اقبال اور ثقافت

ڈاکٹر مظفر حسن ملک

صاحب طرز نثر نگار اور شاعر ابن انشاء مرحوم
کی یاد میں یہ کتاب انجمن ترقی اردو ھند
کی لائبریری کو پیش کی جاتی ہے

اقبال اور ثقافت

ڈاکٹر مظفر حسن ملک

اقبال اکادمی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ ہیں

ناشر ــــــ اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

طبع اوّل ــــــ جنوری ۱۹۸۶ء

مطبع ــــــ میٹرو پرنٹرز، پنج محل، مزنگ روڈ لاہور

نگرانِ طباعت ــــــ فرخ دانیال

تعداد: ــــــ ایک ہزار

قیمت: ۵۵ روپے

فہرست

مقدمہ : پیش لفظ ۵، ۱۵

(۱) اجتماعی ثقافت ۱۷

علم اور ثقافت

مشاہدہ اور تاریخ

ثقافت اور انسانی مساوات

حریت

حکومت الٰہیہ

تربیتِ کردار

تہذیب و ثقافت کا فکری پہلو

ثقافت اور اقدار کا تحفظ

(۲) فنونِ لطیفہ اور فلسفۂ جمال ۴۳

توانا ثقافت ۔ جلال و جمال کا امتزاج

ثقافت اور جہد للبقاء

خصوصیات اور امتیازات

حرکت

تقدیر

(۳) معاشیات اور ثقافت ۷۹

زمین

سرمایہ

اُجرت اور محنت

اشتمالی ثقافت

ثقافت اور فکر و عمل

(۴) مغربی تہذیب و ثقافت (منفی اور مثبت پہلو) ۱۱۷

مغربی تہذیب اور برصغیر

فسطائیت (ثقافت اور توانائی)

اسلامی ثقافت اور فسطائیت میں فرق

مسولینی اور اقبال

(۵) تہذیبوں کا عروج و زوال ۱۷۰

تاریخی عوامل

ثقافتی توازن

قول و فعل

خیر و شر کا معرکہ

ثقافت کا ارتقاء

زمان و مکاں

جہد للبقاء

حرفِ تقدیم

ہم اپنے کرم فرما ڈاکٹر مظفرؔ حسن ملک کی یہ قابلِ قدر کاوش ہدیۂ ناظرین کرتے ہیں۔ ڈاکٹر مظفرؔ حسن ملک نے زندگی میں جو نمایاں کام کیے وہ دو تھے، پڑھنا اور پڑھایا، بہر ابھی لکھنے کا کام بھی ڈاکٹر صاحب سے سرزد ہوتا تو رہا مگر حق یہ ہے کہ عمر کا جس قدر حصہؔ پڑھنے اور پڑھانے پر صرف ہوا اس کے مقابل تحریر پر صرف ہونے والا وقت عشرِ عشیر کی حیثیت بھی نہیں رکھتا۔

"اقبال اور ثقافت" میں پانچ ابواب ہیں۔ اجتماعی ثقافت، فنونِ لطیفہ، معاشیات اور ثقافت، مغربی تہذیب و ثقافت اور تہذیبوں کا عروج و زوال —— عنوان ہر باب کے آگے کئی کئی ذیلی عنوان ہیں اور اس طرح بات پھیلتی چلی جاتی ہے —— اور ظاہر ہے کہ حضرت علامہ کے افکار تعلیم قرآن حکیم اور تلقین سیرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلّم پر استوار ہیں لہٰذا احاطہ پسند ہیں، کلیتؔ مآب ہیں، کہیں سے کوئی بات شروع ہو چونکہ وہ ایک مربوط کل کا جزو ہوتی ہے لہٰذا وہ پھیلتی اور احاطہ کرتی چلی جاتی ہے، اور بکھر ہونے ہونے زندگی کے ہر شعبے کو اپنے جلو میں لے لیتی ہے —— حضرت علامہ مفکر اسلام ہیں اس لیے ان کا کوئی بھی سلسلۂ فکر ان معنوں میں نظام فلسفہ نہیں بنتا جن معنوں میں عموماً معروف اور مختلف نظام ہائے فلسفہ ہیں —— ہر نظام فلسفہ ایک خاص فکری نہج کو دیگر تمام نظاموں پر حاوی اور غالب قرار دیتا ہے۔ اس لیے ہر نظامِ فلسفہ کا تقاضا ہے کہ پکارے "یہی" —— اس کے مقابل دین محیط کے انوار سے قلب کو محیطِ نور بنانے والا مفکر زندگی کی شعبہ جاتی تقسیم

کا قائل نہیں، وہ سارے نظاموں کو اپنے احاطے میں سمیٹ لیتا ہے اور پکارتا ہے: "یہ بھی نہیں" کہا تو زندگی کبوتر خانوں میں تقسیم ہو گئی، زندگی شعبہ جاتی بن گئی، "یہ بھی" کہا تو زندگی نے ایک وحدت اور کلیت کا روپ دھار لیا، دین اسلام، کسی نظام فلسفہ کا نام نہیں۔ سارے نظام اپنے مثبت پہلوؤں کے ساتھ اس میں سما سکتے ہیں، دین اسلام فلسفے کے کسی ایک نظام میں تو کیا سارے نظاموں میں بھی نہیں سما سکتا جو، جو نظام اس وقت ہمارے علم میں آچکے ہیں اور جو جو نظام ابھی اور وضع ہوں گے، سارے مل کر بھی حیات آدم کی بھرپور زندگی کے ترجمان نہیں بنے اور نہ بن سکیں گے، اس لیے کہ فلسفہ ضلعی حیثیت سے بلند تر ہو سکتا ہی نہیں۔ لب لباب یہ کہ کوئی بھی مفکر اسلام یونانی اور مغربی تجدید فلسفہ کے مطابق فلسفی قرار نہیں پا سکتا چہ جائیکہ علامہ اقبال جو یہ فرمائیں کہ

؎ گوہر دریائے قرآں سفتہ ام!

شرح رمز صبغۃ اللہ گفتہ ام

اگر واقعی دل میں راسخ ہو جائے تو قرآنی تعلیم کا خاصہ یہ ہے کہ آدمی میں اپنے خالق کی صفات کا پرتو جلوہ گر ہو، قرآن کریم کا ارشاد ہے صِبْغَةَ اللّٰهِ ــ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً" ــ اللہ کا رنگ اختیار کرو، اللہ کے رنگ سے حسین تر، خوب تر رنگ اور کس کا ہے؟ حضور نبی اعظم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے تخلقوا باخلاق اللہ" ــ اللہ کے اخلاق کو اپنے اخلاق بنا لو۔ اب ظاہر ہے کہ اگر آدم میں اخلاق خداوندی سے پرتو پذیر ہونے کی تو صبغۃ اللہ سے تصبیغ ذات کرنے کی۔ اپنے آپ کو خدا کے رنگ میں رنگنے کی قابلیت نہ ہوتی تو اسے یہ حکم نہ ملتا۔ حکم دینے والا جانتا ہے اور حکم دینے والے کا رسول اعظم اور آخری پیغمبر جو آخری اور کامل ترین نسخہ ہدایت لایا بخوبی آگاہ ہے کہ آدم کو وہی حکم دیا گیا ہے جس کی تعمیل پر وہ قادر ہے فقط یہ کہ اولاد آدم اپنے ممکنات سے آگاہ نہیں۔ ــ جان دہلوی کے بقول آدم کے مادی قیود سے آزاد ہونے کی کوشش اس کے سفر تہذیب کی داستان کا ملخص ہے۔

کائنات میں ہر شے اپنی راہ تکمیل طے کر رہی ہے، جو جو کچھ مزید وجود میں آئے گا وہ بھی یہی کچھ کرے گا۔

خدائے تعالیٰ کا اعلان ہے وَيَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ، وہ اپنی مخلوقات میں جو کچھ چاہتا ہے بڑھاتا چلا جارہا ہے۔ لہذا روح کائنات اگر بول سکتی تو کبھی تکمیل شعور فرحت کے بول گاتی اور کبھی حسرت تکمیل کے پرسوز شعور کے اور سی راگ الاپتی، ممکن ہے غالب نے کوئی ایسا ہی کوئی لحہ اڑایا ہو۔ "وہ جو ہم رکھتے تھے اک حسرت تعمیر سو ہے"۔

آدم اللہ کی طرف سے لطیفہ تخلیقی ایجاد لے کر مبعوث ہوا تھا۔ چنانچہ وہ اللہ کے بے حدود بے شمار کارخانے میں پائے جانے والے خام مال کو اپنے ذوق کے حسب معیار ڈھالنے لگا، اور کوئی احوال کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کے لیے اختراعات عمل میں لانے لگا ——— علامہ نے "پیام مشرق" میں ہلکا سا بیان اس باب میں عرض کیا تھا کہ مولا اگر تو نے خاک پیدا کی تو اس سے پیالہ میں نے بنایا، رات تو نے پیدا کی، چراغ میں نے اختراع کیا، پتھر تو نے عطا فرمایا، اس میں سے آئینہ میں نے نکالا ——— میں نے تیرے زہر کو بھی شیریں مشروب میں ڈھال دیا، یہی فرحت بخش احساس و شعور تھا جس کے زیر اثر حضرت علامہ نے کہا تھا

بے ذوق نہیں اگرچہ فطرت!
جو اس سے نہ ہو سکا وہ تو کر!

مگر آدم کو اللہ نے ایک حد تک مرضی کا مالک بھی بنایا، اسی لیے وہ بحضور خدا اپنی "مختاری" کی حد تک جواب دہ بھی ہے، یہی "اختیار" اور "مرضی" کا جوہر بقول حضرت شاہ ولی اللہ خدا کی وہ امانت تھی جس کی پاسداری کی حامی آسمان، زمین، پہاڑ اور ملائکہ وغیرہ نہ بھر سکے مگر آدم نے اندھا دھند یہ حامی بھر لی، یہ وجہ ہے ہی بس اندھا دھند، ——— اب چونکہ آدم کو "مرضی" عطا کر دی گئی تھی اور اس کی سرشت میں وہ قوتیں بھی ودیعت تھے کہ اگر بے توازن ہوں تو فتنہ گری کریں اور متوازن رہیں تو آدم کو خلاقِ فطرت کا شاہکار بنا دیں لہذا ضروری ہوا کہ اس کی روحانی تہذیب ہوتی رہے، اسے فطرت کی راہ پر رکھا جائے کونی فطرت اور فطرتِ آدم ہم جوہر ہیں، جبھی تو فیثا غورثی فلسفے میں آدم "جہان صغیر" کہلاتا ہے اور سارا کارخانہ فطرت "جہان کبیر"، ——— اللہ کی طرف سے معلّم اور ہادی کے

بطور تشریف لانے والے مبارک افراد جنہیں خدا نے اپنے رسولؑ قرار دیا ہے آدم کو اس کی فطری راہ پر رکھنے کی کوشش کرتے رہے : اگر آدم راہ فطرت پر گامزن ہے تو پھر وہ اپنا مقام بھی جان سکتا ہے جہان شناس بھی ہو سکتا ہے اور عارف باللہ بھی ، اگر آدم راہِ فطرت پر گامزن ہے تو پھر وہ اپنی عظمت کی منزلیں طے کر سکتا ہے اور پھر نہ جانے کہاں تک پہنچ سکتا ہے جہاں پہنچ کر مادّی مناظر واحوال پر مبنی زبان گنگ ہو جاتی ہے ۔ بقول حضرت علامہ

سے

حقیقت پہ ہے جامۂ حرف تنگ !!

حقیقت ہے آئینہ گفتار زنگ !!

اگر اس کے برعکس چلے وہ حیوانی اور وحشی سطح سے بلند نہیں ہو سکتا ، صحیح راہ پر پڑی ہوئی روح "اللہ ہو" پکارے گی اور گمراہ روح حیوانی بت اور حیوانی تصویریں بنائے گی اور پوجے گی ، بت پرستی روح کے ازلی اشتیاق کی گمراہی کا نام ہے

تراشے ہے بہانے ——

جس طرح آدم کے دل میں ایک محبوب و معبود کے ساتھ ساتھ کسی دوسرے کی محبت بھی داخل ہو جاتی ہے اسی طرح خدا کے نام پر بنائے جانے والے معبدوں میں بت بھی جگہ پاتے رہے ، ایک شے آدم کی تہذیب یعنی دوسری تمدن آدم کے اندرونی ارمان اور شوق جب مادّی اور حسّی لباس پہنتے ہیں تو تمدّن جلوہ گر ہوتا ہے ۔ جب تک وہ ارمان اور شوق اس کے اندر رہیں اور اثر انداز ہو رہے ہوں وہ آداب ، رویہ اور سلوک کی تشکیل کرتے ہیں اندرونی ترنگ کبھی بیرونی آہنگ بن جاتی ہے ، اندرونی تصوّر بیرونی تصویروں میں بھی ڈھل جاتا ہے ۔ اندرونی ارمان بیرونی بانسری بھی بجانے لگتا ہے ، اندرونی عاشقانہ بے تابی بیرونی تاج محل بھی بن جاتی ہے اور اندرونی تمنائے قاہری بیرونی قلعے بھی تعمیر کرا دیتی ہے ۔ حضرت علامہ نے خدا جانے کس کیف میں ڈوب کر اظہار کیا تھا

سے

آیا کہاں سے نغمۂ نے میں سرورِ مے !

اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوبِ نے

گویا آدم کی اندرونی تمنائی حقیقت ، بیرونی محسوس پیکروں میں واقعی ڈھل گئی ، "حسن خیال

پیکرِ مرمر میں ڈھل گیا" "حسنِ خیال پیکرِ الوان میں ڈھل گیا" "حسنِ خیال پیکرِ نغمہ میں ڈھل گیا" "حسنِ خیال رقص کی مستی میں ڈھل گیا" کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ تہذیبِ آدم کا اندرونی اضطراب اور اس کا اثر اور تمدنِ آدم کے اضطراب اور اثر کا بیرونی پرتو، کیا داستانِ تہذیب و تمدن اسی داخلی کیفیت اور بیرونی ہیئت کے تقابل یا تصادم کا نام ہے؟ —— ہمت والے خونِ جگر صرف کر کے اپنی ذہنی کیفیات اور تصورات کو محسوس پیکروں میں ڈھالتے ہیں تسلی نہیں ہوتی۔ لہٰذا بت توڑتے ہیں، بہتر بت بنانے کے لیے، تصویریں بجھاتے ہیں بہتر تصویریں بنانے کے لیے، راگ بدلتے ہیں بہتر راگ اختراع کرنے کے لیے، اشعار بیکار کرتے ہیں اور بہتر کی تلاش میں شعر ترک کرتے چلے جاتے ہیں، اور پھر وہاں پہنچ جانا چاہتے ہیں جہاں غایت کی ترجمانی بس ہی میں نہ رہے، اور حیرت ہی کمال حصول ہو۔ بقول حضرت علامہ:

چہ کنم کہ فطرتِ من بمقام در نسازد
دلِ بے قرار دارم چو صبا بہ لالہ زارے

چو دلم قرار گیرد بہ نگارے خوبروے!
تپد آں زماں دلِ من پئے خوب تر نگارے

طلبم نہایتِ آں کہ نہایتے ندارد
بہ نگاہِ ناشکیبے بہ دلِ امیدوارے

مگر یہ اہلِ ہمت کی بات ہے۔ اس کے مقابل کم ہمت لوگوں کا وطیرہ یہ ہے کہ ان کی ہر خام کاوش ان کا شاہکار ہے ان کی آرام طلبی اور خام پسندی ان کی روایت بن جاتی ہے جس کے ساتھ وہ بندھ ہو کر رہ جاتے ہیں۔ سارے بت خانے نارسی اور کم ہمتی کی دلیل ہیں اور نارس و ماندہ افراد کی آرام گاہیں یا دامگاہیں۔ فیضی بھی شاید کسی ایسے ہی موڑ میں تھا جب وہ کم ہمتوں کی خاطر پکار اٹھا تھا

؎ کعبہ را ویران مکن اے شیخ کاینجا یک نفس
گم گہے واماندگانِ عشق منزل می کنند!

بس شرط ساری عشق ہے، جس طرح فرد کا ذوق آگے بڑھتا ہے اسی طرح معاشروں اور قوموں

کا ـــــ ہوتے ہوتے ایک مرحلہ آیا کہ بت خانے ختم ہو گئے اور بت پرست معاشروں میں بت محض آثارِ قدیمہ کی نشانیوں کے طور پر اور فن کے نمونوں کے طور پر محفوظ کر لیے گئے۔ بھارت اور ایک آدھ اور معاشرہ حیرت ناک استثنے ہیں جہاں بُت آج بھی زندہ دیوتا اور دیویاں ہیں یا جہاں تا حال جانور بھی اور اس کی تصویر بھی قابلِ پرستش ہے۔

ایک عربی قول ہے کہ اگر تم پتھر پوجو گے تو پتھر ہو جاؤ گے، لکڑی پوجو گے تو لکڑی ہو جاؤ گے، بُت پوجو گے تو بُت بن کر رہ جاؤ گے، خدا کو پوجو تو الوہی شان اپنے اندر محسوس کرنے لگو گے ـــــ بات بالکل واضح ہے کہ معبود کا عابد پر اثر پڑتا ہے۔ مطلوب کا طالب پر اثر پڑتا ہے، خدائے واحد کا بلکہ احد کا طالب۔ اگر واقعی طالبِ صادق ہے تو اس میں وحدت جلوہ گر ہو گی بلکہ فقط اسی میں وحدت جلوہ گر ہو گی، بت پرست کی شخصیت میں وحدت جلوہ گر ہو ہی نہیں سکتی اور وہ اس لیے کہ بُت پرست کسی ایک ہی بُت کا پجاری نہیں ہوتا۔ تمام صفات و کمالات کا مالک کوئی ایک بُت نہیں ہوتا۔ ہر بُت ایک یا دو یا تین صفات کا مظہر ہوتا ہے، لہذا مشرک فقط خدا ہی کے بارے میں مشرک نہیں ہوتا بُت کے بارے میں بھی مشرک ہوتا ہے، اور کثرت پرست ہونے کے باعث وہ شخصی وحدت سے محروم رہتا ہے وہ بہت سے بُتوں کے اوصاف اپناتا اور بہت سے بتوں سے خوف کھاتا ہے لہذا وہ بظاہر ایک ہوتا ہے، باطن میں اس کی بہت سی شخصیتیں ہوتی ہیں، گویا مشرک فی اللہ شخص مشرک فی الذات بھی ہوتا ہے، بہت سے بتوں کا پوجنے والا یا ان بتوں کا پوجنے والا جن کے کئی کئی سر اور کئی ہاتھ ہوں، یا جن کے وجود کا ایک حصہ حیوان ہو اور ایک انسان تو ظاہر ہے ایسا کوئی شخص بھی نہ ایک سوچ کا مالک ہو سکتا ہے نہ بات کا پکا ہو سکتا ہے،

ـــــ مگر بھولنا نہیں چاہیے وہ افراد یا معاشرے جو خدائے واحد کے تصور بلکہ خدائے واحد پر ایمان اور سیرتِ کاملہ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان کے اوصاف فکر آشکارا کرنے لگیں تو وہ بھی اپنی ذات میں وحدت پیدا نہیں کر سکتے، فرق صرف یہ کہ بُت پرستوں کے بُت ظاہر ہوتے ہیں اور ضعیف الایمان یا منافق خدا پرستوں کے بُت سینوں اور دماغوں میں پوشیدہ رہتے ہیں۔ علامہ نے بجا ہی تو فرمایا تھا

ے شیخ ما از برہمن کافر تر است
زانکہ او را سومنات اندر سر است

کلمہ گو بے ہمتوں کے ذہنی بُتوں میں نسل کا بُت بھی ہے، وطن کا بُت بھی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ جو بت پوجو ویسے ہی ہو کر رہ جاؤ۔ نسل رنگ اور علاقے کے بُتوں نے اپنی ہی طرح اپنے پوجنے والوں کو بھی خاکباز، تنگ نظر اور تنگ دل بنا دیا، اس پر مستزاد مشین کی ایجاد اور مشین پر انحصار، نتیجہ یہ کہ خاکباز متعصب انسان، مشینی بے حسی اور بے دردی اور بے مروّتی اپنا کر خود اپنوں کے حق میں بھی بے مہر ہو گیا، جب آدمی خود بھی اپنی نظروں میں مشین ہو اور دوسرے افرادِ آدم بھی محض مشین پارے ہی ہوں تو پھر ہمدردی، ایثار، دوستی، اور مروّت کیا معنی! بقول حضرت علامہ!

ے ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساسِ مروّت کو کچل دیتے ہیں آلات!

پتھر کو پوجو پتھر ہو جاؤ، مشین کو پوجو تو پھر مشین کیوں نہ ہو جاؤ، اپنے ہی بنائے ہوئے بتوں کے بندے اپنے ہی بنائے ہوئے آلات کے قیدی، خود ہی دام بنائیں خود ہی صید ہوں،

گویا آدم کے تمام خاکبازی اور خاکبازی کی تعلیم دینے والے کمالات بُت گری، بُت پرستی اور آدم شکنی کے اسباب، اس کے مقابل خاک کی قید سے بلند ہونے، مادّی بندھنوں سے آزاد ہونے اور ذاتِ واحد کے اوصاف سے پرتو پذیر ہونے کا نام ہے، خود شناسی اور آدم شناسی، اور خدا شناسی۔ حضرت علامہ فرماتے ہیں:

ے چیست دیں، برخاستن از روئے خاک
تا ز خود آگاہ گردد جانِ پاک

ایک ثقافت آسمان تاز، ایک ثقافت خاک باز، اور حضرت علامہ دونوں کا فرق ظاہر کرنے پہ اپنا زورِ کلام اور گوہر فن نثار کرتے رہے، تن پرست شاعری، تن پرست بُت گری، آدم کُش تصویر سازی، ہمت شکن مرگ آمیز اندہ شرک آموز نغمے —— قومیّت، نسلیّت، اشتراکیّت، وجودیّت غرض علامہ اقبال جملہ دشمنِ خودی اور خدا گریز افکار کے مخالف تھے

یہ نظریات اور کمالات ہرگز آدم کو آدم نہیں بننے دیتے، ——— ان سب سے بڑھ کر آفت غیروں کو غلامی میں مبتلا ہونا تھا حضرت علامہ دیکھ رہے تھے کہ مغربی استعماری قوتیں ایشیا اور افریقہ کے بیشتر ممالک پر مسلّط ہیں، خود ان کا اپنا وطن برِعظیم پاک ہند بھی اور سارا عالم اسلام بھی غیروں کا محکوم تھا، یہ صورت حال بڑی جانکاہ تھی، غلام افراد اور معاشرے تو نقال حیوان ہو کر رہ جاتے ہیں۔ ان کے اپنے جوہر دب ہی نہیں جاتے مرجاتے ہیں حضرت علامہ کے بقول

از غلامی مردِ حق زنّار بند
از غلامی گوہرش ناارجمند

لہٰذا مسلمانوں کو غلامی سے نفرت دلانا ضروری تھا، ان کے دلوں میں امیّد و آرزوئے حرّیت کی گرمی راسخ کرنا لازم تھا ——— ایسے عالم میں وہ کسی ایسے فن کو جو روحوں کو مرجھائے یا بے عملی سکھائے یا خوئے غلامی میں غلاموں کو پختہ کار بنائے یا بالعموم ہمتوں کو پست کرے پسند نہ کر سکتے تھے، وہ زوال آموز عجمی تصوّف سے نالاں تھے، وہ خواب آور قوالی سے بیزار تھے، وہ رہبانیت آمیز عبادات الٰہی کے مخالف تھے، وہ ہٹ دھرم علماءِ دین کے باعث پریشان تھے، غرض کوئی محاذِ حیات ایسا نہ تھا جس کے باب میں ان کا کلام نثر و نظم اذان، تکبیر، پکار، للکار اور دعوت بیکار کا کام نہیں دے رہا تھا ——— جب کسی معاشرے کا تمدن ہی صحت مند نہ ہو تو ہر تخلیقی سرگرمی بے معنی ہو جائے گی۔ اسلام نے بے توازن زندگی سے منع کیا ہے۔ وَالسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِیزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِی الْمِیزَانِ "اللہ تعالیٰ نے آسمان بلند و استوار کیے اور توازن قائم کر دیا تاکہ تم توازن کی خلاف ورزی نہ کرو"۔ اسلام نے اس عیش سے منع کیا ہے جو عیش نہ رہے بلکہ لہو و لعب، فحش اور سوقیت میں ڈھل جائے، اسلام دین و دنیا دونوں کے مابین توازن پیدا کرنے کی تعلیم دیتا ہے، وہ دین جس میں دنیا کا حصہ موجود نہ ہو اسلام نہیں کوئی اور دین ہو سکتا ہے، ہر تہذیب کا اس کے مذہب اور دین سے رابطہ قائم ہوتا ہے۔ اسلامی تہذیب کے خارجی مظاہر یعنی تمدنی آثار مساجد ہیں۔ مساجد کے گنبد ہیں، قلعے ہیں۔ نقاشی کے رنگ اور خطاطی

کے آہنگ ہیں۔ وہ شاعری کے مضامین ہیں، وہ راگ کے بول ہیں، وہ دھنیں ہیں اور وہ مسلمانوں کے مزاج کا توازن ہے، "احسن تقویم" کا مظہر ہے، اسلامی ثقافت قرآن کی عطا کردہ بزرگی و شرافت کا پرتو ہے، اعمال بھی فنون بھی، حرم قرطبہ کو مخاطب کر کے حضرت علامہ نے وضاحت کی تھی

ع تیرا جلال و جمال مردِ خدا کی دلیل!
تو بھی جلیل و جمیل وہ بھی جلیل و جمیل

پروفیسر محمد منوّر
(ناظم اقبال اکادمی پاکستان)

پیش لفظ

علامہ اقبال رحمتہ اللہ علیہ نے بطور صدرِ اجلاسِ مسلم لیگ، منعقدہ الہ آباد ۱۹۳۰ء تقسیمِ ہند کا نظریہ پیش کر کے مسلمانانِ ہند کی سیاست کے کارواں کو ایک نئی راہ پر ڈال دیا۔ لیکن علامہ نے صرف یہی کچھ نہیں کیا بلکہ انہوں نے اپنے کلامِ نظم و نثر میں مسلم تمدّن اور معاشرت کا ایک بھرپور خاکہ بھی پیش کیا۔ مگر یہ امر خاصا حیرت ناک ہے کہ ان کے فلسفۂ حیات کے اس پہلو پر اتنی توجہ نہیں دی گئی جتنا کہ وہ مستحق تھا۔

علامہ بطور ماہرِ عمرانیات بہت اونچا مقام رکھتے تھے۔ ذہنِ رسا کے ساتھ دلِ دردمند اور وسعتِ مطالعہ نے مل کر ان کی شخصیت کو پہلودار بنا دیا تھا۔ ان کا کلام مختلف الجہات حیثیت کا حامل ہے۔ لیکن یہ بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے جس قدر توجہ اسلام کی تمدّنی اقدار کی تبلیغ میں صرف کی اُس کی مثال کہیں اور نہیں ملتی۔

موجودہ دور میں عالمِ اسلام جس تمدّنی شکست و ریخت سے گزر رہا ہے۔ نیز وطنِ عزیز میں احیائے اسلام کی جو مساعی کی جا رہی ہیں، ان کے پیشِ نظر علامہ کے فلسفۂ تمدّن کا مطالعہ نہایت مفید اور ثمر آور بلکہ ناگزیر ہو جاتا ہے۔ اسی خیال کے پیشِ نظر یہ کوشش کی گئی ہے اس امر کا خیال رکھا گیا ہے کہ علامہ پر لکھے گئے کثیر مواد سے ہٹ کر نئی راہ تلاش کی جائے۔ خدا کرے یہ کوشش کامیاب ہوئی ہو۔

تھا ضبط بہت مشکل اس سیلِ معانی کا
کہہ ڈالے قلندر نے اسرارِ کتاب آخر

ناچیز:

مظفر حسن ملک

۳۸۔ مرغزار، گجرات پاکستان

پہلا باب

اجتماعی ثقافت

مشہور برطانوی مصنّف ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ نے ثقافت پر بحث کرتے ہوئے خبردار کیا ہے کہ جب بھی اس کلمے کی وضاحت کی جائے تو یہ پیشِ نظر رہنا چاہیئے کہ انفرادی، گروہی اور معاشرتی ثقافت میں سے زیرِ غور کون سا موضوع ہے کیونکہ مصنف مذکور کی رائے کے مطابق انفرادی ثقافتی اقدار کا انحصار اس گروہ یا معاشرے کی تہذیبی یا ثقافتی اقدار پر ہے، جس گروہ یا معاشرے سے اس فرد کا تعلق ہے۔ اس لئے فاضل مصنف کے نزدیک معاشرتی ثقافت کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ (۱)

یہ وہی نکتہ ہے جو حضرت علامہ علیہ الرحمتہ نے رموزِ بے خودی میں بڑی وضاحت سے بیان فرمایا ہے:

فرد می گیرد زملّتِ احترام
ملّت از افراد می یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود
قطرۂ وسعت طلب قلزم شود
پیکرش از قوم و ہم جانش زقوم
ظاہرش از قوم و پنہانش زقوم
در زبانِ قوم گویا می شود
بر رہِ اسلاف پویا می شود (۲)

لیکن اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ افراد ہی اپنی جماعت اور معاشرے کے نمائندے ہوتے ہیں، اور کسی معاشرے کے تہذیبی معیار کو جانچنے کے لئے افراد ہی کے عادات و اطوار کو پیمانہ بنایا جاتا ہے۔ کیونکہ معاشرہ افراد ہی کے مجموعے کا نام ہے۔

در جماعت فرد را بینیم ما
از چمن او را چو گل چینیم ما (۳)

ثقافت کا تعلق انسان کے شعوری پہلو سے ہے۔ جس میں علم، عقاید، اخلاقی قوانین، مع رسوم و رواجات اور جمالیاتی اقدار شامل ہیں۔ شعوری پہلو کے ساتھ ساتھ ایک عملی پہلو بھی ہے جسے ہم کردار کہتے ہیں۔ کردار بھی ثقافت کی طرح انفرادی بھی ہوتا ہے اور معاشرتی بھی۔ مجموعی طور پر معاشرے کی اکثریت کا کردار اجتماعی اور معاشرتی کہلائے گا۔

کردار کو ثقافت کا عملی پہلو اس لئے کہا گیا ہے کہ اس کی اساس اور تحصیل، کوشش، جدوجہد اور تربیت کی مرہونِ منت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ معاشرتی ماحول اور کسی حد تک توارث بھی کردار سازی پر اثر انداز ہوتے ہیں، مگر مناسب احتیاط، تربیت اور تشریط (Conditioning) کی مدد سے معاشرتی ماحول، توارث اور دیگر بیرونی عوامل سے آزاد اور بے نیاز، مستحسن اور دلآویز کردار کی تخلیق کی جاسکتی ہے۔ جیسا کہ حضرت علامہ علیہ الرحمتہ نے ارشاد فرمایا:

خودی کی پرورش و تربیت پہ ہے موقوف
کہ مشتِ خاک میں پیدا ہو آتشِ ہمہ سوز

بعض اوقات تشریط (Conditioning) کے مؤثر ہونے کے لئے تبدیلی ماحول ناگزیر ہو جاتی ہے۔

یہی ہے سرِ کلیمی ہر اک زمانے میں
ہوائے دشت و شعیب و شبانیٔ شب و روز (۴)

میتھو آرنلڈ اپنی کتاب ثقافت و انتشار Culture and Anarchy میں رقم طراز ہے کہ:

"ثقافت کے متعلق ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ علمی ذوق اور اشیاء کی ماہیت معلوم کرنے کا شوق ہی تہذیب و ثقافت کا اصطلاحی نام ہے"۔

مگر فاضل مذکور کی رائے ہیں:

"یہ نظریہ ثقافت کی اصل بنیاد قرار نہیں دیا جا سکتا"۔

پھر وہ ایک اور نظریئے کا ذکر کرتا ہے جس کی رُو سے:

"ہمسایوں سے محبت، ذوقِ عمل، جذبۂ امداد، فیض رسانی، انسانی اغلاط کی اصلاح، ذہنی انتشار سے بچنے کی کوشش اور یہ شریفانہ آرزو کہ ہم دنیا کو اُن حالات سے بہتر حالات میں چھوڑیں، جن میں ہم نے اسے پایا تھا۔ یعنی وہ تمام مقاصد، جن کو خاص طور پہ سماجی کہا جاتا ہے، ثقافت کے میدانِ عمل کا ایک حصہ بن جاتے ہیں۔ اور یہ حصہ بڑی نمایاں اور مخصوص حیثیت کا حامل ہوتا ہے۔ اس لئے صرف تجسس کو کلچر کی اصل قرار دینا مناسب نہیں ہے بلکہ اس کی اصل تکمیلِ ذات ہے۔ ثقافت حصولِ کمال کے اصولوں کے متعلق غور و فکر کرتی ہے۔ اور اس کی وجہ محرکہ وہ قوت ہے جو صرف یا محض بنیادی طور پہ حصولِ علم کے خالص اور معقول جذبے سے پیدا نہیں ہوتی بلکہ اس کی تخلیق عوام کی اخلاقی اور سماجی ترقی میں سعی کے جذبے سے ہوتی ہے"۔ (۵)

انہی مطالب کو حضرت علامہ علیہ الرحمۃ نے ان اشعار میں اپنی مخصوص فصاحت سے بیان فرمایا ہے:

زندگی کچھ اور شے ہے علم ہے کچھ اور شے
زندگی سوزِ جگر ہے علم ہے سوزِ دماغ
علم میں دولت بھی ہے قدرت بھی ہے لذت بھی ہے
ایک مشکل ہے کہ ہاتھ آتا نہیں اپنا سراغ
اہلِ دانش عام ہیں کمیاب ہیں اہلِ نظر
کیا تعجب ہے کہ خالی رہ گیا تیرا ایاغ (۶)

اگرچہ حضرت علامہ علیہ الرحمۃ زبان دانی اور فلسفے کے مطالعے کو تہذیب نفس Culture کے لئے مستحسن سمجھتے تھے مگر اُن کے نزدیک یہ صرف جزوی حقیقت تھی، کُلی صداقت نہ تھی۔ وہ ظاہر و باطن دونوں کی تہذیب یکساں طور پر ضروری قرار دیتے تھے۔ ان کا قول ہے کہ تمدّن کا تعلق ظاہری آداب و رسوم سے ہے جبکہ تہذیب Culture کا انسان کی باطنی اور ذہنی کیفیتوں سے۔ (۷)

ہر تہذیب اپنے اندر اقدارِ حیات کا مخصوص تصور رکھتی ہے۔ یہ اقدار اس تہذیب کے صدیوں پر محیط تجربے اور پس منظر کی ترجمان ہوتی ہیں اور افراد کی ذہنی اور جذباتی زندگی کا حصہ بن کر ان کی شخصیت کی تصویر بناتی ہیں۔ سچی بات تو یہ ہے کہ اقوام انہیں اقدار کے سہارے اپنا وجود برقرار رکھتی ہیں اس لئے ان اقدار کا صحت مند اور توانا ہونا بہت ضروری ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان اقدار کے سوتے مختلف مقامات اور ادوار سے ابھرتے ہیں۔ جن کا بعض اوقات آپس میں کوئی ظاہر یا خفیہ تعلق معلوم نہیں ہوتا۔ مگر وہ متعلقہ معاشرت کی جذباتی اور سماجی زندگی میں اس طرح گھل مل جاتے ہیں کہ ان کی شناخت مشکل ہو جاتی ہے۔ اس عمل کی وجوہات میں مختلف اقوام کا اختلاط، تجارتی روابط، عقاید، تعلیم، مشاغلِ تفریح، نقل و حرکت، معاشی احتیاج اور تاریخی عوامل شامل ہوتے ہیں۔ سیاسی حکمرانی کے ساتھ ساتھ تہذیبی اور ثقافتی بالادستی بھی تسلط اور غلبہ حاصل کرتی ہے۔ "الناس علیٰ دین ملوکھم" کا یہی مطلب ہے کہ تہذیبی اقدار بدل جاتی ہیں جس کے نتیجے میں زاویۂ نگاہ اور سمتِ حیات کی منزلیں تبدیل ہو کر افراد اور معاشرے کی شخصیت کو مسخ کر دیتی ہیں۔

زاویۂ نگاہ کی جس تبدیلی کا اوپر ذکر کیا گیا ہے اسے علامہ نے اس طرح بیان فرمایا ہے:

وضع میں تم ہو نصاریٰ تو تمدّن میں ہنود

الفارابی کے نزدیک انسانی معاشرے کا قیام درحقیقت انسان کی فطری ضرورت بھی ہے اور مرتبۂ کمال کے حصول کا ذریعہ بھی۔ اس کی رائے ہیں:

"جو کمالِ انسان کی پیدائشی فطرت کا تقاضا ہے، اس کا حصول اس وقت تک ممکن نہیں، جب تک بڑی بڑی انسانی جماعتیں، اکٹھی ہو کر ایک دوسرے کی ضروریات

پورا کرنے کے لئے آمادۂ کار نہ ہو جائیں۔"

الفارابی، انسانی معاشرے کے مسلسل اور وسیع تر ارتقاء کے لئے افرادِ معاشرہ کی زیادہ سے زیادہ تعداد کے تعاون پر زور دیتا ہے۔ یہی نظریہ ابنِ مسکویہ کا ہے۔ وہ مزید یہ بھی کہتا ہے کہ

"کوئی فرد بھی اپنے ہم جنسوں سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ اور اس تعاون سے مراد قلت و کثرت یا کمیت نہیں بلکہ ایک کیفیت ہے۔" (۸)

حضرت علامہ علیہ الرحمۃ کے ایک عقیدتمند جناب پروفیسر حمید احمد خاں مرحوم و مغفور وحشی اور مہذب انسان کا فرق اور امتیاز بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"کسی مہذب قوم میں جو بڑی خصوصیت پائی جاتی ہے اور کسی وحشی قبیلے میں نہیں پائی جاتی ہے وہ ہے ہر موقعے پر اور ہر بات میں عقل برتنے کی کوشش۔ وحشی آدمی کے اکثر کام جوش، جذبے، وہم یا خوف کا نتیجہ ہوتے ہیں یا پچھلے لوگوں سے سنی سنائی باتوں کی نقل۔ مہذب آدمی کے لئے پہلا سوال یہ ہوتا ہے کہ کیا یہ بات عقل میں آتی ہے؟ اگر یہ بات عقل کے خلاف ہے تو کون سی بات عقل کے مطابق ہے؟ وحشی آدمی اگر اس طرح سوچ بچار کرنے لگے اور یہ کہنے لگے کہ میرے قبیلے کی فلاں رسم عقل کے خلاف ہے تو وہ یا تو فوراً مار دیا جائے گا یا بچ جانے پر وحشی نہ رہے، مہذب ہو جائے۔ مہذب قوموں میں کوئی بھی ایسی بات نہیں ہے جو عقل سے پرکھنے کی اجازت نہ ہو۔" (۹)

مذہب اور تہذیب ہم مخرج الفاظ ہیں مگر ان کے عملی نفاذ میں کچھ غیر محسوس سا فرق ہے۔ مذہب کا تعلق عقیدے سے ہے جبکہ تہذیب کا انسانی کردار سے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اعتقادات، تہذیب پر اثر انداز نہیں ہوتے۔ ایسے لوگ مل جاتے ہیں جو کسی مذہب پر یقین نہ رکھنے کے باوجود، اپنی روزمرہ زندگی میں تمام اخلاقی اصولوں کا خیال رکھتے ہیں۔ گو یا وہ مذہب کے اعتقادی پہلو کی بجائے صرف اس کے عملی پہلو کی پیروی کرتے ہیں۔ اسلام ایمان کو بنیادی اہمیت دیتا ہے۔ کیونکہ ایمان کی وجہ سے "حصولِ خیر" پر جو یقین اور اعتماد پیدا ہوتا ہے وہ اس کے بغیر ممکن نہیں۔ کیونکہ تہذیب کا تعلق جذباتی رجحان سے ہے اور اس رجحان کی تخلیق کے لیے

ایمان بنیادی محرک ہے۔ حضرت علامہ علیہ الرحمۃ ایمان بالقلب کو دل کے استعارے کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں ؎

دل زندہ و بیدار اگر ہو تو بتدریج
بندے کو عطا کرتے ہیں چشمِ نگراں اور (۱۰)

مندرجہ بالا بحث سے ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ جب ہم کسی فرد کو مہذب کہتے ہیں تو ہماری اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اس شخص کے ذہنی رجحانات، دماغی صلاحیتیں، طبعیت، اخلاق و آداب، میل جول، حقوق و فرائض کا احساس، لباس، چال ڈھال، جذبات اور نفسیاتی ردِعمل میں موزونیت، توازن اور دلکشی ہو۔ اگر ایسا نہ ہو تو معاشرے کی نظر میں فردِ مذکور ناپسندیدہ یا کم از کم نامکمل سمجھا جاتا ہے۔ علامہ نے معیاری مہذب انسان کے لئے مردِ مومن کی اصطلاح استعمال کی ہے:

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی آن نئی شان
گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان
قدرت کے مقاصد کا عیار اس کے ارادے
دنیا میں بھی میزان قیامت میں بھی میزان
جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان (۱۱)

علم اور ثقافت

علامہ اُن خصوصیاتِ مومن کے علاوہ جن کا بیان اُوپر کیا جا چکا ہے 'علم' کو فضائلِ انسانی میں بہت اونچا درجہ دیتے ہیں۔ حقیقتاً انہوں نے یہ عقیدہ قرآن حکیم کے حکم کی تعمیل میں اختیار کیا ہے:

يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ ۙ وَالَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجٰتٍ ؕ

ترجمہ: اور جن کو علم بخشا گیا اللہ تعالیٰ ان کو بلند درجے عطا فرمائے گا۔ (۱۲)

اس دور میں تعلیم ہے امراضِ ملت کی دوا
ہے خونِ فاسد کیلئے تعلیم مثلِ نیشتر (۱۳)

گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر
ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر
علم حرف و صوت را شہ پر دہد
پاکیٔ گوہر بہ ناگوہر دہد
علم را بر اوج افلاک است راہ
تا زِ چشمِ مہر بر کند د نگہ (۱۴)

مشاہدہ اور تاریخ

لیکن علامہ فرماتے ہیں کہ:

"قرآن پاک کے نزدیک اس کے دو سر چشمے ہیں۔ ایک عالمِ فطرت، دوسرا عالمِ تاریخ۔ جن سے استفادہ کرنے میں عالمِ اسلام کی بہترین روح کا اظہار ہوا۔ قرآنِ پاک کے نزدیک یہ شمس و قمر، یہ سالوں کا امتداد، یہ اختلافِ لیل و نہار، یہ رنگ اور زبان کا فرق اور یہ قوموں کی زندگی میں کامیابی اور ناکامی کے دنوں کی آمد و شد۔ حاصل کلام یہ کہ یہ سارا عالمِ فطرت، جیسا کہ بذریعہ حواس ہمیں اس کا ادراک ہوتا ہے، حقیقتِ مطلقہ کی آیات ہیں اور اس لئے ہر مسلمان کا فرض ہے کہ ان میں غور و فکر سے کام لے اور یہ نہیں کہ بہروں اور اندھوں کی طرح ان آیات سے اپنی آنکھیں بند رکھتا ہے، وہ آگے چل کر بھی اندھا ہی رہے گا۔" (۱۵)

علامہ نے مندرجہ بالا اقتباس میں بہت سی قرآنی آیات کے حوالے سے بات کی ہے۔ جن میں سے ۲:۱۶۴ - ۲۵ : ۴۵ تا ۴۷ - ۱۰ : ۶ - ۳ : ۱۳۹ - اور ۱۷ : ۷۲ کا حاشیے پر

ذکر ہے۔ ان آیات کے علاوہ بھی جن کا حوالہ علامہ نے دیا ہے، قرآن حکیم میں تدبر، تفکر اور تعقل کے لئے کئی مقامات پر ارشاد ہوا ہے۔ مثلاً سورہ النحل کی آیات ۱۰ تا ۱۲۔

هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً لَّكُمْ مِّنْهُ شَرَابٌ وَّمِنْهُ شَجَرٌ فِيْهِ تُسِيْمُوْنَ ۝ يُنْۢبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُوْنَ وَالنَّخِيْلَ وَالْاَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرٰتِ ۭ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ ۝ وَسَخَّرَ لَكُمُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۙ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۭ وَالنُّجُوْمُ مُسَخَّرٰتٌۢ بِاَمْرِهٖ ۭ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ ۝ وَمَا ذَرَاَ لَكُمْ فِي الْاَرْضِ مُخْتَلِفًا اَلْوَانُهٗ ۭ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً لِّقَوْمٍ يَّذَّكَّرُوْنَ ۝

ترجمہ: "وہی ہے جس نے آسمان سے تمہارے لئے پانی برسایا۔ جس سے تم خود بھی سیراب ہوتے ہو اور تمہارے جانوروں کے لئے بھی چارہ پیدا ہوتا ہے۔ وہ اس پانی کے ذریعے سے کھیتیاں اگاتا ہے اور زیتون اور کھجور اور انگور اور طرح طرح کے دوسرے پھل پیدا کرتا ہے۔ اس میں ایک بڑی نشانی ہے ان لوگوں کے لئے جو غور و فکر کرتے ہیں۔ اس نے تمہاری بھلائی کے لئے رات اور دن کو اور سورج اور چاند کو مسخر کر رکھا ہے اور سب تارے بھی اس کے حکم سے مسخر ہیں۔ اس میں بہت نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لئے جو عقل سے کام لیتے ہیں۔ اور یہ جو بہت سی رنگ برنگ کی چیزیں اس نے تمہارے لئے زمین میں پیدا کر رکھی ہیں ان میں بھی ضرور نشانی ہے ان لوگوں کے لئے جو سبق حاصل کرنے والے ہیں۔"

یہی مضمون علامہ نے اپنی مشہور نظم 'روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے' میں بہت خوبصورتی سے بیان کیا ہے:

کھول آنکھ زمیں دیکھ فلک دیکھ فضا دیکھ
مشرق سے ابھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ

اس جلوۂ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ
ایامِ جدائی کے ستم دیکھ جفا دیکھ
بے تاب نہ ہو معرکۂ بیم و رجا دیکھ
ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں
یہ گنبدِ افلاک یہ خاموش فضائیں
یہ کوہ، یہ صحرا، یہ سمندر یہ ہوائیں
تھیں پیشِ نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینۂ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ (۱۶)

علامہ اس تدبر و تفکر کی اس دعوتِ قرآنی سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

"محسوس حقائق پر بار بار توجہ کی اس دعوت کے ساتھ ساتھ جس کی قرآن مجید نے تعلیم دی . . . . . جس کے بعد اسلامی تہذیب و ثقافت کی حقیقی روح برسرِ کار آئی۔ حتیٰ کہ تہذیبِ جدید کے بعض اہم پہلوؤں کو دیکھئے، تو ان کا ظہور بھی اسی کا مرہونِ منت ہے۔" (۱۷)

مذکورہ بالا اقتباس علامہ کے خطبے "اسلامی ثقافت کی روح" سے لیا گیا ہے۔ علامہ اس خطبے کی غرض و غایت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"انبیاء کے مذہبی مشاہدات اور واردات کی قدر و قیمت کا فیصلہ ہم یہ دیکھ کر بھی کر سکتے ہیں، کہ ان کے زیرِ اثر کس قسم کے انسان پیدا ہوئے۔ علیٰ ھذا یہ کہ تہذیب و تمدن کی وہ کیا دنیا تھی جس کا ظہور ان کی دعوت سے ہوا۔ چنانچہ اس خطبے میں بھی ہمارے پیشِ نظر یہی امر ہے۔ یہ نہیں کہ عالمِ اسلام نے علم و حکمت کی جو خدمات سرانجام دیں، ان کی تفصیل بیان کی جائے۔ میں چاہتا ہوں آپ اپنی نگاہیں ان تصورات پر رکھیں جو اسلامی تہذیب و ثقافت میں کارفرما ہے۔ یونہی ہم اس سلسلۂ افکار کی تہ تک پہنچ سکتے ہیں، جس کی اس طرح ابتدا ہوئی۔ یونہی ہمیں اس روح کی تھوڑی بہت جھلک بھی نظر آئے گی جو ان میں کام کرتی رہی۔" (۱۸)

علامہ نے اسی مضمون کو ضربِ کلیم میں شامل ایک چھوٹی سی نظم میں جس کا عنوان "اسلام" ہے واضح کرنے کی کوشش کی ہے:

رُوح اسلام کی ہے نُورِ خودی نارِ خُودی
زندگانی کے لیے نارِ خودی نور و حضور
یہی ہر چیز کی تقویم، یہی اصلِ نمود
گرچہ اس روح کو فطرت نے رکھا ہے مستور
لفظِ اسلام سے یورپ کو اگر کد ہے تو خیر
دوسرا نام اسی دین کا ہے "فقرِ غیور" (۱۹)

یہی "فقرِ غیور" ہے جس کی پرورش اسلام نے کی ہے اور علامہ نے اپنے کلام میں جا بجا اس کی صفات بیان کی ہیں۔

غریبی میں ہوں محسودِ امیری
کہ غیرت مند ہے میری فقیری
حذر اس فقر و درویشی سے جس نے
مسلماں کو سکھا دی سر بزیری (۲۰)

علامہ کے نزدیک 'فقرِ غیور' انسان کے تہذیبی ارتقاء کی اولین شرط ہے لیکن انتہائے ارتقاء ذاتِ اقدس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہے، جس کے متعلق علامہ کہتے ہیں کہ:

"پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی کی حیثیت دنیائے قدیم اور جدید کے درمیان ایک واسطہ کی ہے۔ بہ اعتبار اپنے سرچشمۂ وحی کے آپؐ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے لیکن بہ اعتبار اس کی روح کے دنیائے جدید سے۔ یہ آپؐ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے، جو اس کے آئندہ رُخ کے عین مطابق تھے۔ لہٰذا اسلام کا ظہور...... استقرائی عقل کا ظہور ہے۔" (۲۱)

علامہ تہذیبِ انسانی میں اس "استقرائی عمل" کو اس قدر زیادہ اہمیت دیتے ہیں کہ اسے وہ انسانیت کا معراجِ کمال قرار دیتے ہیں۔ اور اس کے بعد نبوت کے خاتمے کو وہ ایک منطقی عمل سمجھتے

ہیں۔

"اسلام میں چونکہ نبوت معراجِ کمال کو پہنچ گئی تھی لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہوگیا۔" (۲۲)

ثقافت اور انسانی مساوات

اسلامی ثقافت کی دوسری بڑی خصوصیت علامہ کے نزدیک 'مساواتِ انسانی' ہے۔ علامہ نے اس کے لئے "وحدتِ مبداءِ حیات" کی اصطلاح وضع کی ہے اور قرآن شریف کی سورۃ النساء (۴) کی پہلی آیت سے اپنے نقطۂ نظر کا اثبات کیا ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ

ترجمہ: لوگو! اپنے رب سے ڈرو جس نے تم کو ایک جان سے پیدا کیا۔
اور ہم نے تمہیں نفسِ واحد سے پیدا کیا۔

"یہ ہے قرآن مجید کا ارشاد۔ مگر پھر یہ امر کہ زندگی کا ادراک بطور ایک وحدتِ نامیہ کے ہو جائے۔ کچھ دیر ہی کے بعد ہوتا ہے۔ یوں بھی اس تصوّر کا نشو و نما اس امر پر موقوف ہے کہ اقوام و امم، احوالِ عالم کی اصل رو میں داخل ہو جائیں۔ . . . . . . اس میں کوئی شک نہیں اسلام سے بہت پہلے عیسائیت نے بھی اسلام کی انسان کو مساوات کا سبق دیا۔ لیکن یہ امر کہ نوعِ انسانی ایک جسم نامی ہے، مسیحی روما کی سمجھ میں کبھی نہیں آیا۔ . . . . . . پھر رومی عہد سے لے کر اب تک بھی تو صورتِ حالات کچھ ایسی ہے کہ یہ تصور یورپ کے دل و دماغ میں جاگزیں نہیں ہو سکا۔" (۲۳)

اسلامی تہذیب و ثقافت میں مساواتِ انسانی کا اصول انتہائی ترقی یافتہ اور دلآویز اقدارِ حیات میں سے ہے۔ علامہ نے 'رموزِ بے خودی' میں حریت اور مساوات کا ساتھ ساتھ بیان کیا ہے اور اسے مقصودِ رسالت قرار دیا ہے۔ پہلے دوسری اقوام کا حال بیان کیا ہے اور پھر اسلام کا ان کے ساتھ مقابلہ کیا ہے۔

بود انساں در جہاں انساں پرست
ناکس و نابود مند و زیر دست

سطوتِ کسریٰ و قیصر رہزنش
بندہا در دست و پا و گردنش
کاہن و پاپا و سلطان و امیر
بہرِ یک نخچیر، صد نخچیر گیر
صاحبِ اورنگ و ہم پیرِ کنشت
باج بر کشتِ خراب او نوشت
در کلیسا اسقفِ رضواں فروش
بہرِ ایں صیدِ زبوں دامے بدوش
از غلامی فطرتِ او دوں شدہ
نغمہا اندر نئے او خوں شدہ (۲۴)

اسلام سے قبل تمام دنیا میں یہی حالت تھی کہ بادشاہ اور کلیسا یا پروہت دونوں نے متوازی حکومتیں قائم کر رکھی تھیں اور انسانیت ان کے مظالم کے ہاتھوں نالاں تھی۔

اسلام کی سب سے بڑی کامیابی یہ ہے کہ اس نے یہ سارے بت توڑ دیئے۔ رنگ و نسل، ملک و دیار اور امیر و غریب کے سب امتیازات مٹا دیئے۔

تا امینے حق بحقداراں سپرد
بندگاں را مسندِ خاقاں سپرد
شعلہ ہا از مردہ خاکستر کشاد
کوہکن را پایۂ پرویز داد
اعتبارِ کارِ بنداں را فزود
خواجگی از کار فرمایاں ربود
قوتِ او ہر کہن پیکر شکست
نوعِ انساں را حصارِ تازہ بست
کُلُّ مُؤمِنٍ اِخوَۃٌ اندر دلش
حریت سرمایۂ آب و گلش

تا شکیبِ امتیازات آمدہ
در نہادِ او مساوات آمدہ (۲۵)

مساوات کا یہ پیغام استحصالی قوتوں کے لئے ایسا ثابت ہوا کہ جیسے کسی نے ان کے سر پر پتھر دے مارا ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے درسِ مساوات دیا تو سردارانِ قریش، جن کا نظامِ حیات ہی تفریقِ ادنیٰ و اعلیٰ اور استحصالِ زیردستاں پہ مبنی تھا، اسے کس طرح برداشت کر سکتے تھے۔ چنانچہ اس طبقے کا نمائندہ ابوجہل سیخ پا ہو گیا اور اس نے شکایت کی:

مذہبِ او قاطعِ ملک و نسب
از قریش و منکر از فضلِ عرب
در نگاہِ او یکے بالا و پست
با غلامِ خویش بر یک خواں نشست
قدرِ احرارِ عرب نشناختہ
با کلفتانِ حبش در ساختہ
احمراں با اسوداں آمیختند
آبروئے دودمانے ریختند (۲۶)

حریت

علامہ مساوات کے ساتھ ساتھ "حریت" یعنی آزادی کو حسنِ ثقافت کے لئے لازم و ملزوم کا درجہ دیتے ہیں۔ ان کے کلام میں اس موضوع پہ بہت زیادہ مواد موجود ہے۔ آزاد معاشرت اور غلام معاشرت کے فرق کا احساس انہیں اس قدر شدید تھا کہ وہ عالمِ انسانی کی تہذیب کو دو حصوں میں تقسیم کر لیتے ہیں۔ آزاد لوگوں کی ثقافت اور غلاموں کی ثقافت۔ جا بجا دونوں کا مقابلہ کرتے

ہیں اور اس سے جذبۂ آزادی کو ابھارتے ہیں۔ اس جذبے کی شدت کے پیشِ نظر وہ کبھی کبھی "ماضی پرست" کے روپ میں بھی دکھائی دینے لگتے ہیں۔ لیکن یہ نظر کا دھوکا ہے۔ اصل میں وہ ماضی پرست نہیں بلکہ ملی اقدار کے تحفظ کے داعی ہیں اور ان کے نزدیک فلسفۂ اسلام میں 'غلامی' کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

بندۂ حق بے نیاز از ہر مقام
نے غلام او را نہ او کس را غلام (۲۷)

'غلامی' کے متعلق علامہ کے جذبات اتنے شدید ہیں کہ وہ غلام کو کتے سے بھی بدتر کہتے ہیں اور غلامی کو بے بصری کا نام دیتے ہیں۔

آدمم از بے بصری بندگیِ آدم کرد
گوہرے داشت ولے نذرِ قباد و جم کرد
یعنی از خوئے غلامی زسگاں خوار تر است
من ندیدم کہ سگے پیشِ سگے سر خم کرد (۲۸)

علامہ کی ایک نظم "بندگی نامہ" کے عنوان سے "زبورِ عجم" کے آخر میں درج ہے۔ اس نظم میں انہوں نے غلامی سے پیدا شدہ امراض کی تفصیل بیان کی ہے۔

از غلامی دل بمیرد در بدن
از غلامی روح گردد بارِ تن
از غلامی ضعفِ پیری در شباب
از غلامی شیرِ غاب افگندہ ناب
از غلامی بزمِ ملت فرد فرد
این و آن با این و آن اندر نبرد
از غلامی مردِ حق زنار بند
از غلامی گوہرش ناارجمند
آبروئے زندگی در باختہ
چوں خراں با کاہ و جو در ساختہ

در کنارش مارہا اندر ستیز
مارہا با کفچہ ہائے زہر ریز (۲۹)

آزادی اور غلامی علامہ کے نزدیک فلسفۂ حیات کے دو مختلف اسلوب ہیں۔ وہ آزاد کو "باز، شہباز اور شاہین" قرار دیتے ہیں جبکہ غلام کو "مولہ" کہہ کر اس کی طبعی اور فطری کمزوری کی نشاندہی کرتے ہیں:

بہتر ہے کہ بے چارے مولوں کی نظر سے
پوشیدہ رہیں باز کے احوال و مقامات

آزاد کی اِک آن ہے محکوم کا اِک سال
کس درجہ گراں سیر ہیں محکوم کے اوقات
آزاد کا ہر لحظہ پیامِ ابدیت
محکوم کا ہر لحظہ نئی مرگِ مفاجات
آزاد کا اندیشہ حقیقت سے منوّر
محکوم کا اندیشہ گرفتارِ خرافات
محکوم کو پیروں کی کرامات کا سودا
ہے بندۂ آزاد خود اِک زندہ کرامات (۳۰)

حکومت الٰہیہ

مسلم معاشرے کے لئے علامہ نے حکومتِ الٰہی کا نام بھی تجویز کیا ہے۔ حکومتِ الٰہیہ میں علاّمہ کسی قسم کی غلامی کے وجود کے قائل نہیں۔ کوئی بھی معاشرت جو "آمریت" اور "استحصال" پر قائم ہو۔ ایک صحت مند معاشرت کہلانے کی حقدار نہیں۔ اور غیر صحت مند معاشرے میں ایک متوازن تہذیب و ثقافت کا وجود محال ہے۔ مساواتِ انسانی اور معاشرتی عدل اس امر کے متقاضی ہیں کہ معاشرے کے ہر فرد کے حقوق و فرائض بھی یکساں ہوں۔ ہر فرد معاشرے کے نفع و ضرر میں برابر کا

حقدار ہو۔ کیونکہ اسلامی ثقافت کی بنیادی شرط معاشرتی عدل ہی ہے۔

بندۂ حق مردِ آزاد است و بس
ملک و آئینش خدا داد است و بس
رسم و راہِ دین و آئینش ز حق
زشت و خوب و تلخ و نوشینش ز حق
عقلِ خود بیں غافل از بہبودِ غیر
سُودِ خود بیند نہ بیند سُودِ غیر (۴۱)
وحیِ حق بینندۂ سود ہمہ
در نگاہش سود و بہبُود ہمہ
عادل اندر صلح و ہم اندر مصاف
وصل و فصلش لا یراعی لا یخاف
(۴۲)

جہاں یہ صورت پیدا ہو جائے کہ آمریت وجود میں آجائے اور معاشرت استحصال کا شکار ہو جائے تو اس کا لابدی نتیجہ یہ نکلے گا کہ مختلف طبقات میں مساوات و ہم آہنگی ختم ہو جائے گی۔ اور ایک طبقاتی اور غیر صحت مند معاشرے کا ظہور ہو گا۔ علامہ اسے "ملوکیت" کی اصطلاح سے یاد کرتے ہیں۔

حاصلِ آئین و دستورِ ملوک
دہ خدایاں فربہ و دہقاں چو دُوک (۴۳)

تہذیب و ثقافت کا فکری پہلو

تہذیب یا ثقافت کے فکری پہلو کا انسانی ذہن سے بڑا قریبی تعلق ہے۔ عملِ تعلیم اور مختلف تجربات سے جو ہم حاصل کرتے ہیں، ان نقوش کا اثبات ذہن ہی پہ ہوتا ہے۔ ماہرینِ حیاتیات کا قول ہے کہ ہر نئے تجربے کا ایک نیا نشان دماغی پردوں پر ثبت ہو جاتا ہے۔ ماہرینِ نفسیات

کے نزدیک وہ تمام تجربات، جو ہمیں حاصل ہوتے ہیں وہ ہمارے لاشعور کے خزانوں کا مستقل حصہ بن جاتے ہیں۔ اس میں "خوب و زشت" کی شرط نہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ انسان شعوری لاشعوری طور پر خوب کو حافظے میں "مقید" اور زشت کو "محو" کر دینا پسند کرتا ہے۔ علامہ اس حقیقت کو اس طرح بیان فرماتے ہیں:

ستارگانِ فضاہائے نیلگوں کی طرح
تخیلات بھی ہیں تابعِ طلوع و غروب
نمود جس کی فرازِ خودی سے ہو وہ جمیل
جو ہو نشیب میں پیدا قبیح و نامحبوب (۲۴)

علامہ نے آخری شعر میں "جمیل و قبیح" کی نئی بحث چھیڑ دی ہے۔ یہ علامہ کا مرغوب موضوع ہے۔ "فرازِ خودی" سے ان کی مراد "ایمانی بصیرت" ہے جو بندۂ مومن کی شان ہے اور "قباحت" سے وہ ہمیشہ "نامحرمی دل کی" اور "غلامی" مراد لیتے ہیں۔ جیسا کہ ان کی ایک نظم "اقوامِ مشرق" میں انہوں نے واضح کیا ہے:

نظر آتے نہیں بے پردہ حقائق اُن کو
آنکھ جن کی ہوئی محکومی و تقلید سے کور (۲۵)
خودی کو جس نے فلک سے بلند تر دیکھا
وہی ہے مملکتِ صبح و شام سے آگاہ
وہی نگاہ کے ناخوب و خوب سے محرم
وہی ہے دل کے حلال و حرام سے آگاہ (۲۶)

ماحول کے اثرات کسی بھی ثقافت پر ناگزیر ہیں۔ اس کے اثرات کئی پہلو سے نفوذ کرتے ہیں۔ آب و ہوا اور موسمی عوامل کے تحت خوراک، مشروب اور لباس کے علاوہ تعمیرِ مکانات و سرد و گرم رکھنے کے آلات استعمال میں لائے جاتے ہیں۔ مگر ہم یہاں فی الحال جن اثرات کا ذکر کر رہے ہیں، وہ انسانی کردار کی تعمیر میں ماحولیاتی اثرات ہیں۔ سب بچے معصوم پیدا ہوتے ہیں مگر ماحول اور تربیت انہیں کردار کی بلندیوں یا پستیوں کی طرف لے جاتے ہیں۔ ماحول کا خوب و

زشت، کردار کے خوب و زشت کا باعث بن جاتا ہے۔ علامہ اس حقیقت سے پوری طرح آگاہ تھے۔ وہ برطانوی دور کے آخری عہد کے باشندے تھے جبکہ حاکم قوم کو محکوم باشندوں یا شہریوں کے ذاتی حالات یا تربیت سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔ تعلیم کا دائرہ کار صرف نوشت و خواند تک محدود تھا۔ اس وقت کے مدارس کی حالت کچھ ایسی تھی کہ جس میں ذہنی تربیت کا کوئی مقام ہی نہ ہو۔ جیسا کہ علامہ نے کہا ہے کہ ان اداروں کا زندگی سے کوئی تعلق نہیں۔

زندگی کچھ اور شے ہے علم ہے کچھ اور شے
زندگی سوزِ جگر ہے علم ہے سوزِ دماغ
علم میں دولت بھی ہے قدرت بھی ہے لذت بھی ہے
ایک مشکل ہے کہ ہاتھ آتا نہیں اپنا سراغ
اہلِ دانش عام ہیں کمیاب ہیں اہلِ نظر
کیا تعجب ہے کہ خالی رہ گیا تیرا ایاغ!
شیخِ مکتب کے طریقوں سے کشادِ دل کہاں
کس طرح کبریت سے روشن ہو بجلی کا چراغ (۳۷)

ان مدرسوں کے ماحول ہی کے پیشِ نظر علامہ نے اپنی نظم "جاوید کے نام" میں قوم کے تمام نوجوانوں سے خطاب کیا ہے:

یہ ایک بات کہ آدم ہے صاحبِ مقصود
ہزار گونہ فروغ و ہزار گونہ فراغ
ہوئی نہ زاغ میں پیدا بلند پروازی
خراب کر گئی شاہیں بچے کو صحبتِ زاغ!
حیا نہیں ہے زمانے کی آنکھ میں باقی
خدا کرے کہ جوانی تری رہے بے داغ (۳۸)

"جاوید نامے" میں ایک طویل نظم "خطاب بہ جاوید" درج ہے۔ اس کے نیچے ایک

ذیلی سُرخی بھی دی گئی ہے جس کا عنوان ہے (سخنے بہ نژادِ نو) گویا شاعر صرف جاوید سے نہیں بلکہ مِلّت کی ساری نوجوان نسل سے مخاطب ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علامہ معاشرتی ماحول سے خاصے بیزار تھے اور اسے بہت حد تک اصلاح طلب سمجھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اسے دورِ غلامی کی ثقافت کہہ کر پکارتے تھے۔

گر خدا سازد ترا صاحب نظر
روزگارے را کہ می آید نگر
عقلہا بے باک و دلہا بے گداز
چشمہا بے شرم و غرق اندر مجاز

علم و فن ، دین و سیاست ، عقل و دل
زوج زوج اندر طوافِ آب و گل
آسیا آں مرز و بومِ آفتاب
غیر بیں از خویشتن اندر حجاب
قلب او بے وارداتِ نو بنو
حاصلش را کس نگیرد با دو جو
روزگارش اندریں دیرینہ دیر
ساکن و یخ بستہ و بے ذوقِ سیر
صیدِ ملایان و نخچیرِ ملوک
آہوئے اندیشۂ او لنگ و لوک
عقل و دین و دانش و ناموس و ننگ
بستۂ فتراکِ لردانِ فرنگ
تاختم بر عالمِ افکارِ او
بر دریدم پردۂ اسرارِ او

درمیانِ سینہ دل خوں کردہ ام
تا جہانش را دگرگوں کردہ ام

علامہ مغربی تعلیم کی افادیت کے منکر نہیں ہے

کھُلے ہیں سب کیلئے مغربیوں کے میخانے
علومِ تازہ کی سرمستیاں گناہ نہیں (۳۹)

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ علامہ عصرِ حاضر سے بیزار کیوں ہیں؟ وہ مروجہ نظامِ تعلیم و تربیت کو بے مقصد اور کارِ لایعنی کیوں سمجھتے ہیں؟

وہ اس کا جواب خود دیتے ہیں۔ سوال کے پہلے حصے کا، یعنی وہ عصرِ حاضر سے بیزار کیوں ہیں؟ تو ان کا جواب یہ ہے:

در غلامی تن ز جاں گردد تہی
از تنِ بے جاں چہ امیدِ بہی
ذوقِ ایجاد و نمود از دل رود
آدمی از خویشتن غافل رود (۴۰)

غلامی سے مراد صرف سیاسی غلامی ہی نہیں بلکہ ذہنی غلامی بھی اس میں شامل ہے، جس میں کہ غلام اقوام غیروں کی ثقافت اور فکر کی محتاج ہو جاتی ہیں اور اس طرح تحقیق و تجسس کی لذت سے محروم ہو کر کلی طور پہ اغیار کی محتاج ہو جاتی ہے۔ اس حقیقت میں سوال کے دوسرے حصے کا جواب بھی مل جاتا ہے جیسا کہ علامہ نے کہا ہے:

پختہ افکار کہاں ڈھونڈنے جائے کوئی
اس زمانے کی ہوا رکھتی ہے ہر چیز کو خام
مدرسہ عقل کو آزاد تو کرتا ہے مگر
چھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط و نظام
مردہ لادینیٔ افکار سے افرنگ میں عشق
عقل بے ربطیٔ افکار سے مشرق میں غلام (۴۱)

ثقافت اور اقدار کا تحفظ

معاشرتی تہذیب و ثقافت کی بنیاد قومی اقدار کے تحفظ پر رکھی جاتی ہے۔ ان اقدار کو نہ صرف معاشرہ محفوظ رکھتا ہے بلکہ آئندہ نسلوں کو منتقل بھی کرتا ہے۔ انہیں سے قومی شناخت پیدا ہوتی ہے۔ اقوامِ غالب بالعموم زیر دست معاشرے کی اقدار کو محو کر کے اپنی ثقافتی اقدار رائج کرنے کی شعوری کوشش کرتی ہیں۔ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کی ناکامی کے بعد مسلمانانِ ہند کو جو چیلنج درپیش ہوئے ان میں حکمران ثقافت کا مقابلہ بھی شامل تھا۔ بلکہ سیاسی غلامی سے زیادہ سنگین کہ اس سے ذہنی غلامی کی ترویج کا خطرہ تھا۔ مسلمانوں کی حیثیت اس لئے بھی نازک تھی کہ یہ اقلیت میں تھے اور اکثریت اس ذہنی غلامی کو آگے بڑھ بڑھ کر قبول کر رہی تھی، کیونکہ کہ اس کے ساتھ کچھ مالی فوائد بھی منسلک تھے۔

علامہ کا اس مسئلے میں نقطۂ نظر بہت متوازن تھا۔ وہ نہ تو علمائے دیو بند کی طرح مغربی علوم کے مقاطعے کو جائز سمجھتے تھے اور نہ ہی بعض مغرب زدہ اور کاسہ لیس طبقات کی طرح اس من و عن قبول کرنے کے حق میں تھے۔ ان کا رویہ محتاط اور 'خذ ما صفا دع ما کدر' پر مبنی تھا۔ جہاں وہ مغربی تعلیم سے استفادے کے قائل تھے کیونکہ حصولِ علم ہر مسلمان پر فرض ہے وہاں وہ اپنی تہذیبی اقدار کے تحفظ سے بھی لاپروانہ تھے۔ چنانچہ وہ اپنے خیالات کا اظہار ان الفاظ میں فرماتے ہیں:

خوش تو ہیں ہم بھی جوانوں کی ترقی سے مگر
لبِ خنداں سے نکل جاتی ہے فریاد بھی ساتھ
ہم سمجھتے تھے کہ لائے گی فراغت تعلیم
کیا خبر تھی کہ چلا آئے گا الحاد بھی ساتھ
گھر میں پرویز کے شیریں تو ہوئی جلوہ نما
لے کے آئی ہے مگر تیشۂ فرہاد بھی ساتھ (۲۰۷)

علامہ تحفظِ اقدار کے سلسلے میں بہت سخت ہیں۔ اقدار کا تعلق اخلاق اور عقیدے سے ہے۔ اس لحاظ سے یہ ثقافت کے معروضی اور عملی دونوں پہلوؤں سے متعلق ہیں۔ عقیدے کی پختگی ہی وہ عزم اور سلیقہ عطا کرتی ہے جس سے ذوقِ تحقیق اور لذتِ تجسس کو جلا ملتی ہے۔ یہی وہ روح اور جذبہ ہے جس کی بدولت قومیں آزادی کے لیے جد و جہد کرتی ہیں اور یہ ایک عالمگیر حقیقت ہے اس کا تعلق

محض مشرق یا محض مغرب سے نہیں:

حکمتِ مشرق و مغرب نے سکھایا ہے مجھے
ایک نکتہ کہ غلاموں کے لئے ہے اکسیر
دین ہو فلسفہ ہو فقر ہو سلطانی ہو
ہوتے ہیں پختہ عقائد کی بنا پر تعمیر
حرف اس قوم کا بے سوز، عمل زار و زبوں
ہو گیا پختہ عقائد سے تہی جس کا ضمیر (۴۲)

علامہ کے فلسفۂ تحفظِ اقدارِ ملیہ سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ وہ ماضی کی روایات میں کھو کر ترقی اور ارتقاء کی منازل سے عہدہ برآ نہیں ہونا چاہئے۔ علامہ تاریخی روایات کو دو اصولوں کے تحت تحفظ دینے کے خواہش مند ہیں۔ ایک تو اس لئے کہ انہیں اسلامی تہذیب کی روایات بے حد عزیز ہیں۔ اور اس الفت کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اسلام استقرائی اور ارتقائے ذہنی کا سب سے بڑا داعی بلکہ موجد ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کے نقطۂ نظر کے مطابق کوئی قوم اس وقت تک اقوامِ عالم کے مقابلے میں اپنی حیثیت برقرار نہیں رکھ سکتی۔ جب تک کہ وہ اپنی تاریخ، اپنی روایات اپنی اقدار اور ملی خصوصیات کا تحفظ نہ کرے۔ ان کی مندرجہ ذیل تحریر جو "رموزِ بے خودی" کے دیباچے سے لی گئی ہے۔ اس مسئلے میں بڑی واضح اور مدلل ہے:

"جس طرح حیاتِ افراد میں جلبِ منفعت، دفعِ مضرت، تعینِ عمل و ذوقِ حیاتِ عالیہ احساسِ نفس کی تدریجی نشوونما، اس کے تسلسل، توسیع اور استحکام سے وابستہ ہے۔ اسی طرح ملل و اقوام کی حیات کا راز بھی اسی احساس یا بالفاظِ دیگر "قومی انا" کی حفاظت، تربیت اور استحکام میں مضمر ہے۔ اور حیاتِ ملیہ کا انتہائی کمال یہ ہے کہ افراد کسی آئینِ مسلم کی پابندی سے اپنے ذاتی جذبات کی حدود مقرر کریں تاکہ افرادی اعمال کا تباین و تناقض مٹ کر تمام قوم کے لئے ایک قلبِ مشترک پیدا ہو جائے۔ افراد کی صورت میں احساسِ نفس کا تسلسل قوتِ حافظہ سے ہے۔ اقوام کی صورت میں اس کا تسلسل و استحکام قومی تاریخ کی حفاظت سے ہے۔ گویا قومی تاریخ حیاتِ ملیہ کے لئے بمنزلہ قوتِ حافظہ

کے ہے، جو اس کے مختلف مراحل کے حیات و اعمال کو مربوط کر کے قومی انا کا تسلسل محفوظ و قائم رکھتی ہے۔" (۴۴)

علامہ کا ماضی سے تعلق دو طرح سے ہے۔ ماضی کی اقدارِ اعلیٰ کا تحفظ اور حال و مستقبل کی اساس کے لئے ماضی کے ملبے کا استعمال۔ بانگِ درا میں انہوں نے اسے واضح کر دیا ہے:

ہاں یہ سچ ہے چشم بر عہدِ کہن رہتا ہوں میں
اہلِ محفل سے پرانی داستاں کہتا ہوں میں
یادِ عہدِ رفتہ میری خاک کو اکسیر ہے
میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے
سامنے رکھتا ہوں اس دورِ نشاط افزا کو میں
دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں (۴۵)

علامہ بار بار اس امر کا اظہار کرتے ہیں کہ جب تک مسلمان خالص عربی تہذیب و تمدن کے شیدائی رہے اور عجمی اثرات سے بچے رہے وہ ترقی کی منزلیں طے کرتے رہے مگر جونہی عجمی فلسفۂ حیات، جس میں رنگ و نسل کے امتیازات اور ملوکیت کے جراثیم پوشیدہ تھے، مسلمانوں پہ غالب آیا تو ان کا ارتقاء رک گیا۔

" لہٰذا پہلی بات جو اس بحث میں کہ "اسلامی ثقافت کی حقیقی روح کیا ہے؟" ہمارے سامنے آتی ہے محسوس اور متناہی پر اس کی وہ توجہ ہے، جو اس نے علم و حکمت کی جستجو میں کی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مسلمانوں میں منہاج تجربی وضع ہوا تو حکمتِ یونان سے کسی مفاہمت سے نہیں، بلکہ اس سے مسلسل ذہنی تصادم اور کشاکش کے بعد ــ بریفولٹ کہتا ہے کہ یونانیوں کو درحقیقت نظریات سے دلچسپی تھی حقائق سے نہیں تھی۔ لہٰذا ان کے افکار ایک طرح کی روک تھے جس نے مسلمانوں کو کوئی دو سو برس تک

یہ سمجھنے کا موقعہ ہی نہیں دیا کہ قرآن پاک کی حقیقی روح کیا ہے؟ ان افکار نے نوعمر بچوں کے عملی ملکات بھی دبائے رکھے۔" (۴۶)

دوسرا باب

فنونِ لطیفہ اور فلسفۂ جمال

علامہ علیہ الرحمۃ کا خیال ہے کہ عجمی اقدار نے خالص اسلامی اقدار کو ضعف پہنچایا ہے۔ افلاطون کے فلسفے کو "مسلکِ گوسفنداں" کی اصطلاح سے یاد کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں اس رجحان کی وجہ سے سب سے زیادہ نقصان علم و ادب کو پہنچا ہے۔ وہ شعر و ادب کو عجمی اثرات سے صاف و پاک کر کے دوبارہ عربی روایات کی طرف لے جانا چاہتے ہیں جسے وہ "فکرِ صالح" کا نام دیتے ہیں۔

فکرِ صالح در ادب می بایدت
رجعتے سوئے عرب می بایدت
دل بہ سلمائے عرب باید سپرد
تا دمد صبحِ حجاز از شام کرد
از چمن زارِ عجم گل چیدۂ
نو بہارِ ہند و ایراں دیدۂ
اندکے از گرمیٔ صحرا بخور
بادۂ دیرینہ از خرما بخور
سر خود را بالا یا کوبیدۂ
عارض از شبنم چو گل شوئیدۂ
خویش را بر ریگِ سوزاں ہم بزن
غوطہ اندر چشمۂ زمزم بزن

تحفظِ روایات کا لازمی نتیجہ ایک ثقافتی معیار ہے۔ ہر فرد پسندیدہ قدر کو اچھا سمجھتا ہے اور ناپسندیدہ اعمال سے اجتناب کرتا ہے۔ یہ پسند و ناپسند یا رغبت و نفرت انہیں اقدار پر مبنی ہوتے ہیں جو معاشرے میں قرنہا قرن کے تجربات اور رواجات کی بنا پر مروّج ہوتے ہیں۔

علامہ کے ہاں ثقافتی معیار، قوت یا جلال کے فلسفے سے ابھرتا ہے۔ ان کے نزدیک پسندیدہ اقدار وہ ہیں جن کی بنیاد قوت اور جذبۂ حریت پر استوار ہو اور ناپسندیدہ اور ادنیٰ اقدار وہ ہیں جو کمزوروں اور غلام ذہنوں کی تخلیق ہوں۔ وہ اپنے اس دعوے کا پس منظر بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

"جب سے دیارِ مغرب میں اقتصادی انقلاب آیا ہے، کارخانہ داری کے نظام نے فردِ بشر کو انفرادی حیثیت سے بہت حقیر اور بے مایہ بنا دیا ہے اور وہ محسوس کر رہا ہے کہ وہ گویا ایک پرِکاہ ہے جس کو سوسائٹی کا بے پناہ سیلاب بہائے چلا جا رہا ہے۔" (۴۸)

"ان حالات پر غور کرنے سے میں اس نتیجے پر پہنچا کہ اس دور میں انسان کو ایک ایسے جام کی ضرورت ہے۔ جو اس کی افسردگی اور اس کے احساسِ کمتری کو دور کر کے اس کے جسم میں زندگی کی ایک نئی لہر دوڑا دے، جس سے اس کے قدم یقین اور خود اعتمادی کی چٹان پر محکم ہو جائیں۔ اور وہ اس راز سے آگاہ ہو جائے کہ اس کو وہ کچھ عطا ہوا ہے جو شمس و قمر کو بھی نہیں ملا۔ یعنی شعور (Consciousness) اور شخصیت۔ (Personality)

اگرچہ وہ کائنات کے مقابلے میں ایک ذرّہ ہے۔ مگر اس ذرّے کے اندر ایک علیحدہ دنیا موجود ہے۔ ذی روح اور ذی شعور ہونے کی حیثیت سے انسان کا فرض ہے کہ وہ اس دنیا کو اپنے فکر اور عمل سے آباد کرے۔" (۴۹)

"اسرارِ خودی" کے دیباچے میں علامہ نے تحریر کیا:

"مغربی اقوام اپنی قوتِ عمل کی وجہ سے تمام اقوامِ عالم میں ممتاز ہیں۔ اور اسی وجہ سے اسرارِ زندگی کو سمجھنے کے لیے ان کے ادبیات و تخیلات اہلِ مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔ اگرچہ مغرب کے فلسفہ جدید کی ابتدا ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفی کے

نظامِ وحدت الوجود سے ہوتی ہے، لیکن مغرب کی طبائع پر رنگِ عمل غالب تھا۔ مسئلۂ وحدت الوجود کا یہ طلسم جس کو ریاضیات کے طریقِ استدلال سے پختہ کیا گیا تھا، دیر تک قائم نہ رہ سکتا تھا۔" (۵۰)

علامہ کے فلسفۂ حیات میں آزادی انسان کا حق ہے اور غلامی جرم۔ وہ غلامی کو حادثے، بدقسمتی یا بنتیجۂ حالات کا نام دے کر اس کے جواز میں کسی قسم کا کوئی عذر پیش کرنے کے حق میں نہیں بلکہ وہ اسے بے عملی بلکہ بدعملی کا نتیجہ سمجھ کر اسے دونیِ فطرت کے ہم معنی قرار دیتے ہیں۔ وہ آزادی کا براہِ راست غلامی سے مقابلہ کرتے ہیں اور دونوں کو بالترتیب اعمالِ حسنہ اور اعمالِ قبیحہ کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔

آزاد کی رگ سخت ہے مانندِ رگِ سنگ
محکوم کی رگ نرم ہے مانندِ رگِ تاک
محکوم کا دل مردہ و افسردہ و نومید
آزاد کا دل زندہ و پُرسوز و طرب ناک
آزاد کی دولت دلِ روشن نفسِ گرم
محکوم کا سرمایہ فقط دیدۂ نمناک
محکوم ہے بیگانۂ اخلاص و مروّت
ہر چند کہ منطق کی دلیلوں میں ہے چالاک
ممکن نہیں محکوم ہو آزاد کا ہمدوش
وہ بندۂ افلاک ہے یہ خواجۂ افلاک (۵۱)

علامہ کی ایک فارسی نظم "بندگی نامہ" جو زبورِ عجم کے آخر میں درج ہے اس کا ذکر اوپر آچکا ہے لہٰذا دہرانے کی ضرورت نہیں۔ اس نظم میں علامہ نے غلامی کے دور کی مختلف اصنافِ فن پر علیحدہ علیحدہ بحث کی ہے اور یہ کہا ہے کہ غلام اقوام اور آزاد اقوام کے آرٹ اور فن کے معیار مختلف ہوتے ہیں جیسا کہ مندرجہ بالا نظم سے بھی ظاہر ہے۔

علامہ کے نزدیک قول و فعل یا ذوق و عمل کا توازن ہی عین تہذیب ہے۔ مندرجہ ذیل نظم میں

زورِ حیدری، تیزیٔ ادراک، حسنِ عمل اور حسنِ ذوق کی علامات کے طور پر استعمال ہوئے ہیں

جلال و جمال

میرے لیے ہے فقط زورِ حیدری کافی
ترے نصیب فلاطوں کی تیزیٔ ادراک
مری نظر میں یہی ہے جمال و زیبائی
کہ سر بسجدہ ہیں قوت کے سامنے افلاک
نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر
نرا نفس ہے اگر نغمہ نہ ہو آتش ناک
مجھے سزا کے لئے بھی نہیں قبول وہ آگ
کہ جس کا شعلہ نہ ہو تند و سرکش و بے باک (۵۲)

ہر فعل کا ایک وقت مقرر ہے۔ قوموں کی تاریخ میں ایسے ادوار ضرور آتے ہیں جہاں ان کیلئے اپنی قوت یعنی جلال کا مظاہرہ ناگزیر ہو جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

یٰٓاَیُّهَا النَّبِیُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنٰفِقِیْنَ وَ اغْلُظْ عَلَیْهِمْ ؕ

"اے نبی! کفار اور منافقین دونوں کا پوری قوت سے مقابلہ کرو اور ان کے ساتھ سختی سے پیش آؤ" ۹۔ التوبہ: ۷۳

مفسرین نے اس آیۂ کریمہ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ ایک خاص مدت تک منافقین کے ساتھ نرم اور درگذر کا رویہ اختیار کیا جاتا رہا۔ لیکن جب ان کی طرف سے "خیر" کی کوئی امید باقی نہ رہی تو ان سے سخت رویے کا حکم ہوا۔ سختی کرنے سے یہی مراد ہے کہ مزید چشم پوشی نہ کی جائے۔

"یہ ایک نہایت اہم ہدایت تھی، جو اس مرحلے پر مسلمانوں کو دی جانی ضروری تھی۔ اس کے بغیر اسلامی سوسائٹی کو تنزل یا انحطاط کے اندرونی اسباب سے محفوظ نہیں رکھا جا سکتا تھا کوئی جماعت جو اپنے اندر منافقوں اور غداروں کی پرورش کرتی ہو اور جس میں گھر بلو سانپ عزت اور تحفظ کے ساتھ آستینوں میں بٹھائے جاتے ہوں، اخلاقی زوال اور بالآخر کامل تباہی سے دوچار ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی"۔ (۵۳)

مطلب یہ ہے کہ ایک وقت "عفو و درگزر" کا ہوتا ہے۔ مگر دوسرا لمحہ قوت اور جلال کے مظاہرے کا ہوتا ہے۔ اقبال پہلی حالت کو "جمال" اور دوسری کو "جلال" کا نام دیتے ہیں۔

جلال، قوت، علامہ کے ہاں "حسنِ عمل" اور شجاعت کا دوسرا نام ہے۔ اس کے لئے دنیاوی مال و متاع اور ذخائرِ سیم و زر کی ضرورت نہیں۔

خودی ہو زندہ تو ہے فقر بھی شہنشاہی
نہیں ہے سنجر و طغرل سے کم شکوہِ فقیر
خودی ہو زندہ تو دریائے بیکراں پایاب
خودی ہو زندہ تو کہسار پرنیان و حریر
نہنگِ زندہ ہے اپنے محیط میں آزاد
نہنگِ مردہ کو موجِ سراب بھی زنجیر (۵۴)

جلالِ کبریائی در قبایش
جمالِ بندگی اندر سجودش (۵۵)

"پیامِ مشرق" کے دیباچے میں علامہ نے کہا ہے:

"اس وقت دنیا میں اور بالخصوص ممالکِ مشرق میں ہر ایسی کوشش جس کا مقصد افراد و قوم کی نگاہ کو جغرافی حدود سے بالاتر کر کے ان میں ایک صحیح اور قومی انسانی سیرت کی تجدید یا تولید ہو، قابلِ احترام ہے۔" (۵۶)

مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوامِ مشرق" میں علامہ نے اسلام کے ابتدائی عہد کی مثال دے کر مندرجہ بالا نکتے کو مزید واضح کیا ہے:

با تو می گویم ز ایامِ عرب
تا بدانی پختہ و خامِ عرب
ریزہ ریزہ از ضربِ او لات و منات
در جہات آزاد از بندِ جہات

ہر قبائے کہنہ چاک از دستِ اُو
قیصر و کسریٰ ہلاک از دستِ اُو
گاہ دشت از برق و بارانش بداد
گاہ بحر از زورِ طوفانش بداد (۵۷)

اقبال پورے یقین سے مسلمانوں کی اخلاقی کمزوری کو ان کے زوال کا سبب سمجھتے ہیں۔ اپنی مشہور نظم "جوابِ شکوہ" میں انہوں نے اسبابِ زوال گنوائے ہیں۔ ان میں اسلاف کا ذکر کرتے ہوئے ان کی ان اخلاقی اقدار کا ذکر کیا ہے جن کا تعلق "شجاعت" کے جذبے سے ہے اور جو زمانہ بعد میں مفقود ہو گئیں۔

دمِ تقریر تھی مسلم کی صداقت بے باک
عدل اس کا تھا قوی لوثِ مراعات سے پاک
شجرِ فطرتِ مسلم تھا حیا سے نمناک
تھا شجاعت میں وہ اک ہستیٔ فوق الادراک
خود گدازی نم کیفیت صہبایش بود
خالی از خویش شدن صورتِ مینایش بود
ہر مسلماں رگِ باطل کے لیے نشتر تھا
اس کے آئینۂ ہستی میں عمل جوہر تھا
جو بھروسہ تھا اُسے قوتِ بازو پر تھا
ہے تمہیں موت کا ڈر اس کو خدا کا ڈر تھا
باپ کا علم نہ بیٹے کو اگر ازبر ہو
پھر پسر قابلِ میراثِ پدر کیونکر ہو (۵۸)

اقبال کے "فلسفۂ قوت" یا 'جلال و جمال' کے باہمی تعلق کو سمجھنے کے لئے پروفیسر حمید احمد خاں صاحب کی زبانی بیان کیا گیا واقعہ بہت ممد ہے:

"اندلس کی بعض عمارتوں میں بھی اسلامی فنِ تعمیر کی اس خاص کیفیت کی جھلک نظر آتی

ہے (جسے علامہ نے مسجد قوت الاسلام میں 'سنگینی' کہا ہے) لیکن جوں جوں زندگی کے قویٰ شل ہوتے گئے، تعمیرات کے اسلامی انداز میں ضعف آتا گیا۔ وہاں کی تین عمارتوں میں مجھے ایک خاص فرق نظر آیا۔ "قصرِ زہرا" دیووں کا کارنامہ معلوم ہوتا ہے۔ مسجد قرطبہ مہذب دیووں کا، مگر الحمرا محض مہذب انسان کا۔"

اس کے بعد انہوں نے اقبال کا ایک اور قول نقل کیا ہے:

"میں الحمرا کے ایوانوں میں جا بجا گھومتا پھرا۔ مگر جدھر نظر اٹھتی تھی دیوار پر 'ھُوالغالب' لکھا ہوا نظر آتا تھا۔ میں نے دل میں کہا، یہاں تو ہر طرف خدا ہی خدا غالب ہے کہیں انسان غالب نظر آئے تو بات بھی ہو۔"

تاج محل کے متعلق اقبال کا ایک مکالمہ انہوں نے یوں نقل کیا ہے:

"مسجد قوت الاسلام والی کیفیت اس میں نظر نہیں آتی۔ بعد کی عمارتوں کی طرح اس میں بھی قوت کے عنصر کو ضعف آ گیا ہے۔ اور دراصل یہی قوت کا عنصر ہے جو حسن کے لئے توازن قائم کرتا ہے۔"

سعید اللہ: دلی کی جامع مسجد کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے؟

ڈاکٹر صاحب: وہ تو ایک بیگم ہے۔ (۵۹)

"روزگارِ فقیر" میں علامہ کا اس سے ملتا جلتا ایک اور قول نقل ہوا ہے:

"ڈاکٹر محمد اقبال مرحوم نے کسی زندہ اور صاحبِ کردار قوم کی پہچان بتاتے ہوئے ایک بار کہا کہ جس طرح دنیا کی دوسری اشیاء میں نر اور مادہ کا جنسی امتیاز موجود ہے اسی طرح قومیں بھی نر اور مادہ ہوتی ہیں اور اس کا پتہ ان کے قول و عمل، معاشرت، کردار، خصائل اور نفسیات سے چلتا ہے۔" (۶۰)

ان واقعات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس فن پارے میں علامہ جمالِ محض دیکھتے تھے، اُسے حسنِ نسوانی سے تعبیر کرتے تھے اور جہاں جمال کے ساتھ جلال کا امتزاج ہوتا، اسے مردانہ حسن کہتے:

میرے لئے ہے فقط زورِ حیدری کافی
ترے نصیب فلاطوں کی تیزیٔ ادراک

مری نظر میں یہی ہے جمال و زیبائی
کہ سر بسجدہ ہیں قوت کے سامنے افلاک
نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر
نرا نفس ہے اگر نغمہ نہ ہو آتش ناک
مجھے سزا کے لئے بھی نہیں قبول وہ آگ
کہ جس کا شعلہ نہ ہو تند و سرکش و بے باک (۶۱)

اقبال کے نزدیک تحفظِ ذات کا مسئلہ صرف جہد للبقا تک محدود نہیں بلکہ کمزور اقوام کی روحانی زندگی بھی وہ قابل قبول نہیں سمجھتے۔ وہ کہتے ہیں:

نہ فقر کے لئے موزوں نہ سلطنت کے لئے
وہ قوم جس نے گنوایا متاعِ تیموری (۶۲)

اقبال کے نظریات کے مطالعہ کے لئے یہ اصول ذہن میں رکھنا چاہیئے کہ ان کا عہد مسلمانانِ ہند کی غلامی کا عہد تھا۔ پہلی جنگِ عظیم کے خاتمے کے ساتھ مسلمانانِ عالم پر ایک عجیب احساسِ ناامیدی و یاس طاری ہو چکا تھا۔ سلطنتِ عثمانیہ جس شکل میں بھی تھی، مسلمانوں کے علامتی مرکز کے طور پر اُس کا دم غنیمت تھا۔ اس کی تباہی اور اس کے مقبوضات کی آزادی اور حصے بخروں نے اس اجتماعی علامت کا خاتمہ کر دیا۔ مسلمانانِ ہند خود غلام تھے اور سوائے اس کے کہ عالمی صورتِ حالات کو برداشت کر لیں اور کچھ نہ کر سکتے تھے۔ اس کے پیشِ نظر قومی وقار اور جذبہ حریت کو سخت نقصان پہنچنے کا ڈر تھا۔ علامہ کے کلام اور پیام کا ایک بڑا مقصد قوم کے جذباتِ حریت کو ابھارنا اور حوصلہ و ہمت کو بلند کرنا تھا۔ اس کے لئے وہ کبھی ماضی کے درخشاں کارناموں کا ذکر کرتے ہیں، کبھی روشن مستقبل کا خواب دکھلاتے ہیں۔ اور کبھی زمانہ حال میں رجز خواں ہو کر جذباتِ ہمت کو ابھارتے ہیں۔

بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر
طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر
خودی شیرِ مولا جہاں اس کا صید
زمیں اس کی صید آسماں اس کا صید

جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود
کہ خالی نہیں ہے ضمیرِ وجود
ہر اک منتظر تیری یلغار کا
تری شوخیٔ فکر و کردار کا (۶۳)

توانا ثقافت ۔ جمال اور جلال کا امتزاج

"اقبالیات" پر لکھنے والوں کو اکثر اس امر پر الجھن ہوتی ہے کہ علامہ 'جمالیات' اور 'قوت' کو کس طرح باہم مربوط کرتے ہیں اور قوت کا جمال سے کیا تعلق ہے۔ یا راقم الحروف کے خیال کے مطابق اس کا جواب 'فلسفۂ جمال' میں تلاش کرنے کے بجائے، علامہ کے عام مزاج اور رجحانِ طبع میں تلاش کرنا چاہیے۔ وہ اسلام کو روحانی اور سیاسی طاقت کا مظہر سمجھتے ہیں اور عجز و کمزوری کو عام انسانی لغزش قرار دیتے ہیں۔ اس لئے وہ ہر نقشِ جمال میں قوت اور مردانگی کو تلاش کر لیتے ہیں۔ یہ ان کی ذہنی اپج اور طبعی رجحان ہے۔ "روزگارِ فقیر" کا مصنف لکھتا ہے:

'ایک بار ایک محفل میں اسلامی تاریخ اور مسلمانوں کے ان فقیدالمثال کارناموں کا ذکر چل پڑا جن سے مسلمانوں کی غیر معمولی شجاعت، بے جگری اور بے مثال سرفروشی کے پہلو نمایاں ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے اس گفتگو میں حصہ لیا اور بولے:

"مسلمان ایسا پتھر ہے کہ جس پر گرتا ہے اسے پاش پاش کر دیتا ہے اور جو اس پر گرتا ہے پاش پاش ہو جاتا ہے"۔

قرآنِ کریم نے مردِ مومن کی اس شان کو اَشِدَّاءُ عَلَی الْکُفَّارِ کے انداز میں پیش فرمایا ہے۔ جس کی ترجمانی علامہ نے ان الفاظ میں کی ہے۔

دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان (۶۴)

اپنے ایک مکتوب میں علامہ نے توانائی کے فقدان کو "عہدِ زوال" کے آرٹ کی علامت اور صفت قرار دیا ہے:

"یہ حیرت کی بات ہے کہ تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹیکل انحطاط کے زمانے

میں پیدا ہوئی۔ اور ہونا بھی یہی چاہیئے تھی۔ جس قوم میں طاقت اور توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی، تو پھر اس قوم کا نقطۂ نگاہ بدل جاتا ہے۔ ان کے نزدیک ناتوانی حسین و جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترکِ دنیا موجبِ تسکین۔ اس ترکِ دنیا میں قومیں اپنی سستی اور کاہلی اور اس شکست کو جو ان کو تنازع للبقا میں ہو، چھپایا کرتی ہیں۔ خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھئے کہ ان کی ادبیات کا انتہائی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا" (۶۵)

علامہ جلال و جمال کے اس تصور کو قوموں کے عروج و زوال کے داستان کی علامت اور تشخیص کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک قوموں کی جوانی اور شباب کا مظہر "جلال" ہے۔ جبکہ "خستگی" ضعف اور نزاکت "جمال" کی نشاندہی کرتے ہیں۔

میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیرِ اُمم کیا ہے
شمشیر و سناں اول، طاؤس و رباب آخر (۶۶)

یہی مضمون ان رباعیات میں بیان ہوا ہے۔

بہ آں ملت انا الحق سازگار است
کہ از خونش نم ہر شاخسار است
نہاں اندر جلالِ اُو جمالے
کہ اُو را نہ سپہر آئینہ دار است (۶۷)

جہانِ امتاں والا مقام است
کہ آں اُمت دو گیتی را امام است
نیا ساید ز کارِ آفرینش
کہ خواب و خستگی بر وے حرام است (۶۸)

رُوح اگر ہے تری رنجِ غلامی سے زار
تیرے ہنر کا جہاں دیرِ طواف و سجود

اور اگر باخبر اپنی شرافت سے ہو
تیری سپہ انس و جن! تو ہے امیرِ جنود (۶۹)

اہلِ حق را زندگی از قوت است
قوتِ ہر ملت از جمعیت است
رائے بے قوت ہمہ مکر و فسوں
قوتِ بے رائے جہل است و جنوں (۷۰)

ان کے نقطۂ نظر کی مزید تشریح کے لئے ضربِ کلیم کی دو نظمیں "پیرس کی مسجد" اور "مسجد قوت الاسلام" بہت مددگار ثابت ہو سکتی ہیں۔ اوّل الذکر نظم میں وہ مسجد کو حرم تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں، کیونکہ اس کی تعمیر ایک ایسی قوم کے ہاتھوں انجام پذیر ہوئی جس نے دمشق کو لوٹا۔

پیرس کی مسجد

مری نگاہ کمالِ ہنر کو کیا دیکھے
کہ حق سے ہے یہ مغربی حرم بیگانہ
حرم نہیں ہے، فرنگی کرشمہ سازوں نے
تنِ حرم میں چھپا دی ہے روحِ بت خانہ
یہ بت کدہ انہیں غارتگروں کی ہے تعمیر
دمشق ہاتھ سے جن کے ہوا ہے ویرانہ (۷۱)

مسجد قوت الاسلام

ہے مرے سینۂ بے نور میں اب کیا باقی
لا الٰہ مردہ و افسردہ و بے ذوقِ نمود!
چشمِ فطرت بھی نہ پہچان سکے گی مجھ کو
کہ ایازی سے دگرگوں ہے مقامِ محمود!

کیوں مسلماں نہ خجل ہو تیری سنگینی سے
کہ غلامی سے ہوا مثلِ زجاج اس کا وجود!
ہے تیری شان کے شایاں اسی مومن کی نماز
جس کی تقدیر میں ہو معرکۂ بود نبود!
اب کہاں میرے نفس میں وہ حرارت وہ گداز
بے تب و تابِ دروں میری صلوٰۃ و درود!
ہے مری بانگِ اذاں میں نہ بلندی نہ شکوہ
کیا گوارا ہے تجھے ایسے مسلماں کا سجود؟ (۷۲)

دونوں نظموں کا بغور مطالعہ یہ امر واضح کرے گا کہ علامہ مساجد کی عمارت کی بجائے ان سے وابستہ ذاتی جذبات کے زیرِ اثر اپنے احساسات کا اظہار فرما رہے ہیں۔ اوّل الذکر مسجد کا کمالِ ہنر، اگر کوئی ہے، علامہ کو اسے دیکھنا بھی گوارا نہیں۔ ثانی الذکر مسجد میں سوائے اس کی "سنگینی" کے مزید کسی "کمالِ ہنر" کا ذکر نہیں۔ مگر علامہ کے قومی جذبات اس یادگار سے وابستہ ہیں۔ اس لئے وہ اس سے متاثر ہوئے ہیں۔

مسجدِ قرطبہ کی فضا بھی جذبات کے تلاطم سے معرّا نہیں۔ مگر اس میں علامہ خود عمارت کے متعلق بھی علاماتِ شکوہ کی نشاندہی کرتے ہیں۔ جن کی بنا پر وہ قاری بھی جس نے مسجدِ مذکور کی زیارت نہیں کی اس کا کچھ نہ کچھ تصور اپنے ذہن میں قائم کر سکتا ہے اور کسی نہ کسی حد تک ان وجوہ سے بھی آشنا ہو سکتا ہے جو علامہ کے جذب و شوق کا باعث ہوئیں۔ ابتدائے نظم میں علامہ زمانے کی بے ثباتی کا ذکر کرتے ہیں۔

آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر
کارِ جہاں بے ثبات، کارِ جہاں بے ثبات
اوّل و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا
نقشِ کہن ہو کہ نو منزلِ آخر فنا (۷۳)

اس حقیقت کو بیان کرنے کے بعد کہ ہر "تخلیقِ ہنر" بالآخر زمانے کی دست برد سے بچ نہیں

سکتی۔ مسجدِ مذکور کو اس "عملِ شکست و ریخت" سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں اور اس کی وجہ بھی بیان کرتے ہیں۔

ہے مگر اس نقش میں رنگِ صفاتِ دوام
جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام

اب یہاں بنیادی بات "مردِ خدا کا عمل" ہے جس نے جذبۂ عشق، یعنی انتہائی وفورِ شوق سے اس کی تعمیر انجام دی ہو اور اپنا خونِ جگر، جلا کر اسے "اختتام" تک پہنچایا ہو۔

رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزہ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود

اس اصول کو بیان کرنے کے بعد علامہ خود عمارت کے متعلق وضاحت فرماتے ہیں۔ اس قسم کی تفصیل ان کی اس قبیل کی دوسری نظموں میں مفقود ہے۔

تیرا جلال و جمال مردِ خدا کی دلیل
وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل
تیری بنا پائدار تیرے ستوں بے شمار
شام کے صحرا میں ہو جیسے ہجومِ نخیل
تیرے در و بام پر وادیٔ ایمن کا نور
تیرا منارِ بلند جلوہ گہِ جبرئیل

مسجد کے ساتھ ساتھ اس کے معمار کا بھی ذکر ہے۔

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز
اس کے دنوں کی تپش اس کی شبوں کا گداز
اُس کا مقامِ بلند اُس کا خیالِ عظیم
اُس کا سرور اُس کا شوق اُس کا نیاز اُس کا ناز
ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کارکشا، کارساز

اس طویل بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ علامہ کے ہاں "ثقافتی معیار" یہ ہے کہ "خوب تر" وہ ہے جس کی بنیاد "حریت" اور "دفاعِ حریت" یعنی "قوت" پر استوار ہو۔ علامہ کی نظر میں جمال یا حسنِ محض کمزوری اور نزاکت کی علامت ہے اور جلال یعنی قوت، مردانگی، حوصلے، سنگینی اور دیرپا قیام کی علامت ہے۔

وہ ان امتوں اور ثقافتوں کو اونچا مقام عطا کرتے ہیں جن میں جُہد للبقا، سخت کوشی، مقابلے اور مسابقت کی خصوصیات موجود ہوں۔ اور اُن تہذیبوں کو وہ ادنٰے، نازک اور ناپائدار قرار دیتے ہیں جن میں قوت کی مردانہ صفات موجود نہ ہوں۔

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخیّل ان کا
ان کے اندیشۂ تاریک میں قوموں کے مزار
موت کی نقش گری ان کے صنم خانوں میں
زندگی سے ہُنرِ ان برہمنوں کا بیزار
چشمِ آدم سے چھپاتے ہیں مقاماتِ بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ بدن کو بیدار
ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ! اعصاب پہ بیچاروں کے عورت ہے سوار (۵۴)

اس نظم کے مقطع پر ایک دانشور نے پھبتی کسی کہ مرد کے اعصاب پہ عورت نہیں تو کیا ہاتھی سوار ہوگا؟ شاید اعصاب پر ہاتھی بھی سوار ہوتا ہو مگر اس پھبتی میں انسانیت کی تذلیل کا پہلو موجود ہے اس کے برعکس علامہ کے مقطع میں صنفِ لطیف کے احترام، وقار اور جاذبیت کا پہلو نمایاں ہے۔

موجودہ دور کی اشتہار بازی میں عورت کو جس انداز میں استعمال کیا گیا ہے اس میں متانت اور وقار کی اقدار بہت زیادہ مجروح ہوئی ہیں۔ تخلیق و بقائے نسلِ انسانی کے لئے تذکیر و تانیث ہر دو اصناف کا وجود ضروری ہے اور مخالف جنس میں کشش کا مقصد فطرت کے نزدیک صرف اسی قدر ہے۔ اس صحت مند جذبۂ حیات کو اشیائے فروخت کے ساتھ ملوث کرکے تجارتی اغراض کے لئے استعمال کرنا انسانیت کی توہین ہے۔ اعصاب پر سوار ہونے کا مطلب یہی ہے کہ کسی نہ کسی عنوان میں سلیقہ اور

توازن کا فقدان ہے۔ ورنہ زندگی کے موضوعات میں عورت بھی ایک حقیقت اور موضوع ہے۔ اگر جنسی جذبات اور مسائل کا بیان سلیقے اور توازن سے ہوتا ہے تو قابلِ اعتراض نہیں مگر افراط و تفریط عیب اور غیر صالح ہیں :

عشق اب پیرویٔ عقلِ خدا داد کرے
آبرو کوچۂ جاناں میں نہ برباد کرے (۷۶)

ثقافت اور جُہد للبقا

اقبال کے ہاں ادبیات اور فنونِ لطیفہ کا اپنا مخصوص تصور ہے جس میں زندگی، آرزو، طلب اور تسخیرِ فطرت، سخت کوشی، جانفشانی، جلال و جمال کا امتزاج وغیرہ اہم اجزا کے طور پر شامل ہیں۔ وہ اسے محض حسن و عشق کی داستان نہیں سمجھتے۔ وہ فنونِ لطیفہ کو زندگی کے حقائق کی ترجمانی اور انسانیت کے دکھوں کے مداوا کے طور پر استعمال کرنا چاہتے ہیں۔ انہیں عورت کے وجود سے کوئی چڑ نہیں۔ بلکہ وہ تو اسے "ثریا" سے بھی اونچا مقام دیتے ہیں۔ تصویرِ کائنات میں اسی کے رنگ سے رنگینی کا ذکر کرتے ہیں اور زندگی کے سوزِ دروں میں اسی کے ساز کا اعتراف کرتے ہیں۔

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ
اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں
شرف میں بڑھ کے ثریا سے مشتِ خاک اس کی
کہ ہر شرف ہے اسی دُرج کا دُرِ مکنوں
مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطوں (۷۷)

اقبال کے کلام کا مطلب صرف یہ ہے کہ عالمِ نسوانیت کو ایک تماشا بنا کر نہ پیش کیا جائے اور اسے فنونِ لطیفہ کا مقصدِ محض نہ سمجھا جائے کیونکہ زندگی صرف جنس اور جنسی مسائل سے عبارت نہیں۔ آرٹ اگر زندگی کا ترجمان ہے تو اسے زندگی کے سارے مسائل سے عہدہ برآ ہونا ہوگا۔

بروں از خویش می بینی جہاں را
در و دشت و یم و صحرا و کاں را
جہانِ رنگ و بُو گلدستۂ ما
زما آزاد و ہم وابستۂ ما (۵)

"بندگی نامہ" میں وہ مختلف فنونِ لطیفہ پر تبصرہ کرتے ہوئے "مصوری" کے متعلق لکھتے ہیں:

ہمچناں دیدم فنِ صورت گری
نے براہیمی در و نے آذری
راہبے در حلقۂ دامِ ہوس
دلبرے با طائرے اندر قفس!
خسروے پیشِ فقیرے خرقہ پوش
مردِ کوہستانیِ ہیزم بدوش
نازنینے در رہِ بُت خانۂ
جوگیے در خلوتِ ویرانۂ
پیرکے از دردِ پیری داغ داغ
آنکہ اندر دستِ او گل شد چراغ
مطربے از نغمۂ بیگانہ مست
بلبلے نالید و تارِ او گست
نوجوانے از نگاہے خوردہ تیر
کودکے بر گردنِ بابائے پیر
می چکد از خامہ ہا مضمونِ موت
ہر کجا افسانہ و افسونِ موت

(۵۹)

علامہ نے جن مضامین کا مندرجہ بالا اقتباس میں ذکر کیا ہے یہ صرف مصوری اور صورت گری سے ہی متعلق نہیں بلکہ فنونِ لطیفہ کے ہر شعبے میں یہ کمزوری موجود ہے۔ چونکہ ان تمام موضوعات کا مجموعی اور فرداً فرداً تاثر یاس، افسردگی اور منفی اقدار سے عبارت ہے اس لیے علامہ انہیں موت سے تشبیہ دیتے ہیں۔ یہ تمام موضوعات زندگی کے حقائق سے ضرور متعلق ہیں مگر مصائبِ زندگانی کے بیان کے علاوہ ان میں کچھ نہیں۔ نہ تو ان میں کوئی پیغام ہے اور نہ انسانیت کے دکھوں کا مداوا یا درماں ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان مسائل کے بیان سے ان کی طرف متوجہ کیا گیا ہے اور بس!

مثنوی "اسرارِ خودی" میں ایک عنوان "در حقیقتِ شعر و اصلاحِ ادبیاتِ اسلامیہ" موجود ہے۔ جس میں وہ ادبیات کے متعلق اپنا نقطۂ نظر ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں:

اے میانِ کیسہ ات نقدِ سخن
بر عیارِ زندگی او را بزن
فکرِ روشن بیں عمل را رہبر است
چوں درخشِ برق پیش از   است
فکرِ صالح در ادب می بایدت
رجعتے سوئے عرب می بایدت
مثلِ بلبل ذوقِ شیون تا کجا
در چمن زاراں نشیمن تا کجا
تا سوئی درخورِ پیکارِ حیات
جسم و جانت سوزد از نارِ حیات (۸۳)

"پیامِ مشرق" میں ایک نظم "حور و شاعر" کے نام سے درج ہے۔ جس میں "حور" شاعر سے شکوہ کرتی ہے۔

نہ بہ بادہ میل داری نہ بہ من نظر کشائی
عجب ایں کہ تو ندانی رہ و رسمِ آشنائی

ہمہ سازِ جستجوئے ہمہ سوزِ آرزوئے
نفسے کہ می گدازی غزلے کہ می سرائی

بنوائے آفریدی چہ جہانِ دلکشائے
کہ ارم بچشم آید چو طلسم سیمیائی (۸۱)

یہی وہ سوالات ہیں جو "فنونِ لطیفہ" کے زیرِ عنوان اوپر اٹھائے گئے ہیں۔ "حور" صنفِ نازک کی نمائندہ علامت ہے اور شاعر، علامہ کے فنونِ لطیفہ کے متعلق نظریات کی قلمی تصویر۔ شاعر کا جواب "علامہ کے نظریاتِ فن" کی بڑی عمدہ تفسیر ہے۔ اس میں ان تمام خصوصیات کا تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے۔ جن کا ذکر اس عنوان کے ابتداء میں کیا گیا تھا:

چہ کنم کہ فطرتِ من بہ مقام درنسازد
دلِ ناصبور دارم چو صبا بہ لالہ زارے

چو نظر قرار گیرد بہ نگارِ خوب روئے
تپد آں زماں دلِ من پئے خوب تر نگارے

ز شرر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابے
سرِ منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے

چو ز بادۂ بہارے قدحے کشیدہ خیزم
غزلے دگر سرایم بہ ہوائے نو بہارے

طلبم نہایت آں کہ نہایت ندارد
بہ نگاہے ناشکیبے بہ دلِ امیدوارے

دلِ عاشقاں بمیرد بہ بہشتِ جاودانے
نہ نوائے درد مندے نہ غمے نہ غم گسارے (۸۲)

علامہ کے نزدیک فلسفۂ حیات "جہد للبقاء" کے تصورات سے ابھرتا ہے۔ وہ معاشرت جو اس فلسفۂ حیات سے بھٹک جاتی ہے فنا ہو جاتی ہے۔ ان کے ہاں ایسے فنونِ لطیفہ کا کوئی مقام نہیں جو پیغامِ حیات، جہادِ زندگی اور جلال و جمال کی آمیزش سے خالی ہو۔

بخاکِ ما دلے ، در دلے غمے ہست
ہنوز ایں کہنہ شاخے را نمے ہست
بہ افسونِ ہنر آں چشمہ بکشائے
درونِ ہر مسلماں زمزمے ہست (۸۳)

انتہائے کمال کے حصول کے لئے انتہائے سخت کوشی، مشقت اور جانفشانی علامہ کا معاملاتِ زندگی میں عام معیار ہے۔ یہ صرف عمارات کے لئے مخصوص نہیں بلکہ فلسفۂ حیات ہے اور فن کی دنیا کی کوئی صنف اس اصول سے مستثنیٰ نہیں۔

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ سمجھے وہ نظر کیا
مقصودِ ہنر سوزِ حیاتِ ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا
جس سے دلِ دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

خصوصیات و امتیازات

دنیا میں ذرائع نقل و حمل و رسل و رسائل کو اتنا عروج حاصل ہوا ہے کہ آج کے دور میں یہ دعویٰ کہ کوئی ثقافت کسی ایک دائرے میں سمٹ کر بیرونی اثرات سے محفوظ رہ سکتی ہے، درست نظر نہیں آتا۔ اشیائے خوراک، رہن سہن، لباس، ذرائع رسل و رسائل و ابلاغ، علوم و فنون، بود و باش اور اقدارِ حیات میں ہم آہنگی عالمگیر حقیقت کی شکل اختیار کئے جا رہی ہے۔

دنیا سمٹ رہی ہے۔ تجارت، معاشی تعلقات، دفاعی معاہدے، سیاسی اتحاد، فلسفہ کی یکسانیت، معاشرتی اور ثقافتی وفود کے تبادلے، اور سب سے بڑھ کر ذرائع ابلاغ کی دور دراز مقامات و ممالک تک دسترس۔ یہ سب عوامل مل کر اقوامِ عالم کو ایک دوسرے کے قریب لا رہے ہیں۔

لیکن یہ قرب کتنا ہی خوش گوار کیوں نہ ہو، ذہنی فاصلے کتنے ہی کم ہو جائیں اور عالمی معاملات میں مفادات، حکمتِ عملی، نقطۂ نظر کی یکسانیت اور اتحادِ نظر کتنے ہی مربوط کیوں نہ ہوں، ہر قوم کا ردِ عمل اس کے اپنے ماحول، پس منظر اور ذہنی افتاد کے مطابق مختلف ہوتا ہے۔ ثقافت کے انجذابِ باہمی کا اصول خواہ کتنا ہی دلکش ہو، یہ نظریۂ حیات (Ideology) کے حدود کو توڑنے کی جسارت نہیں کر سکتا۔

ہر قوم کا کائنات کے بارے میں ایک مسلّمہ نقطۂ نظر ہوتا ہے۔ قومی حیات کے لئے اس نقطۂ نظر کا تحفظ لازمی اور لابدی قرار پاتا ہے۔ یہ مذہبی اور دینی عقائد ہیں۔ یہی عقائد کائنات کے ساتھ فرد کے ربط اور تعلق کی تشریح کرتے ہیں۔ نیز اقدار و افعال پر گہرے اثرات مرتب کرتے ہیں۔ ان کا تعلق نہ صرف معاشرے کے روحانی پہلو پر پڑتا ہے بلکہ مادی پہلو بھی انہیں اصولوں کی روشنی میں حل کئے جاتے ہیں۔ انہی خصوصیات کو علامہ "ثقافتِ اسلامیہ" کا امتیاز قرار دیتے ہیں:

اپنی ملّت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمیؐ
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوتِ مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری
دامنِ دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملّت بھی گئی[1]

حرکت

علامہ تہذیب و تمدنِ اسلام میں "اصولِ حرکت" کو بہت اہمیت دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

اسلامی فکر نے جو راستہ اختیار کیا اور اس کی انتہا جس پہلو اور جس رنگ میں بھی دیکھئے کائنات کے حرکی تصور پہ ہوئی۔ اور پھر جیسے ابنِ مسکویہ کے اس نظریے سے کہ زندگی عبارت ہے ایک ارتقائی حرکت سے، مزید تقویت پہنچی"۔ (۸۴)

نشاں یہی ہے زمانے میں زندہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں ان کی تقدیریں (۸۵)

علامہ کے خطبہ "الاجتہاد فی الاسلام" (اصل نام اسلام کی ترکیب میں حرکت کا اصول) کی ابتدا ہی ان الفاظ سے ہوتی ہے:

"تہذیب و ثقافت کی نظر سے دیکھا جائے تو بحیثیت ایک تحریک، اسلام نے دنیائے قدیم کا یہ نظریہ تسلیم نہیں کیا کہ کائنات ایک ساکن و جامد وجود ہے۔ برعکس اس کے وہ اسے متحرک قرار دیتا ہے (جس کی تکوین کا عمل جاری ہے)۔ (۸۶)

اسی خیال کو علامہ نے اپنی مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق!" میں بڑی خوبصورتی سے نظم کیا ہے:

مومناں را گفت آں سلطانِ دیں
مسجدِ من ایں ہمہ روئے زمیں
صیدِ مومن ایں جہانِ آب و گل
باز را گوئی کہ صیدِ خود بہل؟
فقرِ مومن چیست؟ تسخیرِ جہات
بندہ از تاثیرِ او مولا صفات
زندگی آں را سکونِ غار و کوہ
زندگی ایں را ز مرگِ با شکوہ! (۸۷)

"ضربِ کلیم" میں شامل ایک نظم "معراج" میں بھی علامہ نے اسی اصولِ حرکت یا ارتقاء کو بڑے حکیمانہ انداز میں بیان کیا ہے:

دے ولولۂ شوق جسے لذتِ پرواز
کر سکتا ہے وہ ذرّہ مہ و مہر کو تاراج
مشکل نہیں یارانِ چمن! معرکۂ باز
پُرسوز اگر ہو نفسِ سینۂ دراج
ناوک ہے مسلمان، ہدف اس کا ثریا
ہے سرِ سرا پردۂ جاں نکتۂ معراج
تو معنیٔ والنجم نہ سمجھا تو عجب کیا
ہے تیرا مدوجزر ابھی چاند کا محتاج (٨١٩)

علامہ کے ہاں حرکت، "جدوجہد"، "ذوقِ انقلاب" اور "عملِ پیہم" کے معانی میں استعمال ہوا ہے۔ وہ زندگی، عمل اور حرکت کو ہم معنی الفاظ سمجھتے ہیں۔

در عمل پوشیدہ مضمونِ حیات
لذتِ تخلیق قانونِ حیات
خیز و خلاقِ جہانِ تازہ شو
شعلہ در برکن خلیل آوازہ شو
با جہانِ نامساعد ساختن
ہست در میداں سپر انداختن
مردِ خود دارے کہ باشد پختہ کار
با مزاجِ او بسازد روزگار!
گر نہ سازد با مزاجِ او جہاں
می شود جنگ آزما با آسماں
بر کند بنیادِ موجودات را
می دہد ترکیبِ نو ذرات را

گردشِ ایام را برہم زند
چرخِ نیلی فام را برہم زند
می کند از قوتِ خود آشکار
روزگارِ نو کہ باشد سازگار
در جہاں نتواں اگر مردانہ زیست
ہم چو مرداں جاں سپردن زندگیست (۸۹)

اسی "قوتِ نمو" کو علامہ نے "قوتِ ایمانی" سے بھی تشبیہ دی ہے۔ وہ یاس و حزن اور خوف کو اُمّ الخبائث یعنی گناہوں کی ماں کہتے ہیں اور "قاطع حیات" کہہ کر ان امراض کو موت سے تشبیہ دیتے ہیں۔ زندگی کے لئے امید اور عمل کو بطور علامت استعمال کرتے ہیں:

گر خدا داری زغم آزاد شو
از خیالِ بیش و کم آزاد شو
قوتِ ایماں حیات افزایدت
وردِ لَا خَوْفٌ عَلَیْھِمْ بایدت
چوں کلیمے سوئے فرعونے رود
قلبِ او از لَا تَخَفْ محکم شود

آیات:

۱- لَا خَوْفٌ عَلَیْھِمْ وَلَا ھُمْ یَحْزَنُوْنَ ؕ

۲- قُلْ لَا تَخَفْ اِنَّکَ اَنْتَ الْاَعْلٰی ؕ

"بانگِ درا" میں ایک نظم "ایک مکالمہ" کے عنوان سے ہے جس میں ایک پالتو پرندہ ایک آزاد پرندے سے تفاخر بے جا کا گلہ کرتا ہے۔ آزاد پرندہ اسے جواب دیتا ہے:

کچھ شک نہیں پرواز میں آزاد ہے تُو بھی
حد ہے تری پرواز کی لیکن سرِ دیوار

واقف نہیں تُو ہمتِ مرغانِ ہوا سے
تُو خاک نشیمن، انہیں گردوں سے سروکار
تُو مرغِ سرائی، خورش از خاک بجوئی
ما درصددِ دانہ با انجم زدہ منقار (۹۰)

علامہ ایسی تہذیبوں کو جن میں عمل اور حرکت کا فقدان ہو مُردہ تہذیبیں قرار دیتے ہیں، زندہ اور جوان تہذیبیں سخت کوش اور جفاکش ہوتی ہیں:

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام
تلخ کوشی سے ہے تلخِ زندگانی انگبیں (۹۱)

"ضربِ کلیم" میں "خوب و زشت" کے عنوان سے ایک نظم درج ہے جس میں علامہ نے اپنے فلسفۂ جمال کی بڑی خوبصورت تشریح فرمائی ہے:

ستارگانِ فضاہائے نیلگوں کی طرح
تخیلات بھی ہیں تابعِ طلوع و غروب
جہانِ خودی کا بھی ہے صاحبِ فراز و نشیب
یہاں بھی معرکہ آرا ہے خوب سے ناخوب
نمود جس کی فرازِ خودی سے ہو، وہ جمیل
جو ہو نشیب میں پیدا، قبیح و نامحبوب (۹۲)

تقدیر

اسی موضوع سے ملتا جلتا ایک اور مسئلہ "تقدیر" سے متعلق ہے۔ مغربی منکرین مسلمانوں پر تقدیر پرستی اور ہر حال میں راضی برضا رہنے کے جذبے کے زیرِ اثر "بے عملی" کا الزام لگاتے ہیں علامہ کہتے ہیں:

"اس تقدیر پرستی کا تقاضا نفیِ ذات نہیں جیسا کہ شپنگلر کا خیال ہے۔ یہ زندگی ہے۔ وہ بے پایاں طاقت اور قدرت جو کسی مزاحمت کو تسلیم نہیں کرتی۔ اور جس کی

بدولت انسان اس وقت بھی جب ہر طرف سے گولیاں برس رہی ہوں، با اطمینان ادائے صلوٰۃ میں مصروف رہتا ہے"۔

"مگر پھر شاید آپ کہیں کہ عالمِ اسلام میں تو قرنہا قرن سے جس نہایت درجہ ذلت خیز تقدیر پرستی کا دور دورہ رہا ہے اس سے کون انکار کر سکتا ہے؟ یہ صحیح ہے۔ لیکن اس تقدیر پرستی کی ایک تاریخ ہے...... یہ تقدیر پرستی جس کو مغربی مصنفین لفظِ قسمت سے ادا کرتے ہیں، کچھ تو نتیجہ تھی، بعض فلسفیانہ افکار اور کچھ سیاسی مصلحت پسندیوں کا۔ پھر اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ زندگی کی وہ قوت جو اسلام نے مسلمانوں کے اندر پیدا کی تھی، آہستہ آہستہ کم ہوتی گئی"۔ (۹۳)

علامہ بھی یہ سمجھتے تھے کہ "تقدیر" کی یہ تشریح کہ انسان بعض خارجی مہیجات کے سامنے بے بس ہے، یا ہندو دھرم کی تعلیم کی طرح پچھلے جنم کے افعال و اعمال کی جزا کا پابند ہے۔ خالص غیر اسلامی عقیدہ ہے اور اس کا نتیجہ سوائے بے عملی اور اپنی حالت پر صابر و شاکر رہنے کے اور کچھ نہیں۔ فی الحقیقت یہ ایک جاگیردارانہ معاشرے کی چال ہے کہ ظلم و زیادتی کو برداشت کیا جائے اور کسی صورت میں بھی حرفِ احتجاج زبان پر نہ لایا جائے۔ اقبال کہتے ہیں۔

پابندیِ تقدیر کہ پابندیِ احکام
یہ مسئلہ مشکل نہیں اے مردِ خردمند
اک آن میں سو بار بدل جاتی ہے تقدیر
ہے اس کا مقلّد ابھی ناخوش ابھی خورسند
تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند (۹۴)

علامہ انسان کو "خلیفۃ اللہ" سمجھتے ہیں اور اس تمام کائنات کا وارث:

در دو عالم ہر کجا آثارِ عشق
ابنِ آدم سرّے از اسرارِ عشق

حرفِ انّا جاعلٌ تقدیرِ اوٗ
از زمیں تا آسماں تفسیرِ اوٗ
آنچہ در آدم بگنجد عالم است
آنچہ در عالم بگنجد آدم است
آشکارا مہر و مہ از جلوتش
نیست راہ جبرئیل اندر خلوتش
برتر از گردوں مقامِ آدم است
اصلِ تہذیب احترامِ آدم است (۹۵)

خبر نہیں کیا ہے نام اس کا خدا فریبی کہ خود فریبی
عمل سے فارغ ہوا مسلماں بنا کے تقدیر کا بہانہ (۹۶)

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون (۹۷)

مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر
ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر (۹۸)

مٹتی ہوئی تہذیبیں حیلہ سازی اور بہانہ سازی میں طاق ہوتی ہیں۔ جب کوئی فوج غنیم کے مقابلے سے بھاگتی ہے تو وہ اس بھگوڑے پن کا جواز بھی پیدا کر لیتی ہے۔ سب سے بڑا اور ڈھلا ڈھلایا جواب ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ غنیم کی طاقت اتنی بے پناہ تھی کہ اس کا مقابلہ مشکل تھا۔ ایسی فوجیں بھاگتے ہوئے راستے میں ملنے والوں کو بھی دشمن کی طاقت سے مرعوب کر کے بھاگنے پہ آمادہ کرتی جاتی ہیں تاکہ ان کے اپنے عمل کا جواز موجود رہے۔

گوسفندے در زیرِ کہ فہمیدۂ
کہنہ سالے گرگِ باراں دیدۂ
شکوہ ہا از گردشِ تقدیر کرد
کارِ خود را محکم از تدبیر کرد
بہرِ حفظِ خویش مردِ ناتواں
حیلہ ہا جوید ز عقلِ کارداں
در غلامی از پئے دفعِ ضرر
قوتِ تدبیر گردد تیز تر (۹۹)

اور پھر یہ ہوتا ہے کہ براہِ راست مقابلے کی بجائے بزدلانہ سازشوں کا سہارا لیا جاتا ہے اور فساد برپا کیا جاتا ہے:

پختہ چوں گردد جنونِ انتقام
فتنہ اندیشی کند عقلِ غلام

علامہ کہتے ہیں کہ کمزور اقوام کے افراد جب اپنی کم کوشی اور کم ہمتی کی وجہ سے ناکامی سے دوچار ہوتے ہیں تو "تقدیر" پر الزام رکھ کر خود بری ہونے کی کوشش کرتے ہیں اور اپنے اعمال کا جواز قرآن کی تحویل میں تلاش کرتے ہیں:

اسی قرآں میں ہے اب ترکِ جہاں کی تعلیم
جس نے مومن کو بنایا مہ و پرویں کا امیر
"تن بہ تقدیر" ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر
تھا جو "ناخوب" بتدریج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر (۱۰۰)

علامہ اپنے مندرجہ بالا دعوے کی تائید اقوامِ عالم کی تاریخ سے کرتے ہیں:

نا اہل کو حاصل ہے کبھی قوت و جبروت
ہے خوار زمانے میں کبھی جوہرِ ذاتی
شاید کوئی منطق ہو نہاں اس کے عمل میں
تقدیر نہیں تابعِ منطق نظر آتی
ہاں ایک حقیقت ہے کہ معلوم ہے سب کو
تاریخِ اُمم جس کو نہیں ہم سے چھپاتی
ہر لحظہ ہے قوموں کے عمل پر نظر اُس کی
بُرّاں صفتِ تیغ دو پیکر نظر اُس کی (۱۰۱)

یہی خیال ایک اور نظم میں بھی بیان کیا گیا ہے جس میں ابلیس کی "پستیٔ فطرت" اور "حجت بازی" نمایاں کی گئی ہے:

دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے شعلۂ سوزاں کو خود کہتا ہے دُود (۱۰۲)

علامہ اپنے ایک خط میں ادب کے متعلق اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں:

"میں فقط فرسودہ مضامین کی حد تک جدید و قدیم کی بحث کو مانتا ہوں۔ شاعری کی جان تو شاعر کے جذبات ہیں۔ جذباتِ انسانی اور کیفیاتِ قلبی اللہ کی دین ہے۔

نظم کے اصناف کی تقسیم بندی جو قدیم ہے، ہمیشہ رہے گی۔ اور انسانی جذبات ماحول کے تابع رہیں گے۔ بس یہ سمجھ لیا جائے کہ جس شاعر کے جذبات ماحول سے اثر پذیر ہیں وہ شاعر جدید رنگ کا حامل متصوّر ہوتا ہے نہ کہ نفسِ شعری۔ اگر ہم نے پابندیٔ عروض کی خلاف ورزی کی تو شاعری کا قلعہ منہدم ہو جائے گا۔ اور اس نقطۂ خیال سے یہ کہنا پڑے گا اور یہ کہنا درست ہے کہ موجودہ شعراء کا کام تعمیری ہونا چاہئے نہ کہ تخریبی۔" (۱۰۳)

مندرجہ بالا خط میں علامہ نے دو باتوں پہ زور دیا ہے۔ ایک تو شعر میں جذبات کی اہمیت

اور دوسرے فن میں قدیم اقدار کے تحفظ کی ضرورت۔ یہ دونوں امور علامہ کے عام نظریات کے عین مطابق ہیں۔

ہر چہ باشد خوب و زیباؤ جمیل
در بیابانِ طلب ما را دلیل
نقشِ اُو محکم نشیند در دلت
آرزو ہا آفریند در دلت
حسنِ خلاقِ بہارِ آرزوست
جلوہ اش پروردگارِ آرزوست
سینۂ شاعر تجلی زارِ حسن
خیزد از سینائے اُو انوارِ حسن
از نگاہش خوب گردد خوب تر
فطرت از افسونِ او محبوب تر (۱۰۴)

روایات کے تحفظ کے ساتھ ساتھ، جدتِ تخلیق، علامہ کا اپنا مخصوص اسلوب ہے جہاں انہوں نے فکرِ سخن کو معانی کے نئے نئے میدان عطا کئے۔ وہاں انہوں نے اسلوبِ بیان میں ان حدود قیود اور اقدار سے منہ نہیں موڑا، جو ہماری روایتِ شعر و سخن کا خاصہ ہیں:

پرورش پاتا ہے تقلید کی تاریکی میں
ہے مگر اس کی طبیعت کا تقاضا تخلیق

ہر چند کہ ایجادِ معانی ہے خداداد
کوشش سے کہاں مردِ ہنر مند ہے آزاد (۱۰۵)

خونِ رگِ معمار کی گرمی سے ہے تعمیر
میخانۂ حافظ ہو کہ بُت خانۂ بہزاد
بے محنتِ پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا
روشن شررِ تیشہ سے ہے خانۂ فرہاد (۱۰۶)

اس بحث سے یہ نتیجہ اخذ نہ کیا جائے کہ علامہ شعر اور فن کی نزاکت اور لطافت کے قائل نہیں۔ ان کا کلام گواہ ہے کہ وہ اسے فنِ لطیف سمجھتے ہیں مگر بے مقصد نہیں۔ وہ فن کی مقصدیت کے قائل ہیں، جیسا کہ اوپر کی طویل بحث سے ثابت ہوا۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ صرف منظوم فلسفۂ حیات کو شعر نہیں کہتے بلکہ محض صداقت یا حق کا نام دیتے ہیں۔ شعر کی اپنی ضروریات ہیں۔

حق اگر سوزے ندارد حکمت است
شعر می گردد چوں سوز از دلِ گرفت (۱۰۷)

وہ فلسفۂ حیات کو الفت و محبت کے استعارے میں یا "غمِ دوراں" کو "غمِ جاناں" کا لباس پہنا کر پیش کرنے کا سلیقہ رکھتے ہیں:

ز شعرِ دلکش اقبال می تواں دریافت
کہ درسِ فلسفہ می داد و عاشقی ورزید (۱۰۸)

یہی رمز و ایما ان کے فن کی جان ہے:

برہنہ حرف نہ گفتن کمالِ گویائی است
حدیثِ خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست (۱۰۹)

پردہ بر گیرم و در پردہ سخن می گویم
تیغ خونریزم و خود را بہ نیامے دارم (۱۱۰)

اس ضمن میں حضرت علامہ کے ملفوظات میں سے مندرجہ ذیل عبارات کا مطالعہ بڑا مفید ثابت ہوگا۔

ہندوستان کی موسیقی کے ضمن میں فرمایا کہ:

"ان لوگوں نے وجد و حال کو ایک دستور بنا لیا ہے۔ یہ کیفیت ان پر واقعی طاری ہوتی ہے۔ لیکن جب وہ اپنے جوشِ جذبات کو اس طرح فرو کر لیتے ہیں، تو پھر ان میں باقی کچھ نہیں رہتا۔ اور وہ جذبہ دوبارہ طاری نہیں ہوتا۔ دراصل مسلمان جب عرب سے نکلے اور انہیں باہر کی قوموں سے سابقہ پڑا تو صوفیا نے ان قوموں کی طبعی نسائیت

کا لحاظ کرتے ہوئے قوالی اور موسیقی کو اپنے نظام میں شامل کر لیا۔ نسائیت سے مراد فالتو جذبات ہیں۔ ایران اور ہندوستان میں فالتو جذبات کی کثرت ہے اور "حال" انہیں فالتو جذبات کے اخراج کا ایک ذریعہ ہے۔ صوفیوں کے سلسلوں میں قوالی کو جو دخل ہے وہ صرف اسی وجہ سے ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی موسیقی کا کوئی وجود ہی نہیں۔ اس وقت تمام اسلامی ممالک میں اپنا اپنا مقامی فنِ موسیقی رائج ہے۔ مسلمان جہاں جہاں پہنچے وہیں کی موسیقی انہوں نے قبول کر لی۔ اور کوئی اسلامی موسیقی پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی۔ بلکہ یہ واقعہ ہے کہ فنِ تعمیر کے سوا فنونِ لطیفہ میں سے کسی میں بھی اسلامی روح نہیں آئی۔ اسلامی تعمیرات میں جو کیفیت نظر آتی ہے وہ مجھے اور کہیں نظر نہیں آئی۔ البتہ پچھلی مرتبہ یورپ سے واپسی پر مصر جانے کا اتفاق پیش آیا اور وہاں قدیم فرعونوں کے مقابر دیکھنے کا موقع ملا۔ ان قبروں کے ساتھ مدفون بادشاہوں کے بُت بھی تھے جن میں قوت اور ہیبت کی ایک شان ایسی تھی جس سے میں بہت متاثر ہوا۔ قوت کا یہی احساس حضرت عمرؓ کی مسجد اور دلی کی مسجد قوۃ الاسلام پیدا کرتی ہے۔ بہت عرصہ ہوا جب میں نے مسجد قوۃ الاسلام کو پہلی مرتبہ دیکھا تھا مگر جو اثر میری طبیعت پر اس وقت ہوا وہ مجھے اب تک یاد ہے۔ شام کی سیاہی پھیل رہی تھی اور مغرب کا وقت قریب تھا۔ میرا جی چاہا کہ مسجد میں داخل ہو کر نماز ادا کر دوں۔ لیکن مسجد کے قوت و جلال نے مجھے اس درجہ مرعوب کر دیا کہ مجھے اپنا یہ فعل ایک جسارت سے کم معلوم نہ ہوتا تھا۔ مسجد کا وقار مجھ پر اس طرح چھا گیا کہ میرے دل میں صرف یہ احساس تھا کہ میں اس مسجد میں نماز پڑھنے کے قابل نہیں ہوں۔

اندلس کی بعض عمارتوں میں بھی اسلامی فنِ تعمیر کی اس خاص کیفیت کی جھلک نظر آتی ہے لیکن جوں جوں قومی زندگی کے قویٰ شل ہوتے گئے۔ تعمیرات کے اسلامی انداز میں ضعف آتا گیا۔ وہاں کی تین عمارتوں میں مجھے ایک خاص فرق نظر آیا۔ قصرِ زہرا دیووں کا کارنامہ معلوم ہوتا ہے۔ مسجدِ قرطبہ مہذب دیووں کا مگر الحمرا محض مہذب انسانوں کا۔" (۱۲۱)

علامہ علیہ الرحمۃ کے مندرجہ بالا بیان میں ان کے مخصوص زاویۂ نظر کی بھرپور ترجمانی موجود ہے

اس روشنی میں ان کے فنونِ لطیفہ سے متعلق کلام کا مطالعہ دلچسپ معلوم ہونے کے علاوہ مختلف ادوار کی ثقافتوں کے پسِ منظر کے سمجھنے میں بھی ممد ثابت ہوگا۔ جذباتیت کو انہوں نے نسوانیت قرار دیا ہے۔ اس سے یہ نکتہ سمجھ میں آتا ہے کہ بعض تہذیبوں کو وہ مؤنث تہذیبیں کیوں کہتے ہیں یا تہذیبوں کی تذکیر و تانیث کی تفریق وہ کیوں کرتے ہیں۔ جب اقوام پستی کی منزل کی طرف گامزن ہوتی ہیں تو اپنی فطری کمزوریوں کی وجہ سے وہ "جذباتیت" کا شکار ہو جاتی ہیں۔ ایسی تہذیبوں میں مردانہ پن یعنی حسنِ ذوق اور حسنِ عمل کی کمی آ جاتی ہے اور دلآویزیٔ حسن سے محبت بڑھ جاتی ہے اور اس کے باشندے صاحبِ آفاق ہونے کی بجائے بندگانِ آفاق ہو جاتے ہیں:

جس بندۂ حق بیں کی خودی ہو گئی بیدار
شمشیر کی مانند ہے بُرّندہ و بُرّاق
اس کی نگہ شوخ پہ ہوتی ہے نمودار
ہر ذرّہ میں پوشیدہ ہے جو قوتِ اشراق
اس مردِ خدا سے کوئی نسبت نہیں تجھ کو
تُو بندۂ آفاق ہے وہ صاحبِ آفاق
تجھ میں ابھی پیدا نہیں ساحل کی طلب بھی
وہ پاکیٔ فطرت سے ہوا محرمِ اعماق (۱۱۲)

علامہ نے فرمایا:

"میں الحمراء کے ایوانوں میں جا بجا گھومتا پھرا، مگر جدھر نظر اٹھتی تھی، دیوار پر "ھو الغالب" لکھا ہوا نظر آتا تھا۔ میں نے دل میں کہا، یہاں تو ہر طرف خدا ہی خدا غالب ہے۔ کہیں انسان غالب نظر آئے تو بات بھی ہو۔" (۱۱۳)

لا غالب الا ھو خود علامہ نے بھی کہا ہے اور یہ بھی کہا ہے ؎

جہاں کی رُوحِ رواں لَا اِلٰہ اِلَّا ھُو
مسیح و میخ و چلیپا یہ ماجرا کیا ہے (۱۱۴)

اگر ہسپانیہ کے مسلمانوں کا 'ھو الغالب' پر ایمان ہوتا تو وہاں صلیب غالب نہ آتی۔

علامہ کے مندرجہ بالا مقولے کا یہی مطلب ہے۔

تاج محل کے متعلق علامہ کی رائے تھی کہ :

"مسجد قوۃ الاسلام کی کیفیت اس میں نظر نہیں آتی اور دراصل یہی قوت کا عنصر ہے جو حسن کے لئے توازن قائم کرتا ہے۔"

دلی کی جامع مسجد کو آپ نے بیگم کہا۔ بات وہی ہے جو اس سے پہلے کہی جا چکی ہے کہ علامہ کا "تصورِ جمال" جلال کے بغیر مکمل نہیں ہوتا۔

۱۰

حواشی

۲- اقبال اسرار و رموز ص ۹۸   ۳- ایضاً ص ۱۰۱

۴- اقبال۔ ضرب کلیم۔ کلیاتِ اقبال اردو ص ۵۲۷

۵- آرنلڈ کلچر اینڈ انارکی۔ باب اول ص ۳

۶- کلیات اقبال اردو ص ۵۱۴

۷- حمید احمد خاں۔ اقبال، شخصیت اور شاعری ص ص ۳۲-۳۴

۸- دائرہ المعارف اسلامی زیر کلمہ ، عمرانیات

۹- حمید احمد خاں۔ تعلیم و تہذیب ص ۲۹

۱۰- اقبال۔ کلیاتِ اقبال اردو ص ۴۴۸

۱۱- اقبال۔ ضربِ کلیم ص ۵۷

۱۲- ملفوظاتِ اقبال ص ۸۵ ، ۱۸۲

۱۳- اقبال ، کلیاتِ اقبال اردو ص ۵۲۷

۱۴- ملفوظاتِ اقبال ص ۱۸۶

۱۵- اقبال۔ کلیاتِ اقبال اردو ص ۶۶۷

۱۶- ۵۸ المجادلہ : ۱۱

۱۷- اقبال۔ بانگِ درا ص ۲۷۳

۱۸- اقبال۔ جاوید نامہ ص ۸۲

۱۹- اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ترجمہ نذیر نیازی ص ۱۹۶

۲۰۔ اقبال۔ بالِ جبریل ص ۱۷۸

۲۱۔ اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ترجمہ نذیر نیازی ص ۱۹۷

۲۲۔ ایضاً ص ۱۸۹ ۔ ۱۹۰

۲۳۔ اقبال۔ ضربِ کلیم ص ۲۵

۲۴۔ اقبال۔ ارمغانِ حجاز ص ۲۵۱

۲۵۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید ص ۱۹۳

۲۶۔ ایضاً ص ۱۹۳

۲۷۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید ص ۲۱۴ ۔ ۲۱۵ ترجمہ نذیر نیازی

۲۸۔ اقبال۔ اسرار و رموز ص ۱۱۷

۲۹۔ ایضاً ص ۱۱۹ تا ۱۲۱

۳۰۔ اقبال۔ جاوید نامہ ص ۵۹

۳۱۔ ایضاً ص ۷۸

۳۲۔ اقبال۔ پیامِ مشرق ص ۱۵۷

۳۳۔ ایضاً ص ۲۵۰ ۔ ۲۴۷

۳۴۔ اقبال۔ ضربِ کلیم ص ۷۷

۳۵۔ اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات۔ ترجمہ نذیر نیازی ص ۱۴۶

۳۶۔ اقبال۔ جاوید نامہ ص ۷۸

۳۷۔ ایضاً ص ۷۹

۳۸۔ اقبال۔ ضربِ کلیم ص ۷۹

۳۹۔ ایضاً ص ۹۸

۴۰۔ ایضاً ص ۹۸

۴۱۔ ایضاً ص ۷۸

۴۲۔ اقبال۔ بالِ جبریل ص ۱۵۷

۴۳۔ اقبال۔ ضرب کلیم ص ۱۸۱
۴۴۔ اقبال۔ زبورِ عجم ص ۸۱
۴۵۔ اقبال۔ ضربِ کلیم ص ۸
۴۶۔ اقبال۔ بانگِ درا ص ۲۲۳
۴۷۔ اقبال۔ ضرب کلیم ص ۴۶۔ ۱۴۵
۴۸۔ اقبال۔ دیباچہ رموزِ بیخودی بحوالہ روحِ اقبال ص ۱۷۵۔ ۱۷۴
یوسف حسین خاں علی گڑھ ۱۹۴۲ء
۴۹۔ اقبال۔ بانگِ درا ص ۲۱۷
۵۰۔ اقبال۔ تشکیلِ جدید۔ ترجمہ نذیر نیازی ص ۳۰۲
۵۱۔ اقبال۔ اسرار و رموز ص ۴۱۔ ۴۲
۵۲۔ فقیر وحید الدین۔ روزگارِ فقیر جلد ۲ ص ۱۹۹
۵۳۔ ایضاً ص ۲۰۰
۵۴۔ ایضاً ص ۴۹
۵۵۔ اقبال۔ ارمغانِ حجاز ص ۶۹۔ ۲۶۵
۵۶۔ اقبال۔ ضربِ کلیم ص ۵
۵۷۔ مودودی، مولانا ابوالاعلیٰ۔ تفہیم القرآن جلد ۲ ص ۱۶۔ ۲۱۵
۵۸۔ اقبال۔ ضربِ کلیم ص ۵
۵۹۔ ایضاً۔ ارمغانِ حجاز ص ۲۰۷
۶۰۔ اقبال۔ دیباچہ پیامِ مشرق
۶۱۔ اقبال۔ پس چہ باید کرد ص ۲۱۔ ۲۰
۶۲۔ اقبال۔ بانگِ درا ص ۲۲۶
۶۳۔ عزیز احمد۔ اقبال، نئی تشکیل ص ۲۳۲
۶۴۔ فقیر وحید الدین۔ روزگارِ فقیر جلد ۱ ص ۷۸

۶۵۔ اقبال۔ ضربِ کلیم ص ۱۲۲
۶۶۔ اقبال۔ بالِ جبریل ص ۶۴
۶۷۔ ایضاً ص ۱۷۴
۶۸۔ فقیر وحید الدین۔ روزگارِ فقیر جلد ا۔ ص ۸۲
۶۹۔ شیخ عطاء اللہ۔ اقبالنامہ ص ۴۵-۴۴
۷۰۔ اقبال۔ بالِ جبریل ص ۷۷
۷۱۔ اقبال۔ ارمغانِ حجاز ص ۹۷
۷۲۔ ایضاً ص ۹۸
۷۳۔ اقبال۔ ضربِ کلیم ص ۱۱۰
۷۴۔ اقبال۔ پس چہ باید کرد ص ۵۹
۷۵۔ اقبال۔ ضربِ کلیم ص ۱۰۱
۷۶۔ ایضاً ص ۱۰۲
۷۷۔ اقبال۔ بالِ جبریل ص ۱۶۷
۷۸۔ ایضاً ص ۱۲۵-۱۲۶
۷۹۔ اقبال۔ ضربِ کلیم ص ۱۲۸
۸۰۔ ایضاً ص ۱۰۱
۸۱۔ ایضاً ص ۹۲
۸۲۔ ایضاً۔ زبورِ عجم ص ۲۱۲
۸۳۔ اقبال۔ زبورِ عجم ص ۲۵۴
۸۴۔ ایضاً۔ اسرارِ خودی ص ۴۳-۴۴
۸۵۔ اقبال۔ پیامِ مشرق ص ۴۸؟
۸۶۔ ایضاً ص ۱۴۸-۱۴۹
۸۷۔ اقبال۔ ارمغانِ حجاز ص ۱۱۵

۸۸- اقبال۔ تشکیلِ جدید ترجمہ نذیر نیازی ص ۲۱۲

۸۹- اقبال۔ ارمغانِ حجاز ص ۲۶۹

۹۰- اقبال۔ تشکیلِ جدید ترجمہ نذیر نیازی ص ۲۲۳

۹۱- اقبال۔ پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق ص ۲۶-۲۵

۹۲- اقبال۔ ضربِ کلیم ص ۹

۹۳- اقبال۔ اسرارِ خودی ص ۵۵

۹۴- اقبال۔ بانگِ درا ص ۲۴۵

۹۵- اقبال۔ ضربِ کلیم ص ۱۶۴

۹۶- ایضاً ص ۹۷

۹۷- اقبال۔ تشکیلِ جدید ص ۴۲ - ۱۴۴

۹۸- اقبال۔ ضربِ کلیم ص ۶۲

۹۹- اقبال۔ جاوید نامہ ص ۴۷ - ۴۵

۱۰۰- اقبال۔ ارمغانِ حجاز ص ۲۷۳

۱۰۱- اقبال۔ بالِ جبریل ص ۴۴

۱۰۲- اقبال۔ ضربِ کلیم ص ۳۶

۱۰۳- اقبال۔ اسرارِ خودی ص ۲۰

۱۰۴- اقبال۔ ضربِ کلیم ص ۸

۱۰۵- ایضاً ص ۱۷

۱۰۶- ایضاً ص ۴۳

۱۰۷- شیخ عطاء اللہ۔ اقبال نامہ ص ۲۷۹-۲۸۰

۱۰۸- اقبال۔ اسرارِ خودی ص ۲۷

۱۰۹- اقبال۔ ضربِ کلیم ص ۱۲۹

۱۱۰- ایضاً ص ۱۳۱

۱۱۱۔ اقبال۔ پیامِ مشرق ص ۱۶۶

۱۱۲۔ ایضاً ص ۱۸۵

۱۱۳۔ ایضاً ص ۱۹۰

۱۱۴۔ ایضاً ص ۱۹۶

۳

معاشیات اور ثقافت

معاشیات کا بنیادی تعلق پیداوار اور انسانی احتیاجات سے ہے۔ حقیقی احتیاجاتِ انسانی صرف خوراک، لباس اور رہائش تک محدود ہیں۔ مگر تہذیب و تمدن کی ترقی نے ان میں تعلیم صحت، تفریح، آسائش اور سکون وغیرہ کو بھی شامل کر لیا ہے۔ اس طرح معاشرے کے معاشی نظام کا اس کی ثقافت سے گہرا تعلق پیدا ہو گیا ہے۔ کیونکہ معاشی دباؤ کے تحت افراد اپنی عادات اور دستورِ حیات بدلنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

پیداوار کے حصول کے لئے زمین، سرمایہ، محنت اور تنظیم بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔ ان میں ہر ایک اپنی جگہ اہم اور ناگزیر ہے۔ معاشرے کی ابتدائی حالت میں تو ان عواملِ پیداوار پر کوئی شدید دباؤ نہ تھا۔ کیونکہ آبادی اور احتیاجات کم اور ذرائع لا محدود تھے۔ مگر انسانی تہذیب کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ ان عوامل پر بوجھ بڑھ گیا ہے جس کے نتیجے میں زمین کی ملکیت، سرمایہ اور محنت کی آویزش اور تنظیم کے مختلف نظریات کے درمیان کشمکش پیدا ہو گئی ہے۔ اسی کشمکش نے جاگیردارانہ اور فلاحی نظامِ معیشت، سرمایہ داری اور اشتمالیت اجتماعی اور انفرادی منفعت کے اصولوں کو وجود دیا ہے۔ دورِ جدید کے ان تنازعات اور ان کے مختلف نظام ہائے فکر کے علاوہ اسلام نے بھی ایک معاشی نظام پیش کیا ہے جو صدیوں تک بعض اسلامی ممالک میں رائج رہا۔ علامہ نے اپنے کلام میں اس موضوع پر کھل کر بحث کی ہے۔

چونکہ معاشی نظام معاشرے کے تہذیبی اور ثقافتی اقدار اور اصولوں پر گہرے اثرات

مرتب کرتا ہے اس لیے اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

زمین

زمین کی لاتحدید ملکیت نے جاگیرداری نظامِ معیشت کو جنم دیا۔ یہ نظام اب تمام دنیا میں یا تو دم توڑ چکا ہے یا آخری ہچکیاں لے رہا ہے۔ برصغیر اس استحصالی نظامِ حیات کے لیے بہت زرخیز ثابت ہوا۔ حاکم و محکوم اور بندہ و آقا کی تمیز۔ اور انسان پر دوسرے انسان کے جبر و استحصال کی اس سے زیادہ قبیح مثال کہیں اور نہیں ملتی۔

اسلام میں جاگیردارانہ نظام کی ابتدا اتفاقیہ ہوئی۔ شروع میں تو بیکار زمین کی آبادی کے لیے اسے بعض افراد کی تحویل میں دے دیا جاتا کہ وہ اسے آباد کر کے معاشرے کی ضرورتوں کے لئے خوراک پیدا کریں۔ پھر دفاعی ضروریات کے لیے بھی زمین کا ایک مخصوص قطعہ کسی ایسے شخص کو مقررہ مدت کے لئے دے دیا جاتا۔ جو ضرورت کے وقت ایک خاص تعداد اور مقدار میں فوج اور سامان مہیا کرتا۔ کتاب الاصول میں ہے کہ:

"اقطاع (زمین کا عطیہ) صرف ایسی زمینوں کا جائز ہے جو کسی کی ملکیت نہیں۔
مملوکہ زمینوں کا اقطاع جائز نہیں۔" (۱)

احمد بن عثمان المروزی کی ایک روایت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ
"عادی الارض اللہ اور اس کے رسولؐ کی ہے پھر تمہاری۔"

اس پر جب تفصیل کے لیے عرض کیا گیا تو فرمایا کہ:
"اسے تقسیم کر دیا جائے۔"

عادی الارض سے مراد قدیم زمین ہے۔

آہستہ آہستہ صورتِ حالات بدلتی گئی۔ اور پھر ایسا بھی ہوا کہ کسی کو ایک قطعۂ زمین کا بڑا رقبہ، یا علاقہ یا صوبہ بھی اصولِ اقطاع کے طور پر دیا جانے لگا اور "اقطاع" ملک کے نظم و نسق کا ایک حصہ بن گیا۔

اگرچہ انتظامی اور فوجی ضروریات کے تحت "اقطاع" کو جائز تصور کیا گیا مگر اس سے

مقصود صرف یہ تھا کہ زمین غیر آباد نہ پڑی رہے اور اس سے فائدہ اٹھایا جائے۔ مگر اس جواز نے فوجی جاگیرداروں کا ایک طبقہ پیدا کر دیا۔ مغلوں کے عہد تک جاگیروں کے نسلاً بعد نسلٍ انتقال کا دستور نہ تھا۔ بالعموم جاگیردار کی موت کے ساتھ ہی زمین واپس قومی تحویل میں چلی جاتی اور دوبارہ کسی اور موزوں اور مستحق آدمی کو عطا کر دی جاتی۔ اگرچہ مرحوم کی اولاد کا استحقاق بھی اہلیت کی بنا پر زیرِ غور رہتا۔

"حکومت کا عمل ہر حالت میں فقہائے اسلام کے اس فیصلے پر رہا کہ جاگیریں صرف انہیں زمینوں سے دی جائیں گی جو حکومت کی ملکیت ہوں اور حکومت ہی کی ملکیت رہیں گی"۔ (۲)

برصغیر میں انگریزوں کی آمد کے بعد جاگیریں حکومت کی وفاداری کی علامت بن گئیں اس طرح ایک ایسا طبقہ پیدا ہو گیا جو انگریز کا وفادار مگر مزارعین کے لئے جبر اور ظلم کی علامت بن کے ابھرا۔ چونکہ ثانی الذکر طبقے کے تحفظ کے لئے کوئی قانونی گنجائش یا استحقاق موجود نہ تھا۔ اس لیے ظلم و استحصال تمام حدود و قیود سے تجاوز کر گیا۔

علامہ کے سامنے یہ پس منظر تھا، جس کی روشنی میں انہوں نے اس مسئلے کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا:

اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب
بادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمیں (۳)

اسلامی عقائد کے مطابق ہر شئے کا مالکِ حقیقی اللہ ہے۔ انسان صرف امین ہے

کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک صاف
منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں (۴)

"بالِ جبریل" کی ایک نظم "الارضُ لِلّٰہ" میں اپنے اس نقطۂ نظر کو ذرا وضاحت سے بیان کرتے ہیں۔ بیج کو مٹی میں پالنے، سمندروں کا بخارات بن کر اڑنا اور بادل کی شکل اختیار کرنا، بادِ سازگار کا چلنا، آفتاب کی روشنی کا حیاتِ نباتات میں مدد دینا اور موسموں کا تغیّر و تبدل۔ یہ تمام اشارات مختلف آیاتِ قرآنی سے ماخوذ ہیں (۵) علامہ ان سب

قوانینِ قدرت اور مظاہرینِ فطرت کو بیان کرنے کے بعد "الارض للّٰہ" کا مضمون بیان کرتے ہیں۔ گویا اوّل الذکر جملہ افعالِ فطرت بطورِ دلیل بیان ہوئے ہیں اور "الارض للّٰہ" وہ دعویٰ ہے جو ان دلائل سے استخراج ہوا۔ پوری نظم اس طرح سے ہے:

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون؟
کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب؟
کون لایا کھینچ کر پچھم سے بادِ سازگار؟
خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نورِ آفتاب؟
کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب؟
موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب؟
دہ خدایا یہ زمیں تیری نہیں، تیری نہیں
تیرے آباء کی نہیں، تیری نہیں میری نہیں (۶)

"جاوید نامے" میں بھی علامہ نے ایک عنوان "ارضِ ملکِ خدا است" قائم کیا ہے اور اس میں بھی یہی مضمون دہرایا ہے:

حق زمیں را جز متاعِ ما نگفت
ایں متاعِ بے بہا مفت است مفت
دہ خدایا! نکتۂ از من پذیر
رزق و گور از وے بگیر او را مگیر
باطنِ "الارض للّٰہ" ظاہر است
ہر کہ ایں ظاہر نہ بیند کافر است (۷)

"ایں متاعِ بے بہا مفت است" میں علامہ یہ نکتہ پیدا کرتے ہیں کہ جس طرح روشنی ہوا، پانی، بارش وغیرہ انسان کی بنیادی ضروریات ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ نے مفت مہیا کی ہیں، بالکل اسی طرح "زمین" بھی انسان کی بنیادی ضرورت ہے اور کسی فردِ واحد کی ملکیت میں نہیں ہونی چاہئے اور اس سے استفادہ وہ حاصل کرے جو اس پہ کام کرے۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے حضرت علامہ کے مندرجہ بالا نقطۂ نظر پر یہ رائے دی ہے:

"ملکیت زمین کے بارے میں اسلامی فقہا کے درمیان ہمیشہ کم و بیش اختلاف رہا ہے۔ قرآنِ حکیم کی تعلیم اس بارے میں کچھ اشارے کرتی ہے جس کی تعبیر اپنے اپنے افکار و اغراض کے مطابق مسلمان مفکرین اور مفسرین مختلف کرتے ہیں۔ اس بارے میں اکثر احادیث بھی بظاہر موافق معلوم نہیں ہوتیں۔ اس لئے ہر شخص اپنے مطلب کی احادیث کو لے لیتا ہے۔ اور جو اس کے مخالف معلوم ہوتی ہیں ان کو ضعیف الاسناد بتاتا ہے یا ان کی تاویل کرتا ہے۔ زمین کے متعلق قرآن کریم میں جو اشارے ہیں وہ اس قسم کے ہیں:

الارضُ للہ: زمین اللہ کی ہے۔

جو شخص زمین میں شخصی ملکیت کو درست نہیں سمجھتا تھا اس کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ زمین کے معاملے میں ذاتی ملکیت جائز نہیں۔ اس کا مخالف یہ کہتا ہے کہ اس آیت سے اس قسم کا کوئی مطلب حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ قرآن تو بار بار یہ کہتا ہے:

لِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ (۸)

زمین و آسماں میں جو کچھ ہے وہ اللہ ہی کا ہے۔

انسان نے کسی چیز کو پیدا نہیں کیا اسی لئے وہ کسی چیز کا مالکِ حقیقی نہیں کہلا سکتا:؟

قرآنِ حکیم میں متعدد بار یہ مضمون دہرایا گیا ہے کہ اس کائنات میں جو کچھ بھی ہے، اس کا حقیقی مالک اللہ تعالیٰ ہی ہے:

وَلِلّٰہِ مِیْرَاثُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ط (۹)

زمینوں اور آسمانوں کی میراث اللہ ہی کے لئے ہے۔

وَلِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ط (۱۰)

اور اللہ تعالیٰ ہی کی ملک ہے جو کچھ بھی آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین

میں ہے۔

وَ لِلّٰہِ مُلۡکُ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ (۱۱)

اور اللہ ہی کی ہے سب حکومت آسمانوں میں بھی اور زمینوں میں بھی۔

اَلَآ اِنَّ لِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ ؕ (۱۲)

یاد رکھو جتنی چیزیں آسمانوں میں اور زمین میں ہیں اللہ ہی کی ہیں۔

لَہٗ مُلۡکُ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ ؕ (۱۳)

تمام آسمانوں اور زمینوں کی سلطنت اسی کی ہے۔

حقیقی ملکیت اللہ تعالیٰ ہی کی ہے اور انسان کو صرف امین بنایا گیا ہے تاکہ وہ ان ذرائع کو مخلوقِ خدا کی بہبود اور فلاح کے لئے استعمال کرے۔" (۱۴)

اسلام انفرادی ملکیت کے مطلق العنان تصور اور ظلم و غصب سے املاک پر قابض ہونے کے حق میں نہیں اسلئے علامہ کے خیال میں "جاگیرداری" جو ایک ملکیت کے مطلق العنان قبضے کی شکل ہے، درست نہیں۔ مزید براں جاگیرداروں کی اکثریت کا تعلق اس طبقے سے ہے جس نے اپنی ہی قوم و ملت سے غداری کر کے ان املاک کو حاصل کیا ہے اور حصول کا یہ ذریعہ اسلامی روح کے منافی ہے۔

وَالۡاَرۡضَ وَضَعَهَا لِلۡاَنَامِ ۙ اور زمین کو اللہ نے جمہور کے لئے بنایا (۱۵)

علامہ کے ذہن میں نہ صرف ان "اقطاع" کے حصول کا مسئلہ تھا بلکہ وہ دیہی مزدور جسے عرفِ عام میں دہقان کہا جاتا ہے، کی حالت سے بھی مطمئن نہ تھے۔ وہ ایک ایسی طبقاتی تقسیم اور استحصال کی چکی تلے پس رہا تھا، جسے کوئی بھی باضمیر انسان برداشت کرنے کے لئے تیار نہ تھا۔ ان کی نظر میں استحصال کی وہ تمام اقسام تھیں، جو اس زمانے میں دنیا میں رائج تھیں۔

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
"خواجگی" نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات (۱۶)

لیکن قریب ترین اور فوری مثال اُن کے سامنے "پنجابی دہقان" کی تھی۔ اگرچہ

اس کی حالت دیگر ہمسایہ ممالک و صوبہ جات کے اس کے ہم پیشہ افراد سے کچھ مختلف تو نہ تھی مگر فاصلہ کی قربت علامہ کی فوری اور براہِ راست توجہ کو مبذول کرانے کا باعث بنی۔

پنجاب کے دہقان سے

بتا کیا تری زندگی کا ہے راز
ہزاروں برس سے ہے تُو خاک باز
اسی خاک میں دب گئی تیری آگ
سحر کی اذاں ہو گئی اب تو جاگ
زمیں میں ہے گو خاکیوں کی برات
نہیں اس اندھیرے میں آبِ حیات
زمانے میں جھوٹا ہے اس کا نگیں
جو اپنی خودی کو پرکھتا نہیں
بتانِ شعوب و قبائل کو توڑ
رسومِ کہن کے سلاسل کو توڑ
یہی دینِ محکم یہی فتحِ باب
کہ دنیا میں توحید ہو بے حجاب
بخاکِ بدن دانۂ دل فشاں
کہ ایں دانہ دارد زِ حاصل نشاں (۱۷)

"بالِ جبریل" کی ایک اور نظم "فرمانِ خدا" (فرشتوں سے) اسی جذبے کے تحت لکھی گئی ہے جس میں دہقان کو اس کے اصل مقام سے آگاہ اور اسے اپنے حقوق کے حصول کے لیے جد و جہد کا درس دیا گیا ہے۔ اس میں "غلاموں" کے لہو گرمانے، اور "کاخِ امراء کو ہلانے" کا ذکر ہے۔ یہ عہد ہی ایسا تھا، بالخصوص پنجاب کے مخصوص حالات میں دیہاتی آبادی کو جھنجھوڑنے کی بہت زیادہ ضرورت تھی۔ گویا یہ نظم بیداری کا ایک

ترانہ ہے۔

گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو
سلطانیِ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو (۱۸)

"نقشِ کہن" سے مراد جاگیردار طبقہ ہے۔ علامہ کو پختہ یقین تھا کہ آنے والے وقت میں یہ پرانے بُت گر پڑیں گے۔ اسی لئے مقطع میں کہا:

تہذیبِ نوی کارگہِ شیشہ گراں ہے
آدابِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو (۱۹)

الغرض اس نظم میں بھی وہی جذبہ کارفرما ہے جو "پنجاب کے دہقان سے" خطاب میں جاری و ساری ہے۔ اور اس نظم کے بعد دیئے گئے قطعے میں بھی موجود ہے:

حکیمی نامسلمانی خودی کی
کلیمی رمزِ پنہانی خودی کی
تجھے گُر فقر و شاہی کا بتا دوں
غریبی میں نگہبانی خودی کی (۲۰)

خواجہ را از خونِ رگِ مزدور سازد لعلِ ناب
از جفائے دہ خدایاں کشتِ دہقاناں خراب ( )

سرمایہ

اسلام میں معاشیات کے لئے "اقتصاد" کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے جس کے لفظی معانی ہیں:

"میانہ روی اور سیدھی راہ چلنا" (۲۱)

اسلام کا سارے کا سارا نظام بموجب حدیثِ قدسی "خَیْرُ الْاُمُوْرِ اَوْسَطُھَا" (۲۲)—
"میانہ روی" اور "صراطِ مستقیم" پر مبنی ہے۔ اسی لئے شریعت میں "احتکار" (ذخیرہ اندوزی) "ارتکازِ زر" اور "اکتنازِ زر" کو ناجائز قرار دیا گیا ہے لیکن اسلام تمام وسائل کے موثر استعمال پر زور دیتا ہے اور ضیاع اور اسراف سے کلی طور پر اجتناب کی ہدایت کرتا ہے (۲۳) سود کی مذمت اسلام کے معاشی نظام کی بنیادی شرط ہے۔

ارتکازِ زر جو سرمایہ دارانہ نظامِ معیشت کا سب سے بڑا عیب ہے۔ اس کے متعلق قرآنِ حکیم میں بڑے واضح احکام موجود ہیں:

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ۙ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ ۙ
يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ ۚ كَلَّا ۖ لَيُنبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ (۲۴)

ترجمہ: "تباہی ہے ہر اس شخص کے لئے جو (منہ در منہ) لوگوں پر طعن اور (پیٹھ پیچھے) بُرائیاں کرنے کا خوگر ہے۔ جس نے مال جمع کیا اور اسے گن گن کر رکھا۔ وہ سمجھتا ہے کہ اس کا مال ہمیشہ اس کے پاس رہے گا۔ ہرگز نہیں۔ وہ شخص تو چکنا چُور کر دینے والی جگہ میں پھینک دیا جائے گا۔"

علامہ اپنے معاشی نظام کی بنیاد قرآن شریف کی آیہ قُلِ الْعَفْوَ پر رکھتے ہیں:

با مسلماں گفت جاں بر کف بنہ
ہر چہ از حاجت فزوں داری بدہ (۲۶)

—

قرآن میں غوطہ زن اے مردِ مسلماں
اللہ کرے تجھ کو عطا جدّتِ کردار
جو حرفِ قُلِ الْعَفْوَ میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار (۲۷)

آیۂ مذکورہ اس طرح ہے:

وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلِ الْعَفْوَ ۗ (۲۸)

"پوچھتے ہیں: ہم راہِ خدا میں کیا خرچ کریں؟ کہو: جو کچھ تمہاری ضرورت سے زیادہ ہو۔" (۳۹)

مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمۃ نے آیہ مذکورہ بالا کا ترجمہ اس طرح کیا ہے:

"لوگ آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ، خیر خیرات میں کتنا خرچ کیا کریں۔ آپ فرمادیجیے کہ جتنا آسان ہو۔" (۴۰)

علامہ کے نزدیک کوئی بھی ایسی معاشرت جس کی بنیاد سرمایہ داری پر ہو، زندہ نہیں رہ سکتی۔

تدبّر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے (۴۱)

اسلامی معاشرت کی بنیاد مساواتِ انسانی کے تصور پر قائم ہے:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ (۴۲)

"اے لوگو! اپنے رب سے ڈرو جس نے تم کو ایک جان سے پیدا کیا اور اسی جان سے اس کا جوڑا بنایا۔ اور ان دونوں سے بہت مرد عورت دنیا میں پھیلا دیئے۔ اُس خدا سے ڈرو جس کا واسطہ دے کر تم ایک دوسرے سے اپنے حق مانگتے ہو اور رشتہ و قرابت کے تعلقات خراب کرنے سے باز رہو۔"

اس آیہ سے دو نتائج اخذ ہوتے ہیں:

۱۔ تمام انسان نفسِ واحد سے پیدا ہوئے ہیں لہٰذا وہ برابر ہیں۔ کسی کو کسی پر کوئی فضیلت حاصل نہیں۔

۲۔ اس میں مرد و عورت یعنی جنس کی بنا پر بھی کسی فریق کو دوسرے پر کوئی تفوق حاصل نہیں۔

آب و نان ماست از یک مائدہ
دودۂ آدم کنفسٍ واحدہ (۴۳)

انسانی معاشرتی تقسیم کی بنیاد ہوس پر ہے۔ معاشی استحصال کے لیے شعوب و قبائل کی طرح ڈالی گئی۔ اسلام میں اس کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں۔

اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ (۲۴)

تمام مومن بھائی بھائی ہیں۔

علامہ نے اس کی کتنی عمدہ تفصیل بیان کی ہے:

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوعِ انساں کو
اخوت کا بیاں ہو جا محبت کی زباں ہو جا
یہ ہندی وہ خراسانی یہ افغانی وہ تورانی
تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بیکراں ہو جا
غبار آلودۂ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے
تُو اے مرغِ حرم اڑنے سے پہلے پُرفشاں ہو جا (۲۵)

یہی خیال علامہ نے کارل مارکس کے حوالے سے "پیامِ مشرق" میں بھی دُہرایا ہے:

رازدانِ جزو و کُل از خویش نامحرم شد است
آدم از سرمایہ داری قاتلِ آدم شد است (۲۶)

علامہ "نظریۂ" وطن پرستی" کے بھی اسی لیے خلاف ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ انسان اور انسان کے باہمی نزاع کی بنیاد "ہوس" پر ہے اور وطن پرستی اسی ہوس کو اجتماعی رنگ دے دیتی ہے۔ معاشیاتِ عالم میں یہ "یہود" کا کارنامہ ہے کہ انہوں نے "زر" کے ساتھ اندھی محبت کی طرح ڈالی اور حرص کے نتیجے میں فساد برپا ہوا:

امتے بر امتے دیگر چرد
دانہ ایں می کارد آں حاصل برد
از ضعیفاں ناں ربودن حکمت است
از تنِ شاں جاں ربودن حکمت است

شیوۂ تہذیبِ نو آدم دری است
پردۂ آدم دری سوداگری است
این بنوک این فکرِ چالاکِ یہود
نورِ حق از سینۂ آدم ربود
تا تہ و بالا نہ گردد این نظام
دانش و تہذیب و دیں سودائے خام (۲۷)

سرمایہ دارانہ نظام کی بنیاد سود پر ہے جسے قرآن حکیم نے حرام قرار دیا ہے:

وحرم الربوٰا ط (۲۸)

اور سود حرام قرار دے دیا گیا ہے۔

ایک وقت تھا کہ سارے کا سارا یورپ جہالت کی تاریکی میں غرق تھا اور اسے خواندہ کارکنوں کے لئے مشرق کی طرف دیکھنا پڑتا تھا۔ اس کے نتیجے میں، بہت سے خواندہ یہود بطور منیم (اکاؤنٹ کلرک) مغرب میں چلے گئے۔ پھر جہاں جہاں مغربی اقوام ہجرت کرتی رہیں، یہ منیم بھی ساتھ جاتے رہے۔ یہ ایک عام مسلّمہ اصول ہے کہ منیم آہستہ آہستہ نظامِ زر پر قابو پا لیتا ہے۔ آغاز، حساب کتاب، امانت اور قرض کی خدمات سے ہوتا ہے۔ اگر سرمایہ دار دل کی اولاد ماں باپ کے ترکے کی حفاظت نہیں کر سکتی اور بد دیانت کارکنوں کے چکر میں گرفتار ہو جاتی ہے۔ تمام کا تمام مغربی معاشرہ آہستہ آہستہ یہود کی سازشوں کا شکار ہو کر ان کی بالادستی کا ہدف بن گیا۔ یہ قوم اب مغرب کے تمام ذرائع پیداوار، وسائل، مالی نظام اور ابلاغِ عامہ پر قابض ہے۔ علامہ کو اس کا شدید احساس تھا۔

یہ پیشِ ذراں یہ حکومت یہ تجارت
دل سینۂ بے نور میں محرومِ تسلّی
تاریک ہے افرنگ مشینوں کے دھوئیں سے
یہ وادیٔ ایمن نہیں شایانِ تجلّی

ہے نزع کی حالت میں یہ تہذیب جواں مرگ
شاید ہوں کلیسا کے یہودی، متولی (۳۹)

رعنائی میں تعمیر میں رونق میں صفا میں
گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات (۴۰)

تاک میں بیٹھے ہیں مدت سے یہودی سود خوار
جن کی روباہی کے آگے ہیچ ہے زورِ پلنگ
خود بخود گرنے کو ہے پکے ہوئے پھل کی طرح
دیکھیے پڑتا ہے آخر کس کی جھولی میں فرنگ (۴۱)

علامہ کو یقین تھا کہ ایسی ثقافت جس کی بنیاد سرمایہ کاری پر ہو زندہ نہیں رہ سکتی ۔

تدبّر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ کاری ہے (۴۲)

اسلام سرمائے کی قدر پیدائش سے انکار نہیں کرتا ۔ اور نہ ہی محدود اور مشروط انفرادی ملکیت کی نفی کرتا ہے (مسلم، کتاب الحج عدد ۱۵۰، ابو داؤد، المناسک باب ۵۶) ۔ قرآنِ حکیم میں وراثت، بیع وغیرہ کے مسائل اور ضوابط بیان کیے گئے ہیں جو انفرادی ملکیت کا جواز ثابت کرتے ہیں ۔ علامہ کے کلام سے بھی اس جواز کی تائید ہوتی ہے:

من نہ گویم درگذر از کاخ و کوے
دولت تست ایں جہانے رنگ و بوے
دانہ دانہ گوہر از خاکش بگیر
صید چوں شاہیں ز افلاکش بگیر

فقر، جوع و رقص و عریانی کجاست
فقر سلطانی است رہبانی کجاست (۴۳)

اسلام کی معاشی حکمتِ عملی میں حلال و حرام کی تمیز کے قانون کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔

یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ كُلُوْا مِمَّا فِی الْاَرْضِ حَلٰلًا طَیِّبًا ۖ وَّ لَا تَتَّبِعُوْا خُطُوٰتِ الشَّیْطٰنِ ؕ (۴۴)

"اے لوگو! جو چیزیں زمین میں موجود ہیں ان میں سے (شرعی) حلال اور پاک چیزوں کو کھاؤ (برتو) اور شیطان کے قدم بقدم مت چلو"

وَكُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ حَلٰلًا طَیِّبًا ۪ (۴۵)

"اور خداوند تعالیٰ نے جو چیزیں تم کو دی ہیں ان میں سے حلال اور مرغوب (پاکیزہ) چیزیں کھاؤ"

فَكُلُوْا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلٰلًا طَیِّبًا ۖ (۴۶)

"سو جو کچھ تم نے لیا ہے اس کو حلال (طیب) پاک سمجھ کر کھاؤ"

علامہ کی نظم "در اسرارِ شریعت" مشمولہ "پس چہ باید کرد" میں ذرائع پیداوار اور اکلِ حلال پر مفصل بحث کی گئی ہے۔

تا ندانی نکتۂ اکلِ حلال
بر جماعت زیستن گردد وبال

آہ یورپ زیں مقام آگاہ نیست
چشمِ او ینظر بنور اللہ نیست (۴۷)

سرِّ دیں صدقِ مقال اکلِ حلال
خلوت و جلوت تماشائے جمال (۴۸)

علامہ کا فلسفہ حیات یہ ہے کہ ارتکازِ زر اسلام کی روح کے منافی ہے اور بالآخر خدا سے غافل کر دیتا ہے:

اے بسا مردِ حق اندیش و بصیر
می شود از کثرتِ نعمت ضریر
کثرتِ نعمت گداز از دل بُرد
ناز می آرد نیاز از دل بُرد
سالہا اندر جہاں گردیدہ ام
نم بچشمِ منعماں کم دیدہ ام (۴۹)

اُجرت اور محنت

اسلامی معاشیات میں "تنظیم" کو بھی محنت ہی کے ساتھ منسلک کیا جاتا ہے اور اس کی علیحدہ حیثیت نہیں۔ کیونکہ منتظم یا تو تنخواہ دار ملازم ہو گا یا خود مالک ہو گا۔ اولیں صورت میں وہ مزدور ہی ہوا، اور دوسری صورت میں وہ مالک بھی ہے یعنی آجر بھی ہے اور اپنے لئے خود مزدوری بھی کرتا ہے، جس کی اجرت وہ بلاواسطہ بطور مزدور یا بالواسطہ بطور منافع وصول کرتا ہے اس لئے انتظامیہ کو اسلامی معاشیات میں علیحدہ حیثیت نہیں دی گئی۔

آجر کے لئے یہ لازمی ہے کہ وہ اجیر کی بنیادی ضروریات کا پوری طرح سے خیال رکھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"یہ مزدور تمہارے بھائی ہیں انہیں ویسا ہی کھلاؤ جیسا خود کھاتے ہو اور ویسا ہی پہناؤ جیسا خود پہنتے ہو۔" (۵۰)

گویا بنیادی انسانی ضروریات کے لحاظ سے آجر اور اجیر میں اسلام کوئی فرق روا نہیں رکھتا۔ یہ نہیں کہ محنت اور مشقت تو سارے کی ساری مزدور کرتا ہے اور اس کا سارے کا سارا ثمر سرمایہ دار وصول کر کے عیش کرتا ہے۔ علامہ نے "خضرِ راہ" کے دور ہی سے، آجر اور اجیر کے مسئلے پر غور و فکر کا آغاز کر دیا تھا۔

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر
شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات

دستِ دولت آفریں کو مُزد یوں ملتی رہی
اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکوٰۃ (۵۱)

بنیادی ضروریاتِ زندگی کے تعین کا منطقی نتیجہ کم از کم شرح اجرت کی شکل میں نکلتا ہے۔ موجودہ مہذب دنیا کے معاشی نظام میں حکومتیں بموجب حالاتِ زمانہ وقتاً فوقتاً یہ شرح مقرر کرتی رہتی ہیں۔ مذاہبِ عالم میں اسلام ہی کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس نے آجر اور اجیر کی ضروریات کی مساوات کا نظریہ پیش کیا۔ علامہ اقبال کی دو نظمیں "قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدور" اور "نوائے مزدور" یکے بعد دیگرے "پیامِ مشرق" میں درج ہیں۔ جن میں مغرب کے صنعتی انقلاب کے بعد جو جھگڑا، مزدور اور سرمایہ دار میں پیدا ہوا، اور اس کے نتیجے میں جو مسائل پیدا ہوئے، ان کا ذکر ہے:

غوغائے کارخانۂ آہن گری زِ من
گلبانگِ ارغنونِ کلیسا ازانِ تو
نخلے کہ شہ خراج بر و می نہد زِ من
باغِ بہشت و سدرہ و طوبا ازانِ تو
مرغابی و تذرو و کبوتر ازانِ من!
ظلِّ ہما و شہپرِ عنقا ازانِ تو
ایں خاک و آنچہ در شکمِ او ازانِ من
وز خاک تا بہ عرشِ معلّٰی ازانِ تو

—

زخوئے فشانیِ من لعلِ خاتمِ والی
ز اشکِ کودکِ من گوہرِ ستامِ امیر
زخونِ من چو زلو فربہی کلیسا را
بزورِ بازوئے من دستِ سلطنت ہمہ گیر (۵۲)
خرابہ رشکِ گلستاں زِ گریۂ سحرم   شبابِ لالہ و گل از طراوتِ جگرم

تیشے کی کوئی گردشِ تقدیر تو دیکھے
سیراب ہے پرویز جگر تشنہ ہے فرہاد (۵۳)

تیشہ و فرہاد کو علامہ نے مزدور اور سرمایہ دار کے لیے بطور علامت بکثرت استعمال کیا ہے۔ مثلاً:

مزدک

دانۂ ایراں زکشتِ زار و قیصر بردمید
مرگ نومی رقصد اندر قصرِ سلطان و امیر
مدتے در آتشِ نمرود می سوزد خلیل
تا بتی گردد حریمش از خداوندانِ پیر
دورِ پرویزی گذشت اے کشتۂ پرویز خیز
نعمتِ گم گشتۂ خود را زخرو باز گیر ( )

کوہکن

نگارِ من کہ بسے سادہ و کم آمیز است
ستیزہ کیش و ستم کوش و فتنہ انگیز است
اگرچہ تیشۂ من کوہ را ز پا آورد
ہنوز گردشِ گردوں بکامِ پرویز است (۵۴)

اشتمالی ثقافت

علامہ نے مزدور کے حق میں اور سرمایہ داری و جاگیر داری کے خلاف اگر لکھا ہے تو وہ عین اسلامی تعلیمات کے مطابق لکھا ہے۔ کیونکہ اسلامی معاشرت میں مزدور کے استحصال اور ناجائز ذرائع سے ارتکازِ دولت کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں۔ اسلام میں عدل اور احسان دو بنیادی معاشرتی اقدار ہیں جن کی پابندی لازمی ہے۔

وَاَحْسِنُوْا ۚ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ ○ (۵۵)

"اور احسان کرو اللہ تعالیٰ احسان کرنے والوں سے محبت کرتا ہے۔"

وَاُمِرْتُ لِاَعْدِلَ بَيْنَكُمْ ۚ (۵٦)

"مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں تمہارے درمیان انصاف کروں۔"

اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ (٦۰- الممتحنہ ۸)

"اللہ تعالیٰ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔"

هَلْ جَزَآءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ ○ (۵۷)

"نیکی کا بدلہ نیکی کے سوائے اور کیا ہو سکتا ہے؟"

کوئی بھی ثقافت یا معاشرت جس کی بنیاد "عدل" پر ہو، معاشی ناہمواری اور طبقاتی استحصال کو روا نہیں رکھے گی۔ اور اسلام تو نہ صرف "عدل" پر اپنی معیشت اور فلسفۂ حیات کی بنیاد استوار کرتا ہے، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ احسان پر بھی زور دیتا ہے۔ علامہ تو "عدل" کو ایک بدیہی حقیقت کے طور پر پیش کرتے ہیں۔۔۔ ؎

عدل ہے فاطرِ ہستی کا ازل سے دستور (۵۸)

جہاں تک طبقاتی تقسیم کا تعلق ہے اسلام نے کل مومن اخوۃ کہہ کر اس کی جڑ ہی کاٹ دی۔ اسلامی ثقافت میں ذات پات، رنگ و نسل یا پیشے اور کام کی بنا پر کسی قسم کے طبقات کا وجود کوئی معنی نہیں رکھتا۔

کُلُّ مُؤْمِنٍ اِخْوَۃٌ اندر دلش
حریت سرمایۂ آب و گلش
ناشکیب امتیازات آمدہ
در نہادِ او مساوات آمدہ (۵۹)

علامہ مزدوروں کے جائز حقوق کے داعی ہیں، کیونکہ یہ اسلامی تعلیمات کے عین مطابق ہے۔ لیکن وہ "مزدور شاہی" "جلالِ بادشاہی" اور "جمہوری تماشے" کو ایک ہی صف میں رکھتے ہیں، بلکہ ان کی بے دین بنیاد پر انہیں "چنگیزی" کا نام دیتے ہیں۔

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا!
طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی
جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی (۶۰)

اشتمالیت یا اشتراکیت سے علامہ کی دلچسپی صرف دو اہم نکات تک محدود تھی۔

۱۔ اشتمالیت نے کلیسا کا بت توڑ دیا۔ اور

۲۔ یہود کی سودی معیشت کی مخالفت کی۔

ہوئے ہیں کسرِ چلیپا کے واسطے مامور
وہی کہ حفظِ چلیپا کو جانتے تھے نجات
یہ وحیِ دہریتِ روس پر ہوئی نازل
کہ توڑ ڈال کلیسائیوں کے لات و منات (۶۱)

کلیسا کی مخالفت کا مطلب عیسائیت کی مخالفت قطعاً نہ تھا۔ وہ لوگ جو مغرب کی معاشرتی تاریخ سے واقف ہیں، جانتے ہیں کہ کلیسا نے ایک انتہائی بھیانک جاگیردارانہ نظام کی شکل اختیار کرلی تھی۔ علامہ بھی "مغرب" کی اصطلاح ان وسیع تر معانی میں استعمال کرتے ہیں کہ وہی کلیسا کا استحصالی نظام مغرب کے سیاسی بالادستی کے نظام کی شکل اختیار کر گیا ہے

رہزنی را کہ بنا کرد جہانبانی گفت
ستمِ خواجگیِ او کمرِ بندہ شکست (۶۲)

"نٹشے" کے فلسفۂ حیات میں بھی علامہ کو یہ پہلو بہت پسند آیا ہے

نیشترِ اندر دلِ مغرب فشرد
دستش از خونِ چلیپا احمر است

اس شعر کے نیچے علامہ نے ایک نوٹ دیا ہے جس میں مغرب کی تشریح کرتے ہوئے اسے "مسیحی فلسفۂ اخلاق" کا نام دیا ہے۔ (۶۳)

مثنوی "پس چہ باید کرد" میں اسی مضمون کو علامہ نے ذرا تفصیل سے بیان کیا ہے:

ہم چناں بینی کہ در دورِ فرنگ
بندگی با خواجگی آمد بجنگ
روس را قلب و جگر گردیدہ خوں
از ضمیرش حرفِ "لا" آمد بروں
آں نظامِ کہنہ را برہم زد است
تیز نیشے بر رگِ عالم زد است (۶۴)

صنم کدہ ہے جہاں اور مردِ حق ہے خلیل
یہ نکتہ وہ ہے کہ پوشیدہ لاالہٰ میں ہے (۶۵)

اہلِ مغرب کو وہ اہلِ کلیسا بھی کہہ لیتے ہیں، جس طرح کہ مندرجہ بالا اشعار میں اس کے برعکس اہلِ کلیسا کو اہلِ مغرب کہہ مغربی نظام تعلیم کے متعلق کہا ہے:

اور یہ اہلِ کلیسا کا نظامِ تعلیم
ایک سازش ہے فقط دین و مروّت کے خلاف

اور کارل مارکس کی زبانی بھی، جہان مغرب اور کلیساؤں کو ہم معنی اور استحصالی قوت ہی قرار دیا ہے۔

جہانِ مغرب کے بتکدوں میں، کلیساؤں میں، مدرسوں میں
ہوس کی خونریزیاں چھپاتی ہے عقلِ عیار کی نمائش (۶۶)

اور یہی "ہوس کی خوں ریزیاں" ہیں جن کے خاتمے کے لئے علامہ اشتمالیت سے کسی حد تک متفق ہیں۔

چونکہ علامہ سمجھتے ہیں کہ یہ کلیسائی استحصالی نظام کی تہذیب مٹ رہی ہے لہٰذا انہیں یہ اندیشہ ہے کہ اس کی جگہ لینے کے لئے "یہود" اپنی طرف سے پوری کوشش کریں گے:

ہے نزع کی حالت میں یہ تہذیب جواں مرگ
شاید ہو کلیسا کے یہودی متولّی (۶۷)

تاک میں بیٹھے ہیں مدت سے یہودی سود خوار
جن کی روباہی کے آگے ہیچ ہے زورِ پلنگ
خود بخود گرنے کو ہے پکے ہوئے پھل کی طرح
دیکھیے پڑتا ہے آخر کس کی جھولی میں فرنگ (۶۸)

ایں بنوک ایں فکر چالاک یہود
نورِ حق از سینۂ آدم ربود
تا تہ و بالا نہ گردد ایں نظام
دانش و تہذیب و دیں سودائے خام (۶۹)

اشتراکیت نے مغربی استعمار کے خلاف جو محدود کامیابی حاصل کی، اسے علامہ حرف "لا" سے موسوم کرتے ہیں اور آغازِ کار کے لیے اسے کسی حد تک جائز بلکہ ضروری سمجھتے ہیں:

در جہاں آغازِ کار از حرفِ "لا"ست
ایں نخستیں منزلِ مردِ خداست
پیشِ غیر اللہ "لا" گفتن حیات
تازہ از ہنگامۂ او کائنات
بندہ را باخواہ خواہی در ستیز
تخم لا در مشتِ خاکِ او بریز
لا مقامے ضرب ہائے پے بہ پے
ایں غوِ رعد است نے آوازِ نے
ضربِ او ہر ساز را سازد نبود
تا بروں آئی ز گردابِ وجود (۷۰)

یہ درست ہے کہ اس حرف "لا" نے کلیسیا کے ظالمانہ استبداد اور جاگیردارانہ ستم و چیرہ دستی کو تہ و بالا کر دیا۔ علامہ "اشتمالیت" کی اس کارگذاری سے مطمئن ہیں کیونکہ وہ خود

ایک استعماری طاقت کے غلام ملک کے باشندے تھے۔ انہیں استعمار کی ہر علامت سے نفرت تھی اور اس کے خلاف ہر تحریک سے اتفاق و اتحاد، کیونکہ دشمن کا دشمن دوست نظر آتا ہے۔ مگر وہ اس تحریک سے نہ متفق تھے اور نہ مطمئن۔ بلکہ وہ اسے ایک نامکمل علاج اور نفیِ بے اثبات کی جدوجہد کا نام دیتے ہیں:

کردہ ام اندر مقاماتش نگاہ
لَا سلاطین، لَا کلیسا، لَا اِلٰہ (۷۱)

اصل علاج "لا" میں نہیں بلکہ "اِلّا" میں ہے۔ (۷۲)

فکرِ اُو در تُندِ بادِ "لَا" بماند
مرکبِ خود را سوئے اِلّا نراند
در مقامِ لا نیاساید حیات
سوئے اِلّا می خرامد کائنات
لَا و اِلّا سازو برگِ امتاں
نفیِ بے اثبات مرگِ امتاں (۷۳)

مردِ حُر از لا اِلٰہ روشن ضمیر
می نہ گردد بندۂ سلطان و میر
قبلۂ ما گہ کلیسا گاہ و دیر
او نخواہد رزقِ خویش از دستِ غیر
ما ہمہ عبدِ فرنگ او عبدہٗ
او نہ گنجد در جہانِ رنگ و بُو (۷۴)

اے دروِ دشتِ تو باقی تا ابد
نعرۂ لَا قیصر و کسریٰ کہ زد؟ (۷۵)

رمزِ الا اللہ کرا آموختند
ایں چراغِ اول کجا افروختند (۷۶)

پس علامہ کی منزل الا اللہ ہے۔ "لا" تو ایک حرفِ آغاز تھا۔

تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا
ورنہ گلشن میں علاجِ تنگیٔ داماں بھی ہے (۷۷)

مگر:

لبالب شیشۂ تہذیب حاضر ہے مے لا سے
مگر ساقی کے ہاتھوں میں نہیں پیمانۂ الا (۷۸)

علامہ نے "افغانی" کی زبان سے ملتِ روسیہ کو کھلوایا ہے کہ انہوں نے اچھا آغاز کیا ہے کہ بتانِ استعمار کو توڑ کر رکھ دیا ہے۔ لیکن یہ خطرہ ہے کہ بے مقصد جد و جہد کے نتیجے میں دوبارہ وہی قدیم استحصالی رجحانات سر نہ اٹھالیں:

کہنہ شد افرنگ را آئین و دیں
سوئے آں دیرِ کہن دیگر مبیں (۷۹)

علامہ ملوکیت اور اشتراکیت، دونوں کو ایک ہی صف میں شمار کرتے ہیں۔ یہ انکی بصیرت کی بات ہے، ورنہ جس "اشتراکی استعمار" نے موجودہ عہد میں اپنے آپ کو نمایاں کیا ہے، اُن کے زمانے میں اس کی یہ شکل نہ تھی مگر علامہ کی بصیرت نے اس صورتِ حالات کا بہت پہلے اندازہ کر لیا تھا۔ وہ کہتے ہیں:

ہر دو را جاں ناصبور و ناشکیب
ہر دو یزداں ناشناس آدم فریب
زندگی ایں را خروج آں را خراج
درمیانِ ایں دو سنگ آدم زجاج
ایں بہ علم و دین و فن آرد شکست!
آں برد جاں را ز تن ناں را ز دست

غرق دیدم ہر دو را در آب و گِل
ہر دو را تن روشن و تاریک دِل
زندگانی سوختن با ساختن
در گلے تخمے دلے انداختن (۸۰)

یہی باعث ہے کہ وہ ملتِ رُوسیہ کو "لا" سے "اِلّا" کی طرف سفر کرنے کے لئے کہتے ہیں ۔

نہادِ زندگی میں ابتدا لا انتہا اِلّا
پیامِ موت ہے جب لا ہُوا اِلّا سے بیگانہ (۸۱)

کردہِ کارِ خداونداں تمام
بگذر از "لا" جانب اِلّا خرام
درگذر از "لا" اگر جوئندہٗ
راہِ اثبات گیری زندہٗ
اے کہ می خواہی نظامِ عالمے
جستۂ او را اساسِ محکمے (۸۲)

اسی مقام پر وہ اشتراکیت کے فلسفے سے الگ ہو جاتے ہیں اور نظامِ اسلام کی دستاویز یا قرآن کی طرف رہنمائی کرتے ہوئے کہتے ہیں :

چیست قرآن ؟ خواجہ را پیغامِ مرگ
دستگیرِ بندۂ بے ساز و برگ (۸۳)

یعنی وہی کام جو "اشتراکیت" نے تشدد سے لیا ، وہ قرآنی تعلیمات پر عمل کرنے سے بھی حاصل ہو سکتا تھا ۔ "مرگِ خواجہ" اور "بندۂ بے ساز و برگ کی دستگیری" دونوں کا سامان قرآنِ حکیم میں موجود ہے ۔

ایک وقت ایسا بھی تھا کہ جب علامہ یہ سمجھتے تھے کہ اشتراکیت اور اسلام باہم اس قدر

قریب ہیں کہ دونوں کا ایک دوسرے سے مشروط اتحاد کا امکان ہے۔ دونوں میں قدرِ مشترک انگریزوں اور ہندو سرمایہ داروں کے اتحاد کی مخالفت ہے۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ روسی مرد اور خواتین لامذہب نہیں اور مناسب موقع پر وہ اپنے نظام کو مثبت راہ پہ لے آئیں گے۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ اگر برِصغیر کے مسلمانوں کی نئے دستور میں حالت بہتر ہوئی تو وہ اشتمالیت پر اثر انداز ہوں گے اور اگر خراب ہوئی تو روس ان کو ہضم کر لے گا۔ (۸۴)

علامہ کے اشتمالیت کے متعلق خیالات بالکل واضح ہیں۔ وہ اس کے صرف ان پہلوؤں سے متفق ہیں، جو اسلامی تعلیمات کے مطابق ہیں۔ باقی نظریات کی وہ سختی سے تردید کرتے ہیں، جیساکہ ان کے ایک خط بنام خواجہ غلام سیدین میں مرقوم ہے:

"سوشلزم کے معترف ہر جگہ روحانیت کے مذہب کے مخالف ہیں۔ اور اس کو افیون تصور کرتے ہیں۔ لفظ افیون اس ضمن میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا۔ میں مسلمان ہوں اور انشاءاللہ مسلمان مروں گا۔ میرے نزدیک تاریخِ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔ روحانیت کا میں قائل ہوں۔ مگر روحانیت کے سیاسی مفہوم کا۔ جو روحانیت میرے نزدیک مغضوب ہے، یعنی افیونی خواص رکھتی ہے، اس کی تردید میں نے جا بجا کی ہے۔ باقی رہا سوشلزم، سو اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے، جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے۔" (۸۵)

علامہ سرتاپا مسلمان تھے اور مسلمان ہی رہے بلکہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اُن کے ایمان وایقان میں پختگی آتی گئی۔ حبِ رسولؐ میں اضافہ ہوتا رہا اور اسلام کے ساتھ محبت میں جذبہ وجوش کی فراوانی موجزن ہوتی رہی۔ ان کے نزدیک مسلمانانِ عالم کے مسائل کا علاج اشتمالیت یا مغربی جمہوریت میں نہ تھا، بلکہ اسلام میں تھا۔

مصطفیٰ بحراست و موجِ او بلند
خیز و ایں دریا بجوئے خویش بند

مدتے بر ساحلش پیچیدۂ
لطمہ ہائے موجِ او نادیدۂ
یک زمان خود را بدریا در فگن
تا روانِ رفتہ باز آید بہ تن (۸۶)

اے مسلماں جز براہ حق مرو
نا امید از رحمتِ عامے مشو
برگ و سازِ ما کتاب و حکمت است
ایں دو قوت اعتبار ملّت است (۸۷)

ان کو پختہ یقین تھا کہ اسلام کے آئین کا نفاذ اشتمالیت کی جڑیں ہلا کر رکھ دے گا کیونکہ اسلام کا فلسفۂ اخلاق، مادی و معاشی افعال و اقدار میں جو تمدنی توازن پیدا کرتا ہے وہ اشتراکیت سے زیادہ مکمل، زیادہ جاذبِ نظر اور زیادہ قابلِ قبول ہے۔ یہ وہ نظام ہے جس میں حقوق العباد والدین، ذوی القربیٰ، یتامیٰ، مساکین، مسافر، اہلِ حاجت، ہمسایہ، احترامِ ملکیت، غرض ہر طبقے کی ضروریات و آسائش کا خیال رکھا گیا ہے:

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا ۝ (۸۸)

"ماں باپ کے ساتھ، رشتہ داروں کے ساتھ، یتیموں اور مسکینوں کے ساتھ نیک سلوک کرنا، لوگوں سے بھلی بات کہنا۔"

وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ۝ (۸۹)

"اور ان کے مالوں میں حق تھا سائل اور محروم کے لیے۔"

اور جس نظام میں یہ فیصلہ کر دیا گیا ہے کہ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝ (اور یہ کہ انسان کے لیے کچھ نہیں ہے مگر وہ جس کی اس نے سعی کی ہے) (۹۰) تاکہ کوئی دوسروں کی محنت کا استحصال نہ کرے۔ وہ دین جس میں یہ سب کچھ ہے وہ اشتمالیت سے زیادہ پرکشش

اور جاذب نظر ہے۔ انہیں اشتمالیت پر سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ اس میں جہاں ضروریاتِ معیشت کا خیال رکھا گیا ہے۔ وہاں انسان کی جذباتی اور روحانی تسکین کو قطعاً نظر انداز کر دیا گیا ہے جس سے معاشرے میں توازن کا قرار ناممکن ہو گیا ہے۔

غربیاں گم کردہ اند افلاک را
در شکم جویند جانِ پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جانِ پاک
جز بہ تن کارے ندارد اشتراک
دینِ آں پیغمبرِ حق ناشناس
بر مساواتِ شکم دارد اساس
تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخِ او در دل نہ در آب و گِل است

ہم ملوکیت بدن را فربہی است
سینۂ بے نور او از دل تہی است
مثلِ زنبورے کہ بر گل می چرد
برگ را بگذارد و شہد ش برد

ہر دو را جاں ناصبور و ناشکیب
ہر دو یزداں ناشناس آدم فریب (۹۱)

ثقافت اور فکر و عمل کی قوت

اشتمالیت اور مغربی استعمار کے رویے کی تنقید کے علاوہ علامہ ان اسلامی تحریکات کے بھی خلاف تھے جن سے فکر و عمل کو ضعف پہنچے۔

یں ایسے فقر سے اے اہلِ حلقہ باز آیا
تمہارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری!
نہ فقر کے لئے موزوں نہ سلطنت کے لئے
وہ قوم جس نے گنوایا متاعِ تیموری (۹۲)

لیکن اس سے یہ مطلب ہرگز نہ لینا چاہیے کہ وہ تصوف کی تحریکات کے سرے ہی سے خلاف تھے۔ اس سلسلے میں انہوں نے اپنی مثنوی اسرارِ خودی میں اور اس کے دیباچے میں بڑی تفصیل سے بحث کی ہے جسے یہاں دہرانے کی گنجائش نہیں۔ صرف بالِ جبریل سے یہ چند اشعار نقل کئے جاتے ہیں:

فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سپاہ
فقر ہے میروں کا میر، فقر ہے شاہوں کا شاہ
علم کا مقصود ہے پاکیِ عقل و خرد
فقر کا مقصود ہے عفتِ قلب و نگاہ
دل اگر اس خاک میں زندہ و بیدار ہو
تیری نگہ توڑ دے آئینۂ مہر و ماہ (۹۳)

کسے خبر کہ ہزاروں مقام رکھتا ہے
وہ فقر جس میں ہے بے پردہ روحِ قرآنی
خودی کو جب نظر آتی ہے قاہری اپنی
یہی مقام ہے کہتے ہیں جس کو سلطانی
یہی مقام ہے مومن کی قوتوں کا عیار
اسی مقام سے آدم ہے ظلِ سبحانی (۹۴)

وہ اسلام ہی کو تمام معاشرتی اور معاشی امراض کا علاج بتلاتے ہیں: (۹۵)

لادینی و لاطینی کس پیچ میں الجھا تو   دارو ہے ضعیفوں کا لا غالب الا ھو

اے تُرا فطرت ضمیرِ پاک داد
از غمِ دیں سینۂ صد چاک داد
تازہ کُن آئینِ صدیقؓ و عمرؓ
چوں صبا بر لالۂ صحرا گزر (۹۵)

لیکن صرف اسلام کا نام لینے سے تمام مسائل حل نہیں ہو جاتے۔ اس کے لئے جد و جہد اور مناسب ٹیکنالوجی کی ضرورت ہے:

زندگی جہد است و استحقاق نیست
جُز بعلمِ انفس و آفاق نیست
گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر
ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر
علم و دولت نظمِ کارِ ملّت است
علم و دولت اعتبارِ ملّت است (۹۶)

اسلام میں حکومت کا معیار عوام کی خدمت ہے جس کی مثال حضرات عمرؓ و علیؓ نے پیدا کی ۔

سروری در دینِ ما خدمت گری است
عدلِ فاروقیؓ و فقرِ حیدریؓ است
ایں نکتہ کشائندۂ اسرارِ نہاں است
ملک است تنِ خاکی و دیں روحِ رواں است
تن زندہ و جاں زندہ ز ربطِ تن و جاں ست
با خرقہ و سجادہ و شمشیر و سناں خیز
از خوابِ گراں خوابِ گراں خوابِ گراں خیز
از خوابِ گراں خیز (۹۸)

اسلام جس طرح انسان کی بنیادی ضروریات کا خیال رکھتا ہے کسی بھی نظامِ حیات میں اس کی

مثال نہیں ملتی۔

وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۝ (۹۹)

"اور وہ اللہ کی محبت میں مسکین اور یتیم اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں۔"

إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا ۝ (۱۰۰)

"(اور ان سے کہتے ہیں کہ) ہم تمہیں صرف اللہ کی خاطر کھلا رہے ہیں، ہم تم سے نہ کوئی بدلہ چاہتے ہیں اور نہ شکریہ۔"

وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ۝ (۱۰۱)

"اور ان کے مالوں میں حق تھا سائلوں اور محروموں کے لئے۔"

اسی لئے علامہ نے جو پیغام دیا ہے وہ اس طرح ہے:

ربط و ضبطِ ملتِ بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر
پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دیں میں ہو
ملک و دولت ہے فقط حفظِ حرم کا اک ثمر (۱۰۲)
عالمِ حریت کا جو دیکھا تھا خواب اسلام نے
اے مسلماں آج تو اس خواب کی تعبیر دیکھ
مسلم استی سینہ را از آرزو آباد دار
ہر زماں پیشِ نظر لا یخلف المیعاد دار (۱۰۳)
یہ نکتہ سرگزشتِ ملتِ بیضا سے ہے پیدا
کہ اقوامِ زمینِ ایشیا کا پاسباں تُو ہے (۱۰۴)

اس بحث کو سمیٹنے سے پہلے حضرت علامہ کا ۲۸۔ مئی ۱۹۳۷ء کے مکتوب بنام قائدِ اعظم کا حوالہ بہت ضروری ہے جس کے مطالعے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ علامہ پاکستان میں کس قسم کا نظامِ حیات رائج کرنا چاہتے تھے: ترجمہ:

"مجھے اس امر میں ذرہ بھر شک نہیں کہ جہاں تک مسلمانانِ ہند کا

تعلق ہے آپ صورتِ حالات کی نزاکت سے پوری طرح باخبر ہیں۔ مسلم لیگ کو بالآخر یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ وہ مسلمانوں کے اعلیٰ طبقوں کی نمائندہ رہے گی یا مسلم عوام کی، جنہوں نے ابھی تک بجا طور پر اس میں کوئی دلچسپی نہیں لی۔ میں ذاتی طور پر محسوس کرتا ہوں اور اس پر یقین رکھتا ہوں کہ کوئی بھی سیاسی تنظیم جو اوسط مسلمان کی معاشی حالت کو بہتر بنانے کا وعدہ نہ کرے وہ عوام کی توجہ اپنی طرف منعطف کرانے میں کامیاب نہ ہوگی۔

نئے دستور کے تحت اعلیٰ ملازمتیں اونچے طبقے کے لوگوں کے فرزندوں کے لئے مخصوص کر دی جاتی ہیں، ذرا کمتر آسامیاں وزراء کے دوستوں اور عزیزوں کو بانٹ دی جاتی ہیں (ملازمت کے علاوہ) دوسرے معاملات میں بھی ہماری سیاسی جماعتوں کو عام مسلمانوں کی حالت بہتر بنانے کا خیال کبھی نہیں آیا۔ روٹی کا مسئلہ روز بروز مشکل ہوتا جا رہا ہے۔ مسلمان عوام محسوس کرتے ہیں کہ ان کی حالت گزشتہ دو سو برس سے پست سے پست تر ہوتی جا رہی ہے۔ عام مسلمان یہ سمجھتا ہے کہ اس کی غربت کا باعث سرمایہ دارانہ نظام یا ہندو ساہوکار ہے۔ یہ اس پر ابھی اچھی طرح سے آشکارا نہیں کہ غیر ملکی حکومت بھی اس کی افلاس و تکالیف کی برابر کی ذمہ دار ہے۔ لیکن ایک نہ ایک دن یہ احساس پیدا ہو کر رہے گا۔ جواہر لال کی لا دینی اشتراکیت مسلمانوں میں چنداں مقبول نہ ہوگی۔ اس موقع پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے معاشی مسائل یعنی غربت و افلاس کو کس طرح حل کیا جائے؟ مسلم لیگ کے مستقبل کا انحصار اس مسئلے کے حل کے متعلق لائحہ عمل مرتب کرنے میں ہے۔ اگر یہ جماعت اس پہلو سے عہدہ برآ نہ ہو سکی اور عوام کے لئے کوئی امید نہ پیدا کر سکی تو وہ پہلے کی طرح اس سے لاتعلق رہیں گے۔ خوش قسمتی سے اس مشکل کا حل اسلامی آئین کے نفاذ میں موجود ہے اور جدید حالات کے تقاضوں کے مقابلے کی استعداد اس میں موجود ہے۔ قانونِ اسلام کے طویل اور محتاط مطالعے سے میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اس آئین کو دیانت داری اور محنت

سے سمجھا جائے تو ہر شخص کو کم از کم اس کی روزی کا استحقاق مل جائے گا لیکن قانونِ شریعت کا نفاذ اس ملک میں اسی صورت میں ممکن ہے کہ برصغیر میں ایک یا زیادہ مسلم ریاستیں قائم کر دی جائیں۔ میں کئی سال سے اس امر کی صداقت پر یقین رکھتا ہوں اور اب بھی میں اسے مسلمانوں کو روٹی مہیا کرنے کا واحد ذریعہ سمجھتا ہوں۔ اور یہ بھی یقین رکھتا ہوں کہ مسلمانانِ ہند کے لئے اس سے بہتر ان کے مسائل کا اور کوئی ذریعہ نہیں۔ اور اگر یہ ممکن نہ ہو سکا تو پھر ہندوستان میں ایک طویل خانہ جنگی شروع ہو جائے گی جو فی الواقع کچھ عرصے سے جاری ہے مجھے خطرہ ہے کہ یہاں بھی فلسطین کا المیہ دہرایا جائے گا اور نہرو کا نظریۂ اشتمالیت خود ہندوؤں میں بھی خون خرابے کا باعث ہو گا۔" (۱۰۵)

اس خط میں علامہ نے اسلامی معاشی نظام کے متعلق اپنے نظریات کا خلاصہ بڑے حسن اور خوبی سے پیش کر دیا ہے جس پر مزید اضافے کی گنجائش نہیں۔ جہاں تک مسلمانانِ ہند کے زوال کے اسباب کا تعلق ہے علامہ کا یہ شعر ان کی پوری تشخیص کرتا ہے:

چار مرگ اندر پئے ایں دیر میر
سود خوار و والی و ملّا و پیر (۱۰۶)

حواشی

۱۔ ابو عبید القاسم بن سلام۔ کتاب الاصول ص ۲۷۸
۲۔ دائرہ معارف اسلامیہ ج ۳ ص ۳۷
۳۔ ارمغانِ حجاز ص ۲۲۶
۴۔ ایضاً ص ۲۲۵

۵۔ سورہ بقرہ : آیہ ۱۶۴

اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّھَارِ وَالْفُلْکِ الَّتِیْ تَجْرِیْ فِی الْبَحْرِ بِمَا یَنْفَعُ النَّاسَ وَمَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ مَّآءٍ فَاَحْیَا بِہِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِھَا وَبَثَّ فِیْھَا مِنْ کُلِّ دَآبَّۃٍ وَّتَصْرِیْفِ الرِّیٰحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَیْنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ ۝

ترجمہ : (مولوی اشرف علی تھانوی)

بلاشبہ آسمانوں کے اور زمینوں کے بنانے میں اور یکے بعد دیگرے رات اور دن کے آنے میں اور جہازوں میں جو کہ سمندر میں چلتے ہیں اور آدمیوں کے لئے نفع کی چیزیں اور اسباب لے کر اور بارش کے پانی میں جس کو اللہ تعالےٰ نے آسمان سے برسایا اور پھر اس سے زمین کو تر و تازہ کیا۔ اس کے خشک ہوئے پیچھے ہر قسم کے حیوانات اس میں پھیلائے اور ہواؤں کے بدلنے میں اور ابر میں جو زمین و آسمان کے درمیان مقید اور معلق رہتا ہے دلائل ہیں (توحید کے موجود ہونے کے) ان لوگوں کے لئے جو عقلِ سلیم رکھتے ہیں۔

۶۔ اقبال۔ بالِ جبریل ص ۱۶۱

۷۔ اقبال جاوید نامہ ص ۸۱ - ۸۰
۸۔ خلیفہ عبدالحکیم ۔ فکرِ اقبال ص ۲۵۶
۹۔ القرآن ۔ ۳ ۔ العمران ۱۸۱
۱۰۔ " ۔۴ النساءٔ آیہ ۱۲۵ تا ۱۳۱ تا ۱۳۲
۱۱۔ " ۔۵ المائدہ ۱۸
۱۲۔ " یونس ۵۵، ۶۶
۱۳۔ " ۔۳۹ ، ۲ الزمر ۴۴ ، ۸۵ ، ۸ البروج ۹
۱۴۔ " ۔۷ الحدید ۲۵۷
۱۵۔ " ۵۵ الرحمٰن ۱۰
۱۶۔ اقبال ۔ بانگِ درا ص ۲۹۸
۱۷۔ " بال جبریل ص ۲۰۴
۱۸۔ " " ص ۱۴۹
۱۹۔ " " ص ۱۵۰
۲۰۔ " " ص ۱۵۰
۲۱۔ فرہنگ عامرہ ص ۵۲
۲۲۔ مشکوٰۃ المصابیح باب الحذر
۲۳۔ مسلم الاقضیہ عدد ۱۶، ۱۷
۲۴۔ ۱۰۴۔ الھمزہ ۱ - ۴
۲۵۔ مولانا مودودی ۔ تفہیم القرآن ج ۶ ص ۴۵۸
۲۶۔ جاوید نامہ ص ۹۱
۲۷۔ ضرب کلیم ص ۱۳۸
۲۸۔ القرآن بقرہ - ۲۱۹
۲۹۔ مولانا مودودی ، تفہیم القرآن ج ۱ ص ۱۶۷

۳۰۔ القرآن ترجمہ اشرف علی تھانوی تاج کمپنی لاہور۔

۳۱۔ اقبال، بانگِ درا ص ۳۱۴

۳۲۔ القرآن ۴ النساء ۱

۳۳۔ اقبال۔ جاوید نامہ ص ۹۰

۳۴۔ القرآن ۴۹ الحجرات ۱۰

۳۵۔ اقبال۔ بانگِ درا ص ۳۱۲

۳۶۔ " پیامِ مشرق ص ۲۳۶

۳۷۔ " پس چہ باید کرد ص ۳۸

۳۸۔ القرآن ۲۔ بقرہ ۲۷۵

۳۹۔ اقبال۔ ضربِ کلیم ص ۱۴۱

۴۰۔ " ۔ بالِ جبریل ص ۱۴۶

۴۱۔ " " ص ۱۲۱

۴۲۔ " بانگِ درا ص ۳۱۳

۴۳۔ " جاوید نامہ ص ۸۱

۴۴۔ القرآن ۲ البقرہ ۱۶۸

۴۵۔ القرآن ۵ المائدہ ۸۸

۴۶۔ القرآن ۸ الانفال ۶۹

۴۷۔ اقبال۔ پس چہ باید کرد ص ۳۷

۴۸۔ " جاوید نامہ ص ۲۴۰

۴۹۔ " " ص ۴۳۔۲۴۲

۵۰۔ مسلم و بخاری

۵۱۔ اقبال۔ بانگِ درا ص ۲۹۷

۵۲۔ " پیامِ مشرق ص ۲۵۵ تا ۲۵۷

۵۳- اقبال- ارمغانِ حجاز ص ۲۴۱

۵۴- " - پیامِ مشرق ص ۲۳۸-۲۳۷

۵۵- القرآن- البقرہ ۱۹۵

۵۶- " ۴۲- الشوریٰ ۱۵

۵۷- " ۵۵- الرحمٰن ۶۰

۵۸- اقبال- بانگِ درا- جوابِ شکوہ

۵۹- " - اسرار و رموز ص ۱۲۱

۶۰- " - بالِ جبریل ص ۶۲

۶۱- " ضربِ کلیم ص ۱۴۳

۶۲- " پیامِ مشرق ص ۲۳۰

۶۳- " " ص ۲۴۱

۶۴- " پس چہ باید کرد ص ۲۱

۶۵- " بالِ جبریل ص ۹۹

۶۶- " ضربِ کلیم ص ۱۳۹

۶۷- " " ص ۱۴۱

۶۸- " بالِ جبریل ص ۲۲۱

۶۹- " پس چہ باید کرد ص ۳۸

۷۰- " " ص ۲۰-۱۹

۷۱- " " ص ۲۲

۷۲- " بانگِ درا ص ۱۱۸

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لا سے اِلّا کی طرف سفر کا نظریہ علامہ نے تصوف سے لیا۔ کیونکہ ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۸ء کے دوران کہی گئی ایک نظم "سوامی رام تیرتھ" میں بھی اس مضمون کو نظم کیا گیا ہے۔ مگر یہاں یہ خیال "نفیِ ذات" اور "اثبات" کے سلسلے میں

قالبِ شعر میں ڈھالا گیا ؎

نفیٔ ہستی اک کرشمہ ہے دلِ آگاہ کا
"لا" کے دریا میں نہاں موتی ہے اِلّا اللہ کا

اس شعر کا ہمارے مضمون سے صرف دور کا تعلق ہے۔

۷۳۔ اقبال۔ پس چہ باید کرد ص ۴۲
۷۴۔ " " ص ۳۲
۷۵۔ " " ص ۳۳
۷۶۔ " " ص ۵۱
۷۷۔ " بانگِ درا ص ۲۱۴
۷۸۔ " بالِ جبریل ص ۳۹
۷۹۔ " جاوید نامہ ص ۸۸
۸۰۔ " " ص ۷۰
۸۱۔ " ضربِ کلیم ص ۶۰
۸۲۔ " جاوید نامہ ص ۸۸
۸۳۔ " " ص ۸۹
۸۴۔ تفصیل کے لئے دیکھئے اقبال۔ تقاریر اور بیانات (انگریزی) ص ۱۵۱
۸۵۔ عزیز احمد۔ اقبال۔ نئی تشکیل ص ۶۱۔۳۶۰
۸۶۔ اقبال۔ مثنوی مسافر ص ۲۱
۸۷۔ " " ص ۴۰
۸۸۔ القرآن۔ البقرہ ۸۴
۸۹۔ " ۵۱۔ الذریات ۱۹
۹۰۔ القرآن ۵۳۔ النجم ۳۹

کارخانے کا ہے مالک مردکِ ناکردہ کار عیش کا پُتلا ہے محنت ہے اسے ناسازگار

حکم حق ہے لیس للانسان الا ما سعیٰ کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار

۹۱۔ القرآن ۔ جاوید نامہ ص ۷۰ - ۶۹

۹۲۔ اقبال ۔ بالِ جبریل ص ۶۴

۹۳۔ " " ص ۱۱۰ - ۱۱۱

۹۴۔ " ضربِ کلیم ص ۲۶

۹۵۔ " " ص ۱۷۵

۹۶۔ " پیامِ مشرق ص ۵۸۶

۹۷۔ " " ص ۷

۹۸۔ " زبورِ عجم ص ۱۱۷

۹۹۔ القرآن ۷۶ ۔ الدھر ۸، ۹

۱۰۰۔ " " ۹

۱۰۱۔ " ۵۱ ۔ الذریات ۱۹

۱۰۲۔ اقبال ۔ بانگِ درا ص ۲۰۱

۱۰۳۔ " " ص ۳۰۲ ، ۳۰۳

۱۰۴۔ " " ص ۳۰۷

۱۰۵۔ خط مرقومہ ۲۱ جون ۱۹۳۷ء ۔ خطوط اقبال بنام جناح معہ پیش لفظ جناح مطبوعہ شیخ محمد اشرف ۔ لاہور

۱۰۶۔ اقبال ۔ جاوید نامہ ص ۲۲۴

چوتھا باب

مغربی تہذیب و ثقافت

مثبت اور منفی پہلو

اُن عوامل کا جو مغربی ثقافت کے ارتقاء کا باعث ہوئے علامہ نے مندرجہ ذیل اشعار میں ان کا تذکرہ کیا ہے:

دیکھ چکا المنی شورشِ اصلاحِ دیں
جس نے چھوڑے نہ کہیں نقشِ کہن کے نشاں
حرفِ غلط بن گئی عصمتِ پیرِ کنشت
اور ہوئی فکر کی کشتیٔ نازک رواں
چشمِ فرانسیس بھی دیکھ چکی انقلاب
جس سے دگرگوں ہوا مغربیوں کا جہاں
ملتِ رومی نژاد کہنہ پرستی سے پیر
لذتِ تجدید سے وہ بھی ہوئی پھر جواں
روحِ مسلماں میں ہے آج وہی اضطراب
رازِ خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زباں (۱)

اسلام ہی نے مغرب کے جدید فلسفے کی طرح ڈالی۔ پہلے یونانی استخراجی منطق اور پھر ہندی ظن و قیاس کی بھول بھلیوں سے دنیا کو نجات دلائی۔ الغزالی کے اصولِ تشکیک پر ڈیکارٹ نے اپنے منہاج کی بنیاد رکھی۔ کانٹ کا نظریۂ عقلیت قرآنی تدبر و تفکر کا خوشہ چیں ہے۔ ابنِ سینا اور ابنِ خلدون نے تحلیلِ نفسی، مذہبی اور صوفیانہ واردات کے تجزیہ کی طرح ڈالی۔ اور الفارابی اور

الماوردی نے عمرانیات کے نظریات کی تشکیل کی۔ یہی وہ عوامل تھے جو یورپ کی نشاۃِ ثانیہ کا باعث بنے۔

اوپر کے اشعار میں "المنی" سے مراد مارٹن لوتھر ہے جو ۱۰ نومبر ۱۴۸۳ء کو جرمنی میں پیدا ہوا ۱۵۰۷ء میں اسے پادری بنا دیا گیا ۱۵۴۵ء میں اس کے ذہن میں مروجہ عیسائیت کے خلاف بغاوت پیدا ہوئی، وہ اپنے ردِ عمل یا احساسات کو منافقت کا نام دیتا ہے۔ آخر کار اس کے ذہن میں یہ خیال آیا کہ انسان صرف فضلِ ربی کی اساس پر ہی زندہ ہے کسی انسان کا اس پر کوئی اختیار نہیں۔

لوتھر نے پاپائیت کے نظریۂ شفاعت پر پہلا وار کیا۔ گناہوں کے معافی دلانے کے بہانے پوپ کے مختار، عوام سے معقول رقم کھینچ لیتے اور اس لوٹ کھسوٹ سے کلیسا کے خزانے بھرتے رہتے۔ لوتھر نے پاپائے روم کے کلیسا پر اقتدارِ اعلیٰ کے خلاف احتجاج کیا اور عیسائیت میں پروٹسٹنٹ فرقے کی بنیاد ڈالی۔ (۲)

لوتھر نے مذہب اور حکومت کے حدود الگ کر دیئے جس سے وہ صورتِ حالات پیدا ہوئی جس کا ذکر علامہ نے اپنی ایک نظم "دین و سیاست" میں کیا ہے:

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی
سماتی کہاں اس فقیری میں میری
خصومت تھی سلطانی و راہبی میں
کہ وہ سربلندی ہے یہ سربزیری
سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا
چلی کچھ نہ پیرِ کلیسا کی پیری
ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی
ہوس کی امیری ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دیں کے لئے نامرادی
دوئی چشمِ تہذیب کی نابصیری (۳)

علامہ اس تفریقِ ریاست وکلیسا کی تشریح کرتے ہوئے اپنے خطباتِ تشکیلِ جدید الہیات اسلامیہ میں فرماتے ہیں:

"دراصل ترک وطن پرستوں نے ریاست اور کلیسا کی تفریق کا اصول، مغربی سیاست کی تاریخِ افکار سے اخذ کیا۔ مسیحیت کی ابتدا کسی وحدتِ سیاسی یا مدنی کے طور پر تو ہوئی نہیں تھی۔ وہ ایک نظام رہبانیت تھا جو اس ناپاک دنیا میں قائم کیا گیا اور جس کا اس لئے امورِ مدنی میں کوئی دخل نہیں تھا۔ لہٰذا جہاں تک عملی زندگی کا تعلق ہے وہ ہر معاملے میں رومی حکومت کے زیرِ فرمان رہی۔ مگر پھر اسی صورتِ حالات میں جب آگے چل کر اسے ریاست کا مذہب قرار دیا گیا تو ریاست اور کلیسا نے دو حریف قوتوں کی شکل اختیار کر لی اور ان کے حدود و فرائض کی تعین و تحدید میں بحث و نزاع کا ایک غیر مختتم سلسلہ شروع ہو گیا۔ لیکن اسلام میں یہ صورتِ حالات رونما ہی نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لئے کہ اسلام کا ظہور بطور ایک اجتماعِ مدنی کے ہوا۔ اور قرآن مجید کی بدولت اسے وہ صاف اور سادہ قوانین مل گئے، جن میں یہ زبردست امکانات، جیسا کہ تجربے نے آگے چل کر ثابت بھی کر دیا، موجود تھے، کہ رومیوں کی دوازدہ الواح کی طرح انہیں بھی بذریعہ تعبیر و تاویل مزید وسعت دی جا سکے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ترک وطن پرستوں کا "نظریہ ریاست" بڑا غلط اور گمراہ کن ہے۔ کیونکہ اس کی رُو سے یہ ماننا لازم ہے کہ اسلام کے اندر بھی کوئی ثنویت کام کر رہی ہے۔ حالانکہ اسلام میں سرے سے اس کا کوئی وجود ہی نہیں۔

برعکس اس کے حزبِ اصلاحِ مذہبی نے، جس کی زمامِ قیادت سعید حلیم پاشا کے ہاتھ میں تھی۔ اس بنیادی حقیقت پر زور دیا ہے کہ اسلام میں عینیت اور اثباتیت دونوں کا امتزاج نہایت خوبی سے ہو چکا ہے۔ یوں بھی اس (اسلام) نے حریت مساوات اور استحکام انسانیت کی ابدی صداقتوں کو چونکہ ایک وحدت میں سمو دیا۔ لہٰذا اس کا کوئی وطن نہیں۔" (۴)

علامہ کا مقصد اس تحریر سے یہ ہے کہ وطن یا ریاست اور کلیسا یعنی مذہب کی تقسیم کا

مسئلہ صرف عیسائیت سے متعلق ہے۔ اسلام میں اس مسئلے کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ پاپائیت اور ملوکیت یا شہنشاہیت کے حدودِ اختیارات کا مسئلہ صرف مغرب یا ذرا زیادہ وسیع معانی میں صرف عیسائیت کا مسئلہ ہے۔ اسلام میں ایسی کوئی تحریک کا وجود نہیں۔ علامہ ہر حال میں اس نظریے کے خلاف ہیں چنانچہ مذکورہ بالا نظم کے آخری دو اشعار میں انہوں نے کہا ہے:

یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشیں کا
بشیری ہے آئینہ دارِ نذیری
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری (۵)

البتہ جب اس "لادین سیاست" کا ذکر اس حوالے سے کرتے ہیں کہ اس کی ترویج اسلامی ممالک میں بھی متوقع ہے تو وہ پھر اس پر احتجاج کرتے ہیں:

میری نگاہ میں ہے یہ سیاستِ لادیں
کنیزِ اہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر
ہوئی ہے ترکِ کلیسا سے حاکمی آزاد
فرنگیوں کی سیاست ہے دیوِ بے زنجیر
متاعِ غیر پہ ہوتی ہے جب نظر اس کی
تو ہیں ہر اولِ لشکر کلیسا کے سفیر (۶)

عالم اسلام کے لئے انیسویں صدی عجیب کرب و ابتلا اپنے ساتھ لے کر آئی۔ جہاں سیاسی بساط پر مسلمان ممالک یکے بعد دیگرے مغربی طاقتوں سے مات کھاتے چلے گئے۔ وہاں مغربی تہذیب بھی اپنے ساتھ بے شمار چکا چوند، مختلف علوم و فنون کا طرّہ اور نظامِ حیات کی متضاد گتھیاں لیے ہوئے حملہ آور ہوئی۔ انہیں مسائل میں یہ "دین و سیاست" کی علیحدگی اور دو مختلف خانوں میں تقسیم کار و یہ بھی ہے لیکن علامہ نے جیسے اوپر دیئے گئے تیسرے شعر میں کہا ہے کہ اقوامِ مغرب کے سامنے صرف ایک مقصد ہے اور وہ ہے "متاعِ غیر پہ قبضہ"۔ اور جب یہ موقع آتا ہے تو

کلیسا کے ایجنٹ علیحدہ نہیں رہتے بلکہ ہراول میں ہوتے ہیں۔

علامہ نے مغربی تہذیب کے جس دوسرے بڑے "عامل" کا ذکر کیا ہے وہ "انقلابِ فرانس" ہے۔ اس انقلاب کے ذہنی اسباب میں والٹیر Voltaire اور روسُو Rousseau کے خیالات نے نمایاں کردار ادا کیا۔ والٹیر لامذہب اور دہریہ تھا۔ وہ ہمیشہ عیسائیت کی زد بلد اور پادریوں کی مذمت کرتا رہتا۔ اس کی تبلیغ کے زیرِ اثر عوام بھی مذہب اور مذہبی رہنماؤں سے بدظن ہو گئے۔

روسو طبعاً آزادی پسند تھا اور اس امر کی تبلیغ کرتا کہ عوام کو چاہئے کہ وہ شہنشاہیت کی زنجیریں توڑ کر پرے پھینک دیں۔ اس نے اپنی کتاب "معاہدہ عمرانی" Social Contact میں اس بات پر زور دیا کہ انسان طبعاً اور فطرتاً آزاد پیدا ہوا ہے۔ مگر ملوکیت نے اسے ہمیشہ غلامی قبول کرنے پر مجبور کیا۔ اس جوئے کو گردن سے اتار دیں۔ اس کتاب نے انقلابِ فرانس کی راہ ہموار کرنے میں بڑا کام کیا۔

اس انقلاب کے کچھ سماجی اسباب بھی تھے جن میں سے ایک متوسط طبقے کا فقدان تھا، دوسرے کسانوں کی خراب حالت اور ان پر جاگیرداروں اور کلیسا کے مظالم۔ انہیں ایام میں ایک قحط پڑ گیا جس نے عوام کو بیدار کر دیا۔ اور انہوں نے سمجھ لیا کہ ان کے مصائب کا باعث جاگیردارانہ نظام ہے۔ امریکہ کی جنگِ آزادی نے بھی جلتی پر تیل کا کام کیا۔ لوگوں کو شخصی آزادی کی ضرورت اور اہمیت کا احساس ہوا۔ اس کے اثرات انگلستان پر بھی پڑے اور انسانی بنیادی حقوق کے لئے وہاں بھی تحریکات شروع ہو گئیں۔

انقلابِ فرانس اور امریکہ کی جنگِ آزادی سے بھی زیادہ جس واقعے نے مغربی ثقافت کو موجودہ نہج پر ڈھالا وہ برطانیہ کا زرعی اور صنعتی انقلاب ہے۔ زرعی انقلاب ہی صنعتی انقلاب کی تمہید ثابت ہوا۔ لوگوں نے قدیم زرعی آلات کو جدید مشینوں کے ساتھ تبدیل کر کے پیداوار میں اضافہ کیا تو کاشتکاروں کی حالت بہتر ہو گئی۔ (۷)

صنعتی انقلاب تقریباً ۱۷۶۵ء میں شروع ہوا۔ اور ۱۸۲۰ء تک یہ اپنے عروج کو پہنچ گیا۔ اس کا آغاز سوت کاتنے کی مشین کی تیاری سے ہوا۔ مگر جلد ہی کپڑا بننے کی مشین اور بھاپ سے چلنے

والے انجن ایجاد ہو گئے۔ ان انجنوں کی وجہ سے ذرائع آمد و رفت میں سہولت اور سرعت پیدا ہوئی وہ کام جو انسانی ہاتھ کئی کئی دنوں میں کرتے تھے مشینوں کی بدولت گھنٹوں میں ہونے لگا۔ اس عمل سے معاشرے کے نظام پر گہرے اثرات مرتب ہوئے اور کئی مسائل سامنے آئے۔

اگرچہ صنعتی انقلاب کی قوتِ محرکہ کی وجہ سے بڑے بڑے کارخانے وجود میں آئے۔ کمران کی بدولت گھریلو صنعتیں زوال پذیر ہو گئیں۔ کارخانوں میں پیچیدہ اور بھاری مشینیں استعمال میں آنی شروع ہوئیں۔ جنہیں عام مزدور یا صنعت کار خریدنے سے قاصر تھا لہٰذا صنعت سرمایہ داروں کے ہاتھوں میں چلی گئی۔ دولت کی پیدائش میں کثیر اضافہ ہوا۔ قرض، سود، بینک اور مالی کاروبار کے اداروں میں وسعت پیدا ہوئی۔ دیہات سے شہروں کی طرف انتقالِ آبادی میں اضافہ ہوا۔ ارتکازِ زر کی بدولت معاشی، معاشرتی اور سیاسی قوت سرمایہ داروں اور صنعت کاروں کے ہاتھ میں منتقل ہو گئی۔ مزدوروں کے ہاتھ میں کچھ بھی نہ رہا۔ بڑے کارخانوں میں مالک اور مزدور میں وہ رابطہ یا تعلق اور یگانگت نہ رہی جو گھریلو دستکاری میں ممکن تھی۔ معاشرے میں امیر اور غریب کے درمیان فرق بڑھ کر حسد اور رقابت کے جذبات کا محرک ہوا۔ ہڑتالوں، بے چینی اور تالہ بندی کے مسائل پیدا ہوئے اور ان کو روکنے کے لئے قوانین کا سہارا لینا پڑا۔

یہ وہ تمام مسائل ہیں جن پر علامہ نے اپنی نظم و نثر میں کھل کر بحث کی ہے جس کا بہت سا حصہ پچھلے صفحات میں دے دیا گیا ہے۔

مغربی تہذیب اور برصغیر

کسی بھی نئی چیز کے متعلق انسانی نفسیات تین مختلف طریقوں سے اپنے ردِ عمل کا اظہار کرتی ہے۔

ا۔ اسے بالکل رد کر دیا جائے۔

ب۔ اسے من و عن قبول کر لیا جائے۔ یا

ج۔ خذ ما صفا دع ما کدر کا اصول اپنایا جائے۔

ہندوستان میں مغربی استعمار نے قدم جمائے اور اپنی ثقافت کی ترویج کی شعوری کوششیں کیں تو یہی تین ردِ عمل سامنے آئے۔ علامہ کے عہد تک مغربی تہذیب کے قبول یا رد کے متعلق بہت کچھ

کہا، لکھا اور کیا جا چکا تھا۔ خود علامہ نے تیسرے اصول یعنی " خذ ما صفا دع ما کدر"
کے اصول پر عمل کیا۔ علامہ کے پیشِ نظر جو پس منظر تھا اس کا مختصر جائزہ یہ ہے:

سولھویں صدی میں اہلِ مغرب نے ہندوستان کے ساحلوں پر اپنی تجارتی کوٹھیاں اور بستیاں بنانے کا آغاز کیا۔ ان میں پرتگیز، ولندیز، فرانسیسی اور انگریز شامل تھے۔ پرتگالی اور ولندیزی تو جلد ہی یہاں سے اپنی بساط لپیٹ گئے مگر انگریز اور فرانسیسی ۱۷۶۳ء تک آپس میں لڑتے رہے۔ ادھر جنگ ہفت سالہ ختم ہوئی۔ ادھر فرانس نے ہندوستان میں اپنی بستیاں خالی کر دیں۔ پرتگالیوں کے پاس دمن اور دیو کی دو چھوٹی چھوٹی بستیاں اور فرانس کے پاس پانڈیچری کی بندرگاہ آزادیِ برصغیر تک موجود رہیں۔ مگر ان کو کبھی کوئی خاص اہمیت نہیں دی گئی۔

۱۷۵۷ء میں انگریزوں نے سراج الدولہ کو پلاسی کے مقام پر شکست دے کر بنگال پر قبضہ کر لیا۔ ۱۷۹۹ء میں سلطان ٹیپو کی میسور کی چوتھی لڑائی میں شکست سے ہندوستان میں انگریزوں کا کوئی قابلِ ذکر حریف باقی نہ رہا۔ اور انگریزوں نے بڑی تیزی سے برصغیر میں اپنے پاؤں پھیلانے شروع کر دیے۔ یہاں تک کہ ۱۸۴۳ء میں سندھ تک علاقہ ان کی قلمرو میں شامل ہو گیا۔ ۱۸۴۹ء میں گجرات کے مقام پر سکھوں کو فیصلہ کن شکست ہوئی، تو انگریز پنجاب پر بھی قابض ہو گئے۔ ۱۸۵۷ء میں دلی کا وظیفہ خوار بادشاہ بھی تخت سے اتار کر جلاوطن کر دیا گیا اور برصغیر براہِ راست تاجِ برطانیہ کے ماتحت چلا گیا۔

۱۸۱۲ء میں کمپنی کو برطانوی انتظامیہ کی طرف سے ہدایت ہوئی کہ برصغیر میں انگریزی تعلیم کو رواج دیا جائے۔ چنانچہ کئی مشن سکول قائم کیے گئے اور کئی پادری عیسائیت کی تبلیغ کے لیے یہاں پہنچنے شروع ہوئے۔ ان پادریوں کی نقل کرتے ہوئے کچھ مقامی لوگوں میں جن میں ہندو پیش پیش تھے۔ انگریزی تعلیم کے ادارے قائم کیے۔ راجہ رام موہن رائے نے کلکتہ میں ہندو کالج قائم کیا۔ لارڈ میکالے ولیم بینٹنگ (۱۸۲۸ء تا ۱۸۳۵ء) کے عہد میں ہندوستان آیا۔ اس نے چھ اصلاحات

کی طرح ڈالی۔ جس میں اس کی تعلیمی اصلاحات بھی شامل ہیں۔ ولیم بنٹنگ کا خیال تھا کہ چھوٹی ملازمتوں کے لئے کم تنخواہ پر مقامی لوگ بھرتی کئے جائیں اور فارسی کی جگہ انگریزی کو دفتری زبان بنایا جائے۔ میکالے ۱۹۲۴ء میں گورنر جنرل کی کونسل میں شامل ہوا۔ اس نے اپنی رپورٹ میں انگریزی کے متعلق لکھا کہ:

"انگریزی زبان کی تدریس حکومت کا ایک مستقل فرض ہے۔ یہ زبان، ہندوستان کے باشندوں کے لئے ترقی پذیر اور وسیع مغربی علوم کا دروازہ کھول دے گی اور اس کے نتیجے میں ایک ایسا دور آئے گا کہ برصغیر کے لوگ مغربیت کا جامہ اختیار کرلیں گے۔ اور ایک ایسا طبقہ بھی وجود میں آئے گا جو رنگ ونسل میں تو ہندوستانی ہوگا مگر خیالات وتمدن میں انگریز ہوگا"۔

ابتدا میں میکالے کے خیالات کی بہت مخالفت ہوئی مگر جب ۱۸۳۵ء میں فارسی کی جگہ انگریزی نے دفتری اور عدالتی زبان کی جگہ لے لی تو مخالفت کا زور ٹوٹ گیا۔ ۱۸۴۹ء میں انگریزی تعلیم یافتہ لوگوں کے لئے ملازمت میں بھرتی کے لئے ترجیح کا حق تسلیم کرلیا گیا۔

اب تک ملک میں پیشوں کی تقسیم کچھ اس طرح تھی کہ تجارت پر ہنود کا قبضہ تھا۔ بیشتر ملازمتیں مسلمانوں کے ہاتھ میں تھیں۔ تعلیم وتدریس کا کام بیشتر مسلمان اساتذہ سرانجام دیتے تھے — زمینداریاں آبادی کے تناسب کے مطابق دونوں اقوام میں تقسیم تھیں۔ مگر پلاسی، میسور اور اودھ کی شکستوں اور ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی میں ناکامی کے نتیجے میں یہ تناسب مسلمانوں کے خلاف اور اہلِ ہنود کے حق میں ہوگیا۔ اب جو ملازمتوں کا دروازہ بھی مسلمانوں پر بند ہوا اور فارسی داں بیکار ہوئے تو ان کی معاشی حالت بہت خراب ہوگئی اور یہ فرق روز بروز بڑھنے لگا۔

علمائے کرام کے طبقے نے بالخصوص اور مسلمان عوام نے بالعموم میکالے کی تجاویز کی مخالفت کی۔ مسلمانوں نے اپنی درس گاہوں کو منظم کرنے کے علاوہ نئی درس گاہیں قائم کرنے کو زیادہ اہمیت دی جن میں دارالعلوم دیوبند کو اہم حیثیت حاصل ہے۔ یہ درسگاہ ۱۸۶۷ء میں قائم ہوئی اور اس کے اصولوں اور مقاصد میں یہ امور شامل تھے: آزادیٔ ضمیر اور اعلائے کلمۃ الحق۔ مسلمانوں کو ایک جمہوری عوامی تنظیم میں پرونے کی جدوجہد۔ حضرت شاہ ولی اللہ علیہ الرحمۃ کے مسلک کی

حفاظت اور اشاعت۔ مسلم معاشرے سے خود غرضی اور استبداد کا خاتمہ۔ علومِ دینی کا احیاء۔ علومِ عقلیہ کی صحیح تربیت۔ اور دین میں مہارت کے ساتھ ساتھ دنیاوی علوم کے تقاضے پورے کرنے والے علماء تیار کرنا۔ (۸)

علمائے کرام نے ذہنی طور پر اپنے آپ کو کبھی شکست خوردہ تسلیم نہیں کیا اور ان کے لئے یہ ناممکن تھا کہ وہ مغربی علوم کو جن کے پردے میں مغربی ثقافت کی ترویج کی جا رہی تھی، تسلیم کرتے۔ یہ فیصلہ سو فی صد درست تھا یا غلط۔ یہ قطعاً علیحدہ بات ہے لیکن نیک نیتی پر مبنی تھا۔ یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ علمائے کرام ان دنیاوی فوائد سے آگاہ نہ تھے جو انگریزی تعلیم کے ساتھ وابستہ تھے مگر ان کی دینی حمیت اور ملی غیرت نے ان فوائد کو حقیر جانا اور ان کی مخالفت ہی کو ترجیح دی۔

دوسری طرف ہندوؤں نے اس موقعے کو ہاتھ سے نہ جانے دیا اور انگریزی تعلیم کے حصول کو اپنے لئے مفید سمجھا۔ چونکہ ہندو اکثریت میں تھے اور مسلمان اقلیت میں۔ اس لئے انگریزی تعلیم کی طرف مسلمانوں کی طرف سے مخالفت غیر مؤثر ہو کر رہ گئی۔

سرکاری ملازمتوں کے ساتھ معاشی فوائد کے علاوہ کچھ اختیارات اور معاشرتی فوائد بھی منسلک ہوتے ہیں جو بالآخر سیاسی فوائد کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اس لئے مسلمان عوام کی انگریزی تعلیم سے بے رخی نے نہ صرف انہیں معاشی فوائد سے محروم کیا بلکہ آہستہ آہستہ ان کی معاشرتی حالت بھی متاثر ہونے لگی۔

سر سیّد اس صورتِ حالات کو جلد بھانپ گئے۔ انہوں نے تعلیم کی طرف سے بے پرواہی کو بے حسی کا نتیجہ قرار دیا اور اسے انتشار کا سب سے بڑا سبب قرار دیا۔ انہوں نے انگلستان کا سفر کیا اور وہاں کی درس گاہیں دیکھیں تو وہ اُن سے بہت متاثر ہوئے۔ چنانچہ انہوں نے وہیں سے ایک تحریر بعنوان "التماس بخدمتِ اسلام و حکام ہند در باب ترقیٔ تعلیم مسلمانانِ ہند" بھجوا کر نواب محسن الملک کو ارسال کی۔

واپسی پر انہوں نے عملی اقدام کیا۔ ۱۸۷۵ء میں علی گڑھ میں ہائی سکول اور ۱۸۷۷ء میں کالج قائم کیا۔ اگلے سال سے کالج کی جماعتیں باقاعدگی سے جاری ہو گئیں۔ ساتھ ہی نرسری سکول بھی ایک انگریز استانی کی نگرانی میں قائم کیا۔ ۱۹۲۰ء میں یہی کالج یونیورسٹی کی شکل اختیار کر گیا۔

سرسید کی حمایت اور مخالفت میں افراط و تفریط دونوں جلوہ نما ہیں۔ آپ کی مخالفت جن وجوہ کی بنا پر ہوئی۔ وہ تعلیمی کم اور مذہبی اور ثقافتی زیادہ تھے ان میں سب سے نمایاں نیچر کی اصطلاح ہے جس کے متعلق ڈاکٹر سید عبداللہ صاحب نے لکھا ہے:

"سرسید اور اس کے رفقاء نے اہلِ مغرب کی طرح نہ صرف اسے استعمال کیا بلکہ ایک بڑی مدت سر آنکھوں پر بٹھائے رکھا"۔ (9)

"اس زمانے کے ہندوستان میں اجتماعیات، سویلزیشن، تہذیب اور کلچر کے مغربی تصورات نے بھی خاص اثر دکھایا اور سرسید اور ان کے رفقاء نے ان کی اشاعت میں خاص حصہ لیا بلکہ صحیح تر یہ ہے کہ سرسید اور ان کے رفقاء ہندوستان میں جدید تہذیب کے سب سے بڑے مبلغ اور داعی تھے"۔ (10)

"سرسید انگریزی تعلیم پھیلانے میں حق بجانب تھے مگر انگریزی تمدن کے متعلق ان کے خیالات تعلیمی منصوبوں سے کچھ اس طرح گھل مل گئے تھے کہ اختلاف بالکل قدرتی تھا"۔ (11)

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سرسید کی تعلیمی مساعی ان کی مغربی تہذیب کی ترویج کی کوششوں کے ساتھ اس طرح مربوط ہو گئی تھیں کہ انہیں علیحدہ علیحدہ پس منظر میں دیکھنا دشوار ہو گیا تھا۔ علمائے کرام انگریزی تعلیم کے تو مخالف نہ تھے بلکہ شاہ عبدالعزیز دہلوی نے تو اس کے جواز میں فتویٰ بھی دے دیا تھا۔ (12)

سرسید کی جس جسارت کو علمائے کرام نے ناپسند کیا کہ انہوں نے مغربی تعلیم کی ترویج کے ساتھ ساتھ مغربی ثقافت کو من و عن رائج کرنے پر شدید اصرار کیا۔ (13)

سرسید انگلستان گئے۔ انہوں نے وہاں کا نظامِ تعلیم بچشم خود ملاحظہ کیا۔ مگر وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ اہلِ مغرب کی ترقی کا سبب ان کے نظری علوم نہیں بلکہ فنی اور عملی تعلیم ہے۔ وہ ٹیکنیکل ایجوکیشن کی اصطلاح سے بخوبی واقف تھے اور وہ اسے اس کی مخالفت کے لئے استعمال کرتے تھے۔ جب کبھی انگریزوں کی طرف سے فنی تعلیم کے اجراء کا ذکر ہوتا وہ اس کی شدید مخالفت کرتے (14)

سرسید کے ذہن میں اعلیٰ تعلیم کا مقصد حصول سروس میں مسلمانوں کا وصول کرنا تھا۔ غالباً اس عہد میں اس سے زیادہ سوچنا خارج از امکان تھا۔ برصغیر میں صنعت و حرفت اور مشینی دور کی بنیاد ابھی تک نہ رکھی گئی تھی اور مستقبل قریب میں بھی سرسید کو اس کا امکان نظر نہ آتا تھا۔

سرسید کے مخالفوں میں اکبر الٰہ آبادی کو سرِ لشکر کی حیثیت حاصل ہے۔ انہوں نے شعر کو وسیلۂ اظہار بنایا اور اپنی مزاحیہ شاعری سے بہت موثر مخالفت کی۔ ان کے اشعار سے جو کچھ سمجھ میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ علومِ مغربی کے نہیں بلکہ مغرب کے ان مجلسی، معاشرتی اور ثقافتی اثرات کے خلاف تھے جو مغربی تعلیم کے ساتھ ساتھ در آئے تھے۔

ہوائے دنیا بدل رہی ہے سرورِ روح آجکل نہیں ہے
علوم کے بائع گو کھلے ہیں وہ بوئے رازِ ازل نہیں ہے
نظر کو حیرت بدن کو سکتہ نہ دل منور نہ روح شاداں
فروغِ روزِ عمل بہت ہے ظہورِ حسنِ عمل نہیں ہے

لیکن آخر میں وہ سرسید کی مساعی کی نیک نیتی اور خلوص کے قائل ہو گئے تھے اور کچھ تھوڑے سے اعتدال کے ساتھ وہ علومِ مغربی اور ان کے نتائج کی قبولیت کے قائل ہو گئے تھے:

قدیم وضع پہ قائم رہوں اگر اکبر
تو صاف کہتے ہیں سیّد یہ رنگ ہے میلا
جدید طرز اگر اختیار کرتا ہوں
خود اپنی قوم مچاتی ہے شور و واویلا
جو اعتدال کی کہئے تو وہ ادھر نہ اُدھر
زیادہ حد سے دیئے پاؤں سب نے ہیں پھیلا
ادھر یہ ضد ہے کہ لمنڈ بھی چھو نہیں سکتے
ادھر یہ دُھن ہے کہ ساقی صراحیٔ مے لا
ادھر ہے دفترِ تدبیر و مصلحت ناپاک
اُدھر ہے وحیٔ ولایت کی ڈاک کا تھیلا

غرض دوگونہ عذابست جان مجنوں را

بلائے صحبتِ لیلیٰ و فرقتِ لیلیٰ

سر سید کی حمایت میں مولانا الطاف حسین حالی، اکبر کے بالکل برعکس ہیں۔ انہوں نے نثر کے علاوہ شعر کا بھی سہارا لیا اور لتنے ہی موثر ہوئے، جتنے کہ اکبر۔ بلکہ ان سے کچھ زیادہ، اس لئے کہ وقت نے سر سید کا ساتھ دیا۔ حالی کبھی کبھی خاصی سخت زبان بھی استعمال کرتے ہیں:

کیا فرق ہے سماعت نہ ہو جب کانوں میں

دانائی کی باتوں میں اور افسانوں میں

غربت میں ہے اجنبی مسافر جس طرح

دانا کا یہی حال ہے نادانوں میں

کرتے ہیں سفیہ اگر مذمت تیری

کر شکر کہ ثابت ہوئی عصمت تیری

پر مدح کریں وہ گر (نصیب اعداء)

دکھ باد کہ اچھی نہیں حالت تیری

اور پھر حالی سر سید کو اپنے مشن میں تحمل کا مشورہ بھی دیتے ہیں:

دھونے کی ہے اے رفارمر جا باقی

کپڑے پہ ہے جب تلک دھبا باقی

دھو شوق سے دھبے کو پہ اتنا نہ رگڑ

دھبا رہے کپڑے پہ نہ کپڑا باقی

اقبال نے ہندی مسلمانوں کے پس منظر میں مغربی ثقافت کا جائزہ لیا تو ابتدا میں انہیں اکبر الٰہ آبادی ہی کا نقطۂ نظر اور طرزِ استدلال پسند آیا۔

تعلیم مغربی ہے بہت جرأت آفریں

پہلا سبق ہے بیٹھ کے کالج میں مار ڈینگ

میرا یہ حال بوٹ کی ٹو چاٹتا ہوں میں
ان کا یہ حکم دیکھ مرے فرش پر نہ رینگ

اقبال کی ابتدائی نظموں میں "سید کی لوحِ تربت" ان کی ابتدائی سوچ کا پتہ دیتی ہے۔ اقبال کا سرسید کے متعلق نقطۂ نظر مصالحانہ ہے:

مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تعلیم دیں
ترکِ دنیا قوم کو اپنی نہ سکھلانا کہیں
وا نہ کرنا فرقہ بندی کے لئے اپنی زباں
چھپ کے ہے بیٹھا ہوا ہنگامۂ محشر یہاں
وصل کے اسباب پیدا ہوں تری تحریر سے
دیکھ کوئی دل نہ دُکھ جائے تری تقریر سے
محفلِ نو میں پرانی داستانوں کو نہ چھیڑ
رنگ پر جو اَب نہ آئیں ان فسانوں کو نہ چھیڑ (۱۵)

قیامِ یورپ کے دوران علامہ کو مغربی تہذیب و ثقافت کو قریب سے دیکھنے اور اس کا تجزیہ کرنے کا موقع ملا۔ سب سے پہلا ردِ عمل جو علامہ کے ہاں مغرب کے خلاف نظر آتا ہے وہ ایک غزل کے اس مقطعے میں ہے:

میں نے اے اقبال یورپ میں اسے ڈھونڈا عبث
بات جو ہندوستاں کے ماہ سیماؤں میں تھی (۱۶)

مارچ ۱۹۰۷ء میں تو وہ پھٹ پڑتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ طویل غور و فکر اور مطالعہ اور تجزیہ کے بعد علامہ نے ایک رائے قائم کرلی تھی جس پر وہ تا حیات قائم رہے:

دیارِ مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا (۱۷)

یہ غزل ان کے قیامِ مغرب کی آخری غزل ہے۔ اس دوران انہیں غور و فکر نے ایک احساسِ تفاخر بخشا کہ تہذیبِ مغرب، جو دراصل ایک عملی جدوجہد اور فکر و عمل کی تہذیب ہے، اس کی بنیادیں اسلامی "فکر" پر استوار ہیں۔ مسلمان ہسپانیہ میں سات صدیاں مقیم رہے۔ یہ دور مغرب کی جہالت کا دور تھا۔ اسلام نے انہیں تجزیہ و تجربہ، تفکر و تدبّر اور شعور و طلب کی دولت سے مالا مال کیا۔ استخراجِ حقائق کی بھول بھلیوں سے نکال کر استقراء کی منازل سے ہمکنار کیا۔ اس احساس کا اظہار انہوں نے اپنے تیسرے دور کی پہلی نظم ہی میں کیا ہے:

ہے زمینِ قرطبہ بھی دیدۂ مسلم کا نُور
ظلمتِ مغرب میں جو روشن تھی مثلِ شمعِ طُور
بجھ کے بزمِ ملّتِ بیضا پریشاں کر گئی
اور دیا تہذیبِ حاضر کا فروزاں کر گئی
قبر اس تہذیب کی یہ سرزمینِ پاک ہے
جس سے تاکِ گلشنِ یورپ کی رگ نمناک ہے

یہ تہذیبِ مغرب کا مثبت پہلو ہے جو مغرب کی مادی ترقی کا باعث ہوا۔ اور دوسرا منفی پہلو ہے، جس نے اخلاقی اقدار کو نقصان پہنچایا۔ بانگِ درا ہی میں ایک نظم "تہذیبِ حاضر" کے عنوان سے ہے جس میں علامہ نے ان دونوں پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ اول الذکر پہلو کے متعلق کہتے ہیں۔

کیا ذرّے کو جگنو، دے کے تابِ مستعار اس نے
کوئی دیکھے تو شوخی آفتابِ جلوہ فرما کی
نئے انداز پائے نوجوانوں کی طبیعت نے
یہ رعنائی، یہ بیداری، یہ آزادی، یہ بیباکی (۱۸)

اور ثانی الذکر پہلو کے متعلق کہا ہے:

حیاتِ تازہ اپنے ساتھ لائی لذتیں کیا کیا
رقابت، خود فروشی، ناشکیبائی، ہوسناکی (۱۹)

یہی افکار "مسلماں اور تہذیبِ جدید" والی نظم میں بیان فرماتے ہیں:

شیدائیِ غائب نہ رہ، دیوانۂ موجود ہو
غالب ہے اب اقوام پر معبودِ حاضر کا اثر
ممکن نہیں اس باغ میں کوشش ہو بار آور تری
فرسودہ ہے پھندا ترا، زیرک ہے مرغِ تیز پر
اس دور میں تعلیم ہے امراضِ ملت کی دوا
ہے خونِ فاسد کے لئے تعلیم مثلِ نیشتر
لیکن نگاہِ نکتہ بیں دیکھے زبوں بختی مری
"رفتم کہ خار از پا کشم محمل نہاں شد از نظر
یک لحظہ غافل گشتم و صد سالہ راہم دور شد"

علامہ کے کلام میں "مغربی تمدن" کے مثبت اور منفی پہلوؤں کا بیان بالعموم ساتھ ساتھ ہی ہوا ہے۔ انہیں اس امر کا شدید احساس ہے کہ مسلمانوں نے اس کے منفی پہلوؤں یعنی لباس، خوراک انداز رہائش، ذرائع تفریح اور فنونِ لطیفہ پر تو بھرپور توجہ کی ہے مگر اس تمدن کی اصل خوبیوں مثلاً سخت محنت، باقاعدگی، پابندیٔ وقت، غور و فکر، تحقیق و تدقیق اور صنعت و حرفت کو نظر انداز کر دیا ہے۔ "جاویدنامہ" میں بھی علامہ نے اس بحث کو "ابدالی" کے عنوان کے تحت چھیڑا ہے اور قدرے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے:

قوتِ مغرب نہ از چنگ و رباب
نے ز رقصِ دخترانِ بے حجاب
نے ز سحرِ ساحرانِ لالہ روست!
نے ز عریاں ساق و نے از قطعِ موست
محکمی او را نہ از لادینی است
نے فروغش از خطِ لاطینی است

قوتِ افرنگ از علم و فن است
از ہمیں آتش چراغش روشن است
حکمت از قطع و بُریدِ جامہ نیست
مانعِ علم و ہنر عمامہ نیست
علم و فن را اے جوانِ شوخ و شنگ
مغز می باید نہ ملبوسِ فرنگ (۲۰)

علامہ جب بھی تہذیبِ مغرب کی کسی خوبی کا ذکر کرتے ہیں تو اس کے منفی کردار کو نظرانداز نہیں کرتے اور تصویر کا دوسرا اور اصلی رُخ ضرور نمایاں کرتے ہیں:

می شناسی کہ چیست تہذیبِ فرنگ
در جہانِ او دو صد فردوس رنگ
جلوہ ہاش خانما نہا سوختہ
شاخ و برگ و آشیانہا سوختہ
ظاہرش تابندہ و گیرندہ است
دل ضعیف است و نگہ را بندہ است (۲۱)

علامہ کی ایک اور نظم بعنوان "تہذیب" پیامِ مشرق میں درج ہے۔ اس نظم میں علامہ نے تہذیبِ مغرب کا ایک دوسرے رخ سے جائزہ لیا ہے۔ چونکہ علامہ کے نزدیک تہذیبِ مغرب کی بنیاد انتہائی بے رحم سرمایہ دارانہ نظام پر ہے، اور سراسر خونخواری اور آدم دری کے نظریات پر مبنی ہے۔ مگر اس کا ظاہر بہت ہی شریفانہ اور مہذب نظر آتا ہے۔ مگر اس کے باطن کا تجربہ جن اقوام کو ہوا ہے، وہی جانتی ہیں کہ اس گوسفند کے روپ میں کس قسم کے گرگ پوشیدہ ہیں:

ے

انساں کہ رخ زغازۂ تہذیب بر فروخت
خاکِ سیاہِ خویش چو آئینہ وانمود

پوشید پنجۂ راتۂ دستانۂ حریر
افسوس قلم شد و تیغ از کمر کشود
این بوالہوس صنم کدۂ صلح عام ساخت
رقصید گرد او بنواہائے چنگ و عود
دیدم چو جنگ پردۂ ناموس او درید
جز یسفک الدما خصیم المبین نبود

بالکل یہی خیالات علامہ نے اپنی اردو نظم "دامِ تہذیب" میں بھی بیان کئے ہیں۔ یہاں تو علامہ نے "دستانۂ حریر" کے اندر یسفک الدما اور خصیم المبین کا جلوہ دکھایا ہے (۲۲)

اردو نظم میں اس دامِ تزویر کا ذکر ہے جس کے ذریعے عالمِ اسلام کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے کمزور کیا اور پھر زیرِ نگیں کر لیا:

اقبال کو شک اس کی شرافت میں نہیں ہے
ہر ملتِ مظلوم کا یورپ ہے خریدار
یہ پیرِ کلیسا کی کرامت ہے کہ اس نے
بجلی کے چراغوں سے منوّر کئے افکار
جلتا ہے مگر شام و فلسطیں پہ مرا دل
تدبیر سے کھلتا نہیں یہ عقدۂ دشوار
ترکانِ جفا پیشہ کے پنجے سے نکل کر
بے چارے ہیں تہذیب کے پھندے میں گرفتار (۲۳)

کل اپنے مریدوں سے کہا پیرِ مغاں نے
قیمت میں یہ معنی ہے درناب سے دہ چند
زہراب ہے اس قوم کے حق میں مئے افرنگ
جس قوم کے بچے نہیں خوددار و ہنرمند (۲۴)

اس بحث کا آغاز علامہ محترم کے چند اشعار سے یہ کہہ کر کیا گیا تھا کہ موصوف نے ان میں مغربی ثقافت کے اجزائے ترکیبی کا اجمالاً ذکر کیا ہے۔ ان اشعار میں سے ابھی تک مندرجہ ذیل شعر کی تشریح و توضیح باقی ہے:

ملّتِ رومی نژاد کہنہ پرستی سے پیر
لذّتِ تجدید سے وہ بھی ہوئی پھر جواں (۲۵)

فسطائیت، ثقافت اور توانائی

۱۷۹۶ء میں فرانس کی انقلابی فوجوں کی ایک کثیر تعداد اٹلی میں داخل ہو گئی اور اپنے ساتھ انقلابی خیالات بھی پھیلاتی گئی۔ اسی سال فرانس کے نپولین بوناپارٹ نے اپنے ملک سے نکل کر ہمسایہ سلطنتوں پر قبضہ کرنا شروع کر دیا۔ اس مختصر سی مدت میں اٹلی کے عوام میں ایک تحریک تجدید ابھری جس کے زیرِ اثر کئی سیاسی گروہ عالمِ وجود میں آئے جو اپنے ملک میں اپنی روایات اور خواہشات کے مطابق حکومت قائم کرنا چاہتے تھے۔ انیسویں صدی کے ابتدائی سالوں کی اس تحریک کو (Risorgimento) کہا جاتا ہے۔ بالعموم یہ کہا جاتا ہے کہ اطالوی انقلاب ایک انفعالی (Passive) انقلاب تھا جسے فرانس سے درآمد کیا گیا تھا۔ (۲۶)

عزیز احمد کے خیال میں مندرجہ بالا شعر میں لفظ تجدید سے علامہ کی مراد یقیناً (Risorgimento) ہی ہے۔ (۲۷)

تو کیا علامہ کو فسطائی خیالات سے ہمدردی تھی؟

یقیناً نہیں۔ علامہ کے دورِ حیات میں مغربی جمہوریت، اشتمالیت اور فسطائیت تینوں نظام شانہ بشانہ اپنے اپنے حلقۂ اثر میں گامزن تھے۔ علامہ کی وفات اپریل ۱۹۳۸ء کے تقریباً ڈیڑھ سال بعد جنگ عالمگیر رونما ہوئی جس میں فسطائیت کو شکست فاش ہوئی اور یہ نظام حکومت اصولی طور پر صفحۂ ہستی سے مٹ گیا۔ اگرچہ کئی پسماندہ ممالک میں یہ کسی نہ کسی شکل میں کم و بیش رائج بھی ہے مگر اب کوئی بھی حکومت اپنے آپ کو فسطائی نہیں کہتی۔

علامہ ان تینوں نظامہائے فکر کے خلاف تھے۔ یہاں انہوں نے اگر اطالیہ کے اس نظام کی ابتدائی شکل کا تذکرہ کیا ہے تو وہ صرف بطورِ مثال ہے جیسا کہ اس سے پیشتر دوسری تہذیبوں اور تحریکوں کا بھی بطور مثال ونظیر ذکر کیا گیا ہے۔ علامہ صرف ایک نظامِ فکر کے داعی تھے جو اسلام ہے اس کے علاوہ وہ ہر نظامِ حکومت، فکر اور تحریک کا غیر جانبدارانہ مطالعہ کرتے اور اس میں اگر انہیں کوئی ایسی بات مل جاتی جو قوم و ملت کی بیداری کے لئے، ان کے خیال میں مفید ہوتی تو وہ اس کا تذکرہ کرتے، تعریف کرتے اور یہ دیکھنے کے بعد کہ وہ اسلامی روح اور نظامِ فکر کے خلاف نہیں تو اسے قوم کے سامنے پیش کر دیتے۔ یہ ان کا عام طرزِ عمل ہے۔

فسطائیت کی اصطلاح سب سے پہلے مسولینی ہی نے اٹلی میں ۱۹۱۹ء میں استعمال کی تھی۔ اس اصطلاح کو اطالوی زبان کے لفظ Fascio سے اخذ کیا گیا ہے جس کا مطلب ہے "ایک سلاخوں یا چھڑیوں کا بنڈل ایک کلہاڑی یا تیشے کے پھل کے ساتھ"۔ اس سے مراد ایک متحدہ طاقت ہے جو کہ ایک مرکزی مقتدرہ کے ماتحت ہو، اور وہی مرکزی اقتدارِ اعلیٰ قانون سازی اور قومی رہنمائی کا ذمہ دار ہو۔ مسولینی ہی نے کہا کہ جمہوریت ناکام ہو گئی ہے۔

فسطائیت نے انقلابِ فرانس اور امریکہ کی جنگِ آزادی کے فلسفۂ حیات میں پائی جانیوالی انفرادی آزادی اور اقوام کی برابری کی حیثیت کو ماننے سے انکار کر دیا اور اس کے برعکس اجتماعی اقتدارِ اعلیٰ پر زور دیا جس میں انفرادیت اور تشکیک کی کوئی گنجائش نہ ہو۔ جمہوری نظام میں جہاں "آزادی"، "مساوات" اور "اخوت" کا نعرہ لگایا جاتا ہے فسطائیت میں "یقین"، "تعمیل" اور "مقابلے" کا نعرہ دیا گیا۔ فسطائیت کا فلسفۂ حیات اعتماد اور کش مکشِ حیات میں مردانہ وار جدوجہد پر مشتمل ہے تاکہ پوری قوم کو ایک مستعد فوج میں مستقل طور پہ تبدیل کر دیا جائے جو اپنے اقتدار کو نہ صرف قائم رکھ سکے بلکہ پھیلا بھی سکے اور اس کی حفاظت کر سکے۔ (۲۰۸)

فسطائیت اور اس سے علامہ کے تعلقات کو سمجھنے کے لئے ہمیں تھوڑا سا اور ماضی کی طرف لوٹنا ہو گا۔ کیونکہ فکر کی بنیادیں تاریخی کھنڈروں ہی سے برآمد ہوتی ہیں۔ ہم تھوڑا سا ماضی میں جھانکتے ہیں تو ہمیں کانٹ یہ کہتا ہوا نظر آتا ہے:

"کش مکشِ حیات، تنازع للبقاء دراصل زندگی کی مخفی صلاحیتوں کو

اجاگر کرنے کا ایک طریقہ ہے جو فطرت نے اختیار کیا ہے۔ اگر تمام انسان کلیتہً مدنیت کی طرف مائل ہوتے تو انسانی صلاحیتوں کو زنگ لگ جاتا۔ بنی نوع انسان کی نشو و نما اور استمرار کے لئے ضروری ہے کہ انسانوں کی طبیعت میں انفرادیت کا عنصر اور حریف کا مقابلہ کرنے کی آرزو بھی موجود ہو"۔

وِل ڈیورانٹ (Will Durant) مندرجہ بالا اقتباس نقل کرنے کے بعد کانٹ کی اپنی رائے کا بھی اظہار کرتا ہے کہ:

"اگر انسان میں کچھ غیر معاشرتی خصلتیں بھی نہ ہوتیں تو ممکن ہے کہ سب لوگ جنتِ ارضی کے چرواہوں کی طرح بڑے مزے کی زندگی بسر کرتے۔ ہمیں فطرت کا شکر گزار ہونا چاہئے کہ اس نے انسانوں کی طبیعت میں غیر معاشرتی خصلتیں بھی مضمر رکھی ہیں۔ انہیں رشک، حسد اور غرور کے جذبات سے متصف کیا ہے اور ان کو حصولِ ملک و مال کی ایسی خواہشیں عطا کی ہیں جو کسی طرح سیر نہیں ہوتیں"۔ (۲۰۹)

سپنسر نے کہا تھا کہ:

"انسان کو صرف اس حالت میں مسرت حاصل ہو سکتی ہے، جب وہ فطرت کے ارتقائی رجحان کے ہم آہنگ ہو اور فطرت کے دوش بدوش قیام و ترقیٔ حیات میں تعاون کرے"۔

اس کے معانی ہیں حفظانِ صحت اور قوائے نفسیہ کی مقدور بھر ترقی۔ اس کے معنی ہیں جنگ و جدل اور تمام کشاکشِ حیات کا ازالہ جس سے دونوں حریفوں کی زندگی کم (ہوتی ہے) اور قوت ضائع ہوتی ہے۔ اس کے معنی ہیں فوجی سماج کی بجائے تجارتی سماج کا قیام، اس کے معنی ہیں: سماج میں آزاد مسابقت کا رواج تاکہ بہتر سے بہتر آدمی سماج کی چوٹی پر پہنچ سکے۔ اس کے معنی ہیں: ہمدردی کے حدود میں توسیع، تاکہ ہم دوسروں کی خوشی سے خوش ہو سکیں اور خود غرضی اور ایثار کے ڈانڈے مل جائیں۔

نطشے انہیں مقدمات سے دوسرا نتیجہ نکالتا ہے۔ اس کے خیال میں سپنسر کا مطمع نظر نہایت پست اور حقیر ہے۔ فطرت کی ارتقا پسندی مسلّم، لیکن اس کا طریق کار غیر موزوں ہستیوں کو مٹا دینا

ہونا چاہئے۔ مسیحیت نے بنی نوع انسان کو رحم و کرم کی تعلیم دے کر برباد کر دیا۔ نطشے کہتا ہے کہ بجائے اس اصول کے کہ ہم دوسروں کو بھی اپنی طرح پیار کریں، ہم کو اپنے ساتھ بھی اسی طرح سخت گیری سے کام لینا چاہئے جیسے دوسروں کے ساتھ۔ فوق البشر کا ظہور نااہلوں کے نیست و نابود ہونے کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ نااہل کی عین نیکی اس میں ہے کہ وہ اپنے سے بہتر کے سامنے جُھک جائے۔ بے رحمانہ خود اختیاری ہی مسرّت کی راہِ مستقیم ہے۔ ہمت ہی حیات ہے۔ جو حیات کے قطع و برید کی پرواہ نہیں کرتی۔" (۳۰)

"جس طرح اخلاق شفقت سے عبارت نہیں بلکہ طاقت اور زور کا مرہونِ منت ہے۔ اسی طرح انسانی مساعی کا مقصود یہ ہونا چاہئے کہ وہ تمام لوگوں کو مقاماتِ بلند تک لے جانے کے بجائے (صرف) ان لوگوں کی ترقی پر اپنی توجہات مرکوز کریں جو فی الواقعی اعلیٰ، نفیس اور قوی تر ہوں۔" (یہ نظریہ کانٹ کے بالکل برعکس ہے جو اخلاقیات کا قائل ہے)۔

"اچھے والدین کے بغیر شرفا کی نسل وجود میں نہیں آتی۔ محض عقل سے شرافت پیدا نہیں ہوتی۔"

"اگر والدین اعلیٰ نسل کے ہوں۔ تربیت اچھی ہو تو فوق الانسان کی ایک اور ارتقائی منزل سامنے آتی ہے جہاں تکمیل کی توقع کی جائے۔"

"جمہوریت ایک خبط ہے جس میں بندوں کو تولا نہیں کرتے بلکہ گنتے ہیں۔"

"نسوانیت ایک طبعی نتیجہ ہے جمہوریت کا اور عیسائیت کا۔ یہاں مردوں میں مردانگی کم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عورتیں مردانہ اوصاف کا مظاہرہ کرتی ہیں۔"

"نیکی کے معنی ہیں مردانگی، شجاعت، بہادری، ہمت۔ دوسری اخلاقی قدر یا دوسرا نقطۂ نظر ایشیا سے آیا۔ سیاسی محکومی سے انکسار پیدا ہوتا ہے اور بے بسی ایثار کو جنم دیتی ہے۔" (۳۱)

"سیاسیات کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ تاجروں کو حکومت کرنے سے روکا جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ تاجر میں سیاست دان کے دونوں عیوب پائے جاتے ہیں۔ یعنی کم نظری اور کم فہمی"۔

"دورِ زوال کا فلسفہ کہتا ہے کہ زندگی بیکار شے ہے۔ اسے تو یہ کہنا چاہئے کہ میں ہی بیکار ہوں"۔

"بدترین لوگ انگریز ہیں۔ انہی نے فرانسیسیوں کو بھی جمہوریت کے فریب میں مبتلا کر دیا۔ دکاندار، عیسائی، گائیں، بھینسیں، عورتیں اور انگریز اور دوسرے جمہوریت پرست ایک ہی طبقے سے تعلق رکھتے ہیں"۔

"اے مساوات کے مبلغو! تم بے بس اور مجبور ہو۔ زندگی یہ ہے کہ جاندار دوسروں کو مار کر خود زندہ رہے۔ چھوٹی مچھلیوں کو بڑی مچھلیاں نگل جاتی ہیں"۔ (۴۲)

(کانٹ اس کے برعکس انسانی مساوات کا قائل اور داعی ہے)۔

افلاطون کے فلسفۂ تہذیب و اخلاق (عدل) جسے وہ صحتِ نفس اور مزاجی اعتدال بھی کہتا ہے کا نٹشے مخالف تھا۔ افلاطون چاہتا ہے کہ ہر شخص کو اس کا حقِ واجب مل جائے۔ مگر نٹشے چونکہ دہریہ تھا اور مساوات و جمہوریت کے نظریے کا مخالف اس لئے وہ افلاطون کے نظریات کا بھی مخالف تھا۔ یہ یاد رہے کہ افلاطون دہریہ نہ تھا۔

"نٹشے کی عمر جب اٹھارہ سال ہوئی تو خدا پر سے اس کا اعتقاد اٹھ گیا"۔ (۴۳)

"۱۸۷۹ء میں نٹشے کی عین عالمِ شباب میں صحت خراب ہو گئی اور اس کا ذہنی توازن بگڑ گیا"۔ (۴۴)

علامہ نے اپنی ایک غزل میں انہی دو حقائق یعنی نطشے کی دہریت اور دیوانگی کا ذکر کیا ہے

اگر ہوتا وہ مجذوبِ فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

علامہ نے اس شعر کے نیچے یہ حاشیہ دیا ہے:

"جرمنی کا مشہور مجذوب فلسفی نیٹشا، جو اپنے قلبی واردات کا صحیح اندازہ

نہ کر سکا اور اس لئے اس کے فلسفیانہ افکار نے اسے غلط راستے پر ڈال دیا"۔ ۳۵

ہم نے شروع میں کہا تھا کہ اقبال کی وفات تک فسطائیت بھی جمہوریت اور اشتمالیت کے پہلو بہ پہلو دنیا میں رائج تھی۔ ان میں نظری اور فکری تصادم تو موجود تھا مگر عملی تصادم یعنی جنگ اقبال کی وفات کے ڈیڑھ سال بعد شروع ہوئی۔ اقبال نے تینوں تحریکات کا مطالعہ کیا تھا اور ہر تحریک میں سے ایسے نکتے کی حمایت کی جو اسلامی تعلیمات کے مطابق تھے یا کم از کم اسلام کی بنیادی روح اور تعلیم سے متصادم نہ تھے۔ انہوں نے ان نکات کی قرآن حکیم، حدیث اور مسلم مفکرین کے اقوال و نظریات میں تائید تلاش کی اور اس طرح خذ ما صفا دع ما کدر کے اصول پر عمل کرتے ہوئے انہیں اپنی فکر میں مربوط کیا اور جو امور اسلامی تعلیمات سے متصادم نظر آئے انہیں ترک کر دیا۔

فسطائیت کا ظہور بھی ان ہی حالات میں ہوا کہ محوری طاقتوں کو بعض غالب اور سرمایہ دار ممالک سے یہ شکایت تھی کہ ذرائع عالم میں زیادہ تر حصہ سے وہ خود محروم ہیں جبکہ فریق مخالف بہت زیادہ نفع اندوز ہو رہا ہے۔

اس نقطۂ نظر کی مزید وضاحت کے لئے علامہ کے مندرجہ ذیل ارشادات کا مطالعہ باعثِ افادہ ہوگا۔ (روایت ممتاز حسن):

"علامہ نے ایک انگریز جرنیل کا ذکر کیا جو اکثر ان کے پاس آیا کرتا تھا اور مختلف مسائل پر تبادلۂ خیالات کیا کرتا تھا۔ ایک روز وہ کہنے لگا:

"مجھے قرآن بہت پسند ہے۔ اکثر میرے مطالعے میں رہتا ہے"۔

علامہ نے دریافت کیا کہ آپ نے قرآن کریم میں ایسی کون سی چیز دیکھی ہے جو آپ کو اس قدر پسند آئی؟

جرنیل نے جواب دیا: "قرآن میں دلیری اور مردانگی کی باتیں ہیں جن کو پڑھ کر انسان میں جرأت اور بہادری کے جذبات پیدا ہوتے ہیں"۔

طبقاتی تقسیم کا تجزیہ:

ممتاز حسن فرماتے ہیں کہ ایک دن میں علامہ اقبال کی خدمت میں حاضر ہوا اور اتفاق سے

ہندو معاشرے میں ذات پات کے بندھنوں کا ذکر چھڑ گیا۔ بحث کا مرکزی نقطہ یہ تھا کہ ہندو سماج نے اپنے آپ کو طبقاتی امتیاز اور کمتری و برتری کے مدارج میں تقسیم کر رکھا ہے اور یہ فرسودہ روایات اچھی خاصی اصلاح کی محتاج ہے۔ علامہ نے اس خیال سے اتفاق کیا۔ دورانِ گفتگو میں نوعِ انسانی کے ارتقاء کا ذکر آیا۔ اس وقت علامہ پر خوش طبعی کی کیفیت غالب تھی۔ ذات پات کی تمیز اور نوعِ انسانی کی تدریجی ترقی دونوں ان کے ذہن میں تھیں۔ ازراہِ تفنّن فرمایا:

"اگر غور سے دیکھیئے تو ان ذاتوں کا تدریجی اقتدار ساری نوعِ انسانی کی تاریخ میں نظر آئے گا۔ ابتدائی دور میں مختلف قوموں اور قبیلوں میں ان لوگوں کی حکومت نظر آتی ہے جو دوسروں سے زیادہ دانشمند اور تجربہ کار تھے۔ سحر و طلسم کا مظاہرہ اور مذہبی رہنمائی انہیں سے متعلق تھی۔ یہ قوم کے معمر رہنماؤں اور پروہتوں کی حکومتوں کا دور تھا۔ اسے برہمنوں کی حکومت کہہ لیجئے۔"

"اس کے بعد کئی صدیاں نوعِ انسانی کی تاریخ میں ایسی گزری ہیں جب تلوار چلانے والوں نے اقتدار سنبھالا۔ جسے کشتریوں (چھتریوں) کی حکومت کہنا ناموزوں نہ ہوگا۔"

"اس کے بعد ہمارا اپنا زمانہ ہے اور یہ ہے ویشوں کی حکومت۔ تم دیکھو گے کہ آج کل دنیا میں تجارت اور تجارتی منافع کی اہمیت ہے۔ بڑے بڑے
یعنی ملک التجار سیاسیاتِ عالم پر اتنا اثر رکھتے ہیں کہ امن و جنگ کا انحصار بڑی حد تک انہیں کی مرضی پر ہے۔"

اس اقتباس کے نیچے یہ نوٹ ہے کہ انگریزی میں گفتگو کے دوران علامہ نے یہی الفاظ (Merchant Princes) استعمال کئے تھے۔

اگرچہ بقول ممتاز حسن صاحب یہ ساری گفتگو بطور تفنّنِ طبع ہوئی مگر اس کے باوجود یہ علامہ کے عام طرزِ تفکر اور حالاتِ زمانہ کے عین مطابق ہے۔ انہوں نے اس تمام مکالمے میں کسی خیال یا نظام کی حمایت تو نہیں کی مگر نظامِ معاشرت یا ثقافت کا عام نقطۂ نظر ان کی اس گفتگو سے واضح ہوتا ہے۔

خود بدانی بادشاہی قاہری است
قاہری در عصرِ ما سوداگری است

تخت و کاں شریک تخت و تاج

از تجارت نفع و از شاہی خراج (۲۶)

مگر یہ امر اپنی جگہ موجود رہتا ہے کہ وہ کسی مستعار نظریے کو من وعن نہیں اپناتے تھے۔ چنانچہ اس گفتگو کا آخری حصہ اس کی تائید کرے گا۔

اس پر ممتاز حسن نے کہا:

"ڈاکٹر صاحب! تاریخ عالم کے متعلق آپ کی دلچسپ تشریح کو تسلیم کر لیا جائے تو آئندہ زمانے میں کس طبقے کی حکومت ہونی چاہیے؟"

ڈاکٹر صاحب نے مسکرا کر فرمایا:

"کیا آپ کے سوال کا جواب مزدور طبقہ نہیں دے رہا ہے؟" (۲۷)

اسلامی ثقافت اور فسطائیت میں فرق

علامہ اقبال اور نطشے کے نظامِ فکر میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ موخرالذکر ازلی اور ابدی خیر و شر کی مطلق تفریق اور تقسیم کا قائل نہیں۔ وہ قوت اور خیر کو ہم معنی قرار دیتا ہے۔ علامہ جمال کی حد تک جلال کی صفت کو بطور تکملہ حسن و خیر تو تسلیم کرتے ہیں جیسا کہ آرٹ کی بحث میں پہلے واضح کیا جا چکا ہے، مگر معاشرتی تہذیب یا ثقافت میں تو وہ "خیر" مبنی بر اسوۂ حسنہ و اخلاق حمیدہ کے زبردست داعی ہیں۔

اے کہ جاں را بازمی دانی ز تن

سحرِ ایں تہذیبِ لادینے شکن

روحِ شرق اندر تنش باید دمید

تا بگردد قفلِ معنی را کلید

عقل اندر حکم دل یزدانی است

چوں ز دل آزاد شد شیطانی است (۲۸)

علامہ کے فلسفۂ ثقافت کے اس پہلو کو سمجھنے کے لئے ان کی نظم "مدنیتِ اسلام" کا مطالعہ بہت مفید ہے۔

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے
یہ ہے نہایتِ اندیشہ و کمالِ جنوں
طلوع ہے صفتِ آفتاب اس کا غروب
یگانہ اور مثالِ زمانہ گوناگوں
نہ اس میں عصرِ رواں کی حیا سے بیزاری
نہ اس میں عہدِ کہن کے فسانہ و افسوں
حقائقِ ابدی پر اساس ہے اس کی
یہ زندگی ہے نہیں ہے طلسمِ افلاطوں
عناصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوقِ جمال
عجم کا حسنِ طبیعت، عرب کا سوزِ دروں (۳۹)

اس نظم میں بھی جلال و جمال اور قاہری و دلبری دونوں قسم کی کیفیات شامل ہیں۔ مگر نٹشے کے ہاں جلال۔ جمال پر اور قاہری ــــ دلبری پر غالب آجاتی ہے۔ اقبال کے ہاں یہ امتزاجِ حسین لازم و ملزوم کی صورت اختیار کرتا ہے۔

مندرجہ بالا نظم میں "نہایتِ اندیشہ" اور "کمالِ جنوں" دونوں کلیدی اصطلاحات ہیں۔ اندیشہ کے لغوی معنٰی "فکر، سوچ اور تردّد" کے ہیں۔ اور قرآن پاک میں یہ صفت اُولی الالباب کی ہے۔

اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ ۝ الَّذِیْنَ یَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِیٰمًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰی جُنُوْبِهِمْ وَیَتَفَكَّرُوْنَ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۚ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا ۚ سُبْحٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ۝ (۴۰)

"زمین اور آسمانوں کی پیدائش میں اور رات اور دن کے باری باری آنے میں اُن ہوشمند لوگوں کے لئے بہت نشانیاں ہیں جو اُٹھتے بیٹھتے اور لیٹتے ہر حال میں

خدا کو یاد کرتے ہیں۔ اور آسمان اور زمین کی ساخت میں غور کرتے ہیں (اور بے اختیار ہو کر بول اٹھتے ہیں) کہ پروردگار! یہ سب کچھ تو نے فضول اور بے مقصد نہیں بنایا ہے۔ تُو پاک ہے اس سے کہ عبث کام کرے۔ پس اے رب! ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچا لے۔" (۱۴۱)

علامہ نے خود اس مضمون کو ارمغانِ حجاز میں کیا خوب بیان کیا ہے:

مسلماں را ہمیں عرفان و ادراک
کہ در خود فاش بیند رمزِ لولاک
خدا اندر قیاسِ ما نہ گنجد
شناس آں را کہ گوید ما عرفناک (۱۴۲)

آتی ہے صدا دمِ صبح عرشِ بریں سے
کھو یا گیا کس طرح ترا جوہرِ ادراک
کس طرح ہوا کُند ترا نشترِ تحقیق
ہوتے نہیں کیوں تجھ سے ستاروں کے جگر چاک (۱۴۳)

ہر چیز ہے محوِ خود نمائی
ہر ذرّہ، شہیدِ کبریائی (۱۴۴)

جہاں میں دانش و بینش کی ہے کس درجہ ارزانی
کوئی شے چھپ نہیں سکتی کہ یہ عالم ہے نورانی
کوئی دیکھے تو ہے باریک فطرت کا حجاب اتنا
نمایاں ہیں فرشتوں کے تبسم ہائے پنہانی
یہ دنیا دعوتِ دیدار ہے فرزندِ آدم کو
کہ ہر مستور کو بخشا گیا ہے ذوقِ عریانی (۱۴۵)

اس نظم کی دوسری کلیدی اصطلاح "کمالِ جنوں" ہے۔ اقبال جنوں اور عشق کو ایک ہی معانی میں استعمال کرتے ہیں: ؎

کہتے ہیں جسے عشق وہ از قسم جنوں ہے!

کسی کا مشہور مصرع ہے۔ اقبال کی ایک چھوٹی سی نظم "جنوں" کے عنوان سے ضربِ کلیم میں شامل ہے۔ اس میں کچھ ناپسندیدہ اقدار کو تباہ کرنے کا ذکر ہے:

زجاج گر کی دکاں شاعری و مُلّائی
ستم ہے خوار پھرے دشت و در میں دیوانہ
کسے خبر کہ جنوں میں کمال اور بھی ہیں
کریں اگر اسے کوہ و کمر سے بیگانہ
ہجوم مدرسہ بھی ساز گار ہے اس کو
کہ اس کے واسطے لازم نہیں ہے ویرانہ (۴۶)

بے مقصد شاعری، بے علم و عمل مُلّائی اور نیم خواندہ اور مستعار فکر کے حامل اساتذہ اقبال کا من بھاتا شکار ہیں۔ ان کا ذکر موصوف کے کلام میں جا بجا موجود ہے۔ مگر فی الحال ہمارا موضوع "کمالِ جنوں" ہے جس کی ایک صفت معاشرے کی تزئین و آرائش کے مضر عوامل کی قطع و برید یا تراش خراش ہے۔ اسی موضوع پر علامہ کی ایک نظم بعنوان "مستیٔ کردار" بھی ضربِ کلیم ہی میں ہے:

صوفی کی طریقت میں فقط مستیٔ احوال
مُلّا کی شریعت میں فقط مستیٔ گفتار
شاعر کی نوا مردہ و افسردہ و بے ذوق
افکار میں سرمست! نہ خوابیدہ نہ بیدار
وہ مردِ مجاہد نظر آتا نہیں مجھ کو
ہو جس کے رگ و پے میں فقط مستیٔ کردار (۴۷)

اس نظم میں "شاعر اور مُلّا" تو وہی ہیں جو اوپر والی نظم میں تھے۔ البتہ ان کی بعض مذموم صفات "مستیٔ گفتار" مردنی، افسردگی اور بے ذوقی کی نشاندہی کی گئی ہے۔ استاد کی جگہ

روحانی استاد یعنی صوفی کو بمعہ احوال مستی مل گئی ہے۔ البتہ دیوانے کی جگہ اب مردِ مجاہد کا ذکر ہے۔ گویا کمالِ جنوں کی دوسری صفت جہاد ہے۔

جنوں کی تیسری صفت کسی کام میں دل وجاں سے مشغول ہو جانا ہے۔ اوپر کی نظم میں اسے مستیِ کردار کہا گیا ہے اور ذیل میں اس کی مزید تشریح کی گئی ہے:

اُس جنوں سے تجھے تعلیم نے بیگانہ کر دیا
جو یہ کہتا تھا خرد سے کہ بہانے نہ تراش (۴۸)

چونکہ علامہ عشق اور جنوں کو ہم معنی قرار دیتے ہیں۔ اس لئے کئی جگہ یہی صفت عشق کیلئے بھی بیان کی ہے۔

پختہ ہوتی ہے اگر مصلحت اندیش ہو عقل
عشق ہو مصلحت اندیش تو ہے خام ابھی
بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی (۴۹)

ان اشعار میں علامہ نے ایک قسم کا فوجی نظم وضبط "جنون وعشق" کے معانی میں شامل کر لیا ہے۔ جب جہاد اور مجاہد کی بات ہوگی تو نظم وضبط ضرور آئے گا۔

اے حلقۂ درویشاں وہ مردِ خدا کیسا
ہو جس کے گریباں میں ہنگامۂ رستا خیز
جو ذکر کی گرمی سے شعلے کی طرح روشن
جو فکر کی سرعت میں بجلی سے زیادہ تیز (۵۰)

یہ "ہنگامۂ رستا خیز" ضروری ہوتا ہے، جب قوم سو رہی ہو۔ جاگے ہوئے کو کوئی نہیں جگاتا لیکن یہاں بات صرف جگانے کی نہیں۔ ذکر وفکر کی بھی۔ دونوں اصطلاحات اگرچہ تصوف کے ساتھ مخصوص ہیں۔ مگر یہاں ذکر، عبادت اور فکر، جستجو، تحقیق اور تفکر کے معانی میں استعمال ہوتے ہیں۔

چیتے کا جگر چاہیے شاہیں کا تجسس
جی سکتے ہیں بے روشنیِ دانش و فرہنگ (۵۱)

علامہ اپنی "اصطلاحِ جنوں" کو اپنے عظیم "فلسفۂ خودی" کے قالب کا ایک حصہ کہتے ہیں اور یوں اسے اپنے عمومی نظامِ فکر میں جذب کر لیتے ہیں:

وہ حرفِ راز کہ مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں
خدا مجھے نفسِ جبرئیل دے تو کہوں
حیات کیا ہے؟ خیال و نظر کی مجذوبی
خودی کی موت ہے اندیشہ ہائے گوناگوں
عجب مزا ہے مجھے لذتِ خودی دے کر
وہ چاہتے ہیں کہ میں اپنے آپ میں نہ رہوں
ضمیرِ پاک و نگاہِ بلند و مستیٔ شوق
نہ مال و دولتِ قاروں نہ فکرِ افلاطوں
سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفےٰ سے مجھے
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں (۵۲)

اگرچہ ان اشعار میں کسی حد تک نٹشے کے ان افکار کی جھلک نظر آتی ہے جو اوپر دیئے گئے اقتباسات میں موجود ہیں۔ مگر ضمیرِ پاک، نگاہِ بلند، مستیٔ شوق کے ساتھ مل کر اس کی ہیئت کو بالکل بدل دیتے ہیں، جو بات اقبال کے نہایت اندیشہ اور کمالِ جنوں میں ہے۔ نٹشے تو مردانگی، شجاعت، بہادری اور ہمت تک ہی اپنے آپ کو محدود رکھتا ہے۔ مگر اقبال "اخلاقی اقدار" کے تحفظ کا داعی ہے اسی لیئے علامہ نے "حکیم نطشہ" والی نظم میں کہا ہے:

حریفِ نکتۂ توحید ہو سکا نہ حکیم
نگاہ چاہیئے اسرارِ لا الٰہ کے لیئے (۵۳)

نطشے اور اقبال کی مشروط ذہنی ہم آہنگی کی بحث فی الحال ملتوی کر کے نظم مدنیتِ اسلام کے باقی اشعار کی طرف لوٹتے ہیں۔

دوسرے شعر میں مسلمان کی زندگی کے عروج و زوال کی داستان بیان کی گئی ہے اور سورج کی مثال دے کر یہ سمجھایا گیا کہ اگر سورج غروب ہوتا ہے تو وہ دوبارہ طلوع ہونے کے لئے۔ گویا

ہرزوال کے بعد ایک عروج مقدر ہے۔ یہ بھی قوم کا حوصلہ بیدار اور استوار کرنے کا ایک حیلہ ہے:

يُقَلِّبُ اللّٰهُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۭ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّاُولِي الْاَبْصَارِ ۝ (۵۴)

"رات اور دن کا الٹ پھیر وہی کرتا ہے۔ اس میں آنکھوں والوں کے لئے ایک سبق ہے۔"

تیسرے شعر میں علامہ نے ایک مہذب مسلمان کی اگلی صفت یہ بیان کی ہے کہ نہ تو اس میں عصرِ حاضر کی بے حیائی ہے اور نہ ہی وہ زمانہ قدیم کے بے معنی روایات اور جادو، ٹوٹکوں پہ یقین رکھتا ہے۔

وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۚ (۵۵)

"اور بے شرمی کی باتوں کے قریب بھی نہ جاؤ خواہ وہ برسرِ عام ہوں یا پوشیدہ۔"

جادو ٹونوں کے متعلق قرآن حکیم نے بنی اسرائیل ہی کی مثال دی ہے۔

وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوا الشَّيٰطِيْنُ عَلٰي مُلْكِ سُلَيْمٰنَ ۚ (۵۶)

"اور لگے ان چیزوں کی پیروی کرنے جو شیاطین سلیمانؑ کی سلطنت کا نام لے کر پیش کیا کرتے تھے۔"

اس آیہ کی تفسیر (۵۷) پر بڑا دلچسپ نوٹ ہے:

"جب بنی اسرائیل پہ اخلاقی اور مادی انحطاط کا دور آیا اور غلامی، جہالت، نکبت و افلاس اور ذلت و پستی نے ان کے اندر کوئی بلند حوصلگی و اولوالعزمی باقی نہ چھوڑی تو ان کی توجہات جادو ٹونے اور طلسمات و عملیات اور تعویذ گنڈوں کی طرف مبذول ہونے لگیں۔ وہ ایسی تدبیریں ڈھونڈنے لگے جن سے بغیر کسی مشقت اور جدوجہد کے محض پھونکوں اور منتروں کے زور پہ سارے کام بن جایا کریں۔"

اگلے شعر میں افلاطون کی عینیت کے خلاف اشارہ ہے۔ افلاطون کے تعلیمات کے خلاف علامہ نے اسرارِ خودی میں بہت کچھ لکھا ہے۔ بعض اردو اشعار میں بھی اشارات کئے ہیں، مثلاً (فلاطون):

نگاہ موت پہ رکھتا ہے مردِ دانش مند
حیات ہے شبِ تاریک میں شررِ کی نمود
نظر حیات پہ رکھتا ہے مردِ دانش مند
حیات کیا ہے حضور و سرور و نور و وجود (۵۸)

علامہ افلاطون کی عینیت کے خلاف ہیں۔ نطشے بھی خلاف تھا۔ لیکن علامہ کے پاس اپنے موقف کی تائید میں بے شمار دلائل ہیں۔ ایک خط علامہ نے ڈاکٹر نکلسن کو اسرارِ خودی کے متعلق لکھا۔ اس کا ایک اقتباس درجِ ذیل ہے

"میرا دعویٰ ہے کہ اسرار کا فلسفہ مسلمان صوفیا اور حکمائ کے افکار و مشاہدات سے ماخوذ ہے۔ اور زماں اور وقت کے متعلق برگساں کا عقیدہ ہمارے صوفیا کیلئے نئی چیز نہیں۔ قرآن الٰہیات کی کتاب نہیں، بلکہ اس میں انسان کے معاش و معاد کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے پوری قطعیت سے کہا گیا ہے، یہ اور بات ہے کہ ان کا تعلق الٰہیات کے مسائل سے ہے:

عصرِ نو کا ایک مسلمان اہلِ علم جب ان مسائل کو جن کا مبداء اور سرچشمہ قرآن کریم ہے، مذہبی تجربات اور افکار کی روشنی میں بیان کرتا ہے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ جدید افکار کو قدیم لباس میں پیش کیا جا رہا ہے، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ قدیم حقائق کو جدید افکار کی روشنی میں بیان کیا جا رہا ہے۔" (۵۹)

آخری شعر میں بندۂ مسلمان کی ذہنی ترکیب کے عناصر بیان کیے گئے ہیں جو "روح القدس کا ذوقِ جمال" "عجم کا حسنِ طبیعت" اور "عرب کا سوزِ دروں" ہیں۔

روح القدس کی اصطلاح قرآنِ حکیم میں استعمال ہوئی ہے:

وَ اَیَّدْنٰهُ بِرُوْحِ الْقُدُسِ ط (۶۰)

اور اس سے مراد حضرت جبرئیل ہیں۔ اور پھر:

قُلْ نَزَّلَهٗ رُوْحُ الْقُدُسِ مِنْ رَّبِّكَ بِالْحَقِّ ط (۶۱)

"ان سے کہو کہ اسے تو روح القدس نے ٹھیک میرے رب کی طرف سے اتارا ہے۔"

روح القدس کے لفظی معنی ہیں پاک روح۔ قدوس اللہ تعالیٰ کے صفاتی اسمائ میں سے بھی ایک اسم ہے جس کے معنی ہیں نہایت مقدس۔ (۶۲) گویا حُسنِ ازل بھی شانِ قدوسیت کا مظہرِ کمال ہے۔

اسلامی نظریۂ جمال میں "اعتدال و توازن" اور "روحانی حسن" پر زور دیا گیا ہے۔ آفاقی حسن پہ غور و فکر کی دعوت اس کے علاوہ ہے۔ ابنِ سینا اس حسن میں فطرتِ انسانی، عادت، فقر، استدلال اور جذبہ کو بھی شامل کرتے ہیں — الغزالی حسن کی غایت، مسرت قرار دیتے ہیں۔

علامہ کا جمال کے متعلق اپنا نظریہ ہے جس پر مفصل بحث اس سے پہلے گزر چکی ہے۔ وہ جلال و جمال کو لازم و ملزوم سمجھتے ہیں:

مری نظر میں یہی ہے جمال و زیبائی
کہ سر بسجدہ ہیں قوت کے سامنے افلاک
نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر
نرا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتش ناک (۶۳)

شعرِ عجم کو اگرچہ علامہ نے "طربناک و دلآویز" تو کہا ہے (۶۴) مگر اس پر اپنی پسندیدگی کی مہر ثبت نہیں کی۔ پھر علامہ کے پسندیدہ شاعر "رومی" ہیں جو عجمی ہی ہیں۔ مولانا کے متعلق علامہ کا عقیدہ ہے کہ وہ مولانا روم عجمی ہونے کے باوجود عربی مزاج رکھتے ہیں:

نورِ قرآں درمیانِ سینہ اش
جامِ جم شرمندہ از آئینہ اش
از نئے آں نے نوازِ پاک زاد
باز شورے در نہادِ من فتاد
گفت جانہا محرمِ اسرار شد
خاور از خوابِ گراں بیدار شد (۶۵)

اگر مولانائے روم کو مخصوص نہ بھی کیا جائے تو جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے علامہ کی "عجم کے حسنِ طبیعت" سے مراد ایرانیوں کا ذوقِ جمال ہے جسے وہ مکمل کرنے کے لئے ابتدائے اسلام کا جلال ساتھ شامل کر لیتے ہیں جسے اس شعر میں انہوں نے "عرب کا سوزِ دروں" کہا ہے۔ عرب کے

اس دور میں انہیں یہ جلالی کیفیت بہت بھرپور نظر آتی ہے۔

با تو می گویم ز ایامِ عرب
تا بدانی پختہ و خامِ عرب
ریزہ ریزہ از ضربِ او لات و منات
در جہات آزاد از بندِ جہات
ہر قبائے کہنہ چاک از دستِ او
قیصر و کسریٰ ہلاک از دستِ او

اس طویل بحث کے بعد ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب ہیں کہ نٹشے کی اندھی قوت کی اساس پر قائم کردہ ثقافت سے علامہ کی متوازن اور دلآویز تہذیب بہت مختلف ہے۔ علامہ تزئین معاشر کے لئے "آراستن و پیراستن" کے قائل ہیں جبکہ نٹشے صرف "تراشیدن و خراشیدن" کا درس دیتا ہے۔

مستیٔ او ہر زجاجے را شکست
از خدا ببرید و ہم از خود گسست (۶۶)

قدیم یونانی صنمیات میں ایک دیوتا ڈائیونائی سس (Dio Nysus) کے نام سے تھا جسے شراب کا دیوتا کہتے ہیں۔ قدیم تصاویر میں یہ دیوتاؤں کی محفل میں ساقی گری کا فرض انجام دیتا ہوا نظر آتا ہے۔ اس کی صفات میں رقص، شراب، سرود، گمراہی اور ضلالت شامل ہیں (۶۷)

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کہتے ہیں کہ:

"جب اقبال نے افلاطون کو گوسفند قرار دیا ہے

راہبِ دیرینہ افلاطون حکیم
گوسفند از گوسفندانِ قدیم (۶۸)

تو اس سے یہی مراد تھی کہ "افلاطون" ڈائیونائی سس کا مرید تھا اور یہ خیال علامہ نے نطشے ہی سے لیا ہے۔" (۶۹)

قوتہا از سُکرِ او مسموم گشت
خفتہ و از ذوقِ عمل محروم گشت

"سُکر" ضرور شراب کے دیوتا کی طرف متوجہ کرتا ہے۔

اس سے پہلے یہ ذکر آچکا ہے کہ علامہ "عیسائیت اور کلیسا" سے بالعموم مغربی استعمار مراد لیتے ہیں۔ کارل مارکس کی بحث میں یہ نکتہ اٹھایا گیا تھا کہ چونکہ اس نے مغربی استعمار اور مسیحی فلسفہ اخلاق پر بھرپور وار کیا اس لئے علامہ کو اس کی یہ ادا پسند آئی۔ "نطشے" کے معاملے میں بھی علامہ اسی لئے محظوظ ہوئے کہ اس نے مسیحیت پر بھرپور وار کیا جسے وہ مغربی استعمار کی علامت سمجھتے ہیں:

حرفِ او بے باک و افکارش عظیم
غربیاں از تیغِ گفتارش دو نیم (۷۰)

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اپنی بات آگے بڑھاتے ہوئے لکھا ہے:

"ڈارون اور سپنسر اور ان کے پیروؤں نے تنازع للبقا یا پیکارِ حیات کو انواع کی پیکار قرار دیا۔ اور اگر اس کش مکش کا کوئی مقصد ہو تو وہ مقصد یہ ہے کہ ایک نوع بقائے حیات کے لئے دوسروں سے زیادہ قوی اور صالح ہو جائے۔ نطشے جب فوق البشر کا ذکر کرتا ہے تو اس کا مطمح نظر نوع نہیں بلکہ فرد ہے۔" (۷۱)

علامہ اگرچہ مردِ مومن کی قوت اور جبروت کا ذکر کرتے ہیں مگر وہ ساتھ "قدس و مغفرت" کو بھی شامل کر لیتے ہیں۔ اس لئے ان کے ہاں عمومی رُخ ذاتِ کی طرف مرکوز رہتا ہے۔ جہاں نطشے قوت، فراست اور تکبر کا درس دیتا ہے علامہ اطاعت، ضبطِ نفس اور پاکیزگی کے داعی ہیں۔

قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان (۷۰۲)

نطشے سے متعلق علامہ کی دو مختصر سی نظمیں پیامِ مشرق میں بھی درج ہیں جن میں سے ایک یہ ہے:

از کستیِ عناصرِ انساں دلش تپید
فکرِ حکیم پیکرِ محکم تر آفرید

انگند در فرنگ صد آشوبِ تازہ
دیوانہ بکارِ گہِ شیشہ گر رسید (۷۴)

اس میں بھی علامہ کی مسرت کا سامان "مغربی استعمار" کی مخالفت ہی میں پنہاں ہے۔ فرنگ کو شیشہ گر کی ورکشاپ قرار دیا ہے اور دیوانہ وہی حکیم نٹشا ہے جس کا عنوان میں ذکر ہے۔ "بیکرِ محکم تر" وہی فوق البشر ہے جو اقبال کے ہاں اصلاح و تزئین کے بعد مردِ مومن کا روپ اختیار کر گیا ہے۔ اقبال کے ہاں "خیر" کا تصور اور معیار اتنا برتر اور مستحسن ہے کہ نٹشے بہت نیچے رہ جاتا ہے۔

دوسری نظم جس میں صرف چار شعر ہیں، اس نظم کے دو تین صفحات بعد درج ہے۔ اس کے نیچے علامہ نے ایک نوٹ بھی دیا ہے جو درج ذیل ہے:

"نٹشا نے مسیحی فلسفہ اخلاق پر زبردست حملہ کیا ہے۔ اس کا دماغ اس لئے کافر ہے کہ وہ خدا کا منکر ہے۔ گو بعض اخلاقی نتائج میں اس کے افکار مذہبِ اسلام کے بہت قریب ہیں۔ "قلبِ او مومن دماغش کافر است" نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کا جملہ امیہ بن الصلت (عرب شاعر) کی نسبت کہا تھا۔ آمَنَ لِسَانُہٗ وَ وَکَفَرَ قَلْبُہٗ۔

اس نظم میں بھی علامہ اور نطشے کا ذہنی اتحاد صرف "دلِ مغرب" میں نیشتر لگانے تک ہے ورنہ اسے نمرود اور کافر تو کہہ ہی دیا ہے۔

وہ نظم یہ ہے:

گر نوا خواہی ز پیشِ او گریز
در نئے کلکش غریو تندر است
نیشتر اندر دلِ مغرب فشرد
دستش از خونِ چلیپا احمر است
آنکہ بر طرحِ حرم بُت خانہ ساخت
قلبِ او مومن دماغش کافر است

خویش را در نارِ او نمرود سوز
زانکہ بُستانِ خلیل از آذر است (۷۴)

پیامِ مشرق ہی میں ایک نظم "شوپن ہار اور نطشے" دونوں پہ ہے (۷۵)۔ اس نظم میں شوپن ہار کو ایک ایسے پرندے سے تشبیہ دی ہے جس کے جسم میں کانٹا چبھ جاتا ہے تو وہ درد سے تلملا اٹھتا ہے اور رونے لگتا ہے:

نالید تا بحوصلۂ آں نو اطراز
خوں گشت نغمہ و ز دو چشمش فرو چکید (۷۶)

اس پرندے کی درد بھری آواز سے ہُدہُد آجاتا ہے جو اس کے جسم سے کانٹا نکال دیتا ہے (نطشے کو ہُدہُد سے تشبیہ دی ہے) اور پھر نصیحت کرتا ہے:

درماں ز درد ساز اگر خستہ تن شوی
خوگر بہ خار شو کہ سراپا چمن شوی (۷۷)

صرف جمہوریت کا مسئلہ ایسا ہے کہ اقبال اور نطشے میں باہم ذہنی اتحاد آخر تک قائم رہا ہے۔

اس راز کو اک مردِ فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے (۷۸)

حاشیے میں علامہ نے مردِ فرنگی کے نیچے سٹنڈل کا نام دیا ہے۔

سٹنڈل Stendal میری ہنری بائل Marie Henri Beyle کا قلمی نام ہے جو انیسویں صدی کی مشہور فرانسیسی ناول نگار ہے۔ ۲۲ جنوری ۱۷۸۳ء کو پیدا ہوئی اور ۲۳ مارچ ۱۸۴۲ء کو پیرس میں وفات پا گئی۔ (۷۹)

اس بحث کے آغاز میں نطشے کے چند اقتباسات دیے گئے تھے۔ ان میں بندوں کو تولنے کی بجائے گننے والا اقتباس بعینہٖ انہیں الفاظ میں موجود ہے۔ پیامِ مشرق میں علامہ نے اس موضوع پر قدرے شدت سے اظہار کیا ہے۔

متاعِ معنیِ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی
ز موراں شوخیِ طبعِ سلیمانے نمی آید
گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے شو
کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانے نمی آید

علامہ کے اظہارِ خیال میں اگرچہ شدت کا عنصر غالب ہے مگر موجودہ جمہوری نظام میں بعض نقائص ایسے ہیں کہ ہر شخص کو کھٹکتے ہیں اور بظاہر ان کا کوئی حل بھی ممکن نہیں۔ ایک امر تو وہ ہے جس کی طرف علامہ نے اشارہ کیا ہے کہ اس نظام میں اہل اور نا اہل کی کوئی تمیز نہیں۔ کون فیصلہ دینے کی اہلیت رکھتا ہے اور کون قومی مسائل سے قطعاً بے بہرہ ہے۔ مزید براں انتخابات جیتنے کے لئے اہلیت کی بجائے وسائل زیادہ اہم رول ادا کرتے ہیں اور وسائل صرف چند مخصوص خاندانوں کے پاس ہوتے ہیں۔

جمہوری نظام میں بھی یہ ضروری نہیں کہ اقتدار اکثریت کے ہاتھ میں ہو۔ بالعموم پچیس فی صد رائے دہندگان کوئی دلچسپی نہیں لیتے۔ اگر باقی پچھتر فی صد ووٹ تین یا چار پارٹیوں میں اس طرح تقسیم ہو جائیں کہ ایک پارٹی صرف تیس فی صد ووٹ لے کر اکثریت حاصل کرے اور باقی پینتالیس فی صد ووٹ اس طرح تقسیم ہو جائیں کہ دوسری جماعتوں کا کوئی ممبر بھی تیس فی صد سے زیادہ ووٹ حاصل نہ کر سکے تو ایسی صورت میں ملک پر صرف تیس فی صد ووٹ حاصل کرنے والی پارٹی برسرِ اقتدار آ جائے گی اور ملک کی ایسی ستر فیصد آبادی پر حکومت کرے گی جس نے اس کے حق میں رائے کا اظہار نہیں کیا اور نہ اس کی حکمتِ عملی سے متفق ہے۔

جمہوریت بالذات کوئی مقصد نہیں۔ اصل مقصد معاشی آزادی اور عدل و انصاف کا حصول ہے اگر جمہوریت یا حق رائے دہی کا صرف یہی مقصد ہے کہ اقتدار چند خاندانوں میں گردش کرتا ہے تو نہ اسے مساوات کہا جاتا ہے اور نہ ووٹ کی طاقت۔ اس کا مطلب تو صرف یہی ہے کہ ملک میں ایک جماعت ووٹ لینے والوں کی مستقلاً قائم کر دی جائے اور ایک ووٹ دینے والے محکوموں کی۔

اقبال اسی لئے جمہوریت کو بھی ملوکیت ہی کی ایک شکل قرار دیتے ہیں اور اصل حاکمیت،

خدا کی ذات ہی میں تسلیم کرتے ہیں:

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی باقی بُتانِ آذری
از غلامی فطرتِ آزاد را رسوا مکن
تا تراشی خواجۂ از برہمن کافر تری
ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمیٔ گفتارِ اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری
اس سرابِ رنگ و بُو کو گلستاں سمجھا ہے تُو
آہ اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تُو (۸۰)

جمہوریت پر تبصرہ اگر اپنے ملک کے حوالے سے کیا جائے تو سوائے اس کے کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ یہاں اگر پہلے جاگیردار حکمران تھے تو اب ان کے ساتھ صنعت کار اور تجار بھی شامل ہو گئے ہیں۔

مسولینی اور اقبال

فسطائیت پر بحث کا آغاز مسولینی سے ہوا تھا۔ اور اس کا خاتمہ بھی اسی پر کیا جاتا ہے۔

بے نی تو مسولینی (Mussolini Benito) ولادت ۲۹۔جولائی ۱۸۸۳ء

وفات ۲۸۔اپریل ۱۹۴۵ء:

مغرب کا سب سے پہلا فسطائی ڈکٹیٹر (آمر) جس نے اٹلی پر بیس سال حکومت کی۔ آغازِ جوانی میں وہ ایک سرگردہ اشتمالی تھا اور جنگِ عظیم اوّل میں اٹلی کی شمولیت کی مخالفت کرتا رہا۔ پھر اچانک اس کے خیالات میں تبدیلی آگئی اور ۱۹۱۹ء میں وہ محاذِ جنگ پر چلا گیا۔ اسی سال اس نے فسطائی پارٹی کی میلان میں بنیاد ڈالی۔ تین سال بعد ۱۹۲۲ء میں فسطائی ملیشیا نے روم کی طرف کوچ کیا جس کے نتیجے میں مسولینی وزیراعظم بن گیا۔ جلد ہی اس نے اندرونِ ملک اور بیرونی دنیا میں اپنا وقار قائم کر لیا۔ یہاں تک کہ اس نے ۳۶-۱۹۳۵ء میں حبشہ پر حملہ کر کے اسے اپنا پر قبضہ کر لیا۔ دوسری جنگِ عالمگیر میں اس نے ہٹلر سے اتحاد کر لیا۔ ۱۹۴۳ء میں اسے شکست ہوئی اور اسے وزارتِ عظمیٰ سے الگ ہونا پڑا۔ پہلے اسے گرفتار کر لیا گیا۔ بعد میں ۱۹۴۵ء میں اسے گولی مار دی گئی۔ (۸۱)

تیسری گول میز کانفرنس (۱۹۳۲ء) سے واپسی پر علامہ اٹلی بھی گئے اور مسولینی سے ملاقات کی۔ اس ملاقات کی روداد سید فقیر وحید الدین سے سنیئے:

"یہ ساری کیفیت میں نے خود ان (علامہ) کی زبانی سنی ہے۔ انہوں نے خود مسولینی سے ملنے کی خواہش ظاہر نہیں کی تھی بلکہ جن دنوں وہ روما میں مقیم تھے، مسولینی نے اپنے سٹاف کے آدمی کے ذریعے انہیں کہلا بھیجا کہ میں آپ سے ملنا چاہتا ہوں۔ ڈاکٹر صاحب نے دعوت قبول کر لی اور مسولینی سے ملنے تشریف لے گئے۔ وہ ایک بڑے وسیع کمرے میں میز کے قریب بیٹھا تھا۔ میز پر کاغذوں کا انبار تھا۔ ڈاکٹر صاحب کمرے میں داخل ہوئے تو وہ پیشوائی کے لئے بڑھا۔ اس کا قد زیادہ اونچا نہیں تھا لیکن بازو بھرے ہوئے تھے۔ سینہ کشادہ اور آنکھیں شکرے کی آنکھوں کی طرح چمکیلی تھیں۔ رسمی مزاج پرسی کے بعد اس نے ڈاکٹر صاحب سے پوچھا:

"میری فاشسٹ تحریک کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے؟"

انہوں نے جواب دیا:

"آپ نے ڈسپلن کے اس اصول کا بڑا حصہ اپنا لیا ہے جسے اسلام انسانی

نظامِ حیات کے لیے بہت ضروری سمجھتا ہے۔ لیکن اگر آپ اسلام کے نظریۂ حیات کو پوری طرح اپنا لیں تو سارا یورپ آپ کے تابع ہوگا۔

لیکن یہ ایسی بات نہیں تھی کہ مسولینی کے ذہن میں آسانی سے آجاتی۔

ڈاکٹر صاحب نے مسولینی کو یہ مشورہ بھی دیا:

(یعنی یہ کہ یورپ جس معاشرہ کی ترقی کا داعی ہے تم اس کی تقلید سے اجتناب کرو)۔

مسولینی نے ڈاکٹر صاحب سے دریافت کیا کہ میں دنیا کے مسلمانوں کی ہمدردیاں کس طرح حاصل کرسکتا ہوں؟

ڈاکٹر صاحب نے کہا کہ مفت تعلیم اور رہائش کا انتظام کر کے زیادہ سے زیادہ مسلم طلبا کو اٹلی بلوایے۔

مسولینی نے ڈاکٹر صاحب سے کوئی اچھا مشورہ بھی طلب کیا۔ انہوں نے کہا:

ہر شہر کی آبادی مقرر کر کے اسے حد سے نہ بڑھنے دو۔ اس سے زیادہ بسنے والوں کو نئی بستیاں مہیا کی جائیں۔

مسولینی نے حیران ہو کر پوچھا: "اس میں کیا مصلحت ہے؟"

ڈاکٹر صاحب نے کہا: "شہر کی آبادی جس قدر بڑھتی جاتی ہے اس کی تہذیبی اور اقتصادی توانائی کم ہوتی جاتی ہے اور ثقافتی توانائی Cultural Forces کی جگہ (محرکاتِ شر) (Evil Forces) لے لیتے ہیں۔"

ڈاکٹر صاحب نے کہا کہ یہ میرا ذاتی نظریہ نہیں ہے بلکہ میرے پیغمبرؐ نے آج سے تیرہ سو سال قبل یہ مصلحت آمیز ہدایت فرمائی تھی کہ جب مدینہ منورہ کی آبادی ایک حد سے تجاوز کر جائے تو مزید لوگوں کو آباد ہونے کی اجازت دینے کی بجائے دوسرا شہر آباد کیا جائے۔

یہ حدیث سنتے ہی مسولینی کرسی سے کھڑا ہو گیا اور میز پر ہاتھ مار کر کہا:

(What an Excellent Idea) یعنی کتنا حسین

تخیل ہے۔

(تحقیق کے طالب حضرات اس نکتے پر غور و تجسس کر سکتے ہیں کہ ایٹمی توانائی اور جنگی تباہی کے اس ہولناک دور میں یہ نظریہ کس قدر مصلحت اور افادیت لئے ہوئے ہے)۔

ڈاکٹر صاحب دیر تک مسولینی سے گفتگو کرتے رہے اور جب وہ اس سے رخصت ہوئے تو کچھ لوگوں نے انہیں گھیر لیا اور تقاضا کرنے لگے کہ آپ ہمارے لیڈر کے متعلق رائے دیجئے۔

...... ڈاکٹر صاحب نے ہجوم کو مخاطب کر کے کہا کہ:

"مسولینی بغیر بائبل کے لوتھر ہے"۔ (۸۲)

علامہ مسولینی سے ملے تو اس کی شخصیت سے ضرور متاثر ہوئے ہوں گے اور اس تاثر کی زد میں علامہ اکیلے نہ تھے۔ بلکہ اس عہد کے بیشتر مشاہیرِ عالم مسولینی کی شخصیت کی دلآویزی کے مداح تھے۔

"یہ صرف اطالوی ہی نہیں تھے جو اس کے بڑے بڑے جبڑوں اور سیاہ آنکھوں کے رعب تلے ڈگمگا گئے تھے اور جب وہ اپنے دفتر کی بالکونی میں آ کر کھڑا ہوتا، تو اسے کھڑا دیکھ کر خوشی سے جھوم جاتے تھے...... بلکہ تمام یورپ اور امریکہ میں وہ فوق البشر اور ذہین و فطین عوامی آدمی کی حیثیت سے مرحبا اور خوش آمدید کا مستحق سمجھا جاتا تھا۔ اس کا مقابلہ سیزر، نپولین اور کرامویل سے کیا جاتا۔ بوسٹن کے امریکی پادری اوکونل نے کہا کہ مسولینی ایک ذہین و فطین شخص ہے جو اللہ تعالےٰ نے اٹلی کو بطور تحفہ عنایت کیا ہے۔ ونسٹن چرچل نے کہا کہ اگر وہ اٹلی کا باشندہ ہوتا تو فسطائی کالی قمیض خوشی سے پہنتا"۔ (۸۳)

یہ رائے انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا کے مقالہ نگار کی ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ انگریز قوم کو مرے ہوئے مسولینی سے بھی کوئی ہمدردی نہیں۔ علامہ بھی جب اس سے ملے تو اس کی شخصیت سے ضرور متاثر ہوئے۔ انہیں ایک تو وہ نظم و ضبط پسند آیا جو اس نے اپنے ملک میں قائم کر

لیا تھا۔ دوسرے وہ اس کی فکر و عمل کی جدت سے متاثر ہوئے۔ جدتِ فکر و عمل علامہ کی انتہائی پسندیدہ تہذیبی علامت ہے۔ اس پس منظر میں ان کی بالِ جبریل والی نظم "مسولینی" سمجھ میں آتی ہے:

ندرتِ فکر و عمل کیا شے ہے؟ ذوقِ انقلاب
ندرتِ فکر و عمل کیا شے ہے؟ ملت کا شباب
ندرتِ فکر و عمل سے معجزاتِ زندگی
ندرتِ فکر و عمل سے سنگِ خارہ لعلِ ناب
رومۃ الکبریٰ دگرگوں ہو گیا تیرا ضمیر
اینکہ می بینم بہ بیداری است یارب یا بخواب
چشمِ پیرانِ کہن میں زندگانی کا فروغ
نوجواں تیرے ہیں سوزِ آرزو سے سینہ تاب
یہ محبت کی حرارت، یہ تمنا، یہ نمود
فصلِ گل میں پھول رہ سکتے نہیں زیرِ حجاب
نغمہ ہائے شوق سے تیری فضا معمور ہے
زخمہ ور کا منتظر تھا تیری فطرت کا رباب
فیض یہ کس کی نظر کا ہے؟ کرامت کس کی ہے؟
وہ کہ ہے جس کی نگہ مثلِ شعاعِ آفتاب! (۸۴)

علامہ ابھی تک اسی تاثر کے زیرِ اثر تھے۔ بالِ جبریل پہلی بار جنوری ۱۹۳۵ء میں چھپی۔ گویا اس میں دسمبر ۱۹۳۴ء تک کا کلام تھا۔ اکتوبر ۱۹۳۵ء میں مسولینی نے ایبے سینیا پر قبضہ کر لیا۔ علامہ کو اس واقعے سے صدمہ ہوا جس کا اظہار انہوں نے مثنوی "پس چہ باید کرد" میں اس طرح کیا:

زندگانی ہر زماں در کشمکش
عبرت آموز است احوالِ حبش

شرعِ یورپ بے نزاعِ قیل و قال
برّہ را کرداست بر گرگاں حلال
نقشِ نو اندر جہاں باید نہاد
از کفن دزداں، چہ امیدِ کشاد (۸۵)

مسئلہ اقوامِ متحدہ میں گیا مگر وہاں مصلحت بینی اور دھڑے بندیوں نے کچھ نہ ہونے دیا علامہ کو مزید مایوسی ہوئی :

در جنیوا چیست غیر از مکر و فن
صید تو ایں میش و آں نخچیرِ من (۸۶)

مسولینی اس وقت تو ایبے سینیا کو آرام سے ہضم کر گیا مگر اس ایک واقعہ نے مشرق و مغرب کو یہ احساس دلا دیا کہ اب کسی کی خیر نہیں۔ علامہ پر اس کا دُہرا اثر ہوا۔ ایک تو وہی عام تاثر کہ یہ ظلم کی طرح ڈالنا جنگ اور تباہی کو دعوت دینا ہے۔ مگر دوسرا تاثر زیادہ شدید تھا۔ کیونکہ یہ علامہ کے اس تاثر کی شکست کی صدائے بازگشت تھی جو علامہ نے مسولینی سے ملاقات کے وقت قائم کیا تھا۔ چنانچہ اس کا ردِعمل بھی شدید ہوا۔ یہ نظم ۱۸۔ اگست ۱۹۳۵ء کی لکھی ہوئی ہے

یورپ کے کرگسوں کو نہیں ہے ابھی خبر
ہے کتنی زہرناک ابی سینیا کی لاش
ہونے کو ہے یہ مردۂ دیرینہ قاش قاش

تہذیب کا کمال شرافت کا ہے زوال
غارت گری جہاں میں ہے اقوام کی معاش
ہر گرگ کو ہے برّۂ معصوم کی تلاش

اے وائے آبروئے کلیسا کا آئینہ
روما نے کر دیا سرِ بازار پاش پاش
پیرِ کلیسیا! یہ حقیقت ہے دلخراش (۸۷)

اس نظم میں مسولینی کو "کرگس" کہا گیا ہے جو علامہ کے شاہین کا الٹ ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ صدمہ علامہ کے ذہن پر کئی روز اثر پذیر رہا۔ اس کے چار ہی روز بعد یعنی ۲۲۔اگست ۱۹۲۵ء کو علامہ نے ایک اور نظم کہی۔ پہلے تو ذہن میں صرف فسطائی تہذیب تھی جسے علامہ نے واپسی پر "توانا ثقافت" کہا تھا۔ اس ذہنی صدمے کے زیرِ اثر علامہ کا مغرب پر جتنا تھوڑا بہت اعتماد تھا وہ بھی ٹوٹ گیا۔ اب سب ایک ہی تھیلی کے چٹے بٹے نظر آنے لگے۔ تمام یورپ استعمار کی علامت بن کر سامنے آگیا۔ فسطائیت، جمہوریت، اشتمالیت، آئینی ملوکیت، سب کے سب خود غرضی کے پیکر، خونخوار، استعمار پسند، من حیث الجماعت کمزور اقوام کے دشمن اور بالخصوص مسلمان ممالک کو تباہ کرنے کے درپے اور جوع الارض اس ذہنی صدمے کی جھنجلاہٹ علامہ کی اس نظم میں بہت نمایاں ہے۔

کیا زمانے سے نرالا ہے مسولینی کا جرم
بے محل بگڑا ہے معصومانِ یورپ کا مزاج
میں پھٹکتا ہوں تو چھلنی کو برا لگتا ہے کیوں؟
ہیں سبھی تہذیب کے اوزار تو چھلنی میں چھاج
میرے سودائے ملوکیت کو ٹھکراتے ہو تم
تم نے کیا توڑے نہیں کمزور قوموں کے زجاج
یہ عجائب شعبدے کس کی ملوکیت کے ہیں؟
راجدھانی ہے مگر باقی نہ راجہ ہے نہ راج
آلِ سیزر چوبِ نے کی آبیاری میں رہے
اور تم دنیا کے بنجر بھی نہ چھوڑو بے خراج (۸۸)

اس کے بعد علامہ نے مسولینی کو کبھی کوئی اہمیت نہیں دی۔ ارمغانِ حجاز میں شامل نظم "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" میں جب ابلیس کا یہ مشیر اس کی توجہ مسولینی کی طرف یہ کہہ کر دلاتا ہے:

توڑ اس کا رومۃ الکبریٰ کے ایوانوں میں دیکھ
آلِ سیزر کو دکھایا ہم نے پھر سیزر کا خواب

کون بحرِ روم کی موجوں سے ہے لپٹا ہوا
گاہ بالد چوں صنوبر، گاہ نالد چوں رباب

تو علامہ ، ابلیس کے تیسرے مشیر کی زبانی یہ کہلا کر اسے یعنی رومتہ الکبریٰ یا مسولینی کو نظر انداز کر دیتے ہیں :

میں تو اس کی عاقبت بینی کا کچھ قائل نہیں
جس نے افرنگی سیاست کو کیا یوں بے حجاب (۸۹)

اس موقعہ پر علامہ کے اس خط کا مطالعہ باعثِ دلچسپی ہو گا جو ظفر احمد انصاری کے نام ہے :

"دینِ اسلام جو ہر مسلمان کے عقیدے کی رُو سے ہر شئے پر مقدم ہے نفسِ انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لئے، حدود متعین کرتا ہے ۔ ان حدود کے متعین کرنے کا نام اصطلاحِ اسلام میں شریعت یا قانونِ الٰہی ہے ۔ خودی خواہ مسولینی کی ہو ہٹلر کی ، قانونِ الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے ۔ مسولینی نے حبشہ کو محض جوع الارض کی تسکین کے لئے پامال کیا ۔ مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانہ میں حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا ۔ فرق اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں ، دوسری صورت میں قانونِ الٰہی اور اخلاق کی پابند ہے ۔" (۹۰)

علامہ کے ذہن میں جو ثقافت کی توانائی یا توانا ثقافت کا تصور تھا وہ مغرب کی حد تک پاش پاش ہو گیا اور وہ پکار اٹھے :

تری حریف ہے یا رب سیاستِ افرنگ
مگر ہیں اس کے پجاری فقط امیر و رئیس
بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تُو نے
بنائے خاک سے اس نے دو صد ہزار ابلیس (۹۱)

کچھ لوگوں کو علامہ کی مسولینی سے ملاقات اور مابعد کی نظموں سے یہ شک گزرا کہ موصوف کو فسطائیت سے ہمدردی ہے ۔ حالانکہ حقیقت صرف اتنی ہے کہ اس وقت تک ہٹلر اور

مسولینی بہ بانگِ دُہل غلام اقوام کے حق میں اور برطانوی سامراج کے خلاف بڑی زبردست نعرے بازی کر رہے تھے اور مسلمانانِ عالم کی نفسیاتی کیفیت یہ تھی کہ استعمار کے خلاف کوئی طاقت بھی آواز اٹھاتی، مسلمان ضرور متوجہ ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ جنگِ عظیم اوّل میں ترکی محوری طاقتوں کا ساتھ دینے پر آمادہ ہو گیا۔

دوسری بڑی وجہ علامہ کے متاثر ہونے کی یہ تھی کہ اٹلی کی حالت مسولینی کے برسرِ اقتدار آنے سے پہلے بہت ابتر تھی۔ اس نے بڑی محنت، دلیری اور جد وجہد سے اسے صحیح راستے پر ڈال دیا۔ علامہ چونکہ خود اپنی قوم کے بے عملی کی حالت سے غیر مطمئن تھے، انہیں ہر وہ شخص اچھا لگتا جو بے عملی کے خلاف جہاد کرتا اور سخت کوشی کی حمایت کرتا۔ اندریں حالات علامہ کا مسولینی سے متاثر ہونا کوئی غیر معمولی بات نہ تھی۔

سید آلِ احمد سرور، جو حضرت علامہ کے مداحین میں سے تھے، انہیں یہ بات کھٹکی کہ حضرت علامہ نے جو نظمیں مسولینی کے متعلق لکھی ہیں، ان میں کسی حد تک تضاد ہے۔ چنانچہ انہوں نے حضرت علامہ علیہ الرحمہ سے اس کی وجہ دریافت کی جس کے جواب میں حضرت علامہ نے تحریر فرمایا:

> "مسولینی کے متعلق جو کچھ میں نے لکھا ہے اس میں آپ کو تناقض نظر آتا ہے۔ آپ درست فرماتے ہیں۔ لیکن اگر اس بندۂ خدا میں (Devil) اور (Saint) (شیطان اور راہب) دونوں کی خصوصیات جمع ہوں تو اس کا میں کیا علاج کروں؟ مسولینی سے اگر کبھی آپ کی ملاقات ہو تو آپ اس بات کی تصدیق کریں گے کہ اس کی نگاہ میں ایک ناقابلِ البیان تیزی ہے جس کو شعاعِ آفتاب سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ کم از کم مجھ کو اسی قسم کا احساس ہوا۔" (۹۲)

اس موضوع پر ڈاکٹر صاحب کے اس لیکچر کے اشارات کا مطالعہ مفید ہو گا جو

انہوں نے روم میں کی جانے والی تقریر کے لئے تیار کئے تھے۔

(۹۳)

حواشی

۱۔ بالِ جبریل ص ۱۳۴-۱۳۵
۲۔ برٹانیکا۔ ج ۱۱ کلمہ لوتھر مارٹن
۳۔ بالِ جبریل ص ۱٦۰
۴۔ تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۲۳۹-۲۴۱
۵۔ بالِ جبریل ص ۱٦۰
٦۔ ضربِ کلیم ص ۱۵۴
۷۔

"صنعتی انقلاب سے پہلے سیاسی اصولوں کے لئے مذہب اور اخلاق کا سہارا لیا جاتا تھا۔ اور بالعموم معاشرے کی معاشی حالت کو نظر انداز کر دیا جاتا تھا یا اسے کم سے کم اہمیت دی جاتی تھی۔ صنعتی انقلاب کے بعد معاشرت کا تمام کا تمام نظام بدل گیا اور اس طرح ایک نئی معاشیاتی سائنس کی بنیاد پڑی۔" (ترجمہ)

۸۔ دائرہ معارفِ اسلام جلد ۹ ص ٦۲۴
۹۔ سرسید اور ان کے رفقاء۔ فکری جائزہ ص ۲۱
۱۰۔ ایضاً ص ۲۲
۱۱۔ ایضاً ص ۲٦
۱۲۔ فتاویٰ عزیزیہ۔ فتویٰ درباب حلتِ تعلیم انگریزی
۱۳۔ حیاتِ جاوید جلد ۲۔ ص ۸۳
۱۴۔ " " ص ۱۰٦

۱۵- بانگِ درا ص ۴۲

۱۶- " ص ۱۴۸

۱۷- " ص ۱۵۰

۱۸- " ص ۲۵۱

۱۹- " ص ۲۵۲

۲۰- جاوید نامہ ص ۲۰۹

۲۱- " ص ۲۱۰

۲۲- پیامِ مشرق ص ۱۶۴

۲۳- ضربِ کلیم ص ۱۵۵

۲۴- بالِ جبریل ص ۱۹۴

۲۵- " ص ۱۲۵

۲۶-

۲۷- اقبال۔ نئی تشکیل ص ۲۰۱

۲۸- انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا۔ جلد ۷۔ ص ۱۸۲-۱۸۳

۲۹- ترجمہ۔ عابد علی عابد جلد ۲ ص ۶۲

۳۰- انواعِ فلسفہ۔ ظفر حسین خاں علی گڑھ ص ۸۸-۸۹

۳۱- وِل ڈیورانٹ۔ داستانِ فلسفہ ص ۲۵۷ تا ۳۲۵۔ ترجمہ عابد

۳۲- " "

۳۳- " "

۳۴- " " ص ۲۷۸

۳۵- بالِ جبریل ص ۸۲

۳۶- پس چہ باید کرد ص ۶۱

۳۷- روزگارِ فقیر جلد ۲۔ ص ۹۹-۹۷

۳۸- پس چہ باید کرد ص ۵۸

۳۹- ضربِ کلیم ص ۴۵

۴۰- سورہ آلِ عمران: ۱۹۱-۱۹۰

۴۱- ترجمہ ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن جلد ۱ ص ۲۱۱

۴۲- ارمغانِ حجاز ص ۲۰۶

۴۳- " ص ۲۴۷

۴۴- بالِ جبریل ص ۷۹

۴۵- ارمغانِ حجاز ص ۲۷۹

۴۶- ضربِ کلیم ص ۱۰۰

۴۷- " ص ۳۵

۴۸- " ص ۸۳

۴۹- بانگِ درا ص ۳۱۸

۵۰- بالِ جبریل ص ۴۲

۵۱- " ص ۱۰۹

۵۲- " ص ۴۴-۴۲

۵۳- ضربِ کلیم ص ۸۳

۵۴- ۲۴- النور : ۴۴

۵۵- ۶- الانعام : ۱۵۱

۵۶- ۲- البقرہ : ۱۰۲

۵۷- تفہیم القرآن جلد ۱ ص ۹۸

۵۸- ضربِ کلیم ص ۶۶

۵۹- قرآن اور اقبال - ص ۴۴-۴۳ ادارہ عالمگیر تحریک قرآن حیدر آباد دکن۔

۶۰- ۲- البقرہ : ۲۵۳

۶۱- ۱۶-۱۶-النحل : ۱۰۲
۶۲- الحشر ۲۳
۶۳- ضربِ کلیم ص ۱۲۲
۶۴- " ص ۱۲۱
۶۵- پس چہ باید کرد ص ۵
۶۶- جاوید نامہ ص ۱۷۷
۶۷- انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا جلد ۸ ص ۴۰۳
۶۸- اسرارِ خودی ص ۳۴
۶۹- مضمون "رومی، نطشے، اقبال" مشمولہ رسالہ اردو- اقبال نمبر ۱۹۳۸ء- حیدر آباد- دکن
۷۰- جاوید نامہ ص ۱۷۶
۷۱- حوالہ مذکور ص ۱۷
۷۲- ضربِ کلیم ص ۵۷
۷۳- پیامِ مشرق ۲۳۸
۷۴- " ص ۲۴۱
۷۵- ص ۲۵- ۲۳۴
۷۶- " ص ۲۲۴
۷۷- " ص ۲۲۵
۷۸- ضربِ کلیم ص ۱۵۰
۷۹- مائکرو برٹانیکا ج ۹ ص ۵۵۲
۸۰- بانگِ درا ص ۹۷- ۲۹۶
۸۱- مائکرو برٹانیکا جلد ۷ ص ۱۳۵
۸۲- فقیر وحید الدین- روزگارِ فقیر جلد ۱ ص ۵۰- ۴۸
۸۳- برٹانیکا جلد ۱۲ ص ۷۵۱

۸۴- بالِ جبریل ص ۲۰۲

۸۵- پس چہ باید کرد ص ۵۸ - ۵۹

۸۶- " ص ۵۹

۸۷- ضربِ کلیم ص ۱۴۷

۸۸- " ص ۱۵۱

۸۹- ارمغانِ حجاز ص ۲۲۰ - ۲۱۹

۹۰- اقبال نامہ ص ۲۰۲

۹۱- ضربِ کلیم ص ۱۴۴

۹۲- اقبال نامہ جلد ۲ ص ۲۱۵

۹۳- عبدالسلام خورشید ۔ سرگزشتِ اقبال ص ۲۰۴ اور مابعد ۔

پانچواں باب

تہذیبوں کا عروج و زوال

قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ لا فَسِيْرُوْا فِي الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِيْنَ ۝ (۱)

"تم سے پہلے بہت سے واقعات گزر چکے ہیں۔ زمین کی سیر کرو اور جھٹلانے والوں کا انجام دیکھو۔"

علامہ نے اپنے خطبے "الاجتہاد فی الاسلام" (اسلام کی ترکیب میں حرکت کا اصول) میں بغیر مصنف اور تصنیف کا نام لئے ایک طویل اقتباس دیا ہے:

"معلوم ہوتا تھا وہ عظیم الشان تمدن جس کی تعمیر میں چار ہزار برس صرف ہوئے انتشار اور تباہی کے کنارے آ لگا ہے۔ لہٰذا ڈر تھا کہ انسان پھر کہیں وحشت اور بربریت کی اس زندگی کا شکار نہ ہو جائے، جس میں ہر قبیلہ اور ہر فرقہ دوسرے قبیلے اور دوسرے فرقے سے دست و گریباں رہتا، اور جس میں کہیں قانون کا تصور تھا نہ نظم و نسق کا۔ قبائلی زندگی کی بنیاد جن تکالیف (قوانین) پر تھی، ان میں اب کوئی اثر باقی نہیں رہا تھا۔ اس لئے وہ پرانے طور طریق بھی جن سے اس وقت سلطنتیں کام لے رہی تھیں، بے کار اور فرسودہ ہو چکے تھے۔ رہیں وہ تکالیف (قوانین) جو ان کی جگہ عیسائیت نے قائم کیں، سو وہ نظم اور اتحاد کی بجائے اور زیادہ افتراق، ہلاکت اور تباہی پھیلا رہی تھیں۔ یہ زمانہ بڑا

پُر آشوب اور خطرناک تھا۔ تہذیب و تمدن کا شجرِ عظیم جس کے برگ و بار اطراف و اکنافِ عالم میں پھیل گئے تھے اور جس کی شاخوں میں کبھی علم و فن اور ادب کے ثمرہ ہائے زریں لگے تھے، بوسیدہ ہو رہا تھا۔ اس کی رگوں میں عقیدت و احترام کا رس ہی باقی نہیں رہا تھا کہ اس کی زندگی قائم اور برقرار رہتی۔ برعکس اس کے جنگ و جدال کی آندھیوں نے جو آئے دن اٹھتی رہتیں، اس کی جڑیں کھوکھلی کر رکھی تھیں۔ اس کا وجود قائم تھا، تو صرف عہدِ قدیم کے رسم و رواج اور قوانین کی بدولت، لیکن جو معلوم نہیں، کب ختم ہو جائے۔ لہٰذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس زمانے میں کیا ایسی کوئی تہذیب بھی موجود تھی، جس کی بنا محض جذبات پر ہوتی (یعنی کسی ایسے نفسیاتی اصول پر جس سے اجتماعی طور پر بھی جذباتِ محبت اور اتحاد کو تحریک ہوتی) ۔ اور جس سے بنی نوع انسان میں اتحاد و اتفاق کے ساتھ ساتھ تمدنِ عالم کی عمارت بھی محفوظ ہو جاتی۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ اگر اس قسم کی تہذیب کا کہیں وجود ہوتا، تو اس کی نوعیت یکسر مختلف ہوتی، یہ اس لیے کہ قدیم متمدن دنیا کی تکالیف اور رسوم و ظواہر تو مردہ ہو چکے تھے، جن کے بدلے اس طرح کی دوسری کوئی تکالیف (قوانین) یا رسوم و ظواہر پیدا کیے جاتے تو اس کیلئے صدیوں کی ضرورت ہوتی۔" (۲)

حضرتِ علامہ سے مصنف اور کتاب کے نام کا حوالہ رہ گیا ہے۔ مترجم نذیر نیازی کا خیال ہے کہ کتاب کا نام غالباً Emotions as Basis of Civilization ہے۔

"اتنا کچھ کہنے کے بعد مصنف کہتا ہے کہ دنیا کو اس وقت نئی تہذیب کی ضرورت تھی، تاکہ وہ اس تہذیب کی جگہ لے سکتی جس کی بنا بادشاہت پر تھی۔ علیٰ ہٰذا ان نظاماتِ اجتماع کی جن کا نشوونما، رنگ اور خون کے رشتوں پر ہوا۔ لیکن مصنف حیران ہے کہ اس نئی تہذیب کا ظہور ٹھیک اس وقت جب اس کی ضرورت تھی، سرزمینِ عرب پر ہوا۔ حالانکہ اس میں تعجب کی کوئی بات

نہیں۔ حیاتِ عالم وجدانی طور پر اپنی ضروریات کا مشاہدہ کر لیتی ہے۔ اور اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ ہر نازک موقعے پر اپنا راستہ آپ متعین کر لے۔ چنانچہ یہ وہی چیز ہے جس کو مذہب نے اپنی زبان میں وحیِ نبوت سے تعبیر کیا ہے پھر یہ بھی ایک طبعی امر تھا کہ اسلام کا ظہور ایک ایسی سادہ مزاج قوم میں ہوتا جو قدیم تہذیبوں کے اثرات سے یکسر پاک ایک ایسی سرزمین میں آباد تھی جہاں تین برِاعظم آپس میں مل جاتے ہیں۔" (۲)

تاریخی عوامل

علامہ ثقافت کے ارتقاء میں تاریخی عوامل کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ انہوں نے اپنے خطبے "اسلامی ثقافت کی روح" میں آیہ ۷ : ۳۴ کا حوالہ اپنے استدلال کی تائید میں خصوصیت سے دیا ہے۔ وہ آیہ یہ ہے:

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ۚ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ۝ (۴)

ترجمہ (مودودی) : "ہر قوم کے لیے مہلت کی ایک مدت مقرر ہے۔ پھر جب کسی قوم کی مدت آن پوری ہوتی ہے تو ایک گھڑی بھر کی تاخیر و تقدیم بھی نہیں ہوتی۔" ۴

اس آیہ کی تفسیر بیان کرتے ہوئے مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے لکھا ہے:

"مہلت کی مدت مقرر کیے جانے کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ ہر قوم کے لیے برسوں اور مہینوں اور دنوں کے لحاظ سے ایک عمر مقرر کی جاتی ہو، اور اس عمر کے تمام ہوتے ہی اس قوم کو لازماً ختم کر دیا جاتا ہو۔ بلکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر قوم کو دنیا میں کام کرنے کا جو موقعہ دیا جاتا ہے، اس کی ایک اخلاقی حد مقرر کر دی جاتی ہے۔ بایں معنیٰ کہ اس کے اعمال میں خیر اور شر کا کم از کم کتنا تناسب برداشت

کیا جاسکتا ہے۔ جب تک ایک قوم کی بُری صفات اچھی صفات کے مقابلے میں تناسب کی اس آخری حد سے فروتر رہتی ہیں، اس وقت تک اسے اُس کی تمام برائیوں کے باوجود مہلت دی جاتی ہے اور جب وہ اس حد سے گزر جاتی ہیں، تو پھر اس بدکار و بدصفات قوم کو مزید کوئی مہلت نہیں دی جاتی۔" (۵)

ثقافتی توازن

صاف ظاہر ہے کہ جب معاشرے ثقافتی توازن کھو دیتے ہیں تو ان کی تباہی کا سامان ان کے اعمال ہی مہیا کر دیتے ہیں اور ان کی جگہ لینے کے لئے قدرت نئے اور متوازن معاشرے پیدا کر دیتی ہے۔ اس نص قرآنی سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ خیر اور شر کا تناسب ہی کسی تہذیب کی درجہ بندی کا پیمانہ ہے۔ خیر کا پہلو جس تہذیب میں جتنا زیادہ ہوگا وہ تہذیب اسی قدر دیرپا اور طویل عمر ہوگی۔ اور درجات میں بھی اتنی ہی بلند ہوگی۔ پس ثابت ہوا کہ کسی ثقافت کا ارتقاء اس میں خیر کے اضافے کے ساتھ مشروط ہے:

اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لا اُولٰٓئِکَ ھُمْ خَیْرُ الْبَرِیَّۃِ ۝ (۶)

"وہ لوگ جو ایمان لائے اور نیک عمل کئے وہ یقیناً بہترین خلائق ہیں"۔

ضمیرِ پاک و نگاہِ بلند و مستیٔ شوق
نہ مال و دولتِ قاروں نہ فکرِ افلاطوں (۷)

علامہ نے اس نامعلوم مصنف کے اقتباس پر تبصرہ کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ:

"فطرت ضرورت کے مطابق نئی تہذیب ظہور میں لے آتی ہے۔ لیکن کسی تہذیب کا ظہورِ محض، انسانیت کا علاج نہیں۔ اصل مقصودِ فطرت اس کا قرار اور ارتقاء پذیری ہے۔ قرآنی اصطلاح میں اسے "تصعید" کہا گیا ہے:

مَنْ کَانَ یُرِیْدُ الْعِزَّۃَ فَلِلّٰہِ الْعِزَّۃُ جَمِیْعًا ط اِلَیْہِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ یَرْفَعُہٗ ط وَ الَّذِیْنَ یَمْکُرُوْنَ السَّیِّاٰتِ لَھُمْ عَذَابٌ شَدِیْدٌ ط وَ مَکْرُ

اُولٰٓئِكَ هُوَ يَبُوْرُ ○

ترجمہ (مودودی) : جو کوئی عزت چاہتا ہو اسے معلوم ہونا چاہیے کہ عزت ساری کی ساری اللہ کی ہے۔ اس کے ہاں جو چیز اوپر چڑھتی ہے وہ صرف پاکیزہ قول ہے اور عمل صالح اس کو اوپر چڑھاتا ہے۔ رہے وہ لوگ جو بیہودہ چالبازیاں کرتے ہیں۔ ان کے لیے سخت عذاب ہے اور ان کا مکر خود ہی غارت ہونے والا ہے۔"

اس آیہ میں دو مختلف تہذیبوں کا موازنہ کیا گیا ہے۔ ایک وہ جو قیام و قرار کی مستحق ہے اور اس کی قسمت میں تصعید و رفعت ہے اور دوسری وہ جو غارت ہونے والی ہے۔ اس آیت شریف کی تشریح میں مولانا مودودی کا یہ نوٹ قابلِ غور ہے:

"حقیقی عزت اور پائیدار عزت جو دنیا سے لے کر عقبیٰ تک کبھی ذلت آشنا نہیں ہو سکتی، صرف خدا کی بندگی ہی میں میسر آ سکتی ہے۔ اس کے ہو جاؤ گے تو وہ تمہیں مل جائے گی اور اس سے منہ موڑو گے تو ذلیل و خوار ہو کر رہو گے۔"

"یہ ہے عزت حاصل کرنے کا اصل ذریعہ۔ اللہ کے ہاں جھوٹے اور خبیث اور مفسدانہ اقوال کو کبھی عروج نصیب نہیں ہوتا۔ اس کے ہاں تو صرف وہ قول عروج پاتا ہے جو سچا ہو، پاکیزہ ہو، حقیقت پر مبنی ہو اور جس میں نیک نیتی کے ساتھ ایک صالح عقیدے اور ایک صحیح طرزِ فکر کی ترجمانی کی گئی ہو۔ پھر جو چیز ایک پاکیزہ کلمے کو عروج کی طرف لے جاتی ہے وہ قول کے مطابق عمل ہے جہاں قول بڑا پاکیزہ ہو مگر عمل اس کے خلاف ہو وہاں قول کی پاکیزگی ٹھٹھر کر رہ جاتی ہے۔ محض زبان کے پھاگ اڑانے سے کوئی کلمہ بلند نہیں ہوتا۔ اسے عروج پر پہنچانے کے لئے عملِ صالح کا زور درکار ہوتا ہے۔"

قول و فعل

"اس مقام پر یہ بات بھی سمجھ لینی چاہیے کہ قرآن مجید

قولِ صالح اور عملِ صالح کو لازم و ملزوم کی حیثیت سے پیش کرتا ہے۔ کوئی عمل اپنی ظاہری شکل کے اعتبار سے صالح نہیں ہو سکتا، جب تک اس کی پشت پر عقیدۂ صالحہ نہ ہو۔ اور کوئی عقیدۂ صالحہ ایسی حالت میں معتبر نہیں ہو سکتا، جب تک کہ آدمی کا عمل اس کی تائید و تصدیق نہ کر رہا ہو۔ ایک شخص اگر زبان سے کہتا ہے کہ میں صرف اللہ وحدہٗ لاشریک کو معبود مانتا ہوں۔ مگر عملاً غیر اللہ کی عبادت کرتا ہے تو اس کا یہ عمل اس کے قول کی تکذیب کر دیتا ہے۔ ایک شخص اگر زبان سے کہتا ہے کہ میں شراب کو حرام مانتا ہوں مگر عملاً وہ شراب پیتا ہے، تو اس کا فعل نہ خلق کی نگاہ میں مقبول ہو سکتا ہے نہ خدا کے ہاں اسے کوئی قبولیت نصیب ہو سکتی ہے۔" (۹)

غیر صالح اقوام، معاشروں، تہذیبوں اور ثقافتوں کے مٹنے اور صفحۂ ہستی سے محو ہو جانے کا مضمون قرآن حکیم میں کئی جگہ بیان ہوا ہے۔ بعض اوقات تعمیر و ارتقاء کے لیے شکست و ریخت اور تخریب و تباہی لابدی ہو جاتی ہے۔ تہذیبِ انسانی کی اس تراش خراش کا مطلب تزئین و آرائش ہی ہوتا ہے۔ جیسا کہ فرمایا ہے:

فَكَاَيِّنْ مِّنْ قَرْيَةٍ اَهْلَكْنٰهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلٰى عُرُوْشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَّقَصْرٍ مَّشِيْدٍ ۝ اَفَلَمْ يَسِيْرُوْا فِي الْاَرْضِ فَتَكُوْنَ لَهُمْ قُلُوْبٌ يَّعْقِلُوْنَ بِهَآ اَوْ اٰذَانٌ يَّسْمَعُوْنَ بِهَا ۚ فَاِنَّهَا لَا تَعْمَى الْاَبْصَارُ وَلٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوْبُ الَّتِيْ فِي الصُّدُوْرِ ۝ (۱۰)

ترجمہ: سو میرا عذاب کیسا ہوا۔ کتنی بستیاں ہیں جن کو ہم نے ہلاک کیا۔ جن کی یہ حالت تھی کہ ان کے مکین نافرمانی کرتے تھے۔ اب ان کی کیفیت یہ ہے کہ وہ اپنی چھتوں پر گری پڑی ہیں۔ بہت سے کنوئیں بیکار اور کتنے ہی محل کھنڈر بنے ہوئے ہیں۔ سو کیا یہ لوگ ملک میں چلے پھرے نہیں ہیں کہ ان کے دل سمجھنے والے اور کان سننے والے ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ آنکھیں تو اندھی نہیں ہوتیں مگر ان کے سینوں کے اندر دل اندھے

ہو جاتے ہیں۔"

ترقی پذیر ثقافتیں جن کی بنیاد حق و صداقت پر ہوتی ہے، قائم رہتی ہیں اور زوال پذیر تہذیبیں جو باطل اور گمراہی پر مبنی ہوتی ہیں، مٹ جاتی ہیں:

أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ ۚ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ۝ (۱۱)

ترجمہ: "اللہ تعالیٰ نے آسمان سے پانی نازل فرمایا۔ پھر ندی نالے اپنی اپنی مقدار کے مطابق چلنے لگے۔ پھر وہ سیلاب خس و خاشاک کو بہا لایا تو سطح پر جھاگ بھی اُٹھ آئی۔ جب دھاتوں کو آگ کے اندر زیور اور دیگر اشیا بنانے کے لئے پگھلاتے ہیں۔ ان میں بھی ایسا ہی میل کچیل جھاگ بن کر اوپر آجاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ حق اور باطل کو اسی مثال سے واضح کرتا ہے۔ جو جھاگ ہوتی ہے اڑ جاتی ہے اور جو چیز کار آمد ہوتی ہے وہ باقی رہ جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ اسی طرح مثالوں سے بات سمجھا دیتے ہیں۔"

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ۖ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا ۝ (۱۲)

ترجمہ: "کیا وہ لوگ زمین پر چلے پھرے نہ تھے؟ اور انہوں نے اپنی پیشرو اقوام کا انجام نہیں دیکھا؟ اللہ تعالیٰ نے ان کا سب کچھ ان پر الٹ دیا۔ ایسے ہی نتائج ان کافروں کے لئے بھی مقدر ہیں۔"

جس طرح اللہ تعالیٰ نے اہلِ ایمان کو خَيْرُ الْبَرِيَّةِ کہہ کر ان کو درجات بلند کی بشارت دی بالکل اسی طرح کفار کے لئے بھی أُولَٰئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ ۝ کہہ کر ان کے لئے "بد ترین خلائق" ہونے کا فیصلہ فرما دیا۔ (۱۳)

خیر و شر کا معرکہ

اوپر دی گئی قرآنی آیات میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ برتر ثقافت کے ارتقا اور قرار کے لئے فروتر ثقافتوں کو تباہی اور بربادی میں دھکیل دیا گیا۔ قرآن نے ان دونوں ثقافتوں کے لیے خَبِیْثُ الْبَرِیَّۃِ اور شَرُّ الْبَرِیَّۃِ کی اصطلاحات استعمال کی ہیں۔ اس کے ساتھ ہی قرآن حکیم میں یہ بھی ارشاد ہے کہ شر اور خیر دونوں کا اجتماع ناممکن ہے۔ کیونکہ شر ہمیشہ شر ہی کا ساتھ دے گا۔

وَكَانَ الْكَافِرُ عَلٰى رَبِّهٖ ظَهِيْرًا (۱۴)

ترجمہ: "اور مزید براں یہ کہ کافر اپنے رب کے مقابلے میں ہر باغی کا مددگار بنا ہوا ہے۔"

علامہ نے اپنی ایک نظم "ارتقاء" میں حق و باطل کے اس معرکے کو اس طرح واضح کیا ہے ؎

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی
حیات شعلہ مزاج و غیور و شور انگیز
سرشت اس کی ہے مشکل کشی جفا طلبی
کشاکشِ زم و گرما تپ و تراش و خراش
ہزار مرحلہ ہائے فغانِ نیم شبی
مقامِ بست و شکست و فشار و سوز و کشید
میانِ قطرۂ نیسان و آتشِ عنبی
اسی کشاکشِ پیہم سے زندہ ہیں قومیں
یہی ہے رازِ تب و تابِ ملتِ عربی (۱۵)

جیسا کہ اوپر دی گئی قرآنی آیات میں اللہ تعالےٰ نے بالتفصیل واضح فرما دیا ہے کہ

قولِ صالح اور عملِ صالح لازم وملزوم ہیں۔ ان اشعار میں علامہ نے بھی اس حق و باطل کے معرکے میں "کشاکشِ پیہم" اور "فشار و سوز و کشید" کا تذکرہ کرکے قرآنی مفہوم کی وضاحت کردی ہے؛ مندرجہ ذیل اشعار میں بھی یہی مضمون ادا کیا گیا ہے:

ہو صداقت کے لیے جس دل میں مرنے کی تڑپ
پہلے اپنے پیکرِ خاکی میں جاں پیدا کرے
پھونک ڈالے یہ زمین و آسمانِ مستعار
اور خاکستر سے آپ اپنا جہاں پیدا کرے
زندگی کی قوتِ پنہاں کو کر دے آشکار
تا یہ چنگاری فروغِ جاوداں پیدا کرے
خاکِ مشرق پر چمک جائے مثالِ آفتاب
تا بدخشاں پھر وہی لعلِ گراں پیدا کرے (۱۶)

اقبال کہتے ہیں کہ دنیا دوبارہ تباہی کے دہانے پہ کھڑی ہے اور اس کی وجوہات بھی وہی ہیں جن کا بیان قرآن حکیم میں ہوا ہے:

دنیا کو ہے پھر معرکۂ روح و بدن پیش
تہذیب نے پھر اپنے درندوں کو ابھارا
اللہ کو پامردیٔ مومن پہ بھروسا
ابلیس کو یورپ کی مشینوں کا سہارا (۱۷)

معرکۂ حق و باطل میں حفاظت صرف اخلاصِ عمل کی پناہ گاہ میں ہے:

تقدیرِ امم کیا ہے کوئی کہہ نہیں سکتا
مومن کی فراست ہو تو کافی ہے اشارا
اخلاصِ عمل مانگ نیاگانِ کہن سے
'شاہاں چہ عجب گر بنوازند گدا را' (۱۸)

جد و جہد میں جو لذت کوشی ہے وہ بھی کم نہیں ۔

سرور ہو حق و باطل کی کارزار میں ہے
تو حرب و ضرب سے بیگانہ ہو تو کیا کہئے (۱۹)

اسلام میں "خیر" ایک فلسفیانہ اصطلاح ہی نہیں، بلکہ انفرادی اور اجتماعی "حسنِ عمل" کی صفت ہے اس لئے قرآن حکیم نے فلاح کو "خیر" کے ساتھ مشروط کر دیا ہے۔ انسان بجز "خیر" فلاح کا مستحق نہیں ہوگا۔ اس کے ساتھ ہی خیر کے معانی میں انفرادی اور اجتماعی حسنِ اخلاق کو بھی شامل کر دیا گیا ہے:

وَ اعْبُدُوْا رَبَّكُمْ وَ افْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ۞ (۲۰)

ترجمہ: "اپنے رب کی عبادت کرو اور نیک کام کرو تاکہ تمہیں فلاح نصیب ہو۔"

یہاں "خیر" میں حسنِ خلق بھی شامل ہے اور حسنِ اخلاق بھی۔

علامہ نے "طلبِ خیر" کو جسے وہ تربیت کا نام بھی دیتے ہیں اطاعت (عبادت) اور ضبطِ نفس سے مشروط کیا ہے اور فلاح کو نیابتِ الٰہی قرار دیا ہے۔ اس طرح "معرکۂ خیر و شر" کو اپنے فلسفۂ خودی میں مربوط کر لیا ہے۔

علامہ اس نکتے کی وضاحت کے لئے اونٹ کی مثال دیتے ہیں کہ وہ اتنا مضبوط و توانا اور جسیم جانور ہونے کے باوجود ایک پتلی سی رسی کے ذریعے ایک بچے کا بھی تابع فرمان ہو جاتا ہے۔ تصوف میں یہ مثال عام ہے۔ کئی صوفیاء نے "اُشتر نامے" لکھے ہیں۔ اس سے تعمیلِ حکم اور نظم و ضبط مراد لیے ہیں:

عبادت

خدمت و محنت شعارِ اُشتر است
صبر و استقلال کارِ اُشتر است
ہر کہ تسخیرِ مہ و پروین کند
خویش را زنجیری آئین کند

باطنِ ہر شے ز آئینے قوی
تو چرا غافل زایں ساماں روی

لا الٰہ باشد صدف گوہر نماز
قلبِ مسلم را حجِ اصغر نماز
روزہ بر جوع و عطش شبخوں زند
خیبرِ تن پروری را بشکند
مومناں را فطرت افروز است حج
ہجرت آموز و وطن سوز است حج
حُبِ دولت را فنا سازد زکوٰۃ
ہم مساوات آشنا سازد زکوٰۃ
اہلِ قوت شو ز وردِ یا قوی
تا سوارِ اُشترِ خاکی شوی

نیابتِ الٰہی (فلاح)

نائبِ حق در جہاں بودن خوش است
بر عناصر حکمراں بودن خوش است
از رموزِ جزو و کُل آگاہ بُود
در جہاں قائم بامر اللہ بود

ملا زادہ ضیغم لولابی کے حوالے سے علامہ نے دوبارہ اسی مضمون کا اشارہ کیا ہے۔

زمیں کو فراغت نہیں زلزلوں سے
نمایاں ہیں فطرت کے باریک اشارے (۲۱)

اور پھر علاج بھی وہی تجویز کیا ہے جو قرآنِ حکیم میں بیان ہوا تھا، صرف اصطلاحات علامہؒ کی اپنی ہیں:

نشاں یہی ہے زمانے میں زندہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں ان کی تقدیریں

کمالِ صدق و مروّت ہے زندگی ان کی
معاف کرتی ہے فطرت بھی ان کی تقصیریں
قلندرانہ ادائیں سکندرانہ جلال
یہ امتیں ہیں جہاں میں برہنہ شمشیریں
خودی سے مردِ خود آگاہ کا جمال و جلال
کہ یہ کتاب ہے باقی تمام تفسیریں (۲۲)

منافقین اور غدار

قوموں کے زوال کے اسباب میں "منافقین" کا وجود اور کردار بھی ہے۔ یہ لوگ طبعاً بزدل ہوتے ہیں۔ اپنی فطری کمزوری پر مصلحت آمیزی اور دور اندیشی کے پردے چڑھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ فی الحقیقت یہ ذہنی مریض ہوتے ہیں جیسا کہ قرآن حکیم میں ان کے متعلق کہا گیا ہے:

فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰ أَن تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ ۚ فَعَسَى اللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا أَسَرُّوا فِي أَنفُسِهِمْ نَادِمِينَ ۝ وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهَٰؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ۙ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ ۚ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ ۝ (۲۳)

ترجمہ (مودودی): "تم دیکھتے ہو کہ جن کے دلوں میں نفاق کی بیماری ہے وہ انہیں میں دوڑ دھوپ کرتے پھرتے ہیں۔ کہتے ہیں ہمیں ڈر لگتا ہے کہ کہیں ہم کسی مصیبت کے چکر میں نہ پھنس جائیں۔ مگر بعید نہیں کہ اللہ جب تمہیں فیصلہ کن فتح بخشے گا۔ یا اپنی طرف سے کوئی اور بات ظاہر کرے گا۔ تو یہ

لوگ اپنے اس نفاق پر جسے یہ دلوں میں چھپائے ہوئے ہیں، نادم ہوں گے اور
اس وقت اہلِ ایمان کہیں گے کیا یہ وہی لوگ ہیں جو اللہ کے نام سے کڑی کڑی
قسمیں کھا کر یقین دلاتے تھے کہ ہم تمہارے ساتھ ہیں۔ ان سب کے اعمال
ضائع ہو گئے اور آخر یہ ناکام و نامراد ہو کر رہے۔"

حق اور باطل دونوں یک جا جمع نہیں ہو سکتے کیونکہ اجتماعِ نقیضین محال ہے اور نہ ہی ان دونوں کے درمیان کوئی تیسری راہ ہے جسے مستحسن قرار دیا جا سکے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن نے منافقین کے رویّے کو مرض قرار دیا۔ قرآنی اصطلاح میں "قلب" نفس ہی کے معانی میں استعمال ہوتا ہے[۲۴] اور اس آیہ کریمہ میں بھی "مرضِ قلب" سے مراد نفسیاتی مرض ہی ہے۔ گویا منافقت ایک نفسیاتی مرض ہے، مگر یہ ایک معاشرتی مرض بھی ہے اور بے حد خطرناک اسی لئے علامہ نے سلطان ٹیپو کی زبانی کہلوایا ہے۔ (کیونکہ یہ سلطان ایک منافق اور غدار کی سازشوں کا شکار ہوا تھا)۔ کہ ؎

باطل دوئی پسند ہے حق لا شریک ہے
شرکتِ میانۂ حق و باطل نہ کر قبول! (۲۵)

"جاوید نامہ" میں علامہ نے غدارانِ قوم کا خصوصی ذکر کیا ہے:

جعفر از بنگال و صادق از دکن
ننگِ آدم، ننگِ دیں، ننگِ وطن
ناقبول و ناامید و نامراد
ملّتے از کارِ شاں اندر فساد
در گلش تخمِ غلامی را کہ کشت
ایں ہمہ کردارِ آں ارواحِ زشت (۲۶)

ثقافت کا ارتقاء

اقبال جس نظریۂ حیات کی تبلیغ کرتے ہیں وہ صرف یاس و عبرت کا نہیں بلکہ

عروج وارتقاء کا داعی ہے:

کب ڈرا سکتا ہے غم کا عارضی منظر مجھے
ہے بھروسا اپنی ملت کے مقدر پر مجھے
یاس کے عنصر سے ہے آزاد میرا روزگار
فتحِ کامل کی خبر دیتا ہے جوشِ کارزار
ہاں یہ سچ ہے چشم بر عہدِ کہن رہتا ہوں میں
اہلِ محفل سے پرانی داستاں کہتا ہوں میں
یادِ عہدِ رفتہ میری خاک کو اکسیر ہے
میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے
سامنے رکھتا ہوں اس دورِ نشاط افزا کو میں
دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں (۲۷)

لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا - "غم نہ کر۔ اللہ ہمارے ساتھ ہے"۔ (۲۸)

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
حیات ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں (۲۹)

لیکن انہوں نے اپنی رجائی شاعری کو اپنے فلسفۂ زمان و مکان کے ساتھ اس طرح مربوط کر دیا ہے کہ عام قاری اس سے لطف اندوز ہونے کے ساتھ ساتھ اپنی ذہنی تربیت کا سامان بھی حاصل کرتا ہے۔

علامہ اس بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

"تاریخ کے علمی مطالعے کے لئے زندگی اور زمانے کی ماہیت کے بارے میں بعض اساسی تصورات کا نہایت صحیح ادراک ضروری ہے"۔ (۳۰)

اس صحیح ادراک کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ نے دو تصورات پیش کئے ہیں:

۱۔ وحدتِ مبدءِ حیات

"اور ہم نے تمہیں نفسِ واحد سے پیدا کیا"۔ (۳۱)

اس آیہ کا ایک تصور تو انسانی مساوات کے متعلق ہے جس پر اس سے پہلے مفصل بحث کی جا چکی ہے۔

۲۔ دوسرا تصور عالم گیر انسانی برادری کا ہے۔ علامہ کے الفاظ میں:

"اس تصور کا نشو ونما پانا اس امر پر موقوف ہے کہ اقوام و اُمم احوالِ عالم کی اصل رو میں داخل ہو جائیں"۔

عالم اسلام کی تاریخ میں وحدتِ انسانی کا تصور نہ تو فلسفیانہ تصور تھا نہ شاعرانہ خواب۔ بلکہ روزمرہ زندگی کا ایک زندہ اور قائم عنصر جو چپکے چپکے اور غیر محسوس طریق پر اپنا کام کرتا رہا۔ (۳۲)

یہی مقصودِ فطرت ہے یہی رمزِ مسلمانی
اخوت کی جہانگیری محبت کی فراوانی (۳۳)

آں چناں قطع اخوت کردہ اند
بر وطن تعمیرِ ملّت کردہ اند
تا وطن را شمع محفل ساختند
نوعِ انساں را قبائل ساختند (۳۴)

تو ابھی رہگذر میں ہے قیدِ مقام سے گزر
مصر و حجاز سے گزر، پارس و شام سے گزر (۳۵)
مومن کے جہاں کی حد نہیں ہے
مومن کا مقام ہر کہیں ہے (۳۶)

فطرت نے مجھے بخشے ہیں جوہر ملکوتی
خاکی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند

درویشِ خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلّی نہ صفاہاں نہ سمرقند (۳۷)

۲۔ "اس امر کا نہایت گہرا احساس کہ زمانہ ایک حقیقت ہے۔ لہٰذا زندگی کا یہ تصوّر کہ وہ عبارت ہے ایک مسلسل اور منتقل حرکت سے۔" (۳۸)

اسلامی تہذیب و ثقافت کی تاریخ میں اس تصور کے ذہنی سوابق کی طرف ہم پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ قرآن مجید کا یہ ارشاد کہ اختلافِ لیل و نہار کو حقیقتِ مطلقہ کی ایک آیت تصور کرنا چاہیے جس کی ہر لحظ ایک نئی شان ہے۔

اس پر غور کریں:

يَسْئَلُهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ؕ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِيْ شَاْنٍ ۝ (۳۹)

ترجمہ: "زمین اور آسمانوں میں جو بھی ہیں، سب اپنی حاجتیں اسی سے مانگ رہے ہیں۔ ہر آن وہ نئی شان میں ہے۔"

راز ہا با مردِ مومن باز گو
شرحِ رمزِ کُلَّ یَوْمٍ باز گو (۴۰)

"یعنی ہر وقت اس کارگہ عالم میں اس کی کارفرمائی کا ایک لامتناہی سلسلہ جاری ہے۔ کسی کو مار رہا ہے اور کسی کو جِلا رہا ہے۔ کسی کو اٹھا رہا ہے اور کسی کو گرا رہا ہے۔ کسی کو شفا دے رہا ہے اور کسی کو بیماری میں مبتلا کر رہا ہے کسی ڈوبتے کو بچا رہا ہے اور کسی تیرتے کو ڈبو رہا ہے۔ بے شمار مخلوقات کو طرح طرح سے رزق دے رہا ہے۔ بے حد حساب چیزیں نئی سے نئی وضع اور شکل اور اوصاف کے ساتھ پیدا کر رہا ہے۔ اس کی دنیا کبھی ایک حال پر نہیں رہتی۔ ہر لمحہ اس کے حالات بدلتے رہتے ہیں۔ اور اس کا خالق ہر بار اسے ایک نئی صورت سے ترتیب دیتا ہے جو پچھلی تمام صورتوں سے مختلف ہوتی ہے۔" (۴۱)

علامہ اس آیہ کریمہ کی روشنی میں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ:

"تاریخ چونکہ ایک مسلسل حرکت ہے۔ زمانے کے اندر، لہٰذا یہ ماننا لازم

ہ آتا ہے کہ اس کی نوعیت فی الواقع تخلیقی ہے۔ بالفاظِ دیگر یہ وہ حرکت نہیں جس کا راستہ پہلے سے متعین ہو۔ اب اگرچہ ابنِ خلدون کو مابعد الطبیعات سے مطلق دلچسپی نہ تھی بلکہ وہ درحقیقت اس کا مخالف تھا، ہم اس کے پیشِ نظر اس کا شمار برگساں کے پیشرووں میں کریں گے"۔ (۴۲)

زمان و مکان

فلسفہ اور الٰہیات زمانۂ قدیم ہی سے "زمان و مکان" کی بحث میں دلچسپی لیتے رہے ہیں۔ اسلام میں اس مسئلے میں اس لئے بھی زیادہ دلچسپی کا اظہار کیا گیا کہ اختلافِ روز و شب میں اللہ تعالیٰ کی حکمتوں اور آیات کا ذکر قرآن حکیم میں کئی دفعہ آیا ہے:

اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ ۝ الَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰهَ قِیَامًا وَّ قُعُوْدًا وَّ عَلٰی جُنُوْبِهِمْ وَیَتَفَکَّرُوْنَ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا سُبْحٰنَکَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ۝ (۴۳)

ترجمہ: "بلاشبہ آسمانوں اور زمین کی تخلیق اور دن اور رات کے یکے بعد دیگرے آنے جانے میں اہلِ عقل کے لئے نشانیاں (دلائل) ہیں۔ جو کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے خدا کو یاد کرتے ہیں۔ اور آسمان و زمین کی تخلیق پہ غور کرتے ہیں کہ اے پروردگار! اس کارخانۂ قدرت کو تو نے لایعنی (بے مقصد یا بے فائدہ) نہیں بنایا۔ اے اللہ تو پاک ہے۔ ہمیں دوزخ سے بچالے"۔

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ یُوْلِجُ الَّیْلَ فِی النَّهَارِ وَیُوْلِجُ النَّهَارَ فِی الَّیْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ کُلٌّ یَّجْرِیْۤ اِلٰۤی اَجَلٍ مُّسَمًّی وَّ اَنَّ اللّٰهَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِیْرٌ ۝ (۴۴)

ترجمہ: "کیا تم لوگ دیکھتے نہیں ہو کہ اللہ تعالیٰ نے دن اور رات کو ایک دوسرے

میں پرو رکھا ہے (ایک تسلسل بنا رکھا ہے) اس نے سورج اور چاند کو مسخر کر رکھا ہے، سب ایک وقتِ مقرر پر چلے جا رہے ہیں اور یہ کہ جو کچھ تم کرتے ہو وہ سب سے باخبر ہے۔"

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات (○)

خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ ۚ يُكَوِّرُ الَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَ
يُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى الَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَّجْرِيْ
لِاَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ اَلَا هُوَ الْعَزِيْزُ الْغَفَّارُ ○ (۴۵)

ترجمہ: "اس نے آسمانوں اور زمین کو برحق پیدا کیا ہے، وہی رات کو دن پر اور دن کو رات پر لپیٹتا ہے اور اسی نے سورج اور چاند کو اس طرح مسخر کر رکھا ہے کہ ہر ایک اپنے اپنے وقتِ مقررہ پر محوِ سفر ہے۔ اچھی طرح سے سمجھ لو کہ وہ زبردست بھی ہے اور بخش دینے والا بھی ہے۔"

سلسلۂ روز و شب سازِ ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بمِ ممکنات (۴۶)

زمان کی بحث کا آغاز کرتے ہوئے علامہ سب سے پہلے یہ ذہن نشین کرانا چاہتے ہیں کہ طبیعیات ایک تجربی سائنس ہے جو مظاہر کے صرف اس پہلو سے بحث کرتی ہے جو حواس کی زد میں آ سکے۔

"لہٰذا طبیعیات میں ہم مادی دنیا کا مطالعہ کرتے ہیں تو صرف اس حیثیت سے، جس حیثیت سے حواس کی بدولت اس کا انکشاف ہوتا ہے، لیکن اس مطالعہ میں جو ذہنی اعمال سرزد ہوتے ہیں (مثلاً غور و فکر، قیاس و استدلال یا تجزیہ و تحلیل) علیٰ ہذا وہ جمالی اور مذہبی واردات، جو مطالعہ طبیعیات کی طرح اسی کُل کا ایک جزو ہیں، جس کو ہم نے محسوسات و مدرکات سے تعبیر کیا ہے، طبیعیات کے حلقے میں داخل نہیں۔" (۴۷)

ہے یہ فردوسِ نظر اہلِ ہنر کی تعمیر
فاش ہے چشمِ تماشا پہ نہاں خانۂ ذات (۴۸)

۲۔ "اب آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ مادی اشیا عبارت ہیں ان اشیا سے، جو اپنی بدلتی ہوئی حالتوں کے باوجود اپنے آپ کو برقرار رکھتی ہیں۔ برعکس اس کے باہمدگر مربوط حوادث کا ایک نظام . . . . . کہیں زیادہ محکم اور پائدار ہے۔" (۴۹)

۳۔ قدیم یونانی فلسفی زینو کا یہ نظریہ تھا کہ:

"زمان ومکان کی ترکیب چونکہ نقطوں اور لمحوں کے ایک لامتناہی سلسلے سے ہوتی ہے اور ایک متحرک جسم میں چونکہ دو نقطوں کے درمیان کوئی نقطہ نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے ہونے کے لئے کوئی جگہ ہی نہیں، اس لئے حرکت کا وجود ناممکن ہے۔" (۵۰)

۴۔ برٹرینڈ رسل نے زینو کے اس نظریے کی تردید کی ہے۔ اسی سلسلے میں علامہ نے رسل کا مندرجہ ذیل اقتباس دیا ہے:

"زینو کہتا ہے کہ آپ ایک مقام سے ایک لمحے میں دوسرے مقام تک کیسے پہنچ سکتے ہیں۔ جب دورانِ حرکت میں آپ کسی لمحے میں کسی مقام پر موجود ہی نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نہ ایک مقام کے بعد دوسرا مقام آتا ہے نہ ایک لمحے کے بعد دوسرا لمحہ۔ اس لئے کہ ان کے درمیان کوئی تیسرا مقام یا تیسرا لمحہ ضرور ہوگا۔ اگر "لا یتجزات" کا وجود ہوتا تو حرکت بھی ممکن نہ ہوتی۔ لہٰذا زینو کا یہ کہنا تو ٹھیک ہے کہ دورانِ پرواز ہم تیر کو ساکن پائیں گے لیکن اس کا یہ استدلال کہ لہٰذا تیر پرواز نہیں کرتا، غلط ہے۔ یہ اس لئے کہ مقامات اور آنات کے ایک لامتناہی سلسلے میں جب کبھی حرکت کی جائے گی تو ہر نقطے کے مقابلے میں ایک لمحہ ضرور موجود ہوگا۔ لہٰذا اس نظریے کے ماتحت جہاں مکان وزمان اور حرکت کا اثبات ممکن ہے۔ وہاں زینو کے مغالطات کا سوال بھی پیدا نہیں ہوتا۔" (۵۱)

اس کے بعد علامہ، آئن سٹائن کی جدید طبیعیات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس نے زمان و مکان کے تصور پر ایک جدید طریق سے روشنی ڈالی ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ:

"آئن سٹائن کا نظریہ، سائنس کا نظریہ ہے، لہٰذا اسے بحث ہے تو اشیا کی ترکیب سے، اس سے نہیں کہ اشیا کی ترکیب کا حاصل کیا ہے اور ان کی ماہیت بالآخر کیا؟ بایں ہمہ فلسفیانہ اعتبار سے دیکھا جائے تو اس نظریے کی دو خوبیاں ہیں۔ ایک تو یہ کہ نظریۂ اضافیت نے نفی کی ہے تو اس خیال کی، جس کے ماتحت قدیم طبیعات کو مادیت کا قائل ہونا پڑا۔ اور جس کی رُو سے جوہر کی حیثیت وقوع فی المکان سے زیادہ نہیں رہتی"۔ (۵۲)

"نظریۂ اضافیت کی دوسری خوبی یہ ہے کہ اس کی رُو سے مکان کا دار و مدار مادے پر ہے (نہ کہ مادے کا مکان پر)..... لہٰذا اس کے ماورائی مکان کا کوئی وجود ہی نہیں"۔ (۵۲)

علامہ نے حکیم آئن سٹائن پر ایک نظم بھی لکھی ہے:

جلوہ می خواست مانندِ کلیم ناصبور
تا ضمیرِ مستنیرِ او کشود اسرارِ نور
از فرازِ آسماں تا چشمِ آدم یک نفس
زُود پروازے کہ پروازش نیاید در شعُور
خلوتِ او در زغالِ تیرہ فام اندر مغاک
جلوتش سوزد درختے را چو خس بالائے طور
بے تغیّر در طلسمِ چون و چند و بیش و کم
برتر از پست و بلند و دیر و زود و نزد و دُور
در نہادِ ش تار و بنید و سوز و ساز و مرگ و زیست
اہرمن از سوز او و ز سازِ او جبریل و حُور
من چہ گویم از مقامِ آں حکیم نکتہ سنج
کردہ زرتشتے ز نسلِ موسیٰ و ہارون ظہور

علامہ کی مراد یہ ہے کہ آئن سٹائن کا نظریہ ایک الجھن پیدا کرتا ہے۔ وہ حقیقت زمان سے انکار کرتا ہے اور زمان کو مکان کا چوتھا بُعد (Fourth Dimension) قرار دے کر مستقبل کو پہلے سے طے شدہ اور ماضی کی طرح متعین قرار دے دیتا ہے۔ اس کے نظریے کی رُو سے واقعات (Events) وقوع پذیر نہیں ہوتے بلکہ پہلے طے کر دیئے گئے ہوتے ہیں۔

علامہ پروفیسر وائٹ ہیڈ کی اس رائے کو بہت اہمیت دیتے ہیں کہ فطرت، واقعات کی ایک ترکیب یا ساخت ہے جو مسلسل تخلیقی روانی کی صفت سے متصف ہے اور ہماری محدود فکر اس تخلیقی تسلسل کو ساکن اور جامد اشیا میں تقسیم کر لیتی ہے۔ اور اس طرح زمان و مکان کا تصور پیدا ہوتا ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں۔

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری

نہ ہے زماں نہ مکاں لاالٰہ الاّاللہ

اسلام میں اشاعرہ نے "زمان" کی گتھی کو عقلِ محض کی اساس اور سعی سے حل کرنے کی کوشش کی اور دیگر عوامل کی طرح اس میں بھی فلسفۂ یونان ہی کے مقلد ہو گئے اور اسی نتیجے پر پہنچے کہ زمان منفرد آنات، یا لمحات، کا ایک تسلسل ہے اور ہر دو متصلہ منفرد آنات (Points) کے درمیان خلائے زمانی موجود ہے جس میں کائنات۔ ساکن ہو جاتی ہے۔

علامہ اس بحث، پر ایک نئے انداز سے روشنی ڈالنے کے لئے ان آیاتِ قرآنی کی طرف توجہ مبذول کراتے ہیں جو اوپر دی گئی ہیں۔ وہ ان آیات کی روشنی میں مرورِ زماں کا پہلو نمایاں کرتے ہیں۔ نیز اپنے نقطۂ نظر کی مزید وضاحت کے لئے برگسان کے نظریات کا حوالہ دیتے ہیں۔ (۵۴)

"دورِ حاضر کے مفکرین میں سے بہ صرف برگسان ہے جس نے زمان فی الحقیقت یا استدام (Duration) پر نہایت گہری نظر ڈالی ہے۔" (۵۵)

برگسان کے نظریات کی وضاحت کے لئے اقبال نے پہلا سوال یہ اٹھایا ہے کہ :

"وجود کیا ہے ؟"

اس سوال کے جواب میں وہ یہ کہتے ہیں کہ :

"ہماری اپنی ذات کا ادراک داخلی ہے اور واضح اور عمیق بھی۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ ہماری وارداتِ شعور ہی وہ استثنائی وجود ہے جس کی ہستی میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں اور جس میں حقیقتِ مطلقہ سے ہمارا پورا پورا اتصال قائم ہو جاتا ہے"۔ (۵۶)

"اگر ہم اپنی وارداتِ شعور کا تجزیہ کریں تو بڑی حد تک معلوم ہو جائے گا کہ وجود کی ماہیت کیا ہے ؟ (یوں من عرف نفسہ فقد عرف ربہ میں نئے معانی پیدا ہو جاتے ہیں : مترجم) ہم لگا تار بدلتے رہتے ہیں۔ ہمارے داخل اور باطن میں کوئی چیز بھی ساکن نہیں۔ جو کچھ ہے ایک مسلسل حرکت، کیفیات کا ایک پیہم ردّو بدل، ایک دوامی بہاؤ، جس کی کوئی منزل ہے نہ مقام۔ لیکن مسلسل تغیّر کے اس تصوّر میں چونکہ زمانے کا اثبات لازم آتا ہے اس لئے ہم مجبور ہیں کہ اپنی داخلی واردات کی مماثلت پر حیاتِ شاعرہ کا قیاس حیاتِ زمانی پہ کر لیں"۔ (برگسان کا سارا زور زمانے اور تغیّر پہ ہے یعنی تغیّرِ زمانہ ہے اور زمانہ تغیّر - مترجم) (۵۹)

"حاصل کلام یہ ہے کہ برگسان کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ ایک آزاد، ناقابلِ تعین، تخلیقی اور حیاتی محرک ہے اور اپنی کُنہ میں سرتاسر مشیت، جس کو فکر قیدِ مکانی میں لے آتا ہے اور پھر اس کا مشاہدہ اشیا کی ایک کثرت کی شکل میں کرتا ہے"۔ (۶۰)

سفر اس کا انجام و آغاز ہے
یہی اس کی تقویم کا راز ہے (۶۱)

نہ مے از ازل آورد نہ جامے آورد
لالہ از داغِ جگر سوز دوامے آورد (۶۲)

علامہ "برگساں" کے نظریات پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ :

"بایں ہمہ برگساں نے حقیقتِ مطلقہ کی غایئت سے انکار کیا ہے اس لئے کہ (بقول اس کے) غایئت کے اثبات سے زمانے کی نفی لازم آتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مستقبل کے دروازے کو حقیقتِ مطلقہ کے لئے کھلا رہنا چاہیئے ورنہ اس کی آزادی قائم رہے گی نہ خلاقی"۔ ۶۳

اس کے بعد علامہ نے اپنا نقطۂ نظر ان الفاظ میں پیش کیا ہے :

"ہمارے نزدیک قرآن مجید کے مطمحِ نظر سے کائنات کا کوئی تصور اتنا بعید نہیں جتنا یہ کہ وہ کسی پہلے سے سوچے سمجھے ہوئے منصوبے کی زمانی نقل ہے۔ . . . . . قرآن مجید کی رو سے کائنات میں اضافہ ممکن ہے۔ گویا وہ ایک اضافہ پذیر کائنات ہے، کوئی بنا بنایا مصنوع نہیں جس کو اس کے صانع نے مدت ہوئی تیار کیا تھا، جو اب مادے کے ایک بے جان ڈھیر کی طرح مکانِ مطلق میں پڑا ہے جس میں زمان (مرورِ لیل و نہار) کو کوئی دخل نہیں۔ اور اس کے لئے اس کا وجود و عدم وجود برابر ہے"۔ ۶۴

علامہ اپنے استدلال کی تائید میں ان آیات کا سہارا لیتے ہیں :

اِنَّ فِی اخْتِلَافِ الَّیْلِ وَ النَّھَارِ وَمَا خَلَقَ اللّٰہُ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّتَّقُوْنَ ۝

"یقیناً رات اور دن کے الٹ پھیر میں اور ہر اس چیز میں، جو اللہ نے زمینوں اور آسمانوں پر پیدا کی ہے۔ نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لئے جو (غلط روی اور غلط بینی سے) بچنا چاہتے ہیں"۔ ۶۵

وَھُوَ الَّذِیْ جَعَلَ الَّیْلَ وَ النَّھَارَ خِلْفَۃً لِّمَنْ اَرَادَ اَنْ یَّذَّکَّرَ اَوْ اَرَادَ شُکُوْرًا ۝

"اور وہی ہے جس نے رات اور دن کو بنایا جو یکے بعد دیگرے آتے ہیں۔ اور یہ سب کچھ ان کے لئے، جو سبق حاصل کرنا چاہتے ہیں یا شکر گزار ہونا چاہتے ہیں"۔ ۶۶

علامہ نے قرآنِ حکیم کی جتنی بھی آیات کا حوالہ دیا ہے ان سب کا تعلق ذاتِ مطلقہ کی قدرتِ کاملہ سے ہے اور ان سے یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ حقیقتِ مطلقہ، واجب الوجود یا ذاتِ باری کو جس بھی صفاتی نام سے یاد کیا جائے وہی قادرِ مطلق ہے۔ اور زمانے کے بدلتے ہوئے آثار و حالات اسی کے تخلیق کردہ ہیں۔ علامہ کا پیغام یہ ہے کہ یہ سب کارخانۂ قدرت بے مقصد نہیں۔ اس کے تمام رخ اگرچہ ذاتِ باری کے علم میں ہیں، مگر پہلے سے طے شدہ یا متعین نہیں۔ اگرچہ وہ خود مسبب الاسباب ہے مگر علت و معلول کے سلسلے جاری رہتے ہیں اور اس بنا پر انسان اپنے افعال کا خود ذمہ دار ہے:

یہ ہے خلاصۂ علم قلندری کہ حیات
خدنگِ جستہ ہے لیکن کماں سے دور نہیں

علامہ اس طویل بحث کو سمیٹتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

"حاصل کلام یہ ہے کہ جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے جملہ حقائق پر نفسِ فعال اور نفسِ بصیر، دونوں پہلوؤں سے ایک جامع اور گہری نظر ڈالتے ہیں تو اس سے یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ حقیقتِ مطلقہ ایک بابصر اور خلاق مشیت ہے جس کی تعبیر اگر ایک انا کی حیثیت سے کی جائے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ ہم اس کا قیاس ذاتِ انسانی پر کر رہے ہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ زندگی جیسا کہ ہمیں اس کا تجربہ ہو رہا ہے، کوئی بے شکل سیال نہیں (جیسا کہ برگساں نے خیال کیا) ایک ربط و نظم آفریں اصولِ وحدت ایک آئتلافی فعالیت (Synthetic Activity) جو ایک زندہ جسم کے انتشار پذیر میلانات کو سہارا دیتے ہوئے کسی مقصد کی خاطر ایک نکتے پر لے آتی ہے۔" (۶۷)

زندگانی را بقا از مدعاست
کاروانش را درا از مدعاست (۶۸)

ما زِ تخلیقِ مقاصد زندہ ایم

از شعاعِ آرزو تابندہ ایم (۶۹)

"لیکن فکر کا سارا دارومدار علامات پر ہے اس لئے وہ زندگی کی اصل حقیقت پر پردہ سا ڈال دیتا ہے کیونکہ وہ اس کا تصور ایک "عالمگیر" رَو ہی میں کر سکتا ہے جو ہر شے میں جاری و ساری ہو۔" (۷۰)

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا

ایک زمانے کی رَو جس میں نہ دن ہے نہ رات (۷۱)

"یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ مذہب کے عزائم فلسفے سے بلند تر ہیں۔ فلسفہ عبارت ہے حقائق کے عقلی ادراک سے لہٰذا وہ کسی ایسے تصور سے آگے نہیں بڑھتا جو ہمارے محسوسات و مدرکات کی گوناگوں دنیا کو ایک نظام میں مدغم کر دے" (۷۲)

بلند بال تھا لیکن نہ تھا جسور و غیور

حکیم سِرِّ محبت سے بے نصیب رہا

پھرا فضاؤں میں کرگس اگرچہ شاہیں وار

شکارِ زندہ کی لذت سے بے نصیب رہا (۷۳)

انجامِ خرد ہے بے حضوری

ہے فلسفہ زندگی سے دوری (۷۴)

مذہب ہے جس کا نام وہ ہے اک جنونِ خام

ہے جس سے آدمی کے تخیل کو انتعاش

کہتا مگر ہے فلسفۂ زندگی کچھ اور

مجھ پر کیا یہ مرشدِ کامل نے راز فاش

با ہر کمال اندکے آشفتگی خوش است

ہر چند عقلِ کل شدۂ بے جنوں مباش! (۷۵)

علامہ نے اگرچہ زمان ومکان کی گتھی کو فلسفے کی منہاج پر بھی پرکھا مگر اس کا حتمی حل مذہب کی تعلیمات اور قرآن وحدیث ہی کی روشنی میں پیش کیا۔ اس کی وضاحت کے لئے مندرجہ ذیل تنقیحات قائم کیں:

۱۔ تخلیقِ کائنات کوئی کھیل نہیں:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ ۝ مَا خَلَقْنٰهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ ۝ (۷۶)

ترجمہ: "ہم نے کائنات کو بطور فعلِ عبث تخلیق نہیں کیا بلکہ ہم نے اسے کسی حکمت کے تحت ہی بنایا ہے لیکن اکثر لوگ اس حکمت کو نہیں سمجھتے"۔

۲۔ اور اس کی ترکیب اس طرح ہوئی کہ اس میں مزید وسعت کی گنجائش ہے:

يَزِيْدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ؕ (۷۷)

ترجمہ: "وہ پیدائش میں جو چاہے زیادہ کر دے"۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دمادم صدائے کُن فیکون (۷۸)

۳۔ یہ کائنات جامد نہیں، نہ اس کی تکمیل ہو چکی ہے اور نہ ناقابلِ تغیر اور غیر متحرک ہے:

قُلْ سِيْرُوْا فِي الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَيْفَ بَدَاَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللّٰهُ يُنْشِئُ النَّشْاَةَ الْاٰخِرَةَ ؕ (۷۹)

ترجمہ: "ان سے کہیں کہ تم لوگ زمین پر چلو پھرو اور دیکھو کہ خدا نے مخلوق کس طرح پہلی بار پیدا کیا۔ پھر اللہ پچھلی بار بھی پیدا کرے گا"۔

۴۔ کائنات کا یہ پراسرار اہتزاز اور تحریک (Impulse) اور خاموش روانی جس کا انسانوں کو احساس دن رات کے عمل سے ہوتا ہے، قرآن پاک کے نزدیک ایک بہت بڑی نشانی ہے:

يُقَلِّبُ اللّٰهُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ ؕ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّاُولِي الْاَبْصَارِ ۝ (۸۰)

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ رات اور دن کو بدلتا رہتا ہے۔ اس میں اہلِ دانش کیلئے

استدلال کا موقع ہے۔"

۵۔ حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ارشاد ہے کہ:

لا تسبوا الدھر فان الدھر ھو اللہ

ترجمہ: "زمانے کو گالی نہ دو کیونکہ زمانہ ذاتِ الٰہی کا پرتو ہے۔"

نیز انسان کو دستِ تسخیر عطا کیا گیا ہے:

اَلَمْ تَرَوْا اَنَّ اللّٰہَ سَخَّرَ لَکُمْ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ وَاَسْبَغَ عَلَیْکُمْ نِعَمَہٗ ظَاھِرَۃً وَّ بَاطِنَۃً ؕ (۸۱)

ترجمہ: "کیا تم لوگوں کو یہ بات معلوم نہیں ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے تمام چیزوں کو تمہارے کام میں لگا رکھا ہے جو کچھ کہ آسمانوں پر ہے اور جو کچھ کہ زمین میں ہے۔ اور اس نے تم پر اپنی ظاہری اور باطنی نعمتیں پوری کر رکھی ہیں۔"

مربوط فکر

اس طویل بحث کے بعد جو کئی خطبات پر مشتمل ہے اور سہولت کی خاطر اسے یہاں اپنی ترتیب سے پیش کیا گیا ہے، علامہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ:

"قرآن مجید نے بہ صراحت کہا ہے کہ عالمِ فطرت باہم دگر مربوط قویٰ کا ایک نظام ہے اور اسی لئے اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ میں اس کی حکمت کو بڑا دخل ہے۔ اس کی لا انتہا اور لامحدود طاقت کا اظہار کسی بے راہ اور من مانے طریق پر نہیں ہوتا۔ اس میں ایک اصول، ایک باقاعدگی، ایک نظم اور ترتیب کار فرما ہیں مزید براں قرآن مجید کا یہ بھی تو ارشاد ہے کہ جو بھی خیر ہے اللہ کے ہاتھ میں ہے۔

قُلِ اللّٰھُمَّ مٰلِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشَآءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْکَ مِمَّنْ تَشَآءُ ز وَتُعِزُّ مَنْ تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَآءُ ؕ بِیَدِکَ الْخَیْرُ ؕ

ترجمہ: "کہئے کہ اے اللہ! مالک تمام ملک کے، آپ ملک جس کو چاہیں دے دیتے ہیں اور جس سے چاہیں ملک لے لیتے ہیں اور جسے چاہیں غالب کر دیتے

ہیں اور جس کو چاہیں پست کر دیتے ہیں ۔ سب خیر (بھلائی) آپ ہی کے ہاتھ میں ہے۔" (۸۲)

اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ مشیتِ الٰہی سرتاسر حکمت اور عین خیر ہے ۔ یہ درست ہے ۔ اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے علامہ یہ سوال اٹھاتے ہیں تو پھر دکھ، درد اور ظلم و عدوان کہاں سے آ گئے ؟ "ہم اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ اور اس کی خیر کا دامن اس شر سے جس کی کائنات میں اتنی فراوانی ہے، کیسے جوڑ سکتے ہیں ؟ مطلب یہ ہے کہ ہم اس میں مفاہمت کس طرح پیدا کریں ؟" (۸۳)

اس سوال کا جواب دیتے ہوئے علامہ ایک جرمن پادری (Naumann) کا حوالہ دیتے ہیں :

"ہمیں دنیا کا جو علم حاصل ہے اس کا تقاضا ہے کہ ہم ایک ایسے خدا کی ہستی کا اقرار کریں جو قادر اور توانا ہے اور موت و حیات کو یوں ساتھ ساتھ بھیجتا ہے جیسے سائے کے ساتھ روشنی ، لیکن پھر ایک وحی اور ایک ایمان ہے جو ہماری نجات کا سرچشمہ ہے۔" (۸۴)

ہے سلسلہ احوال کا ہر لحظہ دگرگوں
اے سالکِ رہ فکر نہ کر سود و زیاں کا (۸۵)

ثقافت اور جُہد للبقاء

اسی کشمکشِ حیات سے علامہ نے جُہد للبقاء اور بقائے دوام کی انسانی خواہشات کا ذکر کرتے ہوئے قصہ آدم سے یہ استدلال کیا ہے :

فَوَسْوَسَ اِلَیْهِ الشَّیْطٰنُ قَالَ یٰۤاٰدَمُ هَلْ اَدُلُّكَ عَلٰى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَّا یَبْلٰى ○ (۸۶)

ترجمہ : "پھر ان کو شیطان نے بہکایا اور کہنے لگا اے آدم ! میں تم کو ہمیشگی (کی خاصیت) کا درخت بتلاؤں اور ایسی بادشاہی کہ اس میں کبھی ضعف نہ آئے"

آدم کو ثبات کی طلب ہے
دستورِ حیات کی طلب ہے (۸۷)

علامہ نے اس آیہ کریمہ سے یہی استدلال کیا ہے کہ :

"بحیثیت ایک ایسے وجودِ زمانی جس کو ہر لحظہ موت کا خطرہ ہے، انسان کچھ کر سکتا تھا تو یہی کہ اپنا سلسلۂ نسل جاری رکھے اور یوں اگر بطورِ فرد نہیں تو کم از کم اپنی نسل ہی کے لئے "بقائے دوام" کی نعمت حاصل کرے"۔ (۸۸)

ہوا جب اسے سامنا موت کا
کٹھن تھا بڑا تھامنا موت کا
اتر کر جہانِ مکافات میں
رہی زندگی موت کی گھات میں
مذاقِ دوئی سے بنی زوج زوج
اٹھی دشت و کہسار سے فوج فوج
گل اس شاخ سے ٹوٹتے بھی رہے
اسی شاخ سے پھوٹتے بھی رہے
سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات
ابھرتا ہے مٹ مٹ کے نقشِ حیات (۸۹)

شر یا مصائب والے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے علامہ نے کہا کہ :

"قرآن مجید کے نزدیک تو انسان ہونا نام ہی اس بات کا ہے کہ ہر قسم کی سختیاں اور مصائب برداشت کئے جائیں ...... اپنی خودی میں استحکام پیدا کریں ...... یہیں پہنچ کر ہمارا یہ ایمان کہ غلبہ خیر کو ہو گا، ایک مذہبی عقیدے کی شکل اختیار کر لیتا ہے"۔ (۹۰)

علامہ نے یہ واضح کرنے کے لئے کہ انسان ہونا بجائے خود اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ مشکلات کے مقابلے کے لئے تیار رہا جائے، اپنا استدلال اس واقعے سے کیا ہے کہ خود انسان ہی نے

وہ بارِ امانت یعنی آزمائش اپنی رضا و رغبت سے قبول کی:

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَیْنَ اَنْ یَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ ط اِنَّهٗ کَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا ۙ (۹۱)

ترجمہ: "ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا تو وہ اسے اٹھانے کے لئے تیار نہ ہوئے مگر انسان نے اسے اٹھا لیا۔ بے شک وہ بڑا ظالم اور جاہل ہے"۔

مفسرین نے اس بارِ امانت سے مراد وہ "منصبِ خلافت" لیا ہے جو اللہ تعالےٰ نے بنی نوع انسان کو عطا کیا۔ اس میں قول و فعل کی آزادی اور قوتِ تسخیر بھی شامل ہے جو اللہ نے اپنی تمام مخلوقات میں سے اشرف المخلوقات یعنی انسان کو عطا کی۔

جہاں تک اعتراض کے دوسرے حصے اور اس دعوے کا تعلق ہے کہ غلبہ بالآخر "خیر" ہی کو ہو گا۔ علامہ اس آیۂ قرآنی کا حوالہ دیتے ہیں:

وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰۤی اَمْرِهٖ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُوْنَ ۝ (۹۲)

ترجمہ: "اور اللہ تعالےٰ اپنے کام پر غالب ہے لیکن اکثر آدمی (اس حقیقت سے) بے خبر ہیں"۔

علامہ اس رنج و حزن اور ابتلائے غم کا علاج حدیثِ قدسی (لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا) کے حوالے سے تجویز کرتے ہیں:

اے کہ در زندانِ غم باشی اسیر
از نبی تعلیمِ "لاتحزن" بگیر
ایں سبق صدیق را صدیق کرد
سر خوش از پیمانۂ تحقیق کرد
از رضا مسلم مثالِ کوکب است
در رہِ ہستی تبسم بر لب است

گر خدا داری ز غم آزاد شو
از خیالِ بیش و کم آزاد شو

قوتِ ایماں حیات افزایدت
وردِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ بایدت

چوں کلیمے سوئے فرعونے رود
قلبِ او از لَا تَخَفْ محکم شود (۹۳)

نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (۹۴)

ترجمہ: "تاکہ اس کا امتحان لیں اس لئے سماعت اور بصارت بخشی"۔

گویا یہ انسان کے مقدر میں ہے کہ وہ اپنے ماحول اور کائنات کی آرزوئیں، امیدوں اور خواہشات میں عملی حصہ لے۔ اور اس طرح خود اپنی تقدیر اور ماحول کا رُخ اپنی صوابدید پہ متعین کرے۔ اس کے لئے عمل اور ردِ عمل دونوں قوتوں کا سامنا ناگزیر ہے۔ کبھی تو کائنات کی قوتوں کے ساتھ موافقت پیدا کر کے اس کی رفتار کا ساتھ دینا پڑتا ہے اور کبھی فطرت کی قوتوں پر قابو پا کر ان سے اپنی مرضی کے مطابق کام لینا پڑتا ہے۔ یہ تدریجی ارتقا جس کی بنیاد حرکت، عمل اور تغیر پر ہے، خود انسانی سعی و کوشش کا نتیجہ ہے۔ انسان کا اقدام اگر "خیر" کی طرف ہو تو اللہ تعالیٰ کی مدد ضرور شاملِ حال ہوتی ہے۔

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے (۹۵)

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ط (۹۶)

ترجمہ: "حقیقت یہ ہے کہ اللہ کسی قوم کے حال کو نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنے اوصاف نہیں بدلتی"۔

اس سے ثابت ہوا کہ "شر" عارضی شے ہے اور بالآخر "خیر" ہی کو کامیابی و کامرانی نصیب ہوگی۔ علامہ نے مشکلات میں رہنے اور ان کا مقابلہ کر کے کامران ہونے کے تصور کو اس چھوٹی سی تمثیل میں کس خوبی سے بیان کیا ہے:

غزالے با غزالے دردِ دل گفت
ازیں پس در حرم گیرم کنامے
بصحرا صید بندان در کمیں اند
بکامِ آہواں صبحے نہ شامے
اماں از فتنۂ صیاد خواہم
دِلے ز اندیشہ ہا آزاد خواہم
رفیقش گفت اے یارِ خردمند
اگر خواہی حیات اندر خطر زی
دما دم خویشتن را بر فساں زن
ز تیغِ پاک گوہر تیز تر زی
خطر تاب و تواں را امتحاں است
عیارِ ممکناتِ جسم و جاں است (۹۷)

مثلِ کلیم ہو اگر معرکہ آزما کوئی!
اب بھی درختِ طُور سے آتی ہے بانگِ لاتخف (۹۸)

خدا کی مدد ہمیشہ خیر کے ساتھ ہوتی ہے کیونکہ وہ خود خیر ہے۔

وَھُوَ خَیْرٌ ۝ (۹۹)

گفتم کہ "شر" بفطرتِ خامش نہادہ اند
گفتا کہ "خیر" او نشناسی ہمیں شر است
گفتم کہ شوقِ سیر نبردش بہ منزلے
گفتا کہ منزلش بہ ہمیں شوق مضمر است
گفتم کہ خاکی است و بجاکش ہمی دہند
گفتا چو دانہ خاک شگافد گل تر است (۱۰۰)

علامہ نے اپنے نظریاتِ زمان و مکان کی وضاحت ایک اور پہلو سے بھی کی ہے کہ بنیادی طور پر "زمان و مکان اور مادہ بجائے خود ذاتِ الٰہیہ کی آزادانہ تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیریں ہیں جو فکر نے اپنے رنگ میں کی ہیں۔ ان کا کوئی مستقل وجود نہیں کہ اپنے سہارے آپ قائم رہ سکیں۔ وہ محض عقل کے تعینات ہیں، جن کے ذریعے ہمیں حیاتِ الٰہیہ کا ادراک ہوتا ہے"۔

"عالمِ مادیات کی یہ حیثیت نہیں کہ ذاتِ باری تعالٰی کے ساتھ شروع ہی سے موجود ہو اور جس پر گویا وہ اب دور سے عمل کر رہا ہے۔ بلکہ ایک مسلسل عمل جس کو فکر نے الگ تھلگ اشیاء کی کثرت میں تقسیم کر رکھا ہے"۔ (۱۰۱)

"بایں ہمہ بزمِ ہستی میں ہر کہیں خودی ہی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا ہے اور ذاتِ انسانی میں اپنے معراجِ کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ قرآن مجید نے بھی اسی لیے حقیقتِ مطلقہ کو انسان کی رگِ جاں سے قریب تر ٹھہرایا:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهٖ نَفْسُهٗ ۖ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ ۝ (۱۰۲)

ترجمہ: "ہم نے انسان کو پیدا کیا اور اس کے دل میں ابھرنے والے وسوسوں تک کو ہم جانتے ہیں۔ ہم اس کی رگِ گردن سے بھی زیادہ اس کے قریب ہیں"۔

کیونکہ یہ حیاتِ الٰہی ہی کا سیلِ رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں"۔ (۱۰۳)

یہ وہی نظریہ ہے جس کے مطابق زمان و مکان کو صفاتِ الٰہی قرار دے کر ان کی تشریح کی گئی ہے:

سلسلۂ روز و شب تارِ حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات (۱۰۴)

هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُوْرًا ۝ (۱۰۵)

ترجمہ: "کیا انسان پر لامتناہی زمانے کا ایک ایسا وقت بھی گزرا ہے جب وہ

کوئی قابلِ ذکر چیز نہ تھا۔"

"دہر سے مراد لامتناہی زمانہ ہے جس کی نہ ابتدا انسان کو معلوم ہے نہ انتہا۔ اور حین سے مراد وہ خاص وقت ہے جو اس لامتناہی زمانے کے اندر کبھی پیش آیا ہو۔" (۱۰۶)

جب کوئی شے لامتناہی ہوگی تو اس کا صفاتِ الٰہیہ میں شمول منطقی امر ہے مگر مقالۂ زیرِ نظر کا تعلق مابعد الطبیعیات سے نہیں بلکہ علامہ کے کلام نظم و نثر کے اس مطالعہ سے ہے جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ جب تک کسی ثقافت میں خیر و شر کا مطلوبہ توازن اور حسنِ عمل موجود نہ ہو، اس کا ارتقا محال ہے:

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر
تیرا زجاج ہو نہ سکے گا حریفِ سنگ
یہ زورِ دست و ضربتِ کاری کا ہے مقام
میدانِ جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ
خونِ دل و جگر سے ہے سرمایۂ حیات
فطرت "لہو ترنگ" ہے غافل نہ "جل ترنگ" (۱۰۷)

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روحِ اُمم کی حیات کشمکشِ انقلاب
صورتِ شمشیر ہے دستِ قضا میں وہ قوم
کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب (۱۰۸)

"جاوید نامہ" میں علامہ جب "روحِ زمان و مکاں" زروان سے اپنی تمثیلی ملاقات کا حال بیان کرتے ہیں تو اس میں روحِ مذکور کی زبانی یہی کہلواتے ہیں کہ اگرچہ:

در طلسمِ من اسیر است ایں جہاں
از دمم ہر لحظہ پیر است ایں جہاں

مگر ؎

لِی مَعَ اللہ ہر کرا در دل نشست
آں جواں مردے طلسمِ من شکست
گر تو خواہی من نباشم درمیاں
لِی مَعَ اللہ باز خواں از عینِ جاں (۱۰۹)

لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰہَ مَعَنَا ۝ (۱۱۰)

یہی سبق اس سے ملحقہ غزل میں ہے:

ضربِ قلندری بیار سدِ سکندری شکن
رسمِ کلیم تازہ کن رونقِ ساحری شکن (۱۱۱)

جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے، جب تک یہ عالمِ کون و مکاں قائم ہے، اس میں "خیر اور شر" کی آویزش بھی موجود رہے گی۔ انسان "خیر" کا توازن اپنے حق میں رکھے تو مائل بہ ارتقاء رہے گا۔ میزان کا پلڑا "شر" کی طرف جھک گیا تو وقت کا پلڑا بھی اسی طرف جھک جائے گا۔ "لِیْ مَعَ اللّٰہِ وَقْتٌ" والی حدیثِ قدسی کا مطلب یہی ہے جسے علامہ نے اسرارِ خودی میں بھی حضرت امام شافعیؒ کے قول "اَلْوَقْتُ سَیْفٌ" کے زیرِ عنوان بیان کیا ہے۔ یہ وضاحت پہلے کی جاچکی ہے کہ "خیر" کا حصول "حسنِ عمل" پر مبنی ہے:

در کفِ موسیٰ ہمیں شمشیر بود
کارِ او بالاتر از تدبیر بود
سینۂ دریائے احمر چاک کرد
قلزمے را خشک مثلِ خاک کرد
پنجۂ حیدر کہ خیبر گیر بود
قوتِ او از ہمیں شمشیر بود
تا کجا در روز و شب باشی اسیر
رمزِ وقت از لی مع اللہ یاد گیر

عبد را ایام زنجیر است و بس
بر لبِ او حرفِ تقدیر است و بس

ہمتِ حُر با قضا گردد مشیر
حادثات از دستِ او صورت پذیر (۱۱۲)

ہر اک مقام سے آگے گزر گیا مہِ نو
کمال کس کو میسر ہوا ہے بے تگ و دو
نگاہ پاک ہو تیری تو پاک ہے دل بھی
کہ دل کو حق نے کیا ہے نگاہ کا پیرو (۱۱۳)

کافر ہے تو ہے تابعِ تقدیر مسلماں
مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیرِ الٰہی (۱۱۴)

ہر اک مقام کے آگے ہے مقام تیرا
حیات ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں (۱۱۵)

توحید (ثقافت کی بنیاد)

لغوی معنی ہیں: "ایک بنانا یا یکتائی کا اثبات"۔ اللہ کو ایک ماننا اور اس کی وحدت پر یقین رکھنا۔

اور مرادی معنی یہ ہیں کہ: "اللہ تعالیٰ کو ہر لحاظ سے یکتا جاننا اور اسے اس کی مخلوق کی ہر بات میں جو کسی کے خیال میں گزری ہو یا نہ گزری ہو، پاک صاف ٹھہرانا"۔

شَہِدَ اللّٰہُ اَنَّہٗ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ ۙ وَالْمَلٰٓئِکَۃُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًا بِالْقِسْطِ ؕ

لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ ۝ (۱۱۶)

ترجمہ: "اللہ تعالیٰ نے خود اس بات کی شہادت دی ہے کہ اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے اور فرشتے اور سب اہلِ علم بھی راستی اور انصاف کے ساتھ اس پر گواہ ہیں کہ اس زبردست حکیم کے سوا فی الواقع کوئی خدا نہیں ہے۔"

"یعنی اللہ کے نزدیک انسان کے لیئے صرف ایک ہی نظامِ زندگی اور ایک ہی طریقۂ حیات صحیح اور درست ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان اللہ کو اپنا مالک اور معبود تسلیم کرے اور اس کی بندگی اور غلامی میں اپنے آپ کو بالکل سپرد کر دے اور اس کی بندگی بجالانے کا طریقہ خود نہ ایجاد کرے۔"

اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰهِ ؕ یَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَیْرُ ۝ (۱۱۷)

ترجمہ: "فیصلے کا سارا اختیار اللہ کو ہے۔ وہی امرِ حق بیان کرتا ہے اور وہی "خیر" ہے۔"

اِنَّ اللّٰهَ یَحْکُمُ بَیْنَهُمْ فِیْ مَا هُمْ فِیْهِ یَخْتَلِفُوْنَ ۝ؕ (۱۱۸)

ترجمہ: "اللہ یقیناً ان کے درمیان ان تمام باتوں کا فیصلہ کر دے گا جن میں وہ اختلاف کر رہے ہیں۔"

الغرض اللہ تعالےٰ کے نزدیک توحید صرف عقیدہ نہیں بلکہ ایک نظامِ حیات اور وحدتِ ملّی کی اساس ہے، جسے بدقسمتی سے ایک علمِ کلام کا مسئلہ بنا لیا گیا ہے۔ اور بجائے اتحادِ قوم و ملّت کے اسے اختلافات کی اساس بنا لیا گیا۔ اسی لیئے امام شافعیؒ اور امام احمد ابن حنبلؒ دونوں نے کہا کہ:

"علمِ کلام میں مشغول رہنے والا کبھی فلاح نہیں پا سکتا۔" (۱۱۹)

علامہ نے اس پر

زندہ قوّت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی
آج کیا ہے؟ فقط اک مسئلۂ علمِ کلام
روشن اس ضَو سے اگر ظلمتِ کردار نہ ہو
خود مسلماں سے ہے پوشیدہ مسلماں کا مقام

میں نے اے میرِ سپہ تیری سپہ دیکھی ہے
قُلْ هُوَ اللہ کی شمشیر سے خالی ہیں نیام

آہ اس راز سے واقف ہے نہ مُلّا نہ فقیہ
وحدتِ افکار کی بے وحدتِ کردار ہے خام (۱۲۰)

خودی سے اس طلسمِ رنگ و بُو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تُو سمجھا نہ میں سمجھا (۱۲۱)

لکھو یا کھو یا گیا مطلب ہفتاد و دو ملّت میں
سمجھے گا نہ تو جب تک بیرنگ نہ ہو ادراک (۱۲۲)

توحید کے متعلق اپنے افکار کی وضاحت کے لئے علامہ نے "رموزِ بے خودی" کے آخر میں سورۂ اخلاص کی تفسیر کا اضافہ کیا ہے اور اس حوالے سے عالمِ اسلام کے تمدنی مسائل کا جنہیں وہ "رموزِ بے خودی" میں بیان کر چکے تھے، اعادہ کیا ہے۔

قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدْ

اتحادِ عالمِ اسلام، علامہ کا مرغوب موضوع ہے۔ وہی مضمون اس آیۂ کریمہ کی تفسیر میں واضح کیا ہے۔

اینکہ در صد سینہ پیچد یک نفس
سرّے از اسرارِ توحید است و بس
رنگ او بر کن مثالِ او شوی
در جہاں عکسِ جمالِ او شوی
آنکہ نامِ تُو مسلماں کردہ است
از دوئی سوئے یکی آوردہ است

خویشتن را ترک و افغان خواندۂ
وائے بر تو آنچہ بودی ماندۂ
با یکے ساز از دوئی بردار رخت
وحدتِ خود را مگرداں لخت لخت (۱۲۳)

مندرجہ بالا اشعار میں علامہ نے خالصتہً صوفیانہ اندازِ بیاں اختیار کیا ہے۔ کسی صوفی کا مشہور مصرعہ ہے:

توحید وجودی ہے بس ایک کے ہو جانا

علامہ نے نہ صرف یہ کہ "رنگِ او بر کن" کے حوالے سے اخلاقِ الٰہیہ کی پیروی کے درس کی یاد دہانی کرائی ہے بلکہ ایک خدا، ایک قرآن اور ایک رسول کے نتیجے میں "ایک قوم" (ملتِ واحدہ) کا سبق بھی دیا ہے:

صِبْغَةَ اللّٰهِ وَ مَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً ۝ (۱۲۴)

ترجمہ: "اللہ تعالیٰ کے رنگ سے بہتر کوئی رنگ نہیں۔"

صد ملل از ملّتے انگیختی
بر حصارِ خود شبے خوں ریختی (۱۲۵)

اَللّٰهُ الصَّمَدُ

صَمَد کے معانی کے جو سلسلے اہلِ لغت اور مفسرین نے قائم کیے ہیں وہ بڑے طویل ہیں۔ ان میں بلند مقام، سطح، مرتفع، وہ سردار جس کی طرف حاجات کے لیے سب رجوع کریں اور وہ کسی کا محتاج نہ ہو۔ وہ شخص جسے حالتِ جنگ میں بھوک پیاس نہ لگتی ہو، جس سے بالاتر کوئی نہ ہو، وہ سردار جو اپنی سیادت میں، اپنے شرف میں، اپنے علم میں اور اپنی حکمت میں کامل ہو، جو بے عیب ہو اور ہر قسم کی آفت سے محفوظ ہو۔ لازوال اور بالاتر۔ (۱۲۶)

الصمد، اللہ تعالیٰ کے صفاتی اسماء میں سے ایک ہے۔ چونکہ ذاتِ باری کی تمام صفات پسندیدہ اور حسنہ ہیں، اس لئے ان کی پیروی کا حکم دیا گیا ہے۔ علامہ بھی چاہتے ہیں کہ مسلمان

ہیں نشانِ صمدیت پیدا ہو اور اسباب کا محتاج نہ ہو۔

بندۂ حق بندۂ اسباب نیست
زندگانی گردشِ دولاب نیست (۱۲۷)

وہی ناں ہے اس کے لئے ارجمند
رہے جس سے دنیا میں گردن بلند (۱۲۸)

کافر ہے مسلماں تو نہ شاہی نہ فقیری
مومن ہے تو کرتا ہے فقیری میں بھی شاہی
کافر ہے تو شمشیر پہ کرتا ہے بھروسا
مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی
کافر ہے تو ہے تابعِ تقدیر مسلماں
مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیرِ الٰہی (۱۲۹)

مسلم استی بے نیاز از غیر شو
اہلِ عالم را سراپا خیر شو
پیشِ منعم شکوۂ گردوں مکُن!
دستِ خویش از آستیں بیروں مکُن! (۱۳۰)

علامہ اپنے مندرجہ بالا "درسِ بے نیازی" کی وضاحت کے لئے مشہور فقیہ حضرت امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور خلیفہ ہارون رشید کا ایک مکالمہ درج کرتے ہیں۔

خلیفہ ہارون الرشید نے حضرت امام مالک رض کو پیش کش کی کہ وہ حرمِ مصطفٰے کو چھوڑ کر عراق میں آجائیں اور حکومت کی فیض رسانی سے بہرہ یاب ہوں مگر حضرت امام مالک رض نے جواب دیا:

گفت مالک مصطفےٰ را چاکرم
نیست جز سودائے اُو اندر سرم
من کہ باشم بستۂ فتراکِ اُو
بر نخیزم از حریمِ پاکِ اُو
زندہ از تقبیلِ خاکِ یثربم
خوشتر از روزِ عراق آمد شبم (۱۳۱)

علامہ آیۂ مذکورہ بالا کی تشریح کرتے ہوئے نظامِ تعلیم و تربیت کی طرف آجاتے ہیں اور اس حقیقت کا انکشاف کرتے ہیں کہ علم کی محتاجی، رزق کی محتاجی سے کم خطرناک نہیں۔ رزق کی محتاجی سے "غیرت اور حمیت" کو دھکا لگتا ہے مگر علم کی محتاجی پوری انسانی سیرت اور شخصیت کو تباہ و برباد کر کے رکھ دیتی ہے۔

علمِ غیر آموختی اندوختی
روئے خویش از غازہ اش افروختی
عقلِ تو زنجیریِ افکارِ غیر
در گلوئے تو نفس از تارِ غیر
بر زبانت گفتگو ہا مستعار
در دلِ تو آرزو ہا مستعار (۱۳۲)

نظر آتے نہیں بے پردہ حقائق ان کو
آنکھ جن کی ہوئی محکومی و تقلید سے کور (۱۳۳)

علمے کہ تو آموزی مشتاقِ نگاہے نیست
وا ماندۂ راہے ہست آوارۂ راہے نیست (۱۳۴)

اگرچہ علامہ کے عہدِ حیات میں وہ مسائل موجود نہ تھے جو اب اقوامِ عالم کو درپیش ہیں مگر وہ مانگے کی صلاحیتوں کی کم مائگی سے بدرجۂ اتم آگاہ تھے۔

لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُوْلَدْ

(نہ کوئی اس کی اولاد ہے اور نہ وہ کسی کی اولاد)۔

اس آیۂ کریمہ کی تفسیر میں بھی علامہ نے حسبِ سابق صفاتِ الٰہیہ میں ہر مسلمان کو شرکت کی دعوت دی ہے۔ اللہ واحد ہے اور اس کا کوئی نسب نہیں۔ کفار اپنے دیوی دیوتاؤں کے نسب ناموں کے عادی تھے اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خداوندِ بزرگ و برتر کا بھی نسب نامہ پوچھا کرتے۔ جواب ارشاد ہوا:

"نہ وہ کسی کی اولاد ہے اور نہ کوئی اس کی اولاد ہے۔"

مردِ مومن جب فنافی التوحید ہو جاتا ہے تو "رنگ و خون" کی علامتوں سے بے نیاز صرف ایک ہی رنگ میں رنگ جاتا ہے جسے توحید پرستوں نے اسلام کا نام دیا ہے۔ جب سلمان فارسیؓ سے کسی نے نسب نامہ پوچھا تو اس عاشقِ رسولؐ نے جواب دیا کہ:

"سلمان ابنِ اسلام"۔

قومے تو از رنگ و بو بالاتر است
قیمتِ یک اسودش صد احمر است
قطرۂ آبِ وضوے قنبرے
در بہا برتر ز خونِ قیصرے
فارغ از باب و ام و اعمام باش
ہمچوں سلمانؓ زادۂ اسلام باش (۱۳۵)

رنگ و خون کے امتیازات کے ساتھ ہی ملک و وطن کے امتیازات بھی ختم ہو جاتے ہیں اور مردِ مومن صرف اسی کا ہو کے رہ جاتا ہے۔

یہ عالم یہ ہنگامۂ رنگ و صوت
یہ عالم کہ ہے زیرِ فرمانِ موت

یہ عالم یہ بُت خانۂ چشم و گوش
جہاں زندگی ہے فقط خورد و نوش
خودی کی یہ ہے منزلِ اوّلیں
مسافر یہ تیرا نشیمن نہیں (۱۲۶)

نیست از روم و عرب پیوندِ ما
نیست پابندِ نسب پیوندِ ما
دل بہ محبوبِ حجازی بستہ ایم
زیں جہت با یکدگر پیوستہ ایم (۱۲۷)

منفعت ایک ہے اس قوم کی نقصان بھی ایک
ایک ہی سب کا نبیؐ دین بھی ایمان بھی ایک
حرمِ 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 (۱۲۸)

دشت میں، دامنِ کہسار میں، میدان میں ہے
بحر میں، موج کی آغوش میں، طوفان میں ہے
چین کے شہر، مراقش کے بیابان میں ہے
اور پوشیدہ مسلمان کے ایمان میں ہے
چشمِ اقوام یہ نظارہ ابد تک دیکھے
رفعتِ شانِ رفعنا لک ذکرک دیکھے (۱۲۹)

وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ

اہلِ لغت اور مفسرین نے کلمہ "کفو" کے معانی کے جو سلسلے قائم کئے ہیں ان میں نظیر، مشابہ، مماثل، ہم رتبہ اور مساوی شامل ہیں۔ مقصود اس سے یہ ہے کہ ساری کائنات میں کبھی کوئی نہ ایسا ہوا ہے اور نہ ہو سکتا ہے جو ذاتِ باری سے دعوئ ہمسری رکھتا ہو یا اپنی صفات و افعال اور اختیارات میں کسی طرح بھی اور کسی درجے بھی مشابہت رکھتا ہو۔[۱۴۵]

علامہ نے اس آیۂ مکرمہ کی تفسیر اس طرح بیان کی ہے:

آنکہ ذاتش واحد است و لاشریک
بندہ اش ہم در نسازد با شریک
مومنِ بالائے ہر بالا ترے
غیرتِ او بر نتابد ہمسرے

پیشِ باطل تیغ و پیشِ حق سپر
امر و نہی او عیارِ خیر و شر

در فضائے این جہانِ ہائے و ہو
نغمہ پیدا نیست جز تکبیرِ او
عفو و عدل و بذل و احسانش عظیم
ہم بقہر اندر مزاجِ او کریم (۱۴۶)

جب بندۂ مومن کو صفاتِ الٰہیہ کی پیروی کرنے کو کہا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ کوئی انسان صفاتِ الٰہیہ میں شریک ہونے کا دعوے دار ہے نہیں، بلکہ اس سے صرف یہ مراد ہوتی ہے کہ وہ ایک اعلیٰ و برتر ہستی کے احکامات کی تعمیل کرنا چاہتا ہے۔ اس میں یہ نکتہ ہمیشہ ملحوظِ خاطر رہنا چاہیے کہ صفاتِ الٰہی، ذاتی ہیں اور بندہ میں وہی صفات ادنیٰ اور اکتسابی ہیں

مثلاً خدا خالق الکل ہے اور بندہ اُس کی مدد اور عنایت سے ادنیٰ قسم کی معمولی تخلیق کر سکتا ہے
خدا کی تخلیق کائنات ہے جس کا ایک ادنیٰ ترین حصہ انسان ہے اور انسان کی تخلیق اس کائنات
کے کسی ادنیٰ ترین جزو میں کسی اصولِ فطرت کی نقل ہے۔ فطرت نے عناصر میں بعض خصوصیات
ودیعت کر رکھی ہیں۔ انسان ان خصوصیات سے استفادہ کرتا ہے۔ اگر پانی کے بہاؤ اور حرکت
کی قوت سے برقی رو پیدا کی جا سکتی ہے، تو اس کا مطلب یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پانی میں
وہ بہاؤ اور حرکت کی قوت ودیعت کر رکھی ہے انسان جس سے استفادہ کرتا ہے۔ اگر پانی ہی نہ
ہو یا اس میں حرکت کی خاصیت نہ ہو اور مطلوبہ قوت پیدا نہ ہو سکے تو باقی عمل بھی معطل ہو جائے
گا۔ اخلاقِ الٰہیہ کی پیروی کا مطلب یہی ہے۔ جو اس آیۂ کریمہ کا مضمون ہے:

صِبْغَةَ اللّٰهِ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً (۱۴۲)

ترجمہ: "اللہ تعالیٰ کے رنگ میں رنگ جاؤ اس سے بہتر کوئی رنگ نہیں"۔

حسن الخلق خلق اللہ الاعظم (۱۴۳)

سید سلیمان ندوی علیہ الرحمہ نے اپنی مشہور کتاب "سیرۃ النبیؐ" میں تحریر کیا ہے کہ:

"اللہ تعالیٰ کے ان اسماؑ و صفات کا عقیدہ دینِ محمدی میں محض نظری نہیں بلکہ عملی حیثیت بھی رکھتا ہے، یعنی اس کے یہ محامد و اوصاف اخلاقِ انسانی کا معیار ہیں۔ ان اوصاف کو چھوڑ کر جو اس ذوالجلال کے لئے خاص ہیں اور جو بندے کی حیثیت اور طاقت سے زیادہ ہیں۔ بقیہ اوصاف و محامد انسان کے لئے قابلِ نقل ہیں، کہ وہ خدا کے محامد اور اوصاف سے دور کی نسبت رکھتے ہیں۔ اس لئے انسان پر فرض ہے کہ اگر وہ خدا سے نسبت پیدا کرنا چاہتا ہے تو اپنے اندر اُس کے محامد اور اوصاف سے نسبت پیدا کرے۔ اور ان کو خوبیوں کا انتہائی معیار جان کر ان کی نقل و پیروی کی خواہش کرے۔ محامدِ الٰہی گو استادِ اعلیٰ کی وصلی ہے، جس کو دیکھ کر شاگرد کو اپنے خط کی خوبی

میں ترقی کرنی چاہیے ۔ اس لئے انسان کو بھی اپنے حرف کے لکھنے
(محامدِ الٰہی کی نقل اتارنے) میں ایک نظر اُس استادِ ازل کی
وصلی پر ڈال لینی چاہیے، تاکہ معلوم ہو کہ اس کی ذاتی مشق کہاں تک
اصلی وصلی کے مطابق ہے ۔" (۱۴۴)

حواشی

۱- ۳- العمران : ۱۳۷

۲- تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ - ترجمہ نیازی ص ۲۲۵-۲۲۶

۳- ایضاً ص ۲۲۶-۲۲۷

۴- ۷- الاعراف : ۳۴

۵- تفہیم القرآن جلد ۲ ص ۲۵-۲۴

۶- ۹۸- البیّنٰت : ۷

۷- بالِ جبریل ص ۴۴

۸- ۳۵- فاطر : ۱۰

۹- تفہیم القرآن جلد ۴ ص ۴ ۳۳

۱۰- ۲۲- الحج : ۴۶-۴۵

۱۱- ۱۳- الرعد : ۱۷

۱۲- ۴۷- محمد : ۱۰

۱۳- ۹۸- البیّنٰت : ۶

۱۴- ۲۵- الفرقان : ۵۵

۱۵- بانگِ درا ص ۲۴۹

۱۶- // ص ۲۹۴

۱۷- ارمغانِ حجاز ص ۲۳۰

۱۸- // ص ۲۳۱

۱۹- ضربِ کلیم ص ۵۰

۲۰- ۲۲- الحج : ۷۷

۲۱- ارمغانِ حجاز ص ۲۶۹

۲۲- " ص ۷۰- ۲۶۹

۲۳- ۵- المائدہ : ۵۳- ۵۲

۲۴- "قلب کو ایک طرح کا وجدان یا اندرونی بصیرت کہئے": تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۲۳
مترجم نے حاشیہ ۴۹ میں اسے نفسِ داخل کہا ہے۔ (وہی حوالہ)

۲۵- ضربِ کلیم ص ۱۷

۲۶- جاوید نامہ ص ۱۶۶

۲۷- بانگِ درا ص ۲۱۷

۲۸- ۹- التوبہ : ۴۰

۲۹- بالِ جبریل ص ۷۰

۳۰- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ۔ ترجمہ نیازی ص ۲۱۳

۳۱- ۴- النساء : ۱

۳۲- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ مذکور ص ۱۵- ۲۱۴

۳۳- بانگِ درا ص ۳۰۷

۳۴- اسرار و رموز ص ۱۳۳

۳۵- بالِ جبریل ص ۴۶

۳۶- " ص ۱۳۸

۳۷- " ص ۳۴

۳۸- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ ص ۲۱۶

۳۹- ۵۵- الرحمٰن : ۲۹

۴۰- جاوید نامہ ص ۸۵

۴۱- تفہیم القرآن جلد ۵ ص ۲۶۱

۴۲- تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ ص ۱۷-۲۱۶

۴۳- ۳- آل عمران : ۱۹۰

۴۴- ۳۱- لقمٰن : ۲۹

۴۵- ۲۲- الزمر : ۵

۴۶- بالِ جبریل ص ۱۴۶

۴۷- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ترجمہ نیازی ص ۴۸

۴۸- ضربِ کلیم ص ۱۱۵

۴۹- " ص ۵۲

۵۰- " ص ۵۵

۵۱- " ص ۵۶

۵۲- " ص ۵۹-۵۸

۵۳- " ص ۶۱

۵۴- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۷۱

۵۵- ایضاً

۵۶- ایضاً ص ۷۲

۵۷- اسرارِ ازل جوئی بر خود نظرے وا کُن
یکتائی و بسیاری پنہانی و پیدائی (پیامِ مشرق : ص ۲۰۰)

۵۸ ایضاً ص

۵۹- ایضاً ص ۷۳

۶۰- ایضاً ص ۸۰

۶۱- بالِ جبریل ص ۱۷۳

۶۲- پیامِ مشرق ص ۲۵۱

۶۳۔ پیامِ مشرق ص ۸۳

۶۴۔ ″ ص ۸۵

۶۵۔ ۱۰۔ یونس : ۶

۶۶۔ ۲۵۔ الفرقان : ۶۲

۶۷۔ ایضاً ص ۹۲

۶۸۔ اسرارِ خودی ص ۱۶

۶۹۔ ″ ص ۱۸

۷۰۔ تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ ۔ مذکور ص ۹۳

۷۱۔ بالِ جبریل ص ۱۲۷

۷۲۔ تشکیل مذکور ص ۹۳

۷۳۔ بالِ جبریل ص ۲۱۸

۷۴۔ ضربِ کلیم ص ۱۰

۷۵۔ بانگِ درا ص ۷۸۔ ۲۷۷

۷۶۔ ۴۴۔ الدخان : ۳۹۔۳۸

۷۷۔ ۳۵۔ فاطر : ۱

۷۸۔ بالِ جبریل ص ۲۴

۷۹۔ ۲۹۔ العنکبوت : ۱۹

۸۰۔ ۲۴۔ النور : ۴۴

۸۱۔ ۳۱۔ لقمٰن : ۲۰

۸۲۔ ۳۔ آل عمران : ۲۶

۸۳۔ تشکیل جدید مذکور ص ۱۲۲

۸۴۔ حوالہ مذکور

۸۵۔ ضربِ کلیم ص ۱۱

۸۶۔ ۲۰۔ طٰہٰ : ۱۲۰

۸۷۔ ضربِ کلیم ص ۱۰

۸۸۔ تشکیلِ جدید مذکور ص ۱۳۱

۸۹۔ بالِ جبریل ص ۷۹۔۱۷۱

۹۰۔ تشکیلِ جدید مذکور ص ۱۴۳

۹۱۔ ۳۳۔ الاحزاب : ۷۲

۹۲۔ ۱۲۔ یوسف : ۲۱

۹۳۔ اسرار و رموز ص ۱۰۹

۹۴۔ ۷۶۔ الدّہر : ۲

۹۵۔ بانگِ درا ص ۲۱۳

۹۶۔ ۱۳۔ الرعد : ۱۱

۹۷۔ پیامِ مشرق ص ۴۴۔۱۴۳

۹۸۔ بالِ جبریل ص ۴۱

۹۹۔ ۶۔ الانعام : ۵۷

۱۰۰۔ پیامِ مشرق ص ۱۴۶

۱۰۱۔ تشکیلِ جدید مذکور ص ۱۰۱۔۱۰۰

۱۰۲۔ ۵۰۔ ق : ۱۶

۱۰۳۔ تشکیلِ جدید مذکور ص ۱۱۰

۱۰۴۔ بالِ جبریل ص ۱۲۶

۱۰۵۔ ۷۶ : الدّہر : ۱

۱۰۶۔ تفہیم القرآن جلد ۶ ص ۱۸۵

۱۰۷۔ ضربِ کلیم ص ۲

۱۰۸۔ بالِ جبریل ص ۱۲۶

۱۰۹- جاوید نامہ ص ۲۲

۱۱۰- ۹- التوبہ : ۳۹

۱۱۱- جاوید نامہ ص ۲۵

۱۱۲- اسرار و رموز ص ۸۳ — ۸۰

۱۱۳- بالِ جبریل ص ۱۰۶

۱۱۴- " ص ۵۵

۱۱۵- " ص ۷۰

۱۱۶- تفہیم القرآن جلد ۱ ص ۲۳۹

۱۱۷- ۶- الانعام : ۵۷

۱۱۸- ۳۹- الزمر : ۲

۱۱۹- دائرۃ المعارفِ اسلامیہ جلد ۶ ص ۷۰۰

۱۲۰- ضربِ کلیم ص ۱۸

۱۲۱- بالِ جبریل ص ۲۷

۱۲۲- " ص ۱۰۵

۱۲۳- اسرار و رموز ص ۱۸۲

۱۲۴- ۲- البقرہ : ۱۳۸

۱۲۵- اسرار و رموز ص ۱۸۳

۱۲۶- سیرۃ النبی، سلیمان ندوی ص ۵۰۰-۴۹۹

۱۲۷- اسرار و رموز ص ۱۸۳

۱۲۸- ضربِ کلیم ص ۱۷۳

۱۲۹- " ص ۵۵

۱۳۰- اسرار و رموز ص ۱۸۳

۱۳۱- " ص ۱۸۵

۱۳۲۔ اسرار و رموز ص ۱۸۶
۱۳۳۔ ضربِ کلیم ص ۶۸
۱۳۴۔ زبورِ عجم ص ۱۵۰
۱۳۵۔ اسرار و رموز ص ۱۸۸
۱۳۶۔ بالِ جبریل ص ۱۴۴۔۱۷۳
۱۳۷۔ اسرار و رموز ص ۱۹۰
۱۳۸۔ بانگِ درا ص ۲۴
۱۳۹۔ " ص ۲۲۱
۱۴۰۔ تفہیم القرآن جلد ۶ ص ۵۴۳
۱۴۱۔ اسرار و رموز ص ۹۲۔۱۹۱
۱۴۲۔ ۲۔البقرہ : ۱۳۸
۱۴۳۔ حدیث بروایت عمار بن یاسرؓ ، کنزالاعمال جلد ۲ ص ۲
۱۴۴ سیرۃ النبی ، سید سلیمان ندوی جلد ۴ ص ۵۱۶

ساتواں باب

کتابیات

(۱) قرآنی تراجم و تفاسیر

۱۔ قرآن حکیم

ا۔ ترجمہ شاہ رفیع الدین و نواب وحید الزماں خاں۔ معہ اشرف الحواشی: مطبوعہ شیخ محمد اشرف، کشمیری بازار لاہور۔

ب۔ ترجمہ و اختصارِ تفسیر، مولانا اشرف علی تھانوی۔ تاج کمپنی لاہور، کراچی

ج۔ تفسیر فتح العزیز، فخر المطابع، لکھنؤ ۱۲۴۸ھ

د۔ تفہیم القرآن۔ ادارہ ترجمان القرآن و مکتبہ تعمیرِ انسانیت لاہور، مترجم و مفسر مولانا ابوالاعلیٰ مودودی

(۲) سیرت

سیرۃ النبیؐ۔ شبلی نعمانی و سید سلیمان ندوی۔ نیشنل بک فاؤنڈیشن اسلام آباد

رسول نمبر۔ رسالہ نقوش مکمل، ادارہ فروغِ اردو۔ لاہور

خطباتِ مدراس، سید سلیمان ندوی، لاہور اکادمی۔ لاہور

(۳) لغت و حوالہ جات

اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ (تشنۂ تکمیل) پنجاب یونیورسٹی لاہور

انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا مکمل ۱۹۸۰ء ایڈیشن

غیاث اللغات مع چراغِ ہدایت، مشتمل بر مصطلحات سراج الدین علی خان آرزو نولکشور، لکھنؤ ۱۹۰۴ء

فرہنگِ عامرہ۔ محمد عبداللہ خویشگی۔ کراچی ۱۹۵۷ء

انگلش اردو، لغت۔ مولوی عبدالحق صاحب۔ انجمن ترقی اردو۔
آکسفورڈ ڈکشنری، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس لندن۔
اصطلاحاتِ نفسیات۔ ادارہ تالیف و ترجمہ پنجاب یونیورسٹی لاہور ۱۹۷۱ء

اخلاقیات

اسلام کا نظریۂ اخلاق	محمد مظہر الدین صدیقی	ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور۔
اخلاقِ ناصری	علامہ محقق طوسی	پنجاب یونیورسٹی لاہور ۱۹۵۲ء
اخلاقِ جلالی	جلال الدین دوانی	شیخ مبارک علی لاہور

تصنیفاتِ اقبال و اقبالیات

اسرار و رموز	شیخ غلام علی	۱۹۵۹ء
پیامِ مشرق	〃	۱۹۵۸ء
بانگِ درا	شیخ مبارک علی	۱۹۶۵ء
زبورِ عجم	شیخ غلام علی	۱۹۵۸ء
جاوید نامہ	〃	۱۹۵۹ء
بالِ جبریل	〃	۱۹۶۶ء
پس چہ باید کرد بعہ مسافر	〃	۱۹۵۸ء
ضربِ کلیم	〃	۱۹۵۹ء
ارمغانِ حجاز	〃	〃

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ ترجمہ نذیر نیازی، بزمِ اقبال ۱۹۸۳ء
مضامین و تقاریرِ اقبال (انگریزی) لاہور
روزگارِ فقیر (حصہ اول و دوم) فقیر سید وحید الدین ۱۹۶۴ء
مقالاتِ یومِ اقبال، نامی پریس لاہور، ۱۹۴۸ء قومی کتب خانہ
رسالہ اردو، اقبال نمبر، ۱۹۳۸ء انجمن ترقیٔ اردو، حیدر آباد دکن

فکرِ اقبال	ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	بزمِ اقبال لاہور
فکرِ اقبال	غلام دستگیر نامی	(اقبال کے مضامین) اردو اکادمی کراچی
روحِ اقبال	یوسف حسین خاں ،	مکتبہ جامعہ دہلی ۱۹۵۷ء
اقبال نئی تشکیل	عزیز احمد	گلوب لاہور ۱۹۶۸ء
شعرِ اقبال	عابد علی عابد	بزمِ اقبال ۱۹۵۹ء
اقبال اور پاکستانی ادب	عزیز احمد	مکتبہ عالیہ لاہور ۱۹۷۷ء
دانائے راز	واحد رضوی	مقبول اکادمی لاہور ۱۹۶۷ء
انوارِ اقبال	(خطوط و تحریریں)	اقبال اکادمی کراچی
اقبال نامہ	(خطوط)	لاہور
اقبال اور ان کا فلسفہ	آل احمد سرور	مکتبہ عالیہ لاہور۔ جنوری ۱۹۷۷ء
خطوطِ اقبال بنام جناح	قائدِاعظم	شیخ محمد اشرف لاہور
مکاتیبِ اقبال بنام گرامی		اقبال اکادمی کراچی

فلسفۂ جمال

تاریخ جمالیات (انگریزی)	برنارڈ بوزن وٹ	ورلڈ پبلشنگ کمپنی نیویارک
جمالیات کا مطالعہ (انگریزی)	ایم ایم شریف	ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور
لون جائی نس کا مطالعۂ نقد (انگریزی)	ڈی۔ اے۔ رسل	آکسفورڈ یونیورسٹی پریس لندن

تصوف۔ علمِ کلام اور کلام

مذاہبِ عالم میں تصوف (انگریزی)	سڈنی سپنسر	پینگوئن بکس
مکاتیبِ مجدد الف ثانی، تین جلد		ملک چنن دین کشمیری بازار لاہور
عوارف المعارف	شہاب الدین سہروردی	مدینہ پبلشنگ ہاؤس کراچی

حجۃ اللہ البالغہ	شاہ ولی اللہؒ ترجمہ عبدالحق حقانی	قرآن محل کراچی
حیاتِ ولی	مولوی رحیم بخش بیرسٹر	مکتبہ طیبہ بلال گنج لاہور
کشف المحجوب	داتا گنج بخش ترجمہ مفتی نعیمی،	مدینہ پبلشنگ ہاؤس کراچی
فوائد الفواد	ملفوظات خواجہ نظام الدین اولیاءؒ	
	امیر علاء سجزی "	
الغزالی	شبلی نعمانی	اسلامی پبلشنگ ہاؤس لاہور
علم الکلام و کلام	"	نفیس اکادمی کراچی
تصوف کے عناصرِ ترکیبی (انگریزی)	اے۔ای۔ٹیلر	میتھیون، لندن

تہذیب، ثقافت اور تمدن

قومی تہذیب کا مسئلہ	ڈاکٹر سید عابد حسین	انجمن ترقی اردو ہند علی گڑھ
عالمِ اسلام (انگریزی)	فلپ کے ہٹی کے اعزاز میں مطالعہ	میکملن لندن
ثقافت و انتشار	میتھیو آرنلڈ (ترجمہ)	اکادمی آف ایجوکیشن ریسرچ کراچی
تاریخ جدید میں اسلام (انگریزی)	سمتھ (ڈبلیو سی)	پرنسٹن یونیورسٹی پریس پرنسٹن
اسلامی ثقافت کا مطالعہ "	گب (ایچ اے آر)	آر کے پی لمیٹڈ۔ لندن
آبِ کوثر، موجِ کوثر، رودِ کوثر	شیخ محمد اکرام	ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور
تہذیب و تمدنِ اسلامی	رشید اختر ندوی "	
مسلم ثقافت ہندوستان میں	عبدالمجید سالک "	
مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش	مولانا سید ابوالحسن ندوی	
	: آرمی بک کلب	
ثقافت کی تعریف میں تصریحات	ایلیٹ ٹی ایس	فیبر اینڈ فیبر۔ لندن
مسلمانوں کے تہذیبی کارنامے	نور احمد	فیروز سنز۔ لاہور
انواعِ فلسفہ	ظفر حسین خاں	انجمن ترقی اردو ہند۔ علی گڑھ

داستانِ فلسفہ دو جلد عابد علی عابد ترجمہ از وِل ڈیورانٹ سٹوری آف فلاسفی
: مکتبۂ اردو لاہور

تاریخ فلاسفۃ الاسلام محمد لطفی جمعہ ۔ نفیس اکادمی کراچی

فلسفۂ اسلام ڈی اولیری (ترجمہ احسان علبگ) نفیس اکادمی کراچی

مطالعۂ فلسفہ (انگریزی) مُور (جی ای) روٹ لیج ۔ لنڈن

فلسفۂ یونان 〃 جان برنیٹ میکملن ۔ لنڈن

فلسفے کا جدید تعارف (انگریزی) فری پریس گلینکو ۔ یو ایس اے

تجدید اعتقاد 〃 جوڈ سی ای ایم فیبر اینڈ فیبر ۔ لنڈن

متفرق متعلقات

مشرقی تمدن کا آخری نمونہ عبدالحلیم شرر نسیم بکڈپو لکھنؤ

غیر فانی تہذیب سعید اختر قاضی سنز ۔ انارکلی لاہور

تخلیقی ارتقاء (انگریزی) ہنری برگسان ترجمہ انگریزی آرتھر میچل ۔
: موڈرن لائبریری ۔ نیویارک

مذاکرہ افلاطون انگریزی ترجمہ ہملٹن پینگوئن بکس ۔ لندن

تخلیقِ پاکستان (انگریزی) جسٹس سید جمیل حسین رضوی آرمی بک کلب ۱۹۸۲ء

اشاریہ

اشخاص

ا :

آنحضرتؐ (رسولِ کریم) ۱۶-۱۸-۴۹-۶۷-۸۰-۹۰-۱۳۳-۱۳۹-۱۴۴-
۱۸۳-۱۹۵-۱۹۶-۱۹۷-۱۹۸-۱۹۹

آرنلڈ میتھیو ۵

آئن سٹائن ۱۷۱-۱۷۷

ابدالی ۱۱۸

ابنِ خلدون ۱۰۴-۱۷۳

ابنِ سینا ۱۳۶

ابنِ مسکویہ ۸-۵۰

ابوبکر صدیقؓ ۹۴

ابو داؤد ۷۸

احمد بن حنبلؒ، امام ۱۹۳

افغانی ۸۸

افلاطون ۳۶-۴۴-۱۲۵-۱۲۹-۱۳۴-۱۳۵-۱۳۷-۱۴۰

اقبال، محمد، علامہ ۴-۹-۱۱-۲۲-۲۴-۳۱-۳۴-۳۹-۴۲-۴۴-
۴۶-۴۸-۵۰-۵۴-۵۶-۵۹-۶۶-۶۸-
۷۰-۷۱-۷۳-۷۶-۷۸-۸۸-۹۱-۹۲-۹۵-۹۷ ۹۰

۱۰۴ — ۱۱۰ - ۱۱۵ - ۱۱۶ - ۱۱۸ — ۱۲۲ - ۱۲۵ - ۱۳۴ - ۱۳۶ — ۱۵۰ - ۱۵۵ - ۱۵۷ — ۱۶۰ - ۱۶۴ — ۱۶۷ - ۱۶۹ — ۱۷۲ - ۱۷۴ - ۱۷۵ - ۱۷۶ - ۱۷۷ - ۱۷۹ - ۱۸۰ - ۱۸۲ — ۱۸۹ - ۱۹۳ - ۱۹۴ — ۱۹۸ - ۲۰۰

اکبر الہ آبادی ۱۱۴ - ۱۱۵

امیہ بن الصلت (عرب شاعر) ۱۳۹

انصاری ظفر احمد ۱۴۹

ادکونل (امریکی پادری) ۱۴۵

ایلیٹ، ٹی ایس ۴

ب :

برگساں ۱۷۳ - ۱۷۷ — ۱۸۰

بوسٹن ۱۴۵

بہزاد ۵۸

بیننگ، ولیم ۱۱۰ - ۱۱۱

پ :

پاپائے روم ۱۰۵

پاشا، سعید حلیم ۱۰۶

پرویز (خسرو والے) ۱۸ - ۲۷ - ۸۲

ت :

تھانوی، اشرف علی، مولانا ۷۵

ٹ :

ٹیپو سلطان ۱۱۰ - ۱۶۹

ج :

جناح، محمد علی، قائداعظم ۹۵

جعفر (بنگال والے) ۱۶۹

چ:

چرچل، ونسٹن ۱۴۵

ح:

حالی، الطاف حسین ۱۱۵

حافظ شیرازی ۵۸

حمید احمد خاں، پروفیسر ۸، ۲۵

خ:

خسرو ۴۵

خورشید، عبدالسلام ۱۵۶

ڈ:

ڈارون ۱۲۸

ڈیکارٹ ۱۰۴

ر:

رسل، برٹرینڈ ۱۷۵

روسو ۱۰۸

رومی، مولانا ۱۲۶-۱۵۵

ز:

زینو (یونانی فلسفی) ۱۷۵

س:

سپنسر ۱۲۳-۱۳۸

سٹنڈل (میری ہنری بائل کا قلمی نام) ۱۴۰

سراج الدولہ ۱۱۰

سرور، آل احمد ۱۵۰

سعید اللہ ۳۶

سلمان فارسیؓ (سلمان ابن اسلام) ۱۹۸

سلیمانؑ، حضرت ۱۴۴

سیّد احمد خاں، سر ۱۱۲ — ۱۱۶

سیدین، خواجہ، غلام ۹۰

سیزر ۱۴۵

ش:

شافعیؒ، امام ۱۹۱ - ۱۹۴

شپنگلر ۵۴

شوپن ہار ۱۴۰

شیریں ۲۷

ص:

صادق (دکن والے) ۱۶۹

ض:

ضیغم، ایرانی، اعلیٰ زادہ ۱۶۷

ع:

عابد علی عابد ۱۵۴

عبدالحکیم، خلیفہ، ڈاکٹر ۷۰ - ۱۳۷ - ۱۳۸

عبدالعزیز شاہ دہلوی ۱۱۴

عبداللہ، سیّد۔ ڈاکٹر ۱۱۲

عزیز احمد ۱۲۱

علیؓ، حضرت ۹۴

عمرؓ، حضرت ۹۴-۹

غ:

الغزالی ۱۳۶-۱۰۴

ف:

الفارابی ۱۰۴-۸-۷

فرہاد ۸۲-۵۸-۲۷

ک:

کانٹ ۱۲۵—۱۲۳-۱۰۴

کرامویل ۱۴۵

ل:

لوتھر،مارٹن ۱۵۲-۱۴۵-۱۰۵-۱۰۴

م:

مارکس، کارل ۱۳۸-۹۰-۸۵-۷۶

مالکؒ، امام ۱۹۶

ماوردی ۱۰۵

محسن الملک ۱۱۲

المروزی، احمد بن عثمان ۶۷

مسلم ۷۷

مسولینی ۱۵۰—۱۴۲-۱۲۳-۳

مظفر حسن ملک ۱

ممتاز حسن ۱۲۸—۱۲۶

مودودی، مولانا ۱۶۸-۱۶۱-۱۵۹

موسیٰؑ، حضرت ۱۷۶-۱۸۸-۱۹۱
موہن رائے، راجہ رام ۱۱۰
میکالے ۱۱۰-۱۱۱

ن:

نپولین، بوناپارٹ ۱۲۱-۱۴۵
ندوی، سلیمان سید ۲۰۱
نذیر نیازی ۱۵۸
نطشے ۸۴-۱۲۳-۱۲۵-۱۲۸-۱۳۴-۱۳۵-۱۳۷-
۱۴۰-۱۵۵
نکلسن، ڈاکٹر ۱۲۵
نمرود ۸۲-۱۳۲-۱۳۹
نہرو، جواہر لعل، پنڈت ۹۷

و:

والٹیئر ۱۰۸
وائٹ ہیڈ، پروفیسر ۱۷۷
وحید الدین، فقیر السید ۱۴۳
ول ڈیورانٹ ۱۲۳
ولی اللہؒ، شاہ، حضرت ۱۱۱

ھ:

ہارونؑ، حضرت ۱۷۶
ہارون رشید، خلیفہ ۱۹۶
ہٹلر ۱۴۲-۱۴۹

کُتب

ا :

۶۱،

ارمغانِ حجاز از اقبال ۶۱-۶۴-۹۸-۱۰۱-۱۳۰-۱۴۸-۱۵۴-۱۵۶۔

اسرارِ خودی " ۲۱-۴۶-۶۰-۶۴-۹۳-۱۰۱-۱۲۴-۱۲۵-
۱۵۵-۱۹۱

اسلام کی ترکیب میں حرکت کا اصول ۱۵۷

اقبال، شخصیت اور شاعری۔ از حمید احمد خان ۶۰

اقبالنامہ از شیخ عطاء اللہ ۶۳-۶۴-۱۵۶

اقبال، نئی تشکیل از عزیز احمد ۶۲-۱۰۲

انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا ۱۴۵-۱۵۲-۱۵۳-۱۵۵

انواعِ فلسفہ از ظفر حسین خاں ۱۵۲

ب :

بالِ جبریل از اقبال ۶۱-۶۳-۶۸-۷۲-۹۳-۹۸-۱۰۲-۱۴۶-۱۵۲-
۱۵۴-۱۵۶

بانگِ درا " ۲۸-۵۲-۶۰-۶۲-۶۴-۹۹-۱۰۳-۱۱۷-
۱۵۳-۱۵۵

بائبل ۱۴۵

بخاری ۱۰۰

پ :

پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق ۳۴-۵۰-۶۲-۷۹-۸۴-۱۰۰-۱۰۱-۱۰۲-۱۴۶
از اقبال ۱۵۳-۱۵۶

پیامِ مشرق از اقبال ۳۴-۴۶-۶۱-۶۴-۷۶-۸۱-۱۰۰-۱۰۱-۱۰۳-

۱۱۹-۱۲۸-۱۴۰-۱۵۲-۱۵۵

ت :

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ از اقبال ۶۰-۶۲-۶۴-۱۵۲

ترجمہ، نذیر نیازی

تعلیم و تہذیب از حمید احمد خاں ۶۰

تفہیم القرآن از مودودی، مولانا ۶۱-۹۹-۱۵۴

ج :

جاوید نامہ از اقبال ۲۴-۶۰-۶۱-۶۴-۶۹-۹۹-۱۰۰-۱۰۲-۱۰۳-

۱۱۸-۱۵۵-۱۶۹-۱۹۰

جواب شکوہ " ۲۵

ح :

حیاتِ جاوید از شبلی مولانا ۱۵۲

خ :

خطوط اقبال بنام جناح مع پیش لفظ از جناح ۱۰۳

د :

داستانِ فلسفہ از ول ڈیورانٹ ۱۵۲

(ترجمہ، عابد علی عابد)

دائرہ المعارف اسلامیہ ۶۰-۹۸-۱۵۲

ر :

رموزِ بے خودی از اقبال ۲۸-۹۲-۱۴۰-۱۹

روحِ اقبال از یوسف حسین خاں ۶۲

روزگارِ فقیر از فقیر وحید الدین ۲۶-۲۸-۶۲-۹۳-۱۵۲-۱۵۵

ذ :

ز زبورِ عجم از اقبال ۳۱-۶۲-۶۳-۱۰۲

س :

سرسید اور ان کے رفقاء کار از سید عبداللہ ۱۵۲

سرگزشتِ اقبال از عبدالسلام خورشید ۱۵۶

سیرت النبیؐ از سید سلیمان ندوی ۲۰۱

ض :

ضربِ کلیم از اقبال ۱۵--۴۰-۵۰-۵۲-۶۰-۶۱-۶۲-۶۳-۶۴-۹۹-
۱۰۱-۱۰۲-۱۰۳-۱۳۱-۱۵۲-۱۵۳-۱۵۴-۱۵۵

ف :

فتاویٰ عزیزیہ ۱۵۲

فرہنگِ عامرہ ۹۹

فکرِ اقبال از خلیفہ عبدالحکیم ۹۹

ق :

قرآنِ حکیم ۱۲-۱۳-۱۵—۱۷-۲۹-۳۸-۵۶-۷۰-۷۴-۷۷-
۷۸-۷۹-۹۸—۱۰۳-۱۰۶-۱۲۶-۱۲۹-۱۳۴-۱۳۵-
۱۳۶-۱۵۹—۱۶۲-۱۶۴—۱۶۹-۱۷۲-۱۷۳-
۱۷۷-۱۷۹-۱۸۰-۱۸۲-۱۸۳-۱۸۵-۱۸۶-۱۸۸-
۱۹۵-۱۹۹

قرآن اور اقبال ۱۵۴

ک :

کتاب الاصول از ابو عبید اللہ بن سلام ۹۸

کتاب الحج ۷۷

کلچر اینڈ انارکی از آرنلڈ میتھیو ۵-۶۰

کلیاتِ اقبال (اردو) ۶۰

م:

مثنوی مسافر از اقبال ۱۰۳

المجادلہ ۶۰

مسلم (حدیث) ۱۰۰

مسلم الاقضیہ ۹۹

مشکوٰۃ المصابیح ۹۹

معاہدہ عمرانی از روسو ۱۰۸

ملفوظاتِ اقبال ۶۰

المناسک از ابوداؤد ۷۸

امکنہ

ا:

اٹلی ۱۲۱-۱۲۲-۱۴۲ــ۱۴۵-۱۵۰

الحمرا ۱۱-۳۹

الہ آباد ۱

امریکہ ۱۰۸-۱۲۲-۱۴۵

اندلس ۹-۳۵

انگلستان ۱۰۸-۱۱۲-۱۱۳

اودھ ۱۱۱

ایبے سینا (ایبے سینیا) ۱۴۳-۱۴۶-۱۴۷

ایران ۹-۳۰

ایشیا ۹۵

امین، وادی ۷۷

ب:

برصغیر ۶۷-۶۸-۹۰-۹۷-۱۱۴

(ہند۔ہندوستان) ۹-۳۰-۳۷-۳۹-۴۳-۹۷-۱۰۹-۱۱۱-۱۱۲-۱۱۶

برطانیہ ۱۰۸

بنگال ۱۱۰

پ:

پارس ۱۷۱

پلاسی ۱۱۰-۱۱۱

پنجاب ۷۲-۱۱۰

پیرس ۱۴۰

پیرس کی مسجد ۴۰

ت:

تاج محل ۱۲-۳۶

ترکی ۱۵۰

ج:

جرمنی ۱۰۵

جنیوا ۱۴۷

چ:

چین ۱۹۹

ح:

حبشہ ۱۴۳-۱۴۹

حجاز ۳۰-۱۷۱

حیدر آباد، دکن ۱۵۴-۱۵۵

د:

دلی ۹ — جامع مسجد دلی ۱۲-۳۶

دمشق ۴۰

دمن ۱۱۰

دیو ۱۱۰

دیوبند ۲۷ — دار العلوم دیوبند ۱۱۱

ر:

روم ۱۲۱-۱۴۲-۱۴۶-۱۴۷-۱۴۸-۱۴۹-۱۵۱-۱۹۹

(رومۃ الکبریٰ) یعنی روما ۱۷

س:

سندھ ۱۱۰

ش:

شام ۳۰-۱۴۰-۱۷۱

ع:

عجم ۲۹-۳۰

عراق ۱۹۶

عرب ۳۰-۳۴-۴۶-۱۵۸-۱۹۹

علی گڑھ ۹۲-۱۱۲

ہائی سکول علی گڑھ، کالج علی گڑھ ۱۱۲

ف:

فرانس ۱۰۸-۱۱۰-۱۲۱

فلسطین ۹۷-۱۲۰

ق :

قرطبہ ۱۱۷ — مسجد قرطبہ ۱۱-۳۶-۴۲

قصرِ زہرا ۳۶

ک :

کلکتہ ۱۱۰ — ہندو کالج کلکتہ ۱۱۰

گ :

گجرات ۱-۱۱۰

ل :

لاہور

لکھنؤ ۳۹

م :

مدینہ منورہ ۱۴۴

مراکش ۱۹۹

مسجد عمرؓ، حضرت ۹

مسجد قوۃ الاسلام ۹-۱۲-۲۶-۴۰

مشرق ۲۷-۳۱-۷۷-۹۵-۱۴۷-۱۶۵

مغرب ۲۷-۳۱-۳۲-۴۹-۷۷-۸۱-۸۴-۸۵-۱۰۴-۱۰۷-
۱۱۰-۱۱۳-۱۱۴-۱۱۶-۱۱۹-۱۴۲-۱۴۷-۱۴۹

میسور ۱۱۱

ہ :

ہالینڈ ۳۱

ہسپانیہ ۱۲-۱۱۷

ی : یورپ ۱۷-۷۷-۱۱۶-۱۴۴-۱۴۵-۱۴۷-۱۴۸

یونان ۲۹-۱۷۷

رسائل

اردو، اقبال نمبر ۱۹۳۸ء حیدر آباد دکن ۱۵۵

صاحب طرز نثر نگار اور شاعر ابن انشاء مرحوم
کی یاد میں یہ کتاب انجمن ترقی اردو ہند
کی لائبریری کو پیش کی جاتی ہے۔

[illegible]