اقبال اور سوشلزم

جسٹس ایس اے رحمان
(ریٹائرڈ چیف جسٹس آف پاکستان)

FIRDAUS PUBLICATIONS
DELHI 110006

فردوس پبلیکیشنز دہلی ۶

بسم اللہ الرحمن الرحیم

شروع
اللہ کے
نام کے
ساتھ جو
بڑا مہربان
نہایت رحم
والا ہے....

چالیس حدیث

از: امام نووی رح

'چالیس حدیث'، دراصل مستند احادیث کا وہ بیش قیمت انتخاب ہے جسے ساتویں صدی ہجری کے مشہور و معروف محدّث امام نووی رح نے مرتب کیا تھا۔ علماء نے مختلف انداز میں چہل حدیث مرتب کی ہے۔ بعض نے اس سلسلہ میں اصولِ دین کو پیشِ نظر رکھا اور بعض نے فروع کو۔ بعض نے جہاد سے متعلق حدیثیں اپنے سامنے رکھیں تو بعض نے آداب و اخلاق سے متعلق احادیث کو اہمیت دی ہے۔ امام نووی رح کا انتخاب اس لحاظ سے نہایت جامع ہے کہ اس میں دین کے مختلف شعبوں سے متعلق احادیث آگئی ہیں۔ احادیثِ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) پر امام موصوف کی کتاب 'ریاض الصالحین' سارے عالمِ اسلام میں معروف اور ان کی علمی عظمت کی روشن دلیل ہے۔ امید ہے کہ ان کا یہ مختصر اور جامع انتخاب بھی آپ پسند کریں گے اور اس سے پورا پورا فائدہ اٹھانے کی کوشش کریں گے۔ اس کتاب میں احادیث کے ترجمہ کی زبان حتی الامکان آسان رکھی گئی ہے تاکہ اس سے ہر عام و خاص شخص فائدہ اٹھا سکے۔ اردو داں طبقہ کے علاوہ انگریزی تعلیم یافتہ حضرات بھی اس سے استفادہ کرسکیں گے، اس غرض سے اردو ترجمہ کے ساتھ انگریزی ترجمہ بھی شامل کیا گیا ہے۔

عمدہ کتابت ☆ آفسٹ کی پاکیزہ معیاری طباعت ☆ خوب صورت جلد

سائز $\frac{۲۳ \times ۳۶}{۱۶}$ ☆ سفید کاغذ ☆ قیمت صرف ۸ روپے (علاوہ محصول ڈاک)

فردوس پبلیکیشنز

حکیم پیلس، کشن گنج، آزاد مارکیٹ، دہلی 110006

اقبال اور سوشلزم

جسٹس ایس اے رحمان
(ریٹائرڈ چیف جسٹس آف پاکستان)

فردوس پبلی کیشنز دہلی ۶

سلسلہ مطبوعات فردوس پبلی کیشنز — ۲

© جملہ حقوق بحقِ ناشر محفوظ ہیں

طبع اول — اپریل ۱۹۷۹ء

تعداد — تین ہزار

مطبع — جے۔ کے۔ آفسٹ پرنٹرز دھلی۔۶

قیمت — چھے روپیے

ناشر — فردوس پبلیکیشنز

حکیم پیلس

کشنگنج آزاد مارکیٹ

دھلی-۱۱۰۰۰۶ (انڈیا)

FIRDAUS PUBLICATIONS

HAKEEM PALACE

KISHANGANJ, AZAD MARKET,

DELHI-110006. (INDIA)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

ایران کے مرحوم ملک الشعرا محمد تقی بہار نے جب کہا تھا :

عصرِ حاضر خاصۂ اقبال گشت

تو یہ شاعرانہ مبالغہ نہ تھا ۔ اقبال ایک جنسِ نابغہ تھے جن کی شاعری اور جن کے فکر کی چھاپ ہمارے ادب ، ہماری سیاست اور ہماری ثقافت پر بہت گہری ہے ۔ انھوں نے شاعری بھی کی تو اس مقصدِ عالی کو پیشِ نظر رکھ کر کہ وہ فرد ، ملت اور جماعتِ انسانی کی ترفیع کے لیے اُن اقدار کو اجاگر کریں جو انھیں زندگی کی معراج سے آشنا کر دیں ۔ تصورِ پاکستان کے وہ معنوی اور فکری خالق

تھے - انھوں نے ہندی مسلمانوں کو اپنا قومی تشخص عطا کیا - یہ آن کا ایک ایسا کارنامہ ہے جس کی نظیر تاریخ میں مشکل سے ملے گی - آن کے اس احسان کا بار ہمیشہ ہماری گردنوں پر رہے گا اور آن کا نام ہمارے دلوں کی دھڑکن بن کر زندہ و پائندہ رہے گا -

علامہ اقبال مشرق اور مغربی علوم کے جامع ہونے کی حیثیت سے مجمع البحرین تھے - انھوں نے انسانی زندگی کے ہر پہلو پر اپنے حیات افروز کلام اور اپنی حکمت اندوز نثری تحریروں میں اظہارِ خیال کیا ہے - عصرِ حاضر نے معاشرے کی نو تشکیل کے لیے متعدد تحریکیں دیکھی ہیں - ان میں اشتراکیت یا سوشلزم کی تحریک سرِ فہرست ہے ، جس نے مشرق و مغرب میں کثیرالتعداد ذہنوں کو اپنی گرفت میں لے رکھا ہے - پاکستان ایک نظریاتی ملک ہے جس کی اساس ، سربراہانِ ملک کے اعلانات کے مطابق ، اسلام کے نظامِ فکر و عمل پر قائم ہے - لیکن ہمارے ہاں بھی ایک طبقہ پیدا ہو چکا ہے جو سوشلزم کا نام لیوا ہے - اس تحریک کے داعی بڑے مستعد اور ہر ممکن طریق سے اپنے مطمحِ نظر کی پیش رفت کے لیے بے تاب نظر آتے ہیں - اندریں حالات یہ مطالعہ ہمارے لیے خصوصی دلچسپی کا موجب ہونا چاہیے کہ ہمارے ملک کے فکری بانی نے اس تحریک کے متعلق کیا سوچا ، کیا کہا اور کیا لکھا - اس مقالے کے لکھنے کی تحریک اسی خیال سے ہوئی -

کتابِ دل کی طرح سوشلزم کی بھی بہت سی تعبیریں ہوئی ہیں - مارکسی نظریات ارتقائی مرحلوں سے گزر کر ، نومارکسیوں کی

طبع زاد تفسیروں کے طفیل ، اپنے متضمنات بدل چکے ہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ مغربی یورپ کی ریاستیں جہاں سب سے پہلے مارکسیت کا چرچا ہوا ، اب مارکس اور اینجلز کے طبقاتی جنگ کے فرمان کو بالائے طاق رکھ کر اپنی سوچ عمومی ساجی بہبود پر مرکوز کر رہی ہیں ۔ روس میں بھی مارکسیت اپنے اصلی روپ کے تمام رنگوں کے ساتھ برقرار نہیں رہ سکی ۔ لیکن ہمارے ہاں کے سوشلسٹ عناصر کے دماغوں پر تا حال مارکس اور اینجلز کے اذعانی دعوے مسلط ہیں ۔ اس لیے اس مقالے میں نام نہاد سائنٹیفک سوشلزم کی تشریح تمہید کے طور پر مناسب سمجھی گئی ۔

اس مسئلے پر علامہ اقبال کے خیالات معلوم کرنے کے لیے علامہ کے شعری مجموعوں تک نظر محدود رکھنے سے غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی ہیں ۔ شاعرانہ اندازِ بیان فکر سے زیادہ جذبے کا مرہون ہوتا ہے اور شعری کیفیت عموماً حقیقت کے ایک ہی رخ کی مظہر ہوتی ہے ، اس لیے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ کسی معاملے میں علامہ اقبال جیسی پہلودار شخصیت کے رویے کے تعین کے لیے اُن کے کلام اور اُن کی نثری تحریرات کا مجموعی طور پر جائزہ لیا جائے ۔ اسی کُلّی تناظر میں اُن کے صحیح موقف کی دریافت ممکن ہے ۔ اس مقالے میں یہی اصول پیشِ نظر رکھا گیا ہے ۔

اصل مقالہ انگریزی میں لکھا گیا تھا اور شامِ ہمدرد لاہور کی ایک تقریب میں پڑھا گیا تھا ۔ اہلِ نظر احباب کے اصرار پر میں اس کا اُردو ترجمہ پیش کر رہا ہوں ۔ ترجمہ کرتے وقت اصل متن سے

انحراف نہیں کیا گیا ، لیکن علامہ کے وہ اشعار جن کا انگریزی مقالے میں محض ترجمہ درج تھا اب اپنی اصلی زبان میں شامل ترجمہ کر دیے گئے ہیں ، کیونکہ اُردو دان طبقے کا شعری ذوق اسی امر کا متقاضی تھا ۔ نیز شامِ ہمدرد کی تقریب کے بعد اصل مقالے میں جو اضافے بعض مقامات پر میں نے کیے تھے ، وہ بھی اس ترجمے کا حصہ ہیں ۔

ایس ۔ اے ۔ رحمٰن

اقبال اور سوشلزم

I

سوشلزم سے متعلق اقبال کا موقف بیان کرنے سے پہلے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس اصطلاح کا مفہوم متعین کر لیا جائے۔

تاریخی ارتقا کے دوران میں سوشلزم کی مختلف تعبیریں ہوتی رہی ہیں۔ مغرب میں اشتراکیت کے تصور کا آغاز افلاطون (427 - 347 ق - م -) کی ریاست سے ہوتا ہے۔ اس یونانی حکیم کے خیالی فردوس کا منصوبہ یہ تھا کہ شہریوں کی ایک ایسی تربیت یافتہ جماعت پیدا کی جائے جو عوام پر ان کے مفروضہ فائدے کی خاطر حکومت کر سکے۔ در اصل یہ ایک چند سری حکومت (Oligarchy) کی تجویز تھی جس کے تحت بظاہر آزاد شہریوں کی اکثریت کے لیے نا ممکن ہوتا کہ وہ وضعِ قانون کے کام سے یا انتظامیہ سے کوئی علاقہ رکھ سکتی، اور غلام (جو اس زمانے میں آبادی کا قابلِ لحاظ حصہ تھے) بہرصورت

حق و استحقاق کے دائرے سے باہر رہتے - سوادِ مشرق میں ، مزدک نے کشورِ ایران میں 487 ق - م - کے قریب اپنے اشتراکی نظریے کا پرچار کیا -

1840 تک یورپی ممالک میں سوشلزم سے ایک ایسا نظامِ فکر مراد لیا جاتا تھا جس کی رو سے تمام وسائلِ پیداوار (سرمایہ ، زمین یا شخصی جائداد) کی ملکیت اور ان پر اختیار فرد کے بجائے جماعت کے ہاتھوں میں ہو ، وہی اس کا انصرام کرے اور سب کے مفادات ملحوظ رکھے -[1] سوشلزم کی یہ شکل بعد میں کمیونزم (اشتراکیت) کی ایک عبوری صورت گردانی گئی اور کمیونزم کو اس کے داعی ''سائنٹیفک سوشلزم'' (Scientific Socialism) کے نام سے پیش کرنے لگے -[2] مارکسیوں کا اذعانی دعویٰ کہ جمہوریت ایک بورژوائی تصوّر ہے اور محض ایک طبقے کی حکومت کے لیے نقاب کا کام دیتا ہے بیسویں صدی کے چوتھے عشرے تک مغربی یورپ میں مقبول رہا ، لیکن دوسری جنگِ عظیم کے بعد اس موضوع پر وہاں خیالات میں ایک اساسی تبدیلی آئی -

سوشلزم کا نیا تصوّر پانچ خصائص سے موصوف ہوا - یہ خیال کہ ، اقتدار کے حصول کے لیے ، انقلابی اندازِ کار اور تشدد کا استعمال ناگزیر ہے ، فرسودہ قرار دیا گیا - موجودہ سماجی اور مزدور پارٹیوں کی طبقاتی حیثیت کو ترک کر کے ، انھیں عوامی پارٹیوں میں تبدیل کر دیا گیا اور وہ عمومی بہبود کے ایک جامع تر تصوّر کی طالب ہوئیں - یہ تسلیم کر لیا گیا کہ سوشلزم کی تعبیر بطور ایک سماجی اور

معاشیاتی نصب العین کے اس تصور سے الگ نہیں رکھی جا سکتی کہ جمہوریت ایک طریق عمل بھی ہے اور ایک منتہیٰ اور مقصود بھی - وسائل پیداوار کو قومی تحویل میں دینے یا انھیں ریاستی ملکیت بنانے کا خیال ، جو سوشلزم کا اصول اولیٰ شمار ہوتا تھا ، بالائے طاق رکھ دیا گیا - اس کے عوض نئے کاروبار اور منصوبہ بندی پر قومی نگرانی کے طریقے کو اقتصادی ترقی اور آمدنی کی عادلانہ تقسیم کا وسیلہ سمجھ کر اختیار کیا گیا - بعد ازاں قومی اور نجی مساعی پر مبنی ملی جلی معیشت ہی کو مسئلے کا موزوں ترین حل قرار دیا گیا - آخری تبدیلی کایتی نظام کی مخالفت تامہ کے تصور میں ابھری -[3] انگلستان میں سی - اے - آر - کراس لینڈ (C.A.R. Crosland) نے 1956 میں ، اپنی کتاب "سوشلزم کا مستقبل" (*The Future of Socialism*) شائع کی جس میں اس نے مزدور پارٹی کو مشورہ دیا کہ وہ ہر شے کو قومی تحویل میں لینے کے فرسودہ خیال سے دست بردار ہو جائے ، اور اقتصادی معاملات میں صنعتی اصلاح کے عمل تجدد کو جس سماجی وسیلے سے بھی ممکن ہو فروغ دیا جائے ، عام اس سے کہ وہ وسیلہ قومی ہو یا شخصی - اس مصنف کی نظر میں سوشلزم کا مرکزی مفہوم معاشی نہیں ، سماجی ہے - البتہ اس نے موروثی ملکیت کے کردار میں تخفیف کی سفارش کی تا کہ اسے کوئی خاص استحقاق حاصل نہ ہو سکے - جرمن سوشل ڈیموکریٹک پارٹی کا اصولیاتی لائحۂ عمل ، جسے 1959 میں باد گادیس برگ (Bad Godesberg) کے اعلان سے اس نے اپنایا ، کسی لحاظ سے

بھی اس موقف سے مختلف نہیں ۔[4]

''انسائیکلوپیڈیا برطانیکا'' (1961 ایڈیشن) میں ''سوشلزم'' کا مقالہ نگار رقم طراز ہے :

"سوشلزم اپنی سادہ ترین قانونی اور عملی صورت میں عبارت ہے ایک ایسے نظام سے جس کے تحت شخصی ملکیت کے دستور کا قطعی ازالہ کر کے تمام املاک قومی تحویل میں دے دی جائیں اور اس طرح جو قومی محاصل دستیاب ہوں ، ان کی بلا تفریق مساوی تقسیم تمام آبادی میں کر دی جائے ۔"

یہ بظاہر سوشلزم کے مفہوم کا سہل انگارانہ خلاصہ ہے ۔

''سائنٹیفک سوشلزم'' یا کمیونزم کی کلاسیکی تعریف کارل مارکس (Karl Marx) اور اس کے عمر بھر کے دوست اور رفیق کار فریڈرک اینجلز (Frederick Engels) سے منسوب ہے اور اس کی عملی تشکیل روس میں وی ۔ آئی ۔ لینن (V.I. Lenin) کے ہاتھوں ہوئی ۔ اس کے نظری اصولوں کے عملی تمثل کے لیے ہم اپنی توجہ روس تک محدود رکھیں گے ، کیونکہ ''سوشلزم'' کے سیاق و سباق میں یہی ملک اقبال کے شعور میں بدرجۂ اولیٰ موجود تھا ۔ جیسا کہ پروفیسر لیوس ایس ۔ فیور (Lewis S. Feuer) نے صراحت کی ہے ، ہم عصر مارکسیت کئی شکلوں میں ہمارے سامنے آئی ہے ۔ یہ شکلیں سب کی سب کلاسیکی نظریے سے متفرع ہوئی ہیں ، لیکن ان کا اصل سے انحراف اس قدر بڑھ گیا ہے کہ ان میں زیادہ تر بعید مشابہتیں ہی باقی رہ گئی ہیں ۔[5] پروفیسر موصوف نے اس ضمن میں چین ، یوگوسلافیہ ، کیوبا اور برازیل میں مارکسیت کے متغائر مظاہر کا ذکر

کیا ہے - چینی نظام نے بادی النظر میں اشتراکیوں کے دل پسند نظریہ پیکارِ طبقات اور پرولتاریہ کی آمریت کے اصول سے کنارہ کیا ہے -[6] اس مقالے میں مارکسیت کی ان انحرافی صورتوں سے ہمارا سروکار نہ ہوگا -

کاریو ہنٹ (Carew Hunt) کا کہنا ہے کہ ''اشتراکی منشور'' (*Communist Manifesto*) جس صورت میں کہ وہ 1848 میں شائع ہوا ، اشتراکی پارٹی کا صحیفۂ عقائد ہے اور ''سرمایہ'' (*Capital*) ان کی ''انجیل'' - تاہم اس کی رائے ہے کہ کوئی ایک کتاب ایسی موجود نہیں جو مارکس کے موقف کی نمائندگی کر سکے - اس کی نظر میں اس کی بہترین عمومی تشریح اینجلز کی کتاب ''اینٹی ڈورنگ'' (*Anti-Duhring*) میں دستیاب ہوتی ہے جسے مارکس نے بنظرِ استحسان دیکھا تھا اور جس میں مارکس کا لکھا ہوا اقتصادیات کا باب شامل ہے -[7]

''منشور'' کے 1872 کے جرمن ایڈیشن کے پیش لفظ میں مارکس اور اینجلز نے خود اعلان کیا تھا کہ ''گذشتہ پچیس سال کے عرصے میں حالات کتنے ہی کیوں نہ بدل چکے ہوں ، وہ عمومی اصول جو منشور میں مرتب ہوئے تھے آج بھی اسی طرح صحیح ہیں جیسے پہلے تھے'' - صرف فصل دوم کے اختتام پر اس عبارت کے متعلق جس میں مجوزہ انقلابی اقدام کی تفصیل درج ہے ، انھوں نے صراحت کی کہ ''کئی لحاظ سے ، یہ حصہ آج کے حالات میں بہت ہی مختلف الفاظ میں بیان ہوتا -''[8] 1890 کے جرمن ایڈیشن کے دیباچے میں

اینجلز نے ''منشور'' کو ان الفاظ میں سراہا ہے:

''یہ بلا شبہ سب سے زیادہ وسیع الاشاعت، کل سوشلسٹ ادب میں سب سے افضل بین الاقوامی تخلیق، اور سائبیریا سے کیلے فورنیا تک کے تمام ملکوں کے لاکھوں مزدوروں کا مشترک لائحہ عمل ہے۔''[9]

وی۔ آئی۔ لینن نے کارل مارکس پر ایک مضمون میں ''منشور'' کو ان الفاظ میں یاد کیا:

''ایک نابغہ کی غیر معمولی سلاست و فطانت کی حامل یہ تصنیف ایک نئے عالمی تصور کا خاکہ پیش کرتی ہے، یعنی خالی از تعارض مادیت جو سماجی زندگی کی اقلیم پر بھی حاوی ہے اور جدلیت کا جامع ترین و عمیق ترین نظریہ ارتقا اور طبقاتی جنگ اور پرولتاریہ کے عالمی تاریخی انقلابی کردار کی قیاسی تشریح بھی ہے۔ اس سے ایک نیا اشتراکی سماج جنم لے گا۔''[10]

مارکسیت تین بڑے عناصر پر مشتمل ہے۔ (الف) ہیگل (Hegel) سے مستعار جدلی فلسفہ لیکن اس کے تصوریتی رخ سے منحرف اور جدلی مادیت کا روپ دھارے ہوئے، جس کے نتیجے میں تاریخی مادیت کا استخراج ہوا؛ (ب) ایک اقتصادی نظام جس کا حرکی جزو قدر کے نظریہ محنت، قدرِ زائد کے نظریے اور ان سے برآمدہ نتائج پر حاوی ہے؛ (ج) ریاست اور انقلاب کے نظریات۔[11]

ہیگل اس خیال کا داعی تھا کہ فکر کا جدلی عمل قضیہ، ضدِ قضیہ اور ترکیب کے مرحلوں سے گزرنے کا نام ہے۔ قضیہ اپنے اندرونی تضادات کے باعث شکست آشنا ہوتا ہے اور قضیے کی نفی یا ضدِ قضیہ کے لیے جگہ خالی کرتا ہے جس میں رفعِ تضادات کا میلان

ہوتا ہے ، لیکن اس کوششِ توافق میں وہ خود شکست سے دوچار ہوتا ہے ۔ پھر ایک ترکیبی شکل پیدا ہوتی ہے جس میں قضیہ اور ضدِ قضیہ دونوں کے صحیح عناصر شامل ہوتے ہیں ۔ یہ ترکیب پہلی نفی کی نفی کرتی ہے ۔ فکر اس سہ پہلو طریقے سے پیش قدمی کرتا ہے حتیٰ کہ ہمیں ''مطلق'' تک رسائی ہوتی ہے ، جس سے تمام تضادات بالآخر ہم آہنگ ہو جاتے ہیں ۔ ''جدلیت'' کی اصطلاح اس نے متخالف عناصر کی کش مکش اور ان کے عملِ توفیق کے لیے استعمال کی تھی ، جو حقیقت کے اندر ، اور حقیقت سے متعلق ، انسانی فکر کے اندر جاری رہتے ہیں ۔[12]

آوی نیری (Avineri) کا بیان ہے کہ مارکس نے ہیگل کے فلسفہ پر فیور باخ (Feuerbach) کے تحویلی انتقاد سے فائدہ اٹھایا جس کے مطابق ہیگل کے فکر میں موضوع و معروض ایک دوسرے سے بدل جاتے ہیں ۔[13] اس تجزیے کی تائید میں ، مارکس کی کتاب *A Critique of Political Economy* (1873) کے دیباچے سے مندرجہ ذیل اقتباس پیش کیا جا سکتا ہے :

''میرا جدلیاتی منہاج نہ صرف ہیگل کے طریق سے مختلف ہے بلکہ اس کے قطعی مخالف ہے ۔ ہیگل کے نزدیک انسانی دماغ کا حیاتی عمل یا دوسرے لفظوں میں فکری عمل ، جس کو 'عین' سے موسوم کر کے وہ ایک آزاد موضوع میں بدل دیتا ہے ، عالمِ حقیقی کا خالق ہے اور عالمِ حقیقی اس عین کی محض بیرونی اور مظاہری صورت ہے ۔ اس کے برعکس میرے ہاں عینی کی اصلیت انسانی دماغ پر عالمِ مادی کے پرتو کے سوا کچھ اور نہیں ، جسے فکری سانچوں میں ڈھال دیا جاتا ہے ۔

''ہیگل کی جدلیت کے ابہامی پہلو پر قریباً تیس برس پہلے میں نے اُس وقت تنقید کی تھی جب یہ نظریہ مقبولِ عام تھا - اگرچہ جدلیت ہیگل کے ہاتھوں میں 'پراسرار بن گئی تاہم یہ امر ہمیں اس اعتراف سے باز نہیں رکھ سکتا کہ وہ پہلا شخص تھا جس نے ایک جامع شعوری طریق سے اس کی عمومی صورتِ کار کا تعین کیا - اس کے ہاں جدلیت سر کے بل کھڑی ہے - اسے اُلٹا کر پھر سے سیدھا کرنے کی ضرورت ہے تاکہ اس کے 'پر اسرار خول کے اندر سے اس کے معقولی مغز کا انکشاف ہو سکے -''[14]

اوپر کی عبارت میں ''سر کے بل'' کا اشارہ اس استعاراتی زبان پر مبنی ہے جو ہیگل نے انقلابِ فرانس کا حوالہ دیتے ہوئے اپنی کتاب ''فلسفہ' تاریخ'' (*Philosophy of History*, 1840) میں استعمال کی تھی - اس نے لکھا تھا :

''جب سے سورج آسمان پر درخشاں ہے اور سیارے اس کے گرد گھوم رہے ہیں ، انسان کے سر کے بل یعنی 'عین' پر کھڑے ہونے اور حقیقت کی صورت گری اس کے مطابق کرنے کا منظر سامنے نہ آیا تھا -''[15]

مارکس کے نظریے سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ مادہ ، بحیثیتِ مادہ ، خیالات کی مانند کیوں جدلیاتی نمو پاتا ہے - شاید مارکس کا فعالیتی نظریہ' علم ، جسے آج کل کی اصطلاحاتی زبان میں انسٹرومینٹلزم (Instrumentalism) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور جس کا اصرار ہے کہ علم کا عمل (Praxis) کے ساتھ لاینفک رشتہ ہے ، اس مشکل کے حل کے لیے وضع کیا گیا ہو - اس نظریے کے مطابق احساسات ہمیں بیرونی دنیا کی صحیح تصویریں مہیا کرتے ہیں - یہ علم کے لیے

محض محرکات مہیا کرتے ہیں اور علم اپنی تکمیل عمل کے ذریعے کرتا ہے۔[16] اس طرح سے مادے کی نشو و نما میں انسانی ذہن شریک ہو جاتا ہے۔ بظاہر یہ خیال مارکسی نظام کے ایک اندرونی تضاد پر دال ہے کیونکہ پروفیسر ارنسٹ فشر (Ernest Fischer) کے الفاظ میں ''مارکس کو اس پر شدید اصرار تھا کہ تمام انسانی فکر و عمل کی پرورش مادی اور سماجی عوامل سے ہوتی ہے، یعنی وہ ارادیت کو (جس کا مفہوم یہ ہے کہ انسانی ارادہ حالات کی حد بندیوں پر قابو پانے کی اہلیت رکھتا ہے) قطعی طور پر مسترد کرتا ہے، لیکن ساتھ ہی اس کا ایقان تھا کہ انسان پیش آمدہ حالات کو تبدیل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے''۔[17]

ان نتائج میں سے، جو جدلی فلسفے سے برآمد کیے گئے ہیں، ایک وہ ہے جسے روزا لکسمبرگ (Rosa Luxemburg) نے ''تاریخی جبریت کی سنگ ِ بنیاد'' سے تعبیر کیا ہے اور جس پر مارکسیت نے اپنی جبریت کی عمارت کھڑی کر کے پرولتاریہ کو تاریخی طبقاتی جنگ میں حتمی فتح کا مژدہ سنایا تھا۔[18] یہ نتیجہ بھی علم بطور اسوۂ عمل کے نظریے سے (جس کا کام عالم کی تبدیلی ہے) لگا نہیں کھاتا۔

''اشتراکی منشور'' چونکہ اشتراکیت کی اساسی دستاویز ہے، اس لیے یہ اس بات کا مستحق ہے کہ اس کے ضروری حصوں کا خلاصہ پیش کر دیا جائے، و ھو ھٰذا۔

منشور کی ابتدا اس دعوے سے ہوتی ہے کہ آج تک کے زندہ سماج کی تاریخ محض طبقاتی جنگوں کی تاریخ ہے۔ دو بڑے حریف طبقات

یعنی "بورژاوزی" اور "پرولتاریہ" کے درمیان روز افزوں کش مکش انھیں اس جنگ میں قطبین کی حیثیت دیتی ہے۔ اینجلز کے ایک حاشیے کے مطابق جو اس نے 1867 کے انگریزی ایڈیشن میں شامل کیا تھا، "بورژاوزی" سے مراد آج کل کے سرمایہ داروں کا طبقہ ہے جو سماجی پیداوار کا مالک ہے اور اجرتی مزدور کا آجر، اور "پرولتاریہ" آج کل کے اجرتی محنت کشوں کا طبقہ ہے جو خود وسائلِ پیداوار نہیں رکھتا، لہٰذا زندہ رہنے کے لیے، اپنی قوتِ محنت کو فروخت کرنے پر مجبور ہے۔ بورژواؤں نے بڑی جد و جہد کے بعد، جاگیرداری سماج کے کھنڈروں پر اپنا اقتدار قائم کیا تھا اور بالآخر وہ انقلابی پرولتاریہ کے لیے جگہ خالی کر دیں گے۔ فی الحال آج کل کی ریاست کی انتظامیہ، تمام بورژوائی معاملات کو نپٹانے کے لیے بہ منزلہ ایک مجلسِ عاملہ کے ہے۔ مذہبی اور سیاسی التباسات کے پردوں میں استحصال کے بجائے، بورژوا طبقے نے "عریاں، بے حیا، بلا واسطہ، وحشیانہ استحصال" برپا کیا ہے۔ اس نے طبیب، وکیل، پادری، شاعر اور سائنس دان کو اپنا زر خرید اجرتی خادم بنا لیا ہے۔ اس نے عائلہ کے چہرے کے جذباتی نقاب کی دھجیاں اڑا دی ہیں اور عائلی رشتے کو فقط ایک مالی اور کاروباری رشتے میں تبدیل کر دیا ہے۔

بورژوا طبقہ آلاتِ پیدائش اور، اس کے نتیجے میں، روابطِ پیدائش اور تمام سماجی رشتوں میں پیہم انقلاب لائے بغیر اپنا وجود قائم نہیں رکھ سکتا۔ اس طبقے نے عظیم شہر تعمیر کر کے، دیہی آبادی کے مقابلے میں شہری آبادی میں معتد بہ اضافہ کیا ہے

اور یوں آبادی کے ایک کثیر حصے کو ''دیہاتی زندگی کی ابلہی'' سے نجات دی ہے۔ اس نے ملکیت چند ہاتھوں میں مرتکز کر دی ہے جس کا لازمی نتیجہ سیاسی تمرکز کی صورت میں نکلا ہے۔ مشینوں کے وسیع استعمال اور تقسیمِ محنت کے اصولوں کے طفیل ، پرولتاریہ کے کام سے ہر نوع کی انفرادی خصوصیت اور دل کشی غائب ہو چکی ہے - محنت کش مشین کا محض ایک ضمیمہ بن کر رہ گیا ہے۔ باقی طبقات ، بورژوازیٔ صغیر (Petty Bourgeoisie) (نچلا متوسط طبقہ مثلاً چھوٹا صنعت کار ، دکان دار ، کاشت کار اور کسان) اور ''خطرناک اور بے ہیئت پرولتاریہ'' (Lumpen Proletariat) (سماجی پھپھوندی یعنی پرولتاریہ کا بدقماش جزو) بالآخر پرولتاریہ میں ضم ہو جائیں گے ، جو ذاتی ملکیت سے بے بہرہ ہے۔ پرولتاریہ کا مقصدِ زندگی یہ ہے کہ وہ اپنے طرزِ استحصال اور ، اس کے نتیجے میں ، ہر دیگر نوع کے تصرف کو موقوف کر دے اور شخصی ملکیت کی تمام سابقہ ضمانتوں اور کفالتوں کو تباہ کر دے۔ ہر قسم کی ملکیت سماجیِ ملک میں ہو جانی چاہیے اور اس سے لازماً ہر نوع کی خرید و فروخت کا ازالہ ہو جائے گا۔

اجرتی محنت کی اوسط قیمت اس کی کم سے کم اجرت ہے ، یعنی اجرت کی فقط وہ مقدار جو محنت کش کے جان و تن کے رشتے کو قائم رکھنے کے لیے ضروری ہے۔ محنت کی پیداوار پر ذاتی تصرف ، جب کہ اس کا مقصد محض فرد کی زندگی کی برقراری اور اس کی تولید ہو ، اور جس سے کوئی فاضل رقم دوسروں کے استخدام کے لیے

نہ بچ سکے ، منسوخ نہیں ہوگا ۔ اشتراکی نظریے کو اگر چند الفاظ میں سمیٹنا چاہیں تو اس کی تعریف ''ذاتی ملکیت کی منسوخی'' ہے ۔

ایک پرولتاری کے اپنے بیوی بچوں کے تعلقات اور بورژوائی عائلی رشتوں میں کوئی مماثلت نہیں ہے ۔ بورژوا عائلہ کی اساس ''سرمایہ اور ذاتی منفعت'' پر ہے ۔ اس صورتِ حالات کا ''تکملہ پرولتاریہ میں عملاً عائلہ کے فقدان اور عمومی عصمت فروشی'' میں ظاہر ہوتا ہے ۔ یہ دونوں چیزیں سرمائے کے خاتمے کے ساتھ معدوم ہو جائیں گی ۔ اس الزام کے متعلق کہ اشتراکی عورتوں کا اشتراک چاہتے ہیں یہ کہنا کافی ہے کہ اگر انہیں مطعون کیا جا سکتا ہے تو صرف اس بنا پر کہ ''وہ ایک ریاکارانہ مخفی نظام کو ایک علانیہ طور پر مباح اشتراکِ نسا کے طریقے سے بدلنا چاہتے ہیں'' ۔

تصورات (آزادی ، ثقافت ، قانون وغیرہ کے بورژوائی نظریے) ''محض بورژوائی پیدائش اور بورژوائی ملکیت کے ماحول کی ضمنی تخلیق ہیں'' ۔ اسی طرح سے اصولِ قانون فقط بورژوا طبقے کی مرضی سے عبارت ہے ''جسے قانونِ عامہ کا درجہ دے دیا گیا ہے ، حالانکہ اس مرض کی اساسی نوعیت اور اس کی جہت اس طبقے کی زندگی کے اقتصادی کوائف ہی سے متعین ہوتی ہے ۔'' ''انسان کے خیالات ، آرا اور تصورات ، مختصراً ، انسان کا شعور ، اس کی مادی زندگی کے کوائف ، اس کے معاشرتی روابط اور اس کی سماجی زندگی میں ہر تغیر کے ساتھ بدلتا رہتا ہے ۔ ہر عصر کے غالب تصورات ہمیشہ اس کے غالب طبقے کے تصورات ہوتے ہیں ۔ پرولتاری کے لیے ''قانون ،

اخلاق ، مذہب ، محض بورژوائی تعصبات ہیں جن کے عقب میں اتنے ہی بورژوا مفادات گھات لگائے بیٹھے ہوتے ہیں ۔" یہ الزام کہ اشتراکی چاہتے ہیں کہ "نام نہاد ابدی حقائق مثلاً آزادی ، انصاف وغیرہ" اور تہذیب و اخلاق کو موقوف کر دیں تو سمجھ لیجیے کہ "اشتراکی انقلاب روایتی تصورات اور روایتی روابطِ ملکیت سے انتہائی آزادی کے ساتھ رشتہ توڑنے کے مترادف ہے" ۔ صنعتی ترقی محنت کشوں کے انقلابی اتحاد کی پیش رو ہوتی ہے ۔ لہٰذا بورژوا طبقہ بیش از ہمہ اپنے ہی گورکن پیدا کرنے میں لگا رہتا ہے ۔ اس کا زوال اور پرولتاریہ کی فتح دونوں ہی حتمی اور ناگزیر ہیں ۔ اشتراکی ، ر ملک میں ، محنت کش طبقے کا سب سے زیادہ ترقی یافتہ اور مستقل مزاج جزو ہوتے ہیں ۔ ان کا مطمحِ نظر یہ ہوتا ہے کہ وہ پرولتاریہ کا طبقاتی شعور ابھاریں ، بورژوا طبقہ کے تفوق کا تختہ الٹ دیں اور پرولتاریہ کو سیاسی اقتدار کی مسند پر متمکن کر دیں ۔ پرولتاریہ اپنے سیاسی اقتدار کو اس غرض کے لیے استعمال کرے گا کہ بورژوا طبقے سے بتدریج تمام سرمایہ چھین لے ، تمام آلاتِ پیدائش ، ریاست کے (جو عبارت ہے پرولتاریہ بحیثیت ایک منظم حکمران طبقہ کے) سپرد کر دے اور تخلیقی قوتوں کی افزائش کا ہر ممکن انتظام تیزی کے ساتھ کرے ۔ محنت کش طبقے کو لازم ہے کہ اپنی تشکیل اپنے آپ کو ہی قوم سمجھ کر کرے ۔ صرف انہی معنوں میں اسے "قومی" کہا جا سکتا ہے ، ورنہ محنت کشوں کا کوئی وطن نہیں ہوتا ۔ قومی مخاصمتیں پرولتاریہ کے برسرِ اقتدار آتے ہی رفع ہو جائیں گی ۔

جب ارتقا کے دوران میں ، طبقاتی امتیازات اٹھ جائیں گے اور تمام پیدائش کا تمرکز پوری قوم کے ایک وسیع الاساس اجتماعی ادارے کے ہاتھوں میں ہو جائے گا تو اقتدارِ عامہ اپنی سیاسی نوعیت کھو چکا ہو گا۔ سیاسی اقتدار ، صحیح معنوں میں ، محض ایک طبقے کی منظم قوت کا نام ہے جو دوسرے طبقے پر جبر کرنے کے لیے وجود میں آئے۔

اگر پرولتاریہ ، بورژوا طبقہ سے مقابلے کے دوران میں ، حالات کے زیرِ اثر ، اپنے آپ کو بطور ایک طبقے کے منظم کرنے پر مجبور ہو جائے اور انقلاب کے ذریعے سے اپنے آپ کو حکمران طبقے میں تبدیل کر لے اور اس حیثیت سے سابقہ لوازماتِ پیدائش کا بزور صفایا کر دے ، تو یہ ان لوازمات کے ساتھ ایسے عوامل کا بھی ازالہ کر دے گا جو طبقات کو عموماً اور طبقاتی مخاصمات کو خصوصاً وجود میں لانے کے ذمہ دار ہوتے ہیں ۔ اس طرح سے پرولتاریہ خود اپنا تفوق بحیثیت ایک طبقہ بھی ختم کر دے گا ۔ پرانے بورژوا معاشرے کے بجائے ، جس کا خاصہ طبقات اور ان کے تخالفات ہیں ، ''ہمارا ایک اجتماعی نظام ہو گا جس میں ہر فرد کی آزادانہ نشو و نما سب کے ارتقا کی شرط ہوگی'' ۔

''اشتراکی منشور'' سائنٹیفک سوشلزم کے علاوہ سوشلزم کی تمام دیگر صورتوں کو رجعتی یا خیالی یا زیادہ سے زیادہ اصلاحی مگر غیر انقلابی کہہ کر رد کرتا ہے ۔ ''اشتراکی اپنے خیالات و مقاصد کے اخفا کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں ۔ وہ کھلم کھلا اعلان کرتے ہیں کہ ان کے مقاصد کا حصول تمام موجودہ معاشرتی لوازمات کی جبری

بیخ کنی ہی سے ممکن ہے۔ حکم ران طبقوں کو چاہیے کہ اشتراکی انقلاب کے خوف سے لرزہ بر اندام رہیں۔ پرولتاریہ اگر کچھ کھوئے گا تو محض اپنی زنجیریں۔ ایک جہانِ تازہ اس کی فتح یابی کا منتظر ہے!''

ہم اس لائحۂ عمل پر، جو ''منشور'' میں ''اکثر ترقی یافتہ ممالک کے لیے تجویز کیا گیا ہے، تبصرے سے احتراز کرتے ہیں، کیونکہ بادی النظر میں اس کا ہمہ گیر نفاذ مقصود نہیں تھا۔ ہم صرف اس طرف توجہ دلائیں گے کہ اس میں زرعی ملکیت کی منسوخی، اراضی کے تمام محاصلات کا عمومی اغراض کے لیے استعمال، حقوقِ وراثت کی موقوفی، تمام تارکینِ وطن اور باغیوں کی املاک کی ضبطی اور ہر ایک پر محنت کی پابندی شامل ہیں۔ اینجلز اپنی کتاب *Socialism : Utopian and Scientific* میں (جو اس کی *Anti-Duhring* کے تین ابواب پر مشتمل ہے) رقم طراز ہے:

''یہ دو انکشافات ہیں، یعنی تاریخ کا مادی تصور اور سرمایہ داری پیدائش کا قدرِ زائد پر مبنی ہونا، جن کے لیے ہم مارکس کے ممنونِ احسان ہیں۔ انہی انکشافات کی بدولت سوشلزم نے ایک سائنس کا رتبہ حاصل کیا۔''[19]

مارکس اپنی جدلی مادیت کی تشریح اپنی تحریر ''بہرۂ تنقیدِ علم المعیشت'' **(A Contribution to the Critique of Political Economy)** کے دیباچے میں ان الفاظ میں کرتا ہے:

''وہ عمومی نتیجہ جس پر میں پہنچا اور جو ایک مرتبہ حصول کے بعد میرے مطالعات میں رہ نما اصول کا کام دیتا رہا مختصراً یوں بیان کیا

جا سکتا ہے : زندگی کی معاشرتی پیدائش کے دوران میں انسان ایسے معین روابط اختیار کرتے ہیں جو ناگزیر اور ان کے ارادوں سے بالا تر ہوتے ہیں۔ یہ روابطِ پیدائش ان کی مادی پیدائشی قوتوں کے ارتقا کے ایک مخصوص مرحلے سے مناسبت رکھتے ہیں۔ معاشرے کی اقتصادی ساخت روابطِ پیدائش کے اسی مجموعے کا نام ہے۔ یہ اقتصادی ساخت ہی اصل بنیاد ہے جس پر ایک سیاسی اور قانونی عمارت اُبھرتی ہے ، جس سے معاشرتی شعور کی مخصوص صورتیں موافقت رکھتی ہیں۔ مادی زندگی کا طرزِ پیدائش عام طور پر سماجی ، سیاسی اور عقلی حیاتیاتی عمل کے لیے لازمی ماحول پیدا کرتا ہے۔ انسانوں کا شعور ان کے وجود کا تعین نہیں کرتا بلکہ اس کے برعکس ان کا سماجی وجود ہی ان کے شعور کا صورت گر ہے۔ ان کے ارتقا کے ایک مخصوص مرحلے پر سماج کی مادی پیدائشی قوتیں مروجہ روابطِ پیدائش سے متصادم ہو جاتی ہیں یا قانونی زبان میں یوں کہیے کہ ان کی آویزش ان ملکیتی روابط سے ہوتی ہے جن کے دائرے کے اندر وہ اب تک کار فرما رہی ہیں۔ یہ روابط پیدائشی قوتوں کی ارتقائی صورتوں میں ڈھلنے کے بجائے ان کی زنجیروں میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ پھر ایک سماجی انقلاب کا دور شروع ہوتا ہے۔ اقتصادی بنیاد میں تبدیلی کے ساتھ ساتھ ، وہ ساری عظیم عمارت جو اس کے اُوپر کھڑی ہے کم و بیش تیزی کے ساتھ تغیر پذیر ہوتی ہے۔ ان تغیرات پر غور کرتے وقت اقتصادی احوالِ پیدائش میں مادی تبدیلی ، جس کا تعین سائنسی صحت کے ساتھ کیا جا سکتا ہے ، اور ان قانونی ، سیاسی ، مذہبی ، جمالیاتی یا فکری ، مختصراً عینیتی صورتوں میں امتیاز لازمی ہے جن کے ذریعے سے انسانی شعور کو اس کشمکش کا احساس ہوتا ہے اور جن کے لیے لوگ لڑنے مرنے پر تیار ہو جاتے ہیں۔ جس طرح کسی فرد کے متعلق ہماری رائے اس امر پر مبنی نہیں ہوتی کہ وہ اپنے آپ کو کیا سمجھتا ہے ـــ اسی طرح ہم اس قسم کے دورِ تغیر کی شناخت خود اس کے شعور سے نہیں کر سکتے ـــ بلکہ اس کے برعکس اس شعور کی تشریح مادی زندگی کے تضادات کی روشنی میں ہونی چاہیے یعنی اس تصادم کے ذریعے سے جو

سماج کی پیدائشی قوتوں اور روابطِ پیدائش میں موجود ہے ۔ کوئی سماجی نظام اس وقت تک فنا نہیں ہوتا جب تک وہ تمام پیدائشی قوتیں ، جن کی اس میں گنجائش ہے ، نمو نہیں پا لیتیں ، اور نئے اعلیٰ روابطِ پیدائش ظہور میں نہیں آتے قبل اس کے کہ ان کے وجود کے لیے مادی حالات ، پرانے معاشرے کے بطن میں ، پختہ نہیں ہو جاتے ۔''[20]

اینجلز اپنی کتاب *Socialism : Utopian and Scientific* میں اظہارِ خیال کرتا ہے کہ سرمایہ داری کے طرزِ پیدائش کا حقیقی کردار قدرِ زاید کی دریافت ہی سے ظاہر ہوا ۔ کلاسیکی اقتصادیات کے قدر کے نظریۂ محنت کا حوالہ دینے کے بعد وہ لکھتا ہے :

''اس بات کا ثبوت دیا گیا کہ اجرت ادا کیے بغیر محنت پر تصرف ہی سرمایہ داری کے طریقِ پیدائش اور اس کے تحت محنت کش کے استحصال کی بنیاد ہے ۔ بفرضِ محال اگر سرمایہ دار محنت کش کی قوتِ محنت کو بازاری جنس قرار دے کر اور اس کی پوری قیمت ادا کر کے خریدے تب بھی وہ اس سے اپنی قیمتِ خرید سے فاضل قدر وصول کر لیتا ہے ۔ اور آخری تجزیے کے مطابق اسی قدرِ زاید سے وہ مداتِ قدر برآمد ہوتی ہیں جو قابض طبقوں کے ہاتھوں میں سرمائے کے روز افزوں انباروں میں اضافے کرتی رہتی ہیں ۔''[21]

اس نے اسی نظریے کو کسی قدر تفصیل کے ساتھ مارکس کی کتاب *Wage, Labour and Capital* کے مقدمے میں موضوعِ بحث بنایا ہے ۔[22]

اپنے تیسرے باب میں اینجلز توضیح کرتا ہے کہ وہ تضاد جو پیدائش پر قومی تسلط اور سرمایہ دارانہ تصرف میں موجود ہے ، پرولتاریہ اور بورژوازی کے تخالف کی صورت میں ظاہر ہوا ۔[23] وہ ،

مارکس کی کتاب ***Capital*** سے اقتباس دے کر ، یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ ''ایک قطب پر سرمائے کے ارتکاز کا نتیجہ دوسرے قطب پر فلاکت ، کربِ مشقت ، غلامی ، جہالت ، قساوتِ قلبی اور تنزلِ ذہنی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے ، یعنی اس طبقے کے لیے جو اپنی پیداوار کی تخلیق سرمائے کی شکل میں کرتا ہے۔''[24]

اسی باب میں اس نظریے کی شرح بھی ملتی ہے کہ ''جدید ریاست ، خواہ کسی بھی شکل میں قائم ہو ، اصل میں سرمایہ داری کا ایک آلہ ہے ۔ یہ سرمایہ داروں کی ریاست اور کل قومی سرمائے کی تصوریتی تجسیم ہے ۔ جتنا زیادہ یہ پیدائشی قوتوں کو اپنی تحویل میں لیتی ہے ، اتنا ہی زیادہ یہ قومی سرمایہ داری بنتی جاتی ہے اور اسی قدر زیادہ شہریوں کا استحصال کرتی ہے۔ کارکن محض اجرتی کارکن ہی رہتے ہیں یعنی پرولتاری ۔ سرمایہ داری کا ربط ختم نہیں ہوتا ، بلکہ نقطۂ عروج پر پہنچ جاتا ہے ، لیکن عروجی نقطے سے یہ ڈگمگا کر گر جاتا ہے ۔''[25] وہ پیش گوئی کرتا ہے کہ بالآخر انقلابی پرولتاریہ ''اقتدار چھین لے گا اور وسائلِ پیدائش کو ریاست کی ملکیت بنا دے گا ، لیکن ایسا کرنے سے ، یہ اپنے آپ کو بحیثیتِ پرولتاریہ ختم کر دے گا ، تمام طبقاتی امتیازات کو مٹا دے گا اور ریاست کا بحیثیتِ ریاست ازالہ کر دے گا ۔ ۔ ۔ ۔ وہ پہلا اقدام جس کی بدولت ریاست اپنے آپ کو حقیقتاً کل سماج کی نمائندہ بنا لیتی ہے ، وہی اس کا ، بحیثیتِ ریاست ، آخری آزاد فعل ہوگا ۔ سماجی روابط میں ریاستی مداخلت یکے بعد دیگرے ہر احاطۂ اقتدار میں غیر ضروری

ہو جاتی ہے اور پھر خود بخود ناپید ہو جاتی ہے۔ اشخاص کی حکومت کی جگہ انصرامِ اشیا اور پیدائشی اعمال کی نگرانی آ جاتی ہے۔ ریاست منسوخ نہیں کی جاتی بلکہ اپنی موت آپ مر جاتی ہے۔ پیدائش کے سماجی نراج کی جگہ، افراد اور جماعت کے مفاد کو ملحوظ رکھتے ہوئے، ایک معین منصوبے کے مطابق، پیدائش کی معاشرتی ضابطہ بندی عمل میں آ جاتی ہے۔"[26]

مارکس نے اپنی تحریر *Critique of Hegel's Philosophy of Right* میں دفتر شاہی کو "سیاسی تفریق کی ادارتی تجسیم" کا خطاب دیا ہے۔ اس کی نظر میں دفتر شاہی کا وجود اس فریبِ خیال کا نتیجہ ہے کہ ریاست انسانی ہمہ گیری کی حامل ہوتی ہے۔[27] مارکسیت کے نزدیک، بادی النظر میں، یہ صرف پرولتاری کا مقدر ہے کہ وہ ہمہ گیر طبقہ بن سکے۔ ایسا کیوں ہے، اس کی ہرگز کوئی توجیہ نہیں ملتی۔

گاتھا پروگرام پر تنقید کے دوران میں مارکس نے واضح کیا تھا کہ ریاستی سوشلزم کے مرحلے پر پیداوارِ محنت کی مساوی تقسیم ممکن نہ ہوگی کیونکہ تا حال سماج اُس پرانے سرمایہ داری معاشرے کے پیدائشی نشانات کا حامل ہے جس سے وہ ابھی ابھی اُبھرا ہے۔ اس کا قیاس تھا کہ "عامیانہ سوشلزم" نے (اور اس سے، اپنی باری پر، جمہوریت کے ایک قطعے نے) بورژوا علمائے معاشیات سے یہ خیال مستعار لیا ہے کہ مسئلۂ تقسیم پر بحث و تمحیص کا منہاجِ پیدائش سے کوئی تعلق نہیں ہے اور اسی وجہ سے انھوں نے

سوشلزم کا تعارف کراتے وقت اصولاً تقسیم کو سوشلسٹ نظام میں محور کا درجہ دے دیا۔ جب تک اشتراکی معاشرے کی اعلیٰ منزل تک رسائی نہیں ہوتی، اصولِ تقسیم ''غیر مساوی محنت کے لیے غیر مساوی حقوق'' کے دستور پر ہی مبنی ہو سکتا ہے۔ لہٰذا یہ حق بھی ما فیہ کے لحاظ سے دوسرے حقوق کی طرح عدمِ مساوات کا حق ہے۔ اس ضمن میں مساوات کا مفہوم صرف یہی ہے کہ ہر فرد محنت کش ہے۔ استعداد اور معیار کے اختلافی عناصر کا احترام لا بُدی ہے۔ ''جب فرد تقسیمِ محنت کی غلامانہ اطاعت سے آزاد ہو جائے گا اور اس کے ساتھ ہی ذہنی اور جسمانی مشقت کا تضاد رفع ہو جائے گا، جب محنت نہ صرف بقائے حیات کا وسیلہ بلکہ زندگی کی حاجتِ اولیٰ بن جائے گی، جب فرد کی ہمہ پہلو نشو و نما کے ساتھ ساتھ پیدائشی قوتیں بھی بڑھ چکی ہوں گی اور امدادِ باہمی کی دولت کے سر چشمے بھر پور بہنے لگیں گے، تب ہی یہ ممکن ہو گا کہ معاشرہ بورژوائی حق کے محدود اُفق کو کلیتاً پار کر سکے اور اپنے پرچم پر رقم کر سکے: ''ہر ایک سے اس کی استعداد کے مطابق اور ہر ایک کو اس کی احتیاج کے موافق۔''[28]

سرمایہ داری معاشرے اور اشتراکی سماج کے درمیان وہ عبوری دَور واقع ہے جس میں اوّل الذکر انقلابی تحوّل کے ذریعے سے موخر الذکر میں تبدیل ہوتا ہے۔ اس کے مماثل وہ سیاسی عبوری دَور ہے جس میں ریاست پرولتاریہ کی انقلابی آمریت کے سوا کچھ اور نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا بادی النظر میں یہ آمریت بھی ایک عبوری منزل ہوگی، لیکن

ریاست بالآخر کس طرح پژمردہ ہو جائے گی اور بقول اینجلز انصرامِ اشیا کے لیے جگہ خالی کر دے گی ، جب کہ کسی نگران ادارے کا وجود نہ ہوگا ؟ یہ امر اقلیمِ ابہام ہی میں رہ جاتا ہے۔

مارکس بدیہی طور پر یہ تصور رکھتا تھا کہ ارتقائے معاشرہ کے کسی نہ کسی مرحلے پر نظامِ اجرت بھی موقوف ہو جائے گا۔ اپنے مضمون "Wages, Prices and Profits" میں وہ محنت کشوں کو خطاب کر کے نصیحت کرتا ہے کہ " 'معقول روزانہ محنت کے لیے معقول روزینہ ، کے قدامت پسندانہ اصولِ کار کے بجائے انہیں اپنے علم پر یہ اصولی قول نقش کرنا چاہیے : 'نظامِ اجرت کی موقوفی' ۔"[29] اس مشورے پر طنزیہ تبصرہ ہم اس صورتِ حال میں پاتے ہیں کہ روس میں اشتراکی پارٹی کی پچاس سال سے زاید حکمرانی کے بعد بھی نظامِ اجرت تاحال رائج ہے۔ تقسیمِ محنت کا طریقہ ، جس کی وجہ سے مارکسیوں کے نزدیک محنت کش اور اس کی محنت کے حاصل کے درمیان بیگانگی پیدا ہوتی ہے ، وہاں ابھی تک ممتاز مقام رکھتا ہے۔ بظاہر اشتراکیوں کا سنہری عصر ابھی دُور کا خواب ہے اور اتنا ہی موہوم ہے جتنی کہ سوشلزم کی وہ صورتیں جو مارکسی تنقید کا ہدف بنتی ہیں۔ حق یہ ہے کہ روسی حکمران پارٹی اس بات پر مجبور ہو گئی کہ ، زرعی پیداوار میں افزائش کی حوصلہ افزائی کی خاطر ، نجی ملکیت کے عاطفے کی تالیف کرے اور اس کے لیے رعایتیں منظور کرے۔ جیسا کہ مائی لوون جلاس (Milovan Djilas) نے کہا ہے : "روس اور دیگر اشتراکی ممالک میں ، ہر امر قائدین کی توقعات

کے خلاف وقوع پذیر ہوا اور اس بارے میں ممتاز ترین قائدین ، مثلاً لینن ، سٹالین ، ٹروٹسکی اور بخارین کو بھی مستثنیٰ نہیں کیا جا سکتا۔'' اس کی رائے میں ، روسی نظام نئے طبقات کی تخلیق کا موجب ہوا ہے اور خصوصاً وہاں ایک دفتر شاہی حکمران طبقے نے جنم لیا ہے ، جس کا قلب انقلابی پارٹی ہے اور جسے اپنی انتظامی اجارہ داری کے طفیل خصوصی استحقاقات اور معاشی ترجیحات حاصل ہیں ۔[30]

مارکس کی توقع جس کا اظہار اس نے ***Das Kapital*** میں کیا تھا کہ مستقبل کا معاشرہ ، آج کے جزوی کارکن کے بجائے (جو محض انسان کا ایک نامکمل حصہ ہو کر رہ گیا ہے) ، ضرورتاً ایک نمونے کامل کے حامل فرد کو آگے لائے گا ، جو مختلف کاموں کے لیے موزوں ہوگا اور جس کے لیے مختلف ساجی وظیفے اس کی فطری توانائیوں کے آزادانہ اظہار کے جولان گاہ ہوں گے ، اب تک ایک امیدِ موہوم ہے ۔[31]

پروفیسر لیونارڈ شاپیرو (Leonard Schapiro) روسی گورنمنٹ کے 1961 کے پروگرام مشمولہ سرکاری دستاویز موسومہ ***Foundations of Marxism-Leninism*** پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''ضروریات کا تعین تا حال گورنمنٹ کی ذمہ داری ہے اور ریاست جس کے متعلق قیاس تھا کہ اس کے وظائف کی ایک قومی ادارے کو بتدریج منتقلی اسے پژمردہ کر دے گی ، ابھی تا مدتِ مدید باقی رہے گی ۔''[32] بظاہر کاریو ہنٹ (Carew Hunt) کے اس قول میں وزن ہے کہ ''روسی سوشلزم کبھی بھی ریاستی سرمایہ داری کے

مرحلے سے نہیں نکل سکے گی اور مستقبل میں قومی معاشرے کے قیام کے دعوے ، جس میں افراد سب کی بھلائی کے لیے کام کریں گے اور ہر قسم کا جبر غیر ضروری ہو جائے گا ، محض دیو مالا کی حیثیت رکھتے ہیں ۔"[33] اس کی رائے میں 1922-1919 کی "جنگی اشتراکیت" نے روس کو قطعی درماندگی کی سطح تک گرا دیا تھا اور لینن مجبور ہو گیا تھا کہ "جدید اقتصادی حکمتِ عملی" کے سائے میں شخصی تجارت کی جانب لوٹ آئے۔ اس اقدام کو اس کے پیروؤں میں سے ایک کثیر تعداد نے پس پائی کہ کر اس کی تنقیص کی تھی - آج کل کے نو مارکسیوں کی رائے میں ، اعتراضات جو کیے گئے ، جدلیت کو صحیح طور پر سمجھنے میں تقصیر پر مبنی تھے - اس پر ہنٹ (Hunt) نے خوب فقرہ کسا ہے کہ "یوں اشتراکیت کی شکستیں بھی فتوحات میں تبدیل کر دی جاتی ہیں ۔"[34] ہنٹ نے اس من مانی روش پر بھی نکتہ چینی کی ہے جس کے تحت مارکس تاریخ کے کسی دو مظاہر کا انتخاب کر کے ، انھیں "قضیہ" اور "ضدِ قضیہ" کے نام دے دیتے ہیں -

اشتراکی فلسفے اور اس کے عملی پہلو کا تفصیلی جائزہ اس مقالے کی حدود سے باہر ہے - اہلِ تجسس اس قسم کی تنقید کے معقول خلاصے کے لیے کاریو ہنٹ اور شلومو ایوی نیری (Shlomo Avineri) کی کتابوں اور پروفیسر فیور کی مرتبہ *Marx and Engels — Basic Writings* کے مقدمے کی جانب رجوع کر سکتے ہیں -

تاہم اس بات پر زور دینا ضروری ہے کہ مارکسیت کھلم کھلا منکرِ خدا ، لا اخلاقی اور یقیناً جارحانہ طور پر خلافِ مذہب نظام

ہے۔ مارکس کہتا ہے :

"انسان مذہب ساز ہے۔ مذہب انسان ساز نہیں۔ دوسرے لفظوں میں مذہب اُس انسان کا شعورِ نفس و احساسِ خودی ہے جو تاحال اپنے آپ کو نہیں پا سکا یا ایک دفعہ پا کر کھو چکا ہے۔۔۔۔ انسان درحقیقت انسان، ریاست اور سماج کی دنیا ہے۔ یہ ریاست اور سماج خالقِ مذہب ہیں جو عبارت ہے ایک گمراہ عالمی شعور سے کیونکہ ریاست اور سماج خود ایک رہ گم کردہ عالم ہیں۔"

وہ مذہب کو "عوام کی افیون" کا خطاب دیتا ہے اور کہتا ہے کہ "عوام کی حقیقی خوشی کی خاطر، مذہب کی بخشی ہوئی موہوم خوشی کو قربان کر دینا ضروری ہے۔۔۔۔ مذہب محض ایک موہوم سورج ہے جو انسان کے گرد چکر لگاتا رہتا ہے جب تک انسان خود اپنا طواف نہ کرے۔"[35]

اینجلز اپنے حسبِ معمول تیکھے اسلوب میں : *Socialism Utopian and Scientific* کے مقدمے میں یوں رقم طراز ہے :

"لیکن آج کل، کائنات سے متعلق ہمارے ارتقائی تصور میں کسی خالق یا حکمران کے لیے گنجائش نہیں ہے اور ایک اعلیٰ ہستی کی بات کرنا، جو عالمِ مشہود سے پردے میں ہے، ایسی تضاد بیانی ہے جو میری نظر میں اہلِ مذہب کی توہین کے مترادف ہے۔"

2 اکتوبر 1920 کو "روسی جوان اشتراکی لیگ" کی تیسری کانگرس سے خطاب کرتے ہوئے، لینن نے معروف ومسلمہ علم الاخلاق یا اخلاقیات کو قطعی طور پر مسترد کر دیا۔ اس نے اذعانی طریقے سے کہا :

''ہم علم الاخلاق اور اخلاقیات کو کن معنوں میں رد کرتے ہیں ؟— ان معنوں میں جو بورژوازی اُن کو اپنے مواعظ میں پہناتے ہیں - یہ لوگ یا تو فرمانِ خداوندی کو یا تصوریتی یا نیم تصوریتی مقولوں کو جو فرمانِ خداوندی سے مماثلت رکھتے ہیں ، اپنے علم الاخلاق کا ماخذ بناتے ہیں - ہم ان تمام اخلاقیات کو مسترد کرتے ہیں جو غیر انسانی یا غیر طبقاتی تصورات کی دین ہیں - ہم کہتے ہیں کہ یہ دھوکا ہے ، فریب ہے ، جو جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کے مفاد کی خاطر گھڑا گیا ہے - ہم کہتے ہیں کہ ہماری اخلاقیات پرولتاریہ کی طبقاتی جنگ کے مفادات کی کلیۃً تابع ہے - - - - ہم کہتے ہیں اخلاقیات وہ ہے جو پرانے موجود معاشرے کو درہم برہم کرنے کے کام آتی ہے اور جو تمام محنت کشوں کو پرولتاریہ کے ساتھ متحد کرتی ہے کیونکہ پرولتاریہ ہی ایک نیا اشتراکی معاشرہ پیدا کر رہا ہے - - - - ہم کسی ابدی اخلاقیات پر یقین نہیں رکھتے -''[36]

ٹروٹسکی نے اعلان کیا تھا : ''جہاں تک ہمارا تعلق ہے ، ہم نے کبھی بھی انسانی زندگی کے تقدس کے متعلق کانتی (Kantian) پادریوں یا سبزی خور ''کویکروں'' (Quakers) کی طفلانہ خرافات کو قابلِ اعتنا نہیں سمجھا -''[37] یہ بدیہی ہے کہ اشتراکی آخرت میں کسی محاسبے کے قائل نہیں -

مارکس کی ابتدائی تحریروں کی بنا پر آوی نیری (Avineri) نے دعویٰ کیا ہے کہ ''بولشویزم کی سفاکی اور درشتی اور اشتراکی جمہوریت کے عقلی خرابے اُس میکانکی توڑ مروڑ کا براہِ راست نتیجہ ہیں جو اینجلز نے مارکسیت میں پیدا کی اور جس نے اس کی مخصوص عقلی فتوح کو آختہ کر کے رکھ دیا -'' اس کی رائے میں ، مارکس

کے خیالات ، اینجلز کے ان نظریات سے لگا نہیں کھاتے جن کا اظہار اس کی کتابوں ***Anti-Duhring*** اور ***Dialectics of Nature*** میں ہوا ہے اور کہ اینجلز کے نظریات کی اصل کو ڈاروینیت اور حیاتیات کی عامیانہ روایت میں تلاش کرنا چاہیے جس پر ہیگلی مصطلحات کی ایک خارجی اور باریک تہ چڑھی ہوئی ہے - لیکن ***Anti-Duhring*** پر مارکس نے خود صاد کیا تھا اور بظاہر اینجلز کو اپنے آخری سالوں میں مارکس کی ابتدائی تحریرات کے شائع کرنے کے مطالبے سے پریشانی ہوئی ، کیونکہ وہ ان تحریروں کو اسی زمرے میں شمار کرتا تھا جس میں مارکس کے ایام طالب علمی کی شاعری کو - اس کی رائے میں اس شاعری میں ''کوئی شخص مشکل ہی سے دلچسپی لے گا'' -[38]

ایف - مہرنگ **(F. Mehring)** کے نام خط (جولائی **1893**) اور ڈبلیو - بورگنز **(W. Borgins)** کے نام خط (جنوری **1894**) میں اینجلز نے صرف اسی قدر تسلیم کیا کہ عینیتی تصوّرات اور انسانی ماحول کے درمیان باہمی تعامل کا امکان ہے گو وہ اس بات پر مصر رہا کہ اساسی طور پر اثر اندازی کے اہل صرف اقتصادی عوامل ہی ہوتے ہیں -[39] جیسا کہ ٹی - ڈی - ویلڈن **(T. D. Weldon)** نے توضیح کی ہے ، ''اس کا یہ اقرار ایک منظم کوشش ہے کہ دونوں طرح اس کی بات رہ جائے ، یعنی ایک طرف وہ مارکسی مفروضے کو مکمل مانتا ہے اور دوسری طرف اسے ایک غیر اہم معاملے کی صورت دیتا ہے -''[40]

آوی نیری مارکس کے ایک غیرمطبوعہ خط سے بھی اقتباس

پیش کرتا ہے جو اس نے جنیوا کے ایک روسی جریدے کو 1877 میں لکھا تھا ۔ اس سے مترشح ہوتا ہے کہ مارکس کا منشا یہ نہ تھا کہ مغرب میں سرمایہ داری کی پیدائش کی تاریخی تفصیل جو *Das Kapital* میں درج ہے ، ایک آفاقی اصولِ ارتقا کی حامل ہے ۔ مارکس کے ایک اور خط ، بنام ویرا ذاسولچ (Vera Zasulitch) کے ایک حصے پر انحصار کر کے ، وہ رائے ظاہر کرتا ہے کہ اشتراکی تحریک کی تاریخی جبریت کا اطلاق بھی مغربی یورپ کے ملکوں تک محدود سمجھنا چاہیے ۔ اگر یہ درست ہے تو یہ نظریہ آفاقی جواز سے محروم ہو جاتا ہے ۔[41]

''پرولتاریہ کی آمریت کا نچوڑ یہ ہے (اور یہ در اصل عملی سطح پر پارٹی کے ایک جتھے کی آمریت سے عبارت ہے) کہ اس طرح سماج کے صرف ایک طبقے کو حکمرانی ملتی ہے ، جس کا مقصودِ حیات دوسرے تمام طبقوں کو 'انقلاب مخالف' قوتیں سمجھ کر ختم کرنا ہوگا ۔ یہ نظام جمہوریت سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا ، جس سے عوام کی حکومت مراد ہوتی ہے اور لہٰذا سوداگر ، کسان اور چھوٹا دکان دار بھی اس میں شرکت کا ویسا ہی حق رکھتے ہیں جیسا صنعتی کارکن یا زرعی مزدور ۔ ایسے ڈھانچے کے اندر ، فرد کے کردار کا تعین قائدین کا کام ہوگا ۔ نیز ایسے نظام کے تحت فلسفہ ، ادب ، فن اور سائنس خود اختیاری کا حق طلب نہیں کر سکتے کیونکہ ان کا جواز اور ان کی قدر و قیمت اسی حد تک ہوگی جہاں تک وہ اس نظام کی تقویت کا باعث ہوں گے ۔ عائلہ کو بھی ، جس کا پردہ

اینجلز نے بطور ایک ناپختہ انجمن کے مدت ہوئی فاش کیا تھا ، اس حد تک برقرار رکھا جائے گا جس حد تک ریاست اسے مفید مطلب سمجھے گی ، کیونکہ بچے کا رشتہ اپنے والدین سے نہیں بلکہ سماج سے ہوتا ہے ۔ مذہب کو بھی تا دیر برداشت نہیں کیا جائے گا ، کیونکہ اس سے ایک ایسی دنیا میں وفاداری کی دوئی پیدا ہونے کا خدشہ ہے جس میں تمام اشیا 'قیصر' کی ملکیت ہو چکی ہیں ۔"[42]

سوویت محنت کش بے کاری کی اذیت سے دوچار نہیں ہوتا ، لیکن وہ اس جگہ پر کام کرنے پر مجبور ہے جہاں اس کی خدمات کی ضرورت سمجھی جائے ۔ متعین معیار پر پورا اترنا اس کا فریضہ ہے اور اسے وہی اجرت قبول کرنا ہوگی جو ریاست اسے دینا پسند کرے ۔[43] کوئی شخص اس پیش گوئی کی جسارت نہیں کر سکتا کہ اشتراکیت کب اور کیسے کارکن اور اس کے کام کے درمیان بیگانگی کے بھوت کا ازالہ کر سکے گی ، کیونکہ روسی عسکریت کے نظام میں کسی تخفیف یا لچک کے کوئی آثار نظر نہیں آتے ۔

II

اقبال گہرا مذہبی شعور رکھتے تھے اور من وجہ اولیٰ وہ ایک اسلامی مفکر تھے ۔ ان کے فکر کے اسلامی رخ کی شہادت ان کی ابتدائی تحریروں میں ملتی ہے ۔ 1909 میں انھوں نے "ہندوستان ریویو" میں "اسلام بحیثیت ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین" کے موضوع پر قلم اٹھایا تھا ۔ اس مضمون میں انھوں نے دو بنیادی سیاسی اصولوں کا ذکر کیا تھا ، جو اسلامی سیاسی آئین کی اساس ہیں ۔

(1) خدائی قانون کو قطعی برتری حاصل ہے اور اسلام کے سماجی ڈھانچے میں کسی ہیئت حاکمہ کا مقام اس کے سوا کچھ اور نہیں ہو سکتا کہ وہ اس قانون کا شارح ہے ۔

(2) امت اسلامیہ کے تمام ارکان کی مطلق مساوات ۔ اسلام ایک وحدت ہے جس میں کوئی امتیازات نہیں اور اس وحدت کی حفاظت انسانوں کے دو سادہ اصولوں پر ایمان کی دعوت سے ہوتی ہے یعنی خدا کی احدیت اور رسول کی رسالت ۔

دوران مضمون میں اقبال کا یہ اعلان بھی موجود ہے کہ ''جمہوریت اسلام کا ، بحیثیت ایک سیاسی نصب العین کے ، اہم ترین پہلو ہے ۔''[44]

1910 - 1911 میں ''ہندوستان ریویو'' میں اقبال کا ایک اور مضمون ''اسلام میں سیاسی فکر'' کے عنوان سے شائع ہوا ۔ اس میں انھوں نے اس رائے کا اظہار کیا کہ ملت اسلامیہ کا اندرونی ربط ''نہ تو کسی نسلی یا جغرافیائی وحدت اور نہ کسی لسانی یا سماجی روایت کی وحدت پر منحصر ہے ، بلکہ اس کا حصر اس کے سیاسی اور مذہبی نصب العین پر ہے ــ یا جیسا کہ اگر سینٹ پال ہوتا تو کہتا ــ ہم ذہنی کی نفسیاتی حقیقت پر ہے'' اور یہ کہ ''اسلامی قانون کے مطابق ، کلیسا اور ریاست میں کوئی فرق نہیں ۔''[45] یہ بدیہی ہے کہ ان کی رائے میں اسلام ایک جامع ضابطۂ حیات پیش کرتا ہے ۔

اقبال کے ایک لیکچر کے کچھ حصے ، جو انھوں نے 1911

میں دیا تھا ، ہندوستان کی 1911 کی رپورٹ مردم شماری میں نقل کیے گئے تھے ، کیونکہ انھیں عمومی دلچسپی کا حامل سمجھا گیا ۔ ان اقتباسات میں اقبال کا یہ قول ملتا ہے کہ ''اسلام کا تصور گویا ہمارا سرمدی وطن یا ملک ہے جس میں ہم جیتے ہیں ، نقل و حرکت کرتے ہیں اور وجود رکھتے ہیں ۔ ہمارے لیے یہ تمام دیگر اشیا سے اسی طرح اولیٰ ہے جس طرح انگریز کے لیے انگلستان یا جرمن کے لیے ''Deutchland uber Alles'' (جرمنی سب سے بالا) ۔[46]

23 جون 1923 کو ایک صاحب ، شمس الدین حسن ، نے روزنامہ ''زمیندار'' لاہور میں ایک مضمون شائع کرایا ۔ ''خضرِ راہ'' اور ''پیامِ مشرق'' سے کچھ اشعار نقل کر کے ، صاحب مضمون نے اقبال کو نہ صرف کمیونسٹ بلکہ کمیونزم کے ایک اعظم داعی کی حیثیت سے متعارف کرایا ۔ اگلے روز اقبال نے مدیر ''زمیندار'' کو ایک خط لکھا جس میں انھوں نے اپنے عقیدے کی تصریح ان الفاظ میں کی :

''مکرم بندہ ، جناب ایڈیٹر صاحب ، زمیندار

''السلام علیکم ۔ میں نے ابھی ایک دوست سے سنا ہے کہ کسی صاحب نے آپ کے اخبار میں (میں نے اخبار ابھی تک نہیں دیکھا) میری طرف بالشویک خیالات منسوب کیے ہیں ۔ چونکہ بالشویک خیالات رکھنا میرے نزدیک دائرۂ اسلام سے خارج ہو جانے کے مترادف ہے ، اس واسطے اس تحریر کی تردید میرا فرض ہے ۔

''میں مسلمان ہوں ۔ میرا عقیدہ ہے ، اور یہ عقیدہ دلائل و براہین پر مبنی ہے ، کہ انسانی جماعتوں کے اقتصادی امراض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ سرمایہ داری کی قوت جب

حدِ اعتدال سے تجاوز کر جائے تو دنیا کے لیے ایک قسم کی لعنت ہے، لیکن دنیا کو اس کے مضر اثرات سے نجات دلانے کا طریقہ یہ نہیں کہ معاشی نظام سے اس قوت کو خارج کر دیا جائے، جیسا کہ بالشویک تجویز کرتے ہیں۔ قرآنِ کریم نے اس قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کے لیے قانونِ میراث اور زکوٰۃ وغیرہ کا نظام تجویز کیا ہے اور فطرتِ انسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہی طریق قابلِ عمل بھی ہے۔ روسی بالشویزم یورپ کی ناعاقبت اندیش اور خود غرض سرمایہ داری کے خلاف ایک زبردست ردِ عمل ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ داری اور روسی بالشویزم دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ ہیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے جو قرآن نے ہم کو بتائی ہے اور جس کا میں نے اوپر اشارتاً ذکر کیا ہے۔ شریعتِ حقہ اسلامیہ کا مقصود یہ ہے کہ سرمایہ داری کی بنا پر ایک جماعت دوسری جماعت کو مغلوب نہ کر سکے اور اس مدعا کے حصول کے لیے میرے عقیدے کی رو سے وہی راہ آسان اور قابلِ عمل ہے جس کا انکشاف شارع علیہ السلام نے کیا ہے۔ اسلام سرمایہ کی قوت کو معاشی نظام سے خارج نہیں کرتا بلکہ، فطرتِ انسانی پر ایک عمیق نظر ڈالتے ہوئے، اسے قائم رکھتا ہے اور ہمارے لیے ایک ایسا معاشی نظام تجویز کرتا ہے جس پر عمل پیرا ہونے سے یہ قوت کبھی اپنی مناسب حدود سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ مجھے افسوس ہے کہ مسلمانوں نے اسلام کے اقتصادی پہلو کا مطالعہ نہیں کیا ورنہ ان کو معلوم ہوتا کہ اس خاص اعتبار سے اسلام کتنی بڑی نعمت ہے۔ میرا عقیدہ ہے 'فاصبحتم بنعمته اخوانا' میں اسی نعمت کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ کسی قوم کے افراد صحیح معنوں میں ایک دوسرے کے اخوان نہیں ہو سکتے جب تک کہ وہ ہر پہلو سے ایک دوسرے کے ساتھ مساوات نہ رکھتے ہوں اور اس مساوات کا حصول بغیر ایک ایسے سوشل نظام کے ممکن نہیں جس کا مقصود سرمایہ کی قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھ کر مذکورہ بالا مساوات کی تخلیق و تولید ہو اور مجھے یقین ہے کہ خود روسی قوم بھی اپنے موجودہ نظام

کے نقائص ، تجربے سے معلوم کر کے ، کسی ایسے نظام کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہو جائے گی جس کے اصولِ اساسی یا تو خالص اسلامی ہوں گے یا ان سے ملتے جلتے ہوں گے - موجودہ صورت میں روسیوں کا اقتصادی نصب العین خواہ کیسا ہی محمود کیوں نہ ہو ، ان کے طریقِ عمل سے کسی مسلمان کو ہمدردی نہیں ہو سکتی - ہندوستان اور دیگر ممالک کے مسلمان جو یورپ کی پولیٹیکل اکانومی پڑھ کر مغربی خیالات سے فوراً متاثر ہو جاتے ہیں ، ان کے لیے لازم ہے کہ اس زمانے میں قرآنِ کریم کی اقتصادی تعلیم پر نظرِ غائر ڈالیں - مجھے یقین ہے کہ وہ اپنی تمام مشکلات کا حل اسی کتاب میں پائیں گے - لاہور کی لیبر یونین کے مسلمان ممبر بالخصوص اس طرف توجہ کریں - مجھے ان کے اغراض و مقاصد کے ساتھ دلی ہمدردی ہے ، مگر مجھے امید ہے کہ وہ کوئی ایسا طریقِ عمل یا نصب العین اختیار نہیں کریں گے جو قرآنی تعلیم کے منافی ہو -

محمد اقبال ، بیرسٹر ایٹ لا ، لاہور'' 47

اقبال نے اسلامی تصوّرِ حیات کی تائید ایک بار پھر اپنے مشہور خطبۂ صدارت میں ، 29 دسمبر 1930 کو ، آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ الہ آباد میں ، ان الفاظ میں کی :

''اسلام انسانی وحدت کو روح اور مادہ کی ناقابلِ موافقت ثنویت میں تقسیم نہیں کرتا - اسلام میں خدا اور کائنات ، روح اور مادہ ، کلیسا اور ریاست ، ایک دوسرے سے نامیاتی رشتوں میں مربوط ہیں - یورپ نے بلا تحقیق روح اور مادہ کی ثنویت کو قبول کر لیا - یہ خیال غالباً مانوی فکر سے یورپ میں در آیا - آل انڈیا مسلم لیگ کے اس اجلاس کو خطاب کرنے کے لیے آپ نے ایک ایسے شخص کا انتخاب کیا ہے جو اسلام سے بحیثیت ایک ایسی زندہ قوت کے مایوس نہیں ہوا جس میں انسانی زاویۂ نگاہ کو اس کی جغرافیائی حد بندیوں سے آزاد کرنے کی اہلیت موجود ہے ، جو

یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ مذہب افراد اور ریاستوں کی زندگی میں انتہائی اہمیت کی قوت ہے اور آخر میں جو یہ یقین رکھتا ہے کہ اسلام خود تقدیر ہے اور کسی دیگر تقدیر کے تابع نہیں ہو سکتا ۔ ۔ ۔ ۔ لہٰذا اسلام کا مذہبی نصب العین اس کے تخلیق کردہ سماجی نظام سے ایک نامیاتی نسبت رکھتا ہے ۔ ایک کے رد کرنے سے دوسرے کا استرداد بالآخر لازم آئے گا ۔''[48]

سر فرانسس ینگ ہسبنڈ (Sir Francis Younghusband) کے نام کھلے خط میں ، جو ''سول اینڈ ملٹری گزٹ'' لاہور کے شمارہ مورخہ 30 جولائی 1931 میں شائع ہوا ، اقبال نے روسی بالشویزم پر ان الفاظ میں تبصرہ کیا :

''میں ذاتی طور پر یہ تسلیم نہیں کرتا کہ روسی فطرتاً لا مذہب لوگ ہیں ۔ اس کے برعکس میرا خیال ہے کہ ان کے زن و مرد قوی مذہبی رجحانات رکھتے ہیں ۔ روسی ذہنیت کی موجودہ منفی کیفیت غیر معین مدت تک باقی نہیں رہ سکتی کیونکہ کوئی نظامِ معاشرہ دہریت کی بنیاد پر نہیں رہ سکتا ۔ جونہی اس ملک میں حالات سکون پذیر ہوں گے اور اس کے باشندوں کو ٹھنڈے دل سے سوچنے کی فرصت ملے گی ، وہ اپنے نظام کے لیے ایک مثبت اساس کی تلاش پر مجبور ہوں گے ۔

''چونکہ 'بالشویزم مع خدا' تقریباً اسلام کے مماثل ہے ، مجھے تعجب نہ ہوگا اگر وقت گزرنے پر یا تو اسلام روس کو نگل لے یا روس اسلام کو ۔ میری نظر میں نتیجہ بڑی حد تک اس مقام پر منحصر ہوگا جو نئے آئین کے تحت ہندوستانی مسلمانوں کو دیا جائے گا ۔''[49]

''بالشویزم مع خدا'' کے ٹکڑے کے مفہوم میں قرآنی تصورِ خدا کے متضمنات کو دلالۃً داخل سمجھنا چاہیے ۔ جیسا کہ بعد میں

وضاحت ہوگی ، اقبال کا مطلب یہ نہ تھا کہ ایمان باللہ اور کمیونزم کا ملغوبہ عینِ اسلام ہے - متعلقہ فقرے میں "تقریباً" کے لفظ کو بھی ، جو اس ٹکڑے کے بعد آتا ہے ، مناسب اہمیت دی جانی چاہیے - اقبال کا خدا وہ ہے جس نے ، قرآنِ حکیم کی صراحت کے مطابق ، وقتاً فوقتاً ، انسانوں کی ہدایت کے لیے رسول بھیجے اور جو آخرت میں نوعِ انسانی کا ، اس کے افعال کے لیے ، محاسبہ کرے گا -

21 مارچ 1932 کو لاہور میں آل انڈیا مسلم کانفرنس کے سالانہ اجلاس کی صدارت کرتے ہوئے اقبال نے کہا :

> "سیاسیات کی جڑیں انسان کی روحانی زندگی میں پیوست ہیں - میرا عقیدہ ہے کہ اسلام ذاتی رائے کا معاملہ نہیں ہے - یہ ایک معاشرہ ہے یا ، اگر آپ ان الفاظ کو بہتر سمجھیں ، تو یہ ایک مدنی 'کلیسا' ہے - چونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ آج کل کے سیاسی مقاصدِ اعلیٰ کی وہ شکل جو بظاہر ہندوستان میں پیدا ہو رہی ہے اسلام کی اصلی ساخت اور اس کی نوعیت پر اثر انداز ہو ، اس لیے میں سیاسیات سے اعتنا کرنے پر مجبور ہوں - میں اس تصورِ قومیت کا مخالف ہوں جو یورپ میں مقبول ہے اور یہ اس لیے نہیں کہ اگر اسے ہندوستان میں پنپنے کا موقع دیا گیا تو مسلمانوں کو کم مادی فوائد حاصل ہوں گے - میں اس وجہ سے اس کا مخالف ہوں کہ مجھے اس میں منکرِ خدا مادیت کے جراثیم نظر آتے ہیں ، جو ، میری رائے میں ، جدید انسانیت کے لیے عظیم ترین خطرہ ہے - 'حبِ وطن کلیتہً ایک فطری نیکی ہے اور انسان کی اخلاق زندگی میں اس کا ایک مقام ہے ، لیکن جس چیز کی صحیح معنوں میں اہمیت ہے وہ انسان کا عقیدہ ، اس کی ثقافت اور اس کی تاریخی روایت ہے -"[50]

اسی خطبے کے دوران میں اقبال نے اسلامی موقف کی تشریح

کرتے ہوئے کہا :

''ایشیا کے لیے محال ہے کہ جدید مغربی سرمایہ داری کو ، جس کے ساتھ اس کی بے لگام انفرادیت مربوط ہے ، کماحقہ' سمجھ سکے - جس دین کی آپ نمائندگی کرتے ہیں وہ فرد کی قدر و قیمت کو تسلیم کرتا ہے اور اسے ایسی تربیت دیتا ہے کہ وہ اپنا سب کچھ خدا کی خدمت کے لیے وقف کر دے - اس کے ممکنات تاحال ختم نہیں ہوئے - یہ اب بھی ایک نیا عالم تخلیق کر سکتا ہے جس میں کسی انسان کا سماجی رتبہ اس کی ذات پات ، اس کے رنگ یا اس کی ذاتی آمدنی سے متعین نہیں ہوتا بلکہ اس کا تشخص اس پر منحصر ہوتا ہے کہ وہ کس قسم کی زندگی بسر کرتا ہے ، جس میں غریب امیروں پر ٹیکس عائد کرتے ہیں ، جس میں انسانی معاشرے کی بنیاد مساوات شکم کی بجائے مساوات روح پر رکھی جاتی ہے ، جس میں ایک اچھوت ایک سلطان کی بیٹی سے شادی کر سکتا ہے ، جس میں ذاتی ملکیت ایک امانت ہے اور جہاں سرمایہ کو اس طرح افزائش کی اجازت نہیں مل سکتی کہ وہ دولت کے اصل خالق پر غلبہ حاصل کر لے -''[51]

1931 میں جب اقبال ، گول میز کانفرنس کے سلسلے میں ، انگلستان میں مقیم تھے تو انٹرنیشنل مسلم ایسوسی ایشن کی دعوت پر کیمبرج بھی گئے تھے - وہاں ایسوسی ایشن سے خطاب کرتے ہوئے انہوں نے اس رائے کا اظہار کیا کہ 1914 کی جنگ عظیم یورپین مفکرین کی اس غلطی کا نتیجہ تھی کہ انہوں نے کلیسا اور ریاست میں تفریق کر دی کیونکہ جو خلا اس طرح پیدا ہوا ، اسے دہری مادیت نے پُر کیا - انہوں نے بالشویزم کے ظہور کی توجیہ مذہب اور ریاست کی دوئی سے کی اور نوجوانوں کو مشورہ دیا کہ وہ مادیت سے بچیں -[52]

خواجہ غلام السیدین کے نام ایک خط محررہ 17 اکتوبر 1936 میں اقبال لکھتے ہیں :

''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 انشاء اللہ مسلمان مروں گا ۔ میرے نزدیک تاریخِ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے ۔ روحانیت کا میں قائل ہوں ، مگر روحانیت کے قرآنی مفہوم کا ، جس کی تشریح میں نے اپنی تحریروں میں جا بجا کی ہے اور سب سے بڑھ کر اس فارسی مثنوی میں جو عنقریب آپ کو ملے گی ۔ جو روحانیت میرے نزدیک مغضب 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 اُٹھایا ہے ۔''[53]

''ایک قسم کا سوشلزم'' کے الفاظ سے علامہ کی مراد یہ تھی کہ اسلام کا سماجی نظام ، اپنی تمام مخفی قوتوں کے ساتھ ، سماجی انصاف کے حصول کے لیے وافر سامان مہیا کرتا ہے ۔

ایک اَور خط میں ، جو پروفیسر آل احمد سرور کو 1937 میں لکھا گیا ، اقبال نے اس موضوع پر اپنی رائے کا اظہار ان الفاظ میں کیا : ''میرے نزدیک فاشزم ، کمیونزم یا زمانۂ حال کے اور ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے ۔ میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوعِ انسان کے لیے ہر نقطۂ نگاہ سے موجب نجات ہو سکتی ہے ۔''[54]

محمد علی جناح کے نام ایک خط میں ، جس پر 28 مئی

1937 کی تاریخ درج ہے ، اقبال نے کچھ اہم تصریحات کی ہیں۔ لکھتے ہیں :

''یہ غیر اغلب ہے کہ مسلمان جواہر لعل کی منکرِ خدا سوشلزم پر لبیک کہ سکیں۔ لہٰذا سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کے افلاس کے مسئلے کا کیا حل ہو سکتا ہے؟ اور لیگ کا تمام مستقبل اس بات پر منحصر ہے کہ اس مسئلے سے نبٹنے کے لیے وہ کیا اقدام کرتی ہے۔ اگر لیگ اس کی امید نہیں دلا سکتی تو مجھے یقین ہے کہ مسلم عوام اس سے پہلے کی طرح بے اعتنائی برتیں گے۔ اسلامی قانون کے طویل اور بالاستیعاب مطالعے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اگر اس قانون کو کماحقہ' سمجھ کر نافذ کیا جائے تو ہر ایک کے لیے کم از کم گزارے کا حق یقینی ہو جاتا ہے۔ لیکن اسلامی شرع کا نفاذ اور اس کا نشو و نما ، اس ملک میں ایک یا ایک سے زیادہ آزاد مسلم ریاستوں کے قیام کے بغیر ناممکن ہے۔ میرا مخلصانہ ایقان کئی برسوں سے یہی رہا ہے اور اب بھی مجھے یقین ہے کہ یہ وہ واحد طریقہ ہے جو مسلمانوں کے لیے روٹی کے مسئلے کے حل اور ہندوستان میں امن و امان کے قیام کا ضامن ہو سکتا ہے۔''[55]

1937 کے موسم گرما میں اقبال نے سید نذیر نیازی کو نیٹشے پر ایک تنقیدی نوٹ لکھوایا جس میں چند نہایت معنی خیز باتیں کہی گئی ہیں۔ بقول اقبال :

"نیٹشے کائنات میں کسی روحانی مقصد کا معترف نہیں۔ اس کے نزدیک تاریخی قوتوں کے اندر کوئی اخلاقی اصول کار فرما نہیں۔ نیکی ، انصاف ، فرض ، محبت ، سب اس کے لیے بے معنی اصطلاحیں ہیں۔ تاریخی عمل کا تعین محض معاشی قوتیں کرتی ہیں اور راج محض اس اصول کا ہے کہ 'طاقت حق ہے'۔ کارل مارکس اور نیٹشے نے تاریخی قوتوں کی یہ مادی

تعبیر ، ہیگل کے بائیں بازو کے پیروؤں سے مستعار لی اور اسے بلا تنقید قبول کر لیا ، لیکن انھوں نے اس سے قطعی متضاد نتیجے بر آمد کیے - کارل مارکس پیش گوئی کرتا ہے کہ فقط تاریخی عوامل کے زیر اثر ، اقتدار ، بالآخر ، پرولتاریہ کے ہاتھوں میں آ جائے گا - لہٰذا پرولتاریہ دولت مندوں سے اقتدار بزور چھین کر دنیا پر ایک نیا معاشرتی نظام مسلط کرتا ہے - اس کے برعکس نیٹشے کہتا ہے کہ اقتدار انسانِ اعلیٰ سے سلب کرلیا گیا ہے اور یہ اس کا فریضہ ہے کہ وہ اپنا حق جتائے اور ادنیٰ سے کہے کہ وہ اپنے مقام پر رہے ، یعنی لکڑہاروں اور آب کشوں کی سطح پر - حق یہ ہے کہ تاریخی عمل کی اس مادی تعبیر نے کارل مارکس اور نیٹشے دونوں کی تعلیمات کو داغ دار کیا ہے - تاہم اس سے مارکس کی تعلیمات کو نسبتاً زیادہ نقصان پہنچا ہے -"[56]

قادیانیت کی مخالفت کی جزوی بنا اقبال کا یہ خوف تھا کہ :

"ہندوستان میں ، جدید آزاد خیالی کے زیرِ اثر ، مذہبی مہم جوؤں کی حوصلہ افزائی سے لوگوں میں مذہب سے بے اعتنائی کا رجحان بڑھتا جائے گا اور بالآخر اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہندوستانی اقوام کی زندگی سے مذہب کا اہم عُنصر یکسر خارج ہو جائے گا - اس کے بعد ہندوستانی ذہن مذہب کا کوئی اَور بدل تلاش کر لے گا اور یہ بدل منکرِ خدا مادیت کی اس صورت کے سوا اَور کچھ نہ ہوگا جو روس میں نمودار ہوئی ہے -"[57]

آل انڈیا ریڈیو لاہور نے یکم جنوری 1938 کو اقبال کا سالِ نو کا ایک پیغام نشر کیا تھا - اس میں اقبال نے قیصریت کے استبداد کو ہدفِ تنقید بنایا تھا جو ان کے بقول "اپنے چہرے پر جمہوریت ، وطنیت ، کمیونزم ، فاشزم اور خدا جانے کس کس کے مصنوعی چہرے سجائے ہر طرف دندناتی پھرتی ہے -" اقبال کا اعلان

تھا کہ ''ان مصنوعی چہروں کے سائے تلے ، دنیا کے ہر گوشے میں حریت اور شرف ِ انسانی کی روح کو اس طرح پاؤں تلے روندا جا رہا ہے کہ انسانی تاریخ کا تاریک ترین دور بھی اس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر ہے ۔''[58]

حقیقت کی ماہیت پر بحث کرتے ہوئے ، اقبال اصرار کرتے ہیں کہ تجربے کے حقائق اس نتیجے کے حق میں ہیں کہ حقیقت کی اساسی ماہیت روحانی ہے اور اس کا تصور بحیثیت ایک انا یا نفس کے ہونا چاہیے ۔ ان کے نزدیک چونکہ حقیقت اپنی اصل میں روح ہے ، اس لیے فلسفے کے مقابلے میں مذہب حقیقت کے ساتھ زیادہ گہرے ربط کا طالب ہے ۔ یہ بدیہی ہے کہ اقبال کے تمام عمیق تر وجدانی رجحانات تاریخ کی مادی تعبیر کے خلاف بغاوت کرتے ہیں ۔ وہ کہتے ہیں :

''انسان ، جس میں انانیت یا خودی نسبتاً کمال کے درجے تک پہنچ چکی ہے ، خدائی تخلیقی قوت کے قلب میں ایک حقیقی مقام رکھتا ہے ، لہٰذا وہ ، اپنے گرد و پیش کی چیزوں کی نسبت ، حقیقت کے اعلیٰ تر درجے پر فائز ہے ۔ یہی وہ ہستی ہے جو اپنے خالق کی تخلیقی زندگی میں شعوری طور پر شریک ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے ۔''[59]

اپنے چوتھے لیکچر ''خودی ، جبر و قدر ، حیات بعد الموت'' میں اقبال کہتے ہیں : ''مادیت کی سب سے زیادہ حوصلہ شکن غلطی اس کا یہ مفروضہ ہے کہ متناہی شعور فقط اپنے معروض ہی کا احاطہ کر سکتا ہے ۔'' ان کے نزدیک ''افعال راحت خیز یا کرب انگیز

نہیں ہوتے ۔ وہ یا تو خودی کی تقویم یا اس کی تحلیل کرنے والے ہوتے ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ خودی کی تقویم کرنے والے فعل کا اصول اپنی خودی اور دوسروں کی خودی کی حرمت ہے ۔" اس لیکچر میں اقبال نے ارتقا کے اُن نظریوں کا جائزہ لیا ہے جو مسلمان مفکرین کے ہاں مقبول تھے ۔ وہ نظریے جدید ارتقائی تصورات سے مماثل ہیں لیکن ان میں فرق یہ ہے کہ مسلم مفکرین کے نزدیک موت زندگی کا خاتمہ نہیں ۔ ایک محکم شخصیت موت کے صدمے سے دوچار ہو کر بھی باقی رہ سکتی ہے اور آخرت میں بقائے دوام حاصل کر سکتی ہے اگر اس نے اپنی ارضی زندگی ، اخلاق اللہ کو اپنی خودی میں سمو کر ، اپنے طبیعی اور سماجی ماحول کے خلاف پیہم سعی اور جد و جہد میں گزاری ہو ۔ لہٰذا موت بھی زندگی کے لیے تعمیری معنی کی حامل ہو سکتی ہے ، جیسا کہ مولانا رومی نے ارشاد فرمایا ہے ۔[60] اقبال کا زندگی کے بارے میں زاویۂ نگاہ محض حیاتیاتی نہیں بلکہ بدرجۂ اتم اخلاقی ہے ۔ اُن کی نظر میں زندگی زمان میں مسلسل حرکت ہے اور ایک تخلیقی فعالیت ۔

اقبال اپنے چھٹے لیکچر "الاجتہاد فی الاسلام" میں مستقبل کے متعلق یوں رائے زنی کرتے ہیں :

"نوعِ انسانی کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے ۔ کائنات کی ایک روحانی تعبیر ، فرد کی روحانی حریت اور ہمہ گیر بنیادی اصول ، جو معاشرے کی ایک روحانی بنیاد پر ارتقا کے لیے ، اس کے ہدایت کار ہو سکیں ۔"[61]

اپنے ساتویں لیکچر ''کیا مذہب ممکن ہے ؟'' میں بھی اقبال نے اس موضوع سے متعلق اہم اشارات کیے ہیں - وہ کہتے ہیں :

''وطنیت اور منکرِ خدا سوشلزم ، دونوں ہی کے لیے ، کم از کم انسانی توافقات کی موجودہ صورت کے پیشِ نظر ، لازم ہے کہ وہ نفرت ، بدگمانی اور غیض و غضب کی ان نفسیاتی قوتوں کو بروئے کار لائیں جو انسانی روح کو مفلس کر دینے اور اس کی روحانی توانائی کے مخفی سوتوں کو بند کرنے کا میلان رکھتی ہیں - مایوسی زدہ انسانیت کے روگوں کا علاج نہ قرونِ وسطیٰ کے تصوّف کی تکنیک کے پاس ہے اور نہ وطنیت یا منکرِ خدا سوشلزم کے پاس - یقیناً یہ لمحہ جدید ثقافت کی تاریخ میں ایک عظیم بحران کی نشان دہی کرتا ہے - عالمِ جدید کو حیاتیاتی تجدید کی ضرورت لاحق ہے - اور مذہب ہی جو اپنے اعلیٰ مظاہر میں نہ اذعانی عقیدہ ہے ، نہ پیشوائیت ، نہ رسمی عبادت ، وہ عامل ہے جو جدید انسان کو اخلاقی حیثیت سے اس عظیم ذمہ داری کا بار اُٹھانے کے لیے تیار کر سکتا ہے ، جو جدید سائنس کی ترقی میں مضمر ہے اور اس کا وہی موقفِ ایقان و ایمان واپس لا سکتا ہے جو اسے یہاں ایک شخصیت کے حصول اور آخرت میں اس کے استحکام کے قابل بنا سکتا ہے -''[62]

III

جیسا کہ اوپر کی سطور میں دلیلوں سے واضح کیا گیا ہے ، اقبال بدیہی طور پر اور بلا اشتباہ اپنی نثری تحریروں میں کمیونزم پر نکتہ چینی کرتے ہیں - ان کی شعری تخلیقات کا جائزہ لیتے وقت اسلوبِ شعری کے تقاضوں کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کیونکہ جذبہ اسلوب میں بھی رنگ بھرتا ہے -

اقبال عدم مداخلت کی مدعی سرمایہ داری کو ، اگی لپٹی رکھے

بغیر ، مردود قرار دیتے ہیں ، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام کا سماجی نظام اسے ناپسندیدہ قرار دیتا ہے - وہ کمیونزم کی آن صنم شکن خدمات کے مداح ہیں جو اس نے سرمایہ داری کے انسانی استحصال کے حصاروں کو منہدم کرنے میں معاونت کر کے انجام دی ہیں - لیکن یہ کمیونزم کا محض منفی پہلو ہے جسے اقبال ''لا'' (لا الٰہ) کی حالت سے تعبیر کرتے ہیں - ان کے نزدیک ، زندگی کے لیے ایک مثبت موقف کے حصول کی خاطر کمیونزم پر لازم ہوگا کہ وہ ''الا'' (الا اللہ) کی طرف قدم بڑھائے یعنی خدا کی حاکمیت کا اقرار کرے اور اس طرح کائنات کے روحانی نظریے کے تمام متضمنات کی ذمہ داری قبول کرے -

''خضرِ راہ'' کے ایک بند میں اقبال مزدور سے خطاب کرتے ہوئے سرمایہ دار کے ہاتھوں اس کے استحصال پر اپنے دلی کرب کا اظہار کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی اس کو خوش خبری دیتے ہیں کہ اب مشرق و مغرب میں اسی کے دور کا آغاز ہو رہا ہے - ''بانگِ درا'' کے آخری حصے میں بھی کچھ ظریفانہ رنگ کے اشعار شامل ہیں - ان میں اقبال اسامی کا لہو پینے والے بسوہ دار کا ذکر کرتے ہیں ، محنت اور سرمائے کی آویزش کو ''فتنۂ آشوب خیز'' قرار دیتے ہیں اور اس ضمن میں کہتے ہیں :

''کھل گئے'' یاجوج اور ماجوج کے لشکر تمام
چشمِ مسلم دیکھ لے تفسیرِ حرفِ ''ینسلون''

[اس شعر میں یاجوج ماجوج کے ظہور سے متعلق آیۂ قرآنی کی

طرف تلمیح ہے ۔] اس کے بعد ، بغیر کام کیے ، پیداوار کو ہڑپ کرنے والے کارخانہ دار کے متعلق فرماتے ہیں :

کارخانے کا ہے مالک مردکِ ناکردہ کار
عیش کا پتلا ہے ، محنت ہے اسے ناسازگار
حکمِ حق ہے لیس للانسان الا ما سعیٰ
کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار

وہ زمین کے مزارع اور مالک کے درمیان ملکیتِ زمین کے جھگڑے کو یوں چکاتے ہیں :

پوچھا زمیں سے میں نے کہ ہے کس کا مال تو
بولی مجھے تو ہے فقط اس بات کا یقین
مالک ہے یا مزارعِ شوریدہ حال ہے
جو زیرِ آسماں ہے وہ دھرتی کا مال ہے !

''بالِ جبریل'' میں ''الارض للہ'' کے عنوان سے ایک دلآویز مگر مختصر نظم شامل ہے ۔ اس کا آخری شعر ہے :

دہ خدایا ! یہ زمیں تیری نہیں ، میری نہیں
تیرے آبا کی نہیں ، تیری نہیں ، میری نہیں !

مقصود اس سے یہ ہے کہ زمین اللہ تعالیٰ کی ملک ہے اور اس پر انسان کا قبضہ محض اس سے تمتع کے لیے ہے ۔ ''ضربِ کلیم'' میں بھی ایک قطعہ ''گلہ'' کے عنوان سے درج ہے ۔ اس کا ایک شعر ہے :

دہقاں ہے کسی قبر کا اُگلا ہوا مُردہ
بوسیدہ کفن جس کا ابھی زیرِ زمیں ہے !

یہ قطعہ برطانوی قیصریت کے خلاف لکھا گیا تھا اور اس میں دہقاں سے گلہ کیا گیا کہ وہ اپنی غلامی پر راضی کیوں ہے؟ لیکن ان سب اشعار سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ اقبال ریاست کو تمام ملکی زمینوں کا مالکِ کل سمجھتے تھے - پنجاب کی مجلسِ مقننہ کے رکن کی حیثیت سے اقبال نے 5 مارچ 1927 اور 23 فروری 1928 کو ایوانِ مجلس میں دو تقریریں کی تھیں جن میں انھوں نے زمینوں کے مالیہ کی تشخیص میں اسی درجہ بندی کی حمایت کی تھی جو انکم ٹیکس کے سلسلے میں رائج ہے - اس ضمن میں انھوں نے فرمایا :

''اراضی کے مالیہ پر اس اصول کے عدم اطلاق کا جواز گاہے اس ظالمانہ نظریے میں تلاش کیا جاتا ہے جس کی رو سے تمام زمینیں ریاست کی ملکیت ہوتی ہیں - نہ تو ہندوستان کے عہدِ عتیق میں اور نہ مغلیہ دور میں، حکم راں نے کبھی ہمہ گیر ملکیت کا دعویٰ کیا - - - - اس لیے میری گذارش ہے کہ بفرضِ محال اگر یہ نظریہ کبھی کسی ملک میں رائج بھی رہا ہو، اس بیسویں صدی میں اسے برقرار نہیں رکھا جا سکتا -''[63]

''طلوعِ اسلام'' میں اقبال سرمایہ داری کی منصوبہ بندیوں کے متعلق یوں اظہارِ خیال کرتے ہیں :

تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

''بالِ جبریل'' میں اقبال کی مشہور نظم ''فرمانِ خدا'' قابلِ توجہ ہے جس میں باری تعالیٰ فرشتوں کو حکم دیتے ہیں کہ :

اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو
سلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو
حق را بسجودے ، صنماں را بہ طوافے
بہتر ہے چراغِ حرم و دیر بجھا دو !

لیکن اس قبیل کے اشعار سے یہ غلط فہمی پیدا نہیں ہونی چاہیے کہ اقبال طبقاتی جنگ یا تشدد آمیز انقلاب کے حامی تھے جیسا کہ اشتراکی چاہتے ہیں ۔ خود اقبال نے پروفیسر آل احمد سرور کے نام خط محررہ 12 مارچ 1937 میں وضاحت کی تھی کہ بعض اوقات اسلوبِ بیان سے قاری غلط تاثر قائم کر لیتا ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ سرور صاحب نے اقبال کے کلام میں (غالباً ان کے ذہن میں ''بالِ جبریل" کی نظم ''تاتاری کا خواب'' تھی) تیموریت کے حوالے پر اعتراض کیا تھا ۔ اس پر علامہ نے اُنھیں لکھا :

''آپ یونیورسٹی کے شعبۂ اُردو کے لیکچرار ہیں ۔ اس واسطے مجھے یقین ہے کہ لٹریچر کے اسالیبِ بیان سے مجھ سے زیادہ واقف ہیں ۔ تیمور کی روح کو اپیل کرنے سے تیموریت کو زندہ کرنا مقصود نہیں بلکہ وسط ایشیا کے ترکوں کو بیدار کرنا مقصود ہے ۔ تیمور کی طرف اشارہ محض اسلوبِ بیان ہے ۔ اسلوبِ بیان کو شاعر کا حقیقی view تصوّر کرنا کسی طرح درست نہیں ۔''[64]

اس عقلی پہلو سے قطعِ نظر کر کے اگر دیکھا جائے تو یہ سارے اشعار علامہ کی موجودہ صورتِ حالات سے شدید بے اطمینانی کو نمایاں کرتے ہیں ، لیکن ان کے ذہن میں جو نصب العین ہے اس کی طرف براہِ راست اشارہ نہیں کرتے ۔ یہ دریافت کرنے کے لیے کہ سماج کے چلن کے بارے میں ان کا اپنا کیا تصوّر تھا ، ان کے تمام رشحاتِ قلم کو پیشِ نظر رکھنے کی ضرورت ہے ۔ تفسیر کے اس اندرونی اصول کی روشنی میں ہمیں اقبال کے ان جذبہ آلود اشعار کا جائزہ لینا چاہیے جن میں استحصالی ماحول میں سرمایہ داری نظام کی لائی ہوئی خرابی اور صنعتی اور زرعی محنت کشوں کی زبوں حالی کا تذکرہ ہوا ہے ۔ جہاں تک ان خرابیوں کی قاطع انداز میں شدید تنقیص کا سوال ہے ، اقبال بظاہر کارل مارکس اور اس کے پیروؤں سے متفق نظر آتے ہیں ، لیکن جب اس بد نہاد نظام کے بدل کا مسئلہ زیرِ غور آتا ہے ، تو وہ ان کے عقیدے سے قطعی انحراف کرتے ہیں ۔

اشتراکیت نے بلا شبہ مغربی سرمایہ داری نظام کے فساد اور اس کی بدکرداری پر دنیا کی توجہ مرکوز کی ہے ، لیکن اقبال اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہوئے بھی قرآنی حل ہی کو تمام سماجی امراض کے لیے اکسیرِ اعظم کا درجہ دیتے ہیں ۔ ''ضربِ کلیم'' کی ایک نظم ''اشتراکیت'' میں فرماتے ہیں :

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمیٔ رفتار !

اندیشہ ہوا شوخیٔ گفتار پہ مجبور
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار !
انساں کی ہوس نے جنھیں رکھا تھا چھپا کر
کُھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار !
قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلماں
اللہ کرے تجھ کو عطا جدتِ کردار
جو حرفِ ''قل العفو'' میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار ![65]

اسلامی نظام میں ، انسانوں کے ہاتھوں میں حلال کی کمائی بمنزلہ امانت ہوتی ہے تا کہ اس کے سماجی فوائد کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہو سکے ، لیکن ریاستی قوت کے تحت اس کی بلا معاوضہ ضبطی کا تصور موجود نہیں ہے ۔

''ارمغانِ حجاز'' میں اقبال کی معروف نظم ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' شامل ہے ۔ اس نظم میں ابلیس کے تیسرے مشیر کی زبان سے کارل مارکس کو ''کلیمِ بے تجلی'' اور ''مسیحِ بے صلیب'' کے القابات سے نوازا گیا ہے اور اس کی قدر و منزلت کا ذکر یوں ہوا ہے ''نیست پیغمبر ولے دارد کتاب'' ۔ یہ مشیر مارکس کی فتنہ انگیزیوں کا حوالہ دیتے ہوئے بول اٹھتا ہے :

اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد
توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیمے کی طناب !

پانچواں مشیر اس پر اضافہ کرتا ہے کہ مارکس نے اقلیمِ ابلیس میں

تہلکہ مچا دیا ہے اور اب :

میرے آقا ! وہ جہاں زیر و زبر ہونے کو ہے
جس جہاں کا ہے فقط تیری سیادت پر مدار

اس کے جواب میں ابلیس کہتا ہے کہ اسے ''اشتراکی کوچہ گرد'' نہیں ڈرا سکتے ، لیکن اگر اسے خطرہ محسوس ہوتا ہے تو امت اسلامیہ سے :

جانتا ہے جس پہ روشن باطنِ ایام ہے
مزدکیت ، فتنۂ فردا نہیں ، اسلام ہے

اس کی توجیہ وہ یوں کرتا ہے :

الحذر آئینِ پیغمبر سے سو بار الحذر
حافظِ ناموسِ زن ، مرد آزما ، مرد آفریں
موت کا پیغام ہر نوعِ غلامی کے لیے
نے کوئی فغفور و خاقاں ، نے فقیرِ رہ نشیں
کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک و صاف
منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں
اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب !
بادشاہوں کی نہیں ، اللہ کی ہے یہ زمیں
چشمِ عالم سے رہے پوشیدہ یہ آئیں تو خوب
یہ غنیمت ہے کہ خود مومن ہے محرومِ یقیں !
ہے یہی بہتر الٰہیات میں اُلجھا رہے
یہ کتاب اللہ کی تاویلات میں الجھا رہے

ان اشعار میں واضح اشارہ ہے کہ اقبال کے نزدیک بدی کی قوتوں کا مقابلہ کرنے کے لیے ، اسلامی معاشرتی اصول ہی کام آ سکتے ہیں ، نہ کہ اشتراکیوں کا لایا ہوا انقلاب ۔

اپنی عظیم فکری تخلیق ''اسرارِ خودی'' میں ، اقبال تربیتِ خودی کے تین مرحلے بیان کرتے ہیں ــ پہلا مرحلہ اطاعت ہے ، دوسرا ضبطِ نفس اور تیسرا نیابتِ الٰہی۔ پہلے مرحلے کی نسبت اقبال مسلمانوں کو تلقین کرتے ہیں کہ شرع کی پابندیوں کو بطیبِ خاطر قبول کریں :

باز اے آزادِ دستورِ قدیم زینتِ پا کن ہماں زنجیرِ سیم
شکوہ سنجِ سختیٔ آئیں مشو از حدودِ مصطفٰی بیروں مرو

دوسرے مرحلے پر اقبال ایمان والوں کو ترغیب دیتے ہیں کہ اسلامی نظم و ضبط کو پوری طرح ملحوظ رکھیں ، خوفِ غیر اللہ اور فکرِ ماسویٰ کو دل سے نکال دیں ، صوم و صلٰوۃ کی پابندی قبول کریں ، جمعیتِ اسلامی کے لیے حج کی اہمیت کا کماحقہ' احساس کریں اور احکامِ زکٰوۃ پر کار بند رہیں کیونکہ یہ سب استحکامِ خودی کے اسباب ہیں :

حبِ دولت را فنا سازد زکٰوۃ ہم مساوات آشنا سازد زکٰوۃ
دل ز حتیٰ تنفقو[66] محکم کند زر فزاید ، اُلفتِ زر کم کند
ایں ہمہ اسبابِ استحکامِ تست پختہٴ ، محکم اگر اسلامِ تست

نفس کے اسی نظامِ ضبط کے طفیل انسان بالآخر انسان کامل کی ارفع سطح تک پہنچ جائے گا جہاں نائبِ الٰہی کی حیثیت سے اس کا

فریضہ ہوگا کہ وہ خدا کے مقاصد کی زمین پر تکمیل کرے اور ہمہ گیر اخوت رائج کرے ۔ اس نصب العین کے حصول کے لیے فرد کے لیے لازم ہے کہ ہر دم تازہ آرزوؤں اور مقاصدِ نو کی تخلیق کرتے ہوئے اپنے ماحول اور اپنی سفلی جبلتوں کے خلاف جد و جہد کرتا رہے ۔ اس کا منتہائے مقصود یہ ہونا چاہیے کہ وہ اخلاق اللہ کو اپنے اندر سمو لے تا کہ اس کی خودی استحکام پا کر ذات باری سے، جو بے مثل ترین فرد ہے، زیادہ سے زیادہ قرب حاصل کر سکے ۔ اس زندگی کے بعد بھی حیاتِ انسانی کا ایک اور دور ہوگا جس میں انسان کو اپنے سابقہ اعمال کا حساب دینا ہوگا اور جہاں اسے سعادت سرمدی حاصل ہوگی بشرطیکہ اس نے تقویٰ کی زندگی گزاری ہو ۔

''رموزِ بے خودی'' اقبال کی ''اسرارِ خودی'' کا تکملہ ہے ۔ اس میں جمعیتِ اسلامی کی اولین بنیادیں دو ہی بیان کی گئی ہیں، خدا کی توحید اور محمد صلعم کی رسالت پر ایمان ۔ توحیدِ خداوندی اسلامی مساوات و سالمیت کی دلیل ہے ۔ چنانچہ اقبال فرماتے ہیں :

تیرِ خوش پیکانِ یک کیشیم ما
یک نما، یک بیں، یک اندیشیم ما
مدعاے ما، مآلِ ما یکی است
طرز و اندازِ خیال ما یکی است

''جاوید نامہ'' میں ایک نظم بعنوان ''ندائے جمال'' ہے (یہاں جمال سے مراد روحِ کائنات ہے) ۔ اس میں ایک ملت کی صفات پر یوں اظہارِ خیال ہوا ہے :

چیست ملت ، اے کہ گوئی لا الٰہ
با ہزاراں چشم بودن یک نگاہ

[اے لا الٰہ کہنے والے ، ملت کیا ہے ؟ ــ ہزاروں آنکھیں رکھتے ہوئے یک نگاہ ہونا ـ]

اقبال کہتے ہیں کہ رسولِ اکرم صلعم کی رسالت پر ایمان سے ہمارے دل اور ہماری روحیں ہم آہنگ ہو جاتی ہیں اور ہماری وحدتِ مقصد کی برکت سے ہماری کثرت وحدت میں بدل جاتی ہے - جب یہ وحدت استحکام حاصل کر لیتی ہے تو وسعت پا کر عالم گیر اخوت بن جاتی ہے - کسی ملت کی تشکیل ایک آئین کے بغیر نہیں ہو سکتی اور ہمارا آئین قرآن ہے - یہ ظاہر و باہر ہے کہ ایسی باہم مربوط اور یک جان جماعت میں کسی طبقاتی جنگ کے لیے گنجائش نہیں ہو سکتی - ایسی جماعت کا ہر فرد ہیئتِ اجتماعیہ کا مندوب ہوتا ہے اور ایک کی صلح و جنگ سب کی صلح و جنگ ہوتی ہے - اقبال اس اصول کی عملی مثال ابوعبید اور جابان کی حکایت میں پیش کرتے ہیں - جابان نے (جو دشمنوں کا ایک سردار تھا) ایک جنگ کے دوران میں ایک مسلم مجاہد کے سامنے ہتھیار ڈال کر اس سے امان چاہی تھی اور اسے امان دے دی گئی - مسلم جماعت نے بحیثیتِ اجتماعی اس امان کا احترام کیا - لہٰذا اقبال کے تصوّر میں مسلمانوں کی جماعت ضابطہ پسند افراد کی ایک متجانس جماعت ہے جو دینی اور اخلاق اصولوں سے ہدایت پاتی ہے ، لیکن انہیں معاشرے کی اس قسم کی مفرط تنظیم سے نفرت ہے جیسی اشتراکی نظام میں پائی جاتی ہے -

اپنے چھٹے لیکچر میں اقبال کہتے ہیں :

''معاشرے کی تنظیم میں بے اعتدالی فرد کے وجود کو یکسر کچل کے رکھ دیتی ہے - ایسی صورت میں فرد اجتماعی فکر کی تمام دولت سمیٹ لیتا ہے لیکن اپنی روح کھو بیٹھتا ہے ۔''[67]

''پیامِ مشرق'' کی ایک نظم میں اقبال نے فرانسیسی ایجابیتی فلسفی ، اگسٹس کومت ، اور ایک مزدور کے درمیان مکالمہ درج کیا ہے - مزدور فلسفی سے کہتا ہے کہ اے حکیم ! تو مجھے اپنی ''حکمت'' سے فریب دے کر موجودہ صورتِ حالات سے مفاہمت کا سبق دیتا ہے - تیری یہ کوشش محض سرمایہ دار کے لیے جواز کی تلاش ہے ، جو خود کچھ کام کیے بغیر مزدور کی محنت کا پھل اپنے تصرف میں لاتا ہے - ظاہر ہے کہ اس نظم کا مقصد بھی سرمایہ داری کی اندرونی خرابیوں کا انکشاف ہے - اسی کتاب کی ایک اَور نظم میں ، لینن کو خدا کے حضور کھڑا کرتے ہیں اور اس کی زبان سے سرمایہ داری ، قیصریت اور کلیسا کے گھناؤنے کردار کا پول کھلواتے ہیں جس کی وجہ سے انسان پر انسان کا استبداد اور انسان کے ہاتھوں انسان کا استحصال ممکن ہوا - نتیجہ یہ نکلا کہ جمہوریت کی بھٹی سے ایک شرارے نے نکل کر ایسی آگ لگائی کہ پرانا نظام ، جس میں ردائے پیرِ کلیسا اور قبائے سلطان شامل تھیں ، بھسم ہو کر رہ گیا - اس کا جواب قیصر ولیم کی زبان سے دیا گیا ہے کہ رہزنوں کے جور و ستم کی بات نہ کرو کیونکہ رہرو اپنی متاع کا خود رہزن ہے - آقاؤں کی

تبدیلی اور سلطنت کی جگہ جمہوریت کے دور دورہ سے صورتِ حالات میں کوئی خاص تبدیلی نہیں ہوتی ، کیونکہ ہوسِ اقتدار انسانی سینوں میں سدا بھڑکتی رہتی ہے ۔ اس مکالمے سے اقبال کا مقصد دو متخالف نقطہ ہائے نظر کو نمایاں کرنا ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ شاعر کا خود ان دو نظریات میں سے کسی ایک پر من و عن حتمی اعتقاد تھا ۔

''پیامِ مشرق'' کی نظم ''قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدور'' میں اقبال سرمایہ دار اور مزدور کے درمیان غیر منصفانہ تقسیم پر پُر زور تنقید کرتے ہیں ۔ سرمایہ دار شوخی سے خاک سے تا عرشِ معلیٰ کا خلا تو مزدور کے سپرد کرتا ہے اور یہ تودۂ خاک اور اس میں جو کچھ پنہاں ہے اپنے لیے رکھتا ہے ۔ ''نوائے مزدور'' میں مزدور کا موقف پیش کیا گیا ہے ۔ مزدور اسے جتاتا ہے کہ مزدور ، جو خود کھردرا لباس پہنتا ہے ، خواجۂ ناکردہ کار کے لیے لباسِ حریر تیار کرتا ہے ۔ اس کے پسینے کے قطرے خاتمِ والی کے لیے لعل پیدا کرتے ہیں ۔ اس کے بچے کے آنسو ایک طرف اور گوہرِ ستامِ امیر دوسری طرف ہے ۔ کلیسا بھی جونک کی طرح اس کا خون چوس چوس کو فربہ ہو رہا ہے ۔ اس تلخ بیانی کے بعد مزدور صلا دیتا ہے کہ آؤ ہم پرانے نظام کو تہ و بالا کر کے رہزنانِ چمن سے خونِ لالہ کا انتقام لیں اور معاشرے کی نئی بنیادیں استوار کر کے دوسروں کے گرد طواف کرنا چھوڑ دیں ۔

اسی موضوع پر ''زبورِ عجم'' میں تیسویں نظم موجود ہے

جس میں انسانی معاشرے میں ایک ہمہ گیر انقلاب کی ضرورت کا احساس دلایا گیا ہے تاکہ سرمایہ دار ، جاگیر دار ، سلطان اور مذہبی پیشوا کے استحصالی کرداروں کا استیصال ہو سکے - اس نظم میں اقبال فتنہ ہائے علم و فن کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں ، جن کی کارفرمائیوں سے جہان میں اہرمن نمایاں اور یزداں دیر یاب ہے - ان شعری تخلیقات سے اقبال کی اندرونی خلش کا پتا چلتا ہے جو نظامِ حاضرہ کی دین ہے - لیکن اہم سوال یہ ہے کہ اگر جو کچھ ہے وہ مردود ہے ، تو اس کی جگہ ہونا کیا چاہیے؟

اس کا جواب ایک اور دل آویز نظم میں ملے گا جو اسی کتاب میں شامل ہے - اس نظم میں اقبال خوابِ گراں میں کھوئے ہوئے مسلمانوں کو پیغامِ بیداری دیتے ہیں اور ان سے کہتے ہیں کہ تنِ مُلک میں دین کی روح پھر سے جاری کرنے ہی سے فلاح پا سکو گے :

ایں نکتہ کشایندۂ اسرارِ نہاں است
ملک است تنِ خاکی و دیں روح و رواں است
تن زندہ و جاں زندہ ز ربطِ تن و جاں است
با خرقہ و سجادہ و شمشیر و سناں خیز
از خوابِ گراں ، خوابِ گراں ، خوابِ گراں خیز
از خوابِ گراں خیز !

اقبال کا یہ خیال ''گلشنِ راز جدید'' میں بھی اُبھرتا ہے :

بدن را تا فرنگ از جان جدا دید   نگاہش ملک و دیں را ہم دوتا دید

اس ضمن میں اقبال ترکیہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں :

بہ تقلیدِ فرنگ از خود رمیدند　میانِ ملک و دیں ربطے ندیدند

"جاوید نامہ" میں جب زندہ رود (اسے اقبال ہی کا ایک قلمی نام سمجھنا چاہیے) فلکِ عطارد میں جمال الدین افغانی کے سوال کے جواب میں اسے بتاتے ہیں کہ مشرق سلطانیٔ مغرب سے خراب ہو چکا ہے اور اشتراکیت نے دین و ملت سے تاب چھین لی ہے، تو افغانی مارکس کو "پیغمبرِ بے جبریل" کے خطاب سے یاد کرتے ہیں اور اشتراکیت پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

زانکہ حق در باطلِ او مضمر است
قلبِ او مومن، دماغش کافر است
غربیاں گم کردہ اند افلاک را
در شکم جویند جانِ پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جانِ پاک
جز بہ تن کارے نہ دارد 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

ظاہر ہے کہ ان کی نظر میں اشتراکیت محض تن پرستی اور مادیت سے عبارت ہے اور اس کا منتہیٰ مساواتِ شکم ہے۔ مگر اخوت کا مقام دل ہے، نہ کہ آب و گِل۔

ملوکیت پر بھی افغانی تنقید کرتے ہیں۔ ان کی نظر میں ملوکیت

یا قیصریت محض بدن کی فربہی ہے - اس کا بے نور سینہ دل سے محروم ہے - ملوکیت اور اشتراکیت پر ان کا مشترکہ محاکمہ ہے کہ یہ دونوں صبر و شکیب سے عاری ہیں - دونوں یزداں ناشناس اور آدم فریب ہیں - ایک کے لیے زندگی خروج اور دوسری کے لیے خراج ہے اور ان دو پتھروں کے درمیان آدم شیشے کی طرح ریزہ ریزہ ہو رہا ہے - ایک علم و دین و فن کی توڑ پھوڑ کرتی ہے تو دوسری تن سے جان اور ہاتھ سے روٹی چھین لیتی ہے - دونوں آب و گِل یعنی مادیت میں غرق ہیں - دونوں کے تن روشن اور دل تاریک ہیں -

افغانی کا روسی انقلاب پر تبصرہ دراصل اقبال ہی کے موقف کی تشریح ہے - ان کی زبان سے اقبال کی ترجمانی ان الفاظ میں ہوتی ہے :

روسیاں نقشِ نوی انداختند　　آب و ناں بردند و دیں در باختند

پھر افغانی ملتِ روسیہ کو پیغام دیتے ہیں کہ اسلام کی طرف آؤ :

کردۂ کارِ خداونداں تمام　　بگذر از لا جانبِ الا خرام[68]

* * *

داستانِ کہنہ شستی باب باب　　فکر را روشن کن از ام الکتاب

* * *

چیست قرآں خواجہ را پیغامِ مرگ
دستگیرِ بندۂ بے ساز و برگ
ہیچ خیر از بندۂ زر کش مجو
لن تنالوا البر حتی تنفقوا[69]

* * *

بندۂ مومن امیں ، حق مالک است
غیرِ حق ہر شیٔ کہ بینی ہالک است

اس پیغام میں افغانی قرآنی تعلیمات کی شرح بھی کرتے ہیں - وہ کہتے ہیں کہ اسلامی نظام میں ربا ، اپنی فتنہ زائی کے باعث ، ممنوع ہے - نوعِ انسانی گویا ایک نفسِ واحدہ کی طرح ہے -[70] قرآن محض ایک کتاب نہیں ہے - جب یہ روح میں اتر جاتا ہے تو روح کو بدل دیتا ہے اور دنیا کو بھی بدل دیتا ہے - قرآن مسلمان سے کہتا ہے کہ جان ہتھیلی پر رکھ لے اور جو کچھ تیرے پاس تیری حاجت سے زاید ہے ، اسے راہِ خدا میں دے ڈال - اس بند سے کچھ پہلے بھی افغانی اسلامی نظام کے سیاسی اصولوں پر روشنی ڈال چکے ہیں - ان کے نزدیک ، بندۂ حق نہ کسی کا غلام ہوتا ہے اور نہ اس کا کوئی غلام ہوتا ہے - ایک مومن کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ اپنے آپ کو تمام املاک سے محروم کر لے - البتہ دل کو کاملاً رنگ و بو اور کاخ و کُو کی نذر نہ کر دیا جائے کیونکہ دل جس کا حریم ہے ، اسی کا اس پر حق ہے ، یعنی خدا کا - آدمی نقرہ و فرزند و زن سے ہی لپٹ کر نہ رہ جائے کیونکہ یہ گویا بے برگ و بے گور و کفن مرنے کے مترادف ہوگا - اسلام فقر ، بھوک ، رقص و عریانی کا نام نہیں - اسلامی فقر رہبانی نہیں ، سلطانی ہے - البتہ خدا کی حاکمیت کا احساس ہر وقت دل میں رہنا چاہیے - اگر اس زمانے میں ہماری محفل بے بادہ و بے ساقی ہے تو فکر کی بات نہیں - سازِ قرآنی میں ابھی اَور نوائیں منتظرِ زخمہ نواز ہیں - ''جاوید نامہ'' کے اختتام پر ''خطاب بہ جاوید'' میں

اقبال ، اپنے فرزندِ رشید کے نام سے ، نسلِ نو سے مخاطب ہیں ۔ وہ ان کے لیے فقر (مفلسی) اور غنا (امارت) کے بین بین راستہ تجویز کرتے ہیں اور مادیت سے حذر کرنے کا مشورہ دیتے ہیں :

ترسم ایں عصرے کہ تو زادی در آں
در بدن غرق است و کم داند ز جاں

اپنی مثنوی "پس چہ باید کرد" میں اقبال پھر روسی مسئلے کی طرف رجوع کرتے ہیں ۔ "لا الٰہ الا اللہ" کے عنوان کے تحت وہ فرماتے ہیں کہ "لا" (نفیٔ خدایان) امتوں کے لیے طلسمِ جلال ہے اور "الا" (ایک خدا کا اثبات) مظہرِ جمال ہے ۔ روس کی موجودہ صورت کو وہ محض "لا" کی منزل سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حیات "لا" کے مقام پر آسودہ نہیں رہ سکتی ۔ اسے لازماً "الا" کے اثباتی مرحلے کی جانب ترقی کر کے خدائے واحد کو حاکمِ کل تسلیم کرنا چاہیے کیونکہ نفیٔ بے اثبات امتوں کی موت ہے ۔ اسی کتاب کے ایک اور حصے میں ، جس کا عنوان "در اسرارِ شریعت" ہے وہ مولانا رومی کا ایک شعر نقل کرتے ہیں :

"مال را گر بہرِ دیں باشی حمول
نعم مالٌ صالحٌ گوید رسول"

اور پھر فرماتے ہیں :

گر نداری اندریں حکمت نظر
تو غلام و خواجہ تو سیم و زر

یعنی اگر تو دین کی خاطر مال و دولت پاس رکھتا ہے تو وہ مالِ

صالح نعمت ہے اور اگر یہ حکمت آنکھوں سے اوجھل ہو جائے تو تُو خود دولت کا غلام بن جائے گا ۔

اسی نظم میں شرعِ مبین کا یہ نکتہ بیان کرتے ہیں کہ شرع کا مقصد انسانوں میں ایک دوسرے کی محتاجی کو ختم کرنا ہے :

کس نہ گردد در جہاں محتاجِ کس
نکتۂ شرعِ مبیں این است و بس

یورپ کی بے دین سیاست سے اقبال بیزار ہیں ۔ مثنوی ''پس چہ باید کرد'' میں وہ کہتے ہیں :

یورپ از شمشیرِ خود بسمل فتاد
زیرِ گردوں رسمِ لا دینی نہاد

• • •

در نگاہش آدمی آب و گل است
کاروانِ زندگی بے منزل است

یہ اقبال کا دل پسند موضوع ہے جس کی طرف وہ بار بار لوٹتے ہیں ۔ مثنوی ''مسافر'' میں وہ شاہِ افغانستان ، ظاہر شاہ ، کو خطاب کر کے مشورہ دیتے ہیں کہ حکمتِ اشیا کو اپنائیں لیکن تہذیبِ لا دینی سے گریز کریں کیونکہ یہ بت پرستی سکھاتی ہے :

فتنہ ہا ، ایں فتنہ پرداز آورد
لات و عزیٰ در حرم باز آورد

پھر انھیں نصیحت کرتے ہیں کہ اگر ثبات مطلوب ہو تو ضمیرِ قرآن میں آبِ حیات کی تلاش کریں ۔ اقبال ایک جمہوری معاشرے کی

مساواتی قدروں کے قائل ہیں لیکن وہ مغربی طرز کی بے لگام ، کلیۃً لا دینی جمہوریت سے متنفر ہیں ۔ اسی لیے ''پیامِ مشرق'' میں وہ پکارتے نظر آتے ہیں :

گریز از طرزِ جمہوری ، غلامِ پختہ کارے شو
کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانی نمی آید

''مسلم جمہوریت'' کے موضوع پر ''نیو ایرا'' (*New Era*) میں 1916 میں انھوں نے ایک مضمون لکھا تھا جس میں سے ایک اقتباس پروفیسر نکلسن نے اپنے ''اسرارِ خودی'' کے انگریزی ترجمے کے مقدمے میں دیا ہے ۔ اس میں علامہ کہتے ہیں :

''یورپ کی جمہوریت جس پر اشتراکی شورش اور نراجی خوف کے سائے منڈلا رہے ہیں ، دراصل یورپی ملکوں کے معاشیاتی تجدد کی پیداوار ہے ۔ نیٹشے اس 'سلطانی انبوہ' سے بیزار ہے اور عوامی انسان سے مایوس ہو کر اس نے ثقافتِ اعلیٰ کو کلیۃً فوق البشر انسانوں کی اشراف جماعت کی تربیت و ترقی پر مبنی کر دیا ۔ لیکن کیا عوامی آدمی قطعی طور پر ناکارہ ہے ؟ اسلامی جمہوریت کا مبدا اقتصادی مواقع کی توسیع نہ تھا ۔ یہ ایک روحانی اصول ہے جس کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ ہر انسان مخفی قوت کا مرکز ہے ، جس کے امکانات ایک خاص قسم کے کردار کی تخلیق سے بروئے کار لائے جا سکتے ہیں ۔ اسی عوامی مواد سے اسلام نے زندگی اور قوت کے اعلیٰ ترین نمونوں کی تشکیل کی ۔ لہٰذا کیا قرونِ اولیٰ کی اسلامی جمہوریت نیٹشے کے خیالات کا تجربی رد پیش نہیں کرتی ؟''[71]

''گلشنِ راز جدید'' کے ساتویں سوال کے جواب میں ، اقبال

مردِ کامل کی تعریف کرتے ہیں اور ساتھ ہی مغرب کو تنبیہ کرتے ہیں کہ اس نے جمہوریت کی شکل میں ایک دیو کو آزاد کر دیا ہے، اور پھر فرماتے ہیں :

زمن دہ اہلِ مغرب را پیامے — کہ جمہور است تیغِ بے نیامے
چہ شمشیرے کہ جانہا می ستاند — تمیزِ مسلم و کافر نداند
نہ ماند در غلافِ خود زمانے — برد جانِ خود و جانِ جہانے

یعنی مغربی جمہوریت ایک ننگی تلوار ہے جو، کافر و مسلم کی تمیز کیے بغیر، ہر انسان کی گردن پر چل سکتی ہے اور اس طرح دنیا کو اور اپنے آپ کو ختم کر سکتی ہے۔

ان خیالات سے یہ تاثر لینا غلط ہوگا کہ اقبال جمہوری اقدار کے سراسر مخالف تھے۔ دراصل وہ محض اس لا دین مغربی جمہوریت کی تنقیص کرتے ہیں جسے اکثریت کی رائے کے سوا اور کوئی چیز پابند کرنے والی نہیں ہے۔ جس نظام کی اقبال سفارش کرتے ہیں، اسے ''الٰہی جمہوریت'' کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اس سے مراد ایک ایسا جمہوری نظام ہے جو اپنی تنظیم کے لیے ایک الہامی ضابطۂ حیات کا محتاج ہے۔ یہ ضابطہ اعلیٰ و ادنیٰ، اکثریت و اقلیت، سب پر حاوی ہوگا۔ اس تصور کو ایسی ''حکومتِ الٰہیہ'' سے متمیز کرنا چاہیے جس میں پیشوائیت، مزعومہ معصومیت کے دعوے کی بنا پر، اپنے اقتدار کا سکہ جماتی ہے۔ اسلامی نظام میں، فرد اور خالق کے درمیان کوئی اور واسطہ نہیں ہے۔

اپنے چھٹے لیکچر کے اخیر میں، اقبال یوں گویا ہیں :

''آج کے مسلمان کا فرض ہے کہ اپنے مقام کو پہچانے ، اپنی سماجی زندگی کی تعمیر اساسی اصولوں کی روشنی میں کرے اور اسلام کے تا حال جزوی طور پر مکشوف مقصد کو سامنے رکھ کر ، اس روحانی جمہوریت کی نشو و نما کرے جو اسلام کی اصل غرض و غایت ہے ۔''[72]

اس لیکچر میں توحید کے موضوع پر یہ خیالات ملتے ہیں :

''توحید کا جوہر ، بطور ایک عملی اصول کے ، مساوات ، سالمیت اور آزادی سے وابستہ ہے ۔ اسلامی نقطۂ نظر سے ، ریاست ان تصوریتی اصولوں کو 'مکانی زمانی' قوتوں کی شکل دینے کی کوشش ہے ، ایک مخصوص انسانی نظام میں اُنھیں عملی صورت دینے کی آرزو ہے ۔ اسلامی ریاست کو ہم فقط ان معنوں میں ریاستِ الٰہیہ کہ سکتے ہیں نہ کہ ان معنوں میں کہ اس کا سربراہ زمین پر نائبِ حق ہے اور اپنی مطلق العنانی کو ہمیشہ اپنی مفروضہ معصومیت کے پردے چھپا سکتا ہے ۔ اسلام کے خردہ گیروں نے اس اہم پہلو کو نظر انداز کر دیا ہے ۔

''اساسی حقیقت قرآن کی رو سے روحانی ہے اور اس کی زندگی اس کی زمانی فعلیت میں ظاہر ہوتی ہے ۔ روح کو مناسب مواقع فطری ، مادی اور دنیاوی مواد ہی مہیا کرتے ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ یہاں نجس دنیا کے نام کی کوئی شے نہیں ہے ۔ مادے کی بے پایاں وسعتیں روح کی خود شناسی کے لیے گنجائش فراہم کرتی ہیں ۔ یہاں ہر شے مقدس ہے ۔ جیسا کہ حضور رسالت مآب نے اپنے دل آویز انداز میں ارشاد فرمایا 'تمام روئے زمین ایک مسجد ہے' ۔ اسلامی نقطۂ نظر سے ، ریاست روحانی اقدار کو انسانی نظام میں سمونے کا نام ہے ۔''[73]

IV

اشتراکی عقیدے اور تصوراتِ اقبال کے اس مختصر مطالعے کے

بعد جو تصویر اُبھرتی ہے ، اس میں اساسیات پر اتفاق کی بجائے اختلافی رنگ زیادہ ہے ۔ اس مطالعے کا نتیجہ مختصراً درج ذیل ہے ۔

اشتراکیت ایک لا اخلاق ، منکرِ خدا ، لا دین نظام ہے جو انسانیت کے مفروضہ فائدے کی خاطر مذہب کی منسوخی کا پرچار کرتا ہے ۔ اس کا نقطۂ نظر سراسر مادی ہے اور اس کے لیے ، دنیاوی زندگی کے بعد ، کسی اور عالم کا وجود نہیں ہے ۔ یہ محض معاشی عوامل کو افضلیت دیتا ہے ، انسانی معاشرے کے تصوّریتی عناصر کے کردار کو ثانوی اور تابعی حیثیت دیتا ہے اور انھیں سماجی ساخت کے مادی محرکات کے زیرِ نگیں گردانتا ہے ۔ پرولتاریہ کو اقتدارِ اعلیٰ دلانے کے لیے ، اس کا طبقاتی جنگ اور تشدد آمیز انقلاب کا نظریہ جمہوری اقدار کے منافی ہے ، کیونکہ ان اقدار کا مقصد ، سماجی طیف میں ، ہر رنگ کے طبقے کو اس کا مناسب مقام دلانا ہے ۔ اس کا یہ اذعانی دعویٰ بھی ، کہ تمام پیداوار میں قدرِ زاید کی خالق فقط محنت ہے ، اسی قسم کا تنگ نظری کا رجحان رکھتا ہے ۔ انسانی مساعی کی مرکب تصویر سے ، جو مختلف عناصر سے ترتیب پاتی ہے ، یہ دعویٰ ایک تجریدی عمل کے ذریعے برآمد کیا گیا ہے ۔ اس کا تصوّریتی مثالی نظام جس میں ریاست خود بخود غائب ہو جائے گی اور اس کی جگہ ، کسی مرکزی تنظیمی ادارے کے بغیر ، ''انصرامِ اشیا'' وجود میں آ جائے گا ، حقیقت سے کوسوں دور ہے اور انسانی فطرت کو یکسر نظر انداز کرتا ہے ۔ سماجی عضویہ میں عائلہ کے کردار کو بھی یہ گھٹا کر پیش کرتا ہے ۔ اشتراکی عقیدے کا بنیادی

اصول شخصی جائداد کی منسوخی اور اسے قومی تحویل میں دینا ہے۔ عملاً یہ، ریاست کے نام پر، تمام املاک پر پارٹی کے ایک جتھے کے تسلط کے مترادف ہے۔ اس سے تمام افراد ایک عسکری نظام کے اقتصادی خطے میں محض اجرتی مزدور، اور عقلی اور معاشرتی دائرے میں ایک خاص سانچے میں ڈھلی ہوئی انسانی اکائیاں بن کر رہ جاتے ہیں، جن کے لیے آزادیٔ فکر و عمل کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ ایسے نظام میں شخصی آزادی کا تصوّر متروک ہو جاتا ہے اور فردِ انسانی کے شرف کا اصول کلیتہً دریا برد ہو جاتا ہے۔ "ہر ایک سے اس کی استعداد کے مطابق اور ہر ایک کو اس کی احتیاج کے موافق" کا نصب العین بظاہر دلکش نظر آتا ہے لیکن اگر انسانی فطرت کو ملحوظ رکھا جائے، تو کھوکھلا نعرہ ثابت ہوتا ہے۔ عملی دنیا میں، تا ایں دم، اشتراکیت اپنے تخیلی سنہری دور سے بہت دور ہے اور یوں نظر آتا ہے کہ اس کی کار فرمائیوں کے لیے مقدور ہو چکا ہے کہ وہ ریاستی سوشلزم کی سطح سے آگے نہ بڑھنے پائے کہ اس کی کوکھ سے نئے طبقات اور نئے سماجی امتیازات جنم لیں جیسا کہ روسی تجربے کا اشارہ ہے۔ نہ ہی اشتراکی تنظیم کے تحت مستقبل قریب میں کارکن اور اس کے حاصلِ کار کے درمیان بیگانگی کے خاتمے کا کوئی امکان نظر آتا ہے، گو اس کا چرچا بہت ہوا ہے۔ قیاس یہ کیا جاتا تھا کہ اس بیگانگی کے ازالے کے طفیل، ہر فرد، فقط ایک اجرتی مزدور کی سطح سے ابھر کر، ایک مکمل انسان بن جائے گا، جس کے لیے محنت ایک ضرورت ہی نہیں بلکہ ایک قدرِ زندگی ہوگی۔

اس کے برعکس ، فکرِ اقبال میں کائنات کا روحانی تصور ، اسلام کا مثبت معاشرتی عقیدہ اور اس کا نصب العین کلمۃً رچے بسے ہوئے ہیں - وہ "مساواتِ شکم" کے بجائے "مساواتِ ارواح" پر ایمان رکھتے ہیں - ان کی نظر میں ہر فردِ انسانی تخلیقی قوت کا مرکز ہے ، جسے اگر ہدایتِ الٰہی حاصل ہو اور جس کے سامنے رسولِ عربی صلعم کا اسوۂ حسنہ ہو تو وہ انسانی ارتقا کی اعلیٰ ترین منزل پر فائز ہو سکتا ہے - اس طرح سے کامل افراد کی جماعت وجود میں آ جائے گی جس کا سر براہ بے مثل ترین فرد ہوگا - فردِ انسانی کا شرف تمام ثقافت و تہذیب کی بنیاد ہے ، اور اس پر تجاوز سے نوعِ انسانی سے انسانیت کے سلب ہو جانے کا خدشہ ہے - اسلام کے اخلاقی اور سماجی احکام تمام ایمان والوں کو ایک ایسی برادری میں مربوط کر دیتے ہیں جس میں معاشی نا ہمواریوں کے باوجود ہر ایک سب کی بہبود کا خواہاں ہوتا ہے - عائلہ یا خاندان سماجی تنظیم کی بنیادی اکائی ہے - طبقاتی پیکار کے بجائے ، اقبال مساوات و سالمیت کا سبق دیتے ہیں اور ایسے نظام کے طالب ہیں جس میں حلال کی کمائی ہوئی دولت کا مالک اپنی ضرورت سے زاید مقبوضات کا اپنے سے کم قسمت بھائیوں کے افادے کے لیے امین ہوتا ہے - ایسے فرد کی جائداد کا ، حکومتی قوت کے تحت ، بلا معاوضہ ضبطی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا - اس کے کردار کا نظم و ضبط اخلاقی حلقے میں اسلامی احکام اور ان کی ترغیبی قوتوں کے حوالے رہتا ہے - اشتراکیت کی پیش کردہ مادیت ایک باطل نظریہ ہے اور یہ انسانی اور روحانی

اقدار کا قاطع ہے ۔ اقبال کے نزدیک اسلامی تصورِ حیات کا تقاضا ہے کہ با شرف افراد کی ایک جمہوری برادری وجود میں آئے جسے ہدایتِ الٰہی کا ہر دم شعور ہو ، جس کی ایک مرکزی فلاحی تنظیم ہو اور جس میں شرعِ مبین کی حدود کے اندر رہ کر فکر و عمل کے لیے انفرادی اقدام کی معقول گنجائش ہو ۔ قرضِ حسنہ کا ادارہ اس جماعت کے ارکان کے ایک دوسرے کے پاسِ خاطر کے جذبے کی دلیل ہے ۔ ایسے نظام کے ہر رکن کے لیے برابر کے مواقع ہوں گے اور قانون کے سامنے ان کی مساوات مکمل ہوگی ۔ اسلامی مملکت کا سربراہ بھی اسی طرح احکامِ الٰہی کا تابع ہوگا جیسے معاشرتی نظام کا ادنیٰ ترین فرد ۔ تمام انسان اپنے افعال کے لیے آخرت میں جواب دہ ہوں گے ۔ ایسے نظام میں معذور ، بیمار یا نادار افراد کی پرورش (جب کہ وہ باوجود ذاتی کوشش کے اپنی روزی نہیں کما سکتے) اور بچوں کی تعلیم جماعتی ذمہ داریاں بن جاتی ہیں ۔ اقبال زندگی کو کلیتہً اخلاق زاویہٗ نگاہ سے دیکھتے ہیں اور ان کا تصور حیات ، ارفع ترین مفہوم میں ، روحانی اور عینیتی ہے ۔ جس جدلیت کا تصور اقبال کے ہاں ملتا ہے ، وہ نفرت و پیکار کے بجائے ، محبت یا عشق کی جدلیت ہے ۔ ایک طرف تو یہ عملِ جدلیت انسان کو اس قابل بناتا ہے کہ وہ تسخیرِ کائنات کی غرض سے جہانِ مادہ کو جذب کر لے اور دوسری طرف یہ اسے اس اعلیٰ سطح پر پہنچنے کے لیے ترقی کا زینہ مہیا کرتی ہے جہاں روحانی دائرے میں انسان ، تازہ بتازہ آرزوؤں اور مقاصد کی تخلیق سے ، اخلاق اللہ کو اپنے اندر

سمو لیتا ہے - اس نقطۂ نظر اور اشتراکیوں کے مادی موقف کے درمیان مشترک اجزاء النادر کالمعدوم ہیں - اقبال کے لیے ، قرآن کا دیا ہوا نظامِ اسلامی ایک جامع ، کامل اور حرکی نظام ہے جو ہر زمان اور ہر مکان میں نوعِ انسانی کے کام آ سکتا ہے - صرف ایک بات میں فکرِ اقبال اور اشتراکی فلسفہ ایک دوسرے کے ہم آہنگ ہیں کہ دونوں بالا از مداخلت سرمایہ داری کو قطعی طور پر رد کرتے ہیں ، لیکن اقبال اسلام کے اُس سنہری عادلانہ نظام کا نام لیوا ہے جو سرمایہ داری اور اشتراک کے مابین حتمی توازن کی نشان دہی کرتا ہے -

حواشی

1. Article "Socialism" in *International Encyclopaedia of the Social Sciences* (1968).

2. Friedrich Engels, "Socialism: Utopian and Scientific," in Karl Marx and Friedrich Engels, *Selected Works* (Moscow: Progress Publishers, 1968), p. 434.

3. Article "Socialism" in *International Encyclopaedia of Social Sciences* (1968).

4. Ibid.

5. Professor Lewis S. Feuer, "Introduction" to Marx and Engels. *Basic Writings on Politics and Philosophy* (Collins, 1969).

6. Carew Hunt, *The Theory and Practice of Communism* (1964). p. 262.

7. bid., pp. 36-37.

8. Marx and Engels, op. cit., pp. 31-32.

9. Ibid., p. 33.

10. Ibid., p. 13.

11. Carew Hunt, op. cit , p 39, and V I Lenin, "The Three Sources and Three Component Parts of Marxismi," in Marx and Engels. op. cit., pp. 23-27.

12. Carew Hunt, op. cit., pp. 43-45.

13. Schlomo Avineri, Ed., *The Social and Political Thought of Karl Marx.*

14. Marx and Engels, *Basic Writings on Politics and Philosoply*, ed. L.S. Feuer (1969), pp. 186-87.

15. Marx and Engels, *Selected Works,* quotation in footnote at p. 399.

16. Carew Hunt, op. cit., pp. 43-45.

17. Ernest Fisher, *Marx in His Own Words*, English trans. Anna Bostock (London : Allan Law, 1970), pp. 155-56.

18. Article "Socialism" in *Encyclopaepia Britannica* (1961).

19. Marx and Engels, *Selected Works*, p. 416.

20. Ibid., pp. 182-83.

21. Ibid., p. 416.

22. Ibid., p. 421.

23. Ibid., pp. 64-71.

24. Ibid., quotation at p. 424 referring to *Capital* (Moscow, 1965), I, 615.

25. Ibid., I, 428.

26. Ibid., I, 429-30, 434.

27. Shlomo Avineri, Ed., op. cit., p. 48.

28. Marx and Engels, *Selected Works*, pp. 323-25.

29. Ibid., p. 229.

30. Milovan Djilas, *The New Class* (New York, 1957), pp. 7-39.

31. Shlomo Avineri, Ed., op. cit., p. 233, quoting from *capital*, I, 488.

32. Carew Hunt, op. cit., Preface, p. 11.

33. Ibid., p. 28.

34. Ibid., p. 34.

35. Marx and Engels, "Towards the Critique of Hegel's Philosophy of Right," *Basic Writings*, pp. 303-04.

36. Carew Hunt, op. cit., p. 113.

37. Ibid., p. 215, quoting from *Dictatorship versus Democracy* (New York, 1922), p. 63.

38. Lewis S. Feuer, "Introduction" to Marx and Engels, *Basic Writings*, p. 20.

39. Marx and Engels, *Selected Works*, pp. 700-01 and 704-05.

40. Carew Hunt, op. cit., p. 77.

41. Shlomo Avineri, Ed., op. cit., p. 151.

42. Carew Hunt, op. cit., pp. 284-85.

43. Ibid., p. 291.

44. Syed Abdul Vahid, Ed., *Thoughts and Reflections of Iqbal* (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1964), pp. 51-55.

45. Ibid., pp. 60-68.

46. Ibid., p. 378.

47۔ محمد رفیق افضل ، مرتب ، ''گفتارِ اقبال'' (لاہور . 1969) ، ص 6 - 8 ۔

48. S. A. Vahid, Ed., op. cit., pp. 163, 165 and 167.

49. "Shamloo," Ed., *Speeches and Statements of Iqbal* (Lahore : Al-Manar Academy, 1944), pp. 148-53.

50. S. A. Vahid, Ed., op. cit., pp. 196-97.

51. Ibid., pp. 212-13.

52۔ محمد رفیق افضل ، مرتب ، کتاب مذکور ، غلام رسول مہر کا خط بنام ''انقلاب'' ، مورخہ 10 دسمبر 1931 ، ص 254 - 255 ۔

53۔ شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، ''اقبال نامہ'' (لاہور : شیخ محمد اشرف) ، 318/1 ۔

54۔ ایضاً ، 314/2 ۔

55. Sharif-ud-Din Pirzada, Ed., *Quaid-i-Azam Jinnah's Correspondence* (Karachi : Guild Publishing House, 1966), p. 159.

56. S. A. Vahid, Ed., op. cit., pp. 242-43.

57. Ibid., p. 254.

58. Ibid., p. 373.

59. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1971), p. 72.

60. Ibid., pp. 119-23.

61. Ibid., p. 179.

62. Ibid., pp. 188-89.

63. S.A. Vahid, Ed., op. cit., pp. 311-12 and 326-32.

64۔ شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، 315/2 ۔

65۔ تلمیح بہ آیہٗ قرآنی جس کا مفہوم ہے کہ جو کچھ اپنی ضرورت سے زاید ہو ، اللہ کی راہ میں خرچ کرو ۔

66۔ تلمیح بہ آیہٗ قرانی : لا تنا لوا البرحتی تنفقوا مما تحبون (3 : 92) : [تم نیکی حاصل نہیں کر سکو گے جب تک تم اپنی پسندیدہ اشیا میں سے

(اللہ کی راہ میں) خرچ نہ کرو] -

67. Iqbal, op. cit., p. 151.

68- تلمیح ہے کلمۂ طیبہ : "لا الٰہ الا اللہ" کی طرف -

69- تلمیح بہ آیۂ قرانی (3 : 92) - اوپر دیکھیے حاشیہ نمبر 66 -

70- تلمیح بہ آیۂ قرانی -

71. R. A. Nicholson, Tr., *Secrets of the Self*, Intro., p. xxix, footnote.

72. Iqbal, op. cit., p. 180.

73. Ibid., pp. 154-55.

تاریخ القرآن

عبد الصمد صارم ازہری

(زیر طبع)

چالیس حدیث

(از: امام نوویؒ)

'چالیس حدیث'، دراصل مستند احادیث کا وہ بیش قیمت انتخاب ہے جسے ساتویں صدی ہجری کے مشہور و معروف محدّث امام نوویؒ نے مرتب کیا تھا۔ علماء نے مختلف انداز میں چہل حدیث مرتب کی ہے۔ بعض نے اس سلسلہ میں اصولِ دین کو پیشِ نظر رکھا اور بعض نے فروع کو۔ بعض نے جہاد سے متعلق حدیثیں اپنے سامنے رکھیں تو بعض نے آداب و اخلاق سے متعلق احادیث کو اہمیت دی ہے۔ امام نوویؒ کا انتخاب اس لحاظ سے نہایت جامع ہے کہ اس میں دین کے مختلف شعبوں سے متعلق احادیث آگئی ہیں۔ احادیثِ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) پر امام موصوف کی کتاب 'ریاض الصالحین' سارے عالمِ اسلام میں معروف [illegible]ران کی علمی عظمت کی روشن دلیل ہے۔ امید ہے کہ ان کا یہ مختصر اور [illegible]ع انتخاب بھی آپ پسند کریں گے اور اس سے پورا پورا فائدہ اٹھانے کی کوشش کریں گے۔ اس کتاب میں احادیث کے ترجمہ کی زبان حتی الامکان آسان رکھی گئی ہے تاکہ اس سے ہر عام و خاص شخص فائدہ اٹھا سکے۔ اردو داں طبقہ کے علاوہ انگریزی تعلیم یافتہ حضرات بھی اس سے استفادہ کر سکیں گے، اس غرض سے اردو ترجمہ کے ساتھ انگریزی ترجمہ بھی شامل کیا گیا ہے۔

عمدہ کتابت ☆ آفسٹ کی پاکیزہ معیاری طباعت ☆ خوب صورت جلد

سائز $\frac{۲۳ \times ۳۶}{۱۶}$ ☆ سفید کاغذ ☆ قیمت صرف ۸ روپے (علاوہ محصول ڈاک)

فردوس پبلیکیشنز

حکیم پیلیس، کشن گنج، آزاد مارکیٹ، دہلی 110006

Only Title Printed at Peesons Printers, Delhi-6