معاصر تہذیبی کشمکش اور فکر اقبال

اسباب، اثرات اور حل

ڈاکٹر طاہر حمید تنولی

اقبال اکادمی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ

ناشر

محمد بخش سانگی

ناظم

اقبال اکادمی پاکستان

حکومتِ پاکستان

قومی تاریخ وادبی ورثہ ڈویژن

وزارتِ اطلاعات، نشریات، قومی تاریخ وادبی ورثہ

چھٹی منزل، ایوان اقبال، لاہور

Tel: [+92-42] 3631-4510, 9920-3573
Fax: [+92-42] 3631-4496
Email: info@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

ISBN: 978-969-416-483-0

طبع اوّل	:	۲۰۱۳ء
طبع دوم	:	۲۰۱۸ء
تعداد	:	۵۰۰
قیمت	:	۷۰۰/- روپے
		۱۸/امریکی ڈالر
مطبع	:	عدن پرنٹرز، لاہور

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

اس دور میں اقوام کی صحبت بھی ہوئی عام
پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدتِ آدم
تفریقِ ملل حکمتِ افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملتِ آدم
مکے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام
جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم!
(اقبال)

فہرست

دیباچہ

باب اول ۲۲

تعارف

فکر اقبال کی تہذیبی معنویت ۲۴

۱۔ دینی اور ملی اساس ۲۵

۲۔ فکری اور نظری اساس ۲۹

۳۔ عملی اساس ۳۶

معاصر تہذیبی بحران اور فکر اقبال ۴۲

تہذیبی کشمکش کی فکر اقبال کی روشنی میں تفہیم ۴۴

باب دوم ۴۸

تصورِ تہذیب: ماہیت اور باہمی ارتباط و امتیاز

تصور تہذیب کی جہات ۴۹

تہذیب کا لغوی مفہوم ۵۰

ثقافت کا لغوی مفہوم ۵۳

تہذیب اور ثقافت کا تعلق ۵۴
تہذیب کے عناصر ترکیبی ۵۸
تہذیب کی جامع تعریف ۶۳
تہذیبوں کا ارتباط ۶۵
تہذیبوں کے ارتباط باہمی کے اثرات ۶۹
۱۔ یورپ کا دوسری تہذیبوں سے ارتباط ۶۹
۲۔ اسلام کا یورپی تہذیبوں سے ارتباط ۷۲
۳۔ اسلام کا برصغیر کی تہذیب سے ارتباط ۸۳
تہذیبوں کا امتیازِ باہمی ۸۸
تہذیبوں کا زوال ۸۹

باب سوم ۹۷

مطالعہ تہذیب

اقبال اور دیگر مفکرین کے افکار کا تقابلی مطالعہ

تصور تہذیب اور مفکرین ۹۷
۱۔ ایڈورڈ گبن ۹۷
۲۔ ایمائیل ڈرکھائیم ۹۹
۳۔ میکس ویبر ۱۰۱
۴۔ ایلفرڈ ویبر ۱۰۷

۵۔ایلفرڈ کروبیر	۱۰۷
۶۔اوسولڈسپنگلر	۱۰۸
۷۔کرسٹوفرڈاوسن	۱۱۲
۸۔آرنلڈ ٹائن بی	۱۱۳
۹۔فرنینڈ براڈل	۱۱۷
۱۰۔کیرول کوئگلی	۱۲۰
۱۱۔برنرڈلیوس	۱۲۲
۱۲۔ولیم ہارڈی میک نیل	۱۲۹
۱۳۔شیموئیل آئزن سٹاٹ	۱۳۰
۱۴۔سموئیل ہن ٹنگٹن	۱۳۱
سموئیل ہن ٹنگٹن کی فکر کے بنیادی نقائص	۱۴۳
۱۵۔نوم چومسکی	۱۴۵
۱۶۔پیٹریم سوروکن	۱۵۰
۱۷۔ایڈورڈسعید	۱۵۱
۱۸۔فرانسس فوکویاما	۱۵۶
اقبال اور دیگر مفکرین کا تقابلی مطالعہ	۱۶۱
۱۔اقبال کا تصورتہذیب	۱۶۱
۲۔اقبال اور دیگر مفکرین کے افکار	۱۶۴
۳۔اقبال کے تصورتہذیب کا امتیاز	۱۷۵

باب چہارم ۱۷۸

اسلامی تہذیب اور فکر اقبال

ابتدائیہ ۱۷۸

اسلامی تہذیب کی خصوصیات ۱۸۶

۱۔توحید: تہذیبی اساس ۱۸۷

۲۔ختم نبوت کی تہذیبی جہت ۱۸۸

شعور نبوت اور شعور ولایت کا تہذیبی کردار ۱۹۰

۳۔مذہب کا کردار ۱۹۱

۱۔اسلام کا تصور عبادت ۱۹۲

۲۔عبادت کا سماجی واجتماعی پہلو ۱۹۲

۳۔زندگی میں ایمان کا کردار ۱۹۳

۴۔مذہب کا تمدنی کردار ۱۹۳

۴۔حقیقت کی روحانی ماہیت ۱۹۴

۵۔روح و مادہ کی وحدت ۱۹۴

۶۔تصور خیر وشر ۱۹۵

۷۔تصور تاریخ ۱۹۵

۸۔تصور تقدیر ۱۹۶

۹۔تصور خودی اور اجتماعی انا کی تشکیل ۱۹۸

۱۰۔تصور کائنات ۱۹۸

۱۱۔تہذیب کا حرکی تصور ۲۰۰

۱۲۔تصور زماں ۲۰۰
۱۳۔غیر اسلامی عناصر کی مذمت ۲۰۱
۱۴۔غیر کلاسیکی روح ۲۰۱
۱۵۔فکری و عقلی رویہ ۲۰۲
۱۶۔تہذیبی خلاقیت ۲۰۳
۱۷۔اجتہاد: اجتماعی حرکی پہلو ۲۰۴
۱۸۔عالمگیریت ۲۰۵
۱۹۔حریت ۲۰۷
۲۰۔مرکز وحدت ۲۰۷
اسلامی تہذیب کے اجزائے ترکیبی ۲۰۸
۱۔توحید ۲۰۹
۲۔رسالت ۲۱۰
۳۔قرآن حکیم: منبع اقدار ۲۱۱
۴۔اعتقادی پہلو ۲۱۲
۵۔شعائر دین کا کردار ۲۱۲
اسلامی تہذیب کے امتیازات ۲۱۳
۱۔ختم نبوت ۲۱۳
۲۔نظریاتی قومیت ۲۱۳
۳۔جامعیت ۲۱۶
۴۔عملیت ۲۱۶
۵۔مکمل نظام زندگی ۲۱۷

۶۔آفاقیت ۲۲۰

۷۔لامتناہیت ۲۲۱

۸۔استقبالی امکانات ۲۲۳

۹۔اقدار حیات ۲۲۳

۱۰۔تقدس امومت ۲۲۴

۱۱۔مردِ مومن کا تصور ۲۲۶

دیگر تہذیبوں کے ساتھ مشترکات ۲۲۶

ارتباط کے اصول ۲۲۷

۱۔رواداری اور وسعت ظرفی ۲۲۷

۲۔قیام امن ۲۲۸

۳۔اخذ وقبول کا عنصر ۲۲۹

۴۔تبلیغ ۲۳۰

۵۔عالمی اخوت کا کلچر ۲۳۱

۶۔دیگر تہذیبوں پر اثرات ۲۳۲

تمدن کا دورِ زوال ۲۳۳

۱۔زوال کی نظری اساس ۲۳۳

۲۔عملی اسباب ۲۳۴

۳۔زوال پر ردعمل ۲۴۳

۴۔زوال کے اثرات ۲۴۳

اسلامی تہذیب کا مستقبل ۲۴۵

۱۔مستقبل میں بقا کے امکانات ۲۴۵

۲۔تہذیبی احیا کے لیے اقدامات ۲۴۹

باب پنجم ۲۵۳

مغربی تہذیب اور فکر اقبال

ابتدائیہ ۲۵۳
مغربی تہذیب کی خصوصیات ۲۵۷
۱۔مذہب و سیاست کی ثنویت ۲۵۷
۲۔جسم و روح کی جدائی ۲۶۰
۳۔مادیت اور ظاہر پرستی ۲۶۲
۴۔وطنیت اور قومیت ۲۶۴
۵۔مغربی سامراج اور نوآبادیاتی نظام ۲۶۷
۶۔محنت و سرمایہ کی کشمکش ۲۷۱
۷۔عقلیت اور دہریت ۲۷۲
مغربی تہذیب پر تنقید کی وجوہات ۲۷۵
۱۔سیاسی وجوہات ۲۷۵
۲۔اقتصادی وجوہات ۲۸۰
۳۔مذہبی وجوہات ۲۸۳
۴۔علمی وجوہات ۲۸۶
۵۔تہذیبی اور ثقافتی وجوہات ۲۸۹
مغرب سے مکالمے کے امکانات ۲۹۱

حاصل کلام ۲۹۳

باب ششم ۲۹۷

تہذیبی کشمکش

ماہیت، اسباب اور حل

ابتدائیہ ۲۹۷

تہذیبی کشمکش کا تصور ۳۰۴

تہذیبی کشمکش کی جہات ۳۰۵

۱۔معاشی جہات ۳۰۵

۲۔معاشرتی جہات ۳۰۶

۳۔ثقافتی جہات ۳۰۷

۴۔سیاسی جہات ۳۰۷

۵۔مذہبی جہات ۳۰۹

۶۔نظریاتی جہات ۳۱۰

تہذیبی کشمکش کی وجوہات ۳۱۱

۱۔نظریہ حیات کا اختلاف ۳۱۳

۲۔اسلام کے بارے میں منفی نقطہ نظر ۳۱۴

۳۔دور حاضر کے منفی رجحانات ۳۲۲

۴۔اقوام عالم کا کردار ۳۲۳

۵۔اقدار حیات کا اختلاف ۳۲۴

تہذیبی کشمکش کے اثرات ونتائج ۳۲۵
۱۔فکری ونظریاتی عدم توازن ۳۲۵
۲۔مذہبی تنگ نظری کا فروغ ۳۲۵
۳۔انتہا پسندی کے رجحانات کا فروغ ۳۲۶
تہذیبی کشمکش اور مسلم تہذیب کو درپیش خطرات ۳۲۶
۱۔اندرونی خطرات ۳۲۶
۲۔تہذیبی پسماندگی ۳۲۸
۳۔علاقائی مسائل ۳۲۸
۴۔قومی مسائل ۳۲۹
۵۔عالمی مسائل ۳۳۰
۶۔خارجی اثرات ۳۳۰
۷۔اسرائیل ویہودیت ۳۳۰
۸۔عدم اتحاد اوراس کے نتائج ۳۳۱
۹۔مخالفت ومنافرت کا سامنا ۳۳۱
تہذیبی کشمکش میں بقا کے اصول ۳۳۲
۱۔قیادت کا کردار ۳۳۲
۲۔اجتماعی خودی کی تشکیل ۳۳۳
۳۔نظریاتی قومیت وقومی تشخص ۳۳۴
۴۔آرزوئے بقا ۳۳۵
۵۔اسلامی نظریہ حیات اور نظام زندگی ۳۳۶
۶۔اجتماعی قومی نصب العین ۳۳۷

۷۔قانون عروج وزوال کی پاسداری ۳۳۸
۸۔علم وحکمت ۳۳۸
۹۔اقتصادی پہلو ۳۳۹
۱۰۔عالمگیریت کا حصول ۳۳۹
۱۱۔کشمکش میں بقا کی اہلیت اور جدوجہد ۳۴۰
تہذیبی کشمکش میں بقا کے اقدامات ۳۴۱
۱۔علمی سطح پر اقدامات ۳۴۵
۱۔تعلیم ۳۴۵
۲۔فکری ارتقا ۳۴۷
۳۔قرآن حکیم کی درست تفہیم ۳۴۸
۴۔تہذیب پر تحقیق کا آغاز ۳۵۰
۵۔اصلاح شعروادب ۳۵۱
۲۔عملی سطح پر اقدامات ۳۵۲
۱۔علمی وعملی احیائی جدوجہد ۳۵۲
۲۔عوامی تحرک اور بیداری ۳۵۲
۳۔عملی اور حقیقی تصوف کا احیا ۳۵۴
۴۔ثقافتی انقلاب کی جدوجہد ۳۵۵
۵۔بقائے اصلح ۳۵۶
۳۔قومی سطح پر اقدامات ۳۵۷
۱۔دین وسیاست کی یکتائی ۳۵۷
۲۔معاشی انصاف واستحکام ۳۵۸
۳۔اتحاد ملی ۳۵۹

۴۔اجتماعی خودی کی تشکیل ۳۶۰
۵۔نظامِ مملکت کا قیام ۳۶۲
۶۔نظامِ قانون کی تدوینِ نو ۳۶۳
۷۔اہل قیادت ۳۶۵
۴۔عالمی سطح پر اقدامات ۳۶۶
۱۔عالمی سطح پر اسلام کے تشخص کی بحالی ۳۶۶
۲۔برابری کی سطح پر تعلقات ۳۶۸
۳۔رواداری ۳۶۹
۴۔اقوام کے تشخص کا اعتراف ۳۷۰
۵۔بانیانِ مذہب و مذہبی شعائر کا احترام ۳۷۰
۶۔فرقہ وارانہ کشیدگی کا خاتمہ ۳۷۰
۷۔جمعیت آدم ۳۷۱
۸۔جمعیت اقوامِ مشرق ۳۷۲
۹۔مرکز ملت اسلامیہ: بیت الحرم ۳۷۲
۱۰۔کائنات کی روحانی تعبیر ۳۷۳
۱۱۔عالمی انسانی معاشرے کا قیام ۳۷۳
۵۔تاریخی سطح پر اقدامات ۳۷۴
۱۔عروج وزوال کی اصلاحی وسماجی اساس کا تعین ۳۷۴
۲۔قرآنی قانون عروج وزوال اور اس کا عملی اطلاق ۳۷۴
۶۔تہذیبی شناخت کا تحفظ ۳۷۶
۱۔نظریاتی اساس ۳۷۶
۲۔قومی تشخص کا تحفظ ۳۷۷

۳۔آئینی وقانونی اساس	۳۷۹
۴۔عملی اقدامات	۳۸۲
۷۔قومی رویے کی تشکیل	۳۸۳
۱۔یقین	۳۸۳
۲۔حقیقت پسندانہ سوچ	۳۸۴
۳۔عملی رویہ	۳۸۵
۴۔قربانی کا جذبہ	۳۸۷
۵۔قومی انا کی تشکیل	۳۸۷
۶۔بدلتے حالات کا ادراک واہلیت	۳۸۹
۷۔قومی نصب العین وآرزو	۳۹۰
۸۔اجتماعی ملی احتساب	۳۹۰
مستقبل کا منظر نامہ	۳۹۱
۱۔مسلم تہذیب کا تابناک مستقبل	۳۹۱
۲۔مستقبل کی بہتری کے تقاضے	۳۹۳
۳۔تدریجی ارتقاء	۳۹۵
۴۔اسلامی تہذیب کا پیش منظر	۳۹۷
۵۔مستقبل کی تعمیر کے لیے اقدامات	۳۹۹
۶۔تہذیبی مکالمے کے امکانات	۴۰۰
۷۔مثالی نظام عالم کا قیام	۴۰۲

باب ہفتم ۴۰۴

حاصل کلام

حاصل کلام	۴۰۴
کتابیات	۴۲۵

دیباچہ

تہذیبوں کا تصادم آج کی علمی دنیا کا سب سے زیادہ زیر بحث رہنے والا موضوع ہے۔ علمی دنیا میں یہ موضوع اس وقت زیر بحث آیا جب 'تہذیبوں کا تصادم' کے عنوان سے ۱۹۹۳ء میں امریکہ کے پالیسی ساز رسالے فارن افیئرز میں سیموئل ہن ٹنگٹن کا مقالہ شائع ہوا۔ لیکن یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ دور جدید میں عالمی سطح پر تہذیبوں کا تصادم روکنے کے لیے مثبت انداز میں غور وفکر کا آغاز مغرب نہیں بلکہ مشرق سے ہوا۔ اقبال نے نکلسن کے نام ۲۴/جنوری ۱۹۲۱ء کو اپنے خط میں بڑے واضح انداز سے لکھا تھا کہ میں اپنی تمام علمی ،فکری اور شعری کاوشوں کے ذریعے عالمی سماجی نظام کی تشکیل کی کوشش کر رہا ہوں ۔ایک ایسا عالمی سماجی نظام جس میں ذات پات ، رنگ ونسل ، علاقہ وجغرافیہ وحدت کی اساس نہ ہو بلکہ وحدت کی اساس صرف نفس انسانیت اور آدمیت ہو۔ مسلمانان برصغیر میں یہ تصور صرف ایک مفکر کی فکری کاوش تک ہی محدود نہیں تھا بلکہ مستقبل کے منظرنامے میں اس طرح کا مثبت کردار ادا کرنا تحریک پاکستان کے دوران بھی بانیان پاکستان کے اہداف میں شامل تھا۔ مسلم لیگی رہنما راغب احسن مسلم لیگ کی دستور ساز کمیٹی کے رکن بھی تھے ۔ دستور ساز کمیٹی نے دستور کا ابتدائی مسودہ تیار کرنے کی ذمہ داری انہیں سونپی تھی۔ ان کے ۲۸/اگست ۱۹۴۵ء کے تیار کردہ مسودے میں، جس میں مسلم لیگ کا لائحہ عمل اور قیام پاکستان کے بعد پاکستان کے لیے بنیادی دستوری اصول طے کیے گئے تھے، دستور کا ایک حصہ نیو ورلڈ آرڈر کے لیے مختص تھا اور یہ امر اصولی طور پر دستور کا حصہ بنایا گیا تھا کہ عالمی سطح پر تہذیبوں کی تباہی کے متوقع المیے کے ازالے کے لیے پاکستان اپنا کردار ادا کرے گا۔ تاہم یہ امر تحقیق طلب ہے کہ برصغیر میں فکری، سیاسی اور دستوری سطح پر شروع ہونے والے اس مبحث کا مغرب میں ۱۹۵۷ء میں برنرڈ لیوس کی استعمال کردہ تہذیبوں

کے تصادم کی اصطلاح اور ۱۹۹۳ء میں شروع ہونے والے مبحث سے کیا ربط ہے جو بعد میں ہن ٹنگٹن کے ہاں ایک فکری نظام کی صورت میں منظّم انداز سے سامنے آیا۔

سیموئیل ہن ٹنگٹن نے اپنی کتاب میں پانچ بنیادی مفروضے بیان کیے کہ تاریخ میں پہلی مرتبہ عالمی سیاست کثیر قطبی اور کثیر تہذیبی ہوگئی ہے۔ اب تہذیبوں کے درمیان طاقت کا توازن بدل رہا ہے۔ مغرب اپنے اثرات میں مقابلہ کرنے کی صلاحیت کے اعتبار سے کمزور ہو رہا ہے اور ایشیائی تہذیبیں اپنی معاشی، فوجی اور سیاسی قوت میں اضافہ کر رہی ہیں۔ تہذیب پر مبنی عالمی نظام ابھر رہا ہے اور وہ معاشرے جن میں تہذیبی اشتراکات ہیں اب ایک دوسرے کے قریب آرہے ہیں۔ مغرب کی عالمگیریت پر مبنی خواہشات اسے دوسری تہذیبوں خاص طور پر اسلام اور چین کے ساتھ متصادم کر رہی ہیں اور آخری بات یہ کہ مغرب کی بقا کا دارومدار امریکہ کے غلبے پر ہے۔ مغربی تہذیب منفرد ضرور ہے مگر عالمی اور بین الاقوامی نہیں اسے غیر مغربی معاشروں کا مقابلہ کرنے کے لیے اپنے عزم کا اظہار کرنا پڑے گا۔ تہذیبوں کی عالمی جنگ سے بچنے کا دارومدار عالمی رہنماؤں پر ہے کہ کیا وہ عالمی سیاست کے کثیر تہذیبی کردار کو تسلیم کر کے چلنے کی صلاحیت رکھتے ہیں یا نہیں۔

ہن ٹنگٹن کے مفروضے اس بات کی دلیل ہیں کہ اس کی طرف سے شروع کیا جانے والا یہ مبحث صرف علمی یا نظریاتی ہی نہیں بلکہ سیاسی مضمرات کا حامل بھی تھا۔ وہ کچھ سیاسی مقاصد حاصل کرنے کے لیے علمی اور فکری اساس فراہم کر رہا تھا۔ ہن ٹنگٹن نے یہ کتاب بنیادی طور پر امریکی استعماری طبقوں، امریکی رائے عامہ تشکیل دینے والے اداروں اور امریکی عوام کے لیے لکھی۔ تاکہ ان کو آنے والے خطروں سے خبردار کیا جاسکے کہ وہ ایسے آتش فشاں پر بیٹھے ہیں جو کسی بھی وقت انہیں جلا کر خاکستر کر سکتا ہے۔ اس نے اپنی کتاب کو پانچ حصوں اور بارہ ابواب میں تقسیم کیا۔ اس کتاب کا دوسرا حصہ کتاب کے سیاسی اور عملی مضمرات کا مظہر ہے۔ جس کا عنوان ہے: "Shifting balance of Civilizations" اس کا پہلا باب "The Fading of the West, Power, Culture and Indigenization" ہے۔ جس میں وہ سپینگلر کی تقلید میں مغربی تہذیبوں کے زوال کی بات کرتا ہے اور مختلف حوالوں سے غیر مغربی تہذیبوں میں ہونے والی معاشی، صنعتی اور آبادی کی پیش رفت سے مغرب کو ڈراتا ہے۔

خود ہن ٹنگٹن اپنے کتاب کے دیباچے میں لکھتا ہے کہ اس نے یہ کتاب معاشرتی سائنس

کے مقالے کے طور پر نہیں لکھی ۔ بلکہ اس کتاب کا مقصد سرد جنگ کے بعد عالمی سیاست کی ارتقاء کی وضاحت کرنا ہے۔ اس میں عالمی سیاست کی تفہیم کے لیے ایک ایسا ڈھانچہ یا خاکہ فراہم کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو اہل علم کے لیے بامعنی اور پالیسی سازوں کے لیے مفید ہو۔ اس کی معنویت اور افادیت کا پیمانہ یہ نہیں کہ یہ عالمی سیاست میں ہونے والی ہر بات کی وضاحت کرے بلکہ اس کا پیمانہ یہ ہے کہ کیا یہ بین الاقوامی حالات کو دیکھنے کے لیے کسی اور خاکے کی بہ نسبت زیادہ مفید اور بامعنی عدسہ فراہم کرتی ہے۔ مزید برآں کوئی بھی خاکہ ہمیشہ صحیح نہیں رہتا۔ اگر تہذیبی نقطہ نگاہ بیسویں صدی کے آخر اور اکیسویں کے اوائل کی عالمی سیاست کو سمجھنے میں مددگار رہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ بیسویں یا اکیسویں صدی کے وسط میں بھی اتنا ہی مددگار ہوگا۔

جیسا کہ ہن ٹنگٹن کے ان عزائم سے ظاہر ہے کہ وہ اپنی کتاب کو صرف نظریاتی یا علمی ضرورت کے لیے نہیں بلکہ مستقبل کی پالیسی سازی اور سیاست کی صورت گری کے لیے لکھ رہا ہے۔ اس نے کتاب میں مغربی تہذیب کے تحفظ کے لیے واضح تجاویز بھی دی ہیں مثلاً مغربی طاقت کے زوال کی صورت میں مغربی تہذیب کے تحفظ کے لیے کوششیں کرنا خود امریکہ اور یورپی ممالک کے مفاد میں ہے۔ لاطینی امریکہ میں مغربیت کے فروغ کے لیے حوصلہ افزائی کی جائے اور جتنا ممکن ہو سکے لاطینی امریکہ کو مغربی ممالک کے قریب لایا جائے۔ اسلامی تہذیب اور چینی تہذیب کی روایتی اور غیر روایتی فوجی ترقی کو روکا جائے اور جاپان کے مغرب سے دور اور چین کے قریب ہونے کی رفتار کو کم کیا جائے۔ دوسری تہذیبوں پر مغرب کی فوجی اور تکنیکی برتری قائم رکھی جائے۔ سب سے اہم یہ کہ دوسری تہذیبوں کے معاملات میں مغربی مداخلت کے حوالے سے اس بات کا اظہار کیا جائے کہ دنیا میں انتشار پیدا کرنا کثیر الثقافتی دنیا میں ممکنہ عالمی تصادم پیدا کرنے کا باعث بن سکتا ہے جو انجام کار خود مغرب کے لیے نقصان دہ ہے۔

زیر نظر کتاب میں، جو پی ایچ ڈی کے لیے لکھا جانے والا مقالہ ہے، فکر اقبال کی روشنی میں اس مسئلے کے تجزیاتی مطالعے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس میں تہذیب کی ماہیت، باہمی ارتباط، امتیاز اور تہذیب کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو تہذیبی کشمکش کو سمجھنے اور حل کرنے کے لیے ضروری ہے۔ تہذیب کے بارے میں لکھنے والے مفکرین، جن کی فکر پر ہن ٹنگٹن نے اپنے نظریے کی بنیاد استوار کی، کی فکر کے بنیادی خصائص کو بھی اس کتاب کا حصہ

بنایا گیا ہے اور پھر ان کے تہذیبی افکار کا فکر اقبال کے ساتھ تقابلی مطالعہ بھی کیا گیا ہے۔ فکر اقبال کی روشنی میں تہذیب کی ماہیت، خصوصیات، اجزائے ترکیبی، امتیازات، مختلف تہذیبوں کے ساتھ اسلامی تہذیب کے امتیازات ومشترکات، تہذیبی اسلامی کے زوال کے اسباب اور اس کے مستقبل کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ اقبال نے مغربی تہذیب کو کیوں ہدف تنقید بنایا، اس کے اسباب کا بھی تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔ اس کتاب کا اہم ترین حصہ تہذیبی کشمکش کی ماہیت، اسباب اور اس کا حل ہے۔ آج تک تہذیبی کشمکش اور تصادم کے حل کے لیے جتنے بھی اقدامات تجویز کیے گئے ان کی نوعیت سیاسی بھی ہے اور معاشی وتزویراتی بھی۔ لیکن یہ تمام تر مجوزہ اقدامات اس لیے مؤثر نہیں ہوسکے کہ ان اقدامات کو بروئے کار لانے سے پہلے اس عقدے کو حل نہیں کیا گیا جو تہذیبوں کے تصادم اور کشمکش کا اصل سبب ہے۔ اس مقالے میں ان اسباب کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے اور فکر اقبال کی روشنی میں وہ اقدامات بیان کیے گئے ہیں جو تہذیبی کشمکش کا خاتمہ کر کے اس دنیا کو امن کا گہوارہ بنا سکتے ہیں اور اس طرح دنیا میں ایک مثالی عالمی نظام کا قیام ممکن ہوسکتا ہے۔

مقالہ لکھنے کے دوران کئی اہل علم سے اکتساب کا موقع ملا۔ نگران مقالہ استاد گرامی پروفیسر ڈاکٹر مظفر عباس کی سرپرستی مجھے مسلسل حاصل رہی۔ ناظم اقبال اکادمی جناب محمد سہیل عمر کی خصوصی شفقت مقالے کی طباعت کا باعث ہوئی۔ میں اپنے رفیق کار حسنین عباس کا بھی شکر گزار ہوں کہ ان کی مستعد اور مسلسل معاونت نے اس کتاب کی بروقت اشاعت ممکن بنائی۔

ڈاکٹر طاہر حمید تنولی

۱۲ ربیع الاول ۱۴۳۱ھ

بمطابق ۲۵ جنوری ۲۰۱۳ء

باب اوّل

تعارف

معاصر علمی دنیا تہذیبوں کے تصادم کے تصور سے اس وقت آشنا ہوئی جب ۱۹۹۳ء میں جریدے فارن افیئرز نے سیموئل ہن ٹنگٹن (۱۹۲۷ء۔۲۰۰۸ء) کا مضمون ''تہذیبوں کا تصادم'' شائع کیا اور پھر آنے والے تین برسوں میں اس مضمون پر اس قدر بحث ہوئی کہ سرد جنگ کے بعد یہ سب سے زیادہ زیر بحث رہنے والا مضمون قرار پایا(Huntington, 1996: 33)۔ یہ امر بیک وقت جدید علمی دنیا کی آ گہی اور جہالت کا مظہر تھا۔ آ گہی کا بایں معنی کہ اس مضمون کو بحث و تمحیص کا مرکز بنایا جانا مستقبل میں اس نظریے کی اہمیت سے آ گہی کا غماز تھا اور جہالت کا بایں معنی کہ تہذیبی تصادم کا تصور محض سیموئیل ہن ٹنگٹن نے ہی پہلی مرتبہ پیش نہیں کیا تھا بلکہ تاریخ کے ہر دور میں یہ تصور عملاً کارفرما رہا ہے۔ تہذیبوں کی باہمی کشمکش ہر دور میں جاری رہی۔ ہر قابل ذکر تہذیب کی کوشش رہی کہ وہ فروغ پذیر ہو اور دوسری تہذیبوں پر غلبہ حاصل کرے۔ اسلام، جو کہ دورِ جدید کی موثر اور طاقتور تہذیب ہے، نے آغاز میں ہی اس امر سے آگاہ کر دیا تھا:

ولن ترضی عنك الیهود و لاالنصاری حتی تتبع ملتهم (البقرہ، ۲: ۱۲۰)

اور آپ سے یہود اور نصاریٰ اس وقت تک خوش نہ ہوں گے جب تک آپ ان کی ملت کی اتباع نہ کر لیں۔

گویا غلبہ ہر تہذیب کی خواہش ہے اور اس کا لازمی نتیجہ دوسری تہذیبوں سے تصادم اور کشمکش ہے۔ تاہم دور جدید میں یہ امر زیادہ واضح انداز سے سامنے آیا ہے۔ عالمی سطح پر ثقافتی عناصر کے فیصلہ کن کردار اور تہذیبوں کے باہمی ارتباط، اختلاط اور اختلاف کے باعث ایک عالمی تہذیب کے قیام کے مسئلے نے سر اٹھایا اور تہذیبوں کے بدلتے ہوئے توازن نے دنیا کی

سماجی، معاشرتی، عسکری، معاشی اور سیاسی حقیقتوں کو بھی متاثر کرنا شروع کیا تو ہر اس تہذیب نے جو آج مغربی تہذیبی اقدار سے متاثر ہو رہی ہے، اپنے آپ کو ایک لمحہ فکریہ میں موجود پایا کہ وہ اپنی بقا کے لیے میسر امکانات تلاش کرے، اپنی بقا کو درپیش خطرات پر غور و فکر کرے اور بدلتے ہوئے عالمی منظر نامے میں اپنے لیے نمایاں اور قابل قدر مقام حاصل کرے۔

اس کتاب میں مشرق و مغرب کے درمیان تعلق کی اس نوعیت کو جسے معاصر فکر میں 'تصادم' کا عنوان دیا جا رہا ہے، 'کشمکش' کے عنوان کے تحت موضوع تحقیق بنایا گیا ہے۔ اس عنوان کے تعین کا مقصد اس حقیقت کو واضح کرنا ہے کہ تصادم کا انجام ہلاکت جبکہ کشمکش بہتر چناؤ پر منتج ہوتی ہے۔ مغرب نے تصادم کی بات کر کے بین السطور مقابل تہذیب کے اختتام کی خواہش کا اظہار کر دیا ہے۔ اگر مغرب کے اس رویے کا تجزیہ کیا جائے تو اس کے پس منظر میں مغرب کے زوال کا احساس، مسلم دنیا کے غلبے کا خوف اور مشرقی ممالک اور مسلم دنیا پر مغرب کے غلبے کی خواہش کو بآسانی دیکھا جا سکتا ہے (Huntington, 1996: 20,21,29,102)۔ جبکہ اسلام کے بین الاقوامی تعلقات کی اساس تصادم نہیں بلکہ مکالمہ ہے جو فلاح اور بقائے باہمی کی طرف رہنمائی کرتا ہے (القرآن، ۳:۶۴)۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ ولادیمیر بارٹولڈ کے مطابق 'مشرق' سے مراد اکثر مسلم دنیا ہی لی جاتی ہے جو مغرب کے مقابل ہے۔ (Bartold, n.d.:xvii)۔

اس کتاب میں معاصر تہذیبی کشمکش کی مختلف جہات کا فکر اقبال کی روشنی میں جائزہ لیا گیا ہے تا کہ اس تہذیبی کشمکش کے نتیجے میں پیدا ہونے والے مسائل کے حل کے لیے فکر اقبال سے رہنمائی لی جا سکے۔ کیونکہ اقبال نے 'مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر' (اقبال، ۲۰۰۶ء:۶۲۱) کہہ کر دونوں کی تعمیر کا پیغام دیا ہے۔

تہذیبوں کے باہمی ربط و تعلق کا مسئلہ آج ہر قوم کے پیش نظر ہے۔ تصادم و کشمکش کی اس فضا میں آج تہذیبوں کے باہمی ارتباط کو ان جہات سے دیکھا جا رہا ہے:

۱۔ تہذیبوں کی کشمکش سے متعلق حقائق کو منظم کیا جائے اور انہیں ایسی عمومی شکل دی جائے کہ ان کا بآسانی عملی اطلاق ہو سکے۔

۲۔ تہذیبوں کے مختلف مظاہر کے مابین موجود تعلقات کو سمجھا جائے۔

۳۔ تہذیبی کشمکش کے نتیجے میں پیش آنے والے مستقبل کے حالات کے لیے تیاری کی جا سکے

اور اگر ممکن ہو تو ان حالات کی پیشگوئی بھی کی جاسکے۔

۴۔ اقوام عالم کے مابین تعلقات کے باب میں تہذیبی کشمکش کے نتیجے میں ملی، تہذیبی اور قومی مفادات کے تحفظ کی سبیل تلاش کی جاسکے۔

۵۔ اس امر کا تعین کیا جاسکے کہ تہذیبی غلبے کے حصول کے لیے کون سے راستے اختیار کرنے درکار ہیں۔(Huntington, 1996: 30)

فکر اقبال کی تہذیبی معنویت

مشرق و مغرب کے مفکرین اور شعراء میں اقبال کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ انہوں نے فکر انسانی کے مشترک موضوعات اور مسائل پر اس انداز سے غور و فکر کیا ہے کہ اس سے ان مسائل کی آفاقی جہات متعارف ہوئیں۔ ایسی فکر کسی تہذیب یا علاقے تک محدود نہیں رہتی بلکہ پوری انسانیت کے مسائل کو اپنا موضوع بنا لیتی ہے۔ اقبال نے انسانیت کے مسائل کو اپنی نثر اور نظم دونوں میں موضوع بحث بنایا ہے لیکن امتیاز یہ ہے کہ اقبال کا یہ بیان صرف استدلال پر ہی مبنی نہیں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس میں ایک پیغمبرانہ تیقن بھی روح کی طرح کارفرما ہے۔ اقبال کی شاعری میں ہمیں ان کا آہنگ رومی کی طرح حیات افروز و عمل انگیز، ملٹن کی طرح پرشکوہ، حافظ کی طرح نشاطیہ، دانتے کی طرح گہرا، غالب کی طرح کشادہ، بائرن کی طرح ہموار اور گوئٹے کی طرح پرسوز نظر آتا ہے۔ یہی حال ان کے استدلال کا ہے کہ جہاں دلیل ساتھ نہ دے رہی ہو تو ان کا ایمانی تیقن اور پیغمبرانہ آہنگ اس استدلال کی کمی کو پورا کرتے ہوئے اپنے مخاطب کو مائل بہ عمل کرنے لگتا ہے۔

دورِ جدید میں انسان جن فکری اور عملی مسائل سے گزر رہا ہے ان کے حل کے لئے ایک جامع فکری نظام کی ضرورت ہے۔ کلاسیکیت کے بعد جدیدیت نے انسان کے سامنے یہ دعویٰ رکھا کہ ایک واحد تصور کائنات پیش کرنے کے لیے کلیت کا حامل دعویٰ کرنا ممکن ہے۔ لیکن مابعد جدیدیت نے اس دعوے کو کلیتاً رد کر دیا کہ کسی قابل اعتماد تصور کائنات کا امکان موجود ہے۔ اس طرح روایت، جدیدیت اور مابعد جدیدیت تبدیلیوں کے تناظر میں اقبال کی فکر آج کے جدید انسان کی فکری اور عملی ضرورتیں پوری کرتی ہے اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ بیسویں صدی میں جدیدیت کے جواب میں اقبال مسلم دنیا کی واحد نمائندہ آواز ہیں۔ درج ذیل تین حوالوں سے

اقبال کی فکر اور شخصیت ہمارے لیے قومی اور ملی سطح پر غیر معمولی اہمیت رکھتی ہے:

ا۔ دینی اور ملی اساس

اقبال نے انسان کے بنیادی سوالات کو اسلام کی تعلیمات کے تناظر میں پیش کیا ہے کہ ہمارا تصورِ خدا، تصورِ کائنات اور تصورِ انسان کیا ہونا چاہیے۔ یہی نہیں بلکہ اسلام کی تعلیمات کی روشنی میں ان بنیادی سوالات کا جواب دیتے ہوئے اقبال ایک ایسی مضبوط اساس پر کھڑے ہیں جہاں ہم دینی اور ملی حوالے سے اقبال کی فکر کو مستند قرار دے سکتے ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی ذاتِ مبارکہ سے تعلق، قرآن حکیم کے ساتھ وابستگی اور اسلام کی فکری روایت سے استشہاد اقبال کو مضبوط دینی اور ملی اساس فراہم کرتے ہیں:

(ا) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی ذات مبارکہ سے تعلق اقبال کی شخصیت کا اہم پہلو ہے۔ اقبال کے فکر و عمل میں یہ تعلق ایک مرکز و محور کی حیثیت رکھتا ہے جو نہ صرف ان کی فکری کاوشوں بلکہ عملی رویوں کی سمت کا تعین بھی کرتا ہے۔ اقبال دین کی حقیقت سے آگاہی کے لیے نسبت محمدیؐ کو ناگزیر قرار دیتے ہیں۔ خان نیاز الدین خان کے ایک مکتوب کے جواب میں فرماتے ہیں: 'نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی زیارت مبارک ہو۔ اس زمانے میں یہ بڑی سعادت کی بات ہے۔ دوسری رؤیا کا بھی مفہوم یہی ہے۔ قرآن کثرت سے پڑھنا چاہیے۔ تاکہ قلب، محمدی نسبت پیدا کرے۔ اس نسبتِ محمدیہ کی تولید کے لیے یہ ضروری نہیں کہ قرآن کے معانی بھی آتے ہوں۔ خلوص و محبت کے ساتھ محض قرأت کافی ہے'۔ (ہاشمی، ۲۰۰۶: ۱۰۷)

اقبال کی اکثر شعری تخلیقات بھی اسی نسبت اور تحریک کے تحت وجود میں آئیں۔ اپنی نظم 'در حضور رسالتمآب' (اقبال، ۱۹۸۵: ۸۴۴) کے سلسلے میں فرماتے ہیں: 'میں نے سرسید علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا، پوچھتے ہیں تم کب سے بیمار ہو۔ میں نے عرض کیا دو سال سے اوپر مدت گزر گئی۔ فرمایا حضور رسالتمآب (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) کی خدمت میں عرض کرو۔ میری آنکھ اسی وقت کھل گئی اور اس عرضداشت کے چند شعر، جواب طویل ہوگئی ہے، میری زبان پر جاری ہوگئے'۔ (عطاء، ۲۰۰۵: ۳۰۶)

سیرت نبویؐ سے علامہ کا شغف سید سلیمان ندوی کے نام اس خط سے ظاہر ہوتا ہے:

'رات کو سیرتِ نبوی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا مطالعہ رہتا تھا۔ مولانا مرحوم نے مسلمانوں پر بہت

بڑا احسان کیا ہے جس کا صلہ دربارِ نبوی سے عطا ہوگا۔' (عطاء، ۲۰۰۵: ۱۱۷)

اقبال ملت اسلامیہ کی تہذیبی زندگی کی بقا اتباع نبوی میں دیکھتے ہیں: 'جہاں تک فرد کی ذات اور معاشرے کی تہذیب و ترقی یا دوسرے لفظوں میں معراج انسانیت کا تعلق ہے یہ مقصد حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے اتباع ہی سے حاصل ہوگا۔ البتہ یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ کوئی بھی نصب العین ہو اس کے لیے یقین کامل شرط ہے۔ یقین نہیں تو عمل بھی نہیں، نہ آرزو، نہ ولولہ، نہ جدوجہد۔' (نیازی، ۲۰۰۷: ۶۲)

یہی نکتہ اپنے تمام فکری سفر میں اقبال کے پیش نظر رہا۔ مثنوی اسرار و رموز کی تصنیف کے بارے میں فرماتے ہیں: 'دوسرے حصہ میں جواب شائع ہوگا حیات ملی یعنی اجتماعی زندگی کے اصول پر بحث ہے اور خالص اسلامی نکتہ خیال سے۔ اس کے علاوہ یہ اشعار بہت تھوڑے ہیں۔ میرا مقصد کچھ شاعری نہیں بلکہ ہندوستان کے مسلمانوں میں وہ احساس ملیہ پیدا ہو، جو قرون اولیٰ کے مسلمانوں کا خاصہ تھا۔ اس قسم کے اشعار لکھنے سے غرض عبادت ہے نہ شہرت۔ کیا عجب کہ نبی کریمؐ کو میری یہ کوشش پسند آ جائے اور ان کا استحسان میرے لیے ذریعہ نجات ہو جائے'۔ (صفدر، ۲۰۰۴: ۱۳۶)

ب) اقبال قرآن حکیم کو مکمل ضابطہ حیات سمجھتے ہیں۔ زندگی کے بارے میں ارتقائی نقطۂ نظر کو اقبال دوامی اور وقتی ہر دو زاویوں سے دیکھتے اور پرکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک قرآن حکیم کی ابدی تعلیمات تو اٹل ہیں، ان میں کبھی کوئی تبدیلی ممکن نہیں مگر ان بنیادی تعلیمات پر قائم رہتے ہوئے بدلتی ہوئی زندگی کے تقاضوں اور نئے علوم کی روشنی میں ہمیشہ ان کی از سر نو تفسیر کرنے کا عمل جاری رہنا چاہیے۔ (ملک، ۲۰۰۲: ۱۷۰)

قرآن حکیم سے یہ تعلق اقبال کی بچپن کی تربیت کا نتیجہ تھا۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے علامہ نے فرمایا: 'قرآن مجید دل کے راستے بھی شعور میں داخل ہوتا ہے۔ یہ حقیقت یوں سمجھ میں آئے گی کہ یہ کالج میں میری تعلیم کا ابتدائی زمانہ تھا۔ میرا معمول تھا ہر روز نماز فجر کے بعد قرآن مجید کی تلاوت کرتا۔ اس دوران میں والد ماجد بھی مسجد سے تشریف لے آتے اور مجھے تلاوت کرتا دیکھ کر اپنے کمرے میں چلے جاتے۔ میں کبھی ایک منزل ختم کر چکا ہوتا کبھی کم۔ ایک روز کا ذکر ہے والد ماجد حسبِ معمول مسجد سے واپس آئے، میں تلاوت میں مصروف تھا، مجھے فرمایا کہ قرآن حکیم اس طرح پڑھو گویا تم پر نازل ہو رہا ہے'۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۶۰)

علامہ قرآن حکیم کو مکمل نظام زندگی ثابت کرنے کے لیے زندگی بھر کام کرتے رہے۔ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام ایک خط میں خواجہ احمد الدین کے متعلق فرمایا: 'کیا اچھا ہو کہ وہ شریعتِ محمدیہ پر ایک مبسوط کتاب تحریر فرمائیں جس میں عبادت و معاملات کے متعلق صرف قرآن سے استدلال کیا گیا ہو، ''معاملات'' کے متعلق خاص طور پر'۔ (عطاء، ۲۰۰۵: ۹۷)

تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے یورپ روانہ ہونے سے پہلے علامہ نے ۱۷/اکتوبر ۱۹۳۲ء کو فرمایا: 'میں سمجھتا ہوں کہ میں اس سے بہتر اور کچھ نہیں کہہ سکتا کہ مسلمانوں کو قرآن کریم کے بیان کردہ اصول عمل یاد دلاؤں: جب تو نے ایک طریق عمل اختیار کرنے کا فیصلہ کرلیا ہے تو فی الفور عمل شروع کردے اور خدا پر بھروسہ رکھ'۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۱۶۲)

عام مسلمان کی زندگی میں قرآن حکیم سے تعلق کی اہمیت بیان کرتے ہوئے میاں رشید احمد سے گفتگو کرتے ہوئے فرمایا: 'دیکھو تم ہی کو اب یہاں رہنا ہے۔ ہم تو مسافر ہیں۔ یاد رکھو مسلمانوں کے لیے جائے پناہ صرف قرآن کریم ہے۔ زمانے کے ساتھ ضرور چلنا چاہیے، لیکن اپنے دامن کو اس کے بداثرات سے آلودہ نہ ہونے دو۔ میں اس گھر کو صد ہزار تحسین کے قابل سمجھتا ہوں جس گھر سے علی الصبح تلاوت قرآن مجید کی آواز آئے۔ کلام مجید کا صرف مطالعہ ہی نہ کیا کرو بلکہ اس کو سمجھنے کی کوشش کرو'۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۲۱۳)

علامہ خود بھی قرآن حکیم کی تفسیر لکھنا چاہتے تھے۔ راس مسعود کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں: 'اس طرح میرے لیے ممکن ہوسکتا تھا کہ میں قرآنِ کریم پر، عہدِ حاضر کے افکار کی روشنی میں، اپنے وہ نوٹ تیار کرلیتا جو عرصہ سے میرے زیرِ غور ہیں۔۔۔۔ اگر مجھے حیات مستعار کی بقیہ گھڑیاں وقف کردینے کا سامان میسر آئے تو میں سمجھتا ہوں قرآن حکیم کے ان نوٹوں سے بہتر میں کوئی پیشکش مسلمانانِ عالم کو نہیں کرسکتا'۔ (عطاء، ۲۰۰۵: ۲۷۰)

ایک اور مکتوب میں لکھتے ہیں: 'تمنا ہے کہ مرنے سے پہلے قرآن کریم سے متعلق اپنے افکار قلمبند کرجاؤں۔ جو تھوڑی سی ہمت و طاقت ابھی مجھ میں باقی ہے، اُسے اسی خدمت کے لیے وقف کردینا چاہتا ہوں تاکہ (قیامت کے دن) آپ کے جد امجد (حضور نبی کریمؐ) کی زیارت مجھے اس اطمینانِ خاطر کے ساتھ میسر ہو کہ اس عظیم الشان دین کی، جو حضور نے ہم تک پہنچایا، کوئی خدمت بجالا سکا'۔ (عطاء، ۲۰۰۵: ۲۷۳)

دہلی میں ۹/ستمبر ۱۹۳۱ء کو ایک تقریب میں فرمایا: 'جہاں تک سیاسی مسائل کا تعلق ہے میں

آپ کو بتا دینا چاہتا ہوں کہ نہ میرے ساتھ کوئی پرائیویٹ سیکرٹری ہے جو میرے لیے ضروری مواد فراہم کرے، نہ میرے پاس سیاسی لٹریچر کا کوئی پلندہ ہے جس پر میں اپنی بحثوں کی اساس قائم کروں، بلکہ میرے پاس حق و صداقت کی ایک جامع کتاب (قرآن پاک) ہے جس کی روشنی میں میں مسلمانان ہند کے حقوق کی ترجمانی کرنے کی کوشش کروں گا'۔(افضل، ۱۹۸۶:۱۳۶)

زندگی کے عام معاملات پر بھی قرآنی شعور سے غور وفکر علامہ کا معمول تھا۔ مثلاً سید سلمان ندوی کے نام ایک خط میں وزرائے انگلستان کی ہندی وفد کے بارے میں رائے کو بیان کرتے ہوئے فرمایا: 'وزرائے انگلستان کا جواب وہی ہے جو ان حالات میں دیا گیا ہے۔ انؤمن لبشرین مثلنا و قومھما لنا عابدون'۔(عطاء، ۲۰۰۵:۱۳۶، ۱۳۷)

ایک اور خط میں فرمایا: ' آپ کی تجویز کی خوبی اس کے نتائج سے ظاہر ہے جن کی نسبت آپ خود فرماتے ہیں کہ بہت اچھے ہیں۔ قرآن میں بھی یہی آیا ہے کہ وَانُذِرُ عَشِیُرَتَكَ الُاَقُرَبِیُنَ'۔(عطاء، ۲۰۰۵:۵۵۶)

سید ابوالحسن ندوی نے علامہ کی شخصیت کے اسی پہلو کا ذکر کرتے ہوئے لکھا: 'اگرچہ یہ کہنا مشکل ہے کہ انھوں نے مغربی تعلیم اور مغربی فلسفہ کا مطلق اثر قبول نہیں کیا اور ان کا دینی فہم کتاب و سنت اور سلف امت کے بالکل مطابق ہے لیکن اس میں شبہ نہیں کہ اس ''آتشِ نمرود' نے ان کے ہزاروں معاصرین کے برعکس ان کی خودی اور شخصیت کو جلا کر خاک نہیں کیا'۔(ملک، ۲۰۰۲: ۵۲)

ج) اسلام کی فکری روایت اور صوفیائے اسلام سے فکری اور عملی تعلق اقبال کی شخصیت کا اہم حصہ ہے۔ امرتسر کے اخبار وکیل میں ۵ رجنوری ۱۹۱۶ء کو شائع ہونے والے اپنے ایک مضمون 'اسرارِ خودی اور تصوف' میں لکھتے ہیں: ' حضرات صوفیا میں جو گروہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی راہ پر قائم ہے اور سیرت صدیقؓ کو اپنے سامنے رکھتا ہے، میں اس گروہ کا خاک پا ہوں اور ان کی محبت اور سعادت دارین کا باعث تصور کرتا ہوں'۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۹۳)

خواجہ حسن نظامی کے ایک مضمون کے جواب میں ۹ رفروری ۱۹۱۶ء کو وکیل امرتسر میں لکھا: 'مثنوی مولانا روم کس طرح پڑھنی چاہیے۔ اس میں، میں تھانوی صاحب کا مقلد ہوں۔ حضرت سلطان الاولیاء کے مریدوں میں ایک میرے ہم نام بھی تھے'۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۱۱۴)

علامہ کے اسی جذبے اور میلان طبع کا اعتراف اکبرالہٰ آبادی نے یوں کیا: 'آپ کے مطمح نظر جو امر ہے اگر میں اس کی قدر نہ کروں تو مسلمان نہیں'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۱۵)

۲۔ فکری اور نظری اساس

عہد جدید کے فکر کے مقابل جس تخلیقی ردعمل کی ضرورت تھی وہ اقبال کی انگریزی فلسفیانہ تحریروں میں نمایاں ہے۔ معاصر مسائل پر غور کرتے ہوئے اقبال نہ صرف مسلم فکری روایت کے تسلسل میں اپنی فکر کو آگے بڑھاتے ہیں بلکہ کمال بصیرت کے ساتھ ملت کے مستقبل کو بھی اپنے پیش نظر رکھتے ہوئے اپنی شاعری کو ملت کے مستقبل کی صورت گری کا ایک وسیلہ قرار دیتے ہیں۔

ا) مسلم روایت کا تسلسل: نہ صرف اقبال کی اپنی فکر مسلم روایت کا تسلسل تھی بلکہ وہ عملاً بھی اس روایت کے احیا اور استحکام کے لیے کوشاں تھے۔ علامہ مصطفیٰ المراغی شیخ جامعہ ازہر کے نام ایک خط میں علامہ نے لکھا: 'لہٰذا میری تمنا ہے کہ آپ ازراہِ عنایت ایک روشن خیال مصری عالم کو جامعہ ازہر کے خرچ پر ہمارے پاس بھیج کر ممنون فرمائیں تاکہ یہ شخص ہم کو اس کام میں مدد دے۔ چاہیے کہ یہ شخص علوم شرعیہ اور تاریخ تمدنِ اسلامی میں ماہر ہو، نیز زبانِ انگریزی پر بھی قدرت کامل رکھتا ہو'۔ (عطاء، ۲۰۰۵: ۲۲۴) علامہ مسلم معاشرتی روایات کے استحکام میں ہی نہ صرف مسلمانوں بلکہ عالم انسانیت کی فلاح کو مضمر سمجھتے تھے۔ ڈاکٹر نکلسن کے نام خط میں مثالی اقدار کے قیام کے امکان کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: 'لیکن اگر اسے مؤثر نصب العین بنانا اور عملی زندگی میں بروئے کار لانا چاہیں تو ایک ایسی مخصوص سوسائٹی تک اپنا دائرہ مخاطبت محدود کردیں گے جو ایک مستقل عقیدہ اور معین راہ عمل رکھتی ہو لیکن اپنے عملی نمونے اور ترغیب و تبلیغ سے ہمیشہ اپنا دائرہ وسیع کرتی چلی جائے۔ میرے نزدیک اِس قسم کی سوسائٹی اسلام ہے'۔ (عطاء، ۲۰۰۵: ۳۴۶) اسلامی روایت کی بقا پر علامہ کو یقین تھا۔ خطبہ الہ آباد کے موقع پر نااہل مسلمان قائدین کے کردار پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا: 'تم لوگ گھبراو مت، یہ لوگ باقی رہنے والے نہیں قوم باقی رہے گی'۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۶۱)

علامہ نے اپنی تمام فکری تخلیقات کو مسلم روایت کا ہی تسلسل قرار دیا۔ ڈاکٹر نکلسن کے نام خط میں فرماتے ہیں: 'میرا دعویٰ ہے کہ اسرار کا فلسفہ مسلمان صوفیا اور حکما کے افکار و مشاہدات

سے ماخوذ ہے'۔(عطاء،۲۰۰۵: ۳۵۰)

ایک اور موقع پر فرمایا: 'میں نے کوئی ایسی بات نہیں کہی جو مجھ سے پہلے کسی نے نہ کہی ہو۔ کوئی نئی بات کہی ہے تو صرف یہ کہ وہ حقیقت جسے ہم خودی سے تعبیر کرتے ہیں، جو بڑھتی، پھیلتی، نمو پاتی، طاقت اور قدرت حاصل کرتی ہے، وہ ایک ایسا عمل ہے جس کے مادی، حیاتی اور نفسیاتی قوانین کی نوعیت قرآن پاک نے واضح الفاظ میں بیان کردی ہے۔ مفکرین اسلام نے البتہ اس باب میں جو غلطی کی وہ یہ کہ یونانیت کے زیر اثر اس نکتے کو نظر انداز کر دیا جو خودی میں مضمر ہے۔ خاقانی نے کیا خوب کہا ہے۔ معلوم ہوتا ہے اسی عہد کے کسی مبصر کے خیالات ہیں:

مرکب دین کہ زادۂ عرب است
داغ یونانش بر کفل منہید

اس وقت مسئلہ یہ تھا کہ یونانیت کا داغ دھویا جائے۔ اب ہمیں فرنگیت کا داغ دھونا ہے۔'(نیازی، ۲۰۰۷: ۱۷۳)

علامہ ان مسلم مفکرین اور اکابرین ملت کی عظمت کے بھی معترف تھے جن کا مقصود ملت کے احوال کی بہتری تھا۔ شاہ ولی اللہ کی علمی وفکری کاوشوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: 'شاہ صاحب کی نگاہیں بڑی دوررَس تھیں۔ ایک ایسے زمانے میں جب حکومت اور عمل داری کی طرح قوائے علم وعمل بھی ماؤف ہو رہے تھے اور لوگوں کو دلچسپی تھی تو بیشتر چند فرسودہ اور لا طائل بحثوں سے، شاہ صاحب کا سیاست اور معاش پر قلم اُٹھانا ایک حیرت انگیز اَمر ہے۔ وہ صحیح معنوں میں ہماری نشاۃ الثانیہ کے نقیب ہیں۔'(نیازی، ۲۰۰۷: ۳۰۳)

ب) **ملت کے مستقبل پہ نظر:** اقبال کو اللہ نے وہ بصیرت عطا کی تھی کہ نہ صرف معاصر مسائل پر ان کی نظر تھی بلکہ وہ 'حادثہ جو پردہ افلاک میں ہے'(اقبال، ۲۰۰۶: ۳۹۲) بھی ان کی نگاہ سے اوجھل نہ تھا۔ عالمی واقعات خصوصاً ملت اسلامیہ کے مستقبل کے بارے میں ان کا تجزیہ اور موقف حتمیت کی حد تک ثقاہت کا حامل تھا۔ معاصر حالات کے بارے میں فرمایا: 'میں آپ سے سچ کہتا ہوں کہ میرے دل میں ممالکِ اسلامیہ کے موجودہ حالات دیکھ کر بے انتہا اضطراب پیدا ہو رہا ہے۔ ذاتی لحاظ سے، خدا کے فضل وکرم سے، میرا دل پورا مطمئن ہے۔ یہ بے چینی اور اضطراب محض اس وجہ سے ہے کہ مسلمانوں کی موجودہ نسل گھبرا کر کوئی اور راہ اختیار نہ کر لے۔'(عطاء، ۲۰۰۵: ۱۶۳)

عالمی حالات اور کشمکش کا انجام کیا ہو گا اس کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: ’دنیا اس وقت عجیب کشمکش میں ہے۔ جمہوریت فنا ہو رہی ہے اور اس کی جگہ ڈکٹیٹر شپ قائم ہو رہی ہے۔ جرمنی میں مادی قوت کی پرستش کی تعلیم دی جا رہی ہے۔ سرمایہ داری کے خلاف پھر ایک جہادِ عظیم ہو رہا ہے۔ تہذیب و تمدن (بالخصوص یورپ میں) بھی حالتِ نزع ہے۔ غرض کہ نظامِ عالم ایک نئی تشکیل کا محتاج ہے‘۔ (عطاء، ۲۰۰۵: ۱۸۰)

مستقبل میں اسلام کے کردار کے بارے میں فرمایا: ’دنیائے جدید میں حالات اس سرعت سے بدل رہے ہیں کہ مستقبل کے متعلق پیش گوئی تقریباً ناممکن ہے۔ اگر دنیائے اسلام سیاسی وحدت حاصل کرے (اگر ایسا ممکن ہو) تو غیر مسلموں کے ساتھ مسلمانوں کا رویہ کیا ہو گا؟ --------- میں صرف اتنا کہہ سکتا ہوں کہ جغرافیائی حیثیت سے یورپ اور ایشیا کے درمیان واقع ہونے کے لحاظ سے اور زندگی کے مشرقی و مغربی نصب العین کے امتزاج کی حیثیت سے اسلام کو مشرق و مغرب کے مابین ایک طرح کا نقطۂ اتصال بننا چاہئے لیکن اگر یورپ کی نادانیاں اسلام کو ناقابل مفاہمت بنا دیں تو کیا ہو گا؟‘ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۴۷)

سر فرانسیس ینگ ہسبنڈ کے نام ۳۰ جولائی ۱۹۳۰ء کو سول اینڈ ملٹری گزٹ میں شائع ہونے والے خط میں مستقبل میں اسلام اور روس کے ارتباط باہمی کے بارے میں فرمایا: ’اس لیے میں متعجب نہ ہوں گا اگر کسی زمانے میں اسلام روس پر چھا جائے یا روس اسلام پر۔ اس چیز کا انحصار زیادہ تر اس حیثیت پر ہو گا جو نئے آئین میں ہندوستان کے مسلمانوں کی ہو گی‘۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۵۶)

ملت اسلامیہ کے مستقبل پر علامہ کے یقین کی بنیاد کیا تھی، اس کا اندازہ خان نیاز الدین خان کے نام خط کے اس اقتباس سے ہوتا ہے: مسلمان کے پاس سوائے خدا کے اور کیا ہے۔ ان شاء اللہ اس کا حال عنقریب روشن ہو جائے گا۔ آپ نے سنا ہے: اَلَیْسَ اللّٰہُ بِکَافٍ عَبْدَہٗ (الزمر، ۳۹: ۲۶) (ہاشمی، ۲۰۰۶: ۶۸)

اقبال کو ملت اسلامیہ کے مستقبل کے بارے میں جو خصوصی بصیرت حاصل تھی وہ قرآن حکیم میں ان کے زندگی بھر کے طویل غور و فکر کا نتیجہ تھا۔ مولانا شیخ غلام قادر گرامی کے نام خط میں لکھتے ہیں: ’آپ کی صحبت میں مثنوی کی تکمیل میں آسانی ہو گی۔ دوسرا حصہ قریب الاختتام ہے۔ مگر اب تیسرا حصہ ذہن میں آ رہا ہے اور مضامین دریا کی طرح امڈ رہے ہیں اور حیران ہو رہا

ہوں کہ کس کس کو نوٹ کروں۔ اس حصہ کا مضمون ہوگا ''حیات مستقبلۂ اسلامیہ'' یعنی قرآن شریف سے مسلمانوں کی آیندہ تاریخ پر کیا روشنی پڑتی ہے اور جماعت اسلامیہ جس کی تاسیس دعوت ابراہیمی سے شروع ہوئی، کیا کیا واقعات وحوادث آیندہ صدیوں میں دیکھنے والی ہے اور بالآخران واقعات کا مقصود وغایت کیا ہے۔ میری سمجھ اور علم میں یہ تمام باتیں قرآن شریف میں موجود ہیں اور استدلال ایسا صاف و واضح ہے کہ کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ تاویل سے کام لیا گیا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا خاص فضل وکرم ہے کہ اس نے قرآن شریف کا یہ مخفی علم بھی مجھ کو عطا کیا۔ میں نے پندرہ سال تک قرآن پڑھا ہے اور بعض آیات وسورتوں پر مہینوں بلکہ برسوں غور کیا ہے اور اتنے طویل عرصہ کے بعد مندرجہ بالا نتیجہ پر پہنچا ہوں۔ مگر مضمون بڑا نازک ہے اور اس کا لکھنا آسان نہیں۔ بہرحال میں نے یہ قصد کرلیا ہے کہ اس کو ایک دفعہ لکھ ڈالوں گا اور اس کی اشاعت میری زندگی کے بعد ہو جائے گی یا جب اس کا وقت آئے گا اشاعت ہو جائے گی'۔ (صفدر،۲۰۰۴: ۱۲۴)

مسلمانوں کے مستقبل کا تحفظ اقبال کی اولین ترجیح تھی۔ مسلم وطنیت پر مولانا حسین احمد مدنی کے موقف کے جواب میں مضمون کی اشاعت کے بارے میں فرمایا: 'مضمون کی اشاعت نہایت ضروری ہے۔ یہ مسلمانوں کی زندگی اور موت کا معاملہ ہے، ہندوستان میں ان کے مستقبل کا۔ مجھے جو کچھ کہنا ہے جلد کہہ دینا چاہیے'۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۲۶۷)

یہی سبب ہے کہ اقبال نے اپنی شاعری کو ان افکار کے ابلاغ کا ذریعہ بنایا جو ہمارے مستقبل کی صورت گری کے لیے ناگزیر تھے۔ مثنوی اسرار و رموز کے بارے میں فرمایا: 'رموزِ بے خودی کو میں اپنے خیال میں ختم کر چکا تھا مگر پرسوں معلوم ہوا کہ ابھی ختم نہیں ہوئی۔ ترتیب مضامین کرتے وقت یہ بات ذہن میں آئی کہ ابھی دو تین ضروری مضامین باقی ہیں یعنی قرآن اور بیت الحرام کا مفہوم ومقصود حیاتِ ملیہ اسلامیہ میں کیا ہے۔ ان مضامین کے لکھ چکنے کے بعد اس حصۂ مثنوی کو ختم سمجھنا چاہیے۔ مگر ایسے ایسے مطالب ذہن میں آئے ہیں کہ خود مسلمانوں کے لیے موجبِ حیرت ومسرت ہوں گے کیوں کہ جہاں تک مجھے معلوم ہے ملتِ اسلامیہ کا فلسفہ اس صورت میں اس سے پہلے کبھی اسلامی جماعت کے سامنے پیش نہیں کیا گیا۔ نئے سکول کے مسلمانوں کو معلوم ہوگا کہ یورپ جس قومیت پر ناز کرتا ہے وہ محض بودے اور سست تاروں کا بنا ہوا ایک ضعیف چیتھڑا ہے۔ قومیت کے اصول حقہ صرف اسلام نے ہی

بنائے ہیں جن کی پختگی اور پایداری مرور اِیام واِعصار سے متاثر نہیں ہو سکتی‘(ہاشمی، ۲۰۰۶: ۵۷)۔ شمس الرحمٰن فاروقی کے بقول اقبال کا فلسفہ ان کی شاعری کے بدولت زندہ جاوید ہے۔ برگساں، نطشے ہوں یا نہ ہوں اقبال کی شاعری پھر بھی موجود رہے گی۔ (فاروقی، ۲۰۰۷: ۱۵)

ج) فکر و شاعری کا مقصد اصلاح ملت: اقبال کی شاعری کا مقصد ملت اسلامیہ کی اصلاح اور مستقبل کی صورت گری ہے۔ جب مثنوی اسرار و رموز پر اعتراضات کیے گئے تو علامہ نے فرمایا: ’یہ مثنوی کسی طرح لغو نہیں ہے۔ اگر اختلاف ضروری ہی ہے تو قرآن حکیم کے ارشاد اِذَا مَرُّوْا بِاللَّغْوِ مَرُّوْا كِرَامًا کے مطابق اختلاف کرنا چاہیے میرا مقصد صوفی تحریک کو مٹانا نہیں، عقلی اور مذہبی بیہودگیوں کو چھوڑ کر آخر کار فطرت اللہ کے قریب جا پہنچنا ہے، جس پر مذہب اسلام مبنی ہے‘۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۱۱۱)

مولانا حسین احمد مدنی کے ساتھ ہونے والے علمی مباحث کا مقصود بھی قومی سطح پر فکری گمراہی کا ازالہ تھا۔ مولانا کے ایک عقیدت مند سے علامہ نے کہا: ’میں ان کو یقین دلاتا ہوں کہ مولانا کی حمیت دینی کے احترام میں میں ان کے کسی عقیدت مند سے پیچھے نہیں ہوں‘۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۲۸۲)

اقبال نے اپنی شاعری کو اسلام کی حقیقی تعلیمات کے ابلاغ کے لیے ایک وسیلہ بنایا۔ منشی سراج الدین کے نام خط میں لکھتے ہیں: ’ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں ہیں۔ ان کے لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں اور سوشل نصب العین بھی ایرانی ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ اس مثنوی میں حقیقی اسلام کو بے نقاب کروں جس کی اشاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے منہ سے ہوئی‘۔ (عطاء، ۲۰۰۵: ۸۲) سعید اکبر آبادی کے مطابق علامہ کی شخصیت اس اعتبار سے عدیم المثال تھی کہ ایک طرف وہ علوم جدیدہ کے ماہر اور مبصر نقاد تھے اور دوسری طرف علوم اسلامیہ پر ان کی نگاہ مبصرانہ تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ عصر حاضر کو اسلامی حقائق سے آشنا کرنے کی ایک راہ علامہ نے خطبات کے ذریعے دکھائی ہے۔ (سعید، ۱۹۸۷: ۸۱، ۸۴)

سید سلیمان ندوی کے نام خط میں لکھتے ہیں: ’شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کے کبھی میرا مطمح نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں۔ مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو‘(عطاء، ۲۰۰۵: ۱۳۳)۔ اقبال کی شخصیت عقل و عشق کا حسین

امتزاج تھی پروفیسر یوسف سلیم چشتی سے گفتگو کرتے ہوئے فرمایا 'میں نے کبھی ایسا کوئی شعر نہیں کہا جسے میں نے قلب میں محسوس نہ کیا ہو اور محض عقل کے زور سے کہہ دیا ہو یعنی میرے اشعار میں فکر اور جذبہ دونوں کا امتزاج پایا جاتا ہے'۔(بلوچ،۲۰۰۲: ۸۴)

سید سلیمان ندوی کے نام خط میں لکھا: 'اگر میری نظر اس قدر وسیع ہوتی جس قدر آپ کی ہے تو مجھے یقین ہے کہ میں اسلام کی کچھ خدمت کرسکتا۔ فی الحال انشاءاللہ آپ کی مدد سے کچھ نہ کچھ لکھوں گا'۔(عطاء، ۲۰۰۵: ۱۶۱) فکر اقبال کے ناقدین بھی اقبال کی فکری کاوشوں خصوصاً خطبات کو مسلم دنیا کا جدید علم کلام قرار دیتے ہیں۔(اعظمی،۲۰۰۱: ۵،۱۴-۱۵) تاہم مخالفین مثلاً الطاف احمد اعظمی کے اٹھائے گئے تین بنیادی اعتراضات اقبال کی فکر کو من حیث الکل پیش نظر نہ رکھنے کا نتیجہ ہیں۔

اپنی شاعری کا مقصد بیان کرتے ہوئے ایک خط میں لکھا: 'مقصود تو بیداری سے تھا، اگر بیداریٔ ہندوستان کی تاریخ میں میرا نام تک بھی نہ آئے تو مجھے قطعاً اس کا ملال نہیں'۔(عطاء، ۲۰۰۵: ۳۱۴)

دوسرے خط میں لکھتے ہیں: 'میرا ادبی نصب العین نقاد کے ادبی نصب العین سے مختلف ہے۔ میرے کلام میں شعریت ایک ثانوی حیثیت رکھتی ہے اور میری ہرگز یہ خواہش نہیں کہ اس زمانہ کے شعرا میں میرا شمار ہو'(عطاء، ۲۰۰۵: ۵۴۶)۔اقبال کو ڈاکٹر طہ حسین نے ان الفاظ میں خراج تحسین پیش کیا: اسلام میں دو ایسے شعرا گزرے ہیں جنہوں نے اسلامی ادب کو پایہ آسمان تک پہنچا دیا۔ ایک ہندوستان کا شاعر اقبال اور دوسرا دنیائے عرب کا شاعر ابوالعلاء۔(ظہیر، ۲۰۰۳: ۷۹)۔

عملی جدوجہد کا آغاز کرتے ہوئے فرمایا: 'میں انگریزی، اُردو، فارسی میں بر رنگ نثر بھی اپنے خیالات کا اظہار کرسکتا تھا۔ لیکن یہ ایک مانی ہوئی بات ہے کہ طبائع نثر کی نسبت شعر سے زیادہ متاثر ہوتی ہیں۔ لہٰذا میں نے مسلمانوں کو زندگی کے صحیح مفہوم سے آشنا کرنے، اسلاف کے نقش قدم پر چلانے اور ناامیدی، بزدلی اور کم ہمتی سے باز رکھنے کے لیے نظم کا ذریعہ استعمال کیا۔ میں نے پچیس سال تک اپنے بھائیوں کی مقدور بھر ذہنی خدمت کی۔ اب میں ان کی بطرز خاص عملی خدمت کے لیے اپنے آپ کو پیش کررہا ہوں'۔(افضل،۱۹۸۶: ۱۶)

اپنی کتاب جاوید نامہ کا تعارف کرواتے ہوئے فرمایا: 'یہ حقیقت میں ایشیا کی 'ڈیوائن

کامیڈی' ہے۔ جیسے ڈینٹے کی تصنیف یورپ کی ڈیوائن کامیڈی ہے۔ اس کا اسلوب یہ ہے کہ شاعر مختلف ستاروں کی سیر کرتا ہوا مختلف مشاہیر کی روحوں سے مل کر باتیں کرتا ہے۔ پھر جنت میں جاتا ہے اور آخر میں خدا کے سامنے پہنچتا ہے۔ اس تصنیف میں دور حاضر کے تمام جماعتی، اقتصادی، سیاسی، مذہبی، اخلاقی اور اصلاحی مسائل زیر بحث آ گئے ہیں۔ اس میں صرف دو شخصیتیں یورپ کی آئی ہیں۔ اول کچنر، دوم نٹشے۔ باقی تمام شخصیتیں ایشیا کی ہیں۔ ڈینٹے نے اپنا رفیق سفر یا خضر طریق 'ورجل' کو بنایا تھا۔ میرے رفیق سفر یا خضر طریق 'مولانائے روم' ہیں۔'(افضل، ۱۹۸۶: ۲۴۴)

مشرقی ادبیات کی حیات گریزی اور مائل بہ زوال مزاج ہی تھا جس نے اقبال کو اسرار و رموز کی تصنیف کی مہمیز دی: '۱۹۰۵ء میں میں جب انگلستان آیا تھا تو میں محسوس کر چکا تھا کہ مشرقی ادبیات اپنی ظاہری دلفریبیوں اور دلکشیوں کے باوجود اس روح سے خالی ہیں جو انسانوں کے لیے امید، ہمت اور جرأت عمل کا پیغام ہوتی ہے اور جسے زندگی کے جوش اور ولولے سے تعبیر کرنا چاہیے۔ یہاں پہنچ کر یورپی ادبیات پر نظر ڈالی تو وہ اگرچہ ہمت افروز نظر آئیں لیکن ان کے مقابلے کے لیے سائنس کھڑی تھی۔ جو ان کو افسردہ بنا رہی تھی۔ اور ۱۹۰۸ء میں انگلستان سے واپس گیا تو میرے نزدیک یورپی ادبیات کی حیثیت بھی تقریباً وہی تھی جو مشرقی ادبیات کی تھی۔ ان حالات سے میرے دل میں کشمکش شروع ہوئی کہ ان ادبیات کے متعلق اپنی رائے ظاہر کرنی چاہیے اور ان میں روح پیدا کرنے کے لیے کوئی نیا سرمایہ حیات فراہم کرنا چاہیے۔ میں اپنے وطن گیا تو یہ کشمکش میرے دل میں جاری تھی اور میں اس میں اس درجہ منہمک تھا کہ دو تین سال تک میرے عزیز دوستوں کو بھی علم نہ تھا کہ میں کیا کر رہا ہوں۔ ۱۹۱۰ء میں میری اندرونی کش مکش کا ایک حد تک خاتمہ ہوا اور میں نے فیصلہ کر لیا کہ اپنے خیالات ظاہر کر دینے چاہییں۔ لیکن اندیشہ تھا کہ ان سے غلط فہمیاں پیدا ہوں گی۔ بہر حال میں نے ۱۹۱۰ء میں اپنے خیالات کو مدنظر رکھ کر اپنی مثنوی اسرار خودی لکھنی شروع کی۔

فارسی زبان کو وسیلہ شعر بنانے کا مقصد بھی یہی تھا کہ اقبال کا پیغام محض ایک مخصوص خطے یا علاقے تک محدود نہ رہے۔ بقول اقبال: اردو کو چھوڑ کر فارسی میں شعر کہنا شروع کرنے کے متعلق اب تک مختلف لوگوں نے مختلف توجیہات پیش کی ہیں۔ ...... مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آج میں یہ راز بھی بتا دوں کہ میں نے کیوں فارسی زبان میں شعر کہنے شروع کیے۔ بعض اصحاب

خیال کرتے ہیں کہ فارسی زبان میں نے اس لیے اختیار کی کہ میرے خیالات زیادہ وسیع حلقے میں پہنچ جائیں۔ حالانکہ میرا مقصد اس کے بالکل برعکس تھا۔ میں نے اپنی مثنوی اسرارِ خودی ابتداء صرف ہندوستان کے لیے لکھی تھی اور ہندوستان میں فارسی سمجھنے والے بہت کم تھے۔ میری غرض تھی کہ جو خیالات میں باہر پہنچانا چاہتا ہوں وہ کم از کم حلقے تک پہنچیں۔ اس وقت مجھے یہ خیال بھی نہ تھا کہ یہ مثنوی ہندوستان کی سرحدوں سے باہر جائے گی، یا سمندر چیر کر یورپ پہنچ جائے گی۔ بلاشبہ یہ صحیح ہے کہ اس کے بعد فارسی نے مجھے اپنی طرف کھینچ لیا اور میں اسی زبان میں شعر کہتا رہا۔' (افضل، ۱۹۸۶: ۲۴۹، ۲۵۰)

ادبیات عالم پر نظر ہونے کے باعث اقبال کو اس حقیقت کا ادراک تھا کہ اسرار خودی کی صورت میں ان کی یہ کاوش ادبیات اسلام میں بے نظیر ہے: 'دوسرے حصے کے مضامین سے پہلے حصے پر کافی روشنی پڑے گی اور بہت سی تشریحات جو پہلے حصے کے اشعار کی، کی جا رہی ہیں، خود بخود غلط ہو جائیں گی۔ اسلامی nationalism کی حقیقت اس سے واضح ہو گی اور یہ کہنے میں کوئی مبالغہ یا خودستائی نہیں کہ اس رنگ کی کوئی نظم یا نثر اسلامی لٹریچر میں آج تک نہیں لکھی گئی۔' (ہاشمی، ۲۰۰۶: ۵۸، ۵۹)

دوسرے موقع پر فرماتے ہیں: 'گذشتہ سال ایک مثنوی فارسی لکھنی شروع کی تھی۔ ہنوز ختم نہیں ہوئی۔ اور اس کے اختتام کی امید بھی نہیں۔ خیالات کے اعتبار سے مشرقی اور مغربی لٹریچر میں یہ مثنوی بالکل نئی ہے۔' (صفدر، ۲۰۰۴: ۹۸)

عالم اسلام کی عمومی حالت زوال کو دیکھتے ہوئے اقبال اکثر اس امر کا اظہار کرتے کہ مسلمانوں کو ان کے مقام سے آشنا کرنے کے عملی جدوجہد کی ضرورت ہے یہاں وہ اکثر اپنی شاعری کو بھی ہیچ سمجھتے: 'اسپین کیا، مسلمان اپنی ساری تاریخ سے بے خبر ہیں۔ یہ شعر و شاعری کیا ہے؟ کچھ بھی نہیں! کاش میں نے شاعری نہ کی ہوتی۔' (نیازی، ۲۰۰۷: ۲۷۲)

۳۔ عملی اساس

بطور ایک سماجی اور سیاسی مصلح اقبال نے قوم کی رہنمائی بھی کی اور مسائل کے حل کے لیے تجاویز بھی دیں۔ یہ پہلو پھر تین جہتوں کا حامل ہے اقبال کی شخصیت ایسی عملی سیاسی بصیرت کی مظہر ہے جس نے انتہائی ناگفتہ بہ حالات میں بھی ملت کے لیے اس مستقبل کی پہلے سے پیش

بنی کی جس راستے پر بہت سے مقتدر قائدین بعد میں گامزن ہوئے۔ ذاتی حوالے سے بھی علامہ کی شخصیت اسلام کی دینی اور روحانی تعلیمات کا ایک عملی نمونہ نظر آتی ہے۔ عملی سیاست میں بھی اقبال کا کردار اسی عبقریت کا مظہر ہے۔

(ا) سیاسی بصیرت: مسلمانانِ برصغیر کی عملی اور نظریاتی میدان میں سیاسی رہنمائی کا جو کردار اقبال نے ادا کیا تھا وہ اس خداداد بصیرت سے مملو تھا جس کی کوئی نظیر اس دور میں نہیں ملتی۔ اقبال نے ہر اہم سیاسی موقع پر قوم کی صحیح سمت میں رہنمائی کی۔ اقبال کے اسی کردار کی وجہ سے قائداعظم نے اقبال کو مسلم ہند کی احیائی جدوجہد کا مفکر قرار دیا:

'Every great movement has a philosopher and Iqbal was the philosopher of the National Renaissance of Muslim India.' (Razzaqi, 1979:ix).

اقبال کی سیاسی جدوجہد کا مطالعہ اسی پہلو کو مزید روشن کرتا ہے۔ خطبہ الٰہ آباد کے موقع پر فرمایا: 'حضرات! میں آپ کا بے حد ممنون ہوں کہ آپ نے مجھے آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس کی صدارت کا اعزاز ایک ایسے وقت میں بخشا ہے جو ہندوستان میں مسلم سیاسی فکر و عمل کی تاریخ میں نازک ترین لمحات ہیں۔ میں کسی جماعت کا راہ نما نہیں ہوں اور نہ ہی کسی راہ نما کا پیرو ہوں۔ میں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ اسلام، اس کے نظام سیاست و قانون، اس کی ثقافت، اس کی تاریخ اور اس کے ادب کے مطالعہ میں صرف کیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ روح اسلام کے ساتھ مسلسل تعلق کی بدولت جس کا اظہار وقت کے ساتھ ہو رہا ہے، میرے اندر اسلام کو ایک اہم عالم گیر حقیقت کی حیثیت سے دیکھنے کی بصیرت پیدا ہوگئی ہے'۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۰)

قومی معاملات میں فیصلہ کرتے ہوئے اقبال کس احتیاط سے کام لیتے تھے، فرمایا: 'میں نے اپنی خانگی اور قومی زندگی میں کبھی کسی دوسرے کی رائے کا بلا سوچے سمجھے اتباع نہیں کیا۔ ایسے وقت میں جبکہ ملت کا اشد ضروری مفاد خطرے میں ہو میں کسی شخص کا دوسرے کی رائے پر بلا سوچے سمجھے چلنا اسلام اور انسانیت کے منافی سمجھتا ہوں'۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۶۵)

اقبال کے اس وصف کا اندازہ اغیار کو بھی تھا۔ لارڈ لوتھین نے ایک موقع پر کہا: 'عالم اسلام ہی میں نہیں، تمام مشرق میں اقبال جیسا اثر انداز مفکر اور کوئی نہیں۔ اقبال کے افکار تاریخ عالم کا رخ بدل دیں گے سیاسی لوگ نہیں جانتے کہ اقبال کی طرح کے شاعر کس قدر موثر ہو سکتے ہیں' (ملک، ۲۰۰۲: ۲۵)۔ محمد دین تاثیر کے بقول: 'اقبال کی جاوودانیت وہی ہے جو قرآن حکیم کی

جاودانیت ہے کیونکہ کلام اقبال تفسیر کلام الٰہی ہے۔ جاودانی مگر عملی پیغامات کی یہ بنیادی خصوصیت ہے کہ ان میں ماحول کی مطابقت بھی ہوتی ہے اور اس سے بغاوت بھی اور یہ انقلابی بغاوت ایک مخصوص ماحول کو بدلنے کے ساتھ ساتھ ایک عالمگیر انقلاب کی بنیاد بھی ڈالتی ہے'۔(قریشی،۲۰۱۰: ۵۸)

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے اقبال کی اس عظمت کا اعتراف کرتے ہوئے فرمایا: 'میں سمجھتا ہوں کہ اقبال وہ شاعر ہیں جن سے اللہ تعالیٰ نے اس زمانے کے مطابق بعض حکم و حقائق کہلوائے ہیں جو کسی دوسرے معاصر شاعر و مفکر کی زبان سے نہیں ادا ہوئے۔...... یہ سیاسی بالغ نظری اور بلند ہستی جس کی نظیر اس دور میں عالمِ اسلام میں مشکل سے ملے گی مملکت پاکستان کی بنیاد ہے جس پر اس عظیم ترین اسلامی ریاست کی تعمیر ہوئی تھی اور اس کو اسلامی زندگی کی ایک تجربہ گاہ قرار دیا گیا'۔(ملک،۲۰۰۲: ۵۱،۵۲)

جب مسلمانوں کے مستقبل کو عملاً محفوظ کرنے کا مرحلہ درپیش ہوا تو تصور پاکستان کو حقیقت میں بدلنے کی تحریک کی قیادت کے لئے علامہ اقبال نے صرف قائداعظم کا انتخاب کیا اور برصغیر کی سیاسی قیادت کے لیے قائداعظم ہی کو واحد اہل رہنما قرار دیتے ہوئے فرمایا: 'مسٹر جناح ہی مسلمانوں کے اصل لیڈر ہیں اور میں تو ان کا ایک معمولی سپاہی ہوں'۔(بٹالوی،۱۹۸۹: ۵۳۲)

مسلمانوں کے سیاسی حقوق کے تحفظ کے لیے بھی اقبال قانون سازی کے عمل میں عام مسلمانوں کی عقل و دانش کو خاطر میں لانا ضروری اور مستحسن قرار دیتے تھے۔ انہیں ہندی مسلمانوں کی مخصوص اقلیتی صورت حال پر بھی گہری تشویش تھی۔(ملک،۲۰۰۲: ۱۵۸)

عام قومی معاملات میں بھی اقبال مسلم رائے عامہ کو کلیدی اہمیت دیتے تھے۔ مسجد شہید گنج کے سانحے پر جب مسلمان سراپا احتجاج تھے فرمایا: 'مجھ سے کیا پوچھتے ہو۔ میری چارپائی کو اپنے کندھوں پر اٹھاؤ اور اس طرف لے چلو جدھر مسلمان جارہے ہیں۔ اگر گولی چلی تو میں بھی ان کے ساتھ مروں گا'۔(بٹالوی،۱۹۸۹: ۵۳۶)

مولانا حسین احمد مدنی کی طرف سے قوم اور ملت کی بحث کے آغاز پر علامہ بہت کبیدہ خاطر تھے۔ فرمایا: 'عجیب بات ہے، انھوں نے قوم اور ملت میں امتیاز پیدا کرتے ہوئے ایک نئی بحث چھیڑ دی ہے'۔(نیازی، ۲۰۰۷: ۲۱۴) کیونکہ علامہ کے نزدیک اس طرح کا تصور صرف نظریاتی یا فکری ہی نہیں بلکہ عملی بحرانوں کا باعث بن سکتا تھا: 'فرض کیجیے قوم کا وجود ملت سے

الگ ہے جب بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ بحیثیت ایک قوم یا بحیثیت ایک ملت ہندوستان کے آئینی ارتقا میں ہم اپنا مفاد کیوں کر محفوظ رکھ سکتے ہیں؟' (نیازی، ۲۰۰۷: ۲۲۳)

اقبال کی بصیرت اس امر کو پہلے سے دیکھ رہی تھی کہ کانگریسی علما کی سیاسی و نظریاتی روش مسلمانان برصغیر کے لیے مہلک ثابت ہوگی۔ فرمایا: 'میرے مضمون سے بہت سی باتیں صاف ہوجائیں گی۔ علما حضرات کی یہ بہت بڑی غلطی ہے کہ اپنی انگریز دشمنی میں کانگریس کا ساتھ دے رہے ہیں اور غیر اسلامی تصورات قبول کر رہے ہیں۔ کسی وقت انھوں نے انگریزوں کا ساتھ دینے پر سرسیّد کی بڑی سختی سے تنقید کی تھی۔ یہ تنقید خلوص پر مبنی تھی اور اس میں ایک عنصر صداقت کا بھی موجود تھا۔ لیکن کانگریسی خیال علما ہندوؤں کا ساتھ دے کر اس سے بڑی غلطی کر رہے ہیں وہ نہیں سمجھتے کہ اگر قوم نے ان کا ساتھ دیا تو اس کا نتیجہ نہایت مہلک ہوگا۔' (نیازی، ۲۰۰۷: ۲۵۵)

ب) روحانی و مذہبی پہلو: اقبال کی فکر میں جن مذہبی اور روحانی اقدار کا ذکر موجود ہے وہ اقبال کی شخصیت کا بھی زندہ اور فعال حصہ تھیں۔ اللہ تعالیٰ سے فعال تعلق بندگی اور پھر زندگی میں اس کے اثرات کی موجودگی اقبال کے ہاں بآسانی دیکھی جاسکتی ہے۔ سرکشن پرشاد کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں: 'خدا کے فضل و کرم سے تہجد سے پہلے بھی اور بعد میں بھی دعا کروں گا کہ اس وقت عبادتِ الٰہی میں بہت لذت حاصل ہوتی ہے۔ کیا عجب ہے کہ دعا قبول ہو جائے'۔ (عطاء، ۲۰۰۵: ۴۷۷)

زندگی میں تسلیم و رضا کی روش اختیار کرتے ہوئے فرماتے ہیں: 'عجب کشمکش کی حالت ہے، مگر شکایت نہیں کہ ہمارے مذہب میں شکایت کفر ہے'۔ (عطاء، ۲۰۰۵: ۷۰)

'میں نے اب تک اپنے معاملات میں ذاتی کوشش کو بہت کم دخل دیا ہے۔ ہمیشہ اپنے آپ کو حالات کے اوپر چھوڑ دیا ہے اور نتیجے سے خواہ وہ کسی قسم کا ہو، خدا کے فضل و کرم سے نہیں گھبرایا۔ اس وقت بھی قلب کی کیفیت یہی ہے کہ جہاں اس کی رضا لے جائے گی، جاؤں گا۔' (عطاء، ۲۰۰۵: ۴۹۳)

'دوسری بیوی کے ہاں خدا کے فضل و کرم سے لڑکا ہوا جس سے قدرے تلافی ہوئی۔ خدائے تعالیٰ کا شکر ہے۔ خوشی ہو یا غم، سب کچھ اسی کی طرف سے ہے اور ع ہر چہ از دوست می رسد نیکوست'۔ (عطاء، ۲۰۰۵: ۵۲۰)

’ایسے مصائب کا علاج سوائے توجہ اِلی اللہ کے اور کچھ نہیں۔ خواجہ صاحب خود اس بات کو مجھ سے بہتر جانتے ہیں۔‘ (عطاء، ۲۰۰۵: ۶۳۲)

’بہر حال مجھے بے تابی نہیں۔ مقدر کا قائل جو شخص ہو اس کی طبیعت مطمئن رہتی ہے۔ مجھ کو جہاں ہوں اپنے فرائض مفوضہ کی ادائیگی سے کام ہے۔ خواہ لاہور میں ہوں خواہ لندن میں ہوں، کسی خاص جگہ ملازمت کی خواہش بھی دل میں پیدا نہیں کرتا کیونکہ سراپا تن بہ تقدیر رہتا ہوں۔‘ (صفدر، ۲۰۰۴: ۹۳)

’حیدری صاحب خواہش مند ہیں کہ میں وہاں آؤں۔ مگر ان کی خواہش کو دائرہ عمل میں لانے کے اسباب نہیں۔ میں خود قدرت کے ہاتھوں میں ایک بے حس ہستی کی طرح ہوں، جدھر لے جائے گی چلا جاؤں گا۔ سعی و کوشش میرے مذہب میں کفر نہیں تو گناہ ضرور ہے۔‘ (صفدر، ۲۰۰۴: ۹۹)

’اللہ پر توکل رکھیے۔ آپ کے پاس ماشاء اللہ بہت کچھ ہے۔ مجھے دیکھیے میرے پاس کیا ہے اور کیا تھا۔‘ (نیازی، ۲۰۰۷: ۹۴)

زندگی میں مادی اقدار کی بجائے روحانی اقدار کے غلبے ہی کا اثر تھا کہ اپنی شاعری کے مقصد کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: ’دوسرے حصہ میں جواب شائع ہو گا حیات ملی یعنی اجتماعی زندگی کے اصول پر بحث ہے اور خالص اسلامی نکتہ خیال سے۔ اس کے علاوہ یہ اشعار بہت تھوڑے ہیں۔ میرا مقصد کچھ شاعری نہیں بلکہ ہندوستان کے مسلمانوں میں وہ احساس ملیہ پیدا ہو، جو قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کا خاصہ تھا۔ اس قسم کے اشعار لکھنے سے غرض عبادت ہے نہ شہرت۔ کیا عجیب کہ نبی کریمؐ کو میری یہ کوشش پسند آ جائے اور ان کا استحسان میرے لیے ذریعہ نجات ہو جائے۔‘ (صفدر، ۲۰۰۴: ۱۳۶)

ج) عملی سیاسی جدوجہد: اقبال صرف شاعر، مفکر یا علمی شخصیت ہی نہیں تھے بلکہ انہوں نے عملی سیاسی میدان میں بھی اپنا کردار ادا کیا۔ اقبال کا سیاسی کردار آئینی، اصولی اور حقیقت پسندانہ تھا۔ جب مسلم لیگ نے صوبائی خودمختاری کے مسئلہ پر اقبال سے الگ موقف اختیار کیا تو فرمایا: ’چونکہ میں ابھی تک اپنی اس رائے پر قائم ہوں جو میں نے مسودہ مرتب کرنے والی مجلس کے پہلے اجلاس میں پیش کی تھی کہ آل انڈیا مسلم لیگ کو مکمل صوبائی خودمختاری کا مطالبہ پیش کرنا چاہیے۔ اور میرے خیال میں تمام مسلمانان پنجاب کی یہی رائے ہے۔ مجھے آل انڈیا مسلم لیگ

کا معتمد نہ رہنا چاہیے۔ از راہ کرم میرا استعفا منظور فرمائیں۔' (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۵۲)

اس طرح آئینی و قومی مسائل پر حقیقت پسندانہ موقف اختیار کرتے ہوئے فرمایا: 'مجھے کوئی اعتراض نہیں اگر ہندو ہم پر حکومت کریں بشرطیکہ ان میں حکومت کرنے کی اہلیت اور شعور ہو لیکن ہمارے لیے دو آقاؤں کی غلامی نا قابل برداشت ہے ہندو اور انگریزوں میں سے صرف ایک ہی کا اقتدار گوارا کیا جا سکتا ہے۔' (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۵۶)

قومی مسائل پر مسلمان قائدین خصوصاً مذہبی قائدین کی بے بصیرتی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: 'تاسف کا مقام ہے کہ ہمارے بعض لیڈر، جن میں بعض علمائے دین بھی شامل ہیں، مسئلہ انتخاب کو محض نمائندگی کا طریقہ کار تصور کرتے ہیں اور بس۔ جہاں تک میں نے مسلمانان ہند کی گذشتہ تاریخ اور ایشیائی اقوام کے موجودہ امیال و عواطف اور مغربی اقوام کی سیاسی ریشہ دوانیوں پر غور کیا ہے، مجھے اس بات کا کامل یقین ہے کہ ابھی ایک عرصہ تک مسلمانان ہند کا مستقبل جداگانہ انتخاب سے وابستہ ہے۔ میرے نزدیک جداگانہ انتخاب قومیت کے مغربی تصور سے بھی (قومیت کا مغربی تخیل ایک روحانی بیماری ہے) متناقض نہیں اور اس کے باوجود ہندی اقوام میں اتحاد اور یکجہتی پیدا ہو سکتی ہے۔ خود یورپ میں بھی اس مقصد کا اب خاتمہ سمجھنا چاہیے۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ مشرقی اقوام یورپ کا اترا ہوا لباس پہن لیں اور انھیں مصائب سے دوچار ہوں جن سے یورپ دوچار ہو چکا ہے، اور ہو رہا ہے۔' (افضل، ۱۹۸۶: ۱۶۴)

'ملا کا ذہن یوں عقیم ہے کہ صدیوں کی فرسودہ اور لاطائل بحثوں میں اُلجھ کر اس کی فکری صلاحیتیں ختم ہو چکی ہیں۔ وہ نہیں سمجھتا کہ اسے جن عقائد پر سختی سے اصرار ہے اسلام نے ان کا رشتہ زندگی سے کس طرح جوڑا، ان سے فی الحقیقت کیا مقصود ہے۔' (نیازی، ۲۰۰۷: ۲۸۳)

اقبال نے کبھی بھی قومی مسائل پر کوئی ایسا موقف اختیار نہیں کیا جو زمینی حقائق کے خلاف ہو یا مسلمانوں کے اجتماعی مفاد کے تحفظ کا ضامن نہ ہو۔ جمہوری انداز سے سوچتے ہوئے وہ مسلم اکثریت کے علاقوں پر مشتمل مسلمان مملکتوں اور ہندو اکثریت کے علاقوں پر مشتمل ہندو ریاستوں کے قیام کا جمہوری تصور اجاگر کرنے میں مصروف تھے وہاں وہ ہندو قوم اور اچھوت قوم کے حق خود اختیاری کو بھی کھلے دل سے تسلیم کر رہے تھے۔ وہ خود بھی آزاد رہنا چاہتے تھے اور دوسروں کی آزادی اور خود مختاری کا حق بھی تسلیم کرتے تھے۔ ان کے نزدیک پورے ہندوستان پر اسلام کا بزور شمشیر غلبہ ایک غیر اسلامی اور فاشسٹ تصور تھا۔ (ملک، ۲۰۰۲: ۱۵۹)

عملی سیاسی مسائل کے حل کے لیے اقبال نے جو موقف اور حکمت عملی اختیار کی وہ اقبال کے ایک عملیت اور حقیقت پسند سیاسی رہنما کے تشخص کو سامنے لاتی ہے۔ سکندر جناح پیکٹ کے موقع پر پنجاب میں پیدا ہونے والی غلط فہمیوں پر جناح سے مراسلت (بٹالوی، ۱۹۸۹: ۴۹۷)، لیگ کونسل کی تشکیل کے موقع پر پنجاب میں مسلم لیگ کے استحکام کے لیے جناح کو اٹھائیس افراد کی فہرست کی ترسیل (بٹالوی، ۱۹۸۹: ۴۶۸) قائداعظم سے ملاقات کے موقع پر عوام سے رابطہ رکھنے اور عوام کی مدد پر انحصار کرنے کا وعدہ (بٹالوی، ۱۹۸۹: ۲۹۲) اور نہرو سے ملاقات میں کانگریس کے صرف نصف درجن افراد کے رحم و کرم پر مسلمانان برصغیر کے مقدر کو نہ چھوڑنے کا ذکر (بٹالوی، ۱۹۸۹: ۵۳۱)، برصغیر کے سیاسی مسائل پر ان کی گہری نظر اور ان کے حل کے ادراک کا ثبوت ہیں۔ جب سر سکندر حیات نے تجویز پیش کی کہ اقبال جیسی قومی شخصیت کی مالی معاونت کا منصوبہ شروع کیا جائے تو اقبال نے کمال استغنا اور بے نفسی سے اس تجویز پر عمل کرنے کی بجائے اسلامی ریسرچ کے منصوبے شروع کرنے کی تجویز دی (بٹالوی، ۱۹۸۹: ۵۲۵)۔ اقبال نے کانگریس اور انگریز حکمرانوں سے معاملات طے کرتے ہوئے جناح کو تین باتوں پر زور دینے کے لیے لکھا: ’آئینی تحفظات، سندھ کا الحاق پنجاب سے اور شخصی اور دیوانی قوانین کی برقراری۔‘ (نیازی، ۲۰۰۷: ۱۴۲)

معاصر تہذیبی بحران اور فکر اقبال

دور حاضر میں ملی سطح پر بھی اقبال کی فکر ہمارے لیے رہنمائی کا سرچشمہ ہے۔ آج کی دنیا مابعد جدیدیت کے رویے کے زیر اثر ہے جو علمی اور ادبی طور پر بھی ظاہر ہوئے اور تہذیبی حیثیت سے بھی اپنے اثرات مرتب کر رہے ہیں۔ معاشرے کے تمام اداروں میں مابعد جدیدیت رویوں کے وجود اور نفوذ کو دیکھا جا سکتا ہے جس کا سادہ تعارف یہ ہے کہ جدیدیت کی ناکامی اور کلاسیکیت کے لغو ہونے پر حقیقت کو دریافت کرنے کے تمام زاویے فنا ہو چکے ہیں۔ حقیقت کی ترجمانی کرنے والے تصورات بے معنیٰ ہیں۔ لہٰذا نئے رویوں کے حوالے سے انسان کو حقیقت کے ساتھ اپنے تعلق کو از سر نو استوار کرنا ہے۔

مابعد جدیدیت کا بنیادی ضابطہ یہ ہے کہ جامع مبحث کی کوئی حیثیت نہیں، سچائیاں ہمیشہ چھوٹی، مقامی اور وقتی ہوتی ہیں۔ ان کی مقامیت اور وقتی تعلق کو تسلیم کرنا چاہیے اور اپنی

زندگی کے انداز اور خیالات کو موجود صورتحال کے مطابق پرکھنا چاہیے۔ اپنے آپ کو موجود صورتحال کے ساتھ ہم آہنگ رکھنے سے ہی انسان ان مسائل سے بچ سکے گا جو اس پر مصیبتیں لاتے ہیں اور اس پر آفتیں نازل کرتے ہیں۔ گویا مابعد جدیدیت اپنی روح کے لحاظ سے ایک کلی انارکی کا نام ہے۔ ایسی کلی انارکی جو ہماری پوری معاشرتی زندگی کو متاثر کرتی چلی جا رہی ہے۔ نتیجتاً آج کی دانش جن رویوں کے ساتھ آگے بڑھ رہی ہے وہ یہ ہیں:

۱۔ کائنات کی ایسی لامحدودیت کا تصور جس کی بنیاد تغیر محض پر ہے جبکہ تغیر محض ایک مہمل تصور ہے۔
۲۔ لامحدودیت کی یہ تعریف کرنا کہ اس میں 'اور'، 'یا' وغیرہ کی لا انتہا اور دائمی گنجائش موجود ہے جبکہ لامحدود کے معنی یہ ہیں کہ 'اور'، 'یا' کا امکان ہی نہ ہو۔
۳۔ خدا کے بارے میں تمام تصورات کو فطرت میں کھپا دینا۔
۴۔ انسانی شعور میں تیقن کی حالت پیدا کرنے والی تمام بنیادوں کو منہدم کر دینا۔
۵۔ سادہ محسوسات کا انکار۔
۶۔ انسان اور کائنات کے تعلق کو کسی بھی سطح پر متعین نہ ہونے دینا۔
۷۔ کائنات کی مخفی قوتوں اور اس کی سریت وغیرہ پر اندھا یقین پیدا کرنا تاکہ ایمان بالغیب کی ضرورت ہی باقی نہ رہے۔
۸۔ مذہب کے دوٹوک انکار کے بجائے حقائق کو امکانی حقائق کہنا اور اس کی تکذیب و تصدیق کو غیر متعین مستقبل پر موقوف کر دینا تاکہ لوگ دین کو غائب دماغی کے عالم میں ہی تسلیم کرتے رہیں اور اس کے احکام پر عمل کر کے اس کی تاثیر زندگی میں پیدا نہ کریں۔
۹۔ معنی کو صورت اور صورت کو معنی سے الگ کر دینا جیسا کہ مصوری اور لسانیات میں یہ رجحانات ظاہر ہیں۔
۱۰۔ تخلیقی فنون میں بعض بامعنی وجوہ کی بنا پر 'کیا کہا جا رہا ہے' کی اہمیت کم ہوتی ہے اور 'کیسے کہا جا رہا ہے' کی زیادہ۔ اس اصول کو سیاق وسباق سے کاٹ کر عام کر دینا۔ (عسکری، ۱۹۷۹:۱۰۰)

اندریں حالات اقبال جس فکر کو لے کر آگے بڑھ رہے ہیں وہ اس ماحول میں عالمی سماجی نظام (Universal Social Reconstruction) کا ایسا منصوبہ ہے جو صرف کسی محدود

طبقہ آبادی تک ہی نہیں بلکہ پوری انسانیت کے لیے بقاء کی بنیادیں فراہم کرتا ہے۔ نکلسن کے نام خط میں علامہ لکھتے ہیں کہ میری فارسی نظموں کا مقصد اسلام کی وکالت نہیں بلکہ میں عالمی سماجی نظام کی تشکیل میں مصروف ہوں۔ چونکہ علامہ کے نزدیک ایسا معاشرتی نظام جس کا مقصد وحید ذات پات، رتبہ و درجہ اور رنگ و نسل کے تمام امتیازات کو مٹا دینا ہے صرف اسلام ہی ہے لہٰذا اسلام کو نظر انداز کرنا کسی طور پر بھی دانش مندانہ بات نہیں۔ علامہ کہتے ہیں:

> The object of my Persian poems is not to make out a case for Islam; my aim is simply to discover a universal social reconstruction, and in this endeavor I find it philosophically impossible to ignore a social system which exists with the express object of doing away with all the distinctions of caste, rank and race, and which, while keeping a watchful eye on the affairs of this world, fosters a spirit of the unworldliness so absolutely essential to man in his relations with his neighbours. This is what Europe lacks, and this is what she can still learn from us. (Dar, 1981: 146)

مغربی تہذیب ان بنیادی تقاضوں سے عاری ہے جو عالمی سماجی نظام کی تشکیل (Universal Social Reconstruction) کے لیے ضروری ہیں۔ فرتجوف شوان کے الفاظ میں آج کے انسان کے پاس چابیاں تو ہیں لیکن وہ یہ نہیں جانتا کہ ان چابیوں سے دروازہ کیسے کھولے؟ (Schuon, 2001: 12) اس کے مطابق تمام تہذیبیں معرض زوال میں ہیں گو کہ مختلف انداز سے، مشرق میں زوال سست اور مغرب میں تیز تر ہے کیونکہ مشرق کا نقص یہ ہے کہ یہاں غور و فکر کا عمل نہ ہونے کے برابر ہے جبکہ مغرب میں غور و فکر کا عمل سرعت کے ساتھ موجود تو ہے لیکن غلط سمت میں ہے۔ مشرق سچائیوں پر محو خواب اور مغرب غلطیوں میں زندہ ہے۔ (Schuon, 2001: 22, 23)

تہذیبی کشمکش کی فکر اقبال کی روشنی میں تفہیم

آج جبکہ تہذیبوں کے تصادم کا تصور ہی عالمی منظر نامے کی تشکیل کر رہا ہے، ملی اور قومی تناظر اس امر کا متقاضی ہے کہ اس مسئلے کو فکر اقبال کی روشنی میں بھی سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ فکر اقبال کی روشنی میں تہذیبوں کی کشمکش کو یوں زیر بحث لایا جا سکتا ہے:

۱۔ اقبال کی فکر نے معاصر مسلم دنیا کو بہت زیادہ متاثر کیا ہے۔ پاکستان کی تخلیق بھی اقبال کی فکر ہی کا نتیجہ ہے۔ مسلم دنیا کے مسائل کو معاصر سیاسی، عالمی اور تزویراتی حالات کے تناظر

میں جس طرح اقبال نے دیکھا ہے وہ حقائق پر مبنی نتائج کا حامل ہے۔ بقول اقبال:

حادثہ وہ جو ابھی پردہ افلاک میں ہے
عکس اس کا میرے آئینہ ادراک میں ہے

(اقبال، ۲۰۰۶:۳۹۲)

۲۔ اقبال کی فکر میں نہ صرف مسلم اور دوسری تہذیبوں کے بارے میں جامع تصورات موجود ہیں بلکہ اقبال کے ہاں تہذیبی کشمکش کا بھی بہت ہی واضح ادراک موجود ہے:

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغ مصطفوی سے شرار بولہبی!

(اقبال، ۲۰۰۶:۲۵۱)

یہی وہ تہذیبی کشمکش ہے جو پوری تاریخ انسانیت میں جاری رہی۔ اقبال نے نہ صرف اس تہذیبی کشمکش کی مختلف جہات کو اپنی فکر کا موضوع بنایا بلکہ اس کے نتیجے میں جنم لینے والے مسائل کو بھی بیان کیا ہے۔

۳۔ اقبال معاصر مفکرین میں اس حوالے سے بھی امتیازی مقام کے حامل ہیں کہ انہوں نے صرف مسائل کی نشاندہی ہی نہیں کی بلکہ ان مسائل کے حل کی بھی بات کی ہے۔ اقبال نے اپنی نظم ونثر میں ان تمام فکری مسائل پر اظہار خیال کیا ہے جو ہر دور میں انسانی فکر و دانش کا موضوع تحقیق رہے ہیں:

عالم از رنگ است و بے رنگی است حق
چیست عالم؟ چیست آدم؟ چیست حق؟

(اقبال، ۱۹۸۵:۶۲۳)

۴۔ منجملہ دیگر مسائل کے یہ امر بھی فکرِ اقبال کا ایک اہم موضوع ہے کہ دنیا کی مختلف تہذیبوں کی کشمکش اور تصادم کے ماحول میں بقائے باہمی کا امکان کیا ہے؟ اور ایک ایسے انسانی معاشرے کا قیام کیونکر ممکن ہے جہاں ہر تہذیب وملت کو پر وقار طریقے سے رہنے کے مواقع میسر ہوں۔ اس جہت پر تحقیق کے نتیجے میں ایسے نتائج تک پہنچنے کا امکان موجود ہے جن کی صرف کسی ایک خطے یا تہذیب کے لیے نہیں بلکہ دنیا کی تمام تہذیبوں کے لیے

اہمیت ہوگی:

حرف بد را بر لب آوردن خطا است
کافر و مومن ہمہ خلق خدا است
آدمیت احترام آدمی
باخبر شو از مقام آدمی
آدمی از ربط و ضبط تن بہ تن
بر طریق دوستی گامے بزن

(اقبال،۱۹۸۵:۷۹۳)

۵۔ مسلم تہذیب پر تحقیق اقبال کے مطمح نظر میں شامل تھا۔ایک محقق محمد جمیل کے نام خط میں لکھتے ہیں: 'اسلام کے ثقافتی اور فلسفیانہ پہلو پر ابھی کام کرنے کی شدید ضرورت ہے'۔(عطاء، ۲۰۰۵: ۴۱۱) صاحبزادہ آفتاب احمد خان کے نام خط میں فرمایا:'ایسے عالم پیدا کرنا (علوم اسلامیہ کی تدریس کے مقاصد میں شامل ہونا چاہیئے) جو اسلامی افکار اور ادبیات کے مختلف شعبوں میں اپنی تحقیقات سے اسلامی تمدن اور موجودہ علوم کے درمیان حیاتِ دماغی کا جو تسلسل پایا جاتا ہے، اس کی ازروئے نشو و نمو جستجو کریں۔اس کی تشریح کی ضرورت ہے'۔(عطاء، ۲۰۰۵: ۵۲۲) (نیز) ایسے عالموں کا تیار کرنا جو اسلامی تاریخ، آرٹ (فنون) اور علم تہذیب و تمدن کے مختلف پہلوؤں پر حاوی ہوں۔(عطاء، ۲۰۰۵: ۵۲۳)

فکر اقبال کی مندرجہ بالا پانچ جہات اس فکر کی روشنی میں تہذیبی کشمکش کی تفہیم کی گنجائش فراہم کرتی ہیں۔موجودہ دور میں تہذیبوں کے مابین کشمکش امن عالم کے لیے سب سے بڑا خطرہ ہے۔امن عالم کو درپیش اس عظیم خطرے کے ازالے کی واحد صورت تہذیبوں کے باہمی احترام اور ان کے درمیان مکالمے کی بنیاد پر ایک عالمی نظام کا قیام ہے۔اس عالمی نظام کا قیام دنیا کی بڑی تہذیبوں کے سیاسی، روحانی اور علمی رہنماؤں کے درمیان افہام و تفہیم پر منحصر ہے۔اقبال کی فکر اپنی جامعیت، ہمہ گیری اور فکری توازن کے باعث مشرق و مغرب میں رابطے کا کردار ادا کر سکتی ہے۔فکر اقبال کی روشنی میں تہذیبوں کی کشمکش کا مطالعہ ایسے امکانات کی نشاندہی کر سکتا ہے

جو عالمی سطح پر تہذیبوں کے لیے اہمیت کا حامل اور ایک عالمگیر نظام کے قیام کا ضامن ہو۔

معاصر حقائق اور فکر اقبال کی روشنی میں مشرق و مغرب کی تہذیبی کشمکش کی وضاحت کرنا درکار ہے کہ:

۱۔ اقبال کا تصور تہذیب کیا ہے اور تہذیب کے باب میں اقبال اور مشرق و مغرب کے مختلف مفکرین کے افکار کا تناظر کیا ہے؟

۲۔ دور جدید میں عالمی سیاست سابقہ ادوار کی نسبت بدل چکی ہے۔ آج کثیر قطبی اور کثیر تہذیبی سیاست کا دور ہے۔ اقوام عالم کے ان نئے تعلقات کار سے کیا اثرات و نتائج پیدا ہو رہے ہیں؟

۳۔ دور جدید میں تہذیبوں کے درمیان طاقت کا توازن تبدیل ہو رہا ہے۔ مغرب، مشرقی، خصوصاً ایشیائی تہذیبوں کے حوالے سے عدم تحفظ کا شکار ہے۔ وہ ان کی معاشی، عسکری اور سیاسی طاقت کو اپنے اثر و رسوخ میں کمی و زوال پذیری کا سبب تصور کر رہا ہے۔ جس کا لازمی نتیجہ اسلام سے خوف ہے۔ اس کے عالمی سطح پر کیا اثرات و عواقب ہیں؟

۴۔ اقبال نے تہذیبوں کے مابین تصادم اور کشمکش کا باعث بننے والے کن عوامل کی نشاندہی کی ہے۔ وہ عوامل تاریخ کے مختلف ادوار میں کس طرح تہذیبی کشمکش کا باعث رہے ہیں؟

۵۔ اقبال کے نزدیک تہذیبوں کی زندگی، ارتقاء اور بقا کا تعین کرنے والے عوامل کیا ہیں؟

۶۔ تہذیبوں کی زندگی میں 'اجل' سے کیا مراد ہے اور اس کا اطلاق اقبال نے مختلف تہذیبوں پر کس انداز سے کیا ہے؟

۷۔ مغربی تہذیب کی طرف سے آفاقیت کے حامل ہونے، تاریخ کے خاتمے اور انسانی تہذیب کے جملہ دوائر میں ارتقاء کی منازل طے کرنے کے دعوے کے بعد دوسری تہذیبوں خصوصاً اسلام کے ساتھ اس کے ربط و تعلق کی نوعیت کیا ہے؟

۸۔ باہمی کشمکش کے موجودہ عالمی ماحول میں فکر اقبال کی روشنی میں بقا کا انحصار کن امور پر ہے؟

۹۔ امن عالم اور عالمگیر سماجی نظام کے قیام کی اساس کیا ہو گی؟

۱۰۔ امن عالم اور عالمگیر سماجی نظام کے قیام میں ملت اسلامیہ کی ذمہ داری کیا ہے؟

❁❁❁

تصورِ تہذیب

ماہیت اور باہمی ارتباط و امتیاز

تہذیب کسی قوم کے اجتماعی فکر و عمل، رویوں، رجحانات اور طرز زندگی کا نام ہے۔ تہذیب کا لفظ اہل علم کے ہاں ثقافت کے مترادف کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے (EB, 1974: 956)۔ سائمن مرڈن کے نزدیک کلچر مشترکہ زبان، نسل، تاریخ، مذہب اور علاقے سے وجود میں آتا ہے (Murdan, 2001:456-7)۔ ہر شخص کسی نہ کسی کلچر کا حصہ ہوتا ہے۔ کلچر سے مراد فن، رسوم و رواج، عادات، عقائد، اقدار، رویے اور ظاہری عادات ہیں جن سے لوگوں کی زندگی کا اسلوب تشکیل پاتا ہے۔ تاہم وسیع تر تناظر میں استعمال کی جانے والی تعریف کے مطابق تہذیب ایک ایسی اصطلاح ہے جو مقابلتاً پیچیدہ زرعی اور شہری کلچر کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ تہذیبوں کو دوسری ثقافتوں سے ان کے اعلیٰ تر پیچیدہ سماجی ڈھانچے، تنظیم اور ان کی متنوع معاشی اور سماجی سرگرمیوں کے ذریعے ممتاز کیا جا سکتا ہے۔

قدیم ترین زمانے سے نیز دورِ حاضر میں استعمال ہونے والی اصطلاح کے مطابق بھی تہذیب سے مراد معاشرتی تناظر میں پیچیدہ شہری ثقافتیں ہیں جو اپنے مقابل وحشی اور غیر ترقی یافتہ ثقافتوں سے برتر اور اعلیٰ ہیں۔ تہذیب کی اصطلاح کو ثقافتی یا کسی خاص گروہ کی نسلی برتری کے ہم معنی اصطلاح کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اسی مفہوم کے مطابق تہذیب سے مراد فکر، عادات و اطوار اور ذوق کی تہذیب، ترقی اور ارتقاء بھی ہے۔ ڈاکٹر مظفر عباس کے نزدیک تہذیب کائنات میں انسانی ذہن کے ارتقاء کی شارح اور انسان کی تخلیقی قوتوں کے اظہار کا استعارہ ہوتی ہے۔ (مظفر عباس، ۱۹۹۰: ۸)

تصورِ تہذیب کی جہات

مغربی مفکرین کے مطابق تہذیب انہی اقدار و روایات اور عناصر ترکیبی کے ارتقا و تسلسل سے وجود میں آتی ہے جو ثقافت یا کلچر کا حصہ ہوتی ہیں۔ کلچر میں مذہب، جادو، خاندان، معاشرے کی مختلف سرگرمیاں اور سیاسی ادارے شامل ہیں۔(Honigmann, 1963:1) کچھ کلچر مقابلتاً زیادہ ثروت اور تنوع کے حامل ہوتے ہیں۔ اس کا انحصار اس امر پر ہے کہ کسی کلچر نے اپنے سماجی نظام کے کتنے زیادہ روزن دنیا کی طرف کھول رکھے ہیں جن سے اس کے اخذ و قبول کا عمل جاری رہ سکے۔(Honigmann, 1963:1) کلچر سے مراد رویے، سوچ، فکر اور احساس کا اسلوب بھی ہے جو افراد یا معاشرے کی خصوصیت ہوتی ہے۔ کلچر افراد کے کسی بھی گروہ کا من حیث الکل سماجی طرزِ عمل ہوتا ہے۔(Marvin, 1972: 4) انسانی ثقافت کو خود انحصاری اور شخصی آزادی کے حصول کا ایک مسلسل عمل بھی کہا گیا ہے۔ Ernst Cassirer کے مطابق زبان، فن، مذہب اور سائنس وغیرہ اس پورے عمل کے مختلف مراحل ہیں۔ (Cassirer, 1944:228) تہذیب یا ثقافت کے تسلسل و استحکام کا انحصار اس کے نظام اقدار پر ہوتا ہے۔ Arthur J. Brodbeck کے مطابق اگر کسی معاشرے میں اقدار کا مستقل نظام نہ ہو اور ان میں سرعت اور وسعت کے ساتھ تبدیلی ہو رہی ہو تو اس تہذیب و ثقافت کے لوگ انجام کار انحطاط شناخت (Constriction of Identification) کا شکار ہو جائیں گے (Lipset, 1962: 50) کسی بھی کلچر کی تشکیل میں جو اقوام کردار ادا کرتی ہیں ان مذہب اور عقیدہ کلیدی اہمیت کے حامل ہیں۔ ایمان و عقیدہ ہی نہیں اسطوری روایات بھی مختلف ثقافتی رویوں کی صورت گری کرتی ہیں(Meland, n.d.: 7) ۔ سائمن مرڈن کے مطابق اقدار کے تعین میں مذہب اہم کردار ادا کرتا ہے(Murdan, 2001:457)۔ معروف مفکر Albert Schweitzer کے مطابق تہذیب افرادِ معاشرہ اور خارجی دنیا دونوں کے حصول کمال کی کوششوں کا نام ہے(Schweitzer, 1923:11) کیونکہ تہذیب کا حتمی مقصد افراد کی روحانی اور اخلاقی تکمیل ہے۔ تہذیب افراد میں اخلاقی اقدار پیدا اور راسخ کرنے کا نام ہے۔(Schweitzer, 1923:12) تاہم اس کا انحصار کسی بھی تہذیب کے بنیادی منابع اور عناصر ترکیبی پر ہے۔ آج مغربی تہذیب میں سماجی امور سیاسی اور سیکولر فکر کے زیر اثر ہیں اور

اخلاقیات کا درجہ ثانوی ہے تو اس کا سبب محض مادی منابع پر اس کی تاسیس اور روحانی پہلو سے دوری ہے۔(Siddiqui, 1975:ix) H. S. Chamberlain نے مغربی تہذیب کے مزاج کو سرکش فرد پرستی کا عنوان دے کر اسے سیاسی اور مذہبی امور میں موثر قرار دیا ہے۔ اس فرد پرستی نے آفاقی انسانی معاشرے کے امکانات ختم کر دیے ہیں۔(Connors, 1970:136)

اپنی سادہ صورت میں تہذیب ابدال کا نام ہے۔(Gray, 1932: 52) یعنی انسان کے ماحول میں جو کچھ فطری طور پر موجود ہے انسان اسے اپنی صلاحیت اور استعداد کے ذریعے کچھ مصنوعی شکل دے دیتا ہے اور اس طرح وہ قدیمی انسان کا درجہ ترک کر کے نئے انسان کا درجہ اختیار کرتا ہے۔ گرے کے بقول Civilization at large consists putting off the 'natural man' (Gray, 1932: 52)۔ سائمن مرڈن کے مطابق: تہذیب کلچر کی توسیع شدہ صورت ہے:

> The broader construction of culture identity is the civilization. (Murdan,2001:457)

تہذیب کا لغوی مفہوم

انگریزی میں تہذیب کے لیے civilization کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ انگریزی میں اس لفظ کے معنی تربیت، اصلاح اور درستگی وغیرہ کے ہیں۔ تہذیب انسانی معاشرے کی وہ خصوصیت ہے جس کی امتیازی خصوصیت ذہنی، تکنیکی، تمدنی اور معاشرتی ترقی ہوتی ہے۔ تہذیب انسانی ثقافت کی وہ امتیازی خصوصیت ہے جس میں وحشیانہ پن اور غیر محفوظ طرزِ عمل موجود نہ ہو جس میں مناسب حد تک مادی، ثقافتی، روحانی اور انسانی وسائل کا استعمال پایا جاتا ہو اور فرد معاشرتی ڈھانچے میں رہ کر مکمل طور پر اس سے ہم آہنگ ہو۔ کچھ اہل علم کا خیال ہے کہ تہذیب ثقافتی ترقی کا وہ درجہ ہے جس میں لکھنا موجود ہو اور جس میں ریکارڈ کو ضبط تحریر میں لایا جائے۔ کسی قوم کا نظریہ علم ہی اس کی تہذیب کی صورت گری کرتا ہے۔(Sardar, 1979:32)

لفظ Civilization کا مادہ اشتقاق لاطینی لفظ Civilis ہے جس کا مطلب ہے شہری یا شہر میں رہنے والے لوگ جن پر اس شہر کے قانون کے مطابق حکمرانی کی جا رہی ہو۔(Gray, 1932: 50) گویا Civilization کا مطلب شہر میں رہنا یا شہری طرز زندگی اور عادات و

اطوار اختیار کرنا ہے۔تہذیب سے مراد انسان کے خارجی حالات کی بہتری اور ان میں کمال کا حصول ہے۔اس کا انحصار انسان کے ماحول اور دوسرے افراد معاشرہ کے ساتھ تعلق پر ہے۔تہذیب طبیعیاتی اور سماجی دونوں طرح کے امور کا احاطہ کرنے والی اصطلاح ہے۔(Gray, 1932: 50)

اردو لغت (تاریخی اصول پر) میں تہذیب کے معانی اصلاح، پاک کرنا، صفائی، آراستگی، ذہنی ترقی، طرزِ معاشرت، رہنے سہنے کا انداز، تمدن، ترقی، بہتری، کسی کتاب وغیرہ کی ترتیب، تدوین، درست کرنا اور صفا و جلا بیان کیے گئے ہیں۔(لغت، ۱۹۸۴الف: ۷۵۱)۔قومی انگریزی اردو لغت میں Civilization کا مفہوم تمدن؛ مدنیت؛ تہذیب و تمدن؛ اصلاح؛ تربیت؛ درستی؛ انسانیت؛ شائستگی اور تمدنی ترقی بیان کیا گیا ہے۔(لغت، ۲۰۰۶:۳۶۳)

The Universal Dictionary of the English Language کے مطابق Civilization کا مفہوم The act of civilizing اور A state of social, moral, intellectual, and industrial development ہے۔(Universal, 1960: 188)

The Shorter Oxford English Dictionary کے مطابق مختلف ادوار میں اس لفظ کا معنیٰ مختلف رہا ہے۔اس تاریخی تفصیل کے مطابق Civilization کا مفہوم The action or process of civilizing or of being civilized (1775), civilized condition or state (1772) the more advanced, to make Civil, to bring out of a state of barbarism, to instruct in the arts of life; to enlighten and refine. to make proper in a civil community (1643) to become civilized or elecated (1868) ہے۔(Oxford, 1952: 318)

The New Lexicon Webster's Dictionary of the English Language کے مطابق Civilization کا مفہوم a making or becoming civilized, the state of being civilized, the sum of qualities of a particular civilized society, Greek civilization ہے۔(Webster,

(1989: 180

The Oxford Dictionary of Word Histories نے لفظ Civilian کو شامل کیا ہے اور مختلف تاریخی ادوار کے حوالے سے اس کا مفہوم

> a practitioner of civil law, civil law, (19th century), civil service (late 18th century), good citizenship or orderly behaviour, the sense of politenesses arose in the mid 16th century

بیان کیا ہے۔(Glynnis, 2002: 98)

The Encyclopedia of Philosophy کے مطابق Culture and Civilization کا مفہوم actual social condition of the citizen, contrast with barbarism بیان کیا گیا ہے۔(Edwards, 1967: 273)

Encyclopedia of Social Sciences میں Civilzation کا مفہوم تاریخی پس منظر کے ساتھ یوں بیان کیا گیا ہے:

> The term "civilization" although derived from Latin is only and indirect derivation. In classical Latin the adjective civilis and the substantive civilitas denote general qualities connected with the citizen (civies) and more particularly a certain politeness and amicability, especially as shown by superiors, for example the Roman emperors, to inferiors. In the Middle Ages there seems to have been an extension of the meaning of the term, as in Dante's De monarchia, where human civilitas denotes the largest and most comprehensive social entity rising above the individual, the family, the neighborhood and the nation.
>
> The present form and connotation of the word were created by the rationalists of the eighteenth century, above all by Voltaire and the other French encyclopedistes. Dr. Johnson's biographer, Boswell, was the first to introduce it into English. The emphasis then clearly lay on the antithesis of civilization to feudalism and the "darkages," and the group of value judgments bound up with this typically "enlightened" emphasis has ever since affected the concept of civilization and civilizing activities. The underlying premise, more or less uncritical, of the direct and rational progress of society and mankind is still most characteristic of the conception of civilization prevalent in America and the western European nations, while from

Germans and Slavs have come repeated protests against the arbitrary and artificial character of the assumption of uniform civilization and progress. (Edwin, 1963:525)

ثقافت کا لغوی مفہوم

اردو لغت (تاریخی اصول پر) میں ثقافت کا معنی، 'کسی قوم یا گروہ انسانی کی تہذیب کے اعلیٰ مظاہر جو اس کے مذہب، نظام اخلاق، علم و ادب اور فنون میں نظر آتے ہیں' ہے۔(لغت، ۱۹۸۴ب:۳۲۰)

قومی اردو لغت میں Culture کا مفہوم ثقافت، تہذیب، کاشت، تہذیب کا جمالیاتی و ذہنی حاصل، کسی قوم یا عہد کے حوالے سے تہذیب کا ایک خاص ارتقائی درجہ یا حالت ہے۔(لغت، ۲۰۰۶:۵۰۰)

Routlege and Keagan کے مطابق Culture کا مفہوم Rearing of animals and plants, education, training, development of mental and bodily faculties and qualities, elegance of manners بیان کیا گیا ہے۔(Routlege, 1960: 266)

The Shorter Oxford English Dictionary کے مطابق Culture کا مفہوم Worship (1483), Cultivation (1626), the artificial development of microscopic organisms, (1884), improvement or refinement by education and training (1510), the training and refinement of mind, tastes, and manners, the intellectual side of civilization (1805), Cultivation (1876) بیان کیا گیا ہے۔(Oxford, 1952:437)

The New Lexicon Webster's Dictionary of the English Language کے مطابق Culture کا مفہوم یہ ہے:

the training and development of the mind, the refinement of taste and manners acquired by such training the social and religious structures and intellectual and artistic manifestations. (Webster, 1989:235)

The Oxford Dictionary of Word Histories نے لفظ Culture کا

مفہوم یوں بیان کیا ہے:

Culture [Middle English] The base for the noun and the verb is Latin colere 'tend, cultivate'.In early examples, a culture was 'a cultivated piece of land', this is from French culture or directly from Latin cultura 'growing, cultivation'. In late Middle English the meaning was 'cultivation of the soil' and this developed during the early 16th century into 'cultivation (of the mind, faculties, or manners)'. Reference to the arts and other examples of human achievement, dates from the early 19th century. (Glynnis, 2002: 130)

Encyclopedia of the Social Sciences کے مطابق Culture کا مفہوم inherited artifacts, goods, technical processes, ideas, habits and values. بیان کیا گیا ہے۔ اس کے مطابق کلچر کی سماجی اور معاشرتی اہمیت یہ ہے کہ

Social organization cannot be really understood except as a part of culture; and all special lines of inquiry referring to human activities, human groupings and human ideas and beliefs can meet and become cross fertilized in the comparative study of cultures. (Edwin, 1963:621)

The New Encyclopedia Britannica میں Culture کا مفہوم یہ ہے:

The integrated pattern of human knowledge, belief, and behaviour, language, ideas, beliefs, customs, taboos, codes, institutions, tools, techniques, works of art, rituals, ceremonies, and other related components. (EB, 1997: 784)

تہذیب اور ثقافت کا تعلق

بعض اہل علم نے کلچر کو تہذیب کی اصل قرار دیا ہے۔ ان کے مطابق بنیادی کلچر ہی بتدریج تہذیب میں بدلتا ہے۔

کلچر شخصیت کے بے محابا اظہار کی ایک صورت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کلچر ایک تخلیقی اٹھان ہے اور اس کا وجود، خلاّق شخصیتوں کے مساعی کا مرہون ہے۔ مگر جب یہ تخلیقی اٹھان معاشرے کے رگ وپے میں سرایت کرنے کے بعد قدرتی طور پر رقیق ہو جاتی ہے تو ''تہذیب'' کہلاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں کلچر، نئی قدروں کے اظہار کی ایک صورت ہے جب کہ ان قدروں کے عوام کی سطح پر قبول ہونے کا عمل، تہذیب کا عمل ہے۔ کلچر اور تہذیب، دراصل انسانی ارتقاء کی دو

سطحیں ہیں۔ ایک تخلیقی سطح اور دوسری تقلیدی۔ کلچر کی سطح، تموج اور جست کی سطح ہے جبکہ تہذیب کی سطح پھیلاؤ، جذب اور تقلید کی سطح ہے۔ (وزیر، ۲۰۰۹: ۱۵)

تہذیب تمام سماجی و معاشرتی اسالیب کو محیط ہے جیسے زبان بھی تہذیب کی ہی ایک صورت ہے۔ مثلاً اردو زبان مسلم تہذیب کا دوسرا نام ہے۔ کیونکہ اردو نے اس تہذیب کی روح کو اپنے اندر سمیٹا ہے اور یہ تہذیب کے لطیف ترین ابعاد کو بھی منعکس کرتی ہے (وزیر، ۲۰۰۹: ۱۲۴)۔ زبان بطور تہذیبی مظہر تہذیبی اقدار کی نمائندہ ہوتی ہے۔ ڈاکٹر مظفر عباس کے بقول اردو شاعری نے یہ فریضہ قومی تشخص کا تحفظ کرتے ہوئے ادا کیا اور اس نے تین جہات سے قومی تشخص کی صورت گری کی: اجتماعی و تہذیبی شعور، وطنی شعور اور سیاسی و قومی شعور۔ (مظفر عباس، ۲۰۰۹: ۱۷)

ثقافت یا کلچر کی اصطلاح میں انسان کی سرگرمیوں کا دائرہ کار وسیع تر ہے۔ ماہرینِ علم بشریات اس اصطلاح کا استعمال ابتدائی انسان کی مختلف سرگرمیوں مثلاً اس کے اوزار اور زندگی کی مختلف اشیاء بنانے وغیرہ پر کرتے ہیں۔ اس صورت میں یہ سرگرمیاں مادی کلچر کی مختلف صورتیں ٹھہرتی ہیں۔ آج کے ذہن کے مطابق کلچر سے مراد ایسا شائستہ معاشرہ ہے جس میں اعلیٰ وعمدہ عادات واطوار اور معیاری اور درست طرز تکلم موجود ہو۔ ایک ان پڑھ آدمی جو ان اوصاف سے خالی ہو، گو وہ وحشی پن کے لحاظ سے بہت اعلیٰ کلچر کا حامل ہی کیوں نہ ہو لیکن اسے بدتہذیب ہی قرار دیا جائے گا۔ جس طرح مختلف علاقوں میں ایک معمولی کیڑے سے لے کر ایک بڑے ممالیے تک ہر زندہ شے پر لفظ حیوان کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح کلچر کی اصطلاح ابتدائی انسان کی ذہانت کی سرگرمیوں سے جدید شہری زندگی کے اعلیٰ ترین حلقوں تک سب کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ (Gray, 1932:75)

کلچر کے مفہوم میں اس وقت التباس پیدا ہوتا ہے جب یہ Civilization کے ساتھ بہت زیادہ متعلق قرار پاتا ہے اور یہ قربت بعض اوقات مماثلت تک چلی جاتی ہے۔ جب اس اصطلاح کو عمومی مفہوم میں استعمال کیا جائے تو اس میں کلچر اور Civilization دونوں شامل سمجھے جاتے ہیں۔ جب جنگ عظیم کے آغاز پر جرمنوں نے کلچر کی اصطلاح استعمال کی تو اس سے ان کی مراد وہ تمام سماجی، سیاسی اور سائنسی سرگرمیاں تھیں جو ان کے ہاں فرانسسی جرمن جنگ کے دوران ظہور پذیر ہوئیں۔ کلچر کی اصطلاح Civilization سے بہت زیادہ منسلک

ہے لیکن اس کی مماثل نہیں ہے۔(Gray, 1932:76)

کلچر کا مقصود انسان کی اندرونی ترقی اور حصول کمال ہے۔ تاہم انسان کی داخلی زندگی کی ترقی، فروغ اور بہتری کے لیے کلچر واحد ذریعہ نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ مذہب اور اخلاقیات کا کردار بھی اہم ہے۔ تاہم کلچر انسانی زندگی کو بہتر کرنے کے لیے جو طریقے اختیار کرتا ہے وہ کم شدت کے حامل ہیں۔ ان میں علوم اور فنون شامل ہیں۔ گویا کلچر انسانی زندگی کو فکری اور جمالیاتی طور پر مکمل کرنے کا نام ہے۔ جب ان رجحانات کی سمت باطن کی طرف ہو تو ان کا اظہار نفسیاتی طور پر ثقافتی خواہشات کی صورت میں ہوتا ہے یعنی ایسی خواہش جس کے تحت انسان اپنے ارتقاء اور خصوصی ذوق کے حصول کے لیے علم حاصل کرتا ہے۔ اس سے صرف سیکھنا مراد نہیں۔ اس سے مراد علم سے زیادہ علم کا شعور اور احساس تحسین ہے۔ یہ فکری سے بڑھ کر جذباتی صورت اور کیفیت کی حالت ہے۔ یہ خیر اور حسن کی طرف عمومی رویے سے بڑھ کر انفرادی اور ذاتی رویے کا نام ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ کوئی شخص علم اور علم کے سارے اسرار و رموز کو تو جانتا ہو لیکن اس میں کلچر نہ ہو کیونکہ کلچر کا مطلب یہ ہے کہ حاصل کردہ علم و فن کسی فرد کے ذوق کا حصہ بھی بن جائے۔(Gray, 1932:77)

تہذیب اور ثقافت کی اصطلاحات مشرقی اہل علم کے ہاں بھی خلط مبحث کا باعث رہی ہیں۔ بعض اہل علم کے نزدیک اقبال کے ہاں ثقافت اور تہذیب میں کوئی فرق نہیں: ان اقبال لم یفرق بین مصطلحی الثقافة و الحضارة فی کل کتاباته شانه فی ذلك شان معظم المفکرین العرب والمسلمین (نصار، ۲۰۰۳: ۸)۔ لہٰذا جب تک تہذیب اور ثقافت کی مختلف جہات کو پیش نظر نہ رکھا جائے ان میں واضح امتیاز پیدا نہیں کیا جا سکتا۔ وزیر آغا کے مطابق:

> ہمارے ہاں ثقافت کے زیادہ تر مباحث، محض اس لیے نتیجہ خیز ثابت نہیں ہو سکے کہ بحث کرنے والوں نے ثقافت، تہذیب اور تمدن کی حدود کا تعین نہیں کیا۔ اکثر لوگ، تہذیب کو انگریزی لفظ کلچر (Culture) کے مترادف سمجھتے ہیں اور دوسرے ہی لمحے تہذیب کو تمدن کا روحانی پہلو قرار دے ڈالتے ہیں جس سے بات الجھ جاتی ہے۔ میں اپنے اس مضمون میں کلچر کو کلچر یا ثقافت، سولائزیشن کو تہذیب اور اربن کلچر (Urban Culture) کو تمدن کے معنوں میں استعمال کروں گا...... اس توقع کے ساتھ کہ ایسا کرنے سے میرے مؤقف کے سلسلے میں کوئی غلط فہمی باقی نہیں رہے گی۔(وزیر، ۲۰۰۹: ۶۹، ۷۰)

وہ مزید لکھتے ہیں:

کلچر اور تہذیب میں وہی فرق ہے جو بیج کے مغز اور اس کے چھلکے میں ہوتا ہے۔ کلچر بنیادی طور پر قوتِ نمو کا منبع ہے، اسی لیے بیضوی اور بے لچک ہوتا ہے۔ کلچر کا تعلق دھرتی سے ہے۔ یہ درخت کی طرح دھرتی میں نصب ہوتا ہے اور اسی سے غذا کشید کرتا ہے۔ نتیجتاً کلچر، دھرتی کے جوہر سے فیض یاب ہو کر، دھرتی ہی کی طرح تخلیقیت کا مظاہرہ کرتا ہے۔ جب یہ درخت پھولوں سے لد جاتا ہے تو پھولوں کی خوشبو (جو تہذیب کے مترادف ہے) اس کے گرد ایک حفاظتی حصار بنا لیتی ہے۔ پھر جب ہوا چلتی ہے (جو تاریخ کی رو کے مترادف ہے) تو خوشبو، درخت سے منقطع ہو کر، دور دور تک پھیل جاتی ہے۔ اگر درخت پر پھول آتے رہیں اور ہوا بھی چلتی رہے تو خوشبو کی ترسیل کا عمل جاری رہتا ہے لیکن پھول مرجھا جائیں یا ہوا تھم جائے (جس کے نتیجے میں پیچھے سے خوشبو کی آمد کا سلسلہ رک جائے)، تو وہ پھیل کر رقیق ہو جاتی ہے اور دوسرے خطوں کی خوشبوؤں میں جذب ہو جاتی ہے۔ ثقافتی اعتبار سے جب کوئی خطہ ارض فعال ہوتا ہے تو وہی سوچ کو مہمیز لگتی ہے، مذہبی اور روحانی نشاۃ الثانیہ کے امکانات روشن ہو جاتے ہیں اور فنونِ لطیفہ پر نکھار آ جاتا ہے۔ دوسری طرف جب کلچر، تخلیقی اعتبار سے، فعال نہیں رہتا تو اس کے اندر سے پھوٹی ہوئی تہذیب، بتدریج سنگلاخ اور بے لچک ہونے لگتی ہے۔ پھر ایک وقت ایسا بھی آتا ہے کہ معاشرے پر تہذیب کی گرفت اتنی کڑی ہو جاتی ہے کہ مذہب رسوم میں، زبان کلیشوں میں اور فنی تخلیق بنے سانچوں میں ڈھلنے لگی ہے۔ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ: تہذیب ...... روایات، رسوم، قوانین اور آداب کا وہ جھولا ہے جس میں سوسائٹی آرام کی نیند سوتی ہے اور کلچر وہ روحِ بیدار ہے جو سوسائٹی کو خوابِ خرگوش سے جگاتی رہتی ہے۔ لہٰذا کلچر کے سیال جوہر کو تہذیب کی تراشیدہ، ڈھلی ڈھلائی صورتوں سے ممیّز کرنا بے حد ضروری ہے۔ (وزیر، ۲۰۰۸: ۳۳)

کسی خطے کی انفرادیت اس کا کلچر، اس کلچر کا مدنیت میں ڈھلنا اس کا تمدن اور پھر اس تمدن کا چہار اکناف عالم میں فروغ پذیر ہو جانا اس کی تہذیب کہلاتا ہے:

کلچر (Culture)، تہذیب (Civilization) اور تمدن (Urban Culture) میں فرق ہے۔ جب کوئی خطۂ زمین کسی پہاڑ، سمندر، دریا، جنگل یا صحرا کے باعث، دوسرے خطوں سے کٹ جائے تو اس کی زبان، رہن سہن کے آداب، تہواروں نیز زندگی بسر کرنے کی بیشتر رسوم میں انفرادیت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہی انفرادیت اس خطے کا کلچر ہے۔ اسی طرح جب کوئی شہر اپنی

انفرادیت (خوشبو) کو وجود میں لانے میں کامیاب ہو جائے تو ہم اس کی تہذیبی حیثیت کو تمدن کا نام دیتے ہیں کہ تمدن کا تعلق مدنیت سے ہے، مثلاً شہر لاہور کی انفرادیت کو ہم ''لاہوریت'' کے نام دے کر، اسے لاہور کا تمدن کہہ سکتے ہیں۔ مگر جب تمدن یا ثقافت کے نقوش، اپنی جنم بھومی سے باہر آ کر، چار اکناف میں پھیلنے لگیں اور ایک وسیع تر خطے کی آبادی کو اپنے تصرف میں لے آئیں تو گویا تہذیب میں ڈھل جاتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ثقافت، تہذیب کا وہ ابتدائی اور تخلیقی روپ ہے جو جغرافیائی حالات کے تحت جنم لیتا ہے اور تہذیب ثقافت اور تمدن کا وہ ارتقائی یا عمومی روپ ہے جو چھوٹے چھوٹے جغرافیائی خطوں کو عبور کر کے ایک وسیع علاقے کے آدابِ معاشرت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ (وزیر، ۲۰۰۹: ۱۲۴)

تاہم وسیع تر تناظر میں تہذیب اور ثقافت ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں:

تہذیب اور ثقافت ایک ہی سکے کے دو رخ ہیں۔ ثقافت، تخلیقی رخ ہے اور تہذیب، تقلیدی رخ۔ ثقافت فنونِ لطیفہ اور سائنس کی دریافتوں اور ایجادات کے علاوہ عام زندگی میں تنوع اور روحانی یافت کی صورت میں اپنی جھلک دکھاتی ہے مگر تہذیب مزاجاً رجحانِ نقل کے تابع ہے۔ ماڈل کے مطابق مصنوعات تیار کرنا ہی اس کا وظیفۂ حیات ہے۔ (وزیر، ۲۰۰۹: ۱۰۵)

گو تہذیب اور ثقافت ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں تاہم ان میں اساسی اہمیت کلچر کو حاصل ہے جبکہ اس کے بطن سے تہذیب جنم لیتی ہے:

نیچر، دائرۂ صفت ہے مگر کلچر، اس قوس کے مشابہ ہے جو دائرے کے محیط سے باہر نکل کر تہذیب کو جنم دیتی ہے۔ کلچر کے بطن سے تہذیب کا جنم اصلاً کلچر کا نقطۂ عروج ہے مگر کچھ ہی عرصے کے بعد قوس، دائرے میں ڈھل جاتی ہے۔ یہ کلچر کا نقطۂ زوال ہے۔ وہ معاشرہ جو کلچر کے اس نقطۂ زوال پر رک جاتا ہے یعنی یکسر تہذیب کے تابع ہو جاتا ہے، اس کی تازہ کاری بری طرح متاثر ہوتی ہے مگر جو معاشرہ، کلچر کی نت نئی موجوں سے آشنا ہوتا ہے اس کی نشوونما میں کوئی چیز رخنہ انداز نہیں ہوتی۔ (وزیر، ۲۰۰۹: ۱۰۵-۱۰۶)

تہذیب کے عناصر ترکیبی

کسی بھی تہذیب کی تشکیل اس تہذیب میں خدا، کائنات اور انسان کے درمیان باہمی تعلق کی نوعیت سے ہوتی ہے۔ خدا، کائنات اور انسان کے درمیان باہمی تعلق کی نوعیت سے ہی اس تہذیب کی مابعد الطبیعیات، نظام اقدار و اخلاق اور دیگر افکار جنم لیتے ہیں جو بعد میں اس

تہذیب کی تشکیل، صورت گری اور اس کے عناصر ترکیبی کی نوعیت طے کرتے ہیں۔(مودودی، ۱۹۹۳: ۶) ول ڈیورانٹ کے مطابق کسی بھی تہذیب کو متشکل کرنے والے بنیادی عناصر چار ہیں: معاشی باہم رسانی اور اقتصادی اہتمام، سیاسی نظام، اخلاقی اقدار و روایات اور علم وفن کی جستجو۔(عابد، ۱۹۸۴: ۱۴)

تہذیب کی صورت گری اور اس کے عناصر ترکیبی میں کچھ عوامل بھی بڑا بنیادی کردار ادا کرتے ہیں۔ ان میں پہلا عامل ارضیاتی حالات ہیں۔ اسی لیے مغربی تہذیبوں میں سے ہر تہذیب کو برفانی ادوار کے درمیان وقفہ قرار دیا گیا ہے۔ دوسرا عامل جغرافیائی حالات ہیں۔ خطوط سرطان اور جدی کی گرمی اور اس علاقے میں پائی جانے والی ان گنت مخلوق تہذیب کے ارتقاء کو براہ راست متاثر کرتی رہی ہے۔ کاہلی، بیماری، قبل از وقت بلوغت اور موت زندگی کے وہ لوازمات ہیں جو تہذیب کی تشکیل کرتے ہیں۔ تہذیب کا تیسرا عامل معاشی حالات ہیں۔ جب تک کوئی قوم اپنے معاشی حالات کو بہتر کرنے پر مائل نہ ہو وہ تہذیبی ارتقاء کے عمل میں داخل نہیں ہوسکتی۔ اسی لیے کلچر کو زراعت کا تقاضا قرار دیا گیا ہے اور تہذیب کو شہر کا۔ یعنی ایک پہلو سے تہذیب شائستگی کا لباس ہے اور شائستگی وہ نفاست ہے جو شہر والوں ہی میں دیکھی جاسکتی ہے۔ تہذیب کا ارتقاء کسی براعظم، رنگ ونسل تک محدود نہیں، کوئی بڑی نسل تہذیب کو پیدا نہیں کرتی بلکہ یہ بڑی تہذیب ہے جو قوموں کو جنم دیتی ہے۔ جغرافیائی اور معاشرتی حالات کلچر کو بیدار کرتے ہیں اور کلچر ایک نمونہ تخلیق کرتا ہے۔ انگریزوں نے انگریزی تہذیب کو تخلیق نہیں کیا بلکہ اس تہذیب نے ان کو تخلیق کیا۔ جسمانی اور حیاتیاتی حالات بھی تہذیب کی صورت گری میں اہل تہذیب کی ضرورت اور تقاضے کے طور پر اپنا کردار ادا کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں بعض باریک نفسیاتی عوامل بھی تہذیب کی صورت گری میں بنیادی کردار کی اہلیت رکھتے ہیں۔ کسی تہذیب کے قوانین میں طرزِ عمل کو ایک ترتیب، ضابطہ، سمت اور تحرک دینے کا اہل ہونا چاہیے۔ بنیادی تیقن میں بھی عقیدے کی مافوق الفطرتی یا خیالی وحدت ہونی چاہیے جو کسی قوم کی اخلاقیات کو ایک جذبہ عمل میں ڈھال دیتی ہے۔ تہذیبیں نسلی روح کی سیڑھیاں ہوتی ہیں جس طرح خاندانی افزائش اور تحریر نسلوں کو آپس میں مربوط کرتی ہیں، مرتے ہوئے لوگوں کی روایات کو نوجوانوں کے حوالے کرتی ہیں۔ اسی طرح طباعت، تجارت اور خبر رسانی کے ہزاروں طریقے تہذیبوں کو یکجا اور مستقبل کی تہذیبوں کے لیے بنیاد بناتے ہیں۔(ڈیورانٹ، ۱۹۸۹: ۳۔۱۰)

اگر برصغیر پاک و ہند کے تناظر میں تصورِ تہذیب کے ارتقا کا جائزہ لیں تو اولاً جب سرسید احمد خان نے تہذیب کی اصطلاح اور تصورات پر اظہار خیال شروع کیا تو انہوں نے اس میں معاشرتی اور اخلاقی اقدار و حقائق کو شامل کیا مثلاً رسوم و رواج، تعصب، ذات کی تکمیل، انسانی خیالات، ہمدردی، طریقۂ زندگی، تعلیم و تربیت، معاشرتی آداب اور اس طرح کی دوسری تفصیلات کو تہذیب کی صورت گری کرنے والے بنیادی عناصر کے طور پر بیان کیا۔(سرسید، س ن: ۳)

بعض مفکرین نے کسی قوم کے تعمیراتی، معاشرتی، مذہبی اور ثقافتی ورثہ کو اس قوم کی تہذیب کے بنیادی اجزائے ترکیبی قرار دیا ہے۔ یہی سبب ہے کہ مختلف اقوام کے نمائندہ مفکرین نے ان اجزائے ترکیبی کے اثبات یا استرداد کی بنیاد پر اپنی تہذیبوں کی شناخت کا تعین کیا۔ مثلاً برصغیر پاک و ہند میں مغل مصوروں کی خاص قسم کی چھوٹی تصویریں دنیا میں اپنی نوعیت کے بے مثال فن پارے ہیں مگر مصوری کے مشہور ہندو نقاد اور مورخ آنند کوارسوامی نے انہیں ہندوستانی مصوری کے جائزے میں شامل کرنے سے انکار کر دیا جس پر تنقید کرتے ہوئے لارنس بینن نے لکھا:

ڈاکٹر کوارسوامی نے ہندوستان اور انڈو نیزی فنکاری پر اپنی نئی جامع تصنیف میں اس مسلمانی مسلک مصوری کو قطعاً شامل نہیں کیا جو کچھ ایسا ہی معلوم ہوتا ہے جیسے ویلند یزی اور فلیمش مسالک مصوری سے ان شمالی فن کاروں کے کارناموں کو خارج کرنے کی کوشش کی گئی جنہوں نے اطالوی فن مصوری میں مہارت حاصل کی۔ اسی طرح زبان و ادب کے معاملات میں بھی ہندو تجدیدیت پرستوں کا نقطہ نظر آنند کوارسوامی ہی کی طرح رہا۔ للولال جی اور ان کے فورٹ ولیم کالج کے ساتھیوں نے انیسویں صدی کی ابتداء میں نئی ہندی کی تخلیق کرتے ہوئے اردو سے فارسی اور عربی الاصل کے الفاظ خارج کر کے ان کی جگہ سنسکرت یا ہندی اصل کے الفاظ داخل کر دیے۔ اسی طرح کے خیالات کا اظہار ۱۹۴۰ء میں مہاتما گاندھی نے ناگ پور میں 'ہندی ساہتیہ سمیلن' کے اجلاس میں گفتگو کرتے ہوئے کیا کہ اردو کو مسلمان بادشاہوں نے پالا تھا اس لیے اس کو ترقی دینا بھی مسلمانوں کا کام ہے بشرطیکہ وہ اس کے خواہش مند ہوں۔ (اکرام، ۱۹۵۰: ۱۰-۱۲)

یعنی کسی تہذیب کے اجزائے ترکیبی اس تہذیب یا قوم کے مخصوص طرزِ اظہار اور طرزِ احساس کے مظہر اور نمائندہ ہوتے ہیں جو اس کے ادب، مصوری اور دیگر تخلیقی نمونوں سے بآسانی دیکھے جا سکتے ہیں۔ (ماہلی، ۱۹۸۳: ۷) کسی تہذیب کے تشکیلی عناصر میں جغرافیائی و

معاشی وحدت، بنیادی عنصر کی حیثیت رکھتی ہے۔ جب تک کسی قوم میں ظاہراً اختلافات کے باوجود خیال، احساس اور زندگی میں گہری وحدت موجود نہ ہو، تہذیب جنم نہیں لے سکتی۔ تہذیبی وحدت یا تہذیبی تشکیل کی ایک بڑی علامت ایک مشترک زبان کو بھی قرار دیا گیا ہے۔ کسی بھی تہذیب میں اس کی زبان کی حدود، ذخیرۂ الفاظ، اس کا تعین، رسم الخط اور دوسری زبانوں کے ساتھ تعلق اس زبان کی تہذیبی اہمیت کو طے کرتے ہیں۔ ایک مشترک زبان کے علاوہ مشترک تاریخ، نسل اور مذہب کو بھی تہذیب کی صورت گری کرنے والے بنیادی عناصر ترکیبی میں شامل کیا گیا ہے۔ (عابد، ۱۹۸۴: ۱۸، ۱۹)

مذہبی طرزِ فکر رکھنے والے مفکرین نے اس امر کو محل نظر قرار دیا ہے کہ کسی قوم کی تہذیب کو محض اس کے علوم وادب، فنونِ لطیفہ، صنائع بدائع، اطوارِ معاشرت، اندازِ تمدن اور طرزِ سیاست ہی پر مشتمل قرار دیا جائے کیونکہ ان کے نزدیک یہ نفسِ تہذیب نہیں بلکہ تہذیب کے نتائج و مظاہر ہیں۔ یہ تہذیب کی اصل نہیں ہیں شجر تہذیب کے برگ و بار ہیں۔ کسی تہذیب کی قدر و قیمت ان ظاہری صورتوں اور نمائشی ملبوسات کی بنیاد پر متعین نہیں کی جاسکتی بلکہ ان سب کی روح تک پہنچنا چاہیے اور اس کے اساسی اصول کا کی جستجو کرنی چاہیے۔ اس اصول کی روشنی میں تہذیب کے تکوینی عناصر درج ذیل ہیں:

۱۔ دنیوی زندگی کا تصور
۲۔ زندگی کا نصب العین
۳۔ اساسی عقائد وافکار
۴۔ تربیتِ افراد
۵۔ نظامِ اجتماعی۔ (مودودی، ۱۹۹۳: ۶)

تہذیب کی صورت گری کرنے والے عناصر میں مذہب کو بھی ایک جزو ترکیبی تسلیم کیا گیا ہے۔ چونکہ مذہب اس مخصوص شعور کا نام ہے جہاں کثرتِ مظاہر ایک نقطہ واحد پر ملتی ہے جو اس حقیقت کو زندگی بخشتا ہے اور اس میں نظم وضبط پیدا کرتا ہے۔ اس بنیادی خصوصیت کو مذہبیت کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے اور مختلف معاشروں خصوصاً ہندوستانی معاشرے کے شعورِ اقدار کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ کہا گیا ہے کہ اس کے شعورِ اقدار میں مذہبی قدریں مشترک مرکز کی حیثیت رکھتی ہے جس کے گرد دوسری قدریں چھوٹے بڑے دائرے بناتی ہیں۔ (عابد، ۱۹۸۴: ۱۸۶)

مذہب زندگی کے کسی ایک شعبے کا نام نہیں۔ وہ نہ محض فکر ہے اور نہ محض احساس، نہ محض عمل اس سے انسان کی پوری شخصیت کا اظہار ہوتا ہے چنانچہ فلسفہ کا مذہب کی قدر و قیمت کا

اندازہ کرتے وقت اس کی مرکزی حیثیت کو تسلیم کرنا چاہیے اس کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ مذہب کو ترکیبِ فکر کے عمل میں مرکز کے طور پر جگہ دے۔ اسی لیے مذہب کی حقیقت علامہ کے نزدیک یہ قرار دی گئی کہ یہ وہ رشتہ ہے جو انسان وجودِ مطلق سے رکھتا ہے۔ بقول ان کے قرآن کا اصلی مقصد یہی ہے کہ انسان کے دل میں ان گوناں گوں نسبتوں کا برتر شعور پیدا کر دے جو اسے خدا اور کائنات سے وابستہ کرتے ہیں۔ (عابد،۱۹۸۴: ۱۸۸)

مذہب ایک معنی میں تو کل تہذیب پر حاوی ہے اور ایک معنی میں محض اس کا ایک جزو ہے۔ جہاں مذہب سے مراد الوہی مذہب ہو یعنی وہ واردات جو ہم پر حیات و کائنات کی حقیقت کو منکشف کرتی ہیں اور اسی مقصد کے اعتبار سے اقدار کو سند قبول بخشتی ہیں وہاں مذہب تہذیب کا جوہر ہے اور سارا مذہب اسی کا ظہور۔ لیکن جہاں مذہب اس حیثیت معروضی کے معنی میں آئے جس کی واردات حقیقت مشخص ہوتی ہے تو مذہب تہذیب کا محض ایک جزو ہے خواہ کتنا ہی اہم جزو کیوں نہ ہو مثلاً مذہب عیسوی کی روح عہد وسطیٰ میں کل یورپی تہذیب کی روح رواں تھی۔ مگر اس کی ہیئتِ معروضی یعنی رومی کلیسا اس تہذیب کا محض ایک جزو تھا۔ اگرچہ اتنا اہم جزو کہ پوری تہذیب پر چھایا ہوا تھا۔ مذہب کے پہلے معنی کے لحاظ سے اس میں اور تہذیب میں کبھی نزاع پیدا نہیں ہو سکتا لیکن دوسرے معنی کے لحاظ سے مذہب اور دوسرے شعبہ ہائے تہذیب میں شدید کشمکش پیدا ہونا ممکن ہے جیسے عہد وسطیٰ میں کلیسا و ریاست اور مذہب و علم میں تھی۔ جتنا رسمی مذہب روح مذہب سے اور دوسرے شعبہ ہائے تہذیب روحِ تہذیب سے خالی ہوتے ہیں اسی نسبت سے یہ کشمکش شدید ہوتی چلی جاتی ہیں۔ (عابد،۱۹۸۴: ۱۴،۱۵) مغربی محققین کے بیان کردہ تہذیب کے اساسی ترکیبی عناصر اربعہ کی روشنی میں ایسا مذہب جو ان عناصر اربعہ کے تقاضوں کو پورا کرتا ہو اسے اور تہذیب کو ایک ہی سکہ کے دو پہلو قرار دیا گیا ہے۔ (معید،۲۰۰۴: ۱۴)

تہذیب اور اس سے متعلق اصطلاحات کی تعریف اور توضیح ابہامات سے پُر ہے۔ بشریات کے ماہرین کے نزدیک ہر وہ کام جو بنی نوع انسان نے بحیثیت انسان ہونے کے سرانجام دیا تہذیب یا کلچر کے ضمن میں آتا ہے۔ جبکہ دوسری طرف ابن خلدون اور سپنگلر نے تمدن کو شہری زندگی تک محدود کر دیا۔ بعض اہل علم نے تہذیب اور تمدن کے معانی میں تفریق کرتے ہوئے کہا ہے کہ تمدن انسان کی خارجی ترقی کا نام ہے جبکہ تہذیب سے مراد اس کا داخلی

یا ذہنی ارتقا ہے۔ لیکن بعض اہل علم اس تفریق کے قائل نہیں۔ ان کے خیال میں علم جس طرح ذہن اور مادے کے باہمی عمل کے ردعمل کی مربوط اور بامعنی صورت ہے اسی طرح تمدن بھی انسان کے خارجی ماحول اور اس کے وسیع ذہن کے باہمی عمل و ردعمل ہی کی ایک تخلیقی شکل ہے۔ چنانچہ انہوں نے تمدن کی ترکیب کو وسیع تر مفہوم میں استعمال کیا یعنی تہذیب کو بھی اسی میں شامل کیا ہے (جلالپوری، ۱۹۹۹: ۹)۔ تہذیب و ثقافت کے بارے میں ابہام کا اندازہ سائمن مرڈن کے اس بیان سے ہوتا ہے:

> Culture can never really be described in their entirety, partly because they are too complex and dynamic. (Murdan, 2001:457)

تاریخ، تہذیب اور تخلیقی تجربے کے باہمی ربط و تعلق کی وضاحت کرتے ہوئے شمیم حنفی کہتے ہیں کہ ادب اور آرٹ کو تاریخ اور تہذیب کے جبر سے چھٹکارے کی ایک کوشش کے طور پر بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ بے شک ادب اور آرٹ کسی بھی حد بندی کو قبول نہیں کرتے لیکن یہ حقیقت اس کے بعد بھی اپنی جگہ برقرار رہتی ہے کہ انسانی تجربے کے اظہار کا دائرہ چاہے جتنا پھیل جائے تہذیب اور تاریخ کے عمل دخل سے اس کا پوری طرح آزاد اور الگ ہو جانا شاید ممکن نہیں۔ چنانچہ ادب، تخلیقی تجربے اور تاریخ و تہذیب کے آپس کے رشتوں کا مسئلہ ہمیشہ سے پریشان کن رہا ہے۔ ادب اور آرٹ کو تاریخ یا کسی مخصوص تہذیبی منطقے کا تابع فرمان قرار نہیں دیا جا سکتا۔ (حنفی، ۲۰۰۳: ۹) یہاں بھی ادب، آرٹ، تاریخ اور تہذیب کے تعلق کو بیان کرتے ہوئے جو پیرایہ اظہار اختیار کیا گیا ہے اس میں واضح ابہام، التباس اور تضادات دیکھے جا سکتے ہیں۔

تہذیب کی جامع تعریف

علمی کاموں میں سب سے دقت طلب کام مجرد تصورات کی تاریخ وضع کرنا ہے کیونکہ ایک ایسا کلی تصور قائم کرنا جو بے شمار جزئیات اور اپنے جملہ پہلوؤں کو اپنے احاطے میں لے لے بہت مشکل کام ہے۔ تہذیب کی تعریف وضع کرتے ہوئے بھی اس امر کا لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ یہ مجرد اور وسیع مفہوم کا احاطہ کرے، زندگی کے مکمل نصب العین، جو کسی قوم کے سامنے ہو سکتا ہے پر محیط اور ان معیارات سے ہم آہنگ تصور ہو جس معیار کے تحت کسی قوم یا فرد کی زندگی کو پرکھا جا سکتا ہے۔ تہذیب کی وضاحت یا اس کی تعریف وضع کرنے سے پہلے وجود کے تصور کی توضیح ضروری ہے وجود کی اقسام میں مادی وجود، نفسی وجود، مستقل معروضی وجود، معروضی ذہنی

وجود، عینی وجود اور وجودِ مطلق شامل ہیں۔ تہذیب کا تصور جس بنیادی تصور سے جنم لیتا ہے وہ عینی وجود کے ساتھ متعلق ہے۔ (عابد،۱۹۸۴: ۱۲)

تہذیب وہ معاشرتی ترتیب ہے جو ثقافتی تخلیق کو فروغ دیتی ہے۔ تہذیب معاشرے کی طرزِ زندگی اور فکر و احساس کی آئینہ دار ہوتی ہے۔ چنانچہ زبان، آلات، اوزار، پیداوار کے طریقے، سماجی رشتے، رہن سہن، اخلاق و عادات، رسوم و روایات، علم و ادب، حکمت و فلسفہ، عقائد و رسوم، فنونِ لطیفہ، عشق و محبت کے سلوک اور خاندانی تعلقات وغیرہ سب تہذیب ہی کے مظاہر شمار کیے جاتے ہیں۔ (ڈیورانٹ، ۱۹۸۹: ۳) مغربی مفکرین کے ہاں بھی تہذیب روایات سے تشکیل پاتی ہے:

> Civilization has since been used as a term to categorize the broadest groups of people that are able to identify with a sufficiently coherent set of aesthetic, philosophic, historic and social tradition.(Murdan, 2001:458)

تہذیب کا اقدار کے تصور کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ تہذیب کا سب سے وسیع، جامع اور برتر مفہوم یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ یہ کسی انسانی جماعت کی اقدار کا ایسا شعور ہے جس کے مطابق وہ اپنی زندگی کی تشکیل کرنا چاہتی ہے۔ ان اقدار کے شعور میں تناقض اور تضاد نہیں بلکہ اتحاد و ہم آہنگی ہونی چاہیے ورنہ وہ زندگی کے لیے رہنما کردار ادا نہیں کر سکیں گی۔ یہ پہلو تہذیب کا عینی پہلو ہوگا۔ اس کے بعد وہ اجتماعی ادارات اور نظامات ریاست، معاشرہ، آرٹ، علم وغیرہ جو حصول اقدار کی کوشش کے مستقل نتائج ہیں، تہذیب کے معروضی ذہنی پہلو قرار پائیں گے۔ پھر افراد کے اخلاق و عادات، ان کے نفس کی وہ صفات جن میں اقدار کی روح موجود ہے اور جن کے اظہار میں کسی نہ کسی قدر کی جھلک نظر آتی ہے، تہذیب کا موضوعی نفسی پہلو کہلائیں گے اور وہ اشیاء جن میں انسان اقدار کی تخلیق کرتا ہے مثلاً خوشنما تصویر، خوبصورت عمارت یہ سب اس کا مادی پہلو ہوں گے۔ اس طرح تہذیب اقدار کے ہم آہنگ شعور کا نام ہے جو ایک انسانی جماعت رکھتی ہے جسے وہ اپنے اجتماعی ادارات میں ایک معروضی شکل دیتی ہے جسے افراد اپنے جذبات و رجحانات، اپنے سبھاؤ اور برتاؤ اور ان اثرات میں ظاہر کرتے ہیں جو وہ مادی اشیاء پر مرتب کرتے ہیں۔ (عابد،۱۹۸۴: ۱۴، ۱۵)

تہذیب و ثقافت کے باب میں موجود متنوع مباحث و تفاصیل اور ان سے پیدا ہونے

والے خلط مبحث کے حل کے لیے تہذیب کی ایسی جامع تعریف جو اس کی جملہ جہات و مضمرات کا احاطہ کرے اور ایک مثالی تہذیب کے لیے معیار کا کام دے، یوں کی جاسکتی ہے:

'تہذیب کسی قوم کے ایسے اجتماعی طرزِ فکر و عمل کا نام ہے جو واضح نظریاتی اساس پر قائم اور ایک نصب العین کا حامل ہو۔ اس نظریاتی اساس سے اس قوم کا نظام اقدار وجود میں آ سکتا ہو جو خیر و شر کی واضح تمیز کرتا ہو۔ ان اقدار کا اس قوم کے اجتماعی ثقافتی مظاہر اور نظام زندگی میں عملی اظہار موجود ہو نیز وہ تہذیب عقبی جہت سے بھی عاری نہ ہو۔'

تہذیبوں کا ارتباط

تہذیبیں خلا یا ایک دوسرے سے علیحدگی میں نہیں رہ سکتیں۔ تہذیبوں میں ارتباط باہمی کا عمل ہمیشہ جاری رہتا ہے بعض مفکرین کے نزدیک یہ عمل حیاتیاتی نہیں بلکہ دست بہ دست انتقال کا عمل ہے:

کلچر کی سائنس میں بنیادی اہمیت میم (Meme) کو حاصل ہے۔ میم، ثقافت کا وہ عنصر ہے جو حیاتیاتی عمل کے بجائے ثقافتی عمل سے دوسروں تک بذریعہ نقل یعنی Imitation منتقل ہوتا ہے۔ اسے سمجھنے کے لیے حیاتیات کے مرکزی عنصر یعنی جین (Gene) کے ساتھ اس کا تقابل ضروری ہے۔ میم اور جین دونوں تقسیم در تقسیم ہوتے ہیں، اسی لیے Republic کہلاتے ہیں ...... اس فرق کے ساتھ کہ جین، جسم سے جسم کی طرف بذریعہ جرثومہ چھلانگ لگاتا ہے اور یوں نسل انسانی کے سلسلے کو جاری رکھتا ہے جبکہ میم، دماغ سے دماغ کی طرف بذریعہ نقل کودتا ہے اور ثقافت کو بڑے پیمانے پر پھیلانے کا باعث بنتا ہے۔ میم کا نظام موروثی نہیں جبکہ جین کا نظام موروثی ہے؛ لہٰذا ثقافت، دست بہ دست منتقل ہوتی ہے۔ اگر کوئی انسانی بچہ، جنگل میں پروان چڑھے اور انسانی آبادی سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو تو جوان ہونے پر وہ جبلی سطح کے جملہ وظائف پر قادر ہوگا، لیکن ثقافتی اعتبار سے وہ کورا رہ جائے گا۔ اسے نہ تو زبان حاصل ہوگی اور نہ ہی وہ انسان کے اخلاقی اور قانونی نظام نیز رسم و رواج، لباس، علم و ادب، مذہب اور سائنس وغیرہ سے واقف ہو گا کیونکہ یہ سارے مظاہر، ثقافتی عمل سے پھیلتے ہیں نہ کہ حیاتیاتی عمل سے۔ (وزیر، ۲۰۰۹: ۱۹)

جب بھی مختلف تہذیبوں یا ثقافتوں کا باہم تقابل و تصادم ہوتا ہے تو اس سے ایک نئی

تہذیب وجود میں آتی ہے:

انسانی کلچر، ایک ایسا سٹرکچر ہے جو بنی نوع انسان کا مشترکہ سرمایہ ہے لیکن ہر ملک کا کلچر (جو ہر چند کہ انسانی کلچر کے بنیادی سٹرکچر سے منسلک ہے)، اپنی ایک الگ حیثیت بھی رکھتا ہے۔ مثلاً جہاں انسانی کلچر، انسان اور فطرت کی دوئی پر استوار ہے، وہاں ملکی کلچر، لوکل اور مہاجر کی دوئی کو پیش کرتا ہے۔ جب کسی خطۂ زمین میں باہر سے لوگ آتے ہیں، ان کے اور وہاں پر پہلے سے رہنے والے لوگوں میں تہذیبی سطح کی دوئی فی الفور وجود میں آ جاتی ہے جو کچھ عرصے کے بعد اس لیے باقی نہیں رہتی کہ میل ملاپ کے عمل کے باعث، ان دونوں کا فرق، آہستہ آہستہ ختم ہو جاتا ہے اور ہم آہنگی وجود میں آ جاتی ہے۔ پس منظر اس کا یہ ہے کہ انسانی کلچر کی طرح، ہر ملک کے کلچر کا بھی ایک سٹرکچر ہے جو اندر سے خالی ہوتا ہے۔ مگر اس کی ساخت میں ثقافتی کھائیاں اہم رول ادا کرتی ہیں۔ یہ ثقافتی کھائیاں، اس ملک کے جغرافیے یعنی اس کی آبی گزرگاہوں، پہاڑوں، وادیوں نیز اس کی آب و ہوا اور زمین کی تاثیر سے مرتب ہوتی ہیں۔ لہٰذا ان کا مزاج متعین ہو چکا ہوتا ہے۔ باہر سے آنے والے لوگ ان کھائیوں میں سفر کرتے ہیں تو کچھ ہی عرصے کے بعد ان کا مزاج، کھائیوں کی ساخت اور مزاج کے مطابق ڈھلنے لگتا ہے۔ اسے Structuring کا عمل بھی کہہ سکتے ہیں جو بالآخر مہاجر اور لوکل کی دوئی کو ختم کر کے، انھیں ایک کر دیتا ہے۔ مگر یہ اکائی، ایک نئی سطح پر استوار ہوتی ہے کیونکہ دو تہذیبوں کے ٹکراؤ کے بعد جو تیسری صورت وجود میں آتی ہے، وہ دونوں تہذیبوں کی حاصل جمع سے کچھ زیادہ ہوتی ہے۔ یہ 'کچھ زیادہ' ہونا ہی اس کا امتیازی نشان ہے۔ (وزیر، ۲۰۰۹: ۶۸، ۶۹)

تہذیبوں کے ارتباط کے عمل میں اخذ و قبول اور رد و نقد کے رجحانات مختلف تہذیبوں کے لیے مختلف ہوں گے، مثلاً ہندوستان میں انگریزوں کی آمد پر ہندوؤں اور مسلمانوں کا ردعمل اور ان کے اثرات و نتائج (عقیل، ۱۹۹۷: ۱۵۰)۔ تاہم مختلف ثقافتوں اور تہذیبوں کو شعوری کوشش سے بیک دم باہم ملایا نہیں جا سکتا۔ کیونکہ:

اولاً اس لیے کہ کلچر کا عمل لاشعوری ہے، شعوری نہیں۔ ثانیاً یہ اپنے سارے ماضی کو ساتھ لے کر چلتا ہے، بعینہ جیسے ہر انسان اپنے اجتماعی لاشعور کو ساتھ لے کر پیدا ہوتا ہے۔ ثالثاً، کلچر کا عمل وقت کے وسیع کینوس پر پھیلا ہوتا ہے اور واپسی (regression) کے بغیر سامنے آ ہی نہیں سکتا۔ رابعاً کلچر معاشرے کی زمینی سطح کی کایا کلپ کا نام ہے اور یہ سطح ایک خاص خطۂ زمین، اس کے موسم، ہوا اور پانی سے متشکل ہوتی ہے۔ (وزیر، ۲۰۰۹: ۸۸)

گو ثقافت جغرافیے اور مخصوص خطۂ زمین کی پیداوار ہے مگر جب مختلف ثقافتیں ایک جگہ اکٹھی ہوتی ہیں تو ان میں بتدریج یکسانیت پیدا ہونے لگتی ہے اور وہ ایک نئی ثقافت میں ڈھل جاتی ہیں۔ ڈاکٹر وزیر آغا کے مطابق کلچر کوئی جامد شے نہیں۔ نہ تو کلچر دوسری اشیا کی طرح درآمد کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اسے آرڈر پر تیار کرنا ممکن ہے۔ کلچر تو کسی خاص خطۂ زمین میں موجود عناصر کی آمیزش اور آویزش سے خود بخود ایک خاص رنگ اختیار کرتا ہے: ان عناصر میں ہوا، پانی، موسم، زمین کی خاصیت اور خون کا گروپ یہ سب چیزیں شامل ہوتی ہیں۔ لہٰذا کسی خاص خطۂ زمین کے کلچر کو دوسری ثقافتوں سے جدا کر کے دِکھانا ممکن ہے۔ مسئلہ صرف وہاں پیدا ہوتا ہے جہاں نئی سیاسی سرحدوں کے وجود میں آنے کے باعث ایک نیا خطۂ زمین ابھرتا ہے۔ کچھ عرصے تک نئے خطۂ زمین میں ایک ثقافتی یا تہذیبی غدر کی سی فضا قائم رہتی ہے۔ بعض لوگ اس تہذیب کو اپنا ورثہ سمجھتے ہیں، جسے وہ باہر سے اپنے ساتھ لاتے ہیں اور بعض اس کلچر کو سیاسی یا نظریاتی طور سے مفید سمجھتے ہیں۔ اسی طرح بعض لوگ، اپنے اپنے علاقے کی ثقافت کو پورے خطۂ زمین پر حاوی دیکھنے کے خواہش مند ہوتے ہیں، مگر نئے خطۂ زمین میں نئی سرحدوں کے باعث زود یا بدیر ایک ایسی فضا پیدا ہو جاتی ہے جس میں مختلف اور متنوع عناصر، آمیزش اور آویزش کے مراحل سے گزرنے کے بعد، ایک نئی ثقافت میں ڈھل جاتے ہیں۔ ہمارے ہاں یہی کچھ ہو رہا ہے۔ کلچر اور ریاست کی حدود عام طور پر یکساں نہیں ہوتیں۔ اس کی ایک مثال، مشرقِ وسطیٰ کا وہ عرب علاقہ ہے جہاں ثقافتی ہم آہنگی کے باوجود الگ الگ ریاستیں قائم ہیں۔ کلچر، جغرافیے کی پیداوار ہے اور ریاست ہمیشہ ایک نئے جغرافیے کو وجود میں لاتی ہے۔ لہٰذا ریاست کے وجود میں آنے کے بعد، اس کی تحویل میں آیا ہوا کلچر، اپنی صورت بدلنے لگتا ہے اور نئی سرحدوں کے اثرات کے تحت، بالآخر ایک نئی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس کی ایک مثال ریاست ہائے متحدہ امریکہ ہے۔ کسی زمانے میں امریکہ اور انگلستان، یک جان دو قالب تھے؛ مگر جب امریکہ، انگلستان سے منقطع ہو کر، ایک نئی ریاست بن گیا تو آہستہ آہستہ اس کا کلچر، انگلستان کے کلچر سے الگ ہونے لگا۔ لہٰذا پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد قطعاً غیر اغلب نہیں کہ کچھ عرصے کے بعد اس کا ایک اپنا منفرد کلچر وجود میں آ جائے۔ پاکستان کو وجود میں آئے ابھی اتنے سال نہیں ہوئے کہ پاکستانی کلچر کے خدوخال پوری طرح دِکھائی دینے لگ جائیں۔ اس کے لیے ابھی کافی عرصہ درکار ہوگا۔ (وزیر، ۲۰۰۹: ۹۴، ۹۵)

ثقافت کے ارتباط باہمی کی مختلف جہات اہل علم کے ہاں مختلف ہیں۔ اشفاق احمد کے مطابق: 'کلچر، افقی اور عمودی دونوں طرح سے، انسانی گروہوں کو اپنے کیپسول میں محفوظ رکھتا ہے اور ان کی نشو ونما سے اپنی حفاظت کرواتا ہے'۔ پریشان خٹک کے مطابق: 'اسلامی ثقافت میں خود ساختہ پیوند لگایا ہی نہیں جا سکتا۔ اس میں خارجی عوامل کے لیے قطعاً کوئی گنجائش نہیں'۔ ڈاکٹر جمیل جالبی کے نزدیک: 'قومی تشخص، قومی یک جہتی سے پیدا ہوتا ہے؛ اور قومی یک جہتی، فرد و علاقے کے باطن میں احساسِ شرکت سے پیدا ہوتی ہے'۔ جبکہ سلیم احمد کہتے ہیں کہ کلچر، انسانی وجود، اس کے تقاضوں، اس کی زمین، اس کے رہن سہن اور اس کی معاشرت سے پیدا ہوتا ہے۔ دین اپنی آمد سے کلچر کو transform کر دیتا ہے۔ مسعود اشعر کے مطابق: 'پاکستان، ایک جغرافیائی وحدت ہے۔ اس سرزمین اور اس پر بسنے والوں کی ایک تاریخ ہے۔ پھر اس سرزمین کا ایک ماضی ہے اور اس ماضی نے ہمیں جو کچھ دیا ہے اور جس کا اظہار ہماری روزمرہ زندگی میں ہوتا ہے، وہ ہماری ثقافت ہے'۔ انتظار حسین کے مطابق: 'تاریخ اور جغرافیہ کا یہ کرشمہ ہے کہ برصغیر میں مسلمانوں کی آمد کے ساتھ ایک ایسی تہذیب کا ڈول پڑا جو مذہب کے حوالے سے دوسرے خطوں میں مسلمانوں کی تہذیب سے اشتراک رکھنے کے باوجود اپنی ایک امتیازی شکل وصورت رکھتی تھی۔ مگر کوئی بڑی اور زندہ تہذیب یک رنگ نہیں ہوتی۔ دائرے کے اندر بھی دائرے ہوئے ہیں اور رنگ کے اندر رنگ ہوتے ہیں۔ ایسے تہذیبی رنگ بھی ہوتے ہیں جن میں جغرافیہ کا عمل زیادہ ہوتا ہے اور زمین کی بوباس زیادہ رچی ہوتی ہے۔ علاقائی تہذیبوں کی صورت یہی ہوتی ہے'۔ رشید قیصرانی کہتے ہیں کہ پاکستان دراصل ہمارے تشخص اور جداگانہ ثقافت کی ایک زندہ علامت ہے اور اس علامت کے پیچھے صدیوں پر پھیلا ہوا تاریخی سرمایہ اور ثقافتی ورثہ ہے۔ (وزیر، ۲۰۰۹: ۱۰۰)

ثقافت کے فروغ، پیش قدمی اور ارتباط میں فطرت کا اہم کردار ہے۔ ثقافت یعنی کلچر اور فطرت یعنی نیچر کی آویزش اور انسلاک ہمیشہ سے رہا ہے۔ ثقافت کا سلسلہ آج سے ہزاروں سال پہلے شروع ہوا جبکہ نیچر کا عمل دخل قرنوں سے ہے۔ اس کرۂ ارض پر نیچر کا ایک اہم علامتی مظہر، جنگل ہے جو ترتیب، سمت اور تاریخ کی کارفرمائی سے آزاد ہے۔ (وزیر، ۲۰۰۹: ۱۰۵)

تہذیبوں کے ارتباط باہمی کے اثرات

کسی تہذیب کی داخلی حرکت اور دوسری تہذیبوں سے تعلق وارتباط آفاقی قوانین کے تابع ہے۔ ان قوانین کے تحت ہی موثر قوتیں تہذیبوں کی حرکت وارتباط کا تعین کرتی ہیں۔ تاریخ کے مختلف ادوار میں تہذیبوں کے ارتباط باہمی کے کئی نظائر ملتے ہیں۔ یہاں ہم تین تاریخی نظائر کا تذکرہ کریں گے:

۱۔ یورپ کا دوسری تہذیبوں سے ارتباط

۲۔ اسلام کا یورپی تہذیب سے ارتباط

۳۔ اسلام کا برصغیر کی تہذیب سے ارتباط

۱۔ یورپ کا دوسری تہذیبوں سے ارتباط

یورپ کے دیگر تہذیبوں سے ارتباط کو ٹائن بی نے بیان کیا ہے۔ ٹائن بی کے مطابق ارتباط کے عمل میں کارفرما قوتیں کسی ایک قوم سے مختص نہیں ہوتیں بلکہ وسیع تر اسباب سے ظہور پذیر ہوتی ہیں اور معاشرے کے تمام اجزاء ان کے دائرہ عمل میں آجاتے ہیں۔ وہ اپنی جزوی کارفرمائی میں قابل فہم نہیں ہوتیں اور انہیں ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پوری سوسائٹی میں ان کے عمل کا اندازہ کیا جائے۔ ایک ہی عمومی علت سے مختلف اجزا مختلف طریقوں پر متاثر ہوتے ہیں اس لیے کہ وہ علت جن قوتوں کو حرکت میں لاتی ہے، ان سے تمام اجزا نہ ایک طریقے پر متاثر ہوتے ہیں اور نہ انہیں ایک طریقے پر متاثر کرتے ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک معاشرہ اپنے دورۂ حیات میں پے در پے مختلف مسائل سے دو چار ہوتا ہے اور معاشرے کے ہر رکن کو ہر مسئلہ تابہ حد امکان بہتر سے بہتر طریق پر حل کرنا پڑتا ہے۔ جو مسئلہ سامنے آتا ہے، وہ درحقیقت ایک آزمائش کی دعوت ہوتا ہے اور آزمائشوں کے انہیں سلسلوں میں معاشرے کے مختلف ارکان کے مخصوص طرز عمل کی اہمیت کا صحیح اندازہ کرنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک دوسرے ارکان کے مطابق یا غیر مطابق طرز عمل کو بھی سامنے نہ لایا جائے۔ نیز ضروری ہے کہ آزمائشوں کے سلسلے کو پورے معاشرے کے دائرہ حیات کے واقعات کا سلسلہ مان کر انہیں پیش نظر رکھا جائے۔ (ٹائن بی، ۱۹۶۴: ۲۶، ۲۷)

ٹائن بی تہذیبوں کے ارتباط باہمی کو دعوت مقابلہ اور جواب مقابلہ کے عمل کے طور پر دیکھتا

ہے۔ اس کے مطابق اسلام نے جو دعوت مقابلہ پیش کی تھی، اس نے سازگار جواب کی تحریک پیدا کی۔ آٹھویں صدی مسیحی میں فرینکوں کے سامنے جو دعوت مقابلہ پیش ہوئی تھی، اس سے جوابی حملوں کا ایک ایسا سلسلہ شروع ہوا جو کئی صدوں تک جاری رہا اور اسلام کے پیروکار نہ صرف جزیرہ نمائے آئی بیریا سے نکالے گئے بلکہ ہسپانوی اور پرتگیز اپنے ابتدائی مقصد سے بہت دور نکل کر سمندر پار کے براعظموں میں پہنچ گئے۔ اس سلسلے میں ہم ویسے ہی مظاہر دیکھ سکتے ہیں جو مغرب اقصیٰ اور سکنڈے نیویا کی تہذیبوں کی ہزیمت کے ضمن میں نظر آتے ہیں۔ آئی بیریا کے مسلمانوں کی ثقافت اپنے استیصال و تباہی سے پیش تر فاتح حریفوں کے فائدے کے لیے استعمال ہوئی۔ قرون وسطیٰ کی مغربی مسیحیت کے متکلموں نے جو فلسفیانہ عمارت کھڑی کی تھی، اسلامی ہسپانیہ کے فضلاء و حکما نے اس کے بنانے میں بلا ارادہ حصہ لیا اور یونانی حکیم ارسطو کی بعض تصانیف عربی تراجم ہی کے ذریعے سے پہلے پہل مغرب مسیحی دنیا میں پہنچیں۔ اس حقیقت میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ مغربی ثقافت میں جن ''مشرقی'' اثرات کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ وہ صلیبی مجاہدوں کی شامی ریاستوں کے ذریعے سے پہنچے، وہ حقیقتاً اسلامی آئی بیریا سے آئے تھے۔

آئی بیریا کے راستے اور کوہستان پیرینیز سے گزر کر مسلمانوں نے مغربی مسیحیت پر جو حملہ کیا تھا، وہ جتنا خوف ناک نظر آتا تھا، حقیقت میں اتنا خوف ناک نہ تھا اس لیے کہ جنوبی و مغربی ایشیا میں اسلامی سرگرمی کے اصل سرچشمے سے خط مواصل بہت لمبا ہو گیا تھا اور ایسا مقام معلوم کر لینا مشکل نہ تھا جہاں تک خط مواصل چھوٹا تھا اور اس سبب سے اسلامی حملہ جہاں نتائج میں سخت تر ثابت ہوا، یہ مقام اناطولیہ تھا جو آرتھوڈکس مسیحی تہذیب کا مستحکم حصار تھا۔ عرب حملہ آوروں نے پہلی یورش اناطولیہ سے گزر کر رومی شہنشاہی کے مرکز (قسطنطنیہ) پر کی تاکہ ''روم'' (وہ روما کو روم ہی کہتے تھے) بے دست و پا ہو جائے۔ پہلی مرتبہ انہوں نے ۶۷۳ء۔۶۷۷ء میں اور دوسری مرتبہ ۷۱۷ء میں قسطنطنیہ کے ناکام محاصرے کیے۔ دوسرے محاصرے کی ناکامی کے بعد دونوں طاقتوں کے درمیان کوہستان طارس کا خط سرحد بن گیا، آرتھوڈکس کے پاس اناطولیہ کے جو علاقے رہ گئے تھے، مسلمان ان پر سال میں دو مرتبہ حملے کرتے تھے۔ آرتھوڈکس مسیحیت نے اس دباؤ کے جواب میں ایک سیاسی حربہ استعمال کیا تھوڑی دیر کے لیے تو یہ تدبیر کامیاب ہوئی اس لیے کہ عربوں کو روکے رکھنے میں کامیابی حاصل ہوئی لیکن انجام کار یہ تدبیر افسوس ناک

ثابت ہوئی اس لئے کہ اس نے آرتھوڈکس میسحیت کی نشو ونما اور داخلی زندگی پر بہت اثرات ڈالے۔حربہ یہ تھا کہ لیوشامی نے آرتھوڈکس مسیحی دنیا میں رومی سلطنت کا بت کھڑا کر دیا دو پشت بعد شارل مین نے مغرب میں اسی قسم کی ناکام کوشش کی۔ لیوشامی کی اس تدبیر کا تباہی خیز اثر یہ پڑا کہ آرتھوڈکس میسحیت کے نقصان پر بازنطینی سلطنت کی حدیں بہت وسیع ہوگئیں، پھر ایک طرف مشرقی رومی سلطنت اور بطریق اعظم دوسری طرف بلغاری سلطنت اور بطریق اعظم میں داخلی جنگ شروع ہوگئی جو سو سال جاری رہی۔اس خود لگائے ہوئے زخم نے آرتھوڈکس میسحیت کو اس کی ابتدائی شکل میں اور اس کے گھر کے اندر موت کے گھاٹ اتار دیا۔ان واقعات سے یہ خوبی ظاہر ہوتا ہے کہ اسلامی تصادم نے آرتھوڈکس مسیحی دنیا کے سامنے جو دعوت مقابلہ پیش کی تھی، وہ مغربی میسحیت کے روبرو پیش کردہ دعوت مقابلہ کے برعکس درجہ افراط پر پہنچی ہوئی تھی۔

ٹائن بی کے مطابق ہم ایسی مثال معلوم کر سکتے ہیں جس میں اسلامی ٹکر اس وجہ سے (حریف میں) حرکت عمل پیدا کرنے میں ناکام رہی کہ وہ درجہ تفریط میں تھی۔ اس کے نتائج آج حبشہ میں بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔ جو ''موحد'' مسیحی افریقہ کے اس الگ تھلگ علاقے میں اب تک محفوظ رہے، وہ دنیا کا مجلسی عجوبہ بن گئے ہیں۔ اول اس لیے کہ مسلم عرب تیرہ صدی پیش تر مصر کو فتح کر چکے تھے تو یہ علاقہ باقی مسیحی اقوام سے بالکلیہ منقطع ہو چکا تھا، پھر یہ لوگ کیوں کر بچے رہے؟ دوم اس لیے کہ ان کی ثقافتی سطح غیر معمولی طریق پر پست رہی۔اگرچہ مسیحی حبشہ کو ایک حد تک تذبذب کے بعد جمیعتہ اقوام کا رکن بنا لیا گیا تھا لیکن یہ ملک بدنظمی و بربریت میں ضرب المثال تھا بدنظمی فوجی جاگیرداروں اور قبائلیوں کی اور بربریت بردہ فروشی کی۔ حقیقت یہ ہے کہ لائی بیریا سے قطع نظر کرتے ہوئے افریقہ کی اس سلطنت نے جو برابر آزاد رہی تھی، ایسا منظر پیش کیا تھا کہ باقی افریقہ کو یورپی طاقتوں میں بانٹ دینے کے لیے اس سے بڑھ کر وجہ جواز کوئی نہ ہوسکتی تھی۔

ٹائن بی کہتا ہے کہ حبشہ کی یہ عجائب انگیزیاں، آزادی کا باقی رہنا اور ثقافت کا حالت جمود و سکون سے باہر نہ نکلنا ایک ہی سبب سے پیدا ہوئیں یعنی جس پہاڑی علاقے میں یہ سلطنت واقع تھی اس میں پہنچنا اور اسے فتح کرنا ممکن نہ تھا۔اسلام کی لہریں اور مغربی تہذیب کی قوی تر لہریں ڈھال کے پاؤں چومتی نکل گئیں۔ کہیں کہیں سے اس کے بیرونی حصے عارضی طور پر گرے لیکن لہریں چوٹی کو مستقل طور پر اپنی آغوش میں نہ لے سکیں۔

یہ حریف لہریں صرف چند موقعوں اور تھوڑی تھوڑی مدت کے لئے اس کی سطح مرتفع تک پہنچیں۔ حبشہ کے لئے سولہویں صدی کے نصف اول میں خطرہ پیدا ہو گیا تھا کہ یہ مسلمانوں کے ہاتھوں مسخر ہو جائے گا اس لئے کہ بحیرہ قلزم کے نشیبی ساحلی علاقے کے مسلم باشندوں نے اہل حبشہ سے پہلے آتش بار ہتھیار حاصل کر لئے تھے صومالیوں نے یہ ہتھیار عثمانیوں سے لئے۔ عین اسی موقع پر اہل حبشہ کو یہ ہتھیار پرتگیزوں نے پہنچا دیئے، اس طرح وہ لوگ تباہی سے محفوظ رہے اس کے بعد پرتگیزوں کا وقت بھی پورا ہو گیا وہ اہل حبشہ کو موحدیت سے نکال کر مسیحیت میں لانے کی کوششوں میں لگ گئے، سو وہ وجہ آزار بن گئے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ مسیحیت کی مغربی تعبیر کو حکماً دبا دیا گیا اور تمام مغربی لوگوں کو ۱۶۳۰ء میں ملک بدر کر دیا گیا۔ عین اسی موقع پر اس قسم کی پالیسی کے مطابق جاپان میں بھی عمل ہوا۔ (ٹائن بی، ۱۹۶۴: ۲۶۲۔۲۶۵)

تاہم ٹائن بی نے تہذیبوں کے باہمی ارتباط کے عمل میں تاریخی حقائق کو صحیح تناظر میں پیش نہیں کیا۔ مثلاً اسلام کو یہودیت اور مسیحیت ہی کی ایک شکل قرار دیتے ہوئے ٹائن بی نے لکھا کہ حضرت محمدؐ کی خلاق روح نے یہودیت اور مسیحیت سے جو روشنی حاصل کی تھی، اس کی ہیئت بدل کر اسے ایک ایسی لافانی قوت بنا دیا جو اسلام کے نئے اعلیٰ مذہب کی شکل میں نمایاں ہوئی۔ (ٹائن بی: ۱۹۶۴: ۶۱۵)

۲۔ اسلام کا یورپی تہذیبوں سے ارتباط

اسلام کے یورپی تہذیب سے ارتباط کے نتیجے میں دنیا ایک جدید تہذیب سے آشنا ہوئی۔ اسلام کے اثرات بقیہ دنیا میں بھی منتقل ہوئے۔ گو یورپ اور بقیہ دنیا پر اسلام کے اثرات کثیر الجہات تھے مگر یہاں ہم صرف فکری و علمی اثرات بیان کرتے ہیں جن کے باعث انسانی شعور توہمات کی بجائے سائنسی اور تحقیقی انداز فکر کا خوگر ہوا اور پھر یہ انداز فکر ایک نئی تہذیب کی تشکیل کی اساس قرار پایا۔ مغرب کا نامور مؤرخ اور محقق رابرٹ بریفالٹ (Robert Briffault) اس حقیقت کا تذکرہ یوں کرتا ہے:

> It is highly probable that but for the Arabs, modern European civilisation never have assumed that ...... character which has enabled it to transcend all previous phases of evolution. For although there is not a single aspect of European growth in which the decisive influence of Islamic culture is not traceable, nowhere is it so clear

and momentous as in the genesis of that power which constitutes the paramount distinctive force of the modern world and the supreme source of its victory, natural science and the scientific spirit. What we call science arose in Europe as a result of a new spirit of enquiry, of new methods of investigation, experiment, observation and measurement of the development of mathematics in a form unknown to the Greeks. That spirit and those methods were introduced into the European world by the Arabs. (Briffault, 1930: 190,191)

جوزف شاخت (Joseph Schacht) اسی حقیقت کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

There is no doubt that the Islamic sciences exerted a great influence on the rise of European science; and in this Renaissance of knowledge in the west there was no single influence, but diverse ones; the main influence was of course, from Spain, then from Italy and Palestine through the crusaders, who had mixed with Muslims and seen the effect of sciences in Muslim culture. (Schacht, 1947: 426,427)

وِل ڈیورانٹ (Will Durant) نے مسلم تہذیب و ثقافت کی مغرب میں منتقلی کی تصریح کئی واقعات سے کی:

The first paper-manufacturing plant in Islam was opened at Baghdad in 794 by Al-Fadl, son of Harun's Vezier. The craft was brought by the Arabs to Sicily and Spain, and there passed into Italy and France. (Durant, 1950: 236)

مسلمانوں کی علمی رفعت کا یہ عالم تھا کہ ان کے اولیں مغربی مترجمین اس قابل بھی نہ تھے کہ وہ مسلمانوں کی تصانیف کو پوری درستگی کے ساتھ مغربی زبانوں میں منتقل کر سکیں:

The scientific tradition as it was poured from Arabic vessels into Latin ones was often perverted. The new translators did not have the advantage which the Arabic translators had enjoyed; ...... The translation of the Almagest made by Gerard of Cremona from the Arabic, superseded a translation made directly from the Greek in Sicily fifteen years earlier! (Sarton, 1952: 31-33)

علم ہیئت و فلکیات کے میدان میں مسلمان سائنسدانوں کی خدمات ناقابلِ فراموش ہیں۔ اُنہوں نے یونانی فلسفے کے گرداب میں پھنسے علم الہیئت کو صحیح معنوں میں سائنسی بنیادوں

پر اُستوار کیا۔ مغربی زبانوں میں اَب بھی بے شمار اَجرام سماوِی کے نام عربی میں ہیں، کیونکہ وہ مسلم ماہرینِ فلکیات کی دریافت ہیں۔ فلپ ہٹی (Philip K. Hitti) لکھتا ہے:

> Not only are most of the star ...... names in European languages of Arabic origins ...... but a numbers of technical terms ...... are likewise of Arabic etymology and testify to the rich legacy of Islam to Christian Europe. (Hitti, 1964:568-573)

مسلمانوں کی علم الفلکیات میں خدمات کا ذکر کرتے ہوئے ول ڈیورانٹ (Will Durant) لکھتا ہے:

> ...... The Caliph al-Mamun engaged a staff of astronomers to make observations and records, to test the findings of Ptolemy, and to study the spots on the sun. Taking for granted the sphericity of the earth, they measured a terrestrial degree by simultaneously taking the position of the sun from both Palmyra and the plain of Sinjar; their measurement gave 56.66 miles--half a mile more than our present calculation; and from their results they estimated the earth's circumference to approximate 20,000 miles. (Durant, 1950: 242)

اندلس کے عظیم مسلمان سائنسدان ابنِ رشد ...... جسے مغرب میں Averroes کے بدلے ہوئے نام سے یاد کیا جاتا ہے ...... نے سورج کی سطح کے دھبوں (sunspots) کو پہچانا۔ Gregorian کیلنڈر کی اِصلاحات 'عمر خیام' نے مرتب کیں۔ (Durant, 1950: 309) مغرب کے دورِ جدید کی مشاہداتی فلکیات (observational astronomy) میں اِستعمال ہونے والا لفظ almanac بھی عربی الاصل ہے اِس کی عربی اصل 'المناخ' (موسم) ہے۔ یہ نظام بھی اصلاً مسلم سائنسدانوں نے اِیجاد کیا تھا۔ 'شیخ عبدالرحمٰن الصوفیؒ' نے اِس موضوع پر ایک عظیم کتاب صورُ الکواکب (Figures of the Stars) کے نام سے تصنیف کی تھی، جو جدید علمِ فلکیات کی بنیاد بنی۔ (Ziauddin, 1994: 93) اِس باب میں 'ابنُ الہیثم' ...... جسے اہلِ مغرب لاطینی زبان میں Alhazen لکھتے ہیں...... کی خدمات بھی ناقابلِ فراموش سائنسی سرمایہ ہے۔ (Durant,1950:288,1138,1161)

مغرب کا علم الفلکیات مسلمانوں کی علمی خدمات کا رہین منت ہے۔ بارھویں صدی عیسوی میں بتانی، فرغانی اور خوارزمی کی فلکیات پر تصانیف کے تراجم شائع

ہوئے۔(Gillispie,1981, 7:360-1, 9:39) Guillaume نامی ایک انگریز ماہر فلکیات نے الزرقالی کی زیج طلیطلہ (طلیطلہ کی جنتری) میں تبدیلیاں کر کے اسے لندن کے حالات کے مطابق ڈھال دیا۔ اور یہ جنتری ''لندن کی جنتری'' کہلائی۔ یہی جنتری ایک طویل عرصے تک مغرب میں فلکی حسابات کے لئے بنیاد کا کام دیتی رہی۔(Webster, 1983: 430)

حساب، الجبرا اور جیومیٹری کے میدان میں 'الخوارزمی' مؤسسینِ علم میں سے ایک ہے۔ حساب میں algorism یا algorithm کا لفظ الخوارزمی (al-Khwarizimi) کے نام سے ہی ماخوذ ہے۔ اُن کی کتاب الجبر و المقابلہ کا بارہویں صدی عیسوی میں عربی سے لاطینی زبان میں ترجمہ کیا گیا۔ یہ کتاب سولہویں صدی عیسوی تک یورپ کی یونیورسٹیوں میں بنیادی نصابی کتاب (text book) کے طور پر پڑھائی جاتی رہی اور اُسی سے عالمِ مغرب میں الجبرا متعارف ہوا۔ (Durant, 1950: 241, 305, 321, 911, 1145,1168, Kirk, 1999:148) اُس کتاب میں 'تفرّق کے معکوس' (integration) اور 'مساوات' (equation) کی آٹھ سو سے زائد مثالیں دِی گئی تھیں۔ یورپ میں trigonometrical functions کا علم 'البتانی' کی تصانیف کے ذریعے اور tangents کا علم 'ابوالوفا' کی تصانیف کے ذریعے پہنچا۔ اسی طرح صفر (zero) کا تصور مغرب میں رائج ہونے سے کم از کم ۲۵۰ سال قبل عرب مسلمانوں میں متعارف تھا۔ ابوالوفاء، الکندی، ثابت بن القرّ اء، الفارابی، عمر خیام، نصیرالدین طوسی، ابنُ البناء المراکشی، ابنِ حمزہ المغربی، ابوالکامل المصری اور اِبراہیم بن سنان وغیرہ کی خدمات arithmetic، algebra، geometry اور trigonometry وغیرہ میں تأسیسی حیثیت کی حامل ہیں۔ حتیٰ کہ اِن مسلمان ماہرین نے باقاعدہ اُصولوں کے ذریعے optics اور mechanics کو بھی خوب ترقی دِی۔ یہ بات بھی قابلِ ذِکر ہے کہ 'المراکشی' نے mathematics کی مختلف شاخوں پر ۷۰ کتب تصنیف کی تھیں، جو بعد اَزاں اِس علم کا اَساسی سرمایہ بنیں۔ الغرض مسلم ماہرین نے علمِ ریاضی کو یونانیوں سے بہت آگے پہنچا دیا اور یہی اِسلامی کام جدید mathematics کی بنیاد بنا۔ (Berggren, 1986: 56, Boron, 1947: 33, Haskins, 1924: 75, Kennedy, 1973: 97, Carmody, 1956: 98, Michell, 1984:105)

علم ریاضی کی بنیاد یعنی علم الاعداد کی تنظیم وتشکیل میں مسلمانوں نے نمایاں کردار ادا کیا۔ اس سے قبل اعداد کا باقاعدہ کوئی نظام نہ تھا،(Al-Daffa, 1977: 33) مثلاً رومن نظام اعداد میں۱۸۴۳ کو MDCCCXLIII لکھا جاتا تھا۔عربوں کے ہاں حساب الجمل، حساب الغبار اور حساب الھوائی مروج تھے۔(الدفاع، ۱۹۷۹: ۵۷) انہوں نے اسے ترقی اور نظم عطا کیا۔(الدفاع، ۱۹۷۹: ۶۲) الخوارزمی نے'کتاب الحساب' لکھ کر اعداد کے نظام کی مشکلات کو ہمیشہ کے لئے رفع کر دیا۔(قدری، ۱۹۶۳: ۱۶۱، منتصر، ۱۹۶۷: ۱۵۲، الدفاع، ۱۹۷۹: ۹۴، Gillispie,1981:364) اس نے اپنی تصنیف 'کتاب الجمع والتفریق' میں حسابی عمل کے قواعد وضوابط طے کئے۔(منتصر، ۱۹۶۷:۱۵۲، Gillispie, 1981: 364) الخوارزمی کی حساب پر کتاب کا لاطینی ترجمہ اب بھی کیمبرج یونیورسٹی کی لائبریری میں موجود ہے۔(EI, 1971:1139) جسے ۱۹۶۳ء میں دوبارہ مرتب کر کے شائع کیا گیا۔(Kurt, 1963: 48) اعداد کی ترتیب اور ان میں صفر کی شمولیت کا ذکر اس کتاب میں موجود ہے۔(Kurt, 1963:48, Arnold, 1965: 384) مسلمان ریاضی دانوں کے مغربی دنیا پر گہرے اثرات مرتب ہوئے۔عربوں کا نظام اعداد جو'ارقام الغبار' کہلاتا تھا، مغربی عرب دنیا اور سپین تک عام ہو گیا۔(الدفاع، ۱۹۷۹: ۷۵) اور اس سے یورپ کے علوم، تجارت اور عمومی زندگی بہت متاثر ہوئی۔(قدری، ۱۹۶۳: ۸۴) الخوارزمی کی کتب کا مغربی دنیا کی اکثر زبانوں میں ترجمہ کیا گیا اور صدیوں تک یہ کتب مغرب میں موضوع تحقیق رہیں۔(Solomon, 1938: 319-391, Al-Khawarzimi, 1915: 101, Winter, 1930: 145, Neugebauer, 1962: 45, Goldstein, 1967: 97, Pingree, 1970: 103-123)

بصریات (optics) کے میدان میں تو اِسلامی سائنسی تاریخ کو غیر معمولی عظمت حاصل ہے۔ اِس میدان میں چوتھی صدی ہجری کے ابن الہیثم اور کمال الدین الفارسی کی سائنسی خدمات نے پچھلے نامور سائنسدانوں کے علم کے چراغ بجھا دیے۔(ابن ابی اصیبعہ، ۱۹۶۵: ۵۵۰)

ابن الہیثم کی معرکہ آراء کتاب *On Optics* آج اپنے لاطینی ترجمہ کے ذریعے زندہ ہے۔ اس کتاب کا یورپ کی علمی ترقی میں نمایاں کردار ہے۔(Minnis, 2005: 242, Dirk,1987:73) ابن الہیثم نے تاریخ میں پہلی مرتبہ عدسوں (lenses) کی تکبیری طاقت

magnifying) کو دریافت کیا اور اِس تحقیق نے مکبر عدسے (magnifying power) lenses) کے نظریہ کو اِنسان کے قریب تر کر دیا۔ ابنُ الہیثم نے ہی یونانی نظریۂ بصارت (nature of vision) کو ردّ کر کے دُنیا کو جدید نظریۂ بصارت سے رُوشناس کرایا اور ثابت کیا کہ روشنی کی شعاعیں (rays) آنکھوں سے پیدا نہیں ہوتیں بلکہ بیرونی اَجسام (external objects) کی طرف سے آتی ہیں۔ اُنہوں نے پردۂ بصارت (retina) کی حقیقت پر صحیح طریقہ سے بحث کی اور اُس کا بصری اعصاب (optic nerves) اور دِماغ (brain) کے ساتھ باہمی تعلق واضح کیا۔

الغرض ابن الہیثم نے بصریات کی دُنیا میں اِس قدر تحقیقی پیش رفت کی کہ Euclid اور Kepler کے درمیان اُس جیسا کوئی اور شخص تاریخ میں پیدا نہیں ہوا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وہی جدید بصریات (optics) کے بانی کا درجہ رکھتے ہیں۔ اُن کے کام نے نہ صرف Roger Bacon، Witelo اور Peckham جیسے قدیم سائنسدانوں کو ہی متاثر کیا بلکہ دورِ جدید میں Kepler اور Newton کا تحقیقی کام بھی اُن کی تحقیقات اور فراہم کردہ سائنسی بنیادوں پر استوار ہے۔(Smith,1932:86) مزید برآں اُن کا نام velocities، light، lenses، astronomical observations، meteorology اور camera وغیرہ پر تاسیسی شان کا حامل ہے۔

نباتات پر الدینوری (۸۹۵ء) کی چھ جلدوں پر مشتمل کتابُ النبات سائنسی دُنیا میں سب سے پہلا ضخیم اور جامع *Encyclopaedia Bottanica* ہے۔(ابن ابی اصیبعہ، ۱۹۶۵: ۵۲۹) یہ مجموعہ اُس وقت تحریر کیا گیا جب یونانی کتب کا عربی ترجمہ بھی شروع نہیں ہوا تھا۔(Teule & Ebied, 2004: 277)

پروفیسر ہٹی (Philip K. Hitti) بیان کرتا ہے:

> In the field of natural history especially botany, pure and applied, as in that of astronomy and mathematics, the western Muslims (of Spain) enriched the world by their researches. They made accurate observations on the sexual difference (of various plants). (Hitti, 1964:574)

طب کے میدان میں بھی اِسلامی تاریخ عدیم المثال مقام کی حامل ہے۔ اِس باب میں

الرازی، ابوالقاسم الزہراوی، ابن سینا، ابن رُشد اور الکندی کے نام سرِ فہرست آتے ہیں۔ (ابن ابی اصیبعہ، ۱۹۶۵: ۴۱۵، ۴۳۷) مسلمانوں نے علم طب کی بنیاد تجربہ پر رکھی اور دوا تشکیل دینے کے لئے مرض کی نوعیت کا فہم اور دوا کے اثرات کی عملی تحقیق کو ضروری قرار دیا۔ (Ziauddin, 1994:119) ابوعلی الحسین بن سینا (Avicenna 1037ء) نے القانون (Canon of Medicine) لکھ کر دُنیائے طب میں ایک عظیم دَور کا اِضافہ کیا۔ اِس کا ترجمہ بھی عربی سے لاطینی اور دِیگر زبانوں میں کیا گیا اور یہ کتاب ۱۶۵۰ء تک یورپ کی بیشتر یونیورسٹیوں میں شامل نصاب رہی۔ واٹ (Watt M. Watt) کے الفاظ میں:

> It has been claimed that it is the most studied medical work in all history. (Watt, 1994:38,67)

علی بن عیسیٰ بغدادی اور عمار الموصلی کی اَمراضِ چشم اور آنکھ کی ساخت (ophthalmology) پر لکھی گئی کتب اٹھارویں صدی عیسوی کے نصف اوّل تک فرانس اور یورپ کی طبی درس گاہوں (medical colleges) میں بطور نصابی کتب (text books) شامل نصاب تھیں۔ (Manfred, 1978: 12, 103-4, Hitti, 1964: 629)

مسلمانوں کی طبی تحقیقات و تعلیمات کے تراجم یورپی زبانوں میں کئے گئے جن کے ذریعے یہ سائنسی علوم یورپی مغربی دُنیا تک منتقل ہوئے۔ خاص طور پر ابوالقاسم زہراوی اور المجوسی کی کتب نے طبی تحقیق کی دُنیا میں اِنقلاب بپا کیا:

> Their medical studies, later translated into Latin and the European languages, revealed their advanced knowledge of blood circulation in the human body. The work of Abu`l-Qasim al-Zahrawi, Kitab al-Tasrif, on surgery, was translated into Latin by Gerard of Cremona and into Hebrew about a century later by Shem-tob ben Isaac. Another important work in this field was the Kitab al-Maliki of al-Majusi (died 982 AD), which shows according to Browne that the Muslim physicians had an elementary conception of the capillary system (optic) and in the wokrs of Max Meyerhof, Ibn al-Nafis (died 1288 AD) was the first in time and rank of the precursors of William Harvery. In fact, he propounded the theory of pulmonary circulation three centuries before Michael Servetus. The blood, after having been refined must rise in the arterious veins to the lung in order to expand its volume, and to be mixed with air so that its finest part may be

clarified and may reach the venous artery in which it is transmitted to the left cavity of the heart. (Ibn Al-Nafis, 1935: 166)

اِسی طرح طب (medicine) پر ابنِ رُشد (Averoes) کی کتابُ الکلیات ایک معرکہ آراء تصنیف ہے، جسے لاطینی میں ترجمہ کر کے پورے عالمِ مغرب میں نصابی کتاب (text book) کا درجہ دیا گیا مگر ترجمہ میں اُس کا نام بدل کر Colliget بن گیا۔(Grant, 1996:49) کتاب الکلیات میں امراض چشم پر وسیع مباحث ہیں جن میں آنکھ کے امراض اور ان کا علاج بیان کیا گیا ہے۔(Michael, 2001:113) کتاب الکلیات میں امراض نسواں پر بھی مباحث موجود ہیں۔ اس کتاب کے علاوہ یورپ میں شامل نصاب رہنے والی مسلمان سائنسدانوں کی تصانیف میں ابن سینا کی قانون (*Canon of Medicine*) رازی کی (*The Comprehensive Book, or Liber Continens*) بھی شامل ہیں۔(Prudence, 1997: 521)

اندلس کے عظیم طبیب اور سرجن ابوالقاسم بن عباس الزہراوی کی نسبت پروفیسر ہٹی (Philip K. Hitti) لکھتا ہے:

Albucasis (1013 AD) was not only a physician but a surgeon of the first rank. He performed the most difficult surgical operations in his own and the obstetrical departments. The ample description he has left of the surgical instruments employed his time gives an idea of the development of surgery among the Arabs in lithotomy, he was equal to the foremost surgeons of modern times. His work al-Tasrif li-Man Ajaz an al-Ta'alif (an aid to him who is not equal to the large treatises) introduces or emphasises new ideas. It was translated into Latin by Gerard of Cremona and various editions were published at Venice in 1497 AD, at Basle in 1541 AD and at Oxford in 1778 AD. It held its own for centuries as the manual of surgery in Salerono, Montpellier and other early schools of medicine. (Hitti, 1964: 576-577)

مسلم سائنسدانوں اور اطباء نے امراض چشم کو باقاعدہ ایک فن اور الگ علم کے طور پر ترقی دی۔ اس باب میں مسلم اطباء کی تحقیقات صدیوں تک مشرق و مغرب میں اہل علم کی رہنمار ہیں:

Muslim physicians also added valuable knowledge to another branch of medicine, Ali ibn Isa wrote the famous work, Tadhkirat

al-Kahhalin (Treasury of Ophthalmologists) and Abu Ruh Muhammad al-Jurani entitled Zarrindast (the Golden Hand) & Nur al-Ain (the Light of the Eye). The last book has served practitioners of the art for centuries. Ali ibn Isa's works were taught everywhere and even translated into Latin as Tractus de Oculis Jesu ben Hali. Many of the technical terms pertaining to ophthalmology in Latin as well as in some modern European languages, are of Arabic origin, and attest to the influence of Islamic sources on this subject. (Nasr, 1976: 166-167)

یہ سب علمی اور سائنسی سرمایہ عربی زبان سے لاطینی اور پھر انگریزی میں منتقل کیا گیا۔ چنانچہ زبانوں کی تبدیلی سے مسلم سائنسدانوں کے نام بھی بدلتے گئے۔ مثلاً الرازی کو Rhazes، ابن بیطار کو Aben Bethar، ابنِ سینا کو Avicenna، ابوالقاسم کو Abucasis، ابنُ الہیثم کو Alhazen، ابن باجہ کو Avempace اور ابن زہر کو Avenzoar بنا دیا گیا۔ اِسی طرح عربی اِصطلاحات بھی تراجم کے ذرِیعے تبدیل ہوگئیں۔ نتیجتاً آج کا کوئی مسلمان یا مغربی سائنسدان جب تاریخ میں اُن ناموں اور اصطلاحات کو پڑھتا ہے تو وہ یہ تصور بھی نہیں کرسکتا کہ یہ سب اِسلامی تاریخ کا حصہ ہے اور یہ اَسماء عربیُ الاصل (Arabic origin) ہیں۔(Hitti, 1964: 578-579)

مغربی اہل علم مسلمان سائنسدانوں کے اثرات بڑے واضح ہیں۔ مغربی مفکر Julius Ruska نے رازی کو کیمیائے تجربی (Experimental & Applied Chemistry) کا بانی قرار دیا۔ رازی اور ابن سینا کی علمی کاوشوں سے براہ راست متاثر ہونے والے مغربی سائنسدانوں اور اہل علم میں راجر بیکن، لاک، روسو اور بہت سے دوسرے نام شامل ہیں۔(Ziauddin, 1994: 36, 48, 136)

فن تاریخ میں ابن خلدون نے مقدمہ تاریخ لکھا جس میں اس نے تاریخ کی نفسیاتی، سماجی، معاشرتی، اور معاشی توضیح کا آغاز کیا۔ عصبیہ، قوموں کی طبعی عمر اور اقوام عالم کے عروج و زوال جیسی نادر افکار کے ساتھ فہم تاریخ کے جامع منہج کا بانی ابن خلدون ہے۔ ابن خلدون کے اثرات یورپی اہل علم خصوصا جان ڈیوی (John Dewey) پر نمایاں ہیں۔(Ziauddin, 1994: 72) اس کے مقدمے کو تاریخ انسانی میں لکھی جانے والی چند ایک عظیم ترین علمی

کاوشوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ ٹائن بی (Arnold J. Toynbee) نے مقدمہ ابن خلدون پر تبصرہ لکھتے ہوئے لکھا:

> In Prolegomena to his world history he has concieved and formulated a philosophy of history which is undoubtedly the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any time or place.(Ziauddin, 1994:56)

برنرڈ لیوس (Bernard Lewis) نے ابن خلدون کو ان الفاظ میں خراجِ تحسین پیش کیا:

> The greatest historian of the Arabs and perhaps the greatest historical thinker of the Middle Ages.(Lewis, 2008a: 160)

نامور مغربی مؤرخ ہٹی (Philip K. Hitti) نے جغرافیہ اور مواصلات کے میدان میں مسلمان ماہرینِ فن کی علمی خدمات کے اِعتراف میں لکھا ہے:

> The bulk of this scientific material, whether astronomical, astrological or geographical, penetrated the west through Spanish and Sicilian channels. (Hitti, 1964: 383-387)

علمِ جغرافیہ (geography) میں قرونِ وُسطیٰ کے مسلمان اِس قدر مشّاق تھے کہ اُن کا فن عالمی شہرت اِختیار کر گیا تھا۔ چنانچہ ۱۳۳۱ء میں چین (China) کا سرکاری نقشہ (official map) بھی مسلمان جغرافیہ دانوں نے ہی تیار کیا تھا۔(*Islamic Culture*, 1934: 514) وہ ہزارہا اِسلامی سکے جو جزیرہ نمائے سکینڈے نیویا (Scandinavia)، فن لینڈ (Finland)، کازن (Kazan) اور رُوس (Russia) کے دِیگر دُور دراز مقامات کی کھدائیوں سے دریافت ہوئے ہیں، مسلمانوں کے اوائلِ اسلام میں کئے جانے والے تجارتی سفروں اور عالمی سرگرمیوں کی خبر دیتے ہیں۔ واسکو ڈے گاما (Vasco de Gama) کے پائلٹ ابن ماجد نے مسلمانوں میں اُس دَور میں قطب نما (compass) کے اِستعمال کی خبر دی ہے۔ اِس فن کی بہت سی جدید اِصطلاحات میں بھی قرونِ وُسطیٰ کے عرب مسلمان سائنسدانوں کی باقیات ملتی ہیں۔(Farhat, 2002: 27-32)

مسلمانوں کے علوم وفنون کے مغرب پر اثرات کا اندازہ ان بے شمار الفاظ و اصطلاحات سے ہوتا ہے جو آج بھی مغربی علوم وفنون میں مستعمل ہیں۔ مثلاً arsenal (مصنع اسلحہ)،

admiral (امیر البحر)، cable (الکبل)، monsoon (مون سون)، Earth (ارض)، Gibraltar (جبل الطارق)، Influenza (انزال الانف)، Base (بٔس)، Canon (قانون)، Quadalquivir (وادی الکبیر)، Almanac (المانک) اور Astorlab (اصطرلاب) وغیرہ جیسے بے شمار عربی الاصل اَلفاظ و اِصطلاحات آج کی جدید دُنیا میں بھی متداوَل ہیں، جس سے جدید مغربی کلچر پر مسلم علم وثقافت کے اَثرات کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔

سائنس کے میدان میں مسلمانوں کی کامیابیاں اپنی نظیر آپ ہیں۔ مسلمانوں کی کلی توجہ مشاہدہ اور تجربہ پر تھی۔ انہوں نے کبھی بھی اپنے اوپر توہمات پر مبنی انداز نظر طاری نہیں ہونے دیا۔(Mashhad, 2003: 244) اس کا اندازہ مسلمانوں کے علمی سفر سے ہوتا ہے۔ مسلمانوں نے علم کے ان اسرار کا انکشاف کیا جن کی پہلے کوئی بنیاد بھی موجود نہ تھی۔ مثلاً ریاضی میں ابو کامل نے چوتھے درجے کی مساواتوں کے حل کا نظام وضع کیا اور غیر متعین مساواتوں کے لئے ۲۶۷۶ حل پیش کئے۔(Sertima, 2000: 181) قاہرہ بیت الحکمت کے ابن یونس نے فلکیاتی مسائل کے حل کے لئے طویل ترین ضربوں کے سوالات کو آسان جمع تفریق میں بدل دیا۔ ابن یونس کے طریقہ حساب کو ڈنمارک کے ماہر فلکیات ٹائیکو براہی (Tycho Brahe) نے ۵۰۰ سال بعد استعمال کیا۔ ابن یونس نے $Sine1^o$ کی حقیقی قدر کو کروڑویں درجے تک معلوم کرنے کا طریقہ بھی دریافت کیا۔(Sertima, 2000: 181-182) طبیعیات میں 'مسئلہ ابن الہیثم' (Alhazen Problem) صدیوں تک یورپی اہل علم کا موضوع تحقیق رہا۔ سترہویں صدی میں کریسچن ہائجنس (Christian Huygens) اور آئزک بارو (Isaac Barow) نے اس میں خصوصی دلچسپی لی۔ راجر بیکن (Roger Bacon) اور کیپلر (Kepler) ابن الہیثم سے براہ راست متاثر تھے۔(Sertima, 2000:182) ابن الہیثم کے دیے ہوئے چوکور (Quadrangle) کے زاویوں کی پیمائش کے ضابطوں کو مغربی ماہر ریاضی لیمبرٹ (Lambert, J. H.) نے ۷۰۰ سال بعد سترہویں صدی میں استعمال کیا۔(Sertima, 2000:183) ابن الہیثم کے شاگرد حسین ابن اسحاق کی تصنیف العشر مقالات فی العین (Ten Treatises on Eye) مغرب میں صدیوں تک امراض چشم کی نصابی کتاب رہی۔(Hitti, 1964: 364) ابن رشد اور عبدالملک ابن ابوزہر نے صدیوں قبل اپنی تصانیف میں امراضِ نسواں (Gynecology) کو تفصیل سے بیان کیا۔

(Michael, 2001:113)

مغرب پر اسلام کے احسانات کا ذکر کرتے ہوئے واٹ (Watt M. Watt) لکھتا ہے:

> A statistician has argued that the numbers of references in the standard early European works show conclusively that Arab influence was much greater than Greek.(Watt, 1994: 67)

اسلام کی پوری علمی وفکری اور سائنسی تاریخ اس کی گواہ ہے کہ اسلام کے دیئے ہوئے شعور کے تحت مسلمانوں کی تمام تر علمی وفکری اور سائنسی کامیابیاں تہذیب ساز انسانی فلاح و بہبود کی ضامن اور کلیتاً تعمیر پر مبنی تھیں۔ ان میں کبھی بھی تخریب یا تباہی کا عنصر نہیں تھا۔ لیکن پچھلی دو تین صدیوں سے مغرب میں ہونے والی علمی ترقی نے انسانیت کو خطرات کے دہانے پر لا کھڑا کیا ہے۔ مغرب نے اپنی جدید ٹیکنالوجی متعارف کروا کر، چاہے وہ پرامن ہے یا عسکری، دنیا کو بحران سے دوچار کر دیا ہے۔ (Roger, 1976:5)

۳۔ اسلام کا برصغیر کی تہذیب سے ارتباط

برصغیر کی ہندو تہذیب سے مسلم تہذیب کے ارتباط نے بھی ہندو مذہب اور کلچر میں اہم کردار ادا کیا۔ ابتدا میں ہندو مذہب پر اسلام کا اثر بالواسطہ اور جستہ جستہ ہوا۔ ہندو مذہب میں جو تبدیلیاں پیدا ہوئیں یہ مذہبی درویشوں (Ascetics) کی زبانی تعلیمات یا ان کے مذہبی فرائض و رسوم کے مشاہدے سے ہوئیں۔ باہمی ارتباط اور اثر انگیزی کے اس عمل کے شواہد موجود ہیں۔ سواحل ہند پر جہاں بڑے بڑے تامل گرو اُٹھے، مسلمان بکثرت آباد ہو گئے تھے۔ مسلمانوں نے باشندگان ہند کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے زبردست اخلاقی قوت کا مظاہرہ کیا اور رابطہ عوام کے لیے ان کو ملک میں خاصی قابل احترام حیثیت بھی حاصل تھی۔ فکر اسلامی کا تاریخی ارتقا بتاتا ہے کہ مسلم ممالک میں کس طرح ایسے تصورات نمودار ہوئے جو ہندوؤں کے تصورات سے مماثلت رکھتے تھے اور اسی لیے ان کو ہندوؤں کے سامنے انہیں چونکائے بغیر پیش کیا جا سکتا تھا۔ پس جن نظریات میں دونوں مذاہب کا باہمی ربط پیدا ہوا، گو وہ انوکھے ہیں مگر بالکل غیر یکساں (Heterogeneous) بھی نہیں۔ اسلام نے ہندو فکر کے ارتقا میں گراں قدر اضافہ کیا۔ (تاراچند، ۱۹۶۴: ۱۸۳)

ہندوؤں کے مذہبی طبقات پر اسلام کے تصورات اور تعلیمات کے اثرات نہایت گہرے

ہیں۔ مسلمانوں کا ایک اہم تصور یہ ہے کہ انسان شیخ کے سامنے زانوے ادب تہہ کر کے فنا فی اللہ ہو جائے۔ عہد وسطیٰ میں تقدس مآب شیخ کا صوفیانہ تصور ہندومت میں شامل ہو گیا۔ انند گری (Anandagiri) کا یہ تصور کہ شنکر شیو کا اوتار ہے، الواریوں (Alvars) اور اچاریوں (Acharyas) کا یہ نظریہ کہ شیو یا اس کے بعض بعض اعضا حلول کر سکتے ہیں اور اوماپتی (Umapathi) کا تصور گروود (Guruvada) یہ سب متصوفانہ مسلک سے (من وجہٍ) استفادے کی غمازی کرتے ہیں۔ انہیں سے مذکورہ بالا تصور سارے ہندوستان میں پھیل گیا۔ پس ارتھ پنچک اور رام نوج کا نظریہ پرستش گرو (Acharyabhiman Yoga) بھی عیسائیت سے نہیں بلکہ اسلام سے مستعار لیا گیا ہے۔

نویں صدی عیسوی سے لے کر چودھویں صدی عیسوی تک جنوبی ہند میں نئے تصورات کا ظہور اور بعض قدیم تصورات پر زور جیسی چیزیں شمالی ہند میں وقوع پذیر نہیں ہوئیں کیوں کہ تمام ابتدائی مصلحین کا تعلق جنوبی ہند سے تھا۔ اگر جنوبی ہند میں نئے تصورات کے ظاہر ہونے کا ایک اسلامی اثر نہ سمجھا جائے جو اسی زمانے میں اسی خطہ زمین میں برابر بڑھتا رہا، تا آں کہ مغربی لوگوں کے آنے کے بعد اچانک زائل ہو گیا تو پھر ان مظاہر کی توجیہ مشکل ہو جائے گی۔ خصوصاً جب یہ بھی ذہن میں رکھا جائے کہ مقراض اصلاح انہیں اجزائے مذہب پر چلائی گئی جن کو اسلام نے بھی حرام قرار دیا تھا اور یہ کہ جو نئے تصورات حاصل کیے گئے وہ ٹھیک وہی خصوصیات تھیں جو اسلام کو سب سے نمایاں طریقے پر ممتاز کرتی ہیں۔ (تاراچند، ۱۹۶۴: ۱۹۲۔۱۹۵)

جنوبی ہند کے کچھ فرقے ایسے ہیں جن پر دوسرے فرقوں سے کہیں زیادہ اسلامی اثرات نمایاں ہیں۔ یہ لنگایت یا جنگم اور سدھار فرقے ہیں۔ مسلمانوں کی فتح نے ہندوستانی تمدن کے ارتقا پر زبردست اثر ڈالا۔ بہ ظاہر تو اس نے ہر چیز کو تہہ و بالا کر دیا، ہندو مذہب کو خوف ناک صدمہ پہنچا، پجاریوں اور پنڈتوں کی سرپرستی کا دور دورہ نہ رہا، ہندو یادگاریں تباہ و برباد ہو گئیں، ادب کو شاہی حوصلہ افزائی نہ ملی اور وہ بھی کم زور ہو گیا، الغرض بہ ظاہر تو سیاسی فتح کے ساتھ تمدنی موت نظر آتی ہے مگر بنیادی طور پر اس فتح کا مختلف اثر ہوا۔ مسلم بادشاہوں نے اہم رجواڑوں سے ہندو راجگان کو نکال دیا۔ دہلی، قنوج، گوالیار، انہلواڑہ، دیوگیر اور گور مسلمانوں کے قبضہ تصرف میں آ گئے۔ قطب الدین ایبک کے زمانے سے لے کر اکبر کے وسیع عہد تک مختلف

خاندانوں کے ہر طاقتور حکمران کو جو تخت دہلی پر متمکن ہوتا تھا ان کو قابو میں رکھنے یا مال گزاری وصول کرنے کے لیے ہر سال فوج کشی کرنی پڑتی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ شاہی اقتدار کو مقامی داخلی خود مختاری کے ایک حیرت انگیز وسیع نظام کو قابو میں رکنا پڑا، جو برابر بکھر کر نراج کی شکل اختیار کرنے پر تلا رہتا، جب تک کوئی بلبن، علاؤالدین خلجی یا محمد تغلق اس کی روک تھام نہ کرتا رہتا۔

مسلم اقتدار انہی دو معاملات تک محدود نہ تھا بلکہ اسے اپنے اوپر کچھ اور پابندیاں بھی عائد کرنا پڑیں۔ ہندوؤں کی ملازمت مسلمانوں کی حکومت کی ایک ضرورت تھی۔ محمود غزنوی کے پاس بہت سے ہندو فوجی دستے تھے جو اس کی طرف سے وسط ایشیا میں لڑے اور یہ محمود کا کمانڈر تلک ہی تھا جس نے محمود کے مسلمان سپہ سالار نیالتگین کی بغاوت کو فرو کیا تھا۔ جب قطب الدین ایبک نے ہندوستان میں رہنے کا فیصلہ کر لیا تو اس کو ہندو ملازمین بحال رکھنے پڑے جو انتظام دیوانی سے مانوس تھے اور ان کے بغیر حکومت کا انتظام اور مالیہ کا حصول متاثر ہوتا۔ مسلمان بیرونی ہند سے اپنے ہمراہ کاریگر، محاسب اور دبیر نہیں لائے۔ ان کی عمارات بھی ان ہندوؤں نے تعمیر کیں جنھوں نے اپنے قدیم طریقوں کو نئے حالات کے ساتھ ہم آہنگ کر لیا تھا۔ مسلمانوں کے سکے بھی ہندو سناروں نے گھڑے اور ان کے حسابات بھی ہندو افسران نے رکھے۔ ہندوؤں کے قوانین کے نفاذ کے متعلق برہمن قانون دان بادشاہ کو مشورہ دیتے تھے اور برہمن ہیئت دان مسلمانوں کی عام تقاریب کی انجام دہی میں مدد کرتے تھے۔ جو مسلمان ہندوستان میں آئے انہوں نے اسے اپنا وطن بنا لیا۔ ان کے چاروں طرف ہندو تھے اس لیے ان کو ان لوگوں سے دائمی خصومت رکھنا ناممکن تھا، چنانچہ باہمی تعلقات نے ایک دوسرے کو سمجھنے میں مدد دی۔ بہت سے نومسلم اپنے غیر مسلم خویش واقارب سے بہت کم مختلف تھے۔ اس طرح ہندو اور مسلمان ایک درمیانی راہ پر گامزن ہو گئے۔ ایک نئی زندگی کی جست جو ایک نئے تمدن کی ترقی کی طرف لے گئی جو نہ تو بالکل ہندو تمدن تھا اور نہ خالص اسلامی۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ ''ہندو مسلم'' تمدن تھا۔ نہ صرف یہ کہ ہندو مذہب، فن، ادب اور حکمت نے مسلم عناصر کو جذب کیا بلکہ خود ہندو تمدن کی روح اور ہندو ذہن بھی تبدیل ہو گیا اور مسلمانوں نے ہر شعبہ زندگی کو متاثر کر کے اس تبدیلی کا بدلہ اتارا۔

جنوبی ہند میں ہندو فرقوں پر بھی اسلام کا اثر ہوا۔ جو تحریک اس علاقے میں شروع ہوئی تھی وہ شمالی ہند میں ترقی کرتی رہی۔ چودہویں صدی عیسوی سے لے کر آگے تک مہاراشٹر،

گجرات، پنجاب، ہندوستان اور بنگال کے مذہبی رہنماؤں نے قدیم مسالک کی بعض باتوں کو خوب سوچ سمجھ کر ترک کر دیا اور بعض پر خاص زور دیا اور اس طرح ہندو اور مسلم مذاہب میں تطبیق دینے کی کوشش کی۔

اُس دور کا ہندستانی فن تعمیر بھی اسی امتزاجی رجحان کا پتا دیتا ہے۔ ہندو محلات، منادر، یادگاری مقابر یا چھتریاں اب خالص قدیم انداز پر تعمیر نہیں ہو رہے تھے۔ انہوں نے نہ صرف یہ کہ فن تعمیر کے اسلامی عناصر کو اپنایا بلکہ ان کے اندر ایک نئی روح پیدا ہوگئی تھی جو اس حقیقت کی غمازی کرتی ہے کہ قدیم اقدار حسن کس قدر تبدیل ہو گئے تھے۔ مسلمانوں کا اثر ملک کے کسی خاص حصے تک محدود نہ رہا۔ یہ سب سے بڑھ کر راجپوتانہ اور وسط ہند کی ہندو ریاستوں اور مقدس مقامات مثلاً متھرا، بندرابن اور بنارس میں ظاہر ہوا۔ اس کے علاوہ دور دراز مقامات مثلاً کھٹمنڈو اور مدورا وغیرہ میں بھی اسلامی اثرات محسوس کیے گئے۔

ہندی فن تعمیر کی طرح ہندوستانی فن مصوری بھی ہے، خواہ مغل ہو خواہ راجپوت۔ بلکہ مصوری میں تو تعمیر سے بھی بڑھ کر ایک ضابطہ جمالیات کارفرما ہے۔ اجنٹا اور دہلی یا جے پور کی طرز کے درمیان بہت زیادہ فرق ہے۔ خاکہ، رنگ، تناسب سب کے سب تبدیل ہو گئے ہیں لیکن دہلی اور جے پور یا کانگڑا کے درمیان جو فرق ہے وہ اس سے زیادہ نہیں جیسے ایک ہی دبستان کے دو فن کاروں کا فرق۔ اس فن میں وسط ایشیائی اور ایرانی اثر صاف ظاہر ہے لیکن ہندستانی فن خواہ وہ مغل شہنشاہوں اور نوابوں کے درباروں میں پروان چڑھا ہو یا راجپوتانہ اور تنجور کے ہندو راجگان کے درباروں کا تربیت یافتہ ہو، وہ غیر ملکی نمونوں کی غلامانہ نقالی نہیں ہے۔ یہ اپنی انفرادیت رکھتا ہے اس لئے اس فن کو ''ہندو مسلم'' فن کی اصطلاح سے یاد کیا جا سکتا ہے۔

جہاں تک ادب کا تعلق ہے، سنسکرت زبان لوگوں کی انتہائی اہم ادبی ضروریات کے لیے کافی نہ تھی۔ شمال میں ہندی، مغرب میں مرہٹی اور مشرق میں بنگالی ادبی زبانوں کی حیثیت سے ترقی کر رہی تھیں اور ہندو مسلمان دونوں ان کی ترقی میں حصہ دار تھے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ ایک نیا لسانی امتزاج رونما ہوا، یعنی ''اردو''۔ (تاراچند، ۱۹۶۴: ۲۲۴۔۲۲۹)

علم و حکمت کا جہاں تک تعلق ہے جب مسلمان ہندوستان آئے تو وہ اپنے ہمراہ خود اپنے حکمتی نظام لائے تھے جو ہندوؤں سے کسی طرح کم نہ تھے اور کچھ انوکھی خصوصیات رکھتے تھے۔ ہندوؤں نے عربوں کے علوم وفنون میں جو باتیں نئی دیکھیں ان کو بلا کسی تنفر کے اپنے علوم و

فنون میں شامل کر لیا۔ اس طرح ہندو ماہرین فلکیات نے مسلمانوں سے بہت سی فنی مصطلحات، عرض بلد اور طول بلد کے متعلق مسلمانوں کے حسابات، (تقویم زیچ) کے بہت سے دوسرے مختلف مباحث، اور جوتش (horoscopy) میں ایک پوری شاخ جس کو عرب ''تاجیک'' کہا کرتے تھے، مستعار لی۔ مہاراجا جے سنگھ (۱۶۸۶-۱۷۴۳) خود ہندو تقویم کی اصلاح میں مشغول ہوا۔ اس نے جے پور، متھرا، دہلی اور بنارس میں رصدگاہیں (Observatories) قائم کیں۔ اس کے پنڈتوں نے ''المجسطی'' (Al-Majisti) کا عربی سے سنسکرت میں ترجمہ کیا۔ مہاراجا نے اپنے مہتم بالشان کام (Magnum Opus) زیچ محمد شاہی کی تیاری کے سلسلے میں الغ بیگ، نصیر الدین طوسی، الگرگان (ایلخانی)، جمشید کاشی (خاقانی) اور دوسرے لوگوں کے فلکیاتی زائچے استعمال کیے۔ ہندو طب نے مسلمانوں سے فلزاتی تیزاب (Metallic acids) اور فلکیاتی علم کیمیا (Astro Chemistry) نیز دیگر فنون میں بہت سی چیزیں مستعار لیں۔ جو فن و حرفت مسلمان ہندوستان لائے ان میں کاغذ کی صنعت، صیقل کاری (Enamelling) اور روغنی ظروف سازی (Faience)، بہت سی باختہ اشیا اور دھات پر سونے چاندی کی پچی کاری کا فن، فولاد پر جوہر ڈالنے کا فن (Damascening) قابل ذکر ہیں۔ مسلمانوں کے زیر اثر ہندوستان کی اقتصادی زندگی میں پیدا شدہ تبدیلیوں سے بھی بڑھ کر معاشرتی اور سیاسی زندگی میں تبدیلیاں تھیں۔ اسلام کا معاشرتی زندگی کے متعلق نقطہ نظر جمہوریت پسندانہ تھا۔ اسلام نے موروثی اور نسلی امتیازات کو زیادہ قابل قدر نہ سمجھا اور یہ اسی کا اثر ہے جس نے ہندومت میں معاشرتی مساوات کے احساس کو زندہ کر دیا اور وہ سماجی حد بندیوں کو توڑنے کے لیے آمادہ ہو گیا۔ سیاسی اعتبار سے مسلمانوں سے پہلے ہندوستان میں ریاست، قبیلوں اور برادریوں کے سرداروں، صوبے، ضلع اور گاؤں کی گویا مذہبی جاگیردارانہ حکومت بن کر رہ گئی تھی، اور اس طرح کے نظام کی تمام خرابیاں بھگت رہی تھی۔ مسلم غلبے نے خود مختار طاقتوں کے بے شمار مرکز توڑے اور سیاسی یکسانی پیدا کی اور ایک وسیع تر طاقت کا احساس پیدا کیا۔

ہندوستان کے تمام شعبہ ہائے حیات پر مسلمانوں کا جو وسیع اثر ہوا اس کو کماحقہ بیان کرنا ممکن نہیں۔ یہ اثرات رسومات، خانگی زندگی کی معروف تفصیلات، موسیقی، لباس کے اوضاع، طباخی کے طریقوں، بیاہ کی رسموں اور مرہٹہ، راجپوت، سکھ راجاؤں کے درباری آداب و اطوار

میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ (تاراچند،۱۹۶۴:۲۳۱۔۲۳۲)

اسلام کے ہمہ گیر اثرات کے نتیجے میں ہندو اکابرین میں سے کبیر نے اسلام اور ہندومت کے امتزاج کی اولین کوشش کی۔ جنوبی ہند کے ہندو گروؤں نے مسلم عناصر کو جذب کر لیا تھا، لیکن کبیر وہ پہلا شخص ہے جس نے ایک مرکزی مذہب، ایک بیچ کی راہ کا بے باکانہ اعلان کیا۔ اس کا نعرہ پورے ہندوستان میں گونج اُٹھا اور سینکڑوں مقامات سے اس آواز کی بازگشت سنی گئی۔ کبیر کے بے شمار ہندو مسلم ماننے والے تھے۔ لیکن کبیر کے پیروان مذہب کی تعداد اتنی اہمیت نہیں رکھتی جتنا کہ کبیر کا وہ اثر جو پنجاب، گجرات اور بنگال تک پھیل گیا اور دور مغلیہ میں بڑھتا گیا۔ اسی طرح گرونانک بھی اسلام کا مرہون منت ہے، اسلام کا اثر نانک کے اقوال و افکار سے ظاہر و باہر ہے۔ نانک تصوف کے رنگ میں رنگا ہوا تھا اور صحیح یہ ہے کہ یہ معلوم کرنا بہت مشکل ہے کہ اس نے ہنود کے صحائف مقدسہ سے ٹھیک ٹھیک کتنا کچھ اخذ کیا۔ (تاراچند،۱۹۶۴:۲۷۰۔۲۸۷)

تہذیبوں کا امتیازِ باہمی

کسی بھی تہذیب کے امتیاز کا انحصار تین بنیادی امور پر ہوتا ہے:

۱۔ اس تہذیب کی اساسی اقدار

۲۔ اس تہذیب کی فعالیت اور اسالیب عمل

۳۔ اس تہذیب کا اجتماعی رویہ اور ثقافتی و تہذیبی اثرات

ہر تہذیب مخصوص ساخت، مزاج، اہداف و مقاصد اور خصوصیات کی حامل ہوتی ہے تہذیبوں کے ایک دوسرے سے ممتاز ہونے کی اساس کئی عوامل پر ہے۔ کسی ثقافت کی مخصوص ساخت کا انحصار اس کے ملک اور جغرافیے پر بھی ہوتا ہے۔ اگر تہذیب کو ایک ساختیہ سے مشابہ تصور کیا جائے تو ایک ساختیہ یعنی سٹرکچر کے کچھ بنیادی ساختیاتی اوصاف ہیں جو انسانی دماغ کے ساختیاتی اوصاف کی منقلب صورتیں ہیں۔ پھر جس طرح انسانی دماغ میں ایسی جبلی کھائیاں یا grooves موجود ہیں جو اس کے شعوری اقدامات کو ایک خاص وضع اور صورت عطا کرنے پر قادر ہیں۔ بالکل اسی طرح انسان کے اعماق میں کلچر سازی کے وہ میلانات جبلی طور سے موجود ہیں جن کا نہایت گہرا رشتہ انسانی دماغ کی مخصوص ساخت سے ہے۔ انسانی دماغ کی مخصوص وضع قائم ہے، انسانی کلچر کا ساختیہ بھی قائم رہے گا۔ اسی طرح ہر ملک کے کلچر کا ایک خاص

ساختیہ ہے جو اس ملک کے جغرافیے کی اساس پر قائم ہے۔ جب تک جغرافیہ تبدیل نہیں ہوگا، ملکی کلچر کے سٹرکچر میں کوئی تبدیلی نہیں آئے گی۔(وزیر، ۲۰۰۹: ٦٧)

تہذیبوں کا زوال

زوال ایک سماجی عملی ہے۔ مغربی مفکر ایڈمز (R. M. Adams) کے مطابق سماجی تبدیلی کا عمل ایک دوسرے کو باہم تقویت دینے والے بہت سے ایسے معاملات پر مشتمل ہے جن سے سماجی اور ثقافتی انضمام کا عمل مکمل ہوتا ہے۔(Adams, 1988: 20-43) یوفی (N. Yoffee) کے مطابق زوال اور انحطاط ایسے اداراتی گروہوں کی توڑ پھوڑ اور شکست و ریخت سے عبارت ہے جو عملی طور پر جزواً ایک دوسرے کے ساتھ متعلق اور جزواً ایک دوسرے کے مخالف ہوتے ہیں اور یہ باہم تقویت دینے کے عمل سے مستحکم یا غیر مستحکم ہوتے ہیں۔(Yoffee & Cowgill, 1988: 1-19)

۱۷۷٦ء اور ۱۷۸۸ء کے درمیان ایڈورڈ گبن (Edward Gibbon) نے روم کے زوال کا مطالعہ *The Decline and Fall of the Roman Empire* میں پیش کیا۔ گبن کے مطابق رومی سلطنت کا زوال ۱۴۸۱ء میں اس وقت ہوا جب قسطنطنیہ کو محمد ثانی نے فتح کیا۔(Gibbon, 1963: 33-44) تاہم اس سلطنت کی تاریخ میں اس سے پہلے بھی کئی اہم موڑ آئے۔ گبن نے روم کے زوال کا آغاز ۱۸۰ء سے کیا۔ تاہم اس سے بہت پہلے یعنی کم و بیش ۳۰ عیسوی میں روم کی تاریخ کا اہم واقعہ پیش آیا جب رومن ری پبلک کا خاتمہ ہوا اور قیصروں کے دور کا آغاز ہوا۔ آگسٹس (Augustus) نے ری پبلک کا کنٹرول سنبھال لیا اور طویل سیاسی بحران کے خاتمے کے لیے شہنشاہی نظام حکومت قائم کیا۔ گو اس نے ری پبلکن طرز حکومت کی مختلف صورتوں کو ممکنہ حد تک محفوظ رکھنے کی کوشش کی مگر اس کی لائی ہوئی تبدیلیوں سے رومن ری پبلک کا خاتمہ ہو گیا۔(Yoffee & Cowgill, 1988: 244-76) گبن نے کم و بیش ایک ہزار سال بعد روم کے زوال کی چار وجوہات بیان کیں:(Gibbon, 1963: 33-44)

۱۔ وقت اور ماحول کے اثرات: گبن کے مطابق ایسے پیچیدہ اور بڑے ادارے جو بہت سے چھوٹے چھوٹے حصوں پر مشتمل ہوں زمانی حادثات اور زوال کا جلدی شکار ہوتے

ہیں۔ ہوا، مٹی، آگ اور پانی سے مرتب ہونے والے اثرات ان کی توڑ پھوڑ میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔

۲۔ سلطنت روم پر وحشی قبائل اور عیسائیوں کے حملے: گبن کے مطابق گوتھوں (Gothes) اور وندلوں (Vandals) کے حملوں نے بھی روم کی سلطنت کو متاثر کیا۔ تاہم برانسن (B. Bronson) کے مطابق سلطنت روم کو حقیقی نقصان اس وقت ہوا جب وہ اپنے وسائل میدانِ جنگ کی طرف موڑنے پر مجبور ہوئی۔(Yoffee & Cowgill, 1988: 196 -218) روم کے کیتھولکوں نے وہاں کے مجسموں، قربان گاہوں اور دوسری عمارات کی توڑ پھوڑ میں غیر معمولی تشدد اور ظلم وستم کا مظاہرہ کیا۔

۳۔ مختلف اموال واسباب کا غیر معمولی صحیح یا غلط استعمال: گبن کے مطابق کسی شے کی انسانی ضروریات کو پورا کرنے کی صلاحیت اور قدر و قیمت کا انحصار اس شے اور اس کی صنعت گری پر ہے۔ لہٰذا کسی تہذیب کے اثاثوں کی تباہی و بربادی سے ہونے والا نقصان بھی انہی دو بنیادی خصوصیات کے تناسب سے ہوگا۔ وحشی قبائل نے روم کو تباہ کرنے میں اپنا کردار ضرور ادا کیا لیکن یہ رومی خود تھے جنھوں نے اپنی قدیم عمارات کو گرایا اور اس کے سنگ مرمر کو بھٹیوں میں ڈال کر توپوں کے گولے اور اسلحہ بنایا۔

۴۔ اہل روم کی داخلی لڑائیاں: گبن اسے سلطنت روم کی تباہی کا بہت ہی موثر اور اہم سبب قرار دیتا ہے۔ پانچ سو سال تک روم اندرونی تنازعات کا شکار رہا اور اس سے اس کی تمام بڑی یادگاری تعمیرات کو قلعہ بند ہونے کے لیے مسمار کر دیا گیا۔ روم کے بارے میں گبن کی تاریخ کا بڑا حصہ یہ بیان کرتا ہے کہ سلطنت روم کی اندرونی کشمکش نے اس کے استحکام کو بتدریج زوال آشنا کیا۔

ٹائن بی نے قوموں کے زوال کے مسئلے کو اپنی کتاب *A Study of History:* *Breakdown of Civilization* کی چوتھی جلد میں بیان کیا ہے۔ ٹائن بی کے مطابق کسی بھی تہذیب کے زوال کا مطلب بہت ہی وحشی اور دورِ اول کے درجۂ انسانیت سے اٹھ کر اعلیٰ انسانی درجے کی تہذیب تک پہنچنے میں ناکامی ہے۔ اس کے نزدیک اس زوال کا سبب تخلیقی قوت کا فقدان ہے۔ زوال کا پہلا نتیجہ ماحول پر غلبے اور تسلط میں ناکامی کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ اس کی ایک مثال معاشرتی اور ریاستی ڈھانچے کو قائم نہ رکھنا ہے۔ اگلی ناکامی خود

ارادیت کے فعال ہونے میں ناکام ہونا ہے۔ یہ سب کچھ خلاقیت کے فقدان کے ساتھ ساتھ ظہور پذیر ہوتا ہے۔ جیسے ہی ناکامی کے خطرات بڑھتے جاتے ہیں، معاشرے اور تہذیبیں درپیش چیلنجوں کے خلاف تخلیقی نہیں بلکہ مشینی انداز سے ردعمل ظاہر کرتی ہیں اور اس طرح بتدریج زوال اور انحطاط کا شکار ہو جاتی ہیں۔(Toynbee, 1935: 85)

شکست و ریخت سے تہذیبیں زوال اور عدم استحکام کی طرف گامزن ہو جاتی ہیں۔ زوال کا یہ عمل کلی اور اجتماعی ہوتا ہے جیسا کہ عروج اور نشوونما کا۔ زوال کے عمل میں اہم ترین پہلو فرقہ واریت اور فرقہ پرستی کا ہے۔ کسی بھی سماجی ادارے میں فرقہ پرستی کا تصور اس کے مختلف حصوں کی ایسی تقسیم پر مشتمل ہے جس کے نتیجے میں وہ باہم مل کر عمل نہیں کر سکتے۔ اس طرح سیاسی ادارے اور ڈھانچے اس قابل نہیں رہتے کہ وہ حکومت کر سکیں یا ان پر لوگ اعتماد کریں۔ سیاسی جماعتیں اور گروہ ایک دوسرے کے ساتھ مخاصمت پر اتر آتے ہیں۔ اس طرح ایک اجتماعی معاشرہ یا تہذیب بحیثیت اجتماعیت اپنا وجود کھو بیٹھتے ہیں۔

شموئیل آئزن سٹاٹ نے تہذیبوں کے زوال کے حوالے سے کئی عوامل کی نشاندہی کی ہے۔ اس نے Beyond Collapse میں درج ذیل نکات بیان کیے ہیں:(Eisenstadt, 1988: 236-43)

۱۔ پرانی ریاستوں اور تہذیبوں کا زوال اس بڑے مسئلے کی وسیع اور جامع مثال ہے کہ سماجی و معاشرتی حدود خصوصاً سیاسی نظاموں کی حدود کی تشکیل اور تعمیر نو کس طرح ہوتی ہے۔

۲۔ سماجی گروہوں اور اجتماعی اداروں کی سرحدوں کی تعمیر انسانی معاشرے کی جاری خصوصیات ہیں۔ یہ کسی بے قاعدہ یا دوری دباؤ کے خلاف بے ہنگم ردعمل ہرگز نہیں۔

۳۔ سماجی نظام اور اداراتی و تنظیمی حدود کسی بند فطری نظام میں وجود نہیں رکھتیں بلکہ یہ حدود مسلسل تعمیر کے عمل سے گزرتی رہتی ہیں اور انتہائی نزاکت کی حامل ہوتی ہیں۔

۴۔ انسانی آبادیاں ان میں سے کسی ایک نظام کے اندر محدود نہیں ہوتیں بلکہ لوگ متنوع و کثیر تنظیموں، اجتماعی اداروں اور نظاموں کا حصہ ہوتے ہیں جو باہم مخلوط اور متعلق ہوتے ہیں۔

۵۔ ان نظاموں کی فعالیت میں خصوصی سماجی عوامل، مثلاً کسی نظام کی آئیڈیالوجی کے حاملین بھی شامل ہوتے ہیں۔ طاقت کے نمائندہ عناصر ہمیشہ ان سماجی عاملین کی شناخت اور کردار کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔

۶۔ ان سماجی نظاموں میں مخصوص تنظیمی سرحدوں کی حدبندی اور شناخت ایک مخصوص ماحول کے وجود کی طرف اشارہ کرتی ہے اور اس طرح کے ماحول فطرت پیدا نہیں کرتی بلکہ یہ ماحول سماجی حدود کے قیام کے نتیجے میں خود بخود وجود میں آتے ہیں۔

۷۔ تنظیمی اور اجتماعی حدود کے قیام اور بقا کا لازمی نتیجہ سماجی انضمام اور تسلط واختیار کے مختلف طریقہ ہائے کار کی تخلیق ہے۔ ان انضمامی طریقہ ہائے کار پر بھی معاشروں کی بقا اور تبدیلی کا انحصار ہوتا ہے۔

۸۔ سماجی و سیاسی نظاموں اور تہذیبی ڈھانچوں کے پیچیدگی اختیار کرنے پر یہ باہم انضمامی طرق بہت زیادہ اہم اور خودکار و خودمختار بن جاتے ہیں۔

۹۔ سماجی نظاموں کی اس پیچیدگی کا اظہار معاشرے کی ساختیاتی تفریق کی مختلف سطحوں میں ہوتا ہے مثلاً کسی سماجی حدود میں نظریہ اور طاقت کے مختلف دائروں میں اتحاد و اتصال یا تضاد و تصادم۔

۱۰۔ کسی نظام میں ہونے والی یہ تبدیلیاں کبھی بھی کلی یا حتمی نہیں ہوتیں۔ بلکہ یہ مختلف اور متنوع تبدیلیوں کو جنم دیتی ہیں جو کئی ذیلی نظاموں یا ایک نظام کے ذیلی حصے میں وجود میں آتی ہیں۔ لہٰذا زوال یا انحطاط کسی سماجی و سیاسی نظام کی سرحدوں کی تشکیل نو کی وہ انتہائی صورت ہے جس سے ہم اپنے ابتدائی نقطۂ آغاز کی طرف لوٹ جاتے ہیں۔

جوزف ٹینٹر (Joseph A. Tainter) نے معاشروں کے زوال و انحطاط کے متعلق *The Collapse of Complex Societies* لکھی۔(Tainter, 1988: 115) ٹینٹر کے نزدیک انحطاط و زوال کے بڑے اسباب یہ ہیں: اہم اور ناگزیر وسائل کی کمی و خاتمہ، وسائل کے لیے نئی اساس کے قیام میں ناکامی، ناقابل تلافی حادثات، موجود حالات کے خلاف غیر شافی اور ناکافی ردعمل کا اظہار، دراندازی کرنے والے عوامل، طبقاتی کشمکش، معاشرتی تضادات، معاشرے کے اعلیٰ طبقوں کی بدانتظامی اور غلط رویہ، سماجی عدم فعالیت، سری عوامل، مختلف واقعات کا اتفاقی انسلاک اور معاشی عوامل۔

کومبیز اور باربر (Coombes and Barber) نے تہذیبی زوال کے حوالے سے ماحولیاتی جبریت کا تصور پیش کیا۔ ماحولیاتی جبریت کی اہم خصوصیت یا پہلو کسی معاشرے کی ثقافتی ترقی پر اس معاشرے کے طبقاتی ماحول کا غلبہ ہونا ہے۔ بہت سی مثالیں ظاہر کرتی ہیں کہ

ماحولیاتی تبدیلیاں معاشی پیداوار اور آبادی کی سطح کو متاثر کرتی ہیں اور یہ صورتحال معیاری لحاظ سے مختلف ماحولیاتی نمونوں کا تاریخی تناظر مرتب کرتی ہیں۔ پیچیدہ معاشروں کے وسیع پیمانے پر زوال کا ان وقتی اور اتفاقی صورتوں سے ربط پیدا کرنا قدرے مشکل ہے۔ زوال اور انحطاط بڑی حد تک غیر خطی ہوتا ہے جسے معاشرے میں اس معاشرے کے خود تنظیمی ڈھانچے کے مختلف پیچیدہ ضابطے آگے بڑھا رہے ہوتے ہیں۔ تاہم کسی تہذیب کے سماجی زوال اور انحطاط میں ماحول اہم کردار ادا کرتا ہے۔(Coombes & Barber, 2005: 303-11)

جیرڈ ڈائمنڈ (Jared Diamond) نے تہذیبوں کے انحطاط کے حوالے سے اپنی کتاب *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed* میں تفصیل سے لکھا۔(Diamond, 2005: 166) وہ انسانی آبادی کے ماحول کے غیر ضروری استعمال یا غلط استعمال کو زوال کا ایک بڑا سبب سمجھتا ہے۔ ڈائمنڈ کے مطابق کوئی بھی معاشرہ کسی مسئلے کے آنے سے پہلے اس کا ادراک نہیں کرتا۔ اس کا ایک سبب یہ ہے کہ اس معاشرے کو اس طرح کے مسائل کا پہلے سے کوئی تجربہ نہیں ہوتا لہٰذا وہ اس کے امکان کا کوئی احساس نہیں رکھتا۔ ایک اور سبب جس کی وجہ سے کوئی معاشرتی گروہ کسی مسئلے کی آمد سے پہلے پیشگی آگاہی میں ناکام رہتا ہے وہ غلط قیاس کی بنیاد پر استدلال کرنا ہے۔ ڈائمنڈ کہتا ہے کہ جب مسئلہ پیدا ہو جائے اس وقت بھی ممکن ہے کہ کوئی معاشرتی گروہ یہ ادراک کرنے میں ناکام رہے کہ وہ مسئلے سے دوچار ہو چکا ہے۔ ایک سبب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ معاشرے کے علاقائی اور مقامی سرکاری کارندے اس مسئلے کی اہمیت کا ادراک کرنے سے قاصر ہوں۔ مزید برآں ہر بحران زوال و عروج کے تغیرات کے آہستہ لیکن مخفی رجحانات کا حامل ہوتا ہے۔ ڈائمنڈ کہتا ہے کہ معاشرے بالعموم ایسے مسائل کے حل میں کوئی کوشش کرنے میں ناکام رہتے ہیں اور بعض اوقات معاشرے کسی ایسی حکمت عملی کو جس میں وہ بہت زیادہ سرمایہ کاری کر چکے ہوں، ترک کرنے سے بھی ہچکچاتے ہیں۔ نیز بعض اوقات معاشرے ایسے مسائل سے بھی دوچار ہوتے ہیں جنہیں حل کرنا ان کی صلاحیتوں سے ماورا ہوتا ہے۔

زوال و انحطاط کی تاریخ کا مطالعہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ پیچیدہ معاشرے سماج کے مختلف عناصر اور طبقات کے درمیان تعلقات سے وجود میں آتے ہیں۔ یہ تعلقات پیچیدہ بھی ہوتے ہیں۔ کوئی سماجی و معاشرتی عنصر کس طرح داخلی اور خارجی دباؤ کا سامنا کرتا ہے پہلے سے اس

کے بارے میں پیشگوئی نہیں کی جا سکتی۔ مزید برآں یہ کہ اس کا معاشرے کے دوسرے حصوں کے ساتھ تعلق کس نوعیت کا ہوگا اسے بھی پہلے سے بیان نہیں کیا جا سکتا۔ یہی سبب ہے کہ زوال کے ایک پہلو کو decline, decay اور decadence اور دوسرے پہلو کو fall, collapse, fragmentation اور death سے معنون کیا گیا ہے۔(Yoffee & Cowgill, 1988:1-19)

زوال یا انحطاط تبدیلی کا ہی ایک عمل ہوتا ہے۔ اس کی بڑی مثال زوال روم ہے۔ رومی ری پبلک ۲۷ ق م میں زوال کا شکار ہوئی لیکن روم بطور ایک شہنشاہیت کے موجود رہا۔ دوسرا زوال اس وقت ہوا جب شہنشاہ کانسٹنطائن (Constantine) نے روم کو ۳۲۷ء میں عیسائیت میں بدلا۔ روم مغربی اور مشرقی سلطنتوں میں تقسیم ہو گیا۔ مغربی سلطنت ۴۷۶ء میں زوال پذیر ہوئی اور مشرقی روم بازنطینی سلطنت میں بدل گیا۔ قسطنطنیہ کے نئے دار الخلافے کو محمد ثانی نے ۱۴۸۱ء میں فتح کیا۔(Gibbon, 1963: 69) لیکن آج تک روم کے بہت سے قانونی اور ثقافتی اثرات جاری ہیں۔ لاطینی اب بھی طب اور قانون کی زبان ہے بہت سی عمارتوں میں اب بھی رومی طرزِ تعمیر استعمال ہوتا ہے۔ رومی قوانین پورے یورپ میں قرونِ وسطیٰ کے دوران رائج رہے روم کا زوال کبھی بھی حتمی نہیں تھا کہ اس کی شان و شوکت ہی ختم ہو جائے۔ مغربی مفکرین کے نزدیک انحطاط کو تبدیلی اور بڑی تباہی کا عمل ہوسکتا ہے لیکن یہ کسی بھی لحاظ سے نقطہ اختتام نہیں اور نہ ہی یہ کسی بھی تہذیب کو من حیث الکل نابود کرسکتا ہے۔

تہذیبوں اور اقوام کے زوال کے باب میں اقبال کی فکر دیگر مفکرین سے کئی حوالوں سے امتیازی حیثیت کی حامل ہے۔ تہذیبوں کے عناصر ترکیبی اور اجتماعی اوصاف میں تنوع وتفریق کے باعث اقبال مختلف تہذیبوں کے زوال کے اسباب مختلف قرار دیتے ہیں۔ اقبال نے 'تقدیر امم دیدم پنہاں بکتاب اندر' (اقبال، ۱۹۸۵: ۶۳۰) کہہ کر یہ واضح کر دیا ہے کہ انہوں نے اقوام کے عروج و زوال کے ضابطے براہ راست قرآن حکیم سے اخذ کیے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم کی اس حیثیت کو بیان کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں، 'اندر و تقدیر ہائے غرب و شرق' (اقبال، ۱۹۸۵: ۲۶۹)۔ قرآن حکیم نے کئی گزشتہ اقوام کے احوال بیان کر کے اس طرف متوجہ کیا ہے کہ اہل فکر و دانش اس بنیادی سوال پر غور کریں کہ اقوام ماسبق کن اوصاف کے باعث عروج و ترقی کی راہ پر گامزن رہیں اور کن معائب کے باعث زوال کا شکار ہو کر صفحہ ہستی

سے مٹ گئیں کہ آج ان کا تذکرہ صرف آثارِ قدیمہ میں ہی باقی ہے۔ قرآن حکیم میں موجود اقوام ماسبق کے تذکرے سے تہذیبوں اور اقوام کے زوال کے عمل کے درج ذیل تین نکات سامنے آتے ہیں:

۱۔ تہذیبوں کے زوال کا باعث بننے والے ہر واقعہ کا کوئی سبب اس تہذیب کی اجتماعی زندگی میں موجود تھا۔ (القرآن، ۱۱:۱۱۷)
۲۔ اقوام عالم اور تہذیبوں کو بتدریج زوال آشنا واقعات سے گزارا جاتا ہے تاکہ وہ اصلاح احوال کر کے زوال کے حال سے نکل سکیں۔ (القرآن، ۹:۱۲۶)
۳۔ اگر کسی قوم اور تہذیب پر زوال کی کیفیت طاری ہو جائے تو وہ قوم اپنے انفس اور اعمال و احوال میں تبدیلی پیدا کر کے اس کیفیت کا ازالہ کر سکتی ہے۔ (القرآن، ۱۰:۹۸)

قرآن حکیم اقوام عالم کو اپنی تہذیبی زندگی کے تسلسل، ارتقا اور بقا کے لیے جو رہنمائی فراہم کرتا ہے اس کا منہج یہ ہے:

۱۔ اقوام اور تہذیبوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے لیے واضح اصول بیان کیے جاتے ہیں۔ (القرآن، ۲:۳۸)
۲۔ ان اصولوں کے انفرادی اور اجتماعی سطح پر موثر ہونے کے لیے اقوام ماسبق کے احوال سے نظائر پیش کیے جاتے ہیں تاکہ یہ اصول صرف پند و موعظت نہ رہیں بلکہ کائناتی اہمیت کے حامل قانون بن جائیں۔ (القرآن، ۲۰:۹۹)
۳۔ ان اصولوں کے قابل عمل ہونے کا طریق بیان کیا جاتا ہے۔ (القرآن، ۷:۹۶)
۴۔ ان اصولوں پر عمل پیرا ہونے پر ان کی اثر انگیزی اور نتیجہ خیزی کی ضمانت دی جاتی ہے۔ (القرآن، ۱۷:۹)
۵۔ ان اصولوں کو نظر انداز کرنے کی صورت میں عواقب سے آگاہ کیا جاتا ہے جو کہ زوال اور مکمل تباہی کی صورت میں سامنے آتے ہیں۔ (القرآن، ۲۳:۷۷)

قرآن حکیم نے انفرادی، معاشرتی، معاشی، سیاسی اور اجتماعی زندگی کی ان اقدار کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے جو کسی تہذیب کی حیات اجتماعی کے لیے ناگزیر ہیں (القرآن، ۲:۸۳، ۵۷:۲۷)۔ قرآن حکیم کے مطابق کسی بھی قوم یا تہذیب کا زوال یا خاتمہ محض تاریخی حادثہ نہیں تھا (القرآن، ۴:۱۴۷)، کیونکہ بغیر واضح اسباب اور جواز کے کسی تہذیب یا قوم کو تباہ کر دینا سنت

الٰہی کے خلاف ہے۔(القرآن،۲:۵۷،۳:۱۱۷،۶:۱۳۱، ۷:۱۶۰، ۹:۷۰، ۱۰:۴۴، ۱۱:۱۰۱، ۱۱:۱۱۷، ۱۶:۱۱۸، ۲۶:۲۰۸، ۲۸:۵۹، ۲۹:۴۰، ۳۰:۹)۔ بلکہ ہر قوم اور تہذیب نے کائناتی قوانین بقا سے روگردانی کی اور اس طرح اپنے زوال اور تباہی کا جواز خود فراہم کیا۔(القرآن، ۳:۱۳۷، ۳:۱۸۲، ۵:۶۶، ۶:۴۷، ۷:۹۶، ۱۸:۵۹، ۲۷:۶۹، ۳۰:۴۲، ۳۶:۳۵، ۴۰:۲۱، ۴۴:۳۷، ۴۷:۱۰)

تہذیبوں کے زوال کے بارے میں اقبال کا تصور رجائی اور حیات افروز نوعیت کا حامل ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ ہر قوم کے زوال کا ایک لمحہ مقرر ہے جسے 'اجل' (القرآن، ۷:۳۴، ۱۰:۴۹) کہا گیا ہے اور ہر 'اجل' کے نفاذ اور رو بہ عمل ہونے کا ایک ضابطہ ہے جسے 'کتاب' (القرآن، ۱۳:۳۸) کہا گیا ہے۔ مگر ملت اسلامیہ اور اسلامی تہذیب کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ ملت محمدیہ نہایت زمانی ہم ندارد کہ دوام ایں ملت شریفہ موعود است۔ رموز بے خودی میں فرماتے ہیں:

گرچہ ملت ہم بمیرد مثل فرد
از اجل فرماں پذیرد مثل فرد
امت مسلم ز آیات خداست
اصلش از ہنگامہ قالوا بلیٰ ست
از اجل ایں قوم بے پروا ستے
استوار از نحن نزلنا ستے
ذکر قائم از قیام ذاکر است
از دوام او دوام ذاکر است
تا خدا ان یطفؤا فرمودہ است
از فسردن ایں چراغ آسودہ است

(اقبال،۱۹۸۵:۱۱۹)

❁❁❁

باب سوم

مطالعہ تہذیب
اقبال اور دیگر مفکرین کے افکار کا تقابلی مطالعہ

تاریخ انسانی مختلف معاشروں کے عروج وزوال اور تہذیبی ارتقا کی تفصیل پر مشتمل ہے۔ تاریخ انسانی پر تحقیق کرنے والے اہل علم نے ہر دور میں تہذیب کو اپنے غور وفکر کا موضوع بنایا۔ جن نمایاں اہل علم نے تہذیب انسانی کی مختلف جہات کو اپنی تحقیق اور غور وفکر کا موضوع بنایا ان میں ایڈورڈ گبن، ایمائیل ڈرکھائیم، میکس ویبر، ایلفر ڈ ویبر، ایلفر ڈ کروبئر، اوسولڈ سپنگلر، کرسٹو فر ڈاوسن، آرنلڈ ٹائن بی، فرنینڈ براڈل، کیرول کوئگلی، برنرڈ لیوس، ولیم ہارڈی میک نیل، شیموئیل آئزن سٹاٹ، سموئیل ہن ٹنگٹن، نوم چومسکی، پیٹریم سوروکن، ایڈورڈ سعید اور فرانسس فوکویاما شامل ہیں۔ یہاں ان کے افکار کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

تصور تہذیب اور مفکرین

ا۔ ایڈورڈ گبن (Edward Gibbon 1737-1794)

ایڈورڈ گبن انگریز مورخ اور رکنِ پارلیمنٹ تھا۔ اس کی سب سے اہم کتاب *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* ہے۔ جو ۱۷۷۶ء سے ۱۷۸۸ء کے دوران چھ جلدوں میں شائع ہوئی۔ اس نے اس کتاب میں بنیادی ماخذوں پر انحصار کیا اور مسلمہ مذاہب پر کھلی تنقید بھی کی۔ اس کی یہ تنقید بہت سے اہل علم کے نزدیک متنازعہ ہے۔(Fuglum,1953:11-12)

اس تصنیف میں عیسائیت پر بہت زیادہ تنقید کرنے کے باعث گبن پر اعتراضات کیے

گئے۔ گبن نے عیسائیت کو زوال روم کا ایک بڑا سبب قرار دیا۔ اس کے باب ۱۵ اور ۱۶ کو بہت زیادہ موضوع تنقید بنایا گیا۔ اس کے نتیجہ میں کئی ممالک میں اس کتاب پر پابندی بھی لگی۔ گبن کا واضح جرم عیسائیوں کے مقدس عقیدے کی مبینہ توہین تھا۔ پیٹریکیا کرے ڈوک (Patricia Craddock) کے مطابق:

> treat[ing] the Christian church as a phenomenon of general history, not a special case admitting supernatural explanations and disallowing criticism of its adherents as the Roman church was likely expecting. More specifically, Gibbon's blasphemous chapters excoriated the church for "supplanting in an unnecessarily destructive way the great culture that preceded it" and for "the outrage of [practicing] religious intolerance and warfare. (McCloy,1933:60, Craddock,1988:60-61, Womersley,1994a:497)

گو گبن کو مکمل طور پر مذہب مخالف سمجھا جاتا تھا تاہم کسی حد تک وہ مذہب کا حمایتی بھی تھا لیکن اس کی مذہب کے لئے حمایت اس حد تک ہی تھی کہ اس کا اصل مقصد نگاہوں سے اوجھل نہ ہو یعنی ایک ایسی تاریخ جو سرکاری کلیسیائی نقطۂ نظر سے متاثر ہو کر یا اس کے ماتحت نہ لکھی گئی ہو۔ گبن کے بعض نقاد کہتے ہیں کہ گو یہ دونوں ابواب مذہب کے حوالے سے بہت ہی زیادہ طنزیہ اور توہین آمیز ہیں تاہم اس نے ان ابواب میں مذہب کی مذمت نہیں کی بلکہ وہی بیان کیا جو حق سمجھا۔

یہ کتاب لکھنے کے بعد گبن کو چرچ کی طرف سے اسی طرح کی سخت تنقید کی توقع تھی جس کا اس نے اپنے بہت سے دوستوں کو خطوط میں اظہار بھی کیا۔ اس کے کئی معاصر مخالفین مثلاً جوزف پریسٹلی (Joseph Priestly) اور رچرڈ واٹسن (Richard Watson) نے اس کے خلاف آتش فشاں کے دروازے کھول دیئے۔ تاہم اس پر سب سے بڑا حملہ نوجوان پادری ہنری ایڈورڈ ڈیوس (Henry Edwards Davis) کی طرف سے ہوا۔ (Davis, 1778:150) گبن نے بعد ازاں ۱۷۷۹ء میں اپنی برات (vindication) شائع کی جس میں اس نے بڑے واضح انداز سے ڈیوس کے الزامات کو مکمل طور پر مسترد کر دیا۔

گبن کی عیسائی عقائد کے ساتھ دشمنی یہودی عقیدے تک بھی جا پہنچی جو لازمی طور پر یہود دشمنی کے الزامات پر منتج ہوئی مثلاً اس نے لکھا:

Humanity is shocked at the recital of the horrid cruelties which [the Jews] committed in the cities of Egypt, of Cyprus, and of Cyrene, where they dwelt in treacherous friendship with the unsuspecting natives; and we are tempted to applaud the severe retaliation which was exercised by the arms of legions against a race of fanatics, whose dire and credulous superstition seemed to render them the implacable enemies not only of the Roman government, but also of humankind. (Womersley,1994a:516)

گبن کو روشن خیالی (Enlightenment) کے دور کا فرزند سمجھا جاتا ہے اور یہ اس نے قرون وسطیٰ کے بارے میں اپنی تاریخ میں یہ کہہ کر ثابت بھی کیا: "I have described the truimph of barbarism and religion"(Womersley, 1994b:1068, Fuglum,1953:157) تاہم سیاسی طور پر وہ قدامت پسند ایڈمنڈ برک (Edmund Burke) کے ساتھ وابستہ رہا جو اپنے دور کی جمہوری تحریکوں اور حقوق انسانی کا مخالف تھا۔(Womersley, 2002: 195-196)

۲۔ ایمائیل ڈرکھائیم (Émile Durkheim 1858-1917)

فرانسیسی اثباتی ماہر سماجیات تھا۔ اس نے دور جدید کے نفسیاتی علمی شعبوں کی بنیادیں رکھی اور جدید سماجی علوم کے تشکیل کنندہ کے طور پر اس کا ذکر کارل مارکس اور میکس ویبر کے ساتھ کیا جاتا ہے۔(Hilbert, 2001:161) ڈرکھائیم نے آگسٹ کومٹے کی سماجیاتی اثباتیت کو بڑی حد تک تشکیل دیا اور اس طرح اس نے سماجی نظریئے اور ہندسیاتی سماجیاتی تحقیق کے باہم ملاپ سے ایک نیا منہاج وضع کیا۔(EB, 2009) اس کے اثرات علم بشریات پر بھی ہیں۔ ڈرکھائیم ساختیاتی فعالیت کا حامل مفکر ہے۔(Hayward, 1960:25, Thompson, 2002:175)

ڈرکھائیم نے سماجیات اور سماجی علوم کے مختلف موضوعات پر خطبات دیئے اور کئی تحریریں بھی چھوڑیں۔ ان موضوعات میں تعلیم، جرم، مذہب، خودکشی اور معاشرے کی بہت سی دوسری جہات بھی شامل ہیں۔ ڈرکھائیم کے نظریات اور تصورات میں بنیادی تصور سماجی حقائق (social facts) ہے۔(Ramp, 2001:170) اس کی تحقیق اور غور وفکر کا موضوع یہ امر تھا کہ معاشرے اپنی سالمیت اور دورِ جدید میں اپنی وحدت کو کس طرح محفوظ رکھ سکتے ہیں، خصوصاً

ان حالات میں جبکہ مشترک مذہبی اور نسلی پس منظر باقی نہ بچا ہو۔ جدید معاشروں میں سماجی زندگی کا مطالعہ کرنے کے لیے اس نے سماجی معاملات کے لیے اولین سائنسی طریقۂ کار وضع کیا۔ ہربرٹ سپنسر (Herbert Spencer 1820-1903) کے ساتھ وہ پہلا مفکر تھا جس نے معاشرے کے مختلف حصوں کے معیار پر گفتگو کی اور اس امر کی بھی وضاحت کی کہ معاشرے کو فعال رکھنے کے لیے معاشرے کے مختلف حصے کس طرح سے کام کرتے ہیں۔ اس طرح اسے فعالیت (functionalism) کا علمبردار اور نمائندہ بھی سمجھا جاتا ہے۔ ڈرکھائیم نے اس بات پر بھی زور دیا کہ معاشرہ اپنے اجزائے ترکیبی کا کُل ہونے کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے۔ لہٰذا اس نے اپنے معاصرین فرڈینٹڈ تونس (Ferdinand Tonnies) اور میکس ویبر (Max Weber) کے برعکس نہ صرف افراد کے اعمال کے محرکات پر غور کیا، یعنی یہ وہ منہاج ہے جو منہاجی انفرادیت (methodological individualism) کے ساتھ متعلق ہے، بلکہ اس کے ساتھ سماجی حقائق (social facts) کے مطالعہ کو بھی مرکز توجہ بنایا۔ یہ اصطلاح اس نے خود ان خصائص اور اعمال و افعال کو بیان کرنے کے لیے وضع کی جو افراد میں موجود تو ہوتے ہیں لیکن افراد کے اعمال کے ساتھ مشروط و محدود نہیں ہوتے۔

ڈرکھائیم نے بیان کیا کہ سماجی حقائق (social facts) آزادانہ وجود رکھتے ہیں اور معاشرے کی تشکیل و ترکیب کرنے والے افراد کے اعمال سے زیادہ بڑے اور زیادہ مقصدیت کے حامل ہوتے ہیں۔ انفرادی شخصیت سے باہر واقع ہوتے ہوئے سماجی حقائق (social facts) معاشرے کے مختلف افراد کے لیے قوتِ جبر (coercive power) کا کام بھی کرتے ہیں۔ جیسا کہ اکثر معمول کے قوانین وضوابط کے امور میں اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے بلکہ اس کا مشاہدہ چرچ کے مذہبی اعمال اور خاندانی رسوم ورواج میں بھی کیا جا سکتا ہے۔ (Sociological Inquiry, 1981:61-67) طبعیاتی علوم میں جن حقائق کا مطالعہ کیا جاتا ہے ان کے برعکس سماجی حقائق (social facts) کا تعلق خصوصی نوعیت کے حقائق کے ساتھ ہے جو کھانے پینے، سوچنے، محسوس کرنے اور کسی فرد کے خارجی طرزِ عمل یا کسی ایسی وجہ سے متعلق ہوتے ہیں جو کسی فرد کے اعمال کو کنٹرول کرتی ہے۔ ڈرکھائیم کے مطابق ان اعمال و حقائق کو صرف حیاتیاتی یا نفسیاتی بنیادوں پر محدود و محصور نہیں کیا جا سکتا۔ (Martin, 1994: 434)

ڈرکھائیم نے تہذیبی و ثقافتی سطح پر مذہب کے کردار کو بھی موضوع بحث بنایا۔ (Wolff,

77 :1960) اس کے مطابق مذہب، سماجی رابطے کے اظہار کا ایک ذریعہ ہے۔ اس کا مرکز توجہ یہ امر بھی رہا کہ کسی مذہب کی حقیقی تعلیمات، قواعد وضوابط اور اصولوں پر ایمان و یقین رکھے بغیر مذہب کے وجود کو کس طرح سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ڈرکھائیم نے مذہب کی سماجی اساس کو متعین کرنے کی ضرورت پر زور دیا کیونکہ اس کے نزدیک مذہب معاشرے کو سالمیت فراہم کرنے والا ایک اہم عنصر ہے۔ یہ ایک قائم اور مستحکم معاشرے میں انفرادی سطح پر کسی فرد کے قابل شناخت ہونے کا ذریعہ اور طریق بھی ہے۔ مذہب کے مطالعہ کے حوالے سے اس کا دوسرا مقصد مختلف ثقافتوں میں مذاہب کے درمیان ربط تلاش کرنا اور ان میں مشترک عناصر کا تعین کرنا تھا۔ یہ ضروری نہیں کہ ہر مذہب میں ما فوق الفطرت حقائق اور تصورات پر یقین پایا جاتا ہو تاہم مذاہب میں زندگی، مختلف رویوں اور مادی اشیاء کے مختلف تناظرات میں بڑی واضح تقسیم موجود ہے۔ اس کے مطابق ماضی میں مذہب معاشرے کے عنصر تالیف کی حیثیت رکھتا تھا یعنی مذہب ایک ایسا عنصر تھا جس کے ذریعے کچھ مقدس اور متبرک اشیاء کے ساتھ مشترکہ وفاداری کا حامل ہوتے ہوئے معاشرے کا ہر فرد ایک وحدت کے رشتے میں بندھا ہوتا تھا۔ اس کے نزدیک مذہب کی تعریف جس کی دورِ جدید کے مذہبی ماہرینِ بشریات بھی تائید کرتے ہیں، یہ ہے:

> A religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, i.e. things set apart & forbidden-- beliefs and practices which unite in one single moral community called a Church, all those who adhere to them. (Durkheim, 2008: 66)

ڈرکھائیم نے مذہب کے چار مقاصد بیان کیے ہیں۔ معاشرے میں نظم وضبط پیدا کرنا، لوگوں کو ایک دوسرے کے قریب لا کر ان میں تعلق پختہ کرنا، معاشرے میں جذبہ، تازگی اور روحانی بیداری پیدا کرنا اور افرادِ معاشرہ میں اچھے احساسات و جذبات، مسرت، اعتماد اور بہبود کا احساس پیدا کرنا۔ (Wolff, 1960: 97)

۳۔ میکس ویبر (Max Weber 1864-1920)

میکس ویبر جرمن قانون دان، سیاستدان، مورخ، ماہر سماجیات اور ماہر سیاسی اقتصادیات تھا۔ اس نے سوشل تھیوری پر گہرے اثرات چھوڑے اور خود سوشیالوجی کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔ (EB, 2009) ویبر کی اہم علمی کاوشیں نام نہاد Disenchantment اور

Rationalisation سے متعلق ہیں جن کو اس نے Capitalism اور Modernity کے عروج کے ساتھ منسلک کر کے بیان کیا۔(Habermas, 1985:2) ویبر نے اپنے ساتھی جارج سیمل (Georg Simmel) سے مل کر Methodological Antipositivism کا نظریہ قائم کیا جس کے مطابق سوشیالوجی ایک غیر ریاضیاتی میدانِ علم ہے جس میں سماجی فعل (Social Action) کا موضوعی ذرائع کے ذریعے مطالعہ کیا جانا چاہیے۔(Turner, 1993:45) اسے ایمائیل ڈرکھائیم اور کارل مارکس کے ساتھ جدید سماجیات کے تین بنیادی صورت گروں میں شمار کیا جاتا ہے۔

ویبر کا مشہور علمی کام اس کا مضمون The Protestent Ethics and the Spirit of Capitalism ہے جس سے اس کے سماجیات کے کام کا آغاز ہوا۔ اس مضمون میں ویبر نے بیان کیا کہ مذہب مشرق اور مغرب کی مختلف ثقافتوں کی صورت گری کرنے والے چند غیر معمولی اور ناقابل نظر انداز اسباب میں سے ایک ہے۔ اس نے اس بات پر بھی زور دیا کہ زاہدانہ Protestantism کی کچھ خاص خصوصیات نے کیپٹلزم، بیوروکریسی اور مغرب میں جائز قانونی ریاست (Rational Legal State) کے ارتقاء پر اثرات مرتب کیے۔ اس مضمون میں ان اثرات کا بھی تفصیلی جائزہ لیا گیا جو Protestantism نے سرمایہ داریت کے آغاز پر مرتب کیے۔ اس کے مطابق Capitalism جیسا کہ کارل مارکس سمجھتا ہے، خالصتاً مادی تصور نہیں بلکہ یہ مذہبی تصورات اور نظریات سے جنم لیتا ہے لہٰذا محض ملکیت کے حقوق، ٹیکنالوجی اور علم وفن میں ترقی کو اسباب قرار دے کر اس کی وضاحت نہیں کی جا سکتی۔(Weber, 2002:19 & 35)

ویبر کا مشہور تحقیقی کام معاشی سماجیات، سیاسی سماجیات اور مذہب کی سماجیات سے متعلق ہے۔ کارل مارکس اور ایمائل ڈرکھائیم کے ساتھ اسے جدید شوسیالوجی کے بانیوں میں سے ایک سمجھا جاتا ہے۔(Petersen, 2004:24) تاہم اس کی اپنی زندگی میں اسے صرف ایک مورخ اور ماہر اقتصادیات ہی سمجھا جاتا تھا۔(Petersen, 2004:22 & 24, Baehr, 2002: 22) ڈرکھائیم نے تو کومٹے کی پیروی کرتے ہوئے اثباتی (Possitivist) روایت کے لیے کام کیا جبکہ ویبر نے ورنر سمبرٹ (Werner Sombart) کی طرح Antipositivist اور Hermeneutic روایت کو فروغ دینے کے لیے کام

کیا۔(Rhoads, 1991: 40) ویبر کی ان تحریروں نے سماجی علوم میں اثباتیت مخالف انقلاب کی بنیادیں رکھ دیں۔(Rhoads, 1991:40) بقول ویبر:

We know of no scientifically ascertainable ideals. To be sure, that makes our efforts more arduous than in the past, since we are expected to create our ideals from within our breast in the very age of subjectivist culture.(Roth, 1978: xxxiii)

ویبر نے سوشیالوجی کو انسانی سماجی اعمال (Human Social Actions) کی سائنس کے طور پر پیش کیا اور یہاں اس نے سماجی اعمال کو چار اقسام میں تقسیم کیا جو روایاتی (traditional)، جذباتی (affectional)، اقداری (value-rational) اور اعانتی (instrumental) اعمال ہیں۔(Ferrante, 2005: 21) ویبر کے مطابق:

[Sociology is] ... the science whose object is to interpret the meaning of social action and thereby give a causal explanation of the way in which the action proceeds and the effects which it produces. By 'action' in this definition is meant the human behaviour when and to the extent that the agent or agents see it as subjectively meaningful ... the meaning to which we refer may be either (a) the meaning actually intended either by an individual agent on a particular historical occasion or by a number of agents on an approximate average in a given set of cases, or (b) the meaning attributed to the agent or agents, as types, in a pure type constructed in the abstract. In neither case is the 'meaning' to be thought of as somehow objectively 'correct' or 'true' by some metaphysical criterion. This is the difference between the empirical sciences of action, such as sociology and history, and any kind of priori discipline, such as jurisprudence, logic, ethics, or aesthetics whose aim is to extract from their subject-matter 'correct' or 'valid' meaning. (Weber, 1991: 7)

ویبر نے اپنی تحقیق کا آغاز اپنے مقالے The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism میں عقلیت کے عمل کے مطالعے سے کیا۔ اس میں اس نے بیان کیا کہ Protestantism میں عمل، محنت اور تقویٰ کے درمیان تعلق کی نئی تعریف سے، خصوصاً زاہدانہ پروٹیسٹنٹ افکار اور Calvinism میں، انسانی کاوشیں ایسی بامقصد کوششوں میں بدل گئیں جن کا مقصد معاشی مفادات کا حصول تھا۔(Bendix, 1977:60 -61) نہ صرف

کیلونزم بلکہ Lutheranism میں بھی عیسائیت کی خیر یا نیکی، جو خدا کے ساتھ متعلق تھی، کا اظہار انسان کی دنیاوی زندگی کے درجے یا سطح کے لحاظ سے کیا گیا۔ کیلون (Calvin) نے خصوصی طور پر اپنے کام کی اخلاقیات کا اظہار 'انتخاب' کی علامت کے طور پر کیا۔ ویبر کے مطابق جلد ہی اس نظریے کی عقلی اساس سے مذہب کی عدم موافقت سامنے آنے لگی جسے بعدازاں رد کر دیا گیا۔(Weigert, 1991:110) ویبر نے اپنی بعد کی تصانیف خصوصاً بیوروکریسی اور اختیار پر اپنی تحریروں میں اس پر تحقیق جاری رکھی۔ اس نے اختیار (Authority) کی تین اقسام بیان کیں جو قانونی (legitimate)، روایتی (traditional) اور کرشماتی (charismatic) ہیں۔ اپنی ان تحریروں میں ویبر نے اپنے وہ حاصلات تحقیق بیان کیے جو اس کے مطابق معاشرے کے Rerationalisation کی طرف بڑھنے کا سبب ہیں:

> What Weber depicted was not only the secularization of Western culture, but also and especially the development of modern societies from the viewpoint of rationalization. The new structures of society were marked by the differentiation of the two functionally intermeshing systems that had taken shape around the organizational cores of the capitalist enterprise and the bureaucratic state apparatus. Weber understood this process as the instititionalization of purposive-rational economic and administrative action. To the degree that everyday life was affected by this cultural and societal rationalization, tradional forms of life - which in the early modern period were differentiated primarily according to one's trade - were dissolved. (Habermas, 1985:2)

مذہب کی سماجیات سے متعلق ویبر نے اپنا مقالہ The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism امریکہ میں پروٹیسٹنٹ فرقے اپنے تفصیلی فیلڈ ورک کے بعد لکھا۔ اس کے ساتھ ہی اس نے چین کے مذاہب، کنفیوشسزم اور تاوازم، ہندوستان کے مذاہب، ہندومت اور بدھ مت کی سماجیات اور قدیم یہودیت پر بھی کام جاری رکھا۔ تاہم دوسرے مذاہب پر اس کا کام ۱۹۲۰ء میں اس کی اچانک موت سے رک گیا جس سے قدیم یہودیت، ابتدائی عیسائیت اور ابتدائی اسلام پر اس کی تحقیق ادھوری رہ گئی۔(Bendix, 1977:285) سماجیاتِ مذہب پر اس کی تحقیق کے تین بنیادی تصورات میں مذہبی تصورات کا

اقتصادی سرگرمیوں پر اثر، سماجی و معاشرتی اختلافات اور مذہبی تصورات میں تعلق شامل ہیں۔ اس نے مغربی تہذیب کی امتیازی خصوصیات پر بھی تحقیق کی۔(Bendix, 1977: ChIX)

ویبر کی تحقیقات کا مقصد مشرق اور مغرب کی ثقافتوں کے ارتقاء و فروغ اور عروج کی مختلف وجوہات کا کھوج لگانا تھا۔ وہ یہ کام ان ثقافتوں کے جائزے اور ان کی قدر و قیمت کے تعین کے بغیر کر رہا تھا۔ جیسا کہ اس کے زمانے کے Social Darwinist Paradigme کی پیروی کرنے والے بہت سے دوسرے مفکرین کر رہے تھے۔ ان کی طرح ویبر سب سے پہلے مغربی تہذیب کی امتیازی خصوصیات اور عناصر ترکیبی کی وضاحت کرنا چاہتا تھا۔(Bendix, 1977:ChIX) اپنے حاصلات تحقیق کا تجزیہ کرتے ہوئے ویبر نے یہ موقف اختیار کیا کہ کیلونی مذہبی تصورات نے یورپ اور امریکہ کی Social innovation اور اقتصادی نظام کی ترقی پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ تاہم اس ترقی کے محض یہ اسباب ہی نہیں تھے۔ ویبر کے مطابق دوسرے نمایاں عوامل اور محرکات سائنسی تحقیق کا عقلیتی رجحان، مشاہدے کا ریاضی کے ساتھ ملاپ، علم و حکمت اور سائنس میں ارتقاء، حکومتی انتظامیہ کے نظام کا عقلی بنیادوں پر وضع کیا جانا اور معاشی تنظیم تھے۔(Bendix, 1977: ChIX) ویبر کے مطابق انجام کار مذہب کی سماجیات کا مطالعہ ایک ہی نقطے کی وضاحت کرتا ہے وہ ہے ازالہ فسوں۔ اس کے مطابق یہ تصور جسے اس نے Disenchantment of the World کہا مغربی ثقافت کا اہم ترین اور ممتاز تناظر ہے۔(Bendix, 1977: ChIX)

ویبر کے مطابق وہ ایسا عالمگیر رجحان جس کے خلاف عیسائیت اپنی پوری تاریخ کے دوران لڑتی رہی حصولِ نفع کی خواہش تھا۔ ویبر کے مطابق جدید کیپٹلزم کی اصل کو تحریک اصلاح کے مذہبی تصورات میں تلاش کرنے کی کئی وجوہات ہیں۔ بہت سے دیگر مفکرین، جن میں ولیم پیٹی (William Petty)، مانٹسکو (Montesquieu)، ہنری تھامس بکل (Henry Thomas Buckle) اور جان کیٹس (John Keats) شامل ہیں، نے بھی پروٹیسٹنٹ ازم اور تجارتی رویے کے فروغ میں تعلق کا تذکرہ کیا ہے۔(Bendix, 1977: 54)

مذہب کی سماجیات کے حوالے سے اس کا چوتھا اہم کام قدیم یہودیت پر ہے۔ جس میں ویبر نے ان حالات کی وضاحت کرنے کی کوشش کی جن سے مشرقی اور مغربی مذہبیت میں ابتدائی فرق رونما ہوئے۔(Bendix, 1977: 200 -201) یہ بات خصوصی طور پر قابل غور ہے کہ

جب مغربی عیسائیت میں داخلی زہد کا رجحان پیدا ہوا تو اسی نوعیت کی سری اور مراقباتی روایت ہندوستان میں بھی موجود تھی۔(Bendix, 1977: 200 -201) ویبر نے یہ بھی بیان کیا کہ عیسائیت کے بعض پہلوؤں نے دنیا کو فتح کرنے اور بدلنے کی کوشش بھی کی بجائے اس کے کہ وہ اس کے نقائص کو دیکھ کر اس سے علیحدگی اختیار کرتی۔(Bendix, 1977: 200-201) عیسائیت کی یہ بنیادی خصوصیت، جب اس کا تقابل مشرق بعید کے مذاہب سے کیا جائے، قدیم یہودی پیغمبرانہ روایت سے جنم لیتی ہوئی نظر آتی ہے۔(Bendix, 1977: 204 -205)

یہی وجہ ہے کہ قدیم یہودیت پر اپنی تحقیقات کے اسباب بیان کرتے ہوئے ویبر نے لکھا:

> Anyone who is heir to the traditions of modern European civilization will approach the problems of universal history with a set of questions, which to him appear both inevitable and legitimate. These questions will turn on the combination of circumstances which has brought about the cultural phenomena that are uniquely Western and that have at the same time (…) a universal cultural significance.
> (Bendix, 1977: 200-201)

ویبر نے اس پر مزید اضافہ کرتے ہوئے کہا:

> For the Jew (…) the social order of the world was conceived to have been turned into the opposite of that promised for the future, but in the future it was to be overturned so that Jewry could be once again dominant. The world was conceived as neither eternal nor unchangeable, but rather as being created. Its present structure was a product of man's actions, above all those of the Jews, and God's reaction to them. Hence the world was a historical product designed to give way to the truly God-ordained order (…). There existed in addition a highly rational religious ethic of social conduct; it was free of magic and all forms of irrational quest for salvation; it was inwardly worlds apart from the path of salvation offered by Asiatic religions. To a large extent this ethic still underlies contemporary Middle Eastern and European ethic. World-historical interest in Jewry rests upon this fact. (…) Thus, in considering the conditions of Jewry's evolution, we stand at a turning point of the whole cultural development of the West and the Middle East. (Bendix, 1977: 204-205)

۴۔ ایلفرڈ ویبر (Alfred Weber 1868-1958)

جرمن ماہر معاشیات، سماجی علوم کا ماہر اور تہذیب و ثقافت کے نظریہ ساز کے طور پر مشہور ہے۔ اس کی تصانیف نے جدید معاشی جغرافیہ کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔ (Weber, 2010:193) ویبر نے معاشیات کے میدان میں theory اور causal model کو دوبارہ متعارف کروانے کی حمایت کی اور اس کے ساتھ ساتھ تاریخی تجزیہ استعمال کرنے کی بات بھی کی۔ اس میدان میں اس نے Industrical Locations کے ماڈلوں پر بہت کام کیا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ جب سوشیالوجی ایک الگ علمی شعبہ کے طور پر سامنے آئی تھی۔ ویبر نے فلسفۂ تاریخ اور روایات (traditions) کے حوالے سے بھی نمایاں کام کیا۔ اس نے مغربی تہذیب، جہاں علم اور ٹیکنالوجی کی مختلف جہات جمع ہو رہی ہیں، کی سماجی تبدیلی (Social Change) کے عمل کے تجزیے کے لیے کئی نظریات پیش کیے۔ (Strasser, 1981:64) اس کے نظام فکر میں سماجی عوامل (social prosesses) جس سے مراد سماجی تنظیمیں ہیں اور ثقافت (Culture) جس سے فن، مذہب اور فلسفہ مراد ہیں، شامل ہیں۔ (Strasser, 1981:94, 104) اس نے ان کی تعبیر و تشریح کے لیے بھی نظریہ سازی کی۔ (Ruitenbeek, 1963:426) اس نے شہروں کی نشو و نما، فروغ اور ان کی جغرافیائی تقسیم اور سرمایہ داریت (capitalism) کا عملی (empirical) اور تاریخی (historical) تجزیہ بھی کیا۔ (Mennell, 1998:191, Weber, 1998:1-49)

۵۔ ایلفرڈ کروبر (Alfred L. Kroeber 1876-1960)

امریکہ کا انتہائی موثر ترین اور نمایاں ماہر علم بشریات ہے۔ اس کا تعلق بیسویں صدی کے ابتدائی نصف سے ہے۔ اگرچہ وہ ایک ثقافتی ماہر بشریات کے طور پر مشہور ہے (Wilcox, 2002:35) تاہم اس نے آثاریات کے میدان میں بھی نمایاں خدمات انجام دی ہیں۔ اس نے آثاریات اور ثقافت میں تعلق پیدا کر کے بشریات کے کئی نئے گوشے منکشف کیے ہیں۔ (Kroeber, 1952: 97) وہ نیو میکسیکو، میکسیکو اور پیرو کی کھدائیوں میں بھی شامل رہا۔ کروبر اور اس کے طلباء نے مقامی امریکیوں کے مغربی قبائل کی ثقافتی معلومات اکٹھا کرنے

کے لیے بہت کام کیا۔ کیلیفورنیا کے قبیلوں کے بارے میں معلومات پر مشتمل اس کی کتاب *Hand Book of Indians of California* ایک اہم علمی کارنامہ سمجھا جاتا ہے۔ (Kroeber, 1976: 83) تہذیبوں کے مطالعہ کے حوالے سے اس کے بنیادی تصورات ثقافتی علاقہ (Cultural Area) اور ثقافتی تشکیل (Cultural Configuration) ہیں۔ (Kroeber, 1952: 95) اس کے معاصر مفکرین پر بھی گہرے اثرات مرتب ہوئے جنہوں نے سماجی علوم میں اس کی دی ہوئی راہنمائی اور اسلوب کی پیروی کی۔ اپنی زندگی میں اسے Dean of American Anthropologists کہا جاتا تھا۔ (Silverman, 2003:27) اس کی متعارف کردہ Anthropological Paradigme (Kroeber, 1963:66) نے انگریزی زبان میں نئی اصطلاح Kroeberian متعارف کروائی۔ (Leventhal, 1994:300) کروبر نے رولنڈ ڈکسن (Roland B. Dixon) کے ساتھ مل کے شمالی امریکہ میں مقامی امریکی زبانوں کے جینیاتی جماعت بندی بھی کی۔ (Dixon, 2006:75)

۶۔ اوسولڈ سپنگلر (Oswald Spengler 1880-1936)

اوسولڈ سپنگلر جرمن مورخ اور فلسفی ہے جس کی ریاضی، سائنس اور فنون میں بھی دلچسپی تھی۔ اس کی شہرت اس کی کتاب زوالِ مغرب (*The Decline of the West*) کی وجہ سے ہے جس میں اس نے تہذیبوں کے عروج و زوال کا دوری نظریہ پیش کیا۔ (Spengler, 1954:31) ۱۹۱۸ء میں زوالِ مغرب کی اشاعت کے بعد سپنگلر نے ۱۹۲۰ء میں اپنی کتاب *Prussianism & Socialism* شائع کی جس میں اس نے اشتراکیت اور جابریت کا نامیاتی تصور پیش کیا۔ جنگِ عظیم اوّل کے زمانے میں سپنگلر نے مسلسل لکھا اور یورپ میں جرمنی بالادستی کی حمایت کی۔ جرمنی کے نیشنل سوشلسٹوں نے سپنگلر کو نمایاں دانشور قرار دیا لیکن انہوں نے ۱۹۳۳ء کے بعد جرمنی اور یورپ کے مستقبل کے بارے میں اس کے قنوطی تصورات اور نازیوں کی نسلی برتری کے تصور کی تائید سے انکار کیا اور اس کی کتاب *Hour of the Decision* کی اشاعت کے بعد اس سے قطع تعلق کر لیا۔

سپنگلر نے *The Decline* کی پہلی جلد پر کام پہلے پہل یورپ میں جرمنی پر توجہ مرکوز

کرتے ہوئے کیا۔ لیکن پھر Agadir Crisis سے متاثر ہو کر اس نے مطالعے کا دائرہ وسیع کر دیا۔ سپنگلر Otto Seck کی کتاب *The Decline of the Antiquity* سے بہت زیادہ متاثر تھا اور اسی اثر کے تحت اس نے اپنی کتاب کا بھی نام رکھا۔ اس کی کتاب ۱۹۱۴ء میں مکمل ہوئی لیکن جنگِ عظیم اوّل کی وجہ سے اس کی اشاعت تاخیر کا شکار رہی۔

۱۹۱۷ء میں جب *The Decline* شائع ہوئی تو اسے بہت زیادہ مقبولیت ملی کیونکہ معاہدہ ورسائی لیز (Treaty of Versailles) کے باعث قومی پسپائی اور بعد ازاں ۱۹۲۳ء میں اکنامک ڈپریشن کی وجہ سے جو بہت زیادہ کساد بازاری پیدا ہوئی اس نے سپنگلر کے مؤقف کو درست ثابت کیا۔ تاہم اس سے جرمنوں کو بھی یک گونہ تسکین میسر آئی کیونکہ انہوں نے اپنے زوال کو ایک بہت بڑے عالمی تاریخی عمل کا حصہ سمجھتے ہوئے درست تصور کر لیا۔ سپنگلر کی کتاب کو جرمنی سے باہر بھی بہت زیادہ مقبولیت ملی۔ ۱۹۱۹ء تک اس کتاب کے کئی دوسری زبانوں میں ترجمے ہو چکے تھے۔

اس کتاب پر بہت زیادہ اظہارِ خیال کیا گیا۔ مورخین نے *The Decline* کو ایک غیر تربیت یافتہ مصنف کی ایسی کوشش قرار دیا جو غیر سائنسی طریقہ کار کے مطابق لکھی گئی تھی۔ تھامس مین (Thomas Mann) نے سپنگلر کی کتاب کے مطالعے کو پہلے پہل شوپنہاور کی کتابیں پڑھنے کے مماثل قرار دیا۔ اسی طرح دیگر اہلِ علم اور اہلِ دانش نے بھی ملا جلا ردِعمل ظاہر کیا۔ میکس ویبر نے سپنگلر کی کتاب کو ایک ذہین لیکن سطحی علم رکھنے والے شخص کی کتاب قرار دیا۔ جبکہ کارل پاپر (Karl Popper) نے اسے لایعنی اور غیر معقول کاوش کہا۔ آثاریات کے مؤرخ ایڈورڈ مائر (Edward Meyer) نے سپنگلر کی کتاب کی بہت تعریف کی گو اسے *The Decline* کی کئی تفصیلات پر اعتراض بھی تھا۔ سپنگلر کا ابہام، وجدانیت اور سری اندازِ تحریر ایسی باتیں تھی جو اثباتیوں اور نیو کانٹیوں کے نزدیک تنقید کا واضح جواز فراہم کرتی تھیں جن کے ہاں تاریخ کوئی معنویت نہیں رکھتی۔ معروف نقاد اور ماہر جمالیات Harry Graf Kessler نے *The Decline* کو ثانوی نوعیت کا بلکہ احمقانہ علمی کام قرار دیا۔ تاہم Ludwig Wittgenstein نے سپنگلر کی ثقافتی قنوطیت کی تائید کی۔ سپنگلر کی یہ تصنیف سماجی دوری نظریئے (Social Cycle Theory) کی اہم بنیاد ثابت ہوئی۔

سپنگلر نے زوالِ مغرب میں مسئلہ تہذیب پر اظہار خیال کیا ہے اور اسے تاریخ کا اہم

ترین موضوع قرار دیا ہے کہ تہذیب بطور ایک نامی وجود کیا ہے اور یہ کس طرح کلچر کا حاصل قرار پاتی ہے۔(سپنگلر، ۱۹۹۸: ۱۴۸) ہر کلچر کسی نہ کسی تہذیب پر منتج ہوتا ہے۔ تہذیب بطور اہم ترین مسئلہ تاریخ کے اسی صورت میں قابل فہم ہو سکتا ہے جب اسے کلچر کا لازمی اور منطقی حاصل قرار دیا جائے۔(سپنگلر، ۱۹۹۸: ۲۱۵) کلچر کی صورت گری کے عمل کی وضاحت کرتے ہوئے سپنگلر لکھتا ہے:

> یہ ایک اتفاقی امر ہے کہ بنی نوع انسان کے بالائی طبقات کی تاریخ بڑی بڑی ثقافتوں کی صورت اختیار کر لیتی ہے اور ایسی ہی ایک ثقافت مغربی یورپ میں ایک ہزار عیسوی میں نمودار ہوئی۔ اس کے عالم بیداری ہی سے اس کا کردار نمایاں رہا ہے۔ ہر نئے دور میں بے شمار غیر متوقع اور باعث حیرت واقعات ظہور پذیر ہوتے ہیں اور اکثر امکانات حقیقت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں مگر ہر دور کی بعض مخصوص ضروریات ہوتی ہیں کیونکہ اتحاد زندگی کے یہی تقاضے ہیں۔ اس کی داخلی صورت اس کے حقائق پر مبنی ہے اور اس کے تعینات پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس کی تشکیل پر تازہ واقعات و اتفاقات اثر انداز ہو سکتے ہیں۔(سپنگلر، ۱۹۹۸: ۱۶۴)

سپنگلر کے مطابق تاریخ کے مختلف ادوار میں کلچر کی تہذیب میں منتقلی کا عمل مکمل ہوتا رہا۔ کلاسیکل دنیا میں یہ عمل چوتھی اور مغربی دنیا میں انیسویں صدی میں مکمل ہوا۔(Spengler, 1954:32) مغرب کے مستقبل پر گفتگو کرتے ہوئے سپنگلر لکھتا ہے:

> Imperialism is Civilization unadulterated. In this phenomenal form the destiny of the West is now irrevocable set. The energy of culture-man is directed inwards, that of civilization-man outward. (Spengler, 1954:37)

وہ مزید لکھتا ہے:

> The future of the West is not a limitless tending upwards and onwards for all time towards our present ideals, but a single phenomenon of history, strictly limited and defined as to form and duration, which covers a few centuries and can be viewed and, in essentials, calculated from available precedents. (Spengler, 1954:39)

سپنگلر تاریخی عمل میں اخلاقیات کے عمل دخل اور کردار کو نظر انداز نہیں کرتا۔ اس باب میں وہ لکھتا ہے:

> He (philosopher) overlooks the fact that every thought lives in a

historical world and is therefore involved in the common destiny of morality. (Spengler, 1954: 41)

سپنگلر نے زوالِ مغرب میں تاریخی عمل کا تجزیہ کرتے ہوئے معاصر فکری طریق کار کو بھی پیش نظر رکھا۔ کانٹ کے کردار کا تذکرہ کرتے ہوئے سپنگلر لکھتا ہے کہ کانٹ نے روح مغرب کے لیے بطور ایک ضابطہ کے فلسفہ کے تمام امکانات کو انتہا تک پہنچا دیا اور اس طرح اس سے مغرب میں عملی، غیر مذہبی اور سماجی اخلاقیات کی فکر کی اساس استوار ہوئی۔ (Spengler, 1954:45) الغرض زوال مغرب، مغرب کے زوال کی توجیہہ کرنے والے ایسے فلسفے کی تشکیل ہے جو بڑی ثقافتوں کی ہیئت و تشکیل اور مستقبل کے تاریخی تجربے کی تشریح کر سکے۔(Spengler, 1954:50)

۱۹۲۸ء میں *The Time* نے *The Decline* کی دوسری جلد پر اپنا تبصرہ شائع کیا اور اسے بہت زیادہ اثر انداز ہونے والی کتاب قرار دیا۔ ۱۹۲۰ء کی دہائی کے دوران سپنگلر کو بہت زیادہ متاثر کرنے والے تصورات کا حامل مصنف قرار دیا گیا۔ ٹائم کے مطابق جب جرمنی میں *The Decline of the West* کی پہلی جلد شائع ہوئی تو دیکھتے ہی دیکھتے اس کے ہزاروں نسخے فروخت ہو گئے۔ تمام یورپی علمی مباحثوں میں سپنگلر کے بارے میں بات کرنا اہم موضوع بن گیا۔ بے شمار مصنفین اور اہلِ علم نے سپنگلرزم کے بارے میں بہت کچھ لکھا۔ سپنگلر کو پڑھنا، چاہے تائید کرنے کے لئے یا رد کرنے کے لئے، ایک لازمی امر قرار پایا اور یہ بات اب بھی ایسے ہی ہے۔ *The Decline of the West* نے آرنلڈ ٹائن بی پر بھی بہت زیادہ اثر ڈالا جس نے اسی طرح کے نقطۂ نظر کے تحت اپنی کتاب *A Study of the History* لکھی۔

The Decline of the West کے مطالعات کا ہم عصر اہل علم پر گہرا اثر ہوا۔ تہذیبوں کی دوری نوعیت اور مغربی یورپی دور کے خاتمہ کی ہم عصریت کے بارے میں سپنگلر کے تصور نے William S. Burroughs، Jack Kerouac اور Allen Ginsberg کو مختلف معاشروں کے اگلے دور کی اساس تلاش کرنے کی مہمیز دی۔ اگر سیموئیل ہن ٹنگٹن کی کتاب *The Clash of the Civilizations* یا تہذیبوں کے تصادم کے نظریے کو دیکھا جائے تو اس پر بھی سپنگلر کے اثرات بڑے واضح طور پر دیکھے جا سکتے ہیں۔ جیمز بلش کی کتاب *Cities in Flight* میں بھی بڑے واضح طور پر اس امر کی توضیح کی گئی ہے کہ سپنگلر کے

نظریات نے شہروں کی مستقبل کی تاریخ پر گہرا اثر ڈالا ہے۔

قدامت پرست سیاسی مفکر سیموئیل فرانسس (Samuel Francis) کے مطابق سپنگلر کے نسل کے بارے میں تصورات نے، اس کے خیالات پر بہت گہرا اثر مرتب کیا۔(Francis, 1994: 33, Francis, 1995:45) امریکی مصنفین جو سپنگلر سے متاثر ہوئے ان میں Herny Miller, John Dos Passos اور F. Scott Fitzgerald شامل ہیں۔ مؤخر الذکر وہ مصنف ہے جس نے اپنے آپ کو امریکی سپنگلری قرار دیا تھا۔ برطانوی ناول نگار Malcolm Lowry، مصور Oskar Kokoschaka، موسیقار Wilhelm Furthaugler اور فلم ساز Fritz Lang بھی سپنگلر کے افکار سے متاثر تھے۔ سپنگلر سے متاثر ہونے والی دوسری بڑی شخصیات میں جارج کینن (George F. Kennan)، رے منڈ آرن (Raymond Aron) اور ہنری کسنجر (Henry Kissinger) بھی شامل ہیں۔

۷۔ کرسٹوفر ڈاوسن (Christopher Dawson 1889-1970)

معروف انگریز دانشور اور مصنف جس نے ثقافتی تاریخ اور دنیائے عیسائیت پر بہت کتب تصنیف کیں۔ اس کے افکار ۱۹۲۰ء سے *The Sociological Review* میں مضامین کی صورت میں شائع ہونے شروع ہوئے۔ اس کا مؤقف بھی اوسولڈ سپنگلر، ٹائن بی اور تہذیبوں کی سطح پر grand narratives میں دلچسپی رکھنے والے دوسرے مفکرین سے ملتا جلتا ہے۔ اپنی پہلی کتاب *The Age of Gods* (1928) میں اس نے بیسویں صدی تک یورپی تہذیبوں کی تاریخ بیان کی ہے۔ کرسٹوفر ڈاوسن Old West Theory کا نمائندہ ہے۔ یہ اصطلاح David Gress نے اپنی کتاب *From Plato to Nato* میں ڈاوسن کے لیے استعمال کی۔ اس نقطۂ نظر کے مطابق ڈاوسن اس تصور کو رد کرتا ہے کہ قرونِ وسطیٰ میں یورپ تہذیبی حوالے سے کوئی بڑا کارنامہ انجام نہیں دے سکا۔ وہ اس مؤقف کا علمبردار ہے کہ قرونِ وسطیٰ کا کیتھولک چرچ یورپی تہذیب کے احیاء اور عروج میں ایک اہم عامل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اپنے اس نظریے کی تائید میں اس نے بہت تفصیل سے لکھا ہے۔ ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۰ء تک سامنے آنے والی تحریروں کی وجہ سے وہ اپنے دور کی ایک اہم علمی شخصیت بن گیا اور اس کا اپنے دور خصوصاً ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ پر بہت زیادہ اثر ہے۔ وہ اپنے دور کے اہم علمی حلقوں کا بھی فعال رکن تھا۔ ان

میں ایلیٹ، جان بیلائے، کارل مینھائم، والٹر موبیلری، مائیکل پولینی، مرجوڑے ایوس اور ایلس وائڈلر بھی شامل ہیں۔ وہ Sword of the Sprit نامی Ecumenical Group کے علمی حلقے کا بھی فعال رکن تھا۔(Marjorie, 1999: 91-95) ڈاوسن نے اپنے دور کے الٰہیاتی مباحث کے اسالیب کو بھی متاثر کیا۔ عیسائی تاریخ اور عیسائیت کے احیاء کا علمبردار مورخ ہوتے ہوئے کرسٹوفر ڈاوسن کا تقابل Herbert Burterfield اور Kenneth Scott Latourette کے ساتھ کیا جا سکتا ہے۔(Speck, 1975:100) علاوہ ازیں ڈاوسن کی علمی تصانیف کا تقابل جرمن ماہر سماجیات اور مؤرخ میکس ویبر کے ساتھ بھی کیا جاتا ہے۔ کیونکہ دونوں ہی اپنے موضوعات کے حوالے سے مابعد تاریخی نقطۂ نظر کے علمبردار ہیں اور ان کے موضوعات میں مماثلت بھی پائی جاتی ہے کہ مغربی تہذیب وثقافت کی مختلف جہات پر مذہب کا اثر موجود ہے۔(Weber, 2002: xx)

۸۔ آرنلڈ ٹائن بی (Arnold J. Toynbee 1889-1975)

آرنلڈ ٹائن بی برطانوی مورخ ہے جس نے تہذیبوں کے عروج وزوال کے بارے میں بارہ جلدوں پر مشتمل *A Study of the History* تصنیف کی۔ اس کی یہ کتاب تاریخ عالم اور مابعد تاریخ کی ایسی تالیفِ باہمی ہے جس کی بنیاد عروج، نشوونما اور زوال کے آفاقی عمل پر رکھی گئی ہے اور اس میں تاریخ کو عالمی تناظر میں بیان کیا گیا ہے۔(Toynbee, 1947:50, 37, 189-90)

ٹائن بی کے تصورات اور تاریخ کو بیان کرنے کا اسلوب تقابلِ تاریخ کے شعبہ سے متعلق ہے۔ اس کے تصورات کو اوسولڈ سپنگلر کی کتاب *The Decline of the West* کے ساتھ بھی مماثل قرار دیا جا سکتا ہے۔ تاہم اس نے سپنگلر کے تہذیبوں کے عروج وزوال کے بارے میں جبری تصورات کو رد کیا جس کے تحت تہذیبوں کے عروج وزوال کا عمل فطری اور ناگزیر دور کی حیثیت رکھتا ہے۔ ٹائن بی کے مطابق تہذیبیں زندہ اجسام کی طرح ہیں۔ کوئی تہذیب نشوونما کے عمل کو جاری بھی رکھ سکتی ہے اور اس کا یہ عمل منقطع بھی ہوسکتا ہے تاہم اس کا انحصار اس ردِعمل پر ہے جو وہ تہذیب اپنے پیش آمدہ چیلنجوں کے جواب میں پیش کرتی ہے۔(Toynbee, 1947: 429)

ٹائن بی نے تاریخ کو قومی ریاستوں یا نسلی گروہوں کی تاریخ کے بجائے تہذیبوں کے عروج وزوال کے عمل کے طور پر پیش کیا۔ اس نے تہذیبوں کا تعین بھی ثقافتی اور مذہبی بنیاد پر کیا نہ کہ قومی معیار کی بنیاد پر۔ سو مغربی تہذیب ان تمام قوموں پر مشتمل ہے جو مغربی یورپ میں موجود ہیں۔ رومی سلطنت کے زوال کے بعد سے ان سب کو ایک تہذیب قرار دیا گیا اور انہیں روس اور بلقان کی آرتھوڈکس تہذیب اور یونان اور روم کی تہذیب، جو اس سے پہلے تھی، سے الگ اور مختلف تہذیب کہا گیا۔ (Toynbee, 1947:161)

تہذیبوں کو الگ الگ اکائیاں قرار دیتے ہوئے اس نے ہر تہذیب کی تاریخ کو چیلنج اور اس کے ردِعمل (Challenge and Response) کے طور پر پیش کیا۔ (Toynbee, 1947: 60) تہذیبیں انتہائی نامساعد حالات میں اٹھنے والے چیلنجوں کے ردعمل کے طور پر جنم لیتی ہیں، جب خلاق اقلیتیں ان مشکلات کا حل پیش کرتے ہوئے اپنے پورے معاشرے کو نیا رخ دیتی ہیں۔ چیلنج اور ان کے ردِعمل حقیقی ہوتے ہیں جیسا کہ سومیریوں (Sumerians) نے جنوبی عراق کی دلدلی اور خودسر سرزمین کو زیرِ تصرف لیا جب انہوں نے یہاں کے آخری دورِ حجر (Neolithic) کے باشندوں کو ایک ایسے معاشرے میں منظّم کیا جو یہاں بڑے پیمانے پر آبپاشی کے منصوبوں کی تکمیل کر سکتے تھے۔ یا جیسے سماجی سطح پر کیتھولک چرچ نے رومن یورپ کے بعد کے بحران کو حل کیا جب انہوں نے جرمن سلطنتوں کو ایک واحد مذہبی طبقے میں بدلا۔ جب بھی کوئی تہذیب کسی چیلنج کے جواب میں صحیح ردِعمل ظاہر کرے تو وہ نشوونما پاتی ہے۔ جب کسی تہذیب کے راہنما خلاق انداز سے چیلنجوں کا جواب دینے میں ناکام ہو جائیں تو تہذیبیں زوال پذیر ہونے لگتی ہیں اور وہ قوم پرستی، عسکریت پسندی اور ایک طرح کی جابرانہ اقلیت کے ظلم و جبر کے نتیجے میں مٹ جاتی ہیں۔ ٹائن بی کے مطابق تہذیبوں کا وجود قتل سے نہیں بلکہ خود کشی سے ختم ہوتا ہے۔ ٹائن بی کے مطابق تہذیبیں ناقابلِ فہم یا ناقابلِ ترمیم مشینوں کی طرح نہیں ہیں بلکہ ایک مخصوص حد کے اندر سماجی تعلقات کا باہم بنتر ہیں لہٰذا وہ اپنے ہر درست، صائب اور غیر صائب فیصلے سے متاثر ہوتی ہیں۔ (Toynbee, 1947: 125, 149-50)

ٹائن بی نے ابن خلدون خصوصاً اس کے مقدمہ (۱۳۷۷ء) کی بہت تعریف کی۔ ابن خلدون نے مقدمہ میں نظاماتی تعصّبات (System Biases) کو بیان کیا ہے جو تاریخ کے تجربے میں اہم کردار ادا کرتے ہیں اس نے تہذیبوں کے دور (عصبہ) کا پہلا نظریہ بھی پیش

کیا۔(Toynbee, 1947:172-3, 218)

ٹائن بی کے تصورات نے معروف مورخین کو زیادہ متاثر نہیں کیا۔ تقابلی تاریخ کا اسلوب، جسے ٹائن بی نے بھی اختیار کیا، اس کے زمانے میں خصوصاً ٹائن بی کے ردِعمل کے باعث تعطل کا شکار تھا۔ تاہم معروف کینیڈین معاشی مورخ ہورلڈ ایڈمز انس (Harold Adams Innis) ایک نمایاں استثنا ہے۔ ٹائن بی اور دوسرے مورخین جن میں سپنگلر (O. Spengler)، کروبر (Kroeber)، سوروکن (Sorokin) اور کوکرین (Cochrane) شامل ہیں، کی پیروی کرتے ہوئے Innis نے تہذیبوں کے فروغ اور نشوونما کو سلطنتوں کے نظم وضبط اور مواصلاتی ذرائع کے تناظر میں پیش کیا۔(Babe, 2000:51)

ٹائن بی کے نظریے کو کچھ اہلِ علم نے آگے بڑھایا مثلاً Ernst Rebert Curtius، جنہوں نے اسے مابعد جنگ کے زمانے میں ایک پیراڈائم کے طور پر اختیار کیا۔ Curtius نے، جیسا کہ اس کی کتاب یورپین لٹریچر *European Literature and the Latin Middle Ages* سے ظاہر ہے، ٹائن بی کے انداز میں ہی لکھی اور اسی اسلوب کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے قرونِ وسطیٰ کے لاطینی ادب کا وسیع تناظر میں مطالعہ کیا۔ گو سب لوگ اس کے حاصلاتِ فکر سے متفق نہ ہوں تاہم دنیائے عیسائیت کے لاطینی بولنے والے حصے کے بارے میں اس کا مطالعہ اور ٹائن بی کے خیالات اس کی تحقیق میں بہت نمایاں طور پر دیکھے جا سکتے ہیں:

> How do cultures, and the historical entities which are their media, arise, grow and decay? Only a comparative morphology with exact procedures can hope to answer these questions. It was Arnold J. Toynbee who undertook the task. [...] Each of these historical entities, through its physical and historical environment and through its inner development, is faced with problems of which it must stand the test. Whether and how it responds to them decides its destiny. [...] The economic and social revolutions after the Second Punic War had obliged Rome to import great hordes of slaves from the East. These form an "inner proletariat", bring in Oriental religions, and provide the basis on which Christianity, in the form of a "universal church", will make its way into the organism of the Roman universal state. When after the "interregnum" of the barbarian migrations, the Greco-Roman historical entity, in which the Germanic peoples form

> an "outer proletariat", is replaced by the new Western historical entity, the latter crystallizes along the line Rome-Northern Gaul, which had been drawn by Caesar. But the Germanic "barbarians" fall prey to the church, which had survived the universal-state end phase of antique culture. They thereby forgo the possibility of bringing a positive intellectual contribution to the new historical entity. […] More precisely: The Franks gave up their language on the soil of Romanized Gaul. […] According to Toynbee, the life curves of cultures do not follow a fatally predetermined course, as they do according to Spengler. (Curtius, 1991: 315-16)

بعد کے دور میں ٹائن بی کے تصورات بہت مقبول ہو گئے۔ ۱۹۴۷ء کے *Time* میگزین نے اسے اپنے سرورق پر شائع کیا۔ ان تصورات کو سرد جنگ کے فکری ماحول کا حصہ بھی کہا جا سکتا ہے۔ مورخین نے ٹائن بی پر بہت سخت تنقید بھی کی۔ تنقید کا سبب حقائق پر مبنی مواد کی بجائے اس کا افسانوں اور استعاروں کا استعمال تھا۔ اس کے علاوہ تہذیبوں کے عروج و زوال کے بارے میں اس کے عمومی دلائل کی ثقاہت کو بھی محلِ نظر قرار دیا گیا کیونکہ اس نے اپنے نظریے کی بنیاد اس تصور پر رکھی کہ مذہب ایک حیات نو بخشنے والی قوت ہے۔ بہت سے نقادوں کے نزدیک اس کے حاصلاتِ بحث مورخ سے زیادہ ایک عیسائی واعظ کے حاصلات فکر تھے۔ Hugh Trevor-Roper نے ٹائن بی کی تصنیف کو فلسفۂ مش ماش (Philosophy of Mish-Mash) قرار دیا۔ (Roper, 1957: 75) اسی طرح Pieter Geyl نے ٹائن بی کی نظریاتی اپروچ کو ایسے مابعد الطبیعیاتی افکار قرار دیا جنھیں تاریخ کے روپ میں پیش کیا گیا۔ (Kroonder, 1948: 212) تاہم اس کی تصانیف کو جدید تاریخی تحقیق کے خصوصی رجحانات کا انتہائی مہمیز انگیز اور ہیجان خیز جواب بھی کہا گیا ہے۔ (John & Hadawi, 1970: xiv-xv)

Walter Kaufmann نے اپنی کتاب *From Shakespeare to Existentialism* میں ٹائن بی پر بہت سخت تنقید کی۔ (Kaufmann, 1959: 250) اس کا بڑا الزام یہ تھا کہ ٹائن بی کی کامیابی صرف امریکہ تک محدود ہے جہاں عوامی رائے پر رسائل اور جرائد بہت زیادہ اثر ڈالتے ہیں۔ دوسرا اعتراض اس کے مذاہب کی گروہ بندی پر تھا جس کے تحت اس نے دنیا کی حدود کا غلط تعین کیا تھا۔ ٹائن بی کے نظریے پر تہذیبوں کی تصویر کشی

کرتے ہوئے زندگی کے دوسرے پہلوؤں پر مذہب کو ترجیح دینے کے باعث بھی تنقید کی گئی۔(Toynbee, 1947: 513) اس طرح یہ مباحثہ معاصر تہذیبوں کے تصادم کے مباحث سے ملتا ہے جو سموئیل ہن ٹنگٹن کے ہاں موجود ہے۔ کیونکہ ٹائن بی نے یہودیت، عیسائیت، اسلام اور کیمونیزم کو ایک ہی گروہ میں شامل کیا اور اسے بدھ مت سے مختلف گروہ کہا۔ تہذیبوں کی ماہیت اور اہمیت سے متعلق ہن ٹنگٹن کے مباحث پر ٹائن بی کے اثرات نمایاں ہیں۔(Stracke, 1997:39)

۹۔فرنینڈ براڈل (Fernand Braudel 1902-1985)

فرنینڈ براڈل فرانس کا مابعد جنگ زمانے کا مشہور مورخ اور عامی مکتبہ فکر (Annales School) کا سرکردہ اور نمایاں نام ہے۔ اس کی علمی تحقیق تین علمی منصوبوں پر مشتمل ہے جن میں سے ہر منصوبہ کئی دہائیوں کی علمی تحقیق پر محیط ہے۔ یہ تین علمی منصوبے The Meditiranian (1923-1949 and 1949-1966), Civilization and Capitalism (1955-1979) اور اس کا نامکمل منصوبہ Identity of France (1970-1985) ہیں۔ اس کی شہرت کا باعث نہ صرف اس کی تحریریں بلکہ فرانس میں تاریخی تحقیق کے ایک بہت ہی اہم ترین مکتبہ فکر عامی مکتبہ فکر (Annales School) کا قیام ہے جو ۱۹۵۰ء کی بعد کی دنیا میں بھی بہت اہمیت کا حامل ہے۔(Harris, 2004: 161-174,) ۱۹۵۰ء اور ۱۹۶۰ء کے دوران تاریخ دانی اور تاریخ نویسی کے بہت ہی موثر مفکر ہونے کے ناتے وہ فرانس اور دوسرے ممالک میں ہونے والی تاریخی تحقیقات اور تصنیف و تالیف کی سرگرمیوں پر بہت زیادہ اثر انداز ہوا۔

براڈل کو ان عظیم جدید مورخین میں شمار کیا جاتا ہے جنہوں نے تاریخ کے بیان میں تاریخ کو وجود میں لانے والے بنیادی عوامل خصوصاً سماجی اور معاشی عوامل کے بڑے پیمانے پر کردار پر زور دیا۔ وہ نظریہ نظامات عالم (World Systems Theory) کے پیش رووں میں بھی شامل کیا جاتا ہے۔(Braudel, 1996:75) ۱۹۶۲ء میں اس نے تاریخ کے نصاب کی کتاب کے طور پر *A History of Civilizations* تصنیف کی لیکن روایتی واقعاتی بنیاد پر تاریخ کو بیان کرنے والے طبقے کے رد کرنے کے باعث فرانس کی وزارت تعلیم نے اسے

مسترد کر دیا۔(Mayne, 1993: xxvi-xxvii)

La Mediterranee کے علاوہ اس کی تین جلدوں پر مشتمل مشہور تصنیف *Civilization, Materille, Economic et Capitalisme* ہے جس کا ترجمہ *Capitalism and Meterial Life* 1400-1800 کے نام سے ۱۹۷۹ء میں شائع ہوا۔ تین جلدوں پر مشتمل اس تصنیف میں صنعتی دور سے قبل کے زمانے کی جدید دنیا کا وسیع پیمانے پر تجزیہ کیا گیا ہے۔ اس تجزیے میں بہت تفصیل کے ساتھ شماریاتی تحقیق تاریخ (Cliometrics) کے اصولوں کے مطابق واقعات کو بیان کیا گیا ہے۔ اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ لوگ کس طرح معیشتوں کو بروئے کار لاتے ہیں۔ اس کی تمام بڑی تصانیف کی طرح اس میں بھی روایتی معاشی مواد کو اس انداز سے بیان کیا گیا ہے کہ روزمرہ زندگی پر معاشی سرگرمیوں کے سماجی اثرات کی وضاحت ہو سکے۔ یہاں اس نے خوراک، فیشن، سماجی و معاشرتی رسوم و رواج اور اس طرح کی دوسری باتوں کو خصوصی توجہ کے ساتھ بیان کیا ہے۔

براڈل کا دعویٰ ہے کہ سرمایہ دارانہ معیشت میں طویل المیعاد دور ہوتے ہیں جو بارھویں صدی کے دوران یورپ میں ظہور پذیر ہوئے۔ شہر اور پھر بڑی قومی ریاستیں ایک دوسرے کے بعد بتدریج ان ادوار کے مرکز بنتے ہیں۔ مثلاً وینس (Venice) اور جینوا (Genoa) تیرھویں اور پندرھویں صدی میں (۱۲۵۰۔۱۵۱۰) اینٹورپ (Antwerp) سولہویں صدی میں (۱۵۰۰۔۱۵۶۹) ایمسٹرڈم (Amsterdam) سولہویں سے اٹھارویں صدی میں (۱۵۷۰۔۱۷۳۳) لندن اور انگلینڈ اٹھارویں اور انیسویں صدی میں (۱۷۳۳۔۱۸۹۶)۔ براڈل نے مختلف منظّم رویوں، طرزہائے عمل، رسوم و رواج، علمی و ادبی نظاموں اور معاشرتی ڈھانچوں کو ساخت (Structure) کا نام دیا۔(Harris, 2004: 161-174) اس نے کہا کہ یہ سٹرکچرز جو یورپ میں قرونِ وسطیٰ کے دوران تعمیر ہوئے، بعد میں دورِ جدید کے یورپی کلچر کی کامیابی کے بنیادی کردار اور عاملین بنے۔ اس کے مطابق انہیں سٹرکچرز کے باعث شہری ریاستوں کو طویل المیعاد آزادی ملی جو اگرچہ بعد میں جغرافیائی ریاستوں کے ماتحت آ گئیں لیکن کبھی بھی مکمل طور پر دبائی نہیں گئیں کیونکہ ان کا وجود فائدے کا باعث تھا۔(Braudel, 1993:105, Santamaria, 1984:78)

براڈل کے کام کی ایک اہم خصوصیت معاشرے کے خاک افتادہ طبقوں کے لیے اس کی

ہمدردی ہے۔ وہ اس بات کو زور دے کر بیان کرتا ہے کہ ہم تک زیادہ واضح تاریخی مآخذ معاشرے کے ان طبقوں کی طرف سے منتقل ہوئے ہیں جو امیر یا امیر نہیں تو خواندہ لوگ ہیں۔ یعنی وہ لوگ جو امیر اور صاحبِ ثروت تھے یا صاحب ثروت ہونے کی کوشش کر رہے تھے۔ وہ معاشرے کے اہم لوگوں یعنی غلاموں، ملازموں، کسانوں اور اس طرح کی غریب شہری آبادی کی روزمرہ کی زندگی کی اہمیت کو بیان کرتا ہے اور ان کی ان خدمات کو واضح کرتا ہے جو انہوں نے اپنے آقاؤں اور معاشرے کو دولت منداور طاقتور بنانے کے لیے انجام دیں۔ براڈل کے مطابق یہی وہ لوگ ہیں جو کسی تہذیب کا حقیقی مواد ہیں۔ اس کی تصانیف میں شرفاء یا بادشاہوں کی زندگی کی تفصیل کی بجائے معاصر روز مرہ زندگی کی تفصیلات زیادہ ملتی ہیں۔(Wallerstein, 1991:354)

اس کی کتاب *The Mediterranean* بہت ہی زیادہ موثر تصنیف تھی۔ یورپ کے بحیرۂ روم کے ورثے میں کاشت ہونے والی فصلیں، عاداتِ صرف، توحیدی مذاہب، ذہنی و فکری اور ثقافتی آلات مثلاً زبان، قوانین، ریاستی ضوابط، شہریت یعنی شہری زندگی، تحریر شدہ لفظ کی تکریم اور زمانی آلات واوزار شامل ہیں۔ کلچر کا غلبہ پندرھویں اور سولہویں صدی میں ختم ہونا شروع ہو گیا لیکن اس میں سے ایک نیا اٹلانٹک کلچر ظہور پذیر ہوا جس کے بہت سے عناصر سائبیریا، امریکہ اور آسٹریلیشیا تک پھیل گئے۔(Stuard, 1992:340)

براڈل کے مطابق بحیرۂ روم کوئی واحد سمندر نہیں بلکہ سمندروں کے باہم ملاپ کا ایک وسیع اور پیچیدہ پھیلاؤ ہے جس میں انسان اپنی سرگرمیاں انجام دیتا ہے۔ زندگی بحیرۂ روم پر ہی روبہ عمل رہتی ہے لوگ سفر کرتے ہیں، خوراک حاصل کرتے ہیں، جنگ لڑتے ہیں اور پھر بہت سے لوگ سمندروں میں ڈوب جاتے ہیں۔ اسی طرح سمندروں ہی سے انسان کو رہنے کے لیے میدان اور جزیرے ملتے ہیں۔ میدانوں میں زندگی بہت ہی متنوع اور پیچیدہ ہے۔ غریب جنوب پر مذہبی تنوع یعنی کیتھولک ازم اور اسلام اور امیر شمال کی طرف سے کی جانے والی ثقافتی اور معاشی مداخلت کے اثرات ہیں۔ دوسرے الفاظ میں بحیرۂ روم کو صرف ظاہری منظرنامے سے ہی نہیں سمجھا جا سکتا۔ سرحدوں کے ساتھ محدود و مجرد وابستگی حقیقی صورت حال کے فہم کو دھندلا دیتی ہے۔(Braudel, 1996:115)

تاریخ کا پہلا دور جغرافیائی دور ہے۔ یہ ماحول سے متعلق اور بہت ہی سست رفتار اور

نا قابل ادراک تبدیلی اور اپنے تکراری ادوار پر مشتمل ہے۔ تبدیلی گو سست رفتار ہو سکتی ہے لیکن اسے روکا نہیں جا سکتا۔ تاریخ کا دوسرا دور سماجی و معاشرتی اور ثقافتی تاریخ ہے جس میں سماجی گروہ بندیاں، سلطنتیں اور تہذیبیں وجود میں آتی ہیں۔ اس دور میں ماحول میں تبدیلی کے دور کی نسبت بہت تیزی سے تبدیلی ہوتی ہے بہ نسبت ماحول میں تبدیلی کے۔ براڈل کسی ایک خاص نمونے کی نشاندہی کرنے کے لیے دو سے تین صدیوں کو پیش نظر رکھتا ہے مثلاً مختلف شاہی خانوادوں اور خاندانوں کے عروج و زوال کا زمانہ۔ تاریخ کا تیسرا دور واقعات کا دور ہے۔ یہ افراد کے انفرادی واقعات کی تاریخ ہے۔ براڈل کے مطابق یہ دور سطحیت اور فریب کن اثرات کا دور ہے۔ یہ دور مختصر زماں (Courte Duree) کا ہے اور اس کی مختلف مثالیں *The Mediterranean* کے حصہ سوم میں دی گئی ہیں جس میں واقعات، سیاست اور لوگوں کو زیر بحث لایا گیا ہے۔(Harris, 2004:161, Smith, 1998:43)

براڈل کا بحیرہ روم کئی سمندروں کا مجموعہ ہے لیکن اس کے ہاں صحرا اور پہاڑ بھی اتنے ہی اہم ہیں۔ صحراؤں میں سماجی تنظیم کی بدوی شکل سامنے آتی ہے جس میں پوری کمیونٹی حرکت کر رہی ہوتی ہے جبکہ پہاڑی زندگی جامد ہوتی ہے۔ مویشیوں اور جانوروں کی ایک جگہ سے دوسری جگہ ہجرت یعنی پہاڑ سے میدان اور پھر میدان سے پہاڑ کی طرف کسی نہ کسی موسم میں ہجرت بھی سماجی تنظیم کی تشکیل کا ایک اہم عنصر ہے۔ براڈل نے اپنے کثیر الجہات مشاہدے اور دوسرے سماجی علوم کی بصیرت کا استعمال کر کے طویل زماں (Longue Duree) کا تصور وضع کیا اور تاریخ کے خصوصی واقعات کی اہمیت کی توضیح کی۔ گو اس کی بہت تعریف کی گئی تاہم بہت سے مورخین اس کے اس طریقہ کار کی تائید نہیں کرتے بلکہ اس کے بجائے اپنے روایتی طرز فکر ہی کو لے کر چلتے ہیں۔ تاہم براڈل کی اس کتاب سے عامی مکتبہ فکر (Annales School) کا عالمی نقطہ نظر سامنے آ جاتا ہے۔(Hunt, 1986:209, Kinser, 1981:63)

۱۰۔ کیرول کوئگلی (Carroll Quigley 1910-1977)

معروف مغربی مورخ، جامع العلوم اور تہذیبوں کے ارتقاء کا نظریہ ساز مفکر ہے۔ اس نے اپنی تصانیف میں شمولی تنوع (inclusive diversity) کو مغربی تہذیب کی ایک اہم قدر قرار دیا (McLemee, 1996:94) اور یہ اس نے Diversity کا تصور عام ہونے سے

بہت پہلے کیا۔ اس نے افلاطونی تصورات کو مسترد کیا اور اس کے بجائے تھامس ایکوینز (Thomas Aquinas) کی تکثیریت کو ترجیح دی۔(Hampden, 1848:129) کوئگلی نے اپنے آپ کو ایک ایسا رجعت پسند قرار دیا جو مغرب کی لبرل روایت کے دفاع کا قائل ہے۔ وہ جنگ ویتنام کا پہلا اور سخت ترین نقاد تھا۔ مزید برآں وہ ملٹری انڈسٹریل کمپلس (The Washington Star: 1977, Jan. 6: B-4) کی سرگرمیوں کے بھی خلاف تھا جو اس کے نزدیک مستقبل میں ملک کے زوال کا باعث بن سکتا تھا۔

کوئگلی کی تاریخی تحریروں(McLemee, 1996:96, 98) اور تصورات کا ایک اہم پہلو خفیہ اداروں(Secret Societies) کا کردار ہے۔(McLemee, 1996:96, 98) اس کے مطابق خفیہ اداروں نے حالیہ عالمی تاریخ کی تشکیل میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے۔ اگرچہ کوئگلی نے اس تصور کو اپنی تحقیق کا سرفہرست موضوع تو نہ بنایا لیکن اس کی علمی تصانیف میں اس کے ذکر نے ان مفکرین کی توجہ کو اپنی طرف مبذول کیا جو سیاسی نظریات (conspiracy theories) پر یقین رکھتے تھے۔(McLemee, 1996:96, 98) کوئگلی کے تصورات اس لیے بھی اہم ہیں کہ بہت سے معروف اہلِ علم مؤرخ سازشی نظریات (conspirisy theories) کو اپنے مباحث کا حصہ بناتے ہیں۔(Lipset, 1970:69, Goertzel, 1994:733-744) کوئگلی نے اس تصور کو اپنی کتاب *The Anglo American Establisment-From Rhodes to Cliveden* میں تفصیل سے بیان کیا جو ۱۹۴۹ء میں لکھی گئی مگر اس کے انتقال کے بعد ۱۹۸۱ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب میں کوئگلی نے ۱۸۹۱ء سیسل روڈز (Cecil Rhodes) اور ایلفرڈ ملنر (Alfred Milnor) کی قائم کردہ ایک خفیہ تنظیم کی تاریخ بیان کی ہے۔ اس تنظیم کا ایک اندرونی حلقہ تھا اور ایک بیرونی۔ اندورنی حلقہ The Society of the Elect اور بیرونی حلقہ The Association of Helpers کہلاتا تھا۔ تاہم فی نفسہٖ اس تنظیم کا اپنا کوئی نام نہ تھا۔ کوئگلی اس تنظیم کے بارے میں لکھتا ہے:

> It is the sum total of all progress made by man in every sphere of action and from every point of view in so far as the progress helps towards the spiritual perfecting of individuals as the progress of all progress.(Quigley, 1981:ix,3)

کوئگلی نے اس تنظیم کو کئی تاریخی واقعات کا اہم کردار قرار دیا ہے۔ مثلاً جیمسن ریڈ

(Jameson Raid) دوسری بوئر (Boer) جنگ، یونین آف ساؤتھ افریقہ کا قیام، برٹش ایمپائر کی جگہ کامن ویلتھ آف نیشنز کا قیام اور اسی طرح بیسویں صدی میں برطانوی خارجہ پالیسی کے ہونے والے بہت سے فیصلے۔(Quigley, 1981: 5) کوئگلی کہتا ہے کہ وہ خود ۱۹۶۰ء کی دہائی کے ابتدائی دو سال تک اس کے قریب رہنے اور بعد ازاں ۲۰ سال تک اپنی تحقیق اور اس تنظیم کی خفیہ دستاویزات تک رسائی کے ذریعے اس بات سے آگاہ ہے کہ اہم تاریخی واقعات میں اس تنظیم کا کتنا اہم کردار رہا ہے۔(Quigley, 1966: 949-950) کوئگلی کے مطابق اس گروپ کے رہنما سسل روڈز اور ایلفر ڈ ملنر ۱۸۹۱ء سے ۱۹۲۵ء تک اس گروپ کے کرتا دھرتا رہے پھر ۱۹۲۵ء سے ۱۹۵۵ء لیونل کیورٹس (Lionel Curtis)، ۱۹۵۵ء سے ۱۹۶۳ء تک رابرٹ برینڈ (Robert H. Brand) اور ۱۹۶۳ء سے کوئگلی کی کتاب تصنیف کرنے تک ایڈم میرس (Adam D. Marris) اس تنظیم کے اہم عہدیدار تھے۔ اس تنظیم نے اکثر اوقات ظاہراً معمولی تنظیموں کے ذریعے بھی کام کیا جن میں رائل انسٹیوٹ آف انٹرنیشنل افیئرز، انسٹیٹیوٹ آف پیسیفک ریلیشنز اور کونسل آف فارن ریلیشنز شامل ہیں۔ تاہم ۱۹۶۳ء کے بعد اس تنظیم کی سرگرمیاں بڑی حد تک کم ہو گئیں۔(Quigley, 1966:132, 950-952) مزید برآں کوئگلی نے اپنی کتاب *Tragedy and Hope* میں کئی خفیہ تنظیموں پر بات کی۔ ان میں کئی ممالک کے مرکزی بینکوں کے سربراہوں کا کنسورشیم بھی شامل ہے جنہوں نے The Bank for International Settlements بنایا جس کا مقصد اقتصادی کنٹرول نجی ہاتھوں میں دینے کے لیے ایک عالمی نظام قائم کرنا تھا تاکہ ہر ملک کے سیاسی نظام اور پھر پوری دنیا کی معیشت کو کنٹرول کیا جا سکے۔(Quigley, 1966: 323-324)

۱۱۔ برنرڈ لیوس (Bernard Lewis 1916-)

برنرڈ لیوس امریکی برطانوی مورخ، مستشرق اور سیاسی مفکر ہے۔ وہ تاریخِ اسلام اور اسلام اور مغرب کے تعلقات کا خصوصی ماہر ہے۔ لیوس مشرق وسطیٰ کے امور کا ماہر اور سب سے زیادہ پڑھا جانے والا مصنف ہے جو اس علاقے کے حوالے سے مغرب کا نمائندہ دانشور ہے۔ مشرقِ وسطیٰ کے حوالے سے حکومتی پالیسی ساز اور سابقہ بش انتظامیہ اس سے مسلسل مشاورت

لیتی رہی۔ مارٹن کریمر (Martin Kramer) نے *Encyclopedia of Historians and Historical Writings* میں لکھا کہ اپنے ساٹھ سالہ علمی سفر کے دوران برنرڈ لیوس اسلام اور مشرق وسطیٰ کے بارے میں نمایاں ترین مابعد جنگ مورخ کے طور پہ سامنے آیا ہے۔(Kramer, 1999: 719-720)

لیوس کے تصورات اور نظریات کے اثرات اہل علم پر ہی نہیں بلکہ عوام الناس پر بھی ہیں۔ وہ مشرقِ وسطیٰ کی سماجی اور معاشی تاریخ بیان کرنے والوں کا پیش رو ہے اور عثمانی دستاویزات پر اپنی تحقیق کے لئے بھی مشہور ہے۔(Kramer, 1999: 719-720) برنرڈ لیوس نے اپنی علمی تحقیق کا آغاز مشرقِ وسطیٰ کے مطالعے خصوصاً شام کی تاریخ سے کیا۔ اس کا پہلا تحقیقی مقالہ قرونِ وسطیٰ کے اسلام کے پیشہ ورانہ طبقات کے بارے میں تھا جسے اس موضوع پر پچھلے تیس سال کے دوران کا سب مستند ترین کام قرار دیا گیا۔(Kramer, 1999: 719-720, Humphreys, 1990:17-20) تاہم ۱۹۴۸ء میں اسرائیلی ریاست کے قیام کے بعد عرب ممالک میں یہودی مذہب کے دانشوروں کے لئے تحقیقی کام کرنا مشکل ہوگیا کیونکہ ان پر جاسوس ہونے کا شبہ کیا جانے لگا۔ سواب لیوس نے اپنے مطالعے کا مرکز عثمانی سلطنت کو بنالیا اور اس طرح اس نے عرب تاریخ پر اپنی تحقیق عثمانی دستاویزات کے ذریعے جاری رکھی جو اس وقت ہی مغربی دانشوروں کے لئے قابلِ رسائی بنائے گئے تھے۔ اگلے چند سالوں میں لیوس نے جو تحقیقی مقالات شائع کئے انہوں نے مشرق وسطیٰ کی تاریخ کے بارے میں تصورات کو بالکل بدل دیا اور اس طرح اسلامی معاشرے کی ایک بڑی واضح تصویر سامنے آئی جس میں حکومت، معیشت اور عوام کے بارے میں تفصیلات شامل تھیں۔(Humphreys, 1990:17-20)

لیوس کے مطابق مشرقِ وسطیٰ کی حالیہ پسماندگی اور زوال کا سبب خود اس کے اندر ہے اور ان اسباب کی جڑیں اس کے کلچر اور مذہب میں ہیں۔ جبکہ لیوس کا یہ مؤقف مابعد سامراجی مؤقف سے بالکل مختلف ہے جس کے تحت اس علاقے کے مسائل کا سبب انیسویں صدی کے یورپی نوآبادیاتی دور میں یہاں معاشی اور سیاسی ترقی کا نہ ہونا ہے۔ ۱۹۸۲ء میں اپنی تصنیف *Muslim Discovery of Euorpe* میں لیوس نے لکھا کہ مسلمان معاشرے مغرب کی ترقی کا ساتھ نہیں دے سکتے کیونکہ صلیبیوں کی کامیابیاں مسلمانوں کی محض چند کمزوریوں کے باعث نہیں تھیں۔(Lewis, 2001:22) مزید برآں اس نے بیان کیا کہ گیارھویں صدی

کے دوران ہی اسلامی معاشرے زوال پذیر ہونا شروع ہو گئے تھے اور یہ زوال ان معاشروں کے اندورنی مسائل مثلاً ثقافتی جمود کا نتیجہ تھا جو کسی دوسری تہذیب سے تخلیقی انداز سے اخذ اور استفادہ میں رکاوٹ تھا۔ ان کے اس زوال کا باعث صلیبی جنگوں کا خارجی دباؤ نہیں تھا۔(Kramer, 1999: 719-720)

جب اسرائیل کو ایک نسلی ملک قرار دیتے ہوئے روس اور عرب دنیا نے غیر قانونی قرار دینا شروع کیا تو لیوس نے سامی مخالف مطالعہ کے بارے میں اپنی کتاب *Semite and Anti-Semite* لکھی۔(Kramer, 1999: 719-720) اپنی دوسری تحریروں میں بھی لیوس نے عربوں کے اسرائیل کے بارے میں غیظ وغضب کو دنیا کے دوسرے حصوں میں مسلمانوں پر ہونے والے مظالم اور ناانصافیوں کی نسبت غیر متناسب قرار دیا مثلاً افغانستان پر روس کا حملہ اور وسط ایشیا کے مسلم اکثریتی علاقوں پر کنٹرول، شام میں حماس بغاوت کے دوران تباہی (۱۹۸۲ء)، الجیریا کی سول خانہ جنگی اور ایران عراق جنگ (۸۸۔۱۹۸۰ء)۔(Lewis, 2003: 90-91, 108, 110-111)

اپنی بہت سی علمی تصانیف کے ساتھ ساتھ لیوس نے بہت سی ایسی کتابیں بھی لکھیں جو عوامی دلچسپی کا باعث ہیں۔ان میں *The Arab in History* (1950)، *The Middle East and the West* (1964) اور *The Middle East* (1995) شامل ہیں۔ ۱۱ر ستمبر ۲۰۰۱ء کے حملوں کے تناظر میں لیوس کی تصانیف خصوصاً ۱۹۱۹ء کے اس کے مضمون The Roots of Muslim Rage میں عوامی دلچسپی بڑھ گئی۔ ۹/۱۱ کے بعد اس کی تین کتابیں شائع ہوئیں۔ان میں *What Went Wrong?* میں مسلم دنیا کے جدیدیت کے فہم اور اس کے بارے میں معاندانہ مؤقف کی وجوہات کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ دوسری کتب *The Crises of Islam* اور *Islam the Religion and the People* ہیں۔(Kramer, 1999: 719-720)

لیوس کی حالیہ کتاب *Islam the Religion and the People* ۲۰۰۹ء میں شائع ہوئی۔اپنی تحقیق کی بنیاد پر اس کتاب میں لیوس نے اسلامی تہذیب وثقافت کی تاریخ سے درج ذیل نتائج اخذ کیے:

۱۔ کبھی بھی مسلم فقہاء نے دہشت گردی کی حمایت نہیں کی اور نہ ہی مسلم تاریخ میں دہشت

گردی کے استعمال کا کوئی ثبوت ملتا ہے۔

۲۔ مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ عورتوں، بچوں اور بوڑھوں کو قتل نہ کریں نہ ہی جنگی قیدیوں کے ساتھ بُرا سلوک کریں اور مخالفین کے ساتھ جنگ شروع کرنے سے پہلے انہیں واضح طور پر خبردار کریں اور معاہدوں کی پاسداری کریں۔ (Lewis and Ellis, 2008b:145-150)

۳۔ حالیہ وسیع پیمانے پر پھیلی ہوئی دہشت گردی اور خودکش حملوں کا آغاز بیسویں صدی ہی میں ہوا۔ اسلامی تاریخ میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی اور نہ ہی اسلامی الٰہیات، فقہ اور قانون اور روایات کے تحت اس کا کوئی جواز موجود ہے۔ یہ افسوسناک حقیقت ہے کہ وہ لوگ جو اس طرح کی دہشت گردی کے مرتکب ہوتے ہیں انہیں خود اپنے مذہب اور اس ثقافت کا پتہ نہیں جو ان کے مذہب کے زیرِ سایہ فروغ پذیر ہوئی۔ (Lewis and Ellis, 2008b:53)

۴۔ وہ پاگل پن کے حامل جنگجو جو اپنے مخالفین کو قرآن یا تلوار میں سے ایک کا انتخاب پیش کرتے ہیں، اسلامی تاریخ اور روایات کے مطابق بالکل غلط ہیں۔ (Lewis and Ellis, 2008b:146)

۵۔ مسلم تاریخ سے یہ بات واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ غیر مسلموں کے لئے مسلمانوں کی رواداری، خود دنیائے عیسائیت میں موجود اقلیتوں سے بھی بڑھ کر تھی اور یہ رویہ سترھویں صدی کے سیکولرزم کے عروج پذیر ہونے تک موجود تھا۔ (Lewis and Ellis, 2008b:146)

۱۹۶۰ء کی دہائی کے نصف میں لیوس جدید مشرق وسطیٰ سے متعلق مسائل کے تجزیہ کار کے طور پر سامنے آیا۔ اس کے اسرائیل فلسطینی تنازعے اور عسکری اسلام کے متعلق تجزیے نے بہت زیادہ شہرت حاصل کی لیکن یہ اس کے لیے متنازع ہونے کا باعث بھی بنا۔ امریکی مورخ Joel Beinin نے اس کے بارے میں لکھا کہ شمالی امریکہ کی مشرق وسطیٰ کے بارے میں دانشورانہ حلقے میں برنرڈ لیوس یہودیوں کی حمایت میں اٹھنے والی شاید سب سے زیادہ پُر مغز اور فاضل آواز ہے۔ (Beinin, 1987:43-45) لیوس کے پالیسی مشورے اس کے اسی علم و فضل کی وجہ سے قدر و قیمت اور وزن کے حامل سمجھے جاتے ہیں۔ (Humphreys, 1990:17-20)

امریکی نائب صدر ڈک چینی نے اس کے بارے میں کہا کہ اس نئی صدی میں برنرڈ لیوس کی دانشوری اور بصیرت سے پالیسی ساز، ڈپلومیٹ، معاصر اہلِ علم اور میڈیا والے سب رہنمائی حاصل کرتے ہیں۔

روس کے سخت نقاد ہونے کے باعث لیوس نے اسلامی تاریخی مطالعات میں، لبرل روایت کا مطالعہ جاری رکھا اگرچہ اس کے ابتدائی مارکسی خیالات اس کی کتاب *The Origin of Ismailism* میں موجود ہیں۔ تاہم بعد ازاں لیوس نے مارکسزم کو مکمل طور پر مسترد کر دیا۔ اس کی بعد کی تصانیف تیسری دنیا کے بائیں بازو کے رجحان کے خلاف ایک طرح کی بغاوت ہے جو مشرقِ وسطیٰ کے مطالعات میں دورِ حاضر کا اہم رجحان سمجھا جاتا ہے۔(Kramer, 1999:719 -720)

لیوس اسرائیل اور ترکی کے ساتھ مغرب کے قریبی تعلقات کا حامی ہے جو اس کے مطابق مشرقِ وسطیٰ میں روس کے بڑھتے ہوئے اثر و رسوخ کے باعث بہت زیادہ اہمیت اختیار کر گیا ہے۔ لیوس کے نقطۂ نظر کے مطابق اس علاقے میں جدید ترکی خصوصی مقام کا حامل ہے۔ کیونکہ ترکی نے مغرب کا حصہ بننے کے لئے بہت کوششیں کیں۔(Kramer, 1999:719 -720) وہ Institute of Turkish Studies کا اعزازی رکن بھی ہے اور یہ اعزاز اسے نمایاں علم و فضل اور مطالعاتِ ترکی کے میدان میں بہت زیادہ خدمات انجام دینے کے باعث دیا گیا ہے۔

لیوس کے مطابق عیسائیت اور اسلام ایسی تہذیبیں ہیں جن کے درمیان ساتویں صدی کے بعد یعنی اسلام کی آمد کے ساتھ ہی مسلسل تصادم ہوتا رہا۔ اپنے مضمون The Roots of Muslim Rage میں اس نے بیان کیا کہ اسلام اور مغرب کے درمیان یہ کشمکش وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ قوی ہوتی جا رہی ہے۔ ایک ماخذ کے مطابق لیوس نے اس مضمون اور اپنے ۱۹۹۰ء کے جیفرسن لیکچر (Jefferson Lecture)، جس پر اس مضمون کی بنیاد رکھی گئی ہے، میں پہلی دفعہ اسلامی بنیاد پرستی کی اصطلاح کو شمالی امریکہ میں متعارف کروایا۔(Haque, 2004: 6) اس مضمون میں ہی پہلی دفعہ Clash of Civilizations کی ترکیب استعمال کی گئی جسے بعد میں سموئیل ہن ٹنگٹن سے منسوب اصطلاح کے طور پر بہت زیادہ شہرت حاصل ہوئی۔(Ajami, 2006:13) ایک اور ماخذ کے مطابق لیوس نے Clash of

Civilization کی اصطلاح واشنگٹن میں ہونے والی ۱۹۵۷ء میں ایک میٹنگ میں بھی استعمال کی جس کے روداد ریکارڈ پر موجود ہے۔(The Jerusalem Post, 2008, March 6)

۱۹۹۸ء میں لیوس نے لندن سے شائع ہونے والے ایک اخبار القدس العربی میں اسامہ بن لادن کی طرف سے امریکہ کے خلاف جنگ کا اعلان پڑھا۔ بن لادن کے بارے میں لیوس نے اس سے پہلے کچھ نہیں سنا تھا باوجود یہ کہ وہ افریقہ اور مشرقِ وسطیٰ میں دہشت گردانہ حملے کر چکا تھا۔ اپنے ایک مضمون A License to Kill میں لیوس نے لکھا کہ بن لادن کی زبان Ideology of Jehad کی علمبردار نظر آتی ہے اور ساتھ ہی متنبہ کیا کہ بن لادن مستقبل میں مغرب کے لئے خطرہ بن سکتا ہے۔ یہ مضمون اس وقت شائع ہوا جب کلنٹن انتظامیہ اور امریکی انٹیلی جنس بن لادن کے خلاف سوڈان اور پھر افغانستان میں اپنی کوششیں شروع کر چکے تھے۔

اگست ۲۰۰۶ء میں اپنے ایک مضمون میں کہ کیا Mutually Assured Destruction کا تصور ایران کے ساتھ معاملات طے کرنے کے لیے اہم جنگ گریز عنصر کا کردار ادا کر سکتا ہے، لیوس نے وال سٹریٹ جنرل میں اسلامی کیلنڈر میں ۲۲/اگست ۲۰۰۶ء کی اہمیت کے بارے میں لکھا۔ ایرانی صدر پہلے ہی یہ اعلان کر چکا تھا کہ ایران اس تاریخ کو نیوکلیئر پاور کے حصول کے لیے ہونے والی پیش رفت کے حوالے سے امریکہ کے مطالبات کا جواب دے گا۔ لیوس نے لکھا کہ یہ تاریخ جو ۲۷ رجب ۱۴۲۷ھ کو آ رہی ہے مسلمانوں کے ہاں خصوصی اہمیت کی حامل ہے۔ کیونکہ اس دن وہ اپنے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سفرِ معراج کی یاد مناتے ہیں۔ لیوس نے لکھا کہ اَحکامِ خدا کے مطابق یہ دن اسرائیل کی تباہی کے لئے اور اگر ضروری ہوا تو پوری دنیا کی تباہی کے لئے مناسب ہو گا۔(*Wall Street* Journal, 2006, August 8) اس مضمون کو پریس میں بہت زیادہ کوریج دی گئی گو کہ یہ دن بغیر کسی واقعہ ظہور پذیر ہونے کے گزر گیا۔

۲۰۰۲ء میں کینیڈین براڈ کاسٹنگ کارپوریشن کے پروگرام Hot Type میں ایک انٹرویو کے دوران ماہرِ لسانیات اور سیاسی دانشور نوم چومسکی نے آئزن ہاور انتظامیہ کی خصوصی دستاویزات کی روشنی میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہا:

> President Eisenhower, in an internal discussion, observed to his staff, and I'm quoting now, "There's a campaign of hatred against us in the Middle East, not by governments, but by the people." The National Security Council discussed that question and said, "Yes, and the reason is, there's a perception in that region that the United States supports status quo governments, which prevent democracy and development and that we do it because of our interests in Middle East oil. Furthermore, it's difficult to counter that perception because it's correct."(CBC,2002)

چومسکی نے دعویٰ کیا کہ برنرڈ لیوس نے مشرقِ وسطیٰ کے بارے میں اپنی تحریروں میں اس اور اس جیسے اور بہت سے ثبوت جان بوجھ نظر انداز کر دیے جو اس علاقے میں امریکہ کی ناکامیوں کا جرم ثابت کرتی ہیں۔ چومسکی نے دعویٰ کیا:

> Now, until Bernard Lewis tells us that, and that's only one piece of a long story, we know that he's just a vulgar propagandist and not a scholar.

حال ہی میں لیوس کو عراق پر امریکی یلغار کے پیچھے بہت ہی اہم ترین سیاسی، علمی اور فکری طور پر مؤثر محرک قرار دیا گیا ہے۔ جس نے عراق میں اقتدار کی تبدیلی کو پورے مشرقِ وسطیٰ کو جدید بنانے کے لیے اہم عنصر قرار دیا۔ لیوس کے ناقدین کہتے ہیں کہ لیوس کے مستشرقانہ نظریات نے، جو اس نے *What Went Wrong?* اور اپنی دوسری تصانیف اور تحریروں میں بیان کیے ہیں، عراق پر جنگ مسلط کرنے کے لیے فکری بنیاد فراہم کی۔ (Washington Monthly, 2004, November)

لیوس اسلامی دنیا میں آزادی اور جمہوریت کو مسلط کرنے کے حق میں نہیں۔ لیوس کہتا ہے کہ بہت سے امور کو جبراً نافذ نہیں کیا جا سکتا مثلاً آزادی اور جمہوریت۔ جمہوریت ایک بہت ہی قوی دوا ہے جو مریض کو تھوڑا تھوڑا کر کے بتدریج احتیاط کے ساتھ دینی چاہیے بصورتِ دیگر اس سے مریض مر بھی سکتا ہے۔ بہتر صورت یہی ہے کہ مسلمان اس دوا کو خود ہی استعمال کریں۔ (The Jerusalem Post, 2008, March 6)

ایان براما (Ian Buruma) نے *The New Yorker* میں اپنے ایک مضمون The two minds of Bernard Lewis میں لکھا کہ جنگ کے بارے میں لیوس کے نقطۂ نظر کو

لیوس کے ماضی کے مؤقف اور بیانات، کہ دنیا میں جمہوریت کو عام اور نافذ کرنا چاہیے، کے ساتھ مربوط نہیں کیا جا سکتا۔ براما ئی اور دانشوروں کی طرف سے پیش کردہ ان تجاویز کو مسترد کرتا ہے کہ لیوس بطور ایک یہودی دانشور عراق میں اس لیے جنگ کو فروغ دینا چاہتا ہے کہ اسرائیل کی حفاظت کی جا سکے بلکہ اس کے بجائے وہ کہتا ہے کہ شاید لیوس کو اپنی تہذیب سے زیادہ محبت ہے:

> It is a common phenomenon among Western students of the Orient to fall in love with a civilization. Such love often ends in bitter impatience when reality fails to conform to the ideal. The rage, in this instance, is that of the Western scholar. His beloved civilization is sick. And what would be more heartwarming to an old Orientalist than to see the greatest Western democracy cure the benighted Muslim? It is either that or something less charitable: if a final showdown between the great religions is indeed the inevitable result of a millennial clash, then we had better make sure that we win.(The New Yorker, 2004, June 14)

۱۲۔ ولیم ہارڈی میک نیل (William Hardy McNeill 1917)

ولیم ہارڈی میک نیل معروف عالمی مورخ اور مصنف ہے۔ میک نیل کی بہت ہی مشہور تصنیف جسے اس نے اپنے علمی سفر کے آغاز میں ہی مکمل کر لیا تھا *The Rise of the West: A History of the Human Community* ہے۔ (McNeill, 1991: 150) اس کتاب میں میک نیل نے عالمی تاریخ کو اس تناظر میں بیان کیا ہے کہ دنیا کی تہذیبوں کے ایک دوسرے پر کیا اثرات مرتب ہوئے اور خصوصاً گزشتہ پانچ سو سال کے دوران مغربی تہذیب کے دنیا کی دوسری تہذیبوں پر کیا حیران کن اثرات مرتب ہوئے۔ (McNeill, 1991:155) میک نیل کی اس تصنیف، خصوصاً اس کے ثقافتی ارتباط و اختلاط کے تصور نے تاریخی نظریے پر بہت گہرے اثرات مرتب کیے۔ (McNeill, 1998: 215-36) میک نیل کا یہ تصور اوسولڈ سپنگلر کی الگ تھلگ اور آزاد تہذیبوں کے نظریے کے بالکل برعکس ہے۔ میک نیل کی تصنیف *Plagues and Peoples* اس تصور کو سمجھنے کی پہلی اہم کاوش ہے کہ انسانی تاریخ پر بیماری کا کیا اثر ہوتا ہے اور اسی کتاب کے نتیجے میں ماحولیاتی تاریخ بطور ایک الگ شعبہ علم وجود میں آئی۔ (McNeill, 1976: 99) میک نیل کی دوسری

اہم تصانیف درج ذیل ہیں:

The Pursuit of Truth: A Historian's memoir (2005)
Berkshire Encyclopedia of World History (2005)
The Human Web: A Bird's-Eye View of World History (2003)
A World History (1998)
Keeping together in time: Dance and Drill in the human history (1995)
A Memoir of the University of Chicago 1929-1950 (1991)
Arnold J. Toynbee: A Life (1989)
The Pursuit of Power: Technology, Armed Force, and Society since A.D. 1000 (1982)
The Human Condition: An Ecological and Historical View (1980)
Plagues and Peoples (1976)
The Rise of the West: A History of the Human Community (1963)

۱۳۔ شیموئیل آئزن سٹاٹ (Shmuel Eisenstadt 1923)

شیموئیل آئزن سٹاٹ اسرائیل کا معروف ماہر عمرانیات ہے۔ عمرانیات کے میدان میں اسے نوجوانوں کا ماہر عمرانیات تصور کیا جاتا ہے اور اس کا باعث اس کی تصنیف *From Generation to Generation* ہے جس میں اس نے ٹالکوٹ پارسن کے نظریات سے متعلق تحقیقی کام پیش کیا ہے۔(Eisenstadt, 2002: 215) آئزن سٹاٹ کی تحقیق نے اس بات کو سمجھنے میں مدد دی ہے کہ مغرب میں فروغ پذیر ہونے والے ثقافتی پروگرام کی یورپ مرکز (eurocentric) تعبیر وتشریح کے جدید رجحان کی وجہ کیا ہے اور مغرب کے اس ثقافتی پروگرام کی حیثیت بقیہ تمام معاشروں میں بطور ایک ترقی کے فطری ماڈل کی ہے۔ (Eisenstadt, 1987: 187, Eisenstadt, 1998:33) یورپی ماڈل صرف ایک ہی ہے جو سب سے قدیم ترین اور پہلا ماڈل ہے۔ اس نے رجحان کا تعین کیا۔ لیکن اس کے لیے سماجی ردعمل چاہے وہ امریکہ میں ہوں، کینیڈا میں، جاپان میں یا جنوب مشرق ایشیا میں وہ مکمل طور پر مختلف ثقافتی انداز سے سامنے آئے۔(Eisenstadt, 1987:198)

آئزن سٹاٹ نے ثقافتوں اور تہذیبوں کو سمجھنے میں اہم کردار ادا کیا۔ بطور ایک ماہر عمرانیات آئزن سٹاٹ کی توجہ کا مرکز مختلف ثقافتوں کے درمیان ارتباطِ باہمی، تبدیلی کا ساختیاتی

عمل اور ترقی کے ہموار اور سازگار عمل کے بجائے اس میں پوشیدہ تناؤ اور تضادات ہیں۔ آئزن سٹاٹ نے سماجی تبدیلی، جدید رجحانات اور تہذیبوں کے وسیع دائرے کو موضوعِ تحقیق بنایا۔ اس کا ایک اہم تصور یہ ہے کہ بنیاد پرستی روایتی طرزِ عمل نہیں بلکہ ایک جدید رویہ ہے۔

آئزن سٹاٹ کے مطابق اس کی تحقیق کا مقصد عظیم تہذیبوں کے مذہبی تجربے کو سمجھنا اور یہ وضاحت کرنا ہے کہ ان تہذیبوں کی محرک قوتیں کیا تھیں اور کس طرح یہ تہذیبیں جدید معاشروں میں بدلیں، کس طرح یہ دوسروں کو جدید بناتی ہیں اور کس طرح یہ جدیدیت کے حامل مختلف ثقافتی پروگرام وضع کرتی ہیں۔(Eisenstadt, 1966:125)

آئزن سٹاٹ کے عمرانیاتی افکار کو مدون کرنے کے لیے ایرک کوہن (Erik Cohen)، موشی لیساک (Moshe Lissake) اور یوری ایلما گور (Uri Almagor) نے *Comparative Social Dynamics* مرتب کی جس میں آئزن سٹاٹ کے بنیادی تصورات یعنی مطالعہ ثقافت، جدیدیت اور سماجی و سیاسی تبدیلی سے متعلق افکار کو جمع کیا گیا ہے۔ اس کتاب میں آئزن سٹاٹ کے کام کو *Social Dynamics* کا عنوان دیا گیا ہے۔ معاصر مفکرین کے مطابق روایتی سماجی و معاشرتی علمی دنیا میں عمرانیات کے امکانات کی شناخت اور دریافت کے حوالے سے آئزن سٹاٹ سے بڑھ کر شاید ہی کسی نے کام کیا ہو۔ (Cohen, 1985:195)

۱۴۔ سموئیل ہن ٹنگٹن (Samuel P. Huntington 1927-2008)

سموئیل ہن ٹنگٹن امریکی سیاسی مفکر ہے جسے مابعد سرد جنگ نئے عالمی نظام کے بارے میں تہذیبوں کے تصادم کے نظریے سے شہرت ملی۔ اس سے قبل اس کی علمی شہرت کا باعث فوج اور سول حکومت کے درمیان تعلقات کار کا تجزیہ اور فوجی مداخلتوں (Coups D'etat) کے بارے میں تحقیق تھا۔ مزید برآں امریکہ میں ترکِ وطن کر کے آنے والوں کے باعث امریکہ کو درپیش خطرات کا تجزیہ بھی اس کے علمی کارناموں کا حصہ ہے۔ ۱۹۶۸ء میں جبکہ ویتنام میں امریکہ کی جنگ اپنے عروج پر تھی ہن ٹنگٹن نے Political Order in Changing Societies شائع کیا جو کہ جدیدیت کے نظریے پر تنقید تھا جس نے اس سے پچھلی دہائی میں ترقی پذیر ممالک میں امریکی حکمتِ عملی کے خدوخال کی تشکیل کی تھی۔ ہن ٹنگٹن کے مطابق جیسے

ہی معاشرے جدیدیت اختیار کرتے ہیں تو وہ زیادہ پیچیدہ اور بدنظمی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اگر ان معاشروں میں سماجی جدیدیت کے عمل اور اس سے پیدا ہونے والی بدنظمی کو سیاسی اور اداراتی جدید کاری کے ساتھ ہم آہنگ نہ کیا جائے، یعنی ایک ایسا عمل کہ جس سے سیاسی اداروں کو جدیدیت سے پیدا ہونے والے دباؤ کو کنٹرول کرنے کی اہلیت دی جاتی ہے، تو اس کا نتیجہ تشدد کی صورت میں سامنے آ سکتا ہے۔(Huntington, 1996: 76 -78)

۱۹۷۰ء کی دہائی میں ہن ٹنگٹن نے اپنی نظریاتی دانش کو حکومتی مشیر کے طور پر جمہوری اور آمرانہ دونوں حکومتوں پر منطبق کیا۔ ۱۹۷۲ء میں وہ برازیل میں حکومت کے نمائندوں سے ملا جس کے ایک سال بعد اس نے اپنی رپورٹ Appoaches to Political Decompression شائع کی۔ اس میں اس نے سیاسی آزادیوں کے تیز ترین عمل کے خطرات سے متنبہ کیا اور اس کے بجائے بتدریج آزادی دینے کے عمل اور ایک ایسی مضبوط ریاستی جماعت کی تجویز دی جو میکسیکو کی Institutional Revolutionary Party PRI کے مطابق ہو۔ ایک طویل تبدیلی کے عمل کے بعد برازیل ۱۹۸۵ء میں جمہوری ملک بن گیا۔ (Crandall, 2004:113) ہن ٹنگٹن نے اکثر برازیل کو اپنی کامیابی کے طور پر بیان کیا اور اس میں اس نے اپنے کردار کا ذکر American Political Science Association سے اپنے ۱۹۶۸ء کے خطبے میں کیا اور کہا کہ علمِ سیاسات نے اس عمل میں انتہائی قابلِ تحسین کردار ادا کیا ہے۔ اس کے نقاد مثلاً برطانوی سیاسی مفکر Alan Hooper خیال کرتے ہیں کہ اس وقت برازیل میں غیر مستحکم جماعتی نظام ہے۔ جبکہ وہاں بہترین منظّم جماعت ڈیسلوا (Lula da Dilva) کی ورکرز پارٹی ہے جو محدود تبدیلی کی مخالفت کے ساتھ سامنے آئی۔ مزید برآں ہوپر کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ برازیل کی موجودہ صورت حال میں عوام کی عدم شمولیت کا سبب وہاں سیاست میں عوامی شمولیت کی تبدیلی کا نزولی عمل ہے۔(Hooper and Potter, 2000:139)

۱۹۹۳ء میں پروفیسر ہن ٹنگٹن نے اپنا نظریہ تہذیبوں کا تصادم پیش کر کے جو سوالیہ نشان کے ساتھ تھا، بین الاقوامی تعلقات کے حلقوں میں نئے مباحث کا آغاز کر دیا۔ یہ *Foreign Affairs* میگزین میں چھپنے والا اس کا ایک مضمون تھا۔ اس میں مابعد جنگ اور جیو پالیٹکس کے بارے میں بیان کردہ تصورات فرانسس فوکویاما کے نظریہ اختتامِ تاریخ سے بالکل متضاد تھے۔ ہن

ٹنگٹن نے اپنے اس تصور کو ۱۹۹۶ء میں کتابی شکل میں The Clash of the Civilization and the Remaking of World Order کے نام سے پیش کیا۔ مضمون اور کتاب دونوں یہ بیان کرتے ہیں کہ مابعد سرد جنگ تنازعات اکثر و بیشتر نظریاتی بنیادوں پر نہیں بلکہ ثقافتی بنیادوں پر سامنے آئیں گے۔ سرد جنگ کے دوران تنازعات اکثر و بیشتر سرمایہ دارانہ مغرب اور کیمونسٹ مشرق کے درمیان تھے مگر اب یہ دنیا کی بڑی تہذیبوں کے درمیان ہوں گے جن کی نشاندہی کرتے ہوئے اس نے سات مکمل اور آٹھویں ممکن تہذیب کا ذکر کیا جو یہ ہیں: مغربی، لاطینی، اسلامی، صینی، ہندی، آرتھوڈکس، جاپانی اور افریقی۔ (Huntington, 1996:45) یہ ثقافتی تنظیم اور جماعت بندی معاصر دنیا سے بالکل مختلف ہے جہاں دنیا خود مختار ریاستوں کی صورت میں تقسیم ہے۔ معاصر اور مستقبل کے تنازعات کو سمجھنے کے لئے ثقافتی اختلافات کو سمجھنا ضروری ہے کیونکہ مستقبل میں جنگوں کا مرکز و محور ریاستیں نہیں بلکہ ثقافت ہوگی۔ لہٰذا مغربی قومیں اگر ثقافتی تنازعات اور تناؤ کی ناقابلِ مفاہمت نوعیت کو سمجھ نہ سکیں تو وہ اپنا غلبہ کھو دیں گی۔ (Huntington, 1996:121)

ہن ٹنگٹن کے نقاد مثلاً Le Monde Diplomatique میں چھپنے والے مضامین کے مصنفین کے مطابق اس نظریے کا مقصد چینی اور مسلم دنیا کی ثقافتوں پر امریکی رہنمائی میں ہونے والے مغربی حملوں کو نظریاتی اساس و جواز فراہم کرنا ہے۔ اس کے مطابق مابعد سرد جنگ کے زمانے میں عالمی سیاست کے ڈھانچے میں تبدیلی اس امر کا تقاضا کرتی ہے کہ مغرب اپنے آپ کو ثقافتی طور پر مضبوط کرے اور اپنی مثالی جمہوری آفاقیت کو دنیا پر نافذ کرنے اور دنیا کے ممالک میں مسلسل عسکری مداخلت کرنے سے باز رہے۔ بہت سے نقادوں کا مؤقف یہ ہے کہ ہن ٹنگٹن کے نظریے کی بُنتر بہت ہی سادہ اور تحکمانہ ہے اور وہ تہذیبوں کے مابین ہونے والے مختلف حالات و واقعات، محرکات اور موجود تنازعات کو درخور اعتنا نہیں سمجھتا۔ مزید برآں ہن ٹنگٹن اہل علم کی طرف سے نظریاتی تحریک پیدا کرنے کے عمل اور کسی بھی تنازعے کے پیدا ہونے کے حوالے سے عوام الناس کی سماجی اور معاشی ضروریات کے کردار کو بھی نظر انداز کرتا ہے۔ وہ عملی مثالیں دیتے ہوئے دنیا میں موجود ان تنازعات کو بھی نظر انداز کر دیتا ہے جو اس کی متعین کردہ تہذیبی رخنوں کی سرحدوں کے مطابق موزوں نہیں ٹھہرتے۔ ہن ٹنگٹن پر یہ الزام بھی ہے کہ اس کی نئی پیراڈائم صرف ایک ایسی فکر ہے جس میں صرف ریاستوں کی جگہ تہذیبوں کو رکھ

دیا گیا ہے۔ (Rubenstein, 1994:113-128) ہن ٹنگٹن کا امریکی پالیسی پر اثر برطانوی مورخ ٹائن بی کے متنازع مذہبی نظریات سے مماثل قرار دیا گیا ہے۔

ہن ٹنگٹن کے انتقال پر نیو یارک ٹائمز نے اپنے تعزیتی شذرے میں لکھا کہ عالمی تنازعات کے اسباب کے طور پر ریاست یا نسلی شہروں کی بجائے اس کا قدیم مغربی سلطنتوں پر زور گیارہ ستمبر کے حملوں کے بعد زیادہ مرکزِ توجہ بنا۔ (*The New York Times*, 2008, Dec 27) لاس اینجلس ٹائمز کے کالم نگار جونا گولڈ برگ (Jonah Goldberg) نے ہن ٹنگٹن کے بارے میں لکھا کہ وہ بیسویں صدی کی سماجی علوم کا سرخیل تھا جو نئے رجحانات وضع کرنے اور مستقبل کے بارے پیشگوئیاں کرنے سے نہیں ہچکچاتا تھا۔ بلکہ اس نے یہ سارا کام ٹھوس حقائق کی بنیاد پر کیا۔ (*LA Times*, 2008, Dec 30) گولڈ برگ نے ہن ٹنگٹن کی کتاب *The Clash of Civilization* کے بارے میں لکھا:

> .... was deeply, and often willfully, misunderstood and mischaracterized by those who didn't want it to be true. But after 9/11, it largely set the terms for how we look at the world. In it, he argued that culture, religion and tradition are not background noise, as materialists of the left and the right often argue. Rather, they constitute the drumbeat to which whole civilizations march. This view ran counter to important constituencies. The idea that man can be reduced to homo economicus has adherents among some free-market economists, most Marxists and others. But it's nonsense on stilts. Most of the globe's intractable conflicts are more clearly viewed through the prisms of culture and history than that of the green eyeshade. Tensions between India and Pakistan or Israel and the Arab world have little to do with GDP.(LA Times, 2008, Dec 30)

ہن ٹنگٹن کی آخری کتاب *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* مئی ۲۰۰۴ء میں شائع ہوئی۔ اس میں امریکہ کی قومی شناخت کے مفہوم کی وضاحت کی گئی ہے اور بڑے پیمانے پر ترکِ وطن کر کے امریکہ آنے والے لوگوں کی طرف سے اسے درپیش ثقافتی خطرات کا تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔ ان خطرات کے باعث ہن ٹنگٹن کے مطابق امریکہ کے لوگ مستقبل میں دو حصوں، دو ثقافتوں اور دو زبانوں میں تقسیم ہو جائیں گے۔ (Huntington, 2004:55)

ہن ٹنگٹن نے ایک نئی اصطلاح Davos Man بھی وضع کی جو ان عالمی شخصیات کے بارے میں ہے، جنہیں قومی وفاداری کی کم ہی ضرورت پڑتی ہے بلکہ وہ مختلف ممالک اور اقوام کی سرحدوں کو ایک رکاوٹ سمجھتے ہیں اور انہیں ختم کرنا چاہتے ہیں کیونکہ ان کے مطابق قومی حکومتیں ماضی کی باقیات میں سے ہیں جن کا واحد مقصد چند شخصیات کو عالمی سطح پر اپنے اہداف کے حصول میں سہولت دینا ہے۔ ڈیوس مین کی اصطلاح ہن ٹنگٹن نے ورلڈ اکنامک فورم کے لوگوں کے لیے استعمال کی جس کے لیڈر ڈیوس میں آئے ہوتے ہیں۔(The Guardian, 2006, Feb 3)

سرد جنگ کے بعد کے حالات میں دنیا کی عالمی سیاست کی توضیح وتشریح کے لئے مفکرین نے کئی نظریات پیش کیے۔ بعض کے مطابق دنیا کی عالمی سیاست غیر مستحکم کثیر قطبی رقابتوں اور تنازعات سے عبارت ہو گی جبکہ کچھ کے نزدیک اب ریاستی طاقت مسلسل کمزور ہوتی جائے گی جس کے نتیجے میں لاقانونیت اور عمومی سماجی انحطاط کے ایک نئے دور کا آغاز ہو گا۔ سموئیل ہن ٹنگٹن کی کتاب The Clash of Civilization and the Remaking of World Order ان دونوں نظریات کا تجزیہ پیش کرتی ہے۔ سرد جنگ کی دہائیوں کے دوران بین الاقوامی تعلقات کے بارے میں روش انتہائی تنگ نظر اور مقابلتاً جمودی نوعیت کی تھی۔ ہن ٹنگٹن نے بین الاقوامی سیاست میں روایتی طریق تفکر سے مختلف انداز اختیار کرتے ہوئے نئی جہات متعارف کروائیں۔ ہن ٹنگٹن کی مابعد جنگ پیراڈائم کی تفصیلات کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

۱۔ مابعد سرد جنگ کی دنیا میں بنیادی اور اصولی سیاسی تقسیم کا مرکز وہ رخنہ سرحدیں ہوں گی جو تہذیبوں کو ایک دوسرے سے الگ کرتی ہیں۔ اب نظریہ یا قومی شناخت کے بجائے کلچر اور ثقافت، دوست اور دشمن کی تمیز کا معیار ہو گا۔(Huntington, 1996: 207-8, 245, 246-65, 266-98)

۲۔ اگرچہ عالمی سیاست کے مرکزی کردار ریاستیں ہی ہوں گی لیکن ریاستوں کے درمیان اتحاد کی بنیاد تہذیبی سیاست کے رویے طے کریں گے۔ ایسے ممالک جن میں ایک جیسی ثقافتی اقدار اور وابستگیاں موجود ہیں ان میں اتحاد کے نتیجے میں تہذیبی سرحدوں کے آر پار تنازعات پیدا ہوں گے۔ وہ سرحدیں جہاں تہذیبیں ایک دوسرے کے ساتھ ملتی ہیں ان پر موجود رخنوں پر ایک نئے بین الاقوامی عمل جسے ہن ٹنگٹن نے Kin Country

کہا ہے، کے نتیجے میں دنیا کو نئے خطرات کا سامنا کرنا ہوگا۔ جبکہ ریاستیں Ralling بدستور بین الاقوامی سیاست کا اہم کردار رہیں گی۔ تہذیبیں بین الاقوامی سیاست کے تجزیہ کی بنیادی اور اصولی اکائی ہوں گی۔(Huntington, 1996:208, 217, 272-92)

۳۔ اگرچہ تہذیبوں کا تصادم کثیر جہتی ہوگا تاہم اہم ترین تقسیمی خط مغربی معاشروں کو دنیا کی بقیہ سات تہذیبوں سے جن کا ذکر ہن ٹنگٹن نے کیا ہے، الگ کردیں گے۔ مغرب کے ثقافتی نفوذ اور سیاسی غلبے نے دنیا کے دوسرے حصوں اور غیر مغربی ثقافتوں میں بہت زیادہ غیظ وغضب اور غیر ملکی ثقافتوں میں خودوابستگی پیدا کردی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ مغرب کی مقابلتاً کمزور ہوتی ہوئی معاشی اور آبادیاتی طاقت کو مغرب کی حلیف تہذیبوں کی نمائندہ ریاستوں کی طرف سے مغربی قبضے اور غلبے کے لئے سیاسی چیلنج کے طور پر سامنے آئے گا۔(Huntington, 1996:102, 103, 116-120)

۴۔ ان حالات کے ردعمل میں مغربی معاشروں کو اپنے آپ کو مضبوط کرنے اور ممکنہ داخلی اور خارجی چیلنجوں سے، جو اس کی اساسی اقدار اور مفادات کو درپیش ہیں، عہدہ برآ ہونے کے لئے اپنی تہذیب کو متحد کرنے کی ضرورت ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ مغرب کو اپنے آفاقی ہونے کے تصورات اور اپنی تہذیب و کلچر دوسرے معاشروں کو منتقل کرنے کے عمل، کہ وہ بھی مغربی نمونے پر ڈھل جائیں، سے احتراز کرنا چاہیے۔ نیز مغرب کو ان ممالک اور معاشروں میں جو مغربی مفادات کے لئے واضح خطرہ نہیں ہیں، مداخلت اور ان کے ساتھ تنازعات سے بھی محترز رہنا چاہیے۔ مستقبل میں امن کا قیام باہم حریف تہذیبوں کی نمائندہ اہم ریاستوں کے درمیان طاقت کے توازن کے استحکام پر ہے۔ (Huntington, 1996: 232,235)

۵۔ اہم مسئلہ ہن ٹنگٹن کا تصورِ تہذیب ہے۔ تہذیب کی تعریف ایک سماجی مظہر کے طور پر کی گئی ہے جو انسانی زندگی کے سیاسی اور سماجی معاملات کا احاطہ کرتی ہے۔ تہذیب کی ایک اہم خصوصیت وہ یکساں کلچر ہے جس کی وہ نمائندہ ہوتی ہے تاہم کلچر ایک کثیر الجہتی مفہوم کا حامل تصور ہے۔ یہاں ہن ٹنگٹن اکثر و بیشتر مذہب پر انحصار کررہا ہوتا ہے۔ اس کا یہ انحصار مربوط انداز کا حامل نہیں۔ زبان، نسل اور مشترکہ تاریخ کلچر کے دوسرے بڑے

اجزائے ترکیبی ہیں۔ بالعموم ہن ٹنگٹن تہذیبوں کو ایک دوسرے سے ممتاز کرنے کے حوالے سے واضح معیار پیش نہیں کرتا۔ بین الاقوامی سیاست میں موجود تقسیم کو سمجھنے کے لئے کلچر کے ایک بنیادی تنظیمی اصول ہونے کے بارے میں ابہام ہن ٹنگٹن کی پوری پیراڈائم میں واضح ہے۔ مغرب میں ہن ٹنگٹن نے یورپ اور اس کی سابقہ نوآبادیوں مثلاً امریکہ، کینیڈا، آسٹریلیا، نیوزی لینڈ اور لاطینی امریکہ وغیرہ کو شامل کیا جن کو اہل یورپ نے فتح اور پھر آباد کیا۔ انہیں ایک الگ تہذیب قرار دیا گیا ہے جبکہ بہت سے لاطینی امریکی ہسپینی، پرتگیزی اور انگریزی بولتے ہیں اور بطور عیسائی عیسائیت کے خدا کی عبادت کرتے ہیں۔ اسی طرح سے سلیوآرتھوڈکس، روس، یوکرائن اور بلقان کے کچھ حصوں کو ایک الگ تہذیب قرار دیا گیا ہے اگرچہ وہ بقیہ یورپ کے ساتھ بہت مماثلت رکھتے ہیں۔ ان کے یورپ کے ساتھ تعلقاتِ کار اور قربت کی تاریخ صدیوں پر محیط ہے اور مزید یہ کہ ان علاقوں میں رہنے والے لوگ عیسائیت کے پیروکار بھی ہیں۔ (Huntington, 1996:36-39, 41-42, 208)

۶۔ ہن ٹنگٹن نے (1993) *Foreign Affairs* میں چھپنے والے اپنے مضمون چین اور اس کے زیرِ اثر کچھ دیگر چھوٹے ممالک کو ایک الگ کنفیوشیئس تہذیب کا عنوان دیا مگر چین میں اب شاید ہی کوئی اپنے آپ کو کنفیوشیئس کہتا ہو۔ کیونکہ چین نے سابقہ صدی کا بڑا حصہ کنفیوشیسزم اور اپنے روایتی کلچر کے خلاف بغاوت میں گزار دیا۔ جبکہ ہن ٹنگٹن نے اپنی کتاب میں دنیا کے اس حصے کو چینی تہذیب کا انتہائی مبہم عنوان دیا۔ ہن ٹنگٹن جاپان کو بھی ایک الگ تہذیب تصور کرتا ہے حالانکہ جاپان کی تاریخ اور کلچر پر چین کا بہت گہرا اثر ہے اور جاپان نے پچھلی نصف صدی کے دوران اپنے سیاسی اداروں کو مغربی انداز پر ڈھال لیا ہے۔ گویا ہن ٹنگٹن ثقافتی خصوصیات کے حوالے سے ابہام کا شکار ہے اور مبینہ طور پر جاپان کو بقیہ تہذیبوں سے ایک الگ تہذیب تصور کرتا ہے۔ (Huntington, 1996:32, 33, 44-49, 203, 228)

۷۔ مسلم دنیا جو شمالی افریقہ سے مشرق وسطیٰ تک اور ایشیا کے جنوب سے جنوب مشرق تک پھیلی ہوئی ہے، کا تعارف ایک مشترک مذہب کا حامل ہونے کی حیثیت سے کروایا گیا ہے۔ اس میں رہنے والے لوگوں کی زبان، جغرافیہ، نسل، تاریخ اور روایات کے فرق کو

ہن ٹنگٹن نے قطعاً کوئی اہمیت نہیں دی۔ ہندوستان کو الگ ہندو تہذیب کا عنوان دے دیا گیا ہے تاہم وہ ممالک جن کے لوگ بدھ مت کے پیروکار ہیں انہیں کوئی تہذیبی حیثیت نہیں دی گئی اور پھر ہن ٹنگٹن اس بارے میں کچھ نہیں جانتا کہ نیم صحرائی افریقہ میں موجود ثقافتی تنوع اور تفریق کو کیا عنوان دیا جائے۔ نتیجتاً وہ انتہائی غیر مطمئن انداز سے ان ممالک کو نصف تہذیب کا حامل قرار دے دیتا ہے۔(Huntington, 1996:45-51, 61, 67)

۸۔ ہن ٹنگٹن نے انتہائی تحکمانہ انداز سے جن تہذیبی اور ثقافتی اکائیوں کا تعین کیا ہے وہ کسی طرح سے بھی دنیا کی سیاست میں لائق تحسین حیثیت نہیں رکھتیں۔ تاہم وہ اس کے ہم صورت کردار (Isomorphic Players) ضرور ہیں۔ اگر ہم ثقافت کی اصطلاح کو کھولیں تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ کوئی بھی تہذیب ثقافتی طور پر خالص، بے مثل یا باہم ہم جنس و ہم آہنگ نہیں ہوتی۔ مذہب، زبان، تاریخ، روایات سب ایک دوسرے کے ساتھ مربوط اور جڑے ہوئے ہیں اور یہ سب ہن ٹنگٹن کی بتائی ہوئی تہذیبوں کی اقسام میں بھی مایوس کن حد تک پیچیدہ انداز سے ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہیں۔ عالمگیریت کے اس زمانے میں بین الثقافتی مستعاریت اور ثقافتی نفوذ جس انداز سے سرعت اختیار کر چکا ہے اس میں واضح اور ٹھوس ثقافتی امتیازات تلاش کرنا بے معنی ہو چکا ہے۔ گو ثقافت اب بھی مقامی اور عالمی سطح پر سیاست کی تفہیم کے لئے اہم ہے تاہم ضروری یہ ہے کہ ثقافت یا تہذیب کی بنیاد پر عالمی سیاست کو سمجھنے اور تہذیبوں اور ثقافتوں کے باہمی ارتباط کی پیچیدہ نوعیت کا تجزیہ کرنے کا آغاز چھوٹی سطح سے ہو نہ کہ ان کی بنیاد پر گمراہ کن اور ہمہ گیر نمونے وضع کرنے شروع کر دیے جائیں۔

۹۔ مابعد سرد جنگ کی دنیا کی صورت گری کرنے والی مخفی قوتوں کی تفہیم کی کوشش کرتے ہوئے بہت سے مبصرین نے تین رجحانات کو مرکز توجہ بنایا ہے:

ترقی پذیر دنیا کے کچھ حصوں میں تیز رفتار معاشی جدیدیت، بین الاقوامی انحصارِ باہمی یا عالمگیریت میں اضافہ اور جمہوری سیاسی اداروں کا فروغ۔

بہت سے مفکرین کے نزدیک یہ تینوں رجحانات ایک اچھے مستقبل کے غماز ہیں جس میں امن، خوشحالی اور باہمی تعاون فروغ پذیر ہوں گے۔ جدیدیت اور عالمگیریت

دونوں معاشی بہبود میں اضافہ کرتے ہیں اور ایک محفوظ اور پرامن دنیا کی تشکیل کی راہ ہموار کرتے ہیں۔ بڑھتی ہوئی تجارت اور سرمایہ کاری کے باہمی فوائد، ریاستوں کے رویوں پر امن افزاء اثرات مرتب کرتے ہیں۔تصورات، افکار اور اطلاعات کے فروغ سے لوگوں میں باہمی افہام وتفہیم بڑھتی ہے اور اس سے اقدار، اداروں اور مفادات میں ارتکازیت پیدا ہوتی ہے۔ جمہوریت کے فروغ سے توسیع پسندانہ اور بے ہنگم خارجہ پالیسوں کی راہ میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے اور ایسے مختلف معاشروں میں باہمی اعتماد بڑھتا ہے جو ایک جیسے سیاسی اصولوں پر آگے بڑھ رہے ہو۔

تاہم ہن ٹنگٹن ان دلائل کو بالکل الٹ دیتا ہے۔ اس کے نزدیک جدیدیت، عالمگیریت اور جمہوریت کا عمل امن وتعاون کو فروغ دینے کے بجائے تہذیبی آویزش کی بنیاد رکھتا ہے۔ (Huntington, 1996:68-78, 88, 95-99) ہن ٹنگٹن کے مطابق جدیدیت اور مغربیت دو بالکل مختلف حقائق ہیں۔(Huntington, 1996:20, 47, 68, 72) کوئی معاشرہ اپنی اساسی اقدار کو بدلے بغیر بھی جدید ہوسکتا ہے۔ بلاشبہ تیسری دنیا کی جدیدیت مغرب مخالف یا مغرب دشمنی کے احساس کے ساتھ آگے بڑھ رہی ہے۔ جدیدیت کے عمل سے وسائل میں اضافہ ہوتا ہے وہ پھر ایک ایسے سیاسی ایجنڈے کی تکمیل کے لئے خرچ ہوتے ہیں جو مغرب مخالف ہوتے ہیں۔ (Huntington, 1996:76, 116, 125, 129)

۱۰۔ ہن ٹنگٹن کے مطابق ریاستوں کا ایک دوسرے پر انحصار بڑھنے سے ارتکازیت پیدا نہیں ہوتی بلکہ اس کے بجائے ان کے درمیان موجود اختلافات کے بارے میں آگاہی بڑھ جاتی ہے۔ جب اس طرح کے باقاعدہ روابط پیدا ہوں گے تو مختلف اقوام ایک دوسرے کے متضاد نظامِ اقدار سے آگاہ ہوں گی جس سے ان میں تصادم اور تنازعہ پیدا ہونا لازمی عمل ہے۔ لہٰذا ریاستوں کا ایک دوسرے پر باہمی انحصار کرنا مزاحمت اور نفرت کو فروغ دے گا۔ خصوصاً اس وقت جب کسی ایک معاشرے کی اقدار کسی ایسے معاشرے میں نفوذ کر رہی ہوں جن کے لئے وہ اقدار ناموافق اور ناقابلِ قبول ہوں۔ اسی وجہ سے ایک دوسرے پر انحصار کرنے کے نتیجے میں ریاستیں اپنے سیاسی اور اقتصادی تعلقات کو ایک نیا رخ دیں گی اور جہاں ممکن ہوگا یہ تعلقات ان ریاستوں کے ساتھ قائم ہوں گے جن میں بنیادی

ثقافتی اقدار مشترک ہیں اور آنے والے سالوں میں معاشی انحصارِ باہمی ایسی تہذیبوں میں ہی قائم ہو سکے گا۔ جبکہ بین التہذیبی تبادلہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ سطحی اور کم ہوتا چلا جائے گا۔(Huntington,1996:73,92-93,170,177,185)

۱۱۔ ہن ٹنگٹن اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ جمہوریت کے ساتھ مشترکہ وابستگی کے نتیجے میں مغربی ممالک کے درمیان تو دوستانہ تعلقات مزید پختہ ہوں گے لیکن غیر مغربی ممالک میں جمہوریت کے فروغ سے مذہبی بنیاد پرستوں یا مقامی ثقافتی تحریکوں کے لئے اقتدار تک پہنچنے کے راستے کھل جائیں گے۔ یہ گروہ ایسی اقدار کے پیروکار ہوتے ہیں جو مغربی جمہوری معاشروں کی اقدار سے بالکل مختلف ہیں۔ لہٰذا بعد میں ایسے لوگ اقتدار میں واپس آ کر ایسی خارجہ پالیسیاں اختیار کرتے ہیں جن کے نتیجے میں مغرب کے ساتھ تنازعے پیدا ہونے لگتے ہیں۔(Huntington, 1996:93-96)

المختصر ہن ٹنگٹن کے نزدیک جدیدیت، انحصارِ باہمی اور جمہوریت کا عمل کسی تہذیبی ارتکازیت کا باعث نہیں بنتا نہ ہی اس سے مختلف قوموں کے درمیان تعاون فروغ پذیر ہو سکتا ہے۔ بلکہ اس سے تہذیبی تنازعات اور انحراف ہی جنم لیتے ہیں۔

۱۲۔ ہن ٹنگٹن کا دعویٰ ہے کہ مغرب نے اپنے کمال کا نقطۂ عروج دیکھ لیا ہے اور اب وہ دوسری ترقی پذیر تہذیبوں کے مقابلے میں زوال کی طرف گامزن ہے۔(Huntington, 1996:53-54, 81-101, 193-98) ہن ٹنگٹن کے ہاں صرف چینی تہذیب جو چین کے اردگرد موجود ہے واضح طور پر امریکہ اور مغربی یورپ کے مقابل ترقی کی طرف گامزن ہے۔ افریقہ ناامیدی کی حد تک غربت، سیاسی انتشار اور نسلی فسادات کی زد میں ہے اور یہی کچھ ہندوستان کے بارے میں کہا جا سکتا ہے۔ لاطینی امریکہ نے حال ہی میں قرضوں سے متاثرہ دہائی اور اقتصادی بدحالی سے نجات حاصل کرنے کے بعد بحالی کی طرف سفر شروع کیا ہے۔(Huntington, 1996:127, 131-132, 134, 192-196) جاپان نے ۱۹۸۰ء کی دہائی ہی میں اپنا عروج حاصل کر لیا تھا۔ اس کے بعد سے اس کی معیشت کم و بیش جمود کا شکار اور سیاست بھی تقریباً مفلوج ہی ہے۔ مزید برآں جاپان کی سیاسی اور عسکری قوت بھی محدود ہے۔ سویت یونین باقی نہیں رہا۔ روس اور اس کے ساتھ آزاد ہونے والی دوسری ریاستیں، جو ہن ٹنگٹن کے ہاں آرتھوڈکس سلیو

تہذیب سے تعلق رکھتی ہیں، سیاسی اور معاشی انحطاط سے نکلنے کے لئے کئی صدیاں لیں گی۔(Huntington, 1996:183, 198, 219, 247, 259,262)

۱۳۔ اگرچہ ہن ٹنگٹن اسلامی دنیا کی بڑھتی ہوئی آبادی کو قوت کا سرچشمہ بھی قرار دیتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اسے مسلم دنیا کی کمزوری کی بنیاد بھی بناتا ہے۔(Huntington, 1996:102-109, 116-120, 259-61) مزید برآں اسلامی دنیا کی امیر ترین ریاستیں جو تیل کی بڑی برآمد کنندگان ہیں انہیں بھی جب سے تیل کی قیمتیں گرنا شروع ہوئیں، برآمدی ریونیو میں کمی کا سامنا ہے۔(Huntington, 1996: 251-52) خلیجی جنگ کے دوران اسلامی دنیا حتیٰ کہ عراق پر بھی مغرب کی وسیع فوجی برتری سامنے آئی جہاں عراق امریکہ اور اس کی اتحادی قوتوں کے سامنے معمولی سی مزاحمت بھی نہ کر سکا۔ اگرچہ ہن ٹنگٹن یہ بات کہنے میں تو صائب ہے کہ مغرب حالیہ سالوں کے دوران اکثر و بیشتر اسلامی دنیا کے کئی حصوں کے ساتھ تنازعات میں الجھا رہا ہے لیکن وہ اس حقیقت کو نظرانداز کر دیتا ہے کہ ان تنازعوں میں مغرب کے اسلامی حریف نہیں بلکہ خود مغرب ہی غالب رہا ہے۔

۱۴۔ بغیر کسی مؤثر استدلال کے ہن ٹنگٹن اپنی کتاب کا خاتمہ ایک اور عالمی جنگ کی پیغمبرانہ انداز سے پیش گوئی پر کرتا ہے۔ اب یہ جنگ ایسی ریاستوں کے درمیان ہو گی جو تہذیبی سطح پر ایک دوسرے کے مقابلے میں ہیں۔ حیران کن حد تک یہ خوفناک جنگ ان رخنہ سرحدوں پر شروع نہیں ہو گی جن کی نشاندہی ہن ٹنگٹن نے مختلف تہذیبوں کے درمیان کی ہے بلکہ اس کا آغاز چین اور ویتنام کے درمیان، جو ایک ہی تہذیب کے حامل ہیں، تنازعہ سے ہو گا جو جنوبی چین کے سمندر پر کنٹرول کے لئے شروع ہو گا۔ (Huntington, 1996:313-316)

یہ تصور ہن ٹنگٹن کے نظریے میں موجود عملی کمزوری کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس نظریے کو برقرار رکھنے کے لئے ہن ٹنگٹن کو یہ واضح کرنا چاہیے تھا کہ تنازعے نہ صرف تہذیبوں کے درمیان رخنہ سرحدوں پر بلکہ بہت سی ایسی تہذیبوں کے مابین بھی ہو سکتے ہیں جو ایک جیسی تہذیبی یا ثقافتی روایات رکھنے والے معاشروں اور ریاستوں پر مشتمل ہو۔ اس کے لئے مشرقی ایشیا کی مثال دی جا سکتی ہے جہاں ہن ٹنگٹن کی عالمی جنگ ابتدائی طور پر شروع ہو گی۔ چینی

تہذیب میں چین، تائیوان، ویتنام اور کوریا شامل ہیں۔ لیکن ان کی اس ثقافتی ترکیب میں بھی وحدت کم ہی موجود ہے۔ کم و بیش پچاس سال سے کوریا کے لوگ منقسم اور ایک دوسرے کے ساتھ شدید تناؤ کی حالت میں رہے ہیں بلکہ ایک مرتبہ تو واضح جنگ کے امکانات بھی پیدا ہو گئے تھے۔ یہ حقیقت کہ چینی اور تائیوانی ثقافتی حلیف (Cultural Cousin) ہیں، اس کی بنیاد پر ان کے درمیان افہام و تفہیم یا اتحاد باہمی کے امکانات کم ہی پیدا ہوئے ہیں۔ گو ویتنام نے بہت سی چینی ثقافتی روایات کو درآمد کیا ہے لیکن وہ اپنی پوری تاریخ میں چین کے سیاسی غلبے کے خلاف لڑتا رہا ہے۔ دونوں ممالک ایک دوسرے کے سخت دشمن اور حریف رہے ہیں باوجودیکہ ان میں نظریاتی اشتراکات موجود ہیں۔ وسیع تر تناظر میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ بہت سے شدید ترین اور طویل ترین تنازعات ایسے ممالک کے درمیان ہوئے ہیں جن میں بہت سی ثقافتی اقدار مشترک ہیں اور اکثر و بیشتر انہوں نے ایسی ریاستوں سے امداد لی ہے جو ان کی ثقافتی روایات اور اقدار سے بہت دور ہیں۔

ان حقائق کی روشنی میں ہن ٹنگٹن کی سطحیت واضح ہو جاتی ہے۔ سرد جنگ کے بعد کا دور اب ختم ہو رہا ہے اس کی جگہ دنیا میں مایوسی اور فرسٹریشن جنم لی رہی ہے کیونکہ تنازعات کی فضا اب بھی قائم ہے۔ ہن ٹنگٹن کا دنیا کے تصادم کا نظریہ جو باہم مخالف اور غیر موافق تہذیبوں اور ثقافتوں کے درمیان ہوگا اس احساس عدم تحفظ کے لئے بالکل موزوں ٹھہرتا ہے جو اس وقت مغربی دنیا پر چھایا ہوا ہے۔

تبدیلی کا وہ دور جس سے اب دنیا گزر رہی ہے اکثر و بیشتر غیر یقینیت اور مایوسی کو جنم دیتا ہے۔ لہٰذا ایسے زمانے میں مایوسی اور قنوطیت کی باتیں کرنے والوں کو قبولِ عام ملنا یقینی ہے۔ تاہم موجودہ عالمی نظام میں مخفی کارفرما عوامل مثلاً جدیدیت، ایک دوسرے پر انحصارِ باہمی اور جمہوریت کے رجحانات اس قنوطی منظر نامے کی تائید نہیں کرتے۔ تاہم معاملات کی تفہیم اور ابلاغ کے حوالے سے انداز فہم اور انداز نظر بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ اگر پالیسی ساز اور عوام اپنی توقعات اور لائحہ عمل کا انحصار ہن ٹنگٹن کے ان قنوطی اور مایوس کن پیش گوئیوں پر رکھیں تو ان کے سچ ہو جانے کے امکانات موجود ہیں۔ تاہم سماجی علوم کے دانشوروں کے لئے لازم ہے کہ وہ ذمہ داری کے ساتھ حقائق کا اس انداز سے تجزیہ اور تفہیم کریں جس سے ایک اچھی دنیا کی تشکیل ممکن ہو سکے۔

سیموئیل ہن ٹنگٹن کی فکر کے بنیادی نقائص

۱۔ سیموئیل ہن ٹنگٹن کے نزدیک ثقافتی ارتکازیت کی ممکنہ صورت مغربی ثقافت کی فتح اور مکمل غلبہ ہے۔ حالانکہ ثقافتی اور تہذیبی ارتکاز باہمی کی تاریخ مکمل غلبے کی تائید نہیں کرتی بلکہ یہ تو بنیادی طور پر باہمی استعاریت کا عمل ہے جس کے نتیجے میں مختلف تہذیبیں اور ثقافتیں ایک دوسرے سے اخذ و قبول کرتی اور نئی تہذیب کو جنم دیتی ہیں۔ (Huntington, 1996:50-53, 81-82, 301-8)

۲۔ سیموئیل ہن ٹنگٹن کے مطابق ایسے ممالک جن کی ثقافتیں اور تہذیبی اقدار ایک دوسرے سے مختلف ہیں ان میں کثیر الجہات معاشی ارتباط نہیں ہوسکتا مگر آسیان (Asian) اور اوپیک (OPEC) کا قیام اور ان کا عالمی معاشی سرگرمیوں میں کردار ہن ٹنگٹن کے اس تصور کی مکمل طور پر نفی کرتا ہے جسے نہ صرف ہن ٹنگٹن نے نظر انداز کیا بلکہ اس کی مثال بھی پیش نہیں کی۔ (Huntington, 1996:318-21)

۳۔ ہن ٹنگٹن کے نزدیک میکسیکو، لاطینی امریکہ سے ایک امریکہ اصغر بننا چاہتا ہے (Huntington, 1996:46, 109, 134-6) اور ہر حوالے سے متحدہ امریکہ کی پیروی کی طرف گامزن ہے لیکن اگر ہم NAFTA کا کردار دیکھیں تو وہ ہن ٹنگٹن کے اس بیان کی مکمل طور پر نفی کرتا ہے۔ اگر مکیسیکو میں ایسا کوئی احساس موجود بھی ہے تو وہ صرف سیاسی رہنماؤں کی خطیبانہ اظہاریت کی حد تک محدود ہے۔

۴۔ دنیا بھر میں مختلف تہذیبوں اور ثقافتوں کے حامل ممالک کے درمیان اقتصادی ارتباط اور انحصارِ باہمی کی ایک مثال WTO کا کردار بھی ہے جسے ہن ٹنگٹن نے نظر انداز کیا ہے۔

۵۔ ہن ٹنگٹن نے مسلم ممالک کی بڑھتی ہوئی آبادی کو ان کی قوت قرار دیا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ مسلم ممالک کی بڑھتی ہوئی آبادی کو ان کی کمزوری سمجھتا ہے۔ (Huntington, 1996:102-109, 116-120, 259-61) مغرب کو وہ مسلم ممالک کے خطرے سے متنبہ کرتا ہے اور اس بات کو مغربی دنیا کے لئے خطرہ قرار دیتا ہے کہ مغرب اکثر مسلم ممالک کے ساتھ تنازعات میں الجھا ہوا ہے لیکن یہاں وہ اس حقیقت کو نظر انداز کر جاتا ہے کہ ان تنازعات میں تمام مقامات پر غلبہ مغرب ہی کو حاصل

ہوا ہے۔

۶۔ تہذیبی اور ثقافتی ارتباط کے باب میں ہن ٹنگٹن کی دی ہوئی مثالیں بھی اس کے نظریے کی تائید نہیں کرتیں۔ (Huntington, 1996:73, 92-93, 170, 177, 185) بوسنیا میں جب مقامی آبادی نے مسلمانوں کی نسل کشی شروع کی تو باوجودیکہ ان میں نسل در نسل ثقافتی اشتراکات موجود تھے لیکن یہ اشتراکات مسلمانوں کی نسل کشی کو نہ روک سکے۔ دوسری طرف اگر مسلمانوں کی مسلم دنیا کے ساتھ مماثلت کی بنیاد پر پوری مسلم دنیا کی طرف سے تائیدی ردعمل دیکھیں تو وہ سوائے رسمی ردعمل کے کچھ نظر نہیں آتا۔ بلکہ اکثر و بیشتر بوسنیا کے لوگ اپنے مسائل کے حل کے لئے مغرب ہی کی طرف دیکھتے رہے۔ یہی صورتحال عراق میں صدام حسین کی ہے کہ جب امریکہ کی طرف سے عراق پر یلغار کی گئی تو باوجود ثقافتی اور تہذیبی اقدار کے اشتراک کے عالمِ عرب نے صدام حسین کا ساتھ نہیں دیا بلکہ باہر سے آنے والی حملہ آور قوت یعنی مغربی دنیا کا ساتھ دیا۔

۷۔ سیموئیل ہن ٹنگٹن کے تصورات میں تضاد بھی نمایاں ہے کہ ہن ٹنگٹن نے مختلف ممالک کے درمیان وحدت کی اساس ثقافتی اور تہذیبی اشتراک کو قرار دیا جبکہ دوسری جگہ کئی مسلم ممالک اور غیر مغربی اقوام کے درمیان مقصد و ہدف کی وحدت کو اتحاد کی بنیاد بنایا۔ (Huntington, 1996:242, 243)

۸۔ گو مغربی دنیا کو ہن ٹنگٹن جنگ سے بچنے کی حکمت عملی کی تعلیم دیتا ہے لیکن خود انتہائی تحکمانہ انداز سے اپنے بیان کا اختتام ایک عالمی جنگ پر کرتا ہے اور مزید برآں یہ جنگ بھی اس کی اپنی متعین کردہ رخنہ سرحدوں پر نہیں بلکہ ایک ہی تہذیب میں یعنی چین اور ویتنام کے درمیان ہوگی۔ (Huntington, 1996:313-316)

۹۔ ہن ٹنگٹن کے نزدیک مستقبل میں کسی بھی تصادم کی بنیاد تہذیبی اور ثقافتی فرق ہوگا لیکن چینی تہذیب جس میں تائیوان، چین، ویتنام اور کوریا شامل ہیں، ان میں موجود باہمی تنازعات ہن ٹنگٹن کے اس تصور کی نفی کرتے ہیں۔ (Huntington, 1996: 45-47)

۱۰۔ ہن ٹنگٹن نے تہذیبوں کی اقسام بیان کرتے ہوئے بھی کوئی واضح پیمانہ اختیار نہیں کیا اور نہ ہی تہذیبوں کا صحیح اور جامع انداز سے تعارف کروایا ہے۔ (Huntington, 1996:

45- 47) مثلاً اسلام کا ذکر کرتے ہوئے اسلام کی تاریخ اور تہذیبوں کی تاریخ میں اسلام کے کردار کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ یہی صورت کنفیوشیس تہذیب کی بھی ہے۔ چین جو کنفیوشیئسزم کو ترک کر چکا ہے اسے کنفیوشیس تہذیب قرار دینا اور افریقہ کی تہذیبی حیثیت کو کماحقہ بیان نہ کرنا بھی اسی زمرے میں آتا ہے۔

۱۱۔ جمہوریت کے بارے میں بھی ہن ٹنگٹن کے بیانات متضاد موقف کے علمبردار ہیں۔ (Huntington, 1996: 150-153, 212-14, 237)

۱۲۔ مذہب کو بھی ہن ٹنگٹن نے کہیں مثبت اور کہیں منفی انداز سے پیش کیا ہے۔ (Huntington, 1996:21, 64-66, 139)

۱۳۔ ہن ٹنگٹن کے پورے نظریے میں یہ خوف غالب نظر آتا ہے کہ مغرب کہیں غیر مغربی اقوام سے مغلوب نہ ہو جائے! (Huntington, 1996:312-318)

۱۴۔ سیموئیل ہن ٹنگٹن کا تصور کلیتاً قنوطی افکار پر مبنی ہے اور کسی طور پر بھی یہ ہمارے سامنے انسانی ترقی کا کوئی ایجنڈا یا پروگرام پیش نہیں کرتا۔

۱۵۔نوم چومسکی (Noam Chomsky 1928-)

نوم چومسکی امریکی ماہر لسانیات، فلسفی، ماہر نفسیات، سیاسی دانشور، مصنف اور استاد ہے۔ چومسکی علمی اور سائنسی حلقوں میں جدید لسانیات کے بانیوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ وہ ۱۹۶۰ء سے دنیا بھر میں بطور سیاسی منحرف اور انارکسٹ مشہور ہو گیا اور اس کے ساتھ ہی اس نے آزاد خیال اشتراکی (libertarian socialist) دانشور کے طور پر شہرت پائی۔ چومسکی کو معاصر فلسفے کی اہم ترین شخصیت سمجھا جاتا ہے۔ (Szabó, 2004, Routledge, 1998, Dictionary, 1999)

ویتنام جنگ کی مخالفت کرنے کے ساتھ ہی چومسکی نے امریکی خارجہ اور داخلہ پالیسی کے اہم نقاد کی حیثیت اختیار کر لی۔ اس کے مطابق libertarian socialism، جس سے وہ خود بھی وابستہ ہے، جدید ترقی یافتہ صنعتی معاشرے کے زمانے میں کلاسیکل لبرلزم کی فطری اور موزوں توسیع ہے۔ (Chomsky, 2005:5) ۱۹۹۲ء میں آرٹس اینڈ ہومینی ٹیز سائٹیشن انڈیکس (Arts and Humanities Citation Index) کے مطابق چومسکی کو ۱۹۰۸ء

سے ۱۹۹۲ء کے درمیان زندہ اہل علم میں سے سب سے زیادہ بطور حوالہ ذکر کیے جانے والا دانشور قرار دیا گیا۔ اسے اہم ثقافتی شخصیت کے طور پر بھی جانا جاتا ہے تاہم امریکی خارجہ پالیسی کے نمایاں نقاد ہونے کے باعث اس کی شخصیت امریکی معاشرے میں متنازعہ ہو چکی ہے۔ (MIT, 1992)

فروری ۱۹۶۷ء میں چومسکی ویتنام جنگ کا اہم ترین اور نمایاں مخالف بن کے سامنے آیا جب اس کا مضمون The Responsibility of Intellectuals نیویارک ریویو آف بکس میں شائع ہوا۔ اس کے بعد ۱۹۷۹ء میں اس کی کتاب *American Power and the New Mandarins* شائع ہوئی جو اس کے ان مضامین کا مجموعہ تھی جن کے باعث وہ امریکی حکمتِ عملی سے اختلافِ رائے کرنے والا اہم ترین دانشور قرار پایا۔ امریکی خارجہ پالیسی اور امریکی طاقت کے جواز پر اس کی مسلسل اور دور رس تنقید نے اسے اس حد تک متنازعہ بنا دیا کہ امریکہ میں عام میڈیا نے اسے مکمل طور پہ نظر انداز کرنا شروع کر دیا تاہم دنیا بھر سے طباعتی اور اشاعتی ادارے اس کا نقطۂ نظر جاننے کے لیے اس سے رابطہ ضرور کرتے ہیں۔ (Turan, 2003, Jan 24, Wall, 2004, Aug 17)

امریکہ خارجہ پالیسی پر تنقید کے باعث چومسکی کو موت کی دھمکیاں بھی ملیں۔ وہ Theodre Kaezynski کی قتل کے اہداف کی فہرست میں بھی شامل رہا۔ اس دوران چومسکی کو ہر وقت کسی نہ کسی دھماکہ خیز مواد کے ملنے کا خطرہ موجود رہتا۔ MIT کیمپس کے اندر ہوتے ہوئے اسے پولیس تحفظ بھی فراہم کیا گیا، گو وہ خود پولیس کی حفاظت لینے کے حق میں کبھی بھی نہیں رہا۔

چومسکی نے White Male Science پر بھی بہت اظہارِ خیال کیا۔ اس نے اسے سامی مخالف تصور قرار دیا اور یہودی طبیعیات کے خلاف سیاسی تحریک کے مماثل قرار دیا جسے نازیوں نے جرمن طبیعیات کی تحریک کے دوران یہودی سائنس دانوں کی تحقیق کو بدنام کرنے کے لیے استعمال کیا۔ وہ کہتا ہے:

> In fact, the entire idea of "white male science" reminds me, I'm afraid, of "Jewish physics." Perhaps it is another inadequacy of mine, but when I read a scientific paper, I can't tell whether the author is white or is male. The same is true of discussion of work in class, the

office, or somewhere else. I rather doubt that the non-white, non-male students, friends, and colleagues with whom I work would be much impressed with the doctrine that their thinking and understanding differ from "white male science" because of their "culture or gender and race." I suspect that "surprise" would not be quite the proper word for their reaction. (Chomsky, Z Comm)

چومسکی کے اہم سیاسی تصورات یہ ہیں:

۱۔ طاقت اور اقتدار جب تک مبنی برحق نہ ہو لازمی طور پر ناجائز ہے۔ اقتدار اور اختیار کے جواز کا ثبوت فراہم کرنا اس کے سر ہے جو اختیار کا حامل ہے کہ وہ اپنی اس بالاتر اور مقتدر حیثیت کے جائز ہونے کو خود ثابت کرے۔ اگر وہ یہ جواز فراہم نہ کر سکے تو ضروری ہے کہ اس سے اختیار چھین لیا جائے۔ اختیار اور اقتدار صرف اپنی ذات کے لئے مکمل طور پر غیر منصفانہ اور حق کے خلاف ہے۔ اختیار کے جواز کی واضح مثال یہ ہے، جیسے کوئی بالغ شخص اپنا اختیار استعمال کرتے ہوئے بچے کو ٹریفک کے اندر گھومنے سے منع کرتا ہے۔
(MacMaster, 2008, Apr 11)

۲۔ غلامی اور خود کو رقم کے عوض کسی مالک کے حوالے کرنا ایک ہی طرح کی دو صورتیں ہیں۔ جس میں مؤخر الذکر کو Wage Slavery کہا جا سکتا ہے۔ یہ ذاتی عزت، ناموس اور صلابتِ کردار پر ایک حملہ ہے جو ہماری ہر طرح کی آزادی کو تباہ و برباد کر دیتا ہے۔ چومسکی کے مطابق کارکنوں کو اپنی کام کی جگہ کا خود مالک اور مختار ہونا چاہیے۔
(Chomsky, 2002, Mar 22)

۳۔ امریکی خارجہ پالیسی کا وہ سخت ترین ناقد رہا۔ خصوصاً چومسکی کا یہ دعویٰ کہ جمہوریت اور سب کے لئے آزادی کی تبلیغ کرنے میں امریکی خارجہ پالیسی دوہرے معیارات کی حامل ہے کیونکہ وہ اکثر غیر جمہوری اور جابرانہ تنظیموں اور ریاستوں کو اپنی تائید اور حمایت اور ہر طرح کی مدد فراہم کرتا رہا ہے مثلاً آگسٹو پینوشے کے اقتدار کے تحت چلّی کی حمایت۔ اس طرح امریکہ کی ان پالیسیوں کی وجہ سے دنیا میں انسانی حقوق کی بڑے پیمانے پر پامالی ہوئی۔ چومسکی کے مطابق امریکہ کی دنیا کے مختلف ممالک میں مداخلت، جس میں نکاراگوا میں کونٹراس (contras) کو دی جانے والی مدد بھی شامل ہے اور اس طرح کی دیگر سرگرمیاں ہر طرح کے معیار اور تعریف کے تحت دہشت گردی قرار پاتی ہیں۔

۴۔ چومسکی کے مطابق امریکہ کا تمام میڈیا بالعموم امریکی حکومت اور امریکی کارپوریشنوں کے تشہیری عضو اور خریدے ہوئے پادری جیسا کردار ادا کرتا ہے اور یہ تینوں اپنے مشترکہ مفادات کے باعث باہم ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں۔ چومسکی نے شریک مصنف ایڈورڈ ہرمن (Edward S. Herman) کے ساتھ مل کر لکھا کہ امریکی میڈیا عوام میں جعلی نقطۂ نظر پیدا کرتا ہے جو ان پر نام نہاد نقطۂ نظر مسلط کرنے کے مترادف ہے۔(Herman, 1988: 129)

۵۔ چومسکی نے امریکہ کی منشیات کے خلاف عالمی جنگ کی بھی مخالفت کی۔ اس کے مطابق اس کے لئے استعمال کی جانے والی زبان گمراہ کن تھی جس کا مطلب منشیات کے خلاف نہیں بلکہ چند مخصوص نشہ آور اشیاء کے خلاف جنگ ہے۔ وہ منشیات کے استعمال کو کم کرنے کے لئے عسکری اور فوجی ذرائع استعمال کرنے کے بجائے تعلیم اور احتیاطی تدابیر استعمال کرنے پر زور دیتا ہے۔ ۱۹۹۹ء میں چومسکی نے اپنے ایک انٹرویو میں کہا کہ حکومت ایسی فصلوں پر جو منشیات سے متعلق ہیں مثلاً تمبا کو کوئی توجہ نہیں دیتی جبکہ دوسری فصلیں مثلاً میری جوآنا کو ختم کرنے کے لئے ہدف بنا لیتی ہے کیونکہ اس سے غریب آدمی کو ہی قانونی سزاؤں کا سزاوار ٹھرایا جا سکتا ہے۔(Chomsky,1999, ROX)

۶۔ امریکہ کے سرمایہ دارانہ نظام اور بڑے کاروباری ڈھانچے کا ناقد ہوتے ہوئے اس نے اپنے آپ کو لبرٹیرین سوشلسٹ کے طور پر پیش کیا۔ وہ انارکوسینڈی کیلیزم (anarcho - Syndicalism) کے ساتھ ہمدردی رکھتا ہے اور سوشل ازم کی لینی شاخوں کے بھی خلاف ہے۔ اس کے مطابق لبرٹیرین سوشلسٹ اقدار میں ہی حقیقی، کلاسیکل، لبرل اور انقلابی انسانیت نواز تصورات کو جدید صنعتی تناظر میں عقلی اور اخلاقی بنیادوں پر لاگو کیا جا سکتا ہے۔ چومسکی کے مطابق معاشرے کو بہت زیادہ اچھے انداز سے منظّم ہونا چاہیے اور اس میں افرادِ معاشرہ کو اپنے کام کرنے والی جگہ پر جمہوری انداز سے اختیار حاصل ہونا چاہیے۔ چومسکی کے مطابق اسے انقلابی انسانیت نواز تصورات برٹرینڈ رسل اور جان ڈیوی سے ملے، جن کی فکر کی جڑیں روشن خیالی اور کلاسیکی تصورِ حریت میں ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ ان کا انقلابی کردار بھی ہے۔(Chomsky, 1996: 77)

۷۔ چومسکی کے مطابق امریکہ دنیا کا عظیم ملک رہے گا۔ تاہم اس نے اپنے اس تبصرے میں

بعد میں یہ اضافہ کیا کہ ممالک کی قدر و قیمت کا تعین کرنا بے کار ہے اور میں حقائق کو ایسی اصطلاحات اور ایسے الفاظ میں بیان نہیں کروں گا تاہم یہ ضرور کہوں گا کہ امریکہ کی کچھ ترقی خصوصاً آزادیٔ اظہار کے میدان میں عوام کی صدیوں کی جدوجہد کے بعد حاصل کی جانے والی ایسی کامیابی ہے جس کی بہرصورت تعریف کی جانی چاہیے۔ چومسکی کے مطابق کئی لحاظ سے امریکہ دنیا کا سب سے زیادہ آزادی کا حامل ملک ہے۔ کیونکہ امریکہ میں موجود معاشرہ افراد کے باہم تعلقات کے حوالے سے غیر طبقاتی معاشرے کے قریب تر ہے۔(Chomsky, 2003: 399)

۸۔ چومسکی اس تنقید پر اعتراض کرتا ہے کہ انارکیت کا تصور حکومتی تائید وحمایت اور بہبود کے تصور کے ساتھ میل نہیں کھاتا۔ اس حوالے سے چومسکی کہتا ہے:

> One can, of course, take the position that we don't care about the problems people face today, and want to think about a possible tomorrow. OK, but then don't pretend to have any interest in human beings and their fate, and stay in the seminar room and intellectual coffee house with other privileged people. Or one can take a much more humane position: I want to work, today, to build a better society for tomorrow -- the classical anarchist position, quite different from the slogans in the question. That's exactly right, and it leads directly to support for the people facing problems today: for enforcement of health and safety regulation, provision of national health insurance, support systems for people who need them, etc. That is not a sufficient condition for organizing for a different and better future, but it is a necessary condition. Anything else will receive the well-merited contempt of people who do not have the luxury to disregard the circumstances in which they live, and try to survive. (CNN, 2002, May 30)

۹۔ چومسکی کے سیاسی تصورات کو جنگ مخالف کہا جا سکتا ہے گو وہ واضح انداز سے امن پرست نہیں ہے۔ اس نے جنگِ ویتنام اور اپنی زندگی میں بہت سی دوسری جنگوں کی سخت مخالفت کی ہے۔اس نے اپنے خیالات اور نقطۂ نظر کا اظہار کئی طرح کے احتجاجی طریقوں سے کیا مثلاً ٹیکس ادا نہ کرنا اور امن واک میں حصہ لینا۔ ویتنام جنگ کے حوالے سے اس نے کئی مضامین شائع کیے جن میں سے The Responsibility of

Intellectual اہم ہے، تاہم اس کے مطابق دوسری جنگِ عظیم میں امریکہ کی شمولیت جائز تھی، تاہم بہتر ہوتا کہ جنگ کو ابتداء ہی میں ڈپلومیسی کے ذریعے سے ٹالا جاتا۔ خصوصاً ہیروشیما اور ناگاساکی پر بم گرائے جانے کا واقعہ تاریخِ انسانی کے ناقابلِ بیان جرائم میں شامل ہے۔(Chomsky, 1967:39)

۱۰۔ وہ آزادئ اظہار کے حق، خصوصاً میڈیا کے حوالے سے سنسر شپ کے سخت خلاف ہے۔ تاہم وہ خود ان افراد کے خلاف کبھی کوئی قانونی چارہ جوئی نہیں کرتا جو اس کی ہتکِ عزت کے مرتکب ہوئے ہیں۔(Daily Camera, 1985, Sep 9)

۱۱۔ چومسکی نے اسرائیل اور اسرائیل کے حامیوں پر بھی سخت تنقید کی ہے۔ اس کے مطابق اسرائیل کی حمایت کا مطلب، اس اخلاقی تباہی اور ممکنہ حتمی بربادی کی حمایت ہے جس کی طرف اسرائیل بڑھ رہا ہے۔ کیونکہ اس کے مطابق اگر اسرائیل اپنی اسی توسیعی پالیسی پر کاربند رہا، جس کی قیمت امن عامہ کی پامالی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ تباہی اور بربادی ہی نکلے گا۔(Counterpunch, 2008, June 6)

۱۶۔ پیٹریم سوروکن (Pitirim Sorokin 1934-)

پیٹریم سوروکن روسی امریکی ماہر سماجیات تھا جو روس میں پیدا ہوا اور اس کا ابتدائی تعلیمی اور سیاسی سفر روس ہی سے شروع ہوا بعد ازاں وہ روس سے امریکہ منتقل ہو گیا۔ یہاں اس نے ہارورڈ یونیورسٹی میں شعبہ سماجیات قائم کیا۔ سی ڈبلیو ملز (C. W.Mills) کی طرح وہ ٹیل کوٹ پارسن نظریات (Talcot Parson Theories) کا سخت مخالف تھا۔ اس کے اہم علمی کارناموں میں سماجی دوری نظریے (Social Cycle Theory) کا فروغ شامل ہے۔ (Cheung, 2007:154)

اس کی تحریروں میں سماجی علوم سے متعلق بہت سے موضوعات شامل ہیں۔ سماجی عوامل اور ثقافتوں کی تاریخی typology کے حوالے سے اس کے متنازع نظریات اس کی کتاب *Social and Cultural Dynamics* اور اس کی دوسری کتابوں میں بیان کیے گئے ہیں۔ اس کی خصوصی دلچسپی کے موضوعات سماجی طبقات (Social Stratification)، سماجی نظریات کی تاریخ (History of Socialogical Theories) اور رویہ بہبود خلق (Altruistic

Behavior) ہیں۔(Sorokin, 1957:115)

سوروکن کی تصانیف میں The Crises of Age اور Power and Morality شامل ہیں لیکن اس کی نمایاں ترین اور نمائندہ ترین تصنیف Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major System of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships ہے۔ اس کے غیر کٹر نظریات نے سماجی دوری نظریے کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا اور بہت سے ماہرین علوم سماجیات کے لیے تحریک کا باعث بھی ہوئے۔(Sorokin, 1957:125)

اپنی کتاب Social and Cultural Dynamics میں اس نے معاشروں کو ثقافتی ذہنیت کے مطابق مختلف حصوں میں تقسیم کیا جو اس کے مطابق تین ہیں۔

۱۔ تصوراتی (Ideational) یعنی یہ کہ حقیقت روحانی ہے

۲۔ حسی (Sensate) یعنی یہ کہ حقیقت مادی ہے

۳۔ نظریاتی (Idealistic) یعنی مندرجہ بالا دونوں کا تالیف شدہ نظریہ (Sorokin, 1957:139)

اس نے بیان کیا کہ تمام بڑی تہذیبیں باری باری انہیں تین بنیادی ذہنیتوں سے جنم لیتی ہیں۔ ان میں ثقافتی اور تہذیبی ترقی کا ہر دور نہ صرف حقیقت کی ماہیت کو بیان کرنے کی کوشش کرتا ہے بلکہ انسانی ضروریات اور اہداف کے پورا ہونے کا منہج بھی پیش کرتا ہے اور وہ حد بھی متعین کرتا ہے کہ کہاں انسانی ضروریات اور اہداف پورے ہوں گے۔ سوروکن نے معاصر مغربی تہذیب کو حسی و مادی تہذیب (Sansate Civilization) قرار دیا جو اس کی ٹیکنالوجیکل ترقی کے باعث ہے اور پیش گوئی کی کہ جلد ہی یہ تہذیب زوال پذیر ہو کر انحطاط کا شکار ہو جائے گی اور اس سے نئے تصوراتی اور نظریاتی ادوار کا آغاز ہوگا۔(Sorokin, 1992:97)

۱۷۔ ایڈورڈ سعید (Edward Said 1935-2003)

ایڈورڈ سعید فلسطینی امریکی ادبی نظریہ ساز، ثقافتی نقاد اور فلسطینیوں کے حقوق کا عظیم حامی اور علمبردار رہے۔ وہ کولمبیا یونیورسٹی میں انگریزی اور تقابلی ادب کا پروفیسر اور بعد از نو آبادیت (Post Colonialism) کا بانی فرد تھا۔ رابرٹ فسک (Robert Fisk) نے اسے

فلسطینیوں کی سب سے زیادہ طاقتور سیاسی آواز قرار دیا ہے۔ (Young, 1990:125, The Independent, 2008, Dec 30)

ایڈورڈ سعید کی سب سے زیادہ شہرت استشراق پر تنقید ہے۔ اس کے مطابق استشراق ان غلط اور جھوٹے تصورات کے مجموعے کا نام ہے جو مشرق کے بارے میں مغربی رویے میں چھپے ہوئے ہیں۔ اپنی تصنیف *Orientalism* (1978) میں ایڈورڈ سعید نے دعویٰ کیا کہ مغرب میں عرب اسلامی دنیا اور ان کے کلچر کے بارے میں مغرب مرکزیت کا حامل تعصب پایا جاتا ہے۔ اس کے مطابق ایشیا اور قرون وسطیٰ کے بارے میں مغربی کلچر میں ایک طویل اور جھوٹی افسانوی تصورات پر مبنی روایت نے یورپ اور امریکہ کی نو آبادیاتی اور سامراجی سرگرمیوں کے لیے جواز فراہم کیا۔ اس نے ان عرب دانشوروں کی ان کاوشوں کو بھی مسترد کیا جس کے تحت انہوں نے امریکی اور برطانوی مستشرقین کے عرب کلچر کے بارے میں تصورات کو مقامی طور پر اپنا لیا تھا۔ (Said, 1999: 82-83)

۱۹۸۰ء میں ایڈورڈ سعید نے عرب کلچر کے حوالے سے مغرب کی پسماندہ اور نامکمل فہم کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا۔ اس نے کہا کہ جہاں تک امریکہ کا تعلق ہے یہ کہنا بہت ہی غلط بیانی کے مترادف ہوگا کہ مسلمان اور عرب صرف تیل بیچنے والے لوگ یا چھپے ہوئے دہشت گرد ہیں۔ بلکہ اب تو عرب مسلم زندگی کی تفصیلات سے امریکہ اور برطانیہ کے ایسے لوگ بھی آگاہ ہونے لگے ہیں جن کا پیشہ ہی عرب دنیا کے بارے میں غلط اطلاعات عام کرنا ہے۔ ہمیں مغرب میں اسلامی دنیا کے بارے میں ایسی ظالمانہ مسخ شدہ تصویر کشی کا ایک ایسا سلسلہ ملتا ہے جو عالم اسلام کو بقیہ دنیا کی عسکری یلغار کے لیے موزوں بنا کر پیش کرتا ہے۔ (*The Nation*, 1980, Apr 26)

ایڈورڈ سعید کے مطابق اسلامی تہذیب کے بارے میں مغرب کا بیشتر مطالعہ ایسی سیاسی دانشوری ہے جو حقائق کی بجائے ذاتی تصورات اور من پسند نظریات پر مبنی ہے۔ (Said, 1978:12) بلکہ یہ ایک طرح کی نسل پرستی اور سامراجی غلبے کو یقینی بنانے کا ہتھیار ہے۔ (*The New Criterion*, 1999, Jan 17) سعید کی تصنیف *Orientalism* کا ادبی نظریے، ثقافتی مطالعے اور انسانی جغرافیے کے علاوہ تاریخ اور مطالعہ استشراق پر بھی گہرا اثر پڑا۔ ژاک دریدا اور مشل فوکو کے کام اور اس کے ساتھ ساتھ مغربی استشراق کے ابتدائی نقادوں مثلاً

طباوی (A. L. Tibawi)(Tibawi,1964:25-45)، این اور عبد المالک (Anouar Abdel Malik)(Malek, 1963:109-41)، میکسم روڈینسن (Maxime Rodinson)(Aijaz, 1992:155) اور رچرڈ ولیم ساودرن (Richard William Southern)(Southern, 1962:133) کی تحریروں سے تحریک پاتے ہوئے ایڈورڈ سعید نے بیان کیا کہ مشرق کے بارے میں مغربی تحریریں اور مشرق کے حوالے سے ان میں بیان کردہ تصورات سراسر مشکوک ہیں اور ان کو بلا تحقیق درست قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ایڈورڈ سعید کے مطابق یورپی نو آبادیاتی اقتدار اور مشرق پر یورپ کے سیاسی غلبے کی تاریخ بہت زیادہ صاحبِ علم اور نیک نیت مغربی مستشرقین کی تحریروں کو بھی متنازعہ کر دیتی ہے۔ اب تو orientalist کی اصطلاح ایک پھبتی اور نشانِ ہجو بن چکی ہے:

> I doubt if it is controversial, for example, to say that an Englishman in India or Egypt in the later nineteenth century took an interest in those countries which was never far from their status in his mind as British colonies. To say this may seem quite different from saying that all academic knowledge about India and Egypt is somehow tinged and impressed with, violated by, the gross political fact - and yet that is what I am saying in this study of Orientalism. (Said, 1978:11)

ایڈورڈ سعید نے بیان کیا کہ مغرب کا مشرق پر دو ہزار سال تک غلبہ رہا اور یہ غلبہ ایسکیلس (Aeschylus) کے اہلِ فارس کو منظّم کرنے کے بعد سے شروع ہوا۔ یورپ نے ایشیا پر اتنا مکمل اور طویل سیاسی غلبہ رکھا کہ اب ایشیا کے بارے میں لکھے گئے ظاہراً بہت زیادہ معروضی مغربی متون میں بھی تعصب اور عناد کی بُو نظر آتی ہے جسے بہت سے مغربی اہلِ دانش بھی پہچان نہیں پاتے۔ سعید کے مطابق مغرب نے نہ صرف مشرق کو سیاسی طور پر فتح کیا بلکہ مغربی دانشوروں نے مشرق کی زبان و تاریخ اور کلچر کو بھی اپنے ذاتی مفادات کے لئے دریافت کیا اور اسی نیت سے اس کی توضیح اور تشریح کی۔ انہوں نے ایشیا کے ماضی کے بارے میں لکھا اور اس کی حال کی تصویر اور شناخت کو بھی ایسے انداز سے تشکیل دیا کہ یہ یورپ کی مروجہ روایت کے تناظر کے مطابق ہے۔ مگر اس سے مغرب کے لئے اجنبی اور نا قابلِ فہم مشرق انحراف کرتا ہے۔ (Said, 1978:56-57)

سعید کے مطابق مشرق کے بارے میں لکھی جانے والی مغربی تحریریں اسے عقل دشمن، کمزور اور تانیث شدہ جنس کے طور پر پیش کرتا ہے جس کے مقابلے میں مغرب صاحبِ عقل و خرد، مضبوط اور رجولیت کا حامل ہے۔ یہ وہ تضاد ہے جو مشرق اور مغرب کے درمیان ''درکار فرق'' میں سے پیدا ہوتا ہے اور اسے مشرق کے منظر کے ناقابل تغیر جوہر سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ ۱۹۷۸ء میں جب اس کی کتاب پہلی دفعہ شائع ہوئی تو یوم کیپر جنگ (Yom Kippur War) اور اوپیک کے بحران کی یادیں تازہ تھیں۔ سعید نے اسے دلیل کے طور پر بیان کیا کہ یہ رویے اب بھی مغربی میڈیا اور اہلِ علم میں عام ہیں۔ *Orientalism* میں اس نے اپنا بنیادی نظریہ بیان کرنے کے بعد اس کی تائید میں مغربی کتب سے ہی بہت سی مثالیں فراہم کی ہیں۔ (Said, 1978:329-352)

سعید کی تحریروں پر بہت زیادہ تنقید بھی کی گئی مگر اس کے حامی کہتے ہیں کہ ایسی تنقید گو یہ درست ہی کیوں نہ ہو، سعید کے بنیادی نظریے کو مسترد نہیں کر سکتی جو انیسویں اور بیسویں صدی خصوصاً مغربی میڈیا، ادب اور فلم میں مشرق کے بارے میں عمومی تاثر کے لیے اب بھی درست ہے۔ (Eagleton, 2003, November 1) سعید نے اپنی اس کمزوری کا اعتراف کیا ہے کہ وہ جرمن اہل علم سے کما حقہ استفادہ نہیں کر سکا۔ (Said, 1978:18-19) اسی طرح ۱۹۹۵ء کے ایڈیشن میں لکھے جانے والے پس نوشت میں اس نے اپنے نقادوں مثلاً لیوس کو بہت ہی مؤثر انداز سے رد کیا۔ (Said, 1978:329-54) *Orientalism* کو مابعد سامراجی تحریک کے حوالے سے مرکزی اہمیت کی حامل کتاب قرار دیا جاتا ہے جو غیر مغربی ممالک کے اہل علم کی اس حوالے سے حوصلہ افزائی کرتی ہے کہ وہ سیاسی اصلاح کا فائدہ اٹھائیں اور اپنے آپ کو ظلم اور جبر کے بیان کے ساتھ وابستہ کرنے کے خطرات سے محفوظ رکھیں اور پھر غیر مغربی اقوام کی نمائندگی کرتے ہوئے ان کے مؤقف کو واضح انداز سے آگے پہنچائیں۔ (The Guardian, 2003, Sep 26)

ادبی تنقید اور ثقافتی مطالعے کے میدان میں ایڈورڈ سعید کی مسلسل بڑھتی ہوئی اہمیت ہندوستان کا مطالعہ کرنے والے دانشوروں مثلاً گیان پرکاش (Gyan Prakash) (Prakash, 1990:383-408)، نکولیس ڈرکس (Nicholas Dirks) (Dirks, 2001:67)، رونلڈ انڈن (Ronald Inden) (Inden, 1990:73) اور ادبی نظریہ

سازوں جیسے حامد دباشی (Hamid Dabashi)، ہومی بھابھا (Homi Bhabha) (Bhaba, 1990:115) اور گیاتری سپی وک (Gayatri Spivak) (Spivak, 1987:135) پر اس کا اثر واضح ہے۔ اس کا علمی کام اب بھی علمی سیمیناروں، دانشوروں کی کانفرنسوں اور اہلِ دانش کے ہاں موضوعِ بحث رہتا ہے۔ (Howe, 2008:34)

ایڈورڈ سعید کے نقاد ہوں یا اس کے پیروکار، سب ہی اس کی کتاب *Orientalism* کے گہرے ابلاغی اثر کا اعتراف کرتے ہیں جس نے معاشرتی علوم کے تمام تر تناظر کو متاثر کیا ہے۔ (Rubin, 2003:862-876) مابعد نوآبادیاتی نظریہ (Postcolonial Theory)، ایڈورڈ سعید جس کے بانیوں میں سے تھا اور اس کی حمایت میں بولنے والا ایک نمایاں دانشور تھا، (Young, 1990:95) اب بھی معاشرتی علوم کے ماہرین کی توجہ اپنی طرف کھینچتا ہے۔ (Howe, 2008:39) *Orientalism* اب بھی مشرق وسطیٰ کے مطالعات کے بارے میں گہری، پختہ اور وسیع معلومات فراہم کرتی ہے۔ (Howe, 2008: 43) وہ امریکہ کا مشہور، معروف اور نمایاں دانشور تھا جسے intellectual super star کے طور پر جانا جاتا تھا۔ وہ موسیقی کی تنقید، عوامی خطابات، میڈیا میں کردار، عصری سیاست اور موسیقی کی سرگرمیوں میں شامل رہتا تھا۔ (The Guardian, 2003, Sep 26) اس کے اثرات کا دائرہ عالمی ہے اور اس کا سبب اس کی بے مثل اور تخلیقی صلاحیت ہے جس کے تحت اس نے ثقافتی تنقید، سیاست اور ادبی نظریے کو باہم ملا دیا ہے۔ (Howe, 2008:43)

۱۹۹۷ء میں اپنی کتاب *Covering Islam* کے ترمیم شدہ ایڈیشن میں سعید نے مغربی پریس کے متعصّبانہ اندازِ بیان کو تنقید کا نشانہ بنایا خصوصاً میڈیا کی سازش اور ان تجاویز کو کہ عمارتوں کو جلایا جائے، کاروباری پروازوں کو سبوتاژ کیا جائے اور پینے کے پانی میں زہر ملا دیا جائے۔ (Gordon, 1997:15)

ایڈورڈ سعید نے مشرقِ وسطیٰ کے حوالے سے امریکی خارجہ پالیسی کو بھی تنقید کا نشانہ بنایا۔ ہفتہ وار الاہرام کو اپریل ۲۰۰۳ء میں دیے جانے والے ایک انٹرویو میں سعید نے کہا کہ عراق جنگ غلط اندازوں اور مقاصد کے لیے لڑی گئی:

> My strong opinion, though I don't have any proof in the classical sense of the word, is that they want to change the entire Middle East and the Arab world, perhaps terminate some countries, destroy the

so-called terrorist groups they dislike and install regimes friendly to the United States. I think this is a dream that has very little basis in reality. The knowledge they have of the Middle East, to judge from the people who advise them, is to say the least out of date and widely speculative....

I don't think the planning for the post-Saddam, post-war period in Iraq is very sophisticated, and there's very little of it. US Under Secretary of State Marc Grossman and US Under Secretary of Defense Douglas Feith testified in Congress about a month ago and seemed to have no figures and no ideas what structures they were going to deploy; they had no idea about the use of institutions that exist, although they want to de-Ba'thise the higher echelons and keep the rest.

The same is true about their views of the army. They certainly have no use for the Iraqi opposition that they've been spending many millions of dollars on. And to the best of my ability to judge, they are going to improvise. Of course the model is Afghanistan. I think they hope that the UN will come in and do something, but given the recent French and Russian positions I doubt that that will happen with such simplicity. (*Al-Ahram* Weekly, 2003, Apr 2)

۱۸۔ فرانسس فوکویاما (Francis Fukuyama 1952)

فرانسس فوکویاما امریکی فلسفی اور سیاست و اقتصادیات کا ماہر دانشور اور مصنف ہے۔ فوکویاما کی نمایاں اور نمائندہ کتاب *The End of History and the Last Man* ہے۔ جس میں اس نے بتایا کہ انسانی تاریخ کی ترقی اور مختلف نظریات کے درمیان جدوجہد کم و بیش اپنے اختتام تک پہنچ چکی ہے اور اب جبکہ دنیا سرد جنگ کے خاتمے اور ۱۹۸۹ء میں دیوارِ برلن کے گرنے کے بعد لبرل جمہوریت تک پہنچی ہے سو انسانی ترقی کا سفر اپنے عروج کو پہنچ چکا۔ فوکویاما نے عالمی سطح پر سیاسی اور اقتصادی لبرلزم کی فتح کی پیش گوئی کی۔ (Fukuyama, 1992:54)

اس نے بہت سی کتابیں لکھیں جن میں *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* اور *Our Posthuman Future:*

Consequences of the Biotechnology Revolution شامل ہیں۔ دوسری کتاب میں اس نے تاریخ کے اختتام کے نظریے کو تفصیل سے بیان کیا اور یہ کہا کہ چونکہ بائیوٹیکنالوجی کی ترقی نے انسان کو اپنا ارتقاء کنٹرول کرنے کی صلاحیت دے دی ہے لہٰذا عین ممکن ہے جب انسان خود اپنی فطرت کو بھی بدل سکے سو یہاں لبرل جمہوریت کو بھی خطرات درپیش ہو سکتے ہیں۔ اس کا ایک ممکن نتیجہ یہ ہے کہ ایک بدلی ہوئی انسانی فطرت غیر معمولی عدم مساوات کا خاتمہ کر دے۔ وہ Trans-humanism کا مخالف ہے جو مابعد انسانیت کو ہدف کے طور پر لے کر چلنے والی فکری تحریک ہے۔(Fukuyama, 1995:66, Fukuyama,2002: 78) حیاتیاتی علوم میں موجودہ ترقی سے فوکویاما نے ایک ایسے ماحول کا تصور پیش کیا ہے جہاں سائنس اور ٹیکنالوجی کسی اختتام کی طرف نہیں بلکہ نئے امکانات کی طرف بڑھے گی۔ لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ انسانی تاریخ مکمل طور پر اختتام پذیر ہو جائے گی۔

اپنی دوسری کتاب *The Great Distruption: Human Nature and Reconstruction of Social Order* میں اس نے سماجی اقدار کے ماخذ اور ہمارے موجودہ اخلاقی روایات میں پیدا ہونے والے اختلال اور تجزیہ کی تفصیل بیان کی ہے جو اس کے مطابق صنعت (Manufacturing) کے دور سے اطلاعات کے دور کی طرف بڑھنے کا نتیجہ ہے۔ یہ تبدیلی اس کے نزدیک نہ صرف معمولی ہے بلکہ خود اصلاحی بھی ہے جو انسان کی اپنی اندرونی سماجی اور معاشرتی اقدار اور قواعد وضوابط کے تحت خود اپنی اصلاح کر لے گی۔ (Fukuyama, 1999:113)

۲۰۰۸ء میں اس نے اپنی کتاب *Falling Behind: Explaining the Developing Gap Between Latin America and United States* شائع کی جو اس مقصد کے لئے کی گئی تحقیق اور کانفرنس کے بعد لکھی گئی جو اس امر کی تحقیق کے لئے انعقاد پذیر ہوئی تھی کہ لاطینی امریکہ جو کبھی شمالی امریکہ سے امیر ترین تھا، ترقی کے میدان میں چند صدیوں میں اس سے پیچھے کیوں رہ گیا۔ ۲۰۰۹ء کی کانفرنس میں اس کتاب پر گفتگو کرتے ہوئے فوکویاما نے اپنا یہ نتیجہ تحقیق بیان کیا کہ لاطینی امریکہ میں موجود غیر معمولی عدم مساوات ہی اس کی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ دولت کی غیر مساویانہ تقسیم ایسی سماجی اور معاشرتی مشکلات کا باعث بنتی ہے جو ترقی کا گلہ گھونٹ دیتی ہیں۔ (Fukuyama,

(2008:117)

ریگن انتظامیہ کا حصہ ہوتے ہوئے اس نے ریگن ڈاکٹرائن کی تشکیل میں بھی اہم کردار ادا کیا۔ فوکویاما نیوکنزرویٹزم کے فروغ کا ایک اہم نمائندہ ہے۔ وہ Project for New American Century میں بھی بہت فعال تھا جو ۱۹۹۷ء میں شروع ہونے والا ایک تھنک ٹینک تھا۔ اس کا ممبر ہوتے ہوئے اس نے صدر بل کلنٹن کے نام تنظیم کی طرف سے خط لکھا جس میں تجویز دی گئی تھی کہ عراق میں صدام حسین کا تختہ الٹنے کے لئے وہاں اٹھنے والی بغاوتوں کی حمایت کی جائے۔(Abrams, 1998 Jan 26) وہ ان چالیس دستخط کنندگان میں بھی شامل تھا جنھوں نے ۲۰/نومبر ۲۰۰۱ء کو صدر بش کو ۱۱/ستمبر ۲۰۰۱ء کے حملوں کے بعد خط لکھا کہ اسامہ بن لادن کو گرفتار کیا جائے یا قتل کیا جائے اور اس کا نیٹ ورک توڑا جائے۔ اس کے لئے صدام حسین کے اقتدار کے خاتمے کے لئے عراقی اپوزیشن کو پوری عسکری اور مالی امداد فراہم کی جائے چاہے اس بات کے لئے کوئی واضح ثبوت موجود نہ بھی ہو کہ صدام حسین مغرب پر حملہ کرنا چاہتا ہے۔(Fukuyama, 2001, Sep 20)

فوکویاما نے نیو یارک ٹائمز میں فروری ۲۰۰۶ء میں اپنے چھپنے والے ایک مضمون میں عراق جنگ کی صورتِ حال پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا: ضروری ہے کہ امریکی خارجہ پالیسی اپنی محدود اور شک پر مبنی حقیقت پسندی کی طرف لوٹے لیکن اس کے ساتھ ساتھ اپنے مقاصد کے حصول کے لیے حقیقت پسندانہ ولسنزم (Realistic Wilsonianism) کو بھی اختیار کرے۔(Fukuyama, 2006:71) نیوکنزرویٹزم کے حوالے سے اس نے کہا: اب نئے تصورات کی ضرورت ہے نہ کہ نیوکنزرویٹوز یا حقیقت پرست تصورات کی۔ بلکہ ہمیں یہ جاننے کی ضرورت ہے کہ امریکہ بقیہ دنیا کے لیے کس طرح اہم ہوسکتا ہے۔ نیوکنزرویٹوز تصورات میں بنیادی فکر انسانی حقوق کی عالمگیریت ہے لیکن ان مقاصد کو امریکی طاقت اور اختیار کو متاثر کئے بغیر حاصل کرنا چاہیے۔(NYT Magazine, 2006, Feb 19)

۲۰۰۲ء کے آغاز کے ساتھ ہی اس نے بش انتظامیہ کے نیوکنزرویٹزم ایجنڈے سے علیحدگی اختیار کر لی اور اس کا سبب اس نے مشرق وسطیٰ خصوصاً دنیا کے دوسرے حصوں میں امریکہ کی یکطرفہ عسکری مداخلت کو قرار دیا۔ ۲۰۰۳ء کے اواخر تک فوکویاما نے عراق جنگ کی مخالفت شروع کر دی اور ڈونلڈ رمزفیلڈ سے سیکرٹری آف ڈیفنس کے عہدے سے استعفیٰ کا

مطالبہ کر دیا۔ اس نے کہا کہ وہ ۲۰۰۴ء میں بش کے خلاف ووٹ دے گا کیونکہ بش انتظامیہ نے تین بڑی غلطیاں کی ہیں:

۱۔ بش انتظامیہ نے ریڈیکل اسلام کے خطرے کو امریکہ کے لیے بہت بڑھا چڑھا کر پیش کیا۔

۲۔ بش انتظامیہ نے امریکی غلبے کی مہم کے نتیجے میں پیش آنے والے ردعمل کا صحیح اندازہ نہیں لگایا۔ شروع ہی سے اس نے اقوامِ متحدہ کے حوالے سے منفی رویہ اختیار کیا اور اسی طرح دوسری بین الاقوامی تنظیمات کے حوالے سے بھی اور یہ نہیں سوچا کہ اس سے دوسرے ممالک میں امریکہ مخالف جذبات پیدا ہوں گے۔

۳۔ بش انتظامیہ نے عراق میں قیامِ امن کے لئے مناسب اقدامات نہیں کئے اور غیر ضروری طور پر یہ توقع قائم کر لی کہ عراق اور مشرقِ وسطیٰ میں مغربی اقدار کی سوشل انجینئرنگ کا عمل مکمل کر لیا جائے گا۔(*The Times*, 2004, July 17)

فوکویاما کے مطابق امریکہ کو یہ حق حاصل ہے کہ دنیا بھر میں اپنی اقدار کو فروغ دے لیکن یہ سب کچھ Realistic Wilsonianism کے مطابق ہونا چاہیے اور اس میں فوجی مداخلت کو آخری راستے کے طور پر اختیار کرنا چاہیے۔ عملاً فوجی دستے تعینات کرنے کی بجائے خفیہ فوجی طاقت کا استعمال زیادہ مفید ہوتا ہے۔ امریکہ اپنی فوج پر دنیا بھر سے زیادہ خرچ کرتا ہے لیکن عراق کے معاملے سے یہ بات واضح ہے کہ اس طریقہ کار کے مؤثر ہونے کے امکانات کتنے محدود ہیں۔ اس کے بجائے امریکہ کو اپنے سیاسی اور اقتصادی ترقی کے عمل کو اس فہم کے ساتھ آگے بڑھانا چاہیے کہ اس سے دوسرے ممالک میں کیا نتائج پیدا ہوتے ہیں۔ بہترین اور مؤثر طریقہ کار یہ ہے کہ دنیا کے مختلف ممالک کو تعلیم اور جہاں ضروری ہو سرمایہ دیا جائے۔ ترقی کا راز چاہے سیاسی ہو یا معاشی یہ ہے کہ یہ کبھی باہر سے درآمد نہیں کی جا سکتی بلکہ کسی ملک کے اپنے لوگ ہی اس میں حصہ لیتے ہیں۔ دوسری جنگِ عظیم کے بعد جس معاملے میں امریکہ نے اپنی مہارت کا ثبوت دیا وہ بین الاقوامی اداروں کا قیام ہے۔ دوبارہ اسی طرح کی ادارہ سازی کی طرف رجوع امریکی طاقت کو بین الاقوامی جواز کے ساتھ بحال کر دے گا لیکن ان اقدامات کے لئے بہت زیادہ صبر درکار ہے۔ اس کی حالیہ کتاب *America at the Crossroads: Democracy, Power and the Nonconservative*

Legacy کا مرکزی خیال یہی ہے۔(Fukuyama, 2006:71)

نیو یارک ٹائمز میگزین میں ۲۰۰۶ء میں اپنے مضمون میں فوکویاما نے بیرونی دنیا پر یلغار کی پالیسی پر سخت تنقید کی۔ اس نے نیوکنزرویٹزم کو لینن ازم سے مشابہ قرار دیا اور نیوکنزرویٹوز کے بارے میں لکھا:

> …believed that history can be pushed along with the right application of power and will. Leninism was a tragedy in its Bolshevik version, and it has returned as farce when practiced by the United States. Neoconservatism, as both a political symbol and a body of thought, has evolved into something I can no longer support.(NYT Magazine, 2006, Feb 19)

عسکریت کے بارے پر اس کی سابقہ رائے یہ تھی کہ اس کا سبب یہ ہے کہ امریکی خارجہ پالیسی ایک بہت ہی اعلیٰ درجے کی اخلاقیات کے ساتھ جڑی ہوئی ہے کہ دوسری قوموں کو امریکہ کی اس ہیبت ناک طاقت سے کم خائف ہونا چاہیے اور یہ Wilsonianism کی حقیقت پسندی کا ہی بیان ہے۔ اس نے نیوکنزرویٹو خیالات کے اختتام کا اعلان بھی کیا اور دہشت گردی کے خلاف جنگ کو غیر عسکری انداز سے آگے بڑھانے کی بات کی:

> War is the wrong metaphor for the broader struggle, since wars are fought at full intensity and have clear beginnings and endings. Meeting the jihadist challenge is more of a "long, twilight struggle" whose core is not a military campaign but a political contest for the hearts and minds of ordinary Muslims around the world.(NYT Magazine, 2006, Feb 19)

گو فوکویاما نے اپنے آپ کو نیوکنزرویٹوز کی وابستگی سے الگ کر لیا ہے لیکن وہ Leo Strauss کے افکار کے زیرِ اثر ہے جو نیوکنزرویٹزم کے فکری بانیوں اور اس کے سیاسی معاشیات کے بہت سے تصورات کی نظریاتی بنیاد بھی ہے۔ اپنے مضمون Our Posthuman Future میں فوکویاما نے فطری حقوق کے کلاسیکی نظریے پر اپنے دفاع میں Leo Strauss ہی کے فکری تناظر کو استعمال کیا ہے۔ وہ اپنی دلیل کو ارسطا طالیسی دلیل قرار دیتا ہے کہ ارسطو ہی نے پہلے یہ بات کہی تھی کہ حقوق کے بارے میں انسانی تصورات درست ہیں یا غلط اور جو کچھ آج ہم انسانی حقوق کے بارے میں کہتے ہیں یہ انجام کار انسانی فطرت پر ہی مبنی

ہیں۔(Fukuyama, 2002:119)

موجودہ اقتصادی بحران کا ذکر کرتے ہوئے فوکویاما نے اس اقتصادی شعبے کی سرپرستی کی تائید کی اور کہا کہ معاشی اور اقتصادی اداروں کو مضبوط سرپرستی کو ضرورت ہے لیکن یہ بات واضح نہیں کہ معیشت کے دوسرے حصوں کو بھی اس طرح کی ضرورت ہے یا نہیں۔ فوکویاما نے ۲۰۰۸ء کے صدارتی انتخابات میں براک اوبامہ کی حمایت کی اس نے کہا:

> I'm voting for Barack Obama this November for a very simple reason. It is hard to imagine a more disastrous presidency than that of George W. Bush. It was bad enough that he launched an unnecessary war and undermined the standing of the United States throughout the world in his first term. But in the waning days of his administration, he is presiding over a collapse of the American financial system and broader economy that will have consequences for years to come. As a general rule, democracies don't work well if voters do not hold political parties accountable for failure. While John McCain is trying desperately to pretend that he never had anything to do with the Republican Party, I think it would be a travesty to reward the Republicans for failure on such a grand scale. (Fukuyama, 2008, Nov.3)

فوکویاما کے علمی کارناموں اور عملی سیاسی سرگرمیوں سے مغربی اہل دانش کی غیر مغربی دنیا خصوصا عالم اسلام کے بارے میں رویے اور نقطہ نظر کی بخوبی وضاحت ہو جاتی ہے۔

اقبال اور دیگر مفکرین کا تقابلی مطالعہ

ا۔ اقبال کا تصور تہذیب

اقبال کا تصور تہذیب اپنی جامعیت، مقصدیت اور تہذیبی محتویات کے احاطے کے لحاظ سے دیگر مفکرین کے مقابل امتیازی حیثیت کا حامل ہے۔ تہذیب کی مختلف جہات پر اقبال کے افکار ملی حیات افروزی کے مظہر ہیں۔ اقبال کے ہاں تہذیب کا مطالعہ بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ اقبال نے نہ صرف اس تصور کو اپنے غور وفکر کا موضوع بنایا بلکہ اس پر اظہار خیال بھی کیا۔ خواجہ حسن نظامی کے نام ایک مکتوب میں لکھتے ہیں: انگلستان میں مَیں نے اسلامی مذہب وتمدن پر

لکچروں کا ایک سلسلہ شروع کیا ہے۔ ایک لیکچر ہو چکا ہے۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۶۰۸)

اقبال قوم کو افراد کے علاوہ ایک وجود نامی قرار دیتے ہیں۔ اس ضمن میں فرماتے ہیں: 'قوم ایک جداگانہ زندگی رکھتی ہے یہ خیال کہ اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اپنے موجودہ افراد کا محض ایک مجموعہ ہے۔ اصولاً غلط ہے۔ اور اس لیے تمدنی اور سیاسی اصلاح کی تمام تجاویز جو اس مفروضے پر مبنی ہوں بہت ہی احتیاط کے ساتھ نظر ثانی کی محتاج ہیں۔ قوم اپنے موجودہ افراد کا مجموعہ ہی نہیں ہے بلکہ اس سے بہت کچھ بڑھ کر ہے'۔ یہی سبب ہے کہ اقبال کسی قوم یا تہذیب کو ایک ایسا نامیاتی کل تصور کرتے ہیں جس کے ایک حصے کی بقا کا انحصار دوسرے حصوں کی کارکردگی پر ہے۔ 'علم الحیات کے انکشافات جدیدہ نے اس حقیقت کے چہرہ سے پردہ اٹھایا ہے کہ کامیاب حیوانی جماعتوں کا حال ہمیشہ استقبال کے تابع ہوتا ہے۔ ۔۔۔ علم الحیات کی اس حیرت انگیز حقیقت کو وہ شخص بہ نگاہ استغناء نہیں دیکھ سکتا جس کے پیش نظر سیاسی یا تمدنی اصلاح ہے۔ میں اپنی قوم کی موجودہ عمرانی حرکت پر اسی پہلو سے نظر ڈالنا چاہتا ہوں یعنی اس کی تنقید استقبالی طور پر کرنا چاہتا ہوں'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۲۲۳)

اقبال کے ہاں قوم یا تہذیب کا وجود حکمرانوں سے ماورا حقیقت ہے۔: 'بادشاہ آتے ہیں اور چلے جاتے ہیں اور اس حیثیت سے صرف اہل ملک ہی غیر فانی ہیں'۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۷۳)

اقبال کے نزدیک کسی قوم یا تہذیب کے عروج وزوال کا عمل قانون قدرت کے تابع ہوتا ہے: 'قانون انتخاب فطری کے انکشاف عظیم کی بدولت انسان اپنے خانوادہ کی تاریخ کا عقلی تصور قائم کرنے کے قابل ہو گیا۔ حالانکہ پہلے اس تاریخ کے واقعات کی حیثیت اس کے نزدیک حوادث کے ایک فوق الادراک سلسلے سے زیادہ نہ تھی جو بلا کسی اندرونی ترتیب یا غایت کے فرداً فرداً مادر ایام کے سراپا بطن سے پیدا ہو کر گہوارہ شہود میں نظر آیا کرتے تھے'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۲۲۱)

اقبال تہذیبی زندگی کی اساس قومی طرز عمل کی حیات بخشی کو قرار دیتے ہیں: 'پردہ استعداد جو مبدء فیاض نے فطرت انسانی میں ودیعت کی ہے اور پردہ توانائی جو انسان کے دل و دماغ کو بخشی گئی ہے ایک مقصد وحید اور ایک غایت الغایات کے لیے وقف ہے یعنی قومی زندگی جو آفتاب بن کر چمکے قوت سے لبریز ہو، جوش سے سرشار ہو اور ہر انسانی صنعت اس غایت

آخرین کے تابع اور مطیع ہونی چاہیے اور ہر شے کی قدر و قیمت کا معیار یہی ہونا چاہیے کہ اس میں حیات بخشی کی قابلیت کس قدر ہے۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۳۲)

اقبال کے ہاں قومی زندگی کی اساس مادی نہیں بلکہ مابعد الطبیعی ہے۔ اس فرق کو بیان کرتے ہوئے کہا: 'میرے اور نیٹشے کے نقطۂ نظر میں بنیادی فرق ہے۔ نیٹشے کی طبیعت پر مادیت پسندی کا غلبہ تھا۔ اس نے ہستیِ باری تعالیٰ کا انکار کیا اور اس انکار سے خودی کا انکار لازم ٹھہرا۔ وہ خودی کا منکر ہے۔ خودی اس کے نزدیک کوئی مابعد الطبیعی حقیقت نہیں۔ اس کا فوق البشر بھی قدیم یونانی سورماؤں کا نمونہ ہے۔ وہ ہمیشہ کسی آنے والے کا خواب دیکھتا ہے۔ یہ مجوسی خیالات کا اثر ہے گو تعجب ہے کہ مجوسیت سے اثر پذیری کے باوجود اسے زمانے کی حقیقت سے کیوں انکار ہے۔ ہندوؤں اور یونانیوں کی طرح زمانے کی حرکت بھی اس کے نزدیک دوری ہے اور نتیجہ یہ کہ ہر چیز بار بار آتی رہتی ہے'۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۶۵)

مختلف تہذیبوں میں ارتباط باہمی ایک ایسی حقیقت ہے جو تہذیبوں کی بقا اور تسلسل کا تعین کرتی ہے: 'زمانہ حال میں کسی جماعت کا محض مقامی قوتوں کے ذریعے نشوونما پانا محال ہے۔ ریل اور تار نے زمان اور مکان کے پردے کو درمیان سے اٹھا دیا ہے۔ دنیا کی مختلف قومیں جن میں پہلے بعد المشرقین حائل تھا اب پہلو بہ پہلو بیٹھی ہوئی نظر آتی ہیں۔ اس ہم نشینی کا نتیجہ یہ ہونے والا ہے کہ بعض قوموں کی حالت بدل کر ہو جائے گی اور بعض قومیں بالکل ہی ملیامیٹ ہو جائیں گی'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۲۳۸)

تہذیبیں ہمیشہ مسلسل تبدیلی کے عمل سے گزرتی رہتی ہیں: 'قوموں میں تبدیلیاں دفعتاً نہیں، بلکہ چپ چاپ اور بتدریج رونما ہوا کرتی ہیں۔ یہ ایک عمل ہے جو آپ ہی آپ شروع ہوتا اور آپ ہی آپ جاری رہتا ہے'۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۱۳۴) تاہم تبدیلی کے اس عمل کا جاری رہنا اور بامقصد انداز سے جاری رہنا ہی تہذیبی زندگی کی ضمانت فراہم کرتا ہے: 'قوموں کی زندگی تحریکوں سے ہے۔ تحریکیں ہیں تو قومیں بھی زندہ ہیں۔ وہ زندگی کے تقاضوں کو سمجھتی اور ان کے پیشِ نظر مختلف سمتوں میں قدم اُٹھاتی ہیں۔ یوں ان کے مستقبل کا رخ متعین ہو جاتا ہے۔ تحریکیں گویا وہ اقدامات ہیں جو زندگی کی پیش رَو حرکت کے باعث ناگزیر ہو جاتے ہیں۔ لیکن تحریک جب ہی تحریک ہے کہ اس سے قوم کی وحدت میں فرق نہ آئے، بلکہ جس انداز سے بھی آگے بڑھے، اس سے حیاتِ ملّی کو تقویت پہنچے۔ افراد سمجھیں کوئی منزل ہے جو ان کے سامنے

ہے اور جس کو انھیں طے کرنا ہے۔ کوئی کام ہے جسے سرانجام دینا ہے۔ زندگی یہ نہیں کہ ہم کسی عقیدے یا نظریے پر قناعت کر کے بیٹھ جائیں اور بے عملی کو عمل قرار دیں۔ (نیازی، ۲۰۰۷:۲۸۶)

۲۔ اقبال اور دیگر مفکرین کے افکار

دیگر مفکرین اور اقبال کے تہذیبی افکار کے تقابلی مطالعے سے درج ذیل امور سامنے آتے ہیں:

۱۔ دیگر مفکرین نے تہذیب و ثقافت کی جن جہات کو بیان کیا، وہ جہات زیادہ موثریت اور جامعیت سے اقبال کی فکر میں بھی موجود ہیں۔

۲۔ معاصر تہذیبی تصورات کو اقبال نے مسلم تہذیبی اقدار کے تناظر میں بیان کیا اور ان پر اپنے نقد کا اظہار بھی کیا۔

۳۔ اقبال کی تہذیبی فکر میں مسلم تہذیب کے امتیاز، عدیم المثل اور انسانیت نواز ہونے کا پہلو نمایاں ہے۔

۴۔ اقبال کے فلسفہ خودی کی بنیادی خصوصیت یعنی حیات افروزی اور اثبات ذات تہذیبی سطح پر بھی اقبال کی فکر میں نمایاں ہے۔

۵۔ تہذیبوں کے عروج و زوال کے عمل میں کوئی تہذیب کس طرح بقا اور استحکام کا راستہ اختیار کر سکتی ہے اور اس کی پائیدار اساس کیا ہوگی، یہ نکتہ بھی اقبال کی تہذیبی فکر میں جا بجا نمایاں نظر آتا ہے۔

اب دیگر مفکرین کے افکار اور فکر اقبال کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے:

ایڈورڈ گبن نے زوال روم کی تاریخ بیان کرتے ہوئے مذاہب پر تنقید کی اور مذہب کو روم کے زوال کے اسباب میں شمار کیا۔ جدید مفکرین میں سے ایمائیل ڈرکھائیم نے مذہب کے چار مقاصد بیان کرتے ہوئے مذہب کو تہذیب کی سالمیت کا عنصر قرار دیا۔ میکس ویبر کے نزدیک مذہب ثقافت کا صورت گر ہے اس نے مذہبی سماجیات کو اپنے خصوصی مطالعے کا موضوع بنایا۔ میکس ویبر نے عیسائیت کے داخلی زہد کے رجحان اور اس کے اثرات میں مغربی تہذیب کے ارتقا کی منازل تلاش کرنے کی سعی کی۔ کرسٹوفر ڈاوسن نے مذہب کے تہذیبی اثر کو تسلیم کیا۔

شیموئیل آئزن سٹاٹ نے عظیم تہذیبوں کے مذہبی تجربے کی تفہیم کو ان تہذیبوں کے مطالعے کے لیے لازمی قرار دیا۔

اقبال تہذیبی زندگی میں مذہب کی اہمیت کے قائل ہیں۔ اقبال کے مطابق مذہب ہماری کل ہستی پر حاوی ہے لہٰذا اس کی تاریخ ہماری نشوونما کی پوری تاریخ کا خلاصہ ہونی چاہیے'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۲۲۶) اقبال بڑی تہذیبوں کے بہت سے آثار کو ان کے مذہبی جوش و جذبے کا حاصل قرار دیتے ہیں۔ روما کے آثار قدیمہ کے بارے میں فرمایا: 'مذہب بھی کیا چیز ہے کوئی دوسری قوت عقیدے اور ایمان کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔ یہ جو کچھ ہوا سب مذہبی عقائد کے جوش میں ہوا۔ عقیدہ غلط بھی ہو لیکن جب مذہب کے رنگ میں دل پر قبضہ پالیتا ہے تو انسان کے عمل میں عجیب و غریب حرارت پیدا کر دیتا ہے'۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۲۶۳) یہودی قوم کی تہذیبی زندگی میں مذہب کے کردار کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا: 'بنی اسرائیل میں سینکڑوں پیغمبر مبعوث ہوئے، سینکڑوں شہنشاہ اور ہزاروں مقنن پیدا ہوئے جنھوں نے قوم کے تمدن اور اس کی تہذیب کو معراج کمال تک پہنچایا۔ مگر آخر قہر الٰہی نے قوانین حیات کی صورت میں اپنا عمل کیا اور یہ قوم غلامی کی خوفناک مصیبتیں اٹھاتی ہوئی بے وطن ہوئی، نہ وہ عظمت رہی نہ وہ سلطنت نہ وہ تہذیب و تمدن'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۶۲)

معاشرتی رسوم و رواج کسی قوم کی تہذیب و ثقافت کی صورت گری میں بنیادی کردار ادا کرتے ہیں۔ ایمائیل ڈرکھائیم دور جدید میں معاشرے کی سالمیت کو سماجی حقائق (Social facts) پر منحصر قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک سماجی حقائق رسوم و رواج وغیرہ پر مشتمل ہیں۔ اس پہلو کا ذکر کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں: 'البتہ یہ بات ماننی پڑتی ہے کہ انگلستان کا طریقہ ماند و بود اور طرز غور و فکر وہاں کے آئین و قوانین اور اس کے رسم و رواج اس ملک کے رہنے والوں کی زندگی کے اجزائے لاینفک بن گئے ہیں'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۲۲۶) اقبال عام سماجی معمولات کی اہمیت کو بھی نظر انداز نہیں کرتے۔ مثلاً اطبا کے نسخہ لکھتے وقت نسخے پر ھو الشافی لکھنے پر فرماتے ہیں: 'اسے محض رسم، معمول، یا روایت نہ کہیے۔ ان باتوں کا تعلق زندگی سے نہایت گہرا ہے۔ یہی باتیں ہیں جن سے قوموں کے ذوق حیات اور تہذیب و ثقافت کی ترجمانی ہوتی ہے'۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۳۹۱)

میکس ویبر نے مغربی تہذیب کے ارتقا میں چرچ سے علیحدگی کو اہم موڑ قرار دیا جس سے

ازالہ افسوں (Detachment) اور عقلیت (Rationalism) کے رویے پروان چڑھے۔ ان رویوں سے ہی سرمایہ داری اور جدیدیت نے جنم لیا۔ اقبال علیحدگی کے اس عمل کے دوسرے اثرات کو بھی نظر انداز نہیں کرتے۔ سیاست نے لادین ہو کر مغربی تہذیب کو جس ڈگر پر چلایا، اس کا ذکر کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

جو بات حق ہو، وہ مجھ سے چُھپی نہیں رہتی
خدا نے مجھ کو دیا ہے دلِ خبیر و بصیر
مری نگاہ میں ہے یہ سیاستِ لا دِیں
کنیزِ اہرمن و دُوں نہاد و مُردہ 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 ہراولِ لشکر کلِیسیا کے سفیر!

(اقبال، ۲۰۰۶: ۶۶۵)

میکس ویبر نے معاشی، سیاسی اور مذہبی سماجیات کی تہذیبی اہمیت کو مطالعے کا موضوع بنایا۔ فرنینڈ براوڈل بھی تاریخ کی تشکیل میں سماجی و معاشی عوامل کی اہمیت کو بیان کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک قوموں کی تاریخ کی تشکیل میں قدرت کے قوانین بنیادی کردار ادا کرتے ہیں۔ ان قوانین کے تحت ہی معاشی، سیاسی اور مذہبی عوامل اپنے اثرات مرتب کریں گے اور ان کی قدرت کے اٹل قوانین کے تحت کارفرمائی کسی تہذیب کو ایک ان دیکھی منزل کی طرف رواں دواں رکھتی ہے: 'ہم گزری ہوئی قوموں، سلطنتوں اور تمدنوں کے کھنڈروں کو پے بہ پے نیست سے ہست اور ہست سے نیست ہوتا دیکھتے ہیں۔ جس سے زیادہ ہیبت افزا اور حوصلہ فرسا منظر اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ قدرت کی قوت کی نظروں میں نہ افراد کی وقعت ہے نہ اقوام کی منزلت۔ اس کے اٹل قوانین برابر اپنا عمل کیے جا رہے ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کی منزل مقصود بہت ہی دور ہے جسے مقاصد انسان کے آغاز اور انجام سے کسی قسم کا تعلق نہیں'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۲۲۰)

میکس ویبر کے نزدیک کسی تہذیب کے سماجی اعمال رومانی، جذباتی، اقداری وررعائتی اقسام پر مشتمل ہوں گے۔ ایلفر ڈ ویبر نے مغرب میں علم وٹیکنالوجی کے سماجی تبدیلیوں پر اثرات کو تفصیل سے بیان کیا۔ اقبال بھی ان اعمال کے تہذیبی اثرات کا ذکر کرتے ہیں۔ ادب کی تہذیبی موثریت اور کردار کا ذکر اقبال نے بارہا کیا۔ تہذیب کی تشکیل میں ادب کے کردار کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال نے اورنگزیب کے زمانے کے ایک واقعے کا ذکر کیا، جب طوائفوں پر پابندی کے بعد ان طوائفوں سے حافظ کا یہ شعر سن ایک متشرع بادشاہ اورنگزیب نے انہیں اپنا غیر شرعی دھندا جاری رکھنے کی اجازت دے دی:

در کوئے نیک نامی مارا گزر نہ دادند
گر تو نمی پسندی تغیر کن قضارا

(شکیل، ۱۹۷۷: ۱۰۰)

دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ وہ وہ باد سحر کیا

(اقبال، ۲۰۰۶: ۶۳۱)

ایلفر ڈ کروبیر نے ثقافتی علاقے اور ثقافتی تشکیل کا تصور پیش کیا۔ اقبال نے برصغیر کے مسلمانوں کی بیداری اور قومی کردار کی تشکیل کے لیے ثقافتی جدوجہد کا تصور دیا تھا کہ مسلم عوام کے لیے خصوصا دیہی سطح پر ثقافتی ادارے قائم کیے جائیں جو لوگوں میں شعور بیدار کریں اور ان کی تہذیبی سطح کو بلند کریں۔

اوسولڈ سپنگلر نے تہذیب کو ایک نامی وجود قرار دیا۔ اس کے مطابق ہر کلچر کی اپنی ثقافت ہوتی ہے۔ اقبال سپنگلر کے تصورات پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: 'سپنگلر کا یہ مفروضہ باطل ہے کہ تہذیب بحیثیت زندہ اجسام کے ایک دوسرے سے قطعاً مغائر واقع ہوئی ہیں'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۲۴۸)

اقبال تہذیب اور ثقافت کو موضوع تحقیق بنانے پر زور دیتے ہیں: 'اس قسم کی تحقیقات سے انسانی علوم کے سرمایہ میں اضافہ ہوگا اور ممکن ہے نسلی خصوصیتوں کی تہ میں وحدتِ روح کے ایسے سامان دریافت ہوسکیں جن کا اندازہ سطحی مشاہدہ سے بمشکل لگایا جاسکتا ہے'۔ (عطا،

۲۰۰۵: ۵۵۷)

کرسٹوفر ڈاوسن نے قرون وسطیٰ میں یورپ کے جاندار تہذیبی کردار کا تصور پیش کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ کوئی بھی تہذیب خلا میں آگے نہیں بڑھ رہی ہوتی۔ اقبال نے اس تصور کی بارہا وضاحت کی کہ مختلف تہذیبیں ایک دوسرے سے اخذ و قبول کر رہی ہوتی ہیں۔ اس باب میں اسلام کے مغربی تہذیب پر اثرات کو اقبال نے نظم و نثر دونوں میں بیان کیا ہے۔

ٹائن بی کے ہاں تہذیبوں کی زندگی مقابلہ اور اس کے جواب (Challenge and Response) کے عمل کا نام ہے۔ اقبال اس باب میں فرماتے ہیں: 'اگر ہم متمدن دنیا کی گزشتہ اور موجودہ تاریخ کو دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اقوام قدیمہ میں سے صرف چار قومیں ایسی ہیں جو قوانین زندگی کی تیز تلوار سے بچ کر بری بھلی حالت میں اب تک صفحہ ہستی پر قائم ہیں یعنی چینی، ہندو، بنی اسرائیل اور پارسی۔ حال کی قوموں میں سے دیگر مغربی اقوام کے علاوہ ایشیا میں جاپان اور فرنگستان میں اہل اطالیہ دو قومیں ایسی ہیں جنھوں نے موجودہ تغیر کے مفہوم کو سمجھ کر اپنے تمدنی، اخلاقی اور سیاسی حالات کو اس کے مقابل کرنے کی کوشش کی'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ٦۱)

اقبال کے نزدیک تہذیبی زندگی کو درپیش چیلنج کا سامنا قوم اور حکمرانوں دونوں نے کرنا ہوتا ہے۔ اگر حکمرانوں نے اپنا کردار ادا نہ کیا تو تہذیب اپنا تشخص کھو دے گی: 'اگر حکمران قلبی اعتبار سے ناتواں ہوں تو وہ ایسے قوانین کا نفاذ نہیں کر سکتے جو قومی شناخت کے محافظ ہوتے ہیں'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ٦۱)

ٹائن بی نے ابن خلدون کی عظمت کا اعتراف کیا اور تاریخ و تہذیب کی تفہیم کے باب میں ابن خلدون کی عبقریت کو خراج تحسین پیش کیا۔ اقبال ابن خلدون کی عبقریت کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: 'میں ابن خلدون کی رائے سے بہت حد تک متفق ہوں۔ جہاں وہ تاریخی عمل کو ایک آزاد تخلیقی تحریک تصور کرتا ہے۔ نہ کہ ایسا عمل جو پہلے سے متعین کیا جا چکا ہو۔ موجودہ دور میں برگساں نے اسی نظریہ کو زیادہ صحت اور عمدہ مثالوں کے ساتھ پیش کیا ہے'۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۱۱)

فرنینڈ براؤڈل وہ مغربی مفکر ہے جس نے تہذیبوں کی زندگی کو سرمایہ دارانہ معیشت کے طویل المیعاد ادوار کے پیرائے میں بیان کیا۔ اس نے معاشرے کے خاک افتادہ طبقوں کی تاریخ کو تہذیبوں کی تاریخ کی بنیاد بنایا۔ اقبال نے نظم و نثر دونوں میں معاشرے کے اس

طبقے کے تہذیبی و سماجی کردار کو بیان کیا۔ اپنی نظم 'لینن' میں فرماتے ہیں:

وہ کون سا آدم ہے کہ تُو جس کا ہے معبود
وہ آدمِ خاکی کہ جو ہے زیرِ سماوات؟
مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی
مغرب کے خداوند درخشندہ فِلِزّات
یورپ میں بہت روشنیِ علم و ہُنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظُلمات
رعنائیِ تعمیر میں، رونق میں، صفا میں
گِرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات
ظاہر میں تجارت ہے، حقیقت میں جُوا ہے
سُود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات
یہ عِلم، یہ حِکمت، یہ تدبُّر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہُو، دیتے ہیں تعلیمِ مساوات
بے کاری و عُریانی و مے خواری و اِفلاس
کیا کم ہیں فرنگی مَدنیّت کے فتوحات
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساسِ مروّت کو کُچل دیتے ہیں آلات
تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈُوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ؟
دُنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات!

(اقبال،۲۰۰۶: ۲۸۸)

دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

ہم کو تو میسّر نہیں مٹّی کا دِیا بھی

گھر پیر کا بجلی کے چراغوں سے ہے روشن
شہری ہو، دہاتی ہو، مسلمان ہے سادہ
مانندِ بُتاں پجتے ہیں کعبے کے برہمن
نذرانہ نہیں ، سُود ہے پیرانِ حرم کا
ہر خرقۂ سالوس کے اندر ہے مہاجن

(اقبال،۲۰۰۶:۲۸۹)

کیرول کوئگلی کے ہاں تہذیب میں شمولی تنوع کا ذکر ملتا ہے۔ اقبال اس تنوع کو افتراق و انتشار کا سبب نہیں سمجھتے بلکہ اس میں بھی اتحاد و اتفاق کا امکان دیکھتے ہیں: 'ہندوستان کی بے شمار جماعتوں کے باہمی اختلاف کے تمام ظاہر و پوشیدہ محلات کی بنا پر میں یقین رکھتا ہوں کہ یہاں ایک ایسے مربوط کل کی تشکیل کا امکان ہے جس کی وحدت کو اس کا اندرونی تنوع درہم برہم نہ کر سکے'۔ (شیروانی،۱۹۸۴:۵۴)

عالمی سطح پر انفرادی مفادات کے حصول کے لیے تہذیبی اقدار اور مقابل کمزور اقوام کے مفادات کو پامال کرنے میں خفیہ اداروں کے کردار کو کیرول کوئگلی نے باضابطہ مطالعے کا موضوع بنایا۔ اس کے مطابق اسی سبب سے آج عالمی معاشی کنٹرول خفیہ ہاتھوں میں ہے۔ برنرڈ لیوس نے اسرائیل کی حمایت کرتے ہوئے مسلم دنیا کے بارے میں متعصّبانہ رویہ اختیار کیا اور اسرائیل کے مظالم کے باعث مسلم دنیا جن مسائل سے دوچار ہے ان سے صرف نظر کر دیتا ہے۔ مسلم دنیا کے زوال کے اسباب بیان کرتے ہوئے وہ مغربی تزویراتی کردار کے بجائے سارا الزام مسلم دنیا کے ثقافتی جمود اور داخلی حالات پر لگا دیتا ہے۔ اس یہودی ذہنیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

تری دوا نہ جنیوا میں ہے نہ لندن میں
فرنگ کی رگ جاں پنجہ یہود میں ہے

(اقبال،۲۰۰۶:۶۷۱)

ولیم ہارڈی میک نیل نے تہذیبوں کے ایک دوسرے پر اثرات اور ثقافتی ارتباط و اختلاط کو موضوع بحث بنایا ہے۔ اقبال تہذیبی ارتباط اور اس کے اثرات کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے

ہیں کہ مختلف تہذیبوں میں ارتباط باہمی ایک ایسی حقیقت ہے جو تہذیبوں کی بقا اور تسلسل کا تعین کرتی ہے۔'زمانہ حال میں کسی جماعت کا محض مقامی قوتوں کے ذریعے نشو ونما پانا محال ہے۔ ریل اور تار نے زمان اور مکان کے پردے کو درمیان سے اٹھا دیا ہے۔ دنیا کی مختلف قومیں جن میں پہلے بعد المشرقین حائل تھا اب پہلو بہ پہلو بیٹھی ہوئی نظر آتی ہیں۔ اس ہم نشینی کا نتیجہ یہ ہونے والا ہے کہ بعض قوموں کی حالت بدل کر ہو جائے گی اور بعض قومیں بالکل ہی ملیا میٹ ہو جائیں گی'۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۲۳۸)

شموئیل آئزن سٹاٹ نے مغرب کے لیے یورپ مرکز ثقافت کا تصور پیش کیا۔ اقبال یورپی ثقافت کے مزاج کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: 'مغرب کے لوگوں کی ذہنی افتاد تاریخی ہے۔ ان کی زندگی اور ان کا وجود وقت میں پوشیدہ ہے۔ مشرقی لوگوں کا آفاقی شعور غیر تاریخی ہے۔ مغربی آدمی کے لیے ہر چیز ماضی، حال اور مستقبل ہوتا ہے۔ مشرقی آدمی کے لیے ان کا وجود بلا قید زماں قائم ہوتا ہے۔ اسی لیے اسلام، جو وقت میں نشان حقیقت دیکھتا ہے، ایشیا کی غیر متبدل تصویروں میں خلل انداز ہوتا نظر آتا ہے۔'(شیروانی، ۱۹۸۴: ۶۵)

ہن ٹنگٹن نے تہذیبی مطالعات کے باب میں ثقافت کو مرکز توجہ بنایا اور ثقافتی شناخت کو مرکز و محور قرار دیتے ہوئے اقوام عالم کے باہمی تعلقات کی اساس قرار دیا۔ مگر اقبال نے ثقافتی تشخص کی اہمیت کو مثبت انداز سے بیان کیا ہے۔ مسلمانوں کے ثقافتی نشان ہلال کے بارے میں فرماتے ہیں: 'نشان ہلال کی تاریخ میں اختلاف ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے، یہ نشان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے عہد میں مروج نہ تھا...... امتیاز کے واسطے مسلمانوں نے یہ نشان شروع کر لیا۔ اس واسطے کہ اس میں ہر روز بڑھنے کا اشارہ تھا۔ ہلال کا لفظ ہی نمو کا اشارہ کرتا ہے اور اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں...... تمام امت کا صدیوں سے اس پر اجماع ہو چکا ہے جن اسلامی قوموں کا نشان اور ہے وہ اس نشان پر کبھی معترض نہیں ہوئیں اور حدیث صحیح ہے کہ میری امت کا اجماع ضلالت پر نہ ہوگا'۔(عطا، ۲۰۰۵: ۲۵۴، ۲۵۵)

تاہم اتحاد کی اساس ثقافتی اشراکات نہیں ہو سکتے بلکہ اس کے لیے نظریہ بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ اس باب میں فرماتے ہیں: 'بے شک۔ ہندو ایک قوم نہیں ہے، بلکہ کئی ایک قوموں کا مجموعہ۔ اتحاد ہند کا خیال بیرونی حملوں سے ڈر کا پیدا کردہ ہے۔ جب تک یہ ڈر باقی ہے اتحاد کی کوششیں جاری رہیں گی۔ لیکن جس طرح یورپ کا اتحاد بالآخر ٹوٹا، ہندوستان کی تقسیم بھی یقینی

ہے۔ اکبر کی کوشش تھی کہ ہندوستان متحد ہو جائے، مگر اس سے اور زیادہ افتراق پیدا ہوا۔ عالمگیر کو بھی اس کوشش میں ناکامی ہوئی۔ ایک کوشش وطنی تھی، دوسری سیاسی'۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۱۸۷)

ہن ٹنگٹن کے ہاں تہذیب مغرب کے غلبے اور اقوام مغرب کے لیے تہذیبی بقا کی خاطر متحد ہونے کا تصور پایا جاتا ہے۔ اقبال اقوام کے غلبے یا فلاح کی بجائے آدم کی فلاح کی بات کرتے ہیں:

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

(اقبال، ۲۰۰۶: ۵۷۱)

اقبال عالم انسانیت کی فلاح اور عالمی سطح پر قیام امن کو مشرق کے ساتھ وابستہ سمجھتے ہیں:

طہران ہو گر عالَمِ مشرق کا جینوا
شاید کُرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے!

(اقبال، ۲۰۰۶: ۶۵۹)

فرانسس فوکویاما کے ہاں بھی ہر قیمت پر مغربی تہذیب کے غلبے کا تصور پایا جاتا ہے۔ علامہ اپنی نظم 'ابی سینیا' میں جو ۱۸ اگست ۱۹۳۵ء میں لکھی گئی، اس فکر اور ذہنیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

تہذیب کا کمال شرافت کا ہے زوال
غارت گری جہاں میں ہے اقوام کی معاش
ہر گُرگ کو ہے برّۂ معصوم کی تلاش!
اے وائے آبروئے کلیسا کا آئنہ
روما نے کر دیا سرِ بازار پاش پاش

پیرِ کلیسیا! یہ حقیقت ہے دلخراش!

(اقبال، ۲۰۰۶: ۶۵۷)

نوم چومسکی نے مغرب کے اس رویے پر مسلسل تنقید کی اور کمزور اقوام پر مغرب کے تسلط کی روش کی تہذیب کے منافی قرار دیا۔ مغرب کی اسی روش کا تذکرہ اقبال اپنی نظم 'مسولینی' میں یوں کرتے ہیں:

آلِ سیزر چوبِ نَے کی آبیاری میں رہے
اور تم دُنیا کے بنجر بھی نہ چھوڑو بے خراج!
تم نے لُوٹے بے نوا صحرا نشینوں کے خیام
تم نے لُوٹی کِشتِ دہقاں، تم نے لُوٹے تخت و تاج
پردۂ تہذیب میں غارت گری، آدم کُشی
کل رَوا رکھّی تھی تم نے، مَیں رَوا رکھتا ہوں آج!

(اقبال، ۲۰۰۶: ۶۶۱)

پیٹرم سوروکن کے ہاں سماجی طبقات اور بہبود خلق کو فروغ دینے کا تصور ملتا ہے۔ اقبال تہذیبی بقا کے لیے اسے ناگزیر قرار دیتے ہیں: 'قوموں کی تاریخ میں یہ ایک بڑا نازک وقت ہے جو اس بات کا متقاضی ہے کہ ہر قوم نہ صرف اپنی موجودہ حالت پر غور کرے بلکہ اگر اسے اقوام عالم کے دفتر میں اپنا نام قائم رکھنا منظور ہے تو آئندہ نسلوں کی بہبودی کو بھی ایک موجودہ واقعہ تصور کرے'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۵۴)

پیٹرم سوروکن نے تصوراتی، حسی اور نظریاتی ذہنیت کو تہذیب کی ماخذ ثقافتی ذہنیتیں قرار دیا ہے۔ اقبال مختلف قوموں کی تہذیبی زندگی میں ذہنی رجحانات کے مختلف تناظرات کے کردار کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: 'ہندو قوم کے دل و دماغ میں عملیات و نظریات کی ایک عجیب طریق سے آمیزش ہوئی ہے۔ جس کے باعث اس قوم کے حکما اس نتیجے پر پہنچے کہ انا کی حیات کا یہ مشہور تسلسل جو تمام آلام و مصائب کی جڑ ہے عمل سے متعین ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ انسانی انا کی موجودہ کیفیات اور لوازمات اس کے گزشتہ طریق عمل کا لازمی نتیجہ ہیں'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۸۷)

فرانسس فوکویاما نے مغربی تہذیب کے غلبے کے جوش میں تاریخ کے اختتام اور آخری

آدمی کا تصور پیش کرتے ہوئے عالم انسانیت کے لیے مغربی تہذیب کو آخری درجہ ارتقاء قرار دے دیا۔ اقبال کے نزدیک ایسا ہر تصور مبالغہ آمیز اور گمراہ کن ہے۔ اقبال فرماتے ہیں: 'میرے نزدیک یہ دعویٰ غلط ہے کہ کسی قوم کی تاریخ کو اس قوم کی تاریخ نہ سمجھا جائے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ تاریخ اجتماعی حیثیت سے انسانی روح کی ایک حرکت ہے۔ روح انسانی کا کوئی ماحول نہیں بلکہ تمام عالم اس کا ماحول ہے۔ اگر اسے کسی قوم کی ملکیت سمجھا جائے تو یہ تنگ نظری کا ثبوت ہے۔(افضل، ۱۹۸۶: ۱۵۳)

وہ مغربی تہذیب جسے فوکویاما ایک مثالی اور آخری مکمل تہذیب قرار دے رہا ہے، اس کی حقیقت بیان کرتے ہوئے علامہ اپنی نظم 'مغربی تہذیب' میں فرماتے ہیں:

فسادِ قلب و نظر ہے فرنگ کی تہذیب
کہ رُوح اس مَدنیّت کی رہ سکی نہ عفیف
رہے نہ رُوح میں پاکیزگی تو ہے ناپید
ضمیرِ پاک و خیالِ بلند و ذوقِ لطیف

(اقبال، ۲۰۰۶: ۵۸۵)

دوسری نظم 'تہذیب' میں تہذیب حاضر کی تباہ کاریوں کا تذکرہ یوں کرتے ہیں:

انسان کہ رُخ ز غازۂ تہذیب بر فروخت
خاک سیاہ خویش چو آئینہ وانمود
پوشید پنجہ را تہ دستانۂ حریر
افسونی قلم شد و تیغ از کمر کشود
ایں بُوالہوس صنم کدۂ صلح عام ساخت
رقصید گرد او بہ نواہاے چنگ و عود
دیدم چو جنگ پردۂ ناموس او درید
جز ''یسفك الدّما'' ، ''خصیم مُبین'' نبود!

(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۱۰)

۳۔ اقبال کے تصور تہذیب کا امتیاز

اقبال نے اپنے تصور تہذیب کی اساس محکمات پر مبنی اصولوں کو قرار دیا ہے۔ نہ صرف مسلم تہذیب بلکہ عالمی تہذیبی مسائل پر غور وفکر کرتے ہوئے اقبال قرآن حکیم سے براہ راست رہنمائی لیتے ہیں۔ یہ مغربی فکر کی بہت بڑی کوتاہی ہے کہ اسلامی تہذیب کے بارے میں کوئی رائے قائم کرتے ہوئے نہ ہی کسی مفکر نے قرآن حکیم سے استفسار کیا اور نہ ہی قرآن حکیم کے بیان کردہ قانون عروج وزوال کو پرکھا، بلکہ اس اساسی ماخذ کو نظر انداز کر کے علمی غفلت اور تجاہل کا مظاہرہ کیا۔ مثلاً اسپنگلر اور ٹائن بی جیسے مفکرین نے قرآن حکیم کا ذکر تک نہیں کیا جبکہ ہن ٹنگٹن نے صرف منفی انداز سے کیا۔ ہن ٹنگٹن کے مطابق قرآن حکیم تشدد کی تعلیم دینے والی کتاب ہے جس میں امن سے متعلق کوئی تعلیم موجود نہیں (Huntington, 1996: 263) اور دنیا میں مسلمان پر تشدد جدوجہد قرآن سے متاثر ہو کر اور اس پر حلف اٹھا کر شروع کرتے ہیں (Huntington, 1996: 268) جبکہ اقبال کے ہاں دیگر تہذیبوں کے بارے اس طرح کا کوئی اندھا تعصب نہیں پایا جاتا۔ اقبال کے تصور تہذیب کا دیگر افکار سے تقابل اقبال کے ان امتیازات کو نمایاں کرتا ہے:

۱۔ اقبال کے ہاں تہذیب کی اساس روحانی اقدار پر استوار ہے۔ یہ مرتبہ صرف اسلامی تہذیب کو حاصل ہے کہ یہ اعلی اور ابدی روحانی اقدار پر مبنی ہے: 'کلمہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر مسلمانوں کی قومیت قائم ہے جب مسلمانوں کے اس قومی اصول کا دوسروں کی قومیت کے اصول سے تقابل کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی قومیت غیر مرئی ہے جو نہ ہاتھ سے چھوئی جا سکتی ہے اور نہ آنکھوں سے دیکھی جا سکتی ہے بلکہ وہ دل کی چیز ہے۔ دوسروں کا اصول قومیت مادی چیز ہے جس کو ہم دیکھ سکتے ہیں ایک مسلمان تاتاری ہے، ایک مسلمان کشمیری ہے، ایک مسلمان افغانی ہے مگر جب وہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہتے ہیں تو ان کا تمام اختلاف و امتیاز اس کلمہ کی آتش سے جل کر خاک سیاہ ہو جاتا ہے۔ لیکن مسلمانوں کو یہ نکتہ یاد رکھنا چاہیے کہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہنے سے ہی کوئی شخص مسلمان نہیں ہو جاتا جب تک وہ اسلام کے معاشرت اور تمدن کو اپنے اندر جذب نہ کرے۔ کیونکہ محض عقیدے کے مسلمان معزز ثابت نہیں ہو سکتے جب تک کہ ان کی عملی زندگی بھی اسلامی تمدن کے مطابق نہ ہو۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۳۰۴)

۲۔ یہی سبب ہے کہ مسلم امہ کی وحدت کی بنیاد بھی دینی ہوگی۔ کبھی بھی مسلم امہ مادی اقدار یا مادی اساس پر متحد نہ ہو سکے گی: 'کسی قوم کا اتحاد ختم ہو جائے تو اس کی قدرتاً آرزو ہوتی ہے کہ اپنی کھوئی ہوئی وحدت پھر سے حاصل کر لے۔ یوں ہی اس کی ہمت بندھتی ہے اور یوں ہی اس کا زوال وانتشار، طاقت اور جمعیت سے بدل سکتا ہے۔ بغیر اس کے نہ اس کی حفاظت کا کوئی ذریعہ ہے، نہ سلامتی کا۔ لیکن یہ وحدت پھر سے پیدا ہوگی تو اسی اُصول کی بدولت جس پر اول اول اس کی اساس رکھی گئی اور جس کا اظہار حیاتِ ملّی کی مخصوص شکل میں ہوا۔ یہ بڑی غلطی ہوگی اگر ہم اس کے لیے کوئی دوسری اساس تلاش کریں، جیسا کہ ہمارے اربابِ سیاست کر رہے ہیں۔ ناممکن ہے مسلمان اس طرح متحد ہو سکیں'۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۳۱۴)

۳۔ مسلم تہذیب کی سیاسیات کی اساس بھی روحانی نوعیت کی ہوگی۔ اسی پہلو کے باعث علامہ نے مسلم معاشرے کے لیے روحانی جمہوریت کا تصور بھی دیا تھا۔ سیاسیات کی روحانی اساس کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: 'سیاسیات کی جڑ انسان کی روحانی زندگی میں ہوتی ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ اسلام ذاتی رائے کا معاملہ نہیں ہے بلکہ وہ ایک سوسائٹی ہے یا پھر سوک چرچ (Civic Church) سیاسیات میں میری دلچسپی بھی دراصل اسی وجہ سے ہے'۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۵۳)

۴۔ مسلم تہذیب کی روحانی اساس اس کے رجعت پسند ہونے کی نہیں بلکہ اس کے اقدامی مزاج کی مظہر ہے۔ علامہ فرماتے ہیں: 'مسلمانوں کے مذہبی تفکر کی تاریخ میں احمدیت کا وظیفہ ہندوستان کی موجودہ سیاسی غلامی کی تائید میں الہامی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ خالص مذہبی امور سے قطع نظر سیاسی امور کی بنا پر بھی پنڈت جواہر لال نہرو کے شایان شان نہیں کہ وہ مسلمانان ہند پر رجعت پسند اور قدامت پسند ہونے کا الزام لگائیں'۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۳۳)

۵۔ اقبال مسلم معاشرے کے مختلف مظاہر کی تہذیبی اہمیت اور ثقافتی معنویت کے قائل ہیں۔ بدلتے ہوئے حالات میں مسلم معاشرے کے مختلف مظاہر سے کس طرح استفادہ ممکن ہے، علامہ فرماتے ہیں: 'زمانہ ہمیشہ بدلتا رہتا ہے انسانوں کی طبائع، ان کے افکار کے نکتہ نگاہ بھی زمانے کے ساتھ ہی بدلتے رہتے ہیں اور ان سے استفادے کے طریق بھی

بدلتے رہتے ہیں۔ ہمیں چاہیے کہ ہم بھی اپنے مقدس دنوں کے مراسم پر غور کریں اور جو تبدیلیاں افکار کے تغیرات سے ہونی لازم ہیں ان کو مدنظر رکھیں۔ منجملہ ان مقدس ایام کے جو مسلمانوں کے لیے مخصوص کیے گئے ہیں ایک میلاد النبیؐ کا مبارک دن بھی ہے'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۷۵)

۶۔ اقوام کی تہذیبی زندگی میں ایسے فکری اور مذہبی رجحانات بھی جنم لیتے رہتے ہیں جن سے اس قوم کا تہذیبی تشخص متاثر ہوسکتا ہے۔ مسلم تہذیب کے حوالے سے علامہ فرماتے ہیں: 'مسلمانوں کی ذہنی تاریخ میں عجیب قسم کی عقلی اور مذہبی تحریکوں کا نشان ملتا ہے۔ یہ بات کچھ اسلامی تہذیب کی تاریخ سے خاص نہیں بلکہ دنیا کی ہر تہذیب کی تاریخ میں ایسی تحریکیں پیدا ہوا کرتی ہیں اور مرور زمانہ سے ان تحریکوں میں ایسے عناصر کی آمیزش بھی ہو جاتی ہے جو اس تہذیب کی خاص روایات سے کوئی تعلق نہیں رکھتے'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۹۳)

۷۔ تہذیبی فکر کے باب میں اقبال کا امتیاز یہ ہے کہ اقبال کے ہاں تہذیبی افکار صرف افکار نہیں بلکہ خود اقبال کی ذات کا حصہ ہیں۔ مسلم تہذیب کی جامعیت اور مثالی ہونے پر اقبال کے یقین کا اندازہ ان کے اس بیان سے ہوتا ہے: '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...... باقی رہا سوشلزم، سو اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اُٹھایا ہے'۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۲۴۳)

❁❁❁

باب چہارم

اسلامی تہذیب اور فکر اقبال

ابتدائیہ

اسلامی تہذیب اپنی ماہیت، عناصر ترکیبی، مظاہر اور اثرات وعواقب کے لحاظ سے دنیا کی دیگر تہذیبوں سے مختلف اور ممتاز ہے یعنی 'خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمی' (اقبال، ۲۰۰۶: ۲۷۷)۔ اسلام اپنے ظہور کے وقت سے ہی ایک نئی تہذیبی روایت کے آغاز کا سرچشمہ بنا۔ 'اسلام کا ظہور بت پرستی کے خلاف ایک احتجاج کی حیثیت رکھتا ہے۔ وطن پرستی بھی بت پرستی کی ایک نازک صورت ہے۔ وطن پرستی ایک علامتی شے کی پرستش سے عبارت ہے۔ اسلام کسی صورت میں بھی بت پرستی کو گوارا نہیں کر سکتا۔' (Iqbal, 2008:35) اپنی ماہیت کے لحاظ سے اسلامی تہذیب دیگر تہذیبوں سے مختلف قرار پاتی ہے۔ 'اسلامیت خالصتاً ایک مجرد تصور یعنی مذہب کی بنیاد پر قومیت کی تعمیر کرتی ہے۔ دوسری طرف مغربیت ہے جس کے تصورِ قومیت کی روح ایک مادی شے یعنی ملک پر ہے۔' (Iqbal, 2008:35) 'مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ مسلم قومیت کا اصل اصول نہ اشتراک زبان ہے، نہ اشتراک وطن، نہ اشتراک اغراض اقتصادی بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قائم فرمائی تھی، اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم سب کو ترکہ میں پہنچی ہیں وہ ہم سب کے لیے یکساں ہیں' (صدیقی، ۱۹۷۸: ۵۰، ۵۱) لہٰذا اس ماہیتی پس منظر کے باعث اس کی تہذیبی ترجیحات بھی مختلف ہوں گی۔ 'جو چیز دراصل اہمیت رکھتی ہے وہ انسان کا عقیدہ ہے اس کی تہذیب ہے، اس کی تاریخی

روایت ہے۔ یہی وہ چیزیں ہیں جن کے لیے انسان کو زندہ رہنا چاہیے اور اپنی جان قربان کر دینا چاہیے نہ کہ وہ خطہ ارضی جس سے انسانوں کی روح عارضی طور پر تعلق رکھتی ہے‘۔(تبسم، ۱۹۷۷: ۵۱)

زندگی کی تمام جہات کا احاطہ کرنے کے باعث مسلم تہذیب نہ صرف زندگی کے ہر دائرے میں اپنے اصول و ضوابط رکھتی ہے بلکہ دیگر تہذیبوں کے غیر انسانی اور محدود مادی تصورات کی نفی بھی کرتی ہے۔ ستمبر ۱۹۳۱ء میں گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن جاتے ہوئے علامہ اقبال نے بمبئی کرانیکل کو ایک انٹرویو میں فرمایا: ’میں قومیت کو اسلام کے اعلیٰ آئیڈیل کے خلاف سمجھتا ہوں۔ اسلام عقائد کا مسلک نہیں ہے۔ یہ ایک سماجی ضابطہ ہے۔ اسلام نے رنگ کے مسئلے کو حل کر دیا ہے۔ یہ انسانوں کے ذہنوں کو ایک واحد سمت میں موڑ دینا چاہتا ہے۔ اسلام حقیقت میں بنی نوع انسان کے اتحاد اور روحانی ہم آہنگی کا نظریہ رکھتا ہے۔ قومیت کا نظری اور عملی تصور اسلام کے آئیڈیل کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ اس لیے میں اس کا مخالف ہوں‘۔(معینی، ۱۹۶۳: ۲۲۲، ۲۲۳) مسلم تہذیب کی صورت گری اسلام کی آفاقی اور ابدی تعلیمات سے ہوئی ہے۔ خطبہ الٰہ آباد میں علامہ نے فرمایا: ’یہ ناقابل انکار حقیقت ہے کہ اسلام بطور ایک اخلاقی نصب العین اور سیاسی نظام مسلمانانِ ہند کی تاریخ کا اہم ترین جزو ترکیبی رہا ہے۔ اس اصطلاح سے میری مراد ایک ایسا معاشرتی ڈھانچہ ہے جس کا نظم و ضبط ایک مخصوص اخلاقی نصب العین اور نظام قانون کے تحت عمل میں آتا ہے۔ اسلام ہی نے وہ بنیادی جذبات اور وفا کیشی فراہم کی جو منتشر انسانوں اور گروہوں کو بتدریج متحد کرتی ہے اور انھیں ایک اپنا اخلاقی شعور رکھنے والی متمیّز و معین قوم میں تبدیل کر دیتی ہے۔ حقیقت میں یہ کہنا کوئی مبالغہ نہیں ہے کہ دنیا بھر میں شاید ہندوستان ہی ایک ایسا ملک ہے جہاں اسلام ایک بہترین مردم ساز قوت کی حیثیت سے جلوہ گر ہوا ہے۔ دوسرے ممالک کی طرح ہندوستان میں بھی اسلامی معاشرہ تقریباً پوری طرح ایک مخصوص اخلاقی نصب العین کی ثقافت سے بنا ہے۔ میرے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ مسلم معاشرہ اپنی نمایاں ہم آہنگی اور اندرونی اتحاد کی جس صورت میں ارتقا پذیر ہوا ہے، وہ ان قوانین اور اداروں کے باعث ہے جو اسلامی ثقافت سے وابستہ ہیں‘(ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۰، ۱۲۱)۔ بقول مارٹن لنگز: اسلامی تہذیب کی اقدار کا اظہار روزمرہ زندگی کے معمولات، گھر اور لباس سے بھی ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ ابتدائی اسلامی معاشرے میں لوگوں کے رہائشی

گھر ایک طرح سے مسجد ہی کی توسیع تھے۔(سہیل، ۱۹۸۵: ۲)

اسلامی تہذیب کے بارے میں اقبال کے تصورات تاریخی پس منظر کے حامل ہیں۔ ابتدائی دور میں اقبال کے ہاں مقامی قومیت و وطنیت کے تصورات ملتے ہیں مگر بعد کے حالات اور واقعات نے اقبال کے تصورات میں واضح تبدیلی پیدا کی۔مسلم تہذیب کے بارے میں اقبال کے تصورات کو فرقہ پرستی سے معنون نہیں کیا جا سکتا۔اقبال کے نزدیک ہر جماعت کو اپنے عقائد کے مطابق آزادانہ زندگی بسر کرنے اور ترقی کرنے کا حق حاصل ہے۔ وہ انسانوں کی عالمگیر اور آفاقی اخوت اور مساوات پر یقین رکھتے تھے اور وہ دنیا کے کسی خطے میں کسی بھی قوم کا سیاسی و اقتصادی استحصال برداشت نہ کر سکتے تھے۔ان کا عظیم آفاقی وژن دنیا بھر کے انسانوں کو عدل، جمہوریت اور انسانی مساوات کا درس دیتا ہے۔اقبال برصغیر میں مسلمانوں کے سیاسی، ثقافتی، اور اقتصادی حقوق کی جدوجہد کرتے رہے۔ وہ ہندو قوم پرستی کے ان رجحانات سے بخوبی آگاہ تھے جو ۱۸۵۷ء کے بعد سے پنپ رہے تھے۔کانگرس کے عزائم اس کی آئینی جدوجہد سے آشکار ہو چکے تھے۔کانگرس اس آئینی جدوجہد سے برصغیر میں ہندو قوم پرستی کا ہمہ گیر عروج دیکھنا چاہتی تھی۔اقلیتوں کے سیاسی و ثقافتی حقوق سے مسلسل انکار اس کا واضح ثبوت ہے۔(تبسم، ۱۹۷۷: ۱۱۹) برصغیر میں ہندو مسلم تضادات کے تاریخی عمل کو دیکھ کر اقبال اس نتیجے پر پہنچے کہ اس حقیقت کا اعتراف کر کے ہی تعاون و اشتراک کی کوئی صورت بن سکتی ہے۔اس سے پہلے سرسید کی جدوجہد بھی اقبال کے سامنے تھی۔۱۸۸۵ء میں جب انڈین نیشنل کانگرس کی بنیاد رکھی گئی تو یہ ہندو بالادستی ہی کی سیاسی صورت تھی۔ کیونکہ انیسویں صدی کے ربع آخر میں ہندو قومیت کے ظہور کی کوششیں جاری تھیں اور قومیت کے ظہور کا یہ تصور برصغیر میں ہندو بالادستی پر قائم تھا۔ یہ بالادستی تعلیم، معاشرت، تہذیب، سیاست، تجارت اور سرکاری اداروں کی ملازمت غرض زندگی کے ہر شعبے میں محسوس کی جا رہی تھی۔کانگرس پر بھی کو مکمل گرفت تھی۔ کانگرس کے انہی عزائم کے باعث مسلم قائدین شروع سے ہی کانگرس میں شمولیت اور اس کے جلسوں میں شرکت سے محترز تھے۔(تبسم، ۱۹۷۷: ۶۶) سرسید نے کانگرس کے انہیں عزائم کے پیش نظر ہندوستان کی تمام مسلم تنظیموں کو خط لکھا کہ وہ کانگرس سے عدم تعاون کا واضح اعلان کریں۔ (تبسم، ۱۹۷۷: ۶۹، ۷۰) اقبال بھی ہندو مسلم تنازعات و اختلافات کے مسلسل مشاہدے کے بعد ۱۹۰۹ء میں اس نتیجے پر پہنچے کہ مسلمان اور ہندو جداگانہ قومی شخصیت اور

تہذیب رکھتے ہیں۔ اقبال نے اس حقیقت کا اعتراف آل پارٹیز مسلم کانفرنس دہلی کے اجلاس منعقدہ ۲۹ر دسمبر ۱۹۲۸ء تا یکم جنوری ۱۹۲۹ء میں یوں کیا: 'میں اس حقیقت کا اعتراف کرتا ہوں کہ آج سے نصف صدی قبل سر سید احمد خان مرحوم نے مسلمانوں کے لیے جو راہ عمل قائم کی تھی وہ صحیح تھی اور تلخ تجربوں کے بعد ہمیں اس راہ عمل کی اہمیت محسوس ہو رہی ہے'۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۷۳)

اسلامی تہذیب کے جداگانہ تشخص کے بارے میں اقبال ۱۹۰۹ء میں جس نظریے تک پہنچ چکے تھے، بعد کے حالات نے اسے مزید تقویت دی۔ گو ۱۹۱۶ء میں ہونے والے میثاق لکھنؤ نے ہندو مسلم اتحاد کے امکانات پیدا کیے اور بعد میں پیش آنے والے سیاسی واقعات نے ہندو مسلم اتحاد کو اس طرح مضبوط کیا کہ متحدہ قومیت کے آثار نظر آنے لگے مگر یہ عارضی اور مصنوعی عمل تھا۔ اس مختصر سیاسی دور کا جلد ہی خاتمہ ہو گیا جب ۱۹۲۲ء میں ہندو مسلم فسادات کا آغاز ہوا۔ ۱۹۲۲ء میں ملتان اور جولائی ۱۹۲۳ء میں پانی پت، شاہجہان پور، سہارنپور اور آگرہ میں فسادات ہوئے۔ ۱۹۲۳ء اور ۱۹۲۷ء میں درمیان صوبجات متحدہ میں ۸۸ فرقہ وارانہ فسادات ہوئے جن میں کئی افراد مارے گئے اور ۲۳۰۱ افراد زخمی ہوئے۔ فروری ۱۹۲۶ء میں ریواڑی اور مئی ۱۹۲۷ء میں لاہور میں فسادات ہوئے۔ بنگال مجلس قانون ساز میں ۱۹۲۳ء میں گاؤکشی پر زبردست فرقہ وارانہ اختلافات ہوئے۔ کلکتہ میں اپریل ۱۹۲۶ء میں فسادات کی زبردست شدت سے ۶۶ افراد مارے گئے اور سیکڑوں زخمی ہوئے۔ اس کے بعد جولائی میں دوسرا فساد ہوا جس میں ۲۲ افراد قتل اور ۲۲۶ افراد زخمی ہوئے۔ ان فسادات کو شدھی اور سنگھٹن جیسی تحریکوں نے مزید ہوا دی اور ان سے ہندو قوم پرستی کے مطلق العنانیت بے نقاب ہو گئی۔ مہاسبھائی رہنماؤں کی اشتعال انگیز منصوبہ بندیوں سے حالات اور خراب ہوئے۔ ڈاکٹر مونجے نے ۲۵ جولائی ۱۹۲۶ء کو ہندو مہاسبھا کی صدارت کرتے ہوئے کہا کہ ہندو مہاسبھا کا مقصد تمام ہندوؤں کو متحد کرنا ہے اور ہندو مذہب کو اتنی ترقی دینا ہے کہ ہندوستان صحیح معنوں میں ہندوستان کہلا سکے یعنی ہندوؤں کا ملک۔ (تبسم، ۱۹۷۷: ۹۴، ۹۷)

اسلامی تہذیب کے بارے میں اقبال کے نظریات صرف فکری یا نظری پہلو سے ہی نہیں بلکہ عملاً بھی اہمیت کے حامل ہیں۔ مسلم قوم کی بقا اور اتحاد کی اساس اور تہذیبی سرچشمہ اسلام ہے۔ 'اسلام کا مذہبی نصب العین اس کے معاشرتی نظام سے مربوط و منسلک ہے جو خود اس کا اپنا

پیدا کردہ ہے۔ اگر ایک کو رد کیا گیا تو دوسرا خود بخود مسترد ہو جائے گا اس لیے ایک مسلمان اس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتا کہ نظامِ سیاست کو ایسے قومی خطوط پر مرتب کیا جائے جس سے اسلام کے اصول اتحاد کی نفی ہو جائے۔' (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۵) اقبال کے نزدیک مسلم تہذیب محض مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کے احوال و ظروف کا نام ہی نہیں بلکہ ایک زندہ قوت ہے۔ 'اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے جو انسان کے تصور کو جغرافیائی حدود سے آزاد کرا سکتی ہے۔ جس کا یہ عقیدہ ہے کہ مذہب کو فرد اور ریاست کی زندگی میں بے انتہا اہمیت حاصل ہے اور جس کا ایمان ہے کہ اسلام بجائے خود تقدیر ہے اسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا۔' (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۳) لہٰذا مسلم قوم کو اپنی تقدیر کی صورت گری کے لیے اسلام سے ہی وابستگی اختیار کرنا ہوگی۔ 'یہ اصول کہ ہر گروہ اپنے عقیدے کے مطابق آزادانہ ترقی کرنے کا حق رکھتا ہے تنگ نظرانہ فرقہ پرستی کے جذبے پر مبنی نہیں ہے۔ فرقہ پرستی کی بھی کئی صورتیں ہیں۔ جو فرقہ دوسرے فرقوں کی طرف بدخواہی کے جذبات رکھتا ہو وہ نیچ اور ذلیل ہے۔ میں دوسری قوموں کے رسوم، قوانین، معاشرتی اور مذہبی اداروں کا بے حد احترام کرتا ہوں۔ یہی نہیں بلکہ قرآن پاک کی تعلیم کے مطابق ضرورت پڑے تو ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت بھی میرا فرض ہے۔ اس کے باوجود مجھے اس جماعت سے محبت ہے جو میری حیات اور میرے اوضاع و اطوار کا سرچشمہ ہے اور جس نے مجھے اپنا مذہب، اپنا ادب، اپنی فکر اور اپنی ثقافت دے کر میری تشکیل اس صورت میں کی ہے کہ جیسا میں ہوں اور اس پر میرے ماضی کو از سر نو زندہ کر کے وہ میرے شعور کا ایک زندہ و فعال عنصر بن چکی ہے۔' (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۶، ۱۲۷)

مسلم تہذیب کے امتیازی تشخص پر اقبال کے یقین کا یہ عالم تھا کہ وہ مسلمانوں کے الگ تہذیبی تشخص پر کسی بھی طرح کے سمجھوتے کے روادار نہ تھے۔ 'میں ہندوستان کے مسلمانوں کو کبھی یہ مشورہ نہیں دوں گا کہ کسی ایسے نظامِ حکومت پر خواہ برطانوی ہو یا ہندوستان میں وضع کیا گیا ہو، اظہار رضامندی کریں جو حقیقی وفاق کے اصول کی نفی کرے یا ان کے جداگانہ سیاسی وجود کو تسلیم نہ کرے۔' (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۳۲) خطبہ الٰہ آباد میں علامہ نے مزید فرمایا: 'میں نے مختصراً اس طریق کار کی نشاندہی کر دی ہے جس کی روشنی میں مسلمانانِ ہند کو ہندوستان کے دو اہم ترین دستوری مسائل کو دیکھنا چاہیے۔ مسلمانانِ ہند کا سب سے بڑا مطالبہ یہ ہے کہ فرقہ وارانہ مسئلے کے مستقل تصفیے کے لیے برطانوی ہندوستان کی از سر نو تقسیم کی جائے۔ لیکن اگر فرقہ

وارانہ مسئلے کا علاقائی حل نظر انداز کر دیا جاتا ہے تو پھر میں نہایت شد و مد سے مسلمانوں کے ان مطالبات کی تائید کروں گا جس پر آل انڈیا مسلم لیگ اور آل انڈیا مسلم کانفرنس نے بار بار زور دیا ہے۔ ہندوستان کے مسلمان کبھی ایسی دستوری تبدیلی پر رضا مند نہیں ہوں گے جس سے پنجاب اور بنگال میں ان کے اکثریتی حقوق پر اثر پڑے گا جو جداگانہ انتخاب کے ذریعے حاصل کیے جائیں گے یا مرکزی اسمبلی میں ان کی ۳۳ فیصد نمائندگی کی ضمانت نہ دی جائے۔ مسلمان سیاسی لیڈر دو گڑھوں میں گر چکے ہیں۔ پہلا گڑھا مسترد شدہ ''میثاق لکھنؤ'' تھا جو ہندوستان قومیت کے غلط تصور کی پیداوار تھا۔ اس سے مسلمان ہندوستان میں سیاسی اقتدار حاصل کرنے کے تمام مواقع سے محروم ہو گئے۔ دوسرا گڑھا پنجاب کی نام نہاد دیہاتی آبادی کی خاطر اسلامی اتحاد کی عاقبت نااندیشانہ قربانی تھی جس کا اظہار ایک ایسی تجویز میں ہوا جس سے پنجاب کے مسلمان اقلیت میں رہ جاتے ہیں۔ مسلم لیگ کا فرض ہے کہ وہ میثاق اور تجویز دونوں کی مذمت کرے۔' (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۳۸، ۱۳۹) اقبال کے نزدیک مسلم تہذیب کا مسئلہ محض نظری مسئلہ نہ تھا۔ نظری مسئلہ کی حیثیت سے اس کی کوئی خطرناک صورت بننے کا امکان نہ ہو سکتا تھا۔ اقبال اسے ایک زندہ اور عملی مسئلہ سمجھتے تھے۔ ایسا مسئلہ جسے اگر سلجھایا نہ جاتا تو اس سے بطور ایک دستور حیات اور نظام عمل کے اسلام کی پوری کائنات متاثر ہو سکتی ہے۔' (تبسم، ۱۹۷۷: ۴۶) اقبال کی ساری سیاسی اور آئینی جدوجہد ان کے انہی نظریات کی عکاس ہے۔ جب ۱۹۱۶ء میں ہونے والے میثاق لکھنؤ کو برصغیر بھر سے ہندو مسلم قائدین ایک اہم اور تاریخی پیش رفت قرار دے رہے تھے اقبال اس کے مخالف تھے کیونکہ:

۱۔ اس میثاق کی بنیاد اس مفروضے پر قائم کی گئی تھی کہ ہندوستان میں ایک متحدہ قومیت موجود ہے جبکہ اقبال اس مفروضے ہی کے قائل نہیں تھے۔ ان کا یہ پختہ خیال تھا کہ ہندوستانی نام کی کوئی قوم اس ملک میں سرے سے موجود ہی نہیں ہے۔

۲۔ اس میثاق کا مقصد یہ تھا کہ آئندہ دستور میں ایک متحدہ ہندوستانی قومیت کے امکانات پیدا کیے جائیں۔ اقبال اس نقطہ نظر سے اختلاف رکھتے تھے۔ ان کے مطابق وطن کی بنیاد پر قومیت کی تشکیل نہ تو ملک کے لیے مفید ہے نہ انسانیت کے لیے۔

۳۔ اقبال اس وجہ سے بھی میثاق لکھنو کے مخالف تھے کہ اس میثاق سے مسلمانانِ ہند کو ہر طرح کے سیاسی اقتدار کے حصول سے محروم کر دیا گیا تھا۔ کیونکہ اب ہندوستان کا دستوری ارتقا

جمہوری طریقے پر ہو رہا تھا جس کی روح سروں کا شمار ہے اور اب اس شمار میں مسلمان اقلیت میں بدل چکے تھے (احمد، ۱۹۵۲: ۷۶، ۷۵) اسی لیے اقبال نے میثاق لکھنؤ کو مسلمانانِ ہند کے لیے سیاسی گڑھا قرار دیا۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۳۸)

یہ اقبال کی بصیرت تھی کہ انھوں نے مسلم تہذیب کی بقا کے اس منہج کو بہت پہلے دیکھ لیا تھا جس پر قائداعظم جیسے مسلم قائدین ۱۹۲۸ء میں نہرو رپورٹ کے آنے پر یہ کہہ کر پہنچے کہ اب مسلمانوں اور ہندوؤں کا راستہ الگ الگ ہے۔ اس رپورٹ میں مولانا شوکت علی کے بقول مسلمانوں سے ہندوؤں نے وہی سلوک کیا تھا جو شکاری کتے خرگوش سے کرتے ہیں۔ (تبسم، ۱۹۷۷: ۱۰۷)

مسلمانوں کا بطور قوم وجود، وطن، اس سے ان کا تعلق اور فرد و ملت کا باہمی ربط فکر اقبال کا اہم جزو ہیں۔ جب علامہ اقبال حصول تعلیم کے لیے یورپ گئے تو انھوں نے گہری نظر سے یورپی تہذیب کے حسن و قبح کا جائزہ لیا اور علمی انداز میں اس کا تجزیہ کیا۔ نہ صرف یورپی تہذیب بلکہ انھوں نے پوری ملت اسلامیہ کی صورتِ حال کا جائزہ بھی لیا۔ اقبال کا تجزیہ ہر طرح کے تعصب سے بالا ہے۔ ان کے نزدیک تہذیبِ فرنگ کے علمی و تحقیقی حاصلات قابل قدر ہیں۔ مگر ان کے قوم پرستانہ جذبات اور لسانی و نسلی تعصّبات انسانیت کے لیے انتہائی مہلک اور ضرر رساں ہیں۔ علامہ ملت اسلامیہ کے لیے اس کے مضمرات کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

'میں نے اپنی عمر کا نصف حصہ اسلامی قومیت اور ملت کے اسلامی نقطۂ نظر کی تشریح و توضیح میں گذارا ہے محض اس وجہ سے کہ مجھ کو ایشیا کے لیے اور خصوصاً اسلام کے لیے فرنگی سیاست کا یہ نظریہ خطرۂ عظیم محسوس ہوتا تھا'۔ (ڈار، ۱۹۷۷: ۱۷۶، ۱۷۸)

علامہ کے نزدیک فرد اور ملت کا تعلق لاینفک ہے۔ فرد اور ملت دونوں ایک دوسرے کے لیے تکمیلی کردار کے حامل ہیں۔ خودی کا استحکام ملت یا جمعیت کے بغیر ناممکن ہے۔ علامہ کے نزدیک معاشرہ بھی عضویہ کی طرح اپنا ایک مستقل بالذات وجود رکھتا ہے جو اپنے اجزائے ترکیبی یعنی افراد و اشخاص سے ماورا اور بالاتر ہوتا ہے۔ 'فرد اس جماعت کی زندگی میں جس کے ساتھ اس کا تعلق ہے بمنزلہ ایک عارضی اور آنی لمحہ کے ہے، جماعت کی زندگی بلحاظ اپنے اجزائے ترکیبی یعنی افراد کی زندگی کے بالکل جداگانہ ہوتی ہے اور جس طرح ایک جسم ذوی اعضاء مریض ہونے کی حالت میں بعض دفعہ خود بخود بلا علم و ارادہ اپنے اندر ایسی قوتوں کو برانگیختہ کر دیتا ہے جو

اس کی تندرستی کا موجب بن جاتی ہیں، اس طرح ایک قوم جو مخالف قوتوں کے اثرات سے سقیم الحال ہو گئی ہو بعض دفعہ خود بخود رد عمل پیدا کرنے والی قوتوں کو پیدا کر لیا کرتی ہے۔ ’’جمہوری رائے اور قومی فطنت‘‘ وہ جملے ہیں جن کی وساطت سے ہم موہوم و مبہم طور پر اس نہایت ہی اہم حقیقت کا اعتراف کرتے ہیں کہ قومی ہستی ذوی العقل اور ذوالارادہ ہے۔ (معینی، ۱۹۶۳: ۱۱۸۔۱۱۹)

علامہ کی فکر میں متناہی اور انفرادی خودی استحکام اور تربیت کے بعد قومی یا اجتماعی خودی میں ضم ہو جاتی ہے۔ اجتماعی خودی کا حافظہ اس کی تاریخ ہے جو اس کا تشخص برقرار رکھتی ہے۔ آنے والی نسلوں اور ان کے ارتقا کے امکانات اس کے اندر ہی مضمر ہوتے ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں: ’اقوام کے لیے سب سے مہتم بالشان عقدہ فقط یہ عقدہ ہے (خواہ اس کی حیثیت تمدنی قرار دی جائے، خواہ اقتصادی، خواہ سیاسی) کہ قومی ہستی کا سلسلہ بلا انقطاع کس طرح قائم رکھا جائے۔ کٹنے یا معدوم ہو جانے کے خیال سے قومیں بھی ویسے ہی خائف ہیں جیسے افراد! (معینی، ۱۹۶۳: ۱۱۸۔۱۱۹)۔ اس حقیقت کو علامہ اسرار و رموز میں ’در معنی ربط فرد و ملت‘ میں یوں بیان کرتے ہیں: فرد کی بقا ملت کے ساتھ ہے۔ ملت میں گم ہوتے ہی فرد اپنی لامتناہیت کو دریافت کر سکتا ہے۔ ملت سے وابستگی ہی فرد کی صلاحیتوں اور قوتوں کو تابندہ کرتی ہے اور اسے استقامت، احترام، تحفظ اور قوت نصیب ہوتی ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۸۵۔۸۷)

علامہ فرد اور معاشرے کے تعلق کے باب میں معاشرے کو افراد پر اہمیت دیتے ہیں۔ علامہ کے مطابق مجموعی حیثیت سے اگر نوع پر نظر ڈالی جائے تو اس کے وہ افراد جو ابھی پیدا نہیں ہوئے زیادہ بدیہی الوجود ہیں، موجودہ افراد کی فوری اغراض ان غیر محدود و نامشہور افراد کی اغراض کے تابع بلکہ ان پر نثار کر دی جاتی ہیں جو نسلاً بعد نسلٍ بتدریج ظاہر ہوتے رہتے ہیں‘۔ (معینی، ۱۹۶۳: ۱۱۸۔۱۱۹)

مسلم تہذیب کا بنیادی سرچشمہ دین ہے۔ اس کے فروغ پذیر ہونے کی اساس یہ تھی کہ اس کے مرکزی نقوش دین سے اخذ کیے گئے۔ دین اسلام عقائد و عبادات کا مجموعہ ہونے کے علاوہ مکمل نظام حیات اور طریق زندگی بھی ہے۔ اسلامی تہذیب پر دین اسلام شروع سے ہی حاوی رہا۔ لہٰذا اسلامی تمدن کی داخلی روح نمایاں طور پر دینی رہی۔ یہ کلچر خالصتاً نسلی یا قومی نہ تھا بلکہ یہ ایک ایسا مرکب تھا جس میں دنیا کی بڑی اقوام اور بڑی نسلوں نے حصہ لیا مگر اس کا فروغ

ایک روحانی اور غیر مادی حقیقت کے طور پر ہوا۔ (رشید، ۱۹۹۹: ۲۶، ۲۷)

اسلامی تہذیب کی خصوصیات

دنیا کی تاریخ تہذیبوں کی تاریخ ہے اس میں ہر دور اور ہر معاشرے میں چھوٹی بڑی تہذیبیں موجود رہی ہیں جن میں معروف یونانی تہذیب، رومی تہذیب، عراقی تہذیب، ہندو تہذیب، چینی تہذیب اور مغربی تہذیب ہیں۔ تاہم اسلام ان سب سے مختلف ہے کیونکہ بقیہ تہذیبیں خصوصاً مغربی تہذیب مادی اقدار کی علمبردار ہیں جبکہ اسلام قطعاً بھی افراط وتفریط کا شکار نہیں ہے۔ اسلامی تہذیب کے بنیادی اصول ونظریات میں عدل وانصاف، اتحاد واتفاق، محبت و یگانگت، تصور توحید، مساوات، رواداری، علم اور لا اکراہ فی الدین جیسی خصوصیات ہیں۔ یہ تہذیب فکر وعمل کا ناقابل تقسیم مرکب ہے۔ (اشرف، ۲۰۰۵: ۴، ۵) اپنی انھی خصوصیات کے باعث مسلم تہذیب دورِ قدیم کے خاتمے اور دورِ نو کا آغاز ثابت ہوئی۔ مسلم تہذیب کی انھی خصوصیات کو ابوجہل کی زبان سے 'نوحہ روح ابوجہل در حرم کعبہ' میں اقبال یوں بیان کرتے ہیں: محمد کی دعوت نے صرف قیصر وکسریٰ کو ہی ختم نہیں کیا بلکہ ذات پات اور لات ومنات کے بتوں کو بھی نیست و نابود کر دیا۔ آپؐ کی دعوت حاضر کی بجائے غائب سے وابستگی کا نام ہے حالانکہ دورِ حاضر کا رویہ 'پیش غائب سجدہ بردن کوری است' پر مبنی ہے مگر آپؐ نے اس کی مکمل نفی کر دی۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۶۴۲، ۶۴۴)

مسلم تہذیب کا دوسری تہذیبوں سے تقابل کرتے ہوئے علامہ ان کے اساسی فرق کو یوں بیان کرتے ہیں:

اپنی مِلّت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رُسولِ ہاشمی
اُن کی جمعیّت کا ہے مُلک و نسَب پر انحصار
قوّتِ مذہب سے مستحکم ہے جمعیّت تری
دامنِ دیں ہاتھ سے چُھوٹا تو جمعیّت کہاں
اور جمعیّت ہوئی رُخصت تو مِلّت بھی گئی

(اقبال، ۲۰۰۶: ۷۴)

مسلم تہذیب کی خصوصیات درج ذیل ہیں:

۱۔توحید: تہذیبی اساس

علامہ کے نزدیک نظریۂ توحید سے وابستہ ہونے والے افراد مل کر ایک ایسی جماعت تشکیل دیتے ہیں جو رنگ، نسل، زبان یا وطن کے اشتراک کے باعث وجود میں نہیں آتی بلکہ ایک خالص روحانی نظریۂ کے اشتراک کی وجہ سے ابھرتی ہے اور جس میں کسی بھی خطے کا کوئی بھی زبان بولنے والا اور کسی بھی رنگ ونسل کا انسان شامل ہوسکتا ہے۔علامہ اقبال فرماتے ہیں:

'ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکِ وطن، نہ اشتراکِ اغراضِ اقتصادی، بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جناب رسالتمآب نے قائم فرمائی تھی، اس لیے شریک ہیں کہ مظاہرِ کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم سب کو ترکہ میں پہنچی ہیں وہ بھی ہم سب کے لیے یکساں ہیں۔اسلام تمام مادّی قیود سے بے زاری ظاہر کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دارومدار ایک خاص تہذیبی تصور پر ہے جس کی تجسیمی شکل وہ جماعتِ اشخاص ہے جس میں بڑھتے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے۔(معینی،۱۹۶۳: ۱۲۰)

علامہ کے نزدیک سماجی تنظیم اور تمدنی ارتقا کا یہ نیا آئیڈیل عین اس وقت انسانیت کو عطا ہوا جب کہ تمام گذشتہ معیارات فرسودہ ہو چکے تھے اور پارہ پارہ ہوتے ہوئے انسانی تمدن کو حیاتِ نو کی اشد ضرورت تھی۔اب نظریۂ توحید کے تحت مختلف رنگوں، زبانوں، نسلوں، وطنوں اور قوموں کے افراد و اشخاص اکٹھے ہو گئے اور امتِ مسلمہ کہلائے۔اس نئی ملت کی زماں و مکاں سے ماورا ہونے کی ایک جہت یہ ہے کہ اس کے لیے تمام کرۂ ارض مسجد قرار پائی۔کوئی بھی قوم قبول اسلام کے بعد اسلامی تہذیب کے لیے اجنبی نہ تھی بلکہ وہ اس کے فروغ کا فعال حصہ بن گئی مثلاً فتح ایران سے اسلامی تہذیب وثقافت میں نہایت دلآویز رنگ شامل ہو گئے اور اس میں حد درجہ گہرائی پیدا ہوگئی۔(معینی،۱۹۶۳: ۱۲۰)

اسلام نے نئی تہذیب کی بنیاد اُصول توحید کو قرار دیا۔اصول توحید صرف ایک تصور نہیں بلکہ اس اُصول کو زندہ قوت بنانے کے لیے اسلام بحیثیت نظام سیاست کے ایک عملی ذریعہ بھی ہے ۔ایسا معاشرہ جو حقیقت مطلق کے اس تصور پر استوار ہوتا ہے کہ اس میں سکون وثبات کے دونوں عناصر میں باہم موافقت پائی جانی چاہیے۔وہ لازمی طور پر کچھ ایسے ابدی اُصول رکھتا ہے جن پر وہ

اپنی اجتماعی زندگی کو استوار کرتا ہے کیونکہ اس مسلسل تغیر پذیر دنیا میں نہ بدلنے والے اُصولوں کی وجہ سے ہمارے قدم جمے رہتے ہیں اور اکھڑنے نہیں پاتے۔لیکن ان ابدی اُصولوں کے اطلاق میں تغیر کے امکانات بھی موجود ہیں۔ یورپ کی سیاست اور سماجی علوم میں ناکامی اس مقدم الذکر اُصول کے سبب ہے۔اور گذشتہ پانچ سو سالوں میں اسلام کی غیر حرکت پذیری موخرالذکر اُصول کے سبب ہے۔اسلام میں حرکت کا یہ اُصول اجتہاد کہلاتا ہے۔(Iqbal, 2006:177)

ایک دوسرے موقع پر علامہ نے فرمایا: 'وحدت اسلامی جیسا کہ میں نے پہلے توضیح کی ہے، مشتمل ہے اسلام کے دو بنیادی عقائد پر جن میں پانچ مشہور ارکان شریعت کا اضافہ کر لینا چاہیئے۔(شیروانی،۱۹۸۴: ۱۴۶) توحید صرف انفرادی یا اجتماعی سطح پر مسلم تہذیب کے خدوخال کی تشکیل ہی نہیں کرتی بلکہ اس سے مسلم تہذیب کو وہ مستحکم اساس میسر آتی ہے کہ اس کی بنا پائیدار اور مستقبل تاریخی حوادث کے اثرات سے ماورا ہو جاتا ہے۔ علامہ 'الوقت سیف' میں فرماتے ہیں: ملت اسلامیہ نے دنیا کو دین حق سے آشنا کیا۔ یورپ آج جس تہذیب پر نازاں ہے اسکے جلووں کی اساس مسلمانوں کے علمی کارنامے ہیں کہ اقراء سے اپنے سفر کا آغاز مسلمانوں نے ہی کیا تھا۔نسبت نبوی کے باعث اس امت کا منصب 'ازغم امروز وفردا رستہ ایم' ہے۔ملت اسلامیہ ہی ذات حق کا آئینہ اور آیت ہے۔(اقبال،۱۹۸۵: ۷۴، ۷۵)

۲۔ختم نبوت کی تہذیبی جہت

ختم نبوت صرف ایک مذہبی یا دینی تصور ہی نہیں بلکہ ملی اور تہذیبی تصور بھی ہے۔ختم نبوت کی بدولت بنی نوع انسان کو تہذیبی ارتقا کا وہ نقطہ کمال میسر آیا جس کے بعد تہذیبی ارتقا کے لیے کسی بھی بہتر یا برتر معیار کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ انسانی عقل وشعور اور اسلوب حیات کو جن ارتقائی مرحلوں سے گزرنا ضروری ہے یا جس اعلیٰ ترین تہذیبی نصب العین تک پہنچنا اس کا مقصود ہونا چاہیے اس کا تعین ختم نبوت کے ذریعے سے ہو چکا ہے۔ علامہ 'درمعنی ایں کہ نظام ملت غیرازآئین صورت نہ بندد وآئین ملت محمدیہ قرآن است' میں فرماتے ہیں کہ کسی بھی ملت کا وجود اور وحدت آئین کی مرہون منت ہے۔ مسلمان کے لیے وہ آئین قرآن حکیم ہے جو حکمت لازوال کی حامل اور زندہ کتاب ہے۔ اس سے فرد اور ملت دونوں قوت اور پائیداری حاصل کر سکتے ہیں۔ اس کتاب نے ایک بے تہذیب قوم کو تہذیب عالم کا سرخیل بنا دیا اور آج

بھی اس کتاب میں وہ قوت ہے کہ تو از وکامے کہ می خواہی بیاب۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۱۲۱)

ختم نبوت نے ملت اسلامیہ خاتمِ اقوام کا منصب عطا کر دیا ہے۔ علامہ 'پیشکش بحضور ملت اسلامیہ' میں فرماتے ہیں کہ ملت اسلامیہ خاتم اقوام ہے۔ اس کے نیک لوگ گزشتہ امتوں کے انبیاء کی مثل ہیں۔ ملت اسلامیہ کو انوار کعبہ چھوڑ کر کلیسا کے عارضی حسن کی طرف راغب نہیں ہونا چاہیے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۸۱) اس ملت کی تہذیبی بقا و ارتقاء حضور اکرمؐ سے تعلق میں ہے۔ 'در بیان ایں کہ خودی از عشق و محبت استحکام می پذیرد' میں فرماتے ہیں کہ مسلمان کی قوت عشق سے ہے اور اس کے معشوق و محبوب یعنی حضور اکرمؐ اس کے دل میں پنہاں ہیں۔ آپ سے محبت ہی مسلمان کی خاک کو ہمدوش ثریا کر سکتی ہے کیونکہ در دل مسلم مقام مصطفیٰ است، آبروئے ما از نام مصطفیٰ است۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۱۹)

اسلامی تہذیب کے بارے میں غیر مسلم مفکرین کے غلط اور التباس پر مبنی نقطہ نظر کا ایک سبب ختم نبوت کی اہمیت کو کماحقہ نہ سمجھنا بھی ہے اس طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں: 'اشپنگلر اسلام کے ختم نبوت کے تصور کی ثقافتی قدر کا اندازہ کرنے میں بھی بری طرح ناکام ہو گیا ہے۔ ابن خلدون نے اپنے تصور تاریخ کی روح کے پیش نظر اُس تصور کی نام نہاد قرآنی اساس پر بھرپور تنقید کی جو بنیادی مجوسی تصور سے کم از کم نفسیاتی اثرات کے حوالے سے مشابہت رکھتا ہے۔ یہ مجوسی تصور مجوسی فکر کے دباؤ کے تحت اسلام میں پھر سے نمودار ہوا۔ (Iqbal, 2006:112) علامہ کے نزدیک ختم نبوت ایک امتیازی، الگ اور تا ابد رہنے والی تہذیب کا نقطہ اساس ہی نہیں بلکہ قوت و شوکت کا پیغام بھی ہے:

وہ نبوت ہے مسلماں کے لیے برگِ حشیش
جس نبوت میں نہیں قُوّت و شوکت کا پیام

(اقبال، ۲۰۰۶: ۶۹)

ختم نبوت سے ہی اسلامی تہذیب کو وہ شعور اور مزاج ملا کہ وہ عقل کو آزادانہ انتقاد کا اختیار دے۔ کیونکہ اب ہر طرح کا مافوق الفطرت سرچشمہ علم ختم ہو چکا ہے: 'ختم نبوت سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ زندگی کی انتہا بس یہ ہو کہ عقل جذبات کی قائم مقام ہو جائے۔ یہ چیز نہ تو ممکن ہے نہ ہی مستحسن، اس عقیدہ کی عقلی افادیت اتنی ہے کہ اس سے باطنی واردات کو آزاد تنقیدی رنگ ملتا ہے کیونکہ اس یقین سے یہ لازم آتا ہے کہ انسانی تاریخ میں فوق الفطرت سرچشمہ کا

منصب ختم ہو چکا ہے۔ یہ یقین ایک نفسیاتی قوت ہے جو ایسے منصب کی پیدائش کو روکتا ہے۔ (شیروانی،۱۹۸۴: ۱۱۳)

ملت اسلامیہ کی اجتماعی شناخت بھی ختم نبوت سے ہی وابستہ ہے۔توحید کی طرح ختم نبوت بھی ملت اسلامیہ کو ہر طرح کے زمینی، مادی اور زمانی و مکانی بندھنوں سے آزاد کرتی ہے اور اسے ایک روحانی اور مابعد الطبیعاتی اساس فراہم کرتی ہے: علامہ 'پیشکش بحضور اعلیٰ حضرت' میں فرماتے ہیں کہ ملت اسلامیہ کی زندگی حضور اکرمؐ کے عشق میں ہے۔ یہی نہیں بلکہ برگ وساز کائنات کی اساس بھی یہی ہے۔آپ کا عشق ایسا روز ہے جس کی شام نہیں یعنی اسے کبھی زوال نہیں۔ آج اس پیغام عشق کو تازہ اور عام کرنے کی ضرورت ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۱۹۱)
دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

نہیں وجود حدود و ثغُور سے اس کا
محمدِؐ عربی سے ہے عالمِ عربی!

(اقبال،۲۰۰۶: ۵۷۷)

شعور نبوت اور شعور ولایت کا تہذیبی کردار

علامہ کے مطابق مسلم تہذیب کے ارتقا میں اور اس کی تشکیل اور صورت گری میں شعور نبوت اور شعور ولایت نے اہم کردار ادا کیا ہے۔اقبال ان دونوں میں فرق قائم کرتے ہوئے شعور نبوت کو اقدامی اور تہذیب کی صورت گری کے باب میں خلاقی نوعیت کا عنصر قرار دیتے ہیں جبکہ اس کے مقابل شعور ولایت داخلی انفرادی اور شعور نبوت کے مقابل ایسا محدود رویہ ہے جو تہذیب کی صورت گری کرتے ہوئے اس کی معاشرتی، سماجی اور اجتماعی جہت کو اتنا پیش نظر نہیں رکھتا۔ان دونوں کے مابین فرق بیان کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ صوفی کے لیے اتحاد کی لذت اس کی آخری منزل ہے مگر نبی کے لیے یہ تجربہ اپنے آپ میں دنیا کو ہلا دینے والی نفسیاتی قوتوں کو بیدار کرنے کا عمل ہے جس سے عالم انسانیت کو مکمل طور پر تبدیل کیا جا سکے۔(Iqbal, 2006: 99)

ختم نبوت کا تصور صرف سماجی یا اجتماعی سطح پر تخلیق مقاصد ہی نہیں کرتا بلکہ اس کا تعلق انسانیت کے عقلی رویوں سے بھی ہے۔ختم نبوت نے ہی کائنات کے بارے میں انسان کی

بنیادی سوچ کو بدلا جس سے انسانی عقل کی حدود کی توسیع بھی ہوئی اور تعین بھی۔(Iqbal, 2006: 101) یہ ختم نبوت کے تصور ہی کے اثرات ہیں کہ اب انسان فطرت کی پرستش کی بجائے اسے خالق کی ایک نشانی کے طور پر دیکھنے لگا ہے۔(Iqbal, 2006:102)

۳۔ مذہب کا کردار

اسلام کی تہذیبی زندگی میں ندرت اور نئے آفاق کی تلاش و نہاد مذہب اور ایمان سے ممکن ہوئی۔ اسلام نے مذہب کا روایتی تصور بالکل بدل دیا جو رسوم و روایات پر مشتمل تھا۔ اسلام نے بندے کا خالق سے تعلق بحال کر کے اسے حقیقت تک رسائی کا شعور اور راستہ فراہم کیا۔ یہاں ایمان اور اس کی تفصیلات محض عقیدہ یا تصور نہیں بلکہ زندگی کی فعال حقیقت ہے۔ علامہ فرماتے ہیں: 'مذہب کا جوہر ایمان ہے اور ایمان اس پرندے کی مانند ہے جو اپنا انجانا راستہ عقل کی مدد کے بغیر پا لیتا ہے۔ ایمان احساس محض سے کہیں بڑھ کر ہے'۔(Iqbal, 2006:1) مذہب زندگی میں تبدیلی لاتا ہے۔ مذہب ہی غیر سازگار اور ناموافق ماحول میں بقا کے امکانات تلاش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔(Iqbal, 2006: 1-2)

مذہب کے امتیازی تصور کو جو مسلم تہذیب میں موجود ہے، بیان کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ مرد خود آگاہ و خدامست کا مذہب وسعت افلاک کی تسخیر ہے نہ کہ جمادات و نباتات کی طرح بے عملی اور خاک آمیزی!(اقبال، ۲۰۰۶: ۴۰۳) مذہب پوری زندگی پر محیط ہے۔ مذہب میں موجود وجد اور وجدان کے پہلو زندگی کی تازگی کا سامان اور تجدید کا امکان فراہم کرتے ہیں: 'مذہب کا تجزیہ کرتے وقت فلسفہ، مذہب کو اپنے دائرہ بحث میں کم تر مقام پر نہیں رکھ سکتا۔ مذہب کسی ایک شعبے تک محدود نہیں یہ نری فکر نہیں ہے۔ یہ نرا احساس بھی نہیں اور نہ محض عمل، یہ پورے انسان کا پورا اظہار ہے۔(Iqbal, 2006:2) زندگی ایک ترکیبی سرگرمی ہے مذہب زندگی کی اصل فطرت کا منکشف کرتا ہے اور حقیقت سے گہرا تعلق پیدا کرتا ہے: مذہب حقیقت سے زیادہ گہرے تعلق کا متلاشی ہے۔ اس اتصال کو پانے کے لیے فکر کو اپنی سطح سے بہت بلند اُٹھنا ہوگا اور اپنی تسکین ایک ایسے ذہنی رویے میں کرنا ہوگی جس کو مذہب ''دُعا'' کہتا ہے۔ یہ وہ آخری الفاظ ہیں جو پیغمبر اسلامؐ کے لبوں پر تھے'۔(Iqbal, 2006:48-49) اسلام (بطور مذہب) عملی حقائق پر مشتمل ہے نہ کہ صرف تصورات پر۔ اسلام کی تعلیم کردہ

عبادت کا عمل شعور کی مختلف اقسام کو مختلف طریقوں سے متاثر کرتا ہے۔ نبی کے شعور کے معاملے میں یہ زیادہ تر تخلیقی ہوتا ہے یعنی وہ ایک نئی اخلاقی دنیا کی تخلیق کرتا ہے جہاں پیغمبر گویا اپنی وحی پر نتائجی معیار کا اطلاق کرتا ہے۔(Iqbal, 2006: 71)

ا۔ اسلام کا تصورِ عبادت

اسلام میں عبادات بندے اور خالق میں تعلق کی استواری کا ہی ذریعہ نہیں بلکہ ایک ایسا عمل ہیں جو بیک وقت فکری و مشاہداتی عمل بھی ہے اور سماجی و معاشرتی بھی: 'اسلامی تہذیب میں عبادت اپنی اصل میں جبلی ہے۔ علم حاصل کرنے کی حیثیت سے دُعا کا عمل تفکر سے مشابہت رکھتا ہے لیکن اپنی اعلیٰ ترین صورت میں یہ مجرد فکر سے کہیں زیادہ ہے۔ یہ اپنے عمل میں انجذاب واکتساب ہے۔(Iqbal, 2006: 71-72) صرف اسی سے فطرت پر انسان کو قوت حاصل ہو گی اور اسے اُس مکمل لامتناہیت کی ویژن حاصل ہو گی جس کی فلسفے کو تلاش تو بہت ہے مگر وہ اسے پا نہیں سکتا۔ قوت کے بغیر ویژن اخلاقی بلندی تک پہنچا سکتی ہے مگر کسی پائیدار ثقافت کو وجود میں نہیں لا سکتی۔ طاقت ویژن کے بغیر تباہی اور انسان کُشی کے سوا کچھ نہیں۔ انسانیت کے روحانی استخلاص کے لیے دونوں میں امتزاج اور ہم آہنگی نہایت ضروری ہے'۔(Iqbal, 2006:73)

۲۔ عبادت کا سماجی و اجتماعی پہلو

مسلم تہذیب کا مزاج انفرادیت پر اجتماعیت کے غلبے کا حامل ہے۔ یہی پہلو عبادات میں بھی نمایاں ہے۔ اسلام کا نظامِ عبادات انسان کو دنیا یا معاشرے سے الگ تھلگ نہیں کرتا بلکہ فرد کو معاشرے کا اہم جزو بناتے ہوئے معاشرے میں اجتماعی روح پیدا کرتا ہے: 'تاہم دعا یا عبادت کا حقیقی مقصد اس وقت بہتر طور پر حاصل کیا جا سکتا ہے جب دعا میں اجتماعیت کی شان پیدا ہو۔ ہر سچی دعا کی روح عمرانی ہے۔ مثلاً حج کا اسلامی ادارہ انسانی اجتماعیت کے دائرے کو وسعت عطا کرتا ہے'۔(Iqbal, 2006:73-74)

مسلم تہذیب کی صورت گری میں اسلام کے نظامِ عبادات کے کردار کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں: 'تاہم اس بات کو ہم نظرانداز نہیں کر سکتے کہ عبادت میں جسم کی حالت ہمارے ذہنی رویے کا تعین کرنے میں بڑی اہم ہے۔ اسلامی عبادت میں ایک خاص

سمت کا چناؤ اجتماع کے احساسات میں یک جہتی یا وحدت کے تحفظ کے لئے ہے۔ اور اس کی شکل لوگوں میں سماجی مساوات کے احساس کی پرورش کرتی ہے اور عبادت کرنے والوں میں مرتبے اور نسل کے امتیاز کو مٹاتی ہے۔ (Iqbal, 2006:74-75)

۳۔ زندگی میں ایمان کا کردار

ایمان، ذات خداوند پر بندے کے یقین کی وہ کیفیت ہے جو انسانی زندگی کو مستحکم اساس فراہم کرتی ہے: 'ایمان مختلف نوع کے قضیوں پر مشتمل محض ایک انفعالی اعتقاد نہیں بلکہ یہ ایک نادر تجربے سے حاصل شدہ زندہ ایقان ہے۔ اس تجربے اور اس سے منسلک ارفع قسم کی جبریت کی اہلیت صرف مضبوط اور مستحکم شخصیات ہی کو میسر ہوتی ہے۔ (Iqbal, 2006:87) چنانچہ تہذیبی زندگی میں پختہ عقائد اور ایمان محکم سے ہی تہذیب کے مختلف مظاہر کی صحت مندانہ صورت گری ہو سکتی ہے۔ دین، فلسفہ، فقر، سلطانی سب کی تعمیر پختہ عقائد پر ہی ہوتی ہے:

حرف اُس قوم کا بے سوز، عمل زار و زُبوں
ہو گیا پُختہ عقائد سے تہی جس کا ضمیر!

(اقبال، ۲۰۰۶: ۶۵۵، ۶۵۶)

۴۔ مذہب کا تمدنی کردار

اسلامی تہذیب میں زندگی کا سماجی اور تمدنی پہلو مذہب سے الگ نہیں بلکہ 'مسلمانوں میں اصلاح تمدن کا سوال دراصل ایک مذہبی سوال ہے کیونکہ اسلامی تمدن دراصل اسلام کی عملی صورت ہی کا نام ہے اور ہماری تمدنی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں جو اصول مذہب سے جدا ہو'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۶۷) چنانچہ 'مسلمانوں کا تمام نظام عبادات انہیں اعلیٰ درجے کا انسان بنانے کا ہی ایک عمل ہے'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۸۴)

دیں مسلکِ زندگی کی تقویم
دیں سِرِّ محمدؐ و براہیمؑ
دل در سخنِ محمدیؐ بند
اے پورِ علیؓ ز بو علی چند!

(اقبال، ۲۰۰۶: ۵۳۱)

۴۔حقیقت کی روحانی ماہیت

اسلامی تہذیب میں حقیقت اولی کی ماہیت مادی یا حسی نہیں بلکہ روحانی ہے۔اس حوالے سے علامہ فرماتے ہیں: 'ذاتی طور پر میرا یقین یہ ہے کہ حقیقت کی اصل روحانی ہے۔تاہم ایک بڑی اور عام غلط فہمی سے بچنے کے لیے یہ وضاحت ضروری ہے کہ آئن سٹائن کا نظریہ بطور ایک سائنسی نظریے کے محض اشیاء کی ترکیب سے معاملہ کرتا ہے۔ وہ ترکیب میں شامل اشیاء کی حتمی فطرت کے بارے میں کوئی رہنمائی نہیں دیتا'۔(Iqbal, 2006: 31)

حقیقت کا روحانی ہونا تہذیبی طور پر زندگی کو مادی تقاضوں سے الگ نہیں کرتا بلکہ بندے کی عبدیت میں ایسا رسوخ پیدا کرتا ہے جس سے وہ متناہیت کی بجائے لامتناہیت کی طرف بڑھنے کی کوشش کرتا ہے'یعنی

موسیٰ ز ہوش رفت بیک پرتو صفات
تو عین ذات می نگری در تبسمی

ہی اسلامی آئیڈیل ہے۔ اسلامی نقطہ خیال میں یہی معراج ہے کہ مشاہدہ ذات کے بعد بھی عبودیت قائم رہے'۔لیکن تمرد و سرکشی کے لیے نہیں، بلکہ خدمت و عبدیت کے لیے۔مسلم کو کسی چیز میں فنا نہ ہونا چاہیے گو یہ فنا فی اللہ کیوں نہ ہو۔(افضل،۱۹۸۶:۱۰۲)

۵۔روح و مادہ کی وحدت

اسلامی تہذیب روح اور مادہ کی وحدت کے اصول پر استوار ہے۔ جبکہ یہ نکتہ بقیہ تہذیبوں میں موجود نہیں۔(Iqbal, 2006:7)اسلام میں عین اور حقیقت، دو غیر تطابق پذیر مخالف قوتیں نہیں۔عین کی حیثیت کا انحصار حقیقت سے مکمل لاتعلقی پر نہیں کیونکہ اس سے زندگی کی عضوی کلیت اذیت ناک اضداد میں بٹ جائے گی۔(Iqbal, 2006:8)'علامہ کے نزدیک ریاست کا ادارہ کلیدی حیثیت کا حامل یا اسلامی نظام کے باقی تمام تصورات پر حاوی نہیں۔اسلام میں روحانی اور مادی دو الگ الگ خطے نہیں ہیں۔ یہ کہنا درست نہیں کہ کلیسا اور ریاست ایک ہی چیز کے دو رخ یا حقیقتیں ہیں۔ اسلام ایک واحد ناقابل تقسیم حقیقت ہے'۔(Iqbal, 2006: 122)

'علامہ زمان و مکان کے حوالے سے مادہ کو بھی روح قرار دیتے ہیں۔انسان وہ جسم ہے

جو خارجی دنیا میں عمل پیرا ہے اور وہ ذہن یا روح ہے جب اسے اس عمل کے مقصد اور نصب العین کے حوالے سے دیکھا جائے۔ توحید کا جوہر اپنے عملی تصور میں مساوات، یک جہتی اور آزادی ہے'۔(Iqbal, 2006: 122-123) چنانچہ اسلام کے نزدیک ریاست انسانی تنظیم میں روحانیت کو بروئے عمل لانے کی ہی ایک کوشش ہے۔ مگر اس مفہوم میں کوئی بھی ریاست جس کی بنیاد محض غلبہ پر نہ ہو اور اس کا مقصد مثالی اُصولوں کو عملی جامہ پہنانا ہو وہ تھیا کریٹک (حکومت الٰہیہ) ہوگی'۔(Iqbal, 2006:123) علامہ فرماتے ہیں 'میرا مذہب یہ ہے کہ اسلام نے دین اور دنیا کے فرائض کو یکجا کیا ہے اور اس طرح بنی نوع انسان کے لیے ایک معتدل راہ قائم کی ہے'۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۱۰۷) مزید یہ کہ 'مسلمانوں کی سیاسی تجربے کی تاریخ میں مذہب و سلطنت کی علیحدگی محض وظائف کی علیحدگی ہے نہ کہ عقائد کی۔ اسلامی ممالک میں مذہب اور سلطنت کی علیحدگی کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہوسکتا کہ مسلمانوں کی قانون سازی عوام کے ضمیر سے بے تعلق ہو جائے جو صدیوں سے اسلامی روحانیت کے تحت پرورش و نمو پاتا رہا ہے'۔(شیروانی،۱۹۸۴: ۱۴۳)

۶۔ تصور خیر و شر

اسلامی تہذیب میں شر کا کوئی ایسا تصور موجود نہیں جو انسان کو ابدی بدبختی یا شقاوت کا سزاوار ٹھہراتا ہو۔ علامہ کے مطابق قرآن کے قصہ میں ہبوطِ آدم کا واقعہ ہماری زمین کے اس کرہ پر انسان کے ظہور اول سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ بلکہ یہ انسان کی اپنی ابتدائی جبلی خواہش کی سطح سے آزادی خودی کی شعوری سطح تک ارتقا کو ظاہر کرتا ہے جس سے وہ شک کرنے اور نافرمانی یا انکار کرنے کے قابل ہوا۔(Iqbal, 2006: 68) 'چنانچہ آدم کو تکلیف دہ طبیعیاتی ماحول میں رکھنے کا مطلب یہ نہیں کہ اسے ایسا کرکے کوئی سزا دی گئی۔ اس لئے غلطی یا خطا، جس کو عقلی شر کی ایک قسم کہا جا سکتا ہے، انسانی تجربے کی تعمیر میں ایک ناگزیر عنصر ہے'۔(Iqbal, 2006: 69)

۷۔ تصور تاریخ

اسلامی تہذیب میں تصور تاریخ محض واقعات کے بیان یا گزشتہ حالات و واقعات کی داستان ہی کا نام نہیں بلکہ قوموں کے عروج و زوال کا ایک ایسا آفاقی ضابطہ ہے جو بہت ہی واضح الوہی قوانین کے تابع ہے۔ اقبال اس تصور تاریخ کو جہاں دنیا کی دیگر تہذیبوں میں

متداول تصور تاریخ سے مختلف اور ممتاز سمجھتے ہیں وہاں اس سے قوم کے اجتماعی تہذیبی وجود اور اس کے بقا و تسلسل کو بھی اخذ کرتے ہوئے کچھ بنیادی فکری اصول اور ضوابط پیش کرتے ہیں۔ علامہ کے مطابق اگر تاریخ کو پہلے سے طے شدہ واقعات کی ایک ایسی تصویر کہا جائے جو تاریخ بتدریج سامنے لا رہی ہے تو واقعات میں تنوع اور بدیعیت کا خاتمہ ہو جائے گا۔ (Iqbal, 2006: 63-64) تاہم تاریخ کی سائنسی حیثیت کو پوری طرح اجاگر کرنے کے لئے وسیع تجربہ، عقل عملی کی پختگی اور زندگی اور زمان کے بارے میں بنیادی تصورات کا صحیح ادراک ضروری ہے۔ اس سلسلے میں دو تصورات بنیادی ہیں اور دونوں ہی کی بنیاد قرآن کی تعلیمات پر ہے:

۱۔ وحدت اصل انسانی

۲۔ زمان کی حقیقت کا گہرا شعور اور زمان میں زندگی کی مسلسل حرکت کا تصور

(Iqbal, 2006:112-113)

۸۔ تصور تقدیر

اسلام کا تصور تقدیر اس جبری تصور سے بالکل مختلف ہے جو ہماری کلامی تاریخ کے مباحث میں ہمیں ملتا ہے۔ اقبال براہ راست قرآن حکیم اور اسلامی فکر کے بنیادی سرچشموں سے رہنمائی لیتے ہوئے اس تصور تقدیر کو واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو ہمیں سراسر عمل کے امکانات کی طرف راغب کرتا ہے اور ہم پر کوئی ایسا مستقبل مسلط نہیں کرتا جو جبری طور پر پہلے ہی سے طے شدہ ہو اور اس میں انسانی کوشش کا کوئی کردار باقی نہ ہو (Iqbal, 2006:9)۔ علامہ کے تصور تقدیر کے مطابق کاملین جبر کا معنی تخلیق من اللہ لیتے ہیں جو اختیار کی اساس ہے (ولی الدین، ۱۹۸۰: ۱۳۰)۔ علامہ فرماتے ہیں کہ 'اس میں شک نہیں کہ انسان کی زندگی ایک نقطۂ آغاز رکھتی ہے، مگر شاید یہ بھی انسان کا مقدر تھا کہ ہستی کی تشکیل کا ایک مستقل حصہ بن جائے'۔ (Iqbal, 2006:9) 'انسان میں یہ صلاحیت ودیعت ہے کہ وہ اپنے گردو پیش میں متوجہ کرنے والی چیزوں کو نئی صورت اور نئی سمت دے سکتا ہے۔ اور جہاں اسے رکاوٹ کا سامنا ہو تو اسے یہ قوت حاصل ہے کہ وہ اپنی ہستی کے اندرون میں زیادہ بڑی دنیا بسا لے جہاں اس کے لیے بے پناہ مسرت اور تحریک کے سرچشمے موجود ہیں'۔ (Iqbal, 2006: 10) 'انسان کے اندر یہ صفت ہے کہ وہ اپنے ارد گرد پھیلی ہوئی کائنات کی گہری اُمنگوں میں شریک ہو اور کائنات کی قوتوں

سے مطابقت یا ان کو اپنی ضرورتوں اور مقاصد کے تحت ڈھال کر اپنا اور کائنات کا مقدر بنائے۔ اگر انسان اس کام کے آغاز کے لیے جرأت آزما ہو تو ارتقاء کے اس عمل میں خدا بھی اس کے ساتھ ہے'۔(Iqbal, 2006:10)

روایتی جبریت کی نفی کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت یہ نقاب پوش مادیت ہے جس میں تقدیر یا قسمت متشدد جبریت کی جگہ لے لیتی ہے، جس میں انسانی حتی کہ الوہی آزادی کی بھی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی۔ اگر کائنات فی الواقعہ کسی متعین مقصد کی طرف رواں دواں ہے تو پھر یہ آزاد اور ذمہ دار افراد کی دنیا نہیں ہو سکتی۔(Iqbal, 2006:43) 'خودی کوئی جامد شے نہیں ہے۔ وہ اپنی تنظیم زماں میں کرتی ہے اور اپنی تشکیل خود اپنے تجربے کی روشنی میں کرتی ہے۔ یہ بھی واضح ہے کہ فطرت سے جوئے تعلیل کا بہاؤ اس کی طرف اور اس سے فطرت کی طرف رہتا ہے۔(Iqbal, 2006:85) 'خودی ایک پیچیدہ ماحول میں زندگی کرتی ہے اور اس وقت تک خود کو برقرار نہیں رکھ سکتی جب تک وہ اس ماحول کو نظم میں نہ لے آئے تاکہ اسے اردگرد کی چیزوں کے کردار کے بارے میں کچھ نہ کچھ وثوق اور اعتماد حاصل ہو جائے۔(Iqbal, 2006:86)

اسلام کا نظام تربیت ہمیں جبر نہیں بلکہ اختیار کے لیے تیار کرتا ہے۔ قرآن کے مطابق ہماری روزانہ نماز کے اوقات میں یہ خوبی ہے کہ وہ زندگی اور آزادی دینے والے مبداء سے خودی کو قریب تر کر کے اسے اپنی ذات پر قابو پانے کا موقعہ دیتے ہیں اور اسے نیند اور کاروبار زندگی کے میکانکی اثرات سے محفوظ رکھتے ہیں۔ اسلام میں نماز ایک ایسا ادارہ ہے جس کے ذریعے خودی کو میکانکی جبر سے آزادی کی طرف گریز کا موقع ملتا ہے'۔(Iqbal, 2006: 87) مگر یہ المیہ ہے کہ اسلام میں تقدیر پرستی جسے ایک لفظ قسمت میں بیان کیا جا سکتا ہے وہ کچھ تو فلسفیانہ فکر اور کچھ سیاسی مصلحت بینی کے باعث ہے اور کچھ اس حیات بخش قوت کے بتدریج زوال کا نتیجہ ہے جو ابتداء میں اسلام نے اپنے ماننے والوں میں پیدا کی تھی۔ یوں دکھائی دیتا ہے کہ ایسی ہی صورت حال اسلام میں بھی پیش آئی مگر چونکہ مسلمان اپنے ہر بدلتے ہوئے روّیے کا جواز قرآن سے لانے کے عادی ہیں خواہ اس کے دوران انہیں اس کے سادہ مفہوم کو قربان ہی کیوں نہ کرنا پڑے ان کی تقدیر پرستانہ تاویل کا مسلمانوں پر بہت گہرا اثر ہوا ہے۔ یہاں میں اس حوالے سے غلط تاویلات کی متعدد مثالیں پیش کر سکتا

تھا'۔(Iqbal,2006:88)

'جبکہ قرآنی تعلیمات انسانی تقدیر کے متعلق جزوی طور پر اخلاقی اور جزوی طور پر حیاتیاتی ہیں۔(Iqbal, 2006: 92)

اقبال نے اس تصور تقدیر کی وضاحت شعری پیرائے میں بھی کی ہے۔علامہ فرماتے ہیں انسان سراپا معنی ہے اسے نہ مختار کہا جاسکتا ہے نہ مجبور کہ یہ خاک زندہ اور ہمہ وقت حالت انقلاب میں ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۲۱۵)علامہ گردش تقدیر کے تصور کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تقدیر کا رمز شناس جبر کو اپنی طاقت سمجھتا ہے اور موت و ابلیس اسکے سامنے زیرنگوں ہوتے ہیں۔تسلیم و رضا کی قوت سے اس کے سامنے ہر شے مسخر اور وہ غم سے آزاد ہوتا ہے۔اس کا عزم تقدیرات حق کا خلاق اور میدان جنگ میں تیرِ حق کی حیثیت رکھتا ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵:۷۰۹،۷۱۰)

۹۔تصور خودی اور اجتماعی انا کی تشکیل

اسلامی تہذیب اجتماعی ملی وجود کے تصور کی حامل ہے۔علامہ نے انفرادی اور اجتماعی وجود کی فکری اور عملی اساس کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔(Iqbal, 2006: 79)علامہ فرماتے ہیں: 'خودی کی وحدت کی ایک اور اہم خصوصیت اس کی قطعی خلوت ہے جو خودی کی انفرادیت کو منکشف کرتی ہے'۔(Iqbal, 2006: 79-80)'اسلامی مکتب فکر، جس کے رہنما امام غزالی ہیں، کے مطابق خودی سادہ، ناقابل تقسیم اور غیر متغیر روحانی جوہر ہے(Iqbal, 2006: 80) خودی اسلامی کردار کی تشکیل کا کلیدی عنصر ہے۔'اسلامی سیرت کے نمونے ان خصوصیات کے حامل ہیں جنھیں ایک قوم پسندیدگی کی نظر سے دیکھتی ہے اور وہ خاص قوانین معینہ کے تابع ہیں'۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۲۳۰) علامہ کے مطابق اسلام کا مقصود خودی کی تربیت اور پھر اس سے اجتماعی انا کی تشکیل ہے۔'دین اسلام جو ہر مسلمان کے عقیدہ کی رو سے ہر شے پر مقدم ہے، نفسِ انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود متعین کرتا ہے۔ان حدود کے معین کرنے کا نام اصطلاحِ اسلام میں شریعت یا قانونِ الٰہی ہے'۔(عطا،۲۰۰۵:۱۹۲)

۱۰۔تصور کائنات

اسلامی تہذیب کا تصور کائنات قرآن حکیم سے ماخوذ ہے: 'قرآن حکیم کا بنیادی مقصد یہ

ہے کہ وہ خدا اور کائنات سے انسان کے مختلف الجہات روابط کا بلند تر شعور اجاگر کرے۔ قرآنی تعلیمات کے اس اساسی پہلو کے پیش نظر ہی گوئٹے نے کہا تھا ''یہ تعلیم کبھی نامراد نہیں ٹھہرے گی۔ ہمارا کوئی نظام بلکہ کوئی بھی انسان اس سے آگے نہیں جا سکے گا۔'' (Iqbal, 2006:7) علامہ فرماتے ہیں کہ 'کائنات کی یہ پراسرار جنبش و حرکت، دن اور رات کے آنے جانے میں نظر آنے والے وقت کا یہ بے آواز سلسلہ، خود قرآن حکیم کے نزدیک اللہ کی عظیم ترین نشانیوں میں سے ہے'۔ (Iqbal, 2006: 8) نیز 'ہمارے اس شعوری تجربے کی مناسبت سے کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے۔ (Iqbal, 2006: 41) اور 'زندگی تو محض اعمالِ توجہ کا تسلسل ہے اور توجہ کا عمل شعوری یا لاشعوری مقصد کے بغیر کوئی معنی نہیں رکھتا۔ (Iqbal, 2006: 42) کائنات اور خدا کا تعلق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

'زمان و مکان اور مادہ، خدا کی آزادانہ خلّاق توانائی سے متعلق فکر کی محض مختلف تعبیرات ہیں۔ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ حیات خداوندی کی تفہیم کے عقلی پیرائے ہیں'۔ (Iqbal, 2006: 53) کائنات کا ہر عمل خودی کے ارتقاء کے لیے ممد و معاون ہے۔ 'قرآن کے نزدیک سچی جوانمردی صبر کے ساتھ مصائب اور سختیاں برداشت کرنے میں ہے۔ ارتقائے خودی کی موجودہ منزل میں ہم اس نظام کی اہمیت کو مکمل طور پر نہیں سمجھ سکتے جو قوتِ کرب سے وجود پاتا ہے۔ شاید وہ ممکنہ انتشار کے خلاف خودی کو سخت جان کر دیتی ہے۔ مگر یہی وہ نکتہ ہے جہاں نیکی کی بالآخر فتح پر ایمان ایک مذہبی روایت بن کر نمودار ہوتا ہے۔ خدا اپنے مقصد کو پورا کرتا ہے مگر بہت سے انسان اس کو نہیں جانتے: وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰٓی اَمۡرِهٖ وَلٰكِنَّ اَكۡثَرَ النَّاسِ لَا يَعۡلَمُوۡنَ (القرآن، ۱۲:۲۱)، (Iqbal, 2006:70)

'علامہ کے نزدیک اسلام نے پہلی مرتبہ انسانیت کو متحرک کائنات کا تصور دیا۔ قرآن کی تعلیمات کے مطابق کائنات اپنی اصل میں حرکی اور متناہی ہے اور فروغ پذیری کی صلاحیت رکھتی ہے قرآن کی ٹھوس روح کے برعکس یونانی فکر کی نوعیت محض تصوراتی ہے جو حقیقت الامر کی بجائے نظریے پر زیادہ زور دیتی ہے۔ اس ناکامی کے نتیجے میں ہی ان کے اندر اسلامی ثقافت کی اصل روح بیدار ہوئی جس سے جدید عصری ثقافت کے بعض نہایت اہم پہلوؤں کو خشت اوّل میسر آئی'۔ (Iqbal, 2006:104) لہٰذا 'مسلسل تخلیق اسلامی تصور کا لازمہ ہے، جس کا مطلب ایک ہر لحظہ نشو و نما پاتی ہوئی کائنات ہے'۔ (Iqbal, 2006:110) 'اسلامی فکر کے تمام

ڈانڈے ایک متحرک کائنات کے تصور سے آ ملتے ہیں۔(Iqbal, 2006:110) یہی وجہ ہے کہ 'اسلام ایک ثقافتی تحریک کی حیثیت سے کائنات کے ساکن ہونے کے قدیم تصور کو مسترد کرتا ہے اور اس کے حرکی نظریے کو تسلیم کرتا ہے۔(Iqbal, 2006:116)

۱۱۔ تہذیب کا حرکی تصور

اسلامی تہذیب غیر کلاسیکی مزاج کی حامل ہے۔ بایں معنی یہ اپنے اجتماعی رویے میں سکونی نہیں بلکہ حرکی نوعیت کی حامل ہے۔ اقبال اسلامی تہذیب کے اسی حرکی پہلو اور خصوصیت کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: 'چنانچہ میری حیات باطنی میں سکوت نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ سب کچھ حرکت پیہم ہے۔ حالتوں کا ایک منقطع نہ ہونے والا بہاؤ، ایک ایسا دائمی دھارا جس میں قیام وقرار نام کی کوئی چیز نہیں۔(Iqbal, 2006:38)

۱۲۔ تصور زماں

تصور زماں اقبال کے نزدیک کسی بھی تہذیب کے لیے زندگی اور موت کی حیثیت رکھتا ہے خصوصاً اسلام جیسی تہذیب کے لیے جس کا منتہا اور مقصود لامحدود تک رسائی اور اس سے قربت حاصل کرنا ہے۔ اقبال جہاں دوسری تہذیبوں میں رائج تصور زماں پر اپنی رائے بیان کرتے ہیں وہاں مسلم فکری روایت میں موجود تصور زماں کے اس پہلو پر بھی تنقید کرتے ہیں جو اسلامی تہذیب کے مزاج سے قربت یا مطابقت نہیں رکھتا۔ اقبال کہتے ہیں: 'اشعری مکتب کے مسلم مفکرین زمان و مکان کے غیر محدود طور پر منقسم ہونے کا یقین نہیں رکھتے تھے۔ تاہم ابن حزم نے اشاعرہ کے نقطہ نظر کو ردّ کر دیا تھا جس کی جدید ریاضی دانوں نے توثیق کر دی ہے'۔ (Iqbal, 2006:29) 'زمان حقیقت کا ایک لازمی عنصر ہے مگر زمان حقیقی متسلسل نہیں ہے جس کی تخصیص ماضی حال اور مستقبل میں کی جائے: وہ خالص استدام ہے، یعنی بغیر تواتر کے تغیر (Iqbal, 2006: 46-47) مسلمانوں کی ثقافتی تاریخ میں عقل محض اور مذہبی نفسیات (تصوف) دونوں کا مدعا یہ ہے کہ لامتناہی کو حاصل کیا جائے اور اس سے لطف اندوز ہوا جائے۔ زمان و مکان کا مسئلہ ایسی ثقافت میں زندگی اور موت کا مسئلہ بن جاتا ہے'۔ (Iqbal,2006:105) 'مذہبی نفسیات میں وقت کا تصور طبقاتی ہے'۔(Iqbal, 2006:107) اقبال اس تصور زماں کو شعری پیرائے میں یوں بیان کرتے ہیں کہ دنیا وقت کے

سمندر میں اور وقت کا سمندر ہمارے دل میں گم ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۲۱۷)

۱۳۔ غیر اسلامی عناصر کی مذمت

جب دوسری تہذیبوں کے ساتھ مسلم تہذیب کی قربت اور ارتباط ہوا تو اس کے نتیجے میں جہاں مسلم تہذیب نے دوسری تہذیبوں کے اچھے پہلوؤں کو قبول کیا وہاں کچھ ایسے اثرات بھی درآئے جو مستقبل میں مسلم تہذیب کے لیے مضر ثابت ہوئے اور اس کے تشخص کو بگاڑنے کا باعث بنے۔ اقبال ان غیر اسلامی عناصر کا نہ صرف تعین کرتے ہیں بلکہ ان کے اسلامی تہذیب پر اثرات کو بیان کرتے ہوئے ان کی اصلاح اور اسلامی تہذیب کے اصل کی بحالی کی بات کرتے ہیں۔

یونانی فلسفے پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ 'تاریخ اسلام میں یونانی فلسفہ ایک زبردست ثقافتی قوت رہا ہے۔ قرآن کے محتاط مطالعے اور ان مختلف مدرسی مکاتب، جو یونانی فکر سے متاثر ہوئے، کی الٰہیات کے تجزیے سے یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ اگرچہ فلسفہ یونان نے مسلمانوں کے اندر فکر میں بڑی وسعت پیدا کر دی تھی قرآن کے بارے میں مجموعی طور پر مسلم مفکرین کی سوچ کو یونانی فکر نے متاثر کرتے ہوئے دھندلا دیا'۔ (Iqbal, 2006:3) یہی صورت دیگر تہذیبوں سے ارتباط میں ہوئی۔ 'تاریخ کے عمل کے دوران میں اسلام کے اخلاقی اور عمرانی آدرش مقامی نوعیت کے اثرات اور مسلم اقوام کے قبل اسلامی توہمات کی وجہ سے رفتہ رفتہ غیر اسلامیت کی طرف مائل ہوگئے ہیں۔ آج ہمارے آدرش اسلامی ہونے کی بجائے ایرانی، ترکی اور عربی بن کر رہ گئے ہیں۔ (Iqbal, 2006:124) 'توحید سے دوری کے مسلمانوں کے علوم ان کے ادبیات اور ان کا تمدن و معاشرت اور سب سے پڑھ کر ان کے شعائر ملیہ پر اس کے اثرات مرتب ہوئے۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۲۲) حتیٰ کہ 'مہدی، مسیحیت اور مجددیت کے متعلق احادیث بھی ایرانی اور عجمی تخیلات کا نتیجہ ہیں۔ عربی تخیلات اور قرآن کی صحیح سپرٹ سے ان کا کوئی سروکار نہیں'۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۵۳۳)

۱۴۔ غیر کلاسیکی روح

اسلامی تہذیب میں ساکن اور جامد کائنات کا کوئی تصور نہیں اس لحاظ سے اس کی روح غیر کلاسیکی ہے۔ تاہم مسلمانوں نے ابتداء قرآن کا مطالعہ یونانی فلسفے کی روشنی میں کیا۔ کوئی دو

سوسال کے عرصے میں انہیں کچھ کچھ سمجھ میں آیا کہ قرآن کی روح یونانی کلاسیکی فکر سے لازمی طور پر مختلف ہے'۔(Iqbal, 2006:3) 'اس ادراک کے نتیجے میں ایک ذہنی بغاوت نے جنم لیا، اگرچہ آج تک اس فکری انقلاب کی مکمل معنی خیزی مسلمان مفکرین پر منکشف نہیں ہوسکی۔ اشاعرہ میں کچھ تعمیری سوچ رکھنے والے مفکرین ضرور پیدا ہوئے جنہوں نے بلاشبہ درست راہ پر چلتے ہوئے مثالیت کی جدید تر صورتوں کی راہ ہموار کی تاہم مجموعی طور پر ان کی تحریک کا بنیادی مقصد یونانی جدلیت کے ہتھیاروں سے اعتقادات کا دفاع تھا'۔(Iqbal, 2006:3-4)

آیہ قرآنی: وَإِن مِّن شَیْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُ وَمَانُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ (القرآن،۲۱: ۱۵) کی رو سے اسلام میں تصور جوہریت کا نشو ونما پانا ارسطو کے ساکن وثابت کائنات کے خیال کے خلاف پہلی اہم عقلی بغاوت کا اشارہ ہے۔اس نے اسلامی فکر کی تاریخ کا سب سے اہم اور دلچسپ باب رقم کیا ہے'۔(Iqbal, 2006:54)

'یونانی فکر میں اسلام کے تصور جواہر جیسی کوئی شے نہیں (Iqbal, 2006:54) جبکہ اس کے برعکس قرآن کی روح یونانی کلاسیکیت کے مکمل طور پر منافی ہے۔(Iqbal,2006:56) مسلم دنیا بتدریج یونانی فلسفے کے خلاف عقلی بغاوت کی طرف بڑھی اور قرآن کی یونانی کلاسیکیت کے منافی روح نے بالآخر غلبہ حاصل کیا (Iqbal,2006:113) تاہم اس باب میں زوال مغرب کے مصنف فریڈرک اشپنگلر نے غلط فہمی پھیلائی۔یہ موقف کہ جدید دنیا کی کلاسیکیت کے خلاف روح کا ظہور حقیقتاً یونانی فکر سے اسلام کی عقلی بغاوت کا نتیجہ ہے اشپنگلر کو بالکل قبول نہیں ہوسکتا کیونکہ اس سے ثقافتوں کی باہمی خود مختارانہ حیثیت کا اشپنگلر کا نقطہ نظر مکمل طور پر باطل ٹھہرے گا۔اس طرح اشپنگلر کے اپنے موقف کو ثابت کرنے پر اصرار نے اسلام بحیثیت ایک ثقافتی تحریک کے بارے میں اس کی بصیرت کو بری طرح مسخ کر دیا'۔(Iqbal, 2006:114) جبکہ حقیقت یہ ہے کہ نہ صرف کائنات متحرک ہے بلکہ خود زندگی بھی اور زندگی کے احوال سے آگاہ شخص کے لیے ہر منزل ایک سنگ راہ ہے۔(اقبال،۱۹۸۵: ۲۱۵)

۱۵۔فکری و عقلی رویہ

اسلامی تہذیب نے اس فکری اور عقلی رویے کی بنیاد رکھی جو مشاہدہ وتسخیر کائنات کا حامل ہے۔ بقول علامہ: 'جدید دور کے انسان کی ٹھوس فکر کی عادت کو اسلام نے اپنی ثقافتی زندگی کے

آغاز میں پروان چڑھایا تھا'۔ (Iqbal, 2006: xxi) بلکہ 'اسلام کی عقلی بنیادوں کی تلاش کا آغاز حضور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے خود فرمایا۔ آپؐ تواتر سے یہ دُعا فرمایا کرتے تھے ''اے اللہ! مجھے اشیاء کی اصل حقیقت کا علم عطا فرمایا''۔ (Iqbal, 2006:2) علامہ فکر کے عدیم المثال کردار کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ 'فطرت کے متناہی اجزا تو باہم دگر منفرد ہیں، مگر فکر کے متناہی اجزا کی صورت ایسی نہیں۔ فکر کو نارسا تصور کرنا غلط ہے کیونکہ یہ اپنے انداز میں متناہی کے لامتناہی سے ہم کنار ہو جانے کے مترادف ہے'۔ (Iqbal, 2006:5) اس کے ساتھ ساتھ اسلامی فکر کو تجربیت و واقعیت سے بھی ہم آہنگ رکھتا ہے۔ یہ قرآن کا تجربی رویہ ہے جس نے مسلمانوں میں واقعیت کا احترام پیدا کیا اور یوں انہیں بالآخر عہد جدید کی سائنس کے بانی کی حیثیت سے متعارف کرایا۔ یہ نکتہ بہت اہم ہے کہ اسلام نے مسلمانوں میں تجربی روح اس دور میں پیدا کی جب خدا کی جستجو میں مرئی کو بے وقعت سمجھ کر نظر انداز کر دیا جاتا تھا'۔ (Iqbal, 2006:11) مزید براں 'مسلم ثقافت کی روح کے بارے میں پہلی اہم چیز جو غور طلب ہے وہ علم کے حصول کے مقصد میں ٹھوس اور متناہی پر توجہ مرتکز رکھنا ہے۔ (Iqbal, 2006:104)

۱۶۔ تہذیبی خلاقیت

مسلم تہذیب کے فکری رجحانات تہذیبی خلاقیت کا باعث بنے اور اس سے علمی، فکری اور عملی طور پر ان حقائق کا انکشاف ممکن ہوا جن سے انسانی شعور ناآشنا تھا۔ اشاعرہ کے تخلیقی تصور کا تذکرہ کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں: 'اشعری مکتب کے مفکرین کے مطابق دنیا ان ذرات سے بنائی گئی ہے جنھیں وہ جواہر کہتے ہیں۔ جوہر اپنی حقیقت میں کوئی جسامت نہیں رکھتا۔ اس کا محل تو ہے لیکن مکان سے بے نیاز۔ اپنے اجتماع کے ذریعے جواہر وسعت پذیر ہوتے ہیں اور مکانیت کو جنم دیتے ہیں'۔ (Iqbal, 2006:55) ریاضی میں مسلمانوں کے تخلیقی تصور کے بارے میں فرماتے ہیں: 'مگر یہ ابوریحان البیرونی تھا جس نے جدید ریاضی کے تصور تفاعل تک جانے کی کوشش میں ایک خالص سائنسی نقطہ نظر سے کائنات کے سکونی نظریے کو غیر تسلی بخش قرار دیا۔ اشپنگلر کا خیال غلط ہے کہ ریاضی کا تفاعلی نظریہ مغرب کا دریافت کردہ ہے جس کا کسی اور تمدن یا ثقافت میں ایک اشارہ بھی نہیں ملتا'۔ (Iqbal, 2006:106) تاریخ میں مسلمانوں

کے خلاقیت کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: 'تاریخ کے حوالے سے ابن خلدون کا تبدیلی کا تصور بے حد اہم ہے کہ تاریخ، زمان میں ایک مسلسل حرکت کی حیثیت سے حقیقی طور پر ایک تخلیقی حرکت ہے۔ وہ ایسی حرکت نہیں جس کی راہ پہلے سے متعین ہوتی ہے۔(Iqbal, 2006:113) علامہ کے مطابق 'خالصتاً مذہبی نقطہ نظر سے تصوف بھی اسلام کے دورِ اوّل کے علماء کے لفظی تنازعات کے خلاف ایک قسم کی بغاوت تھی'۔(Iqbal, 2006:119)

اسلامی تہذیب کی خلاقیت کا اظہار صرف علوم وفنون میں ہی نہیں بلکہ مادی مظاہر میں بھی ہوا۔ 'مسلمانوں کے طرزِ تعمیر میں اسلامی روح کا ظہور سب سے زیادہ بہتر صورت میں ہوا۔ اس لیے کہ عمارتیں زیادہ دیر تک قائم رہتی ہیں اور قوم کی روحِ عمل اور انداز و اسلوبِ فکر کی زیادہ مدت تک آئینہ داری کرسکتی ہیں'۔ (افضل، ۱۹۸۶:۲۶۵) مغربی ماہرِ فن ومفکر Mies van der Rohe کے مطابق:

> Architecture is the will of the age concieved in Spatial terms. (Harvey, 1989:21)

بقول اقبال: حضرت عمر کی مسجد اور مسجد قوت اسلام انسان میں اسلامی قوت و ہیبت کا احساس پیدا کرتی ہیں۔ (صدیقی، ۱۹۸۸:۱۵۷) علامہ نے مسجد قرطبہ کو دیکھ کر فرمایا تھا کہ یہ قرآن حکیم کی تفسیر ہے جو پتھروں سے لکھی گئی ہے۔(بلوچ،۲۰۰۲:۲۰۴) اس تخلیقی شعور کا تذکرہ علامہ نے اپنی شاعری میں بھی کیا۔ علامہ فرماتے ہیں انسان نے خدا کی دنیا کو مزید حسین بنا دیا۔ اس نے رات کے لیے چراغ، مٹی سے جام، بیابانوں سے خیاباں وگلزار، پتھر سے آئینہ اور زہر سے شہد بنا دیا۔(اقبال، ۱۹۸۵:۲۸۴) علامہ کے مطابق دنیا میں کوئی قوم ابد تک باقی نہیں رہ سکتی اگر کسی شے کو قرار ہے تو وہ شانِ خلاقیت ہے کیونکہ 'ذوقِ جدت سے ہے ترکیب مزاج روزگار' لہٰذا ذوق جدت اور تخلیقی مزاج رکھنے والی تہذیب ہی بقا حاصل کرتی ہے۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۱۷۷) موجودہ زوال کا ایک بڑا سبب جدید سائنسی دریافتوں مثلاً چھاپہ خانے، جدید سائنس جامعات وغیرہ کا عالم اسلام میں بروقت عام نہ ہونا ہے جبکہ مغرب ان ایجادات وعلمی پیش رفت سے استفادہ کر رہا تھا۔ (سردار عالم ۲۰۰۷:۱۱۹)

۱۷۔ اجتہاد: اجتماعی حرکی پہلو

اسلامی تہذیب کے ابدی اصولوں سے زندگی کی متغیر رو کو ہم آہنگ رکھنے کا ذریعہ اصول

اجتہاد ہے۔ مثلاً علامہ خلافت کے سوال پر کہ کیا خلافت فرد واحد تک محدود رہنی چاہیے فرماتے ہیں کہ ترکوں کے اجتہاد کی رو سے یہ اسلام کی روح کے بالکل مطابق ہے کہ خلافت یا امامت افراد کی ایک جماعت یا منتخب اسمبلی کو سونپ دی جائے۔(Iqbal, 2006:124-125) علامہ کے نزدیک اجتہاد کا اصول ایک بین الاقوامی نصب العین کی آفرینش کی جانب ہماری رہنمائی کرتا ہے جو اگرچہ اسلام کا اصل جوہر ہے مگر اسلام کی ابتدائی صدیوں میں عرب ملوکیت نے اسے پس پشت ڈال دیا تھا یا دبا رکھا تھا'۔(Iqbal, 2006:126) قوم میں اجتہادی رویے کی تحسین کرتے ہوئے فرماتے ہیں: 'سچ تو یہ ہے کہ آج کی مسلمان اقوام میں سے صرف ترکی نے ہی عقیدہ پرستی کی خفتگی کو توڑا ہے اور خود آگاہی حاصل کی ہے۔صرف ترک قوم نے فکری آزادی کے حق کا مطالبہ کیا ہے۔ جو سوال آج انہیں درپیش ہے اور مستقبل قریب میں دوسرے مسلم ممالک کو بھی پیش آنے والا ہے یہ ہے کہ کیا اسلامی قوانین میں ارتقا کی کوئی صورت ممکن ہے؟'(Iqbal, 2006:128-129)

۱۸۔ عالمگیریت

زماں ومکاں سے ماورا ہونے اور ہر طرح کے نسلی اور لسانی پیوندوں سے پاک ہونے کے باعث اسلامی تہذیب عالمگیریت کی حامل ہے۔ علامہ نے خطبات کا مقصد بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان خطبات میں اسلام کے چند بنیادی تصورات پر میں نے فلسفیانہ پہلو سے بحث کی ہے۔ مجھے امید ہے کہ نوع انسانی کے لئے ایک عالم گیر پیغام حیات کے طور پر یہ اسلام کی تفہیم میں معاون ہوں گے۔(Iqbal, 2006:7) اقبال اسلام میں اقوام عالم کے تمام مسائل کا حل دیکھتے ہیں کہ یہ مذہب انسانی زندگی کو انسانی وحدت کے اصول پر استور کرتا ہے۔ اس میں اتنی لچک، تنوع اور وسعت ہے کہ یہ ہر زمانے اور ہر مقام کے لیے دستور حیات بن سکتا ہے۔ اس میں دین وسیاست، سائنسی عقل وفکر اور نظر غرض زندگی کے مادی اور روحانی اقدار کے سلسلے مل جاتے ہیں۔ اقبال کے عمرانی تصورات کا یہ مرکزی نقطہ ہے کہ اسلام دل عالمگیر انسانی معاشرتی نظام کی راہ دکھاتا ہے۔ (شمیم،۲۰۰۶: ۲۰۰) اسلام کی آمد نے دنیائے جدید تخلیق کی اور اسے عالمگیر اساس فراہم کی۔ بقول اقبال اس معاملہ پر اس نقطہ نظر سے غور کیا جائے تو ہمیں پیغمبر اسلام حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قدیم اور جدید دنیاؤں کے

سنگم پر کھڑے نظر آتے ہیں۔ جہاں تک آپؐ کی وحی کے منابع کا تعلق ہے آپ کا تعلق قدیم دنیا سے ہے۔ جہاں تک اس وحی کی روح کا تعلق ہے آپ کا تعلق دنیائے جدید سے ہے۔ اسلام کی آفرینش، عقل استقرائی کی آفرینش ہے۔(Iqbal, 2006:100-101)

ایک عالمگیر انسانی معاشرے کے قیام کے تقاضے اسلام پورے کرسکتا ہے۔ 'انسانیت کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے: کائنات کی روحانی تعبیر، فرد کا روحانی استخلاص اور ایسے عالمگیر نوعیت کے بنیادی اُصول جو روحانی بنیادوں پر انسانی سماج کی نشوونما میں رہنما ہوں'۔(Iqbal, 2006:142) جبکہ اس کے مقابل آج کا یورپ انسان کی اخلاقی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ اس کے برعکس ایک مسلمان وحی کی بنیاد پر ایسے قطعی تصورات رکھتا ہے جو زندگی کی گہرائیوں میں کارفرما ہیں اور اپنی بظاہر خارجیت کو داخلیت میں بدل سکتے ہیں۔ اس کے لیے زندگی کی روحانی اساس ایمان کا معاملہ ہے جس کی خاطر ایک نہایت کم علم انسان بھی اپنی جان تک قربان کرسکتا ہے'۔(Iqbal, 2006:142) اسلام کا یہی پہلو اسے عالمگیر کردار عطا کرتا ہے۔ 'اسلام کے اس بنیادی نظریے کی رو سے کہ اب مزید کسی نئی وحی کی حجیت باقی نہیں رہی ہمیں روحانی اعتبار سے دنیا کی سب زیادہ آزاد اور نجات یافتہ قوم ہونا چاہیے۔ آج کے مسلمانوں کو چاہیے کہ اپنی اس اہمیت کو سمجھیں، بنیادی اُصولوں کی روشنی میں اپنی عمرانی زندگی کی ازسرنو تشکیل کریں اور اسلام کے اس مقصد حقیقی کو حاصل کریں جس کی تفصیلات تاحال ہم پر پوری طرح واضح نہیں ہیں یعنی روحانی جمہوریت کا قیام'۔(Iqbal, 2006:142)

اسلام ہر مثبت اور انسانیت نواز امر کو بنظر تحسین دیکھتا ہے مثلاً اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اُٹھایا ہے'۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۲۴۳) کیونکہ 'خدا کا آخری پیغام انسانیت کی آزادی اور مساوات کا پیغام ہے۔ اسلام ایک وحدت اور ناقابل تقسیم ہے'۔(ملک، ۲۰۰۲: ۲۹) علامہ اسلام کے محدود حد بندیوں سے ماورا ہونے کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ 'اسلام کی دعوت عالمگیر ہے اور اس کی نظر فطرت انسانی پر ہے'۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۳۳۲)

علامہ 'در بیان اینکہ خودی از عشق ومحبت استحکام می پذیرد' میں فرماتے ہیں کہ ملت اسلامیہ جغرافیائی حد بندیوں سے ماوراء اور وحدت کی حامل ہے، اس وحدت کی اساس حضور اکرمؐ سے تعلق ہے۔ آپؐ نے تمام امتیازات کو جلا کر خاکستر کر دیا۔ ملت اسلامیہ دل مصطفیؐ کا سر مکنوں

ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۲۰، ۲۱) دوسرے مقام پر علامہ فرماتے ہیں ہم افغانی، ترک، یا تاتاری نہیں ہیں بلکہ ایک ہی نو بہار (اسلام) سے پرورش پانے والی ملت ہیں، جو تمیز رنگ و بو سے ماورا ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۲۲۲) لہٰذا مسلمان کو خود بھی اپنی ذات میں آفاقی اور عالم نو کا خلاق ہونا چاہیے۔ علامہ فرماتے ہیں اے بندہ مومن تو یقین کی قوت سے ظن و گماں کے بتکدے اور خواب گراں سے نجات حاصل کر کے بادشاہ جہاں کا دست و بازو بن سکتا ہے۔ افرنگ کی حیلہ سازیوں کا پردہ چاک کر کے ایک نئے جہاں کی تعمیر کر! (اقبال، ۱۹۸۵: ۴۷۵)

۱۹۔ حریت

حریت مسلم تہذیب کی ایک اہم خصوصیت ہے جس کا اصل سرچشمہ توحید اور عقیدہ ختم نبوت ہے۔ اس کا اظہار مسلم تہذیب کے مختلف ادوار میں ہوتا رہا جس کی ایک واضح مثال واقعہ کربلا ہے۔ اقبال توحید اور عقیدہ ختم نبوت کو حریت کا سرچشمہ قرار دیتے ہیں۔ علامہ 'در معنی حریت اسلامیہ و سر حادثہ کربلا' میں فرماتے ہیں کہ ھو الموجود سے رابطہ رکھنے والا عقل نہیں بلکہ عشق کا حامل ہوتا ہے اور اس کے لیے ہر ناممکن ممکن اور وہ میدان عمل کا شہسوار ہوتا ہے۔ خوف و شک کی بجائے اس کا سرمایہ عزم و یقین ہوتا ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۱۰۹) اسلام کی شان حریت سے ہی دنیا حقیقی آزادی سے بہرہ ور ہوئی۔ 'حرفے چند با امت عربیہ' میں فرماتے ہیں کہ امت عربیہ کے دم سے ہی دنیا سے قیصر و کسریٰ ختم ہوئے۔ قرآن کا پیغام عام ہوا اور دنیا علم و حکمت سے روشناس ہوئی۔ حضورؐ نے تمام بتوں کو توڑ ڈالا اور آپ کے دم قدم سے ہی بدر و حنین کے معرکے ہوئے جن سے حق غالب آیا۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۸۳۵)

۲۰۔ مرکز وحدت

مسلم تہذیب اس لحاظ سے بھی امتیازی مقام کی حامل ہے کہ اس کا ایک مرکز وحدت اور مرکز ملت ہے۔ بیت الحرم مسلم تہذیب کا ایک ایسا مرکز ہے جو اس کے ہر نوع کے نسلی، علاقائی، لسانی اور دوسرے تنوعات کو ایک وحدت میں بدل کر اسے ایک اکائی کی صورت دیتا ہے۔ یہ امتیاز دنیا کی دوسری تہذیب کو میسر نہیں۔ علامہ اپنی نظم 'در معنی ایں کہ حیات ملیہ مرکز محسوس می خواہد و مرکز ملت اسلامیہ بیت الحرم است' میں فرماتے ہیں کہ زندگی کے رازوں میں سے ایک راز یہ ہے کہ زندگی کبھی بھی ایک حال پر برقرار نہیں رہتی۔ یہ دنیا جو حال اور مستقبل سے تشکیل

پذیر ہوتی ہے اس میں زندگی کبھی ماضی، کبھی حال اور کبھی مستقبل ہوتی ہے۔ زندگی کی تیز رو ہر آنے والے لمحے میں نئے احوال اور کیفیات سے دوچار ہو کر آگے بڑھتی ہے۔ تاہم زندگی کی بقا اس کی جمعیت میں ہے۔ قوموں کے لیے جمعیت اتنی ہی ضروری ہے جتنی بدن کے لیے جان اور جمعیت کے قیام کے لیے ایک مرکز لازمی ہے۔ ملت اسلامیہ کی جمعیت کا مرکز کعبہ ہے۔ یہی ہماری جمعیت کا راز اور ہماری وحدت کی اساس ہے۔ یہاں علامہ یہودی قوم کی مثال دیتے ہیں کہ جس کا کوئی مرکز نہیں تھا لہٰذا وہ مرکز نہ ہونے کے باعث بکھر گئی اور اپنی جملہ تہذیبی روایات و اقدار کھو بیٹھی۔ ملت اسلامیہ ایک مرکز سے وابستگی استوار کر کے ہی بقا حاصل کر سکتی ہے اور بامرکز اور جمعیت و وحدت کی حامل تہذیب کی صورت اختیار کر سکتی ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۱۳۶-۱۳۳)

اسلامی تہذیب کے اجزائے ترکیبی

اسلامی تہذیب کے اساسی اجزائے ترکیبی توحید، رسالت اور تصور آخرت ہیں۔ بقیہ تمام مظاہر انہی اجزائے ترکیبی کی فرع یا اظہار ہیں۔ علامہ نے اسلامی تہذیب کے اجزائے ترکیبی کی مختلف جہات پر روشنی ڈالی ہے۔ فرماتے ہیں: 'جماعت المسلمین کے متعلق کسی قطعی نتیجے پر پہنچنے کے لیے ضروری ہے کہ یہ امور وہ اہم امور ہیں جن پر نگاہ ڈالی جائے:

۱۔ جماعت المسلمین کی ہیئت ترکیبی۔
۲۔ اسلامی تمدن کی یک رنگی۔
۳۔ اس سیرت کا نمونہ جو مسلمانوں کی قومی ہستی کے تسلسل کے لیے لازمی ہے۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۲۲۴)

ایک اسلامی جماعت کی ہیئت ترکیبی کا انتہائی مدار علیہ محض چند معتقدات ہی نہیں جن کی نوعیت مابعد طبیعی ہے۔ مذہب کا مقصد زندگی کی سطح کو بتدریج بلند کرنے کے لیے ایک مربوط و متناسب عمرانی نظام قائم کرنا ہے۔ مذہب سیرت انسانی کا ایک نیا اسلوب یا نمونہ پیدا کر کے اسے دنیا میں پھیلانا چاہتا ہے'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۲۲۷)

اسلامی تہذیب کے اجزائے ترکیبی اس کی سچی حریت کے مظہر ہیں کیونکہ ختم نبوت کے بعد کوئی دعویٰ اجتماعی سیاسی دائرے میں ایمان و کفر کا معیار نہیں۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۲۹) حسن

عسکری کے بقول اسلامی تعمیرات کی روح بھی اصول توحید کی مظہر ہے۔ یہی وجہ ہے اسلامی تاریخ میں اسلامی فنون لطیفہ میں تعمیرات کا حصہ غالب اور مصوری و مجسمہ سازی کا درجہ ثانوی رہا۔ (عسکری، ۲۰۰۰: ۱۷۴) اسلامی تہذیب کے بنیادی عناصر اس کے تمام مظاہر بشمول زبان و ادب، موسیقی وغیرہ کے خدوخال کا تعین کرتے ہیں (اکرام، ۱۹۵۰: ۲۳) اور اس امر کا ادراک غیر مسلم مفکرین کو بھی ہے۔ جس کا اظہار برصغیر میں مسلم تہذیب کے تعمیراتی، معاشرتی، ثقافتی اور مصورانہ مظاہر کے بارے میں انند کوارسوامی کے تعصب سے ہوتا ہے۔ (اکرام، ۱۹۵۰: ۹)

مسلم تہذیب کی بنیادی خصوصیات اس کے تہذیبی آثار یعنی علوم و فلسفہ، لغت و ادب، قانون سازی اور نظام حکومت و سلطنت میں بھی نظر آتے ہیں۔ (سباعی، ۱۹۷۶: ۷) یہ بنیادی خصوصیات توحید، انسانیت توازن، اخلاقی اصولوں کی پاسداری، علم اور مذہبی رواداری ہیں۔ (سباعی، ۱۹۷۶: ۳۹) علامہ کے نزدیک اسلام کی تہذیبی ہیئت ترکیبی توحید و رسالت پر مبنی ہونے کے باعث فوق العقلی اور حکمی کیتھولک مسیحیت سے بالکل ممتاز اور الگ ہے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۱۶) جو اس امر کا بھی ثبوت ہے کہ مسلم تہذیب کے عناصر ماقبل تہذیبوں مثلاً یونانی، رومی، ایرانی، بابلی، سریانی، فونیقی، مصری وغیرہ سے نہیں لیے گئے۔ (مودودی، ۱۹۹۳: ۶، ۷) انہیں امتیازات کے باعث علامہ نے مسلم تہذیب کی حدود کو ختم نبوت کے ساتھ معین و مشخص (عطاء، ۲۰۰۵: ۵۶۴) قرار دیتے ہوئے عالم اسلام کے بارے میں قادیانیت کے رویے کو مسترد کر دیا (عطاء، ۲۰۰۵: ۵۶۵) اور تہذیب اسلامی کا فرد اور حصہ ہونے کے لیے ختم نبوت پر واضح ایمان لازمی قرار دیا۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۱۷)

مسلم تہذیب اسلام کے فکر و عمل کے مجموعے کا نام ہے۔ یہ مادہ و روح اور دنیا و آخرت کی جامع ہے۔ (اشرف، ۲۰۰۵: ۱) بعض مفکرین نے مسلم تہذیب کے عناصر ترکیبی میں مذہبی رویہ، جغرافیائی حدود سے ماورائیت، مدینۃ الرسول کا تہذیبی معیار ہونا، بیعت کبریٰ اور عقیدہ آخرت کو بھی شامل کیا ہے۔ (فاروق، ۲۰۰۲: ۳۲، ۳۳)

فکر اقبال کی روشنی میں مسلم تہذیب کے اجزائے ترکیبی یہ ہیں:

۱۔ توحید

اسلامی تہذیب کی اساس توحید ہے جو اس کے سماجی، معاشرتی اور سیاسی نظام میں بھی

ایک بنیادی ضابطے اور روح کی طرح کارفرما رہتی ہے: علامہ اپنی نظم 'ارکانِ اساسی ملیہ اسلامیہ: رکن اول توحیدٗ میں فرماتے ہیں کہ توحید اہل ایمان کے لیے ایک ایسی رمز ہے جس سے ان کی تمام مخفی صلاحیتیں ارتقا پذیر ہوتی ہیں۔ دین، حکمت اور شریعت سب توحید ہی کے اظہار کی صورتیں ہیں۔ توحید سے ہی بندہ شک اور خوف کی تاریکیوں سے نکلتا ہے اور یقین اور قوت کی طرف بڑھتا ہے۔ ہماری ملت کا وجود توحید کی وجہ سے یک رنگی کا حامل ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ قوم کی سوچ بھی ایک ہونی چاہیے، اس کی سرشت اور جذبہ بھی ایک ہونا چاہیے اور اس کی اچھائی اور برائی کا معیار بھی ایک ہونا چاہیے۔ ملت اسلامیہ کی بنیاد خاکی وطن، ارضی وطن یا جغرافیائی پہچانیں نہیں ہیں بلکہ ملت اسلامیہ کی اساس اللہ رب العزت کی ذات کے ساتھ تعلق اور توحید میں مضمر ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۹۱۔۹۳)

علامہ اپنی نظم 'در تفسیر سورہ اخلاص' میں فرماتے ہیں کہ توحید کے رازوں میں سے ایک راز یہ ہے کہ ہمارے سینوں میں جو سینکڑوں سانس آ جا رہے ہیں یہ توحید ہی کا ایک عکس ہیں۔ مسلمان جو ترک، افغان اور مختلف پہچانوں کے تحت آج کئی حصوں میں بٹ چکا ہے اسے اسی وحدت کی طرف لوٹنا چاہیے جو توحید اسے عطا کرتی ہے۔ آج مسلمان کو دوئی کا راستہ ترک کر کے توحید کا راستہ اپنانا چاہیے تاکہ اپنی ملت کو سینکڑوں حصوں میں تقسیم کر کے اس نے جو اپنے قلعے کو تباہ و برباد کر دیا ہے اسے پھر سے مضبوط کرے اور لذت ایمان جو توحید کا لازمی نتیجہ ہے کا حامل بنتے ہوئے اپنے مردہ اعمال کو بھی زندہ کرے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۱۵۷) علامہ فرماتے ہیں کہ توحید کی حامل ہونے کے باعث ہی مسلم تہذیب شان ابدیت رکھتی ہے اور اسی سبب سے مسلم قسمت عالم کا کوکب تابندہ ہے۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۲۲۳)

۲۔ رسالت

اسلامی تہذیب کے بنیادی اصول یعنی توحید کی صورتِ مشہود رسالت ہے جس سے وہ بنیادی رہنمائی میسر آتی ہے کہ اسلامی معاشرے کو توحید کے مطابق کس طرح ڈھالا جائے۔ علامہ 'ارکانِ اساسی ملیہ اسلامیہ: رکن دوم رسالت' میں فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے امت مسلمہ کے پیکر کو تخلیق فرمانے کے بعد رسالت سے اس پیکر میں جان ڈالی۔ ملت اسلامیہ کا وجود رسالت ہی کے باعث قائم ہے۔ یہی ہمارے دین اور آئین شریعت کی اساس ہے۔ رسالت

کے باعث ملت اسلامیہ ایک وطن، ایک ملت اور ایک حرم اور ایک مرکز کی حامل ہے۔ رسالت ہی کے باعث یہ ہم نوا، ہم نفس اور ہم مدعا ہے۔ اس کی کثرت رسالت ہی کے باعث وحدت کی حامل ہے۔ اللہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر شریعت اور ملت اسلامیہ پر ملت کو ختم کر دیا ہے۔ جس طرح حضور کے بعد کوئی نبی نہیں اس طرح ملت اسلامیہ کے بعد کوئی دوسری ملت نہیں۔ گویا تہذیب انسانی کا نقطۂ کمال ملت اسلامیہ کا وجود ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۱۰۰۔ ۱۰۲) علامہ فرماتے ہیں کہ رسالت ہی کے سبب سے مسلم تہذیب کو ماضی میں رَفَعۡنَا لَكَ ذِكۡرَكَ کی رفعت شان ملی اور اب بھی اس کی بقائی اساس یہی ہے:

کی محمدؐ سے وفا تُو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا، لوح و قلم تیرے ہیں

(اقبال، ۲۰۰۶: ۲۳۷)

۳۔ قرآن حکیم: منبع اقدار

قرآن حکیم مسلم تہذیب کے خدوخال، اس کی اقداری، نظاماتی، ماورائی اور عقبی جہت کا بنیادی سرچشمہ اور منبع ہے۔ مسلم تہذیب کی تمام بنیادی اقدار کا تعین قرآن حکیم ہی کی تعلیمات اور اس کے طے کردہ قواعد وضوابط اور منہج سے ہی ہوتا ہے۔ علامہ 'در اسرارِ شریعت' میں فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے پیر رومی سے حکمت کے کئی نکات سیکھے ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر تو مال و دولت کو دین کے لیے حاصل کرے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ یہ اچھے طریقے سے کمایا ہوا مال بہت ہی بہتر ہے اور اگر تو ایسا نہیں ہے تو پھر تو دنیا کا غلام اور دین سے دور ہے۔ کیونکہ بصورت دیگر تو دولت کا حصول استحصال کے ارادے سے کرتا ہے جس سے مستحقین کے حقوق پامال ہوتے ہیں۔ آج دنیا میں یہی المیہ ہے کہ ایک قوم دوسری قوم کو لوٹنے پر تلی ہوئی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ

شیوۂ تہذیب نو آدم دری است
پردۂ آدم دری سودا گری است

یہودیوں نے اسی پردے میں ایسا معاشی نظام قائم کر دیا ہے جس کے سودی خصائص نے تہذیب، دین اور دانش سب کو تہ و بالا کر دیا۔ شریعت کا مقصود عدل اور تسلیم ہے یعنی مومن احکام

شریعت کا اپناتے ہوئے اللہ رب العزت کی رضا کے سامنے سر تسلیم خم کرتا ہے اور دنیا میں عدل قائم کرتا ہے۔ آج مسلمان کو شریعت اپنا کر احسن التقویم کے مرتبے پر پہنچنا اور ایمان ابراہیم کا وارث بننا چاہیے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۸۲۵، ۸۲۷)

علامہ 'مسافر وارد می شود بہ شہر کابل و حاضر می شود بحضور اعلیٰ حضرت شہید' میں فرماتے ہیں کہ جب میں نادر شاہ سے ملا تو میں نے اس کی خدمت میں قرآن حکیم کا تحفہ پیش کیا اور اسے بتایا کہ یہ وہ کتاب ہے جو حیات مطلق اور ہر ابتدا کی انتہا کی حامل ہے۔ اسی کتاب کی طاقت سے حیدر کرار فاتح خیبر بنے۔ میری یہ بات سنتے ہیں نادر نے کہا کہ اس کتاب کا فیضان میری زندگی کا تجربہ ہے کہ جب بھی مجھ پر مصائب و آلام اترے تو قرآن کے سوا میرا کوئی غم گسار نہ تھا اور اسی کی طاقت سے میں نے ہر بند دروازے کو کھول لیا۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۸۵۸) مسلم تہذیب کی بقا کو قرآن حکیم کے نظام اور اقدار سے وابستگی سے مشروط قرار دیتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں:

اگر مُلک ہاتھوں سے جاتا ہے، جائے
تُو احکامِ حق سے نہ کر بے وفائی

(اقبال، ۲۰۰۶: ۲۸۱)

۴۔ اعتقادی پہلو

اسلامی تہذیب کا اعتقادی پہلو اسے وحدت کی اساس فراہم کرتا ہے۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۲۷۷) علامہ فرماتے ہیں کہ 'معتقدات مذہبی کی وحدت جس پر ہماری قومی زندگی کا دار و مدار ہے اگر مضاف سے تعبیر کی جائے تو اسلامی تہذیب کی یکرنگی بمنزلہ اس کے مضاف الیہ کے ہے۔ محض اسلام پر ایمان لے آنا اگرچہ ضروری ہے لیکن کافی و مکتفی نہیں ہے'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۲۲۸)

یہ اعتقادی پہلو تمام تہذیبی مظاہر سے بھی نمایاں ہے مثلاً ہندوستانی مسلمانوں کا طرزِ احساس اور پاکستان کا اسی تہذیبی روایت کے تحفظ کے لیے وجود میں آنا۔ (ماہلی، ۱۹۸۳: ۱۰، ۱۱)

۵۔ شعائر دین کا کردار

شعائر دین وہ رسوم و اعمال ہیں جو اجتماعی تہذیبی تشخص کی صورت گری میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ علامہ کے نزدیک تصوف کا مقصود بھی شعائر حق اسلامیہ میں خلوص پیدا کرنا

ہے۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۱۲۱)

علامہ اسلامی معاشرے میں ہر عمل اسی تناظر میں دیکھتے ہیں مثلاً میلاد النبیؐ (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۷۵)، طبی نسخہ پر ھو الشافی لکھنا وغیرہ۔ اس کے بارے میں علامہ فرماتے ہیں کہ بظاہر یہ ایک رسم ہے، ایک معمول، یا روایت۔ لیکن اسے کچھ بھی کہیے یہی مظاہر ہیں کسی تہذیب کی حقیقی روح، مزاج اور ایمان و یقین کے۔ یوں ہی پتہ چلتا ہے کہ کسی قوم کا تصور انسان، کائنات اور خالق کائنات کے بارے میں کیا ہے۔ یوں ہی اس کی روش حیات متعین ہوتی اور جذبات و احساسات ایک مخصوص رنگ اختیار کرتے ہیں۔ یوں ہی اس کی سیرت و کردار اپنے ایک جداگانہ نصب العین پر مرکوز ہو جاتی ہے۔(نیازی، ۲۰۰۷: ۳۹۱)

اسلامی تہذیب کے امتیازات

ا۔ختم نبوت

علامہ کے نزدیک اسلامی تہذیب کا سرفہرست امتیاز ختم نبوت ہے۔ فرماتے ہیں: 'انسانیت کی تمدنی تاریخ میں غالباً ختم نبوت کا تخیل سب سے انوکھا ہے۔ اس کا صحیح اندازہ مغربی اور وسط ایشیا کے تمدن کی تاریخ کے مطالعہ سے ہوسکتا ہے۔ اس میں زرتشتی، یہودی، نصرانی اور صابی تمام مذاہب شامل ہیں'۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۰۴) قادیانیت کے بارے میں فرمایا: 'قادیانیت کا دامن بہرحال ان حقائق سے خالی ہے جو اصول توحید و رسالت میں کئی ایک پہلوؤں سے مضمر ہیں'۔(نیازی، ۲۰۰۷: ۲۹۶)

۲۔نظریاتی قومیت

علامہ نے وطنیت اور قوم پرستی کو اسلام کی روح کے منافی قرار دیا ہے کیونکہ اس سے ایک طرف وطن اور قوم انسان کے لیے معبود کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں تو دوسری طرف اس سے تمام بنی نوع انسان کی ہدایت اور فلاح کا نصب العین ناممکن الحصول بن جاتا ہے۔ تاریخ اسلام پر نظر ڈالی جائے تو پتا چلتا ہے کہ علاقائی، گروہی، نسلی اور لسانی تعصّبات نے مسلمانوں کو اکثر ناقابل تلافی نقصان پہنچایا ہے۔ خلافت عثمانیہ کو پارہ پارہ کر کے چھوٹی چھوٹی قومی ریاستیں بنانے میں دشمنوں نے اسے ایک خصوصی حربے کے طور پر استعمال کیا تھا۔

علامہ اس امر سے پوری طرح آگاہ تھے کہ قوم پرستی کے اندھے جذبے نے ملت اسلامیہ کو ناقابل تلافی نقصان پہنچایا ہے اور اسلامی خلافت کی ٹھوس اور زندہ حقیقت کو ماضی کا خواب بنا دیا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ استخلاف فی الارض کا الٰہی منصوبہ ناکام ہو گیا ہے۔ زمین پر حکومت الٰہیہ کا قیام اور وحدتِ بشری کا آسمانی منصوبہ تھوڑے بہت ردو بدل کے ساتھ اب بھی قابل عمل ہے اور شاید مشیت الٰہیہ بھی یہی ہے کہ اب یہ اس نئے انداز میں تکمیل پذیر ہو۔ (Iqbal, 2006:124) نیز ملتِ اسلامیہ اپنے لسانی، علاقائی اور سیاسی اختلافات سے ماورا ہو کر ایک ''لیگ آف مسلم نیشنز'' بھی قائم کر سکتی ہے جو اسلامی اتحاد اور اخوت کی ایک زندہ مثال ہو گی۔ (Iqbal, 2006:126)

علامہ نظریاتی قومیت کے جس تصور کے قائل تھے ان کی عملی جدوجہد اور مسلمانانِ برصغیر کے مستقبل کے حوالے سے ان کی کوششیں بھی اسی فکر کی عکاس ہیں۔ قائداعظم نے جب ہندو مسلم اتحاد کی تجاویز دیں تو اس کے ردِعمل میں علامہ نے ان تجاویز کو ہندوستان قومیت کی فریب آویز شکلوں کو مسلمانوں کے سامنے پیش کرنے کی ایک ایسی کوشش قرار دیا گویا خنزیر کے ممنوعہ گوشت کو پر تکلف دعوت میں پرکشش اور متنوع انداز سے پیش کر دیا گیا ہو۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۶۳) حسین احمد مدنی کے تصورِ قومیت کے ردِعمل میں بھی علامہ نے قومیں اوطان سے بنتی ہیں کا موقف اختیار کرنے کی بجائے کانگرس کے ساتھ میثاقِ مدینہ کی بنیاد پر مفاہمت کرنے کی تجویز پیش کی۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۲۱۴) کیونکہ قومیت اپنے حقیقی معنوں میں اہل ایمان کے ایمان کا جزو ہے جبکہ مغربی مفہوم میں یہ نہ صرف اسلام کے تصورِ قومیت سے متصادم بلکہ اتحادِ انسانی کے بنیادی اصول کی بھی نفی کرتی ہے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۴۵) حسین احمد مدنی کے بیان پر اسلام اور قومیت کے حوالے سے علامہ نے روزنامہ احسان کی ۹/مارچ ۱۹۳۸ء کی اشاعت میں تفصیلی جواب بھی شائع کروایا۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۲۲۰) علامہ اسلام کے تصورِ قومیت کو ایک عالمگیر نظامِ ریاست کی شکل میں دیکھتے تھے اور ان کے نزدیک اسلام میں یہ سکت موجود ہے کہ وہ مغربی تصورِ قومیت کو نہ صرف رد کرے بلکہ اگر قبول بھی کرنا پڑے تو اپنی نظریاتی ضرورتوں کے مطابق کرے۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۲) مغرب میں قومیت کے تجربے کا نتیجہ لادینیت کی شکل میں نکلا جبکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نسل، ذات پات اور برادریوں کے امتیازات کو اپنے پاؤں کے نیچے روندنے کا اعلان فرمایا۔ علامہ اس تصورِ قومیت کو ہندوستان کے مسلمانوں کا

مستقبل قرار دیتے ہیں۔(افضل، ۱۹۸۶: ۱۱۷) خان نیاز الدین خان کے نام ایک خط میں مغربی تصور قومیت کا رد اور اسلام کی نظریاتی قومیت کی توضیح کے باب میں لکھتے ہیں کہ وہ اس تصور کو اپنی تصنیف رموزِ بے خودی میں ایسی ندرت کے ساتھ بیان کر چکے ہیں جس کی ہماری اسلامی تاریخ میں کوئی مثال نہیں ملتی اور اس امر کو تفصیل سے بیان کرتی ہے کہ قومیت کے اصول صرف اسلام نے عطا کیے ہیں جن کی پختگی اور پائداری مرورِ ایام اور آثار سے متاثر نہیں ہو سکتی۔(ہاشمی، ۲۰۰۶: ۵۷) علامہ کے نزدیک جدید تصورِ قومیت مغرب کی سیاسی فکر کی پیداوار ہے جس کا آغاز لوتھر کی تاریخ سے ہوا (نیازی، ۲۰۰۷: ۲۱۴) جبکہ مسلمانوں کے جداگانہ شناخت اور قومیت کا وجود اسلام کے اصولوں پر مبنی ہے جس کا آغاز اولاً ہندوستان میں سرسید نے کیا اور مسلمانوں کی جداگانہ قومیت پر زور دیا۔ ان کا کہنا یہی تھا کہ ہم ہر حال میں اپنا جداگانہ ملی وجود قائم اور برقرار رکھیں۔(نیازی، ۲۰۰۷: ۲۹۲)

یہ نظریاتی قومیت کے تصور ہی کا اثر ہے کہ مجموعی طور پر مسلمانوں کا طرز احساس ایک ہے اور قوموں کے لحاظ سے اس کا طرز احساس متنوع ہوتے ہوئے بھی شان وحدت کا حامل ہے۔ عربی، ایرانی، ترکی اور ہندوستانی مسلمانوں کا طرز احساس بنیادی طور پر ایک بھی ہے اور ایک دوسرے سے مختلف بھی ہے جس کا اظہار ادب کی مختلف جہات اور پہلوؤں میں ہوتا ہے۔(ماہلی، ۱۹۸۳: ۳۹)

علامہ 'درمعنی ایں کہ اساس ملت وطن نیست' میں فرماتے ہیں کہ اہل مغرب نے اپنی قوم کی بنیاد وطن پر رکھ کر اخوت کی جڑ کاٹ دی اور اس طرح بنی نوع انسان کئی حصوں، ٹکڑوں اور طبقوں میں تقسیم ہو گئے اور یہ دنیا جہنم زار بن گئی۔ اس تقسیم کے باعث آدمیت کے بدن سے روح نکل گئی اور دہریت کا راج شروع ہو گیا۔ میکاولی شیطان کا نمائندہ بن کر آیا اور اس نے حکمرانوں کو ایسا ضابطہ حیات دیا جس کی اساس شیطانی حیلوں پر ہے۔ آج دنیا میں مکروفن کا نام مصلحت پڑ چکا ہے جس سے انسانیت اپنی بنیادی اقدار سے محروم ہوتی چلی جا رہی ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۱۱۵) علامہ 'دین ووطن' میں افغانی کی زبانی کہتے ہیں کہ مغرب کے لارڈ نے اہل دین کو نیشنل ازم کی تعلیم دیتے ہوئے دین سے دور کر دیا حالانکہ دین تو خاک سے اٹھنا اور اپنے آپ سے آگاہی حاصل کرنا ہے۔ اللہ ھو کہنے والا اس عالم شش جہات میں قید اور پابند نہیں ہو سکتا۔ مرد مومن کبھی بھی جغرافیائی پابندیوں کے حامل وطن کی قید میں مقید نہیں ہوتا

بلکہ وہ شرق وغرب کی قید سے باہر ہوتے ہوئے مشرق اور مغرب سب کو اپنی روشنی اور جلووں سے مستنیر کرتا ہے۔اس کی فطرت مشرق ومغرب سے آزاد ہے اگرچہ نسبت کی رو سے وہ مشرقی ہے۔(اقبال،۱۹۸۵: ۲۵)

۳۔ جامعیت

اسلام دین اور دنیا کا جامع اور ہر طرح کی گروہ بندیوں سے بالا ہے۔علامہ فرماتے ہیں کہ مذہبِ اسلام کا ایک نہایت ضروری پہلو قومیت ہے جس کا مرکز کعبۃ اللہ ہے۔ (عطاء، ۲۰۰۵:۳۸۸)

دوسری جگہ علامہ فرماتے ہیں کہ (اسلام میں دین اور دنیا کی جامعیت کا تصور) اسلامی ریاست میں شیخ الاسلام اور وزراء کے عہدوں کے تدریجی قیام سے واضح ہو جاتا ہے لیکن آخر الذکر (میسحیت) روح اور مادہ کی مابعد الطبیعی ثنویت پر مبنی ہے۔میسحیت کا آغاز ایک نظام رہبانیت سے ہوتا ہے جسے دینوی امور سے کوئی تعلق تھا۔اسلام ابتداء ہی سے ایک نظام معاشرہ رہا ہے جس کے قوانین بالطبع معاشرتی ہیں۔اگرچہ ان کا ماخذ الہامی ہے۔(شیروانی،۱۹۸۴: ۱۴۲) خطبہ الہ آباد میں فرمایا:'اسلام انسان کی وحدت کو مادے اور روح کی متضاد دوئی میں تقسیم نہیں کرتا۔اسلام میں خدا اور کائنات، روح اور مادہ، کلیسا اور ریاست ایک کل کے مختلف اجزا ہیں۔انسان کسی ناپاک دنیا کا باشندہ نہیں ہے جسے کسی ایسی دنیا کی خاطر ترک کرے جو کہیں اور واقع ہے۔اسلام کے نزدیک مادہ روح کی وہ شکل ہے جو زماں ومکاں میں ظہور پذیر ہوتا ہے'۔(ندیم،۱۹۹۸: ۱۲۲)

مغربی مفکرین کے نزدیک بھی تہذیبوں کی بقا کا اصول یہ ہے کہ:

> Sacred history have repeatedly warned that the decline and death of great civilizations has happened before and can happen again unless modern man can combine the best of both traditional and scientific man with the best of traditional and scientific knowledge. (Herlihy, 1999:237)

۴۔ عملیت

اسلامی تہذیب عملیت کے رویے کی حامل ہے۔'قبیلہ بنو قیس کے مشہور شاعر انترہ کے

اس شعر کی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تعریف فرمائی کہ میں نے بہت سی راتیں محنت اور مشقت میں بسر کیں تا کہ میں اکل حلال کے قابل ہوسکوں'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۳۱) علامہ نے عملیت کے پہلو کی شاعری میں بھی وضاحت کی۔ علامہ فرماتے ہیں اپنی بزم کو ساحل پر آراستہ نہ کرو کہ یہاں زندگی بہت ہی نرم رو ہے۔ حیاتِ جاویدانی کا راز یہ ہے کہ دریا میں کودو اور اس کی موجوں سے زور آزمائی کرتے ہوئے اس کی کشمکش کا حصہ بن جاؤ۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۲۱۵) علامہ 'کرمِ کتابی' میں فرماتے ہیں کہ رات کو ایک کتابی کیڑا میرے کتب خانے میں پروانے سے کہہ رہا تھا کہ مجھے بوعلی سینا اور فارابی کی کتب میں زندگی کی حکمت نہیں ملی۔ اس پر پروانے نے اسے جواب دیا کہ زندگی کی حکمت کتابوں میں نہیں بلکہ تپش میں ہے کیونکہ تپش ہی زندگی کو زندہ و پائندہ اور بال و پر کی حامل بناتی ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۲۷۳) علامہ 'اگر خواہی حیات اندر خطر زی' میں فرماتے ہیں کہ جنگل میں ایک غزال نے دوسرے غزال کو جب جنگل کے خطرات سے امان پانے کے لیے حرم میں گھر بنانے کا کہا تو اس نے کہا کہ یہ عقل مندی نہیں عقل مندی یہ ہے کہ زندگی خطرات میں بسر کی جائے اور اپنی تیغ کو تیز سے تیز تر کیا جائے کیونکہ

خطر تاب و تواں را امتحاں است
عیار ممکنات جسم و جاں است

(اقبال، ۱۹۸۵: ۲۹۳)

۵۔ مکمل نظامِ زندگی

اسلامی تہذیب محض چند عقائد یا مظاہر کا نام نہیں بلکہ یہ ایک مکمل نظامِ زندگی ہے۔ خطبہ الہ آباد میں فرمایا: 'یہ ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ اسلام بطور ایک اخلاقی نصب العین اور سیاسی نظام مسلمانانِ ہند کی تاریخ کا اہم ترین جزوِ ترکیبی رہا ہے۔ اس اصطلاح سے میری مراد ایک ایسا معاشرتی ڈھانچہ ہے جس کا نظم و ضبط ایک مخصوص اخلاقی نصب العین اور نظامِ قانون کے تحت عمل میں آتا ہے۔ اسلام ہی نے وہ بنیادی جذبات اور وفاکیشی فراہم کی جو منتشر انسانوں اور گروہوں کو بتدریج متحد کرتی ہے اور انھیں ایک اپنا اخلاقی شعور رکھنے والی متمیّز و معین قوم میں تبدیل کر دیتی ہے'۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۰) 'کیا مذہب صرف ایک ذاتی معاملہ ہے؟ کیا آپ چاہتے ہیں کہ ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین کی حیثیت سے اسلام کا بھی وہی حشر ہو جو

مغرب میں عیسائیت کا ہوا ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ ہم اسلام کو بطور ایک اخلاقی نصب العین تو باقی رکھیں لیکن اس کے نظام سیاست کو رد کر کے نظریہ قومیت کی بنیاد پر سیاسی نظامات اختیار کر لیں جن میں مذہبی رجحان کو کوئی کردار ادا کرنے کی اجازت نہیں دی جاتی؟' (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۴) 'اسلام کا مذہبی نصب العین اس کے معاشرتی نظام سے مربوط و منسلک ہے جو خود اس کا اپنا پیدا کردہ ہے۔ اگر ایک کو رد کیا گیا تو دوسرے خود بخود مسترد ہو جائے گا اس لیے ایک مسلمان اس بات کا تصور بھی نہیں کرسکتا کہ نظامِ سیاست کو ایسے قومی خطوط پر مرتب کیا جائے جس سے اسلام کے اصول اتحاد کی نفی ہو جائے'۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۵) 'ہندوؤں کو خوف زدہ نہیں ہونا چاہیے کہ خودمختار مسلم ریاستوں کے قیام سے ایک طرح کی مذہبی حکومتیں (Religious Rule) قائم ہو جائیں گی۔ اس سے پہلے میں بتا چکا ہوں کہ اسلام میں مذہب کا مفہوم کیا ہے۔ حقیقتاً اسلام میں کلیسیائی نظام نہیں ہے۔ یہ ایک ایسی ریاست ہے جس کا اظہار روسو سے بھی بہت پہلے معاہدہ عمرانی کی صورت میں ہو چکا تھا۔ اس کے پیچھے ایک اخلاقی نصب العین ہے جو انسان کو کسی خاص علاقے کی سرزمین سے وابستہ نہیں سمجھتا بلکہ وہ ایک روحانی ہستی ہے جو ایک اجتماعی معاشرتی نظام کا زندہ و متحرک جزو اور چند حقوق و فرائض کا حامل ہے'۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۹) اسلام کی اسی جامعیت کے سبب علامہ کے زندگی کے غور و فکر کا آخری حاصل یہ تھا کہ اسلام اور موجودہ تہذیب و تمدن میں تطبیق کی کوششوں کی بجائے موجودہ تہذیب و تمدن کو اسلام کے قریب تر لانے کی کوشش کی جائے۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۱۶۸)

علامہ نے ان مختلف نظامہائے زندگی اور تصورات کو جو اسلام کی تعلیمات کے منافی ہیں نہ صرف مسترد کیا بلکہ ان میں اسلام کے تفرد کو بھی بیان کیا۔ علامہ نے فرمایا بالشویک خیالات رکھنے والے ان کے نزدیک دائرہ اسلام سے خارج ہو جانے کے مترادف ہے۔ ہمیں چاہیے کہ ہم قرآن حکیم کی اقتصادی تعلیمات پر غور کریں جس سے ہمیں اپنی تمام اقتصادی مشکلات کا حل ملے گا۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۵۔۸) اسلامی جماعتوں کے اقتصادی امراض کا مکمل حل قرآن حکیم نے تجویز کیا ہے۔ سرمایہ داری کی قوت جب بھی اعتدال سے تجاوز کرے تو اس سے زمین میں فساد پیدا ہوگا۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۶) علامہ نے اسلام کے اخلاقی اور سیاسی نصف العین کے موضوع پر اپنے مقالے میں ثابت کیا کہ اسلام معاشرے میں مکمل اور غیر مشروط مساوات کا قائل ہے۔ (ملک، ۲۰۰۲: ۱۵۳) اسلام میں نہ تو تھیا کریسی ہے اور نہ امپیریلزم (ملک، ۲۰۰۲:

۱۵۴) بلکہ اسلام کا سیاسی نظام انتخاب کے ابدی اصول پر قائم ہے تاہم اس اصول کے اطلاق کے لیے طریقہ انتخاب اور ادارے ہر زمانے اور معاشرے کی ضروریات کے مطابق بدلتے رہیں گے۔(ملک، ۲۰۰۲: ۱۵۵) اسلام کا مقصود فرد اور جماعت کی تربیت ہے۔ اسلام ہی وہ اعتدال ہے جس کی دنیا کو ضرورت تھی اور اب بھی ہے۔(نیازی، ۲۰۰۷: ۱۷۴) اسلام مذہب نہیں دین ہے لہٰذا سیاسی و معاشی مسائل کو حل کرنے کے حوالے سے اسلام ایک نظامِ ہے جب بھی انسانیت اور خصوصاً مسلمانوں کا شعورِ ملی بیدار ہوا تو انہیں احساس ہوگا کہ حیاتِ ملی ایک سیاسی اجتماعی ہیئت کا نام ہے نہ کہ صرف اخلاقی اور مذہبی نظام کا اور یہ ہیئت اسلام ہی کے ذریعے تشکیل پذیر ہوتی ہے۔(نیازی، ۲۰۰۷: ۱۷۶) کیونکہ فکر، ہیئت اور کردار جو ایک نظریاتی قومیت کی تشکیل کے لیے ضروری ہے اسلام نے اسی کی تلقین کی اور وہ اسلام کی شریعت کی اتباع ہی سے وجود میں آتی ہے۔(نیازی، ۲۰۰۷: ۱۵۱) اسلام فطرت اللہ کا نام ہے۔(نیازی، ۲۰۰۷: ۱۵۹) اسلام ایک وحدت ہے اور بطور دین مختلف شریعتیں اس کا حصہ ہیں۔(نیازی، ۲۰۰۷: ۳۳۳)

علامہ 'درمعنی ایں کہ نظام ملت غیر از آئین صورت نہ بندد و آئین ملت محمدیہ قرآن است' میں فرماتے ہیں کہ کسی بھی قوم اور ملت کی وحدت کی اساس آئین ہوتا ہے۔ آئین نہ رہے تو اس ملت کے ذرے خاک کی طرح بکھر جاتے ہیں۔ مسلمانوں کی ہستی جس آئین پر موقوف ہے وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا دین اور قرآن حکیم ہے۔ قرآن حکیم ایسی حکمت کا حامل ہے جو قدیم نہ ختم ہونے والی اور زوال سے ماورا ہے۔ یہ زندگی اور حصول قوت کے احوال کی حامل کتاب ہے اس کتاب کی شان یہ ہے کہ

ارج می گیرد از او نا ارجمند
بندہ را از سجدہ سازد سربلند

یہ کتاب کردار ہی کو نہیں بلکہ من کی دنیا کو بھی منقلب کرنے والی ہے جب تک ملت اسلامیہ اس کتاب سے وابستہ رہی وہ دنیا بھر کی حکمران رہی اور قیصر و کسریٰ اس کے باجگزار رہے۔ آج بھی واعظوں کی سطحیت سے گزر کر قرآن کی تعلیمات اور حکمت کو سمجھنے اور اسے زندگی کا حصہ بنانے کی ضرورت ہے کیونکہ

از تلاوت بر تو حق دارد کتاب
تو از او کامی کہ می خواہی بیاب

(اقبال،۱۹۸۵:۱۲۳)

علامہ 'خلافت وملوکیت' میں فرماتے ہیں کہ دورِاول کے عربوں نے اپنے آپ کو نورِ مصطفیٰ سے منور کر کے مشرق کے بجھے ہوئے چراغوں کی روشن کیا تھا مگر اب انہوں نے وہ خلافت گم کر دی ہے جس نے پہلے مسلمانوں کو بادشاہی سکھائی تھی۔(اقبال،۱۹۸۵:۹۷۱) 'خلافت وملوکیت' میں علامہ فرماتے ہیں کہ خلافت ہمارے مقام بلند پر گواہی دے رہی ہے جسے بادشاہت کہتے ہیں وہ ہمارے لیے حرام ہے، بادشاہت سراسر مکر وفریب ہے جبکہ خلافت ناموسِ الٰہی یعنی اخلاقِ الٰہی کی محافظ ہے۔(اقبال،۱۹۸۵:۹۷۲) جبکہ اسلام کے نظام حکومت کے مقابل دیگر نظامہائے مملکت وسیاست انسانیت کے کسی نہ کسی صورت میں استحصال سے عبارت ہیں۔'خضر راہ' میں علامہ نے مغرب کے جمہوری نظام کو نوائے قیصری اور سرمایہ داروں کی جنگ زرگری قرار دیا۔(اقبال،۲۰۰۶:۲۸۹۔۲۹۱)

۶۔آفاقیت

اسلام کی تعلیمات اس کے آفاقی مزاج کی علمبردار ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ عقیدہ معراج کے باب میں قرآن نے اپنے مخاطبین اور متبعین کو خاص زاویہ نگاہ دیا ہے اس کا منطقی اقتضا یہ نہیں ہوسکتا کہ حدیث معراج کو اسلام کے آفاقی تصور کے اندر ایک تخلیقی عنصر فرض کیا جائے۔(شکیل،۱۹۷۷:۲۴۴)

'اسلام دینی حیثیت سے تمام مذاہب کی نسبت زیادہ گہرا ہے کیونکہ ان مذاہب کی بنا کچھ حد تک مذہبی ہے اور ایک حد تک نسلی۔ اسلام نسلی تخیل کی سراسر نفی کرتا ہے اور اپنی بنیاد محض مذہبی تخیل پر رکھتا ہے۔اس کی بنیاد صرف دینی ہے اس لیے وہ سراپا روحانیت ہے اور خونی رشتوں سے کہیں زیادہ لطیف ہے'۔(شیروانی،۱۹۸۴:۱۰۳) 'الملک للہ' میں علامہ فرماتے ہیں کہ اندلس میں جب طارق نے اپنی کشتیاں جلادیں تو اس کے ساتھیوں نے کہا کہ یہ عقلمندی کا کام نہیں ہے اب ہم واپس کیسے پہنچیں گے شریعت میں اس کی اجازت کہاں؟ اس پر طارق نے کہا:

خندید و دست خویش بشمشیر برد و گفت
ہر ملک ملکِ ما است کہ ملکِ خدائے ما است

(اقبال،۱۹۸۵:۲۹۹)

'بلادِ اسلامیہ' میں فرماتے ہیں:

ہے اگر قومیّتِ اسلام پابندِ مقام
ہند ہی بنیاد ہے اس کی، نہ فارس ہے، نہ شام
آہ یثرب! دیس ہے مسلم کا تُو، ماوا ہے تُو
نُقطۂ جاذب تاثّر کی شعاعوں کا ہے تُو
جب تلک باقی ہے تُو دنیا میں، باقی ہم بھی ہیں
صُبح ہے تو اِس چمن میں گوہرِ شبنم بھی ہیں

(اقبال،۲۰۰۶:۱۷۲)

۷۔ لامتناہیت

اسلامی تہذیب زماں اور مکاں دونوں لحاظ سے بے نہایت ہے اور ہر طرح کی متناہیت سے ماورا ہے۔ علامہ مسلم فکر میں زماں ومکاں کا تصور بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: 'ہم زماں ومکاں کا ایک موشگافانہ تجزیہ کر رہے ہیں بالآخر اس عمل کو ایک غیوبت پذیر لمحہ لفظی پر جا کر چھوڑ دیں۔ فلسفیانہ راہ جو کائنات کی مشترکہ روح اعظم کی حیثیت سے خدا تک رسائی کر دیتی ہے وہ ایک زندہ خیال کے کوچے میں سے ہو کر گزرتی ہے اس لیے زماں ومکاں کی مرکب اور دوگونا حقیقت کا یہی آخری اصول ہے'۔ (شکیل، ۱۹۷۷:۲۵۶) علامہ 'در معنی ایں کہ چوں ملت محمدیہ موسس بر توحید و رسالت است پس نہایت مکانی ندارد' میں فرماتے ہیں کہ ملت اسلامیہ کا جوہر کسی سرزمین سے وابستہ نہیں ہے۔ ہندی وچینی ہمارے جہان کی مٹی ہیں، رومی و شامی ہمارے بدن کی خاک ہیں ہمارا قلب ان وابستگیوں سے بالا اور صرف اور صرف اسلام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت کعبؓ کو حضورؐ نے فرمایا کہ وہ ہندی تلوار کا نہیں اللہ کی تلوار کا ذکر کریں اور اس کی تشبیہ دیں۔ حضور اکرمؐ شمع شبستان وجود ہیں اور آپ نے اپنے اسوہ اور اپنی ہجرت سے مسلمانوں کو یہ سبق دیا کہ مسلمان کسی وطن میں نہیں سماتا بلکہ اس کے دل میں آب وگل کا تمام

جہان گم ہو جاتا ہے۔ آپ کا کلمہ توحید ملت اسلامیہ کی عالمگیر ملت کی بنیاد ہے۔ ہجرت ہی مسلمان کی زندگی کا آئین ہے۔ مسلمان مچھلی کی طرح سمندر میں رہتے ہوئے سمندر کی حدود و قیود سے اور کسی ایک مقام کی قید سے آزاد ہوتے ہوئے ہر سمت رواں دواں رہتا ہے۔ لہٰذا آج کے مسلمان کو بھی اس دور کے فتنہ سے جو کہ وطنیت ہے، ہوشیار رہ کر آگے بڑھنا ہوگا:

چوں صبا بارِ قبول از دوش گیر
گلشن اندر حلقۂ آغوش گیر
از فریب عصر نو ہوشیار باش
رہ فتد اے رہرو ہشیار باش

(اقبال،۱۹۸۵: ۱۱۲۔۱۱۵)

علامہ 'در معنی ایں کہ ملت محمدیہ نہایت زمانی ہم ندارد کہ دوام ایں ملت شریفہ موعود است' میں فرماتے ہیں کہ قومیں آتی جاتی رہتی ہیں ایک قوم کے بعد دوسری اور ایک ملت کے بعد دوسری ہر ملت فرد کی طرح زندگی کا ایک دورانیہ لے کر آتی ہے۔ لیکن یہ نکتہ قابل غور ہے کہ فرد کی زندگی جان وتن کے تعلق سے جبکہ قوم کی زندگی اپنی روایات کے تحفظ سے قائم رہتی ہے۔ قانون اجل کے تحت قومیں فنا ہو سکتی ہیں لیکن ملت اسلامیہ نہیں کیونکہ یہ حیات خدا سے ہے اس کی اصل قالوا بلی ہے اور اس کی بنیاد نحن نزلنا ہے۔ لہٰذا اس ملت کو ان یطفؤوا کا وعدہ دے کر اجل سے بے پرواہ، محفوظ اور مامون کر دیا گیا ہے۔ اگرچہ اس ملت پر کئی فتنے آئے، فتنہ تاتار جس کی ایک مثال ہے لیکن وہ فتنے اس ملت کے وجود کو ختم نہیں کر سکے بلکہ یہ فتنے انجام کار اس ملت کے لیے ابراہیم کا گلزار بن گئے۔ ہر قوم اس طرح کے امتحانوں میں ناکام رہی جیسا کہ مصر کہ آج اس کے فرعون کی ہڈیاں اہرام کے نیچے دفن ہیں لیکن ملت اسلامیہ ہر امتحان میں پورا اتری اس لیے کہ

عشق آئین حیات آدم است
امتزاج تعلیمات آدم است
عشق از سوز دل ما زندہ است
از شرار لا الہ تابندہ است
گرچہ مثل غنچہ دل گیریم ما

گلستان میرد اگر میریم ما

(اقبال، ۱۹۸۵: ۱۱۷۔۱۲۰)

۸۔ استقبالی امکانات

ایک زندہ اور متحرک تہذیب ہونے کے ناتے اسلامی تہذیب ان گنت استقبالی امکانات کی حامل ہے۔ علامہ فرماتے ہیں: 'جہاں تک اسلام کی تہذیبی تاریخ کا تعلق ہے میرا اپنا عقیدہ یہ ہے کہ سوائے فن تعمیر کے استثناء کے اسلامی فنون لطیفہ موسیقی، مصوری بلکہ کسی حد تک شاعری میں بھی ہنوز ثبوت کے طالب ہیں۔ وہ فن وہ ہنر جس کا مطمع نظر اخلاقِ الٰہی کو اپنے اندر جذب کرنا ہے دراصل انسان کے اندر ایک غیر محدود طلب یعنی اجر غیر ممنون پیدا کرتا ہے اور انجام کار اسے اس زمین پر اللہ کی خلافت کا مستحق ٹھہراتا ہے'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۲۷۰)

علامہ کے مطابق اسلامی تہذیب ہر اس تہذیبی یلغار کے خلاف ردعمل کی سکت رکھتی ہے، جو اس کے اساسی مزاج سے متصادم ہو۔ فرماتے ہیں: 'ایک طوفان کا تمام ہندوستان اور ایشیا پر چھا جانا ایک ایسی سیاسی تہذیب کا لازمی نتیجہ ہے جو انسان کو ایک قابل استفادہ شے قرار دیتی ہے، نہ کہ ایک شخصیت جس کے بلوغ اور نشو ونما میں تمدن کی قوتیں ممد ہوں۔ ایشیائی قومیں لازماً اس استفادی اقتصادیات کے خلاف بغاوت کریں گی جو مغرب نے مشرق پر جاری کر دی'۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۶۵) تاہم انفرادی اور اجتماعی سطح پر ان امکانات کو بروئے کار لانے کے لیے مسلمانوں کو سراپا عمل بننے کی ضرورت ہے۔ جبکہ اس وقت ان کا حال یہ ہے کہ:

خبر نہیں کیا ہے نام اس کا، خدا فریبی کہ خود فریبی
عمل سے فارغ ہُوا مسلماں بنا کے تقدیر کا بہانہ

(اقبال، ۲۰۰۶: ۴۷۷)

۹۔ اقدارِ حیات

مسلم تہذیب اپنی اقدار حیات کے لحاظ سے بھی دوسری تہذیبوں سے ممتاز حیثیت کی حامل ہے۔ مسلم تہذیب کی بنیادی اقدار اپنی ماہیت اور بنیادی ترکیبی اور تشکیلی سرچشمے کے لحاظ سے مابعد الطبیعیاتی اور روحانی نوعیت کی ہیں۔ ان کا تعین کسی بھی مادی معیار یا فوری، عارضی یا دنیوی مفاد کی بنیاد پر نہیں ہوتا۔ بلکہ ان کا تعین قرآن حکیم کی دی ہوئی تعلیمات اور رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رہنمائی کی روشنی میں ہوتا ہے۔ علامہ کے مطابق مسلم تہذیب کی یہ اقدار تمدن آفریں اور خلاق آئین جہاں داری تھیں، جنھوں نے ملت اسلامیہ کو جہاں گیر، جہاں دار، جہاں بان اور جہاں آرا بنا دیا۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۲۰۷) بقول اقبال: مسلمانوں کے طرز تعمیر کو دیکھیے کہ اس کے اندر اسلامی روح کا ظہور سب سے زیادہ بہتر صورت میں ہوا۔ اس لیے کہ عمارتیں زیادہ دیر تک قائم رہتی ہیں اور قوم کی روح عمل اور انداز و اسلوب فکر کی زیادہ مدت تک آئینہ داری کر سکتی ہیں۔(افضل، ۱۹۸۶: ۲۶۵) 'مدنیت اسلام' میں اسلامی تہذیب کی ان اقدار کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

عناصر اس کے ہیں رُوح القُدُس کا ذوقِ جمال
عجم کا حُسنِ طبیعت، عَرب کا سوزِ دُروں!

(اقبال،۲۰۰۶:۵۶۱۔۵۶۲)

'اسلام' میں ان اقدار کا تذکرہ یوں کیا:

رُوح اسلام کی ہے نُورِ خودی ، نارِ خودی
زندگانی کے لیے نارِ خودی نور و حضور
یہی ہر چیز کی تقویم ، یہی اصلِ نمود
گرچہ اس رُوح کو فطرت نے رکھا ہے مستور

(اقبال،۲۰۰۶:۵۴۳)

اقدار کی تہذیبی اہمیت کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے کہ ان کے مظاہری پہلو کا تہذیبوں کے عروج وزوال پر اثر ہوتا ہے۔ایک مغربی مفکر کے بقول:

The maps change as the aesthetics change (Harvey,1989:24)

۱۰۔تقدس امومت

دنیا کی ہر تہذیب نے عورت کے کردار کو کلیدی اہمیت دی ہے۔ مسلم تہذیب میں عورت کا تقدس غیر معمولی ہے۔ بنیادی طور پر عورت کو ماں کا مقام حاصل ہے اور امومت کے تقدس کو مسلم تہذیب کی ایک بنیادی خصوصیت ہی نہیں بلکہ لازمی شرط اور تقاضے کی حیثیت حاصل ہے جس کے بغیر نہ ہی تو اس کا استحکام ممکن ہے اور نہ ہی بقا و تسلسل۔ 'خطاب بہ مخدرات اسلام' میں

علامہ فرماتے ہیں اے مسلمان خاتون تیری چادر ہمارے ناموس کا پردہ ہے، تیری روشنی سے ہی ہمارا فانوس روشن ہے، جب ہمارے بچوں نے تیرے دودھ سے اپنا منہ تر کیا تو تو نے انہیں لا اللہ سکھایا تیری محبت ہی ملت اسلامیہ کے بچوں اور نسل نو کی فکر اور گفتار و کردار کی تربیت کرتی ہے۔ تو آئین حق کی امین ہے لہٰذا تجھے دورِ حاضر کی عیاری اور مکاری سے خبردار رہنا ہوگا کیونکہ تو ہی ہماری جمعیت کے درخت کی آبیاری کرنے والی ہے۔ تو ہمارے بچوں کو اپنی آغوش میں لے لے اور انہیں سیدہ زہرا کا اسوہ اختیار کرتے ہوئے دورِ جدید کے فتنوں سے محفوظ رکھ تاکہ ان کی فطرت پاکیزہ رہے اور تیری شاخ حسین جیسا پھول پیدا کرے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۱۵۴۔۱۵۵)

'در معنی ایں کہ بقائے نوع از امومت است و حفظ و احترام امومت اسلام است' میں علامہ فرماتے ہیں اگر تو غور سے دیکھے تو امومت سراسر رحمت ہے کیونکہ اس کی نسبت نبوت سے ہے۔ پیغمبر کی شفقت کا عکس ماؤں کی شفقت میں نظر آتا ہے۔ حضور اکرمؐ نے ارشاد فرمایا کہ جنت ماؤں کے قدموں تلے ہے گویا اگر تہذیبیں جنت کا مظہر بننا چاہتی ہیں تو انہیں اپنی ماؤں کی عزت و احترام کو بحال کرنا ہوگا۔ لیکن آج کی عورت نے مغرب سے متاثر ہو کر ملت بیضا کے آئین کی پامالی اور مخالفت اختیار کر رکھی ہے، وہ امومت کو ایک بوجھ سمجھتی ہے لہٰذا آج ہماری ملت کے باغ میں وہ پھول نظر نہیں آتے جو امومت کا ثمر ہوتے ہیں۔ قوم کی دولت تندرست نسل ہے، مال و دولت، لباس یا سونا چاندی نہیں۔ اور تندرست نسل صحت مند ماؤں سے ہی جنم لے سکتی ہے:

حافظ رمز اخوت مادراں
قوت قرآن و ملت مادراں

(اقبال، ۱۹۸۵: ۱۴۹۔۱۵۱)

علامہ 'در معنی ایں کہ سیدۃ النساء فاطمۃ الزہرا اسوہ کامل ایست برائے نساء اسلام' میں فرماتے ہیں کہ سیدۂ کائنات حسن کی والدہ ہیں جو شبستانِ حرم کی شمع ہیں اور جنہوں نے ملت اسلامیہ کے اتحاد کی حفاظت کی اور اس کے لیے انہوں نے حکومت کو بھی ٹھکرا دیا جبکہ فاطمہ کے بیٹے حسین نے ملت اسلامیہ کو حریت کا درس دیا۔ اولاد ماؤں سے ہی سیرت و کردار اپناتی ہے اور ماؤں کے لیے سیدہ فاطمہ نمونہ ہیں جو سراپا صبر و رضا ہیں۔ نوری و آتشی آپ کے مطیع ہیں کیونکہ آپ نے صبر و رضا کی ادب گاہ میں پرورش پائی ہے۔ آپ کی اسی سیرت کے عکس کو آج کے

دور کی خواتین کو اپنانے کی ضرورت ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۱۵۲-۱۵۳) علامہ 'دختران ملت' میں فرماتے ہیں کہ دنیا کی پائیداری ماؤں سے ہے کیونکہ ان کی نہاد ممکنات کی امانتدار ہے۔ وہ قوم جس نے یہ نکتہ نہ سمجھا اس کا نظام حیات درہم و برہم ہو گیا۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۹۷۵)

۱۱۔ مردِ مومن کا تصور

اسلامی تہذیب کی بنیادی اقدار جب انفرادی سطح پر مجتمع ہوں تو اسے اقبال مرد کامل یا مرد مومن کا عنوان دیتے ہیں۔ مردِ مومن کی شخصیت کے مختلف خصائص اور اوصاف کو علامہ نے اپنی نظم و نثر میں جا بجا بیان کیا ہے۔ اقبال کی فکر میں مردِ مومن جو اسلامی تہذیب کی اقدار کا مظہر ہے وہ اخوت کا مظہر اور ہندی ،خراسانی ،افغانی اور خراسانی قیود و حدود سے ماورا ہے۔ وہ مصافِ زندگی میں سیرت فولاد کا حامل اور سراپا علم وحکمت ہوتا ہے۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۳۰۴) اس کی فقیری ید اللّٰہی کی مظہر اور وہ حق گوئی و بیبا کی کے کردار کا حامل ہوتا ہے۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۳۸۶) عشق اقبال کے مردِ مومن کی شخصیت کا جز و لازم ہے کیونکہ عشق ہی اصل حیات ہے جس کے لیے موت حرام ہے۔ عشق کے مضراب سے ہی تار حیات کے نغمے زندہ و تابندہ اور نور حیات اور نارِ حیات قائم و دائم رہتے ہیں۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۴۲۰-۴۲۱) مومن حدود و قیود سے ماورا اور تمام نظام عالم کا حکمران ہوتا ہے۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۴۳۰) مردِ مومن کی شخصیت کمال اعتدال کی مظہر ہوتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات میں بشیری اور نذیری دونوں اوصاف جمع ہیں۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۴۴۶) مردِ مومن یا مردِ کامل کی شخصیت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اوصاف کی عکاس ہوتی ہے حتی کہ حضور کا وصف معراج بھی بندۂ مومن کی ذات میں کارفرما نظر آتا ہے۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۵۲۹)

دیگر تہذیبوں کے ساتھ مشترکات

اسلامی تہذیب نے جہاں دوسری تہذیبوں کو متاثر کیا، دوسری تہذیبوں کے مستحسن پہلوؤں کی تحسین بھی کی۔ علامہ دوسری تہذیبوں کے مثبت عناصر کو اسلامی تہذیب کے لیے قابل قبول قرار دیتے ہیں: 'اصل حقیقت یہ ہے کہ یورپ کا فلسفہ جدید اس صداقت کا ثبوت ہے کہ کس طرح انسان عقلی اور مذہبی بیہودگیوں کو چھوڑ کر آخر کار فطرت اللہ کے قریب جا پہنچا ہے جس پر مذہب اسلام مبنی ہے'۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۱۰۹) 'سائنس یعنی علوم جدیدہ اور فنون حاضرہ

کے باب کھولنے والے تو مسلمان ہی ہیں اور اسلام ہی نے انسان کو منطق کا استقرائی طریق سکھایا اور علوم کی بنیاد نظریات اور قیاسات پر رکھنے کے طریق کو مسترد کرنے کی تعلیم دی اور یہی بات علوم جدیدہ کی پیدایش کا موجب ہوئی'۔(افضل، ۱۹۸۶: ۲۳) اسلامی تہذیب کے مغربی تہذیب سے ارتباط کے باب میں باہمی اثرات کا تفصیلی جائزہ سر ہملٹن گب نے Islamic Society and the West میں پیش کیا ہے۔

مغربی تہذیب کے سائنسی مزاج کی اصل کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: 'مغرب میں عیسائیت اور سائنس کے تصادم کی وجہ یہ تھی کہ یورپ کے علما وحکما مسلمانوں کی علمی ترقی سے متاثر ہوئے تو اہل فرنگ کے خیالات میں زبردست انقلاب پیدا ہونے لگا اور رومن کیتھولک مذہب والے اس علمی انقلاب سے متصادم ہوئے۔ ڈاکٹر ڈریپر نے اسی انقلاب کی تاریخ لکھ دی'۔(افضل، ۱۹۸۶: ۲۳) 'سائنس اور مذہب کے تصادم کا خیال غیر اسلامی ہے۔ قرآن کریم کے ہر صفحہ پر انسان کو مشاہدہ اور تجربہ کے ذریعہ علم حاصل کرنے کی تلقین کی گئی ہے اور منتہائے نظر یہ بتایا گیا ہے کہ قوائے فطرت کو مسخر کیا جائے۔ چنانچہ قرآن پاک تو صاف الفاظ میں انسان کو یہ تعلیم دیتا ہے کہ اگر وہ قوائے فطرت پر غلبہ حاصل کرلیں گے تو ستاروں سے بھی پرے پہنچنے کے قابل ہو جائیں گے'۔(افضل، ۱۹۸۶: ۲۳)

ارتباط کے اصول

ا۔ رواداری اور وسعت ظرفی

اسلام رواداری اور تکریم انسانیت کا دین ہے۔ تاریخ میں اسلامی تہذیب سے بڑھ کر رواداری کے نظائر کہیں اور نہیں ملتے۔ 'یہودی اور عیسائی اپنے وطن کے مذہبی انتشار سے تنگ آ کر اسلامی ممالک میں پناہ لے لیتے تھے جن دو قضایا پر اسلام کی تعقلی عمارت قائم ہے وہ اس قدر سادہ ہیں کہ ان میں ایسا الحاد ناممکن ہے جس سے ملحد دائرہ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے'۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۲۴) علامہ اسلام کو انسانی بہبود کا امین دین قرار دیتے ہیں: 'ساتھ ساتھ اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اسلام نہ محض ایک سوسائٹی کی حیثیت سے بلکہ قوموں اور مذاہب کو متحد کرنے کی عملی حیثیت سے نسلی، قومی اور جغرافیائی حدود کو نہیں مانتا اور انسانی بہبود کے معنی میں پان اسلام ازم کا نظریہ (بلکہ اختصار سے کام لیا جائے تو صرف 'اسلام' ہی کہنا کافی

ہوگا) موجود ہے اور ہمیشہ موجود رہے گا‘۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۲۰۰)

۳۰ رجنوری ۱۹۲۷ء کو موچی دروازہ میں جلسے سے خطاب میں فرمایا: ’اس میں شک نہیں کہ صداقت کو دیکھنے کا ایک مطلق نقطہ نگاہ بھی موجود ہے اور وہی نقطہ نگاہ اسلام ہے۔ اس لیے رواداری کا اصول یہی ہے کہ کسی کو یہ نہ کہا جائے کہ تم باطل پر ہو‘۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۲۱) علامہ نے دوسری قوموں کے اس رویے پر تنقید کی کہ وہ اسلام کی رواداری کے برعکس مسلمانوں پر ظلم و ستم کی روش اختیار کیے ہوئے ہیں۔ برطانیہ کی یہود نواز پالیسی کے خلاف ۷ رستمبر ۱۹۲۹ء کو ایک بیان میں فرمایا: ’فلسطین میں مسلمان اور ان کے بیوی بچے شہید کیے جا رہے ہیں۔ اس ہولناک سفا کی کا مرکز یروشلم ہے، جہاں مسجد اقصیٰ واقع ہے۔ اس مسجد کا تعلق حضرت خواجہ دو جہاں صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے معراج مبارک سے ہے اور معراج ایک دینی حقیقت ہے، جس کا تعلق مسلمانوں کے گہرے جذبات کے ساتھ ہے‘۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۹۲)

۲۔ قیامِ امن

اسلام قیامِ امن کی تعلیم دیتا ہے۔ نیز اسلام سے بڑھ کر کسی اور فکر یا نظام میں قیامِ امن کی ضمانت نہیں۔ علامہ فرماتے ہیں: ’جمعیتِ اقوام جو زمانہ حال میں بنائی گئی ہے اُس کی تاریخ بھی یہی ظاہر کرتی ہے کہ جب تک اقوام کی خودی قانونِ الٰہی کی پابند نہ ہو، امنِ عالم کی کوئی سبیل نہیں نکل سکتی۔ جوع الارض کی تسکین کے لیے جنگ کرنا دینِ اسلام میں حرام ہے۔ علیٰ ہذا القیاس، دین کی اشاعت کے لیے تلوار اُٹھانا بھی حرام ہے‘۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۱۹۴) برصغیر میں مسلمانوں اور ہندوؤں کو فسادات سے محترز رہنے کی تلقین کرتے ہوئے فرمایا: میں تم سے صداقت کے نام سے اپیل کرتا ہوں کہ خدا کے لیے حقائق کی طرف دیکھو اور آپس میں نہ لڑو۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۰۵) دوسرے موقع پر فرمایا: ’ہمیں چاہیے کہ بنی نوع انسان میں امن وامان قائم رکھیں۔ اسلام ہمیں شر و فساد کی ممانعت کرتا ہے۔ حتی الوسع ہمارا وہ نصب العین ہو جو اگلے مسلمانوں کا تھا‘۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۳)

علامہ ’در بیان ایں کہ مقصد حیات مسلم اعلائے کلمۃ اللہ است و جہاد اگر محرک او جوع الارض باشد در مذہب اسلام حرام است‘ میں فرماتے ہیں کہ مومن کا دل صبغۃ اللہ سے رنگا ہوا ہونا چاہیے۔ اس کا ہر عمل اللہ کی رضا کا پابند ہونا چاہیے تا آنکہ اللہ کی رضا اس کی رضا میں گم ہو

جائے۔ بندۂ مومن تو الا اللہ کے میدان میں مگن رہتا ہے اس طرح وہ لوگوں پر گواہ اور رسول اس کی ذات پر گواہ ہوتے ہیں۔ اس کے ہر عمل کا مقصود قرب حق ہوتا ہے اور یہی حال اس کے امور جہاں بانی کا ہے کہ سوائے رضائے حق کے حصول کے کوئی چیز اس کا مقصود نہیں ہوتی۔ یہی وہ نکتہ ہے جو حضرت میاں میر نے اس وقت شاہجہان کو تعلیم کیا جب وہ دکن میں لڑائی میں مصروف تھا۔ بندۂ مومن جوع الارض کے جذبے کے تحت آگے نہیں بڑھتا بلکہ صرف اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے اس کی تلوار نیام سے باہر آتی ہے:

ہر کہ خنجر بہر غیر اللہ کشید
تیغ او در سینہ ی او آرمید

(اقبال، ۱۹۸۵: ۶۲۔۶۴)

۳۔ اخذ وقبول کا عنصر

اسلامی تہذیب خلا میں آگے نہیں بڑھ رہی۔ اس میں موجود اخذ وقبول کا عنصر اس کی توسیع پذیری کی ایک اہم اساس ہے۔ علامہ تاریخی تناظر میں اسلامی تہذیب کے اس پہلو کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: 'اسلام کی ظاہری اور باطنی تاریخ میں ایرانی عنصر کو بہت زیادہ دخل حاصل ہے'۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۱۴)

'اسلام کے تہذیبی پس منظر میں مغربی ایشیا اور مصر کی تہذیبی تاریخ بھی شامل ہے جس میں ایران، عراق، شام، مصر اور ان سے متصل مقامات شامل ہیں۔ قدیم زمانے سے یہ خطہ تہذیب وتمدن کا گہوارہ رہا۔ یہاں انسان نے سب سے پہلے تہذیبی منزلیں طے کیں بلکہ اس ابتدائی دور سے لے کر اسلامی حکومت میں شامل ہونے اور اس کا مرکز بن جانے تک یہاں تہذیبی وتمدنی سرگرمیاں زور وشور سے جاری رہیں۔ اور جب یہاں اسلام آیا تو مسلم تہذیب نے ان تہذیبوں کے قابل قبول عناصر کے اثرات کو بھی اپنے اندر جذب کیا'۔ (فاروقی، ۱۹۹۰: ۷) علامہ فرماتے ہیں: 'مسلمانوں کی ذہنی تاریخ میں عجیب قسم کی عقلی اور مذہبی تاریخوں کا نشان ملتا ہے۔ یہ بات کچھ اسلامی تہذیب سے کچھ خاص نہیں بلکہ دنیا کی ہر تہذیب کی تاریخ میں ایسی تحریکیں ہوتی ہیں'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۹۳)

'ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر' میں علامہ فرماتے ہیں: 'اگر مجھ سے سوال کیا جائے کہ تاریخ

اسلام کا سب سے زیادہ اہم واقعہ کون سا ہے تو میں بلا تامل اس کا یہ جواب دوں گا کہ فتح ایران۔ ہمارا اسلامی تمدن سامی تفکر اور آریہ تخیل کے اختلاط کا ماحصل ہے جب ہم اس کے فضائل وشمائل پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کی نزاکت اور دل ربائی اسے اپنی آریہ ماں کے بطن سے اور اس کا وقار اپنے سامی باپ سے ترکہ میں ملا ہے۔ اگر ایران نہ ہوتا تو ہمارے تمدن کی تصویر بالکل یک رخی ہوتی'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۲۲۹) اسلام کی جذب وقبول کی خصوصیت کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: 'بلاشبہ اسلام کا مقصد انجذاب ہے، مگر اس انجذاب کے لیے کشور کشائی درکار نہیں'۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۳۴۹)

۴۔ تبلیغ

اسلامی تہذیب اقدامی اور توسیعی مزاج رکھنے والی تہذیب ہے۔ لہٰذا توحید اور رسالت کی تبلیغ اس کے لیے زندگی جتنی اہمیت رکھتی ہے۔ تاریخ میں یہی امر اس کے فروغ کا باعث رہا۔ 'اسلام میں تنخواہ دار مبلغین کی انجمنیں کبھی نہیں تھیں۔ تبلیغ کا کام انفرادی کوشش اور سرگرمی پر موقوف رہا ہے۔ افریقہ کا حلقہ بگوشِ اسلام ہونا ایسے مسلمانوں کی انفرادی کوششوں کا مرہونِ منت ہے'۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۲۲۹) بلکہ 'اسلام کو جہاں ستائی اور کشور کشائی میں جو کامیابی ہوئی ہے، وہ اس کے مقاصد کے حق میں بے حد مضر تھی۔ اس طرح وہ اقتصادی اصول نشو ونما نہ پا سکے جن کا ذکر قرآنِ کریم اور احادیثِ نبوی (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) میں جا بجا آیا ہے'۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۳۴۸) علامہ 'در معنی ایں کہ جمعیت حقیقی از محکم گرفتن نصب العین ملت ملیہ است و نصب العین ملت محمدیہ نشر توحید است' میں فرماتے ہیں کہ میں تجھے زندگی اور اس کائنات کی زبان سکھاتا ہوں کہ حروف اور الفاظ زندگی کے اعمال ہیں۔ زندگی تب تک ہی زندگی ہے جب تک کہ وہ کسی مقصد سے وابستہ ہے کیونکہ مقصد ہی زندگی کے قویٰ اور اسباب کو مجتمع کرتا ہے اور اسے منزل آفریں کرتا ہے۔ مقصود عمل کے اندر روح کی طرح پوشیدہ ہوتا ہے وہ عمل جس کا کوئی مقصد نہ ہو بے روح جسم کی طرح ہوتا ہے۔ وہ فرد یا قوم جو اپنے مقصد کو بھول گئی وہ کاروانِ حیات میں بہت پیچھے رہ گئی۔ ملت اسلامیہ کا مقصود توحید کی حفاظت اور نشر واشاعت ہے۔ لہٰذا جب تک بندۂ مومن اس آوازۂ حق کو ساری دنیا میں نہ پھیلا دے وہ آرام سے نہیں بیٹھ سکتا کیونکہ اسے امت وسط کا منصب عطا کیا گیا ہے اور یہ منصب اور دعوت اسے اس رسول نے عطا کی ہے جس

کی گفتار ھویٰ اور فکر غویٰ سے پاک ہے۔ لہٰذا ملت اسلامیہ کو اپنا یہ منصب پہچاننا چاہیے اور دنیا اور عالم انسانیت تک جو آج رنگ، ملک اور نسب کے بندھنوں میں قید ہو کر تفریق در تفریق کا شکار ہے توحید کا پیغام پہنچانا چاہیے۔ بصورت دیگر:

لرزم از شرم تو روز شمار
پرسدت آں آبروئے روزگار
حرف حق از حضرت ما بردۂ
پس چرا بہ دیگراں نسپردۂ

(اقبال، ۱۹۸۵: ۱۳۷۔۱۴۰)

۵۔ عالمی اخوت کا کلچر

اسلام نے نہ صرف اہل ایمان کو بھائی بھائی قرار دیا بلکہ تمام انسانیت کو عیال اللہ کہہ کر عالمی اخوت کے کلچر کی بنیاد رکھی۔ علامہ کے خطبات مدراس کے دوران اسلام کے اسی پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے ڈاکٹر برائن نے کہا: 'اسلام نے مشرق کو بلکہ ساری دنیا کو اخوت کا سبق دیا ہے۔ ہم ہندو ذات پات اور قومی امتیازات میں پھنسے ہوئے ہیں۔ ہمیں ابھی اسلامی تہذیب اور اسلامی کلچر سے اخوت کا سبق سیکھنا ہے'۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۲۲۲)

دوسری گول میز کانفرنس کے دوران ایک تقریب میں علامہ نے فرمایا: 'اسلام ڈاگ میٹک (Dogmatic) مذہب نہیں ہے۔ اس کا منتہائے مقصود یہ ہے کہ نوع انسانی ایک گھرانا اور ایک خاندان بن جائے۔ شعرا اور فلسفی اس اتحاد نوع انسانی کے محض خواب دیکھتے رہے، لیکن اسلام نے اس مقصد کے حصول کے لیے ایک عملی سکیم پیش کر دی۔ کم از کم دنیائے اسلام رنگ، نسل اور قوم کے امتیازات کو بالکل فنا کر چکی ہے۔ آج دنیا میں اسلام کے سوا اور کوئی ایسا طریق نہیں جس پر کار بند ہو کر یہ امتیازات مٹ سکیں۔ اسلام نے جو فرائض، ارکان یا طریق عبادات مقرر کیے، ان سب کا مدعا یہ ہے کہ انسانی قلوب کو رنگ، نسل اور قوم کے امتیازات سے پاک کر دے'۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۲۳۵) علامہ ختم نبوت کو بھی انسانی وحدت کی اساس قرار دیتے ہیں: 'ختم نبوت کے تصور کی تہذیبی قدر و قیمت کی توضیح میں نے کسی اور جگہ کر دی ہے اس کے معنی بالکل سلیس ہیں۔ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد جنہوں نے اپنے پیروؤں کو ایسا قانون عطا کر

کے جو ضمیر انسان کی گہرائیوں سے ظہور پذیر ہوتا ہے، آزادی کا راستہ دکھا دیا ہے کہ کسی اور انسانی ہستی کے آگے روحانی حیثیت سے سر نیاز خم نہ کیا جائے'۔(شیروانی،۱۹۸۴: ۱۲۷)

علامہ 'درمعنی ایں کہ مقصود رسالت محمدیہ تشکیل و تاسیس حریت و مساوات و اخوت بنی نوع آدم است' میں فرماتے ہیں کہ آج حالت یہ ہو چکی ہے کہ آج کے دور کے انسان نے ہوس پرستی اور قیصر و کسریٰ کی سلطنت میں رہزن بن کر دنیا کو فتنہ و فساد کی آماجگاہ بنا دیا ہے جبکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دنیا میں اخوت و مساوات اور حریت کا وہ درس دیا جس میں مزدور کی وقعت بڑھائی اور آقاؤں کو ان کی خواجگی سے محروم کیا۔ آپ نے قوت کا ہر پرانا ڈھانچہ توڑ دیا اور نسل انسانی کو اخوت کی بنیاد پر ایک نئی اساس فراہم کی۔ لہٰذا ملت اسلامیہ کے اندر بھی وہ امتیازات جنہیں حضور نے ختم کر دیا تھا آگے لے کر چلنا روا نہیں ہے بلکہ انہیں حریت، مساوات اور اخوت کو عام کرنے کی سعی کرنی چاہیے۔(اقبال،۱۹۸۵: ۱۰۳۔۱۰۵)

علامہ 'حکایت بوعبید و جابان درمعنی اخوت اسلامیہ' میں اسلامی تصور اخوت کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم مسلمان ہیں، توحید پرست ہیں، ہم ایک ہی رباب کے تار ہیں ہمارے بلال و قنبر کی صدا وہی مرتبہ رکھتی ہے جو علی و ابوذر کی۔(اقبال،۱۹۸۵: ۱۰۶)

۶۔ دیگر تہذیبوں پر اثرات

اسلامی تہذیب نے دنیا کو من حیث الکل متاثر کیا اور اسے ایک نئے دور میں داخل کر دیا۔ اگر تمدن کے مختلف شعبوں میں مسلمانوں کے قومی کارناموں کی قومی قدر و قیمت کا جائزہ لیا جائے تو اسلامی دنیا نے جہاں بانی، مذہب، ادب، حکمت، درس و تدریس، وقائع نگاری، صنعت و حرفت اور تجارت میں جو اضافہ کیا ہے اس کی مبسوط تنقید کئی ضخیم جلدوں کی محتاج ہے'۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۲۳۲) اسلامی تہذیب نے جو تصور کونی پیش کیا اس نے بعدازاں جدید علمی مناہج کے خدوخال طے کرنے میں کلیدی کردار ادا کیا۔(شکیل،۱۹۷۷: ۲۴۳)

حالانکہ تاریخ اس امر کی گواہ ہے کہ 'ایشیا اور یورپ کی قومیں عرب سے نفرت کرتی تھیں مگر عرب جب اپنے تہذیبی کمال پر پہنچے تو یہی پتھر دنیا کے ایوان تمدن کی محراب کی کلید بن گیا اور خدا کی قسم روما جیسی باجبروت سلطنت عربوں کے سیلاب کے آگے نہ ٹھہر سکی'۔(افضل،۱۹۸۶: ۳)

علامہ یورپ کی تمام جدید ترقی کو اسلام کا اثر قرار دیتے ہیں: 'یورپ کے علما بیسویں

صدی میں جن نظریات و انکشافات کو اپنے لیے نئی چیز سمجھتے ہیں۔ ان پر عرب علما و فضلا صدیوں پہلے سیر حاصل بحثیں کر چکے ہیں۔ آئن سٹائن کا نظریہ اضافیت یورپ کے نزدیک نیا ہو تو ہو لیکن علمائے اسلام کی کتابوں میں صدہا سال پہلے اس کے مبادی زیر بحث آ چکے ہیں'۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۱۷۱) 'وہ علمی روح جس پر آج یورپ کو ناز ہے قرآن حکیم ہی کی پیدا کردہ ہے۔ مسلمان نہ ہوتے تو آج علم و حکمت کا یہ رنگ نہ ہوتا'۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۱۱۷)

الغرض 'مغربی ایشیائی ورثے میں اسلامی تہذیب ایک اہم عنصر ہے۔ ہلال زرخیر میں دین اسلام کے آنے پر تہذیبی روایتوں کی طرف سے چیلنجوں کے رد عمل میں اسلام کے غالب اور موثر کن اثرات سامنے آئے'۔ (فاروقی، ۱۹۹۰: ۱۶۷) ہندوستان میں مسلم تہذیب کے اثرات تعمیر، مصوری، کتب خانوں، خطاطی اور دیگر مظاہر سے نمایاں ہیں'۔ (دار، ۱۹۶۳: ۱-۷) اسلامی اقدار کا اظہار اسلامی تہذیب کے مظاہر میں ہوتا ہے مثلاً خطاطی کے بارے میں این میری شمل لکھتی ہیں:

> The field of Islamic Calligraphy is almost inexhaustable given the various types of Arabic Script and the extention of Islamic Culture. (Schimmal,1990:2)

تمدن کا دورِ زوال

ا۔ زوال کے نظری اسباب

اسلامی تہذیب نے جہاں دور عروج دیکھا، مسلمانوں کی کوتاہی سے دنیا کے کئی خطوں میں اس کے رو بہ زوال ہونے کا منظر بھی سامنے آیا۔ علامہ نے اسلامی تہذیب اور معاشرے کے زوال کو 'سمن' کے تناظر میں دیکھا ہے۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۱۲) علامہ فرماتے ہیں کہ:

> 'مسلمانوں کے علوم، ادبیات، تمدن و معاشرت اور سب سے بڑھ کر ان کے شعائر ملیہ پر اس کے جو اثرات مرتب ہوئے وہ ایک سخت افسردہ کرنے والی داستان ہے۔ اتنی بات ظاہر ہے کہ محض معرفت کو علم پر ترجیح دینا مذہبی اعتبار سے ہر قسم کی راہبانیت کی جڑ ہے اور علمی اعتبار سے ان تمام علوم حسیہ کے لیے ایک ناسخ ہے جس کی وساطت سے انسان نظام عالم کے قویٰ کو مسخر کر کے اس زمان و مکان کی دنیا پر حکومت کرنا سیکھتا ہے'۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۲۲)

دوسری تہذیبوں کے منفی اثرات کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: 'ہندوستان کے مسلمان

کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے زیر اثر ہیں۔ان کے لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں اور سوشل نصب العین بھی ایرانی ہیں'۔(عطا، ۲۰۰۵: ۸۲) 'یورپین افکار کی تاریخ کا اعادہ آج کل دنیائے اسلام میں ہو رہا ہے۔ دنیائے اسلام اس وقت روحانی پیکار میں مصروف ہے'۔(عطا، ۲۰۰۵: ۱۵۳)

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان عجمیت و مغربیت کے زیر اثر اسلام کی حقیقی روح سے دور ہو گئے جو ان کے زوال پذیر ہونے کا باعث بنا۔ اس المیے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں: 'مسلمانانِ ہند کے دل و دماغ پر عجمی تصوّف غالب ہے۔ وہ عربیت کے تخیلات کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔ میں تو ایک معمولی آدمی ہوں۔ مجھے یقین ہے اگر نبی کریمؐ بھی دوبارہ پیدا ہو کر اس ملک میں اسلام کی تعلیم دیں تو غالباً اس ملک کے لوگ اپنی موجودہ کیفیات اور اثرات کے ہوتے ہوئے حقائقِ اسلامیہ کو نہ سمجھ سکیں'۔(ہاشمی، ۲۰۰۶: ۱۲۷)

۲۔عملی اسباب

علامہ نے اپنی نظم و نثر میں مختلف مقامات پر ملت اسلامیہ اور مسلم تہذیب کے زوال کے عملی اسباب بھی بیان کیے ہیں۔ ان اسباب کا بیان تفصیل طلب ہے۔ تاہم چند ایک کا تذکرہ یہاں کیا جاتا ہے:

۱۔ صدیوں کی غلامی نے ملت اسلامیہ اور اسلامی تہذیب کو زوال آشنا کر دیا۔ غلامی کے اثرات کسی بھی تہذیب سے اس کا حقیقی مقام و منصب چھین لیتے ہیں۔ علامہ 'بندگی نامہ' میں فرماتے ہیں کہ غلامی سے بدن میں روح مردہ ہو جاتی ہے اور ملت متفرق اور بے امام ہو کر اپنے حقیقی شعور سے محروم ہو جاتی ہے بلکہ ایسے دشت بلا میں رہنا جو اژدہوں، بچھوؤں اور آگ سے پر ہو غلامی کی ایک گھڑی سے بھی بہتر ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۵۷۲) 'روح ہندوستان نالہ و فریاد می کند' میں علامہ فرماتے ہیں غلام اگرچہ ایمان کا دعویدار ہو مگر اس کا دین اور ایمان بت گری اور کافری ہی ہوتا ہے کیونکہ وہ اصل حیات اور اپنے دین اور تہذیب کی حقیقی اقدار سے محروم ہوتا ہے۔ آزادوں کی عید شکوہ ملک و دین اور غلاموں کی عید ہجوم مومنین ہوتی ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۸۳۴) غلامی کے اثرات کے تحت شعور اس حد تک متغیر اور منقلب ہو جاتا ہے کہ وہی قرآن جو کبھی مسلم کو تسخیر کائنات کی تعلیم دیتا تھا اب ترک جہاں کی تعلیم دے رہا ہے یعنی غلامی سے قوموں کا ضمیر خوب کو ناخوب سمجھنے لگتا ہے۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۵۲۸) غلامی کے اثرات کے تحت محکوم افراد اور قومیں خرافات میں گرفتار ہو کر اپنی زندگی قصے کہانیوں کی نذر کر دیتی ہیں اور خود کوئی

عملی اقدام کرنے کی کوئی سکت نہیں رکھتیں۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۱۹۵) الغرض دور غلامی میں شاعر، علماء اور حکماء تو پیدا ہو رہے ہوتے ہیں لیکن وہ غلامی کے اثر کے تحت قوم کو شیروں جیسی زندگی گزارنا نہیں سکھا سکتے بلکہ ان کا حال یہ ہوتا ہے:

کرتے ہیں غلاموں کو غلامی پہ رضامند
تاویل مسائل کو بناتے ہیں بہانہ

(اقبال،۲۰۰۶:۲۵۶)

۲۔ غلامی کے زیر اثر ملت اسلامیہ صدیوں تک مغرب کی محکوم رہنے کے باعث ذہنی اور عملی طور پر مغرب کی پیروکار بن چکی ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کا مغرب زدہ طبقہ انتہائی پست فکر ہے۔(عطا،۲۰۰۵:۱۷۲)'اندرز میر نجات نقشبند المعروف بابائے صحرائی' میں مغرب کی غلامی کے اثرات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مسلمان قوم نے اپنی شمشاد یعنی اسلامی تعلیمات کو ترک کر کے دوسروں کے بے قیمت درختوں یعنی مغربی تعلیمات کو اپنی زندگی کا حصہ بنا لیا ہے اور اب وہ حکمت قرآن کو ترک کر کے دوسروں کے دسترخوان کے ریزوں پر گزارا کر رہا ہے۔اس طرزِ عمل سے وہ کبھی بھی اپنے تہذیبی مقام و منصب کو حاصل نہیں کر سکتا۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۶۹۔۷۰) مغرب کی پیروی کا نتیجہ مغرب کے اپنے مفادات کا تحفظ تو ہو سکتا ہے لیکن مسلمانوں کے مقام و منصب اور مستقبل کا تحفظ نہیں کیونکہ دلِ شاہیں نمی سوزد بہر آں مرغے کہ در چنگ است!(اقبال، ۱۹۸۵: ۵۲۱) فرنگی اور مغربی تصورات کی پیروی سے مسلمان حقیقی دولت یعنی دولتِ دل کا حامل نہیں بن سکتا کیونکہ غیر اللہ کا غلام ابوذر غفاری اور سلیمان فارسی کے ذوق ایمانی سے محروم رہتا ہے۔(اقبال،۱۹۸۵:۳۹۸) یہ مغرب کی غلامی ہی کا اثر ہے کہ اب تہذیب حجاز حکمت فرنگ اور حکمت مغرب کے اثرات کے تحت ایسے ہی اضطراب کا شکار ہے جس طرح غاز سونے کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۲۹۳۔۲۹۵) حالانکہ ملت اسلامیہ کی تہذیبی رفعت اوجِ ثریا سے بھی بلند ہے لیکن وہ اپنے مقام سے نا آشنا ہونے کے باعث یورپ کو اپنا آئیڈیل قرار دے رہے ہیں۔(اقبال، ۲۰۰۶:۴۰۳) علامہ مغرب کی غلامی کو زوال کا سبب سمجھنے کے باوجود فرماتے ہیں:

یورپ کی غلامی پہ رضامند ہوا تو
مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے

(اقبال، ۲۰۰۶: ۳۶۶)

۳۔ ملت اسلامیہ نے دینی شعار کو ترک کر دیا ہے۔ علامہ 'در معنی ایں کہ پختگی سیرت ملیہ از اتباع آئین الٰہیہ است' میں فرماتے ہیں کہ جب پوری ملت نے شعائر مصطفیٰ کو چھوڑا تو یہ رمز بقا سے محروم ہو گئی کیونکہ یہ وہ ملت تھی جو شعائر مصطفیٰ پر عمل کرتے ہوئے تسخیر کائنات کی راہ پر گامزن تھی لہٰذا آج ہمیں شیخ احمد سرہندی کا یہ درس کہ 'از خیالات عجم باید حذر' دوبارہ اپنا طرز عمل بنانا ہوگا۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۱۲۸) علامہ 'خطاب بہ جاوید' میں فرماتے ہیں کہ آج کی نوجوان نسل دین کی حقیقت سے محروم ہونے کے باعث نماز، روزے اور دیگر شعائر دین کی حقیقی برکت اور روح سے محروم ہو گئی ہے لہٰذا اس میں رسوم تو باقی رہ گئی ہیں لیکن نہ صرف جہاد اور حج کو ترک کرنے کا تصور عام ہو رہا ہے بلکہ صوم و صلوٰۃ کی روح اور صاحب قرآن ہونے کے باوجود ذوق طلب سے بھی قوم خالی ہو چکی ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۷۸۸۔ ۷۸۹) شعائر دین سے دوری کے باعث امت کے معاملات جو سطوتِ توحید کا مظہر تھے اب صرف ظاہری رسم ہونے کے باعث ویرانیوں اور قرونِ اولیٰ سے دوری کے عکاس بن گئے ہیں۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۲۱۴۔ ۲۱۵) کیونکہ علامہ کے نزدیک مقاصد میں بلندی صرف دین ہی سے پیدا ہوتی ہے۔ شعائر دین ہی ملت کے افراد کو جمعیت اور اہمیت عطا کرتے ہیں۔ جب ملت کے چمن کو زمزم دین سے پانی نہیں ملے گا تو پھر نئی نسل الحاد کی راہ پر ہی گامزن ہو گی جس کا لازمی نتیجہ زوال کی تاریکیاں ہیں۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۲۷۵)

۴۔ آج کے مسلمان میں وہ مومنانہ کردار موجود نہیں ہے جو تہذیب اسلامیہ کی اقدار کا مظہر اور غلبہ و عروج کا ضامن ہے۔ علامہ 'پیش کش بحضور اعلیٰ حضرت' میں فرماتے ہیں کہ آج ہمارا المیہ یہ ہے کہ عشق میں سلیمان فارسی کا سا انداز نہیں رہا، ایران باقی مگر ایرانی ختم ہو گئے یعنی سرزمین اسلام کی مٹی سوز و ساز زندگی سے محروم ہو چکی ہے اور مسلمان پیٹ کے غلام رہ گئے ہیں جس کے لیے وہ اپنے آپ اور اپنے دین تک کو فروخت کر رہے ہیں۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۱۸۷) علامہ 'خطاب بہ جاوید' میں فرماتے ہیں کہ آج کے نوجوان تشنہ لب اور ان کے باطن تاریک ہیں نتیجتاً وہ کم آگاہی، بے یقینی اور مایوسی کا شکار ہیں کیونکہ اہل مکتب نے ان نوجوانوں کو نورِ فطرت سے محروم کر دیا ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۷۹۰) لا الٰہ کا وارث ہونے کے باعث امت مسلمہ کو گفتارِ دلبرانہ اور کردارِ قاہرانہ کا حامل ہونا چاہیے لیکن یہ جواہر اس کے کردار میں ناپید ہیں نتیجتاً وہ

تسخیر کائنات کی قوت یعنی جذب قلندرانہ سے بھی محروم ہے (اقبال، ۲۰۰۶: ۳۸۴) حالانکہ ملت اسلامیہ اس فقر کی امین تھی جس کا حقیر مال سلطنت روم وشام ہے۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۳۹۱) علامہ مومنانہ کردار کو دنیاوی اثاثوں پر ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ گو زر دنیا میں قاضی الحاجات ہے لیکن امت مسلمہ کے زوال کا سبب بے زری نہیں بلکہ اس مومنانہ کردار اور قلندری سے محرومی ہے جس کی وجہ سے بندۂ مومن ایمان کی قوت سے جہان پر حکمرانی کرتا ہے۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۵۳۲)

۵۔ اسلامی تہذیب کے زوال کا ایک سبب اس کے ادبی رجحانات بھی ہیں۔ادب کسی بھی قوم کو مائل بہ عروج بھی کرسکتا ہے اور مبتلائے زوال بھی۔ علامہ 'درحقیقت شعر واصلاح ادبیات اسلامیہ' میں فرماتے ہیں کہ اس قوم پر بہت افسوس ہے جو اپنی موت کا سبب خود بنتی ہے اور اس کا شاعر ذوقِ حیات سے محروم ہوتا ہے کیونکہ اس کا شاعر اسے بری چیز اچھی کر کے دکھاتا ہے اور اس کی فکر اتنی پژمردگی کا شکار ہوتی ہے کہ اگر وہ پھول کو بھوسہ دے تو پھول مردہ ہو جائیں۔ایسی شاعری قوم کے افراد سے ذوقِ عمل چھین لیتی ہے اور ان کے اعصاب کو شل کر دیتی ہے۔ایسا شاعر غفلت کو بیداری سے بہتر کر کے پیش کر رہا ہوتا ہے نتیجتاً قوم زندگی کے بجائے موت، عروج اور غلبے کی بجائے زوال اور حرم کے بجائے بت کدے کا رخ کرتی ہے لہٰذا اب ادبِ صالح پیدا کرنے کے لیے ہمیں عرب کی طرف لوٹنے کی ضرورت ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۶۔ ۳۸) علامہ 'پیش کش بحضور ملت اسلامیہ' میں فرماتے ہیں کہ آج ملت اسلامیہ کے شعراء نے غیروں کے حسن اوران کے گیسو و رخسار کی داستانیں سنا سنا کر مغرب کے افکار سے قوم کو اتنا متاثر کر دیا ہے کہ وہ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اپنی محبتوں اور وابستگیوں کا مرکز ومحور بنانے کے بجائے اغیار کی طرف دیکھ رہے ہیں۔ لہٰذا اب امت کو اس مرکز محبت کی طرف لوٹانے کی ضرورت ہے۔

باز خوانم قصۂ پارینہ ات
تازہ سازم داغ ہائے سینہ ات

(اقبال، ۱۹۸۵: ۸۳)

ہندوستان کے شعراء کا المیہ بیان کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ ان کے تمام فکر وفن، علم و ہنر اور شاعری کا حال یہ ہے کہ ان کے اعصاب پر ہر وقت عورت سوار رہتی ہے جس کے

نتیجے میں ان کا تخیل عشق و مستی کا جنازہ بن چکا ہے اور ان کا اندیشہ تاریک قوم کا مزار۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۲۴۰)

۶۔ جب قوم علمی، فکری اور ادبی رجحانات کے تحت منفی روایات اور بے عملی کی طرف چل پڑے تو اس کا لازمی نتیجہ انفرادی اور اجتماعی سطح پر اس قوم کی خودی کی نفی کی صورت میں نکلتا ہے اور ملت اسلامیہ بالعموم اسی کیفیت سے دوچار ہے۔ علامہ 'حکایت در معنی کہ مسئلہ نفی خودی از مخترعات اقوام مغلوبہ بنی نوع انسان است' میں فرماتے ہیں کہ جب کوئی قوم قوت عمل سے محروم ہوتی ہے تو ایسا فلسفہ حیات اختیار کر لیتی ہے جو انجام کار اس کے وجود کے خاتمے کا باعث بنتا ہے۔ شیر ہوتے ہوئے وہ بھیڑوں جیسے طرزِ فکر اور طرزِ عمل کی حامل بن جاتی ہے جس سے اس کا عزم، استقلال، اعتبار اور عزت و اقبال ختم ہو جاتا ہے کیونکہ اس قوم کو درس دینے والے اہل علم و حکمت اسے گوسفندانہ طریق تعلیم کر رہے ہوتے ہیں نتیجتاً وہ

شیر بیدار از افسون میش خفت
انحطاطِ خویش را تہذیب گفت

کا مظہر بن جاتے ہیں۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۲۸۔۳۱) جب کوئی قوم بے عملی اور اپنی خودی کی نفی کا شکار ہو جائے تو خود سراپا عمل بننے کے بجائے سوال کرنا اس کا وطیرہ بن جاتا ہے۔ علامہ 'در معنی این کہ خودی از سوال ضعیف می گردد' میں فرماتے ہیں کہ مسلمان کبھی شیروں سے خراج وصول کرتا تھا اور آج اس کی طبیعت لومڑی کی طرح ہو گئی ہے اور سوال کرنے کی روش اختیار کرنے کے باعث اس کا فکر بلند اپنی رفعتوں سے محروم ہو گیا ہے۔ حالانکہ مسلمان کو چاہیے کہ وہ چاند کی طرح اپنا رزق اپنے پہلو سے تراشے اور غیر کے سامنے دست سوال دراز نہ کرے کیونکہ غیر کے سامنے دست سوال دراز کرنے سے انسان اس حال سے دوچار ہوتا ہے جیسے چاند سورج سے روشنی مستعار لے کر اپنی پیشانی کو داغدار کرتا ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۲۳۔۲۴) علامہ 'در معنی این کہ افلاطون یونانی کہ تصوف و ادبیات اقوام اسلامیہ از افکار او اثر پذیر رفتہ' میں فرماتے ہیں کہ ملت اسلامیہ جس گوسفندانہ فکر، رویے اور طرزِ عمل میں مبتلا ہے اس کا آغاز افلاطون سے ہوا کہ اس نے ایسا خیالی فلسفہ پیش کیا جس کا خارج سے کوئی تعلق نہیں وہ موجود کو ناموجود قرار دیتا رہا۔ نتیجتاً اس کی آنکھ نے ایسے سراب پیدا کیے جس کے اثر سے قومیں سو گئیں اور اپنا ذوقِ عمل کھو بیٹھیں۔ جب ملت اسلامیہ کے علوم، ادبیات اور خصوصاً تصوف نے افلاطونِ یونانی کی فکر سے

اثرات قبول کیے تو وہ بھی نفی خودی کی کیفیت سے دوچار ہو کر ذوقِ عمل اور دنیا میں پیش قدمی کی روش سے محروم ہو گئے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۲۔۳۴)

۷۔ جب قوم اپنی خودی کے احساس سے محروم ہو جائے تو اس کے نتیجے میں اس پر خوف مسلط ہو جاتا ہے۔ علامہ 'در معنی ایں کہ یاس وحزن وخوف ام الخبائث است و قاطع حیات و توحید ازالہ ایں امراض خبیثہ می کند' میں فرماتے ہیں کہ امید کا خاتمہ موت اور لاتقنطوا زندگی ہے۔ جب خوف اور ناامیدی کسی فرد یا قوم پر مسلط ہو جائے تو وہ کمزور سے کمزور تر ہو جاتا ہے۔ مسلمان کو لا تحزن سے سبق حاصل کرنا چاہیے جس نے صدیق کو صدیق بنایا اور وہ حق الیقین کی منزل تک جا پہنچے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۹۴) اس نظم میں علامہ فرماتے ہیں کہ فرد اور ملت کے لیے خوف کے تدارک کی سبیل توحید پر عمل ہے۔ کیونکہ غیراللہ کا خوف عمل کو ختم کر دیتا ہے اور قوائے بدن کو مضمحل کر کے زندگی کے ان گنت امکانات کو بروئے کار لانے کی استعداد سلب کر دیتا ہے۔ ملت اسلامیہ کو لا خوف علیھم کو اپنا وطیرہ حیات بنانا چاہیے کیونکہ:

ہر کہ رمز مصطفیٰ فہمیدہ است
شرک را در خوف مضمر دیدہ است

(اقبال، ۱۹۸۵: ۹۶)

۸۔ ملت اسلامیہ آج بالعموم بے عملی کا شکار ہے۔ اس نے زندگی کو عافیت گاہ تصور کر کے اس کی کشمکش اور رزم آرائی سے کنارہ کشی اختیار کر لی ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۵۲) آج مبلغین اور واعظین قوم کو قیامت، نامہ اعمال اور میزان کی تفصیل تو بتاتے ہیں مگر قیامت موجودہ کو کوئی ذکر نہیں کرتے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۵۱۰) آج ملت اسلامیہ کا بالعموم یہ طرز عمل ہے کہ:

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

(اقبال، ۲۰۰۶: ۴۹:۷)

۹۔ ملت اسلامیہ انفرادی اور اجتماعی سطح پر بے یقینی کا شکار ہے۔ اسکا دل بیک وقت مومنانہ یقین اور کافرانہ گمان کے متضاد احوال کا حامل ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۴۹۴) راہ حیات پر جس یقین سے آگے بڑھنے کی ضرورت ہے اس یقین کا فقدان ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۴۹۴) علامہ فرماتے ہیں کہ قانون الٰہی یہ ہے کہ بنی آدم کو زندگی عطا کرنے کے بعد واپس نہیں لی جاتی، اس

کی موت صرف بے یقینی کے باعث ہوتی ہے۔(اقبال،۱۹۸۵: ۵۰۸)

۱۰۔ اسلامی تہذیب کے زوال کا ایک سبب حاملین تہذیب کی غداری بھی ہے۔علامہ فرماتے ہیں کہ ہمارے قافلے کی متاع حجازیوں نے لوٹ لی مگر ہم اس لیے خاموش ہیں کہ ہمارے آقا عربیؐ ہیں۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۳۳۵) علامہ ُارواح رذیلہ کہ بہ ملک وملت غداری کردہ ودوزخ ایشاں راقبول نہ کردہ، میں فرماتے ہیں کہ بنگال کا جعفر اور دکن کا صادق انسانیت، مذہب اور وطن سب کے لیے باعث ننگ ہیں کیونکہ یہ وہ کردار ہیں جنہوں نے ذاتی مفادات کے لیے ملت اسلامیہ کے وقار اور مستقبل کو بیچ دیا۔(اقبال،۱۹۸۵: ۷۳۰) اپنی نظم ُروح ہندوستان نالہ وفریاد می کند، میں فرماتے ہیں کہ جعفر اور صادق افراد کا نام نہیں بلکہ یہ کردار ہیں۔ یہ افراد اگرچہ مر چکے ہیں مگر ان کی روح زندہ ہے جو ہر اس شخص میں کارفرما ہے جو دشمن ملت ہے اور قوم کے تفرقے اور ذلت کا باعث ہے۔ ہر ملت کی تباہی کا سبب کوئی صادق ہوتا ہے یا کوئی جعفر:

الاماں از روحِ جعفر الاماں
الاماں از جعفرانِ ایں زماں

(اقبال،۱۹۸۵: ۷۳۳۔۷۳۲)

۱۱۔ فتنہ وطنیت کے اثرات بھی اسلامی تہذیب کی آفاقیت اور روحانی اقدار کے زیاں کا باعث بنا۔علامہ ُدین و وطن، میں جمال الدین افغانی کی زبان سے فرماتے ہیں کہ یورپ کے ایک لارڈ نے جو سراپا مکروفن تھا اہل دین کو وطنیت کی تعلیم دے کر انہیں اس مرکز سے دور کر دیا ہے جو دین عطا کرتا ہے۔ بندہ مومن آب وگل کی قید میں مقید نہیں ہوتا بلکہ اس کی فطرت مشرق ومغرب سے آزاد ہوتی ہے اگرچہ وہ نسبت کی روح سے مشرقی ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۶۵۰) الغرض تمیز آئین وملت نے قوموں کو تباہی سے دوچار کیا ہے اور اس کے اثرات ملت اسلامیہ پر بھی ہیں۔(اقبال،۲۰۰۶: ۱۰۳)

۱۲۔ ملت اسلامیہ کے زوال کا ایک سبب نا اہل حکمران ہیں۔ علامہ ُپیشکش بحضور اعلحضرت، میں فرماتے ہیں کہ مضبوط سلطنت کے لیے ایسا حاکم درکار ہے جو مردم شناس نگاہ کا حامل ہو۔وہ کھرے اور کھوٹے میں تمیز کر سکتا ہو۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۱۸۹) ُخطاب بہ مصطفیٰ کمال پاشا، میں فرماتے ہیں کہ جب سے ملت اسلامیہ کے ارباب اختیار نے اپنے عمل سے عشق اور جذبہ صادق کو مٹایا دنیا میں ہماری ذلت کا آغاز ہو گیا۔ہمیں قومی زندگی میں جذبہ عشق سے بہرہ ور ہو کر

ظاہری تدبیروں سے بالا بھی اقدامات کرنا ہوں گے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۳۰۸) ہمارے رہنماؤں کو قوم کے مستقبل کو محفوظ کرنے کے لیے اہل و نا اہل اور درست و غلط میں فرق کرنا ہو گا۔ بقول مولانا روم پہلی قومیں اسی لیے ہلاک ہوئیں کہ انہوں نے پتھر کو عود سمجھ لیا تھا۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۶۶۴)

۱۳۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اسلامی تہذیب کی بقا کا انحصار خواتین میں اسلامی روایات کے احترام پر ہے۔ کسی قوم کی بہترین روایات کا تحفظ اس قوم کی عورتیں ہی کر سکتی ہیں۔ اسلامی تہذیب کی اقدار کو فروغ پذیر کرنے کے لیے خواتین کا وہ کردار سامنے نہیں آ سکا جس کا دور حاضر تقاضا کرتا ہے۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۷۵)

۱۴۔ مغرب کی غلامی کے زیر اثر امت مسلمہ نے اپنی اقدار پر اعتماد کرنا چھوڑ دیا۔ علامہ 'اندرز میر نجات نقشبند المعروف بہ بابائے صحرائی' میں فرماتے ہیں کہ مسلمان قوم نے اپنے شمشاد یعنی اسلامی تعلیمات کی قدر و قیمت نہیں پہچانی اور دوسروں کے سرو یعنی مغربی تعلیمات کو اپنی زندگی کا حصہ بنا لیا۔ وہ اپنے کعبے کو لا الہ کی بجائے بتوں سے آباد کر رہا ہے جس کا لازمی نتیجہ ایک ہمہ گیر انحطاط ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۶۹۔۷۰)

۱۵۔ ملت اسلامیہ کو زوال سے دو چار کرنے میں علما دین کا کردار بھی ہے۔ آج ہمارے فقہا بے یقین اور کم علم ہیں۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۸۹۴) دین کی وہ تعلیمات جن سے ہمارے ایقان اور ایمان کو زندگی ملنا تھی وہ خرافات و روایات میں بدل گئیں۔ توحید جو کبھی زندہ قوت تھی اب علم الکلام کا ایک مسئلہ بن کر رہ گئی۔ جس سے قوم وحدت افکار اور وحدت کردار سے محروم ہو گئی۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۵۳۷) آج علمائے دین اور فقہا کا یہ حال ہے کہ قرآن کو بازیچہ تاویل بنا کر تازہ شریعت ایجاد کر رہے ہیں:

ہے مملکت ہند اک طرفہ تماشہ
اسلام ہے محبوس، مسلمان آزاد

(اقبال، ۲۰۰۶: ۵۷۵)

۱۶۔ ملت اسلامیہ نے علم و حکمت سے اپنا تعلق توڑ لیا جس سے تسخیر کائنات کا منصب ان سے چھن گیا ہے۔ اسلامی تہذیب علم کے تمام سرچشموں یعنی سمع، بصر اور فواد (القرآن، ۱۶: ۳۰) کو بروئے کار لانے سے عبارت ہے۔ مغربی تہذیب میں صرف سمع و بصر پر انحصار ہے، جبکہ

مسلمانوں نے فی زمانہ سمع و بصر کو بھی فراموش کر دیا ہے۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۲۴) اگر وہ ان تینوں سرچشموں کو بروئے کار لائیں تو وہ دونوں عالم کی تسخیر کر سکتے ہیں اور اس منصب پر پہنچ سکتے ہیں:

اگر ایں ہر دو عالم را بگیری
ہمہ آفاق میرد تو نمیری

(اقبال، ۱۹۸۵: ۵۴۱)

۱۷۔ ملت اسلامیہ کے زوال کا ایک نمایاں سبب اس کا تعلیمی نظام بھی ہے۔ درسگاہوں میں نسل نو کی تربیت ان کے جوہر قابل کے فروغ کا باعث بننے کی بجائے ان کا گلہ گھونٹنے کا باعث بنتی ہے۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۳۷۷) سو آج ان درسگاہوں میں زندگی، محبت، معرفت اور نگاہ کا فقدان ہے۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۳۷۸) درسگاہوں کے مربیوں کا کردار بے سوز اور گفتار بے مقصدیت کا شکار ہے۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۳۸۲) مدارس رعنائی افکار اور خانقاہیں لذت اسرار سے محروم ہیں۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۳۹۲) تعلیم کو فروغ دینے والے اساتذہ دین کی حقیقی روح اور تہذیب کی بقا کی تعلیم کے بجائے بے مقصد نظری مسائل میں الجھے ہوئے ہیں۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۴۰۳) چونکہ درسگاہیں لذت کردار اور عمیق افکار سے خالی ہیں ہیں لہٰذا حکمت دیں کی متاع کہیں نہیں ملتی۔ درسگاہوں اور علما کا طریق یہ ہو چکا ہے کہ

حلقہ شوق میں وہ جرات اندیشہ کہاں
آہ محکومی و تقلید و زوال تحقیق
خود بدلتے نہیں قرآن کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہان حرم بے توفیق
ان غلاموں کا یہ مسلک ہے کہ ناقص ہے کتاب
کہ سکھاتی نہیں مومن کو غلامی کے طریق

(اقبال، ۲۰۰۶: ۵۳۴)

۱۸۔ علامہ فرماتے ہیں کہ جو قوم اجتماعی طور پر اپنی روایات سے برگشتہ ہو جائے قانون الٰہی اسے زوال میں مبتلا کر دیتا ہے۔ ترکان عثمانی اور ترکان تیموری کی تاریخ اس کی گواہ ہے۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۳۸۸) کیونکہ قانون الٰہی یہ ہے کہ:

اس کی تقدیر میں محکومی و مظلومی ہے
قوم جو کر نہ سکی اپنی خودی سے انصاف
فطرت افراد سے اغماض بھی کر لیتی ہے
کبھی کرتی نہیں ملت کے گناہوں کو معاف

(اقبال، ۲۰۰۶: ۵۹۹)

۳۔ زوال پر ردعمل

زوال کے معاصر کیفیت کے باوجود اقبال کی فکر میں ملت اسلامیہ کے مستقبل کے بارے میں مایوسی کی بجائے اس زوال کے ازالے کے لیے واضح منہج ملتا ہے۔ اقبال نے جہاں مسلمانوں کے داخلی حالات کی بہتری کی بات کی، مخالفین کے موقف کا بھی مناسب رد کیا۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۱۹) علامہ ہر اس سبب کا قلع قمع چاہتے تھے جو مسلمانوں کے لیے زوال کا باعث تھا۔ جب حکومت ترکی نے علما پر پابندیاں عائد کیں تو اس پر علامہ نے فرمایا: 'رہا علماء کا لائسنس حاصل کرنا، آج مجھے اختیار ہوتا تو یقیناً میں اسے اسلامی ہند میں نافذ کر دیتا ایک اوسط مسلمانوں کی سادہ لوحی زیادہ تر افسانہ تراش ملا کی ایجادات کا نتیجہ ہے'۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۴۰) علامہ غلامی کو زوال کا بڑا سبب قرار دیتے ہیں۔

'غلامی اور محکومی بہت بڑی لعنت ہے۔ حکومت اور اقتدار ایک سحر ہے جس سے محکوموں کے دل و دماغ ماؤف ہو جاتے ہیں۔ علی گڑھ کی کتنی بڑی خوبی ہے کہ اس نے ہمارے دل و دماغ کو محفوظ رکھا۔ یا پھر یوں کہنا چاہیے کہ اسلام میں زندگی کی بے پناہ قوت ہے۔ یہ قوت علی گڑھ میں بھی کارفرما تھی، لہٰذا باوجود مغربی تعلیم کے مسلمانوں کا جذبہ ملی قائم اور برقرار رہا'۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۶۶) اسی غلامی کے باعث ملت اسلامیہ کا شعور مسخ ہو گیا لہٰذا علامہ دورِ زوال میں تہذیبی تشخص کی بقا کے لیے تقلید کو محفوظ راہ قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں: موجودہ دور میں بہت زیادہ فتنے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس دور نے ہمیں اپنے جلووں سے غافل کر دیا ہے۔ ایسے زمانے میں جبکہ زندگی کی اساس کمزور پڑ جائے قوم تقلید کے ذریعے ہی استحکام پاتی ہے۔ آج ہماری جمعیت اسی طریق سے محفوظ و مامون رہے گی کہ ہم اپنے آباء کے رستے پر چلتے رہیں۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۱۲۴)

۴۔ زوال کے اثرات

یہ ایک المیہ ہے کہ اس دورِ زوال نے پورے مسلم معاشرے کو متاثر کیا۔ 'جب تمدن زوال پر آتا ہے تو اس کے فلسفیانہ مباحث، تصورات اور دینی واردات کے اشکال میں انجماد اور سکون آ جاتا ہے۔ جب اسلام کا ظہور ہوا تو موجود تمدن پر یہی حالت طاری تھی۔ اسلام نے اس تمدن کے خلاف احتجاج کیا۔ خود قرآن کے اندر شہادت موجود ہے کہ اسلام نہ محض ذہنی بلکہ مذہبی واردات کے لیے بھی نئی راہ پیدا کرنا چاہتا تھا'۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۲۴) زوال نے دیگر شعبہ ہائے زندگی کی طرح تصوف کو بھی متاثر کیا۔ علامہ کے مطابق 'تصوف کے ادبیات کا وہ حصہ جو اخلاق و عمل سے تعلق رکھتا ہے، نہایت قابلِ قدر ہے کیونکہ اس کے پڑھنے سے طبیعت پر سوز و گداز کی حالت طاری ہوتی ہے۔ فلسفے کا حصہ محض بے کار ہے کیونکہ اس سے صوفیاء کا نصب العین محض غیبی اَشکال کا مشاہدہ بن گیا۔ حالانکہ اسلامی نکتہ خیال سے تزکیہ نفس کا مقصد محض اِز دیادِ یقین و استقامت ہے'۔ (ہاشمی، ۲۰۰۶: ۴۳)

زوال کے زیرِ اثر اسلامی تہذیب کی اقدار بھی غیر موثر ہوتی گئیں۔ نتیجتاً بہت کم مسلمان آج عربی جانتے اور اپنا مافی الضمیر اس میں ادا کر سکتے ہیں، حالانکہ عربی ہماری بین الاقوامی زبان ہے۔ ہمارے دینی، ثقافتی اور ادبی رابطے کا ایک عظیم سرچشمہ'۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۵۱) تاہم علامہ زوال کے اس سارے منظر کے باوجود اس کے مستقبل سے مایوس نہیں۔ فرماتے ہیں: 'اندلس اور صیقلیہ میں مسلمانوں کی تباہی اُمت کے ایک جز کی تباہی تھی۔ اُمت کا وجود تو بہر حال قائم ہے۔ البتہ یہ ٹھیک ہے کہ قومیں پیدا بھی ہوتی ہیں اور مر بھی جاتی ہیں۔ قرآن پاک کا بھی یہی فیصلہ ہے'۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۱۹۶) تاہم دورِ زوال میں قوم کا شعور شانِ خلاقی سے محروم ہوتا ہے لہٰذا زوال کے زمانے میں اجتہاد قوم کا شیرازہ بکھیر دیتا ہے کیونکہ اس زمانے میں آدمیوں کی نظر کوتاہ ہوتی ہے۔ ان میں امام جعفر کا سا ذوق و شوق اور نہ ہی امام رازی کی سی کاوش موجود ہوتی ہے۔ چونکہ مسلمان کی وحدت آئین سے زندہ ہے اور وہ آئین قرآن ہے۔ یہی حبل اللہ ہے لہٰذا آج ہمیں اس حبل اللہ سے اپنے آپ کو وابستہ کر کے انتشار اور غبار راہ بننے سے بچانا چاہیے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۱۲۵) اس دور میں شریعت پر کاربند رہ کر تہذیبی تشخص کی حفاظت کی جا سکتی ہے۔ علامہ کے مطابق شریعت ظاہراً اور باطناً روشنی کے علاوہ کچھ نہیں۔

فرد کے لیے شریعت ایمان کا زینہ اور ملت کے لیے نظام محکم ہے۔ شریعت سے ہی قدرت عصا اور یدِ بیضا ملتے ہیں۔ ایسے زمانے میں جب مستحب ادا کرنے کے راستے میں رکاوٹ ہو تو اسے فرض کا درجہ دے دیا جاتا ہے۔ یعنی حالات سازگار ہوں یا ناسازگار شریعت پر عمل ہر حال میں کرنا ہے۔ کیونکہ اس پر عمل ہی ہمیں آہنی قوت اور بلند مقام سے بہرہ ور کرتا ہے۔ شریعت آئین حیات کی تفسیر ہے۔ اس کا صیقل پتھر کو آئینہ بنا دیتا ہے اور اسی سے ہم خیر امت ہیں۔ (اقبال، ۱۹۸۵:۱۲۶)

اسلامی تہذیب کا مستقبل

ا۔ مستقبل میں بقا کے امکانات

اسلامی تہذیب ان گنت استقبالی امکانات کی حامل ہے۔ علامہ نے اسلامی تہذیب کے درخشاں مستقبل کے بارے میں پیغمبرانہ آہنگ سے اظہار خیال کیا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ زندگی کا دامن کبھی بھی مستقبل کے امکانات سے خالی نہیں ہوتا کیونکہ 'ہزار بادہ ناخوردہ در رگ تاک است'۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۲۶۴) اب جب کہ مغرب اللہ تعالیٰ سے بیگانہ اور مشرق افسانوں میں گم ہے ضروری ہے کہ اللہ کے جلووں کا اظہار ایک نئے رنگ سے ہو۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۴۰۰) علامہ اللہ کی بارگاہ سے ملت کے لیے پیکر تازہ اور انقلاب کی دعا کرتے ہیں۔ (اقبال، ۱۹۸۵:۶۱۴) وہ فرماتے ہیں کہ جلد ہی فروغ خاکیاں، نوریوں سے فزوں تر ہو جائے گا۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۵۰۴) زمانہ اپنے رخ فردا سے نقاب ہٹا کر اہل نظر کے سامنے مستقبل کو منکشف کر رہا ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۵۱۳) یہ عالم دیرینہ اب دوبارہ تازگی حاصل کرے گا اور ایک جہانِ نو وجود میں آئے گا۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۵۲۷) علامہ فرماتے ہیں: میں نے رازی کی بجائے رومی کی پیروی میں قرآن حکیم میں تقدیر امم کا مشاہدہ کیا ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۶۳۰) علامہ آنے والے دور کی تصویر کشی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ وقت بھی آئے گا جب بچوں کی پیدائش رحم مادہ سے باہر بھی ممکن ہوگی۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۶۹۹۔۷۰۰) عالم اسلام کے مستقبل کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انقلاب روس و آلمان کے بعد اب مسلم دنیا بھی انقلاب کی طرف بڑھ رہی ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵:۸۲:۷) 'مارچ ۱۹۰۷ء' میں فرماتے ہیں کہ صحرا کا شیر یعنی عالم اسلام پھر بیدار ہوگا کیونکہ تہذیب مغرب ناپائیدار ہے اور خودکشی کی طرف بڑھ رہی ہے۔

(اقبال، ۲۰۰۶: ۱۶۶۔۱۶۸) علامہ وعدہ دیدار سے ملت کو بیدار کرنے کی کوشش کرتے ہیں (اقبال، ۲۰۰۶: ۲۱۶) کہ اب جلوہ خورشید سے شب تاریک ختم ہونے کو ہے اور نغمہ توحید سے یہ عالم پھر معمور ہوگا۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۲۲۰۔۲۲۲) طوفان مغرب نے مسلماں کو جو ہر مسلمانی سے آشنا کر دیا ہے۔ مستقبل کا منظرنامہ بتا رہا ہے کہ مرد مومن کو پھر سے شکوہ ترکمانی، ذہن ہندی اور نطق اعرابی عطا ہوگا۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۲۹۷۔ ۲۹۹) اب پھر سے حضور اکرمؐ کی برکت سے ملت کی شاخ نمناک ہوگی اور آپؐ کے تصرف ہائے پنہاں آشکار ہوں گے۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۳۰۶) علامہ فرماتے ہیں کہ یہ خیال آرائی نہیں بلکہ نوشتہ تقدیر ہے (اقبال، ۲۰۰۶: ۳۸۶) کہ یہ عالم دوبارہ آدم خاکی کے عروج کا منتظر ہے۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۳۹۴) اب اہل نظر تازہ بستیاں آباد کریں گے۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۳۹۶) مسلمان پھر سے شکوہ سنجر اور فقر جنید و بسطامی کا حامل بنے گا۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۳۹۸) اب عالم پیر کی جگہ جہان نو جنم لے رہا ہے (اقبال، ۲۰۰۶: ۴۵۹) اور یہ منظر اہل نظر سے پوشیدہ نہیں ہے۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۵۲۳) اقبال نے جہاں ملت اسلامیہ کی بیداری اور اسلامی تہذیب کے احیا نو کی پیش گوئی کی، کئی ایسے فتنوں کے ظہور کا بھی ذکر کیا جو اس وقت تک ظہور پذیر نہ ہوئے تھے۔ مثلاً علامہ فرماتے ہیں کہ خاک سمرقند سے نئے ہلاکو اور چنگیز کا ظہور ہوگا۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۳۳۱) کیونکہ فلکِ بلاجُو نئے فتنوں کا تقاضا کر رہا ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۳۵۰)

من از ہلال و چلیپا دگر نیندیشم   کہ فتنہ دگری درضمیرایام است

(اقبال، ۱۹۸۵: ۴۵۸)

علامہ کہتے ہیں کہ یہ سب کچھ محض میری خیال آرائی نہیں بلکہ:

مجھے راز دو عالم دل کا آئینہ دکھاتا ہے
وہی کہتا ہوں جو کچھ سامنے آنکھوں کے آتا ہے

(اقبال، ۲۰۰۶: ۹۹)

نیز

جو ہے پردوں میں پنہاں چشم بینا دیکھ لیتی ہے
زمانے کی طبیعت کا تقاضا دیکھ لیتی ہے

(اقبال، ۲۰۰۶: ۱۰۰)

اسلامی تہذیب جس خطے میں بھی گئی اس نے مقامی عناصر کی رنگا رنگی کو اختیار کرتے ہوئے جامع تہذیبی خدوخال کی صورت گری کی جس کی ایک مثال برصغیر میں مغلوں کے دور کے تہذیبی آثار ہیں۔ (عابد، ۱۹۸۴: ۲۱۶، ۲۱۷) علامہ فرماتے ہیں کہ اسلامی تہذیب کبھی بھی مکمل طور پر نابود نہیں ہوسکتی کیونکہ اس کی اصل قالوا بلی اور اس کی اساس نحن نزلنا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان یطفؤا فرما کر اسے لکل امۃ اجل کے قانون سے مستثنیٰ رکھا ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۲۴۴) اسلامی تہذیب کا ماضی اس کے استقبال کی تفسیر ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ غم اور زوال کا موجودہ منظر عارضی ہے جو مستقل طور پر ملت کے مقدر کو نہیں گہنا سکتا۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۲۲۴)

علامہ فرماتے ہیں کہ اسلامی تہذیب کے درخشاں مستقبل کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ یہ تہذیب ہر تاریخی مشکل سے عہد برآ ہونے کی سکت رکھتی ہے مثلاً جب اغیار کی سازشوں سے خلافت کا خاتمہ ہوگیا، تو ترکوں کے اجتہاد نے اسلام کی روح کے مطابق فیصلے کیے۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۴۱) اس فیصلے کی نظریاتی اور فکری تائید ابن خلدون جیسے عظیم مفکر کی تحریروں سے بھی ہوتی ہے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۴۱) یوں عالمی سطح پر جرمنی، فرانس، اور دوسری مغربی اقوام جن انقلابات سے گزری ہیں، ملت اسلامیہ ان کے نتیجے میں پیدا ہونے والے چیلنجوں سے کما حقہ عہدہ برآ ہوجائے گی۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۴۲۶)

علامہ فرماتے ہیں کہ آنے والا دور اسلامی تہذیب کا ہے کیونکہ مغرب کا کوئی مستقبل نہیں۔ اب مغرب کا بت شکستہ ہو چکا ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۵۰۱) اب وقت آ گیا ہے کہ مسلم دنیا مغرب کے اونٹوں کو اپنے حوض سے ہٹا دے، دین مبین سے وابستگی اختیار کر کے قوت و جمیعت حاصل کرے جو عزم، اخلاص اور یقین سے ممکن ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۸۳۷۔ ۸۳۸) چونکہ تہذیب مغرب صرف 'لا' پر استوار ہے اور اس کے پاس 'الا' نہیں لہٰذا اس تہذیب کا تہ و بالا ہونا فطری امر ہے۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۳۲۱) مغربی تہذیب اور اس کے ادارے پیران کلیسا کی دعا سے کچھ عرصہ تک تو باقی رہ سکتے ہیں مگر انسانیت کے مستقبل کی امین نہیں بن سکتے۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۶۶۸)

اسلامی تہذیب اپنے مزاج اور ماہیت کے لحاظ سے آفاقی اور انسانیت نواز مزاج کی حامل ہے۔ انسان کو صرف مادی ترقی کی ہی نہیں بلکہ روحانی آسودگی کی ضرورت بھی ہے۔ یہ

تقاضا صرف اسلامی تہذیب ہی پورا کرسکتی ہے۔ (سباعی، ۱۹۷۶: ۲۴) علامہ فرماتے ہیں کہ صرف اسلام ہی وہ حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لیے ہر نقطہ نگاہ سے موجب نجات ہوسکتی ہے۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۵۸۰) اسلام مستقبل کا دین بھی ہے اور عصر جدید کی روح کو اپنے ساتھ ہم آہنگ رکھنے کا متحمل بھی۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۴۵) اسلام نوع انساں کو نسلی بنیادوں کی بجائے عالمگیر اخوت کی بنیاد پر متحد ہونے کی تلقین کرتا ہے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۴۴) لہٰذا انسانیت کو غیر اسلامی نظاموں کو جو فرسودہ ہو چکے ہیں ترک کر کے دشت عرب میں خیمہ زن ہونا ہو گا۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۳۳۳) امن عالم کا قیام، امتیاز رنگ وخوں کا خاتمہ اور روحانی اقدار کا فروغ صرف اسلامی تہذیب سے ممکن ہے:

ربط و ضبط ملت بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر

(اقبال، ۲۰۰۶: ۲۹۴۔۲۹۵)

اسلامی تہذیب کے درخشاں مستقبل کے ظہور پذیر ہونے کی اساس کے بارے میں علامہ فرماتے ہیں کہ یہ صرف حضور اکرمؐ کی ذات مبارکہ ہے جسے مرکز ومحور بنا کر ملت اسلامیہ اپنی اسلامی اقدار کو پھر سے زندہ کرسکتی ہے۔ فرماتے ہیں مسلمان فقہ وغیرہ پر جمع نہیں ہو سکتے مگر ذات نبوت پر متحد ہو سکتے ہیں۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۴۳) کیونکہ یہ وہ فکر ہے جسے مرکز ومحور بنا کر امت ہر طرح کے افتراق کو فراموش کر دے گی۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۴۴) علامہ فرماتے ہیں کہ مومن عشق سے اپنی اساس کو مستحکم کر کے نقشبند عالم دگر بن سکتا ہے۔ کیونکہ وہ حامل قرآن ہے جو ان گنت جہانوں کی تخلیق کے امکانات کا حامل ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۶۵۳) قرآن حکیم ملت اسلامیہ کو ان محکمات سے آشنا کرتا ہے جو مستحکم تہذیبی تشکیل کی اساس فراہم کرتے ہیں۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۶۵۵)

بنی نوع انسان کے مستقبل کی حیثیت سے اسلامی تہذیب انسانیت کے مقدر کی حیثیت رکھتی ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے جو فرد اور ریاست کے کردار کے حوالے سے خود ایک تقدیر ہے جسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۳) ختم نبوت پر ایمان کے باعث ملت اسلامیہ اقوام عالم میں خاتم اقوام کا درجہ رکھتی ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۱۰۲) اس کا آئینِ زندگی حفظ قرآن اور پیام حق کا عالمگیر ابلاغ ہے۔

(اقبال، ۱۹۸۵: ۶۶۴) قرآن حکیم کو آئین بنانے کا مطلب ہر طرح کے کاہن و پاپایت کے نقوش کو محو کر کے نقش نو کو ثبت کرنا ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۶۶۹) یہ کار عظیم ملت اسلامیہ کے لیے انجام دنیا مشکل نہیں کیونکہ قرآن انہیں تقدیرات حق کے لا انتہا ہونے کی تعلیم دیتا ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۶۹۵۔۶۹۶) مستقبل کی ایسی صورت گری کے لیے ملت اسلامیہ کو نقش فرنگ کو مسترد کرنا ہوگا۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۷۸۳) علامہ فرماتے ہیں کہ ملت اسلامیہ میں اب بھی تقدیر شکن قوت موجود ہے۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۳۵۶) جو طلسم شب و روز کو توڑ سکتی ہے (اقبال، ۲۰۰۶: ۳۹۳) لہٰذا ملت اسلامیہ کو مشرق و مغرب سے ماوراء ہو کر تہذیب اسلامی کی قوت سے ہر شب کو سحر میں بدلنا چاہیے۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۶۲۰۔۶۲۱) یہ اس لیے بھی ضروری ہے کہ اس میں انسانیت کے مستقبل کی بقا اور تحفظ ہے:

تری فطرت امیں ہے ممکناتِ زندگانی کی
جہاں کے جوہرِ مُضمَر کا گویا امتحاں تو ہے
جہانِ آب و گِل سے عالَمِ جاوید کی خاطر
نبوت ساتھ جس کو لے گئی وہ ارمغاں تو ہے
یہ نکتہ سرگزشتِ مِلّتِ بیضا سے ہے پیدا
کہ اقوامِ زمینِ ایشیا کا پاسباں تو ہے
سبَق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا، شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

(اقبال،۲۰۰۶:۳۰۰)

اسلامی تہذیب کے مستقبل میں امکانات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں:

ہو چکا گو قوم کی شان جلالی کا ظہور
ہے مگر باقی ابھی شان جمالی کا ظہور

(اقبال،۲۰۰۶:۱۷۹)

۲۔ تہذیبی احیا کے لیے اقدامات

علامہ نے جہاں یقین کی قوت اور بصیرت کی روشنی سے اسلامی تہذیب کے مستقبل کے

امکانات کو بیان کیا، تہذیبی احیا کے لیے عملی اقدامات کا ذکر بھی کیا۔ علامہ کے تجویز کردہ اقدامات انفرادی، قومی اور بین الاقوامی تمام سطحات سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کا اجمالی تذکرہ ذیل میں کیا جاتا ہے:

۱۔ قوم کی انفرادی اور اجتماعی خودی کی تشکیل کی جائے کہ خودی کی تشکیل سے ہی افرادِ قوم کو باقوت اور صاحبِ عمل بنایا جا سکتا ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۱۲۔۱۴) قوم کی اجتماعی خودی مقاصد کے تعین سے ہی مستحکم اور سراپا عمل بن سکتی ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۱۵۔۱۷)

۲۔ قوم میں وحدت پیدا کی جائے۔ اس وحدت کے واضح سیاسی اور قومی اہداف ہونے چاہئیں۔ جب بھی ملت اسلامیہ قومی اہداف کے لیے وحدت اختیار کرے گی، وہ ضرور کامیاب ہو گی کیونکہ حدیث مبارکہ ہے کہ میری امت کا اجتماع کبھی گمراہی پر نہیں ہوگا۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۷۳)

۳۔ اجتماعی قومی کردار پیدا کیا جائے۔ قومی کردار کی تشکیل شعائرِ مصطفیٰ کو اختیار کرنے سے ہی ممکن ہے۔ قوم کا وطیرہ حیات 'مگسل از ختم الرسلؐ ایام خویش' ہونا چاہیے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۱۳۰۔۱۳۳) معاصر چیلنجوں کے پیش نظر اجتماعی سطح پر طاؤس و رباب کی بجائے شمشیر و سناں کو اپنانا چاہیے۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۳۸۲)

۴۔ قومی سطح پر اقتصادی مسائل کو حل کیا جائے، جب تک قوم کی روٹی کا مسئلہ حل نہ ہو تہذیبی اقدار کے تحفظ کی ضمانت نہیں دی جا سکتی۔ شریعت اسلامیہ کے نفاذ سے ہر شخص کا معاشی مسئلہ حل ہو سکتا ہے۔ (عطاء، ۲۰۰۵: ۳۵۹)

۵۔ اسلام کے سیاسی اہداف کے حصول کے لیے سیاسی نظام کی اصلاح کی جائے۔ سوشل ڈیمو کریسی کا نفاذ اسلام کی حقیقی پاکیزگی کی طرف رجوع کرنا ہے۔ (عطاء، ۲۰۰۵: ۳۶۰) سیاسی سطح پر مناسب اقدامات سے ہی علمی اور اقتصادی پستی کا ازالہ ہو سکتا ہے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۷۷) اسلام کی زندہ قوت آج بھی سیاسی طور پر ملت اسلامیہ کو اپنے مقدر کی صورت گر بنا سکتی ہے۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۳)

۶۔ تعلیمی نظام کی اصلاح کی جائے۔ جدید و قدیم کی تفریق ختم کی جائے۔ دینی علوم کے نصاب میں تاریخ اسلام اور جدید علوم کو بھی شامل کیا جائے۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۱۵۴)

۷۔ مذہبی طبقات خصوصاً علمائے دین اور مبلغین کے کردار کو بہتر بنایا جائے۔ جاہل اور بے

بصیرت ملاؤں نے ملت میں قدامت پرستی اور افتراق کو فروغ دیا ہے۔ (شیروانی،۱۹۸۴: ۱۰۴)
کسی بھی ایسی مذہبی کاوش کی حوصلہ شکنی کرنی چاہیے جس سے قوم کی وحدت متاثر ہو اور افتراق پیدا ہو۔ (شیروانی،۱۹۸۴: ۱۰۶)

۸۔ دورِ نو کے تقاضوں کو سمجھنا اور ان سے عہدہ برآ ہونے کی تیاری کرنی درکار ہے۔ قوموں کی زندگی میں آئین نو کی بجائے طرزِ کہن پر اڑے رہنا ایک کٹھن مرحلہ ہوتا ہے مگر ایسی روش زوال اور پس ماندگی کا باعث بنتی ہے۔ (اقبال،۲۰۰۶: ۲۰۲)

۹۔ اسلامی تہذیب کے ورثے کو زندہ کرنے کے لیے ہر سطح پر اقدامات ہونے چاہئیں۔ اس کے لیے عربیت کے فضلا کی تیاری، (شکیل، ۱۹۷۷: ۲۴۵) قوم کے اپنے تہذیبی ورثے پر اعتماد کی بحالی، (نیازی، ۲۰۰۷: ۳۸۲) مسلم تمدن اور تہذیب کو تعلیمی نصابوں کا لازمی حصہ بنانا (عطاء، ۲۰۰۵: ۵۲۶) اور مختلف شعبہ ہائے علم میں مسلمان اہل علم اور سائنسدانوں کے کارناموں کا احیاء کلیدی اقدامات ہیں۔ (افضل، ۲۰۰۵: ۱۷۰)

۱۰۔ اسلامی تہذیب کے احیاء اور معاصر چیلنجوں کے ماحول میں اس کی بقا کے لیے خطبہ الٰہ آباد میں قوم کو واضح رہنمائی دیتے ہوئے فرمایا:

'لیکن میں اپنا یہ احساس آپ سے پوشیدہ نہیں رکھ سکتا کہ موجودہ بحران سے نمٹنے کے لے ہماری ملت کو مستقبل قریب میں ایک آزادانہ راہ عمل اختیار کرنی پڑے گی اور آزادانہ سیاسی راہ عمل ایک مقصد پر مرکوز ہو۔ کیا آپ کے لیے یہ ممکن ہے کہ متحدہ عزم کے لیے منظّم کاملیت حاصل کر لیں؟ بے شک یہ ممکن ہے۔ فرقہ بندی اور نفسانیت کی قیود سے آزاد ہو جائیے۔ اپنے انفرادی اور اجتماعی اعمال کی قدر و قیمت کا اندازہ کیجیے خواہ وہ مادی اغراض ہی سے متعلق کیوں نہ ہوں۔ اس نصب العین کی روشنی میں، جس کی آپ نمایندگی کر رہے، مادہ سے گزر کر روحانیت کی طرف آیئے۔ مادہ کثرت ہے۔ روح نور ہے، حیات ہے، وحدت ہے، مسلمانوں کی تاریخ سے میں نے ایک سبق سیکھا ہے کہ آڑے وقتوں میں مسلمانوں کو اسلام نے بچایا ہے، مسلمانوں نے اسلام کی حفاظت نہیں کی۔ اگر آج آپ اپنی نظریں اسلام پر جما دیں اور اس کے زندگی بخش تخیل سے متاثر ہوں تو آپ اپنی پراگندہ قوتوں کو از سرِ نو جمع کر لیں گے اور اپنی صلابت کردار کو دوبارہ حاصل کر لیں گے۔ اس طرح آپ اپنے آپ کو مکمل تباہی سے بچا لیں گے۔ قرآن مجید کی ایک نہایت معنی خیز آیت یہ ہے کہ پوری انسانیت کی موت و حیات بھی فرد واحد کی موت و

حیات کی طرح ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ آپ جو سب سے پہلے انسانیت کے اس بلند وارفع تصور پر عمل پیرا ہوئے، اسی اصول پر جئیں اور آگے بڑھیں اور اپنے آپ کو ایک نفس واحد کی طرح رکھیں۔ میں جب یہ کہتا ہوں کہ ہندوستان کی حالت وہ نہیں جو بظاہر نظر آتی ہے تو میرا مقصد کسی کو حیرت میں ڈالنا نہیں ہے۔ بہرحال اس کے صحیح معنی آپ پر اس وقت آشکار ہو جائیں گے جب آپ ان کے مشاہدے کے لیے ایک صحیح اجتماعی خودی پیدا کر لیں گے۔ قرآن کے الفاظ میں: علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم (القرآن، ۵: ۱۰۵)۔ (ندیم، ۱۴۶:۱۹۹۸)

❋❋❋

باب پنجم

مغربی تہذیب اور فکرِ اقبال

ابتدائیہ

تہذیبوں کی دنیا میں آج مغربی تہذیب ایک عالمگیر تہذیب کے طور پر موجود ہے۔ جس کا اثر ونفوذ اور غلبہ دنیا کی ہر قوم، ملت، تہذیب اور خطے میں ہر سطح پر محسوس کیا جا رہا ہے۔ یورپی عالمی مسیحیت آٹھویں اور نویں صدی میں ایک الگ تہذیب کے طور پر ابھرنا شروع ہوئی۔ تہذیبی سطح پر یورپ اس سے پہلے کئی صدیوں تک دوسری تہذیبوں کی نسبت پسماندہ تھا۔ چین اور اسلامی دنیا صدیوں تک دولت، مقبوضہ علاقوں، فوجی قوت اور فنی، ادبی اور سائنسی کارناموں میں یورپ سے کہیں آگے تھے۔ تاہم گیارہویں سے تیرہویں صدی کے درمیان یورپی ثقافت فروغ پذیر ہونا شروع ہوئی۔ اسلام اور بازنطین کی اعلیٰ تر تہذیبوں کے مختلف عناصر اس میں شامل ہوتے چلے گئے جنھیں مغرب کے مخصوص حالات اور مفادات کے تحت قبول کیا گیا۔ اس دور میں ہنگری، پولینڈ، اسکینڈے نیویا اور بالٹک ساحل کے علاقے بھی مغربی مسیحیت کے دائرے میں آگئے۔ رومی قانون اور مغربی تہذیب کے دوسرے پہلو اس کے بعد آئے۔ اس طرح مغربی تہذیب کی مشرقی سرحد اس مقام پر مستحکم ہوگئی جہاں اسے کسی خاص تبدیلی کے بغیر رہنا تھا۔ بارہویں اور تیرہویں صدی میں اہلِ مغرب نے اسپین میں اپنا اقتدار بڑھانے کی جدوجہد کی اور بحیرۂ روم پر بھی عملاً غلبہ حاصل کرلیا تاہم اس کے بعد جب ترکی کی قوت فروغ پذیر ہوئی تو مغربی یورپ کی پہلی سمندر پار سلطنت ختم ہوگئی۔ اس کے باوجود ۱۵۰۰ء تک یورپی ثقافت کا احیاء خاصا آگے جا چکا تھا اور سماجی تکثیریت، پھیلتی ہوئی تجارت اور تکنیکی ترقی نے عالمی سیاست کے ایک نئے دور کی بنیاد فراہم کی جس کی قیادت واضح طور پر مغربی تہذیب کے ہاتھوں میں آ

رہی تھی۔(Huntington, 1996: 52)

۱۹۱۰ء تک دنیا میں سیاسی اور معاشی اعتبار سے دنیا اتنی متحد ہو چکی تھی کہ انسانی تاریخ میں پہلے کبھی اتنی متحد نہیں رہی۔ مجموعی عالمی پیداوار کی نسبت سے بین الاقوامی تجارت پہلے سے زیادہ ہو گئی جو ۱۹۷۰ء اور ۱۹۸۰ء کی دہائیوں سے پہلے اس حد تک کبھی نہیں پہنچ سکی تھی۔ مجموعی سرمایہ کاری کے فیصد کے لحاظ سے بین الاقوامی سرمایہ کاری ہمیشہ سے بڑھ گئی۔ تہذیب کا مطلب اب مغربی تہذیب قرار پایا۔ بین الاقوامی قانون گروشس کی روایت سے ابھرنے والا مغربی بین الاقوامی قانون تھا۔ بین الاقوامی نظام کے معنیٰ تھے خودمختار مگر 'مہذب' قومی ریاستوں اور ان کے زیرِ اثر نوآبادیوں کا مغربی ویسٹ فیلیائی نظام۔

مغرب کے طے کردہ اس بین الاقوامی نظام کا سامنے آنا ۱۵۰۰ء کے بعد کی صدیوں میں عالمی سیاست میں دوسری بڑی تبدیلی تھی۔ مغربی معاشروں کے غیر مغربی معاشروں کے ساتھ غالب و مغلوب اقوام کے طور پر رابطے تھے تو اب آپس میں ان کے تعلقات زیادہ برابر کی سطح پر تھے۔ ایک ہی تہذیب کی سیاسی اکائیوں کے مابین اس نوع کے تعلقات چینی، ہندوستانی اور یونانی تہذیبوں سے بہت مشابہت رکھتے تھے۔ ان تعلقات کی بنیاد ایک ثقافتی ہم آہنگی تھی جس میں زبان، قانون، مذہب، انتظامی طور طریقے، زراعت، ارضی ملکیت اور شاید قرابت داری بھی شامل تھی۔ یورپی اقوام کی مشترکہ ثقافت تھی اور وہ تجارت کے فعال سلسلے، افراد کی مسلسل حرکت اور حکمران خاندانوں کے زبردست باہمی رشتوں کے توسط سے بڑے پیمانے پر رابطے رکھے ہوئے تھے۔ وہ آپس میں ہمیشہ لڑتے بھی تھے۔ یورپی ریاستوں میں امن کا زمانہ قاعدہ نہیں استثنیٰ تھا۔ اگرچہ اس عرصے میں زیادہ تر سلطنت عثمانیہ اس علاقے کے ایک چوتھائی حصہ پر قابض تھی جسے اکثر یورپ سمجھا جاتا تھا لیکن اس سلطنت کو یورپی بین الاقوامی نظام کا رکن تصور نہیں کیا جاتا تھا۔(Huntington, 1996: 53)

یورپی نظام اور یورپی تہذیب کے عالمی سطح پر فروغ پذیر ہونے کے نتیجے میں آفاقی تہذیب کے نمودار ہونے کا تصور پیدا ہوا۔ مغربی مفکرین نے یہ تصور عام کرنا شروع کیا کہ اب نوع انسانی ثقافتی طور پر قریب تر آ رہی ہے اور پوری دنیا میں اقوام مشترکہ اقدار، عقائد و رجحانات، رواج اور اداروں کو اپنا رہی ہیں۔ مخصوص پہلوؤں کو دیکھا جائے تو اس تصور میں کچھ ایسی چیزیں آ سکتی ہیں جو عمیق مگر غیر متعلق ہیں، بعض چیزیں متعلق ہیں مگر عمیق نہیں اور بعض غیر

متعلق اور سطحی ہیں۔ ان کو مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا:

۱۔ تقریباً تمام سماجوں میں انسانوں میں بعض بنیادی اقدار مثلاً قتل کو بُرا سمجھنا اور بعض بنیادی ادارے مثلاً خاندان کی کوئی نہ کوئی مشترک شکل موجود ہوتی ہے۔ (Huntington, 1996: 56)

۲۔ آفاقی تہذیب کی اصطلاح مہذب معاشروں کے مشترک اثاثوں مثلاً شہروں اور خواندگی کے لئے استعمال کی جا سکتی ہے جو انہیں ابتدائی سماجوں اور وحشیوں سے جدا کرتے ہیں۔ بلا شبہ یہ اصطلاح اٹھارہویں صدی کا صیغہ واحد والا مفہوم ہے۔ (Huntington, 1996: 57)

۳۔ آفاقی تہذیب کی اصطلاح ان مفروضات، اقدار اور عقائد کو ظاہر کر سکتی ہے جن پر مغربی تہذیب کے بیشتر اور دوسری تہذیبوں کے کچھ لوگ یقین رکھتے ہیں۔ اسے ڈیووس کلچر کہا جا سکتا ہے اور ہر سال بیسیوں ممالک کے لگ بھگ ایک ہزار تاجر، بینک کار، سرکاری افسران، دانشور اور صحافی ڈیووس سویٹزر لینڈ میں ورلڈ اکنامک فورم کے اجلاس میں شریک ہوتے ہیں اور اس طرح ان کا ایجنڈا اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس میں شامل افراد کی ان کے اپنے معاشروں میں اقتدار پر گرفت مضبوط ہو۔ (Huntington, 1996: 57)

۴۔ عام طور پر یہ خیال پیش کیا جاتا ہے کہ صرف اور خرچ کے مغربی طور طریقے اور عام پسند ثقافت دنیا میں ایک آفاقی تہذیب کو جنم دے رہے ہیں۔ لیکن یہ استدلال درست نہیں۔ تمام تاریخ میں ثقافتی فیشن ایک تہذیب سے دوسری تہذیب میں منتقل ہوتے رہے ہیں۔ ایک تہذیب کی اختراعات کو دوسری تہذیب اختیار کرتی رہی ہے مگر یہ یا تو ایسی تکنیکیں ہوتی ہیں کہ جن کے عام ثقافتی نتائج نہیں ہوتے یا پھر ایسے فیشن ہوتے ہیں جو قبول کرنے والی تہذیب کی بنیادی ثقافت کو تبدیل کئے بغیر آتے جاتے رہتے ہیں۔ قبول کرنے والی تہذیب میں یہ عناصر اس لیے آ جاتے ہیں کہ یا تو یہ انوکھے لگتے ہیں یا پھر ان کو مسلط کیا جاتا ہے۔ پچھلی صدیوں میں مغربی دنیا میں بعض موقعوں پر چینی یا ہندو ثقافت کے مختلف پہلو بڑے جوش و خروش سے اپنائے گئے۔ انیسویں صدی میں مغرب کی ثقافتی درآمدات چین اور ہندوستان میں مقبول ہوئیں کیونکہ ان میں مغربی قوت جھلکتی تھی۔ یہ استدلال کہ دنیا بھر میں پاپ کلچر اور اشیائے صرف کا استعمال مغربی تہذیب کی فتح ہے، مغربی ثقافت کو بہت ہی معمولی ثابت کرتا ہے۔ مغربی مفکرین کے نزدیک مغربی

تہذیب کا جوہر میگنا کارٹا ہے میگنا میک نہیں۔ غیر مغربی لوگ اگر مؤخر الذکر کی طرف مائل ہوتے ہیں تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اوّل الذکر کو بھی قبول کریں گے۔(Huntington, 1996: 58)

مغربی تہذیب کا تاریخی ارتقاء اس میں مادیت کے غلبے کی واضح نشان دہی کرتا ہے اور مادیت کی بنیاد پر ابھرنے اور فروغ پذیر ہونے والی تہذیب کس انجام سے دوچار ہوگی اس کے بارے میں اقبالؒ کی فکر بڑی واضح ہے۔ علامہ 'در معنی ایں کہ وطن اساس ملت نیست' میں فرماتے ہیں کہ اہل مغرب نے جب اپنی قومیت کی اساس اخوت کی بجائے وطنیت کو قرار دیا تو آدمی آدمی کا دشمن بن گیا اور دہریت کا راج ہو گیا اور میکاولی کا فلسفہ سکہ رائج الوقت بن گیا۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۱۱۵) 'حکمت فرنگ' میں علامہ نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مغرب کی تمام حکمت موت کا سامان ہے۔ کشید کرد اندیشہ بر کار مرگ، ہمہ حکمت او پرستار مرگ کے مصداق مغرب نے گو علم و ٹیکنالوجی کی بدولت فضاؤں اور سمندر کی گہرائیوں کو مسخر کر لیا ہے مگر انسانیت کے ظاہر و باطن کی موت کا جو سامان اس حکمت نے بہم پہنچا دیا ہے فرشتہ موت بھی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۲۹۵) تسخیر کائنات کے باوجود فرنگ کی حکمت ساحری کے مصداق ہے، حذر کہ شیوہ او رنگ جوزنی دارد!(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۳۳) مغربی تہذیب نے اقدار کے نظام کو تہہ و بالا کر دیا۔ اس نے خوب کو ناخوب اور ناخوب کو خوب کا درجہ دے دیا:

ایں خرابات فرنگ است و ز تاثیر مئیش
آنچہ مذموم شمارند، نماید محمود

(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۸۳)

مغربی تہذیب مسلم دنیا کے خلاف سازشوں سے عبارت ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۵۲۱) اور مغرب کی دانش اور حکمت و علم کا یہ حال ہے کہ 'ہمہ آفتاب لیکن اثر سحر ندارد'(اقبال، ۱۹۸۵: ۴۴۹) اسی سبب سے اقبال مشرق کو بیدار ہونے اور جہانِ نو کی تشکیل کا درس دیتے ہیں کیونکہ مغرب اپنے انجام سے دوچار ہونے والا ہے:

اگر در دل جہانے تازہ داری بہرہ آور
کہ افرنگ از جراحت ہائے پنہاں بسمل افتاد است

(اقبال، ۱۹۵۸: ۴۹۵)

مغربی تہذیب کی خصوصیات

اقبال کے شعری اور نثری آثار اور مغربی تہذیب کے بارے میں افکار کی روشنی میں اس تہذیب کے نمایاں پہلو درج ذیل ہیں:

۱۔ مذہب و سیاست کی ثنویت
۲۔ جسم و روح کی جدائی
۳۔ مادیت اور ظاہر پرستی
۴۔ وطنیت اور قومیت
۵۔ مغربی سامراج اور نوآبادیاتی نظام
۶۔ محنت و سرمایہ کی کشمکش
۷۔ عقلیت اور دہریت

۱۔ مذہب و سیاست کی ثنویت

مغربی تہذیب مذہب اور سیاست کی دوئی پر مبنی ہے۔ مغربی اربابِ سیاست سیاسی امور میں دین و مذہب کے اصولوں کی پیروی کو لازم خیال نہیں کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی ممالک میں لادینی سیاست کا دور دورہ ہے۔ ایک وقت وہ تھا جب مذہبی پیشوا عوام کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تمام شعبوں پر اتنے اثر انداز ہوتے تھے کہ ان کی قیادت کے خلاف کوئی قدم اٹھانا ممکن نہ تھا۔ پاپائے روم اور اہل کلیسا کے سامنے بڑے بڑے آمر اور بادشاہ بھی بے بس تھے۔ حتیٰ کہ مغربی ممالک کے بادشاہ پوپ سے ملاقات کا وقت لینے کے لیے اس کے دروازے پر کئی دن ننگے پاؤں کھڑے رہتے تھے۔ پوپ نے کئی معمولی معاملات پر بادشاہوں کو کڑی سزائیں بھی سنائی تھیں۔ مگر جب اس مذہبی پیشوایت اور پاپائیت کے خلاف عوامی ردِعمل شروع ہوا تو سیاست دانوں نے کلیسا کی سیادت سے نجات حاصل کر لی۔ عیسائی تعلیمات کے ناقابل عمل اعتقادات اور اہل کلیسا کی غیر سائنسی اور غیر معقول مذہبی تعبیرات اور نظریات کو نامور سائنسدانوں مثلاً گیلیلیو اور سیاسی مفکرین مثلاً میکاولی نے چیلنج کیا اور اس طرح زندگی کے معاملات پر عملی اور علمی دونوں دائروں میں ان کی گرفت کو کمزور کر دیا۔ مذہبی میدان میں مارٹن لوتھر کی تحریک نے نمایاں کردار ادا کیا۔ ان تمام اقدامات کا نتیجہ یہ نکلا کہ سیاست کو مذہب سے

الگ ہونا پڑا۔ سیاست اور مذہب کی اس تفریق سے لادین سیاست نے جنم لیا جس سے معاشرہ نئے مفاسد سے دوچار ہوا۔ جب سیاست کو مذہب اور اخلاق سے لاتعلق رکھا جائے تو لازمی طور پر اس میں خودغرضی، دنیا پرستی، زرطلبی، مکر وفریب اور ابن الوقتی کے عناصر شامل ہوتے چلے جائیں گے۔ علامہ نے مغربی تہذیب کے اس پہلو کو جا بجا تنقید کا نشانہ بنایا۔ کیونکہ اسلامی نظریہ توحید کی رو سے مذہب و سیاست کے درمیان علیحدگی ممکن نہیں۔ اسلام میں سماجی خیر و معیشت اور سیاست اور عبادت باہم جڑے ہوئے ہیں:

جلال پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

(اقبال، ۲۰۰۶: ۳۷۴)

اپنی دوسری نظم 'دین اور سیاست' میں علامہ عیسائی رہبانیت کے ردِعمل کے طور پر مذہب اور نظام حکومت میں پائی جانے والی جدائی کو چشم تہذیب کا اندھا پن قرار دیتے ہوئے صرف اسلام کو انسانیت کا محافظ قرار دیتے ہیں۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۴۴۵)

مغربی اقوام خصوصاً یورپی قوموں نے اپنی سیاست کو مذہب سے الگ تھلگ رکھ کر دنیا کی کمزور اور پسماندہ قوموں کو اپنی سیاسی، فکری اور اقتصادی غلامی میں جکڑنے کے لیے نئے حربے استعمال کئے ہیں۔ کیونکہ جب قوت دینی اقدار سے آزاد ہو تو اس کا انجام سوائے تباہی کے کچھ نہیں۔ 'قوت اور دیں' میں علامہ نشہ قوت کو اقوام عالم کے لیے خطرناک قرار دیتے ہوئے اسے ایک تاریخی حقیقت کے طور پر بیان کرتے ہیں۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۵۴۱)

مغربی استعماریت خصوصاً فرانس، برطانیہ اور اٹلی کے کردار نے مسلم دنیا اور مشرق وسطیٰ کو اپنے مفادات کے حصول کی رزم گاہ بنا دیا۔ اس سلسلے میں ٹی۔ ای۔ لارنس کا پراسرار کردار بھی تاریخ کا حصہ ہے۔ (Fry & Roy, n.d.:223, 231) مغربی اقوام نے کمزور اور پسماندہ قوموں کو اپنی سیاسی، فکری اور اقتصادی گرفت میں جکڑنے کے لئے نئے حربے استعمال کرنے شروع کر دیئے ان کا بنیادی ایجنڈا اپنی تہذیب ثقافت کو دوسری اقوام وملل میں فروغ پذیر کرنا تھا۔ مغربی تہذیب کا یہ ایک اہم خاصہ قرار پایا کہ وہ دوسری اقوام کو ہر لحاظ سے اپنے زیر نگیں لے آئیں۔ علامہ نے مغربی تہذیب کے اس پہلو کو اپنی نظم 'لادینی سیاست' میں یوں بیان کیا ہے:

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 ہراولِ لشکر کلیسیا کے سفیر!

(اقبال، ۲۰۰۶: ۶۶۵)

میکاولی نے عیسائیت اور سیاست کو ایک دوسرے سے جدا کرنے میں نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ اس کے دور میں ہونے والی مذہبی لڑائیوں نے یورپ کے اتحاد و طاقت کو نقصان پہنچایا تھا۔ چونکہ اس نے اس صورت حال کو ختم کرنے کے لئے مذہب، عیسائیت اور نظام مملکت کی باہمی تفریق کے تصور کو عام کر کے لادینی سیاست کو فروغ دیا۔ اس کی کتاب The Prince اس کے سیاسی افکار کی مظہر ہے۔ اس کتاب میں اس نے حکمرانوں کو کئی مشورے دیئے کہ وہ ان مشوروں کی روشنی میں حکومت کے نظام اور اپنے سیاسی مقاصد کو زیادہ مفید اور مضبوط بنا سکیں۔ ابن الوقتی، مصلحت کوشی اور مکر وفریب کو اہل سیاست کے لئے لازمی اوصاف قرار دیا گیا۔ اقبالؒ میکاولی کو شیطان کی بارگاہ کا فرستادہ تصور کرتے ہیں۔ مذہب سے لاتعلق سیاست اور میکاولی کے افکار پر روشنی ڈالتے ہوئے 'در معنی ایں کہ وطن اساس ملت نیست' میں فرمایا کہ مغربی تہذیب نے جب قطع اخوت کرتے ہوئے تعمیر ملت کی اساس وطن کو بنالیا تو دہریت، باطل پرستی اور بت پرستی اس تہذیب کا شیوہ اور آئین حیات بن گیا نتیجہ یہ ہوا کہ:

مملکت را دین او معبود ساخت
فکر او مذموم را محمود ساخت

(اقبال، ۱۹۸۵: ۱۱۵۔۱۱۶)

یورپ کی معاصر سیاست اور ریاستی تقسیم کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: ''میں بارہا کہہ چکا ہوں اس کی ابتدا لوتھر سے ہوئی۔ لوتھر کے ہاتھوں جب کلیسا کی سیادت ختم ہوئی تو اس سیاست کا بھی خاتمہ ہو گیا جس نے یورپ کو متحد کر رکھا تھا، لہٰذا قدرتی بات تھی کہ اقوام یورپ کو کسی نئی اساس سیاست کی جستجو ہوتی۔ اس جستجو نے ان کی توجہ وطن اور نسل کی طرف منتقل کر دی۔ آخر الامر زمین اور رنگ بنائے سیاست ٹھہرے۔ یوں جغرافیائی قومیت اور وطنیت کا ظہور ہوا، قومیں

اور ملک وجود میں آئے اور مذہب ایک اَمر ثانوی رہ گیا۔ لیکن قوموں اور ملکوں کا وجود جب ہی قائم رہتا ہے کہ ان کی طاقت غیر متوازن نہ ہونے پائے۔ لہٰذا اقوام یورپ برابر اس کوشش میں لگی رہیں کہ جس طرح بھی بن پڑے ایک دوسرے کے درمیان توازن قائم رکھیں۔ بایں ہمہ توازن قوت برقرار نہ رہا۔ اس کی وجہ تھی اقوام یورپ کی نسلی اور جغرافیائی عصبیتیں، ان کی ہوس استعمار اور جوع الارض، جس میں انھوں نے ایک دوسرے سے بڑھنے کی کوشش کی، لہٰذا ان کی باہمی آویزش، ایک کے بعد دوسری لڑائی اور آخر الامر جنگ عظیم۔ جنگ کا خاتمہ ہوا تو دہریت نے سر اُٹھایا۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۱۸۹) آج یورپ کی خواہش ہے کہ اس کا اتحاد قائم رہے۔ لیکن یہ اتحاد ہے کیسا؟ اس کی نوعیت مذہبی تو نہیں ہے۔ ازمنۂ وسطیٰ کے عالم مسیحیت کا تو کب سے خاتمہ ہو چکا ہے۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۳۱۵)

اس نئے تصور کے لیے انھیں ایک زیادہ واضح اساس مثلاً تصور وطنیت کی ضرورت محسوس ہوئی جس کا اظہار مختلف نظام ہائے سیاست کی شکل میں ہوا۔ گویا وطن کو سیاسی اتحاد و اتفاق کی بنیاد مان لیا گیا۔ مذہب کا تعلق صرف آخرت تک محدود رکھنے سے عیسائیت کا جو حشر یورپ میں ہوا ہے وہ بالکل قدرتی امر تھا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے عالم گیر اخلاقی نظام کی جگہ سیاسیات اور اخلاقیات کے قومی نظاموں نے لے لی۔ اس سے یورپ اس نتیجے پر پہنچنے کے لیے مجبور ہوا کہ مذہب فرد کا ذاتی معاملہ ہے اور اس کا دنیاوی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۱)

۲۔ جسم و روح کی جدائی

مغربی تہذیب نے جب مادیت کی روش کو اختیار کیا تو دین و مذہب کی جدائی کے ساتھ ساتھ جسم و روح میں بھی تفریق پیدا ہوگئی۔ اقبالؒ اس رجحان کا ذکر کرتے ہوئے اپنی نظم 'بڈھے بلوچ کی نصیحت بیٹے کو' میں فرماتے ہیں:

دنیا کو ہے پھر معرکۂ روح و بدن پیش
تہذیب نے پھر اپنے درندوں کو ابھارا

(اقبال، ۲۰۰۶: ۷۱۴)

جب مذہب و سیاست اور جسم و روح میں تفریق پیدا ہوگئی تو یورپی اقوام نے وطن کی بنیاد

پر اپنی اپنی قومیت کی تشکیل کی اس طرح مغرب میں محدود قومیتیں معرض وجود میں آ کر دائمی نفرت اور محاذ آرائی کا سبب بن گئیں۔ مذہب و سیاست کی جدائی سے پہلے عیسائیت نے یورپ کو مذہبی بنیاد پر اکٹھا کیا تھا مگر جب یہ رشتۂ وحدت توڑ دیا گیا تو لازماً اس خلا کو پورا کرنے کے لئے مغربی قوموں کو کسی اور چیز کی تلاش ہوئی چنانچہ انہوں نے جغرافیائی حدود پر اپنی اپنی قومیت کو استوار کرنے کا منصوبہ بنایا۔ علامہ یورپی تاریخ کے اس پس منظر کو اپنی نظم 'در معنی ایں کہ وطن اساس ملت نیست' میں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مغرب نے جب اخوت کی اساس کو منہدم کر کے وطن کی اساس پر اپنی قوم کی تشکیل کی تو اس سے یہ دنیا جہنم زار بن گئی اور آدمی از آدمی بیگانہ شد کا حال ہو گیا۔ مغرب نے مذہب کو ترک کر کے دہریت کا جامہ پہن لیا اور میکاولی کی تعلیمات کو نیا دستورِ حیات بنا لیا جس سے انفرادی اور قومی زندگی سے اعلیٰ اقدار رخصت ہو گئیں اور:

شب بچشمِ اہلِ عالم چیدہ است
مصلحت تزویر را نامیدہ است

(اقبال، ۱۹۸۵: ۱۱۵۔۱۱۷)

علامہ نے روح اور بدن کی علیحدگی کے تصور کو مادہ پرستانہ اور لادینی قرار دیا:

دگر گوں کرد لادینی جہاں را
ز آثارِ بدن گفتند جاں را
از اں فقرے کہ با صدیق دادی
بشورے آور ایں آسودہ جاں را

(اقبال، ۱۹۸۵: ۹۲۰)

علامہ سے چند صدیاں پہلے ان کے روحانی مرشد مولانا رومؒ نے اپنے عہد میں باطل نظریات کے خلاف قلمی جہاد کر کے لوگوں کو روح و جاں کی وحدت کی تعلیم دیتے ہوئے ان کے دلوں میں رجائیت اور ایمان کی شمع فروزاں کی تھی۔ اقبالؒ نے دورِ جدید میں اسی فرض کو ادا کیا اور مادہ پرستی کی ہر شکل کو ہدف تنقید بنایا:

چو رومی در حرم دادم اذاں من
ازو آموختم اسرارِ جاں من
بہ دورِ فتنہ عصر کہن، او
بہ دورِ فتنہ عصر رواں، من

(اقبال، ۱۹۸۵: ۹۳۸)

دراصل روحانی اور دنیاوی زندگی میں امتیاز کرنے کا یہی غلط اصول ہے جس سے یورپ کا مذہبی اور سیاسی فکر متاثر ہوا ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ یورپ کی ریاستوں سے عیسائیت عملی طور پر بالکل بے دخل ہو چکی ہے۔ اس سے مختلف بے ربط ریاستیں قائم ہوگئی ہیں، جن میں انسانی جذبے کی بجائے قومی اغراض کی بالادستی ہے۔ یہ بے ربط ریاستیں عیسائیت کے اخلاقی اور مذہبی عقائد کو پامال کرنے کے بعد اب ایک وفاق یورپ کی ضرورت کو یعنی اس اتحاد کو جو کلیسیائی تنظیم نے انھیں شروع میں عطا کیا تھا، محسوس کر رہے ہیں۔ لیکن انھوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے انسانی اخوت کے تصور کی روشنی میں اسے تعمیر کرنے کی بجائے لوتھر کے زیر اثر برباد کر دیا۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۲)

۳۔ مادیت اور ظاہر پرستی

مغربی تہذیب اور علوم جدیدہ میں مادہ پرستی اور ظاہر پرستی کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اس مادہ پرستانہ نظریہ حیات ہی کا نتیجہ ہے کہ الہام و وحی کے تعلیم کردہ دینی عقائد اور مابعد الطبیعیاتی نظریات کی ثقاہت اور ابدیت کا انکار کیا جاتا ہے۔ حیات بعد الموت، حشر ونشر، جزا و سزا اور جنت و دوزخ سے تعلق رکھنے والے تمام امور اس تہذیب کے ہاں لائق اعتناء نہیں ٹھہرتے۔ مادیت پرست خدا کی طرح مادے کا وجود بھی ازلی اور ابدی تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں مادہ شروع ہی سے کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے اور یہ ظاہری تبدیلی کے باوجود کبھی ختم نہیں ہو سکتا۔ علامہ اقبالؒ ظاہر پرستی کو مادہ پرستی کا منطقی نتیجہ خیال کرتے ہوئے ان دنوں کو شدید تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ علامہ اپنی نظم 'مسلمان اور تعلیم جدید' میں اس بات کا شکوہ کرتے ہیں کہ جدید تعلیم یافتہ مسلمان مغربی تہذیب سے متاثر ہو کر حاضر پرستی کے بت کے سامنے سجدہ ریز ہو گیا ہے اور وہ اسلام کے ان بنیادی حقائق سے دور ہوتا جا رہا ہے جنھیں مادہ

پرستی کی آنکھ نہیں دیکھ سکتی:

شیدائیِ غائب نہ رہ، دیوانۂ موجود ہو
غالب ہے اب اقوام پر معبود حاضر کا اثر

(اقبال،۲۰۰۶:۲۷۲)

اسی طرح علامہ اپنی نظم 'پیر و مرید' میں مادیت اور ظاہر پرستی کے حوالے سے پیر رومیؒ سے سوال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

چشمِ بینا سے ہے جاری جوئے خوں
علمِ حاضر سے ہے دیں زار و زبوں

اس کے جواب میں پیر رومی فرماتے ہیں:

علم را بر تن زنی مارے بود
علم را بر دل زنی یارے بود

(اقبال،۲۰۰۶:۴۶۲)

مغربی حکماء اور دانایانِ فرنگ نے علم و فنون کے ذریعے مادی ترقیاں تو حاصل کر لیں مگر وہ روحانی تجلیات سے محروم رہے۔ علامہ کہتے ہیں:

از کلیمے سبق آموز کہ دانائے فرنگ
جگر بحر شگافید و بہ سینا نرسید

(اقبال،۱۹۸۵:۴۸۲)

یعنی جب قوم لامذہبیت، ظاہر پرستی اور مادیت کو اپنی اجتماعی زندگی کا اسلوب بنا لے تو پھر اس کے افراد اعلیٰ انسانی اقدار اور تعمیری اسلوب کو ترک کر کے پست تخریبی مقاصد کے در پے ہو جاتے ہیں۔ اس ہوس پرستی اور خود گریزی کا نتیجہ انسانیت کی تباہی اور بربادی کے علاوہ کچھ نہیں نکلتا۔ علامہ مغربی تہذیب کے اس لادینی اور انسانیت سوز پہلو کے بارے میں فرماتے ہیں:

آدمیت زار نالید از فرنگ
زندگی ہنگامہ برچید از فرنگ
مشکلات حضرت انساں از وست

آدمیت را غم پنہاں ازوست
درنگاہش آدمی آب و گل است
کاروان زندگی بے منزل است

(اقبال، ۱۹۸۵: ۸۳۹)

مغربی تہذیب کے اس پہلو کا عالمی سطح اور خصوصاً ملت اسلامیہ پر کیا اثر ہو رہا ہے اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

عصرِ ما وارفتہ آب و گل است
اہل حق را مشکل اندر مشکل است
تا نگاہ او ادب از دل نخورد
چشم او را جلوہ فرنگ برد

(اقبال، ۱۹۸۵: ۸۶۳)

حقیقت یہ ہے کہ مغربی تہذیب اپنی مادی ترقی اور علمی انکشافات کے باعث گزشتہ ادوار سے تو بازی لے گئی ہے لیکن اخلاقی سطح پر انحطاط کا شکار ہے۔ (سباعی، ۱۹۷۶: ۱۳) مغرب کی مادی ترقی کو اہل فکر نے Creative Destruction کا عنوان دیا ہے۔ (Harvey, 1989:17)

۴۔ وطنیت اور قومیت

یورپ میں مذہب کی گرفت کمزور ہوتے ہی یورپی اتحاد ختم ہوگیا اور مختلف ممالک میں جغرافیائی حدود، زبان اور رنگ ونسل کی بنیادوں پر قوم پرستی کی عمارت تعمیر ہونے لگی۔ مذہب و سیاست، پاپائیت اور سائنسی نظریات کی باہمی آویزش سے پہلے یورپ سیاسی طور پر ایک قوم کی حیثیت رکھتا تھا مگر اہلِ کلیسا کے اقتدار کے خاتمے کے بعد ان کی مذہبی قدرِ مشترک ختم ہوگئی۔ مذہب سے پیچھا چھڑانے کے بعد یورپی ممالک میں وطنیت اور قومیت کا رجحان بڑھنے لگا۔ ایک ہی مذہب کی پرستار قومیں اب کئی چھوٹی چھوٹی قوموں اور مملکتوں میں منقسم ہو کر باہمی رقابتوں اور خودغرضیوں کا شکار ہوئیں۔ زبان، رنگ، نسل اور جغرافیائی حد بندیوں اور انسانوں کے پیدا کردہ باطل نظریات نے انسانی وحدت کا شیرازہ منتشر کر کے قوم پرستی کا تخریبی اور فساد

انگیز تصور رائج کر دیا۔ اقبالؒ نے مغرب کے اس تصورِ قومیت اور وطنیت کو تنقید کا نشانہ بنایا کیونکہ مغربی تصورِ قومیت کے برعکس اسلامی نظریہ ملت عالمگیر اور انسانی اقدار پر مبنی ہے۔ اسلام عارضی اور مصنوعی امتیازات کو انسانی وحدت اور آفاقی قوت کی راہ میں رکاوٹ تصور کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نسلی امتیاز، قبائلی تفاخر، لسانی برتری اور وطنی وابستگی کے بجائے کفر و ایمان کو قومیت کی اساس قرار دیتا ہے۔ اسلام کے آفاقی اور نظریاتی اتحاد کی رو سے دنیا کے مختلف خطوں میں مقیم مختلف رنگ و نسل کے حامل انسان ملتِ اسلامیہ کے افراد خیال کئے جاتے ہیں خواہ وہ کسی علاقے میں رہتے ہوں یا کوئی زبان بھی بولتے ہوں۔ اقبالؒ مغرب کے تصورِ وطنیت کا ذکر کرتے ہوئے بانگِ درا کی نظم 'وطنیت' میں فرماتے ہیں کہ تہذیب حاضر نے وطن کے نام پر نیا بت تراش لیا ہے۔ وطنیت کا بت کاشانہ دین نبوی کا غارت گر ہے۔ اسلام اس قید سے آزاد ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہجرت اس امر کی گواہی ہے کہ اسلام وطنیت کے اس تصور کو تسلیم نہیں کرتا کیونکہ وطنیت کا یہ تصور اقوام کے مابین رقابت اور غارت گری کا باعث ہے اور:

اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے
قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

(اقبال، ۲۰۰۶: ۱۸۷۔۱۸۸)

اس کے مقابل اسلام کے تصورِ ملت اور اس کی اساس کو بیان کرتے ہوئے اپنی نظم 'طلبۂ علی گڑھ کے نام' میں فرماتے ہیں:

جذب حرم سے ہے فروغ انجمن حجاز کا
اس کا مقام اور ہے اس کا نظام اور ہے

(اقبال، ۲۰۰۶: ۱۴۰)

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمارؐ نے بنایا
بنا ہمارے حصار ملت کی اتحاد وطن نہیں ہے

(اقبال، ۲۰۰۶: ۱۶۲)

وہ دین اسلام کو ملت اسلامیہ کا عنصر تاسیس و ترکیب قرار دیتے ہوئے یوں گویا ہوتے ہیں:

اپنی ملت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری

(اقبال،۲۰۰٦:۲۷۷)

علامہ توحید کے علمبردار مسلمان ممالک کو مغربی اقوام کی اندھا دھند نقالی کے بجائے اسلام کے آفاقی نظریئے کی پیروی کی تلقین کرتے ہیں۔ جس طرح ایک سچا مسلمان اپنے معبود حقیقی کی اطاعت میں ہر قسم کی قربانی کے لیے مستعد رہتا ہے اس طرح تہذیبِ نو کی کوکھ سے جنم لینے والے اس نئے بت کے پجاری قوم و وطن کے نام پر دوسروں کو تباہ و برباد کرنے پر تلے رہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی تہذیب کی اس روش کو اقبالؒ اس دور کا ایک بڑا معرکہ قرار دیتے ہیں:

بڑھ کے خیبر سے ہے یہ معرکۂ دین و وطن
اس زمانے میں کوئی حیدر کرار بھی ہے؟

(اقبال،۲۰۰٦:۳۹۲)

قومیت اور وطنیت کے موضوع پر اقبالؒ نے اپنی فارسی شاعری میں بھی اپنے افکار کو بیان کیا۔ اپنی نظم 'توحید' میں مغرب کے تصور قومیت اور نسل پرستی کی مذمت کرتے ہوئے اسے مادیت کی ایک شکل قرار دیا۔ ان کی رائے میں وطن کی آب و گل اور نسب وجسم پر بنیاد ہے۔ اس کے برعکس ملت اسلامیہ مادی اور ظاہری اساس کی بجائے دنیائے دل اور مخصوص طرز فکر پر منحصر ہے۔ یہ وحدت خیال اسلامی ملت کی خشت اول کا درجہ رکھتی ہے۔ فرماتے ہیں:

بر نسب نازاں شدن نادانی است
حکم او اندر تن و تن فانی است
ملتِ ما را اساسِ دیگر است
ایں اساس اندر دل ما مضمر است

(اقبال،۱۹۸۵:۹۳)

اسلام کسی دور یا علاقے کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ یہ زماں اور مکاں کی ہر قید سے ماورا

ہے۔ یہی سبب ہے کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسلام کو ایک نظام حیات کے طور پر نافذ کرنے کے لئے اپنے عزیز ترین وطن مکہ کو چھوڑا اور مدینہ منورہ کی طرف ہجرت کر کے یہ درس دیا کہ وطن، قبیلہ، قوم اور نسل سے وابستگی اسلام میں کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ اقبالؒ اس تصور قومیت پر اظہار خیال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

جوہر ما با مقامے بستہ نیست
بادہ تندش بجامے بستہ نیست
قلب ما از ہند و روم و شام نیست
مرزبوم او بجز اسلام نیست

(اقبال، ۱۹۸۵: ۱۱۲)

اقبالؒ نے قومیت، وطنیت اور نسل پرستی کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے اس فتنے کا بھی قلع قمع کیا جو مغربی افکار کے زیر اثر برصغیر کی سیاست میں پیدا ہو چکا تھا۔ مسلم دنیا کے مفکرین مغربی تصورِ قومیت و وطنیت کے مضمرات سے بالکل آ گاہ نہیں۔ علامہ نے اس سلسلے میں فرمایا کہ مغرب کی لادینیت لوتھر کی تحریک سے پیدا ہوئی۔ اس لیے کہ جب حصول اقتدار کے جذبے نے کلیسا کی سیادت ختم کر دی تو لازماً کسی ایسی اساس کی ضرورت پیش آئی جو قوموں کے نظام اجتماع کو درہم برہم نہ ہونے دے۔ یہی ضرورت تھی جس نے اہلِ یورپ کو وطن اور وطن سے نسل کی طرف مائل کیا۔ آگے چل کر یہی وطنیت دہریت کا سبب بنی۔ مولانا حسین احمد اس سادہ سی بات کو نہیں سمجھتے۔ وہ تاریخ سے ناواقف ہیں۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۱۶۷) یہی وجہ ہے کہ مغرب میں قومیت کی تعمیر کی بنیادی شرائط نسل، مذہب، مشترک تہذیب، مشترک زبان، مشترک تاریخ کا حامل ہونا ہیں اور یہ ان کے سیاسی اتحاد حصہ ہیں۔ (عابد، ۱۹۸۴: ۱۸)

۵۔ مغربی سامراج اور نوآبادیاتی نظام

مغرب کی تحریک احیائے علوم نے اہل مغرب کے دلوں میں سیر و سیاحت، آزادی فکر، جوش عمل، حصول علم، سائنسی دریافت اور بحری سفر جیسے رجحانات اور عیسائی تہذیب وثقافت کے فروغ کا جذبہ پیدا کر دیا۔ یورپ میں علم وفنون کی نشاۃِ ثانیہ کے ضمن میں زوال قسطنطنیہ کے بعد اٹلی کی طرف آنے والے پناہ گزین مشرقی علماء اور فضلاء کے کردار کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

علاوہ ازیں ہسپانیہ کے عرب مسلمانوں، مفکرین اور علماء نے بھی یورپ کو بحرِ ظلمات سے نکالنے اور اسے تہذیب سے آشنا کرنے کے لئے علمی اور تہذیبی خدمات سرانجام دی تھیں۔ قرونِ وسطیٰ میں مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان عرصہ دراز تک صلیبی جنگوں کا سلسلہ جاری رہا تھا۔ مسلمانوں کے ہاتھوں جنگی شکستیں کھانے کے بعد عیسائی ان کے طریقہ جنگ اور علمی مہارت کو سیکھنے کے زبردست خواہش مند تھے تاکہ وہ مسلمانوں سے اپنی ذلت اور رسوائی کا بدلہ لے سکیں۔ مسلمان سائنسی تحقیق اور تسخیر فطرت کے جذبے سے عاری ہو کر بعد ازاں عیسائی حکومتوں کے غلام بن گئے۔ یہ غلامی آج بھی کسی نہ کسی صورت میں جاری ہے۔ مغربی سامراج اور نوآبادیاتی نظام اگرچہ پندرہویں صدی عیسوی میں ہی شروع ہو چکا تھا مگر اسے صحیح عروج سولہویں صدی میں ہی حاصل ہوا۔ سب سے پہلے سپین اور پرتگال نے بیرون ملک اپنے حلقۂ اثر قائم کئے بعد ازاں برطانیہ، فرانس اور دوسری یورپی طاقتوں نے بھی دنیا کے غریب، پسماندہ اور دور دراز ممالک کو اپنی فوجی، سیاسی، اقتصادی اور تہذیبی تسلط کا نشانہ بنایا۔ یہ ملک کبھی بلاواسطہ حکومت کرتے تھے اور کبھی بالواسطہ پس پردہ حکمران ہوتے تھے۔ محکوم ملکوں کے بادشاہ ان کے اس قدر دست نگر تھے کہ یورپی حکام کے احکام کی خلاف ورزی نہیں کر سکتے تھے۔ یہ کٹھ پتلی اور نمائشی حکمران اپنے ملکوں پر برائے نام حکومت کرتے تھے۔ اپنے سامراج کو زیادہ مضبوط اور دیرپا بنانے کے لیے ان یورپی اقوام نے مذہبی، انسانی، تعلیمی اور تہذیبی سرگرمیوں کا بھی جال بچھا رکھا تھا تاکہ وہ محکوم افراد کے دل و دماغ میں اپنے افکار راسخ کر سکیں۔ امریکہ، کینیڈا، نیوزی لینڈ، آسٹریلیا اور افریقی ممالک کے علاوہ انہوں نے مشرقِ قریب، مشرقِ بعید، مشرقِ وسطیٰ اور برصغیر پاک و ہند کے علاقوں میں اپنے سامراج کے بہت سے نشانات چھوڑے۔ انہوں نے اپنے گوناگوں مقاصد کو بروئے کار لانے کے لئے ہر قسم کے وحشیانہ اور انسانیت سوز طریقے استعمال کئے۔ تاریخ گواہ ہے کہ کس طرح افریقی باشندوں کو اغواء کر کے دوسرے ملکوں میں ان سے بیگار لی گئی۔ (حقی، ۲۰۰۷، ۲۳۹) کولمبس نے امریکہ دریافت کرنے کے بعد وہاں سپین کی شاہی حکومت کی ملکیت کا دعویٰ کر دیا اور مقامی ریڈ انڈینز باشندوں کو اپنے ہی وطن میں اجنبی بنا کر رکھ دیا۔ (حقی، ۲۰۰۷: ۱۴۷) نسلی افتراق کا اظہار موبی ڈاک (۱۸۵۱ء) کے ہرمن میلول کے اس بیان سے ہوتا ہے: ریڈ انڈینز سے نفرت موجود ہے اور اس وقت تک موجود رہے گی جب تک انڈینز موجود رہیں گے۔ (حقی، ۲۰۰۷: ۲۰۸) امریکی تفوق کو بیان کرتے ہوئے

ہرمن میلول نے لکھا: امریکی خون کا ایک قطرہ بھی اس وقت تک نہیں بہایا جا سکتا جب تک ساری دنیا کا خون نہ بہہ جائے چونکہ ہم ایک قوم نہیں ایک دنیا ہیں۔ (حقی، ۲۰۰۷:۲۰۹)

علامہ مغربی امپیریلزم اور نوآبادیاتی طرزِ حکومت کے استبدادی اثرات سے بخوبی آگاہ تھے۔ انہوں نے اپنے کلام میں مغربی تہذیب کی اس روش پر زبردست تنقید کی۔ چنانچہ اپنی مشہور نظم 'خضر راہ' میں فرماتے ہیں:

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کے بنائے مسکرات

(اقبال، ۲۰۰۶:۲۹۲)

یورپی طاقتوں نے انیسویں صدی میں دنیا کے کئی ملکوں میں نوآبادیاں قائم کر دیں۔ غیر مسلم ممالک کے علاوہ متعدد مسلمان ممالک مغربی قوموں کی غلامی اختیار کر چکے تھے۔ دوسری جنگ عظیم سے چند سال قبل اٹلی کے آمر مطلق مسولینی نے افریقہ کے ایک ملک حبشہ پر حملہ کیا تو علامہ نے اس کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہوئے مغربی تہذیب کی حقیقت کو یوں آشکار کیا:

تہذیب کا کمال شرافت کا ہے زوال   غارت گری جہاں میں ہے اقوام کی معاش
ہر گرگ کو ہے برۂ معصوم کی تلاش

(اقبال، ۲۰۰۶:۶۵۷)

جب دیگر یورپی طاقتوں نے مسولینی کے اس اقدام کو برا بھلا کہا تو اس نے انہیں اپنے سامراجی کردار کا جائزہ لینے کا مشورہ دیا۔ گویا تمام مغربی طاقتیں ایک ہی راہ پر گامزن تھیں۔ علامہ اس مغربی طرزِ عمل کو یوں بیان کرتے ہیں:

تم نے لوٹے بے نوا صحرا نشینوں کے خیام
تم نے لوٹی کشتِ دہقاں، تم نے لوٹے تخت و تاج
پردۂ تہذیب میں غارت گری، آدم کشی
کل روا رکھی تھی تم نے، میں روا رکھتا ہوں آج

(اقبال، ۲۰۰۶:۶۶۲)

مغربی امپیریلزم کا ایک اور تاریک پہلو یہ ہے کہ مغربی قوموں نے جب دوسرے ملکوں کو اپنا محکوم بنایا تو انہوں نے وہاں کے تہذیبی اور ثقافتی ورثوں کو اپنے ہاں منتقل کر دیا۔ محکوم قوموں کے علمی ذخائر، نادر کتب اور زمینی دفائن مغربی ملکوں کے عجائب گھروں کی زینت بن گئے۔ علامہ لکھتے ہیں:

مگر وہ علم کے موتی، کتابیں اپنے آبا کی
جو دیکھیں ان کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سیپارہ

(اقبال، ۲۰۰۶: ۲۰۷)

مغربی سامراجیت اگر آثار قدیمہ کی دریافت تک محدود رہتی تو یہ ایک علمی کارنامہ ہوتا لیکن انہوں نے اس سے بڑھ کر اپنے مقابل مسلم اکابرین کی توہین کا رویہ اختیار کیا۔ سوڈان میں مہدی سوڈانی نے انگریزی استعمار کا ڈٹ کا مقابلہ کیا تھا۔ جنرل گورڈن انتہائی کوشش کے باوجود سوڈانی مجاہدین کو شکست نہ دے سکا تو برطانوی حکومت نے لارڈ کچنر کو وہاں بھیجا۔ وہ مہدی سوڈانی مرحوم کی وفات کے بعد وہاں پہنچا اور مرحوم کی قبر کھود کر اس کی لاش کی بے حرمتی کی۔ علامہ 'جاوید نامہ' میں فرعون کی زبان سے فرماتے ہیں:

قبر مارا علم و حکمت بر کشود
لیکن اندر تربت مہدی چہ بود؟

(اقبال، ۲۰۰۶: ۲۸۴)

الغرض مغربی تہذیب انسانی وحدت کی تقسیم و پامالی کے اصول پر مبنی ہے۔ خطبہ الہ آباد میں علامہ نے فرمایا: لوتھر کا احتجاج اس کلیسیائی تنظیم کے خلاف تھا، وہ کسی لادینی نظام سیاست کے خلاف نہ تھا کیونکہ کسی قسم کے نظامِ سیاست کا عیسائیت میں کوئی وجود نہ تھا۔ اس تنظیم کے خلاف لوتھر کی بغاوت ہر طرح سے حق بجانب تھی۔ اگرچہ میرے خیال میں خود لوتھر کو اس امر کا احساس نہ تھا کہ یورپ میں جو مخصوص حالات پیدا ہو گئے تھے، ان سے اس کی بغاوت کا نتیجہ یہ ہوگا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے عالم گیر اخلاقی نظام کی بجائے بے شمار قومی نظام پیدا ہو جائیں گے جن کا حلقہ محدود ہوگا۔ اسی لیے روسو اور لوتھر جیسے لوگوں کی روشن خیال تحریکوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ نوع انسان کی وحدت کو توڑ کر غیر مربوط اور منتشر کثرت میں تبدیل کر دیا جس سے انسانیت کی اکائی اقوام میں تقسیم ہو گئی۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۱)

۶۔محنت و سرمایہ کی کشمکش

مغربی تہذیب کا ایک اہم پہلو مغربی معاشرے میں محنت اور سرمایہ کی کشمکش ہے۔ یورپ میں صنعتی انقلاب نے اگرچہ جاگیرداری کا کافی حد تک خاتمہ کر دیا تھا مگر اس نے سرمایہ داروں کا ایک نیا طبقہ پیدا کر دیا جس کا زیادہ تر تعلق تجارت اور صنعت کے ساتھ تھا۔ پہلے جاگیردار غریب عوام پر ظلم و ستم کرتے تھے اب انہوں نے صنعت کار اور تاجر بن کر کارخانوں میں کام کرنے والے مزدوروں کو نشانہ ظلم بنانا شروع کر دیا۔ گویا امیر و غریب کی کشمکش کے نئے دور کا آغاز ہو گیا۔ لیکن محنت کشوں کی غلامی اور زبوں حالی کا دور ختم نہیں ہوا۔ محنت اور سرمایہ کی کشمکش مغرب کے انسان دوست اور امن پسند مفکرین اور اہل حکمت کے لیے بھی وجہ پریشانی بن گئی۔ مشینوں کی ایجاد نے انسانی ہاتھوں کی جگہ لے کر بے شمار لوگوں کو بے روزگاری کا شکار بنا دیا۔ غریب لوگوں نے جب معاش کی تلاش کے لئے بڑے شہروں کا رخ کیا تو اس سے معاشی، اقتصادی اور کئی نوع کے سماجی اور معاشرتی مسائل نے جنم لیا۔ کارخانوں میں چھوٹے بچوں کو بھی سستی محنت کے طور پر استعمال کیا گیا۔ اس صورت حال پر کئی یورپی دانشوروں مثلاً کارل مارکس، ٹالسٹائی اور کارلائل نے بھی تنقید کی۔ صنعتی انقلاب اور انقلابِ فرانس نے غریب اور مجبور عوام کے دلوں میں سرمایہ داروں اور جابر حکمرانوں کے خلاف نفرت اور انتقام کے شدید جذبات کو ابھار کر معاشرے کو کئی متحارب گروہوں میں تقسیم کر دیا۔ اقبالؒ محنت اور سرمایہ کی اس باہم آویزش کو مغربی تہذیب کا ایک عنصر قرار دیتے ہیں۔ مزدوروں نے اپنے حقوق کی جدوجہد شروع کی جس سے معاشرے میں توازن مفقود ہوتا چلا گیا۔ اپنی نظم 'طلوع اسلام' میں علامہ بندہ اور آقا کے امتیازات کو فسادِ آدمیت قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

تمیز بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے
حذر اے چیرہ دستاں! سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

(اقبال، ۲۰۰۶: ۳۰۲)

مزدوروں اور محنت کشوں، کسانوں اور غریب کاریگروں نے اپنے آپ کو سرمایہ داروں، جاگیرداروں، صنعت کاروں اور امیروں کی بڑھتی ہوئی زر پرستی سے بچانے کے لیے نئی تنظیموں کی بنیاد ڈالی۔ علامہ مزدوروں کو غریب انسانوں کی روز افزوں طاقت اور انقلاب کے مختلف

گوشوں کو اپنی نظم 'نقش فرنگ' میں یوں فرماتے ہیں:

رہزنی را کہ بنا کرد جہاں بانی گفت
ستم خواجگی او کمر بندہ شکست

(اقبال، ۱۹۸۵:۳۶۱)

اس کے مقابل علامہ قرآنی تصور اخوت اور نظریہ مساوات کی بات کرتے ہیں کہ اسلامی سوسائٹی میں بندہ و آقا کی تمیز اسلامی تعلیمات کے روح کے منافی ہے۔ علامہ 'حکایت سلطان مراد و معمار در معنی مساوات اسلامیہ' میں فرماتے ہیں:

پیش قرآں بندہ و مولا یکے است
بوریا و مسند دیبا یکے است

(اقبال، ۱۹۸۵:۱۰۸)

علامہ سرمایہ پرستوں کی سنگدلی اور اخلاقی دیوالیہ پن کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

خواجہ نانِ بندۂ مزدور برد
آبروئے دختر مزدور برد
در حضورش بندہ می نالد چونے
بر لبِ او نالہ ہائے پے بہ پے

(اقبال، ۱۹۸۵:۸۲۵)

۷۔ عقلیت اور دہریت

مغربی تہذیب کی مادہ پرستانہ روش نے اس تہذیب میں عقلیت اور دہریت کے پہلو کو زندگی کا غالب عنصر بنا دیا۔ اس طرح عقل پرستی اور انکارِ مذہب جدید تہذیب کا لازمی عنصر بن گیا۔ انسان کی کم نگاہی، ژولیدہ فکری، کج بینی، مادہ پرستی اور عقلیت کا لازمی نتیجہ دہریت ہے۔ جب انسان وحی اور رسالت کی رہنمائی کا منکر ہو جاتا ہے تو اپنی عقل محدود کے بت کا زناری بن کر گمراہی کی راہ پر چل پڑتا ہے۔ مغرب میں اہل کلیسا کی بد کرداری، توہم پرستی اور محرف بائبل کی تعلیمات سے منہ موڑ کر سائنس دان اور مغربی مفکرین تجرباتی طریقہ تحقیق اور عقلی نتائج کو

معیار حق و باطل خیال کرنے لگے تھے۔ بدقسمتی سے اہل کلیسا کے اکثر قدیم عقائد اور مذہبی نظریات جدید علمی ترقی کا مقابلہ نہ کر سکے۔ اس لیے مذہب اور سائنس کے درمیان ایک کشمکش کا آغاز ہو گیا۔ تحریک احیاء علوم اور تحریک اصلاح نے یورپ کے لوگوں کے دل و دماغ میں اپنے قدیم عقائد کی تنقیدی جانچ پڑتال کی آرزو پیدا کر کے انہیں معقولیت پسند بنا دیا۔ اس لئے اہل کلیسا کی توہم پرستیاں جدید علمی افکار کے ساتھ برسرِ پیکار ہو گئیں۔ مغرب میں عقلیت پرستی کا باقاعدہ آغاز پولینڈ کے ماہر فلکیات کوپرنیکس کے نظریہ گردش زمین سے ہوا۔ یورپ کے لوگوں کو اہل کلیسا نے صدیوں تک یہ تصور دیا تھا کہ نظام شمس حرکت میں رہتا ہے مگر زمین تمام کائنات کا مرکز و محور ہونے کی بنا پر ساکن ہے۔ بعدازاں کئی ماہرین خصوصاً کپلر نے جب حرکت زمین کے تصور کو زیادہ جرأت سے بیان کیا تو اہل مذہب نے اسے بہت ستایا۔ انگلستان میں فرانسس بیکن نے علم اشیا کے ضمن میں تجرباتی طریق اور عقلیت کو مزید فروغ دیا۔ اس نے حقائق کی دریافت کے لئے مشاہدہ، نظریہ اور تجربہ کے طریق کار کو لازمی قرار دیا۔ مذہب اور سائنس کی اس جنگ کے بعد میدانِ فلسفہ میں بھی عقل انسانی کی جولانیوں کا مظاہرہ کیا گیا۔ تاہم مغرب کی تاریخ فلسفہ گوناگوں متضاد نظریات کی آئینہ دار ہے۔ ہابس نے انسانی فطرت کو جذبہ تحفظ ذات پر مبنی سمجھ کر فرد اور حکومت کے درمیان باہمی تعاون اور معاہدہ عمرانی کی اہمیت پر زور دیا لیکن جان لاک نے جان، مال اور آزادی کو مشروط بنا کر حاکم اور رعایا کے حقوق کے نوعیت کے بارے میں تبدیلی رونما کر دی۔ فرانسیسی مفکر ڈی کارٹ نے تصور اور دماغ کو عقیدہ وجود خدا کی اساس بنایا۔ سپینوزا نے خدا اور قوانین فطرت کو ایک ہی حقیقت کے دو پہلو قرار دیا۔ کارل مارکس نے ہیگل کے جدلیاتی نظریہ کی بنیاد پر اقتصادی قوتوں اور سماجی تغیرات کو ادب، تاریخ، فلسفہ، ثقافت، اخلاق اور مذہب کا منبع خیال کیا۔ تاہم اس نے مذہب کو ایک سماجی برائی کا درجہ دے دیا جو لوگوں کی قوت عمل کو شل کر کے انہیں بیکار اور توہم پرست بناتا ہے۔ نیٹشے نے عیسائی مذہب کو سامنے رکھ کر تمام مذاہب کی صداقت اور اہمیت کو چیلنج کیا۔ منطقی اثبات پرستوں نے غیر مادی اور نظر نہ آنے والے حقائق کو متنازعہ بنا کر لوگوں کے دلوں سے الہامی صداقتوں کی اہمیت کو ختم کرنے کی کوشش کی۔ چارلس ڈارون نے مسئلہ ارتقاء کی مادی توجیہہ کرتے ہوئے انسان کا جد امجد بندر کو قرار دے کر انسانیت کی عظمت کو گھٹا دیا۔ سگمنڈ فرائیڈ اور ینگ نے نفسیات کو اساس بنا کر مذہب کو انسانی وہم اور جنس کا کرشمہ قرار دیا۔ اقبالؒ کی نظر میں فلسفہ مغرب کی

پروردہ تہذیب کا زیادہ تر حصہ عقل خود بیں اور مادیت سے ماخوذ ہے۔ علاوہ ازیں اس میں عیسائی مذہب کے علاوہ یونانی اور یورپی تہذیب وتمدن کا کردار بھی موجود ہے۔ دہریت اور عقل پرستی کے بارے میں اقبالؒ فرماتے ہیں:

تعلیم پیر فلسفہ مغربی ہے یہ
ناداں ہیں جن کو ہستی غائب کی ہے تلاش
محسوس پر بنا ہے علوم جدید کی
اس دور میں ہے شیشہ عقائد کا پاش پاش

(اقبال، ۲۰۰۶: ۲۷۵، ۲۷۶)

آج کا انسان جدید علوم میں ترقی اور ان کے رجحان کے باعث ایک دوراہے پر کھڑا ہے۔ ایک طرف مذہب اور روایتی سرچشمہ علم ہے جبکہ دوسری طرف سائنس سے متعلقہ علوم۔ اسطرح اس کے سامنے دو مختلف تصورات جہاں ہیں، جن میں سے درست کا انتخاب اس کے لیے ایک امتحان بن چکا ہے۔ اس المیے کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

Modern science excells at analysis, but lacks synthesis. (Herlihy,1999:215)

موجودہ دور میں مغربی تہذیب انکار خدا، انکار روح، انکار آخرت اور انکار وحی کی عکاس ہے۔ انکار کے اس رویے نے لا اور الا کے باہمی ربط کو ختم کر کے مغربی تہذیب کو جن مذہبی قدروں سے آشنا کر دیا علامہ اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

لبالب شیشہ تہذیب حاضر ہے مے لا سے
مگر ساقی کے ہاتھوں میں نہیں پیمانہ الا

(اقبال، ۲۰۰۶: ۳۶۱)

فرنگی تہذیب اپنی اسی مادیت، عقلیت اور دہریت کے رویوں کے باعث فساد قلب ونظر بن چکی ہے۔ علامہ اپنی نظم 'مغربی تہذیب' میں لکھتے ہیں:

فساد قلب و نظر ہے فرنگ کی تہذیب
کہ روح اس مدنیت کی رہ سکی نہ عفیف
رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید

ضمیر پاک و خیال بلند و ذوق لطیف

(اقبال،۲۰۰۶: ۵۸۵)

یورپ کے تہذیب کے مستقبل کے تحفظ کے لیے اقبال نے فرمایا: انگلستان کی عورتوں کا فرض ہے کہ آئندہ نسل کو دہریت اور مادیت کے چنگل سے بچائیں۔ (افضل،۱۹۸۶: ۲۵۲)

اقبالؒ مغرب کی اس مجرد عقلیت پرستی اور مادیت پر مبنی فکر کے مقابل ایسی فکر کی بات کرتے ہیں جس میں عقلیت کے ساتھ ساتھ قلب ونظر کا عنصر بھی موجود ہو۔ 'شرق وغرب' میں سید حلیم پاشا کی زبان سے علامہ فرماتے ہیں:

خیز و نقشِ عالم دیگر بنہ
عشق را با زیرکی آمیز دہ

(اقبال،۱۹۸۵: ۶۵۳)

مغربی تہذیب پر تنقید کی وجوہات

علامہ نے مغربی تہذیب کو اپنے قیامِ یورپ کے دوران اور بعدازاں دورۂ یورپ کے مختلف مواقع پر بہت قریب سے دیکھا۔ اس تہذیب کے ثقافتی، تمدنی، اقتصادی، سیاسی، تعلیمی، معاشرتی، مذہبی، اخلاقی اور دیگر پہلوؤں کا بنظرِ غائر مطالعہ کیا۔ اس طرح علامہ اس نتیجے پر پہنچے کہ مغربی تہذیب کسی طور بھی انسانیت کے لیے مثالی تہذیب قرار نہیں دی جاسکتی۔ جن وجوہات کی بنا پر مغربی تہذیب کو علامہ نے نشانۂ تنقید بنایا درج ذیل ہیں:

۱۔ سیاسی وجوہات ۲۔ اقتصادی وجوہات ۳۔ مذہبی وجوہات
۴۔ علمی وجوہات ۵۔ تہذیبی اور ثقافتی وجوہات

۱۔ سیاسی وجوہات

مغربی صنعتی انقلاب کے بعد روز افزوں آبادی کی بے روزگاری کے خاتمے اور اقتصادی بدحالی کے ازالے کے لئے مغربی ممالک نے مختلف اقدامات کئے۔ سمندر پار غریب اور پسماندہ ملکوں میں نو آبادیات کو فروغ دیا گیا اور وہاں یورپی مصنوعات کی کھپت کے علاوہ وہاں کے باشندوں کو مغربی نظریات میں رنگنے کی کوششیں کی جانے لگی۔ مغرب کا قائم کردہ نو آبادیاتی

نظام دراصل ملوکیت کا ایک لازمی جزو تھا۔ قدیم زمانے سے وہاں بادشاہی نظام رائج تھا۔ مگر بدلتے ہوئے واقعات کے پیش نظر مغربی اقوام نے اپنے سامراجی نظام کو نافذ کرنے کے لئے مختلف حیلے اور حربے استعمال کرنے شروع کئے۔ مغرب میں مشینوں کی ایجاد نے اشیاء ضرورت کی بڑی وسیع پیمانے پر پیدائش کی تو مشینی مصنوعات کی فروخت کے لیے دوسرے ممالک میں تجارتی منڈیوں کا ہونا ضروری تھا۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے دوسرے ممالک کو زیرنگیں لانے کی پالیسوں کا آغاز کیا گیا۔ اس طرح غریب، محکوم اور پسماندہ ممالک کے لوگوں کے لئے لاتعداد مسائل کھڑے ہو گئے۔ علامہ اپنی نظم 'طلوع اسلام' میں ملوکیت کے مفاسد کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ابھی تک آدمی صید زبون شہریاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوع انساں کا شکاری ہے

(اقبال، ۲۰۰۶: ۳۰۵)

اس طرح اپنی نظم 'دوزخی کی مناجات' میں ملوکیت کے انسانیت دشمن پہلو کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ہیں اگرچہ بلندی میں عمارات فلک بوس
ہر شہر حقیقت میں ہے ویرانہ آباد
یہ علم، یہ حکمت، یہ سیاست، یہ تجارت
جو کچھ ہے، وہ ہے فکر ملوکانہ کی ایجاد
اللہ تیرا شکر کہ یہ خطۂ پر سوز
سوداگر یورپ کی غلامی سے ہے آزاد

(اقبال، ۲۰۰۶: ۷۲۲)

اپنی نظم 'حکومت الٰہی' میں علامہ ملوکیت اور ملوکانہ آئین کے نتیجے میں پیدا ہونے والی زمینداروں کی خوشحالی اور کسانوں کی زبوں حالی کو مغربی اقوام کا اقتصادی استحصال قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

حاصل آئین و دستور ملوک!
دہ خدایاں فربہ و دہقاں چو دوک

(اقبال،۱۹۸۵: ۶۵۹)

علامہ دنیا بھر میں رائج مغرب کے سیاسی نظام کو انسانیت کے لئے باعثِ ہلاکت اور اس کے بجائے نجات کا راستہ مشرق کی بیداری میں دیکھتے ہیں:

دیکھا ہے ملوکیت افرنگ نے جو خواب
ممکن ہے کہ اس خواب کی تعبیر بدل جائے
طہران ہو گر عالم مشرق کا جنیوا
شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

(اقبال،۲۰۰۶: ۶۵۹)

برصغیر کے عوام پر برطانوی راج میں وہی استعماری مظالم ڈھائے گئے جو ۱۷۵۴ء سے ۱۷۶۳ء کے دوران امریکہ اور کینیڈا پر قبضے کے لیے برطانوی اور فرانسیسی افواج نے کیا۔ (حقی،۲۰۰۷: ۲۴۰)۔ملوکیت اور خصوصاً مغربی ممالک کی نوآبادیاتی نظام کو قائم رکھنے کے لئے پالیسی رہی کہ محکوم قوموں کو تقسیم کرو، آپس میں لڑاؤ اور اپنی حکومت کو مستحکم کرو۔ علامہ 'فرورفتن بدریاے زہرہ و دیدن ارواح فرعون و کشنررا' میں فرماتے ہیں:

چیست تقدیر ملوکیت؟ شقاق
محکمی جستن ز تدبیر نفاق

(اقبال،۱۹۸۵: ۶۸۳)

وہ ملوکانہ نظام کی ہمہ گیر تباہی سے بے زار ہو کر حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی بارگاہ میں یوں عرض کرتے ہیں:

ملوکیت سراپا شیشہ بازی است
ازو ایمن نہ رومی نہ حجازی است
حضورِ تو غمِ یاراں بگویم
بامیدے کہ وقت دل نوازی است

(اقبال،۱۹۸۵: ۹۱۷)

علامہ مغرب کے ملوکانہ نظام پر اس لیے بھی تنقید کرتے ہیں کہ اس کے پیش نظر دوسری

قوموں کو لوٹنا اور ان کے جملہ وسائل پر قبضہ کرنا ہے۔ اسی سبب سے علامہ مغرب کے جمہوری ساز کو ایک ایسا ساز کہن قرار دیتے ہیں جو نوائے قیصری اور جمہوری قبا میں ظلم و استبداد کے علاوہ کچھ بھی نہیں۔ اپنی نظم 'خضر راہ' میں فرماتے ہیں:

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری

(اقبال، ۲۰۰۶: ۲۹۰)

کیونکہ مغرب میں سیاست اور مذہب ایک دوسرے سے لاتعلق ہو چکے ہیں اس لئے سیاسی اغراض حاصل کرنے اور اپنے اقتدار کو قائم رکھنے کے لیے سیاستدان ہر قسم کے جائز و ناجائز ہتھکنڈے استعمال کرتے ہیں۔ حق وہی ہے جو سیاسی اثر و رسوخ اور زر طلبی کا ذریعہ بن سکے اور ہر وہ چیز باطل ہے جو سیاسی عظمت سے محرومی کا سبب ہو۔ دوسرے لفظوں میں خیر و شر کا پیمانہ قانونِ الٰہی نہیں بلکہ ابلیسی اصول ہیں۔ علامہ 'ابلیس کی عرضداشت' میں فرماتے ہیں:

جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہ افلاک

(اقبال، ۲۰۰۶: ۴۹۲)

علامہ اسی لیے جمہوری اور الوہی نظام کا تقابل کرتے ہوئے جمہوریت کی بجائے روحانی اقدار پر مبنی الوہی نظام کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ 'جمہوریت' میں فرماتے ہیں:

گریز از طرز جمہوری، غلامِ پختہ کارے شو
کہ از مغز دو صد خر فکر انسانی نمی آید

(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۰۵)

علامہ اشتراکی اور پرولتاری جمہوریت کی فساد انگیزی اور سامراجیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے 'موسیو لینن و قیصر ولیم' میں فرماتے ہیں:

اگر تاجِ کئی جمہور پوشد
ہماں ہنگامہ ہا در انجمن ہست

(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۸۰)

جمہوریت کا پیدا کردہ فساد صرف جمہوری ملک تک ہی محدود نہیں رہتا بلکہ اس کا اثر دوسرے ملکوں پر بھی پڑتا ہے۔ چونکہ انسان طبعی طور پر خود غرض واقع ہوا ہے اسی لیے قومیت اور وطنیت کے جذبے کے تحت دوسری قوموں کو غلام بنانے کے لیے ہر قسم کے آئین کو جائز قرار دینے پر تل جاتا ہے۔ اس کی واضح مثال مغربی ممالک کا خام مال اور دولت کے لالچ میں افریقہ اور ایشیا کے بیشتر ملکوں کو غلام بنانا اور حالیہ معاشی اور اقتصادی اور عسکری کشمکش ہے۔ علامہ 'گلشن راز جدید' میں مغربی تہذیب و سیاست کی اس مردم آزاری کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فرنگ آئین جمہوری نہاد است
رسن از گردنِ دیوے کشاد است
خرد جز کافری کافر گری نیست
فنِ افرنگ جز مردم دری نیست

(اقبال،۱۹۸۵:۵۵۹۔۵۶۰)

انسان کا وضع کردہ آئین ناقص اور ناتمام ہوتا ہے کیونکہ یہ اس کی محدود عقل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ملوکیت، سرمایہ داری، اشتراکیت، جمہوریت، آمریت، فاشزم، عقلیت پسندی وغیرہ سب عقل انسانی کے مختلف آفریدہ نظام ہیں۔ انسان نے اپنی ذات اور اپنے مخصوص ملک و طبقے کے مفادات کی حفاظت کے لئے نظام وضع کیے۔ ان نظاموں میں انسانی فلاح کے بلند و بانگ دعووں کے باوجود مخصوص گروہوں اور قوم ملک کے مفاد کو ترجیح دی جاتی ہے۔ جب یہ مفادات ٹکراتے ہیں تو اس سے خوفناک جنگیں وجود میں آتی ہیں۔ آمریت میں خدا کے آئین کے بجائے انسانی آئین کو اختیار کیا جاتا ہے۔ خواہ ایسا قانون ایک شخص بنائے یا ایک خاص گروہ۔ علامہ آمریت کو ایک وسیع معنیٰ میں استعمال کر کے ایسے تمام انسانی نظام ہائے حکومت کو ناقص، ناکمل اور فساد انگیز تصور کرتے ہیں۔ انسان اپنے احکام کو منوانے کے لیے ہر قسم کے جائز و ناجائز ذرائع استعمال کرتے ہیں۔ عموماً جبر و خوف سے کام لے کر لوگوں کو حکومت کی اطاعت پر مجبور کیا جاتا ہے۔ علامہ 'حکومت الٰہی' میں انسانی عقل کے ساختہ نظام اور وحی پر مبنی نظام کا تقابل یوں کرتے ہیں:

غیر حق چوں ناہی و آمر شود
زور ور بر ناتواں قاہر شود
زیر گردوں آمری از قاہری است
آمری از ما سوی اللہ کافری است

(اقبال،۱۹۸۵:۶۵۹)

۲۔اقتصادی وجوہات

علامہ نے مغرب کے اقتصادی نظام کو بھی انسانیت دشمن اور اعلیٰ انسانی اقدار کے منافی قرار دیتے ہوئے اس پر تنقید کی۔ مغربی نظام سیاست کی طرح نظام معیشت بھی الوہی ہدایت کا پابند نہیں۔ زمانہ قدیم سے وہاں ملوکیت اور سرمایہ داری مروج رہے مگر نئے زمانے میں سرمایہ دارانہ اصول معیشت میں کافی تبدیلیاں اور پیچیدگیاں پیدا ہوئیں۔ جدید سرمایہ دارانہ نظام کو صنعتی انقلاب کے بعد فروغ حاصل ہوا۔ مشینوں کی ایجاد اور دیگر سائنسی اختراعات نے اقتصادی زندگی کو بہت زیادہ تغیر پذیر کر دیا۔ دولت کی پیدائش اور تقسیم کے نئے نئے طریقے اختیار کئے گئے۔ جو چیز انسانی ہاتھوں کی وساطت سے کم مقدار میں تیار ہوتی تھی اب مشینوں نے اس کی مقدار کو حیرت انگیز طور پر بہت مختصر مدت میں بہت زیادہ بڑھا دیا۔ مشین کی بڑھتی ہوئی اہمیت نے کاریگروں، مزدوروں اور کسانوں کی تعداد گھٹا کر انھیں بے روزگاری کا شکار بنا دیا۔ زراعت اور صنعت وحرفت کی ترقی کو دیکھ کر دیہی آبادی کا بڑا حصہ شہروں میں آباد ہو گیا جس سے معاشی وتہذیبی اقدار بھی تبدیل ہونے لگیں۔ جب خام مال کی زیادہ ضرورت محسوس ہوئی تو غیر مغربی ممالک کے استحصال کا آغاز ہوا۔ سرمایہ داری نظام سے نہ صرف اندرون ملک بلکہ بیرون ملک لاتعداد مسائل کھڑے گئے۔ علامہ نے اس سرمایہ دارانہ طرزِ معیشت کے مختلف پہلوؤں کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا اوران پر اظہار خیال کیا۔

دولت کی پیدائش میں سرمایہ کے ساتھ محنت بھی کلیدی حیثیت رکھتی ہے۔ زمانہ قدیم میں مزارعے اور کسان، جاگیردار اور زمیندار کے سامنے غلام بے دام کی حیثیت رکھتے تھے۔ اسی طرح سرمایہ پرست انسان غریب مزدور کی محنت کا جائز معاوضہ دینے سے بھی نہ صرف گریز کرتا تھا بلکہ اسے مزید غریب تر بنانے کی کوشش کرتا تھا۔ یہی روش اگرچہ آج جاگیردار، سرمایہ دار اور

صنعت کا راختیار کیے ہوئے ہیں مگر غریب اور محنت کش ان کے مقابل منظّم ہو کر اپنے حقوق کی جدو جہد کر رہے ہیں۔ محنت و سرمایہ کی اس کشمکش اور سرمایہ دارانہ ذہنیت کا ذکر علامہ یوں کرتے ہیں:

دست دولت آفریں کو مزد یوں ملتی رہی
اہل ثروت جیسے دیتے ہوں غریبوں کو زکات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائی سادگی سے کھا گیا مزدور مات

(اقبال،۲۰۰۶: ۲۹۱۔۲۹۲)

اس طرح 'لینن خدا کے حضور' میں علامہ نے مشینی طرز حیات، بے کاری، عریانی، مے خواری، غربت اور زوال آمادہ اقتصادی نظام اور سرمایہ پرستی پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا:

بے کاری و عریانی و مے خواری و افلاس
کیا کم ہے فرنگی مدنیت کے فتوحات

(اقبال،۲۰۰۶: ۴۳۵)

سرمایہ دارنہ نظام کے فروغ اور استحکام میں یہودیوں کا کردار بہت اہم رہا ہے۔ نہ صرف امریکی معاشرت بلکہ یورپی اقتصادیات پر بھی اہل یہود کی گرفت سخت ہے کیونکہ وہ مغربی اقتصادی نظام میں بہت زیادہ دخیل ہیں۔ اس لیے مغربی مما لک کسی صورت بھی ان کی پالیسیوں سے انحراف نہیں کرتے۔ علامہ یورپ کی مادہ پرست اور سرمایہ دارنہ معیشت میں یہودیوں کے کردار کی طرف اشارہ کرتے ہوئے 'یورپ اور یہود' میں فرماتے ہیں:

ہے نزع کی حالت میں تہذیب جواں مرگ
شاید ہوں کلیسیا کے یہودی متولی

(اقبال،۲۰۰۶: ۶۵۱)

اس اقتصادی نظام کا ایک اہم پہلو اور سرمایہ داری کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ انسان، انسان کا قاتل بن چکا ہے۔ جب انسان دولت کے بت کا پجاری بن جائے تو پھر ہر وقت اسے یہ دھن لگی رہتی ہے کہ وہ کس طرح جائز و ناجائز ذرائع سے مختصر وقت میں زیادہ سے زیادہ دولت

حاصل کرے۔ اخلاق، مذہب، شرافت، انسانیت کی فلاح اور غریبوں کی ہمدردی کے بجائے ہر وقت حصولِ زر کا جذبہ اس کے پیشِ نظر رہتا ہے۔ 'صحبت رفتگاں' میں علامہ اقبالؒ فرماتے ہیں:

راز دانِ جزو و کل از خویش نامحرم شد است
آدم از سرمایہ داری قاتل آدم شد است

(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۶۶)

علامہ محنت اور سرمایہ کی کشمکش اور مزدوروں کے جذبہ انتقام اور ولولہ انقلاب کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ز مزدِ بندۂ کر پاس پوش و محنت کش
نصیبِ خواجۂ ناکردہ کار، رختِ حریر

(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۸۶)

علامہ سید جمال الدین افغانی کی زبان سے سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکیت اور ملوکیت کی حقیقت یوں بیان کرتے 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

(اقبال، ۱۹۸۵: ۶۵۳)

علامہ جمال الدین افغانی کی زبان سے اپنی نظم 'پیغام افغانی با ملت روسیہ' میں قوم کو یورپی نظامِ سیاست اور معیشت کی پیروی کے بجائے 'لا' سے 'الا' کی طرف سفر کی تلقین کرتے ہیں اور یہاں اہل روس کو قرآنی معیشت سے آگاہ کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ قرآن حکیم خود سرمایہ داری کے لئے پیغام موت اور بے نواؤں کے مسائل کا حل ہے۔ قرآنی نظریہ اقتصاد کے مطابق زر پرست انسانوں سے انسانی ہمدردی کی امید بے کار ہے۔ علامہ فرماتے ہیں:

کردۂ کار خداونداں تمام
بگذر از لا جانب الا خرام

ہیچ خیر از مردکِ زرکش مجو
لن تنالوا البر حتی تنفقوا
(اقبال،۱۹۸۵: ۶۶۷۔۶۶۸)

۳۔ مذہبی وجوہات

مغربی تہذیب میں عقلیت اور دہریت کے رجحانات کے بعد مذہب کو عملی زندگی سے الگ کر دیا گیا۔ علامہ مغربی تہذیب کے اس پہلو کو بنظر تحسین نہیں دیکھتے بلکہ انہوں نے اس کے منفی اثرات کو اپنی نظم و نثر میں بیان کیا ہے۔ علامہ نے مغرب کے مذہبی تصورات اور عملی زندگی سے مذہب کے نکل جانے کے اسباب کا جائزہ لیا اور پھر اس سے پیدا ہونے والے اثرات کو بیان کرتے ہوئے اسلام کو ایک جامع نظامِ زندگی کے طور پر پیش کیا جو انسانیت کے لیے فکری اور عملی دونوں سطحوں پر رہنمائی کا سامان فراہم کرتا ہے۔ مذہب کو زندگی سے الگ کر دینے سے مغرب میں جو نتائج مرتب ہو سکتے تھے علامہ کی دوررس نگاہوں نے وہ پہلے ہی دیکھ لیے تھے۔ ان اثرات کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

> میں نے آج سے پچیس برس پیشتر اس تہذیب کی یہ خرابیاں دیکھی تھیں تو اس کے انجام کے متعلق پیش گوئیاں کی تھیں۔ یہ ۱۹۰۷ء کی بات ہے۔ اس سے چھ سات سال بعد یعنی ۱۹۱۴ء میں میری یہ پیش گوئیاں حرف بحرف پوری ہوگئیں۔ ۱۹۱۴ء کی جنگ یورپ دراصل اہل یورپ کی غلطی کا نتیجہ تھی یعنی مذہب و حکومت کی علیحدگی اور دہریانہ مادیت کا ظہور۔ بالشوزم مذہب و حکومت کی علیحدگی کا ایک طبعی نتیجہ ہے۔ میں نوجوانوں کو نصیحت کرتا ہوں کہ وہ مادیت سے بچیں۔ چند روز قبل انگریز خواتین کے ایک بہت بڑے مجمع میں مجھ سے کہا گیا تھا کہ میں عورتوں کو کوئی نصیحت کروں۔ میں نے انھیں کہا تھا کہ انگریز خواتین کا سب سے پہلا اور سب سے زیادہ اہم فرض یہ ہے کہ وہ آیندہ نسل کو دہریانہ مادیت کے چنگل سے محفوظ کریں۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۳۵۴)

مغربی مفکرین کو بھی مغربی تہذیب کی ان اقدار کا احساس ہے جو ایک مثالی انسانی معاشرے کی راہ میں رکاوٹ ہیں:

> The west was widely stereotyped for its arrogance, irresponsible individualism and permissive sexual practices and its liberal

capitalism denounced as exploitative and morally bankrupt. (Murdan,2001:460)

علامہ نے مغربی تہذیب کی انہی اقدار کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا:

جہاں قمار نہیں، زن تنک لباس نہیں
جہاں حرام بتاتے ہیں شغل مے خواری
نظروران فرنگی کا ہے یہی فتویٰ
وہ سرزمین مدنیت سے ہے ابھی عاری

(اقبال،۲۰۰۶:۶۶۴)

مغربی تہذیب کی مادیت کے بارے میں دوسرے موقع پر فرمایا:

اطمینانِ قلب بڑی نعمت ہے اور یہی نعمت ہے جو یورپ نے اپنی مادیت پرستی میں کھودی۔(نیازی،۲۰۰۷:۲۲)

آج مغربی تہذیب کے زیر اثر ہماری مذہبی اقدار اس طرح متاثر ہو رہی ہیں:

۱۔ یہ بات نہ سمجھنا کہ مذہب کے تین لازمی اجزا ہیں: عقائد، عبادات اور اخلاقیات اور ان اجزا کی اہمیت بھی اسی ترتیب سے ہے۔ ان تین میں سے کسی ایک یا دو کو لے لینا اور باقی کو چھوڑ دینا۔

۲۔ عقائد کو مذہب کا لازمی جز نہ سمجھنا۔ (یہ ذہنیت پروٹسٹنٹ مذہب والوں نے پیدا کی ہے۔ خصوصاً انگلستان اور امریکہ کے لوگوں نے) اسلام کے عقائد کو بھی Dogma کہنا۔ (یہ لفظ رومن کیتھلک عقائد کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس فرقے میں پوپ کو ایک فرد کی حیثیت سے نہیں، بلکہ اپنے منصب کے اعتبار سے اور اپنے مشیروں سے صلاح لینے کے بعد عقائد میں ترمیم اور اضافے کا حق حاصل ہے۔ اسی معنی میں علماء پر الزام لگایا جاتا ہے کہ وہ پادری بن کے بیٹھ گئے ہیں، اور اسی معنی میں اسلامی عقائد کو بھی تحقیراً Dogma کہا جاتا ہے۔

۳۔ یہ سمجھنا کہ عقائد میں وقتاً فوقتاً تبدیلی ہو سکتی ہے۔

۴۔ عقائد کو ضروری تو سمجھنا، مگر ساتھ ہی یہ بھی کہنا کہ عقائد میں صداقت نہیں ڈھونڈنی چاہیے کیونکہ عقائد تو محض جذباتی تسکین کے لیے ہیں۔

۵۔ عبادات کو محض رسوم سمجھنا اور رسوم ہی کی حیثیت سے قبول یا رد کرنا۔
۶۔ اخلاقیات کو مذہب کا لازمی جز نہ سمجھنا۔
۷۔ اخلاقیات ہی کو پورا مذہب سمجھنا اور مذہب کو صرف ایک اخلاقی نظام کہنا۔
۸۔ مذہب کا مقصد ''معاشرتی بہبود'' (Social welfare) بتانا یا ''قومی خدمت''۔
۹۔ یہ کہنا کہ مذہب انسان کے لیے ہے، انسان مذہب کے لیے نہیں۔
۱۰۔ یہ سمجھنا کہ مذہب کا مقصد 'کردار کی تعمیر' ہے اور 'کردار' سے وہ افعال و اعمال مراد لینا جو معاشرتی زندگی کے لیے مفید ہیں۔
۱۱۔ مذہب کو صرف جذباتی تسکین کا ذریعہ بتانا اور عقائد، عبادات اور اخلاقیات سب کو ثانوی چیز سمجھنا۔
۱۲۔ مذہب میں، خصوصاً تصوف میں تخیل کو بنیادی اہمیت دینا اور سمجھنا کہ تصوف کے رموز تخیل کی پیداوار ہیں۔
۱۳۔ ''آزاد خیالی''، ''آزاد اخلاقیات'' اور ''آزاد دینیات'' کا رواج جس کے پیچھے یہ مفروضہ ہے کہ مذہب یا اخلاقیات میں وحی کی ضرورت نہیں، انسانی عقل کی مدد سے عقائد تک تیار ہو سکتے ہیں اور اس طرح انسان کی عقائد میں ترمیم کا حق ہے۔
۱۴۔ مذہب کو انسانی ذہن کی تخلیق سمجھنا بلکہ یہ بھی کہنا کہ انسان کی ذہنی ترقی کے ساتھ مذہب بھی بدلتا رہا ہے اور (نعوذ باللہ) ''خدا'' یا ''خدا کا تصور'' بھی ارتقا پذیر چیز ہے۔
۱۵۔ ''وسعت نظر'' اور ''آزاد خیالی'' کے اصول کے ماتحت غلط عقائد کو بھی وہی جگہ دینا جو صحیح عقائد کو حاصل ہونی چاہیے۔
۱۶۔ محض ''واقعات'' اور ''مشاہدہ'' یا ''تجربہ'' کو کسی خیال کی دلیل یا ثبوت سمجھنا اور مذہبی تصورات کو اسی معیار سے پرکھنا۔
۱۷۔ ''تہذیب'' (کلچر) یا ''معاشرے'' کو دین سے وسیع تر یا بلند تر سمجھنا اور دین کو تہذیب کا ایک جزو قرار دینا۔
۱۸۔ یورپ اور ''تہذیب'' کو مترادف سمجھنا اور مغربی تہذیب کو معیار بنانا اور اسی معیار سے دین کو جانچنا۔
۱۹۔ عمرانیات اور اجتماعیات کی رو سے دین کا مطالعہ مذہب کو بھی ایک عمرانی ادارہ سمجھنا اور

مذہب کو بھی رسم و رواج کی سطح پر رکھنا۔
۲۰۔ دینی معاملات میں کسی نہ کسی قسم کی سیاست کے نقطہ نظر سے فیصلے کرنا۔(عسکری، ۱۹۷۹: ۱۰۰۔۱۲۴)

۴۔علمی وجوہات

مغربی تہذیب پر علمی اسباب کے باعث بھی اقبال نے تنقید کی ہے۔علمی وجوہات کے باعث تنقید کے پہلو یہ ہیں:

۱۔ مغرب کی علمی روایت یونانی فکر کے تابع ہے۔علامہ مغرب کی علمی روایت کو یونانی فکری روایت کا تسلسل قرار دیتے ہیں جو لازمی طور پر روح قرآنی سے متصادم ہے۔'اسلام میں یونانی فلسفہ کے اثرات کی تاریخ اس امر کی گواہ ہے کہ اگرچہ فلسفہ یونان نے مسلمانوں کے اندر فکر میں بڑی وسعت پیدا کر دی تھی مگر قرآن حکیم کے بارے میں مجموعی طور پر مسلم مفکرین کی سوچ کو یونانی فکر نے متاثر کرتے ہوئے دھندلا دیا۔قرآن حکیم نے افلاطون اور سقراط کے برعکس حواسی ادراک کی اہمیت کو بیان کیا مگر یہ اہم نکتہ دورِاول کے مسلم مفکرین اور قرآن کے طالب علموں کی نگاہوں سے اوجھل رہا اس کی وجہ ان کا کلاسیکی اندازِ فکر میں الجھ جانا تھا۔وہ قرآن حکیم کا مطالعہ یونانی فلسفے کی روشنی میں کرنے کی کوشش کر رہے تھے'۔(Iqbal, 2006:17,18)

دورِ جدید میں بھی مغرب کے علمی رویے نے انسانی ذرائع علم کو محدود کر دیا ہے۔نتیجتاً وہ ہر اس چیز کا انکاری ہے جو عقل کے دائرے میں نہیں آتی۔علامہ کے بقول اگر کانٹ کے بنیادی اصولوں کی پاسداری کی جائے تو خدا کے بارے میں علم کے امکان کی توثیق نہیں کی جا سکتی۔(Iqbal, 2006:19) لہٰذا اگر ہم نے اپنے تہذیبی تشخص کے تسلسل و بقا کو یقینی بنانا ہے تو ہمیں مغرب کی علمی روایت کی بجائے قرآنی طرزِ فکر کو لے کر آگے بڑھنا ہوگا۔

۲۔ اس علمی رویے کے باعث مغرب نے مذہب کا انکار کر دیا۔'مذہب کا حالیہ زوال، دنیاوی دائرے سے الگ کٹی ہوئی اور اپنے آپ میں محدود کوئی صورتِ حال نہیں ہے۔یہ انسانی فطرت اور کائنات کے بارے میں نقطۂ نظر کی بنیادی تبدیلی کا ہی ایک حصہ ہے۔دورِ جدید میں مغرب میں ایک متقابل نقطۂ نظر نے بالادستی حاصل کر لی ہے۔اس کا سب سے سیدھا نام دنیویت (Profane outlook) ہے۔یہ روایت دشمن، ارتقا پسند، عقلیت پسند، مادی، تجربی،

انفرادیت پرست، مساواتی، آزاد خیال اور شدید جذباتی ہے۔اس طرح کا نقطۂ نظر ہمیشہ کسی نہ کسی صورت میں موجود رہا ہے۔اس کے بارے میں نئی بات اس کی بالادستی ہے جو عملاً عالمگیر ہو چکی ہے اور انسانی زندگی اور فکر کے تمام شعبوں پر محیط اور متصرف ہے'۔(Northbourne, 1999:13)

'دنیویت کے اس نقطۂ نظر کے مذہب پر اطلاق کا پہلا اثر تو یہ ہوا ہے کہ وہ تمام چیزیں جن کے حسیات پر مبنی بین ثبوت نہ ہوں مشکوک ہوگئی ہیں۔ دوسری طرف بہت ساری ایسی چیزوں کو جو فطرتاً عوام کے فہم سے بالا ہیں، متروک کر دیا گیا ہے۔ موخرالذکر چیزیں عقلی یا روحانی ہیں اور اپنی اعلیٰ نوعیت کی وجہ سے ان کی حیثیت اساسیات کی ہے۔اس کا نتیجہ کم وبیش ایک ایسے مذہب کی صورت میں نکلا ہے جو اپنے ایک تہائی حصے یعنی اخلاقیات تک محدود ہوکر رہ گیا ہے اور روحانی عقلی عناصر کی رہنمائی کے کمزور ہوتے جانے کی وجہ سے ہر شے روز افزوں طور پر محض ایک جذباتی اناسیت پرستی کا رجحان پکڑتی جارہی ہے۔ یہ اناسیت پرستی خود اپنے دائرہ نگاہ میں محض اس دنیا کی اشیا تک محدود ہے۔نتیجہ یہ ہے کہ مذہب اپنے دشمنوں کے حملوں کے خلاف کسی مدافعت کے قابل نہیں رہ گیا۔اسرار سے تہی اور بہت حد تک اپنے جوہر سے محروم مذہب، جس میں انسان سے ارفع کوئی شے باقی نہیں رہی۔اسی وجہ سے بہت جلد نجات کے بجائے حصولِ مسرت اس کے لیے خیر اکبر اور غایت الغایات کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے اور خلود فی النار کے بجائے دکھ اور تکلیف سب سے بڑی برائی اور حتمی سببِ دہشت بن جاتے ہیں۔ ایسی صورت حال میں یہ کہنا مبالغہ آمیز نہیں ہے کہ خدا پر ایمان کا دعویٰ کرنے کے باوجود اب حقیقتاً یہ مذہب کی حیثیت میں باقی نہیں رہا'۔(Northbourne, 1999:14,15)

۳۔ اگرچہ مغرب کی علمی ترقی نے تسخیر فطرت کی راہ کھول دی ہے مگر معاشرے پر اس کے جو اثرات مرتب ہورہے ہیں وہ انسانی تہذیب کے لیے ناقابل قبول ہیں۔اپنی نظم 'تعلیم اور اس کے نتائج' میں علامہ جدید تعلیم کے اس منفی پہلو کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اب تعلیم خدا پرستی کی بجائے الحاد کو ہماری زندگی کا حصہ بنا رہی ہے۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۲۳۸) نظم 'مسلمان اور تعلیم جدید' میں بھی جدید تعلیم کے اس فتنہ کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اب اقوام عالم 'معبود حاضر' سے اتنی متاثر ہیں کہ وہ 'غائب' یعنی دینی حقائق کی بجائے 'موجود' یعنی محض سائنسی انکشافات کے گرویدہ ہوکر رہ گئے ہیں۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۲:۲۷۲)

آج مغربی تہذیب کے زیر اثر ہماری علمی اقدار اس طرح متاثر ہو رہی ہیں:

۱۔ ''اضافیت'' کے اصول کو ہر مذہبی اصول پر بھی عائد کرنا اور یہ اصرار کرنا کہ ہر خیال میں صرف ''اضافی صداقت'' ہوتی ہے، ''مستقل صداقت'' نہیں ہوتی۔

۲۔ دین کو خصوصاً تصوف کو فلسفہ سمجھنا۔

۳۔ عام آدمی اور اس کی سمجھ بوجھ ہر چیز کا معیا بنانا اور ان تمام دینی تصورات کا انکار جو عام آدمی کی سمجھ میں نہ آسکیں۔

۴۔ عقلِ کلی اور عقلِ جزوی میں فرق نہ کرنا۔

۵۔ جو چیز سمجھ میں نہ آئے اسے ضعیف الاعتقادی اور توہم پرستی کہنا۔

۶۔ جو عقیدہ عقلِ جزوی کی گرفت میں نہ آسکے اسے رد کرنا یا اس کی عقلی تشریح کرنا۔

۷۔ احکام کی عقلی مصلحتیں ڈھونڈنا۔

۸۔ مادیت۔ مادی دنیا کو آخری حقیقت سمجھنا اور ہر چیز کو اسی پیمانے سے ناپنا۔ مذہب سے مادی فوائد کا مطالبہ کرنا۔

۹۔ محض مادیت نہیں بلکہ مادی ''ترقی'' کو ہر چیز کا معیار بنانا۔

۱۰۔ جو چیز نظر نہ آسکے یا محسوس نہ ہو سکے اس کا انکار۔

۱۱۔ معجزے اور کرامت کا انکار یا عقلی تاویل۔

۱۲۔ علم اور عمل یا فکر اور عمل کو ایک دوسرے کا مخالف اور متضاد سمجھنا۔

۱۳۔ مراقبہ، ذکر و فکر، بلکہ عبادات کو بھی ''مجہولیت'' کا لقب دینا۔

۱۴۔ مذہب پر ذہنی اور مادی جمود کا الزام لگایا۔

۱۵۔ ہر دینی مسئلے کو انسانی نقطۂ نظر سے دیکھنا بلکہ دین کو انسانی فکر کا نتیجہ سمجھنا اور جو چیزیں ماورائے انسان ہیں انہیں انسان کی سطح پر لانے کی کوشش۔

۱۶۔ سائنس اور دین میں اس طرح مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کہ دین سائنس کے نظریوں کا تابع ہو جائے۔ سائنس کو آخری معیار بنانا۔

۱۷۔ ''مذاہب کا تقابلی مطالعہ'' یعنی مختلف مذہب میں اختلاف یا مشابہت ڈھونڈنا بغیر کسی مقصد یا اصول کے۔

۱۸۔ ''فطرت پرستی''، یعنی مادے یا نظامِ فطرت کو سب سے بڑی حقیقت سمجھنا اور اس کے سوا

کسی چیز کو حقیقت نہ سمجھنا۔اس رجحان کے بہت سے شاخسانے ہیں۔

۱۹۔ ''انفرادیت پرستی'' کا زور۔اس کے دو پہلو ہیں۔ایک تو ہر فرد کو دین کے معاملے میں رائے دینے کا حقدار سمجھنا اور استعداد کے سوال کو ناقابل توجہ خیال کرنا۔اسی کے ماتحت جمہوریت اور مساوات کے معاملے میں غلو اور تفسیر بالرائے کا حق مانگا جاتا ہے۔

۲۰۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ علوم دین کے بڑے سے بڑے اماموں کو محض افراد سمجھنا اور انہیں صرف اتنی ہی اہمیت دینا جتنی کسی عام فرد کو دی جاسکتی ہے اور اس طرح ان کو سند ماننے سے انکار۔

۲۱۔ علماء پر آزادیٔ فکر چھیننے کا اور دوسری طرف ذہنی جمود کا الزام لگانا۔

۲۲۔ دین کے باطنی پہلو کا یا تو سرے سے انکار یا اسے ''نفسیاتی تجربہ'' سمجھنا۔''داخلیت'' اور ''اندروں بینی'' کے بھی یہی معنی لیے جاتے ہیں۔یہ سب الفاظ کبھی تحقیر کے لیے استعمال ہوتے ہیں،کبھی تحسین کے لیے۔مگر مراد ہر جگہ نفسانی عوامل سے ہے۔

۲۳۔ ایک طرف دین کی ''اصلاح'' اور دین کو ''جدید'' بنانے کا دعویٰ، دوسری طرف ''اصلی دین'' کو زندہ کرنے کا دعویٰ۔

۲۴۔ ہر دینی مسئلے کے متعلق مختلف نظریوں کی اتنی بڑی تعداد کہ نظریوں کے اژدہام میں حقیقت غائب ہو جائے۔

۲۵۔ اس بات سے قطعی بے خبری کہ اسلام کے دینی علوم کے مماثل علوم مغرب میں موجود نہیں۔دینی علوم کو مغربی علوم خصوصاً جدید علوم کے دائرے میں بند کرنے کی کوشش۔
(عسکری،۱۹۷۹: ۱۰۰۔۱۲۴)

۵۔تہذیبی اور ثقافتی وجوہات

مغربی تہذیب پر اقبال کی تنقید کا ایک بڑا سبب مغرب کی تہذیبی اقدار ہیں۔مغربی تہذیب نہ صرف مستقل اور اعلیٰ انسانی اقدار سے عاری ہے بلکہ وہ اپنی انسان اور تہذیب دشمن اقدار کو دوسری اقوام پر بھی مسلط کر رہی ہے۔نطشے کے مطابق تو فن اور جمالیاتی احساسات خیر اور شر سے ماوراء ہونے کی سکت رکھتے ہیں۔ (Harvey,1989:19) اس بنیادی المیے کی طرف 'یورپ اور سوریا' میں اشارہ کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ سرزمین اسلام نے یورپ

کو نبی عفت، غم خواری اور کم آزاری عطا کی مگر اس کے جواب میں اہلِ مغرب نے مسلم دنیا کو مے، قمار اور ہجوم زنان بازاری کا تحفہ دیا۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۶۶۱)۔

مغربی تہذیب ہمارے تمام نظام اقدار کو تباہ کر رہی ہے۔ مغربی تہذیب نے آج کی انسانیت کو جو بڑا بت پرستش کے لیے دیا ہے وہ وطنیت ہے جو انسانیت کی تقسیم کا باعث اور دیگر ان گنت فتنوں کی جڑ ہے۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۱۸۷) اس نے روایتی اقدار کی بجائے معاشرے کو رقابت، خودفراموشی، ناشکیبائی اور ہوسنا کی کی راہ پر گامزن کر دیا ہے۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۲۵۳) تہذیب مغرب کا ہی اثر ہے کہ آج مسلمان ذہن بھی اس حقیقت کو فراموش کر چکا ہے کہ 'عارضی ہے شانِ حاضر، سطوت غائب مدام'۔ نتیجتاً وہ غائب کو چھوڑ کر حاضر کا شیدائی بن گیا ہے۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۲۷۰) اپنی تمام اقدار کی اساس محسوس پر رکھنے کے باعث مغربی تہذیب نے شیشہ عقائد کو پاش پاش کر دیا ہے اور مذہب کو ایک جنوں قرار دیتے ہوئے 'ناداں ہیں جن کو ہستی غائب کی ہے تلاش' کو اپنا فلسفہ حیات قرار دے دیا ہے۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۲۷۵) مغربی تہذیب کی سیاسی اقدار بھی مذہبی تعلیمات سے دست کش ہونے کے بعد 'ہوس کی امیری ہوس کی وزیری' کی مظہر بن چکی ہیں۔ نتیجتاً ان کی تمام سیاسی زندگی ملک و دین کی دوئی کے تصور پر استوار ہیں۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۴۴۵) مغرب کی تہذیب نے آج جس انسان کی تشکیل کی ہے وہ 'جاں لاغر و تن فربہ و ملبوس بدن زیب' کی تصویر ہے۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۴۹۲) علامہ کے نزدیک مغربی تہذیب فساد قلب و نظر ہے کیونکہ اس مدنیت کی روح میں مادہ عفت نہیں ہے۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۵۸۵)

تشکیل جدید میں علامہ نے یورپ کو انسان کی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ قرار دیا ہے: 'یورپ کی مثالیت پسندی اس کے لئے کبھی بھی زندہ عنصر نہیں بن سکی جس کے نتیجے میں ان کی بگڑی ہوئی خودغرضی ایک دوسرے کو برداشت نہ کرنے والی ان جمہورتیوں کی شکل میں اپنا اظہار کر رہی ہے جن کا مقصدِ وحید امیر کے مفاد کے لیے غریب کا استحصال ہے۔ یقین کیجئے کہ آج کا یورپ انسان کی اخلاقی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ اس کے برعکس ایک مسلمان وحی کی بنیاد پر ایسے قطعی تصورات رکھتا ہے جو زندگی کی گہرائیوں میں کارفرما ہیں اور اپنی بظاہر خارجیت کو داخلیت میں بدل سکتے ہیں۔ اس کے لیے زندگی کی روحانی اساس ایمان کا معاملہ ہے جس کی خاطر ایک نہایت کم علم انسان بھی اپنی جان تک قربان کر سکتا

ہے۔ اسلام کے اس بنیادی نظریے کی رو سے کہ اب مزید کسی نئی وحی کی حجیت باقی نہیں رہی ہمیں روحانی اعتبار سے دنیا کی سب زیادہ آزاد اور نجات یافتہ قوم ہونا چاہیے۔قرونِ اولیٰ کے مسلمان جنہوں نے قبل اسلام کے ایشیا کی روحانی غلامی سے نجات حاصل کی تھی اس حالت میں نہیں تھے کہ وہ اس بنیادی نظریے کی اصل معنویت کو جان سکیں۔ آج کے مسلمانوں کو چاہیے کہ اپنی اس اہمیت کو سمجھیں، بنیادی اُصولوں کی روشنی میں اپنی عمرانی زندگی کی ازسرنو تشکیل کریں اور اسلام کے اس مقصد حقیقی کو حاصل کریں جس کی تفصیلات تا حال ہم پر پوری طرح واضح نہیں ہیں یعنی روحانی جمہوریت کا قیام'۔(Iqbal, 2006: 211)

مغربی تہذیب کی ہوس ملک گیری نے غارت گری اور آدم کشی کو اقوام کی معاش کا درجہ دے دیا ہے لہٰذا آج ہر گرگ کو برہ معصوم کی تلاش ہے۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۶۵۷) اپنی اس ہوس ملک گیری کے تحت مغربی اقوام نے دنیا کے بنجر، بے نوا صحرانشینوں کے خیام اور کشت دہقاں تک کو لوٹ لیا ہے۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۶۶۱) علامہ کے نزدیک اقوام مغرب اپنی تہذیبی اقدار اور علم وٹیکنالوجی کی طاقت کی بدولت دنیا کی کمزور اقوام کو مغلوب کرنے پر تلی ہوئی ہیں اور عالمی سیاست 'ہر ملت مظلوم کا یورپ ہے خریدار' کا منظر پیش کر رہی ہے۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۶۶۵)

مغرب سے مکالمے کے امکانات

اقبال مغربی تہذیب کے مبصر نقاد تھے۔ ان کی نظر اس تہذیب کی خامیوں اور خوبیوں دونوں پر تھی۔ یہی وجہ ہے کہ باوجود مغربی تہذیب پر تنقید کے انہوں نے اسے کلیتاً مسترد نہیں کیا۔ علامہ نے اگر مغربی تہذیب کے نقائص اور انسانیت دشمن پہلوؤں پر تنقید کی تو اس کے محاسن کی تحسین بھی کی۔حتیٰ کہ علامہ مغربی تہذیب کو من وجہٍ اسلامی تہذیب کا ہی اثر سمجھتے تھے۔ یورپ کی علمی ترقی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: یورپ میں اسلام کا سیاسی زوال بدقسمتی سے ایسے وقت میں رونما ہوا جب مسلم حکماء کو اس حقیقت کا احساس ہونے لگا تھا کہ استخراجی علوم لایعنی ہیں اور وہ استقرائی علوم کی تعمیر کی طرف کسی حد تک مائل ہو چکے تھے۔ دنیائے اسلام میں یہ تحریک عملاً اس وقت سے مسدود ہوگئی اور یورپ نے مسلم حکماء کے غور وفکر کے ثمرات سے بہرہ اندوز ہونا شروع کر دیا۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۱۶۲) دوسرے موقع پر فرمایا: میرے نزدیک یورپ کی ذہنی تاریخ اسلام کی صداقت کا ایک قطعی ثبوت ہے۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۱۰۹)

جدید فلسفہ کے منہاج پر مسلمانوں کے اثرات کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: ’فلسفیانہ اعتبار سے دیکھا جائے تو دیکارت کے مباحث وہی ہیں جو غزالی کے، لیکن ہوسکتا ہے غزالی کے یہ مباحث کسی دوسرے ذریعے سے، یعنی بالواسطہ یورپ میں پہنچے ہوں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس نے ایک طرح سے تہافتہ ہی کا سرقہ کیا ہو۔ اسلامی افکار کے نفوذ و اشاعت میں ابھی ہماری معلومات بڑی محدود ہیں۔‘ (شکیل، ۱۹۷۷: ۳۰۶)

یہ مغربی ادب و فکر سے علامہ کی قربت ہی تھی کہ پیام مشرق دیوان مغرب کے جواب میں لکھی گئی۔ اس کا مدعا زیادہ تر ان اخلاقی مذہبی اور ملی حقائق کو پیش نظر لانا ہے جن کا تعلق افراد و اقوام کی باطنی تربیت سے ہے۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۴۱) علامہ مغرب کے مثبت افکار کو مشرق کے لیے بھی مفید گردانتے تھے۔ فرمایا: مغربی اقوام اپنی قوت عمل کی وجہ سے تمام اقوام عالم میں ممتاز ہیں اور اسی وجہ سے زندگی کو سمجھنے کے لیے ان کی ادبیات، تخیلات اہل مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۸۹)

تاہم مغربی افکار سے استفادہ میں احتیاط ضروری ہے۔ بقول علامہ گزشتہ پانچ سو برسوں سے اسلامی فکر عملی طور پر ساکت و جامد چلی آرہی ہے۔ ایک وقت تھا جب مغربی فکر اسلامی دنیا سے روشنی اور تحریک پاتا تھا۔ تاریخ کا یہ عجب طرفہ تماشا ہے کہ اب دنیائے اسلام ذہنی طور پر نہایت تیزی سے مغرب کی طرف بڑھ رہی ہے، گو یہ بات اتنی معیوب نہیں کیونکہ جہاں تک یورپی ثقافت کے فکری پہلو کا تعلق ہے، یہ اسلام ہی کے چند نہایت اہم ثقافتی پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ ڈر ہے تو صرف یہ کہ یورپی ثقافت کی ظاہری چمک کہیں ہماری اس پیش قدمی میں حارج نہ ہوجائے اور ہم اس ثقافت کی اصل روح تک رسائی میں ناکام نہ ہوجائیں۔ ہماری ذہنی غفلت کی ان کئی صدیوں میں یورپ نے ان اہم مسائل پر پوری سنجیدگی سے سوچا ہے جن سے مسلمان فلاسفہ اور سائنس دانوں کو گہری دلچسپی رہی تھی۔ (Iqbal, 2000: 21)

کیمبرج کے نوجوان طلبا سے فرمایا: کیمبرج وہ سرچشمہ علم و فضل ہے جس نے یورپی تہذیب و تمدن کی ترکیب میں سب سے زیادہ حصہ لیا ہے۔ میں نوجوانوں کو نصیحت کرتا ہوں کہ وہ دہریت و مادیت سے محفوظ رہیں۔ اہل یورپ کی سب سے بڑی غلطی یہ تھی کہ انھوں نے مذہب و حکومت کو علیحدہ علیحدہ کردیا۔ اس طرح ان کی تہذیب روح اخلاق سے محروم ہوگئی اور اس کا رخ دہریانہ مادیت کی طرف پھر گیا۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۲۵۴)

الغرض علامہ مغربی تہذیب سے استفادہ وقربت کے باب میں خذ ما صفا و دع ما کدر کے قائل ہیں: ''انسان جب کسی تہذیب سے متاثر ہوتا ہے تو اس کی اچھی بری سب باتیں اختیار کرلیتا ہے۔ مغربی تہذیب کی نقالی اور اس کے ظاہری اور سطحی پہلوؤں کی دل کشی بجائے خود ایک مصیبت تھی، مغربی تعلیم نے ہمارے لیے اور بھی فتنے پیدا کردیے۔ آج اس تعلیم کے مضر نتائج ہمارے سامنے ہیں جسے کبھی ترقی کا واحد ذریعہ ٹھہرایا جاتا تھا۔ ہم اس تعلیم کا ماتم کہاں کہاں نہیں کرتے...... سیاست میں، اخلاق میں، فکر وفرہنگ میں، تمدن اور معاشرت میں۔ لیکن اس کی خرابیاں تو ابتدا ہی سے عیاں تھیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ یوں دلوں میں جو فساد پیدا ہوا اس کے اثرات بہت آگے چل کر سامنے آئے۔'' (نیازی، ۲۰۰۷: ۲۶)

اقبال 'نفس واحدہ' کے تصور انسانیت اور 'روحانی جمہوریت' کے تصور پر مبنی عالمی نظام کے لیے تہذیبوں کے مابین مکالمے کو ناگزیر تصور کرتے ہیں۔ ان کا یہی رویہ مغرب کے حوالے سے بھی ہے۔ خطبہ الہ آباد میں علامہ نے فرمایا کہ حقیقت میں اسلام نے پہلا قدم انسانیت کے اتحاد کی طرف اٹھایا وہ یہ کہ جن لوگوں کا اخلاقی نصب العین ایک سا نہیں تھا انہیں بھی اتحاد و اتفاق کی دعوت دی۔ قرآن حکیم میں ارشاد ہے کہ یا اھل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۴۳)

حاصل کلام

علامہ اقبال نے مغربی تہذیب کا نہ صرف بنظر غائر مطالعہ کیا بلکہ وہ اس کے کئی مظاہر کے خود بھی عینی شاہد تھے۔ اگر اقبال کے افکار کا مجموعی جائزہ لیا جائے تو کوئی بھی ایسا معیار جس کے تحت کسی تہذیب کو مثالی تہذیب قرار دیا جا سکتا ہے، مغربی تہذیب ایک مثالی تہذیب قرار نہیں پاتی۔ جیسا کہ پہلے وضاحت کی جا چکی ہے ایک مثالی تہذیب کو ان خصائص خمسہ کا حامل ہونا چاہیے:

۱۔ وہ تہذیب واضح نظریاتی اساس رکھتی ہو جو اس کے نظریہ حیات، تصور کائنات اور نصب العین کا تعین کرتی ہو۔ اس نظریاتی اساس کے تحت وہ تہذیب حق و باطل کا امتیاز کرسکتی ہو۔

۲۔ اس تہذیب کا واضح اور بین نظام اقدار ہو۔

۳۔ ان اقدار کا اظہار اس تہذیب کے فکری، مادی اور سماجی مظاہر سے ہوتا ہو۔

۴۔ ان اقدار کو اس تہذیب نے ایک واضح اور قابل عمل نظام زندگی میں ڈھالا ہو اور

۵۔ وہ تہذیب عقبی پہلو سے عاری نہ ہو۔

اگر ان خصائص کے تناظر میں مغربی تہذیب کا جائزہ لیا جائے تو اسے ایک مثالی اور قابل تقلید تہذیب قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ:

۱۔ مغربی تہذیب کے علمی وفکری رویے حقیقت تک اس کی رسائی کو ناممکن بنا دیتے ہیں جس سے اس تہذیب کا کوئی ایسا نظریہ حیات، تصورِ کائنات یا نصب العین متعین نہیں ہوسکتا جو مستقل اور ابدی اہمیت کا حامل ہو۔ یہاں مغربی فکر کے خد وخال طے کرنے والے ایک مفکر عمانیویل کانٹ کی فکر کے حاصلات کا تذکرہ کیا جاتا ہے:

۱۔ ادراک حواس سے مدد لینے والے حسی شعور کا عمل ہے۔ اشیاء کے ظاہر سے حواس جو اثر لیتے ہیں اسی حد تک ان کا ادراک ہوتا ہے۔ تاہم جب یہ حسی شعور سے خالص شعور کی طرف منتقل ہوتا ہے تو اول الذکر میں حقیقت کا کوئی ادراک نہیں ہوسکتا جبکہ موخر الذکر میں اس کا وہی شعور باقی رہتا ہے۔(Kant, 1953: 201)

۲۔ حواس کی قوت حس کم و بیش ہوتی رہتی ہے۔ لہٰذا اس کے مطابق ادراک بھی کم و بیش ہوتے ہوئے متاثر ہوگا۔(Kant, 1953: 201-202)

۳۔ انسانی شعور میں حقیقت کا ادراک کلی نہیں ہوگا بلکہ حسی شعور کی حواس کے ساتھ مناسبت کے لحاظ سے ضرور کم و بیش ہوتا رہے گا۔ لہٰذا حقیقت کا ادراک جہاں تک اس کے ظہور پذیری کے شعور کا تعلق ہے کمی و بیشی کا شکار ہوتا رہے گا۔(Kant, 1953: 202-203)

۴۔ حواس عام طور پر حقیقت کا جزوی یا ادنیٰ درجے پر شعور حاصل کرتے ہیں جو درجات کے لحاظ سے متنوع نوعیت کا ہوسکتا ہے۔(Kant, 1953: 203-204)

۵۔ حقیقت کا مظاہری اظہار درجہ بدرجہ ہوتا ہے۔ اس اظہار میں شعور کے لیے ایک تسلسل ہوتا ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ کوئی اظہار بھی کلی ہے۔(Kant, 1953: 204)

۶۔ ادراک میں حقیقت کے انکشاف کے لاتعداد درجات ہیں۔ لہٰذا شعور کو حسب استعداد منکشف ہونے والی حقیقت پر اعتماد کرنا ہوگا۔ اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔(Kant, 1953: 205-206)

۷۔ اسی طرح حواس کا ادراک کرنا بھی تجربے کا محتاج ہے۔ یہ قبل تجربی یا وہبی نہیں ہے۔ اور حسی شعور کا صفر سے لامتناہی درجے تک ارتقا ممکن ہے۔ حقیقت کے ادراک کے بارے میں شعور کے تسلسل کے وہبی یا قبل تجربی ہونے کے علاوہ شعور کا سارا عمل تجربے پر منحصر ہے۔(Kant, 1953: 207-208)

۸۔ تجربے سے مراد کسی شے کے بارے میں ادراک کے ذریعے علم کا حاصل ہونا ہے۔ ادراک اپنے عمل تالیف کے ذریعے حواس سے حاصل ہونے والی اطلاعات کو علم میں بدلتا ہے۔ گویا ادراک کے مختلف اعمال کے باہمی ربط سے ہی تجربہ وجود پذیر ہو سکتا ہے۔(Kant, 1953: 208-209)

۹۔ یہ حواس کی نارسائی ہی ہے کہ ہم کسی شے یا واقعہ کو اپنے تجربے کے تسلسل سے ہی جانتے ہیں۔(Kant, 1953: 223)

۱۰۔ حقیقت شے تک رسائی محال ہے۔ کیونکہ ہماری عقل کو وہ خاص استعداد نہیں دی گئی جو حقیقت شے کے ادراک کی متحمل ہو سکے۔(Kant, 1953: 268)

۱۱۔ یہی سبب ہے کہ انسانی شعور اپنی تنگ دامانی کے باعث کوئی بھی ادراک کچھ لازمی شرائط کے پورا ہونے پر ہی حاصل کر سکتا ہے۔(Kant, 1953: 269)

اس سے یہ امر مترشح ہوتا ہے کہ مغربی تہذیب 'محسوس' اور 'حاضر' کی ادنیٰ سطح سے اٹھ کر 'غیر موجود' اور 'غائب' تک رسائی کی سکت نہیں رکھتی۔

۲۔ مغرب کا نظام اقدار کوئی مستقل معیار یا اساس نہیں رکھتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس میں حق و باطل کی تمیز ختم ہو چکی ہے۔ یہاں خیر و شر کا امتیاز اتنا مبہم ہو گیا ہے کہ مقدس رسوم، عبادات اور عقائد جو انسان کے لیے اپنے خالق سے وابستہ ہونے کی سبیل ہیں، بے ہیئت اور غیر معین ہو چکی ہیں۔ یہی صورت حال سماجی و معاشرتی اقدار کی ہے۔ وہ اقدار جن کا تعلق اقتصادی و مادی مفادات کے ساتھ ہے، ان کا لحاظ اپنی جگہ مگر سماجی، معاشرتی اور دیگر اقدار میں عدم یکسانیت اور تضاد نمایاں ہے۔ مثلاً برہنگی و عریانی۔ ایک راہبہ اور عملاً ایک مغربی عورت کے لباس کا فرق اس عدم یکسانیت کو نمایاں کر دیتا ہے۔(Nasr, 1999: 176)

۳۔ مغرب کی اس نظریاتی و اقداری روش کا اثر اس کے نظاماتی پہلو پر بھی نمایاں ہے۔ علامہ نے مغرب کے سیاسی، اقتصادی اور سماجی و معاشرتی نظام کے نقائص کو نظم و نثر میں جا بجا نمایاں

کیا ہے اور اسے انسانیت کے حقیقی ارتقا کے لیے ایک رکاوٹ قرار دیتے ہوئے نفس واحدہ کی بنیاد پر انسانی معاشرے کے قیام (ندیم، ۱۹۹۸:۱۴۶) اور روحانی جمہوریت کی بنیاد پر عالمی ریاست کے قیام (Iqbal, 2006:142) کی بات کی ہے۔ تاہم یہ دونوں اہداف مغربی تہذیب کے نقوش قدم پر چلتے ہوئے نہیں حاصل کیے جا سکتے۔ کیونکہ علم وٹکنالوجی کے میدان میں عدیم النظیر ترقی کے باوجود اس تہذیب نے انسان کی معمولی ضروریات کے لیے غیر معمولی کارنامے انجام دیے ہیں مگر غیر معمولی اور بڑی ضروریات کو نظر انداز کر دیا ہے۔

باب ششم

تہذیبی کشمکش

ماہیت، اسباب اور حل

ابتدائیہ

مستقبل میں دنیا کی مختلف ریاستوں اور تہذیبوں کے درمیان تعلقات کی نوعیت مغربی دانشوروں کے نزدیک دوستانہ یا مساویانہ نہیں بلکہ مخاصمانہ ہوگی۔(Huntington, 1996: 183) مستقبل میں ہونے والے بین التہذیبی تنازعات میں اہل مغرب نے اسلام کو ایک بنیادی فریق قرار دیا ہے۔ جہاں جزئیاتی سطح تک کے تنازعات کو اسلام اور اس کے ہندو، افریقی اور مغربی عیسائی پڑوسیوں کے مابین دیکھا گیا ہے۔(Huntington, 1996: 183) جبکہ کلیاتی سطح پر مغرب اور دیگر یعنی مشرق کے درمیان تفریق پیدا کرتے ہوئے بھی مغرب کے تنازعات جن عالمی فریقوں کے ساتھ دیکھے گئے ہیں وہ مسلمان اور ایشیائی معاشرے ہیں۔ تصادم پر مبنی ان تنازعات کی اساسی وجوہات مغربی احساس تفوق، مسلمانوں کی عدم برداشت اور اہل چین کا جارحانہ رویہ قرار دیا گیا ہے۔(Huntington, 1996: 183)

مستقبل میں عالمی برادری کے درمیان تعلقات کی نوعیت تنازعات پر مبنی کیوں ہوگی، اس کا ایک بنیادی سبب مغربی تہذیب کی نفسیات ہے۔ اہل مغرب کے نزدیک مغربی تہذیب دنیا کی واحد تہذیب ہے جو آج کے دور میں عالمگیر بھی ہے اور غالب و مؤثر بھی۔ (Huntington, 1996: 183) چنانچہ اس نے دنیا کی دوسری تہذیبوں اور ثقافتوں کو بہت زیادہ متاثر کیا ہے۔ نتیجتاً مغرب کا یہ غالب رجحان ہے کہ اس کی ثقافتی اقدار دنیا میں فروغ پذیر

ہوں اور دنیا کے دوسرے ممالک اس کی پیروی کریں ۔اس طرح مغربی تہذیب اور مغربی معاشرہ ایک مبلغ معاشرہ قرار پاتا ہے جو اپنی اقدار یعنی جمہوریت، آزاد معیشت، محدود حکومت، انسانی حقوق، فرد پسندی اور قانون کی حکمرانی کو مغربی تناظر کے مطابق دنیا میں عام کرنا چاہتا ہے۔(Huntington, 1996: 184) جبکہ دنیا کی دوسری تہذیبیں اپنے ثقافتی اور تہذیبی پس منظر کے پیش نظر ان مغربی اقدار کو شک وشبہ کی نگاہ سے دیکھتی ہیں اور اپنے لیے خطرہ بھی سمجھتی ہیں۔

مغرب عالمی سطح پر اپنا ممتاز اور غالب مقام برقرار رکھنے کے لیے صرف اپنی اقدار کے فروغ ونفوذ کو ہی وسیلہ نہیں بناتا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اپنے اقتصادی مفادات کا دفاع بھی کرتا ہے۔ امریکہ اور دوسری مغربی طاقتوں کے مفادات کی عکاسی کرنے والے اقدامات کو اسی لئے عالمی جواز فراہم کیا جاتا ہے۔ مثلاً مغرب غیر مغربی معاشروں کی معیشتوں کو اس عالمی اقتصادی نظام میں شامل کرنے کی کوشش کر رہا ہے جس پر وہ چھایا ہوا ہے۔ آئی ایم ایف اور دوسرے بین الاقوامی اقتصادی اداروں کے ذریعے مغرب اپنے معاشی مفادات کو فروغ دیتا ہے اور جو اقتصادی پالیسیاں مناسب سمجھتا ہے دنیا پر نافذ کرتا ہے۔ غیر مغربی اقوام میں سے ہر معاشرہ اور اس کے موثر لوگ آئی ایم ایف اور اس کی پالیسیوں کی نہ صرف مخالفت کرتے ہیں بلکہ انہیں غیر جمہوری، اپنے ملک اور ثقافت کے لیے اجنبی اور ملکی معاشی آزادی کے لیے خودکشی کے مترادف قرار دیتے ہیں۔(Huntington, 1996: 184)

مغرب دنیا میں اپنی جن اقدار کے فروغ کا علمبردار نظر آتا ہے اس باب میں اس کے معیارات دورخی ہی نہیں بلکہ کئی سطحی ہیں(Huntington, 1996: 184)۔مغرب جمہوریت کا فروغ چاہتا ہے۔ لیکن اگر جمہوری عمل کے ذریعے اسلام پسند اقتدار میں آجائیں تو ان کی حمایت نہیں کی جاتی۔ جوہری عدم پھیلاؤ کی تلقین ایران اور عراق کے لیے تو ضروری ہے لیکن اسرائیل کے لیے نہیں۔ آزاد تجارت اقتصادی ترقی کے لیے جائز ہے مگر زراعت کے لیے نہیں۔ انسانی حقوق کا مسئلہ چین کے حوالے سے تو اٹھایا جاتا ہے لیکن عرب دنیا اور سعودی عرب کے لیے نہیں۔ تیل کے مالک کویتیوں کے خلاف جارحیت کو تو پوری قوت سے دبا دیا جاتا ہے لیکن تیل سے محروم بوسنیا پر ہونے والے ظلم وتشدد کے خاتمے کے لیے کوئی قدم نہیں اٹھایا جاتا۔ (Huntington, 1996:184) ڈبلیو سی سمتھ کے بقول تو پاکستان جتنا جمہوری بن پایا، اتنا

ہی وہ مغرب کی بجائے اسلامی رنگ اپنا تا جائے گا۔ (سردار عالم، ۲۰۰۷: ۱۱۲)

مغرب کے ان دوہرے معیارات کا اظہار مغربی قیادت کے بیانات سے بھی گاہ بہ گاہ ہوتا رہتا ہے۔ امریکی صدر اور دیگر مغربی سربراہ مسلمان حکومتوں کی دہشت گردی کے خلاف جدوجہد پر اظہار خیال کے دوران اسلام کی امن پسندی اور تہذیبی ثروت کی تعریف ضرور کرتے ہیں لیکن دنیا بھر کے مسلمانوں کو اچھے اور برے مسلمانوں میں تقسیم کرتے ہوئے اچھے مسلمانوں کو برے عناصر کے خلاف اقدام پر بھی اکساتے ہیں۔ اس طرح امریکہ سمیت تمام مغربی دنیا کے دل و دماغ میں اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں سنگین نفسیاتی الجھن اور نفرت نے جڑ پکڑ لی ہے۔ امریکہ پر ۱۱ر ستمبر کے حملوں کے بعد مغرب کی جارحانہ شدت میں مزید اضافہ ہوا ہے جس میں امریکہ اور مغرب کی جانب سے مسلمان اور اسلام سے متعلق بیزاری اور بے حد انتقامی جذبات کا عنصر بھی شامل ہو گیا جس کے نتیجے میں مسلم دنیا کی جانب سے خوف، نفرت اور کمزوری سے پیدا ہونے والی ناکامی نے غم اور غصے کی شکل اختیار کر لی ہے۔ بظاہر یہ کشمکش معاصر دنیا میں امریکہ کے زیر قیادت مغرب اور مسلمانوں کے درمیان ہے، جو دہشت گردی کے خلاف عالمی جدوجہد کے تحت افغانستان اور پاکستان میں امریکہ اور حلیف مغربی ممالک کی فوجی کاروائیوں اور اس کے تباہ کن نتائج سے ظاہر ہے۔ تاہم اس سے متعلق علمی اور غیر علمی مباحث میں بہت سے دوسرے فریق بھی مغرب اور مسلمانوں کے ساتھ اپنے ربط اور تاریخی زاویہ وقوع کے لحاظ سے شریک ہیں۔ مغرب میں اسلام کے بارے میں جو تعصب اور نفرت موجود ہے اس کی شدت اور گہرائی کا اندازہ مغرب کے نظریاتی رویوں سے بھی ہوتا رہتا ہے مثلاً ڈنمارک کے ایک اخبار میں شائع ہونیوالے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے متعلق کارٹون کے خلاف ساری مسلم دنیا میں پرتشدد مظاہرے ہوئے۔ اس احتجاج کے جواب میں ان کے خلاف مغرب کے ردعمل میں بجائے معذرت کے شدت آ گئی۔ ساری مغربی دنیا مسلمانوں کے اس عالمگیر غیض و غضب کو اظہار کی آزادی کے حق پر حملہ تصور کرتے ہوئے جو ان کے نزدیک مقدس اور ناقابل شکست ہے، ایک طرح سے مسلم دنیا کے خلاف تہذیبی طور پر صف آرا ہوتی چلی گئی۔ اس تہذیبی صف آرائی میں فوجی کارروائی کے امکان کو بھی شامل فرض کر لیا جائے تو یہ صورتحال عہد وسطیٰ میں اسلام اور عیسائیت کے درمیان ہونے والے مذہبی فوجی تصادم کا تکرار ہوگی جسے تاریخ نے صلیبی جنگ کا عنوان دیا۔ کم از کم جذباتی اور تصوراتی سطح پر تو اسے صلیبی

جنگ ہی کہا جا سکتا ہے جس میں مغربی سیاست کار، حکمران، اہل دانش اور عوام کا بڑا طبقہ لفظوں کے ذریعے میڈیا کے میدان میں مسلمانوں کے جذبات سے ہر جگہ برسر پیکار ہے۔

تہذیبوں میں تصادم کے حوالے سے ہونے والے مباحث کا اگر خالص علمی انداز سے بھی جائزہ لیا جائے تو انہیں عالمی سیاسی تناظر سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ مسلمان لازمی طور پر اسے امریکہ اور مغرب کی استعماری توسیع پسندی، مسلمان ملکوں کے وسائل خاص طور پر تیل کے وسائل پر غاصبانہ قبضے اور اسلام کے خلاف صف آرائی کی سازش سے تعبیر کرتے ہیں۔ بائیں بازو اور لبرل عناصر کی جانب سے اس صورتحال کو عصری مقاصد اور عوامل تک محدود رکھ کر ہی دیکھا جاتا ہے۔ مسلمانوں اور بائیں بازو کے لبرل عناصر کی جانب سے بیان کئے جانے والے یہ مقاصد یا عوامل مبنی برحقیقت ہوں یا نہ ہوں یہ ضرور ہے کہ اس صورتحال کو محض سیاسی تناظر تک محدود کرنا ایک بہت بڑی تاریخی پیچیدگی کو نظر انداز کر دیتا ہے جس میں مغرب وعیسائیت اور اسلام ومسلمانوں کے درمیان تاریخی آویزش اور گزشتہ عشرے کے دوران ہونے والے تمام اہم فیصلہ کن تاریخی عوامل اور ردعمل یکساں طور پر شریک ہیں۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد چھٹی صدی عیسوی تک دنیا میں عیسائیت ایک غالب سیاسی اور تہذیبی قوت بن چکی تھی۔ اس وقت اسلام کا ظہور بلاشبہ مسیحی دنیا کے لئے ایک دھچکہ تھا جو عیسائیت کو آخری مذہب اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بنی نوع انسان کے لیے نجات دھندہ تصور کرتے تھے، اس طرح گویا نئے مذہب کا آغاز عیسائیت کے لیے ایک گستاخی اور دراندازی کے مترادف تھا۔ سو یہیں سے مسیحی علمائے دین نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شبیہہ کشی کا سلسلہ شروع کیا جو دھیرے دھیرے ایک علمی اور عملی مشغلہ بن گیا اور اس کی بنیاد پر اسلام کے ساتھ عیسائیت کی مستقل حریفانہ چپقلش شروع ہوگئی۔ (کیرن، ۲۰۰۹: ۸، ۹) مسلم دنیا میں اسلام اور مسلمانوں کا عیسائیوں اور یہودیوں کے ساتھ پہلا رابطہ اور معاملہ مدینہ میں پہلی اسلامی برادری کے قیام سے شروع ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عیسائیوں اور یہودیوں کے ساتھ باضابطہ معاہدہ کر کے، جو میثاق مدینہ کہلاتا ہے، مدینہ میں ایک ایسے مشترک معاشرے کی بنیاد رکھی جس میں یہودیوں، عیسائیوں اور دیگر عقیدے کے لوگوں کو مساوی حقوق اور مکمل معاشرتی، سیاسی اور مذہبی آزادی حاصل تھی۔ (طاہر القادری، ۲۰۰۰: ۱۱۶، ۱۱۷)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مذہبی عقیدے کو چھوڑ کر باقی تمام انسانی معاملات

کے لحاظ سے مسلمانوں، عیسائیوں، یہودیوں اور دیگر عقیدے کے لوگوں کو ایک واحد امت تسلیم کیا۔ (طاہر القادری، ۲۰۰۰: ۱۳۴۔۱۳۶) لیکن اس کے باوجود عیسائیوں اور یہودیوں کی جانب سے اکثر و بیشتر اس میثاق کی خلاف ورزی کی جاتی رہی اور اس طرح مسلمانوں اور مقامی عیسائیوں کے درمیان کشمکش کا آغاز ہوا۔ لیکن جب بعد میں مسلمانوں کی فتوحات کا سلسلہ وسیع ہوا اور مسلمان ایک عالمی قوت کے طور پر مستحکم ہو گئے تو پھر عیسائیوں اور یہودیوں کے ساتھ جاری یہ کشمکش پس منظر میں چلی گئی۔ بعد ازاں صلیبی جنگ کے عنوان سے مسلمانوں، عیسائیوں اور یہودیوں کے درمیان طویل فوجی معرکہ آرائی بھی ہوئی، اور اسپین میں عیسائی اقدامات کے نتیجے میں مسلم سلطنت کا زوال ہوا لیکن اس سب کے باوجود انیسویں صدی میں سلطنت عثمانیہ کی مسماری اور مغرب کے علمی اور سیاسی عروج کے آغاز تک عیسائیوں کے خلاف مسلمانوں کی جانب سے کسی باضابطہ علمی اور عملی مخالفت یا کشاکش کا کوئی مظاہرہ تاریخ میں نہیں ملتا۔ (Hitti, 1964: 55) انیسویں صدی میں مسیحی دنیا کی طرف سے مسلم دنیا کے خلاف علمی سطح پر بھی ایک محاذ کھول دیا گیا جسے استشراق کے نام سے جانا جاتا ہے۔ ایڈورڈ سعید نے استشراق کا پردہ چاک کرتے ہوئے یہ بتایا کہ مغرب اسلام سے متعلق علم کو اسلام اور مسلمانوں پر تسلط حاصل کرنے کے لیے استعمال کرنا چاہتا ہے۔ مغربی اہل علم نے علم کا یہ استعمال ہندوستان سمیت ایشیا اور افریقہ کے دوسرے ملکوں میں بھی کیا۔ یہ مغرب میں عقل پرستی کے عروج کا زمانہ تھا اور اس کی پشت پر نوآبادیت کاری کی وہ استحصالی قوت تھی جو ایشیا اور افریقہ کے اکثر ملکوں کو اپنے اقتدار کے شکنجے میں کس رہی تھی۔ (حقی، ۲۰۰۷: ۱۴۶۔۲۳۹) مغرب کو یہ گمان تھا کہ وہ علم اور تہذیب کا ہراول دستہ ہے اور اسے باقی دنیا کو مہذب بنانے کا منصب عطا کیا گیا ہے اور اس کام کی انجام دہی کے لیے اقتدار کا حصول ضروری ہے۔ نوآبادکاری استشراق کے بعد مغرب کے جانب سے جاری کشاکش کا دوسرا پہلو تھی۔ اس طرح نوآبادیت کے مغربی مشن کے تحت ایشیا اور افریقہ کے جتنے بھی ملکوں کو مختلف مغربی ملکوں نے اپنے زیر تسلط لیا ان میں مسلم ملکوں کو چھوڑ کر ہندوستان سمیت تمام ممالک میں مغرب کے خلاف ایسے شدید جارحانہ جذبات پیدا نہیں ہوئے جو کسی تہذیبی کشمکش کی بنیاد بن سکتے۔ مغرب کے خلاف ان ملکوں کی کشمکش بنیادی طور پر سیاسی سطح پر پیدا ہوئی اور جاری رہی جس میں مذہبی یا تہذیبی عنصر کہیں پر بھی نظر نہیں آتا۔ مغرب کی سیاسی غلامی کے خلاف سیاسی جدوجہد کے زمانے میں بھی اس کے بعد ان ملکوں نے

بہت جلد سیاسی غلامی کے آلام کو فراموش کر کے مغرب کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے اور اس سے استفادہ کرنے کو ہی ترجیح دی۔ دوسرے لفظوں میں مغرب ہندوستان سمیت ان تمام ملکوں کے لئے کم از کم عوامی اور عملی سطح پر کوئی مذہبی یا تہذیبی چیلنج نہیں بنا۔ تہذیبی اور مذہبی چیلنج کا کردار مسلم ملکوں ہی کے ساتھ مخصوص رہا جہاں مغرب کے خلاف علمی و عملی اور عوامی دونوں سطحوں پر اٹھنے والی آوازوں کا سرچشمہ وہ مذہبی اندیشے تھے جو مسلمانوں کو مغرب سے لاحق ہو رہے تھے۔ مغرب کے خلاف مسلمانوں کی یہ کشمکش بنیادی طور پر نظریاتی، فکری، اقداری، مذہبی اور تہذیبی تھی۔ اس فرق کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ بیشتر ملکوں نے مغرب کے نوآبادیاتی تسلط کے خلاف جدوجہد کے دوران اپنے معاشرے کو ایسے جمہوری عمل سے گزارا یا اس کی کوشش کی جس کے زیر اثر ان کی فکر اور عمل کے عوامل اور محرکات مذہب کے بجائے انسان پر مرکوز ہوتے چلے گئے جسے سیکولر کاری کا عمل کہا جا سکتا ہے۔ اس کے برعکس مسلم معاشروں میں اکثر و بیشتر سماجی، معاشرتی اور سیاسی تبدیلی وارتقاء کا عمل اپنی بنیادی اقدار کے ساتھ پیوستہ رہا اور بالعموم ایسی مجرد سیکولر کاری میں نہیں ڈھلا جو دین کی عطا کردہ بنیادی اقدار سے کلیتاً بیگانہ ہو گیا ہو۔ دوسرا بڑا سبب یہ ہے کہ اسلام اور مسلمان گزشتہ ڈیڑھ ہزار برس کے دوران ایک غالب عالمی قوت تھے اور مغرب انہیں اس اقتدار سے محروم اور معزول کر رہا تھا۔

اس حقیقت کا احساس مغرب کو بھی ہے کہ سیاسی آزادی حاصل کرنے کے بعد مشرقی خصوصاً مسلم معاشرے مغرب کی معاشی، فوجی اور ثقافتی بالادستی سے آزادی حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ (Huntington, 1996:185) مشرقی ایشیائی معاشرے اقتصادی میدان میں مغرب کی ہمسری حاصل کرنے کی راہ پر گامزن ہیں۔ ایشیائی اور اسلامی ممالک فوجی قوت میں مغرب کی طاقت کے خلاف توازن پیدا کرنے کے لیے امکانات تلاش کر رہے ہیں۔ مغربی تہذیب کی آفاقیت کے عزائم، مغرب کی زوال پذیر قوت اور دیگر تہذیبوں کے بڑھتے ہوئے اثرات کی وجہ سے مغرب اور دیگر کے درمیان دشوار تعلقات یقینی ہو گئے ہیں۔ ان تعلقات کی نوعیت اور ان کے مخالف ہونے کی حد مختلف مقامات پر مختلف ہے اور اس طرح چیلنج کرنے والی تہذیبوں یعنی اسلام اور چین کے معاملے میں امکان یہ ہے کہ ان سے مغرب کے تعلقات مسلسل کشیدہ اور اکثر مخاصمانہ رہیں گے۔ لاطینی امریکہ اور افریقہ کے معاملے میں جو نسبتاً کمزور تہذیبیں ہیں اور کسی حد تک مغرب پر ہی انحصار کرتی ہیں تعلقات تصادم پر مبنی نہیں ہوں گے، جبکہ روس، چین

اور بھارت سے مغرب کے تعلقات تعاون اور تصادم دونوں رویوں پر مشتمل ہوں گے۔(Huntington, 1996: 185)

مستقبل میں تہذیبوں، اقوام اور ممالک کے درمیان تعلقات کے نوعیت کے تعین میں تہذیبی اقدار بھی اہم کردار ادا کریں گی۔ہن ٹنگٹن کے مطابق مسلمانوں اور چین کی اپنی مستقل تہذیبی اور ثقافتی اقدار ہیں جوان کے نزدیک مغرب کی اقدار سے کہیں زیادہ برتر ہیں۔مغرب کے مقابلے میں ان دونوں کی قوت اور ان کا اپنا اثبات کرنے کا رجحان بڑھ رہا ہے اور ان دونوں کی اقدار اور مفادات کے درمیان تنازعات کی تعداد اور شدت میں بھی اضافہ ہو رہا ہے۔ لہٰذا مسلمان ملکوں میں اگر اقتدار مغرب نوازوں سے مغرب دشمنوں کے ہاتھوں میں آتا ہے تو اس سے اسلامی گروپوں اور مغرب کے درمیان نیم جنگ کی کیفیت کا پیدا ہونا اور مسلمان ریاستوں اور امریکہ کے درمیان سرد جنگ کے زمانے کی سلامتی کے روابط کا کمزور ہو جانا یقینی ہے۔(Huntington, 1996: 185) مغرب اب اس خدشے کا شکار ہے کہ یہ تہذیبیں یعنی مسلم اور چینی تہذیب دنیا کے مستقبل کی صورت پذیری میں مغرب کے مقابلے میں کیا کردار ادا کریں گی؟ کیا اکیسویں صدی میں عالمی ادارے، طاقت کی تقسیم اور اقوام کی سیاست اور معیشت مغربی اقدار اور مفادات کی آئینہ دار ہوں گی یا اسلام اور چین کے ہاتھوں سے تشکیل پائیں گی۔(Huntington, 1996: 185)

مستقبل میں اپنے غلبے کو لاحق خدشات میں سے ایک خدشہ جس میں آج مغرب مبتلا ہے یہ بھی ہے کہ اس کی مخالف تہذیبیں اپنے مشترکہ مفادات کی بنیاد پر باوجود باہمی اختلافات کے مغرب کے مقابل متحد ہو کر اکٹھی نہ ہو جائیں۔گو کسی عمومی مغرب مخالف اتحاد کے بننے کا مستقبل قریب میں کوئی امکان نہیں کیونکہ اسلام اور چینی تہذیب مذہب اور معاشرتی ڈھانچے، روایات، سیاست اور ترجیحات کی اساس کے لحاظ سے بنیادی مفروضات میں آپس میں کئی اختلافات کی حامل ہیں۔ نیز داخلی طور پر غالباً ان میں مشترک عناصر اس سے بھی کم ہیں جتنے ان میں سے ہر ایک کے مغربی تہذیب کے ساتھ ہیں۔چونکہ اسلامی اور چینی معاشرے مغرب کو دشمن کے طور پر دیکھتے ہیں لہٰذا وہ مغرب کے خلاف ایک دوسرے سے تعاون کر سکتے ہیں اور یہ تعاون انسانی حقوق اور معاشیات سے بڑھ کر ان ملکوں کی فوجی صلاحیتوں کو بڑھانے، وسیع پیمانے پر تباہی کے ہتھیار تیار کرنے اور انہیں استعمال کرنے والے میزائلوں کی تیاری تک کو محیط

ہو سکتے ہیں تا کہ باہم تعاون سے مغرب پر ہر طرح کی معاشرتی، اقتصادی اور عسکری برتری قائم کر سکیں۔ اس کی ایک مثال ۱۹۹۰ء کی دہائی کے اوائل میں ان مسائل پر مغرب کا مقابلہ کرنے کے لئے چین اور شمالی کوریا کو مختلف حوالوں سے پاکستان، ایران، عراق، شام، لیبیا اور الجزائر کے ساتھ کنفیوشین اسلامی رابطے کا قیام بھی ہے۔(Huntington, 1996: 185)

تہذیبی کشمکش کا تصور

علامہ کے نزدیک قوموں کے درمیان کشمکش ایک ابدی اور آفاقی اصول کے طور پر روزِ اول سے جاری و ساری ہے۔ ہر دور میں اہل حق اور باطل قوتوں اور قوموں کے درمیان کشمکش موجود رہی جس کے نتیجے میں انجام کار وقت کے راستے پر گامزن قوتیں اور قومیں غالب آتی رہیں اور اس طرح انسانی تاریخ کا سفر ارتقاء کی طرف جاری رہا۔ علامہ فرماتے ہیں:

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی

(اقبال، ۲۰۰۶: ۲۵۱)

علامہ کے نزدیک رقابت اقوام حقیقت ازلی ہے اور رقابت اور کشمکش کے اس ماحول میں دست تقدیر کسی بھی قوم کو اس وقت تک اپنی حمایت عطا نہیں کرتا جب تک وہ قوم خود اپنی خودی میں ڈوب کر اہتمام رفو کرنے کی صلاحیت حاصل نہ کر چکی ہو اور اہل حق کے لیے اس کا راستہ لا شريك لهٗ سے وابستگی ہے۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۶۷۵) نئے سال کے موقع پر پیغام دیتے ہوئے علامہ نے فرمایا کہ اس وقت دنیا کے ہر گوشے میں چاہے فلسطین ہو، حبشہ، ہسپانیہ یا چین ایک قیامت کا ماحول ہے۔ انسان اپنی تمام صلاحیتوں حتیٰ کہ سائنس کی ایجادات تک کو تمدن انسانی کے عظم الشان آثار کو معدوم کرنے اور ایک دوسرے کو تباہی کے گھاٹ اتارنے کے لیے استعمال کر رہا ہے۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۲۱۸) علامہ جس تہذیبی کشمکش کا ذکر کرتے ہیں اس کا تذکرہ مسلم فکر میں بہت پہلے سے موجود ہے۔ ابن خلدون نے اپنے مقدمے میں اقوام کے درمیان کشمکش اور اس کے نتیجے میں جنم لینے والے عروج اور زوال کے احوال کو بیان کیا ہے۔ (معید، ۲۰۰۴: ۴۱، ۱۵۱) علامہ اپنی نظم 'در بیان ایں کہ اصل نظام عالم از خودی است و تسلسل حیات تعینات وجود در استحکامِ خودی انحصار دارد' میں کشمکش کے اس ماحول اور اس میں بقا کے

امکان کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ زندگی کا وجود خودی کے آثار سے ہے۔ یہ عالم اور اس کے جملہ مظاہر فی الاصل خودی ہی کے مظاہر ہیں۔ خودی قوتِ خاموش ہے اور ضعفِ خودی کے باعث ہر شے اپنا پیکر اور وجود کھو بیٹھتی ہے۔ پہاڑ ضعف خودی کے باعث صحرا اور ذرہ قوتِ خودی کے باعث پہاڑ جیسی وقعت حاصل کر سکتا ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۱۲۔۱۴) دوسری جگہ 'حکایت نوجوان از مرو کہ پیش مخدوم حضرت علی ہجویری آمدہ است وفریاد کرد' میں فرماتے ہیں کہ کشمکش کے ماحول میں ہمیں مایوس یا آزردہ خاطر نہیں ہونا چاہیے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ دشمن ہی ہماری خوابیدہ قوتوں کو بیدار کرنے والا ہے۔ فرد ہو یا قوم اسے کشمکش کے ماحول کو اپنے لیے ارتقا کا ایک ذریعہ سمجھتے ہوئے اسے اپنے مصرف میں لانا چاہیے اور اپنی خودی کو مستحکم کرتے ہوئے اس کشمکش میں سرخرو ہو کر نکلنے کی سعی کرنی چاہیے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۵۲۔۵۳) علامہ اقوام کے درمیان کشمکش کو اجتماعی اور عالمی احوال کی جملہ جہات کے تناظر میں دیکھتے ہیں۔ طاقتور قوموں کے کمزور قوموں کے حوالے سے رویے کو اپنی نظم 'جمعیت الاقوام' میں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دنیا یہ کہہ رہی ہے کہ امن عالم کے حامیوں اور دنیا کے خیر خواہوں نے ایک نئی تنظیم کی بنیاد رکھی ہے تاکہ دنیا میں جنگ نہ ہو لیکن حقیقت یہ ہے کہ چند کفن چوروں نے قبروں کی تقسیم کے لیے انجمن بنا لی ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۶۳) علامہ جہاں عالمی سطح پر موجود کشمکش کا تجزیہ کرتے ہوئے اس کے مختلف اسباب کی طرف اشارہ کرتے ہیں وہاں اس کشمکش کے ماحول کے خاتمے کے لیے بھی واضح رہنمائی فراہم کرتے ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ یہ لازمی امر ہے کہ مختلف افراد اور قوموں کے درمیان نظریات کے اختلاف کے باعث نقطہ نظر کا اختلاف ہو لیکن اس کا نتیجہ تنازعات کی صورت میں نہیں نکلنا چاہیے بلکہ ہمیں قرآن حکیم کی اس تعلیم کو لے کر آگے بڑھنا چاہیے کہ اگر تم فروعی امور میں متحد نہیں ہو سکتے تو اس بات پر اتفاق کر لو جو تم میں متفق ہے اور اسلام کی یہی وہ صداقت ہے کہ جس کی تعلیم قدیم زمانہ کے رشیوں نے بھی دی۔(افضل، ۱۹۸۶: ۲۱)

تہذیبی کشمکش کی جہات

۱۔ معاشی جہات

تہذیبوں اور اقوام کے درمیان کشمکش کی ایک جہت معاشی ہے۔ علامہ نے کئی معاصر واقعات جو معاشی لحاظ سے کشمکش کا باعث بن رہے تھے، کے پیش نظر اس جہت کو بھی اپنی فکر کا

موضوع بنایا۔ مثلاً ہندووں کا بنگال کی دو حصوں (ہندو بنگال اور مسلم بنگال) میں تقسیم کو حکومت کی طرف سے بنگالی قومیت کے قلب پر ایک ضربِ کاری سے تعبیر کرنا، (عطا، ۲۰۰۵: ۴۴۹) معاشی مفادات کے باعث ہندو مسلم فسادات اور ان میں سر فضل حسین کا کردار۔ (بٹالوی، ۱۹۸۹: ۱۵۱) علامہ نے فرمایا کہ مسلم لیگ کو مسلمانوں کے اقتصادی مسئلے کو پیشِ نظر رکھنا ہوگا۔ اپنے اشعار میں بھی علامہ نے اس جہت کی تفصیلات بیان کیں۔ محنت و سرمایہ کے ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہو جانے کو علامہ نے ایسا فتنہ آشوب خیز قرار دیا جو **وقد کنتم به تستعجلون** اور **ینسلون** کی تعبیر تھا (اقبال ۲۰۰۶: ۳۲۲) اس معاشی کشمکش ہی کا نتیجہ ہے کہ دورِ جدید کے معاشی نظام میں بندہ مزدور زندگی کی بنیادی سہولتوں تک سے محروم اور اس کی محنت کے نتیجے میں سرمایہ داروں کا اقتدار و سلطنت مضبوط تر ہو رہا ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۳۸۶) علامہ اس معاشی تفاوت کو دنیا میں ابلیسی نظام کی تشکیل اور کارفرمائی میں ابلیس کے لیے ایک موقع اور ہتھکنڈا قرار دیتے ہیں۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۷۰۲)

۲۔ معاشرتی جہات

علامہ فرماتے ہیں کہ تصادم صرف سیاسی حیثیت سے ہی نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے بھی لابدی ہے۔ قوتِ ذہنی کے جوہر یعنی ذاتِ بشر کی بھی یہی کیفیت ہے۔ صدہا برس کی مسلسل جدوجہد اور تصادم و پیکار کے بعد وہ موجودہ صورت تک پہنچا ہے۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۳۴۵) علامہ کی زندگی میں ہندوستان میں معاشرت کے مختلف محاذوں پر کشمکش کے رویوں کا اظہار ہو رہا تھا اور وہ رویے شعر و ادب کے رویوں کو بھی متعین کر رہے تھے۔ اقبال کے جاوید نامہ میں بھی خدا دوست کا کردار مسئلہ کی مرکزی صورت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ سیاست میں بھی یہ رویے مختلف تحریکوں مثلاً تحریک خلافت، خاکسار تحریک، مسلم لیگ اور نیشنل مسلمانوں کے طرزِ عمل اور طرزِ فکر میں ظاہر ہوئے ان سب کا تجزیہ ہی واضح کرتا ہے کہ معاشرتی مسائل اور تفاوت کے تحت پاکستان کا مطالبہ مسلمانوں کی اجتماعی آواز بن گیا۔ یہ مطالبہ دراصل اس کشمکش کے آخری حل کے لیے پیدا ہوا تھا۔ پاکستان کا مطلب تھا غیر مسلم اکثریت کے مسئلے سے ہمیشہ کے لیے نجات۔ (ماہلی، ۱۹۸۳: ۱۲، ۱۳) دنیا کی مختلف تہذیبوں میں بھی معاشرتی تفاوت اور تضادات کشمکش کا باعث بن رہی ہے۔

۳۔ثقافتی جہات

برصغیر کے حالات کے تناظر میں علامہ نے فرمایا کہ ہندوستان کا مسئلہ صرف اقتصادی نہیں ہے۔مسلمانان ہند کے لیے ثقافت اور کلچر کا مسئلہ اپنے اندر زیادہ اہم نتائج رکھتا ہے، بہر حال کلچر کا مسئلہ کسی طرح بھی اقتصادی مسئلے سے کم اہم نہیں ہے۔(بٹالوی، ۱۹۸۹: ۱۱۲) مغرب نے کس طرح اپنی ثقافتی اقدار مسلم دنیا پر مسلط کرنے کی کوششیں کیں، علامہ فرماتے ہیں کہ مغرب کو مسلم دنیا (سوریا) نے نبی عفت، غم خواری اور کم آزاری کی اقدار دیں مگر اس کے جواب میں مغرب نے مسلم دنیا کو 'مَے و قمار و ہجومِ زنانِ بازاری' کا تحفہ دیا۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۶۶۱) اسلام کی ثقافتی اقدار کو غیر اسلامی تہذیبوں کے لیے نا قابل قبول قرار دیتے ہوئے ابلیس کی زبانی فرماتے ہیں:

الحذَر! آئینِ پیغمبر سے سَو بار الحذَر
حافظِ ناموسِ زن ، مرد آزما ، مرد آفریں
موت کا پیغام ہر نوعِ غلامی کے لیے
نے کوئی فُغفور و خاقاں ، نے فقیرِ رہ نشیں
کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک صاف
مُنعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں
اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب
پادشاہوں کی نہیں ، اللہ کی ہے یہ زمیں!

(اقبال، ۲۰۰۶: ۷۰۹۔۷۱۱)

۴۔سیاسی جہات

تہذیبوں کے درمیان کشمکش کی ایک وجہ سیاسی ہے۔مختلف قوموں کے سیاسی نظریات اور مفادات ان کے مابین کشمکش کا باعث بنتے ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ جدید سیاسی فکر نے تنازعات اور کشمکش کے جو اسباب فراہم کر دیے ہیں ان میں سے ایک بڑا فتنہ وطنیت ہے جس نے نہ صرف مذہبی اور انسانی اقدار کو ملیا میٹ کر دیا ہے بلکہ ایک قوم کو دوسری قوم کا دشمن بنا دیا

ہے۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۱۸۷) ابلیسی فکر اس دور میں سیاسی حوالے سے دینی اور مذہبی اقدار کی پامالی اور ملوکیت کے اسالیب پر مشتمل جمہوریت کے نام پر اندازِ حکمرانی اور اندازِ سیاست دے کر اقوام عالم کے درمیان تنازعات کو فروغ دے رہی ہے۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۷۰۱) دورِ جدید میں شہنشاہیت نے جمہوری لباس پہن لیا ہے اور اس طرح مغرب کا جمہوری نظام جو ظاہراً روشن لیکن باطناً چنگیز سے بھی تاریک تر ہے انسانی استحصال کی بنیاد پر فروغ پا رہا ہے۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۷۰۴) نتیجہ یہ ہے کہ آج انسان نوعِ انسان کا شکاری بن چکا ہے اور تہذیب حاضر جو ظاہراً تو بہت چمک دمک کی حامل ہے لیکن باطناً اس کے ہاتھ نوعِ انسان کی خون سے رنگین ہیں۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۳۰۵) علامہ 'نغمہ بعل' میں فرماتے ہیں کہ آج اگرچہ انسان اپنے علوم کی ترقی کے باعث آسمان کی حدوں سے بھی آگے بڑھ رہا ہے لیکن تہذیبی سطح پر وہ خدایانِ کہن کے دور کی طرف لوٹ رہا ہے کیونکہ اس کی فکر انسانی اقدار کے احترام پر مبنی نہیں۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۶۷۹) علامہ 'فرو رفتن بدریائے زہرا و دیدن ارواحِ فرعون و کشنر را' میں فرماتے ہیں کہ دورِ قدیم میں جس طرح فرعون نے نبی اسرائیل کو ظلم وستم کا نشانہ بنایا تھا اس طرح دورِ جدید کا فرعون کشنر ہے جس نے غریب قوموں کو اپنے ظلم وستم کا نشانہ بنایا گویا استحصالی اور مستبد طاقتوں کا تسلسل اس دور میں بھی جاری ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۶۸۱) علامہ 'مسولینی و لینن و قیصر ولیم' میں فرماتے ہیں کہ بنی نوع انسان ہمیشہ چکی کے پاٹ تلے دانے کی طرح پستی رہی ہے۔کبھی زار، کبھی قیصر اور کبھی کلیسا کا جادو اس کا استحصال کرتا رہا ہے۔اب آتش جمہور کی چنگاری نے اس کا سامان جلا کر خاکستر کر دیا ہے غرض کہ ہر دور میں مختلف استحصالی طاقتیں مختلف عنوانات اور نئے نئے روپ لے کر انسانیت کا استحصال کرتی رہی ہیں۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۷۹) کمزور قومیں خصوصاً مسلم دنیا مغرب کی انہی مستبد طاقتوں کے ظلم وستم کا نشانہ ہیں۔علامہ نے یہاں فلسطین کے مسئلے کا ذکر کرتے ہوئے برطانوی سامراجی ارادوں کو بے نقاب کیا اور رائل کمیشن کی رپورٹ پر تنقید کرتے ہوئے اسے فلسطین میں یہودیوں کے قومی وطن کے قیام کا وسیلہ قرار دیا۔(عطا، ۲۰۰۵: ۳۳۸) یہ علامہ کی بصیرت تھی کہ کئی دہائیاں پہلے انہوں نے جس امر کی طرف اشارہ کیا انجام کار استحصالی طاقتوں کی سازشوں سے وہ حقیقت سامنے آ گئی۔نہ صرف عالمی بلکہ مقامی سطح پر بھی ایسے سیاسی حالات اور بہت سے واقعات تھے جو علامہ کے تصورِ کشمکش کی تائید کرتے ہیں مثلاً خلافت پر ہندی مسلمانوں کا ردِعمل، تقسیم بنگال کی منسوخی، (ندیم، ۱۹۹۸: ۲۰)

میثاقِ لکھنؤ، مسلمانوں کے لیے جداگانہ انتخابات کی جدوجہد (ندیم، ۱۹۹۸: ۲۲) اور تجاویز دہلی (ندیم، ۱۹۹۸: ۲۷) جیسے امور پر علامہ کے موقف سے یہ حقیقت مزید سامنے آتی ہے۔

۵۔ مذہبی جہات

مذہبی امور بھی تہذیبی کشمکش کا باعث بنتے رہے ہیں۔ ہندو مسلم کشمکش میں اس پہلو کا ذکر کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں: 'مثال کے طور پر رنگیلا رسول کے مقدمہ ہی کو لے لیجیے۔ عدالت عالیہ کا فیصلہ یہ ہے کہ اس پر دفعہ ۱۵۳ الف تعزیرات ہند کا اطلاق نہیں ہوتا اور نہ یہ معاملہ تعزیرات ہند کی کسی اور دفعہ کے ماتحت آتا ہے، پھر ایسی کتابوں کی اشاعت کو ناممکن بنانے کے لیے کیا کیا جاسکتا ہے۔ اگر ہم اس امر کے لیے قانون وضع کرنے سے مدد لیں تو اس کا یہ مطلب نہ ہوگا کہ خیالات کے آزادانہ اظہار کو روکنے کے متمنی ہیں'۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۳۵)
برصغیر میں ہندو مسلم فسادات کی بنیادی وجہ مذہبی امور ہی تھے جس کا تسلسل آج بھی جاری ہے۔ مذہبی لحاظ سے تہذیبوں کی کشمکش کے حوالے سے مغرب میں اسلام کی بنیادی اقدار، حضور اکرمؐ اور قرآن حکیم کی اہانت کے لیے ہونے والی اکثر سرگرمیاں اس پہلو کو نمایاں کرتی ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اسکندر و چنگیز جیسے حکمرانوں نے اکثر امن عالم کو تہہ و بالا کیا ہے۔ جب بھی نشہ قوت دین کی اقدار سے آزاد ہو وہ انسانیت کے لیے ہلاکت کا باعث ہوگا۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۵۴۱) تہذیبی کشمکش کے اس ماحول میں علامہ ملت اسلامیہ کو دین پر استقامت کی تلقین کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

دِیں ہاتھ سے دے کر اگر آزاد ہو ملّت
ہے ایسی تجارت میں مسلماں کا خسارا
دنیا کو ہے پھر معرکۂ رُوح و بدن پیش
تہذیب نے پھر اپنے درِندوں کو اُبھارا
اللہ کو پامردیِ مومن پہ بھروسا
اِبلیس کو یورپ کی مشینوں کا سہارا
تقدیرِ اُمَم کیا ہے، کوئی کہہ نہیں سکتا
مومن کی فراست ہو تو کافی ہے اشارا

اخلاصِ عمل مانگ نیا گانِ کُہن سے
'شاہاں چہ عجب گر بنوازند گدا را!'

(اقبال، ۲۰۰۶: ۷۱۴)

مغرب گو سیاست سے دین کو الگ کر چکا ہے مگر مادی مفادات کے حصول کے لیے امن عالم کو تہہ و بالا کرنے کے لیے نمائندگانِ مذہب بھی ان کے دست و بازو بن جاتے ہیں:

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 ہراولِ لشکر کلِیسیا کے سفیر!

(اقبال، ۲۰۰۶: ۶۶۴)

اندریں حالات علامہ ملت اسلامیہ کو طواف، حج اور جہاد کی اصل روح کو زندہ کرنے اور سراپا عمل بننے کی تلقین کرتے ہیں۔ (اقبال، ۲۰۰۶: ۴۱۴)

۶۔ نظریاتی جہات

نظریاتی اختلاف بھی تہذیبی تصادم اور کشمکش کا باعث بنتا ہے۔ نظریاتی اختلافات کے باعث طاقتور قومیں کمزور قوموں کا استحصال ہی نہیں کرتیں بلکہ ہر طرح کی ریاستی، سیاسی اور تزویراتی طاقت استعمال کر کے مغلوب اقوام کی تہذیبی اقدار کو تباہ کرنے کے درپے رہتی ہیں۔ 'شام و فلسطین' میں فرماتے ہیں:

ہے خاکِ فلسطیں پہ یہودی کا اگر حق
ہسپانیہ پر حق نہیں کیوں اہلِ عَرب کا
مقصد ہے مُلوکیّتِ انگلیس کا کچھ اور
قصّہ نہیں نارنج کا یا شہد و رُطَب کا

(اقبال، ۲۰۰۶: ۶۶۸)

'ابلیس کی مجلس شوریٰ' میں اقوامِ یورپ کی اس روش کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

دیکھ لیں گے اپنی آنکھوں سے تماشا غرب و شرق
مَیں نے جب گرما دیا اقوامِ یورپ کا لہُو
کارگاہِ شیشہ جو ناداں سمجھتا ہے اسے
توڑ کر دیکھے تو اس تہذیب کے جام و سبو!
ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اُس اُمّت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو

(اقبال، ۲۰۰۶: ۷۱۱، ۷۱۲)

ملت اسلامیہ کو مبتلائے زوال رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ اسے بے مقصد مباحث میں الجھایا جائے اور فکری، نظری اور عملی انتشار کا شکار کر دیا جائے:

ابن مریم مر گیا یا زندۂ جاوید ہے
ہیں صفاتِ ذاتِ حق، حق سے جُدا یا عینِ ذات؟
آنے والے سے مسیحِ ناصری مقصود ہے
یا مجدّد، جس میں ہوں فرزندِ مریم کے صفات؟
ہیں کلامُ اللہ کے الفاظ حادث یا قدیم
اُمّتِ مرحوم کی ہے کس عقیدے میں نجات؟
کیا مسلماں کے لیے کافی نہیں اس دَور میں
یہ الٰہیات کے ترشے ہُوئے لات و منات؟
تم اسے بیگانہ رکھّو عالمِ کردار سے
تا بساطِ زندگی میں اس کے سب مہرے ہوں مات

(اقبال، ۲۰۰۶: ۷۱۱، ۷۱۲)

تہذیبی کشمکش کی وجوہات

علامہ نے تہذیبی کشمکش کے بارے میں اپنی فکر کی تشکیل کسی تہذیبی، فکری، نظریاتی، اعتقادی یا مذہبی وابستگی کی بنیاد نہیں بلکہ ملکی اور عالمی سطح پر موجود معاصر حالات کے غیر

جانبدارانہ اور حقیقت پسندانہ تجزیے کی بنیاد پر کی۔ لکھنؤ میں ہونے والے اجلاس اور تجاویز دہلی، (بٹالوی، ۱۹۸۹: ۲۱۷) نہرو رپورٹ میں کانگریس کا ہندو مسلم اتحاد کے علمبردار مسلم رہنماؤں کے ساتھ ذلت آمیز سلوک (بٹالوی، ۱۹۸۹: ۲۲۴) اور کانگریسی وزارتوں کے دوران مسلمانوں کو مسلم لیگ سے دور کرنے کی سازشیں اور ان پر ظلم و ستم (بٹالوی، ۱۹۸۹: ۳۸۳) برصغیر میں اردو ہندی تنازعہ، اقتصادی مفادات پر فسادات، تقسیم بنگال پر ہندو مسلم آویزش، (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۸) اور پرتاب اخبار میں مسلم دشمنی پر مبنی مواد کی اشاعت اور دہلی میں ایک آریہ کی طرف سے قرآن حکیم کی مثل سورت شائع کرنا (افضل، ۱۹۸۶: ۴۵) مقامی سطح پر اس کے نظائر تھے۔ نہرو رپورٹ کے آنے پر علامہ نے ردِعمل کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر حقیقی معنوں میں مسلمانوں کو کونسل میں نمائندگی دینے میں کانگریس کی قیادت مخلص ہے تو انہیں جداگانہ طریقۂ انتخاب پر اعتراض کیوں ہے اور مسلمانوں کے لیے نشستوں کی تخصیص کیوں نہیں کر دی جاتی۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۶۷) یہی نہیں بلکہ بین الاقوامی سطح پر غیر مسلم ممالک اور مغربی طاقتوں کی طرف سے مسلمانوں کے ساتھ روا رکھا جانے والا سلوک بھی اسی فکری موقف کی تائید کرتا ہے مثلاً جمعیت الاقوام (لیگ آف نیشنز) میں انگریزوں اور فرانسیسیوں کا کمزور مسلم سلطنتوں سے سلوک اور ان کے علاقوں کی تقسیم کا طریقہ کار، (عطا، ۲۰۰۵: ۳۳۴) یہودیوں کو خطے کے زرخیز علاقے پر قبضہ دلانے اور عربوں کو نام نہاد آزادی اور اتحاد کے وعدے پر اس خطے سے محروم کرنے کی برطانوی سازشیں، (شیروانی، ۱۹۸۴: ۲۱۳) مسجدِ اقصیٰ کے ایک حصے پر یہودیوں کو تسلط دلوانا اور وہاں مسلمانوں کا قتل عام، فلسطین میں یہودیوں کو مسلط کرنے کی کوششیں اور برطانیہ کی طرف سے مسلمانوں کے تحفظ کے لیے سطحی سیاسی اقدامات (افضل، ۱۹۸۶: ۹۴) اور خطۂ فلسطین کے دورے کے دوران علامہ کے ذاتی مشاہدات جہاں انہوں نے صیہونی سکیم کے بارے میں مؤتمر کے مندوبین سے براہِ راست تبادلہ خیال کیا، (افضل، ۱۹۸۶: ۱۴۵) عالمی سطح پر ایسے واقعات تھے جو تہذیبی کشمکش کے بارے میں علامہ کے موقف کی تائید کرتے ہیں۔ اسی لیے علامہ نے فرمایا:

> 'اس تمام ترقی کے باوجود اس زمانہ میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں قدرِ حریت اور شرفِ انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے

تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔ جن نام نہاد مدبروں کو انسانوں کی قیادت اور حکومت سپرد کی گئی ہے وہ خون ریزی، سفاکی اور زبردست آزاری کے دیوتا ثابت ہوئے'۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۲۱۷)

'دنیا کے لیے آج کل نسل ہی سب کچھ ہے۔ میں اس قسم کے نظریہ کو موجودہ تہذیب پر سب سے بدنما داغ سمجھتا ہوں۔ مجھے ڈر ہے کہ اگر کہیں ایشیا میں بھی نسلی سوال پیدا ہو گیا تو یہ بہت خطرناک نتائج کا باعث بن سکتا ہے۔ مذہبی لحاظ سے اسلام کی سب سے بڑی کوشش اسی مسئلہ کا حل کرنا ہے اور اگر موجودہ دور میں ایشیائی ممالک تباہ حالی سے بچنا چاہتے ہیں تو صرف یہی ایک طریقہ ہو سکتا ہے کہ اسلامی نظریوں کو اپنا لیں اور نسلی امتیازات مٹا کر انسانیت کے عام مفاد کو پیش نظر رکھیں'۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۸۷)

تہذیبی کشمکش کی اہم وجوہات کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱۔ نظریہ حیات کا اختلاف

علامہ کے مطابق مشرق و مغرب اور مسلم و دیگر اقوام میں کشمکش کی اساس نظریہ حیات کا اختلاف اور تہذیبی و ملی تشخص کا امتیاز ہے۔ ملت اسلامیہ کے لیے اپنے دینی تشخص پر سمجھوتہ کرنے کی بجائے اس پر استقامت ہی تہذیبی بقا کا راستہ ہے۔

قائداعظم کے ایک بیان پر فرمایا: 'دو باتوں سے جی بہت خوش ہوا ہے۔ ایک تو جناح کے اس کہنے پر کہ بندے ماترم سے شرک کی بو آتی ہے۔ دوسرے اس پر کہ ہندی ہندوستانی کی تحریک دراصل اردو پر حملہ ہے اور اردو کے پردے میں بالواسطہ اسلامی تہذیب پر۔'' (نیازی، ۲۰۰۷: ۱۳۵) ہندوستان میں مسلم تہذیب کے ایک اہم مظہر اردو زبان کے خلاف سازش کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ ہندی سے عربی اور فارسی الفاظ، جو اب تک ہندی میں برابر استعمال ہو رہے تھے، اور کھڑی بولی کے بعض لفظوں، ترکیبوں اور محاوروں، جنہیں ہندی کا گوشت پوست سمجھا جاتا تھا، کی جگہ سنسکرت کے غیر مانوس شبد استعمال کرنے کا التزام کیا جا رہا ہے۔ (عابد، ۱۹۸۴: ۲۰۸) دور جدید میں کئی ایسے نظریات پیش کیے گئے جس سے سیاسی، اقتصادی اور مذہبی مقاصد حاصل کیے گئے مثلاً ڈارون کا نظریہ ارتقاء، یورپ اور اس کے ہم خیال ذہنوں کو بنیاد فراہم کرنے کے لیے استعمال کیا گیا جبکہ کمیونزم کی آڑ میں مختلف مذاہب کو نشانہ بنایا گیا۔ الغرض دنیا بھر میں نئے تصورات و نظریات کا متعارف ہونا بھی یک نوعی کشمکش کی اساس فراہم

کرتا ہے۔(معید،۲۰۰۴:۱)

مغربی تہذیب کے خدایانِ کہن کی طرف رجوع کا ذکر کرتے ہوئے علامہ 'مجلس خدایانِ اقوام قدیم' میں فرماتے ہیں کہ اس وادی میں پرانے باطل خدا تھے جن میں کوئی مصر کا، کوئی یمن، کوئی عرب اور کوئی عراق اور کوئی زندگی کے مختلف احوال و واقعات کا خدا تھا۔ لیکن یہ سب جھوٹے خدا اللہ کے ذکر جمیل اور ضربِ خلیل سے خوف زدہ تھے۔ ان میں سے ایک نے کہا کہ ابن آدم نے اب کلیسا و حرم کو چھوڑ کر پھر سے ان خدایانِ کہن کی طرف آثار قدیمہ کھودتے ہوئے رجوع کر لیا ہے۔ لہٰذا اب دورِ جدید میں پھر سے ان جھوٹے خداؤں کے دور کے لوٹنے کا امکان پیدا ہو گیا ہے۔(اقبال،۱۹۸۵:۶۷۸)

اپنی نظم 'پس چہ باید کرد اے اقوام شرق' میں تہذیبی کشمکش کی نظریاتی اساس کے ہمہ گیر اثرات کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بنی نوع انسان اہل مغرب اور فرنگیوں کے فتنہ و فساد اور ظلم و ستم کے باعث فریاد کناں ہے۔ یورپ جس نے دین کو ترک کر کے لادینیت کو اوڑھنا بچھونا بنا لیا ہے اور ہر کمزور قوم کو اپنا شکار بنانا شروع کر رکھا ہے وہ اب اپنی تلوار سے خود ہی گھائل ہو رہا ہے۔ علم اشیاء کی حقیقت تسخیر کائنات اور مطالعہ فطرت تہذیب اسلامی کا ورثہ ہے مگر جب سے یہ ورثہ مغرب میں منتقل ہوا یہ دنیا کی ہلاکت کا سامان بن گیا ہے جس کی ایک مثال احوالِ حبش ہیں جو میسولینی کی فتنہ انگیزی کا نتیجہ ہے۔ جنیوا میں سوائے مکر و فن اور کمزور قوموں کے استحصال کے طریقے ڈھونڈنے کے کچھ نہیں کیا جاتا لہٰذا آج مشرق کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنی جمعیت اور قوت کو پھر سے اکٹھا کرے اور دنیا میں صدق و صفا کا پرچم بلند کرنے کے لیے آگے بڑھے کیونکہ عشق کا سوز و ساز صرف ایشیا میں ہے اور ایشیا ہی دنیا کو دلبری اور شیوائے آدم گری سکھا سکتا ہے۔(اقبال،۱۹۸۵:۸۳۹)

۲۔اسلام کے بارے میں منفی نقطہ نظر

اسلام اور مغرب کی موجودہ آویزش کا پس منظر مغالطوں، تعصب اور حقائق کے منافی پراپیگنڈے پر مبنی ہے جو آج تک جاری ہے۔ آج اگر مغربی میڈیا میں عربوں کے امیج کو دیکھیں تو وہ عیاش، غافل اور کاہل دولتمندوں کا امیج ہے۔(Shaheen, 1984: 4) جسے دورِ حاضر کے تقاضوں کا کوئی احساس و شعور نہیں بلکہ وہ دنیا کو دور تاریکی کی طرف لے جانا چاہتا

ہے۔اس طرح کی کل وقتی میڈیا مہم کا نتیجہ یہ ہے کہ مغربی دانشور اسلام کو جدید تہذیب و ترقی کا دشمن و قاتل تصور کرتے ہیں۔(Said, 1981:51) یہی وجہ ہے کہ امریکی دانشوروں نے تمام دہشت گردانہ سرگرمیوں کا ناتا اسلام اور مسلم دنیا سے جوڑ دیا(Amos, 1993, Feb 15) اور یہ ثابت کرنے پر تل گئے کہ مسلمان ظالم اور وحشی قوم ہیں۔(Suleiman, 1988:2)

اسلام کے ارتقاء وعروج میں اس طرح کا شائبہ تک موجود نہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اسلام کے ابتدائی فروغ کا سبب اس کی حملہ آوری نہیں بلکہ اس کا عظیم سوشل، اخلاقی اور سیاسی نظام تھا۔(Donner, 1981: 269) گو اسلامی افواج کے لوگ عرب قبائل کے غیر تعلیم یافتہ افراد تھے مگر ان کا مطمع نظر کشور کشائی یا دنیاوی مال و متاع نہ تھا بلکہ دنیا کو اسلام کے عطا کردہ عدل و انصاف کا گہوارہ بنانا تھا۔(Weiss, 1987: 59) اس بنیادی فلسفہ کے زیر اثر ترقی پانے والی مملکت کا زمانہ تاریخ انسانی کے تہذیبی وثقافتی ارتقاء کا سنہری زمانہ تھا۔(Marshall, 1974:235) جو آنے والے ادوار میں مغرب اور دوسری دنیا کے لئے بھی علوم و حکمت کے دروازوں کے کھلنے کا باعث بنا۔(Esposito, 1992: 32)

اسلام کی اس فطری فروغ پذیری کو جو انسانیت کی ضرورت بھی تھا، عیسائیت نے اپنے لئے علمی، فکری، مذہبی، سماجی اور سیاسی خطرہ محسوس کیا(Rodinson, 1974: 9) جو تاریخ کی فطری حرکت کی غلط تفہیم تھی۔ انہوں نے اسلام کو بدنام کرنے کے لئے غلط اور کذب پر مبنی خودساختہ کہانیاں مشہور کر دیں کہ معاذ اللہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جادوگر ہیں اور آپؐ رومن چرچ کے ایک Cardinal تھے جو پوپ بننے کی تمنا میں ایک نئے مذہب کے بانی بن گئے۔(Hourani, 1980: 9)

ایک مغربی مصنف R.W.Southern لکھتا ہے کہ 1100ء سے قبل میں نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا صرف ایک جگہ ذکر پڑھا مگر 1120ء کے بعد کا ہمارا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں علم ان کی حقیقی سیرت کے برعکس معلومات پر مبنی ہے۔(Southern, 1962: 28) کیونکہ اسلام پر افسانہ کی حد تک بڑھے ہوئے جھوٹ اور کذب و افتراء پر مبنی الزامات عائد کئے گئے۔(Esposito, 1992: 43) بلکہ ایک مغربی سیرت نگار نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ آپؐ کی زندگی کے حالات لکھتے ہوئے جتنی زیادہ برائیاں لکھ سکتے ہو لکھو(Southern, 1962: 31) یعنی آپؐ کے تشخص کو بگاڑ کر پیش کرو۔

اسلام کے فروغ کے ساتھ جب عیسائی دنیا میں اقلیتی مسلمان فاتحین اکثریت میں بدلنے لگے تو عیسائی Clergy نے اسے اپنے لئے خطرہ قرار دیا۔(Humphreys, 1988: 250) یہی احساس آگے چل کر صلیبی جنگوں میں بدلا، اسلام اور عیسائیت کے مستقبل کے تعلقات کے تعین میں گیارہویں سے تیرہویں صدی میں ہونے والی صلیبی جنگوں نے بھی کلیدی کردار ادا کیا۔(Esposito, 1992: 38) جن کے حقیقی اسباب کے بارے میں آج بھی اکثر مغربی مفکرین ابہام والتباس کا شکار ہیں۔(Runciman, 1954: 54)ان جنگوں کا اثر یہ ہوا کہ مسلم دنیا پر عیسائیت کے Millitant قوم کا تاثر پیدا ہوا(Esposito, 1992: 38) اور آج مغرب کی سرگرمیوں سے یہ تاثر مزید تقویت پذیر ہو رہا ہے۔(Bosworth, 1980: 25) اور مغربی مفکرین ۱۹۷۰ء کے بعد سے اسلامی احیائی تحریکوں کو خطرے کی علامت کے طور پر دیکھتے ہیں۔(Murdan, 2001:457)

آنے والے دور میں ترکی عثمانیوں کا اقتدار یورپ کے لئے مزید خطرہ بن گیا کیونکہ اس دور میں سات لاکھ آبادی کا استنبول طاقت وتہذیب کا علمی مرکز تھا(Lapidus, 1988: 330) مگر مسلمانوں کی طاقت واقتدار کا یہ نصف النہار بھی آج کے مغربی عروج سے بالکل مختلف تھا۔ اسلام کے ابتدائی حکمرانوں کی طرح ترکان عثمانی کی عیسائیت اور دیگر اقلیتوں کے حوالے سے ریاستی پالیسی بہت لچکدار تھی یہی وجہ تھی کہ دنیائے عیسائیت کے عیسائی بھی یہ کہتے تھے کہ

"Better the turban of the Turk than the tiara of the Pope."(Arthur, 1988: 132)

مسلمانوں کے اس حسن سلوک کے باوجود ان کے خلاف یورپ میں منفی پراپیگنڈے کی مہم جاری رہی جس کا ثبوت کروشیا کے مصنف Bartholomew Gregevich کی سب سے زیادہ فروخت ہونے والی کتاب *Miseries & Tribulations of the Christians held in tribute and slavery by the Turks* ہے۔(Coles, 1968: 146-47) یہ امر قابل افسوس ہے کہ جس طرح ماضی میں یورپ کا اسلام کا تصور جہالت پر مبنی تھا وہی تصور آج ان کے باہمی تعلقات کی نوعیت طے کر رہا ہے۔(Hourani,1980:10) تہذیبی سطح پر اسلام کے بارے میں مغربی تعصب کا اندازہ فرانسس فوکویاما کے درج ذیل بیان سے ہوتا ہے:

The days of Islam's cultural conquests, it would seem, are over. It can

with back lapsed adherents, but has no rasonance for the young people of Berlin, Tokyo or Moscow.(Fukuyama, 1992:45-46)

اور آج تک مغرب میں اسلام کے یورپ پر احسانات کا منصفانہ اور حقیقت پسندانہ تجزیہ نہیں ہو سکا اور اگر کہیں آواز بلند بھی ہوئی تو اسے سماعت سلیمہ میسر نہیں آئی۔(Southrn, 1962: 2)

آج مغربی میڈیا میں اسلام الزامات کی زد میں ہے کہ

اسلام دہشت گردی کی علامت ہے!

بنیادی پرستی اسلام کی سرشت ہے!

مسلم امہ اپنے باہمی تضادات میں مبتلا ہے!

قرآن جامع نظام زندگی دینے سے قاصر ہے!

اسلام اپنے عروج کے زمانے سے گزر چکا ہے لہٰذا اب اس کے عروج کا زمانہ نہیں آ سکتا!

یہ اور اس طرح کے کئی سوالات ہیں جو مغربی دانشور حلقوں میں گردش کرنے لگے ہیں جس کی ایک بازگشت Economist میں David Peter کے ۱۱ر ستمبر کے مضمون میں سنائی دی مگر ان تمام سوالات کا حقیقت پسندانہ تجزیہ ہمیں کسی اور نتیجہ کی طرف لے آتا ہے کیوں کہ مضمون نگار نے اپنے کئی دیگر معاصرین کی طرح اسلام کے بنیادی فکر و فلسفہ کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے اسلام کے اصل بنیادی مآخذ کا حوالہ دینا ضروری نہیں سمجھا بلکہ اکثر مقامات پر اسلام کی بنیادی تعلیمات کی من پسندانہ توضیح وتشریح کی۔

اسلام بنیادی طور پر امن وسلامتی اور مکالمے کا دین ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

قُل یاھل الکتٰب تعالوا الی کلمة سواء بیننا وبینکم اَلا نعبد اِلا اللّٰه ولا تشرك به شیئا۔ (آل عمران،۳:۶۴)

اے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آپ فرما دیں اے اہل کتاب تم اس بات کی طرف آ جاؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں ہے۔ (وہ یہ) کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہیں کریں گے اور ہم اس کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہرائیں گے۔

یعنی اسلام نے تہذیبوں کے درمیان مکالمے کا آغاز کیا جس سے اسلام کے عقلی اور فطری مزاج کی نشان دہی ہوتی ہے۔ اسلام کی اس خصوصیت کو مغرب کے اہل دانش نے بھی

بیان کیا ہے مگر موجودہ مغربی معاشرے میں انہیں بوجوہ قبول عام نہ مل سکا۔(Peters, 1990, 1982)

اسی طرح دوسرے مقام پر فرمایا:

لَكُم دِينُكُم وَلِي دِين۔ (الکافرون،۱۰۹:۶)

''تمہارے لئے تمہارا دین ہے اور ہمارے لئے ہمارا دین۔''

قرآن حکیم کا یہ ارشاد بھی دوسری تہذیبوں کے احترام کو بیان کرتا ہے۔

جبکہ دوسری طرف مغربی دانشوروں کی ساری فکر تصادم پر مبنی ہے۔ سرد جنگ کے خاتمے پر ۱۹۹۳ء میں *Foreign Affairs* میں سیموئیل ہن ٹنگٹن نے اس بحث کا آغاز کیا اور دنیا کو امن کا گہوارہ بنانے کی بجائے تصادم کدہ بنانے کا اشارہ دیا۔(Huntington, 1993: 22, 169)۔ مابعد سرد جنگ کے زمانے میں مغرب نے اسلام کو ہی اپنا حریف قرار دیا:

In much of the post-cold war discourse on cultural conflict, it was Islam that came into the frame. (Fukuyama, 1992:463)

سرد جنگ کے بعد کے زمانے میں کلچر کی بنیاد پر عالمی تعلقات و سیاست کا تجزیہ کرنے والے نمایاں مفکرین (1992) *End of Hisory* کے مصنف Francis Fukuyama، (1996) *Clash of Civilizations* کے مصنف Samuel Huntington اور (1996) *Jihad vs Mcworld* کے مصنف Benjamin Barber ہیں۔ (Murdan, 2001:458)

اسلام کا تصور جہاد مغربی مفکرین کی تنقید کا مرکزی موضوع رہا ہے اسلام میں جہاد کسی جارحانہ جدوجہد کا نام نہیں بلکہ اپنی بقا اور تحفظ کی جدوجہد کا نام ہے۔ مسلم مفکرین نے جہاد کے اس تصور وضاحت یوں کی ہے:

جہاد کا معنی احکام شرعیہ پر عمل کرنا اور اسلام کے خلاف کوشش کرنے والے کفار سے جنگ میں اپنی پوری طاقت و وسعت کو خرچ کرنا ہے۔(عینی، ۱۳۴۸ھ، ۱۴:۷۸) جہاد اللہ کی راہ میں جنگ کرنے کے لئے جان، مال اور زبان کو انتہائی وسعت اور طاقت سے خرچ کرنا ہے۔(کاسانی، ۱۴۰۰ھ، ۷: ۹۷) اپنے نفس کو مجاہدے میں ڈالنے اور اسلام کے تحفظ کے لئے کفار سے جنگ میں اپنی طاقت و وسعت کو صرف کرنا جہاد ہے۔(ابن حجر، ۱۴۰۱ھ، ۶:۳) دین

کی سربلندی کے لئے غیر ذمی کفار سے جنگ جہاد ہے۔ اسلام کے تحفظ و سربلندی کے لئے کفار سے جنگ جہاد ہے۔ (منصور،۱۴۰۲ھ،۳: ۳۲)

ہمیں جہاد و قتال کی آیات کا ثقافتی پس منظر نہیں بھولنا چاہئے مثلاً آیت ذیل میں مشرکین سے قتال کا ذکر ہے:

فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم و خذوهم واحصروهم واقعدوا لهم کل مرصد فان تابوا و اقاموا الصلوة واتوا الزکوة فخلوا سبیلهم۔ (القرآن، ۹: ۵)

''پس تم مشرکوں کو قتل کر دو، جہاں کہیں بھی تم ان کو پاؤ اور انہیں گرفتار کر لو اور انہیں قید کر دو اور ہر گھات کی جگہ ان کی تاک میں بیٹھو، پس اگر وہ توبہ کر لیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کرنے لگیں تو ان کا راستہ چھوڑ دو۔''

اس آیت میں مشرکین سے مراد مشرکین عرب ہیں ان سے قتال کی دینی، اخلاقی، سیاسی اور آئینی مصلحتیں اظہر من الشّمس ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی مشرکین عرب سے جزیہ قبول نہیں فرمایا تھا۔ (کاسانی،۱۴۰۰ھ،۷: ۱۱۱)

جہاد ہی کے ذیل میں ذمیوں کے معاملہ کو اٹھایا جاتا ہے اور The Doctrine of Dhimmitude کے تحت اسلام کو یہ الزام دیا جاتا ہے کہ اسلام نے اقلیتوں کو دوسرے درجے کا شہری قرار دیا ہے۔ (Bannerman, 1988: 86, Mariam, 1996: 155, Andrea, 1998: 168, Edelheit, 2000: 177, Bostom, October 1988, Neuhaus, February 2002, Neuhaus, October 1997, The Washington Times, Oct 30, 2002, The Washington Times, November 1, 2002, The Washington Times, May 2, 2002, Frontpage-Magazine, September 17, 2003.) جبکہ تاریخی و علمی حقائق اس الزام کی نفی کرتے ہیں۔ عربی لغت میں ذمہ Responsibility کے تصور میں مستعمل ہے جس سے ذمی کا لفظ نکلا ہے۔ (معلوف، ۲۰۰۸: ذمی) جس سے مراد اسلامی ریاست کے وہ شہری ہیں جن کی جان، مال اور آبرو کی حفاظت ریاست کی ذمہ داری ہے نہ کہ اسلامی ریاست کے دوسرے درجے کے شہری (سابق، س ن، ۲: ۲۰۴، بلاذری، ۱۹۸۳: ۱۷۹، Davidson, 1998: 123) اور مسلمانوں کا تاریخی ریکارڈ غیر مسلموں سے حسن سلوک کا گواہ

ہے(Davidson, 1998: 134) مگر ان تاریخی حقائق کے برعکس آج کے مغربی دانشوروں کو اسلامی ریاست میں اقلیتوں کا کردار معرضِ خطر میں نظر آتا ہے۔(Esposito, 1992:183) ذمہ کا معنی مسلم ریاست میں غیر مسلموں کے جان و مال اور آبرو کے تحفظ کی ذمہ داری ہے۔(زحیلی، ۱۹۷۸ء، ۶:۴۴۶، منصور، ۱۴۰۲ھ، ۳:۹۲، شربینی، ۱۹۸۲، ۴:۲۴۳) یہی وجہ ہے کہ ذمہ کا عقد عام آدمی نہیں کر سکتا بلکہ صرف مسلمانوں کا امیر یا اس کا نائب کر سکتا ہے کہ وہ یہ ذمہ داریاں پوری کرے۔(زحیلی، ۱۹۷۸ء، ۶:۴۴۶، منصور، ۱۴۰۲ھ، ۳:۲۹، شربینی، ۱۹۸۲، ۴:۲۴۳) اسی طرح عقد ذمہ کے وجوب کی شرائط سے بھی یہی مفہوم مستنبط ہوتا ہے کہ اس سے مقصود اقلیتوں کو زچ کرنا نہیں بلکہ انہیں تحفظ فراہم کرنا ہے۔(کاسانی، ۱۴۰۰ھ، ۷:۱۱۱)

کچھ یہی حال اسلام پر بنیاد پرستی کے الزام کا بھی ہے۔ بنیاد پرستی کی اصطلاح اولاً دنیائے عیسائیت کے لئے استعمال ہوئی:

> Fundamentalism is an emphasis on basic principles or articles of faith. Christian fundamentalism emerged in the USA just after World War-I as a reaction to theological modernism and the historical criticism of the bible and insisted on belief in the literal truth of everything in the bible. (Hutchinson, 1998:424)

مگر آگے چل کر اسے سیاسی معنی دے دیا گیا:

> Fundamentalism is more than a political protest against the west or the prevailing establishment. (Baylis & Smith, 2001:461)

اور پھر اسے مسلم دنیا کو نشانہ بنانے کے لئے استعمال کیا جانے لگا۔

اسلامی دنیا کے وہ رجحانات جنہیں بنیاد پرستی کا عنوان دیا جا رہا ہے تاریخی حقائق کی روشنی میں مغرب کی اسلام دشمنی پر مبنی طرزِ عمل ہی کا ردِ عمل ہیں۔(Davidson, 1998:83) مگر مغرب کی الزام تراشی کی شدت اس حد تک بڑھ گئی کہ اس کے ذیل میں دورِ حاضر کے بہت ہی روشن خیال مسلمان مفکرین مثلاً اقبال اور علی شریعتی کو بھی شامل کر لیا گیا(Davidson, 1998:104) جبکہ شریعتی کو خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے ژاں پال سارتر نے کہا تھا کہ ”میرا کوئی مذہب نہیں تاہم اگر میں نے کوئی مذہب اختیار کرنا چاہا تو وہ مذہب اختیار کروں گا جو علی شریعتی کا ہے“۔

دنیا کے مستقبل اور نیو ورلڈ آرڈر پر بحث کرتے ہوئے بھی مغربی مفکرین اسلام کی تحقیر و

تنقیص کیے بغیر نہیں رہتے۔ فوکویاما نے لکھا:

> The days of Islam's cultural conquests, it would seem are over. It can win back lapsed adherents, but has no resonance for the young people of Berlin, Tokyo or Moscow. And while newly a billion are culturally Islamic - one fifth of the world's population they cannot challenge liberal democracy on its own territory on the level of ideas. Indeed, the Islamic world would seem more vulnerable to liberal ideas in the long run than the reverse. (Fukuyama, 1992: 45-6)

مغرب کے اسی رویے کا اظہار اس وقت بھی ہوا جب علامہ اقبال کی اکتوبر ۱۹۳۱ء میں دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن میں موجودگی کے دوران پروفیسر ٹامسن نے اسلامی سازش کے عنوان سے ۳/ اکتوبر ۱۹۳۱ء کو لندن ٹائمز میں مضمون شائع کیا۔ اس پر علامہ اقبال نے فرمایا کہ پروفیسر موصوف نے خطبہ الہ آباد کو سیاق وسباق سے ہٹ کر پڑھا اور غلط نتائج اخذ کیے۔ (صفدر، ۲۰۰۴: ۵۶)

پنڈت نہرو نے جب اسلام اور قادیانیت پر اپنی تحریروں میں اسلام کے بارے میں غلط فہمیاں پھیلائیں تو علامہ نے پنڈت نہرو کے جذبہ حب الوطنی کی تحسین کرتے ہوئے (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۱۹) ان کے اسلام کے بارے میں عزائم و خیالات پر افسوس کا اظہار کیا (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۲۰) اور پنڈت نہرو کے اس پروپیگنڈے کا مناسب رد کیا کہ ترکوں اور ایرانیوں نے اسلام ترک کر دیا ہے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۴۳) علامہ نے ان تمام اقدامات کی بھی مذمت کی جو مسلمانوں کے خلاف تھے۔ فرمایا: جہاں تک حقیقی وفاق کا تعلق ہے ''سائمن رپورٹ'' نے وفاق کے اصول کی فی الواقع نفی کر دی ہے۔ ''نہرو رپورٹ'' نے یہ دیکھتے ہوئے کہ مرکزی اسمبلی میں ہندوؤں کی اکثریت ہے، وحدانی حکومت کی سفارش کی کیونکہ اس سے تمام ہندوستان میں ہندوؤں کا غلبہ ہو جائے گا۔ ''سائمن رپورٹ'' ایک غیر حقیقی وفاق کے باریک پردے میں موجودہ برطانوی اقتدار کو قائم رکھنا چاہتی ہے۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۳۲) نہرو رپورٹ ۱۹۲۸ء میں بھی مسلمانوں کے سیاسی تشخص کی نفی کر دی گئی۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۲۸)

مسلم دنیا کے بارے میں مغربی مفکرین کے طرزِ فکر کا اندازہ ٹائن بی کے بیان سے ہوتا ہے۔ آرنلڈ۔ جے۔ ٹائن بی نے لکھا کہ ہر چند پان اسلامزم محوخواب ہے تاہم اس حقیقت کو کبھی فراموش نہ کرنا چاہیے کہ سونے والا کبھی بیدار بھی ہو سکتا ہے۔ اگر مغربی علوم میں تربیت یافتہ

مسلمانوں نے مغربی بالادستی کے خلاف صدائے احتجاج بلند کردی اور مغرب مخالف جدید قیادت کے پیچھے صف بستہ ہوگئے تو پھر انقلابی اسلام نیند جھٹک کر بیدار ہو جائے گا اور ایک مرتبہ پھر دنیا میں اپنا تاریخی کردار سرانجام دینے لگے گا۔ یہ صورتحال دنیائے مغرب کے لئے انتہائی سنگین ہو جائے گی۔ (ملک، ۲۰۰۲: ۳۷) بعض مغربی مفکرین مسلم تہذیب کو دنیا کی دیگر تہذیبوں کے مماثل تصور کرتے ہوئے من وجہٍ مستقبل میں زوال یا کم از کم تغیر پذیر قرار دیتے ہیں:

> The struggle for the body and soul of Muslim societies would be prolonged, and may have no clear outcome. What is certain is that the remorseless march of globalized economics and culture will change Islamic culture in the twenty-first century. (Fukuyama, 1992:467)

۳۔ دورِ حاضر کے منفی رجحانات

غیر مسلم دنیا کی طرف سے مسلم دنیا کے خلاف منفی رویہ بھی کشمکش کے امکانات پیدا کرتا رہا ہے۔ ترکی کے بارے میں اسی رویے کے بارے میں علامہ نے فرمایا کہ تجربہ نے اس امر کو بہ تکرار واضح کر دیا ہے کہ مشرقِ قریب کے اسلامی ممالک کی سیاسی وحدت و استحکام عربوں اور ترکوں کے فوری اتحادِ مکرر پر موقوف ہے۔ ترکوں کو دنیائے اسلام سے علیحدہ کر دینے کی حکمت عملی ابھی تک جاری ہے۔ گاہے گاہے اب بھی یہ صدا بلند ہوتی ہے کہ ترک تارکِ اسلام ہو رہے ہیں۔ ترکوں پر اس سے بڑا بہتان نہیں باندھا جا سکتا۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۳۳۹) مغرب کے ایسے نظام کو جو مسلمانوں کے مفادات کے خلاف ہوں علامہ نے تنقیدی نظر سے دیکھا: 'اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ جمہوریت کامل سیاسی سکون کی ضامن ہے تو وہ تاریخ سے بالکل ناواقف ہے۔ حقیقت بالکل اس کے الٹ ہے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۵۶) 'جمہوریت میں ایسی تمام خواہشات و شکایات کو پھر سے ابھرنے کا موقع ملتا ہے جنہیں شخصی حکومت کے دور میں دبا دیا گیا ہو یا پورا نہ کیا گیا ہو۔ جمہوریت ایسی آرزوں اور تمناوں کی موجد ہوتی ہے جو بسا اوقات ناقابل عمل ہوتی ہیں'۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۵۷) قائداعظم کو کانگرسی رویے کے بارے میں لکھا: امید ہے پنڈت جواہر لعل نہرو کا وہ خطبہ جو انہوں نے آل انڈیا نیشنل کانونشن کے اجلاس میں فرمایا ہے، آپ کے ملاحظہ سے گزرا ہوگا اور ہندوستانی مسلمانوں سے متعلق اس خطبہ میں جو مسلک کارفرما ہے، اس پر آپ نے پورے طور پر غور کیا ہوگا'۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۳۵۵)

علامہ نے مسلم دنیا کو معاصر فتنوں اور منفی رجحانات سے خبردار رہنے کی تلقین کی 'آزادیِ بحر' میں فرماتے ہیں: بطخ نے جب یہ کہا کہ خضر سے ہمیں یہ حکم ملا ہے کہ ہمارے لیے پورے سمندر میں گھومنے پھرنے کی آزادی ہے تو مگرمچھ نے کہا کہ جہاں چاہو پھرو مگر ہم سے غافل نہ رہنا۔(اقبال،۱۹۸۵: ۳۸۷) دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

آتشِ نمرود ہے اب تک جہاں میں شُعلہ ریز
ہو گیا آنکھوں سے پنہاں کیوں ترا سوزِ کُہن
تھا جوابِ صاحبِ سینا کہ مسلم ہے اگر
چھوڑ کر غائب کو تُو حاضر کا شیدائی نہ بن
ذوقِ حاضر ہے تو پھر لازم ہے ایمانِ خلیلؑ
ورنہ خاکستر ہے تیری زندگی کا پیرہن
ہے اگر دیوانۂ غائب تو کچھ پروا نہ کر
منتظر رہ وادیِ فاراں میں ہو کر خیمہ زن
عارضی ہے شانِ حاضر، سطوَتِ غائب مدام
اس صداقت کو محبت سے ہے ربطِ جان وتن

(اقبال،۲۰۰۶: ۲۷۰)

۴۔اقوام عالم کا کردار

تہذیبوں کے مابین کشمکش میں اقوام عالم کا کردار کلیدی اہمیت کا حامل ہے۔علامہ صرف اپنے مطالعے یا تاریخی حوالے سے ہی نہیں بلکہ ذاتی مشاہدے کی بنیاد پر یہ حقیقت بیان کرتے ہیں کہ اقوامِ عالم کی تہذیبی اقدار اور تہذیبی آثار اقوام کے مابین کشمکش یا ہم آہنگی پیدا کرنے میں اہم کردار ادا کرتے ہیں اس کی ایک واضح مثال یورپ خصوصاً انگلستان سے برصغیر پاک و ہند پر مرتب ہونے والے انگریزی ادب اور افکار کی عادت و منہج ہے۔(افضل،۱۹۸۶: ۱۰۳) مغربی افکار میں مادیت کے غلبے نے انتہائی تلخ اور تباہی انگیز اثرات مرتب کیے۔اس سے دنیا بھر میں یہ مسئلہ سامنے آیا کہ روحانی و مادی امور کو کس طرح یکجا کیا جائے۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۱۴۳) مغربی سیاسی فکر میں مادیت کے غلبے اور وطنیت پر مبنی سیاسی فکر نے ایشائی ممالک کو مجبور کر

دیا کہ وہ شاید مستقبل میں اپنے لیے الگ بین الاقوامی ادارے قائم کریں جو ان کے مفادات کا تحفظ کریں۔(بٹالوی، ۱۹۸۹: ۴۰۶) علامہ اپنی نظم 'جمعیت الاقوام' میں بھی مغربی اقوام کی جمعیت کو کمزور اقوام عالم کے خلاف ان کے وسائل اور ممالک کی تقسیم اور استحصال کی ایک سازش قرار دیتے ہیں۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۶۳) اپنی نظم 'تہذیب' میں علامہ فرماتے ہیں کہ آج مغرب کی غالب تہذیب اگرچہ بظاہر صلح عام کی علمبردار ہے لیکن اس کا طرزِ عمل يسفك الدما اور خصيم مبين کے علاوہ کچھ نہیں۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۱۰) اپنی نظم 'در حضور شاہِ ہمداں' میں علامہ فرماتے ہیں کہ قوت انفرادی اور اجتماعی زندگی میں فیصلہ کن کردار ادا کرتی ہے۔ صاحب قوت نقصان کو بھی نفع میں بدل سکتا ہے لہٰذا تہذیبوں کے مابین کشمکش کے ماحول میں اقدارِ عالیہ کے غلبے کے لیے قوت کا ہونا ضروری ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۷۴۸) اپنی نظم 'اشکے چند بر افتراق ہندیاں' میں علامہ فرماتے ہیں کہ مغرب کی سازشیں اور مشرق کے باہمی افتراق نے مشرق کے زوال اور ان پر مغرب کے غلبے کی راہ پیدا کی۔ اس المیے کا تدارک صرف دل زندہ سے ممکن ہے جو مغربی حکمرانوں کی جادوگری کو زائل کر سکتا ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۸۲۹) اپنی نظم 'ابی سینیا' میں 'تہذیب کا کمال شرافت کا ہے زوال' کہہ کر علامہ مغربی اقوام کے مشرقی ممالک اور کمزور اقوام کے ساتھ سلوک کو 'غارت گری جہاں میں ہے اقوام کی معاش' قرار دیتے ہیں۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۶۵۷) مسولینی نے جب ابی سینیا پر حملہ کر کے قبضہ کرنے کی کوشش کی تو اسے بھی علامہ نے مغربی حکمرانوں کے اسی رویے کی ایک کڑی قرار دیا۔(اقبال، ۲۰۰۶: ۶۶۱)

۵۔ اقدارِ حیات کا اختلاف

مختلف تہذیبوں میں اقدار حیات کا اختلاف کشمکش کا باعث بنتا ہے خصوصاً جب طاقتور قومیں اپنی اقدار دوسری قوموں پر مسلط کرنا چاہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ مغربی تہذیب کی تمام اقدار حیات محسوس کے تصور پر قائم ہیں لہٰذا ان کی نوعیت مادی ہے۔ چونکہ مذہب کی غیر محسوس اور مابعد الطبیعیاتی تعلیمات جو غائب پر ایمان کی تلقین کرتی ہیں مغربی ذہن کے لیے ناقابل قبول ہیں سو وہ ایسی تمام اقدار حیات کا بھی منکر ہے جن کی اساس مابعد الطبیعی یا مذہب کا ایمان بالغیب ہے۔ تاہم اقدار کی اس کشمکش میں راہِ بقا یہ ہے کہ:

آتشِ نمرود ہے اب تک جہاں میں شُعلہ ریز

ہو گیا آنکھوں سے پنہاں کیوں ترا سوزِ کُہن
تھا جوابِ صاحبِ سینا کہ مسلم ہے اگر
چھوڑ کر غائب کو تُو حاضر کا شیدائی نہ بن
ذوقِ حاضر ہے تو پھر لازم ہے ایمانِ خلیلؑ
ورنہ خاکستر ہے تیری زندگی کا پیرہن
ہے اگر دیوانۂ غائب تو کچھ پروا نہ کر
منتظر رہ وادیِ فاراں میں ہو کر خیمہ زن
عارضی ہے شانِ حاضر، سطوَتِ غائب مدام
اس صداقت کو محبت سے ہے ربطِ جان وتن

(اقبال،۲۰۰۶: ۲۷۰)

تہذیبی کشمکش کے اثرات ونتائج

ا۔ فکری اور نظریاتی عدم توازن

تہذیبی کشمکش کا لازمی نتیجہ فکری ونظریاتی عدم توازن اور آویزش ہے۔ مثلاً برصغیر میں مسلمانوں اور غیر مسلم اکثریت کی بنیادی کشمکش کو سمجھ کر ہی مسلمانوں کے تہذیبی، فکری اور معاشرتی رویوں کو سمجھا جا سکتا ہے بلکہ اس دور کے تمام سیاسی مسائل کو سمجھنے کے لیے بنیادی کلید بھی یہی ہے۔ اس کشمکش کا ہی یہ نتیجہ نکلا کہ مسلمان اور غیر مسلم اکثریت میں عمل اور ردعمل کا ایک سلسلہ شروع ہو گیا اور یہ سلسلہ انجام کار برصغیر کی تقسیم پر منتج ہوا۔ (ماہلی،۱۹۸۳: ۱۰۔۱۱)

۲۔ مذہبی تنگ نظری کا فروغ

تہذیبی کشمکش کا ایک لازمی نتیجہ مذہبی تنگ نظری ہے۔ اس پہلو پر گفتگو کرتے ہوئے علامہ نے فرمایا: 'اگر یہ فرقہ وارانہ منافرت ملک کے دوسرے حصوں پر بھی اثر انداز ہوئی اور گاؤں میں رہنے والوں نے بھی ایک دوسرے کا گلہ کاٹنا شروع کر دیا تو پھر خدا ہی جانتا ہے کہ اس کشمکش کا انجام کیا ہو'۔ (شیروانی،۱۹۸۴: ۷۹)

۳۔انتہا پسندی کے رجحانات کا فروغ

کشمکش کے زیر اثر پیدا ہونے والی انتہا پسندی بقائے باہمی کے امکانات کو مسدود کر دیتی ہے۔ان اثرات کا ذکر کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ 'ہندوستان کا مسلمان اب اس جذبہ کو از سر نو سمجھنے اور اس کی قدر و قیمت مقرر کرنے پر مجبور ہو جائے گا، جسے 'ہندی قومیت' کے جذبہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔ جونہی وہ اس امر پر غور کرے گا وہ اپنے آپ کو مولانا شوکت علی کی طرح پائے گا جن کی آنکھیں اب کھل چکی ہیں اور جو کمال رنج و احساس درد کے ساتھ اپنے دل کو آزادی کے اس جوش اور جذبہ سے خالی پاتے ہیں، جس نے ان کی ہستی میں ایک قسم کی بجلی بھر رکھی تھی۔ تمام باتیں مسلمانوں کے احساس عدم اعتماد کو مستحکم و مضبوط کرنے کا موجب ہوں گی۔ مجھے معلوم ہوا ہے کہ ابھی سے اس مفاہمت اور فیصلہ کی شدید مخالفت کرنے کے لیے، جو اس غیر نمایندہ کانفرنس نے کیا، تیاریاں شروع ہوگئی ہیں۔ ذاتی طور پر میں جداگانہ حلقہ ہائے انتخاب کا حامی ہوں۔ اس کی وجہ کسی حد تک تو مسلمانان ہند اور خاص کر مسلمانان پنجاب کی موجودہ اقتصادی حالت ہے لیکن بڑی وجہ فرقہ وار امن و آشتی کے قیام کا احتمال ہے، جو میرے خیال میں صرف جداگانہ حلقہ ہائے انتخاب ہی سے متعین ہوسکتا ہے'۔(افضل، ۱۹۸۶: ۷۰)

تہذیبی کشمکش اور مسلم تہذیب کو درپیش خطرات

ا۔اندرونی خطرات

تہذیبی کشمکش کے ماحول میں مسلمانوں کو سب سے سنگین خطرات اندرونی سطح پر درپیش ہیں۔علامہ نے فرمایا: میں آپ کو نصیحت کرتا ہوں کہ آپ دل سے مسلمان بنیں مجھے اسلام کے دشمنوں سے اندیشہ نہیں بلکہ خود مسلمانوں سے اندیشہ ہے۔(ملک، ۲۰۰۲: ۳۷) اندرونی سطح درپیش خطرات کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے کہ جب مسلم لیگ اور قائد اعظم سے علمائے دیوبند نے رقم کا مطالبہ کیا اور قائد اعظم نے رقم ادا کرنے سے انکار کیا تو مسلمانانِ ہند کے مفادات کا تحفظ کرنے کے لیے مسلم لیگ یا مسلمانوں کی تحریک آزادی کا حصہ بننے کی بجائے کانگریس کا حصہ بن گئے۔(بٹالوی، ۱۹۸۹: ۳۰۶) اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ نے فرمایا: ہماری روحانی حالت اچھی نہیں آج کا مسلمان راکھ کا ایک ڈھیر ہے۔(نیازی، ۲۰۰۷: ۱۳۳) علامہ

نے مسلم لیگ کو اقتصادی، سیاسی اور مذہبی انقلاب کے لیے تیار کرنے کی ضرورت پر زور دیا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوسکتا ہے کہ نئی نسل ان قوتوں کے ساتھ بزدلانہ سطح پر صلح کر لے جو اس کے نزدیک ناقابل عبور ہیں کیونکہ اس کی ان قوتوں کے ساتھ نبرد آزما ہونے کی تربیت ہی نہیں کی گئی۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ٦٦) لہٰذا ایک اجتماعی کردار کی تشکیل کے لیے ضروری ہے کہ ملت اسلامیہ اپنے درمیان اتحاد و اتفاق پیدا کرے اور ان تحریکوں سے خبردار رہے ان کے مفادات کے نام پر کسی بھی سطح یا کسی بھی علاقے میں اپنے مفادات کے لیے کوششیں کر رہی ہیں۔(شیروانی،۱۹۸۴: ۱۹۱) علامہ نے اس بنیادی خطرے کی طرف اشارہ کیا کہ اگر مسلمانانِ ہند کو آزادی مل جائے تو مستقبل کے سیاسی اداروں کو چلانے کے لیے دیانت، مقصد کے ساتھ وابستگی اور بہبودِ عامہ کے جذبے کی ضرورت ہے اس کا فقدان بھی ہمیں مستقبل میں ہمیں کسی بڑے بحران سے دوچار کرسکتا ہے۔(افضل، ۱۹۸٦: ۳۲) اجتماعی کردار اور ملی سوچ اور فکر کی ناگزیریت اس حوالے سے بھی ہے کہ مسلمان پاکستان بننے کے بعد ہندوستان کے جن علاقوں میں رہ گئے وہ اپنی تہذیبی روح کی حفاظت اسی طرزِ احساس کی بنیاد پر کرسکتے ہیں بصورتِ دیگر امکان موجود ہے کہ وہ ہندو اکثریت میں جذب ہو جائیں یا اپنی شکست خوردہ زندگی کی وجہ سے اپنی انفرادیت کھو بیٹھیں۔(ماہلی،۱۹۸۳: ۱۲،۱۳) تعلیم کی کمی بھی ملی مفادات کے منافی قوتوں خصوصاً فرقہ واریت اور دین کے نام پر ذاتی مفادات کے حصول کی کوشش کرنے والوں کی راہ ہموار کرتی ہے۔(شکیل، ۱۹۷۷: ٦۵) لہٰذا ملت اسلامیہ کے مرد وخواتین کو تعلیم یافتہ بنانا ضروری ہے۔ بے عملی کسی بھی قوم کے زوال کا سبب ہوتی ہے رہبانیت کا رجحان بھی تہذیبی اقدار کو ورثے کے لیے تباہ کن اثرات رکھتا ہے۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۱۱۲) لیکن دین کا حقیقی فہم نہ ہونے کی وجہ سے مسلمان مردہ ہو رہے ہیں اور انحطاطِ ملی نے ان کے تمام قویٰ کو شل کر دیا ہے۔(عطا، ۲۰۰۵: ۸۸) لہٰذا ضروری ہے کہ ملت کے سامنے واضح راہ عمل متعین کی جائے بصورتِ دیگر حالات کا بہاؤ نہ صرف اپنی بے عملی بلکہ بدعملی کی راہ پر گامزن کرسکتا ہے۔(شیروانی،۱۹۸۴: ۵۲) فرقہ واریت بھی ملت کے لیے ایک بہت بڑا خطرہ ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کے لیے اس وقت دو خطرے ہیں فتنہ قومیت اور وحدت امت کی کمی۔ پہلے خطرے کا سبب مغرب کے الحاد پر مبنی تصورات اور تہذیب وتمدن کے اثرات ہیں اور دوسرے خطرے کا سبب قادیانیت۔(نیازی، ۲۰۰۷: ۲۹۵) لہٰذا ہر وہ دعویٰ جو دین میں نئے فرقے کے فروغ کے تصور

پر مبنی ہو اس کی مدافعت کی جانی چاہیے۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۰۷) علامہ قادیانیت کو اسلامی تہذیب کے لیے ایک مستقل خطرہ تصور کرتے ہوئے انہیں ایک الگ جماعت قرار دینے کا مطالبہ کرتے ہیں(شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۰۹) اور فرماتے ہیں کہ ملت اسلامیہ کو اس مطالبہ کا پورا حق حاصل ہے کہ قادیانیوں کو الگ کر دیا جائے اور انہیں ایک الگ مذہب تسلیم کیا جائے۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۱۸) علامہ قادیانیت کو اسلامی تحریک کے بھیس میں اسلام کے لیے ایک انتشار انگیز قوت تصور کرتے ہیں(شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۲۱) اور ملت اسلامیہ کی عمومی رواداری کو قادیانیت کو الگ فرقہ اور مذہب تصور کرنے میں محتاط رویہ اختیار کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۲۲) علامہ فرماتے ہیں کہ ہر ایسی تحریک جو اسے بظاہراً غیر فرقہ واریت کی علمبردار ہو لیکن ملت اسلامیہ کے اجتماعی تخصص و اعتقاد سے ہٹانے کے راہِ عمل پر گامزن ہو مسلمانوں کا قطعاً اس کا حصہ نہیں بننا چاہیے۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۹۶)

۲۔تہذیبی پسماندگی

تہذیبی پسماندگی کسی بھی قوم کے لیے ارتقا کے عمل میں رکاوٹ بنتی ہے۔تہذیبی پسماندگی کا قومی اداروں پر اثر کا ذکر کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ کسی ملک میں جمہوریت کی ناکامی یا محدود کامیابی کی بڑی وجوہات تین ہیں: قومی مزاج اور تاریخی روایات کا جمہوریت کے لیے سازگار نہ ہونا، عوام میں تعلیم اور سیاسی شعور کی کمی اور جمہوریت مخالف بیرونی اثرات۔(عابد، ۱۹۸۴: ۱۰۔۱۱) تہذیبی پسماندگی قوم کے اجتماعی طرزِ عمل کو بھی غلامانہ اور زوال آمادہ بنا دیتی ہے۔تصوف کے منفی اثرات کا ذکر کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولٹیکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی، اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا۔جس قوم میں طاقت و توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہوگئی، تو پھر اس قوم کا نقطہ نگاہ بدل جاتا ہے۔(عطا، ۲۰۰۵: ۹۵)

۳۔علاقائی مسائل

علاقائی مسائل بھی قومی ترقی اور متناسب تہذیبی ارتقا کی راہ میں رکاوٹ ثابت ہوتے ہیں۔مسئلہ کشمیر تحریک آزادی ہند کے دوران سے چلا آ رہا ہے۔اس کے درست حل کے لیے علامہ نے فرمایا کہ دستوری اصلاحات کی راہ میں باقی ملک کی طرح کشمیر میں بھی رکاوٹیں ہوں

گی لیکن امن اور نظم کی بہتری اسی میں ہے کہ ان مشکلات پر قابو حاصل کیا جائے۔ اگر اس موجودہ اضطراب کا صحیح مطلب نہ سمجھا گیا اور اس کی وجوہات ایسی جگہ تلاش کی گئیں جہاں وہ نہیں مل سکتیں تو مجھے اندیشہ ہے کہ کشمیر حکومت معاملہ کو اور زیادہ الجھا دے گی۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۶۴) یہ مسئلہ آج بھی زندہ ہے اور اس کے اثرات قومی سطح پر ظاہر و باہر ہیں۔

۴۔ قومی مسائل

علامہ فرماتے ہیں کہ غربت قوائے انسانی پر برا اثر ڈالتی ہے اور اس طرح اخلاقی اور تمدنی لحاظ سے ملت کا وجود اور عدم برابر ہو جاتے ہیں۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۵۱) اب ملت کو قومی سطح پر علم وحکمت اور معیشت کے ذریعے مضبوط کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ اب دست بدست لڑائی کا زمانہ گزر چکا بلکہ دماغوں، تہذیبوں اور تمدنوں کی کشمکش اور ہنگامہ آرائیوں کا زمانہ ہے۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۵۴) علامہ قومی سطح پر اسلام کے مذہبی نصب العین کو اسلام کے معاشرتی نظام کے ساتھ مربوط اور منسلک کرنے کی ضرورت پر زور دیتے ہیں کیونکہ یہ دونوں عین یک دیگر ہیں۔ ان میں سے کسی ایک کو رد کرنے کا مطلب دوسرے کو رد کرنا اور اسلام کے اصول اتحاد کی نفی ہے۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۵) علامہ دیہاتی سطح پر مسلمانوں کی جہالت کے خاتمے اور ان میں سیاسی، اقتصادی اور علمی بیداری پیدا کرنے کی ضرورت پر زور دیتے ہیں تاکہ وہ اپنی داخلی تنظیم اور اصلاح کی طرف متوجہ ہو سکیں کیونکہ تنازع للبقا کی جدوجہد کے دور میں دوسری قوموں سے امداد کی توقع رکھنا فضول ہے بلکہ ہر فردِ قوم کو اپنے قدموں پر کھڑے ہونا چاہیے۔ اسی صورت میں دوسری اقوام کے ساتھ ایک دیرپا مفاہمت بھی قائم ہو سکتی ہے۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۳۷) عبوری سطح پر ایسی قانون سازی جو آئندہ زندگی کے لیے ضروری ہے ایک بہت بڑا چیلنج ہے جس کا سامنا خلافت کے خاتمے کے بعد ترکوں کو کرنا پڑا۔ علامہ فرماتے ہیں کہ ملک کو فوجی قوت اور تنظیم کے بل پر بچانا اور بات ہے مگر آئندہ زندگی کے لیے قانون وضع کرنا بالکل مختلف عمل ہے۔ ترکی نے اسی غلطی کا ارتکاب کیا جس سے ترکی کا معاشرہ مادر پدر آزادی کی راہ پر چل نکلا۔ یہ بحران کم و بیش ہر مسلم ملک کو درپیش ہے۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۸۲) ملت اسلامیہ کا ہر طبقہ بیداری کا متقاضی ہے چونکہ مسلمان اقتصادی، تعلیمی اور سیاسی طور پر بیدار نہیں جبکہ امراء ذاتی مفادات اور علماء مذہبی جبر میں مصروف ہیں جس سے امت کا اجتماعی وجود افتراق کا شکار ہو رہا

ہے۔(ہاشمی، ۲۰۰۶: ۱۲۹)

۵۔ عالمی مسائل

عالمی سطح پر درپیش مسائل بھی ملت اسلامیہ کے لیے تہذیبی انحطاط کا باعث رہے ہیں۔ عالم اسلام میں غیر نمائندہ حکومتوں اور اعتقادی افتراق کو علامہ نے ملت اسلامیہ کے اجتماعی مفاد کے لیے نقصان دہ قرار دیا۔ مسئلہ فلسطین کے حل کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: عربوں کو یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اب وہ ان عرب بادشاہوں پر اعتماد نہیں کر سکتے جو مسئلہ فلسطین کے متعلق ایک آزادانہ اور ایماندارانہ فیصلہ کرنے سے قاصر ہیں۔ عربوں کا فیصلہ پورے غور وخوض کے بعد ایک آزادانہ فیصلہ ہونا چاہیے جس کے لیے انھیں اس مسئلے کے تمام پہلوؤں پر پوری پوری ضروری معلومات میسر ہونی چاہئیں۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۲۱۴) عالم اسلام میں اعتقادی افتراق کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ (خلیفۃ المسلمین کو حاکم حجاز بنانے کی) یہ تجویز نامناسب ہے اور اگر موجودہ نازک صورت حالات میں اس پر زیادہ زور دیا گیا تو اندیشہ ہے کہ کہیں دنیائے اسلام کے پیچیدہ معاملات میں مزید الجھنیں پیدا نہ ہو جائیں۔ ابن سعود عام وہابیوں کا نمایندہ ہے اور سابق خلیفۃ المسلمین سنی دنیائے اسلام کے دینی پیشوا رہ چکے ہیں۔ حجاز اس وقت عملاً وہابیوں کے قبضے میں ہے۔ اگر اس حالت میں سابق خلیفۃ المسلمین کو حاکم حجاز بنانے کی کوشش کی گئی تو اندیشہ ہے کہ مسلمانوں کے ان دو فرقوں میں سخت کش مکش شروع ہو جائے گی۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۱۰)

۶۔ خارجی اثرات

فکری اور عملی سطح پر خارجی اثرات تہذیبی ہیئت وتشخص کی تباہی کا باعث بنتے ہیں۔ علامہ ان اثرات کے ازالے پر زور دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذہبی خیال اسلامی جماعت کا سرچشمہ زندگانی ہے۔ اس جماعت کی صحت وتوانائی کے قائم رکھنے کے لیے ان مخالف قوتوں کی نشوونما کو جو اس کے اندر کام کر رہی ہیں بغور دیکھتے رہنا چاہیے اور خارجی عناصر کی صریح آمیزش سے بچنا چاہیے۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۲۳۲)

۷۔ اسرائیل ویہودیت

تاریخ میں یہودی عنصر ہمیشہ اسلامی تہذیب کے لیے ضرر رساں رہا ہے۔ جب اسرائیل

کے قیام کی تجویز عام ہوئی تو اس پر ردعمل کا اظہار کرتے ہوئے علامہ نے فرمایا: 'مشرق کے دروازے پر مغربی استعمار کے اس اڈے (اسرائیل) کی تعمیر اسلام اور ہندوستان دونوں کے لیے خطرے کا باعث ہے'۔ (بٹالوی، ۱۹۸۹: ۵۳۵) 'ذاتی طور پر میں کسی ایسے امر کے لیے جس کا اثر ہندوستان اور اسلام، دونوں پر پڑتا ہو، جیل جانے کے لیے تیار ہوں۔ ایشیا کے دروازے پر ایک مغربی چھاؤنی کا مسلط کیا جانا اسلام اور ہندوستان دونوں کے لیے پر خطر ہے'۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۳۶۷) صہونیت کے رویے کے عالمی سطح پر منفی تہذیبی اثرات کا ذکر کرتے ہوئے آرتھر ہرمن لکھتا ہے:

> Toynbee called Judaism the "fossil relic of a dead civilization" that had taken Christianity and the west on a disastrous wrong turn. (Herman, 1997:286)

۸۔ عدم اتحاد اور اس کے نتائج

ملت اسلامیہ جب بھی عالمی سطح پر ابتلا کا شکار ہوئی اس کا ایک بڑا سبب عدم اتحاد تھا۔ علامہ اس طرف متوجہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ابتلا اور مصیبت میں ترکوں کو چھوڑ دینے سے عربوں کے لیے برے نتائج پیدا ہوئے۔ (بٹالوی، ۱۹۸۹: ۴۰۵)

'اہل عرب کو، جن کا شعور مذہبی ظہور اسلام کا موجب بنا اور جس نے مختلف اقوام ایشیا کو ایک حیرت انگیز کامیابی کے ساتھ متحد کر دکھایا، ترکوں سے ان کی مصیبت کے زمانے میں غداری کے نتائج سے غافل نہ رہنا چاہیے'۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۲۱۴)

اسی طرح مسئلہ کشمیر کے حل کے لیے اتحاد کی تلقین کرتے ہوئے فرمایا: مسلمانو! پے در پے حملے کر کے تمھارے دشمن کو اب یہ گمان ہو گیا ہے کہ مسلمان ایک مردہ قوم ہے۔ اس گمان کو غلط ثابت کرنے کے لیے آپ کا یہ فرض ہے کہ 'یوم کشمیر' کو کامیاب بنائیں۔ اور دشمن پر عملاً ثابت کر دیں کہ آپ ظلم و تعدی کو برداشت کرنے کے لیے ہرگز تیار نہیں ہیں۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۱۲۹)

۹۔ مخالفت و منافرت کا سامنا

مخالف عناصر کی مخالفت و منافرت ملت اسلامیہ کو کمزور کرنے کا ایک بڑا عنصر رہی ہے۔ علامہ نے اس کا موثر مقابلہ کرنے کے لیے متحدہ جدوجہد کی ضرورت پر زور دیا: 'اگر ان صوبوں

کے شہری ہمت کریں تو خدا کے فضل سے بہت سا چندہ ہوسکتا ہے اور آیندہ کے لیے دشمنان اسلام کی شرارتوں کا سد باب ہوسکتا ہے۔ کیونکہ اگر کان پور کے مسلمانوں کی امداد ہوئی تو یقیناً وہ لوگ یہ محسوس کریں گے کہ مسلمانوں کو ایک ایک کر کے مارنا آسان نہیں ہے۔ ایک جگہ کے مسلمانوں کو ہم نے مارا تو سب مسلمان ان کی پشت پر ہوں گے اور مسلمان بجائے تباہ ہونے کے ہوشیار ہو جائیں گے۔ لیکن اگر مسلمانوں نے اس موقع پر پوری توجہ نہ کی تو دشمن اور بھی ہوشیار ہو جائیں گے اور سمجھ لیں گے کہ مسلمانوں کو اکیلا اکیلا مار لینا آسان کام ہے۔ ہر ایک مسلمان کو اپنی جان کی فکر ہے اور اپنے ہمسایہ سے غافل ہے۔ خدانخواستہ یہ خیال اگر دشمنوں کے دل میں پختہ ہوگیا تو وہ دن ہر مسلمان کے لیے مصیبت کا ہوگا اور سپین والا نظارہ ہندوستان میں نظر آنا کچھ بعید نہ ہوگا'۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۲۰۷)

دوسرے موقع پر فرمایا: 'اسلام پر ایک بہت بڑا نازک وقت ہندوستان میں آ رہا ہے۔ سیاسی حقوق و ملّی تمدن کا تحفظ تو ایک طرف، خود اسلام کی ہستی معرض خطر میں ہے۔ مسلمانوں کے لیے مقدم ہے کہ ایک بہت بڑا نیشنل فنڈ قائم کریں جو ایک ٹرسٹ کی صورت میں ہو اور اس کا روپیہ مسلمانوں کے تمدن اور ان کے سیاسی حقوق کی حفاظت اور ان کی دینی اشاعت وغیرہ پر خرچ کیا جائے'۔ (عطا، 2005: ۶۲۵)

تہذیبی کشمکش میں بقا کے اصول

ا۔ قیادت کا کردار

اہل قومی قیادت کے بغیر مصائب کا تدارک نہیں ہوسکتا۔ مثلاً صوبہ سرحد میں پختونوں پر انگریزوں کی توپوں سے فائرنگ اور مسلمانانِ ہند کی بے حسی کا سبب اہل قیادت کا فقدان تھا۔ (بٹالوی، ۱۹۸۹: ۲۳۶) علامہ اہل قیادت کے موثر کردار کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تاریخ اسلام میں ان جلیل القدر ہستیوں نے دنیائے اسلام میں تین مخصوص قوتوں کو حکمران پایا اور ان قوتوں کے خلاف بغاوت پیدا کرنے کے لیے اپنی پوری قوت کو مرتکز کر دیا۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۳۷) اس طرح ہر دور میں اہل لوگوں نے معاصر فتنوں کا ازالہ کیا۔ آج بھی ایسے لوگوں کو منصب قیادت سونپنے کی ضرورت ہے جو قومی مفاد کو ترجیح دیں: 'ممبر (عوامی نمائندے) کا سب سے بڑا وصف یہ ہونا چاہیے کہ ذاتی اور قومی منفعت کی ٹکر کے وقت اپنے

شخصی مفاد کو مقاصد قوم پر قربان کردے۔(افضل، ۱۹۸۶: ۱۷) علامہ منصب قیادت پر فائز لوگوں کو ذمہ داری کے احساس کی تلقین کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

صاحبِ ساز کو لازم ہے کہ غافل نہ رہے
گاہے گاہے غلط آہنگ بھی ہوتا ہے سروش

(اقبال،۲۰۰۶: ۴۰۰)

وہی قائد قوم کا تقدیر گر ہوسکتا ہے جو ذاتی منفعت کے حصول سے بالاتر ہو:

قوموں کی تقدیر وہ مردِ درویش
جس نے نہ ڈھونڈی سُلطاں کی درگاہ

(اقبال،۲۰۰۶: ۶۷۷)

۲۔اجتماعی خودی کی تشکیل

ہر قومی سرگرمی کا مقصد قوم کی اجتماعی خودی کی تشکیل ہونا چاہیے۔ سیاست کے اسی کردار کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں: ’سیاست کو قوم سے وہی نسبت ہے جو جسم سے جان کو۔ سیاست زندگی ہے، سیاست آزادی ہے، اقدام ہے۔ سیاست کے معنی ہیں حیاتِ ملّی کا شعور۔ سیاست سے مدعا ہے اس نصب العین کی جدوجہد جس سے ہمارا مستقبل وابستہ ہے‘۔(نیازی، ۲۰۰۷: ۲۸۸) سیاسی جماعتوں کے کردار کے بارے میں فرماتے ہیں: ’ایسی سیاسی جماعت کے زندہ رہنے کا کوئی امکان نہیں جو مسلمانوں کی فلاح و بہبود اوران کی حالت بہتر بنانے پر توجہ نہیں دیتی‘۔(بٹالوی، ۱۹۸۹: ۳۹۹) سیاسی بقا کا انحصار بھی اجتماعی اتحاد پر ہے۔ علامہ فرماتے ہیں: سیاسی حقوق کے اصول کی دوسری بڑی شرط کسی ملک کے افراد کے اغراض کا متحد ہونا ہے۔ اگر اتحاد اغراض نہ ہوگا تو قومیت پیدا نہ ہوگی۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۷۸) اس وقت مسلمانوں کا اولین فرض یہ ہے کہ وہ اپنی داخلی تنظیم اور اصلاح کی طرف متوجہ ہوں......تنازعہ للبقا کے اس عالم گیر دور میں دوسری قوموں سے امداد کی توقع رکھنا فضول ہے۔ سب کو اپنے پاوں پر کھڑا ہونا چاہیے۔ جب قومیں فی الواقع مضبوط ہو جائیں گی تو باہمی مفاہمت ہونا یقینی امر ہے۔(افضل، ۱۹۸۶: ح)

اجتماعی خودی کی تشکیل کا آغاز نفس میں تبدیلی سے ہوتا ہے۔ فطرت کا اٹل قانون جس کو

قرآن حکیم نے ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسھم کے ساتھ اور بلیغ الفاظ میں بیان کیا ہے اور جو فردی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۱۴۲) کیونکہ ملت اور قوم بھی فرد کی طرح ایک مکمل نامی وجود کی حامل ہے:

> قوم ایک جداگانہ زندگی رکھتی ہے یہ خیال کہ اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اپنے موجودہ افراد کا محض ایک مجموعہ ہے اصولاً غلط ہے۔ اس لیے تمدنی اور سیاسی اصلاح کی تمام تجاویز اس مفروضے پر مبنی ہوں بہت ہی احتیاط کے ساتھ نظر ثانی کی محتاج ہیں۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۲۲۳)

علامہ نے فرد اور قوم کو ایک وجود نامی قرار دیتے ہوئے تغیر انفس کے اصول پر سیاسی تمدنی اصلاح کرنے اور عمرانی حرکت کی توضیح کا تصور دیا۔

۳۔ نظریاتی قومیت و قومی تشخص

نظریاتی قومیت اور قومی تشخص کا تحفظ کسی بھی قوم کی بقا کی بنیادی شرط ہے۔ علامہ کے مطابق دنیا کی کوئی قوم اپنا اصول قومیت چھوڑ کر زندہ نہیں رہ سکتی۔ موت جب ہی وارد ہوتی ہے جب قومیں اپنے اصول زندگی سے منحرف ہو جائیں۔ عالمِ اسلام اسلام کی بدولت وجود میں آیا۔ اس کی ہستی اسلام سے وابستہ ہے اور اسلام ہی کی بدولت اس میں پھر زندگی پیدا ہوگی۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۱۹۷) خطبہ الہ آباد میں اقبال کا ہندوستان میں مسلمانوں اور اسلام کی بقا کے لیے مسلمانوں کے ایک مخصوص علاقے میں مرکزیت کو ضروری قرار دیا:

> The life of Islam as a cultural force in this living country very largely depends on its centralization in a specified territory.

علامہ کے مطابق اسلام کی تعلیمات کی بنیادی روح بھی عملی روایات پر سختی سے کار بند رہنا ہے۔ فرماتے ہیں: مذہب کا مقصود عمل ہے نہ کہ انسان کے عقلی اور دماغی تقاضوں کو پورا کرنا۔ اسی واسطے قرآن شریف کہتا ہے: وما اوتیتم من العلم الا قلیلا۔ اگر مذہب کا مقصود عقلی تقاضوں کو پورا کرنا ہو بھی (جیسا کہ ہنود کے رشیوں اور فلسفیوں نے خیال کیا ہے) تو زمانہ حال کی خصوصیات کے اعتبار سے اس کو نظر انداز کرنا چاہیے۔ اس وقت وہی قوم محفوظ رہے گی جو اپنی عملی روایات پر قائم رہ سکے گی۔(ہاشمی، ۲۰۰۶: ۵۰)

۴۔آرزوئے بقا

قوموں میں جب بقا اور غلبے کے حصول کی آرزو پیدا ہو جائے تو قدرت کی تائید اسے ضرور میسر آتی ہے۔علامہ فرماتے ہیں: ’قانون قدرت یہ ہے کہ اگر کسی قوم کو زندگی کی آرزو ہے تو اسے زندگی دی جائے‘۔(نیازی، ۲۰۰۷: ۱۹۷) جبکہ زوال پر مبنی فکر، زوال سے ہی دوچار رہتی ہے۔’قوموں میں زوال کے خیالات کی اشاعت قوموں کے زوال و انحطاط کا سبب بنتی ہے‘۔(نیازی، ۲۰۰۷: ۳۹۶) کیونکہ ’کسی قوم کی تاسیس کی حقیقی شرط وہ ارادہ عامہ ہے جس کے ذریعے کوئی جماعت قوم بننے کا فیصلہ کرتی ہے۔کسی قوم کو اپنی بقا کے لیے خطرات تین حوالوں سے درپیش ہوتے ہیں: سیاسی، معاشی اور تہذیبی‘۔(عابد،۱۹۸۴: ۲۴، ۲۵) برصغیر میں سرسید کے بعد سے تجدید و اصلاح کی ہونے والی کوششیں ہندوستانی مسلمانوں کو انہی خطرات سے بچانے اور ان کا ملی تشخص محفوظ کرنے کی کاوشیں تھیں (فاروقی، ۱۹۸۵: ۷۷) زندہ قومیں مشکلات کو بھی حصولِ منزل کا ایک ذریعہ بنا لیتی ہیں۔انگریزی کا ایک مقولہ ہے کہ عقل مندی یہ ہے کہ انسان اپنے مصائب سے بھی فائدہ اٹھائے۔(افضل، ۱۹۸۶: ۳۹) دنیا کی تاریخ گواہ ہے کہ کوئی قوم قوم نہیں بن سکتی جب تک کہ وہ ابتلاؤں میں گرفتار نہ ہو۔(افضل، ۱۹۸۶: ۴۲) علامہ مخالف قوتوں کا جرأت مندی سے سامنا کرنے کی تلقین کرتے ہوئے فرماتے ہیں: مخالف قوتوں سے ہرگز نہ ڈرو۔ان سے جدوجہد جاری رکھو کیونکہ جدوجہد ہی میں زندگی کا راز مضمر ہے۔(افضل، ۱۹۸۶: ۲۱۱) کیونکہ جو قوم ایک مشن لے کر پیدا ہوئی ہے اس کی روحانی تربیت کے لیے ابتلا کے سوا اور کوئی ذریعہ نہیں۔(عطا، ۲۰۰۵: ۱۲۵)

نہالِ ترک ز برق فرنگ بار آورد
ظہور مصطفوی را بہانہ بولہبی است

(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۳۵)

الغرض غلبہ، بقا اور قومی وقار جہد مسلسل سے ہی ملتا ہے۔علامہ حکمرانی کی حقیقت شاہ ہمداں کی زبانی بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مشرق و مغرب میں حکمرانی کی بنیاد یا تو عوام کی مرضی ہے یا جنگ و جدل۔صرف دو طرح کے حکمرانوں کو ہی خراج ادا کیا جا سکتا ہے۔ایک وہ جو اولو الامر منکم ہیں یا وہ جو معرکہ حق و باطل میں اپنی جان کی بازی لگا دینے والے ہیں۔

شاہی کبھی خریدی نہیں جاتی۔ دُکان سے ٹوٹنے والا جام تو مل سکتا ہے مگر جام جم نہیں۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۷۵۲)

۵۔ اسلامی نظریہ حیات اور نظام زندگی

علامہ کے نزدیک اسلامی تہذیب ایک مکمل نظریہ حیات اور نظامِ زندگی ہے۔ اسلام کو بطور ایک نظامِ حیات اپنانے میں ہی اسلامی تہذیب کی بقا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ وہ لمحہ ملت اسلامیہ کے لیے تباہی کا لمحہ ہوگا جب مسلمان صرف مذہبی برادری کی حیثیت اختیار کرلیں۔ اگر یہ حیثیت آزادی کی صورت میں بھی ہو تو ایسی آزادی غلامی سے بھی بدتر ہے۔ انگریز اور ہندو یہ چاہتے ہیں کہ مسلمان مذہب کو سیاست سے الگ کردیں۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۳۶۲) علامہ نے ۱۹۳۷ء میں قائداعظم کے نام خط میں لکھا کہ مسلمانوں کے مسائل کا حل سوشلزم میں نہیں بلکہ شریعت کے نفاذ میں ہے جس کے لیے ایک الگ خطۂ زمین کی ضرورت ہوگی۔ (صفدر، ۲۰۰۴: ۴۳) علامہ قوم کی بقا اور اسلامی تہذیب کے تسلسل کو اسلام کے ساتھ وابستگی میں مضمر قرار دیتے ہیں اور اس کے لیے معاشرے کے ہر فرد خصوصاً خواتین کے کردار کے قائل ہیں۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۲۳۸) اسلامی نظریہ حیات افرادِ قوم میں مردانگی اور حصولِ غلبہ کا جذبہ پیدا کرتا ہے۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۱۵۴) معاصر حالات پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ نے فرمایا کہ مسلمانوں کا کوئی فرقہ اسلام کو چھوڑ کر من حیث القوم کامیاب نہیں ہوسکتا۔ ترک اگر افرنگ زدگی کا شکار ہو رہے ہیں تو یہ ان کے مستقبل کے لیے قطعاً سودمند نہیں۔ اسلامی تہذیب میں اتنی قوت ہے کہ عین ممکن ہے کہ آنے والے دس سالوں میں افرنگ زدگی کے سرچشمے ختم ہو جائیں۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۳۰۲) اسلامی تہذیب نہ صرف ایمان اور اسلام کی بلکہ اس سے جنم لینے والی روایات و اقدار کا نام ہے مسلمان کو انھی کے لیے زندہ رہنا چاہیے اور انھی کے لیے مرنا چاہیے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۵۴) یہ اسلام کی جامعیت ہے کہ قرآن حکیم نے فرمایا کہ مسلمانوں کی دنیا سے اپنا حصہ نہیں بھولنا چاہیے۔ یہ ایسا تصور ہے جو اسلامی تہذیب سے ناآشنا لوگ نہیں سمجھ سکتے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۴۰) ملت اسلامیہ کی وحدت ہر حوالے سے اسلام کے ساتھ ہی وابستہ ہے۔ سیاسی نقطہ نظر سے اس وحدت میں اختلال اسلامی ریاستوں کے ایک دوسرے کے ساتھ تنازعات اور مذہبی نقطہ نظر سے بنیادی عقائد یا ارکانِ شریعت کے خلاف بغاوت کی صورت میں پیدا ہوتا ہے۔

(شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۴۷) لہٰذا مسلمانوں کے لیے نقطہ وحدت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذاتِ مبارکہ ہے جو دین اسلام کا مرکز ومحور ہیں۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۳۹) اندریں حالات جبکہ اسلامی تہذیب کو گوناگوں خطرات کا سامنا ہے واعتصموا بحبل اللّٰہ جمیعاً ولا تفرقوا کی اطاعت اور اس پر کاربند ہونے میں ہی مستقبل کے تحفظ کی ضمانت ہے۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۱۲۲) ہر قوم اپنے قانون اور روایات کی پاسداری کے ساتھ ہی درپیش چیلنجز سے کامیابی کے ساتھ گزری اور موت سے محفوظ رہی۔ ہندو قوم کو منو کی شریعت کی تقلید اور یہودی قوم کو اپنی شریعت کی حفاظت نے بچالیا ورنہ یہ اقوام اپنی ہستی سے محروم ہو چکی ہوتیں۔ (ہاشمی، ۲۰۰۶: ۴۴) ملت اسلامیہ بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذاتِ مبارکہ، جو آج بھی اسی طرح امت میں موجود ہیں جس طرح کہ اپنی حیاتِ مبارکہ میں تھے، (ہاشمی، ۲۰۰۶: ۱۰۸) سے ہی اپنی شیرازہ بندی کر سکتی ہے اور مستقبل میں پیش آنے والے خطرات سے بچاؤ کے لیے پیش بندی ہو سکتی ہے۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۴۱۳)

۶۔ اجتماعی قومی نصب العین

تہذیبی بقا اور تسلسل کے لیے اجتماعی قومی نصب العین کی ناگزیریت کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ جب تک کوئی قوم اپنے نصب العین پر قائم رہتی ہے، اپنی روایات کو زندہ رکھتی اور اپنے اصل الاصول سے پیچھے نہیں ہٹتی عوام بے رہرو نہیں ہونے پاتے۔ خواص ان کی رہنمائی کرتے ہیں۔ قوم کے وجود ملی کو تقویت پہنچتی اور وہ اپنی ترقی اور کامرانی کی منزلوں میں بامید و اعتماد آگے بڑھتی، بلکہ دوسروں کو بھی اپنی طرف کھینچتی ہے۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۳۹۱) علامہ فرماتے ہیں کہ انفرادی مقاصد کو اجتماعی نصب العین پر قربان کیا جا سکتا ہے: یہ لازم ہے کہ کسی قوم کے ارتقا کے لیے کئی افراد نذر اجل ہو جائیں اور قوم کی نشوونما کی خاطر ان کے ذاتی حقوق کی کوئی پرواہ نہ کی جائے۔ یہ نیکی جو ارتقائے نوع انسانی اور قومی کے لیے سخت ضروری ہے ایک فوق العادت اصول پر مبنی ہے۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۵۸) علامہ ملت اسلامیہ کے لیے ماضی و مستقبل کا احاطہ کرتے ہوئے لائحہ عمل کی تشکیل کو اجتماعی نصب العین کے حصول کا موثر ذریعہ قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں: اس پر واویلا مفید نہیں ہو سکتا۔ عہد حاضر کے مسلمان علما و زعما کو ''قدیم و نو'' اس طرح ''ترتیب'' دینا چاہیے کہ تمام گذشتہ کوتاہیوں کی تلافی ہو جائے اور دنیا پھر اس ''مسلم'' کو

دیکھ سکے جس کا دنیا میں پیدا کرنا قرآن کا مقصد، پیغمبر اسلام کا مقصد اور خدائے دو جہاں کا مقصد تھا۔(افضل،۱۹۸۶:۲۱۹)

۷۔قانون عروج وزوال کی پاسداری

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ دنیا میں تہذیبوں اور اقوام کا کشمکش اور عروج و زوال کے مراحل سے گزرنا ناگزیر ہے۔کوئی تہذیب بام عروج پر ہمیشہ نہیں رہ سکتی تا آنکہ وہ عروج و زوال کے قانون قدرت کی پاسداری نہ کرے۔(معید،۲۰۰۴:۱۴،۱۵) شرائط زندگی کے متعلق وہ تمام حالات جن پر کسی قوم کی زندگی کا دار و مدار ہے انسان کی کوشش سے ایک خاص ترتیب میں جمع ہو سکتے ہیں۔(شکیل،۱۹۷۷:۶۰)

تہذیبی بقا کے لیے ضروری ہے کہ قانونِ عروج وزوال اور دورِنو کے تقاضوں کا شعور پیدا کیا جائے۔اس وقت دنیا میں جو جنگ ہے اس میں مسلح سپاہیوں کی نہیں بلکہ ہنرمند دستکاروں کی ضرورت ہے جو خاموشی کے ساتھ اپنے ملک کے کارخانوں میں کام کر کے اپنے ملک کی فتح کو یقینی بناتے ہیں۔(شکیل،۱۹۷۷:۷۳)

۸۔علم وحکمت

علم وحکمت کے بغیر کوئی قوم اپنی تہذیب کی بقا کی ضمانت حاصل نہیں کرسکتی۔ ہر طبقہ معاشرہ کو اپنا یہ کردار ادا کرنا چاہیے مثلاً شعراء کا کردار۔قوم کی بقا اس امر میں ہے کہ ملک کے شعرائے اخلاف نوجوانوں کے لیے سچے راہنما بنیں اور عظمت و بزرگی کی بجائے زوال کو زیادہ بڑھا کر نہ دکھائیں۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۱۵۳) اسی طرح موجودہ زمانہ کے مدبروں میں قوت متخیلہ کی کمی ایک عیب صفت بن چکی ہے اور اس عدم فکر کی بدولت بلند سیاسی سطح پر نہ دوام اور تغیر میں امتزاج قائم ہوسکتا ہے نہ موجودہ سیاست کی بنیادیں گہری ہوسکتی ہیں۔(شیروانی،۱۹۸۴: ۵۹) اپنی تہذیبی اقدار سے آگاہی کی ضرورت بیان کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں: 'ایک دوسری بات جس پر میں زور دینا چاہتا ہوں وہ ہمارا انکشاف ماضی ہے۔ میں ان لوگوں میں سے نہیں ہوں جو صرف اپنے ماضی سے محبت کرتے ہیں۔ میں تو مستقبل کا معتقد ہوں۔مگر ماضی کی ضرورت مجھے اس لیے ہے کہ میں حال کو سمجھوں۔ اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ سرچشمہ تہذیب وشائستگی کو سمجھا جائے تا کہ یہ معلوم ہوسکے کہ آج دنیائے اسلام میں کیا ہورہا ہے۔یہی

وجہ ہے کہ میں چاہتا ہوں کہ آپ ماضی کو سمجھیں۔ چونکہ ہم جدید تہذیب و شائستگی کے اصولوں سے ناواقف ہیں اس لیے ہم علوم جدیدہ کو حاصل کرنے میں دیگر اقوام سے پیچھے رہ گئے ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ آپ ان گم گشتہ رشتوں پر نظر ڈالیں جن کے ذریعے سے ہم ماضی و مستقبل سے وابستہ ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ علوم جدیدہ پر اصول استقرائی عائد کیا گیا ہے۔ یہ وہ نعمت ہے جو قرآن حکیم نے دنیا بھر کو عطا فرمائی ہے'۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۱۰۴)

احمد شاہ ابدالی کی زبانی مغربی تہذیب کے اس پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ مشرق نے مغرب کی تقلید کرتے ہوئے اپنے آپ اور اپنی حیثیت کو فراموش کر دیا ہے۔ حالانکہ انہیں پتہ ہونا چاہیے کہ مغرب کی قوت چنگ و رباب، بے پردہ لڑکیوں کے رقص، ننگے جسم یا ان کے بال کٹوانے، ان کی لادینیت یا رومی رسم الخط کی وجہ سے نہیں بلکہ صرف اور صرف علم وفن کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا اگر مغرب سے لینا ہی ہے تو علم وفن لیا جائے نہ کہ ان کی بے حیائی، عریانی اور مادیت پر مبنی تہذیبی اقدار۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۷۶۶)

۹۔ اقتصادی پہلو

کوئی ملک اپنی سیاسی قوت اس وقت تک حاصل نہیں کر سکتا جب تک پہلے اس کے اقتصادی حالات درست نہ ہو جائیں۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۶۷) اقتصادی استحکام ہی معاشرتی اور سیاسی استحکام کی بنیاد فراہم کرتا ہے۔

۱۰۔ عالمگیریت کا حصول

جب سے ملت اسلامیہ عالمگیریت کے احساس اور طرزِ عمل سے محروم ہوئی اس کا تہذیبی شکوہ بھی ماند پڑ گیا۔ دورِ حاضر میں اس المیے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ عالمگیر خلافت کا تفکر و تخیل عملی صورت اختیار کرنے سے قاصر رہا۔ یہ تخیل اس وقت قابل عمل تھا جبکہ اسلامی ریاست برقرار تھی۔ اس ریاست کے انتشار کے بعد کئی آزاد سلطنتیں وجود میں آ گئی ہیں۔ اب یہ تخیل بے اثر ہو گیا ہے اور اسلام کی تنظیم جدید میں ایک زندگی بخش عنصر کی حیثیت سے کارگر نہیں ہو سکتا۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۴۲) ملت اسلامیہ کو اقوام عالم کی تہذیبی یلغار کا ازالہ کرتے ہوئے اپنی تہذیبی اقدار کے نفوذ کو برقرار رکھنا چاہیے۔ علامہ فرماتے ہیں:

میں دوسری قوموں کے رسوم، قوانین، معاشرتی اور مذہبی اداروں کا بے حد احترام کرتا ہوں۔

یہی نہیں بلکہ قرآن پاک کی تعلیم کے مطابق ضرورت پڑے تو ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت بھی میرا فرض ہے۔ اس کے باوجود مجھے اس جماعت سے محبت ہے جو میری حیات اور میرے اوضاع و اطوار کا سرچشمہ ہے اور جس نے مجھے اپنا مذہب، اپنا ادب، اپنی فکر اور اپنی ثقافت دے کر میری تشکیل اس صورت میں کی ہے کہ جیسا میں ہوں اور اس پر میرے ماضی کو از سرِ نو زندہ کر کے وہ میرے شعور کا ایک زندہ و فعال عنصر بن چکی ہے۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۶) عالمگیر سطح پر عزت و وقار کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ مسلمان اتحادِ باہمی پیدا کریں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا ارشاد ہے: اتحاد امتی حجة قاطعة۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۱۲۲) تمام مسلمانوں کو ایک جسد واحد کی طرح رہنا چاہیے اگر ایک حصہ درد و مصیبت میں مبتلا ہے تو ہو نہیں سکتا کہ باقی افرادِ ملت فراغت کی نیند سوئیں۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۱۷۵)

۱۱۔ کشمکش میں بقا کی اہلیت اور جدوجہد

تہذیبی کشمکش کے ماحول میں ملت اسلامیہ کا فریضہ ہے کہ وہ احقاقِ حق کے لیے اپنے آپ کو اہل اور اصلح ثابت کرے۔ نقشِ حق کے دنیا میں قیام کا طریق حلاج کی زبانی بیان کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں کہ دنیا میں نقشِ حق دلبری کے زور سے قائم ہو سکتا ہے یا قاہری کے زور سے۔ چونکہ اللہ کی شانِ دلبری ہر شے پر غالب ہے لہٰذا دلبری قاہری سے بلند درجہ رکھتی ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۷۱۹)

علامہ 'قصر شرف النساء' میں فرماتے ہیں کہ بندۂ مومن کی زندگی کا راز تلوار اور قرآن میں ہے۔ یہ دو ایسی قوتیں ہیں جو ایک دوسرے کی حفاظت کرتی ہیں اور کائناتِ زندگی کا محور بھی یہی ہیں۔ جب تک بندۂ مومن کے پاس قرآن اور تلوار موجود ہو وہ کبھی کسی کا محکوم نہیں ہو سکتا لیکن جیسے ہی وہ ان دو قوتوں سے محروم ہو ہر کس و ناکس اسے اپنا غلام بنا لیتا ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۷۴۴)

علامہ 'در حضور شاہِ ہمدان' میں فرماتے ہیں کہ آج آسمان کے نیچے ہر آدمی دوسرے آدمی کو، ہر قوم دوسری قوم کو لوٹ رہی ہے۔ اہل کشمیر کے حالات دیکھ کر دل خون کے آنسو روتا ہے مگر اس کا سبب اہل کشمیر کا اپنی خودی سے محروم ہونا ہے۔ غلامی کے باعث ان کے جذبات مردہ اور خون سرد ہے۔ کسی زمانے میں یہ لوگ جنگجو، جانباز اور حوصلہ مند تھے مگر اب خودی سے محرومی کے باعث غلامی میں مبتلا ہیں۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۷۴۸)

تہذیبی کشمکش میں بقا کے لیے اقدامات

آج تک دنیا میں تہذیبی کشمکش اور تصادم کے خاتمے کے لیے جو اقدامات تجویز کیے گئے ہیں ان کی نوعیت سیاسی بھی ہے، معاشی اور تزویراتی بھی۔ تاہم یہ اقدامات موثر ثابت نہیں ہو سکے اور نہ ہی ان پر کماحقہ، عمل ہوا کیوں کہ اس بنیادی عقدہ کو حل کرنے کے لیے مرکز توجہ نہیں بنایا گیا جس کے حل میں اس سارے مسئلے کا حل مضمر ہے۔ آج دنیا سیاسی، معاشی اور تزویراتی طاقت کے عدم توازن کا شکار ہے۔ اس عدم توازن کے باعث طاقتور قومیں 'کرتی ہے ملوکیت آج جنوں پیدا' (اقبال، ۲۰۰۶: ۳۶۳) کے مصداق کمزور قوموں کے خلاف طاقت کا اندھا دھند استعمال کر رہی ہیں۔ جس نے زندگی کے تمام گوشوں بشمول تہذیبی پہلو کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے۔ سو اولاً طاقت کے اس عدم توازن کو توازن میں بدلنا درکار ہے اور یہ فریضہ ایک ایسی تہذیب یا قوم ہی انجام دے سکتی ہے جس کی اساس روحانی و انسانی اقدار پر استوار ہو۔ وہ تہذیب انسانیت کے لیے رہنما کردار ادا کرے۔ علامہ اقبال نے مغربی تہذیب کا نہ صرف بنظر غائر مطالعہ کیا بلکہ وہ اس کے کئی مظاہر کے خود بھی عینی شاہد تھے۔ اگر اقبال کے افکار کا مجموعی جائزہ لیا جائے تو کسی بھی ایسے معیار کے مطابق جس کے تحت کسی تہذیب کو مثالی تہذیب قرار دیا جا سکتا ہے، مغربی تہذیب ایک مثالی تہذیب قرار نہیں پاتی۔ جیسا کہ پہلے مذکور ہوا ایک مثالی تہذیب کو ان خصائص خمسہ کا حامل ہونا چاہیے:

۱۔ وہ تہذیب واضح نظریاتی اساس رکھتی ہو جو اس کے نظریہ حیات، تصور کائنات اور نصب العین کا تعین کرتی ہو۔
۲۔ اس تہذیب کا واضح اور بیّن نظام اقدار ہو۔ اس نظام اقدار کے تحت وہ تہذیب حق و باطل کا امتیاز کر سکتی ہو۔
۳۔ ان اقدار کا اظہار اس تہذیب کے فکری، مادی اور سماجی مظاہر سے ہوتا ہو۔
۴۔ ان اقدار کو اس تہذیب نے ایک واضح اور قابل عمل نظام زندگی میں ڈھالا ہو اور
۵۔ وہ تہذیب عقبی لحاظ سے بھی عاری نہ ہو۔

اگر ان خصائص کے تناظر میں مغربی تہذیب کا جائزہ لیا جائے تو اسے ایک مثالی اور قابل تقلید تہذیب نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ:

۱۔ مغربی تہذیب کے علمی وفکری رویے اس کی حقیقت تک رسائی کو ناممکن بنا دیتے ہیں جس سے اس تہذیب کا کوئی ایسا نظریہ حیات، تصورِ کائنات یا نصب العین متعین نہیں ہوسکتا جو مستقل اور ابدی اہمیت کا حامل ہو۔

۲۔ مغرب کا نظام اقدار کوئی مستقل معیار یا اساس نہیں رکھتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس میں حق و باطل کی تمیز ختم ہوچکی ہے۔ یہاں خیر وشر کا امتیاز اتنا مبہم ہوگیا ہے کہ اس تہذیب کے مقدس متون جن اقدار واعمال کو شر قرار دیتے ہیں، انہیں اس کے قانون ساز ادارے خیر اور جائز قرار دے رہے ہیں۔

۳۔ مغرب کی اس نظریاتی واقداری روش کا اثر اس کے نظاماتی پہلو پر بھی نمایاں ہے۔ علامہ نے مغرب کے سیاسی، اقتصادی اور سماجی ومعاشرتی نظام کے نقائص کو نظم ونثر میں جا بجا نمایاں کیا اور اسے انسانیت کے حقیقی ارتقا کے لیے ایک رکاوٹ قرار دیتے ہوئے نفس واحدہ کی بنیاد پر انسانی معاشرے کے قیام اور روحانی جمہوریت کی بنیاد پر عالمی ریاست کے قیام کا تصور دیا۔ تاہم یہ دونوں اہداف مغربی تہذیب کے نقوش قدم پر چلتے ہوئے نہیں حاصل کیے جا سکتے۔

ان خصائص کے تناظر میں اگر دنیا کے تہذیبوں کے معیاری ہونے کا تعین کیا جائے تو صرف اسلامی تہذیب مثالی تہذیب کے تقاضوں کو پورا کرتی ہے:

۱۔ اسلامی تہذیب ایک واضح نظریاتی اساس رکھتی ہے جو توحید و رسالت ہے۔ اس کا تمام نظریہ حیات، تصور کائنات اور اجتماعی نصب العین اس نظریاتی اساس سے پھوٹتا ہے۔ یعنی اسلامی تہذیب کی نظریاتی اساس اس کی اجتماعی ملی زندگی کی فکری وعملی تفصیلات سے الگ نہیں۔ رب العالمین، رحمۃ للعالمین اور ذکر للعالمین سے وابستہ ہوتے ہوئے اس کا اجتماعی نصب العین توحید کو فروغ دیتے ہوئے ایک ایسے انسانی معاشرے کا قیام ہے جو نفس واحدہ کے اصول پر قائم اور روحانی جمہوریت کی اعلیٰ انسانی اقدار کا مظہر ہو۔

۲۔ اسلامی تہذیب واضح نظام اقدار کی حامل ہے۔ اسلامی تہذیب کا نظام اقدار اصول فرقان پر قائم ہے یعنی یہ اقدار حق و باطل اور خیر وشر میں واضح امتیاز قائم کرتی ہیں۔ افراط وتفریط سے پاک نظام اقدار کے باعث اسلامی تہذیب اور ملت اسلامیہ امت وسط کے منصب کی حامل ہے۔

۳- اسلامی تہذیب کے تمام ثقافتی اور تہذیبی مظاہر اس کی تہذیبی اقدار کے مظہر ہیں۔
۴- اس تہذیب کی جملہ اقدار اجتماعی سطح پر نظام زندگی کی حیثیت رکھتی ہیں، جس کا عملی نفاذ اور اس کے سماجی، معاشرتی نتائج دورِ خلافت راشدہ میں مثالی طور پر دیکھے جا چکے ہیں۔
۵- اسلامی تہذیب، ان تتولوا یستبدل قوما غیر کم اور کئی دیگر واضح ہدایات کے تحت اپنے نصب العین کے حصول کو یقینی بنانے کے باب میں دنیا اور عقبیٰ میں مسؤلیت کی ذمہ داری کی حامل ہے۔

مشرق و مغرب کی تہذیبی کشمکش کے خاتمے اور دنیا کو امن اور سلامتی کے گہوارہ بنانے کے لیے مختلف اقوام اور تہذیبوں کے مابین کشمکش میں فیصلہ کن عنصر کا تعین ضروری ہے۔ اس کشمکش اور تصادم کے اسباب معاشرتی، اقتصادی، سیاسی اور تہذیبی ہیں۔ تاریخ کی روشنی میں تہذیبی تصادم اور کشمکش کے عمل میں بقا کے حصول کے لیے فیصلہ کن عنصر کردار کی قوت یا قوت کا کردار ہی رہا ہے۔ تاریخ حق کی منطق کی بجائے طاقت کی منطق کا منظر پیش کرتی ہے۔ حتمی فتح طاقت کو ہی حاصل ہوتی رہی ہے قطع نظر اس سے کہ وہ حق پر مبنی تھی یا باطل پر۔ معاصر تہذیبی کشمکش کے عمل میں بھی وہی قوم بقا کی منزل تک پہنچ سکتی ہے جو کردار، علم اور معیشت کی قوت کی حامل ہوگی۔

کردار کی قوت انفرادی اور اجتماعی دونوں سطح پر فیصلہ کن عنصر کی حیثیت رکھتی ہے۔ اقبال کی فکر میں تاریخ میں قوموں کی زندگی میں فیصلہ کن کردار کی قوت ہی رہا ہے۔ جوشِ کردار نے نہ صرف تاریخ کے دھارے کو بدلا بلکہ قوموں کے لیے نئے امکانات بھی پیدا کیے۔ اقبال کے ہاں کردار اپنے نقطہ کمال پر پہنچ کر مردمومن یا مرد کامل کا روپ دھار لیتا ہے جہاں وہ نہ صرف کائنات ہست و بود کے امور کو سلجھانے والی ہستی بن جاتا ہے بلکہ فطرت کی قوتیں بھی تعمیر خودی کے مرحلے سے گزر کر کاملیت کے درجے پر پہنچنے والی اس ہستی کی تائید اور حمایت میں کمربستہ ہوتی ہیں۔ اقبال کے نزدیک انفرادی اور اجتماعی سطح پر ہر فرد معاشرہ، چاہے وہ عام شہری ہے یا منصب قیادت پر فائز، کے کردار کا سرچشمہ قرآن حکیم ہے۔

علم کی قوت سے مراد علم الاشیاء اور تسخیر فطرت ہے۔ وہی قوم اپنی تہذیبی اقدار کے غلبے اور مستقبل و بقا کو یقینی بنا سکتی ہے جو تسخیر فطرت کے ذریعے زندگی کے نئے اسالیب کو اپنی اقدار کے سانچے میں ڈھال سکے۔ بصورت دیگر عام اقوام و ملل کو اس تہذیب اور قوم کی پیروی کرنا پڑتی ہے جس نے تسخیر فطرت کے ذریعے اپنی اقدارِ حیات کو زندگی کے رائج و متداول اصولوں

کے طور پر پیش کر دیا ہو۔ یہ سب کچھ علم، سائنس اور ٹیکنالوجی سے ہی ممکن ہے۔

قومی سطح پر مضبوط معیشت قومی استحکام اور مضبوط و ناقابل تسخیر دفاع اور عسکری اہلیت کی بنیاد فراہم کرتی ہے۔ اقبال نے قومی زندگی میں معیشت کے کردار اور اقوام عالم کی باہمی مسابقت کے عمل میں کسی بھی قوم کے بام عروج پر پہنچنے میں معیشت کی اہمیت کو جا بجا بیان کیا ہے۔ اقبال کی نثری تصنیف علم الاقتصاد قومی زندگی میں اقتصاد کی اہمیت کو نمایاں کرتی ہے کہ غربت اور معاشی کمزوری و محرومی نہ صرف قوموں کی اجتماعی زندگی کو متاثر کرتی ہے بلکہ افراد کے لیے بھی زندگی میں آگے بڑھنے کے مواقع کم کر دیتی ہے۔ وہی قوم دنیا نمایاں مقام حاصل کر سکتی ہے اور موثر کردار کی حامل قرار پا سکتی ہے جو مضبوط معیشت کی حامل ہو۔

موجودہ حالات میں تہذیبوں کے درمیان موثر اور نتیجہ خیز مکالمے کی کوئی اساس موجود نہیں۔ موثر مکالمے کی بنیاد فریقین میں مساوات یا برابری ہے۔ جب تک مکالمے کے فریقوں میں برابری کا عنصر ہی نہ موجود ہو موثر مکالمے کا کوئی امکان تلاش نہیں کیا جا سکتا۔ مسلم تہذیب اور بقیہ اقوام کے درمیان دو جہتوں سے برابری کے عنصر کا فقدان ہے۔ نظری و تہذیبی اور نظام اقدار کے لحاظ سے مسلم تہذیب کسی بھی دوسری تہذیب یا معاشرے کے برابر نہیں۔ مزید برآں موجودہ اقتدار، اختیار اور طاقت کے لحاظ سے مسلم تہذیب آج انتہائی پسماندگی کا شکار ہے۔ اندریں حالات ان کے درمیان کسی بھی معاملے پر موثر مکالمہ ممکن نہ ہوگا اور اس کی بڑی نظیر فلسطین کے مسئلے پر پچھلی صدی کے دوران ہونے والی پیش رفت ہے۔ عالمی امن کے قیام کے لیے موثر مکالمہ امت مسلمہ کی اہلیت پر منحصر ہے۔

لہٰذا تہذیبی کشمکش کے خاتمے، امن عالم کے قیام اور اس باب میں فیصلہ کن عنصر یعنی قوت کے کردار کو راہ راست پر رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ ملت اسلامیہ اپنے منصب کو پہچانے۔

دنیا میں قوت کے کردار کے درست تعین، طاقت کے توازن کے قیام اور امن عالم کو یقینی بنانا، امت وسط ہونے کی وجہ سے ملت اسلامیہ کی ذمہ داری ہے۔ ملت اسلامیہ کا تاریخی، ملی اور تہذیبی فریضہ ہے کہ وہ اپنے نظام اقدار کے استحکام و فروغ کو یقینی بنا کر دوسری تہذیبوں کے لیے اقدار کی سطح پر رہنما کا کردار ادا کرے تا کہ 'نفس واحدہ' کے اصول پر عالمی انسانی معاشرہ قائم ہو سکے۔ اس فریضے کی ادائیگی اور نصب العین کے حصول میں ہی ملت اسلامیہ کی بقا بھی ہے۔ اصول یہ ہے کہ اسلامی تہذیب کی بقا ملت اسلامیہ کے وجود کے ساتھ نہیں بلکہ ملت

اسلامیہ کی بقا اسلامی تہذیب کی روایات و اقدار سے مستحکم وابستگی میں ہے۔ امت وسط ایک منصب ہے جو ملت اسلامیہ کو تفویض کیا گیا ہے اگر ملت اسلامیہ اپنے فرض منصبی کی ادائیگی میں ناکام رہی تو 'ترسم از روزے کہ محرومش کنند' کیونکہ اس نتیجے سے پہلے ہی خبردار کر دیا گیا ہے: ان تتولوا یستبدل قوماً غیرکم ثم لا یکونوا امثالکم!

تاریخی ریکارڈ اور موجودہ حالات و واقعات یہ ثابت کرتے ہیں کہ دنیا کا امن صرف مسلم تہذیب کے ساتھ وابستہ ہے۔ جب بھی دنیا کا اقتدار مسلم تہذیب سے نکل کر دوسری اقوام کے ہاتھوں میں آیا دنیا میں فساد انگیزی، قتل و غارت گری اور امن عالم کے تہ و بالا ہونے کا عمل شروع ہو گیا۔ لہٰذا آج بھی اگر دنیا کو امن اور سلامتی کا گہوارہ بنانا ہے تو اس کے لیے مسلم تہذیب کا موثر کردار زندہ کرنا ہوگا۔ علامہ نے ملت اسلامیہ کے اس منصب کی بحالی کے لیے جو اقدامات تجویز کیے ہیں ان کی تفصیل یہ ہے:

ا۔ علمی سطح پر اقدامات

ا۔ تعلیم

تعلیم کے بغیر کوئی بھی قوم اپنا وجود یا تہذیبی وقار بحال نہیں رکھ سکتی۔ علامہ نے تمام قومی عروج کی بنیاد نسل نو کی تعلیم کو قرار دیا۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۷) بہترین تعلیمی معیار کے لیے معلم کی تربیت وتکریم ضروری ہے۔ معلم حقیقت میں قوم کے محافظ ہیں۔ معلم کے جاندار کردار میں ہی تمدنی اور سیاسی کمال مخفی ہے۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۲۴) قومی سطح پر انڈسٹری وٹکنالوجی کا فروغ، (شکیل، ۱۹۷۷: ۶۴) درسگاہوں میں عام تعلیم کے ساتھ مذہبی تعلیم کا اہتمام (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۴۳) اور جدید دینیاتی افکار سے آگاہی تعلیمی نظام کا حصہ ہونی چاہیے۔ جدید دینیاتی افکار کی توسیع و ترویج سے دنیائے اسلام میں قدیم و جدید اصولات تعلیم اور روحانی آزادی اور معبدی اقدار کے درمیان کشاکش ختم کی جا سکتی ہے۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۵۲۸) علامہ نے برصغیر کے حالات کے تناظر میں مسلمانوں کے لیے مذہبی تعلیم کے اہتمام، مسلمانوں کو تعلیم سے آراستہ کر کے ملکی ترقی میں حصہ لینے کے قابل بنانے (شیروانی، ۱۹۸۴: ۶۹) اور ہر طرح کی ذات پات کی تفریق سے پاک تعلیمی نظام کے اجراء (شیروانی، ۱۹۸۴: ۷۴) کی ضرورت پر زور دیا۔ اسلامی تہذیب کے احیا کے لیے عربی زبان میں نئے علوم کے اضافے، (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۶۰)

کالجوں میں جدید تقاضوں کے مطابق اسلامیات کے تحقیقی شعبوں کے قیام جہاں اسلامی تاریخ، الٰہیات، فقہ اور تصوف پر تحقیق ہو (شیروانی، ۱۹۸۴: ۲۱۶) کی تجویز پیش کی۔ کیونکہ اسلام اور اسلامی افکار کا بنی نوع انسان کے مذہبی اور عقلی ارتقاء میں بڑا اہم حصہ ہے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۲۱۶) علامہ نے مسلمانوں کو اگر ضرورت پڑے تو جبراً تعلیم دینے (افضل، ۱۹۸۶: ۴) اور اس کے لیے باقاعدہ قانون سازی (افضل، ۱۹۸۶: ۴) کی بات بھی کی۔ علامہ تعلیمی نظام میں مطالعہ قرآن کو مرکزی اہمیت دینے (افضل، ۱۹۸۶: ۱۰۵) کے حامی تھے۔ آپ نے اصلاح تمدن کے بعد دوسری بڑی قومی ضرورت تعلیم کو قرار دیا۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۷۲) تجارتی قابلیت اور صنعتی اہلیت کی حامل تعلیم (شکیل، ۱۹۷۷: ۷۳) اور صنعتی تعلیم کی ضرورت پر بار بار زور دیا۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۷۴) علامہ نے اسلامی یونیورسٹی کے قیام کی اصولی تجویز اور اس کے بارے میں واضح رہنمائی بھی دی (شکیل، ۱۹۷۷: ۸۰) تاکہ موثر اور جامع شعبہ تحقیقات اسلامی قائم ہو سکے۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۵۹)

علامہ نے اسلامیات کے نصاب کی تفصیل بھی بیان کی کہ اسلامیات کا نصاب کس طرح کا ہو، (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۶۱) ایسے علماء تیار کیے جائیں جو اسلامی تاریخ، آرٹ اور علم تہذیب و تمدن کے مختلف پہلوں پر حاوی ہوں۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۶۲) وہ اسلام کے قانونی لٹریچر میں تحقیق و تطبیق کے لیے موزوں ہوں اور اسلامی قانونی لٹریچر کو سمجھ سکیں۔ اس کے لیے عام اصولوں کے تحت علوم اسلامیہ کی سکیم مرتب کرنا چاہیے۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۶۳)

فرمایا: آج ضرورت ہے کہ ایک نئی دینیات اور کلام کی تعمیر و تشکیل کی جائے۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۶۴) اسلامیات اور دینیات کے ایم اے کورس میں دنیائے اسلام میں سائنس پر لیکچر بھی شامل ہوں۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۶۵) علامہ نے علوم اسلامیہ کے نصاب کے لیے عمومی تجاویز (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۶۶) اور دینی اداروں میں پڑھنے والے لوگوں کو جدید تعلیم سے آشنا کرنے کے بارے میں تجاویز بھی دیں۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۶۷) علامہ نے فرمایا کہ ہندوستان میں اسلامی یونیورسٹی قائم کرنا قوم کی اخلاقی تربیت کے لیے بھی ضروری ہے۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۲۳۶) نیز مسلمان عورتوں کی تعلیم سے متعلق توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۲۳۷) علامہ تعلیم کا حتمی مقصود خودی کی تعمیر قرار دیتے ہیں چاہے وہ فرد کی ہو یا قوم کی:

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دِین و ہُنر

گُہر ہیں ان کی گِرہ میں تمام یک دانہ
ضمیرِ بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی
بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عینِ حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسُون و افسانہ
ہوئی ہے زیرِ فلک اُمتوں کی رُسوائی
خودی سے جب اَدب و دِیں ہُوئے ہیں بیگانہ

(اقبال،۲۰۰۶:۶۱۲)

۲۔ فکری ارتقا

قومی سطح پر صرف تعلیم کا فروغ ہی کافی نہیں بلکہ تعلیم کے فروغ کے ساتھ فکری ارتقا بھی بہت اہمیت کا حامل ہے۔ یعنی علمی ترقی کو تہذیبی زندگی کی مختلف جہات کے ساتھ اس طرح مربوط کیا جائے کہ اس سے نہ صرف دنیائے علم میں نئے گوشوں کی تلاش ممکن ہو سکے بلکہ تہذیبی زندگی کی جہات کو بھی نئی زندگی مل سکے۔ اقبال کے ہاں فکری ارتقا کی جہات اور اس کے امکانات کی طرف واضح اشارے ملتے ہیں۔ مذہب اور سائنس کا تعلق سائنسی فکر کے نئے امکانات حیات کی تلاش انسانی شعور کی مختلف جہات کی دریافت اور دور جدید کے فکری چیلنجوں کا سامنا کرتے ہوئے دینی اور تہذیبی روایت کی ایسی تعبیر وتشریح جو دور جدید میں اعتماد کے ساتھ آگے بڑھنے کے لیے ہمیں کوئی منہج فراہم کر سکے اقبال کے ہاں فکری ارتقا کے ضروری تقاضوں میں شامل ہے۔ جدید علوم کے ان رجحانات پر گفتگو کرتے ہوئے فرما کہ کلاسیکی فزکس کی ترقی کے باعث اب وہ دن دور نہیں جب مذہب اور سائنس اپنے درمیان ایسی ہم آہنگیوں کو ڈھونڈ لیں گے جن کا ابھی تک وہم وگمان بھی نہیں۔(Iqabl, 2006: xxii) انسانی عقل کی فتوحات کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: یوں نظر آتا ہے جیسے انسانی عقل، زمان ومکان اور علت و معلول کی خود اپنی حدود پھلانگنے کو ہے۔ سائنسی فکر کی ترقی کے ساتھ علم وادراک کے ہمارے تصور میں بھی تبدیلی پیدا ہو رہی ہے۔ مسلمانوں کی بیداری کے اس عہد میں ہمیں آزادانہ طور پر یہ تجزیہ کرنا چاہئے کہ یورپ نے کیا سوچا ہے اور جن نتائج تک وہ پہنچا ہے ان سے ہمیں اسلام

کی الٰہیاتی فکر پر نظرِ ثانی کرنے یا اگر ضروری ہو تو اس کی تشکیل نو کرنے میں کیا مدد مل سکتی ہے۔(Iqabl, 2006: 6)

مسلم تاریخ میں فکری ارتقاء کے مثبت اور منفی پہلو علامہ کے پیش نظر تھے۔ فرمایا: یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ انسانی شعور کی وحدت جو انسانی شخصیت کے مرکز کو متشکل کرتی ہے وہ کبھی بھی مسلم فکر کی تاریخ میں دلچسپی کا باعث نہیں رہی۔(Iqabl, 2006: 77) تاہم جمال الدین افغانی کے کارناموں کا علامہ اعتراف کرتے ہوئے فرماتے ہیں: مگر وہ شخص جس کو اس کام کی وسعت اور اس کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ تھا اور جو مسلم فکر کی تاریخ اور مسلمانوں کی حیات ملی کے باطنی مفاہیم کی گہری تفہیم رکھتا تھا جسے اس نے گہری بصیرت اور وسیع انسانی تجربے سے ہم آہنگ کر کے ماضی اور مستقبل کے مابین ایک زندہ تعلق کی صورت میں منضبط کر دیا وہ جمال الدین افغانی تھا۔ اس کی انتھک مگر منقسم توانائی اگر اسلام کو انسانی اعتقادات اور تعلقات کے نظام کی حیثیت میں پیش کرنے پر مرتکز رہتی تو کہا جا سکتا ہے کہ آج دنیائے اسلام فکری طور پر زیادہ مضبوط اور مستحکم بنیادوں پر کھڑی ہوتی۔ ہمارے سامنے اب صرف یہی راستہ رہ گیا ہے کہ ہم جدید علوم کے لئے احترام کا لیکن بے لاگ روّیہ رکھیں اور ان علوم کی روشنی میں اسلام کی تعلیمات کا مطالعہ کریں اگرچہ نتیجتاً ہمیں اپنے سے پہلے لوگوں سے اختلاف ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔(Iqabl, 2006: 78)

۳۔قرآن حکیم کی تفہیم

ملت اسلامیہ کے لیے مکمل ضابطہ حیات قرآن حکیم ہے۔ کسی بھی قوم کے لیے اپنے فکری وعلمی سرمائے سے رہنمائی لینے کے درج ذیل امکانات ہو سکتے ہیں:

ا) موجود علمی سرمائے سے رہنمائی لیتے ہوئے اپنی معاشرتی وقومی تشکیل نو کرے

ب) نئے علمی آفاق دریافت کرے یا

ج) موجود علمی سرمائے کی روایت کی تعبیر نو کرتے ہوئے درپیش چیلنجز کا حل تلاش کرے۔

ملت اسلامیہ کے مسائل اور اسے درپیش چیلنجز کے باب میں اول الذکر امکانات محدود، ثانی الذکر مفقود اور آخر الذکر مسدود ہیں۔ چونکہ واحد حل آخر الذکر امکان کو بروئے کار لانے میں ہے لہٰذا اس کے لیے باب السّد کی ضرورت ہے۔ قرآن حکیم جو ُایں کتاب نیست چیزے

دیگر است' (اقبال، ۱۹۸۵: ٦٦٩) کے مصداق کتاب کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے، سے زندگی کے نئے امکانات تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ اقبال اس باب میں حائل رکاوٹوں کو دور کرنے، اختیار کردہ غلط روش کی اصلاح اور قرآن حکیم سے مؤثر اور منزل آفریں رہنمائی لینے کے لیے باقاعدہ اصول فراہم کرتے ہیں:

۱۔ قرآن حکیم وہ کتاب ہے جو فکر کی بجائے عمل پر اصرار کرتی ہے۔ تاہم کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جن کے لیے خلقی طور پر یہ ممکن نہیں کہ وہ اس اجنبی کائنات کو ایک حیاتی عمل کے طور پر قبول کرلیں۔ یہ عمل، وہ خاص طرز کا باطنی تجربہ ہے، جس پر بالآخر مذہبی ایمان کا دارومدار ہے۔(Iqabl, 2006: xxi)

۲۔ قرآن حکیم کا روایات کو جزوی یا کلی طور پر تبدیل کرنے کا طریق کار تاکہ اس میں نئے معانی پیدا ہو جائیں اور یوں اسے روح عصر کے بالکل مطابق بنا دیا جائے ایک ایسی حقیقت ہے جس کو اسلام کے مسلمان اور غیر مسلم طالب علموں نے ہمیشہ نظرانداز کیا ہے۔ ان داستانوں کے بیان سے قرآن کا مقصد تاریخی واقعات کا بیان نہیں ہوتا بلکہ اس سے مقصود ان کی آفاقی، اخلاقی اور فلسفیانہ اہمیت کو اجاگر کرنا ہوتا ہے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے قرآن حکیم ان واقعات سے افراد اور مقامات کے نام حذف کر دیتا ہے کیونکہ وہ انہیں معانی کے لحاظ سے محدود کرنے کا باعث بن سکتے ہیں اور ان کو محض تاریخی واقعات تک محدود کر دیتے ہیں۔ اس طرح قرآن ان تفصیلات کو بھی حذف کر دیتا ہے جو ان واقعات کے بارے میں ہمارے محسوسات کو کسی اور سمت لے جا سکتی ہیں۔(Iqabl, 2006: 65)

۳۔ اسلام میں تقدیر کا موجودہ تصور رائج ہونا قرآن حکیم کی روح کو نظرانداز کرنے کا نتیجہ ہے کیونکہ مسلمان اپنے ہر بدلتے ہوئے روّیے کا جواز قرآن سے لانے کے عادی ہیں خواہ اس کے دوران انہیں اس کے سادہ مفہوم کو قربان ہی کیوں نہ کرنا پڑے ان کی تقدیر پرستانہ تاویل کا مسلمانوں پر بہت گہرا اثر ہوا ہے۔(Iqabl, 2006: 88) قرآن فہمی کے باب میں اس غلط رویے کی اصلاح ضروری ہے۔

۴۔ قرآن ہمیں تاریخ پر تنقید کا بنیادی اصول عطا کرتا ہے۔ انسانی علم کے ماخذ کی حیثیت سے قرآن کی تاریخ میں دلچسپی کا دائرہ تاریخی تعلیمات کی نشاندہی سے بھی کہیں زیادہ

وسیع ہے۔(Iqabl, 2006: 111)

۵۔ قرآن حکیم کا زاویہ نگاہ حرکی ہے۔ اسلام کی مقدس کتاب ارتقا کے تصور کے خلاف نہیں ہوسکتی۔ واحد چیز جو ہمیں نہیں بھولنی چاہیے وہ یہ ہے کہ زندگی محض تغیر نہیں۔ اس کے اندر تحفظ اور ثبات کے عناصر بھی موجود ہیں۔ جب انسان اپنی تخلیقی سرگرمیوں سے بہرہ یاب ہورہا ہوتا ہے اور اپنی توانائیاں زندگی کے نت نئے مناظر کی دریافت میں صرف کر رہا ہوتا ہے تو خود اپنی دریافت کے اس عمل میں بے چینی محسوس کرتا ہے۔ آگے بڑھتے ہوئے اپنے ماضی کی طرف لازمی طور پر مڑ کر دیکھتا ہے۔ وہ اپنی باطنی وسعتوں کا سامنا کرتے ہوئے کسی قدر خوف محسوس کرتا ہے۔ آگے کی طرف قدم بڑھاتے ہوئے انسان کی روح ان قوتوں کا دباؤ محسوس کرتی ہے جو اس کے مخالف سمت میں کام کر رہی ہوتی ہیں۔ یہ اس حقیقت کو بیان کرنے کا دوسرا انداز ہے کہ زندگی اپنے ہی ماضی کے دباؤ کے ساتھ آگے بڑھتی ہے اور یہ کہ سماجی زندگی کے کسی بھی نظریے کی رو سے قدامت پسندی کی قوتوں کی قدر اور ان کے عمل کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ جدید عقلیت کو قرآن کی بنیادی تعلیمات کی اسی بصیرت کی روشنی میں ہمارے موجودہ اداروں کا جائزہ لینا چاہیے۔(Iqabl, 2006:132)

۶۔ قرآن کے قانونی اُصولوں کے بنیادی ڈھانچے میں انسانی فکر اور قانون سازی کے عمل کی گنجائش کا نہ ہونا ان میں ایک طرح کی وسعت ہے کہ وہ از خود انسانی فکر کو برانگیخت کرتے ہیں۔ ہمارے ابتدائی دور کے فقہا نے زیادہ تر اسی ڈھانچے سے رشتہ قائم کرتے ہوئے مختلف نظام وضع کیئے۔ سماجی اور سیاسی قوت کے طور پر اسلام کی نصف کے قریب فتوحات انہی فقہا کی قانونی ذہانت کا نتیجہ تھیں۔(Iqabl, 2006: 133)

۴۔تہذیب پر تحقیق کا آغاز

اقبال نے تہذیب پر تحقیق کو ایک مکمل موضوع اور مضمون قرار دیا۔ کئی احباب سے خط و کتابت اور گفتگو کے دوران علامہ نے اس امر کی ضرورت پر زور دیا کہ مسلم تہذیب کو باقاعدہ تحقیق کا موضوع بنایا جائے اور ایسے افراد تیار کیے جائیں جوان صلاحیتوں سے بہرہ ور ہوں جو مسلم تہذیب کی مختلف جہات پر تحقیق کے لیے ضروری ہیں۔ یہی نہیں بلکہ علامہ نے ایک مکمل

نصاب کا خاکہ بھی تجویز کیا جو ان محتویات اور تفصیلات کا حامل ہے جو مسلم تہذیب پر تحقیق اور اس کے مختلف پہلوؤں سے آ گہی، دورعروج میں مسلم تہذیب کے دنیا پر احسانات، اس کے زوال کے اسباب اور پھر دورِ زوال میں اس کے دوبارہ موثر ہونے کے امکانات پر محیط ہے۔(عطا،۲۰۰۵: ۵۵۹۔۵۶۲)

۵۔اصلاح شعروادب

شعروادب نہ صرف کسی قوم کے اجتماعی شعور کی آواز اور عکاسی ہوتا ہے بلکہ وہ موجود اور آنے والی نسلوں کے شعور کی صورت گری کا ایک اہم عنصر بھی ہے۔علامہ شعروادب اور شعروادب میں رائج رجحانات کو کسی قوم کی قوت عمل کو زندہ یا پژمردہ کرنے کا ذمہ دار بھی سمجھتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ اسرار و رموز کے پہلے ایڈیشن میں علامہ نے اس بات پر بہت زور دیا تھا کہ حافظ شیرازی کی پیروی میں کی جانے والی شاعری نے نہ صرف مسلم تصوف بلکہ پورے مسلم معاشرے کو ایک ایسی نیند اور خواب غفلت میں مبتلا کر دیا جس میں عمل کا کوئی امکان باقی نہیں بچا اور قوم بتدریج زوال آشنا ہوتی چلی گئی۔لہٰذا اگر ہم نے قوم کو دوبارہ زوال سے نکالنا ہے اور اس کی قوت عمل کو دوبارہ بحال کرنا ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ شعروادب کی اصلاح کی جائے اور اس میں موجود منفی رجحانات کا ازالہ کیا جائے۔'در حقیقت شعر و اصلاحِ ادبیاتِ اسلامیہ' میں علامہ فرماتے ہیں کہ آرزو کے داغ سے ہی انسان میں جوش پیدا ہوتا ہے اور اسی کی آگ سے زندگی روشن ہوتی ہے۔آرزو زندگی کے نغمے کا زیر و بم ہے جو دل میں حسنِ بہار اور نواہائے رنگا رنگ پیدا کرتی ہے۔شاعر کا سینہ جلوہ گاہِ حسن ہوتا ہے اور وہ ایسی صلاحیت سے بہرہ ور ہوتا ہے کہ ہمارے دل میں آرزو پیدا کر سکے کیونکہ اس کی بانگ درا سے قافلے روانہ ہوتے ہیں اور اس کی ایک لے کی آواز پر سفر جاری رکھتے ہیں۔ وہ ہماری زندگی میں نسیم سحر کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ دنیا والوں کو اپنے دستر خوان کی طرف دعوت دیتا ہے اور اپنی آتش شوق کو ہوا کی طرح عام کرتا ہے۔اے مرد مومن تیرے پاس نقد سخن موجود ہے تو اسے زندگی کے مقاصد کی تکمیل کے لیے بروے کار لا۔ادب میں فکر صالح کے لیے عرب کی طرف رجوع اور دل کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے وابستہ کرنا ضروری ہے۔تو اس کے لیے جدوجہد کرتا کہ تو پیکار حیات کے اہل ہو سکے اور تیری جان نارِ حیات سے روشن ہو جائے۔(اقبال،۱۹۸۵: ۳۴)

۲۔عملی سطح پر اقدامات

۱۔علمی و عملی احیائی جدوجہد

ملت اسلامیہ کی تہذیبی زندگی کا انحصار علمی و عملی احیائی رویے پر ہے۔قانون اسلام کے احیاء کے لیے علامہ نے فرمایا: جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانۂ حال کے ''جورس پروڈنس'' پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکامِ قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا۔وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوعِ انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا۔(عطا، ۲۰۰۵: ۹۸) دوسرے موقع پر فرمایا: میرے نزدیک تبلیغ اسلام کا کام اس وقت تمام کاموں پر مقدم ہے۔اگر ہندوستان میں مسلمانوں کا مقصد سیاسیات سے محض آزادی اور اقتصادی بہبودی ہے اور حفاظتِ اسلام اس مقصد کا عنصر نہیں ہے، جیسا کہ آج کل کے 'قوم پرستوں' کے رویہ سے معلوم ہوتا ہے' تو مسلمان اپنے مقاصد میں کبھی کامیاب نہ ہوں گے۔(عطا، ۲۰۰۵: ۱۹۶) اسلامی قانون کے نفاذ کے بارے میں فرمایا کہ اس ملک میں قانونِ محمدی کے نفاذ کی دشواریاں صرف مجلس قانون ساز کے قیام سے دور ہوسکتی ہیں۔مسلمان قانون دان جن کا پیشہ وکالت ہو اور جو قانونِ محمدی کے اصولوں پر پورے طور پر حاوی ہوں، وہ عدالت اور کونسل، دونوں میں بے حد مفید ثابت ہوسکتے ہیں۔(عطا، ۲۰۰۵: ۵۲۷) علماء کو اس مقصد کے لیے تیار کرنے کی ضرورت بیان کرتے ہوئے فرمایا: میں علماء کی جمعیت کے قیام کا مشورہ دوں گا جس میں وہ مسلمان وکلا بھی شامل ہوں جو موجودہ فقہ سے واقف ہیں۔اس کا مقصد اسلام کی حفاظت، وسعت اور تجدید ہو لیکن اس طور پر کہ بنیادی اصولوں کی روح قائم رہے۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۷۰) مسلم علم الکلام کی تجدید بھی علامہ کے پیش نظر تھی: ہمیں جدید علم الکلام کی ترتیب دینی چاہیے اور قانون اسلام کی از سر نو تعبیر و تشریح کرنی چاہیے۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۶۸)

۲۔عوامی تحرک اور بیداری

قومی زندگی کا تعلق عوام کے اجتماعی تحرک کے ساتھ ہے۔ایسی قیادت، تحریک یا جدوجہد جس کا عوام سے براہِ راست تعلق ہو، قوم کو ہر آزمائش سے نکال سکتی ہے۔جب قائداعظم نے اقبال سے تحریک پاکستان کے دوران تعاون طلب کیا تو علامہ اقبال نے فرمایا: میں صرف عوام

کی مدد کا وعدہ کر سکتا ہوں۔(بٹالوی، ۱۹۸۹: ۲۹۲) دوسرے موقع پر فرمایا: اسلام کی روح اجتماعی ہے، لہٰذا عالمِ اسلام کا زوال و انحطاط رک سکتا ہے تو کسی ایسی ہی تحریک سے جو اس پورے کل پر محیط ہو جسے ہم دینِ اسلام سے تعبیر کرتے ہیں، قطعِ نظر اس سے کہ یوں دیکھنے میں اس کی نوعیت سیاسی ہو یا اجتماعی، اخلاقی یا مذہبی یعنی کسی ایک پہلو پر مرکوز۔(نیازی، ۲۰۰۷: ۲۸۸) اس مقصد کے لیے علامہ ہر ذریعہ اختیار کرنے کے قائل تھے۔ اس تحریک کی کامیابی کے لیے تجویز دیتے ہوئے فرمایا کہ اگر اشاعت اسلام کی تحریک کو سابق خلیفۃ المسلمین عبدالمجید خان کی سرپرستی میں شروع کیا جائے تو اس سے دنیائے اسلام میں مذہبی اور معاشرتی اصلاح کی ایک ہنگامہ خیز حرکت وجنبش پیدا ہو جائے گی۔(افضل، ۱۹۸۶: ۱۲) علامہ قوم کی اجتماعی اصلاح کو مرکز توجہ بنانے کے حامی تھے: دنیا میں کسی قوم کی اصلاح نہیں ہو سکتی جب تک اس قوم کے افراد اپنی ذاتی اصلاح کی طرف توجہ نہ دیں۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۶۶) اس وقت ہمیں بحثیت قوم دو چیزوں کی سخت ضرورت ہے: اصلاح تمدن اور تعلیم عام۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۶۷)

مسلم دنیا میں عوام سے تعلق رکھنے والی جامع قیادت کے فقدان کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: اس وقت دنیائے اسلام میں کوئی خاص مذہبی شخصیت نہیں جو طبائع کے اس انقلاب کو ٹھیک راستے پر لگائے۔ غرضیکہ اس وقت مذہبی اعتبار سے دنیائے اسلام کو راہنمائی کی سخت ضرورت ہے۔(عطاء، ۲۰۰۵: ۱۵۶) علامہ نے عوام کو منظّم اور متحرک کرنے کے لیے مسلم قائدین کو مشورہ دیا کہ اولاً: ہندوستانی مسلمانوں کی صرف ایک سیاسی تنظیم ہو جس کی شاخیں تمام صوبوں اور ضلعوں میں پھیلی ہوئی ہوں۔ اس کا نام خواہ کچھ ہو(شیروانی، ۱۹۸۴: ۶۷) ثانیاً: اس مرکزی جماعت کو کم از کم پچاس لاکھ کا قومی فنڈ فوراً جمع کرنا چاہیے(شیروانی، ۱۹۸۴: ۶۷) ثالثاً: میرا مشورہ ہے کہ مرکزی جماعت کے اختیار اور رہنمائی میں تمام ملک کے اندر نوجوان لیگیں اور رضا کاروں کے دستے قائم کیے جائیں۔ جو اپنی تمام تر توجہ خدمت خلق، رسومات کی صلاح اور قصبوں، گاوں میں اقتصادی پروپیگنڈہ پر صرف کریں۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۶۸)

اجتماعی سطح پر نرمی اور محبت پر مبنی رویے کو فروغ دینے کی تلقین کرتے ہوئے فرمایا: مخالف کو بھی نرمی سے سمجھاؤ جادلھم بالتی ھی احسن۔ قلب کی فطرت ہی ایسی ہے کہ وہ محبت سے رام ہو سکتا ہے۔ مخالفت اور عداوت سے رام نہیں ہو سکتا۔(افضل، ۱۹۸۶: ۱۹) تاریخ گواہ ہے کہ جو لوگ تلوار سے کسی ملک کو فتح کرتے ہیں ان کی حکومت بھی رعایا کی خوشنودی کے بغیر نہیں

چل سکتی۔ بادشاہی خریدنے سے نہیں چل سکتی۔ اس لیے ہر ملک کے حکام کے لیے ضروری ہے کہ رعایا کی رضا جوئی حاصل کریں۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۱۳۱)

علامہ نے مسلمانوں کے سیاسی حقوق اور ملی تمدن کے تحفظ کے لیے اجتماعی سطح پر اقدامات کرنے کی تلقین کرتے ہوئے فرمایا: اسلام پر ایک بہت بڑا نازک وقت ہندوستان میں آرہا ہے۔ سیاسی حقوق وملّی تمدن کا تحفظ تو ایک طرف، خود اسلام کی ہستی معرض خطر میں ہے۔ مسلمانوں کے لیے مقدم ہے کہ ایک بہت بڑا نیشنل فنڈ قائم کریں جو ایک ٹرسٹ کی صورت میں ہو اور اس کا روپیہ مسلمانوں کے تمدن اور ان کے سیاسی حقوق کی حفاظت اور ان کی دینی اشاعت وغیرہ پر خرچ کیا جائے۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۶۲۵)

۳۔ عملی اور حقیقی تصوف کا احیاء

اقبال اس تصوف اور مذہبی روایت کی بات کرتے ہیں جو قوم کی قوت عمل کو بحال کرنے کا سبب ہو اور اس کے تن مردہ میں جان ڈال دے۔ وہ ایسی نبوت کو جو قوم کے لیے شوکت کا پیغام نہ ہو، برگ حشیش سے تعبیر کرتے ہیں۔ چونکہ گزشتہ کئی صدیوں سے تصوف مردہ رسوم و رواج میں ڈھل چکا تھا او دین کا ایک اہم شعبہ ہوتے ہوئے اپنے اس کردار سے محروم ہو چکا تھا جو کردار قرونِ اولیٰ میں تصوف نے انجام دیا تھا۔ لہٰذا علامہ نے اس امر پر بارہا زور دیا کہ وہ تصوف جو خودی کی حفاظت اور تعمیر کی ضمانت نہ دیتا ہو، معاشرے میں دین کی اقدار کو زندہ نہ کر سکتا ہو اور مجرد فلسفیانہ مباحث کے باعث قوم کو ایسی راہ پر لگا چکا ہو جس کی کوئی منزل نہیں قوم کے لیے سمِ قاتل کی حیثیت رکھتا ہے۔ لہٰذا دورِ جدید کے تقاضوں اور آج کے انسان کے شعور کی ضروریات کو پیش نظر رکھتے ہوئے تصوف کے پورے نظام پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ تصوف کا وہ کردار جو قرونِ اولیٰ میں مسلم معاشرے میں موجود تھا دوبارہ زندہ کیا جائے تاکہ دین کی روح، اسلام کی اقدار حقیقی معنوں میں معاشرے میں زندہ ہو سکیں اور دین کے وہ تصورات جو صرف عقیدے کی حد تک موجود ہیں افراد معاشرہ کے لیے ایسی زندہ حقیقتیں بن جائیں جو ان کے تجربے میں ہوں اور اس طرح وہ مادیت اور فکری مغالطوں کے اس دور میں اپنی بنیادی تہذیبی اقدار کے ساتھ ایسی پیوستگی پیدا کر لیں جو ہمارے تہذیبی خدوخال کو بدلتے حالات میں بھی بنیادی اقدار سے ہم آہنگ رکھے۔ اس حوالے سے علامہ نے فرمایا:

اس میں شبہ نہیں کہ تصوف کے صحیح مکاتب نے اسلام میں مذہبی تجربے کے ارتقاء کی سمت کو درست کرنے اور اس کی صورت گری کے سلسلے میں نمایاں کام کیا ہے، مگر ان مکاتب کے بعد کے دور کے نمائندے جدید ذہن سے لاعلم ہونے کی بنا پر اس قابل نہیں رہے کہ نئے فکر اور تجربے سے کسی قسم کی تازہ تخلیقی تحریک پا سکیں۔ آج تصوف کے ایسے منہاج کی ضرورت ہے جو موجودہ دور کے ٹھوس ذہن کے لیے عضویاتی طور پر کم شدت رکھتا ہو مگر نفسیاتی لحاظ سے زیادہ موزوں ہو۔ اس طرح کے منہاج کی عدم موجودگی میں مذہبی علم کی سائنسی صورت کا مطالبہ ایک قدرتی امر ہے۔(Iqbal, 2006:xxi)

تصوف اور الٰہیاتی نظام کے وہ تصورات جو عملی طور پر ایک مردہ مابعد الطبیعیات کی اصطلاحوں میں بیان کئے جاتے ہیں ان افراد کے لئے ہی مددگار ہو سکتے ہیں جو ایک مختلف قسم کے فکری و ذہنی پس منظر کے مالک ہوں۔ آج کے مسلمان کے سامنے کرنے کا کام بہت زیادہ ہے۔ اسے چاہئے کہ ماضی سے مکمل طور پر رشتہ توڑے بغیر پورے نظام اسلام کے بارے میں دوبارہ تفکر و تدبر کرے۔(Iqbal, 2006: 77 ,78) اگر (تصوف اور) نفسیات کا علم نوع انسانی کی زندگی میں عمل دخل کا کوئی حقیقی جواز رکھنے کا خواہش مند ہے تو اسے ہمارے عہد کے ماحول کے مطابق کوئی زیادہ موزوں نئی تکنیک دریافت کرنی ہوگی جو ایک نپے تلے خود مختار منہاج پر مشتمل ہو۔(Iqbal, 2006:154)

۴۔ثقافتی انقلاب کی جدوجہد

ہندوستانی مسلمانوں کے احوال کی بہتری کے لیے علامہ نے جو اقدامات تجویز کیے ان میں ایک اہم اقدام ثقافتی سطح پر عوام کی بیداری اور ان میں ارتقا کا عمل شروع کرنا تھا۔ اقبال کی یہ تجویز آج بھی اتنی ہی وقیع اور قدر و قیمت کی حامل ہے جتنی کہ علامہ کے اپنے دور میں تھی۔ علامہ نے آل انڈیا مسلم لیگ کے ایک اجلاس کی صدارت کرتے ہوئے یہ تجویز کیا تھا کہ مسلمانوں کے سماجی، معاشرتی اور مقامی حالات کو بہتر کرنے کے لیے ضروری ہے کہ مقامی سطح پر حتیٰ کہ گلی محلے کی سطح پر ایسی تنظیمات قائم کی جائیں جن کے کوئی سیاسی مقاصد نہ ہوں بلکہ وہ کلیتاً ثقافتی سرگرمیوں کے ذریعے سے عوام میں شعور بیدار کریں اور انہیں ثقافتی، سماجی اور معاشرتی طور پر بلند کریں۔ آج بھی اقبال کی اس تجویز کو روبہ عمل کرنے کی ضرورت ہے تا کہ ہر

سطح پر پھیلی ہوئی مختلف نوعیت منافرتیں اور تفرقہ بازیاں ختم کر کے معاشرے کو پھر سے وحدت کی لڑی میں پرویا جا سکے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۶۸۔ ۶۹) اصلاح تمدن کے لیے خواتین کے مسائل کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ سب سے نازک مسئلہ حقوق نسواں کا ہے اسے حل کرنا چاہیے اور اس کے ساتھ چند دیگر ضروری مسائل مثلاً تعدد ازدواج، پردہ اور تعلیم وغیرہ کو بھی حل کرنا چاہیے۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۶۹)

ایک مثالی ثقافتی ماحول کا تذکرہ کرتے ہوئے علامہ 'گردش در شہر مرغدین' میں لکھتے ہیں کہ مرغدین کی عمارات اور اس میں رہنے والے خوبصورت اور فطری سادگی کے حامل ہیں وہ سورج کی روشنی سے سونا اور چاندی بنا سکتے ہیں۔ وہاں درہم و دینار کا راج نہیں۔ کوئی اس شہر کے دہقان کا استحصال بھی نہیں کرتا۔ اس شہر میں کوئی شخص بے کار یا گداگر نہیں۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۶۸۴) علامہ نے ثقافتی سطح پر اسی تبدیلی کو معاشرے میں یقینی بنانے کے لیے فکری اور عملی سطح پر جدوجہد کی۔

۵۔ بقائے اصلح

تاریخ عالم میں کشمکش کے نتیجے میں وہی قوم اور تہذیب باقی اور غالب رہی جو بقائے اصلح کے اصول پر پورا اترتی تھی۔ علامہ فرماتے ہیں واقعات عالم کے مشاہدہ سے ہم آج اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ زندگی کی مختلف صورتوں میں انسان وحیوان اور پودوں وغیرہ میں ایک طرح کی عالمگیر جنگ جاری رہتی ہے۔ اس کشمکش میں فتح صرف اسی طبقہ کو ہوتی ہے جس میں رہنا ہی قابلیت ہو یعنی جس نے زندگی کے متغیر حالات کے ساتھ موافقت پیدا کر لی ہو۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۵۶) لہٰذا ایسے حالات میں بے عملی اور پژمردگی خودکشی کے مترادف ہے۔ قوموں کی زندگی میں کشمکش کا عمل جاری رہتا ہے لہٰذا جو حالت سکر کے متعلق پیدا ہو یا سکر کی حامل ہو اسے اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۹۷)

علامہ اپنی نظم 'در بیان ایں کہ اصل نظام عالم از خودی است وتسلسل حیاتِ تعیناتِ وجود بر استحکام خودی انحصار دارد' میں فرماتے ہیں کہ اس جہان کی زندگی کا دار و مدار خودی کی قوت پر ہے اس لیے ہر وجود کی زندگی کا درجہ اس کی خودی کے استحکام کے مطابق ہی ہوتا ہے اور جب بھی کوئی وجود اپنی خودی کو چھوڑ دیتا ہے تو وہ بے حیثیت اور بے وقعت بن جاتا ہے چاہے وہ پہاڑ

ہی کیوں نہ ہو۔ زمین چونکہ اپنی ہستی میں محکم ہے لہٰذا چاند اس کا طواف کرتا ہے اور سورج جو کہ زمین سے زیادہ محکم ہے اس کے طواف میں زمین مصروف ہے۔ لہٰذا ہمیں اپنی خودی کو قوی کرنا ہوگا کیونکہ جب خودی زندگی کی قوت بہم پہنچاتی ہے تو وہ زندگی کی ندی سے سمندر پیدا کر لیتی ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۱۴) علامہ 'درشرح اسرارِ اسمائے علی مرتضیٰ' میں فرماتے ہیں کہ پس ہمت لوگوں کا ہتھیار صرف کینہ ہے۔ یہی ان کی زندگی کا دستور ہے چونکہ ظاہری قوت سے تو وہ محروم ہوتے ہیں لہٰذا وہ کینہ اور سازشوں سے اپنا کام کرتے ہیں۔ ناتوانی کے بطن سے جھوٹ اور خوف پیدا ہوتے ہیں۔ قوت اور سچائی میں چولی دامن کا ساتھ ہے یہ دو جڑواں بچوں کی طرح ہیں۔ اگر کسی صاحبِ دعویٰ کے پاس قوت ہو تو اسے پھر مزید کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مردِ مومن کو چاہیے کہ وہ زندگی کے اسرار سے آگاہی حاصل کرنے کے لیے اللہ کے علاوہ ہر شے سے بیگانہ ہو جائے اور اپنے اندر قوت پیدا کرے جو شانِ حق کی مظہر ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۵۰)

علامہ 'حکایت طائرے کہ از تشنگی بے تاب بود' میں فرماتے ہیں اے بندۂ مومن تو کہسار کی مانند پختہ فطرت بن جا تاکہ تجھ پر ایسے ابر برسیں جن سے دریاؤں کے دامن بھی بھر جائیں۔ اپنی خودی کو مستحکم کر اور سیماب کو چاندی بنا۔ خودی کے تار سے نغمہ پیدا کر اور خودی کے اسرار کو دوسروں پر بھی منکشف کر۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۵۵) علامہ کے مطابق ملت اسلامیہ بقا کے لیے خود کو اہل ثابت کر کے ہی مستقبل میں اپنے جاندار کردار کا تعین کر سکتی ہے۔

۳۔ قومی سطح پر اقدامات

ا۔ دین وسیاست کی یکتائی

اقبال کے ہاں دین اور سیاست کی یکجائی کا مطلب یہ ہے کہ سیاسی نظریہ اور عمل چند روحانی اصولوں اور قدروں کے تابع ہوں۔ جو سیاست اخلاقی احساسات سے عاری ہو کر سراسر مادی مفادات سے عبارت ہو کر رہ جائے وہ لامحالہ چنگیزی بن جاتی ہے۔ ایسی سیاست کو اقبال رد کرتے ہیں۔ (ملک، ۲۰۰۲: ۱۵۲) علامہ نے اسلامی نظام مدنیت کے احیا کی بات کی۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۱۴۱) اسلامی تعلیمات کے سماجی وسیاسی سطح پر موثریت کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: روٹی کا مسئلہ روز بروز شدید تر ہوتا چلا جا رہا ہے۔ مسلمان محسوس کر رہے ہیں کہ گزشتہ دوسو سال سے ان

کی حالت مسلسل گرتی چلی جارہی ہے۔شریعتِ اسلامیہ کے طویل و عمیق مطالعہ کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اسلامی قانون کو معقول طریق پر سمجھا اور نافذ کیا جائے تو ہر شخص کو کم از معمولی معاش کی طرف سے اطمینان ہوسکتا ہے۔(عطا،۲۰۰۵: ۳۵۹)

۲۔معاشی انصاف واستحکام

اقبال کی فکر اور عملی سیاسی جدوجہد میں کبھی بھی معاشی استحکام کا پہلو ان کی نگاہوں سے اوجھل نہیں رہا۔مسلم لیگ کی جدوجہد ہو یا کانگریس اور برطانوی حکومت کے ساتھ ہونے والے مذاکرات ہر سطح پر اقبال نے اس امر کو پیش نظر رکھا کہ مسلمانوں کے لیے معاشی انصاف اور ان کے معاشی استحکام کو کس طرح یقینی بنایا جا سکتا ہے۔آئینی اقدامات، قانونی اقدامات، سیاسی جدوجہد اور اصلاحی اقدامات غرض ہر ممکن طریقے سے علامہ نے معاشی انصاف اور استحکام کو ممکن بنانے کی کوشش کی۔(ملک،۲۰۰۲: ۱۸۸) فرمایا: مسلم لیگ کے مستقبل کا انحصار اس بات پر ہے کہ وہ مسلمانوں کی روٹی کا مسئلہ حل کرے۔(بٹالوی،۱۹۸۹: ۵۳۳)

مجلس قانون ساز میں ایک بیان میں فرمایا کہ صوبے کے سامنے اس وقت تین ہی راستے ہیں۔ پہلا یہ کہ موجودہ نظام قائم رہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس کے تمام قبیح نتائج مثلاً خسارے والے بجٹ مذہبی مناقشات، فاقہ کشی،قرضہ اور بیکاری۔دوسرا یہ کہ موجودہ نظام کو بیخ و بف سے اکھاڑ دیا جائے اور تیسرا راستہ یہ ہے کہ موجودہ نظام کی شکل تو یہی رہے لیکن ہمیں یہ اختیار ہو کہ ہم اس نظام پر تھوڑا خرچ کرسکیں۔ ان کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں۔(شیروانی، ۱۹۸۴:۹۸)

اقبال نے ۲۸رمئی ۱۹۳۷ء کو قائداعظم کے نام خط میں لکھا کہ جب تک مسلم لیگ برصغیر کے مسلمانوں کی روٹی کا مسئلہ حل نہیں کرتی ان کی غربت کا مسئلہ حل نہیں کرتی اس وقت تک اس کا مستقبل واضح نہیں۔مسلم لیگ کے مستقبل کا دارومدار مسلمانوں کے غربت کے مسئلے کے حل میں ہے۔میرے نزدیک اس کا بہترین حل اسلامی شریعت کا نفاذ ہے اور اس کے لیے مسلمان مملکت یا مسلمان ریاستوں کا قیام ضروری ہے۔(صفدر،۲۰۰۴: ۶۴)

فرمایا کہ سب سے اہم عقدہ اس وقت مسلمانوں کے سامنے یہ ہے کہ کیونکر اپنی قوم کی اقتصادی حالت کو سدھاریں۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۲۴۰) میرا ذاتی خیال یہی ہے کہ کوئی سیاسی

جماعت جو عام مسلمانوں کی بہبودی کی ضامن نہ ہو، عوام کے لیے باعثِ کشش نہیں ہوسکتی۔(عطا، ۲۰۰۵: ۳۵۸) مسلمانوں کی اقتصادی بدحالی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ تجارت کا بھی برا حال ہے ان حالات کے پیش نظر آپ آسانی سے اندازہ لگا سکتے ہیں کہ جہاں تک مالی صورت کا تعلق ہے ہمارا کیا مستقبل ہے۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۹۸) صنعتی ترقی سے ہی ہم اپنے آپ کو بیکاری کی لعنت سے بچا سکتے ہیں۔ اس صوبے میں پارچہ بانی اور پاپوش سازی کی صنعتوں کے لیے اچھا مستقبل ہے اور اگر ہم ان صنعتوں کی ترقی میں ممد ہوں۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۹۹)

مسلمانوں کو میانہ روی کی تلقین کے ضمن میں آیہ کریمہ و کذالك جعلنا کم امة وسطاً کی تفسیر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مسلمانوں کو افراط وتفریط سے بچنا چاہیے۔ مسلمان اپنے فضول مصارف کو ترک کردیں اور مسلمان دکانداروں کی مدد کریں۔(افضل، ۱۹۸۶: ۴۹)

علامہ نے اسلام کے نظام عبادت کی اقتصادی جہت بھی بیان کی۔ روزے کا ایک مقصد دوسروں کے اموال پر ناجائز تصرف کو روکنا ہے تقسیم وراثت اور زکات کا مقصود ہی اقتصادی مساوات ہے۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۱۴۸) قومی رویوں کی اصلاح کی تلقین کرتے ہوئے فرمایا: مقدمے عدالتوں میں نہ لے جاو۔ آج کے دن تمہارا عہد ہونا چاہیے کہ قوم کی اقتصادی اور معاشرتی اصلاح کی جو غرض قرآن حکیم نے اپنے احکام میں قرار دی اس کو ہمیشہ مدنظر رکھو گے۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۱۴۹) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مسلمانوں کو پکار کر ارشاد فرمایا تھا ایاکم والدین یعنی قرض سے بچنا۔ قرض رات کا اندوہ اور دن کی خواری ہے۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۱۵۰)

الغرض قوم کا اقتصادی پہلو علامہ نے کبھی نظر انداز نہیں کیا۔ قوم کے عام طبقے کے مسلمانوں کی اقتصادی حالت ہمیں اپنی طرف متوجہ کرتی ہے غریب مسلمانوں کی اقتصادی حالت نہایت افسوس ناک اور قابل رحم ہے۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۲۳۹)

۳۔ اتحاد ملی

علامہ نے قومی مقاصد کا حصول اتحاد سے مشروط قرار دیا۔ فرمایا: یہ موقعہ حنفی اور غیر حنفی کی بحث کا نہیں ہے، نہ فرقہ بندی کو ہوا دینے کا۔ فرقہ بندی کا یوں بھی کوئی جواز نہیں۔(نیازی،

۲۰۰۷: ۳۴۸) سب سے پہلی ضروری چیز اس ملک کے مختلف فرقوں میں باہمی اعتماد پیدا کرنا ہے بحالات موجودہ مختلف فرقے ایک دوسرے پر اعتماد نہیں کرتے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۸۳) جبکہ قومی مقاصد کا انحصار قوم کو جسد واحد بنانے پر ہے:

قوم گویا جسم ہے، افراد ہیں اعضائے قوم
منزل صنعت کے رہ پیما ہیں دست و پائے قوم

(اقبال، ۲۰۰۶: ۶۳)

’تجربہ نے اس امر کو بہ تکرار واضح کر دیا ہے کہ مشرقِ قریب کے اسلامی ممالک کی سیاسی وحدت و استحکام عربوں اور ترکوں کے فوری اتحادِ مکرر پر موقوف ہے‘۔ (عطاء، ۲۰۰۵: ۳۳۹) نیز یہ کہ مشترکہ قومی موقف اختیار کر کے ہی اہل برطانیہ کو ان وعدوں کے ایفا پر مائل کیا جا سکتا ہے جو انگلستان کی طرف سے عربوں سے کیے گئے تھے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۲۱۲)

ملی اتحاد کے فقدان کے باعث قوم کی توانائیاں ضائع ہو رہی ہیں۔ علامہ افغانیوں کی نفسیات اور فطرت پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دنیا کی ہر قوم اخوت کی طرف بڑھ رہی ہے لیکن افغانی آپس میں لڑ رہے ہیں حالانکہ ان میں قیادت کا جوہر بدرجہ اتم موجود ہے۔ اس کا دس سالہ لڑکا بھی قائد بن سکتا ہے لیکن خوشحال خان خٹک کے بقول اس کی سادگی کا یہ عالم ہے کہ اگر اسے سونے چاندی اور موتیوں سے لدھا ہوا اونٹ مل جائے تو یہ صرف اس اونٹ کے گلے کی گھنٹی سے خوش ہو جائے گا۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۷۶۴)

۴۔ اجتماعی خودی کی تشکیل

اقبال کے نزدیک قوم کا وجود بھی فرد کے وجود کی طرح ہے جب تک یہ وجود ایک وحدت کا حامل نہ ہو اس کے مستقبل کے محفوظ ہونے کی کوئی ضمانت نہیں دی جا سکتی۔ اقبال کا تصور خودی صرف ایک فلسفیانہ تصور ہی نہیں بلکہ باوجود ایک نظری حقیقت ہونے کے اس کی عملی جہت بھی موجود ہے۔ اقبال نے اجتماعی خودی کی تشکیل کو کسی بھی قوم کا تاریخی وجود قائم رکھنے کے لیے بنیادی تقاضا قرار دیا اور اس سے پہلے یہ کہ خودی خود کیا ہے اور خودی اپنا ادراک واحساس کرتے ہوئے کس طرح اپنے وجود کو متحقق کرنے کے عمل کا آغاز کر سکتی ہے، اس کی مختلف جہات پر بھی علامہ نے بڑی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ فرمایا: خودی اپنے آپ کو ایسی وحدت

میں ظاہر کرتی ہے جسے ہم ذہنی حالتوں کی وحدت کہہ سکتے ہیں۔ یہ بنیادی طور پر ایک مادی شے کی وحدت سے مختلف ہے کیونکہ ایک مادی شے کے حصے الگ سے وجود برقرار رکھ سکتے ہیں۔ ذہنی وحدت بالکل ہی منفرد چیز ہے۔(Iqbal, 2006: 79)

خودی کی وحدت کی ایک اور اہم خصوصیت اس کی قطعی خلوت ہے جو ہر خودی کی انفرادیت کو منکشف کرتی ہے۔ایک خاص نتیجے تک رسائی کے لئے قیاس کے تمام قضیوں کا ایک ہی ذہن کے لئے قابل قبول ہونا لازم ہے۔(Iqbal, 2006:79, 80) ہمارا شعوری تجربہ ایک وحدت ہے کیونکہ ہماری ذہنی حالتیں وہ خواص ہیں جو اس سادہ جوہر سے متعلق ہیں۔(Iqbal, 2006: 80) بایں ہمہ خودی تک پہنچنے کے لئے شعوری تجربے کی توجیہہ ہی واحد راستہ ہے۔شعور ایک وحدت ہے اور ہماری ذہنی زندگی کی اساس ہے۔ باطنی تجربہ خودی کا ہی عمل ہے۔خودی ایک تناؤ ہے جو خودی کی ماحول پر اور ماحول کی خودی پر یلغار سے عبارت ہے۔(Iqbal, 2006: 81)

فرمایا: اچھے شہری ہم اگر پیدا کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں چاہیے پہلے انھیں اچھا مسلمان بنائیں۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۲۴۲) دیباچہ مرقع چغتائی میں فرمایا: میں سارے فنون لطیفہ کو زندگی اور خودی کے تابع سمجھتا ہوں۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۲۶۸)

علامہ نے خودی کی تعمیر و تشکیل کے لیے اپنی نظم 'در بیان اینکہ تربیت خودی راسہ مراحل است' میں تربیت خودی کے تین مراحل: اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ خودی کی تربیت کا پہلا مرحلہ اللہ کی اطاعت ہے۔نفس انسانی کو اس کی مرضی کے مطابق چھوڑ دیا جائے تو وہ بے راہ رو ہو جاتا ہے۔انسان کو عندہٗ حسن المآب تک پہنچنے کے لیے اپنے فرائض ادا کرنے چاہئیں۔مہر و پروین کی تسخیر کے لیے آئین کی پابندی ضروری ہے۔ لہٰذا ہمیں حضور اکرمؐ کی قائم کردہ حدود سے باہر نہیں نکلنا چاہیے۔

دوسرے مرحلے ضبط نفس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انسانی نفس اونٹ کی طرح خود پرست اور خودسر ہے۔ یہ ہر طرح کی خوف اور محبتوں میں گرفتار ہے۔ لا الٰہ کی قوت سے اسے تمام طرح کی محبتوں اور خوف سے آزاد کر کے اللہ کے ساتھ وابستہ کرنا چاہیے۔ نماز مسلمان کے دل کے لیے حج اصغر ہے۔نماز سے فحشا و منکر، روزے سے بھوک پیاس، زکوۃ سے حب دولت اور حج کے ذریعے قید وطن سے انسان کو آزادی نصیب ہوتی ہے۔

مرحلہ سوئم نیابت الٰہی کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب بندہ مومن اطاعت الٰہی اور ضبط نفس میں کامیاب ہوجائے تو اس کو دنیا میں نائب حق اور ظل اسم اِعظم کا مرتبہ نصیب ہوجاتا ہے۔ وہ جزوکل کے سینکڑوں جہان پیدا کرسکتا ہے۔ اس کی ذات عالم کی توجیہہ قرار پاتی ہے۔ ایسا مرد مومن ہی شورش اقوام کا خاتمہ کر کے قانونِ اخوت اور پیغام صلح عام کرسکتا ہے۔ یہ مرد مومن نوع انسان کی کھیتی کا حاصل اور کاروانِ زندگی کی منزل ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۴۰۔۴۶)

۵۔ نظام مملکت کا قیام

اقبال کے نزدیک اسلام محض رسوم وروایات کا نام یا معروف معنوں میں مذہب نہیں بلکہ ایک مکمل نظام زندگی ہے جس نے ایک بے تہذیب قوم کو تہذیب کا حامل ہی نہیں بنایا بلکہ ایسی تہذیب تشکیل دی جس نے دنیا کی تہذیبی روایت پر نہایت مثبت اثرات مرتب کیے۔ اقبال اسلام کی دی ہوئی تعلیمات کو ایک مکمل نظام مملکت میں ڈھالنے کی بات کرتے ہیں اور برصغیر کے مسلمانوں کی جدوجہد کو اسی تناظر میں دیکھتے ہیں۔ اسلام آج کیونکر ایک نظام مملکت کی صورت میں سامنے آ سکتا ہے اس کے امکانات کیا ہیں اور اس میں حائل مشکلات سے کس طرح نبرد آزما ہوا جاسکتا ہے، اس کی مختلف جہات پر ہمیں رہنمائی اقبال کی فکر سے بڑے واضح طور پر ملتی ہے۔ فرمایا:

اس سلسلے میں جو پہلا سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کیا خلافت فرد واحد تک محدود رہنی چاہیے۔ ترکوں کے اجتہاد کی رو سے یہ اسلام کی روح کے بالکل مطابق ہے کہ خلافت یا امامت افراد کی ایک جماعت یا منتخب اسمبلی کو سونپ دی جائے۔ جمہوری طرز حکومت نہ صرف یہ کہ اسلام کی روح کے عین مطابق ہے بلکہ یہ عالم اسلام میں ابھرنے والی نئی طاقتوں کے لحاظ سے بہت ضروری ہے۔ (Iqbal, 2006: 124,125) یہ دلائل، اگر ان کا درست طور پر ادراک کیا جائے، ایک بین الاقوامی نصب العین کی آفرینش کی جانب ہماری رہنمائی کریں گے جو اگرچہ اسلام کا اصل جوہر ہے اسلام کی ابتدائی صدیوں میں عرب ملوکیت نے اسے پس پشت ڈال دیا تھا یا دبا رکھا تھا۔ (Iqbal, 2006: 126)

علامہ ضیا گوکلپ کے بقول کہتے ہیں کہ اسلام کی حقیقی طور پر مؤثر سیاسی وحدت کی تخلیق

کے لیے ضروری ہے کہ سب سے پہلے مسلمان ممالک خود آزادی حاصل کر لیں۔ تب اپنی مجموعی صورت میں وہ اپنے آپ کو ایک خلیفہ کے تحت لے آئیں۔ کیا یہ چیز موجودہ حالات میں ممکن ہے؟ اگر آج نہیں تو پھر لازماً انتظار کرنا ہوگا۔ دریں اثنا چاہیے کہ خلیفہ خود اپنی اصلاح احوال کر لے اور ایک قابل عمل جدید ریاست کی بنیاد رکھے۔ بین الاقوامی دنیا میں کمزوروں سے کسی کو کوئی ہمدردی نہیں صرف طاقتور کو ہی احترام حاصل ہے۔(Iqbal, 2006: 126)

۶۔نظام قانون کی تدوین نو

علامہ نے نظام قانون کی تدوین کی ضرورت بیان کرتے ہوئے فرمایا: علماء مسلم مجلس قانون ساز کے طاقتور حصے کی حیثیت سے قانون سے متعلقہ سوالات پر آزادانہ بحث میں مدد گار اور رہنما ہو سکتے ہیں۔غلطیوں سے پاک تعبیرات کے امکانات کی واحد صورت یہ ہے کہ مسلمان ممالک موجودہ تعلیم قانون کے نظام کو بہتر بنائیں، اس میں وسعت پیدا کریں اور اس کو جدید فلسفہ قانون کے گہرے مطالعے کے ساتھ وابستہ رکھا جائے۔(Iqbal, 2006: 139,140)

اسلامی قانون کی تدوین کی تاریخ کے تناظر میں فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کے مکتب فقہ نے زندگی کی تخلیقی آزادی اور آزادانہ روش کو نظر انداز کر دیا جس کی اساس یہ اُمید تھی کہ خالصتاً استدلال کی بنیاد پر منطقی طور پر ایک جامع اور مکمل قانونی نظام وضع کیا جائے۔(Iqbal, 2006:140) اگرچہ ابتدائی طور پر قیاس کا طریق کار مجتہد کی ذاتی رائے (اجتہاد) کا ہی دوسرا نام تھا مگر بالآخر یہ اسلامی قانون کے لیے زندگی اور حرکت کا باعث بن گیا۔ امام ابو حنیفہ کے اُصول قیاس بطور ماخذ قانون پر امام مالک اور امام شافعی کی سخت تنقید کی روح، واقعہ کی نسبت خیال اور ٹھوس کی نسبت مجرد کی طرف آریائی رجحان کے خلاف موثر سامی مزاحمت ہے۔ در حقیقت یہ منطق استخراجی اور منطق استقرائی کے حامیوں کے درمیان قانونی تحقیق کے طریق کار کی بحث ہے۔ عراقی فقہا بنیادی طور پر نظریے اور تصور کی دوامیت پر زور دیتے تھے جبکہ اہل حجاز اس کے زمانی پہلو پر زیادہ زور دیتے تھے۔ تاہم موخر الذکر خود اپنے نقطہ نظر کی اہمیت سے ناآشنا رہے اور حجاز کی قانونی روایت کی طرف ان کی جبلی جانبداری نے ان کی بصیرت کو ان نظائر تک محدود کر دیا جو دراصل پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ان کے اصحابؓ کے ہاں رونما

ہوئے تھے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ ٹھوس کی اہمیت سے آگاہ تھے مگر ساتھ ہی انہوں نے اسے دوامیت کی طرف لے جانا چاہا اور انہوں نے ٹھوس کے مطالعے کی بنیاد پر قیاس سے شاید ہی کبھی کام لیا۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے مکتب فقہ پر ان کی تنقید نے ٹھوس کی اہمیت بحال کردی، اور یوں وہ قانونی اُصولوں کی تعبیر کے دوران زندگی کے تنوع اور اس کی حقیقی حرکت کے مشاہدے کی ضرورت کو سامنے لائے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ کے مکتب فقہ نے ان اختلافی مباحث کو اپنے اندر سموتے ہوئے بھی خود کو اپنے بنیادی اُصولوں میں مکمل طور پر آزاد رکھا اور یہ کسی بھی دوسرے مسلم فقہی مکتب کے مقابلے میں ہر قسم کے حالات سے عہدہ برآ ہونے کے لیے زیادہ تخلیقی قوت کا حامل ہے۔(Iqbal, 2006: 140,141)

مگر اپنے ہی مکتب فقہ کی روح کے برعکس عصر حاضر کے حنفی فقہا نے اپنے بانی یا ان کے فوراً بعد کے فقہاء (غالباً مراد امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ ہیں) کی تعبیرات و تشریحات کو اسی طرح دوامی تصور کر لیا جس طرح امام ابوحنیفہؒ کے اوّلین نقادوں (مراد امام مالکؒ اور امام شافعیؒ) نے ٹھوس معاملات کے بارے میں دیئے گئے، اپنے فیصلوں کو قطعی اور دوامی بنا لیا تھا۔(Iqbal, 2006:141)

اجتہاد کے دروازے کا مقفل ہونا محض ایک افسانہ ہے جو کچھ تو اسلام میں فقہی فکر کے ایک مخصوص قالب میں ڈھل جانے اور کچھ اس فکری کاہلی ہو جانے کے سبب گھڑا گیا جو خاص طور پر روحانی زوال کے دور میں ممتاز مفکرین کو بتوں میں تحویل کر دیتی ہے۔ اگر بعد کے کچھ مسلم فقہاء نے اس افسانہ طرازی کو باقی رکھا ہے تو جدید اسلام اس بات کا پابند نہیں ہوگا کہ وہ اپنی ذہنی اور عقلی خود مختاری سے رضا کارانہ طور پر دست بردار ہو جائے۔(Iqbal, 2006: 141) آج ہمیں گہرے فکر اور تازہ تجربے سے لیس ہو کر جرات مندانہ انداز میں اپنے پیش نظر تشکیل جدید کا کام کرنا چاہیے۔ تاہم تشکیل جدید کا زندگی کے موجودہ حالات سے مطابقت و موافقت کے علاوہ ایک بہت زیادہ سنجیدہ تر پہلو بھی ہے۔(Iqbal, 2006:142)

اس وقت ہمیں تائید اصول مذہب کے لیے ایک جدید علم کلام کی ضرورت ہے اسی طرح قانون اسلام کی جدید تفسیر کے لیے بہت بڑے فقیہ کی ضرورت ہے جس کے قوئے عقلیہ و متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ مسلمات کی بنا پر قانون اسلامی کو نہ صرف جدید پیرائے میں مرتب و منظّم کرے بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام

ممکن صورتوں پر حاوی ہوں۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۶۸) ہمیں جدید علم الکلام ترتیب دینا چاہیے اور قانون اسلام کی از سرِ نو تعبیر و تشریح کرنی چاہیے۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۶۸) آج اجتماعی سطح پر کئی مسائل مثلاً تعدد ازواج کا دستور اصلاح طلب ہے۔عورتوں کے حقوق کے ضمن میں بھی پردے کا سوال بھی غور طلب ہے۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۷۰)

۷۔اہل قیادت

قومی مسائل کے حل کا انحصار اہل اور بابصیرت قیادت پر ہے۔اہل قیادت ہی ایسے فیصلے کر سکتی ہے جو قوم کو بحران کی دلدل سے نجات دلائیں۔مثلاً مسولینی نے کہا کہ اٹلی کو چاہیے کہ اپنے لیے کروڑ پتی پیدا کرے جو اٹلی کو انگلستان کے قرضوں سے نجات دلائے۔اسی طرح افغانستان کو نجات کے لیے ایسے مرد کی ضرورت ہے جو اسے قبائلی زندگی سے نکال کر وحدت ملی کی زندگی سے آشنا کرے۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۱۵۴)

دورِ جدید کے چیلنجوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے قیادت کے معیار کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

دِیں ہاتھ سے دے کر اگر آزاد ہو ملّت
ہے ایسی تجارت میں مسلماں کا خسارا
دنیا کو ہے پھر معرکۂ رُوح و بدن پیش
تہذیب نے پھر اپنے درِندوں کو اُبھارا
اللہ کو پامردیِ مومن پہ بھروسا
اِبلیس کو یورپ کی مشینوں کا سہارا
تقدیرِ اُمَم کیا ہے، کوئی کہہ نہیں سکتا
مومن کی فراست ہو تو کافی ہے اشارا
اخلاصِ عمل مانگ نیا گانِ کُہن سے
'شاہاں چہ عجب گر بنوازند گدا را!'

(اقبال، ۲۰۰۶: ۷۱۴)

۴۔ عالمی سطح پر اقدامات

ا۔ عالمی سطح پر اسلام کے تشخص کی بحالی

اسلام دین امن ہے۔ تکریم انسانیت اسلام کی بنیادی تعلیم ہے۔ اسلام کی پوری تاریخ میں غیر مسلموں کے حقوق کو پورا تحفظ حاصل رہا۔ اس کی واضح نظیر عہد نبوی میں اہل نجران سے ہونے والا معاہدہ ہے جس میں اہل نجران کے مذہبی اور دیگر حقوق کو ولا یغیر حق من حقوقھم و امثلتھم کہہ کر تحفظ فراہم کیا گیا۔ (ابن سعد، ۱۹۷۸، ا: ۲۸۸، ۳۵۸) اسی طرح آپؐ نے فتح خیبر کے موقع پر یہود کے حقوق کے تحفظ کا اعلان فرمایا۔ (احمد بن حنبل، ۱۹۹۹، ۴: ۸۹، رقم: ۱۶۸۶۲) حضرت صدیق اکبر، (بیہقی، ۱۹۹۴، ۹: ۸۵، مالک، ۱۹۸۵، ۲: ۴۴۸، رقم: ۹۶۶) حضرت عمر فاروق، (ابو یوسف، س ن: ۱۵۲، طبری، ۱۴۰۷ھ، ۲: ۵۰۳) حضرت عثمان غنی (ابوعبید قاسم، ۱۴۰۸ھ: ۲۴۶، رقم: ۵۰۵) اور حضرت علی (شافعی، س ن، ا: ۳۶۶) کے ادوار میں غیر مسلموں کے حقوق کے بارے میں ہونے والی قانون سازی میں بھی ان کے تمام حقوق کو پورا تحفظ فراہم کیا گیا۔ یہی طرز عمل بعد کے ادوار میں بھی جاری رہا جو حضرت عمر بن عبدالعزیز، (ابن القیم، ۱۹۹۷، ۳: ۱۲۰۰) خلیفہ ولید بن عبدالملک (بلاذری، ۱۹۸۳: ۱۵۰) اور دیگر مسلمان حکمرانوں کے طرز عمل سے واضح ہے۔ غیر مسلموں کو ہر طرح کی مذہبی آزادی (ابن کثیر، ۱۴۰۱ھ، ا: ۳۱۰) اور ان کی عبادت گاہوں کے مکمل تحفظ، تقدس اور تکریم کی ضمانت (جصاص، ۱۴۹۵ھ، ۵: ۹۳) فراہم کی گئی۔

انسانی جان کی حرمت اسلامی قانون کی بنیادی روح ہے۔ خطبہ حجۃ الوداع میں حضور اکرمؐ نے پوری نسل انسانی کو عزت، جان اور مال کا تحفظ عطا فرمایا۔ (بخاری، ۱۹۸۷، ۲: ۶۲۰، رقم: ۱۶۵۴) اسلامی ریاست میں غیر مسلم شہری کو قتل کرنا حرام قرار دیا گیا ہے (نسائی، ۱۹۸۶، ۸: ۲۴، رقم: ۴۷۴۷) غیر مسلموں کے مذہبی رہنماؤں کی جان، مال، آبرو کو مقدس اور باحرمت قرار دیا گیا ہے۔ (ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹ھ، ۶: ۴۸۴، رقم: ۳۳۱۳۲) قانونِ اسلام میں مسلم اور غیر مسلم کا قصاص اور دیت برابر قرار دیئے گئے ہیں۔ (شیبانی، س ن، ۴: ۴۸۸) غیر مسلم کے اموال کو پورا تحفظ فراہم کیا گیا ہے اور ان کے اموال کو ناجائز لوٹنا اور اس میں غیر قانونی تصرف کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ (ابن زنجویہ، ۱۹۸۶: ۴۴۹، ۴۵۰، رقم: ۳۲۷، زیلعی، ۱۳۵۷ھ، ۳: ۳۸۱،

حصکفی، ۱۳۸۶ھ، ۲: ۳۲۳) ان کے مال میں غیر قانونی تصرف کرنے والے مسلمان کو بھی وہی سزا دی جائے گی جو عام مسلمانوں کے معاملات میں لاگو ہوگی۔ (ابن قدامہ، ۱۴۰۵ھ، ۹: ۱۱۲) یہ اسلام کے اس تصور مساوات اور تکریم انسانیت کی تعلیم کی آفاقیت ہے کہ حضرت عمر فاروق کا گورنر حضرت عمرو بن العاص کو فرمان متی استعبدتم الناس قد ولدتهم امهاتهم احرارا (ہندی، ۱۹۷۹، ۲: ۴۵۵) روسو کے معاہدہ عمرانی (Social Contract) کا افتتاحی جملہ قرار پایا۔

اسلام غیر مسلموں کو یہ تحفظ صرف معمول کے حالات اور زمانہ امن میں ہی فراہم نہیں کرتا بلکہ حالت جنگ میں بھی ایسے غیر مسلموں کو قتل کرنے سے منع کرتا ہے جو براہ راست جنگ میں شامل نہ ہوں۔ (قرطبی، ۱۳۷۲ھ، ۶: ۴۵) غیر مسلم خواتین، (ابن ماجہ، س ن، ۲: ۹۴۷، رقم: ۲۸۴۱، عبدالرزاق، ۱۴۰۹ھ، ۵: ۲۰۲، رقم: ۹۳۸۵، طبرانی، ۱۴۱۵ھ، ۷: ۱۱۳، رقم: ۷۰۱۱) بچوں، (مسلم، س ن، ۳: ۱۳۴۴، رقم: ۱۸۱۲، طبرانی، ۱۹۸۳، ۱: ۲۸۴) بوڑھوں، (ابوداود، ۱۹۹۴، ۳: ۳۷، رقم: ۲۶۱۲، ابن عساکر، ۱۹۹۵، ۲۷: ۴۰۴) مذہبی رہنماؤں، (طحاوی، ۱۳۹۹ھ الف، ۳: ۲۲۵، دیلمی، ۱۹۸۶، ۵: ۴۵، رقم: ۷۰۱۰) تاجروں، کاشتکاروں، (ابن آدم القرشی، ۱۹۷۴، ۱: ۵۲، رقم: ۱۳۳، ابن قدامہ، ۱۴۰۵ھ، ۹: ۲۵۱) خدمت پیشہ افراد (ابوداود، ۱۹۹۴، ۳: ۵۳، رقم: ۲۶۶۹) اور غیر محارب افراد (بزار، ۱۴۰۹ھ، ۴: ۱۲۲ رقم: ۱۲۹۲) کے قتل سے بھی منع کیا گیا ہے۔ اسلام کی انسانیت نوازی اور احترام آدمیت کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ حالت جنگ میں بھی دشمنوں کی شخصی راز داری کو متاثر کرنے، گھروں میں گھس کر لوٹ مار کرنے (ابن عبدالبر، ۱۳۸۷ھ، ۱: ۱۴۹) اور ان کے مویشیوں، فصلوں اور املاک کو نقصان پہنچانے سے منع کیا گیا ہے۔ (ترمذی، س ن، ۴: ۱۲۲، رقم: ۱۵۵۲)

اسلامی قانون میں انسانی حقوق کو پامال کرنے اور امن عالم کو تباہ کرنے والوں کے لیے سخت سزائیں مقرر کی گئی ہیں۔ امام اعظم نے ایسے لوگوں کو واجب القتل، (ابوحنیفہ، ۲۰۰۴: ۶۰۶، ۶۰۷) امام طحاوی نے گمراہ، (طحاوی، ۱۳۹۹ھ ب، رقم: ۷۱، ۷۲، ابن عبدالعز، ۱۹۸۸: ۲۸۲) امام مالک، (مالک، س ن، ۳: ۹۴) اور امام شافعی نے واجب القتل (شافعی، ۱۳۹۳ھ، ۴: ۲۱۸) اور امام احمد بن حنبل نے انہیں گمراہ قرار دیا۔ (خلال، ۱۴۱۰ھ: ۱۳۲، رقم: ۸۹، ۱۳۳، رقم: ۹۰) انسانی حقوق اور امن عالم کو تباہ کرنے والے مفسدین کے بارے میں یہی رائے امام سفیان ثوری، (خلال، ۱۴۱۰ھ: ۱۳۷، رقم: ۹۶) امام ماوردی، (ماوردی، ۱۹۷۸: ۵۹) شمس الائمہ

امام سرخسی، (سرخسی، ۱۹۷۸، ۱۰: ۱۲۴) امام کاسانی، (کاسانی، ۱۹۸۲، ۷: ۱۴۰) امام مرغینانی، (مرغینانی، س ن: ۵۷۳) امام ابن قدامہ، (ابن قدامہ، ۱۴۰۵ھ، ۹: ۴) امام نووی، (نووی، ۱۴۰۵ھ، ۱۰: ۵۰۔۵۲) علامہ عالم بن العلاء الاندریتی الدھلوی، (اندریتی، ۲۰۰۵، ۴: ۱۷۲) امام ابراہیم بن مفلح حنبلی، (ابن مفلح، س ن، ۹: ۱۶۰، ۱۶۱) علامہ زین الدین بن نجیم حنفی (ابن نجیم، س ن، ۵: ۱۵۱) اور علامہ عبدالرحمٰن الجزیری (جزیری، س ن، ۶: ۴۱۹) کی ہے۔ معاصر عرب علماء بھی ان مفسدین کے بارے میں یہی رائے رکھتے ہیں جس کی مثال علامہ ناصر الدین البانی (البانی، ۱۹۸۵، ۷: ۲، ۱۲۴۰۔۱۲۴۳) اور شیخ علامہ عبدالعزیز بن باز کا موقف ہے۔

امت مسلمہ کے اکابرین کی کثیر تعداد ہمیشہ حقوق انسانی، قانون اور امن عالم کی پامالی کے مرتکب افراد کی تکفیر کی قائل رہی۔ ان میں امام بخاری، (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۰ھ، ۱۲: ۳۱۳) امام ابن جریر الطبری، (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۰ھ، ۱۲: ۲۹۹، ۳۰۰) امام محمد بن محمد الغزالی، (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۰ھ، ۱۲: ۲۸۵) قاضی ابوبکر بن العربی المالکی، (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۰ھ، ۱۲: ۲۹۹) قاضی عیاض المالکی، (قاضی عیاض، ۱۹۹۸، ۳: ۶۱۲) امام ابو العباس القرطبی، (قرطبی، ۱۹۹۹، ۳: ۱۰۷، ۱۱۰) علامہ ابن تیمیہ، (ابن تیمیہ، ۱۹۸۵: ۲۲۵) امام تقی الدین السبکی، (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۰ھ، ۱۲: ۲۹۹، ۳۰۰، ابن عابدین شامی، ۱۳۸۶ھ، ۴: ۲۶۲) امام شاطبی المالکی، (شاطبی، س ن، ۴: ۱۸۲۔۱۸۴) امام ابن البزاز الکردری الحنفی، (ابن البزاز، ۱۹۷۳، ۶: ۳۱۸) امام بدر الدین العینی الحنفی، (عینی، ۱۳۴۸ھ، ۲۴: ۸۴، ۸۶) امام احمد بن محمد القسطلانی، (قسطلانی، س ن، ۸۵: ۸۶) ملا علی قاری، (ملا علی قاری، س ن، ۷: ۱۰۷) شیخ عبدالحق محدث دہلوی، (شیخ عبدالحق محدث دہلوی، ۱۹۷۶، ۳: ۲۵۴) شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی، (۴۳۱ عبدالعزیز محدث دہلوی، ۱۹۸۸: ۷۹۵) ابن عابدین الشامی (ابن عابدین شامی، ۱۳۸۶ھ، ۴: ۲۶۲) اور علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوری (مبارک پوری، س ن، ۶: ۳۵۴) شامل ہیں۔

۲۔ برابری کی سطح پر تعلقات

اقوامِ عالم میں برابری کی سطح پر تعلقات کے قیام سے کشمکش کا خاتمہ ممکن ہے۔ ہر قوم دوسری قوم کے مقام و مرتبے کا اعتراف و احترام کرے۔ جب دوسری اقوام پر اپنی فوقیت کو مسلط

کرنے کی روش ترک کر دی جائے اور ہر قوم کے اجتماعی مفاد کا احترام کیا جائے تو امن عالم کا قیام یقینی بنایا جا سکتا ہے۔ ہندوستان کی بین القومیتی کشمکش کے خاتمے کے لیے علامہ نے فرمایا:

ہندوستان میں مختلف جماعتوں کے کئی مفاد بدیہی طور پر مشترک ہیں اور جہاں تک ان مشترک مفاد کا تعلق ہے مختلف جماعتوں میں کسی نہ کسی سمجھوتہ کا امکان ضرور ہے بلکہ میرا تو یہ یقین ہے کہ اس قسم کا سمجھوتہ لازمی طور پر ہو کر رہے گا موجودہ حالت ملک کی سیاسی ترقی کی راہ میں ایک لازمی منزل ہے۔ ہمیں ایک متحد ہندوستان کی بنیاد ٹھوس حقائق پر رکھنی ہو گی یعنی یہ کہ اس ملک میں ایک سے زیادہ قومیں آباد ہیں جتنی جلدی بھی ملک کے سیاست دان واحد قومیت کے خیال کو جس کا مطلب مختلف جماعتوں کو حیاتیاتی طور سے مدغم کرنے کے سوا کچھ اور نہیں ترک کر دیں ہم سب کے لیے اسی قدر اچھا ہے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۲۰۸)

۳۔ رواداری

کشیدگی، کشمکش اور منافرت کے خاتمے کے لیے رواداری اور انتہا پسندانہ جذبات کا خاتمہ بنیادی عنصر ہے۔ فرقہ وارانہ فسادات کے خاتمے کے لیے پنجاب لیجیسلیٹو کونسل میں تقریر میں علامہ نے تجویز دی کہ باہمی منافرت کو دور کرنے کے لیے بہت سی چھوٹی سب کمیٹیاں بنائی جائیں جن کا یہ فرض ہو کہ وہ شہر کے مختلف حصوں میں جا کر لوگوں کے تنازعات کی خرابی واضح کریں۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۷۸)

عالمی سطح پر کشمکش کے خاتمے کے لیے باہمی رواداری کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے سر فرانسس ینگ ہسبنڈ کے نام خط میں علامہ نے لکھا: باہمی مطابقت کے دور تاریخ میں عام ہیں وہ آفرینش عالم سے چلے آئے ہیں۔ یورپ کی تاریخ ان سے بھری پڑی ہے۔ اسی طرح مشرق و مغرب میں بھی مطابقت اور مفافقت ناگزیر ہے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۵۴) اس لیے مشرق و مغرب دونوں میں ہوم رول کی راہ پر گامزن ہونے کے لیے ہمیں جھگڑے اور فساد سے اجتناب کرنے اور ایک مشترکہ نصب العین کو تسلیم کرنے کے لیے سرگرم کار ہو جانا چاہیے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۵۸)

نیشنل لبرل لیگ سے مستعفی ہونے کے موقع پر علامہ نے بیان فرمایا کہ حقیقت یہ ہے کہ پنجاب میں ہندوؤں اور مسلمانوں کی کشیدگی کے باعث جو شرمناک حالات پیدا ہو رہے ہیں اور صوبے کی فضا جیسی مکدر ہو رہی ہے، اسے کوئی مخلص انسان اچھی نظروں سے نہیں دیکھتا۔ میں دل سے چاہتا ہوں کہ ہندو اور مسلمان اپنے اختلافات کو دور کر کے ملک میں بھائیوں کی طرح

سے رہیں۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۱۳) جب 'پرتاپ' اور 'ملاپ' نے مسلمانوں اور اسلام کے خلاف پراپیگنڈا شروع کیا تو ۳۰ر جنوری ۱۹۲۷ء کو ایک جلسے میں فرمایا کہ میں تم سے صداقت کے نام سے اپیل کرتا ہوں کہ خدا کے لیے حقائق کی طرف دیکھو اور آپس میں نہ لڑو۔ ہندوستان میں بعض ایسے لوگ بھی ہیں جو اپنی اغراض کے لیے تمھارے درمیان پھوٹ ڈالنے کی مساعی میں رہتے ہیں۔ (افضل، ۱۹۸۴: ۲۱)

۴۔ اقوام کے تشخص کا احترام

جب تک مختلف اقوام کی تہذیبی شناخت کی تکریم کو یقینی نہ بنایا جائے قیام امن کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ جب پنڈت جواہر لعل نہرو نے گول میز کانفرنس کے موقع پر مسلمانوں کے اجتماعی تشخص اور مسلم قائدین پر تنقید کی تو علامہ نے ۶ر دسمبر ۱۹۳۳ء کو ایک بیان دیا جس میں اس امر پر افسوس کا اظہار کیا کہ پنڈت نہرو جیسے رہنما نے مسلمانوں کے اجتماعی تشخص کی نفی کر کے ایک ٹھوس زمینی حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۲۰۹) علامہ نے ہندوستان کے سیاسی مسئلے کے حل کے لیے مختلف اقوام کے تشخص کے اعتراف پر مبنی حقیقت پسندانہ طرزِ عمل اپنانے کی بات کی۔ اس حقیقت کو نظر انداز کرنے کے باعث ہی اکبر اور بھگت کبیر کی کوششیں ناکام رہیں۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۶۰)

۵۔ بانیانِ مذہب و مذہبی شعائر کا احترام

بانیانِ مذہب اور مذہبی شعائر کی توہین فسادات، تنازعات اور کشمکش کا ایک بڑا سبب ہے۔ جب 'رنگیلا رسول' کی اشاعت سے ہندوستان میں فسادات شروع ہوئے تو ۷ر جولائی ۱۹۲۷ء کو 'انقلاب' میں علامہ کا بیان شائع ہوا: بانیان مذاہب کی توہین کا سد باب کرنے کے لیے میں ایک قرارداد بھی کونسل کے آئندہ اجلاس میں پیش کرنے والا ہوں جس کا اعلان اس سے پہلے اخبار انقلاب وغیرہ میں ہو چکا ہے۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۳۸)

۶۔ فرقہ وارانہ کشیدگی کا خاتمہ

وہ تمام اسباب جو فرقہ وارانہ کشیدگی یا بین الاقوامی تنازعات کا سبب بنتے ہیں ان کی بیخ کنی ضروری ہے۔ ہندوستان میں فرقہ وارانہ فسادات کے موقع پر 'مسلم آؤٹ لک' کے نامہ نگار

سے ۲۳ رمئی ۱۹۲۷ء کو گفتگو کرتے ہوئے علامہ نے فرمایا: ملک کے بہترین مقاصد کے پیش نظر یہ امر نہایت ضروری ہے کہ ایسی تحریروں کو، جو فرقہ وارانہ کشیدگی پیدا کرتی ہیں، روکا اور دبایا جائے، اگر کوئی اور صورت نہ ہو تو قانون ہی کے ذریعہ سے اس مقصد کو حاصل کیا جائے۔(افضل، ۱۹۸۶: ۳۵)

۷۔ جمعیت آدم

عالمی سطح پر قیام امن کے لیے جمعیت اقوام کی بجائے جمعیت آدم کو ترجیح بنانے کی ضرورت ہے۔خطبہ الہ آباد ۱۹۳۰ء میں علامہ نے فرمایا کہ اسلام تکریم انسانیت اور جمعیت آدم کی تعلیم دیتا ہے۔مسلمانوں کا غیر مسلموں سے رویہ اور سلوک اس کا عملی مظہر ہے۔ ہندوستان کے علاوہ دیگر اسلامی ممالک کی ساری آبادی مسلمانوں کی ہے۔ وہاں کی اقلیتیں قرآن حکیم کے الفاظ میں ''اہل کتاب'' میں سے ہیں۔ کسی یہودی، عیسائی یا زرتشتی کے چھونے سے مسلمان کا کھانا ناپاک نہیں ہوتا اور اسلامی قانون اہل کتاب کے ساتھ مناکحت کی اجازت نہیں دیتا ہے۔ حقیقت میں اسلام نے پہلا قدم انسانیت کے اتحاد کی طرف اٹھایا، وہ یہی تھا کہ جن لوگوں کو اخلاقی نصب العین ایک ساتھ انھیں اتحاد و اتفاق کی دعوت دی۔ قرآن حکیم کا ارشاد ہے: یا اھل الکتب تعالوا الی کلمة سوآء بیننا و بینکم۔(ندیم، ۱۹۹۸: ۱۴۳)

علامہ نے اسی حقیقت کو دوسرے مقام پر یوں بیان کیا:

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

(اقبال، ۲۰۰۶: ۵۷۰)

۸۔ جمعیت اقوام مشرق

دنیا کی کمزور اقوام کے ساتھ اقوام عالم کے رویے اور اس کی بنیاد پر غریب اقوام کے استحصال اور ان پر ظلم وستم کے پیش نظر مجلس اقوام متحدہ کے کردار کو اقبال نے جا بجا تنقید کا نشانہ بنایا اور اسے کسی طور پر بھی دنیا کی کمزور اور محروم المعیشت اقوام کے لیے سودمند قرار نہیں دیا بلکہ تاریخی تجربے اپنے آفاقی شعور اور آج کی دنیا کی غالب اور طاقتور اقوام اور خود مجلس اقوام متحدہ کے کردار کو سامنے رکھتے ہوئے اقبال نے دنیا کے قیام امن اور دنیا کی بہتری کی ضمانت اس امر میں قرار دی کہ اقوام مشرق خود اپنی جمعیت پیدا کریں جو دنیا میں بقائے باہمی کو یقینی بنانے کے لیے ایک توازن کی فضا کو یقینی بنائے:

دیکھا ہے مُلوکیّتِ افرنگ نے جو خواب
ممکن ہے کہ اُس خواب کی تعبیر بدل جائے
طہران ہو گر عالَمِ مشرق کا جینوا
شاید کُرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے!

(اقبال، ۲۰۰۶:۶۵۹)

۹۔ مرکز ملت اسلامیہ: بیت الحرام

اقبال کا فلسفہ خودی جہاں ذات کی مرکز سے وابستگی کو انفرادی سطح پر لازمی قرار دیتا ہے وہاں اجتماعی سطح پر بھی کسی قوم کی بقا کو ایک مرکز کے ساتھ وابستگی سے منسلک قرار دیتا ہے۔ مرکز سے وابستگی اپنی بنیادی تہذیبی روایات پر پختہ رہنے اور ظاہری طور پر بھی ایک مرکز مخصوص کا حامل ہونے کا نام ہے۔ علامہ اپنی نظم 'در معنی ایں کہ حیات ملیہ مرکز محسوس می خواہد اور مرکز ملت اسلامیہ بیت الحرام است' میں فرماتے ہیں کہ زندگی کے رازوں میں سے ایک راز یہ ہے کہ زندگی کبھی بھی ایک حال پر برقرار نہیں رہتی۔ یہ دنیا جو حال اور مستقبل سے تشکیل پذیر ہوتا ہے اس میں زندگی کبھی ماضی، کبھی حال اور کبھی مستقبل ہوتی ہے۔ زندگی کی تیز رو ہر آنے والے لمحے میں نئے احوال اور کیفیات سے دوچار ہو کر آگے بڑھتی ہے۔ تاہم زندگی کی بقا اس کی جمعیت میں ہے۔ قوموں کے لیے جمعیت اتنی ہی ضروری ہے جتنی بدن کے لیے جان اور جمعیت کے قیام کے لیے ایک مرکز لازمی ہے۔ ملت اسلامیہ کی جمعیت کا مرکز کعبہ ہے۔ یہی ہماری جمعیت کا راز

اور ہماری وحدت کی اساس ہے۔ یہاں علامہ یہودی قوم کی مثال دیتے ہیں کہ جس کا کوئی مرکز نہیں تھا لہٰذا وہ مرکز نہ ہونے کے باعث بکھر گئی اور اپنی جملہ تہذیبی روایات و اقدار کھو بیٹھی۔ ملت اسلامیہ ایک مرکز سے وابستگی استوار کر کے ہی بقا حاصل کرسکتی ہے اور بامرکز اور جمعیت و وحدت کی حامل تہذیب کی صورت اختیار کرسکتی ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۱۳۳۔۱۳۶)

۱۰۔ کائنات کی روحانی تعبیر

ایک مثالی انسانی معاشرے کے قیام کے لیے ضروری ہے کہ اس کی اساس مادیت کی بجائے روحانی اقدار پر ہو۔ علامہ فرماتے ہیں: انسانیت کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے: کائنات کی روحانی تعبیر، فرد کا روحانی استخلاص اور ایسے عالمگیر نوعیت کے بنیادی اُصول جو روحانی بنیادوں پر انسانی سماج کی نشونما میں رہنما ہوں۔(Iqbal, 2006:142)

۱۱۔ عالمی انسانی معاشرے کا قیام

علامہ کے نزدیک انسانیت کی فلاح ایک عالمی انسانی معاشرے کے قیام میں ہے۔ اس کا بنیادی تقاضا قوموں کی خودمختاری کا احترام ہے۔ فرمایا کہ بین الاقوامیت کے بڑے سے بڑے حامی کو بھی اس امر کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ قوموں کی خودمختاری کے بغیر بین الاقوامی ریاست کا قیام مشکل ہے۔ اسی طرح مکمل تمدنی آزادی کے بغیر ایک ہم آہنگ قوم کی تشکیل مشکل ہے۔(ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۷)۔ حامدی کاشمیری کے بقول: اقبال انسان دوستی کے علمبردار ہیں اور ان کا انسان دوستی کا تصور مغربی انسان دوستی سے مختلف ہے۔ اقبال کے ہاں یہ انسان کے ذہنی کمالات کے ساتھ ساتھ خارجی حالات سے اس کے ٹکرانے کے نتیجے میں اس کی روحانی قوتوں کا اثبات کرتا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جب انسان اپنے ادراک کا ادراک کرتا ہے۔ (حامدی، ۲۰۰۱: ۱۴۳)۔ علامہ اسلام کو اس منزل کے حصول کا موثر ذریعہ سمجھتے ہیں: میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوعِ انسان کے لیے ہر نقطہ نگاہ سے موجب نجات ہوسکتی ہے۔(عطا، ۲۰۰۵: ۵۸۰) تاہم وہ دوسری اقوام کے مثبت کردار کو بھی نظر انداز نہیں کرتے: میرا خود یہی خیال ہے کہ انگلستان اس وقت اس مقصد کے حصول کے لیے تمام بنی نوع انسان کی قیادت کرنے کی اہلیت رکھتا ہے وہاں کے لوگوں کی سوجھ بوجھ ان کا انسانی فطرت کے گہرے مطالعے پر مبنی سیاسی شعور، ان کی متانت، مستقل مزاجی۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۵۳)

۵۔تاریخی سطح پر اقدامات

۱۔عروج وزوال کی اصلاحی وسماجی اساس کا تعین

علامہ 'صحبت باشاعر ہندی برتری ہری' میں فرماتے ہیں کہ زندگی صرف کردار کا نام ہے اچھا ہو یا برا۔ یہ جہاں اثر یزداں نہیں بلکہ ہمارے وجود سے قائم ہے۔ مکافات عمل کے قانون کو کبھی نہ بھولو کیونکہ دوزخ، اعراف اور جنت عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔(اقبال،۱۹۸۵: ۷۵۸)

علامہ 'پس چہ باید کرد' کی تمہید میں لکھتے ہیں کہ جذب دروں قوموں کی زندگی ہے۔عزم اور توکل بندہ مومن کی طاقت ہے۔ وہ چمن میں خوشبو کی طرح پوشیدہ بھی ہوتا ہے اور ظاہر بھی۔ آج کی فکر آب وگل کی قیدی اور دل کی روشنی سے محروم ہے۔ بندۂ مومن غیر اللہ کی قید سے آزاد اور ذات حق سے وابستہ ہوتا ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۸۰۳) لہٰذا انفرادی، سماجی اور اجتماعی سطح پر اصلح کردار ہی بقا کا ضامن ہے:

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر
تیرا زُجاج 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، لہُو ترنگ ، ہے غافل! نہ، جل ترنگ

(اقبال،۲۰۰۶: ۵۲۲)

۲۔قرآنی قانون عروج وزوال اور اس کا عملی اطلاق

اقبال نے اپنے تمام افکار کی بنیاد قرآن حکیم پر رکھی۔ 'حیاتِ مستقبلہ اسلامیہ' پر گفتگو کرتے ہوئے علامہ نے فرمایا کہ ملت اسلامیہ کی تشکیل کے تمام حالات کا استنباط قرآن حکیم سے اصول وضوابط کی صورت میں کیا جا سکتا ہے۔ قرآن حکیم قوموں کے عروج وزوال کے واضح اصول بیان کرتا ہے۔ ان اصولوں کی پاسداری سے ہی تہذیبی زندگی کے تسلسل کو یقینی بنایا جا سکتا ہے۔ علامہ نے اپنی نظم ونثر میں اس کا بار بار ذکر کیا ہے:

تقدیر کے قاضی کا یہ فتویٰ ہے ازل سے
ہے جُرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات!

(اقبال،۲۰۰۶:۴۸۷)

تقدیر ہے اک نام مکافاتِ عمل کا
دیتے ہیں یہ پیغام خدایانِ ہمالہ

(اقبال،۲۰۰۶:۷۵۰)

ہاں، ایک حقیقت ہے کہ معلوم ہے سب کو
تاریخِ اُمَم جس کو نہیں ہم سے چُھپاتی
'ہر لحظہ ہے قوموں کے عمل پر نظر اس کی
بُرّاں صفَتِ تیغِ دو پیکر نظر اس کی!'

(اقبال،۲۰۰۶:۵۳۶)

چوں سرمہ رازی را از دیدہ فرو شستم
تقدیر امم دیدم پنہاں بکتاب اندر

(اقبال،۱۹۸۵:۶۳۰)

اندر و تقدیر ہائے غرب و شرق
سرعت اندیشہ پیدا کن چوں برق

(اقبال،۱۹۸۵:۶۶۹)

ڈاکٹر منظور احمد نے اسلامی کلچر کی تاریخ میں اسلام کی تفہیم کے مختلف پیراڈیم کی تین اقسام بیان کی ہیں:حکم و اطاعت کا پیراڈیم، عقلی تسلیم کا پیراڈیم اور باطنی تسکین کا پیراڈیم۔ (منظور ۲۰۰۴:۴۱) تاہم عصری تقاضہ یہ ہے کہ موجودہ تہذیبی کشمکش کے تناظر میں تفہیم قرآن کا ایسا سماجی، معاشرتی اور تہذیبی پیراڈیم تشکیل دیا جائے جو اسلامی تہذیب کے عالمی کردار کو یقینی بنا سکے۔

قرآن حکیم کی رو سے تاریخ تخلیق اقوام اور تجدید ملل کا عمل ہے۔جس کا طریق کار یہ ہوگا کہ حیات بخشی کے ضامن نصب العین کے حوالے سے انقلاب بپا کر کے زوال کا رخ عروج کی طرف پھیرا جا سکے گا۔(فاروقی،۱۹۸۸:۲۵۸)۔قرآنی قانون عروج و زوال میں انفرادی اور

اجتماعی اعمال کے اثرات وثمرات مرکزی حیثیت رکھتے ہیں۔ مسلم علم اہل علم خصوصاً صوفیا نے اعمال واقوال کے اثرات وثمرات کو باقاعدہ ایک علم کے طور پر بیان کیا ہے۔ خواجہ میر درد فرماتے ہیں کہ حقائق اشیاء ثابت اور موجودات کی ماہیات نفس الامر میں موجود ہیں۔ اس طرح اشیاء کے خواص بھی ثابت ہیں اور ماہیات کا ذاتی لوازم سے خالی رہنا محال ہے۔ اعمال واقوال بھی اشیاء شمار ہوتے ہیں اور ان کے خواص جو ان کے ذاتی لوازم کی طرح ہیں وہ بھی ثابت ہیں اور انہیں ان کے نتائج وثمرات کہتے ہیں۔ (میر درد، ۲۰۰۳: ۵۹۱)

۶۔ تہذیبی شناخت کا تحفظ

ا۔ نظریاتی اساس

اقبال ملت اسلامیہ کے وجود کی اساس مادی نہیں بلکہ روحانی اور نظریاتی قرار دیتے ہیں۔ اقبال تمام تہذیبی جہات کو اسی حوالے سے دیکھتے ہیں ان کے نزدیک مسلم قوم اپنے تشخص اور بنیادی شناخت کو مادی، وطنی، جغرافیائی یا نسلی حوالوں سے نہیں بلکہ مذہبی اور دینی حوالوں سے متعین کر کے ہی زندہ اور باقی رہ سکتی ہے۔ فرمایا:

ربط و ضبط ملت بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر
پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصار دیں میں ہو
ملک و دولت ہے فقط حفظ حرم کا اک ثمر

(اقبال، ۲۰۰۶: ۲۷۸، ۲۷۹)

ملت اسلامیہ کی زندگی کے عام معمولات کے بارے میں فرمایا: اسے محض رسم، معمول، یا روایت نہ کہیے۔ ان باتوں کا تعلق زندگی سے نہایت گہرا ہے۔ یہی باتیں ہیں جن سے قوموں کے ذوق حیات اور تہذیب وثقافت کی ترجمانی ہوتی ہے۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۳۹۱) مسلم تہذیب کے مظاہر موثر درجے کے حامل ہیں مثلاً

اردو زبان نے اپنی عظیم الشان وسعت اور روز افزوں وقعت کے باعث اپنی ہمسایہ زبانوں پر بھی بہت بڑا اثر ڈالا۔ اسے مستحکم کرنا تہذیبی اقدار کو مستحکم کرتا ہے۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۳۱) جب تحریک خلافت پر ہندو اثرات غالب ہوئے تو فرمایا کہ اہل خلافت اپنی اصلی راہ سے

بہت دور جا پڑے۔ وہ ہم کو ایک ایسی قومیت کی راہ دِکھا رہے ہیں جس کو کوئی مخلص مسلمان ایک منٹ کے لیے بھی قبول نہیں کر سکتا۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۱۶۵)

دورِ غلامی میں نظریاتی اساس کو محفوظ رکھنے کے لیے فرمایا: اس غلامی کے زمانہ میں مسلمانوں کے پاس کون سا ذریعہ ہے جس سے وہ اپنی آیندہ نسلوں کو اسلامی تصورات کے بننے اور بگڑنے کی تاریخ سے آگاہ کر سکیں۔ دین اسلام جو ہر مسلمان کی عقیدہ کی رو سے ہر شے پر مقدم ہے، نفسِ انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود متعین کرتا ہے۔ ان حدود کے معین کرنے کا نام اصطلاحِ اسلام میں شریعت یا قانونِ الٰہی ہے۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۱۹۲) جن دو قضایا پر اسلام کی تعقلی عمارت قائم ہے وہ بہت واضح طور پر اسلام اور الحاد میں امتیاز قائم کرتے ہیں۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۲۴) علامہ نے لفظ کفر کے غیر محتاط استعمال کو ملت اسلامیہ کے اجتماعی اور سیاسی انتشار کی علامت تصور کرنا سطحی تصور قرار دیا دیا۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۲۵) کیونکہ اسلام کی نظریاتی اساس اس طرح کے غیر تعقلی رویوں سے ماوراء ہے۔ مذہب صرف ایک ذاتی معاملہ نہیں۔ یہ ممکن نہیں کہ اسلام کو بطور ایک اخلاقی نصب العین تو باقی رکھا جائے لیکن اس کے نظام سیاست کو رد کر کے نظریہ قومیت کی بنیاد پر سیاسی نظامات اختیار کیے جائیں۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۴) ملت کے اتحاد کی اساس کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ہندوستان میں ملتِ اسلامیہ کی شیرازہ بندی کے لیے رسولِ اکرم (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) کی ذاتِ اقدس ہی ہماری سب سے بڑی اور کارگر قوت ہو سکتی ہے۔ مستقبل قریب میں جو حالات پیدا ہونے والے ہیں، ان کے پیشِ نظر مسلمانانِ ہند کی تنظیم اشد لازمی ہے۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۴۱۳) علامہ کے نزدیک ملت اسلامیہ کی زندگی میں مغربی اقدار کی بجائے اسلام کی اپنی اقدار سے روشنی لینے میں ہے۔ زبورِ عجم میں فرماتے ہیں کہ تو تلوار ہے اپنی نیام سے باہر آ۔ اپنی رات کو نور یقین سے روشن کر اور اپنی آستین سے ید بیضا باہر نکال۔ میں رومی کی مانند گرم خون ہوں لہٰذا مجھ سے روشنی حاصل کر ورنہ تجھے تہذیب نو کی آتش لینا ہوگی جس سے ظاہر روشن مگر باطن تاریک ہو جاتا ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۵۶۷)

۲۔ قومی تشخص کا تحفظ

اقبال جہاں مسلم قوم کو اپنی ترکیب کے لحاظ سے خاص اور امتیازی سمجھتے ہیں، اس کی بقا

اور زندگی کو بھی اس امتیازی تشخص کے ساتھ منسلک کرتے ہیں۔ علامہ کی پوری سیاسی جدوجہد اس بات کا ثبوت ہے کہ انہوں نے کبھی بھی برصغیر پاک و ہند میں مسلمانوں کے الگ قومی تشخص پر کسی سمجھوتے کو برداشت نہیں کیا۔ ایسے موقعوں پر بھی جبکہ دیگر مسلم قائدین جن میں خود قائداعظم بھی شامل تھے کانگریس اور حکومت برطانیہ کے ساتھ ہونے والے مذاکرات میں ایسا موقف اختیار کرنے پر تیار تھے کہ جن سے وقتی طور پر مسلمانوں کے آئینی اور سیاسی حقوق کو کچھ تحفظ مل سکتا تھا لیکن اس کی قیمت قومی تشخص پر سمجھوتے کی صورت میں ادا کی جارہی تھی، اقبال نے ایسے اقدامات کی انتہائی سخت الفاظ میں مذمت کی اور اس جانب متوجہ کیا کہ ہماری بقا صرف اس امر میں ہے کہ ہم اپنے قومی تشخص کو کس طرح سے محفوظ رکھ سکتے ہیں۔

اقبال نے جناح کے نام خط میں لکھا: ایشیا میں اسلام کی طاقت کا مستقبل ہندوستان کے مسلمانوں کی مکمل 'قومی' تنظیم پر ہے (بٹالوی، ۱۹۸۹: ۳۷۰) مزید برآں یہ دستور تو اس معاشی تنگدستی کا جو شدید تر ہوتی چلی جارہی ہے، کوئی علاج ہی نہیں۔ فرقہ وارانہ فیصلہ ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی ہستی کو تسلیم تو کرتا ہے لیکن کسی قوم کی سیاسی ہستی کا ایسا اعتراف جو اس کی معاشی پسماندگی کا کوئی حل نہ تجویز کرتا ہو اور نہ کرسکے، اس کے لیے بے سود ہے۔ ہندوستان میں قیامِ امن اور مسلمانوں کو غیر مسلموں کے غلبہ و تسلط سے بچانے کی واحد ترکیب اس طریق پر ہے کہ مسلم صوبوں کے ایک جداگانہ وفاق میں اسلامی اصلاحات کا نفاذ ہے۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۳۶۳)

مسلمانوں کے الگ سیاسی تشخص کے لیے فرمایا کہ مسلمانانِ ہند کی سیاسی جماعت صرف ایک ہی ہونی چاہیے اور ملک کے ہر صوبے اور ضلع میں اس کی شاخیں ہوں۔ اس جماعت کا نام کچھ ہی رکھ لیا جائے لیکن سب سے زیادہ ضروری چیز یہ ہے کہ اس کا دستور العمل ایسا ہونا چاہیے کہ ہر قسم کے سیاسی خیال کے لوگ برسرِ اقتدار آ کر اپنے خیالات اور اصولوں کے مطابق قوم کی صحیح قیادت کرسکیں۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۶۳) مکمل آئینی اختیارات کا مطالبہ کرتے ہوئے فرمایا: اگر اصولوں کو حقیقی معنوں پر پورے اختیارات مل جائیں تب ہی ہندوستان کی مسلم اور غیر مسلم اقلیتوں کو اس بات کا موقع مل سکتا ہے کہ وہ ملک میں اپنا سیاسی درجہ بلند کرسکیں اور نئے آئین پر عمل پیرا ہونے میں مسلمان اپنی اکثریت والے صوبوں میں اپنی گزشتہ تاریخ اور قابلِ قدر روایات کے پیشِ نظر اقلیتوں کے لیے روشن خیالی اور فراخ دلی کا ثبوت دے سکیں۔ میرے خیال میں مسلمانوں کا اس وقت سب سے اہم فرض جہالت اور اقتصادی پستی کے خلاف جہاد

ہونا چاہیے۔(شیروانی،۱۹۸۴: ۱۷۷) ہندوستان کے اقلیتی صوبوں میں مسلمانوں کے تشخص کے تحفظ کے لیے فرمایا: ہندوستان میں بعض حصے ایسے ہیں، جن میں مسلمانوں کی اکثریت ہے اور بعض حصے ایسے ہیں، جن میں وہ قلیل تعداد میں ہیں۔ان حالات میں ہمیں علیحدہ طور پر ایک پولیٹیکل پروگرام بنانے کی ضرورت ہے۔(افضل،۱۹۸۶: ی)

علامہ 'ندائے جمال' میں فرماتے ہیں زندگی سانسوں کی تکرار کا نام نہیں بلکہ اس کی اصل حی وقیوم سے ہے۔توحید فرد کو لاہوتی اور ملت کو جبروتی بناتی ہے۔نسل انسانی کے فرد اور ملت دونوں کا ثبات توحید کی تجلی سے ہے۔ملت کا مطلب ہزاروں آنکھوں کا ایک نگاہ بننا ہے جو توحید سے ممکن ہے۔اے بندۂ مومن صاحب مرتبہ بننے کے لیے افکار اور کردار کی وحدت پیدا کر۔(اقبال،۱۹۸۵: ۷۸۰)

۳۔آئینی وقانونی اساس

اقبال کی فکر کی یہ جامعیت ہے کہ انہوں نے مسلم قوم کے جس تشخص اور تہذیبی اساس کو نظریاتی طور پر بیان کیا وہ صرف ایک فکر یا خیال نہیں رہا بلکہ وہ ایک ایسی زندہ اور محسوس حقیقت تھی جو اقبال کی عملی سیاسی جدوجہد میں بھی واضح طور پر نظر آتی ہے۔دوقومی نظریہ اقبال کے شعر ونثر میں ان کا موضوع نہیں رہا بلکہ انہوں نے اپنی آئینی اور سیاسی جدوجہد کے دوران اپنے اقدامات کے ذریعے سے اس کی عملی اہمیت کو واضح کیا۔علامہ کے اپنے یا ان کے تجویز کردہ آئینی اقدامات اس کے واضح نظائر ہیں:

۱۔ میثاق لکھنو کی منسوخی کی تجویز کی صورت میں مسلمانوں کی متبادل تجاویز کہ ان کے مفادات کس طرح محفوظ رہیں گے۔(بٹالوی، ۱۹۸۹: ۲۰۰) علامہ ہی کے تصورات کی پیروی میں ۳۱رد سمبر ۱۹۴۰ءکو قائداعظم نے فرمایا کہ مسلم اقلیت والے صوبوں کے مسلمانوں کو اپنی تقدیر کا مقابلہ کرنا چاہیے لیکن مسلم اکثریت والے صوبوں کو آزادی دلانی چاہیے تاکہ وہ اسلامی شریعت کے مطابق زندگی گزار سکیں۔(صفدر،۲۰۰۴: ۷۵)

۲۔ ہندوستان میں قیام امن کے لیے فرمایا کہ یہ نسلی، مذہبی اور لسانی میلانات کی بنا پر ملک کی تقسیم مکرر پر موقوف ہے۔اکثر برطانوی مدبر بھی اس نظریے کے قائل ہیں۔(عطا، ۲۰۰۵: ۳۶۴) مسلمان کسی ایسے فرقہ وارانہ سمجھوتے پر خواہ وہ عارضی ہو یا مستقبل، رضامند نہیں ہوسکتے

جو انہیں ایسے صوبوں میں جہاں وہ فی الواقعہ اکثریت میں ہیں، حق اکثریت نہیں دیتا۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۵۸)

۳۔ علامہ نے ہندوستانی مسلمانوں کو تلقین کی کہ وہ آبادی کے لحاظ سے باقی تمام ایشیائی ممالک کی مجموعی مسلم آبادی سے زیادہ ہیں لہٰذا وہ اپنے آپ کو اسلام کا سب سے بڑا سرمایہ خیال کریں اور دوسری ایشیائی مسلم اقوام کی طرح اپنے اختلافات سے کنارہ کش ہو کر اپنے بکھرے ہوئے شیرازہ کو اکٹھا کریں اور اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کی کوشش کریں۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۲۰۱)

۴۔ مسلمانوں کے الگ تشخص کی اہمیت اجاگر کرتے ہوئے فرمایا کہ ہندوستان میں مختلف جماعتوں کے کئی مفاد بدیہی طور پر مشترک ہیں اور جہاں تک ان مشترک مفاد کا تعلق ہے مختلف جماعتوں میں کسی نہ کسی سمجھوتہ کا امکان ضرور ہے بلکہ میرا تو یہ یقین ہے کہ اس قسم کا سمجھوتہ لازمی طور پر ہو کر رہے گا موجودہ حالت ملک کی سیاسی ترقی کی راہ میں ایک لازمی منزل ہے۔ ہمیں ایک متحد ہندوستان کی بنیاد ٹھوس حقائق پر رکھنی ہو گی یعنی یہ کہ اس ملک میں ایک سے زیادہ قومیں آباد ہیں جتنی جلدی بھی ملک کے سیاست دان واحد قومیت کے خیال کو جس کا مطلب مختلف جماعتوں کو حیاتیاتی طور سے مدغم کرنے کے سوا کچھ اور نہیں ترک کر دیں ہم سب کے لیے اسی قدر اچھا ہے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۲۰۸)

۵۔ ۲۰/ مارچ ۱۹۲۷ء کو دہلی میں ۳۰ مقتدر مسلم رہنماؤں نے مسلمانوں کی طرف سے چند شرائط پر مخلوط انتخاب منظور کرنے کی پیش کش کی تو مسلمانان پنجاب نے پنجاب پراونشل مسلم لیگ کا ایک اجلاس بلا کر جداگانہ طریق انتخاب کو چھوڑنے کی مخالفت کی۔ اس اجلاس میں علامہ اقبال نے اس کے لیے ایک قرارداد پیش کی۔ (افضل، ۱۹۸۶: ط)

۶۔ اکتوبر ۱۹۳۲ء میں ہندو رہنماؤں، نیشنلسٹ مسلمانوں اور تحریک خلافت کے رہنماؤں کے درمیان بمبئی میں طریق انتخاب کے بارے میں ہونے والی گفت وشنید کی تو علامہ اقبال نے سخت مخالفت کی۔ (افضل، ۱۹۸۶: ع)

۷۔ علامہ نے (مسلم مفادات کے خلاف) کانفرنس میں شرکت کرنے سے نہ صرف انکار کیا بلکہ فرمایا کہ ایسی کانفرنس کا انعقاد اسلام اور ہندوستان کے مفاد کے لیے بے حد مضر ثابت ہو گا۔ (افضل، ۱۹۸۶: ع)

۸۔ علامہ نے مسلمانوں کو تلقین کی کہ جب تک اقلیتوں کے حقوق کی موثر حفاظت کا انتظام نہ

ہو، اس وقت تک مسلمان فرقہ وار حلقہ ہائے انتخاب کو دستورِ ہند کے ایک اساسی جز و کی حیثیت سے قائم رکھنے پر لازماً مصر رہیں۔(افضل،۱۹۸۶: ۲۷)

۹۔ علامہ نے ہر قوم کا یہ حق قرار دیا کہ وہ اپنی اپنی تہذیبوں کے مطابق نشو وارتقا حاصل کریں۔ یہ مقصد حاصل ہونا چاہیے خواہ مغرب کے دستوری اصول سے حاصل ہو یا کسی دوسرے ایسے ذریعہ سے جو وقت کے مطابق ہو اور لوگوں کی ضروریات پوری کرے۔(افضل، ۱۹۸۶: ۵۳)

۱۰۔ مسلمانوں کے لیے حصول سوراج کا انحصار فرقہ وار نیابت کے قیام پر ہے۔ انھیں اپنے حقوق ملی کے تحفظ کی فکر لاحق ہے اور مسلمانانِ ہند کی ترقی کا انحصار اسی مسئلہ پر ہے۔(افضل، ۱۹۸۶: ۶۴)

۱۱۔ ہندوستان کا مسلمان اب 'ہندی قومیت' کے جذبے کا قائل نہیں رہے گا۔ جداگانہ حلقہ ہائے انتخاب کی حمایت کی وجہ کسی حد تک تو مسلمانان ہند اور خاص کر مسلمانان پنجاب کی موجودہ اقتصادی حالت ہے لیکن بڑی وجہ فرقہ وار امن وآتشی کے قیام کا احتمال ہے، صرف جداگانہ حلقہ ہائے انتخاب ہی سے متعین ہوسکتا ہے۔(افضل،۱۹۸۶: ۷۰)

۱۲۔ علامہ نے ان صوبہ جات میں جہاں مسلمانوں کی اقلیت ہے، مسلمانوں کے حقوق پر وسیع ہندوستان گیر اسلامیہ زاویہ نگاہ سے غور کرنے کی تجویز دی۔(افضل،۱۹۸۶: ۷۲)

۱۳۔ مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے علامہ ان آئینی اقدامات کے موید تھے:

(۱) ہندوستان کا نظام حکومت فیڈرل ہو۔

(۲) پنجاب و بنگال کی مسلم اکثریتیں قائم رہیں۔

(۳) بلوچستان، سرحد اور سندھ کے مسلمان صوبوں کو مکمل اصلاحات ملیں۔

(۴) وزارتوں اور ملازمتوں میں مسلمانوں کا حصہ بروئے دستور اساسی محفوظ کر دیا جائے۔

(۵) شریعت حقہ، تمدن اسلام، تعلیم اسلام اور مسلمانوں کا انفرادی قانون غیر مسلم دسترس سے بروئے دستور اساسی محفوظ کر دیا جائے۔

(۶) غیر مصرحہ اختیارات صوبجات کے قبضہ میں رہیں۔ اور

(۷) مرکز کی مجالس آئین ساز اور وزارت میں ہمارا حصہ ایک تہائی ہو۔(افضل، ۱۹۸۶: ۱۱۵)

۱۴۔ مسلمانان ہند کے لیے کوئی ایسا دستور اساسی جو مسلمانوں کے لیے اجتماعی حیثیت سے موت کا پیغام ہو، ہرگز ہرگز قبول نہیں کیا جا سکتا۔ ہندوستان کی آزادی ہندوستان کی قوموں کے ہاتھ میں ہے۔ اگرچہ ہندوستان کی آب و ہوا میں کوئی سمجھوتہ ہندی اقوام کے درمیان نہیں ہوسکا، حالانکہ کم از کم مسلمانوں نے اپنے بعض ضروری اقتصادی اور اجتماعی مقاصد کو نظر انداز کر کے گذشتہ دس سال میں اس کے لیے کوشش بھی کی ہے۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۱۳۴)

۱۵۔ آئینی حقوق کے تحفظ کے لیے انتہائی اقدام اٹھانے کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: گذشتہ دس سال سے ہم اپنے اقتصادی و سیاسی فوائد کو پس پشت ڈال کر کانگرس اور ہندوؤں کے ساتھ اتحاد کی کوشش کرتے رہے لیکن اس میں ہم کو برابر ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ لہٰذا اب اگر لندن میں بھی فرقہ وار اتحاد کی کوئی قابل اطمینان صورت نہ نکلی اور مکمل 'پراونشل اٹانمی' نہ دی گئی اور مرکزی حکومت ان کا کافی خیال نہ کیا گیا تو مسلمانان ہند کو اجتماعی زندگی پر انفرادی زندگی کو قربان کرنا پڑے گا اور مجھے یقین ہے کہ اگر بنگال اور پنجاب کی اکثریت اور مسلمانوں کے دیگر مطالبات کو تسلیم نہ کیا گیا تو جو دستور اساسی بھی ہندوستان کو دیا جائے گا، مسلمانان ہند اس کے پرخچے اڑا دیں گے۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۱۳۶)

۴۔ عملی اقدامات

ہندوستان کے وہ حالات جن میں اقبال مسلم قوم کے آئینی و سیاسی حقوق اور قومی وجود کے تحفظ کے لیے مصروف جدوجہد تھے ان میں جو اقدامات عملاً علامہ نے تجویز کیے آج کے حالات میں بھی ان سے بڑی واضح رہنمائی لی جا سکتی ہے۔ علامہ نے مسلمانوں کے لیے الگ وطن کی اہمیت کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: کوئی بھی ملی سیاسی گروہ ہو اپنی ہستی جب ہی قائم رکھ سکتا ہے کہ اسے کوئی خطہ ارض مل جائے (نیازی، ۲۰۰۷: ۱۴۲) قوم کی اجتماعی بیداری کے امکان کے بارے میں فرمایا: ہماری نشاۃ الثانیہ کے لیے جو تحریک بھی اٹھے گی اس کی نوعیت لازماً سیاسی ہوگی۔ سیاسی ان معنوں میں کہ ہمیں سب سے پہلے ان حدود و قیود سے نجات حاصل کرنا ہے جو ہمارے فکر و فرہنگ اور علم و عمل پر مسلط ہیں، جنھوں نے ہمارا دل و دماغ شل کر رکھا ہے، جنھوں نے ہمارے ہاتھ پاؤں جکڑ رکھے ہیں۔ بغیر اس کے ناممکن ہے ہم ایک آزاد فضا میں سانس لیں اور بحیثیت ایک قوم پھر زندہ ہوسکیں۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۲۸۹)

کوئی بھی عملی جدوجہد استقامت کے بغیر کامیاب نہیں ہوتی۔ سودیشی تحریک کے بارے میں فرمایا کہ صبر واستقلال سے کام لیا گیا تو سودیشی تحریک ضرور کامیاب ہوگی۔ دوراندیشی تمام کامیابی کا راز ہے۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۹۷) اپنی روایات پر پختگی کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ اگر ہمارا مقصد یہ ہو کہ ہماری ہستی کا شیشہ نہ ٹوٹنے میں یہ آئے تو ہمیں ایک ایسا اسلوب وسیرت اختیار کرنا چاہیے جو اپنی خصوصیات مخصوص سے کسی بھی صورت میں بھی علیحدگی اختیار نہ کرے(شکیل، ۱۹۷۷: ۲۳۱) اور یہ طرزِ عمل اجتماعی نظم کا حامل بھی ہو: تاہم ہمیں اس حقیقت کو ہرگز پسِ پشت نہ ڈالنا چاہیے کہ ایشیا میں اسلام کے اخلاقی و سیاسی اقتدار کا دارومدار تمام تر ہندوستانی مسلمانوں کی مکمل تنظیم پر ہے۔(عطا، ۲۰۰۵: ۳۵۶) اقبال نے قومی زندگی کے اہداف کے حصول کو مستی کردار(اقبال، ۲۰۰۶: ۵۵۳) اور جوش کردار(اقبال، ۲۰۰۶: ۴۸۰) سے مشروط قرار دیا۔

۷۔قومی رویے کی تشکیل

ا۔یقین

یقین اقبال کی فکر کا بنیادی اور مرکزی نقطہ ہے۔ یقین ناممکن کو ممکن بناتا ہے اور فرد ہو یا قوم اس کی قوت عمل میں وہ روح پھونک دیتا ہے جس سے اس کے لیے منزل آفریں ممکن ہو جاتی ہے اور یقین سے محروم فرد ہو یا قوم وہ کبھی بھی ایسی جدوجہد کا آغاز نہیں کر سکتے جس سے وہ کسی منزل تک پہنچ سکیں یا اپنے کسی ہدف کے حصول کو ممکن بنا سکیں۔ علامہ 'در بیانِ اینکہ خودی ازعشق ومحبت استحکام می پذیرد' میں فرماتے ہیں کہ عشق کی تاثیر بندے کو محبوب کی تقلید میں بایزید بسطامی کی طرح مستحکم کر دیتی ہے تو بھی اپنی ذات سے نکل کر حق کی طرف ہجرت کر اور سلطان عشق سے قوت حاصل کرتا کہ اللہ تجھے اپنی خلافت کے منصب پر فائز کرے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۲۱) علامہ فرماتے ہیں کہ علم کی ترقی کے لیے یقین کی بجائے شک مگر عمل کے لیے پختہ یقین کی ضرورت ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۲۱۱) اے اللہ ہمارے عزم کو یقین سے پختہ کر کیونکہ ہم اس معرکے میں بغیر لشکر وسپہ کے آئے ہیں۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۴۵۰) علامہ 'مصوری' میں فرماتے ہیں کہ دور حاضر کی دانش آفل کی پرستار اور دل کو یقین سے محروم کرنے والی ہے۔ بے یقین کوئی تخلیق نہیں کر سکتا۔ بے یقین خودی سے محروم اور ذوق جمہور کا مطیع ہوتا ہے۔ وہ صحبت روح

الامین اور نور یزداں سے محروم ہوتا ہے۔اس کا ہاتھ سیاہ اور عصا ضرب کلیمی سے عاری ہوتا ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ زندگی بے قوت اعجاز نیست۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۵۷۹) علامہ 'حرکت بہ وادی برغمید کہ ملائکہ اورا وادی طواسین می نامند' میں فرماتے ہیں کہ اگر شعر کا مقصد آدم گری ہو تو شاعر وارث پیغمبر ہے۔پیغمبر کی شان یہ ہے کہ اقوام وملل اس کی آیات سے جنم لیتی ہیں۔اس کی برکت سے سنگ وخشت ناطق بن جاتے ہیں۔وہ ہمارا تزکیہ کر کے ہمارے فکر کو بال جبریل عطا کرتا ہے۔اس کے آفتاب کو زوال اور اسکے منکر کو کمال نہیں۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۶۳۲) الغرض یقین سے زندگی آمادہ عمل ہوتی ہے اور بندے کا عمل خدا کا عمل بنتا ہے:

مے یقیں سے ضمیرِ حیات ہے پُرسوز
نصیبِ مدرسہ یا رب یہ آبِ آتش ناک

(اقبال، ۲۰۰۶: ۳۹۴)

صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر
جوشِ کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز

(اقبال، ۲۰۰۶: ۴۷۹)

یقین سے ہی بندہ مومن موت کو بھی زندگی کا ایک پیرایہ تصور کرتا ہے:

نظر اللہ پہ رکھتا ہے مسلمانِ غُیور
موت کیا شے ہے ، فقط عالمِ معنی کا سفر
اُن شہیدوں کی دِیَت اہلِ کلیسا سے نہ مانگ
قدر و قیمت میں ہے خُوں جن کا حرم سے بڑھ کر
آہ! اے مردِ مسلماں تجھے کیا یاد نہیں
حرفِ 'لَا تَدْعُ مَعَ اللّٰہِ الٰهاً آخر'

(اقبال، ۲۰۰۶: ۵۶۸)

۲۔حقیقت پسندانہ سوچ

تاریخ اس امر کی گواہ ہے کہ جب بھی ملت اسلامیہ کی مذہبی یا سیاسی قیادت نے زمینی حقائق کو نظر انداز کر کے غیر حقیقت پسندانہ سوچ کے تحت فیصلے کیے وہ ناکامی سے دوچار ہوئے

اور انہوں نے قوم کو بھی تباہی و نامرادی کے اندھیروں کا شکار کر دیا۔ اقبال نے گو اپنی فکر کو شاعرانہ پیرائے میں بیان کیا لیکن یہ بھی اقبال کی فکر کا ایک امتیاز ہے کہ انہوں نے ہر مرحلے پر وہی فکری رہنمائی اور عملی حکمت عملی اختیار کی جو حقیقت پسندانہ رویے پر مشتمل تھی۔ اقبال نے قوم کو کبھی بھی کسی ایسی راہ پر چلنے کی تلقین نہیں کی جو صرف غلط اندازوں یا مجرد خیال آرائیوں کا نتیجہ ہوں اور انجام کار اس نے قوم کو کسی تباہی سے دو چار کیا ہو۔ تحریک خلافت ہو یا تحریک ہجرت، ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد ہو، کانگریس یا برطانوی حکومت کے ساتھ معاملات ہر موقع پر اقبال نے حقائق کو سامنے رکھتے ہوئے حکمت عملی اختیار کی اور قوم کو ایک واضح رہنمائی دی۔ خطبہ الہ آباد میں بھی علامہ کا یہ کہنا کہ حکومت برطانیہ کے اندر یا اس کے باہر خود اختیار حکومت کا حصول مسلمانوں کا حتمی مقدر ہے، حقائق کا حقیقی تجزیہ اور علامہ کی بصیرت اور حالات کی نبض کا ادراک اور ان کے نتائج کا شعور ہونے کا واضح ثبوت ہیں۔ تحریک آزادی کے دوران بھی وہی قیادت مسلمانوں کو آزادی کی منزل تک لائی جو حقیقت پسندانہ سوچ کی حامل تھی۔ ۴۶-۱۹۴۵ء کے انتخابات مسلمانان ہند کے لیے ایک فیصلہ کن مرحلہ تھے۔ یہ قائداعظم کی حقیقت پسندانہ سوچ تھی کہ آپ نے الیکشن مطالبہ پاکستان پر لڑا اور پھر واضح فتح کے بعد اسے مسلم لیگ کے مطالبات میں شامل کیا۔ (صفدر، ۲۰۰۴: ۷۹)

اقبال عملی زندگی میں اس رویے کی تلقین کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ہے یاد مجھے نکتۂ سلمانِ خوش آہنگ
دنیا نہیں مردانِ جفاکش کے لیے تنگ
چیتے کا جگر چاہیے، شاہیں کا تجسّس
جی سکتے ہیں بے روشنیِ دانش و فرہنگ
کر بُلبل و طاؤس کی تقلید سے توبہ
بُلبل فقط آواز ہے، طاؤس فقط رنگ!

(اقبال، ۲۰۰۶: ۴۰۱)

۳۔ عملی رویہ

اقبال اپنی فکر اور شعر و نثر کے ذریعے قوم میں بے عملی کو ختم کر کے عملی رویہ پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ خطبات کے دیباچے کا پہلا جملہ ہی اس امر کا غماض ہے کہ جہاں علامہ نے یہ لکھا کہ

قرآن حکیم ایک ایسی کتاب ہے جو 'فکر' کے بجائے 'عمل' پر زور دیتی ہے۔ چونکہ علامہ کے زمانے میں مسلم قوم کا سب سے بڑا مسئلہ قوت عمل سے محرومی تھی لہٰذا ضرورت تھی کہ قوم میں ایسی روح عمل پیدا کی جائے جو یقین سے بھی بہرہ ور ہو اور قوم اپنے احوال کو بہتر کرنے کے لیے راہ عمل پر کمر بستہ ہو جائے۔ علامہ عمل کے قائل نہیں چاہے اس میں کوتاہیاں بھی ہوں علامہ فرماتے ہیں کہ سراپا عمل لوگ اپنے صحیح رجحانات پر اعتماد کر کے جرات کے ساتھ میدان عمل میں کود پڑے اور زندگی کی نئی ضروریات کا جو تقاضا تھا اس کو جبر و قوت سے پورا کیا۔ ایسے لوگوں سے غلطیاں بھی ہوا کرتی تھیں لیکن تاریخ اقوام بتلاتی ہے کہ ان کی غلطیاں بھی بعض اوقات مفید نتائج پیدا کرتی ہیں۔ (شیروانی،۱۹۸۴: ۱۳۹)

علامہ 'در شرح اسرار اسمائے علی مرتضیٰ' میں فرماتے ہیں کہ صاحب قلب سلیم اپنی قوت کو مہمات عظیم سے آزماتا ہے۔ وہ آگ سے گلزار پیدا کر کے مشکلات کو اپنی قوت کے ممکنات دریافت کرنے کا ذریعہ بنالیتا ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۴۹) علامہ 'پیش کش بحضور اعلیٰ حضرت' میں فرماتے ہیں کہ زندگی جدوجہد کا نام ہے یہ استحقاق نہیں۔ زندگی کا کمال خیر کثیر یعنی علم انفس و آفاق سے وابستہ ہے۔ علمِ اشیاء ہی علم الاسماء ہے اور یہ عصا و ید بیضا کا درجہ رکھتا ہے۔ مغرب کو اسی وجہ سے فروغ نصیب ہوا۔ علم و دولت سے ہی ملت کا نظم و اعتبار قائم ہوتا ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۱۸۸) الغرض زندگی کی کلید عمل ہے:

وہی جہاں ہے ترا جس کو تُو کرے پیدا
یہ سنگ و خِشت نہیں، جو تری نگاہ میں ہے

(اقبال،۲۰۰۶: ۳۹۵)

راز ہے، راز ہے تقدیرِ جہانِ تگ و تاز
جوشِ کردار سے کُھل جاتے ہیں تقدیر کے راز
جوشِ کردار سے شمشیرِ سکندر کا طلوع
کوہِ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز
جوشِ کردار سے تیمور کا سَیلِ ہمہ گیر
سَیل کے سامنے کیا شے ہے نشیب اور فراز

صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر
جوشِ کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز

(اقبال، ۲۰۰۶:۴۷۹)

۴۔قربانی کا جذبہ

قربانی کا جذبہ پیدا کیے بغیر کسی بھی بڑی منزل کے حصول کی ضمانت نہیں دی جا سکتی۔ اقبال کی نظم ونثر میں قربانی کے جذبے کا پیدا کیا جانا ایک بنیادی تقاضے کی حیثیت رکھتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں: اگر مذہبی پہلو سے اسلامی زندگی کو دیکھا جائے تو وہ قربانیوں کا ایک عظیم سلسلہ معلوم ہوتا ہے۔ لہٰذا شعائر اسلام کی پابندی سے روح کو وہ تدریجی تربیت ملتی ہے جس کی وجہ سے اس میں تبدیلی الا اللہ کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ (شکیل، ۱۹۷۷:۸۴)

اجتماعی سطح پر قربانی کی اہمیت بیان کرتے ہوئے فرمایا: آپ کا سب سے مقدم فرض یہ ہے کہ پوری جماعت کو ایثار کے لیے تیار کریں جس کے بغیر کوئی غیرت مند قوم باعزت زندگی بسر نہیں کرسکتی۔ (شیروانی، ۱۹۸۴:۶۱) اپنی ذاتی ضروریات کو قومی ضروریات پر قربان کرتے ہوئے فرمایا: میرے خیال کے مطابق عوام کی ضرورت بحیثیت مجموعی کسی ایک فرد واحد کی ضرورت سے کہیں زیادہ اہم ہوتی ہیں۔ ایک شخص اور اس کی ضروریات ختم ہو جاتی ہیں لیکن عوام اور ان کی ضروریات ہمیشہ باقی رہتی ہیں۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۲۱۵) کیونکہ قربانی ہی اعلیٰ مقاصد کی تکمیل کا ذریعہ ہے۔ علامہ نے نوجوانوں سے فرمایا: میں نوجوانوں کو مشورہ دیتا ہوں کہ وہ قرآن پاک کی تعلیمات اور اسوہ حسنہ کو پیش نظر رکھیں اور اگر ان کو زندہ رہنا ہے تو وہ ان قربانیوں کے لیے تیار رہیں جو ہمیشہ سے زیادہ ان کو آیندہ دینی ہوں گی۔ (افضل، ۱۹۸۶:۱۳۶)

۵۔قومی انا کی تشکیل

قومی انا، قومی شعور اور قومی مقاصد کا احساس وادراک اور افراد قوم کا اجتماعی نصب العین کے ساتھ اپنے آپ کو وابستہ کر لینا وہ بنیادی طرز عمل ہے جو کسی قوم کے ارتقاء میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے۔ قومی انا کا ذکر کرتے ہوئے علامہ نے فرمایا: جس طرح حیات افراد میں جلب منفعت، دفع مضرت، تعین عمل، ذوق حقائق عالیہ اساس نفس کی تدریجی نشونما اس کے تسلسل توسیع واستحکام سے وابستہ ہیں اسی طرح ملل واقوام کی حیات کا راز بھی اسی اساس بالفاظ دیگر

قومی انا کی حفاظت تربیت اور استحکام میں مضمر ہے اور حیات ملیہ کا انتہائی کمال یہ ہے کہ افراد قوم کی آئین مسلم پابندی سے اپنے ذاتی جذبات کی حدود مقرر کریں (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۳۴)

علامہ 'حکایت طائرے کہ از تشنگی بیتاب بود' میں فرماتے ہیں کہ خودی کی حفاظت سے ایک لمحہ کے لیے بھی غافل نہ ہو بلکہ الماس و کہسار کی طرح پختہ فطرت بنو۔ اپنے تار خودی سے نغمہ پیدا کر کے اسرار خودی آشکار کرو۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۵۵) 'حکایت الماس و زغال' میں فرماتے ہیں کہ پختگی خودی سے تیرہ خاک نگین بنتا ہے۔ کوئلہ اور ہیرا ایک ہی مادے سے بنے ہیں مگر ایک پختگی کے باعث ذوالنور دوسرا ناپختگی خودی کے باعث سراسر ظلمت ہے۔ سخت کوشی و سخت گیری سے ہی سراپا نور بنا جاسکتا ہے۔ آبروئے زندگی صلابت میں ہے جبکہ ناپختگی میں ناتوانی اور ناکسی کے سوا کچھ نہیں۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۵۶) علامہ 'حکایت شیخ و برھمن و مکالمہ گنگا و ہمالہ در معنی ایں کہ تسلسل حیات ملیہ از محکم گرفتن روایات مخصوصہ ملیہ می باشد' میں فرماتے ہیں کہ جمعیت ہی کسی تہذیب کی بقا اور تسلسل کی اساس ہے اور جمعیت کسی بھی تہذیب کی مخصوص روایات کو استقامت سے اختیار کرنے میں ہے۔ چاہے وہ روایات مومنانہ ہوں یا کافرانہ۔ اگر کافر آذر سے اور مسلمان ابراہیم سے دور ہو جائے گا تو اس کے وجود میں خودی کی شمع بجھ جائے گی اور اس کا وجود خطرے میں پڑ جائے گا۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۵۹)

علامہ 'اندرز میر نجات نقشبند المعروف بہ بابائے صحرائی' میں فرماتے ہیں کہ زندگی کا راز گوہر کی طرح اپنے اندر غوطہ زن ہونا ہے۔ زندگی دوسروں کا طواف ترک کر کے خود کو بیت الحرام بنانے کا نام ہے۔ علم اگر تن کے لیے ہو تو مار اور اگر دل کے لیے ہو تو یار ہے۔ سوز دل سے ہی مسلمان کا علم کامل ہوتا ہے۔ چونکہ اسلام کا معنی ترک آفل ہے۔ دانش حاضر محسوس تک محدود ہونے کے باعث حجاب اکبر ہے۔ اس کے مینا میں مے دیرینہ نہیں اور اس کی شب یارب کی رونق سے محروم ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۶۵)

علامہ رموز بے خودی کے آغاز 'پیش کش بحضور ملت اسلامیہ' میں فرماتے ہیں کہ ملت اسلامیہ خاتم اقوام اور انسانی تہذیب کے ہر آغاز کا انجام ہے۔ مگر آج یہ ملت راہ کعبہ سے بہت دور ہو گئی ہے۔ اسے پروانے سے رمز سوز اخذ کرنی چاہیے اور اپنے من میں عشق کے طریق کو زندہ کر کے حضور اکرمؐ سے اپنے پیمان کو تازہ کرنا چاہیے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۸۱) دوسرے مقام پر فرماتے ہیں: اے بندہ مومن! بود و عدم اور جہان کیف و کم سے نکل۔ اپنے من میں اپنی خودی کو

تعمیر کر اور ابراہیم کی طرح معمار حرم بن جا! (اقبال، ۱۹۸۵: ۲۰۵) الغرض قومی انا کی تشکیل و استحکام ہی بقا کی ضامن ہے:

گر بخود محکم شوی سیل بلا انگیز چیست
مثل گوهر در دل دریا نشستن میتوان

(اقبال، ۱۹۸۵: ۳۳۰)

چڑھتی ہے جب فقر کی سان پہ تیغِ خودی
ایک سپاہی کی ضرب کرتی ہے کارِ سپاہ
دل اگر اس خاک میں زندہ و بیدار ہو
تیری نِگہ توڑ دے آئنۂ مہر و ماہ

(اقبال، ۲۰۰۶: ۴۰۲)

۶۔ بدلتے حالات کا ادراک اور مقابلے کی اہلیت

افراد قوم کو حالات کے تغیر پر گہری نظر اور ان کا ادراک ہونا چاہیے۔ جو قوم اجتماعی شعور کی حامل نہیں ہوتی اور بدلتے ہوئے حالات کا شعور نہیں رکھتی اور نہ ہی بدلتے ہوئے حالات اور ان میں درپیش چیلنجز سے عہدہ برآ ہونے کی سکت رکھتی ہے وہ بتدریج غلامی کا شکار اور اپنے اجتماعی وجود سے محروم ہوتی چلی جاتی ہے۔ ملت افغانیہ کے حالات پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ نے فرمایا کہ تمام قوموں کے عروج و زوال کے اسباب پر غور کرنے والے اس بات کو جانتے ہیں کہ اگر افغانوں نے موجودہ انقلاب کے مفہوم کو نہ سمجھا اور اپنی آزاد حکومت سے تمدنی فوائد نہ اٹھائے تو یقیناً ان کا حال وہی ہوگا جو وسط ایشیا کی موجودہ قوموں کا ہو رہا ہے۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۶۲) کیونکہ وہی قومی حالت قابل تحسین ہے جو زندگی کی اغراض کے منافی نہ ہو (شکیل، ۱۹۷۷: ۹۷) اور زندگی اپنے حوالی میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو، اور کوئی نئی دنیا خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی جب تک اس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں متشکل نہ ہو (شکیل، ۱۹۷۷: ۱۴۲) علامہ نے ملت اسلامیہ کو اس قومی نقص سے نجات دلانے کے لیے فرمایا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کے ضمیر سے خول ہٹانے کی ضرورت ہے (شیروانی، ۱۹۸۴: ۲۱۶) تاکہ وہ حالات کا صحیح ادراک کر کے اپنی راہ عمل کا تعین کر سکیں۔

۷۔قومی نصب العین و آرزو

فرد ہو یا قوم اس کا وجود کسی نصب العین اور آرزو کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ یہی امر قوم کے اجتماعی رویے میں پیدا کرنے کی ضرورت ہے کہ قوم کا اجتماعی رویہ بے ہدف اور بے مقصدیت کا شکار نہ ہو بلکہ اس کے سامنے ایک واضح نصب العین ہو اور اس میں اس نصب العین کو حاصل کرنے کی شدید آرزو ہو جس کے لیے وہ اپنے تمام ترجیحات کو متعین کرتے ہوئے اپنی تمام صلاحیتوں کو وقف کر سکے۔ علامہ نے فرمایا کہ

ہماری قومی سرگرمیوں کی محرک اقتصادی اغراض ہی نہیں ہونی چاہئیں۔قوم کی وحدت کی بقا، اس کی زندگی کا تسلسل اور قومی آرزو اور نصب العین فوری اغراض کی تکمیل کے مقابلے میں بہت ہی زیادہ اشرف و اعلیٰ ہے۔(شکیل، ۱۹۷۷: ۲۳۵) قومی نصب العین ہی قوم میں ہم آہنگی پیدا کرتی ہے اور ہم آہنگی ہی ایک ایسی چیز ہے جو تمام سیاسی و تمدنی مشکلات کا علاج ہے۔(عطا، ۲۰۰۵: ۲۹۵) واضح نصب العین سے ہی قوم میں عصبیت پیدا ہو سکتی ہے جو تعصب کے منفی اثرات کو ختم کرے گی۔ عصبیت اور چیز ہے اور تعصب اور چیز ہے۔(عطا، ۲۰۰۵: ۵۳۸) تعصب قوم کو منتشر اور عصبیت متحد کرتی ہے اور یہ اتحاد ہی قومی وجود کی اساس ہے۔

۸۔اجتماعی ملی احتساب

احتساب خود اصلاحی کا سب سے موثر راستہ ہے۔ جو فرد اور قوم اپنے احتساب کے عمل کو خود جاری رکھے وہ کسی بھی بڑے بحران سے دوچار نہیں ہوتے لیکن جو فرد یا قوم اپنے احتساب سے غافل ہو نتیجتاً تاریخی عمل اس کا احتساب کرتا ہے جس کے نتائج انتہائی بھیانک اور مہلک بھی ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا تاریخی عمل کے تحت کسی قوم کے وجود کی بقا کے لیے ضروری ہے کہ وہ قوم کبھی بھی خود احتسابی کا عمل ترک نہ کرے:

جس میں نہ ہو انقلاب، موت ہے وہ زندگی
رُوحِ اُمم کی حیات کشمکشِ انقلاب
صُورت شمشیر ہے دستِ قضا میں وہ قوم
کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب

(اقبال، ۲۰۰۶: ۴۲۸)

مستقبل کا منظر نامہ

ا۔ مسلم تہذیب کا تابناک مستقبل

علامہ نے برصغیر میں مسلم تہذیب کے تابناک مستقبل کے امکانات اور ان امکانات کو بروئے کار لانے کے لیے ضروری اقدامات کو ۲۹ر دسمبر ۱۹۳۰ء کے خطبہ الہ آباد میں بڑی شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا۔(صفدر، ۲۰۰۴: ۲۹۹) اس دور میں جب اسلامی تہذیب کے مستقبل کے مخدوش ہونے کے بارے میں مختلف رہنمایانِ قوم اظہار کر رہے تھے علامہ نے استدلال کے ساتھ ان کے اس موقف کو رد کیا۔ جب پنڈت جواہر لال نہرو نے ترکی میں ہونے والے اقدامات سے ترکی کو اسلام سے نکل جانے والا ملک قرار دیا تو علامہ نے فرمایا کہ نہرو اس حقیقت سے آگاہ نہیں ہے کہ اسلام سے کسی فرد یا جماعت کو خارج کرنا خالصتاً ایک فقہی معاملہ ہے جس کا فیصلہ اسلام کی ہیئت ترکیبی ہی کی روشنی میں کیا جا سکتا ہے۔ ترکی میں ہونے والی تبدیلیاں نہ ہی تو ترکوں کو اسلام سے خارج کرتی ہیں اور نہ ہی ترکی میں اسلامی تہذیب کے مخدوش ہونے کی علامت ہیں۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۳۹) اسلامی تہذیب کے مستقبل کے امکانات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے برنارڈ لیوس نے لکھا کہ ہر چند اسلام ایک تابناک سیاسی قوت ہے لیکن یہ قوت ابھی تک بے سمت ہے۔ اسلامی اتحاد کے نصب العین کو حاصل کرنے کے لیے جتنی کوششیں کی گئیں وہ ناکام رہیں وجہ عالم اسلام میں انقلابی قیادت کا فقدان ہے۔ اسلامی ممالک ایسی قیادت کے منتظر ہیں۔ مغرب کو اس وقت سے ڈرنا چاہیے جب ایسی قیادت سامنے آ جائے۔(ملک، ۲۰۰۲: ۳۹) اسلام کس طرح بتدریج کمال کی طرف بڑھ رہا ہے۔ علامہ نے فرمایا کہ اسلام جدید تفکر اور تجربے کی روشنی میں اس مرحلے میں داخل ہو چکا ہے جہاں کوئی بھی شخص حتیٰ کہ نبوت کا دعویٰ کر کے بھی اسے ماضی کی تاریکیوں کی طرف نہیں لے جا سکتا۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۳۵) علامہ فرماتے ہیں کہ میرے عقیدے کی رو سے اسلام ہی ایسی حقیقت ہے جو انسان کے لیے موجب نجات ہے۔(عطا، ۲۰۰۵: ۵۸۰) علامہ اسلام کی ہیئت ترکیبی کو ان دشواریوں سے عہدہ برآ ہونے کا اہل سمجھتے ہیں جو معاصر چیلنجوں نے پیدا کر دی ہیں بلکہ یہ دشواریاں اسلامی تہذیب کو مزید پاک صاف کر کے آگے لے جائیں گی۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۳۴) گو ۱۷۹۹ء میں اسلام کا سیاسی زوال اپنی انتہا کو پہنچ چکا تھا لیکن اس کے باوجود یہ

اسلام کی داخلی قوت اور زندگی ہے کہ اسلام نے اس زوال کو اپنے اوپر مسلط نہیں ہونے دیا بلکہ بدلتی دنیا میں اپنے مقام اور موقف کا شعور حاصل کیا ہے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۳۵) علامہ اسلام کو ہمیشہ قائم رہنے والی حقیقت سمجھتے ہیں جس کی قوت سے تہذیب اسلامی باوجود زوال وانحطاط کے دوبارہ زندگی حاصل کرے گی۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۱۹۸) مختلف اسلامی ممالک میں مذہب اور تمدن کے احیا کی کوششیں اس کا ثبوت ہیں۔ افغانستان میں نسل نو کے اسی جذبے کو دیکھتے ہوئے نادرشاہ نے اقبال کو افغانستان آنے کی دعوت دی کہ نئے علوم کی تحصیل اور مذہب وتمدن کے احیا کے لیے کوششیں کی جا سکیں۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۲۰۲) اسلام اور اسلامی تہذیب کے مختلف ممالک اور تہذیبوں کے ساتھ ارتباط کے باب میں علامہ فرماتے ہیں کہ میرے لیے یہ کوئی تعجب کی بات نہ ہوگی اگر مستقبل میں اسلام روس پر چھا جائے یا روس اسلام پر لیکن اس بات کا انحصار اس امر پر ہوگا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کی آئینی حیثیت کیا ہو۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۵۶) یورپ کے مختلف ممالک کے حالات اور وہاں اخلاق کی ابتری بھی ان ممالک میں اسلامی تہذیب کی قبولیت کے امکانات پیدا کر رہی ہے۔ اب ان گنت مرد وخواتین یورپ میں اسلام اور اس کی تہذیب کو سمجھنے کے خواہاں ہیں۔ مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ اس حقیقت کا ادراک کریں اور اس موقع سے فائدہ اٹھائیں۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۸۲) تاہم یہ امر افسوسناک ہے کہ آج معاشرے میں اسلام کو ترجیح بنانے کی بجائے مختلف فقہی، مسلکی اور ذیلی شناختوں کی ترجیح بنایا جا رہا ہے حالانکہ مسلمان ایک ہیں اور اسلامی تہذیب اسی وحدت کو اپنی شناخت بنا کر آگے بڑھ سکتی ہے۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۲۶۹) عالمِ اسلام کے مستقبل کے اتحاد کے بارے میں علامہ فرماتے ہیں کہ مسلمان قومی ریاستوں کا اتحاد عہد حاضر اور مستقبل میں ملوکانہ نہیں بلکہ جمہوری ہوگا۔ یہ اتحاد آزاد اور خودمختار مسلمان قومی ریاستوں کی ایک مجلس کی صورت اختیار کر لے گا۔ (ملک، ۲۰۰۲: ۱۲۴) علامہ نے اسلامی تہذیب کے احیاء کا تذکرہ پیغمبرانہ آہنگ کے ساتھ کیا فرماتے ہیں: مدت ہوئی کہ میں نے خواب میں دیکھا تھا کہ سیاہ پوش فوج عربی گھوڑوں پر سوار ہے مجھے بتایا گیا کہ یہ ملائکہ ہیں اور میرے نزدیک اس کی تعبیر یہ ہے کہ اسلامی دنیا میں جلد ہی احیائی تحریک پیدا ہونے والی ہے۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۵۴۵) علامہ اسی لیے ہر احیائی اور اصلاحی تحریک کی حوصلہ افزائی اور تحسین کرتے تھے کیونکہ ان کے نزدیک ایسی جماعت کا دنیا میں پیدا ہونا قطعی اور یقینی ہے جو ملت اسلامیہ کے احیاء کا باعث ہوگی۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۱۵۴) علامہ

فرماتے ہیں کہ میرا مذہبی عقیدہ یہی ہے کہ ملت اسلامیہ میں پھر سے اتحاد ہوگا اور دنیا ایک مرتبہ پھر جلالِ اسلامی کا نظارہ کرے گی۔(عطا، ۲۰۰۵: ۴۵۷) اسلام کا ثقافتی مستقبل روشن اور تابناک ہے۔(سباعی، ۱۹۷۶: ۲۹) مثنوی اسرار و رموز کی تکمیل کے بعد علامہ نے ایک نئی مثنوی 'حیاتِ مستقبلۂ اسلامیہ' کے نام سے شروع کی جس میں قرآن حکیم کی روشنی میں مسلمانوں کی آئندہ تاریخ پر روشنی ڈالنا مقصود تھا کہ وہ ملت جس کی تاسیس دعوتِ ابراہیمی سے ہوئی اس کی تاریخ کے واقعات کا مقصود اور غایت کیا ہے۔ علامہ کے مطابق یہ تمام تفصیلات قرآن حکیم میں موجود ہیں اور استدلال ایسا صاف اور واضح کہ بغیر تاویل کے ان تفصیلات کو اخذ کیا جا سکتا ہے۔ برس ہا برس تک قرآن حکیم کی مختلف آیات اور سورتوں پر غور کے بعد علامہ اس نتیجے پر پہنچے کہ ملت اسلامیہ کے مستقبل کے احیاء اور زندگی کی تفصیل قرآن حکیم کی روشنی میں اخذ کی جا سکتی ہے۔(عبداللہ، ۱۹۶۹: ۱۲۴)

۲۔ مستقبل کی بہتری کے تقاضے

علامہ ملت اسلامیہ کے بہتر مستقبل اور اسلامی تہذیب کے احیاء کے لیے فکری اور عملی دونوں جہتوں پر قوم کی رہنمائی کا فریضہ انجام دے رہے تھے۔ اس دور میں جن چیلنجز کا ملت اسلامیہ کو سامنا تھا ان کے تناظر میں علامہ نے فرمایا آج ہمیں ایسے رہنماؤں کی ضرورت ہے جو اعانتِ ایزدی یا اپنے وسیع تجربے کی بنیاد پر اسلام کی روح اور تقدیر کے بارے میں گہرا ادراک رکھتے ہوں اور اس کے ساتھ جدید تاریخ کے رجحانات سے بھی آگاہ ہوں۔ یہی رہنما عامۃ الناس کی ہمت اور قوتِ عمل کا باعث بن سکتے ہیں کیونکہ عامۃ الناس کی ہمت اور قوت عمل کا انحصار ان لوگوں پر ہوتا ہے۔ مزید برآں ہندوستان کے مسلمانوں میں قومی جذباتِ باہم پیدا کرنے کی ضرورت ہے تاکہ وہ ہر میدان میں خصوصاً سیاسی میدان میں اجتماعی شعور کے ساتھ آگے بڑھ سکیں۔(ندیم، ۱۹۹۸: ۱۴۴) مسلمانوں کی زندگی کا راز اتحاد میں مضمر ہے۔ برسوں کے غور و فکر اور مطالعے کے بعد یہی نتیجہ سامنے آتا ہے کہ صرف اتحاد کے ذریعے سے عرب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صحبت میں تیس سال کے اندر دنیا کے امام بن گئے جبکہ آج نسلی اور اعتقادی اختلافات نے مسلمانوں کو تنگ نظری اور تعصب کا شکار کر کے تباہ کر دیا ہے۔(افضل، ۱۹۸۶: ۱۸) تاریخ ہندوستان کے موجودہ نازک دور میں مسلمانوں کو مکمل تنظیم اور اتحاد عزائم و

مقاصد کی ضرورت ہے۔ ہندوستان کی سیاسی غلامی پورے ایشیا کے لیے مصائب کا سرچشمہ ہے کیونکہ اس نے مشرق کی روح کو کچل ڈالا ہے لہٰذا اظہارِ ذات کی وہ قوت جس کی بدولت ایک بڑا اور شاندار تمدن پیدا ہوا تھا اس کے احیاء کے لیے مسلمانانِ ایشیا کو اپنا فرض ادا کرنا ہو گا۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۴۵) علامہ ملت اسلامیہ پر آنے والی بلاؤں کو بھی بہت ہی مثبت انداز سے دیکھتے ہیں کیونکہ وہ مسلمان جو عام حالات میں باہم دست و گریبان ہوتے ہیں ابتلاء کے زمانے میں جسدِ واحد بن جاتے ہیں۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۴۲) علامہ نے ہندوستان کے مسلمانوں کو واضح طور پر یہ پیغام دیا کہ بحیثیت مسلمان اگر انہیں زندہ رہنا ہے تو اپنی اصلاح اور ترقی کے لیے کوشش اور ایک علیحدہ پولیٹیکل پروگرام طے کرنا چاہیے۔ ایسا پولیٹیکل پروگرام جس پر پوری قوم متحد ہو اور اس کے تحت وہ اپنے حقوق کے لیے جدوجہد کر سکے۔ اس اقدام کے نتیجے میں ناکامی کا کوئی امکان نہیں حدیث مبارکہ ہے کہ میری امت کا اجتماع کبھی بھی گمراہی پر نہیں ہو گا۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۷۳) مسلمانانِ ہند کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ہندوستان کی سیاست کے ساتھ گہری وابستگی پیدا کریں اور آ گاہی حاصل کریں۔ اگرچہ دنیا کی اکثر قوتیں اسلام کے خلاف کام کر رہی ہیں لیکن ليظهره على الدين كله اور ولا تهنوا ولا تحزنوا انتم الاعلون ان كنتم مومنين کے وعدے کے تحت انجام کار اسلام کی قوتیں ہی کامیاب ہوں گی۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۱۸) علامہ مغربی دنیا خصوصاً یورپ میں اسلام کے فروغ کے امکانات کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ وقت ہے کہ مسلمان اپنے سیاسی اور مذہبی اختلافات کو دور کر کے عالمی سطح پر اسلام کے فروغ کے امکانات سے فائدہ اٹھائیں۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۱۶۶) لہٰذا آج پھر ہمیں ابراہیمی فریضہ انجام کرنا چاہیے اور ذات پات کے بت کو پاش پاش کرنا چاہیے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے علامہ نے نوجوان نسل کے لیے ایک سوشل پروگرام کا اعلان بھی کیا۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۱۸) مستقبل کی بہتری کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہندوستان میں ایک ممتاز ثقافتی وحدت کی حیثیت سے مسلم تہذیب کے مسئلے کا حل مسلمانوں کے مستقبل کے ساتھ وابستہ ہے۔ آج ہمیں اپنے معاشرتی ڈھانچے کو دورِ جدید کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے قابلِ عمل بنانا ہے، لیکن اس تشکیلِ نو کے نتائج کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۳) ہندوستان اور اسلام کی فلاح و بہبود کے لیے ایک متحدہ مسلم ریاست سے ہی ہندوستان کے اندر توازنِ قوت اور امن امان قائم ہو سکتا ہے اور خود اسلام کو بھی اور ملت اسلامیہ کو بھی یہ موقع مل سکتا ہے

کہ وہ عربی شہنشاہیت سے پیدا ہونے والے اثرات سے آزاد ہو کر اپنے قوانین، تعلیم اور سیاست کو حرکت میں لائے اور اس کی اصل کی رو سے رابطہ کرے۔(ندیم، ۱۹۹۸: ۱۳۰) اگر ہمیں آئندہ نسلوں کی فکر کرنی ہے تو موجودہ حالت کی اصلاح کرنا ہوگی۔ اس کے ساتھ ہی مسلمانوں اور اسلام کا مستقبل وابستہ ہے۔(عطا، ۲۰۰۵: ۶۲۷) علامہ نے قوم کو پیغام امن دیتے ہوئے فرمایا کہ مسلمانوں کو اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کی کوشش کرنی چاہیے۔ ہندوؤں اور برطانوی حکومت کی ان کے خلاف سرگرمیوں سے بچاؤ کی صورت صرف یہ ہے کہ مسلمان اپنے پاؤں پر کھڑے ہوں اور ہر مصیبت کا مردانہ وار مقابلہ کریں۔(افضل، ۱۹۸۶: ۲۷۔۲۸) علامہ نے حالت زوال کو عروج میں بدلنے کے لیے اس کائناتی قانون کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ جو کوئی غیر موزوں ماحول کو تبدیل کرنا چاہتا ہے سب سے پہلے اسے اپنے اندر مکمل تبدیلی پیدا کرنا ہوگی کیونکہ خدا کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک وہ اپنا نصب العین متعین کر کے خود اپنی حالت نہیں بدلتی۔ کامیابی اس کے بغیر ممکن نہیں کہ انسان کو خود اپنی قلبی آزادی پر یقین ہو۔ یہ یقین قوم کو اپنے مقصد کے ساتھ استقامت کے ساتھ وابستہ رکھتا ہے اور تذبذب سے نجات دیتا ہے۔ مسولینی کا قول تھا جو قوت رکھتا ہے دولت رکھتا ہے اور میں یہ کہتا ہوں جو قوت مجسم ہے اسے سب کچھ میسر ہے۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۶۶)

۳۔ تدریجی ارتقاء

علامہ عالم اسلام میں اسلامی تہذیب کے مستقبل کو ایک تدریجی ارتقاء کے مرحلے سے گزرتا ہوا دیکھ رہے تھے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ اسلام دورِ نو میں ایک ایسے تدریجی ارتقاء کے عمل کے ذریعے سے داخل ہوگا جس میں وہ اپنی روایات پر استحکام اور استقامت کے ساتھ کھڑا رہتے ہوئے دورِ نو کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہوگا۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہ ایک یقینی امر ہے کہ اب عالم اسلام میں قدامت پسندانہ خیالات اور لبرل جذبات میں جنگ شروع ہوگئی ہے اور غالب امکان یہی ہے کہ قدامت پسند اسلام بغیر جدوجہد کے سر تسلیم خم نہیں کرے گا لیکن مسلم مصلحین کو چاہیے کہ دنیا بھر میں وہ اسلام کی حقیقی روایات کو غور سے دیکھیں۔ جدید تہذیب کی داخلی صورت حال کا احتیاط سے مطالعہ کریں کیونکہ بے شمار احوال میں یہ اسلامی تہذیب ہی کی ترقی یافتہ صورت کا درجہ رکھتی ہے۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ اسلام کی قدامت پسندانہ طاقتوں کو نظرانداز

نہ کیا جائے کیونکہ زندگی اپنی اصلی روایات کا بوجھ کندھوں پر اٹھا کر ہی منزل ارتقاء طے کرتی ہے۔ انسان نے اپنی معاشرتی تہذیب کو تشکیل دینے کا سبق حال ہی میں سیکھا ہے اس لیے ہمیں اپنی جائز حدود سے تجاوز نہیں کرنا چاہیے۔(افضل، ۱۹۸۶: ۸۶) برصغیر پاک و ہند کے احوال بھی تجدیدی مرحلے سے گزر رہے تھے علامہ فرماتے ہیں کہ یہاں تعلیم یافتہ شہری جمہوریت کے طلبگار ہیں جبکہ اقلیتیں اپنے تمدنی وجود کے تحفظ کے بارے میں خطرات کا شکار ہیں۔ اگر مغربی تصورِ جمہوریت کو یہاں لاگو کیا گیا تو وہ غلط ہوگا کیونکہ یہاں اکثریت اور اقلیتوں کے درمیان کشمکش ہے۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۶۴) لہٰذا ذاتی طور پر میری رائے یہ ہے کہ خالصتاً جمہوری ترقی ہندوستان میں کامیاب نہیں ہوسکتی۔ اقتصادی طور پر پسماندہ طبقات کے لیے قابل قبول طریقہ یہ ہوسکتا ہے کہ یکساں رائے دہندگی کے اصول کو ان کے مفید مطلب بنانے کے لیے بدل دیا جائے۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۶۱) یہ بات صرف ہندوستان ہی کے لیے مخصوص نہیں بلکہ دنیا بھر میں جمہوریت کو کئی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ گو یہ مشکلات جمہوریت کے عمل کو بہتر کرنے کے لیے کئی فائدوں کا باعث ہوئی ہیں۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۵۷) تاہم انسانی تجربہ اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ جمہوری طرزِ عمل میں پیش آنے والی یہ دقتیں ناقابل عبور نہیں۔ ہمارا رواداری اور شعور پر مبنی رویہ ان دقتوں سے عہدہ برآ ہوسکتا ہے۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۵۷) تہذیبوں کے احوال اور قوم کے حالات کا ارتقائی مرحلے سے گزر کر اعلیٰ احوال تک پہنچنے کی توضیع کرتے ہوئے علامہ نے یورپ کی تقسیم کا ذکر بطور مثال کیا اور فرمایا کہ اس کی ابتدا لوتھر سے ہوئی۔ لوتھر کے ہاتھوں جب کلیسا کی سیادت اور سیاست کا خاتمہ ہوگیا تو یورپی قومیں نئے اساسِ سیاست تلاش کرنے لگیں اور ان کی توجہ وطن اور نسل کی طرف منتقل ہوگئی اس طرح وہاں جغرافیائی قومیت اور علاقائی وطنیت کا ظہور ہوا۔ مگر اس سے ان کی طاقت کا توازن باقی نہ رہا اس کی وجہ یہ تھی کہ یورپی اقوام کی نسلی اور جغرافیائی عصبیتیں، ہوس، استعمار اور جوع الارض باہمی آویزش کا باعث بنی جو بالآخر جنگ عظیم تک پہنچی۔ جنگ ختم ہوئی تو دہریت نے سر اٹھایا۔ اگر ہندوستان کے حالات کو دیکھیں تو یوں لگتا ہے کہ ہندوستان کو بھی ان مراحل سے گزرنا ہوگا۔(نیازی، ۲۰۰۷: ۱۸۹)

۴۔ اسلامی تہذیب کا پیش منظر

علامہ نے اسلامی تہذیب کے پیش منظر کے خدوخال، مستقبل میں اسلامی تہذیب کو درپیش خطرات اور ان سے نکلنے کے لیے ضروری اقدامات اور امکانات کو بھی تفصیل سے بیان کیا۔ علامہ 'نمودار شدن درویش سوڈانی' میں فرماتے ہیں کہ مسلمان کو اپنی تقدیر دوسروں کے حوالے نہیں کرنی چاہیے۔ حالات کتنے ہی ناگفتہ بہ کیوں نہ ہوں انہیں حضور اکرمؐ کے اس فرمان کو رہنما بنانا چاہیے کہ اہل حق کے لیے روز بلا روز صفا ہے۔ (اقبال، ۱۹۸۵: ۶۸۵) جنگ میں جب بھی ترکوں کی فتح کی خبر پہنچتی علامہ اس پر اظہار مسرت کرتے اور فرماتے کہ دل میں عام اسلام کے غلبے کے جس منظر کی طلب ہے ابھی وہ ظہور پذیر ہونا ہے۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۳۷۴) مستقبل کے حالات کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ برصغیر میں مسلمانوں کو اپنے تحفظ کے لیے آئندہ جو جنگ لڑنی ہے اس کا میدان پنجاب ہوگا۔ لہٰذا یہاں کے مسلمانوں کی مناسب تربیت کرنا ہوگی۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۴۰۳)

برصغیر میں جاری اصلاحات کے تناظر میں فرمایا کہ جس جمہوریت کا یہاں آغاز کیا جارہا ہے اندیشہ ہے کہ وہ ایک خونریزی کی صورت اختیار کرے گی اور اس طرح بدامنی کے نتائج پیدا کرے گی۔ (عطا، ۲۰۰۵: ۳۲۵) تاہم اگر مقامی اتحاد اور ملک کے مختلف حصوں میں تعلقات کو فروغ دیا جائے تو اس سے وحدت کے وسائل پیدا ہوسکتے ہیں۔ مثلاً یہ عین ممکن ہے مستقبل میں تمام آریا ہندوستان کی زبان ایک ہو جائے۔ (شکیل، ۱۹۷۷: ۳۱) برصغیر میں مسلمانوں کے مفادات کا تحفظ ضروری ہے کیونکہ اگر برطانیہ نے اپنے ذاتی مفادات کے تحت سیاسی اختیارات ہندوؤں کو سونپ دیتے تو سوراجیہ یا اینگلو سوراجیہ نظام حکومت کے خلاف مسلمان وہی حربہ استعمال کرلیں گے جو گاندھی نے برطانوی حکومت کے خلاف کیا اور یہ بھی ممکن ہے کہ ردعمل کے طور پر ایشیا کے تمام مسلمان کمیونزم کی آغوش میں چلے جائیں۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۵۵) ہندوؤں کی نفسیات اور رویے کے پیش نظر آئندہ مغربی ایشیا کے ساتھ ہندوؤں کے تعلقات کے بارے میں علامہ واضح رائے رکھتے ہیں۔ (بٹالوی، ۱۹۸۹: ۵۳۱) کانگریس کے حامی علماء نے جب مسلم لیگ کے موقف کی مخالفت کی تو اس پر فرمایا کہ یہ علماء جس روش پر چل رہے ہیں اس سے کوئی نتیجہ مرتب نہ ہوگا کیونکہ ان کا انداز فکر سلبی ہے۔ (نیازی، ۲۰۰۷: ۲۱۹)

عالمی حالات کے تناظر میں 'مناجات مردِ شوریدہ در ویرانہ غزنی' میں فرمایا کہ دنیا بھر میں فرنگیوں کے راج کے باعث بندہ مومن محکوم اور طرح طرح کے مسائل میں گرفتار ہو چکا ہے۔ زندگی خوب و ناخوب کی کشمکش بن چکی ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۹۸۶) 'ابلیس خاکی و ابلیس ناری' میں فرماتے ہیں کہ دنیا میں ہر طرف فساد اور فتنہ و برائی اس قدر عام ہو چکی ہے کہ اگر کوئی چاہے تو اپنی ضرورت کے لیے سینکڑوں شیر یر شیاطین فراہم کر سکتا ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۱۰۰۸) عالمی حالات کے پیش نظر آخری ایام میں روزانہ عالمی جنگ کا ذکر ہوتا اور یہ جنگ علامہ کے انتقال کے بعد جلد ہی شروع ہو گئی۔(نیازی، ۲۰۰۷: ۲۹۹۔۳۰۰) ملت افغانیہ کی عالمی اہمیت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ایشیا کی مثال پیکر آب و گل کی ہے اور افغانستان اس پیکر کا دل ہے۔ افغانستان کی بہتری ایشیا کی بہتری اور افغانستان کی خرابی ایشیا کی خرابی ہے۔(اقبال، ۱۹۸۵: ۷۶۵) روس کے مستقبل کے بارے میں فرمایا کہ روسی لوگ فطرتاً لا مذہب نہیں ہیں۔ روس کے مزاج کے موجودہ منفی حالات غیر معینہ عرصے کے لیے نہیں رہیں گے۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۵۵) عرب فطرتاً جمہوریت پسند ہیں۔ سرزمین عرب میں کوئی مطلق العنان حکومت زیادہ مدت تک قائم نہیں رہ سکتی۔(افضل، ۱۹۸۶: ۱۲) مغرب میں بھی نئی دنیا کا ظہور ہو رہا ہے۔ کیونکہ وہاں پرانی دنیا خاتمے پر پہنچ رہی ہے۔ ہندوستان مادہ پرستوں کی مغربی دنیا کو مستقبل کا پیغام دے سکتا ہے۔(افضل، ۱۹۸۶: ۷۴) دنیا اس وقت کشمکش سے گزر رہی ہے۔ یورپ میں تہذیب و تمدن حالت نزع میں ہے اور پورا نظام عالم ایک نئی تشکیل کا محتاج ہے۔(عطا، ۲۰۰۵: ۱۸۰)

برصغیر میں مسلمانوں کا الگ تشخص اور آئینی حقوق کا تحفظ کا ہمیشہ علامہ کا مطمح نظر رہا۔ قائداعظم نے جب ہندو مسلم اتحاد کی تجاویز دیں تو ان کے دلائل کو ناقابل اطمینان قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ مسلمانوں کے جداگانہ تشخص کے ہمارے موقف کی مستقبل توثیق کرے گا۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۶۴) آپ نے سرسید کی تحریک کے تسلسل میں ہی مسلمانوں کی کامیابی قرار دی۔(عطا، ۲۰۰۵: ۴۰۴) اسی جداگانہ تشخص کو حقیقت میں ڈھالنے کے لیے علامہ نے خطبہ الہ آباد میں مسلمانوں کے لیے الگ ریاست کا قیام مسلمانوں کا آخری مقدر قرار دیا۔(ندیم، ۱۹۹۸: ۱۲۸) کیونکہ ہندوستان جیسے دنیا کے سب سے بڑے اسلامی ملک میں اسلام کو ایک تمدنی قوت کے طور پر زندہ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک مخصوص علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کر سکے۔ اس سے نہ صرف ہندوستان بلکہ ایشیا کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا۔(ندیم،

۱۲۸:۱۹۹۸)

۵۔ مستقبل کی تعمیر کے لیے اقدامات

علامہ نے جس فلسفہ خودی و بے خودی کا تصور دیا اس کا عملی اطلاق کرتے ہوئے اسلامی تہذیب کے درخشاں مستقبل کی صورت گری کرنے کا منہج بھی پیش کیا۔ خطبہ الہ آباد میں فرمایا کہ معاصر بحران سے کامیابی سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ ملت اسلامیہ آزادانہ راہِ عمل اختیار کرے اور اس کا سیاسی لائحہ عمل ایک مقصد پر مرکوز ہو۔ فرقہ بندی اور نفسانیت کی قیود سے آزادی حاصل کی جائے۔ مادہ سے گزر کر ملت روحانیت کی طرف آئے کیونکہ اسلام کا تحفظ و بقا مسلمانوں سے نہیں بلکہ مسلمانوں کا مستقبل اور بقا اسلام سے وابستہ ہے۔ قرآن حکیم کی تعلیم علیکم انفسکم الخ ہی ان میں اجتماعی خودی پیدا کر کے انہیں مکمل تباہی سے بچا سکتی ہے۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۴۶) برصغیر جیسے لسانی، نسلی، تمدنی اور مذہبی تنوع کے حامل ملک میں ایسا نظام قابل قبول نہیں ہو سکتا جس کے نتیجے میں کسی ایک گروہ کا غلبہ قائم ہو جائے۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۳۱) مسلمانوں کو کسی بھی ایسے نظام حکومت کو قبول نہیں کرنا چاہیے جو حقیقی وفاق کے اصول کی نفی کرے یا ان کے جداگانہ وجود کو تسلیم نہ کرے۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۳۲) مسلمانانِ ہند کے لیے بقا کی راہ یہی ہے کہ فرقہ وارانہ مسئلے کے مستقل تصفیے کے لیے ہندوستان کو از سر نو تقسیم کیا جائے۔ مسلمانوں کو ایسی کوئی بھی دستوری تبدیلی قابل قبول نہیں جس سے پنجاب اور بنگال میں ان کے اکثریتی حقوق پر اثر پڑے یا مرکزی اسمبلی میں ان کی ۳۳ فیصد نمائندگی کی ضمانت نہ ہو۔ مسلمان سیاسی لحاظ سے پہلے ہی دو گڑھوں میں گر چکے ہیں۔ (ندیم، ۱۹۹۸: ۱۳۸)

برصغیر کے سیاسی مسائل کے حل کے لیے علامہ نے تمام قوموں کے نمائندوں کو مذہبی کی بجائے سیاسی اتحاد پیدا کر کے موثر جدوجہد کرنے کی تجویز دی (افضل، ۱۹۸۶: ۵۱) اور مسلم و ہندو اتحاد کی تمام تجاویز کو استدلال سے عاری قرار دیا۔ (افضل، ۱۹۸۶: ۶۴) جب حکومت برطانیہ نے سرحدی عوام پر ظالمانہ پالیسی نافذ کی تو اس کے دور رس منفی نتائج کی طرف اشارہ کیا (شیروانی، ۱۹۸۴: ۶۲) جو آج تک جاری ہیں۔ کشمیر کے مسلمانوں کی جدوجہد کو ایشیائی قوموں کی اندرونی کشمکش کی روشنی میں مبنی برحق اور اس کی کامیابی کو تمام ہندوستان کے استحکام و طاقت کا باعث قرار دیا۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۶۲) ملی بیداری کے لیے علامہ نے پہلی مرتبہ یہ تصور

پیش کیا کہ ہندوستان کے تمام بڑے حصوں میں مردوں اور عورتوں کے تمدنی ادارے قائم کیے جائیں جن کا سیاسی مسائل سے تعلق نہ ہو بلکہ ان کا مقصد اگلی نسل کی خوابیدہ قوتوں کو مجتمع کرنا ہو۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۶۸) علامہ اسلام کے سیاسی نابغوں کو تصوف کے ان اثرات سے دور رکھنے کی تجویز دیتے ہیں جنھوں نے ماضی میں سیاسی قیادت کو نااہل اور معمولی ہاتھ میں دے دیا۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۳۴) علامہ اسلام کی احیائی اور اصلاحی تحریکوں کو دنیا کے مختلف خطوں مثلاً چین میں، مسلمانوں کو ظلم و استبداد سے نجات دلانے کی کوششوں کی تلقین بھی کی۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۸۸)

اسلام موجودہ تہذیبی یلغار کا سامنا کس طرح کرے؟ اس حوالے سے علامہ نے فرمایا کہ اسلام اور موجودہ تہذیب کی تطبیق کے بارے میں میرے ۳۵ سالہ تفکر کا حاصل یہ ہے کہ یہ امر نہ درست ہے نہ ہی ممکن کیونکہ اس سے اسلام موجودہ تمدن کے مقابلے میں کمزور طاقت ثابت ہوتا ہے۔ کوشش یہ ہونی چاہیے کہ موجودہ تمدن کو کس طرح اسلام کے قریب لایا جائے۔(افضل، ۱۹۸۶: ۱۶۸) اگر مناسب ذرائع اختیار کیے جائیں تو اسلام اقوام عالم کو اب بھی متحرک کر سکتا ہے۔(عطا، ۲۰۰۵: ۴۱۱) اس کے ہر ریاستی ادارے سے کام لیا جا سکتا ہے مثلاً سابق خلیفۃ المسلمین کا ادارہ اب بھی اشاعت اسلام کو موثر طریقے سے چلا سکتا ہے۔(افضل، ۱۹۸۶: ۱۲) ملت اسلامیہ کو متحد ہونا چاہیے۔ مشرق قریب کے اسلامی ممالک کی سیاسی وحدت و استحکام عربوں اور ترکوں کے فوری اتحاد پر موقوف ہے۔(عطا، ۲۰۰۵: ۳۳۹) دنیائے اسلام گوناں گوں تغیرات سے گزر رہی ہے۔ عرب حکمران خصوصاً ابن سعود کے اقدامات پر امید منظر کے حامل ہیں۔(افضل، ۱۹۸۶: ۱۱) علامہ نے عالمی سطح پر بالشیزم، مادہ پرستی، دہریت اور بے دینی کے خطرات کے تدارک کے لیے ہندوستان میں اسلامی ریاست کا قیام ضروری قرار دیا کہ اس سے اگر یہ خطرات وسط ایشیا سے مجموعی طور پر نہ بھی مٹے تو کم از کم برصغیر کی سرحدوں سے دور ضرور ہو جائیں گے۔(شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۸۸)

۶۔ تہذیبی مکالمے کے امکانات

اسلامی اور مغربی تہذیب کے فکری، اعتقادی اور اقداری اختلاف کے باوجود علامہ تہذیبوں کے مابین مکالمے کا امکان مسترد نہیں کرتے۔ اسلام شرق و غرب کے مابین نقطہ اتصال

بن سکتا ہے۔ علامہ نے فرمایا: 'میں صرف اتنا کہہ سکتا ہوں کہ جغرافیائی حیثیت سے یورپ اور ایشیا کے درمیان واقع ہونے کے لحاظ سے اور زندگی کے مشرقی و مغربی نصب العین کے ایک امتزاج کی حیثیت سے اسلام کو مشرق و مغرب کے مابین ایک طرح کا نقطہ اتصال بننا چاہیے۔ لیکن اگر یورپ کی نادانیاں اسلام کو ناقابل مفاہمت بنا دیں تو کیا ہوگا؟ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۴۷) تہذیبی مکالمے کو انسانی بہبود کی اساس قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں اس دن کا منتظر ہوں جبکہ انگلستان اور ہندوستان کے درمیان اختلافات دور ہو جائیں گے اور دونوں ممالک نہ صرف اپنے لیے بلکہ بنی نوع انسان کی بہبود کے لیے کوئی پروگرام بنائیں گے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۵۴) بین الاقوامی تنازعات کو باہمی موافقت میں بدلا جا سکتا ہے۔ تاریخی تناظر میں اس کا ذکر کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں: باہمی مطابقت کے دور تاریخ میں عام ہیں وہ آفرینش عالم سے چلے آئے ہیں۔ یورپ کی تاریخ ان سے بھری پڑی ہے۔ اسی طرح مشرق و مغرب میں بھی مطابقت اور موافقت ناگزیر ہے۔ ہندوستان کے اندرونی جھگڑے اور اختلافات عالمگیر امن کے راستے میں ایک بہت بڑی رکاوٹ ہیں۔ لیکن موجودہ حالات کی نزاکت کے باوجود مجھے فرقہ وارانہ مفاہمت کے امکان کی قوی امید ہے۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۱۵۴)

تاہم یہ امر طے ہے کہ کوئی بھی تہذیبی مکالمہ مختلف تہذیبوں کے باہمی احترام اور تکریم انسانیت کے بغیر ناممکن ہے: تمام دنیا کے ارباب فکر دم بخود سوچ رہے ہیں کہ تہذیب و تمدن کے اس عروج اور انسانی ترقی کے اس کمال کا انجام یہی ہونا تھا کہ انسان ایک دوسرے کی جان و مال کے دشمن بن کر کرہ ارض پر زندگی کا قیام ناممکن بنا دیں۔ دراصل انسان کی بقا کا راز انسانیت کے احترام میں ہے اور جب تک تمام دنیا کی علمی قوتیں اپنی توجہ کو احترام انسانیت کے درس پر مرکوز نہ کر دیں یہ دنیا بدستور درندوں کی بستی رہے گی۔ (شیروانی، ۱۹۸۴: ۲۱۸) مسلم دنیا کی طرف سے تہذیبوں کے درمیان مکالمے کی کاوش کی ایک موثر نظیر مسلم دنیا کے ۱۳۸ نمایاں اہل علم و دانش کی طرف سے عیسائی اہل فکر اور رہنماؤں کے نام ۲۰۰۷ء میں لکھا گیا اعلامیہ 'A Common Word between Us and You' ہے۔ (Al-Ahsan, 2009:208)

۷۔مثالی نظام عالم کا قیام

علامہ کی فکری اور عملی جدوجہد کا مقصد عالمی سماجی نظام (Universal Social Reconstruction) کا ایسا منصوبہ ہے جو صرف کسی محدود طبقہ آبادی ہی نہیں بلکہ پوری انسانیت کے لیے بقا کی اساس فراہم کرے۔ اسلام کے اس کردار کا ذکر کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں: اسلام ایک عالمگیر سلطنت کا یقیناً منتظر ہے، جو نسلی امتیازات سے بالاتر ہوگی اور جس میں شخصی اور مطلق العنان بادشاہتوں اور سرمایہ داروں کی گنجایش نہ ہوگی۔ دنیا کا تجربہ خود ایسی سلطنت پیدا کردے گا۔ غیر مسلموں کی نگاہ میں شاید یہ محض خواب ہو لیکن مسلمانوں کا یہ ایمان ہے۔(افضل،۱۹۸۶: ۱۷۸) اپنی شاعری کا منصب اور وظیفہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: بے شک میرے اشعار میں مختلف مسائل کے متعلق فلسفیانہ خیالات موجود ہیں لیکن میرا کوئی منظّم و مرتب فلسفہ نہیں ہے۔ البتہ فلسفے کے ایک مسئلے یعنی حیات بعد الممات کے ساتھ مجھے خاص دلچسپی رہی ہے۔ میں ایک انسان کے شاندار اور درخشاں مستقبل پر پختہ یقین رکھتا ہوں اور میرا عقیدہ ہے کہ انسان نظام کائنات میں ایک مستقل عنصر کی حیثیت حاصل کرنے کی صلاحیتوں سے بہرہ ور ہے۔ یہ عقیدہ میرے خیالات و افکار میں آپ کو عموماً جاری و ساری نظر آئے گا۔(افضل، ۱۹۸۶: ۲۳۹) انسان کی عظمت کے اعتراف کے حامل مستقبل کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: تم اپنے اندر جو اعتقاد رکھتے ہو، وہ فرد کی اہمیت کا قائل ہے اور اس چیز کے لئے ساعی ہے کہ تم خدا اور انسان کی خدمت کرسکو۔ اس کے امکانات ابھی پوری طرح وجود میں نہیں آئے۔ وہ اب بھی ایک نئی دنیا پیدا کرسکتا ہے جہاں ذات، رنگ یا دولت کے پیمانہ سے اس کی عظمت کو نہیں ناپا جاتا۔(ملک،۲۰۰۲: ۳۲) مغربی اقوام کے کمزور قوتوں کے بارے میں مستبدانہ طرزِ عمل پر فرمایا: مسلمان مجلسِ اقوام یا مسلم لیگ آف نیشنز کا یہ نیا اسلامی تصور مسلمانوں کے اتحاد کے پرانے ملوکانہ تصور کا بدل ہے۔(ملک،۲۰۰۲: ۱۲۵) اور اس سے ہی دنیا میں طاقت اور اقتدار کا توازن پیدا ہوسکتا ہے۔

اقبال کی فکر کی روشنی میں مثالی نظام عالم کے قیام کے لیے انسانیت کو کائنات کی روحانی تعبیر، فرد کی روحانی نجات اور انسانی معاشرے کو روحانی خطوط پر نشو و نما دینے کے لئے آفاقی اصولوں کی ضرورت ہے۔(ملک،۲۰۰۲: ۱۶۳۔۱۶۴) نکلسن کے نام خط میں علامہ نے لکھا کہ

میری فارسی نظموں کا مقصد اسلام کی وکالت نہیں بلکہ ایک مثالی عالمی سماجی نظام کی تشکیل ہے۔ چونکہ ایسا معاشرتی نظام جس کا مقصد وحید ذات پات، رتبہ و درجہ اور رنگ ونسل کے تمام امتیازات کو مٹا دینا ہے صرف اسلام ہی ہے لہٰذا عالمی نظام کی تشکیل میں اسلام کو نظرانداز کرنا کسی طور پر دانش مندانہ بات نہیں۔(Dar, 1981:146) فکر اقبال کی روشنی میں تہذیبی کشمکش کے ماحول میں دنیا کو مبنی براعتدال نظام جس میں امن عالم کی ضمانت ہو، اسلامی تہذیب ہی فراہم کر سکتی ہے۔

❋❋❋

باب ہفتم

حاصل کلام

تہذیبوں کا تصادم دور حاضر میں سب سے زیادہ زیر بحث رہنے والا موضوع ہے۔اس کا اقوام عالم کے باہمی تعلقات، قومی و دفاعی حکمت عملی اور امن عالم کے قیام کے ساتھ براہ راست تعلق ہے۔تصادم کی اساس کا تعین تہذیبوں کی ساخت، نظام اقدار اور ان کے اہداف و مقاصد سے ہوتا ہے۔ دور حاضر کے علمی مباحث میں تہذیب و ثقافت کے اکثر ہم معنیٰ و مترادف اصطلاحات کے طور پر استعمال ہونے کے باعث تہذیب کی اصطلاح اپنے محتویات کے جامع اظہار کے لیے توضیح طلب ہے۔ایک مثالی تہذیب درج ذیل خصائص کی حامل ہوگی:

۱- بیّن نظریاتی اساس اور اجتماعی تہذیبی نصب العین
۲- خیر وشر کے امتیاز پر مشتمل نظام اقدار
۳- نظام اقدار کا ثقافتی وتہذیبی مظاہر میں اظہار
۴- نظام اقدار پر مشتمل اجتماعی نظام زندگی ونظام ریاست
۵- نظریاتی اساس، نصب العین اور نظام اقدار کے نفاذ کا عقبی پہلو

تہذیب پر لکھنے والے اہل علم اور مفکرین کے افکار تہذیب کے جملہ پہلوؤں کا جامع احاطہ نہیں کرتے۔ جدید سماجیات اور مطالعہ تہذیب و معاشرت کے تین بنیادی صورت گر ایمائیل ڈرکھائیم، میکس ویبر اور ٹائن بی ہیں۔ایمائیل ڈرکھائیم نے معاشرے کی ساخت اور فعالیت کی توضیح کے لیے سماجی حقائق کا تصور دیا۔سماجی حقائق کا تعلق معاشرے کے خصوصی نوعیت کے حقائق سے ہے، جو حیاتیاتی یا نفسیاتی بنیادوں پر محصور نہیں ہوتے۔ اس نے معاشرے کی تشکیل میں مذہب کا کردار معاشرتی نظم وضبط، افراد معاشرہ میں تعلقات کے قیام، روحانی بیداری اور معاشرے میں اعلیٰ جذبات پیدا کرنے تک محدود کر دیا جس سے مذہب کا وہ

کردار اس کی نظر سے اوجھل رہا جو انسان کو اپنے خالق حقیقی سے وابستہ کر کے اس کی ذات کے مابعد الطبیعیاتی اور روحانی پہلوؤں کی تکمیل کرتا ہے۔ میکس ویبر نے انسانی سماجی اعمال پر مشتمل ساختیے کو سماج و معاشرت قرار دیا۔ اس کے نزدیک سماجی اعمال چار اقسام پر مشتمل ہیں جو روایاتی، جذباتی، اقداری اور اعانتی ہیں۔ ویبر نے مشرق اور مغرب کی ثقافتوں کے ارتقاء اور عروج پر تحقیق کی اور تہذیبی عمل میں مذہب کا کردار ازالہ افسوں قرار دیا۔ معروف ماہر بشریات ایلفر ڈ کروبیر نے ثقافتی نمونوں کی چار اقسام بیان کیں: آفاقی، منظّم، معاشرتی یا کل ثقافتی، اور اسلوبی نمونہ ثقافت۔ اس کے مطابق کسی بھی ثقافت میں جو بھی تکمیلی، ترمیمی، یا توریثی عمل ہوتا ہے وہ انہی نمونوں کے باہمی تعامل کے ذریعے ہوتا ہے۔ تہذیبوں کے مطالعے کی تاریخ میں سپنگلر کا نام نمایاں ہے۔ اس کی 'زوال مغرب' سے ثقافتی قنوطیت کے اثرات پیدا ہوئے۔ اس نے تہذیب کو کلچر کا حاصل اور ایک نامی وجود قرار دیا۔ اس کے مطابق تاریخ کے مختلف ادوار میں کلچر کی تہذیب میں منتقلی کا عمل مکمل ہوتا رہا۔ کلاسیکل دنیا میں یہ عمل چوتھی اور مغربی دنیا میں انیسویں صدی میں مکمل ہوا۔ اس کی تصنیف 'زوال مغرب' مغرب کے زوال کی توجیہہ کرنے والے ایسے فلسفے کی تشکیل ہے جو بڑی ثقافتوں کی ہیئت، تشکیل اور مستقبل کے تاریخی تجربے کی تشریح کر سکے۔ ٹائن بی نے مطالعہ تاریخ میں تہذیبوں کے مطالعے کی بنیاد عروج، نشوونما، اور زوال کے آفاقی عمل پر رکھی۔ ٹائن بی کے مطابق تہذیبیں زندہ اجسام کی طرح ہیں۔ کوئی تہذیب نشوونما کے عمل کو جاری بھی رکھ سکتی ہے اور یہ عمل منقطع بھی ہو سکتا ہے۔ تاہم اس کا انحصار اس ردِعمل پر ہے جو وہ تہذیب درپیش چیلنجوں کے جواب میں پیش کرتی ہے۔ ٹائن بی نے تاریخ کو قومی ریاستوں یا نسلی گرہوں کی تاریخ کے بجائے تہذیبوں کے عروج و زوال کے عمل کے طور پر پیش کیا۔ اس نے تہذیبوں کا تعین بھی ثقافتی اور مذہبی بنیاد پر کیا نہ کہ قومی معیار کی بنیاد پر۔ سو مغربی تہذیب ان تمام قوموں پر مشتمل ہے جو مغربی یورپ میں موجود ہیں۔

تہذیبوں کو الگ الگ اکائیاں قرار دیتے ہوئے ٹائن بی نے ہر تہذیب کی تاریخ کو چیلنج اور اس کے ردِعمل کے طور پر پیش کیا۔ تہذیبیں انتہائی نامساعد حالات میں اٹھنے والے چیلنجوں کے ردِعمل کے طور پر جنم لیتی ہیں، جب خلاق اقلیتیں ان مشکلات کا حل پیش کرتے ہوئے اپنے پورے معاشرے کو نیا رخ دیتی ہیں۔ ٹائن بی کے مطابق تہذیبیں ناقابلِ فہم یا ناقابلِ ترمیم مشینوں کی طرح نہیں ہوتیں بلکہ ایک مخصوص حد کے اندر سماجی تعلقات کا باہم بنتر ہیں لہٰذا وہ

اپنے ہر درست، صائب اور غیر صائب فیصلے سے متاثر ہوتی ہیں۔

فرنینڈ براڈل فرانس کا مابعد جنگ زمانے کا مشہور مورخ اور عامی مکتبہ فکر کا سرکردہ اور نمایاں نام ہے۔ براڈل کو ان جدید عظیم مورخین میں شمار کیا جاتا ہے جنھوں نے تاریخ کے بیان میں تاریخ کو وجود میں لانے والے بنیادی عوامل خصوصاً سماجی اور معاشی عوامل کے بڑے پیمانے پر کردار پر زور دیا۔ وہ نظریہ نظامات عالم کے پیش روؤں میں بھی شامل کیا جاتا ہے۔ اس نے اپنی کتب میں صنعتی دور سے قبل کے زمانے کی جدید دنیا کا وسیع پیمانے پر تجزیہ کیا۔ اس تجزیے میں اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ لوگ کس طرح معیشتوں کو بروئے کار لاتے ہیں۔ اس نے روایتی معاشی مواد کو اس انداز سے بیان کیا گیا ہے کہ روزمرہ زندگی پر معاشی سرگرمیوں کے سماجی اثرات کی وضاحت ہو سکے۔ مثلاً اس نے خوراک، فیشن، سماجی و معاشرتی رسوم و رواج اور اس طرح کی دوسری باتوں کو خصوصی توجہ کے ساتھ بیان کیا ہے۔ براڈل کا دعویٰ ہے کہ سرمایہ دارانہ معیشت میں طویل المیعاد دور ہوتے ہیں جو بارہویں صدی کے دوران یورپ میں ظہور پذیر ہوئے۔ شہر اور پھر بڑی قومی ریاستیں ایک دوسرے کے بعد بتدریج ان ادوار کے مرکز بنتے ہیں۔

تاریخ کا پہلا دور جغرافیائی ہے۔ یہ ماحول سے متعلق اور بہت ہی سست رفتار اور ناقابل ادراک تبدیلی اور اپنے تکراری ادوار پر مشتمل ہے۔ تبدیلی گو سست رفتار ہو سکتی ہے لیکن اسے روکا نہیں جا سکتا۔ تاریخ کا دوسرا دور سماجی و معاشرتی اور ثقافتی تاریخ ہے جس میں سماجی گروہ بندیاں، سلطنتیں اور تہذیبیں وجود میں آتی ہیں۔ اس دور میں ماحول میں تبدیلی کی نسبت معاشرے میں بہت تیزی سے تبدیلی ہوتی ہے۔ براڈل کسی ایک خاص نمونے کی نشاندہی کرنے کے لیے دو سے تین صدیوں کو پیش نظر رکھتا ہے مثلاً مختلف شاہی خانوادوں اور خاندانوں کے عروج و زوال کا زمانہ۔ تاریخ کا تیسرا دور واقعات کا دور ہے۔ یہ افراد کے انفرادی واقعات کی تاریخ ہے۔ براڈل کے مطابق یہ دور سطحیت اور فریب کن اثرات کا دور ہے۔

معروف مغربی مورخ اور تہذیبوں کے ارتقاء کے نظریہ ساز مفکر کیرول کوئگلی نے اپنی تصانیف میں شمولی تنوع کو مغربی تہذیب کی ایک اہم قدر قرار دیا۔ کوئگلی کی تاریخی تحریروں اور تصورات کا ایک اہم پہلو خفیہ اداروں کا کردار ہے۔ اس کے مطابق خفیہ اداروں نے حالیہ عالمی تاریخ کی تشکیل میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے۔

امریکی برطانوی مورخ، مستشرق اور سیاسی مفکر برنرڈ لیوس نے مغربی تہذیب اور اسلام اور مغرب کے تعلقات پر لکھا ہے۔ لیوس کے مطابق مشرقِ وسطیٰ کی حالیہ پسماندگی اور زوال کا سبب خود اس کے اندر ہے اور ان اسباب کی جڑیں اس کے کلچر اور مذہب میں ہیں۔ لیوس کا یہ مؤقف مابعد سامراجی مؤقف سے بالکل مختلف ہے جس کے تحت اس علاقے کے مسائل کا سبب انیسویں صدی کے یورپی نوآبادیاتی دور میں یہاں معاشی اور سیاسی ترقی کا نہ ہونا ہے۔ لیوس نے لکھا کہ مسلمان معاشرے مغرب کی ترقی کا ساتھ نہیں دے سکتے کیونکہ صلیبیوں کی کامیابیاں مسلمانوں کی محض چند کمزوریوں کے باعث نہیں تھیں۔ مزید برآں اس نے بیان کیا کہ گیارھویں صدی کے دوران ہی اسلامی معاشرے زوال پذیر ہونا شروع ہو گئے تھے اور یہ زوال ان معاشروں کے اندرونی مسائل مثلاً ثقافتی جمود کا نتیجہ تھا جو کسی دوسری تہذیب سے تخلیقی انداز سے اخذ اور استفادہ میں رکاوٹ تھا۔ ان کے اس زوال کا باعث صلیبی جنگوں کا خارجی دباؤ نہیں تھا۔ مسلم دنیا میں دہشت گردی کی حالیہ لہر کے بارے میں لیوس لکھتا ہے کہ کبھی بھی مسلم فقہاء نے دہشت گردی کی حمایت نہیں کی اور نہ ہی مسلم تاریخ میں دہشت گردی کے استعمال کا کوئی ثبوت ملتا ہے۔ مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ عورتوں، بچوں اور بوڑھوں کو قتل نہ کریں نہ ہی جنگی قیدیوں کے ساتھ بُرا سلوک کریں اور مخالفین کے ساتھ جنگ شروع کرنے سے پہلے انہیں واضح طور پر خبردار کریں اور معاہدوں کی پاسداری کریں۔ حالیہ وسیع پیمانے پر پھیلی ہوئی دہشت گردی اور خودکش حملوں کا آغاز بیسویں صدی ہی میں ہوا۔ اسلامی تاریخ میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی اور نہ ہی اسلامی الٰہیات، فقہ، قانون اور روایات کے تحت اس کا کوئی جواز موجود ہے۔ یہ افسوسناک حقیقت ہے کہ وہ لوگ جو اس طرح کی دہشت گردی کے مرتکب ہوتے ہیں انہیں خود اپنے مذہب اور اس ثقافت کا پتہ نہیں جو ان کے مذہب کے زیرِ سایہ فروغ پذیر ہوئی۔

لیوس کے مطابق عیسائیت اور اسلام ایسی تہذیبیں ہیں جن کے درمیان ساتویں صدی کے بعد یعنی اسلام کی آمد کے ساتھ ہی مسلسل تصادم ہوتا رہا۔ اپنے مضمون The Roots of Muslim Rage میں اس نے بیان کیا کہ اسلام اور مغرب کے درمیان یہ کشمکش وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ قوی ہوتی جا رہی ہے۔ ایک ماخذ کے مطابق لیوس نے پہلی دفعہ اسلامی بنیاد پرستی کی اصطلاح شمالی امریکہ میں متعارف کروائی۔ اس نے ہی پہلی دفعہ Clash of

Civilizations کی ترکیب استعمال کی جسے بعد میں سموئیل ہن ٹنگٹن سے منسوب اصطلاح کے طور پر بہت زیادہ شہرت حاصل ہوئی۔

شیموئیل آئزن سٹاٹ نے مغرب میں فروغ پذیر ہونے والے ثقافتی پروگرام کے یورپ مرکز ہونے کی تعبیر وتشریح کی۔ وہ مغرب کے ثقافتی پروگرام کو بقیہ تمام معاشروں میں ترقی کا فطری ماڈل قرار دیتا ہے۔ یورپی ماڈل صرف ایک ہی ہے جو سب سے قدیم ترین اور پہلا ماڈل ہے۔اس نے رجحان کا تعین کیا۔لیکن اس کے لیے سماجی ردعمل چاہے وہ امریکہ میں ہوں، کینیڈا میں، جاپان میں یا جنوب مشرق ایشیا میں وہ مکمل طور پر مختلف ثقافتی انداز سے سامنے آئے۔بطور ایک ماہر عمرانیات آئزن سٹاٹ کی توجہ کا مرکز مختلف ثقافتوں کے درمیان ارتباطِ باہمی، تبدیلی کا ساختیاتی عمل اور ترقی کے عمل کے ہموار اور سازگار عمل کے بجائے اس میں پوشیدہ تناؤ اور تضادات ہیں۔ آئزن سٹاٹ نے سماجی تبدیلی، جدید رجحانات اور تہذیبوں کے وسیع دائرے کو موضوعِ تحقیق بنایا۔اس کا ایک اہم تصور یہ ہے کہ بنیاد پرستی روایتی طرزِ عمل نہیں بلکہ ایک جدید رویہ ہے۔

سیموئیل ہن ٹنگٹن نے مابعد سرد جنگ نئے عالمی نظام کے بارے میں تہذیبوں کے تصادم کا نظریہ متعارف کروایا۔۱۹۹۳ء میں پروفیسر ہن ٹنگٹن نے اپنا نظریہ تہذیبوں کا تصادم پیش کر کے، جو سوالیہ نشان کے ساتھ تھا، بین الاقوامی تعلقات کے حلقوں میں نئے مباحث کا آغاز کر دیا۔اس کے مطابق مابعد سرد جنگ تنازعات اکثر و بیشتر نظریاتی بنیادوں پر نہیں بلکہ ثقافتی بنیادوں پر سامنے آئیں گے۔ سرد جنگ کے دوران تنازعات اکثر و بیشتر سرمایہ دارانہ مغرب اور کیمونسٹ مشرق کے درمیان تھے مگر اب یہ دنیا کی بڑی تہذیبوں کے درمیان ہوں گے جن کی نشاندہی کرتے ہوئے اس نے سات مکمل اور آٹھویں ممکن تہذیب ذکر کیا جو یہ ہیں: مغربی، لاطینی، اسلامی، صینی، ہندی، آرتھوڈکس، جاپانی اور افریقی۔ یہ ثقافتی تنظیم اور جماعت بندی معاصر دنیا سے بالکل مختلف ہے جہاں دنیا خودمختار ریاستوں کی صورت میں تقسیم ہے۔ معاصر اور مستقبل کے تنازعات کو سمجھنے کے لئے ثقافتی اختلافات کو سمجھنا ضروری ہے کیونکہ مستقبل میں جنگوں کا مرکز ومحور ریاستیں نہیں بلکہ ثقافت ہوگی۔ لہٰذا مغربی قومیں اگر ثقافتی تنازعات اور تناؤ کی ناقابلِ مفاہمت نوعیت کو سمجھ نہ سکیں تو وہ اپنا غلبہ کھو دیں گی۔ سیموئیل ہن ٹنگٹن کا نظریہ کئی نقائص کا حامل ہے۔ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

۱۔ سیموئیل ہن ٹنگٹن کے نزدیک ثقافتی ارتکازیت کی ممکنہ صورت مغربی ثقافت کی فتح اور مکمل غلبہ ہے۔ حالانکہ ثقافتی اور تہذیبی ارتکاز باہمی کی تاریخ مکمل غلبے کی تائید نہیں کرتی بلکہ یہ تو بنیادی طور پر باہمی مستعاریت کا عمل ہے جس کے نتیجے میں مختلف تہذیبیں اور ثقافتیں ایک دوسرے سے اخذ وقبول کرتی اور نئی تہذیب کو جنم دیتی ہیں۔

۲۔ سیموئیل ہن ٹنگٹن کے مطابق ایسے ممالک جن کی ثقافتی اور تہذیبی اقدار ایک دوسرے سے مختلف ہیں ان میں کثیر الجہات معاشی ارتباط نہیں ہوسکتا مگر آسیان (Asian) اور اوپیک (Opec) کا قیام اور ان کا عالمی معاشی سرگرمیوں میں کردار ہن ٹنگٹن کے اس تصور کی مکمل طور پر نفی کرتا ہے جسے نہ صرف ہن ٹنگٹن نے نظرانداز کیا بلکہ اس کی کوئی مثال بھی پیش نہیں کی۔

۳۔ ہن ٹنگٹن کے نزدیک میکسیکو، لاطینی امریکہ سے ایک امریکہ اصغر بننا چاہتا ہے اور ہر حوالے سے متحدہ امریکہ کی پیروی کی طرف گامزن ہے لیکن اگر ہم NAFTA کے کردار کو دیکھیں تو وہ ہن ٹنگٹن کے اس بیان کی مکمل طور پر نفی کرتا ہے۔ اگر مکسیکو میں ایسا کوئی احساس موجود بھی ہے تو وہ صرف سیاسی رہنماؤں کی خطیبانہ اظہاریت کی حد تک محدود ہے۔

۴۔ دنیا بھر میں مختلف تہذیبوں اور ثقافتوں کے حامل ممالک کے درمیان اقتصادی ارتباط اور انحصارِ باہمی کی ایک مثال WTO کا کردار بھی ہے جسے ہن ٹنگٹن نے نظرانداز کیا ہے۔

۵۔ ہن ٹنگٹن نے مسلم ممالک کی بڑھتی ہوئی آبادی کو ان کی قوت قرار دیا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ مسلم ممالک کی بڑھتی ہوئی آبادی کو ان کی کمزوری سمجھتا ہے۔ مغرب کو وہ مسلم ممالک کے خطرے سے متنبہ کرتا ہے اور اس بات کو مغربی دنیا کے لئے خطرہ قرار دیتا ہے کہ مغرب اکثر مسلم ممالک کے ساتھ تنازعات میں الجھا ہوا ہے لیکن یہاں وہ اس حقیقت کو نظرانداز کر جاتا ہے کہ ان تنازعات میں تمام مقامات پر غلبہ مغرب ہی کو حاصل ہوا ہے۔

۶۔ تہذیبی اور ثقافتی ارتباط کے باب میں کئی عالمی واقعات ہن ٹنگٹن کے نظریے کی تائید نہیں کرتے۔ بوسنیا میں جب مقامی آبادی نے مسلمانوں کی نسل کشی شروع کی تو باوجودیکہ ان میں نسل در نسل ثقافتی اشتراکات موجود تھے لیکن یہ اشتراکات مسلمانوں کی نسل کشی کو نہ روک سکے۔ دوسری طرف اگر مسلمانوں کی مسلم دنیا کے ساتھ مماثلت کی بنیاد پر پوری

مسلم دنیا کی طرف سے تائیدی ردعمل دیکھیں تو وہ سوائے رسمی ردعمل کے کچھ نظر نہیں آتا۔ بلکہ اکثر و بیشتر بوسنیا کے لوگ اپنے مسائل کے حل کے لئے مغرب ہی کی طرف دیکھتے رہے۔ یہی صورتحال عراق میں صدام حسین کی تھی کہ جب امریکہ کی طرف سے عراق پر یلغار کی گئی تو باوجود ثقافتی اور تہذیبی اقدار کے اشتراک کے عالمِ عرب نے صدام حسین کا ساتھ نہیں دیا بلکہ باہر سے آنے والی حملہ آور قوت یعنی مغربی دنیا کا ساتھ دیا۔

۷۔ سیموئیل ہن ٹنگٹن کے تصورات میں تضاد بھی نمایاں ہے کہ ہن ٹنگٹن نے مختلف مما لک کے درمیان وحدت کی اساس ثقافتی اور تہذیبی اشتراک کو قرار دیا جبکہ دوسری جگہ کئی مسلم مما لک اور غیر مغربی اقوام کے درمیان مقصد و ہدف کی وحدت کو اتحاد کی بنیاد بنایا۔

۸۔ گو مغربی دنیا کو ہن ٹنگٹن جنگ سے بچنے کی حکمت عملی کی تعلیم دیتا ہے لیکن خود انتہائی تحکمانہ انداز سے اپنے بیان کا اختتام ایک عالمی جنگ پر کرتا ہے اور مزید برآں یہ جنگ بھی اس کی اپنی متعین کردہ رخنہ سرحدوں پر نہیں بلکہ ایک ہی تہذیب میں یعنی چین اور ویتنام کے درمیان ہوگی۔

۹۔ ہن ٹنگٹن کے نزدیک مستقبل میں کسی بھی تصادم کی بنیاد تہذیبی اور ثقافتی فرق ہوگا لیکن چینی تہذیب جس میں تائیوان، چین، ویتنام اور کوریا شامل ہیں، ان میں موجود باہمی تنازعات ہن ٹنگٹن کے اس تصور کی نفی کرتے ہیں۔

۱۰۔ ہن ٹنگٹن نے تہذیبوں کی اقسام بیان کرتے ہوئے بھی کوئی واضح پیمانہ اختیار نہیں کیا اور نہ ہی تہذیبوں کا صحیح اور جامع انداز سے تعارف کروایا ہے۔ مثلاً اسلام کا ذکر کرتے ہوئے اسلام کی تاریخ اور تہذیبوں کی تاریخ میں اسلام کے کردار کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ یہی صورت کنفیوشیس تہذیب کی بھی ہے۔ چین جو کنفیوشیئسزم کو ترک کر چکا ہے اسے کنفیوشیس تہذیب قرار دینا اور افریقہ کی تہذیبی حیثیت کو کما حقہ بیان نہ کرنا بھی اسی زمرے میں آتا ہے۔

۱۱۔ جمہوریت کے بارے میں بھی ہن ٹنگٹن کے بیانات متضاد حقیقتوں کے علمبردار ہیں۔

۱۲۔ مذہب کو بھی ہن ٹنگٹن نے کہیں مثبت اور کہیں منفی انداز سے پیش کیا ہے۔

۱۳۔ سیموئیل ہن ٹنگٹن کے پورے نظریے میں یہ خوف غالب نظر آتا ہے کہ مغرب کہیں غیر مغربی اقوام سے مغلوب نہ ہو جائے!

۱۴۔ ہن ٹنگٹن کا تصور کلیتاً قنوطی افکار پر مبنی ہے اور کسی طور پر بھی یہ ہمارے سامنے انسانی ترقی کا کوئی ایجنڈا یا پروگرام پیش نہیں کرتا۔

نوم چومسکی مغربی تہذیب اور مغربی اقوام کے دیگر اقوام عالم سے تعلقات کی نوعیت کا زبردست نقاد ہے۔ چومسکی کے مطابق طاقت اور اقتدار جب تک کہ مبنی برحق نہ ہو لازمی طور پر ناجائز ہے۔ اقتدار اور اختیار کے جواز کا ثبوت فراہم کرنا اس کے سر ہے، جو اختیار کا حامل ہے کہ وہ اپنی اس بالاتر اور مقتدر حیثیت کے جائز ہونے کو خود ثابت کرے۔ وہ امریکی خارجہ پالیسی کا وہ سخت ترین ناقد رہا۔ خصوصاً چومسکی کا یہ دعویٰ کہ جمہوریت اور سب کے لئے آزادی کی تبلیغ کرنے میں امریکی خارجہ پالیسی دوہرے معیارات کی حامل ہے۔ کیونکہ وہ اکثر غیر جمہوری اور جابرانہ تنظیموں اور ریاستوں کو اپنی تائید اور حمایت اور ہر طرح کی مدد فراہم کرتا رہا ہے۔

ایڈورڈ سعید نے استشراق کی روایت پر تحقیق کی۔ اس کے مطابق استشراق ان غلط اور جھوٹے تصورات کے مجموعے کا نام ہے جو مشرق کے بارے میں مغربی رویے میں چھپے ہوئے ہیں۔ اپنی تصنیف (1978) *Orientalism* میں ایڈورڈ سعید نے دعویٰ کیا کہ مغرب میں عرب اسلامی دنیا اور ان کے کلچر کے بارے میں مغرب مرکزیت کا حامل تعصب پایا جاتا ہے۔ اس کے مطابق ایشیا اور قرون وسطیٰ کے بارے میں مغربی کلچر میں ایک طویل اور جھوٹے افسانوی تصورات پر مبنی روایت نے یورپ اور امریکہ کی نوآبادیاتی اور سامراجی سرگرمیوں کے لیے جواز فراہم کیا۔ اس نے عرب دانشوروں کی ان کاوشوں کو بھی مسترد کیا جس کے تحت انہوں نے امریکی اور برطانوی مستشرقین کے عرب کلچر کے بارے میں تصورات کو مقامی طور پر اپنا لیا تھا۔ ایڈورڈ سعید کے مطابق اسلامی تہذیب کے بارے میں مغرب کا بیشتر مطالعہ ایسی سیاسی دانشوری ہے جو حقائق کی بجائے ذاتی تصورات اور من پسند نظریات پر مبنی ہے۔ بلکہ یہ ایک طرح کی نسل پرستی اور سامراجی غلبے کو یقینی بنانے کا ہتھیار ہے۔

فرانسس فوکویاما نے *The End of History and the Last Man* میں لکھا کہ انسانی تاریخ کی ترقی اور مختلف نظریات کے درمیان جدوجہد کم وبیش اپنے اختتام تک پہنچ چکی ہے۔ اب جبکہ دنیا سرد جنگ کے خاتمے اور ۱۹۸۹ء میں دیوارِ برلن کے گرنے کے بعد لبرل جمہوریت تک پہنچی ہے، انسانی ترقی کا سفر اپنے عروج کو پہنچ چکا۔ فوکویاما نے عالمی سطح پر سیاسی اور اقتصادی لبرلزم کی فتح کی پیش گوئی کی۔

تہذیبی فکر کی تاریخ میں اقبال اپنی فکر کے منابع اور تفصیلات کے لحاظ سے امتیازی مقام کے حامل ہیں۔ اقبال نے اپنے تصورِ تہذیب کی اساس محکمات پر مبنی اصولوں کو قرار دیا ہے۔ نہ صرف مسلم تہذیب بلکہ عالمی تہذیبی مسائل پر غور و فکر کرتے ہوئے اقبال قرآن حکیم سے براہ راست رہنمائی لیتے ہیں۔ یہ مغربی فکر کی بہت بڑی کوتاہی ہے کہ اسلامی تہذیب کے بارے میں کوئی رائے قائم کرتے ہوئے نہ ہی کسی مفکر نے قرآن حکیم سے استفسار کیا اور نہ ہی قرآن حکیم کے بیان کردہ قانون عروج و زوال کو پرکھا، بلکہ اس اساسی ماخذ کو نظر انداز کر کے علمی غفلت اور تجاہل کا مظاہرہ کیا۔ مثلاً سپنگلر اور ٹائن بی جیسے مفکرین نے قرآن حکیم کا ذکر تک نہیں کیا جبکہ ہن ٹنگٹن نے اپنی کتاب میں قرآن حکیم کا ذکر صرف منفی انداز سے کیا۔ ہن ٹنگٹن کے مطابق قرآن تشدد کی تعلیم دینے والی کتاب ہے جس میں امن سے متعلق کوئی تعلیم موجود نہیں اور دنیا میں مسلمان پر تشدد جدوجہد قرآن سے متاثر ہو کر اور اس پر حلف اٹھا کر شروع کرتے ہیں۔ جبکہ اقبال کے ہاں دیگر تہذیبوں کے بارے اس طرح کا کوئی اندھا تعصب نہیں پایا جاتا۔ اقبال کے تصورِ تہذیب کا دیگر افکار سے تقابل اقبال کے ان امتیازات کو نمایاں کرتا ہے:

۱۔ اقبال کے ہاں تہذیب کی اساس روحانی اقدار پر استوار ہے۔ یہ مرتبہ صرف اسلامی تہذیب کو حاصل ہے کہ یہ اعلیٰ اور ابدی روحانی اقدار پر مبنی ہے۔ مسلمانوں کی قومیت کلمہ لا الہ الاّ اللہ محمد رسول اللہ پر قائم ہے جب مسلمانوں کے اس قومی اصول کا دوسروں کی قومیت کے اصول سے مقابلہ کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی قومیت غیر مرئی ہے جو نہ ہاتھ سے چھوئی جا سکتی ہے اور نہ آنکھوں سے دیکھی جا سکتی ہے بلکہ وہ دل کی چیز ہے۔

۲۔ یہی سبب ہے کہ مسلم امہ کی وحدت کی بنیاد بھی دینی ہوگی۔ کبھی بھی مسلم امہ مادی اقدار یا مادی اساس پر متحد نہ ہو سکے گی۔ ملت اسلامیہ کی وحدت اسی اصول کی بدولت ممکن ہوگی جس پر اولاً اس کی اساس رکھی گئی اور جس کا اظہار حیاتِ ملّی کی مخصوص شکل میں ہوا۔

۳۔ مسلم تہذیب کی سیاسیات کی اساس بھی روحانی نوعیت کی ہو گی۔ علامہ نے مسلم معاشرے کے لیے روحانی جمہوریت کا تصور بھی دیا تھا۔

۴۔ مسلم تہذیب کی روحانی اساس اس کے رجعت پسند ہونے کی نہیں بلکہ اس کے اقدامی مزاج کی مظہر ہے۔

۵۔ اقبال مسلم معاشرے کے مختلف مظاہر کی تہذیبی اہمیت اور ثقافتی معنویت کے قائل ہیں۔ اب بھی بدلتے ہوئے حالات میں مسلم معاشرے کے مختلف مظاہر سے استفادہ ممکن ہے۔

۶۔ اقوام کی تہذیبی زندگی میں ایسے فکری اور مذہبی رجحانات بھی جنم لیتے رہتے ہیں جن سے اس قوم کا تہذیبی تشخص متاثر ہوسکتا ہے۔ان منفی اثرات ور جحانات کے مسلسل محاسبے کی ضرورت ہے۔

۷۔ تہذیبی فکر کے باب میں اقبال کا امتیاز یہ ہے کہ اقبال کے ہاں تہذیبی افکار صرف افکار نہیں بلکہ خود اقبال کی ذات کا حصہ ہیں۔ مسلم تہذیب کی جامعیت اور مثالی ہونے پر اقبال کے یقین کا اندازہ ان کے اس بیان سے ہوتا ہے:'میں مسلمان ہوں اور انشاء اللہ مسلمان مروں گا! میرے نزدیک تاریخِ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے'۔

تہذیبوں اور اقوام کے زوال کے اسباب میں اقبال کی فکر دیگر مفکرین سے کئی حوالوں سے امتیازی حیثیت کی حامل ہے۔ تہذیبوں کے عناصر ترکیبی اور اجتماعی اوصاف میں تنوع و تفریق کے باعث اقبال مختلف تہذیبوں کے زوال کے اسباب مختلف قرار دیتے ہیں۔ اقبال نے 'تقدیر امم دیدم پنہاں بکتاب اندر' کہہ کر یہ واضح کر دیا ہے کہ انہوں نے اقوام کے عروج و زوال کے ضابطے براہ راست قرآن حکیم سے اخذ کیے ہیں۔ قرآن حکیم کی اس حیثیت کو بیان کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں، 'اندرو تقدیر ہائے غرب وشرق'۔ قرآن حکیم نے کئی گزشتہ اقوام کے احوال بیان کر کے اس طرف متوجہ کیا ہے کہ اہل فکر و دانش اس بنیادی سوال پر غور کریں کہ اقوام ماسبق کن اوصاف کے باعث عروج و ترقی کی راہ پر گامزن رہیں اور کن معائب کے باعث زوال کا شکار ہو کر صفحہ ہستی سے مٹ گئیں کہ آج ان کا تذکرہ صرف آثار قدیمہ میں ہی باقی ہے۔ قرآن حکیم میں موجود اقوام ماسبق کے تذکرے سے تہذیبوں اور اقوام کے زوال کے عمل کے درج ذیل تین نکات سامنے آتے ہیں:

۱۔ تہذیبوں کے زوال کا باعث بننے والے ہر واقعہ کا کوئی سبب اس تہذیب کی اجتماعی زندگی میں موجود تھا۔

۲۔ اقوام عالم اور تہذیبوں کو بتدریج زوال آشنا واقعات سے گزارا جاتا ہے تاکہ وہ اصلاح احوال کر کے زوال کے حال سے نکل سکیں۔

۳۔ اگر کسی قوم اور تہذیب پر زوال کی کیفیت طاری ہو جائے تو وہ قوم اپنے انفس اور اعمال و

احوال میں تبدیلی پیدا کر کے اس کیفیت کا ازالہ کر سکتی ہے۔

قرآن حکیم اقوام عالم کو اپنی تہذیبی زندگی کے تسلسل، ارتقا اور بقا کے لیے جو رہنمائی فراہم کرتا ہے اس کا منہج یہ ہے:

۱۔ اقوام اور تہذیبوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے لیے واضح اصول بیان کیے جاتے ہیں۔

۲۔ ان اصولوں کے انفرادی اور اجتماعی سطح پر موثر ہونے کے لیے اقوام ماسبق کے احوال سے نظائر پیش کیے جاتے ہیں تا کہ یہ اصول صرف پند و موعظت نہ رہیں بلکہ کائناتی اہمیت کے حامل قانون بن جائیں۔

۳۔ ان اصولوں کے قابل عمل ہونے کا طریق بیان کیا جاتا ہے۔

۴۔ ان اصولوں پر عمل پیرا ہونے کی صورت میں ان کی اثر انگیزی اور نتیجہ خیزی کی ضمانت دی جاتی ہے۔

۵۔ ان اصولوں کو نظر انداز کرنے کی صورت میں عواقب سے آگاہ کیا جاتا ہے جو کہ زوال اور مکمل تباہی کی صورت میں سامنے آتے ہیں۔

قرآن حکیم نے انفرادی، معاشرتی، معاشی، سیاسی اور اجتماعی زندگی کی ان اقدار کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے جو کسی تہذیب کی حیات اجتماعی کے لیے ناگزیر ہیں۔ قرآن حکیم کے مطابق کسی بھی قوم یا تہذیب کا زوال یا خاتمہ محض تاریخی حادثہ نہیں تھا کیونکہ بغیر واضح اسباب اور جواز کے کسی تہذیب یا قوم کو تباہ کر دینا سنت الٰہی کے خلاف ہے۔ بلکہ ہر قوم اور تہذیب نے کائناتی قوانین بقا سے روگردانی کی اور اس طرح اپنے زوال اور تباہی کا جواز خود فراہم کیا۔

تہذیبوں کے زوال کے بارے میں اقبال کا تصور رجائی اور حیات افروز نوعیت کا حامل ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ ہر قوم کے زوال کا ایک لمحہ مقرر ہے جسے 'اجل' کہا گیا ہے اور ہر 'اجل' کے نفاذ اور روبہ عمل ہونے کا ایک ضابطہ ہے جسے 'کتاب' کہا گیا ہے۔ مگر ملت اسلامیہ اور اسلامی تہذیب کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ ملت محمدیہ نہایت زمانی ہم ندارد کہ دوام ایں ملت شریفہ موعود است۔

مسلم تہذیب اپنی ماہیت، عناصر ترکیبی، مظاہر اور اثرات و عواقب کے لحاظ سے دنیا کی دیگر تہذیبوں سے مختلف اور ممتاز ہے۔ اسلام اپنے ظہور کے آغاز سے ہی ایک نئی تہذیبی روایت

کے آغاز کا سرچشمہ بنا۔ اسلام کا ظہور ہر طرح کی بت پرستی کے خلاف ایک احتجاج کی حیثیت رکھتا ہے۔ مسلم تہذیب میں، علامہ کے نزدیک، فرد اور ملت کا تعلق لاینفک ہے۔ فرد اور ملت دونوں ایک دوسرے کے لیے تکمیلی کردار کے حامل ہیں۔ خودی کا استحکام ملت یا جمعیت کے بغیر ناممکن ہے۔ ایک فرد سماجی تناظر میں ہی اپنی خفتہ صلاحیتوں کو بروئے کار لا سکتا ہے۔ استحکام خودی کا اصل مقصد بھی یہ ہے کہ یہ ملت کے اندر ضم ہو کر اجتماعیت کے استحکام کا سبب بنے۔ اسی طرح جماعت یا ملت کی بھی اپنی زندگی اور انفرادیت ہوتی ہے۔ افراد یا اناؤں کا ملت میں ادغام ملت کے استحکام کا باعث بنتا ہے جس کے نتیجے میں افراد یا انائیں بھی مستحکم اور پائیدار ہو جاتی ہیں۔

دنیا کی تاریخ تہذیبوں کی تاریخ ہے۔ اسلام سب تہذیبوں سے مختلف ہے کیونکہ بقیہ تہذیبیں خصوصاً مغربی تہذیب مادی اقدار کی علمبردار ہیں جبکہ اسلام قطعاً بھی افراط و تفریط کا شکار نہیں ہے۔ اسلامی تہذیب کے بنیادی اصول و نظریات میں عدل و انصاف، اتحاد و اتفاق، محبت و یگانگت، تصور توحید، مساوات، رواداری، علم اور لا اکراہ فی الدین شامل ہیں۔ یہ تہذیب فکر و عمل کا ناقابل تقسیم مرکب ہے۔ اپنی انہی خصوصیات کے باعث مسلم تہذیب دور قدیم کے خاتمے اور دور نو کا آغاز ثابت ہوئی۔ توحید اسلامی تہذیب کا رکن اول ہے۔ علامہ کے نزدیک نظریۂ توحید سے وابستہ ہونے والے افراد مل کر ایک ایسی جماعت تشکیل دیتے ہیں جو رنگ، نسل، زبان یا وطن کے اشتراک کے باعث وجود میں نہیں آتی بلکہ ایک خالص روحانی نظریۂ کے اشتراک کی وجہ سے ابھرتی ہے اور جس میں کسی بھی خطے کا، کوئی بھی زبان بولنے والا اور کسی بھی رنگ و نسل کا انسان شامل ہو سکتا ہے۔ رسالت اسلامی تہذیب کا دوسرا بنیادی رکن ہے۔ ختم نبوت صرف ایک مذہبی یا دینی تصور ہی نہیں بلکہ ملی اور تہذیبی تصور بھی ہے۔ ختم نبوت کا مطلب بنی نوع انسان کے تہذیبی ارتقا کا وہ نقطہ کمال ہے جس کے بعد تہذیبی ارتقا کے لیے کسی بھی بہتر یا برتر معیار کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ انسانی عقل و شعور اور اسلوب حیات کو جن ارتقائی مرحلوں سے گزرنا ضروری ہے یا جس اعلیٰ ترین تہذیبی نصب العین تک پہنچنا اس کا مقصود ہونا چاہیے اس کا تعین ختم نبوت کے ذریعے ہو چکا ہے۔

مسلم تہذیب کی نمایاں خصوصیات میں توحید و رسالت کا تہذیبی اساس ہونا، حقیقت کی روحانی ماہیئت، روح و مادہ کی وحدت، تصور خیر و شر میں خیر کا اصل ہونا، تصور تاریخ کی عدم

جبریت، تصور تقدیر میں اختیار انسانی، تصور خودی اور اجتماعی انا کی تشکیل، تصور کائنات، تہذیب کا حرکی تصور، تصور زماں کی حرکیت، غیر کلاسیکی روح، فکری و عقلی رویہ، تہذیبی خلاقیت، اجتہاد اور اجتماعی حرکی پہلو، عالمگیریت، حریت اور حرم کا مرکز وحدت ہونا شامل ہیں۔

اسلامی تہذیب کے اساسی اجزائے ترکیبی میں توحید، رسالت، تصور آخرت، قرآن بطور منبع اقدار، اعتقادی اساس اور شعائر دین شامل ہیں۔ بقیہ تمام مظاہر انھی اجزائے ترکیبی کی فروع یا اظہار ہیں۔ علامہ کے نزدیک جماعت المسلمین کے متعلق کسی قطعی نتیجے پر پہنچنے کے لیے ضروری ہے کہ جماعت المسلمین کی ہیئت ترکیبی، اسلامی تمدن کی یک رنگی اور اس سیرت کا نمونہ مسلمانوں کی قومی ہستی کے تسلسل کے لیے لازمی ہے، کو پیش نظر رکھا جائے۔

دوسری تہذیبوں سے مسلم تہذیب کو ممتاز کرنے والے پہلو ختم نبوت، نظریاتی قومیت، جامعیت، عملیت، مکمل نظام زندگی، آفاقیت، لامتناہیت، استقبالی امکانات، اقدار حیات، تقدس امومت اور مرد مومن کا تصور ہیں۔

تہذیبوں کی دنیا میں اسلامی تہذیب اجنبیت کے رویے کی حامل نہیں بلکہ ہمیشہ ارتباط و مکالمے کے اصول پر کار بند رہی ہے۔ اسلامی تہذیب کا یہ رویہ رواداری و وسعت نظری، عالمی قیام امن، باہمی اخذ و قبول اور عالمی اخوت کے کلچر کے فروغ پر مبنی ہے۔

مغربی اہل فکر نے یورپی تہذیب کے عالمی سطح پر فروغ پذیر ہونے کے نتیجے میں آفاقی تہذیب کا تصور عام کیا۔ مغربی مفکرین نے یہ تصور عام کرنا شروع کیا کہ اب نوع انسانی ثقافتی طور پر قریب تر آ رہی ہے اور پوری دنیا میں اقوام مشترکہ اقدار، عقائد و رجحانات، رواج اور اداروں کو اپنا رہی ہیں۔ تقریباً تمام سماجوں میں انسانوں میں بعض بنیادی اقدار مثلاً قتل کو بُرا سمجھنا اور بعض بنیادی ادارے مثلاً خاندان کی کوئی نہ کوئی مشترک شکل موجود ہوتی ہے۔ آفاقی تہذیب کی اصطلاح مہذب معاشروں کے مشترک اثاثوں کے مثلاً شہروں اور خواندگی کے لئے استعمال کی جا سکتی ہے جو انہیں ابتدائی سماجوں اور وحشیوں سے جدا کرتے ہیں۔ آفاقی تہذیب کی اصطلاح ان مفروضات، اقدار اور عقائد کو ظاہر کر سکتی ہے جن پر مغربی تہذیب کے بیشتر اور دوسری تہذیبوں کے کچھ لوگ یقین رکھتے ہیں۔ اسے ڈیووس کلچر کہا جا سکتا ہے اور ہر سال بیسیوں ممالک کے لگ بھگ ایک ہزار تاجر، بینک کار، سرکاری افسران، دانشور اور صحافی ڈیووس سویٹزرلینڈ ورلڈ اکنامک کے اجلاس میں شریک ہوتے ہیں اور اس طرح ان کا ایجنڈا اور مقصد

یہ ہوتا ہے کہ اس میں شامل افراد کی ان کے اپنی معاشروں میں اقتدار پر گرفت مضبوط ہو۔

تاہم یہ استدلال کہ صرف اور خرچ کے مغربی طور طریقے اور عام پسند ثقافت دنیا میں ایک آفاقی تہذیب کو جنم دے رہے ہیں، درست نہیں۔ تمام تاریخ میں ثقافتی فیشن ایک تہذیب سے دوسری تہذیب میں منتقل ہوتے رہے ہیں۔ ایک تہذیب کی اختراعات کو دوسری تہذیب اختیار کرتی رہی ہے مگر یہ یا تو ایسی تکنیکیں ہوتی ہیں کہ جن کے عام ثقافتی نتائج نہیں ہوتے یا پھر ایسے فیشن ہوتے ہیں جو قبول کرنے والی تہذیب کی بنیادی ثقافت کو تبدیل کیئے بغیر آتے جاتے رہتے ہیں۔ قبول کرنے والی تہذیب میں یہ عناصر اس لیے آجاتے ہیں کہ یا تو یہ انوکھے لگتے ہیں یا پھر ان کو مسلط کیا جاتا ہے۔ پچھلی صدیوں میں مغربی دنیا میں بعض موقعوں پر چینی یا ہندو ثقافت کے مختلف پہلو بڑے جوش و خروش سے اپنائے گئے۔ انیسویں صدی میں مغرب کی ثقافتی درآمدات چین اور ہندوستان میں مقبول ہوئیں کیونکہ ان میں مغربی قوت جھلکتی تھی۔ یہ استدلال کہ دنیا بھر میں پاپ کلچر اور اشیائے صرف کا استعمال مغربی تہذیب کی فتح ہے، مغربی ثقافت کو بہت ہی معمولی ثابت کرتا ہے۔ مغربی مفکرین کے نزدیک مغربی تہذیب کا جوہر میگنا کارٹا ہے میگنا میک نہیں۔ مگر مغربی تہذیب کا تاریخی ارتقاء اس میں مادیت کے غلبے کی واضح نشان دہی کرتا ہے۔ مادیت کی بنیاد پر ابھرنے اور فروغ پذیر ہونے والی تہذیب کس انجام سے دوچار ہو گی اس کے بارے میں اقبالؒ کے ہاں بڑے واضح افکار موجود ہیں۔ اقبال نے اپنی شعری اور نثری تصانیف میں مغربی تہذیب کے نمایاں نقائص مذہب و سیاست کی ثنویت، جسم و روح کی جدائی، مادیت اور ظاہر پرستی، وطنیت اور قومیت، مغربی سامراج اور نوآبادیاتی نظام، محنت و سرمایہ کی کشمکش اور عقلیت اور دہریت بیان کیے ہیں۔

علامہ نے مغربی تہذیب کے ثقافتی، تمدنی، اقتصادی، سیاسی، تعلیمی، معاشرتی، مذہبی، اخلاقی اور دیگر پہلوؤں کا بنظرِ غائر مطالعہ کیا۔ جس کے نتیجے میں علامہ اس نتیجے پر پہنچے کہ مغربی تہذیب کسی طور بھی انسانیت کے لیے مثالی تہذیب قرار نہیں دی جا سکتی۔ علامہ نے مغربی تہذیب پر سیاسی، اقتصادی، مذہبی، علمی و فکری اور تہذیبی اور ثقافتی وجوہات کے باعث تنقید کی۔

اسلام اور دیگر تہذیبوں کے مابین عناصر ترکیبی، بنیادی خصوصیات، تہذیبی نصب العین، اختلاف اور دیگر سیاسی، اقتصادی، تزویراتی وجوہات کے باعث کشمکش کا پیدا ہونا فطری امر ہے۔ خود مغربی دانشوروں کے نزدیک مستقبل میں دنیا کی مختلف ریاستوں اور تہذیبوں کے

درمیان تعلقات کی نوعیت دوستانہ یا مساویانہ نہیں بلکہ مخاصمانہ ہوگی۔ مستقبل میں ہونے والے بین التہذیبی تنازعات میں اہل مغرب نے اسلام کو ایک بنیادی فریق قرار دیا ہے۔ جہاں جزئیاتی سطح تک کے تنازعات کو اسلام اور اس کے ہندو، افریقی اور مغربی عیسائی پڑوسیوں کے مابین دیکھا گیا ہے۔ جبکہ کلیاتی سطح پر مغرب اور دیگر یعنی مشرق کے درمیان تفریق پیدا کرتے ہوئے بھی مغرب کے تنازعات جن عالمی فریقوں کے ساتھ دیکھے گئے ہیں وہ مسلمان اور ایشیائی معاشرے ہیں۔ تصادم پر مبنی ان تنازعات کی اساسی وجوہات مغربی احساس تفوق، مسلمانوں کی عدم برداشت اور اہل چین کا جارحانہ رویہ قرار دیا گیا ہے۔

مستقبل میں عالمی برادری کے درمیان تعلقات کی نوعیت تنازعات پر مبنی کیوں ہوگی، اس کا ایک بنیادی سبب مغربی تہذیب کی نفسیات ہے۔ اہل مغرب کے نزدیک مغربی تہذیب دنیا کی واحد تہذیب ہے جو آج کے دور میں عالمگیر بھی ہے اور غالب و مؤثر بھی۔ چنانچہ اس نے دنیا کی دوسری تہذیبوں اور ثقافتوں کو بہت زیادہ متاثر کیا ہے۔ نتیجتاً مغرب کا یہ غالب رجحان ہے کہ اس کی ثقافتی اقدار دنیا میں فروغ پذیر ہوں اور دنیا کے دوسرے ممالک اس کی پیروی کریں۔ اس طرح مغربی تہذیب اور مغربی معاشرہ ایک مبلغ معاشرہ قرار پاتا ہے جو اپنی اقدار یعنی جمہوریت، آزاد معیشت، محدود حکومت، انسانی حقوق، فرد پسندی اور قانون کی حکمرانی کو مغربی تناظر کے مطابق دنیا میں عام کرنا چاہتا ہے۔ جبکہ دنیا کی دوسری تہذیبیں اپنے ثقافتی اور تہذیبی پس منظر کے پیش نظر ان مغربی اقدار کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتی ہیں اور اپنے لیے خطرہ بھی سمجھتی ہیں۔

اسلام اور مغربی تہذیب کے درمیان کشمکش معاشی، معاشرتی، ثقافتی، سیاسی، مذہبی اور نظریاتی جہات پر محیط ہے۔ اس کشمکش کی بنیادی وجوہات میں مشرق و مغرب میں زاویہ نگاہ کا فرق، اسلام کے بارے میں مغرب کی منفی اپروچ، دور حاضر کے منفی رجحانات، اقوام عالم کا جانبدارانہ کردار اور مختلف تہذیبوں کی اقدار حیات کا باہمی اختلاف شامل ہیں۔ تہذیبوں کے مابین یہ کشمکش انسانیت کے لیے تباہ کن نتائج کا باعث بن رہی ہیں۔ عالمی سطح پر انسانی معاشرہ فکری و نظریاتی عدم وتوازن، مذہبی تنگ نظری اور انتہا پسندی کے رجحانات کی نذر ہو رہا ہے۔

عالمی سطح پر موجود تہذیبی کشمکش کے خاتمے کے لیے ضروری ہے کہ دنیا میں ایک مثالی تہذیب کا وجود ہو اور وہ تہذیب انسانیت کے لیے رہنما کردار ادا کرے۔ علامہ اقبال نے

مغربی تہذیب کا نہ صرف بنظرِ غائر مطالعہ کیا بلکہ اس کے کئی مظاہر کے خود بھی عینی شاہد تھے۔ اگر اقبال کے افکار کا مجموعی جائزہ لیا جائے تو کسی بھی ایسے معیار کے مطابق جس کے تحت کسی تہذیب کو مثالی تہذیب قرار دیا جا سکتا ہے، مغربی تہذیب ایک مثالی تہذیب قرار نہیں پاتی۔ جیسا کہ پہلے مذکور ہوا ایک مثالی تہذیب کو ان خصائص خمسہ کا حامل ہونا چاہیے:

۱۔ وہ تہذیب واضح نظریاتی اساس رکھتی ہو جو اس کے نظریہ حیات، تصور کائنات اور نصب العین کا تعین کرتی ہو۔

۲۔ اس تہذیب کا واضح اور بیّن نظام اقدار ہو۔ اس نظام اقدار کے تحت وہ تہذیب حق و باطل کا امتیاز کر سکتی ہو۔

۳۔ ان اقدار کا اظہار اس تہذیب کے فکری، مادی اور سماجی مظاہر سے ہوتا ہو۔

۴۔ ان اقدار کو اس تہذیب نے ایک واضح اور قابل عمل نظام زندگی میں ڈھالا ہو اور

۵۔ وہ تہذیب عقبی لحاظ سے بھی عاری نہ ہو۔

اگر ان خصائص کے تناظر میں مغربی تہذیب کا جائزہ لیا جائے تو اسے ایک مثالی اور قابل تقلید تہذیب نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ:

۱۔ مغربی تہذیب کے علمی و فکری رویے اس کی حقیقت تک رسائی کو ناممکن بنا دیتے ہیں جس سے اس تہذیب کا کوئی ایسا نظریہ حیات، تصورِ کائنات یا نصب العین متعین نہیں ہو سکتا جو مستقل اور ابدی اہمیت کا حامل ہو۔

۲۔ مغرب کا نظام اقدار کوئی مستقل معیار یا اساس نہیں رکھتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس میں حق و باطل کی تمیز ختم ہو چکی ہے۔ یہاں خیر و شر کا امتیاز اتنا مبہم ہو گیا ہے کہ اس تہذیب کے مقدس متون جن اقدار و اعمال کو شر قرار دیتے ہیں، انہیں اس کے قانون ساز ادارے خیر اور جائز قرار دے رہے ہیں۔

۳۔ مغرب کی اس نظریاتی و اقداری روش کا اثر اس کے نظاماتی پہلو پر بھی نمایاں ہے۔ علامہ نے مغرب کے سیاسی، اقتصادی اور سماجی و معاشرتی نظام کے نقائص کو نظم و نثر میں جا بجا نمایاں کیا اور اسے انسانیت کے حقیقی ارتقا کے لیے ایک رکاوٹ قرار دیتے ہوئے نفس واحدہ کی بنیاد پر انسانی معاشرے کے قیام اور روحانی جمہوریت کی بنیاد پر عالمی ریاست کے قیام کا تصور دیا۔ تاہم یہ دونوں اہداف مغربی تہذیب کے نقوش قدم پر چلتے ہوئے

نہیں حاصل کیے جا سکتے۔

ان خصائص کے تناظر میں اگر دنیا کے تہذیبوں کے معیاری ہونے کا تعین کیا جائے تو صرف اسلامی تہذیب مثالی تہذیب کے تقاضوں کو پورا کرتی ہے:

۱- اسلامی تہذیب ایک واضح نظریاتی اساس رکھتی ہے جو توحید و رسالت ہے۔ اس کا تمام نظریہ حیات، تصور کائنات اور اجتماعی نصب العین اس نظریاتی اساس سے پھوٹتا ہے۔ یعنی اسلامی تہذیب کی نظریاتی اساس اس کی اجتماعی ملی زندگی کی فکری و عملی تفصیلات سے الگ نہیں۔ رب العالمین، رحمۃ للعالمین اور ذکر للعالمین سے وابستہ ہوتے ہوئے اس کا اجتماعی نصب العین توحید کو فروغ دیتے ہوئے ایک ایسے انسانی معاشرے کا قیام ہے جو نفس واحدہ کے اصول پر قائم اور روحانی جمہوریت کی اعلیٰ انسانی اقدار کا مظہر ہو۔

۲- اسلامی تہذیب واضح نظام اقدار کی حامل ہے۔ اسلامی تہذیب کا نظام اقدار اصول فرقان پر قائم ہے یعنی یہ اقدار حق و باطل اور خیر و شر میں واضح امتیاز قائم کرتی ہیں۔ افراط وتفریط سے پاک نظام اقدار کے باعث اسلامی تہذیب اور ملت اسلامیہ امت وسط کے منصب کی حامل ہے۔

۳- اسلامی تہذیب کے تمام ثقافتی اور تہذیبی مظاہر اس کی تہذیبی اقدار کے مظہر ہیں۔

۴- اس تہذیب کی جملہ اقدار اجتماعی سطح پر نظام زندگی کی حیثیت رکھتی ہیں، جس کا عملی نفاذ اور اس کے سماجی، معاشرتی نتائج دورِ خلافت راشدہ میں مثالی طور پر دیکھے جا چکے ہیں۔

۵- اسلامی تہذیب، ان تتولوا یستبدل قوما غیر کم اور کئی دیگر واضح ہدایات کے تحت اپنے نصب العین کے حصول کو یقینی بنانے کے باب میں دنیا اور عقبیٰ میں مسؤلیت کی ذمہ داری کی حامل ہے۔

مشرق و مغرب کی تہذیبی کشمکش کے خاتمے اور دنیا کو امن اور سلامتی کے گہوارہ بنانے کے لیے مختلف اقوام اور تہذیبوں کے مابین کشمکش میں فیصلہ کن عنصر کا تعین ضروری ہے۔ اس کشمکش اور تصادم کے اسباب معاشرتی، اقتصادی، سیاسی اور تہذیبی ہیں۔ تاریخ کی روشنی میں تہذیبی تصادم اور کشمکش کے عمل میں بقا کے حصول کے لیے فیصلہ کن عنصر کردار کی قوت یا قوت کا کردار ہی رہا ہے۔ تاریخ حق کی منطق کی بجائے طاقت کی منطق کا منظر پیش کرتی ہے۔ حتمی فتح طاقت کو ہی حاصل ہوتی رہی ہے قطع نظر اس سے کہ وہ حق پر مبنی تھی یا باطل پر۔ معاصر تہذیبی کشمکش

کے عمل میں بھی وہی قوم بقا کی منزل تک پہنچ سکتی ہے جو کردار، علم اور معیشت کی قوت کی حامل ہوگی۔

کردار کی قوت انفرادی اور اجتماعی دونوں سطح پر فیصلہ کن عنصر کی حیثیت رکھتی ہے۔ اقبال کی فکر میں تاریخ میں قوموں کی زندگی میں فیصلہ کن کردار کی قوت ہی رہا ہے۔ جوشِ کردار نے نہ صرف تاریخ کے دھارے کو بدلا بلکہ قوموں کے لیے نئے امکانات بھی پیدا کیے۔ اقبال کے یہاں کردار اپنے نقطہ کمال پر پہنچ کر مردِ مومن یا مردِ کامل کا روپ دھار لیتا ہے جہاں وہ صرف کائنات ہست و بود کے امور کو سلجھانے والے ہستی بن جاتا ہے بلکہ فطرت کی قوتیں بھی تعمیر خودی کے مرحلے سے گزر کر کاملیت کے درجے پر پہنچنے والی اس ہستی کی تائید اور حمایت میں کمربستہ ہوتی ہیں۔ اقبال کے نزدیک انفرادی اور اجتماعی سطح پر ہر فرد معاشرہ، چاہے وہ عام شہری ہے یا منصب قیادت پر فائز، کے کردار کا سرچشمہ قرآن حکیم ہے۔

علم کی قوت سے مراد علم الاشیاء اور تسخیر فطرت ہے۔ وہی قوم اپنی تہذیبی اقدار کے غلبے اور مستقبل و بقا کو یقینی بنا سکتی ہے جو تسخیر فطرت کے ذریعے زندگی کے نئے اسالیب کو اپنی اقدار کے سانچے میں ڈھال سکے۔ بصورت دیگر عام اقوام و ملل کو اس تہذیب اور قوم کی پیروی کرنا پڑتی ہے جس نے تسخیر فطرت کے ذریعے اپنی اقدارِ حیات کو زندگی کے رائج و متداول اصولوں کے طور پر پیش کر دیا ہو۔ یہ سب کچھ علم، سائنس اور ٹیکنالوجی سے ہی ممکن ہے۔

قومی سطح پر مضبوط معیشت قومی استحکام اور مضبوط و ناقابل تسخیر دفاع اور عسکری اہلیت کی بنیاد فراہم کرتی ہے۔ اقبال نے قومی زندگی میں معیشت کے کردار اور اقوام عالم کی باہمی مسابقت کے عمل میں کسی بھی قوم کے بام عروج پر پہنچنے میں معیشت کی اہمیت کو جا بجا بیان کیا ہے۔ اقبال کی نثری تصنیف علم الاقتصاد قومی زندگی میں اقتصاد کی اہمیت کو نمایاں کرتی ہے کہ غربت اور معاشی کمزوری و محرومی نہ صرف قوموں کی اجتماعی زندگی کو متاثر کرتی ہے بلکہ افراد کے لیے بھی زندگی میں آگے بڑھنے کے مواقع کم کر دیتی ہے۔ وہی قوم دنیا نمایاں مقام حاصل کر سکتی ہے اور موثر کردار کی حامل قرار پا سکتی ہے جو مضبوط معیشت کی حامل ہو۔

لہٰذا تہذیبی کشمکش کے خاتمے، امن عالم کے قیام اور اس باب میں فیصلہ کن عنصر یعنی قوت کے کردار کو راہ راست پر رکھنے کے لیے درج ذیل اقدامات ضروری ہیں:

۱۔ دنیا میں قوت کے کردار کے درست تعین، طاقت کے توازن کے قیام اور امن عالم کو یقینی

بنانا، امت وسط ہونے کی وجہ سے ملت اسلامیہ کی ذمہ داری ہے۔ ملت اسلامیہ کا تاریخی، ملی اور تہذیبی فریضہ ہے کہ وہ اپنے نظام اقدار کے استحکام وفروغ کو یقینی بنا کر دوسری تہذیبوں کے لیے اقدار کی سطح پر رہنما کا کردار ادا کرے تاکہ 'نفس واحدہ' کے اصول پر عالمی انسانی معاشرہ قائم ہو سکے۔ اس فریضے کی ادائیگی اور نصب العین کے حصول میں ہی ملت اسلامیہ کی بقا بھی ہے۔ اصول یہ ہے کہ اسلامی تہذیب کی بقا ملت اسلامیہ کے وجود کے ساتھ نہیں بلکہ ملت اسلامیہ کی بقا اسلامی تہذیب کی روایات واقدار سے مستحکم وابستگی میں ہے۔ امت وسط ایک منصب ہے جو ملت اسلامیہ کو تفویض کیا گیا ہے اگر ملت اسلامیہ اپنے فرض منصبی کی ادائیگی میں ناکام رہی تو 'ترسم از روزے کہ محرومش کنند' کیونکہ اس نتیجے سے پہلے ہی خبردار کر دیا گیا ہے: ان تتولوا یستبدل قوماً غیرکم ثم لا یکونوا امثالکم!

۲۔ تاریخی ریکارڈ اور موجودہ حالات وواقعات یہ ثابت کرتے ہیں کہ دنیا کا امن صرف مسلم تہذیب کے ساتھ وابستہ ہے۔ جب بھی دنیا کا اقتدار مسلم تہذیب سے نکل کر دوسری اقوام کے ہاتھوں میں آیا دنیا میں فسادانگیزی، قتل وغارت گری اور امن عالم کے تہ وبالا ہونے کا عمل شروع ہو گیا۔ لہٰذا آج بھی اگر دنیا کو امن اور سلامتی کا گہوارہ بنانا ہے تو اس کے لیے مسلم تہذیب کے موثر کردار کو زندہ کرنا ہوگا:

ربط و ضبط ملت بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر
یہ نکتہ سرگزشت ملت بیضا سے ہے پیدا
کہ اقوام زمین ایشیا کا پاسبان تو ہے

۳۔ مسلم تہذیب کی مغربی تہذیب کے ساتھ آویزش کی صورت میں خود صاحب قوت بنے بغیر مغربی اقوام کی طرف سے مسلم تہذیب کے لیے مثبت طرزِ عمل کی توقع غیر حقیقت پسندانہ طرزِ عمل ہوگا:

ترا ناداں امید غم گساریہا ز افرنگ است
دل شاہیں نمی سوزد بہر آن مرغے کہ در چنگ است

۴۔ موجودہ حالات میں تہذیبوں کے درمیان موثر اور نتیجہ خیز مکالمے کی کوئی اساس موجود نہیں۔موثر مکالمے کی بنیاد فریقین میں مساوات یا برابری ہے۔جب تک مکالمے کے فریقوں میں برابری کا عنصر ہی نہ موجود ہو موثر مکالمے کا کوئی امکان تلاش نہیں کیا جا سکتا۔مسلم تہذیب اور بقیہ اقوام کے درمیان دو جہتوں سے برابری کے عنصر کا فقدان ہے۔نظری و تہذیبی اور نظام اقدار کے لحاظ سے مسلم تہذیب کسی بھی دوسری تہذیب یا معاشرے کے برابر نہیں۔مزید برآں موجودہ اقتدار، اختیار اور طاقت کے لحاظ سے مسلم تہذیب آج انتہائی پسماندگی کا شکار ہے۔اندریں حالات ان کے درمیان کسی بھی معاملے پر موثر مکالمہ ممکن نہ ہوگا اور اس کی بڑی نظیر فلسطین کے مسئلے پر پچھلی صدی کے دوران ہونے والی پیش رفت ہے۔عالمی امن کے قیام کے لیے موثر مکالمہ امت مسلمہ کی اہلیت پر منحصر ہے۔

۵۔ مسلم تہذیب کا مستقبل تابناک ہے، تاہم مسلم تہذیب اور مسلمانوں میں امتیاز کو مستحضر رکھنا ہوگا۔مسلم قوم کی بقا مسلم تہذیب کے ساتھ وابستہ ہے۔تاریخی عمل اس حقیقت کا گواہ ہے کہ جب بھی کوئی ابتلا آئی تو مسلمانوں نے اسلام کو نہیں بلکہ اسلام نے مسلمانوں کو بچایا۔

۶۔ مسلم تہذیب کے ساتھ مسلم قوم کی وابستگی اجتماعی اور انفرادی سطح پر خودی کی تشکیل اور کردار کی تعمیر سے ہی ممکن ہے۔صرف اس صورت میں ہی مسلم تہذیب کے مستقبل کی تابناکی کے امکانات مسلم قوم کے ذریعے متشکل اور متحقق ہو سکتے ہیں:

پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصار دیں میں ہو
ملک و دولت ہے فقط حفظ حرم کا ایک ثمر
ثبات زندگی ایمان محکم سے ہے دنیا میں
المانی سے بھی پائندہ تر نکلا ہے تورانی

۷۔ مسلمانوں کے لیے تہذیبی آویزش اور کشمکش کے عمل میں اپنی تہذیبی اقدار و اقتدار کو قائم اور باقی رکھنے اور تاریخی عمل میں زندہ، جاندار اور موثر کردار کے حصول کے لیے واحد بنیاد قرآن حکیم ہے:

مثل حق پنہاں و ہم پیداست ایں
زندہ و پایندہ و گویاست ایں
اندرو تقدیر ہاے غرب و شرق
سرعت اندیشہ پیدا کن چو برق

ان متذکرہ بالا سات اقدامات پر عمل درآمد یقینی بنانے کے بعد ہی یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ دنیا میں طاقت کے نشے میں مست قومیں کمزور قوموں کا استحصال نہ کرسکیں اور 'امت وسط' دنیا کو راہِ اعتدال پر گامزن کر کے کشمکش و تصادم کا شکار اس دنیا کو امن کا گہوارہ بنائے تاکہ اس کرۂ ارض کی تقدیر سنور جائے:

اس دور میں اقوام کی صحبت بھی ہوئی عام
پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدتِ آدم
تفریقِ ملل حکمتِ افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملتِ آدم
مکے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام
جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم!

❁❁❁

کتابیات

القرآن الحکیم

ابن ابی اصیبعہ، (۱۹۶۵ء)، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، بیروت، لبنان: مکتبۃ الحیاۃ۔

ابن ابی العز، صدر الدین محمد بن علاء الدین حنفی اذرعی، (۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء)، شرح العقیدۃ الطحاویۃ، بیروت، لبنان: المکتب الاسلامی۔

ابن ابی شیبہ، ابوبکر عبداللہ بن محمد بن ابی شیبہ الکوفی، (۱۴۰۹ھ)، المصنف، ریاض، سعودی عرب: مکتبۃ الرشد۔

ابن بزاز، محمد بن محمد بن شہاب کردری، (۱۳۹۳ھ/۱۹۷۳ء)، الفتاویٰ البزازیۃ علی ہامش الفتاویٰ العالمکیریۃ، بیروت، لبنان: دارالمعرفہ۔

ابن تیمیہ، ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم حرانی، (۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء)، النبوات، بیروت، لبنان: دارالکتاب العربی۔

ابن حجر عسقلانی، ابو الفضل احمد بن علی کنانی شافعی، (۱۳۷۰ھ)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، لبنان: دارالمعرفہ۔

ابن خلدون، علامہ عبدالرحمٰن، (۲۰۰۱ء)، مقدمہ، اردو بازار، کراچی: نفیس اکیڈمی۔

————، (۲۰۰۳ء)، مقدمہ تاریخ، بیروت، لبنان: دار الفکر، للطباعہ والنشر والتوریخ۔

ابن رشد، ابو ولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد القرطبی، (س ن)، بدایۃ المجتہد، بیروت، لبنان: دارالفکر۔

ابن زنجویہ، حمید، (۱۴۰۶ھ/۱۹۸۶ء)، کتاب الاموال، ریاض، سعودی عرب: مرکز الملک فیصل للبحوث والدراسات الاسلامیۃ۔

ابن سعد، ابو عبد اللہ محمد، (۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء)، الطبقات الکبری، بیروت، لبنان: دار بیروت للطباعہ والنشر۔

ابن عابدین شامی، محمد بن محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز عابدین دمشقی، (۱۳۸۶ھ)، رد المحتار علی الدر المختار علی تنویر الابصار، بیروت، لبنان: دارالفکر۔

ابن عبد البر، ابو عمر یوسف بن عبد اللہ بن عبد البر النمر ی، (۱۳۸۷ء)، التمہید لما فی الموطا من المعانی والاسانید، مغرب (مراکش): وزارت عموم الاوقاف۔

ابن عساکر، ابو قاسم علی بن الحسن بن ہبۃ اللہ بن عبد اللہ بن حسین دمشقی الشافعی، (۱۹۹۵ء)، تاریخ دمشق الکبیر المعروف بتاریخ ابن عساکر، بیروت، لبنان: دارالفکر۔

ابن قدامہ، ابو محمد عبد اللہ بن احمد المقدسی، (۱۴۰۵ھ)، المغنی فی فقہ الامام احمد بن حنبل الشیبانی، بیروت، لبنان: دارالفکر۔

ابن قیم، ابو عبد اللہ محمد بن ابو بکر ایوب الزرعی، (۱۴۱۸ھ/ ۱۹۹۷ء)، احکام لاهل الذمة، بیروت، لبنان: دار ابن حزم۔

ابن کثیر، ابو الفدا ء اسماعیل بن عمر بن کثیر بن ضوء بصروی، (۱۴۰۱ھ)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، لبنان: دارالفکر۔

ابن ماجہ، ابو عبد اللہ محمد بن یزید قزوینی، (س ن)، السنن، بیروت، لبنان: دارالفکر۔

ابن مفلح، ابو اسحاق ابراہیم بن محمد بن عبد اللہ حنبلی، (س ن)، المبدع فی شرح المقنع، بیروت، لبنان: المکتب الاسلامی۔

ابن نجیم، زین بن ابرہیم بن محمد بن محمد حنفی، (س ن)، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، بیروت، لبنان: دارالمعرفہ۔

ابو حنیفہ، امامِ اعظم نعمان بن ثابت، (۱۴۲۵ھ/۲۰۰۴ء)، الفقہ الابسط (مجموعہ العقیدۃ وعلم الکلام للشیخ زاهد الکوثری)، بیروت، لبنان: دار الکتب العلمیہ۔

ابو داؤد، سلیمان بن اشعث بن اسحاق بن بشیر بن شداد ازدی سجستانی، (۱۴۱۴ھ/۱۹۹۴ء)، السنن، بیروت، لبنان: دارالفکر۔

ابوعبید، قاسم بن سلام، (۱۴۰۸ھ)، کتاب الاموال، بیروت، لبنان: دار الفکر۔
ابونعیم، احمد بن عبد اللہ بن احمد اصبہانی، (۱۴۱۵ھ)، مسند الامام ابی حنیفۃ، ریاض، سعودی عرب: مکتبۃ الکوثر۔
ابویعلی، احمد بن علی بن مثنی بن یحییٰ بن عیسیٰ موصلی تمیمی، (۱۴۰۴ھ/۱۹۸۴ء)، المسند، دمشق، شام: دار المامون للتراث۔
ابویوسف، یعقوب بن ابراہیم، (س ن)، کتاب الخراج، بیروت، لبنان: دار المعرفۃ۔
احمد بن حنبل، ابوعبد اللہ شیبانی، (۱۴۲۰ھ/ ۱۹۹۹ء)، المسند، بیروت، لبنان: مئوسسۃ الرسالہ۔
احمد خان، محمد، (۱۹۵۲ء)، اقبال کا سیاسی کارنامہ، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
اسرار احمد، ڈاکٹر (۱۹۶۸ء)، اسلام کی نشاۃ ثانیہ: کرنے کا اصل کام، لاہور: دار الاشاعت اسلامیہ۔
اشتیاق احمد، (۲۰۰۷ء)، کلچر: منتخب تنقیدی مضامین، لاہور: بیت الحکمت۔
اشرف، میاں محمد، (۲۰۰۵ء)، اسلامی تہذیب ایک تعارف، ماڈل ٹاون ہمک، اسلام آباد: فروغ علم اکیڈمی۔
اعظمی، الطاف احمد، (۲۰۰۱ء)، خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔
اعظمی، یوسف، (۲۰۰۵ء)، اقبال-جہان نو کی تلاش میں، حیدر آباد: اقبال اکیڈیمی۔
افضل، محمد رفیق، (۱۹۸۶ء)، گفتارِ اقبال، طبع سوم، لاہور: ادارہ تحقیقاتِ پاکستان دانشگاہ پنجاب۔
اقبال، علامہ محمد، (۱۹۸۵ء)، کلیاتِ اقبال فارسی، طبع پنجم، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز۔
ـــــــــ، (۱۹۸۶ء)، الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیل جدید (اردو ترجمہ سید نذیر نیازی)، طبع سوم، لاہور: بزم اقبال۔
ـــــــــ، (۲۰۰۴ء)، علم الاقتصاد، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز۔

ـــــــــــ، (۲۰۰۶ء)، کلیاتِ اقبال اردو، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
ـــــــــــ، (۲۰۰۷ء)، تجدید فکریات اسلام، (ترجمہ وحید عشرت)، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
اکرام، محمد شیخ، (۱۹۵۰)، ثقافت پاکستان، کراچی: ادارہ مطبوعات پاکستان۔
البانی، محمد ناصر الدین، (۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء)، سلسلة الاحادیث الصحیحه، بیروت، لبنان: المکتب الاسلامی۔
الدفاع، علی عبداللہ، (۱۹۷۹ء)، نوابغ علماء لاعرب والمسلمین فی لاریاضات، بیروت: موسسہ الرسالہ۔
اندریتی، عالم بن العلاء انصاری دہلوی حنفی، (۲۰۰۵ء)، الفتاوی التاتارخانیة فی الفقه الحنفی، بیروت، لبنان: دارالکتب العلمیۃ۔
انصاری، اسلوب احمد، (۱۹۷۹ء)، نقش اقبال، دہلی: مکتبہ جامعہ۔
ـــــــــــ، (۱۹۹۸ء)، اقبال حرف و معنی، علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس۔
انور، عشرت حسن، (۱۹۷۷ء)، اقبال کی مابعد الطبیعات، طبع اول، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
ـــــــــــ، (۱۹۸۴ء)، اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، لاہور: بزم اقبال۔
باقر، محمد، (۱۹۸۱ء)، احوال و آثار اقبال، طبع اول، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
بانہالی، مرغوب، (۲۰۰۴ء الف)، آدم گری اقبال، مولانا فاروق لین حضرت بل، سری نگر: وجاہت پبلی کیشنز۔
ـــــــــــ، (۲۰۰۴ء ب)، کلام اقبال کے روحانی، فکری اور فنی سرچشمے، فاروق لین حضرت بل، سری نگر: وجاہت پبلی کیشنز۔
بٹالوی، عاشق حسین، (۱۹۸۹ء)، اقبال کے آخری دو سال، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز۔
بخاری، ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم بن مغیرہ، (۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء)، الصحیح، بیروت، لبنان: دارابن کثیر۔
برق، غلام جیلانی، (۲۰۰۰ء)، ہماری عظیم تہذیب، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز۔

بریفالٹ، رابرٹ، (۱۹۹۴ء)، تشکیل انسانیت، (ترجمہ عبدالمجید سالک)، کلب روڈ، لاہور: مجلس ترقی ادب۔

بزار، ابوبکر احمد بن عمرو بن عبد الخالق بصری، (۱۴۰۹ھ)، المسند (البحر الزخار)، بیروت، لبنان: مؤسسۃ علوم القرآن۔

بلاذری، احمد بن یحییٰ بن جابر، (۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء)، فتوح البلدان، بیروت، لبنان: دار الکتب العلمیہ۔

بلوچ، جعفر، (۲۰۰۲ء)، مجالس اقبال، لاہور: دار التذکیر، اردو بازار۔

بہادر یار جنگ، (۱۹۶۷ء)، مکاتیب بہادر یار جنگ، سراج الدولہ روڈ، بہار آباد، کراچی: بہادر یار جنگ اکادمی۔

بیہقی، ابوبکر احمد بن حسین بن علی بن عبداللہ، (۱۴۱۴ھ/۱۹۹۴ء)، السنن الکبری، مکہ مکرمہ، سعودی عرب: مکتبہ دار الباز۔

تاج، تصدق حسین، (۱۹۳۶ء)، فلسفہ عجم، چار مینار، حیدر آباد دکن: تاجر کتب و مالک احمدیہ پریس۔

تاراچند، (۱۹۶۴ء)، تمدن ہند پر اسلامی اثرات، کلب روڈ، لاہور: مجلس ترقی ادب۔

تبسم کاشمیری، (۱۹۷۷ء)، اقبال اور نئی قومی ثقافت، لاہور: مکتبہ عالیہ۔

ترمذی، ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورہ بن موسیٰ بن ضحاک، (س ن)، السنن، بیروت، لبنان: دار احیاء التراث العربی۔

تسکینہ فاضل، (۲۰۰۳ء)، اقبال اور ان کے معاصر شعراء اور ادبا، سرینگر، کشمیر: فاضل پبلی کیشنز۔

تقی خاں، ایم ایم، (۲۰۰۲ء)، اقبال کا سائنسی منہاجِ فکر، حیدر آباد، انڈیا: اقبال اکیڈیمی۔

ٹائن بی، آرنلڈ جے، (۱۹۶۴ء)، مطالعہ تاریخ، حصہ اول، تلخیص ڈی سی سومرویل، (ترجمہ غلام رسول مہر)، لاہور: مجلس ترقی ادب۔

جاوید اقبال، (۱۹۸۳ء)، شذراتِ فکر اقبال، (ترجمہ افتخار احمد صدیقی)، طبع دوم، کلب روڈ، لاہور: مجلس ترقی ادب۔

ـــــــــــ، (۱۹۹۴ء)، افکارِ اقبال، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
ـــــــــــ، (۲۰۰۳ء)، مے لالہ فام، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
ـــــــــــ، (۲۰۰۸ء)، زندہ رود، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، اقبال اکادمی پاکستان۔
جزیری، عبدالرحمٰن، (س ن)، الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، بیروت، لبنان: داراحیاء التراث العربی۔
جصاص، ابوبکر احمد بن علی رازی، (۱۴۹۵ھ)، احکام القرآن، بیروت، لبنان: دار احیاء التراث۔
جگن ناتھ آزاد، (۱۹۸۲ء)، فکر اقبال کے بعض اہم پہلو، سری نگر: شاہین بک سٹال اینڈ پبلیشرز۔
ـــــــــــ، (۱۹۸۷ء)، اقبال اور مغربی مفکرین، لاہور: مکتبہ عالیہ۔
جلالپوری، علی عباس، (۱۹۹۹ء)، روایات تمدن قدیم، ۹۲۔ٹمپل روڈ، لاہور: اکرم آرکیڈ۔
جمیل جالبی، (۱۹۷۳ء)، پاکستانی کلچر، کراچی: ایسٹ پبلیشرز لمیٹڈ۔
جوناگڑھی، میاں اختر، قاضی احمد، (۱۹۶۵ء)، اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
چشتی، یوسف سلیم، (۱۹۷۷ء)، اقبال حیات فلسفہ اور پیغام، لاہور: انجمن خدام القرآن۔
ـــــــــــ، (۱۹۷۸ء)، مولانا حسین احمد مدنی اور علامہ اقبال، کریم پارک، لاہور: ماہنامہ انوار مدینہ۔
چغتائی، محمد عبداللہ، (۱۹۸۹ء)، روایاتِ اقبال، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
چوہدری، عبد القادر، (۱۹۸۳ء)، تاریخ شناسی، لاہور: ادارہ تالیف و ترجمہ پنجاب یونیورسٹی۔
حاکم، ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ بن محمد، (۱۱۴۱ھ/۱۹۹۰ء)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، لبنان: دارالکتب العلمیہ۔
حامدی کاشمیری، (۲۰۰۱ء)، اقبال کا تخلیقی شعور، کشمیر یونیورسٹی، سرینگر: اقبال انسٹی ٹیوٹ۔

حسینی، حیات عامر، (۱۹۹۶ء)، اقبال اور مابعد التاریخ، سرینگر، کشمیر: اقبال انسٹی ٹیوٹ۔

حصکفی، محمد علاء الدین بن علی حنفی، (۱۳۸۶ھ)، الدر المختار فی شرح تنویر الابصار، بیروت، لبنان: دارالفکر۔

حقی، حق، (۲۰۰۷ء)، ہوئے تم دوست جس کے، شفیق بک سنٹر، چوک گڑھی شاہو، لاہور: شفیق پبلی کیشنز۔

حمید اللہ، محمد، (س ن)، عہد نبوی کے میدان جنگ، آصف کالونی، کراچی: بیت التوحید۔

حنفی، شمیم، (۲۰۰۳ء)، تاریخ، تہذیب اور تخلیقی تجربہ، دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس۔

خاور جمیل، (۱۹۸۶ء)، ادب، کلچر اور سوسائٹی، کراچی: رائل بک کمپنی۔

خلال، ابوبکر احمد بن محمد بن ہارون بن یزید، (۱۴۱۰ھ)، السنة، ریاض، سعودی عرب: دار الرایہ۔

خلیفہ عبدالحکیم، (۱۹۸۳ء)، اسلامی نظریہ حیات، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ۔

ـــــــــ، (۱۹۹۲ء)، فکر اقبال، لاہور: بزم اقبال۔

خورشید، عبدالسلام، (۱۹۷۷ء)، سرگزشتِ اقبال، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔

دارالمصنفین اعظم گڑھ، (۱۹۶۳ء)، ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کے عہد کے تمدنی کارنامے، اعظم گڑھ: معارف پریس۔

داود رہبر، (۲۰۰۱ء)، کلچر کے روحانی عناصر، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز۔

دہلوی، عبدالعزیز محدث، (۱۴۰۸ھ/۱۹۸۸ء)، تحفة اثنا عشرية، استنبول، ترکی: مکتبة الحقیقة۔

دیلمی، ابو شجاع شیرویہ بن شہردار الھمذانی، (۱۴۰۶ھ/۱۹۸۶ء)، الفردوس بماثور الخطاب، بیروت، لبنان: دارالکتب العلمیہ۔

ڈار، بشیر احمد (مرتب)، (۱۹۸۸ء)، انوارِ اقبال، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔

ڈار، محمد ابراہیم، (۱۹۶۰ء)، مضامین ڈار، ماروتی لین، رگھوناتھ دادا جی سٹریٹ، بمبئی: ڈار

پبلی کیشنز کمیٹی۔
ڈریفس، رابرٹ، (۲۰۰۷ء)، اسلامی بنیاد پرستی کی تاریخ، (ترجمہ یاسر جواد)، لاہور: نگارشات پبلیشرز۔
ڈیورانٹ، ول، (۱۹۸۹ء)، انسانی تہذیب کا ارتقا، (مترجم تنویر جہاں)، لاہور: مکتبہ فکرو دانش۔
ذوالفقار، غلام حسین (مولف ومرتب)، (۲۰۰۵ء)، اقبال کا پیام......نژادِ نو کے نام، لاہور: بزمِ اقبال۔
راز، خلیل الرحمٰن، (۲۰۰۳ء)، رازِ اقبال، نئی دہلی: اردو بک ریویو۔
رشید امجد، (۱۹۹۹ء)، پاکستانی ثقافت، اسلام آباد: اکادمی ادبیات پاکستان۔
رشید، غلام دستگیر (مرتب)، (۱۹۴۶ء)، آثارِ اقبال، حیدرآباد دکن: سید عبدالرزاق تاجر کتب۔
ــــــــــ، (۱۹۹۴ء)، اسلامی تہذیب کیا ہے، نیپئر روڈ، کراچی: مکتبہ رزاقی۔
رضوی، سجاد باقر، (۱۹۶۶ء)، تہذیب و تخلیق، میکلوڈ روڈ، لاہور: مکتبہ ادب جدید۔
رضی حیدر، خواجہ، (۱۹۸۲ء)، دو قومی نظریہ کے حامل علماء اور ڈاکٹر مشتاق حسین قریشی، کراچی: سورتی اکیڈمی۔
زبیر رانا، (۱۹۸۸ء)، داستان ثقافت، دربار مارکیٹ، لاہور: مصباح سنز پبلشرز۔
زحیلی، وہبہ، (۱۹۷۸ء)، الفقہ الاسلامی وادلتہ، دمشق، شام: دارالفکر۔
زوار حسین، (۲۰۰۰ء)، تہذیب، گلگشت کالونی، ملتان: بیکن بکس۔
زیلعی، ابومحمد عبداللہ بن یوسف حنفی، (۱۳۵۷ھ)، نصب الرایۃ لاحادیث الھدایۃ، مصر: دارالحدیث۔
سابق، السید، (س ن)، فقہ السنۃ، بیروت، لبنان: دارالکتاب العربی۔
سالک، عبدالمجید، (۱۹۵۵ء)، ذکر اقبال، لاہور: بزمِ اقبال۔
ــــــــــ، (۱۹۵۷ء)، مسلم ثقافت ہندوستان میں، کلب روڈ، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ۔
سباعی، مصطفیٰ، (۱۹۷۶ء)، اسلامی تہذیب کے چند درخشاں پہلو، شاہ عالم مارکیٹ، لاہور: اسلامک پبلی کیشنز۔

سبط حسن، (۱۹۷۵ء)، تہذیب کا ارتقاء، ایم اے جناح روڈ، کراچی: کتب پرنٹرز و پبلیشر زلمیٹڈ۔

سپنگلر، اوسوالڈ، (۱۹۹۸ء)، زوالِ مغرب، جلد اول، (مترجم مظفر حسن ملک)، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان۔

سدید، انور، (۱۹۸۸ء)، اقبال شناسی اور ادبی دنیا، لاہور: بزم اقبال۔

سراج الدین، سید، (۲۰۰۰ء)، مطالعہ اقبال چند نئے زاویے، ۹-گولا مارکیٹ، دریا گنج، نئی دہلی: موڈرن پبلیشنگ ہاؤس۔

سرخسی، شمس الدین، (۱۳۹۸ھ/ ۱۹۷۸ء)، کتاب المبسوط، بیروت لبنان: دارالمعرفہ۔

سردار، عالم خان، (۲۰۰۷ء)، احیائے دین کا مقدمہ، اردو بازار، لاہور: الفیصل ناشران تاجران کتب۔

سرسید، احمد خان، (س ن)، تہذیب الاخلاق، جلد دوم، حیدر آباد، پاکستان: مکتبہ نشاۃ ثانیہ۔

سرور، آل احمد، (۱۹۷۷ء الف)، اقبال کے مطالعے کے تناظرات، سری نگر: اقبال انسٹیٹیوٹ۔

ــــــــــ، (۱۹۷۷ء ب)، عرفانِ اقبال، (مرتب زہرا معین)، لاہور: تخلیق مرکز۔

ــــــــــ، (۱۹۷۸ء)، اقبال کا نظریہ شعر و شاعری، دہلی: دہلی یونیورسٹی۔

ــــــــــ، (۱۹۸۰ء)، اقبال اور تصوف، سری نگر: اقبال انسٹی ٹیوٹ۔

ــــــــــ، (۱۹۸۱ء)، اقبال اور مغرب، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر: اقبال انسٹی ٹیوٹ۔

ــــــــــ، (۱۹۸۵ء)، جدیدیت اور اقبال، سری نگر: اقبال انسٹی ٹیوٹ۔

ــــــــــ، (۱۸۸۶ء)، (مرتب)، اقبالیات، سری نگر: اقبال انسٹی ٹیوٹ۔

ــــــــــ، (۱۹۹۴ء)، دانشور اقبال، علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس۔

ــــــــــ، (۲۰۰۳ء)، دانشور اقبال، لاہور: الوقار پبلی کیشنز۔

سرور، محمد، (۱۹۷۷ء)، مقالات ضیا، اسلام آباد: علاقائی ثقافتی ادارہ۔

سعید، اکبر آبادی، (۱۹۸۷ء)، خطبات اقبال پر ایک نظر، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔

سعید، ایڈورڈ ڈبلیو، (۲۰۰۵ء)، شرق شناسی، پطرس بخاری روڈ، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان۔

سعید، عبدالرحمٰن (مرتب)، (۱۹۴۹ء)، اقبال کے خطوط جناح کے نام، عابد روڈ، حیدر آباد دکن: ادارہ اشاعت اردو۔

سلیم اختر، (۱۹۷۷ء)، (مرتب)، فکر اقبال کے منور گوشے، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز۔

ـــــــــــ، (۲۰۰۱ء)، ادب اور کلچر، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز۔

ـــــــــــ، (۲۰۰۳ء)، (مرتب)، علامہ اقبال- حیات، فکر و فن، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز۔

سلیمان اشرف، محمد، (۲۰۰۸ء)، النور، لاہور: ادارہ پاکستان شناسی۔

سنو، سی پی، (۱۹۹۹ء)، دو ثقافتیں، (مترجم زینت اللہ خان)، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان۔

سہیل عمر، محمد، (۱۹۸۵ء)، روایت ۲، لاہور: مکتبہ روایت۔ ص ب ۴۵۰۵۔

ـــــــــــ، (۲۰۰۹ء)، سیر و سفر ہمارا، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔

سیال، طالب حسین، (۲۰۰۳ء)، اقبال اور انسان دوستی، کراچی: اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس۔

شاطبی، ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ بن محمد اللخمی الغرناطی، (س ن)، الاعتصام، مصر، المکتبۃ التجاریۃ۔

شافعی، ابو عبداللہ محمد بن ادریس بن عباس بن عثمان بن شافع قرشی، (س ن)، المسند، بیروت لبنان: دارالکتب العلمیہ۔

شافعی، ابو عبداللہ محمد بن ادریس بن عباس بن عثمان بن شافع قرشی، (۱۳۹۳ء)، الام، بیروت لبنان: دارالمعرفہ۔

شاہد، محمد حنیف، (۱۹۷۷ء)، (مرتب)، اقبال اور پنجاب لیجسلیٹو کونسل، رستم پارک، لاہور: مکتبہ زریں۔

ـــــــــــ، (۱۹۸۶ء)، اقبال اور انجمن حیات اسلام، لاہور: کتب خانہ انجمن

حیاتِ اسلام۔
ـــــــــ، (۱۹۹۷ء)، مفکر پاکستان، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز۔
شربنی، محمد الخطیب، (۱۹۸۲ء)، مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج، بیروت، لبنان: دار احیاء التراث العربی۔
شکیل، عبدالغفار (مرتب)، (۱۹۷۷ء)، اقبال کے نثری افکار، دہلی: انجمن ترقی اردو۔
شمیم احمد، (۲۰۰۶ء)، فکر اقبال کے نثری مآخذ، دہلی: جید پریس، بلی ماران۔
شیبانی، ابوعبداللہ محمد بن حسن بن فرقد، (س ن)، المبسوط، کراچی، پاکستان: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ۔
ـــــــــ، (۱۴۰۳ھ)، کتاب الحجة علی اهل المدینة، بیروت، لبنان: عالم الکتب۔
شیروانی، لطیف احمد خان (مرتب)، (۱۹۸۴ء)، حرفِ اقبال، اسلام آباد: علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی۔
شین، گیوساب، (۲۰۰۲ء)، اقبال شاعر شهیر شرق، دانشگاہ پنجاب، لاہور: شعبہ اقبالیات۔
صدیق جاوید، (۲۰۰۳ء)، اقبال۔ نئی تفہیم، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز۔
صدیقی، ابواللیث، (۱۹۸۸ء)، ملفوظاتِ اقبال، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
صدیقی، اقبال احمد، (۱۹۹۹ء)، (مرتب)، علامہ اقبال کی تحریریں، تقریریں اور بیانات، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
صدیقی، محمد علی، (۲۰۰۲ء)، تلاشِ اقبال، جامعہ کراچی، کراچی: پاکستان اسٹڈی سنٹر۔
صدیقی، مظہر الدین، (۱۹۷۸ء)، اسلامی ثقافت: اقبال کی نظر میں، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز۔
صفدر محمود، ڈاکٹر (۲۰۰۴ء)، اقبال، جناح اور پاکستان، الکریم مارکیٹ، اردو بازار، لاہور: خزینہ علم وادب۔
صلاح الدین احمد، (۱۹۶۹ء)، تصوراتِ اقبال، جلد اوّل، (مرتب معز الدین احمد)، لاہور: المقبول پبلی کیشنز۔

طاہر القادری، محمد، (۲۰۰۰ء)، میثاق مدینہ کا آئینی تجزیہ، لاہور: منہاج القرآن پبلی کیشنز۔

طبرانی، ابو القاسم سلیمان بن احمد بن ایوب اللخمی، (۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء)، المعجم الکبیر، موصل، عراق: مکتبۃ العلوم والحکم۔

———، (۱۴۱۵ھ)، المعجم الاوسط، قاہرہ، مصر: دارالحرمین۔

طبری، ابو جعفر محمد بن جریر بن یزید، (۱۴۰۷ھ)، تاریخ الامم والملوك، بیروت، لبنان: دارالکتب العلمیہ۔

طحاوی، ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامہ بن سلمہ، (۱۳۹۹ھ الف)، شرح معانی الآثار، بیروت، لبنان: دارالکتب العلمیہ۔

———، (۱۳۹۹ھ ب)، العقیدۃ الطحاویۃ، بیروت، لبنان: دارالکتب العلمیہ۔

ظہیر غازی پوری، (۲۰۰۳ء)، مطالعہ اقبال کے بعض اہم پہلو، دہلی گیٹ، دریا گنج، نئی دہلی: نرالی دنیا پبلی کیشنز۔

عابد حسین، سید، (۱۹۸۴ء)، قومی تہذیب کا مسئلہ، نئی دہلی: ترقی اردو بیورو۔

عابد علی عابد، (۱۹۹۳ء)، مقدمہ شعر اقبال، لاہور: بزم اقبال۔

عبادت بریلوی، (۱۹۷۷ء)، اقبال احوال و افکار، لاہور: مکتبہ عالیہ۔

———، (۱۹۸۳ء)، اقبال اردو نثر، علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس۔

عبد الحق محدث دہلوی، (۱۹۷۶ء)، اشعۃ اللمعات شرح مشکوٰۃ المصابیح، سکھر، پاکستان: مکتبہ نوریہ رضویہ۔

عبد الحق، (۱۹۸۹ء)، فکر اقبال سر گزشت، دہلی: اردو اکیڈمی۔

———، (۲۰۰۶ء)، اقبال اور اقبالیات، دہلی: دہلی یونیورسٹی۔

عبد الحمید احمد ابو سلیمان، (۱۹۹۱ء)، اسلام اور بین الاقوامی تعلقات، لاہور: اردو بازار، فینس بکس۔

عبد الرزاق، ابوبکر بن ہمام بن نافع صنعانی، (۱۴۰۳ھ)، المصنف، بیروت، لبنان: المکتب الاسلامی۔

عبد القادر، شیخ، (۲۰۰۰ء)، نذر اقبال، (مرتب شاہد محمد حنیف)، لاہور: بزمِ اقبال۔

عبداللہ، سید، (۱۹۷۷ء)، متعلقاتِ خطبات اقبال، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
ـــــــ، (۱۹۸۷ء)، مسائل اقبال، لاہور: مغربی پاکستان اردو اکیڈمی۔
عبدالمجید، (۱۹۷۷ء)، اقبال بحیثیت مفکر پاکستان، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
عبد بن حمید، ابومحمد عبد بن حمید بن نصر الکسی، (۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء)، المسند، قاہرہ، مصر: مکتبۃ السنہ۔
عزیز احمد، (۱۹۶۸ء)، اقبال۔ نئی تشکیل، لاہور: گلوب پبلشرز۔
ـــــــ، (۱۹۹۷ء الف)، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، (ترجمہ جمیل جالبی)، لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔
ـــــــ، (۱۹۹۷ء ب)، برصغیر میں اسلامی کلچر، (مترجم جمیل جالبی)، کلب روڈ، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ۔
عسکری، محمد حسن، (۱۹۷۹ء)، جدیدیت، ۳۰۔سول لائن، عصمت مینشن، میو روڈ، راولپنڈی: آب حیات۔
ـــــــ، (۲۰۰۰ء)، مجموعہ محمد حسن عسکری، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز۔
ـــــــ، (۲۰۰۱ء)، بیسویں صدی کا مزاج، (مترجم سہیل احمد فاروقی)، جامع نگر، نئ دہلی: حرا پبلی کیشنز۔
عطاء اللہ، شیخ (مرتب)، (۲۰۰۵ء)، اقبالنامہ مجموعہ مکاتیب اقبال، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
عقیل، معین الدین، (۱۹۸۶ء)، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، لاہور: مکتبہ تعمیر انسانیت۔
ـــــــ، (۱۹۹۷ء)، نوادرات ادب، ۵۰۔لوئر مال، لاہور: الوقار پبلی کیشنز۔
عینی، بدر الدین ابومحمد حسین بن یوسف بن محمود، (س ن)، عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، بیروت، لبنان: دار احیاء التراث العربی۔
غازی، محمود احمد، (۲۰۰۲ء)، محکمات عالم قرآنی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد: دعوۃ اکیڈمی۔

غوری، بشیر احمد خان، (۱۹۹۸ء)، اسلامی ثقافت، جلد اول، پٹنہ: خدا بخش اورینٹل لائبریری۔

———، (۱۹۹۹ء)، اسلامی ثقافت، جلد دوم، پٹنہ: خدا بخش اورینٹل لائبریری۔

فاروق عثمان، (۲۰۰۲ء)، اردو ناول میں مسلم ثقافت، گلگشت کالونی، ملتان، بیکن بکس۔

فاروقی، برہان احمد، (۱۹۸۸ء)، منہاج القرآن، ۲۔کلب روڈ، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ۔

———، (۱۹۸۹ء)، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، ۲۔کلب روڈ، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ۔

فاروقی، شمس الرحمٰن، (۲۰۰۷ء)، خورشید کا سامان سفر: شعر اقبال پر کچھ تحریریں، لاہور: اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس۔

فاروقی، عماد الحسن آزاد، (۱۹۸۵ء)، ہند اسلامی تہذیب کا ارتقاء، نئی دہلی: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔

———، (۱۹۹۰ء)، اسلامی تہذیب و تمدن، نئی دہلی: ترقی اردو بیورو۔

فاروق، عبدالغنی، (۱۹۹۴ء)، مغرب پر اقبال کی تنقید، لاہور: ادارہ معارفِ اسلامی۔

فراقی، تحسین (مرتب)، (۱۹۸۸ء)، مطالعہ بیدل فکر برگساں کی روشنی میں، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔

———، (۱۹۹۲ء)، نقد اقبال حیات اقبال میں، لاہور: بزم اقبال۔

———، (۱۹۹۳ء)، جہاتِ اقبال، لاہور: بزمِ اقبال۔

———، (۲۰۰۳ء)، اقبال- چند نئے مباحث، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔

فرید الحق، محمد (مرتب)، (۱۹۸۳ء)، اقبال جہان دیگر (مکاتیب اقبال)، محلّہ اسلام گنج لسبیلہ چوک، کراچی: گردیزی پبلشرز۔

فضل الرحمٰن، محمد انصاری القادری، (س ن)، قرآن حکیم کے عمرانی فلسفہ پر ایک نظر، کراچی: المرکز اسلامی۔

فقیر، وحید الدین، سید، (۱۹۸۷ء)، روزگار فقیر، لاہور: تعمیر انسانیت۔

فیض احمد فیض، (۱۹۸۲ء)، میزان، رفیع احمد قدوائی روڈ، کلکتہ: مغربی بنگال اردو اکادمی۔

ـــــــــــ، (۱۹۸۸ء)، پاکستانی کلچر اور قومی تشخص کی تلاش، لاہور: فیروزسنز۔

قاری، ملاعلی بن سلطان محمد نور الدین حنفی، (س ن)، مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح، ملتان، پاکستان: مکتبہ امدادیہ۔

قاضی جاوید، (۱۹۸۳ء)، ہندو مسلم تہذیب، لاہور: وین گارڈ بکس لمٹیڈ۔

قاضی عیاض، ابوالفضل عیاض بن موسیٰ بن عیاض بن عمرو بن موسیٰ یحصبی، (۱۴۱۹ھ/ ۱۹۹۸ء)، اکمال المعلم بفوائد مسلم، بیروت، لبنان: دارالوفاللطباعہ والنشر والتوزیع۔

قدری، طوقان، (۱۹۶۳ء)، تراث العرب العلمی فی الریاضیات والفلك، مصر، قاہرہ: دارالقلم۔

قرشی، افضل حق، (۲۰۱۰ء)، اقبالیاتِ تاثیر، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔

قرطبی، ابوالعباس احمد بن عمر، (۱۴۲۰ھ/ ۱۹۹۹ء)، المفهم لما اشکل من تلخیص کتاب مسلم، بیروت، لبنان: دارابن کثیر۔

قرطبی، ابوعبد اللہ محمد بن احمد بن ابوبکر بن فرح، (۱۳۷۲ھ)، الجامع لاحکام القرآن والمبین لما تضمن من السنة وآیة الفرقان، قاہرہ، مصر: دارالشعب۔

قریشی، اکبر حسین، (۱۹۷۰ء)، مطالعہ تلمیحات واشارات اقبال، علی گڑھ: انجمن ترقی اردو۔

قریشی، عبداللہ، (۱۹۶۷ء)، (مرتب)، آئینہ اقبال، لاہور: آئینہ ادب۔

ـــــــــــ، (۱۹۶۹ء)، (مرتب)، مکاتیب اقبال بنام گرامی، کراچی: اقبال اکادمی پاکستان۔

ـــــــــــ، (۲۰۰۱ء)، حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں، لاہور: بزمِ اقبال۔

قسطلانی، ابوالعباس محمد بن محمد بن حسین، (س ن)، ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری، بیروت، لبنان: دارالفکر۔

کاروانی، آصف جاہ، (۱۹۷۷ء)، اقبال کا فلسفہ خودی، کراچی: اردو اکیڈمی سندھ۔

کاسانی، علاء الدین، (۱۴۰۰ھ)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، کراچی، پاکستان: دارالکتاب العربی۔

———، (۱۹۸۲ء)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، بیروت، لبنان: دار الکتاب العربی۔
کلوروی، صابر (مرتب)، (۱۹۸۷ء)، تاریخ تصوف، طبع دوم، اردو بازار، لاہور: مکتبہ تعمیر انسانیت۔
کمالی، عبدالحمید، (۱۹۵۵ء)، شپنگلر، اقبال اور مسئلہ تقدیر، کراچی: اقبال اکادمی پاکستان۔
———، (۱۹۹۷ء)، اقبال اور اساسی اسلامی وجدان، (مرتب وحید عشرت)، لاہور: بزمِ اقبال۔
کنیز فاطمہ یوسف، (۲۰۰۵ء)، اقبال اور عصری مسائل، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز۔
کوثری، آزاد، (۱۹۸۸ء)، پاکستانی کلچر کی مختلف جہتیں، ٹمپل روڈ، لاہور: ریپبلکن بکس۔
کیرن آرمسٹرانگ، (۲۰۰۹ء)، محمدؐ پیغمبر عہد رواں، (مترجم نعیم اللہ ملک)، جرنلسٹس کالونی، لاہور: ابوذر پبلی کیشنز۔
گورایہ، محمد یوسف، (۱۹۸۹ء)، اسلامی تصورات، اقبال اور عصر حاضر، لاہور: بزم اقبال۔
گورکھپوری، سید محمد رشید درد، (۲۰۰۳ء)، اقبال کا فکر و فن، جامع مسجد، گورکھپور: ادبی مرکز۔
لغت، اردو (تاریخی اصول پر)، (۱۹۸۴ء)، کراچی: اردو لغت بورڈ۔
لغت، قومی انگریزی اردو، (۲۰۰۶ء)، ایچ ۸/۴، پطرس بخاری روڈ، اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان۔
مالک، ابن انس بن مالک بن ابی عامر بن عمرو اصبحی، (۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۵ء)، الموطا، بیروت لبنان: داراحیاء التراث العربی۔
———، (س ن)، المدونۃ الکبری، بیروت، لبنان: دار صادر۔
ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب بصری، (۱۳۹۸ھ/ ۱۹۷۸ء)، الاحکام السلطانیۃ، بیروت لبنان: دارالکتب العلمیۃ۔

ماہلی، شاہد، (۱۹۸۳ء)، پاکستانی ادب اور کلچر کا مسئلہ، شیخ سرائے، فیز۲، نئی دہلی: معیار پبلی کیشنز۔
مبارک حیدر، (۲۰۰۹ء)، تہذیبی نرگسیت، دوسری منزل، نقی بلڈنگ، ٹمپل روڈ، لاہور: سانجھ۔
مبارکپوری، ابو العلاء محمد عبد الرحمٰن بن عبد الرحیم، (س ن)، تحفۃ الاحوذی فی شرح جامع الترمذی، بیروت لبنان: دارالکتب العلمیہ۔
مدنی، حسین احمد، (۱۹۷۵ء)، متحدہ قومیت اور اسلام، کریم پارک، لاہور: مکتبہ محمودیہ۔
مرغینانی، ابو الحسن علی بن ابو بکر بن عبد الجلیل، (س ن)، الھدایۃ شرح البدایۃ، بیروت لبنان: المکتبۃ الاسلامیہ۔
مسلم، ابوالحسین مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد قشیری نیشاپوری، (س ن)، الصحیح، بیروت لبنان: داراحیاء التراث العربی۔
مطہری، مرتضیٰ شہید، (۱۴۱۰ھ)، سماج اور تاریخ، ایران: سازمان تبلیغات اسلامی روابط بین الملل۔
مظفر حسن ملک، (۱۹۸۶ء)، اقبال اور ثقافت، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
مظفر عباس، (۱۹۹۰ء)، اسلامی تہذیب اور اردو شاعری، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز۔
ـــــــــ، (۲۰۰۹ء)، اردو کے ایوانوں میں، ۱۲-کبیر سٹریٹ، اسماعیل بار کتب اردو بازار، لاہور: گوہر پبلی کیشنز۔
معلوف لوئس، (۲۰۰۸ء)، المنجد عربی اردو، کراچی: خزینہ علم وادب۔
معید الظفر، (۲۰۰۴ء)، تہذیبی تصادم اور فکر اقبال، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر: اقبال انسٹی ٹیوٹ۔
معینی، عبدالواحد (مرتب)، (۱۹۶۳ء)، مقالاتِ اقبال، لاہور: شیخ محمد اشرف۔
مکی، مختار احمد، (۲۰۰۴ء)، علامہ اقبال – چند جہتیں، نئی دہلی: قاضی پبلیشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرس۔

ملک، غلام رسول، (۲۰۰۷ء)، سرود سحر آفریں، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
ملک، فتح محمد، (۲۰۰۲ء)، اقبال فراموشی، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز۔
منتصر، عبدالحلیم، (۱۹۶۷ء)، تاریخ العلم و دور العلماء العرب فی تقدمه، اسکندریہ: دارالمعارف۔
منصور، بن یونس البھوتی الحنبلی، (۱۴۰۲ھ)، کشاف القناع، بیروت، لبنان: دارالفکر۔
منظر اعجاز، (۱۹۹۶ء)، اقبال عصری تناظر، مظفر پور، بہار: مکتبہ انعکاس۔
منظور احمد، (۲۰۰۴ء)، اسلام: چند فکری مسائل، ۲-کلب روڈ، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ۔
منظور عالم، محمد، (۲۰۰۱ء)، کلام اقبال میں قرآنی آیات و احادیث اور مذہبی اصطلاحات کا جائزہ، نئی دہلی: انجمن ترقی اردو ہند۔
منگلوری، ممتاز (مرتب)، (۱۹۶۴ء)، طیف اقبال (ڈاکٹر سید عبد اللہ کے خطبات)، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
منور، محمد، (س ن)، دفاع پاکستان اور ہندو مسلم مفاہمت، اردو بازار، لاہور: مکتبہ وحدت ملی۔
ـــــــــ، (س ن)، ہندو معاشرے میں اچھوتوں کا حال زار، اردو بازار، لاہور: گوہر سنز۔
ـــــــــ، (۱۹۹۲ء)، میزانِ اقبال، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
ـــــــــ، (۱۹۹۵ء)، برہانِ اقبال، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
ـــــــــ، (۱۹۹۶ء)، ایقانِ اقبال، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
مودودی، سید ابو الاعلی، (۱۹۹۳ء)، اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی، شاہ عالم مارکیٹ، لاہور: اسلامک پبلی کیشنز۔
موسوی لاری، سید مجتبیٰ، (۱۹۸۳ء)، مغربی تہذیب ایک مسلم کی نظر میں، (مترجم سید انوار احمد بلگرامی)، لاہور: مطبوعات لوح و قلم۔
مہدی مجتبیٰ، (۱۳۷۹ھ)، صدای رویش اقبال: نگاہی تازه به اندیشه و شعر اقبال، تہران: موسسہ فرہنگی انتشاراتی زہد۔

میر درد، خواجہ، (۲۰۰۳ء)، علم الکتاب ۱۲۰، (ترجمہ عبدالطیف)، ۲-کلب روڈ، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ۔

نارنگ، گوپی چند، (۱۹۸۳ء)، اقبال کا فن، دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس۔

———، (۲۰۰۲ء)، اردو غزل اور ہندوستانی ذہن و تہذیب، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان۔

نحوی، بشیر احمد، (۲۰۰۲ء)، اقبال عرفان کی آواز، نحوی منزل، بجبہاڑہ، کشمیر: ادارہ ترقی علم وادب۔

ندوی، سید ابوالحسن علی، (۱۹۷۵ء)، روائع اقبال، طبع چہارم، ا۔ کے۔۳۔ ناظم آباد، کراچی: مجلس نشریات اسلام۔

———، (۲۰۰۱ء)، ہندوؤں کی علمی و تعلیمی ترقی میں مسلمان حکمرانوں کی کوششیں، پٹنہ: خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری۔

ندوی، شاہ معین الدین احمد، (۱۹۵۲ء)، اسلام اور عربی تمدن، اعظم گڑھ: مطبع معارف۔

ندوی، عبدالسلام، مولانا، (۱۹۹۲ء)، اقبالِ کامل، لاہور: آتش فشاں پبلی کیشنز۔

ندیم شفیق ملک، (۱۹۹۸ء)، علامہ اقبال کا خطبہ الہ آباد ۱۹۳۰ء ایک مطالعہ، لاہور: فیروزسنز۔

نذیر احمد، (۲۰۰۴ء)، انیسویں صدی کی علمی، ادبی اور تہذیبی روایت، نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ۔

نسائی، ابوعبدالرحمٰن احمد بن شعیب بن علی، (۱۹۸۶ء)، السنن، بیروت، لبنان: دار الکتب العلمیہ۔

———، (۱۹۹۱ء)، السنن الکبری، بیروت، لبنان: دارالکتب العلمیہ۔

نصار، عصمت، (۲۰۰۳ء)، الصراع الثقافی والحوار الحضاری فی فلسفة محمد اقبال، قاہرہ: دارالھدایة للطباعة والنشر والتوزیع۔

نفیس حسن، محمد، (۲۰۰۰ء)، فکر اقبال کے مشرقی مصادر، ۵۴۵۲/۱، دوسری منزل، نئی دہلی: ترا ہا بہرام خان دریا گنج۔

نقوی، نورالحسن، (۱۹۷۸ء)، اقبال فن اور فلسفہ، علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس۔
ـــــــــ، (۱۹۹۲ء)، اقبال، شاعر و مفکر، علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس۔
نواز، پروفیسر حق، (۱۹۸۸ء)، اقبال ایوان اسمبلی میں، ۴۰-اے، اردو بازار، لاہور: یونیورسل بکس۔
نورالدین، ابوسعید، (۱۹۷۷ء)، اسلامی تصوف اور اقبال، کراچی: اقبال اکادمی۔
نووی، ابوزکریا محی الدین یحییٰ بن شرف، (۱۴۰۵ھ)، روضۃ الطالبین وعمدۃ المفتین، بیروت، لبنان: المکتب الاسلامی۔
نیازی، سید نذیر (مرتب)، (۲۰۰۷ء)، اقبال کے حضور، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
وارث میر، (۱۹۹۰ء)، حریت فکر کے مجاہد، سر آغا خان روڈ، لاہور: جنگ پبلیشرز۔
وحیدالدین، (۱۹۸۴ء)، حکمت گوئٹے اور فکر اقبال، سری نگر: اقبال انسٹیٹیوٹ۔
وحید عشرت، (۱۹۸۹ء)، علامہ اقبال اور خلیفہ عبد الحکیم کے تصورات عمرانی، لاہور: بزم اقبال۔
وحید قریشی، (۱۹۹۶ء)، اساسیاتِ اقبال، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
وزیر آغا، (۱۹۷۷ء)، تصوراتِ عشق و خرد اقبال کی نظر میں، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔
ـــــــــ، (۲۰۰۸ء)، اردو شاعری کا مزاج، لاہور: مجلس ترقی ادب۔
ـــــــــ، (۲۰۰۹ء)، کلچر کے خدو خال، لاہور: مجلس ترقی ادب۔
وقار عظیم، سید، (۱۹۷۳ء)، اقبال معاصرین کی نظر میں، لاہور: مجلس ترقی ادب۔
ولی الدین، میر، (۱۹۴۵ء)، اقبال کا نظریہ عقل و عشق، حیدر آباد دکن: مطبع انتظامی۔
ـــــــــ، (۱۹۸۰ء)، رموزِ اقبال، لاہور: کتاب منزل۔
ہاشم شیر خان، (۲۰۰۱ء)، اقبال اور ڈیرہ غازی خان، گلگشت کالونی، ملتان، بیکن بکس۔
ہاشمی، رفیع الدین، (۱۹۷۶ء)، (مرتب)، خطوطِ اقبال، لاہور: مکتبہ خیابان ادب۔
ـــــــــ، محمد سہیل عمر، وحید عشرت، (۲۰۰۳ء)، (مرتبین)، اقبالیات کے سو سال، اسلام آباد: اکادمی ادبیات پاکستان۔

ـــــــــ، (۲۰۰۴ء)، اقبال کی طویل نظمیں: فکری و فنی مطالعہ، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز۔

ہاشمی، عبداللہ، (۱۹۹۶ء)، اقبالیات سید نذیر نیازی، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔

ـــــــــ، (۲۰۰۶ء)، (مرتب) مکاتیب اقبال بنام خان نیاز الدین خان، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان۔

ہندی، حسام الدین علاء الدین علی متقی، (۱۳۹۹ھ/۱۹۷۹ء)، کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال، بیروت، لبنان: مؤسسۃ الرسالہ۔

یحییٰ بن آدم، ابو زکریا ابن سلیمان قرشی، (۱۹۷۴ء)، کتاب الخراج، لاہور، پاکستان: المکتبۃ الاسلامیۃ۔

یوسف حسین خان، (۱۹۷۶ء)، حافظ اور اقبال، دہلی: غالب اکیڈمی۔

ـــــــــ، (۱۹۹۶ء)، روحِ اقبال، لاہور: القمر انٹر پرائزر۔

Abbasi, Muhammad Yousaf, (1992), *Pakistani Culture: A Profile*, Islamabad: National Institute of Historical and Cultural Research.

Abrams, Elliott, et al., (1998, January 26), *Letter to President Clinton on Iraq,* 1150 17th St. NW, Suit 510, 20036, Washington DC: Project for the New American Century.

Adams, R. M., Contexts of civilizational collapse: a Mesopotamian view. In *The Collapse of Ancient States and Civilizations*, edited by N. Yoffee and G. L. Cowgill, The University of Arizona Press, Tucson, 1988, pp.20-43.

Afzal Iqbal, (1974), *Culture of Islam*, Club Road, Lahore: Institute of Islamic Culture.

Ahmet Darutoglu, (1994), *Civilization Transformation & the Muslim World*, Bangsar, Utama, Off Jalan Bangsar, Kuala Lumpur: Mahri Publications.

Aijaz Ahmad, (1992), *In Theory: Classes, Natures, Literatures*, London: Verso.

Ajami, Fouad, (2006, May 1), "A Sage in Christendom: A personal tribute to Bernard Lewis", Opinion Journal, From *the wall Street Journal* Editorial Page.

Akbar, Sheikh Ali, (1988), *Iqbal his Poetry and Message*, New Delhi: Deep and Deep Publication.

Al-Ahsan, Abdullah, (2009, Summer), The Clash of Civilization Thesis and Muslims, IIUI, Islamabad: Islamic Research Institute, *Islamic Studies*, Vol-48, pp. 198-217.

Al-Daffa, Ali A., (1977), *Muslim Contribution to Mathematics*, London: Humanities Press.

Al-Faruqi, Ismail R., (1982), *Islamic Culture and Thought*, 4411, 41st Street, Bentwood, Maryland: International Graphics Printing Service.

Al-Khowarizmi, (2009), *Robert of Chester's Latin Translation of the Algebra of al-Khowarizm*, (1915), Montana: Kessinger Publishing.

Alam, M. Jahangir (ed.), (1963), *Letters of Iqbal to Jinnah*, Kashmiri Bazar, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.

Amos, Perlmutter, (1993, Feb. 15), *Islamic Threat is Clear and Present*, Insight on the News.

Ansari, Asloob Ahmad, (1978), *Iqbal Essay & Studies*, New Delhi: Ghalib Academy.

——————, (2008), *Iqbal the Visionary*, 3-Abdul Qadir Market, Jail Road, Aligarh: University Book House.

Aqeel, Moinuddin, (2009), *Arabic, Persian and Urdu Sources in the European Libraries*, Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

Arberry, A. J., (1964), *Aspects of Islamic Civilization*, London: George Allen and Unwin Ltd.

Arnold, Thomas W., (1965), *The Preaching of Islam*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.

Arthur Goldschmidt Jr., (1988), *A Concise History of the Middle East*, Boulder: Westview Press.

Babe, Robert E., (2000), The Communication Thought of Harold Adams Innis, In *Canadian Communication Thought: Ten Foundational Writers*, Toronto: University of Toronto Press.

Baehr, Peter R., (2002), *Founders Classics Canons*, New Brunswick, NJ: Transaction Publisher.

Bannerman, Patrick J., (1988), *Islam in Perspectives*, London: Roultedge.

Barraclough, Geoffrey, (1964), *A New Introduction to Contemporary History*, London: C. A. Watts & Co. Ltd.

Bartold, V. V., (n.d.), *Mussulman Culture*, Urdu Bazar, Lahore: The Book House.

Baylis, John & Smith, Steve, (2001), *The Globalization of World Politics*, Great Clarendon Street, OX2 6DP, Oxford: OUP.

Beinin, Joel., (1987, July), Review of: *Semites and Anti-Semites*: An Inquiry into *Conflict and Prejudice* by Bernard Lewis, MERIP Middle East Report, No. 147, Egypt's Critical Moment, pp. 43-45.

Bendix, Reinhard, (1977, July 1), *Max Weber: An Intellectual Portrait*, California: University of California Press.

Benedict, Ruth, (1959), *Patterns of Culture*, New York: The New America Library of World Literature, Inc.

Berggren J. L., (1986), *Episodes in the Mathematics of Medieval Islam*, New York: Springer-Verlag.

Bhaba, Homi K., (1990), *Nation and Narration*, NY & London: Routledge, Chapman & Hall.

Bhat, Abdur Rashid, (1996), *Iqbal's Approach to Islam*, New Delhi: Islamic Book Foundation.

Billen, Andrew, (2004, July 14), Why I won't vote for George Bush, London: *The Times*.

Boron Carra De Vaux, (1947), Astronomy and Mathematics, Thomas Arenold & Alfred Guillaume, *The Legacy of Islam*, London: OUP.

Bosworth, CE., (1980), 'The Historical Background of Islamic Civilization', R.M. Savory, (ed., *Introduction to Islamic Civilization*), NY: CUP.

Bostom, Andrew G., (2002, October 1), In Defense of Bat Yeor, *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*, www.thefreelibrary.com, retrieved on 7 September 2010.

Braudel, Fernand, (1993), *A History of Civilizations*, (Richard Mayne, Tr.), NY: Penguin Books.

————, (1996), *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, Berkeley: University of California Press.

————, (2001), *The Mediterranean in the Ancient World (UK) and Memories of the Mediterranean*, NY: Penguin Books.

Briffault, Robert, (1930), *Rational Evolution: The Making of Humanity*, NY: The

Macmillan Co.

Bronson, B., (1988), The role of barbarians in the fall of states, *The Collapse of Ancient States and Civilizations*, (edited by N. Yoffee and G. L. Cowgill), Tucson: The University of Arizona Press, pp.196-218.

Buruma, Ian, (2004, June 14), *Lost in Translation: The two minds of Bernard Lewis*, NY: The New Yorker.

Carmody, Francis J., (1956), *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation*, Los Angeles: University of California press.

Cassirer, Ernst (1944), *An Essay on Man*, New Haven, London: Yale University Press.

CBC, Noam Chomsky 9-11 Interview, (2002, April 16), Hot Type program, Hot Type Transcript: Canadian Broadcasting Corporation.

Chang, Ha-Joon, (2007), *Bad Samaritans*, London: Random Home Business Books.

Cheung, Edward, (2007), *Baby Boomers, Generation X and Social Cycles*, Toronto: Longwave Press.

Chomsky, Noam, (1967, Feb. 23), The Responsibility of Intellectuals, *The New York Review of Books*, Vol. 8 (3), at www.mybook.com, retrieved on 7 September 2010.

————, (1985, September 9), Free speech in a Democracy, Daily *Camera*, Colorado, Boulder.

————, et al., (1991), Noam Chomsky on Drugs. [TV]. ROX.

————, (1996), *Perspectives on Power*, Montréal: Black Rose.

————, et al.. (1999), Noam Chomsky on Drugs. [TV]. ROX., 1999.

————, (2002, March 22), Interview: Conversations with History; UC Berkeley: Institute of International Studies.

————, (2003), *Chomsky on Democracy & Education*, London: Routledge.

————, (2005), *Chomsky on Anarchism*, Oakland: AK Press.

————, (2008, June 6), *On the Future of Israel and Palestine*, Interview by Frank Barat, Counterpunch, A K Press.

——, (2009, Oct. 11), Rationality/Science, Z Communications, http://www.chomsky.info/articles/1995----02.htm.

CNN, Bill Bennett, (2002, May 30), Interview with Noam Chomsky,

American Morning with Paula Zahn CNN. 'Answers by Noam Chomsky' to questions about anarchism.

Cohen, Erik, Moshe Lissak, and Uri Almagor, (1985), *Comparative Social Dynamics: Essays in Honor of S.N Eisenstadt*, Boulder, Colo: Westview Press.

Coles, Paul, (1968), *The Ottoman Impact on Europe*, NY: Brace & World.

Connors, James J., (1970), *Problems in World Civilization*, 25, 26 Grove Street, Berkeley, California: Mr Cutrhan Publishing Corporation.

Coombes, P. and K. Barber, (2005), *Environmental determinism in Holocene research: causality or coincidence*, Area 37, Vol. 3.

Craddock, Patricia B., (1988), *Edward Gibbon, Luminous Historian 1772-1794*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Crandall R., (2004), *Mexico's Domestic Economy*, (*Mexico's Democracy at Work: Political and Economic Dynamics*, Crandall, Paz and Roett ed.), United States, USA, Boulder: Lynne Reiner Publishers.

Curtius, Ernst Robert, & Trask, Willard Ropes, (1991), *European literature and the Latin Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press.

Dar, Bashir Ahmad, (1981), *Letters & Writings of Iqbal*, 2nd Ed., Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

————, (2000), *Iqbal and Post-Kantian Voluntarism*, 2-Club Road, Lahore: Bazm-e- Iqbal.

Davidson, Lawrence, (1998), *Islamic Fundamentalism*, Connecticut, London: Greenwood Press Westport.

Davis, Henry Edwards, (1778), An Examination of the Fifteenth and Sixteenth Chapters of Mr. Gibbon's *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London: J. Dodsley.

Diamond, J., (2005), *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, NY: Penguin Books.

Dictionary, (1999), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press.

Dirk J., Struik, (1987), *A Concise History of Mathematics*, Inc. 31 East 2nd Street, Minneola, NY: Dover Publications.

Dirks, Nicholas, (2001), *Castes of Mind*, Princeton: Princeton UP.

Dixon, Roland B., (2006), *The Chimariko Indians and Language*, Montana: Kessinger Publishing.

Donner, Fred McGraw, (1981), *The Early Islamic Conquests*, NY: Princeton University Press.

Durant, Will, (1950), *The Age of Faith: A History of Medieval Civilization--Christian, Islamic, and Judaic--from Constantine to Dante: A.D. 325-1300*, NY: Simon & Schuster.

Durkheim's non-social facts about primitives and women. *Sociological Inquiry* (1981), 51(1):61-67.

Durkheim, Emile, (2008), *The Elementary Forms of the religious Life*, Book I, Ch 1, NY: Dover Publications Inc.

EB, *Encyclopaedia Britannica*, (1974) 15th ed.

EB,(2009 April 20), *Encyclopaedia Britannica*, online.

Eagleton, Terry, (2003, November 1), Rev. of *For Lust of Knowing, The Orientalists and Their Enemies* (by Robert Irwin, 2003, London: Penguin): New Statesman Bookshop.

Edelheit, Hershel, & Abraham J. Edelheit, (2000), *History of Zionism: A Hand book and Dictionary*, Boulder, Colorado: Westview Press.

Edwards, Paul (ed.), (1967), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol-II, NY: The Macmillan Co.

Edwin R.A. Seligman (ed.), (1963), *Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol-IV, NY: The Malmillan.

EI, Vaglieri L. Veccia, (1971), *The Encyclopedia of Islam*, Vol. III, Leiden: E. J. Brill.

Eisenstadt, Shmuel N., (1966), *Modernization, Protest, and Change*, NJ: Prentice Hall.

————, (1987), *European Civilization in a Comparative Perspective*, Oslo: Norwegian University Press.

————, (1988), Beyond collapse, in *The Collapse of Ancient States and Civilizations*, edited by N. Yoffee and G. L. Cowgill, Tucson: The University of Arizona Press.

————, (1998), *Introduction: Paths to Early Modernities — A Comparative View*, Wolfgang Schluchter; Daedalus, Vol. 127(3), pp. 1-18

———, (2002), *From Generation to Generation*, NJ: Transaction Publishers.

Esposito, John L., (1992), *The Islamic Threat: Myth or Reality*, NY: OUP.

Farhat, H. Hussain, (2002), *The Birth of Muslim Coinage*, Heritage Resources, 6 Beaufort Court, Admirals Way, London: Docklands.

Faruqi, Shamsur Rehman, (2009), *How to Read Iqbal?*, Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

Ferrante, Joan, (2005), *Sociology: A Global Perspective*, Belmont, CA: Thomson Wadsworth.

Firaqi, Tehsin, (2002, January), Iqbal's Vision of New World Order, *Journal of the Research Society of Pakistan*, Vol. XXXIX, No. 1, pp.1-15.

Fisk, Robert, (2006), *The Great War for Civilization*, London: Harper Perennial.

———, (2008, December 30), "Why bombing Ashkelon is the most tragic irony", *The Independent*, UK.

Francis, Samuel, (1994, September), Why Race Matters, *American Renaissance*, Vol.5, No.9.

———, (1995, March), *Prospects for Racial and Cultural Survival American Renaissance*, Vol.6: 7.

Fry, George C. and King, James Roy, (n.d.), *The Middle East: Crossroads of Civilization*, Columbus, Ohio 43216, USA: Charles E. Merrill Publishing Co. A Bell & Howell Company.

Fuglum, Per, (1953), *Edward Gibbon- His View of Life and Conception of History*, Oslo: Basil Blackwell, & Oxford: Akademisk Forlag.

Fukuyama, Francis, (1992), *The End of History and the Last Man*, NY: Free Press.

———, (1995), *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, NY: Free Press.

———, (1999), *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, NY: Free Press.

———, (2001, Sep 20), *Letter to President Bush on the War on Terrorism*, 1150 17th St. NW, Suit 510, 20036, Washington DC: Project for the New American Century.

———, (2002), *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, NY: Farrar, Straus and Giroux.

———, (2006, February, 19), After Neoconservatism, *New York Times.*

———, (2007), *America at the Crossroads: Democracy, Power, and the Neoconservative Legacy*, New Haven: Yale University Press.

———, (ed.), (2008), *Falling Behind: Explaining the Development Gap between Latin America and the United States*, NY: Oxford University Press.

———, (2008, November 03), "Francis Fukuyama", *The American Conservative*, 4040 Fairfax Drive, Suit 140, Arlington, VA 22203.

Ghose, Sisirkumar, (1979), *Tagore, Sri Aurobindo & Iqbal*, Srinagar: University of Kashmir.

Gibb, Hamilton A. R., (1960), Sir & Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, London: OUP.

———, (1962), *Studies on the Civilization of Islam*, (Ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk), London: Routledge & Kegan Paul Ltd

Gibbon, E., (1963), *The Decline and Fall of the Roman Empire*, An Abridgment by D. M. Low, London: Chatto and Windus.

Gillispie, Charles C., (ed.), (1981), *Dictionary of Scientific Biography*, New York: American Council of Learned Societies.

Glynnis Chantrell (ed.), (2002), *The Oxford Dictionary of Word Histories*, Great Clarendon Street, OX2, 16DP, Oxford: OUP.

Goertzel, Ted, (1994), *Belief in Conspiracy Theories, Political Psychology*, Vol.15, pp. 733-744.

Goldstein, Bernard R., (1967), *Ibn al-Muthannas Commentary on the Astronomical Tables of al-Khwarizmi*, London: New Haven.

Gordon, Welty, (1997 August 10), "Review of Edward Said's, *Covering Islam*, 1997, UK: Vintage Books, Dayton Voice, Ohio FM 88.1, West Carrolton, Dayton.

Grant, Edward, (1996), *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional and Intellectual Context*, The Edinburgh Building, Cambridge CB2 2RU, UK: CUP.

Gray Shaw, Charles, (1932), *Trends of Civilization & Culture*, NY: American Book Company.

Gulick, Robert L. Junior, (1969), *Muhammad - The Educator*, Lahore: Institute of Islamic Culture.

Habermas, Jurgen, (1985), *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: Polity Press.

Habib, Syed, (2000), *Iqbal's Raptures Melodize*, Srinagar, India: Educating Iqbal Institute, University of Kashmir.

Haleem, Mohammad Abdul, (1976), *The Mosque of Cordova*, Hyderabad, India: Iqbal Academy.

Hampden, Renn Dickson, (1848), *The Encyclopaedia Metropolitana*, London: John J. Griffin & Co.

Hanafi, Hassan, (2007), *Cultures and Civilizations: Conflict or Dialogue?*, 71-Share Ibn Nafees, al-Mantiqatu-Sadisa, Madinatu Nasr, Egypt: Book Center for Publishing.

Haque, Amber, (2004), *Islamophobia in North America: Confronting the Menace*, (Barry van Driel, ed., Confronting Islamophobia in Educational Practice), Staffordshire, UK: Trentham Books.

Harris, Olivia, (2004), "Braudel: Historical Time and the Horror of Discontinuity," Oxford: OUP, *History Workshop Journal*, Vol. 57, pp.161-174.

Harvey, David, (1989), *The Condition of Postmodernity*, 108 Cowley Road, Oxford, UK: Basil Blackwell Ltd.

Haskins, Charles Homer, (1924), *Studies in the History of Medieval Science*, London: Harvard University Press.

Hayward, J. E. S., (1960), Solidarist Syndicalism: Durkheim and DuGuit, *Sociological Review*, Vol.8, pp. 17-36

Hell, Joseph, (1943), *The Arab Civilization*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.

Herlihy, John, (1999), *Modern Man at the Crossroad*, Lahore: Suhail Academy.

Herman, Arthur, (1997), *The Idea of Decline in Western History*, NY: The Free Press.

Herman, Edward S. and Chomsky,, (1988), *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, USA: Pantheon Books.

Hilbert, Richard A., (2001), *The Classical Roots Of Ethnomethodology Durkheim, Weber, And Garfinkel, Chapel Hill*, London: The University Of North Carolina Press.

Hitti, Philip K., (1964), *History of the Arabs*, London: MacMillan.

Honigmann, John J., (1963), *Understanding Culture*, New York: Harper & Row Publishers.

Hooper, Alan, and Potter, John, (2000), *Intelligent Leadership -- Creating a Passion for Change*, London: Random House.

Hourani, Albert, (1980), *Europe and the Middle East*, Berkeley: University of California Press.

————, (1991), *A History of the Arab People*, 3 Queen Square, London: Faber & Faber Ltd.

Howe, Stephen, (2008, November/December), "Dangerous mind?", *New Humanist*, Vol. 123, Issue 6.

Humphreys, Stephen R., (1988), *Islamic History: A Framework for Inquiry*, Minneapolis: Bibliotheca Islamic.

————, (1990 May/June), Bernard Lewis: An Appreciation, *Humanities*, Vol. 11 (3), pp. 17-20.

Hunt, Lynn, (1986), French History in the Last Twenty Years: the Rise and Fall of the Annales Paradigm, *Journal of Contemporary History*, 21(2), pp. 209-224.

Huntington, Samuel P., (1993), The Clash of Civilization, *Foreign Affairs*, 72(3), pp. 22-49

————, (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Rochefeller Center, 1230 Avenue of the Americas, NY 10020, New York: Touchstone.

————, (2004), *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, USA, NY: Simon & Schuster.

Hussain, Iqbal S., (2000), *Islam and Western Civilization*, 43-Rattigan Raod, Lahore: Adbistan.

Hutchinson, (1998), *The Hutchinson Encyclopedia*, Italy: Rotolito Lombarda.

Ibn al-Nafis and his Theory of the Lasser Circulation, (1935 June), *Islamic Science*, Vol. 23.

Ikram Azam, (2002), *Islam and the Clash of Civilizations*, 37- School Road, F-7/1, Islamabad: the PFI & Margalla Voices.

Inden, Ronald, (1990), *Imagining India*, New York: OUP.

Iqbal, Muhammad Allama, (1964), *The Development of Metaphysics in Persia*, 3rd

Edition, 2-Club Road, Lahore: Bazm-e-Iqbal.

————, (2006), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 2-Club Road, Lahore: Institute of Islamic Culture.

————, (2008), *Stray Reflections*, (Javid Iqbal ed.), Lahore: Iqbal Acdemy Paksitan.

Islam's 'Idealistic Version of Itself' not quite the Reality, (2002, Oct 30), *The Washington Times.*

Islamic Culture, (1934, Oct.), Hyderabad, Vol 8.

Issawi, Charles, (1950), *An Arabian Philosophy of History*, (Selection from the prolegomena of Ibn Khaldun), Albemarle Street, London: John Murray.

John, Robert and Sami Hadawi, (1970), *The Palestine Diary*, Vol. I (1914-1945), New York: New World Press.

Kahane, A and R., (1965), *The Krater and the Grail*, Urbana: Hermetic Sources of the Parzival.

Kamal, Muhammad Habib, (1978, January), Iqbal as the Poet of Time: A Literary Study, Iqbal Academy Pakistan, Lahore: *Iqbal Review*, Vol. 18(4), pp. 149-170.

Kamali, Muhammad Hashim, (n.d.), *Characteristics of the Islamic State*, International Islamic University, Islamabad: Islamic Research Institute.

Kant, Immanual, (1953), *The Critique of Pure Reason*, (Norman Kemp Smith Tr.) London: Cambridge University Press.

Karen Armstrong in Demos 11:17 (1997) quoted by John Baylis & Steve Smith, *The Globalization of World Politics*, London: OUP, 2001.

Kaufmann, Walter, (1959), *From Shakespeare to Existentialism: Studies in Poetry, Religion, and Philosophy*, Boston: Beacon Press.

Kennedy, E. S., (1973), *A Commentary upon Bairuni's Kitab Tahdid-ul-Amakin*, Labanon: American University of Beirut Press.

King, James Roy, & Fry C. George, (1973), *The Middle East: Crossroads of Civilization*, USA, Ohio: Charles E. Merrill.

Kinser, Samuel, (1981), Annaliste Paradigm? The Geo-historical Structuralism of Fernand Braudel, *American Historical Review*, 86(1), pp. 63-105.

Kirk, R. M., (1999), *General Surgical Operation*, London: Royal College of Surgeon.

Kluckhohn, Clyde, (1952), *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York: Vintage Books.

Kramer, Martin, (1999), "Bernard Lewis", *Encyclopedia of Historians and Historical Writing*, Vol.-1, London: Fitzroy Dearborn.

Kroeber, Alfred L., Kluckhohn, Clyde, Untereiner, Wayne, Meyer; Alfred G., (1952), *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Connecticut: Peabody Museum.

————, (1963), *Anthropology: Culture Patterns & Processes*, Harcourt, NY: Brace & World, Inc.

—————, (1976), *Handbook of the Indians of California*, NY: Dover Publications.

Kroonder, F.G., (1948), Can We Know the Pattern of the Past? Discussion between P. Geyl and A. Toynbee concerning Toynbee's Book '*A Study of History*', Bossum: Kroonder, F.G., co-written with Arnold Toynbee.

Kurt, Vogal, (1963), *Muhammad ibn Musa Alchwarizmi's Algorismus*, London: George Allen and Unwin Ltd.

Lawrence, Davidson, (1998), *Islamic Fundamentalism*, Connecticut, London: Greenwood Press Westport.

Lapidus, Ira, (1988), *A History of Islamic Societies*, NY: CUP.

Lari, Sayid Mujtaba Rukni Musawi, (n.d.), *Western Civilization Through Muslim Eyes*, (Trans. F. J. Goulding), 21-Entezam St., Qom, Iran: Foundation of Islamic O. P. W.

Latif, Syed Abdul, (1959), *Bases of Islamic Culture*, Hyderabad, India: Institute of Indo-Middle East Cultural Studies.

Lenzen, V. F., (1959), *Civilization*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Leon, Joseph M., (1970), *World Civilization*, Vol-I-1715, Lincoln, Nebraska: Cliff's Notes Inc.

Leventhal et al., Bean, Lowell J., (editor), (1994), *Back from Extinction*, in The Ohlone: Past and Present Native Americans of the San Francisco Bay

Region, Menlo Park, CA: Ballena Press Publication.

Lewis, Bernard and Buntzie Ellis Churchill, (2008), *Islam: The Religion and the People*, Pennsylvanis: Wharton School Publishing.

Lewis, Bernard, (2001), *Muslim Discovery of Europe*, NY: Norton Paperback.

————, (2003), *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, NY:Modern Library.

————, (2008a), *The Arabs in History*, Oxford: OUP.

————, and Buntzie Ellis Churchill, (2008b), *Islam: The Religion and the People*, Wharton School Publishing.

Lipset, Seymour Martin, , (1962), *Culture and Social Character*, Glencoe: Free Press.

————, and Earl Raab, (1970), *The Politics of Unreason,* San Francisco: Harper & Row.

Lissi Rasmussen, (2007), *Bridges Instead of Walls*, Minneapolis, Minnesota: Lutherans University Press.

Malek, Anouar, Abdel, (1963), L'orientalisme en crise, *Diogène,* Vol. 44, pp. 109-41.

Malik, Fateh Muhammad (ed.), (2002), *Muslim Political Thought: A Reconstruction*, Islamabad: Alhamra Publishing.

Manfred Ullmann, (1978), *Islamic Medicine*, Edingburgh: Edinburgh University Press.

Mannheim, Karl, (n.d.), *Essays on the Sociology of Culture*, Broadway House, 68-74, Carter Lane, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Maqbool Elahi, (2002), *Iqbal's Unwritten Books*, 9-D, 6th Road, Satellite Town, Rawalpindi: Maqbool Books.

Mariam Kochan, David Littman & Bat Yeor, (1996), *The Decline of Eastern Christianity Under Islam: From Jehad to Dhimmitude*, NJ: Fairleigh Dickinson University Press.

Marjorie, Reeves (editor), (1999), *Christian Thinking and Social Order: Conviction Politics from the 1930s to the Present Day*, Volume 32, Number 1, pp. 91-95.

Marnie Hughes-Warrington, (2007), *Fifty key thinkers on history*, London: Routledge.

Marshall G S., Hougson, (1974), *The Venture of Islam*, Vol-1, Chicago: Chicago University Press.

Martin, Michael and McIntyre, Lee C., (1994), *Readings in the Philosophy of Social Science*, Boston: MIT press.

Maruf, Muhammad Shah, (2007), *Problem of Evil in Muslim Philosophy: A Case Study of Iqbal*, Dehli: Indian Publishers Distribution.

Marvin Harris, (1972), *Culture, Man and Nature*, NY: Thomas Y. Crowell Company.

Marvin Perry, (n.d.), *Western Civilization: Ideas, Politics & Society*, Boston, Toronto: Houghton Mifflin Company.

Mashhad, Al-Allaf, (2003), *The Essence of Islamic Philosophy*, USA: Islamic Information Center.

Mayne, Richard, (1993), Translator's Introduction, in *Fernand Braudel, A History of Civilization*, New York: Penguin Books.

McCloy, Shelby Thomas, (1933), *Gibbon's Antagonism to Christianity*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

McLemee, Scott, (1996, Dec.), "The Quigley Cult", *George Magazine*, 1 (10), pp.94 -98

McMaster, Anarchism 101 with Noam Chomsky, (2008, Apr. 11), group discussion of Noam Chomsky on Anarchism, Hamilton: Ontario's McMaster University.

McNeill, William H., (1976), *Plagues and Peoples*, New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc.

————, (1991), *The Rise of the West: A History of the Human Community [With a Retrospective Essay]*, Chicago: University of Chicago Press.

————, (1998, Fall), World History and the Rise and Fall of the West, *Journal of World History*, Vol. 9(2), pp. 215-36.

Meland, Bernard Eugene, (1955), *Faith and Culture*, Ruskin House Museum Street, London: George Allen and Unwin Ltd.

Mennell, Stephen, & Rundell, John F., (1998), *Classical Readings in Culture and Civilization*, London: Routledge.

Michael, J. O'Dowd, (2001), *The History of Medication for Women*, One Blue Hill Plaza, Pearl River, NY: The Parthenon Publishing Group Inc.

Michell, George (ed.), (1984), *Architecture of the Islamic World (Its History and Social Meanings)*, London: Thomas and Hudson Co.

Minnis, Alastair & Ian Johnson, (2005), *The Cambridge History of Literary Criticism*, Cambridge: Cambridge University Press.

MIT, Chomsky is Citation Champ, (1992, April 15), MIT News Office.

Morgan, Michael Hamilton, (2007), *Lost History*, Washington DC: National Geographic.

Morris, James Winston, (2004), *Orientations*, UK: Archetype Publication,

Muir, William Sir, (1861), *The Life of Mahomet*, Vol-II, London: Smith, Elder & Co.

————, (1895), *Mahomet and Islam*, London: Darf Publishers.

Munawar, Mirza Muhammad, (n.d.), *Hindu Mentality*, 5-B-I, Block 10, Township, Lahore: Sh. Muhammad Saleem.

————, (1985), *Iqbal and Quranic Wisdom*, Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

Murdan, Simon, (2001), Culture in World Affairs in *The Globalization of World Politics*, (Ed. John Baylis and Steve Smith), Great Clarendon Street, OX2 6DP, Oxford: OUP.

Murray Stoopack, (1964), *History of Civilization*, Part-I, 200 Park Avenue South, 1003-New York: Regents Publishing Co. Inc.

Mustansir Mir, (2006), *Iqbal*, New Delhi: OUP.

————, (2008), *Iqbal*, Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

————, (2009), *Tulip in the Desert*, Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

Nasr S. H., & Huston Smith, (2005), *Islam Religion, History and Civilization & Islam A Concise Introduction*, Lahore: Suhail Academy.

Nasr, Seyyed Hossein, (1976), *Islamic Science*, London: World of Islam Festival Publication Co.

————, (1999), *Islam and the Plight of Modern Man*, Lahore: Suhail Academy.

Neugebauer, Otto, (1962), *The Astronomical Tables of al-Khwarizmi*, Copenhagen: Munksgaard in Komm.

Neuhaus, Richard John, (1997 October), The Approaching Century of Religion, *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*, www.thefreelibrary.com, retrieved on 7 September 2010.

————, (2002, February), Islamic Encounters, *First Things: A Monthly*

Journey of Religion and Public Life, www.thefreelibrary.com, retrieved on 7 September 2010.

Noorani, Yaseen, (2000), *Islamic Modernity and The Desiring Self: Muhammad Iqbal & the Poetics of Narcissism*, Iran: Journal of the Persian Studies, Vol-XXXVIII, pp. 123-135

Northbourne, Lord, (1999), *Religion in the Modern World*, Lahore: Suhail Academy.

Osman Bakar, (1997), *Islam & Civilizational Dialogue*, 50603, Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

Oxford, (1952), *The Shorter Oxford English Dictionary*, Amen House, London: Oxford University Press.

Peters, (1990), *The Classical Texts & their Interpretation*, 3 Vols, Princeton: Princeton University Press.

Peters, Franices E., (1982), *Children of Abraham*, NY: Princeton University Press.

Petersen, William, (2004), *Against the Stream*, NJ: Transaction Publishers.

Pickthall, Muhammad Marmaduke, (n.d.), *Islamic Culture*, 60-the Mall, Lahore: Ferozsons Printers & Publishers.

Pingree, David, (1970), The Fragments of the Works of al-Fazari, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 29, pp. 103-123.

Prakash, Gyan, (1990), Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 32(2), pp. 383-408.

Prudence, Allen, (1997), *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution*, 750BC-AD 1250, Wm. B., USA: Eerdmans Publishing Co.,

Qadwai, Muhammad Asim, (1973), *Glory of Iqbal*, Lakhnow: Islamic Research Publication.

Quigley, Carroll, (1966), *Tragedy and Hope: A History of the World in Our Time*, NY: Macmillan.

————, (1981), *The Anglo-American Establishment: From Rhodes to Cliveden*, NY: Books in Focus.

Raina, Chaman Lal, (1988), *Iqbal of Indian Heritage*, Srinagar: Iqbal Institute.

Ramp, William J., (2001), Durkheim and the Unthought: Some Dilemmas of

Modernity, *Canadian Journal of Sociology*, Vol. 26(1), pp. 89-115.

Rastogi, Tara Chand, (1987), *Western Influence in Iqbal*, New Delhi: Ashish Publishing Home.

————, (1991), *Iqbal in Final Countdown*, New Delhi: Omsons Publication.

Rattan, Pyarelal, (1983), *Living Tradition: A Comparative study of Bhagavadgita and Iqbal's Saqinname*, Khanna: Raja Publications.

Rauf, Abdur, (1965), *Renaissance of Islamic Culture & Civilization in Pakistan*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.

Razzaqi, Shahid Hussain (ed.), (1979), *Discourses of Iqbal*, Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

Rhoads, John K., (1991), *Critical Issues in Social Theory*, University Park, PA: Penn State Press.

Rodinson, Maxime, (1974), The Western Image & Western Studies of Islam, (Joseph Schacht & C. E. Bosworth, eds.), *The Legacy of Islam*, Oxford: OUP.

Roger, M. Savory, (1976), *Introduction to Islamic Civilization*, Cambridge: CUP.

Roop Krishna, (1945), *Iqbal*, New Delhi: New India Publication.

Roper, Hugh Trevor, (1957, June), *Arnold Toynbee's Millennium*, NY: Encounter.

Roth, Guenther and Claus Wittich, (1978), *Economy and Society: an Outline of Interpretive Sociology*, California: University of California Press.

Routledge, (1960), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge and Kegan Paul.

Routledge, Norbert Hornstein, (1998), "Noam Chomsky", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge.

Roy, M. N., (1938), *The Historical Role of Islam*, 8, Round Building, Bombay-2: Vora & Co. Publishers Ltd.

Rubenstein, Richard E. and Crocker, Jarle, (1994, Autumn), Challenging Huntington, *Foreign Policy*, No. 96, pp. 113-128.

Rubin, Andrew N., (2003), Techniques of Trouble: Edward Said and the Dialectics of Cultural Philology, *The South Atlantic* Quarterly, 102.4 pp.862-876.

Ruitenbeek, Hendrik Marinus, (1963), *Varieties of Classic Social Theory*, New

York: Dutton.

Runciman, Steven, (1954), *A History of the Crusade*, Cambridge: CUP.

————, (1933), *Byzantine Civilization,* New Hasren: Meridian Books.

Ruthie Blum, (2008, March 6), One on One: When defeat means liberation, (interview with Bernard Lewis), *The Jerusalem Post*, Jerusalem.

Ruthven, Malise, (2003, September 26), *Obituary: Edward Said*, UK: The Guardian.

Said, Edward W., (1978), *Orientalism*, London: Routlege & Kegan Paul.

————, (1979), *Orientalism*, New York: Vintage Books.

————, (1980, April 26), Islam Through Western Eyes, *The Nation*.

————, (1981), *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine, How we see the rest of the World*, NY: Pantheon Books.

————, (1999), *Out of Place*, New York: Vintage Books.

————, (2003 April 2), "Resources of hope", *Al-Ahram* Weekly.

Saiydain, Khawaja Ghulam, (1995), *Iqbal's Poetry*, Patna: Khuda Bakhash Oriental Public Library.

Saliba, George, (1994), *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories During the Golden Age of Islam*, NY: New York University Press, 1994.

Samuel Huntington's true vision, *Loss Angeles Times*, (2008, December 30)

Santamaria, Ulysses, and Bailey, Anne M., (1984), A Note on Braudel's Structure as Duration, *History and Theory*, Vol. 23(1), pp. 78-83.

Sardar, Ziauddin (1979), *The Future of Muslim Civilization*, London: Croom Helm.

Saroor, Al-e-Ahmed, (1985), *Modernity in Iqbal*, Srinagar: Iqbal Institute.

Sarton, George, (1952), *A Guide to the History of Science: A First Guide for the Study of the History of Science, with Introductory Essays on Science and Tradition*, Netherland: Chronica Botanica.

Schacht. J and Bosworth C. E., (1947), *The Legacy of Islam*, Oxford: OUP.

Schimmel, Annemarie, (1990), *Calligraphy and Islamic Culture*, London: I. B. Tauris & Co. Ltd., Publishers.

————, (2009), *Gabriel's Wing*, Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

Schuon, Frithjof, (2001), *Spiritual Perspectives and Human Facts*, Lahore: Suhail Academy.

Schweitzer, Albert, (1923), *Civilization and Ethics*, 4, 5 & 6 Soho Square, London: A & C Black.

Sertima, Ivan Van (2000), African Presence in Early Europe, Rutgers: The State Universtiy NJ, *Journal of African Civilization*, pp. 1-65.

————, (2009 Sep), African Presence in Early Europe, *The Journal of Post African Studies*, Vol. 3(1), pp. 237-240

Shaheen, Jack G., (1984), *The TV Arab*, Ohio: Bowling Green University Popular Press.

Shaikh Inayatullah, (1979), *The Arabic Language*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.

Sheila McDonough, (2002), *The Flame of Sinai: Hope & Vision in Iqbal*, Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

Sherwani, Latif Ahmed (ed.), (2009), *Speeches, Writings & Statements of Iqbal*, Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

Shushtery, A. M. A., (1966), *Outlines of Islamic Culture*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.

Siddiqi, Mazheruddin, (1983), *Concept of Muslim Culture in Iqbal*, Islamabad: Islamic Research Institute.

Siddique, Abdul Hameed, (1975), *Main Springs of Western Civilization*, 25-B, Masson Road, Post Box 1625, Lahore: Islamic Book Center.

Siddiqui, Abdur Rashid, (2008), *Man & Destiny*, Markfield, Leicestershire, LE67 9SY, UK: The Islamic Foundation.

Silverman, Sydel, (2003), *Totems and teachers: key figures in the history of anthropology*, Incorporated: Rowman & Littlefield Publishers.

Sirajuddin, Syed, (1994), *Two Lectures on Iqbal*, Hyderabad, India: Iqbal Academy.

Smith, Henry, Williams, (1932), *The Great Astronomers*, Singapore: Newton Pub Co.

Smith, Jason Scott, (1998, Winter), The Strange History of the Decade: Modernity, Nostalgia, and the Perils of Periodization, *Social History*, Vol. 32(2), pp.263-85.

Solomon, Gandz, (1938), The Algebra of Inheritance, *Osiris*, 5.

Sorokin, (1957), *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems*

of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships, Boston: Extending Horizons Books, Porter Sargent Publishers.

——————, (1992), *The Crisis of Our Age*, Chatam, NY: Oneworld Publications, Ltd.

Southern Richard William, (1962), *Western Views of Islam and the Middle Ages*, Harvard Square: Harvard University Press.

——————, (1978), *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge: Harvard Universtiy Press.

Spalding, H. N., (1939), *Civilization in East & West*, London: OUP.

Spangler, Oswald, (1954), *The Decline of The West*, Ruskin Home, Museum Street, London: George Allen & Unwin Ltd.

Speck, William A., (1975), *Herbert Butterfield: The Legacy of a Christian Historian*, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, A Christian View of History?, George Marsden, p.100.

Spencer, Robert, (2003, September 17), *Whitewashing Islam*, Frontpage-Magazine.

Spivak, Gayatri Chakravorty, (1987), *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, London: Methuen.

Stanley, Lane-Poole, (1912), *The Moors in Spain*, London: Kessinger Publishing.

Stracke, Christian, (1997), The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, *Journal of International Affairs*, Columbia Universtiy School of Internation Public Affairs, Vol. 51(11), pp. 302-303.

Strasser, Hermann, & Susan C. Randall, (1981), *An introduction to theories of social change*, London: Routledge Kegan & Paul.

Stuard, Susan Mosher (1992), *A State of Deference: Ragusa/Dubrovnik in the Medieval Centuries*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

Suheyl Umar, Muhammad, (2006), *Iqbal and Modern Era*, Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

Suleiman, Michael, (1988), *The Arabs in the Mind of America*, Brattleboro: Amana Books.

Szabó, Zoltán Gendler, (2004), Noam Chomsky, *Dictionary of Modern American Philosophers*, 1860-1960, (ed. Ernest Lepore), Bristol.

Tainter, J. A., (1988), The Collapse of Complex Societies, *New Studies in Archeology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Teule, H. G. B, & Ebied R.Y., Khalil Samir, (2004), *Studies into the Christian Arabic Heritage*, Beligium: Peeters Publishers.

The Embassy of Saudi Arabia, *Islam A Global Civilization*, Washington DC: Islamic Affairs Department.

The Guardian, (2006, February 3), Davos man's death wish.

The New Encyclopedia Britannica, (EB), Vol-III/I, Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc.

The New York Times, (2008, December 27), Samuel P. Huntington of Harvard Dies at 81.

The Wall Street Journal, (2006, August 8), Does Iran have something in store?

The Washington Monthly, Bernard Lewis Revisited, (2004, November)

The Washington Star, Obituary, (1977, Jan. 6), p. B-4.

The Washington Times, (2002, Oct 30), State of 'Dhimmitude' seen as Threat to Christians & Jews.

————, (2002, November 1), Tunnel Vision on Islam.

————, (2003, May 2), *Doubletalk*.

Thompson, Kenneth, (2002), *Emile Durkheim*, London: Routledge.

Tibawi, A. L., (1964), English-speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism, *Islamic Quarterly*, Vol. 8, pp. 25-45

Toffler, Alvin & Heidi, (1993), *Creating a New Civilization*, Atlantes: Turner Publishing Inc.

Toynbee, Arnold J., (1935), *A Study of History: The Breakdowns of Civilizations*, second edition, Vol-IV, Oxford: Oxford University Press.

————, (1947), *A Study of History*, Abridgement of Volume I–VI, by D. C. Somervell, London: OUP.

————, (1948), Can We Know the Pattern of the Past? Discussion between P. Geyl and A. Toynbee concerning Toynbee's Book '*A Study of History*', Netherlands, Bossum: F.G. Kroonder.

————, (1951), *War and Civilization*, London: Oxford University Press.

Turan, Kenneth, (2003, Jan. 24), *Power and Terror- Movie Review*, Los Angeles

Times.
Turner, Bryan S., (1993), *Max Weber: From History to Modernity*, London: Routledge.
Universal, (1960), *The Universal Dictionary of the English Language*, Broodway House, 68-74, Carter lane, London: Paul Limited.
Vahid, Syed Abdul, (1964), *Thoughts & Reflections of Iqbal*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
————, (1992), *Thoughts & Reflections of Iqbal*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
Vali Reza Nasr, Seyyed, (1994), *The Vanguards of Islam*, Los Angeles: University of California Press.
Waheed Ishrat, (2003), *Hunderd Years of Iqbal Studies*, Islamabad: Pakistan Academy of Letters.
Wall, Richard, (2004, August 17), *Who's Afraid of Noam Chomsky?*, LewRockwell.com.
Wallerstein, Immanuel, (1991), Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down, *Journal of Modern History*, Vol. 63(2), pp. 354-361.
Watt, Montgomery Watt, (1956), *Muhammad at Medina*, Oxford: Clarendon Press.
————, (1961), *Muhammad, Prophet and Statesman*, London: OUP.
————, (1994a), *Muhammad at Medina*, Karachi: OUP.
————, (1994b), *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
————, and Cachina P., (2007), *A History of Islamic Spain*, NJ: Transaction Publishers.
Weber, Alfred and Frank Thilly, (1896), *History of Philosophy*, New York: C. Scribner's Sons.
Weber, Alfred, (1929), [translated by Carl J. Friedrich from Weber's 1909 book], *Theory of the Location of Industries*, Chicago: The University of Chicago Press
————, and Hull, R. F. C., (1948), *Farewell to European History; or The Conquest of Nihilism*, New Haven: Yale Univ. Press.
————, (1998), *Fundamentals of culture-sociology: social process*, Columbia

University, Columbia: Dept. of Social Science.

————, (2010), *Theory of the Location of Industries*, Canada: General Books.

Weber, Max, & Petersen, William, (2004), *Against the Stream*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Weber, Max, (1905), *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, (Translated by Stephen Kalberg, 2002), Los Angeles: Roxbury Publishing Company.

————, (1991), *The Nature of Social Action in Runciman*, W. G. 'Weber: Selections in Translation', Cambridge: Cambridge University Press.

————, (2002), *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism, and Other Writings*, NY: Penguin Books.

Webester, (1960), *Webester's New Dictionary of the American Language*, NY: World Publishing Co.

————, (1983), *Websters' New Biographical Dictionary*, Springfield M.A., U.S.A.: Merriam- Webster Inc.

————, (2004), *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary*, 11th Edition, Merriam-Webster Inc.

Webster, Lexicon, (1989), *The New Lexicon Webster's Dictionary of the English Language*, USA: Lexicon Publication, Inc.

Weigert, Andrew J., (1991), *Mixed Emotions: Certain Steps Toward Understanding Ambivalence*, State University of NY: Suny Press.

Weiss, Bernard G., and Arnold H. Green, (1987), *A Survey of Arab History*, Cairo: The American University of Cairo Press.

Wellhausen, J., (1927), *The Arab Kingdom and Its Fall*, Calcutta: University of Calcutta.

Wilcox, David R., & Fowler; Don D., (2002, June), The Beginnings of Anthropological Archaeology in the North American Southwest: From Thomas Jefferson to the Pecos Conference, *Journal of the Southwest*, Vol. 44(2), pp. 121-234.

Windschuttle, Keith (1999, January 17), Edward Said's Orientalism revisited, *The New Criterion*, New York.

Winter, J. G., (1930), *Contribution to the History of Science*, Michigon: Ann Arbor.

Wolff, Kurt H. (ed.), (1960), *The Influence of Durkheim and His School on The Study of Religion in Emile Durkheim, 1858-1917 a Collection of Essays, with Translations and a Bibliography*, Ohio: Ohio State University Press.

Womersley, David, (2002), "Gibbon's Unfinished History", *Gibbon and the Watchmen of the Holy City: The Historian and his Reputation, 1776-1815*, Oxford: Oxford University Press.

————, (ed.) (1994a), *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Vol.-1, ch.-XV, London and New York: Penguin.

————, (ed.) (1994b), *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire,* Vol.-3, ch.-LXXI, London and New York: Penguin.

Yates, F. A., (1964), *Giordana Bruno and the Hermetic Tradition*, London: Tayler & Francis.

Yoffee, N., and Cowgill, G. L., (ed.), (1988), Orienting collapse, *The Collapse of Ancient States and Civilizations*, Tucson: The University of Arizona Press.

Young, Robert, (1990), *White Mythologies: Writing History and the West*, NY & London: Routledge.

Yusuf, S. M., (1961), *Some Aspect of Islamic Culture*, Lahore: Institute of Islamic Culture.

Zakaria, Rafiq, (1994), *Iqbal the Poet and the Politician*, New Delhi: The Penguin Books.

Ziauddin, Ahmad, (1994), *Influence of Islam on World Civilization*, Rehman Center, Zaibunnisa Street, P. O. Box 7737, Saddar Karachi: Royal Book Company.