مولانا محمد حنیف ندوی

احیائے اسلام اور اس کے تقاضے

کسی تہذیب یا دین کی نشاۃ ثانیہ کے معنی صرف یہی نہیں ہیں کہ اس کو علوم و معارف کی نئی اقدار کے ساتھ ہم آہنگ ٹھہرایا جائے۔تطبیق (RECONCILIATION) اور معذرت خواہانہ لیپا پوتی سے تہذیبیں زندہ نہیں ہوتیں۔بلکہ اس طرح کی کوششیں ایک طرح کے احساسِ شکست کے مترادف ہیں۔ زندگی کا عمل تخلیق و اختراع کا مقتضی ہے۔اس بنا پر اگر ہم اسلام کی نشاۃ ثانیہ کا نعرہ بلند کرتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم اسلام کو آج بھی ایک فعال اور تخلیقی قوت سمجھتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس کی روشنی میں ہم موجودہ تہذیبی اور علمی رجحانات میں صحت مند تبدیلیاں پیدا کرنا چاہتے ہیں۔تہذیب و ثقافت کو ایک نئی راہ پر ڈالنا اور موجودہ علوم و فنون کے لیے نئے موڑ اور منزلیں متعین کرنا ہمارے لائحہ عمل کا ضروری حصّہ ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا یہ ممکن بھی ہے؟ کیا کسی پرانی تہذیب کو نئی سج دھج کے ساتھ پیش کیا جا سکتا ہے؟ تاریخ کے دھاروں کا رُخ بدلنا ممکن ہے اور وقت و ماحول کی ان سازگاریوں کو دوبارہ لوٹایا جا سکتا ہے جن میں شجرِ اسلام پھلا پھولا اور پروان چڑھا؟

صاف لفظوں میں دریافت طلب یہ بات ہے کہ آیا مادیت اور سائنس کے اس دور میں ماضی کی روایاتِ پارینہ کو دوبارہ زندگی، حرکت اور تخلیق سے آشنا کیا جا سکتا ہے؟

اس سے پہلے کہ بحث آگے بڑھے یہ ضروری ہے کہ اس سلسلہ میں ہم قدیم و جدید عمرانیات کے ماہرین نے جو کچھ کہا ہے اس پر ایک تنقیدی نظر ڈالتے چلیں۔کیوں کہ اگر واقعی شباب یا جوانی کی سرمستیوں کا اعادہ ناممکن ہے اور پرانی تہذیبیں زندگی کا نیا چولا نہیں پہن سکتیں تو پہلے ہی قدم پر یہ دعویٰ باطل قرار پاتا ہے کہ اسلام کی نشاۃ ثانیہ کا خواب شرمندہ تعبیر ہو سکے گا۔مگر خوش قسمتی سے صورت حال اس سے مختلف ہے۔صورت حال اس کے برعکس یہ ہے کہ عمرانیات کے وہ تمام نظریات اتھلے پن اور سطحیت پر مبنی ہیں جن میں انسانی فکر و نظر اور انسانی جدوجہد کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔یا جن میں کسی تہذیب یا دین کی داخلی استواری ل

اور تخلیقی صلاحیتوں کا صحیح صحیح اندازہ کیے بغیر یہ فتویٰ دے دیا گیا ہے کہ اس کو بھی دوسرے طبعی مظاہر کی طرح بالآخر ختم ہونا اور موت کے گھاٹ اترنا ہے ۔

آیئے چند مشہور اور انقلاب آفرین عمرانی نظریات کا جائزہ لیں اور دیکھیں کہ ان میں فکر و استدلال کی محکمی کا کیا درجہ ہے ؟

سب سے پہلے ہم ابن خلدون[1] کا تذکرہ کریں گے ۔ کیوں کہ ارسطو کے بعد یہ پہلا شخص ہے جس نے تاریخ کے ساتھ تنقید تاریخ کے اصولوں کی نشان دہی کی ۔ جس نے اجتماعی علوم کی داغ بیل ڈالی اور اس سلسلہ میں باقاعدہ فصول و ابواب کو ترتیب دیا ۔

بعض مستشرقین نے اس کے تصوّرِ عصبیت (GROUP FEELING) کو بے جا وسعت دی ہے[2] ۔ اور خواہ مخواہ اس کو ریاست اور تہذیب و تمدن کے مظاہر پر محمول کرنے کی کوشش کی ہے ۔ ان کا کہنا ہے کہ ان کے نقطۂ نظر سے دوسری طبعی اشیا کی طرح ریاست اور تہذیب و تمدن کی بھی ایک عمر ہے جو زیادہ سے زیادہ چار پشتوں تک وسعت پذیر ہو سکتی ہے اس سے زیادہ نہیں ۔ کیوں کہ اس عرصہ میں عصبیت کا جوش ختم ہو جاتا ہے اور کسی ریاست یا تہذیب سے جو خاندانی وابستگی یا قبیلہ اور خون کا تعلق ہوتا ہے وہ آہستہ آہستہ کمزور ہو جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کوئی بھی نئی قوت اور ابھرتی ہوئی شخصیت ایک ہی جھٹکے میں اس کو ختم کر دے سکتی ہے ۔

علامہ ابن خلدون کے بدرجۂ غایت سادہ اور محدود تصوّر عصبیت سے استدلال کا یہ اسلوب ہمارے نزدیک صحیح نہیں ۔ اس نے جو کچھ کہا ہے اس کا تعلق کسی ریاست یا تہذیب و تمدن کے تعاقب سے قطعاً نہیں ۔ وہ جو کچھ کہنا چاہتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک شخص کسی قبیلہ یا گروہ میں اگر ذاتی اثر و رسوخ سے یا محنت اور کد و کاوش سے مرتبہ و جاہ کی بلندیوں کو حاصل کر لینے میں کامیاب ہو جاتا ہے اور متعلقہ اشخاص کی عصبیت و محبت کو جیت لیتا ہے تو شرف و عظمت کی یہ استواریاں زیادہ سے زیادہ چار ہی پشتوں تک اس کے خاندان میں رہتی ہیں اس کے بعد نہیں ! ظاہر ہے کہ اس کے تصوّر میں ریاست یا تہذیب و تمدن کی وسعتیں ہرگز شامل نہیں ۔

---

[1] یعنی ابوزید عبدالرحمن بن محمد بن خلدون التونسی الحضرمی المالکی المتوفی ۸۰۸ھ
[2] مثلاً عیساوی کی کتاب An Arab Philosophy of History ص ۱۱۰۔۱۱۱

یہاں دو نکتے خصوصیت سے ذہن میں رہنا چاہئیں۔ ایک یہ کہ علامہ ابن خلدون بہرحال ایک مسلمان مفکر ہیں۔ جو روزن تھال کے الفاظ میں یہ نہیں مانتے کہ صرف طبعی اور مادی اسباب ہی تاریخ کا تانا بانا تیار کرتے ہیں۔ بلکہ وہ مادی و طبعی اسباب و شرائط کے ساتھ مابعد الطبیعی اسباب کے بھی قائل ہیں[1]۔ چنانچہ انھوں نے اپنی مشہور کتاب "مقدمہ" میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ نبوت و خلافت کا کارخانہ ان اصولوں سے متاثر نہیں ہو پاتا۔ جن کا اطلاق شخصی اقتدار اور حسب و جاہ کی انفرادی صورتوں پر ہوتا ہے۔ دوسرے ابن خلدون کی اپنی تصریحات میں اس درجہ عموم نہیں پایا جاتا کہ خواہ مخواہ تہذیب و تمدن کی طرفہ طرازیوں کو اس میں شامل کر لیا جائے۔ یہی وجہ ہے انھوں نے جس فصل کے تحت اس نظریہ کو بیان کیا ہے اس میں صرف حسب و جاہ ہی کا ذکر ہے۔ فصل کے الفاظ "فصل فی نہایۃ الحسب فی العقب الواحد اربعۃ آباء" ہیں۔

قوموں کے عروج و زوال کے بارہ میں اشپنگلر[2] کا فلسفہ تاریخ زیادہ مکمل ہے اس کے نزدیک جس طرح حیاتیاتی سطح (BIOLOGICAL LEVEL) پر ایک شئے آغاز شباب، اور کہولت و فنا کی منزلیں طے کرتی ہے۔ ٹھیک اسی طرح ایک گروہ ایک معاشرہ یا ایک تہذیب کا بھی ان طبعی منازل سے دوچار ہونا ضروری ہے۔ کیوں کہ اس کے نزدیک معاشرہ اور تہذیب اپنے ارتقا اور زوال میں اسی طرح اٹل حیاتیاتی اصولوں کی پابند ہے جس طرح ایک فرد، ایک حیوان یا ایک پیڑ۔

اس نظریہ کا دوسرا حصہ یا اس کا تکمیلی جزو یہ ہے کہ تاریخ ایک مرتبہ زوال پذیر ہونے کے بعد صفحۂ ہستی سے بالکل مٹ ہی نہیں جاتی بلکہ پھر نئے ماحول اور فضا میں اس کا آغاز ہوتا ہے۔ اور انہی سہ گانہ منزلوں سے گذر کر آخر یہ بھی آنے والی نئی تہذیب کے لیے جگہ چھوڑ دیتی ہے۔ تاریخ کا یہ چکر یا سرکل اسی طرح اعادہ و تکرار کی بوقلمونیوں کو اپنے دوش پہ لیے ہوئے دائرہ کی صورت میں ماضی کے بعید ترین دھندلکوں سے لے کر آج تک برابر چل رہا ہے اور اسی انداز بے نیازی سے غیر معین عرصہ تک چلتا رہے گا۔

جہاں تک اس تصور کے پہلے حصے کا تعلق ہے اس میں قیاس و استدلال کی جو نوعیت کارفرما

---

[1] دیکھیے روزن تھال کی کتاب "مقدمہ ابن خلدون" ص ××× ـ بحث عصبیت

[2] یعنی (OSWALD SPENGLER) مشہور سوشیالوجسٹ

ہے وہ یہ ہے کہ اسپنگلر نے معاشرہ یا تہذیب انسانی کو حیاتیاتی عملہ (Biological Processes) کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ تصوّر کا دوسرا حصہ غالباً نیطشے کے تکرار ازلی (Eternal recurrence) سے ماخوذ ہے[1] یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس کی بنا یونانیوں کی اس قدیم غلط فہمی پر ہے کہ دائرہ ایک مکمل ترین شکل ہے۔ لہٰذا نجوم و کواکب کا ذکر ہو یا تاریخ کا دونوں کے لیے ضروری ہے کہ دائرہ ہی کی شکل میں رواں دواں رہیں۔ یہاں یہ کہنا غیر ضروری ہے کہ دلیل کا انداز جمالیاتی ہے اور نجوم و کواکب یا تاریخ کی فطرت جمالیات کے اصولوں کے تابع نہیں، بلکہ ان کی حرکت کا پیمانہ دوسرا ہے۔ مغالطہ کی اس صورت کو منطق کی اصطلاح میں قیاس مع الفارق کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں اس میں بنیادی خامی یہ ہے کہ انسانی فکر کی تازہ کاریوں اور ارادہ و عزم کی بے پناہیوں کو حیاتیات پر قیاس کیا گیا ہے۔ حالاں کہ ان دونوں کا تعلق انسان کی اس فطرت آزاد سے ہے جو گردو پیش نسل، تاریخ اور تعلیم کے عوامل سے ایک گونہ تاثر تو قبول کر سکتی ہے لیکن کسی طرح بھی تخلیق و اختراع کی طرفہ طرازیوں سے محرومی گوارا نہیں کر سکتی۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ یہ گردو پیش کے تاریخی تقاضوں سے اور تعلیم و تربیت کی فیض رسانیوں سے جہاں متاثر ہوتی ہے، وہاں تعلیم و تربیت کے پرانے جادہ سے ہٹ کر علم و عرفان کے نئے اسالیب بھی وضع کرتی ہے۔ اور تاریخِ انسانی کو غور و فکر کا نیا مواد بھی مہیا کرتی ہے۔ ارادہ و عزم کی یہی وہ طرفگی ہے جس کی وجہ سے انسان جنس حیوانی سے نکل کر نطق و ادراک کی حدود میں داخل ہوتا ہے۔

اشپنگلر کے اس حیاتیاتی تصور میں جہاں انسانی فکر و ارادہ کی تازہ کاریوں کا انکار پایا جاتا ہے وہاں یہ خامی بھی کچھ کم قابلِ اعتراض نہیں کہ اس کے نقطۂ نظر سے ایک اعلیٰ، فعال اور تخلیقی عناصر کی حامل تہذیب کا بھی وہی درجۂ مآل ہے۔ جو بنتا ادنیٰ، مردہ، اور رجعت پسندانہ اجزا پر مشتمل تہذیب کا درجہ مآل ہو سکتا ہے۔

احیاء مذہب و دین کی نیک اور مخلصانہ خواہش و آرزو کو پہلی ہی فرصت میں ختم کر دینے کے لیے کومٹ[2] (COMTE) کا نظریہ تاریخ بھی کچھ کم مؤثر ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس کی رُو سے عقائد

---

[1] نیطشے نے اس نظریہ کو اپنے مضامین میں اکثر بیان کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ زمانہ ازلی ہے اور واقعات و حوادث فانی اور حدوث پذیر۔ لہٰذا صرف دائرے کی شکل میں اعادہ و تکرار ہی ایسی چیز ہے جو ان میں ربط و تعلق پیدا کرتی ہے۔

[2] اٹھارویں صدی عیسوی کا مشہور فرانسیسی مفکر۔

افکار دینی کی تشریح اس انداز سے ہوتی ہے کہ اگر اس کی صحت کو تسلیم کر لیا جائے تو محسوس ہوتا ہے جیسے مذہبی و دینی اقدار کی اشاعت و فروغ کا کام واقعی فرسودہ اور بے معنی ہے، اور تضییع اوقات کے سوا اس سے کچھ حاصل ہونے والا نہیں۔

اس کا کہنا ہے کہ پہلے پہل انسان نے ان چیزوں کی عظمت کا اعتراف کیا جو اس کو نقصان پہنچا سکتی تھیں پھر اس نے احترام مظاہر کی شکل اختیار کر لی جو آخر آخر میں بُت پرستی اور عجیب و غریب اصنام کی تخلیق پر منتج ہوئی پھر اس بُت پرستی کے بطن سے صحت یابی اور توحیدی مذاہب سطح وجود پر اُبھرے جن کی روشنی میں صدیوں انسان نے زندگی کے نقشے ترتیب دیئے۔ اور چونکہ یہ دور سائنس کی فتوحات کا ہے لہٰذا انسان کو چاہیے کہ ماضی کی تاریکیوں سے نکل کر علم و تجربہ کی ضیا گستریوں سے استفادہ کرے۔

کومٹ کے نظریۂ تاریخ میں منطقی لحاظ سے کیا جھول ہے؟ اس کو مختصر الفاظ میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ اس نے اپنے نظریہ کی بنیاد بجائے دلائل کے ایسے دعاوی پر رکھی ہے جو بجائے خود محلِ نظر ہیں۔ مثلاً یہ کیا ضرور ہے کہ اول اول فطرت کے تضادات اور ناہمواریوں ہی نے انسانی توجہ کو اپنی طرف مبذول کیا ہو۔ اس کے برعکس ہم یہ کیوں نہ مان لیں کہ آسمانوں کی عظمت، نجوم و کواکب کی تابندگی چاند اور سورج کا طلوع و غروب۔ ہواؤں کا چلنا۔ موسموں کی تبدیلی وغیرہ قسم کے مظاہر فطرت نے پہلے پہل انسان کو متاثر کیا ہوگا۔ اور اس نے سوچا ہوگا کہ کسی عظیم ذات کے دستِ ہنر مند نے ان سب کو پیدا کیا ہے۔ علاوہ ازیں اگر یہ بات صحیح ہے کہ انسان نے انہی عقائد و نظریات کو قبول کیا ہوگا۔ جو زیادہ سہل اور سادہ ہوں، اور جو پہلی ہی نظر میں دل و دماغ کی گہرائیوں میں اتر جانے والے ہوں۔ تو پھر یہ کہنا بے جا نہیں ہے کہ توحید کا عقیدہ ہی ایسا سادہ، دلنشیں اور سہل ہے جو ابتدائی انسانوں کے لیے قابلِ قبول ہو سکتا ہے۔

ہم فیورباخ[1] (FEUER BACH) کے اس نظریہ سے اتفاق رائے نہیں رکھتے کہ توحید، شرک کی تجرید (ABSTRACTION) یا ارتقائی شکل ہے۔ اس کے مقابلہ میں ہمارا موقف یہ ہے کہ شرک توحید کا بگاڑ ہے اور اس کا آغاز تہذیب و تمدن کے ایک خاص مرحلہ میں ہوتا ہے یعنی جب معاشرہ میں مختلف عناصر کی کشاکش رونما ہوتی ہے۔ جب قبائل آپس میں لڑتے ہیں، جب زمیندار

---

[1] انیسویں صدی کا مشہور عالم جس نے فلسفۂ مذہب کی مادیت کے نقطۂ نظر سے تشریح کی۔

زمیندار سے دست و گریباں ہوتا ہے۔ اور جب ایک بادشاہ کی دوسرے بادشاہ سے ٹھن جاتی ہے۔ جب معاشرہ میں برائیاں پھیلتی ہیں اور عشق و محبت کے افسانوں کا چرچا ہوتا ہے۔ تہذیب کے ان مراحل میں شرک انسانی معاشرہ میں داخل ہوتا ہے۔

کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ کچھ ہشیار لوگ بقول سقراط کے اپنے اختلافات اور کمزوریوں کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے مختلف الٰہ کے تصور کو پیش کرتے ہیں۔ اور ان کی طرف انہی اختلافات اور کمزوریوں کو منسوب کر دیتے ہیں۔ سقراط کے اس اعتراض میں کہ کیا الٰہ بھی انسانوں کی طرح حرص و آز کا شکار ہوتے اور عشق و محبت کا اظہار کرتے ہیں۔ دراصل شرک کی اسی کمزوری کی طرف اشارہ ہے۔ کبھی ایک حریف اور برسرپیکار گروہ چونکہ خصم کے خدا کو ماننے سے انکار کر دیتا ہے اس لیے اس کو ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اپنے لیے الگ الٰہ کا سلسلہ قائم کرے۔

شرک کے فروغ کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ اس طرح سرداران قبائل اور شاہان وقت آسانی سے اپنے کو ان کا نائب ٹھہرا کر ظلم و استبداد کی مختلف صورتوں کو حق بجانب ٹھہرا سکتے ہیں جنگ بھی اس کا ایک سبب ہو سکتا ہے۔ کاہن اور پروہتوں کے مفاد کا بھی یہ تقاضا ہے کہ وہ اس نظریہ کو زیادہ سے زیادہ پھیلائیں۔ ایک اہم اور بنیادی وجہ شرک کے پھیلنے اور پیدا ہونے کی یہ بھی ہے کہ انسان جب دنیا اور اس کے مزخرفات میں بری طرح اُلجھ جاتا ہے تو اس کا اللہ تعالیٰ سے براہِ راست اور فطری تعلق کمزور پڑ جاتا ہے۔ اور پھر وہ چاہتا ہے کہ اسی محسوس دنیا میں اپنے لیے تسکین کا سامان ڈھونڈ لے۔

شرک تہذیب و تمدن کے ایک خاص مرحلے میں اُبھرتا ہے۔ ہم اس نظریہ کی تائید کے لیے اس مثبت شہادت کو پیش کرنا کافی سمجھتے ہیں کہ اس وقت تک جو بڑے بڑے بت ہیکل اور بلند و بالا معبد آثار عتیقہ والوں کی کوششوں سے دریافت ہوئے ہیں ان سب کا تعلق انسانی تہذیب کے ارتقائی مرحلہ سے ہے۔ قبائلی زندگی سے پہلے کا انسان کیا عقائد رکھتا تھا۔ اور کائنات یا فطرت کے بارہ میں اس کے تصورات کیا تھے۔ اس سے متعلق تاریخ میں نفیاً یا اثباتاً کوئی شہادت موجود نہیں۔

ایلکوٹ کا یہ مطالبہ کہ یہ دور چونکہ سائنس اور علم و آگہی کا دور ہے اس لیے اس میں مذہب کے توہمات کے بجائے ہمیں سائنس کے یقینیات کی روشنی میں عمل و کردار کے نقشوں کو ترتیب دینا چاہیے۔ تو اس کے جواب

میں ہمیں صرف دو باتیں کہنا ہیں اول یہ کہ سائنس کے معجزات مسلم، اس کے فتوحات برحق، اور اس کا ذوق تجسس سزاوار صد تحسین لیکن اس اعتراف کے باوجود یہ حقیقت اپنی جگہ صحیح ہے کہ سائنس نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ اس کے دائرۂ عمل میں اخلاق وسیرت کی تشکیل بھی داخل ہے۔ یا اس کے تجربات و یقینیات سے اقدارِ حیات بھی اخذ کی جاسکتی ہیں۔ اس لیے کہ جہاں تک سائنس کا تعلق ہے اس کا اصل موضوع یہ ہے کہ معلومہ "ہے" (IS) سے غیر معلومہ 'ہے' تک رسائی حاصل کرے۔ اور اقدارِ حیات کا تعلق 'ہے' کے بجائے 'چاہیے' سے ہے۔ ظاہر ہے کہ دونوں کا میدان، راستے اور منزلیں جدا جدا ہیں ـــــ دوسرے یہ کہ انسان سائنس کے دور میں بھی اخلاقی وروحانی اقدار سے بے نیاز کب ہوا ہے؟ ہمارے نزدیک ان دونوں میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اگر سائنس کے فتوحات کے ساتھ دین نہیں ہوگا تو اس سے لازماً وہ انسانی اور روحانی عنصر خارج ہو جائے گا جو اس کو امن اور تہذیب و تمدن کی راہوں پر ڈال سکتا ہے۔ اور ٹھیک اسی طرح اگر دین سائنس کا ساتھ دیئے بغیر چلے گا تو ٹھس اور بے جان ہو کر رہ جائے گا۔

کومٹ جس گھپلے میں گرفتار رہے وہ یہ ہے کہ اس کے نزدیک مذہب و دین کے معنی زندگی، جدوجہد اور عمل و کردار کے نہیں محض عقیدہ و اذعانیت (DOGMATISM) کے ہیں۔

ناانصافی ہوگی اگر ہم اس مرحلہ پر کارل مارکس (CARL MARX) کے تصورِ تاریخ پر غور نہ کریں جس نے فی الواقع فکر و استدلال کی دنیا میں ایک تہلکہ مچا دیا، اور اصحاب فکر و دانش کو مجبور کیا، کہ انسانی تاریخ کے اشکالات کو خالص مادی اور اقتصادی نقطہ سے جانچنے کی کوشش کریں اور بجائے اس کے کہ اپنی تحقیقات کے سلسلہ میں آسمان کی طرف دیکھیں اور وحی و الہام پر بھروسہ کریں۔ زمین اور زمین پر وقوع پذیر ہونے والے حوادث کو اپنی تحقیق و جستجو کا محور ٹھہرائیں۔

ڈارون کی مشہور کتاب اصل انواع (ORIGIN OF SPECIES) سے کوئی بارہ سال پہلے کارل مارکس نے اول اول اس نقطۂ نظر کو پیش کیا۔ اس نے دعویٰ کیا کہ تاریخ متفرق اور پراگندہ واقعات و حوادث کا مجموعہ نہیں بلکہ یہ نظم و ترتیب اور ارتقا و تقدم کا ایسا مظہر ہے جس کا ایک خاص مزاج ہے متعین چال ہے اور مقررہ منزل ہے۔ اس کے ماضی، حال اور مستقبل میں رشتہ و تعلق کی ایسی نوعیت ہے کہ ایک کو دیکھ کر دوسرے کے لیے بغیر کسی جھجک کے پیشین گوئی کی جاسکتی ہے چنانچہ کسی عہد کے سائنسی تجزیہ کے بعد بتایا جاسکتا ہے کہ اس کے بعد جو عہد آنے والا ہے اس کے افق سے تہذیب و ثقافت کے کون کون نئے

آفتاب اُبھرنے والے ہیں۔ اور معاشرہ کس قالب میں ڈھلنے والا ہے۔

اشتراکی ادب میں اس نظریہ کو کئی ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس کو تاریخی مادیت (His-torical Materialism) کے نام سے بھی پکارتے ہیں۔ تاریخ کا مادی تصور (Materialistic Conception of History) بھی کہتے ہیں۔ تاریخ کی مادی تعبیر (Materialistic Interpretation) بھی اس کا ایک نام ہے۔ اور اس طرح معاشی جبریت (Economic Determinism) کے عنوان سے بھی اس کی شہرت ہے۔

وہ کیا اصول اور اٹل قوانین ہیں جو انسانی معاشرہ کی تشکیل کرتے ہیں۔ تہذیب و تمدن کے دلبستان سجاتے اور فلسفہ و دین کے ایوان ہائے بلند کی تعمیر کرتے ہیں۔ کارل مارکس کا کہنا ہے کہ آلات محنت اور صرف آلاتِ محنت۔ وہ پہلی کتاب جس میں اس نے اس انقلاب آفرین نظریہ کو پیش کیا۔ اس کے صفحہ ۹۶ پر مرقوم ہے مین چکی نے مثلاً ایسی سوسائٹی کی بنا رکھی جو جاگیرداری پر منتج ہوئی۔ اور جب اس کے بجائے سٹیم مل کا رواج ہوا، تو سرمایہ دارانہ نظام کی داغ بیل پڑی" اس کا دعوٰے ہے کہ آلات محنت کی تبدیلی سے صرف یہی نہیں ہوتا کہ محنت کشوں نے نسبتاً زیادہ بہتر آلات سے کام لینا شروع کر دیا ہے۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس سے زندگی کا پورا تا ڈھانچا یکسر بدل گیا ہے۔ پرانے اسالیب، معیار اور ذوق وعقائد میں فرق آگیا ہے اور اس کی جگہ ایک نئے نظامِ حیات، نئے فلسفہ اور نئی تہذیبی روایات نے لے لی ہے۔

مارکس کے نزدیک آلات محنت معاشرہ کی جڑ، اصل اور بنیاد ہیں۔ اور تہذیب و تمدن، مذہب و فلسفہ، اور ادب و فن اسی اصل کے برگ و بار۔ شاخ و ثمر، یا اسی بنیاد پر استوار بالائی منزل ہے۔ کیوں کہ یہ کل پرزے، یہ مشینیں، اور یہ آلات محنت جہاں پیداوار میں اضافے کا موجب ہوتے ہیں وہاں اس کے ساتھ اخلاق، اقدارِ حیات اور فلسفہ و فکر کی تخلیق میں مؤثر حصہ لیتے ہیں۔

مارکس کے مضامین میں اگرچہ آلاتِ محنت کے ساتھ کیفیت انتاج (MODE of PRODUCTION) کا اکثر ذکر آیا ہے۔ مگر اس کا ذہن اس بارہ میں زیادہ صاف نہیں۔ یہ کیفیتِ انتاج اور آلاتِ محنت کو تقریباً مترادف الفاظ سمجھتا ہے۔

اس کے دوست اینگلز (ENGELS) اور ڈاکٹر کناؤ (CUNOW) نے اس التباس

کو محسوس کیا ہے اور زیادہ وضاحت کے ساتھ کیفیتِ انتاج ہی کو یہ مقام بخشا ہے کہ وہ تنہا معاشرہ کی تشکیل میں مؤثر کردار ادا کر سکے۔

لیکن یہ کیفیت انتاج کیا ہے؟ یہ اصطلاح بجائے خود بلا کا اجمال لیے ہوئے ہے۔

(باقی)

مسلمانوں کے سیاسی افکار

(از: پروفیسر رشید احمد)

مختلف زمانوں اور مختلف مکاتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے بارہ مسلمان مفکروں اور مدبّروں کے سیاسی نظریات پیش کیے گئے ہیں اور قرآنی نظریۂ مملکت کی بخوبی وضاحت کی گئی ہے جو ان مفکروں کے نظریوں کی اساس ہے۔ (دوسرا ایڈیشن زیرِ طبع)

اقبال کا نظریۂ اخلاق

(از: پروفیسر سعید احمد رفیق)

اقبال کے فلسفۂ حیات میں انفرادی و اجتماعی اخلاق اور اخلاقی اقدار کی جو اہمیت ہے اس کتاب میں اس کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے۔

قیمت: مجلد ۴ روپے، غیر مجلد ۳ روپے

سکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ۔ لاہور