مسٹر جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال

اسلامی اتحاد کی اہمیت

علامہ اقبالؒ کے سیاسی فلسفہ میں 05

لفظ "قوم" کے مروجہ مفہوم کے لئے عربی زبان میں فی الحقیقت کوئی موزوں مترادف لفظ نہیں ہے۔ مثال کے طور پر قرآن حکیم میں جہاں کہیں "قوم" کا لفظ آیا ہے، اس کا مفہوم وہ نہیں ہے، جو موجودہ جدید دور میں اس لفظ سے لیا جاتا ہے۔ قرآن میں لفظ "قوم" کا مطلب ایک گروہ، جمعیت ہے، اور اسے اُمت کے بجائے بھی استعمال کیا گیا ہے۔ بایں ہمہ قرآن میں اُمت کی اصطلاح عام طور پر "ہم عقیدہ معاشرہ" کے محدود مفہوم میں ہی استعمال کی گئی ہے۔ ڈبلیو منٹگمری واٹ نے بجا طور پر لکھا ہے:

"اسلام سے پہلے قبیلہ یا رشتہ و پیوند کے بنیادی تصوّر کے لئے عام لفظ قوم تھا، تاہم مکّی دور کے خاتمہ سے عین پہلے قرآن میں لفظ اُمّت کا ظہور ہونے لگا۔ اوّل اوّل یہ لفظ (یعنی اُمّت) لفظ قوم کے ہی مترادف ہے اور اسے اس اُمّت کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، جو اللہ کے رسولؐ کی مخالفت یا انکار کرتی ہے۔ لیکن بیشتر مراد اُمّت سے وہ معاشرہ ہے جو اللہ کے رسولؐ اور اُس کے پیغام کو مانتا ہے۔ لفظ اُمّت کے مفہوم کے اس ارتقا کا تعلق ان اکثر اہل مکہ سے تھا، جو محمدؐ کے منکر تھے اور جس کے باعث انہیں ہجرت کرکے مدینہ جانا پڑا۔ دستورِ مدینہ کی پہلی دفعہ ہی یہ تھی کہ قریش اور یثرب (مدینہ) کے مسلمان اور اُن کے ساتھی ایک ہی اُمّت پر مشتمل ہیں۔ جوں جوں مدینہ میں مسلم معاشرہ کو آسودگی اور فروغ حاصل ہوتا گیا تو لفظ اُمّت زیادہ تر مذہبی بنیادوں پر معاشرہ کے لئے محدود ہوتا گیا۔"

(اسلامک کوارٹرلی II نمبر ۳۔ اکتوبر۔ ۵۵ صفحات ۱۶۱۔ ۱۷۴)

مدینہ کے معاشرہ میں ضابطہ شریعت کے نفاذ سے حضور رسول مقبولؐ کی رہنمائی اور قیادت میں حکومت کی ابتدائی اور بنیادی مشینری قائم ہوگئی۔ تاہم اسلام کا فوری مقصد کسی سیاسی نظام کا قیام نہیں تھا۔ کیونکہ رسول اللہ

کا بنیادی مقصد مسلم معاشرہ کا قیام اور اسے روحِ اسلام سے سرشار کرنا تھا۔ میدان عرفات میں اپنے آخری خطبہ "حجۃ الوداع" میں حضورؐ نے فرمایا تھا:۔

"اے لوگو! لاریب تمہارا اللہ واحد ہے اور تمہارا باپ بھی (آدم) ایک تم سب آدم کی اولاد ہو۔ اور آدم مٹی سے بنے تھے۔ بلاشبہ اللہ ہی علیم و خبیر ہے۔ کسی عربی کو عجمی پر فوقیت نہیں سوائے تقویٰ کے۔"

"اے لوگو! مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں۔ اس لیے میرے بعد اسلام سے پھر نہ جانا کہ ایک دوسرے کی گردن مارنے لگو۔ اے لوگو! میری بات کو پوری طرح سمجھ لو۔ میں نے تمہیں بتلادیا ہے میں تمہارے لیے ایک ایسی چیز چھوڑ رہا ہوں۔ جسے تم مضبوطی سے پکڑے رہو گے تو کبھی راہِ راست سے نہیں بھٹکو گے۔ وہ چیز کتاب اللہ اور میری سنت ہے۔"

اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ رسول اللہ کا مقصود کوئی معین سیاسی ڈھانچہ یا ریاست کی تنظیم نہیں تھا بلکہ جو ما قبل سیاست معاشرہ انہوں نے تشکیل دیا تھا، وہ ان کی حیاتِ مبارک میں غیر سیاسی اور لا مملکت ہی رہا۔ لیکن یہ معاشرہ زیادہ عرصہ تک اس حالت میں نہ رہا، کیونکہ پھر اس نے اپنے سیاسی مقاصد کے تعین اور حصول کی شعوری کوشش شروع کر دی۔ جوں جوں اس معاشرہ کو علاقائی وسعت حاصل ہوتی گئی۔ اُس نے خود مختارانہ حاکمیت کا سا درجہ حاصل کر لیا۔ اس طرح ارتقائی انداز میں اسے جو فروغ حاصل ہوا، اُسے ایک مملکت قرار دیا جا سکتا ہے۔ 06

قرآن نے کسی خاص آئینی نظریہ کا ڈھانچہ نہیں دیا۔ اگرچہ اس نے معاشرہ پر زور دیا ہے کہ اللہ، اُس کے رسولؐ اور اولوالامر کی اطاعت کی جائے۔ (۴۔ ۵۹) لیکن رسول اللہ نے اپنے کسی مخصوص جانشین کی تجویز پیش نہیں کی تھی اور نہ ہی سنت میں کسی جانشین کے انتخاب یا معزولی کے طریقہ کے طور پر کسی خاص اور معین اصول کی نشاندہی موجود تھی تاہم یہ بتا دیا گیا تھا کہ امام قریش میں سے ہو گا اور اگرچہ بعد میں آنے والے فقہا نے اس روایت کی صحت پر شک کیا تھا، پہلے چاروں خلفائے راشدینؓ اور اُن کے بعد بنو اُمیہ، بنو عباس اور فاطمی سب کے سب خلفا کا تعلق قریش سے ہی تھا۔

آئین، حکومت اور حکومتی اقتدار کی شکل کے بارے میں قرآن حکیم کی خاموشی خالی از معنویت نہیں ہے۔ یہ ڈھانچے معاشرہ کی عقلِ سلیم کے مطابق ظہور و ارتقا کے مرحلے طے کر سکتے تھے۔ یہ ڈھانچے مستقل اور دائمی نہیں ہو

سکتے تھے۔ بلکہ معاشرہ کی ضروریات کے مطابق تغیّر و تبدّل کے قانونِ فطرت کے ماتحت تھے، اسلام کا حقیقی مقصود عقیدہ پر مبنی ایسے نظامِ معاشرت کا قیام تھا جس میں قانونِ شریعت کا سکّہ رواں ہو۔ لیکن اُس کے نفاذ اور استعمال کے سلسلے میں معاشرہ کو آزادی حاصل تھی کہ وہ اپنے تقاضوں کے مطابق دستوری ڈھانچہ کی کوئی بھی شکل وضع کر سکتا تھا چنانچہ خلیفہ کی ضرورت رسول اللہ کے وصال (۶۳۲ء) کے بعد پیدا ہوئی کیونکہ ابتدائی مسلم معاشرہ کے نوزائیدہ معاشرتی نظام کو برقرار رکھنے کے لئے ایک رہنما سربراہ کی ضرورت تھی چنانچہ یہ احساس ہوتا ہے کہ نظامِ خلافت اِس لئے معرضِ وجود میں آیا کہ اُس زمانہ کے حالات اس کے متقاضی تھے اور وقت گزرنے کے ساتھ اُسے بطور نظام برقرار رکھنے کی ضرورت اس لئے محسوس ہوئی کہ وسعت پذیر مسلم معاشرہ کی وحدت اور سالمیت کے تحفظ کے لئے یہ ایک معقول تقاضا بن گیا تھا۔

نظامِ خلافت کے مختلف ادوار 07

نظامِ خلافت کے تحت ماقبل سیاسی معاشرہ کے ریاستی معاشرہ میں تبدیل ہوتے کے عمل کے دوران میں عقلاً اس کی ضرورت محسوس کی گئی تھی۔ خلیفہ اصلاً مسلم معاشرہ کا حکمران سربراہ ہوتا تھا جب کہ نظری اعتبار سے اسے قانون سازی کا کوئی اختیار حاصل نہیں تھا۔ اس کے فرائض میں جو باتیں شامل تھیں اُن میں مسلم معاشرہ میں دہریت و الحاد کے پھیلنے کو روکنے کے لئے دین اسلام کا تحفظ ـــــ شریعت کے مطابق مسلم معاشرہ کے دینی اور دنیاوی معاملات کی انجام دہی ـــــ بیرونی جارحیت سے اسلامی علاقوں کے تحفظ کے لئے سرحدوں کا دفاع ـــــ اسلامی مقاصد کا فروغ ـــــ قرآنی محاصل کا نفاذ اور حصول ـــــ وزیروں، گورنروں، قاضیوں، محاصل جمع کرنے والوں، فوجی سرداروں اور دوسرے عاملوں کی تعیناتی، بیت المال سے اُن کی تنخواہوں کی ادائیگی اور ان کی معزولی ـــــ الغرض تمام انتظامی اور عدالتی محکموں کی نگرانی خلیفہ کے فرائض میں شامل تھی۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، خلیفہ کو اپنے طور پر قانون سازی کا مطلق حق ہرگز حاصل نہیں تھا۔ وہ بھی دوسرے لوگوں کی طرح قانونِ شریعت کے تابع تھا۔ وہ صرف اچھی حکومت کی خاطر، فرمان جاری کرنے کا مجاز تھا۔ بشرطیکہ وہ قانونِ شریعت کی حدود کے اندر رہے۔ اِس کے برعکس فقہا نے قرآن و سُنّت، اجماع اور قیاس کی روشنی میں قانونِ شریعت کی تعبیر اور انضباط و تنظیم سے ہی بیشتر سروکار رکھا۔

خلافت کے مختلف دور

پہلا دورِ خلافت (۶۳۲ء تا ۶۶۱ء) حضرت علیؓ کی شہادت کے ساتھ ختم ہوگیا۔ پہلے چار خلفاء حضرت ابوبکرؓ صدیق، حضرت عمرؓ فاروق، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ بجا طور پر خلفائے راشدین کہلاتے ہیں۔ ان کا منتہائے مقصود اللہ تعالیٰ کی خوشنودی، رسولؐ کا اتباع اور خدمتِ اسلام تھا۔ اگرچہ دار الاسلام پر مشتمل علاقے بہت وسیع و عریض تھے (کیونکہ موجودہ مسلم دنیا کا قلب دوسرے خلیفہ حضرت عمرؓ کے دور میں فتح ہو کر دار الاسلام میں ضم ہوگیا تھا) ان چاروں خلفائے راشدینؓ نے رسول اکرمؐ کی طرح مسلم معاشرہ کے سارے امور و معاملات ممتاز صحابۂ رسولؐ کے مشورہ سے مدینہ ہی سے سرانجام دیئے جو اس وقت تک ایک معمولی قصبہ تھا۔ صحابۂ کرامؓ سے یہ مشاورت ایک غیر رسمی سینیٹ کے مماثل تھی اور ساری دنیائے اسلام ایک واحد خلیفہ کی سربراہی میں ایک ہی مذہبی و سیاسی اکائی تھی۔ 08

جب ۶۶۱ء میں امیر معاویہ نے اپنی خلافت کا اعلان کیا تو نظامِ خلافت کے دوسرے دور کا آغاز ہوا۔ اور پھر اُس عہد کا سلسلہ شروع ہوا۔ جسے عام طور پر شاہی خلافت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ امیر معاویہ نے ابتدائی جمہوری معمول سے انحراف کر کے اپنے بیٹے یزید کو اپنی زندگی میں ہی ولی عہد نامزد کر دیا۔ اس طرح جو مثال قائم ہوئی ساری مابعد تاریخ میں اُس کی پیروی کا سلسلہ جاری رہا۔ اس دوسرے دورِ خلافت میں تاج و تخت کو نسبتاً زیادہ اہمیت دی گئی اور خلفاء زیادہ سے زیادہ شاہانہ مراعات و اختیارات سنبھالتے چلے گئے۔ اگرچہ جمہوری خلافت کو موروثی اور خاندانی بادشاہت میں تبدیل کر دیا گیا تھا۔ لیکن اس تبدیلی سے اسلام کے حکومتی اور عدالتی ادارے بہت زیادہ متاثر نہ ہوئے بلکہ فروغ پذیر ہی رہے۔ اسی طرح بنو اُمیہ (۶۶۱ء تا ۷۵۰ء) کے ماتحت اسلامی دنیا کی وحدت ایک سیاسی حقیقت کے طور پر برقرار رہی۔

جنگ زاب (۷۵۰ء) سے بنو اُمیہ کے بجائے بنو عباس کا دورِ حکمرانی شروع ہوگیا اور اس طرح خلافت کے تیسرے دَور کا آغاز ہوا۔ لیکن چھ سال کے اندر ہسپانیہ میں بنو اُمیہ کی بادشاہت کے قیام سے نظامِ خلافت کی وحدت ختم ہوگئی۔ عباسی دور میں خلافت نے ایرانی طرز کی بادشاہت کی شکل اختیار کر لی اور امراء نے (جو اسلامی سلطنت کے صوبوں کے موروثی حکمران تھے، اور جنہیں بنو اُمیہ نے قابو میں رکھا تھا) بڑی سیاسی طاقت حاصل کر لی تھی۔ دسویں اور گیارھویں صدی میں سلطنتِ اسلام کے مختلف حصوں کے امراء مطلق العنان بن گئے اور ان میں باہمی لڑائیوں کا وسیع سلسلہ شروع ہوگیا۔ سب سے پہلے (۷۸۵ء) میں شمالی افریقہ میں ادریسی

خاندان نے اپنی حکومت قائم کی۔ اور فیض کو پایۂ تخت بنالیا۔ پھر (۸۰۱ء) میں اغلبی خاندان کی حکومت قائم ہوئی۔ اور سب سے آخر میں (۹۰۹ء) بنو فاطمہ کی بادشاہت قائم ہوئی۔ فاطمیوں نے مصر پر اپنا تسلط جمانے کے بعد بتدریج اپنی حدودِ سلطنت میں شمالی افریقہ، شام، یمن بلکہ حجاز کو بھی شامل کرلیا۔ وہ بغداد میں عبّاسی خلیفہ کی سیادت کو بھی تسلیم نہیں کرتے تھے۔ جب متبرک و مقدّس شہر فاطمیوں کے زیرِ نگیں ہوگئے تو ہسپانیہ کے اُموی حکمران عبدالرحمٰن سوم نے اپنے لئے خلیفہ کا خطاب اختیار کرلیا، اور اس کی سلطنت کے علاقوں میں اس کی یہ حیثیت تسلیم کرلی گئی۔ اس طرح دسویں صدی تک دنیائے اسلام میں بغداد، قاہرہ اور قرطبہ میں تین باہم برسرِ پیکار خلافتیں قائم ہو چکی تھیں۔ اگرچہ ۱۰۳۷ء تک سپین میں اُموی سلطنت کو زوال آچکا تھا، اور صلاح الدین ایوبی نے ۱۱۷۱ء میں عباسیوں کے لئے فاطمی حکومت کو زیرِ نگیں کرلیا تھا۔ تاہم ۱۲۵۸ء تک بغداد میں خلافتِ عباسیہ برقرار رہی۔

09

دسویں اور گیارھویں صدی میں مشرقی دنیائے اسلام میں متعدد حکمران خاندان عروج و زوال سے دوچار ہوئے۔ لیکن زبوں حالی کے اس دَور میں بھی خلافت بدستور مسلم معاشرے کے اتحاد کی مظہر رہی، اور غاصب حکمران بھی اس شرط کے تحت خلیفہ سے نیابت کی سند کے خواہاں رہے کہ وہ اپنے زیرِ قبضہ علاقوں میں شریعت کے مطابق حکومت کریں گے اور مسلم معاشرہ کی وحدت کو برقرار رکھیں گے۔ خلیفہ سے نیابت کی اس سند کے بعد ہی اُن کی حکومت کو قانونی جواز میسّر آسکتا تھا۔ بایں ہمہ خلیفہ اور علاقائی امیروں کے درمیان بالادستی کے لئے معرکہ آرائیوں کا سلسلہ جاری رہا، اور یہ بات اسلام میں بادشاہت کے ظہور و ارتقا کا باعث بنی۔ ۱۰۵۵ء میں سلجوقی خاندان کے طغرل بیگ نے خلیفہ سے "سلطان" کا خطاب حاصل کرلیا۔

سُلطانی دور اور مُسلم معاشرہ کی وحدت کا تصوّر

گیارھویں، بارھویں، تیرھویں صدیوں میں اساتذہ اخلاق نے بھی خلافت کے اندر سلطان کے لئے گنجائش پیدا کردی یا سلطانی نظام کے وجود کو بجائے خود باجواز قرار دے دیا۔ تاہم بارھویں صدی کے آخر بلکہ تیرھویں صدی کے اوائل تک بھی انفرادی حکمرانوں کی طرف سے خلیفہ سے نیابت کی سند حاصل کرنے کا سلسلہ جاری رہا مثلاً ہند کے سلطان شمس الدین التمش نے ۱۲۱۰ء میں خلیفہ مُستنصر سے نیابت کی سند حاصل کی۔ لیکن تیرھویں صدی کے وسط (۱۲۵۸ء) میں جب منگولوں کے ہاتھوں سقوطِ بغداد کا سانحہ پیش آیا، اور انہوں نے خلیفہ مُستنصر کو ہلاک کردیا۔

تو اس کے بعد تین سال تک اسلامی دنیا کو خلیفہ سے محروم رہنا پڑا۔ اس طرح خلافت کے تیسرے دَور (۷۵۰ء تا ۱۲۵۸ء) کا خاتمہ ہوا۔

۱۲۶۱ء میں قاہرہ میں خلافت کے احیاء سے اس کا چوتھا دَور (۱۲۶۱ء تا ۱۵۱۷ء) شروع ہوگیا۔ اس دَور میں خلیفہ کا دنیاوی معاملات سے کوئی سروکار نہیں ہوتا تھا۔ بایں ہمہ سلاطین کی حکمرانی کے جواز کے سلسلہ میں اسے واحد سند کی حیثیت حاصل ہوتی تھی اور خلیفہ ہی انہیں سندِ نیابت عطا کرتا تھا۔ مغل دَور سے پہلے کے سلاطینِ ہند محمد تغلق اور فیروز تغلق نے اسنادِ نیابت قاہرہ کے خلیفہ سے حاصل کی تھیں۔ جب منگول حکمران بھی چودھویں اور پندرھویں صدی میں مشرف بہ اسلام ہوگئے، تو اگرچہ انہوں نے بھی سلطان کہلانا شروع کر دیا تھا، لیکن وہ خلافتِ قاہرہ کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔

10

۱۵۱۷ء میں عثمانی سلطان سلیم اوّل نے مصر کو فتح کرنے کے بعد اسے سلطنتِ عثمانیہ میں ضم کر لیا، خلیفہ متوکل سوم کو قسطنطنیہ لے جایا گیا، جہاں اس نے سلطان سلیم اوّل کو خلافت عطا کر دی۔ اِس طرح نظامِ خلافت کے لگ بھگ ۹ سو سالہ دَور (۶۳۲ء تا ۱۵۱۷ء) کے ایک مرحلہ میں سلطان بھی اس کا حصّہ رہے۔ (۶۳۲ء سے ۱۰۵۵ء تک) اس کے بعد سلاطین خود مختار ہو کر خلافت کے مدّمقابل بن گئے (۱۰۵۵ء سے ۱۲۵۸ء تک) پھر اِس نظام پر سلاطین حاوی ہوگئے۔ (۱۲۶۱ء سے ۱۵۱۷ء تک) اور بدرجہ آخر (۱۵۱۷ء میں) خلافت سلطانی نظام میں ضم ہوگئی۔

عثمانی سلاطین کے دعوائے خلافت کی بنیاد تین باتوں پر تھی۔ (۱) اختیار و اقتدار کے ذریعہ حق (۲) نامزدگی اور انتخاب (۳) عثمانی سلاطین قریش میں سے نہیں تھے، چنانچہ سولھویں اور سترھویں صدی کے فقہاء بھی منصبِ خلافت کے سلسلہ میں اہلِ قریش سے رشتہ و تعلق کو کوئی اہمیّت نہیں دیتے تھے، خلافتِ عثمانیہ کو سلطنتِ عثمانیہ کے طول و عرض میں تسلیم کیا جاتا تھا البتہ شیعہ ایران اور مغل ہند مذہبی اور نسلی طور پر حریف ہونے کے باعث خلافتِ عثمانیہ کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ متذکرہ صدر جائزہ سے واضح ہو جاتا ہے کہ تغیّر پذیر معاشرتی و سیاسی حالات کے تحت خلافت کے نظام میں شکل و ہیئت کے اعتبار سے تو تبدیلیاں ہوتی رہیں لیکن ان تمام تبدیلیوں کے باوجود معاشرہ کے اسلامی کردار کے تسلسل کو برقرار رکھنے کے لئے تصور اور حقیقت یا نظریہ اور عمل میں حائل خلیج کو پاٹنے کے لئے اسلام نے بہت نمایاں حصّہ لیا۔ مختصراً یہ کہہ سکتے ہیں کہ پہلے چاروں خلفائے راشدین ؓ نے اگر حقیقی اسلامی سیاست کا اہتمام کیا تو بعد میں سیاسی فکر میں جو فروغ و ارتقاء ہوا، اسے دراصل حالات کے دباؤ کے تحت مثالی صورت

سے رسمی اور ٹھوس انحراف کا معقول جواز پیش کرنے کی کوشش کی حیثیت حاصل تھی۔ لیکن یہ بات قابل ذکر ہے کہ حکمران خاندانوں کے عروج و زوال اور سیاسی حالات میں تبدیلیوں کے باوجود مسلم معاشرہ کے ایک ہی وحدت ہونے کے تصوّر کو کوئی نقصان نہ پہنچا۔ اگرچہ مسلم معاشرہ نے صدیوں تک انارکی اور ظلم واستبداد پر سلاطین کی مطلق العنانیت کو ترجیح دی اور ایک کے بعد دوسرے سلطان کی آمرانہ حکومت کو برداشت کیا لیکن یہ سب حکمران اپنے زیرنگیں علاقوں پر قانونِ شریعت کے مطابق ہی کاروبارِ حکومت چلانے کا دعویٰ کرتے رہے۔

11

احیائے اسلام کی تحریک اور لبرل ازم

دنیائے اسلام جن کئی چھوٹی اور مختصر مملکتوں میں بٹ گئی یا جو باہم گر حریف و معاند علاقائی سلطنتیں قائم ہو گئیں، ان کا ظہور و قیام اس طرح کی کسی نسلی یا قومی بنیاد پر نہیں ہوا تھا، جس کا سکہ آج کل رواں ہے۔ بہت وسیع معنوں میں قبائلی، فرقہ وارانہ، نسلی یا لسانی تعصبات اور رقابتیں بھی موجود ہوں گی، لیکن جو بھی تقسیم ہوتی رہی وہ ان بنیادوں پر ہرگز نہیں تھی۔ اس کے برعکس ایسے شواہد موجود ہیں کہ حکمرانوں میں خاندانی رقابتوں کے باوجود مسلمان انفرادی طور پر دنیائے اسلام کے ایک حصہ سے آزادانہ نقل مکانی کے بعد کسی بھی دوسری جگہ آباد ہو سکتے تھے، اور نہ صرف انہیں پذیرائی بخشی جاتی تھی انہیں اکثر اوقات عزت و تکریم کے حامل مناصب بھی پیش کئے جاتے تھے،

اٹھارھویں صدی اور انیسویں صدی میں دنیائے اسلام میں سلطانی نظام بھی زوال پذیر ہو گیا۔ مغل ہند پر برطانیہ نے قبضہ کر لیا، گو سلطنت عثمانیہ کچھ مزید مدت کے لئے برقرار رہی، لیکن مغرب کے اثر و نفوذ سے دنیائے اسلام میں بھی نئی قوتوں کے دہانے کھل گئے۔

اٹھارھویں صدی کے وسط میں احیائے اسلام کا تعلق ابن عبدالوہاب (۱۷۰۳-۱۷۸۷ء) کی اصلاحی تحریک سے تھا۔ اس تحریک کو مسلمانوں کے مذہبی، اخلاقی اور سیاسی انحطاط کے خلاف احتجاج قرار دیا جاتا رہا ہے۔ اس کے بڑے بڑے ہدف مطلق العنان سلطانی، صوفیائے سُو اور پست ملائیت تھے۔ تحریک نے ہر کہیں سُنی مسلک کے مسلمانوں کو متاثر کیا۔ عرب میں ابن عبدالوہاب کے بعض پیروکار ہندوستان میں سید احمد بریلوی اور سوڈان میں محمد السنوسی اگرچہ مغرب کے شدید مخالف تھے۔ تاہم اس تحریک کی نوعیت خالصتاً داخلی رہی مسلمانوں کا یہ اخلاقی احیاء ایک دو نسلوں کے بعد آزاد خیالی (لبرل ازم) میں بدل گیا۔ لبرل ازم نے پان اسلام ازم کی شکل اختیار کی اور آخر کار مسلم نیشنلزم پر منتج ہوئی۔ لبرل ازم، پان اسلام ازم، مسلم نیشنلزم ایسی تحریکیں بیرونی

یورپی دباؤ کی وجہ سے متحرک ہوئی تھیں۔ دنیائے اسلام نہ صرف روس اور یورپ کے مابین بلکہ یورپ اور افریقہ، بھارت، مشرق بعید اور بحر الکاہل کے مابین بھی ایک اہم جغرافیائی حیثیت کی مالک ہے، اٹھارھویں صدی کے اختتام پر یورپ کی نوآبادیاتی طاقتوں کے اقتصادی مفادات کا تقاضا یہ ہوا کہ مواصلات کی نئی لائنیں قائم کی جائیں۔ اور اس کا مقصد دنیائے اسلام کو قطع کر کے نقصان پہنچانا تھا۔ چنانچہ یورپ کی نوآبادیاتی طاقتوں کے دنیائے اسلام میں اقتصادی دخول کے نتیجہ میں یا تو بعض مسلم ممالک پر قبضہ یا پھر ان کے اقتصادی استحصال کی صورت میں برآمد ہوا۔ یورپ اپنے ساتھ نیشنلزم اور کانسٹی ٹیوشنلزم ایسے افکار بھی لایا۔ اس وقت مسلمان اپنے انفعالی کردار کو ترک کر چکے تھے۔ دنیائے اسلام کے خارجی منطقے یا تو بڑی طاقتوں کے قبضہ میں چلے گئے یا پھر مکمل طور پر ضم کر لئے گئے۔ روس ہندوستان، ملایا، جزائر شرق الہند، چین اور استوائی افریقہ میں اگرچہ مدافعت کی گئی لیکن چونکہ ان ممالک میں خاص طور پر روس، ہندوستان، چین اور استوائی افریقہ میں مسلمان بکھری ہوئی اقلیتوں میں بٹے ہوئے تھے۔ اس لئے ان کا مغلوب ہونا ایک ناگزیر بات تھی۔ ۱۸۷۶ء اور ۱۸۸۲ء کے مابین ابی سینیا، ہرزیگوینا، بلغاریہ، ہرزیگوینا، مشرقی رومانیہ اور ٹرانس کاکیشیا کے بعض علاقے مصر اور سلطنت عثمانیہ کی ڈومینین، تیونس وغیرہ غیر مسلم حکومتوں کے زیر اقتدار چلے گئے۔ اسی طرح دوسری مسلم مملکتیں بھی ختم ہوتی جا رہی تھیں۔ ۱۸۵۸ء میں ہندوستان کے مغل بادشاہ کو معزول کر کے ملک کو برطانیہ کی نوآبادیاتی سلطنت میں شامل کر لیا گیا۔ روس نے بھی اپنے جنوب میں مسلم مملکت کو ہضم کر لیا۔ ۱۸۷۹ء میں افغانستان کے خارجی امور برطانیہ نے اپنے ہاتھ میں لے لئے۔ جنوب مغربی اور شمال مغربی چین کے مسلمان اپنی آزادی و خود مختاری کو برقرار رکھنے کے لئے ایک مدت سے جدوجہد کر رہے تھے۔ انہیں بالآخر ۱۸۷۸ء - ۱۸۵۶ء میں چین کی شاہی حکومت نے کچل دیا۔ ان واقعات نے مسلمانوں میں یکجہتی اور سالمیت کا نیا احساس پیدا کیا۔ چنانچہ وہ خلافت عثمانیہ کے احیاء میں دلچسپی لینے لگے۔ مصر اور تیونس جہاں مسلمان غالب حیثیت رکھتے تھے، یورپی طاقتوں کے خلاف قومی آزادی کی جدوجہد جاری رکھے ہوئے تھے۔ لیکن برصغیر روس اور چین کے مسلمانوں کے لئے خلافت عثمانیہ زیادہ اہم تھی۔ ان ملکوں میں وہ بڑی بڑی اقلیتوں پر مشتمل تھے اور وہ آگاہ تھے کہ ان ملکوں میں نیشنلزم کے پھیلاؤ کا مطلب مسلمانوں کے علیحدہ وجود کا خاتمہ ہے۔ چنانچہ انہوں نے خلافت عثمانیہ میں گہری دلچسپی لی۔

12

اس سے قبل بتایا جا چکا ہے کہ اٹھارھویں صدی کے وسط میں پیدا ہونے والی مسلمانوں کے اخلاقی احیاء کی تحریک (پیوریٹنزم) مغرب مخالف تھی۔ لیکن لبرل ازم کے حامی رہنماؤں مثلاً ترکی کے مدحت پاشا، روس کے مفتی عالم جان

ہندوستان کے سرسید احمد خاں اور مصر کے شیخ محمد عبدہ ، نے اسلام اور مغربی افکار کے مابین مفاہمت کی کوششیں کیں ۔ کچھ عرصہ تک یہ معلوم دیتا رہا کہ پیورٹینز اور لبرلز ایک دوسرے کے مخالف دو گروہوں کی شکل اختیار کر لیں گے لیکن چونکہ دونوں گروہ خارجی یورپی خطرہ سے آگاہ تھے ۔ اس لئے انہوں نے مسلمانوں کے مذہبی اور جغرافیائی دفاع کے لئے مساوی خدمات انجام دیں ۔ جدید اسلام کے اندرونی ڈھانچہ میں پیورٹینزم اور لبرل ازم کے رجحانات سے مفاہمت اور مصالحت کے ضمن میں نام نہاد پان اسلام ازم کے بانی جمال الدّین افغانی (۱۹۱۷ء - ۱۸۳۸ء) کا اکثر ذکر کیا جاتا ہے ۔

13

پان اسلام ازم کی تحریک

مولانا ظفر علی خان کے بقول پان اسلام ازم کی اصطلاح یورپ کی مسیحی سیاست نے وضع کی تھی تاکہ مسلم مملکتوں کی تخریب کا بہانہ مل سکے ۔ ایک عام یورپی باشندے کے لئے یہ نعرہ دنیائے اسلام میں اس عظیم اتحاد کے مترادف تھا جس کا مقصد عیسائیت کو بطور ایک سیاسی قوت کے تباہ کر دینا ہو ۔ (نیشنلٹی اینڈ ایمپائر از بی سی پال ۔ صفحات ۳۴۳ - ۳۷۵)

ای ۔ جی براؤن پان اسلامک تحریک کو بنیادی طور پر مشترک اعتقاد یا مذہب کی اساس پر استوار ایک مدافعتی تحریک قرار دیتا ہے ۔ اس کے بقول باقی ماندہ آزاد مسلم مملکتوں کی تخریب کے خدشہ نے عمومی طور پر مسلمانوں کو بیدار کر دیا اور انہیں ایک مشترک خطرہ کا احساس دلا دیا ۔ نیز انہیں بتدریج یکجہتی کی طرف مائل کر دیا (انقلاب ایران صفحہ ۱) ڈبلیو، ڈبلیو کیس پان اسلامک موومنٹ کو عیسائی قوتوں کے خلاف مدافعتی اتحاد اور اسلامی خطوط پر مسلم ملت کا احیاء قرار دیتا ہے ۔ اس کے بقول یہ تحریک مسلمانوں کی قوت کے تحفظ کے لئے خلافتِ عثمانیہ کی قیادت میں مسلمان اقوام کی ایک لیگ قائم کرنا چاہتی تھی ۔

اس امر پر اتفاق موجود نہیں کہ اس تحریک کا بانی کون تھا اور یہ کہ اس کا اجراء کب اور کہاں ہوا ۔ بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ سلطان عبدالحمید نے ۱۸۷۶ء میں ترکی میں تحریک کی بنیاد رکھی تاکہ وہ اپنی حکومت کو قرار دے سکے (پان اسلام ازم : از : دی کاٹرل صفحہ ۱ - ۲) جبکہ بعض اس رائے کے حامل ہیں کہ اس تحریک کا آغاز ۱۸۷۰ء میں خندیار خان نے بخارا (ترکستان) میں کیا بعد میں اس تحریک کی عنان سلطان عبدالحمید نے سنبھال لی اور اسے جمال الدینؒ افغانی کے ذریعہ دنیائے اسلام کے دُور دراز کے علاقوں تک پہنچایا ۔ (دی خلافت ایجی ٹیشن اِن انڈیا ۔ صفحہ ۲۴۴) ، بی سی پال کی رائے یہ ہے کہ پان اسلامک تحریک کی بنیاد ہندوستان میں اس وقت رکھی گئی جب کہ ۸۱-۱۸۸۰ء

یں جمال الدینؒ افغانی نے اپنے پان اسلام ازم کا زہر ہندوستان کے مسلمان رہنماؤں کے ذہنوں میں بھر دیا (میموریز آف مائی لائف اینڈ ٹائم صفحہ ۱۴۱)۔ جی این سنگھ پان اسلامک تحریک کا مرکز پنجاب کو قرار دیتا ہے جو لوگ اس تحریک کا تعلق جمال الدینؒ افغانی کے ساتھ قائم کرتے ہیں۔ اُن کے مطابق جمال الدینؒ افغانی نے ۱۸۷۱ء میں پان اسلامک سوسائٹی کی بنیاد رکھی تھی اور اسی پاداش میں انہیں ۱۸۷۹ء میں مصر سے باہر نکال دیا گیا تاہم انہوں نے مسلمانوں کے اتحاد کی یہ تحریک جاری رکھی وہ لندن اور پیرس سے جاری کئے جانے والے اپنے جریدوں میں اس کا پروپیگنڈہ کرتے رہے۔ (لیکچرز آف پان اسلام ازم۔ از جلال الدینؒ افغانی، صفحہ ۵، ۱۰، ۱۱، ۱۲)

14

متذکرہ مختلف و متضاد آراء کے پیش نظر یہ نتیجہ اخذ کرنے میں کوئی مشکل پیش نہیں آتی کہ پان اسلام ازم کا کسی منظم تحریک کی شکل میں کوئی وجود نہیں تھا۔ اے۔ جی براؤن کی نظر میں بھی اس کا وجود مشکوک ہے بہرکیف مسلمانوں میں اپنے داخلی دائرے کے اندر شخصی حکومت کے استحصال کی جگہ آئینی حکومت کے لئے تشویش اور ساتھ ہی ساتھ مسلمان دشمن یورپ کی طرف سے خارجی خطرہ نے کم از کم ایسی تحریک کا جذبہ ضرور پیدا کر دیا تھا۔ جمال الدینؒ افغانی نے اس موضوع پر بہت کچھ لکھا۔ اس کی تحریروں کی روشنی میں پان اسلام ازم کو جو کہ مغربی سامراج کا مخالف تھا، مسلم اقوام کے خلافتِ عثمانیہ کی آئینی قیادت کے تحت ایک کنفیڈریشن کی شکل میں باہمی اتحاد کا محرک قرار دیا جا سکتا ہے لیکن معلوم دیتا ہے کہ سلطان عبدالحمید نے مسلمانوں کی اس اُمنگ و جذبہ کو اپنی شخصی حکومت کے استحکام کے لئے استعمال کیا۔

مولانا ظفر علی خاں کی یہ رائے درست ہے کہ پان اسلام ازم کوئی نئی قوت نہ تھی بلکہ یہ قوت اتنی ہی پرانی تھی جتنا کہ اسلام۔ مسلمانوں کو ایک رشتے میں منسلک کرنے والا بندھن ماورائے نسل، علاقہ اور سیاست تھا۔ بلاشبہ اپنی تاریخ ماضی میں مسلمان آپس میں شدید جنگیں لڑتے رہے ہیں۔ اس کے باوجود اسلامی اخوت کا تصور اپنی اصلی حالت میں زندہ رہا۔ اور یورپ کی طرف سے خارجی خطرہ پیدا ہو جانے کے بعد اس تصور کو بنیادی اہمیت حاصل ہو گئی۔ (دی نیو ورلڈ آف اسلام۔ از: ایل سٹاڈارڈ صفحہ ۳۸) انیسویں صدی کے مسلمان سیاسی مفکرین مسلمانوں کے مابین اس اتحاد کی تکمیل میں مصروف رہے جو خلافتِ عثمانیہ کے ماتحت پہلے ہی کسی حد تک موجود تھا۔ جمال الدینؒ افغانی مصر میں نیشنلسٹ انقلاب کی وجہ بنے تھے۔ انہی کے ایماء پر ایران میں آئینی تحریک منظم کی گئی تھی۔ اس طرح ترکی میں بھی انہوں نے آئینی تحریک کی حمایت و تائید کی۔ مزید برآں انہوں نے

خلافتِ عثمانیہ کی آئینی قیادت کے تحت مسلم مملکتوں کی ایک کنفیڈریشن قائم کرنے کی جدوجہد کی۔ انہوں نے شیعہ اور سُنی مسلمانوں کے مابین بُعد ختم کرنے کی بھی کوشش کی۔ اور اس ضمن میں کہا کہ شاہ ایران سلطنتِ عثمانیہ کو خلافت تسلیم کریں اور اسی طرح سلطنتِ عثمانیہ، شاہ کو شیعہ مسلمانوں کا سربراہ تسلیم کرے۔ (پرشین ریوولیوشن از: ای۔جی براؤن صفحہ ۱۲ ــــ دی خلافت ایجی ٹیشن ان انڈیا ــ ازای بیل صفحہ ۴۳)

مصر پہلے ہی ۱۸۸۲ء سے برطانیہ کے قبضہ میں تھا۔ ۱۹۱۱ء میں اٹلی نے تریپولی (لیبیا) پر حملہ کر دیا۔ ۱۹۱۲ء میں بلقان کی جنگ شروع ہوئی، جس کے نتیجے میں عثمانی اپنے یورپی صوبوں سے محروم ہو گیا۔ اسی سال روس نے ایران کے علاقہ مشہد پر بمباری کی جس کے نتیجے میں ایران پر روس اور برطانیہ کا قبضہ ہو گیا۔ انہی دنوں فرانس نے مراکش پر اپنی گرفت مضبوط کر لی۔ ۱۸-۱۹۱۴ء تک جنگِ عظیم اوّل جاری رہی جس میں ترکی نے محوری طاقتوں کا ساتھ دیا۔ برطانیہ کی سیاست عربوں کو ترکی کا ساتھ دینے سے باز رکھنے میں کامیاب رہی۔ ۱۹۱۷ء میں برطانیہ نے عراق کو فتح کر لیا۔ اسی برس برطانوی فوجیں یروشلم میں داخل ہو گئیں۔ جنگِ عظیم اوّل کا انجام محوری طاقتوں اور ترکی کی شکست کی صورت میں ہوا۔ ترکیہ کے بعض علاقے یونانیوں کو دے دیئے گئے جبکہ قسطنطنیہ پر برطانیہ نے خود قبضہ کر لیا۔ انہوں نے فلسطین اور عراق پر بھی اپنا قبضہ جاری رکھا۔ شام فرانس کے قبضہ میں دے دیا گیا۔ معاہدہ سیورس ۱۹۲۰ء جس کا مطلب ترکی کی تقسیم تھا، سلطان ترکی نے قسطنطنیہ میں تسلیم کر لیا۔

15 پان اسلام ازم اور نیشنلزم کا باہمی رشتہ

علامہ اقبالؒ بنیادی طور پر مذہبی شاعر تھے جنہوں نے اپنے دور کی مذہبی امنگوں اور تمناؤں کو فلسفیانہ انداز میں پیش کیا۔ ہم ایک طرف اسلام کے اعتقادات اور تمدنی تاریخ کو سمجھے بغیر اور دوسری طرف یورپ میں جدید فلسفیانہ افکار کی پرورش کا علم حاصل کیے بغیر علامہ اقبالؒ کی عظیم شاعری کے مفہوم اور اس کی روح تک رسائی حاصل نہیں کر سکتے۔ وہ عصری ترتیب کے لحاظ سے مولانا الطاف حسین حالی کے بعد آئے۔ مولانا حالی اُردو کے شاعر تھے اور انہوں نے خود کو ترقی پسند کہلوانے والے کمیونسٹ شاعروں سے بہت پہلے مسلمانوں کی خستہ حالی پر روشنی ڈالی۔ لیکن جہاں تک جدید اسلام کے مسائل کے بارے میں صائب فکری و بصیرت کا تعلق ہے اقبالؒ کے بہت بعد میں آتے ہیں۔

اقبالؒ نے جب ہوش سنبھالا تو اسلام کی پیش قدمی روکی جا چکی تھی۔ ایک عمر رسیدہ شخص کی طرح اسلام

کا تعلق ماضی سے نظر آتا تھا جو اب مسلسل دفاعی حیثیت اختیار کر چکا تھا۔ اقبالؒ نے اپنی زندگی کا آغاز ایک وحدت الوجودی، ہندوستانی قومیت پرست اور مطلق پرست کی حیثیت سے کیا۔ تاہم ان کا احساس مسلمانی وطن ہندوستان کے مسلمانوں کی حالتِ زار اور آزادی کی جدوجہد میں مصروف مشرق وسطیٰ سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ انہوں نے ۱۹۰۵ء میں عزم یورپ کیا اور وہاں ۱۹۰۸ء تک مقیم رہے۔ اس دوران انہوں نے کیمبرج لندن، میونخ اور ہائیڈل برگ کی یونیورسٹیوں میں فلسفے اور قانون کا مطالعہ کیا۔ ان دنوں یورپ ذہنی طور پر ہیگل کے فلسفہ سے متاثر تھا۔ سائنس کے وسیلے ترقی اور عقلیت پر اصرار کا نتیجہ یہ نکلا کہ یورپ میں مادی ترقی اور ملحدانہ رجحانات پنپنے لگے۔ علامہ اقبال کو اس بات پر خراجِ تحسین پیش کیا جانا چاہیئے کہ وہ اوائل بیسویں صدی میں یورپی فکر میں مادی اور ملحدانہ رجحانات سے بالکل متاثر نہ ہوئے۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ انہوں نے اپنے قیام یورپ کے دوران ہی وحدت الوجود لادین نیشنلزم اور وطن پرستی کے نظریات کو ترک کر دیا۔ انہوں نے اُن قوتوں کو یورپ میں کار فرما دیکھا تھا۔ ان پر یہ عقدہ وا ہوا کہ یورپ کے ان مادی اور ملحدانہ رجحانات نے عیسائیت کے اخلاقی اور مذہبی اعتقادات کو کچل کر رکھ دیا ہے۔ جبکہ ان رجحانات کی پیدا کردہ قوتوں (نیشنلزم، وطن پرستی سامراجیت وغیرہ) نے باہم دگر ایسی ریاستوں کو جنم دیا۔ جن پر مفادات غالب تھے۔ یہ مفادات انسانی نہیں قومی نوعیت کے تھے۔ ایسی یورپی ریاستیں اکثر ایک دوسرے کے خلاف برسرِ پیکار رہتیں۔ ان کے مابین ایک ایسی مسابقت جاری تھی جو بالآخر ان کی تباہی پر منتج ہو سکتی تھی۔ چنانچہ علامہ اقبالؒ اس نتیجے پر پہنچے کہ نسل، زبان یا علاقہ کی بنیادوں پر انسانی اتحاد کی تعمیر یا نسل زبان اور علاقے کے لئے جنگ کرنا اور جان دینے کا عمل غیر انسانی ہی نہیں بلکہ عالمگیر سطح پر مسلمہ مساوات اور انسانی بھائی چارے کی اخلاقی اقدار کے بھی منافی ہے۔ اقبالؒ نے محسوس کیا کہ لادین نیشنلزم اور وطن پرستی ایسے بت ہیں جن کے ساتھ عیسائیت کی مفاہمت یا مصالحت عیسائیت کے پس منظر میں چلے جانے اور اس کے فرد کی نجی رائے کے درجہ تک محدود ہو جانے پر منتج ہوئی ہے۔ اسلام بت پرستی سے مصالحت نہیں کرتا وہ بدی کو بالکل ختم کر دیتا ہے۔ چونکہ اسلام اپنی ذات میں اکمل ہے یہ اپنے سے جدا کسی ازم یا نیشنلزم اور دوسرے ازم کو برداشت نہیں کرتا۔

16 اقبال کے مابعد الطبیعاتی افکار

یوُرپ میں قیام کے دوران میں علامہ اقبالؒ کو پوری طرح احساس ہو گیا تھا کہ یورپی طاقتیں اپنے سامراجی

مفادات کے لئے مسلم معاشرہ کی وحدت کو پارہ پارہ کرنے کے درپے ہو چکی ہیں اور انھوں نے پہلی جنگ عظیم کے بعد اپنا یہ مقصد کافی حد تک حاصل بھی کر لیا۔ اس مقصد کے لئے انھوں نے دنیائے اسلام میں قومیت پرستی (نیشنلزم) کے مغربی تصورات کی بڑے وسیع پیمانے پر نشر و اشاعت کا اہتمام کیا۔ اس زمانہ میں اقبالؒ اسلامی اتحاد کے سلسلہ میں علامہ جمال الدینؒ افغانی کے افکار سے بڑے متاثر ہوئے تھے۔ وہ یورپ سے ۱۹۰۸ء کے اواخر میں واپس آئے۔ اُن کے ایک خط (مارچ ۱۹۰۹ء) سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ ان کے اندازِ فکر و نظر میں کسی حد تک تبدیلی ہو چکی تھی۔ علامہ اقبالؒ نے لکھا تھا:

17

"میرا ہمیشہ یہ خیال رہا ہے کہ اس ملک (یعنی ہند) میں مذہبی نوعیت کے اختلافات ختم ہو جانے چاہئیں۔ اور میں اپنی نجی اور ذاتی زندگی میں اس پر عمل پیرا بھی ہوں، لیکن اب میں یہ سمجھتا ہوں کہ اپنے علیحدہ اور جداگانہ تشخص کو برقرار رکھنا مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں کے لئے ہی مناسب اور مفید ہوگا۔ ہند میں متحدہ قومیت کا نظریہ بظاہر بہت دلکش نصب العین ہے بلکہ شاعرانہ کشش کا حامل بھی ہے۔ لیکن جب موجودہ حالات اور دونوں فرقوں میں غیر شعوری رجحانات پر نظر ڈالی جاتی ہے تو یہ خواہش ناقابلِ حصول معلوم ہونے لگتی ہے۔"

("سفینۂ حیات" از: جی کیو فرخ۔ صفحہ ۲۳)

یورپی ثقافت سے مایوس اور بیزار ہونے کے بعد علامہ اقبالؒ خود اپنی مذہبی و ثقافتی روایت کو سرچشمہ افکار بنانے کی ضرورت محسوس کرنے لگے تھے، چنانچہ وہ یورپ سے اس احساس و شعور سے سرشار ہو کر واپس آئے کہ مسلمانوں کا واحد مقدر اسلام کی بازیافت ہے۔

علامہ اقبالؒ کے مابعد الطبیعاتی تصورات کا لب لباب یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

- خدا کے وجود کا ثبوت عقل سے نہیں وجدان سے ہی دیا جا سکتا ہے۔ خدا ایک توانا، زندہ اور آمادۂ تخلیق ہستی ہے۔
- خدا مطلق خودی ہے، جس کی لامتناہیت پیدائش افزا ہے۔ وہ ہر وقت خلاق ہے، اور اپنی مخلوق میں اضافہ کرتا رہتا ہے۔ اور اپنے منشا میں تغیر و تبدل پر بھی قادر ہے۔ خدا کے مطلق خودی ہونے کے تصور سے ہی انفرادی انسانی خودی شروع ہوتی ہے اور مادہ کے جوہر (ایٹم) کی مشینی حرکت سے انسانی میں آزادانہ خیال سے اس کائنات میں خدا اپنی عظمت و جلالت کا اظہار کرتا ہے۔ اس لئے کائنات خدا

کا مسلسل عمل ہے اور مادہ اور ذہن میں خودی کے درجہ کے سوا کوئی فرق و امتیاز نہیں ہے۔

- انسان کو باقی کائنات پر یہ امتیاز حاصل ہے کہ عمل تخلیق کے دوران میں وہ ایک خدائی عمل سے خود شناس ہوگیا اور انسان ایک معین خودی اور ایک شخصیت کا حامل ہونے کے باعث خدا سے علیحدہ و منفرد ہے انسان آزاد ہے۔ اس کی خواہشات اور عزم، اس کے دُکھ اور سکھ، نفرتیں اور محبتیں، فیصلے اور ارادے صرف اور محض اس کے اپنے ہیں، اور جب انسان کے سامنے ایک سے زائد لائحہ عمل کھلا ہو، تو پھر خدا اُس کے لئے نہ محسوس کرتا ہے، نہ فیصلہ اور انتخاب کرسکتا ہے۔
- انسان میں تخلیقی عمل کے مضمرات کوٹ کوٹ کر بھرے گئے ہیں اور اگر وہ پہل کرنے کی ہمت کرے تو ترقی پذیر تبدیلی کے لئے اُسے خدا کا رفیق کار بننے کی صلاحیت بھی ودیعت کی گئی ہے۔

زندگی بعد الموت کا دعویٰ انسان بطور حق نہیں کرسکتا۔ وہ اسے اپنی خودی یا شخصیت کے استحکام سے ہی حاصل کرسکتا ہے۔ جہنم محض دائمی عذاب کا گڑھا نہیں اور نہ جنت میں صرف ہمیشہ رہنے والی فراغت اور آسودگی ہوگی۔ یہ تو محض اصلاحی تجربات ہیں 18

- اِنسانی عمل و اقدام کی کوئی حد نہیں ہے۔ انسان خُودی سے نورِ ہدایت حاصل کرنے کے لئے ہمیشہ آگے بڑھتا رہتا ہے۔ انسان کے ہر عمل و اقدام سے ایک نئی صورتِ حالات پیدا ہوتی رہتی ہے اور اس طرح اس کی صلاحیت تخلیق کے بے نقاب ہونے کے مزید مواقع سامنے آتے رہتے ہیں۔
- اِنسان اور خدا انتہائی متحرک و فعال شخصیات کے حامل ہیں، وہ ایک دوسرے سے ممتاز و منفرد ہونے کے ساتھ ساتھ رفیق و دمساز بھی ہیں۔ پانی کے قطروں کے بحر میں ضم ہوجانے کی مثال کا اطلاق صرف انھی خودیوں پر ہوتا ہے، جو اپنے استحکام و فروغ میں ناکام رہتی ہیں اور صدمۂ موت کی متحمل نہیں ہو سکتیں، لیکن جو شخصیات اپنے آپ کو استحکام عطا کردیتی ہیں۔ انہیں مستقل و مدام رواں دواں خدائی بحر میں آبدار موتیوں کی حیثیت حاصل ہوجاتی ہے۔ اُن کا وجود محو اور کالعدم نہیں ہوتا اور وہ ہمہ گیر مطلق خودی میں اسی طرح اپنا وجود برقرار رکھتے ہیں جس طرح سورج کی سب پر حاوی روشنی میں بھی شمعوں کے شعلوں کا اپنا علیحدہ اور جداگانہ وجود برقرار رہتا ہے۔ اس طرح زندگی بھی شمع کی طرح مسلسل جلتے رہنے یا قطرۂ آب کی مانند اپنی علیحدہ آب و تاب برقرار رکھنے کی دائمی جدّوجہد ہے کیونکہ انسان کا مقدر انفرادیت کی حدود سے نجات پانا نہیں بلکہ اس کا مزید اور واضح تعین ہے۔

- خدا کا تخلیقی عمل سلسلہ وقت میں بظاہر تغیّر و تبدل کا عمل معلوم ہو سکتا ہے، لیکن فی الحقیقت تبدیلی دورانِ وقت میں مسلسل عمل ہے۔ اس طرح کائنات ہمیشہ "تبدیلی میں دوام" کی حالت میں رہتی ہے جوہری وقت میں اضافیت یا مصروفیت کو انسان کے تخلیقی عمل کو ماپنے یا اس کی آزمائش کرنے کے لیے خدا نے دانستہ طور پر تخلیق کیا ہے۔ اگر انسانی عمل و اقدام مستحکم شخصیت کا مرہونِ منت ہو، تو وہ تخلیقی ہوتا ہے، اور سلسلہ وقت سے بے نیاز ایک مستقل قوت کے طور پر زندہ اور برقرار رہتا ہے تمام دوسرے انسانی اقدامات بدرجہ آخر وقت کی ناآشنائے غم گردش میں نابود ہو جاتے ہیں چنانچہ انسان بنیادی طور پر ایک روحانی وجود ہے، جو زمان و مکان میں اپنی بازیافت کرتا ہے اور اسے بجا طور پر ایک زندہ قوت تصور کیا جاسکتا ہے، جس کے اپنے معاشرتی نظام میں حقوق اور فرائض ہیں۔
- منفرد قسم کے افراد ایک منفرد معاشرہ متشکل کر سکتے ہیں —— ایک ایسا معاشرہ جو واضح اور معیّن عقیدہ کا حامل ہو اور جو اپنی مثال اور ترغیب سے اپنی حدود کو وسیع کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔

علامہ اقبالؒ کے نزدیک اسلام نے اسلامی معاشرہ کی صورت میں ایسا معاشرہ قائم کرنے میں کامیابی حاصل کی تھی، چنانچہ انفرادی اور اجتماعی خودی کے بارے میں علامہ اقبالؒ کے تصورات ایک مکمل مسلمان فرد اور اسلامی معاشرہ کی اسلامی تعلیمات پر مبنی تھے۔ 19

اقبالؒ کے ان مابعد الطبیعاتی افکار سے جو اخلاقی اقدار اخذ کی جاسکتی ہیں، وہ محبت، آزادی، جرأت اور مادی سہولت و آرام کے ساز و سامان کے حصول سے مکمل بے نیازی ہیں۔ ان اوصاف کی آبیاری سے انسانی شخصیت استحکام پاتی ہے۔ ایسے انسانوں کے اعمال تخلیقی اور جاودانی ہوتے ہیں، کیونکہ وہ خدا کا رفیقِ کار ہوتا ہے جو عوامل انسان کی شخصیت کو تباہ اور فنا کرتے ہیں، ان کا منبع تخلیقی عمل سے یکسر برعکس جمود ہوتا ہے۔ جمود سے منفعل خوبیاں مثلاً انکسار، اطاعت اور تابعداری مزید برآں خوف، بے راہروی بزدلی اور دستِ سوال دراز کرنا —— پیدا ہوتی ہیں۔ دستِ سوال دراز کرنا دوسروں سے بسر اوقات کے ذرائع مانگنے تک محدود نہیں بلکہ اس میں دوسروں کی فکری دریوزہ گری بھی شامل ہے، جو انجام کار نقل اور تقلید کرتے اور بالآخر غلامی و محکومی تک نوبت پہنچا دیتی ہے۔ غلامی سے افراد اور معاشرے فنا ہو جاتے ہیں، بصیرت سے محروم بلکہ مُنہ پھٹ بے نیاز قسم کے لوگ گردشِ وقت سے محو ہو جاتے ہیں اور تاریخ میں اُن کا نام و نشان تک باقی نہیں رہتا۔

مسلمانوں کی دولت مشترکہ 20

اقبالؒ کے مذہبی و فلسفیانہ افکار کے مطالعہ سے واضح ہوجاتا ہے کہ مستقبل کے مثالی مسلمان اور اسلامی معاشرے کا تصوّر ان پر پوری طرح عیاں تھا۔ اس تصوّر کی تعبیر کے لئے اسلامی معاشرہ کی تشکیل جدید ضروری تھی، جس کا خواب مسلمان عوام کی سیاسی، ثقافتی اور سیاسی آزادی کے بغیر شرمندۂ تعبیر نہیں ہوسکتا تھا۔ علامہ اقبالؒ کے نزدیک اسلام نے ایک خالص مجرد نظریہ مشترکہ روحانی عزم و امنگ سے قومیّت کی تشکیل کی تھی۔ اسلام میں قومیّت کے تصوّر کا علاقہ رنگ، زبان، رسم الخط یا لباس کی تراش خراش کی مادی بنیادوں سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ کیونکہ مسلمانوں میں ایک دوسرے سے ربط و تعلق کا حقیقی انحصار "ہم خیالی" پر تھا جو دنیا کے بارے میں مخصوص زاویۂ نگاہ پر ذہنی اتفاق اور اس کی حفاظت کے لئے جان کی بازی تک لگا دینے کے عزم کا آئینہ دار تھا۔ اس طرح ایک مسلمان کے لئے اسلام از خود قومیّت بھی تھا اور حُبّ الوطنی بھی،

اقبالؒ نے خلافت ختم کرنے کے سلسلہ میں ترکوں کے فیصلہ کی توثیق کی تھی۔ (اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید صفحہ ۱۵۷) اور دُنیائے اسلام میں مسلم قوم پرستی کے رجحان کا خیر مقدم کیا تھا۔ برصغیر ہند میں وہ خود بھی اس کے ایک سرگرم اور پرجُوش علمبردار تھے۔ اقبالؒ کا یہ موقف تھا کہ جب سلطان عبدالحمید نے تمام مسلمانوں کو ایک ہی مملکت میں متحد و مدغم کرنے کا خیال پیش کیا تھا، تو اس میں اُس کے ذاتی سیاسی عزائم کو بھی دخل حاصل ہوسکتا، لیکن جمال الدینؒ افغانی یا اُن کے پیروکاروں کے سامنے ایسی مملکت کا کوئی تصوّر نہیں تھا (حرفِ اقبال۔ مطبوعہ المنار اکادمی۔ صفحات ۲۲۸ - ۲۲۹) مسلم نشاۃ ثانیہ کے بعد سے مصلحین دنیائے اسلام میں انتشار و خلفشار کی قوتوں کے خلاف نبرد آزما رہے تھے۔ زوال پذیر سلطانی نظام بھی اسی طرح کی ایک قوت تھا، جو عوام کو بھینٹ چڑھا کر اپنے مفادات کا تحفظ کرتا تھا۔ (اسلام اور احمدیت۔ صفحات ۳۱ - ۳۳)۔ خلافت کے لئے سلطنت لازم و ملزوم تھی اور بہت سی آزاد اور نیم آزاد مسلم مملکتوں نے اس کی کوکھ سے جنم لیا تھا، اِس لئے ہمہ گیر خلافت کا نظام مرورِ ایام سے متروک ہوچکا تھا اور اگر اُسے زمانۂ حال میں برقرار رکھا گیا تو یہ بات اُن مملکتوں کے از سرِ نو اتحاد میں سدِّ راہ بن جائے گی۔ (اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید۔ صفحہ ۱۵۸)

اسلام نے تمام خونی اور ارضی رشتوں پر فوقیت حاصل کرلی تھی۔ اسلام نے بادشاہوں کے بجائے خُدا کی وفاداری کا تقاضا کیا۔ (اسلام اور احمدیت۔ صفحہ ۴۱) خلافت کے خاتمہ اور اس کے بعد مسلم ملکوں میں جمہوری رُوح

کے فروغ و ارتقاء کو اقبالؒ نے اسلام کی بدیہی پاکیزگی کی طرف واپسی کے مترادف قرار دیا۔ جب علامہ اقبالؒ اس نظریہ کی تبلیغ کرتے تھے کہ اسلام نہ قومی ہے اور نہ سامراجی، تو دراصل ان کے پیشِ نظر بین الاقوامی اسلام ہوتا تھا یعنی مسلمانوں کی ایک ایسی دولتِ مشترکہ، جس میں نسلی تفریق اور ہر وقت تغیّر پذیر جغرافیائی حدود کو شناخت میں سہولت کے لئے تو تسلیم کیا جاتا ہے، اس کے ارکان کے معاشرتی افق کو محدود کرنے کے لئے نہیں۔ تاہم اُن کا یہ خیال تھا کہ کچھ عرصہ کے لئے ہر مسلم قوم کو ساری توجہ اپنے پر ہی مرکوز کر دینی چاہیئے، حتیٰ کہ وہ سب کی سب اِس قدر مضبوط ہو جائیں کہ وہ اسلام کے وحدت افروز رشتہ اور اپنی مشترک روحانی اُمنگوں کے ذریعہ اپنے مابین رقابتوں میں توازن و مطابقت پیدا کر کے جمہوریتوں کا ایک زندہ و توانا خاندان بننے کے قابل بن جائیں۔ (اسلامی الٰہیات کی تشکیلِ جدید۔ صفحات ۱۵۸ - ۱۵۹ - ۱۷۳) چنانچہ اقبالؒ ترکی، ایران وغیرہ میں قوم پرستی کے فروغ سے بہت خوش و مطمئن تھے، بشرطیکہ وہ اسلام سے اپنا رشتہ و پیوند قطع نہ کرے۔ لیکن قوم پرستی کے مغربی تصوّر پر سخت نقد و جرح کرتے رہے، کیونکہ ان کے خیال میں قومیت کے مروّجہ مغربی مفہوم کو قبول کرنے سے اسلام کے بنیادی کردار اور ڈھانچہ پر نامساعد اثرات پڑیں گے۔ انہوں نے لکھا تھا:

"میں قوم پرستی کے اِس مفہوم کے خلاف ہوں، جو مغرب میں مروّج و مقبول ہے۔ میری مخالفت کی یہ وجہ نہیں کہ اگر اس مفہوم کو ہند میں فروغ پانے دیا گیا تو اس سے مسلمانوں کے حصہ میں کمتر مادی فوائد آئیں گے، میری مخالفت کی وجہ یہ ہے کہ مجھے اس میں ملحدانہ، مادہ پرستی کے جراثیم نظر آتے ہیں۔ جسے میں جدید دور میں انسانیت کے لئے سب سے زیادہ مہیب خطرہ سمجھتا ہوں۔"

(دی انڈین اینوئل رجسٹر۔ ۱۹۳۲ء مرتبہ۔ این این مترا۔ جلد اوّل صفحہ ۳۰۱)

اقبالؒ کا استدلال یہ تھا کہ تاریخ مذاہب سے یہ بات بخوبی عیاں ہو جاتی ہے کہ پرانے زمانہ میں مذاہب بھی قبائلی یا قومی نوعیت کے ہوتے تھے۔ جیسا کہ زمانہ قدیم میں مصریوں، یونانیوں یا اہلِ ہند کے مذاہب تھے۔ بعد میں مذہب کو نسلی رنگ حاصل ہو گیا۔ جیسا کہ یہودیوں میں۔ البتہ عیسائیت کی یہ تعلیم تھی کہ مذہب ایک ذاتی یا نجی معاملہ ہے کیونکہ عیسائیت کی بنیاد ایک شہری اکائی کے بجائے گناہوں سے آلودہ دنیا میں رہبانیت کے ایک نظام پر رکھی گئی تھی۔ شہری معاملات میں یہ رومیوں کے اقتدار کی تابع تھی۔ چنانچہ جب مملکت عیسائیت کے دائرہ میں آئی، تو مملکت اور کلیسا کے درمیان احیطہ کار کے معاملہ میں جھگڑا شروع ہو گیا۔ اس سلسلہ میں کلیسا کے خلاف لوتھر کی بغاوت دُور رس نتائج کی حامل ثابت ہوئی۔ کلیسا کو الگ تھلگ کر کے ایک ذاتی معاملہ بنا دیا گیا اور مملکت افراد

کی اجتماعی زندگی کی مظہر بن گئی۔ چنانچہ اخلاقی وقانونی نظام قومی خطوط کی بنیادوں پر استوار کیے گئے اور اُن میں نسل، زبان اور علاقہ کو انسانی وحدت کے اصولوں کی حیثیت دی گئی۔ اس طرح جب مذہب اور دنیا کی تقسیم عمل میں لائی گئی تو اُس کے دو نتائج برآمد ہوئے۔ ایک یہ کہ ایسی مملکتیں معرضِ وجود میں آگئیں جن میں کوئی باہمی توازن و ربط نہیں تھا۔ اور دوسرا یہ کہ ان مملکتوں کی زندگی میں مذہب کا کوئی عمل دخل نہ رہا۔ (اسلام اور قومیت از علامہ اقبالؒ۔ مطبوعہ روزنامہ "احسان" مارچ ۱۹۳۸ء)

22 اسلام اور بین الاقوامیت کی تشکیل

اقبالؒ نے اس بات پر زور دیا کہ اسلام نہ قومی مذہب ہے اور نہ نسلی یا ذاتی مذہب بلکہ خالصتاً انسانی مذہب ہے۔ عیسائیت کے برعکس اسلام کی ابتدا سے ہی بنیاد ایک شہری معاشرہ کے طور پر رکھی گئی تھی۔ قرآن حکیم میں جو اصول بیان کئے گئے ہیں وہ رومیوں کے بارہ گوشواروں کی طرح تعبیر کے ذریعہ ارتقائی مضمرات کے حامل ہیں اسلام میں رُوح اور مادہ کی کوئی دوعملی نہیں تھی۔ اس کے مذہبی تصوّرات اور معاشرتی نظام ایک دوسرے کے لئے لازم وملزوم تھے۔ علامہ اقبالؒ کے نزدیک اسلام کا سب سے بڑا دشمن قوم پرستی کا مغرب میں مروجہ مفہوم تھا۔ اُن کے خیال میں روحانی زندگی ہی تمام تر سیاسی اظہار کی بنیاد ہونی چاہیئے۔ علاقائی حُب الوطنی بلاشبہ انسان کی جبلت کا حصّہ ہے۔ لیکن انسان کے عقائد، روایات اور ثقافت وتہذیب کو نسبتاً زیادہ اہمیت حاصل ہوتی ہے اور انسان کو اس خطۂ زمین کے بجائے جس میں رہنے کے باعث عارضی وابستگی سی قائم کرلی ہو۔ اپنے عقائد، روایات وغیرہ کے لئے زندہ رہنا اور ان کی خاطر جان کی بازی لگانی چاہیئے۔ لیکن علامہ اقبالؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ بات کہنا غلط نہیں، کہ قومیں بالعموم انہی علاقوں سے وابستہ اور موسوم ہوتی ہیں۔ جو ان کے زیرِ قبضہ ہوئے ہیں۔ اہلِ ہند کو اس لئے ہندی کہا جاتا ہے کہ دنیا کے اس حصّہ کا نام ہند ہے۔ ایک جغرافیائی تصوّر کی حد تک علاقہ کا اسلام سے کوئی تصادم نہیں ہے۔ کیونکہ اس مفہوم میں اس علاقہ کی سرحدیں تغیّر پذیر ہوسکتی ہیں۔ مثلاً برما کے لوگوں کو پہلے ہندی ہی سمجھا جاتا تھا۔ لیکن جب گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء کے تحت برما کو ہند سے علیحدہ کردیا گیا۔ تو اس علاقہ کے باشندے برمی کہلانے لگے۔ اس لئے اسلام سے قوم پرستی صرف اس وقت متصادم ہوتی ہے۔ جب موخرالذکر ایک سیاسی نصب العین کے طور پر اسلام سے یہ تقاضا کرتی ہے کہ وہ قومی زندگی میں ایک زندہ وفعال عامل کے طور پر اپنا وجود برقرار نہ رکھے۔ اور مسلمان کسی محدود نظام کے لئے اپنی مذہبی وحدت سے کبھی دستبردار نہیں ہوسکتے جو صرف نسل،

زبان یا علاقہ پر مبنی ہو۔

قرآن حکیم میں مسلم جماعت، یا برادری کے لئے قوم کے بجائے اُمت اور ملت کی اصطلاحات استعمال ہونے کی وجہ ہی یہ ہے کہ جماعت برادری یا مسلک میں کئی اقوام تو شریک ہوسکتی ہیں۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ کوئی برادری یا جماعت بھی کسی قوم کا حصہ ہو۔ قوم ایک ایسا مجموعہ افراد ہے جو قبیلہ، نسل، رنگ، زبان یا علاقہ کی اساس پر معرض وجود میں آیا ہو۔ ایسا مجموعہ متعدد اشکال اور متنوع مقامات میں ظاہر ہوسکتا ہے۔ اس کے برعکس مسلم برادری یا جماعت ایسے مجموعوں کو بکثرت تمام اپنے اندر جذب کرلیتی ہے اور اُن کی مجموعی حیثیت کو ایک ایسی ملتِ واحدہ میں تبدیل کردیتی ہے۔ جس کے افراد اپنی ایک مخصوص خود آگہی اور شعور سے سرشار ہوتے ہیں۔ اسلام نے اپنے متقدین مخالف قبائل اور متضاد نسلوں سے حاصل کئے تھے اور اس مختلف العناصر ہجوم میں بڑی حد تک ایک اجتماعی عزم و شعور پیدا کرنے میں کامیاب ہوگیا تھا۔ اسلام نے غیر نسلی، غیر لسانی اور غیر علاقائی (تشکیل جدید الٰہیات) ہونے کی بدولت انسانی اتحاد کا ایک نمونہ پیش کر دیا تھا۔ (ملاحظہ ہو اسلام اور قومیت ـــــ اسلام اور احمدیت۔ صفحہ ۴۲۔ اور "اسلام میں دینی فکر کا احیاء یا تشکیل جدید الٰہیات۔ صفحہ ۱۶۷)

23

اقبالؒ کی رائے میں قومیت قبول کرنے سے اسلامی مملکتوں کا اسلامی تشخص ختم نہیں ہوتا کیونکہ جب تک مسلمان توحید اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر ایمان رکھتے ہیں۔ انہیں اسلام کے دائرہ سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔ خواہ قرآن یا شرعی قوانین کے بارے میں اُن کی تصریح و تفسیر کتنی ہی ناقص کیوں نہ ہو۔ اسلام ایک دین کی حیثیت سے علاقائی وابستگیوں سے بے نیاز ہے اور نہ ہی ثقافتی اعتبار سے کسی لباس کے انداز اور نہ کسی زبان یا رسم الخط کا پابند ہے۔ لہٰذا مسلم مملکتوں میں کسی خاص انداز کے لباس یا رسم الخط کی ترویج اسلام کی نفی کے مترادف نہیں (اسلام اور احمدیت۔ صفحہ ۳۵، ۳۶) بہرکیف اقبالؒ کے نزدیک ترکیہ میں سوئٹزرلینڈ کے ضوابط کا اس کے قانون وراثت سمیت ـــــ نفاذ ایک غلطی تھی جو تیزی سے آگے بڑھنے کی آرزومند قوم سے اصلاح کے لئے غیر معمولی جوش و خروش میں سرزد ہوگئی اور ناقابل معافی نہیں (صفحہ ۳۷)

اقبالؒ کے خیال میں ترکی، ایران، مصر یا دوسرے مسلم ممالک میں قومیت کا مسئلہ پیدا نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ ان ملکوں میں مسلمانوں کی غیر معمولی اکثریت ہے اور ان کی اقلیتیں "اہل کتاب" ہیں۔ مسلمانوں اور اہل کتاب کے درمیان کوئی سماجی دیواریں حائل نہیں۔ کیونکہ ایک یہودی یا عیسائی کا ہاتھ لگنے سے کسی مسلمان کا کھانا "بھرشٹ" نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ اسلامی قانون اہل کتاب کے ساتھ معاشرتی روابط کی اجازت بھی دیتا ہے۔ مسلمانوں کے لئے قومیت کا

مسئلہ صرف ان ملکوں میں پیدا ہوا جہاں وہ اقلیت میں تھے یا جہاں قومیت ان کے اکثریت میں ادغام کی متقاضی ہوئی ۔ مسلم اکثریت والے ملکوں میں اسلام نے قومیت کو جذب کر لیا۔ لیکن جن ملکوں میں مسلمان اقلیت میں ہیں وہاں وہ ایک ثقافتی وحدت کی حیثیت سے خود اختیاری طلب کرنے میں حق بجانب ہیں۔(اسلام اور احمدیت۔ صفحہ ۴۳ - ۴۴ اور ۴۵) یہ تھا۔ وہ پس منظر جس کے باعث اقبال نے اس حقیقت پر زور دیا کہ چونکہ ہندوستان تعداد کے اعتبار سے سب سے بڑا مسلم ملک ہے (یعنی یہاں مسلمانوں کی تعداد دنیا کے دوسرے مسلم ممالک کی آبادیوں سے زیادہ ہے) لہذا یہ ضروری ہے کہ اسلام کو ایک ثقافتی وحدت کی حیثیت سے کسی مخصوص علاقہ میں مرتکز کر دیا جائے۔ چنانچہ ۱۹۳۰ء میں انہوں نے شمال مغربی اور مشرقی ہند کے مسلمانوں کے لئے ایک جداگانہ وطن کی صورت میں اسلامی مملکت قائم کرنے کی تجویز پیش کی۔ اِس طرح اقبال نے اسلام کو ایک قوم تعمیر کرنے والی طاقت کی حیثیت سے استعمال کیا۔ اور مسلم قومیت کی یہی وہ بنیاد تھی۔ جس نے اسلامی جمہوریہ پاکستان کی تشکیل کے ذریعے اسلام کو ہندوستان سے الگ کیا۔ (اقبال کے افکار و تاثرات" صفحہ ۱۷۱ - ۱۷۲ - مع جناح کے نام اقبال کے خطوط صفحہ ۲۲) اِس سے پہلے ۱۹۱۰ء میں انہوں نے کہا تھا۔ "قومیں شاعروں کے دلوں میں پیدا ہوتی ہیں، اور سیاست دانوں کے ہاتھوں میں بڑھتی، پھولتی اور مر جاتی ہیں۔" (STRAY REFLECTIONS صفحہ ۱۲۵)

اسلام کی جمہوری روح

24

علامہ اقبال نے اس بنیادی حقیقت کی نشان دہی کی تھی کہ اسلامی دنیا میں یکساں رُوحانی فضا سے ہی مسلم ملکوں میں "سیاسی اشتراک" کی راہ ہموار ہو سکتی ہے۔ یہ اشتراک ایک بالاتر وفاقی بین الاقوامی مملکت یا جمعیت مسلم اقوام کی شکل اختیار کر سکتا ہے یا بہت سی آزاد مسلم مملکتیں باہمی معاہدوں کے رشتہ سے بھی منسلک ہو سکتی ہیں۔ اُن کے خیال میں اگر مسلمان ملک ایک دوسرے کے خلاف برسرِ پیکار ہو جائیں تو مُسلم وحدت سالمیت کا شیرازہ بکھر جائے گا اور اگر مسلمان اسلام کے اصولوں کے خلاف بغاوت کر دیں تو اُن کا مذہب بھی برقرار نہیں رہ سکے گا۔ چنانچہ اقبال نے اس بات پر زور دیا کہ مکمل مسلم فرد اور مکمل مسلم معاشرہ کے مابعد الطبیعاتی اور اخلاقی نصب العین کے حصول کے لیے مسلم ملکوں کا "سیاسی اشتراک" ازحد ضروری ہے۔

بحث ماقبل سے واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام کا سرِ فہرست تقاضا مسلمانوں کی جماعت کا اتحاد برقرار رکھنا ہے حکومت یا آئین کے ڈھانچے ثانوی اہمیت رکھتے ہیں۔ کیونکہ یہ تو اصل مقصد ——— مسلم معاشرہ پر قرآن و سُنت کے مطابق۔

کے حصول کے محض ذرائع ہیں۔ پیغمبرِ خدا نے کسی کو اپنا جانشین نامزد نہیں فرمایا تھا، اور اگر جمہوری خلافت کا قیام عمل میں لایا گیا، تو اس کی وجہ اور بنیاد انسانی فہم و بصیرت بنی تھی اور اس ابتدائی ترین اصول سے یہی نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اسلام میں حکومتی ڈھانچہ کی بنیاد جمہوری ہونی چاہیئے۔ اور مسلم معاشرہ کے سربراہ کے اقتدار کی حدود مسلمانوں کی جماعت کی رضامندی کے تابع ہونی چاہیئں۔ نظامِ خلافت کی رُوح اور شکل میں کئی تبدیلیاں ہوتی رہیں لیکن اسے کبھی مذہبی منصب قرار نہ دیا گیا، کیونکہ یہ بھی دنیائے اسلام میں کاروبارِ حکومت چلانے کی محض ایک صورت تھی۔ البتہ قرونِ وسطیٰ میں خلیفہ کی نامزدگی کو مسلم جماعت کا خصوصی حق سمجھا جاتا تھا۔ کیونکہ یہی واحد صورت تھی، جس سے فقہا معاشرہ کے اسلامی کردار پر زور دے سکتے تھے۔ لیکن جب ترکی میں خلافت ختم ہوگئی اور قومی خطوط پر مسلم ممالک ظہور پذیر ہونے لگے، تو اس استدلال کو پذیرائی حاصل ہوگئی کہ اپنے اپنے ملکوں میں مسلمانوں کی جماعت اپنے نمائندوں پر مشتمل اسمبلیوں کے ذریعہ کاروبارِ حکومت چلا سکتی ہے۔ 25

یہ کوئی نیا اور عجیب نظریہ نہیں تھا، قرونِ وسطیٰ میں معتزلہ فقہا کا بھی یہی خیال تھا جو عالمگیر خلافت کو محض تقاضائے مصلحت قرار دیتے تھے۔ اس لئے جدید اسلامی مؤقف یہی ہے کہ مسلمانوں کے لئے نظامِ خلافت کا قیام لازمی نہیں ہے۔ وہ اپنے تقاضوں اور ضروریات کے تحت کوئی بھی آئینی نظام وضع کر سکتے ہیں۔ بشرطیکہ یہ نظام اِس معاشرہ سے ہم آہنگ ہو، جس کا قیام اسلام کا مقصود ہے۔ مسلمان ملکوں میں قوم پرستی کا رجحان ایک دفاعی تدبیر تھا اور اس کا مقصد ان مسلمان علاقوں کی آزادی تھا، جن پر یورپی سامراجی طاقتوں نے تسلط حاصل کر لیا تھا۔ مسلمانوں میں قومیت کا فروغ ان میں قومی رقابتوں کا مرہونِ منت نہیں تھا اور مشرقِ وسطیٰ میں عام طور پر قومیت نے اسلام سے بعد تک نوبت نہیں پہنچائی۔

برصغیر پاکستان و بھارت میں مسلمانوں کی حیثیت قدرے مختلف تھی۔ وہ خاص علاقوں مثلاً شمال مغرب اور مشرق میں اکثریت میں تھے اور ہندو اکثریت کی طرح برطانیہ سے آزادی حاصل کرنے کی جدوجہد میں حصہ لینے کے باعث یکساں تاریخ سے بھی بہرہ مند تھے۔ اگرچہ شمال مغرب اور مشرق کے مسلمان جغرافیائی اعتبار سے باہم متصل نہیں تھے، لیکن اپنے منتخب نمائندوں کے ذریعہ انہوں نے ہند سے علیحدہ ہونے اور وفاقِ پاکستان میں شامل ہونے کا آزادانہ و رضاکارانہ فیصلہ کیا تھا۔ اس طرح پاکستان خالصتاً مسلم قومیت کی بنیاد پر قائم ہوا تھا۔ تاہم بنگلہ دیش کے قیام کی راہ مسلم قومیت کے برعکس علاقائی قومیت کے فروغ سے ہموار ہوئی، اس میں بھارت کی مسلح مداخلت اور دونوں حصوں کے باہم متصل نہ ہونے نے بھی حصہ لیا، لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ اگر وہاں بھی علاقائی قومیت پر

مسلم قومیت کے جذبہ نے از سر نو فوقیت حاصل کر لی، تو موجودہ صورتِ حال جاری رہ سکے گی۔

اقبالؒ کا بنیادی مقصد انفرادی اور اجتماعی خودی کو مسلم معاشرہ کے روایتی تصوّرات سے ہم آہنگ بنانا تھا۔ انہوں نے فرد اور معاشرہ میں باہمی رشتہ کو انفرادیت اور اسلامی تصورِ معاشرہ کے بارے میں اپنے نظریات سے منضبط کر دیا۔ چنانچہ انہوں نے توحید کے تصوّر کو اسلامی سیاست کے فلسفیانہ نظریہ کی بنیاد قرار دیا۔ اسی پس منظر میں انہوں نے اسلام کو تعمیر قوم کے لئے ایک قوت کہا اور یہ تجویز پیش کی کہ مُسلم ملک سر دست ساری توجہ اپنے اپنے استحکام پر مرکوز کر دیں تاکہ وہ باہمی رقابتوں پر وحدت افروز اسلامی رشتوں کے ذریعہ قابو پاکر جمہوریتوں کے ایک زندہ و توانا خاندان کی حیثیت اختیار کر سکیں۔

26

اقبالؒ کی بصیرت و فراست کی صحت کا اندازہ دنیائے اسلام میں موجودہ حالات سے بھی لگایا جاسکتا ہے۔ تقریباً تمام سابق محکوم و مغلوب مسلم ملکوں نے آزادی اور حاکمانہ حیثیت حاصل کر لی ہے۔ میثاق بغداد سنٹو اور آر سی ڈی ایسے معاہدوں نے ترکی، ایران اور پاکستان میں باہمی رشتوں کو مضبوط و مستحکم بنا دیا ہے، اسی طرح اسلامی سربراہی کانفرنسوں کا انعقاد، اسلامی سیکرٹریٹ، اسلامی بنک وغیرہ کا قیام بھی مسلم ملکوں میں سیاسی وحدت کے ظہور کے سلسلہ میں اہم اقدامات ہیں۔ تجربہ نے یہ بھی ثابت کر دیا ہے کہ دو مسلم ملکوں کے درمیان جھگڑوں کے خاتمے کے لئے کسی تیسرے مسلم ملک کی مصالحت و ثالثی بھی مفید ثابت ہوئی ہے۔ بنگلہ دیش کو تسلیم کرنے کے معاملہ میں پاکستان اور بنگلہ دیش میں جو نزاع تھا، اس پر مصر کے انور سادات کی مصالحت کے ذریعے قابو پالیا گیا۔ عراق اور ایران میں کردوں کے سلسلے میں جو جھگڑا تھا، وہ الجزائر کے صدر بومدین کی مصالحت سے ختم ہو گیا۔ اس روح کے مطابق ہی شہنشاہ ایران نے پاکستان اور افغانستان میں صلح صفائی کرانے کی کوشش کی تھی۔

اس تفصیل سے موجودہ اسلام کے رجحانات کی بخوبی نشاندہی ہو جاتی ہے۔ محض ظاہری بالادستی سے حقیقی اور دائمی اتحاد حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ اس ضمن میں اقبالؒ کا حوالہ دینا بے جا نہ ہوگا۔ انہوں نے "اسلامی الٰہیات کی تشکیلِ جدید" میں لکھا ہے:۔

"اس (یعنی وحدت) کا حقیقی اظہار ایسی بہت سی آزاد اکائیوں سے ہوتا ہے جن کے درمیان نسلی رقابتوں کو ایک مشترک روحانی امنگ کے رشتہ سے ہم آہنگ و مربوط کر دیا جاتا ہے۔ مجھے تو محسوس ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم مسلمانوں کو آہستہ آہستہ اس صداقت کی طرف لا رہا ہے کہ اسلام نہ قوم پرستی اور نہ سامراج ہے بلکہ ایک ایسی جمعیت اقوام ہے، جو باہمی شناخت میں سہولت کے لئے مصنوعی سرحدوں اور نسلی امتیازات کو تو تسلیم کرتی ہے، لیکن اپنے رکن ملکوں کے معاشرتی افق کو محدود کرنے کے لئے بروئے کار نہیں لاتی۔" (صفحہ ۱۵۹)