ڈاکٹر نجیبہ عارف

تانیثیت کے بنیادی مباحث: اقبال کا نقطۂ نظر

The Key Premises of Feminism: Iqbal's Response

Dr. Najeeba Arif, Assistant Professor, Department of Urdu, International Islamic University, Islamabad.

Abstract:

"Self" or "ego" is the most significant premise of Iqbal's philosophy and he has woven his poetic themes as well as philosophic arguments based on it. He believed in the exaltation of "man" by exploiting all his hidden possibilities and potential. He claims that self independence is the soul of self and without being independent; politically, economically, intellectually and socially, one cannot nourish ones ego or self. Does he allow granting this independence to the "wo-man" too? And if not granted, does he agree to strive for it? This is the key question of the article. It is generally believed that feminism is not Iqbal's piece of cake; he had a very traditional and conservative approach about women in an ideal Muslim society.' But a close study of his poetry and prose reveals his diverging thoughts and indecisive state of mind in this respect. Brought up in a male dominated society and educated in a comparatively liberal but not ideal environment of Europe, he was convinced that woman should be given a restricted role in the society and thus acts like a conformist. Yet he cannot forget the role of Muslim women as teachers, judges, scholars and law experts. The article gives a study of the development of his thought in the context of the feminist movement.

تانیثیت اور اقبال میں بہ ظاہر کوئی قدر مشترک نہیں۔ بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے ایک مسلمان معاشرے میں عورت کے کردار کے بارے میں اپنی شاعری، بیانات اور مضامین میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے انھیں مجتمع کر دیا جائے تو شاید اقبال اور تانیثیت کا رشتہ دریافت ہو سکتا ہے۔ اقبال کے نظامِ فکر میں عورت کا مقام کیا ہے؟ اس نے رسمی اور غیر رسمی تحریر و تقریر میں اس نکتے پر کیا موشگافیاں کی ہیں؟ وہ اپنی مثالی ریاست میں عورت کو کیا کردار تفویض کرتے ہیں؟ ان کی نجی زندگی میں عورت کس حد تک دخیل رہی ہے اور ان کے افکار و تصورات پر اس کے کیا اثرات مرتب ہوئے ہیں؟ یہ ایسے سوال ہیں جن پر نقادانِ اقبال نے پہلے سے خاصی سوچ بچار کر لی ہے اور بہ ظاہر اس موضوع میں جدت تلاش کرنا آسان نہیں رہا۔ اقبال فہمی کے سلسلہ میں سب سے بڑی مشکل یہ رہی ہے کہ ہم غالباً ایک طویل

مدت تک بت کدۂ ہندوستان میں مقیم ہونے کے باعث، (بلکہ ہم میں سے بہت سوں کے تو آباء واجداد بھی بت پرست تھے) بت پرستی کی ظاہری صورتیں تو ترک کر چکے ہیں، لیکن بت تراشی کے عمل سے ہنوز فارغ نہیں ہوئے۔ اس عمل کا سب سے بڑا نقصان یہ ہے کہ ہم اپنے زعماء کے گرد تقدس کا ایک ایسا ہالہ لپیٹ دیتے ہیں جس کی دھند میں خود ان تک پہنچنے کا رستہ مسدود ہو جاتا ہے۔ پھر ہم اس بھول بھلیاں سے نکلنے کے لیے الگ الگ راستے تلاش کر لیتے ہیں اور ہر سوال کے جواب میں ایک ایسی دلیل ڈھونڈ لیتے ہیں جو کسی طور بھی مشاہیر پر تضاد یا الجھن یا کم کوشی کا الزام نہ آنے دے اور یوں اپنے مشاہیر کو فوق البشر کے درجے تک پہنچا کے دم لیتے ہیں۔ اس ساری مشقت کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مشاہیر کی حقیقی روح بعید تر ہوتی جاتی ہے اور عقیدت مندوں کی حدِ فہم سدِّ فہم بن جاتی ہے۔ اقبال کے ساتھ بھی یہی سانحہ رونما ہوا ہے اور یہی وجہ ہے کہ ہم ابھی تک اقبال کو اس کی کلیت میں سمجھنے کے قابل نہیں ہو پائے۔

اسی بنا پر زیرِ نظر مضمون میں تانیثیت کے حوالے سے، اقبال کی فکر کے ارتقائی مراحل کو دیکھنے کی کوشش کی گئی ہے اور ذاتی دلائل کے بجائے اس نقطۂ نظر کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے جو خود اقبال کے ہاں موجود ہے۔ اس موضوع کے انتخاب کی بڑی وجہ یہ ہے کہ تانیثیت اور فکرِ اقبال دونوں کا مرکزی نکتہ مشترک ہے اور وہ ہے خودی کا تصور۔ خودی کے تصور کو اقبال کے تناظر میں سمجھنا تو کسی کے لیے بھی مشکل نہ ہوگا لیکن تانیثیت کی تحریک کو عام طور پر اس نظر سے نہیں دیکھا جاتا۔ ہمارے ہاں ہی نہیں، بلکہ مغرب میں بھی اس تحریک کے ناقدین اسے کچھ فروعی مطالبات تک محدود سمجھتے ہیں۔ ان مطالبات میں سے بھی عموماً ان باتوں کا ذکر کیا جاتا ہے جو اخلاق واقدار کی شکست وریخت کا باعث بن سکتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ تانیثیت کی تحریک عورت کو تہذیب واخلاق، حتیٰ کہ لباس سے بھی محروم کر دینے کی سازش ہے، یہ ان چند عورتوں کی کارستانی ہے جو خاندانی نظام کی بربادی، امومت کی ذمہ داری سے آزادی، اور بے لگام شہوت رانی کی قائل ہیں۔ میں ان الفاظ کے استعمال پر معذرت چاہتی ہوں مگر تانیثیت کی تحریک سے ہمدردی رکھنے والوں کے لیے اس سے بھی زیادہ سخت اور رکیک کلمات استعمال کیے جاتے ہیں۔

تانیثیت کیا ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ تانیثیت کی تحریک کی بنیاد آدھی انسانی آبادی کے شعورِ ذات اور اس کی شناخت کے تعین کا مسئلہ ہے۔ یہ اپنے بچھڑے ہوئے احساسِ ذات کی تلاش ہے اور اپنی مکمل ہستی کے اثبات کی کوشش ہے۔ تانیثیت کی تحریک اور اس کے ہر مطالبے کے پسِ پشت یہ احساس کارفرما ہے کہ عورت بھی

روح و بدن دونوں کا امتزاج ہے۔ اس کی روح فانی نہیں۔ اس کا وجود باطن سے خالی نہیں۔ وہ محض جسم نہیں۔ اس کی شخصیت فقط اینڈو کرائن گلینڈز سے خارج ہونے والی رطوبتوں کا ردعمل نہیں۔ اس کا عصبی نظام، سیر یبرم اور سیلی برم اور گرے میٹر اسی طرح اور اسی اصول پر کام کرتے ہیں جس پر باقی نصف انسانیت کے یہ نظام چلتے ہیں۔ ایسے میں اسے بھی اپنی قلبی، ذہنی اور فکری خصوصیات کی نشوونما اور ارتقا کے مواقع ملنے چاہییں۔ اسے بھی اپنے ذہن و روح کے فروغ میں کوشاں رہنے کا حق ہے۔ وہ بھی زندگی کی بقا اور ارتقا میں شریک ہونے کی دعوے دار ہے۔ وہ بھی ایک مکمل انسان ہے، محض سایہ نہیں۔

خالق کائنات نے دنیا کی ہر چیز کو جوڑوں کی شکل میں تخلیق کیا ہے لیکن انسان کے سوا کسی اور نوع میں ان جوڑوں کے درمیان ایسا امتیاز نہیں پایا جاتا جیسا انسان نے معاشرتی زندگی کے اصول وضوابط طے کرتے ہوئے قائم کر دیا ہے۔ یہ فرق کیوں قائم ہوا؟ کیسے ہوا؟ اس کی تاریخ کیا ہے؟ اس کے اسباب کیا ہیں؟ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے عورت اور مرد میں تفریق کے کیا معنی ہیں؟ ارسطو نے روح اور مادے یا Form اور Matter کی وضاحت کرتے ہوئے عورت کو مادے اور مرد کو روح سے متعلق قرار دیا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ عورت پیدائشی نقص کے باعث صرف مادی سطح تک پہنچ سکتی ہے اور روحانی ترفع حاصل کرنے کی اہل نہیں ہے۔ اگرچہ انسان مادے اور روح دونوں کا مرکب ہے لیکن روح کو یقیناً مادے پر برتری حاصل ہے۔ یہی برتری سماجی سطح پر مرد کی فوقیت کا اثبات کرتی ہے[1] اسی بنیاد پر فلسفیانہ سطح پر عورت کو ذہنی و فکری اعتبار سے پس ماندہ اور کم تر سمجھا جاتا رہا ہے اور اسی مفروضے کی بنا پر ہیگل نے کہا تھا:

> Women are capable of education, but they are not made for activities, which demand a universal faculty such as the more advanced sciences, philosophy and certain forms of artistic production.... Women regulate their actions not by the demands of universality, but by arbitrary inclinations and opinions. 2

تانیثیت کے فلسفیانہ تناظر پر بہت طویل گفتگو ہو سکتی ہے لیکن یہ اس کا محل نہیں۔ فی الحال ہم تانیثیت کی اس اصطلاح کے حوالے سے بات کریں گے جو تقریباً ایک صدی پیش تر معروف ہوئی اور مختلف معانی اور تناظر میں استعمال ہوتی ہے۔ اٹھارویں صدی تک تانیثیت (Feminism) کی اصطلاح

سے وہ مخصوص حیاتیاتی، کرداری اور سماجی اوصاف ، مراد لیے جاتے تھے جو عورت سے منسوب تھے۔ انیسویں صدی کے اختتام کے قریب کہیں جا کر یہ اصطلاح اس مخصوص سیاسی تحریک کے لیے استعمال ہونے لگی جو فرانس اور امریکہ میں عورت کے مطالبۂ ووٹ پر مبنی تھی۔

آج بھی کچھ لوگ تانیثیت کی اصطلاح کو صدیوں سے قائم پدرسری معاشرے کے صنفی امتیاز کے خلاف ایک عمومی احتجاج کے طور پر سمجھتے ہیں اور کچھ یورپ اور امریکہ میں چلنے والی مخصوص سیاسی تحریک کی تاریخ سے وابستہ قرار دیتے ہیں۔ اگرچہ ان دونوں نقطہ ہائے نظر میں عورت اور مرد کے درمیان حقوق و فرائض کی مساوات کا تصور مشترک ہے مگر اس کے باوجود اس اصطلاح کے ان دونوں پہلوؤں کے فرق کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔[۳]

اگر پہلی تعریف کو درست گردانا جائے تو افلاطون کو بھی ایک تانیثی مفکر ماننا پڑے گا کیوں کہ اس نے خواتین کو حکومت کرنے کی تربیت دینے کا نظریہ پیش کیا تھا۔[۴] اور اگر دوسری جہت کو مدنظر رکھا جائے تو ان تمام جرأت آموز آوازوں کو نظر انداز کرنا پڑے گا جو یورپ میں تانیثیت کی سیاسی جدوجہد سے بہت پہلے وقتاً فوقتاً بلند ہوتی رہیں۔ اس لیے مناسب ہوگا کہ تاریخ کے اس طویل سفر کو فراموش نہ کیا جائے جو بالآخر ایک سیاسی جدوجہد پر منتج ہوا اور اس سیاسی جدوجہد کے متوازی بھی مختلف تناظر اور مختلف حوالوں سے سامنے آتا رہا۔

تانیثیت کی تحریک: تاریخی جائزہ

اس تحریک کا آغاز قرونِ وسطیٰ کے مذہب اساس یورپی معاشرے میں ہوا۔ یورپ میں صدیوں سے ان لڑکیوں کو، جو غربت، بدصورتی یا کسی اور وجہ سے شادی کے قابل نہ سمجھی جاتی تھیں، خانقاہوں میں بھیجنے کا رواج عام تھا۔[۵] یہ خانقاہی زندگی ان میں سے بعض کے لیے تو عمر قید کے مترادف تھی مگر اسی زندگی کے طفیل بعض خواتین پڑھنا لکھنا سیکھ کر اپنے شعور کی نشوونما کے قابل ہو جاتیں۔ ایسی ہی خواتین نے پہلی بار مذہبی عقائد اور تعلیمات کے حوالے سے اپنے حقوق و مقام کے ازسرِنو تعین کی سعی نامشکور کا آغاز کیا۔

گیارھویں صدی کے انگلستان کی ایک نن ہلڈیگرڈ، پہلی مرتبہ ایک معروف مذہبی مبلّغ اور ادیب کے طور پر نمایاں ہوئی اور تبلیغی مقاصد کے تحت جرمن سلطنت کے طول و عرض کا دورہ کیا۔ تاہم اپنی اعلیٰ تعلیم و تربیت کے باوجود، وہ اپنے عہد کے مروّجہ نظام اقدار سے اس قدر خائف تھی کہ کبھی کبھی وہ اپنی ''غیر نسائی'' سرگرمیوں یعنی ''تصنیف و تالیف اور موسیقی'' کے ذوق کے باعث احساسِ جرم میں مبتلا ہو جاتی۔ یہاں

تک کہ ایک بار اسے ایک کلیسائی عالم کو خط لکھ کر پوچھنا پڑا کہ کیا اسے اپنی تصنیف و تالیف اور موسیقی کی مشق جاری رکھنی چاہیے یا نہیں، اس نے اس زمانے کی دیگر خواتین کی طرح بی بی مریم کے مادرانہ کردار کو محسوس کرنے کی کوشش کی اور ان کیفیتوں کے اسرار اور عظمت کو بیان کیا جو عیسیٰؑ کی ولادت سے لے کر ان کی پرورش کے مختلف مرحلوں تک ان کی والدہ مریم پر وارد ہوئی ہوں گی۔۶

یہ وہ دور تھا جب عورت کو تبلیغ دین جیسے اہم کام کی اہل نہیں گردانا جاتا تھا اور یہ صورت حال آئندہ کئی صدیوں تک یورپ میں موجود رہی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے چار سو سال بعد بھی پندرھویں صدی کی جولین آف ناروچ کو سوال کرنا پڑا کہ:۔

''کیا صرف اس لیے کہ میں ایک عورت ہوں، میں یہ تسلیم کرلوں کہ مجھے تمہارے سامنے خداوند کی عظمت بیان نہیں کرنی چاہیے۔''۷

جولین ایک صوفی خاتون تھی جس نے خداوند کے نسائی پہلو کو دریافت کیا اور یسوع مسیح کو ایک مادرِ مہربان کے روپ میں دیکھا اور محسوس کیا ۸ جولین ہی ایک ہم عصر، مارگرے کیمپ، انگریزی میں پہلی خودنوشت کی خالق ہے جس نے بچوں کی پیدائش سے ہونے والی اذیت اور اپنی تکلیف دہ زندگی کی کڑوی سچائیوں کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔۹

سولھویں صدی تک ایسی خواتین کی تعداد میں خاطر خواہ اضافہ ہوگیا جو اپنی صنف کے مروّجہ تصور کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرنے لگی تھیں۔تحریک اصلاحِ کلیسا (ریفریمیشن) نے اس آواز کو اور زیادہ نمایاں کر دیا اور وہ ان عقائد کے متعلق چبھتے ہوئے سوال اٹھانے لگیں، جن کے مطابق حوا ہبوط آدم کی ذمہ دار اور گناہ، شر اور پستی کی علامت قرار دی گئی تھی۔ جین اینگر نے پہلی بار، اپنے مذہبی اور اساطیری تصورات کی بنیاد پر ہی یہ جرأت آمیز اعلان کیا کہ حوا آدم کی نسبت اعلیٰ مقام کی حامل ہے کیوں کہ آدم کو غلیظ گارے سے، جب کہ حوا کو خود آدم کے پاک و منزہ جسم سے تخلیق کیا گیا تھا۔اس نے عورت کی برتری کی یہ دلیل بھی پیش کی کہ عورت ہی وہ پہلا انسان ہے جس نے ایمان قبول کیا اور عورت ہی نے پہلی بار توبہ کی جس کے باعث مرد کو نجات حاصل ہوئی۔ پھر وہ نیم سنجیدہ اور تمسخرانہ انداز میں کہتی ہے کہ آج بھی اگر عورتیں مردوں کو صاف ستھرا رہنے پر آمادہ نہ کریں، اور ان کی خوراک، لباس اور صفائی ستھرائی کا خیال نہ رکھیں تو وہ کاہلوں کی مانند دن بھر اپنے غلیظ بستروں ہی میں لوٹتے رہیں۔۱۰

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہر اس عورت کو جو اپنی صنف کے دفاع میں آواز اٹھانے پر مجبور ہوتی تھی، کلیسائی استبداد کا نشانہ بننا پڑتا تھا۔صورت یہ تھی کہ سینٹ پال، کلیسا میں عبادت کے دوران عورتوں کو

مذہب سے متعلق امور پر بھی کوئی سوال کرنے کی اجازت دینے کے سخت خلاف تھے۔[۱۱] اس کے باوجود تعلیم کا چلن عام ہونے سے خواتین نے استدلال کرنا سیکھ لیا تھا اور وہ کلیسائی دعووں پر حرف سوال بلند کرنے لگی تھیں۔ ان کا موقف تھا کہ جس مذہب میں ایک عورت کو خدا کی ماں ہونے کا اعزاز حاصل ہے اس کے پیرو معاشروں میں اسے مذہبی تعلیم دینے کی اجازت کیوں نہیں۔[۱۲] کچھ خواتین انجیل کے باب پیدائش کے حوالے سے یہ کہنے لگیں کہ ہبوط آدم کے واقعے کی ذمہ داری صرف حوا پر ڈالنا درست نہیں کیوں کہ اگر حوا نے اسے بہکایا بھی تھا تو کیا آدم پر لازم نہیں تھا کہ اس کا رہنما اور نگہبان ہونے کی حیثیت سے اس کے نقش قدم پر چلنے کے بجائے اپنی قوت فیصلہ سے کام لیتا؟[۱۳] کچھ نے عورت کی عظمت کی یہ دلیل دی کہ خدا نے زمین پر ایک عورت کی کوکھ سے جنم لیا، کچھ نے عورت کو خداوند کی ماں کا درجہ ملنے کو نجات کی نشانی قرار دیا اور مریم کو حوا ہی ایک دوسرا روپ ثابت کیا۔ یوں مذہب کے دائرے میں رہتے ہوئے عورت نے اپنے تشخص کی حفاظت کے لیے کوشش شروع کر دی تھی مگر ایسی ہر کوشش سخت مخالفت، نفرت اور معاشرتی ناپسندیدگی کا باعث بنتی تھی اور ان خواتین کو سخت ترین تنقید اور بعض اوقات کفر کے فتووں کا بھی سامنا کرنا پڑتا تھا۔[۱۴]

سترھویں صدی میں عیسائیت کی کلیسائی رسوم کی تطہیر کے مقصد کے تحت متعدد فرقے وجود میں آ گئے جنھوں نے خواتین کو مذہبی امور میں نسبتاً زیادہ آزادی اور حقوق مہیا کیے لیکن اس صدی میں بھی نہ صرف مردوں بلکہ کئی خواتین نے بھی اس آزادی کو مذہب اور اخلاق کے منافی قرار دیتے ہوئے اس پر شدید احتجاج کیا اور اس بات کا اعادہ کیا کہ عورت کمزور اور شیطان کے بہکاوے میں آ جانے والی مخلوق ہے جب کہ مرد کو خدا نے اس کا نگہبان اور باغِ خداوندی کا رکھوالا بنایا ہے۔ چناں چہ کئی شوہر اپنی بیویوں کی کتابیں جلا دینے، انھیں جسمانی تشدد کا نشانہ بنانے اور ان پر مقدمات چلانے میں مشغول نظر آتے ہیں اور اپنے طرزِ عمل کو عین دین کی حفاظت اور اتباع قرار دیتے ہیں۔ معاشرہ بالعموم ایسی خواتین کو غلیظ گالیوں سے نوازنے، انھیں دیوانگی اور ذہنی امراض کا شکار قرار دینے اور ان کی تذلیل کرنے میں کوئی قباحت محسوس نہیں کرتا۔ اسی صدی کے دوران ہزاروں خواتین نے ہاؤس آف لارڈز میں کئی قراردادیں پیش کیں، جلوس نکالے مگر حقارت اور توہین کے سوا کچھ بھی حاصل نہ کر پائیں۔ حالاں کہ اس دور کی خواتین کے مطالبات اسی سماجی کردار کے دائرے کے اندر تھے جو عورت ہونے کی حیثیت سے ان سے منسوب تھا۔ وہ تعلیم حاصل کرنا چاہتی تھیں تا کہ اپنے گھروں اور بچوں کی بہتر طور پر دیکھ بھال کر سکیں اور شریفانہ اور معزز اطوار کی تربیت لے سکیں۔ اسی دور میں کئی ایسی کتابیں تصنیف ہوئیں جن میں خواتین کی تعلیم و

تربیت کی اہمیت پر زور دیا گیا تھا اور مرد کے غلبہ کو للکارا گیا تھا۔ لیکن معاشرہ اس حق کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ تھا۔ یہاں تک کہ انگلستان کی محبوب ملکہ الزبتھ کو بھی یہ اعلان کرنا پڑا کہ اس کا ذہن ہر طرح کی ''نسوانی کم زوریوں'' سے محفوظ اور اس کا عزم، ''مردانگی'' کے جوہر سے معمور ہے۔ [۱۵] پھر بھی اس کی موجودگی اور اس کا دورِ بادشاہت خواتین کے حوصلے اور خود اعتمادی میں اضافے کا باعث بنا اور ان میں اپنی صلاحیتوں کا بھرپور استعمال کرنے اور اپنے ''غیر نسائی'' مقاصد کو بروئے کار لانے کی ہمت پیدا ہوئی۔ اب تک خواتین مذہبی تناظر میں آزادی کی طلب گار تھیں لیکن الزبتھ کی بادشاہت نے لادینی رجحانات کو عام کیا اور معاشرے کے عمومی رجحان کے ساتھ ساتھ خواتین کی تصنیفی سرگرمیاں مذہب سے ہٹ کر ادب وفن کے جمالیاتی منطقوں میں قدم رکھنے لگیں۔ سترھویں اور اٹھارویں صدی کے عرصے میں خواتین میں بیداری اور شعور کی تیزی سے بڑھتی ہوئی لہروں کا ایک بڑا سبب ادب اور تصنیف و تالیف سے ان کی گہری ہوتی دل چسپی ہے۔ بعض اوقات اپنے اور بعض صورتوں میں فرضی مردانہ ناموں سے کتابیں تصنیف کی جانے لگیں [۱۶] اور معاشرے میں جاری اس عمومی ناانصافی کے خلاف احتجاج کی لے بلند ہونے لگی۔ تاہم ابھی تک خواتین کے ناولوں کا موضوع شادی اور خانگی زندگی کے مسائل ہی تھا اور ان کے پیشِ نظر معاشرے کی مروجہ اقدار کی پاسداری کا مقصد تھا۔ لیکن ان ناولوں میں شوہر اور بیوی کے باہمی تعلقات شاذ ہی خوش گوار نظر آتے ہیں اور ایک ظاہری، پرفریب، خوش گوار زندگی کے پردے میں عدم اعتماد، غیر مطابقت اور ہم آہنگی کا فقدان صاف دکھائی دیتا ہے۔ اٹھارویں صدی کی اہم ترین تصنیف میری وول سٹون کرافٹ (Mary Wollstonecraft) کی کتاب Vindication of the Rights of Woman ہے جو ۱۸۷۲ء میں شائع ہوئی۔ اسی طرح کیتھرین میکالے نے Letters on Education لکھی جس میں دعویٰ کیا گیا کہ خواتین سے منسوب ہونے والی کم زوریاں فطری نہیں بلکہ تعلیم کی کمی کا نتیجہ ہیں۔ [۱۷] ان خواتین کو خود خواتین کی طرف سے بھی مخالفت کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ انیسویں صدی میں بھی خواتین کے ناولوں کا موضوع خانگی زندگی کے مسائل ہی کے گرد گھومتا نظر آتا ہے۔ شارلٹ برونٹے کا Jane Eyre ہو یا جارج ایلیٹ کا The Mill on the Floss یا اسی دور کے دوسرے ناول، ان میں خواتین کی زندگی کے وہ پہلو روشن کیے گئے ہیں جو انھیں معاشرے کے امتیازی روّیوں کا نشانہ ثابت کرتے ہیں۔

انیسویں صدی کے اواخر تک انگلستان کی تمدنی زندگی کی صورت حال یہ تھی کہ خواتین کو جائداد کی ملکیت کا حق حاصل تھا نہ حکومت کے انتخاب میں رائے دینے کی اجازت تھی۔ انھیں اعلیٰ تعلیم سے محروم

رکھا جاتا تھا اور کم عقل، فساد کی جڑ اور قوتِ فیصلہ سے محروم سمجھا جاتا تھا۔ انیسویں صدی کے وسط سے لے کر بیسویں صدی کی پہلی چند دہائیوں تک خواتین کے حقوق کے لیے ہونے والی سیاسی جدوجہد کو تانیثیت کی تحریک کی پہلی لہر قرار دیا جاتا ہے۔ یہ جدوجہد بھی دراصل تانیثیت کی تحریک کے انتہائی منفی ردعمل کے جواب میں پیدا ہوئی تھی۔ خواتین کے مطالبات بنیادی طور پر اثباتِ ذات کے سوال پر مبنی تھے لیکن انھیں معاشرتی ڈھانچے کی شکست و ریخت کا سبب قرار دے کے ان کی انتہائی سخت مذمت کی جاتی رہی۔ اس شدید مزاحمت کے جواب میں عورت نے سیاسی جدوجہد کا راستہ اپنا لیا۔ اس تحریک کے دو بنیادی مقاصد تھے۔ ایک تو یہ کہ خواتین کے ساتھ ہونے والے امتیازی سلوک کا خاتمہ کیا جائے اور انھیں شہریت کے برابر حقوق دیئے جائیں، دوسرے یہ کہ سیاسی برابری حاصل کر کے معاشرتی سطح پر خواتین کی حیثیت کو استحکام بخشنے کی کوشش کی جائے۔

۱۸۹۲ء میں پیرس میں منعقد ہونے والی پہلی بین الاقوامی خواتین کانفرنس کے بعد اس تحریک میں شدت آئی اور جس کے بعد دو بڑی جنگوں نے اس تحریک کی شدت کو کم زور کر دیا مگر ایسی صورت حال بھی پیدا کر دی جس نے خواتین کی خود شعوری اور خود اعتمادی کو مزید اجاگر کر دیا۔ معاشرے کی تشکیل و تعمیر میں اسے زیادہ نمایاں کردار ادا کرنے کا موقع ملا اور یورپ میں عورت تمدنی زندگی میں زیادہ اہم مقام پر فائز ہوگئی۔ اسلحہ ساز کارخانوں سے لے کر گھروں میں مردوں کو جنگ میں حصہ لینے پر آمادہ کرنے کے کام تک خواتین نے بھرپور طور پر اپنے وجود کا احساس دلایا۔ اس کے ساتھ ساتھ ان کے مطالبات میں بھی شدت بلکہ تشدد بڑھتا گیا۔ ۱۸ یہاں تک کہ ۱۹۱۸ء میں بالآخر انھیں ووٹ کا حق مل گیا۔ یہ حق ابتدائی طور پر محدود نوعیت کا تھا لیکن بہ تدریج اس میں وسعت اور عمومیت پیدا ہوتی گئی۔ تانیثیت کی دوسری لہر دوسری جنگِ عظیم کے بعد سے لے کر ۱۹۸۰ء تک کے عرصے پر محیط ہے جس کے دوران گھر اور ملازمت کے مقامات پر مرد و زن کی مساوات کو مقصد بنایا گیا۔ جب کہ تیسری لہر بیسویں صدی کی آخری دو دہائیوں میں نمایاں ہوئی جس کے دوران نسلی، گروہی اور علاقائی تعصبات کو نشانۂ تنقید بنایا گیا۔ اس کے ساتھ ساتھ مابعد تانیثیت کے عنوان سے ایک متوازی رجحان بھی نمایاں ہوا جس میں تانیثیت کے بنیادی مباحث سے اختلاف کی صورت نمایاں ہوئی۔

اقبال اور تانیثیت

تانیثیت کی تحریک کے جتنے بھی پہلو اب تک سامنے آئے ہیں، خواہ وہ عیسائیت کی تبلیغ کی اجازت

کا معاملہ ہو، تعلیم حاصل کرنے کے مواقع کی بات ہو، جائیداد کی ملکیت کا سوال ہو، حکومت کے انتخاب میں حق رائے دہی کا معاملہ ہو یا بچوں کی ولادت کا معاملہ ہو، معاشی خود مختاری کا مطالبہ ہو یا دیگر امور ہوں، یہ سب معاملات ایک بنیادی مقصد کو پانے کی مختلف النوع کوششیں اور مراحل ہیں اور وہ مقصد ہے اثبات ذات ۔اس پس منظر میں اقبال کا تصور خودی تانیثیت کی تحریک کے لیے اس زیریں رُو کا کام کرتا ہے جو ایسی تحریکوں کو قوت اور طاقت بخشتی ہے۔ اگرچہ بعض نقادوں نے اقبال کے تصورِ خودی پر اعتراض کیا ہے کہ یہ صرف مرد کے لیے اثباتِ ذات کے مواقع فراہم کرتا ہے اور اقبال عورت کی خودی کو ایک آزاد فرد کی خودی تصور نہیں کرتے بلکہ اسے مرد کی خودی کے تابع قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک عورت اپنی خودی کا اثبات اپنی اولاد کے ذریعے کرتی ہے اور یوں اپنی نفی کر کے اپنے وجود کا جواز تلاش کرتی ہے۔ جو مفکر فنِ تمثیل کو اس وجہ سے ناپسند کرتا ہو کیوں کہ اس فن کے لیے انسان وقتی طور پر اپنی خودی کو کسی غیر کی شخصیت میں گم کر دیتا ہے، اس کا یہ کہنا کہ عورت کی خودی کا اثبات وجود غیر کا مرہونِ منت ہے، دراصل عورت کی خودی کی نفی کے برابر ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خود اقبال اس تحریک کے بارے میں کیا رائے رکھتے تھے اور انھوں نے براہِ راست اور بالواسطہ طور معاشرے میں عورت کے مقام اور کردار کے بارے میں کیا سوچا، سمجھا اور کہا ہے۔

اقبال کا زمانۂ حیات (۱۸۷۷ء تا ۱۹۳۸ء) تانیثیت کی تحریک کے عروج کا زمانہ ہے۔ اگر تانیثیت کی تحریک کو لہروں کی صورت میں دیکھا جائے تو یہ پہلی لہر کا دور ہے۔ خصوصاً وہ دور جب علامہ یورپ گئے، اس تحریک میں خاصی شدت کا دور تھا۔ ۱۹۰۶ء سے ۱۹۱۳ء کے درمیان چھ مرتبہ خواتین کو ووٹ کا حق دینے سے متعلق قوانین بنانے کی کوشش کی گئی لیکن ہر مرتبہ یہ کوشش ناکام رہی۔ ہر ناکامی پر مطالبات کی شدت اور حامیانِ تحریک کی مزاحمت میں اضافہ ہوا۔ دونوں طرف سے پرتشدد اظہارِ رائے کا رجحان عام تھا۔ تحریک کے حامی گرجوں اور سرکاری عمارتوں کو جلانے پر آمادہ تھے تو دوسری طرف ان پر پرتشدد حملوں کا سلسلہ بھی جاری تھا۔ پولیس کا رویہ جانب دارانہ تھا اور وہ تحریک کے حامیوں کی حفاظت پر آمادہ نہ تھی۔ [19]

اقبال ۱۹۰۵ء میں یورپ گئے تو یقیناً انھیں اس تحریک کے ارتقائی مراحل کا علم ہوا ہوگا۔ ان کا میل جول انگلستان کے اعلیٰ سماجی حلقوں سے رہا جہاں انھوں نے اعلیٰ تعلیم یافتہ خواتین کے ساتھ وقت گزارا اور ان کی علمی و ادبی رفاقت سے فیض اٹھایا۔ ان خواتین میں یورپ کے علاوہ ہندوستان سے تعلق رکھنے والی محترمہ عطیہ فیضی اور مس سروجنی نائیڈو بھی شامل تھیں۔ [20] بانگ درا کے حصہ دوم میں شامل نظم وصال

انھوں نے محترمہ عطیہ فیضی ہی کے نام اپنے خط میں لکھی تھی۔ جس کا پہلا شعر ہے:

جستجو جس گل کی تڑپاتی تھی اے بلبل مجھے
خوبیِ قسمت سے آخر مل گیا وہ گل مجھے [۲۱]

(کچھ محققین کا خیال ہے کہ ان اشعار میں اقبال کا گل مراد عطیہ فیضی نہیں بلکہ ان کی جرمن استانی ایما ہیں۔[۲۲]) بہرحال ان دونوں خواتین کے علاوہ جرمنی میں ان کی دو نوجوان، حسین اور ذہین استانیاں [۲۳] بھی ان کی توجہ کا مرکز رہیں اور وہ ان دونوں خواتین سے بے پناہ متاثر ہوئے۔ اس تاثر پذیری کی شدت کا اندازہ ان کے خطوط سے ہوتا ہے۔[۲۴] ان خطوط میں یا اس زمانے کی کسی اور تحریر سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ وہ مغرب میں زور پکڑنے والی تحریک نسواں سے کس حد تک شاکی یا ناخوش تھے اور اسے کس نظر سے دیکھتے تھے۔ اقبال خود اس وقت تک ایک زبردستی کی شادی کے بندھن میں بندھ چکے تھے اور انگلستان سے واپسی پر محترمہ عطیہ فیضی کے نام اپنے خطوط میں جس طور پر انھوں نے اپنی ذاتی زندگی کے حوالے سے اپنے قلبی اضطراب کا ذکر کیا ہے، وہ ان کے احساسات کی اس گہرائی کا آئینہ دار ہے جسے انھوں نے اپنی شخصیت کی گہرائی میں دانستہ چھپائے رکھا۔

''میں کسی قسم کی ملازمت نہیں کرنا چاہتا۔ میرا مقصد یہ ہے کہ میں جلد از جلد اس ملک سے بھاگ کر کہیں چلا جاؤں۔ آپ کو اس کی وجہ معلوم ہے۔ میں اپنے بھائی کا ایک قسم کا اخلاقی قرض دار ہوں اور یہی چیز مجھے روک رہی ہے۔ میری زندگی سخت مصیبت بنی ہوئی ہے۔ وہ مجھ پر کوئی سی بھی بیوی زبردستی منڈھ دینا چاہتے ہیں۔ میں نے اپنے والد کو لکھ دیا ہے کہ انھیں میری شادی ٹھہرانے کا کوئی حق نہیں تھا بالخصوص جب کہ میں نے اس قسم کے تعلق میں پڑنے سے انکار کر دیا تھا۔ میں اس کی کفالت کرنے پر بالکل رضامند ہوں، لیکن میں اسے اپنے ساتھ رکھ کر اپنی زندگی کو اجیرن بنانے کے لیے ہرگز تیار نہیں ہوں۔ انسان ہونے کی حیثیت سے مجھے مسرت اور خوشی حاصل کرنے کا حق ہے۔ اگر سوسائٹی مجھے وہ حق دینے سے انکار کر دے تو میں دونوں کا کھلم کھلا مقابلہ کروں گا۔ واحد علاج یہ ہے کہ میں اس بدبخت ملک کو چھوڑ کر کہیں چلا جاؤں یا پھر شراب نوشی میں پناہ لوں جو خودکشی کو آسان بنا دیتی ہے۔ کتابوں کے یہ مردہ بنجر اوراق مجھے مسرت نہیں دے سکتے۔ میری روح میں کافی آگ پنہاں ہے جو انھیں جلا سکتی ہے اور تمام سماجی رسوم کو بھی۔ آپ کہیں گی کہ ایک اچھے خدا نے یہ تمام چیزیں پیدا کی ہیں۔ ممکن ہے ایسا ہی ہو، مگر اس زندگی کے واقعات ایک مختلف نتیجے کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ کسی اچھے خدا کی بجائے ذہنی طور پر کسی قادرِ مطلق شیطان پر یقین لے آنا زیادہ آسان ہے۔'' [۲۵]

یہ خط ۱۹ اپریل ۱۹۰۹ء کو لکھا گیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب اقبال کو یورپ سے لوٹے زیادہ عرصہ نہیں ہوا تھا۔ ان کے جذبات کی تندی میں فرار کی جو شدید خواہش پوشیدہ ہے وہ یورپ لوٹ جانے کی آرزو کی عکاس ہے اور ظاہر ہے اس آرزو کے پسِ پشت ان کی جذباتی وابستگی کارفرما ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اپنی شادی کے خلاف ایسے شدید جذبات کا اظہار یورپ جانے سے پہلے ان کے ہاں نمایاں نہیں ہوتا۔ اقبال نے ابھی تک اپنی مثنوی ''اسرارِ خودی'' کا خاکہ تیار نہیں کیا تھا۔ سماجی رسوم کو جلا کر خاک کر ڈالنے کا ارادہ اور سوسائٹی سے مبارزت کی خواہش، جو اس اقتباس میں جھلکتی ہے، یہ ظاہر کرتی ہے کہ اقبال اپنی تمدنی زندگی، خصوصاً خانگی زندگی کے مروّجہ دستور سے سخت عاجز تھے۔ یوں ہی خیال آتا ہے کہ ایسی ذہنی کیفیت کے دوران کبھی انہیں اس امر کا احساس بھی ہوا ہوگا یا نہیں کہ ان کی سوسائٹی صدیوں سے اپنی نصف آبادی کو ان کی مرضی اور مسرت سے جینے کا حق دیئے بغیر، کسی بھی شوہر کے سر منڈھ دینے کے قاعدے پر عمل پیرا ہے اور اسے عین دینی و روحانی تقاضا سمجھے ہوئے ہے۔ یہاں نصف آبادی کا لفظ تو معاملے کی وضاحت کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ ورنہ سچ تو یہ ہے کہ باقی کی نصف آبادی بھی جو اپنے معاملات میں کافی حد تک مختار و مقتدر سمجھی جاتی تھی، اس حق سے پوری طرح فیض یاب نہیں تھی۔ خود اقبال کا تعلق بھی اسی طبقے سے تھا۔ اسی لیے وہ اپنے ان خیالات کو دوسروں سے پوشیدہ رکھنا چاہتے تھے۔ عطیہ کے نام خطوط میں جا بہ جا انھوں نے اپنے نجی احساسات کی پردہ داری کی بات کی ہے۔ وہ اپنے ان خیالات کو پبلک کے سامنے لانے سے گریز کرتے رہے [۲۶] ظاہر ہے کہ رازداری کی یہ خواہش معاشرتی عدم قبولیت کے خوف سے تھی مگر یہ کیوں کر ممکن ہے کہ اتنے شدید احساسات ان کی فکری زندگی پر اثر انداز نہ ہوئے ہوں۔ مشکل یہ تھی کہ شعوری طور پر جو معاشرتی نظام انھوں نے اپنے سامنے ایک مثالی ریاست کے لیے منتخب کیا تھا اس نظام کا روایتی منظر نامہ ان کے ایسے جذبات کو قبول کرنے پر تیار نہ تھا۔ علاوہ ازیں ابھی وہ خود اس مسئلہ پر پوری توجہ مرکوز نہیں کر پائے تھے اور کشمکش کا شکار تھے۔ اس موضوع پر ان کی آراء میں زیر و بم کی سی کیفیت ملتی ہے۔

''قومی زندگی'' ان کا پہلا مضمون ہے جو اکتوبر ۱۹۰۴ کے ''مخزن'' میں شائع ہوا، اور جس میں انھوں نے عورت کے معاشرتی مقام کے بارے میں کھل کر بات کی ہے۔ ۲۳ صفحات پر مشتمل اس مضمون کا تقریباً نصف حصہ خواتین کے معاشرتی کردار اور حقوق و فرائض سے متعلق ہے۔ یہ مضمون ان کے یورپ جانے سے پہلے لکھا گیا تھا۔ اس مضمون میں وہ خواتین کی تعلیم پر خاص توجہ مرکوز کرتے ہیں اور اسے قومی ترقی کا ایک لازمی جزو اور قومی تمدن کی جڑ قرار دیتے ہیں۔ [۲۷] مگر اس سوال پر کہ عورتوں کو کیسی تعلیم

دی جانی چاہیے، وہ اعتراف کرتے ہیں کہ سوچ بچار کے بعد بھی وہ کسی قابل عمل نتیجے پر نہیں پہنچ سکے۔

''۔۔۔اس ضمن میں ایک غور طلب سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا مشرقی عورتوں کو مغربی طریق کے مطابق تعلیم دی جائے یا کوئی ایسی تدبیر اختیار کی جائے جس سے ان کے وہ شریفانہ اطوار جو مشرقی دل و دماغ کے ساتھ خاص ہیں، قائم رہیں۔ میں نے اس سوال پر غور و فکر کیا ہے مگر چوں کہ اب تک کسی قابلِ عمل نتیجے پر نہیں پہنچا اس واسطے فی الحال میں اس بارے میں کوئی رائے نہیں دے سکتا۔'' ۲۸

اقبال کی دیانت داری لائقِ تحسین ہے ورنہ وہ کوئی سا بھی مقبول عام خیال پیش کر سکتے تھے مگر انھوں نے اپنی رائے کے اظہار میں انتہائی احتیاط سے کام لیا۔ اس حصہ میں دو باتیں قابلِ غور ہیں۔ ایک تو یہ کہ یہاں انھوں نے لفظ مشرقی عورتیں استعمال کیا ہے، مسلمان عورتیں نہیں۔ گویا اس مرحلے پر ان کے پیشِ نظر ہر ہندوستانی عورت کے تعلیمی نصاب کا سوال تھا، خواہ وہ کسی مذہب سے بھی تعلق رکھتی ہو۔ ظاہر ہے یہ اقبال کی زندگی کا ابتدائی دور تھا اور اس دور میں سیاسی اعتبار سے بھی ان کے دل میں ''خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے، ۲۹ نیا شوالہ ۳۰ اور سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا'' ۳۱ جیسے جذبات موج زن تھے اسی لیے وہ عورتوں کے لیے بھی مشرقی اور مغربی کی تقسیم کافی سمجھتے ہیں۔ ان کے پیشِ نظر ہندوستانی سماج کا عمومی ماحول اور اس کے مضمرات ہیں۔ وہ اس مرحلے پر یہ سمجھتے ہیں کہ ہندوستانی عورت کی مشرقیت اس کی پہچان بھی ہے اور اثاثہ بھی۔ لیکن اس مشرقیت سے ان کا اشارہ کن خاص اوصاف کی جانب ہے؟ وہ کون سے شریفانہ اطوار ہیں جو مشرقی دل و دماغ کے ساتھ خاص ہیں اور مغربی عورت ان سے محروم ہے؟ ان دونوں سوالوں کے جواب یورپ سے واپس آنے کے بعد اقبال کی نظم و نثر میں مل جاتے ہیں۔ مگر اس وقت تک ان کا ذہن عورت کی تعلیم و تربیت کے معاملے میں قدرے مختلف انداز میں کارفرما ہو چکا تھا اور وہ عام ہندوستانی عورت کے بجائے ایک مسلمان عورت کی زندگی پر غور و فکر کر رہے تھے۔ اس لیے یہ سمجھنا کہ مضمون ''قومی زندگی'' لکھتے ہوئے ان کے ذہن میں مشرقیت کا کیا مخصوص تصور تھا، محض اس قیاس پر مبنی ہو سکتا ہے کہ اس زمانے میں، بلکہ آج کل بھی، عمومی طور پر مشرقیت سے کیا مراد لی جاتی ہے۔ مشرقیت کی اصطلاح عوام الناس میں خاصی مقبول رہی ہے اور خواتین کے حوالے سے اسے شرم و حیا، انفعالیت، فرماں برداری، ایثار و قربانی، سماجی روایات کی پاس داری، خاندانی ناموس کی حفاظت اور اپنی ذات کو تج کر اہلِ خانہ، خاندان اور معاشرے کے مسرت و اطمینان کا اہتمام کرنے کی روایت پر محمول سمجھا جاتا ہے۔ بدقسمتی سے مشرقی معاشروں میں ان اقدار کی پاس داری کی ذمہ داری صرف خواتین کے نازک شانوں پر ڈال دی جاتی ہے، ورنہ انفعالیت کے علاوہ وہ کون سی ایسی قدر ہے جو معاشرے کے تمام

افراد کی بلندیٔ اخلاق کی ضامن نہ ہو۔ اسلام میں تو حیا کو ایمان کا حصہ قرار دیا گیا ہے۔ لیکن ایک ایسے سماج میں جس کی تشکیل مردانہ مفادات کے پیشِ نظر کی گئی ہو، ان اقدار کو ''نسائی'' یا ''زنانہ'' کہہ کر ان کی پابندی صرف خواتین کے طبقے پر لازم قرار دے دی جاتی ہے اور بقیہ نصف آبادی خود کو ان سے مبرّا سمجھتی ہے کیوں کہ اسی میں ان کی آسانی اور سہولت ہے۔ یہ طرزِ فکر اقبال کے زمانے سے نہیں بلکہ اس سے بہت پہلے سے لے کر آج تک مقبول عام ہے۔ یہاں اقبال نے مشرقی عورت کے جن اوصاف کو ''شریفانہ اطوار'' قرار دے کر سراہا ہے، وہ غالباً یہی اوصاف ہیں۔

تیسری اہم بات جو اس مضمون میں اقبال نے چھیڑی ہے، پردے سے متعلق ہے۔ یہاں ان مسلمانوں کو مخاطب کیا گیا ہے جن کا استدلال یہ ہے کہ ابتدائے اسلام کے زمانے میں نیز دیگر اسلامی ممالک میں پردے کی یہ صورت رائج نہیں جو ان دنوں ہندوستان میں رائج ہے۔ اقبال اس بارے میں قدرے تحفظات کا شکار نظر آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ چوں کہ ''اقوام ہندوستان نے اخلاقی لحاظ سے بہت کچھ ترقی نہیں کی اس لیے پردے کو یکسر ترک کر دینا قوم کے لیے نہایت مضر ہوگا۔ ہاں اگر قوم کی اخلاقی حالت ایسی ہو جائے جیسی کہ ابتدائے اسلام کے زمانہ میں تھی تو اس کے زور کو کم کیا جاسکتا ہے اور عورتوں کو آزادی سے افراد کے ساتھ تبادلۂ خیالات کرنے کی اجازت دی جاسکتی ہے''۔[۳۲] (اس آخری جملہ میں انھوں نے مردوں کے بجائے افراد کا لفظ استعمال کیا ہے جس کا ایک مفہوم یہ بھی ہوسکتا ہے کہ عورتیں افرادِ قوم میں شمار نہیں ہوتیں۔ مگر ہمارے ہاں اس نوع کے لسانی تجزیوں سے ذہن کی لاشعوری حالتوں کا سراغ لگانے کا رواج ابھی زیادہ مقبول نہیں ہوا)۔ گویا وہ پردے کو شریعت کا مقصود بالذات حکم نہیں سمجھتے بلکہ اقوام کی سماجی، تمدنی اور اخلاقی صورت حال کا نتیجہ قرار دیتے ہیں جس کے متعلق ہر زمانے کے اپنے تقاضوں کے مطابق فیصلہ کیا جاسکے۔ اس اہم موضوع پر اقبال نے بعد کے ادوار میں زیادہ بحث نہیں کی البتہ ان کے ملفوظات میں ایسے اشارے مل جاتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال پردے کی پابندی کے حامی تھے۔

اسی مضمون میں آگے چل کر انھوں نے مسلمانوں میں رائج نارضامندی کی شادیوں کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا ہے اور منگنی کے بعد فریقین کو اپنے بزرگوں کے سامنے ایک دوسرے سے ملنے کا موقع دینے کی تجویز پیش کی ہے تاکہ وہ ایک دوسرے کی عادات اور مزاج کا مطالعہ کرسکیں اور اگر ان کے مذاق قدرتاً مختلف واقع ہوئے ہیں تو منگنی کا معاہدہ فریقین کی خواہش سے ٹوٹ سکے۔ ان کے خیال میں یہ دستور نہایت مفید ہوسکتا ہے کیوں کہ اس میں ''مغربی دستور 'کورٹ شپ' کی تمام خوبیاں موجود

ہیں اور اس کے نقائص معدوم‘‘۔۳۳ یہ آخری جملہ نہ صرف دلچسپ ہے بلکہ بہت فکر انگیز بھی۔ اقبال نے جب یہ مضمون لکھا تب تک ابھی وہ یورپ نہیں گئے تھے مگر ظاہر ہے کہ مغربی دستورِ حیات کو سمجھنے کے لیے ان دنوں یورپ جانا ہی واحد امکان نہیں تھا کیوں کہ ایک مغربی قوم بہ ذات خود ان کے اردگرد موجود تھی اور اس کا طرزِ زندگی بہت کچھ عیاں تھا۔ اقبال کا اس دور میں، یعنی بیسویں صدی کے پہلے چند سالوں میں اس نتیجے پر پہنچنا اور یہ رائے پیش کرنا یقیناً ایک جرأت آمیز کام تھا اور اس سے ان کی ذہنی کیفیات کا بہت کچھ اندازہ ہوتا ہے خاص طور پر اس تناظر میں کہ ان کی اپنی زندگی نارضامندی کی شادی سے تلخ ہو چکی تھی جس کا برملا اظہار بعد ازاں عطیہ بیگم کے نام ان کے خطوط سے ہوتا ہے۔ ان خطوط سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ شدید ذہنی کشمکش کا شکار تھے۔۳۴ یورپ میں ملنے والی خواتین سے ان کی ذہنی رفاقت اس امر کی متقاضی تھی کہ وطن واپس آنے کے بعد بھی انھیں یہ ذہنی و روحانی مسرت میسر رہے لیکن ہندوستانی کا سماجی ماحول خصوصاً متوسط طبقے کی اخلاقیات میں اس کی کوئی گنجائش نہ تھی۔ شادیوں کے دستور بھی ایسے تھے کہ فرد کی انفرادی ذہنی و روحانی ضروریات کو پس پشت ڈال کر خاندانی ضروریات کو اوّلیت دی جاتی تھی۔ اگر کوئی ان قیود کو توڑنے کی کوشش بھی کرتا تو ایسا شدید ٹکراؤ ہوتا کہ فرد کی مسرت کا ہر امکان معدوم ہو جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے خود اپنے لیے اسی مروّجہ معاشرتی طرزِ عمل کو ترجیح دی جس کے نتیجے میں انھیں خاندانی اور گھریلو امور سے فراغت مل سکے۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کی ازدواجی زندگی میں بھرپور سکون اور مسرت کے لمحات بہت مختصر رہے۔ جاوید اقبال ان کے اس رویے کی توجیہہ پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں:

’’اقبال اگر چاہتے تو ایسی ہی کسی اعلیٰ تعلیم سے آراستہ خاتون سے شادی کر سکتے تھے لیکن روشن خیال ہونے کے باوجود وہ بعض معاملات میں روایتی قدامت پسندی کو چھوڑنے پر تیار نہ ہوئے۔ معلوم ہوتا ہے انھیں کسی ایسی خاتون کی تلاش تھی جو ان کی بیوی کی حیثیت سے ان کے خاندان کے افراد سے گہرا تعلق اور وابستگی قائم رکھ سکے۔‘‘ ۳۵

یورپ سے واپسی پر اگرچہ چند مغربی تعلیم یافتہ خواتین کی رفاقت کی یاد ان کی زندگی کا سرمایہ بن گئی اور ان کی جذباتی زندگی ان سے شدید طور پر متاثر ہوئی، (عجیب بات یہ ہے کہ اس کے بیش تر سوانح نگاروں اور شارحین نے ان کی زندگی کے اس اہم پہلو کو زیادہ اہمیت اور توجہ نہیں دی) لیکن فکری اعتبار سے وہ قدرے مختلف نہج پر چل نکلے تھے۔ یہاں تک کہ جس اقبال نے مغربی دستور ’’کورٹ شپ‘‘ کو خامیوں سے پاک کرنے اور اس کی خوبیوں کو اپنانے کا مشورہ دیا تھا وہی اقبال، بیگم راس مسعود سے محبت

یا رضامندی کی شادی کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

''شادی کا بنیادی مقصد صالح، توانا اور خوش شکل اولاد پیدا کرنا ہے اور رومان کا اس میں دخل نہیں ہونا چاہیے۔'' ۳۶

یہاں خوش شکل کا لفظ خاص طور پر قابلِ غور ہے۔ اس خیال سے دو سوال پیدا ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ جو خواتین اس معیار پر پوری نہ اتریں، کیا انھیں معاشرتی عدم قبولیت کو اپنا مقدر مان لینا چاہیے؟ اور دوسرا یہ کہ کیا خواتین کو بھی یہی مقصد اپنے پیشِ نظر رکھنا چاہیے یا نہیں؟ حالانکہ اقبال خود سر راس مسعود اور ان کی بیگم کے درمیان ذہنی ہم آہنگی اور رفاقت سے بہت متاثر ہوتے تھے اور ان کے گھر رہ کر دلی سکون محسوس کرتے تھے۔ ۳۷ اسی طرح اپنے استاد آرنلڈ اور ان کی بیوی کے درمیان ذہنی رفاقت کے رشتے سے بھی وہ بہت متاثر تھے مگر یورپ سے واپسی کے بعد ان کے خیالات میں نمایاں تبدیلی پیدا ہوئی تھی جس نے ان کے نظریۂ وطنیت کو تصورِ قومیت میں بدل دیا تھا اور وہ ایک ایسے نظامِ معاشرت کی تشکیل کے آرزومند رہنے لگے تھے جس میں خواتین، ان کے مغربی مشاہدات و تجربات کے برعکس، ایک مختلف کردار کی حامل ہوں۔ حتیٰ کہ عورتوں کی تعلیم کے متعلق بھی وہ مخصوص تحفظات کا شکار ہو گئے۔ ۱۹۱۰ء میں لکھی جانے والی ان کی ڈائری کے اندراجات تعلیمِ نسواں سے متعلق ان کے بدلتے ہوئے خیالات کے آئینہ دار ہیں۔ مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں:

> ''میں آزاد نظامِ تعلیم کا قائل نہیں۔ تعلیم بھی دیگر امور کی طرح قومی ضروریات کے تابع ہوتی ہے۔ ہمارے مقاصد کے پیشِ نظر مسلم بچیوں کے لیے مذہبی تعلیم بالکل کافی ہے۔ ایسے تمام مضامین جن میں عورت کو نسوانیت اور دین سے محروم کر دینے کا میلان پایا جائے احتیاط کے ساتھ تعلیمِ نسواں کے نصاب سے خارج کر دیے جائیں۔'' ۳۸

اس اقتباس پر کئی سوال اٹھائے جا سکتے ہیں مثلاً یہ کہ وہ کون سے مضامین ہیں جن سے عورت نسوانیت اور دین سے محروم ہو جاتی ہے جب کہ مردوں کا دین اور مردانگی اس سے محفوظ رہتے ہیں بلکہ جلا پاتے ہیں۔ اور اس سے بھی پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ کون سے اوصاف ہیں جو عورت کی نسوانیت کی علامت ہیں۔ اقبال نے بعد میں ان میں سے صرف ایک صفت کی وضاحت کی ہے اور وہ ہے امومت۔ لیکن یہ امر قابلِ غور ہے کہ کیا کچھ مضامین ایسے بھی عمومی نصابِ تعلیم کا حصہ رہے ہیں جنھیں پڑھ کر عورت کے دل سے ماں بننے کی فطری خواہش ختم ہونے کا امکان ہو؟ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ تعلیم قومی ضروریات کے تابع ہوتی ہے۔ گویا خواتین کی تعلیم کا نصاب ہر دور میں قومی ضروریات کے تحت تیار کیا جانا چاہیے۔ اگر کسی دور میں عورت کو پیشہ ورانہ تعلیم دینا قومی معیشت اور ترقی کے لیے لازمی ہو تو کیا ایسا فیصلہ

کیا جاسکتا ہے یا کیا جانا از روئے شریعت جائز ہے یا نہیں؟ اقبال نے براہِ راست اس موضوع پر بات نہیں کی مگر بین السطور یہی مفہوم پوشیدہ ہے۔ ایسی صورت میں ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ عہدِ حاضر میں خواتین کو پیشہ ورانہ تعلیم سے آراستہ کرنے کی جتنی ضرورت ہے، اس سے پہلے کبھی نہ تھی۔ قومی معیشت کے استحکام کے علاوہ کئی ایسے مخصوص شعبہ ہائے زندگی بھی ہیں جن میں خواتین کی شمولیت ایک لازمی امر ہے۔ اگر مجموعی طور پر عورتوں کی تعلیم کو خانگی امور کی نجام دہی سے مشروط کر دیا جائے تو تمدنی زندگی میں ایک بہت بڑا خلا پیدا ہو سکتا ہے مگر اقبال کی توجہ ان جزیات کی طرف نہیں گئی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس مسئلہ کی باریکیوں کی طرف پوری توجہ مبذول نہیں کی ورنہ اقبال جیسا نکتہ سنج اور باریک بین شاعر و مفکر اس امر سے بے خبر کیسے رہ سکتا تھا۔

اسی سال ان کے معرکتہ الآرا خطبہ ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں ان کے یہ خیالات بہت مفصل اور مدلل صورت میں سامنے آتے ہیں۔ اس مضمون میں وہ لکھتے ہیں کہ وہ ''الرجال قوامون علی النساء'' کے تحت مرد اور عورت کی مطلق مساوات کے حامی نہیں۔ مرد و زن کے ذمے جدا جدا فرائض ہیں اور ان ذمہ داریوں کے تحت مغرب کی طرز پر عورتوں کو آزاد کر دینا نقصان رساں امر ہوگا۔ عورتوں کی اعلیٰ تعلیم کے بارے میں اب ان کی رائے یہ ہے کہ اس سے افرادِ قوم کی شرح ولادت پر نامناسب نتائج مرتب ہوں گے۔ عورتوں کی اقتصادی حریت بھی خاندانی وحدت میں انتشار پیدا کرنے کا موجب ہوگی۔ چناں چہ اپنی قوم کی خاص نوعیت، اسلام کی تعلیم اور عالم نسواں کے متعلق علم الاعضاء اور علم الحیات کے انکشافات کو مدنظر رکھنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ مسلمان عورت کو بہ دستور اسی حد کے اندر رہنا چاہیے جو اسلام نے ان کے لیے مقرر کر دی ہے اور جو حد اس کے لیے مقرر کی گئی ہے اسی کے لحاظ سے اس کی تعلیم ہونی چاہیے۔ آگے چل کر وہ وضاحت کرتے ہیں کہ عورتوں کو ابتدا میں ٹھیٹھ مذہبی تعلیم دی جانی چاہیے اور اس کے بعد اسلامی تاریخ، علم تدبیر، خانہ داری اور علم اصول حفظانِ صحت پڑھایا جائے، تاکہ اس کی دماغی قابلیت اس حد تک نشو و نما پا جائے کہ وہ اپنے شوہروں سے تبادلۂ خیالات کر سکیں اور امومت کے فرائض خوش اسلوبی سے انجام دے سکیں جو عورت کے لیے اوّلین اہمیت رکھتے ہیں۔'' ۳۹

ان نکات میں کئی باتیں قابل غور ہیں۔ یہاں انھوں نے عورتوں کی اعلیٰ تعلیم کی مخالفت اس سبب سے کی ہے کہ وہ شرح ولادت پر منفی اثر ڈالے گی۔ یہ بات بہ ذات خود محل نظر ہے۔ پھر موجودہ حالات میں ترقی پذیر دنیا میں شرح آبادی کی روز افزوں افزائش قدرتی وسائل کے جس خوف ناک بحران کو جنم دے رہی ہے اس کے تناظر میں علامہ کے اس استدلال پر دوبارہ غور و فکر کی ضرورت ہے۔

خواتین کے تعلیمی نصاب کے انتخاب کا مقصد انھوں نے یہ بتایا ہے کہ اس کے ذریعے شوہروں سے تبادلۂ خیالات کر سکیں گی اور امومت کے فرائض بہ طریقِ احسن سرانجام دے سکیں گی۔ اگر ان مقاصد سے اختلاف نہ بھی کیا جائے تو بھی ان پر عمل پذیری کی صورت کس قدر تبدیل ہو جائے گی۔ سوال یہ ہے کہ اکیسویں صدی کی ہائی ٹیک دنیا میں جہاں آئی پوڈ، نیٹ سرفنگ، ورچوئل ریئلیٹی، کلوننگ اور ای دنیا کی باتیں پرائمری اسکول کے بچوں کی زبان پر ہیں وہاں صرف تاریخِ اسلامی، امور خانہ داری اور علم حفظانِ صحت پر عبور رکھنے والی مائیں اپنے بچوں کی سرگرمیوں پر نظر رکھنے اور اپنے اعلیٰ تعلیم یافتہ شوہروں سے تبادلۂ خیالات کے قابل کس طرح ہوسکیں گی؟ یقیناً اقبال کا منشا یہی ہوگا کہ قوم کی تمدنی صورت حال اور بدلتے ہوئے تقاضوں کے مطابق فیصلے کیے جائیں۔ لہٰذا موجودہ صورتِ حال میں اقبال کے تجویز کردہ نصاب برائے تعلیم نسواں میں بھی انقلابی تبدیلیوں کی گنجائش موجود ہے۔ لیکن یہاں اس تصویر کے دوسرے پہلو پر بھی ایک نظر ڈال لینی چاہیے اور وہ یہ کہ کیا واقعی خواتین تمدنی ترقی میں براہ راست شریک نہیں ہوسکتیں بلکہ تمدن کے ڈھانچے کو برقرار رکھنے کے لیے صرف اتنا کر سکتی ہیں کہ اپنے بچوں اور اپنے شوہروں کو تقویت پہنچائیں اور ان کے ذریعے اجتماعی ارتقا میں شریک ہوں۔ اس صورت میں عورت ایک جداگانہ فرد کی حیثیت کھو دیتی ہے اور تمدن کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھائی جانے والی جان دار ہستی بن جاتی ہے حال آں کہ عورت بھی ان تمام ذہنی و فکری اوصاف سے متصف ہے جو تمدنی ارتقا میں براہ راست اہم کردار ادا کر سکتے ہیں، اور جنھیں صدیوں کے عدم استعمال نے زنگ آلود ضرور کیا ہے، ختم نہیں کیا۔ دنیا کی تقریباً نصف انسانی آبادی کو اس کی شعوری و فکری نشو و نما کے مواقع سے اس لیے محروم رکھنا تاکہ باقی نصف اپنے فرائض بہ خوبی سرانجام دے سکے، عقل و انصاف دونوں کے خلاف ہے۔ یہاں اقبال نے اسی نقطۂ نظر کا اعادہ کیا ہے جس کے بارے میں پہلے وہ کہہ چکے تھے کہ یہ مذہب اسلام پر نہیں بلکہ فقہا کے استدلالات پر مبنی ہے اور اس میں ترمیم کی گنجائش موجود ہے۔ (لیکن آہستہ آہستہ وہ خود انھی استدلالات کا سہارا کیوں لینے لگے۔ اس کی وجوہات کا سراغ لگانا ایک علیحدہ تحقیق کا متقاضی ہے۔)

عورتوں کو آزاد کرنا ان کے نزدیک مضر ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا عورت ایک آزاد فرد کی حیثیت سے پیدا نہیں ہوتی؟ کیا بحیثیت انسان اس کی آزادی مرد یا معاشرے کے ارادے اور خواہش کی مرہونِ منت ہے؟ مرد اور عورت کی مساوات سے متعلق ان کا نقطۂ نظر جس آیت قرآنی پر مبنی ہے وہ الرجال قوامون علی النساء[۲۹] ہے اور اس آیت کا کلیدی لفظ قوامون ہے۔ اس لفظ کی تشریح میں مولانا ڈاکٹر اسرار

احمد کا بیان دیکھیے:

''قانونی اعتبار سے مرد کو عورت پر حاکم بنایا گیا ہے۔ میں نے لفظ حاکم جان بوجھ کر استعمال کیا ہے چوں کہ امرِ واقعہ یہی ہے کہ اسلام نے شوہر کو عائلی نظام میں حاکم کے مقام پر فائز کیا ہے اور قرآن نے اس کے لیے لفظ ''قوام'' استعمال کیا ہے۔ ماہرینِ لغت عربی نے اس لفظ کو راعی، محافظ، حاکم اور کفیل کے معنی اور مفاہیم کا حامل بتایا ہے۔ لہٰذا اس لفظ ''قوام'' کا صحیح مفہوم و مطلب ہوگا، وہ شخص جو کسی فرد، ادارے یا نظام کے معاملات کو صحیح و درست طور پر چلانے اور اس کی حفاظت و نگہداشت کرنے اور اس کی احتیاجات و ضروریات مہیا کرنے کا ذمہ دار ہو۔[۴۱]

یہاں ایک خیال ضرور آتا ہے، کہ جو شخص کسی فرد، ادارے یا نظام کی نگہداشت پر مامور ہو، کیا اسے اس فرد، ادارے یا نظام کا مالک و مختار بھی سمجھا جا سکتا ہے؟ یا کہیں ایسا تو نہیں کہ لفظ قوام کے معنی کا یہ پہلو اس کلچر کی عطا ہو جس میں مرد کو عورت کا مالک و مختار سمجھا جاتا تھا۔ چوں کہ یہ معانی معاشرے کے طاقت ور طبقے کے مفادات کا بہتر تحفظ کر سکتے تھے اس لیے آہستہ آہستہ یہی معانی اس لفظ سے مخصوص ہو گئے اور یہی اصل اصول بنتا گیا۔ اقبال بھی اسی بنا پر ابھی عورت اور مرد کی مساوات کے قائل نہیں ہوئے۔ اگرچہ انھوں نے لکھا ہے کہ مسلمان عورت کو اسلام کی حدود کے اندر رہ کر تعلیم دی جانی چاہیے لیکن اسلام کی حدود کا جو تصور اس اقتباس سے جھلکتا ہے، قرآن و سنت اس کی تائید نہیں کرتے۔

آہستہ آہستہ اقبال کی یہ سوچ پختہ تر ہوتی نظر آتی ہے۔ یہاں تک کہ ۱۸ فروری ۱۹۱۲ء کو مسٹر گوکھلے کے مسودہ تعلیم لازمی کی تائید میں تقریر کرتے ہوئے اقبال عام معترضین کو قائل کرتے ہوئے، لڑکیوں کی تعلیم کے متعلق جو بیان دیتے ہیں وہ بڑا تعجب خیز ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

''بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ اس جبریہ تعلیم کے قانون کی حد میں لڑکیاں بھی آجائیں گی مگر ہم چاہیں تو اس شق کو قانون سے نکلوانے کی کوشش کر سکتے ہیں۔''[۴۲]

حیرت کی بات ہے کہ یورپ جانے سے پہلے وہ تعلیم نسواں کو قومی تمدن کی جڑ قرار دیتے ہیں مگر واپس آنے کے بعد وہ لازمی تعلیم کے قانون سے لڑکیوں کی تعلیم کی شق نکال دینے کی بات کرتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ ''اسرارِ خودی'' کی اشاعت کے بعد حافظ پر اقبال کی تنقید کے سلسلہ میں ہونے والی بحث کے دوران ان کا ایک مضمون ۱۵ جنوری ۱۹۱۶ء کو ''وکیل'' امرتسر میں شائع ہوا جس میں وہ اورنگ زیب عالمگیر کے دورِ حکومت کے ایک واقعے کا حوالہ دیتے ہیں۔ عالمگیر نے شہر بھر کی طوائفوں کو دریا برد کرنے کا حکم دیا مگر حافظ کے ایک شعر نے اسے یہ حکم واپس لینے پر مجبور کر دیا۔ اقبال اس واقعے پر تبصرہ کرتے ہوئے

حافظ کے شعر کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

"... حافظ کی شاعرانہ جادوگری نے ایک متشرع اور نیک نیت بادشاہ کو جو آئین حقہ شرعیہ اسلامیہ کی حکومت قائم کرنے اور زانیات کا خاتمہ کر کے اسلامی سوسائٹی کے دامن کو اس بدنما داغ سے پاک کرنے میں کوشاں تھا، قلبی اعتبار سے اس قدر ناتواں کر دیا کہ اسے قوانینِ اسلامیہ کی تعمیل کرانے کی ہمت ہی نہ رہی۔" ۴۳

گویا اقبال بھی یہ سمجھتے ہیں کہ شریعتِ اسلامیہ کے نفاذ کے لیے ایسے حالات پیدا کرنے کے بجائے جو عورت کو ایسے پیشے کی طرف آنے سے روکیں، ایسی عورتوں کو دریا برد کر دینا مسئلے کا حل ہوسکتا ہے۔ اگر یہاں اقبال معاشیات کے اس بنیادی اصول کو بھی ذہن میں رکھتے کہ رسد کی بنیاد طلب پر ہوتی ہے تو یقیناً عالمگیر کو مشورہ دیتے کہ ایک کشتی ان عورتوں کے کاروبار کی سرپرستی کرنے والوں کے لیے بھی تیار کی جانی چاہیے تھی۔ اقبال کا یہ تبصرہ ظاہر کرتا ہے کہ انھوں نے اس مسئلہ پر محض سرسری رائے قائم کر لی تھی اور اسے اپنی سوچ بچار کا ایسا موضوع نہیں بنایا تھا جیسا دوسرے قومی و ملی، سیاسی مسائل کو بنا رکھا تھا۔ اس معاملے پر انھیں زیادہ مطعون کرنا مناسب معلوم نہیں ہوتا کیوں کہ اقبال جس دور میں یہ سب باتیں کہہ اور لکھ رہے تھے وہ امن اور ترقی کا دور نہیں تھا۔ تمام ہندوستانی بالعموم اور مسلمان، خواہ وہ ہندوستان سے تعلق رکھتے ہوں یا دنیا کے کسی اور خطے سے، بالخصوص اپنی بقا کی جنگ لڑ رہے تھے۔ سیاسی محاذ گرم تھا اور قومی مسائل کا ایک انبار سامنے تھا۔ ایسے میں خواتین کی تعلیم اور ان کے معاشرتی کردار کا مسئلہ فوری اور بنیادی نوعیت کا حامل نہیں رہتا۔ خاص طور پر ہندوستان کے مخصوص سماجی پس منظر میں تو یہ اور بھی غیر اہم معلوم ہوتا ہے۔ اصل مسئلہ تو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم ایسے حالات میں کہی گئی باتوں کو ترقی اور امن کے سفر کے دوران بھی حرزِ جاں بنائے رکھیں اور اس تناظر کو فراموش کر دیں جن میں یہ باتیں کہی گئی تھیں۔ اقبال نے عملی زندگی میں قدم رکھتے ہی امتِ مسلمہ کی بیداری اور سیاسی آزادی کے حصول کو اپنا مقصدِ حیات متعین کر لیا تھا۔ اسی مقصد کے لیے انھوں نے اپنی شاعری کو بھی ایک وسیلے کے طور پر استعمال کیا اور اپنے فلسفیانہ افکار کا ڈھانچا بھی اسی بنیاد پر تعمیر کیا۔ بیسویں صدی کی دوسری دہائی کے دوران ان کے اس جذبے میں نہایت شدت اور جوش و خروش ملتا ہے۔ اس مرحلے پر، عورت کے معاملے میں وہ اسی شدت کے زیر اثر نظر آتے ہیں۔

مغرب میں تانیثیت کی تحریک کا ایک بڑا پہلو خواتین کے حقِ رائے دہی سے متعلق تھا اور خواتین جمہوری اندازِ حکومت میں اپنے حق رائے دہی کا مطالبہ کر رہی تھیں۔ شذرات میں ایک جگہ انھوں نے

خواتین کے اس مطالبے پر بہت دل چسپ انداز میں تبصرہ کیا ہے ان کا کہنا ہے کہ طلاق اور تعدد ازدواج دو معاشرتی خرابیاں ہیں۔ ان میں سے ایک یعنی طلاق سے اجتناب کی خاطر دوسری یعنی تعدد ازدواج کی اجازت دی گئی ہے۔ علاوہ ازیں اس میں مرد کے فطری میلانِ تنوع کا بھی لحاظ رکھا گیا ہے۔ (یہ نکتہ خاص طور پر اس دور کے مروّجہ نظام اخلاق کی پیداوار ہے۔) پھر یک زوجگی کا قبیح ترین پہلو ان کے نزدیک یہ ہے کہ اس کے نتیجے میں یورپ میں فاضل عورتوں کی کثرت ہوگئی جنھیں شوہر میسر نہیں آئے اور وہ مائیں نہیں بن سکیں چناں چہ مجبوراً اولاد کے عوض تصورات کو جنم دینے لگیں۔ ووٹ کے حق کا مطالبہ ایسی ہی صورت حال کا نتیجہ ہے۔ ان ہی کے الفاظ میں:

''۔۔۔وہ مجبور ہیں کہ اولاد کے عوض تصوّرات کو جنم دیں۔ حال ہی میں انھوں نے ''ووٹ برائے خواتین'' کے ولولہ انگیز تصور کو جنم دیا ہے۔ دراصل یہ 'فاضل' خواتین کی ایک کوشش ہے۔ یا یوں کہ لیجیے کہ ان کی جانب سے ایک کوشش ہے کہ سیاست کے میدان میں ان کے لیے دل چسپیاں پیدا کی جائیں۔ اگر کوئی معاشرہ اپنی عورتوں کو پیدائش و پرورش اولاد کا موقع نہیں دیتا تو ان کی مصروفیت کے لیے کچھ اور سامان ہونا چاہیے۔ یورپ میں حقِ انتخاب نسواں کی تحریک درپردہ ووٹوں کے بجائے شوہروں کی طلب پر مبنی ہے۔ میرے نزدیک تو یہ شور و شغب بے روزگاروں کے ہنگامے سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔'' ۴۴

یہی اقبال بعد میں اسلام میں عورتوں کے حقوق کی بات کرتے ہوئے قرونِ اولیٰ کی مثال دیتے ہیں جب عورت کو خلیفہ کے انتخاب میں شریک ہونے اور ووٹ دینے کا مساوی حق حاصل تھا۔

پروفیسر محمد انور صادق اپنے مضمون ''فکرِ اقبال میں عورت کا مقام'' میں اقبال کے حوالے سے درج ذیل جملے نقل کرتے ہیں:

''مجھے عورتوں پر کچھ زیادہ اعتماد نہیں ہے۔ یہ اپنے مخصوص مشاغل مثلاً خانہ داری میں بھی بلند ذہنیت کا ثبوت نہیں دیتیں۔ پھر فرمایا کہ عورت کو دماغ کمزور ملا تھا اس لیے کہ جہاں تک اس کا تعلق ہے اس کی تخلیقی قوت دماغ کے بجائے رحم سے تعلق رکھتی ہے۔ مرد دماغ سے تخلیق کا کام لیتا ہے اور عورت رحم سے۔'' ۴۵

نہ جانے یہ بات ارشاد فرماتے ہوئے اقبال کے ذہن میں اپنی جرمن استانیوں کا خیال آیا ہوگا یا نہیں جن سے وہ فکری و فلسفیانہ مسائل پر استصواب رائے کرتے رہے اور جن کی شاگردی پر انھیں ناز رہا۔ یا پھر عطیہ فیضی کی شخصیت کی کوئی یاد ان کے ذہن میں مضطرب ہوئی ہوگی کہ نہیں جنھیں وہ اپنے اشعار

اور ذہنی و روحانی کیفیات خطوط میں لکھ کر بھیجتے اور اپنے دل کا بوجھ ہلکا کرتے رہتے تھے۔

فقیر سید وحید الدین کے مطابق ایک اور جگہ پر اقبال فرماتے ہیں:

''جس طرح دنیا کی دوسری اشیا میں نر اور مادہ کا جنسی امتیاز موجود ہے اسی طرح قوموں میں بھی نر اور مادہ ہوتی ہیں اور اس کا پتہ ان کے قول و عمل، معاشرت، کردار، خصائل اور نفسیات سے چلتا ہے۔'' ۴۶

ظاہر ہے کہ اقبال قوموں کو مردانہ اوصاف کا حامل دیکھنا چاہتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک نسائی اوصاف پیکارِ حیات میں ممدّ و معاون ثابت نہیں ہوتے۔ ''روزگار فقیر'' ہی میں ایک اور جگہ درج ہے کہ اقبال عورتوں کی ملازمت اور معاشی خود مختاری کے حق میں نہیں تھے۔ ان کے خیال میں عورت کا اصلی فرض اولاد کی تربیت و پرورش ہے اور اس اہم ذمہ داری کے ہوتے ہوئے اسے کسی اور کام پر لگانا، جسے مرد بھی سرانجام دے سکتے ہیں، اصول فطرت کی خلاف ورزی ہے۔ چناں چہ اس کا ٹائپسٹ یا کلرک بننا انسانی معاشرے کو درہم برہم کرنے کی سازش ہے۔ ۴۷ اسی طرح لندن میں ایک سیلز گرل کو دیکھ کر اقبال نے فرمایا: ''اس خاتون کو تو کسی گھر کی روشنی بننا تھا، اولاد کی صحیح تربیت کا فرض سرانجام دینا تھا، اس کی تخلیق کا مقصد بازار کی رونق بن کر جرابیں فروخت کرنا تو نہیں تھا۔'' ۴۸

اقبال کا یہ تبصرہ بھی قابل غور ہے کیوں کہ اس میں انھوں نے غیر شعوری طور پر دو باتیں ایسی کہہ دی ہیں جو ان کے معاشرتی و تہذیبی پس منظر کی عکاس ہیں۔ ایک تو یہ کہ انھوں نے سیلز گرل کے لیے لفظ ''بازار کی رونق'' استعمال کیا ہے۔ اس ترکیب کا استعمال عموماً ان اشیا کے بارے میں ہوتا ہے جو خود قابل فروخت ہوتی ہیں۔ بازار میں جرابیں فروخت کرنے والی لڑکی خود بازار کی رونق نہیں ہے مگر ذہنی طور پر پس ماندہ معاشروں میں اسے ایسا ہی سمجھا جاتا ہے۔ دوسری بات جرابیں فروخت کرنے کے عمل کے بارے میں ہے۔ یہ ایک تجارتی سرگرمی ہے، مگر چھوٹے پیمانے پر۔ کیا اس وجہ سے اسے تحقیر کا نشانہ بنایا جانا مناسب ہے؟ جب کہ اسلامی معاشروں میں عورتیں تجارت سے اس حد تک وابستہ رہی ہیں کہ غیر ممالک سے درآمد برآمد میں بھی مصروف رہیں۔ خود نبی کریم ﷺ کی محبوب بیوی حضرت خدیجہؓ تجارت کیا کرتی تھیں اور اسی سرگرمی کے نتیجے میں ان کی رسائی نبی کریم ﷺ تک ہوئی تھی۔ مگر اصل بات یہ ہے کہ اقبال کے اس جملے کو اس کے سیاق و سباق میں پڑھنے کی ضرورت ہے۔ یہ واقعہ انگلستان میں پیش آیا جہاں ایک بڑی دکان کی سیلز گرل نے اقبال کی باتوں میں ہمدردی محسوس کرتے ہوئے اسے اپنی نوکری کی وجہ یہ بتائی کہ والدین کی خستہ معاشی حالت کے باعث وہ اس کا بوجھ اٹھانے سے قاصر ہیں اس لیے وہ نوکری کرنے پر مجبور ہے۔ یہاں اقبال اسلامی تمدن کی عظمت کو محسوس کرتے ہیں جس میں عورت کو حصولِ معاش کی

لازمی جدو جہد سے آزاد رکھا گیا ہے۔ لیکن اس سے کہیں بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ عورت کو کسبِ معاش سے باز رکھا گیا ہے۔

اقبال کا منشا یہ ہے کہ عورت کا اوّلین فریضہ تربیت اولاد ہے۔ خود اقبال کے دور تک یہ بات شاید اتنی شدت سے نمایاں نہ ہوئی ہو لیکن آج جب کہ اکیسویں صدی کی پہلی دہائی ختم ہونے کو ہے، یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ بچوں کی تربیت کا عمل اتنا سادہ اور یک رخا نہیں رہا کہ گھر کے اندر بیٹھی مائیں محض باورچی خانے کے تخت پر براجمان ہو کر اولاد کے کردار و عمل کا رُخ متعین کر سکیں۔ ذرائع ابلاغ اور مواصلاتی رابطوں کی غیر معمولی ترقی نے اولاد انسانی کو انتہائی پیچیدہ ماحول میں لا پھینکا ہے۔ ہم اسے پسند کریں یا ناپسند، مگر یہ حقیقت ہے کہ اب انسان کی نسلِ نو کی تربیت کا عمل کسی ایک فرد کے بس کی بات نہیں بلکہ پورا معاشرہ اس اہم ترین سرگرمی میں حصہ دار بن چکا ہے۔ جب تک پورے معاشرے کا قبلہ درست نہ ہو، نئی نسل کو کسی مخصوص سانچے میں ڈھالنا کم و بیش ناممکن ہے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر ایک عالمگیر کلچر کے اثرات سے نمٹنا بھی اسی عمل کا حصہ ہے۔ بلاشبہ، مائیں بھی اس عمل میں برابر کی شریک ہیں لیکن صرف ماؤں پر یہ ذمہ داری ڈالنا اب ممکن نہیں رہا۔ یوں بھی جب تین سالہ بچہ اسکول جانے لگے تو ماں اس کی جذباتی و نفسیاتی تسکین کا ذریعہ تو بن سکتی ہے لیکن تن تنہا اس کی رہنما نہیں بن سکتی اور معاشرتی ماحول براہ راست اس پر اثر انداز ہونے لگتا ہے۔ البتہ اقبال کا دور اس لحاظ سے مختلف تھا کیوں کہ اس دور میں نہ تو رسمی تعلیم کا یہ انداز مقبول تھا اور نہ ذرائع ابلاغ اور مواصلاتی رابطوں کی یہ صورت تھی جو آج ہے۔ اقبال اس طویل تہذیبی تاریخ کے تناظر میں اس مسئلہ کو دیکھتے ہیں جو ہندوستان میں صدیوں سے رائج تھا اور جس کے تحت عورت مرد کی معاونت یوں کرتی ہے کہ اس کی خوارک، لباس اور آرام کی فراہمی کی ذمہ دار سمجھی جاتی ہے اور مرد صرف حصول روزگار کی کشاکش کا سزاوار سمجھا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ یہ سماجی رویہ بھی منسلک ہے کہ اہم ترین کام مرد کے ذمہ ہے لہٰذا اسے گھر میں سکون و آرام فراہم کرنا عورت کا فرض ہے جب کہ عورت کے فرائض ثانوی اہمیت رکھتے ہیں اور ان کا صلہ اتنا ہی کافی ہے کہ مرد اسے کھانا اور لباس فراہم کرے اور اس کی بنیادی ضروریات مہیا کرتا رہے۔ اقبال اس تقسیمِ کار سے پوری طرح مطمئن تھے۔ اگر چہ وہ عورت کے مادرانہ فرائض کو بہت اہمیت دیتے ہیں اور ان کی بنا پر اسے بہت قابلِ احترام سمجھتے ہیں لیکن یہ احترام نظری نوعیت کا ہے۔ اقبال اس مسئلہ پر اسلامی نقطۂ نظر اور اپنے تہذیبی پس منظر کے درمیان کشمکش کا شکار رہے ہیں۔ اسلام میں عورت کا احترام محض امومت کی بنا پر نہیں ہے۔ قرآن، عورت کو مرد کی طرح ایک مکمل انسان کے طور پر مخاطب کرتا ہے اور اس کی اہمیت اور ضرورت

کو کسی خاص معاشرتی کردار سے مشروط نہیں کرتا۔ مگر اقبال ابتداء میں اسلامی معاشرے کی تشکیل میں عورت کو محدود طور پر کارفرما سمجھتے تھے۔

اس موقع پر اقبال کی ذہنی کیفیات کو سمجھنے کے لیے ایک نظر ان کی فارسی مثنویوں ''اسرارِ خودی'' اور ''رموزِ بے خودی'' کے مندرجات پر بھی ڈال لینی چاہیے۔ ''اسرارِ خودی'' ۱۹۱۴ء میں شائع ہوئی اور بہ قول اقبال اس کی تخلیق کا محرک ان کے والد کی نصیحت تھی۔[۴۹] اس مثنوی میں انھوں نے اپنے نظامِ فکر کے کلیدی تصور یعنی خودی کی وضاحت پیش کی ہے۔ یہ ایک فلسفیانہ تصور ہے جسے عملی زندگی سے ہم آہنگ کرنے کے لیے انھوں نے معاشرے میں فرد کو خودی کی تربیت کے مراحل سے بھی آگاہ کیا ہے اور ان عناصر کا بھی ذکر کیا ہے جو فرد کی خودی کو تقویت پہنچاتے ہیں یا اسے کم زور بناتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک خودی دراصل خود شعوری کا دوسرا نام ہے۔ یہی خود شعوری تخلیق کائنات کا باعث بنی جب خودی نے خود اپنی ذات کے اظہار کے لیے اپنے ہی وجود سے غیر کی تخلیق کی۔ خودی کی نشو و نما پیکارِ مسلسل سے وابستہ ہے۔ یہ آرزو کی کرشمہ سازی ہے۔ علم و آگہی اس کے محافظ اور مقاصد کے حصول کی پیہم جستجو اس کی زندگی کا راز ہے۔ یہ ایک نوری شے ہے جو عشق و محبت سے استحکام پذیر ہوتی ہے۔ یہاں اقبال نے مستانہ انداز میں عشق کا ترانہ گایا ہے۔ ان کا تصورِ عشق صوفیانہ تجربے کا عطر ہے لیکن اقبال نے اسے ذاتِ خداوندی کے بجائے ذاتِ مصطفیٰ ﷺ سے وابستہ کر کے اس میں انفرادی رنگ کے بجائے اجتماعی پہلو واضح کر دیا ہے۔ یہی اجتماعی پہلو بعد ازاں معاشرتی رویوں کے حوالے سے خودی کی تربیت کا سامان بن جاتا ہے۔ اقبال سوال کو خودی کی نفی قرار دیتے ہیں اور اطاعت اور ضبطِ نفس کے مراحل سے گزرنے کے بعد اسے نیابت الٰہی کی خوش خبری سناتے ہیں۔ ''رموزِ بے خودی'' میں اقبال اپنے معترضین کے اطمینان کے لیے وضاحت کرتے ہیں کہ ان کا مطمعِ نظر محض انفرادی خودی کا استحکام نہیں بلکہ وہ فرد کی خودی کو جماعت کی خودی سے مشروط قرار دیتے ہیں۔ اس مثنوی میں انھوں نے فرد اور جماعت کے تعلق پر روشنی ڈالی ہے اور یہاں جماعت سے ان کی مراد ملتِ اسلامیہ ہے۔ اسی حصے میں وہ ملتِ اسلامیہ کے مختلف پہلوؤں کی وضاحت کرتے ہوئے امومت کی اہمیت بھی بیان کرتے ہیں اور اس کے حفظ و احترام کو عین اسلام قرار دیتے ہیں۔ یہاں وہ دخترِ رسولؐ، حضرت فاطمۃ الزہراؓ کی زندگی کو مسلمان خواتین کے لیے بہترین نمونۂ عمل قرار دیتے ہیں جن کی آغوشِ تربیت میں حسنؓ اور حسینؓ جیسی جلیل القدر ہستیاں پروان چڑھیں۔ وہ بی بی فاطمہ کے جن اوصافِ حمیدہ کی ستائش بیان کرتے ہیں، ان میں تسلیم و رضا، صبر، ادب، جفاکشی، اطاعت اور سوز و گداز شامل ہیں۔ یہی وہ اصل اصول ہیں جن پر اقبال اسلامی معاشرے میں

عورت کے کردار کو پرکھتے اور متعین کرتے ہیں اور یہی بنیادی طرزِ فکر ہے جس پر وہ عورت سے متعلق اپنے نظریات کو استوار کرتے ہیں۔ اگرچہ ''اسرارِ خودی'' میں انھوں نے خودی کی وضاحت کرتے ہوئے کہیں مرد یا عورت کی تخصیص نہیں کی اور ہم آسانی سے یہ سمجھ سکتے ہیں کہ ان کا تصورِ خودی مرد اور عورت دونوں کے لیے یکساں طور پر قابلِ عمل ہے لیکن اپنی دیگر تحریروں میں وہ عورت کے کردار کو جس طرح ایک خاص دائرے میں محدود رکھنے کے خواہش مند نظر آتے ہیں اس سے احساس ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک عورت کی خودی، خود اپنی ذات کے شعور یا استحکام سے نہیں بلکہ ایک طرح سے اپنی ذات کی نفی کر کے وجود غیر کے اثبات سے وابستہ ہے۔ لاکھ ہم یہ کہیں کہ اولاد عورت کے لیے وجودِ غیر نہیں بلکہ اس کی اپنی ذات ہی کی توسیع ہے۔ لیکن یہ بات تو مرد پر بھی اتنی ہی صادق آتی ہے جتنی عورت پر۔ بلکہ مرد تو اس بات کا عورت سے زیادہ دعوے دار ہو سکتا ہے کیوں کہ نسل تو اسی سے وابستہ سمجھی جاتی ہے۔ لیکن مرد کے لیے تو علامہ فنِ تمثیل بھی ناپسند کرتے ہیں کیوں کہ اس فن میں وقتی طور پر ہی سہی، انسان اپنی ذات کی نفی کر کے کسی غیر ذات کا لبادہ اوڑھ لیتا ہے۔ پھر وہ عورت سے یہ امید کیوں وابستہ کرتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کے اثبات کے لیے وجودِ غیر کی محتاج ہو۔ یہی وہ نکتہ ہے جس کی بنا پر اقبال کے کچھ ناقدین کا یہ کہنا ہے کہ اقبال کا فلسفۂ خودی محض مردانہ تصور ہے اور عورت اس دائرے سے باہر رکھی گئی ہے۔ پروفیسر محمد انور صادق اس ضمن میں فرماتے ہیں:

''رہا عورت کے سربراہ مملکت بننے کا مسئلہ تو اس پر براہِ راست اقبال کی کوئی آرا نہیں ملتی (ملتیں)، نہ موافقت میں اور نہ مخالف میں۔ البتہ ان کے دیگر خیالات و رجحانات کی روشنی میں استدلال کر کے کوئی نتیجہ برآمد کیا جا سکتا ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ جو شخص عورت کا صحیح مقام گھر کی چاردیواری سمجھتا ہو اور جو عورت کے کلرک، ٹائپسٹ یا سیلز گرل بننے کا مخالف ہو، یعنی جو عورت کے ملازمت کرنے کا مخالف ہو، وہ بھلا عورت کو سربراہِ مملکت بننے کی اجازت کیوں کر دے سکتا ہے؟ اقبال کے نزدیک تو عورت کا اوّلین فرض اولاد کی تربیت کرنا ہے۔ اس کے علاوہ اگر وہ کوئی کام کرے گی تو قانونِ فطرت کی خلاف ورزی ہوگی۔ لہٰذا عورت حکمران جن تو سکتی ہے، بن نہیں سکتی۔ اب اگر عورت حکمران نہیں بن سکتی تو وہ نائب حق کیوں کر بن سکتی ہے؟ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے ہاں شاید عورت کے لیے اطاعت اور ضبطِ نفس ہی کے دو مراحل ہیں، نیابتِ الٰہی کی منزل صرف مردوں کے لیے مخصوص ہے کیوں کہ عورت کو دہری اطاعت کا سامنا کرنا پڑتا ہے، ایک خدا کی اور دوسرے مجازی خدا کی۔''[۵۰]

مغرب میں برپا تحریک آزادی نسواں کے بارے میں اقبال کا ردِعمل شاعری میں پہلی بار بانگِ

درا کے ظریفانہ اشعار میں ہوتا ہے:

لڑکیاں پڑھ رہی ہیں انگریزی
ڈھونڈ لی قوم نے فلاح کی راہ
روشِ مغربی ہے مد نظر
وضع مشرق کو جانتے ہیں گناہ
یہ ڈراما دکھائے گا کیا سین
پردہ اٹھنے کی منتظر ہے نگاہ ۵۱

یہیں پردے کے مسئلے پر فرماتے ہیں:

شیخ صاحب بھی تو پردے کے کوئی حامی نہیں
مفت میں کالج کے لڑکے ان سے بدظن ہو گئے
وعظ میں فرما دیا کل آپ نے یہ صاف صاف
پردہ آخر کس سے ہو جب مرد ہی زن ہو گئے ۵۲

(اگرچہ بہ ظاہر اس قطعہ کا مقصود شیخ صاحب کی مصلحت اندیشی پر طنز ہے لیکن آخری مصرع میں ایک لاشعوری خیال بھی ظاہر ہو گیا ہے کہ عورت پر پردہ دراصل اس لیے واجب ہے کہ مرد میں مردانگی پائی جاتی ہے۔گویا اس کے اس جوہر کی سزا عورت کو دی جانی چاہیے۔ اور نظر کی تہذیب کرنے کے بجائے منظر کو مٹا دینے پر اصرار کیا جانا چاہیے۔)

مغرب میں ان دنوں عورت ووٹ کے حق میں مطالبات پیش کر رہی تھی چناں چہ اقبال اس پر تبصرہ کرتے ہوئے طنزیہ انداز میں کہتے ہیں:

یہ کوئی دن کی بات ہے اے مرد ہوش مند!
غیرت نہ تجھ میں ہو گی، نہ زن اوٹ چاہے گی
آتا ہے اب وہ دور کہ اولاد کے عوض
کونسل کی ممبری کے لیے ووٹ چاہے گی ۵۳

''جاوید نامہ'' میں فلک مریخ پر نبوّت کا دعویٰ کرنے والی خاتون کے عورتوں سے خطاب میں علامہ مغرب کی تحریک نسواں کے جن چند پہلوؤں کو بے نقاب کرتے ہیں دراصل وہ اس تحریک کے بنیادی مطالبات سے تعلق نہیں رکھتے بلکہ اس کے انتہا پسندانہ رویے کے عکاس ہیں۔ ان اشعار میں عورت کی

آزادی سے مراد شوہر اور امومت کی ذمہ داریوں سے آزادی لی گئی ہے اور اسے اسرارِ بدن کا جویا قرار دیا گیا ہے۔۵۴

عورت کے عنوان سے ''ضربِ کلیم'' میں شامل قطعات نما مختصر نظمیں بھی اقبال کے ایسے ہی خیالات کی آئینہ دار ہیں۔ اس حصے کی پہلی نظم ''مردِ فرنگ'' میں مسئلۂ زن کے سلجھ نہ پانے کی یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ بے چارہ مرد سادہ ہے اور زن شناسی کے جوہر سے محروم ہے۔ دوسری قطعہ نما نظم میں حکیم یورپ سے سوال کرتے ہیں کہ کیا فرنگی معاشرت کا کمال یہی ہے کہ مرد بے کار ہو اور زن تہی آغوش۔۵۵ تیسری نظم ''پردہ'' میں مرد و زن دونوں کی خودی کے ہنوز آشکارا نہ ہونے کا شکوہ کرتے ہیں۔ اگلی نظم کا عنوان ''خلوت'' ہے جس میں جلوت کی ہوس کے ہاتھوں خلوت سے محرومی کا گلہ ہے۔ نظم کا دوسرا شعر ہے:

بڑھ جاتا ہے جب ذوق نظر اپنی حدوں سے
ہو جاتے ہیں افکار پراگندہ و ابتر ۵۶

غالباً اس ذوقِ نظر کے حد سے گزر جانے کی ذمہ داری بھی عورت ہی کے کاندھے پر ہے کیوں کہ وہ خلوت نشین ہونے کے بجائے جلوت کی تمنائی ہے۔ لیکن آخری شعر اس خیال کو کہیں اور لے مڑتا ہے جب وہ کہتے ہیں:

خلوت میں خودی ہوتی ہے خود گیر ولیکن
خلوت نہیں اب دیر و حرم میں بھی میسر ۵۷

اب یہ ایک مابعد الطبیعیاتی مسئلہ بن جاتا ہے۔

اس سے اگلی نظم ''عورت'' اقبال کی معروف نظموں میں سے ایک ہے۔

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ
اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں
شرف میں بڑھ کے ثریّا سے مشتِ خاک اس کی
کہ ہر شرف ہے اسی درج کا درِ مکنوں
مکالماتِ افلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطوں ۵۸

اس نظم کا پہلا شعر برسوں سے طالبِ علموں اور سیاسی کھلاڑیوں کی تقریروں اور خطبوں کا حصہ رہا

ہے۔عام طور پر اسے عورت کی فضیلت اور عظمت کا ترجمان سمجھا جاتا ہے حالانکہ ذرا سا غور کرنے پر احساس ہوتا ہے کہ اس شعر میں عورت کو زندگی کا محض آرائشی اور جمالیاتی جزو قرار دیا گیا ہے۔ جمال کو اقبال نے کئی مقامات پر نسوانیت سے تعبیر کیا ہے اور اسے جلال کے بغیر ادھورا اور ناقص قرار دیا ہے۔ (اقبال کے تصورِ جمال و جلال کو ''روزگار فقیر'' میں درج ایک واقعے سے ملا کر پڑھنا چاہیے جس میں بیان ہے کہ کس طرح حضور ﷺ کی زندگی کا ایک واقعہ سن کر، جو بلّی کے بچوں سے متعلق تھا، اقبال پر رقت طاری ہو گئی اور انھوں نے تسلیم کیا کہ رسول کریم ﷺ کے اسوۂ حسنہ میں سب سے زیادہ اہمیت Motherhood کو دی گئی ہے۔ ۵۹ Motherhood کا یہ تصور جمالیاتی یا نسائی سمجھا جاتا ہے۔ جب کہ اقبال کے نظامِ فکر پر پدرانہ جلال کا غلبہ محسوس ہوتا ہے جب کہ جمال کو وہ نسائیت سے تعبیر کرتے ہیں)۔ حتیٰ کہ دلی کی جامع مسجد کے بارے میں بھی انھوں نے ''وہ تو ایک بیگم ہے'' کہہ کر اس کے جمالیاتی پہلو کو ناکافی قرار دیا ہے۔۶۰ ہوسکتا ہے کہ اقبال شعوری طور پر عورت کے محض جمالیاتی رُخ کی تحسین کر کے عورت کی فضیلت ہی بیان کرنے چاہتے ہوں، لیکن اس شعر میں پیش کردہ تصوّر اس معاشرے کی بالکل سچی تصویر کشی کر دیتا ہے جس میں اقبال پیدا ہوئے تھے اور جو کسی نہ کسی صورت آج بھی جوں کا توں ہمارے اردگرد موجود ہے۔ نظم کا تیسرا اور آخری شعر اگرچہ عورت کی ذہنی و فکری کم مائیگی کی طرف اشارہ کرتا ہے لیکن شعلے اور شرر کی نسبت نے اس کے معانی میں ایک متضاد کیفیت پیدا کر دی ہے۔

اگلی نظم ''آزادئ نسواں'' ہے جس میں اقبال اپنی معذوری کا اظہار کر کے بحث کا فیصلہ خود عورت کی بصیرت پر چھوڑ دیتے ہیں مگر مسئلہ زیرِ بحث انتہائی مبہم ہے یعنی:

کیا چیز ہے آرائش و قیمت میں زیادہ
آزادئ نسواں کہ زمرد کا گلو بند ۶۱

یہاں زمرد کا گلوبند کس شے کی علامت ہے؟ عیش و عشرت کی؟ طوقِ غلامی کی؟ آرائش جمال کے وسیلے کی یا عورت کے مرد پر انحصار کی؟ خود شعر کے مضمون میں کوئی بھی اشارہ پنہاں نہیں ہے۔ البتہ پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے اس ترکیب کے کئی مفاہیم بیان کیے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

''لفظ ''زمرد کا گلوبند'' اس مصرع میں بہت لطف دے رہا ہے۔ اس کے تین معانی ہیں۔ (۱) بے پردہ عورتیں چوں کہ زمرد کا گلوبند پسند نہیں کرتیں اس لیے اس لفظ سے مراد ہے ''پردہ''، (۲) گلوبند سے مراد ہے پابندی اور قید اور پردہ بھی ایک قید ہے۔ (۳) زمرد کا گلوبند بہت قیمتی چیز ہے لہٰذا اقبال دریافت کرتے ہیں کہ تمھیں آزادی پسند ہے جو ادنیٰ چیز ہے، یا زمرد کا گلوبند پسند ہے جو قیمتی چیز ہے؟ نیز زمرد کا

گلوبند بہت قیمتی چیز ہے جو عموماً شوہر جہیز میں پیش کرتا ہے اس لیے اس سے شوہر کی فرماں برداری بھی مراد ہو سکتی ہے۔''۶۲

پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی یہ تشریح اس تہذیبی تناظر کی ترجمان ہے جس میں اقبال کے اشعار کو سمجھنے کی سعی کی جاتی ہے۔اول تو ان کا یہ کہنا کہ ''زمرد کا گلوبند'' اس مصرع میں بہت لطف دے رہا ہے، کئی نفسیاتی کوائف کی چغلی کھاتا ہے۔ باقی رہی اس لفظ کی تشریح و توضیح، تو انھوں نے اس بات کو محض چند مفروضوں کی بنیاد پر سمجھنے کی کوشش کیا ہے۔ پہلا مفروضہ یہ ہے کہ بے پردہ عورتیں زمرد کا گلوبند پسند نہیں کرتیں۔ یہ محض ایک ذاتی رائے ہے ورنہ اس امر کو ایک تعمیمی کلیے کے طور پر استعمال کرنا ممکن نہیں۔ دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ گلوبند سے مراد پابندی اور قید ہے اور پردہ بھی ایک قید ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ گلوبند قید کیوں ہے؟ اور اگر ہے بھی تو پردہ کو قید کہنا کیا کسی اصولی موقف کا بیان ہے یا محض کسی ایک طبقے کا خیال؟ مطلب یہ ہے کہ کیا پروفیسر صاحب بھی پردہ کو قید سمجھتے ہیں؟ تیسری بات یہ ہے کہ زمرد کا گلوبند قیمتی چیز ہے اور آزادی ادنیٰ ۔ یہ کلیہ کس بنا پر قائم کیا گیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ پوری نظم کا مفہوم انتہائی الجھا ہوا ہے اور خود متن کی قرات سے ہرگز معلوم نہیں ہوتا کہ اقبال واضح طور پر کیا کہنا چاہتے ہیں۔ ان کے دیگر خیالات و اشارات کی روشنی میں یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اقبال سمجھتے ہیں کہ عورت کو خود فیصلہ کرنا چاہیے کہ زمرد کا گلوبند جو آرائشی شے ہے اور افزائش جمال کا باعث ہے، اس کے لیے زیادہ اہم ہے یا آزادی کا احساس۔ یہاں آزادی سے مراد غالباً معاشی آزادی ہے جس کی طلب میں عورت نے اپنے جمالیاتی پہلو کو نظر انداز کر دیا ہے۔

اقبال اس مسئلے پر الجھن کا شکار ہی نظر آتے ہیں۔ خاص طور پر اس حصے کی آخری نظم:

جوہر مرد عیاں ہوتا ہے منت غیر
غیر کے ہاتھ میں ہے جوہر عورت کی نمود ۶۳

یہ شعر جو ہمارے ہاں طالبان برانڈ اسلام پسندوں کے لیے عورت کی محکومی کی مسکت دلیل کا درجہ رکھتا ہے، محض شاعرانہ طرز بیان ہے ورنہ یہ حیاتیاتی حقیقت کسی سے ڈھکی چھپی نہیں کہ جوہر مرد بھی بے منتِ غیر عیاں ہو تو ہو، پنپ نہیں سکتا۔ اور عین ممکن ہے کہ میڈیکل سائنس کچھ عرصہ میں اس مقام پر پہنچ جائے جہاں عورت اور مرد دونوں ایک دوسرے کے محتاج نہ رہیں اور انھیں اپنی ہستی کے کچھ اور جواز تلاش کرنا پڑیں۔ لگتا ہے کہ خود اقبال اپنے اس خیال سے اتنے متفق نہیں تھے اور شعر کہتے ہی انھیں اس کی صداقت کے بارے میں شبہ ہو گیا تھا۔ اسی لیے آخری شعر میں یہ کہ کر معاملہ فیصل کیے بغیر ہی چھوڑ دیتے

ہیں کہ:

میں بھی مظلومیٔ نسواں سے ہوں غم ناک بہت
نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود ۶۴

:مغربی تہذیب پر ان کا سب سے بڑا نکتۂ اعتراض یہ ہے کہ یہ عورت کو امومت کی ذمہ داری سے آزاد کر دیتی ہے۔ جب کہ امومت عورت کی فطرت کا تقاضا ہے۔ سوال یہ ہے کہ فطرت کے تقاضے کو جھٹلانے کی مثالیں تو استثنائی ہی ہوسکتی ہیں۔ انھیں کلیہ نہیں بنایا جا سکتا ہے۔ اگر یہ فطرت کا تقاضا ہے تو عورت خواہ مغرب میں ہو یا مشرق میں اس سے انکار نہیں کر سکتی۔ رہا خانگی امور سے متعلق اس کی ذمہ داریوں کا سوال تو جس دین کے پیشوا اپنے گھر میں جھاڑو خود لگا لیتے تھے، اپنے کپڑے اور جوتے خود مرمت کر لیتے تھے، اس دین پر مبنی معاشرے میں یہ کام صرف عورت کے کیوں ہیں؟ یہاں تک کہ اس زمانے میں عرب کے دستور کے مطابق، نومولود بچوں کی دیکھ بھال اور انھیں دودھ پلانے کا کام بھی مائیں خود نہیں کرتی تھیں بلکہ اجرت پر دیہاتی عورتیں مقرر کی جاتی تھیں۔ خود نبی کریم ﷺ نے اپنی ابتدائی زندگی اپنی رضاعی ماں کی گود میں گزاری لیکن آپ ﷺ نے کسی موقع پر یہ ارشاد نہیں فرمایا کہ یہ دستور بچوں کی تربیت پر منفی اثر ڈالنے کا موجب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ہر زمانے کے حالات اور ان کے تقاضوں کے تحت عورت اور مرد کے فرائض کا تعین کیا جا سکتا ہے۔ خانگی زندگی کا یہ دستور جس کے مطابق عورت کی زندگی کا واحد مقصد مرد اور بچوں کی دیکھ بھال ہے، ہندوستانی تمدن کا ترجمان ہے مگر قدیم ہونے کے باعث ہمارے ہاں تقدیس کا درجہ حاصل کر چکا ہے۔ دیگر مسلمان ممالک میں عورت کی ذمہ داریوں کی فہرستیں اور ہیں لیکن ایک بات تمام مسلمان معاشروں میں مشترک ہے اور وہ ہے مرد کے عورت پر حاکم ہونے کا تصور۔

اب تک اقبال کے افکار کا جائزہ لینے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے بھی فقہا کے ان ہی استدلالات پر اپنی فکر استوار کر لی تھی جنھیں وہ ابتدا میں رد کر چکے تھے اور وہ نہ تو عورت اور مرد کی مساوات کے قائل تھے نہ عورتوں کے حقوق کی تحریک سے متفق تھے۔ اس مسئلے پر اقبال کے حوالے سے جتنے بھی مضامین لکھے گئے ہیں ان میں سے اکثر انھی مثالوں کی مدد سے اسی نقطۂ نظر کی تبلیغ کرتے ہیں۔ لیکن اہم ترین بات یہ ہے کہ جس طرح اقبال زندگی میں اور فکر و عمل کے ہر میدان میں تحرک اور ارتقا کے قائل تھے اسی طرح خود ان کی اپنی فکر ارتقا کے مراحل طے کرتی رہی تھی۔ چناں چہ جنوری ۱۹۲۹ء میں جب اقبال مدراس تشریف لے گئے تو انجمن خواتینِ اسلام، مدراس کے سپاس نامہ کے جواب میں آپ نے جو تقریر

فرمائی، اگر ہم اسے ان کے گزشتہ بیانات کے تناظر میں رکھ کر دیکھیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ اقبال کا فلسفہ اور ان کی فکر فی الواقعی تحرک اور ارتقا کے علم بردار ہیں۔ وہ مسلسل سوچ بچار کے عمل میں مصروف رہتے تھے اور اپنے تصورات کی کانٹ چھانٹ اور اصلاح جاری رکھتے تھے۔ اپنے خطبے کے آغاز ہی میں معاشرتی زندگی میں عورت کی اہمیت بیان کرنے کے بعد وہ کہتے ہیں:

''مجھے یہ بتلانے کی ضرورت نہیں کہ اسلام میں مرد وزن میں قطعی مساوات ہے۔ میں نے قرآن پاک کی آیت سے یہی سمجھا ہے۔ بعض علماء مرد کی فوقیت کے قائل ہیں۔ جس آیت سے شک کیا جاتا ہے وہ مشہور ہے 'الرجال قوامون علی النساء'، عربی محاورے کی رو سے اس کی یہ تفسیر صحیح معلوم نہیں ہوتی کہ مرد کو عورت پر فوقیت حاصل ہے۔ عربی گرامر کی رو سے قائم کا صلہ جب علیٰ پر آئے تو معنی محافظت کے ہو جاتے ہیں۔ ایک دوسری جگہ قرآن حکیم نے فرمایا ہے 'ھن لباس لکم وانتم لباس لھن'۔ لباس بھی محافظت کے لیے ہوتا ہے۔ مرد عورت کا محافظ ہے۔ دیگر کئی لحاظ سے بھی مرد و عورت میں کسی قسم کا فرق نہیں۔''[۶۵]

اس کے بعد وہ قرون اولیٰ میں عورتوں کے جہاد میں شرکت کرنے، حضرت عائشہؓ کے درس دینے، عباسی دور میں عورت کے قاضی القضاۃ کے عہدہ پر مامور ہونے اور خلافتِ اسلامیہ کے دور میں مردوں کے ساتھ ساتھ عورتوں کو بھی خلیفہ کے انتخاب میں رائے کا حق دینے کی مثالیں دیتے ہیں۔ وہ فقہ اسلامی کی تشکیل نو پر بھی زور دیتے ہیں اور تعدد ازدواج کے مسئلے کو مخصوص حالات سے مشروط قرار دیتے ہیں۔ مسلمان عورتوں کے لیے وہ ترکی کی اصلاحات کے بجائے اسوۂ فاطمہؓ کو پیش نظر رکھنے کی تلقین کرتے ہیں۔ پھر نہایت تفصیل سے وہ اسلامی معاشرے میں عورت کے حقوق پر روشنی ڈالتے ہیں۔ یہاں تک کہ عورت کے حقِ طلاق کی وضاحت کرتے ہوئے ان کے باپوں کو الزام دیتے ہیں کہ وہ جہالت کے باعث نکاح کے وقت اپنی لڑکیوں کے حقوق کی حفاظت نہیں کرتے اور عورتوں سے سوال کرتے ہیں کہ کیوں وہ ضرورت پڑنے پر اپنے حقوق کے لیے مردوں کے خلاف قانونی چارہ جوئی نہیں کرتیں۔ اس سلسلے میں ان کے چند جملے دیکھیے:

''اگر عورتیں اپنے حقوق کی حفاظت پر پورے طور سے آمادہ ہو جائیں اور وہ حق جو شریعتِ اسلامی نے عورتوں کو دے رکھے ہیں، آپ مردوں سے لے کر رہیں تو میں سچ کہتا ہوں کہ مردوں کی زندگی تلخ ہو جائے۔ عورتیں بچے جننے کی اجرت طلب کر سکتی ہیں۔ کھانا پکانے کی اجرت بہ ذریعہ عدالت حاصل کر سکتی ہیں۔ مردوں کو آپ الزام دیتی ہیں، مگر آپ خود الزام سے بری نہیں۔ آپ کو اپنے حقوق پر شدت کے

ساتھ اصرار کرنا چاہیے۔"٦٦ے

یہ مضمون اس قابل ہے کہ اسے پورے کا پورا دہرایا جائے اور اس کی رگ رگ میں چھپی ہوئی ارتقائی فکر کو محسوس کیا جائے جو ایک جدید اسلامی معاشرے کے تمام تر تقاضوں کو پیشِ نظر رکھتی ہے۔ اب یہ دیکھنے کی ضرورت ہے اسلام تمدنی زندگی میں خواتین کو کیا مقام دیتا ہے اور ان کے لیے کیا کردار متعین کرتا ہے۔

اسلام اور عورت

اسلام میں عورت اور مرد دونوں کو برابر اہمیت اور فضیلت حاصل ہے اور ان کی تخلیق کے ضمن میں کسی ایک صنف کے بارے میں کسی امتیازی رویے کا اظہار نہیں ملتا۔ انسان کی تخلیق کے بارے میں قرآن کا موقف ہے:

یا ایھا لالناس اتقو ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ وخلق منھا زوجھاو بث منھما رجالاً کثیراُو نساء۔٦٧ے

مولانا فتح خان جالندھری اس آیت کا ترجمہ یوں کرتے ہیں:

لوگو اپنے پروردگار سے ڈرو جس نے تم کو ایک نفس سے پیدا کیا یعنی اوّل اس سے اس کا جوڑا بنایا پھر ان دونوں سے کثرت سے مرد وعورت پیدا کر کے زمین پر پھیلا دیے۔ حاشیے میں درج ہے "یعنی اول آدم سے حوا بنائیں پھر سب لوگ" (ص۱۲۳)

ڈاکٹر محمد تقی الدین الہلالی اور ڈاکٹر محمد محسن خان قرآن کے انگریزی ترجمے میں لکھتے ہیں:

> O mankind! Be dutiful to your Lord, who created you from a single person (Adam) , and from him (Adam), He created his wife (Hawwa,[Eve] and from them both, He created many men and women.

دونوں تراجم میں لفظ "نفس" کا ترجمہ شخص یا Person کیا گیا ہے اور دونوں میں اس بات کا اضافہ کیا گیا ہے کہ پہلے مرد کو تخلیق کیا گیا، بعد میں عورت کو۔ حالانکہ آیت میں اس مفہوم کا کوئی اشارہ موجود نہیں۔ مگر یہ بات اس قدر عام، فطری اور یقینی سمجھی جاتی ہے کہ اس پر بحث کی کوئی صورت ہی نہیں پیدا ہوئی۔

اسی مفہوم کی ایک اور آیت سورۃ الزمر کی بھی ہے:

خلقکم من نفس واحدۃ ثم جعل منھا زوجھا ۶۸

اسی نے تم کو ایک شخص سے پیدا کیا، پھر اس سے اس کا جوڑا بنایا۔ (ص ۷۴۵)

He Craeted you all from a single person(Adam), then made from him . his wife (Hawwa), (P.618)

(اسی لفظ "نفس" کو اقبال نے اپنے فلسفۂ خودی کا ماخذ بھی قرار دیا ہے۔) ۶۹

سورۃ الحجرات کی آیت ۱۳ میں اس بارے میں کہا گیا ہے:

یایھا الناس انا خلقنکم من ذکر و انثیٰ و جعلنکم شعوباً و قبائل لتعارفو

لوگو ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمہاری قومیں اور قبیلے بنائے تا کہ ایک دوسرے کو شناخت کر سکو۔ (مولانا فتح خان جالندھری، ص ۸۴۱)

O man kind, we have created you from a male and female, and made you into nations and tribes. that you may know one another. (P 700)

سورۃ الحجر، آیت ۲۶ میں بیان ہوتا ہے:

ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حما مسنون

اور ہم نے انسان کو کھنکھناتے ، سڑے ہوئے گارے سے پیدا کیا ہے۔ (مولانا فتح خان جالندھری، ص ۴۲۵)

And Indeed We created man from dried (Sounding) clay of altered mud. (P 340)

ایک اور جگہ اس بات کو اس طرح بیان کیا گیا ہے:

انی لا اضیع عمل عامل منکم من ذکر او انثیٰ، بعضکم من بعض ۷۰

میں کسی عمل کرنے والے کے عمل کو (مرد ہو یا عورت) ضائع نہیں کرتا۔ تم ایک دوسرے کی جنس ہو۔

Never will I allow to be lost the work of any of you, be he male or female. You are (members) one of another. (P 105)

وھوالذی خلق من الماء بشراً ۱ے

اور وہی تو ہے جس نے پانی سے آدمی پیدا کیا۔ (مولانا فتح خان جالندھری، ص۵۹۱)

And it is He, who created man from water. (p484)

یہاں لفظ بشر استعمال کیا گیا ہے۔ جس کا ترجمہ آدمی یا man کیا گیا ہے۔ اس لفظ کے معنی میں مذکر اور مؤنث دونوں شامل ہیں ۔۲ے یہ الگ بات ہے کہ ہمارے معاشرتی وتہذیبی تناظر میں ،لسانی حوالے سے اس لفظ کو صرف مذکر استعمال کیا جاتا ہے جس سے عمومی اشارہ یہ ملتا ہے کہ آدمی صرف مرد کو کہتے ہیں۔

انسان کی تخلیق کے حوالے سے قرآن میں اور بھی کئی مقامات پر واضح بیانات موجود ہیں مثلاً سورۃ الدھر، آیت ۲۔۳، سورۃ القیامۃ ، آیت ۳۶۔۴۰، سورۃ المومنون، آیت ۱۲۔۱۴، سورۃ المومن ، آیت ۶۷،سورۃ الانعام آیت ۲ ،سورۃ الطارق، آیت ۵۔۷۔ ان تمام بیانات سے یہ دلیل سامنے آتی ہے کہ انسان کی تخلیق میں صنفی امتیاز کوئی معنی نہیں رکھتا۔ مرد اور عورت دونوں فضیلت، اہمیت اور حیثیت کے حوالے سے بالکل برابر ہیں۔ تخلیقی عمل کے دوران کوئی ایسا امتیاز دونوں کے درمیان نہیں برتا گیا جس کی رو سے ان کے مقام ومرتبہ یا صلاحیت وقوتِ عمل میں تمیز کی جاسکے۔ مگر ایک عجیب بات دیکھی گئی ہے کہ تراجم قرآن میں اس فرق کو روا رکھا گیا ہے چناں چہ ایک ہی آیت میں ایک ہی لفظ مرد اور عورت دونوں کے لیے استعمال کیا گیا مگر دونوں کا ترجمہ ایک جیسا نہیں۔ مثلاً:

سورۃ البقرۃ ،آیت ۲۲۱ میں فرمایا گیا:

ولا تنکحو المشرکت حتیٰ یومنّ ولامۃ مومنۃ خیر من مشرکتٍ ولو اعجبتکم ، ولا تنکحو المشرکین ،حتیٰ یومنو، و لعبد مومن خیر من مشرکٍ وّ لو اعجبکم ۔

اور مومنو! مشرک عورتوں سے جب تک ایمان نہ لائیں، نکاح نہ کرنا، کیوں کہ مشرک عورت ،خواہ تم کو کیسی ہی بھلی لگے اس سے مومن لونڈی بہتر ہے۔ اور (اسی طرح)، مشرک مرد جب تک ایمان نہ لائیں، مومن عورتوں کو ان کی زوجیت میں نہ دینا کیوں کہ مشرک (مرد) سے، خواہ تم کو کیسا ہی بھلا لگے، مومن غلام بہتر ہے۔

And do not marry Al Mushrikat (idolatresses etc) till they believe (worship Allah Alone). And Indeed a slave woman who believe is better than a free

mushrikah (idolatress), even though she pleases you. And give not (your daughters) in marriage to almushrikun till they believe (in Allah Alone), and verily a believing slave is better than a (free) mushrik (idolater), eben though he pleases you. (p. 48)

اس آیت میں ایک ہی نحوی ٹکڑا ''ولا تنکحو'' دو مرتبہ دہرایا گیا ہے۔ پہلی مرتبہ صیغۂ مذکر کے ساتھ اور دوسری مرتبہ صیغۂ مؤنث کے ساتھ۔ یعنی ولا تنکحو المشرکٰت اور ولا تنکحو المشرکین۔ پہلی مرتبہ اس کا ترجمہ کیا گیا ہے، ''اور مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرنا'' جب کہ دوسری مرتبہ ترجمہ کیا گیا ہے، ''مشرک مرد (جب تک ایمان نہ لائیں) مومن عورتوں کو ان کی زوجیت میں نہ دینا۔ حالانکہ قرآن دونوں جگہ ایک ہی بات دہراتا ہے: 'مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرو، جب تک وہ ایمان نہ لائیں اور مشرک مردوں سے نکاح نہ کرو، جب تک وہ ایمان نہ لائیں۔

لیکن جب قرآن کہتا ہے:

الزنیۃ والزانی فاجلدو کل واحد منھما مائۃ جلدۃ ۳۷

تو ترجمہ کیا جاتا ہے:

''بدکاری کرنے والی عورت اور بدکاری کرنے والا مرد (جب ان کی بدکاری ثابت ہو جائے تو) دونوں میں سے ہر ایک کو سو درے مارو۔'' (مولانا فتح خان جالندھری، ص ۵۶۶)

اگر عورت مفعول محض ہے تو اس کے گناہ کی سزا بھی مرد کو ملنی چاہیے۔ لیکن اگر وہ اپنے فعل کی خود ذمہ دار اور اپنے آزاد ارادے کی مالک ہے تو قرآن کی اس واضح ہدایت کا مخاطب بھی اسی کو سمجھنا چاہیے جس میں اس نے مسلمان مردوں اور عورتوں کو مومن مردوں اور عورتوں سے نکاح کرنے کا حکم دیا ہے۔

قرآن، جو شریعت اسلامیہ اور اسلامی قانون کی اساس ہے، ابھی تک ایسے کئی مسائل پر مکمل یا درست تفہیم کا منتظر ہے۔ یہ چند مثالیں صرف اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لیے دی گئی ہیں کہ ان کی بنیاد پر مثالی اسلامی معاشرے میں عورت کے کردار کو سمجھا جا سکے۔ عام طور پر اسلام کے حوالے سے عورت کے مقام، بہ حیثیت ماں اس کی فضیلت اور مرد کی ناموس کے حوالے سے اس کی اہمیت پر بہت کچھ کہا اور لکھا جاتا ہے لیکن جس طرف توجہ کرنے کی ضرورت ہے وہ عورت کا معاشرتی یا انفرادی کردار ہے۔ یعنی کیا ایک مثالی اسلامی معاشرے میں عورت آزادانہ اور خود مختار زندگی بسر کر سکتی ہے یا نہیں؟

یہاں پھر اس بات کا اعادہ ضروری ہے کہ آزادی سے مراد جنسی آزادی نہیں کیوں کہ اسلامی معاشرے میں یہ مرد اور عورت دونوں کے لیے یکساں طور پر ممنوع ہے اور جہاں عورت کو اپنی زینت پوشیدہ رکھنے کا حکم ہے وہاں مرد کو بھی دوسری نظر کی اجازت نہیں ہے۔ یہ الگ بات کہ بلا امتیاز تمام اسلامی معاشروں میں صرف پہلی بات ہی کو لازم وروا رکھا جاتا ہے اور دوسری بات کو ہمیشہ نظر انداز کیا جاتا رہا ہے۔

اقبال نے اپنے آخری ایام میں اس بات کو کسی حد تک محسوس کر لیا تھا اسی لیے مدراس میں خواتین سے خطاب کرتے ہوئے انھوں نے جو باتیں کہیں، ان میں سے اکثر کو تانیثت کی تحریک کا منشور بنایا جاسکتا ہے۔ اب یہ ان کی تجویز کردہ اسلامی مملکت کا فرض ہے کہ اس اہم نکتے پر تحقیق کا دروازہ کھولے اور اسلامی تہذیب کی روح کو دریافت کرنے کی کوشش کرے۔

حواشی

۱۔ اس موضوع پر دیکھیے: فری لینڈ، سنتھیا (Freeland, Cynthia)، ۱۹۸۸ء، Feminist Interpretations of Aristotle، پنسلوینیا: پنسلوینیا یونیورسٹی پریس.............................، ۲۰۰۰ء، Feminism and Ideology "in Ancient Philosophy"، مشمولہ Apeiron، جلد ۳۳، شمارہ ۴، دسمبر، ۲۰۰۰ء: بہ حوالہ: http://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cg، مورخہ ۱۰ اپریل ۲۰۰۹ء۔

۲۔ ہیگل، جی، ڈبلیو، ایف، (Hegel, G.W.F) ۱۹۶۷ء، The Philosophy of Right، جرمن سے ترجمہ از ٹی ایم ناکس، (T.M. Knox) نیویارک: نیویارک یونی ورسٹی پریس، ص ۲۶۳۔

۳۔ http://plato.stanford.edu/entries/feminism-topics/ مورخہ ۹ اپریل، ۲۰۰۹ء، والٹرز، مارگریٹ، ۲۰۰۷ء، Feminism: A Very Short Introduction، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ص ۱۔

۴۔ بھنڈاری، ڈی آر، سیٹھی، ڈی آر، Studies in Plato and Aristotle، بہ حوالہ، احمد، ڈاکٹر نعیم، تاریخ فلسفۂ یونان، ص ۱۳۵، افلاطون، ری پبلک ۵۔

۵۔ والٹرز، مارگریٹ، ۲۰۰۷ء، ص ۶۔

۶۔ ایضاً، ص ۶۔۷۔

۷۔ ٹیفنی ہاکسن رائٹ، مرتب، ۲۰۰۲ء، "Women Writings of the Early Modern Period, 1588-1688" ص ۲۰، بہ حوالہ والٹرز، ص ۷۔

۸۔ جولین آف ناروچ یسوع مسیح کے بارے میں لکھتی ہیں:

"the kind, loving mother who knows and recognises the need of her child and carefully watches over it. the mother can give her child milk to suck but our dear

mother Jesus can feed us with himself, and he does so most generously and most tenderly."

مشمولہ: "Medieval Writings on Female Spirituality" مرتبہ الزبتھ سپیئر نگ، ۲۰۰۲ء، ص ۲۰۱ بہ حوالہ والٹرز، ص ۷۔

۹ والٹرز، ص ۸۔

۱۰ جین اینگر، "Her Protection for women-1589" مشمولہ، "Women Writings of the Early Modern Period, 1588-1688"، ص ۲۔۶، بہ حوالہ والٹرز، ص ۹

۱۱ والٹرز نے سینٹ پال کے یہ الفاظ درج کیے ہیں: "Let your women keep silence in the churches, for it is nor pwermitted to them to speak."

ایک اور جگہ لکھا ہے: "if they will learn any thing, let them ask their husbands at home; for it is shame for women to speak in the church." والٹرز، ۲۰۰۷ء، ص ۹۔

۱۲ ایمیلیا لینیر ۱۶۱۱ء میں یسوع مسیح کے بارے میں لکھتی ہیں:

"Christ was begotten of a woman, born of a woman, nourished of a woman, obedient to a woman... he healed women, pardoned women, comforted women... after his resurrection, appeared first to a woman."

"Women Writings of the Early Modern Period, 1588-1688" بحوالہ والٹرز، ص ۹۔۱۰۔

۱۳ ۱۶۱۷ء میں راشیل سپیکٹ نے طنزیہ انداز میں لکھا:

"If Adam had not approved that deedwhich Eve had done and been willing to tread the steps which she had gone, he being her head would have reproved her, have made the commandment a bit to restrain him from breaking his master's position." والٹرز، ص ۱۰۔

۱۴ سترھویں صدی میں انگریز خواتین کی تحریروں اور نظریات کے بارے میں دیکھیے:

کنگ، مارگریٹ، ایل، ۱۹۹۱ء، Women of the Renaissance، (شکاگو، لندن: شکاگو یونیورسٹی پریس)

فریزر، انطونیہ، ۱۹۸۴ء، The Weaker Vessel: Women's lot in Seventeenth-Century England، (لندن: فینکس پریس) ہابی، ایلین، ۱۹۸۹ء، Virtue of Necessity: English Women's Writing, 1649-88، (این آربر: یونیورسٹی آف مشی گن پریس)۔

۱۵ الزبتھ کے اس قول کا تذکرہ ہاجسن رائٹ کی درج ذیل کتاب (۲۰۰۲ء) میں موجود ہے: Women's Writings of the Early Modern Period, 1588-1688، ایڈنبرا یونی ورسٹی پریس۔

۱۶ میری ایسٹل (پ۔۱۶۶۶) انگلستان کی پہلی تانیثیت پسند خاتون، شاعرہ اور ادیبہ کہی جا سکتی ہیں اگرچہ وہ گہرے

مذہبی رجحانات رکھنے والی روایت پسند خاتون تھیں لیکن خواتین کی ذہنی وفکری آزادی سلب کیے جانے کے خلاف سراپا احتجاج تھیں۔ انھیں اپنے نظریات کی بنا پر شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ انھوں نے خواتین کو اپنے شعور کی بیداری کا پیغام دیا اور انھیں ترغیب دی کہ وہ اپنی صلاحیتوں کا بھرپور استعمال کریں اور اپنی قوت فیصلہ کو بروئے کار لاتے ہوئے اپنی راہ خود منتخب کریں۔ والٹرز، ص ۲۶۔۳۱، اٹھارویں صدی میں گوتھک ادب کی روایت میں خواتین کا کردار نمایاں نظر آتا ہے۔ ان میں فینی برنی اور جین آسٹن جیسے نام نمایاں ہیں۔ اس دور میں رچرڈزسن کی ''پامیلا'' اپنے عہد کی خواتین کی زندگی کے معاشرتی پہلوؤں کی عکاسی کرتی ہے۔

۱۷ والٹرز، ص ۳۰۔۳۱۔

۱۸ اس تحریک کی ایک اہم خاتون شخصیت ایمیلی ڈیوی سن نے ۱۹۱۳ء میں ڈربی ڈے کے موقع پر اپنے موقف کی حمایت میں خود کو انگلستان کے بادشاہ کے گھوڑے کے سامنے پھینک کر جان دے دی تھی۔

۱۹ بین واش، ۲۰۰۶ء، Essential Modern World History, لندن، ص ۳۸۔۴۷۔

۲۰ جاوید اقبال، ۱۹۸۹ء، ''زندہ رود''، (لاہور، حیدرآباد، کراچی: شیخ غلام علی اینڈ سنز)، ص ۱۸۴۔۱۹۹۔

۲۱ ''کلیاتِ اقبال، ۱۹۷۷ء، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ص ۱۲۰/۱۲۰۔

۲۲ ڈاکٹر ایوب صابر، بالمشافہ، اسلام آباد، ۱۴ اپریل ۲۰۰۹ء۔

۲۳ فراؤلین ایما ویگے ناست اور فراؤلین سینے شَل۔ ان میں سے ایما ویگے ناست سے ان کا قلبی تعلق زیادہ گہرا اور دیرپا رہا۔

۲۴ مشمولہ ''اقبال از عطیہ بیگم''، مرتبہ ضیاء الدین احمد برنی، (لاہور: اقبال اکادمی)۔

۲۵ ایضاً، ص ۵۱، ۵۲۔

۲۶ ''مجھے ڈر ہے کہ میں وہ باتیں لکھ رہا ہوں جو صرف گفتگو کے لیے محفوظ رہنی چاہیے تھیں۔ میں اس کے متعلق اور کچھ نہیں لکھوں گا اس لیے کہ مجھے ترغیب ملتی ہے کہ میں اپنے دل کی ساری باتیں کہہ ڈالوں اور بہت سے دوسری باتیں بھی کہوں۔۔۔'' مکتوب بنام عطیہ فیضی، ۷ اپریل ۱۹۱۰ء مشمولہ ''اقبال از عطیہ بیگم''، ص ۷۱۔

''میری سب سے بڑی دقت یہ ہے کہ میں اشاعت کے لیے کون سی نظموں کا انتخاب کروں۔ گزشتہ پانچ چھ سال کے دوران میں میری نظمیں زیادہ تر پرائیویٹ نوعیت کی رہی ہیں۔ اور میرا خیال ہے کہ پبلک کو ان کے پڑھنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ ان میں سے بعض کو تو میں نے کلیتہً تلف کر دیا ہے، اس ڈر سے کہ کہیں کوئی انھیں چرا کر نہ لے جائے اور شائع نہ کر دے۔'' مکتوب بنام عطیہ فیضی، ۷ جولائی ۱۹۱۱ء مشمولہ ''اقبال از عطیہ بیگم''، ص ۷۶۔

۲۷ ''مقالاتِ اقبال''، مرتبہ معینی، سید عبدالواحد، ۱۹۶۳ء، ص ۵۲۔

۲۸ ایضاً، ص ۵۵۔۵۶۔

۲۹ ''کلیاتِ اقبال''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ص ۸۸/۸۸۔

۳۰ ''کلیاتِ اقبال''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ص ۸۸/۸۸۔

۳۱ ترانۂ ہندی، ''کلیاتِ اقبال''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ص ۸۳/۸۳۔

۳۲۔ ''مقالاتِ اقبال''، ۱۹۶۳ء، ص ۵۷۔
۳۳۔ ایضاً ص ۵۸۔
۳۴۔ ''آج کل میں دوسروں سے زیادہ بات چیت نہیں کرتا۔ میری اپنی بدنصیب ذات مصیبت انگیز خیالات کی کان بنی ہوئی ہے جو سانپ کی طرح میری روح کے عمیق اور تاریک سوراخوں سے باہر نکلتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ میں سپیرا بن جاؤں گا اور بازاروں میں پھرتا پھروں گا۔ اس طرح سے متجسس لڑکوں کی ایک جماعت میرے پیچھے ہوگی۔'' مکتوب بنام عطیہ فیضی، ۱۷ اپریل ۱۹۰۹ء مشمولہ ''اقبال از عطیہ بیگم''، ص ۵۶۔
''پبلک کے بہت سے پیروں والے عفریت کو اپنے احترام کا فضلہ دوسروں کو دینے دیجیے جو مذہب اور اخلاق کے بارے میں جھوٹے مطامع نظر کی مطابقت میں عمل کرتے ہوئے اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔ میں ان کے رسوم و رواج کا احترام کرنے کی غرض سے، جو انسانی دماغ کی فطری آزادی کو دباتے ہیں، اپنے آپ کو جھکا نہیں سکتا۔'' مکتوب بنام عطیہ فیضی، ۷ جولائی ۱۹۰۹ء مشمولہ ''اقبال از عطیہ بیگم''، ص ۶۱۔
۳۵۔ جاوید اقبال، ''زندہ رود''، ۱۹۸۹ء، ص ۲۶۸۔
۳۶۔ فقیر، سید وحید الدین، ''روزگارِ فقیر''، جلد اول، ۱۹۸۸ء، لاہور: آتش فشاں پبلی کیشنز)، ص ۱۵۶۔
۳۷۔ ''روزگارِ فقیر''، جلد اول، ۱۹۸۸ء، ص ۱۵۹۔
۳۸۔ جاوید اقبال ڈاکٹر، مرتب، صدیقی، افتخار احمد، مترجم، ''شذراتِ فکرِ اقبال''، ۱۹۷۳ء، ص ۸۵، ۸۶۔
۳۹۔ ''مقالاتِ اقبال''، ۱۹۶۳ء، ص ۱۳۶۔۱۳۷۔
۴۰۔ سورۃ النسا: ۳۴۔
۴۱۔ اسرار احمد، ڈاکٹر، ۱۹۸۹ء، ''اسلام میں عورت کا مقام''، لاہور: مرکزی انجمن خدام القرآن، ص ۳۱۔
۴۲۔ ''گفتارِ اقبال''، ۱۹۷۷ء (۱۹۶۹ء) ص ۴۔
۴۳۔ ''مقالاتِ اقبال''، ۱۹۶۳ء، ص ۱۶۹۔۱۷۰۔
۴۴۔ ''شذراتِ فکرِ اقبال''، ۱۹۷۳ء، ص ۱۱۴۔
۴۵۔ مشمولہ مجلہ ''اقبال''، جلد ۳۶، شمارہ ۲، ص ۹۳۔
۴۶۔ ''روزگارِ فقیر''، جلد اول، ص ۷۸۔
۴۷۔ ایضاً، ص ۶۶۔
۴۸۔ ایضاً، ص ۱۳۸۔
۴۹۔ ''والد نے مجھ سے فرمائش کی ہے کہ میں بو علی قلندرؒ کی مثنوی کے نمونہ پر فارسی میں کوئی مثنوی لکھوں۔'' ''اقبال از عطیہ بیگم''، ۱۹۸۱ء، ص ۷۶۔
۵۰۔ مشمولہ مجلہ ''اقبال''، جلد ۳۶، شمارہ ۲، ص ۹۲۔۹۳۔
۵۱۔ ''کلیاتِ اقبال''، اردو، ص ۲۷۳۔
۵۲۔ ایضاً۔

۵۳ ایضاً۔

۵۴ ''کلیاتِ اقبال''، فارسی، ص۱۰۰۔۱۱۱۔

۵۵ ''کلیاتِ اقبال''، اردو، ص۹۲۔۹۳/۵۵۴۔۵۵۵۔

۵۶ ایضاً، ص۹۴/۵۵۶۔

۵۷ ایضاً۔

۵۸ ایضاً۔

۵۹ ''روزگارِ فقیر''، جلد اول، ۱۹۸۸ء، ص۱۹۱۔

۶۰ ڈاکٹر مظفر حسن ملک، ۱۹۸۶ء، ''اقبال اور ثقافت''(لاہور: اقبال اکادمی)، ص۴۷۔

۶۱ ''کلیاتِ اقبال''، اردو، ص۹۵/۵۵۷۔

۶۲ چشتی، س ن، شرح ضربِ کلیم، ص۲۵۸۔

۶۳ ''کلیاتِ اقبال''، اردو، ص۹۷/۵۵۹۔

۶۴ ایضاً۔

۶۵ ''گفتارِ اقبال''، ۱۹۷۷ء، ص۷۵۔۷۶۔

۶۶ ایضاً، ص۸۱۔

۶۷ سورۃ النساء، آیت۱۔

۶۸ سورۃ الزمر، آیت۶۔

۶۹ ''روزگارِ فقیر''، جلد اول، ص۱۸۳۔

۷۰ آل عمران، آیت۱۹۵۔

۷۱ الفرقان، آیت۵۴۔

۷۲ ''لغات کشوری''، ص۶۹: ''شاہکار اسلامی انسائیکلو پیڈیا''، ص۳۷۵۔۳۷۶۔

۷۳ سورۃ النور، آیت۶۔

فہرست اسنادِ محولہ

☆ احمد، ڈاکٹر نعیم، سن ندارد، تاریخ فلسفۂ یونان، (لاہور: مکتبہ میری لائبریری)۔

☆ الزبتھ سپیئر نگ، ۲۰۰۲ء، مشمولہ: "Medieval Writings on Female Spirituality" (ہارمنڈز ورتھ: پینگوئن بکس)۔

☆ برنی، ضیاء الدین احمد، مرتب، سن ندارد، اقبال از عطیہ بیگم (لاہور: اقبال اکادمی)۔

☆ بین واش، ۲۰۰۶ء، Essential Modern World History, لندن۔

☆ جاوید اقبال، ڈاکٹر، ۱۹۸۹ء، ''زندہ رود''، (لاہور، حیدرآباد، کراچی: شیخ غلام علی اینڈ سنز)۔

☆ ۔۔۔، مرتب، صدیقی، افتخار احمد، مترجم، ۱۹۷۳ء، شذراتِ فکرِ اقبال۔

☆ چشتی، یوسف سلیم، س ن، شرح ضربِ کلیم، (لاہور: مکتبہ تعمیر انسانیت)۔
☆ ڈاکٹر مظفر حسن ملک، ۱۹۸۶ء اقبال اور ثقافت (لاہور: اقبال اکادمی)۔
☆ سٹیفنی ہاجسن رائٹ، Women's Writings of the Early Modern Period, 1588 - 1688، (ایڈنبرا یونیورسٹی، پریس)۔
☆ سید قاسم محمود، مرتب، شاہ کار اسلامی انسائیکلو پیڈیا (لاہور: الفیصل پبلشرز)۔
☆ عارف حسین، مترجم، ۲۰۰۸ء، مکالماتِ افلاطون، (اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان)۔
☆ فریزر، انطونیہ، ۱۹۸۴ء، The Weaker Vessel: Women's lot in Seventeenth-Century England، (لندن: فینکس پریس)۔
☆ فری لینڈ، سنتھیا (Freeland, Cynthia)، ۱۹۸۸ء، Feminist Interpretations of Aristotle، (پنسلوینیا: پنسلوینیا یونیورسٹی پریس)۔
☆ ....، ۲۰۰۰ء، "eminism and Ideology in Ancient Philosophy، مشمولہ Apeiron، جلد ۳۳، شمارہ ۴۔
☆ فقیر، سید وحید الدین، ۱۹۸۸ء، روزگار فقیر، جلد اول، لاہور: آتش فشاں پبلی کیشنز۔
☆ " کلیات اقبال، ۱۹۷۷ء، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز۔
☆ کنگ، مارگریٹ ایل، ۱۹۹۱ء، Women of the Renaissance، (شکاگو، لندن: شکاگو یونیورسٹی پریس)۔
☆ والٹرز، مارگریٹ، ۲۰۰۷ء، Feminism: A Very Short Introduction، (اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس)۔
☆ ہابی، ایلین، ۱۹۸۹ء، Virtue of Necessity: English Women's Writing, 1649-88، (این۔آربر: یونیورسٹی آف مشی گن پریس)۔
☆ ہیگل، جی، ڈبلیو، ایف، (Hegel, G.W.F)، ۱۹۶۷ء، The Philosophy of Right، جرمن سے ترجمہ از ٹی۔ایم ناکس، (T.M. Knox) (نیویارک: نیویارک یونیورسٹی پریس)۔

o ------ o