طلوعِ اسلام

مئی ۱۹۵۱

بہ یادِ اقبال

★

-/8/-

اسلامی حیاتِ اجتماعیہ کا ماہوار مجلّہ

طلوعِ اسلام

کراچی

بدل اشتراک	مرتب	قیمت فی پرچہ
سالانہ: چھ روپے پاکستانی (نو روپے ہندوستانی) غیر ممالک سے ۲۱ شلنگ	محمد یونس	آٹھ آنے (پاکستانی) بارہ آنے (ہندوستانی)

نمبر ۵	مئی سنہ ۱۹۵۱ء	جلد ۴

فہرستِ مضامین

لمعات	۳ - ۸	سوشلزم بطور مسلک سیاسی (عبداللہ انور بیگ صاحب)	۳۶ - ۴۶
کلام و پیغامِ اقبال (الحاج خواجہ ناظم الدین صاحب)	۹ - ۱۱	دستورِ پاکستان	۴۷ - ۵۹
اپنے متعلق	۱۱	جمعے کی چھٹی	۵۹
اقبال کا مشن (ڈاکٹر محمود حسین صاحب)	۱۲ - ۱۶	ابن بطوطہ (ممتاز حسن صاحب)	۶۰ - ۶۷
اسلام میں خلیفہ کا انتخاب (ڈاکٹر سید محمد یوسف صاحب)	۱۷ - ۳۵	پیغامِ اقبال (نظم) (اسد ملتانی صاحب)	۶۸ - ۶۹
استفہامِ خاک و رویشے نگر	۳۵		

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

لمعات

زندگی کی ایک روش تو یہ ہے کہ آپ اس حقیقت پر ایمان رکھتے ہیں کہ کائنات میں کچھ مستقل اقدار ایسی ہیں جو انسانی اعمال میں اچھے اور برے (نیک و بد، خیر و شر، حیات بخشی یا ہلاکت انگیزی) کا محکم معیار بنتی ہیں۔ یہ مستقل اقدار وہ اصول ہیں جن کے مطابق ہر اس قوم کو انسانی معاملات کے فیصلے کرنے چاہئیں جو دنیا میں نوعِ انسانی کی فلاح و بہبود کو بطور نصب العین سامنے رکھتی ہے۔ اس کا یہ بھی ایمان ہے کہ یہ مستقل اقدار یا محکم اور اٹل اصول وحی کے ذریعے سے ملتے ہیں اور آج اس آسمان کے نیچے قرآن کے اندر محفوظ ہیں۔ لہٰذا وہ ایمان رکھتی ہے کہ قرآن ان کی زندگی کا ضابطۂ حیات اور میزانِ عدل ہے۔ وہ اس حقیقت پر دل سے ایمان رکھتی ہے اور پھر اس کے بعد ہر ممکن کوشش کرتی ہے کہ وہ اپنے اس ایمان کو اپنی عملی روش سے سچا کر دکھائے۔ دنیا کی کسی قوم کو اس قوم کے متعلق کوئی غلط فہمی نہیں ہوتی۔ ان کے اصول کھلے کھلے اور ان کے فیصلے نکھرے نکھرے ہوتے ہیں۔ ہر وہ شخص جو ان کے اصولوں سے واقفیت رکھتا ہے بلا تامل کہہ سکتا ہے کہ فلاں دوراہے پر ان کا قدم کس طرف اٹھے گا اور فلاں معاملے میں ان کا فیصلہ کیا ہوگا۔ یہ قوم اپنے ہر فیصلے اور ہر عمل کو ان کے نتائج سے پرکھتی ہے۔ اگر وہ نتائج وہی ہیں جنہیں قرآن نے خوشگوار نتائج (حیات طیبہ کے ثمرات) قرار دیا ہے، تو وہ سمجھ لیتی ہے کہ ہمارا قدم صحیح راستے پر اٹھ رہا ہے۔ لیکن اگر ان کے اعمال ایسے نتائج پیدا نہیں کرتے تو وہ فوراً رکتی ہے اور اپنا جائزہ لیتی ہے کہ اسے کہاں غلطی لگ گئی۔ یہ وہ قوم ہے جسے قرآن مومنین کی جماعت سے تعبیر کرتا ہے۔ ان کا حال بھی خوشگوار ہوتا ہے اور مستقبل بھی تابناک۔ فی الدنیا حسنۃ و فی الاخرۃ حسنۃ۔

اس کے برعکس ایک دوسرا گروہ ہے جو کسی مستقل قدر اور کسی محکم اصول کا قائل نہیں۔ وہ ہر معاملے کا فیصلہ اپنی مصلحت کوشیوں کے ماتحت کرتا ہے۔ جس روش میں انہیں اپنا فائدہ نظر آتا ہے اسے بلا توقف اختیار کر لیتے ہیں۔ جس میں ذاتی نقصان دکھائی دیتا ہے اسے بلا تامل چھوڑ دیتے ہیں۔ انہیں نوعِ انسانی کے مفاد و بہبود سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا۔ ان کی نگاہ ہمیشہ اپنے حال کی فارغ البالی پر ہوتی ہے۔ وہ اس مقصد کے حصول کے لئے ہر ممکن ذریعہ اختیار کر لیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ہر وہ ذریعہ جو حصولِ مقصد میں ممد و معاون ہو جائز ہی نہیں بلکہ انسب ہوتا ہے، اور ہر وہ قدم جو انہیں اپنے پیشِ نظر مقصد سے دور لے جائے، ان کے نزدیک غلط سمت کی طرف اٹھتا ہے، فلہٰذا ناجائز ہوتا ہے۔ اس گروہ کی یہ روش بھی کھلی کھلی ہوتی ہے اور ہر شخص ان سے واقف ہوتا ہے کہ ان کا ہر فیصلہ ان کے اپنے مفاد کیلئے ہوگا۔ قرآن اس گروہ کو قوم کفار یعنی زندگی کی مستقل اقدار اور غیر متبدل اصولوں کا انکار کرنے والی قوم قرار دیتا ہے۔ یہ روش زندگی

بھی اپنے نتائج رکھتی ہے، اگرچہ یہ نتائج صرف بیش یا افتادہ مفاد کے حامل ہوتے ہیں۔

ان دو گروہوں کے علاوہ ایک تیسرا گروہ ہے جس کے متعلق قرآن کا فیصلہ ہے کہ وہ تباہیوں اور بربادیوں کے درک اسفل (سب سے نچلے درجے) میں ہوتا ہے۔ اس گروہ کو قرآن نے نہ صرف نوع انسانی کا بدترین دشمن ہی قرار دیا ہے بلکہ یہ بھی کہا ہے کہ ان کا اپنا انجام بھی تباہی اور بربادی کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا۔ اس گروہ کی نمایاں خصوصیات قرآن نے بار بار بیان کی ہیں تاکہ کوئی شخص ان کے فریب میں آکر نادانستہ تباہ نہ ہو جائے۔ ان کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم (۵/۴۱) یعنی ان کا دل ان صداقتوں پر ایمان نہیں رکھتا جن کا ذکر گروہ اول کے ضمن میں کیا جا چکا ہے۔ لیکن وہ مصلحت اسی میں سمجھتے ہیں کہ زبان سے ان باتوں کا اعلان ضرور کرتے رہیں، یعنی وہ دل میں تو یہی سمجھتے ہیں کہ روشِ زندگی وہی صحیح ہے جس سے ہمارے اپنے مفاد حاصل ہو جاتے ہیں لیکن ان مفاد کے حصول کے لئے وہ سمجھتے ہیں کہ زبان سے قرآن کی مستقل اقدار اور غیر متبدل اصولوں کا تذکرہ بار بار کرتے رہیں۔ وہ اٹھتے بیٹھتے، چلتے پھرتے، ہر جلسے میں اور ہر پریس کانفرنس میں، اپنا آغاز بیان اس مقدس اعتراف سے کرتے ہیں کہ نشھد انک لرسول اللہ کہ "ہم اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ خدا سچا، اس کا رسول سچا، اس کا دین سچا، دین کے احکام سچے"۔ لیکن ان کا دل اس وقت بھی کہہ رہا ہوتا ہے کہ یہ سب اقرار و اعتراف مصلحت کوشی کے تقاضے ہیں کیونکہ ان کے بغیر مذہب پرست عوام ان کے سامنے تعظیم و احترام کی گردن نہیں جھکا سکتے۔ وہ زبان سے یہ شہادت دے رہے ہوتے ہیں اور اللہ کا قانون علی الاعلان کہہ رہا ہوتا ہے کہ انھم لکٰذبون کہ یہ اپنے اس دعوے میں جھوٹے ہیں۔

اس گروہ کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ پبلک جلسوں میں اور پریس کانفرنسوں میں تو خدا اور رسول کے نام کے سوا بات نہیں کرتے لیکن واذا خلوا الی شیاطینھم جب اپنی پارٹی کے لوگوں کے ساتھ تنہائی میں ملتے ہیں تو ان سے کہتے ہیں کہ ہماری ان باتوں پر نہ جانا انما نحن مستھزءون۔ مذہب اور اس کے تضمنات سب توہم پرستی اور خرافات ہیں۔ ہم تو ان لوگوں کو دھوکے میں رکھنے کیلئے ان کے سامنے خدا اور رسول کا نام لیتے رہتے ہیں۔

اس گروہ کی ایک اور نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ ہمیشہ چاہتے یہ ہیں کہ ہر طرف سے ان کی تعریف و توصیف کے قصیدے لکھے جائیں۔ وہ جہاں جائیں ان کی خدمت میں بڑے بڑے ایڈریس پیش کئے جائیں۔ ایڈریس پیش کرنے والے بھی جانتے ہوں کہ جو کچھ ہم کہہ رہے ہیں، جھوٹ ہے، سننے والے بھی سمجھتے ہوں کہ جو کچھ کہا جا رہا ہے، سب ملمع کاری اور تملق پیشگی ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہر مقام پر ان کی تعریف ہونا ضروری ہے اور انھیں ان کاموں کا کریڈٹ Credit ملنا اس سے بھی ضروری، جن کاموں کے انھوں نے صرف وعدے کئے ہوئے ہیں اور ان میں سے روبہ عمل کوئی بھی نہ آیا، اس لئے کہ ان لوگوں کی حالت یہ ہو جاتی ہے کہ یحبون ان یحمدوا بما لم یفعلوا (۳/۱۸۷) انھیں ہمیشہ اس کی خواہش رہتی ہے کہ ان کے ان کاموں کی تعریف ہو جو وہ کرتے نہیں ہیں"۔

ان کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ وہ مناصب اور مدارج اور عزت و تقریب تو اپنی قوم کے ہاتھوں حاصل کرتے ہیں، لیکن چونکہ انھیں اپنی قوم کے مستقبل کے متعلق یقین نہیں ہوتا، اس لئے وہ اپنی قوم کے دشمنوں کے ساتھ بھی اندر ہی اندر ساز باز رکھتے ہیں تاکہ اگر کل کو خدانکردہ، قوم پر کچھ مصیبت آپڑے تو یہ جھٹ سے ان اغیار کی گود میں جا بیٹھیں۔ یہی ہے وہ خصوصیت جس کے متعلق قرآن نے کہا ہے:

یتخذون الکافرین اولیاء من دون المومنین (۴/۱۳۹)

ان کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ وہ دین کے احکام میں سے ان حکموں کی طرف لپک کر جاتے ہیں جن سے ان کا مطلب حل ہوتا ہے، وان یکن لھم الحق یأتوا الیہ مذعنین (۲۴/۴۹) جب حق ان کے مفید مطلب ہو تو اس کی فرمانبرداری کے لئے دوڑ کر آئیں گے۔ یہ لوگ اپنے آپ کو اسلامی احکام کے نافذ کرنے والوں کی حیثیت سے مشہور کرنے کیلئے صرف ان احکامات کو ابھار کر سامنے لائیں گے جن سے ان کے اپنے کام نکلتے ہیں۔ باقی حصے کو پس پشت رکھیں گے اور جب ان سے سوال کیا جائے تو کہہ دیں گے کہ سارے قرآن پر ایک دن میں عمل تھوڑے ہو سکتا ہے۔ ایسا رفتہ رفتہ ہوگا۔

ان کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ جب کوئی مصیبت کا وقت آئے گا تو قوم کی ہمدردیوں کو ساتھ رکھنے کے لئے زور زور سے خدا کو پکاریں گے فلما نجٰھم الی البر اور جب اس مصیبت سے چھٹکارا ہو جائے گا، اذا ھم یشرکون (۲۹/۶۵) تو پھر خدا کے ساتھ اپنے فیصلوں اور آرزوؤں کی اتباع بھی شروع کردیں گے۔

یہ اور اسی قسم کی اور خصوصیات ہیں جنھیں اس تیسرے گروہ کی نفسیاتی کیفیات کے طور پر قرآن نے بیان کیا ہے۔ اس گروہ کا نام منافقین کا گروہ ہے، یعنی وہ جو ایک طرف سے نظامِ خداوندی میں داخل ہوں اور دوسری طرف سے نکل جائیں (نَفَقَ سرنگ کو کہتے ہیں جس کے دونوں منہ کھلے ہوئے ہوں کہ ایک طرف سے آدمی داخل ہو اور دوسری طرف سے باہر نکل جائے) ان کی پوری کی پوری نفسیاتی کیفیت خود اس نام کے اندر مضمر ہے۔ وہ جب بھی دین کے کسی معاملہ میں قدم رکھیں گے تو سب سے پہلے یہ دیکھیں گے کہ اس میں سے نکلنے کی راہ کونسی ہے۔ پہلے اس راہ کے متعلق یقین کرلیں گے پھر اس میں قدم رکھیں گے۔ جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے قرآن اس روشِ زندگی کو سب سے زیادہ ہلاکت انگیز اور تباہ کن بتاتا ہے۔ اگر یہ چیز کسی ایک فرد میں ہو تو ہلاکت صرف اسی فرد تک محدود رہتی ہے لیکن جب کسی قوم کی یہ حالت ہو جائے تو پھر وہ ساری کی ساری قوم تباہیوں کے جہنم میں جا گرتی ہے اور اس طرح کہ ان کے بعد کوئی ان کا نام لینے والا بھی باقی نہیں رہتا۔

آپ پاکستان میں اپنی حالت پر غور کیجئے اور دیکھئے کہ ہمارا پورے کا پورا معاشرہ کیا اس تیسری روش پر نہیں چل رہا۔ آپ اپنے نام نہاد طبقۂ اعلیٰ کی سیرتوں کو سامنے لائیے اور دیکھئے کہ کیا وہ ان خصوصیات کی حامل نہیں؟ ہم نے اوپر کے طبقے کا نام تو صرف اس لئے لیا ہے کہ عوام کا کیرکٹر ہمیشہ اوپر کے طبقے کے رنگ میں رنگا جاتا ہے۔ اوپر کے طبقے کی اس روشِ زندگی کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ

ان کا احترام عوام کے دلوں سے بالکل اٹھ جاتا ہے اور دنیا میں کوئی ایسی قوم زندہ نہیں رہ سکتی جس کے عوام کے دلوں میں خواص کی تعظیم باقی نہ رہ جائے۔ آپ قانون کے نظواہرے قوت کے زور پر منوا سکتے ہیں لیکن وہ شے جو قوم کو جان تک دینے کیلئے آمادہ کرتی ہے، صرف احترام اور عقیدت ہوتی ہے۔ آج لوگوں کے دلوں سے لیڈروں کا احترام کس حد تک اٹھ چکا ہے؟ اس کا اندازہ ہر وہ شخص کر سکتا ہے جسے تیچے سے عوام میں گھل مل کر رہنے کا اتفاق ہو؟ عوام سے ہماری مراد صرف قوم کا سب سے نچلا طبقہ ہی نہیں بلکہ وہ متوسط طبقہ بھی ہے جو قوم کا دست و بازو کہلاتا ہے۔ اس طبقے میں نہ صرف یہ کہ اپنے لیڈروں کا احترام ہی باقی نہیں رہا بلکہ ان کی تمسخر انگیز منافقانہ روش زندگی کی وجہ سے ان کے خلاف نفرت کے جذبات بھی پیدا ہو رہے ہیں۔ اور نہ صرف ان کے خلاف بلکہ خدا رسول اور اسلام کے جن الفاظ کو وہ صبح شام دہراتے رہتے ہیں، خود ان الفاظ کو بھی وہ مضحکہ انگیز تصور کرنے لگ گئے ہیں نتیجہ اس کا یہ ہے کہ ان لیڈروں کی وجہ سے قوم کی نگاہوں میں زندگی کی قیمتی اقدار بھی قابل نفرت تصورات قرار پا چکی ہیں۔

جو کچھ ہم نے اوپر لکھا ہے یہ ہمارے موجودہ حالات کا صحیح صحیح آئینہ ہے جس کا جی چاہے اس میں اپنی صورت دیکھ لے۔ چونکہ قرآن کے اہم اصول ہمیں بتاتے ہیں کہ اس روش زندگی کا نتیجہ تباہی کے سوا کچھ نہیں ہوا کرتا، اس لئے ہم اس کا احساس کرنے کے باوجود کہ حبشی آئینے میں اپنی کریہہ صورت دیکھ کر آئینے کو پتھر پر دے مارا کرتا ہے، نہایت ضروری سمجھتے ہیں کہ اس آئینے کو قوم کے سامنے رکھ دیا جائے۔ ہماری قوم کی زندگی کے تمام نمایاں گوشوں پر آج پوری طرح سے منافقت مسلط ہو چکی ہے۔ خدا اور رسول، احکام شریعت، ضابطۂ الٰہی، نظام دین، ہر چیز آڑ کے طور پر استعمال ہو رہی ہے جس کی وجہ سے قوم کی اخلاقی قوت (Morale) بالکل بگڑتی چلی جا رہی ہے۔ اگر اسے بروقت سنبھالا نہ گیا تو پھر اس کے سنبھلنے کی کوئی صورت نہیں رہے گی۔ اس میں کوئی کلام نہیں کہ اس زمانے میں ملک کے ڈیفنس پر جس قدر بھی روپیہ صرف کیا جائے، کم ہے لیکن یہ حقیقت ہے جس پر تاریخ اور خود ہمارا زمانہ شاہد ہے کہ جس قوم کا Morale قائم نہ رہے اس میں ڈیفنس کے اسباب و ذرائع کبھی کامیاب نہیں ہوا کرتے۔

اس صورت حال کے باوجود ہم مایوس نہیں ہیں۔ ہمارا اندازہ ہی نہیں بلکہ یقین ہے کہ قوم میں ایسے مخلص افراد کی کمی نہیں جو اس صورت حالات کو اسی طرح سے محسوس کر رہے ہیں جس طرح ہم نے لکھا ہے۔ وہ اس پر نہایت خلوص اور دیانت سے مضطرب اور بے قرار بھی ہیں۔ وہ دل سے چاہتے ہیں کہ اس روش میں کسی طرح سے اصلاح ہو جائے، اس لئے کہ پاکستان نہ صرف ان کی جان، مال، عصمت آبرو کی حفاظت گاہ ہے بلکہ ان کے نزدیک یہ ان کی حسین آرزوؤں کی تعبیر اور ان تصورات کی تجربہ گاہ بننے کا امکان اپنے اندر رکھتی ہے جو ان کی زندگی کا آسرا ہیں اور فلاح آخرت کا سہارا۔ اس لئے وہ اس کے تحفظ اور بقا کے لئے ہم سے بھی زیادہ بے تاب اور بے قرار ہیں۔ لیکن ان کی یہ بے تابیاں اس وقت نتیجہ خیز نہیں ہو رہیں۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ہمارے ہاں عام لوٹ کی وجہ سے عزت اور گراں قدری کے معیار بدل گئے ہیں۔ اس وقت اثر اور عزت کا معیار صرف اضافی نسبتیں رہ گئی ہیں اور چونکہ یہ اضافی نسبتیں

لوگوں کو بہت سستے داموں ملی ہیں اس لئے جن کی طرف یہ نسبتیں منسوب ہیں وہ کسی ذاتی قیمت (Intrinsic Value) کے حامل نہیں ہیں۔ آج حالت یہ ہو چکی ہے کہ کوئی غریب آدمی یا ایسا شخص جو بلند منصب پر فائز نہیں، کیسی ہی بلند پایہ بات کیوں نہ کہے، کوئی شخص اسے درخورِ اعتنا سمجھنے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس کوئی دولت مند یا صاحبِ منصب کتنی ہی گھٹیا سے گھٹیا بات کیوں نہ کہے، چاروں طرف سے مرحبا اور سبحان اللہ کے غلغلے بلند ہونے شروع ہو جاتے ہیں۔ نتیجہ یہ کہ آدمیت، وجہ تکریم آدمی ہونے کی بجائے اضافی نسبتیں باعثِ تعظیم بن رہی ہیں۔ اس لئے بلند پایہ بات کرنے والے غریب یا غیر منصب دار افراد یہ کہہ کر الگ ہو بیٹھے ہیں کہ جب اس دیس میں ہماری اس آواز کی قیمت ہی کچھ نہیں تو ایسی آواز نکالنے سے حاصل ہی کیا ہے۔ یہ ان کی بنیادی غلطی ہے۔ اگر حق کی آواز کہنے والا بھی اضافی آسروں کا محتاج ہو جائے تو حق کا نام لینے والا باقی نہ رہے۔ پھر دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اس قسم کی تڑپ اور خلش رکھنے والے افرادِ ملک کے مختلف گوشوں میں بکھرے پڑے ہیں۔ وہ ایک دوسرے سے بے خبر ہیں، اس لئے ہر شخص اپنے آپ کو تنہا محسوس کرتا ہے۔ اگر وہ ایک دوسرے سے قریب ہو جائیں تو یہی قرب ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہوگا۔ سوال یہ ہے کہ اس قسم کے سوچنے والے دماغ اور قوم کے مستقبل کے تحفظ کا درد رکھنے والے دل بالآخر کب تک حالات کو صورتِ آئینہ دیکھتے جائیں گے؟ کیا ان کے یک جا ہو کر متفقہ فکر سے کسی عملی حل کے تلاش کرنے کی کوئی صورت پیدا نہیں ہو سکتی؟ انہیں معلوم ہونا چاہئے کہ قرآن کا یہ فیصلہ ہے کہ جب بربادیوں کا سیلاب آیا کرتا ہے تو وہ صرف انہی کے گھروں تک ہی محدود نہیں رہا کرتا جو ان تباہیوں کا باعث ہوتے ہیں۔ سیلاب کی رو میں ہر ایک خس و خاشاک کی طرح بہہ جایا کرتا ہے۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ اس قسم کے منتشر افراد میں سے ہر شخص اپنی اپنی جگہ اس احساس کو دل میں لئے بیٹھا ہے لیکن خود پہل کرنے کی بجائے اس انتظار میں ہے کہ کوئی اور شخص باہر نکلے تو یہ "کونوا مع الصادقین" کہتے ہوئے اس کے ساتھ ہو لے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس انتظار کی بالآخر کوئی حد بھی ہے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ آپ یہی کچھ سوچتے رہیں اور خدا کے قانونِ مکافاتِ عمل کے مطابق بربادیوں کا سیلاب سر پر ہی آ جائے۔ ہم اس پورے گروہ سے حضرت لوط علیہ السلام کے الفاظ میں پکار کر پوچھتے ہیں،

الیس منکم رجل رشید!

کلام و پیغامِ اقبال

(الحاج خواجہ ناظم الدین صاحب، گورنر جنرل، پاکستان)

[ہم ذیل میں الحاج خواجہ ناظم الدین صاحب گورنر جنرل کی وہ تقریر شکریہ کے ساتھ من وعن شائع کر رہے ہیں جو آپ نے ۲۲ راپریل کو بہ سلسلہ یوم اقبال گورنر جنرل ہاؤس میں ارشاد فرمائی اور جس میں آپ نے قوم کے اہل قلم طبقہ سے خاص طور پر اپیل کی کہ وہ پیغام اقبال کی نشر و اشاعت کریں اور اقبال کے ذریعہ قرآن اور اسلام کو سمجھیں۔ طلوع اسلام]

آج آپ پاکستان کے سب سے بڑے فلسفی اور قومی شاعر کی یاد تازہ کر رہے ہیں۔ تیرہ سال ہوئے ۲۱ راپریل کو اس درد مند دل نے جو قوم کے لئے دھڑکتا تھا دھڑکنا بند کر دیا، اس زبردست دماغ نے جو قوم کے مسائل پر غور و فکر کرتا تھا سوچنا ختم کر دیا اور وہ جادو بیان زبان جو دل کی آگ کو شعروں کے صدابہار پھولوں میں ڈھالتی جاتی تھی ہمیشہ کیلئے خاموش ہو گئی۔

علامہ اقبال نہ محض پاکستان کے سب سے بڑے قومی شاعر ہیں بلکہ ملت اسلامیہ کے سب سے بڑے مفکروں اور شاعروں کی صف میں ان کا مقام ہے۔ ان کا پیغام دنیا کے تمام مسلمانوں کے لئے ہے۔ نہ صرف مسلمانوں کیلئے بلکہ سارے انسانوں کے لئے۔ اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ ان کے کلام کا ترجمہ دنیا کی دوسری زبانوں میں اور خاص طور سے اسلامی زبانوں میں کیا جائے۔ علامہ مغفور نے خود اس ضرورت کو محسوس کیا تھا اور اسی وجہ سے ان کے کلام کا ایک بڑا حصہ فارسی میں ہے۔ مجھے یہ سن کر بڑی خوشی ہوئی کہ ایک بڑے عرب اہلِ قلم نے جو اس وقت آپ کے سامنے موجود ہیں اور ابھی آپ کو اپنے بلند پایہ خیالات سے مستفید فرمائیں گے "پیام مشرق" کا ترجمہ عربی میں کیا ہے۔ میرا مطلب ہز ایکسیلنسی عبدالوہاب عزام بے سفیر دولتِ مصر سے ہے۔ ان کی اس کتاب کی اشاعت سے پاکستان اور عرب ممالک ایک دوسرے سے اور زیادہ قریب ہو جائیں گے اور ان کے درمیان رشتۂ اتحاد اور زیادہ مضبوط ہو گا۔ اسی طرح علامہ کی اور تصانیف کے ترجموں کی بھی بڑی ضرورت ہے۔ اس مقصد کیلئے حکومتِ پاکستان نے ایک خاص آئین کے ذریعہ سے اقبال اکیڈمی قائم کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ مجھے یقین ہے کہ یہ اکیڈمی علامہ کے خیالات اور پیغام کو پھیلانے میں بڑا کام کرے گی اور اقبال سوسائٹی بھی اس کام میں اس کا ہاتھ بٹائے گی۔

علامہ کا پیغام درحقیقت اسلام کا پیغام ہے اور صحیح اور سچے اسلام کا، امن و سلامتی کا، رواداری اور انسانیت کا، تہذیب و ترقی کا۔ اس وقت دنیا پر جنگ کے بادل چھا رہے ہیں اور اندھیرا بڑھتا جاتا ہے۔ یہ بادل چھٹ سکتے ہیں تو اسلام کے نور سے، جس کے

علامہ اقبال زمانۂ حال میں سب سے بڑے علم بردار ہیں۔

گذشتہ سال میں نے علامہ کے علم وفضل کا ذکر کیا تھا اور اس طرف توجہ دلائی تھی کہ انھوں نے کس طرح دنیا کی ہر قوم کے پرانے اور نئے مصنفوں مثلاً افلاطون، ارسطو، غزالی، رومی، ملٹن، دانتے، برگسان، اور آئن سٹائن کے خیالات سے استفادہ کیا تھا میں نے اس وقت اس کام کی اہمیت پر زور دیا تھا کہ علامہ کے کلام پر حاشئے لکھے جائیں تاکہ عام پڑھنے والے اس کو سمجھ سکیں میں اس امر کی جانب قوم کی توجہ پھر دلانا چاہتا ہوں۔

اقبال صرف شاعر نہ تھے، صرف فلسفی نہ تھے، خواب وخیال کی دنیا میں نہ رہتے تھے۔ فلسفہ اور فقہ کے بارے میں ان کے خیالات کا دارومدار تعلیمات قرآنی پر ہے۔ اس موضوع پر تحقیق وتدقیق کے بڑے امکانات ہیں اور بڑی گنجائش۔ جو محنت اس کام میں کی جائے گی وہ سوارت ہوگی۔ اپنی وفات سے کچھ عرصہ پہلے علامہ اسلامی فقہ پر ایک زبردست کتاب لکھنے کیلئے مواد اکٹھا کر رہے تھے یہ تو نہیں معلوم کہ یہ کتاب کیا صورت اختیار کرتی لیکن یہ یقینی ہے کہ اس سے ایک مثالی حکومتِ اسلامی قائم کرنے میں بڑی مدد ملتی۔ ان کی تصانیف اور دوسری تحریروں سے اب بھی یہ پتہ چلانا بہت مشکل نہ ہوگا کہ طرزِ حکومت، ملکیت زمین، محنت و سرمایہ اور دوسرے اسی قسم کے مسائل کے متعلق ان کے خیالات کیا تھے۔ مجھے امید ہے کہ اکیڈیمی اور سوسائیٹی اس قسم کی تحقیق اور تلاش کے کام کو اپنے ذمہ لیں گی۔

علامہ نے انسان کی شخصیت اور اس کی خودی کی تربیت اور ترقی پر سب سے زیادہ زور دیا ہے۔ وہ بارِ امانت جو انسان نے ازل کے دن اپنے کمزور کندھوں پر اٹھانا قبول کیا، ان کے نزدیک اسے وہ اسی طرح سنبھال سکتا ہے کہ وہ "اسرارِ خودی" اور "رموزِ بیخودی" کو اچھی طرح سمجھے۔ خودی کی تربیت سے فرد کی تکمیل ضرور ہوتی ہے لیکن انسانیت کی ترقی کیلئے صرف یہی کافی نہیں۔ فرد کو جماعت کا ایک مفید رکن ہونا ضروری ہے۔ فرد اور جماعت کے تعلقات اور اس میں معاشی عدل کا قیام اسلام کا سب سے بڑا مقصد اور علامہ کا سب سے بڑا پیغام ہے۔

علامہ انسانی شخصیت کی بنا خودداری اور عزتِ نفس پر رکھنا چاہتے ہیں اور اسے ملک اور نسل کی قیود سے آزاد کر کے انسانی برادری میں شامل کرنا چاہتے ہیں۔ ان کے نزدیک نسل، ذات، معاشی طبقات، جغرافیائی حدود اس برادری کے قیام میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں۔ انسان کو اس سے بلند اور بالاتر ہونا چاہئے۔ اس بلندی اور برتری کی بنیاد مشترکہ اخلاقی احساس پر ہونی چاہئے۔ اسی میں دنیا کی فلاح وبہبود ہے۔ علامہ کا سرچشمۂ ہدایت قرآن کریم ہے اور جس طرح قرآن کریم کے مسلسل مطالعہ سے وہ ہدایت حاصل کرتے تھے اسی طرح ہم سب کو کرنا چاہئے۔ یہ فرض خاص طور سے ان اہلِ قلم پر عائد ہوتا ہے جن میں قرآن کریم کے سمجھنے اور دوسروں کو سمجھانے کی خاص صلاحیت ہے۔

علامہ کے پیغام کی اہمیت نے ان کی فن کاری پر پردے ڈال دیئے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال ایک بہت بڑے فن کار تھے اور جس حُسنِ بیان کے ساتھ انھوں نے بڑے بڑے خیال کو لفظوں کا جامہ پہنایا اس کی مثال دنیا کے ادب میں مشکل سے ملے گی۔ اقبال عمل کے علم بردار تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ

"عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی"

ان کی شاعری قوم کے لئے ایک پیغامِ عمل ہے۔ وہ خواب وخیال کی دنیا میں رہنے کے قائل نہیں بلکہ زندگی کے ٹھوس حقائق سمجھنے اور زندگی کی مشکلات پر فتح پانا ہی ان کے نزدیک انسان کا بڑا مقصد و کارنامہ ہے۔ زندگی کے طوفانی سمندر کا سینہ "ضربِ کلیم" ہی سے شق کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ "ضربِ کلیم" اخلاقی اور روحانی ترقی کے بغیر پیدا نہیں کی جا سکتی۔ انھوں نے اپنے پیغام کو "ضربِ کلیم" سے تشبیہ دی ہے۔ اور اس زمانے کے سحرِ سامری کو توڑنے کیلئے "ضربِ کلیم" ہی کی ضرورت ہے۔

اپنے متعلق

قارئین اس پرچے کی ظاہری ہیئت میں نمایاں تبدیلی پائیں گے جو انھیں یقیناً ناگوار گزرے گی۔ اس اشاعت میں آرٹ پیپر کا ٹائٹل استعمال نہیں کیا گیا اور ضخامت بھی مختصر صفحات کر دی گئی ہے۔ آئندہ بھی طلوعِ اسلام اسی طرح شائع ہوا کریگا تا آنکہ حالات مساعد ہو جائیں۔

قارئین سے کہیں زیادہ خود ہم پر یہ صورتِ حال شاق گزرتی ہے لیکن بحالاتِ موجودہ اس سے مفر نہیں۔ حالات کا تقاضا تو یہ تھا کہ ہم بہت پہلے یہ فیصلہ کرتے لیکن وہ جوشِ جنوں جو طلوعِ اسلام کو انتہائی نامساعدت حالات کے باوجود چار سال سے چلا رہا ہے، مانع رہا۔ اب صورت یہ ہے کہ کاغذ گراں سے گراں تر ہوتا جا رہا ہے۔ چند مہینوں میں اس کے نرخ دوگنے ہوگئے ہیں بلکہ اب تو قیمت کی گرانی کے ساتھ اس کی کمیابی کا بھی تلخ تجربہ ہو رہا ہے۔ طلوعِ اسلام کبھی بھی کاروباری پرچہ نہیں تھا اور ابتدا سے ہی خسارے پر چل رہا ہے۔ اس خسارے کے باوجود ہم نے قارئین کے اصرار پر گذشتہ سال اس کی قیمت میں نصف کی تخفیف کر دی۔ حالانکہ سابقہ قیمت پر بھی خسارہ تھا۔ اب یوں بھی ہو سکتا تھا کہ قیمت میں اضافہ کر دیا جاتا، لیکن قارئین کے پاسِ خاطر سے ہم نے اسے پسند نہیں کیا۔ بالآخر یہ صورت پیدا کی گئی جو آپ دیکھ رہے ہیں۔ ہر چند اس سے اس شدید نقصان کی تلافی نہیں ہو سکتی جو اس چار سال کی زندگی میں طلوعِ اسلام نے اٹھایا اور بدستور اٹھا رہا ہے تاہم مصارف میں کفایت کی معمولی سی صورت ضرور ہے اور اسی لئے ہم نے انتہائی بادلِ ناخواستہ اسے اختیار کیا ہے۔ ہمیں توقع ہے کہ ان غیر معمولی حالات کے پیشِ نظر قارئین کرام اس فیصلے کو گوارا کریں گے۔

ناظم ادارہ طلوعِ اسلام

اقبال کا مشن

(ڈاکٹر محمود حسین صاحب، وزیر حکومت پاکستان)

[یہ تقریر ۲۱ اپریل کو بہ سلسلہ یوم اقبال گورنر جنرل ہاؤس میں پڑھی گئی۔ ہم ڈاکٹر محمود حسین صاحب کے شکر گذار ہیں کہ انھوں نے اسے طلوع اسلام میں اشاعت کے لئے مرحمت فرمایا۔ مدیر]

داعیانِ کانفرنس نے جب پہلی مرتبہ مجھ سے آج کی اس محفل میں کچھ عرض کرنے کی فرمائش کی تو میں بہت ہچکچایا۔ پس وپیش کی وجہ کچھ تو میری مصروفیات تھیں، لیکن اصل وجہ یہ تھی کہ اقبال پر کچھ لکھنے یا کہنے کی ہمت میں اپنے میں نہ پاتا تھا۔ اقبال دنیا کی ان چند عظیم الشان شخصیتوں میں سے ہے جس پر بہت کچھ لکھا اور کہا جا چکا ہے اور آئندہ بھی اہلِ قلم اور اہلِ نظر اس کے کلام کی نت نئی تفسیریں کرتے رہیں گے۔ مگر اقبال پر قلم اٹھانا ہر ایک کے بس کی بات نہیں۔ کم از کم مجھ میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اقبال پر کچھ لکھ سکوں۔ اس کے باوجود اگر میں آپ کے سامنے حاضر ہوا ہوں تو وہ اس لئے نہیں کہ میں اقبال پر کسی نئے پہلو سے روشنی ڈالنا چاہتا ہوں، بلکہ محض اس عقیدت کے اظہار کیلئے جو مجھے عہدِ جدید کے سب سے بڑے اسلامی مفکر اور شاعر سے ہے۔

آج ہم علامہ اقبال علیہ الرحمۃ کی تیرہویں برسی منانے کیلئے الفت وفرقت کے گرم وسرد جذباتِ قلبی کے ساتھ ہم نشین ہیں۔ علامہ اقبال کا جسدِ خاکی، شاہی مسجد کے زیر سایہ آرام پذیر ہے مگر ان کی مقدس روح ہمارے اعمال کا جائزہ لے رہی ہے، اور پوچھ رہی ہے کہ ہم نے ان کے پیغام حقیقت کی کیا قدر کی؟

اقبال کو زندگی میں یہ شکایت رہی کہ

اقبال کوئی محرم اپنا نہیں جہاں میں ۔۔۔ معلوم کیا کسی کو دردِ نہاں ہمارا

اب جبکہ مادی طور پر اقبال ہم سے جدا ہو چکا ہے، ہمارا فرض ہے کہ رسمی طور پر برسی منانے کی جگہ اس کے پیام پر عمل کریں تاکہ اس کی پاک روح کو سکونِ ابدی حاصل ہو اور وہ پیغام جو اُس نے اپنی زندگی میں دیا اس کو سمجھیں اور ملت کے اس درد کو جس نے اس کو آخری دم تک اشک ریز رکھا اپنالیں۔ یہی اقبال کے خلوص دلی کی اصلی داد ہے ورنہ اس کو یہی شکایت رہے گی اور بجا طور پر رہے گی کہ

چو رخت خویش بر بستم ازیں خاک ۔۔۔ ہمہ گفتند با ما آشنا بود
ولیکن کس نہ دانست، ایں مسافر ۔۔۔ چہ گفت، وبا کہ گفت واز کجا بود

اقبال کہنے کو تو بیرسٹر بھی تھا، سر بھی تھا، عالم بھی تھا، فلسفی بھی تھا، شاعر بھی تھا، لیکن اس کا اصل مقام اس سے کہیں آگے تھا۔ اس کے کلام کی فلسفیانہ گہرائی، اس کے تخیل کی ندرت، اس کے الفاظ کی رنگینی و شوخی، اس کو دوسرے شعراء سے ممتاز کرتی ہے۔ اس کے کلام میں میر کی سادگی، سودا کی قادرالکلامی، انیس کا سوز، غالب کا فلسفیانہ رنگ و نفسیاتی جھلک، حالی کا درد، مومن کی رنگینی، اکبر کی چاشنی، سب یکجا جمع تھے۔

اقبال کی شاعری زندہ جاوید شاعری ہے۔ اس میں مشرقی شاعری کی سب خصوصیات موجود ہیں۔ اس میں نغمے بھی ہیں، موسیقی بھی، رقص بھی ہے اور سرود بھی، طرب بھی ہے اور حزن بھی۔ اقبال کے نغمے، لہو و لعب کے نغمے نہیں جو حیوانی جذبات کو بھڑکاتے ہوں۔ بلکہ ایک حیات افروز پیغام ہیں جو قافلۂ قوم کے لئے "حدی" کا کام دیتے ہیں اور محمل کی گراں باری کو ہلکا کرتے ہیں۔ اس کی موسیقی ایسا ایمان پرور ترنم ہے جو زندگی کے خوابیدہ تاروں کو چھیڑتا ہے اور ان میں زندگی کی لہر پیدا کرتا ہے۔ اس کا رقص، ماہ و انجم کا رقص ہے جو پردۂ کائنات پر "معرفتِ کردگار" کی زندہ نشانیاں ہیں۔ اس کا طرب، رندوں اور مے کشوں کی سرمستیوں اور وصل کی لذتوں سے ناآشنا ہے اور اس کا حزن، ہجر کی کلفتوں کی جگہ قوم کی مردنی کا ماتم ہے۔

اقبال شاعرِ مشرق ہے۔ وہ الشعراء تلامیذ الرحمٰن کی مکمل تفسیر ہے۔ وہ ملت اسلامیہ کی نشاۃ الثانیہ کا علمبردار ہے۔ وہ انسانیت کا شاعر ہے۔ اگر اس کو لسان اللہ کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ اس کی ہر بات کلامِ الٰہی اور آیاتِ خداوندی کی ایسی تفسیر ہے جس نے ملتِ بیضا کے قلوب کو تعلیماتِ اسلامی کے نور سے دوبارہ معمور کر دیا۔

اقبال کی آنکھوں نے قوم کی زبوں حالی کا نقشہ دیکھا، اس کا دردمند دل تڑپ اٹھا، مسلمان خواب خرگوش میں پڑے ہوئے تھے اور قعرِ پستی کی طرف گرتے چلے جا رہے تھے۔ مسلمانوں کی کشتی بغیر ملاح کے منجدھار میں ڈگمگا رہی تھی۔ کاروان بغیر میرکارواں کے بھٹک رہا تھا، افراتفری کے اس عالم میں بے کس و بے بس قوم، اندرونی حریفوں کی ریشہ دوانیوں اور بیرونی حکمرانوں کے استبداد کا شکار تھی۔

قدرت نے اس خواب گراں بار سے قوم کو جگانے کیلئے کئی رہنما اور مفکر بھیجے۔ ٹیپو سلطان نے جنوب میں قوم کی شیرازہ بندی کیلئے اپنی جان کی بازی لگا دی۔ حضرت سید احمد بریلوی اور مولانا اسمٰعیل شہید عزت و ناموس قوم کے تحفظ کی خاطر جہاد کرتے ہوئے جان پر کھیل گئے۔ سرسید اور ان کے رفقائے کار نے اس اندھیری محفل میں علم کی شمع روشن کی تاکہ مسلمان محض تقدیر پر تکیہ کرنے کی جگہ محنت و تدبیر سے کام لیں اور علم و عمل کے میدان میں آئیں۔ اسلام کے جسدِ بیجان پر نوحہ خوانی کرنے کی جگہ اسلام کی روح کو دریافت کریں، ماضی کی حسین دنیا کے سنہری خوابوں میں بسنے کی بجائے حال کی کٹھن اور دشوار گذار گھاٹیوں کو طے کریں، اتحاد و اتفاق سے کام لیں اور ہمت و مردانگی سے امید کا دامن تھامے رہیں۔ اور اس طرح اپنے لئے ایک روشن مستقبل بنائیں۔

حالی نے غارِ حرا کے تیرہ سو سال پرانے پیغام کو دہرایا۔ اکبر نے قوم کے ناسوروں پر طنز و مزاح کا نمک چھڑکا۔ رئیس الاحرار

مولانا محمد علی معرکے میں ایسے ڈٹے کہ تن، من، دھن سب کی بازی لگا دی۔ خدام کعبہ کی آواز پر مسلمانوں نے لبیک کہا اور دیکھتے ہی دیکھتے یہ بے دست و پا قوم دیوارِ آہنی کی طرح مستحکم ہو گئی۔ اس جنگ میں مولانا کی مقدس ہستی اس وقت تک مقابلہ کرتی رہی جب تک جانِ جانِ آفریں کو سپرد کر کے ارضِ مقدس میں ہمیشہ کیلئے سپردِ خاک نہ ہو گئی۔ اُدھر رئیس الاحرار قوم کے لئے بقائے دوام کا دروازہ کھٹکھٹا رہے تھے اِدھر سرزمین پنجاب سے

چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا

کا ترانہ مسلمانانِ ہند و عالم کے دلوں میں گھر کر رہا تھا۔ ہمارا درد آشنا حکیم جانتا تھا کہ اسلام ایک نقطہ ہے جس کا دائرہ ایک گردش میں پھیل کر تمام کرۂ ارض کو اپنے آغوشِ تقدس میں لے سکتا ہے۔ لیکن اس کے لئے اسلام کے نام لیوا تیار نہ تھے۔ یہ ناگزیر تھا کہ اپنے گرد و پیش کے تباہ کن ماحول سے بچنے کے لئے اپنا گوشۂ عافیت خود تعمیر کیا جائے اور اپنا توشہ بقوت حاصل کیا جائے اور پھر اس مرکز (پاکستان) سے امن اور آزادی، صلح پسندی اور رواداری، روحانی عظمت اور مادی ترقی کا مژدہ تمام عالم کو سنایا جائے اور اسلام کے پیغام کو دوبارہ چہار دانگ عالم میں پھیلایا جائے۔

حکیم الامت کی نکتہ رس طبیعت نے مداوائے ملتِ رنجور کیلئے یہ نسخہ تجویز کیا کہ اسے "اسرارِ خودی" اور "رموزِ بیخودی" کا درس اس عنوان سے دیا جائے کہ قومِ مسلم، توحیدِ باری، نبوت و رسالت، حقیقتِ وطن، امتیازِ خیر و شر، تقدیر و تدبیر، اور جہاد برحق کے ایک ایک رمز سے واقف ہو کر، دورِ اولیں کے مسلمانوں کی طرح ایکبار پھر جہدِ مسلسل و عملِ پیہم پر اُتر آئے اور اپنی گم کردہ عظمت و خلافتِ ارضی کو از سرِ نو حاصل کر کے فرش سے اٹھ کر عرش پہ بے تکلف جا بیٹھے اور اس تیرہ خاکدان میں شمعِ حرم کی پروانہ بنی رہے۔

حکیمِ مشرق کا پیغام حقیقت "دورِ حاضر کا پیغام ہے۔ اس" دانائے دورِ " نے ہر مسئلہ کا عملی تجزیہ پیش کر کے ملت کو بھلے بُرے سے آگاہ کر دیا۔ علامہ کا کلام مستقبل کا کلام ہے۔ اقبال نے مغربی درسگاہوں میں تعلیم پائی، مغربی لباس میں اکثر ملبوس رہتے، مغربی مادیت کے دور میں پیدا ہوئے، مگر ان کے افکار کا ماخذ مغربی حکما نہیں۔ اقبال کا سرچشمہ فیضان بصائرِ قرآنی، سیرتِ نبوی اور آثارِ صحابہ تھے چنانچہ نیٹشے کی حکیمانہ توحیدی کلا کی تردید میں فرمایا:

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اِس زمانے میں تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

نیٹشے الا اللہ کا قائل نہ تھا۔ اس کے گمراہ کن فلسفے نے اسے اجازت ہی نہ دی کہ وہ لا سے آگے بڑھتا۔

مسلمانوں کو مسئلہ تقدیر نے بھی حقیقت فراموشی کی بدولت بالکل اپاہج اور نکما بنا رکھا تھا۔ ان کی خودی غلامی کی مرہونِ منت ہو کر رہ گئی تھی۔ علامہ نے اس فریب کاری کو یوں ضرب لگائی:

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے خودی تیری مسلماں کیوں نہیں ہے
عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے

پھر ہمت بندھائی:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے　　　خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

چونکہ مسلمان تقدیر کی آڑ لیکر ہاتھ پاؤں توڑ بیٹھا تھا، علامہ نے اس غلطی پر یوں ٹوکا:

خبر نہیں کیا ہے نام اس کا خدا فریبی کہ خود فریبی　　　عمل سے فارغ ہوا مسلماں بنا کے تقدیر کا بہانہ

یہ وار بھی بے پناہ ہے:

تن بہ تقدیر ہے آج ان کے عمل کا انداز　　　تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر

عام خودی اور حکیم مشرق کی پیش کردہ خودی میں بعد المشرقین ہے۔ وہاں اس کے فنا کرنے میں بقا تھی اور یہاں اس کے احیا میں ہمارا رازِ زندگی ہے! علامہ مرحوم اس کی تعریف میں یوں رطب اللسان ہیں:

خودی کیا ہے؟ رازِ درونِ حیات　　　خودی کیا ہے؟ بیداریٔ کائنات
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے　　　نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے
زمانے کے دریا میں بہتی ہوئی　　　ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی
ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر　　　ہوئی خاک آدم میں صورت پذیر

غرض خودی یا انانیت کا دعویٰ جو کبھی بمنزلہ کفر سمجھا جاتا تھا علامہ اقبال کی تشریح سے "شر" کا جامہ اتار کر "خیر" کے خرقے میں رونما ہوا۔ علامہ کے نزدیک کائنات بھی ایک خودی ہے۔ چنانچہ فرمایا:

ہر چیز ہے محوِ خود نمائی　　　ہر ذرہ شہیدِ کبریائی

جذبۂ وطنیت کی جگہ علامہ اقبال اسلامی بین الاقوامیت کے قائل تھے۔ یہ وہی بین الاقوامیت ہے جو آگے چل کر جمعیت اقوام کی جگہ جمعیت آدم کی پرورش کرتی ہے:

تفریقِ ملل، حکمتِ افرنگ کا مقصود　　　اسلام کا مقصود فقط ملتِ آدم
مکے نے دیا خاکِ جینوا کو یہ پیغام　　　جمعیتِ اقوام کہ جمعیتِ آدم؟

کسی خاص خطۂ ارض کو محض اسلئے اپنا وطن سمجھ لینا کہ یہ ہماری جائے ولادت ہے غلطی ہے۔ مسلمان رنگ و نسل، زمان و مکان کی قید سے بلند ہیں:

مسلم ہیں ہم، وطن ہے سارا جہاں ہمارا

وہ وطنیت کی انسانی خود ساختہ بھول بھلیوں سے مسلمانوں کو آزاد کرانا چاہتے تھے۔ مغرب کے نظریۂ وطنیت کی تردید اسوقت ہوگئی جب آٹھ کروڑ ہندوستانی مسلمانوں نے قائد اعظم کی قیادت میں پیدائشی وطن کی بجائے اپنے لئے اسلامی وطن پاکستان تعمیر کیا۔

بلند نظر و عالی خیال حکیمِ اقبال، اپنی قوم کو شاہین و عقاب کی مانند آزاد و بلند پرواز دیکھنا چاہتا تھا۔ شاہین و کرگس کا فرق، مسلم و غیر مسلم کا فرق ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

پرواز ہے دونوں کی اسی ایک فضا میں　　کرگس کا جہاں اور ہے شاہیں کا جہاں اور

مسلمانوں کی پستی و دوں ہمتی سے اقبال سخت متنفر ہے۔ وہ یہ بھی روا نہیں رکھتا کہ یہ جفاکشی سے منہ موڑیں اور رنگ رلیوں میں کھو جائیں:

میانِ شاخ ساراں صحبت مرغِ چمن کب تک　　ترے بازو میں ہے پروازِ شاہینِ کہستانی

جہدِ مسلسل و عملِ پیہم کے لئے یہ بہت ضروری ہے کہ انسان کے پیشِ نظر کوئی مقصد ہو، اس کا کوئی نصب العین ہو اور کوئی پروگرام ہو۔ چنانچہ اسی کلیہ کے تحت علامہ مرحوم نے سنہ۱۹۳۰ء میں نظریۂ پاکستان پیش کیا۔ اس کی ضرورت کچھ تو اربابِ وطن کے ساتھ سیاسی لین دین کے تلخ تجربوں سے داعی ہوئی اور کچھ اس لئے کہ مسلمانانِ ہند اپنے لئے قومی وطن کے متلاشی تھے۔ مسلمانوں کے سامنے پاکستان کا تخیل اقبال نے پیش کیا۔ اس کو مسلمانانِ ہند نے اپنا مقصدِ حیات بنایا اور بڑی بڑی قربانیاں دے کر بالآخر حاصل کر ہی لیا۔

اقبال مردِ مومن تھا۔ اس کا عقیدہ تھا:

نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

یہ مردِ مومن ہی کی نگاہ تھی جس نے پاکستان کو سب سے پہلے تخیل کی روشنی میں دیکھا اور مسلمانانِ ہند کی تقدیروں کو بدل کر رکھ دیا۔ یہ اقبال ہی کی برکت تھی کہ نہ صرف پاکستان بنا بلکہ باوجود اغیار کی پوری کوششوں اور تدبیروں کے آج بفضلِ خدا شاہراہِ ترقی پر گام زن ہے۔

اقبال کا کلام، ملک کے گوشے گوشے میں پچاس سال سے پڑھا جا رہا ہے اور نہ صرف ہندی و پاکستانی مسلمان بلکہ تمام اقوامِ عالم اس سے مستفید ہو رہی ہیں۔ اقبال نے ہمیں سبق دیا کہ عملِ پیہم سے تقدیر کی تعمیر کرو، عملِ صالح سے انسانیت کی تکمیل کرو اور ایک بیدار زندگی گزارو کیونکہ　　جوشِ کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز

اقبال قوم کا حدی خواں تھا، اس نے بشارت دی

تیز ترک گام زن منزلِ ما دور نیست

یہ بشارت اس کے وصال کے نو سال بعد پاکستان کی صورت میں پوری ہوئی۔ مگر اقبال کا مشن ابھی پورا نہیں ہوا۔ یہ تو صرف پہلا قدم ہے۔ آئندہ نسلیں اس کے پیام کو اس دنیا کے چپہ چپہ میں پہنچائیں گی۔ خوش نصیب ہے وہ قوم جس میں اقبال ایسے بزرگ پیدا ہوں ——— کہ

بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

اور اب یقین کے ساتھ کون کہہ سکتا ہے:

دگر دانائے راز آید کہ ناید

اسلام میں خلیفہ کا انتخاب

قرونِ اولیٰ کی روایات کا مطالعہ

از ڈاکٹر سید محمد یوسف صاحب

مترجمہ محترم اصغر علی صاحب

[اسلام میں خلیفہ کے انتخاب کا مسئلہ جس قدر اہم ہے وہ اربابِ نظر سے پوشیدہ نہیں۔ اس موضوع پر گذشتہ ہزار سال میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے لیکن ہر زمانے کے نئے نئے تقاضے اس اہم سوال کے مختلف گوشوں پر ازسرِ نو غور و فکر کے متقاضی ہوتے ہیں۔ اسوقت جبکہ دستورِ پاکستان کی تدوین کا سوال سامنے ہے اس مسئلہ کی اہمیت خاص طور پر بڑھ چکی ہے۔ اسی اہمیت کے پیشِ نظر ہم نے کوشش کی ہے کہ اس موضوع کے مختلف زاویوں کو قارئین کے سامنے پیش کیا جائے۔ گذشتہ اشاعت میں علامہ اقبالؒ کا ایک مقالہ شائع ہو چکا ہے۔ ڈاکٹر سید محمد یوسف صاحب کا ایک مقالہ اسی عنوان پر انگریزی مجلہ اسلامک کلچر کی اکتوبر ۱۹۴۳ء کی اشاعت میں شائع ہوا تھا۔ اس مقالہ کا ترجمہ محترم اصغر علی صاحب نے نہایت محنت سے کیا ہے جسے ہم ذیل میں پیش کر رہے ہیں۔ انتخابِ خلیفہ کا مسئلہ جہاں تاریخی اعتبار سے نہایت اہم ہے وہاں جذباتی نقطۂ نگاہ سے بہت نازک بھی ہے۔ اسلئے کہ اس کے ضمن میں حضرت عثمانؓ کی شہادت اور حضرت علیؓ کی خلافت کا تذکرہ بھی آجاتا ہے جو ہماری تاریخ کے نہایت نازک مقامات میں سے ہے۔ ہم میں ابھی اتنی صلاحیت پیدا نہیں ہوئی کہ تاریخ کا مطالعہ جذبات پرستی سے الگ ہو کر کر سکیں اس لئے ایک مورخ کیلئے یہ مقام "تلوار سے تیز اور بال سے باریک" ہو جاتا ہے۔ یہی مقام محترم ڈاکٹر یوسف صاحب کے سامنے بھی آیا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ ہم محترم مقالہ نگار کے خیالات یا نتائج مستخرجہ سے متفق ہوں لیکن یہ نہایت ضروری ہے کہ ہم ان مباحث پر جذبات سے الگ ہو کر غور کرنے کی کوشش کریں۔ فرقہ وارانہ متنازعہ فیہ امور میں طلوع اسلام کا مسلک خاص طور پر واضح ہے۔ اس کا تعلق کسی فرقہ سے نہیں اس لئے کہ اس کی دعوت اسلام کی دعوت ہے نہ کہ کسی خاص فرقہ کے مسلک کی دعوت۔ لہٰذا زیرِ نظر مضمون بھی بلا کسی جنبہ داری یا عصبیت کے پیش کیا جاتا ہے۔ اور ہم قارئین سے متوقع ہیں کہ وہ بھی اس کا مطالعہ اسی نگاہ سے کریں گے۔

ہم محترم مقالہ نگار اور محترم مترجم دونوں کے شکریہ کے ساتھ مقالہ شائع کرتے ہیں۔　　طلوعِ اسلام]

حضرت ابوبکر صدیقؓ و حضرت عمر فاروقؓ

یہ بات بڑی اہم اور معنی خیز ہے کہ نہ تو قرآن کریم نے، اور نہ ہی رسول اکرمؐ نے خلیفہ کے انتخاب کے اصول کے باب میں کوئی واضح ہدایات اور ٹھوس قواعد متعین فرمائے۔ بعض لوگوں کو یہ چیز بڑی عجیب نظر آئے گی لیکن ایسا باور کرنے کی وجوہ ہیں کہ یہ عمداً کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ یہی انداز اسلام کے ہمہ گیر اور حرکی کردار کے مطابق تھا۔ اسلام جو تمام ادوار و قرائن پر حاوی ہے، اپنے حلقہ بگوشوں کو ہرگز کسی ایسے جامد اور محدود دستور کا پابند نہیں کرسکتا تھا جو اپنی تمام خوبیوں کے باوجود جلد ہی اپنی افادیت کھو بیٹھتا، کیونکہ دستوری تاریخ کا ہر متعلم جانتا ہے کہ اگر دستور زمانے کے بڑھتے اور بدلتے ہوئے تقاضوں کے مطابق وسیع اور تبدیل نہ ہو تو وہ زیادہ دیر تک زندہ نہیں رہ سکتا۔ انسانی فراست کائنات کی ارتقائیہ نوعیت کے وسیع تجربے کے بعد اس حقیقت کے اعتراف پر مجبور ہوئی ہے . . . . کہ ایک جامد دستوری ڈھانچہ ناممکن العمل ہوتا ہے۔ یہ کس طرح ممکن تھا کہ فراستِ الٰہیہ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتی۔ اسی طرح کسی دستور پر کامیابی سے عمل نہیں ہو سکتا اگر اس کے الفاظ پر زور دیا جائے اور اس کے مضمر تصورات اور فلسفۂ حیات کو نظر انداز کر دیا جائے۔ لہٰذا اسلام کے لئے یہی مناسب تھا کہ وہ اس نظریۂ حیات اور فلسفہ زندگی پر بھروسہ کرتے ہوئے جس کی روح اس نے اپنے حلقہ بگوشوں میں پھونکی تھی، اس انداز کا دستور مرتب کرتا جو ہر زمانے کے بدلتے ہوئے حالات میں اس دینِ مبین کے غیر متغیر بنیادی اصولوں کو محفوظ رکھتا۔ آخر دستور کیا ہے؟ یہ محض کسی قوم کے معاشرتی اور سیاسی تصورات کے مجموعہ کا نام نہیں ہے۔ چنانچہ ہمیں معلوم ہے کہ رسولِ اکرمؐ کے چند اشاروں سے رہنمائی حاصل کر کے، خلفائے راشدینؓ نے ایسی دستوری روایات پیدا کیں جو اسلام کی روح کے مطابق بھی تھیں اور اس کے ساتھ ساتھ ان کے مقاصد کو بھی بدرجۂ اتم پورا کرتی تھیں۔ ممکن ہے کہ آج تیرہ سو سال بعد یہ دستوری روایات ہمیں کچھ غیر واضح مبہم اور ہماری ضروریات کے لئے ناکافی معلوم ہوں لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ ان روایات کو امتدادِ زمانہ کے ساتھ ساتھ بتدریج ارتقاء کے مواقع حاصل نہ ہو سکے۔ اگر بنظرِ غائر دیکھا جائے تو آج بھی ان کے بنیادی عناصر ہمارے لئے مشعلِ راہ ہو سکتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ ان کی فروعی تفصیلات میں موجودہ زمانے کے ترقی یافتہ اور پیچیدہ حالات کے مدِنظر ردوبدل کرنے کی ضرورت محسوس ہو۔

آیئے! اب ہم سب سے پہلے ان واقعات کی اہمیت کا جائزہ لیں جو سقیفۂ بنی ساعدہ میں رونما ہوئے۔ رسول اکرمؐ کی وفات کے فوراً بعد انصار نے خلافت کے معاملہ میں مہاجرین سے سبقت کی کوشش کی۔ لیکن حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت ابوعبیدہؓ جیسے اجلہ مہاجرین کی بروقت آمد کی وجہ سے انصار کی یہ کوشش ناکام رہی۔ اس موقعہ پر جو تقریریں اور جوابی تقریریں ہوئیں ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سب اس پر ابتداہی سے متفق تھے کہ یہ اعزازِ ملت کے انتہائی بااثر طبقے کے کسی بزرگ ترین فرد کو ملنا چاہیئے۔ حضرت سعد ابن عبیدہؓ کی جو انصار کے سردار تھے یہ حجت تھی کہ انصار نے رسول اکرمؐ اور آپ کے صحابہؓ کو پناہ دے کر اور فروغِ دین کے لئے نبرد آزما ہو کر بڑی اہم خدمات سرانجام دی ہیں۔

(ایک خیال یہ بھی ہے کہ) اس سے ان کا مقصد مہاجرین میں سے رسول اللہؐ کے ان چند اقرباء کی اہمیت کو کم کرنا تھا جو رسول اکرمؐ کو دشمنانِ دین سے محفوظ رکھنے اور اشاعت اسلام میں امداد دینے میں ناکام رہے تھے۔[1] حضرت ابوبکرؓ نے مہاجرین کے حقوق پیش کرتے ہوئے انصار کی ان خدمات کو نظر انداز کرنے کی بجائے ان کا کھلے اور شاندار الفاظ میں اعتراف کیا لیکن ساتھ ساتھ انھوں نے مہاجرین کی خوبیاں بھی گنوائیں کہ انھوں نے قبولِ اسلام میں پہل کی اور اسلام کی خاطر خود اپنے اعزہ و اقارب کے ہاتھوں اذیتیں برداشت کیں۔ اس طرح انصار کے حقوق کے مقابلے میں مہاجرین کے حقوق پیش کرتے ہوئے حضرت صدیق اکبرؓ نے رسول اللہؐ کے اس ارشاد کو پیش کر کے کہ "امامت قریش کا حق ہے" پانسہ پلٹ دیا اور اکثریت کو اپنا ہمنوا بنا لیا۔ مہاجرین کو قبیلۂ خزرج کے نمائندے بشیر بن سعدؓ کی بے لاگ اور کھلی تائید اور قبیلۂ اوس کے افراد کی اکثریت سے کافی تقویت ملی کیونکہ قبیلۂ اوس کے افراد یہ نہیں چاہتے تھے کہ خلافت کا اعزاز ان کے روایتی حریف قبیلۂ خزرج کے کسی فرد کو حاصل ہو جن سے حضرت سعد بن عبیدہؓ تعلق رکھتے تھے۔ چنانچہ لوگوں نے جوق درجوق حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کرنی شروع کی اور اس قدر جوش بڑھا ہوا تھا کہ بیعت کے جوش کی اس ریل پیل نے حضرت سعد بن عبیدہ کو گرا دیا اور لوگوں نے گڑبڑ میں ان کو روند بھی دیا۔ البتہ خود قبیلۂ قریش میں سے حضرت علیؓ اور بنو ہاشم کے اکثر افراد نے ان کے ہاتھ پر بیعت کرنے سے اسوقت تک گریز کیا جب تک انھیں اس امر کا احساس نہیں ہو گیا کہ ان کی اس محترزانہ روش نے کچھ نتیجہ ہی پیدا نہیں کیا۔

میرے نزدیک خلفائے راشدین کے انتخاب کا طریقہ اس زمانے کے معاشرہ کا صحیح آئینہ دار ہے۔ انصار اور مہاجرین کو اس دور کی دو مختلف سیاسی جماعتیں تصور کرنا غلط ہوگا۔ اس غلطی کا شکار وہی لوگ ہو سکتے ہیں جو علی الخصوص موجودہ جمہوریت کے تصورات کی روشنی میں سوچنے کے عادی ہیں۔ یہ یقیناً ایسی دو جماعتوں کی نزاع نہیں تھی جو حصولِ اقتدار کے لئے انتخاب کی جنگ لڑ رہی ہوں۔ یہ تصور جیسا کہ ہم آگے چل کر صراحت سے بیان کریں گے بجائے خود اسلام کے معاشرتی نظام کے منافی ہے۔ زیادہ سے زیادہ اسے شخصی حصولِ اقتدار کا نام دیا جا سکتا ہے جس کا مقصد کسی مادی منفعت کی بجائے اس وقار و عظمت و اعزاز کو حاصل کرنا تھا جو خلافت کے عظیم رتبے سے وابستہ تھا۔ مزید برآں عرب کے اس زمانے کے مخصوص معاشرے میں ذاتی جاہ و منصب کا تصور خاندانی جاہ و منصب سے جداگانہ نہیں تھا۔ عرب روایتی طور پر قبائلی نظامِ حکومت کے عادی تھے۔ ان کا تمام معاشرہ ہمیشہ سے مختلف قبائلی گروہوں میں منقسم تھا۔ اور ہر گروہ باقی تمام گروہوں پر استیلاء و سیادت کا آرزومند ہوتا تھا۔ قبائلی نظام سے علیحدہ اقتدار اور قیادت کا تصور ان کے لئے اجنبی تھا۔ وہاں کسی شخص کی انفرادی حکومت کی بجائے سردار قبیلہ کی صورت میں قبیلے کی حکمرانی ہوتی تھی۔ چنانچہ مہاجرین اور انصار بھی دو ایسے قبائلی گروہ تھے جو عظمت و اقتدار کے حصول کیلئے ایک دوسرے کے مدمقابل کوشاں تھے۔ ہمارے لئے یہ کوئی تعجب خیز بات نہیں ہوگی اگر ہم محسوس کریں کہ جہاں اسلام نے خون کے رشتہ کے ان پہلوؤں کو بیحد کمزور کر دیا جو بھیانک تباہی اور تخریب کا باعث ہوا کرتے تھے، مثلاً

---

[1] طبری مطبوعہ لیڈن جلد اول ص ۱۸۳۸ء

ثار جیسی مہیب رسم جس کی رو سے خون کے انتقام کا احساس کئی نسلوں تک متوارث آگے منتقل ہوتا رہتا تھا، وہاں اس نے قبائلی نظام کو عسکری تنظیم کے علاوہ زندگی کے کئی دوسرے شعبوں میں ایک ایسے عنصر کی حیثیت سے اختیار کیا جس پر نظم و ضبط کی بنیاد بنہایت آسانی سے رکھی جاسکتی ہے۔ یہ چیز اسلامی معاشرے میں کسی ابتری کا مظہر بھی نہیں تھی۔ جیسا کہ آگے تصریح آئے گی، اس زمانے کے معاشرتی حالات کی نوعیت ہی کچھ ایسی تھی کہ ان دو گروہوں کی نزاع جو کسی مادی منفعت کی خاطر باہمدگر متخاصم نہ تھے کوئی غیر صحت مند اثر پیدا نہ کرسکتی تھی۔ اس کے شاہد وہ واقعات ہیں جو بعد میں رونما ہوئے۔ چنانچہ جلد ہی انتخاب کے مسئلے کی حیثیت صرف اسقدر رہ گئی کہ انصار و مہاجرین کے دو قبائلی گروہوں میں سے کونسا گروہ فوقیت اور عظمت کا زیادہ اہل ہے۔ اپنے قبیلے کے حقوق ترجیحی ثابت کرنے کے لئے حضرت سعد بن عبادہؓ کا انصار کی خدماتِ اسلامی کا تذکرہ کرنا ان نئے دینی معیاروں کے عین مطابق تھا، جو اسلام نے عربوں کے قدیم قبائلی نظریات کی بجائے قائم کئے تھے۔ لیکن یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ اسلامی خدمات کے مساوی ہونے کی صورت میں بہت سے دیگر ایسے عوامل بھی ہیں، جو کسی خاص خاندان کے وقار و اثر میں اضافہ کا باعث ہوسکتے ہیں۔ اور جنھیں دینی معیاروں کو نظر انداز کئے بغیر تسلیم کرنا ضروری ہے[1]۔ چنانچہ ہمیں معلوم ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے اپنی جوابی تقریر میں انصار کی دینی خدمات کی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ ان مزید عوامل پر زور دیا، جنھیں حضرت سعدؓ نے یونہی نظر انداز کردیا تھا۔ اس مقام پر قریش کی روایتی عظمت اور برتر اقتدار کا تذکرہ غیر ضروری ہے۔ صرف یہ حقیقت درخورِ اعتنا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کے انتخاب کے موقعہ پر قریش کے نمائندوں کی آمد سے پہلے ہی عام انصار کی طرف سے ایسے آثار نمودار ہوچکے تھے جن سے ظاہر ہوتا تھا کہ انھیں خود بھی اپنی فوقیت پر اعتماد نہیں رہا تھا۔ قریش کے نمائندوں کی عدم موجودگی میں خود حضرت سعدؓ کے قبیلہ والوں نے یہ تجویز پیش کی تھی کہ چونکہ قریش کے نزدیک مہاجرین کا استحقاقِ خلافت کبھی قابلِ قبول نہیں ہوگا اس لئے بہتر ہوگا کہ وہ اس امر پر مفاہمت کے لئے رضامند ہوجائیں کہ ہر گروہ میں سے ایک ایک امیر منتخب ہوجائے۔ حضرت سعدؓ کو قدرتاً اس تجویز سے سخت مایوسی ہوئی اور انھوں نے اسے اپنے مقصدِ پیش نظر کے لئے بدشگونی تصور کیا[2]۔ علاوہ ازیں یہ بھی جلد ہی ثابت ہوگیا کہ خود تمام انصار بھی اپنے قبیلے کی دو شاخوں میں سے تنہا کسی ایک شاخ کی حکمرانی تسلیم کرنے کیلئے بخوشی آمادہ نہ تھے، کیونکہ زمانہ قبل از اسلام سے ان دونوں میں سخت عداوت چلی آتی تھی، اور اسلام کے پیدا کردہ جذبۂ اخوت کی راکھ کے نیچے کم از کم روایتی رقابت کی چنگاری ابھی تک موجود تھی۔ اس طرح یہ بات بھی پایۂ ثبوت تک پہنچ جاتی ہے کہ انصار کا اجتماعی حیثیت سے تمام ملت کا اعتماد حاصل نہیں کرسکتے تھے۔ اس کے متعلق رہا سہا شبہ اس وقت دور ہوگیا جب حضرت ابوبکرؓ نے حاضرین کو رسولِ اکرمؐ کا یہ ارشاد یاد دلایا کہ "امامت قریش کا حق ہے"۔ اور واقعات کے نتائج نے اس مشورے کی مصلحت اور اس بیان کی تہ میں چھپی ہوئی صداقت پر مہر تصدیق ثبت کردی۔ افرادِ ملتِ اسلامیہ میں سے کسی نے بھی حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کرنے میں کوئی سبک سری محسوس نہیں کی۔ البتہ حضرت علیؓ نے بیعت نہ کی۔ شاید اس وجہ سے

[1] شاہ ولی اللہؒ صاحب کی ازالۃ الخفاء (ترجمہ اردو) جلد ۲ صفحہ ۱۵۔ [2] طبری جلد اول صفحات ۱۸۳۸ - ۱۸۳۹۔

کہ وہ اپنے تئیں اس عظیم مرتبے کا حقدار سمجھتے تھے، چاہے زبانی انھوں نے اس کا اظہار نہ کیا ہو۔ حضرت فاطمہؓ کے انتقال کے بعد حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کرتے ہوئے انھوں نے صرف یہ کہا کہ مجھے افسوس ہے کہ انتخاب کے وقت مجھ سے مشورہ نہیں کیا گیا۔[1] حضرت علیؓ کی بیعت پر عوام نے جو اظہارِ مسرت کیا وہ اس حقیقت کا بین ثبوت ہے کہ وہ ان کے سابقہ رویہ کو مستحسن نہیں سمجھتے تھے۔ اسی طرح حضرت سعد بن عبیدہؓ بھی حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت نہ کرنے پر مصر رہے۔ لیکن انھیں چونکہ صرف اپنے چند قریبی رشتہ داروں ہی کی حمایت حاصل تھی اس لئے انھیں اطاعت کے لئے مجبور کرنا ضروری نہیں سمجھا گیا۔[2] اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اسلامی تعلیمات کی روح و نوعیت نے ملتِ اسلامیہ کے سب سے پہلے آئینی عقدہ کو حل کرنے میں کس قدر حسن و خوبی سے مدد کی، حالانکہ مسئلہ ایسا پیچیدہ ہو گیا تھا جس کے لئے، بقول حضرت عمرؓ، امت قطعاً تیار نہ تھی۔[3]

حضرت ابوبکرؓ کے انتخاب سے دو واضح اصول متعین ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ اہلیت کی شرط پوری ہونے پر امامت ملت کے سب سے زیادہ بااثر طبقے کے قائد کا حق ہونا چاہئے۔ یہاں یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ رسول کریمؐ کے محولہ بالا ارشاد (امامت قریش کا حق ہے) کا مفہوم عرصے تک بہت محدود اور لفظی معنوں میں سمجھا جاتا رہا۔ اگرچہ خوارج نے ابتدائی زمانے ہی میں اس اصول کی وضاحت کر دی تھی کہ اسلامی دولتِ مشترکہ کا ہر رکن خلیفہ بننے کا مستحق ہے۔ خوارج کے علاوہ دوسرے فقہاء نے بھی اسی خیال کی تائید کی تھی۔ لیکن عام امت نے کبھی اس مسئلہ کو زیادہ اہمیت نہیں دی۔ کیونکہ جب تک قریش برسرِ اقتدار رہے، اس مسئلہ کو صرف نظری و علمی اہمیت حاصل رہی، اور اس نے حقیقی اور عملی صورتِ حال کو متاثر نہیں کیا۔ چنانچہ الماوردی کے نزدیک قبیلۂ قریش کا فرد ہونا خلافت کے لئے ناگزیر شرط ہے۔ اور اس کے برعکس کسی دوسری صورت کو وہ محض شاذ کہتا ہے۔[4] لیکن قریش کی اہمیت اور اثر کے زائل ہوتے ہی اس مسئلہ کو عملی اہمیت حاصل ہو گئی۔ کیونکہ ان دونوں متضاد نظریوں کے عملی نتائج میں توافق و تطابق کی کوئی صورت ہی نہ تھی۔ لہٰذا رسول کریمؐ کے مذکورہ بالا ارشاد پر از سرِ نو غور و خوض شروع ہوا، اور اس پر عمومی اتفاق رائے کر لیا گیا کہ لغوی معنوں کی حیثیت سے یہ حکم ابدی اور غیر متبدل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کا مفہوم یہ سمجھا گیا کہ . . . . . بنیادی اور ابدی اصول تو صرف یہ ہے کہ امامت امت کے سب سے زیادہ مؤثر طبقہ کے بہترین فرد کو ملنی چاہئے۔ لیکن چونکہ اس زمانے میں اتفاق سے قریش ہی مؤثر ترین طبقہ تھا اس لئے اس اصول کو ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے لہٰذا ارشادِ نبویؐ کی استدلالی و عقلی توجیہہ یوں ہو سکتی ہے کہ قریش سے مراد ملت کا سب سے زیادہ بااثر طبقہ ہے، کیونکہ جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے کہ قریش عہدِ نبویؐ میں سب سے زیادہ بااثر قبیلہ تھا۔ ابن خلدون اس نظریہ کا سب سے بڑا حامی ہے اور اس نے اس کی تائید میں معقول دلائل پیش کئے ہیں۔[5]

---

[1] شاہ ولی اللہ جلد دوم صفحہ ۱۱۷ نیز طبری صفحہ ۱۸۲۶۔ [بعض روایات میں ہے کہ آپ نے فرمایا تھا کہ بوجہ رسول اللہ کی قرابت کے ہم اسے اپنا حق سمجھتے تھے۔ طلوعِ اسلام]
[2] طبری صفحہ ۱۸۴۳۔ [3] طبری صفحہ ۱۸۲۲۔ [4] احکام السلطانیہ صفحہ ۵۔ [5] مقدمہ ابن خلدون مطبوعہ پیرس جلد اول صفحہ ۳۵۰

علاوہ ازیں تاریخ کے گہرے مطالعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب حضرت ابوبکرؓ نے مذکورہ بالا ارشاد کا حوالہ دیا تو انہوں نے اسی ضمن میں یہ بھی واضح کیا کہ اپنے نسب، ماضی کی روایات، معاشرتی رتبے، رسول کریمؐ سے قرابت اور اسلامی خدمات کے پیشِ نظر، تمام قوم میں انتہائی بااثر اور معزز ترین قبیلہ ہونے کی وجہ سے اعزازِ خلافت کے مستحق قریش ہی ہیں۔ حضرت عمرؓ نے اسی انتخاب کے موقعہ پر جو یہ فرمایا تھا کہ اہلِ قریش کی مقتدر حیثیت کے پیشِ نظر عرب کا کوئی قبیلہ ان سے سرتابی نہیں کر سکتا[۱]، تو ان کے اس بیان سے بھی اس بات کی مزید تائید ہوتی ہے۔ بلاشبہ یہ ایک محکم اصول ہے۔ اقتدار کے احترام و نفاذ کیلئے ضروری ہے کہ اسے کسی ایسے شخص کے سپرد کیا جائے جس کو اجتماعی حیثیت سے تمام ملت کا اعتماد حاصل ہو[۲]۔ عرب کے کسی اور قبیلہ کی بجائے قریش کے ایک فرد کا نبی ہونا اس امر کی مزید دلیل ہے کہ نبوت انتہائی مقتدر اور معزز ترین قبیلے کا حق ہے[۳]۔ بالخصوص ایسی صورت میں جبکہ اس نبی کا ایک مملکت کا بانی اور رئیس مملکت ہونا بھی مقدر ہو چکا ہو۔

دوسرا اصول جس کا تخم حضرت ابوبکرؓ کے انتخاب میں مضمر دکھائی دیتا ہے یہ ہے کہ خلیفہ کا انتخاب کرنا بنیادی طور پر اکابرینِ ملت کا کام ہے۔ یہ اصول حضرت عثمانؓ کے انتخاب سے پہلے مکمل نہ ہو سکا اور نہ فیصلہ کن اور نمایاں انداز میں ظاہر ہو سکا۔ ہم حضرت عثمانؓ کے انتخاب کے موقع پر اس کی مزید وضاحت کریں گے۔ سرِدست ہمیں اسلامی دستورِ سیاست کی مخصوص نوعیت کو بیان کرنا ہے۔

اسلامی نظامِ سیاست کی نوعیت

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ خصوصاً اسلام میں سیاسی طرزِ عمل محض معاشرتی نظام کی پیداوار ہے۔ اسلام کس نوع کا معاشرتی نظام تجویز کرتا ہے؟ اسلامی معاشرے کی ایک نمایاں خصوصیت جس نے نظامِ سیاست پر بھی گہرا اثر چھوڑا ہے، یہ ہے کہ اس میں طبقاتی امتیازات مفقود ہیں۔ اسلامی دولت مشترکہ کے ہر رکن کو اللہ سے یکساں تعلق کی بنا پر دوسروں کے مقابلے میں پوری ہمسری حاصل ہے اور کسی طبقے کو کوئی مخصوص معاشرتی مراعات حاصل نہیں۔ چنانچہ ہم نے دیکھ لیا ہے کہ رسول اکرمؐ کے بعد خلیفہ اولؓ کے انتخاب کے بارے میں عوام صحیح راستے پر تھے، لیکن عوام کے اس فیصلے کے حق بجانب اور کامیاب ثابت ہونے کا راز اس میں ہے کہ خود حضرت ابوبکرؓ نے اسلامی معاشرہ کی مذکورہ صدر خصوصیت

---

[۱] طبری جلد اول صفحہ ۱۸۴۱ (اگر اس کو فرض بھی کر لیا جائے کہ انصار عرب میں انتہائی عزت رکھتے تھے تو یہ ایک حقیقت ہے کہ وہ باہم افسوسناک طور پر منقسم تھے۔ اوس اور خزرج کی رقابت نوشگفتہ اسلامی مملکت پر تباہ کن طور پر اثر انداز ہوتی اگر خلیفہ کا انتخاب ان دونوں میں سے عمل میں آتا کیونکہ قریش سے قطع نظر بھی یہ انصار میں سے کسی ایک قبیلہ کے لئے قابلِ قبول نہ ہوتا۔)

[۲] فرد کا معتمد علیہ ہونا ضروری ہے لیکن اس کی شرط نہیں کہ وہ فرد کسی ایسے قبیلہ سے متعلق ہو جسے صاحب اثر و اقتدار سمجھا گیا ہو۔ اسلام، قبائلی اثر و اقتدار کی جگہ تمام امت کا اقتدار چاہتا ہے۔ الائمۃ من قریش زیادہ سے زیادہ حضرت ابوبکرؓ کا قول قرار دیا جا سکتا ہے جسے آپ نے اس وقت کے لئے فرمایا ہوگا۔ رسول اللہؐ اس قسم کا حکم کبھی نہیں دے سکتے تھے جو اسلام کی بنیادی تعلیم کی جڑ کاٹ دیتا ہے۔ طلوع اسلام

[۳] یہ قیاس بھی قرآن کے مطابق نہیں ہو سکتا۔ نبوت میں قبیلہ کے حق کا کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ طلوع اسلام

کو برقرار رکھنے میں بڑی جانفشانی سے کام لیا۔ وہ پہلے شخص تھے، جنھوں نے عربوں پر اس حقیقت کو ثبت کر دیا کہ وہ اقتدارِ اعلیٰ جو خدا سے کسب فیض کرتا ہے، قبائلی نظام کی حدود سے باہر بھی قائم رہ سکتا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ کے عہدِ خلافت میں قریش کی حیثیت شاہی خاندان کی سی نہ تھی۔ خود خلیفہ کے خاندان کے افراد کسی معاشرتی اور مادی مراعات کا مطالبہ نہیں کر سکتے تھے۔ یعقوبی نے اس سلسلے میں ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ جب حضرت ابوبکرؓ نے خالد بن ولیدؓ کو طلیحہ کے خلاف مہم میں سپہ سالار مقرر کیا تو انصار نے شکایت کی کہ انھیں اپنے قبیلے میں سے سپہ سالار مقرر کرنے کے حق سے محروم کر دیا گیا ہے۔ حتیٰ کہ حضرت حسان بن ثابت نے اس شکایت کے متعلق ایک نظم بھی لکھی۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے محض یہ ثابت کرنے کے لئے کہ انھوں نے حضرت خالد بن ولیدؓ کے تقرر میں انصار کے خلاف کوئی تعصب نہیں برتا تھا ان کی جگہ ثابت بن قیس کو انصار کا کمانڈر مقرر کر دیا۔ حالانکہ انھوں نے حضرت خالدؓ کا انتخاب بہت غور و خوض کے بعد ان کے ذاتی محاسن کی بنا پر کیا تھا۔

یہ واقعہ اس اعتبار سے بھی اہم ہے کہ اس سے ان خیالات کی ایک جھلک سامنے آجاتی ہے جو انصار کے دل میں تھے۔ ظاہر ہے کہ انھیں ابھی تک یہ اندیشہ تھا کہ عربوں کی روایات کے مطابق اقتدار پھر قبیلۂ قریش کی اجارہ داری نہ بن جائے۔ لیکن حضرت ابوبکرؓ کو ہمیشہ یہ فکر دامنگیر رہتی تھی کہ خلافت کے عہدے کی وجہ سے خود انھیں یا ان کے خاندان کے کسی فرد کو کسی نوع کی مراعات حاصل نہ ہونے پائیں۔ اس سلسلے میں ان کی احتیاط اور انتھک نگرانی نے تمام طبقوں کے شکوک و اندیشے اس حد تک رفع کر دیئے کہ بعد کی تاریخ میں جو سلوک ان سے ہوا اس سے وہ بالکل مطمئن ہو گئے اور ان میں سے طبقاتی شعور بالکل مٹ گیا۔ قریش کے مختلف طبقوں میں بھی یہی صورت پیدا ہو گئی۔ البتہ معدودے چند افراد محض اپنے جذبۂ تفوق و انانیت کی تسکین کیلئے خلیفہ کے خلاف کسی شکایت سے فائدہ اٹھانے کے مواقع کے متلاشی رہتے[1]۔ لیکن انھیں کبھی کامیابی نہیں ہوئی۔

حضرت ابوبکرؓ نے بسترِ مرگ پر حضرت عمرؓ کو خلیفہ نامزد کیا، اور اس انتخاب کو ملت نے بعد ازاں بلا اختلافِ رائے تسلیم کر لیا۔ میں اس واقعہ پر زور دوں گا کہ حضرت عمرؓ کے انتخاب کے متعلق ملت کی مختلف جماعتوں کا یکساں ردِعمل بھی اس زمانے کے معاشرے کی حالت کی صحیح عکاسی کرتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کے غیر جانبدارانہ طرزِ حکومت نے مختلف قبائلی گروہوں کو اس قدر مطمئن کر دیا تھا کہ اب ان کے نزدیک خلافت کوئی منفعت رساں عہدہ نہیں رہا تھا۔ اور یہ بات بجائے خود کوئی اہمیت نہیں رکھتی تھی کہ خلافت کس مخصوص قبیلے کو تفویض ہوتی ہے۔

اس مقام پر یہ واضح کر دینا بھی ضروری ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے جو طریقۂ انتخاب اختیار کیا اس کی فوری کامیابی مزید ثابت کرتی ہے کہ اسلام میں کوئی جامد دستور کا وجود نہیں ہے۔ اسلامی نظامِ سیاست کے بنیادی ڈھانچوں کو جو بجائے خود نہایت واضح اور مثبت ہے

[1] ابوسفیان کے الفاظ طبری جلد اول ص ۱۸۲۷ میں دیکھئے۔

کسی ایسی شکل میں ڈھالا جا سکتا تھا جس سے کسی دور کے مخصوص حالات میں ملّت کی اجتماعی رضامندی بآسانی حاصل کی جا سکے۔ لہٰذا اگر برسرِاقتدار خلیفہ کسی ایسے شخص کو جو اس کی نظر میں خلافت کے مرتبے کے لئے اپنی نمایاں اہلیت کی بنا پر قائم مقامی کا مستحق ہوتا ملت کے استصواب کے بغیر نامزد کرنا چاہتا تاکہ خلیفہ کے انتقال سے جو عارضی خلا پیدا ہو جاتا اس کو پُر کیا جائے یا ملت کو حالتِ انتظار سے بچایا جائے تو اس کے راستے میں کوئی آئینی دشواری نہیں پیدا ہو سکتی تھی۔

حضرت عمرؓ بھی اپنے وقت پر اپنے پیشرو کے نقشِ قدم پر چلے، اور ان کے مستحکم اور غیر جانبدارانہ عہدِ حکومت نے عربوں کے قبائلی اقتدار کے روائتی نظریہ کا ہمیشہ کے لئے بطلان کر دیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے رسولِ اکرمؐ کے مقرر کردہ نائبین ہی کی اعانت سے امورِ مملکت کا انتظام کیا[1]۔ لیکن حضرت عمرؓ کو تیزی سے بڑھتی ہوئی سلطنت کے مختلف حصوں میں متعدد عہدوں پر نئے اشخاص کے تقرر کے مواقع حاصل ہوئے۔ ان تمام عہدوں کو پُر کرنے میں صرف قابلیت اور اہلیت کو ملحوظ رکھا گیا۔ یہ عہدے مختلف قبیلوں کے افراد کو تفویض کئے گئے، گو کسی قبیلے کے لئے کوئی خاص فیصد مقرر نہ تھا، کیونکہ اسلامی معاشرے میں جو طبقاتی معاشرہ نہیں ہے قبائلی تناسب کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ ان عہدوں پر افراد کو مقرر کرتے وقت حضرت عمرؓ نے کبھی یہ خیال نہیں کیا کہ وہ کس قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں، ہاشمی ہیں، اموی ہیں یا انصار ہیں۔ بنیادی شرط صرف یہی ہوتی تھی کہ افرادِ متعلقہ میں ان مطلوبہ اوصاف کے علاوہ جو ان عہدوں کیلئے ضروری تھے، راستبازی اور دیانتداری بھی ہونی چاہئے۔ حضرت عمرؓ نے اپنے رشتہ داروں کو عہدے تفویض کرنے سے جان بوجھ کر اس حد تک گریز کیا کہ صرف نعمان بن عادی العدوی حاکمِ میسان کی واحد مثال ہے جو اس ضمن میں پیش کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ ہمیں معلوم ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کی جاری کردہ عادلانہ حکمتِ عملی کی وجہ سے جسے حضرت عمرؓ نے بھی جاری رکھا، وہ معاشرہ جو حضرت ابوبکرؓ کے انتخاب کے وقت تک عہدِ جاہلیت کے قبائلی نظریات کی روشنی میں سوچنے کا عادی تھا حضرت عمرؓ کے انتخاب کے وقت تک واقعی تجربے کی روشنی میں اسلامی نظامِ سیاست کی غیر طبقاتی نوعیت کا پوری طرح قائل ہو گیا، اور اس معاشرے نے ان کے طویل عدل گسترانہ عہدِ خلافت میں ایک واحد، مستحکم و مضبوط چٹان کی حیثیت اختیار کر لی۔

حضرت عثمانؓ کا انتخاب

حضرت عثمانؓ کے انتخاب کے سوال پر غور کرنے سے پہلے ہمیں اسلامی نظامِ سیاست کی بعض دیگر متعلقہ خصوصیات کو پیشِ نظر رکھنا چاہئے۔ ان لوگوں کو جو اسلام اور موجودہ متداول مغربی سیاسی نظریات میں مطابقت پیدا کرنے کے عادی ہیں، اکثر یہ سوال پریشان کرتا ہے کہ آیا اسلام واحد جماعتی نظامِ مملکت (One Party System) پیش کرتا ہے، یا برطانوی اور امریکی نہج کی جمہوریت کا، جس کے لئے کئی سیاسی جماعتوں کا ہونا لازمی ہے۔ چونکہ ہم ایک متعین زاویہ سے غور و فکر کرتے ہیں اس لئے کبھی ایک غیر جماعتی نظام (No Party Sestem) کا تصور ہمارے ذہن میں نہیں آتا۔

---

[1] شاہ ولی اللہ۔ دوم صفحہ ۲۴

یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اپنے الگ الگ لائحہ عمل کے ساتھ مختلف سیاسی جماعتوں کا وجود جو تفوق واقتدار کیلئے مستقل طور پر باہم دیگر برسرپیکار رہوں، گو جمہوریت کے تعامل کی ایک شرط لازمی سمجھی جاتی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ چیز صحیح جمہوریت کے فقدان کی مظہر ہے۔ یہی درحقیقت ان طبقاتی امتیازات، عمرانی مراعات اور مادی مفادات کا پتہ دیتی ہے، جو ہر جماعت سیاسی اقتدار کے بل بوتے پر حاصل کرنا چاہتی ہے۔ بہرنوع اس نکتہ پر مزید بحث ضروری نہیں، کیونکہ خود مغرب کے رہنماؤں یعنی سیاستدانوں اور مذہبی پیشواؤں کی طرف سے آئے دن کا اعتراف مغربی معاشرہ کی اس ناہمواری اور بے اعتدالی کی غمازی کرتا رہتا ہے۔ اسلام یک جماعتی نظام کا بھی داعی نہیں ہے کیونکہ ایسے نظام میں بھی حزبِ مخالف کا وجود فرض کیا جاتا ہے۔ خواہ وہ کتنا ہی مجبور اور غیر فعال کیوں نہ ہو۔ یقیناً ایسے نظام میں معاشی توازن اور عمرانی مساوات کا شدید فقدان ہوتا ہے، اور اس لئے یہ نظامِ سیاست صحت مند نہیں ہوتا۔ اسلام کا نظام منفرد اور مخصوص نوعیت کا حامل ہے، یہ ایک غیر جماعتی نظام ہے جس کی اساس ملت کے اجتماعی تعاون پر قائم ہے۔ اسلامی نظام میں حزبِ مخالف کے وجود کا امکان ہی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ جس نظام میں حکومت کا فریضہ محض تنفیذی (Execution) ہو اس میں حزبِ مخالف کا کیا کام؟

اسلام میں دستور سازی کا مفہوم صرف یہ ہے کہ قانونِ الٰہی کے وسیع اصولوں کا کسی مخصوص موقعہ پر کس طرح انطباق کیا جائے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ کام کسی ایسے غیر محتاط اور نااہل انبوہِ افراد کو نہیں سونپا جا سکتا، جسے محض اکثریتِ رائے حاصل ہو۔ یہ منصب صرف قابل اور صالح ماہرینِ قانون کا ہے۔ لہٰذا اسلام میں اقتدارِ اعلیٰ ہمیشہ مطلق و مستحکم ہوتا ہے۔ یہ اقتدار نہ صرف ایسا ہے کہ اس کی آئینی گرفت کو خائف ہوا جائے، بلکہ اسے ملت کے تمام افراد کی نظروں میں محبوبیت بھی حاصل ہوتی ہے، کیونکہ اس اقتدار کا مرجع، نام نہاد منشائے ملت نہیں ہوتا جس کا مطلب سوائے افراد کی پیمانہ اکثریت کی مرضی کے اور کچھ نہیں، بلکہ اس کا مرجع خود خدائے عادل ہوتا ہے، جس کی رضا جوئی ہر مسلمان کا منتہائے مقصود ہے۔ اور اسی کی ذات بے ہمتا سے وہ بغیر کسی واسطے کے انفرادی طور پر بھی براہِ راست وابستہ ہے۔ لہٰذا صرف یہی حقیقت کہ اسلام میں اقتدارِ اعلیٰ کا سرچشمہ ابدی اور غیر متغیر ہے اور یہ اقتدار نیچے سے اوپر نہیں جاتا بلکہ اوپر سے نیچے آتا ہے اور اس کا سرچشمہ سیال اور غیر قطعی نہیں بلکہ وہ قانونِ ابدی ہے جس کے خلاف نزاع ہی نہیں ہو سکتی، اسلامی اور نام نہاد جمہوری نظامِ حکومت کے دستور اور تعامل میں حدِ امتیاز پیدا کر دیتی ہے۔ اسلام میں کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اسلامی حکومت کے تعامل پر اعتراض کر سکے، کیونکہ اس حکومت کا کام صرف اس قانون کو نافذ کرنا ہوتا ہے جسے اکثریت نے اقلیت پر تھوپا نہیں بلکہ جسے اسلامی دولت مشترکہ کے ہر رکن نے پہلے ہی سے تسلیم کر لیا ہے۔ اسلامی حکومت میں مقبولیت یا عدم مقبولیت کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس مشہور ارشادِ نبویؐ کے مطابق کہ کلکم راعٍ وکلکم مسئول عن رعیتہ۔ ہر مسلمان ایک طرح منشاءِ الٰہی کی تکمیل کرتا ہے، اس لئے اسلام میں حکومت ملت ہی کا دوسرا نام ہے ملت سے الگ کسی شے کا نام نہیں۔

اس طرح اسلامی حکومت کے لئے مخالفین کے مقابلے میں اپنے معاونین کے جماعتی مطالبات کی رکاوٹوں سے آزاد ہونے کے باعث ایک عادلانہ اور غیر جانبدارانہ اور ساتھ ہی مستحکم نظام کے قیام کی راہیں ہموار ہو جاتی ہیں۔ اس کیلئے کسی خاص طبقے کی حمایت و اعانت حاصل کرنا ضروری نہیں ہوتی، کیونکہ اُسے ہر قیمت اکثریت رائے کے حصول کی تشویش نہیں ہوتی۔ اس کا مدار منشائے الٰہی پر ہوتا ہے جس کی تکمیل میں ملت مجموعی حیثیت سے اس کی مدد کرتی ہے اور محاسبہ بھی۔

اسلام میں انتخاب

اسلامی نظام سیاست کی مذکورہ بالا خصوصیات کو ذہن نشین کر لینے کے بعد خلیفہ کے انتخاب کے مسئلے پر روشنی ڈالنا آسان ہے۔ اسلام کی سیاسی لغت میں انتخاب کا مطلب انتخاب کے مغربی مفہوم سے بالکل مختلف ہے۔ یہ حقیقت کہ اسلامی نظام میں اقتدارِ اعلیٰ کا مرجع منشائے ملت نہیں۔ بلکہ منشائے الٰہی ہے، اس کی روح میں بنیادی فرق پیدا کرتی ہے اگرچہ یہ ممکن ہے کہ ظاہری صورت میں کوئی مابہ الامتیاز تفاوت نہ ہو۔ ہمیں معلوم ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کے انتخاب کے موقعہ پر صرف اکابرین نے ہی اس حق کو استعمال کیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عوام کی ایک بہت بڑی تعداد سقیفہ میں موجود تھی، لیکن ان میں زیادہ اکثریت صرف انصار کی تھی جنھیں حضرت سعد بن عبیدہؓ اور ان کے حامیوں نے اس غرض سے مجتمع کیا تھا کہ قریش کے مطالبوں کا موثر طریق پر جواب دیا جا سکے۔ سقیفہ یقیناً کوئی مرکز رائے شماری نہیں تھا، جہاں لوگ دو مخالف امیدواروں میں سے کسی ایک کو منتخب کرنے آئے ہوں۔ حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے لئے ملت کے افراد اگلے روز جمع ہوئے تھے۔ جہانتک حضرت عمرؓ کے انتخاب کا تعلق ہے، لوگوں نے صرف ابوبکرؓ کی نامزدگی کی تصدیق کی تھی۔ البتہ انتخاب کا پورا انتظام حضرت عثمانؓ کے انتخاب کے موقعہ پر وجود میں آیا جس سے اس کی نوعیت ظاہر ہوتی ہے۔ تاریخ میں آتا ہے کہ اس موقعہ پر حضرت عمرؓ کو بہت زیادہ تشویش تھی کیونکہ ملت کے باقیماندہ رہنماؤں میں کوئی بھی ایسا نہ تھا جسے خلافت کے لئے آسانی سے نامزد کر دیا جاتا۔ کئی افراد اس اعزاز کے آرزومند تھے اور ان سب کے حقوق قریب قریب برابر تھے۔ یہ یقیناً بڑا نازک مرحلہ تھا اور دیکھنا یہ تھا کہ ایسا کونسا طریقہ کار ہو سکتا ہے جس سے حقوق کی باہمی کشمکش طے ہو سکے۔ حضرت عمرؓ نے انتخاب کا معاملہ چھ افراد پر مشتمل مجلس شوریٰ کو سونپ دیا جنھیں کثرتِ رائے سے فیصلہ کرنا تھا، اور آراء کے مساوی ہونے کی صورت میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو فیصلہ کن رائے کا اختیار دیا گیا تھا، بشرطیکہ مجلس کے دوسرے اراکین اس پر متفق ہوں، ورنہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کی رائے فیصلہ کن سمجھی جاتی تھی۔ یہاں یہ امر قابل توجہ ہے کہ اکابرین کا فیصلہ ہمیشہ ثبت ہوتا تھا جس کی تصدیق، ملت بیعت سے کرتی تھی۔ مذکورہ بالا ہر سہ انتخاب میں تقریباً یہی صورتِ حال رہی کہ عوام کو رائے کا حق حاصل نہیں تھا بلکہ ان کا فرض بیعت کرنا تھا۔ یہ کچھ عجیب سا معلوم ہوتا ہے کیونکہ آجکل ہم اسلام کی حقیقی جمہوریت کو مغرب کی نام نہاد جمہوریت سے خلط ملط کر دیتے ہیں۔ الماوردی کی رائے اس معاملہ میں واضح ہے کہ اکابرین کا انتخاب عوام کیلئے ہر صورت قابلِ تعمیل ہے۔ وہ مزید تشریح کرتے ہوئے بیان کرتا ہے کہ اس سے مقصود صرف یہ تھا کہ اکابرین ہمیشہ متبادل تجاویز کی،

۱۔ طبری ج ۱ ص ۱۹۲۹

بجائے ایک قطعی فیصلہ عوام کے سامنے پیش کریں۔ مثلاً اگر دو اشخاص دو مختلف مقامات پر خلیفہ منتخب ہو جائیں تو عوام کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کے حق میں رائے دے سکیں۔ ایسی صورتِ حال میں کلیہ یہ ہوگا کہ تمام ملت صرف اسی کو خلیفہ تسلیم کریگی، جس کے ہاتھ پر پہلے بیعت کی گئی ہو۔ لیکن اگر وقت کا صحیح تعین ممکن نہ ہو تو پھر معاملہ اکابرین کے سپرد کر دیا جائیگا۔ اور عوام کو اس وقت تک انتظار کرنا پڑیگا جب تک اکابرین اس مسئلے کو حل نہ کر دیں۔ البتہ قدرتی طور پر اکابرین کا یہ فرض ہے کہ وہ لوگوں کے رجحانات اور وقت کے تقاضوں کا جائزہ لیں۔ انتہائی صورتوں میں جب ملت کی بڑی اکثریت کو یہ محسوس ہونے لگے کہ خلیفہ کے اعمال، قرآنی احکام کے منافی ہیں تو عوام کا حق بلکہ فرض ہے کہ وہ اس کی اطاعت سے انکار کر دیں، لیکن اس طرح انھیں انتخاب کے وقت رائے دہندگی کا حق حاصل نہیں ہو جائے گا۔ اکابرین کا عوام کیلئے خلیفہ منتخب کرنا کوئی غیر جمہوری طریق کار نہیں ہے۔ خصوصاً ان حالات میں جبکہ اسلامی نظام میں طبقاتی مفادات کے تحفظ کا کوئی سوال نہیں ہے۔ یہ طریق کار اسلام کے معاشرتی نظام کے تار و پود کے عین مطابق ہے۔ اسلام نے بڑی احتیاط سے ملت کو دو یا دو سے زیادہ ایسے متخاصم طبقوں میں منقسم ہونے سے بچایا ہے، جنھیں اپنی حمایت کیلئے پروپیگنڈہ کی ضرورت محسوس ہو۔ یہ اس صورت میں ضروری ہوتا جبکہ بالغ رائے دہندگی کا اصول رائج کیا جاتا اور تمام ملت کے سامنے دو مخالف امیدواروں میں سے کسی ایک کو منتخب کرنے کا مسئلہ درپیش ہوتا۔ ...... معہذا یہ بھی نہیں بھولنا چاہئے کہ انتخابی سرگرمی اور گہما گہمی میں کبھی ایک سوچا سمجھا ہوا فیصلہ ممکن نہیں ہو سکتا۔ ایسا فیصلہ مذکورہ صدر طریق سے وہی لوگ کر سکتے ہیں جو اس کے اہل ہوں اور با اثر اور صالح بھی ہوں۔

ابتدائی دور کے مسلمانوں نے انتخاب کے لئے جو طریق عمل وضع کیا تھا، اس نے عام حق رائے دہندگی سے پیدا ہونے والی رشوت، بدعنوانی، استحصال اور دھوکہ دہی کا سدِ باب کیا۔ اگر ملت کو عام حق رائے دہندگی حاصل ہو تو کسی نہ کسی صورت میں فعال یا مجہول دستوری مخالفت کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ اسلام میں اس کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے۔ یہ حقیقت بھی قابلِ لحاظ ہے کہ اولین انتخاب کے موقعہ پر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے اکثریت رائے حاصل کرنے کی غرض سے براہِ راست عوام کو مخاطب کرنے سے احتیاط برتی۔ انھوں نے محض اصولوں کی بنیاد پر اکابرین سے بات چیت کی، اور اگرچہ یہ گفتگو حضرت عثمانؓ کے انتخاب کے موقع کی طرح رسمی نہیں تھی، لیکن ظاہر ہے کہ اس گفتگو کے نتائج تھے جن پر بعد میں ملت نے مہر تصدیق ثبت کی۔

اصل سوال یہ ہے کہ یہ انتخابی مجلس (جسے عربی میں اہل الحل والعقد یا اہل الاختیار کہا جاتا ہے) کس طرح تشکیل کی جائے۔ حضرت عمرؓ نے حضرت عثمانؓ کے انتخاب کے سلسلے میں جس مجلس شوریٰ کی بنیاد ڈالی، اس کے متعلق ویل ہوزن (Wellhausen) تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ "اسے تمام مسلمانوں کی نمائندگی حاصل نہ تھی، صوبوں سے مشورہ طلب نہیں کیا گیا تھا۔ اس مجلس کا احاطہ نمائندگی صرف مدینہ تک محدود تھا۔ اور مدینے میں بھی تو بحیثیتِ مجموعی انصار ہی کسی خاص اہمیت کے حامل تھے، اور نہ ہی قریش مجلس شوریٰ

درحقیقت صرف ان چھ صحابہ کرامؓ پر مشتمل تھی، جو ہنوز بقید حیات تھے۔ [۱] ظاہر ہے کہ یہ تنقید اسلامی امور کو غیر اسلامی معیاروں پر جانچنے کا نتیجہ ہے۔ از بسکہ ویل ہوزن مغربی تصورات کا عادی ہے، اس کے ذہن میں یہ بات آ ہی نہیں سکتی کہ خواہ کسی مجلس کا چناؤ علاقہ وارانہ بنیادوں پر نہ کیا گیا ہو، اور وہ مختلف جماعتوں اور طبقوں سے منتخب کئے ہوئے اراکین پر مشتمل نہ ہو، تو بھی وہ نمائندہ مجلس کہلا سکتی ہے۔ لیکن ہمارے لئے حضرت عثمانؓ کی انتخابی مجلس کا دستور ایک ایسی نظیر ہے جس سے بنیادی اصول واضح ہوتے ہیں۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس مجلس کی نوعیت کسی انتخابی ادارے (Electoral College) کی نہ تھی، کیونکہ عام انتخابات کا طریق کار ایک غیر طبقاتی معاشرہ کی یک جہتی کے قیام کے بالکل مغائر ہے۔ علاوہ بریں اسلام میں ہر استحقاق کیلئے قابلیت اور اہلیت کا ہونا لازمی شرط ہے۔ اس لئے اسلامی جمہوریت یقیناً ایسی جمہوریت نہیں، جس میں بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے۔ لہٰذا اصولاً انتخابی مجلس کے اراکین صرف وہی اشخاص ہو سکتے ہیں جو با اثر، صالح اور اہل ہوں۔ اہلیت سے یہاں مراد اسلام اور حالات کے تقاضوں کی سمجھ سے ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایسے آدمی کسی خاص مقام پر پائے جائیں یا ملک کے مختلف حصوں میں بکھرے ہوئے بھی ہوں۔ جہاں کہیں بھی وہ ہوں گے، انتخابی مجلس انہی پر مشتمل ہوگی۔ انھیں کسی صورت میں بھی علاقہ وارانہ یا پیشے کے لحاظ سے یا جماعتی بنیادوں پر منتخب نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اسلامی نظام میں یہ مفادات ایسے نہیں ہیں جن کا تحفظ ضروری ہو۔ لہٰذا ویل ہوزن کا یہ طعنہ کہ مجلسِ شوریٰ کا حلقہ نمائندگی محض مدینے تک محدود تھا، بے محل معلوم ہوتا ہے۔ بعد کے فقہاء میں یہ مسئلہ بڑی حد تک موضوعِ بحث رہا ہے کہ کیا مدینے یا دارالخلافت یا کسی اور شہر کے باشندوں کو جہاں خلیفہ کا انتقال ہوا ہو، خلیفہ کے جانشین کے انتخاب میں کوئی خاص حقوق حاصل ہیں، اور قریب قریب سب اس پر متفق ہیں کہ انھیں اس نوع کی کوئی مراعات حاصل نہیں ہیں۔ یہ محض ایک اتفاق تھا کہ مدینے میں جو مملکت کا صدر مقام بھی تھا، وہ تمام مقتدر لوگ جمع تھے جو انتخابی مجلس کے رکن بنے۔ لہٰذا یہ اسلام کی روح اور معاشرے کی ترکیب کے عین مطابق تھا کہ حضرت عمرؓ نے مجلس شوریٰ کے اراکین کا انتخاب علاقہ واری یا قبائلی بنیادوں کی بجائے ان کی اہلیت، صالحیت اور اثر کی بنا پر کیا، جو یقیناً اس وقت صرف اجلّہ صحابہ کرامؓ ہی کا حصہ تھا۔ اس اعتبار سے حضرت عمرؓ کی منتخب کردہ مجلس شوریٰ ہمارے سامنے ایک واضح مثال ہے۔ لیکن بدقسمتی سے اس روش کو اچھی طرح پھولنے پھلنے کا موقع نہیں مل سکا تا کہ وہ اس اقتدار اور ضابطۂ کار کی نشاندہی کر سکتی، جس کی روشنی میں انتخابی مجلس نامزد یا منتخب ہوتی ہے۔ بسترِ مرگ پر خلیفہ کا اپنا جانشین منتخب کرنا بلا شبہ ایک واضح مثال ہے۔ لیکن بہرصورت یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اگر اسلامی معاشرے کی حقیقی ساخت کو قائم رکھا جائے تو ایسے اکابرین کا پتہ چلانا دشوار نہ ہوگا۔ اسلام میں اقتدارِ اعلیٰ صرف ایک فرد کے سپرد ہوتا ہے اور امورِ مملکت کے آزادانہ و کامیاب نظم و نسق کیلئے ایسا ہونا ضروری ہے۔ اور اگر اس اقتدار کے لئے لوگوں کے دلوں میں خوف کے علاوہ عزت اور محبت بھی ہو، تو یہ کوئی حیرت کی بات نہیں ہے۔ لیکن عملی طور پر خلیفہ ہمیشہ اپنے مشیروں کے مشورے پر چلتا ہے۔ جدید اصطلاح میں یوں کہئے کہ کوئی ایسی آئینی پابندی نہیں ہوتی

---

[۱] Arab Kingdom at

جو خلیفہ کو چند مخصوص لوگوں کے ہاتھ میں کٹھ پتلی بنا دے، تاہم دستوری ہدایت نامے میں یہ درج ہوتا ہے کہ خلیفہ کو کسی مسئلے کے متعلق قطعی فیصلہ کرنے سے پہلے اپنے اہل، صالح اور با اثر رفقائے کار کی مدد سے اس کے تمام پہلوؤں پر غور کر لینا چاہیے اور اس ضمن میں ایک عام شہری کو بھی اپنا نقطۂ نظر پیش کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہونی چاہیے۔ پس ظاہر ہے کہ خلیفہ کے یہ مشیر اپنی خصوصیات کی بنا پر انتخابی مجلس کے اراکین ہو سکتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے وہ پہلے ہی سے معروف و نمایاں ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ اپنے اس اثر و رسوخ کی بنا پر آسانی سے پہچانے جا سکتے ہیں، جو انھیں متوفی خلیفہ کے دور میں حاصل رہا ہو۔ حضرت عمرؓ کی نامزد کردہ مجلس شوریٰ کی نوعیت یہی تھی۔ یہاں یہ کہنا بے ضرورت ہے کہ رقاصاؤں، خواجہ سراؤں اور مسخروں کو کبھی خلفائے راشدین کے دربار میں رسائی نصیب نہیں ہو سکی۔ محولہ بالا توجیہات کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ اگرچہ اس کا امکان ہے کہ انتخابی مجلس کے اراکین کی اکثریت دار الخلافت میں موجود رہے لیکن یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سلطنت کی وسعت کے سبب ان میں سے بعض ملک کے مختلف حصوں میں منتشر ہوں اس لئے خلیفہ کے انتخاب کے موقع پر انھیں جمع کرنے کے لئے کوئی طریق کار وضع کرنا پڑیگا۔

حضرت علیؓ کا انتخاب

اس طرح حضرت عثمانؓ کا انتخاب بُرامن طریق پر طے پاگیا۔ اور کسی مقررہ طریقۂ انتخاب کا فقدان کسی شدید اختلاف کا موجب نہیں ہوا۔ اسلام کے راسخ معاشرتی نظام میں سچے مسلمانوں کی اسپرٹ اور فطانت اس اہم ذمہ داری کی اہل ثابت ہوئی، جو ان پر ایسی دستوری روایات مرتب کرنے کے سلسلے میں عائد ہوئی تھی جن کے ذریعے مخالف امیدواروں کی خواہشات میں نظم و ضبط اور ملت کی یکجہتی کا قیام ممکن ہو سکے۔ یہ ایک بڑی اہم بات ہے کہ حضرت عثمانؓ کی خلافت کے ابتدائی ایام میں مملکت کی تمام جماعتوں نے دل سے ان کی حمایت کی اور غیر مشروط طور پر اطاعت گذار رہیں[1]۔ حضرت عثمانؓ کے ابتدائی پُرامن چھ سالہ عہدِ خلافت کے بعد پیدا ہونے والے مناقشات کا سبب یہ تھا کہ بنو امیہ نے اپنے لئے جو ناجائز مراعات مخصوص کر لی تھیں، ان کی وجہ سے لوگوں میں ایک عام بے اطمینانی پھیل گئی تھی۔ بنو امیہ نے حضرت عثمانؓ کے اعلیٰ کردار کی فیاضانہ خصوصیت کو اپنے ذاتی اغراض و مفادات کے بروئے کار لانے میں کوئی تامل نہ کیا۔ حضرت عثمانؓ نے جو فطرتاً درویش صفت اور رحمدل بزرگ تھے، اپنے اعزہ و اقارب کی رعایت ملحوظ رکھنا اور ان کے فائدے کیلئے اپنے اقتدار کو استعمال کرنے کو ناصواب نہ خیال فرمایا۔ ان کی رحمدلی کی وجہ سے ان کے نائبین اور ماتحتوں میں نظم و ضبط قائم نہ رہ سکا اور وہ اس عملی فراست کو کام میں نہ لا سکے جو اس مادی دنیا کے امورِ نظم و نسق کیلئے ضروری ہے۔ ان تمام باتوں کا مجموعی نتیجہ یہ نکلا کہ بنو امیہ کے کارندوں نے بدعنوانیاں شروع کر دیں۔ ان حالات کو دیکھکر صحابہ کرامؓ اور عوام کو شکایت پیدا ہوئی[2]۔ صحابہ کرامؓ نے حالات کی درستی کے لئے اپنا تمام اثر استعمال کیا۔

---

[1] بلاذری انساب الاشراف ۱۹۳۶ء جلد پنجم صفحات ۱۴-۱۵۔

[2] اس باب میں صحابہؓ کے جذبات کیا تھے اس کیلئے دیکھئے طبری ۲۹۳۹۔ انساب ۵ ص ۵۵ اور طبری ۲۹۸۰۔

وہ کوئی ایسی بات نہیں کرنا چاہتے تھے جو ملت کی یگانگت کو مجروح کرے اور خلیفہ کے وقار و عظمت کو نقصان پہنچائے۔ لیکن چند فتنہ پردازوں نے عوام میں بغاوت پھیلادی اور انھوں نے حضرت عثمانؓ کو شہید کر دیا۔ ان عوامل نے جن کا تعلق خلافت کی رقابت سے بالکل نہ تھا اسلام میں پُرامن اور منظم حکومت کے سلسلہ کو ختم کر دیا۔ بہر نوع خلیفہ کے طریقۂ انتخاب کے متعلق اب کوئی شبہ باقی نہیں رہا تھا۔

حضرت عثمانؓ کی شہادت کے عواقب سے مدینہ میں بدامنی پھیل گئی۔ باہر سے آنے والے باغیوں کا شہر پر غلبہ تھا اور مقامی باشندے ان سے والہانہ خوف و ہراس تھے۔ ان باغیوں کا کوئی رہنما بھی نہ تھا۔ عبداللہ بن سبا جیسے غداروں کا مقصد سوائے تخریب کے اور کچھ نہ تھا جو پورا ہو چکا تھا۔ یہ یاد رہے کہ انھوں نے جو کچھ بھی کیا نہایت مکاری سے صحابہؓ کے نام پر کیا۔ لہٰذا قدرتی طور پر خلیفہ کا جانشین منتخب کرنے کیلئے ان کی نظرِ انتخاب صحابہ پر پڑی۔ اس سلسلہ میں ان کے رجحانات گو بجائے خود مختلف تھے لیکن بالآخر سب حضرت علیؓ کو منتخب کرنے پر متفق ہو گئے اور مدینہ کے باشندوں کے ہمراہ ان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور خلافت کی پیشکش کی۔

یہاں یہ بتا دینا غیر ضروری نہیں کہ خود حضرت علیؓ کو پورے خلوص کے ساتھ اپنے متعلق یہ خیال تھا کہ وہ سب کے مقابلے میں خلافت کے زیادہ مستحق ہیں[1]۔ (طبری ا؍۳۱۱ میں حضرت علیؓ کے الفاظ پڑھیئے) حضرت ابوبکرؓ کے انتخاب کے موقعہ پر ان کا طرزِ عمل اور حضرت عثمانؓ کے چناؤ کے وقت اپنی حمایت کی کوشش (انساب ہجم ۳ صفہ) اور پھر ان کی مایوسی، اس بات کے واضح شواہد ہیں۔ لیکن یہ بات قابلِ تعریف اور ان کے مرتبہ کے شایانِ شان ہے کہ انھوں نے کبھی عوام کی مرضی کے خلاف اپنے تئیں ان پر مسلط نہیں کیا۔ چند لمحوں کے اظہارِ مایوسی سے قطع نظر انھوں نے ہمیشہ سچے جمہوریت پسندانہ جذبہ کے ساتھ منتخب شدہ خلیفہ کو تسلیم کیا۔ چنانچہ اس موقعہ پر بھی انھوں نے اپنے ہاتھ پر خفیہ طور سے بیعت کئے جانے کی تجویز کو رد کر دیا اور صاف طور پر کہہ دیا کہ وہ اس وقت تک اس اعزاز کو قبول نہیں کریں گے جب تک ان کے حق میں صاف اور آزادانہ فیصلہ نہ ہو (بحوالہ طبری ا؍۳۰۶۶) لیکن چونکہ وہ بھی اپنے پیشرو کی طرح درویش صفت تھے اس لئے آخر کار باغیوں کے اصرار پر اہالیانِ مدینہ کی بھاری اکثریت رائے سے خلیفہ بننے پر رضامند ہو گئے، اور خلیفہ بن جانے کے بعد انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ انتخاب کے تمام لوازمات پورے ہو گئے اور اس لئے اکابرین یا ملک کے دوسرے حصوں کی تصدیق کا انتظار ضروری نہیں۔ البتہ انھیں حضرت طلحہؓ، زبیرؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ وغیرہ کے طرزِ عمل کے متعلق ضرور فکر رہی۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت سعد بن ابی وقاص نے اس وقت تک بیعت کرنا ملتوی کر دیا جب تک عوام اس انتخاب پر متفق نہ ہو گئے اور حالات صاف نہ ہو گئے۔ گو ہنوز یہ مسئلہ متنازع فیہ ہے کہ حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ نے بھی حضرت علیؓ کے

[1] ابن عباسؓ کا قول، واللہ علیؓ علم و فراست کا خزانہ ہیں لیکن پیغمبرِ خدا صلعم کی قرابت کے باعث مغالطہ میں پڑ گئے۔ (الاستیعاب)

ہاتھ پر بیعت کی یا نہیں، اور اگر کی، تو کن حالات میں۔ یہ بھی تاریخ میں ہے کہ بہت سے لوگ خصوصاً بنی امیہ کے افراد بیعت کئے بغیر مدینہ سے فرار ہو گئے اور کچھ ایسے نمایاں انصار نے بھی جو حضرت عثمانؓ سے وفاداری کا دم بھرتے تھے، بیعت کرنے سے گریز کیا۔

اگر پہلے تین انتخابات کی روایات ٹھوس نظائر کی حیثیت سے تسلیم کر لی جائیں تو حضرت علیؓ کا چنا ہوا طریقۂ انتخاب سے متعلق محولہ بالا توجیہات کی تکذیب کرتا ہے۔ سب سے پہلے قابلِ غور بات یہ ہے کہ ابتدا ہی سے حضرت علیؓ کو حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ اور ان کے امثال واقران دوسرے اکابرین کی مخصوص اہمیت کا احساس تھا۔ ظاہر ہے کہ انھیں ان کی مخالفت کا خدشہ تھا۔ یہ خدشہ ہرگز اس وجہ سے نہیں تھا کہ انھوں نے مجلسِ شوریٰ کا طریق کار اختیار نہیں کیا تھا جو صرف اس لئے قائم کی جاتی تھی کہ متخاصم مطالبات طے کرے تاکہ اختلافات کا امکان باقی نہ رہے اور ملت میں افتراق پیدا نہ ہو[1]۔ عمر بن شعبہ کی ایک روایت کے مطابق (طبری ۱ص ۳۰۷۴ - ۳۰۷۵ نیز ۳۰۷۹) شروع میں حضرت علیؓ کا یہ خیال تھا کہ انتخاب کے مسئلے کو گذشتہ کی طرح مجلس شوریٰ کے حوالے کر دیں اور اپنی خلافت کا اعلان کرنے سے قبل اس کے فیصلے کا انتظار کریں لیکن بدقسمتی سے انھوں نے اپنے اس خیال پر اصرار نہیں کیا[2] اور اکابرین کے فیصلے کے بغیر ہی صرف "عوام کے منشا" کے مطابق اپنی خلافت کا اعلان کر دیا۔ . . . . گذشتہ روایات کے مطابق عوام کی بیعت سے پہلے اکابرین کی رضامندی ضروری تھی۔ جب کچھ عرصے کے بعد بصرے[3] گیا ہوا مخصوص وفد مدینے سے یہ احساس لے کر واپس آیا کہ حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ نے بہ جبر واکراہ حضرت علیؓ کو خلیفہ تسلیم کیا ہے، تو حضرت علیؓ نے حاکم بصرہ کو لکھا کہ "ہم نے افتراق کے لئے نہیں بلکہ اتحاد و یکجہتی کے لئے ان دونوں حضرات کو مجبور کیا ہے"۔ لیکن یہ صورتِ حال چنداں قابلِ پذیرائی نہ تھی۔ سابقہ روایات اور مصلحت کا تقاضا یہ تھا کہ حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ اور دوسرے اکابر آزادانہ طور پر مختلف تجاویز پر غور کر کے کسی مثبت فیصلے پر پہنچتے اور عوام اس فیصلے کا انتظار کرتے۔ صرف اسی صورت میں ملت کی یک جہتی کے نام پر کوئی دباؤ ڈالا جا سکتا تھا۔ اس طریقۂ کار کے ترک نے حضرت علیؓ کی آزادیٔ عمل کو محدود کر دیا جس سے بعد میں خطرناک نتائج رونما ہوئے۔ حضرت علیؓ کے طریقۂ انتخاب کا قدرتی نتیجہ یہ نکلا کہ انھیں باغیوں کے تعاون کا محتاج ہونا پڑا۔

علاوہ ازیں حضرت علیؓ کی یہ رائے بھی کچھ زیادہ پرامید تھی کہ بدلے ہوئے حالات میں صرف اہالیانِ مدینہ کی بیعت باقی تمام مملکت کے لئے قابلِ قبول ہوگی، اور اگر کوئی اسے تسلیم نہ کرے، تو وہ امت کے اتحاد کو برباد کرنے کا مرتکب ہوگا۔ حضرت ابوبکرؓ کا صرف مدینے میں چناؤ اس لئے قابلِ قبول نہیں تھا کہ مدینہ یا وہاں کے باشندے کسی مخصوص حقوق کے حامل تھے بلکہ اس لئے کہ اس دور کے مخصوص حالات میں ملت کے تمام اکابرین وہاں موجود تھے۔ البتہ جیسا کہ حضرت عثمانؓ کے انتخاب سے ثابت ہوتا ہے، اکابرین کو

---

[1] ابن عباسؓ کے الفاظ طبری، ۱ص ۳۰۹۴ اس سے ثابت ہے کہ شوریٰ کا طریقہ صحیح طریقہ سمجھا جاتا تھا۔ —— [2] حضرت علیؓ خود مجتہد ہونے کی وجہ سے شرعاً سابقہ نظائر کی تقلید کے پابند نہ تھے اس لئے اصطلاحی طور پر بھی اس کو شریعت کی خلاف ورزی نہیں قرار دیا جا سکتا۔

تمام مملکت سے علاقہ وارانہ طور پر منتخب کرنا ضروری نہیں تھا۔ لیکن اگر وہ ملک کے مختلف حصوں میں منتشر ہوں تو انھیں مجتمع کرنا چاہئے تھا تاکہ وہ سر جوڑ کر بیٹھتے اور عوام کے لئے کوئی فیصلہ کر سکتے۔ لیکن حضرت علیؓ کے انتخاب کے موقع پر وہ اکابرین جو رسول اکرمؐ سے صحبت یافتہ تھے اور مجلس شوریٰ کی رکنیت کیلئے تمام اوصاف رکھتے تھے، مختلف سرحدی اور صوبائی شہروں میں منتشر تھے، اور انھیں ایک ناقابلِ انکار دستوری استحقاق کے استعمال کیلئے کوئی مواقع بہم نہیں پہنچائے گئے۔ (ابن خلدون مقدمہ ص ۳۸۵ و ۳۸۶)۔ اگر حضرت علیؓ کو بہتر مشورہ میسر ہوتا تو وہ اپنے پہلے خیال کے مطابق عوام کی بیعت کی بجائے اکابرین کی مجلسِ شوریٰ کو مدعو کرتے، تاکہ وہ باغیوں سے متاثر ہوئے بغیر کوئی فیصلہ کر سکتے، یہ طریق کار مخالفت کے تمام خطرات کو دور کر دیتا اور حضرت علیؓ کو کھلی آزادی ہوتی کہ جس طرح چاہتے حالات کا مقابلہ کرتے یا باغیوں سے نپٹتے۔

بہرصورت یہ امر واقعہ ہے کہ حضرت علیؓ کا موقف بہت بلند تھا۔ ان کے مخالفین گو غیر مطمئن تھے۔ لیکن کھلم کھلا ان کی خلافت پر معترض نہیں ہو سکتے تھے۔ یہ قرین قیاس ہے کہ اگر حضرت علیؓ انتخاب کا معاملہ مجلسِ شوریٰ کو سونپ دیتے تو فیصلہ ان کے خلاف نہ ہوتا۔ اگر وہ یہ بھی نہ کرتے اور صرف اس وقت تک انتظار کرتے کہ باقی صوبوں کے لوگ اہالیانِ مدینہ کے فیصلے کی تصدیق کر دیتے، تب بھی حالات رفتہ رفتہ درست ہو جاتے۔ لیکن انھوں نے فوراً ہی خلافت کے تمام لوازمات اختیار کر لئے اور ایک مضبوط حکومت قائمہ کے صدر کی حیثیت سے امور مملکت سر انجام دینے شروع کر دیئے۔

بدقسمتی سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا پہلا ہی اقدام (بعض آراء کے مطابق) عاجلانہ اور غیر مدبرانہ ثابت ہوا۔ صوبوں سے اپنی خلافت کی توثیق کا انتظار کئے بغیر انھوں نے تمام اموی نائبین و عمال کی معزولی کے احکامات جاری کر دیئے۔ درحقیقت حضرت علیؓ گذشتہ عہدِ خلافت کے معاملات سے اس درجہ برگشتہ خاطر تھے کہ انھوں نے اموی نائبین کو ایک لمحہ کے لئے بھی ان کے عہدوں پر قائم رکھنا گناہ سمجھا (طبری ا ص ۳۰۸۳) اور اس طرح انھوں نے صحابہؓ کے علاوہ ایک اور زبردست گروہ کی مخالفت مول لے لی۔ صحابہؓ پہلے ہی ان کے طریقِ انتخاب سے غیر مطمئن تھے۔

جلد ہی ایک عجیب صورتِ حال پیدا ہو گئی۔ صحابہؓ اور بنو امیہ دونوں مخالف جماعتوں نے حضرت عثمانؓ کی شہادت کے قصاص کا سوال اٹھایا، گو ان دونوں جماعتوں کے محرکات مختلف تھے۔ بعض کے نزدیک کہا جاتا ہے کہ صحابہؓ نے یہ سوال محض حضرت علیؓ سے حسد کی بنا پر اٹھایا تھا۔ حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ اور ام المومنین حضرت عائشہؓ آخیر وقت تک حضرت عثمانؓ کی پرزور مخالفت کرتے رہے۔ ان کے طرزِ عمل میں یہ اچانک تبدیلی اس زمانے کے لوگوں کی نظر میں بھی حضرت علیؓ سے حسد کی وجہ قرار دی جاتی تھی۔ لیکن صحابہؓ نے اس باب میں جو توجیہہ پیش کی وہ بالکل واضح اور قابلِ فہم ہے۔ وہ حضرت عثمانؓ کی پالیسی کے خلاف تھے اور اس کی اصلاح کے لئے وہ ان پر دباؤ ڈالنے کو برا نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن خلیفہ کی بیدردانہ شہادت ایک ایسا گھناؤنا جرم تھا جس کا کفارہ ممکن نہ تھا۔ (طبری ا ص ۳۱۲۷)

یہ بات ذہن نشین رہے کہ خود حضرت علیؓ نے صحابہؓ کے نمائندے کی حیثیت سے حضرت عثمانؓ کی شہادت سے بہت قبل یہ کہا تھا کہ ہمارا مقصود حضرت عثمانؓ کا قتل نہیں ہے بلکہ ان کے طریق کار کی چند غلطیوں کی اصلاح ہے۔ (طبری ا ص ۲۹۸۷) درحقیقت حضرت عثمانؓ کی شہادت نے تمام سمجھدار لوگوں کو خوفزدہ کر دیا تھا اور صحابہؓ کو خصوصاً اس قضیے میں اپنی عدم مداخلت کا بے حد پچھتاوا تھا۔ اس لئے ان کے دلوں میں حضرت علیؓ کے حسد سے زیادہ اپنی گذشتہ بے عملی کا کفارہ ادا کرنے کا جذبہ موجزن تھا (طبری ا ص ۳۱۳۷) علاوہ ازیں حضرت طلحہؓ، زبیرؓ اور ام المومنین حضرت عائشہؓ کو جائز طور پر یہ اندیشہ تھا کہ کہیں حضرت علیؓ ہجوم باغیوں کے ہاتھوں کٹھ پتلی نہ بن جائیں جن کی تائید سے وہ خلیفہ منتخب ہوئے تھے۔ حضرت علیؓ بظاہر اول تا آخر باغیوں کے تعاون سے دست بردار ہونے میں تذبذب محسوس کرتے رہے گو انھوں نے صاف طور پر تسلیم کیا کہ جو لوگ حضرت عثمانؓ کے قتل میں شریک تھے ان کا جرم ثابت تھا، اور انھیں قانون کے مطابق مناسب سزائیں ملنی چاہئیں۔ ساتھ ہی انھوں نے انتہائی خلوص کے ساتھ اس غم کا بھی اظہار کیا جو انھیں حضرت عثمانؓ کی شہادت سے ہوا تھا۔ (طبری ا ص ۳۰۹۰) لیکن وہ مجرموں کو سزائیں دینے میں تاخیر کیلئے یہ جواز پیش کرتے تھے کہ انھیں ابھی پورا پورا اقتدار حاصل نہیں ہے۔ یہ عذر کچھ لوگوں کو تسلیم تھا لیکن حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ اور ان کے ساتھی اس عذر کو قابل پذیرائی نہیں سمجھتے تھے۔ انھیں یہ خدشہ تھا کہ چونکہ حضرت علیؓ اکابرین کی بجائے باغیوں کے ایما اور تائید پر خلیفہ بنے ہیں اس لئے ممکن ہے کہ وہ احکام اللہ کی بجا آوری میں ان کے ساتھ ناجائز نرمی برتیں گے۔ لہٰذا صحابہؓ کا شہادتِ عثمانؓ کے قصاص کا مطالبہ درحقیقت حضرت علیؓ کی آزمائش تھی۔ حضرت علیؓ نے ایک حملے کی تیاری کے سلسلے میں یہ احتیاط برتی کہ باغیوں میں سے کسی کو فوج میں اعلیٰ عہدے پر مقرر نہیں کیا۔ (طبری ا ص ۳۱۶۱) اور اس طرح انھوں نے اپنے عمل سے یہ ثابت کر دیا کہ حضرت عثمانؓ کے قاتلوں کے خلاف احتجاج میں وہ بھی مخلصانہ شریک تھے اور یقین رکھتے تھے کہ باغیوں نے ارتکاب جرم کیا ہے اور انھیں قرار واقعی سزا ملنی چاہئے لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ انھیں خطرہ تھا کہ وہ باغیوں کے خلاف کارروائی کر کے ایسے نازک موقعہ پر ان کی حمایت سے بھی محروم ہو جائیں گے جبکہ سر دست ان کیلئے دوسری جماعتوں کی تائید کا امکان نہ تھا۔ جہاں تک باغیوں کا تعلق ہے انھیں حضرت علیؓ کے اقوال و افعال سے معلوم ہو چکا تھا کہ ان کا رجحان طبع کیا ہے اور وہ آئندہ ان کے ساتھ کیا سلوک کرنے والے ہیں۔ باغی حضرت علیؓ کے ساتھ ساتھ سایہ کی طرح لگے رہتے تھے۔ کیونکہ وہ نہیں چاہتے تھے کہ حضرت علیؓ ان کی حمایت سے بے نیاز ہو جائیں۔ ان حالات میں صحابہؓ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی باہمی مفاہمت میں کوئی دشواری نہیں ہونی چاہئے تھی کیونکہ بہر صورت باغیوں کو سزا دینے کے مسئلے پر ہر دو فریق میں اتفاق رائے تھا اور یہ سوال کہ انھیں کس وقت سزا دی جائے، ہرگز ایسا نہیں تھا جس پر سمجھوتہ ممکن نہ ہو۔ چنانچہ ایسا ہوا بھی۔ بصرہ میں حضرت علیؓ کے پیغامبر اور حضرت طلحہؓ حضرت زبیرؓ اور حضرت عائشہؓ کے درمیان کھل کر بات چیت ہوئی اور طرفین کو ایک دوسرے کا نقطۂ نظر سمجھنے اور آپس میں مفاہمت پیدا کرنے کا موقعہ ملا لیکن ان باغیوں کی وجہ سے جو حضرت علیؓ کے کیمپ میں تھے صلح کا معاہدہ ہوتے ہوتے رہ گیا۔ جونہی انھیں خبر ملی کہ مفاہمت

ہوگئی ہے اوران کے مفادات کے خلاف معاہدہ ہونے والا ہے، انھوں نے فوراً باہمی مشورہ کیا اور ابن السودہ کے ایما پر ایک ایسی سازش کھڑی کی جس سے دونوں جماعتیں ایک خونی جنگ میں کود پڑیں۔ (طبری ا ۳۲۶۵) حضرت علیؓ کے احکام کی صریح خلاف ورزی کرکے باغیوں نے علی الصباح ستاروں کی مدھم روشنی میں فریقِ ثانی پر اچانک حملہ کر دیا۔ (طبری ا ۳۱۸۳) حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ اوران کے ساتھیوں نے اس واقعہ کو حضرت علیؓ کی صریح عہد شکنی سے تعبیر کیا اور وہ بھی جنگ کے شعلوں میں کود پڑے۔ جب جنگ کے شعلے بھڑک اٹھے تو فریقین میں اتنا شدید غم و غصہ اور انتشار پھیل گیا کہ صورتِ حال کی وضاحت ناممکن ہوگئی۔ اس میں مطلق شبہ نہیں کہ باغیوں کی مکروہ سازش کے بغیر جنگِ جمل کبھی برپا نہ ہوتی بعض لوگ بدگمانی کرتے ہیں کہ اس جنگ سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ ایک سیاستدان اور جرنیل کی حیثیت سے کمزور تھے۔ بدقسمتی سے ان کی فوج ایسے لوگوں کی جمعیت نہیں تھی جن کے سامنے ایک ہی مقصد ایک ہی نصب العین ہو، بلکہ مختلف عناصر پر مشتمل تھی جن کے رجحانات متنوع تھے۔ اس لئے حضرت علیؓ ہمیشہ اپنی جماعت کے اندرونی نزاعات میں ابھے رہے۔ ان کے اپنی حامیوں نے جنھوں نے جنگ کا آغاز کیا تھا ان کی مرضی اور صریح احکام کے خلاف جنگ بند کر دی۔

جہاں تک دوسری جماعت یعنی بنو امیہ کا تعلق ہے اس نے زیادہ نمود و نمائش اور تصنع کے ساتھ شہادتِ حضرت عثمانؓ کے انتقام کا نعرہ بلند کیا۔ ان کے مقاصد اس نعرے سے مختلف تھے۔ اس سلسلے میں پہلی قابلِ غور بات یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کا نعرہ انتقام اس قدر فوری اور بدیہی نہ تھا جتنا حضرت عائشہؓ کا جنھوں نے قتل کی خبر سنتے ہی اعلان کر دیا تھا کہ باغیوں کو فوراً واقعی سزائیں ملنی چاہئیں۔

حضرت معاویہؓ نے حضرت علیؓ کے اس مکتوب کا تین ماہ تک کوئی جواب نہیں دیا جس میں انھوں نے بیعت کے لئے لکھا تھا۔ اور ان تین مہینوں میں وہ اپنے منصوبے مکمل کرتے رہے۔ لہذا (بعض کے نزدیک) باغیوں کو سزا دینے کا سوال مقصودِ غائی نہیں تھا بلکہ خلافت کے حصول کا ذریعہ بن گیا تھا۔ گو اس کا کوئی واضح ثبوت نہیں ہے کہ حضرت معاویہؓ کے دل میں خلافت کی خواہش کیسے ابھری اور کیا انھوں نے کبھی پہلے بھی اپنی اس خواہش کا اظہار کیا تھا، البتہ یہ امر کہ وہ تین ماہ تک مصروفِ انتظار رہے، ظاہر کرتا ہے کہ وہ پہلے سے اس کے لئے آمادہ نہ تھے۔ میری رائے میں جو واقعات بعد میں رونما ہوئے وہ اس قیاس کی تائید کرتے ہیں کہ اگر حضرت معاویہؓ کو حاکمِ صوبہ کے عہدے سے معزول نہ کیا جاتا تو انھیں حضرت علیؓ کے حقِ خلافت پر اعتراض نہ ہوتا۔ وہ اپنے عہدے سے کسی صورت میں دستبردار ہونے کیلئے آمادہ نہ تھے، لیکن حضرت علیؓ کے بے وقت احکام نے ایسی صورتِ حال پیدا کر دی کہ حضرت معاویہؓ کا عہدہ اس وقت تک برقرار نہیں رہ سکتا جب تک کہ خلافت پر قبضہ نہ کر لیا جائے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اموی نائبین ماضی کی ناخوشگوار یادگار تھے اور ان کی علیحدگی حضرت علیؓ یا کسی بھی جانشین کا فرضِ منصبی تھا لیکن حضرت علیؓ اپنے اقتدار کے محکم ہونے تک اس کام کو ملتوی کر سکتے تھے جیسا کہ باغیوں سے نپٹنے کے سلسلے میں وہ عذر پیش کرتے تھے۔ علاوہ ازیں اگر اسلامی معاشرہ کی غیر طبقاتی نوعیت کو برقرار رکھنا ہی مقصود تھا تو بھی اموی نائبین کو رفتہ رفتہ

ان کے عہدوں سے علیحدہ کرنا چاہیے تھا، مناسب تو یہ تھا کہ بنو امیہ کی مفاد پرستی پر ضرب لگائی جاتی مگر اس طرح کہ انھیں محسوس نہ ہوتا کہ ان کے خلاف کوئی خاص تعصب برتا جا رہا ہے، یا وہ کسی خاص زیاں کے شکار ہو رہے ہیں۔ اموی نائبین کی ایک سرے سے برطرفی نے ان میں یہ احساس پیدا کر دیا کہ بدلے ہوئے نظام میں ان کا کوئی مقام نہیں۔ علاوہ ازیں اموی عمال کے متعلق حضرت علیؓ کے غیر محتاط بیانات نے (طبری ۱، ۳۰۸۳) خواہ ان کا مطلب کچھ اور ہی ہو، قبائلی اور طبقاتی امتیازات کو ختم کرنے کی بجائے اُسے اور شہ دی۔ بنو امیہ نے لازمی طور پر یہ سمجھا کہ ان کے مفادات ہمیشہ کے لئے ختم ہو رہے ہیں، اس لئے ان کے تحفظ کی خاطر موثر اور جرأت آمیز اقدام کے لئے حضرت علیؓ کے خلاف متحد ہو گئے۔ کچھ معزول شدہ نائبین حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ کی جماعت سے جا ملے، اور باقی بنو امیہ اجتماعی حیثیت سے حضرت معاویہؓ کے جھنڈے تلے جمع ہو گئے۔ ظاہر ہے کہ بنو امیہ حضرت معاویہؓ کی قیادت میں محض اپنے ذاتی مفادات کیلئے نبرد آزما ہوئے، اور ان کی فتح نے ایک بُری مثال قائم کی۔ اس کے بعد عوام کی نظر میں خلافت بے غرض خدمت اور دینی ذمہ داری کے رتبے سے گر کر محض تفوق و برتری کا عہدہ بن کر رہ گئی۔ بہت سی جماعتیں وجود میں آئیں اور اس بلند عہدے کی ہوس کا شکار ہوئیں۔ ان جماعتوں کو یقین ہو تا تھا کہ صرف خلافت کو ہتھیا کر ہی وہ پھل پھول سکتے ہیں۔ اور اسی دور سے قبائلی رقابتیں پھر سے بیدار ہو گئیں۔ بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانے میں ہمیشہ کوئی مخصوص قبیلہ یا چند طبقوں کا ایک مشترکہ گروہ ہی محض ذاتی مفادات کی بنا پر ان خاندانوں کی حکومت کا مؤید ہوتا تھا، اور مخالف جماعتیں مستقل طور پر اسی جستجو میں رہتی تھیں کہ کسی طرح حکومتِ وقت کا تختہ الٹ کر خود اقتدار حاصل کر لیں اور مزے لوٹیں۔ خواہشات نے خیالات اور عزائم کو جنم دیا اور ہر جماعت اپنی ہوسِ خلافت پر دین کے تقدس کا غلاف چڑھا کر پیش کرتی رہی اور ایک ایسی غیر جماعتی حکومت کا تصور جسے سب کا تعاون حاصل ہو سرتاسر داستانِ پارینہ بن کر رہ گیا۔

انتقامِ خاکِ درویشے نگر!

گذشتہ سال یومِ اقبال کے سلسلہ میں ایک جلسہ گورنر جنرل ہاؤس میں منعقد ہوا تھا اور اس میں بیشتر تقریریں انگریزی میں کی گئی تھیں تاکہ غیر ملکی سفراء و زعماء جن کو خصوصیت سے مدعو کیا گیا تھا، اقبال سے متعارف ہو سکیں۔ مولوی عبدالحق صاحب سکرٹری انجمن ترقی اردو نے اس مصلحت کو بالکل قابلِ پذیرائی نہ سمجھا اور وہ کارکنانِ اجلاس پر بے طرح برسے اور ان کی "اردو فراموشی" پر بہت واویلا کی۔

پورے ایک سال بعد اسی اپریل کے مہینے میں کہ جس میں یومِ اقبال منایا جاتا ہے، مولوی صاحب نے اردو کانفرنس کا انعقاد فرمایا۔ اس کانفرنس کی ایک نشست اس مقصد کے لئے مختص کی گئی کہ یہ بتایا جائے کہ اردو کا دامن اتنا وسیع ہے کہ مشکل سے مشکل مضامین بھی اردو میں پڑھائے جا سکتے ہیں۔ اس اجلاس کا افتتاح جناب فضل الرحمٰن صاحب وزیرِ تعلیم پاکستان نے فرمایا اور جو افتتاحی تقریر فرمائی وہ انگریزی میں تھی۔ مولوی صاحب اس اجلاس میں شریک تھے!

سوشلزم (اصولِ ہیئتِ اجتماعی)

بطور مسلکِ سیاسی

ایک علمی جائزہ

(میرزا عبداللہ انور بیگ صاحب، ایڈووکیٹ، لاہور)

[سوشلزم اور کمیونزم ہمارے دور کے اہم نظریات ہیں۔ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ جس قدر ان الفاظ کا استعمال عام ہو رہا ہے اسی قدر ان کا صحیح مفہوم لوگوں کی نگاہوں سے اوجھل ہے۔ ضرورت ہے کہ ان نظریات کے متعلق صحیح صحیح معلومات بہم پہنچائی جائیں اور پھر ان پر خالص علمی نقطۂ نگاہ سے بحث کی جائے۔ زیر نظر مقالہ اسی کوشش کا مظہر ہے اور اسے اسی مقصد کے پیش نظر شائع کیا جاتا ہے۔ طلوعِ اسلام]

اصولِ ہیئتِ اجتماعی (Socialism) ایک مسلکِ سیاسی کی حیثیت سے تاریخِ انسانی کے ادوارِ مختلفہ میں کسی نہ کسی شکل میں ضرور کارفرما رہا ہے۔ بے شک ان ادوار میں اس کا دائرہ اثر و نفاذ محدود رہا لیکن اس کی کارفرمائی ایک تاریخی حقیقت ہے۔ "سوشلزم" (اصولِ ہیئتِ اجتماعی) کی جامع تعریف دشوار ہے، کیونکہ جس جس دور کے ماحول میں اس کا مظاہرہ ہوا یا جس رائج الوقت نظام سے یہ منسوب ہو کر کارفرما ہوا، اس کے مطابق اس کے مفہوم و معانی میں تغیر ہوتا رہا۔ چنانچہ اب سوشلزم سے مراد بیک وقت ایک سلسلہ نظریات اور عالمگیر تحریک ہے جو مرورِ زمانہ سے وقتی ضروریات کے مطابق مختلف شکلیں اختیار کرتے رہے۔ اس کی تاریخ بڑی طولانی ہے اور جوں جوں اس کے پس منظر کے خیالات میں ترقی ہوتی گئی اور پیش منظر حالات و کوائف میں تغیر آتا گیا، اس کے معانی میں بھی تغیر و تبدل ہوتا گیا۔ اب ہم وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ سوشلزم کے نظریہ اور تحریک سے مراد قوم یا عوام الناس کے مفادات کی وہ اجتماعی تنظیم ہے جس کی رو سے ملکیت مشترک ہو جاتی ہے اور ذرائع پیداوار اجتماعی تصرف میں آجاتے ہیں۔

ہیئتِ اجتماعی کا اصول عملی طور پر مغرب و مشرق کے مذہبی اداروں میں بالعموم رائج رہا ہے۔ مذہبی نقطۂ نگاہ سے اس نے اقدار کی بنیاد خدائی حاکمیت اور اخوتِ انسانی پر رکھی اور اقتصادی مملوکات کی تقسیم متعلقہ گروہ کے معاشرتی تحفظ کے مطابق روا رکھی۔ مشرق میں اولیاء و صوفیا نے جائداد کے متعلق عام طور پر یہی نظریہ رہا ہے کہ وہ کلیتہً فرد کی ملکیت نہیں کیونکہ تمام املاک کا حقیقی مالک خدا ہے اور انسان اس مملوکہ کا عارضی امین ہے جو عالمگیر ریاست کے رکن کی حیثیت سے اس کی انفرادی تحویل میں آگئی ہے۔ اپنے وقت میں مزدک (ایرانی) نے

اس نظریہ کی پشتیبانی کی اور اسے نافذ العمل کیا۔ دیگر کئی مشہور عیسائی اور مسلمان بزرگانِ مذہب نے مذہبی رنگ میں اسی نظریہ کی تائید کی۔ مسلمانوں میں پہلے پہل قابلِ ذکر مثال حضرت ابوذر غفاریؓ نے پیش کی۔

مذہبی سوشلزم کی کارفرمائی کا مدار مذہبی جوش کی قوت محرکہ پر ہے کیونکہ اسی جذبہ مذہبیت ہی سے اس کا نظام برقرار رہتا ہے۔ لیکن معاشی سوشلزم اس سے کہیں مختلف ہے۔ یہاں مادی املاک اور آسائشوں کو پس پشت نہیں ڈالا جاتا بلکہ ان کا مصرف احتیاج ضرورت کے مطابق ہوتا ہے۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ سوشلسٹ نظام میں جب افراد کی ضروریات پوری ہو جائیں گی تو کیا ان میں ضرورت سے زائد سمیٹ لینے کا ہوس کارانہ جذبہ نہیں پیدا ہو جائے گا؟ ایک سوشلسٹ اس کا جواب پرزور نفی میں دیگا اور پوچھے گا کہ کیا کسی شخص کو کبھی یہ خیال آتا ہے کہ وہ اپنے لئے ٹرام کے تین ٹکٹ خرید لے درانحالیکہ اسے ایک ہی سیٹ پر بیٹھنا ہے اور باقی دو کو خالی چھوڑ دینا ہے؟ یہی حال ایک سوشلسٹ معاشرہ کا ہے۔ جب افراد کی ضروریات پوری ہو جائیں گی تو ان کے دل میں مزید قبضے اور ملکیت کا خیال تک نہیں آئیگا کیونکہ وہ ان کے کسی کام کا نہیں ہوگا۔

ایک وقیع اصول اور جداگانہ اور باقاعدہ تحریک کی صورت میں سوشلزم انیسویں کے آغاز میں ابھرا جبکہ یورپ میں صنعتی ترقی کا دور دورہ ہوا۔ تاریخ کے طالب علم اس امر سے بخوبی باخبر ہیں کہ صنعتی عروج نے فرانس، اٹلی، جرمنی اور انگلستان جیسے صنعتی مراکز کے مزدوروں کو اپنی اہمیت کا احساس دلایا چنانچہ ان کی دلچسپی سوشلزم کے نظریہ میں حقیقی ہو گئی کیونکہ انھوں نے بھانپ لیا کہ اس طرح ان کے ہاتھ میں سرمایہ دار طبقہ سے گلو خلاصی کرانے کا موثر عملی حربہ آجاتا ہے۔ اس طرح سرمایہ اور محنت کے جو نزاعات معرض وجود میں آئے اور جنھیں محنت کش طبقہ نے اور تقویت پہنچائی، وہ جرمن ماہر معاشیات کارل مارکس کی نگاہ میں عظیم نظریاتی اہمیت اختیار کر گئے۔ کارل مارکس پرولتاری نظریہ سوشلزم کا پہلا قائد اور امام ہے۔ وہ ایک خوش حال یہودی اہل علم و فکر تھا اور اس کا باپ صوبہ رائن میں Trier کا مشہور قانون داں تھا۔ کارل مارکس نے جوانی میں ہی سوشلزم کو ایک سائنسی نظریہ کے قالب میں ڈھالنا شروع کر دیا تھا۔ اس کا مطالعہ وسیع تھا۔ معاشیات، سیاسی معاشیات اور عمرانیات کی مستند کتابوں پر اس کی نگاہ تھی۔ ۱۸۴۸ء میں اس نے ایک قابل قدر کتاب پیش کی جس کا عنوان تھا "منشور اشتراکیت" (Communist Manifesto) اور جس میں اپنے انداز کا ایسا عملی نظریہ بیان کیا گیا تھا جو سرمایہ و محنت کی نزاع کا خاتمہ کر کے بالآخر ایک سوشلسٹ سٹیٹ کے قیام کا ذمہ دار ہو۔ چنانچہ اب کہا جا سکتا ہے کہ جس معروف سائنسی (Scientific) سوشلزم سے ہم آج متعارف ہیں اس کی ابتدا انیسوی صدی کے وسط سے ہوئی۔ اس کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ انگلستان اور فرانس میں رابرٹ اوؔن اور فوریٔ اے اور سینٹ سائمن کے پیرو ۱۸۳۰ء میں بھی سوشلزم کی بعض شکلوں سے ضرور متعارف تھے۔

سوشلزم سے متعلق متعدد نظریات ہیں اور جیسا کہ عام قاعدہ ہے، ان نظریات میں بہت کم مطابقت یا اتفاق ہے۔ منجملہ اور اصحاب کے کارل مارکس ہی سائنسی سوشلزم کا ایسا نظریہ پیش کرنے میں کامیاب ہوا جو اس کے پیش روؤں کے یوٹوپین (Utopian) نظریات کے

مقابلے میں پیش کیا جا سکتا تھا۔ بہر کیف مارکسزم کی متعدد متخالف تعبیریں کی جاتی ہیں، یہاں تک کہ ایسے سوشلسٹ بھی موجود ہیں جو اپنے آپ کو مارکسی کہلانا بھی پسند نہیں کرتے۔ جیسا کہ کارل مارکس (اور فریڈرک اینجلز) کے مرتب کردہ "منشور اشتراکیت" (۱۸۴۸ء) سے پتہ چلتا ہے مارکسیت کو ہی جدید سوشلزم کا نقطۂ آغاز تصور کیا جاتا ہے۔ مارکسی سوشلزم کا اہم نتیجہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ سوشلزم کو تحریک طبقہ عمال سے لازم وملزوم کر دیا گیا ہے۔ سوشلزم زندگی کا اہم سیاسی اور معاشی نظریہ ہے۔

عام طور پر غلطی سے سوشلزم اور کمیونزم کو ایک ہی شے فرض کر لیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس یوں کہا جا سکتا ہے کہ کمیونزم اور سوشلزم دونوں اجتماعیت (Collectivism) کی ہی مختلف شکلیں ہیں۔ سوشلزم کا مشہور و معروف شارح Diehl اس ضمن میں یوں رقمطراز ہے:

> اجتماعیت (Collectivism) سے ایسا اصول ہیئتِ اجتماعی مراد ہے جو ذرائع پیداوار (زر اور زمین) میں انفرادی ملکیت کو یک قلم منسوخ کر دے۔ کمیونزم اشیائے صرف میں بھی انفرادی ملکیت کو ختم کر دیگا۔ کمیونسٹ نظام اجتماعی میں نہ صرف آلات پیداوار بلکہ پیداوار بجائے خود مساوات کے معینہ اصول کے مطابق افرادِ معاشرت میں تقسیم ہو جائیگی۔

فلہٰذا کمیونزم سوشلزم سے ایک قدم آگے ہے کیونکہ یہ ذرائع پیداوار کے ساتھ اشیائے صرف کو بھی انفرادی ملکیت کے چنگل سے نجات دلاتا ہے۔ سوشلسٹ معاشرہ میں کوئی فرد ذرائع پیداوار (مثلاً زمین کارخانے وغیرہ) کا مالک و قابض نہیں ہو سکتا، مگر وہ اشیائے صرف کو زیر ملکیت لا سکتا ہے، یعنی وہ اپنی محنت کا حاصل آزادانہ فروخت کر سکتا ہے اور اس کے عوض میں وہ حسب خواہ دلپسند اشیاء و سامان جمع کر سکتا ہے۔ لیکن کمیونسٹ معاشرت میں معاملہ اس کے برعکس ہوگا۔ یہ نظام ایک طرف ساری زمین اور تمام آلات کا مالک ہوگا اور دوسری طرف یہ بھی متعین کریگا کہ لباس، خوراک وغیرہ کے معاملہ میں ہر فرد کو کس قدر حصہ ملے۔ بالفاظ دیگر سوشلزم انفرادی ملکیت کا خاتمہ صرف ذرائع پیداوار میں کریگا، مگر کمیونزم انفرادی ملکیت کو حاصل محنت سے بھی بے دخل کر دے گا۔ بنا بریں یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ کمیونسٹ طرز معاشرت میں طبقاتی امتیازات کالعدم ہوں گے، یعنی یہ معاشرت طبقات سے پاک ہوگی۔ اس کے حق میں دلیل یہ دی جاتی ہے کہ اس طرح انفرادی آمدنی یا انفرادی دولت میں کسی قسم کے اختلافات نہیں ہو سکتے۔ درحقیقت جب تمام اسباب و ذرائع مشترکہ تحویل و ملکیت میں ہوں اور ہر فرد اپنی استعداد کے مطابق محنت کرے اور ضرورت کے مطابق صلہ لے تو انفرادی آمدنی، ذاتی دولت وغیرہ بے معنی اصطلاحات بن کر رہ جاتی ہیں۔

انیسویں اور بیسویں صدیوں میں سوشلسٹ نظام کس طرح کارفرما رہا اور اس نے کس قسم کے حالات و کوائف پیدا کئے؟ ان کا جائزہ لینے سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ سوشلزم کے مارکسی نظریہ کا مناسب تجزیہ کر کے اسے بخوبی ذہن نشین کر لیا جائے، کیونکہ سوشلزم کی معروف صورتوں میں قابل ذکر صرف مارکسی سوشلزم ہے۔ اینجلز نے اپنی تحریرات میں جا بجا اس امر پر زور دیا ہے کہ مارکس ایک نابغہ Genius تھا اور سوشلسٹ نظریہ صرف اسی کا مرہون منت ہے۔ ذرا امعان نظر سے دیکھا جائے تو صاف عیاں ہو جائیگا کہ مارکسی نظریہ کی نشان ہی

مشہور جرمن تصوری فلسفی (Idealist Philosopher) ہیگل ہی نے کردی تھی، اور یہ حقیقت ہے کہ مارکس، ہیگل کے جدلیاتی نظریہ میں بڑی دلچسپی لیتا تھا۔ اور آگے بڑھئے تو پتہ چلے گا کہ ہیگل اور مارکس دونوں مسلمان مورخین کے ممنونِ احسان اور زیرِ اثر تھے۔

جدلیت کے میدان میں مارکس پر Feuerbach کو سبقت حاصل ہے۔ یہ ایسے ہی نظریے کا قائل تھا مگر اس پر مذہب کا رنگ غالب تھا جس سے مارکس محفوظ تھا۔ منشورِ اشتراکیت" میں کارل مارکس نے جو نیا سوشلسٹ نظریہ پیش کیا، اسے جدلی مادیت (Dialectic Materialism) سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ نظریہ اساسی طور پر ہیگل ہی کا رہینِ منت ہے، تاہم مارکس کا پرجوش مقلد انجلز، یہ کہنے نہیں تھکتا کہ یہ نظریہ ہیگل کے نظریۂ جدلیت میں بالکل نئی ترمیم ہے کیونکہ ہیگل تو اول و آخر تصوری تھا اور مسلسل جدلی عمل کا قائل۔ اس کے نزدیک ہر شے میں سے اس کی ضد پیدا ہوتی ہے جو ایک نئی شے کی تخلیق میں منتج ہوتی ہے۔ یہ سلسلہ اسی طرح جاری رہتا ہے اور یوں حقیقت ایک ہیئت سے دوسری ہیئت اختیار کرتی رہتی ہے۔ ہیگل، اصل حقیقت صرف تصور (Idea) کو جانتا ہے جو اپنے اظہار کیلئے محسوس پیکر اختیار کرتا ہے اور جس سے جدلیت کا چکر چلتا رہتا ہے۔

ہیگل کے برعکس، مارکس کی جدلی مادیت مجرد اشیاء مثلاً تصورات کو محیط نہیں۔ بلکہ اس کا اطلاق اشیاء کے مادی پیکروں پر ہوتا ہے، جن پر ہیگل کی ملوّیت کے مشابہ مادیت کارفرما ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس اعتبار سے مارکس نے ایک نئی تحقیقی راہ تراشی جو ہیگل سے مختلف ہے۔ مارکسیت کے بانیوں نے فلسفہ پر بہت زور دیا ہے۔ جیسا کہ خود مارکس نے ایک مرتبہ کہا تھا: فلسفہ کی تکمیل پرولتاری خروج کے بغیر ناممکن ہے اور پرولتاری خروج بغیر فلسفہ کی تکمیل کے ناممکن ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ مارکس ایک انقلابی تھا جس کی دلچسپی کا مرکز محض نظریات یا تصورات نہیں تھے بلکہ تصور اور عمل کی وحدت تھی۔ اس سے اس کا مشہور مقولہ یاد آتا ہے:

> فلسفیوں نے مختلف طریقوں سے لفظ کی توجیہیں کی ہیں لیکن سوال لفظ کی توجیہہ کا نہیں اسے یکسر بدل دینے کا ہے۔

پس فلسفۂ مارکسیت کا نظریۂ جدلی مادیت کائنات کی ترقی کو مقصود بالذات قرار نہیں دیتا بلکہ اسے توجیہہ اور عمل کی اساس سمجھتا ہے جو عالمگیر حقیقت کا صرف ایک پہلو ہے۔ مارکس کے ایک بہت بڑے دوست نے اس کی قبر کے پاس کھڑے ہو کر کہا تھا:

> ڈارون نے فطرتِ نامیہ میں قانونِ ارتقاء کا انکشاف کیا تھا اور مارکس نے تاریخِ انسانی میں قانونِ ارتقاء کی نشان دہی کی ہے۔ اس نے اس سیدھی سادی حقیقت کو عالم آشکار کیا جو تصوراتی ملبے میں مدفون تھی اور جسے اس وقت تک نظر انداز کر دیا جاتا رہا یعنی یہ کہ قبل اس کے کہ انسان سیاست، علوم، آرٹ، مذہب وغیرہ مشاغل میں دلچسپی لینا شروع کرے، اس کی ضروریات متعلقہ خورد و نوش، لباس، رہائش وغیرہ کو بہر حال پورا ہو جانا چاہیئے۔ اس کا مطلب بالفاظِ دیگر یہ ہے کہ فوری طور پر ضروری وسائلِ رزق اور اس کے ساتھ متعلقہ قوم یا عہد کی معاشی ترقی وہ اساس ہے جس پر ریاستی ادارے، قانونی نظریات، فنی اور مذہبی تصورات استوار ہوتے ہیں، یعنی آخر الذکر کی تشکیل اول الذکر کرتے ہیں؛ حالانکہ عام طور پر سمجھا یہ جاتا ہے کہ معاملہ اس کے

برعکس ہے یعنی اول الذکر کی تشکیل آخرالذکر سے ہوتی ہے۔
یہاں حقیقت کو کماحقہٗ پیش نہیں کیا گیا اور مبالغہ سے کام لیا گیا ہے۔

جدلیت کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ بعض علمی حقیقتوں تک پہنچنے کا استدلالی طریق ہے۔ انجلز نے ایک طرف مارکسی جدلیت کو علوم فطرت (Natural Sciences) کے طریق سے ممتاز کیا اور دوسری طرف مابعد الطبیعاتی طریق استنباط سے۔ فطری مظاہر اور اشیاء کے مبصرین ان کو مختلف گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں اور فطرت نامی وغیرہ کی معاشی ترکیب کی تحقیق کرتے ہیں۔ یہ طریق ناقص ہے کیونکہ اس میں اشیاء کی تفصیل کو تو اہمیت حاصل ہو جاتی ہے مگر ان کے باہمی عمل اور ردِ عمل کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ یہ اشیاء کا مشاہدہ بطور اشیائے متحرکہ نہیں کرتا بلکہ ان کو بحالت سکون فرض کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اشیاء تغیر پذیر نہیں بلکہ غیر متبدل ہیں، وہ زندہ اور نامی نہیں بلکہ مردہ اور ساکت ہیں۔

انجلز کے نزدیک مابعد الطبیعاتی طریق کوئی خاص تسلی بخش نہیں کیونکہ مابعد الطبیعاتی اشیاء و تصورات متعین ہوتی ہیں۔ مابعد الطبیعاتی عالم کا اندازِ فکر براہِ راست ہے۔ وہ صاف طور پر یا تو 'ہاں' کہتا ہے یا 'نہیں'۔ وہ کسی ایک شے کو یا ہست سمجھتا ہے یا نیست۔ وہ کسی درمیانی راہ کا قائل نہیں۔ مثبت اور منفی ایک دوسرے کے نقیض ہیں اور علت و معلول کا باہمی رشتہ غیر متبدل ہے۔

لیکن زندگی کے تقاضے سادہ نہیں، متنوع اور گوناگوں ہیں۔ نیز وہ تغیر پذیر اور گریز پا ہیں۔ اسی طرح علت و معلول کا باہمی رشتہ الٹ پلٹ ہوتا رہتا ہے۔ تاریخ انسانی کے مطالعہ میں اسی مثال کو سامنے رکھنا چاہئے اور یہ سوال پوچھنا چاہئے کہ "کیا تاریخ کا کچھ مطلب ہے؟" یہ سوال اس مورخ سے نہیں پوچھنا چاہئے جو تاریخ کے صرف انفرادی واقعات میں دلچسپی لیتا ہے۔ تاریخ کی اہمیت کا اس وقت پتہ چلتا ہے جب اسے اندرونی اصول کی کارفرمائی کا خارجی مظاہرہ سمجھا جائے۔ یوں تاریخ یک لخت عمل انسانیت کا ارتقا نظر آنے لگ جاتی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے ہیگل نے تمام تاریخ اور انسانی عقل کی تگ و تاز کو ایک عمل قرار دیا۔ بنا بریں انجلز اس کی مدح خوانی کرتا ہے، لیکن جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے، ہیگل تصوری (Idealist) تھا۔ وہ ذہنی تصورات کو اشیاء و حوادث کا مجرد مظہر نہیں سمجھتا تھا، بلکہ اس کا نظریہ یہ تھا کہ اشیاء اور ان کی ترقی ایک ایسے پیش نہاد Ideal کے حصول کا پتہ دیتی ہے جو تخلیق عالم سے پیشتر موجود تھا۔ ہیگل کے اس نظریہ کی رو سے اشیاء اپنی ظاہری صورت میں واجب الوجود نہیں رہتیں۔ وہ ان محسوس پیکروں کو حقیقی تسلیم نہیں کرتا تھا۔ اس کے نزدیک سارے کا سارا کائناتی نظام پہلے سے متعین ہے۔ یہ نظریہ مارکس کی جدلی مادیت سے یقیناً مطابقت نہیں رکھتا۔

مارکس نے ابتدا ہی سے رائج الوقت نظام میں تغیر و تبدل کرنا چاہا۔ اس نے خصوصیت سے اس صورتِ حال کو بدلنا چاہا جو استحصالی قوتوں کی پیدا کردہ تھی۔ لہٰذا مارکس کے لئے ضروری ہے کہ وہ انسان کو خود مختار سمجھے اور اس کا بھی قائل ہو کہ انسان میں ماحول پر فتح حاصل کرنے کی اہلیت ہے۔ یہ خود مختاری اور اہلیت ہیگل کے فلسفہ میں نہیں مل سکتی۔ انجلز کے الفاظ میں "جدید مادیت تاریخ میں انسانی عمل کی

ترقی کار فرما دیکھتی ہے اور اس کا فریضہ یہ ہے کہ وہ قوانین تغیر دریافت کرے"۔ لہٰذا ایک مارکسی کے نزدیک انسانی تاریخ طبقاتی تصادم کی داستان ہے۔ "منشور اشتراکیت" کا آغاز کلام ان الفاظ سے ہوتا ہے۔

کسی دور کی سیاسی اور علمی تاریخ کی اساس معاشی پیداوار کا وہ طریقہ ہوتا ہے جو اس دور میں رائج ہوتا ہے۔ نیز وہ نظم معاشرت جو ایسے طریقے سے لامحالہ وجود پذیر ہوتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ تمام تاریخ انسانی اساسی طور پر تاریخ ہے اس طبقاتی تصادم کی جو مستحصلین (Exploited) اور مستحصلین (Exploiters) یعنی حاکم و محکوم کے درمیان جاری رہتا ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ تصادم کبھی ختم بھی ہوگا؟ اور ہوگا تو کیسے ہوگا؟ ۱۸۸۳ء میں ایک نو مرتبہ منشور اشتراکیت کے دیباچے میں انجلز نے لکھا: یہ تصادم اب ایسے مرحلے میں پہنچ گیا ہے جبکہ مستحصلین (Exploited) اور پسماندہ (یعنی پرولتاری) طبقے استحصالیوں (یعنی بورژوا) سے اس وقت تک گلو خلاصی نہیں کرا سکتے جب تک کہ ساری معاشرت کو استحصال سے پاک نہ کرا دیں"۔ انجلز آگے چل کر لکھتا ہے کہ یہ اساسی تصور خصوصیت سے اور خالصۃً مارکس کا ہے۔ گویا جدلی مادیت تاریخ انسانی کی تعبیر طبقاتی تصادم سے کرتی ہے اور اسے اس تصادم کی تاریخ قرار دیتی ہے۔ مارکسی جدلیت کا یہی عمود ہے۔ یہ نظریہ اپنی جگہ بجا لیکن یورپ میں سوشلسٹ خیالات کی ترقی کے باوجود جنگوں کا خاتمہ نہیں ہو سکا اور اس نظریہ کی صداقت کا مناسب ثبوت نہیں مل سکا۔ بلکہ اس کے برعکس سوشلزم نے روس میں ایک جدید قوت بن کر طبقاتی تصادم کی آگ کو اور ہوا دیدی ہے۔ سوشلزم کے اس دعوے میں کہ عمرانی روابط میں زندگی کے معاشی پہلو کو نمایاں اہمیت حاصل ہے، واقعی صداقت ہے، لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ زندگی کی معاشی اقدار ہی اصل اساس ہیں اور بالائے معیشت کوئی جذبہ یا عامل ایسا نہیں جو انسانی زندگی پر اثر انداز ہوتا ہو۔ تاریخ کے مطالعہ سے یہ حقیقت بخوبی سمجھ میں آجاتی ہے۔

انسانی تاریخ کی تعبیر کے علاوہ، مارکس نے سرمایہ دارانہ پیداوار کے راز یعنی قدر زائد (Surplus Value) کا بھی انکشاف کیا۔ اس نے بتایا کہ سرمایہ دارانہ نظام پیداوار میں محنت کا کس قدر ناجائز فائدہ اٹھایا جاتا ہے اور اس کی معتد بہ مزدوری کس طرح ہضم کر لی جاتی ہے۔ انجلز کے الفاظ میں "ان دو عظیم انکشافات، یعنی تاریخ کے قدرتی تصور اور سرمایہ دارانہ پیداوار میں قدر زائد کے لئے ہم صرف مارکس ہی کے ممنون احسان ہیں۔ ان انکشافات سے سوشلزم ایک سائنس بن جاتا ہے"۔

اب اگر معاشیات ہی کو انسانی زندگی کی اصل اساس تسلیم کر لیا جائے، جیسا کہ مارکس تسلیم کرتا اور کرانا چاہتا ہے" تو پوچھا جا سکتا ہے کہ محض سوشلسٹ معاشی اصولوں کے بل بوتے پر معاشرہ کو کیسے طبقات سے پاک کیا جا سکتا ہے؟ پیروان مارکس اس کا کوئی شافی جواب نہیں دے سکتے۔ معاشیات کے بل بوتے پر طبقات کا نا پید ہو جانا تو ایک طرف اس سے بجائے خود ایک نئے طبقاتی تصادم کا دور شروع ہو جاتا ہے۔ سوشلزم کا مطالبہ یہ نہیں کہ مزدور طبقہ سرمایہ داروں سے منصفانہ تنخواہیں طلب کرے یا دیگر عادلانہ شرائط تسلیم کرائے بلکہ وہ سرے سے سرمایہ دار کو ہی نیست و نابود کر دے کیونکہ وہ سرمایہ دار ہے۔ مزید براں مادی جدلیت کے اصول کے مطابق بے طبقاتی معاشرہ (Classless Society) وجود میں آ ہی نہیں سکتا۔ اگر ہیگل کی جدلیت کو اساسی طور پر صحیح تسلیم کیا جائے تو

اضداد کے تصادم کا سلسلہ غیر مختتم بن جائے گا۔ یعنی اگر بے طبقاتی معاشرہ کو تصور (Thesis) سمجھا جائے تو لامحالہ اس کی ضد (Anti-Thesis) پیدا ہو کر رہے گی۔ اس طرح یہ سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا اور کہیں اس کا خاتمہ نہیں ہو گا۔

تاریخ پر سرسری نگاہ ڈالنے سے ہی یہ حقیقت ابھر کر سامنے آجاتی ہے کہ انسانی زندگی کا واحد جذبہ محرکہ اور اس کے تنازع للبقا کی اصل ذمہ دار تنہا معاشی اقدار نہیں رہیں، جیسا کہ اصول استحصال کو اس کے صحیح مقام سے بہت بلند اچھال کر ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی جاتی ہے۔ ذرا مذہب اور انسانی زندگی میں اس کے مقام و مرتبہ کو دیکھئے۔ کون نہیں جانتا کہ انسان کے طبقاتی تصادم میں مذہب کا کتنا بڑا دخل رہا ہے۔ معاشی حرص و طمع کو تنہا انسانی کشمکشِ حیات کا ذمہ دار ٹھہرانا صداقت سے دور اور انصاف سے بعید ہے۔ نیز یہ کہنا کہ فلسفہ اور مذہب کی بھی معاشی تعبیر کی جا سکتی ہے حق و صداقت کے خون کرنے کے مترادف ہے۔ اگر صداقت وہی ہوتی جو مارکس بتاتا ہے تو انسانی جدوجہد اور ارتقاء اور مقاصد میں فلسفہ اور مذہب کا ڈھونڈے سے بھی کہیں سراغ نہ ملتا۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ انسان کی ہزار گونہ زندگی میں، مذہب اور تاریخ کے علاوہ، ایک پہلو کشمکشِ حیات کا بھی ہے جسے انسانی ترقی اور تاریخ میں مستقل اصول کی حیثیت حاصل ہے۔ لیکن یہ کشمکش طبقاتی کشمکش و تصادم سے کہیں مختلف، بلند اور وسیع ہے اور اس سے بقائے اصلح کا اصول مرتب ہوتا ہے۔ اس نے تاریخ انسانی میں جس قدر نمایاں حصہ لیا ہے اس سے انکار ناممکن ہے، اور اس سے بھی انکار ناممکن ہے کہ یہ اصول مارکسی نظریہ تصادم طبقات سے متصادم ہوتا ہے۔ بدیہی طور پر ہی یہ کھٹک پیدا ہونے لگ جاتی ہے کہ طبقاتی تصادم کا اصول صحیح نہیں ہو گا۔ لیکن تنازع للبقا کا اصول گہرا اور اساسی ہے جس کی کارفرمائی ہم آج بھی برای العین دیکھ رہے ہیں۔ ذرا گرد و پیش نگاہ دوڑائیے اور دیکھئے کہ دنیا بھر کے سٹیج پر کشمکشِ حیات کا ڈرامہ کس شد و مد اور استغراق سے کھیلا جا رہا ہے اور طبقاتی تصادم کس طرح اس کے سامنے ماند پڑا ہوا ہے۔ طبقاتی تصادم تو بجائے خود کشمکشِ حیات نے انسانی تہذیب و تمدن تک کی بازی لگا رکھی ہے۔ کیا موجودہ عالمگیر تصادم کو کوئی صاحب بصیرت طبقاتی تصادم کا نام دے سکتا ہے؟ نہیں، یہ انسان کی کشمکش حیات ہے، طبقات کیلئے نہیں، نہ ان کے اعدام و افنا کے لئے۔ بلکہ انسانیت اور اس کی بقا کے لئے۔ جنگ نے انگلستان کی روح پر اس سوال کو مسلط کر دیا تھا، انگلستان فنا ہو گیا تو کون زندہ رہے گا؟ —— یقیناً کوئی بھی نہیں! چنانچہ انگلستان کے سامنے یہ مسئلہ اتنا اہم نہیں تھا کہ جرمنی کا خاتمہ کر دیا جائے بلکہ یہ کہ انگلستان زندہ رہے۔ بنابریں مارکس کا بے طبقاتی معاشرہ کا تصور اور استیصالِ جنگ کا نظریہ دل خوش کن خواب سے زیادہ وقیع نہیں۔ اس کے برعکس بعض مفکرین کے نزدیک بے طبقاتی معاشرہ اور جنگ حیاتیاتی وجوب (Biological Necessity) ہیں۔ ان کی ضرورت ایک اور اہم اصول کی تکمیل کے لئے ہے جسے حیاتیات میں سندِ تصدیق حاصل ہے اور جسے عرفِ عام میں ارتقاء کہا جاتا ہے (یہاں ہمیں اخلاقی نقطۂ نگاہ سے اس نظریہ کی مکمل مدافعت مقصود نہیں۔) اگر بغرضِ استدلال یہ فرض کیا جائے کہ بے طبقاتی معاشرہ ممکن الوجود ہے تو جب کوئی معاشرہ اس مقام تک پہنچ جائے گا تو پھر ظاہر ہے کہ اس کی مزید ترقی رک جائے گی اور وہ جامد ہو جائے گا۔ یہی جمود اس کے اضمحلال و زوال کا پیش خیمہ ثابت ہو گا۔ اس کے برعکس جنگ ایک

قدرتی حربہ ہے جس سے انسانی اجتماعات کو حرکت و عمل سے ہم کنار رکھا جاتا ہے۔ زندگی میں حرکت بجائے خود ترقی اور ارتقاء کے لئے نہایت ضروری ہے۔

طبقات کے بغیر معاشرت نہ محض حیاتیاتی اعتبار سے ناممکن ہے بلکہ انسانی نقطۂ نگاہ سے بھی ایسے معاشرہ کا وجود محال ہے۔ موجودہ بدنظمی اور افراتفری میں حالات و کوائف میں اعتدال پیدا کرنا اور اس اعتدال کو برقرار رکھنا کارے دارد والی بات ہے اور قوی سے قوی حکومت بھی اس امرِ مہم کو ہاتھ میں لینے سے پہلوتہی کریگی۔ دراصل مارکس اور انجلز دونوں نے تنازع للبقاء اور طبقاتی تصادم سے متعلق متضاد روش اختیار کی۔ اس نمایاں اور بڑھتے ہوئے تضاد نے اس اساسی کمزوری کو عالم آشکار کردیا ہے جو مارکسی نظام فکر اور پیروان مارکس کے عمل میں پائی جاتی ہے۔ مارکس اور انجلز دونوں نے، بلکہ انجلز نے کہیں زیادہ، نظریہ تنازع للبقاء کے انسانی معاشرے پر اطلاق کے خلاف احتجاج کیا کیونکہ ان کے خیال میں یہ نظریہ صرف فطرت نامیہ کی حدود تک صحیح ہوسکتا ہے اور انسانی دنیا میں بدیں وجہ غلط ہوجاتا ہے کہ انسان کو ذرائع بقاء کی پیداوار پر قدرت حاصل ہے جس سے وہ اس کشمکش سے سبکدوش ہوجاتا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ اگر ان کا یہ قیاس صحیح ہو تو اقوام عالم کو جنگوں کی زحمت اٹھانے کی ضرورت نہ رہے اور وہ ایک دوسرے سے باہم دست و گریباں ہونے کی بجائے گھر بیٹھے بٹھائے ذرائع بقا کی پیداوار کو ترجیح دیں۔ انجلز نے ڈارون کے نظریہ کے خلاف بھی احتجاج کیا جس کی اساس ہابز (Hobbes) اور مالتھوس (Malthus) کی عمرانی تحقیقات پر استوار تھی۔ اس احتجاج سے انجلز کا مقصود مارکس کے پیش کردہ نظریہ تصادم طبقات کی تائید تھی۔ خود مارکس نے تسلیم کیا تھا کہ ڈارون کا نظریہ انتخاب طبیعی اپنے اندر مادی تاریخ کے جواز کا سامان رکھتا تھا۔ ڈارون کے نزدیک تمام کائنات میں تنازع للبقاء جاری تھا اور اس کا اثر اور تسلط طبقاتی تصادم سے کہیں قوی اور شدید تھا۔

مارکس نے اپنے دور میں بورژوا طبقہ کی ترقیات، تجارت کی آزادی، عالمگیر منڈی اور صنعتی پیداوار کی یکسانیت، قوموں کے باہمی اختلافات کی روز افزوں کمی میں منتظرِ بے طبقاتی معاشرہ کی علامات دیکھیں۔ اس کا خیال تھا کہ پرولتاری اقتدار ان اختلافات کو اور کم کردیگا۔ "کمیونسٹ مراکز کا متحدہ اقدام پرولتاری آزادی کیلئے اہم ترین شرط ہے۔" جیسے ہی افراد کے مابین استحصال ختم ہوگا، قوموں کا استحصال بھی ختم ہوجائیگا، کیونکہ جب ایک قوم میں طبقاتی تصادم ختم ہوگا تو ایک قوم کی دوسری قوم کے خلاف دشمنی و معاندت بھی ختم ہوجائیگی۔ یہ عام مشاہدے کی بات ہے کہ ان عمرانی میلانات کے باوصف، کہ قوم میں افراد اور طبقات کی نزاع باہمی کا استیصال کردیا جائے، جنگیں نہ محض تعداد میں زیادہ ہوگئی ہیں بلکہ شدت اور ہولناکی میں بھی بے پناہ ہوگئی ہیں۔ گذشتہ جنگ کی خوفناک مثال ہمارے سامنے ہے۔ کون انکار کرسکتا ہے کہ ہٹلر اور مسولینی نے اپنی اپنی قومی جدوجہد میں طبقاتی تصادم کے جذبات ہی کو استعمال کیا اور ان پر زور دے کر تشتت و افتراق کے ان عوامل کو دبائے رکھا جو کسی وقت بھی ابھر کر ان کے مقاصد کو نقصان پہنچا سکتے تھے۔

اب ہم روس کی مثال لیتے ہیں جہاں سوشلزم کا دور دورہ ہے۔ ضمناً روس سوشلسٹ ریاست ہے کمیونسٹ نہیں، اور نہ یہ بے طبقات

کی معاشرت ہے۔ اکتوبر ۱۹۱۷ء کے انقلاب کے فوراً بعد کوشش کی گئی کہ اجرتوں کو ہموار اور یکساں کر دیا جائے۔ لیکن جلد ہی اس اقدام کے خلاف ردعمل ہوا۔ چنانچہ اگست ۱۹۱۹ء میں سرکاری طور پر تسلیم کر لیا گیا کہ بحالات موجودہ اس اقدام کا نتیجہ ملک کے ذرائع کا احمقانہ ضیاع ہے۔ پیپلز کمیسری (People's Commissary) کی کونسل نے کہا: اجرتوں کی ہمواری کا خیال بالکل مسترد کر دینا چاہیے۔ اجرتوں کے مختلف پیمانے ایسے کاموں کیلئے بنائے جاتے ہیں جن کے لئے اہلیت کے پیمانے بھی مختلف ہوں۔ انٹرنیشنل لیبر کانفرنس کے انیسویں اجلاس کے ڈائرکٹر نے بھی ان عمومی اجرتوں کی طرف توجہ دلائی جو حاصل محنت کے مطابق روس میں رائج کی گئی تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ ایم مالوتوف نے کمیونسٹ پارٹی کی مرکزی کمیٹی میں اس نکتہ پر یوں زور دیا،

> ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ طبقہ متوسط کے تصور معیار اجرت کا استیصال آسان نہیں۔ لیکن اس کا استیصال ہونا ضرور چاہیے۔ کیونکہ اگر معیاری (Standard) اجرتیں ختم نہ کر دی گئیں تو اجرتوں کا ایسا طریق رائج نہیں کیا جا سکے گا جس سے ان بہترین کارکنوں کی حوصلہ افزائی ہو جو پوری جانفشانی سے اپنا فریضہ ادا کرتے ہیں۔ یہ صرف کارکنوں کے حق میں ہی مفید نہیں بلکہ ساری پرولتاری ریاست کے لئے مفید ہے۔

اب نتیجہ ظاہر ہے۔ اجرتوں کی عدم مساوات سے آمدنیوں میں عدم مساوات ہوگی —— اور اس طرح ایک بغیر طبقات کی معاشرت تشکیل پذیر نہیں ہوگی۔ اس کا نتیجہ بالکل الٹ ہوگا۔ اس نظام اجرت کو قابل قدر ضرور سمجھا جا سکتا ہے لیکن یہ کمیونسٹوں کے اس نعرے کے مطابق یقیناً نہیں کہ —— ہر فرد سے اس کی استعداد کے مطابق لیا جائے اور ہر فرد کو اس کی ضروریات کے مطابق دیا جائے۔

متذکرہ صدر امور اور ان اعتراضات کے علاوہ جو سوشلزم کے اس ادعا کے خلاف وارد ہو سکتے ہیں کہ جو کچھ بھی سامنے آئے اسے ہموار کر دیا جائے، یہاں تمام سائنسی قوانین کی صداقت کو شبہ کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے میں عمرانی اصول و قوانین خصوصیت سے مشتبہ سمجھے جائیں گے کیونکہ انسانی دنیا میں ان کا اطلاق غیر متبدل نہیں۔ ہرچند انجلز نے یہ تسلیم کیا کہ حق کا مظاہرہ حیات میں بہ حیثیت ایک حرکیاتی عمل کے ہوتا ہے نہ کہ بطور جامد تصور کے، تاہم اس نے اور اس کے رفیق اعلیٰ نے غیر محسوس طور پر سوشلسٹ نظریات کی شکل میں جامد قوانین کو انسانیت کے عمل زندہ پر مسلط کر دیا ہے۔ لہٰذا مارکس کے پیش کردہ سوشلزم کے اساسی اصولوں سے حیات انسانی کے حقائق کا کماحقہٗ اعتراف اور ان سے کماحقہٗ مطابقت کی توقع بے سود ہے۔

تمام انسانی علوم، بالخصوص سیاسیات، عمرانیات اور اخلاقیات کا مطالعہ اسی اساس پر ہو سکتا ہے کہ انسانی زندگی بے مصرف و بے مقصد نہیں، نیز انسان کو اپنے مقصد کا شعور و احساس ہے، البتہ گرد و پیش کے حالات و ظروف کے مطابق اس کا عمل بدلتا رہتا ہے۔ حالات و ظروف کا یہ تغیر و تبدل انسان کو نئے مقاصد عطا کرتا ہے اور ایسی نئی تحریکوں کی تخلیق کرتا ہے جن کی سائنسی یا عقلی تعبیر مشکل ہوتی ہے۔ تمام تاریخ انسانی کے کوائف و حوادث اس نکتہ کی مبین تفسیر ہیں۔

اگر تاریخ کے واقعات کی پیش گوئی کی جا سکتی تو انسان کی زندگی مقدر و معین ہو کے رہ جاتی، اس میں کوئی مقصد باقی نہ رہتا اور اس کے بقائی کی قوت بے اختیار خوابیدہ رہتی۔ عہد حاضر کے سربرآوردہ فلاسفہ سب اس نظریے کو تسلیم کرتے ہیں۔ بطور نمونہ مشہور عالمِ مابعد الطبیعات ٹیلر (Taylor) کے مندرجہ ذیل اقتباس کو ملاحظہ کیجئے جس میں اس نظریے کی تائید ہے کہ انسانی علوم طبیعاتی قوانین کی طرح انسانی کردار و عمل کے کوئی مستقل اور غیر متبدل قوانین پیش نہیں کر سکتے۔ ٹیلر کہتا ہے:-

> اس وقت تک ہم نے جو تحقیقات کی ہیں ان سے یہی پتہ چلتا ہے کہ انسانی فطرت سے متعلق کسی استخراجی علم (Deductive Science) کا تصور بالکل مضحکہ انگیز اور فریب دہ ہے جس کی رو سے علم الاعضا اور علم النفس کی تعمیمات (Physiological & Psychological generalities) کو سامنے رکھ کر پورے حزم و یقین کے ساتھ انفرادی انسانوں کے کردار و عمل کا صحیح صحیح اندازہ لگایا جا سکے۔

انسانی علوم تو بجائے خود رہے، ٹیلر علوم طبیعی کے متعلق لکھتا ہے:

> انفرادی مقصدی زندگی کبھی متصلب (Rigid) عمومی قوانین سے ہم آہنگ نہیں رہ سکتی۔ لیکن کیا یہ باور کرنے کی وجوہ ہیں کہ طبیعی قوانین میں ایسی ہم آہنگی امکان کی حدود سے آگے بڑھ سکتی ہے؟ طبیعی قوانین واقعی متصلب (Rigid) ہیں اور ان کی حیثیت محض یہی نہیں کہ انسان نے ان مفروضات کو عملاً بغرض سہولت تسلیم کر لیا بلکہ وہ حقیقتاً تکمیل نا آشنا ہیں! میں سمجھتا ہوں کہ ایسے وجوہ کی گنجائش مطلقاً نہیں، اور فطرت کے متعلق یہ تصور کہ وہ مقصد سے عاری اور عبث ہے اور اس میں محض مشینی قوانین کی کارفرمائی ہے، ایک مابعد الطبیعاتی کابوس ہے جو ہمارے واہمہ کی تخلیق ہے۔

سوشلزم کے نظریے کو جس شکل میں مارکس کے مقلدین نے پیش کیا ہے، اس سے دوائر علوم انسانی میں لامحالہ تضادات لازم آتے ہیں۔ یہ نظریہ وجود باری تعالیٰ، بقائے روح، حقیقت نفس اور انسانی اختیار وارادہ وغیرہ اصولِ اخلاقیات سے متصادم ہوتا ہے کیونکہ ان کی اساس انسانیت کے مابعد الطبیعاتی تصور پر ہے۔ اگر سوشلزم ان کا انکار کر دیتا ہے تو اخلاقیات کی ساری عمارت منہدم ہو کر رہ جاتی ہے۔ اگر خدا کا وجود نہ ہو تو عدل و انصاف کا جواز باقی نہ رہے۔ جہاں اخلاقیات کا تصور نہیں ہوگا وہاں کوئی فرد اس میدان کا مرد نہیں بن سکے گا۔ اندریں حالات یہ فہم سے بالا ہے کہ سوشلزم کا نظام کمیونزم کے پیکر میں نافذ العمل ہو کر کیسے اخلاقی نظامِ ریاست کہلایا بن سکے گا۔ اخلاقیات کی رو سے انسان کو بہ حیثیت عامل یہ آزادی ہونی چاہئے[1] کہ وہ جیسا جی میں آئے عمل کرے، غلطیوں کا مرتکب ہو ان کی اصلاح کرے یا غلطیوں پر مصر رہے۔ اس کا انتخاب کچھ بھی ہو لیکن اسے آزادی انتخاب و عمل ضرور حاصل ہونی چاہئے۔ اس آزادی سے ہی تو وہ اظہار ذات کر سکے گا اور اس آزادی سے وہ

---

[1] لیکن خاص حدود کے اندر، بلا حدود و قیود نہیں۔ محترم مضمون نگار نے ذرا آگے چل کر اس کی خود بھی صراحت کر دی ہے۔ طلوع اسلام

جن اشیاء کو حاصل کرنا چاہے گا وہ حاصل کرنے کے قابل بھی جا سکیں گی۔ مزید برآں ایک مناسب و معقول حد تک انسان کو حق حاصل ہونا چاہئے کہ وہ اپنی محنت کے نتائج سے متمتع ہو سکے، یعنی جو کچھ وہ بوتا ہے اسے کاٹ بھی سکے۔ مارکسی سوشلزم کوئی اعلیٰ قسم کا نظام نہیں۔ اس سوشلزم کو راشڈل (Rashdall) نے نہایت عمدگی سے ایک سکول کے ہوسٹل کی زندگی سے مشابہ قرار دیا ہے جہاں ہر قسم کے دماغی اور جسمانی قویٰ کے طالب علموں کے لئے ایک ہی پیمانہ ہوتا ہے۔ کیا ایسی ہوسٹل کی زندگی کو انسان کی مثالی زندگی قرار دیا جا سکتا ہے؟ اور کیا اس میں اظہار ذات کے پورے پورے مواقع میسر آ سکتے ہیں؟

فلہٰذا مارکسی سوشلزم وہ سوشلزم نہیں جو انسانیت کے مرض کہن کا چارہ ہو سکے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ایک معاشرہ کو بہ حیثیت کل کامیابی سے چلنے کے لئے کسی ایسے سوشلزم سے مفر نہیں ہوگا جو معاشرتی اور معاشی املاک کو منصفانہ طریق سے تقسیم کرے[1] لیکن کسی ایسے نظام کا تصور دشوار ہے جو فرد کو ہمیشہ کے لئے کچل کر رکھ دے اور اس کی قربانگاہ پر سب کچھ نثار کر دیا جائے۔ انفرادیت انسانی معاشرہ کی ترقی اور ارتقاء میں ایک نہایت اہم صداقت ہے۔ علم النفس اور علم الانسان نے اس کی اہمیت کا کما حقہٗ اعتراف کیا ہے۔ لہٰذا کسی قسم کا بھی سوشلسٹ نظام کیوں نہ ہو اس میں افراد کا مناسب تحفظ نہایت ضروری ہے اور ان کی انفرادی آزادی کو اس ہمہ گیر اصول ہیئت اجتماعی کی گرفت سے محفوظ رکھنا چاہئے جسے آج کل عرف عام میں کمیونزم کہا جاتا ہے۔ اس کے برعکس یہ بھی صحیح ہے کہ افراد کی آزادی پر کسی قسم کی مناسب تحدید بھی ضروری ہے کیونکہ نظام بہ حیثیت کل چل نہیں سکتا تاآنکہ اس کے دو اہم حصے یعنی فرد اور حکومت ایک وحدت تامہ میں شریک و معاون بن جائیں۔

کمیونزم کے بعض جدید معترضین کے نزدیک کمیونزم انسان کے عہد جاہلیت کی یادگار ہے اور اس میں اخلاقی اصولوں کا فقدان ہے، لیکن یہ مبالغہ آرائی ہے۔ کیونکہ کمیونزم بہرحال معاشرہ کی ایسی تنظیم و تشکیل ہے جس میں ہنگامی معاشی کوائف کو خصوصی اہمیت دی جاتی ہے طالب علمان معاشیات جانتے ہیں کہ موجودہ صدی کے تمام معروف علمائے معاشیات اور سربرآوردہ مفکرین کے نزدیک منظم معیشت کی افادیت و اہمیت مسلّم ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ زندگی کا سائنسی نقطۂ نگاہ سے مطالعہ کرتے ہیں اور اسی معقول روش کی تلقین کرتے ہیں اور یقین رکھتے ہیں کہ انسانی معاشرہ ترقی کر سکتا ہے، اس کی اصلاح ہو سکتی ہے اور ایسے غیر معمولی حالات سے جو بظاہر اس کے لئے مستقل خطرہ نظر آئیں وہ بطریق احسن مطابقت بھی کر سکتا ہے۔

---

[1] منصفانہ تقسیم اسی صورت میں ممکن ہے کہ وسائل پیداوار انفرادی ملکیت میں نہ ہوں۔ کیونکہ اگر وہ انفرادی ملکیت میں ہوں تو ان کی منصفانہ تقسیم کا سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔ طلوع اسلام

دستورِ پاکستان

طلوعِ اسلام کے پیش کردہ دستورِ پاکستان کے متعلق علامہ اسلم جیراجپوری مدظلہ تحریر فرماتے ہیں:

آپ کی تحریر پڑھی۔ قرآن اور عقل بلکہ اقتضائے زمانہ کے بھی مطابق ہے۔ صرف یہ خیال ہے کہ اس کی خوبی اس کی نامقبولیت کا سبب نہ بن جائے۔

باب دوم دفعہ ۲ ایک "طفرہ"[1] ہے۔ اور طفرہ بقول نظام معتزلی کے محال ہے۔ یعنی کسی چیز کا ایک نقطہ سے دوسرے نقطے تک پہنچنا بلا فاصلہ کے ساتھ متوازی حرکت کے ناممکن ہے۔ اس لئے ایسی قوم کو جو صدیوں سے زمینداری بلکہ ملکیت کی عادی چلی آرہی ہے ایکدم سے ملکیت سے عاری کردینا کیسے گوارا ہوگا۔ اسلئے اگر یہ بات تدریجی ہوتی تو قرآن کے اصول کے زیادہ مطابق ہوتی یعنی زمین جمہور کی ملکیت ہے۔ افراد کو حقِ انتفاع حاصل ہے اور جمہور یعنی مرکزِ ملت کو اس کی تحدید کا حق ہے۔ اس طرح بات وہی ہوتی مگر رفتہ رفتہ۔ اور شاید زیادہ گراں نہ گزرتی۔

ہرصورت اب بھی دعا ہے کہ جو لکھا گیا ہے وہ منظور ہوجائے۔

طلوعِ اسلام باب دوم دفعہ ۲ میں یہ لکھا گیا تھا کہ زمین اور دیگر قدرتی اور مصنوعی وسائلِ پیداوار، ذرائع مواصلات و نقل و حرکت وغیرہ امت کی مشترکہ ملکیت ہوں گے۔ حضرت علامہ کا ارشاد ہے کہ یہ اصول عین اسلام کے مطابق ہے لیکن اس کی تعمیل تدریجاً ہونی چاہیئے۔ ہم نے خود اس امر کی وضاحت کردی تھی کہ یہ مسودہ ان بنیادی اصولوں پر مشتمل ہے جو ایک اسلامی مملکت کے دستور کا منتہا قرار پائیں گے۔ اس منتہا تک تدریجاً پہنچا جائے گا، اور آغاز کار کا تعین حالات کے تقاضے کے مطابق ہوگا۔ اس لئے قرآنی نصب العین کو سامنے رکھ کر جو پروگرام بھی متعین کیا جائے گا وہ قرآنی اصول کے مطابق ہوگا بشرطیکہ اس کے بعد ہر قدم اسی نصب العین کی طرف اٹھے۔ اور یوں سمجھئے تو زمانہ اب ایسی برق رفتاری کے ساتھ انقلابات لا رہا ہے کہ اس میں تدریجی انقلاب کی گنجائش ہی بہت کم رہی ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اب نظامِ فطرت ارتقائی (Evolutionary) نہیں رہا۔ انقلابی (Revolutionary) ہوگیا ہے۔ اور (اس کا شمار حقائق میں کیجئے یا لطائف میں) سائنس کی حالیہ تحقیقات کی رو سے اب تو "طفرہ" بھی ممکن ثابت ہوچکا ہے۔ ممکن ہی نہیں

---

[1] ہمارے فلسفۂ قدیم کی رو سے اس امر کو محال تسلیم کیا جاتا تھا کہ کوئی شے ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک درمیانی فاصلہ طے کئے بغیر پہنچ سکتی ہے۔ اسے اصطلاح میں طفرہ کہتے تھے۔ لیکن عصرِ جدید کے طبیعین کے نزدیک ایٹم ایک مقام سے دوسرے مقام تک درمیانی فاصلہ طے کئے بغیر پہنچ جاتا ہے۔ طلوعِ اسلام

بلکہ اسے ایٹم کا طبعی خاصہ تسلیم کیا گیا ہے۔ اس سے فجائی ارتقاء (Emergent Evolution) کا نظریہ تشکل ہوا ہے اور یہیں سے آئزن برگ کا نظریہ عدم تعین (Theory of Indetermination) وجود میں آیا ہے۔ بہرحال اگر مسلمانانِ پاکستان اس قرآنی تبدیلی کو انقلابی طور پر نہ بھی اختیار کرنا چاہیں تو کم از کم اسے ارتقائی طور پر اختیار کرنے کے لئے اپنا لائحہ عمل تو متعین کر لیں۔ اگر انہوں نے نہ وہ کیا اور نہ یہ تو خدا کا قانون کسی کی رعایت نہیں کیا کرتا، اور یہ سب جانتے ہیں کہ ان بطش ربک لشدید۔

حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

حضرت علامہ اپنے دوسرے خط میں مولوی صاحبان کے مرتب کردہ دستور کے اصولوں کے متعلق رقم طراز ہیں:-

مولوی صاحبان نے کچھ نہ کیا۔ اللہ امت پر رحم فرمائے، امت اور اس میں مسلمہ فرقے! کیا عجیب سمجھ ہے۔

طلوع اسلام | اگر سمجھ ہوتی تو یہ حضرات مولوی کیوں بنتے!

طلوع اسلام کے مرتب کردہ دستور کے متعلق محترم عرشی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

"دستور" میں نے پڑھا ہے، اس وقت سامنے نہیں ورنہ مفصل رائے لکھتا۔ دماغ پر جو اثر رہ گیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر یہ یا اس کے قریب قریب کوئی دستور پاکستان میں یا کسی خطۂ ارض میں رائج ہو جائے تو جرائم کا خاتمہ اور حیاتِ طیبہ کا آغاز ہو جائے گا انشاء اللہ۔ ایسی حکومت دنیا بھر کے لئے مثالی حکومت بن سکتی ہے۔ راعی و رعایا دونوں ہی چین کی زندگی بسر کر سکتے ہیں۔ اگر با اقتدار طبقے کی آنکھوں پر ابلیس نے پٹی نہ باندھ رکھی ہو تو انہیں اس کی روح کو قبول کر لینے میں کوئی عذر نہیں ہونا چاہئے۔ میرے خیال میں آپ نے اس بات کی بھی احتیاط کی ہے کہ اس کی کوئی شق کسی فرقے سے متصادم نہ ہونے پائے مجموعاً سب کے بھلے کی باتیں ہیں۔

مدرسہ عالیہ دارالعلوم چندن پورہ چٹاگانگ کے شیخ الحدیث مولانا عمر احمد صاحب عثمانی تھانوی تحریر فرماتے ہیں:

فروری کے پرچہ میں "دستورِ پاکستان کے بنیادی اصول" پڑھے۔ رونگٹے رونگٹے سے آپ کے لئے دعا نکلی۔ ان اصول کی تدوین ترتیب پر ایک دو باتوں کو چھوڑ کر بحیثیت مجموعی میں آپ کو دلی تہنیت و مبارکباد پیش کرتا ہوں۔

حقیقت تو یہ ہے کہ اس مسودہ سے نہ کسی کو مجال انکار ہونی چاہئے اور نہ اعتراض کی گنجائش۔ اصولی اختلاف سے قطع نظر موجودہ حالات میں قوم کے اس افتراق و تحزب کو دیکھتے ہوئے قل تعالوا الی کلمۃ سواء بیننا وبینکم کی

دعوت سے بہتر اور کونسا طریق دعوت ہو سکتا ہے؟ اس مسودہ کی کونسی دفعہ ہے جس کا کوئی مسلمان انکار کر سکے سوائے اس کے کہ ہماری ضد میں کوئی شخص قرآن سے بھی انکار کر جائے تو دوسری بات ہے۔ مسلمانوں کے مختلف الخیال فرقوں کے درمیان ویسے بھی قدر مشترک اور متفقہ اساس اگر کوئی چیز ہو سکتی ہے تو وہ قرآن ہی ہو سکتا ہے۔ اس مسودہ کی خوبی یہ ہے کہ یہ سرتا پا قرآن کریم ہی سے ماخوذ و مستنبط ہے۔

میرے ناقص خیال میں اس مسودہ کے متعلق زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ اس میں فلاں فلاں باتیں نہیں ہیں جن کو ہونا چاہیئے تھا مگر مجھے افسوس ہے کہ مختلف حلقوں سے جن امور کے اضافہ کی خواہش کی جائے گی وہ وہی باتیں ہوں گی جو صدیوں سے مختلف فرقوں میں مابہ النزاع چلی آرہی ہیں۔ ان کا مابہ النزاع ہونا ہی اس کی سب سے بڑی ضمانت ہے کہ انھیں مسودہ قانون میں جگہ نہیں ملنی چاہیئے۔

سوال یہ نہیں ہے کہ اس مسودہ میں کیا کیا باتیں نہیں ہیں بلکہ سوال یہ ہے کہ اس میں جتنی باتیں ہیں وہ صحیح اور درست ہیں یا نہیں۔ اگر وہ صحیح ہیں اور یقیناً صحیح ہیں تو اس مسودہ کی تائید و توثیق کیلئے اتنا ہی کافی ہے۔ ہر مسلمان کا فرض ہے کہ کانسٹی ٹیونٹ اسمبلی سے اس کو منظور کرانے میں ایڑی سے چوٹی تک کا زور لگائے۔

تاہم میں جانتا ہوں کہ مختلف حلقوں سے اس مسودہ کی محض اس بنا پر مخالفت کی جائیگی کہ وہ طلوع اسلام کی طرف سے آیا ہے اور ان لوگوں کی نگاہوں میں ہر وہ چیز جو طلوع اسلام پیش کرے قابل اعتراض ہے ایسے لوگوں کی خدمت میں مولانا محب الحق صاحب مرحوم و مغفور کے الفاظ میں اتنا ہی کہا جا سکتا ہے کہ ظالمو! تم ہمارے دشمن ہو۔ تم طلوع اسلام کے دشمن ہو مگر قرآن کے دشمن تو نہیں ہو۔ تمہیں ہم سے ضد ہے مگر قرآن سے تو ضد نہیں ہے۔ تھوڑی دیر کیلئے ہم سے اور طلوع اسلام سے صرف نظر کر لو اور غور کرو کہ قرآن کیا کہہ رہا ہے۔ یہ قرآن کی آواز ہے۔ ہمیں ٹھکرا دو مگر خدا کیلئے قرآن کو تو نہ ٹھکراؤ۔

میں نے اپنے پچھلے خط میں امیر مملکت کے اختیارات کے بارہ میں اپنے شبہات پیش کئے تھے آپ نے جواب میں تحریر فرمایا تھا کہ ان شبہات کا جواب فروری کے پرچہ میں مل جائیگا مگر مجھے افسوس ہے کہ فروری کے پرچہ میں جو کچھ آپ نے تحریر فرمایا ہے میری اس سے تشفی نہیں ہوئی۔ یہ صحیح ہے کہ اسلامی نظام حکومت نہ قطعاً مغربی جمہوریت ہے اور نہ مغربی آمریت بلکہ ان دونوں کے درمیان ایک مستقل "ایت" ہے بلکہ شاید یوں کہنا زیادہ صحیح ہو کہ اسلامی نظام حکومت کا رجحان بہ نسبت مغربی جمہوریت کے آمریت کی طرف زیادہ ہے۔ لہٰذا مسودہ اصول میں صدر کے جو اختیارات رکھے گئے ہیں وہ قطعاً اسلامی ہیں اور اسلامی نظام حکومت میں اسے یہ اختیارات حاصل ہونے چاہئیں۔

مگر میرے محترم! اس کے ساتھ ہی ہمیں اپنی ملت کے حالات کا بھی تو جائزہ لینا ہے۔ بدقسمتی سے ہمارے ہاں ابتک جو کچھ

ہوتا آیا ہے وہ قطعاً غیر اسلامی اور غیر قرآنی طریق پر ہوا ہے۔ گھوڑا گاڑی کے آگے باندھا جانا چاہئے مگر ہمارے ہاں آج تک گھوڑا گاڑی کے پیچھے بندھا چلا آرہا ہے۔

قرآن کے مطالعہ سے جہانتک میں سمجھتا ہوں تعمیر ملت کو اولیت کا درجہ حاصل ہے، ہر رسول نے پہلے تعمیر کی ہے اور تعمیر ملت کے بعد نظام حکومت قائم کیا ہے۔ اگر تعمیر سے پہلے ہی نظام مملکت قائم کرنا ممکن ہوتا تو موسیٰ علیہ السلام کو میدانِ تیہ میں چالیس سال اور خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مکہ معظمہ میں تیرہ سال صرف کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام نے پہلے ملت کی تعمیر کی ہے، افراد بنائے ہیں پھر حکومت و سلطنت قائم کی ہے۔ مگر ہمارے ہاں ملت کی تعمیر سرے سے ہوئی ہی نہیں اور ایک دم حکومت قائم کرلی گئی۔ اسلامی نظام ایک مسلسل زنجیر ہے۔ اس کی برکات ہمیں اسی وقت حاصل ہوسکتی ہیں جبکہ اس کی ہر ہر کڑی اپنی اپنی جگہ پر فٹ ہو اور اسی ترتیب سے فٹ ہو جس ترتیب سے ہونی چاہئے۔ اگر آپ ترتیب بدل کر زنجیر کو جوڑنا چاہیں گے تو شاید وہ زنجیر تو بن جائے مگر نہ اسے اسلامی زنجیر کہا جاسکتا ہے اور نہ اس سے منافع کی امید کی جاسکتی ہے جو حاصل ہونا چاہئیں تھے۔

نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، ساری چیزیں اسلامی ہیں اور مسلمان بڑی حد تک پابندی کے ساتھ تیرہ سو سال سے ان پر عمل بھی کر رہے ہیں مگر نہ ان سے وہ نتائج حاصل ہو رہے ہیں جو ہونے چاہئیں اور نہ ہوسکتے ہیں۔ وجہ ظاہر ہے کہ یہ چیزیں اسلامی نظام کی کڑیاں تو ضرور ہیں مگر اپنے صحیح مقام پر فٹ نہیں ہیں۔ کہیں درمیان سے کچھ کڑیاں غائب ہیں اور کہیں ان کو بے جگہ فٹ کر دیا گیا ہے۔

امیر مملکت کے جو اختیارات آپ نے تحریر فرمائے ہیں وہ قطعاً اسلامی ہیں مگر جس ماحول میں یہ اختیارات آپ ان کو دے رہے ہیں وہ قطعاً غیر اسلامی ہے۔ ایک غیر اسلامی ماحول میں، ماحول کو اسلامی بنائے بغیر مکمل اسلامی نظام قائم نہیں کیا جاسکتا ورنہ موسیٰ علیہ السلام کو مصر سے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مکہ مکرمہ سے نکلنے کی قطعاً ضرورت نہیں تھی۔

آپ دیکھ چکے ہیں کہ ملوکیت و پاپائیت کے سایہ میں تیرہ سو سال تک اصلاح حال کی جتنی بھی کوششیں کی گئیں ان کا کیا حسرتناک انجام ہوا۔ پاپائیت آپ کے ہاں تیرہ سو سال سے چلی آرہی ہے۔ صدیوں کی غلامی کے بعد ملوکیت سے اب آزاد ہوئے ہیں مگر پھر اسلامی نظام کے نام سے آپ ملت کو پھر اسی ملوکیت کے جہنم میں دھکیل دینا چاہتے ہیں۔ ان موجودہ حالات میں جس قسم کی آمریت بھی آپ قائم کریں گے وہ بدترین قسم کی ملوکیت ہی ہوگی۔ اور پھر اس کے سایہ میں آپکی یہ خوش آئند توقعات

اس کے ساتھ ہی نظام کے اس حصہ پر زیادہ سے زیادہ زور دیجئے جو تعلیم و تربیت سے متعلق ہے اس کا ایک پشت کے بعد ہی ایسے مسلمان پیدا ہوجائیں گے جو قلب و دماغ دونوں کے اعتبار سے مومن ہوں گے۔

مجھے معاف فرما دیجئے، سراب سے زیادہ نہیں ہیں۔ نظام حکومت قائم ہونے کے بعد تعلیم و تربیت کا نظام میرے اور آپ کے

ہاتھوں میں نہیں ہوگا۔ وہ ان ہی لوگوں کے ہاتھوں میں ہوگا جنھیں آج ملوکیت کی کرسی پر بٹھائے دے رہے ہیں۔ پاپائیت پوری شد و مد کے ساتھ آپ کے ہاں موجود ہے۔ عوام اسی پاپائیت کے جنگل میں پھنسے ہوئے ہیں۔ ملوکیت نے ہمیشہ پاپائیت کا سہارا ڈھونڈا ہے اور اسی کے سہارے وہ ہمیشہ پروان چڑھی ہے وہ آج بھی اسی کا سہارا لیگی۔ ملوکیت و پاپائیت کے گٹھ جوڑ کے بعد آپ یقین جانئے میں اور آپ ایسی تعلیم و تربیت کا نام بھی نہیں لے سکیں گے جس سے ملوکیت کو ذرا بھی خطرہ ہو۔ میری اور آپ کی جگہ جیل خانہ ہی نہیں ہوگی بلکہ تختۂ دار ہوگی۔ پاپائیت کی طرف سے ہم پر کفر کے فتوے چسپاں کئے جائیں گے، واجب القتل قرار دیئے جائیں گے اور ملوکیت ان فتاویٰ پر عمل کر کے عوام میں سرخرو ہوگی۔ یہ تنہا میرا اور آپ کا ہی حشر نہیں ہوگا بلکہ ہر اس شخص کا یہی حشر ہوگا جو اصلاح احوال کیلئے کبھی کھڑا ہوگا۔

قرآن کریم پر نظر کرنے سے میں تو یہی سمجھا ہوں کہ کسی ملت کو اگر تعلیم و تربیت پہلے سے دی جا چکی ہو تو محمد رسول اللہ صلعم کی طرح قرآن کا فیصلہ وہاں یہ ہے کہ مدینہ منورہ میں پہنچتے ہی نظام اسلامی قائم کر دیا جائے۔ لیکن بد قسمتی سے اگر آزادی تو ملی ہے مگر ملت ناتربیت یافتہ ہے تو پھر قرآن کا فیصلہ یہ ہرگز نہیں ہے۔ پھر موسیٰ علیہ السلام کی طرح میدان تیہ میں چالیس سال تک ملت کو تربیت دینا ضروری ہے اور جب ملت تربیت حاصل کر چکے تب اسے مکمل نظام اسلامی سے روشناس کرایا جا سکتا ہے۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے طرزِ عمل میں جو فرق نظر آتا ہے وہ حقیقت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بلکہ دراصل حالات و واقعات کا فرق ہے۔ محمد رسول اللہ مکہ سے نکلے ہیں تو ان کے جلو میں ایک تربیت یافتہ قوم تھی۔ ان میں ابوبکرؓ و عمرؓ موجود تھے۔ اسلئے آپ نے مدینہ منورہ میں آتے ہی نظام اسلامی کی بنیاد رکھدی مگر موسیٰ علیہ السلام مصر سے نکلے ہیں تو ان کے ساتھ ایک غیر تربیت یافتہ قوم تھی۔ انھیں ابوبکرؓ و عمرؓ جیسے تربیت یافتہ افراد میسر نہیں آسکتے تھے۔ انھیں مجبوراً چالیس سال تک انتظار کرنا پڑا تا آنکہ یوشع ابن نون اور طالوت جیسی ہستیاں ان کے اندر پیدا ہو گئیں۔

معاف فرمایئے آپ کی ملت کو کوئی محمدؐ نہیں ملا جو ہندوستان کی سرزمین میں پہلے سے ملت کو تربیت دیتا اور پھر پاکستان کے مدینہ میں ان کو لیکر نکل آتا۔ آپ کی ملت کو موسیٰ میسر آیا تھا جو فرعون کی غلامی سے ملت کو نکال تو لایا اور پاکستان کے میدان تیہ میں لاکر بسا دیا مگر وہ قوم کو تربیت نہیں دے سکا

یہی وہ نقطۂ اختلاف ہے جہاں سے میرا اور آپ کا نقطۂ نظر بدل جاتا ہے۔ آپ خیال فرمارہے ہیں کہ ملت ارض مقدس کی منزل پر پہنچ چکی ہے اور محمد رسول اللہ صلعم کی طرح وہ اس قابل ہے کہ اسے پاکستان کے مدینہ میں آتے ہی اسلام کا مکمل نظام حکومت عطا کر دیا جائے۔ اور میں سمجھ رہا ہوں کہ ملت ابھی میدان تیہ کی منزل میں ہے۔ لہٰذا ابھی اسے مکمل نظام نہیں دیا جا سکتا۔ بنی اسرائیل کو میدان تیہ میں جو نظام دیا گیا تھا وہ قبائلی قسم کا ایک ناقص نظام تھا اور وہ قوم اس حالت میں اسی کی اہل بھی تھی۔ لہٰذا ضروری ہے

کہ ملتِ پاکستانیہ کو اسی نظریہ کے ماتحت نظام اسلامی بالاقساط دیا جائے۔ میدانِ تیہ کے مقام پر ملت کو وہ نظام دیدینا جوارضِ مقدس کے مقام پر ملنا چاہئے خودکشی کے مرادف ہے مکمل نظام اسی وقت دیا جاسکتا ہے جبکہ ملت میں اس کی صلاحیت موجود ہو۔ صلاحیت پیدا ہونے کیلئے ابھی چالیس سال کی ضرورت ہے۔ اس مقام پر امیرِ ملّت کو وہ اختیارات ہرگز نہیں دیئے جاسکتے جو آپ نے تحریر فرمائے ہیں۔ ان پر کڑی پابندیاں عائد کرنے کی ضرورت ہے۔ ملت اگر تربیت یافتہ ہوتی تو قرآنی نظام وہ تھا جو آپ نے لکھا ہے یعنی اسوۂ محمد رسول اللہ صلعم۔ اور اگر ملّت تربیت یافتہ نہ ہو تو پھر قرآنی نظام وہ ہے جو میں نے لکھا ہے یعنی اسوۂ موسیٰ کلیم اللہ صلعم۔ دونوں اسوے قرآن میں موجود ہیں اور ہمارا کام یہ ہے کہ ہم اپنے حالات کے مطابق ان میں سے ایک کو منتخب کرلیں۔

مجھے افسوس ہے کہ آپ نے جس وقت یہ الفاظ حوالۂ قلم فرمائے کہ

"اور آخری لفظ یہ کہ اگر آپ کی ساری قوم میں ایک شخص بھی ایسا نہیں جس پر قوم اعتماد کرسکے تو پھر آزادی کی اس استروں کی مالا کو اتار پھینکئے۔ اس صورت حالات سے تو وہ غلامی اچھی تھی جس میں کم از کم اتنا فریب سکون تو حاصل تھا کہ

نے تیر کماں میں ہے نہ صیاد کمیں میں　　؛　　گوشے میں قفس کے مجھے آرام بہت ہے"

حقائق سے زیادہ آپ جذبات سے متاثر نظر آتے ہیں اور اس حالت میں آپ ملت کے جذبات ہی سے اپیل کرنے لگے ہیں۔ میں اس اعتراف میں قطعاً کوئی جھجک اور شرم محسوس نہیں کرتا کہ واقعی آج قوم میں ایک شخص بھی ایسا موجود نہیں ہے جس پر قوم اتنا اعتماد کرسکے کہ اس کو آمرِ مطلق بنا کر بٹھا دے۔ پوری ملت اسلامیہ میں صدیوں کے بعد ایک ایسا شخص پیدا ہوا تھا جس پر ملت اتنا اعتماد کرسکتی تھی مگر ملت کی تقدیر کہ وہ بہت جلد ہی اس سے چھین لیا گیا۔ بنی اسرائیل کو موسیٰؑ کے بعد یوشع ابن نون جیسا مصلح میسر آگیا تھا مگر مجھے اپنی ملت میں یوشع نظر نہیں آرہا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ یہ میری اپنی کوتاہ بینی ہو۔ بہرحال اگر کسی کی نگاہوں میں کوئی یوشع موجود ہے تو وہ اس کی نشاندہی فرمائیں۔ میں ان کا بہت بہت ممنون ہونگا اور اپنے خیال سے رجوع کرلونگا۔

بہرحال میں تو یہ سمجھا ہوں اور چونکہ مجھے ابتک یہ اطمینان ہے کہ میں انشاء اللہ صحیح سمجھا ہوں اس لئے مجھے اپنی اس رائے پر اصرار ہے۔ معلوم نہیں آپ اس سے اتفاق فرماسکیں گے یا نہیں۔

طلوعِ اسلام ہم نومبر سنہ ۱۹۵۰ء سے فروری سنہ ۱۹۵۱ء کی اشاعتوں میں اس موضوع پر جو کچھ لکھتے چلے آئے ہیں، اگر ہمارے ممدوح اُسے بامعانِ نظر ایک بار اور ملاحظہ فرمالیں تو ان کے اعتراض کا کافی حد تک جواب مل جائے گا۔ واقعہ یوں ہے کہ ہم سے کہا گیا کہ یہ بتایا جائے کہ ایک اسلامی مملکت کے دستور کے اصول و مبانی کیا ہونے چاہئیں۔ ہم نے اپنی بصیرت کے مطابق ان اساسی اصول و مبانی کو پیش کردیا۔ اس کے بعد دوسرا سوال یہ ہے کہ بحالاتِ موجودہ ان اصولوں کے دائرے کے اندر آغاز کار کہاں سے کیا جائے۔ اسے آپ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ امیرِ ملت اسلامیہ کے اختیارات کے متعلق جو کچھ ہم نے لکھا ہے وہ عین اسلامی ہے۔ اب سوال صرف یہ رہ جاتا ہے کہ

آج ہم میں سے جو امیر منتخب ہو اُسے ان اختیارات میں سے کتنا حصہ دیا جائے۔ یہ آپ کے اختیار کی بات ہے۔ آپ ابتدائے کار جہاں سے مناسب سمجھیں کردیں بشرطیکہ آپ کا منتہا وہ اصول ہوں جو اس مسودے میں پیش کئے گئے ہیں، اور آپ کا ہر قدم اسی منتہا کی طرف اٹھے۔

ہمارے محترم نے یہ فرمایا ہے کہ نبی اکرم صلعم نے پہلے تیرہ برس تک اپنی کو تیار کیا اور اس کے بعد اسلامی دستور کو نافذ فرمایا۔ اسی طرح صاحب ضرب کلیم حضرت موسیٰ علیہ السلام نے چالیس سال تک قوم کو مصروف دشت پیمائی رکھا اور پھر انھیں آگے بڑھایا۔ اس کے بعد وہ تحریر فرماتے ہیں کہ دوسری طرف ہم ہیں کہ قوم کی تربیت تو ہوئی نہیں اور ہم اسلامی دستور نافذ کرنا چاہتے ہیں۔ اس باب میں ہمارے محترم کی نگاہوں سے ایک اہم نکتہ اوجھل ہوگیا ہے، اور وہ یہ کہ ہمیں (خوش قسمتی یا بدقسمتی سے) قبل از تربیت حکومت مل گئی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان حالات میں ہم کیا کریں۔ ان حالات سے نہ تو اسوہ محمدیہ پوری پوری مطابقت رکھتا ہے اور نہ ہی اسوۂ حضرت موسیٰ۔ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ہم چالیس سال تک (یا کم از کم تیرہ سال تک) دفتر حکومت کو تہ کرکے ایک طرف رکھ دیں اور قوم کی تعلیم و تربیت میں مشغول ہو جائیں اور جب قوم تعلیم و تربیت حاصل کرلے تو پھر دفتر حکومت کو کھول کر مدنی زندگی شروع کردیں۔ حکومت مل چکی اور اسے کسی نہ کسی طرح چلانا ہے، معطل نہیں رکھنا۔ اگر ایسے حالات حضرت موسیٰ علیہ السلام کو پیش آتے تو وہ بھی کاروبار حکومت کو معطل نہ رکھتے۔ وہ کبھی فرعون سے یہ نہ کہتے کہ ہم ابھی حکومت کے لئے تیار نہیں ہیں، تم ابھی چالیس سال تک اور اسی طرح حکومت کئے جاؤ، میں طور کی وادیوں میں قوم کی تربیت کرآؤں۔ جب تربیت یافتہ قوم کو ساتھ لیکر واپس آؤں گا تو پھر زمام کار اپنے ہاتھ میں لے لونگا۔

آپ کہتے ہیں کہ ہماری حالت اس حالت کے مطابق ہے جب حضرت موسیٰ اپنی قوم کو تیہ میں لئے لئے پھرتے تھے۔ یہ صحیح نہیں۔ تیہ میں بنی اسرائیل کو حکومت حاصل نہیں تھی، ہمیں یہاں حکومت مل چکی ہے۔ ہماری حالت "دست تہِ سنگ آمدہ پیمانِ وفا" کی ہے۔ ان حالات میں یا تو یہ کیا جائے کہ انگریزوں سے کہا جائے کہ یہاں چالیس سال تک اور حکومت کرو، ہم اتنے میں قوم کو تیار کرلیں اور یا یہ کہ بیٹھ کر یہ سوچیں کہ اس حکومت کو کس انداز سے چلایا جائے۔ اول الذکر صورت کے لئے تو شاید آپ بھی آمادہ نہ ہوں۔ لہٰذا اب ہمارے لئے ثانی الذکر صورت کے سوا کوئی اور چارۂ کار نہیں۔

اس کے لئے دو صورتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ اسلامی نظام کا نام نہ لیا جائے جس طرح قوم کا موثر طبقہ چاہے دستور حکومت کی تشکیل کرلی جائے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ قوم کے سامنے اسلامی دستور بطور نصب العین رکھ دیا جائے اور اس پر اس نہج سے عمل درآمد شروع کیا جائے کہ اس کے حدود کے اندر رہتے ہوئے رفتہ رفتہ اس کی آخری منزل تک پہنچ جائے۔ ہم اسی مسلک کی طرف دعوت دیتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اس تمام گفتگو میں ہمارے سامنے اجتماعی تصور کبھی نہیں آتا بلکہ ہم (غیر شعوری طور پر) ہمیشہ افراد کو سامنے رکھتے ہیں اور افراد کی اصلاح افرادی کے ذریعہ کرنا چاہتے ہیں۔ یہ طریق غلط ہے۔ جس طرح کھلی ہوا اور سورج کی روشنی میں سانس لینے سے صحت پیدا ہوتی ہے اسی طرح کیرکٹر کی اصلاح نظام کے اندر ہی ہو سکتی ہے۔ اس باب میں خوش قسمتی سے

محترم پرویز صاحب نے "سلیم کے نام"[1] اپنے حالیہ خط میں اپنے مخصوص انداز میں بحث کی ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ یہ بحث اس قدر اہم ہے کہ ہر نگہ بصیرت اور قلب حساس کو اس پر زیادہ سے زیادہ غور کرنا چاہیے۔ انھوں نے اس میں بتایا ہے کہ کیرکٹر صحیح نظام کے اندر رہنے سے پیدا ہوتا ہے اور ختم نبوت کے بعد صلاح کی صورت شخصیتوں کے ذریعے نہیں بلکہ نظام کے ذریعے ہو سکتی ہے۔ اس لئے اگر ہم میں اس وقت معیاری سیرت کے لوگ موجود نہیں ہیں تو ہمیں گھبرانا نہیں چاہیے ہمیں اسلامی نظام ربوبیت کو اپنے موجودہ حالات کے پیمانوں کے مطابق رائج کر دینا چاہیے۔ اس کے بعد آپ دیکھیں گے کہ کس طرح کیرکٹر میں خود بخود تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔ شروع شروع میں اگر اس نظام کے بہ حسن وخوبی چلنے میں کوتاہیاں یا خرابیاں بھی واقع ہوں گی تو بھی مضائقہ نہیں۔ بہر حال وہ نظام موجودہ یکسر ابلیسی نظام سے بہتر ہوگا۔ ہمیں سوچنا یہ چاہیے کہ اگر اس نظام میں صدر کی حیثیت آمرانہ ہو جائے گی، تو پہلے یہ سوچئے کہ آپ کی موجودہ جمہوریتوں کا نظام کون سے عدل وحریت کا کفیل ہے۔ کیا اس نظام کی یہی کیفیت نہیں کہ

دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب؟

اصطلاحی طور پر موجودہ جمہوری نظام میں افراد کے اختیارات کو پوری طرح سے آئینی تحدیدات سے جکڑ دیا جاتا ہے، لیکن کیا اس کے باوجود وہ اختیارات فی الواقعہ محدود ہوتے ہیں؟ پھر یہ سوچئے کہ طلوع اسلام کے پیش کردہ دستور میں صدر کے انتخاب اور معزولی کے لئے جو طریقہ تجویز کیا گیا ہے اس کے پیش نظر اس کی حقیقی قوت مجلس مشاورت میں باقی رہتی ہے۔ اس کے باوجود ہم نے یہ بھی لکھا تھا کہ جو حضرات ان اصولوں میں سے کسی اصول کو موزوں تصور نہ فرمائیں وہ اس کی جگہ متبادل اصول متعین فرما کر ہمارے پاس بھیجیں۔

باقی رہا یہ کہ ہمارے محترم کو آج ساری قوم میں کوئی شخص ایسا نظر نہیں آتا جس پر اس باب میں اعتماد کیا جا سکے، لیکن ہمارا خیال یہ ہے کہ اگر یہ امانت خود ہمارے محترم کے سپرد کر دی جائے تو وہ یقیناً اس میں خیانت نہیں کریں گے۔

جہاں تک ہماری اور آپ کی بے بسی کا سوال ہے، سو یاد رکھئے کہ قرآنی نظام ربوبیت میں خصوصیت ہی یہ ہوتی ہے کہ لاخوفٌ علیہم ولا ھم یحزنون۔ اس میں فکر احتیاج سے بے نیاز ہو جانے کی وجہ سے بے بسی نہیں رہا کرتی۔ بے بسی وہیں ہوتی ہے جہاں رزق کے سرچشموں پر چند افراد کا قبضہ ہوتا ہے۔ طلوع اسلام میں پیش کردہ دستور کے مطابق رزق کے تمام وسائل امت کی مشترکہ ملکیت قرار پا جاتے ہیں۔ اس لئے جب اس نظام میں صدر کو اس درجہ وسیع اختیارات دیئے جاتے ہیں تو اس کے ساتھ ہی امت کے دلوں سے رسا مانِ ربوبیت بہم پہنچا کر خوف کو بھی نکال دیا جاتا ہے۔ اس نظام میں نہ ہم ایسے بے بس ہوں گے، اور اس لئے نہ ہمارا صدر آمر مطلق ہوگا۔

آخر میں ہم اپنے محترم سے یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ وہ بتائیں کہ نظام کو بدلے بغیر افراد کی اصلاح کا طریقہ کیا ہے؟ اور اس اصلاح سے ان کی مراد کیا ہے؟ یعنی وہ افراد میں کونسی خوبیاں پیدا کرنا چاہتے ہیں؟ اور وہ خوبیاں کس طریق سے پیدا کی جائیں گی؟ جیسا کہ محترم پرویز صاحب نے اپنے مضمون "سلیم کے نام"[2] میں اس حقیقت کو واشگاف کیا ہے، تمام اجتماعی جرائم کی جڑ خود غرضی ہے اور خود غرضی سے مفہوم یہ ہے کہ

---

[1] و [2] یہ مضمون اپریل کے طلوع اسلام میں شائع ہوا تھا۔

انسان اپنے مفاد کو دوسرے کے مفاد پر ترجیح دے۔ اور جب ان جرائم کی جڑ اور بنیاد خود غرضی ہے تو ظاہر ہے کہ اصل نیکی خود غرضی سے بلند ہو جانے کا نام ہے۔ اگر کسی شخص کو یہ یقین ہو کہ سچ بولنے سے اس کے مفاد کا تحفظ ہو جاتا ہے تو وہ کبھی جھوٹ نہیں بولے گا۔ اگر اسے یقین ہو کہ بلا چوری کئے اس کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے تو وہ کبھی چوری نہیں کریگا۔ اگر اسے یقین ہو کہ جو شے اس کے پاس بطور امانت رکھی ہے وہ اسے نہایت آسانی سے مل سکتی ہے تو وہ اس امانت میں کبھی خیانت نہیں کریگا۔ جھوٹ، چوری، بددیانتی کا ارتکاب اس صورت میں ہوتا ہے جب انسان محسوس کرتا ہے کہ ان طریقوں کے سوا تحفظ مفاد کا کوئی اور ذریعہ نہیں۔ تحفظ مفاد کی طرف سے پورا پورا اطمینان صرف نظام ربوبیت میں پیدا ہو سکتا ہے۔ اور جب اس نظام میں تحفظ مفاد کی ضمانت مل جاتی ہے تو کسی کو جھوٹ بولنے، چوری کرنے، بددیانتی کرنے، ناجائز طریق سے مال حاصل کرنے کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی۔ یہ تمام جرائم انسان کے غلط نظاموں کے پیدا کردہ ہیں۔ صحیح نظام میں یہ جرائم خود بخود محاسن میں تبدیل ہو جاتے ہیں' ان الحسنات یذھبن السیئات۔ ہم یہ سمجھے بیٹھے ہیں کہ رسول اللہ صلعم نے پہلے افراد میں کیرکٹر پیدا کیا اور پھر اس نظام کو رائج کیا، یہ غلط ہے۔ رسول اللہ صلعم نے یہ نظام ربوبیت پہلے دن سے رائج کر دیا تھا۔ فرق صرف اتنا تھا کہ شروع میں یہ نظام معاشرے میں غیر منضبط طور پر تھا، اور بعد میں اسے نظم و ضبط ملانے کیلئے آئینی حیثیت دیدی گئی تھی۔ ابتدائی کی زندگی ہی میں یہ کیفیت ہوگئی تھی کہ جو کچھ آتا، اس چھوٹی سی جماعت کی ضروریات کو پورا کرنے کیلئے صرف کر دیا جاتا، اور اس میں کوئی انفرادی تفریق نہ ہوتی۔ یہ تھا وہ نظام جس کی رو سے ان افراد میں یہ کیرکٹر پیدا ہو گیا تھا جیسا کہ محترم پرویز صاحب نے اپنے مضمون میں لکھا ہے۔ چھوٹے سے پیمانے میں اس نظام کی جھلک ہماری عائلی زندگی میں ملتی ہے۔ گھر میں جو کچھ ہوتا ہے یا جو کچھ آتا ہے وہ سب کی مشترکہ ملکیت ہوتا ہے اور ہر ایک کی ضروریات پورا کرنے کا ذریعہ۔ گھر کے ہر فرد کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ جو کچھ موجود ہے اس سے اسے محروم نہیں رکھا جائیگا۔ یہی وہ فضا ہوتی ہے جس میں گھر کے اندر نہ کسی کو جھوٹ کی ضرورت پڑتی ہے، نہ چوری کرنے کی۔ لیکن جس گھر میں سوتیلی ماں اپنے بچوں اور سوتیلے بچوں میں فرق کرنے لگتی ہے تو سوتیلے بچوں کے دل سے وہ یقین اور اطمینان چھن جاتا ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ اور جب اس طرح تحفظ مفاد کا یقین چھن جاتا ہے تو وہ چوری بھی کرنے لگ جاتا ہے اور جھوٹ بھی بولتا ہے۔ سوتیلی ماں نے گھر میں غیر فطری نظام پیدا کر دیا، اب اس بچے کی اصلاح نہ پند و نصائح سے ہو سکتی ہے اور نہ مار پیٹ سے۔ اس کی اصلاح ہو سکتی ہے گھر میں اسی نظام کے رائج کر دینے سے جس میں اسے پہلا سا یقین اور اطمینان حاصل ہو جائے۔ یہی کیفیت فرد اور اجتماعی نظام کی ہے۔

اپریل کے دوسرے ہفتے میں پشاور میں آل پاکستان پولیٹکل سائنس کانفرنس کے اجلاس میں ڈاکٹر اشتیاق حسین صاحب قریشی نے جو خطبۂ صدارت ارشاد فرمایا وہ کئی لحاظ سے درخور اعتناء ہے۔ پہلی چیز جو اس سے نمایاں طور پر ظاہر ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ کے متعلق طلوع اسلام نے جو تصورات پیش کئے ہیں، انھوں نے کس حد تک فضا کو متاثر کیا ہے۔ جو حضرات اس موضوع پر طلوع اسلام کی

تحریروں کا مطالعہ التزاماً کرتے چلے آرہے ہیں، انھیں اس حقیقت کے سمجھنے میں دشواری نہیں ہوگی۔ حکومت کی طرف سے جو قرارداد مقاصد پاس ہوئی تھی، اس کے مختلف اجزاء پر طلوع اسلام کی تنقید محتاجِ تعارف نہیں۔ خود ڈاکٹر قریشی صاحب اس قرارداد کے اساتین و عمائد میں سے تھے۔ اس قرارداد کی ابتدا ان الفاظ سے ہوئی تھی کہ مملکت پاکستان میں اقتدارِ اعلیٰ (Sovereignty) خدا کو حاصل ہے کیونکہ تمام کائنات میں اقتدارِ اعلیٰ اسی کو حاصل ہے۔ طلوع اسلام نے یہ لکھا تھا کہ یہ تصور عملاً درست نہیں۔ انسانوں کی دنیا باقی کائنات سے الگ ہے۔ باقی کائنات "تقدیر" کی پابند ہے لیکن انسان کو صاحبِ ارادہ پیدا کیا گیا ہے۔ اس لئے یہ اپنی مرضی سے خدا کے احکام کی پابندی کرتا ہے۔ لہٰذا دستورِ اسلامی کے مطابق اقتدارِ اعلیٰ قوانینِ خداوندی کو حاصل ہے اور اس کا نفاذ اس حکومت کے ہاتھوں ہوتا ہے جو اس ضابطہ کو اپنی زندگی کا نصب العین تسلیم کر لیتی ہے۔ چونکہ یہ تصور مسلمانوں کے ان مروجہ تصورات کے خلاف تھا جو انھوں نے عجمیوں سے مستعار لے کر اپنے ہاں بطور مذہب اختیار کر رکھا ہے اس لئے شروع شروع میں تو یہ تصور عام طور پر لوگوں کی سمجھ میں نہیں آیا اور جب اسے بار بار سمجھایا گیا تو مولویوں کی طرف سے اس کی مخالفت ہوئی۔ اس تصور کو ہم نے مجلس دستور ساز کی وساطت سے اربابِ حل و عقد تک پہنچایا لیکن انھیں اس کی رسید تک بھی بھیجنے کی توفیق نہ ہوئی۔ لیکن مقامِ مسرت ہے بلکہ تشکر و امتنان ہے کہ طلوع اسلام کا پیش کردہ تصور قلوب و اذہان کو متاثر کر گیا اور اس کا ایک ثبوت خود ڈاکٹر قریشی صاحب کا یہ خطبۂ صدارت ہے۔ وہ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> چنانچہ پولیٹیکل سائنس نے اقتدارِ اعلیٰ کی وضاحت کیلئے چند درجے مقرر کئے ہیں۔ سیاسی محاورہ میں وہ مقننہ جسے قانون سازی کے اعلیٰ ترین اختیارات حاصل ہوں قانونی حاکم ہے۔ جمہور کی وہ جماعت جو مملکت میں اعلیٰ ترین اقتدار رکھتی ہے سیاسی حاکم ہے اور وہ لاتعداد قوتیں جو قوم کی زندگی اور اس کی سرگرمیوں کی رہنمائی کرتی ہیں حقیقی حاکم ہیں۔

اس سے آگے چل کر لکھتے ہیں:

> دیگر ملکوں کی طرح پاکستان میں بھی سیاسی حاکم جمہور ہیں۔ . . . اسلام کی تاریخ میں قانونی حاکمیت کے نظریہ کو استحکام حاصل رہا ہے۔

یہ وہی چیز ہے جو طلوع اسلام نے کہی تھی کہ حقیقی حاکمیت خدا کے متعین فرمودہ قانون ہی کو حاصل ہے۔

قرارداد مقاصد میں دوسری بات یہ کہی گئی تھی کہ خدا نے اپنے اختیارات انسانوں کو تفویض کر دیئے۔ لہٰذا ایک اسلامی مملکت میں خدا کے یہ اختیارات ان لوگوں کے ہاتھوں سے نفاذ پذیر ہوں گے جنھیں خدا نے یہ اختیارات تفویض (Delegate) کر دیئے ہیں۔ طلوع اسلام نے لکھا تھا کہ یہ نظریہ بالکل باطل ہے اور تھیوکریسی کا پیدا کردہ۔ خدا اپنے اختیارات کسی کو تفویض (Delegate) نہیں کرتا۔ اپنے پاس رکھا کرتا ہے۔ اب ڈاکٹر قریشی صاحب بھی اس حقیقت کو تسلیم کر رہے ہیں۔ وہ اس باب میں لکھتے ہیں:

> اسلام کا یہ نظریہ نہیں ہے اور اس لئے قانون پر جو منشائے خداوندی کا مظہر ہے عمل درآمد کرنے کیلئے خدا کے خصوصی ایجنٹ نہیں۔

طلوع اسلام نے تیسری چیز یہ پیش کی تھی کہ اسلامی مملکت کے دستور کا ایک حصہ غیر متبدل ہوتا ہے اور دوسرا تغیر پذیر۔ غیر متبدل وہ اصول ہیں جو

قرآن نے متعین کر دیئے ہیں۔ ان اصولوں کی روشنی میں ہر زمانے کے مسلمان اپنے زمانے کے تقاضوں کے مطابق جزئیات مرتب کرتے رہیں گے۔ یہ جزئیات شریعت کہلاتی ہیں اور ان میں ہر زمانے میں تغیر و تبدل ہو سکتا ہے۔ ڈاکٹر قریشی صاحب اس باب میں فرماتے ہیں:

> شرع تین خاص اصولوں پر مشتمل ہے جن میں سے دو غیر تغیر پذیر ہیں اور ایک تغیر پذیر ہے۔ غیر تغیر پذیر اصولوں سے مراد قرآن اور مستند احادیث رسول اللہ ہیں۔ . . . . تغیر پذیر اصول سے مراد ان اصولوں کی وہ تحویل ہے جو انسانی عقل کی روشنی میں کی گئی ہو تاکہ ان اصولوں پر مختلف حالات میں بنی نوع انسان کی بدلتی ہوئی ضروریات کے مطابق عمل کیا جائے۔

حدیث کے متعلق ہم ذرا آگے چل کر لکھیں گے۔ یہاں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ جہاں ڈاکٹر قریشی صاحب کے ذہن میں یہ مسئلہ ایک بڑی حد تک صاف ہو چکا ہے، وہاں اس میں ابھی ایک چھوٹا سا الجھاؤ باقی ہے، اور وہ الجھاؤ وہ ہے جہاں پیش کردہ لکھتے ہیں:

> تمام اسلامی ممالک میں تسلیم کر لیا گیا ہے کہ شرع کا تبدل پذیر جزو کئی لحاظ سے کافی پڑتال کا محتاج ہے۔ اور اس کے غیر تغیر پذیر اصول جدید تاویل و تشریح چاہتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب نے یہاں خلط مبحث پیدا کر دیا ہے۔ ان کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک شرع کا تبدل پذیر جزو ایک الگ چیز ہے اور اس کے غیر تغیر پذیر اصولوں کی تاویل و تشریح دوسری چیز۔ یہ چیز درست نہیں۔ اسلام کے غیر تغیر پذیر اصولوں کی تاویل و تشریح ہی شریعت کا تغیر پذیر جزو کہلاتی ہے۔ مثلاً قرآن میں زکوٰۃ (Government Revenue) کا اصولی حکم موجود ہے، لیکن اس کی تشریح موجود نہیں۔ یہ اصول غیر متبدل ہے اور اس کی تشریح ہر زمانے میں تغیر پذیر ہو گی۔ اسی تشریح کو قانونی جزئیات کہتے ہیں۔ لہٰذا اسلامی قانون کے دو ہی حصے ہیں۔ ایک قرآن کے غیر متبدل اصول اور دوسرے ان اصولوں کی قابلِ تغیر جزئیات۔

ڈاکٹر صاحب نے شریعت کے غیر تغیر پذیر اصولوں میں قرآن کے ساتھ "مستند احادیث رسول اللہ" کو بھی شامل کیا ہے۔ احادیث کے متعلق وہ فرماتے ہیں:

> مسلمانوں کے نزدیک احادیث وحی میں پیش کردہ اصولوں پر کوئی اضافہ نہیں بلکہ ان کی تاویل و تشریح ہیں۔

اس میں چند در چند غلطیاں ہیں۔ پہلے تو یہ ڈاکٹر صاحب خود اوپر لکھ چکے ہیں کہ غیر متبدل اصولوں کی تشریح و تاویل ہر زمانے میں تغیر پذیر ہوتی ہے۔ جب ان کے اپنے کہنے کے مطابق احادیث قرآن کے اصولوں کی تشریح و تاویل ہی ہیں تو پھر یہ قرآن کے اصولوں کی طرح غیر متبدل کس طرح قرار پا گئیں؟

دوسرے یہ کہ ڈاکٹر صاحب نے احادیث کے "مستند" ہونے کی شرط لگائی ہے۔ کیا ہم ڈاکٹر صاحب سے پوچھ سکتے ہیں کہ "مستند" سے ان کی کیا مراد ہے؟ وہ کس کی سند سے حدیث کو "مستند" تسلیم کریں گے۔ غالباً یہ حقیقت تو ان سے پوشیدہ نہ ہو گی کہ ایک ہی حدیث ایک فرقہ کے نزدیک "مستند" ہے اور دوسرے کے نزدیک ضعیف ہی نہیں بلکہ وضعی قرار پا جاتی ہے۔ کوئی حدیث ایسی نہیں جس کی صحت کیلئے خدا اور اس کے رسول کی کوئی ایسی سند موجود ہو جسے علم یا شہادت کہا جا سکے۔ تمام اسناد قیاس ہی پر مبنی ہیں، اور قانون میں قیاس کی جو حیثیت ہے وہ امید ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی نگاہوں سے اوجھل نہیں ہو گی۔

ڈاکٹر صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ "مسلمانوں کے نزدیک احادیث وحی میں پیش کردہ اصولوں پر کوئی اضافہ نہیں بلکہ ان کی تاویل و تشریح ہیں"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس باب میں ڈاکٹر صاحب کی معلومات محض سنی سنائی باتوں پر مشتمل ہیں۔ ورنہ انہیں معلوم ہوتا کہ حدیث کو دین تسلیم کرنے والوں کے نزدیک احادیث قرآن سے الگ ایک مستقل ماخذ دین ہیں، اور قرآن کی شروح و تاویل ہونا تو ایک طرف وہ قرآن پر قاضی اور حاکم تسلیم کی جاتی ہیں۔ احادیث کو قرآنی احکام کا ناسخ تسلیم کیا جاتا ہے۔ احادیث میں ایسے احکامات موجود ہیں جن کا کوئی اصولی حکم قرآن میں موجود نہیں۔ یہی نہیں بلکہ احادیث کے احکام قرآنی اصول و احکام سے متضاد بھی ہوتے ہیں۔ مسلمان یہ سب کچھ مانتے ہیں اور انہی میں خود ڈاکٹر صاحب بھی شامل ہیں جو احادیث کو دین کا غیر متبدل جزو تسلیم کر رہے ہیں۔ کیا ہم پوچھ سکتے ہیں کہ اگر احادیث بھی قرآن کی طرح دین کا غیر متبدل جزو تھیں تو انہیں اللہ تعالیٰ نے خود قرآن ہی میں کیوں نہ شامل کر لیا؟ اور اگر بقول مودودی صاحب خطرہ یہ تھا کہ اس سے قرآن کی ضخامت بڑھ جائیگی تو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی احادیث کا کوئی مجموعہ مرتب کر کے امت کو کیوں نہیں دیدیا؟ چونکہ ہم ان امور کے متعلق اس سے پیشتر بہت کچھ لکھ چکے ہیں، اس لئے اس سے زیادہ تفصیل کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

ڈاکٹر صاحب نے مغربی جمہوریت کے نظر فریب تصور سے متاثر ہو کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ جمہور غلطی نہیں کرتے اور اپنے اس نظریے کی تائید میں ایک حدیث بھی پیش کی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ میری قوم کی اکثریت کسی غلط بات پر ہم خیال نہیں ہوگی۔ کیا ہم ڈاکٹر صاحب سے پوچھ سکتے ہیں کہ مسلمانوں کی تاریخ اس حدیث کی تائید کرتی ہے؟ کیا مسلمانوں کی اکثریت کبھی غلطی پر نہیں رہی؟ کیا آج بھی دنیا کے مسلمانوں کی اکثریت بالکل صحیح راہ پر چل رہی ہے؟ تاریخ اور مشاہدہ کو چھوڑ کر اگر ڈاکٹر صاحب حدیث ہی کو حجت مانتے ہیں تو اس حدیث کے متعلق کیا خیال ہے جس میں لکھا ہے کہ میری قوم کے بہتر فرقے ہوں گے، ان میں سے صرف ایک ناجی ہوگا؟ اسے بھی چھوڑیئے۔ پاکستان کی موجودہ حالت کے متعلق خود ڈاکٹر صاحب اس خطبے میں فرماتے ہیں کہ "یہاں ایسا معاشرہ ہے جس میں اسلام کے متعلق ہر شخص کی پابندی اسلام جدا گانہ ہے اور مختلف اشخاص اسے مختلف حیثیتوں سے سمجھتے ہیں"۔ جہاں ایک ہی ملک اور ایک ہی قوم میں اسلام کی تعمیل اور تفہیم میں اس قدر اختلافات ہوں وہاں یہ کہنا کہ مسلمانوں کا جمہور غلطی پر جمع نہیں ہو سکتا، مشاہدے کی تردید ہے اور ایسی کھلی ہوئی بات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی کی طرف منسوب کرنا بہت بڑی جسارت ہے۔ "جمہور غلطی نہیں کر سکتے" ایک صدائے احتجاج تھی اس سیاسی تصور کے خلاف کہ "بادشاہ غلطی نہیں کر سکتا"، اور اس سے مقصود مغربی طرزِ جمہوریت کی تقدیس تھی۔ چونکہ ہماری فکر پر ابھی تک شعوری، یا غیر شعوری طور پر مغربی تصورات ہی مستولی ہیں اس لئے ہم نے بھی یہ کہنا شروع کر دیا کہ "جمہور غلطی نہیں کر سکتے"، اور چونکہ عوام دلائل کے مقابلے میں بلند نسبتوں سے جلدی مرعوب ہو جاتے ہیں اس لئے مغرب کی کارگہ فکر میں اس ڈھلے ہوئے باطل تصور کی تائید میں عربی کے کچھ الفاظ پیش کر دیئے اور انہیں منسوب کر دیا حضور ذاتِ رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی کی طرف۔ واضح رہے کہ اسلام کی رو سے حق، حق ہے خواہ اس کی تائید میں ایک آواز بھی کیوں نہ اٹھے، اور باطل باطل ہے خواہ اسے سو فی صدی ووٹ بھی کیوں نہ حاصل ہو جائیں۔ حق اور باطل کا معیار یہ نہیں کہ

مسلمانوں کی اکثریت کے ووٹ کس طرف جاتے ہیں۔ حق و باطل کا معیار اس آسمان کے نیچے صرف خدا کی کتاب ہے۔ ولو کرہ المشرکون۔ یہ کہنا کہ

اگر پاکستان کے باشندوں کی اکثریت مسلمان ہے اور ان کے نمائندے مقننہ میں ان کی رائے کی نمائندگی کرتے ہیں تو یہ ظاہر ہے کہ وہ صحیح معنوں میں اسلامی تعلیمات کے محافظ ہیں۔

بہت بڑی غلطی ہی نہیں بہت بڑی گمراہی کا دروازہ کھول دینا ہے۔ مسلمانوں کی نمائندگی کرنے والے اسی صورت میں اسلامی تعلیمات کے محافظ ہو سکتے ہیں جبکہ وہ تعلیمات قرآن کے مطابق ہوں۔ محض اس دلیل سے کہ پاکستان کی اکثریت مسلمان ہے اور مقننہ کے اراکین ان مسلمانوں کی نمائندگی کر رہے ہیں، اس مقننہ کے فیصلے اسلامی نہیں کہلا سکتے۔ ان فیصلوں کے اسلامی بننے کیلئے ایک خارجی معیار (Objective Standard) ہے اور وہ معیار ہے کتاب اللہ۔ اگر مسلمانوں کے نمائندے مقننہ میں بیٹھ کر کتاب اللہ کے مطابق فیصلے نہیں کرتے تو وہ نہ مسلمانوں کے نمائندے ہیں نہ ہی اسلامی تعلیم کے محافظ۔ ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الکفرون (جو لوگ کتاب اللہ کے مطابق فیصلے نہیں کرتے وہ مسلمان ہی نہیں)۔ یہ اس خدا کا فیصلہ ہے جس پر ایمان لانے سے ہم مسلمان کہلاتے ہیں۔

جمعے کی چھٹی

مجلس دستور ساز کے حالیہ اجلاس میں ایک رکن مسٹر شہود الحق نے حکومت سے مطالبہ کیا کہ وہ انگریزوں کی تقلید سے باز آجائے اور اتوار کی بجائے جمعے کی چھٹی کا اعلان کرے۔ سوال کی نوعیت اور مجلس مذکورہ میں اس سے متعلق بحث کا انداز صاف طور پر غمازی کر رہا ہے کہ جمعے کی حیثیت مسلمانوں کے یوم سبت کی ہے، لہٰذا اسے تعطیل عام قرار دینا چاہیئے۔ بیرجند خواجہ شہاب الدین صاحب نے حکومت کی حکمت عملی کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ حکومت کے نزدیک یہ مسئلہ مذہبی نہیں۔ تاہم ان کے یہ کہنے سے کہ یہ معاملہ حکومت کے زیر غور ہے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر جمعے کی چھٹی کا سوال پیدا کیوں ہوا؟ عملاً جمعے کی چھٹی کا کوئی فائدہ نہیں۔ کاروباری نقطۂ نگاہ سے یہ کوئی معقول تجویز نہیں کیونکہ کاروباری دنیا میں اتوار کی پوری چھٹی ہوتی ہے اور ہفتے کی آدھی۔ اگر پاکستان نے جمعے کی چھٹی کا فیصلہ کر لیا اور رسم کے مطابق جمعرات کو آدھی چھٹی کی تو قریباً چار دن ایک ہفتے میں ضائع ہو جائیں گے۔

چونکہ اس مطالبہ کا جذبہ محرکہ مذہبی ہے اس لئے ہمیں سب سے پہلے اس کا حل قرآن میں دریافت کرنا چاہیئے۔ بداہتاً یہ نظر آئیگا کہ قرآن نے اتنے معمولی سے معاملہ پر اپنی رائے نہیں دی ہوگی لیکن قرآنی اعجاز ملاحظہ فرمایئے کہ اس کے متعلق کتنا واضح فیصلہ دے دیا ہے۔ سورۂ جمعہ میں آیا ہے کہ اذا نودی للصلوۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع۔ قرآنی مفہوم بالکل واضح ہے۔ یعنی جب صلوٰۃ جمعہ کیلئے بلایا جائے تو کاروبار چھوڑ کر صلوٰۃ کیلئے آؤ۔ گویا صلوٰۃ جمعہ سے پیشتر کاروبار بدستور ہونا چاہئے۔ اور جب صلوٰۃ سے فارغ ہو جاؤ تو وانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ، پھر کاروبار میں منہمک ہو جاؤ۔ یعنی نماز سے پہلے کام کرو، نماز کیلئے کام چھوڑ دو اور نماز سے فارغ ہو کر پھر کام کاج میں لگ جاؤ۔ اس صریح فیصلے کے بعد یہ گنجائش مطلقاً باقی نہیں رہ جاتی کہ محض صلوٰۃ جمعہ کی وجہ سے سارے دن کی تعطیل منائی جائے۔

ابنِ بطوطہ

(محترم ممتاز حسن صاحب)

[اسلام ایک تحریک تھی جس کا مقصد انسان کی خفتہ قوتوں کو بیدار کرکے انھیں نوعِ انسانی کی نشو و ارتقاء کی راہ میں صرف کرنا تھا۔ دورِ اول میں یہ قوتیں بیدار بھی ہوئیں اور صحیح راہ میں صرف بھی۔ اس کے بعد ہوا یہ کہ اس کے اثر سے انسانی قوتیں تو بیدار ہوتی رہیں لیکن چونکہ مسلمانوں کی نگاہ سے صحیح راستہ اوجھل ہو چکا تھا، اس لئے ان قوتوں کو جو راستہ دکھائی دیا یہ اسی میں بہہ نکلیں۔ اس لئے یہ قوتیں صحیح نتائج مرتب نہ کر سکیں۔ چنانچہ مسلمانوں کی تاریخ میں ایسی ایسی شخصیتیں دکھائی دیتی ہیں جن کی امکانی قوتوں کو دیکھ کر انسان محوِ حیرت رہ جاتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ان قوتوں کو صحیح نکاس کی راہ نہ مل سکی۔ انہی شخصیتوں میں ابن بطوطہ ہے جس کے عزم اور استقلال کا اندازہ اس سے لگائیے کہ اس نے قلیل ترین اندازہ کے مطابق، کم از کم پچھتر ہزار میل کا سفر کیا اور اس زمانہ کی کم و بیش تمام آباد دنیا کو ماپ ڈالا۔ محترم ممتاز صاحب نے اپنے زیرِ نظر مقالہ میں ابن بطوطہ کا تعارف نہایت شگفتہ انداز میں کیا ہے۔ ہماری بدبختی تھی کہ ہمارے ہاں عظمت اور بزرگی حجروں اور خانقاہوں میں گھر کر رہ گئی ورنہ اس کے حقیقی مستحق، تسخیرِ فطرت اور آئینِ جہاں بینی و جہاں بانی سے خدا کے تخلیقی قانون (فطرت اللہ) کو آشکار کرنے والے مردانِ کار تھے۔ وقت ہے کہ ہم اپنے اسلاف میں سے ان صاحبانِ عظمت و بزرگی کو نمایاں طور پر سامنے لائیں جن کے ہاتھوں دنیائے ممکنات میں کوئی کارنامہ وجود میں آیا ہو۔ ہم محترم ممتاز حسن صاحب سے درخواست کریں گے کہ وہ اس سلسلہ کی اور کڑیوں کو بھی ایک ایک کرکے سامنے لاتے جائیں۔ طلوعِ اسلام]

قدیم روما کے مشہور حکیم سنیکا نے یہ کہہ کر کہ "زندگی ایک سفر ہے" زندگی کو معنوی رنگ میں سفر کے مانند قرار دیا تھا۔ اسے کیا خبر تھی کہ کسی زمانے میں ایک ایسا شخص بھی پیدا ہوگا، جو محض سفرِ معنوی پر قناعت نہیں کریگا، بلکہ اپنی ساری زندگی کو ایک سفرِ واقعی میں تبدیل کرکے رکھ دے گا۔ دنیا کے اس بے مثال سیاح کا نام ابن بطوطہ ہے۔

ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ بن محمد بن ابراہیم جسے تاریخ ابن بطوطہ کے نام سے جانتی ہے، بروز دوشنبہ ۱۷ رجب ۷۰۳ھ مطابق ۲۴ فروری ۱۳۰۴ء مراکش کے مشہور شہر طنجہ یعنی ٹنجیر میں پیدا ہوا۔ سفرنامے میں اس کے نام کے ساتھ "اللواتی الطنجی المعروف با بن بطوطہ" لکھا ہے۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ بلادِ شرقیہ میں وہ شمس الدین کے نام سے مشہور تھا۔ مستشرق گب نے لکھا ہے کہ ابن بطوطہ اس کا

خاندانی نام تھا اور یہ نام آج بھی مراکش میں موجود ہے۔ "لواتی" کی نسبت "لواتہ" سے ہے۔ جو ایک بربر قبیلہ تھا اور جس کا تذکرہ پہلے پہل مصر اور لیبیا کی سرحد پر ایک خانہ بدوش قبیلے کی حیثیت سے سننے میں آتا ہے۔ سفرنامے میں ایک آدھ جگہ ابن بطوطہ کو "اللواتی ثم الطنجی" بھی لکھا ہے۔ جس سے دھوکا ہوتا ہے کہ لواتہ بھی طنجہ کی طرح کسی مقام کا نام ہوگا مگر یہ صحیح معلوم نہیں ہوتا۔

ابن بطوطہ کا خاندان نہایت باعزت اور علم و دانش کی دولت سے مالامال تھا۔ اس خاندان میں منصب قضاۃ نسلوں سے چلا آتا تھا۔ ابن بطوطہ کا ایک رشتے کا بھائی اندلس میں قاضی تھا۔ اور خود ابن بطوطہ بھی اپنے سفر کے دوران میں دلی، مالدیو وغیرہ مختلف مقامات پر اسی منصب پر فائز رہا۔

ابن بطوطہ کی تعلیم و تربیت مذہبی رنگ میں ہوئی تھی۔ فقہ میں وہ مالکی مذہب کا پیرو تھا۔ اس کے مذہبی رجحان کا اندازہ اسی سے ہو سکتا ہے کہ جب وہ بائیس سال کی عمر میں ایک جمعہ کے دن سفر کو نکلا ہے تو اس کا مقصد حج و زیارت کے سوا کچھ نہ تھا۔ یہ اور بات ہے کہ ایک مرتبہ سفر کی لذت سے آشنا ہونے کے بعد اُسے سیاحت کا شوق کچھ اس طرح لے اُڑا کہ اس نے کم و بیش تیس برس مسلسل سفر میں گذار دیئے۔ اس تمام سی سالہ سفر میں وہ جہاں بھی گیا بالالتزام علما، فقہا اور مشائخ کی خدمت میں حاضر ہوتا رہا۔ اور مقدس مقامات اور مزارات کی زیارت کی۔ اس بارے میں اس نے جا بجا ایسے ذوق و شوق کا اظہار کیا ہے کہ اگر اس کا سفرنامہ محض انہی صحبتوں اور زیارتوں کے تذکرے پر محدود رہتا جب بھی کچھ کم دلچسپ نہ ہوتا۔

حج کے سلسلے میں وہ پہلے مراکش سے مصر آیا۔ وہاں سے سیدھا مکے جانا چاہتا تھا مگر یہ نہ ہو سکا اور اس نے دمشق کا ارادہ کیا تاکہ وہاں سے حاجیوں کے قافلے میں شامل ہو جائے۔ چونکہ قافلے کے روانہ ہونے میں ابھی کچھ وقت تھا، اس نے چاہا کہ دمشق کا رخ کرنے سے پہلے کچھ ادھر ادھر گھوم لے۔ چنانچہ اسی آوارہ گردی کے سلسلے میں پورے ملکِ شام کی سیاحت کر ڈالی۔ آخر جب قافلے کی روانگی کا وقت قریب آپہنچا تو دمشق چلا گیا۔

حج سے فارغ ہوا تو عراق جانے کی ٹھانی۔ کوفے، بصرے اور واسط وغیرہ کی سیاحت بھی کی، مگر اس سفر میں بغداد نہیں گیا۔ اس کی بجائے خلیج فارس کو عبور کر کے خوزستان میں داخل ہوا۔ اور حسبِ معمول گردش شروع کر دی۔ اسے دوبارہ حج کرنے کا خیال تھا۔ اور وہ حج سے پہلے کا وقت سیر و سفر میں گذارنا چاہتا تھا۔ دوسرے حج کے بعد اس نے تین سال تک مکے میں قیام کیا اور دینی علوم کی تحصیل میں مشغول رہا۔ گب کا خیال ہے کہ ابن بطوطہ کی یہ علمی سرگرمیاں اس کے سفرِ ہندوستان کا پیش خیمہ تھیں۔ ہندوستان میں ان دنوں علماء کی بڑی عزت تھی۔ اور ابن بطوطہ اپنی علمی فضیلت میں اس لئے اضافہ کرنا چاہتا تھا کہ سلطانِ دہلی کے دربار میں اس کی قدر و منزلت ہو۔ گب کا یہ خیال محض قیاس آرائی کی بنا پر ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ابن بطوطہ بعد میں ہندوستان گیا اور اسے وہاں عزت کی نظروں سے دیکھا گیا۔ مگر یہ کہنا کہ اس کا مکے کا قیام اور اکتسابِ علم کا شوق بھی سفرِ ہندوستان کے منصوبے کا جزو تھا، صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ شاید یہ کہنا زیادہ صحیح ہو کہ کتابوں کی

ورق گردانی اور نئے نئے علمی حقائق کی تلاش بھی اس سیاح اعظم کیلئے ذہنی سیاحت سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتی تھی۔

مکے میں تین سال کے قیام کے بعد ابن بطوطہ نے افریقہ کے مشرقی ساحل کے بڑے بڑے تجارتی شہروں کی سیاحت کی۔ پھر مکے واپس ہوا اور ہندوستان جانے کا ارادہ کیا۔ مگر قدرت کو وقت اور تاخیر کے بغیر اس کا ہندوستان پہنچنا منظور نہ تھا۔ جدہ میں اسے ہندوستان جانے والا کوئی جہاز نہ مل سکا اور وہ انتظار کئے بغیر بلا ارادہ اور بے ساختہ شمال کے رُخ چل دیا۔ ایک عرصے تک ایشیائے کوچک کے مختلف شہروں میں پھرتا رہا، جہاں علماء و فقہاء نے اُسے گرمجوشی سے خوش آمدید کہا۔ تاریخ کے اس بے مثال مسافر نے یہ عہد بھی کر رکھا تھا کہ وہ جہاں تک ممکن ہوگا کسی راستے سے دوبارہ نہیں گذریگا۔ ایشیائے کوچک سے فارغ ہوا تو بحیرۂ اسود کا رخ کیا اور پھر تاتاریوں منگولوں کی سلطنت میں داخل ہوا۔ پھر قسطنطنیہ گیا۔ اور وہاں سے نکل کر وسطِ ایشیا کے میدانوں میں سے گذرتا ہوا خراسان پہنچا۔ اس وقت تک حاشیہ نشینوں کا ایک ہجوم اس کے ہمراہ ہو چکا تھا اور اس کے تزک و احتشام کا یہ عالم تھا کہ وہ اپنے سفرنامے میں اپنے گھوڑوں کی صحیح تعداد بتاتے ہوئے گھبراتا ہے کہ کہیں سننے والے اس کے بیان کو ایک جہاندیدہ سیاح کی روایتی دروغ گوئی کا نمونہ نہ سمجھ لیں۔

آخر کار ایک مدتِ دراز کے بعد وہ شمال مغربی سمت سے ہندوستان میں داخل ہوا۔ یہاں اس کی تعظیم و تکریم ہوئی، اور وہ دہلی میں سات سال تک قاضی کے عہدے پر مامور رہا۔ وہ کوئی سربرآوردہ درباری نہ تھا مگر اس عرصے میں اسے سلطان محمد تغلق کے ہمراہ جو اس وقت حکمران تھا مختلف مہموں پر جانے کا موقع ملا اور اس نے ہندوستان کی خوب سیر کی۔ دربار کے حالات کا جو تفصیلی نقشہ ابن بطوطہ نے پیش کیا ہے اور جس استیعاب اور دقتِ نظر سے اس نے سلطان کی سیرت کا مطالعہ کیا ہے وہ ایک تاریخی حیثیت رکھتا ہے۔ اور آج ہم محمد تغلق کی سلطنت کے حالات کی تحقیق کرنا چاہیں تو ابن بطوطہ کے سفرنامے سے رجوع کرنا ناگزیر ہے۔ گب کے الفاظ میں سلطان اور اس کے درباریوں کو کیا معلوم تھا کہ چھ صدیوں کے بعد ان کی نیکنامی یا بدنامی کا دارومدار اس قاضی کی اچھی یا بری رائے پر ہوگا جسے وہ ایک معمولی آدمی سمجھتے تھے اور جو اُن میں زیادہ تر اپنی فضول خرچی کی وجہ سے مشہور تھا۔

ہندوستان کے قیام کا زمانہ ابن بطوطہ کیلئے مقابلتہً آسائش و عافیت کا زمانہ تھا مگر آخر کار یہ زمانہ بھی اختتام کو پہنچا۔ اور وہ سلطان کی نظرِ عنایت اور عہدۂ قضا دونوں سے محروم ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس مرحلے پر وہ ایک بڑی حد تک دنیا سے تنگ آچکا تھا اور اس کی طبیعت ترکِ دنیا پر مائل تھی۔ ہمیں قدرت کی کارسازیوں کا ممنون ہونا چاہئے کہ اس کا یہ ارادہ کامیاب نہ ہو سکا۔ اور یہ ہو بھی کیسے سکتا تھا کہ وہ شخص جو محض دنیا کے مشاہدے کیلئے پیدا کیا گیا ہو دنیا سے قطع تعلق کرلے۔ مختصر یہ کہ اول تو خود ابن بطوطہ کا ارادہ ہی محکم نہ نکلا، دوسرے سلطان بھی کچھ ایسا ناراض نہیں ہوا تھا کہ معاملہ سنبھل نہ سکے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ کچھ عرصے بعد جب سلطان کو چین کی سفارت کیلئے کسی قابلِ اعتماد آدمی کی ضرورت ہوئی تو اس نے ابن بطوطہ ہی کو اپنا سفیر نامزد کیا۔ یہ سفارت بھی ابنِ بطوطہ کیلئے ایک بہت بڑے سفر بلکہ آوارہ گردی کا سامان تھی۔ یہ سنہ ۱۳۴۲ء کا واقعہ ہے۔ دہلی سے نکلتے ہی کچھ ایسے حادثات

پیش آئے کہ وہ اپنے ہمراہیوں سے الگ ہوگیا۔ اور اگرچہ بعد میں اس نے دوبارہ انھیں جالیا۔ مگر حالت یہ تھی کہ جب وہ کالی کٹ کے ساحل پر پہنچا ہے۔ تو اس کے پاس تن کے کپڑوں اور ایک جائے نماز کے سوا کچھ نہ تھا۔ یہاں اُسے سیر و سیاحت کا شوق پھر لے اُڑا اور نہ تو وہ چین گیا نہ واپس دلی کو۔ بلکہ مالابار کے ساحل پر گھومتا گھامتا جزائر مالدیو میں پہنچا جہاں اسے پھر عزت نصیب ہوئی اور وہاں کا قاضی بنایا گیا۔ مگر کچھ عرصے کے بعد وہاں کے لوگوں سے اس کی کچھ اَن بن ہوگئی اور اسے مالدیو کو چھوڑنا پڑا۔ یہاں سے نکلا تو لنکا کی ٹھانی اور لنکا دیکھ چکا تو پھر مالابار اور کارومنڈل کے ساحلوں پر واپس ہوا۔ ایک بار پھر مالدیو گیا اور بالآخر چین کا رخ کیا۔ مگر اب بھی سیدھا چین کو جانے کی بجائے پہلے بنگال اور آسام گیا اور پھر ملایا وغیرہ سے ہوتا ہوا سماٹرا پہنچا، اور وہاں سے چین کی بندرگاہ زیتون کو روانہ ہوا۔ چین میں بھی اس کی علمی اور مذہبی فضیلت کی وجہ سے اس کا احترام کیا گیا اور اگرچہ اُس کے پاس اس وقت نہ تو سفارت کی کوئی سند تھی، نہ کوئی ہمراہی ساتھ تھا اور نہ ہی وہ تحفے تحائف جنھیں لیکر وہ دہلی سے چلا تھا، مگر معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے ان باتوں کے متعلق اس کو باز پرس نہیں کی۔ اور وہ ان سب کوتاہیوں کے باوجود سلطان دہلی کے سفیر کی حیثیت سے چین کے دارالخلافے میں داخل ہوا۔ چونکہ شہنشاہِ چین اس وقت وہاں موجود نہ تھا اس لئے ابن بطوطہ کی دربار میں رسائی نہ ہوسکی اور یہ عجیب و غریب سفارت ختم ہوگئی۔ یہاں بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا حقیقی مقصد سفارت کی بجائے سیاحت ہی تھا۔ تاریخ میں اس قسم کے آوارہ گرد اور غیر ذمہ دار سفیر کی مثال کم ملیگی جو ابن بطوطہ کی طرح جب چاہے اور جہاں چاہے چلا جائے۔ اور جب اُس ملک میں پہنچے جہاں اسے بھیجا گیا ہے تو وہاں کے بادشاہ کے سامنے پیش ہوئے بغیر واپس ہوجائے اور جس بادشاہ نے اُسے بھیجا ہے اُسے خبر دیئے بغیر پھر جہاں گردی میں مصروف ہوجائے۔

چین کو چھوڑ کر ابن بطوطہ نے پھر سماٹرا کا رخ کیا اور ہندوستان کی سرحد سے بچتا ہوا مختلف ملکوں کی سیر و سیاحت میں مصروف ہوگیا۔ ہندوستان میں اب اسے کوئی کام نہ تھا، اور وہاں جانے سے فائدے کی بجائے نقصان کا احتمال تھا۔ مزید براں ابھی تک خدا کی زمین پر بہت سے خطے ایسے باقی تھے جن تک اس کی ابجوبہ جُو اور اعجوبہ رس نگاہ نہیں پہنچی تھی، اور یہ سب اُن نہ تھکنے والے پاؤں اور نہ تھکنے والی آنکھوں کو دعوت دے رہے تھے جن کیلئے کسی دعوت کی ضرورت نہ تھی۔ وہ پھرتا پھراتا دنیا دیکھتا شام کو واپس ہوا۔ جب وہ ۱۳۴۸ء میں شام سے گذرا ہے تو وہاں اس وقت طاعون کی وبا زوروں پر تھی۔ یہاں سے وہ ایک بار پھر حجاز پہنچا جہاں اس نے ساتویں بار حج کیا۔ اس کے بعد وہ مصر کے راستے بحیرۂ روم کے کنارے کنارے اپنے وطن کو واپس لوٹا مگر فوراً بعد ہی پھر چل کھڑا ہوا تاکہ جو تھوڑے بہت اسلامی ملک اس کی سیاحت کی زد سے بچ رہے تھے انھیں بھی دیکھ آئے۔ چنانچہ وہ شمالی افریقہ کے مسلمان ملکوں میں پھرا اور اندلس بھی ہو آیا اور آخر کار ۱۳۵۳ء میں طنجہ واپس ہوا، اس کے بعد کسی اور سفر کو نہیں نکلا۔

ابن بطوطہ کی سیاحت کا زمانہ تیس برس کے قریب ہے۔ اس عرصے میں یول کے اندازے کے مطابق اس نے ۷۵،۰۰۰ میل سے زیادہ سفر کیا۔ یہ اندازہ مختلف شہروں کے درمیان کے براہ راست فاصلوں پر مبنی ہے اور اس لحاظ سے صحیح نہیں ہوسکتا کیونکہ ہمارا

سے راہِ راست پر چلنے کے لئے پیدا ہی نہیں ہوا تھا۔ چلتے چلتے اس کی طبیعت اکثر مچل جاتی اور وہ عام راستے سے الگ ہو کر دنیا کی سیر دیکھتا دیکھتا کہیں کا کہیں نکل جاتا۔ اس کی اس بے راہ روی کا تخمینہ لگانا مشکل کام ہے۔ اگر اس آوارہ گردی کو اس کی سیاحت میں شامل کیا جائے تو ۰۰۰ ۵، میل کا تخمینہ یقیناً کم ہے۔ بہر حال ابن بطوطہ کا کارنامہ ایک بے مثال کارنامہ ہے۔ یورپین ماہرین کا کہنا ہے کہ بھاپ کے انجن کی ایجاد سے پہلے دنیا کے کسی مشرقی یا مغربی سیاح نے اتنی مسافت طے نہیں کی۔ مارکوپولو ہو، یا واسکوڈی گاما، ابن جبیر ہو یا مسعودی، حقیقت یہ ہے کہ کوئی ابن بطوطہ کی گرد کو بھی نہیں پہنچتا۔

اس میں شک نہیں کہ چودھویں صدی عیسوی کا زمانہ ایک حد تک سیاسی امن کا زمانہ تھا صلیبی جنگیں ختم ہو چکی تھیں۔ بغداد کی تباہی کے بعد منگول اپنی سلطنت کی بنیادیں مضبوط کر چکے تھے، اور اگرچہ اندلس سے مسلمان آہستہ آہستہ نکالے جا رہے تھے ہندوستان اور مشرق بعید میں ان کا اقتدار بڑھ رہا تھا اور حالات مجموعی حیثیت سے کچھ ایسے بُرے نہیں تھے۔ مگر ان سب باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے بھی ابن بطوطہ کی سیاحی حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کی علمی اور مذہبی حیثیت نے اس کے لئے سفر کو قدرے آسان کر دیا تھا، مگر ہمیں ان مشکلوں اور مصیبتوں کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے، جو اسے دورانِ سفر میں اکثر پیش آئیں۔ بادی النظر میں ہم جو بھی کہیں واقعہ یہی ہے کہ سیاحت ابن بطوطہ کیلئے کوئی آسان کام نہ تھا۔ اسے ڈاکوؤں نے لوٹا، دشمنوں نے قید کیا، کئی بار جان کا خطرہ در پیش ہوا، اور یہ اسی کا کام تھا کہ ان سب مصیبتوں اور خطروں سے بے نیاز اور بے پروا ہو کر وہ لگاتار چلتا اور آگے بڑھتا گیا۔ کس کا حوصلہ ہے کہ اپنے وطن اور عزیز و اقارب سے دور مسلسل تیس سال چلتے پھرتے گذار دے!

ابن بطوطہ کا سفرنامہ خود اس کا لکھا ہوا نہیں ہے۔ جب وہ ایک عمر باہر رہنے کے بعد اپنے وطن کو لوٹا اور اس کے ہم وطنوں کو اس کے سیر و سفر کے حالات معلوم ہوئے تو ابن خلدون کے قول کے مطابق بہت سے لوگوں نے اس کے بیان کردہ واقعات کو شک کی نگاہ سے دیکھا۔ البتہ سلطانِ وقت ان شک کرنے والوں میں سے نہیں تھا۔ دربار کے وزیر کی تحریک اور سلطان کے حکم سے محمد بن محمد بن جزی الکلبی نے جو دربار سے متعلق تھا، ابن بطوطہ کی سیاحت کے حالات اس سے سن کر لکھے۔ چنانچہ ساری کتاب جس کا پورا نام "کتاب رحلۃ ابن بطوطہ" یا "تحفۃ النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار" ہے، ابن جزی کی ہی تصنیف ہے۔ ابن جزی نے ابن بطوطہ کے الفاظ من و عن نقل نہیں کئے بلکہ ان کی تلخیص کی ہے اور موقع بے موقع کہیں کہیں اپنی طرف سے اضافہ بھی کیا ہے۔ سفرنامے میں جا بجا "قال ابن جزی" کے تین لفظ لکھ کر جناب راوی خود اپنے علم اور تجربے کی نمائش میں مصروف ہو جاتے ہیں، اور جب تک وہ اپنی بات نہیں کہہ چکتے بیچارہ ابن بطوطہ بالائے طاق رکھا رہتا ہے۔ اس "ایجاد بندہ" کی سب سے دلچسپ مثال وہ ہے جہاں ان حضرت نے ابن بطوطہ کے الفاظ لکھنے کی بجائے اس کے پیشرو سیاح ابن جبیر اندلسی کے سفرنامے کی عبارت نقل کر دی ہے شاید اچھی معلوم ہوئی ہو۔ اگر یہ باتیں نہ ہوتیں اور ابن بطوطہ کا بیان پوری صحت سے نقل کر لیا جاتا تو کیا اچھا ہوتا۔ مگر موجودہ صورت

میں بھی کتاب نادر معلومات کا بے بہا ذخیرہ ہے۔ ابن بطوطہ کو خدا نے مشاہدے کی قوت بھی اسی فراوانی سے عطا کی تھی جتنی سیر و سیاحت کی صلاحیت۔ وہ جہاں جاتا ہے وہاں کے لوگوں سے ملتا ہے، عورتوں سے نکاح کرتا ہے، ملک کے تہذیب و تمدن اور رسم و رواج کا جائزہ لیتا ہے۔ قدرتی مناظر پر توجہ دیتا ہے۔ چھوٹی سے چھوٹی چیزوں میں دلچسپی کا اظہار کرتا ہے اور اپنا تجربہ ابن جزی کی ادارتی ٹھونس ٹھانس کے باوجود کچھ اس انداز سے بیان کرتا ہے کہ پڑھنے والے کو بھی گھر بار چھوڑ کر اس کے نقش قدم پر چلنے کی ترغیب ہوتی ہے۔

وہ شاعر بھی ہے جو قصیدہ اس نے سلطان محمد تغلق سے کچھ مالی امداد حاصل کرنے کیلئے لکھا تھا اس کے کچھ اشعار سفرنامے میں نقل کئے گئے ہیں:

فانت الامام الماجد الاوحد الذی — سجایاہ حتماً ان یقول ویفعلا
ولی حاجۃ من فیض جودک ارتجی — قضاھا وقصدی عند مجدک سھلا
أاذکرھا ام قد کفانی حیاؤکم — فان حیاکم ذکرہ کان اجملا
فعجل لمن وافی محلک زائراً — قضاء دینہ ان الغریم تعجلا

اجمال اس سب تفصیل کا یہ ہے کہ اپنی فضول خرچیوں کی وجہ سے حضرت بہت کچھ زیربار ہو چکے تھے اور چاہتے تھے کہ سلطان سے کچھ مل جائے تو قرضخواہوں سے پیچھا چھڑالیں۔

علم سے اس کی دلچسپی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جب وہ بخارا میں پہنچا ہے تو وہاں اس نے علماء کی قبروں کے کتبے کثیر تعداد میں نقل کئے۔ جن پر ان بزرگوں کی تصانیف کی مکمل فہرست بھی منقوش تھی، یہ بڑا قیمتی سرمایہ تھا جو افسوس ہے کہ اس کے ہندوستان سے نکلتے وقت ضائع ہو گیا۔

نکاح اور طلاق اس کا محبوب مشغلہ ہے۔ سفر کی زندگی کے آغاز ہی میں اس کی اپنے اس وقت کے خسر سے ان بن ہو جاتی ہے اور وہ اس کی لڑکی کو کوئی وقت ضائع کئے بغیر طلاق دے دیتا ہے۔ فی الفور دوسری شادی رچائی جاتی ہے اور شان و شوکت سے ولیمہ کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد بھی اسی سہولت سے اس نے متعدد نکاح کئے ہیں۔ اور حق تو یہ ہے کہ عورتوں کے بارے میں غیر معمولی بصیرت پیدا کی۔

اس کا قیام ہندوستان جہاں اور مختلف وجوہ سے دلچسپ ہے وہاں ایک خاص بات یہ ہے کہ ہندوستان کے حالات بیان کرتے ہوئے وہ بہت سے ہندی الفاظ استعمال کرتا ہے۔ وہ ہندوستان میں رہا تو ایک اجنبی کی حیثیت سے نہیں بلکہ یہاں کے لوگوں میں اس طرح گھل مل کر رہا کہ اس کی زبان پر ہندی کے الفاظ چڑھ گئے۔ عبدالغنی نے اپنی کتاب "مغلوں کے عہد میں فارسی زبان اور ادب کی تاریخ" میں اس قسم کے تیس چالیس کے قریب الفاظ جمع کئے ہیں جو کسی معرب صورت میں سفرنامے میں موجود ہیں جیسے سموسہ، کھچڑی، منڈی، نیلم ٹٹو، چھتر، ساہ، پالکی، ڈولی وغیرہ۔

ابن بطوطہ کے سفرنامے کے ہندی الفاظ کے متعلق یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ اس نے یہ الفاظ محض لوگوں سے سن سنا کر یاد کر لئے۔ اس بے نظیر شخص کی طبیعت کو دیکھتے ہوئے اس بات کی گنجائش ہی نہیں رہتی کہ وہ کسی ایک چیز سے بھی سرسری قسم کی واقفیت حاصل کر کے مطمئن ہو جائیگا۔ کھچڑی کو ہی لیجئے۔ ہندوستان کی مختلف دالوں اور دوسری فصلوں کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے: "ومنها المنج (بميم مضموم ونون وجيم) وهو نوع من الماش الا ان حبوبه مستطيلة ولونه صافي الخضرة ويطبخون المنج مع الارز ياكلونه بالسمن ويسمونه كشري" یعنی ان دالوں میں سے مونگ بھی ہے، اور وہ ماش کی ایک قسم ہے مگر اس کے دانے مستطیل شکل کے ہوتے ہیں اور ان کا رنگ مقابلتہً زیادہ صاف اور سبز ہوتا ہے۔ یہ لوگ (یعنی ہندوستانی) مونگ کو چاول کے ساتھ پکاتے ہیں اور اس میں گھی ڈال کر کھاتے ہیں، اس کا نام کھچڑی ہے۔

جہاں ہندوستان کے پھلوں کا ذکر کیا ہے۔ وہاں آم، انگور، کسیرو، مہوا وغیرہ مختلف پھلوں کا ذکر کیا ہے جو اس نے کھائے ہیں آم کے متعلق لکھا ہے "فمنها العنبه (بفتح العين وسكون النون وفتح الباء الموحدة) وهي شجرة تشبه اشجار النارنج الا انها اعظم اجراما واكثر اوراقا وظلها اكثر الظلال" یعنی آم کا درخت نارنگی کے درخت کے مشابہ ہوتا ہے۔ مگر اس کا قد بڑا، پتے زیادہ اور سایہ زیادہ گھنا ہوتا ہے۔

یہ بھی لکھا ہے کہ لوگ آم کھاتے کیسے ہیں "فبعضهم يقطعها بالسكين وبعضهم يمصها مصا" یعنی بعض لوگ اسے چھری سے کاٹ کر کھاتے ہیں اور بعض اسے چوستے ہیں۔

ہندوستان کے باشندوں کے متعلق ایک جگہ کہتا ہے: "فالسائر كفار الهند فانهم لا يقربون المسلمين ولا يطعمونهم في انيتهم. لا يسقونهم فيها مع انهم لا يؤذونهم ولا يهجونهم ولقد كنا نضطر الى ان يطبخ لنا بعضهم اللحم فياتون به في قدورهم ويقعدون على بعد منا ويأتون بأوراق الموز فيجعلون عليها الارز وهو طعامهم . . . . . .

. . . ويدعون فنأكل منه وما فضل علينا تأكله الكلاب والطيور وان اكل منه الولد الصغير الذي لا يعقل ضربوه واطعموه روث البقر وهو الذي يطهر ذلك في زعمهم" اور ہندوستان کے کفار کی یہ کیفیت ہے کہ وہ نہ تو مسلمانوں کے قریب آتے ہیں، نہ انھیں اپنے برتنوں میں کھانا کھلاتے یا پانی پلاتے ہیں۔ اور اس کے ساتھ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ کوئی بُرا سلوک نہیں کرتے اور نہ انھیں بُرا کہتے ہیں۔ ہم بہت چاہتے تھے کہ ہمارے لئے ان میں سے کوئی گوشت پکائے۔ مگر اس کے جواب میں وہ آتے تھے اور ہم سے دور بیٹھ کر کیلے کے پتے نکالتے تھے اور ان پر چاول رکھ دیتے تھے۔ یہی اُن کا اپنا کھانا ہے . . . . . .

. . . . . اور چلے جاتے تھے چنانچہ ہم اسے کھاتے تھے اور جو بچ جاتا تھا اسے کتے اور پرندے کھاتے تھے اور اگر اس میں سے اُن کا کوئی چھوٹا نا سمجھ بچہ کچھ کھا لیتا تھا تو وہ اسے مارتے تھے اور گائے کا گوبر کھلاتے تھے جس کے کھانے سے ان کے خیال میں

آدمی پاک ہو جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہندوستان کے بارے میں البیرونی کی کتاب الہند ابن بطوطہ کے بیان سے زیادہ مفصل اور دلچسپ ہے مگر البیرونی کا مقصد ہندوستان اور اس کے باشندوں اور ان کے عادات و خصائل اور رسوم و عقائد کا تفصیلی مطالعہ کرنا تھا اور ابن بطوطہ کا کام اپنی سیاحی کے تجربات بیان کرنا۔ اس نے جو کچھ لکھا ہے وہ خود اس کے ذاتی تجربے کی چیز ہے اگر وہ کھانے کی چیزوں کا ذکر کرتا ہے تو انہی کا جو اس نے دیکھی، چکھی اور کھائی ہوئی ہیں۔ انسانوں کا تذکرہ کرتا ہے تو زیادہ تر انہی کا جن سے وہ خود مل چکا ہے۔ یا کسی اور سے ان کا ذکر سن چکا ہے۔ یہی حال شہروں اور بستیوں کا ہے۔

ابن بطوطہ کے سفرنامے کے واقعات کی صداقت کے متعلق گب نے تفصیلی بحث کی ہے اور مختلف آثار و قرائن اور دلائل و شواہد کی رو سے ثابت کیا کہ ان واقعات کی صحت میں شک نہیں ہو سکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر خود ابن بطوطہ کے بعض ہم عصر اپنی کم مائگی کی وجہ سے اس کے سفر کے متعلق شکوک کا اظہار نہ کرتے تو یہ سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔

ابن بطوطہ کا سفرنامہ بہت سے اور شاہکاروں اور جواہر پاروں کی طرح مسلمانوں کی غفلت کا شکار رہا۔ اور یورپ نے ہمیں دوبارہ اس سے روشناس کرایا۔ انیسویں صدی کے شروع میں انگلستان اور فرانس ہیں اس کا ترجمہ ہوا۔ انگریزی میں سفرنامے کا مکمل ایڈیشن گب نے کچھ سال ہوئے ہاکلیوٹ سوسائٹی کے لئے تیار کیا تھا۔ اصل عربی کا سفرنامہ قاہرہ میں ۱۳۲۳ھ میں چھپا۔ اردو میں عجائب الاسفار کے نام سے پیرزادہ محمد حسین مرحوم کا کیا ہوا ترجمہ موجود ہے۔

ابن بطوطہ کا انتقال ۱۳۶۹ء میں ہوا۔ کل پینسٹھ برس کی عمر پائی۔ جس میں تیس کے قریب سیاحت میں صرف ہوئے۔ یہ عجیب بات ہے کہ اتنی دنیا دیکھنے کے بعد بھی ابن بطوطہ کو خود اپنا سفرنامہ لکھنے کی خواہش نہیں ہوئی۔ حتیٰ کہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ابن جزی کے لکھے ہوئے پر نظر ثانی بھی نہیں کی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس عظیم الشان شخص کا مقصد نام و نمود تھا، نہ کچھ اور۔ وہ تو محض سیر و سفر کے لئے پیدا ہوا تھا اور یہی ایک مقصد تھا جس کے لئے اس نے اپنی عمر وقف کر دی۔ اگر کتاب نہ بھی لکھی جاتی تو اس کیلئے کوئی فرق نہ پڑتا، کیونکہ وہ اپنا کام کر چکا تھا۔ عرفی شیرازی نے شاید اسی کیلئے کہا ہے کہ

وصلِ لیلیٰ مطلبِ مجنوں نبود اورا مدام
لذتِ آوارگیہا دشت پیما کردہ بود

پیغامِ اقبال

(یہ نظم ۲۱ اپریل ۱۹۵۱ء کو کراچی کے جلسۂ یومِ اقبال میں پڑھی گئی۔ اس کا پہلا بند "طلوع اسلام" کے پچھلے پرچے میں شائع ہو چکا ہے لیکن تسلسل کی خاطر اسے بھی دوبارہ شائع کیا جاتا ہے۔ مدیر)

اثرِ گردشِ ایام سے کچھ کام نہیں
انقلابِ سحر و شام سے کچھ کام نہیں

اپنے اپنے ہی خیالات میں افراد ہیں گم
شورِ ہنگامۂ اقوام سے کچھ کام نہیں

دردِ ملت کے بیاں سے بھی سکوں ملتا ہے
زندگی کے غم و آلام سے کچھ کام نہیں

اب تو موقع ہی کہاں عاقبت اندیشی کا
محوِ آغاز ہیں انجام سے کچھ کام نہیں

روحِ اسلام نے گرویدہ کیا ہے اتنا
صورت و ہیئتِ اسلام سے کچھ کام نہیں

سُن لئے ہیں جو کچھ اسلام کے زرّیں اصول
غش انہی پر ہیں، خود اسلام سے کچھ کام نہیں

نام قرآن کا تقریر میں لیتے ہیں ضرور
اور قرآن کے احکام سے کچھ کام نہیں

کوئی مقصد ہی نہیں شہرتِ ارزاں کے سوا
نام سے کام ہے اور کام سے کچھ کام نہیں

یومِ اقبال تو ہر سال منا لیتے ہیں
لیکن اقبال کے پیغام سے کچھ کام نہیں

شعر پر وجد ہے، دل عشق سے بیتاب نہیں
جام پرست ہیں اور ذوقِ مے ناب نہیں

کبھی سوچا ہے کہ اقبال کا پیغام ہے کیا
وحی کی شرح جو کرتا ہے وہ الہام ہے کیا

ہم سمجھتے تھے کہ اسلام ہے اپنا مقصد
اُس نے سمجھایا کہ خود مقصدِ اسلام ہے کیا

ہے نہاں کونسی تہذیب میں انساں کا شرف
روشِ خاص ہے کیا رسم ورہِ عام ہے کیا

یوں تو ہیں سب کے لئے عام کسی کے الطاف
جو مسلماں پہ ہوا خاص وہ انعام ہے کیا

چشمِ اسلام میں جمعیتِ آدم کیا ہے
نگہِ غرب میں جمعیتِ اقوام ہے کیا

اک تصور کے سوا کیا ہے اخوت کا اثر
اک تخیل کے سوا عالمِ اسلام ہے کیا

اتحاد اپنے لئے سب سے بڑی نعمت تھی
قدرِ نعمت جو نہ کی ہم نے تو انجام ہے کیا

اس طرف ہم سے یہودی نے فلسطین لیا
ہند نے خطۂ کشمیر اِدھر چھین لیا

آہ شیرازۂ ملت کا پریشاں ہونا
ہو کے مُسلم وطن و قوم پہ نازاں ہونا

کوئی کیا عظمتِ اسلام کو تسلیم کرے
جب مسلماں کو بھی آیا نہ مسلماں ہونا

چشمِ اقبال میں توحید کا حاصل ہے یہی
اہلِ توحید میں وحدت کا نمایاں ہونا

ربطِ باہم ہو تو وحدت میں نہیں ہیں حائل
عرب و بربر وایرانی وافغاں ہونا

اک بدن کے لئے درکار ہے اک قلب و دماغ
جملہ اعضا کا ضروری نہیں یکساں ہونا

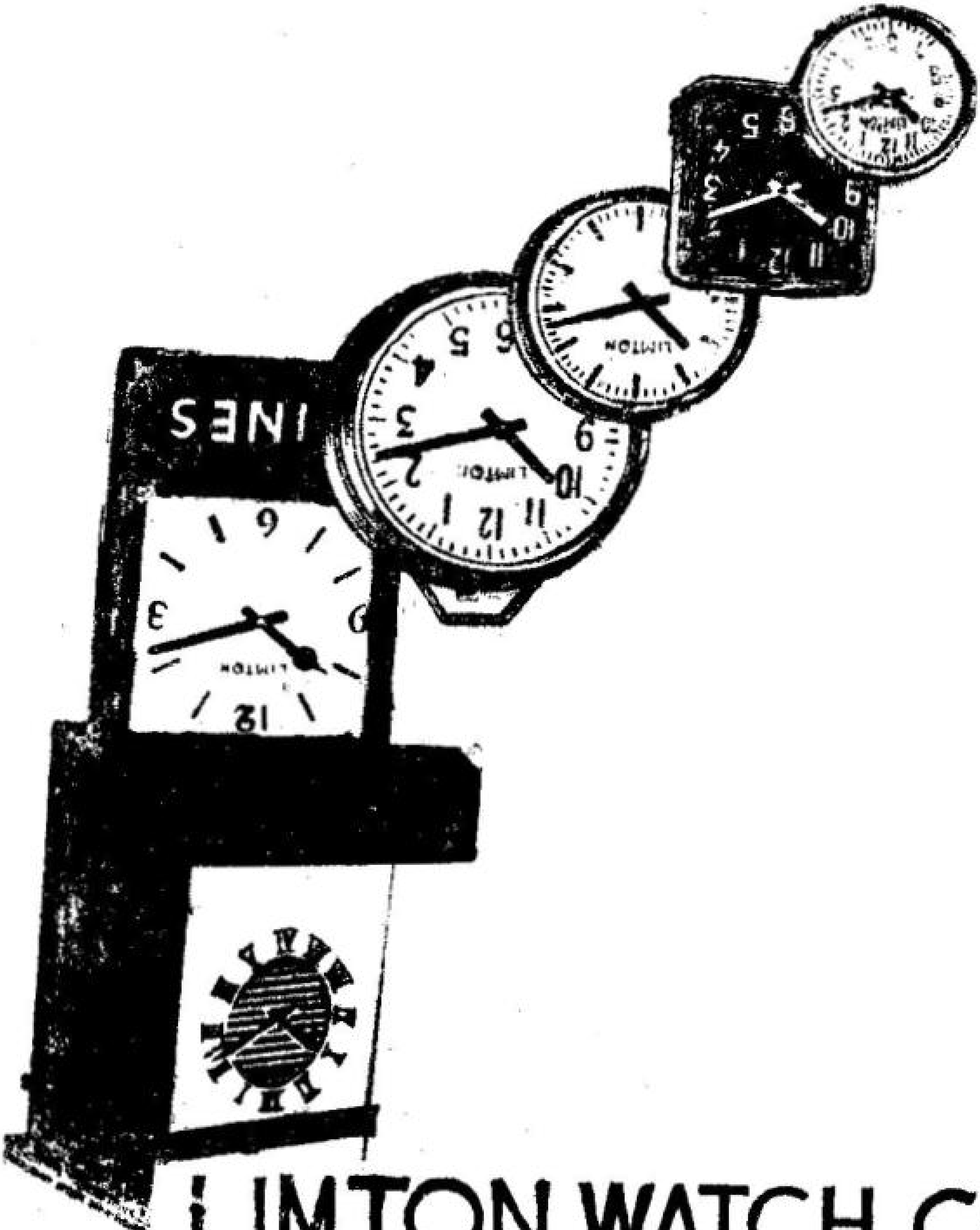
غیریت ہی کی علامت ہے اگر غور کریں
اتفاق اور تعاون کا بھی پیماں ہونا

نہیں وحدت کے لئے صرف اخوت کافی
چاہیئے یک نگہ و یک دل و یک جاں ہونا

ایسی وحدت جو پھر اک بار ہویدا ہو جائے
دوسرا خواب بھی اقبال کا سچّا ہو جائے

اسد۔ ملتانی

Time commands Business
LIMTON commands Time



LIMTON WATCH CO.
ELPHINSTONE STREET KARACHI

(ادبی پریس ریلیف روڈ کراچی)