ظفر حسین ظفر*

اسلام اور مغرب کا تہذیبی تصادم (ضربِ کلیم کے تناظر میں)

Abstract: This paper critically examines the theory of civilizational conflict between Western and Islamic thought in the light of Allama Iqbal's Zarb-e-Kalim. It contrasts the materialistic and scientific outlook of the West with the spiritual and moral foundations of Islam. The study explores that how Western philosophy—represented by Hegel and Marx's dialectics, Darwin's theory of evolution, and the theses of Fukuyama and Huntington—constructs history, and how these stand in opposition to the Islamic conception of a Divinely. According to Iqbal, Western civilization, rooted in materialism and internal contradictions, is heading towards decline, while Islamic civilization offers a holistic framework grounded in spirituality, morality, and human freedom. The analysis suggests that the real axis of civilizational conflict is not power or economics, but the fundamental divergence in the worldview of man and the universe.

Keywords: Iqbal, Zarb-e-Kalim, Western Civilization, Islamic Civilization, Clash of Civilizations, Philosophy of History, Dialectics, Darwinism, Huntington, Fukuyama, Spirituality, Materialism

کلیدی الفاظ: اقبال، ضرب کلیم، مغربی تہذیب، اسلامی تہذیب، تہذیبوں کا تصادم، فلسفہ تاریخ، روحانیت، مادیت پرست

تہذیبوں کا عروج وزوال، باہم کشمکش اور ان کے آثار کا مطالعہ ہر دور میں مطالعے کا ایک سنجیدہ موضوع رہا ہے۔ اس مطالعے میں تہذیب اور ثقافت کی اصطلاحات عموماً مترادف کے طور پر استعمال ہوتی ہیں۔ اگرچہ ان کے درمیان ایک باریک فرق ضرور موجود ہے۔ تمدّن کی اصطلاح بھی تہذیب و ثقافت کے ساتھ جڑی ہوئی ہے۔

* پروفیسر (ر) ہائیر ایجوکیشن ڈیپارٹمنٹ آف آزاد جموں وکشمیر، راولاکوٹ۔

تہذیبوں اور قوموں کے عروج و زوال پر ابنِ خلدون، ٹائن بی، گبن اور سپنگلر جیسے مفکرین نے اپنے حاصلاتِ مطالعہ پیش کیے، جو ظاہر کرتے ہیں کہ تاریخ کے ہر عہد میں قوموں اور تہذیبوں کے درمیان باہم مقابلے، مسابقت اور تصادم کا سلسلہ جاری رہا ہے۔ تاریخِ انسانیت کا شاید ہی کوئی دور ایسا گزرا ہو، جو جنگ و جدل اور تصادم سے خالی رہا ہو۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ تہذیب کی اصل کیا ہے اور یہ تصادم کیوں برپا ہوتا رہا ہے؟ تمدّن سے اس کا کیا رشتہ ہے؟ اور تہذیبوں اور قوموں کے درمیان معرکہ آرائی کے اسباب کیا ہیں؟ زیرِ نظر مقالے میں ان سوالات پر غور کیا جائے گا۔

تمدّن محض کسی قوم کے ظاہری، اخلاقی، سیاسی، معاشی، معاشرتی اظہار اور رویّے کا نام نہیں ہے اور نہ اس بنیاد پر قوموں کے عروج و زوال اور قدر کے پیمانے متعیّن کیے جاتے ہیں، بل کہ "ہر قسم کے تمدّن کی اصل جڑ انسانی ذہن میں لگی ہوتی ہے، جس سے ظاہری واقعات کی یہ ساری کونپلیں پھوٹتی ہیں۔ تمدّن کی اس جڑ کا نام تہذیب ہے۔"(۱)

ہر تہذیب کی تشکیل میں ایک مخصوص فکری نظام کارفرما ہوتا ہے۔ اس فکری نظام کے سانچے میں خاص قسم کے افراد تیار ہوتے ہیں، جو اس تہذیب کے نمائندے کہلاتے ہیں۔ اگر مغرب کی موجودہ تہذیب کا مطالعہ کیا جائے تو اس کا خمیر مادہ پرستانہ تصوّرِ حیات سے اُٹھا ہے، جو اہلِ مغرب کی زندگی کے تمام دائروں میں محسوس طور پر نظر آرہا ہے۔ اس کے مقابلے میں اسلامی تہذیب کا خمیر وحی یا الہامی تعلیمات سے تعمیر ہوا ہے۔ اس لیے فکر و عمل کے سارے دھارے اسی روحانی چشمے سے پھوٹتے ہیں۔ فکر میں موجود اسی تصوّرِ حیات کی بنیاد پر انسانی شخصیت عمل و کردار کا روپ ڈھالتی ہے اور "جب ایک قوم کے افراد عادتاً ایک ہی طرح کا عمل کرتے ہیں تو یہ اس قوم کا تمدّن کہلاتا ہے"(۲)۔ یہی تمدّن ظاہری سطح پر کسی تہذیب کے اظہار کا نام ہے۔ زمان و مکان کے فرق سے اس بات کا قوی امکان ہے کہ مختلف ملکوں یا علاقوں کے تمدّنوں میں ظاہری فرق نظر آئے، لیکن اگر کسی تہذیب کی روح یا فکر ایک ہے تو زمینی اور زمانی اختلاف کے باوجود وہ تمدّن ایک ہی تہذیب کے محسوس عمل کا اظہار ہوتے ہیں۔ فکر کے اعتبار سے اگر تہذیبیں روح اور مادے کی بنیاد پر تقسیم ہیں تو بنیادی کشمکش انھی دو تصورِ حیات کی بنیاد پر ہوگی: مادیت (وحی کی ہدایت کے بغیر) اور روحانیت (وحی کی روشنی میں)۔

انسانی تاریخ کا صدیوں پر مشتمل سفر اس بات کا شاہد ہے کہ انسانی فطرت میں موجود غیر متبدّل خصوصیات ہمیشہ ایک جیسی رہی ہیں، صرف ان کا ظاہر زمانے کے مطابق بدلتا اور ڈھلتا رہا ہے، لیکن باطن ہمیشہ ایک رہا ہے۔ مثلاً جنگ و جدل اور جس کی لاٹھی اس کی بھینس کا قانون اپنی ظاہری شکل بدلتا رہا ہے، لیکن اپنی فطرت میں

وہ ایک جیسا ہے۔ ہلاکو خان اور چنگیز خان یا عرب قبائل کی برسوں پر مشتمل لڑائیاں ہوں یا جنگِ عظیم اوّل، دوم اور موجودہ سپر پاور سمیت نیٹو کی فوجیں، غزہ پر اسرائیلی جارحیت، سب کی فطرت میں طاقت کا گھمنڈ رچا ہوا تھا اور ہے۔ توسیع پسندی اور کمزوروں اور بے بسوں کو محکوم اور غلام بنانے کے ظاہری انداز، اطوار اور حکمتِ عملی تو بدل گئی ہے، لیکن انسان کی وحشیانہ فطرت میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔

یہ کشمکش یا مبارزت دراصل انسانی فکر و عمل کی بنیاد پر تشکیل پانے والی دو تہذیبوں کے درمیان ایک ازلی رقابت کا اظہار ہے۔ ایک تہذیب کی تعمیر و تشکیل کائنات کے مادی تصور کی بنیاد پر ہوتی ہے اور مغرب کی اجتماعی دانش اس تہذیب کی پشت پر ہے، جب کہ دوسری تہذیب وحی اور خدائی ہدایت کی روشنی میں تشکیل پاتی ہے، جو اسلامی تہذیب کے نام سے موسوم ہے۔ اس تاریخی کشمکش کے میدان اور صورت بدلتی رہی ہے۔ کبھی ایک تہذیب کے نمائندہ تمدّن کو دُنیا کے کسی ایک خطے میں غلبہ حاصل ہوا اور کبھی دوسرا فتح سے ہم کنار ہوا، لیکن یہ تصادم نیا نہیں ہے۔ علامہ اقبال نے فرمایا تھا:

نہ ستیزہ گاہِ جہاں نئی نہ حریفِ پنجہ فگن نئے
وہی فطرتِ اسد اللہی، وہی مرحبی، وہی عنتری(۳)

اِس وقت پوری دُنیا میں ایک ارب تیس کروڑ سے زائد مسلمان موجود ہیں اور اُن کی ۵۷ بہ ظاہر آزاد ریاستیں بھی اپنا وجود رکھتی ہیں، لیکن غالب اکثریت ذہنی مرعوبیت اور مغلوبیت کا شکار ہیں۔ اپنے دین اور تہذیب کے بارے میں بڑی حد تک معذرت خواہانہ رویہ مسلم حکمرانوں کا شیوہ بن گیا ہے۔ معاصر حالات اور ان میں بہ طور مسلم شناخت اِس وقت کا اہم مسئلہ ہے۔ ضرورت اِس بات کی ہے کہ گلوبل ویلیج میں غالب تہذیب اور اُس کے مقابلے میں اسلامی تہذیب کا صحیح فہم حاصل کیا جائے۔

عمومی تاثر یہ ہے کہ ۱۹۹۲ء کے موسم گرما میں تہذیبوں کے تصادم کے تصور کو ہنٹنگٹن نے The Clash of Civilization and Remaking World Order کے نام سے ایک مقالے میں پیش کیا۔ ہنٹنگٹن کا پیش کردہ نظریہ Clash of Civilization کوئی نیا یا چونکا دینے والا نظریہ نہیں ہے، بل کہ دونوں تہذیبوں کی تاریخی کشمکش کا نیا پیرایہ ہے۔ اِس "کتاب سے بہت پہلے برنارڈ لیوس کی کتاب A Middle East Mosaic شائع ہو چکی تھی۔ ہنٹنگٹن کی بنیادی فکر اِس کتاب سے ماخوذ ہے، بل کہ اِس سے بہت پہلے ٹائن بی کی کتاب The World and The West شائع ہو چکی تھی۔ ٹائن بی نے، جس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے Encounter کی اصطلاح استعمال کی، لارڈ لیوس نے اِس کے لیے Clash کا لفظ استعمال کیا۔"(۴)

ہنٹگٹن کا پیش کردہ تہذیبوں کے تصادم کا نظریہ علمی حلقوں میں بحث کا موضوع بن گیا۔ کم و بیش اسی دورانیے میں امریکی دانش ور فوکومایا کی کتاب End of History and the Last Man شائع ہوئی، جس میں اقتدارِ اعلیٰ یا حاکمیتِ اعلیٰ عوام کو تسلیم کرتے ہوئے لبرل ڈیموکریسی کو برتر نظام کے طور پر پیش کر کے ایک بیانیہ پیش کیا گیا کہ اسلام اب کوئی چیلنج نہیں ہے :

> Despite the power demonstrated by Islam in its current re-vival, however, it remains the case that this religion virtually no appeal outside those areas that were culturally Islamic to begin with. (۵)

فوکومایا کے خیال میں پوری دُنیا کی آبادی میں جہاں ہر پانچواں فرد مسلمان ہے۔ مغربی تہذیب کے اس تصور کو چیلنج نہیں کر سکتا۔ مسلم دُنیا کی اس دینی اور فکری مرعوبیت کا اظہار وہ واشگاف لفظوں میں کرتا ہے:

> And while nearly a billion people are culturally Islamic one ----- fifth of the world's population ----- they cannot challenge liberal democracy on its own territory on the level of ideas. (۶)

ہنٹگٹن اور فوکومایا کے نظریات مغرب کی مادہ پرستانہ تہذیب کی برتری اور آفاقیت کا مظہر ہیں۔ فکری اور عملی سطح پر یہ مادی افکار اسلام کی بنیادی فکر سے متصادم ہیں۔ اسلام کے نزدیک حاکمیتِ اعلیٰ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، جب کہ مغربی تصور میں حاکمیت اور اقتدارِ اعلیٰ کے مالک عوام ہیں۔ دونوں نظریات، فکر کے دو متحارب دھاروں میں صدیوں سے محوِ سفر ہیں۔ ان کے مقابلے اور فتح و شکست کی تاریخ بھی صدیوں کو محیط ہے۔ عمرانی مفکر ٹائن بی نے دُنیا کی اٹھائیس تہذیبوں کے تقابلی مطالعے کے بعد اپنے علمی افادت کو اس طرح پیش کیا:

"تاریخِ انسانیت کی ابتدا اس وقت سے ہوتی ہے، جب قدیم معاشروں کے غبار سے پہلی تہذیب چہرہ کشا ہوئی تھی۔" (۷)

اس اعتبار سے قوموں اور تہذیبوں کے عروج و زوال، باہم مکالمے اور تصادم کا مطالعہ ہر دور میں ایک سنجیدہ اور Relevant موضوع رہا ہے۔ پروفیسر ہنٹگٹن نے تو یہاں تک کہ دیا ہے:

> Human history is the history of civilizations. It is impossible to think of the development of humanity in other terms. (۸)

اِس عالمِ رنگ و بو کو وجود میں آنے کے بعد جریدۂ عالم پر کتنی تہذیبیں اُبھریں اور پھر معدوم ہو گئیں۔ اس کا تعین اور شمار چنداں آسان نہیں ہے۔ مغرب میں علم التاریخ، علمِ بشریات اور آثارِ قدیمہ کے ماہرین کا سارا

علم الہامی ہدایت سے تہی صرف مشاہدے، عقل اور قیاس پر مبنی ہے۔ اس لیے ان ماہرین کے درمیان نقطۂ نظر کا اختلاف فطری ہے۔

ہنٹگٹن کے مطابق کوئیگلے(Quigly)سولہ واضح تاریخی تہذیبوں اور مزید آٹھ کے ممکنہ طور پر پائے جانے کی دلیل دیتا ہے۔ سپنگلر(Spengler)آٹھ بڑی ثقافتوں کو مخصوص کرتا ہے۔ مے نیل (Me Niel)پوری تاریخ میں نو تہذیبوں کو زیر بحث لاتا ہے۔ بیگ بائی(Bagby)کے مطابق نو بڑی تہذیبیں ہیں یا پھر گیارہ اس صورت میں ہیں کہ اگر جاپان اور Orthodoay کو چین اور مغرب سے الگ تصور کیا جائے۔ براڈل (Braudel)نو کی اور روستوانی(Rostovenyi)سات بڑی معاصر تہذیبوں کی شناخت کرتا ہے۔

ٹائن بی نے فی زمانہ پانچ تہذیبوں کی موجودگی کو تسلیم کیا ہے۔ جب کہ Mel Ko نے بھی بارہ تہذیبوں کو قصہ ماضی مانا ہے اور پانچ کو تسلیم کیا ہے: جن میں چین(Chinese)، جاپان(Japanese)، ہندو(Indian)، مسلمان (Islamic)اور مغرب(Western)شامل ہیں۔

ہنٹگٹن اسلام اور مغرب کی کشمکش کا عثمانی ترکوں کے عروج اور سپین میں مسلم فتوحات کی روشنی میں تجزیہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اسلام کی طرف سے یورپ کو مسلسل خطرے کا سامنا تھا۔

Islam is the only civilization which has put the survival of the west in doubt and it has done that at least twice. (۹)

ہنٹگٹن نے مغربی اور اسلامی تہذیب کے تاریخی تصادم کا ذکر اپنی کتاب کے Chapter-۹ میں بڑی تفصیل سے کیا ہے۔ اس کے مطابق ۱۹۲۰ء اور ۱۹۳۰ء کے درمیان مغرب کی نوآبادیاتی گرفت کم ہونے لگی۔ ۱۷۵۷ء اور ۱۹۱۹ء کے درمیان مسلمانوں کے ۹۲ علاقوں پر غیر مسلموں (مغرب) نے قبضہ کیا، لیکن پھر منظر بدلنے لگا۔ اس دوران میں روس کے قبضے سے کئی مسلمان ریاستیں آزاد ہوئی اور ۱۹۹۵ء تک غیر مسلموں کے قبضے سے ۶۹ مسلم علاقے آزاد ہوگئے۔

> The voilent nature of these shifting relationships is reflected in the fact that ۵۰ percent of wars involving pairs of states of different religions between ۱۹۲۰ and ۱۹۲۹ were wars between Muslims and Christians. (۱۰)

یہ تاریخی تصادم یا اختلاف دراصل دو نقطہ ہائے نظر اور تصوراتِ حیات کے درمیان ہے۔ انیسویں، بیسویں صدی کے تناظر میں اِس تاریخی تہذیبی کشمکش کا اجمالی جائزہ پیش ہے:

انقلابِ فرانس (۱۷۹۰ء) نے پوری دُنیا کو متاثر کیا۔ آمریت اور جبریت کے مقابلے میں جمہور کی رائے کو فوقیت حاصل ہوئی۔ آزادی، اخوّت اور مساوات کے مسحور کن نعروں نے مشرق و مغرب کو اپنی طرف متوجہ کیا۔

مغرب کی "نئی گمراہیاں ایک نئی زبان اور نئی اصطلاحات لے کر آئی ہیں، چناں چہ مہمل سے مہمل نظریہ بھاری بھرکم اصطلاحات کے پردے میں اِس طرح چھپ جاتا ہے کہ آدمی خواہ مخواہ مرعوب ہو جاتا ہے۔[۱۱] یہ اصطلاحات کے بدلنے سے بحث و نظر کی کائنات بدل جاتی ہے۔[۱۲]

یہی معاملہ آزادی، مساوات اور جمہوریت کی اصطلاحات کا ہے کہ انسان پر کوئی قدغن اور پابندی نہیں، جو من میں آئے، اُسے وہ کر گزرنے کی آزادی ہو اور جمہوریت میں اجتماعی آرا کو تولنے کے بجائے گننے کا عمل ہوتا ہے۔ ایک عالی دماغ اور غبی کی رائے برابر ہوتی ہے۔ اِسی طرح مساوات کا مفہوم بھی یہ ہے کہ جسمانی اور معاشرتی طور پر ہر انسان کی ضرورت (روٹی، کپڑا، مکان) پوری ہونی چاہیے۔ کس کی کیا ذہنی صلاحیت ہے، اِس سے مغرب کی مساوات کو غرض نہیں۔ محمد حسن عسکری کہتے ہیں کہ اِس تصور کا نتیجہ یہ نکلا کہ "نہ صرف 'انسان' بل کہ عام آدمی کو ہر چیز کا آخری معیار بنالیا گیا ہے۔ شعر و ادب ہو یا فلسفہ یا مذہب، آج کل مطالبہ یہی ہے کہ جو بات ہو عام آدمی کی سمجھ کے مطابق ہو اور اس کی جسمانی اور ذہنی ضروریات کو پورا کرتی ہو۔ چوں کہ عام آدمی اپنی سطح سے اوپر اُٹھنے کی استعداد نہیں رکھتا، اِس لیے دوسروں سے کہا جاتا ہے کہ سب کے سب نیچے اُتر کر عام آدمی کی سطح پر آجائیں۔"[۱۳]

مغربی دانش وروں نے بے شمار اصطلاحات وضع کیں، جیسے: (Humanism) انسان پرستی، Nature (فطرت)، Religion (مذہب)، Renaissance (نشاۃِ ثانیہ)۔ ان اصطلاحات کے مفہوم میں اسلام اور مغرب کے ہاں جوہری فرق ہے۔

انیسویں صدی میں مغربی مفکرین نے کئی نظریات پیش کیے، مثلاً: انفرادیت (Individualism)، مثالیت (Idealism)، نامیت (Organism)، تاریخ پرستی (Historicism)، فطرت پرستی (Naturalism)، افادیت پرستی (Utilitarianism)، آزاد اخلاقیات (Liberal ethic) آزاد خیالی (Free Thought)، ڈارون کا نظریہ ارتقا (Evolution)، عملیت پسندی (Pragmatism)، اشتراکیت (Communism)، مارکسیت (Marxism)، فرائڈ کا جنسی نظریہ اور اب جدیدیت اور مابعد جدیدیت وغیرہ جیسی اصطلاحات مسلم فکر کے لیے نئے چیلنج لے کر سامنے آئیں۔

یہ سارے نظریات دراصل کسی نہ کسی طرح اِس بنیادی نقطے ہی کی تشریح و تعبیر کے لیے وجود میں آئے کہ اِس دُنیا میں انسان اور کائنات کا رشتہ کیا ہے؟ دُنیا میں انسان کے آنے کا مقصد کیا ہے؟ کائنات کی ابتدا، کائنات

اور انسان کے تعلق اور انسان کے مقصدِ تخلیق کے حوالے سے درج بالا نظریات پیش کرنے والے مفکرین اور اسلام کے نقطۂ نظر میں بڑا بنیادی فرق ہے اور فکر کا یہی اختلاف دونوں تہذیبوں کے درمیان تاریخ کے مختلف ادوار میں کبھی گرم اور کبھی سرد جنگ کا باعث بنا رہا ہے۔

مغرب کے سیاسی اور تہذیبی غلبے اور ''تاریخی قومیت '' کے جاہلی تصوّر کے باعث مسلمان اپنے تشخص اور پہچان کو بھول گئے۔ اُن کی ''حیثیت ایک ایسی جماعت کی تھی، جو دُنیا میں عالم گیر انقلاب برپا کرنے کے لیے وجود میں آئی تھی، جس کی زندگی کا مقصد اپنے نظریے کو دُنیا میں پھیلانا تھا، جس کا کام دُنیا کے غلط اجتماعی نظامات کو توڑ پھوڑ کر اپنے فلسفۂ اجتماعی کی بنیاد پر ایک عالم گیر اجتماعی نظام برپا کرنا تھا۔''(۱۴)

اسلام اور مغرب کا فلسفۂ تاریخ دو متضاد Poles پر ہے۔ ہیگل اور مارکس نے اِس کائنات کے آغاز و ارتقا اور اِس پر انسان کی حیثیت کے بارے میں جو نظریہ پیش کیا، وہ اسلام کے فلسفۂ تاریخ اور تعبیرِ تاریخ سے یکسر مختلف اور متناقض ہے۔ ہیگل کہتا ہے کہ انسانی تہذیب و تمدّن ایک خاص حدود کے بعد کشمکش اور مبارزت سے دوچار ہوتا ہے۔ اِس کشمکش کے نتیجے میں ایک نئی تہذیب جلوہ گر ہوتی ہے اور پھر ایک خاص دور کے بعد یہ معدوم ہوتی ہے اور ایک اُس کی جگہ کوئی اور تہذیب غالب آجاتی ہے۔

ہیگل نے اِسے جدلی عمل (Dialectic process) کہا ہے: ''اِس کے نزدیک عرصہ تاریخ یا میدان دہر میں گویا ایک مسلسل منطقی مناظرہ و مجادلہ ہو رہا ہے۔ پہلے ایک دعویٰ (Thesis) سامنے آتا ہے، پھر اُس کے مقابلے میں جوابِ دعویٰ (Antithesis) پیش ہوتا ہے، پھر ایک طویل جھگڑے کے بعد عقلِ کل یا روحِ کل ان کے درمیان صلح کراتی ہے، یعنی کچھ باتیں اِس کی اور کچھ باتیں اُس کی قبول کر کے ایک مرکب (Synthesis) بنا دیتی ہے۔(۱۵)

ہیگل کے نزدیک یہ عمل مسلسل چلتا رہتا ہے اور اس میں انسان مجبور محض ہے اور وہ آلہ کار کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ مارکس نے تاریخی عمل میں ہیگل کے جدلی نظریے کو اپنایا، لیکن اُس نے نظریہ پیش کیا کہ ایک تاریخ کے ایک عہد یا پیریڈ کا معاشی نظام پوری انسانی تہذیب و تمدّن کی صورت گری کرتا ہے۔ کشمکش اور مبارزت کا عمل مارکس کے نظریۂ تاریخ میں جاری رہتا ہے، لیکن اِس کی نوعیت ہیگل کے جدلی عمل سے ذرا مختلف ہے۔ اُس کے نزدیک ایک معاشی نظام میں بالادست طبقے کے خلاف زیر دست طبقات میں بے چینی پیدا ہوتی ہے۔ اُس دور کی مذہبی اور سیاسی قوتیں پرانے نظام کا دست و بازو بن جاتی ہیں۔ ایک عرصے تک یہ Class Struggle جاری رہتی ہے۔ بالآخر پرانا معاشی نظام بدل جاتا ہے اور قانون، مذہبی اور اخلاقی قانون بھی از سرِ نو مرتب ہوتے ہیں۔ اُس کے

نزدیک پوری انسانی زندگی کو متحرک کرنے والی قوت طبقاتی نزاع ہے اور ”مذہب، اخلاق اور انسانی تہذیب و تمدّن کے لیے کوئی ایسے مستقل اصول موجود نہیں، جو ازلی و ابدی ہوں اور بجائے خود حق اور صدق ہوں۔“[۱۶]

ان دونوں عمرانی مفکرین کے نظریات کا اگر خلاصہ پیش کیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ اُن کے نزدیک پوری انسانی تہذیب ایک وحدت ہے، یعنی مانندِ جسم۔ اخلاق سے لے کر آرٹ اور بین الاقوامی روابط سب اِس نو تشکیل شدہ تہذیب، جو Thesis اور Antithesis کے نتیجے میں مرکب (Synthesis) ہو کر سامنے آتے ہیں، کے تابع ہوتے ہیں۔ کوئی قانون اور ضابطہ مستقل نہیں، بل کہ جدلی عمل (Dialectic Process) کے ذریعے روبہ عمل ہونے والا نیا نظام، اپنا اخلاقی اور قانونی ضابطہ لاتا ہے۔

مارکس نے تو تہذیب کے بننے اور مٹنے کے پورے تاریخی عمل کو انسان کی معاشی ضروریات کے ساتھ منسلک کر دیا ہے کہ معاشی ضروریات کا نظام (System of Production and Distribution) کے بدل جانے سے مذہب، اخلاق اور قانون بدل دینا چاہیے۔

درج بالا مفکرین کے نقطۂ نظر کا ماننے والا یہ کیسے تسلیم کر سکتا ہے کہ وحی کی ہدایت کے مطابق صدیوں پرانی تشکیل پانے والی تہذیبوں کی وضع کردہ کچھ مستقل اقدار غیر متغیّر اور غیر متبدّل ہیں۔ زمانے اور حالات کے مطابق اُن کی تعبیر اور تطبیق تو کی جا سکتی ہے، لیکن اُنھیں وقتی مصلحتوں کے تحت بدلا نہیں جا سکتا۔

یہی وہ تاریخی کشمکش ہے، جو روحانی اور مادی تعبیر کی حامل تہذیبوں کے درمیان جاری ہے۔ مادی تعبیر کی حامل تہذیبوں کے درمیان طبقاتی نزاع کے علاوہ ایک اور نزاع یا جنگ بھی برپا ہوتی ہے۔، جو انسان کے اپنے اندر یا باہر جاری رہتی ہے۔

مارکس انسان کے ظاہر کو دیکھ کر اُس کی معاشی ضروریات کی بنیاد پر پورا فلسفہ پیش کرتا ہے، لیکن وہ انسان کی فطرت سے چشم پوشی کرتے ہوئے، محض اُسے معاشی حیوان سمجھتا ہے۔ اصل انسان تو اس بیرونی حیوان کے خول میں رہتا ہے، جس کے تقاضے معاشی حیوان سے یکسر مختلف ہیں۔ عقل و شعور، فکر و جستجو، مشاہدہ، تخلیقی قوتیں، جو انسان کو ودیعت ہوئی ہیں، وہ سب معاشی حیوان کی خواہشات کی تکمیل کے لیے خدمت گار کے طور پر ہمہ تن مصروف رہیں گی۔ اِس پہلو پر بھی اسلامی اور مادی تہذیب کے درمیان بعد المشرقین پایا جاتا ہے۔ قرآن کا علم الانسان اور فلسفۂ تاریخ اِس مادی تعبیر سے یکسر مختلف ہے:

”قرآن کی رو سے انسان محض اُس حیوانی (Biological) وجود کا نام نہیں ہے، جو بھوک، شہوت، حرص، خوف، غضب وغیرہ داعیات کا محل ہے، بل کہ دراصل انسان وہ روحانی وجود ہے، جو اِس اوپر کے حیوانی

خول کے اندر رہتا ہے اور اخلاقی احکام کا محل ہے۔ اِس کو دوسرے حیوانات کی طرح جبلت (Instinct) کا غلام نہیں بنایا گیا ہے۔ ''[۱۷]

ہیگل اور مارکس کے علاوہ ڈارون کا نظریہ ارتقا بھی اسلامی اور مغربی تہذیب کے تصورات کے درمیان وجہِ کشمکش ہے۔ ڈارون نے زندگی کی ابتدا کے بارے میں اپنا نظریہ پیش کیا، جس نے مغرب کی مادی تہذیب کو فکری بنیاد فراہم کی۔ اُس کے مقابلے میں قرآن زندگی کی ابتدا کے بارے میں قطعیت سے کہتا ہے کہ زندگی کی ابتدا امر ربّ ہے، جس نے بے جان مادے میں زندگی کے آثار پیدا کیے۔

افکار و نظریات کی یہ کشمکش تاریخ کے ہر دور میں جاری رہی ہے۔ مغرب کے نزدیک رزم گاہِ کائنات میں جو زور آور ہے، وہ زندہ اور کامیاب رہے گا اور کمزور کا مٹنا عین تقاضائے فطرت ہے۔

جس کی لاٹھی اُس کی بھینس کے قانون کو ڈارون ہی نے فکری بنیاد فراہم کی ہے۔ آج جو یہ معرکہ روح و بدن جاری ہے، یہ سب انھی نظریات کا شاخسانہ ہے۔ اِس لیے کہ اسلامی تہذیب کی بنیاد: توحید، رسالت اور آخرت کے عقائد پر ہے، جب کہ مغربی تہذیب کی اساس حواس خمسہ اور عقل کی روشنی میں تشکیل پاتی ہے۔

تاریخ انسانی میں مختلف قومیں، مختلف زمانوں میں اپنی گوناگوں خدمات سے انسانی تہذیب و شائستگی کے سرمائے میں اضافہ کرتی رہیں، لیکن اعلیٰ ترین تہذیبیں ترک و انقطاع سے نہیں، بل کہ زیادہ سے زیادہ اخذ و اختیار کے ذریعے سے پروان چڑھیں اور ترقی پذیر حیات کی کیمیا گری سے اُن کی ماہیت تبدیل ہوتی رہی۔ خُذ مَا صَفَا وَدَعْ مَاکَدَرَ (اچھی اور صاف ستھری چیز لے لو اور بُری چیز چھوڑ دو) ایک عام اسلامی اُصول ہے۔

اسلام نے عبرانی کی وہ تمام چیزیں برقرار رکھیں، جو اخلاقی و روحانی زندگی کو سہارنے کی صلاحیت رکھتی تھیں، لیکن عبرانیوں کی تنگ نظری اور سخت گیری ترک کر دی گئی۔ [۱۸]

اِسلام نے عیسائیت، یونانیت اور دیگر تہذیبوں کے قابلِ قدر عناصر کو جذب و انجذاب کے ذریعے ایک نئی تخلیقی صورت عطا کی تھی، لیکن طویل عہدِ غلامی نے مسلمانوں کے اندر مرعوبیت کی کیفیت پیدا کر دی ہے۔ مغربی تہذیب نے زندگی کے تمام شعبوں میں حیرت انگیز مادی ترقی کی ہے۔ اپنے اساسی اعتقادات پر کامل ایمان کے ساتھ موجودہ ترقی کا جائزہ لیتے ہوئے تخلیق اخذ و اختراع کو بروئے کار لا کر، تجدید و احیا کا کارنامہ سرانجام دیا جاسکتا ہے۔

پیغمبرِ اسلام نے اپنے زمانے میں اور بعد میں اُن کے جانشینوں نے حکمرانی کے کچھ اساسی تصورات وضع کیے تھے۔ فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید کی تحریک کے ارتقائی مراحل میں تصادم سے بچتے ہوئے اُنھیں اپنے پیشِ نظر

رکھنا چاہیے۔ اُن رہ نما اُصولوں میں سے چند آج کے دور میں مشعلِ راہ ہیں:

۱۔ دیگر پیروانِ مذہب کی طرح مسلمانوں کو بھی مذہبی آزادی کا حق ہے، اگر کسی معاشرے میں اُنھیں ستایا جائے تو اُنھیں دینی اعتقادات پر قائم رہتے ہوئے صبر کے ساتھ مصائب کو برداشت کرنا چاہیے۔

۲۔ اگر حالات ناقابلِ برداشت ہوں تو اُنھیں ہجرت کرنی چاہیے۔

۳۔ غیر مسلموں سے برابری کی بنیاد پر معاہدات کرنے چاہئیں۔

۴۔ جب اُنھیں اپنی حفاظت کے لیے کافی قوت حاصل ہو جائے تو اُن کو مناسب حدود سے تجاوز کیے بغیر زیادتی کرنے والوں کے خلاف قوت کا استعمال کرنے، نیز ضروری حقوق حاصل ہونے اور مخالف کو کلیۃً مغلوب کرنے تک لڑنے کی اجازت ہے۔ (۱۹) یہ بات بھی پیشِ نظر رہے کہ پوری تاریخ ایک معرکۂ نور و ظلمت اور ایک کارزارِ حق و باطل ہے۔ اِس نے دکھایا ہے کہ اِس میں ہمیشہ دو قسم کی دعوتیں اور فلسفے اُبھرے ہیں: ایک خدا پرستانہ، دوسرے غیر خدا پرستانہ، جس میں کافرانہ، ملحدانہ اور مشرکانہ سب ہی تصوّرات شامل ہیں۔ ان دعوتوں کے علم بردار ہر دور میں دو الگ الگ کرداروں سے آراستہ نظر آتے ہیں، پھر ان کے کیے ہوئے کام سے دو مختلف طرز کی تہذیبیں نشوو نما پاتی ہیں اور بالکل متضاد نتائج دیتی ہیں۔ (۲۰)

دورِ جدید (جو مغربی تہذیب کے غلبے کا دور ہے) قرآن کے حُجّۃً مّن بعدِ الرُّسل ہونے کے لیے چیلنج بن گیا ہے۔ قرآن چوں کہ صحیفۂ انقلاب ہے اور اسے دورِ رسالت کے انقلاب کو پیغمبرانہ معجزہ کاری کے بجائے قرآن و سنت کی پیروی کا نتیجہ سمجھنا چاہیے، کیوں کہ قرآن صحیفۂ انقلاب ہے، اِس لیے: ''قرآن کا مسئلہ یہ تھا کہ جس نمونے پر حیاتِ انسانی کو ڈھلنا چاہئے وہ ڈھلے کیسے ؟'' (۲۱)

برہان احمد فاروقی کے نزدیک: ''اگر اپنا نصب العین پیش نظر نہ رہے تو فکر و عمل کا رُخ متعین نہیں رہتا۔'' (۲۲)

قرآن و سنت کی بنیاد پر تشکیل پانے والی تہذیب اپنی اصل کے اعتبار سے غلبہ چاہتی ہے۔: **هُوَالَّذِیْٓ اَرْسَلَ رسلہٗ بالھُدیٰ**۔ قرآن کا مقصد محض اخلاقی اصلاح نہیں، بل کہ یہ زندگی کے ہر شعبے کے لیے ہدایت و رہ نمائی کا سر چشمہ ہے، اِس لیے:

''انبیائے کرام نے انسانیت کی اصلاح کی بنیاد توحید پر رکھی، جس کا مطلب ہے اِس کائنات کا خالق اور مالک صرف اللہ ہے۔ انسانوں کے لیے آخری قانون اُسی ذات کا دیا ہوا ہے۔ اگر انسان باطل کی طاقت کو تسلیم کر کے موئثراتِ زندگی اُس کے قانون کے مطابق ترتیب دینا ہے تو یہ شرک ہے: ''پیغمبرانہ بعثت کا مقصد تخریبی

طاقتوں کی گرفت سے انسانی فکر و عمل کو نجات دلانا تھا۔اِس کے بغیر انسانیت شرک سے نجات حاصل نہیں کر سکتی۔"[۲۳]

قرآنی تعلیمات کی بنیاد پر برپا ہونے والا انقلاب عہدِ جدید کے انقلابات (انقلابِ فرانس+انقلابِ روس) سے یکسر مختلف ہوتا ہے:

"ایک تبدیلی جو تباہی کے نتیجے میں آئے وہ تبدیلی اور ہوتی ہے اور جو تبدیلی کسی تعمیر کے نتیجے میں آئے وہ تبدیلی اور ہوتی ہے۔ تخریبی تبدیلی اور ہے، تعمیری تبدیلی اور۔"[۲۴]

اسلامی تہذیب کی اساس اخلاق اور تعلق مع اللہ پر ہو گی۔اِس تہذیب کا آخری مقصد اور ہدف رضائے الٰہی ہوتا ہے،اِس لیے قرآنی انقلاب اپنی روح کے مطابق انسانیت کے لیے امن، آشتی اور فلاح کا باعث ہوتا ہے۔ اِس طرح تصور قومیت میں بھی دونوں تہذیبوں کے درمیان واضح فرق ہے۔

- مسلمان قوم نہیں، بل کہ حزب، جماعت اور اُمت ہیں۔ جیسے حزب اللہ اور حزب الشیطان۔
- مسلمان نسل کی بنا پر نہیں، حبل اللہ جیسے الٰہی رشتے میں جڑے ہیں۔
- نسل کا نہیں ایک الٰہی رشتہ (حبل للہ) جوڑتا ہے۔

لَا يَتَوَارَثُ اَهْلَ مِلَّتَن. دو مختلف ملتوں کے لوگ ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوسکتے۔ پارٹی کا یہ اختلاف باپ بیٹے کے تعلق کو توڑ دیتا ہے۔ حتیٰ کہ بیوی خاوند کے رشتے کو منقطع کر دیتا ہے اور دونوں پر ایک دوسرے کی مواصلت حرام ہو جاتی ہے۔

مسلمان اسم ذات نہیں اسم صفت ہو سکتا ہے۔ یہ ایک ایسی جماعت ہے، جو: "ایک مستقل نظام تہذیب و تمدّن(Civilization) بنانے کے لیے اُٹھتی ہے اور چھوٹی چھوٹی قومیتوں کی سرحدوں کو توڑ کر اور عقلی بنیادوں پر ایک بڑی جہانی قومیت(World Nationality) بنانا چاہتی ہے۔ یہ اپنے نظریات اور فلسفۂ اجتماعی (Social Philosophy) کے مطابق خود اپنی تہذیب اور مدنیت کی عمارت بناتی ہے۔[۲۵]

دُنیا میں جتنی قومیں یا تہذیبیں اِس وقت موجود ہیں، اُن میں سے کوئی بھی ایسی نہیں ہے، جس کے ارکان پیدا نہ ہوئے ہوں، بل کہ بنتے ہوں۔ جو شخص اٹالین پیدا ہوا ہے، وہ اٹالین قوم کا رُکن ہے اور جو اٹالین پیدا نہیں ہوا، وہ کسی طور پر اٹالین نہیں بن سکتا۔[۲۶]

دُنیا ایسی "قومیت سے واقف نہیں، جس میں انسان مسلک اور اعتقاد کی بنیاد پر داخل ہوتا ہے اور اعتقاد اور مسلک کے بدل جانے پر اس سے خارج ہو جاتا ہے۔[۲۷]

اب تک کی بحث کا حاصل یہی ہے:

تاریخ خیر و شر کی رزم گاہ ہے، جس میں کشمکش جاری رہتی ہے۔ دُنیا میں جو کچھ بھی ہوتا ہے، سب اچھا نہیں ہوتا۔ اچھے اور بُرے کے درمیان ہر معاشرے میں ایک حدِ فاصل کھینچی جاتی ہے۔ ہر تہذیب میں اچھائی اور بُرائی کے اپنے پیمانے ہیں، جو اُس کے اساسی تصورات سے اخذ کیے جاتے ہیں۔

تاریخی عمل جو چند مہینوں یا برسوں پر مشتمل نہیں ہوتا، بل کہ قرنوں اور زمانوں کو محیط ہوتا ہے۔ اپنے نظریات اور عقائد اور سماجی قدروں کی بنیاد پر تشکیل پانے والی تہذیب مخصوص قطعۂ ارضی پر اپنے اثرات مرتب کرتی ہے۔ اُس کے چھوڑے ہوئے نقوش، اثرات اور نتائج سے ہی کوئی محقق یا مؤرخ یہ فیصلہ کرتا ہے کہ یہ تہذیب انسان دوست تھی یا انسان دشمن۔ کسی تہذیب کے تشکیلی عناصر اُس کے جداگانہ تشخص کو واضح کرتے ہیں اور یہی عناصر تہذیبوں کے درمیان کشمکش، مکالمے یا اتصال کا فیصلہ کرتے ہیں۔ انسان کے درمیان ذاتی سطح پر اور اجتماعی سطح پر مفادات، خواہشات، جذبات اور جسم و روح کے مختلف تقاضوں کی بنیاد پر کشمکش، انسان اور انسان کے درمیان، قوموں اور ملکوں کے درمیان، تہذیبوں اور معاشروں کے درمیان ایک ٹکراؤ، کشمکش یا مسابقت فطری امر ہے۔ اِس کشمکش کا تجزیہ ایک اخلاقی اساس فراہم کرتا ہے کہ کون سی تہذیب اعلیٰ انسانی اوصاف سے متصف تھی یا ہے۔ تہذیبوں کے تصادم کے نظریے کو سمجھنے کے لیے دُنیا کے نقشے پر چہرہ کشا ہونے والی تہذیبوں کا مطالعہ اوّلین ضرورت ہے۔

مغرب کے نزدیک مذہب ایک پرائیویٹ معاملہ ہے۔ جب کہ مسلمانوں کے نزدیک اسلام محض مذہب نہیں، بل کہ دین (ضابطۂ حیات) ہے، جسے ریاست کے امور سے خارج نہیں کیا جاسکتا۔ ہنٹگٹن بھی اِس حقیقت سے آشنا ہے:

> They flow from the nature of the two religions and the civilization based on them. Conflict was, on the one hand, a product of difference, particularly the Muslim concept of Islam as a way of life transcending and uniting religion and politics versus the western Christian concept of the separate realms of God and ceaser. (۲۸)

ہمارا موضوع چوں کہ معاصر مغربی تہذیب اور اس کا نظریہ تصادم ہے، جسے نیو ورلڈ آرڈر سے بھی موسوم کیا جاتا ہے، اِس لیے انیسویں بیسویں صدی کے نقطہ ہائے نظر کا مطالعہ کیا گیا ہے۔ معاصر مغربی تہذیب کی فکری بنیاد انسان اور کائنات کا مادی تصور ہے، جس میں وحی اور الہام کو اگر کوئی دخل ہے بھی تو وہ فرد کی انفرادی

زندگی تک محدود ہے۔ عقل کی روشنی میں اگرچہ کائنات کے مطالعے سے کئی کارآمد دریافتیں ہوئی ہیں اور انسان کے خارجی حوالے سے انکشافات اور معلومات کا انبار بھی لگا دیا گیا، لیکن انسانی تمدّن کی تشکیل جس میں انسان امن آشتی کے ساتھ زندگی بسر کرے۔ بہر حال وحی کا محتاج رہے گا۔ مغرب کی جدید تہذیب اگرچہ براہِ راست تحریک احیائے علوم (نشاۃِ ثانیہ) اور اصلاحِ کلیسا کا نتیجہ ہے، لیکن اس کی جڑیں ماضی میں بہت دور تک چلی گئی ہیں اور اس کا: ''شجرہ نسب قدیم یونانی تہذیب سے جاملتا ہے۔''(۲۹)

نشاۃِ ثانیہ کا مقصد رومی اور یونانی تہذیب کا احیا تھا اور موجود مغربی تہذیب کا رشتہ یونانی تہذیب سے بقول ٹائن بی ابنیت (۳۰) کا ہے۔ ٹائن بی مغربی معاشرے کے سلسلہ نسب کو یونانی معاشرے سے جوڑتے ہیں: ''ہمارے مغربی معاشرے کا یونانی معاشرے سے وہی علاقہ ہے، جو بچے کو باپ سے ہوتا ہے۔''(۳۱)

پس منظر میں یہ بات ذہن میں رہے کہ باہم لڑائیوں کے باعث یونان کے شمالی بحیرہ ایجہ کے ایک سرے پر ایک طاقت مقدونیہ کے نام سے سے موجود تھی، جس کے بادشاہ فیلقوس اعظم (۳۵۹۔۳۳۶ق م) نے یونان پر قبضہ کیا۔ ۳۳۶ق م میں فیلقوس اعظم مارا گیا تو سلطنت ورثے میں اس کے بیٹے سکندر اعظم کو ملی، جس کی عمر اس وقت صرف بیس برس تھی۔ تیس برس کی عمر میں وہ فوت ہو گیا۔ اس کی فتوحات تاریخ کا حصہ ہیں اور اس وقت وہ ہمارا موضوع نہیں ہے، البتہ یہ چشم کشا حقیقت اپنی جگہ موجود ہے کہ تاریخِ انسانی میں شاید: ''وہ واحد شخص تھا، جس کے ذہن میں واحد عالمی سلطنت ...ایک دُنیا... کا نقشہ پیدا ہوا۔''(۳۲)

اگر معاصر مغربی تہذیب کا رشتہ قدیم یونانی تہذیب سے ''باپ اور بچے'' کا ہے تو پھر تہذیبوں کا تصادم اور نیو ورلڈ آرڈر کے تصورات کی کڑیاں دور تاریخ کے گم شدہ ابواب سے ملتی ہیں۔ یہی یونانی تہذیب تاریخ کے نشیب و فراز سے گزری اور رومۃ الکبریٰ کی عظیم الشان عمارت اس کے کھنڈرات پر قائم ہوئی تھی۔ ٹائن بی کے مطابق: ''رومی سلطنت یونانی تہذیب کی ہمہ گیر سلطنت تھی۔''(۳۳)

اس سلطنت کا غالب مذہب، شرک اور بت پرستی ہی رہا، البتہ جب قسطنطنِ اعظم (۳۲۳۔۳۳۷) نے عیسائیت قبول کی تو عیسائیت سلطنت کا سرکاری مذہب قرار دیا گیا۔

قسطنطنِ اعظم ہی نے قسطنطنیہ (موجودہ) استنبول کی بنیاد رکھی اور دارالحکومت روم سے قسطنطنیہ منتقل کر دیا۔ یہ بازنطینی سلطنت بھی کہلاتی تھی۔ اس سلطنت کو ۱۴۵۳ء میں عثمانی خلیفہ محمد فاتح نے فتح کیا تھا۔ گویا مغربی تہذیب (جس کا رومی اور یونانی تہذیب سے تعلق ''سلسلہ ابنیت'' والا ہے۔) اور اسلامی تہذیب کے درمیان یہ معرکہ بھی ایک تاریخی تصادم کا مظہر ہے۔

چودھویں، پندرھویں صدی کی نشاۃِ ثانیہ اور مارٹن لوتھر کی اصلاحِ مذہب کی تحریک (Reformation) نے بھی دونوں تہذیبوں کے فکر و عمل میں تضاد اور اختلاف نمایاں کر کے رکھ دیا ہے۔

نشاۃِ ثانیہ چوں کہ یونانی علوم کے احیا کی تحریک تھی اور یہ علوم وحی کی روشنی سے خالی تھے، اِس لیے نشاۃِ ثانیہ کے علم برداروں نے یونانی علوم کو دینی علوم پر ترجیح دی۔ اِس تحریک میں (Humanism) انسان پرستی یعنی فرد کو غیر معمولی اہمیت دی گئی۔ انفرادیت پرستی (Individualism) کا تصور اِس تحریک کے نتیجے میں اُبھرا، جس کے باعث اہلِ مغرب کے ہاں فرد کے تجربے کو آخری معیار سمجھا جانے لگا، اِس سے تسخیرِ فطرت کا اصول وضع ہوا کہ اخلاقیات کو بالائے طاق رکھتے ہوئے بے پناہ طاقت اور قوت حاصل کی جائے۔

تشکیک کا فلسفہ بھی اِس دور میں سامنے آیا کہ سوائے جسمانی ضروریات اور نفسانی خواہشات کے ہر چیز پر شک کیا جائے۔ شک کا تعلق انسانی عقل اور حسیات سے ہے، اِس لیے وحی کی ہدایت کو یہاں بھی تصورِ حیات سے خارج کر دیا گیا۔ ارتقائی عمل میں جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے نظریات مغربی مفکرین نے پیش کیے، جس کی بنیاد دین بیزاری پر ہے۔ محمد حسن عسکری نے اپنی کتاب: جدیدیت یا مغربی گمراہی کی تاریخ کا خاکہ میں بڑی تفصیل کے ساتھ انیسویں، بیسویں صدی کے صنعتی انقلاب اور اُس سے پہلے کی جدیدیت کا مطالعہ پیش کیا ہے کہ کس طرح مادی فلسفے نے گزشتہ پانچ سو برسوں میں دُنیا کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے۔ عسکری کے نزدیک جدیدیت میں: حق یا صداقت کوئی مطلق یا مستقل چیز نہیں، بل کہ اضافی چیز ہے، جو ہر آدمی کے ساتھ اور زمان و مکان کے ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ اِس لیے انسانی ذہن کی معراج معرفت یا علم کا حصول نہیں، بل کہ تشکیک ہے۔ سب سے عقل مند آدمی وہ ہے، جو ہر چیز اور ہر خیال کو شک کی نظر سے دیکھتا ہو۔ تشکیک کا یہ فلسفہ موجودہ مغربی ذہن کا لازمی جزو بن گیا ہے، جس کا آخری نتیجہ مادی ضروریات اور نفسانی خواہشات کی تسکین کے سوا ہر چیز سے مکمل بے نیازی ہے۔ (۳۴)

اقبال نے اس تاریخی حقیقت کے بارے میں فرمایا تھا:

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفوی سے شرارِ بُو لہبی (۳۵)

اقبال کا تصورِ تہذیب:

اقبال کے تصورِ تہذیب سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فی نفسہٖ تہذیب سے متعلق کچھ تمہیدی معروضات پیش کی جائیں۔

تہذیب مادہ: ہ ذ ب سے ہے (۳۶)

ھذب کے معانی صاف کرنا، درست کرنا، پودوں اور درختوں کی شاخ تراشی کرنا۔

ھذب الشعر یعنی شعر کی اصلاح کرنا، ھذب الرجل: پاکیزہ اخلاق والا[۳۷]

یعنی یہ عربی لفظ ہوبہو اُردو میں مستعمل ہے۔ اٹھارھویں صدی میں تہذیب کے مترادف لفظ Civilization کے تصور کی انگریز مفکرین نے تفہیم کی۔ اُنھوں نے تہذیب کو Opposite of the concept of parlarism[۳۸] سے تعبیر کیا۔

تہذیب کی بنیاد انسان کا نظامِ فکر ہے، جو نظریاتی، فکری، روحانی اور غیر مادی کیفیات کا احاطہ کرتا ہے، وہ نظریات اور افکار جن کی بنیاد شائستگی، شرافت، حیا اور اعلیٰ انسانی اقدار ہوں گی، وہی تہذیب کا اعلیٰ درجہ ہو گا اور جو انسان ان اوصاف سے متصف ہو گا، وہ اتنا ہی مہذب اور تہذیب یافتہ ہو گا۔ درج بالا صفات تہذیب کے مظاہر میں نفسِ تہذیب یا اُس کی اساس نہیں ہیں۔ کسی تہذیب کے نظامِ فکر یا اساسی تصورات کے مطالعے سے پہلے کچھ بنیادی سوالات اہلِ علم و فکر نے اُٹھائے ہیں۔ اِس دُنیا میں انسان کی حیثیت کیا ہے؟ اُس کا تصورِ حیات کیا ہے؟ دُنیا میں انسان کی زندگی کا مقصد کیا ہے؟ اُس کی سعی و کوشش کا حتمی نتیجہ کیا ہے؟ انسان کی سیرت و شخصیت کی تشکیل و تعمیر میں کن عقائد و نظریات کا دخل ہے؟ کیوں کہ قوائے عمل ہی قوائے فکر کے تابع ہوتے ہیں۔ ان سوالات کی روشنی میں نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ تہذیب کی تکوین پانچ عناصر سے ہوتی ہے:

۱۔ دُنیوی زندگی کا مقصد

۲۔ زندگی کا نصب العین

۳۔ اساسی عقائد و افکار

۴۔ تربیت افراد، ۵۔ نظامِ اجتماعی[۳۹]

تہذیب کے ان تکوینی عناصر کی روشنی میں اقبال کے تصورِ تہذیب کا فہم آسان ہو گا۔

اقبال نے ۱۹۰۴ء میں تحریر کیے گئے مضمون "قومی زندگی" میں فرمایا: "حال کا زمانہ ایک عجیب زمانہ ہے، جس میں قوموں کی بقا اُس کے افراد کی تعداد، اُن کے زورِ بازو اور اُن کے فولادی ہتھیاروں پر انحصار نہیں رکھتی، بل کہ اُن کی زندگی کا دار و مدار اِس کاٹھ کی تلوار پر ہے، جو قلم کے نام سے موسوم کی جاتی ہے۔"[۴۰]

ایک صدی سے کچھ زائد برس گزرنے کے بعد اقبال کی اس بصیرت افروز پیش گوئی کے مظاہر ہماری نگاہوں کے سامنے ہیں۔ اب قوموں اور تہذیبوں کے درمیان تصادم کے لیے تلوار، توپ اور دوبدو لڑائی کا زمانہ بیت چکا ہے۔ اقبال نے آنے والے دور کی واضح تصویر کشی کرتے ہوئے، تہذیبی تصادم اور معرکہ آرائیوں کے

بارے میں کہا تھا: ہاتھوں کی لڑائی کا زمانہ گزر چکا۔ اب دماغوں، تہذیبوں اور تمدّنوں کی ہنگامہ آرائیوں کا وقت ہے۔"(۴۱)

اقبال نے اپنے کلام نظم و نثر میں جہاں جدید مغربی تہذیب کی گمراہیوں کو کھول کر بیان کیا ہے، وہاں مسلم تہذیب و ثقافت کے آثار اور تابندہ روایات کو فخر سے بیان کیا ہے۔

سید کی لوحِ تُربت (مخزن: جنوری ۱۹۰۳ء)، بلالؓ (مخزن: ستمبر ۱۹۰۴ء) اور التجائے مسافر (مخزن: اکتوبر ۱۹۰۵ء) میں اقبال نے جس محبت اور عقیدت کا اظہار کیا ہے، وہ اِس بات کی تصدیق کے لیے کافی ہے کہ "یادِ ایّامِ سلف" میں وہ کس قدر بے چین رہتے تھے۔

اقبال یورپ روانگی سے قبل دہلی پہنچے تو درگاہِ حضرت محبوب الٰہی کی زیارت کے علاوہ اُنھوں نے ہمایوں کی قبر اور غالب کے مزار پر بھی حاضری دی، بل کہ اقبال نے رخصت ہوتے وقت غالب کے لوحِ مزار کو بوسہ بھی دیا۔

طلبۂ علی گڑھ کالج کے نام (مخزن: جون ۱۹۰۷ء): اقبال نے اپنے فکری اسلوب کی طرف اشارہ کیا ہے:

اوروں کا ہے پیام اور میرا پیام اور ہے
عشق کے درد مند کا طرزِ کلام اور ہے

برطانیہ میں اُنھوں نے مادی تہذیب کا مطالعہ و مشاہدہ کیا اور مارچ ۱۹۰۷ء کے عنوان سے نظم نما غزل کہی، اپنی تہذیب پر فخر کا اظہار کیا اور اہلِ مغرب کو مخاطب کر کے کہا:

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دُکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو، وہ اب زرِ کم عیار ہوگا
تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خود کشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپائیدار ہوگا (کلیاتِ اقبال:ص۱۶۷)

دسمبر ۱۹۰۸ء عبدالقادر کے نام یورپ سے واپسی پر لکھی گئی، جس میں اقبال اپنے تہذیبی و ملی تشخص کی حفاظت کے لیے عملی طور پر کچھ کر گزرنے کا اعلان کیا:

بادہ دیرینہ ہو اور گرم ہو ایسا کہ گداز
جگرِ شیشہ و پیمانہ و مینا کر دیں

گرم رکھتا تھا ہمیں سردیِ مغرب میں جو داغ
چیر کر سینہ اِسے وقفِ تماشا کردیں
شمع کی طرح جیئیں بزم گہِ عالم میں
خود جلیں ، دیدۂ اغیار کو بینا کردیں

(کلیاتِ اقبال:ص۱۵۹)

یورپ سے واپسی پر جہاز جزیرہ سسلی کے ساحل سے گزرا تو اقبال کی چشم تصور میں 'تہذیب حجازی کا مزار" آیا اور اُنھوں نے کس محبت سے یہ نظم لکھی۔ دوسرے بند کا آخری شعر ملاحظہ ہو:

تو کبھی اُس قوم کی تہذیب کا گہوارہ تھا
حُسنِ عالم سوز جس کا آتشِ نظارہ تھا

(کلیاتِ اقبال:ص۱۶۰)

اور نظم کا آخری بند بھی بے محل نہیں ہے :

ہے ترے آثار میں پوشیدہ کس کی داستاں
تیرے ساحل کی خموشی میں ہے اندازِ بیاں
درد اپنا مجھ سے کہہ میں بھی سراپا درد ہوں
جس کی تُو منزل تھا ، میں اُس کارواں کی گرد ہوں
رنگ تصویرِ کہن میں بھر کے دکھلا دے مجھے
قصہ ایّامِ سلف کا کہہ کے تڑپا دے مجھے
میں ترا تحفہ سوئے ہندوستاں لے جاؤں گا
خود یہاں روتا ہوں اوروں کو وہاں رلواؤں گا

(کلیاتِ اقبال:ص۱۶۰)

بلادِ اسلامیہ (۱۹۰۹ء)، شکوہ (۱۹۱۱ء)، جوابِ شکوہ (۱۹۱۳ء) سمیت اقبال کے جہاں شعری اور نثری آثار میں مسلمانوں کے شاندار ماضی کا تذکرہ ہے، وہاں مسلم تہذیب کے احیا اور نشاۃِ ثانیہ کے لیے اُمت کی شیرازہ بندی اور فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو کا خواب بھی اُمت کو حوصلے اور عزم کا پیغام دیتا ہے۔

نظم شمع وشاعر (فروری ۱۹۱۲ء) کا آخری بند اقبال کے تصورِ تہذیب کو اُجاگر کرتا ہے۔ یہ شعر ملاحظہ ہو:

آسماں ہوگا سحر کے نور سے آئینہ پوش
اور ظلمت رات کی سیماب پا ہو جائے گی

(کلیاتِ اقبال:ص۲۲۱)

اقبال اپنے آپ کو "من شاعرِ فرداستم "(آنے والے کل کی آواز) سمجھتا تھا،اِس "دیدہ بینائے قوم "کو آنے والے دور کی ایک دھندلی سی تصویر بھی دکھائی دیتی تھی،اِس لیے اقبال نے اپنی تخلیقات(شعری ونثری)میں ہنٹنگٹن اور فوکومایاسے بہت پہلے ایک نئے عالمی نظام کاخواب دیکھا تھا،جس کی بنیاد اسلام کی آفاقی،غیر متبدّل اقدار ہیں۔یہ آفاقی قدریں اسلامی تہذیب وتمدّن کے اساسی تصورات پر مشتمل ہیں۔ان عالم گیر قدروں میں تصورِ توحید کو بنیادی حیثیت ہے۔اقبال نے کائنات کے سربستہ رازوں کا کھوج لگانے کے لیے انسان،کائنات اور خدا کی تثلیث کا تصور پیش کیا،جب کہ مغربی نظامِ عالم کاخواب دیکھنے والوں نے انسان اور کائنات کے باہمی تعلق کو استوار کرنے میں خدا کے وجود کی نفی کی ہے۔اقبال نے اسے کبھی روح اور مادے کے معرکے اور کبھی چراغِ مصطفوی اور شرارِ بولہبی کی کشمکش سے تعبیر کیاہے۔

اقبال نے کائنات کے میکانی(مادی)تصور یعنی کائنات لگے بندھے طبعی قوانین کی پابند ہے کے مقابلے میں کائنات کا حرکی تصور (Dynamism) کی اصطلاح پیش کی،جس سے مراد ہے کہ مادی اجسام کو متحرک کرنے والی قوت بیرون میں نہیں،بل کہ ان کے اندر ہوتی ہے۔یہی اندرونی قوت روح ہے،جومادے کی ضد ہے۔اقبال نے اپنے خطبات میں Dynamic out look of the Quran [۴۲] یعنی قرآن کا حرکی نظریہ پیش کیا۔جس کا انھوں نے اپنی شعری تخلیقات میں جابجا اظہار کیاہے۔ضربِ کلیم میں فرمایا:

جہانِ تازہ کی افکارِ تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

(کلیاتِ اقبال:ص۲۱۳)

تازہ پھر دانشِ حاضر نے کیا سحر قدیم
گزر اس عہد میں ممکن نہیں بے چوب کلیم

(کلیاتِ اقبال:ص۳۸۹)

اقبال کا لہجہ ایمان وایقان سے لبریز مبارز طلب ہے۔مغربی جمہوریت،قوم پرستی،اشتراکیت اور دیگر نظام ہائے زندگی چوں کہ خدائی ہدایت کے بغیر انسانی عقل کی روشنی میں مرتب کیے گئے ہیں۔اس لیے اقبال بھی ان

خارجی طبعی قوانین کی بنیاد پر تشکیل پانے والے نظام کو انسانیت کے لیے مفید نہیں خیال کرتے۔ اپنے اردو کلام بالِ جبریل (اشاعت: ۱۹۳۵ء) کے بعد تیسرے اُردو کلام کے مجموعے کی اشاعت کا مرحلہ آیا تو اُنھوں نے اس کا نام ''صور اسرافیل اور پھر ضربِ کلیم رکھا۔ ۱۹۳۶ء میں جب یہ مجموعہ شائع ہوا تو نام اور موضوع کی وضاحت کے لیے یہ توضیح الفاظ (اعلانِ جنگ دورِ حاضر کے خلاف) درج کیے گئے۔ (۴۳)

بے معجزہ دنیا میں اُبھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

(کلیاتِ اقبال: ص ۶۳۱)

اپنی موت سے تین ماہ قبل ۱۹۳۸ء میں آل انڈیا ریڈیو کو اُنھوں نے جو پیغام دیا۔ اس کا لفظ لفظ ان کی فکر کا اظہار ہے۔ اقبال کے نزدیک بے پناہ سائنسی ترقی کے باوجو انسانوں کو دُنیا میں صرف اسلام کے اصولوں پر عمل کرنے سے ہی امن وسکون مل سکتا ہے۔

Only one unity is dependable and that unity is brother hood of man, which is above race, nationality, colour or language. (۴۴)

اُردو ترجمے میں بات اور واضح ہو جاتی ہے، وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہی بنی نوع انسان کی وحدت ہے جو رنگ وزبان و نسل سے بالاتر ہے۔ جب تک اس نام نہاد جمہوریت، اس ناپاک قوم پرستی اور اس ذلیل ملوکیت کی لعنت کو مٹایا نہ جائے گا، جب تک انسان اپنے عمل سے الخلق عیال اللہ کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے اعتبارات کو نہ مٹایا جائے گا۔ اس وقت تک انسان اس دُنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کر سکے گا اور اخوّت، حریت اور مساوات کے شان دار الفاظ شرمندہ معنی نہ ہو گا۔ (۴۵)

انسان اور کائنات کے باہمی تعلق میں اس کائنات ہست وبود کے خالق کو نظر انداز کیا گیا، جس کے نتیجے میں مادی ترقی کے عروج میں انسان کو قلبی اطمینان حاصل نہیں ہو سکا۔

دنیا کو ہے پھر معرکہِ روح و بدن پیش
تہذیب نے پھر اپنے درندوں کو ابھارا

اللہ کو پامردیِ مومن پہ بھروسا
ابلیس کو یورپ کی مشینوں کا سہارا

(کلیاتِ اقبال:ص۷۱۴)

کبھی اقبال اس صورت حال کا اظہار کرتے ہیں: احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات، احساس مروت، اور آلات کی ایجاد و حکمرانی بھی دو نظام ہائے فکر کی نمائندہ علامات ہیں۔

مادی فکر کے جلوؤں کو اقبال ''بے کلیم'' اور اس کے شعلوں کو ''بے خلیل'' قرار دیتے ہیں۔ مادی تصور یا عقلی تصور کے مقابلے میں عشق وہ قوت ہے، جو الہامی ہدایت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی اور جسے ''تخمین و ظن'' کے مادی پیمانوں سے ماپا نہیں جاسکتا۔ اس قوتِ ایمانی کے حامل گروہ انسانی کا نقشہ اقبال نے ضربِ کلیم کی نظم ''مدنیت اسلام'' میں نہایت خوب صورتی سے کھینچا ہے:

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے
یہ ہے نہایتِ اندیشہ و کمالِ جنوں
نہ اس میں عصرِ رواں کی حیا سے بیزاری
نہ اس میں عہدِ کہن کے فسانہ و افسوں
عناصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوقِ جمال
عجم کا حسنِ طبیعت ، عرب کا سوزِ دروں

(کلیاتِ اقبال:ص۵۶۱۔۵۶۲)

عشق کے بغیر جو علم ہے وہ علامہ کے نزدیک ''پابہ زنجیر خرد'' ہے۔ علامہ اقبال وحی کو علم کا حقیقی ذریعہ تسلیم کرتے ہیں۔ عقل کو وہ ظاہری اور حسی علوم کا ذریعہ سمجھتے ہیں کہ عقل بے مایہ امامت کی سزاوار نہیں اور اگر اسے وحی کے تابع کر دیا جائے تو وہ دانشِ نورانی کا روپ دھار لیتی ہے۔ اس دانش نورانی یعنی عشق کی گرمی کے باعث کائنات کے تمام معرکے جاری ہیں۔ اہلِ عشق کے لیے طوفانوں کے ہنگاموں میں زندگی بسر کرنا لازم ہے:

شرعِ محبت میں ہے عشرتِ منزل حرام
شورشِ طوفاں حلال ، لذتِ ساحل حرام

(کلیاتِ اقبال:ص۵۳۳)

یوں تو اقبال کے پورے کلام (نظم و نثر) میں روح و بدن، چراغِ مصطفوی و شرارِ بولہبی اور روح و مادے کی

کشمکش کے نقوش واضح طور پر موجود ہیں مگر اس وقت ہمارے مطالعے کا خصوصی دائرہ ضربِ کلیم تک محدود ہے۔

عقل کی اسیر دنیا میں قیادت وسیادت کے پیمانے اقبال کے نزدیک قدرے مختلف ہیں، یہی فکری رویہ، مغربی اور اسلامی تہذیب میں دو الگ الگ انسانی ساجوں کی تشکیل چاہتا ہے۔ ایک رویہّ قائد یا امام کو حاضر وموجود سے بیزار کرتا ہے اور اس پر فقر اور درویشی کی سان چڑھاتا دوسرا رویہّ اسے زمانہ سازی کی طرف مائل کرتا ہے۔

آج کی غالب تہذیب نے ظاہری طور پر فطرت پر بالا دستی حاصل کر لی ہے، لیکن دنیا فساد فی الارض کا عملی نمونہ بن چکی ہے۔ فساد فی البر وبحر نے ہر طرف انسان کو چین اور آرام سے محروم کر دیا ہے۔ ''جس کی لاٹھی اُس کی بھینس ''کا قانون رائج ہے۔ دنیا کی مظلوم اور محکوم اقوام کو طاقت کے زور پر دبایا جارہا ہے۔ اقبال اسی لیے اپنے زمانے کے ان رویّوں سے بیزار ہیں اور ایک نئے جہاں کی تعمیر کے خواہاں ہیں۔ اس جہانِ نو کی تعمیر کے لیے زندگی کے مختلف میدانوں میں فکری اور عملی سطح پر مستقل اقدار کی حامل تہذیبوں کے درمیان تصادم ماضی میں بھی تھا، حال میں جاری ہے اور مستقبل میں تہذیبی و ثقافتی سطح پر تصادم کے امکانات موجود ہیں۔ اقبال ایک نئے نظامِ عالم کا خواب دیکھ رہے تھے:

آبِ روانِ کبیر، تیرے کنارے کوئی
دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب
عالمِ نَو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں
میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب

(کلیاتِ اقبال:ص۴۲۷)

اقبال کی شعری، نثری اور عملی کاوشوں کا منتہائے کلی ایک ایسے معاشرے کا قیام تھا، جو روحانیت سے فیض اندوز ہو اور اسلام کے آفاقی تصور پر استوار ہو۔ ایک ایسا معاشرہ جو رنگ، نسل، رتبے، درجے اور ذات پات کے امتیازات سے پاک ہو، جس میں باہمی انسانی احترام کار فرما ہو اور جس میں ایثار اور بے غرضی کا چلن عام ہو۔[۴۶]

اقبال کے نزدیک جو عالمِ نَو ابھی پردۂ تقدیر میں تھا، اس کے خدو خال اُنھوں نے اپنی فکر میں واضح کیے ہیں۔ یہ ایک فطری امر ہے کہ روحانی اور مادی بنیادوں پر تشکیل پانے والی دو تہذیبیں اور دو تمدّن عملی زندگی کے برتاؤ اور رویے میں مختلف ہوں گے۔ ان دونوں کے درمیان اختلافِ رائے کا موجود ہونا ان کے خمیر میں شامل ہے۔ تاریخ میں جب بھی اس فرق کو مٹا کر کوئی معجون تیار کرنے کی کوشش کی گئی، وہ دیرپا ثابت نہیں ہوا۔

سرور جو حق و باطل کی کارزار میں ہے
تو حرب و ضرب سے بیگانہ ہو تو کیا کہیے

(کلیاتِ اقبال:ص۵٦٦)

اکبر کا دینِ الٰہی اور بھگتی تحریک اس کی واضح مثالیں ہیں:'خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی' حق و باطل کے اس معرکے میں قوت اور شان و شوکت لازمی عنصر ہے۔ اقبال نے تو مقصدِ نبوّت بیان کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا:

وہ نبوّت ہے مسلماں کے لیے برگِ حشیش
جس نبوّت میں نہیں قوت و شوکت کا پیام

(کلیاتِ اقبال:ص۵٦۹)

لیکن ضربِ کلیم کی نظم ''قوت اور دین ''میں اس قوت، جو اخلاقی ضابطے کی پابند نہ ہو، وہ 'نشہ قوت' میں علم و ہنر اور عقل و نظر کو روند ڈالتی ہے۔ اس لیے اقبال کے نزدیک کسی اخلاقی اور الہامی ضابطے کے بغیر قوت انسان دشمن رویے اپناتی ہے:

لادیں ہو تو ہے زہرِ ہلاہل سے بھی بڑھ کر
ہو دیں کی حفاظت میں تو ہر زہر کا تریاق

(کلیاتِ اقبال:ص٦۱)

تمدّن چوں کہ ظاہری سطح پر کی تہذیب کا مظہر ہوتا ہے اور اس کی تجسیم انسانی شکل میں ہوتی ہے۔ اس لیے اقبال نے شاہین، مردِ مومن اور مردِ مسلماں جیسی اصطلاحات اور تراکیب اپنے کلام میں استعمال کی ہیں۔ اقبال نے دراصل دو کردار نمایاں کیے ہیں، جن میں سے ایک روحانی تہذیب اور دوسرا مادی تہذیب کو ظاہر کرتا ہے۔

ضربِ کلیم کی نظموں: ایک فلسفہ زدہ سید کے نام، افرنگ زدہ، امامت، تصوف، مسلماں کا زوال، ملائے حرم میں اقبال نے انھی دو کرداروں کے اوصاف بیان کیے ہیں۔ اس لیے دو الگ الگ خصوصیات اور نقطہ نظر کے حامل کردار کشمکشِ حیات میں اتحاد و یکجہتی کے بجائے مقابلے، مسابقت اور مبارزت کے لیے صف بندی کریں گے۔

ضربِ کلیم کی نظم ''ہندی اسلام ''کا آخری شعر ملاحظہ ہو:

مُلّا کو جو ہے ہند میں سجدے کی اجازت
ناداں یہ سمجھتا ہے کہ اسلام ہے آزاد

(کلیاتِ اقبال:ص۵۴۸)

''سجدے کی آزادی ''پر قناعت کرنے والوں کو اقبال نے نظم ''توحید''میں کیسی ملامت کی ہے:

قوم کیا چیز ہے قوموں کی امامت کیا ہے
اس کو کیا سمجھیں یہ بیچارے دو رکعت کے امام

(کلیاتِ اقبال:ص۵۳۷)

''قوموں کی امامت ''کے باب میں اقبال مسلمانوں کے لیے محض نماز، روزہ اور چند عبادات کو درست نہیں سمجھتے، بل کہ وہ اسلام کو حرکی نظریے اور آفاقی دین کے طور پر دُنیا میں غالب اور کار فرما دیکھنا چاہتے ہیں۔ وہ ''سجدے کی آزادی ''پر قناعت کرنے والے ''دو رکعت'' کے امام سے الحذر کرتے ہوئے اپنی نظم ''امامت ''میں فرماتے ہیں:

ہے وہی تیرے زمانے کا امامِ برحق
جو تجھے حاضر و موجود سے بیزار کرے
موت کے آئینے میں تجھ کو دکھا کر رُخِ دوست
زندگی تیرے لیے اور بھی دشوار کرے
دے کے احساسِ زیاں تیرا لہو گرما دے
فقر کی سان چڑھا کر تجھے تلوار کرے
فتنۂ ملتِ بیضا ہے امامت اُس کی
جو مسلماں کو سلاطیں کا پرستار کرے

(کلیاتِ اقبال:ص۵۶۲)

ان کے نزدیک: 'ہے زندہ فقط وحدتِ افکار سے ملت 'اور اس وحدت کو بچانے کے لیے قوت درکار ہوتی ہے۔

وحدت کی حفاظت نہیں بے قوتِ بازو

اور قوت جس گروہ انسانی کے پاس ہوگی اس کا دوسروں سے معرکہ ہونا لازم ہے۔ اقبال کو قلق ہے:

نماز و روزہ و قربانی و حج
یہ سب باقی ہیں تو باقی نہیں ہے

(کلیاتِ اقبال:ص ۵۶۲)

اور کبھی فرماتے ہیں: مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے۔(کلیاتِ اقبال:ص ۴۵۲)

اقبال دنیا کی امامت و قیادت کے لیے مسلمانوں میں: عشق ہو جس کا جسور، فقر ہو جس کا غیور (کلیات اقبال، ص ۵۶۵) جیسی صفات دیکھنا چاہتے ہیں اور مسلمانوں سے گلہ کر رہے ہیں:

مصلحتاً کہہ دیا میں نے مسلماں تجھے
تیرے نفَس میں نہیں، گرمیِ یوم النشور

(کلیاتِ اقبال:ص ۵۶۴)

مراد یہ ہے کہ مسلمان وہ تھے جن کی سانس قیامت کی گرمی اگلتی رہتی تھی۔ اس بات سے کیا یہ ثابت نہیں ہو جاتا کہ اقبال کے نزدیک اسلامی فکر کی حامل تہذیب اپنی معاصر تہذیبوں پر غلبے کے لیے "گرمی یوم النشور" جیسی ایمانی صفات پیدا کرے۔ ضرب کلیم کی نظم:'اے پیرِ حرم' میں مسلمان کو "رسمِ شبیری" ادا کرنے کے لیے کیا تڑپ موجود ہے:

اے پیرِ حرم رسم و رہ خانقہی چھوڑ
مقصود سمجھ میری نوائے سحری کا
اللہ رکھے تیرے جوانوں کو سلامت
دے سبق ان کو خود شکنی، خود نگری کا
تو ان کو سکھا خارا شگافی کے طریقے
مغرب نے سکھایا انھیں فن شیشہ گری

(کلیاتِ اقبال:ص ۵۷۱)

اسلامی عبادات و عقائد کے حوالے سے اقبال حرکی(Dynamic) نظریے کے داعی تھے، اِس لیے اُنھیں کبھی "دو رکعت کے امام" کی نماز اور اذان میں روحِ بلالی نظر نہیں آتی تھی۔ ضربِ کلیم میں غلاموں کی نماز (ص ۶۷۰)، مشرق مغرب (ص ۶۷۲) میں اُنھیں غلام مسلمانوں کے طویل سجدوں میں نجات کا راستہ نظر نہیں آتا تھا۔

اقبال کے نزدیک فکر و نظر کے جتنے دائرے ہیں ان میں تہذیبِ اسلامی موجودہ مادہ پرستانہ مغربی تہذیب کے مقابلے میں جداگانہ طرزِ عمل کی حامل ہے۔ خاراشگافی اور فنِ شیشہ گری ان معاصر تہذیبوں کے دو نقطہ نظر کا اظہار یہ ہیں۔ جیسا کہ اقبال نے مارچ ۱۹۰۷ء میں "طلبہ علی گڑھ کالج کے نام" نظم میں کہہ دیا تھا:

اوروں کا ہے پیام اور، میرا پیام اور ہے
عشق کے درد مند کا طرزِ کلام اور ہے

(کلیاتِ اقبال: ص ۱۴۰)

ضرب کلیم کی نظم "کافر و مومن" میں فکر کا اختلاف کس خوب صورت پیرائے میں بیان فرمایا گیا ہے:

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق

(کلیاتِ اقبال: ص ۵۵۷)

اور پھر یہی مومن کبھی، دریاؤں کے دل دہلاتا ہے اور کبھی جگرِ لالہ میں مانندِ شبنم ہوتا ہے یا رزمِ حق و باطل میں "فولاد" بن جاتا ہے۔ تہذیبِ اسلامی کا پروردہ "مردِ مسلماں جو خاک ہے مگر خاک سے آزاد" (کلیاتِ اقبال: ۵۵۸)

وہ کیسے کسی مادی تہذیب کے ساتھ مصلحت یا مصالحت کر سکتا ہے۔ وہ تو "اے روحِ محمدؐ" نظم میں، احمد مرسلؐ کے حضور استفسار کرتا ہے: پوشیدہ مجھ میں وہ طوفاں کدھر جائے (کلیاتِ اقبال: ص ۵۷۱)

اہلِ فرنگ کی فکر یا قومیت کی بنیاد اخوّت کے بجائے نسب، نسل اور خاندان ہے جب کہ اسلام کی قومیت کی اساس عقیدہ ہے۔ اقبال نے اس حقیقت کو یوں بے نقاب کیا:

ضمیر اس مدنیت کا دیں سے ہے خالی
فرنگیوں میں اخوّت کا ہے نسب پہ قیام

(کلیاتِ اقبال: ص ۵۷۲)

اقبال ضرب کلیم کی نظم "زمانہ حاضر کا انسان" میں مغربی فکر کی ظاہری ترقی اور ستاروں تک رسائی کے باوجود اسے حقیقت سے کہیں دور خیال کرتے ہیں:

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزر گاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا

اپنی حکمت کے خم و پیچ میں الجھا ایسا
آج تک فیصلہ نفع و ضرر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

(کلیاتِ اقبال:ص۷۶)

جو تہذیب مشینوں کے دھوئیں سے ہے سیہ پوش، جہاں: مردہ لادینی افکار سے عشق ہو، وہاں، زندگی کی شب تاریک کیسے سحر میں بدل سکتی ہے۔ پروفیسر ہنٹگٹن اور اسپنگلر نے مغربی تہذیب کو ایک بالا دست تہذیب کے طور پر پیش کیا اور اسلامی تہذیب کو صفحۂ ہستی سے معدوم خیال کیا، لیکن اقبال نے کسی نظر کے ساتھ مغرب کی تہذیبی یلغار اور غلبے کو دیکھتے ہیں:

زندہ کر سکتی ہے ایران و عرب کو کیوں کر
یہ فرنگی مدنیت کہ جو ہے خود لبِ گور

(کلیاتِ اقبال:ص۵۸۴)

یعنی مغربی تہذیب خود قبروں میں پاؤں لٹکائے بیٹھی ہے وہ کسی طرح ایران اور عرب کو زندہ کر سکتا ہے۔ کسی تہذیب کے برتر اور ارفع ہونے کے لیے روح کی پاکیزگی بنیادی شرط ہے۔ اگر روح، نفس کی ہر خواہش کی غلام بن جائے گی اور "میرا جسم میری مرضی" کا "سلوگن" کسی فکر کا محبوب نظریہ بن جائے گا تو خیالات میں بلندی، ضمیر میں پاکیزگی اور ذوقِ لطیف پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ضرب کلیم کے ایک قطعے "مغربی تہذیب" میں اقبال نے دونوں تہذیبوں کے فرق کو نمایاں کر دیا ہے:

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

(کلیاتِ اقبال:ص۵۸۵)

مغرب کی مادر پدر آزادی اور "میرا جسم میری مرضی" دراصل دو تہذیبوں کے فکری رویّے ہیں، جن کا اظہار ان کے تمدّن سے ہوتا ہے۔ اقبال نے دونوں رویّے اختیار کرنے والوں کے عملی کردار کے بارے میں فرمایا:

چھوڑ یورپ کے لیے رقصِ بدن کے خم و پیچ
روح کے رقص میں ہے ضربِ کلیم اللّٰہی !
صلہ اُس رقص کا ہے تشنگیِ کام و دہن
صلہ اِس رقص کا درویشی و شاہنشاہی

(کلیاتِ اقبال:ص۶۴۵)

''میرا جسم میری مرضی ''اور مادی آزادی کا صلہ منہ اور حلق کی پیاس (خواہش نفس کی تسکین) بجھانے کے سوا کچھ نہیں، جب کہ روحانی رقص (ضبطِ نفس) کا صلہ درویشی اور شہنشاہی ہے۔

مقالے کی طوالت سے بچنے کے لیے اجمالی طور پر ضرب کلیم میں تہذیبوں کے تصادم کے حوالے سے موجود افکار کی طرف صرف اشارے کیے جارہے ہیں: ''سیاسیاتِ مشرق و مغرب ''کے باب میں موجود نظموں: اشتراکیت، نفسیات حاکمی، تک نظموں کا غالب حصہ اقبال کی فکر و سوچ کو واضح کرتا ہے۔ اس باب میں اقبال نے معاصر افکار و نظریات محاکمہ کرتے ہوئے کبھی قرآن میں غوطہ زن ہونے کی بات کی ہے اور کبھی یہ خوش کن صدا بلند کی ہے کہ ''قریب آگئی ہے شاید جہانِ پیر کی موت ''اور ''یورپ اور یہود ''نظم میں تو اس مادی تہذیب کے بارے میں یہاں تک فرمایا:

ہے نزع کی حالت میں یہ تہذیبِ جواں مرگ
شاید ہوں کلیسا کے یہودی متولی

(کلیاتِ اقبال:ص۶۵۱)

اقبال کے پورے فکری نظام کی روشنی میں ضرب کلیم کے خصوصی مطالعے میں یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اقبال ایک نئے نظامِ عالم کا خواب دیکھ رہے تھے، وہ ملت اسلامیہ کے احیا اور نشاۃِ ثانیہ کے لیے پُر امید تھے۔ اس کے لیے انھوں نے اسرار و رموز میں خودی اور بے خودی کا تصور پیش کیا، جس میں فرد اور اجتماعیت کے لیے ایک روڈ میپ موجود ہے۔ اس روڈ میپ یا لائحہ عمل کی بنیاد ''روح امم کی حیات کشمکش انقلاب'' کے اصول پر رکھی گئی ہے۔ ضرب کلیم میں بھی اس کشمکش، مبارزت اور مقابلے کو بڑی وضاحت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے، جس میں فکرِ اسلامی کے دائمی، قابلِ عمل اور Dynamic ہونے پر کسی مرعوبیت کے بغیر جرأت کے ساتھ اظہار کیا گیا ہے۔

مغربی علوم اور اسلامی علوم کے تقابلی مطالعے کے بعد یہ حقیقت اقبال پر پہلے ہی روشن ہو چکی تھی کہ تہذیبِ مغرب، شاخِ نازک پر آشیانہ ہے اور اس سے مرعوب ہونے اور اس کی اندھی تقلید سے اپنی خودی کو ناکارہ

ہونے سے بچایا جائے۔ اس لیے کہ جب سے یہ عالم وجود میں آیا ہے۔ قوموں اور تہذیبوں کے درمیان تصادم ایک حقیقت کے طور پر موجود رہا ہے۔ اس لیے کسی تصادم سے خوف زدہ ہونے کے بجائے اپنی صف بندی کرنی چاہیے:

حقیقتِ ازلی ہے رقابتِ اقوام
نگاہِ پیرِ فلک میں نہ میں عزیز ، نہ تُو
خودی میں ڈوب ، زمانے سے ناامید نہ ہو
کہ اس کا زخم ہے در پردہ اہتمامِ رفُو
رہے گا تو ہی جہاں میں یگانہ و یکتا
اُتر گیا جو ترے دِل میں لاشریک لہٗ

(کلیاتِ اقبال:ص۶۷۵)

اقبال نے کائنات پر انسان کی حیثیت اور انسان کے مقصدِ تخلیق پر نہ صرف غوروفکر کیا، بل کہ مغربی مفکرین کے مادی نظریات کا ابطال بھی کیا۔

اقبال کے نزدیک مادی نقطہ نظر کے حامل فلاسفہ نے اپنے غوروفکر کو موضوع انسان اور کائنات بنا کر کائنات کے سربستہ رازوں سے پردہ اُٹھانے کے ساتھ ساتھ انسان اور کائنات کے تعلق پر بھی اپنے نظریات پیش کیے، لیکن وہ اِس حقیقت کو بھول گئے کہ خدا، انسان اور کائنات کی تثلیث کے باہمی تعلق کو موضوع بنائے بغیر یہ پیچیدہ گُتھیاں سلجھ نہیں سکتیں۔

قرآن کی سورۃ عَلَق (پہلی وحی) کی پانچ آیات کی روشنی میں کائنات ہست و بود کو چار دائروں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

(۱) عالمِ خلق (Physical World)
(۲) عالمِ عَلَق (Biological World)
(۳) قلم (Technology)
(۴) ہدایت

مغربی مفکرین نے علم کی ان چار دُنیاؤں میں سب سے اہم حقیقت یعنی ہدایت (وحی) کی روشنی کے بغیر اپنی تحقیق و جستجو کی ، جس پر اقبال سمیت دوسرے مسلم مفکرین نے تنقید کی اور علم کا اسلامی مثالیہ (Paradigm) متعارف کروایا۔ چھٹے خطبے میں اقبال نے اسلامی تہذیب کے ظہور اور اُس کی اساس سے

متعلق دوٹوک انداز میں فرمایا:

The new culture finds the foundtion of world-unity in the Principles of Tauhid. Islam, as a polity, is only a practical means of making this principle a living factor in the intellectual and emotional life of mankind. It demands loyalty to God not to thrones. (۴۷)

اقبال کے تصورِ تہذیب اور نظامِ فکر میں مرکزی نقطہ خدا، انسان اور کائنات کا باہم رشتہ ہے۔ اُن کا تصورِ تہذیب مادی نہیں، روحانی ہے، جس کے اندر، رنگ، نسل، جغرافیے اور زبان کی حیثیت ثانوی ہے۔ اصل اساس عقائد و نظریات ہیں۔ ان عقائد میں تصورِ توحید کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ اقبال نے اِس تصورِ الٰہ کی روشنی میں قوموں اور تہذیبوں کے عروج وزوال کا جائزہ لیا ہے۔

اپنے تصورِ تہذیب میں اقبال نے اسلامی تہذیب کے احیا کا خواب دیکھا اور اُس کے لیے ایک قابلِ علم لائحہ عمل بھی اپنے شعری اور نثری آثار میں اُمّت مسلمہ کے سامنے پیش کیا۔ مغرب کی مادی تہذیب کو اقبال نے ''فسادِ قلب و نظر'' سے تعبیر کیا۔

اقبال اِس تہذیب کو ابلیسی کھیل سے تعبیر کرتے ہیں، جس کا پروردہ ذہن، دُنیا میں خدا کی حاکمیت کے مقابلے میں اپنی حاکمیت قائم کیے ہوئے ہے۔ سیاستِ افرنگ (ضربِ کلیم) میں واضح اظہار ہے:

تری حریف ہے یارب سیاستِ افرنگ
مگر ہیں اِس کے پُجاری فقط امیر و رئیس
بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تو نے
بنائے خاک سے اُس نے دو صد ہزار ابلیس

(کلیاتِ اقبال: ص ۶۵۴)

خاک سے بنے ہوئے ابلیس نما انسانوں نے دُنیا میں استعماری و سامراجی نظام کا جال بچھا دیا ہے اور یہودی سوداگروں نے پوری دُنیا کو اپنی معاشی اور سیاسی گرفت میں لے لیا ہے۔ اقبال نے بہت پہلے اہلِ فلسطین کو متنبہ کر دیا تھا:

تری دوا نہ جنیوا میں ہے نہ لندن میں
فرنگ کی رگِ جاں پنجۂ یہود میں ہے

(کلیاتِ اقبال: ص ۶۷۱)

بے چارہ مسلمان ہاتھ پر ہاتھ دھرے منتظر فردا ہے۔ اقبال نے اسلامی تہذیب کے ماننے والوں کو غالب تہذیب کی گمرائیوں سے آگاہ کرتے ہوئے، اُس کے مقابلے کے لیے تیار کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ اِس راستے میں مسلمانوں کے لیے زادِ راہ کیا ہونا چاہیے:

دین ہو، فلسفہ ہو، فقر ہو، سلطانی ہو
ہوتے ہیں پختہ عقائد کی بنا پر تعمیر

(کلیاتِ اقبال:ص۶۵۵)

اور غلامی سے نجات کے لیے ضروری سامان اپنی خودی کی تعمیر ہے اور خودی کی تعمیر کے لیے اقبال نے تین مراحل بیان کیے ہیں: اطاعتِ الٰہی، ضبطِ نفس اور نیابتِ الٰہی:

سُنا ہے میں نے ، غلامی سے اُمتوں کی نجات
خودی کی پرورش و لذّتِ نمود میں ہے

(کلیاتِ اقبال:ص۶۷۱)

"بڑھے بلوچ کی نصیحت "میں تہذیبوں کے درمیان پیش آمدہ معرکے کے بارے میں کہا:

دیں ہاتھ سے دے کر اگر آزاد ہو ملت
ہے ایسی تجارت میں مسلماں کا خسارا
دُنیا کو ہے پھر معرکۂ روح و بدن پیش
تہذیب نے پھر اپنے درندوں کو اُبھارا
اخلاصِ عمل مانگ نیاگانِ کُہن سے
شاہاں چہ عجب گر بنوازند گدارا!

(کلیاتِ اقبال:ص۷۱۴)

تہذیبوں کی کشمکش میں اقبال نے بڑے اعتماد کے ساتھ: خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی، کہ کر ملتِ اسلامی کی وہ خصوصیات نمایاں کی ہیں، جو اُسے دوسری اقوام اور تہذیبوں سے جُدا کرتی ہیں۔ ضربِ کلیم کے قطعے "کافر و مومن "میں اقبال نے خضر کی زبانی بتایا:

کل ساحلِ دریا پہ کہا مجھ سے خضر نے
تُو ڈھونڈ رہا ہے سَمِ افرنگ کا تریاق

اِک نکتہ مرے پاس ہے شمشیر کی مانند
بُرّندہ و صَیقل زدہ و روشن و بَرّاق
کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اِس میں ہیں آفاق

(کلیاتِ اقبال:ص۵۵۶)

بالِ جبریل کی ایک غزل میں اقبال نے مغربی تہذیب کی ظاہری چمک دمک اور آفاقی نگاہ کے بارے میں کہا تھا:

نہ کر افرنگ کا اندازہ اِس کی تابناکی سے
کہ بجلی کے چراغوں سے ہے اِس جوہر کی برّاقی
دِلوں میں ولولے آفاق گیری کے نہیں اُٹھتے
نگاہوں میں اگر پیدا نہ ہو اندازِ آفاقی

(کلیاتِ اقبال:ص۳۸۷)

اسلامی تہذیب کے پروردہ انسان کی نگاہ کی وسعت کو اقبال نے دوسری جگہ اِس طرح بیان کیا:

نگاہ وہ نہیں جو سرخ و زرد پہچانے
نگاہ وہ ہے کہ محتاجِ مہر و ماہ نہیں

(کلیاتِ اقبال:ص۶۹۰)

یعنی مومن کے اندر آفاق گم ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ بجلی کے چراغوں کی روشنی تو کجا، مومن کی نگاہ تو سورج اور چاند کی روشنی کی بھی محتاج نہیں ہے۔ یہ اندازِ آفاقی مادی تصورِ حیات کی بنیاد پر لذتِ امروز پر نگاہیں مرکوز کرکے حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ اِس کے لیے تزکیہ اور روحانی تربیت لازم ہے۔ اِس لیے اقبال نے کہا:

خوشا وہ قافلہ، جس کے امیر کی ہے متاع
تخیلِ ملکوتی و جذبہ ہائے بلند

(کلیاتِ اقبال:ص۶۶۹)

اقبال نے دونوں تہذیبوں کے پروردہ افراد کا موازنہ کرتے ہوئے کہا کہ مادی تصورِ حیات انسان کو پست ذہن بناتا ہے:

ہمیشہ مور و مگس پر نگاہ ہے اُن کی
جہاں میں ہے صفتِ عنکبوت اِن کی کمند

(کلیاتِ اقبال:ص۶۶۹)

تخیل ملکوتی کے لیے اعلیٰ انسانی و روحانی قدروں کو وظیفہ حیات بنانا پڑتا ہے۔ اقبال نے اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی میں فرد کی تربیت کے لیے خودی اور معاشرے کے لیے بے خودی کا تصور پیش کیا۔ ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' میں اہلِ مغرب کی شاطرانہ چالوں اور سوداگرانہ ذہنیت کے پردے چاک کیے۔ ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' میں اقبال نے مغرب کے جمہوری نظام پر کیسے وار کیا:

تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر

(کلیاتِ اقبال:ص۷۰۴)

ضربِ کلیم میں اقبال نے اِس لادین سیاست کو ''کنیزِ اہر من'' اور ''دیوِ بے زنجیر'' سے تعبیر کرتے ہوئے اہلِ مغرب کی حکمتِ عملی بیان کی:

متاعِ غیر پہ ہوتی ہے جب نظر اِس کی
تو ہیں ہراولِ لشکر کلیسیا کے سفیر

(کلیاتِ اقبال:ص۵۶۵)

متاعِ غیر (دوسرے ممالک پر قبضہ) یعنی ملک گیری کی ہوس میں اہلِ مغرب جب دوسرے ممالک پہ قابض ہوتے ہیں تو وہاں اپنی تہذیب کو نظامِ تعلیم کے ذریعے نصاب کا حصہ بناتے ہیں:

تعلیم کے تیزاب میں ڈال اِس کی خودی کو
ہو جائے ملائم تو جدھر چاہے اِسے پھیر
تاثیر میں اکسیر سے بڑھ کر ہے یہ تیزاب
سونے کا ہمالہ ہو تو مٹی کا ہے اِک ڈھیر

(کلیاتِ اقبال:ص۶۶۶)

اقبال نے مغربی اقوام کی جمعیت کے مقابلے میں ''جمعیت اقوامِ مشرق'' کا تصور دیا اور آرزو کی:

دیکھا ہے ملوکیتِ افرنگ نے جو خواب
ممکن ہے اِس خواب کی تعبیر بدل جائے
تہران ہو گر عالمِ مشرق کا جنیوا
شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

(کلیاتِ اقبال:ص۶۵۹)

مسولینی نے ابی سینا پر حملہ کیا تو اقبال نے پہلے "ابی سینا" نظم لکھ کر مسولینی کے اِس اقدام کی مذمت کی، پھر اُس کی زبانی یورپ کی تاریخ غارت گری کو بیان کیا اور آخری شعر میں گویا یورپ کی اصل حقیقت بیان کر دی:

پردہ تہذیب میں غارت گری آدم کشی
کل رَوا رکھی تھی تم نے، میں رَوا رکھتا ہوں آج (کلیاتِ اقبال:ص ۶۶۲)

ضربِ کلیم کی نظم:"جمعیتِ اقوام" میں اقبال نے اِس تہذیب کو "داشتۂ پیرک افرنگ" سے تعبیر کیا کہ شاید ابلیس کے تعویذ سے یہ کچھ اور عرصہ زندہ رہے۔

اِس ابلیسی تہذیب سے نجات کے لیے اقبال نے اپنے شعری و نثری آثار میں پورا ایک نظام پیش کیا ہے۔ ضربِ کلیم میں "محراب گل افغان کے افکار" کے زیرِ عنوان ۲۰ غزلیات میں بھی جہاں پوری تہذیب کی خرابیوں کو بیان کیا گیا ہے اور اُسے "بے نامۂ تمام آہو" قرار دیا ہے وہاں مسلمانوں کو لاحق قلب و نظر کی بیماریوں کے ذکر کے ساتھ اُنھیں متنبہ کیا ہے:

مجھ کو ڈر ہے کہ ہے طفلانہ طبیعت تیری
اور عیار ہیں یورپ کے شکر پارہ فروش

(کلیاتِ اقبال:ص ۶۸۴)

مسلمانوں کو حق و باطل کے درمیان معرکہ آرائی اور خدا بیزار تہذیب کے ساتھ پنجہ آزمائی کے لیے "رسمِ شبیری" ادا کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔ اِس لیے کہ:

ممکن نہیں تخلیقِ خودی خانقہوں سے
اِس شعلہ نم خوردہ سے ٹوٹے گا شرر کیا!

(کلیاتِ اقبال:ص۶۸۶)

اقبال نے اِس معرکۂ خیر و شر میں حصہ لینے والوں کو یقین دلایا ہے کہ:

فرنگ سے بہت آگے ہے منزلِ مومن
قدم اُٹھا! یہ مقام انتہائے راہ نہیں
کھلے ہیں سب کے لیے غربیوں کے میخانے
علومِ تازہ کی سرمستیاں گناہ نہیں
اِسی سرور میں پوشیدہ موت بھی ہے تری
ترے بدن میں اگر سوزِ لااِلٰہ نہیں

(کلیاتِ اقبال:ص۶۹۰)

یعنی مومن کی منزل مقصود یورپ سے بہت آگے ہے۔ یورپ کے علوم سے فائدہ اُٹھانا گناہ نہیں، لیکن اگر توحید کی حرارت نہ ہو تو یہ علوم تمھیں موت کے گھاٹ اُتار سکتے ہیں۔

حوالہ جات:

۱۔ عبدالحمید صدیقی، پروفیسر: اسلام کا فلسفہ تاریخ (لاہور؛ اعلیٰ پبلی کیشنز؛ ۱۹۵۴ء) ص ۱۷۔

۲۔ ایضاً: ص ۲۸۱۔

۳۔ محمد اقبال، علّامہ: کلیاتِ اقبال۔ اردو (لاہور؛ اقبال اکادمی پاکستان؛ ششم، ۲۰۰۴ء) ص ۲۸۰۔

۴۔ شاہنواز فاروقی: تہذیبوں کا تصادم (لاہور؛ اسلامک پبلی کیشنز؛ ۲۰۲۰ء)، ص ۳۲۔

۵۔ Francis Furuyma: The End of History and Last Man(New York ;A.S.& Schuster, Inc.; ۲۰۰۶) P-۴۶

۶۔ ایضاً۔

۷۔ غلام رسول مہر، مولانا: مطالعہ تاریخ، حصہ دوم (ترجمہ و تلخیص: A Study of History)، (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۵۷ء) ص ۱۷۔

۸۔ The Clash of Civilizations and Remaking world order (New York; Touch stone Center; ۱۹۹۷) P.۴۰

۹۔ ایضاً۔

۱۰۔ ایضاً: ص ۲۱۰۔

۱۱۔ محمد حسن عسکری: جدیدیت یا مغربی گمراہی کی تاریخ کا خاکہ (لاہور؛ عکس پبلی کیشنز؛ ۲۰۰۶ء) ص ۱۶۔

۱۲۔ برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر: منہاج القرآن (لاہور؛ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ؛ اوّل، ۱۹۸۶ء) ص ۳۰۔

۱۳۔ جدیدیت یا مغربی گمراہی کی تاریخ کا خاکہ: ص ۵۲۔

۱۴۔ ابوالاعلیٰ مودودی، سیّد: تفہیمات، اوّل (لاہور؛ اسلامک پبلی کیشنز؛ ۲۰۱۶ء) ص ۱۴۳۔

۱۵۔ ایضاً: ص ۲۲۶۔

۱۶۔ ایضاً: ص ۲۲۸۔

۱۷۔ ایضاً: ص ۲۳۳۔

۱۸۔ عبدالحکیم، خلیفہ: اسلام کا نظریۂ حیات (لاہور؛ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ؛ ۲۰۰۷ء) ص ۳۷۶۔

۱۹۔ ایضاً: ص ۲۷۶۔

۲۰۔ نعیم صدیقی، مولانا: معرکہ دین و سیاست (لاہور؛ ادارۂ معارفِ اسلامی؛ اول، ۱۹۸۵ء) ص ۱۴۔

۲۱۔ منہاج القرآن: ص۱۹۔

۲۲۔ ایضاً: ص۳۰۔

۲۳۔ ایضاً: ص۲۲۔

۲۴۔ محمود احمد غازی، ڈاکٹر: خطبات (کراچی؛ زوّار اکیڈمی؛ ۲۰۱۲ء) ص۷۵، ۷۶۔

۲۵۔ تفہیمات (اوّل): ص۱۴۱۔

۲۶۔ ایضاً: ص۱۴۳۔

۲۷۔ ایضاً: ص۱۴۳۔

۲۸۔ The Clash of Civilizations and Remaking world order (New York; Touch stone Center; ۱۹۹۷) P.۴۶

۲۹۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر: عروج اقبال (لاہور؛ بزمِ اقبال؛ ۱۹۸۷ء) ص۱۹۳۔

۳۰۔ غلام رسول مہر (ترجمہ و تلخیص) مطالعہ تاریخ۔ حصّہ اوّل) مصنف: آرنلڈ جے ٹائن بی (لاہور؛ مجلس ترقیِ ادب؛ ۱۹۵۷ء) ص۴۲۔

۳۱۔ ایضاً: ص۴۱۔

۳۲۔ غلام رسول مہر (مترجم) تاریخ تہذیب، اوّل؛ مرتبین: کرین برنٹن، کرسٹو فر وڈلف (لاہور؛ شیخ غلام علی اینڈ سنز؛ ۱۹۶۵ء) ص۱۱۵۔

۳۳۔ مطالعۂ تاریخ (حصّہ دوم): ص۲۱۔

۳۴۔ جدیدیت یا مغربی گمراہی کی تاریخ کا خاکہ: ص۳۹۔

۳۵۔ کلیاتِ اقبال (اُردو): ص۲۵۱۔

۳۶۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر (ایڈیٹر): قومی انگریزی اُردو لغت (اسلام آباد؛ مقتدرہ قومی زبان؛ اوّل، ۱۹۹۲ء) ص۳۶۳۔

۳۷۔ لوئیس معلوف ر محمد رضی عثمانی: المنجد۔ عربی اُردو لغت (کراچی، دارالاشاعت، ۱۹۷۲ء) ص۱۲۲۔

۳۸۔ Clash of Civilization: P-۴۰

۳۹۔ ابوالاعلیٰ مودودی، سیّد: اسلامی تہذیب اور اُس کے اُصول و مبادی (لاہور؛ اسلامک پبلی کیشنز؛ اوّل ۱۹۵۵ء) ص۱۱۔

۴۰۔ عبدالواحد معینی / محمد عبداللہ قریشی (مرتب): مقالاتِ اقبال (لاہور؛ القمر انٹرپرائزر؛ ۲۰۱۱ء) ص ۴۷۔
۴۱۔ ایضاً: ص ۷۵۔
۴۲۔ Muhammad Iqbal: The Reconstruction of Religious thoughts in Islam(Lahore, Institute of Islamic Culture;۲۰۰۶), P-۱۳۲.
۴۳۔ رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر: تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ (لاہور؛ اقبال اکادمی پاکستان؛ ۱۹۸۲ء) ص ۶۵۔
۴۴۔ Latif A.Sherwani: Speeches, writings & Statements of Iqbal (Lahore, Iqbal Academy Pakistan;۱۹۹۵) P-۲۹۹
۴۵۔ لطیف احمد شروانی (مرتب): حرفِ اقبال (اسلام آباد؛ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی؛ ۱۹۸۴ء) ص ۲۱۹۔
۴۶۔ تحسین فراقی، ڈاکٹر: اقبال۔ دیدۂ بینائے قوم (اسلام آباد؛ پورب اکادمی؛ ۲۰۱۵ء) ص ۶۱۔