# اسلام، سیکولرازم اور اقبال

محمد انور صادق

اسلامی دنیا میں سیکولرازم کو فروغ دینا بھی نئے عالمی نظام کے اہداف میں شامل ہے۔ جس کا بنیادی مقصد مسلمانوں کی خیر خواہی بیان کیا جاتا ہے۔ دنیا میں عالمی نظام نافذ کرنے والوں کے نزدیک یورپ اور امریکہ کی ترقی اور خوش حالی کا راز چونکہ سیکولر نظامِ حیات کے اختیار کرنے میں پوشیدہ ہے۔ اِس لیے وہ اپنے تجربے کی روشنی میں مسلم معاشروں سے بھی یہ توقع رکھتے ہیں کہ وہ اپنے ہاں بھی سیکولر نظامِ حیات کو رواج دیں گے۔ امریکہ اور یورپ کی عالمی قیادت کی رائے میں مسلمانوں کی پسماندگی کی اصل وجہ چونکہ ریاست کے معاملات میں مذہب کی بے جا مداخلت ہے اِس لیے اگر اسلامی دنیا کے لوگ بھی آزادی اور خوش حالی کی منزل سے ہم کنار ہونا چاہتے ہیں تو انھیں بھی امریکہ اور یورپ کی پیروی میں مذہب کو ریاستی امور سے جدا کرنا ہوگا۔

نیا عالمی نظام نافذ کرنے والوں کی جانب سے مسلمان معاشروں میں سیکولرازم کے فلسفے کو رواج دینے کا مشورہ یا زیادہ بہتر الفاظ میں فیصلہ اِس دلیل کی بنا پر کہ یورپ او امریکہ کی ترقی اور خوش حالی کا راز اِس فلسفے کی ترویج میں پوشیدہ ہے کہ کسی صورت بھی قبول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ایسا کرنے سے مسلم معاشروں کو نہ صرف اپنے دینی اصولوں سے ہاتھ دھونا پڑیں گے بلکہ ایسا کرنے میں اُن کے تہذیبی تشخص کے مٹنے اور قومی تسلسل کے ٹوٹنے کا اندیشہ بھی موجود ہے۔ جب کہ اقبال کے ہاں اِس دور میں مسلمانوں کا سب سے بڑا مسئلہ ہی اپنے تہذیبی تشخص اور قومی تسلسل کو قائم رکھنا ہے۔ جسے ہم سیکولر نظامِ حیات کو اپنا کر قائم نہیں رکھ سکتے۔ اِس لیے غیروں کی جانب سے ترقی اور خوش حالی کے نام پر سیکولر نظامِ حیات کو اختیار کرنے کا مشورہ قبول کرنے سے پہلے ہمارے روشن خیال حکمرانوں اور سیکولر ذہن رکھنے والے دانشوروں کو اقبال کے اِس مشورے پر بھی غور کرنا ہوگا جس میں وہ کسی تصور یا فلسفے کی پیدائش کے تاریخی پس منظر کو جاننا از حد ضروری قرار دیتے ہیں۔ اِس سلسلے میں اقبال نے فرمایا:

فکری ارتقا کو انسانی فعلیت کے دیگر پہلوؤں سے منقطع نہیں کیا جا سکتا۔ تاریخ فلسفہ کی کتابیں ہمیں یہ تو بتاتی ہیں کہ مختلف قوموں نے کیا سوچا ہے لیکن اُن مختلف معاشرتی اور سیاسی اسباب وعوامل کے بارے میں ہمیں کوئی معلومات فراہم نہیں کرتیں جن سے فکرِ انسانی کا کردار متعین ہوا فلسفے کی جامع تاریخ مرتب کرنا یقیناً ایک دشوار کام ہوگا۔[۱]

اقبال کے حوالے سے فلسفے کی تاریخ نویسی کا جو اہم اصول ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے جب ہم اُس کی روشنی میں سیکولرازم کے تاریخی پس منظر کا مطالعہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اِس نظام حیات کی تشکیل میں کم از کم چار بڑے واقعات نے نمایاں کردار ادا کیا ہے جنھیں یورپ کی تاریخ میں عام طور پر رینے ساں، ریفارمیشن، روشن خیالی کی تحریک اور صنعتی انقلاب کے ناموں سے یاد کیا جاتا ہے۔ راقم کے خیال میں اگر یورپ کی تاریخ میں یہ واقعات رونما نہ ہوتے تو شاید سیکولرازم کا ظہور بھی عمل میں نہ آتا۔ بہرحال اِن واقعات پر روشنی ڈالنے سے پہلے یورپ کی اُس تمدنی حالت کا شعور حاصل کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے جس میں اُس وقت وہاں کے لوگ اپنی زندگی بسر کر رہے تھے اور جس کے خلاف ردِ عمل کے طور پر سیکولر خیالات کا ظہور عمل میں آیا اور جس کے نتیجہ میں یورپ کے لوگوں نے عیسائیت کے عنصر کو جو وہاں کی غالب اکثریت کا مذہب تھا رفتہ رفتہ ریاست کے معاملات سے خارج کرنا شروع کر دیا اور یوں سیکولرازم کے فروغ کا رستہ ہموار ہوتا چلا گیا۔

واقعہ یہ ہے کہ یورپ کی تاریخ میں عیسائیت کا آغاز رومی سلطنت کے زیر سایہ ہوا تھا جس کا بنیادی اصول یہ تھا کہ خدا کا حق خدا کو دو اور سیزر کا حق سیزر کو دو جو گویا اِس امر کا اعلان تھا کہ مذہب اور ریاست دو جدا جدا معاملات ہیں جنھیں ایک دوسرے میں مداخلت کا حق حاصل نہیں ہے۔ تاہم مذہب اور ریاست کی یہ جدائی اُس وقت اپنے اختتام کو پہنچ گئی جب قسطنطین نے عیسائیت کا مذہب اختیار کر لیا اور دونوں اداروں ملا کر ایک کر دیا جس کا نتیجہ ڈاکٹر جان ولیم ڈریپر کے الفاظ میں یہ برآمد ہوتا ہے کہ یورپ کے ہر ملک میں دہری حکومت تھی ایک تو مقامی یعنی دنیوی حکومت ااور دوسری غیر ملکی حکومت جس کے اقتدارارت کا مصدر و مرکز پاپائے روما تھا۔ روما کے اثر کا مقامی اثر پر غالب ہونا ایک لازمی امر تھا۔[۲] چنانچہ چرچ اور سٹیٹ کے اِس گٹھ جوڑ کے اثرات یورپ کی تمدنی حالت پر کیا مرتب ہوئے اِس کا اندازہ ہمیں مشہور اشترا کی دانش و رسید سبطِ حسن کے اِس اقتباس سے بخوبی ہوسکتا ہے جو اُن کے ایک مضمون ''تھیوکریسی'' سے لیا گیا ہے جس میں وہ بجا طور پر تحریر کرتے ہیں:

مغربی مورخین کلیسا کے ہزار سالہ اقتدار کو عہد تاریک سے تعبیر کرتے ہیں۔ اِس وجہ سے کہ وہاں چوتھی صدی سے چودھویں صدی تک تعصب، تنگ نظری اور توہم پرستی کا اندھیرا چھایا رہا۔ کلیسا نے عقل وخرد پر پہرے

بٹھا رکھے تھے اور کسی کی مجال نہ تھی کہ کلیسائی عقائد سے سرِ مو اختلاف کر سکے۔ ہر جگہ مذہبی عدالتیں قائم تھیں۔ یورپ کا ہر فردِ بشر جس کو بادشاہوں کی براہ راست سر پرستی حاصل نہ تھی مذہبی عدالتوں کے خوف سے کانپتا رہتا تھا۔[۳]

قرون وسطیٰ میں یورپ کے عام تمدنی حالات کے بارے میں کچھ ایسی ہی رائے کا اظہار ڈاکٹر مبارک علی نے بھی اپنی کتاب یورپ کی تاریخ میں اِن الفاظ میں کیا ہے:

> چرچ اور مذہبی عقائد نے قرونِ وسطیٰ کے معاشرے کو اِس قدر سختی سے جکڑ رکھا تھا کہ پڑھے لکھے تعلیم یافتہ لوگ اِس کی تعلیمات کے خلاف کچھ کہنے کی جرأت نہیں رکھتے تھے۔ سائنس دان اپنی تحقیق کی بنیاد علم پر نہیں بلکہ مفروضوں پر رکھتے تھے کیونکہ اوّل تو انھیں تجربات کی سہولت نہیں تھی۔ دوئم اُن کے تجربات مذہبی عقائد سے ٹکراتے تھے۔ اِس لیے وہ مذہب سے منحرف ہونے پر گھبراتے تھے۔[۴]

اس مقام پر اگر قرونِ وسطیٰ میں یورپ کی عام سماجی حالت کا خلاصہ بیان کر دیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ چنانچہ اُس وقت کے یورپ کا معاشرہ مکمل طور پر چرچ، بادشاہ اور فیوڈل لارڈز کے مشترکہ تسلط میں جکڑا ہوا تھا جنھوں نے نہ صرف عوام کے فکر ونظر کی آزادی کو سلب کر رکھا تھا بلکہ یورپ کا پورے کا پورا معاشرہ بھی جہالت کے اندھیروں میں ڈوبا ہوا تھا لیکن ''ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں'' کے مصداق دنیا میں کوئی معاشرہ بھی زیادہ دیر تک ایک حالت پر قائم نہیں رہ سکتا اور اُس میں تبدیلی کا رونما ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ یہی کچھ یورپ کے ساتھ بھی ہوا اور وہاں جلد ہی رینے ساں (Renaissance) کی تحریک جسے اردو میں تحریک احیائے علوم کا نام دیا جاتا ہے کا آغاز ہوا جس کے نتیجہ میں لوگوں میں نئے نئے علوم حاصل کرنے کا شوق پیدا ہوا اور انھوں نے چرچ کی اتھارٹی کو چیلنج کرنا شروع کر دیا کیونکہ اب اُنھیں نئے سائنسی علوم کے حقائق جنھیں عام طور پر مشاہدات کی بنیاد پر اخذ کیا جاتا تھا براہِ راست مذہبی عقائد سے متصادم دکھائی دینے لگے تھے۔ چنانچہ یورپ کے رہنے والوں نے اِس تصادم کا علاج سیکولرازم کے فلسفے میں تلاش کیا جس کی رو سے مذہب فرد کا ذاتی معاملہ قرار پایا اور اسے نہ صرف سائنس کی دنیا میں مداخلت سے روک دیا گیا بلکہ زندگی کے دوسرے امور سے بھی بے دخل کر دیا گیا۔

اِس کے برعکس اقبال چونکہ مذہب اور سائنس کے درمیان تصادم کے خیال کو نہ صرف غیر اسلامی قرار دیتے ہیں بلکہ وہ اِن دونوں قوتوں کے مابین ہم آہنگیوں کو تلاش کرنے کے آرزومند بھی ہیں اس لیے ہم اِس سے یہ نتیجہ بھی اخذ کر سکتے ہیں کہ کم از کم اسلام کی حدود میں سیکولرازم کو اختیار کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ اقبال کی رائے میں مذہب اور سائنس کے درمیان تصادم کا جو خیال عام طور سے رواج پا گیا ہے وہ درست نہیں ہے اور اُس کا اطلاق دنیا کے تمام مذاہب پر یکساں طور پر نہیں کیا جا سکتا۔ اُن کے نزدیک تصادم کا یہ

خیال عیسائیت کے پس منظر میں یورپ کے مخصوص حالات کی وجہ سے پیدا ہوا تھا جسے آنکھیں بند کر کے اسلام پر منطبق کرنا انصاف کے تقاضوں کے منافی ہوگا۔ کیونکہ اقبال کے نزدیک دنیا میں اسلام ہی وہ مذہب ہے جسے سائنسی علوم سے کوئی خطرہ لاحق نہیں ہے۔ چنانچہ اقبال نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ جیسی معرکہ آرا کتاب لکھ کر جہاں تصادم کے اِس خیال کی تردید کی ہے وہاں انھوں نے مذہب اور سائنس کے درمیان پائی جانے والی ہم آہنگیوں کا ثبوت بھی فراہم کیا ہے۔ بہرحال اقبال ۶ مارچ ۱۹۲۷ء کو اپنے ایک اخباری بیان میں مذہب اور سائنس کے تصادم پر اظہار خیال کرتے ہوئے بجا طور پر فرماتے ہیں:

> سائنس اور مذہب کا تصادم غیر اسلامی ہے۔ قرآن کے ہر صفحہ پر انسان کو مشاہدہ اور تجربہ کے ذریعہ علم حاصل کرنے کی تلقین کی گئی ہے .......... ڈاکٹر ولیم جان ڈریپر کی تصنیف معرکۂ مذہب اور سائنس اصل میں مذہب اور سائنس کی ہنگامہ آرائی کی مظہر نہیں بلکہ عیسائیت اور سائنس کے تصادم کی تاریخ ہے۔ اِس تصادم کی وجہ یہ تھی کہ یورپ کے حکما اور علما مسلمانوں کی علمی ترقی سے متاثر ہوئے تو اہل فرنگ کے خیالات بھی زبردست انقلاب پیدا ہونے لگا اور رومن کیتھولک مذہب والے اِس علمی انقلاب سے متصادم ہوئے۔[۵]

بہرحال تحریکِ احیائے علوم کے علاوہ یورپ کی تاریخ میں جس دوسری بڑی تحریک نے وہاں کے لوگوں کو سیکولرازم کا فلسفہ اختیار کرنے پر مجبور کیا تھا وہ ریفارمیشن کی تحریک تھی جس کا بانی مارٹن لوتھر نامی ایک شخص تا جو ۱۴۸۳ء میں جرمنی کے ایک غریب گھرانے میں پیدا ہوا تھا۔ مارٹن لوتھر کی اِس تحریک کا بنیادی مقصد دراصل عیسائیت کو اُس کی اصل روح کے مطابق ازسرِ نو بحال کرنا تھا جو خدا کی اطاعت اپنی جگہ اور بادشاہ کی اطاعت اپنی جگہ کے اصول پر مشتمل تھی۔ اب صاف ظاہر ہے کہ قرونِ وسطی کے معاشرے میں اِس اصول کو ازسرِ نو بحال کرنا بغاوت سے کم نہ تھا کیونکہ ایسا کرنے کی صورت میں ریاست اور چرچ کے ہزار سالہ گٹھ جوڑ کے ٹوٹنے کا اندیشہ تھا جس کی زد براہِ راست کلیسا کے مفادات پر پڑ سکتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ پوپ نے اپنے ایک فرمان میں لوتھر کے باغیانہ اقدامات کی پُرزور مذمت کی اور اُسے ایک ایسا جنگلی سور قرار دیا جو لارڈ کے باغ میں گھس آیا ہو لیکن اِس سب کے باوجود جرمنی کے حکمرانوں نے جو پہلے ہی پوپ کی دخل اندازیوں سے تنگ آ چکے تھے لوتھر کا بھرپور ساتھ دیا اور پوپ کے ظلم سے اُس کی حفاظت کی۔

اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ ریفارمیشن کی اِس تحریک سے یورپ کی سرزمین پر سیکولرازم کا پودا کیسے فروغ پذیر ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ لوتھر کی جارہ کردہ اِس تحریک نے جہاں عیسائیت کو اُس کی اصل روح کے مطابق ازسرِ نو بحال کر دیا تھا وہ اُس نے یورپ کے پورے معاشرے کو بھی مختلف قومی ریاستوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ اب چونکہ نئی پیدا ہونے والی ان قومی ریاستوں کو منظم اور مستحکم کرنے میں کلیسا کے فراہم

کردہ شرعی قوانین کارگر ثابت نہ ہو سکتے تھے۔ لہٰذا نئے سرے سے قانون سازی کی ضرورت محسوس ہوئی۔ چنانچہ اس قومی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے حکمرانوں کو یونان اور روم کے وضع کردہ سول قوانین کا سہارا لینا پڑا جو اپنی نوعیت میں بڑی حد تک سیکولر مزاج کے حامل تھے۔ اب جگہ جگہ لا کالج قائم ہو چکے تھے جن میں رومن لا کی تعلیم دی جاتی تھی تا کہ قومی ریاستوں کی روز افزوں قانونی ضرورتوں کو پورا کیا جا سکے۔ دوسری طرف یہ تعلیم کلیسا کے حق میں بڑی مہلک ثابت ہوئی کیونکہ اِس کی وجہ سے عدالتوں کا کردار بدل گیا تھا اور فیصلے شرعی قوانین کے بجائے سیکولر قوانین کے تابع ہونے لگے اور یوں پورے کا پورا یورپین معاشرہ رفتہ رفتہ سیکولر نظامِ حیات کی گرفت میں آتا چلا گیا۔ اِس صورتِ حال کی جانب اشارہ کرتے ہوئے سید سبطِ حسن بجا طور پر لکھتے ہیں:

> دوسرا اہم رجحان جس سے سیکولر عناصر کو تقویت ملی شرعی قوانین کی جگہ سول قوانین کی بڑھتی ہوئی مقبولیت تھی۔ اِس رجحان کو بھی اٹلی کی جمہوری حکومتوں نے ہی سہارا دیا۔ چونکہ کلیسا کے وضع کردہ فرسودہ قوانین نئی زندگی کے تقاضوں کو پورا نہیں کر سکتے تھے۔ لہٰذا........ ہر جگہ لا کالج قائم ہو گئے۔ اِن درس گاہوں میں قدیم رومن لا کی تعلیم دی جاتی تھی۔[۶]

اقبال جب مسلمانوں کے موجودہ تمدنی حالات کا موازنہ یورپ کے اُن تمدنی حالات سے کرتے ہیں جو لوتھر کے زمانے میں موجود تھے تو انھیں اِن دونوں معاشروں کے احوال میں گہری مماثلت دکھائی دیتی ہے۔ تاہم وہ اس مماثلت کے باوجود مسلمانوں کی اصلاح لوتھر کے انداز میں کرنا پسند نہیں کرتے۔ راقم کے نزدیک اس کی بنیادی وجہ اصلاحی نقطہ ہائے نظر کا وہ ختلاف ہے جو اسلام اور عیسائیت کی ماہیت کے باعث پیدا ہوتا ہے۔ از روئے اسلام دین کا تعلق انسانی زندگی کے تمام شعبوں سے ہے جب کہ عیسائیت میں دین اور دنیا الگ الگ معاملات ہیں اور انھیں ایک دوسرے میں مدغم نہیں ہونا چاہیے۔ اسلام میں اصلاحی کوششیں دین و دنیا کی یک جائی پر جب کہ عیسائیت میں اِن دونوں کی جدائی پر منتج ہوتی ہیں۔ اب چونکہ یورپ میں لوتھر نے عیسائیت کو اُس کی اصل روح کے مطابق بحال کر کے زندگی کے دیگر شعبوں کو سیکولر نظامِ حیات کے حوالے کر دیا تھا۔ اِس لیے اُس کا یہ تجربہ اسلامی دنیا میں دہرایا نہیں جا سکتا۔ چنانچہ اقبال اسلام میں دین و دنیا کی یک جائی کے تصور پر روشنی ڈالتے ہوئے اپنے الہ آباد والے خطبے میں فرماتے ہیں:

> اسلام کا مذہبی نصب العین اس کے معاشرتی نظام سے مربوط و منسلک ہے جو خود اُس کا اپنا پیدا کردہ ہے۔ اگر ایک کو رد کیا گیا تو دوسرا خود بخود مسترد ہو جائے گا۔ اس لیے ایک مسلمان اِس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتا کہ نظامِ سیاست کو ایسے قومی خطوط پر مرتب کیا جائے جس سے اسلام کے اصولِ اتحاد کی نفی ہو جائے۔[۷]

احیائے علوم اور اصلاحِ مذہب کی ان زوردار تحریکوں کے بعد جس تیسری تحریک نے یورپ کے مزاج

کو زیادہ سے زیادہ سیکولر بنانے میں معاون کا کردار ادا کیا ہے وہ روشن خیالی (Enlightenment) کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ روشن خیالی کی یہ تحریک ہالینڈ اور انگلستان سے شروع ہو کر رفتہ رفتہ سارے یورپ میں پھیلتی چلی گئی اور بالآخر فرانس میں اپنے اوجِ کمال تک جا پہنچی۔ انگلستان میں اِس تحریک کا آغاز بیکن، ہابز اور لاک وغیرہ کی تجربیت پسندی سے ہوا تھا جب کہ فرانس میں اِسے والٹیر اور اُس کے قاموسی رفقا نے پروان چڑھانے میں نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ جرمنی میں اِس تحریک کا باعث ریفارمیشن سے مایوسی اور مذہبی تنازعات تھے۔ اس لیے لوگ عقل کی جانب لوٹے اور فطرتی مذہب اور رواداری کے حامی بنے۔ اِن لوگوں میں ولف اور لیسنگ وغیرہ شامل تھے۔ بہر حال روشن خیالی کی یہ تحریک جن اصولوں پر قائم کی گئی تھی اُن کا خلاصہ حسبِ ذیل نکات میں بیان کیا جا سکتا ہے۔

۱- انسان فطرت پر قابو پا سکتا ہے

۲- خدا کی ذات سے انکار نہیں مگر اُس کی بنائی ہوئی کائنات کو سمجھنا ضروری ہے۔

۳- انسان خدا سے آزاد ہے۔

۴- لوگوں پر حکمرانوں اور بادشاہوں کی بجائے قواعد وضوابط کے ذریعہ حکومت کی جائے۔

۵- دنیا کے بارے میں علم تجربات سے ہوگا۔ مذہبی عقائد سے نہیں۔[۸]

یورپ میں احیائے علوم اور اصلاحِ مذہب کی تحریکوں کے ظہور اور اُن کے نتائج کے بارے میں اقبال کے ردِ عمل کا احوال بیان کرنے کے بعد اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ روشن خیالی کی تحریک پر وہ کیا رویّہ اختیار کرتے ہیں تاہم اِس سوال کا جواب حاصل کرنے سے پہلے مغربی تہذیب و ثقافت کے متعلق اقبال کے مجموعی رویے کی وضاحت کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اِس سوال کا جواب یہ ہے کہ راقم کے نزدیک اقبال مغربی تہذیب کے بارے میں مجموعی طور پر اعتدال پسندی کا رویہ اختیار کرتے ہیں جس کے مطابق وہ اُس کی خوبیوں کو اپنانے اور خرابیوں سے بچنے کی تلقین کرتے رہتے ہیں۔ مثال کے طور پر اقبال جس طرح مسلمانوں کو یورپ میں فروغ پانے والے علوم وفنون کو حاصل کرنے اور وہاں کی تہذیب و ثقافت کی ظاہری آب و تاب سے بچنے کا مشورہ دیتے ہیں اُسی طرح وہ اگر ایک طرف اسلامی دنیا میں روشن خیالی کے فروغ کا دل سے خیر مقدم کرتے ہیں تو دوسری جانب اِس میں پوشیدہ خطروں سے مسلمانوں کو آگاہ کرنا بھی اپنا فرض خیال کرتے ہیں۔ چنانچہ اِسی فرض کی بجا آوری میں اقبال روشن خیالی میں پوشیدہ خطروں کی نشاندہی کرتے ہوئے اپنے خطبے ''الاجتہاد فی الاسلام'' میں فرماتے ہیں:

> بہر حال ہم اُس تحریک کا جو حریت اور آزادی کے نام پر عالم اسلام میں پھیل رہی ہے دل سے خیر مقدم کرتے ہیں لیکن یاد رکھنا چاہیے آزاد خیالی کی یہی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے۔ آزاد خیالی کا رجحان بالعموم

تفرقہ اور انتشار کی طرف ہوتا ہے۔ کی طرف ہوتا ہے۔ لہٰذا نسلیت اور قومیت کے یہی تصورات جو اِس وقت دنیائے اسلام میں کارفرما ہیں اُس وسیع مطمح نظر کی نفی بھی کر سکتے ہیں جس کی اسلام نے مسلمانوں کو تلقین کی ہے۔[9]

انتشار انگیزی کے علاوہ اقبال کے نزدیک روشن خیالی کی تحریک میں ایک خطرہ اور بھی پوشیدہ ہے جسے وہ مذہب بیزاری کا نام دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ اپنے ایک خط مورخہ ۱۹؍جنوری ۱۹۲۲ء میں اِس خطرے کی نشاندہی کرتے ہوئے شیخ اعجاز احمد کے نام بجا طور پر لکھتے ہیں:

> اس وقت تو بالعموم انھیں مسلمانوں کو ملازمت کے لیے پسند کیا جاتا ہے (خاص کر اعلیٰ ملازمتوں کے لیے) جن کی اسلامیت حکومت کے خیال میں کمزور ہو اور اس کمزوری کا نام وسعتِ خیال یا لبرل ازم رکھا جاتا ہے۔[10]

احیائے علوم، اصلاحِ مذہب اور روشن خیالی کی تحریکوں کے علاوہ صنعتی انقلاب کے ثمرات نے بھی سرزمین یورپ میں سیکولر نظام حیات کی آبیاری میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ احیائے علوم اور روشن خیالی کی بدولت جیسا کہ ہم پہلے دیکھ آئے ہیں قرونِ وسطیٰ میں یورپ کے لوگوں نہ صرف نئے نئے علوم کو حاصل کرنے کی تحریک پیدا ہوئی بلکہ اُن کے دلوں میں مشاہداتی منہاج کی مدد سے تسخیرِ فطرت کا جذبہ بھی بیدار ہوا جس کے نتیجہ میں وہاں نت نئے سائنسی علوم کا ظہور عمل میں آیا چنانچہ یہی تو وہ سائنسی علوم ہیں جن کی بنیاد پر یورپ میں صنعتی انقلاب رونما ہوا اور وہاں بڑے پیمانے پر ترقی اور خوشحالی کا دور شروع ہوا۔ اب صاف ظاہر ہے کہ وہ معاشرہ جس میں مذہب لوگوں کی اجتماعی زندگی سے خارج ہو کر محض فرد کا ذاتی معاملہ بن چکا ہو اور جہاں لوگوں کو سوچنے اور اپنے فیصلے آپ کرنے کی آزادی حاصل ہو چکی ہے اور جہاں بے پناہ ترقی اور خوشحالی کی بدولت لوگوں کو کھل کر کھیلنے کے تمام مواقع میسر ہو چکے ہیں تو وہاں سیکولر نظامِ حیات کو فروغ حاصل نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا؟

قرونِ وسطیٰ کے یورپ میں سیکولرازم کے ظہور، ارتقا اور عروج کے تاریخی پس منظر کا مطالعہ کرنے کے بعد اب ہمیں اِس سوال پر غور کرنا ہوگا کہ اگر زندگی کا یہ فلسفہ یورپ کی عیسائی دنیا میں کامیابی سے ہمکنار ہوسکتا ہے تو کیا یہ اسلامی دنیا میں بھی ہمکنار ہوسکتا ہے تو کیا یہ اسلامی دنیا میں بھی کامیاب ہوسکتا ہے تو کیا یہ اسلامی دنیا میں بھی کامیاب ہوسکتا ہے اور کیا مسلمان معاشرے بھی اِس پر عمل پیرا ہو کر وہی نتائج حاصل کر سکتے ہیں جو یورپین معاشروں نے حاصل کیے ہیں؟ راقم کے نزدیک اِس کا جواب یقیناً نفی میں ہے جس کی بنیادی وجہ عیسائیت اور اسلام کے تاریخی پس منظر کا وہ اختلاف ہے جس نے ابتدا ہی میں اِن دونوں مذاہب کے سماجی رویوں کو ایک دوسرے سے جدا کر دیا تھا۔ عیسائیت کا ظہور جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں یہود کی

قانون پرستی کے خلاف ایک شدید ردِ عمل کے طور پر اُس وقت ہوا تھا جب رومیوں نے فلسطینی علاقوں پر نہ صرف قبضہ کر لیا تھا بلکہ وہاں اپنے قوانین بھی نافذ کر دیئے تھے۔ یہودیوں نے ان قوانین کی مخالفت کی جس کے نتیجہ میں وہاں کشت وخون بھی ہوا۔ چنانچہ اِس تجربے کی روشنی میں حضرت عیسیٰ ؑ نے عدم تشدد کی پالیسی اختیار کی اور یہ کہہ کر ''خدا کا حق خدا کے لیے اور سیزر کا حق سیزر کے لیے'' ریاست کو مذہب سے جدا کر دیا۔ چنانچہ حضرت عیسیٰ ؑ کی اِس پالیسی کے نتائج پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال ناؤمن کے حوالے سے اپنے خطبے ''الاجتہاد فی الاسلام'' میں بجا طور پر لکھتے ہیں:

> ابتدائی مسیحیت نے ریاست، قانون، نظم امور پیداواری اور اِس قسم کے دوسرے حقائق کو مطلق اہمیت نہیں دی۔ بالفاظِ دیگر اُس نے انسانی معاشرے کو قابلِ اعتنا نہیں سمجھا۔[۱۱]

اس کے برعکس اسلام اپنے ظہور کے وقت موجود سماجی حالات سے سمجھوتہ کرنے کے بجائے انھیں تبدیل کرنے کا ارادہ ظاہر کرتا ہے۔ چنانچہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے جزیرہ نمائے عرب میں سب سے پہلے کثرت پرستی کے خلاف جو اُس وقت معاشرے کی سب سے بڑی برائی تھی اپنی مہم کا آغاز کیا اور لوگوں کو خدائے واحد کی عبادت کرنے کی دعوت دی تھی جس نے عرب معاشرے کو ہلا کر رکھ دیا۔ بہر حال ماہرینِ نفسیات کے خیال میں انسان کی سماجی زندگی اُس کے تصورِ خدا کا عکس ہوا کرتی ہے۔ اب چونکہ عربوں میں صدیوں سے کثرت پرستی کا رواج عام تھا اِس لیے اُن کے ہاں مرکزی قیادت کا فقدان تھا اور اُن کی سماجی زندگی مختلف شعبوں میں بٹی ہوئی تھی۔ اِسلام نے اِس صورت حال کو بدلا اور وحدت پرستی کی بدولت نہ صرف انسانیت کو ایک پرچم تلے جمع کیا بلکہ زندگی کے تمام شعبوں یا پھر دوسرے الفاظ میں دین ودنیا کو یک جا بھی کر دیا اور یوں اسلام نے دین ودنیا کی وہ دوئی جسے عیسائیت نے رواج دیا تھا سرے سے مٹا دیا۔ چنانچہ عیسائیت اور اسلام کے اِس بنیادی فرق پر روشنی ڈالتے ہوئے علامہ سید سلیمان ندوی نے بجا طور پر فرمایا:

> اسلام دین ودنیا اور جنتِ ارضی سماوی اور آسمانی بادشاہی اور زمین کی خلافت دونوں کی دعوت لے کر اوّل ہی روز سے پیدا ہوا۔ اِس کے نزدیک عیسائیوں کی طرح خدا اور قیصر دو نہیں ہیں۔ ایک ہی شہنشاہ علی الاطلاق ہے جس کے حدودِ حکومت میں نہ کوئی قیصر ہے اور نہ کوئی کسریٰ۔[۱۲]

اقبال کے نزدیک عیسائیت اور اسلام کے مابین زندگی کے بارے میں سماجی رویوں کا فرق دراصل دونوں مذاہب کی داخلی توانائی کا وہ فرق ہے جس کی بنیاد پر عیسائیت کو اپنے خارجی حالات سے سمجھوتہ کرنا پڑا جب کہ اسلام اپنے خارجی حالات کو یکسر تبدیل کرنے پر کمر بستہ ہو گیا۔ اقبال کی رائے میں دنیا کے اِن دونوں مذاہب کا بنیادی مقصد اگرچہ شرک اور بت پرستی کو ختم کرنا ہی تھا لیکن اپنی داخلی کمزوری کی وجہ سے

عیسائیت کو بت پرستی سے مفاہمت اختیار کرنا پڑی۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال یورپ کی عیسائیت کو بھی جاہلیت قدیمہ کا ایک ناقص ترجمہ قرار دیتے ہیں۔ اِس کے برعکس اسلام نے کبھی شرک اور بت پرستی سے کمپرومائز نہیں کیا بلکہ اُسے ہر ممکن طریقے سے مٹانے کی کوشش کی ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ ہر وہ شے یا خیال جو اسلام کی روح سے متصادم ہوتا ہے وہ اُسے ہرگز قبول نہیں کرسکتا۔ راقم کے نزدیک اب چونکہ شرک اور بت پرستی کی طرح سیکولرازم بھی اسلام کی روح سے براہِ راست متصادم ہوتا ہے۔ اِس لیے وہ اُسے بھی اپنے ہاں جگہ دینے کا روادار نہیں ہوسکتا۔ بہرحال شرک اور بت پرستی کے حوالے سے عیسائیت اور اسلام کا موازنہ کرتے ہوئے ڈاکٹر جان ولیم ڈریپر نے جو رائے ظاہر کی ہے وہ بھی قابلِ غور ہے۔ اِس بارے میں وہ لکھتا ہے:

> اشاعتِ اسلام و اشاعتِ مسیحیت میں ایک بہت بڑا اہم فرق ہے۔ مسیحیت کو کبھی بھی اتنی طاقت حاصل نہ ہوئی کہ دولتِ روما کی بت پرستی کا قلع قمع کرسکتی۔ جس قدر اس کو ترقی ہوئی اُسی قدر بت پرستی کا عنصر اس میں زیادہ ملتا گیا۔ لیکن عرب میں حضرت محمدؐ نے قدیم بت پرستی کو ایسا مٹایا کہ اُس کا نشان تک باقی نہ رکھا۔ جن عقاید کی آپ نے اور آپ کے جانشینوں نے تلقین کی اُن میں بت پرستی کا ڈھونڈنے سے بھی سراغ نہیں ملتا۔[۱۳]

اقبال کی رائے میں علوم و فنون کی طرح دنیا میں مذاہب بھی دو قسموں کے پائے جاتے ہیں۔ ایک وہ جو زندگی کو ہاں کہتے ہیں اور دوسرے وہ جو زندگی کی ناں کہتے ہیں۔ اُن کے نزدیک اسلام کا تعلق پہلی قسم کے مذاہب سے ہے جب کہ عیسائیت کو وہ دوسری قسم کے مذاہب کی صف میں شمار کرتے ہیں۔ راقم کے خیال میں زندگی کو ہاں کہنے والے مذاہب سے اقبال کی مراد وہ مذہب ہوتے ہیں جن میں اگر ایک طرف فرد کا رشتہ خدا سے استوار کیا جاتا ہے تو دوسری جانب اجتماعی زندگی کے معاملات و مسائل کو حل کرنے کے احکام بھی بتائے جاتے ہیں جب کہ زندگی کو ناں کہنے والے مذاہب میں صرف خدا اور بندے کے تعلق پر ہی زور دیا جاتا ہے اور اجتماعی زندگی کے معاملات و مسائل کے حل کو یکسر نظرانداز کردیا جاتا ہے۔ اِس اعتبار سے دیکھا جائے تو ہم اسلام کو ایک مکمل نظامِ حیات قرار دے سکتے ہیں جس میں عبادات و عقائد کے ساتھ ساتھ معاملات کو بھی دیکھا جاتا ہے۔ اِس لیے اُسے کسی ''ازم'' کی ضرورت نہیں جب کہ عیسائیت میں ہمیں معاملات کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ چنانچہ اقبال زندگی کو ناں یا ہاں کہنے کے حوالے سے اسلام اور عیسائیت کا باہمی فرق شعر کی زبان میں یوں بیان فرماتے ہیں:

کاروبارِ خسروی یا راہبی؟
کیا ہے آخر غایتِ دینِ نبی؟

مصلحت در دین ما جنگ و شکوہ
مصلحت در دین عیسیٰ غار و کوہ[۱۴]

راقم کے نزدیک اسلام ایک مکمل نظامِ حیات یا پھر دوسرے الفاظ میں دین ہے جس میں عقائد اور عبادات کے علاوہ معاملات کا عنصر بھی شامل ہے۔ جب کہ عیسائیت صرف ایک مذہب ہے۔ اگر کسی قوم کے نظامِ حیات میں جسے اپنے آسمانی ہونے کا دعویٰ بھی ہو عقائد، عبادات اور معاملات کے تینوں عناصر یکجا موجود پائے جائیں تو ہم اُسے دین کا نام دیں گے لیکن اگر کسی نظامِ حیات میں صرف پہلے دو عناصر تو موجود ہوں اور معاملات کا تیسرا عنصر اُس میں مفقود ہو تو اُسے مذہب سے تعبیر کیا جائے گا۔ اس اصول کی روشنی میں اسلام ایک مکمل دین ہے اور عیسائیت ایک مذہب لیکن بنیادی سوال تو یہ ہے کہ از روئے اسلام معاملات سے کیا مراد لی جاتی ہے؟ چنانچہ اسلام کی رو سے معاملات کا اطلاق سماجیات، اقتصادیات، سیاسیات اور تہذیب وثقافت کے اُن تمام شعبوں پر ہوتا ہے جنھیں قرآنی تعلیمات کے مطابق چلانے کی ہدایت دی جاتی ہے۔ اب صاف ظاہر ہے کہ جس معاشرے میں رہنمائی کی یہ صورت ہو وہاں سیکولرازم جیسے انسانی فلسفے کی ضرورت کیسے پڑ سکتی ہے؟ بہرحال سید سلیمان ندوی معاملات کے حوالے سے دنیا کے مختلف ادیان و مذاہب کی صف بندی کرتے ہوئے بجا طور پر فرماتے ہیں:

> دنیا کے مذاہب نے معاملات کو اپنی تعلیم کا حصہ بنانے میں مختلف رجحانات ظاہر کیے ہیں تورات میں وہ مذہبی قوانین کا ضروری اور اہم جزو ہیں لیکن عیسائیت نے اُن کو نظرانداز کر دیا ہے۔ ہندوستانی مذہبوں میں بھی دونوں قسمیں نظر آتی ہیں۔ عام ہندوؤں میں منوشاستر اور اُس کی مختلف تشریحات انہی معاملات کی شاخیں ہیں مگر شاید بودھ مت نے اخلاق ہی کو بڑھا کر قانون بنانے کی کوشش کی ہے تاہم یہ سب قومیں اپنے قانون کا ماخذ علمِ الٰہی اور علم مافوق انسانی کو قرار دیتی ہیں۔[۱۵]

اب ذہن میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر اسلام دین کے اصولوں پر مبنی ایک مکمل نظامِ حیات ہے جو انسان کی روحانی ضرورتوں کے ساتھ ساتھ اُن کی دنیاوی حاجات بھی پوری کر سکتا ہے تو پھر مسلمانوں کی موجودہ تمدنی حالت اور دیگر زمینی حقائق اُس کے اِس دعوے کے شہادت کیوں نہیں دیتے؟ راقم کے نزدیک اس سوال کا جواب یہ ہے کہ مسلمانوں میں جب تک خلافت کا ادارہ قائم رہا اُس وقت تک ہمیں دین و دنیا کی مکمل ہم آہنگی دکھائی دیتی ہے جو اُن کی ترقی اور خوشحالی کی ضامن تھی لیکن ملوکیت کے سر اٹھاتے ہی اِن دونوں میں جدائی کا عمل شروع ہو گیا جس میں وقت کے ساتھ ساتھ بتدریج اضافہ ہوتا چلا گیا اور یوں مسلمان بھی اُسی فرض کا شکار ہو کر رہ گئے جس کا اُن سے پہلے عیسائی ہو چکے تھے۔ علاوہ ازیں مسلمانوں میں دین و دنیا کی جدائی کا یہ عمل اُس وقت اور بھی تیز ہو جاتا ہے جب کہ مغربی اقوام نے مسلم ممالک پر نہ

صرف زبردستی قبضہ جمالیا بلکہ اپنے مکروہ عزائم کی تکمیل کی خاطر اُن کی تعلیمی اور عدالتی نظام کو تبدیل کر کے اُس کی جگہ اپنے نصاب اور قوانین نافذ کر دیئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام جو کبھی اپنے علاقوں میں دین کی صورت میں نافذ ہوا کرتا تھا غلامی میں ایک مذہب بن کر رہ گیا۔

اقبال کے نزدیک اسلام چونکہ بجائے خود ایک تقدیر ہے، جسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا اِس لیے وہ صرف آزاد ماحول ہی میں اپنی توانائیوں کا فطری اظہار کر سکتا ہے جس کے پیش نظر انھوں نے برصغیر پاک و ہند میں ایک اسلامی ریاست کے حصول کا خواب دیکھا جس میں اِسلامی نظامِ حیات کو نافذ کرنا اُس کا بنیادی مقصد قرار دیا۔ قائداعظم محمد علی جناح نے نہ صرف اِس مقصد سے مکمل طور پر اتفاق کیا بلکہ اُس کے حصول کا بیڑا بھی اٹھایا جس میں وہ ۱۴اگست ۱۹۴۷ء کو کامیابی سے ہم کنار بھی ہوئے مگر آج ہمیں نہایت افسوس کے ساتھ یہ کہنا پڑتا ہے کہ وہ ملک جو اسلام کے نام پر حاصل کیا گیا تھا اُس میں روشن خیالی کے نام پر سیکولرازم کو مسلط کرنے کی باتیں ہو رہی ہیں اور اُس کے لیے دلیل یہ دی جا رہی ہے کہ سیکولر اصولوں پر چل کر ہی پاکستان کو ایک روشن خیال، ترقی یافتہ اور خوشحال ملک بنایا جا سکتا ہے۔ راقم کے نزدیک پاکستان میں اِس قسم کی باتیں کرنا نہ صرف اقبال اور قائداعظم کے تاریخی موَقف سے انحراف ہے بلکہ یہ اِس بات کا برملا اظہار بھی ہے کہ اسلام گویا موجودہ عہد کے مسائل کو حل کرنے کا اہل بھی نہیں۔ چنانچہ سید سبطِ حسن پاکستان میں سیکولر نظام کے نفاذ کی وکالت کرتے ہوئے واشگاف الفاظ میں لکھتے ہیں:

> سیکولرازم سے اسلام کو کوئی خطرہ لاحق نہیں ہے اور نہ اِس سے پاکستان کی بقا و سالمیت پر کوئی ضرب پڑتی ہے بلکہ ہمارا خیال یہ ہے کہ سیکولر اصولوں ہی پر چل کر پاکستان ایک روشن خیال، ترقی یافتہ اور خوش حال ملک بن سکتا ہے۔[۱۸]

راقم کے خیال میں سید سبطِ حسن کا یہ خیال درست نہیں ہے اور اُسے اُن کی اِس رائے سے بھی سخت اختلاف ہے کہ سیکولرازم کو معاشرتی نظام کے لیے درست سمجھنے سے دین دار بے دین اور خدا پرست دہریہ نہیں ہو جاتا۔ کیونکہ راقم کے نزدیک سیکولرازم اور اسلام نہ صرف دو جداگانہ نظام ہائے حیات کی نمائندگی کرتے ہیں بلکہ ان دونوں کے اصولوں میں بھی بعد المشرقین پایا جاتا ہے۔ سیکولرازم مابعدالطبیعیات کے انکار پر مبنی وہ نظامِ حیات ہے جو صرف اِسی دنیا اور اسی زمانے کی بات کرتا ہے جب کہ اس کے برعکس اسلام مابعدالطبیعیات کو نہ صرف اپنا ماخذ و مصدر قرار دیتا ہے بلکہ وہ اِس دنیا کے ساتھ ساتھ اُس دنیا کی بات بھی کرتا ہے جسے وہ آخرت کا نام دیتا ہے۔ اِس لیے جب کوئی فرد اِس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ وہ بیک وقت مسلمان بھی ہے اور سیکولر بھی تو اُس کا یہ دعویٰ محلِ نظر دکھائی نہیں دیتا کیونکہ ایسا فرد یا تو انتہائی سادہ لوحی کا شکار ہے جسے نہ اسلام کا پتا ہے نہ سیکولرازم کا یا پھر وہ گہرا سازشی ذہن رکھنے والا انسان جو اپنی مسلمان کی آڑ

میں پاکستان کی نظریاتی جڑیں کھوکھلی کرنا چاہتا ہے۔ایسے ہی سازشی انسانوں کی نشاندہی کرتے ہوئے مولانا سید ابوالحسن ندوی کیا خوب لکھتے ہیں:

روشن خیالوں کے منہ میں دو زبانیں ہوتی ہیں ایک دوسروں سے گفتگو کے لیے اور ایک اپنوں سے بات چیت کرنے کے لیے اور سیکولرازم بلکہ الحاد و مذہب دشمنی کی ساری تبلیغ بھولے بھالے اسلامی ممالک کے لیے ہے جنھوں نے نئی نئی آزادی حاصل کی ہے۔[۱۷]

اس وقت پاکستان بھی ایسا ہی سازش ذہن رکھنے والے روشن خیال دانشوروں کی زد میں ہے جو اِس کا مقدرِ اسلام کے ساتھ جوڑنے کی بجائے سیکولرازم کے ساتھ جوڑنے کے آرزومند ہیں اور انھوں نے اس مقصد کے حصول کی خاطر تاریخی حقائق کو مسخ کرنے کی مہم بھی شروع کر رکھی ہے جس کی ایک مثال تحریک پاکستان اور اُس کے مرکزی رہنما قائداعظم محمد علی جناح کو سیکولر قرار دینا ہے۔[۱۸]راقم کے نزدیک تحریکِ پاکستان اور قائداعظم محمد علی جناح کو سیکولر قرار دینا دراصل تاریخی حقائق کو مسخ کرنا ہی تو ہے جس کی تردید کرنے کے لیے اگرچہ تاریخ کے اوراق میں ہزاروں شواہد موجود ہیں تاہم اِس مقصد کے لیے اگر اقبال اور قائداعظم کے درمیان ہونے والی خط و کتابت کا مطالعہ ہی کر لیا جائے گا تو کافی ہوگا۔مثال کے طور پر اقبال قائدِ اعظم محمد علی جناح کے نام پر اپنے ایک خط محررہ ۲۸ رمئی ۱۹۳۷ء میں ایک آزاد مسلم ریاست کا قیام صرف اس لیے چاہتے ہیں کہ اُس میں شریعتِ اسلامیہ کا نفاذ ممکن بنایا جا سکے جس کی بدولت اگر ایک طرف مسلمانوں کے معاشی مسائل حل کرنے میں مدد ملتے تو دوسری جانب اُن کی تہذیب و ثقافت کی حفاظت کو بھی ممکن بنایا جائے۔ بہرحال پاکستان میں سیکولر دانشوروں کی سرگرمیوں سے باخبر کرتے ہوئے ڈاکٹر جاوید اقبال روزنامہ جنگ دیئے گئے اپنے ایک انٹرویو میں فرماتے ہیں:

اِسی طرح قائداعظم کے بارے میں متنازعہ چند سوالات اور باتیں پھیلائی جاتی رہتی ہیں اُن کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا رہتا ہے کہ وہ سیکولر ریاست قائم کرنا چاہتے ہیں وہ اِسلامی ریاست کے قیام کے حق میں نہیں تھے....... اِس طرح یہ ادارے اور شخصیات ایک منظّم سازش کے تحت پاکستان کو ایک سیکولر ریاست بنانے کے لیے کوشاں ہیں۔[۱۹]

چونکہ اِسلام اور سیکولرازم مخالف سمتوں میں جانے والے دو ایسے راستے ہیں جن سے ایک کی منزل صرف دنیا کے حصول تک ہی محدود رہتی ہے جب کہ دوسرا رستہ دنیا کے ساتھ ساتھ آخرت کے حصول میں بھی معاون ثابت ہوتا ہے۔اِس لیے جب کسی مسلم معاشرے کو ازسرِ نو اسلامائز یا سیکولرائز کرنے کی بات کی جاتی ہے تو یقینی طور پر اِن دونوں اعمال میں بھی زمین و آسمان کا فرق دیکھنے میں آئے گا۔مثال کے طور پر اسلامائزیشن کے تحت اگر معاملات زندگی کو جن میں سیاست، معیشت، معاشرت اور تعلیم و ثقافت وغیرہ

سبھی کچھ شامل ہوتا ہے۔ اسلامی اصولوں اور قوانین کے تابع لایا جاتا ہے تو سیکولرائزیشن کے تحت اِنہی معاملات کو اِسلامی اصولوں اور قوانین سے آزاد کروانے کی کوشش کی جاتی ہے اور یوں اسلام کو لوگوں کی اجتماعی زندگی سے خارج کر دیا جاتا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مسلم معاشروں کو جہاں اسلام پہلے ہی موجود ہوتا ہے اسلامائز کرنے کی ضرورت کیوں پیش آتی ہے؟ اِس سوال کا جواب یہ ہے کہ صدیوں کی غلامی اور ملوکیت کے زہریلے اثرات کو مٹانے کا موثر ترین حربہ چونکہ اسلام کو از سرِ نو نافذ کرنا ہے۔ اِس لیے جب کسی مسلم معاشرے میں اِسلام کو از سرِ نو نافذ کرنے کے لیے قانون سازی کی جاتی ہے تو ایسی ہر کوشش کو جدید دور کی زبان میں اسلامائزیشن کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

اب ہمیں اُن اصولوں کو تلاش کرنا ہے جن کی بنیاد پر کسی ریاست یا معاشرے کو اِسلامائیز یا سیکولرائیز کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک کسی ریاست یا معاشرے کو اِسلامائیز کرنے کا بنیادی اصول یہ ہے کہ سب سے پہلے کائنات کی روحانی تعبیر کو تسلیم کیا جائے جس کا مفہوم اِس کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے کہ اِس کائنات میں ایک ہستی ایسی موجود ہے جو اُسے از خود بنا بھی رہی ہے اور اُسے چلا بھی رہی ہے۔ از روئے اسلام کائنات کی اِس روحانی تعبیر کا دوسرا نام اللہ ہے جو اس کائنات کا خالق بھی ہے۔ اقبال کی رائے میں کسی ریاست یا معاشرے کی اِسلامائزیشن کا دوسرا اصول فرد کا روحانی استخلاص ہے جو فرد کی ہر قسم کی ارضی غلامی سے نجات پر مبنی ہے۔ علاوہ ازیں ریاست یا معاشرے کی توحید سے متفرع ہونے والے آفاقی اور پائیدار اصولوں پر تشکیل کرنا بھی اقبال کے ہاں اِسلامائزیشن کا تیسرا اصول قرار پاتا ہے۔[۲۰] جب کہ اس کے برعکس ریاست یا معاشرے کی سیکولرائزیشن کا عمل مذہب کے ماورائی مصدر سے انکار آفاقی اور پائیدار قدروں سے انحراف اور سیاست کو تقدس عطا کرنے والے اصولوں سے نجات حاصل کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔

اسلام اور سیکولرازم کا موازنہ کرنے کے بعد اب ہمیں اپنی پوری توجہ سیکولرازم کے بھرپور مطالعہ پر صرف کرنا ہوگی جس کا آغاز اگر سیکولرازم کے لغوی مفہوم اور اُس کے مروجہ اردو ترجمہ سے کیا جائے تو دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ چنانچہ سیکولرازم کی اصطلاح لاطینی زبان کے الفاظ (Seculum) سے اخذ کی گئی ہے جس کے لغوی معنی دنیا کے ہیں۔ اِس اعتبار سے دیکھا جائے تو یوں کہا جا سکتا ہے کہ سیکولرازم زندگی گزارنے کا وہ نظام ہے جس میں صرف اِس دنیا کے معاملات ہی کو دیکھا جاتا ہے جب کہ آخرت کے معاملات سے اُسے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اردو زبان میں اِس کا ترجمہ بالعموم لادینیت یا غیر مذہبیت جیسے الفاظ میں کیا جاتا ہے جو از روئے منطق درست نہیں ہے کیونکہ یہ ایک منفی تعریف ہے جس سے ہم پر یہ انکشاف تو ہوتا ہے کہ سیکولرازم کیا نہیں ہے لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ کیا ہے؟ راقم کے نزدیک سیکولرازم کا

درست اور مثبت ترجمہ ''دنیاویت'' ہے۔ وہ اِس لیے کہ اس کا مصدر چونکہ لاطینی زبان کا لفظ ''سیکولم'' ہے جس کے معنی جیسا کہ ہم اوپر دیکھ آئے ہیں دنیا کے ہیں۔ اِس لیے سیکولرازم کے فلسفہ کو اردو میں دنیاویت کا فلسفہ کہنا ہی مناسب معلوم ہوتا ہے اور اِس فلسفے میں یقین رکھنے والے کو سیکولر یا دنیا دار ہی قرار دیا جائے گا۔ بہرحال سیکولرازم کے مروجہ اردو ترجمے پر تبصرہ کرتے ہوئے الطاف گوہر سیّد عابد حسین کے حوالے سے اپنے مضمون ''سیکولرازم کیا ہے؟'' میں لکھتے ہیں:

> اردو میں لفظ سیکولر کا ترجمہ لادینی، غیر مذہبی اور نامذہبی کے الفاظ سے کیا جاتا ہے اور یہ ایسے الفاظ ہیں جن سے مذہب کی مخالفت یا اِس سے بیگانگی کا مفہوم نکلتا ہے لیکن لفظ سیکولر کا حقیقی مفہوم اس دنیا سے متعلق اور دنیاوی کے الفاظ سے ادا ہوتا ہے۔[۲۱]

سیکولر اور سیکولرازم کی اصطلاحات اگرچہ خالصتاً مغربی ذہن کی پیداوار ہیں تاہم یورپ میں بھی اِن کا فروغ پذیر ہونا کوئی زیادہ دور کی بات نہیں ہے۔ ایک تحقیق کے مطابق یورپ میں سیکولرائزیشن کا لفظ پہلی بار ۱۶۴۸ء میں اُس وقت استعمال کیا گیا جب کہ جرمنی میں چرچ کی جائداد پروٹسٹنٹ حکمرانوں کو دے دی گئی۔ البتہ سیکولرازم کا لفظ ۱۸۵۱ء میں استعمال کیا گیا تھا۔[۲۲] جب کہ ایک دوسری تحقیق کے مطابق سیکولرازم کی اصطلاح جارج جیک ہولی اوک نامی ایک آزاد خیال انگریز نے ۱۸۴۰ء میں وضع کی تھی جو برمنگھم شہر کے ایک انسٹی ٹیوٹ میں استاد تھا۔ جس نے ۱۸۵۱ء میں لندن میں سنٹرل سیکولر سوسائٹی کے نام سے ایک انجمن قائم کی جس کا بنیادی مقصد روشن خیالی کا فروغ تھا۔ چنانچہ اِس سوسائٹی کے زیرِ انتظام ندائے عقل نامی ایک رسالہ بھی جاری کیا گیا تھا جس میں روشن خیالی کے حق میں مضامین شائع ہوتے تھے۔ علاوہ ازیں یورپ میں سیکولرازم کی اصطلاح کے فروغ پذیر ہونے کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ قرونِ وسطیٰ میں رومن کیتھولک پادری دو گرہوں میں بٹے ہوئے تھے ایک وہ جو کلیسائی ضابطوں کے تحت خانقاہوں میں رہتے تھے جب کہ دوسرے وہ جو عام لوگوں کی طرح شہروں میں زندگی بسر کرتے تھے۔ اِن پادریوں کو ''سیکولر'' بمعنی دنیادار پادری کہا جاتا ہے۔[۲۳]

سیکولرازم کے لغوی معنی اور اُس کے اردو ترجمہ کے مسائل پر بحث کرنے کے بعد اب ہمارا اگلا قدم سیکولرازم کی تعریف اور اُس کے حدود کی واضح نشاندہی کرنا ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر مبارک علی جنھیں اپنے روشن خیال دانشور ہونے کا دعویٰ ہے سیکولرازم کی تعریف بیان کرتے ہوئے اپنی کتاب یورپ کا عروج میں لکھتے ہیں:

> یورپ میں سیکولر عمل مذہب کے بطن سے پیدا ہوا عہد نامہ قدیم میں ہے کہ خدا نے دنیا کو پیدا کیا پھر اُسے الٰہی طاقت سے علیحدہ کر دیا۔ اب اِس کا مالک انسان ہے اور یہ اُس کی ذمہ داری ہے کہ وہ اِس کے معاملات کو

دیکھیے۔ عیسائیت میں خدا اور سیزر دونوں کو علیحدہ علیحدہ کر دیا ہے یعنی خدا کی اطاعت اپنی جگہ اور سیزر کی تابع داری اپنی جگہ۔[۲۴]

ڈاکٹر مولوی عبدالحق جنھیں اردو زبان کی خدمت کے صلے میں بابائے اُردو کا خطاب دیا گیا ہے کی اردو ڈکشنری کے مطابق:

سیکولرازم اُس معاشرتی اور تعلیمی نظام کو کہتے ہیں جس کی اساس مذہب کی بجائے سائنس پر ہو اور جس میں ریاستی امور کی حد تک مذہب کی مداخلت کی گنجائش نہ ہو۔[۲۵]

جب کہ انسائیکلو پیڈیا امریکانہ میں سیکولرازم کی تعریف ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے:

سیکولرازم ایک اخلاقی نظام ہے جو فطرت کے اصولوں پر مبنی ہے اور جو الہامی مذہب یا مابعد الطبیعیات سے جدا ہے۔ اس کا پہلا اصول انسانی فکر کی آزادی ہے یعنی ہر شخص کو اپنے لیے کچھ سوچنے کا حق۔[۲۶]

اوپر بیان ہونے والی تعریفوں کی روشنی میں اگر سیکولرازم کا تجزیاتی مطالعہ کیا جائے تو اُس کے حسبِ ذیل اصولوں کی واضح نشاندہی ہوتی ہے جن کے بغیر اِس نظام حیات کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

اوّل یہ کہ سیکولرازم کے مطابق مذہب اور ریاست دو علیحدہ علیحدہ معاملات ہیں جنھیں ایک دوسرے میں مداخلت کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

دوم یہ کہ انسان صرف مذہب کی حد تک خدائی احکام کا پابند ہوتا ہے جب کہ وہ ریاستی معاملات میں مطلقاً آزاد ہے اور اُسے ان معاملات کو چلانے میں کسی آسمانی ہدایت کی ضرورت نہیں ہے۔

سوم یہ کہ سیکولرازم ایک ایسے اخلاقی، معاشرتی اور تعلیمی نظام کا نقشہ پیش کرتا ہے جس کی تشکیل میں مذہب کے ماورائی اصولوں کے بجائے فطری اصولوں اور سائنسی حقائق کا ہاتھ کارفرما ہوتا ہے۔

چہارم یہ کہ سیکولر نظامِ حیات کے مطابق ریاست صرف انسان کی معاشی ضرورتیں پوری کرنے کی پابند ہوتی ہے جب کہ معاد کے بارے میں فکر مند ہونا خالصتاً انسان کی اپنی ذمہ داری ہے۔ ریاست کو اس سے کوئی غرض نہیں ہے۔

اب اسلامی تعلیمات اور فکرِ اقبال کی روشنی میں سیکولرازم کے ان بنیادی اصولوں کا شق وار تنقیدی جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ریاست اور مذہب کی جدائی کا تصور جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں سیکولر نظام حیات کا سب سے زیادہ بنیادی تصور خیال کیا جاتا ہے تاہم راقم کے نزدیک یہی تو وہ مقام ہے جہاں سے اسلامی سوچ رکھنے والوں اور سیکولر سوچ رکھنے والوں کی راہیں ایک دوسرے سے جدا ہو جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر اقبال کے نزدیک دنیا میں چنگیزیت کی اصل وجہ ریاست کا مذہب سے جدا ہونا ہے جب کہ سید علی عباس جلالپوری کی رائے میں عوام کی سیاسی اور ذہنی غلامی کا راز ان دونوں کی یکجائی میں تلاش کیا جا سکتا

ہے۔ اقبال کے خیال میں مذہب سے ریاست کی جدائی کا یہ تصور تہذیبی اعتبار سے بہت خطرناک نتائج کا حامل ہوا کرتا ہے۔ وہ اِسے ملک و دین کی نامرادی اور چشم تہذیب کی نابصیری سے تعبیر کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک یورپ کی تمام تر سیاسی، معاشرتی اور تہذیبی خرابیوں کی اصل جڑ سیکولر نظام حیات کا یہی تصور ہے جس کی کسی صورت بھی تائید نہیں کی جاسکتی۔ کیا اقبال کے یہ اشعار ہمیں اِس بات کا ثبوت فراہم نہیں کرتے؟

تن و جاں را دوتا گفتن کلام است
تن و جاں را دوتا دیدن حرام است
بدن را تا فرنگ از جاں جدا دید
نگاہش ملک و دیں را ہم دو تا دید
کلیسا سبحۂ پطرس شمارد
کہ او با حاکمی کارے ندارد[۲۷]

یورپ از شمشیر خود بسمل فتاد
زیر گردوں رسم لادینی نہاد
گرگے اندر پوستینِ برۂ
ہر زماں اندر کمین برۂ
مشکلاتِ حضرتِ انساں ازوست
آدمیت را غم پنہاں ازوست[۲۸]

اس کے برعکس اسلام نے ریاست اور مذہب کے اتحاد کا تصور پیش کیا۔ اقبال نے اِسلام کے اس تصور کو نہ صرف اپنے نظامِ فکر میں مرکزی مقام عطا کیا بلکہ انھوں نے زندگی بھر مسلمانوں کو اِس تصور پر عمل پیرا ہونے کی تلقین بھی کی کیونکہ وہ بنی نوعِ انسان کی بقا اور اُس کی فلاح کو اس تصور سے وابستہ خیال کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک ریاست سے مذہب کی جدائی ہی ''چنگیزیت'' کی بنیادی وجہ ہے۔ اس لیے اگر ہم انسانیت کو ظلم و بربریت سے نجات دلانا چاہتے ہیں تو ہمیں ایک بار پھر دین اور سیاست کی یکجائی کے نصب العین کو حاصل کرنا ہوگا۔ اقبال اگرچہ نظریاتی اعتبار سے دین اور سیاست کی وحدت میں دل و جان سے یقین رکھتے ہیں تاہم وہ انتظامی اعتبار سے اُن کی علیحدگی کے تصور سے اسلام کو غیر مانوس بھی قرار نہیں دیتے۔ اُن کے نزدیک مسلمانوں کی تاریخ میں اس قسم کی علیحدگی کے شواہد پائے جاتے ہیں لیکن اسے یورپ کی نظریاتی علیحدگی کے ساتھ مخلوط نہیں کرنا چاہیے۔ چنانچہ وہ دین اور سیاست کی جدائی کے حوالے سے یورپ کے نظریاتی اور اسلام کے انتظامی تصور کا فرق بیان کرتے ہوئے اپنے ایک مضمون بہ عنوان

''قادیانیت..... پس پردہ مقاصد'' میں بجا طور پر لکھتے ہیں:

ریاست کی مذہبی و سیاسی وظائف کی تقسیم کے اِسلامی تصور کو کلیسا اور سلطنت کے مغربی تصور سے مخلوط نہ کرنا چاہیے۔ اوّل الذکر تو محض وظائف کی ایک قسم ہے جیسا کہ اسلامی ریاست میں شیخ الاسلام اور وزرا کے عہدوں کے تدریجی قیام سے واضح ہو جاتا ہے لیکن آخر الذکر روح اور مادہ کی مابعد الطبعی ثنویت پر مبنی ہے۔[۲۹]

گویا جو شے اسلام کو دین کے اعلیٰ ترین منصب پر فائز رکھتی ہے۔ بقول اقبال ریاست اور مذہب کی وحدت ہی ریاست کو اقدار کے تابع رکھتی ہے۔ ورنہ دوسری صورت میں وہ بھی دنیا کے دیگر مذاہب کی طرح محض ایک مذہب بن کر رہ جاتا ہے جس میں نماز روزہ رکھنے کی گنجائش تو ہوتی ہے مگر ریاستی امور کو چلانے کی صلاحیت باقی نہیں رہتی۔[۳۰] بات دراصل یہ ہے کہ اسلام ایک ایسی وحدت کا نام ہے جس کا ہر جزو اپنے کل کے ساتھ اِس طرح پیوستہ ہوتا ہے کہ وہ صرف اُس میں رہ کر ہی موثر طور پر کام کرسکتا ہے۔ اِس لیے اسلام کے کسی بھی جزو کو اُس کی وحدت سے جدا کرنا گویا ناخن سے گوشت کو جدا کر دینے ہے۔ جس طرح پانی کے اجزائے ترکیبی آکسیجن اور ہائیڈروجن کو جدا کر دینے سے پانی کا وجود باقی نہیں رہتا بالکل اُسی طرح سے اسلام کا وجود بھی عنقا ہو جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اسلام میں ریاست اور مذہب کا یہ اتحاد فطرت کا وہ کھلا راز ہے جسے نہ صرف اقبال جیسا مفکر ہی جانتا ہے بلکہ اُسے اسلام کا معمولی سا علم رکھنے والا ہر انسان بھی بخوبی جان سکتا ہے۔ اسلام کے اِس منفرد پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے سید سلیمان ندوی نے کیا خوب لکھا ہے:

اصل دین الٰہی ایک ہی رہا ہے اور ازل سے ابد تک ایک ہی رہے گا اور وہ اسلام ہے اس دین کی جامعیت کی تشریح مختلف پہلوؤں سے کی گئی ہے اور کی جاسکتی ہے۔ انھی میں سے ایک پہلو یہ بھی ہے کہ وہ سلطنت اور دین کا متعدل مجموعہ ہے وہ ایسی سلطنت جو ہمہ تن دین ہے یا ایسا دین ہے جو سرتاپا سلطنت ہے مگر سلطنت الٰہی۔[۳۱]

اسلامی تعلیمات کے مطابق اب چونکہ اجتہاد کے تصوّر سے ریاست اور مذہب کے باہمی تعلق پر روشنی پڑسکتی ہے۔ اس لیے اب ہمیں اس تصور کی وضاحت پر بھی اپنی پوری توجہ صرف کرنا ہوگی۔ اقبال کے نزدیک اسلامی معاشرہ بھی اگرچہ ہر لحظہ بدلتی اور تغیّر پذیر دنیا میں تشکیل پاتا ہے۔ تاہم اِس کی تشکیل میں جو اصول کارفرما ہوتے ہیں وہ دوامی نوعیت کے حاصل ہوا کرتے ہیں اس لیے اسلامی معاشرے کو ہر دور میں اپنی بقا کی خاطر ثبات اور تغیر دونوں کا خیال رکھنا پڑتا ہے۔ اب چونکہ اسلام جس پر معاشرے کو استوار کیا جاتا ہے۔ بنیادی طور پر عقائد، عبادات اور معاملات جیسے تین ارکان سے عبارت ہے جن میں سے پہلے دو کا تعلق ہر لحظہ بدلتی دنیا سے ہوتا ہے۔ اس لیے دنیا کے معاملات کو توحید و رسالت کے اصولوں سے مربوط رکھنا

ہر دور میں اسلامی معاشرہ کی ضرورت رہی ہے۔ چنانچہ وہ بنیادی قوت جو ہر دور میں اِس رابطے کو بحال رکھتی ہے فقہ کی زبان میں اُسے اجتہاد کا نام دیا جاتا ہے۔ یہی بات دوسرے الفاظ میں یوں بھی کہی جا سکتی ہے کہ ریاست کو مذہب سے مربوط رکھنے کا دوسرا نام اجتہاد ہے۔ چنانچہ اسلامی معاشرے میں ثبات اور تغیر کے باہمی رابطے یعنی اجتہاد کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے اقبال اپنے خطبے ''الاجتہاد فی الاسلام'' میں لکھتے ہیں:

اب اگر کوئی معاشرہ حقیقتِ مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے اُس کے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونا چاہئیں جو حیاتِ اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھیں کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی ہی کی بدولت۔[۳۲]

ریاست اور مذہب کے باہمی تعلق پر اختلافِ رائے کے علاوہ اقبال اور سیکولر ذہن رکھنے والے روشن خیال دانشوروں کی فکری راہیں جدا ہونے کی دوسری بڑی وجہ بجائے خود اِسلام کے حوالے سے ریاست کے ظہور کا نظریہ بھی ہے۔ روشن خیال دانشوروں کے خیال میں اسلام کے نزول کا بنیادی مقصد ریاست کا قیام ہرگز نہ تھا بلکہ وہ دنیا میں ایک ایسا معاشرہ قائم کرنے آیا تھا جس کی اساسی قدروں کی تشریح قرآن میں موجود ہے۔ اُن کے نزدیک ریاست خالصتاً انسان کا بنایا ہوا ایک ایسا سماجی ادارہ ہے جس کی تشکیل میں کسی آسمانی ہدایت کی ضرورت نہیں ہے۔ راقم کے نزدیک ریاست کا ادارہ اگرچہ اسلام کے ظہور سے پہلے وجود میں آ چکا تھا۔ تاہم یہ کہنا کہ اسلام کا بنیادی مقصد ریاست کا قیام نہ تھا بلکہ وہ صرف معاشرہ تشکیل دینے آیا تھا کسی طرح بھی درست نہیں ہے جیسا کہ اقبال کے حسب ذیل بیان سے ظاہر ہوتا ہے جو اُن کے الہ آباد والے تاریخی خطبے سے اخذ کیا گیا ہے اور جس کے مطابق وہ اسلامی دنیا میں ایک عالمگیر نظامِ ریاست پر جو وحی و تنزیل سے متنوع ہونے والی آفاقی اصولوں پر قائم ہوتا ہے۔ روشنی ڈالتے ہوئے بجا طور پر ارشاد فرماتے ہیں:

دنیائے اسلام میں ایک عالمگیر نظام ریاست موجود ہے جس کے بنیادی نکات وحی و تنزیل کا نتیجہ ہے اور ثمرہ ہیں۔[۳۳]

اسلام کے بارے میں روشن خیال سیکولر دانشوروں کی یہ رائے کہ ریاست کا قیام اُس کے بنیادی مقاصد ہیں شامل نہ تھا بلکہ وہ صرف ایک نیا معاشرہ قائم کرنے کا آرزومند تھا۔ تاریخی حقائق سے انحراف کرنے کے مترادف ہے۔ راقم کے نزدیک اسلام کا بنیادی مقصد اگرچہ ایک صالح معاشرے کا قیام بھی ہے تاہم سید سلیمان ندوی کے مطابق کسی جماعت کو منظّم جماعت بنانے اور اس کی حفاظت کے لیے کسی قانون کو چلانے اور پھیلانے کے لیے ایک قوتِ عاملہ یا قوتِ آمرہ کی ضرورت فطرت انسانی کا تقاضا ہے۔[۳۴]

اب صاف ظاہر ہے کہ وہ قوتِ عاملہ یا قوتِ آمرہ جسے کسی معاشرے کی حفاظت کے لیے بنایا جاتا ہے ریاست کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے؟ اس لیے اسلام اپنے قائم کردہ معاشرے کی حفاظت کے لیے بقول اسلام بجائے خود ایک تقدیر ہے جسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا کے مصداق ریاست کا قیام ضروری خیال کرتا ہے۔ چنانچہ حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی بھر کی جدوجہد کا بنیادی مقصد بھی دراصل ریاست کا قیام ہی تھا جس کا منطقی نتیجہ ریاست مدینہ کی صورت میں دنیا کے سامنے آیا تھا تاہم کچھ روشن خیال دانشور ریاست مدینہ کے شعوری قیام کو واقعات کا اتفاقی نتیجہ قرار دیتے ہوئے اس کی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں جیسا کہ سید سبطِ حسن کے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے:

> آنحضرتؐ کبھی نہ ریاست قائم کرنے کے آرزومند ہوئے نہ اُنھوں نے ریاست قائم کرنے کا منصوبہ بنایا اور نہ اس منصوبے کو عملی جامہ پہنانے کے لیے جدوجہد کی البتہ مدینہ کے حالات ہجرت نبوی کے بعد ایسی صورت اختیار کرتے چلے گئے کہ ریاست کا قیام ناگزیر ہو گیا۔[۳۵]

اِسلامی معاشرے کی بقا اور اس کی حفاظت کے لیے ایک آزاد اور خود مختار ریاست کا قیام کس قدر ضروری ہوا کرتا ہے اس بات کا اندازہ ہمیں اقبال کے تصورِ نبوت کا مطالعہ کرنے سے بھی ہو سکتا ہے۔ اس لیے ایک نظر اس پر ڈالنا بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک نبوت دو اجزاء پر مشتمل ہوتی ہے جن میں سے ایک روحانیت کا مقامِ خاص ہے جسے وہ ولایت کا نام دیتے ہیں جب کہ دوسرا ایک سماجی ادارہ (Socio-Political Institution) قائم کرنے کا منصب۔ اقبال کی رائے میں اگر کسی شخص میں بیک وقت دونوں اجزا موجود ہوں تو اسے نبی جب کہ صرف پہلے جز و کی موجودگی میں اُسے ولی کہا جائے گا تاہم نبوت ختم ہونے کے بعد اگر کوئی فرد یہ دعویٰ کرے کہ مجھ میں نبوت کے دونوں اجزا موجود ہیں تو ایسا فرد کاذب اور واجب القتل قرار پائے گا۔[۳۶] لیکن بنیادی طور پر سوال تو یہ پیدا ہوتا ہے کہ سماجی ادارے کے قیام سے اقبال کی مراد کیا ہے؟ راقم کے نزدیک اس کا جواب ہے ریاست کا قیام۔ کیونکہ ریاست ہی وہ ادارہ ہوتا ہے جس میں کسی معاشرے کے افراد اپنے عقائد اور نظریات کے مطابق آزادانہ طور پر اپنی سماجی اور سیاسی سرگرمیوں کو جاری رکھ سکتے ہیں۔ اس لیے اقبال کے تصورِ نبوت کی رو سے ریاست کے قیام کو اگر نبی کے فرائض منصبی میں شمار کیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔

واقعہ یہ ہے کہ اسلام کے نام پر بننے والی ہر ریاست کا بنیادی مقصد خدائے واحد کی حاکمیت کا قیام ہوتا ہے جس کو صرف توحید کے عقیدہ پر عمل پیرا ہو کر ہی ممکن بنایا جا سکتا ہے۔ اس لیے اب ہمیں فکرِ اقبال کی روشنی میں اپنی توجہ توحید کے مفہوم اور اس کے سیاسی مضمرات پر صرف کرنا ہوگی۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک توحید کا عقیدہ جہاں فرد کے نفسیاتی نشوونما کے عمل میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے وہاں وہ ریاست کی اجتماعی

زندگی کو منظّم بنانے میں بھی معاون ثابت ہوسکتا ہے۔ تاہم یہاں صرف توحید کے اجتماعی کردار پر ہی بات کی جائے گی۔ اقبال کی رائے میں توحید کا عقیدہ ہی وہ مشترکہ بنیاد فراہم کرتا ہے جس پر مسلمانوں کو تو کیا پوری انسانیت کو بھی جمع کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ وہ دنیا میں توحید کی بنا پر ایک ایسی مثالی ریاست قائم کرنے کے آرزو مند ہیں جو رنگ ونسل کے امتیازات مذہبی اور لسانی فسادات اور وطنی قومیت کے تعصّبات سے پاک ہو۔ اُن کے خیال میں بنی نوع انسان کی وحدت ہی وہ اصول ہے جس پر ایک عالمگیر انسانی معاشرے کی تعمیر ممکن ہوسکتی ہے نیز بنی نوع انسان کی وحدت کا یہ اصول صرف توحید کے تصوّر ہی سے حاصل ہوتا ہے اور اخوت، حریت اور مساواتِ انسانی اِسی توحید کے تصور سے متفرع ہونے والے ذیلی تصورات ہیں جن کو اطلاقی طور پر نافذ کرنا ہر اسلامی ریاست کا دائمی منشور ہے۔ چنانچہ اقبال عقیدۂ توحید کی عمرانی قدر و قیمت پر روشنی ڈالتے ہوئے اپنے خطبے ''الاجتہاد فی الاسلام'' میں بجا طور پر لکھتے ہیں:

> بہ حیثیت ایک اصولِ عمل توحید اساس ہے حریت مساوات اور حفظِ نوع انسان کی۔ اب اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو از ورائے اسلام ریاست کا مطلب ہوگا ہماری یہ کوشش کہ یہ عظیم اور مثالی اصول وزماں کی دنیا میں ایک قوت بن کر ظاہر ہوں۔ وہ گویا ایک آرزو ہے ان اصولوں کو ایک محض جمعیتِ بشری میں مشہود دیکھنے کی۔[۳۷]

اسلامی ریاست کے تصور پر اقبال کے افکار وخیالات کا مطالعہ کرنے سے جو عمومی تاثر ہمارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے اگر اُسے ایک سوال کی صورت میں بیان کیا جائے تو اس کے الفاظ کچھ یوں ہو سکتے ہیں۔ کیا اقبال تھیوکریسی کے حق میں تھے؟ راقم کے نزدیک اس سوال کا جواب ہاں میں بھی ہے اور ناں میں بھی۔ اقبال کے نزدیک جیسا کہ ہم اوپر دیکھ آئے ہیں اسلام میں ریاست کا بنیادی کردار حریت، مساوات اور حفظِ نوع انسانی جیسے شاندار اصولوں کا عملی نفاذ ہوتا ہے جو دراصل توحید کے تصور سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ اس لیے ہر وہ ریاست جو اسلام کے نام پر ان اصولوں کی پاسداری میں بنائی جائے گی۔ اقبال اُسے تھیوکریٹک ریاست کا نام دیں گے۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو ریاست مدینہ بھی ایک تھیوکریٹک ریاست ہی تھی جس کا اعتراف مشہور اشتراکی دانشور سید سبطِ حسن کو بھی کرنا پڑا ہے جیسا کہ اُن کے الفاظ طرزِ حکومت کے لحاظ سے یہ ریاست تھیوکریسی تھی یعنی ریاست کا حاکم اعلیٰ خدا کا رسول تھا جو تعلیمات قرآنی کی روشنی میں احکام صادر کرتا تھا[۳۸] سے ظاہر ہوتا ہے لیکن اس کے برعکس اقبال کسی بھی ایسی ریاست کو تھیوکریٹک ریاست ماننے کو تیار نہیں جس کی زمام اقتدار اُن لوگوں کے ہاتھ میں ہو جو خود کو مامور من اللہ قرار دے کر اپنے جور و استبداد کو جواز پیدا کرنے کی کوشش کر رہے ہوں۔[۳۹]

اقبال کا تصورِ ریاست بنیادی طور پر ان کے مابعد الطبیعیاتی افکار سے جڑا ہوا ہے اس لیے جب تک

ان کے مابعد الطبیعیاتی افکار سے آگاہی حاصل نہ کر لی جائے اُن کا تصور ریاست سمجھ میں نہیں آ سکے گا۔ اقبال کے نزدیک ازروئے قرآن اس کائنات کی اصل حقیقت مادی نہیں سرتا سر روحانی ہے جس کا مسلسل اظہار زمانی فعالیت کی صورت میں ہو رہا ہے۔ چنانچہ یہ فطری قوانین ہو یا مادی اشیا یا پھر ہم انسانوں کے دنیوی معاملات سب کے سب روح کائنات کے بے ساختہ اظہار کی مختلف صورتیں ہی تو ہیں۔ اس لیے ہر وہ شے جسے ہم بظاہر دنیوی یا سیکولر خیال کرتے ہیں اپنی اصل میں وہ روحانی ہی تسلیم کی جائے گی۔ اب چونکہ اقبال اپنے تصور ریاست کی بنیاد توحید باری یا پھر دوسرے الفاظ میں حقیقت مطلقہ کے روحانی تصور پر رکھتے ہیں۔ اس لیے ان کی تجویز کردہ ریاست کی حدود میں سیکولرازم کی نہ صرف از خود نفی ہو جاتی ہے بلکہ تمام تر ریاستی امور بھی احکام شریعت کی روشنی میں فیصل کیے جاتے ہیں۔ چنانچہ اقبال اپنے خطبے ''الاجتہاد فی الاسلام'' میں اسلامی ریاست کے کردار پر تبصرہ کرتے ہوئے بجا طور پر لکھتے ہیں:

> اسلامی نقطۂ نظر سے ریاست کے معنی ہوں گے ہماری یہ کوشش کہ ہم جسے روحانی کہتے ہیں اس کا حصول اپنی ہیئت اجتماعیہ میں ہی کریں لیکن پھر ان معنوں میں تو ہر اُس ریاست کو حکومت الٰہیہ (تھیوکریٹک) ٹھہرایا جائے گا جس کی بنیاد استیلا اور تغلب کی بجائے مثالی اور عینی اصولوں پر ہے۔[۲۴]

ریاست سے مذہب کی جدائی اور ریاست کے بارے میں ایک خاص قسم کا تصور رکھنے کے بعد سیکولر ازم کا سب سے اہم ترین اصول جسے روشن خیال دانشور بڑی شد و مد کے ساتھ پیش کرتے ہیں انسان کی آزادی مطلق کا اصول ہے جس کے مطابق انسان اپنے ریاستی معاملات کو چلانے میں خدا سے مکمل طور پر آزاد و خود مختار ہے اور اسے کسی آسمانی ہدایت کی ضرورت نہیں ہے وہ صرف مذہبی امور کی حد تک خدا کی اطاعت کرنے کا پابند ہے۔ راقم کے نزدیک انسانی آزادی کے حوالے سے جو شے سیکولرازم میں قدر کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہے اسی شے کو اسلام میں قابل مذمت قرار دیا گیا ہے کیونکہ اس اصول میں انسان کی جانب سے خدا کے خلاف بغاوت کا اظہار ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے سب سے پہلے اسی اصول کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ چنانچہ خدا نے سورۂ علق کی ابتدائی چند آیات میں جنھیں حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی پہلی وحی کا اعزاز بھی حاصل ہے۔ آج سے تقریباً چودہ سو سال پہلے ہی انسان کی اس باغیانہ روش کا ذکر فرما دیا ہے جس نے جدید دور میں آزادی افکار کے نام پر انسان دوستی اور خرد افروزی جیسے خوشنما فلسفوں کی صورت اختیار کر رکھی ہے جن میں انسان کو تو مرکزی مقام حاصل ہے مگر خدا کوئی فعال کردار نہیں ہے۔ بہرحال سید سبط حسن آزادی فکر و نظر کی وکالت کرتے ہوئے اپنے مضمون ''سیکولرازم'' میں تحریر فرماتے ہیں:

> سیکولرازم کی بنیاد اس کلیے پر قائم ہے کہ ضمیر و فکر اور اظہار رائے کی آزادی انسان کا پیدائشی حق ہے۔ لہٰذا ہر

فرد بشر کو اس کی پوری پوری اجازت ہونی چاہیے کہ سچائی کا راستہ خود تلاش کرے اور زندگی کے تمام مسائل پر خواہ اُن کا تعلق سیاسیات اور اقتصادیات سے ہو یا مذہب واخلاق سے فلسفہ وحکمت سے ہو یا ادب وفن سے اپنے خیالات کی بلاخوف وخطر ترویج کرے۔[۱۴]

اب چونکہ اسلام بنیادی طور پر توازن اور اعتدال کا دین ہے اس لیے وہ اپنے ماننے والوں کے فکر و عمل میں بھی توازن قائم کرنے کا خواہش مند ہے۔ چنانچہ اسلام کی رو سے کسی فرد یا معاشرے میں فکری توازن اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب اُن کی عقل سلیم وحی یا آسمانی ہدایت کے مطابقت اور متابعت میں کام کرنے لگتی ہے۔ جب کہ اس کے برعکس ایک سیکولر ذہن رکھنے والا انسان آسمانی ہدایت یا اتھارٹی کو ایک طرف رکھتے ہوئی صرف اپنے فکر و تدبیر پر ہی بھروسہ کرتا ہے۔ اس طرح وہ گویا فکری توازن کا مظاہرہ کرنے کے بجائے فکری انتہا پسندی (Intellectual Extremism) کا ارتکاب کر رہا ہوتا ہے۔ چنانچہ خدائے واحد ایسے ہی انتہا پسند انسانوں کو مخاطب کرتے ہوئے قرآن کی پہلی وحی میں فرماتا ہے کہ میں ہی وہ ہستی ہوں جس نے نہ صرف انسانوں کو خون کے لوتھڑے سے پیدا فرمایا ہے بلکہ اسے قلم لکھنا بھی سکھایا ہے اور اسے وہ علم بھی عطا فرمایا جو وہ پہلے نہیں جانتا تھا اس کے باوجود سرکشی اختیار کرتا ہے کیونکہ وہ اپنے آپ کو ہم سے بے نیاز دیکھتا ہے حالانکہ اسے پلٹ کر ہمارے پاس ہی آنا ہے۔ اب اگر ان آیات کے بین السطور کا مطالعہ کیا جائے تو کیا ہمارا یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ آسمانی ہدایت سے بے نیاز ہو کر انسان کے فیصلہ سازی کی روپے کو خدا باغیانہ روش سے تعبیر کرتا ہے حق بجانب نہ ہوگا۔

اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اب ہمیں دیکھنا یہ ہوگا کہ اقبال فکر ونظر کی آزادی کے سوال پر کیا موقف اختیار اختیار کرتے ہیں؟ راقم کے نزدیک اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اس بارے میں اقبال کا موقف بھی وہی ہے جو اسلام کا موقف ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اظہار رائے کی آزادی کے نہ صرف پرجوش حامی اور نقیب تھے بلکہ وہ دنیا کی تمام تر ترقی اور خوش حالی کو بھی فکر خداداد کا نتیجہ خیال کرتے ہیں جو انسان کو صرف اسی وقت حاصل ہوسکتی ہے جب وہ اپنی عقل سلیم کو وحی کی رہنمائی میں چلانا سیکھ لیتا ہے۔ اِس کے برعکس فکر و تدبر کا وہ طریقہ جسے ایک سیکولر ذہن اختیار کرتا ہے۔ اُس میں چونکہ آسمانی ہدایت کو قبول کرنے سے انکار اور عقل کی خود مختاری کا اظہار کیا جاتا ہے۔ اس لیے اقبال اُسے ابلیس کی ایجاد قرار دیتے ہیں۔ اُن کی رائے میں فکر وتدبر کی مادر پدر آزادی نہ صرف ناپختہ فکر انسانوں کو حیوان بنانے کا طریقہ ہے بلکہ وہ قوموں کی تباہی کا پیش خیمہ بھی ثابت ہوسکتی ہے جیسا کہ اُن کے حسب ذیل اردو اشعار سے نمایاں ہوتا ہے:

آزادیٔ افکار سے ہے اُن کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادیِ افکار
انسانوں کو حیوان بنانے کا طریقہ[۴۲]

اس قوم میں ہے شوخیٔ اندیشہ خطرناک
جس قوم کے افراد ہوں ہر بند سے آزاد
گو فکرِ خداداد سے روشن ہے زمانہ
آزادیٔ افکار ہے ابلیس کی ایجاد[۴۳]

اقبال کے نزدیک آج کے انسان کی فکری ناپختہ کاری کی بنیادی وجہ اُس کے ثقافتی اور روحانی ماحول میں تلاش کی جاسکتی ہے جس میں وہ زندگی بسر کر رہا ہے اور جس کو تشکیل دینے میں موجودہ دور کے نظامِ تعلیم نے بڑا اہم کردار ادا کیا ہے۔ اُن کے خیال میں اِس دور کے تعلیمی ادارے انسان کو فکری آزادی تو عطا کرتے ہیں لیکن اس کے افکار و خیالات کو کسی مربوط نظامِ فکر میں تبدیل کرنے میں ناکام دکھائی دیتے ہیں جس کی بنیادی وجہ موجودہ دور کے نظامِ تعلیم کا سیکولر بنیادوں پر استوار ہوتا ہے۔ اقبال کی رائے میں یہ کوئی دین ہو یا کوئی فلسفہ یا پھر تصوف ہو یا کسی ریاست کا سیاسی انتظام دنیا میں پختہ عقائد کی بنا پر ہی تعمیر ہوا کرتے ہیں جو ہمیں صرف آسمانی ہدایت کی بدولت ہی حاصل ہو سکتے ہیں۔ اب چونکہ سیکولر نصابِ تعلیم کی تدوین میں کسی آسمانی ہدایت سے مدد نہیں لی جاتی۔ اس لیے نظامِ تعلیم کے تحت فارغ ہونے والے افراد کا دامن پختہ افکار و خیالات کی دولت سے خالی رہ جایا کرتا ہے۔ کیا اقبال کے یہ اشعار ہماری اِس بات کا ثبوت فراہم کرتے دکھائی نہیں دیتے؟

پختہ افکار کہاں ڈھونڈنے جائے کوئی
اس زمانے کی ہوا رکھتی ہے ہر چیز کو خام
مدرسہ عقل کو آزاد تو کرتا ہے مگر
چھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط و نظام[۴۴]

دین ہو فلسفہ ہو فقر ہو سلطانی ہو
ہوتے ہیں پختہ عقائد کی بنا پر تعمیر
حرف اُس قوم کا بے سوز، عمل زار و زبوں
ہو گیا پختہ عقائد سے تہی جس کا ضمیر[۴۵]

اسلام اور سیکولرازم کے درمیان اختلاف کی ایک اور وجہ فلاحی ریاست (Welfare State) کا تصور بھی ہے اس لیے اب ہمیں اس تصور پر بھی ان دونوں نظاموں کے افکار کا مطالعہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ سیکولرازم یا دنیاویت کی فلسفے کی اصل روح کے مطابق ریاست صرف فرد کے معاش کی ذمہ داری قبول کرتی ہے جب کہ معاد کے بارے میں فکرمند ہونا خالصتاً فرد کی اپنی ذمہ داری ہے۔ ریاست کو اس سے کوئی غرض نہیں ہے۔ اب چونکہ سیکولرازم میں فلاحی ریاست کا یہ تصور عیسائیت کے خلاف جس میں صرف نجاتِ اخروی پر ہی زور دیا جاتا ہے۔ ردِعمل کے طور پر نمودار ہوا تھا۔ اس لیے سیکولر ریاست نے خود کو فرد کی دنیاوی فلاح و بہبود تک ہی محدود کرنا ضروری خیال کر لیا تھا جب کہ اس کے برعکس اسلام کی نام پر بننے والی ریاست نہ صرف فرد کے معاش کی ذمہ داری قبول کرتی ہے بلکہ وہ اس کے معاد کی فلاح و بہبود کے مواقع بھی فراہم کرتی ہے۔ چنانچہ سید سلیمان ندوی اسلام اور سیکولرازم کے نام پر بننے والی فلاحی ریاستوں میں انسانی زندگی کا فرق قرآنی تعلیمات کی روشنی میں بیان کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:

> غرض یہ ہے کہ جو تنہا دنیا کا طالب ہے وہ آخرت سے محروم ہے لیکن جو آخرت کا طلبگار ہے اس کے لیے دونوں گھروں کے دروازے کھلے ہیں لیکن جو اپنی حماقت اور نادانی سے صرف دنیا کے ثواب کا طالب بنے گا تو دنیا تو اس کو مل جائے گی مگر آخرت کے ثواب کا دروازہ اس کے لیے بند ہو جائے گا۔[۴۶]

انسائیکلوپیڈیا امریکانہ کے مطابق جیسا کہ ہم پہلے دیکھ آئے ہیں سیکولرازم کا تعارف ایک ایسے اخلاقی نظام کے طور پر کرایا گیا ہے جو مابعد الطبیعیاتی مذہبی اصولوں کے بجائے خالصتاً قدرتی اخلاق کے فطری اصولوں پر مبنی ہوتا ہے۔ اس لیے اب ہمیں فکرِ اقبال کی روشنی میں سیکولرازم کی اِس حیثیت کا تنقیدی جائزہ بھی لینا ہوگا اور اُس کا اسلام کے اخلاقی نظام سے موازنہ بھی کرنا ہوگا۔ لیکن ایسا کرنے سے پہلے اخلاقیات کے بارے میں کچھ ابتدائی قسم کی واقفیت حاصل کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ اخلاقیات کا علم انسانی زندگی کا وہ شعبہ ہے جس میں اعمال کے خیر یا شر ہونے کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ اب اس سلسلے میں بنیادی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ اخلاقی حس جس کی مدد سے اعمال کے خیر وشر کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ اب اِس سلسلے میں بنیادی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ اخلاقی حس جس کی مدد سے اعمال کے خیر وشر کا فیصلہ کیا جاتا ہے کیا انسان میں پیدائشی طور پر موجود ہوتی ہے یا اُسے تجربے کی بدولت حاصل کیا جاتا ہے؟ فلاسفہ اس سوال کے جواب میں دو گروہوں میں تقسیم دکھائی دیتے ہیں۔ ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ ہر انسان میں قوتِ غیر نزی یا فطری ملکہ موجود ہوتا ہے جو اُس میں حق و باطل، خیر وشر اور اخلاقی وغیر اخلاقی شعور پیدا کرتا ہے۔ اس گروہ کی رائے میں ہر انسان کو ایک خاص قسم کا وجدان عطا ہوتا ہے جس کی بدولت وہ اشیاء کے خیر وشر سے خود بخود آگاہ ہو جاتا ہے جب کہ دوسرے گروہ کا خیال یہ ہے کہ خیر وشر کی معرفت دوسری چیزوں کی معرفت

کی طرح تجربات سے حاصل ہوتی ہے اور اس کا نشو ونما زمانے کی ترقی اور کثرتِ تجربات پر مبنی ہوتا ہے۔ چنانچہ علم اخلاقیات میں ان گروہوں کی موجودگی پر تبصرہ کرتے ہوئے سید علی عباس جلالپوری نے فرمایا ہے:

اہل فکر نے انسان کی حس اخلاق کی پیدائش پر غور کرنا شروع کیا۔ اس ضمن میں دو واضح نظریے سامنے آتے ہیں ایک کو وجدانیت کہتے ہیں دوسرے کو فطرت پسندی کا نام دیا جاتا ہے۔ وجدانیت کی رو سے اخلاقی حس پیدائشی اور وہبی ہوتی ہے۔ فطرت پسندوں کا کہنا ہے انسان پیدائش کے بعد ماحول کے اثرات سے اخلاقی حس کا اکتساب کرتا ہے۔ اخلاقیات کے تمام مکاتبِ فکر انھی دو نظریات کی شاخیں ہیں۔[۴۷]

انسان میں اخلاقی حس پیدائشی طور پر موجود ہوتی ہے یا اُسے تجربے کی بنیاد پر حاصل کیا جاتا ہے؟ دیگر معاملات کی طرح اس سوال پر بھی اسلام اور سیکولرازم کے مابین اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ اسلام کا اخلاقی نظام بھی اس کے سیاسی اور سماجی نظاموں کی طرح گہرے طور پر مذہبی عقائد کے ساتھ وابستہ دکھائی دیتا ہے اور وہ انسان کی اخلاقی حس کو پیدائشی اور وہبی خیال کرتا ہے جب کہ اس کے برعکس سیکولرازم کا اخلاقی نظام مذہب کے ناتغیر پذیر عقائد کے بجائے معاشرے کے بدلتے ہوئے رجحانات اور تقاضوں کے ساتھ وابستہ رہتا ہے۔ اس لیے جیسے جیسے معاشرہ بدلتا رہتا ہے ویسے ویسے اُس کا اخلاقی نظام بھی تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اسلام کے اخلاقی نظام کا تعلق وجدانیت کے ساتھ جب کہ سیکولرازم کے اخلاقی نظام کا تعلق فطرت پسندی کی ساتھ ملتا جلتا ہے گویا اخلاقی نظام کے حوالے سے بھی اسلام اور سیکولرازم کی راہیں ایک دوسرے سے جدا دکھائی دیتی ہیں۔ بہرحال سیکولرازم کے نظام اخلاق کی بنیادوں پر روشنی ڈالتے ہوئے مشہور امریکی مفکر ول ڈیورنٹ نے بجا طور پر لکھا ہے:

اخلاقیات کا نظام دینیات پر نہیں بلکہ عمرانیات پر مبنی ہونا چاہیے۔ خیر کا تعین معاشرے کی تغیر پذیر احتیاجات پر مبنی ہونا چاہیے۔ ناتغیر پذیر وحی یا معتقدات پر نہیں۔۔۔ اس اثنا میں ہمارا فرض ہے کہ علم کی اشاعت کریں اور صنعت کی حوصلہ افزائی، صنعت وحرفت کے فروغ سے امن قائم ہوگا اور علم کی اشاعت سے ایک نیا اور فطری نظام اخلاق وجود میں آئے گا۔[۴۸]

واقعہ یہ ہے کہ اخلاقیات کے وہ نظام جو عام طور پر وجدانیت کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں مستقل اخلاقی قدروں میں یقین رکھتے ہیں جو آسمانی ہدایت یا پھر دوسرے الفاظ میں مذہب سے متفرع ہوا کرتی ہیں جب کہ اس کے برعکس اخلاقیات کے وہ نظام جن کا زیادہ تر انحصار فطری اخلاق کے اصولوں پر ہوتا ہے مستقل اخلاقی قدروں کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اُن کے نزدیک اخلاقی قدریں اضافی، عارضی اور آلاتی ہوا کرتی ہیں جنھیں ہم معاشرے کے بدلتے ہوئے رجحانات اور تقاضوں سے اخذ کر سکتے ہیں۔ معاشرے کی یہ اخلاقی قدریں کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ تو ہوسکتی ہیں لیکن بذاتِ خود مقصد نہیں نیز یہ کہ جس حد تک یہ

اقدار کسی مقصد کے حصول میں ممد ثابت ہوں انھیں اُسی حد تک خیر قرار دیا جا سکتا ہے۔ تاہم وجدانیت کی رو سے اخلاقی قدریں نہ صرف حقیقی، مستقل اور مطلق ہوا کرتی ہیں بلکہ وہ اپنی ذات میں خیرِ محض کا درجہ بھی رکھتی ہیں۔ اب چونکہ اسلام کے اخلاقی نظام کا تعلق وجدانیت سے ہے۔ اس لیے وہ مستقل اخلاقی اقدار میں یقین رکھتا ہے جن پر وقت اور مقام کی تبدیلی کا کوئی اثر نہیں پڑتا جب کہ سیکولر نظامِ اخلاق کے مطابق اخلاقی قدریں وقت اور مقام کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ بہرحال اخلاقی نظام میں مستقل اقدار کے ماخذ پر تبصرہ کرتے ہوئے غلام احمد پرویز نے لکھا:

> مستقل اور مطلق اقدار کا تصور ہی پیدا نہیں ہوسکتا جب تک انسان خدا اور حیات اخروی پر ایمان نہ لائے اگر خدا اور آخرت پر ایمان نہ رہے تو مطلق اور مستقل اقدار کا تو رہی باقی نہیں رہتا اور جب مطلق اقدار کا تصور نہ رہے تو اخلاقیات کی ساری عمارت نیچے آ گرتی ہے کیونکہ اخلاقیات کا قصرِ فلک بوس تو قائم ہی انہی بنیادوں پر ہے۔[۴۹]

اخلاقی نظام کے علاوہ سیکولرازم کی ایک شناخت اور بھی ہے جسے ہم اس کے معاشرتی اور تعلیمی نظاموں کا نام بھی دے سکتے ہیں جن کی بنیاد مذہب کے بجائے سائنسی حقائق پر رکھی جاتی ہے اور جن کے بارے میں خاص طور پر یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اگر خلوصِ نیت کے ساتھ اُن پر عمل کر لیا جائے تو نہ صرف فرد کو مکمل آزادی کی ضمانت مل جاتی ہے بلکہ معاشرے کی ترقی اور خوشحالی کے راستے بھی کھل جاتے ہیں اس لیے اب ہمیں اپنی کچھ توجہ سیکولرازم کے معاشرتی اور تعلیمی نظاموں پر بھی مبذول کرنا ہوگی لیکن بنیادی سوال تو یہ پیدا ہوتا ہے کہ معاشرہ کسے کہتے ہیں اور وہ کس اصول کے تحت وجود میں آتا ہے؟ معاشرہ دراصل افراد کے ایک ایسے مجموعے کا نام ہوتا ہے جن کے درمیان عمرانی وحدت کا یہ شعور پایا جاتا ہے کہ ہم ایک ہیں۔ چنانچہ جب ہم عمرانی وحدت کے اصول کی روشنی میں اسلام اور سیکولرازم کے معاشرتی نظاموں کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں یہاں بھی ان دونوں کے درمیان اختلاف رائے صاف طور پر دکھائی دیتا ہے۔ بہرحال سیکولر معاشرے میں وحدت کے اصول پر روشنی ڈالتے ہوئے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی اپنے ایک مضمون بہ عنوان ''علم اور عمل'' میں تحریر فرماتے ہیں:

> لادینیت کی بنیاد پر یا اشتراکیت کی بنیاد پر جو معاشرہ وجود میں آئے گا وہ ہمارے لیے ہرگز قابل قبول نہیں ہوسکتا۔ اس لیے لادینی معاشرے میں عمرانی وحدت کے شعور کی بنیاد یا تو نسلی وحدت ہے یا جغرافیائی وحدت کے حوالے سے عمرانی وحدت کا شعور اور عمرانی وحدت کے شعور کی بنیاد حیثیت سے یہ دونوں موقف محدود وفاداری پیدا کرتے ہیں۔[۵۰]

اس کے برعکس اقبال کے نزدیک مسلمانوں میں عمرانی وحدت کا بنیادی اصول توحید کا عقیدہ ہے جو ہر

طرح کے زمینی علائق سے بالاتر ہے۔ اُن کے خیال میں توحید کا عقیدہ ہی وہ مشترکہ بنیاد فراہم کرتا ہے جس پر مسلمانوں کو تو کیا پوری انسانیت کو بھی جمع کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ وہ دنیا میں توحید کی بنا پر ایک ایسا مثالی معاشرہ قائم کرنے کے آرزومند ہیں جو رنگ ونسل کے امتیازات، مذہبی اور لسانی منافرت اور علاقائی حد بندیوں سیف پاک ہو۔ اُن کی رائے میں بنی نوع انسان کی وحدت ہی وہ بنیادی اصول ہے جس پر عالمگیر انسانی معاشرے کا قیام ممکن ہوسکتا ہے۔ اُن کے نزدیک جن معاشروں کی بنیاد اس اصول پر رکھی گئی ہوا وہ اِس پر سختی سے کاربند بھی رہتے ہوں وہ معاشرے کبھی زوال پذیر نہیں ہو سکتے۔ مسلمانوں کا ابتدائی معاشرہ جب تک توحید کے اصول پر قائم رہا اُس وقت تک وہ ہر قسم کی کامرانیوں سے ہمکنار رہا ہے لیکن جونہی مسلمانوں کی اِس عقیدہ پر گرفت ڈھیلی پڑی وہ زوال کی پستیوں میں جا گرے۔ بہر حال اقبال دوسرے معاشروں کی عمرانی وحدت کے اصول سے اسلامی معاشرے کے اصولِ وحدت کا موازانہ کرتے ہوئے اپنے ایک مضمون ''ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں بجا طور پر تحریر کرتے ہیں:

> مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کی تصور سے بالکل مختلف ہے ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراک زبان ہے نہ اشتراک وطن نہ اشتراک اغراض اقتصادی بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جنابِ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی تھی۔ اِس لیے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے۔۔۔اسلام تمام مادّی قیود سے بیزاری ظاہر کرتا ہے۔[۵۱]

اسلام اور سیکولرازم کے اخلاقی اور معاشرتی نظاموں کا تقابلی مطالعہ کرنے کی بعد اب ہمیں ان دونوں کے تعلیمی نظاموں کا موازنہ کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے لیکن جب تک تعلیم کے مفہوم اور اس کے مقاصد نیز ان مقاصد کو حاصل کرنے کے نظام جیسے سوالوں کا جواب تلاش نہ کیا جائے۔ اس وقت تک موازنے کا یہ عمل مفید ثابت نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ راقم کے نزدیک تعلیم دراصل ایک ایسے معاشرتی عمل کا نام ہے جو ایک معاشرہ اس لیے اختیار کرتا ہے کہ وہ اپنی ثقافت کو نئی نسلوں تک منتقل کر سکے۔ تعلیم کا بنیادی مقصد اگرچہ ہر جماعت اور ہر معاشرے میں ایک ہی ہوتا ہے یعنی معاشرے کا ارتقا اور اس کی نشو ونما لیکن اس کے باوجود اس کا مفہوم ہر جماعت اور ہر معاشرے میں جدا ہوسکتا ہے۔ اِس اختلاف کی وجہ دراصل یہ ہے کہ ہر معاشرے کی اپنی ایک ثقافت اور اپنا ایک اسلوبِ حیات ہوتا ہے جس میں اُس معاشرے کی تعلیم جنم لیتی اور پروان چڑھتی ہے۔ اس لیے ہر زندہ اور صحت مند معاشرہ ایک ایسا نظام تعلیم اپنانے کا پابند ہوتا ہے جو نہ صرف اس کی ثقافت اور اسلوبِ حیات سے مطابقت رکھتا ہو بلکہ وہ اسے آگے بڑھانے میں بھی مددگار ثابت ہوتا ہو۔ بہر حال ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ثقافت کے حوالے سے نظام تعلیم کے بامقصد ہونے کی

ضرورت اور اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

اسلامی نظامِ تعلیم اسلامی مقاصد کو حاصل کرنے کی تربیت پر مشتمل ہے۔ اس لیے ہر نظامِ تعلیم اسلام ہو یا لادینی اشتراکی ہو یا کسی اور نمونے کا ہر ایک کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کا ایک فلسفۂ زندگی ہو جس میں یہ واضح کیا جائے کہ اس کا مقصد کیا ہے؟[۵۲]

اب چونکہ اسلام اور سیکولرازم کے فلسفہ ہائے زندگی میں بنیادی طور پر زمین و آسمان کا فرق پایا جاتا ہے۔ اس لیے ان دونوں کی بنیاد پر تشکیل پانے والے معاشروں میں بھی تعلیم کے مقاصد اور انھیں حاصل کرنے والے نظام اور نصاب بھی ایک دوسرے سے جدا جدا ہوں گے۔ سیکولر معاشرے میں تعلیم کا بنیادی مقصد ایسے ہنرمند افراد پیدا کرتا ہوتا ہے جو معاشرے کی ترقی اور خوشحالی کا باعث بن سکیں اس لیے ریاست اپنے باشندوں کے لیے تعلیم کا ایسا نظام وضع اور ایسا نصاب مدون کرتی ہے جس کی بدولت مطلوبہ نتائج حاصل کیے جا سکتے ہوں۔ اقبال کے نزدیک از روئے اسلام تعلیم کا بنیادی مقدا اگرچہ معاشرے کی ترقی اور خوشحالی کے لیے ہنرمند افراد پیدا کرنا بھی ہے تاہم قومی ہستی کا تسلسل قائم رکھنا بھی اس کے اعلیٰ ترین مقاصد میں شامل ہے جسے کسی صورت بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کے خیال میں وہ نظامِ تعلیم جو معاشی ترقی اور خوشحالی کی ضمانت تو عطا کرتا ہو لیکن قومی ہستی کا تسلسل قائم رکھنے میں معاون ثابت نہ ہو وہ مسلمانوں کے لیے ہرگز قابلِ قبول نہ ہوگا۔ اقبال قومی ہستی کا تسلسل قائم رکھنے کو تعلیم کا وہ بنیادی مقصد قرار دیتے ہیں جسے کسی صورت بھی معاشی فوائد کے حصول پر قربان نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ وہ اپنے ایک مضمون بہ عنوان ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں بجا طور پر تحریر فرماتے ہیں:

قوم کی وحدت بقا اور اُس کی زندگی کا تسلسل قومی آرزوؤں کا ایک ایسا نصب العین ہے جو فوری اغراض کی تکمیل کے مقابلہ میں بہت زیادہ اشرف و اعلیٰ ہے ایک قلیل البضاعت مسلمان جو سینہ میں ایک درد بھرا اسلامی دل رکھتا ہو میری رائے میں قوم کے لیے بمقابلہ اُس بیش قرار تنخواہ پانے والے آزاد خیال گریجویٹ کے زیادہ سرمایۂ نازش ہے جس کی نظروں میں اسلام اصول زندگی نہیں ہے، بلکہ محض ایک آلۂ جلب منفعت ہے جس کے ذریعہ سے بڑے بڑے سرکاری عہدے زیادہ تعداد میں حاصل کیے جا سکتے ہیں۔[۵۳]

اقبال کو سیکولر نظامِ تعلیم پر سب سے بڑا اعتراض ہی یہ ہے کہ اُس میں نہ صرف مذہب کی اہمیت و افادیت کو تسلیم نہیں کیا جاتا بلکہ اُسے فرد کا ذاتی معاملہ قرار دے کر نصاب سازی کے عمل سے بھی مکمل طور پر خارج کر دیا جاتا ہے۔ سیکولر فلسفۂ حیات کے مطابق تعلیم کا بہترین نصاب وہ ہوتا ہی جسے مذہب کا سہارا لیے بغیر خالص جدید سائنسی علوم کی بنیاد پر تیار کیا جائے۔ سیکولر ذہن رکھنے والوں کے خیال میں ایسا نصاب تعلیم ہی فرد کی آزادی، ترقی اور خوش حالی کی ضمانت دے سکتا ہے لیکن اس کے برعکس اقبال کے نزدیک

نئے علوم کی بنیاد چونکہ محسوس ہونے والی مادی اشیا پر ہوتی ہے اس لیے ان علوم کو پڑھنے والے افراد مذہب کو جو دراصل کسی غائب اور غیر محسوس ہستی میں یقین رکھنے کا دوسرا نام ہوتا ہے وہم و گمان اور دیوانگی خیال کرنے لگتے ہیں حالانکہ اقبال کی رائے میں مذہب ہی تو وہ قوت ہے جس کی بدولت قومی ہستی کا تسلسل قائم رکھا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ان وجوہات کی بنا پر اقبال نے اپنی شاعری اور نثری تحریروں میں نہ صرف سیکولر نظام تعلیم کی خرابیوں کو اجاگر کرنا شروع کیا بلکہ مسلمانوں کو اس کے مہلک اثرات سے بچنے کی تلقین بھی کی۔ مثال کے طور پر وہ یورپ میں سیکولر نظام تعلیم سے پیدا ہونے والے ممکنہ نتائج پر جن کی بعد کے ہولناک واقعات سے تصدیق بھی ہو جاتی ہے روشنی ڈالتے ہوئے خالد خلیل کے نام پر ایک خط میں تحریر کرتے ہیں:

> بحیثیت مجموعی یورپ نے اپنے باشندوں کی تعلیم و تربیت میں سے مذہب کا عنصر حذف کر دیا ہے اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اس کی بے لگام انسانیت کا کیا حشر ہوگا شاید ایک نئی جنگ کی صورت میں وہ اپنی ہلاکت کا باعث خود۔۔۔۔ مذہب قوم میں ایک متوازن سیرت پیدا کرتا ہے جو حیاتِ ملی کے مختلف پہلوؤں کے لیے بیش بہا ترین سرمایہ کی حیثیت رکھتا ہے۔[۵۴]

اِسی طرح سے جب ہم اقبال کی شاعری کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ انھوں نے ۱۹۰۸ء ہی سے مغربی نظام تمدن کے ہر شعبے کو بالعموم اور اُس کے نظام تعلیم کو بالخصوص اپنی جارحانہ تنقید کا نشانہ بنانا شروع کر دیا تھا کیونکہ وہ اگر ایک طرف اپنے قیام یورپ کے دوران میں بذاتِ خود اس نظام کی خرابیوں کا مشاہدہ کر چکے تھے تو دوسری جانب برصغیر میں بھی اِس کے مہلک اثرات نمایاں ہونے لگے تھے۔ چنانچہ وہ سیکولر نظام تعلیم کے نتائج پر روشنی ڈالتے ہوئے یوں فرماتے ہیں:

خوش تو ہیں ہم بھی جوانوں کی ترقی سے مگر
لبِ خنداں سے نکل جاتی ہے فریاد بھی ساتھ
ہم سمجھتے تھے کہ لائے گی فراغت تعلیم
کیا خبر تھی کہ چلا آئے گا الحاد بھی ساتھ[۵۵]

---

تعلیم پیرِ فلسفۂ مغربی ہے یہ
ناداں ہیں جن کو ہستی غائب کی ہے تلاش
محسوس پر بنا ہے علوم جدید کی
اس دور میں ہے شیشہ عقاید کا پاش پاش[۵۶]

اقبال کے نزدیک جیسا کہ ہم اوپر دیکھ آئے ہیں قومی ہستی کا تسلسل قائم رکھنے میں نظام تعلیم کی اہمیت و افادیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ نوجوان نسل کو قومی روایات کی ترسیل کا کام صرف نظام تعلیم ہی کی

بدولت ممکن ہوتا ہے۔ چنانچہ اقبال جب اِس معیار کی روشنی میں مسلمانوں کے موجودہ یعنی بیسویں صدی کے ابتدائی زمانے کے نظام تعلیم کا جائزہ لیتے ہیں تو وہ اِس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اِس نے ہماری قومی زندگی کے ستون کو اسلامی مرکز ثقل سے بہت پرے ہٹا دیا ہے اور موجودہ نسل کا نوجوان قومی سیرت کے اعتبار سے ایک بالکل نئے اسلوب کا ماحصل ہے جس کی عقلی زندگی کی تصویر میں اسلامی تہذیب کا رنگ نظر نہیں آتا۔ اس لیے اقبال مسلمانوں کے لیے برصغیر کی حد تک ایک ایسا نظام تعلیم وضع کرنا چاہتے تھے جو نہ صرف قومی روایات کی حفاظت اور قومی سیرت کی تشکیل میں مددگار ثابت ہو بلکہ مسلمانوں کی دنیاوی ترقی اور خوشحالی کے مواقع بھی فراہم کر سکتا ہو۔ چنانچہ ان مقاصد کے پیش نظر اقبال ہندوستان میں ایک ایسی اسلامی یونیورسٹی قائم کرنے کے آرزومند تھے جس میں قدیم علوم کے ساتھ ساتھ جدید علوم کی تدریس کا بندوبست بھی کیا گیا ہو۔ چنانچہ وہ اس بات کا اظہار کرتے ہوئے اپنے ایک مضمون بہ عنوان ''ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں بجا طور پر فرماتے ہیں:

> پس یہ امر قطعی طور پر ضروری ہے کہ ایک نیا مثالی دارالعلم قائم کیا جائے جس کی مسند نشین اسلامی تہذیب ہو اور جس میں قدیم و جدید کی آمیزش عجب دل کش انداز سے ہوئی ہو۔ اِس قسم کی تصویر مثالی کھینچنا آسان کام نہیں ہے۔ اس کے لیے اعلیٰ تخیل، زمانے کے رجحانات کا لطیف احساس اور مسلمانوں کی تاریخ اور مذہب کے مفہوم کی صحیح تعبیر لازمی ہے۔[۵۷]

فکرِ اقبال کی روشنی میں اسلام اور سیکولرازم کا موازنہ کرنے کا بنیادی مقصد جیسا کہ اس مضمون کے آغاز میں عرض کیا جا چکا ہے۔ اِس دعوے کا تنقیدی مطالعہ کرنا تھا جو نیا عالمی نافذ کرنے والی قوتوں کی جانب سے بڑی شد و مد کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے کہ یورپ اور امریکہ کی مانند اسلامی دنیا کی ترقی اور خوشحالی کا راز بھی سیکولر نظامِ حیات کو اختیار کرنے میں پوشیدہ ہے۔ اقبال کے نزدیک سیکولر نظامِ حیات کو اختیار کرنے سے دنیاوی ترقی اور خوشحالی تو حاصل ہو سکتی ہے لیکن ایسا کرنے سے مسلمانوں کو نہ صرف اپنے ماضی کی اقدار و روایات سے محروم ہونا پڑے گا بلکہ اس طرح اُن کی قومی ہستی کا شیرازہ بکھر جانے کا اندیشہ بھی لاحق ہو سکتا ہے۔ اِس لیے اقبال مسلمانوں کو سیکولر نظامِ حیات سے زندگی بھر دامن کش رہنے کی تلقین کرتے رہے ہیں جیسا کہ اُن کی شاعری اور نثر تحریروں کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔ اقبال کی رائے میں سیکولرازم کا فلسفہ دراصل ابلیس کا اپنے سیاسی فرزندوں کے نام جاری کردہ وہ فرمان ہے جسے اب نئے عالمی نظام کی صورت میں مسلمانوں پر مسلط کیا جا رہا ہے اور جس کا بنیادی مقصد فاقہ کش مسلمانوں کی ترقی اور خوشحالی کا جھانسہ دے کر اُن کے بدنوں سے روحِ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو قبض کرنا ہے جیسا کہ اقبال کی ایک نظم ''ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام'' کے اشعار سے ظاہر ہوتا ہے:

وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں ذرا
روحِ محمدؐ اُس کے بدن سے نکال دو
فکرِ عرب کو دے کر فرنگی تخیلات
اسلام کو حجاز و یمن سے نکال دو
افغانیوں کی غیرت دیں کا ہے یہ علاج
ملا کو ان کے کوہ و دمن سے نکال دو
اہل حرم سے اُن کی روایات چھین لو
آہو کو مرغزارِ ختن سے نکال دو
اقبال کے نفس سے ہے لالے کی آگ تیز
ایسے غزل سرا کو چمن سے نکال دو[۵۸]

## حوالہ جات وحواشی

۱- ڈاکٹر جاوید اقبال، شذرات فکر اقبال، مجلس ترقی ادب، ۲-کلب روڈ، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۱۱۱۔
۲- مولانا ظفر علی خان (مترجم)، معرکۂ مذہب و سائنس، الفیصل تاجران کتب، لاہور، ص ۳۸۱۔
۳- سید سبطِ حسن، نویدِ فکر، مکتبہ دانیال، عبداللہ ہارون روڈ، صدر کراچی، ۲۰۰۲ء، ص ۲۳۔
۴- ڈاکٹر مبارک علی، یورپ کا عروج، فکشن ہاؤس، ۱۸-مزنگ روڈ، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۹۰۔
۵- رفیق افضل (مرتب)، گفتار اقبال، ادارہ تحقیقات، دانشگاہِ پنجاب، لاہور، ص ۲۳
۶- سید سبطِ حسن، نویدِ فکر، ص ۷۸۔
۷- محمد جہانگیر عالم (مترجم)، اقبال کا خطبۂ الہ آباد در اقبال، (جولائی ۱۹۸۴ء)، ص ۶۰۔
۸- ڈاکٹر مبارک علی، یورپ کا عروج، ص ۱۳۰۔
۹- سید نذیر نیازی (مترجم)، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ۲۵۱۔
۱۰- سید مظفر حسین برنی (مرتب)، کلیاتِ مکاتیب اقبال، اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۹ء، ص ۳۱۶۔
۱۱- سید نذیر نیازی (مترجم)، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ۲۵۶۔
۱۲- سید سلیمان ندوی، سیرت النبی، المصباح ۱۶، اردو بازار، لاہور، ص ۳۰۔

۱۳- ظفر علی خان (مترجم)، معرکۂ مذہب و سائنس، ص۱۸۳۔
۱۴- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو)، ص۴۳۱۔
۱۵- سید سلیمان ندوی، سیرت النبیؐ، ص۱۱۔
۱۶- سید سبطِ حسن، نوید فکر، ص۱۷۔
۱۷- ابوالحسن ندوی، مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش ،۱۹۷۶ء، ص۲۰۶۔
۱۸- سید سبطِ حسن، نوید فکر، ص۱۵۸، ۱۶۱۔
۱۹- ڈاکٹر وحید عشرت (مرتب)، اقبال ۸۵، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص۴۶۸۔
۲۰- سید نذیر نیازی (مترجم)، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص۲۷۵۔
۲۱- الطاف گوہر، ''سیکولرازم کیا ہے؟''، سنڈے میگزین روزنامہ نوائے وقت، ۱۰رجون ۲۰۰۷ء۔
۲۲- ڈاکٹر مبارک علی، یورپ کا عروج، ص۱۸۵۔
۲۳- سید سبطِ حسن، نوید فکر، ص۲۹۔
۲۴۔ ڈاکٹر مبارک علی، یورپ کا عروج، ص۱۸۵۔
۲۵۔ اردو ڈکشنری، تحت لفظ مذکور۔
۲۶۔ انسائیکلو پیڈیا امریکانہ، تحت لفظ مذکور۔
۲۷- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (فارسی)، ص۵۴۷۔
۲۸- ایضاً، ص۸۳۹۔
۲۹- محمود عاصم (مرتب)، اقبال کے ملی افکار، مکتبہ عالیہ انارکلی لاہور، ۱۹۷۷ء، ص۲۸۳۔
۳۰- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص۳۳۲۔
۳۱- سید سلیمان ندوی، سیرت النبیؐ (جلد ہفتم)، المصباح ۱۶، اردو بازور لاہور، ص۶۸۔
۳۲- سید نذیر نیازی (مترجم)، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص۲۲۷۔
۳۳- پروفیسر جہانگیر عالم (مترجم) خطبۂ الہ آباد، مجلّہ اقبال (۱۹۸۴ء) بزم اقبال لاہور، ص۵۸۔
۳۴- سید سلیمان ندوی، سیرت النبی (جلد ہفتم)، ص۹۷۔
۳۵- سید سبطِ حسن، نویدِ فکر، ص۴۶۔
۳۶- مظفر حسین برنی (مرتب)، کلیاتِ مکاتیب اقبال (جلد چہارم)، اردو اکادمی دہلی، ص۲۱۳۔
۳۷- سید نذیر نیازی (مترجم)، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص۲۳۸۔
۳۸- سید سبطِ حسن، نویدِ فکر، ص۴۵۔
۳۹- سید نذیر نیازی (مترجم)، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص۲۳۸۔
۴۰- ایضاً، ص۲۳۹۔
۴۱- سید سبطِ حسن، نویدِ فکر، ص۲۷۔
۴۲- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو)، ص۵۳۷۔
۴۳- ایضاً، ص۶۴۰۔

۴۴- ایضاً، ص ۵۴۳۔
۴۵- ایضاً، ص ۶۰۶۔
۴۶- سید سلیمان ندوی، سیرت النبیؐ (جلد ہفتم)، ص ۱۹۔
۴۷- سید علی عباس جلالپوری، عام فکری مغالطے، آئینۂ ادب، چوک مینار انارکلی لاہور، سن ندارد اکتوبر ۱۹۷۵ء، ص ۱۶۴۔
۴۸- ول ڈیورنٹ، داستانِ فلسفہ (ترجمہ سید عابد علی عابد)، فکشن ہاؤس، ۱۸ مزنگ روڈ لاہور، بار دوم ۲۰۰۴ء، ص ۲۹۸، ۲۹۹۔
۴۹- غلام احمد پرویز، انسان نے کیا سوچا، طلوعِ اسلام، ۲۵-گلبرگ لاہور، ص ۱۸۵۔
۵۰- ڈاکٹر برہان احمد فاروقی، اسلام اور فلسفہ (مرتبہ شیما مجید)، تخلیقات، علی پلازہ ۳-مزنگ روڈ، لاہور، س ن، ص ۱۲۵۔
۵۱- سید عبدالواحد معینی (مرتب) مقالاتِ اقبال، آئینہ ادب چوک مینار انارکلی لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۱۵۹۔
۵۲- ڈاکٹر برہان احمد فاروقی، اسلام اور فلسفہ، ص ۱۵۵۔
۵۳- سید عبدالواحد معینی (مرتب) مقالاتِ اقبال، ص ۱۷۴۔
۵۴- مظفر حسین برنی (مرتب)، کلیاتِ مکاتیب اقبال (جلد چہارم)، اردو اکادمی دہلی، ص ۵۷۳۔
۵۵- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو)، ص ۲۰۹۔
۵۶- ایضاً۔
۵۷- سید عبدالواحد معینی (مرتب)، مقالاتِ اقبال، آئینۂ ادب، چوک مینار انارکلی لاہور، ص ۱۷۶۔
۵۸- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو)، ص ۶۰۸۔