



معاشرہ اور تاریخ

مصنف

آیة اللہ شہید مرتضیٰ مطہری

پیش لفظ

معاشرہ کیا ہے؟

معاشرتی تقسیم اور طبقہ بندی

اسلام اور تاریخی مادیت

معیار اور پیمانے

تاریخ کا تغیر و تبدل

معاشرہ اور تاریخ

مؤلف : مطہری، مرتضیٰ (آیت اللہ شہید)

مترجم / مصحح : -

ناشر : -

نشر کی جگہ : -

نشر کا سال : 0

جلدوں کی تعداد : 0

صفحات : -

سائز : -

زبان : اردو

پیش لفظ

کوئی مکتب معاشرے اور تاریخ کے بارے میں کیا نظریہ رکھتا ہے اور ان دونوں سے کیا اخذ کرتا ہے، یہ امر اس مکتب کے تصور کائنات میں فیصلہ کن کردار ادا کرتا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ اسلامی تصور کائنات کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ واضح ہو کہ معاشرے اور تاریخ کو اسلام کس انداز سے دیکھتا ہے۔

یہ امر واضح ہے کہ اسلام عمرانیات (Socialogy) کا کوئی مکتب (School Of Thought) ہے، نہ فلسفہ تاریخ ہے۔ اسلام کی آسمانی کتاب میں معاشرے یا تاریخ سے متعلق کوئی ایسی گفتگو نہیں جو عمرانیات اور فلسفہ تاریخ کی مروجہ زبان میں ہو، یہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح اس میں اخلاقی، فقہی، فلسفی اور دیگر علوم سے متعلق مفاہیم رائج زبان اور ان کی اصطلاحات میں بیان نہیں ہوئے جو ان علوم کا خاصہ ہیں۔ تاہم ان علوم سے وابستہ بہت سے مسائل کامل طور پر اس سے اخذ کئے جا سکتے ہیں اور قابل استنباط ہیں۔

معاشرہ تاریخ چونکہ باہم مربوط موضوع ہیں، علاوہ ازیں ہم ان کے بارے میں اختصار سے گفتگو کرنا چاہتے ہیں، لہذا ہم نے انہیں ایک ہی فصل میں قرار دیا ہے۔ ان دونوں کے بارے میں اسلامی نقطہ نظر خاص اہمیت کا حامل ہے، جسے مطالعے اور تحقیق کا عنوان قرار دیا جانا چاہیے، البتہ ہم معاشرے اور تاریخ سے مربوط مسائل کو اسی قدر اٹھائیں گے جس قدر ہمارے خیال میں مکتب اسلام کی شناخت کے لئے ضروری ہے۔

پہلے ہم معاشرے پر گفتگو کریں گے اور پھر تاریخ کو موضوع بحث بنائیں گے۔ معاشرے کے مسائل یہ ہیں۔

1- معاشرہ کیا ہے؟

2- کیا انسان مدنی الطبع ہے؟

- 3- کیا فرد کو اصلیت حاصل ہے اور معاشرے کی حیثیت انتزاعی اور ضمنی ہے یا اس کے برعکس معاشرہ اصلیت رکھتا ہے اور فرد کی حیثیت انتزاعی اور ضمنی ہے یا پھر کوئی تیسری صورت ہے؟
- 4- معاشرہ اور اس کے قوانین و آداب -
- 5- کیا فرد معاشرے اور اجتماعی ماحول کے آگے بے بس ہے یا مختار؟
- 6- اپنی ابتدائی تقسیم کے اعتبار سے معاشرہ کن شعبوں، سمتوں اور کن گروہوں میں تقسیم ہوتا ہے؟
- 7- کیا انسانی معاشرے ہمیشہ ایک ہی ماہیت اور ایک ہی نوعیت کے ہوتے ہیں اور ان کے درمیان اختلاف کی صورت ایسی ہے جیسی ایک ہی نوع (یہاں پر لفظ ”نوع“ علم منطق کے اصطلاحی مفہوم میں آیا ہے - ایک ہی نوع کے افراد ماہیت کے اعتبار سے بالکل ایک جیسے ہوتے ہیں - مترجم) سے تعلق رکھنے والے افراد کے مابین ہوتی ہے یا پھر جغرافیہ اور زمان و مکان کے فرق کے اعتبار سے نیز ثقافت و تمدن میں تغیر کے لحاظ سے معاشرے مختلف النوع ہوتے ہیں، یوں ان کی عمرانیات بھی مختلف ہو جائے گی - پھر ہر نوع کا اپنا خاص دوسروں سے مختلف مکتب بھی ہو سکتا ہے - دوسرے لفظوں میں کیا جس طرح تمام انسان علاقائی، نسلی اور تاریخی اختلافات کے باوجود جسم کے اعتبار سے واحد نوعیت کے حامل ہیں اور ان پر ایک ہی طرح کے فزیالوجیکل اور طبی قوانین حکم فرما ہیں، اجتماعی لحاظ سے بھی واحد نوعیت کے حامل ہیں اور ایک ہی اخلاقی و اجتماعی نظام ان پر لاگو کیا جا سکتا ہے اور بشریت پر ایک ہی مکتب حاکم ہو سکتا ہے یا ہر معاشرہ خاص جغرافیائی، ثقافتی اور تاریخی حالات کے تحت اپنی خاص عمرانیات رکھتا ہے اور ایک خاص مکتب کا متقاضی ہے؟
- 8- کیا انسانی معاشرے ابتدائے تاریخ سے عصر حاضر تک پراگندہ صورت میں اور ایک دوسرے سے جدا حیثیت کے ساتھ موجود رہے ہیں اور ان پر کثرت و اختلاف حکم فرما رہا ہے، (نوعی اختلاف نہ ہو تو کم از کم انفرادی اختلاف رہا ہے) اور وحدت و یکتائی کی طرف بڑھ رہے ہیں اور بشریت کا مستقبل واحد معاشرہ، ایک تمدن، ایک ثقافت اور آخر کار بشریت کے یک رنگ و یک شکل ہوجانے سے عبارت ہے اور تضاد و تراجم تو ایک طرف اصلاً دوئی ختم ہوجائے گی یا پھر بشریت مجبور ہے کہ اس کے متعدد رنگ رہیں، مختلف صورتیں رہیں، ثقافت و تمدن اور جن امور پر انسان کا وجود اجتماعی قائم ہے ان میں اختلاف رہے؟
- یہ وہ مسائل ہیں جن کے بارے میں ہمارے نزدیک اسلامی نقطہ نظر پیش کرنا انتہائی ضروری اور اہم ہے - ذیل میں ہم ترتیب کے ساتھ اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان امور پر گفتگو کریں گے -

معاشرہ کیا ہے؟

انسانوں پر مشتمل وہ جماعت جو خاص قوانین، خاص آداب و رسوم اور خاص نظام کی حامل ہو اور انہی خصوصیات کے باعث ایک دوسرے سے منسلک اور ایک ساتھ زندگی گزارتی ہو، معاشرہ تشکیل دیتی ہے - ایک ساتھ زندگی گزارنے کا صرف یہ مطلب نہیں کہ انسانوں کی کوئی جماعت کسی علاقے میں باہم مشترک زندگی گزارنے اور ایک ہی آب و ہوا اور ایک جیسی غذا سے یکساں استفادہ کرے - یوں تو ایک باغ کے درخت بھی ایک دوسرے کے ساتھ پہلو بہ پہلو زندگی بسر کرتے ہیں اور ایک ہی آب و ہوا اور ایک جیسی غذا سے استفادہ کرتے ہیں - یہی حال ایک ہی گلے کے ہر جانور کا بھی ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے ساتھ مل کر چرتے ہیں اور باہم مل کر نقل مکانی بھی کرتے ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی اجتماعی اور مدنی زندگی نہیں رکھتا، نہ معاشرہ تشکیل دیتا ہے -

انسان کی زندگی اجتماعی یا معاشرتی اس معنی میں ہے کہ وہ ایک ”اجتماعی ماہیت“ کی حامل ہے - ایک طرف تو اس کے مفادات، اس کے تعلقات اس کے کام کاج ”اجتماعی ماہیت“ رکھتے ہیں اور اپنے رسم و رواج کے دائرے میں تقسیم کار، تقسیم مفادات اور ایک دوسرے کی مدد کے بغیر اس کا گزارہ نہیں، دوسری طرف کچھ ایسے افکار، نظریات اور مزاج بھی

لوگوں پر حاکم ہیں جو انہیں وحدت و یگانگت بخشتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں معاشرہ انسانوں کے اس مجموعے کا نام ہے جو ضرورتوں کے جبری سلسلے میں اور عقائد نظریات اور خواہشات کے زیر اثر ایک دوسرے میں مدغم ہیں اور مشترک زندگی گزار رہے ہیں۔

مشترک معاشرتی ضرورتوں اور زندگی سے متعلق خصوصی تعلقات نے نوع انسانی کو اس طرح ایک دوسرے سے منسلک کر دیا ہے اور زندگی کو اس طرح وحدت اور یکتائی بخشی ہے جیسے حالت سفر میں کسی گاڑی یا جہاز کے مسافر ہوا کرتے ہیں جو ایک مقصد کی سمت آگے بڑھتے ہیں، ایک ساتھ منزل پر پہنچتے ہیں یا ایک ساتھ رہ جاتے ہیں، ایک ساتھ خطرے میں گھرتے ہیں اور ان سب کی تقدیر ایک جیسی ہو جاتی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے کتنی اچھی مثال پیش کی، فرمایا:

”چند لوگ ایک بحری جہاز میں سوار ہوئے، جہاز سمندر کا سینہ چیرتے ہوئے آگے بڑھ رہا تھا، ہر مسافر اپنی نشست پر بیٹھا تھا۔ اتنے میں ایک شخص اس عذر سے کہ جس جگہ وہ بیٹھا ہے اس کی اپنی جگہ ہے اور وہ اپنی جگہ جو چاہے سو کرے، کسی چیز سے اس جگہ سوراخ کرنے لگا۔ اگر تمام مسافر وہیں اس کا ہاتھ پکڑ لیتے اور اسے اس کام سے باز رکھتے تو نہ خود غرق ہوتے اور نہ اسے غرق ہونے دیتے۔“

کیا انسان مدنی الطبع ہے؟

یہ سوال بہت پرانا ہے کہ انسان کی اجتماعی زندگی کن عوامل کے زیر اثر وجود میں آئی ہے۔ کیا انسان اجتماعی طبیعت لیکر وجود میں آیا ہے یعنی طبعاً اس کی تخلیق ”کل“ کے ایک حصے کے طور پر کی گئی ہے اور اس کے وجود میں اپنے ”کل“ سے وابستہ ہونے کا رجحان موجود ہے یا اس کی تخلیق اجتماعی طبیعت پر نہیں ہوئی، بیرونی جبر و اضطراب نے اسے اجتماعی زندگی بسر کرنے پر مجبور کر دیا ہے؟ یعنی کیا انسان طبع اولی کے مطابق آزاد رہنا چاہتا ہے اور ان پابندیوں کو قبول نہیں کرنا چاہتا جو اجتماعی زندگی کا لازمہ ہیں لیکن تجربے نے اسے بتا دیا ہے کہ وہ تنہا زندگی نہیں گزار سکتا لہذا بحالت مجبوری اس نے اجتماعی زندگی کی پابندیوں کو گلے لگا لیا ہے؟ یا یہ کہ انسان اجتماعی میلان لے کر پیدا نہیں ہوا، لیکن جو چیز اسے اجتماعی زندگی پر آمادہ کرتی ہے۔ وہ اضطراب نہیں ہے یا کم از کم تنہا اضطراب نہیں ہے بلکہ انسان اپنی فطری عقل کے فیصلے اور محاسبے کی طاقت سے اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ وہ مشارکت، تعاون اور اجتماعی زندگی کے ذریعے ہی خلقت کے انعامات سے بہتر استفادہ کر سکتا ہے اور اسی لئے اس نے اس ”شرکت“ کو ”انتخاب“ کیا ہے؟ پس مسئلے کی تین صورتیں ہیں:

1- کیا انسان کی اجتماعی زندگی طبیعی ہے؟ یا

2- اضطرابی ہے؟ یا

3- پھر انتخاب شدہ ہے۔

پہلے نظریے کے مطابق نوع بشر کی اجتماعی زندگی، عورت اور مرد کی گھریلو زندگی کی طرح ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک آغاز خلقت سے ”کل“ کا ایک حصہ بن کر آیا ہے اور دونوں کی سرنوشت میں اپنے ”کل“ سے ملحق ہونے کا رجحان موجود ہے۔

دوسرے نظریے کے مطابق اجتماعی زندگی کی مثال ایسے دو ملکوں کے تعاون اور باہمی سمجھوتے کی سی ہے جو وہ مشترک دشمن کے مقابلے میں اپنے آپ کو ناتواں محسوس کرتے ہوئے اس راہ کو اختیار کر لیتے ہیں۔

تیسرے نظریے کے مطابق اجتماعی زندگی ان دو سرمایہ داروں کی ایک کمپنی کی طرح ہے جو زیادہ منافع کمانے کے لئے ایک تجارتی، زرعی یا صنعتی یونٹ قائم کرتے ہیں۔

پہلے نظریے کے مطابق اصلی سبب انسان کی اندرونی طبیعت ہے۔ دوسرے نظریے کے مطابق انسانی وجود سے باہر ایک بیرونی عنصر اس میں کارفرما ہے اور تیسرے نظریے کے مطابق اصلی سبب انسان کی عقلی قوت اور اس کی حساب کتاب کی صلاحیت ہے۔

پہلے نظریے کی بنیاد پر اجتماعی ہونا ایک کلی اور عمومی مقصد ہے اور انسان بالطبع اس کی سمت رواں ہے۔ دوسرے نظریے کی بنیاد پر ایک اتفاق اور حادثاتی امر ہے اور فلسفے کی اصطلاح میں ”غایت اولی“ نہیں ”غایت ثانوی“ ہے اور تیسرے نظریے کے مطابق اس کی غایت فطری نہیں بلکہ فکری ہے۔

قرآن کریم کی آیتوں سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ انسان کے اجتماعی ہونے کو اس کی خلقت میں رکھ دیا گیا ہے۔ سورہ

حجرات میں ارشاد ہوتا ہے:

يا ايها الناس انا خلقكم من ذكر و انثي و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عندالله اتقكم (حجرات-13)

”اے انسانو! ہم نے تمہاری تخلیق مرد اور عورت سے کی ہے اور تمہیں قوموں اور قبیلوں میں بانٹ دیا تاکہ تمہارے درمیان شناخت کی راہ نکل سکے (نہ یہ کہ اس کے ذریعے تم ایک دوسرے پر فخر و مباہات کرنے لگو) بے شک اللہ کے نزدیک وہی زیادہ لائق تکریم ہے، جو تم میں سے زیادہ پرہیز گار ہے۔“

اس آیہ کریمہ میں ایک اخلاقی حکم دیتے ہوئے انسان کی خاص خلقت کے اجتماعی فلسفے کی طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے کہ انسان کو اس طرح سے پیدا کیا گیا ہے کہ وہ مختلف قوموں اور مختلف قبیلوں کی صورت اختیار کرے۔ قوموں اور قبیلوں کے ساتھ منسوب ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے کی شناخت ممکن ہو جاتی ہے، جو اجتماعی زندگی کا جزو لاینفک ہے یعنی یہ نسبتیں جو ایک طرف سے وجہ اشتراک اور دوسری طرف سے اختراق بشر کا سبب ہیں، نہ ہوتیں تو ایک دوسرے کی شناخت ناممکن تھی اور اس صورت میں ایک دوسرے کے ساتھ باہمی تعلقات پر مبنی اجتماعی زندگی کا وجود غیر ممکن تھا۔ یہ اور ایسے دیگر امور مثلاً رنگ، شکل اور قد پر مبنی اختلاف دراصل وہ پہچان ہے جو ہر شخص کو اس کی شناخت کی بنیاد فراہم کرتی ہے۔ بالفرض اگر ہر کوئی ایک ہی رنگ، ایک ہی شکل اور ایک ہی قالب میں ڈھلا ہوتا اور اگر ان کے درمیان کوئی باہم اور کوئی انتساب نہ ہوتا تو تمام افراد کسی کارخانے میں ڈھلی ہوئی ایک شکل کی جنس کی طرح ہوتے اور ان کے درمیان تمیز مشکل ہوتی اور بالآخر یہی نتیجہ نکلتا کہ روابط، تبادلہ خیال، کام اور صنعتوں کے مبادلے کی بنیاد پر قائم انسان کی اجتماعی زندگی ناممکن ہوجاتی۔ پس قوموں اور قبیلوں کے ساتھ منسوب ہونے کی غایت اور حکمت طبعی ہے اور وہ ہے لوگوں کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا اور ان کے درمیان شناخت کی صورت کا پیدا ہونا جو اجتماعی زندگی کا جزو لاینفک ہے نہ یہ ہے کہ اس بنیاد پر ہم اپنی بڑائی، برتری اور تفاخر کا اظہار کریں جب کہ شرف و کرامت کی بنیاد تو تقویٰ ہے۔

سورہ فرقان کی آیت 54 میں ارشاد ہوتا ہے:

وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا

”تمہارا رب وہ ہے جس نے پانی سے بشر کی تخلیق کی اور پھر اسے نسلی رشتے (نسبی رابطے) والا قرار دیا۔“

اس آیہ کریمہ میں بھی نسبی اور سببی روابط کو جو افراد کو ایک دوسرے سے ملانے اور ان میں پہچان کی علامت بننے کا سبب ہیں، ایک ایسے عنوان سے پیش کیا گیا ہے کہ یہ اصل خلقت کی غایت کلی اور حکمت ہے۔

سورہ مبارک زخرف کی آیت 22 میں ارشاد ہوتا ہے:

لهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون

”کیا یہ لوگ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں؟ (کیا خلق سے متعلق امور انہیں سونپ دینے گئے ہیں کہ جسے چاہیں دیں اور جسے چاہیں نہ دیں) ہم نے (استعداد پر مبنی) وسائل اور ذرائع معاش کو دنیاوی زندگی میں ان کے درمیان بانٹ دیا ہے اور بعض کو بعض پر صلاحیتوں اور وسائل کے اعتبار سے برتری دی ہے تاکہ اس ذریعے سے بعض، بعض کو مسخر کریں (اور اس طرح طبعی طور پر ہر ایک سے دوسرے کی تسخیر ہو) اور یقیناً تیرے پروردگار کی رحمت (نعمت نبوت) اس چیز سے بہتر ہے جسے وہ جمع کر رہے ہیں۔“

ہم نے ”الہی تصور کائنات“ میں توحید پر گفتگو کرتے ہوئے اس آیہ مبارکہ کا مقصود واضح کیا تھا جسے یہاں ہم تکرار نہیں کریں گے۔ تاہم بطور خلاصہ عرض کریں گے کہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان سب کے سب یکساں صلاحیت اور یکساں وسائل کے ساتھ خلق نہیں کئے گئے اور اگر ایسا ہوتا تو ہر کوئی وہی کچھ رکھتا جو دوسرے کے پاس ہے، ہر کوئی اسی چیز سے محروم ہوتا جس سے دوسرا محروم ہوتا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہی ہوتا کہ کوئی متوازی احتیاج، کوئی باہمی تعلق یا متبادل خدمت کی راہ نہ نکلتی۔ اللہ تعالیٰ نے نوع بشر کو صلاحیتوں، جسمانی، روحانی، عقلی اور جذباتی وسائل کے اعتبار سے مختلف خلق کیا ہے۔ بعض کو بعض خوبیوں میں دوسروں پر درجے کے اعتبار سے برتری دی ہے۔ پھر ان دوسروں کو کسی اور خوبی میں بعض پر سبقت بخشی ہے۔ اس طرح سب کو بالطبع ایک دوسرے کا محتاج اور ایک دوسرے سے ربط باہم کا طلب گار بنا دیا ہے اور اس طرح ایک مربوط اجتماعی زندگی کی بنیاد فراہم کی ہے۔ یہ آیہ کریمہ اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ انسان کی معاشرتی زندگی نری معاہداتی (انتخاب شدہ) یا اضطراری و مسلط کردہ (Imposed) نہیں بلکہ طبعی ہے۔

کیا معاشرے کا وجود اصیل اور عینی ہے؟

معاشرہ افراد کے مجموع سے مرکب ہے۔ افراد نہ ہوں تو معاشرہ بھی نہیں ہوتا۔ اب ہم اس بات کا جائزہ لیں گے کہ معاشرے کی افراد کی ترکیب کس طرح کی ہے؟ اس سلسلے میں کئی نظریات قابل ذکر ہیں۔ مثلاً:

(الف) معاشرے میں افراد کی ترکیب اعتباری ہے، یعنی حقیقت میں کوئی ترکیب عمل میں نہیں آئی، حقیقی ترکیب تو اس صورت میں وقوع پذیر ہوتی ہے جب کچھ امور ایک دوسرے پر اپنا رنگ جمائیں اور ایک دوسرے پر اثرات مرتب کریں۔ اثر گذاری اور اثر پذیرگی کا عمل ہو، عمل اور رد عمل کے نتیجے میں ایک نئی چیز اپنی خاص خوبیوں کے ساتھ وجود میں آئے، جیسے کیمیائی ترکیبیں ہوتی ہیں، مثلاً آکسیجن اور ہائیڈروجن کے خاص انداز سے باہم ملنے سے پانی معرض وجود میں آتا ہے۔ پانی ایک بالکل نئی چیز ہوتی ہے جس کی ماہیت بھی نئی اور خواص و آثار بھی اپنے ہی ہوتے ہیں۔ حقیقی ترکیب کا لازمہ یہ ہے کہ اجزاء ایک دوسرے میں مدغم ہو کر اپنے خواص و آثار کھو دیں اور ”مرکب“ کے وجود میں حل ہوجائیں۔

انسان اپنی اجتماعی زندگی میں ہرگز یوں ایک دوسرے کے ساتھ مدغم نہیں ہوتا اور لوگ معاشرے میں ”انسان الکل“ کی حیثیت سے حل نہیں ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ معاشرہ کوئی اصلیل، عینی اور حقیقی وجود نہیں رکھتا بلکہ اس کا وجود اعتباری اور انتزاعی ہوتا ہے۔ اصلیل عینی اور حقیقی وجود رکھنے والی چیز فرد ہے اور بس۔ لہذا انسانی زندگی اگرچہ معاشرے میں ایک اجتماعی شکل اور اجتماعی ماہیت کی حامل ہے لیکن معاشرے کے افراد معاشرے کے عنوان سے ایک حقیقی مرکب کی صورت اختیار نہیں کرتے۔

(ب) معاشرہ طبیعی مرکبات کی طرح حقیقی مرکب نہیں ہے لیکن صناعی مرکب ضرور ہے۔ صناعی مرکب اگرچہ طبیعی نہیں ہے لیکن مرکب حقیقی ہی کی ایک قسم ہے۔ صناعی مرکب کی مثال ایک مرتبط الاجزاء مشین کی سی ہے۔ طبیعی مرکب میں اجزاء ایک تو اپنی ہویت کھو کر کل میں جذب ہوجاتے ہیں، دوسرے ان کا اپنا جداگانہ اثر بھی بالتبع اور بالجبر جاتا رہتا ہے، لیکن صناعی مرکب میں ان کی ہویت باقی رہتی ہے لیکن جداگانہ اثر باقی نہیں رہتا۔ اجزاء ایک خاص ترکیب کے ساتھ ایک دوسرے سے مربوط ہوجاتے ہیں اور ان کے اثرات بھی آپس میں پیوستگی اختیار کر لیتے ہیں۔ اس کے نتیجے میں ایسے اثرات مرتب ہوتے ہیں، جو علیحدہ حیثیت میں اجزاء کے مجموعی آثار نہیں ہوتے۔ مثلاً ایک گاڑی سامان یا افراد کو ایک معین رفتار سے ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جاتی ہے حالانکہ یہ کام اس کا کوئی ایک جزو نہیں کر سکتا اور نہ اس کے اجزاء جب جدا جدا تھے تو مربوط ہونے سے پہلے مجموعی طور پر ایسا کر سکتے تھے۔ موٹر گاڑی کی ترکیب میں اجزاء کے درمیان جبری ارتباط اور جبری تعاون کار فرما ہے لیکن ہویت کل میں ہویت اجزاء کے جذب کا یہ مقام نہیں بلکہ یہاں کل، جزو سے ہٹ کر کوئی مقام نہیں رکھتا، کل اجزاء کے مجموعے اور ان کے درمیان ایک خاص رابطے سے عبارت ہے۔

معاشرہ بھی یوں ہی ہے۔ معاشرہ بنیادی اور فرعی شعبوں اور پہلوؤں سے تشکیل پاتا ہے۔ یہ شعبے اور وہ افراد جو ان شعبوں سے وابستہ ہیں سب ایک دوسرے سے وابستہ ہیں اور سب ایک دوسرے میں پیوستہ ہیں۔ ثقافتی، مذہبی، اقتصادی، سیاسی، عدالتی یا تربیتی غرض جس شعبے میں بھی کوئی تغیر و تبدیل ہو، اس کا اثر دوسرے شعبوں پر پڑتا ہے۔ اجتماعی زندگی یوں معرض وجود میں آتی ہے جیسے ایک پوری گاڑی ہوتی ہے بغیر اس کے کہ معاشرے یا شعبوں کے افراد معاشرے کی اجتماعی شکل میں اپنی ہویت و حیثیت کھو دیں۔

(ج) معاشرہ طبیعی مرکبات جیسا ہی ایک حقیقی مرکب ہے، لیکن یہ قلبی تعلقات، افکار، عواطف ارادوں اور چاہتوں کی ترکیب سے بنتا ہے یعنی یہ تمدنی ترکیب ہے، جسموں اور بدنوں کی ترکیب نہیں، جس طرح مادی عناصر ایک دوسرے پر اثرات قائم کر کے ایک نئی چیز ظہور میں لانے کی بنیاد فراہم کرتے ہیں اور یہ اصطلاح اہل فلسفہ مادہ کے اجزاء کا ایک دوسرے میں اور ایک دوسرے پر تاثیر و تاثر اور عمل اور رد عمل قائم کر کے ایک نئی شکل کی استعداد حاصل کرتے ہیں اور اس ترتیب سے ایک نیا مرکب ظہور میں آتا ہے اور اجزاء ایک نئی ہویت کے ساتھ اپنی زندگی کو جاری رکھتے ہیں، اسی طرح انسان بھی فطری اور عالم طبیعت سے حاصل کی ہوئی دولت کے ساتھ معاشرتی زندگی میں قدم رکھتا ہے اور روحانی طور پر ایک دوسرے میں مدغم ہوجاتا ہے اور اس طرح وہ ایک جدید روحانی ہویت کے ساتھ گویا اجتماعی حیات کی صورت پاتا ہے اور یہ ترکیب خود اپنے طور پر ایک طرح کی طبیعی ترکیب ہے کہ جس کے لئے کوئی مثل و نظیر ڈھونڈنا مشکل ہے۔ یہ ترکیب اس اعتبار سے کہ اجزاء ایک دوسرے پر عینی اثرات مرتب کرتے ہیں اور ایک دوسرے کے عینی تغیر کا سبب بنتے ہیں اور ایک نئی ہویت اختیار کرتے ہیں۔ ایک طبیعی اور عینی ترکیب ہے، لیکن اس اعتبار سے کہ ”کل“ اور مرکب ایک ”حقیقی اکائی“ کے عنوان سے وجود پذیر نہیں، یہ دیگر طبیعی مرکبات سے مختلف ہے یعنی باقی تمام طبیعی مرکبات میں ترکیب، ترکیب حقیقی اس لئے ہے کہ ان میں اجزاء ایک دوسرے پر حقیقی اثرات قائم کرتے ہیں اور افراد کی ہویت کچھ اور طرح کی ہویت ہوجاتی ہے نیز خود مرکب ایک حقیقی ”اکائی“ ہوتا ہے یعنی یہاں خالصتاً یگانہ ہویت

موجود ہے اور کثرت اجزاء نے وحدت کل کی صورت اختیار کر لی ہے۔ جب کہ افراد اور معاشرے کی ترکیب، حقیقی ترکیب اس لئے ہے کہ یہ اثر اندازی اور اثر پذیری اور عمل و رد عمل واقعی طور پر رونما ہوتے ہیں اور اجزائے مرکب یعنی معاشرے کے افراد نئی صورت اور نئی ہویت سے ہمکنار ہوتے ہیں، لیکن کسی طرح بھی کثرت وحدت میں نہیں بدلتی اور ایک حقیقی اکائی کے طور پر ”انسان الکل“ وجود میں نہیں آتا کہ کثرتیں اس میں حل ہوجائیں بلکہ ”انسان الکل“ افراد کا مجموعہ ہی ہوتا ہے جو اعتباری اور انتزاعی وجود رکھتا ہے۔

(د) معاشرہ، طبیعی مرکبات سے بالاتر ایک حقیقی مرکب ہے، طبیعی مرکبات میں اجزاء ترکیب سے پہلے از خود ہویت و آثار کے حامل ہوتے ہیں اور ایک دوسرے میں اور ایک دوسرے پر تاثیر و تاثر اور عمل اور رد عمل کے نتیجے میں نئی چیز کے پیدا ہونے کی بنیاد فراہم ہوتی ہے لیکن افراد اجتماعی وجود سے پہلے کے مرحلے میں انسانی ہویت کے حامل نہیں ہوتے، خالی برتن ہوتے ہیں کہ جن میں اجتماعی روح کے حصول کی استعداد موجود ہوتی ہے، اجتماعی وجود سے قطع نظر انسان، حیوان محض ہے اور اس میں صرف استعداد انسانیت موجود ہے۔ انسان کی انسانیت یعنی اس کی خودی، اس کا تفکر، اس کے عواطف و احسانات، اس کے میلانات، اس کا فکری رجحان اور وہ چاہت جو انسانیت سے متعلق ہوتی ہے، اجتماعی روح کے پرتو میں ابھرتی ہے۔ یہ اجتماعی روح ہے جو اس خالی برتن کو پُر کرتی ہے اور کسی شخص کو شخصیت عطا کرتی ہے۔ اجتماعی روح ہمیشہ انسان کے ساتھ رہی ہے اور آئندہ بھی اخلاق، مذہب، سائنس، فلسفہ اور آرٹ سے متعلق تجلیوں کے ساتھ اس کے آثار ہمیشہ باقی رہیں گے۔ افراد کا ایک دوسرے پر روحانی اور معنوی اثرات مرتب کرنا نیز ایک دوسرے پر ایسا ہی عمل و رد عمل قائم کرنا اجتماعی روح کے ذریعے اور اس کے پرتو میں ہوتا ہے، نہ اس سے مقدم ہوتا ہے نہ اس سے پہلے والے مرحلے میں، درحقیقت انسان کی عمر انیات اس کی نفسیات پر سبقت رکھتی ہے اور یہ پچھلے نظریئے کے برخلاف ہے کہ جو انسان کے لئے اجتماعی وجود سے پہلے اس کی نفسیات کے ہونے کا قائل ہے اور اس کی عمر انیات کو اس کی نفسیات کے بعد دوسرے مرحلے میں لاتا ہے۔

زیر بحث نظریئے کے مطابق اگر انسان اجتماعی وجود نہ رکھتا اور اگر اس کی عمر انیات نہ ہوتی تو وہ کوئی انفرادی انسانی نفسیات بھی نہ رکھتا۔ پہلا نظریہ خالص انفرادی اصلیت کا نظریہ ہے، اس لئے کہ اس نظریہ کے مطابق معاشرہ نہ کسی حقیقی وجود کا حامل ہے اور نہ ہی اس کا کوئی قانون اور رسم و رواج ہے اور نہ ہی اس کی کوئی سرنوشت ہے اور نہ ہی کوئی شناخت ہے۔ صرف افراد میں جو وجود عینی رکھتے ہیں وہی موضوع شناخت بنتے ہیں۔ ہر فرد کی تقدیر دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔

دوسرا نظریہ بھی انفرادی اصلیت کا نظریہ ہے۔ یہ نظریہ معاشرے کے لئے ایک کل اور ترکیب افراد کے لئے ایک حقیقی ترکیب کے عنوان سے اصلیت اور غیبت کا قائل نہیں لیکن یہ افراد کے رابطہ کو ایک فزیکل رابطے کی مانند ایک طرح کا حقیقی اور عینی رابطہ بناتا ہے۔ اس نظریئے کے مطابق معاشرہ باوجود اس کے کہ افراد سے ہٹ کر کوئی جداگانہ وجود نہیں رکھتا اور صرف افراد ہی نہیں جو وجود عینی و حقیقی رکھتے ہیں لیکن اس اعتبار سے کہ افراد اور معاشرے کے اجزاء ایک کارخانے اور ایک مشینری کے اجزاء کی طرح ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں۔ افراد بھی ایک مشترک تقدیر رکھتے ہیں اور معاشرہ یعنی یہ مرتبط الاجزاء مجموعہ اسی علت و معلول کے خاص میکانیاتی نظام کے باعث جو اس کے اجزاء کے درمیان موجود ہے، اپنے اجزاء کی شناخت سے ایک الگ شناخت رکھتا ہے۔ لیکن تیسرا نظریہ فرد اور معاشرہ، دونوں کو اصالت دیتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ معاشرے کے اجزاء کے وجود (یعنی افراد) کو معاشرے میں حل شدہ نہیں جانتا اور معاشرے کے لئے کیمیائی مرکبات کی طرح الگ سے کسی وجود کا قائل نہیں یہ انفرادی افراد کا نظریہ ہے لیکن اس اعتبار سے کہ یہاں اس نظریئے کے مطابق ترکیب افراد روحانی، فکری اور عاطفی مسائل کی رو سے کیمیائی ترکیب جیسی ہے کہ جہاں افراد معاشرے میں ایک نئی ہویت اختیار کرتے ہیں اور وہی ہویت معاشرے کی بھی ہے، ہر چند کہ معاشرہ یگانہ ہویت کا حامل نہیں۔ یہ نظریہ اجتماعی اصلیت کا نظریہ ہے، اس نظریہ کی بناء پر اجزاء کے تاثر اور تاثر کے زیر اثر ایک زندہ اور نئی حقیقت رونما ہوتی ہے اور نئی روح، نیا شعور، نیا ضمیر، نیا ارادہ اور نئی چاہت ظہور میں آگئی ہے۔ یہ اس شعور، اس ارادے، اس ضمیر اور اس فکر کے علاوہ جو افراد کو انفرادی طور پر حاصل ہے اور اسے افراد کے اس شعور اور وجدان پر غلبہ حاصل ہے۔

اب رہا چوتھا نظریہ تو یہ خالص اجتماعی اصلیت کا نظریہ ہے، اس نظریئے کے مطابق جو کچھ بھی ہے، اجتماعی روح، اجتماعی ضمیر، اجتماعی شعور، اجتماعی ارادہ، اجتماعی چاہت اور اجتماعی خودی ہی ہے۔ انفرادی ضمیر، اجتماعی شعور و ضمیر کا ایک مظہر ہے اور بس۔

قرآن مجید کی آیتیں تیسرے نظریئے کی تائید کرتی ہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں قرآن سائنس یا فلسفے کی کتاب کی طرح مسائل کو پیش نہیں کرتا بلکہ اس کا انداز کچھ اور ہے۔ وہ معاشرہ اور فرد سے متعلق مسائل کو اس طرح

سامنے لاتا ہے کہ جس سے تیسرے نظریے کی تائید ہوتی ہے -

قرآن تمام امتوں (تمام معاشروں) کے لئے مشترک سرنوشت، مشترک نامہ عمل، فہم و شعور، عمل اور اطاعت و عصیان کا قائل ہے - 1

ظاہر ہے اگر امت وجود عینی نہ رکھتی ہو تو سرنوشت، فہم و شعور اور اطاعت و عصیان کی گفتگو بے معنی ہوجاتی ہے - یہ دلالت کرتی ہے کہ قرآن ایک طرح کی حیات کا قائل ہے کہ جو اجتماعی حیات ہے - اجتماعی حیات محض ایک تشبیہ و تمثیل نہیں بلکہ ایک حقیقت ہے، بالکل اسی طرح جس طرح اجتماعی موت ایک حقیقت ہے -

سورہ اعراف کی چونٹیسویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

ولکل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون

”ہر امت (ہر معاشرہ) کی ایک مدت معیاد ہے، اسے موت سے ہمنکار ہونا ہے پس جب ان کا آخری وقت آتا ہے تو اس میں نہ ایک گھڑی آگے ہوتی ہے اور نہ ایک گھڑی پیچھے -“

اس آیت میں ایک حیات اور ایک ایسی زندگی کی گفتگو ہے جس کا ایک آخری لمحہ ہے اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، ایک گھڑی آگے نہ پیچھے، یہ حیات افراد سے نہیں امت سے متعلق ہے اور ظاہر ہے کہ افراد امت نہ ایک ساتھ اور نہ ہی ایک لمحے میں مرتے ہیں بلکہ ان کی موت متفرق اور متفاوت ہوتی ہے -

سورہ مبارکہ جائیہ کی آٹھائیسویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

کل امة تدعی الی کتابہا

”ہر امت اور ہر معاشرے کو اس کے اپنے ہاتھ سے لکھی جانے والی کتاب کی سمت پڑتال کے لئے بلایا جائے گا -“

پس معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف افراد کے اپنے مخصوص اعمال نامے اور کتابیں ہیں بلکہ معاشرے بھی اس اعتبار سے کہ زندہ، باشعور، مکلف اور قابل خطاب ہیں اور ارادہ و اختیار بھی ان کے پاس ہے - نامہ عمل رکھتے ہیں اور انہیں بھی نامہ عمل کی طرف بلایا جائے گا -

سورہ انعام کی ایک سو آٹھویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

زینا لكل امة عملهم

”ہم نے ہر امت کے عمل کو ان کے لئے زینت بنا دیا ہے -“

یہ آیت اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ ایک امت اپنا ایک شعور، اپنا ایک معیار اور اپنا ایک طرز فکر رکھتی ہے اور اس کا فہم و شعور و ادراک خصوصیت کے ساتھ اس سے وابستہ ہوتا ہے - ہر امت (کم از کم عملی ادراکات سے متعلق مسائل میں)

اپنے مخصوص معیار کے مطابق فیصلہ کرتی ہے - ہر امت کے ادراک کا ایک خاص ذوق اور سلیقہ ہوتا ہے بہت سے ایسے امور ہیں جو ایک امت کی نگاہ میں اچھے اور دوسری کی نگاہ میں برے ہوتے ہیں - یہ امت کا معاشرتی ماحول اور اس کی معاشرتی فضاء ہے جو افراد کے ادراک سے متعلق سلیقے کو ایسا بناتی ہے -

سورہ مومن کی پانچویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

وہمت كل امة برسولهم لیاخذ وہ و جادلوا بالباطل لیدحضوا بہ الحق فاخذتهم فكيف كان عقاب

”اور ہر امت نے اپنے پیغمبر کو گرفتار کرنے کا عزم کیا اور ناحق خود اس سے جھگڑتے رہے تاکہ حق زائل ہو جائے اور جب انہوں نے ایسا کیا تو میں نے انہیں اپنی گرفت میں لے لیا - پس میرا عذاب کیسا رہا؟“

اس آیت میں ایک ناشائستہ اجتماعی عزم و ارادہ کے بارے میں گفتگو ہے - یہاں بات حق سے بیکار جھگڑے کے لئے اجتماعی ارادہ سے متعلق کی گئی ہے - گفتگو یہ ہے کہ اس نوعیت کے اجتماعی عزم و آہنگ کی سزا عمومی اور اجتماعی عذاب ہے - قرآن کریم میں بعض مقامات پر دیکھا گیا ہے کہ معاشرے کے کسی ایک فرد کے کسی کام کر پورے معاشرے کی طرف نسبت دی گئی ہے یا کسی نسل کے کسی عمل کو بعد کی نسلوں سے منسوب کیا گیا ہے - 2

اس وقت ہو سکتا ہے جب معاشرے کے افراد، اجتماعی سوچ اور اجتماعی ارادہ رکھتے ہوں - اصطلاحاً کہہ سکتے ہیں کہ اجتماعی روح کے حامل ہوں - مثلاً قوم ثمود کے واقعہ میں حضرت صالح علیہ السلام کی اونٹنی کو کاٹنے کے عمل کو

پوری قوم سے نسبت دی گئی ہے جب کہ اسے کاٹنے والا ایک شخص تھا - قرآن کے الفاظ میں ”فقروہا“ یعنی پوری قوم نے اس اونٹنی کو کاٹا - قرآن اس جرم میں پوری قوم کو ملوث جانتا ہے اور سب کو عذاب کا مستحق قرار دیتا ہے اور کہتا ہے:

ہے:

فدمدم علیہم ربہم

نہج البلاغہ کے خطبوں میں سے ایک خطبے میں حضرت علی علیہ السلام اس مطلب کی وضاحت میں ارشاد فرماتے ہیں:

ایہا الناس انما یجمع الناس الرضا والسخط

”اے لوگو! بتحقیق وہ چیز جو سب کو اپنے گرد جمع کرتی ہے، انہیں رشتہ اتحاد میں منسلک کرتی ہے اور انہیں ایک ہی سرنوشت عطا کرتی ہے، خوشنودی اور غضب ہے۔“

جب کبھی لوگ اجتماعی صورت میں کسی فعل پر خوشی یا ناخوشی کا اظہار کریں خواہ وہ فعل فرد واحد نے کیوں نہ انجام دیا ہو۔ پوری قوم ایک ہی حکم اور ایک ہی انجام کی حامل ہو گی۔

وانما عقر ناقة ثمود رجل واحد فعمهم الله بالعذاب لما عموه بالرضاء، فقال فعقروها فاصبحوا نادمين

”یعنی خداوند عالم نے اپنے عذاب کو اجتماعی صورت میں پوری قوم ثمود پر نازل کیا۔ اس لئے ثمود کی پوری قوم اس ایک فرد کے فیصلے پر راضی تھی اور جب یہ فیصلہ مرحلہ عمل میں آیا تو درحقیقت تمام لوگوں کا فیصلہ تھا۔“

خداوند عالم نے اپنے کلام میں اونٹنی کو مارنے کے عمل کو باوجود اس کے ایک شخص کے ہاتھوں انجام پایا تھا، پوری قوم کی طرف نسبت دی اور کہا پوری قوم نے مار ڈالا، یہ نہیں کہا کہ اس قوم کے ایک فرد نے یہ عمل انجام دیا۔

یہاں ایک نکتے کا تذکرہ مناسب ہے اور وہ یہ کہ کسی گناہ پر اظہار رضامندی اگر صرف رضامندی کی حد تک رہے اور عملاً اس گناہ میں شرکت شمار نہ ہوتا ہو تو گناہ نہیں کہلاتا، مثلاً کوئی شخص عمل گناہ انجام دے اور دوسرے کو اس فعل کے بارے میں فعل سے پہلے یا بعد میں آگاہی ہو جائے اور وہ اس سے خوش ہو یہاں تک کہ اگر خوشنودی عزم و ارادہ کے مرحلے میں بھی داخل ہو جائے اور اس پر عمل نہ ہو، تب بھی گناہ نہیں ہے۔

خوشنودی کو اس وقت گناہ کہا جائے گا جب یہ ایک فرد کے گناہ کرنے کے ارادے اور عمل میں ایک طرح کی شرکت شمار کی جائے اور ایک طرح سے اس کے ارادے اور عمل میں موثر سمجھی جائے۔ اجتماعی گناہوں کی یہی صورت ہے۔

معاشرتی ماحول اور اجتماعی روح کسی گناہ کے واقع ہونے پر راضی ہو کر اس گناہ کے ارتکاب کا ارادہ کرتی ہے۔

معاشرے میں سے ایک فرد کی جس کی رضایت سب کی رضایت کا ایک حصہ ہوتی ہے اور جس کا ارادہ سب کے ارادے کا ایک جزو ہوتا ہے، اس گناہ کا مرتکب ہوتا ہے۔ یہ وہ موقع ہوتا ہے جب ایک فرد کا گناہ پورے معاشرے کا گناہ کہلاتا ہے۔

نہج البلاغہ کے خطبے میں حضرت علی علیہ السلام نے آیت قرآن کے مقصود کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اسی حقیقت کو اجاگر کیا ہے وگرنہ محض ایک شخص کی اپنی حد تک خوشنودی یا محض اپنی حد تک ناراضگی سی طرح بھی گناہگار کے عمل اور ارادے میں شرکت نہیں کہلا سکتی۔

قرآن کہیں کہیں کسی نسل کے کام کو بعد کی نسلوں سے نسبت دیتا ہے، جیسے قوم اسرائیل کے گذشتہ کاموں کو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے کے لوگوں سے نسبت دی اور کہا ہے کہ یہ لوگ اس لئے ذلت و مسکنت کا استحقاق رکھتے ہیں کہ انہوں نے ناحق پیغمبروں کو قتل کیا۔ یہ بات اس لئے ہے کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے کے لوگ قرآن کی نظر میں گذشتہ لوگوں کا ہی تسلسل ہیں بلکہ اجتماعی روح کے اعتبار سے عین وہی لوگ ہیں جن کا سلسلہ اب بھی باقی ہے۔ یہ بات جو کہی جاتی ہے کہ ”انسانیت زندوں سے زیادہ مردوں سے بنی ہے“ اس کا مفہوم یہ ہے کہ بشریت کے عناصر کی تشکیل میں ہمیشہ زندوں سے زیادہ مردوں کا عمل دخل رہا ہے اور یہ گفتگو بھی کہ ”زندہ پر مردوں کی پہلے سے کہیں زیادہ حکمرانی ہے“ اسی مذکورہ مفہوم کی حامل ہے۔

تفسیر المیزان میں اس بحث کے بعد کہ جب کوئی معاشرہ ایک واحد سوچ اور ایک واحد روح کا حامل ہوتا ہے تو ایک فرد جیسا ہوجاتا ہے اس کے افراد انسانی اعضائے وجود بن جاتے ہیں جو ذات اور عمل کے اعتبار سے انسان کی حیثیت میں گم ہو جاتے ہیں۔ ان کی راحت اور تکلیف عیناً انسان کی راحت اور تکلیف بن جاتی ہے اور ان کی سعادت و شقاوت بھی عیناً انسان کی سعادت و شقاوت قرار پاتی ہے۔ اس کے بعد مرقوم ہے:

”قرآن نے ان قوموں اور ان معاشروں کے بارے میں جو مذہبی یا قومی تعصبات کی بنیاد پر ایک واحد اجتماعی سوچ کے حامل تھے اس طرح فیصلہ کیا ہے کہ بعد میں آنے والے طبقات اور نسلوں کو پہلے آنے والی نسلوں کے اعمال کی وجہ سے قابل مواخذہ قرار دیا ہے اور حاضرین کو غائبین کے اعمال کی بنیاد پر مورد عتاب و ملامت قرار دیا ہے، ایسے موقع پر جب لوگ اجتماع فکر اور اجتماعی جذبات کے حامل ہوں تو صحیح فیصلہ اس کے علاوہ کچھ اور نہیں ہو سکتا۔ 3

معاشرہ اور اس کے قوانین و سنن

معاشرہ اگر حقیقی وجود کا حامل ہو تو لازمی طور پر اپنے سے متعلق خاص قوانین و سنن کا حامل ہوگا، اگر ہم معاشرے کی مابیت کے بارے میں جس پر ہم ابھی بحث کر چکے ہیں، پہلے نظریے سے متفق ہوں اور معاشرے کے عینی وجود کو تسلیم نہ کریں تو ہم نے لازمی طور پر معاشرے کو قانون اور سنن سے عاری جانا ہے اور اگر دوسرے نظریے کو مانتے ہیں اور معاشرے کو صنعتی اور مشینی ترکیب جیسا تسلیم کرتے ہیں تو اس میں معاشرہ قانون اور سنن کا حامل ہے، لیکن یہ قانون اور سنن صرف معاشرے کے اجزاء کے درمیان میکانیکی اثرات ہی کی حد تک رہے گے اور ایسے معاشرے میں

کسی قسم کی زندگی یا اس کے مخصوص اثرات مشاہدہ نہیں کئے جا سکیں گے، اگر ہم تیسرے نظریے کو مانتے ہیں تو سب سے پہلے معاشرہ اس اعتبار سے کہ وہ انفرادی حیات سے الگ ایک خاص طرح کی حیات کا حامل ہے، ہر چند کہ اس اجتماعی حیات کا اپنا الگ کوئی وجود نہیں بلکہ افراد نے بکھر کر انہیں میں حلول کر گیا ہے، اپنے افراد اجزاء سے الگ قوانین و آداب کا حامل ہے اور اس کی شناخت ضروری ہے، پھر یہ کہ معاشرے کے اجزاء جو افراد سے عبارت ہیں، مشینی نظریے کے برخلاف اپنی ہویت کے استقلال کو اگرچہ نسبی طور پر کیوں نہ ہو کھر کر اعضاء کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ افراد کا نسبی استقلال محفوظ رہتا ہے کیونکہ انفرادی حیات، انفرادی فطرت اور طبیعت سے فرد کا اکتساب، اجتماعی حیات میں حل نہیں ہوتا اور حقیقتاً اس نظریے کے مطابق انسان دو حیات دو روح اور دو ”میں“ کے ساتھ زندگی بسر کرتا ہے، ایک اس کی فطری ”میں“ روح اور حیات ہے جو طبیعت کے جوہری حرکات سے وجود میں آتی ہے اور دوسرے وہ اجتماعی ”میں“ روح اور حیات ہے جو اجتماعی زندگی سے وجود پذیر ہو کر انفرادی ”میں“ حلول کرتی ہے۔ پس اس اعتبار سے انسان پر نفسیات کے قوانین کے ساتھ عمرانی سنن بھی حکم فرما ہیں۔ چوتھے نظریے کے مطابق صرف ایک نوعیت کا قانون اور ایک نوعیت کی سنن انسان پر حاکم ہیں اور وہ اجتماعی سنن ہیں اور بس

علمائے اسلام میں غالباً عبد الرحمن ابن خلدون وہ پہلا شخص ہے جس نے تاریخ پر اپنے مشہور و معروف مقدمے میں صراحت کے ساتھ معاشرے پر حاکم قوانین و آداب کو انفرادی قوانین و آداب سے الگ پیش کیا ہے اور معاشرے کے لئے ”حیثیت“، ”طبیعت“ اور واقعیت کا قائل ہوا ہے، جدید علماء و حکماء میں اٹھارویں صدی کا فرانسیسی دانشور ”مونٹیسکیو“ وہ پہلا شخص ہے جس نے معاشروں پر حاکم سنن کو دریافت کرنے کی کوشش کی ہے۔ ریمون آرون، ”مونٹیسکیو“ کے بارے میں لکھتا ہے:

”اس کا مقصد تاریخ کو معقول صورت دینا ہے۔ وہ چاہتا ہے تاریخ کے پیش کردہ واقعات کو رد کرے۔ ہاں! تاریخ کے پیش کردہ واقعات تقریباً لامحدود تقدیسی عادات، افکار، قوانین، آداب و رسوم اور معاشرتی شعبوں کی شکل میں اس کے سامنے آتے ہیں اور یہی مختلف واقعات جو ظاہراً ہم آہنگ ہوتے ہیں اس کی تحقیق کا نقطہ آغاز بنتے ہیں۔ تحقیق کے آخر میں کسی شعور نظم کو واقعات کے ان نامربوط سلسلوں کا جاگزیں ہونا چاہیے۔ مونٹیسکیو ”میکس ویر“ کی طرح نامربوط واقعات سے گذرنا چاہتا ہے تاکہ کسی شعوری نظم کو حاصل کر سکے، ہاں یہی طریقہ عالم عمرانیات کا طریقہ ہے۔“

اس بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اجتماعی واقعات کی ان ناہم آہنگیوں کے درپردہ جو انہیں ایک دوسرے سے اجنبی بنا دیتی ہیں۔ عمرانیات کا ماہر ایک ایسی وحدت ڈھونڈ نکالتا ہے کہ یہ تمام ناہم آہنگیاں اس وحدت کا مظہر بن جاتی ہیں۔ اسی طرح اس بارے میں کہ مشابہ اسباب کے عمل دخل سے مشابہ اجتماعی واقعات رونما ہوئے ہیں۔ ”رومیوں کے عروج و زوال کے اسباب سے متعلق ملاحظیات“ نامی کتاب کا یہ اقتباس پیش کیا جاتا ہے:

”دنیا میں اتفاق یا حادثہ حکم نہیں ہے۔ اس نکتے کو رومیوں سے پوچھا جا سکتا ہے کیونکہ جب تک فرماں روائی میں ان کا پروگرام منظم رہا، فتح و نصرت انہیں نصیب ہوتی رہی، لیکن جب انہوں نے اپنے پروگرام میں تبدیلی پیدا کی تو مسلسل پستیوں کی طرف گئے۔ ہر سرکاری نظام میں چکھ علل و اسباب خواہ اخلاقی ہوں یا جسمانی کا عمل دخل ہوتا ہے، جو اس نظام کو سربلندی عطا کرتے ہیں یا پھر تباہی و بربادی کی دلدل میں دھکیل دیتے ہیں۔ واقعات انہیں اسباب کے زیر اثر ہوتے ہیں۔ اگر کوئی معرکہ یعنی خاص ملت کسی حکومت کی بساط الٹ دے تو یقیناً اس میں ایسے کلی اسباب کار فرما ہیں، جو وجہ معرکہ بن کر اس حکومت کا تختہ الٹ دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ کوئی حقیقی بنیاد ہے جو تمام جزوی اتفاقات کا سبب بنتی ہے۔“

قرآن کریم اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ قومیں اور معاشرے اس اعتبار سے کہ قوم اور معاشرہ ہیں (صرف معاشرے کے افراد نہیں) قوانین و سنن اور ان قوانین و سنن کی بنیاد پر عروج و زوال رکھتے ہیں۔ معاشرے کے مشترک انجام رکھنے سے مراد یہ ہے کہ وہ قوانین و سنن کا حامل ہے۔

قرآن حکیم میں بنی اسرائیل کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے:

وقضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض مرتین ولتعلن علوا کبیرا فاذا جاء وعد اولہما بعثنا علیکم عبادا لنا اولی بأس شدید فجاؤا خلال الدیار وکان وعدا مفعولاً، ثم رددنا لکم الكرة علیہم وامدناکم باموال وبنین و جعلناکم اکثر نفعیراً ... ان احسنتم احسنتم لانفسکم وان اساتم فلہا، فاذا جاء وعد الاخرة لیسوءا وجوہکم ولینخلوا المسجد كما دخلوه اول مرة ولینبروا ما علوا تنبیرا عسی ربکم ان یرحمکم وان عدتم عدنا و جعلنا جہنم للکافرین حصیرا (سورہ بنی اسرائیل، آیت 4 تا 8)

”اور ہم نے (آسمانی کتابوں میں سے) ایک کتاب میں بنی اسرائیل کو یہ حکم دیا کہ تم ضرور بالضرور زمین میں دو مرتبہ فساد اور بڑی سرکشی کرو گے، پھر جب پہلی سرکشی سے متعلق وقت انتقام آئے گا، تو ہم بڑے جنگ آور اور زور آزما

لوگوں کو تمہارے خلاف اٹھائیں گے جو تمہارے گھروں میں گھس آئیں گے اور یہ وعدہ پورا ہو کر رہے گا۔ پھر ہم تمہیں (تمہاری برائیوں سے پشیمانی اور صحیح راستے کی طرف لوٹ آنے کے باعث) ان پر دوبارہ غلبہ دیں گے اور مال اور افراد سے تمہاری مدد کریں گے اور تعداد میں تمہیں ان سے بڑھا دیں گے پس کلی طور پر اگر تم نیکی کرو گے تو وہ تمہاری اپنی ذات کے لئے ہوگا اور اگر بدی سے ہمکنار ہو گے تو اس میں بھی تمہاری اپنی ذات متاثر ہوگی (یعنی ہمارا طریقہ اور ہمارا قانون اپنی جگہ مستحکم اور اٹل ہے کہ کچھ شرائط ہیں جن میں ہم لوگوں کو قوت و قدر و عزت و استقلال عطا کرتے ہیں اور کچھ شرائط ایسی ہیں جن میں دوسروں کے ہاتھوں انہیں ذلیل و خوار ہونا پڑتا ہے) پھر جب (برائی اور تباہی کی طرف بازگشت کے نتیجے) تم سے تمہارے دوسرے انتقام کی باری آئے گی تو (ہم دوسرے صاحبان قوت و طاقت کو تم پر مسلط کر دیں گے) تاکہ وہ تمہارا چہرہ بگاڑ دیں اور اسی طرح مسجد میں گھس آئیں جس طرح پہلے گھس آئے تھے اور جس چیز پر غلبہ حاصل کریں اسے سختی سے مٹا دیں۔ (اگر تم راہ راست کی طرف لوٹ آئے تو) امید ہے کہ خدا پھر اپنی رحمت کو تمہارے شامل حال کر دے اور اگر تم نے پھر وہی کیا اور برائی کی طرف لوٹ آئے تو ہم بھی وہی کریں گے اور پھر سے دشمن اور عذاب معین کر دیں گے۔“

یہ آخری جملہ

وان عدتم عدنا

”تم جس قدر تباہی کی طرف لوٹو گے ہم اسی قدر دشمن کے ہاتھوں تمہیں ذلیل کریں گے۔“

اس توجہ کے ساتھ کہ مخاطب فرد نہیں قوم و ملت ہے، یہ معاشروں پر محیط قوانین کی کلیت اور ان کے اٹل ہونے کو ظاہر کرتا ہے۔

جبر یا اختیار؟

جو بنیادی مسائل اہل دانش کے درمیان خاص طور پر موجودہ صدی میں زیر غور ہیں، ان میں ایک مسئلہ معاشرے کے مقابل فرد کے جبر یا اختیار کا ہے، عبارت دیگر یہاں اجتماعی روح کے مقابل انفرادی روح کے جبر و اختیار کی گفتگو ہے، اگر ہم معاشرے کی ترکیب کے مسئلے میں پہلے نظریہ کو مانتے ہیں اور معاشرے کی ترکیب کو خالص اعتباری جانتے ہیں اور مکمل انفرادی اصلیت پر ہمارا عقیدہ ہے تو اس میں اجتماعی جبر کی گنجائش نہیں کیوں کہ یہاں سوائے فرد و طاقت اور انفرادی طاقت کے علاوہ اجتماعی قوت نامی کوئی شے موجود نہیں جو فرد کو اپنے احکامات کے زیر اثر لائے اور جس سے معاشرتی جبر کا خیال پیدا ہو، اب اگر کوئی جب رونما ہوتا ہے تو اس کا تعلق اجتماعی جبر کے حامیوں کی رائے کے برخلاف معاشرے سے نہیں فرد یا افراد سے ہے۔ لیکن اگر ہم چوتھے نظریہ کو مانتے ہیں اور فرد کو انسانی حیثیت کے اعتبار سے ایک خام مادہ اور ایک خالی برتن کی طرح تصور کرتے ہیں اور فرد کی تمام انسانی حیثیت اس کی عقل اور اس کے ارادے کو کہ جو اس کے اپنے اختیار میں ہے، اجتماعی عقل اور اجتماعی ارادے کا پرتو جانتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اجتماعی روح جو اپنے اجتماعی مقاصد کے حصول کے لئے اپنی اکائی میں ایک انفرادی فریب بن کر ظاہر ہوتی ہے، خلاصہ یہ کہ اگر ہم صرف اور صرف اجتماعی اصلیت کے قائل بن کر سوچیں تو پھر اجتماعی امور میں فرد کی آزادی اور اس کے اختیار کا تصور باقی نہیں رہتا۔

فرانس کا مشہور عمرانی ماہر ”ایمل ڈورکم“ اس حد تک اجتماعی اصلیت کا قائل ہے کہ کہتا ہے:

”معاشرتی امور در حقیقت ان امور کے برخلاف جن کا تعلق کھانے پینے اور سونے جیسے امور سے ہے، جو انسان کے حیوانی اور حیاتیاتی (بائیولوجیکل) پہلو سے ہیں، کسی فرد کے فکر و ارادے سے حاصل نہیں ہوتے بلکہ معاشرہ انہیں وجود میں لاتا ہے اور اس کی تین خصلتیں ہیں: بیرونی ہونا، جبری ہونا اور عمومی ہونا۔ بیرونی اس اعتبار سے ہے کہ فرد کے وجود سے باہر یعنی معاشرے سے فرد پر لاگو ہوتے ہیں اور اس سے پہلے کہ فرد وجود میں آئے، یہ معاشرے میں موجود ہوتے ہیں اور وہ انہیں معاشرے کے زیر اثر قبول کرتا ہے۔ آداب، اخلاق اور معاشرتی رسمیں، مذہب اور ان جیسی چیزیں معاشرے سے اسے ملتی ہیں اور اس اعتبار سے جبری ہیں کہ وہ خود کو فرد پر ٹھونستی ہیں اور فرد کے ضمیر، اس کے احساسات اس کے فیصلوں اور اس کے افکار و عواطف کو اپنی شکل اور اپنے رنگ میں ڈھال لیتی ہیں اور جبری ہونا عمومی کی دلیل ہے۔“

لیکن اگر ہم تیسرے نظریے کو اپناتے ہیں یعنی فرد کو بھی اصلیت دیتے ہیں اور معاشرے کو بھی اگرچہ معاشرے کی طاقت افراد کی طاقت پر غلبہ رکھتی ہے تو اس صورت میں ضروری نہیں ہے کہ افراد انسانی مسائل اور سماجی امور میں مجبور قرار پائیں۔

”ڈورکم“ کا نظریہ جبر اس بات سے وجود میں آیا ہے کہ طبیعت کے صفحے پر جوہری تکامل سے وجود میں آنے والی

انسانی فطرت کی اصالت سے غفلت برتی گئی ہے، یہ فطرت انسان کو ایک خاص طرح کی حریت، امکان اور آزادی عطا کرتی ہے جس کے باعث وہ معاشرے کی طرف سے ڈھونسی جانے والی پابندیوں کی مخالفت کے قابل ہوجاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فرد اور معاشرے کے درمیان ایک طرح کا ”امر بین الامرین“ حکم فرما ہے۔

قرآن کریم جہاں معاشرے کے لئے طبیعت، حیثیت، عینیت، توانائی، حیات، موت، اجل، ضمیر اور اطاعت و عصیان کا قائل ہے، وہاں صریحاً فرد کو امکانی طور پر معاشرے کے احکام سے حکم عدولی کرنے میں آزاد اور توانا جانتا ہے۔ قرآن نے اس مسئلے میں جس چیز کو بنیاد بناتا ہے اس کا نام ”فطرۃ اللہ“ رکھا ہے۔ سورہ نساء کی آیت 97 میں اس گروہ کی نسبت جو مکہ کے معاشرے میں اپنے آپ کو ”مستضعف“ و ناتواں جانتا تھا اور فطری ذمہ داری سے دستبرداری کے لئے اسی ناتوانی کو عذر بناتا تھا اور درحقیقت خود کو معاشرے کے مقابل مجبور پیش کرتا تھا:

”ان کا عذر کسی طرح بھی قابل قبول نہیں اس لئے کہ کم از کم وہ یہ تو کر سکتے تھے کہ اپنے آپ کو اس معاشرتی ماحول سے نکال کر دوسرے معاشرتی ماحول میں منقل کر دیتے۔“

پھر دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے:

یا ایہا الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اہتدیتم۔ (سورہ مائدہ، آیت 105)

”اے صاحبان ایمان! تم خود اپنے نفوس کی حفاظت کے ذمہ دار ہو، ہرگز دوسروں کی گمراہی (لازمی طور پر) تمہاری گمراہی کا سبب نہ بنے۔“

”نہ“ سے متعلق مشہور آیت جس کا اشارہ انسانی فطرت کی طرف ہے۔ اس گفتگو کے بعد کہ خداوند عالم نے توحید کے عہد کو انسان کے وجود اور اس کی ذات میں سمو دیا ہے، گوش گذار کیا گیا ہے اور یہ اس لئے ہے تاکہ تم بعد میں یہ نہ کہہ سکو کہ ہمارے باپ دادا مشرک تھے اور ہمارے پاس کوئی چارہ کار نہیں تھا، ہم مجبور تھے کہ اپنے باپ دادا کی سنت پر باقی رہیں، اس الہی فطرت کے بعد اب کسی جبر یا مجبوری کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

قرآنی تعلیمات سراسر مسئولیت اور ذمہ داری کی اساس پر قائم ہیں۔ اپنی اور معاشرے کی ذمہ داری، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر معاشرے کی برائیوں اور بدعنوانیوں کے خلاف فرد کے قیام کا حکم نامہ ہے۔ قرآن مجید کے بیشتر قصص و حکایات برائی کے اجتماعی ماحول کے مقابل فرد کے سینہ سپر ہونے سے عبارت ہیں، جناب نوح علیہ السلام، جناب ابراہیم علیہ السلام، جناب موسیٰ علیہ السلام، جناب عیسیٰ علیہ السلام، رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، اصحاب کہف اور مومن آل فرعون وغیرہ سب کے سب اسی حیثیت کے حامی ہیں۔

معاشرے اور معاشرتی ماحول میں افراد پر جبر کے واہمہ کی بنیاد اس تصور پر ہے، حقیقی ترکیب کے لئے لازمی ہے کہ اجزاء ایک دوسرے میں مدغم ہوجائیں اور کثرت ”کل“ کی اکائی میں جذب ہو جائے اور ایک نئی حقیقت سامنے آئے (اور اس واہم کی بنیاد یہ تصور بھی ہے کہ) یاتو فرد کی حیثیت اس کی آزادی اور استقلال کو مانا جائے اور ترکیب کے حقیقی اور عینی ہونے کو رد کیا جائے جیسا کہ پہلے اور دوسرے نظریے میں معاشرے یا فرد کی اصالت کا ذکر آیا ہے، یا پھر ”ڈورکم“ کی طرح ترکیب کی اصالت اور معاشرے کی عینیت کو تسلیم کیا جائے اور فرد کی حیثیت، استقلال اور آزادی کو ٹھکرا دیا جائے کیوں کہ ان دونوں کی یکجائی ناممکن ہے اور چونکہ عمرانیات اپنے تمام دلائل کی رو سے معاشرے کی عینیت کو تسلیم کرتی ہے، لہذا فرد سے متعلق گفتگو کو مسترد سمجھا جائے۔

سچ تو یہ ہے کہ فلسفی نقطہ نظر سے تمام حقیقی ترکیبوں کو یکساں نوعیت کی نہیں سمجھنا چاہیے، عالم طبیعت کے نچلے درجات یعنی جمادات اور حیات سے عاری موجودات میں کہ جن میں بااصطلاح اہل فلسفہ صرف ایک بسیط قوت کار فرما ہے اور جو بہ تعبیر فلاسفہ ”علیٰ وتیرہ واحدہ“ پر قائم ہیں، اجزاء اور قوی ایک دوسرے میں مکمل طور پر مدغم ہوجاتے ہیں اور ان کا وجود ”وجود کل“ میں مکمل طور پر حل ہوجاتا ہے، جیسے پانی کی ترکیب میں آکسیجن اور ہائیڈروجن لیکن ترکیب درجات میں جس قدر بلند ہوگی، اجزاء کل کی نسبت اتنے ہی زیادہ نسبی استقلال کے حامل ہوں گے اور عین وحدت کے ساتھ ایک طرح کی کثرت اور عین کثرت کے ساتھ وحدت کا ظہور ہوگا اور یہی کچھ انسان میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ عین وحدت کے ساتھ ایک عجیب کثرت کا حامل ہے کہ جہاں صرف یہی نہیں کہ اس کے اندر کی طاقتیں اپنی کثرت کو ایک حد تک محفوظ رکھتی ہیں بلکہ ان میں ایک طرح کا تضاد اور دائمی کشمکش برقرار رہتی ہے۔ معاشرہ عالم طبیعت کے بلند ترین موجودات میں سے ہے اور اس کو ترکیب میں لانے والے اجزاء کا نسبی استقلال اس سے کہیں بلند تر ہے۔

پس اس اعتبار سے کہ افراد بشر ایک معاشرے کے اجزاء ہیں، اپنے طبیعی اور انفرادی وجود میں معاشرے سے زیادہ فطری عقل اور ارادے کے مالک ہیں نیز یہ کہ چونکہ عالم طبیعت کے اعلیٰ مراتب کی ترتیب میں اجزاء کا نسبی استقلال محفوظ رہتا ہے اس لئے انسانی افراد یعنی انفرادی روح معاشرے یعنی اجتماعی روح کے مقابلے میں مجبور اور مسلوب الاختیار نہیں ہوتی۔

1. ملاحظہ ہو تفسیر المیزان، جلد 4، ص-102.
2. جیسے سورہ بقرہ کی آیت: 79، فویل للذین یکتبون الكتاب بایدیہم ثم یقولون هذا من عنداللہ ... فویل لہم مما کتبت ایدیہم وویل مما یکسبون، اسی طرح آل عمران کی 112، آیت: ضرب علیہم الذلۃ ایما تفقوا الابحبل من اللہ وحبل من الناس وبأوا بعض من اللہ وضربت علیہم الذلۃ والمسکنۃ ذلک بانہم کانوا یکفرون بایات اللہ ویقتلون الانبیاء بغیر حق ذلک بما عصوا کانوا یعتدون
3. تفسیر المیزان، جلد 4، ص 112.

معاشرتی تقسیم اور طبقہ بندی

معاشرہ باوجود وحدت کے اپنے اندر گروہوں، طبقوں اور مختلف اصناف میں کہ جہاں متضاد صورتیں بھی نکل آتی ہیں، بٹا ہوا ہے۔ یہ صورت حال اگر کلی نہیں تو کم از کم بعض معاشروں کا یہی حال ہے لہذا مکان ہے کہ معاشرہ اپنی عین وحدت میں اندرونی طور پر مخالف اور کبھی متضاد طبقوں میں منقسم ہو، پس معاشرہ وحدت کے ساتھ کثرت اور کثرت کے ساتھ عین وحدت کا حامل ہے اور حکمائے اسلام کی اصطلاح میں معاشرے پر کثرت میں ایک طرح کی وحدت اور وحدت میں ایک طرح کی کثرت کار فرما ہے۔ پچھلے ابواب میں معاشرے کی وحدت پر گفتگو تھی کہ وہ وحدت کس نوعیت کی ہے۔ اب گفتگو معاشرے کی کثرت سے متعلق ہے کہ اس کی نوعیت کیا ہے؟

اس سلسلے میں دو نظریے مشہور ہیں، ایک نظریے کی بنیاد تاریخی مادیت اور جدلیاتی تضاد پر ہے، اس نظریے کے مطابق، جس کے بارے میں آگے چل کر گفتگو ہوگی، ہمارا موضوع بحث مالکیت کے قانون کے تابع ہے، یعنی وہ معاشرے جن میں ذاتی مالکیت کا کوئی وجود نہیں مثلاً اوائل تاریخ کا سوشلسٹ معاشرہ یا آئندہ رونما ہونے والا سوشلسٹ معاشرہ بنیادی طور پر ایک طبقے کے حامل ہیں اور وہ معاشرے جن میں ذاتی مالکیت کی بالادستی ہے حتمی طور پر دو طبقوں کے حامل ہیں پس اس صورت میں معاشرہ یا تو ایک طبقے کا حامل ہے یا دو کا، اور اس کی کوئی تیسری صورت نہیں ہے۔ دو طبقے رکھنے والے معاشروں میں انسان دو گروہوں میں بٹ جاتا ہے، ایک استحصال کرنے والا اور دوسرا استحصال ہونے والا اور سوائے ان دو حاکم و محکوم گروہوں یا لشکروں کے تیسرا کوئی گروہ موجود نہیں۔ آرٹ، فلسفے، اخلاق، مذہب جیسے دیگر معاشرتی امور میں بھی اسی طبقاتی نظام کا رنگ نظر آنے لگتا ہے، مثلاً دو طرح کا فلسفہ، دو طرح کا اخلاقی نظام اور دو طرح کے مذہب وغیرہ معاشرے پر حاکم ہوجاتے ہیں اور ہر ایک کسی مخصوص اقتصادی طبقے کا رنگ اپنے اوپر چڑھا لیتا ہے، اگر بالفرض ایک فلسفہ ایک مذہب یا ایک اخلاق معاشرے پر حاکم ہوتو بھی یہ انہی دو طبقات کے رنگوں میں کسی ایک کا رنگ ہوگا جسے دوسرے طبقے پر ٹھونسنا گیا ہوگا۔

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ کسی معاشرے کی ایک طبقے یا کئی طبقوں سے وابستگی کا انحصار مالکیت کے قانونی اصول پر نہیں ہے، بلکہ ثقافتی، اجتماعی، نسلی اور نظریاتی علل و اسباب بھی کسی معاشرے کو کئی طبقوں میں بانٹ سکتے ہیں۔ خاص طور پر ثقافتی اور نظریاتی اسباب اس میں بنیادی کردار ادا کر سکتے ہیں اور معاشرے کو صرف دو نہیں بلکہ کئی متضاد طبقوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، اسی طرح معاشرے کو اصل مالکیت کے لازماً رد کئے بغیر ایک طبقاتی معاشرے میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن معاشرے کی کثرت کے بارے میں کس نقطہ نظر کا حامل ہے۔ کیا وہ کثرت و اختلاف کو تسلیم کرتا ہے یا نہیں؟ اور اگر تسلیم کرتا ہے تو کیا اس کے نزدیک معاشرہ دو طبقوں کا حامل ہے اور وہ بھی مالکیت اور استحصال کی بنیاد پر کوئی اور صورت اس کے پیش نظر ہے؟ میرے خیال میں معاشرے اور اجتماع سے متعلق قرآنی

الفاظ کا استخراج اور ان کے مفاہیم کے بارے میں قرآن کے نقطہ نظر کا تعین ہی قرآن کی رائے معلوم کرنے کا بہترین نہیں تو کم از کم ایک اچھا راستہ ضرور ہے۔

معاشرتی حوالے سے قرآنی الفاظ کی دو قسمیں ہیں بعض کا تعلق معاشرتی آثار سے ہے، جیسے ملت، شریعت، شرع، منہاج، سنت اور ان جیسے دوسرے الفاظ جن پر گفتگو ہمارے موضوع سے خارج ہے لیکن الفاظ جو سب کے لئے یا انسانی گروہوں کے لئے اجتماعی عنوان کے حامل ہیں، صحیح طور پر قرآن کے نقطہ نگاہ کو مشخص کر سکتے ہیں، جیسے قوم، امت، ناس، شعوب، قبائل، رسول، نبی، امام، ولی، مومن، کافر، منافق، مشرک، مذہب، مہاجر، مجاہد، صدیق، شہید، متقی، صالح، مصلح، مفسد، امر بالمعروف، نہی عن المنکر، عالم، ناصح، ظالم، خلیفہ، ربانی، ربی، کابن، ربان، احبار، جبار، عالی، مستعلی، مستکبر، مستضعف، مسرف، مترف، طاغوت، ملا، ملوک، غنی، فقیر، مملوک، مالک، جبر، عبد، رب وغیرہ۔ البتہ بظاہر ان سے مشابہت رکھنے والے دوسرے الفاظ بھی ہیں۔ جیسے مصلی، مخلص، صادق، منفق، مستغفر، نائب، عابد، حامد اور ان جیسے دیگر الفاظ لیکن یہ الفاظ جماعتوں اور گروہوں سے ہٹ کر صرف ایک طرح کے ”افعال“ کو ذکر کرنے کے لئے آئے ہیں۔ اسی لئے ان کے بارے میں یہ احتمال نہیں ہو سکتا کہ ان میں گروہوں، جماعتوں اور معاشرتی طبقات کی گفتگو ہے۔

اب یہ ضروری ہے کہ ان آیتوں کا جن میں پہلے گروہ کے الفاظ کا تذکرہ ہے اور خاص طور پر وہ آیتیں جو اجتماعی رخ کو معین کرتی ہیں، بنظر غائر مطالعہ کیا جائے تاکہ یہ بات کھل جائے کہ ان سب کو دو گروہوں میں سمویا جا سکتا ہے یا ان کے لئے متعدد گروہوں کی ضرورت ہے؟ اگر بالفرض انہیں دو گروہوں میں سمویا جا سکتا ہو، تو کن دو گروہوں کو ان کے لئے مختص کیا جائے؟

یعنی کیا ان سب کو اعتقادی موقف اختیار کرنے والے دو گروہوں، جو مومن اور کافر سے عبارت ہیں، میں تقسیم کیا جائے یا اس تقسیم کی بنیاد اقتصادی حالت کو بیان کرنے والے دو گروہوں یعنی غنی اور فقیر کے حوالے سے ہو؟ بعبارت دیگر تمام تقسیمات فرعی ہیں یا ایسا نہیں؟ اگر ایک تقسیم پر منتہی ہوتی ہیں تو وہ اصلی تقسیم کیا ہے؟ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ معاشرے سے متعلق قرآن کا نقطہ نگاہ دو طبقوں کا حامل ہے۔ ان کے بقول قرآن کی رو سے معاشرے کے دو طبقے ہیں، ایک مسلط اور دوسرا محکوم۔ مسلط طبقے میں مستکبرین اور ان کے مخالف اور محکوم طبقے میں وہ لوگ ہیں جنہیں قرآن میں ”مستضعفین“ کا نام دیا گیا ہے۔ مومن کافر یا موحد اور مشرک یا صالح و فاسد، جیسی تمام تقسیمات فرعی پہلو کی حامل ہیں یعنی یہ ظالم طاقتیں اور بے جا ظلم ہے جو کفر و شرک و نفاق وغیرہ کو وجود میں لاتا ہے اور اس کے مقابلے میں مظلومیت انسان کو ایمان، ہجرت، جہاد، صلاح، اصلاح وغیرہ کی طرف کھینچتی ہے، بعبارت دیگر وہ باتیں جنہیں قرآن عملی، اخلاقی یا اعتقادی انحراف سے یاد کرتا ہے، بنیادی طور پر اقتصادی روابط کی خاص کیفیات ہیں یعنی استحصال کا عمل ہیں اور وہ باتیں جن کی قرآن اعتقادی، اخلاقی یا عملی اعتبار سے تائید و تاکید کرتا ہے بنیادی طور پر مظلومیت اور محکومیت ہیں۔ انسان کا ضمیر فطرتاً اور جبراً اپنی مادی زندگی کی صورت حال کا تابع ہے، مادی حالات میں تبدیلی کے بغیر لوگوں کے روحانی، نفسیاتی اور اخلاقی حالات میں تبدیلی ناممکن ہے، یہی وجہ ہے کہ قرآن طبقاتی جدوجہد کی شکل میں معاشرتی تحریکوں کو صحیح اور بنیادی قرار دیتا ہے، یعنی وہ اقتصادی یا اخلاقی جدوجہد کی نسبت اجتماعی جدوجہد کو افضلیت اور اصالت دیتا ہے۔ قرآن کے اعتبار سے کافر، منافق، مشرک، فاسق، فاجر اور ظالم ان گروہوں سے ابھرتے ہیں جنہیں قرآن ”مترف“، ”مصرف“، ”ملا“، ”ملوک“، ”مستکبر“ اور ان جیسے ناموں سے یاد کرتا ہے ممکن نہیں کہ ایسے گروہ متقابل طبقے سے ابھریں اور یہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح پیغمبر، رسول، امام، صدیق، شہید، مجاہد، مہاجر اور مومن مستضعف گروہ سے ابھرتے ہیں اور مقابل طبقہ سے ان کا ابھرانا ناممکن ہے، پس یہ استکبار و استضعاف ہے جو معاشرتی مزاج کو بتاتا ہے، اسے ایک سمت عطا کرتا ہے بقیہ تمام اور انہی کے مظاہر و تجلیات ہیں۔ قرآن نہ صرف یہ کہ ان گروہوں کو مستکبر و مستضعف کے دو اصلی طبقوں کے مظاہر سمجھتا ہے بلکہ اس نے ایک طرف صداقت، عفاف، اخلاص، عبادت، بصیرت، رافت، رحمت، فتوت، خشوع، انفاق، ایثار، خشیت اور فروتنی جیسی صفات و ملکات کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس کے مقابلے میں کذب، خیانت، فجور، ریا، نفس پرستی، کور دلی، قساوت، بخل اور تکبر جیسی برائیوں کا ذکر کیا اور پہلے گروہ کی خصوصیات کمزور بنائی جانے والی جماعت کی صفات اور دوسرے گروہ کی خصوصیات کو کمزور بنانے والوں کی صفات سے تعبیر کیا ہے۔

پس کمزور بنانا اور کمزور بننے پر مشتمل دائرہ عمل نہ صرف مخالف اور متضاد گروہوں کا مرکز طلوع ہے بلکہ متضاد اخلاقی صفات و ملکات بھی اس سے پھوٹتی ہیں اور یہ ہر انتخاب پر رجحان اور ہر سمت کے تعین، یہاں تک کہ تمام ثقافتی اور مدنی آثار کی بنیاد ہے، کمزور بنانے والے طبقے سے ابھرنے والا اخلاق، فلسفہ، آرٹ، علم و ادب اور مذہب اس کی اجتماعی موقف کو بیان کرتا ہے جو تمام کا تمام موجودہ حالات کو صحیح ثابت کرنے میں مصروف ہوتا ہے اور معاشرے

کے جمود و رکود اور توقف کی اصل وجہ ہے، لیکن اس کے برخلاف مستضعفین یا زمین پر کمزور بنائے جانے والے طبقے کا اخلاق، فلسفہ، علم و ادب، آرٹ اور مذہب، بیدار رکھنے والا حرکت آفرین اور انقلابی ہوتا ہے۔ مستکبر یا جابر حکمران طبقہ اپنی آقاہیت اور اپنی معاشرتی امتیازی خصوصیات کے باعث تاریک اندیش، روایت پسند اور عاقبت طلب ہوتا ہے جب کہ مستضعف و محکوم طبقہ اس کے برخلاف بیدار، روایت شکن، انقلابی، مصمم، پرجوش و پرعزم ہوتا ہے۔

مختصر یہ کہ ان افراد کے عقیدے کے مطابق قرآن اس کی تائید کرتا ہے کہ وہ چیز جو انسان کو بناتی اور اس کے گروہ کو مشخص کرتی ہے، اسے رخ حیات دیتی اور اس کے فکری، اخلاقی، مذہبی اور نظریاتی مقام کو معین کرتی ہے وہ اس کی معاشی حالت ہے اور مجموعی طور پر قرآنی آیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن نے اپنی تعلیم کو اسی بنیاد پر قائم کیا ہے۔

اس اعتبار سے ایک خاص طبقے سے وابستگی ہر شے کا معیار ہے اور اسی معیار کے ذریعے تمام دعویٰ کو جانچا جا سکتا ہے، مومن، مصلح، رہبر یہاں تک کہ نبی یا امام کی تائید و تکذیب بھی اسی کسوٹی کے ذریعے ہونی چاہیے۔ یہ نظریہ حقیقتاً انسان اور معاشرے کے بارے میں ایک مادی نقطہ نظر ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن نے افراد کی اجتماعی حیثیت کا بطور خاص تذکرہ کیا ہے، لیکن کیا اس کا یہ مفہوم ہے کہ قرآن تمام نفسیات اور تمام طبقہ بندیوں کی اسی معیار پر توجیہ کرتا ہے؟ ہماری نظر میں انسان دنیا اور معاشرے سے متعلق اسلامی نقطہ نظر اس نوعیت کے معاشرتی نقطہ نظر سے ہم آہنگ نہیں ہے اور یہ قرآنی مسائل کے ایک سطحی مطالعے سے پیدا ہوا ہے، چونکہ ہم کتاب کے اس باب میں جہاں تاریخ پر اس عنوان سے بحث ہوئی ہے کہ ”کیا طبیعت تاریخ مادی ہے؟“، اس موضوع پر مکمل گفتگو کریں گے لہذا فی الوقت اس موضوع کو یہیں رہنے دیتے ہیں۔

معاشرہ کی یگانگت یا ان کا تنوع بہ اعتبار ماہیت

اس مسئلہ کا بیان بھی جیسا کہ پہلے اشارہ ہو چکا ہے ہر مکتب فکر کے لئے ضروری ہے کیونکہ اسی گفتگو سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کیا تمام انسانی معاشرے ایک نظریہ حیات کے تابع ہو سکتے ہیں یا معاشرہ کا تنوع مختلف نظریہ ہائے حیات کی پیداوار ہے اور ہر قوم، ہر ملت، ہر تمدن اور ہر ثقافت کو خاص نظریہ حیات (Ideology) کی ضرورت ہے کیونکہ نظریہ حیات ان منصوبوں اور ان راستوں سے عبارت ہے جو معاشرے کو کمال و سعادت کی طرف لے جاتے ہیں، ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ہر نوع، اپنی ایک خاص استعداد اور علیحدہ آثار و خواص کی حامل ہوتی ہے اور اس کا کمال و سعادت ہوتی ہے گھوڑے کے لئے کمال اور سعادت بعینہ گوسفند یا انسان کے لئے کمال اور سعادت نہیں ہے۔ پس اگر تمام معاشرہ کے لئے اصالت و غیبت کو فرض کر لیا جائے اور وہ سب ایک ذات، ایک طبیعت اور ایک ماہیت کے حامل ہوں تو ان کے لئے ایک واحد نظریہ حیات ہی ممکن ہو سکتا ہے اور اس صورت میں ان کے اختلافات بھی ایسے ہوں گے جیسے ایک نوع کے افراد کے درمیان ہوتے ہیں، ہر زندہ نظریہ حیات جزئیات کے اختلاف کے بارے میں لچک اور انطباق کی قابلیت رکھتا ہے، لیکن اگر معاشرے طبیعتوں، ماہیتوں اور ذوات میں مختلف ہوں گے تو یہ فطری امر ہے کہ ان کے منصوبے، ان کے لائحہ ہائے عمل، ان کے نظریات اور ان کے لئے کمال و سعادت بھی متنوع ہوں گے اور واحد نظریہ حیات ان سب کا احاطہ نہیں کر سکے گا۔

بالکل یہی صورت آپ کو وقت کے دوش پر گذرتے ہوئے معاشرہ کے انقلابات میں ملتی ہے، کیا معاشرے اپنے انقلابات کی راہ میں اپنی نوعیت اور ماہیت بدلتے ہیں؟ اور اس طرح معاشرہ کی حد تک تبدل انواع کا قانون جاری ہوتا ہے یا ان کے معاشرتی انقلابات کی کیفیت ایک نوع کے ایک فرد میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کی مانند ہے کہ جس کی ماہیت اور نوعیت محفوظ رہتی ہے۔

پس پہلے مسئلے کا تعلق معاشرے سے ہے اور دوسرے کا تاریخ سے، ہم فی الحال پہلے مسئلے کے بارے میں گفتگو کریں گے اور دوسرے مسئلے کو تاریخ کی بحث میں لایا جائے گا۔

عمرانیات کا مطالعہ یہ بتائے گا کہ معاشرہ کے درمیان مشترک ذاتی خواص موجود ہیں یا نہیں؟ کیا ان کے درمیان فرق کو ہم سطحی کہہ سکتے ہیں اور اس فرق کے سبب یا معلول کو معاشرے کی ذات اور طبیعت سے باہر تصور کر سکتے ہیں اور معاشرے کی ذات اور طبیعت سے تعلق رکھنے والی تمام چیزوں کو یکساں جان سکتے ہیں، یا یہ کہ کہیں کہ بنیادی طور پر معاشرے اپنی ذات اور طبیعت میں مختلف ہیں لہذا بالفرض بیرونی شرائط کے اعتبار سے ان میں یکسانیت ہو، تو بھی ان کا عمل مختلف ہوگا اور یہ خود وہ راستہ ہے کہ اس سلسلے میں جن کے بارے میں ابہام ہے، فلسفہ خود ان اشیاء کو ان کی نوعی وحدت و کثرت کی پرکھ کے لئے پیش کرتا ہے، یہاں ایک نزدیک کا راستہ بھی موجود ہے اور وہ خود حضرت

انسان ہے۔ انسان کے بارے میں ایک امر مسلم یہ ہے کہ انسان نوع واحد ہے، علم حیاتیات کے اعتبار سے انسان جب سے وجود میں آیا ہے اس میں کوئی حیاتیاتی تبدیلی رونما نہیں ہوئی ہے، بعض سائنس دانوں کا کہنا ہے کہ عالم طبیعت میں جانداروں کے کمال کے نتیجے میں انسان بن گیا اور انسان تک پہنچ کر طبیعت نے راستہ بدل لیا اور ارتقائی عمل زیست سے اجتماع میں منتقل ہو گیا اور اس کا ارتقائی عمل جسمانی سے روحانی اور معنوی گذرگاہ میں منتقل ہو گیا۔

گذشتہ اوراق میں ہم انسان کے مدنی الطبع ہونے کی بحث میں اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ انسان جو انواع کا نہیں بلکہ نوع واحد کا حامل ہے، اپنی فطرت اور طبیعت کے اعتبار سے اجتماعی ہے یعنی انسان کا اجتماعی رجحان اور اس کا گروہ و جماعت کی صورت میں رہنا اور اس کا اجتماعی روح کا حامل ہونا، اس کی نوع اور اس کی ذات کا خاصہ ہے اور یہ انسانی نوع کے فطری خواص میں سے ہے۔ انسان اس کمال تک پہنچنے کے لئے جس کی صلاحیت اس میں رکھ دی گئی ہے، اجتماعی میلان کا حامل ہے۔ اس سے اجتماعی روح کے لئے بنیاد فراہم ہوتی ہے۔ اجتماعی روح اپنی جگہ خود ایک وسیلہ ہے جو انسانی نوع کو اپنی انتہائے کمال تک پہنچاتا ہے، لہذا انسان کی نوع ہی اس کی اجتماعی روح کے راستے کا تعین کرتی ہے، جو خود اپنے مقام پر انسانی فطرت کی خدمت میں مصروف ہے۔ انسانی فطرت جب تک انسان باقی ہے، اپنی مصروفیت جاری رکھے گی پس انفرادی روح یا یوں کہہ لیجئے انسان کی انسانی فطرت پر اجتماعی روح کا دارومدار ہے اور چونکہ انسان نوع واحد ہے لہذا انسانی معاشرے بھی یکساں ذات، یکساں طبیعت اور یکساں مابیت کے حامل ہیں۔

البتہ جیسے ایک فرد کبھی فطرت کے راستے سے منحرف ہو جاتا ہے بلکہ کبھی مسخ بھی ہو جاتا ہے، اسی طرح معاشرہ بھی کبھی اپنے فطری راستے کو چھوڑ دیتا ہے۔ معاشروں کا تنوع، افراد کے اخلاقی تنوع کی طرح ہے جو کسی بھی صورت انسان کے نوع ہونے کے دائرے سے باہر نہیں ہوتا لہذا معاشرے، ثقافتیں، تہذیبیں مختصر یہ کہ اجتماعی روح جو معاشروں پر حکم فرما ہے اپنے ڈھانچے اور اپنی رنگت میں اختلاف کے باوجود انسانی نوع ہی کی حامل ہے اور غیر انسانی مابیت نہیں رکھتی۔

ہاں! اگر ہم معاشرتی ترکیب کے چوتھے نظریے کو قبول کر لیں اور افراد کو قابل جذب مادوں اور ظرفیت رکھنے والی خالی برتنوں کی طرح جانیں اور منکر فطر ہوجائیں تو پھر معاشروں کے نوعی اور مابیتی اختلاف کو پیش کر سکتے ہیں، لیکن یہ نظریہ ڈور کم کے انداز فکر کی شکل میں کسی طرح بھی قابل قبول نہیں۔ اس لئے کہ وہ پہلا سوال جو اس میں لاجواب رہ جاتا ہے یہ ہے کہ اگر اجتماعی روح کا ابتدائی سرمایہ فردیت اور انسان کے طبیعی یا حیاتیاتی پہلو سے نہ نکلے تو پھر وہ کہاں سے وجود میں آئے؟ کیا اجتماعی روح کا وجود خالصتاً عدم سے پھوٹا ہے؟ کیا اجتماعی روح کی توجیہ کے لئے یہ کہنا کافی ہوگا کہ جب سے انسان کا وجود رہا ہے، معاشرہ اس کے ساتھ ہے؟ علاوہ ازیں خود ”ڈور کم“ کہتا ہے کہ اجتماعی امور یعنی وہ امور جن کا تعلق معاشرے سے ہے انہیں اجتماعی روح نے خلق کیا ہے۔ مذہب، اخلاق اور آرٹ جیسی چیزیں ہر معاشرے میں رہی ہیں اور ہمیشہ رہیں گی اور خود ڈور کم کی تعبیر کے مطابق یہ سب چیزیں ”ہمیشگی“ اور ”ہم جانیت“ رکھتی ہیں اور یہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ ڈور کم بھی اجتماعی روح کے لئے مابیتی اور نوعی اکائی کا قائل ہے۔

اسلامی تعلیمات کو جو دین کے لئے ایک واحد نوعیت کی قائل ہیں اور شریعتوں کے اختلاف کو فرعی جانتی ہیں، نہ کہ مابیتی اور دوسری طرف ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ دین انفرادی اور اجتماعی ارتقاء سے متعلق لائحہ عمل کے سوا کچھ بھی نہیں، تو ظاہر ہوتا ہے کہ ان تعلیمات کی بنیاد معاشروں کی نوعی وحدت پر ہے اور اگر معاشرے نوعیت کے اعتبار سے متعدد ہوتے تو کمال اور اس تک پہنچنے کی راہیں متعدد ہوتیں اور پھر مابیت ادیان کا مختلف اور متعدد ہونا لازمی تھا۔ قرآن کریم اصرار اور صراحت کے ساتھ کہتا ہے کہ دین تمام علاقوں، معاشروں، وقتوں اور زمانوں میں ایک سے زیادہ نہیں رہا ہے، باعتبار قرآن ادیان (بصورت جمع) کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ دین ہمیشہ بصورت مفرد موجود رہا ہے، تمام انبیاء الہی کا ایک ہی دین، ایک ہی راستے اور ایک ہی مقصد کی طرف انسانوں کو بلاتے رہے ہیں۔

شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحا والذی اوحینا الیک وما وصینا بہ ابراہیم وموسیٰ و عیسیٰ ان اقیما الدین ولا تتفرقا فیہ۔ (سورہ شوریٰ، آیت۔ 13)

”تمہارے لئے اس نے دین کی وہی باتیں مقرر کیں جن کی بابت اس نے نوح کو پیش تر وصیت کی تھی اور (اے رسول!) جس کی بابت ہم نے تمہاری طرف وحی کی ہے اور جس کی بابت ہم نے ابراہیم اور موسیٰ و عیسیٰ کو وصیت کی تھی۔ وہ یہی تھی کہ دین کو قائم رکھو اور اس میں اختلاف نہ ڈالو۔“

ایسی آیتیں قرآن میں کثرت سے ملیں گے، جو یہ ثابت کرتی ہیں کہ دین ہر زمانے، ہر علاقے اور ہر پغمبر کی زبان پر ایک ہی رہا ہے، البتہ شریعتوں کے اختلافات رائے نقص و کمال کے اختلافات میں سے ہیں۔ دین کے مابیتاً ایک ہونے کی منطق انسان اور انسانی معاشرے کی اس فکر پر ہے کہ انسان انواع نہیں بلکہ نوع واحد ہے اور بالک اسی طرح انسانی معاشرہ ایک

واقعیت عینی ہونے کے اعتبار سے انواع نہیں بلکہ نوع واحد ہے۔

معاشروں کا مستقبل

آج کے معاشروں، تمدنوں، ثقافتوں کو اگر ہم بالفرض نوع اور ماہیت کے اعتبار سے مختلف نہ بھی جانیں تو بھی کیفیت اور شکل و صورت کے اعتبار سے ان کا مختلف ہونا ناقابل انکار ہے۔ انسانی معاشرے آگے چل کر کیا صورت اختیار کریں گے؟ کیا یہ ثقافتیں، یہ تمدنیں، یہ معاشرے اور یہ قومیں بالکل اسی طرح اپنی حالت پر باقی رہیں گی یا ایک تمدن، ایک ثقافت اور ایک معاشرے کی سمت انسانیت کا سفر جاری و ساری رہے گا اور یہ سب آگے چل کر مستقبل میں اپنا روپ بدل لیں گے اور ایک رنگ میں ڈھل جائیں گے، جو اصلی اور انسانیت کا رنگ ہوگا۔ اس مسئلے کا تعلق بھی معاشرے کی ماہیت، اجتماعی اور انفرادی روح کے ایک دوسرے سے وابستہ ہونے کی نوعیت پر ہے، ظاہر ہے فطرت کی اصالت اور اس نظریے کی بنیاد پر ہے کہ انسان کا اجتماعی وجود اس کی اجتماعی زندگی یعنی معاشروں کی اجتماعی روح ایک ایسا وسیلہ ہے جسے انسان کی نوعی فطرت نے کمال مطلق تک پہنچنے کے لئے انتخاب کیا ہے۔

یہ کہنا بجا ہوگا کہ معاشرے، ثقافتیں اور تہذیبیں ایک اکائی ہونے، متحد الشكل ہونے اور آخر کار ایک دوسرے میں مدغم ہونے کی سمت گامزن ہیں اور انسانی معاشروں کا مستقبل ایک کمال یافتہ عالمی اکائی پر مبنی معاشرہ ہوگا جس میں انسانیت سے متعلق تمام امکانی اقدار عملی صورت اختیار کر لیں گے۔ یہ وہ منزل ہوگی جہاں، انسان اپنے حقیقی کمال و سعادت اور اس انسانیت کو پہنچے گا، جو اصل ہوگی۔

قرآن کی رو سے یہ بات مسلم ہے کہ قطعی حکومت حق کی حکومت اور باطل کی مکمل نابودی سے عبارت ہے اور انجام کار متقن کے لئے ہے۔

تفسیر المیزان میں ہے:

”کائنات کے بارے میں گہری جستجو اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ انسان بھی کائنات کے ایک جزو کی حیثیت سے آئندہ اپنی غایت و کمال کو پہنچے گا۔“ 4

قرآن کا یہ ارشاد کہ عالم میں نفاذ اسلام ایک حتمی امر ہے، دراصل اسی بات کی دوسری تعبیر ہے کہ انسان کو بالآخر کمال مطلق تک پہنچنا ہے۔ قرآن کہتا ہے:

من یرتد منکم عن دینہ فسوف یاتی اللہ بقوم یحبہم و یحبونہ۔ (سورہ مائدہ، آیت 54)

”بالفرض اگر تم اس دین سے پھر جاؤ تو اللہ بشریت کو اس دین کے ابلاغ اور اسے مستحکم کرنے کے لئے تمہارے بجائے دوسری قوم کو لے آئے گا۔“

یہاں درحقیقت مقصود یہ ہے کہ ضرورت خلقت اور انسان کے انجام کار کو بتلا یا جائے، اس ضمن میں یہ آیت بھی ملاحظہ ہو:

وعد اللہ الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنہم فی الارض کما استخلف الذین من قبلہم و لیمکنن لہم دینہم الذی ارتضی لہم و لیبذلنہم من بعد خوفہم امنا یعبدوننی لا یشرکون بی شیئا۔ (سورہ نور، آیت 55)

”اللہ نے وعدہ کیا ہے کہ تم میں سے وہ لوگ جو ایمان لائے اور عمل صالح کرتے رہے انہیں وہ ضرور زمین میں جانشین بنائے گا اور ضرور ان کے دین کو جسے اس نے ان کے لئے پسند کیا ہے، نافذ کرے گا اور یقیناً انہیں خوف میں ایک عرصہ گزارنے کے بعد امن عطا کرے گا (دشمنوں کو مٹا دے گا) تاکہ پھر وہ میری بی عبادت کریں اور کسی چیز کو (میری اطاعت میں) میرا شریک قرار نہ دیں۔“ (توحید کے مباحث میں اس پر گفتگو ہو چکی ہے)

اس کے بعد ایک دوسری آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

ان الارض یرثھا عبادی الصالحون

”یہی امر حتمی ہے کہ میرے صالح اور شائستہ بندے ہی زمین کے وارث ہوں گے۔“

”المیزان“ ہی میں ہے کہ اسلامی ملک کی سرحدیں، جغرافیائی حدود یا معاہداتی رقبے نہیں بلکہ عقائد ہیں۔ اس سلسلے میں صاحب المیزان لکھتے ہیں:

”اسلام نے قومی تفریقات کی بنیاد کو اس اعتبار سے کہ تشکیل معاشرہ میں موثر کردار کی حامل ہوں، رد کیا ہے۔ ان تفریقات کی دو اصلی وجوہات ہیں:

ایک نسلی رابطہ کی اساس پر قائم شدہ قبیلوں کی ابتدائی زندگی اور دوسری جغرافیائی خطوں کا اختلاف۔ انہی دو چیزوں نے نوع انسانی کو قوموں، قبیلوں اور اختلاف زبان و رنگ میں بانٹ دیا ہے، یہی وہ دو اسباب ہیں، جو آگے چل کر اس بات کا سبب بنے کہ ہر قوم ایک خطے کو اپنے لئے مخصوص کر لے اور اسے وطن سے منسوب کر کے اس کے دفاع پر آمادہ

ہو جائے -

یہ وہ پہلو ہے جس طرف طبیعت (Nature) انسان کو کھینچتی ہے، لیکن اس میں ایک ایسی چیز موجود ہے جو انسانی فطرت کے تقاضے کے خلاف ہے اور اس بات کا سبب بنتی ہے کہ انسان ایک ”کل“ اور ایک ”یونٹ“ کی صورت میں زندگی بسر کرے۔ قانون طبیعت بکھرے ہوؤں کو سمیٹنے اور متفرق کو یکجا کرنے کی اساس پر قائم ہے اور اسی کے ذریعے طبیعت اپنی غایتوں کو حاصل کرتی ہے۔

یہ وہ امر ہے کہ جو مزاج طبیعت سے ہمارے سامنے آیا ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ کس طرح اصلی مادہ، عناصر اور پھر نباتات، پھر حیوان اور پھر انسان تک پہنچتا ہے ملکی اور قبائلی تفریقات ایک ملک یا قبیلے کو ایک مرکز اتحاد پر لاتی اور اس کے ساتھ ساتھ وہ انہیں کسی دوسری وحدت کے بھی مقابل قرار دیتی ہیں، اس طرح کہ ایک قوم کے افراد آپس میں ایک دوسرے کو تو اپنا بھائی سمجھتے ہیں مگر دوسرے انسان ان کی نظر میں مد مقابل قرار پاتے ہیں اور وہ انہیں اس نگاہ سے دیکھتے ہیں، جس نگاہ سے اشیاء کو دیکھا جاتا ہے، یعنی ان کی نگاہ منفعت جوئی اور سود و زیاں پر ہوتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اسلام نے قومی اور قبائلی تفریقات کو جس سے انسانیت ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتی ہے، رد کیا ہے اور انسانی معاشرے کو نسل، قوم یا وطن کی بنیاد نہیں بلکہ (کشف حق اور اس سے لگاؤ کے) عقیدے پر قرار دیا ہے (جو سب کے لئے یکساں ہے) یہاں تک کہ زوجیت اور میراث کے بارے میں بھی عقیدہ کے اشتراک کو معیار قرار دیا ہے۔“ 5

اسی طرح ”دین حق بالآخر کامیاب ہے“ کے زیر عنوان صاحب تفسیر المیزان لکھتے ہیں:

”نوع انسان اس فطرت کے تحت جو اس میں ودیعت کی گئی ہے اپنے متعلق کمال و سعادت کی خواہاں ہے، یعنی وہ اجتماعی صورت میں اعلیٰ ترین مادی اور معنوی مراتب زندگی کی خواہشمند ہے۔ ایک دن یہ اسے مل جائیں گے۔ اسلام جو دین توحید ہے، اسی طرح کی سعادت کا ایک لائحہ عمل ہے اس طولانی مسافت میں جن انحرافات سے انسان کو واسطہ پڑتا ہے، انہیں انسانی فطرت کے بطلان اور اس کی صورت سے منسوب نہیں کرنا چاہیے۔ ہمیشہ انسان پر اصلی حاکمیت فطرت ہی کی ہوتی ہے اور بس انحرافات اور اشتباہات تطبیق میں خطا کی حیثیت رکھتے ہیں۔

وہ کمال و غایت جسے انسان اپنی ہے قرار فطرت کے حکم کے مطابق حاصل کرنا چاہتا ہے، ایک دن (جلد یا بدیر) ضرور اسے حاصل ہو جائے گی۔ سورہ روم کی تیسری آیت جو اس جملہ سے شروع ہوتی ہے:

فاقم و جھک للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها اور لعلم يرجعون پر ختم ہوتی ہے۔

اس مفہوم کو ظاہر کرتی ہے کہ حکم فطرت آخر الامر اتباع چاہتا ہے اور انسان بھٹکتا ہوا اور تجربات سے گزرنے کے بعد اپنی راہ پالے گا اور اسے نہیں چھوڑے گا۔ ان لوگوں کی باتوں پر کان نہیں دھرنا چاہیے جو اسلام کو اس طرح دیکھتے ہیں جیسے یہ انسانی ثقافت کا ایک مرحلہ ہے۔

جس نے اپنی ذمہ داری پوری کر دی ہے اور اب تاریخ کا ایک حصہ بن گیا ہے۔ اسلام اس مفہوم میں کہ جس میں ہم اسے جانتے ہیں اور اس پر بحث کرتے ہیں، عبارت ہے قطعی کمال پر مبنی انسان سے جو بضرورت ناموس خلقت ایک دن یقیناً اس تک پہنچے گا۔“ 6

بعض لوگوں کا دعویٰ اس کے برعکس ہے اور کہتے ہیں کہ اسلام کسی صورت بھی انسانی ثقافت اور انسانی معاشرے کی یگانگت کے حق میں نہیں ہے بلکہ وہ ان کے تنوع اور تعداد کا حامی ہے اور اسی تنوع اور تعداد کو باضابطہ طور پر ماننا اور ثابت کرتا ہے، وہ کہتے ہیں:

ایک قوم کی حیثیت، ہویت اور خودی اس کی اپنی ثقافت سے عبارت ہے اور یہ ثقافت اس قوم کی اجتماعی روح کی ہے۔ اس اجتماعی روح کو اس قوم کی اپنے سے متعلق وہ خاص تاریخ بناتی ہے، جس میں دوسری قوموں کا کوئی دخل نہیں ہوتا، عالم طبیعت انسان کی نوعیت کو بناتا ہے اور تاریخ اس کی ثقافت کو بلکہ در حقیقت یہ اس کی حیثیت، رویے اور حقیقی خودی کی معمار ہے۔ ہر قوم اپنے سے متعلق ایک خاص ثقافت، ایک خاص ماہیت اور خاص طرح کے رنگ و مزاج و اصول کی حامل ہے، جو اس کی حیثیت کی تکمیل کرتی ہے اور اس ثقافت کی حفاظت کرتی ہے یعنی اس ملت کی ہویت کی حفاظت کرتی ہے۔

جس طرح کسی فرد کی ہویت اور حیثیت خود اسی سے متعلق ہوتی ہے اور اس کو چھوڑ کر دوسری ہویت اور دوسری شخصیت کو اپنانا گویا اپنے آپ کو اپنے سے سلب کرنا ہے یعنی مسخ ہونا اور اپنے آپ سے بیگانہ ہونا ہے، کسی قوم کے لئے ہر وہ کلچر بیگانہ و اجنبی ہے جو تاریخ میں کبھی اس کی مزاج سازی میں دخل نہ ہوا ہو، یہ بات کہ ہر قوم ایک خاص قسم کا احساس فکر، ذوق، پسند، ادب، موسیقی، حساسیت اور آداب و رسول رکھتی ہے اور کچھ ایسی چیزوں کو پسند کرتی ہے جو دوسری قوموں کے مزاج سے مختلف ہوتی ہیں، اس لئے ہے کہ یہ قوم اپنی تاریخ میں کامیابیوں، ناکامیوں، ثروتوں،

محرومیوں، آب و ہوا کی کیفیتوں، مہاجرتوں، رابطوں اور نامور نابغہ لوگوں سے متعلق مختلف وجوہات کی بناء پر ایک خاص کلچر کی حامل ہوگئی ہے۔ اس خاص کلچر یا اس خاص ثقافت نے اس کی قومی و اجتماعی روح کو ایک خاص صورت میں اور خاص زاویوں کے ساتھ بنایا ہے۔ فلسفہ، علم، ادبیات، ہنر، مذہب اور اخلاق وہ عناصر ہیں جو کسی انسانی گروہ کے مشترک تاریخی سلسلے میں ایک خاص صورت اور ایک خاص ترکیب اختیار کرتے ہیں اور اس کی ماہیت وجودی کو دوسرے انسانی گروہوں کے مقابل الگ تشخیص دیتے ہیں اور اس ترکیب سے ایک ایسی روح جنم لیتی ہے جو ایک گروہ کے افراد کو ”اعضائے یک پیکر“ کے مانند ایک حیاتی اور اعضائی ارتباط دیتی ہے یہی وہ روح ہے جو اس پیکر کو نہ صرف ایک الگ مشخص وجود بخشتی ہے، بلکہ ایک ایسی زندگی عطا کرتی ہے جو تاریخ میں دیگر روحانی اور ثقافتی پیکروں کے مقابل اس کی وجہ شناخت بن جاتی ہے، کیوں کہ یہ روح اس کی اجتماعی روش، اس کے طرز فکر، جماعتی عادات، ردعمل، طبیعت، حیات، واقعات، احساسات، میلانات، خواہشات اور عقائد کے مقابل انسانی تاثرات میں حتیٰ کہ اس کی تمام سائنسی، فنی اور ہنری ایجادات میں بلکہ یوں کہہیے کہ انسانی زندگی کے تمام مادی اور معنوی جلوؤں میں بڑی محسوس و ممتاز ہے۔

کہا جاتا ہے کہ مذہب ایک طرح کی آئیڈیالوجی (نظریہ حیات) ہے، عقیدہ اور ایسے خاص عواطف و اعمال کا مجموعہ ہے جو اس عقیدے کے نتیجے میں وجود میں آتے ہیں لیکن قومیت تشخیص ہے اور ان ممتاز خصائص کی حامل ہے جو ایک ہی تقدیر سے وابستہ انسانوں کی مشترک روح کو جنم دیتی ہے۔ اس اعتبار سے قومیت اور مذہب کے درمیان وہی رابطہ ہے جو تشخیص اور عقیدہ کے درمیان ہے۔

کہتے ہیں نسلی امتیازات اور قومی تفاوت سے متعلق اسلام کی مخالفت کو مختلف قومیتوں کی مخالفت پر منطبق نہیں کرنا چاہیے، اسلام میں برابری اور یکسانیت کے اصول قوموں کی نفی کے مفہوم میں نہیں ہیں بلکہ اس کے برعکس اسلام ایک مسلم اور ناقابل انکار طبیعی حقیقت کے عنوان سے قومیتوں کے وجود کا معترف ہے۔

یا ایہا الناس انا خلقکم من ذکر و انثی و جعلنا کم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عند اللہ اتقیکم کہتے ہیں کہ اس آیت کے ذریعے اسلام کے نقطہ نظر سے قومیتوں کی نفی اور انکار پر استدلال کیا جاتا ہے جبکہ یہ بالکل برعکس قومیتوں کے اثبات اور ان کی تائید پر دلیل ہے کیونکہ آیت سب سے پہلے (ذکور و اناث پر مبنی) انسانیت کو باعتبار جنسیت تقسیم کرتی ہے اور یہ ایک طبیعی تقسیم ہے، پھر فوراً شعوب و قبائل کے اعتبار سے انسانی گروہ بندی کا تذکرہ ہوتا ہے اور یہ اس امر کو ظاہر کرتا ہے کہ شعوب و قبائل میں لوگوں کی گروہ بندی مرد و زن کی تقسیم بندی کی طرح ایک طبیعی اور الہی امر ہے۔

یہ آیت اس بات کو واضح کرتی ہے کہ اسلام جس طرح مرد و زن کے درمیان خصوصی رابطے کا طرف دار ہے اور جنسیت اور اس کے آثار کو ختم کرنا نہیں چاہتا، اسی طرح قوموں کے درمیان مساوات کی بنیاد پر رابطے کا حامی ہے اور انہیں مٹانے کے حق میں نہیں ہے۔ یہ جو قرآن نے قوموں کی تشکیل کو جنسوں کی پیدائش کی طرح خدا سے نسبت دی ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ مشخص قوموں کا وجود خلقت میں ایک طبعی حقیقت ہے۔ یہ جو قرآن نے قوموں کے وجودی اختلاف کی غرض و غایت کو ”تعارف“ (قوموں کی آپس میں شناخت) کہا ہے۔ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایک قوم دوسری قوم کے مقابل اپنی شناخت تک رسائی حاصل کرتی اور اپنے آپ کو پاتی ہے، ایک قومیت دوسری قومیت کے مقابل اپنے تشخیص کو اجاگر کر کے قوت پیدا کرتی ہے۔

لہذا جو مشہور ہے، اس کے برخلاف اسلام ثقافت کے مفہوم میں نیشنلزم کا مخالف نہیں بلکہ حامی ہے، وہ جس نسلی مفہوم میں نیشنلزم کا مخالف ہے، وہ نسل پرستی ہے۔

یہ نظریہ کسی اعتبار سے مخدوش ہے، اولاً یہ کہ اس کا دارومدار انسان کے بارے میں کسی خاص نظریے اور انسان کے ثقافتی اصول و مواد یعنی فلسفی، علم، فن اور اخلاق وغیرہ کے بارے میں بھی کسی خاص نظریے پر ہے، جو دونوں مخدوش ہیں۔ انسان کے بارے میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ وہ فکر کے اعتبار سے، مشاہدہ کائنات کے اعتبار سے، عاطفی اعتبار سے اور اس اعتبار سے کہ کس چیز کو چاہے اور کون سا راستہ اختیار کرے اور کس منزل کی سمت چلے اپنی ذات میں ہر صلاحیت سے خالی ہے چاہے بالقوت ہی سہی۔ تمام افکار، تمام عواطف، تمام راستے اور تمام اہداف اس کے لئے یکساں ہیں۔ وہ ایک بے شکل و بے رنگ خالی ظرف کی طرح ہے جو ہر شے کو مظروف سے لیتا ہے، اس کی خودی، اس کی شخصیت، اس کا راستہ، اس کی منزل سب مظروف کی مرہون منت ہے۔

اس کا مظروف اسے جس طرح کا تشخیص دے گا، جس طرح کا راستہ اور جس منزل کو اس کے لئے معین کرے گا، وہ اسی کا پابند ہوگا، یہی اس کی حقیقی شکل، حقیقی رنگ، حقیقی تشخیص اور حقیقی راہ و منزل ہوگی، کیوں کہ ایسی مظروف سے اس کی ”خود“ کو قوام اور سہارا ملا ہے۔ اب اس کے بعد اس کی شخصیت، اس کے رنگ اور اس کی شکل کو اس

چھیننے کے لئے جو کچھ بھی اسے دیا جائے گا، اس کے لئے وقتی اور بیگانہ ہوگا، کیوں کہ وہ اس پہلے تشخص کے خلاف ہوگا جسے تاریخ نے اپنے اتفاقی عمل سے بنایا ہے عبارت دیگر، یہ نظریہ فرد اور معاشرے کی اصالت سے متعلق چوتھے نظریے سے ہم آہنگ ہے جو خالص اجتماعی اصالت پر مبنی ہے اور جس پر ہم پہلے اعتراض کر چکے ہیں۔ انسان کے بارے میں با اعتبار فلسفی ہو یا باعتبار اسلامی، اس طرح کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ انسان اپنی خاص نوعیت کے اعتبار سے بالقوہ ہی سہی ایک معین تشخص، معین راہ اور مقصد کا حامل ہے اور یہ چیز اسے الہی فطرت سے ملتی ہے، یہی فطرت اس کی حقیقی ”خود“ کو معین کرتی ہے۔ انسان کے مسخ ہونے یا نہ ہونے کو تاریخی معیار پر نہیں بلکہ انسان کے فطری اور نوعی معیار پر سمجھا جا سکتا ہے۔ ہر وہ تعلیم اور ہر وہ کلچر جو انسان کی انسانی فطرت سے ہم آہنگ ہو اور اسے پروان چڑھانے والا ہو، حقیقی و اصیل کلچر ہے۔ ہر چند کے تاریخی حالات کے باعث اسے اولیت حاصل نہ ہو اور ہر وہ کلچر جو انسان کی انسانی فطرت سے مطابقت نہ رکھتا ہو، اس کے لئے اجنبی اور غیر ہے، ایک طرح سے اس کی حقیقی ہویت کو بدلنے والا، مسخ کرنے والا ہے اور اسے ”خود“ سے ”ناخود“ بنانے والا ہے۔ اگرچہ اس کی پیدائش قومی تاریخ کا کرشمہ کیوں نہ ہو مثلاً عقیدہ ثنویت اور آگ کی تقدیس ایرانی انسانیت کا مسخ ہے اگرچہ وہ اس کی تاریخ ہی سے کیوں نہ ابھری ہو، لیکن توحید یکتا پرستی اور غیر خدا کی پرستش سے دوری حقیقی انسانیت ہویت کی سمت اس کی بازگشت ہے۔ اگرچہ وہ باہر سے آئی ہو اور اس کی سرزمین نے اسے نہ دیا ہو۔

انسانی کلچر کے مواد سے متعلق خیال بھی غلط فرض کیا گیا ہے کہ یہ ان بے رنگ مادوں کی طرح ہے جن کی کوئی خاص شکل اور خاص تشخص نہیں ہوتا۔ ان کی شکل اور ان کی کیفیت کو تاریخ بناتی ہے، یعنی فلسفہ بہرحال فلسفہ ہے اور اسی طرح سائنس، سائنس ہے۔ مذہب، مذہب ہے۔ اخلاق، اخلاق ہے اور آرٹ، آرٹ ہے خواہ وہ کسی شکل اور کسی رنگ میں کیوں نہ ہو۔ لیکن یہ بات کہ اس کا رنگ اور کیفیت کیا ہوگی، یہ ایک نسبی امر ہے اور اس کی وابستگی تاریخ سے ہے، ہر قوم کی تاریخ، اس کا کلچر، اس کا فلسفہ، اس کا مذہب، اس کی سائنس، اس کا اخلاق اور اس کا فن مقاضی ہے کہ وہ خود اس سے مخصوص ہو۔

عبارت دیگر جس طرح انسان اپنی ذات میں بے شکل و بے ہویت ہے اور اس کا کلچر اسے شکل و ہویت دیتا ہے، انسانی کلچر کے حقیقی مواد و اصول بھی خود اپنی ذات میں بے شکل و صورت ہیں، تاریخ انہیں رنگ عطا کرتی ہے اور ان پر اپنا خاص رنگ جماتی ہے۔ بعض لوگ اس نظریے میں یہاں تک آگے بڑھ گئے ہیں کہ اب ان کا یہ دعویٰ ہے کہ ”علم ریاضی کی طرف فکر بھی ہر کلچر کے خاص ڈھب کے زیر اثر قائم ہے۔“ 7

یہ نظریہ انسانی کلچر کے نسبی ہونے کا نظریہ ہی ہے، ہم نے ”اصول فلسفہ“ میں اصول فکر کے اطلاق اور نسبت کے بارے میں گفتگو کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ نسبی چیزیں اعتباری اور عملی علوم و ادراکات ہیں اور یہی وہ ادراکات ہیں جو مختلف ثقافتوں میں مختلف زمانی اور مکانی شرائط کے مطابق مختلف ہو ا کرتے ہیں۔ نیز یہی وہ ادراکات ہیں جو اپنی سطح سے ہٹ کر کسی دوسری حقیقت کے بارے میں فیصلہ کرنے اور ان کے لئے حق و باطل اور غلط و صحیح کا معیار بننے سے معذور ہیں، لیکن وہ نظری افکار و ادراکات و علوم جو انسان کے نظری علوم اور فلسفے کو بنانے والے ہیں، مثلاً اصول مطالعہ، کائنات یا اعتبار مذہب اور اخلاق کے بنیادی اصول پکے مطلق اور غیر نسبی ہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ میں یہاں اس سے زیادہ اس گفتگو کو آگے نہیں بڑھا سکتا۔

ثانیاً یہ جو کہا جاتا ہے کہ مذہب عقیدہ ہے اور قومیت تشخص ہے اور ان دونوں کا رابطہ عقیدے اور تشخص کا رابطہ ہے اور یہ کہ اسلام قومی تشخصات کو اسی طرح استحکام بخشتا ہے اور انہیں اصولی طور پر مانتا ہے جیسی کہ وہ ہیں، مذہبی ابلاغ و ہدایت کی سب سے بڑی نئی ہے۔ مذہب وہ بھی اسلام جیسے مذہب کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ محور توحید پر قائم کلی نظام سے متعلق ایک صحیح اور بنیادی انداز فکر ہمیں دے اور اسی انداز فکر کی بنیاد پر نوع بشر کی روحانی اور اخلاقی شخصیت کو سنوارنے اور افراد اور معاشرے کی انہیں خطوط پر پرورش کا لازمہ ہے کہ ایک نئی ثقافت کا بیج بویا جائے جو قومی نہیں انسانی ثقافت ہے۔ یہ جو اسلام نے دنیا کو کلچر دیا اور آج ہم اسے اسلامی کلچر کے نام سے یاد کرتے ہیں اس لئے نہیں تھا کہ ہر مذہب کم و بیش اپنے لوگوں کے درمیان موجود کلچر میں گھل مل جاتا، اس سے متاثر ہوتا اور کم و بیش اسے اپنے زیر اثر لے آتا ہے، بلکہ اس لئے تھا کہ کلچر بنانا اس مذہب کے متن ابلاغ میں رکھ دیا گیا ہے۔ اسلامی کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ لوگوں کو اس کلچر سے باہر نکالے جس میں انہیں نہیں ہونا چاہیے اور وہ چیزیں انہیں دے جن کی ان کے پاس کمی ہے اور وہ چیزیں جن کا ہونا ان کے لئے ضروری ہے اور ان کے پاس بھی ہیں، انہیں استحکام بخشے جسے قوموں کی مختلف ثقافتوں سے کوئی سروکار نہ ہو اور وہ سب سے ہم آہنگ ایسا مذہب ہے کہ جو پورے ہفتے میں صرف ایک بار چرچ والوں ہی کے کام آسکتا ہے اور بس۔

ثالثاً: ”انا خلقنا کم من ذکر و انثی“ کا یہ مفہوم نہیں کہ ہم نے تمہیں دو طرح کی جنس خلق کیا ہے، یہ کہا جائے کہ اس آیت

میں سب سے پہلے انسان کو جنسیت کی بنیاد پر تقسیم کیا ہے، پھر فوراً قومی تقسیم کی بات آئی ہے اور ساتھی ہی یہ نتیجہ نکالا جائے کہ آیت یہ سمجھانا چاہتی ہے کہ جس طرح اختلاف جنسیت ایک طبیعی امر ہے اور کسی مکتب فکر کو اس کی اساس پر استوار ہونا چاہیے نہ کہ اس کی نفی کی اساس پر، قومیت میں اختلاف کی صورت بھی یہی ہے۔

آیت کا مفہوم یہ ہے کہ ہم نے تمہیں مرد اور عورت سے خلق کیا ہے، خواہ اس کا مطلب یہ ہو کہ تمام انسانوں کا نسلی رابطہ ایک مرد اور ایک عورت (آدم و حوا) پر منتهی ہوتا ہے اور خواہ یہ ہو کہ تمام انسان اس اعتبار سے یکساں ہیں کہ سب کا باپ ہوتا ہے اور سب کی ماں ہوتی ہے اور اس اعتبار سے کہیں کوئی امتیاز نہیں ہے۔

رابعا: ”لتعارفوا“ جو آیہ کریمہ میں بعنوان غایت استعمال ہوا ہے، اس مفہوم میں نہیں ہے کہ قوموں کو اس اعتبار سے مختلف قرار دیا گیا ہے کہ وہ ایک دوسرے کی شناخت پیدا کر لیں اور اس سے یہ نتیجہ نکالا جائے کہ قوموں کو لازمی طور پر جداگانہ حیثیتوں سے باقی رہنا چاہیے تاکہ وہ اپنے مدمقابل کی شناخت سے بہرہ ور ہو سکیں، اگر یہی بات تھی، تو ”لتعارفوا“ (ایک دوسرے کی شناخت کرو) کے بجائے ”لیتعارفوا“ (ایک دوسرے کی شناخت کریں) استعمال ہوتا کیوں کہ مخاطب عوام ہیں اور انہی عام افراد سے خطاب ہے کہ یہ جو گروہ یا تقریقات اس وجہ سے وجود میں آئی ہیں متن خلقت میں کسی حکمت سے اس کا سروکار ہے اور وہ حکمت یہ ہے کہ تم لوگ قوموں اور قبیلوں کی نسبت کے ساتھ ایک دوسرے کو پہچانو اور ہم جانتے ہیں کہ یہ حکمت اس بات پر موقوف نہیں کہ تمام قومیتیں لازمی طور پر جداگانہ حیثیت سے ایک دوسرے سے علیحدہ رہیں۔

خامساً: جو کچھ ہم نے گذشتہ اوراق میں معاشرہ کی یگانگی اور تنوع سے متعلق اسلامی نقطہ نگاہ کو پیش کیا اور بتایا کہ معاشروں کا طبیعی اور تکوینی سفر یگانہ معاشرے اور یگانہ ثقافت کی طرف ہے اور اسلام کا بنیادی لائحہ عمل اسی ثقافت اور اسی معاشرے کا استحکام ہے۔ مذکورہ بالا نظریے کی تردید کے لئے کافی ہے۔

اسلام میں فلسفہ ”مہدویت“ اسلام، انسان اور عالم کے مستقبل کے بارے میں اسی طرح کے نظریے کی اساس پر قائم ہے اور اسی منزل پر ہم معاشرے سے متعلق اپنی اس بحث کا خاتمہ کر کے تاریخ کو زیر بحث لاتے ہیں۔

تاریخ کیا ہے؟

تاریخ کی تعریف تین طرح سے ہو سکتی ہے درحقیقت تاریخ سے متعلق تین ایسے علوم ہونے چاہیں جو ایک دوسرے سے قریبی تعلق رکھتے ہوں۔

1- زمانہ حال میں موجود حالات و کیفیات کے بجائے گذرے ہوئے انسانوں کے اوضاع اور احوال اور بینے ہوئے حادثات کا علم، ہر وہ کیفیت، ہر وہ حالت، ہر وہ واقعہ و حادثہ جس کا تعلق زمانہ حال سے ہو یعنی اس زمانے سے ہو کہ جس میں ابھی اس پر گفتگو چل رہی ہو، ”آج کا واقعہ“ اور ”آج کا حادثہ“ ہوگا اور جب یہ فید تحریر میں آجائے گا تو ”روزانہ“ کہلائے گا۔ لیکن جو نبی اس کی تازگی ختم ہو جائے گی اور وقت کی طنائیں کھینچ جائیں گی، یہ تاریخ کا حصہ بن جائے گا۔ پس اس مفہوم میں علم تاریخ ان حادثات، واقعات اور ان افراد کے حالات و کیفیات پر مبنی علم ہے جو گذشتہ سے اپنا رشتہ جوڑ چکے ہیں وہ تمام سوانح عمریاں، ظفرنامے اور سیرتوں پر مشتمل کتابیں جو ہر قوم میں تالیف ہوئی ہیں اور ہو رہی ہیں، اسی ضمن میں آتی ہیں۔

علم تاریخ اس مفہوم میں اولاً جزو ہے، کلیات کا علم نہیں، یعنی اس کا تعلق انفرادی اور ذاتی امور کے ایک سلسلے سے ہے نہ کہ قواعد و ضوابط، روابط اور کلیات سے۔ ثانیاً یہ عقلی نہیں نقلی علم ہے۔ ثالثاً اس کا تعلق کیوں ہوا سے نہیں، کیسے تھا سے ہے۔ رابعاً اس کی وابستگی حال سے نہیں ماضی سے ہے۔ ہم اس طرح کی تاریخ کو ”نقلی تاریخ“ کی اصطلاح دیتے ہیں۔

2- گذشتہ زندگیوں پر حکم فرما قواعد و روایات کا علم جو ماضی میں رونما ہونے والے واقعات اور حوادث جو نقلی تاریخی ہیں، کے مطالعے اور تحلیل و تجزیہ سے حاصل ہوتا ہے۔ یعنی گذشتہ کے حوادث و واقعات اس علم کے مبادی و مقدمات کی حیثیت رکھتے ہیں اور درحقیقت یہ حوادث و واقعات، تاریخ کے اس دوسرے مفہوم میں ایک ایسے مواد کا حکم رکھتے ہیں اور درحقیقت یہ حوادث و واقعات، تاریخ کے اس دوسرے مفہوم میں ایک ایسے مواد کا حکم رکھتے ہیں، جسے طبیعیات کا سائنس دان اپنی تجربہ گاہ میں اس لئے اکٹھا کرتا ہے کہ اس پر تجزیہ و تحقیق کر کے اس کی خاصیت اور فطرت معلوم کرے اور اس کے علت و معلول سے متعلق رابطے کو سمجھے، تاریخی حوادث کا مزاج دریافت کرنے اور ان کے سبب و مسبب کو جاننے کی ٹوہ میں ہوتا ہے تاکہ قواعد و ضوابط کا وہ عمومی سلسلہ اس کے ہاتھ آئے جس سے حال، مشابہ امور میں ماضی کی صورت اختیار نہ کرے۔ ہم اس معنی میں تاریخ کو ”علمی تاریخ“ کی اصطلاح کا نام دیتے ہیں۔

ہرچند کہ علمی تاریخ کا موضوع تحقیق، وہ واقعات اور وہ حادثات ہیں، جن کا تعلق گذشتہ سے ہے، لیکن یہ جو مسائل اور

قواعد استنباط کرتا ہے گذشتہ سے مخصوص نہیں ہوتے بلکہ عمومیت رکھتے ہیں اور آئندہ پر بھی منطبق کئے جا سکتے ہیں۔

تاریخ کا یہ رخ اسے بڑا سود مند بنا دیتا ہے۔ یہ انسانی معرفت یا انسانی شناخت کا ایک مآخذ بن کر انسان کو اس کے مستقبل پر دسترس دیتا ہے۔ علمی تاریخ کے محقق اور ماہر علم طبیعیات کا کاموں میں یہ فرق ہے کہ علم طبیعیات کے ماہر کا تحقیقی مواد ایک موجود اور حاضر عینی مواد ہے جو لازماً اپنی تحقیق اور تحلیل و تجزیہ میں عینی اور تجرباتی پہلو رکھتا ہے، لیکن مورخ کا تحقیقی مواد گذشتہ دور میں تو تھا لیکن اب نہیں ہے صرف اس سے متعلق کچھ اطلاعات اور کچھ ریکارڈ مورخ کے پاس ہوتا ہے۔ مورخ اپنے فیصلوں میں عدالت کے ایک قاضی کی طرح ہوتا ہے جو ریکارڈ میں موجود دلائل و شواہد کی بنیاد پر اپنا فیصلہ صادر کرتا ہے۔ اس کے پاس منطقی، ذہنی اور عقلی تحلیل ہے، خارجی اور عینی تحلیل نہیں۔ مورخ اپنے تجزیوں کو خارجی تجربہ گاہ میں یا قرع و انبیق جیسے آلات کے ذریعے انجام نہیں دیتا، بلکہ اس کا عمل عقل کی تجربہ گاہ میں قیاس و استدلال کے آلات سے ہوتا ہے، لہذا مورخ اس جہت سے علم طبیعیات کے ماہر کی نسبت ایک فلسفی کے مشابہ ہوتا ہے۔

علمی تاریخ بھی نقلی تاریخ کی طرح سے ہی حال سے نہیں گذشتہ سے متعلق ہے۔ یہ علم ”کیوں ہوا“ کا نہیں، ”کیسے تھا“ سے متعلق علم ہے لیکن نقلی تاریخ کے برخلاف کلی ہے جزوی ہے، نیز عقلی ہے محض نقلی نہیں۔ علمی تاریخ درحقیقت عمرانیات کا ایک حصہ ہے، یعنی گذشتہ معاشروں سے متعلق عمرانیات کا موضوع مطالعہ عمومی ہے، جو معاصر معاشرے اور گذشتہ معاشرے دونوں پر محیط ہے۔

اگر ہم عمرانیات کو معاصر معاشروں کی شناخت کے لئے مختص کر دیں، تو پھر علمی تاریخ اور عمرانیات دو الگ علم ہوں گے، لیکن رشتہ میں ان کا ایک دوسرے سے قریبی تعلق ہوگا اور وہ ایک دوسرے کے ضرورت مند ہوں گے۔

3- فلسفہ تاریخ یعنی معاشروں کے ایک مرحلے سے دوسرے مرحلوں میں جانے اور انقلابات سے دوچار ہونے کا علم، نیز ان قوانین کا علم جن کا ان انقلابات پر سکے رہا ہے۔ عبارت دیگر یہ ”کیوں ہوا“ کا علم ہے نہ کہ ”کیسے تھا“ کا علم۔ ممکن ہے محترم قارئین کا ذہن اس طرف جائے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ معاشروں میں ”کیسے تھا“ بھی ہو اور ”کیوں ہوا“ بھی جبکہ ”کیسے تھا“، ”علمی تاریخ“ کے نام سے کسی علم کا موضوع ہو لیکن فلسفہ تاریخ کے نام سے کسی دوسرے علم کا موضوع ہو؟ جبکہ ان دونوں کے درمیان اجتماع ناممکن ہے کیوں کہ ”کیسے تھا“ سکون ہے اور ”کیوں ہوا“ حرکت، لہذا ان دونوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہوگا۔ گذشتہ معاشروں کے بارے میں ہمارے پردہ ذہن کی تصویر یا ”کیسے تھا“ سے متعلق ہونی چاہیے یا ”کیوں ہوا“ سے۔ ممکن ہے محترم قارئین اشکال کو زیادہ کلی اور زیادہ جامع بنا کر پیش کریں اور وہ یوں کہ کلی طور پر کائنات اور معاشرہ بااعتبار اس کے کہ کلی کائنات کا ایک جزو ہے، سے متعلق ہماری شناخت اور پردہ ذہن کی تصویر یا ساکن اور ایستادہ امور میں سے ہے یا ان میں سے ہے جن میں تحریک پایا جاتا ہے، اگر دنیا یا معاشرہ ساکن یا ایستادہ ہے تو پھر اس میں ”کیسے تھا“ تو ہوگا۔ ”کیوں ہوا“ نہیں اور اگر یہ متحرک ہے تو اس میں ”کیوں ہوا“ ہوگا، ”کیسے تھا“ نہیں۔ اس اعتبار سے ہم دیکھتے ہیں کہ یہ اہم ترین فلسفی نظام دو بنیادی گروہوں میں تقسیم ہوتے ہیں ایک ”کیسے تھا“ کا فلسفہ اور دوسرا ”کیوں ہوا“ کا فلسفہ۔ پہلا فلسفہ وہ جو ”ہونے“ اور ”نہ ہونے“ کو ناقابل جمع اور متناقض قرار دیتا ہے۔ جہاں ”ہونا“ ہے وہ ”نہ ہونا“ نہیں اور جہاں ”نہ ہونا“ ہے وہاں ”ہونا“ نہیں۔ پس ان دونوں میں سے ایک کا انتخاب ضروری ہے مگر چونکہ ضرورتاً ”ہونا“ ہے اور دنیا اور معاشرہ ایک حرف عبث نہیں لہذا اس دنیا پر ”سکون“ اور قیام کی حکومت ہے۔ ”کیوں ہوا“ کا فلسفہ وہ ہے کہ جو ”ہونے“ اور ”نہ ہونے“ کو آن واحد میں قابل جمع جانتا ہے اور یہ حرکت ہی ہے۔ حرکت سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ کوئی شے اور باوجود ہونے کے نہ ہو۔ پس ”کیسے تھا“ کا فلسفہ اور ”کیوں ہوا“ کا فلسفہ ہستی کے بارے میں دو بالکل متضاد اور مختلف نظریے ہیں۔ ان میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہوگا۔ اگر ہم پہلے گروہ میں اپنے آپ کو شامل کر لیں تو ہمیں یہ فرض کرنا ہوگا کہ معاشروں میں ”ہونا“ رہا ہے ”نہ ہونا“ نہیں۔ اس کے برعکس اگر ہم دوسرا گروہ اختیار کر لیں تو وہاں معاشرے ”نہ ہونے“ سے متعلق ہیں، ”ہونے“ سے نہیں۔ پس ہمارے پاس گذشتہ مفہوم کے مطابق یا علمی تاریخ ہے اور فلسفہ تاریخ نہیں یا فلسفہ تاریخ ہے اور علمی تاریخ نہیں۔ جواب یہ ہے کہ ہستی اور نیستی، حرکت و سکون اور امتناع تناقض کے قانون کے بارے میں اس طرح کی سوچ مغربی انداز فکر ہے اور یہ ہستی کے فلسفی مسائل خاص طور ”اصالت وجود“ کے عمیق مسئلے اور بہت سے دیگر مسائل سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔

اول یہ کہ ”ہونا“ سکون کے مساوی عبارت دیگر سکون ”ہونا“ ہے اور حرکت ہونے نہ ہونے کے درمیان ملاپ ہے یعنی دو نقیضوں کا ملاپ ہے، یہ بات ان بڑے اشتیابات میں سے ہے جن سے مغرب کے بعض فلسفی دوچار ہوئے ہیں، ثانیاً جو کچھ یہاں ذکر ہوا ہے، اس کا اس فلسفی مسئلے سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ یہاں جو بات کہی گئی وہ یہ ہے کہ معاشرہ ہر

زندہ وجود کی طرح دو قسم کے قوانین کا حامل ہے۔ ایک وہ قوانین جو ہر نوع کے دائرہ نوعیت پر حکم فرما ہے اور دوسرے وہ جو انواع کے تغیرات اور ان کے آپس میں تبدیلی سے وابستہ ہوتے ہیں۔ ہم پہلی قسم کو ”کیسے تھا“ اور دوسری کو ”کیوں ہوا“ سے متعلق قوانین کی اصطلاح دیتے ہیں۔

اتفاقاً بعض بہت اچھے ماہرین عمرانیات نے اس نکتہ پر توجہ مبذول کی ہے، ”آگسٹ کانٹ“ انہی میں سے ہے۔ ”ریمون آرون“ کہتا ہے: حرکت اور سکون ”آگسٹ کانٹ“ کی عمرانیات کے دو خاص مقولے ہیں۔ سکون اس موضوعی مطالعے سے متعلق ہے، جسے آگسٹ کانٹ نے اجتماعی اجماع (یا اجتماعی توافق) کا نام دیا ہے۔ معاشرہ ایک اعضاء کے ایک مجموعے (Organism) کی طرح زندہ ہے۔ جس طرح بدن کے کسی حصے کی کارکردگی کو سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اسے اس زندہ کل سے وابستہ کیا جائے جس کا وہ خود ایک حصہ ہے۔ اسی طرح حکومت اور سیاست کی جانچ پڑتال کے لئے بھی یہ ضروری ہوتا ہے کہ اسے تاریخ کے ایک معین وقت میں معاشرے کے کل سے وابستہ کیا جائے۔ آغاز میں حرکت ان پے در پے مراحل کی سادہ سی توصیف سے عبارت ہے جسے انسانی معاشرے طے کرتے چلے آئے ہیں۔

دودھ پلانے والے جانور ہوں یا رینگنے والے کیڑے، پرند ہوں یا چرند، مختلف انواع کے زندہ موجودات کی ہر نوع کو اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ اپنے خاص قوانین سے متصل ہیں جن کا تعلق ان کی نوعیت سے ہوتا ہے۔ جب تک وہ اپنی اس نوع کی حدود میں رہتے ہیں، مذکورہ قوانین ان پر لاگو ہوتے ہیں۔ جیسے کسی حیوان کے مراحل جن سے متعلق قوانین یا اس کی صحت یا بیماری یا طرز پیدائش و پرورش یا انداز حصول غذا یا پھر اس کی مہاجرت، جبلت اور توالد و تناسل سے متعلق قوانین لیکن تبدیلی و تکامل انواع کے نظریے 8 کے مطابق خصوصی قوانین کے علاوہ ہر نوع اپنے نوعیت میں کچھ اور قوانین بھی رکھتی ہے جو تبدیلی و تکامل انواع اور ان کی پستی سے بلندی تک پہنچنے سے متعلق ہے۔ یہی قوانین ہیں جو فلسفی شکل اختیار کرتے ہیں اور جسے ہم فلسفہ تکامل تو کہہ سکتے ہیں مگر علم حیاتیات نہیں، معاشرہ بھی اس اعتبار سے کہ ایک زندہ وجود ہے، دو طرح کے قوانین کا حامل ہے: ایک قوانین حیات اور دوسرے قوانین تکامل۔ وہ قوانین جن کا تعلق تمدنوں کی پیدائش اور ان کے انحطاط کے اسباب سے ہے اور جو معاشروں کی شرائط حیات کو معین کرتے ہیں اور جن کی حکمرانی تمام معاشروں، اطوار اور تغیرات پر ہے، انہیں ہم معاشروں کے قوانین کی اصطلاح کہتے ہیں اور وہ قوانین جو معاشروں کے ایک عہد سے دوسرے عہد میں ارتقاء پانے اور ایک نظام سے دوسرے نظام میں جانے سے متعلق ہیں، ان کے لئے معاشروں کی ”کیوں ہوا“ کے قوانین کی اصطلاح لاتے ہیں، بعد میں جب ہم دونوں قسم کے مسائل کو پیش کریں گے تو ان کا فرق بہتر طور پر واضح ہوگا۔ پس علم تاریخ تیسرے مفہوم میں معاشروں کے ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے میں جانے اور تکامل پانے سے متعلق علم ہے۔ ان کی زندگی کا علم نہیں جو ان کے ایک خاص مرحلے یا تمام مراحل حیات کی عکاسی کرے۔ ہم نے ان مسائل کے لئے ”فلسفہ تاریخ“ کی اصطلاح اس لئے پیش کی ہے تاکہ ان مسائل کا ان مسائل پر گمان نہ ہو، جنہیں ہم نے علمی تاریخ کے نام سے یاد کیا ہے۔ علمی تاریخ سے نسبت پانے والے مسائل جن کا تعلق معاشرے کی غیر تکاملی حرکات سے ہے، ان مسائل سے جدا نہیں کئے جا سکتے جو فلسفہ تاریخ سے متعلق ہیں اور جن کی نسبت معاشرے کی تکاملی حرکات سے ہے اور اس لئے اشتباہات رونما ہوتے ہیں۔

فلسفہ تاریخ علمی تاریخ کی طرح کلی ہے جزوی نہیں، عقلی ہے نقلی نہیں۔ لیکن علمی تاریخ کے برخلاف یہ معاشروں کے ”کیوں ہوا“ کا علم ہے ”کیسے تھا“ کا نہیں۔ نیز علمی تاریخ کے برخلاف فلسفہ تاریخ سے متعلق مسائل کا تاریخ سے رشتہ صرف یہ نہیں ہے کہ وہ گزرے ہوئے زمانے سے وابستہ ہیں بلکہ یہ ان واقعات کی نشاندہی کرتے ہیں جن کا آغاز گذشتہ زمانے میں ہوا اور جن کا عمل اب بھی جاری ہے اور آئندہ بھی رہے گا۔ زمانہ اس طرح کے مسائل کے لئے محض ایک ”ظرف“ نہیں بلکہ یہ ان مسائل کے پہلوؤں سے ایک پہلو ہے۔

علم تاریخ اپنے تینوں مغایب میں مفید ہے یہاں تک کہ نقلی تاریخ بھی جس کا تعلق اشخاص کی سیرت اور ان کے حالات سے ہو، سود مند، انقلاب آفرین، مربی اور تعمیر ہو سکتی ہے۔ البتہ یہ اس بات سے وابستہ ہے کہ ہم کن افراد کی تاریخ حیات کا مطالعہ کرتے ہیں اور ان کی زندگی سے کن نکات کو لیتے ہیں۔ انسان جس طرح ”محاکات“ کے قانون کے تحت اپنے زمانے کے لوگوں کی ہم نشینی، ان کی رفتار و کردار اور ارادوں سے متاثر ہوتا ہے اور جس طرح معاصر لوگوں کی زندگی اس کے لئے سبق آموز اور عبرت انگیز ہوتی ہے، نیز جس طرح وہ اپنے زمانے کے لوگوں سے ادب اور راہ و رسم زندگی سیکھتا ہے اور کبھی لقمان کی طرح بے ادبوں سے ادب سیکھتا ہے تاکہ ان جیسا نہ ہو، اسی طرح گذشتہ لوگوں کی سرنوشت بھی اس کے لئے باعث ہدایت ہوتی ہے۔ تاریخ ایک براہ راست نشر ہونے والی فلم کی طرح ہے جو ماضی کو حال میں بدلتی ہے، اسی لئے قرآن کریم ان افراد کی زندگی کے مفید نکات کو پیش کرتا ہے، جو نمونہ عمل اور ”اسوہ“ بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور اس بات کی تصریح بھی کرتا ہے کہ انہیں ”اسوہ“ قرار دو۔ جب رسالت مآب صلی اللہ

علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے: لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ. (سورہ احزاب، آیت 21)
 ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی میں تمہارے لئے ایک عمدہ نمونہ حیات موجود ہے۔“
 حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے: قد کانت لکم اسوۃ حسنۃ فی ابراہیم والذی معہ. (سورہ ممتحنہ، آیت 5)

”ابراہیم اور ان کے ساتھ رہنے والوں میں تمہارے لئے ”اسوۃ حسنہ“ موجود ہے۔“
 قرآن ”اسوہ“ کے عنوان سے جن ہستیوں کو پیش کرتا ہے وہاں اس کے پیش نظر ان کی دنیاوی شخصیت نہیں ہوتی بلکہ وہ ان کی اخلاقی اور انسانی شخصیت کو پیش نظر رکھتا ہے۔ جیسے ایک سیاہ رنگ غلام لقمان جو بادشاہ تھے نہ مشہور فلسفی اور نہ ہی دولت مندوں میں ان کا شمار ہوتا تھا بلکہ اس کے برعکس ایک غلام تھے مگر صاحب بصیرت تھے۔ قرآن نے انہیں حکیم و دانا کے نام سے یاد کیا ہے اور ان کے علم کو حکمت و دانائی کہا ہے یہی صورت ”مومن آل فرعون“ اور ”مومن آل یاسین“ کی ہے۔

اس کتاب میں جس میں ہم معاشرے اور تاریخ کو اسلامی طرز فکر کی روشنی میں پیش کر رہے ہیں، ہمارے مطمع نظر صرف ”سائنسی تاریخ“ اور ”فلسفہ تاریخ“ ہے، کیوں کہ تاریخ کے یہی وہ دو رخ ہیں جو طرز فکر کے کلی مفہوم کے دائرے میں آتے ہیں۔
 اس اعتبار سے ہم اپنی گفتگو کو ان دونوں موضوعات کے بارے میں کچھ آگے بڑھاتے ہیں اور ”سائنسی تاریخ“ سے آغاز کلام کرتے ہیں۔

سائنسی تاریخ

سب سے پہلے مقدمہ کے طور پر یہ یاد آوری ضروری ہے کہ علمی تاریخ اس مفہوم پر مبنی ہے، جسے ہم گذشتہ اوراق میں عرض کر چکے ہیں اور وہ یہ کہ افراد سے الگ معاشرہ اصالت و حیثیت کا حامل ہے، اگر افراد سے جدا معاشرہ اصالت کا حامل نہ ہو تو افراد اور ان پر لاگو قوانین کے علاوہ کچھ بھی نہ ہوگا اور اس کے نتیجہ میں علمی تاریخ جو معاشروں پر حکم فرما قواعد و ضوابط کا علم ہے، باقی نہیں رہے گا، تاریخ کسی قانون کی حامل تب ہو سکتی ہے جب تاریخ کوئی طبیعت رکھتی ہو اور تاریخ کسی طبیعت کی حامل تب ہو سکتی ہے جب معاشرہ کوئی طبیعت رکھتا ہو۔ سائنسی تاریخ کے بارے میں مندرجہ ذیل مسائل کا مطالعہ ضروری ہے:

1- علمی تاریخ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، نقلی تاریخ پر منحصر ہے، نقلی تاریخ علمی تاریخ کی تجربہ گاہ کے لئے مواد کی حیثیت رکھتی ہے، پس سب سے پہلے یہ تحقیق ضروری ہے کہ نقلی تاریخ معتبر اور قابل اعتماد ہے بھی یا نہیں۔ اگر قابل اعتماد نہیں ہے، تو پھر گذشتہ معاشروں پر حاکم قوانین کے بارے میں کسی طرح کی علمی تحقیق بیہودہ اور عبث ہے۔

2- بالفرض ”نقلی تاریخ“ قابل اعتماد ہو اور معاشرے کے لئے افراد سے الگ حیثیت اور طبیعت کو مان لیا جائے، تاریخ حوادث و واقعات سے کلی قواعد اور قوانین کا استنباط اس بات پر موقوف ہے کہ قانون ”علیت“ اور جبر و سبب و مسبب انسانی مسائل کے حدود و اختیارات میں موجود ہو، یعنی ان مسائل میں موجود ہو، جو انسان کے ارادہ و اختیار سے وابستہ ہیں اور جن میں تاریخی واقعات بھی شامل ہیں، وگرنہ قابل عمومیت و کلیت نہیں اور انہیں قاعدے اور ضابطے کے تحت نہیں لیا جا سکتا۔ کیا قانون علیت تاریخ پر مسلط ہے؟ اگر ہے تو پھر آزادی اور اختیار کے بارے میں انسان کا رویہ کیا ہونا چاہیے؟

3- کیا تاریخ ”میٹر یالسٹ“ ہے اور مادی طبیعت کی حامل ہے؟ کیا تاریخ پر حکم فرما اصلی طاقت مادی ہے اور تمام روحانی طاقتیں تاریخ کی مادی طاقت کے تابع ہیں اور ان کی صورت فرعی یا طفیلی کی سی ہے؟ یا اس کے برعکس طبیعت تاریخ معنوی ہے اور تاریخ پر حاکم طاقت ایک معنوی طاقت ہے اور مادی طاقتیں اس کی فرع، اس کی تابع اور طفیلی ہیں؟ یعنی کیا تاریخ خود اپنی ذات میں مثالیت پسند ہے یا کوئی تیسری صورت موجود ہے؟ اور وہ یہ ہے کہ تاریخ کی طبیعت مخلوط ہے اور اس میں دو یا کئی طاقتوں کا عمل دخل ہے اور متعدد مادی اور معنوی طاقتیں کم و بیش ایک ہم آہنگ اور کبھی متضاد نظام کی صورت میں تاریخ پر حکومت کرتی ہیں؟

1- نقلی تاریخ کا معتبر یا بے اعتبار ہونا

کچھ لوگ نقلی تاریخ سے شدید بدظن ہیں، وہ تمام واقعات کو ناقولین کی جعل سازی جانتے ہیں جو ذاتی اغراض و مقاصد یا

قومی اور مذہبی تعصبات یا پھر اجتماعی تعلقات کی بنیاد پر واقعات کو نقل کرنے میں کمی بیشی، الٹ پھیر، جعل و تحریف کرتے ہیں اور تاریخ کو اپنی مرضی کے مطابق جیسا چاہتے ہیں، رنگ دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ ان افراد نے بھی جنہوں نے عملاً اخلاقی طور پر جعل اور الٹ پھیر سے دامن بچایا ہے، واقعات کو نقل کرنے میں ”انتخاب“ سے کام لیا ہے، یعنی انہوں نے ہمیشہ ان چیزوں کو نقل کیا ہے، جو ان کے عقائد اور اہداف سے ہم آہنگ رہی ہے اور ان واقعات کو نقل کرنے سے پرہیز کیا ہے، جو ان کے عقائد اور جذبات کے خلاف رہے ہیں، اس طرح کے لوگوں نے اگرچہ تاریخی واقعات کو نقل کرنے میں اپنی طرف سے کسی چیز کا اضافہ نہیں کیا اور کوئی جعلی بات اس میں نہیں بڑھائی، لیکن اپنی پسند کے واقعات نقل کر کے تاریخ کو جیسا چاہا ہے، شکل دے دی ہے۔ ایک حادثہ ایک شخصیت اسی وقت صحیح طور پر قابل تحقیق و تحلیل ہے کہ جب اس سے متعلق تمام باتیں محقق کے روبرو ہوں اور اگر بعض چیزیں ہوں اور بعض نہ ہوں اور چھپا دی گئی ہوں، تو پھر حقیقی چہرہ پوشیدہ رہتا ہے اور کوئی دوسری صورت ابھر آتی ہے۔

یہ بدگمان لوگ نقلی تاریخ کے بارے میں بالکل اسی طرح سوچتے ہیں، جس طرح بعض بدگمان فقہا مجتہدین نقل احادیث و روایات کے بارے میں سوچتے ہیں اور اسی کو ”انسداد باب علم“ کہا گیا ہے۔ تاریخ کے بارے میں بھی ایسی سوچ کے حامل افراد ”انسدادی“ ہیں۔ بعض لوگوں نے تاریخ کے بارے میں طنزاً کہا ہے:

”تاریخ نام ہے، وقوع پذیر نہ ہونے والے واقعات کا جو مورخ موقع سے غیر حاضر ہوتا ہے۔“

ایک صحافی سے اس طنز کو نقل کیا گیا ہے کہ

”حقیقتیں مقدس ہیں، مگر عقیدہ آزاد ہے۔“

تاہم بعض افراد اس دور تک بدگمان نہیں ہیں، لیکن انہوں نے تاریخ کے بارے میں شک کے فلسفے کو ترجیح دی ہے۔ کتاب ”تاریخ کیا ہے؟“ میں پروفیسر سر جارج کلارک سے نقل کیا گیا ہے کہ:

”گذشتہ دور میں رونما ہونے والے واقعات ایک یا کئی ذہنوں سے چھنتے چھنتے، ہم تک پہنچتے ہیں، لہذا ناقابل تغیر، بسیط اور جامد ذرات پر حاوی نہیں ہیں، اس موضوع پر تحقیق لاحاصل رہتی ہے، اسی لئے بعض محققین نے فلسفہ شک میں پناہ لی ہے اور کچھ نہیں تو اس عقیدے کا سہارہ لیا ہے، چونکہ تمام تاریخی فیصلوں میں لوگوں کے ذاتی نظریات کا عمل دخل ہے، لہذا کسی پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا اور کوئی عینی تاریخی حقیقت موجود نہیں ہے۔“ 9

یہ حقیقت ہے کہ آنکھیں بند کر کے موثق راویوں پر بھی اعتبار نہیں کیا جا سکتا، لیکن پہلی بات تو یہ ہے کہ تاریخ، دوسرے علوم میں بدیہات کی طرح کچھ اصول رکھتی ہے اور وہی اصول خود محقق کے تحلیل و تجزیہ میں آسکتے ہیں۔ پھر ثانیاً محقق ایک طرح کے اجتہاد کے ساتھ بعض نقول کی صحت اور عدم صحت کی کسوٹی پر پرکھ کر اس سے نتیجہ حاصل کر سکتا ہے۔ آج ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے ایسے مسائل جن کی بعض ادوار میں بہت دھوم رہی ہے لیکن کئی صدیاں گزرنے کے بعد محققین نے ان کے غیر معتبر ہونے کو سورج کی طرح روشن کر دیا ہے، اسکندریہ کے کتب خانے کو جلانے کی داستان جو ساتویں صدی کی ہے۔

جی ہاں فقط ساتویں صدی ہجری سے زبان زد خاص و عام ہوئی اور اس طرح پھیلی کہ بدریج اکثر تاریخی کتابوں میں سرائیت کر گئی، موجودہ صدی کے محققین کی تحقیق نے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ محض ایک بے بنیاد افسانہ ہے، جسے خود غرض عیسائیوں نے گڑھ رکھا ہے، جیسے کوئی حقیقت چھپا دی جاتی ہے، لیکن کچھ عرصے کے بعد وہ سامنے آ جاتی ہے، لہذا مندرجات تاریخ کے بارے میں بطور کلی بدگمانی نہیں کی جا سکتی۔

2. تاریخ میں قانون علت و معلول

کیا تاریخ پر قانون علت حکم فرما ہے؟ اگر علت کی حکومت ہے، تو اس کا لازم یہ ہے کہ ہر واقعہ کی وقوع پذیرگی اس کی اپنی حد تک حتمی اور ناقابل اجتناب رہی ہے اور اس طرح ایک خاص ”جبر“ تاریخ پر مسلط ہے اور اگر تاریخ پر جبر کا تسلط ہے، تو پھر نوع بشر کی آزادی اور اختیار جبری ہے، تو پھر کسی شخص کی کوئی ذمہ داری نہ ہوگی اور کوئی بھی قابل توصیف و تمجید یا مستحق مذمت و ملامت نہیں ہوگا اور قانون علت کی حکمرانی نہیں تو پھر کلیت بھی نہیں اور اگر کلیت نہیں تو پھر تاریخ قوانین اور ضوابط سے عاری ہے، کیونکہ قانون کلیت کا نتیجہ ہے اور کلیت قانون علت کا نتیجہ ہے۔ یہ وہ پیچیدہ سوال ہے، جو ”علمی تاریخ“ اور ”فلسفہ تاریخ“ کے بارے میں پایا جاتا ہے، بعض افراد نے قانون علت اور قانون کلیت کو مان کر آزادی اور اختیار کا انکار کیا ہے اور آزادی کے نام پر جو چیز انہوں نے قبول کی ہے، وہ درحقیقت آزادی نہیں ہے، بعض نے اس کے برعکس اصول آزادی کو قبول کر کے تاریخ کی قانون پذیرگی سے انکار کیا ہے۔ اگر عمرانیات کے ماہرین نے قانون علت اور آزادی کو غیر قابل یکجائی جانا ہے اور کلیت سے رشتہ جوڑ کر آزادی کی نفی کی ہے۔ ”ہیگل“ اور اس کی پیروی میں ”مارکس“ جبر تاریخ کے حامی رہے، ہیگل اور مارکس کی نظر میں

آزادی ضرورت تاریخ سے آگاہی کے سوا کچھ نہیں۔ ”مارکس اور مارکسزم“ کا مصنف اینجلز کی تالیف شدہ کتاب ”اینٹی ڈیورنگ“ کے حوالے سے لکھتا ہے:

”ہیگل وہ پہلا شخص تھا جس نے آزادی اور ضرورت کے تعلق کی انتہائی واضح طور پر نشان دہی کی ہے۔ اس کی نظر میں آزادی، ادراک ضرورت کا نام ہے، ضرورت بس اس حد نابینا ہے کہ اس کا ادراک نہ ہو، آزادی، قوانین فطرت کے مقابل کھڑے ہونے میں نہیں بلکہ ان قوانین کی شناخت اور انہیں معین مقاصد کے لئے بروئے کار لانے میں ہے۔ یہ امر خارجی طور پر بھی قوانین فطرت پر صادق آتا ہے اور انسان کی روح و جسم پر بھی۔“

نیز اس کتاب میں مولف اس موضوع پر ایک مختصر بحث کرتا ہے کہ انسان خاص تاریخی حالات کے تحت اور ان حالات کی معین کردہ سمت میں اقدام کر سکتا ہے اور اسے کرنا چاہیے۔ اس کے بعد لکھتا ہے:

”درحقیقت تاریخ کے ذریعے ہمارے حوالے کی جانے والی چیزوں کی شناخت انسان کے عمل کو زیادہ موثر بناتی ہے، ان چیزوں کے خلاف ہر اقدام تاریخ کے خلاف رد عمل اور اس سے ٹکرانے کے مترادف ہوگا، ان سے ہم آہنگ سمت میں اقدام، گویا تاریخ کی سمت اور راستے پر حرکت کہلانے گی، لیکن یہاں یہ سوال ہوگا کہ آزادی کا کیا بنے گا؟ مارکس کا مکتب فکر اس کا جواب یوں دیتا ہے کہ آزادی عبارت ہو گی، فرد کی ضرورت تاریخ اور اس جماعت کے راستے سے آگاہی کی جس کی سمت اسے کھینچا جا رہا ہے۔“ 10

ظاہر ہے یہ باتیں مسئلے کو حل نہیں کرتیں، یہاں بات تاریخی حالات کے ساتھ انسان کے رابطہ کی ہے۔ کیا انسان تاریخی شرائط پر حاکم ہے؟ انہیں کوئی اور جہت دے سکتا ہے؟ ان کا رخ بدل سکتا ہے یا نہیں؟ اگر وہ ایسا نہیں کر سکتا اور تاریخ کو کوئی سمت نہیں دے سکتا یا اس کے رخ میں تبدیلی نہیں لا سکتا، تو پھر مجبوراً تاریخ کے دھارے پر لا کر ہی وہ اپنے آپ کو زندہ رکھ سکتا، بلکہ کمال حاصل کر سکتا ہے، وگرنہ اس کے خلاف اپنی راہ متعین کرنا موت کو دعوت دینا ہے۔ اب یہ سوال درپیش ہے کہ کیا انسان کو تاریخ کی سمت میں فرار پانے اور نہ پانے میں اختیار ہے؟ یعنی کیا وہ اس امر میں آزاد ہے یا مجبور؟ اور کیا فرد پر معاشرے کے تقدم کے قانون کے مطابق اور اس بات کے بعد کہ فرد کے وجدان و شعور و احساس کو مکمل طور پر معاشرہ و تاریخ خاص کر اقتصادی حالات بناتے ہیں، آزادی کے لئے کوئی جگہ باقی رہتی ہے؟ پھر ”آزادی، ضرورت کے بارے میں آگاہی سے عبارت ہے“ کا کیا مفہوم ہے؟ کیا وہ شخص جو خوفناک سیلاب کا شکار ہے اور اس بات سے آگاہ ہے کہ چند گھنٹوں میں یہ سیلاب اسے سمندر کی گہرائیوں میں پہنچا دے گا یا وہ شخص جو کسی بلندی سے گر رہا ہو، اس بات سے واقف ہو کہ قانون کشش ثقل اسے چند لمحوں میں چور کر دے گا، سمندر کی گہرائیوں میں جانے یا زمین پر گرنے میں آزاد ہے؟

تاریخی جبری مادیت کی رو سے، مادی و اجتماعی شرائط انسان کو محدود کر دیتی ہے، اس کے لئے سمت کا تعین کرتی ہیں اور اس کے وجدان، اس کی شخصیت اور اس کے ارادہ انتخاب کو بناتی ہیں اور وہ اجتماعی شرائط کے مقابل ایک خالی برتن اور خام مواد کے سوا کچھ نہیں اور انسانی شرائط کا ساختہ ہے۔ انسان نے اجتماعی شرائط کو نہیں بنایا پچھلوں کی شرائط بعد میں انسان کے لئے راستہ معین کرتی ہیں، مستقبل کی شرائط کی معمار نہیں، اس بناء پر آزادی کی صورت کوئی معنی و مفہوم نہیں رکھتی۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانی آزادی، نظریہ فطرت کے بغیر قابل تصور نہیں، اس نظریے کے مطابق انسان دنیا کے عمومی جوہری حرکت کی راہ میں دنیا سے ہٹ کر ایک اضافی پہلو کے ساتھ آتا ہے، یہی پہلو اس کی شخصیت کو پہلی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اس کے بعد عوامل ماحول کے زیر اثر اس کی شخصیت کی تکمیل اور پرورش ہوتی ہے، یہی وجودی بعد ہے، جو انسان کو انسانی شخصیت دیتا ہے اور اس منزل تک لاتا ہے کہ وہ تاریخ پر حکمرانی کرنے لگتا ہے اور تاریخ کی راہ کو معین کرتا ہے، ہم اس سے پہلے ”جبر و اختیار“ کے عنوان کے تحت عظیم شخصیات کے کردار کے تذکرے میں اس موضوع پر مزید روشنی ڈالیں گے۔

انسان کی آزادی، جس مفہوم میں ہم اشارہ کر چکے ہیں، نہ تو قانون علیت سے ٹکراتی ہے اور تاریخی مسائل کی کلیت سے اور نہ ہی تاریخ کی قانون پذیری کی منافی ہے۔ یہ بات کہ انسان آزادی و اختیار کے ساتھ اپنی فکر اور ارادے کے موجب اجتماعی زندگی میں ایک معین، مشخص اور غیر قابل تغیر راہ رکھتا ہو، اس کا معنی سوائے اس کے کہ کچھ نہیں کہ انسان اور انسان کے ارادے پر ایک اندھی ضرورت حکم فرما ہو، تاریخ کی قانونی پذیری اور کلیت میں ایک معترض بات یہ بھی ہے کہ تاریخ واقعات و حادثات کے مطالعے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کبھی چند جزوی اور حادثاتی واقعات بھی تاریخ کے دھارے کو بدل دیتا ہے، البتہ اتفاقی واقعات سے مراد بعض نا واقف افراد کی سوچ کے برخلاف علت کے بغیر رونما ہونے والے واقعات نہیں ہیں، بلکہ وہ واقعات ہیں جو ایک عام اور کلی علت سے رونما نہیں ہوتے اور اس اعتبار سے کلی ضابطے سے عاری ہیں۔ اگر وہ واقعات، جو کلی ضابطے سے عاری ہیں، تاریخ میں موثر کردار کے حامل ہوں، تو تاریخ کسی قاعدے، قانون اور مشخص روایت سے خالی ہوگی۔ اتفاقی تاریخی واقعات سے متعلق ضرب المثل مصر کی مشہور

ملکہ قلو بطرہ کی ناک ہے، جس نے تاریخ کے دھارے کو موڑ دیا۔ ایسے جزوی اور اتفاقی واقعات کی کمی نہیں، جنہوں نے تاریخ کے رخ کو موڑ دیا ہے۔

”ایڈورڈ ہیلٹ کار“ اپنی کتاب ”تاریخ کیا ہے؟“ میں لکھتا ہے: ”جبر تاریخ پر حملے کی دوسری بنیاد قلو بطرہ کی ناک“ کا مشہور معممہ ہے۔ یہ وہی نظریہ ہے، جو تاریخ کو کم و بیش اغراض کا ایک باب اور اتفاقی امور سے ابھرنے والے واقعات کی ایک کڑی اور انتہائی اتفاقی علل سے منسوب ایک چیز جانتا ہے۔

عام طور پر مورخین نے جنگ ایکٹیوم کی طرف جن علل کو مسلم جانتے ہوئے نسبت دی ہے، وہ درست نہیں۔ یہ جنگ انتہونی کی قلو بطرہ سے عشق کا نتیجہ تھی، جب بایزید گتھیا کی بیماری کی وجہ سے مرکزی یورپ میں اپنی پیش قدمی جاری نہ رکھ سکا۔

گیبن نے لکھا ہے: ”کسی انسان پر کسی بیماری کا تھوڑا سا حملہ ممکن ہے، کئی قوموں کو تباہی سے بچا لے یا تباہی کو التوا میں ڈال دے۔“ جس وقت 1920ء کے موسم خزاں میں یونان کے بادشاہ الیگزینڈر کو ایک تربیت یافتہ بندر نے کاٹ لیا اور اس کی موت کا سبب بنا، تو اس حادثے نے ایسے واقعات کو جنم دیا کہ سر وینسٹن چرچل کو کہنا پڑا کہ ”2500 افراد بندر کے کاٹنے سے مر گئے۔“ ہائرو نسکی 1923ء کے موسم خزاں میں مرغابیوں کا شکار کرتے ہوئے بخار کے عارضے میں مبتلا ہو گیا اور ایسے موقع پر جب اس کی جنگ زینوف کا منف اور اسٹالن سے 1933ء کے موسم خزاں میں جاری تھی، وہ بستر پر گر پڑا وہ لکھتا ہے:

”انسان کسی جنگ یا انقلاب کی پیشنگوئی تو کر سکتا ہے، لیکن موسم خزاں میں مرغابیوں کے شکار کے نتائج کی پیشنگوئی ناممکن ہے۔“ 11

عالم اسلام میں آخری اموی خلیفہ مروان بن محمد کی شکست اس امر کی ایک عمدہ مثال ہے کہ اتفاق کو تاریخ کی سرنوشت دخل حاصل ہے، عباسیوں کے ساتھ اپنی آخری جنگ کے دوران میں سخت پیشاب آ گیا، لہذا وہ ایک طرف چلا گیا اتفاق سے وہاں دشمن کا ایک آدمی جا رہا تھا، اس کی نظر پڑی اور اس نے اسے قتل کر دیا۔ اس کے قتل کی خبر فوج میں پھیل گئی چونکہ اس حادثے کے بارے میں پہلے سے سوچا نہ گیا تھا، فوج کا جذبہ سرد پڑ گیا اور وہ بھاگ کھڑی ہوئی۔ یوں بنی امیہ کی حکومت ختم ہو گئی، لہذا کہا گیا:

ذہبت الدولة ببولہ

ایڈورڈ ہیلٹ کار اس امر کی توضیح کے بعد کہ حادثہ علت و معلول کے ایک رشتے سے منسلک ہوتا ہے، جو علت و معلول کے ایک اور رشتے کو قطع کر دیتا ہے نہ یہ کہ ایسا کوئی حادثہ ہوتا ہے، جو بے علت ہو، لکھتا ہے:

”آخر کس طرح ہم علت و معلول کے منطقی تواتر کو تاریخ میں دریافت کر سکتے ہیں اور اسے تاریخ کا مبنی قرار دے سکتے ہیں، جب کہ ہمارا تواتر ہر آن ممکن ہے۔، کسی دوسرے تواتر کے ذریعے جو ہماری نگاہ میں غیر مربوط ہو، منقطع ہوتا رہے یا کسی اور ڈگر پر چل پڑے۔“ 12

اس اشکال کے جواب کا تعلق معاشرے اور تاریخ کے لئے ایک معین رنگ والی طبیعت کے ہونے اور نہ ہونے سے ہے، اگر تاریخ معین راہ رکھنے والی طبیعت سے ہمکنار ہے، تو جزوی واقعات کا کردار ناچیز ہو جائیگا، یعنی جزوی واقعات اگرچہ مہروں میں تبدیلی پیدا کرتے ہیں، لیکن کل تاریخ کی راہ میں ان کا کوئی اثر نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اس سفر میں تیزی یا کندی آجائیگی، لیکن اگر تاریخ طبیعت، حیثیت اور اس معین شدہ راہ سے عاری ہوگئی، جس سے طبیعت اور الگ حیثیت اس کے لئے مقرر کرے گی، تو لازماً تاریخ کی کوئی معین اور مشخص راہ نہیں ہوگی اور پہلے سے اس کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا اور وہ کلیت سے عاری ہوگی۔

تاریخ کے بارے میں ہمارا نکتہ نظر یہ ہے کہ تاریخ طبیعت اور حیثیت کی حامل ہے اور یہ طبیعت اور حیثیت اسے ان انسانوں سے ملتی ہے، جو فطرتاً کمال کی تلاش میں ہوتے ہیں۔ اتفاقی طور پر رونما ہونے والے واقعات تاریخ کی کلیت اور ضرورت کو نقصان نہیں پہنچاتے۔ مونٹیسکو نے اتفاق کے بارے میں بڑی خوبصورت بات کہی ہے اور اس کے کچھ حصے کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ وہ کہتا ہے:

”اگر اتفاقی طور پر یعنی ایک خاص علت کے سبب کسی حکومت کا تختہ الٹ جائے، تو یقیناً اس میں کسی کلی سبب کا ہاتھ ہوتا ہے جس کی وجہ سے یہ حکومت ایک جنگ میں گھٹنے ٹیک بیٹھتی ہے۔“

وہی کہتا ہے: ”بولٹاوا کی جنگ جو سویڈن کے بادشاہ باروہویں چارلس کے زوال کا سبب ہوئی، اگر نہ ہوتی اور وہ بولٹاوا میں شکست نہ کھاتا تو کسی اور مقام پر شکست کھا لیتا، اتفاقی واقعات کی تلافی آسان ہو جاتی، لیکن جو واقعات چیزوں کی

فطرت سے دائماً جنم لیتے رہتے ہیں ان سے محفوظ رہا جا سکتا ہے۔“ 13

3- کیا تاریخ کی فطرت مادی ہے؟

تاریخ کس فطرت کی حامل ہے؟ اس کی اصل فطرت ثقافتی ہے یا سیاسی ہے؟ اقتصادی ہے، مذہبی ہے یا اخلاقی ہے؟ اس کے مزاج میں مادیت ہے یا روحانیت؟ یا پھر مخلوط ہے؟ پہلا سوال تاریخ سے متعلق اہم ترین مسائل میں سے ہے۔ جب تک یہ مسئلہ حل نہیں ہوگا، تاریخ کے بارے میں ہماری شناخت صحیح نہیں ہوگی۔ ظاہر ہے کہ مذکورہ تمام مادی اور روحانی عوامل تاریخ کے بننے اور اس کی تشکیل میں موثر رہے ہیں اور اب بھی ہیں، لیکن یہاں تقدم، اصالت اور تعین کنندہ ہونے سے متعلق گفتگو ہے۔ یہاں ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ ان عوامل میں سے کونسا عامل تاریخ کی اصلی روح اور اس کی اصل ہویت ہے؟ کون سا عامل باقی تمام عوامل کی توجیہ و تفسیر کرتا ہے؟ ان میں سے کونسا عامل بنیاد ہے اور باقی عوامل عمارت؟ عام طور پر اہل نظر تاریخ کو کئی انجنوں والی گاڑی سمجھتے ہیں، جس میں ہر انجن دوسرے انجن کی نسبت اپنی جگہ اپنی الگ حیثیت رکھتا ہے۔ یہ لوگ تاریخ کو صرف ایک فطرت والی نہیں سمجھتے بلکہ اسے کئی فطرتوں والی جانتے ہیں، لیکن اگر ہم تاریخ کو کئی انجنوں والی گاڑی اور کئی فطرتوں والی شے جانیں تو پھر تاریخ کے تکامل اور کمال کی طرف ا کے سفر کا مفہوم کیا ہوگا؟ یہ بات ممکن ہی نہیں کہ متعدد انجن چل رہے ہوں، جو کارکردگی میں ایک دوسرے میں الگ ہوں اور تاریخ کو اپنے اپنے دھارے پر پہنچانا چاہتے ہیں، تاریخ پر حکم فرما ہوں اور تاریخ کسی مشخص کمال کے راستے میں آگے بڑھ سکے۔ مگر یہ کہ مذکورہ عوامل کو تاریخ کی جبلی قوتوں کا درجہ دیا جائے اور ان تمام پر مافوق، تاریخ کی ایک روح مانی جائے، جو تاریخ کی گوناگوں جبلی طاقتوں سے فائدہ اٹھا کر کسی معین راہ کمال پر پہنچاتی ہو۔ یہی وہ روح ہے جو تاریخ کی حقیقی ہویت ہے، لیکن یہ تعبیر تاریخ کی ایک طبیعت کی بات سے مختلف ہے۔ تاریخ کی جبلی طاقتوں سے مراد کچھ اور ہے اور طبیعت تاریخ سے کچھ اور، کیوں کہ طبیعت تاریخ وہی ہے، جسے روح تاریخ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ہمارے اس دور میں ایک نظریہ یہ ابھرا ہے، جس نے اپنے بہت سے حامی پیدا کر لئے ہیں اور وہ تاریخی میٹر یا لزم یا تاریخی ”ڈائلکٹک میٹریالزم“ کے نام سے مشہور ہے۔ تاریخی میٹریالزم یعنی تاریخ کو معاشی نقطہ نظر سے دیکھنا، بعبارت دیگر تاریخی مادیت یعنی یہ کہ تاریخ ایک مادی ماہیت اور جدلیاتی وجود کی حامل ہے۔ مادی ماہیت رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی معاشرے کی تمام تحریکیں شعبے اور مظاہر اس کی اقتصادی تنظیم کا حصہ ہیں، یعنی اس معاشرے کی پیداوار کی مادی قوتیں اس کے پیداواری روابط کی کیفیت ہیں جو اخلاق، علم، فلسفہ، مذہب، قانون اور ثقافت وغیرہ سے متعلق معاشرے کی تمام روحانی حقیقتوں کی تشکیل کرتے ہیں، انہیں سمت دیتے ہیں اور جب بدل جاتے ہیں تو انہیں بھی بدل دیتے ہیں۔

لیکن یہ جو کہا جاتا ہے کہ تاریخ ایک جدلیاتی وجود کی حامل ہے، جدلیاتی اس مفہوم میں ہے کہ تاریخ کی تکاملی حرکات دراصل جدلیاتی حرکات ہیں، یعنی وہ ایک ایسے جدلیاتی تضادات کا محلول اور نتیجہ ہے جو ایک دوسرے سے خاص نوعیت کا رشتہ رکھتے ہیں، غیر جدلیاتی تضادات سے جدلیاتی تضادات کا فرق یہ ہے کہ ہر مظہر اور واقعہ جبری طور پر اپنی نفی اور انکار کو اپنے وجود میں پرورش دیتا ہے اور ان مختلف تبدیلیوں کے بعد جو داخلی تضاد کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہیں، وہ مظہر ایک شدید کیفی تغیر کے بعد پہلے دو مرحلوں کی نسبت زیادہ بلند مرحلے میں تکامل پاتا ہے۔ پس تاریخی میٹریالزم میں دو مسئلے شامل ہیں، ایک ہویت تاریخ کا مادی ہونا اور دوسرا اس کی حرکات کا جدلیاتی ہونا۔ ہماری گفتگو یہاں پہلے مسئلے کے بارے میں ہوگی، دوسرا مسئلہ اس باب میں زیر بحث آئے گا، جہاں ہم تاریخ کے تحول و تکامل کے بارے میں گفتگو کریں گے۔ ”ہویت تاریخ کی مادیت“ کا نظریہ ایک اور سلسلہ اصول سے وابستہ ہے، جو فلسفہ، نفسیات یا عمرانیات کا پہلو لئے ہوئے ہے اور خود اپنے مقام سے آئیڈیالوجی سے متعلق نظریات اخذ کرتا ہے، بعض روشن فکر مسلمان اہل قلم اس بات کے مدعی ہیں کہ اسلام نے ہرچند فلسفی مادیت کو تسلیم نہیں کیا ہے، لیکن تاریخی مادیت اس کے لئے قابل قبول ہے اور اسلام نے تاریخی اور معاشرتی نظریات کو اسی بنیاد پر قائم کیا ہوا ہے، لہذا ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ ذرا تفصیل سے اس پر گفتگو کی جائے لہذا جس اصول پر یہ نظریہ قائم ہے، ہم اس کے بارے میں اپنی معروضات پیش کرتے ہوئے اس کے ”نتائج“ پر بھی گفتگو کریں گے اور اس کے بعد اصل نظریہ کو سائنسی اور اسلامی نقطہ نظر سے تحقیق و تنقید کی منزل پر لائیں گے۔

مادیت تاریخ کے نظریہ کی بنیاد

1- روح پر مادہ کا تقدم

انسان جسم بھی رکھتا ہے اور روح بھی۔ جسم، علم حیاتیات اور علم طب کا موضوع کا مطالعہ ہے لیکن روح اور اس سے

متعلق امور فلسفے اور نفسیات کا موضوع ہیں، افکار، ایمان، احساسات، میلانات، نظریات اور آئیڈیالوجی نفسیاتی امور کا حصہ ہیں۔ روح پر مادے کی تقدم کے اصول کی کوئی اساس نہیں بلکہ یہ صرف وہ عادی انعکاسات ہیں، جو مادہ عینی سے اعصاب اور دماغ پر وارد ہوتے ہیں۔ ان امور کی حیثیت صرف اس حد تک ہے کہ یہ باطنی مادی قوتوں اور بیرونی دنیا میں رابطہ پیدا کرتے ہیں، لیکن خود یہ امور انسان کے وجود پر حاکم مادی طاقتوں کے مقابل طاقت شمار نہیں ہوتے، مثال کے طور پر نفسیاتی امور کو، گاڑی کی لائٹس سے تشبیہ دی جا سکتی ہے، گاڑی رات کو لائٹس کے بغیر نہیں چل سکتی، وہ لائٹس کی روشنی میں اپنا راستہ طے کرتی ہے، لیکن گاڑی کو چلانے والی شے لائٹس نہیں انجن ہے۔ نفسیات اور روح سے متعلق امور یعنی افکار، ایمان، نظریات اور آئیڈیالوجی اگر تاریخ کی مادی طاقتوں کے رخ پر کام آئیں تو وہ تاریخ کی حرکت میں معاون ثابت ہوں گے، لیکن وہ خود ہرگز کسی حرکت کو وجود میں نہیں لا سکتے اور ہرگز مادی طاقتوں کے مقابل طاقت نہیں بن سکتے، نفسیاتی اور روحانی امور بنیادی طور پر کوئی طاقت نہیں ہیں، نہ یہ کہ طاقت نہیں بلکہ ان کی حقیقت مادی ہے، انسانی وجود کی حقیقی طاقتیں بن رہی ہیں، جو مادی طاقتوں کے عنوان سے جانی جاتی ہیں اور جنہیں مادی ترازو کے ذریعے تو لا سکتا ہے۔

اس اعتبار سے نفسیات پر مبنی امور، حرکت بخش اور جہت بخش ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے اور معاشرے کو آگے بڑھانے کے لئے اہم (Lever) شمار نہیں ہوتے، نفسیاتی تدریس اگر مطلقاً مادی اقدار پر منحصر اور ان کی توجیہ کرنے والی نہ ہوں تو کسی طرح بھی ایک اجتماعی حرکت ان سے ظہور میں نہیں آسکتی۔ اس بناء پر تفسیر تاریخ میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔ ہمیں ظاہری فریب میں نہیں آنا چاہیے، اگر تاریخ کے کسی حصے میں بظاہر یہ دیکھنے میں آئے کہ کسی فکر، کسی عقیدے اور کسی ایمان نے کسی معاشرے کو آگے بڑھایا ہے اور اسے رشد و کمال کی طرح حرکت دی ہے، اگر اچھی طرح تاریخ کا پوسٹ مارٹم کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان عقائد کی کوئی بنیادی حیثیت نہیں ہے اور جو مادی طاقتیں ہیں، جنہوں نے معاشرے کو آگے کی سمت حرکت دی ہے، یہ امور تو انہی مادی طاقتوں کا انعکاس ہیں، یہی طاقتیں ایمان کی شکل میں تحریک بن کر ابھری ہیں۔ تاریخ کو آگے بڑھانے والی مادی طاقت فنی نقطہ نظر سے معاشرے کا پیداواری نظام اور انسانی نقطہ نظر سے معاشرے کا محروم اور لوٹ کھسوٹ کا شکار ہونے والا طبقہ ہے۔ مشہور مادی فلسفی ”فونر باخ“ (Feuer Bagh) (جرمن فلسفی) جس کے بہت سے مادی نظریات سے مارکس نے استفادہ کیا ہے، لکھتا ہے: ”نظریہ کیا ہے؟“، ”پراکسز (فلسفہ عمل اجتماعی) کیا ہے؟“ ان دونوں کے درمیان کس بات کا فرق ہے؟ اور پھر بات کا جواب اس طرح دیتا ہے:

”ہر وہ چیز جو میرے ذہن تک محدود ہے، نظری ہے اور جو بہت سے اذہان میں ابھرتی ہے، عملی ہے، وہ جو بہت سے اذہان کو آپس میں متحد کرتی ہے، ایک گروہ کی تشکیل کرتی ہے اور اس طرح دنیا میں اپنے لئے ایک مقام پیدا کرتی ہے۔“

14

اس کا وفا دار شاگرد مارکس لکھتا ہے:

”ظاہر ہے کہ تنقید کا اسلحہ، اسلحے پر تنقید کی جگہ نہیں لے سکتا، مادی طاقت کو مادی طاقت سے ہی نیچا دکھایا جا سکتا ہے۔“

مارکس غیر مادی طاقتوں کی اصالت کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے ان کی توضیحی اہمیت (اس سے زیادہ نہیں) پر بات کرتے ہوئے کہتا ہے:

”لیکن نظریہ بھی یونہی عوام میں رسوخ پیدا کر لیتا ہے، مادی طاقت میں بدل جاتا ہے۔“

روح پر مادہ کے تقدم، نفس پر جسم کے تقدم اور روحانی اور معنوی اقدار اور طاقتوں کی اصالت کا نہ ہونا دراصل فلسفی مادیت کے بنیادی اصول ہیں۔

اس نظریے کے مقابل نظریہ اصالت روح ہے، اس کے مطابق انسانی وجود کے تمام بنیادی پہلوؤں کی مادہ اور اس سے متعلق امور کے حوالے سے توجیہ و تفسیر نہیں کی جا سکتی، روح انسان کے مرکز وجود میں ایک بنیادی حقیقت ہے، روحانی توانائی مادی توانائیوں سے بالکل جدا چیز ہے۔ اس اعتبار سے روحانی طاقتیں یعنی فکری، اعتقادی، ایمانی اور جذبات کی طاقتیں بعض اعمال کے لئے ایک جداگانہ حیثیت رکھتی ہیں۔ یہ اعمال انفرادی بھی ہو سکتے ہیں، اجتماعی بھی۔ ان قوموں سے تاریخ کو آگے بڑھایا جا سکتا ہے، بہت سے تاریخی واقعات و حرکات جداگانہ طور پر ان قوتوں کے مربون منت ہوتے ہیں، خاص طور پر انسان کے انفرادی اور اجتماعی بلند پایہ کاموں کی براہ راست ان طاقتوں سے وابستگی ہے، ان کاموں نے انہیں طاقتوں سے بلندی حاصل کی ہے۔

نفس کی قوتیں کبھی کبھی بدن کی مادی طاقتوں کو نہ صرف اختیاری فعالیتوں کی حد میں بلکہ میکانیاتی، کیمیائی اور

حیاتیاتی کاموں کی سطح پر بھی شدید متاثر کرتی ہیں اور اپنی خاص سمت میں ان سے کام لیتی ہیں جسمانی بیماریوں کے علاج کے لئے نفسیاتی طریقہ علاج اور ہینائٹزم کے غیر معمولی اثرات ایسی چیزیں ہیں، جن کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ (ایسے مسائل کے بارے میں زیادہ آگاہی کیلئے ہم کاظم زادہ ایرانشہری کی کتاب ”تداوی روحی“ کے مطالعے کی تلقین کرتے ہیں) علم اور ایمان اور خصوصاً ایمان، خاص طور پر وہاں جہاں نفس کی یہ دونوں قوتیں ہم آہنگ ہوں، ایک عظیم اور کارآمد طاقت بن جاتی ہیں اور تاریخ میں زیرو زبر کر دینے والی اور ارتقاء بخش تحریک پیدا کر سکتی ہیں۔ روح اور روحانی طاقتوں کی اصالت ”فلسفی ریلزم“ (Philosophical Realism) کے ارکان میں سے ہے۔ 15

2. معنوی ضرورتوں پر مادی ضرورتوں کا تقدم

انسان کو کم از کم اپنے اجتماعی وجود میں دو طرح کی ضرورتیں درپیش ہیں: ایک روٹی، پانی، مکان، کپڑا اور دوا جیسی ضرورتیں اور دوسری تعلیم، ادب، آرٹ، فلسفی افکار، ایمان، آئیڈیالوجی، دعا، اخلاق اور ان جیسی روحانی چیزیں۔ یہ دونوں ضرورتیں بہرحال اور بہر سبب انسان میں موجود ہیں۔ لیکن یہاں گفتگو ان ضرورتوں کے تقدم اور اولیت کے بارے میں ہے کہ کون سی ضرورت دوسری پر مقدم ہے۔ مادی ضرورتیں روحانی ضرورتوں پر مقدم ہیں، یا برعکس ہے یا پھر کوئی تقدم نہیں رکھتیں۔ مادی ضرورتوں کے تقدم سے متعلق نظریہ یہ ہے کہ مادی ضرورتوں کو تقدم اور اولیت حاصل ہے اور یہ اولیت اور تقدم صرف اس جہت سے نہیں کہ انسان سب سے پہلے مادی ضرورتوں کو پورا کرنے کے درپے ہوتا ہے اور جب یہ پوری ہوجاتی ہیں، تو پھر معنوی ضرورتوں کا سرچشمہ ہیں ایسا نہیں ہے کہ انسان اپنی خلقت میں دو طرح کی ضرورتوں اور دو طرح کی جبلتوں کے ساتھ آیا ہو، مادی ضرورت و جبلت اور معنوی ضرورت و جبلت، بلکہ انسان ایک طرح کی ضرورت اور ایک طرح کی جبلت کے ساتھ پیدا ہوا ہے اور اس کی معنوی ضرورتیں ثانوی حیثیت کی حامل ہیں اور درحقیقت یہ مادی ضرورتوں کو بہتر طور پر پورا کرنے کے لئے ایک وسیلہ ہیں، یہی وجہ ہے کہ روحانی ضرورتیں شکل، کیفیت اور ماہیت کے اعتبار سے بھی مادی ضرورتوں کے تابع ہیں۔ انسان ہر دور میں آلات پیداوار میں نشوونما کے تناسب سے مختلف شکل و رنگ اور کیفیت کی مادی ضرورتیں رکھتا ہے اور چونکہ اس کی معنوی ضرورتیں اس کی مادی ضرورتوں سے ابھرتی ہیں، لہذا وہ بھی شکل و صورت اور کیفیت و خصوصیت کے اعتبار سے مادی ضرورتوں سے مناسبت رکھتی ہیں۔ پس درحقیقت مادی ضرورتوں اور معنوی ضرورتوں میں دو طرح کی ترجیحات موجود ہیں، ایک وجود سے متعلق ترجیحات، یعنی روحانی ضروریات مادی ضروریات کی پیداوار ہیں اور دوسری ہویت سے متعلق ترجیح۔ جس میں روحانی ضرورتوں کی شکل و صورت اور خصوصیت و کیفیت مادی ضرورتوں کی شکل و صورت، کیفیت و خصوصیت کے تابع ہیں۔ پی۔ رویان ”میٹریالزم تاریخی“ میں ”ہایمن لونی“ کی کتاب ”فلسفی افکار“ کے صفحہ 92 کے حوالے سے لکھتا ہے:

”انسان کی مادی زندگی نے اسے اس بات پر ابھارا کہ وہ اپنے زمانے کی مادی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے وسائل کے مطابق نظریات بیان کرے۔ یہ نظریات جو تصور کائنات، معاشرے، آرٹ، اخلاق اور دیگر روحانی پہلوؤں کے بارے میں ہیں کہ جو اسی مادی راستے اور پیداوار سے پیدا ہوئے ہیں۔“ 16

اس اعتبار سے ہر شخص کے علمی تضادات، اس کی فلسفیانہ سوچ، اس کا ذوق، حس جمالیات، فنون لطیفہ کا ذوق، اخلاقی میزان اور مذہبی رجحان اس کی طرز معاش کے تابع ہے۔ اسی لئے جب قانون کسی فرد کے بارے میں لایا جائے گا، تو اس کی ادائیگی کی صورت یہ ہوگی۔

”بتاؤ وہ کیا کہتا ہے؟ تاکہ میں بتا سکوں کہ وہ کیا سوچتا ہے؟“ اور اگر اسے معاشرے کی سطح پر استعمال کیا جائے تو جملہ یہ ہوگا ”مجھے بتاؤ کہ پیداواری آلات میں بہتری کس درجے پر ہے اور یہ بھی کہ معاشرے میں افراد کے مابین کس طرح کے اقتصادی روابط کار فرما ہیں تاکہ میں یہ بتا سکوں کہ اس معاشرے میں کس طرح کی آئیڈیالوجی، کس طرح کا فلسفہ، کس طرح کا اخلاق اور کیسا مذہب پایا جاتا ہے؟“

اس کے مد مقابل روحانی ضرورتوں کی اصالت پر مبنی نظریہ ہے۔ اس نظریے کے مطابق ہر چند انسان میں مادی ضرورتیں وقت کے اعتبار سے جلدی جوان اور نمایاں ہوجاتی ہیں اور اپنے آپ کو جلد ظاہر کرتی ہیں، جیسا کہ چھوٹے بچے کے عمل سے ظاہر ہوتا ہے، پیدا ہوتے ہی اسے دودھ اور ماں کی چھاتی کی تلاش ہوتی ہے، لیکن انسان کی سرشت میں چھپی ہوئی معنوی ضرورتیں بتدریج اس میں پھوٹنے لگتی ہیں اور رشد و کمال کی ایک ایسی منزل آتی ہے، جب وہ اپنی مادی ضرورتوں کو روحانی ضرورتوں پر قربان کر دیتا ہے۔ بہ تعبیر دیگر: معنوی لذتیں انسان میں مادی لذتوں اور مادی کششوں کی نسبت بنیادی بھی ہیں اور زیادہ طاقتور بھی (ارشادات کے باب ہشتم میں بو علی نے اس مسئلے پر نہایت

عمدہ بحث کی ہے)۔ آدمی جس قدر تعلیم و تربیت حاصل کرے گا، اس کی معنوی ضرورتیں، معنوی لذتیں یہاں تک کہ اس کی تمام حیات معنوی اسی قدر مادی ضرورتوں، مادی لذتوں اور مادی حیات کو اپنے زیر اثر لے آئے گی، معاشرے کا بھی یہی حال ہے کہ ابتدائی معاشروں میں معنوی ضرورتوں سے زیادہ مادی ضرورتوں کی حکمرانی ہوتی ہے، لیکن جس قدر معاشرہ کمال کی منزلیں طے کرتا ہے، اسی قدر اس کی معنوی ضرورتیں قابل قدر بنتی جاتی ہیں اور انہیں تقدم حاصل ہوتا جاتا ہے اور وہ انسانی مقصد کی صورت اختیار کر لیتی ہیں اور مادی ضرورتوں کو ثانوی حیثیت دے کر انہیں ایک وسیلے کے مقام تک نیچے لے آتی ہیں۔ 17

3- فکر پر کام کے تقدم کا اصول

انسان ایک وجود ہے، جو فکر کرتا ہے، پہچانتا ہے اور کام کرتا ہے، تو پھر کام کو تقدم حاصل ہے یا فکر کو؟ انسان کا شرف اس کے کام میں ہے یا فکر میں؟ انسان کا جوہر اس کا کام ہے یا فکر؟ انسان کام کا نتیجہ ہے یا فکر کا؟ مادیت تاریخ، فکر پر کام کے تقدم اور اس کی اصالت کی قائل ہے۔ وہ کام کو اصل اور فکر کو فرع اور شاخ شمار کرتی ہے۔ منطق اور قدیم فلسفہ، فکر کو کلید جانتا ہے۔ اس منطق میں فکر، تصور اور تصدیق میں تقسیم ہوتی تھی۔ پھر یہ دونوں بدیہی اور نظری میں منقسم ہوتی تھیں اور پھر بدیہی افکار نظری افکار کی کلید سمجھے جاتے تھے، اس منطق اور فلسفے میں جوہر انسان میں محض فکر کو سمجھا جاتا تھا، انسان کا کمال اور اس کا شرف اس کے علم میں بتایا جاتا تھا۔ ایک کامل انسان ایک عالم انسان کے مساوی تھا۔ (فلسفے کی تعریف میں ہدف و غایت کے پہلو سے کہا جاتا ہے: ”صیورۃ الانسان عالما عقليا و مضاهيا للعالم العيني“ یعنی ”فلسفی اس سے عبارت ہے کہ انسان عالم فکر بن جائے عالم عینی کی طرح“) لیکن تاریخ مادیت اس بنیاد پر استوار ہے کہ کام، فکر کی کلید اور فکر کا معیار ہے، انسان کا جوہر اس کا پیداواری کام ہے۔ کام انسان کی شناخت کا سبب بھی ہے اور اسے بنانے والا بھی۔ مارکس کہتا ہے:

”پوری تاریخ عالم سوائے اس کے کچھ نہیں کہ انسان کی خلقت انسانی کام کے ذریعے سے ہے۔“ 18

اینجلز کہتا ہے:

”خود انسان بھی کام کی پیداوار ہے۔“ 19

کیونکہ وہ ابتداء ہی سے بجائے اس کے کہ طبیعی نامواریوں کو دور کرنے کے لئے فکر سے کام لیتا، اس نے اپنے پر مشقت کام کے ذریعے اپنے بیرونی ماحول پر غلبہ پالیا اور اسی انقلابی عمل کے ذریعے و رجارحین کا مقابلہ کیا۔ اپنی مرضی کے معاشرے کو آگے بڑھایا اور اس کی تعمیر کی۔ ”مارکس اور مارکسزم“ کا مولف لکھتا ہے:

”ایسی صورت میں جب فلسفہ ہستی میں یہ معمول تھا کہ پہلے فکر و اصول پیش ہوں اور پھر ان کی روشنی میں عملی نتائج برآمد ہوں پر اگسز (فلسفہ عمل کے موجد) نے عمل کو فکر کی اساس قرار دیا (فلسفہ ہستی وہ فلسفہ ہے۔ جو دنیا کو ”ہونے“ کی اساس پر تفسیر کرتا ہے، اس کے مقابل پر ”ہو چکنے“ کا فلسفہ ہے۔ مارکسزم اسی سے تعلق رکھتا ہے)۔“

پروکسز طاقت کو عقیدے کی جگہ سمجھتا ہے اور بیگل سے ہم آواز ہو کر اس عقیدے کو پیش کرتا ہے کہ ”انسان کی حقیقی ہستی پہلے مرحلے پر اس کا عمل ہے“ اور اپنے اس عقیدے میں جرمنی کے ایک نہایت صاف دل فلسفی کے ساتھ بھی شامل ہوجاتا ہے اور اس کے مشہور جملے کو الٹ کر دیتا ہے کہ ”سب سے پہلے فعل تھا“ یعنی روح تھی اور کلام سے یہی ظاہر ہوتا ہے، اس فلسفے نے اسے یوں بنا دیا ہے: پہلے عمل تھا 20 کہ یہ مارکسزم کا ایک اصول ماہیت ہے، اس میں مارکسزم کے اصول کو ”پراکسز“ کے نام سے شہرت حاصل ہے اور مارکس نے اسے پہلے استاد مادیت ”فوئر باخ“ اور اپنے دوسرے پیشوا بیگل سے لیا ہے، اس اصول کے مقابل قرار پانے والا اصول فلسفہ ریلزم ہے، جو کام اور فکر کی ایک دوسرے پر تاثیر اور فکر کے کام پر تقدم کا قائل ہے۔ اس فلسفے کے مطابق انسان کا جوہر اس کی فکر ہے (نفس کا اپنی ذات سے متعلق جوہری حضوری علم) انسان کام کے ذریعے یعنی بیرونی دنیا سے ارتباط کے ذریعے اپنی معلومات کے لئے مواد فراہم کرتا ہے۔ جب تک ذہن اس پہلے مواد کی مدد سے غنی ہوجائے معرفت سے متعلق باتوں پر ”تعمیم“، ”انتزاع“ اور استدلال (Argumentation & Generalization, Abstraction) کا عمل انجام دیتا ہے اور صحیح معرفت و شناخت کی راہ فراہم کرتا ہے۔ شناخت صرف ذہن میں عینی مادے کا سادہ انعکاس نہیں بلکہ ذہن میں اس عینی مادے کا انعکاس کے بعد روح کے غیر مادی جوہر سے ابھرنے والے ذہنی اعمال کے لئے معرفت کا ایک وسیلہ پیدا ہوتا ہے۔ پس کام فکر سے اور اسی حال میں فکر کام سے جنم لیتی ہے۔ کام معیار فکر اور اسی طرح فکر معیار کار ہے اور یہ دور ”دور“ ایک فلسفی اصطلاح ہے۔ اس کی سادہ سی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ کوئی کہے کہ انڈے نے مرغی کو اور مرغی نے انڈے کو جنم دیا ہے، تو ہم کہیں گے کہ اس طرح تو ”دور“ لازم آتا ہے، مترجم دور محال نہیں انسان کی بزرگی اس کے علم،

اس کے ایمان، اس کی عزت نفس اور کرامت نفس سے ہے اور کام اس اعتبار سے باوقار ہے کہ اس کے ذریعے یہ بزرگی اور عزت حاصل ہوتی ہے۔ انسان کام کا خالق بھی ہے اور اس کا بنایا ہوا بھی اور یہ انسان کا ایک خاص امتیاز ہے کہ جس میں اور کوئی اس کا شریک نہیں اور یہ شرف اسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے خاص قسم کی خلقت حاصل ہونے کی وجہ سے ہے۔ (ہم نے ”مسئلہ شناخت“ کے بارے میں اپنی کتاب میں اس بارے میں تفصیل سے گفتگو کی ہے) لیکن کام سے متعلق انسان کی تخلیق ایک ایجابی اور ایجابی تخلیق ہے، جب کہ کام سے انسان کی تخلیق ”اعدادی“ ہے یعنی انسان حقیقتاً اپنے کام کو خلق کرتا ہے، لیکن کام واقعاً انسان کو خلق نہیں کرتا، بلکہ کام، تکرار عمل اور تجربہ انسان کی تخلیق کے لئے اندرونی طور پر راہ ہموار کرتا ہے اور جہاں دو اشیاء کا باہمی رابطہ ایسا ہو، جہاں ایک طرف ”ایجابی“ اور ”ایجابی“ ہو اور دوسری طرف ”اعدادی“ اور ”امکانی“ تو ہمیشہ ”ایجابی“ اور ”ایجابی“ کو تقدم حاصل ہوگا۔ پس وہ انسان جس کا جوہر ذات ایک طرح کی آگاہی ہے (نفس کا اپنی ذات کے بارے میں حضوری علم)، کام جس کے ساتھ اس کا رابطہ مدمقابل کا اور فریقی ہے اور انسان کام کو خلق کرنے والا اور اسے وجود میں لانے والا ہے اور یہ کام انسان کو وجود میں لانے والا ہے، اس اعتبار سے کہ انسان کام کی ایجابی علت اور کام انسان کی اعدادی اور امکانی علت ہے، پس انسان کام پر تقدم رکھتا ہے، کام انسان پر نہیں۔

4. انسان کے انفرادی وجود پر اس کے اجتماعی وجود کا تقدم

بعبارت دیگر انسان کی نفسیات پر اس کی عمرانیات کا تقدم۔ انسان تمام جاندار مخلوقات میں حیاتیات کے لحاظ سے زیادہ کامل مخلوق ہے۔ وہ تکامل کی نوع کے لحاظ سے استعداد کا حامل ہے، جسے انسانی تکامل کہا جاتا ہے۔ انسان ایک خاص شخصیت کا حامل ہے، جس سے اس کے وجود کے انسانی تکامل کہا جاتا ہے۔ انسان ایک خاص شخصیت کا حامل ہے، جس سے اس کے وجود کے انسانی پہلو تشکیل پاتے ہیں۔ وہ بعض تجربات اور تعلیم کے زیر اثر فکری، فلسفی اور علمی پہلو کا حامل ہوتا ہے اور پھر بعض تجربات کے ذریعے ایک اور جہت تک پہنچتا ہے، جسے ہم اخلاقی جہت کے نام سے یاد کرتے ہیں، یہی وہ بعد یا جہت ہے، جو قدرت (Value) پیدا کرتی ہے، اس کے لئے اخلاقی معیار عمل پیش کرتی اور بناتی ہے کہ کیا کرنا یا ہونا چاہیے اور کیا نہیں؟ مذہب اور آرٹ کی جہت کی بھی یہی صورت ہے۔ انسان اپنی فکری اور فلسفی جہات میں کچھ فکری اصول و مبانی پیدا کر لیتا ہے اور یہی اس کی فکری و فلسفی اساس بنتے ہیں، اسی طرح اپنی اخلاقی اور اجتماعی معیار سنجی کے ذریعے وہ کچھ مطلق اور نیم مطلق اقدار تک پہنچتا ہے۔ یہ سب انسانی ابعاد اور جہات انسانی وجود کی تشکیل کرتی ہیں۔

انسانی جہات تمام کی تمام اجتماعی عوامل سے وجود میں آتی ہیں۔ انسان آغاز پیدائش میں ان تمام جہات سے عاری ہوتا ہے، فقط ایک خام مادہ ہوتا ہے، جو ہر فکری اور جذباتی شکل میں ڈھلنے کے لئے تیار ہوتا ہے، اب یہ اس بات پر منحصر ہے کہ وہ کن عوامل کے زیر اثر قرار پاتا ہے، وہ ایک خالی برتن کی طرح ہے، جسے باہر سے بھرا جاتا ہے، وہ ایک آئیو ٹیپ ہے، جس میں آوازیں ریکارڈ کی جاتی ہیں اور جو چیز اس میں بھرتی جاتی ہے، بعینہ وہی سنی جاتی ہے۔ مختصر یہ کہ انسان کی شخصیت کی تعمیر کرنے والے اور اسے ”سنئے“ کی صورت سے نکال کر ”شخص“ بنانے والے وہ خارجی اجتماعی عوامل ہیں جو اسے ”سنئے“ سے ”شخص“ بناتے ہیں۔ ”پی۔ رویان“ اپنی تالیف ”تاریخی میٹریالزم“ میں ”مارکسزم کے اصولی مسائل“ جو ”بلخانف“ کی تالیف ہے، کے صفحہ 43 سے نقل کرتا ہے:

”سماجی ماحول کی صفات ہر زمانے کی اپنی پیداواری قوتوں کی سطح کے مطابق وجود میں آتی ہیں یعنی جب پیداواری قوتوں کی سطح معین ہوجاتی ہے، تو اجتماعی ماحول کی صفات اور اس سے متعلق سائیکالوجی، ماحول اور افکار و کردار کے باہمی روابط کا تعین بھی ہو جاتا ہے۔“

اسی کتاب میں مزید لکھتا ہے:

”جب پیداواری قوتوں کے ذریعے سائیکالوجی (نفسیات) کا تعین ہوجاتا ہے تو نتیجتاً اس سے متعلق وہ آئیڈیالوجیز (Ideologies) بھی معین ہوجاتی ہیں، جو اس سائیکالوجی سے قریب ہوں، لیکن اس آئیڈیالوجی کی برقراری کے لئے کہ جو تاریخی مرحلے میں اجتماعی روابط سے ابھرتی ہے اور نیز اس لئے کہ وہ وقت کے حاکم طبقے کے مفادات کی ہمیشہ حفاظت کرے، ضروری ہے کہ اجتماعی اداروں کے ذریعے اس کی تقویت اور تکمیل ہو۔

پس در حقیقت طبقاتی معاشروں کے اجتماعی ادارے باوجود اس کے کہ حکمران طبقے کی حفاظت اور آئیڈیالوجی کی توسیع و تقویت کے لئے وجود میں آتے ہیں لیکن اصولاً ان کا تعلق اجتماعی روابط کے نتائج سے ہوتا ہے۔ آخری تجربے کے مطابق وہ پیداواری کیفیت اور خصلت سے ابھرتے ہیں مثلاً چرچ اور مسجدیں مذہبی عقائد کی نشر و اشاعت کے لئے

ہوتی ہیں اور ان کی بنیاد تمام مذاہب میں روز جزاء پر ایمان ہے۔ روز جزاء پر ایمان طبقاتی تقسیم پر مبنی مخصوص اجتماعی روابط سے پیدا ہوتا ہے جب کہ طبقاتی تقسیم پیداواری وسائل کے ایک تکاملی مرحلے سے وجود میں آتی ہے گویا آخری بات یہ ہے کہ روز جزاء پر ایمان پیداواری قوتوں کی خصلت کا نتیجہ ہے۔

اس اصول کا نقطہ مقابل علم بشریات (Enthropology) کے ایک اور مکتب کے ایک اصول جس کے مطابق اعلیٰ افکار اور عالی جذبوں پر مشتمل انسانی شخصیت کی اساس اس کی خلقت میں عوامل خلقت کے ہاتھوں رکھی گئی ہے۔ یہ درست ہے کہ انسان افلاطون کے نظریے کے برخلاف ایک بنی بنی شخصیت کے ساتھ دنیا میں نہیں آتا لیکن وہ اپنی شخصیت کے اصلی ارکان اور اصلی بنیادوں کو معاشرے سے نہیں بلکہ خلقت سے پاتا ہے۔ اگر ہم فلسفی اصطلاح میں یہ بات کہنا چاہیں تو ہمیں اس طرح کہنا ہوگا کہ اخلاق، مذہب، فلسفہ، آرٹ اور عشق جیسی بنیادی انسانی جہات کا اصلی سرمایہ انسان کی نوعی صورت، اس کے باب کا مبداء اور اس کا نفس ناطقہ ہے، جس کی تکوین عوامل خلقت کے ذریعے ہوتی ہے۔ معاشرہ انسان کو ذاتی استعداد کے اعتبار سے یا پرورش دیتا ہے یا پھر مسخ کرتا ہے۔ نفس ناطقہ ابتدائی امر میں بالقوہ ہوتا ہے اور پھر بتدریج عملی صورت اختیار کرتا ہے، لہذا انسان فکر و فہم کے ابتدائی اصول نیز مادی اور معنوی میلانات کے اعتبار سے دوسرے زندہ موجودات کی طرح ہے کہ پہلے تمام بنیادیں بالقوہ اس میں موجود ہوتی ہیں اور پھر بعض جوہری حرکات ان خصلتوں کو ابھارتی ہیں۔ اس طرح یہ چیزیں انسان میں نشوونما پاتی ہیں۔ انسان بیرونی عوامل کے زیر اثر اپنی فطری شخصیت کی پرورش کرتا ہے اور اسے کمال تک پہنچاتا ہے یا پھر دوسری صورت میں اسے مسخ اور منحرف کرتا ہے۔ یہ وہی اصول ہے جسے اسلامی علوم میں ”فطرت“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، اصول فطرت وہ ہے جسے اسلامی علوم میں ام الاصول کے عنوان سے یاد کیا جاتا ہے۔

اصول فطرت کے اعتبار سے انسان کی نفسیات اس کی عمرانیات پر مقدم ہوتی ہے۔ انسانی کی عمرانیات اس کی نفسیات سے حصول فیض کرتی ہے۔ اسی اصول فطرت کے اعتبار سے انسان جب پیدا ہوتا ہے باوجود اس کے کہ وہ بالفعل نہ کوئی ادراک رکھتا ہے اور نہ کوئی تصور، نہ تصدیق اور نہ اس میں انسانی میلانات ہوتے ہیں لیکن پھر بھی وہ حیوانی پہلوؤں کے ساتھ وجودی پہلوؤں کو بھی اپنے ساتھ لاتا ہے، یہی وہ پہلو ہیں جو انتزاعی تصورات، منطقی تصدیقات (منطقی اصطلاح میں ”معقولات ثانیہ“) کے ایک سلسلے کو جو انسانی فکر کی اساس ہے اور اس کے بغیر ہر طرح کی منطقی سوچ محال ہے، انسان میں جنم لیتے ہیں اور اس میں علوی میلانات بھی انہی پہلوؤں سے پیدا ہوتے ہیں، یہی وہ پہلو ہیں، جو انسانی شخصیت کی حقیقی اساس سمجھے جاتے ہیں۔ انسان کی نفسیات پر اس کی عمرانیات کے تقدم سے متعلق نظریے کی مطابق انسان محض ایک اثر پذیر ہستی ہے اور جدوجہد کرنے والی اور تخلیق کار نہیں۔ وہ ایک خام مال ہے، جو بھی شکل اسے دی جائے گی اس کی ذات کے اعتبار سے اس کے لئے یکساں ہوگی۔ وہ ایک خالی ٹیپ کی طرح ہے، جو آواز بھی اس میں بھری جائے گی، ٹیپ کی طرح ذات کے اعتبار سے کسی بھی آواز کی طرح ہوگی، جو بھی اس میں بھری جائے۔ اس خام کے اندر کسی معین شکل کی سمت حرکت نہیں کہ اگر وہ ”شکل“ اسے دی جائے تو گویا وہ خود اسی کی اپنی شکل ہوگی اور اگر اسے کسی دوسری شکل سے ہمکنار کیا جائے تو گویا ایسا ہوگا، جیسے اس کی صورت کو مسخ کر دیا گیا ہو، اس ٹیپ کے اندر ایک معین آواز مطلوب نہیں ہے کہ اگر دوسری آواز اس میں بھر دی جائے تو وہ اس کی ذات اور اس کی حقیقت سے ہٹ کر ہوگی۔ اس مادے کی نسبت تمام شکلوں سے، اس ٹیپ کی نسبت تمام آوازوں سے اور اس طرف کی نسبت تمام چیزوں سے یکساں ہے۔

لیکن اصول فطرت اور انسان کی نفسیات پر اس کی عمرانیات کے تقدم کی بنیاد پر انسان اپنے آغاز حیات میں ہر چند ہر ادراک بالفعل اور ہر میلان بالفعل سے عاری ہوتا ہے، لیکن وہ اپنے اندر سے ڈائنامی (Dynamique) صورت میں بعض ابتدائی قضاوتوں جنہیں بدیہیات اولیہ بھی کہا جاتا ہے، کی طرف نیز ان بلند مرتبہ اقدار کی سمت جو اس کی انسانیت کی معیار ہے، گامزن ہے، سادہ تصورات جو فکر کرنے کے لئے ابتدائی مواد کا کام کرتے ہیں اور جنہیں فلسفی اصطلاح میں ”معقولات اولیہ“ کہتے ہیں، باہر سے ذہن میں اترنے کے بعد وہ اصول نظری یا عملی تصدیقات کی صورت میں پھوٹتے ہیں اور یہ میلانات اپنا اظہار کرتے ہیں۔

پہلے نظریے کے مطابق یہ جو انسان ان موجودہ شرائط میں ”مثلاً $2*2=4$ کے اصول کو صحیح تسلیم کرتا ہے اور اسے ایک ایسا حکم مطلق مانتا ہے، جو تمام زمانوں اور مکانات میں یکساں طور پر حکم فرما ہے، درحقیقت اس کے اپنے ماحول کی خاص شرائط اور حالت کی پیداوار ہے، یعنی اس خاص ماحول اور خاص شرائط میں بنی نوع انسان کا رد عمل ہے اور درحقیقت یہ وہ آواز ہے جو اس ماحول میں اس طرح ٹیپ ہوئی ہے، ممکن ہے دوسرے ماحول اور دوسری شرائط میں اس کی صورت مختلف ہو اور وہ مثلاً $2*2=26$ ہو۔

لیکن دوسرے نظریے کے مطابق ماحول جو کچھ انسان کو دیتا ہے، وہ 2، 4، 8، 10 وغیرہ کا تصور ہے، لیکن یہ حکم کے $2*2=4$ یا $5*5=25$ انسانی روح کی عمارت کا لازمہ ہے اور محال ہے، اس سے کوئی دوسری شکل رونما ہو اور یہ اسی طرح ہے جس طرح انسان کا طلب کمال کرنا اس کی خلقت روح کا لازمہ ہے۔ 21

5- معاشرے کے معنوی پہلوؤں پر مادی پہلوؤں کا تقدم

معاشرہ، اداروں، تنظیموں اور کئی شعبوں کا مجموعہ ہے۔ اقتصادی شعبہ، ثقافتی شعبہ، انتظامی شعبہ، سیاسی شعبہ، مذہبی شعبہ، عدالتی شعبہ وغیرہ۔ اس اعتبار سے معاشرہ ایک مکمل عمارت کی طرح ہے۔ جس میں ایک گہرانہ زندگی بسر کرتا ہے، اس میں ڈرائنگ روم، ڈائننگ روم، بیڈروم، کچن، غسل خانہ وغیرہ سبھی کچھ ہوتا ہے۔ معاشرتی اداروں میں ایک ادارہ ایسا ہے، جس کی حیثیت بنیاد کی سی ہے، جس پر تمام عمارت اپنی پوری مضبوطی کے ساتھ قائم ہے، اگر وہ متزلزل ہو جائے تو پوری عمارت منہدم ہو جائے اور وہ معاشرے کا اقتصادی ڈھانچہ ہے، یعنی وہ چیزیں جن کا تعلق معاشرے کی بنیادی پیداوار سے ہے۔ جیسے پیداواری آلات، پیداواری ذرائع اور پیداواری روابط و تعلقات۔

پیداواری آلات جو معاشرے کی ساکھ کا سب سے اہم حصہ ہیں۔ اپنی ذات میں تغیر و ارتقاء پذیر ہیں۔ پیداواری آلات کی ترقی و تکامل کے ساتھ ساتھ اسی اعتبار سے یہ رابطہ و تعلقات بھی بدلتے رہتے ہیں۔ پیداواری روابط یعنی مالکیت سے متعلق اصول و قوانین کی کیفیت، درحقیقت یہ وہ قوانین ہیں، جو معاشرے کے نتیجہ عمل کے ساتھ انسان کے قرارداری روابط کو قائم کرتے ہیں۔ پیداواری روابط کی لازمی اور حتمی تبدیلی کے بعد انسان کے تمام قانونی، فکری، اخلاقی، مذہبی، فلسفی اور علمی اصول بھی تبدیل ہو جاتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ”بنیاد معیشت“ ہے۔

کتاب ”مارکس اور مارکسزم“ میں کارل مارکس کے رسالے ”سیاسی معیشت پر تنقید“ سے منقول ہے:

”انسان اپنی زندگی پیداوار میں ایسے ضروری اور معین تعلقات کو اپناتا ہے، جو اس کے ارادے سے الگ ہوتے ہیں۔ یہ پیداواری روابط مادی قوتوں کی ترقی اور توسیع کے ایک معین درجے سے مطابقت رکھتے ہیں۔ مجموعی طور پر یہ روابط معاشرے کا اقتصادی ڈھانچہ بنتے ہیں، یعنی حقیقی بنیاد جس پر معاشرے کی قانونی اور سیاسی عمارت معاشرتی شعور کی معین شکلوں کے مطابق بنتی ہے۔ مادی زندگی میں سماجی، سیاسی اور روشن فکرانہ زندگی کی رفتار پیداواری روش سے معین ہوتی ہے۔ انسان کا شعور اس کے وجود کو معین نہیں کرتا، بلکہ اس کے برعکس اس کا معاشرتی وجود اس کے شعور کو معین کرتا ہے۔“ 22

اسی کتاب میں اننکوف کے نام مارکس کے خط سے نقل کیا گیا ہے:

”اگر آپ انسانوں کی پیداواری قوتوں کی وسعت کی کیفیت کو اپنے سامنے رکھیں تو ان کی تجارت اور کھیپ کی کیفیت از خود آپ کے سامنے آجائے گی۔ آپ تجارتی پیداواری اور مصرف پر توجہ کریں تو اس میں طبقاتی و اصنافی تقسیم اور خاندانی نظام اور اجتماعی ترکیب مختصراً یہ کہ پورا مدنی معاشرہ آپ کو دکھائی دے گا۔“ 23

”پیٹر“ مارکس کا نظریہ کی ان الفاظ میں وضاحت کرتا ہے:

”اور اس طرح مارکس معاشرے کو ایک ایسی عمارت سے تعبیر کرتا ہے، جس کی بنیاد کو معاشی قوتیں اور خود اس عمارت کو افکار، آداب و رسوم اور نیز عدالتی، سیاسی، مذہبی وغیرہ ادارے تشکیل دیتے ہیں، جس طرح کسی عمارت کا دارومدار اس کی بنیاد پر ہوتا ہے، اسی طرح معاشی حالات یا پیداواری روابط بھی فنی کیفیت سے وابستہ ہیں اور افکار، رسوم اور سیاسی نظام کی صورتیں بھی اس معاشی حالات کے تابع ہیں۔“ 24

اسی کتاب میں لینن سے منقول ہے:

”پیداواری روش عالم طبیعت اور انسانی زندگی کی پیداوار کے فوری نتائج نیز اجتماعی حالات اور ان سے پیدا شدہ فکری حالات کے مقابل انسانی طرز عمل کی آئینہ دار ہوتی ہے۔“

”سیاسی معیشت پر تنقید“ کے پیش لفظ میں وہ لکھتا ہے:

”میری تحقیقات میں مجھے یہ فکر دی کہ عدالتی تعلقات اور حکومت کی مختلف صورتیں نہ تو از خود ظہور میں آسکتی ہیں اور نہ گویا انسانی سوچ کا عمومی تحول اسے وجود میں لا سکتا ہے، بلکہ یہ روابط اور یہ مختلف صورتیں موجود مادی شرائط سے ابھرتی ہیں معاشرے کی ”انائومی“ کو سیاسی معیشت میں تلاش کرنا چاہیے۔“

”مارکس“، ”فقر فلسفہ“ میں لکھتا ہے:

”معاشری روابط مکمل طور پر پیداوار قوتوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ انسان نئی پیداواری قوتوں کو حاصل کر کے اپنی

پیداوار کی کیفیت کو بدل سکتا ہے۔ پیداواری کیفیت اور طرز حصول معاش میں تبدیلی لا کر مکمل طور پر اپنے اجتماعی روابط کو بدل دیتا ہے۔ ہاتھ کی چکی معاشرے کی طوائف الملوکی اور بجلی یا بھاپ سے چلنے والی چکی سرمایہ دارانہ صنعتی معاشرے کی نشان دہی کرتی ہے۔“

تمام معاشرتی شعبوں پر مادی شعبے کی تقدم سے متعلق نظریہ فکر پر کام کے تقدم کے نظریے جیسا ہی ہے۔ فکر پر کام کے تقدم کا نظریہ انفرادی سطح پر بیان کیا جاتا ہے اور مادی شعبے کے دیگر اجتماعی شعبوں پر تقدم کا نظریہ درحقیقت فکر پر کام کے تقدم کا نظریہ ہی ہے، لیکن اجتماعی سطح پر انسانی نفسیات کے علم کو اس کے اس کے علم عمرانیات پر مقدم جانے تو اس کے برخلاف ہوگا۔ مادی شعبے کا معاشرے کے دیگر شعبوں پر تقدم انفرادی کام کے انفرادی فکر پر تقدم کا نتیجہ ہے۔

معاشرے کا مادی شعبہ جو معاشی ساخت اور معاشی بنیاد بھی کہلاتا ہے، دو حصوں میں تقسیم ہوتا ہے، ایک پیداواری آلات، جو عالم طبیعت کے ساتھ انسان کے رابطے سے وجود میں آتے ہیں اور دوسرے دولت کی تقسیم کے سلسلے میں معاشرے کے افراد کا ایک دوسرے کے ساتھ معاشی رابطہ جسے گاہے پیداواری تعلقات سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ پیداواری آلات اور پیداواری تعلقات کے مجموعے کو عام طور پر ”کیفیت پیداوار“ یا ”طرز پیداوار“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ (پی نکسن کی کتاب ”مبانی علم اقتصاد“ دیکھئے جسے ناصر زرافشاں نے ترجمہ کیا ہے مرج۔ نیز رویان کی کتاب میٹریالزم تاریخ میں پیداوار کا موضوع دیکھئے) نیز یہ بات بھی جاننا ضروری ہے کہ یہ اصطلاحات تاریخی مادیت کے رہنمائوں کی زبان میں ابہام میں خالی نہیں اور وہ صاف اور واضح زبان میں اس کی وضاحت نہیں کر سکتے۔ (دیکھئے ”تجدید نظر طلبی از مارکس تا مائو“) جہاں اس بات کا تذکرہ ہوتا ہے کہ معاشیات اساس ہے اور معاشرے کا مادی پہلو باقی تمام پہلوؤں پر مقدم ہے، اس سے مراد تمام پیداواری نظام ہے۔ اس میں آلات پیداوار اور پیداواری روابط دونوں شامل ہیں۔ وہ نکتہ جس پر توجہ ضروری ہے اور جو تاریخی مادیت کے رہنمائوں کی گفتگو میں مختلف مقامات پر پوری طرح ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ہے کہ خود بنیاد دو طبقوں پر مشتمل ہے، جن میں ایک دوسرے کی بنیاد ہے اور دوسرا اس پر قائم ہے۔ اصل بنیاد دراصل پیداواری آلات یعنی مجسم کام ہے، یہ مجسم کام دولت کی تقسیم کے اعتبار سے خاص قسم کے معاشی روابط کا متقاضی ہے۔ یہ روابط جو پیداواری آلات کی ترقی کے درجے کے آئینہ دار ہوتے ہیں، اپنے آغاز پیدائش میں صرف یہی نہیں کہ پیداواری آلات کے ساتھ ہم آہنگ ہوتے ہیں بلکہ ان کا محرک اور مشوق بھی ہوتے ہیں، یعنی یہ ان آلات سے حصول منفعت کا بہترین ذریعہ بھی ہیں۔ یہ پیداواری آلات کے جسم پر بالکل فٹ آنے والا لباس ہے، لیکن پیداواری آلات خود اپنی ذات میں ترقی پذیر ہیں۔ پیداواری آلات کی ترقی پیداواری نظام کے دونوں یونٹوں کے درمیان ہم آہنگی کو توڑ دیتی ہیں، یعنی وہی قوانین جو سابقہ پیداواری آلات کی مناسبت سے وجود پذیر ہوئے تھے، ترقی یافتہ پیداواری آلات کے بدن پر تنگ ہو جاتے ہیں، اس کے لئے رکاوٹ بن جاتے ہیں اور دو یونٹوں کے درمیان تضاد کا سامان فراہم کرتے ہیں۔ آخر کار مجبور ہو کر نئے پیداواری آلات سے مناسبت رکھنے والے جدید پیداواری روابط قائم کرنے پڑتے ہیں۔ اس طرح معاشرے کی اساس بالکل دگرگوں ہو جاتی ہے۔ اسی تبدیلی کے نتیجے میں تمام مذہبی، اخلاقی، فلسفی اور قانونی عمارت کو بھی جو اس بنیاد پر قائم تھی، منہدم ہونا پڑتا ہے۔

اجتماعی کام بالفاظ دیگر مجسم کام جسے پیداواری آلات کہتے ہیں، کی ترجیح کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے نیز اس امر پر توجہ کرتے ہوئے کہ مارکس ان ماہر عمرانیات میں سے ہے، جو انسان کے علم عمرانیات کو اس کے علم نفسیات پر مقدم جانتے ہیں اور انسان کو انسان کی حیثیت سے ایک اجتماعی وجود اور خود مارکس کے الفاظ میں ”جزک“ وجود ہے، کام کا فلسفی کردار مارکسزم کی نظر میں واضح ہوجاتا ہے، یہ بات فلسفہ مارکسٹ کا جوہر ہے، جس پر کم توجہ دی گئی ہے۔ مارکس، کام کی انسانی وجودیت اور انسان کی کام سے وجودیت کے بارے میں اسی طرح سوچتا ہے، جس طرح ڈیکارٹ انسان کی عقلانی وجودیت، برگسن، استمراری اور ژان پال سارتر اس کی عصیانی وجودیت کے بارے میں سوچتے ہیں۔

ڈیکارٹ کہتا ہے: ”میں فکر کرتا ہوں پس میں ہوں۔“

برگسن کہتا ہے: ”مجھ میں استمرار ہے، پس میں ہوں۔“

سارتر کہتا ہے: ”میں گناہ کرتا ہوں، پس میں ہوں۔“

مارکس بھی یہی کچھ کہنا چاہتا ہے، وہ کہتا ہے: ”میں کام کرتا ہوں، پس میں ہوں۔“

ان دانشوروں میں کوئی نہیں چاہتا کہ وہ سوچ، استمرار یا عصیان وغیرہ جیسی چیزوں سے ماوراء انسانی ”میں“ کی موجودیت کو اثبات کرے بلکہ بعض تو انسان کے لئے ان کے علاوہ کسی وجودیت کے قائل نہیں ہیں بلکہ ہر کوئی ضمناً یہ چاہتا ہے کہ وہ جوہر انسانیت اور انسان کی وجودی حقیقت کی تعریف کرے۔

مثلاً ڈیکارٹ یہ کہنا چاہتا ہے: ”میری وجودیت، فکر کی وجودیت کے مساوی ہے اگر فکر نہیں تو میں بھی نہیں۔“ برگسن

کہنا چاہتا ہے: ”انسان کی موجودیت عین استمرار اور زمانے کی موجودیت ہے۔“ سارتر کی گفتگو بھی یہی ہے کہ ”جوہر انسانیت اور انسان کی حقیقی وجودیت گناہ اور سرتابی ہے، اگر گناہ کو انسان سے ہٹا لیا جائے تو پھر وہ نہیں ہے۔“ مارکس بھی اپنے مقام پر کہنا چاہتا ہے: ”انسان کی تمام موجودیت اور اس کی حقیقی ہستی ”کام“ ہے۔ کام انسانیت کا جوہر ہے۔ میں کام کرتا ہوں، اس لئے میں ہوں۔ اس مفہوم میں نہیں کہ کام میری وجودیت کی دلیل ہے بلکہ یہ کام میری عین وجودیت اور میری حقیقی ہستی ہے۔“

مارکس کہتا ہے:

”سوشلسٹ انسان کے نزدیک پوری عالمی تاریخ بشری، کام کے ذریعے انسان کی خلقت کے سوا کچھ نہیں۔“ 25

یا وہاں جہاں وہ انسان کی آگاہی اور اس کے حقیقی وجود کے درمیان فرق پیدا کر کے کہتا ہے:

”انسانوں کی آگاہی ان کے وجود کو معین نہیں کرتی بلکہ اس کے برعکس ان کا ”اجتماعی وجود“ ان کی آگاہی کو معین کرتا ہے۔“ 26

یا پھر یہ بات کہ

”وہ مقدمات جن سے ہم آغاز کرتے ہیں، ایسی بنیادیں نہیں جو خود اختیاری ہوں اور ارادے پر مبنی ہوں بلکہ حقیقی افراد، ان کا عمل اور ان کے مادی وجود کی شرائط اور حالات ہیں۔“

پھر مارکس ان حقیقی افراد کی اس طرح وضاحت کرتا ہے:

”یہ طرز فکر ہم جیسے لوگوں کے لئے حیران کن ہے، جو انسان کی حقیقی ہستی اس کی ”میں“ (Self) کو جانتے ہیں اور اس ”میں“ کو غیر مادی جو ہر قرار دیتے ہیں اور اسے عالم طبیعت کی جوہری حرکات کی پیداوار سمجھتے ہیں، معاشرے کی پیداوار نہیں، لیکن وہ شخص جو مارکس کی طرح مادی سوچ کا حامل ہے اور غیر مادی جوہر پر یقین نہیں رکھتا اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ انسان کے جوہر اور اس کی حقیقت کی حیاتیاتی پہلو سے توجیہ کرے اور کہے کہ انسان کا جوہر اس کے بدن کی مادی ساخت ہی ہے۔ جس طرح قدیم مادہ پرستوں مثلاً اٹھارویں صدی کے مادہ پرستوں کا عقیدہ تھا لیکن مارکس اس نظریے کو رد کرتا ہے، اس کا دعویٰ ہے کہ انسانیت کا جوہر معاشرے میں تشکیل پاتا ہے، عالم فطرت میں نہیں، جو چیز فطرت میں صورت اختیار کرتی ہے وہ انسان بالقوہ ہے، بالفعل نہیں۔ اب مارکس فکر کو جوہر انسانیت قرار دے اور کام اور فعالیت کو فکر کا مظہر و تجلی قرار دے مادی فکر رکھنے والا مارکس یہی نہیں کہ فرد میں مادے کی اصالت کا قائل ہے اور فرد میں مادے سے ماوراء جوہر کا انکاری ہے، معاشرے اور تاریخ کے باب میں بھی مادے کی اصالت کا قائل ہے اور ناچار دوسری صورت کو منتخب کرتا ہے۔

اس مقام پر ہویت تاریخ کے بارے میں دیگر مادہ پرست مفکرین سے مارکس کے نظریے کا فرق واضح ہوتا ہے۔ ہر مادی نظریہ رکھنے والا مفکر بہر حال اس اعتبار سے کہ انسان اور اس کے وجودی مظاہر کو مادی جانتا ہے، تاریخ کی ماہیت و ہویت کو بھی مادی گردانتا ہے، لیکن مارکس اس سے بڑھ کر بات کرتا ہے۔ وہ کہنا چاہتا ہے:

ماہیت تاریخ معاشی ہے اور معاشیات میں چونکہ وہ معاشی پیداواری روابط یعنی انسان کی مالکیت اور حاصل کار کو ایک لازمی اور ضروری امر اور پیداوار آلات یعنی تجسم یافتہ کام کے مرحلہ پیش رفت کی انعکاسی صورت جانتا ہے لہذا درحقیقت یہ کہنا چاہتا ہے کہ ہویت تاریخ آتی ہے۔ پس صرف یہ کہہ دینا کہ ہویت تاریخ مادی ہے یا حتیٰ اسے معاشی کہنا مارکس کے نظریے کا مکمل بیان نہیں ہے۔ ہمیں اس امر پر توجہ دینا چاہیے کہ تاریخ کی روح اور ہویت مارکس کی نگاہ میں آتی ہے، یہی وجہ ہے کہ ہم نے اپنی بعض تحریروں میں مارکس کے تاریخی میٹریالزم کو ”آلاتی نظریہ“ کہا ہے اور یہ بات ہم نے تاریخ سے مطالب اپنے ”انسانی نظریہ“ کو سامنے رکھ کر کہی ہے، جس کے مطابق تاریخ انسانی ماہیت کا ماحصل ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مارکس ”فلسفہ کار“ میں اتنا غرق ہے اور کام کو ایسا اجتماعی نظریہ دیتا ہے کہ اس کے فلسفے کے مطابق درست یوں سوچنا پڑتا ہے کہ انسان وہ نہیں جو کوچہ و بازار میں چلتے، پھرتے، سوچتے اور فیصلہ کرتے نظر آتے ہیں بلکہ مثلاً حقیقی انسان وہ آلات اور وہ مشینیں ہیں جو کارخانوں کو چلا رہی ہیں۔ وہ انسان جو چلتے، پھرتے، سوچتے اور بات کرتے ہیں انسان کی ”مثال“ ہیں ”خود“ انسان نہیں۔

پیداواری آلات اور اجتماعی کاموں کے بارے میں مارکس کا تصور ایک جاندار وجود کا سا ہے۔ جو خود بخود سوچی سمجھی ”مثالوں“ یعنی انسانی مظاہر کے ارادے اور فیصلے کے بغیر ہی ایک جبر کے تحت رشد کرتے رہتے ہیں اور ارتقاء پاتے رہتے ہیں اور ظاہری انسانوں ”مثالوں“ کو جو فکر و ارادہ کی حامل ہیں، کو اپنے جبری اور قہری نفوذ کے تحت رکھتے اور انہیں اپنے پیچھے پیچھے چلائے رکھتے ہیں۔

ایک اعتبار سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ مارکس اجتماعی کار اور انسان کے شعور، ارادے اور آگاہی کے بارے میں وہی کچھ کہتا ہے جو بعض حکمائے الہی انسان کے بدن کی اس کی فعالیت کے بارے میں کہا کرتے تھے، جو غیر شعوری طور پر نفس کے ایک آؤ میٹک پوشیدہ ارادے کے تحت رو بہ عمل رہتی ہے، جیسے باضمے کا عمل یا قلب و جگر وغیرہ کے افعال

ان حکماء کے نقطہ نظر سے میلانات، خواہشات، چاہتیں، نفرتیں اور وہ جملہ امور جو نفس کے عملی پہلو سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی جو سفلی، تدبیری، تعلقی اور بدن سے متعلق ہیں اور جو ذہن کے لئے آگاہ شعور کی سطح پر ہوتے ہیں، بعض طبیعی ضرورتوں سے ابھرتے ہیں اور یہ آگاہ شعور یہ جانے بغیر کہ ان امور کی اساس کہاں ہے مجبوراً نفس کی پوشیدہ تدبیر کے تحت قرار پاتا ہے۔ یہ اس چیز سے ملتی جلتی ہے، جسے فرائیڈ نے شعور باطن یا شعور ناآگاہ کہا ہے اور جو شعور آگاہ پر مقتدرانہ تسلط رکھتی ہے، لیکن اس فرق کے ساتھ کہ جو کچھ سابقہ حکماء کہتے تھے یا جو کچھ فرائیڈ کہتا تھا اولاً شعور ظاہر کے ایک حصے سے اس کا تعلق تھا، ثانیاً ایک مخفی شعور کی حکومت اس پر کارفرما تھی، علاوہ ازیں وہ جو کچھ کہتے تھے انسان کے وجود سے باہر نہیں تھا اور جو کچھ مارکس کہتا ہے وہ وجود انسان سے باہر ہے اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو مارکس کا نظریہ فلسفی نقطہ نظر سخت تعجب خیز ہے۔

مارکس اپنی اس دریافت کا ڈارون کی مشہور حیاتیاتی دریافت کے ساتھ موازنہ کرتا ہے۔ ڈارون نے یہ ثابت کیا کہ کس طرح کوئی امر حیوان کے ارادے اور شعور سے باہر اثبات کا سبب بنتا ہے کہ وقت کے گزرتے ہوئے لمحات میں اس کا بدن بتدریج اور لاشعوری طور پر تکمیل کی منزلیں طے کرے۔ مارکس بھی یہی دعویٰ کرتا ہے کہ ایک اندھا امر (جو انسان کی حقیقی ہستی بھی ہے) بتدریج اور ناآگاہانہ طور پر اس بات کا سبب بنتا ہے کہ انسان کے اجتماعی بدن کی تعمیر ہو، یعنی وہ چیزیں جنہیں مارکس نے عمارت کہا ہے بلکہ خود بنیاد کا ایک حصہ یعنی اجتماعی معاشی روابط کی تعمیر ہو۔ وہ کہتا ہے:

”ڈارون نے طبیعی ”فن شناسی“ کی تاریخ کی طرف دانشوروں کی طرف مبذول کی ہے، یعنی ان کی زندگی کے لئے پیداواری وسائل کی حیثیت سے پودوں اور جانوروں کے اعضاء کی تشکیل کی طرف توجہ دلائی ہے، کیا اجتماعی انسان کو وجود میں لانے والے اعضاء کی تاریخ پیدائش یعنی ہر طرح کی اجتماعی تشکیلات کی مادی اساس کے بارے میں اس طرح کی سوچ مناسب نہیں؟ ... فن شناسی عریاں طبیعت کے مقابل انسان کے طرز عمل کو بناتی ہے۔ پیداوار حاصل کرنے والی اس کی مادی زندگی اور نتیجے کے طور پر اجتماعی تعلقات اور فکری محصولات جو ان سے پیدا ہوتے ہیں، کے سرچشمے کو آشکار کرتی ہے۔“ 27

اب تک مجموعی طور پر جو کچھ کہا گیا ہے اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ تاریخی میٹریالزم چند اور نظریوں پر مبنی ہیں جن سے بعض علم نفسیات سے، بعض عمرانیات سے، بعض فلسفے سے اور بعض علم بشریت سے متعلق ہیں۔

”لیکن یہ افراد ایسے نہیں، جو اپنے ہی تصور میں ظاہر ہو سکیں۔۔۔ بلکہ ایسے کہ مادی طور پیدا کرتے ہیں اور بناتے ہیں یعنی وہ اپنے ارادے سے جدا ہو کر معین مادی اساس، شرائط اور حدود کے مطابق عمل کرتے ہیں۔“ 28

یا پھر اینجلز کا یہ جملہ کہ

”اقتصادی ماہرین کہتے ہیں کہ کام تمام سرمائے کا سرچشمہ ہے لیکن بغیر انتہاء کے اس سے زیادہ نہیں۔ کام پوری انسانی زندگی کے پہلی بنیادی شرط ہے۔ اس طرح کہ گویا ایک اعتبار سے یہ کہنا پڑتا ہے کہ خود انسان بھی کام کی تخلیق ہے۔“

یہ سب اقوال ایک ہی نظریے کی ترجمانی کرتے ہیں۔ البتہ مارکس اور اینجلز نے اضافی وجود میں کام کے کردار سے متعلق اس نظریے کو ہیگل سے لیا ہے۔ ہیگل نے پہلی بار یہ کہا تھا:

”انسان کی حقیقی ہستی پہلے درجے میں اس کا عمل ہے۔“

پس مارکس کے نقطہ نظر سے انسان کی انسانی وجودیت اولاً انفرادی نہیں اجتماعی ہے، ثانیاً اجتماعی انسان کی وجودیت اجتماعی کام یعنی ایک مجسم کام ہے اور اپنے انفرادی احساس یا احساسات کی طرح ہر انفرادی امر یا پھر فلسفہ، اخلاق، آرٹ اور مذہب وغیرہ کی طرح کا ہر اجتماعی امر انسان کی حقیقی وجودیت کا مظہر و تجلی ہے، اس کی عین حقیقی وجودیت نہیں۔ اس بناء پر ہر انسان کا حقیقی تکامل و ارتقاء عیناً اجتماعی کام کا تکامل ہے، لیکن فکری، جذباتی اور احساساتی تکامل یا معاشرتی نظام کا تکامل حقیقی تکامل کے مظاہر و تجلیات ہیں، عین تکامل نہیں۔ معاشرے کا مادی تکامل اس کے روحانی تکامل کا معیار ہے۔ گویا یہ اسی طرح ہے، جس طرح عمل معیار فکر ہے۔ فکر کی صحت و سقم کو عمل سے پرکھنا چاہیے، فکری اور منطقی معیاروں سے نہیں۔ روحانی تکامل کا معیار بھی مادی تکامل ہے۔ پس اگر یہ بات پوچھی جائے کہ فلسفہ، اخلاق، مذہب اور آرٹ میں کون سے مکتب زیادہ ترقی یافتہ ہیں، تو فکری اور منطقی معیار اس کے جواب سے قاصر ہوں گے، صرف اور صرف معیار یہ ہوگا کہ یہ بات پرکھی جائے کہ وہ مکتب اجتماعی کام یعنی

پیداواری آلات کے تکامل کے کس درجے اور کن شرائط کا مولود و مظہر ہے۔

نتائج

تاریخی مادیت کا نظریہ اپنی جگہ چند ایسے نتائج کا حامل ہے، جو حکمت عملی اور اجتماعی عملی مقصد میں موثر ہیں۔ تاریخی میٹریالزم محض ایک ایسا فکری اور نظری مسئلہ نہیں، جو معاشرتی رفتار و انتخاب میں کوئی تاثر پیدا نہ کرے۔ آئیے اب ہم دیکھیں کہ ہم اس سے کیا نتائج حاصل کر سکتے ہیں:

1- پہلا نتیجہ، معاشرے اور تاریخ کی ”شناخت“ سے متعلق ہے، مادیت تاریخ کے نزدیک اجتماعی اور تاریخی واقعات کی شناخت اور ان کے تجزیے کی بہترین اور مطمئن ترین راہ یہ ہے کہ ہم ان کی معاشی بنیادوں کی جانچ پڑتال کریں۔ تاریخی واقعات کی معاشی بنیاد کے بغیر ان کی پوری اور مکمل شناخت موثر نہیں، کیونکہ یہ بات فرض کر لی گئی ہے کہ تمام معاشرتی تبدیلیاں ماہیت کے لحاظ سے معاشی ہیں ہرچند کہ ظاہراً ان کی ماہیت ثقافتی، مذہبی یا اخلاقی ہو۔ یعنی یہ تمام چیزیں معلول اور نتیجہ ہیں، معاشرے کی اقتصادی اور مادی وضعیت کا پرانے حکماء بھی اس بات کے مدعی تھے کہ اشیاء کی معرفت ان کے ایجاد کے اسباب و علل کی وسیلے سے، اعلیٰ ترین اور مکمل ترین طرز معرفت ہے۔ پس یہ فرض کر لینے کے بعد کہ تمام اجتماعی تبدیلیوں کی بنیاد معاشرے کی معاشی ساخت پر ہے۔ تاریخ کی معرفت کا بہترین راستہ اجتماعی و معاشی تجزیہ ہے۔ عبارات دیگر جس طرح حقیقت اور ثبوت کے مرحلے میں علت کو معلول پر تقدم اور ترجیح حاصل ہے، معرفت اور اثبات کے مرحلے میں اسے تقدم اور ترجیح حاصل ہے۔ پس اقتصادی بنیاد کی ترجیح عینی اور وجودی ترجیح نہیں بلکہ ذہنی، معرفتی اور اثباتی بھی ہے۔

”تجدید نظر طلبی از مارکس تا مائو“ میں اس مفہوم کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے:

”سماجی انقلابات کے تجزیے میں سماجی کشمکشوں کو ان کی سیاسی، قانونی اور مکتبی شکل کو سامنے رکھ کر نہیں دیکھنا چاہیے بلکہ اس کے برعکس پیداواری طاقتوں اور پیداواری تعلقات کے درمیان تناقص کے رشتے سے ان کی وضاحت کرنی چاہیے۔“

مارکس نے حقیقتاً ہمیں اس طرح کے فیصلوں سے باز رکھا ہے، کیونکہ اولاً یہ حقیقت بینی پر مبنی نہیں ہوتے اور ان میں معلول یعنی سیاسی، قانونی اور مکتبی شکلوں کو علت کی جگہ دے دی جاتی ہے، جو دراصل اقتصادی تناقضات اور تغیرات ہیں۔

ثانیاً سطحی ہوتے ہیں کیونکہ وہ معاشرے کی گہرائی میں اترنے اور حقیقی اسباب کو تلاش کرنے کی بجائے اس کی سطح پر رہ جاتے ہیں اور اسی چیز پر اکتفا کر لیتے ہیں جو فوری ان کے سامنے آتی ہے۔

ثالثاً وہم کی بنیاد پر ہوتے ہیں کیونکہ عمارات جو تمام تر مکتبی ہوتی ہیں، سوائے توہم یعنی نادرست تصویر کے کوئی حقیقت نہیں رکھتیں، لیکن موضوع کے حقیقی تجزیے کی بجائے اس کی غلط تصویر سے وابستہ ہو جانا یقیناً ہمیں گمراہی کی طرف لے جائے گا۔ اس کے بعد کتاب (مارکس و اینجلز کے منتخب آثار) سے اس طرح نقل کیا گیا ہے:

”جس طرح کسی فرد کے بارے میں اپنے بارے میں اس کی اپنی سوچ کے اعتبار سے فیصلہ نہیں کرتے، اسی طرح انسان کی اپنے بارے میں آگاہی کے دور پریشانی کے بارے میں بھی حکم نہیں لگانا چاہیے۔“ 29

مارکس کوشش کرتا ہے کہ آگہی، فکر اور جدت پسندی کے کردار کو عام طور پر وجود تکامل و ارتقاء سمجھاتا ہے، ختم کردے مثلاً ”سن سیمن“ جس کے بہت سے افکار سے مارکس نے استفادہ کیا ہے۔ تکامل میں جبلتی جدت پسندی کے کردار کے بارے میں لکھتا ہے:

”معاشرے دو طرح کی اخلاقی قوتوں کے تابع ہیں اور یہ دونوں قوتیں یکساں شدت اثر کی حامل ہیں اور باری باری اپنا اثر دکھاتی ہیں۔ ان میں ایک قوت عادت ہے اور دوسری جدت پسندی۔ کچھ عرصے کے بعد عادتیں حتمی طور پر بری ہو جاتی ہیں اور یہی وہ وقت ہے، جب نئی چیزوں کی ضرورت محسوس ہوتی ہیں یہ ضرورت حقیقی انقلابی کیفیت کی تشکیل کرتی ہے۔“ 30

یا پھر مارکس کا دوسرا استاد پروٹن معاشروں کے تکامل میں عقائد و افکار کے کردار پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتا ہے:

”قوموں کی سیاسی صورتیں ان کے عقائد کا مظہر رہی ہیں۔ ان صورتوں کا تحریک، ان کا تغیر اور ان کا زوال وہ عظیم الشان تجربات ہیں، جو ان افکار کی قدر و قیمت کو ہمارے لئے واضح کرتے ہیں اور بتدریج ان سے متعلق ابدی اور ناقابل تغیر حقیقت رونما ہوتی ہے، لیکن ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تمام سیاسی ادارے لازماً حتمی موت سے بچنے کے لئے معاشرتی

شرائط کو ہموار بنانے کے لئے اس کی طرف جھکتے ہیں۔“ 31

ان سب کے باوجود مارکس یہ دعویٰ کرتا ہے کہ:

”ہر سماجی انقلاب تمام چیزوں سے بڑھ کر ایک معاشی سماجی ضرورت ہے، جو معاشرے کی ماہیت و شکل اور پندواری قوتوں اور اجتماعی روابط کی متضاد اور غیر ہم آہنگ کیفیت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔“ 32

مارکس یہ کہنا چاہتا ہے کہ:

یہ جدت پسندی کی جبلت یا ایمان و عقائد کی ولولہ خیزی نہیں جو سماجی انقلابات کو جنم دیتی ہے بلکہ معاشی، سماجی ضرورت جدت پسندی کے رجحان یا عقائد اور ایمان کی ولولہ انگیزی کو پیدا کرتی ہے۔“

پس مادیت تاریخ سے اس طرح کا نتیجہ اخذ کر کے اگر ہم مثلاً یہ چاہیں کہ ایران و یونان کی لڑائی یا صلیبی جنگوں یا اسلامی فتوحات یا مغرب کے صنعتی انقلاب یا پھر ایران کے دستوری انقلاب کا تجزیہ کریں تو یہ غلط ہوگا کہ ہم واقعات کی ظاہری صورتوں کو جو سیاسی، مذہبی اور ثقافتی ہوتی ہیں، کا مطالعہ کرنے لگیں، اور ان پر حکم لگانے لگیں اور یا حتیٰ انقلاب لانے والے افراد کے احساس کو معیار قرار دیں، جو اسے سیاسی، مذہبی یا ثقافتی تحریک سمجھتے تھے۔ ہمیں چاہیے کہ ہم ان تحریکوں کی اس حقیقی ماہیت اور ہویت پر توجہ دیں، جو معاشی اور مادی ہے، تاکہ حقیقت کا اصلی رخ ہمارے سامنے آئے۔ آج بھی ہم دیکھتے ہیں کہ دور حاضر کے مارکسٹ ہونے جس تاریخی تحریک کے بارے میں کچھ کہنا چاہتے ہیں، کچھ نہ جانتے ہوئے بھی ادھر ادھر سے چند جملے لے کر اس تحریک کے دور کے معاشی پہلو پر بحث فرمانے لگتے ہیں۔

2- تاریخ پر تسلط رکھنے والا قانون ایک جبری، حتمی اور انسان اور انسان کے ارادے سے ماوراء قانون ہے۔ ہم پچھلے ابواب میں اس موضوع پر گفتگو کر چکے ہیں کہ کیا تاریخ پر قوانین کی علت حکم فرما ہے؟ جس کا لازمہ ایک لحاظ سے علت و معلول کا ناگزیر ہونا ہے، ہم وضاحت کر چکے ہیں کہ بعض نے اتفاق کے عنوان سے اور بعض نے اس عنوان سے کہ انسان ایک آزاد اور خودمختار مخلوق ہے۔ قانون علیت کی حکمرانی کا انکار ہے اور اس کے نتیجے میں معاشرے اور تاریخ کے لئے اس قانون اور ناقابل تغیر ضوابط کی نفی کی ہے، لیکن ہم نے ثابت کیا ہے کہ یہ نظریے بے بنیاد ہے اور قانون علیت اور اس کے نتیجے میں معاشرے اور تاریخ پر علت و معلول کی ضرورت اسی طرح حکم فرما ہے جیسے دیگر امور پر۔ دوسری طرف ہم نے یہ ثابت کیا ہے کہ معاشرے اور تاریخ پر لاگو قوانین، ضروری اور کلی ہوتے ہیں کیوں کہ ان میں حقیقی وحدت ہوتی ہے تو یہ حقیقی وجود کے حامل ہیں۔ پس گذشتہ بیان کے مطابق معاشرے اور تاریخ پر ”ضروری“ اور ”کلی“ قوانین حکم فرما ہیں۔ ہم اس نوعیت کی ضرورت کو اصطلاحاً فلسفی ضرورت کہتے ہیں۔ یہ ضرورت تاریخی عمل کو قطعی اور ضروری قوانین کے تحت جاری رہنے کا حکم دیتی ہے۔

لیکن مارکسٹی جبر تاریخ جسے معاشی جبر بھی کہا جاتا ہے۔ فلسفی ضرورت کی ایک خاص تعبیر ہے۔ یہ نظریہ دو اور نظریوں سے مل کر بنا ہے۔ جن میں سے ایک فلسفی ضرورت ہی ہے جس کے مطابق کوئی واقعہ بغیر ضرورت (یعنی ضروری ہونے) کے وقوع پذیر نہیں ہوتا۔ وقوع میں آنے والا ہر واقعہ اپنے خاص پیدائشی اسباب کی بنیاد پر حتمی اور ناقابل اجتناب امر ہے اور اگر وہ علل نہ ہوتیں، تو محال اور ممتنع ہوتا۔ دوسرا نظریہ معاشرے کی مادی بنیاد کا دیگر بنیادوں پر مقدم ہونا ہے، جس کی ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ ان دونوں کا لازمہ تاریخ کا مادی جبر ہے یعنی ناگزیر ہے کہ عمارت بنیاد کے مطابق ہو، بنیاد بدل جائے تو عمارت کا بدلنا قطعی و حتمی ہے، اگر بنیاد تبدیل نہ ہو تو ناممکن ہے کہ عمارت بدل جائے، مارکسزم کے دعوے کے مطابق وہ چیز جو مارکسزی سوشلزم کو سائنسی بنا دیتی ہے اور عالم طبیعت کے دیگر قوانین کی طرح کا ایک طبیعی قانون بنا دیتی ہے، وہ یہی اصول ہے کیوں کہ اس اصول کے مطابق پندواری آلات جو معاشرے کی معاشی ساخت کا سب سے اہم حصہ ہیں، طبیعی قوانین کے مطابق اپنی ترقی اور پیشرفت کو جاری رکھتے ہیں۔ بالکل اسی طرح جس طرح مختلف پودوں اور حیوانات نے کئی سو کروڑ ملین سال کے تاریخی تسلسل کے دوران اپنی تدریجی ترقی کو جاری رکھا اور خاص مراحل میں نئی نوع میں داخل ہوئے اور جس طرح پودوں اور جانوروں میں رشد و کمال اور نوعی تبدیلی کا عمل کسی کے ارادے، خواہش اور آرزو سے آزاد ہے، اسی طرح پندواری آلات کے رشد و تکامل کی بھی یہی صورت ہے۔

پندواری آلات اپنی تدریجی ترقی کے ساتھ کچھ مراحل طے کرتے ہیں اور جس مرحلے پر بھی پہنچتے ہیں جبراً اپنے ساتھ معاشرے کے تمام امور کو بھی بدل دیتے ہیں اور کوئی ان کا راستہ نہیں روک سکتا اور قبل اس کے کہ وہ اپنی ترقی کے خاص مرحلے تک پہنچیں، سماجی ڈھانچے میں تبدیلی یا انقلاب ممکن نہیں تمام سوشلسٹ بلکہ کلی طور پر ہر وہ انصاف پسند انسان جو ان امکانات کو مدنظر رکھے بغیر جو پندواری آلات کی ترقی سے پیدا ہوتے ہیں، صرف انصاف کے قیام، جو سوشلزم اور معاشرے کو اجتماعی شکل دینے کے جذبے اور آرزو کو لے کر کوششوں میں مصروف ہے، عبث کام انجام دیتا ہے۔ کارل مارکس ”سرمایہ“ نامی کتاب کے مقدمے میں لکھتا ہے:

”وہ ملک جس نے صنعت کے اعتبار سے سب سے زیادہ پیش رفت کی ہے، ان ملکوں کے مستقبل کے لئے ایک نمونہ ہے،

حتیٰ اگر کوئی معاشرہ اس مرحلے تک پہنچ جائے کہ وہ اپنی حرکت پر حکمرانی کرنے والے قانون طبیعت کی راہ بھانپ لے تو جب بھی وہ نہ تو اپنی طبیعی پیش رفت سے متعلق مراحل کو پہلانگ سکے گا اور نہ ہی صدور فرامین کے ذریعے انہیں ختم کر سکے گا، لیکن وہ حاملگی کے دور اور پیدائش کی اذیت کو کم تر اور خفیف کر سکتا ہے۔“

مارکس اپنی گفتگو کے آخری حصے میں ایک ایسے نکتے کو پیش کرتا ہے جس کی طرف یا تو توجہ نہیں کی گئی یا بہت کم لوگوں نے اسے سمجھنے کی کوشش کی ہے، وہ دراصل ایک مفروضہ، سوال یا اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے۔

ممکن ہے کوئی یہ کہے طبیعت کی منظم اور مرحلہ وار پیش رفت کے زیر اثر معاشرے کی درجہ بدرجہ پیش رفت اس وقت تک جبری اور تخلف ناپذیر ہے جب تک انسان اسے نہ پہچانے اور قانون طبیعی کے راستے کو کشف نہ کرے۔ لیکن جوہی انسان کو اس کا علم ہو گیا، یہ انسان کے قابو میں آجائے گی اور انسان کو اس پر حکومت حاصل ہو جائے گی، لہذا کہتے ہیں: طبیعت جب تک سمجھ میں نہ آئے انسان پر حاکم ہے اور جس قدر اس کی شناخت ہو جائے اسی قدر انسان کی خدمت گزار بن جاتی ہے۔ مثلاً کوئی وبائی بیماری جب تک مشخص نہ ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ کن چیزوں سے وجود میں آتی ہے اور کن چیزوں سے اسے ختم کیا جا سکتا ہے، اس وقت تک انسان کی زندگی پر حکم علی الاطلاق ہوتی ہے، لیکن جوہی اس کی شناخت عمل میں آئی جیسا کہ آج کل پہچانی جاتی ہے، وہیں اس پر قابو پالیا جاتا ہے، ایسی بیماریوں کے نقصانات سے بچا جا سکتا ہے۔ یہی صورت سیلاب اور طوفان وغیرہ کی بھی ہے۔

مارکس یہ کہنا چاہتا ہے کہ معاشرے کی منظم اور مرحلہ وار پیش رفت ڈانٹا میکی تغیرات اور حرکات کی طرح ہے، یعنی جو اشیاء میں اندرونی طور پر خود بخود پیدا ہونے والی حرکات ہیں۔ جیسے پودوں اور جانوروں کی منظم نشوونما، یہ میکانیاتی حرکات و تغیرات میں سے نہیں ہیں جو بیرونی عوامل کے تحت اشیاء میں پیدا ہوتی ہیں، جیسے عالم طبیعت میں تمام فنی اور صنعتی تغیرات ہیں۔ کیڑے مار دواؤں کے ذریعے کیڑوں کا خاتمہ یا دوا کے ذریعے بیماری کے جراثیم کا خاتمہ اسی طرح کی چیز ہے۔ وہ مقام جہاں طبیعی قانون کی دریافت طبیعت کو کنٹرول کرنے کا سبب بنتی ہے اور انسان کے اختیار میں آتی ہے۔ میکانیاتی روابط اور قوانین ہوتے ہیں لیکن ڈانٹا میکل تبدیلیوں اور اشیاء کی اندرونی اور ذاتی حرکات کے بارے میں انسان کے علم و آگاہی کا کردار زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو ان قوانین سے ہم آہنگ کر کے ان سے استفادہ کرے۔

انسان پودوں کے اگنے، جانوروں کے نکال اور رحم میں جین پر حکم فرما قوانین کو دریافت کرنے کے بعد ایسے جبری اور ناقابل انحراف قوانین کو اخذ کر لیتا ہے، جن کے سامنے گردن جھکانے اور جنہیں تسلیم کرنے پر وہ مجبور ہے۔ مارکس کہنا چاہتا ہے کہ انسان کی معاشرتی پیش رفت جس کا انحصار پیداواری آلات کی ترقی اور تکامل پر ہے۔ ایک طرح کے ڈانٹا میکل اندرونی، ذاتی اور خود بخود ہونے والی ترقی ہے، جسے علم و آگاہی کے ذریعے نہیں بدلا جا سکتا اور جسے اپنی مرضی کی شکل نہیں دی جا سکتی۔ انسان کو جبراً سماجی تکامل کے خاص مراحل سے اسی طرح گذرنا پڑتا ہے جس طرح نطفہ رحم مادر میں مقرر اور معین مراحل سے گذرتا ہے۔ اس خیال کو ذہن سے نکالنا پڑے گا کہ ہم معاشرے کو وسطی مراحل سے نکال کر ایک دم آخری مرحلے تک لے جا سکیں گے یا یہ کہ اسے تاریخ کے بتائے ہوئے معین راستے سے ہٹا کر دوسری راہوں سے منزل مقصود تک پہنچا سکیں گے۔ مارکسزم سماجی تکاملی رفتار کو ایک نا اگہانہ طبیعی اور جبری رفتار جاننے کے باعث ایسی بات کرتا ہے، جیسی سقراط نے ذہن بشر اور اس کی تخلیق فطری کے بارے میں کی تھی۔ سقراط اپنی تعلیمات میں استفہامی روش سے استفادہ کرتا تھا اور اس بات کا معتقد تھا کہ اگر سوالات مرحلہ بمرحلہ منظم اور ذہنی عمل کی مکمل شناخت کے ساتھ ہو تو ذہن اپنی فطری اور قہری حرکت کے ذریعے خود ہی اس کا جواب فراہم کرتا ہے اور باہر سے تعلیم کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ سقراط ایک دایہ کا بیٹا تھا، وہ کہتا تھا: میں انسان کے ساتھ وہی کچھ کرتا ہوں، جو میرا ماں حاملہ عورتوں کے بارے میں انجام دیتی تھی۔ دایہ بچے کو نہینجناتی ماں کی طبیعت خود اپنے وقت پر بچے کو جنم دیتی ہے۔ اس کے باوجود دایہ کا وجود ضروری ہے۔ دایہ خیال رکھتی ہے کہ کوئی غیر طبیعی واقعہ رونما نہ ہو، جو ماں یا بچے کی تکلیف کا باعث ہے۔

مارکسزم کے اعتبار سے اگرچہ عمرانیات کے قوانین کی دریافت اور فلسفہ و تاریخ دونوں کا معاشرت کی تبدیلی پر کوئی اثر نہیں، پھر بھی انہیں اہمیت دینی چاہیے۔ سائنٹفک سوشلزم انہی قوانین کی دریافت کا نام ہے۔ کم سے کم جو اثر ان سے رونما ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ تخیلی سوشلزم اور خوابشاتی عدل پرستی سے نجات دیتا ہے، کیونکہ ڈانٹا میکل قوانین اس خصوصیت کے باوجود کہ ان سے تبدیلی ناممکن ہے، ایک امتیاز کے حامل ہیں اور وہ امتیاز پیش گوئی ہے۔ سائنٹفک عمرانیات اور سوشلزم کے پرتو میں ہر معاشرے کی وضعیت کو پرکھا جا سکتا ہے کہ وہ کس مرحلے میں ہے اور اس کے بارے میں پیش گوئی کی جا سکتی ہے اور نتیجاً یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ سوشلزم کا نطفہ ہر معاشرے کے رحم میں کس

مرحلے میں ہے اور ہر مرحلہ میں وہی توقع کی جانی چاہیے، جو اس کا تقاضا ہے اور بے جا توقعات نہیں کرنا چاہیے۔ ایک ایسی سوسائٹی جو ابھی جاگیر دارانہ نظام کے مرحلے میں ہے اس سے یہ توقع نہیں رکھنا چاہئے کہ وہ سوشلزم میں منتقل ہو جائے، بالکل اسی طرح جس طرح چار مہینے کے جین کی پیدائش کے انتظار میں نہیں بیٹھا جاتا۔ مارکسزم کی یہ کوشش ہے کہ وہ معاشروں کی قدرتی مخفی توانائی کے مراحل کو سمجھے اور ان کا تعارف کروائے اور معاشروں کو ایک دور سے دوسرے دور میں بدلنے کے جبری قوانین دریافت کرے۔

مارکسزم کے نظریے کے مطابق معاشروں کو چار مراحل سے گذر کر سوشلزم تک پہنچنا پڑتا ہے۔ ابتدائی اشتراکی دور، دور غلامی، دور سرمایہ داری اور دور سوشلزم بعض اوقات چار کے بجائے پانچ، چھ یا سات دور بھی ذکر کئے جاتے ہیں، یعنی دور غلامی، دور سرمایہ داری اور دور سوشلزم میں سے ہر دور مزید دو ادوار میں تقسیم ہو سکتا ہے۔

3- ہر تاریخی دور دوسرے دور سے با اعتبار ماہیت و نوعیت مختلف ہے، جس طرح بیالوجی کے اعتبار سے جانور ایک نوع سے دوسری نوع میں بدل جاتے ہیں اور ان کی ماہیت تبدیل ہو جاتی ہے۔ ادوار تاریخی بھی یہی کیفیت لئے ہوئے ہیں۔ اس رو سے ہر تاریخی دور اپنے سے متعلق مخصوص قوانین کا حامل ہے۔ کسی دور کے لئے اس سے قبل کے دور یا اس کے بعد کے دور کے قوانین کو اس کے مناسب حال نہیں جاننا چاہئے۔ جیسے پانی جب تک پانی ہے، مائعات سے متعلق خاص قوانین کے تابع ہے، لیکن جونہی وہ بھاپ میں تبدیل ہوا، وہ گذشتہ قوانین کے تابع نہیں رہتا بلکہ اب وہ گیسوں سے متعلق مخصوص قوانین کے تابع ہو جاتا ہے۔ معاشرہ بھی مثلاً جب تک فیوڈلز کے مرحلے میں ہوتا ہے، خاص قوانین سے اس کی وابستگی ہوتی ہے اور جب اس مرحلے سے گذر کر سرمایہ داری کے مرحلے میں قدم رکھتا ہے تو پھر جاگیر دارانہ نظام کے دور کے قوانین کو اس کے لئے باقی رکھنے کی کوشش کرنا فعل عبث ہے۔

اس اعتبار سے معاشرہ ایک ہی طرح کے ابدی اور جاودانی قوانین کا حامل نہیں ہو سکتا۔ تاریخی میٹریالزم اور معاشرے کی بنیاد اقتصادی ہونے کی بناء پر جاودانیت کا دعویٰ کرنے والا ہر قانون ناقابل قبول ہے اور یہی وہ جگہ ہے، جہاں تاریخی مادیت اور مذہب کی آپس میں نہیں بنتی، خاص طور پر اسلام سے جو بعض جاودانی قوانین کا قائل ہے۔

کتاب ”تجدید نظر طلبی“ میں ”سرمایہ“ کے دوسرے ایڈیشن کے ملحقات سے نقل کیا گیا ہے کہ

”ہر تاریخی دور، اپنے سے متعلق خاص قوانین کا حامل ہوتا ہے جو نہی زندگی ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے میں پہنچتی ہے، دوسرے قوانین اس پر لاگو ہوتے ہیں۔ معاشی زندگی اپنی تاریخی پیش رفت میں وہی صورت اختیار کرتی ہے، جیسے ہم بیالوجی کی دیگر شاخوں میں پاتے ہیں۔۔۔ معاشرتی آرگنزم اسی طرح ایک دوسرے سے مختلف و ممتاز ہوتے ہیں، جس طرح حیوانی اور نباتاتی آرگنزم۔“ 34

4. پیداواری آلات کی پیش رفت اس بات کا باعث بنی کہ آغاز تاریخ میں اختصاصی مالکیت وجود میں آئی اور معاشرہ استحصال کرنے والے اور ہونے والے دو طبقوں میں منقسم ہو گیا اور یہ دو طبقے ابتدائی تاریخ سے اب تک معاشرے کے دو بنیادی قطب (Pole) بنے ہوئے ہیں۔ ان دو طبقوں کے درمیان تضاد و کشمکش کا ایک دائمی سلسلہ جاری ہے۔ البتہ معاشرے کے دو قطبی ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ تمام کے تمام گروہ لازماً یا استحصال کرنے والے یا ہونے والے ہیں، ممکن ہے ان میں ایسے گروہ بھی ہوں، جو نہ استحصال کنندہ ہوں نہ استحصال یافتہ۔ مقصد یہ ہے کہ معاشروں کی تقدیر میں موثر واقعہ ہونے والے یہی وہ دو گروہ ہیں، جو دو اصلی قطب ہیں۔ باقی تمام گروہ ان دو اصلی گروہوں میں سے ایک کی پیروی کرتے ہیں۔

”تجدید نظر طلبی“ میں ہے:

”مارکس اور اینجلز کے پاس معاشرے میں طبقات کی تقسیم اور ان کی آویزش سے متعلق ہمیں دو طرح کے نمونے ملتے ہیں، ایک دو قطبی اور دوسرا کئی قطبی۔ طبقے کی تعریف ان دونوں نمونوں میں مختلف ہے پہلے نمونے میں طبقہ مزاجی اور دوسرے میں حقیقی۔“ 35

طبقہ کے پی دہائی ضوابط بھی مختلف ہیں۔ اینجلز ”جرمنی کے کاشت کاروں کی جنگ“ کے مقدمے میں ان دونوں نمونوں کی آپس میں دوستی کروانے اور ان سے ایک ہم جنس نمونہ بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ معاشرے میں متعدد طبقات اور ان طبقات میں مختلف گروہوں کی تشکیل کرتا ہے، لیکن اس کے عقیدہ کے مطابق ان طبقوں میں سے فقط دو طبقے قطعی تاریخی ذمہ داری کو پورا کر سکتے ہیں۔ ایک ”بورژوائی“ (سرمایہ دارانہ نظام) اور دوسرا ”پرولتاریائی“ (مزدورانہ نظام) کیونکہ یہ دونوں طبقے حقیقتاً معاشرے کے متضاد قطب ہیں۔ 36

مارکسزم کے فلسفہ کے مطابق جس طرح یہ بات محال ہے کہ معاشرے کی عمارت اس کی بنیاد پر مقدم ہو، اسی طرح یہ بات بھی محال ہے کہ معاشرہ کی بنیاد (یعنی معاشی، معاشرتی اور مالکیت سے متعلق تعلقات) کے اعتبار سے استحصال گر

اور استحصال شدہ دو طبقوں میں تقسیم ہو اور عمارت کے اعتبار سے اس میں وحدت باقی رہے۔ معاشرتی وجدان بھی اپنی جگہ دو حصوں میں تقسیم ہوگا، ایک استحصال گر وجدان اور دوسرا استحصال شدہ اور اس اعتبار سے معاشرے میں دو تصور کائنات دو ائیڈیالوجیز، دو اخلاقی نظام اور دو قسم کا فلسفہ وجود میں آئے گا۔

کوئی طبقہ، وجدان، ذوق اور طرز فکر کے اعتبار سے اپنے معاشی موقف پر سبقت نہیں لے جا سکتا۔ صرف جو چیز دو قطبی نہیں ہوگی وہ استحصال گر طبقے کے مختصات میں سے ہے۔ وہ ایک ”دین“ اور دوسری ”حکومت“ ہے۔ دین اور حکومت استحصال شدہ طبقہ پر تسلط جمانے کے لئے استحصال گر طبقہ کی خاص ایجادات ہیں۔ استحصال گر طبقہ معاشرے کے مادی ذرائع کا مالک ہونے کے اعتبار سے اپنے کلچر کو جس میں مذہب بھی شامل ہے، استحصال شدہ طبقے پر ٹھونستا ہے۔ اس رو سے ہمیشہ حاکم ثقافت یعنی حاکم تصور کائنات، حاکم ائیڈیالوجی، حاکم اخلاق، حاکم ذوق و احساس اور سب سے بڑھ کر حاکم مذہب استحصال گر طبقے ہی کی ثقافت ہوا کرتا ہے۔ استحصال شدہ طبقے کی ثقافت اسی کی طرح ہمیشہ محکوم ہوتی ہے، اس کی ترقی اور راہوں کو روک دیا جاتا ہے۔ مارکس ”جرمن ائیڈیالوجی“ میں کہتا ہے:

حاکم افکار، حاکم مادی تعلقات کے دانش مندانہ بیان سے ہٹ کر کوئی شے نہیں، یعنی مادی تعلقات بزبان افکار، یعنی وہی روابط جنہوں نے اس طبقے کو حاکم بنایا ہے۔ اس کی حاکمیت کے افکار، وہ افراد جو حکمران طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ دیگر چیزوں کے علاوہ ان کے پاس آگاہی بھی ہوتی ہے، لہذا وہ سوچتے بھی ہیں جب تک ان کی حکومت ہے، وہ عصر تاریخ کا تعین بھی کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ یہ کام وہ تمام سطحوں پر انجام دیتے ہیں، یعنی علاوہ دیگر چیزوں کے چونکہ سوچنے والے اور افکار کی تخلیق کرنے والے حکومت کر رہے ہوتے ہیں اور ان کے افکار وقت کے حاکم افکار ہوتے ہیں۔“ 37

حاکم اور استحصال گر طبقہ بالذات، رجعت پسند، قدامت پسند اور روایت پرست ہوتا ہے اور اس کا کلچر بھی حاکم اور ٹھونسنا ہوا کلچر ہوتا ہے، جو ایک رجعت پسندانہ اور روایت پرستانہ کلچر ہوتا ہے، لیکن استحصال شدہ طبقہ بالذات انقلابی، جمود شکن، پیش قدم اور مستقبل پر نظر رکھنے والا ہوتا ہے اور اس کا کلچر بھی محکوم ہوتا ہے جو ایک انقلابی، روایت شکن اور مستقبل پر نظر رکھنے والا کلچر ہوتا ہے۔ انقلابی ہونے کی لازمی شرط استعمار شدگی ہے یعنی صرف یہی طبقہ ہے جو انقلابی بننے کی استعداد رکھتا ہے۔

”تجدید نظر طلبی“ میں اینجلز کی اس عبارت کے بعد جو ”جرمن مینکاشت کاروں کی جنگ“ کے مقدمہ سے منقول ہے، لکھتا ہے:

”اس کے مقدمہ کے چھپنے کے ایک سال بعد جرمن سوشلسٹوں کی انجمن نے گواہ میں اپنے ایک پروگرام میں لکھا کہ مزدور کے مقابل تمام طبقے ایک رجعت پسند گروہ ہیں۔

مارکس نے اس جملے پر بڑی شدت سے تنقید کی، لیکن اگر ہم حقیقت پسندی سے کام لیں تو ہمیں یہ اعتراف کرنا ہوگا کہ مارکس نے جو کچھ اپنے قول میں کہا تھا، یہ بیچارے سوشلسٹ چونکہ اس کے دو قطبی اور کئی قطبی نمونے کے درمیان فرق کو سمجھنے سے قاصر تھے، اس لئے وہی کچھ کہہ سکتے تھے، جو انہوں نے کہا ہے اور اس کے علاوہ کوئی اور فیصلہ نہیں کر سکتے تھے، مارکس نے (کمیونسٹ پارٹی کے منشور سے متعلق) بیان میں طبقات کی موجودہ جنگ کو پرولتاریائی اور بورژوائی طبقات کی آپس میں جنگ سے مماثلت دی تھی اور کہا تھا کہ ان طبقات کے درمیان جو بورژوائی کے مخالف ہیں، صرف پرولتاریائی ایسا طبقہ ہے، جو حقیقتاً انقلابی ہے۔“ 38

مارکس نے بعض مقامات پر کہا کہ صرف پرولتاریائی طبقہ ایسا ہے جو اپنے اندر انقلابی ہونے کی تمام شرائط اور خصوصیات رکھتا ہے اور وہ شرائط و خصوصیات یہ ہیں:

- (1) استحصال شدگی جس کے لئے ضروری ہے کہ وہ طبقہ پیداوار دینے والا بھی ہو۔
 - (2) مالکیت نہ رکھنا (یہ اور پہلی خصوصیت کسانوں کے بھی شامل حال ہے)۔
 - (3) تنظیم جس کا لازمہ ایک مرکزیت ہے (یہ خصوصیت پرولتاریائی طبقہ کے لئے مخصوص ہے، جو ایک کارخانے میں باہمی تعاون سے کام کرتا ہے، لیکن کسان اس خصوصیت میں شامل نہیں ہیں، کیوں کہ وہ زمین کے مختلف حصوں میں بٹے اور بکھرے ہوئے ہیں)۔
- مارکس نے دوسری خصوصیت کے بارے میں کہا ہے، مزدور دو اعتبار سے آزاد ہے: ”ایک قوت کار بیچنے کے اعتبار سے اور دوسرے ہر طرح کی مالکیت سے آزاد ہے۔“
- پھر تیسری خصوصیت کے بارے میں ایک بیان میں کہتا ہے:
- ”صنعت کی ترقی یہی نہیں کہ پرولتاریائیوں کی تعداد کو بڑھاتی ہے بلکہ انہیں قابل توجہ عوامی گروہ کی صورت میں

متمركز بھی کرتی ہے، ان کی طاقت کو بڑھاتی ہے اور وہ خود بھی اپنی طاقت کو سمجھنے لگتے ہیں۔“ 39

مذکورہ بالا اصول کو ”آئیڈیالوجی کی بنیاد اور طبقاتی و اجتماعی بنیاد کے درمیان اصول مطابقت“ کا نام دیا جا سکتا ہے اور اصول کی بنیاد پر ہر طبقہ ایک خاص طرح کی سوچ، فکر، اخلاق، فن اور شعر و ادب وغیرہ کی تخلیق کرتا ہے، جو اس کی زندگی، معاش اور اس کے مفادات کی کیفیت کا تقاضا کرتی ہے۔ اسی طرح ہم اس اصول کو ”ہر فکر و نظر کی آرزو اور اس فکر و نظر کی سمت کے درمیان اصول مطابقت“ کا نام بھی دے سکتے ہیں، یعنی ہر فکر و نظر اور ہر اخلاقی یا مذہبی سسٹم جو کسی بھی طبقے سے ابھرتا ہے، اسی طبقے کے مفاد میں ہوتا ہے، محال ہے کہ کسی طبقے کا کوئی فکری سسٹم کسی دوسرے طبقے کی خیر و صلاح اور فائدے میں یا پھر کسی طبقے سے انسانیت کی خیر و صلاح میں کوئی فکری نظام ابھرے اور کوئی خاص طبقاتی رجحان اس میں نہ ہو، فکر و نظر میں اس وقت انسانیت کا پہلو اور طبقات سے ماورائیت ہو سکتی ہے، جب پیداواری آلات کا تکامل سب طبقات کی نفی کا متقاضی ہو، یعنی طبقاتی بنیاد کے تضاد کی نفی سے ہی آئیڈیالوجیز کے تضاد کی نفی ہوگی اور فکری مطمع نظر کے تضاد کی نفی سے ہی فکری سمتوں کے تضاد کی نفی ہوگی۔

مارکس اپنی جوانی کے زمانے کی بعض تحریروں (مثلاً ہیگل کے ”فلسفہ قانون پر انتقاد“ کے مقدمے) میں طبقات کے معاشی پہلو (منافع طلبی اور منافع دہی) سے زیادہ ان کے سیاسی پہلو (فرمانروائی اور فرمانبرداری) کا زیادہ قائل تھا اور اسی لئے اس نے طبقاتی کشمکشوں کی ماہیت کو آزادی اور ظلم سے نجات کی جنگ سے تعبیر کیا ہے۔ اس جنگ کے لئے اس نے دو مرحلوں کا ذکر کیا ہے:

ایک جزوی اور سیاسی مرحلہ اور دوسرا کلی اور انسانی مرحلہ کہتا ہے کہ پرولتاریائی انقلاب جو ”تاریخ کے قیدیوں“ کا آخری مرحلہ انقلاب ہے، بنیادی اہمیت کا حامل ہے، یعنی یہ وہ انقلاب ہے، جو انسان کو مکمل آزادی بخشنے، فرمانروائی اور غلامی کی تمام شکلوں کو مٹانے کے لئے وجود میں آتا ہے۔ مارکس اس مفہوم کی توجیہ میں کہ کس طرح ایک طبقہ اپنے اجتماعی موقف میں اپنے طبقاتی موقف سے آگے بڑھتا ہے اور اس کا مقصد کلی اور انسانی بن جاتا ہے، جو تاریخی میٹریالزم کے مطابق بھی درست ہے، اس طرح بیان کرتا ہے کہ چونکہ اس طبقے کی قید اور غلامی بنیادی ہے، لہذا اس کا انقلاب بھی بنیادی ہے۔ اس طبقے پر بطور خاص ناانصافی نہیں ہوئی بلکہ ناانصافی اس پر مسلط ہوئی ہے۔

اس رو سے وہ بھی صرف انصاف اور انسان کی نجات کا خواستار ہے، یہ بیان اولاً ”شاعری“ ہے سائنسی نہیں۔ ”بس نا انصافی اس پر مسلط ہوئی ہے“ کا مفہوم کیا ہے؟ کیا استحصال گر طبقہ قبلاً اپنے طبقے سے کسی طرح آگے بڑھ گیا اور اس نے ظلم کو حصول مفاد کے لئے نہیں بلکہ ظلم کی خاطر اور ناانصافی کو استحصال کے لئے نہیں بلکہ نا انصافی کی خاطر چاہا کہ پرولتاریائی طبقہ اس کے رد عمل میں صرف انصاف کا خواہاں ہو؟

مزید بر آں بالفرض استحصال گر طبقہ، سرمایہ داری کے دور میں ایک ایسی صورت اختیار کر لیتا ہے، جو تاریخی میٹریالزم سے ٹکراتی ہے اور یہ ایک طرح کا مثالی پسندانہ (Idealistic) نظریہ ہے۔ ”مکتبی اور طبقاتی بنیاد کے درمیان مطابقت“ کا اصول اس بات کا متقاضی ہے کہ کسی فکر کے مطمع نظر اور اس کی سمت کے درمیان مطابقت ہو، نیز یہ بھی کہ کسی فرد کا کسی عقیدے کی طرف جھکاؤ اس فرد کے طبقاتی میلانات کے ساتھ مطابقت رکھتا ہو، یعنی ہر فرد کا طبیعی میلان اسی مکتب فکر کی جانب ہوتا ہے، جو اس کے اپنے طبقے سے ابھرتا ہے اور اس مکتب کو اپنانا اس کے اپنے طبقے کے مفاد میں ہے۔

مارکسی منطق کے مطابق یہ اصول معاشرتی شناخت میں یعنی آئیڈیالوجی کی ماہیت کی شناخت اور میلانات کے اعتبار سے سماجی طبقات کی شناخت میں غیر معمولی طور پر مفید اور رہنما ہے۔

5- تاریخی میٹریالزم کا پانچواں نتیجہ یہ ہے کہ آئیڈیالوجی، دعوت و تبلیغ اور پند و نصائح جیسے امور کا کردار معاشرے یا طبقاتی سماج کو کوئی جہت دینے میں بہت محدود ہے، عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ مکتب، دعوت، برہان، استدلال، تعلیم و تربیت، تبلیغ، موعظہ اور نصیحت انسان کے وجدان کو مرضی کے مطابق ڈھال سکتے ہیں۔ یہ بات سامنے رکھتے ہوئے کہ ہر فرد، ہر گروہ اور ہر طبقے کا وجدان سماجی اور طبقاتی موقف کا بنایا ہوا ہے اور درحقیقت اس کے طبقاتی موقف کا جبری اور لازمی انعکاس ہے اور اس سے آگے یا پیچھے نہیں ہوسکتا، یہ سوچ کہ بنیاد کے اوپر کی عمارت سے متعلق مسائل جن کا ابھی تذکرہ ہو چکا ہے، سماجی انقلاب کا مبداء بن سکتے ہیں، معاشرے اور تاریخ کے بارے میں ایک آئیڈیالستک تصور ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ کہا جائے کہ ”روشن فکری“، ”اصلاح طلبی“ اور ”انقلابی ہونا“، ”خود انگیزی“ کا پہلو رکھتا ہے، یعنی طبقاتی محرومیت خود بخود روشن فکری، اصلاح طلبی اور انقلابی ہونا ہے اور بیرونی تعلیم و تربیت وغیرہ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا، کم از کم یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ ان امور کی حقیقی داغ بیل

طبقاتی موقف سے خود بخود پڑتی ہے۔ آئیڈیالوجی، رہنمائی اور باقی تمام روشن فکرانہ باتوں کا زیادہ سے زیادہ کردار یہ ہے کہ وہ طبقاتی تضاد اور درحقیقت محروم طبقے کے طبقاتی موقف کو ان سے متعارف کروائے اور بس۔ بتعبیر دیگر ان کی اپنی اصطلاح میں ”طبقہ فی نفسہ“ کو یعنی اس طبقے کو جو اپنی ذات میں خاص طبقہ ہے۔ ”طبقہ لنفسہ“ میں تبدیل کرے یعنی اس طبقے میں تبدیل کرے، جو اس کے علاوہ طبقاتی آگاہی بھی رکھتا ہو۔ بہر حال وہ تنہا فکری لیور (Lever) جو طبقاتی معاشرے میں کسی طبقے کو انقلاب کے لئے ابھار سکتا ہے، طبقہ کے اپنے موقف اور اپنے استحصال کے بارے میں آگاہی ہے لیکن ان طبقاتی معاشروں میں جہاں انسان استحصال کر اور استحصال شدہ گروہوں میں بٹا ہوا ہے اور ہر گروہ ایک طرح سے اپنے آپ سے بیگانہ بنا بیٹھا ہے اور معاشرتی وجدان دو حصوں میں بٹ گیا ہے، عدالت پسندی اور انسان دوستی جیسے انسانی اصول کوئی کردار ادا نہیں کر سکتے۔

ہاں البتہ جس دم پیداواری آلات کا تکامل جبراً پرولتاریائی حکومت کو جنم دے، طبقات معدوم ہو جائیں، انسان خود اپنی حقیقت کو طبقاتی سرحدوں سے الگ ہو کر پالے اور مالکیت سے دو حصوں میں تقسیم ہونے والا وجدان اپنی وحدت کو حاصل کر لے، تب انسان دوستی کے فکری اصول جو پیداواری آلات کی اشتراکی صورت کے آئینہ دار ہیں اپنا کردار ادا کر سکتے ہیں، پس جس طرح تاریخی ادوار کے اعتبار سے سوشلزم کو جو ایک خاص تاریخی دور سے ابھرنے والی حقیقت ہے، اپنی مرضی کے مطابق آگے یا پیچھے کے دور میں نہیں لایا جا سکتا (جیسا کہ خیالی پلاؤ پکانے والے سوشلسٹ اس امر کے خواہاں تھے) اسی طرح ایک خاص تاریخی دور میں بھی جہاں معاشرہ دو طبقوں میں تقسیم ہے، کسی طبقے کی مخصوص آگاہی کو دوسرے طبقے پر نہیں ٹھونسا جا سکتا اور مشترک انسانی آگاہی کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ لہذا طبقاتی معاشرے میں وہ عام اور کلی آئیڈیالوجی نہیں ابھر سکتی جو طبقاتی موقف کی حامل نہ ہو، ہر وہ آئیڈیالوجی جو طبقاتی معاشرے میں ظہور پذیر ہوتی ہے، بہر حال کوئی نہ کوئی طبقاتی رنگ ضرور رکھتی ہے اور نہ بفرض محال وجود پذیر ہوتو عملاً کوئی کردار ادا کر سکتی ہے۔ اس اعتبار سے مذاہب و ادیان کی تبلیغات یا کم از کم وہ باتیں جو ادیان و مذہب کے نام پر بصورت ہدایت و تبلیغ یا پند و نصیحت کی جاتی ہیں اور جن میں انصاف پسندی، عدل خواہی، انصاف طلبی اور انسانی مساوات کا پیغام ہوتا ہے، اگر فریب نہیں تو کم از کم خیالی اور تصوراتی ضرور ہے۔

6۔ ایک اور نتیجہ جسے ترتیب کے ساتھ آنا چاہیے، یہ ہے کہ لیٹروں، مجاہدوں اور انقلابی رہنماؤں کا مرکز آرزو جبراً اور لازماً استحصال شدہ طبقہ ہے۔

اب جبکہ یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچی کہ صرف استحصال شدہ طبقہ ہی وہ طبقہ ہے، جو روشن فکری، اصلاح طلبی اور انقلاب کے لئے آمادگی رکھتا ہے اور یہ سب چیزیں استحصال شدگی اور محرومیت سے وجود میں آتی ہیں اور بنیاد سے اوپر کے عوامل زیادہ سے زیادہ خود آگاہی میں طبقاتی تضاد کو داخل کرنے کے لئے ہوتے ہیں، تو بطریق اولیٰ ان ممتاز شخصیتوں کو جو اس روشن فکری کو استحصال شدہ طبقے کی خود آگاہی میں داخل کرتی ہیں ان کا اور اس طبقے کا درد ہونا چاہیے اور ان سب کو ایک زنجیر کے حلقے میں ہونا چاہیے تاکہ اس طرح کی خود آگاہی ان میں پیدا ہو سکے، جیسے کسی معاشرے کی عمارت کا تاریخی دور کے اعتبار سے اپنی بنیاد پر سبقت حاصل کرنا محال ہے اور جس طرح یہ محال ہے کہ ایک طبقے کا سماجی وجدان اپنے سماجی موقف پر مقدم ہو، اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ ایک شخص رہنما کی حیثیت سے اپنے طبقے پر مقدم ہو اور اپنے طبقے کے تقاضوں سے بڑھ کر تقاضے پیش کرے، اس اعتبار سے محال ہے کہ استحصال پسند طبقوں میں سے کوئی فردا اگرچہ استثنائی طور پر سہی، اپنے طبقے کے خلاف اور استحصال شدہ طبقے کے حق میں قیام کرے۔

کتاب ”تجدید نظر طلبی“ میں ہے:

”کتاب ”جرمن آئیڈیالوجی کی ایک جدت“، طبقاتی آگاہی پر ایک نیا تجزیہ ہے۔ اس کتاب میں مارکس اپنے گذشتہ تمام آثار 40 کے برخلاف طبقاتی آگاہی کو طبقے کی اپنی پیداوار جانتا ہے، نہ یہ کہ باہر سے یہ چیز اس پر وارد ہوئی ہے۔ حقیقی آگاہی ایک آئیڈیالوجی کے سوا کچھ نہیں کیوں کہ حتمی طور پر طبقے کے مفادات کو ایک عمومی شکل دینے کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن یہ امر اس بات کو نہیں روکتا کہ یہ آگاہی طبقے کے اپنے اندر سے پیدا ہونے والی آگاہی کی بنیاد پر اس کے مفادات پر استوار ہو، بہر حال طبقہ اس وقت تک پختگی حاصل نہیں کر سکتا جب تک وہ اپنی مخصوص آگاہی کو پا نہ لے۔“

”یہ امر مارکس کے نظر میں، طبقہ کے اندر فکری کام (نظریاتی کام اور رہنمائی کا کام) اور مادی کام کی تقسیم کرتا ہے۔ بعض افراد اس طبقے کے مفکر اور دانشور بن جاتے ہیں جب کہ دیگر افراد ان افکار اور ان اوبام کے مقابل زیادہ خود سپردگی رکھتے ہیں اور انہیں زیادہ مقبول کرتے ہیں۔“ 41

کتاب ”فقر فلسفہ“ اور ایک بیان میں مارکس کے مذکورہ نظریے کا تجزیہ کرتے ہوئے اسی کتاب میں مرقوم ہے:

”اس طرح طبقاتی آگاہی کا حصول اور ایک ”طبقہ نفسہ“ کی صورت اختیار کرنا پرولتاریا کا اپنا کام ہے۔ اقتصادی کشمکش کا خود انگیز نتیجہ ہے۔ اس انقلاب کو نہ تو وہ نظریاتی ماہرین لے کر آئے ہیں، جو مزدور تحریک سے باہر ہوتے ہیں اور باہر سے یہ نظریات لاتے ہیں اور نہ سیاسی پارٹیاں مارکس خیال پردازی کرنے والے سوشلسٹوں کی مذمت کرتا ہے کہ وہ اپنی پرولتاریائی خصلت کے باوجود ”پرولتاریا“ کی تاریخی خود انگیزتگی اور اس کی خاص سیاسی تحریک کو نہیں دیکھتے اور اپنے خیالی تانوں بانوں کو پرولتاریا کی خود انگیزتگی اور تدریجی تنظیم کی جگہ بصورت طبقہ دیکھنا چاہتے ہیں۔“ 42

یہ اصول بھی معاشرے، اس کے میلانات اور افراد کی شناخت میں کہ ان کا میلان کیا ہے؟ اور خاص طور پر قیادت اور معاشرے کی اصلاح کے دعویداروں کی شناخت میں مارکسٹھی منطق کے حوالے سے خاص اہمیت کا حامل ہے اور اسے ایک رہنما اصول قرار پانا چاہیے۔

اس گفتگو سے یہ بات سامنے آئی کہ مارکس اور اینجلز کسی ایسے روشن فکر گروہ کے قائل نہیں جو اپنے طبقے سے جدا اور بالاتر ہو اور نہ ہی ایسے گروہ کے قائل ہو سکتے ہیں، یعنی مارکسزم کے اصول انہیں اس کی اجازت نہیں دیتے اور اگر کہیں مارکس نے اپنے بعض آثار میں اس کے خلاف کچھ کہا ہے تو یہ ان موارد میں سے ہے، جو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مارکس وہاں پر مارکسٹ نہیں رہنا چاہتا۔ ہم بعد میں یہ بتائیں گے کہ ایسے موارد کچھ کم نہیں، فی الحال یہ سوال سامنے آتا ہے کہ مارکس اور اینجلز مارکسزم کے اصول کو سامنے رکھتے ہوئے، اپنے روشن فکرا نہ موقف کی کس طرح توجیہ کریں گے۔ ان میں سے کوئی بھی پرولتاریا طبقے سے تعلق نہیں رکھتا، یہ دونوں فلسفی ہیں، مزدور نہیں۔ پھر بھی انہوں نے محنت کشوں کے لئے ایک عظیم نظریے کو وجود بخشا، اس سلسلے میں مارکس کا جواب سننے سے تعلق رکھنا ہے۔ ”تجدید نظر طلبی“ میں ہے:

”مارکس نے بہت کم روشن فکروں کے بارے میں گفتگو کی ہے، ظاہراً وہ انہیں کسی خاص طبقہ میں شمار نہیں کرتا بلکہ دیگر طبقات کا ایک حصہ جانتا ہے خاص طور پر انہیں بورژوائی طبقے سے نسبت دیتا ہے۔

کتاب ”18 برومر“ میں مارکس خبر نگاروں، پروفیسروں، عدالت کے قاضیوں اور اکیڈمی کے ارکان کو بھی پادریوں اور فوجی افسروں کی طرح بورژوائی طبقے میں سے قرار دیتا ہے، اپنے بیان میں جب وہ محنت کش طبقے کے لئے کام کرنے والے نظریاتی ماہرین کا نام لینا چاہتا ہے، جن میں وہ خود اور اینجلز شامل ہیں اور جو پرولتاریائی بنیاد نہیں رکھتے، ان کا ذکر روشن فکروں کی حیثیت سے نہیں کرتا بلکہ وہ انہیں فرمانروا گروہ کا ایک طبقہ جو پرولتاریوں میں آگیا ہے اور ان کی تعلیم و تربیت کے لئے بہت سے عناصر لایا ہے، قرار دیتا ہے۔“ 43

مارکس ایسی کوئی توضیح پیش نہیں کرتا کہ آخر وہ اور اینجلز کس طرح حکمران طبقے کے آسمان سے لڑھکے اور محکوم طبقے کی زمین پر بیوی کر گئے اور قیمتی تحفے ان کی تعلیم و تربیت کے لئے آکاش سے دھرتی پر گرے اور وہ بہ تعبیر قرآن ”ذاتر بہ“ (جلد 16) اپنے ساتھ لائے، حق یہ ہے کہ جو کچھ مارکس، اینجلز اور ان کے وسیلے سے خاص افتادہ نچلے طبقے پرولتر کے نصیب میں آیا ہے، ابوالبشر آدم کے نصیب میں نہیں آیا، مذہبی روایات کے مطابق جنہوں نے آسمان سے زمین پر بیوی کیا، وہ آدم اپنے ساتھ اس طرح کا تحفہ نہیں لائے۔

مارکس اس بات کی وضاحت نہیں کرتا کہ آخر کیونکر پرولتر طبقے کا آزادی بخش نظریہ حیات فرمانروا طبقہ میں پروان چڑھا، اس کے علاوہ وہ اس کی وضاحت بھی نہیں کرتا کہ ”بیوی“ اور یہ نیچے اتر آنا ان دو حضرات کے لئے استثنائی طور پر امکان پذیر ہوا ہے یا دوسروں کے لئے بھی یہ بات ممکن ہے اور نیز وہ یہ بھی نہیں بتاتا کہ اب جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ آسمان اور زمین کے دروازے بعض اوقات ایک دوسرے پر کھلتے ہیں، تو کیا اس سے صرف ”بیوی“ کا عمل ہوتا ہے اور لوگ عرش و آسمان سے فرش و زمین کی طرف آتے ہیں یا کبھی ”معراج“ کی صورت رونما ہوتی ہے اور کیا بعض افراد زمین سے آسمان کی طرف بھی ”عروج“ پاتے ہیں؟

اور ایسا عروج عمل میں آئے تو آسمان والوں کے شایان شان ایسا کوئی تحفہ نہیں ہو گا، جسے اوپر جانے والے لوگ اپنے ساتھ لے جائیں۔ بنیادی طور پر زمین سے آسمان کو تحفہ لے جانے کی بات بے معنی ہے، بلکہ اگر معراج کی توفیق حاصل ہو اور آسمان میں جذب ہو کر نہ رہ جائیں اور پھر انہیں دوبارہ زمین کی طرف لوٹنا پڑے تو وہ بھی مارکس اور اینجلز کی طرح آسمان سے تحفے اپنے ساتھ لائیں گے۔

انتقادات

اب جب کہ نظریات مادیت تاریخ کے ”اصول“ اور ”نتائج“ پر سیر حاصل گفتگو ہو چکی ہو تو ضرورت اس بات کی ہے کہ اس پر تنقید اور تبصرہ ہو جائے۔

سب سے پہلے ہمیں اس نکتے کی وضاحت کرنا ہوگی کہ ہم یہاں نہ تو مارکس کی تمام کتب میں اس کے نظریات پر تنقید کے درپے ہیں اور نہ ہی کلی طور پر مارکسزم پر کوئی تنقید کرنا چاہتے ہیں، اس وقت ہم ”مادیت تاریخ“ یا بااصطلاح دیگر ”تاریخی میٹریالزم“ پر تنقید کرنا چاہتے ہیں، جو مارکسزم کا ایک ستون ہے اور بنیادی اعتبار سے مارکس کے نظریات پر مطلق تنقید کچھ اور چیز ہے اور ”مادیت تاریخ“ کی طرح مارکسزم کے کسی اصول پر تنقید اور چیز ہے۔ مارکس کے نظریات پر تنقید یعنی اس کے ان مجموعی نظریات کا جائزہ جسے اس نے زندگی کے مختلف ادوار میں مختلف کتابوں اور مختلف تحریروں میں قلم بند کیا ہے اور جس میں بے شمار تناقضات ہیں، اہل مغرب نے اس پر بڑی محنت سے کام کیا ہے۔ ایران میں جہاں تک مجھے معلوم ہے، ”تجدید نظر طلبی“ اس موضوع پر سب سے اچھی تحریر ہے، جس کے حوالے ہم نے اپنی کتاب میں جابجا پیش کئے ہیں۔ 44 لیکن مارکسزم یا اس کے اصولوں میں سے کسی ایک پر تنقید یا بالفاظ دیگر اس کے ایک اصول یا ان کئی اصولوں جو مارکسزم کی اساس سمجھے جاتے ہیں اور خود مارکس کی نظر میں بھی ناقابل تامل ہیں، یا پھر ایک یا چند ایسے اصولوں پر تنقید جو ہر چند خود اس کی نظر میں قطعی نہیں ہیں اور خود اس نے اپنے بعض آثار میں ان کے خلاف بھی کچھ کہا ہے، لیکن ان کا قطعی لازمہ مارکسزم کے اصول ہیں اور مارکس کا ان کے خلاف کچھ کہنا گویا مارکس کی مارکسزم سے ایک طرح کی علیحدگی ہے، مارکس کے نظریہ تاریخی مادیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم نے اس کتاب میں یہی کام کیا ہے، ہم نے یہاں مارکس کے قطعی اور مسلمہ اصولوں یا ان سے حاصل ہونے والے قطعی نتائج کو سامنے رکھتے ہوئے تنقید و تحقیق کی ہے۔

یہ بات تاریخ کے عجائبات میں سے ہے کہ مارکس جو اپنی فلسفی، معاشرتی اور معاشیاتی کتابوں میں کم و بیش ہر جگہ تاریخی میٹریالزم کا دم بھرنا تھا، اپنے زمانے کے بعض تاریخی واقعات کی تحلیل و تعلیل میں بہت کم نظریہ مادیت تاریخ کی طرف متوجہ ہوا، ایسا کیوں ہے؟ اس سوال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔ بات صرف مذکورہ موضوع پر ختم نہیں ہوتی، مارکسزم کے بہت سے مسائل میں مارکس کی روش متناقض ہے، یعنی نظریاتی اور عملی طور پر مارکسزم سے ایک طرح کی برگشتگی خود مارکس کی طرف سے مشاہدے میں آتی ہے، پس اس کے لئے کسی زیادہ جامع جواب کی ضرورت ہے۔

بعض افراد نے اس کا سبب ان کی زندگی کے مختلف ادوار کی خامی اور ناپختگی کو قرار دیا ہے لیکن یہ توجیہ کم از کم مارکسزم کے نقطہ نظر سے قابل قبول نہیں ہے۔ اس لئے آج مارکسزم کے جو کچھ اصول ہمارے سامنے ہیں، ان میں سے بہت سے مارکس کی جوانی یا درمیانی عمر کے دور سے متعلق ہیں جب کہ بہت سی وہ باتیں جو انحرافی سمجھی جاتی ہیں، جن میں سے اس کے اپنے سامنے کے بعض واقعات کی تحلیل بھی شامل ہے، اس کی زندگی کے آخری دور سے متعلق ہیں۔

بعض افراد نے اس اختلاف کو اس کی دویری شخصیت پر محمول کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ ایک طرف سے ایک فلسفی، صاحب نظر اور صاحب مکتب شخص تھا، جسے قطعی طور پر ایک یقین کا حامل ہونا چاہیے تھا، تاکہ وہ اصولوں کو قطعی اور ناقابل تردید گردانے اور پوری قوت سے واقعات کو اپنے ذہن میں اترتے ہوئے افکار کے مطابق ڈھالے۔ دوسری طرف وہ ایک علمی شخصیت اور علمی باطن کا حامل تھا اور اس کا علمی باطن اس بات متقاضی تھا کہ وہ ہمیشہ حقائق کے سامنے سر تسلیم خم کر دے اور کسی یقینی اصول کا پابند نہ ہو۔

بعض نے مارکس اور مارکسزم میں فرق روا رکھا ہے، ان کا دعویٰ ہے کہ مارکس اور مارکس کی فکر، مارکسزم کا ایک مرحلہ ہیں، مارکسزم اپنے جوہر میں ایک ترقی پذیر مکتب ہے۔ پس اگر مارکسزم نے مارکس کو پی چھہ چھوڑ دیا ہو، تو اس میں مضائقہ کی کون سی بات ہے؟

بعبارت دیگر اگر مارکس کا مارکسزم جو مارکسزم کا دور طفلی ہونے کے باعث قابل تردید ہے تو یہ اس بات کی دلیل نہیں کہ مارکسزم قابل تردید ہے، لیکن اس عقیدے کے حامل افراد اس بات کی وضاحت نہیں کرتے کہ مارکسزم کا اصلی جوہر کیا ہے؟ کسی مکتب کے ارتقاء پذیر ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کے اولین بنیادی اصول مستقل اور ناقابل تغیر ہوں اور جو کچھ اعتراض ہو، فروغ میں ہو، اصول اپنی جگہ ثابت رہیں وگرنہ کسی نظریہ کی تنسیخ اور اس کے کمال پذیر ہونے میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا، اگر ہم کسی ثابت اور باقی رہنے والے اصول کو شرط تکامل نہ جانیں تو پھر بات کیا رہ جاتی ہے، پھر کیوں نہ ہم بیگل ازم، سن سیمون، پروڈون یا ان جیسی دیگر ماقبل مارکس شخصیتوں سے اپنی گفتگو کا آغاز کریں اور بیگل، سن سیمونزم یا پروڈونزم کو ایک تکامل پذیر مکتب جانیں؟ اور مارکسزم کو ان مکاتب کے مراحل میں سے ایک مرحلہ قرار دیں؟

ہمارے خیال میں مارکس کے تناقضات کا سبب یہ ہے کہ مارکس بیش تر مارکسٹوں کی نسبت کم تر مارکسٹ ہے، کہتے ہیں کہ اس نے مارکسٹوں کے ایک مجمع میں جہاں وہ اپنے پچھلے نظریہ کے برخلاف نئے نظریہ کی حمایت میں بول رہا تھا

اور سننے والے اس کی گفتگو برداشت نہیں کر رہے تھے، کہا: ”میں اس پائے کا مارکسٹ نہیں ہوں جس پائے کے مارکسٹ آپ لوگ ہیں“ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنی عمر کے آخری حصے میں کہا: ”میں قطعاً مارکسٹ نہیں ہوں۔“

اپنے بعض نظریات میں مارکسزم سے مارکس کی جدائی کا سبب یہ تھا کہ مارکس کی ہوشمندی اور اس کے فکر و فہم کی بلندی سے یہ بات دور تھی کہ وہ سو فیصد مارکسٹ بن جائے۔ مکمل مارکسٹ بننا کسی قدر حماقت کا متقاضی ہے، تاریخی میٹریالزم جو مارکسزم کا ایک حصہ ہے اور جس پر ہماری گفتگو جاری ہے۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، کچھ ”اصول“ اور ”نتائج“ کا حامل ہے اور صرف مارکس کا ”عالم ہونا“ ہی نہیں بلکہ اس کا فلسفی ہونا اور اس کا مفکر ہونا، اسے اس بات کی اجازت نہیں دیتا تھا کہ وہ ان اصولوں اور نتائج کا ہمیشہ پابند رہے، اب ہم تنقیدات کی طرف آتے ہیں:

1- بے دلیل ہونا

سب سے پہلے تنقید یہ ہے کہ نظریہ ایک بلا دلیل تھیوری کی حد سے آگے نہیں بڑھتا۔ ہونا یوں چاہیے کہ ایک تاریخی فلسفی نظریہ یا تو اپنے زمانے کے عینی تاریخی حقائق کے تجربے پر مبنی ہو اور اسے دوسرے ادوار پر عمومیت دی جائے یا پھر یہ نظریہ ایسا ہو، جو ثابت اور مسلمہ فلسفی، منطقی اور علمی اصولوں کی بنیاد پر علم منطق کے قیاس و استدلال کے انداز پر ثابت ہو سکے۔

تاریخی میٹریالزم کی تھیوری ان میں سے کسی روش میں مبنی نہیں۔ اس راستے سے نہ تو ان حقائق کی توضیح ہوتی ہے، جو مارکس اور اینجلز کے زمانے سے متعلق ہیں، یہاں تک کہ اینجلز خود اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ میں نے اور مارکس نے اہمیت معاشیات کے بارے میں اپنی بعض کتابوں میں وہاں غلطی کا ارتکاب کیا ہے، جہاں ہم نے اپنے زمانے کے حقائق کا تجزیہ کیا ہے، چونکہ ہم خود حقائق کا سامنا کر رہے ہیں، ان غلطیوں سے میرا ہیں، چند ہزار سالہ انسانی تاریخ بھی ان کی تائید نہیں کرتی، یہاں تک کہ انسان جب فلسفی فرمودات کی کتب کا مطالعہ کرتا ہے، جن میں گذشتہ تاریخ کی مادیت تاریخ کے حوالے سے توجیہ ٹھونسے گئی ہے، تو ان لوگوں کی توجیہ و تاویل پر سخت حیرت ہوتی ہے، مثلاً کتاب تاریخ جہاں میں --- 45

2- بانیان مکتب کی تجدید نظر

جیسا کہ ہم بار بار عرض کر چکے ہیں، مارکس معاشرے کی معاشی بنیاد کو اصلی اور باقی پہلوؤں کو اس بنیاد پر تعمیرات سے تعبیر کرتا ہے اور اس تعبیر سے معاشی بنیاد پر تمام بنیادوں کی یکجانبہ وابستگی کا پتہ چلتا ہے، علاوہ بریں مارکس اپنے متعدد مذکورہ بیانات میں اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ تاثیر اور وابستگی بگ جانبہ ہے، یعنی معاشی عوامل تاثیر مرتب کرنے والے عوامل ہیں اور باقی تمام شعبے تاثیر لینے والے ہیں۔ معاشی عوامل خود سے آزادانہ طور پر عمل کرتے ہیں اور دیگر عوامل وابستہ عوامل ہیں۔

حقیقت تو یہ ہے کہ مارکس نے یہ تصریح کی ہو یا نہ کی ہو، مادے کی روح پر، مادی ضروریات کی معنوی ضروریات پر، سوشیالوجی کی نفسیات پر اور کام کرنے کی فکر پر برتری سے متعلق مارکس کے خاص نظریات اسی نقطہ نظر کا تقاضا کرتے ہیں۔ لیکن مارکس نے اپنی بہت سی تحریروں میں جدلیاتی منطق کی بنیاد پر ایک اور مسئلے کو پیش کیا ہے، جسے ایک طرح کا تجدید نظر اور کسی حد تک تاریخ کی مطلق مادیت سے انحراف کہا جا سکتا ہے اور وہ ہے مسئلہ تاثیر متقابل، تاثیر متقابل کے اصول کی رو سے علیت کے رابطے کو بیک طرفہ سمجھنا چاہیے، جس طرح ”الف“، ”ب“ کی علت اور اس میں موثر ہے۔ اسی طرح ”ب“ بھی اپنی جگہ ”الف“ کی علت اور اس کا موثر ہے بلکہ اس اصول کی بنیاد پر عالم طبیعت اور معاشرے کے تمام اجزاء کے درمیان ایک طرح کی وابستگی اور ایک طرح کی متقابل تاثیر پائی جاتی ہے۔ مجھے فی الحال اس سے کوئی بحث نہیں کہ اس صورت میں پیش کیا جانے والا جدلیاتی قانون درست بھی ہے کہ نہیں لیکن میں یہ کہوں گا کہ اس قانون کی بنیاد پر مادہ روح، کام اور فکر یا معاشی پہلو اور دیگر پہلوؤں میں سے ایک کی دوسرے پر ترجیح کی بحث ہی بے معنی ہو جاتی ہے کیوں کہ اگر دو چیزیں ایک دوسرے سے وابستہ رہیں اور ایک وجود دوسرے کے لئے ضروری ہو اور دونوں کا رہنا شرط وجود بن جائے تو پھر کسی کی ترجیح و تقدم رکھنے اور بنیادی ہونے کی بات بے معنی ہے۔

مارکس نے اپنے بعض بیانات میں اصلی اور غیر اصلی تمام امور کو معاشی بنیاد کے حوالے کیا ہے اور بنیاد اور عمارت کا ہرگز تذکرہ نہیں کیا، جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں، وہ اپنے بعض بیانات میں بنیاد اور اس پر عمارت دونوں کی

ایک دوسرے پر تاثیر کا قائل ہوا ہے، تاہم اس نے اصلی اور آخری کردار انبیاء کے حوالے کیا ہے، ”تجدید نظر طلبی“ میں مارکس کی دو کتابوں ”سرمایہ“ اور ”علم اقتصاد پر تنقید“ کے درمیان موازنہ کیا گیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ کتاب ”سرمایہ“ میں کتاب ”علم اقتصاد پر تنقید“ کی طرح یک طرفہ طور پر اقتصاد کی فیصلہ کن حیثیت کا ذکر کیا گیا ہے۔ مصنف لکھتا ہے:

”اس کے باوجود مارکس نے شعوری یا غیر شعوری طور پر اس تعریف پر اضافہ کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ بنیاد پر عمارت بنیاد کی ترجیح کے باوجود معاشرے میں اس کے لئے بنیادی کردار ادا کر سکتی ہے۔“ 46

مولف مزید لکھتا ہے کہ آخر حاکم اور فیصلہ کن کردار کی حامل ہونے کی حیثیت سے اقتصادی بنیاد ہمیشہ جو کردار ادا کرتی ہے اور اس بنیادی کردار میں کہ جو عمارت ادا کرتی ہے، فرق کی نوعیت کیا ہے؟ یعنی اگر عمارت کبھی بنیادی کردار ادا کرتی ہے، تو ایسی حالت میں وہ حکم فرما اور فیصلہ کن حیثیت کی بھی حامل ہوگی بلکہ پھر جسے ہم عمارت کہتے ہیں، وہ عمارت نہیں رہتی بلکہ بنیاد بن جاتی ہے اور بنیاد عمارت کی جگہ لے لیتی ہے۔ اینجلز نے اپنی عمر کے آخری حصے میں جوزف بلاک نامی ایک شخص کے نام جو خط لکھا ہے، اس میں وہ اس طرح گویا ہے:

”تاریخ کے مادی نظریے کے مطابق آخری مرحلے میں تاریخ کی فیصلہ کن عامل پیداوار اور زندگی کی حقیقی تجدید ہے۔“ 47

”میں نے اور مارکس نے اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا ہے، اب اگر کوئی مارکس کے بعد اس گفتگو کو مسخ کر کے اس سے یہ مطلب نکالتا ہے کہ معاشی عامل ہی بطور مطلق فیصلہ کن عامل ہے، تو وہ اس عبارت کو ایک مجرد، پھیکے اور بے ہودہ عبارت بناتا ہے۔ اقتصادی حالت بنیاد ہے جب کہ دیگر عناصر عمارت میں طبقاتی کشمکش کی سیاسی شکل اور اس کے نتائج یعنی کائناتی غلبے کے بعد کے حالات قانونی صورتیں، یہاں تک کہ شرکت کرنے والوں کے ذہن میں حقیقی کشمکشوں کے انعکاس، سیاسی، قانونی اور فلسفی نظریات، مذہبی اعتقادات اور اس سے رونما ہونے والے انقلابات، تاریخی واقعات پر اثر انداز ہوتے ہیں اور اکثر حالات میں حقیقی طور پر اس کی صورت گری کرتے ہیں۔ یہ تمام عوامل آپس میں عمل اور رد عمل کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کے درمیان محروم عوام کی اقتصادی تحریک اپنی راہ کے تضادات کو لازماً دور کر لیتی ہے۔“ 48

اس سے زیادہ تعجب خیز بات یہ ہے کہ اینجلز نے اپنے اسی خط میں اس غلطی اور بقول خود اس کے مسخ کو ایک حد تک اپنی اور مارکس کی ذمہ داری قرار دیا ہے۔ کہتا ہے:

”مجھے اور مارکس کو اس امر کے کچھ حصے کی ذمہ داری قبول کرنی چاہیے کہ جو بعض اوقات اس عامل اقتصادی کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ہم نے اپنے حریفوں کے مقابل بحالت مجبوری اس اقتصادی عامل کی تاکید کی پھر ہمارے پاس اتنا وقت تھا اور نہ موقع کہ ہم ان تمام عوامل کا حق ادا کر سکیں، جو متقابل عمل میں ان کے حصہ دار تھے۔“ 49

لیکن دوسرے لوگوں نے مارکس اور اینجلز کے اقتصادی عوامل پر انتہا پسندانہ تاکید کو اینجلز کے اظہار خیال کے بالکل برعکس پیش کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہ انتہا پسندانہ تاکید مخالف حریفوں کے سامنے نہیں بلکہ اس نظریے کے طرف دار قیہوں کے سامنے ان سے ان کے اسلحہ کو ہتھیانے کے لئے کی گئی ہے۔ تجدید نظر طلبی میں ”علم اقتصاد پر تنقید“ کی وجہ نگارش بیان کی گئی ہے، اس کتاب میں ہر دوسری کتاب سے زیادہ عوامل اقتصادی کے یک طرفہ کردار پر زور دیا گیا ہے، ہم اس کتاب کے مقدمے کی معروف عبارت قبل ازیں نقل کر چکے ہیں، بہر حال تجدید نظر طلبی میں ہے:

”علم اقتصاد پر تنقید“ کی تحریر کا دوسرا سبب پروٹون کی ہنڈی سے متعلق بنیادی قوانین پر مبنی کتاب تھی، اس کے علاوہ ڈاریمون پٹر اور پروٹون کی ایک اور کتاب بھی مذکورہ کتاب کی اشاعت کا سبب بنی۔ مارکس نے جس وقت دیکھا کہ ایک طرف سے اس کے رقیب یعنی پروٹون کے حامی افراد اور دوسری طرف سے لاسال کے معتقدین اقتصادی عوامل پر (انقلابانہ انداز میں نہیں بلکہ) اصلاح طلبانہ ڈھب سے زور دے رہے ہیں، تو اس نے چاہا کہ اس اسلحہ کو ان کے ہاتھوں سے چھین کر اسے انقلابی صورت میں بروئے کار لائے۔ اس کا لازمہ اس کے عقائد کی ”خشک شدگی“ اور ان کا عوام پسند ہونا تھا۔“ 50

مانو نے تاریخی مادیت کے مفہوم میں تجدید نظر اور اقتصاد کے اصل بنیاد ہونے کو چین کے حالات کی صورت اور اس کردار کی توجیہ کے لئے جو انقلاب چین اور اس کی اپنی قیادت نے عملاً انجام دیا ہے، یہاں تک پہنچایا ہے کہ اب یہ کہنا پڑتا ہے کہ تاریخی میٹریالزم اور اقتصاد کی اصل بنیاد ہونے کا مفہوم اور اس کے نتیجے میں گویا سائنسی سوشلزم جو تاریخی میٹریالزم پر مبنی ہے، سوائے لفظ اور جملہ بندیوں کے اور کچھ نہیں رہا ہے۔

مانو رسالہ تضاد میں ”اصلی تضاد اور اس کی حقیقی سمت“ کے عنوان سے لکھتا ہے:

”... کسی تضاد کی اصلی اور غیر اصلی سمتیں ایک دوسرے کی جگہ لے لیتی ہیں اور اس تبدیلی کے ساتھ واقعات اور اشیاء کی خصلتوں میں بھی تبدیلی آجاتی ہے، کسی تضاد سے متعلق پراسیس (Process) یا اس کے تکامل سے متعلق کسی معین مرحلے میں A اس کی اصلی سمت اور B غیر اصلی سمت کو تشکیل دیتی ہے۔ پراسیس کے دوسرے مرحلے یا دوسرے حصے میں کسی شے یا کسی واقعہ کے تکامل کے عمل میں جب کوئی سمت تضاد دوسری سمت سے ٹکر لیتے ہوئے کمزور یا طاقت ور ہو جاتی ہے، تو اس کے نتیجے میں ان دونوں سمتوں کے مقررہ مقامات ایک دوسرے سے بدل جاتے ہیں۔“ 51

اس کے بعد وہ لکھتا ہے:

”... بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ نظریہ (اصلی جہت کا بدل جانا) بعض تضادات کے سلسلے میں درست نہیں۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ پیداواری قوتیں (پیداواری قوتوں اور پیداواری روابط کے درمیان تضاد میں) کام (تھیوری اور پریکٹیکل کے مابین تضاد میں) اور اقتصادی بنیاد (اقتصادی بنیاد اور عمارت کے تضاد میں) تضاد کی اہم اور اصلی جہت کی تشکیل کرتے ہیں۔ گو تضاد کی دو سمتیں ایک دوسری سے اپنی جگہ نہیں بدلتیں۔ یہ فکر صرف میکانیاتی مادیت سے مختص ہے کہ جو جدلیاتی مادیت کے ساتھ کسی قسم کی قربت نہیں رکھتی، ظاہر ہے کہ پیداواری طاقتیں، کام اور اقتصادی بنیاد کلی طور پر اہم اور فیصلہ کن کردار کی حامل ہیں اور اس حقیقت کا منکر شخص میٹریالیسٹ نہیں ہے۔ تاہم ہمیں اس طرح ماننا ہوگا کہ پیداواری تعلقات، تھیوری اور عمارت معین شرائط کے تحت اپنے مقام پر ”اصلی اور فیصلہ کن کردار“ کے حامل ہو سکتے ہیں۔ اگر پیداواری تعلقات میں تبدیلی کے بغیر رشد و تکامل تک نہیں پہنچ سکتے، تو پھر پیداواری تعلقات کی تبدیلی ازلی اور فیصلہ کن کردار کی حامل ہو سکتی ہے۔ اگر لینن کی اس گفتگو کو کہ ”انقلابی تھیوری کے بغیر کسی انقلابی تحریک کا وجود ناممکن ہے۔“ آج کے دستور میں شامل کر لیا جائے، تو انقلابی نظریے کی تخلیق اور اشاعت بنیاد ی اور فیصلہ کن کردار حاصل کر لے گی۔ اگر عمارت (سیاست اور کلچر وغیرہ) اقتصادی بنیاد کی رشد و تکامل میں رکاوٹ بن جائے تو اس منزل پر سیاسی اور ثقافتی تحولات اصلی اور فیصلہ کن کردار کے حامل ہو جائیں گے، کیا ہم نے اس اصول کے تحت میٹریالیزم کی تنقیض و نفی کر دی ہے؟ برکز نہیں، اس لئے کہ ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ تاریخ کی پیش رفت کے عمومی راستے میں مادہ، روح کے لئے فیصلہ کن کردار ادا کرتا ہے اور وجود اجتماعی، اجتماعی شعور کو معین کرتا ہے، لیکن ساتھ ہی ہم اس بات کو بھی مانتے ہیں اور ماننا بھی چاہیے کہ روح، مادہ پر، اجتماعی شعور، اجتماعی وجود پر، اقتصادی بنیاد، عمارت پر متقابل اثرات کے حامل ہیں، اس طرح نہ صرف یہ کہ ہم میٹریالیزم کی تنقیض و نفی نہیں کرتے، بلکہ میکانیاتی مادیت کو رد کر کے جدلیاتی مادیت کی حمایت کرتے ہیں۔“ 52

جناب مانو نے اپنی گفتگو میں تاریخی میٹریالیزم کی مکمل تنقیض کی ہے۔ جناب مانو کہتے ہیں:

”اگر پیداواری تعلقات پیداواری قوتوں کے رشد و کمال کے اڑے آتے ہیں۔“ یا پھر ان کی یہ بات: ”جس دم انقلابی تحریک انقلابی نظریے کی محتاج ہو“، یا یہ گفتگو کہ ”اگر عمارت بنیاد کی ترقی و تکامل کی راہ میں حائل ہو“ یہ تمام باتیں وہ ہیں جو ہمیشہ سے ہوتی چلی آئی ہیں اور انہیں ہونا بھی چاہیے لیکن تاریخی میٹریالیزم کے مطابق پیداواری قوتوں کا ارتقاء لازمی طور پر پیداواری تعلقات میں تبدیلی پیدا کرتا ہے۔ انقلابی تبدیلی جبراً از خود پیدا ہو جاتی ہے اور عمارت جبراً بنیاد کی پیروی میں دگر گون ہو جاتی ہے۔“

کیا مارکس نے کمال صراحت کے ساتھ ”انتقاد بر اقتصاد“ کے مقدمہ میں یہ نہیں کہا:

”معاشرے کی پیداواری طاقتیں، ترقی و تکامل کے ایک خاص مرحلے میں موجود پیداواری روابط یا روابط مالکیت جو پیداواری قانونی اصطلاح ہے اور پیداواری قوتیں اب تک جن تعلقات میں اپنا عمل جاری رکھے ہوئے تھیں، سے ٹکرا جاتے ہیں۔ یہ تعلقات جو ماضی میں تولیدی طاقتوں کی ترقی کا ذریعہ تھے، اب ان کی راہ میں حائل ہو جاتے ہیں اور پھر معاشرتی انقلاب کا دور شروع ہو جاتا ہے اور معاشی یا اقتصادی اساس میں تبدیلی ساری عمارت کو کسی قدر سرعت کے ساتھ تباہ کر دیتی ہے۔“ 53

پیداواری طاقتوں کی ترقی کی راہ کھولنے کے لئے پیداواری روابط کی تبدیلی کا پیداواری قوتوں میں رشد کا تقدم، انقلابی فکر کو انقلابی عمل میں بدلنے کے لئے انقلابی تھیوری کی تدوین کا تقدم، بنیاد میں تبدیلی لانے کے لئے عمارت میں تبدیلی، کام پر فکر اور مادہ پر روح کے تقدم کے معنی سے واضح ہوتا ہے کہ اقتصادی شعبے کے مقابلے میں سیاسی اور فکری شعبے کو اصالت اور استقلال حاصل ہے اور اس سے مادیت کی نفی ہوتی ہے۔

مانو کا یہ کہنا کہ ”تائیر کو یک طرف جاننے کا مطلب جدلیاتی مادیت کی تنقیض ہے۔“

درست ہے لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ سوشلزم کی اساس اسی کی ضد پر قائم ہے، لہذا مجبوراً یا تو علمی سوشلزم کو ماننا اور جدلیاتی منطق کی تردید کرنا ہوگی یا پھر جدلیاتی منطق کو ماننا اور علمی سوشلزم کو رد کرنا ہوگا۔
 علاوہ بر یں جناب مانو کہتے ہیں:

”ہم جانتے ہیں کہ تاریخ کی پیش رفت کے عمومی عمل میں مادہ روح کے لئے معاشرتی وجود، معاشرتی شعور کے لئے فیصلہ کن کردار ادا کرتے ہیں، اس سے وہ کیا کہنا چاہتے ہیں! جب یہ بات تسلیم کر لی گئی کہ اصلی تضادات کی سمتیں آپس میں بدلتی رہتی ہیں، تو پھر کبھی پیداواری طاقتیں پیداواری تعلقات کو معین کرتی ہیں اور کبھی اس کے برعکس، کبھی سیاست، کلچر، طاقت، مذہب اور ان جیسی چیزیں معاشرے کی اقتصادی بنیاد کو تبدیل کرتی ہیں اور کبھی اس کے برعکس، پس کبھی مادہ، روح کو معین کرتا ہے اور کبھی اس کے برعکس، کبھی سماجی وجود، سماجی شعور کا خلق ہے اور کبھی برعکس۔“

حقیقت تو یہ ہے کہ جناب مانو نے جو کچھ تضادات کی بنیادی سمتوں کے تبدیل ہونے کے بارے میں کہا ہے، وہ دراصل مائو ازم کی توجیہ ہے کہ جو مارکسزم کے تاریخی میٹریالزم کی توجیہ کے بجائے عملاً اس کی ضد بن گئی ہے۔ ہر چند کہ وہ اسے بظاہر توجیہ ہی کی صورت دیتے ہیں، مانو نے عملاً یہ ثابت کیا ہے کہ وہ بھی مارکس کی طرح اس سے زیادہ سمجھ دار ہے کہ ہمیشہ مارکسٹ رہے، مانو کی قیادت میں آنے والے انقلاب چین نے عملی طور پر سائنٹفک سوشلزم اور تاریخی میٹریالزم اور بالآخر مارکسزم کی نفی کر دی ہے۔

چین نے مانو کی قیادت میں کسانوں کے ذریعے چین کے قدیم جاگیردارانہ نظام کو الٹ دیا اور اس کی جگہ سوشلزم کو رائج کیا، حالانکہ سائنٹفک سوشلزم اور تاریخی میٹریالزم کی رو سے اس ملک کو جو جاگیر دارانہ نظام کے مرحلے سے گذر رہا ہو، باعتبار ترتیب کیپٹل ازم اور صنعتی مرحلے میں داخل ہونا چاہیے اور اس مرحلے میں ترقی کی معراج پر پہنچنے کے بعد سوشلزم کی طرف بڑھنا چاہیے۔ تاریخی میٹریالزم کی رو سے جس طرح نطفہ ماں کے رحم میں دو مرحلے ایک ساتھ طے نہیں کر سکتا، معاشرہ بھی منظم اور سلسلہ وار مراحل سے گذرے بغیر آخری مرحلے تک نہیں پہنچ سکتا، لیکن مانو نے عملاً دکھا دیا کہ وہ ایسی دایہ ہے، جو چار مہینے کے جین کو صحیح و سالم مکمل اور بے عیب دنیا میں لا سکتی ہے۔ اس نے دکھا دیا کہ مارکس کے دعوے کے برخلاف، قیادت، جماعتی ترتیب، سیاسی سرگرمیاں، انقلابی تھیوری، معاشرتی معلومات گویا وہ تمام چیزیں جنہیں مارکس شعوری نوعیت دیتا ہے، وجودی نہیں، عمارت سمجھتا ہے، بنیاد نہیں اور جن کے لئے وہ اصالت کا قائل نہیں پیداواری تعلقات کو بدل سکتی ہیں اور ملک کو صنعتی بنا سکتی ہیں اور اس طرح عملاً سائنٹفک سوشلزم کو نظر انداز کر سکتی ہیں۔

مانو نے ایک اور طرح سے بھی تاریخ کے مارکسی نظریے کی تنقیض کی ہے:
 ”مارکسی نظریے یا کم از کم خود مارکس کے اعتبار سے، کسان طبقے کے پاس اگرچہ انقلابی ہونے کی پہلی اور دوسری شرط جو استحصال یافتہ ہونے اور مالکیت نہ رکھنے سے عبارت ہے، موجود ہے لیکن اس میں تمرکز، تعاون، تقابم اور اپنی طاقت سے آگاہی پر مبنی تیسری شرط موجود نہیں، لہذا کسان طبقہ کبھی بھی کسی انقلابی جدوجہد کو اپنے ذمہ نہیں لے سکتا، زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ کسی نیم زرعی اور نیم صنعتی معاشرے میں کسان طبقہ پرولتاریا کے انقلابی طبقے کا پروکار بن جائے، بلکہ مارکس کی نظر میں کسان طبقہ ذاتاً پست، رجعت پسند اور ہر طرح کی انقلابی تخلیق سے خالی ہے۔ 54

مارکس اینجلز کے نام اپنے ایک خط میں پولینڈ کے انقلاب سے متعلق موضوع میں دیہاتیوں کے بارے میں لکھتا ہے:
 ”دیہاتیوں، ذاتاً رجعت پسند، ان پست لوگوں کو۔ کبھی جنگ میں نہیں بلانا چاہیے۔“ 55
 لیکن مانو نے اسی بالذات رجعت پسند طبقے اور انہیں پست فطرتوں کو جنہیں جنگ اور پیکار میں نہیں بلانا چاہیے، ایک انقلابی طبقہ بنایا اور ایک قدیم حکومت کا تختہ الٹ دیا۔ مارکس کی نگاہ میں کسان صرف یہی نہیں کہ کسی ملک کو سوشلزم کی طرف نہیں لے جا سکتے بلکہ جاگیردارانہ نظام کی کیپٹل ازم میں منتقلی میں بھی ان کا کوئی حصہ نہیں، وہ طبقہ جو معاشرے کو فیوڈلزم سے کیپٹل ازم میں منتقل کرتا ہے اور اس تاریخی لمحے میں انقلابی خصلت کا حامل ہوتا ہے، بورژوائی طبقہ ہے نہ کہ کسان، لیکن مانو نے اسی پست اور بذاتہ رجعت پسند طبقے کے ذریعے دو منزلوں کو ایک ساتھ طے کر لیا اور فیوڈلزم سے ایک دم سوشلزم میں پہنچا۔

پس مانو کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ مارکسزم سے اتنی دوری اختیار کرنے کے ساتھ مائو ازم کی توجیہ کے لئے تضادات کی اصلی سمتوں کے تبدیل ہونے کی بات کرے اور زبان پر لائے بغیر اس طرح ظاہر کرے کہ گویا وہ مارکسزم، تاریخی میٹریالزم اور سائنٹفک سوشلزم کی عالمانہ تفسیر کر رہا ہے۔

مانو نے اس درس کو کہ ”ایک مارکسٹ کے لئے ضروری ہے وہ بوقت ضرورت عملاً مارکسزم سے علیحدہ ہو جائے، اپنے

معتبر پیش رو ”لینن“ سے سیکھالینن نے مائو سے پہلے روس میں انقلاب بپا کیا اور یہ وہ وقت تھا جب روس ایک نیم صنعتی اور نیم زرعی ملک تھا، اس نے پہلی بار ایک سوشلسٹ ملک کی بنیاد ڈالی۔ لینن نے دیکھا کہ اس کی عمر اس بات کے لئے کافی نہیں ہے کہ وہ اتنا صبر کرے کہ روس ایک مکمل صنعتی ملک بن جائے اور کیپٹل ازم اور محنت کشوں کا استحصال آخری مرحلہ تک پہنچ جائے اور شعور کو بیدار کرنے والی تحریک بطور خود ایک انقلاب برپا کر دے اور ایک مکمل تبدیلی سامنے آئے، اس نے دیکھا کہ اگر وہ اس انتظار میں بیٹھا رہے کہ اس حاملہ عورت کی حاملگی کا دور ختم ہو، اسے درد زہ رونما ہوا اور پھر وہ دایہ کے فرائض انجام دے تو اسے دیر ہو جائے گی لہذا اس نے عمارت سے اپنا کام شروع کیا، اس نے پارٹی، سیاست، انقلابی نظریے، جنگ اور طاقت سے کام لے کر روس کے نیم صنعتی ملک کو آج کا ایک سوشلسٹ ملک بنا دیا۔

لینن نے عملی طور پر اس ضرب المثل کو سچ کر دکھایا کہ ”ایک گرہ سینگ ایک گز لمبی دم سے بدرجہا بہتر ہے“ وہ مارکس کی ایک گز لمبی دم کے انتظار میں نہیں بیٹھا کہ روسی معاشرے کی اقتصادی بنیاد اپنے آپ ڈانٹامک تحریک سے کبھی کوئی شورش بپا کرے اور انقلاب رونما ہو، اس نے اپنی زرد سیاست، جماعتی تعلیمات اور سیاسی آگاہی پر مبنی ایک گرہ والی ”سینگ“ سے استفادہ کیا اور کامیاب رہا۔

3. بنیاد اور عمارت کے جبری تطابق کا بطلان

تاریخ مادیت کے نظریے کی رو سے معاشروں میں ہمیشہ یہ ضروری ہے کہ عمارت اور بنیاد کے درمیان ایک طرح کی مطابقت پائی جائے اور وہ اس طرح ہو کہ عمارت سے بنیاد اور بنیاد سے عمارت کی شناخت ہو سکے۔ (جیسے علم منطق میں برہان انی ہوتی ہے، جس سے حاصل ہونیوالی معرفت نیم کامل ہوتی ہے اور برہان لمی سے حاصل ہونیوالی معرفت کامل ہوتی ہے) اگر بنیاد دگرگوں ہو اور عمارت و بنیاد کا تطابق بگڑ جائے تو لازماً معاشرے کا توازن بھی بگڑ جائے گا اور ایک بحران رونما ہوگا جس کے نتیجے میں بہر حال عمارت کم و بیش تیزی کے ساتھ تباہی سے دوچار ہوگی، مگر جب تک بنیاد اپنی پہلی حالت پر باقی رہے گی۔ عمارت بھی لازمی طور پر اپنی جگہ پر مستحکم رہے گی، دور حاضر کے تاریخی واقعات نے عملاً اس کے الٹ ثابت کیا ہے، مارکس اور اینجلز نے اقتصادی بحرانوں جو 1827ء سے 1847ء کے دوران رہے، کے بعد سیاسی اور اجتماعی انقلابات دیکھے اور یہ سمجھے کہ معاشرتی انقلابات اقتصادی بحرانوں کا ضروری اور لاینفک نتیجہ ہوتے ہیں۔

لیکن مولف ”تجدید نظر طلبی“ کہتا ہے کہ:

”تاریخ کا مذاق دیکھئے کہ 1847ء سے آج تک صنعتی ممالک میں ہمیں کوئی ایسا اقتصادی بحران نظر نہیں آیا، جو انقلاب ساتھ لایا ہو، اسی مارکس کے زمانے میں اور اس کی موت سے پہلے چار مرتبہ پیداواری طاقتیں پیداواری تعلقات سے ٹکرائیں اور کوئی انقلاب نہیں آیا اور بعد میں جے شویشٹر جیسے بعض ماہرین معاشیات اس نتیجے پر پہنچے کہ انہوں نے ان بحرانوں کو ”تعمیری تباہی“ کہا اور معاشی توازن اور ترقی کو واپس پلٹانے کے لئے انہیں ایک قابل اطمینان درجہ قرار دیا۔“

انگلیڈ، جرمنی، فرانس اور امریکہ جیسے ملکوں نے عظیم صنعتی ترقیاں حاصل کیں اور سرمایہ داری کو اپنی انتہائی بلندی تک پہنچایا۔

مارکس کا خیال تھا کہ یہ وہ ممالک ہوں گے، جن میں سب سے پہلے مزدور رہنما انقلاب رونما ہوگا اور یہ سب سوشلسٹ بن جائیں گے، مگر اس کے برعکس ان کے سیاسی، قانونی اور مذہبی نظام اور وہ کچھ کہ جسے وہ عمارت کہتا تھا، میں کوئی تبدیلی نہیں آئی، جس بچے کی پیدائش کا مارکس کو انتظار تھا اس نے اپنے نو ماہ پورے کر لئے اور نو سال بھی گزار دیئے بلکہ 90 سال بھی بیت گئے، مگر ابھی تک پیدا نہیں ہوا اور اب آئندہ بھی اس کے پیدا ہونے کی امید نہیں ہے۔ البتہ یہ حکومتیں جلد یا بدیر ختم ہونے والی ہیں، لیکن ان ملکوں میں جس انقلاب کی امید کی جارہی ہے، وہ قطعاً مزدور انقلاب نہیں ہوگا اور تاریخ کا مارکسی نظریہ کسی طرح بھی درست ثابت نہیں ہوگا اور یہی حال سوشلسٹ ممالک اور ان پر حکومت کرنے والوں کا بھی ہوگا، یہ بھی اپنے اس حال میں باقی نہیں رہیں گے، لیکن آئندہ آنے والی حکومت ہرگز سرمایہ دارانہ حکومت نہیں ہوگی۔

ان کے مقابلے میں ہم دیکھتے ہیں کہ مشرقی یورپ، ایشیاء اور جنوبی امریکہ میں بعض ممالک سوشلزم تک پہنچے ہیں، جب کہ ابھی ان کے جننے کا موقع نہیں آیا تھا، آج ایسے ممالک بھی ہمارے سامنے ہیں، جو بنیاد، کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مشابہ اور برابر ہیں، لیکن عمارت کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں، اس کی بہترین مثال امریکہ اور روس

ہیں، امریکہ اور جاپان بھی ایک جیسی حکومت (سرمایہ دارانہ نظام) کے حامل ہیں، لیکن سیاست، مذہب، اخلاق، آداب اور فنون میں یہ دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں، لیکن ان کے مقابل ایسے ممالک بھی ہیں جو مکمل طور پر معاشی حالات کے ساتھ مذہبی اور سیاسی نظام کے اعتبار سے یکساں اور مشابہ عمارت کے حامل ہیں۔ یہ باتیں ہمیں بتاتی ہیں کہ بنیاد اور اس پر قائم عمارت کے درمیان وہ ضروری تطابق جو تاریخی میٹریالزم کا لازمہ ہے، سوائے توہم کے اور کچھ نہیں۔

4. آئیڈیالوجی کی اپنے دور سے عدم مطابقت

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، تاریخی مادیت کی رو سے تاریخ کے کسی بھی دور میں عمارت، بنیاد پر سبقت نہیں لی جا سکتی۔ لہذا ہر دور کی معلومات لازماً اسی دور سے وابستہ ہوتی ہیں اور جب وہ دور ختم ہوجاتا ہے، تو وہ معلومات بھی کہنہ اور منسوخ ہوجاتی ہیں اور تاریخ کے ریکارڈ میں محفوظ کر لی جاتی ہیں۔ معلومات، فلسفے، منصوبے، پیش گوئیاں اور مذاہب سب اسی دور کے تقاضوں کی جبری پیداوار ہیں، جس میں وہ ظہور پذیر ہوئی ہیں اور دوسرے دور کے تقاضوں کے ساتھ میل نہیں کھاتیں، لیکن عملاً اس کے برعکس ثابت ہوا ہے، ادیان و مذاہب کا ذکر کیا! بہت سے فلسفے، بہت سے شخصیتیں، بہت سے افکار اور کتنے ہی ایسے افکار ہیں، جنہوں نے وقت کے مادی تقاضوں کو وجود بخشا، لیکن وہ آج بھی تاریخ بشریت کے افق پر تابندہ ہیں، عجیب بات یہ ہے کہ مارکس یہاں بھی اپنی بعض باتوں میں مارکسزم سے علیحدہ ہو گیا ہے، وہ اپنی معروف کتاب ”جرمن آئیڈیالوجی“ میں لکھا ہے:

”کبھی کبھار یوں لگتا ہے کہ آگاہی اپنے ہم عصر تجربی تعلقات پر مقدم ہوگئی ہے۔ اس طرح ایک زمانہ بعد کی کشمکشوں میں دور ماقبل کے مفکرین کی باتوں سے حجت کی حیثیت سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔“ 56

5. ثقافتی ترقی کا استقلال

تاریخی مادیت کی رو سے معاشرے کی علمی و ثقافتی بنیاد، سیاست، قضاوت اور مذہب کی طرح اقتصادی بنیاد سے وابستہ ہے اور اس سے ہٹ کر بطور جداگانہ اور مستقل حیثیت سے اس کی ترقی کا امکان نہیں۔ معاشرے کے پیداواری آلات اور اقتصادی بنیاد کی ترقی ہی علم کو آگے بڑھاتی ہے۔ اولاً ہمیں معلوم ہے کہ پیداواری آلات انسانی وجود کے بغیر ہرگز از خود ترقی نہیں کرتے۔ انسانی عالم طبیعت اور انسان کی محنت طلب، جستجو مل جل کر پیداواری آلات کو ترقی اور تکامل سے ہمکنار کرتے ہیں۔ پیداواری آلات اور انسان کی ترقی و تکامل باہم مربوط ہیں، لیکن یہاں موضوع گفتگو یہ ہے کہ ان میں کون کس پر مقدم ہے؟ کیا انسان پہلے کچھ دریافت کرتا ہے اور پھر اسے عمل کی منزل میں لا کر صنعت کو وجود عطا کرتا ہے یا پہلے صنعت وجود میں آتی ہے اور پھر انسان کچھ دریافت کرتا ہے؟ بلاشبہ دوسری بات درست ہے۔

ظاہر ہے کہ فنی اصولوں اور سائنسی قوانین کی دریافت انسان کے تجربہ اور تجسس سے ہوتی ہے، اگر انسان عالم طبیعت کو سمجھنے کی کوشش نہ کرے، تجسس اور تجربے سے کام نہ لے تو وہ فطرت کے قوانین میں سے کسی سائنسی قانون کو دریافت نہیں کر سکتا اور کوئی فنی اصول اس کے ہاتھ نہیں لگ سکتا، بات یہ نہیں ہے، گفتگو اس امر میں ہے کہ کیا تجسس اور تجربے کے بعد انسان کے اپنے اندر عملی نشوونما ہوتی ہے اور پھر وہ اپنے وجود کے باہر فنی آلات کی تخلیق کرتا ہے یا معاملہ اس کے برعکس ہے؟ بلاشبہ پہلی صورت درست ہے۔ علاوہ بریں ”رشد“ یا ”تکامل“ کی تعبیر انسان کے لئے ”حقیقی“ ہے اور فنی اور پیداواری آلات کے لئے ایک ”مجازی“ تعبیر ہے۔ حقیقی رشد و تکامل وہ ہے، جس میں ایک عینی حقیقت ادنیٰ سے اعلیٰ مرحلے میں آئے اور مجازی رشد وہ ہوتا ہے، جہاں ایک عینی حقیقت اپنے آپ کو تبدیل نہ کرے، ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے میں نہ جائے بلکہ معدوم و منسوخ ہوجائے اور اس سے مختلف حقیقت اس کی جگہ لے لے۔

مثلاً بچے کا بڑا ہونا درحقیقت ایک حقیقی رشد و تکامل ہے، لیکن جب کوئی استاد کسی کلاس کو پڑھا رہا ہو اور بعد میں اس سے زیادہ فاضل اور زیادہ تجربہ کار استاد اس کی جگہ لے لے، تو کلاس کی تدریسی حالت میں ترقی ہوگی اور جماعت تکامل پائے گی، لیکن یہ تکامل ایک مجازی تکامل ہوگا، اوزار سازی کے دوران انسانی تکامل ایک حقیقی تکامل ہے۔ واقعاً انسان روحانی طور پر نشوونما پاتا ہے اور تکامل سے ہمکنار ہوتا ہے، لیکن صنعتی تکامل موثر کاروں کے تکامل کی طرح جس میں ہر سال ایک نیا کامل ماڈل نئی ٹیکنیک کے ساتھ بازار میں آجاتا ہے۔ ایک مجازی تکامل ہے یعنی اس میں ایک عینی حقیقت ادنیٰ سے اعلیٰ مرحلے میں نہیں پہنچتی، گذشتہ سال کی موثر موجودہ سال میں زیادہ آسانشات کی حامل نہیں ہوتی، بلکہ معدوم و منسوخ ہو جاتی ہے اور میدان سے نکل جاتی ہے اور اس کی جگہ دوسری گاڑیاں لے لیتی ہیں۔

بعبارت دیگر ایک ”ناقص“ چیز کا خاتمہ ہوتا ہے اور دوسری ”کامل“ چیز اس کی جگہ لے لیتی ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ ایک

چیز دو ادوار میں نقص سے کمال کی طرف آئے، وہاں جہاں حقیقی اور مجازی تکامل ایک دوسرے کے دوش بدوش ہوں، ظاہر ہے کہ حقیقی تکامل اور مجازی فروغ ہوگا۔ مزید یہ کہ یہ امر صرف فنی علوم کے سلسلے میں ہے۔ طب، نفسیات، عمرانیات، منطق، فلسفہ، ریاضی اور ان جیسے علوم میں ہرگز اس طرح کی بیک طرفہ وابستگی کی تائید نہیں ہو سکتی، علوم کی پیش رفت کی اقتصادی اور مادی حالات سے وابستگی ایسی ہی ہے، جیسی اقتصادی اور مالی حالات کی علوم کی پیش رفت سے وابستگی جیسا کہ کشملر، مارکسزم کے خلاف لکھتے ہوئے کہتا ہے:

”یقیناً مادی اور معاشی حالت کلچر کے عالی شان مظاہر کی لازمی شرط ہے، لیکن اتنی ہی یہ بات بھی مسلم ہے کہ روحانی اور اخلاقی زندگی بذات خود بھی ایک پیش رفت کی حامل ہے۔“ 57

فرانس کا اگسٹ کانٹ انسان اور انسانیت کا خلاصہ ”ذہن“ کو قرار دیتا ہے جو انسان کی انسانی صلاحیتوں کا ایک حصہ ہے اور انسان کی روحانیت کا نصف ہے۔ اگر اس کے اس بیان کا نقص دور کر دیا جائے تو اجتماعی تکامل میں اس کا نظریہ مارکس کے نظریے سے بدرجہا بہتر اور برتر ہے۔ اگسٹ کانٹ کہتا ہے:

”تاریخ کی اجتماعی اور معاشرتی صورتیں ایک ایسے دقیق علمی جبر کے تابع ہیں جو انسان معاشرہ کے ناقابل اجتناب انقلاب کی صورت میں انسانی ذہن کے ترقیاتی فرمان کے تحت ظاہر ہوتے ہیں۔“ 58

6- تاریخی میٹریالزم خود اپنی تنسیخ کرتا ہے

تاریخی مادیت کی رو سے ہر فکر، ہر سوچ، ہر علمی یا فلسفی نظریہ اور ہر اخلاقی نظام چونکہ ایک خاص مادی اور معاشی شرائط کا نتیجہ ہے اور اپنی مخصوص عینی شرائط سے وابستہ ہے، لہذا اس کی اپنی کوئی مطلق حیثیت اور ساکھ نہیں ہو سکتی بلکہ اس کا تعلق اس کے اپنے خاص زمانے سے ہے اور جب وہ زمانہ بیت جاتا ہے اور مادی اور معاشی شرائط میں تبدیلی آجاتی ہے، جو جبری اور ناگزیر ہوتی ہے، تو وہ فکر، وہ سوچ، وہ فلسفی یا علمی نظریہ اور وہ اخلاقی نظام بھی اپنی صحت اور اپنی افادیت کھو دیتا ہے اور اس کی جگہ دوسری فکر اور دوسرا نظریہ لے لیتا ہے۔

اس بناء پر تاریخی میٹریالزم بھی جو فلسفیوں اور بعض ماہرین عمرانیات کی طرف سے پیش کیا گیا ہے، اسی کلی قانون کے دائرے میں آتا ہے، کیونکہ یہ قانون اگر اس کے شامل حال نہ ہو تو پھر استثناء واقع ہوجاتا ہے۔ لہذا ایسا سائنسی اور فلسفی قانون یا قوانین موجود ہیں، جو اصالت رکھتے ہیں اور کسی معاشی بنیاد کے تابع نہیں ہیں اور اگر خود اس قانون کے تابع ہے، تو پھر تاریخی میٹریالزم قدر و قیمت، صحت اور افادیت کی رو سے فقط اس خاص اور محدود دور میں صادق آتا ہے، جس میں اس نے جنم لیا ہے، نہ اس سے پہلے کا دور اس کا ہوتا ہے اور نہ بعد کا۔ یہ تاریخی میٹریالزم بہر حال نقص شدہ ہے، یعنی تاریخی میٹریالزم ایک تھیوری، ایک فلسفی نظریے اور بنیاد کی بالائی تعمیر کے عنوان سے یا تو اپنے غیر میں شامل ہے اور اپنے آپ میں شامل نہیں کہ جس کی رو سے وہ خود اپنی تنقیض کرنے والا ہے یا پھر خود اپنے ساتھ اپنے غیر میں بھی شامل ہے، لیکن ایک محدود دور کی قید کے ساتھ، دوسرے ادوار میں وہ نہ تو خود اپنے میں شامل ہے اور نہ غیر میں۔ عین یہی اعتراض جدلیاتی پر بھی وارد ہے، جو اصول حرکت اور اصول پیوستگی متقابل ہر چیز میں حتیٰ کہ علمی اور فلسفی اصولوں میں بھی شامل جانتا ہے اور ہم نے ”اصول فلسفہ اور روش ریالزم“ کی پہلی اور دوسری جلد میں اس پر اچھی خاصی گفتگو کی ہے۔

یہاں سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ دنیا جدلیاتی مادیت اور معاشرہ تاریخی مادیت کی نمائندگی ہے، کس قدر بے بنیاد ہے، تاریخی مادیت پر دوسرے اعتراضات بھی عائد ہوتے ہیں۔ ہم فی الحال اس سے صرف نظر کرتے ہیں، میں حقیقتاً اظہار تعجب کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ کوئی نظریہ اس حد تک بے اساس، بے بنیاد اور غیر سائنسی ہو اور اسی قدر اس کے سائنسی ہونے کا چرچا ہو، یہ سب پبلسٹی کے آرٹ کی کارفرمائی ہے۔

4. تفسیر المیزان، جلد 4، ص 106.

5. تفسیر المیزان، جلد 4، ص 132-133.

6. تفسیر المیزان، جلد 4، ص 14.

7. فلسفہ تاریخ میں معروف صاحب نظر اور ماہر عمرانیات اسپنگلر کا قول جسے ”مراحل اساسی در جامعہ شناسی“ میں

”ریمون آرون“ نے نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو، ص 107.

8. ڈارون کا مشہور نظریہ ”مترجم“.
9. ”تاریخ چیست؟“ ترجمہ فارسی: حسن کامشاد، مطبوعہ خوارزمی، ص 8.
10. مارکس اور مارکسزم، تالیف اینڈریو پیٹر، ترجمہ فارسی: شجاع الدین ضیائی، ص 27، 38، پانچواں ضمیمہ.
11. ”تاریخ چیست؟“ ترجمہ فارسی: حسن کامشاد، مطبوعہ خوارزمی، ص 114، 145.
12. ”تاریخ چیست؟“ ترجمہ فارسی: حسن کامشاد، مطبوعہ خوارزمی، ص 146.
13. مراحل اساسی اندیشہ در جامعہ شناسی فارسی، ص 27.
14. مارکس اور مارکسزم، تالیف اینڈریو پیٹر، ترجمہ فارسی: شجاع الدین ضیائی، ص 39.
15. دیکھئے: اصول فلسفہ و روش ریلزم، تقریر: علامہ طباطبائی، تدوین: استاد شہید مطہری، جلد اول و دوم.
16. میٹریالزم تاریخی، تالیف: پی. رویان، ص 37.
17. دیکھئے: قیام اور انقلاب مہدی از دیدگاه فلسفہ تاریخ، تالیف استاد شہید مطہری.
18. مارکس اور مارکسزم، تالیف اینڈریو پیٹر، ترجمہ فارسی: شجاع الدین ضیائی، ص 40، 41.
19. مصدر سابق، ص 40، 41.
20. مصدر سابق، ص 39.
21. فطرت کے بارے میں مزید تفصیل کے لئے دیکھئے اصول فلسفہ و روش ریالیسم خصوصاً پانچواں مقالہ. پیدائش کثرت در ادراکات. نیز تفسیر المیزان. ترجمہ فارسی. ج 16، ص 190 ”اخذ میثاق“ کے بارے میں بحث نیز استاد مطہری رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”فطرت“ دیکھئے.
22. مارکس و مارکسزم، ص 246. ضمیمہ سوم. نیز دیکھئے، مراحل اساسی اندیشہ در جامعہ شناسی، ص 163 اور تجدید نظر طلبی از مارکس تا مائو، ص 246.
23. مارکس و مارکسزم، 2471، ضمیمہ سوم.
24. مارکس و مارکسزم، ص 33.
25. مارکس و مارکسزم، ص 40.
26. تجدید نظر طلبی از مارکس تا مائو، ص 153.
27. تجدید نظر طلبی از مارکس تا مائو، 1:223، بحوالہ کتاب ”اثر برگزیدہ مارکس و انگلس“، مارکس اور اینجلز کے منتخب افکار.
28. تجدید نظر طلبی از مارکس تا مائو، ص 167.
29. مصدر سابق، ص 155.
30. مصدر سابق، 1:181.
31. مصدر سابق، ص 198.
32. مصدر سابق، ص 183.
33. یعنی صنعتی ممالک کی صنعت اور ٹیکنالوجی اور نتیجتاً ان کی سماجی عمارت ایک معین اور ناقابل انحراف راہ میں آگے بڑھتی ہے، معاشروں کی راہ حرکت ایک معین اور مخصوص راہ ہے، موجودہ ترقی یافتہ ممالک ہر اعتبار سے ان ممالک کے لئے نمونہ ہیں، جو ابھی اس مرحلے تک نہیں پہنچے، یہ بات ناممکن ہے کہ یہ ممالک صنعتی ممالک کے موجودہ مرحلے سے گزرے بغیر کسی دوسرے راستے سے تکامل کی راہ طے کریں.
34. تجدید نظر طلبی از مارکس تا مائو، 1:225.
35. حقیقی طبیب سے مراد گروہ ہے کہ جو مشترک معاشی زندگی اور مشترک مسائل کا حامل ہے، لیکن مزاجی طبقہ اس گروہ سے عبارت ہے جس کی زندگی میں ہم آہنگی نہیں پائی جاتی اس کے باوجود وہ سب ایک آئیڈیالوجی کی پیروی کرتے ہیں.
36. تجدید نظر طلبی از مارکس تا مائو، ص 345.
37. ایڈولورٹی آلمانی، ترجمہ فارسی، 1:61.
38. تجدید نظر طلبی از مارکس تا مائو، ص 347.
39. مصدر سابق، ص 356.

40. دیکھئے کتاب ”تجدید نظر طلبی از مارکس تا مانو“ صفحہ 308 ، 309، یہاں مذہب کے بارے میں مارکس اور اینجلز کے مختلف نظریات نقل کئے گئے ہیں۔
41. تجدید نظر طلبی از مارکس تا مانو، 319:320 .
42. مصدر سابق، ص 319، 320.
43. مصدر سابق، ص 340.
44. ڈاکٹر انور رضامہ ای نے اس کتاب کو فرانسیسی زبان میں لکھا اور پھر فارسی زبان میں خود اس کا ترجمہ بھی کیا۔ ڈاکٹر صاحب نے اس سلیبس میں بڑی قابل تعریف کاوش کی ہے اور مسائل کے تحلیل و تجزیہ میں بڑی شائستگی سے کام لیا ہے، وہ برسوں اسی مکتب کے معتقد اور مبلغ رہے ہیں۔
45. یہاں پر استاد شہید مطہری رحمۃ اللہ علیہ کے ہاتھ کے لکھے ہوئے نسخے میں غالباً اس کتاب سے نقل قول کئے لئے جو باحتمال قوی ”تاریخ جہاں باستان“ سے ہے، سات سطریں چھوڑ دی گئی ہیں، ہم نے مذکورہ کتاب کو ان کے کتاب خانہ میں تلاش کرنے کی کوششیں کی تاکہ مخصوص علامات اور سیاق موضوع سے نقل قول کو ان چھوڑی ہوئی سطروں میں جگہ دی جائے، لیکن ہمیں افسوس ہے کہ اس کتاب کی چوتھی جلد جو استاد شہید مطہری رحمۃ اللہ علیہ کے استفادہ میں رہی ہے، کتاب خانہ میں موجود نہ تھی، اسی لئے ہمیں ان خالی سطروں کو اسی طرح خالی چھوڑنا پڑا ہمارے درخواست ہے کہ جن صاحب نے استاد مطہری رحمۃ اللہ علیہ کی لائبریری سے اس کتاب کو بطور امانت حاصل کیا ہے، اسے لوٹا دیں تاکہ بعد کی طباعت میں ان اسناد کو پیش کیا جا سکے۔ ناشر۔
46. تجدید نظر طلبی از مارکس تا مانو، 1:222.
47. جیسا کہ مولف نے یاد دلایا ہے کہ یہاں اینجلز نے پیداوار اور زندگی کی حقیقی تجدید کے الفاظ استعمال کئے ہیں اور مادی و اقتصادی پیداوار کے نہیں کہے، جیسا کہ اینجلز نے کتاب ”منشا خانوادہ، دولت، مالیت خصوصی“ میں وضاحت کی ہے کہ پیداوار فقط وسائل معیشت کی پیداوار نہیں بلکہ انسانوں کی پیداوار بھی اس میں شامل ہے اس طرح اس نے گویا اشارتاً معاشیات کے فیصلہ کن عامل ہونے کی نفی کی ہے اور جنسی عامل کو بھی ساتھ شامل کیا ہے، یہ بھی تاریخی مادیت سے ایک طرح کا عدل ہے۔
48. تجدید نظر طلبی از مارکس تا مانو، ص 281-282.
49. مارکس و مارکسزم، ص 245، یہ عذر گناہ بدتر از گناہ کے مصداق پر ایک طرح کی ڈھٹائی ہے یا کم از کم مصلحت پر حقیقت کو قربان کرنا ہے۔
50. تجدید نظر طلبی از مارکس تا مانو، ص 218، 219.
51. چہار رسالہ فلسفی، ص 54 - 55.
52. مصدر سابق، ص 54، 55.
53. مارکس و مارکسزم، 243.
54. تجدید نظر طلبی از مارکس تا مانو، ص 268.
55. مصدر سابق، ص 348.
56. مصدر سابق، 172 .
57. مصدر سابق، ص 239.
58. عمرانیات میں فکر کے اساسی مراحل، ص 102.

کیا اسلام تاریخی مادیت کا حامی ہے؟ کیا ان تاریخی واقعات کی توجیہ و تحلیل میں جو قرآن میں آئے ہیں، قرآن کی منطق تاریخی مادیت پر مبنی ہے؟ بعض لوگوں کا خیال یہی ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ مارکس سے کم از کم ہزار سال پہلے قرآن محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں تاریخ کی توجیہ و تحلیل اسی بنیاد پر ہوئی ہے۔ عراق کے شیعہ اساتید میں ڈاکٹر علی الوردی جنہوں نے کئی ہنگامہ خیز کتابیں لکھی ہیں، جن میں مشہور کتاب ”منزل العقل البشري“ بھی شامل ہے، انہی لوگوں میں سے ہیں اور شاید یہ وہ پہلے شخص ہیں، جنہوں نے اس مسئلے کو چھیڑا ہے، آج کل بعض مسلمان صاحبان قلم کے نزدیک زبان اسلام سے اس طرح کا تاریخی جائزہ ایک طرح کی روشن فکری سمجھی جاتی ہے اور یہ اس دور کا ایک مشن ہو گیا ہے۔

ہماری نگاہ میں جو لوگ اس طرح سوچتے ہیں، وہ اسلام کو صحیح طرح سے سمجھ نہیں پاتے یا تاریخی مادیت صحیح طور پر ان کے مطالعے سے نہیں گزری یا پھر دونوں کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ تاریخی میٹریالزم کے جن ”پانچ مبنی“ اور ”چھ نتائج“ کی ہم پہلے تشریح کر چکے ہیں، وہ اسلامی منطق سے واقف افراد کو یہ بتانے کے لئے کافی ہے کہ اسلامی منطق اور تاریخی مادیت دو بالکل مختلف اور متضاد چیزیں ہیں۔ معاشرے اور تاریخ کے بارے میں یہ طرز فکر، خاص طور پر اس وقت جب اس پر جھوٹا اسلامی رنگ چڑھ جائے اور اسلام کی مہر تائید اس پر ثبت ہو جائے، اسلامی کلچر، معارف اور نظریے کے لئے انتہائی خطرناک ہے۔ ہم یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ جن مسائل نے اس توہم کو پیدا کیا ہے یا ممکن ہے، جن کی وجہ سے لوگ اس توہم کا شکار ہو کر یہ سمجھ بیٹھیں کہ اسلام اقتصاد کو معاشرے کی بنیاد سمجھتا ہے اور تاریخ کی ہویت کو مادی گردانتا ہے، انہیں سامنے لائیں اور ان کا جائزہ لیں۔

یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ جن مسائل کو ابھی ہم پیش کریں گے، وہ ان سے کہیں زیادہ ہمہ گیر ہیں، جنہیں خود انہوں نے پیش کیا ہے۔ ان افراد نے دو تین آیتوں اور دو تین حدیثوں کا سہارا لیا ہے، لیکن ہم ان مسائل کو بھی پیش کریں گے، جنہیں ان لوگوں نے پیش نہیں کیا اور ممکن ہے بعد میں کبھی انہیں دلیل بنایا جائے۔ اس طرح ہم اپنی بحث ایک جامع اور کامل صورت میں آپ کے سامنے پیش کریں گے:

1- قرآن نے بہت سے معاشرتی یا اجتماعی مسائل پیش کئے ہیں۔ معاشرتی بحثوں میں ہم نے قرآن کے وہ الفاظ جو اجتماعی مفہوم رکھتے ہیں، تقریباً پچاس ذکر کئے تھے۔ قرآن کی ان آیات کے مطالعے سے جن میں یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں، معاشرہ کچھ دو طبقاتی نوعیت کا دکھائی دیتا ہے۔ قرآن ایک طرف سے معاشرے میں دو طبقاتی کیفیت کو مادی اساس پر یعنی مادی استفادہ اور مادی محرومیوں کی بنیاد پر پیش کرتا ہے اور ان میں سے ایک طبقے کو ”مَلَأَ“ (صاحب جاہ و جلال و تمکنت) ”مستکبر“، ”مسرف“ اور ”مُتْرَف“ اور دوسرے طبقے کو ”مستضعف“ (ضعیف و کمزور قرار دیئے جانے والا، ”ناس“، عوام، ”زریہ“ (چھوٹے، ناقابل وجہ اور ”ملا“ کے مقابل قرار پانے والے)، ”اراذل“ اور ”ارذلون“ (پست اور بے سروپا لوگ) (بہ تعبیر قرآن اپنی زبان سے نہیں بلکہ مخالفین کی زبان سے نقل کرتا ہے) کے عناوین سے یاد کرتا ہے اور ان دو طبقوں کو ایک دوسرے کے مقابل قرار دیتا ہے اور دوسری طرف معاشرے کی دو طبقاتی کیفیت کو معنوی مفاہیم کی بنیاد پر پیش کرتا ہے، ان میں سے ایک طبقہ کافروں، مشرکوں، منافقوں، فاسقوں اور مفسدوں کا ہے اور دوسرے طبقے میں مومنین، موحدین، متقین، صالحین، مجاہدین اور شہداء شامل ہیں۔ اگر ہم قرآن مجید کی آیتوں پر غور کریں، جن میں دو مادی اور دو معنوی طبقات کو پیش کیا گیا ہے، تو ہم دیکھیں گے کہ پہلے مادی طبقے، پہلے معنوی طبقے اور اسی طرح دوسرے مادی طبقے، دوسرے معنوی طبقے کے درمیان ایک طرح کا تطابق پایا جاتا ہے، یعنی کافروں، مشرکوں، منافقوں کا گروہ مستکبروں، مسرفوں، مترفوں، طاغوتوں اور ملاء کے مفہوم میں آنے والے لوگوں کا گروہ ہے، کوئی اور نہیں اور نہ یہ ہے کہ کوئی الگ گروہ ہو، ان سے اور ان کے علاوہ دوسرے لوگوں سے مرکب ہو اور مومنین، موحدین، صالحین اور مجاہدین کا گروہ فقراء، مساکین، خدمت گار، مظلوم، اور محروم اور مستضعف لوگوں کا گروہ ہی ہے، کوئی اور نہیں اور نہ ان سے اور ان کے علاوہ دوسرے لوگوں سے تشکیل پانے والا کوئی گروہ ہے۔

پس مجموعی طور پر معاشرہ سے زیادہ طبقات کا حامل نہیں، ایک بہرہ مند، ظالم اور استعمار گر طبقہ، جس میں تمام کافرین آتے ہیں اور دوسرا مستضعف گروہ جو مومنین سے مرکب ہے اور اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ معاشرہ اس استضعاف گر اور استضعاف شدہ طبقوں میں منقسم ہے اور اسی سے کافر اور مومنین گروہوں کی تشکیل ہوئی ہے۔ مستضعف بنانے کا عمل شرک، کفر، نفاق اور فسق و فجور سے ابھرتا ہے اور استضعاف شدگی ایمان، توحید، صلاح، اصلاح اور تقویٰ سے ظہور پذیر ہوتی ہے، اس تطابق کی وضاحت کے لئے کافی ہے کہ ہم سورہ اعراف کی ان چالیس آیتوں کا مطالعہ کریں، جو انسٹھویں آیت ”لقد ارسلنا نو حاً الی قومہ“ سے شروع ہو کر 137ویں آیت، ”ودمرنا ماکان یصنع فرعون وقومہ وما کانوا یعرشون“ پر ختم ہوتی ہیں، ان چالیس آیتوں میں حضرات نوح، ہود، صالح، لوط، شعیب اور موسیٰ

علیہ السلام کے واقعات کا تذکرہ ہے۔ ان تمام واقعات میں (سوائے لوط علیہ السلام کے واقعہ کے) یہ بات دیکھنے میں آتی ہے کہ ان تمام پیغمبروں پر ایمان لانے والے لوگ مستضعف طبقے سے تعلق رکھنے والے ہیں، جب کہ جنہوں نے ان کی مخالفت کی ہے اور کفر اختیار کیا ہے۔ ان کا تعلق ملاء و مستکبر طبقہ سے ہے۔ 59 اس تطابق کی سوائے طبقاتی وجدان کے جو تاریخی مادیت کا لازمہ اور اس کا مستلزم ہے، دوسری کوئی دلیل و توجیح نہیں، پس درحقیقت قرآن کی روح سے ایمان اور کفر کی ایک دوسرے کے مقابل محاذ آرائی دراصل اس محاذ آرائی کا پرتو ہے، جو استضعاف شدگی اور استضعاف گری کے درمیان واقع ہے۔

قرآن اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ مالکیت جیسے وہ لفظ ”غنا“ سے تعبیر کرتا ہے، طغیان اور سرکشی کا باعث ہے، یعنی یہ چیز تواضع، فروتنی اور ”سلم“ کی ضد ہے، جسے قرآن یوں بیان کرتا ہے:

ان الانسان لیطغی ان راه استغنی. (سورہ علق، آیت 7-)

”اور جب انسان اپنے آپ کو بے نیاز اور دولت مند محسوس کرنے لگتا ہے، تو باغی ہو جاتا ہے۔“

پھر ہم کہتے ہیں کہ قرآن ”مالکیت“ کے بارے اثرات کو واضح کرنے کے لئے قانون کی داستان ذکر کرتا ہے:

”قارون قبطی نہیں سبطی تھا، یعنی اس کا تعلق موسیٰ کی قوم سے تھا اور انہیں میں سے تھا، جنہیں فرعون نے مستضعف بنایا ہوا تھا، لیکن یہی استضعاف شدہ شخص جب کسی نہ کسی طرح بہت زیادہ دولت کا مالک بن گیا، تو اسی مستضعف قوم کے خلاف کام کرنے لگا، جس میں کل تک وہ خود تھا۔“

قرآن کہتا ہے:

ان قارون کان من قوم موسیٰ فیغی علیہم.

”قارون، موسیٰ کی قوم کا ایک فرد تھا، جس سے بنی اسرائیل کی اپنی مستضعف قوم کے خلاف ظلم کیا۔“

کیا یہ بات خود وضاحت نہیں کرتی کہ ظلم کے خلاف پیغمبروں کا قیام خود مالکیت، سرمایہ داری اور سرمایہ داری کے خلاف قیام تھا۔

قرآن اپنی بعض آیتوں میں اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ پیغمبروں کے مخالف لیڈروں کا تعلق ”مترفین“ کے طبقے سے تھا، یعنی اس طبقے سے جو ناز و نعمت میں غرق تھا۔ 43- ویں آیت میں اس مفہوم کو ایک کلی اور بنیادی قانون کی صورت میں پیش کیا گیا ہے:

وما ارسلنا فی قریۃ من نذیر الا قال مترفوا انا بما ارسلتم بہ کافرون

”ہم نے کسی گروہ میں کوئی ایسا ڈرانے والا نہیں بھیجا کہ وہاں کے مترفین نے جس کی مخالفت نہ کی ہو اور یہ نہ کہا ہو کہ تمہاری رسالت اور تمہارے پیغام کے سرے سے مخالف اور انکاری ہیں۔“

یہ تمام باتیں اس چیز کو ظاہر کرتی ہیں کہ انبیاء اور ان کے مخالفین کی آپس میں محاذ آرائی اور کفر و ایمان کی ایک دوسرے کے خلاف صف آرائی تھی، جو دراصل دو سماجی طبقوں استضعاف شدہ اور استضعاف گر کی جنگ تھی۔

2- قرآن نے اپنے مخاطبین کو ”ناس“ قرار دیا ہے اور ”ناس“ سے مراد عام اور محروم لوگ ہیں۔ قرآن کا یہ طریقہ اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن طبقاتی فکر کا قائل ہے اور دعوت اسلام کی قبولیت کا حامل، فقط محروم طبقے کو جانتا ہے اور اسلامی انٹیڈیالوجی صرف اور صرف محروم طبقے کو مخاطب کرتی ہے۔ یہ ایک اور دلیل ہے کہ اسلام کی نظر میں اقتصاد معاشرے کی بنیاد ہے اور تاریخ، مادی ہویت کی حامل ہے۔

3- قرآن نے اس کی تصریح کی ہے کہ تمام مصلحین، تمام مجاہدین، تمام شہداء حتیٰ کہ تمام انبیاء علیہم السلام عوام الناس کے درمیان سے ابھرے ہیں، نہ کہ نعمتوں میں غرق اور خوشحال طبقے سے۔ قرآن مجید جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں ارشاد فرماتا ہے:

ہوالذی بعث فی الامیین رسولا . (سورہ جمعہ، آیت 2)

”اسی نے لوگوں کے درمیان جنہیں امت سے منسوب کیا گیا ہے، ایک رسول بھیجا۔ امت بجز محروم طبقے کے اور کوئی نہیں۔“

اور اسی طرح شہداء راہ حق کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے:

و نزعنا من کل امۃ شہیداً فقلنا ہاتوا برہانکم. (سورہ القصص، آیت 75)

”یعنی ہر امت میں سے جو عوام الناس کا محروم طبقہ ہی ہے، ہم ایک شہید کو اٹھائیں گے اور ان سے کہیں گے کہ اپنی دلیل اور اپنے گواہ ساتھ لاؤ۔“

اقتصادی اور طبقاتی مقام کے ساتھ اعتقادی اور اجتماعی مقام کے تطابق کی ضرورت دراصل تحریکات اور انقلابات کے

قائدین کو محروم طبقے میں سے ابھارتی ہے اور یہ ضرورت صرف ہویت تاریخ کو مادیت اور اقتصاد کو بنیاد قرار دینے کی صورت میں ہی قابل توجیہ ہے۔

4. قرآن کے مطابق انبیاء علیہم السلام کے قیام کی ماہیت اور معاشرے کے لئے ان کی راہ متعین کرنا عمارت نہیں بلکہ خود بنیاد ہے۔

قرآن سے استنباط ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی رسالت اور بعثت کا مقصد معاشرے میں عدل، قسط، برابری اور مساوات قائم کرنا اور طبقاتی فاصلوں اور ان کے درمیان حائل دیواروں کو توڑنا ہے۔ تمام انبیاء علیہم السلام ہمیشہ بنیاد سے چل کر، جو ان کی بعثت کا مقصد رہا ہے۔ عمارت تک پہنچے ہیں، عمارت یعنی عقائد، ایمان، اخلاقی اصطلاحات اور راہ و روش، انبیاء علیہم السلام کا دوسرا مقصد رہے ہیں، جس کے لئے وہ بنیاد کی اصلاح کے بعد جستجو کرتے ہیں۔ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

من لا معاش لہ لا معادلہ

”جس کے پاس معاش اور مادی زندگی نہیں ہے، اس کے پاس معنوی زندگی کا سرمایہ معاد بھی نہیں ہے۔“

یہ جملہ معاد و آخرت پر معاش اور معنوی زندگی پر مادی زندگی کے تقدم کو ظاہر کرتا ہے اور معنوی زندگی کو عمارت اور مادی زندگی کو بنیاد کے عنوان سے پیش کرتا ہے۔ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ایک اور حدیث یہ بھی ہے:

اللہم بارک لنا فی الخبز، لو لا الخبز ما تصدقنا ولا اصلینا

”خداوند! ہماری روٹی میں برکت دے کہ اگر روٹی نہیں، تو زکوٰۃ ہے، نہ نماز۔“

یہ جملہ بھی معنویت کی مادیت سے وابستگی اور اس کی ثانویت کو ظاہر کرتا ہے۔

آج اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی کوششیں صرف عمارت کی حد تک رہی ہیں۔ وہ لوگوں کے عقیدہ، اخلاق اور رفتار و کردار کو سنوارنا چاہتے تھے اور انہیں مومن بنانا چاہتے تھے۔ بنیاد سے انہیں کوئی غرض نہ تھی اور یا بنیادی امور کی حیثیت ان کے نزدیک ثانوی تھی یا پھر وہ یہ چاہتے تھے کہ لوگ مومن اور معتقد بنیں۔ ان کا خیال تھا کہ جب لوگ ایمان اور اعتقاد میں پختہ ہو جائیں گے تو پھر تمام کام خود بخود سنورنے لگیں گے۔ عدالت اور مساوات کا بول بالا ہوگا، استحصال پسند لوگ درست ہو جائیں گے اور محروموں اور مستضعفوں کے حقوق خود اپنے ہاتھ سے انہیں دیں گے۔ غرض یہ کہ انبیاء علیہم السلام نے اپنے ایمان اور عقیدے کے زور سے تمام مقاصد میں کامیابی حاصل کی ہے اور ان کے پیروکاروں کے لئے بھی ضروری ہے کہ وہ ان کی راہ اختیار کریں۔ یہ خیال اور سوچ ایک فریب اور دھوکا ہے، جسے استحصال پسند افراد اور ان سے وابستہ علماء نے انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات کو بے اثر کرنے کے لئے گھڑ کر اس معاشرے پر ٹھونسنا ہے کہ اب لوگوں کی اکثریت ان باتوں پر یقین کرنے لگی ہے۔ بقول مارکس:

”جو لوگ مادی مصنوعات برآمد کرتے ہیں، وہ معاشرے کے لئے فکری مصنوعات برآمد کرنے کی صلاحیت بھی رکھتے ہیں، جن کے ہاتھ میں معاشرے کی باگ دوڑ ہوتی ہے، وہ معاشرے کی سوچ پر بھی حکومت کرتے ہیں اور معنوی فرمانروائی بھی ان کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔“ (جرمن اینٹیڈیالوجی) انبیاء علیہم السلام کا طریقہ کار اور ان کا میتھڈ (Method) اکثریت کی موجودہ سوچ کے بالکل برعکس رہا ہے۔ انبیاء علیہم السلام نے پہلے معاشرے کو اجتماعی شرک، بے جا امتیازات، استحصال اور استضعاف شدگی جیسے اخلاقی، عملی اور اعتقادی شرک سے نجات دلانی اور اس کے بعد اعتقادی توحید اور اخلاقی اور عملی تقویٰ تک پہنچے۔

5. قرآن انبیاء علیہم السلام کے مخالفین کی منطق کو پوری تاریخ میں انبیاء علیہم السلام اور ان کے پیروکاروں کی منطق کے مقابل قرار دیتا ہے۔ وہ بڑی وضاحت سے اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ مخالفین کی منطق ہمیشہ سے قدامت پرستانہ، روایت پسندانہ اور رجعت پسندانہ رہی ہے، جب کہ انبیاء علیہم السلام اور ان کے پیروکار مخالفین کے برعکس ہمیشہ تجدید پسند، روایت شکن اور مستقبل پر نظر رکھنے والے رہے ہیں۔

قرآن واضح کرتا ہے کہ پہلے گروہ نے ہمیشہ وہی منطق استعمال کی ہے جسے عمرانیات کی رو سے استحصال گر اور استحصال شدہ طبقوں میں بٹے ہوئے معاشرے میں استحصال گر طبقہ اپنے مفاد کے پیش نظر استعمال کرتا ہے، لیکن انبیاء علیہم السلام اور ان کے ماننے والوں کی منطق وہی رہی ہے، جو تاریخ کے محروم اور مظلوم لوگوں کی منطق ہے۔ قرآن کا گویا یہ التفات ہے کہ اس نے گذشتہ سے متعلق مخالفین اور موافقین کی منطق کو ہمارے لئے پیش کیا ہے اور بتایا ہے کہ ان دونوں گروہوں کی منطق کیا تھی۔ صرف اس لئے کہ یہ دونوں نقطہ ہائے نظر خود ان دو گروہوں کی طرح پوری تاریخ میں آج تک ایک دوسرے کے سامنے کھڑے رہے ہیں اور قرآن مخالفین اور موافقین کی منطق کو آشکار کر کے آج کے

لئے ہمارے سامنے ایک معیار پیش کرنا چاہتا ہے۔

قرآن میں ایسے بہت سے مقامات کا ذکر ہے، جہاں یہ دو نقطہ ہائے نظر ایک دوسرے کے آمنے سامنے آتے رہتے ہیں۔ اہل تحقیق سورہ زخرف کی چالیسویں سے پچاسویں آیت تک سورہ مومن کی 23 ویں سے 44 ویں آیت تک، سورہ طہ کی 49 ویں سے 71 ویں آیت تک، سورہ شعراء کی 16 ویں سے 49 آیت تک اور سورہ قصص کی 36 ویں سے 39 ویں آیت تک کی طرف اس موضوع کے سلسلے میں رجوع فرما سکتے ہیں۔ یہاں ہم سورہ زخرف کی 20 سے 24 تک کی آیتوں کو بطور نمونہ ذکر کر کے ان کے بارے میں کچھ وضاحت پیش کرنا چاہتے ہیں:

وقالوا لوشاء الرحمن ماعيدناهم، ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون؛ ام آتيناهم كتاباً من قبله فهم به مستمسكون؛ بل قالوا انا وجدنا آياتنا علي امه وانا علي اثارهم مهتدون؛ وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قريه من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آياتنا علي امه وانا علي اثارهم مهتدون۔ قال اولو جنتكم باهدي مما وجدتم عليه آياتكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرين۔

”اور انہوں نے کہا، اگر خدا چاہتا ہے کہ ہم فرشتوں کی عبادت نہ کریں تو ہم نہیں کرتے (لیکن اب جو کر رہے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی مرضی یہی ہے، یعنی مطلق جبر) یہ لوگ اس قسم کی (جبر پسندانہ) گفتگو از روئے دانائی و ادراک یا علمی و منطقی بنیاد پر نہیں کرتے، یہ تو صرف فرض و تخمین سے کام لیتے ہیں۔ کیا ہم نے اس سے پہلے ان کے لئے کوئی ایسی آسمانی کتاب نازل کی ہے، جس میں کسی قسم کی جبریت پر مبنی بات ہو اور انہوں نے اسے اختیار کیا ہو (ایسا کچھ بھی نہیں، اس میں نہ کسی سنجیدہ جبری اعتقاد کا دخل ہے اور نہ کوئی ایسی آسمانی کتاب ہے، جسے اس سلسلے میں دلیل بنایا جا سکے) بلکہ ان کا اصلی قول یہ ہے کہ ہم نے اپنے باپ دادا کو جس راہ پر چلتے دیکھا ہے، بس وہی ہماری راہ ہے۔“

(پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے) ان سے فرمایا:

”اب اگر میں تمہارے لئے کوئی ایسی راہ اور کوئی ایسا طریقہ پیش کروں، جو تمہارے باپ دادا کی راہ سے بہتر اور برتر ہو، تو (کیا یہ جانتے ہوئے کہ منطقی اعتبار سے میرا راستہ زیادہ صحیح اور زیادہ اصولی ہے) پھر بھی تم اپنے باپ، دادا کی روش پر قائم رہو گے؟ انہوں نے کہا: ہم بہر حال تمہارے پیغام اور تمہارے رسالت کے منکر ہیں۔“

ہم دیکھ رہے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کے مخالفین بعض اوقات اس جبری منطق اور جبری قضاء و قدر کے نظریے سے کام لیتے ہیں، جس کے مطابق ہمارا کوئی اختیار نہیں، جیسا کہ عمرانی حوالے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ منطق موجود حالت سے ان فائدہ اٹھانے والوں کی منطق ہے، جو نہیں چاہتے کہ حالات میں کسی قسم کی تبدیلی واقع ہو اور اسی لئے وہ قضاء و قدر کو بہانہ بناتے ہیں اور کبھی یہ باپ دادا کی سنت کا سہارا لیتے ہیں اور گذشتہ دور کو مقدس اور قابل پیروی گردانتے ہیں اور گذشتہ سے کسی چیز کے تعلق کو ہدایت یافتہ اور صحیح ہونے کے لئے کافی سمجھتے ہیں۔ ہمیشہ سے قدامت پسند اور حالات سے فائدہ اٹھانے والے لوگوں کی یہی منطق رہی ہے۔

ان کے مقابلے پر انبیاء علیہم السلام روایت پرستی اور جبر پسندی کی بجائے زیادہ منطقی، زیادہ علمی اور زیادہ نجات بخش بات کرتے رہے ہیں، موجودہ حالات سے بیزار اور انقلابی لوگوں کی منطق ہے۔ انبیاء علیہم السلام کی پیش کردہ حجت و دلیل کے مقابل مخالفین کی بن نہیں پڑتی، تو پھر وہ آخری بات کرتے ہیں اور کہتے ہیں، بہر حال جبر ہو یا نہ ہو، روایتوں کا احترام کریں یا نہ کریں، تمہارا پیغام، تمہاری رسالت اور تمہاری ائیڈیالوجی ہمارے لئے ناقابل قبول ہے آخر کیوں؟ اس لئے کہ تمہارا پیغام ہماری طبقاتی اور اجتماعی موجودیت کی ضد ہے۔

6۔ مستضعفین اور مستکبرین کے جھگڑے میں قرآن کا سب سے روشن اور سب سے واضح فیصلہ یہ ہے کہ کامیابی (جیسا کہ تاریخی مادیت، جدلیاتی نظریے کی بنیاد پر خوشخبری دیتی ہے) مستضعفین کے لئے ہے۔ قرآن اپنے اس فیصلے میں تاریخ کے جبری اور لازمی راستے کو پیش کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ وہ طبقہ جو بالذات انقلابی خصلت کا حامل ہے، اس طبقے کے ساتھ اپنے جھگڑے میں کہ جو بالذات اور اپنے طبقاتی موقف کی بناء پر قدامت پسند واقع ہوا ہے، کامیابی سے ہمکنار ہوگا اور زمین کا وارث بنے گا۔

ونريد ان نمن علي الذين استضعفوا في الارض و نجعلهم ائمة و نجعلهم الوارثين۔ (سورہ قصص، آیت 5)

”ہم نے یہ ارادہ کر لیا ہے کہ مستضعفین پر احسان سے کام لیں اور انہیں پیشوا اور زمین کا وارث قرار دیں۔“

سورہ اعراف کی 137 ویں آیت میں بھی یہی بات ہے:

واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض و مغاربها التي باركنا فيها و تمت كلمه ربك الحسنی علي بني اسرائيل بما صبروا و دمروا ماكان يصنع فرعون و قومه و ما كانوا يعرشون۔

”ہم نے موعودہ برکت والی سرزمین کو ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک ان لوگوں کے حوالے کیا، جنہیں زمین پر

کمزور بنا دیا گیا تھا۔

بنی اسرائیل کے بارے میں اللہ کا وعدہ ان کے صبر کے مظاہرے کی بناء پر بحسن خوبی پورا ہوا اور جو کچھ فرعون اور اس کی قوم نے انجام دیا تھا، ان کی تمام بنائی اور پیش کی ہوئی چیزوں کو ہم نے نیست و نابود کر دیا۔“
قرآن کا یہ نظریہ کہ تاریخ کا دھارا محروم، مصیبت زدہ اور استحصال شدہ لوگوں کی کامیابی کی راہ میں آگے بڑھتا ہے، مکمل طور پر اس اصول پر منطبق، جسے ہم نے پہلے مادیت تاریخ سے اخذ کیا تھا کہ رجعت پسندی اور فرسودہ خیالی استحصال پسندی کی ذاتی خصلتیں ہیں اور چونکہ یہ خصلتیں عالم خلقت کی تکاملی روایات کے خلاف ہیں، لہذا مٹنے والی ہیں، لیکن استحصال شدگی کی ذاتی خصلت، روشن فکری، حرکت اور انقلاب ہے اور چونکہ یہ خصلت خلقت کی تکاملی روایات سے ہم آہنگ ہے، اس لئے کامیاب ہ۔

یہاں ایک مقالے کے ایک حصے اور اس سے حاصل شدہ نتائج کا تذکرہ مناسب نہیں ہوگا جسے روشن فکر مسلمانوں نے مرتب کیا ہے اور ایک کتابچے کی شکل میں حال ہی میں شائع کیا ہے۔ یہ گروہ روشن فکری سے بھی آگے بڑھ گیا ہے اور مارکس زدہ ہو گیا ہے۔ اس مقالے میں مذکورہ بالا آیت کو عنوان قرار دے کر نیچے لکھا ہے:

”... یہاں سب سے زیادہ جاذب توجہ چیز اللہ اور تمام مظاہر وجود کا مستضعفین کے حق میں موقف اختیار کرنا ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ زمین کے مستضعف یا کمزور لوگ قرآنی نظریے کی بنیاد پر ایک ایسا محروم و بے بس طبقہ ہے، جو اپنی تقدیر کے بارے میں جبری اور قہری اعتبار سے کسی کردار کا حامل نہیں۔۔۔ اس مفہوم کو سامنے رکھتے ہوئے، نیز اللہ اور اس کے تمام مظاہر وجود کے موقف کو دیکھتے ہوئے، یعنی وجود پر اس کے مطلق ارادے کی حکمرانی اور احسان کے پیش نظر سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ کون لوگ ہیں، جو اس کے ارادے کو عملی جامہ پہنانے والے ہیں؟ اس سوال کا جواب بڑا واضح ہے۔ جب ہم معاشرے کو کمزور اور طاقت ور طبقوں میں تقسیم کرتے ہیں اور پھر یہ بھی جانتے ہیں کہ خداوند عالم کا ارادہ ایک طرف تو زمین میں کمزور افراد کی وراثت و امامت سے پورا ہوتا ہے اور دوسری طرف استحصال یا طاقت ور نظام کی تباہی اس کے مقصد کو پورا کرتی ہے، تو پھر صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ارادہ الہی کو نمود عینی بخشنے والے لوگ یہی مستضعفین، ان کے انبیاء علیہم السلام اور وہ باعزم روشن فکر افراد ہیں، جو انہی میں سے اٹھتے ہیں۔ ایک اور بیان کے مطابق مستضعفین کے درمیان سے چنے گئے یہی وہ انبیاء علیہم السلام 60 اور شہداء 61 ہیں، جو طاغوتی اور غارت گر نظام سے ٹکرانے کے لئے پہلا قدم اٹھاتے ہیں اور یہ وہ قدم ہوتا ہے، جو مستضعفین کو امامت اور وراثت تک پہنچانے کے لئے راہ ہموار کرتا ہے، یہ مفہوم درحقیقت توحیدی انقلابات اور تاریخی تبدیلیوں کے بارے میں ہماری شناخت کا انعکاس ہے 62 اور وہ یوں ہے کہ جس طرح توحیدی انقلابات اجتماعی اعتبار سے زمین پر مستضعفین کی امامت اور ان کی وراثت کے گرد گھومتے ہیں، اسی طرح اس تحریک کے رہبروں اور اس کام میں سبقت لے جانے والوں کے لئے بھی ضروری ہے کہ وہ مستضعفین میں سے ہوں اور معاشرے کا موقف اور اس کی انٹیڈیالوجی بھی مستضعفین ہی کا موقف اور ان کی انٹیڈیالوجی ہو۔“

الف) قرآن کی رو سے معاشرہ دو طبقات پر مشتمل ہے اور ہمیشہ استحصال اور استحصال شدہ طبقوں میں تقسیم ہوتا ہے۔
ب) ارادہ الہی (کہ جو اس مقالے کی رو سے خدا اور تمام مظاہر وجود کی طرف سے موقف اختیار کرنے سے عبارت ہے) یہ ہے کہ مستضعفین اور تاریخ کے بے بس لوگوں کو بطور کلی امامت و وراثت عطا کرے۔

اس میں موحد، مشرک، بت پرست اور مومن وغیر مومن کی کوئی قید و شرط نہیں، یعنی آیت میں لفظ ”والذین“ استغراق کے لئے ہے اور عمومیت رکھتا ہے اور سنت الہی استحصال کرنے والے پر مستضعف کی مستضعف ہونے کے ناطے کامیابی سے عبارت ہے۔ بالفاظ دیگر وہ جھگڑا جو پوری تاریخ کا احاطہ کئے ہوئے ہے، اس کی اصلی ماہیت محرومین اور ستم گروں کا ایک دوسرے کے ساتھ مناقشہ ہے اور کائنات کا تکاملی قانون یہ ہے کہ محروم لوگ ستم گروں پر کامیابی حاصل کریں۔

ج) ارادہ الہی خود معاشرے کے مستضعفین کے ذریعے پورا ہوتا ہے اور تمام رہبر، تمام پیشوا، تمام پیغمبر اور تمام شہداء لازمی طور پر مستضعف طبقے سے ابھرتے ہیں، کسی اور طبقہ سے نہیں۔

د) ہمیشہ فکری مرکوزوں، اجتماعی بنیادوں اور طبقاتی موقفوں کے درمیان تطابق اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔
پس ہم دیکھتے ہیں کہ اس آیت سے کس طرح تاریخ کے بارے میں کئی مارکسی اصول نکلتے ہیں اور کس طرح قرآن نے مارکس سے 1200 پہلے اس فکر اور اس کے فلسفے کو قلم بند کیا ہے؟

اب جب کہ تاریخ کے بارے میں اس طرح کا نام نہاد قرآنی نظریہ برآمد ہوا ہے، تو ہم اپنے دور کی تاریخ کے تجربے میں اس نظریے سے کیا نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں؟ ان حضرات نے بطور نمونہ ایک فوری امر کی صورت میں اس نام نہاد قرآنی

اصول کے سہارے نتیجہ حاصل کرنے کی کوشش کی ہے اور علماء کی موجودہ تحریک سے آزمائش کے طور پر استفادہ کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں، قرآن نے ہمیں تعلیم دی ہے کہ انقلاب کے روبرو اور پیشواؤں کو لازمی طور پر مستضعف طبقے سے ہونا چاہیے۔ لیکن آج ہم دیکھتے ہیں کہ وہ علماء جو تاریخ کو تباہی سے ہمکنار کرنے والی مثلث کا ایک کونہ تھے، آج اپنی اجتماعی پوزیشن بدل کر انقلابی ہو گئے ہیں، تو پھر معاملے کو کس طرح حل کیا جائے؟ آسان سی بات ہے، ہمیں سختی کے ساتھ بغیر ہچکچاہٹ کے اعلان کرنا ہوگا کہ دال میں کچھ کالا ہے۔ حکمران طبقے نے اپنے آپ کو معرض خطر میں دیکھ کر اپنے سے وابستہ علماء کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ انقلابی کردار ادا کریں تاکہ اس طرح ان کی کرسی بچ جائے۔ یہ ہے وہ نتیجہ جو مارکسی نظریہ (معاف کیجئے گا بقول ان کے قرآنی نظریہ) سے حاصل ہوا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ اس کا فائدہ کسے پہنچ رہا ہے؟

اعتراض

مادیت تاریخ کی توجہ میں قرآن کی نسبت جو کچھ بھی کہا گیا ہے، وہ غلط ہے۔ گذشتہ دلائل کا ہم ایک دفعہ پھر جائزہ لینا چاہتے ہیں:

اولاً: یہ بات خالص جھوٹ ہے کہ قرآن نے معاشرے کو دو مادی اور دو معنوی طبقات میں تقسیم کیا ہے۔ یہ دو طبقے ایک دوسرے کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں، یعنی قرآن کی رو سے کافرین، مشرکین، منافقین، فاسقین اور مفسدین بی ملاء، مستکبر اور جابر افراد ہیں اور اس کے برعکس مومن، موحد، صالح اور شہداء ہی مستضعف اور محروم طبقے میں آتے ہیں۔ کافروں اور مومنوں کی آویزش میں بنیادی طور پر ظالموں اور مظلوموں کے اختلاف کا انعکاس ہے۔ برگز ایسی کوئی مطابقت قرآن سے سمجھ میں نہیں آتی بلکہ عدم مطابقت ظاہر کرتی ہے۔

قرآن اپنے تذکرہ تاریخ میں ایسے مومنوں کو پیش کرتا ہے، جنہوں نے ملاء و مستکبر طبقے سے ابھر کر اسی طبقے کے خلاف اور اس کی اقدار کے خلاف قیام کیا۔ مومن آل فرعون جس کا واقعہ اسی نام سے منسوب ایک سورہ، یعنی سورہ ”مومن“ میں آیا ہے، انہی مثالوں میں سے ایک ہے، اس کے علاوہ فرعون کی بیوی جو فرعون کی شریک حیات تھی اور کوئی ایسی نعمت نہیں تھی، جس سے فرعون بہرہ مند نہ ہو اور یہ واقعہ بھی انہی واقعات میں سے ہے، جس کی قرآن نے نشان دہی کی ہے۔ (سورہ تحریم، آیت 11)

قرآن نے فرعون کے جادوگروں کے بارے میں کئی مقامات پر بڑے ولولہ خیز انداز میں تذکرہ کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ کس طرح انسان کی فطری حق جوئی اور حقیقت خواہی، حق و حقیقت کے ساتھ جھوٹ، زور، زبردستی اور گمراہی کے خلاف شورش کرتی ہے، اپنے مفادات کو ٹھوکر لگا دیتی ہے اور فرعون کی اس دھمکی سے نہیں ڈرتی کہ وہ ان کے ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کی ٹانگ کاٹ کر سولی پر چڑھا دے گا۔

بنیادی طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قیام از روئے قرآن ایک ایسا قدم ہے، جو مادیت تاریخ کی تنسیخ کرتا ہے، یہ ٹھیک ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام قبطی نہیں سبطی تھے، مثلاً بنی اسرائیل میں سے تھے۔ آل فرعون سے ان کا تعلق نہیں تھا، لیکن وہ بچپن ہی سے فرعون کے گھر پروان چڑھے اور شہزادوں کی طرح ان کی پرورش ہوئی، اس کے باوجود انہوں نے اس فرعونی نظام کے خلاف بغاوت کی جس میں وہ خود زندگی گزار رہے تھے۔ اس کی دی ہوئی آسائشوں سے بہرہ مند تھے، انہوں نے ان تمام آسائشات کو ترک کر دیا اور مدین کے ایک بزرگ کی گلہ بانی کو اپنی شاہزادگی پر ترجیح دی۔ یہاں تک کہ مبعوث برسالت ہوئے اور باضابطہ طور پر فرعون کے مقابل اکھڑے ہوئے۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بچپن میں یتیم اور آغاز جوانی تک غریب تھے۔ جناب خدیجہ الکبریٰ سے شادی کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مالی حالت سنبھلی اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خوشحال ہوئے۔ قرآن مجید اسی نکتے کی طرف اشارہ کرتا ہے اور کہتا ہے: *الم یجدک یتیمًا فاوی و وجدک ضالًا فہدی و وجدک عائلًا فاغنی .*

یہی خوشحالی کا زمانہ تھا، جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عبادت و خلوت اختیار کی۔ تاریخی مادیت کے اصول کے مطابق جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اس زمانے میں ایک قد امت پسند فرد بن جانا چاہیے تھا، جو موجودہ حالت ہی پر راضی رہتا، لیکن یہی وہ دور تھا، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی تحریک کا آغاز کیا اور مکہ کے سرمایہ داروں، سود خوروں، بردہ داروں اور اس بت پرستانہ نظام کے خلاف علم بلند کیا، جو اس زمانے کی زندگی کی علامت تھے۔ اسی طرح مومنین، موحدین اور توحید پرست انقلابی سب کے سب مستضعفین میں سے نہیں تھے، انبیاء علیہم السلام استحصالی طبقوں میں سے ان بیدار فطرت افراد کو بھی نکال لائے تھے، جو کھوٹ سے عاری تھے یا پھر نسبتاً ان میں کم کھوٹ پایا جاتا تھا اور انہیں اپنے خلاف (عمل توبہ میں) یا اپنے طبقے کے خلاف (انقلابی عمل میں) ابھارتے تھے۔ مستضعفین کا طبقہ بھی تمام کا تمام مومنین اور توحید پرست انقلابیوں کے زمرے میں نہیں رہا ہے۔

قرآن میں ایسے مختلف مقامات ہیں، جہاں اس نے مستضعفین کے بعض گروہوں کی مذمت کی ہے اور انہیں کافروں کے زمرے میں قرار دے کر مشمول عذاب گردانا ہے۔ 63

پس نہ تمام مومنین کا تعلق مستضعف طبقے سے ہے اور نہ ہی تمام مستضعف مومنین کے طبقے میں سے ہیں اور یہ مطابقت محض خالی اور بے معنی دعویٰ ہے۔ البتہ یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ بلاشبہ انبیاء علیہم السلام پر ایمان لانے والے طبقے کی اکثریت کا تعلق ہمیشہ مستضعف طبقے سے یا کم از کم اس طبقے سے رہا ہے، جو استحصال کرنے سے دور رہا ہے اور ان کے مخالفین کی اکثریت ان لوگوں کی رہی ہے، جو استحصال کرنے والے تھے، کیونکہ انسان فطرت میں قبولیت کی جو صلاحیت رکھی گئی ہے۔ اگرچہ وہ سب میں مشترک ہے اور ہر ایک میں پائی جاتی ہے، لیکن کھوٹ اور موجودہ حالت کا عادی ہوجانے نے استحصالی سرمایہ دار اور خوشحال طبقے کے سامنے ایک رکاوٹ کھڑی کر دی ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ وہ اپنے آپ کو ان آلودگیوں کے انبار سے باہر نکالیں اور یہ ایک مشکل کام ہے اور بہت کم لوگوں کو اس میں کامیابی نصیب ہوتی ہے، لیکن مستضعف طبقے کے سامنے ایسی کوئی چیز حائل نہیں، بلکہ وہ فطرت کی آواز پر لپیک کہنے کے علاوہ اپنے ان حقوق کو بھی حاصل کر لیتا ہے، جو اس سے چھن گئے تھے۔ ان کا اہل ایمان کے گروہ سے ملحق ہونا ہم خرما، ہم ثواب کے مصداق ہے، یہی وجہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام پر ایمان لانے والوں کی اکثریت مستضعفین سے ہے جو غیر اقلیت میں ہیں، لیکن مذکورہ صورت میں تطابق اور مطابقت محض لغو اور بے معنی ہے۔

تاریخی میٹریالزم کی بنیادوں اور ہویت تاریخ کے بارے میں قرآنی نقطہ نظر کے درمیان بڑا فرق ہے۔ باعتبار قرآن روح ایک اصالت کی حامل ہے اور مادہ روح پر کسی طرح کا تقدم نہیں رکھتا۔ معنوی ضرورتیں اور معنوی میلانات انسانی وجود میں اصالت کی حامل ہیں اور مادی ضرورتوں سے ان کی کوئی وابستگی نہیں، اسی طرح فکر بھی کام کے مقابل اصالت رکھتی ہے۔

انسان کی روحانی و فطری حیثیت اس کی اجتماعی حیثیت پر فوقیت رکھتی ہے۔ چونکہ قرآن فطری اصالت کا قائل ہے اور ہر انسان کے اندر حتیٰ فرعون جیسے مسخ شدہ انسانوں میں بھی ایک بالفطرت مقید انسان کو دیکھتا ہے اور مسخ ترین انسانوں میں بھی حق و حقیقت کی طرف میلان کو ممکن جانتا ہے، اگرچہ یہ میلان خفیف سا کیوں نہ ہو، اسی لئے پیغمبران الہی کا کام پہلے درجے میں یہ تھا کہ وہ ظالموں اور ستم گروں کو نصیحت کرتے رہیں کہ شاید اس عمل سے ان کے اندر کا مقید انسان اپنی بندشوں کو توڑ کر باہر نکل آئے اور پلید اجتماعی حیثیت کے خلاف ان کی فطری حیثیت کو بیدار کر لے اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ بہت سے موارد میں یہ کامیابی حاصل ہوئی ہے اور ”توبہ“ اسی کا نام ہے۔

جناب موسیٰ علیہ السلام کو اپنی رسالت کے پہلے مرحلے میں یہ حکم ملا کہ فرعون کے پاس جائیں اور پہلے پند و نصیحت سے اس کی سوئی ہوئی فطرت کو بیدار کریں اور اگر اس میں کامیابی نہ ہو، تو پھر مقابلے پر اتر آئیں۔ جناب موسیٰ علیہ السلام کی نظر میں فرعون نے ایک انسان کو اپنے اندر اور بہت سے انسانوں کو باہر کی دنیا میں قید کر رکھا تھا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے پہلا کام یہ کیا، انہوں نے فرعون کے اندر چھپے ہوئے مقید انسان کو اس کے خلاف ابھارا۔ دراصل جناب موسیٰ علیہ السلام اس فطری فرعون کو کہ جو ایک انسان یا کم از کم اس کا بچا کھچا حصہ تھا، اسے اس اجتماعی حیثیت کے حامل فرعون کے خلاف ابھارنے پر مامور ہوئے تھے۔

اذہب الی فرعون انه طغی قل هل لك الی ان تزکی و اهدیک الی ربک فتخشی۔

قرآن ہدایت، ارشاد، تذکر، موعظہ، برہان اور منطقی استدلال (قرآن کی اصطلاح میں حکمت) کے لئے اہمیت اور قوت کا قائل ہے۔ قرآن کی رو سے یہ امور انسان کو متغیر کر سکتے ہیں۔ اس کی زندگی اور شخصیت کو بدل سکتے ہیں اور اس میں ایک معنوی انقلاب پیدا کر سکتے ہیں۔ قرآن فکر اور آئیڈیالوجی کے کردار کو محدود نہیں جانتا۔ اس کے برعکس مارکسزم اور مادیت قیادت اور ہدایت کے کردار کو فی نفسہ طبقہ کے لئفسہ طبقہ میں تبدیل ہونے تک محدود جانتا ہے، یعنی طبقاتی تضادات کو خود آگاہی کی منزل تک پہنچا کر اس کا کام ختم ہو جاتا ہے۔

ثانیاً: یہ جو کہا گیا ہے کہ قرآن کا مخاطب ”ناس“ ہیں اور ”ناس“ اور ”محروم طبقہ“ دونوں برابر ہیں اور اس رو سے مخاطب اسلام محروم طبقہ ہے اور اسلامی آئیڈیالوجی، محروم طبقہ کی آئیڈیالوجی ہے اور اسلام اپنے پیروکار اور جانثار صرف محروم طبقے سے چنتا ہے، بالکل غلط ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مخاطب اسلام ”ناس“ ہیں، لیکن ”ناس“ کا مطلب انسان ہیں۔ یہ ایک عمومی گفتگو ہے، جو تمام انسانوں کے لئے ہے، کسی لغت اور کسی مروجہ عربی زبان میں ”ناس“ محروم طبقے کو نہیں کہا گیا بلکہ طبقے کا مفہوم اس میں آتا ہی نہیں، قرآن کہتا ہے:

لله علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً۔

”یعنی صاحب استطاعت لوگوں پر فرض ہے کہ وہ حج بجا لائیں۔“

کیا یہاں یہ مفہوم نکلتا ہے کہ اس سے مراد محروم طبقہ ہے؟ اسی طرح قرآن میں اکثریت کے ساتھ ”یا ایہا الناس“ کے الفاظ

آئے ہیں اور کہیں بھی اس سے مراد محروم طبقہ نہیں بلکہ عوام الناس ہیں، قرآن کے تمام عمومی خطابات اس نظریہ فطرت سے ہم آہنگ ہیں، جسے قرآن نے خود پیش کیا ہے۔

ثالثاً: قرآن کے بارے میں یہ بات بھی درست نہیں کہ وہ اس بات کا مدعی ہے کہ تمام انبیاء علیہم السلام تمام قائدین اور تمام شہداء صرف مستضعف طبقے سے ابھرتے ہیں۔ قرآن نے ہرگز ایسی کوئی بات نہیں کی ہے۔
”هو الذي بعث في الاميين ...“

کی آیت کو استدلال بنا کر جو کہا گیا ہے کہ پیغمبر ”امت“ سے ابھرتا ہے اور ”امت“ عام لوگوں کے مساعی ہے، بڑی مضحکہ خیز بات ہے، ”امیین“، ”امی“ کی جمع ہے اور یہ لفظ ناخواندہ کے مفہوم میں آتا ہے۔ ”امی“ امت سے نہیں ”ام“ سے منسوب ہے اور پھر ”امت“ اس معاشرے کا نام ہے، جس میں بہت سے گروہ مختلف طبقات کے امکان کے ساتھ باہم جی رہے ہوں۔ امت ہرگز عام لوگوں کے طبقے سے عبارت نہیں ہے۔ اس سے زیادہ مضحکہ خیز استدلال وہ ہے، جو سورہ قصص کی پچھترویں آیت سے شہیدوں کے بارے میں کہا گیا ہے۔ آیت یہ ہے:

ونز عنا من كل امة شهيداً فقلنا هاتوا برهانكم.

اس آیت کی تفسیر (جو دراصل مسخ ہے) اس طرح کی گئی ہے:

”ہم ہر امت (ہر طبقے) سے ایک شہید کو (اللہ کی راہ میں قتل ہونے والے کو) اٹھاتے ہیں، یعنی ان سے ایک انقلابی شخص کو ابھارتے ہیں اور پھر تمام امتوں سے کہتے ہیں کہ وہ اپنے اپنے برہانوں کو جو شہید اور اللہ کی راہ میں قتل ہونے والی انقلابی شخصیتیں ہی ہیں، کو اپنے ساتھ لائیں۔“

اولاً: یہ آیت ایک دوسری آیت کا حصہ ہے اور ان دونوں کا تعلق قیامت سے ہے:

ويوم يناديهم فيقول اين شركائي الذين كنتم تزعمون.

”قیامت کا دن وہ ہوگا، جس میں خدا مشرکوں کو آواز سے گا کہ کہاں ہیں وہ شرکاء جن کا تم مجھ پر گمان کیا کرتے تھے۔“

ثانیاً: ”نز عنا“ کا مطلب جدا کرنا ہے، ابھارنا اور اکسانا نہیں ہے۔

ثالثاً: شہید کے معنی اس آیت میں خدا کی راہ میں قتل ہونے والا نہیں بلکہ اعمال پر ناظر اور گواہ ہے اور قرآن مجید پر پیغمبر کو امت کے اعمال پر گواہ گردانتا ہے۔ قرآن میں کہیں بھی لفظ ”شہید“ اللہ کی راہ میں قتل ہونے والوں کے لئے نہیں آیا، لہذا جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ائمہ طاہرین علیہم السلام نے اسے آج ہی کے رائج مفہوم میں استعمال کیا ہے، لیکن قرآن میں یہ لفظ اس مفہوم میں نہیں آیا، پس یہ بات ہماری نظر سے گذر رہی ہے کہ کس طرح نامربوط مارکسی نظریہ کی توجیہ کے لئے قرآن کی آیتوں کو مسخ کیا جا رہا ہے۔

رابعاً: انبیاء علیہم السلام کے ہدف کے بارے میں وہ کیا ہے؟ کیا ان کا پہلا اور اصلی ہدف عدل و قسط قائم کرنا ہے یا بندے اور خدا کے درمیان ایمان اور معرفت کے تعلق کی برقراری ہے یا پھر دونوں ہی باتیں ہیں، یعنی انبیاء علیہم السلام باعتبار ہدف ”تئوی“ ہیں یا کوئی اور بات بروئے کار ہے۔ ہم نے ”نبوت“ کی بحث میں اس پر گفتگو کی تھی، جسے اب دہرانا نہیں چاہتے۔ (”وحی و نبوت“ اسی سلسلے کی تیسری کتاب) اس منزل پر ہم موضوع کو پیغمبروں کے کام کی ”روش“ اور Method کے اعتبار سے پرکھنا چاہتے ہیں۔ جیسا کہ ہم عملی توحید کے مباحث میں بھی عرض کر چکے ہیں (”توحیدی تصور کائنات“ اسی سلسلے کی دوسری کتاب) انبیاء علیہم السلام تو بعض متصوفین کے انداز فکر کے مطابق انسان کی اصلاح کے لئے اپنی تمام کوششوں کو اس پر صرف کرتے تھے کہ اسے باطنی طور پر آزاد بنائیں تاکہ وہ اشیاء سے اپنا رشتہ توڑ لے اور نہ ہی بعض مادی مکاتب کی طرح باطنی روابط کی اصلاح و تعدیل کے لئے ظاہری یا بیرونی اصلاح و تعدیل کو کافی سمجھتے تھے۔ قرآن نے ایک جملے میں اس مسئلے کو حل کر دیا ہے:

تعالوا الي كلمة سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شياء ولا يتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله . (سورہ آل عمران، 64)

”اے اہل کتاب ایک ایسی بات کی طرف آجاؤ، جو ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں ہے کہ ہم سوائے خدا کے کسی کی پرستش نہ کریں اور اس کا کسی کو شریک نہ بنائیں اور حقیقی خدا کو چھوڑ کر ہم میں کوئی کسی کو پروردگار نہ بنائے۔“ لیکن گفتگو اس باب میں ہے کہ کیا انبیاء علیہم السلام اپنے کام کا آغاز اندر سے کرتے ہیں یا باہر سے؟ کیا پہلے وہ عقیدے، ایمان اور معنوی جذبے کے ذریعے سے اندرونی یا باطنی انقلاب برپا کرتے ہیں اور ان لوگوں کو جو توحیدی، فکری، احساسی اور عاطفی انقلاب سے بہرہ مند ہوجاتے ہیں، انہیں اجتماعی توحید، اجتماعی اصلاح اور عدل و انصاف کی برقراری کے لئے ابھارتے ہیں؟ یا پہلے مادی پلڑے میں اپنا وزن ڈال کر یعنی محرومیوں، دھوکہ بازیوں اور زیادتیوں پر لوگوں کی توجہ مرکوز کر کے انہیں حرکت میں لاتے ہیں اور اجتماعی شرک اور بے جا امتیازات کا قلع قمع کرنے کے بعد

وہ ایمان، عقیدے اور اخلاق کی جستجو میں نکلتے ہیں؟

انبیاء علیہم السلام اور اولیاء الہی کی روش کا تھوڑا سا مطالعہ اور اس پر تھوڑی سی توجہ بھی ہمیں یہ بتاتی ہے کہ وہ اپنا کام مصلحتوں اور انسانی اصلاح کے مدعیوں کے برعکس فکر، عقیدے، ایمان، معنوی اضطراب، عشق الہی، مبداء اور معاد کے تذکرے سے شروع کرتے ہیں۔ سوروں کی ترتیب، قرآن مجید کی نازل شدہ آیتوں کا مطالعہ کہ وہ کن مسائل سے شروع ہوئی ہیں اور اسی طرح جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرت کہ انہوں نے اپنی تیرہ سالہ مکی زندگی اور دس سالہ مدنی زندگی میں کن مسائل پر توجہ دی، اس موضوع پر کافی روشنی ڈالتی ہیں۔

خامساً: یہ ایک فطری بات ہے کہ پیغمبر کے مخالفین رجعت پسندانہ منطق کے حامل تھے۔ لیکن اگر اس بات کو قرآن سے استنباط کیا جاتا اور وہاں دیکھا جاتا کہ انبیاء علیہم السلام کے تمام مخالفین بلا استثناء اس منطق کے حامل تھے، تو یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ ان تمام مخالفین کا تعلق با حیثیت، خوشحال اور استحصال پسند طبقے سے تھا۔ قرآن سے جو بات سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ منطق ان وڈیروں اور مخالفوں کی رہی ہے، جنہیں ملاء و مستکبر کہا جاتا ہے اور وہ لوگ جن کے ہاتھوں میں بقول مارکس معاشرے کی مادی اجناس کی کنجی تھی، ان کی فکری اجناس کو دوسروں تک پہنچاتے تھے اور یہ بات بھی فطری ہے کہ پیغمبروں کی منطق، فکری، تعقلی اور تقالید و روایات سے پاک رہی ہے اور ایسا ہونا بھی چاہیے، لیکن اس کی وجہ ہرگز یہ نہیں ہے کہ طبقاتی محرومیوں، مظلومیتوں اور استضعاف شدگیوں نے ان کے ضمیر اور وجدان کو ایسا بنا دیا ہو اور یہ منطق ان کی محرومیوں کا لازمی اور فطری انعکاس ہو، بلکہ یہ اس لئے تھے کہ انہوں نے منطق، تعقل، عواطف اور انسانی احساسات کی آغوش میں پرورش پائی اور انسانیت نے انہیں رشد و کمال تک پہنچادیا۔ یہ بات ہم بعد میں بتائیں گے کہ انسان جس قدر انسانیت میں رشد و کمال کی منزلیں طے کرے گا اتنا ہی طبیعی اور اجتماعی ماحول سے اس کی وابستگی کم ہو جائے گی اور وہ وابستگی اور استقلال کی منزل کر لے گا۔ پیغمبروں کی مستقل منطق اسی بات کی متقاضی رہی ہے کہ وہ عادات و روایات و تقالید کے پابند نہ ہوں اور لوگوں کو بھی ان روایات اور اندھی تقالید سے باز رکھیں۔

سادساً: استضعاف کے بارے میں بھی جو کچھ کہا گیا، وہ بھی قابل قبول نہیں، لیکن کیوں؟

اس لئے کہ اولاً قرآن نے اپنی دوسری آیتوں میں بڑی صراحت کے ساتھ تاریخ کی سرنوشت اور اس کے انجام کو کسی اور صورت میں بیان کیا ہے، جب کہ ضمناً تاریخ کے تکامل کی جگہ کو بھی بیان کیا ہے اور وہ آیتیں اس آیت کے معنی کی بالفرض کہ اس کا معنی وہ ہو، جو بیان کیا جاتا ہے، شارح اور مفسر ہیں اور اسے مشروط بناتی ہیں۔ ثانیاً: رائج و عام باتوں کے خلاف بنیادی طور پر استضعاف کی آیت نے کسی کلی اصول کو پیش نہیں کیا تاکہ اس ضمن میں آنے والی آیتوں کے ساتھ موازنے کی منزل میں کسی تفسیر و توضیح کی یا آیت کو مشروط بنانے کی ضرورت ہو، یہ آیت اپنی پہلی اور بعد کی آیت سے متصل ہے اور ان مربوط آیتوں پر توجہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ آیت جس طرح کہ اس سے استدلال کیا گیا ہے، کلی اصول کو بیان نہیں کر رہی۔ پس اس آیت کے بارے میں ہماری بحث دو حصوں میں منقسم ہوتی ہے۔ پہلے حصے میں فرض کیا گیا ہے کہ ہم نے اس آیت کو اس کی پہلی اور بعد کی دس آیتوں سے جدا کر دیا ہے اور اسی سے ایک کلی تاریخی اصول اخذ کر لیا ہے، اس کے بعد اس کا دوسری آیتوں کے ساتھ موازنہ کرتے ہیں، جو اس آیت سے ماخوذ اصول کے برخلاف تاریخ کے دیگر اصولوں کی حامل ہیں، پھر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مجموعی طور پر ہمیں اس سے کیا حاصل ہوتا ہے۔ دوسرے حصے میں گفتگو کا موضوع یہ ہوگا کہ یہ آیت بنیادی طور پر جس طرح کہ اس سے استدلال کیا گیا ہے، کلی تاریخ اصول بیان ہی نہیں کر رہی اور اب پہلے حصے پر گفتگو ہوتی ہے۔ قرآن مجید کی بعض آیتوں میں تاریخ کی سرنوشت، اس کے سرانجام اور نیز تکامل تاریخ کے راستے اور مقام کے بارے میں ضمناً گفتگو ہے اور یہ اسی وقت میسر ہوگا، جب بے ایمانی پر ایمان، فجور پر تقویٰ، بدعنوانی پر اصلاح اور ناشائستہ عمل پر شائستہ عمل کی کامیابی ہوگی۔ سورہ نور کی 55ویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

وعدا للذین امنوا منکم و عملوا الصلحت لیستخلفنہم فی الارض کما استخلف الذین من قبلہم ولیمکن لہم دینہم الذی ارتضی لہم ولیبید لہم من بعد خوفہم امنا یعبد و ننی لا یشرکون بی شینا

اس آیت میں جن لوگوں سے خلافت اور وراثت ارض کا وعدہ کیا گیا ہے اور انہیں حتمی کامیابی کی خوشخبری دی گئی ہے، شائستہ کار مومن ہیں۔ اس آیت میں استضعاف کی آیت کے برخلاف جس میں استضعاف شدگی اور محرومیت و مظلومیت کا ذکر ہے، انٹیڈیالوجیکل اور اخلاق و کردار جیسی صفات کا ذکر کیا گیا ہے اور درحقیقت ایک طرح کے عقیدے، ایک طرح کے ایمان اور ایک طرح کے کردار کی کامیابی اور آخری غلبے کا وعدہ کیا گیا ہے۔ بعبارت دیگر اس آیت میں ایماندار، حقیقت پسندانہ اور راست کردار انسان کی کامیابی کا اعلان ہوا ہے۔ اس کامیابی میں جس چیز کی نوید دی گئی ہے

وہ ایک استخلاف یعنی حصول حکومت اور پچھلی طاقتوں کا خاتمہ ہے اور دوسرے استقرار دین یعنی عدل، عفاف، تقویٰ، شجاعت، ایثار، محبت، عبادت، اخلاص اور تزکیہ نفس وغیرہ پر مشتمل اسلام کی اجتماعی اور اخلاقی اقدار کی وجود پذیری ہے اور تیسرے عبادت یا اطاعت سے ہر طرح کے شرک کی نفی ہے۔ سورہ اعراف کی ایک سو اٹھائیسویں (128) آیت میں بھی یہی تذکرہ ہے:

قال موسیٰ لقومہ استعینوا باللہ واصبروا ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده و العاقبة للمتقین

”جناب موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا: وہ خدا سے استعانت طلب کرے اور صابر رہے، بیشک زمین، ملک الہی ہے اور وہ اپنے بندوں میں سے جسے چاہتا ہے، اس کا وارث بناتا ہے (لیکن) عاقبت و انجام متقین کے لئے ہے، یعنی سنت الہی یہ ہے کہ متقین ہی زمین کے وارث بنیں۔“

سورہ انبیاء علیہم السلام کی ایک سو پانچویں (105) آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

ولقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر ان الارض یرثها عبادي الصالحون

”ہم نے زبور میں بعد اس کے کہ (کسی اور کتاب میں) ایک دفعہ پہلے بھی یاد دہانی کرائی تھی، یہ لکھ دیا ہے کہ زمین کی وراثت میرے شانستہ کار بندوں کو ملے گی۔“

اس ضمن میں اور بھی آیتیں ہیں اب ہم کیا کریں؟ استضعاف کی آیت کو لیں یا استخلاف اور ان چند دوسری آیتوں کو؟ کیا ہم یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ یہ دو طرح کی آیتیں اگرچہ ظاہراً دو مفہوم کی حامل ہیں، لیکن ایک حقیقت کو پیش کرتی ہیں اور وہ یہ کہ مستضعفین درحقیقت مومنین، صالحین اور متقین ہی ہیں، جن کا ذکر دوسری آیتوں میں آیا ہے، کیا استضعاف ان کی طبقاتی اور اجتماعی عنوان ہے اور ایمان، عمل صالح اور تقویٰ مکتبی عنوان؟ ہرگز نہیں۔

کیونکہ اولاً: ہم نے پہلے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ عناوین کی مطابقت کا نظریہ اس معنی میں کہ بنیاد استضعاف شدگی، استحصال زدہ ہونا محرومی ہے جبکہ ایمان، صالح اور تقویٰ ان بنیادوں پر کھڑی عمارت ہے، با اعتبار قرآن صحیح نہیں ہے۔ قرآن کی رو سے ممکن ہے، بعض گروہ مومن ہوں، مگر مستضعف نہ ہوں اور اسی طرح مستضعف ہوں، مگر مومن

نہ ہوں اور قرآن نے دونوں گروہوں کی شناخت کروائی ہے، البتہ جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں، ایک طبقاتی معاشرے میں جب عدل، ایثار اور احسان وغیرہ سے متعلق الہی قدروں پر مبنی توحیدی ائیڈیالوجی کا اعلان ہوتا ہے، تو روشن ہے کہ اس پر ایمان لانے والوں کی اکثریت مستضعفین میں سے ہوتی ہے کیونکہ ان کی راہ ان رکاوٹوں سے پاک ہوتی ہے، جو مخالف طبقے میں پائی جاتی ہیں، لیکن کبھی بھی مومن طبقہ فقط مستضعف طبقے میں سے نہیں ہوا۔

ثانیاً: ان دونوں آیتوں میں سے ہر ایک آیت تاریخ سے متعلق دو مختلف میکانزم پیش کرتی ہے۔ استضعاف کی آیت تاریخ کی راہ کو طبقاتی کشمکش سے عبارت جانتی ہے اور حرکت سے متعلق میکانزم کو استحصال کرنے والوں کی طرف سے پڑنے والا دباؤ اس طبقے کی بالذات رجعت پسندی اور استحصال کے سبب استحصال کے شکار افراد کا انقلابی جذبہ قرار دیتی ہے۔

جس میں کامیابی بالآخر استضعاف شدہ طبقے ہی کو حاصل ہوتی ہے، خواہ وہ ایمان اور عمل صالح سے بہرہ مند ہو یا نہ ہو اور اس میں فی المثل ویت نام اور کمبوڈیا وغیرہ کے استحصال شدہ عوام بھی آجاتے ہیں اور اگر ہم الہی رخ سے اس آیت کے معنی کی توضیح کرنا چاہیں گے تو ہمیں کہنا پڑے گا کہ یہ آیت چاہتی ہے کہ مظلوم کے لئے حق تعالیٰ کی حمایت جو کہ قرآن کی آیت:

”ولا تحسبن الله غافلاً عما یعمل الظالمون“۔ (سورہ ابراہیم، آیت 42)

میں آئی ہے، یعنی عدل الہی کو بیان کرے۔ استضعاف کی آیت سے رونما ہونے والی وراثت و امامت ”عدل الہی“ کا مظہر ہے۔

لیکن استخلاف اور اس سے مشابہ آیتیں تاریخ سے کسی اور طرح کا میکانزم پیش کرتی ہیں اور ایک ایسے اصول کا تذکرہ کرتی ہیں، جو عدل الہی سے زیادہ جامع اور مکمل ہے اور اس میں عدل الہی بھی آجاتا ہے۔

وہ میکانزم جو یہ آیت اور اس سے مشابہ آیتیں پیش کرتی ہیں، یہ ہے کہ دنیا میں ہونے والی تمام جنگوں میں مادی اور مفاداتی ماہیت رکھنے والی جدوجہد کے علاوہ اگر کوئی للہی، فی اللہی، مقدس اور مادی مفادات سے پاک جدوجہد ہے، تو یہ وہ تحریک ہے، جس کی قیادت انبیاء علیہم السلام اور پھر ان کی پیروی میں اہل ایمان نے کی اور اس قسم کی جنگوں نے انسانی تمدن اور بشریت کو آگے بڑھانے میں مدد دی ہے۔ صرف یہی وہ تحریکیں ہیں، جن کو حق و باطل کا معرکہ کہا جا سکتا ہے اور انہی معرکوں نے تاریخ کو باعتبار انسانیت اور باعتبار معنویت آگے بڑھایا ہے، ان معرکوں کا اصلی محرک کسی طبقے کا دباؤ نہیں ہے بلکہ حقیقت کی طرف فطری میلان، نظام وجود کی حقیقی شناخت اور عدالت خواہی یعنی

معاشرے کی حقیقی تعمیر اس کے اصلی عامل ہیں۔

مظلومیوں اور محرومیوں کے احساس نے انسان کو آگے نہیں بڑھایا بلکہ حصول کمال کے فطری احساس نے اسے یہ راستہ دکھایا ہے۔

انسان کی حیوانی صلاحیتیں انجام تاریخ میں وہی ہیں، جو آغاز میں تھیں اور تاریخ کے پورے سلسلے میں کوئی نیا رشد و نمو اسے حاصل نہیں ہوا ہے اور نہ آئندہ ہوگا، لیکن انسان کی انسانی صلاحیتیں بتدریج آگے بڑھ رہی ہیں اور آگے چل کر وہ اور بھی اپنے آپ کو مادی اور اقتصادی قیود سے چھڑا کر عقیدے اور ایمان سے منسلک ہوگا۔ وہ سطح جس پر تاریخ نے ترقی کی اور کمال تک پہنچی مادی، مفاداتی اور طبقاتی جدوجہد نہیں ہے، بلکہ وہ نظریاتی، الہی اور ایمانی جدوجہد ہے اور یہی وہ طبقاتی میکانزم ہے جس میں انسان نے ترقی کی اور نیک، پاکیزہ لوگوں اور راہ حق کے مجاہدوں نے کامیابی حاصل کی۔

اب رہی بات اس کامیابی کے الہی پہلو کی تو الہی پہلو سے جو چیز سلسلہ تاریخ میں ظہور پذیر ہو کر تکامل کی منزلوں سے گزرتی ہے اور بالآخر تاریخ اپنی انتہاء کو پہنچتی ہے، وہ ربوبیت اور رحمت الہی کا ظہور اور اس کی تجلی ہے، جو تکامل موجودات کا تقاضا کرتی ہے۔ صرف عدل الہی نہیں جو ”صلہ“ کی متقاضی ہے۔ عبارت دیگر جس بات کی خوشخبری دی گئی ہے، وہ خدا کی ربوبیت، رحیمیت اور اس کی اکریمیت کا ظہور ہے، صرف جباریت و منتقمیت نہیں۔ پس ہم دیکھتے ہیں کہ استضعاف کی، استخلاف کی اور اس سے مشابہ آیتوں میں ہر آیت ایک خالص طریقہ کار کو پیش کرتی ہے۔ کامیاب طبقے کے اعتبار سے، اس راہ کے اعتبار سے جسے تاریخ طے کر کے کامیابی تک پہنچتی ہے، میکانزم یعنی تاریخ کو حرکت میں لانے والے عوامل کے اعتبار سے ایک خاص طریقہ کار سامنے آتا ہے۔ ضمناً یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ استخلاف کی آیت کے مقابل استضعاف کی آیت سے حاصل ہونے والی چیز جزوی بلکہ ایک معمولی جزو ہے، استضعاف کی آیت سے حاصل ہونے والے مطلب کا، یعنی استضعاف کی آیت دفع ظلم یا مظلوم سے اللہ کی حمایت کے جس مفہوم کو پیش کرتی ہے، وہ استخلاف کی آیت کے مفہوم کا ایک حصہ ہے۔

اب ہم آہ استضعاف کے بارے میں بحث کے دوسرے حصے کی طرف آتے ہیں: حقیقت تو یہ ہے کہ استضعاف کی آیت نے ہرگز کسی کلی اصول کو پیش نہیں کیا، یہی وجہ ہے کہ اس نے نہ تو تاریخ کی راہ میں کی وضاحت کی ہے اور نہ تاریخی میکانزم کے بارے میں کوئی اشارہ کیا ہے اور نہ ہی تاریخ کی کامیابی کو مستضعفوں کے حصے میں اس اعتبار سے کہ وہ مستضعف ہیں، دیا ہے۔ یہ غلطی ہے کہ یہ آیت ایک کلی اصول کو پیش کرتی ہے، اس لئے ہوئی کہ اس آیت کو اپنی پہلی اور بعد کی مرتبط آیت سے جدا کر کے ”الذین“ کو ”الذین استضعفوا“ کے مفہوم میں مفید عموم اور سب کے شامل حال بنا دیا گیا ہے اور پھر اس سے ایک ایسے اصول کا استنباط کیا گیا ہے، جو آہ استخلاف کے حقیقی مفہوم کی ضد ہے، اب ہم ان تینوں آیتوں کو پیش کرتے ہیں:

ان فرعون علا في الارض و جعل اهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح ابنائهم و يستحيي نسائهم انه كان من المفسدين۔ و نريد ان نمّن علي الذين استضعفوا في الارض و نجعلهم ائمة و نجعلهم الوارثين۔ و نمکن لهم في الارض و نري فرعون و هامان و جنودهما منهم ما كانوا يحذرون۔ (سورہ قصص، آیات 4 تا 6)

یہ تینوں آیتیں ایک دوسرے سے مرتبط ہیں اور مجموعاً ایک ہی مفہوم کو پیش کرتی ہیں، ان تینوں مرتبط آیتوں کا مفہوم یہ ہے:

”فرعون نے زمین پر برتری حاصل کی اور زمین کے باسیوں کو گروہوں میں بانٹ دیا۔ ان گروہوں میں سے ایک گروہ کو وہ کمزور رکھتا تھا، ان کے بیٹوں کو ذبح کیا کرتا تھا اور (صرف) ان کی بیٹیوں کو باقی رکھتا تھا۔ وہ مفسدوں میں سے تھا حالانکہ ہمارے ارادے میں یہ بات تھی کہ ہم فرعون کی طرف سے کمزور بنائے جانے والے انہی لوگوں پر احسان کریں۔ ان کو پیشوا بنائیں، انہیں وارث قرار دیں اور اس سرزمین میں ان کو تسلط عطا کریں اور فرعون، (اس کے وزیر) ہامان اور ان دونوں کے لشکر کو وہ کچھ دکھا دیں، جس کا وہ خوف کیا کرتے تھے۔“

ہم دیکھتے ہیں کہ ”و نمکن لهم في الارض“ کا جملہ اور تیسری آیت کے ”ونري فرعون و ہامان۔“ کا جملہ دونوں دوسری آیت کے ”ان نمّن“ کے جملے پر عطف ہیں اور اس کے مفہوم کو مکمل کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان دونوں آیتوں کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ تیسری آیت کا دوسرا جملہ ”ونري فرعون و ہامان“ پہلی آیت کے مفہوم سے متصل ہے اور فرعون جس کی جباریت پہلی آیت میں بیان ہو چکی ہے، کا انجام پیش کرتی ہے۔ پس تیسری آیت کو پہلی آیت سے جدا نہیں کیا جا سکتا اور چونکہ تیسری آیت پر عطف ہے اور اسے مکمل کرنے والی ہے، لہذا دوسری آیت بھی پہلی آیت سے جدا نہیں ہو سکتی۔

اگر تیسری آیت نہ ہوتی یا اس میں فرعون یا ہامان کے انجام کا تذکرہ نہ ہوتا، تو ممکن تھا کہ دوسری آیت کو پہلی آیت سے

جدا کر دیا جاتا اور اس سے ایک کلی اصول کے طور پر استفادہ کیا جاتا، لیکن ان تینوں آیتوں کا ناقابل تفکیک جوڑ اسے کلی اصول بنانے میں رکاوٹ ہے۔ جو بات سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے کہ فرعون بڑائی، تفرقہ بازی، استحصال اور فرزند کشی کرتا تھا، حالانکہ اسی وقت ہمارا یہ ارادہ تھا کہ ہم انہی محقر، مظلوم اور محروم لوگوں پر احسان کریں اور انہیں پیشوا اور وارث قرار دیں۔ پس آیت میں لفظ ”الذین“ کا موعود یعنی مذکورہ لوگوں کی طرف اشارہ ہے، عمومی اور سب لوگوں پر محیط نہیں۔ علاوہ ازیں اس آیت میں ایک نکتہ اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ ”وَنَجْعَلُهُمْ اٰمَةً...“ کا جملہ ”ان من“ کے جملے پر عطف ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم ان پر احسان کریں اور انہیں فلاں، فلاں بنا دیں یہ نہیں کہا: ”ان نَجْعَلُهُمْ...“ یعنی جو احسان ہم نے ان پر کیا ہے، وہ امامت و وراثت ہی کا دینا تھا، جیسا کہ عام طور پر اسی طرح وضاحت کی جاتی ہے۔ آیت کا مطلب یہ ہے کہ ہمارا ارادہ یہ تھا کہ ہم ان مستضعفین پر دینی تعلیم و تربیت، آسمانی کتاب، ارسال رسول اور توحیدی اعتقادات کے ذریعے احسان کریں، انہیں اہل ایمان اور اہل صلاح و فلاح بنائیں اور آخر کار انہیں زمین (انسان کی اپنی زمین) کا وارث اور امام قرار دیں۔ پس یہ آیت کہنا چاہتی ہے:

”وَنُرِيدُ اَنْ نَّمُنَّ عَلِي الذِّينِ اسْتَضَعُّوْا (بموسیٰ والکتاب الذی نزلہ علی موسیٰ) و نَجْعَلُهُمْ اٰمَةً...“

لہذا استضعاف کی آیت کا مفہوم ہرچند کے خاص ہے، لیکن استخلاف کی آیت کے مفہوم کے عین مطابق ہے، یعنی اس آیت کے مصداق میں سے ایک مصداق کو بیان کرتی ہے۔ قطع نظر اس کے کہ ”ان من“ کے جملے پر ”وَنَجْعَلُهُمْ اٰمَةً...“ کے جملے کا عطف اس طرح کا حکم دیتا ہے، بنیادی طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ آیت یہ کہنا چاہتی ہے کہ بنی اسرائیل مستضعف ہونے کے سبب وراثت اور امامت تک پہنچتے تھے۔ خواہ جناب موسیٰ علیہ السلام پیغمبر کی حیثیت سے ظہور کرتے یا نہ کرتے، خواہ موسیٰ علیہ السلام کی آسمانی تعلیمات آئیں یا نہ آئیں، خواہ وہ ان کی تعلیمات کو مانتے یا نہ مانتے۔ ممکن ہے اسلام کے نقطہ نگاہ سے نظریہ مادیت تاریخ کے حامی افراد کسی اور بات کو پیش کریں اور کہیں کہ اسلامی کلچر باعتبار روح و معانی یا کمزور اور مستضعف طبقے کی ثقافت ہے یا پھر اس کا تعلق استحصالی طبقے سے ہے یا ایک جامع کلچر ہے، اگر اسلامی کلچر مستضعف طبقے کا کلچر ہے، تو پھر اس میں بہر حال اپنے طبقے کا رنگ ہونا چاہیے۔ اس کے مخاطب اس کی ذمہ داری، اس کی سمت کا تعین، سبھی کچھ استضعاف کے محور پر ہونا چاہیے اور اگر اسلامی کلچر کو ظالم یا استحصالی طبقے سے نسبت دی جائے، جیسا کہ مخالفین اسلام کا دعویٰ ہے، تو علاوہ بریں کہ اس میں طبقاتی رنگ ہوگا ایک طبقہ کے محور پر اس کی گردش ہوگی۔ اس کا کلچر رجعت پسندانہ اور خلاف انسانیت ہوگا اور نتیجتاً الہیت سے اس کا واسطہ نہ ہوگا۔

کوئی مسلمان اس نظریے کو ماننے کے لئے تیار نہ ہوگا۔ اس کے علاوہ اس کے کلچر کا سراپا خود اس کے خلاف گواہی دے گا۔ اب صرف یہ بات رہ جاتی ہے کہ کہا جائے کہ اسلامی ثقافت ایک جامع ثقافت ہے، جامع ثقافت یعنی غیر جانبدار ثقافت، بے پرواہ ثقافت، غیر ذمہ دار ثقافت، بے مقصد، لا یعنی ثقافت اور اعتزالی ثقافت، جو چاہتی ہے کہ اللہ کے کام کو اللہ اور قیصر کے کام کو قیصر کے حوالے کرے۔ ایک ایسی ثقافت جو آگ اور پانی، ظالم اور مظلوم اور استحصال گر اور استحصال کے شکار لوگوں کے درمیان دوستی چاہتی ہے اور سب کو ایک مرکز پر جمع کرنا چاہتی ہے۔ وہ ثقافت جس کا نعرہ یہ ہے کہ ”نہ سیخ جلے اور نہ کیاب“ اس قسم کی ثقافت ایک قدامت پرستانہ ثقافت ہے، جو ظالم استضعاف گر اور استحصال پسند افراد کے حق میں مفید ثابت ہوتی ہے۔ جس طرح اگر ایک گروہ غیر جانبدار نہ، بے توجہانہ، غیر ذمہ دار اور ذلت پسندانہ روش اختیار کرے اور غارت گر اور غارت کے شکار افراد کے درمیان اجتماعی یا معاشرتی جھگڑوں میں حصہ نہ لے، تو گویا اس نے غارت گر کا ساتھ دیا ہے اور اس کے ہاتھ مضبوط کئے ہیں، اسی طرح اگر ایک ثقافت بے توجہ اور غیر جانبدار بن جائے تو ہمیں چاہیے کہ ہم اسے ظالم یا استحصالی طبقے کی ثقافت سمجھیں، پس چونکہ اسلامی ثقافت ایک بے پروہ، غیر جانبدار یا استحصالی طبقے کی حامی نہیں ہے، لہذا ہمیں چاہیے کہ ہم اسے مستضعف یا مظلوم طبقے کی ثقافت جانیں اور اس کے پیام، اس کے مخاطب اور اس کی معین راہ کو اسی طبقے کے محور اور دائرہ عمل میں شمار کریں۔

یہ گفتگو انتہائی غلط گفتگو ہے۔ غالباً مادیت تاریخ سے بعض مسلمان روشن فکروں کے لگاؤ کا اصلی سبب دو باتیں ہیں، جن میں سے ایک یہی سوچ ہے کہ اگر اسلامی ثقافت کو انقلابی ثقافت کہنا چاہتے ہیں یا اگر اسلام کو کسی انقلابی ثقافت سے جوڑنا چاہتے ہیں، تو مادیت تاریخ سے رشتہ جوڑے بغیر یہ کام نہیں ہو سکتا۔ باقی یہ تمام باتیں کہ ہماری قرآنی معرفت ہمیں یہ سوچ دیتی ہے یا قرآن کے ہمارے مطالعات ہمیں یہ بتاتے ہیں یا استضعاف کی آیت یہ کہتی ہے، سب ایک بہانہ اور پہلے سے سوچتی ہوئی بات کی توجیہ ہے اور اس بناء پر یہ لوگ اسلامی فکر و سوچ سے بہت دور نکل جاتے ہیں اور اسلام کی الہی، فطری، انسانی اور پاکیزہ منطق کو ختم کر کے مادی منطق تک لے آتے ہیں۔ اس قسم کے روشن فکر حضرات سوچتے ہیں کہ کسی ثقافت کے انقلابی ہونے کی تنہا راہ یہ ہے کہ اس کا تعلق صرف

محروم اور استحصال زدہ سے ہو، وہ اسی طبقے سے اٹھی ہو، اس کا رخ اسی طبقے کی طرف ہو، اسی طبقے کے مفادات کی طرف اس کی نگاہ ہو، اس کا مخاطب صرف یہی طبقہ، اس کے قائدین، اس کے رہنما اور اس کے تمام اجتماعی اور طبقاتی مراکز سب سے سب اسی طبقے سے ہوں اور باقی تمام گروہوں اور مراکز سے اس کا رابطہ صرف جھگڑے، دشمنی اور جنگ کا ہو، اس کے علاوہ نہیں، ان روشن فکر حضرات کا خیال ہے کہ انقلابی ثقافت کی راہ لازماً ”پیٹ“ کے مسئلے پر آکر ختم ہوتی ہے اور تاریخ کے تمام عظیم انقلابات یہاں تک کہ انبیاء الہی کی قیادت میں برپا ہونے والے انقلابات کا تعلق بھی پیٹ کے مسئلے ہی سے تھا، لہذا انہوں نے عظیم المرتبت ابوذر، حکیم امت ابوذر اور پھر خداپرست ابوذر، مخلص ابوذر، امر بالمعروف کرنے والے اور نہی عن المنکر کرنے والے ابوذر اور مجاہد فی سبیل اللہ ابوذر کو ایک بندہ شکم ابوذر اور نفسیاتی الجھنوں کا شکار ابوذر بنا دیا اور کہا کہ وہ بھوک کو اچھی طرح محسوس کرتا ہے اور اسی بھوک کی خاطر وہ تلوار اٹھانے اور لوگوں کے قتل کرنے کو جائز بلکہ واجب و لازم سمجھتا ہے۔ اس کی سب سے بڑی صفت یہ تھی کہ چونکہ وہ خود بھوک کا مزہ چکھ چکا تھا، اس لئے جانتا تھا کہ اس کے طبقے سے وابستہ بھوکوں پر کیا گزر رہی ہے، مخلوق کی بھوک کا بھی اسے اچھی طرح احساس تھا اور اس لئے اس بھوک کے سبب فراہم کرنے والے گروہ کے خلاف اس کے دل میں نفرت بیٹھ گئی اور وہ اس گروہ کے خلاف مسلسل اپنی جدوجہد میں لگا رہا اور بس! اس لقمان امت، موحد، عارف اور اسلام کے پاک باز مجاہد مومن کی شخصیت بس اسی منزل پر تمام ہوتی ہے۔ یہ روشن فکر حضرات سمجھتے ہیں کہ مارکس کے نظریے کے مطابق:

”انقلاب، صرف ایک قبر اُلودقیام اور عوامی تحریک ہی سے وجود میں آسکتا ہے۔“

ان کی سوچ میں یہ بات نہیں آتی کہ ایک ثقافت، ایک مکتب، ایک آئیڈیالوجی الہی غرض یا غایت کی حامل ہو اور اس کا مخاطب انسان بلکہ درحقیقت فطرت انسانی ہو اور اس کا پیغام آفاقی اور ہمہ گیر ہو اور مقصد عدالت، مساوات، برابری، پاکیزگی، معنویت، احسان، محبت اور ظلم کے خلاف جنگ ہو، تو وہ بھی ایک عظیم تحریک اور ایک عمیق انقلاب برپا کر سکتی ہے۔ لیکن ایک الہی انسانی انقلاب کہ جس میں الہی ولولہ، معنوی مسرت، خدائی جذبہ اور انسانی اقدار موجزن ہوں، اس کی ہمیں تاریخ میں بہت سی مثالیں ملتی ہیں، ایران کا اسلامی انقلاب اس کا ایک روشن نمونہ ہے۔ روشن فکر حضرات یہ بات نہیں سوچ سکتے کہ کسی ثقافت کے ٹھوس اور با مقصد ہونے اور غیر جانبدار اور بے تعلق نہ ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ محروم اور پسے ہوئے طبقے سے تعلق رکھتی ہو۔ ان کا خیال ہے کہ جامع ثقافت لازمی طور پر غیر جانبدار اور لاتعلق ہوتی ہے۔ یہ سوچنے میں ان کی فکر ان کا ساتھ نہیں دیتی کہ ایک جامع مکتب اور ایک جامع ثقافت اگر الہی جذبہ کی حامل ہو اور اس کا مخاطب انسان یعنی انسان کی انسانیت فطرت ہو، تو محال ہے کہ وہ غیر جانبدار، لاتعلق، بے مقصد اور غیر ذمہ دار ہو، جو چیز مقصدیت اور مسئولیت پیدا کر لیتی ہے، وہ محروم طبقہ سے نہیں، وہ محروم طبقہ سے نہیں، اللہ اور انسانی وجدان سے وابستگی ہے۔

یہ ان حضرات کی غلط فہمی کی ایک بنیادی وجہ ہے۔ اسلام اور انقلاب کے درمیان رابطے کے تصور کے بارے میں یہ لوگ اس غلط فہمی میں مبتلا رہے ہیں، اس غلط فہمی کی دوسری بنیادی وجہ اسلام اور اس کے اجتماعی راہ عمل کے غلط تصور سے متعلق ہے۔ ان روشن فکروں نے انبیاء علیہم السلام کی تحریکوں کے بارے میں قرآن کی تاریخی تفسیر میں بڑی وضاحت سے مشاہدہ کیا ہے کہ ان کی طرف سے مستضعفین کے مفاد میں ایک مضبوط راہ عمل متعین کی گئی ہے، دوسری طرف ”محور“ اور راہ عمل کے درمیان مطابقت کے قانون یعنی ”اجتماعی بنیاد اور اعتقادی عملی بنیاد کے درمیان تطابق“ جو ایک مارکسی قانون ہے، کو یہ روشن فکر حضرات ناقابل تفکیک سمجھتے تھے اور اس کے علاوہ کچھ اور سوچ بھی نہیں سکتے، لہذا انہوں نے مجموعاً یہ نتیجہ اخذ کیا کہ چونکہ واضح طور پر قرآن پیش رفت کرنے والی اور مقدس تحریکوں کے راہ عمل کو مستضعفوں کے حقوق، ان کی آزادی میں مفاد میں جانتا ہے، لہذا قرآن کی رو سے تمام مقدس اور پیش رفت کرنے والی تحریکوں کا محور محروم، مستضعف اور تباہ حال طبقہ ہے۔ پس باعتبار قرآن تاریخ کی ہویت مادی اور اقتصادی ہے اور اقتصاد ہی اصل --- ہے۔

اب تک جو کچھ ہمارے معروضات رہے، ان سے یہ ثابت ہوا کہ چونکہ قرآن اصول فطرت کا قائل ہے اور انسانی زندگی پر حاکم ایک ایسی منطق رکھتا ہے، جسے فطری منطق کہنا چاہیے اور اس کے مد مقابل حصول منفعت کی منطق ہے، جسے حیوان صفت پست انسانی منطق کہنا چاہیے، لہذا اسلام ”محور اور رائے عمل کے درمیان مطابقت“ یا ”اجتماعی بنیاد اور اعتقادی بنیاد کے تطابق“ کے قانون کو نہیں مانتا، اسے ایک غیر انسانی اصول قرار دیتا ہے، یعنی اس تطابق کے مصداق وہ لوگ نہیں، جو تربیت یافتہ اور انسانیت کے درجے پر فائز ہیں اور جن کی منطق، منطق فطرت ہے، بلکہ وہ لوگ ہیں، جنہوں نے ابھی انسانیت تک رسائی حاصل نہیں کی اور جو انسانی تربیت سے بے بہرہ ہیں اور جن کی منطق اصول مفاد پر مبنی ہے۔

ان باتوں سے بٹ کر یہ جو ہم کہتے ہیں کہ اسلام کا عملی راستہ مستضعفین کے مفاد میں ہے، ایک طرح کے مجاز اور سہل اندیشی سے خالی نہیں ہے۔ اسلام عدالت، مساوات اور برابری کی سمت اپنا راستہ معین کرتا ہے ظاہر ہے یہ راہ محروموں اور مستضعفوں کے لئے مفید اور استحصال کرنے والے غارت گروں کے لئے مضر ثابت ہوتی ہے۔

اسلام وہاں بھی جہاں کسی طبقے کے حقوق و منافع کا تحفظ چاہتا ہے، اس کا اصلی ہدف ایک انسانی اصول کا قیام اور اس کی عظمت کا اظہار ہوتا ہے۔ یہ وہ منزل ہے، جہاں ایک بار پھر اس ”اصول فطرت“ کے غیر معمولی منزل کا اندازہ ہوتا ہے جسے قرآن واضح طور پر بیان کرتا ہے اور جسے اسلامی ثقافت اور اسلامی تعلیمات میں ”ام المعارف“ کے عنوان سے پہچانا جانا چاہیے۔

فطرت کے بارے میں بہت کچھ کہا جاتا ہے، لیکن اس کی گہرائی اور اس کی مختلف جہتوں کی وسعت کی طرف بہت کم توجہ دی گئی ہے۔ ایسے لوگوں کی کمی نہیں، جو فطرت کے بارے میں بہت دم مارتے ہیں، لیکن اس کی وسیع جہات پر پوری توجہ نہ ہونے کے سبب آخر کار جو نظریات اخذ کرتے ہیں، وہ اس اصول کے مخالف ہوتے ہیں۔

اسی طرح کا اشتباہ بلکہ اس سے بھی زیادہ وحشت ناک اشتباہ خود مذاہب کے محور و مقصد کے بارے میں رونما ہوا ہے۔ اب تک ہم نے جو گفتگو کی وہ مذہب (البتہ مذہب اسلام) کے نقطہ نظر سے تاریخی واقعات کی ہویت اور اس کے مراکز طلوع کے بارے میں تھی۔ اب ہم تاریخ کے ایک معاشرتی مظہر کے عنوان سے خود مذہب پر گفتگو کریں گے، جو آغاز تاریخ سے اب تک موجود رہی ہے۔ پہلے اس معاشرتی حقیقت کی متعین راہ اور اس کے محور و مرکز کو واضح کرنا چاہیے۔

ہم مکرر عرض کر چکے ہیں کہ مارکسی تاریخی مادیت اس اصول کو پیش کرتی ہے کہ جس کے مطابق وہ ہر ثقافتی حقیقت کے محور و مقصد اور اس کے متعین راہ کے درمیان قانون تطابق کی قائل ہوتی ہے۔

درحقیقت عارفہ اور حکماء الہی نظام ہستی کے حالات و واقعات میں جس اصولوں کے قائل ہیں، وہ ”النهائيات هي الرجوع الي البدايات“ ہے، یعنی انجام دراصل آغاز کی سمت بازگشت ہے۔

مولانا روم نے کہا:

جزئہا را رویہا سوی کل است
بلبلان را عشق با روی گل است

”اجزاء کا رخ کل کی طرف ہے، بلبلوں کو روئے گل سے عشق ہوتا ہے۔“

آنچه از دریا بہ دریا می رود
از ہمانجا کامد آنجا می رود

”جو کچھ سمندر سے آتا ہے، سمندر کی طرف چلا جاتا ہے، جہاں سے آتا ہے، وہیں چلا جاتا ہے۔“

از سرکہ سیلہانی نیز رو

و زتن ما جان عشق امیز رو

”کوبسار کی چوٹیوں سے تیز رفتار ندیاں نکلتی ہیں اور ہمارے جسم سے عشق سے معمور روح نمایاں ہوتی ہے۔“

مارکسزم بھی فطری، ذوقی، فلسفی، مذہبی اور حتمی ثقافت، اجتماعی امور میں ایسی ہی بات کرتا ہے۔ یہ مکتب اس بات کا مدعی ہے کہ ہر فکر کی سمت اس طرف ہوتی ہے، جہاں سے وہ اٹھتی ہے، یعنی ”النهائيات هي الرجوع الي البدايات“ نہ غیر جانبدار اور بے طرف سوچ، فکر، مذہب اور ثقافت ایک ایسا وجود ہے اور نہ ایسی جانبدار سوچ، فکر، مذہب اور ثقافت موجود ہے، جو ایک ایسے اجتماعی نظریے کو آگے بڑھانے کی خواہش مند ہو، جس سے اس کا کوئی رشتہ اور تعلق نہ ہو، اس مکتب کی روح سے ہر طبقہ اپنے سے متعلق ایک خاص فکر و ذوق کا حامل ہے۔

اس اعتبار سے طبقاتی اور منقسم معاشروں میں حیات اقتصادی کی روح سے دو طرح کے احساسات، دو فلسفی طرز تفکر، دو اخلاقی نظام، دو طریقے کے آرٹ، دو نوعیت کے شعر و ادب، ہستی کے بارے میں دو طرح کا ذوق اور احساس و نظر اور کبھی دو طرح کا علم پایا جاتا ہے اور جب اصل بنیاد اور روابط مالکیت کی دو صورتیں ہو جاتیں ہیں، تو باقی تمام

چیزیں بھی دو شکلوں اور دو سسٹمز میں بٹ جاتی ہیں -

مارکس ذاتی طور پر ان دو نظاموں کے عمل میں مذہب اور حکومت کے استثناء کا قائل ہے۔ مارکس کی نگاہ میں یہ دونوں چیزیں استحصالی طبقے کی خاص ایجاد اور اس طبقے کی منفعت جوئی کا ایک خاص ذریعہ ہیں اور طبیعی طور پر ان دونوں کی پالیسی کی سمت اور جدوجہد کا رخ اسی طبقے کے فائدے میں ہے۔ استحصالی کا شکار طبقہ اپنے اجتماعی حالات کی بنیاد پر نہ مذہب کو جنم دیتا ہے اور نہ حکومت کو۔ مذہب اور حکومت دونوں مخالف طبقے سے اس کے سر تھوپے جاتے ہیں۔ پس نہ مذہب میں دو سسٹمز ہیں اور نہ حکومت میں بعض مسلمان روشن فکروں کا کہنا ہے کہ مارکس کے نظریے کے برخلاف مذہب پر بھی دو سسٹمز کا عمل حکم فرما ہے -

ان کے خیال میں:

”جس طرح طبقاتی معاشروں میں اخلاقی، فنی، ادبیاتی اور تمام ثقافتی امور دو سسٹمز پر مشتمل ہیں اور ہر سسٹم کا محور اور مقصد اس کا مخصوص طبقہ ہے، ایک سسٹم کا تعلق حاکم اور دوسرے کا محکوم طبقہ سے ہے، اسی طرح مذہب بھی دو سسٹمز کے نظام پر مشتمل ہے اور ہمیشہ ہر معاشرے میں دو مذہبوں کا وجود رہا ہے، ایک حاکم طبقے کا مذہب اور دوسرے محکوم طبقے کا۔“

”مذہب حاکم مذہب شریک اور مذہب محکوم مذہب توحید ہے، مذہب حاکم ہے جا امتیازات کا مذہب اور مذہب محکوم مساوات اور برابری کا مذہب ہے، مذہب حاکم موجود صورتحال کی حمایت اور مذہب محکوم انقلاب اور موجود صورتحال کی مذمت کا مذہب ہے۔ مذہب حاکم جمود، سکون، سکوت اور مذہب محکوم قیام، حرکت اور آواز بلند کرنے کا مذہب ہے۔ مذہب حاکم معاشرے کے لئے افیون اور مذہب محکوم معاشرے کی قوت ہے۔“

”پس مارکس کا یہ نظریہ کہ ہمیشہ مذہب کا رخ حاکم طبقے کے مفاد میں اور محکوم طبقے کے خلاف ہوتا ہے اور مذہب معاشرے کے لئے افیون ہے، اس مذہب پر صادق آتا ہے، جس کا محور حاکم طبقہ ہے اور اس وقت صرف وہی مذہب تھا کہ جس کا عملاً وجود تھا اور جس کی حکمرانی تھی۔ محکوم طبقہ کے مذہب یعنی انبیاء اکرام علیہ السلام کا مذہب کہ جس نے حاکم نظاموں کو ہرگز اپنے اوپر چھانے کی اجازت نہیں دی، سے متعلق نہیں ہے، ان روشن فکروں نے اس طرح حاکم طبقے کے فائدے میں مذہب کی کاروائی سے متعلق مارکس کے نظریے کو رد کر کے یہ سمجھ لیا کہ انہوں نے مارکسزم کی تردید کی ہے۔ انہوں نے نہیں سوچا کہ خود ان کی گفتگو اگرچہ مارکس، اینجلز، مائو اور مارکسزم کے تمام قائلین کے نظریہ کے خلاف ہے، لیکن مذہب کے بارے میں عیناً ایک مارکسی اور مادی توجیہ ہے، جو انتہائی خطرناک ہے اور ہرگز اس پر ان کی توجہ نہیں گئی کیونکہ انہوں نے بہر حال محکوم مذہب کے لئے طبقاتی عنصر کو فرض کر کے محور اور راہ عمل کے درمیان مطابقت کے قانون کی تصدیق کی ہے۔ دوسرے لفظوں میں انہوں نے ماہیت مذہب اور ہر ثقافت سے وجود پذیر ہونے والی حقیقت کے مادی ہونے اور ایک ثقافتی تخلیق کے محور اور اس کے راہ عمل کے درمیان مطابقت یقینی ہونے کے قانون کو غیر شعوری طور پر تسلیم کیا ہے اور اہم بات یہ ہے کہ وہ مارکس اور مارکسٹوں کے نظریے کے برخلاف ایسے مذہب کے وجود کے بھی قائل ہوئے ہیں، جس کا محور و مقصد محروم اور تباہ حال طبقہ ہے، انہوں نے محکوم مذہب کی راہ عمل کے اعتبار سے حقیقتاً ایک دلچسپ توجیہ کی ہے، لیکن محور و مقصد کی ماہیت کے اعتبار سے ایسی توجیہ نہیں کر سکے، جسے بہر حال مادی اور طبقاتی قبول کرنا پڑا۔“

اس سے حاصل ہونے والا نتیجہ کیا ہے؟ یہ ہے کہ صرف حکمران طبقے سے تعلق رکھنے والا مذہب شریک اور مذہب حاکم ہی وہ عینی تاریخی مذہب ہے، جو زندگی پر اپنا اثر قائم کئے ہوئے ہے، اس لئے کہ ان کے پس پشت جبر تاریخ کا ہاتھ ہے۔ ان کے اختیار میں اقتصادی اور سیاسی طاقت رہی ہے اور اسی لئے ان کا مذہب بھی جو ان کے مفادات کا آئینہ دار تھا، چھپا رہتا تھا، لیکن مذہب توحید ایک بیرونی اور عینی وجود کی صورت میں معاشرے میں نہ اتر سکا۔ اس نے معاشرے میں کوئی تاریخی کردار ادا نہیں کیا اور نہ کر سکتا تھا کیونکہ عمارت بنیاد پر سبقت نہیں لے جا سکتی۔

”اس اعتبار سے انبیاء کی توحیدی تحریکیں تاریخ کی محکوم اور شکست خوردہ تحریکیں ہیں اور اس کے علاوہ ہو بھی نہیں سکتی تھیں۔ توحیدی مذہب کے انبیاء علیہم السلام نے برابری کے مذہب کو پیش کیا ہے، لیکن اس کے بعد زیادہ عرصہ نہیں گزرا کہ شریک کے مذہب نے انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات کے پس پردہ، نقاب توحید تلے اپنا کام جاری رکھا اور ان تعلیمات کی تحریف کے بعد اسی کو اپنی غذا بنا کر پہلے سے زیادہ طاقت ور ہو گیا اور محروم طبقے کی ایذا رسانی میں مزید قوت حاصل کی۔“

”درحقیقت سچے نبیوں نے اپنی تمام تر کوششوں کے بعد لوگوں کے لئے کچھ سرو سامان کا انتظام کیا، لیکن وہی چیز لوگوں کے لئے بلائے جان بن گئی اور مخالف طبقے نے اسے اپنا آلہ کار بنا کر محروم اور بیگس و برباد لوگوں کے گلے کی رسی کو تنگ کر دیا۔ انبیاء علیہم السلام اپنی تعلیمات کے ذریعے جس چیز کو پائے تکمیل تک پہنچانا چاہتے تھے، وہ نہ

پہنچ سکی اور جو کچھ ہوا، وہ ان کا مقصد نہ تھا۔“ یہ تعبیر فقہا:

ماقصد لم يقع وما وقع لم يقصد

”یعنی جو قصد کیا گیا، واقع نہ ہوا اور جو واقع ہوا، مقصود نہ تھا۔“

”یہ جو مادہ پرست اور مذہب دشمن عناصر کہتے ہیں، دین معاشرے کی منشیات کی طرح ہے، جمود اور رکاوٹ کا عمل ہے، مظالم اور بے جا امتیازات کی توجیہ کرنے والا ہے، جہل کا محافظ ہے اور عوام الناس کے لئے افیون ہے، بالکل درست ہے، لیکن اس مذہب کے لئے جو مسلط، مشرک اور بے جا امتیازات کا حامل ہے اور جو تاریخ پر چھایا رہا ہے لیکن یہ بات سچے مذہب کے لئے جھوٹ ہے، جو توحیدی اور محکوم اور مستضعف لوگوں کا مذہب ہے اور جسے ہمیشہ اوراق حیات اور تاریخ کے صفحات سے دور رکھا گیا ہے۔“

”وہ تنہا کردار جسے محکوم مذہب نے ادا کیا ہے، اعتراض اور عمل تنقید ہے اور یہ بات ایسی ہے، جیسے کوئی پارٹی قانون ساز ادارے میں اکثریت سے کامیاب ہو اور حکومت بنائے اور اپنے پروگرام اور اپنے فیصلوں کو روہ عمل لائے اور دوسرا گروہ ہرچند زیادہ قابل اور زیادہ ترقی یافتہ ہو، مگر ہمیشہ اقلیت میں پڑا رہے، تو اس سے بجز اس کے اور کچھ نہ ہوگا کہ وہ اکثریت کے کاموں پر تنقید اور اعتراض کرتا رہے۔“

”اکثریت کی حامل پارٹی تنقیدوں پر کان نہیں دھرتی اور معاشرے کو جس نہج پر چلانا چاہتی ہے، چلاتی ہے اور کبھی کبھی اقلیت کے اعتراضات اور انتقادات سے اپنے کام کو استحکام بخشنے کے لئے استفادہ کرتی ہے۔ اگر ان انتقادات کو وجود نہ ہوتا، تو ممکن تھا، وہ خود ایک دباؤ کے زیر اثر ایک دن ختم ہوجاتی، لیکن اقلیت کی تنقیدیں اسے متنبہ کرتی رہتی ہیں اور وہ اپنے آپ کو سنبھالتی رہتی ہے اور اسی کے ذریعے اس کی پوزیشن مستحکم تر ہوتی چلی جاتی ہے۔“

مذکورہ بیان کسی اعتبار سے درست نہیں، نہ مذہب شرک کی ماہیت سے متعلق تجزیہ کے اعتبار سے اور نہ مذہب توحید کی ماہیت سے متعلق تجزیہ کے اعتبار سے اور نہ ہی اس کردار کے اعتبار سے جسے تاریخ نے ان دونوں مذاہب کے بارے میں پیش کیا ہے، بلاشبہ مذہب کا وجود دنیا میں ہمیشہ رہا ہے۔ اس سے صرف نظر کرتے ہوئے کہ وہ مذہب توحید یا مذہب شرک یا پھر دونوں طرح کے، ماہرین عمرانیات کی رائے اس بارے میں مختلف ہے کہ کیا مذہب شرک کو مذہب توحید پر زمانے کے اعتبار سے تقدم حاصل ہے یا اس کے برعکس مذہب توحید مذہب شرک پر تقدم ہے، بیشتر افراد کی رائے یہ ہے کہ پہلے مذہب شرک وجود میں آیا اور پھر اس نے بتدریج ترقی کی اور توحید تک پہنچا اور بعض اس کے برعکس کہتے ہیں۔

دینی روایات بلکہ بعض دینی اصول دوسرے نظریے کی تائید کرتے ہیں، کیا واقعاً مذہب شرک بے جا امتیازات اور مظالم کی توجیہ کے لئے ظالم اور ستم گر افراد نے ایجاد کیا یا اس کا کوئی اور سبب ہے؟ محققین نے اس کے لئے دوسرے اسباب کا تذکرہ کیا ہے، یہ بات اتنی آسانی سے قابل قبول نہیں کہ شرک اجتماعی امتیازات کی پیداوار ہے اور مذہب توحید کی یہ تحلیل کہ یہ امتیازات کے مخالفین، یگانگت و بھائی چارے کے موافقین اور محروم طبقے کے مطالبات کے لئے ایک توجیہ ہے، یہ پہلی بات سے زیادہ غیر عالمانہ بات ہے۔

علاوہ ازیں یہ بات مبانی اسلام سے بھی ہرگز ہم آہنگ نہیں، مذکورہ بیان، اللہ کے سچے پیغمبروں کو ”ناکام کامیاب“ کے عنوان سے پیش کرتا ہے۔ ناکام اس اعتبار سے کہ انہوں نے باطل سے شکست کھائی اور تاریخ کے پورے سلسلے میں مغلوب رہے۔ ان کا مذہب معاشرے پر اثر انداز نہ ہو سکا اور نہ ہی کم از کم حاکم اور باطل مذہب جیسا کوئی قابل توجہ کردار اپنے لئے متعین کر سکا۔ مذہب حاکم پر تنقید و اعتراض کے علاوہ اس نے اور کوئی کردار ادا نہیں کیا اور کامیاب اس اعتبار سے کہ مادیت کے حامیوں کے دعوے کے برخلاف ان کا تعلق استعماری اور استحصال پسند طبقے سے نہیں تھا اور یہ لوگ جمود اور رکاوٹوں کے حامل نہیں تھے۔ ان کی متعین راہ اس طبقے کے حق میں نہیں تھی بلکہ اس کے برعکس مستضعف اور استحصال کاشکار ان کے پیش نظر تھے۔ ان لوگوں نے ان کے درد کو سہا تھا، انہی میں سے اٹھے تھے اور انہی کے مفاد اور انہی کے کھوئے ہوئے حقوق کو واپس دلانے کے لئے کوشاں تھے۔

سچے انبیاء علیہم السلام اپنی رسالت اور روح دعوت کے اعتبار سے کہ جو ان کے محور و مقصد اور طرز عمل سے عبارت ہے، کامیاب ہیں، اپنی ناکامی کے پہلو کے اعتبار سے بھی مکمل طور پر کامیاب ہیں، یعنی وہ خود اپنی ناکامی کے ذمہ دار نہیں ہیں کیونکہ اختصاصی مالکیت کے نتیجے میں ابھرنے والے ”جبر تاریخ“ کا ہاتھ حریف کو تھامے ہوئے ہے۔ اختصاصی مالکیت کے وجود نے جبراً اور قہراً معاشرے کو دو حصوں میں بانٹ دیا ہے، ایک حصہ استحصال پسندوں کا تھا اور دوسرا استحصال کے شکار لوگوں کا۔ استحصال پسند جن کے ہاتھ میں مادی پیداوار تھی، قہراً معنوی پیداوار کے مالک بھی تھے اور پھر اس جبر تاریخ سے کون پنچہ لڑا سکتا ہے، جو قضاء و قدر سے عبارت ہے، یہ وہ قضاء و قدر ہے، جس کا خدا مادی تعبیر کے اعتبار سے آسمانوں میں نہیں، زمین میں ہے اور مجرد نہیں مادی ہے، گویا یہ وہی حاکمیت کی

طاقت ہے جسے معاشرے کی اقتصادی اساس کا نام دیا جاتا ہے اور جو پیداواری آلات کے گرد گھومتی ہے۔ پس انبیائے الہی اپنی ناکامی کے ذمہ دار نہیں ہیں۔

مذکورہ بیان جس کے مطابق انبیاء علیہم السلام اپنی ناکامی کے بارے میں بری الذمہ ہیں، ہستی کا وہ حقیقی نظام جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ایک نظام خیر اور نظام حق ہے اور خیر، شر پر غلبہ پاتا ہے، کے مطابق غلط ثابت ہوتا ہے۔ توحید کے پرستار جو نظام ہستی کو اچھی نگاہ سے دیکھتے ہیں، کہتے ہیں کہ نظام ہستی نظام حق ہے، نظام خیر ہے، اس میں سچائی ہی سچائی ہے۔ شر، باطل، نادرستی، ایک عرضی، طفیلی اور ناپائیدار وجود کی حامل ہے۔ انسان کے نظام ہستی یا نظام اجتماعی کا محور و مدار ”حق“ ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:

فاما الزبد فيذهب جفاءً و اما ما ينفع الناس فيمكث في الارض. (سورہ رعد، آیت 17)

”پس جو جھاگ ہے وہ کھڑی ہوجاتی ہے اور جو چیز لوگوں کے لئے کار آمد ہے وہ باقی رہتی ہے۔“

اور کہا جاتا ہے کہ حق و باطل کی جنگ میں حق کو کامیابی نصیب ہوتی ہے۔

بل نقذف بالحق علي الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق. (سورہ انبیاء، آیت 18)

”بلکہ ہم حق کو باطل پر پھینک مارتے ہیں، پھر وہ اس باطل کا بھیجہ نکال دیتا ہے، (یعنی اس کو مغلوب کر دیتا ہے) سو وہ مغلوب ہو کر دفعہ جاتا رہتا ہے۔“

یہ بھی اللہ کی تائید سچے نبیوں کے ساتھ ہوتی ہے۔

انا لننصر رسلا والذین آمنوا في الحیوة الدنيا و یوم القیامہ. (سورہ مومن، آیت 51)

”ہم اپنے پیغمبروں کی اور ایمان والوں کی دنیوی زندگی میں مدد ضرور کریں گے اور جس دن گواہ اٹھ کھڑے ہوں گے۔“

ولقد سبقنا کلمتنا لعبادنا المرسلین انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون. (سورہ صافات، آیت 171-173)

”اور اپنے خاص بندوں پیغمبروں سے ہماری بات پکی ہو چکی ہے کہ ان لوگوں کی یقینی مدد کی جائے گی اور ہمارا لشکر تو یقیناً غالب رہے گا۔“

لیکن گذشتہ بیان سے اس اصول کی تردید ہوتی ہے گذشتہ بیان کے اعتبار سے ہر چند کہ تاریخ میں تمام انبیاء، تمام رسول اور تمام مصلحین بری الذمہ ثابت ہوتے ہیں، لیکن ان پیغمبروں کے خدا پر الزام عائد ہوتا ہے۔

سچ تو یہ ہے کہ مسئلہ بڑا ٹیڑھا ہے۔ ایک طرف تو قرآن عالم کے کلی امور کے بارے میں ایک اچھی نگاہ رکھتا ہے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ ”حق“ ہستی اور انسان کی اجتماعی زندگی کا محور ہے، پھر حکمت الہی بھی اپنے

مخصوص اصول کی بنیاد پر اس بات کی مدعی ہے کہ ہمیشہ شر اور باطل پر خیر اور حق کا غلبہ ہوتا ہے اور شر اور باطل کو وجود عرضی، غیر اساسی اور طفیلی ہوا کرتا ہے۔

دوسری طرف گذشتہ اور حال کی تاریخ کا مطالعہ اور مشاہدی موجودہ نظام کے بارے میں ایک طرح کی بد بینی پیدا کرتا ہے اور اس تصور کو ابھارتا ہے کہ لوگوں کا یہ کہنا ہے جا نہیں کہ پوری تاریخ درد ناک واقعات، مظالم، حق کشی اور

ستحصال کا مرقع ہے۔

کیا کہا جائے؟ کیا ہم نظام ہستی اور انسان کے اجتماعی نظام کو سمجھنے میں غلطی کر رہے ہیں؟ یا یہ کہ اس میں غلطی نہیں کر رہے بلکہ قرآن فہمی میں ہمیں اشتباہ ہو رہا ہے اور ہم سوچ رہے ہیں کہ ہستی اور تاریخ کے بارے میں قرآن کا

نظریہ خوش فہمی پر مبنی ہے؟ یا پھر کسی میں کوئی اشتباہ نہیں ہو رہا اور یہ تناقص حقیقت اور قرآن کے درمیان پایا جاتا ہے اور اس کا کوئی حل نہیں۔

ہم اس شبہ کو نظام ہستی تک اپنی کتاب ”عدل الہی“ میں خدا کے لطف و کرم سے حل کر چکے ہیں اور باقی جو تاریخ کے واقعات اور انسان کی اجتماعی زندگی سے متعلق ہے، آئندہ کسی بحث میں ”حق و باطل“ کا معرکہ کے عنوان سے پیش

کریں گے اور عنایت الہی سے اس شبہ کو دور کرنے کی کوشش کریں گے ہمیں خوشی ہوگی، اگر اہل نظر اس مسئلے میں اپنے مستدل نظریات پیش کرنے کی زحمت فرمائیں۔

59. مزید معلومات کے لئے ملاحظہ فرمائیں: جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان لانے افراد کے بارے میں

سورہ کہف آیت 28، جناب نوح علیہ السلام کی امت کے بارے میں سورہ ہود آیت 111، جناب موسیٰ علیہ السلام کے

پیروکاروں کے بارے میں سورہ یونس آیت 83، جناب شعیب علیہ السلام پر ایمان لانے والوں کے بارے میں سورہ اعراف

- آیت -88، 90، جناب صالح علیہ السلام کا ساتھ دینے والوں کے بارے میں سورہ اعراف آیت -75، 76، طوالت سے بچنے کے لئے انہی آیتوں کا اشارہ کافی ہے۔
60. فٹ نوٹ میں سورہ جمعہ کی دوسری آیت: ”هو الذي بعث في الاميين رسولا“ اور سورہ بقرہ کی 129 ویں آیت کا ذکر ہے، جو اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا تعلق ”امتوں“ سے ہے اور امتوں سے مراد محروم طبقے ہیں، ہم بعد میں اس استدلال کا جائزہ لیں گے۔
61. فٹ نوٹ میں سورہ قصص کی آیت: ”ونزعنا من كل امة شهيدا“ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور یہ فرض کیا گیا ہے کہ آیت اس مفہوم کو پیش کرتی ہے کہ اللہ کی راہ میں شہید ہونے والے ہمیشہ ”امتوں“ اور چھوٹے طبقوں میں سے ابھرتے ہیں، اس آیت کے بارے میں بھی ہم اپنے مقام پر گفتگو کریں گے۔
62. یہ لوگ اس بات کے اظہار کے بغیر کہ مارکس کی تاریخی مادیت کا سانچہ بنا رہے ہیں، اپنے اول خول کو ”معرفت قرآنی“ کے انعکاس کا غلاف چڑھا کر پیش کر رہے ہیں۔
63. سورہ نساء آیت 97، سورہ ابراہیم آیت 21، سورہ نساء آیت 13 تا 37، سورہ مومن آیت 47 تا 50.

معیار اور پیمانے

ہویت تاریخ کے بارے میں کسی مکتب کے نقطہ نگاہ کو جانچنے کے لئے کچھ معیار اور پیمانوں سے استفادہ کیا جا سکتا ہے اور ان پیمانوں کو سامنے رکھ کر اچھی طرح اس بات کا علم ہو سکتا ہے کہ وہ مکتب تاریخی انقلابات اور تاریخی واقعات کو کس نظر سے دیکھتا ہے۔ اس سلسلے میں جو معیار اور جو پیمانے ہماری نظر تک پہنچے ہیں، انہیں ہم یہاں پیش کرنا چاہیں گے۔ البتہ ممکن ہے اس کے علاوہ اور پیمانے بھی ہوں، جو ہماری نظر سے پوشیدہ رہ گئے ہوں۔ اس سے پہلے کہ ہم ان معیاروں کو پیش کریں اور ان کے ذریعے اسلام کا نظریہ حاصل کرنا چاہیں، اس بات کا تذکرہ ضروری ہے کہ ہماری نظر میں قرآن میں بعض اصولوں کی نشاندہی ہوئی ہے جو واضح طور پر مادی بنیاد پر معاشرے کی معنوی بنیاد کی بالادستی کو ظاہر کرتے ہیں، قرآن واضح طور پر ایک قانون کی صورت میں کہتا ہے:

ان الله لا يغير ما بقوم حتي يغيروا ما بانفسهم. (سورہ رعد، آیت 11)

”خدا کسی قوم کی حالت اس وقت تک نہیں بدلتا، جب تک کہ وہ خود اپنے ارادے سے اس چیز کو نہ بدل دے، جس کا تعلق اس کی رفتار و کردار سے ہے۔“

بعبارت دیگر لوگوں کی تقدیر اس وقت تک نہیں بدلتی، جب تک کہ وہ خود اپنی ان باتوں کو نہ بدل دیں، جو ان کے نفوس اور احساسات سے متعلق ہیں۔ یہ آیت تاریخ کے اقتصادی جبر کی صریحاً نفی کرتی ہے۔ بہر حال ہم نے جن پیمانوں کی تشخیص کی ہے، اسے پیش کر کے اسلام کو ان پیمانوں سے پرکھنے کی کوشش کریں گے۔

1. دعوت سے متعلق حکمت عملی

ہر وہ مکتب جو معاشرے کے لئے کسی پیام کا حامل ہے اور لوگوں کو اس پیام کو قبول کرنے کی طرف بلاتا ہے، لازمی طور پر ایسی خاص روش اور ایسے طریقہ کار سے استفادہ کرتا ہے، جو ایک طرف تو اپنے اصلی اغراض و مقاصد سے متصل ہوتا ہے اور دوسری طرف اپنے اس نقطہ نظر سے متعلق ہوتا ہے، جو وہ تاریخ کے انقلابات اور تحریکوں کی ماہیت کے بارے میں رکھتا ہے۔

کسی مکتب کی دعوت کا مطلب لوگوں کو بیدار کرنا اور ان حساس مسائل کو اٹھانا ہے، جن سے لوگوں میں حرکت پیدا ہو مثلاً ”اگسٹ کانٹ“ کا مکتب انسانیت جسے وہ ایک طرح کا سائنسی مذہب سمجھتا ہے اور انسان کے جوہر تکامل کو اس کی

ذہنیت میں دیو مالائی فلسفی صورتوں پر مبنی دو مرحلوں میں طے کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان نے اپنی ذہنیت میں دیومالائی اور فلسفی صورتوں پر مبنی دو مرحلوں کو طے کر کے سائنسی مرحلہ تک رسائی حاصل کر لی ہے۔ اب جو بیداری وہ لوگوں میں پیدا کرنا چاہتا ہے، وہ گویا سائنسی بیداری ہے اور لوگوں کو حرکت میں لانے کے لئے جن حساس مسائل سے کام لینا چاہتا ہے، وہ بھی سائنسی مسائل ہی ہیں۔

یا مارکسزم جو محنت کش طبقے کی انقلابی تھیوری ہے، جو بیداری دیتی ہے، وہ محنت کشوں کے شعور کو طبقاتی تضاد سے عبارت مسائل کو اٹھاتی ہے، ان کا تعلق رنجشوں، محرومیوں اور حق تلفیوں سے ہوتا ہے۔ معاشرے اور تاریخ کے بارے میں کسی مکتب کا کیا نظریہ ہے؟ اس سے ہٹ کر کہ مکتب جو بیداری دیتے ہیں اور جن مسائل کو اٹھاتے ہیں، وہ مختلف ہوتے ہیں۔ تاریخ، تکامل تاریخ اور انسان کے بارے میں جس مکتب فکر کا جو نظریہ ہوگا، اس کی دعوت بھی اسی انداز کی ہوگی اور دعوت کی تاثیر، دباؤ اور دعوت کے درمیان رابطے اور دباؤ کے اخلاقی یا غیر اخلاقی ہونے کی نظریات میں یہ مکتب اس اعتبار سے مختلف ہوجاتے ہیں۔

بعض مکتب جن میں مسیحیت کا بطور مثال ذکر کرتے ہیں، انسانوں کے رابطے میں جس چیز کو اخلاقی سمجھتے ہیں، وہ صرف دعوتوں کی پر امن نوعیت ہے، یہ لوگ زور اور دباؤ کو ہر صورت میں، ہر حالت اور ہر شرط پر غیر اخلاقی گردانتے ہیں، لہذا اس مذہب کا مقدس کلمہ یہ ہے کہ اگر کوئی تمہارے دہانے گال پر تھیڑ رسید کرے، تو تم بائیں گال بھی اس کے آگے کر دو اور اگر کوئی تمہارا جبہ تم سے چھین لے، تو تم اپنی ٹوپی بھی اس کے حوالے کر دو۔ اس کے مقابلے پر ”نطشے“ کی طرح بعض مکتب جس واحد چیز کو اخلاقی سمجھتے ہیں، وہ دباؤ اور طاقت ہے۔ اس لئے کہ انسان کا کمال اس کی طاقت میں ہے۔ ایک طاقت ور شخص مقدر ترین شخص کے برابر ہے۔ ”نطشے“ کی نظر میں عیسائیت کا اخلاق غلامی، ضعف اور ذلالت سے عبارت ہے، نیز انسانی جمود کا بنیادی عامل ہے۔

بعض دوسرے انداز فکر کے لوگ بھی اخلاق کو دباؤ اور طاقت سے وابستہ جانتے ہیں، لیکن ہر دباؤ ان کی نظر میں اخلاق نہیں ہوتا۔ مارکسزم کے نقطہ نظر سے وہ طاقت جو استحصال کرنے والا استحصال ہونے والے کے خلاف استعمال کرتا ہے، غیر اخلاقی ہے، چونکہ اس کا عمل موجودہ حالات کو اپنی جگہ برقرار رکھتا ہے اور عامل توقف ہے، لیکن وہ زور جسے استحصال ہونے والا کام میں لاتا ہے، اخلاق ہے کیونکہ وہ اس کے ذریعے، معاشرے میں تبدیلی لا کر اسے اگلی منزل تک پہنچانا چاہتا ہے۔

بعبارت دیگر معاشرے پر حکم فرما دائمی جنگ جس میں دو گروہ ایک دوسرے سے نبرد آزما ہیں، ایک ”تھیسز“ کا کردار ادا کر رہا ہے اور دوسرا ”اینٹی تھیسز“ کا، وہ طاقت جو ”تھیسز“ کا کردار ادا کر رہی ہے کیونکہ رجعت پسندی ہے، لہذا غیر اخلاقی ہے، جبکہ وہ طاقت جو ”اینٹی تھیسز“ کا کام کرتی ہے کیونکہ انقلابی اور ترقی دینے والی ہے، لہذا اخلاقی ہے، البتہ یہی طاقت جو ابھی اخلاقی ہے، بعد میں جب دوسری طاقت سے جو اسے نابود کرنے والا کردار ادا کرے گی، نبرد آزما ہوگی، تو اس وقت اس کا کردار رجعت پسندانہ ہو جائے گا اور اس کے تازہ رقیب کا کردار اخلاقی ہو جائے گا، لہذا اخلاقی نسبی ہے، یعنی جو ایک مرحلے میں اخلاق ہے، اس سے کامل تر اور بلند تر مرحلے میں خلاف اخلاق ہے۔ پس عیسائیت کے نقطہ نگاہ سے مخالف گروہ جو اس مکتب کی نظر میں تکامل کی راہ میں رکاوٹ ہے، سے مکتب کا تعلق صرف ایک رابطہ ہے، رابطہ بھی نرمی اور ملائمت کے ساتھ دعوت کا راستہ ہے اور رابطے کا یہی انداز اخلاقی ہے۔ نطشے کے مطابق اخلاقی رابطہ صرف وہ رابطہ ہے، جو ایک طاقتور، ضعیف کے ساتھ رکھتا ہے اور طاقت سے زیادہ اخلاق کوئی چیز نہیں اور کمزور ہونا سب سے بڑا غیر اخلاقی امر ہے، سب سے بڑا جرم اور سب سے بڑا گناہ کمزوری ہے، مارکسزم کی رو سے اقتصادی نقطہ نظر سے دو مخالف گروہوں کا ایک دوسرے سے رابطہ سوائے زور اور طاقت کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ طاقت کے اس رابطہ سے استحصال کرنے والے طبقے کی طاقت تکاملی عمل میں رکاوٹ بننے کی وجہ سے غیر اخلاقی اور استحصال شدہ طبقے کی طاقت اخلاقی ہے۔ یہاں یہ بحث ہی نہیں کہ تازہ دم طاقت کا ”ویرانی طاقت“ سے رابطہ ایک معرکہ بھی ہے اور اخلاقی بھی ہے۔

اسلام کے نقطہ نظر سے مذکورہ تمام نظریات مذموم ہیں، عیسائیت کے خیال کی طرح اخلاق کو صرف باہمی توافق، دعوت کی نرمی، صلح و صفا اور محبت میں سمیٹا نہیں جا سکتا، بعض اوقات زور اور طاقت بھی اخلاق بن جاتے ہیں، لہذا اسلام زور اور ظلم کے خلاف جنگ کو مقدس کام اور فریضہ قرار دیتا ہے اور اسلحے سے جہاد کو خاص حالات اور خاص موقع پر تجویز کرتا ہے۔

صاف ظاہر ہے کہ نطشے کا نظریہ ایک مہمل، عبث، غیر انسانی اور کمال دشمن نظریہ ہے۔ مارکسزم کا نظریہ اسی میکانزم پر مبنی ہے، جس میکانزم کو وہ تکامل تاریخ کے بارے میں ضروری سمجھتا تھا۔ اسلام کی رو سے کمال دشمن گروہ سے طاقت کے ذریعے نمٹنا مارکسزم کے نظریے کے برخلاف پہلا نہیں دوسرا مرحلہ ہے، پہلا

مرحلہ حکمت اور موعظہ حسنہ کا ہے۔

ادع الي سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة. (سورہ نحل، آیت 125)

کمال دشمن گروہ کے خلاف طاقت کے استعمال کا مرحلہ اس دم اخلاقی ہے، جب فکری اقتناع (حکمت و برہان) اور روحی اقتناع نصیحت اور موعظہ کے مرحلے طے ہو گئے ہوں اور کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوا ہو۔

یہی وجہ ہے کہ جو انبیاء علیہم السلام جنگوں سے گزرے ہیں، انہوں نے اپنی دعوت کے پہلے مرحلے کو حکمت، موعظہ حسنہ اور کبھی کبھار کلامی مجادلہ سے گزارا ہے اور جب اس راہ سے کسی نتیجے پر نہیں پہنچے یا نتیجہ سامنے نہیں آیا، بلکہ ایک نسبی نتیجہ تک رسائی ہو گئی، تو پھر انہوں نے جنگ، جہاد اور طاقت کے استعمال کو اخلاقی جانا۔ بنیادی طور پر چونکہ اسلام مادی نہیں بلکہ معنوی بنیادوں پر سوچتا ہے، اس لئے وہ برہان، استدلال، موعظہ اور نصیحت کے لئے ایک عجیب طاقت کا قائل ہے۔

جس طرح (بہ تعبیر مارکس) اسلحہ کے ذریعے تنقید ایک طاقت ور چیز ہے، اسی طرح تنقید کا اسلحہ بھی اپنی جگہ ایک طاقت ہے اور اس سے استفادہ کیا جانا چاہیے۔ البتہ اسے واحد ایسی طاقت نہیں سمجھنا جو ہر جگہ استعمال کی جا سکتی ہو، یہ بات کہ اسلام رشد و تکامل سے دشمنی کرنے والے گروہ کے ساتھ جنگ کو دوسرا مرحلہ سمجھتا ہے، پہلا نہیں اور برہان، موعظہ اور جدال حسن کو ایک طاقت گردانتا ہے۔ اسلام کی وہ خاص معنوی نگاہ ہے، جو وہ انسان اور اس کے تحت معاشرے اور تاریخ کے بارے میں رکھتا ہے۔

پس یہ بات معلوم ہوئی کہ کسی مکتب کا اپنے مخالف محاذ سے رابطہ محض دعوت کی بنیاد پر ہو یا محض جنگ کی بنیاد پر یا پہلے دعوت اور اس کے بعد جنگ و جدال کی بنیاد پر ہو، منطقی اور بیانی طاقت کی تاثیر اور اس کی حدود کے بارے میں اس مکتب کی سوچ کو ظاہر کرتا ہے اور اسی طرح تاریخی واقعات اور ان میں جنگ کے کردار کے بارے میں اس کے نظریات کو واضح کرتا ہے۔

اب ہم بحث کے دوسرے حصے میں آتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ اسلامی بیداری کی نوعیت کیا ہے اور وہ کون سے مسائل ہیں، جن پر زور دے کر اسلام اپنی دعوت پیش کرتا ہے۔

اسلامی بیداری پہلے درجہ میں مبداء و معاد کے بارے میں نصیحت کرنے جیسے امور ہیں اور وہ حکمت عملی، جس سے قرآن بھی کام لیتا ہے اور انبیاء علیہم السلام ماسبق نے بھی کام لیا ہے۔ انبیاء علیہم السلام اس امر میں انسان کو متوجہ کرنا چاہتے تھے کہ وہ کہاں سے، کہاں پر اور کہاں کے لئے آیا ہے اور کہاں ہے اور کہاں جانے والا ہے؟ یہ دنیا کہاں سے نمودار ہوئی ہے اور کس مرحلے کو طے کر رہی ہے اور اسے کہاں جانا ہے؟ سب سے پہلے انبیاء علیہم السلام نے جو ذمہ داری سامنے رکھی، وہ تمام مخلوقات اور کل ہستی کے بارے میں ذمہ داری تھی اور معاشرتی ذمہ داری اسی کا ایک حصہ ہے۔ ہم پہلے اس بات کی طرف اشارہ کر چکے ہیں کہ ان تمام مکی سورتوں میں جو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت کے ابتدائی 13 سالوں میں نازل ہوئیں، کم ہی ایسی گفتگو ہوئی ہے، جو مبداء اور معاد کے تذکرہ سے

خالی ہو۔ 64

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی دعوت کا آغاز ”قولوا لا الہ الا اللہ تفلحوا“ یعنی ایک اعتقادی انقلاب اور ایک فکری تطہیر سے کہا، یہ ٹھیک ہے کہ توحید وسیع پہلوؤں کی حامل ہے اور اگر تمام اسلامی تعلیمات کا تجزیہ عمل میں آئے، تو وہ توحید کی طرف پلٹیں گی اور اگر توحید کی ترکیب کی جائے، تو اسلامی تعلیمات پر منتہی ہوگی، (تفسیر المیزان سورہ آل عمران کی آخری آیتوں کے ذیل میں) لیکن ہمیں معلوم ہے کہ آغاز کار میں اس جملے ”قولوا لا الہ الا اللہ تفلحوا“ مقصود نہ فقط شرك آمیز عبادات کو چھوڑ کر فکری اور عملی طور پر توحید سے وابستہ ہونا تھا اور نہ بالفرض اتنا وسیع مقصد پیش نظر تھا کہ لوگوں کا دھیان اس طرف جاتا۔

یہ مضبوط اور محکم آگاہی جس کی جڑیں انسانی فطرت کی گہرائی میں موجود ہیں، انسانوں میں عقیدہ سے متعلق ایک طرح کی غیرت اور پختگی پیدا کرتی ہے اور اپنے عقیدے کو پھیلانے اور رواج دینے کا وہ جذبہ بیدار کرتی ہے کہ وہ اس راستے میں جان و مال اور منصب و اولاد قربان کرنے سے بھی دریغ نہیں کرتا۔ انبیاء علیہم السلام اس منزل سے اپنے کام کا آغاز کرتے تھے، جو ہمارے اس دور میں عمارت کہلاتی ہے، اس ذریعے سے بنیاد تک پہنچتے تھے۔ انبیاء علیہم السلام کے مذاہب میں انسان اپنے مفادات سے زیادہ اپنے عقیدے، مسلک اور ایمان سے وابستہ ہوتا ہے۔ درحقیقت اس مکتب میں فکر اور عقیدہ بنیاد اور کام یعنی طبیعت اور مظاہر طبیعت یا معاشرے کے ساتھ رابطہ عمارت ہے۔ ہر دینی دعوت کو پیغمبرانہ ہونا چاہیے، یعنی اسے دائمی طور پر مبداء اور معاد کے ساتھ ملا ہونا چاہیے۔ انبیاء علیہم السلام احساس کولوگوں میں جگا کر ان کے شعور میں بالیدگی پیدا کر کے، ان کے وجدان سے غبار کو ہٹا کر ان میں ایسی آگاہی پیدا کر کے

رضائے حق، فرمان حق اور سزا و جزاء کے ذکر کے ساتھ معاشرے کو حرکت میں لاتے تھے۔ قرآن میں 13 مقامات پر اللہ کے ”رضوان“ کا ذکر آیا ہے، یعنی انبیاء علیہم السلام نے اس معنوی مسئلے پر ہاتھ رکھ کر اہل ایمان کو حرکت دی۔ اس بیداری کو الہی یا عالمی بیداری بھی کہا جا سکتا ہے۔

دوسرے مرحلے میں اسلامی تعلیمات میں انسان کے بارے میں آگاہی کو سامنے رکھا گیا ہے، یعنی انسان کو اس کی کرامت ذات، اس کی شرافت ذات اور اس کی عزت و بزرگی یاد دلانی گئی ہے، مکتب اسلام میں انسان ایک ایسا حیوان نہیں، جس کے وجود کی دلیل یہ ہو کہ اس نے کروڑوں سال پہلے جب وہ دوسرے جانداروں کے ہمدوش اور ہمرکاب تھا اور اس نے تنازع للبقاء کے دائرہ عمل میں اس قدر خیانت کی کہ آج اس درجہ تک پہنچا بلکہ ایک ایسی ہستی ہے، جس میں الہی جلوہ موجزن ہے۔ فرشتوں نے اس کے آگے سر جھکایا ہے، اس ہستی کے پیکر وجود میں باوجود شہوت، شر اور فساد جیسے حیوانی میلانات کے، پاکیزگی کا جوہر موجود ہے، جو بدی، خونریزی، جھوٹ، فساد، پستی، حقارت اور ظلم کے ساتھ ساجھا نہیں کھاتا۔ وہ کبریائی عزت کا مظہر ہے۔

والله العزة و لرسوله و للمؤمنين. (سورہ منافقون، آیت 8)

”عزت اللہ، اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور مومنین کے لئے ہی ہے۔“

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے:

شرف المومن قيامه بالليل و عزة استغناؤه عن الناس. 65

”مرد کی شرافت اس کی شب بیداری اور اس کی عزت لوگوں سے بے نیازی میں ہے۔“

حضرت علی علیہ السلام نے صفین میں اپنے ساتھیوں سے ارشاد فرمایا:

الحياة في موتكم قاهرين و الموت في حياتكم مقهورين

”زندگی یہ ہے کہ مر جاؤ مگر کامیابی کے ساتھ اور موت یہ ہے کہ زندہ رہو، مگر ذات کے ساتھ۔“ 66

امام حسین علیہ السلام ابن علی نے فرمایا:

لا اري الموت الا سعادة والحياة مع الظالمين الا برما . 67

”میرے نزدیک موت بجز سعادت اور ظالموں کے ساتھ زندگی کو بجز رنج کچھ نہیں۔“

اور پھر یہ ارشاد فرمایا:

حيات منا الذلة. 68

”ذلت ہم سے بہت دور ہے۔“

یہ سب عبارات انسان کی ذاتی شرافت اور حسن کرامت کو ظاہر کرتی ہیں اور یہ جو ہر فطرتاً ہر انسان میں موجود ہے۔ تیسرے مرحلے میں حقوق اور معاشرتی ذمہ داریوں سے آگاہی ہے، قرآن میں ایسے مقامات ہمارے سامنے آتے ہیں، جہاں دوسروں کے غصب شدہ حقوق یا پھر اپنے کھوئے ہوئے حقوق کے حصول کے لئے قرآن ہمیں حرکت میں لانا چاہتا ہے۔ وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال و النساء و الولدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها واجعل لنا من لذنك وليا واجعل لنا من لذنك نصيرا. (سورہ نساء، آیت 75)

”تمہیں کیا ہو گیا ہے، آخر کیوں تم اللہ کی راہ میں ان ستم رسیدہ مردوں، عورتوں اور بچوں کے لئے قتال نہیں کرتے، جو کہتے ہیں، اے ہمارے پالنے والے! تو ہمیں ان ظالموں کے شر سے باہر اور اپنے لطف و کرم سے ہمارے لئے سرپرست اور یاور کا انتظام فرما دے۔“

درج ذیل آیہ کریمہ میں جہاد کی طرف رغبت کے لئے دو معنوی باتوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ یہ راستہ اللہ کا راستہ ہے اور دوسرے یہ کہ بے بس، بیچارے اور بے کس لوگ ظالموں کے چنگل میں پھنس کر رہ گئے ہیں۔ سورہ حج میں ارشاد ہوتا ہے:

اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا وان الله علي نصرهم لقدير؛ الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق الا ان يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع و صلوات و مساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره ان الله لقوي عزيز؛ الذين ان مكناهم في الارض اقاموا الصلوة واتوا الزكوة و امروا بالمعروف و نهوا عن المنكر و لله عاقبة الامور. (سورہ حج، آیات 39 تا 41)

”مومنوں کو بموجب اس کے کہ وہ مظلوم گردانے گئے ہیں، یہ اجازت دی گئی ہے کہ اپنے جنگی دشمن سے برسر پیکار ہیں، خدا مومنوں کی نصرت پر قادر ہے اور یہ مظلوم لوگ وہی ہیں، جنہیں اپنے گھروں سے باہر نکال دیا گیا ہے، جبکہ ان کا کوئی جرم نہیں، سوائے اس کے کہ انہوں نے کہا، اللہ ہمارا رب ہے اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ خدا بعض لوگوں کے

شرکو بعض دیگر لوگوں کے ذریعے دفع کرتا ہے، تو یہ تمام صومعے، دیر، کنشت اور مسجدیں منہدم ہو جاتیں، جن میں کثرت سے اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے۔ خدا ان لوگوں کی مدد کرتا ہے، جو اسے یاد کرتے ہیں۔ بے شک خدا غالب توانا ہے اور یہ وہ لوگ ہیں کہ اگر ہم انہیں زمین میں اقتدار عطا کریں تو یہ نماز کو قائم کریں گے، زکوٰۃ دیں گے، بھلائی کا حکم دیں گے، برائی سے باز رہیں گے اور تمام کاموں کو اختتام تک پہنچانا اللہ ہی کا کام ہے۔“

اس آیت میں ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجاہدین کے غضب شدہ حقوق کی طرف اشارہ کر کے جہاد اور دفاع کی اجازت دیتا ہے، لیکن اس کے ساتھ وہ دفاع کے اصلی فلسفے کو بعض افراد کے غضب شدہ حقوق سے برتر، بہتر اور اصولی تر قرار دیتا ہے اور وہ یہ کہ اگر دفاع اور جہاد کا عمل نہ ہو اور اگر اہل ایمان ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہیں، تو معابد و مساجد جو معاشرے کی معنوی حیات کا دھڑکتا ہوا دل ہیں، کو نقصان پہنچے گا اور وہ ویران ہو جائیں گی۔ سورہ نساء میں ارشاد ہوتا ہے:

لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم. (سورہ نساء، آیت 148)

”خداوند عالم بری بات کے اظہار کو پسند نہیں کرتا، مگر مظلوم سے۔“

ظاہر ہے یہ مظلوم کے قیام کی ایک طرح سے تشویق، سورہ شعراء میں شعراء اور ان کے تصوراتی احساسات کی مذمت کے بعد ارشاد ہوتا ہے:

الا الذين آمنوا و عملوا الصالحات و ذكروا الله كثيرا و انتصروا من بعد ما ظلموا. (سورہ شعراء، آیت 227)

”مگر وہ لوگ جو ایمان لائے اور انہوں نے اچھے اعمال انجام دیئے اور اللہ کا ذکر کثرت سے کیا اور بعد اس کے کہ مظلوم واقع ہوئے، ظالم سے انتقام لیں۔“

لیکن قرآن اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں باوجود اس کے کہ ظالم کے بوجھ تلے دینا بدترین گناہ اور احقاق حق ایک فریضہ ہے، پھر بھی انسانی پہلو اور انسانی قدروں کو اس سے الگ نہیں کیا گیا، قرآن کبھی کبھی نفسیاتی قدروں، عادات اور نفسانی خواہشوں کو وزن نہیں دیتا، مثلاً ہر گز یہ نہیں کہتا کہ فلاں گروہ نے اس طرح کھاپا پیا، بانٹ کر لے گئے، جی بھر کر عیش کیا، پھر تم کیوں ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھتے ہو۔

اگر کسی کا سرمایہ اس سے زبردستی چھیننے کی کوشش کی جائے، تو اسلام اس کی اجازت نہیں دیتا کہ اس بہانے کی بنیاد پر کہ مادیت کی کوئی اہمیت نہیں، صاحب مال سکوت کر جائے، بالکل اسی طرح جس طرح اس بات کی اجازت نہیں کہ اگر کسی کی عزت پر حملہ ہو، تو متعلقہ شخص یہ کہہ کر خاموش ہو جائے یہ تو شہوت کی بات ہے، بلکہ اس امر میں دفاع کو ضروری گردانتا ہے اور ”المقتول دون اهل و ماله“ (یعنی جو اپنے مال یا ناموس کی حفاظت کرتے ہوئے مارا جائے، اسے شہید جانا ہے، لیکن اسلام نے جو اپنے مال کے بارے میں دفاع سے متعلق امر کی حوصلہ افزائی کی ہے، اس میں کسی حرص کو بنیاد نہیں بنایا، بلکہ حق کے دفاع کی بات ہے، جو اپنے جگہ وزن رکھتی ہے، اسی طرح وہاں بھی جہاں اپنی عزت و ناموس کا دفاع واجب گردانتا ہے، اس لئے نہیں کہ شہوت کو اہمیت دی گئی ہے، بلکہ یہاں بھی معاشرے کی عظیم ترین آبرو یعنی عفت کو پیش نظر رکھا گیا ہے اور مرد کو اس کا محافظ قرار دیا گیا ہے۔

2. عنوان مکتب

ہر مکتب اپنے پیروکاروں کو ایک خاص عنوان دیتا ہے، وہ نظریہ جو مثلاً ایک نسلی نظریہ ہے، اپنے پیروکاروں کو ایک نام دیتا ہے، جس کے اعتبار سے وہ ایک خاص ”ہم“ بن جاتے ہیں۔ بطور مثال گورے ہیں، اس وقت جب اس مکتب کے پیروکار لفظ ”ہم“ استعمال کرتے ہیں، تو مراد گوروں کا گروہ ہوتا ہے یا مثلاً مارکسی نظریہ جو مزدوروں سے متعلق ہے، اپنے پیروکاروں کو ”مزدور“ کا عنوان دیتا ہے۔ ان کی ہویت اور ان کو مشخص کرنے والی چیز ”مزدوری“ ہے، ان کا ”ہم“ مزدور کا ”ہم“ ہے۔ محنت کشوں اور مزدوروں کا ہم، عیسائی مذہب اپنے پیروکاروں کی ہویت کو ایک فرد کی پیروی میں مشخص کرتا ہے۔ گویا پیروکاروں کا مقصد یا راستے سے کوئی سروکار نہیں، ان کی اجتماعی ہویت یہ ہے کہ جہاں عیسیٰ علیہ السلام ہیں وہاں وہ ہیں۔ اسلام کی ایک خصوصیت ہے کہ اس نے نسلی، طبقاتی، مشاغلاتی، مقامی، علاقائی اور شخصی عناوین میں سے کسی کو اپنے مکتب اور اس کے پیروکاروں کی شناخت کے لئے قبول نہیں کیا۔ اس مکتب کے پیروکار، اعراب، سامی، فقراء، اغنیاء، مستضعف، گورے، کالے، ایشیائی، مشرقی، مغربی، محمدی، قرآن اور اہل قبلہ جیسے عناوین سے نہیں پہچانے جاتے۔ ان عناوین میں کوئی بھی ”ہم“ اور وحدت کا معیار نہیں بنتا۔ یہ سب چیزیں اس مکتب کے پیروکار کی حقیقی ہویت میں شمار نہیں ہوتیں۔ جب اس مکتب کی ہویت کی بات آتی ہے، تو پھر یہ تمام عناوین محو ہو جاتے ہیں۔ بس ایک چیز باقی رہ جاتی ہے، بھلا وہ کیا ہے؟ صرف ایک ”رابطہ“ خدا اور انسان کے درمیان رابطہ، یعنی اسلام جو منزل

تسلیم ہے۔ مسلمان قوم کون سی قوم ہے؟ وہ قوم ہے، جو خدا کے آگے تسلیم ہے، حقیقت کے سامنے تسلیم ہے، وحی و الہام کے سامنے تسلیم ہے، وہ وحی جو افق حقیقت سے انسان کی رہنمائی کے لئے لائق ترین افراد کے قلب سے طلوع ہوئی ہے، تو پھر مسلمانوں کا ”ہم“ اور ان کی حقیقی ہویت کیا ہے؟ یہ دین ان کو کس قسم کی وحدت دینا چاہتا ہے۔ ان پر کون سی مہر لگانا چاہتا ہے اور کس پرچم تلے اکٹھا کرنا چاہتا ہے؟ اس کا جواب یہ مختصر سا جملہ ہے: اسلام، یعنی حقیقت کے حضور سر تسلیم خم کرنا۔

ہر مکتب اپنے پیروکاروں کے لئے وحدت کے جس معیار کو پیش کرتا ہے، بس وہی اس مکتب کے اہداف اور انسان، معاشرے اور تاریخ کے بارے میں اس کے نکتہ نظر کو سمجھنے کا بہترین ذریعہ ہے۔

3. شرائط و موانع قبولیت

ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ حرکت تاریخ کا میکانزم مختلف مکاتب کی نظر میں مختلف رہا ہے۔ کوئی حرکت کے طبیعی میکانزم کو ایک طبقہ کے دوسرے طبقہ پر دباؤ، ایک طبقہ کے بالذات رجعت پسند ہونے اور دوسرے طبقے کے بالذات انقلابی ہونے کو سمجھتا ہے، کوئی اصلی میکانزم کو ایک انسان کی ترقی خواہانہ اور کمال جو یا نہ پاکیزہ فطرت میں دیکھتا ہے اور اسی طرح کوئی کچھ اور کوئی کچھ اور ظاہر ہے کہ حرکت سے متعلق میکانزم جو مکتب جس انداز کا میکانزم سمجھتا ہے، اسی انداز سے وہ ان شرائط، موجبات یا موانع اور رکاوٹوں کی وضاحت کرتا ہے، جو اس کی تعلیمات میں موجود ہوتی ہیں۔ وہ مکتب جس کے نزدیک حرکت سے متعلق میکانزم ایک طبقہ کا دوسرے طبقہ پر دباؤ ہے، معاشرے کو حرکت میں لانے اور اس کے جمود کو توڑنے کے لئے اگر دباؤ میں کمی محسوس کرتا ہے، تو اسے بڑھانے کی کوشش کرتا ہے۔ مارکس نے اپنی بعض کتب میں اس امر کی طرف توجہ دلائی ہے کہ ”آزادی سے ہمکنار طبقہ کے لئے غلام طبقہ کا وجود ضروری ہے“۔ اس جائزے کے اختتام پر وہ لکھتا ہے:

”پس جرمن قوم کی آزادی کا امکان کہاں؟“ جواب میں ہم عرض کریں گے کہ ایک ایسے طبقے کی تشکیل کی جائے، جو مکمل طور پر زنجیروں میں جکڑا ہوا ہو۔ اس انداز فکر کا حامل مکتب ”اصلاحات“ کو مانع قرار دیتا ہے، چونکہ اصلاحات دباؤ میں کمی پیدا کرتی ہیں اور دباؤ میں کمی انقلاب کو روکتی ہے یا کم سے کم اس میں تاخیر پیدا کرتی ہے۔ اس مکتب کے برخلاف جو معاشرے کی ذاتی اور فطری حرکت کا قائل ہے، یہ مکتب ہرگز کسی طبقہ کے لئے بیڑیاں بنوانے کا فتویٰ صادر نہیں کرتا۔ اس لئے کہ وہ دباؤ کو رشد و تکامل کی لازم شرائط نہیں سمجھتا۔ اسی طرح تدریجی اصلاحات اس کی نظر میں پیش رفت کی مانع نہیں، اسلام میں شرائط اور موانع بیشتر یا پھر ہمیشہ فطرت کے گرد چکر لگاتے ہیں۔ قرآن کبھی اصلی اور قدیمی پاکیزگی پر باقی رہنے کو بعنوان شرط پیش کرتا ہے: ”ہدی للمتقین“ (سورہ بقرہ، آیت 2) اور کبھی نظام ہستی کے مقابل ذمہ داری اور مسئولیت کے تصور سے پیدا ہونے والے خوف اور دغدغہ کو ”بخشون رہم بالغیب“ یا ”من خشی الرحمن بالغیب“ کہہ کر عنوان شرط بناتا ہے (سورہ طہ، آیت 3) اور کبھی فطرت کے زندہ ہونے اور زندہ رہنے کو بعنوان شرط گنواتا ہے: ”لتتذرن من کان حیا“ 69

اسلام دعوت کی قبولیت کی شرط کو پاکیزگی خلقت سے متعلق احساس ذمہ داری اور فطری حیات کے ساتھ جینے کو قرار دیتا ہے۔ اس کے مقابلے پر موانع میں وہ اخلاقی اور نفسیاتی برائیوں، اثم قلب، 70 چشم بصیرت کے نابینا ہوجانے، 71 بڑے لوگوں کی پیروی 72 کتاب نفس میں تحریف ہونے 73 باپ دادا کی عادتوں کی پیروی 74 بڑے لوگوں کی پیروی 75 ظن کی پیروی 76 اور ان جیسے امور کا نام لیتا ہے۔ اسراف اور حرص و آذر کو بھی اس اعتبار سے مانع جانتا ہے کہ یہ چیزیں حیوانی صفات کو انسان میں تقویت دے کر اسے وحشی اور درندہ بنا دیتی ہیں۔ یہ تمام امور قرآن کی نظر میں خیر و صلاح اور تکامل کے لئے معاشرے و انقلاب کی راہ میں رکاوٹ ڈالتے ہیں۔

اسلامی تعلیمات کی رو سے نوجوان، بوڑھوں سے اور فقراء، امراء کی نسبت تسلیم کے حوالے سے زیادہ آمادگی رکھتے ہیں۔ اس کی وجہ پہلے گروہ میں عمر کی کمی ہے، جس کے سبب ان کی فطرت نفسانی آلودگیوں سے ابھی دور ہوتی ہے اور دوسرے گروہ میں مال اور آسائشوں کا فقدان ہوتا ہے۔ اس طرح کی شرائط اور اس انداز کے موانع اس بات کی تائید کرتے ہیں کہ قرآن معاشرتی اور تاریخی انقلابات کے میکانزم کو مادی اور معاشی ہونے سے زیادہ باطنی اور روحانی سمجھتا ہے۔

4. معاشروں کا عروج اور انحطاط

ہر اجتماعی مکتب علی القاعدہ معاشروں کی ترقی اور بلندی نیز ان کے انحطاط و تنزل کے بارے میں اپنا ایک نظریہ رکھتا

ہے۔ رہی یہ بات کہ وہ کن چیزوں کو اس سلسلے میں ترقی یا پھر انحطاط کا اصلی اور بنیادی عامل سمجھتا ہے، تو اس کا تعلق اس رخ سے ہے کہ جس رخ سے وہ معاشرے، تاریخ، تکاملی تحریکات اور انحطاطی خطوط کو دیکھتا ہے۔ قرآن میں بطور خاص قصص و حکایات بیان کرتے ہوئے، اس موضوع پر توجہ دی گئی ہے، اب ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن آج کی اصطلاح میں بنیاد کے حق میں نظریہ پیش کرتا ہے یا عمارت کے حق میں؟ زیادہ صحیح اور زیادہ بہتر تعبیر میں یوں کہہ لیجئے کہ قرآن کن کن چیزوں کو اساس اور کن کن چیزوں کو اس پر قائم عمارت جانتا ہے؟ وہ اقتصادی اور مادہ مسائل کو بنیادی عامل گردانتا ہے یا اعتقادی اور اخلاقی مسائل کو؟ یا پھر کسی کو افضلیت نہیں دیتا اور دونوں اس کی نظر میں برابر ہیں؟

(الف) انصاف اور بے انصافی

قرآن نے بہت سے آیتوں میں اس کا تذکرہ کیا ہے، ان میں سورہ قصص کی وہ چوتھی آیت بھی ہے، جس کا پہلے ہم ”استضعاف کی آیت“ میں ذکر کر چکے ہیں:

ان فرعون علفی الارض وجعل اهلها شیعیاً یتضعف طائفۃ منهم یدبح ابنائهم ویستحیی نساءهم انہ کان من المفسدین اس آیہ کریمہ میں فرعون کی اس برتری کے گھمنڈ کا تذکرہ کرنے کے بعد جس میں وہ ربوبیت اعلیٰ کا دعویدار تھا اور دوسروں کو اپنا زر خرید غلام سمجھتا تھا، ذکر ہوتا ہے کہ وہ مختلف حیلوں بہانوں سے لوگوں میں تفرقہ ڈال کر ان کے درمیان بے جا امتیازات پیدا کر دیتا تھا، اس طرح انہیں ایک دوسرے کے مقابل لا کھڑا کرتا تھا، اپنے ملک کے باشندوں کے ایک خاص گروہ کو ذلیل کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھتا تھا۔ ان کے لڑکوں کو قتل کروا دیتا تھا اور ان کی لڑکیوں کو اپنی اور اپنے حامیوں کی خدمت کے لئے چھوڑ دیا کرتا تھا۔ قرآن اسے ایک مفسد اور تباہ گر کے عنوان سے یاد کرتا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ ”انہ کان من المفسدین“ کا جملہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس طرح کے اجتماعی مظالم معاشرے کو اُلٹ پلٹ کر رکھ دیتے ہیں۔

(ب) اتحاد اور تفرقہ

سورہ آل عمران کی آیت 103 میں بڑی وضاحت سے یہ حکم موجود ہے کہ سب اہل ایمان، ایمان کی بنیاد پر اللہ کی رسی کو متحد اور متفق ہو کر تھامیں اور تفرقہ پیدا نہ کریں۔ پھر ایک آیت چھوڑ کر ارشاد ہوتا ہے:

”اپنے پچھلوں کی طرح نہ ہوجانا، جنہوں نے اختلاف اور تفرقہ میں زندگی بسر کی۔“

سورہ انعام کی آیت 153 بھی اسی سے ملتی جلتی ہے۔

سورہ انعام آیت 45 میں ارشاد ہوتا ہے:

قل هو القادر علی ان یبعث علیکم عذاباً من فوقکم او من تحت ارجلکم او یلبسکم شیعیاً و یدبق بعضکم باس بعض .

”کہہ دو (اے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) ! خدا اس بات پر قادر ہے کہ وہ تمہارے اوپر یا پیروں تلے سے عذاب جاری کر دے یا تمہیں تفریق و افتراق کا جامہ پہنائے اور بعض لوگوں کی بد رفتاری کا مزہ بعض دوسرے لوگوں کو چکھائے۔“

سورہ انفال کی 46 ویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

ولا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم.

”ایک دوسرے کے ساتھ نہ جھگڑو کہ آپس کے اندرونی جھگڑے کمزوری پیدا کرتے ہیں اور یہ کمزوری تمہیں برباد کر دے گی۔“

(ج) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا اجراء یا انصراف

قرآن نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ضرورت کے بارے میں جو کچھ کہا ہے، اس میں سے ایک آیت سے صریحاً یہ استنباط ہوتا ہے کہ اس عظیم فریضہ سے انصراف قوموں کو ہلاکت اور ان کے انہدام میں موثر ثابت ہوتا ہے، یہ سورہ مائدہ کی 79 ویں آیت ہے، جس میں وہ بنی اسرائیل کے کافروں کی رحمت خدا سے دوری کا ایک سبب یہ بھی ذکر کرتا ہے کہ انہوں نے ایک دوسرے کو منکرات سے نہیں روکا یعنی نہی عن المنکر سے بے توجہی برتی:

کانوا لا یتناہون عن منکر فعلوه لبئس ما کانو یفعلون

”یہ لوگ ایک دوسرے کو منکرات کے ارتکاب سے نہیں روکتے تھے اور یہ کتنا غلط کام تھا، جو وہ کرتے تھے۔“

معتبر اسلامی روایات میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے مثبت اور منفی کردار کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے،

ان سب کو یہاں نقل کرنا ہمارے بس کی بات نہیں۔

(د) فسق و فجور اور اخلاقی برائیاں

اس سلسلے میں بھی بہت سی آیات ہیں۔ کچھ آیتیں تو وہی ہیں، جو ”ترف“ اور ”مترف“ ہونے کو ہلاکت کا سبب گردانتی ہیں اور بہت سی آیات ہیں جن میں لفظ ”ظلم“ استعمال ہوا ہے۔ قرآن کی اصطلاح میں ظلم صرف کسی فرد یا گروہ کا دوسرے فرد یا گروہ کے کسی حق پر جارحیت کا نام نہیں ہے بلکہ کوئی شخص خود اپنے اوپر بھی ظلم کر سکتا ہے، کوئی قوم خود اپنے نفس پر ظالم ہو سکتی ہے، ہر فسق و فجور اور ہر بے راہ روی ظلم ہے۔ قرآن میں ظلم کا تذکرہ عام مفہوم میں ہے، جس میں دوسروں پر ظلم کی بات بھی آجاتی ہے اور فسق و فجور اور غیر اخلاقی امور بھی آتے ہیں۔ تاہم زیادہ تر اس کا استعمال دوسرے مفہوم میں ہوا ہے۔ وہ آیتیں جن میں ظلم اپنے عام مفہوم میں قوموں کی ہلاکت کا باعث قرار دیا گیا ہے، بہت زیادہ ہیں اور ہماری مختصر کتاب ان کے بیان سے قاصر ہے۔

ان تمام معیاروں کو سامنے رکھ کر معاشرے اور تاریخ کی بنیادوں کے بارے میں قرآن کے نقطہ نظر کو سمجھا جاسکتا ہے۔ قرآن بہت سے امور کے بارے میں جنہیں آج کی اصطلاح میں عمارت کہا جاتا ہے، کے حتمی، قطعی اور تقدیر ساز کردار کا قائل ہے۔

64. بعض نام نہاد معاصر روشن فکر مسلمانوں نے قرآن کی اکثر سورتوں پر لکھی ہوئی اپنی تفسیروں میں سرے سے اس بات کا انکار کر دیا ہے کہ قرآن نے معاد کے بارے میں کہیں ایک آیت بھی نازل کی ہو، جہاں کہیں بھی قرآن میں ”دنیا“ کا نام آیا ہے، اس سے مراد ”زندگی کا پست ترین نظام“ یعنی بے جا امتیازات اور استحصال ہے اور جہاں آخرت کا تذکرہ ہوا ہے، اس سے مراد ”برتر نظام“ لیا گیا ہے، جہاں بے جا امتیازات، استحصال اور ناانصافی کا نام و نشان نہیں اور جہاں اختصاصی مالکیت کی جڑیں کاٹی گئی ہیں، اگر یہی آخرت کا مفہوم ہے تو پھر معلوم ہوتا ہے کہ قرآن نے مادی مکتب فکر سے ہزار سال پہلے مذہب کی فاتحہ پڑھ دی۔

65. الکافی، جلد 2، ص 148.

66. نہج البلاغہ، خطبہ 51.

67. بحار الانوار، ج 44، ص 381.

68. اللہوف علی قتلی الطفوف، ص 41.

69. سورہ انبیاء، آیت 49، سورہ فاطر 18 اور سورہ یسین 11 کی آیات کی طرف رجوع فرمائیں.

70. سورہ یسین، 70، سورہ بقرہ.

71. سورہ حج، 46.

72. سورہ حم سجدہ، 44.

73. سورہ شمس، 10.

74. سورہ زخرف، 23.

75. سورہ احزاب، 27.

76. انعام، 116.

77. ملاحظہ فرمائیں: سورہ ہود آیت 116، انبیاء آیت 13 اور سورہ مومنون آیت 33 اور 64.

تاریخ کا تغیر و تبدل

اب نك تاريخ كے دو اہم مسئلوں ميں سے ايک مسئلے پر گفتگو ہوئی ہے، يعنى تاريخ كى ماہيت كے بارے ميں بات ہوئی ہے كہ آيا وہ مادى ہے يا غير مادى؟ دوسرا اہم مسئلہ انسانى تاريخ كا تحول و تطور ہے۔

ہم جانتے ہيں كہ انسان تنہا زندگى بسر نہيں كر سكتا، وہ ايک اجتماعى وجود ہے۔ انسان كے علاوہ بھى كچھ ايسے جاندار ہيں، جن كى زندگى كم و بيش اجتماعى ہے اور ايک دوسرے كے ساتھ مل جل كر زندگى بسر كرتے ہيں۔ ان كى زندگى آپس ميں تعاون و ہمكارى اور ذمہ داريوں كى تقسيم كے ذريعے كچھ منظم قواعد و ضوابط اور قوانين كے تحت بسر ہوتى ہے۔ سب جانتے ہيں كہ شہد كى مكھى اسى قسم كى جانداروں ميں سے ہے، ليكن انسان اور اس قسم كے جانداروں كى اجتماعى موجوديت ميں ايک بنيادى فرق پايا جاتا ہے اور وہ يہ كہ ان جانداروں كى اجتماعى زندگى ميں جمود يكسانيت پائى جاتى ہے، ان كے نظام حيات ميں كوئى تبديلى اور كوئى رد و بدل نہيں پايا جاتا، اگر موريس ميٹرلينگ كى تعبير كو صحيح سمجھا جائے تو كہا جائے گا كہ ان كے تمدن ميں كوئى جدت پسندى نہيں۔

اس كے برخلاف انسان كى اجتماعى زندگى ميں تغير و تبدل رونما ہوتا رہتا ہے، بلکہ يہ زندگى شباب كى حامل ہے، يعنى تدريجاً اس كى سرعت ميں اضافہ ہوتا رہتا ہے، لہذا انسان كى اجتماعى زندگى كى تاريخ ادوار ميں بٹی ہوئی ہے اور يہ ادوار مختلف نقطہ ہائے نظر ميں ايک دوسرے سے مختلف ہيں۔ مثلاً لوازم معيشت كے نقطہ نظر سے، صيد و شكار كا دور، كھيتى باڑى كا دور، صنعت كا دور، اقتصادى نظام كے نقطہ نظر سے: دور اشتراكى، دور غلامى، دور جاگيردارى، دور سرمايہ دارى اور دور سوشلزم، سياسى نظام كے نقطہ نظر سے طوائف الملوكى كا دور، استبدادى دور، اريستو كريسى كا دور اور ڈيموكريسى كا دور، جنس كے نقطہ نظر سے عورت كى حاكميت كا دور، مرد كى حاكميت كا دور وغيرہ۔

يہ تغير اور يہ انقلابى تبديلى باقى تمام اجتماعى جانوروں كى زندگى ميں كيوں نہيں پائى جاتى؟ اس تبديلى كا بنيادى عامل اور اس كا راز كيا ہے جس كے سبب انسان ايک معاشرتى دور سے دوسرے معاشرتى دور ميں جاتا ہے؟ بعبارت ديگر انسان كو آگے بڑھانے اور ترقى كى منزلوں پر گامزن كرنے والى وہ كون سى چيز ہے، جو حيوان ميں نہيں؟ اور يہ ترقى اور پيشرفت كس صورت سے، كن قوانين كے تحت اور مروجہ اصطلاح ميں كس انداز كے ميكانزم سے رونما ہوتى ہے؟ البتہ يہاں تاريخ كے فلسفوں كى طرف سے عام طور پر ايک سوال پيش ہوتا ہے اور وہ يہ كہ كيا پيش رفت اور تكامل كى واقعى كوئى حقيقت ہے؟ يعنى كيا واقعى انسان كى معاشرتى زندگى ميں واقع ہونے والى تبديليوں كا تاريخى سلسلہ اپنى غرض و غايت ميں پيش رفت اور تكامل كو لئے ہوئے ہے؟ تكامل كا معيار كيا ہے؟

بعض افراد ان تبديليوں كو پيش رفت اور تكامل نہيں سمجھتے اور اس كا تذكرہ انہوں نے اپنى متعلقہ كتاب ميں بھى كيا ہے۔

78

بعض تاريخ كے سفر اور اس كى حركت كو ايک ضرورى حركت سمجھتے ہيں، ان كا كہنا ہے كہ تاريخ ايک نقطے سے حركت كرتى ہے اور اپنے مخصوص مراحل كو طے كرنے كے بعد پھر، واپس اسى نقطے پر آجاتى ہے، جہاں سے وہ چلى تھى، يہى تاريخ كى ريت ہے كہ وہ اپنے آپ كو دہراتى ہے۔ مثلاً ايک تشدد پسندانہ قبائلى نظام شجاع اور صاحب ارادہ صحرائى لوگوں كے ذريعے وجود ميں آتا ہے۔ يہ حكومت اپنى طبيعت كى بناء پر استكباريت اور اريستو كريسى ميں بدل جاتى ہے۔ استكبارى حكومت ميں آمريت ايک عمومى انقلاب كو جنم ديتى ہے اور جمہورى نظام حكومت قائم ہوتا ہے۔ جمہورى نظام ميں بے ضابطگى، بے سرپرستى اور آزادى ميں افراط ايک بار پھر قبائلى احساسات كے ساتھ ايک تشدد پسند استبدادى حكومت كے برسر كار آنے كا سبب بنتا ہے۔

ہم فى الحال اس بحث ميں جانا نہيں چاہتے اور اسے كسى اور وقت كے لئے اٹھا ركھتے ہيں، ”اصل موضوع“ كى صورت كے بارے ميں اسى پر بنا ركھيں گے كہ مجموعى طور پر حركت اور سير تاريخ ميں پيش رفت ہے، البتہ يہ بتانا ضرورى ہے كہ وہ تمام افراد جو تاريخ كے بارے ميں پيش رفت كے قائل ہيں، اس بات كا اعتراف كرتے ہيں كہ ايسا نہيں ہے كہ تمام معاشرے اپنے تمام حالات ميں اپنے ماضى سے بہتر ہوتے ہيں اور معاشرے ہميشہ بغير كسى وقفے كے ترقى كى طرف بڑھتے رہتے ہيں اور ان ميں انحطاط نہيں ہوتا۔

بلاشبہ معاشروں ميں توقف، انحطاط، پستى، دائيں يا بائىں جانب جھكاؤ اور بالآخر سقوط و زوال كا عمل ہوتا ہے، ليكن ہمارى مراد يہ ہے كہ انسانى معاشرے مجموعى طور پر بلندي كى راہوں كو طے كرتے ہيں۔

فلسفہ تاریخ کی کتابوں میں اس مسئلہ کو کہ محرک تاریخ کیا ہے؟ اور وہ کون سی چیز ہے، جو تاریخ کو آگے بڑھاتی اور اجتماعی تبدیلی کا باعث بنتی ہے؟ عام طور پر اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ کس قدر غور و خوض کے بعد اس کی نادرستی سامنے آتی ہے، عام طور پر اس مسئلے کے بارے میں جو نظریات پیش ہوئے ہیں، وہ یہ ہیں:

1. نسلی نظریہ

اس نظریہ کے مطابق بعض نسلیں تاریخ کو آگے بڑھانے میں بنیادی کردار کی حامل ہیں، بعض نسلوں میں تمدن آفرینی اور ثقافت آفرینی کی صلاحیت ہوتی ہے اور بعض میں نہیں ہوتی، بعض سائنس، فلسفہ، صفت، اخلاق اور فن وغیرہ کو جنم دینے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور بعض فقط استعمال کرنے والی ہیں، تخلیق کرنے والی نہیں۔ اس سے یہ نتیجہ حاصل ہوتا ہے کہ نسلوں میں تقسیم کار کی ایک صورت ہونی چاہیے، وہ نسلیں جو سیاست، تعلیم و تربیت، ثقافت، ہنر، فن اور صنعت میں صاحب استعداد ہیں، انہیں چاہیے کہ وہ اسی طرح کے اعلیٰ اور ظریف انسانی امور کے ذمہ دار ہوں اور جن نسلوں میں اس طرح کی صلاحیت موجود نہیں انہیں اس طرح کے کاموں سے باز رکھ کر ان کے ذمہ محنت اور مشقت والے جانوروں جیسے جسمانی کام لگانے جانے چاہئیں، جن میں فکر، ذوق اور نظریے کی ظرافت ضروری نہیں ہوتی۔ ارسطو کا نسلوں کے اختلاف کے بارے میں یہی نظریہ تھا، اسی لئے وہ بعض نسلوں کو غلام بنانے اور بعض کو غلام بننے کا مستحق سمجھتا تھا۔

بعض لوگوں کا عقیدہ ہے کہ تاریخ کو آگے بڑھانے کا عمل خاص نسلوں سے انجام پاتا ہے، مثلاً جنوبی نسل پر شمالی نسل کو برتری حاصل ہے، یہ نسل اور نژاد ہی تھی، جس نے تمدنوں کو آگے بڑھایا ہے، فرانس کا مشہور فلسفی کانٹ گوہینو جو آج سے تقریباً ایک صدی پہلے تین سال تک ایران میں فرانس کے نائب سفیر کی حیثیت سے رہا تھا، اسی نظریے کا حامی تھا۔

2. جغرافیائی نظریہ

اس نظریے کے مطابق طبیعی ماحول نے تمدن، ثقافت اور صنعت کو ایجاد کیا ہے، معتدل علاقوں میں معتدل مزاج اور طاقت ور ذہن وجود میں آتے ہیں۔ بو علی سینا نے کتاب قانون کی ابتداء میں انسانوں کی احساسی، ذوقی اور فکری شخصیت پر طبیعی ماحول کی تاثیر کے بارے میں بہت کچھ کہا ہے۔

اس نظریے کی بنیاد پر وہ چیز جو انسانوں کو تاریخ کی پیش رفت کے سلسلے میں آمادہ کرتی ہے وہ نسل اور خون یعنی عامل وراثت نہیں کہ ایک خاص نسل جس ماحول اور جس علاقے میں بھی ہو تاریخ کو آگے بڑھانے والی ہو اور دوسری نسل اس کے برخلاف جس ماحول میں ہو، اس طرح کی صلاحیت سے عاری ہو، بلکہ نسلوں کا اختلاف ماحول کے اختلاف کا نتیجہ ہے، نسلوں کی جگہ کی تبدیلی سے ان کی صلاحیتیں بھی تبدیل ہوجاتی ہیں۔ پس درحقیقت یہ خاص زمینیں اور خاص علاقے ہی میں جو آگے بڑھانے والے اور جدت طراز ہوتے ہیں۔ سترھویں صدی کے فرانسیسی ماہر عمرانیات مانتیسکو مشہور کتاب ”روح القوانين“ میں اس نظریے کی حمایت کرتے ہیں۔

3. بلند پایہ شخصیتوں سے متعلق نظریہ

اس نظریے کے مطابق تاریخ کو یعنی تاریخی تبدیلیوں کو وہ سائنسی ہوں یا سیاسی، فنی ہوں یا اخلاقی، اقتصادی ہوں یا کچھ اور، نابغہ افراد وجود میں لاتے ہیں، انسانوں اور دوسرے جانداروں کے درمیان فرق اس بات کا ہے کہ دوسرے جاندار علم حیاتیات کی رو سے یعنی طبیعی استعداد کی رو سے ایک درجہ میں ہیں، ان انواع کے درمیان کسی قسم کا کوئی فرق (کم از کم قابل اعتنا فرق) دیکھنے میں نہیں آتا۔

اس کے برعکس انسانوں میں استعداد کی یکسانیت نہیں اور ان میں زمین سے آسمان تک کا فرق پایا جاتا ہے۔ نابغہ لوگ ہر معاشرے کے استثنائی افراد ہوتے ہیں۔ استثنائی افراد ہی عقل یا ذوق یا ارادے اور تخلیقی صلاحیت کے اعتبار سے غیر معمولی طاقت کے حامل ہوتے ہیں۔ ایسے افراد جس معاشرے میں نمودار ہوتے ہیں، اسے علمی، فنی، اخلاقی، سیاسی اور فوجی اعتبار سے بلندی عطا کرتے ہیں۔ اس نظریے کے اعتبار سے لوگوں کی اکثریت تقلیدی ہوتی ہے، جو تخلیقی صلاحیت سے عاری اور دوسروں کے افکار اور صنعتوں سے استفادہ کرنے والی ہوتی ہے۔ لیکن ہمیشہ کم و بیش ہر معاشرے میں موجد، مخترع، پیش رو، خالق افکار اور خالق صنعت افراد کا ایک مختصر سا گروہ موجود ہوتا ہے، یہی وہ لوگ ہیں، جو تاریخ کو آگے بڑھا کر نئے مرحلے میں داخل کرتے ہیں۔

مشہور انگریزی فلسفی کارلائل جس نے مشہور کتاب ”بلند پایہ ہستیاں“ (الابطال) لکھی اور جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس کا آغاز کیا، اسی نظریے کا قائل ہے۔ کارلائل کے نظریے کے مطابق ہر قوم میں ایک یا کئی شخصیتیں اس قوم کی پوری تاریخ کی غمازی کرتی ہیں اور زیادہ بہتر عبارت میں ہر قوم کی تاریخ ایک یا کئی مایہ ناز ہستیوں کی شخصیت اور ذہانت کی تجلی گاہ ہوتی ہے، مثلاً تاریخ اسلام جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شخصیت کی تجلی گاہ ہے، فرانس کی جدید تاریخ نیولین اور چند دیگر افراد کی اور روس کی حالیہ ساٹھ سالہ تاریخ لینن کی تجلی گاہ ہے۔

4. اقتصادی نظریے

اس نظریے کے مطابق تاریخ کا محرک اقتصاد ہے، ہر قوم کا تاریخی اور اجتماعی پہلو جو ثقافتی جہت سے ہو چاہے مذہبی و سیاسی جہت سے، فوجی ہو یا پھر اجتماعی، اس معاشرے کے پیداواری طریقہ کار اور پیداواری روابط کی عکاسی کرتا ہے۔ معاشرے یا قوم کی اقتصادی بنیاد میں تبدیلی دراصل اس قوم یا اس معاشرے کو حرکت دیتی ہے اور اسے آگے لے جاتی ہے۔ یہ مایہ ناز لوگ جن کا تذکرہ اس سے قبل کے نظریہ میں ہو چکا ہے، معاشرے کی اجتماعی، سیاسی اور اقتصادی ضرورتوں کے مظاہر کے علاوہ کچھ نہیں ہیں۔ یہ ضرور پیداواری آلات میں تبدیلی کے باعث پیدا ہوتی ہیں۔ کارل مارکس بلکہ مجموعی طور پر تمام کارکسٹ اور کہیں کہیں غیر مارکسٹ بھی اس نظریے کے حامی ہیں۔ میرے خیال میں دور حاضر کا یہ سب سے مقبول نظریہ ہے۔

5. الہی نظریہ

اس نظریے کے مطابق جو کچھ بھی زمین پر رونما ہوتا ہے، ایک آسمانی امر ہے، جو حکمت بالغہ کے مطابق عمل میں آتا ہے۔ تاریخ کے تحولات و تغیرات اللہ کی حکمت بالغہ اور اس کی حکیمانہ مشیت کی جلوہ گاہ ہیں۔ پس جو چیز تاریخ کو آگے بڑھاتی ہے اور اس میں تبدیلی لاتی ہے، وہ ارادہ الہی ہے۔ تاریخ اللہ کے مقدس ارادے کا پلے گراؤنڈ ہے۔ مشہور پادری اور مورخ ”بوسوئہ“ جو ”لونی پانزویم“ کا معلم بھی تھا، اس نظریے کا حامی ہے۔ یہ وہ نظریات ہیں، جنہیں عام طور پر فلسفہ تاریخ کی کتابوں نے حرکت تاریخ کے عوامل کے عنوان سے پیش کیا ہے۔ ہمارے خیال میں یہ گفتگو کس طرح بھی درست نہیں، اس میں ایک طرح کا ”خلط مبحث“ ہوا ہے۔ ان میں سے بیش تر نظریات تاریخ کی اس علت محرک سے تعلق نہیں رکھتے، جس کی تلاش میں ہم سرگرداں ہیں۔ مثلاً نسل سے متعلق نظریہ ایک عمرانیاتی نظریہ ہے اور اس پر اس رخ سے بحث ہو سکتی ہے کہ کیا انسانی نسلیں موروثی عوامل کے اعتبار سے ایک انداز کی صلاحیت رکھتی ہیں اور ہم سطح ہیں کہ نہیں، اگر ہم سطح ہیں تو پھر تمام نسلیں ایک ہی انداز سے تاریخ کی حرکت میں شریک ہیں یا کم از کم شریک ہو سکتی ہیں اور اگر ہم سطح نہیں ہیں، تو پھر کچھ ہی نسلیں تاریخ کو آگے بڑھانے میں حصہ دار ہیں یا ہو سکتی ہیں۔ اس اعتبار سے یہ مسئلہ صحیح ہے، لیکن فلسفہ تاریخ کا راز پھر بھی مجہول رہ جاتا ہے۔ بالفرض ہم یہ مان لیں کہ صرف ایک ہی نسل کے ہاتھوں تاریخی تحول و تغیر ہوتا ہے، تو پھر بھی مشکل کے حل ہونے کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں پڑتا اور مشکل جوں کی توں رہتی ہے جبکہ ہم اس کے بھی قائل ہو جاتے ہیں کہ تاریخ کے تحول و تغیر میں تمام انسانوں کا عمل دخل ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آخر کس بناء پر انسان یا انسان کی کسی نسل کی زندگی تبدیل ہوتی رہتی ہے اور حیوان کی زندگی میں ہر تغیر و تحول نہیں ہے۔ وہ راز کہاں چھپا ہوا ہے؟ یہ بات تحریک تاریخ کے راز سے پردہ نہیں اٹھاتی کہ تاریخ کو ایک نسل نے انقلاب سے ہمکنار کیا یا تمام نسلوں نے؟ اسی طرح جغرافیائی نظریہ بھی اپنی جگہ عمرانیاتی علوم کے ایک سفید مسئلے سے مربوط ہے اور وہ یہ کہ یہ ماحول انسان کی عقلی، فکری، ذوقی اور جسمانی ترقی میں موثر ہے۔ کوئی ماحول انسان کو حیوان کی حد میں یا اس کے قریب رکھتا ہے، لیکن کوئی اور ماحول حیوان سے انسان کے فاصلے کو زیادہ رکھتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق تاریخ صرف بعض ممالک اور بعض مناطق میں تحریک رکھتی ہے اور دوسرے مناطق اور دوسرے ماحول میں ثابت، یکساں اور حیوانات کی سرگزشت کی طرح رہی ہے، لیکن اصلی سوال اپنی جگہ باقی ہے کہ مثلاً شہد کی مکھی یا باقی تمام اجتماعی زندگی بسر کرنے والے جاندار نیز انہی مناطق اور انہی ممالک میں فاقد تحریک تاریخ ہیں۔ پس وہ اصلی عامل جو دو قسم کے ان جانداروں میں اختلاف کا اصلی سبب بنتا ہے اور ان میں سے ایک ثابت اور دوسرا ہمیشہ ایک مرحلے سے دوسرے میں منتقل ہوتا رہتا ہے، کیا ہے؟ ان سب سے زیادہ بے ربط، الہی نظریہ ہے، مگر کیا صرف تاریخ ہی وہ واحد چیز ہے، جو جلوہ گاہ مشیت الہی ہے؟ تمام دنیا آغاز سے انجام تک اپنے تمام اسباب، علل، موجبات اور موانع کے ساتھ جلوہ گاہ مشیت ایزدی ہے۔ مشیت الہی دنیا کے تمام اسباب و علل کے ساتھ مساوی رشتے کی حامل ہے، جس طرح انسان کی انقلابات بھری

زندگی جلوہ گاہ مشیت الہی ہے، اسی طرح شہد کی مکھی کی ثابت اور یکساں زندگی بھی جلوہ گاہ مشیت الہی ہے۔ پس گفتگو اس امر میں ہے کہ مشیت الہی نے انسان کی زندگی کو کس نظام کے ساتھ خلق کیا ہے؟

انسان میں کیا راز رکھ دیا ہے کہ اس کی زندگی متحول و متغیر ہے جبکہ دیگر جانداروں کی زندگی اس راز سے خالی ہے۔ تاریخ کا اقتصادی نظریہ بھی فنی اور اصولی پہلو سے خالی ہے، یعنی اصولی صورت میں اسے پیش نہیں کیا گیا، تاریخ کے اقتصادی نظریہ کو جس صورت میں پیش کیا گیا ہے، اس سے فقط تاریخ کی ماہیت اور ہویت واضح ہوتی ہے کہ وہ مادی اور معاشی ہے اور باقی تمام پہلو اس تاریخی جوہر کے عوارض کی حیثیت رکھتے ہیں، یہ نظریہ واضح کرتا ہے کہ اگر معاشرے کی اقتصادی بنیاد میں تبدیلی رونما ہو تو لازمی طور پر معاشرے کے باقی تمام امور تبدیلی سے دوچار ہوں گے، لیکن یہ سب باتیں ”اگر“ ہیں، اصلی بات پھر بھی اپنی جگہ رہ جاتی ہے اور وہ یہ کہ ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ اقتصاد معاشرے کی اصل بنیاد ہے اور ”اگر“ اس اصل بنیاد میں تبدیلی رونما ہو، تو تمام معاشرہ بدل جائے گا لیکن کیوں اور کس عامل کی کن عوامل کے تحت بنیاد میں تبدیلی آئے گی؟ اور اس سے بنیاد پر قائم عمارت متغیر ہوگی۔ بعبارت دیگر اقتصاد کا بنیاد ہونا اس کے متحرک ہونے اور حرکت رکھنے کے لئے کافی نہیں ہے۔

ہاں، اگر اس نظریے کے حامل افراد اس عقیدے کے بجائے اقتصاد کو جو (بقول ان کے) معاشروں کی اصل بنیاد اور اس پر قائم عمارت کے مسئلے کو پیش کریں اور کہیں کہ عامل محرک تاریخ اصل بنیاد کی دوسمتوں (پیداواری آلات اور پیداواری روابط) کا تضاد ہے، تو پھر مسئلہ صحیح صورت میں پیش ہوتا ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ ”اقتصاد محرک تاریخ ہے“ کے مسئلے کو پیش کرنے والے کا اصلی مقصد یہی ہے کہ تمام تحریکات کا اصلی سبب اندرونی تضادات ہیں اور پیداواری آلات اور پیداواری روابط کے درمیان داخلی تضاد محرک تاریخ ہے، لیکن ہماری گفتگو پیش کرنے والے کی مراد ما فی الضمیر سے متعلق نہیں بلکہ صحیح طور پر پیش کرنے سے متعلق ہے۔

نابعہ شخصیتوں سے متعلق نظریہ درست ہو یا نادرست براہ راست فلسفہ تاریخ سے یعنی عامل محرک تاریخ سے مربوط ہے۔ تاہم تاریخ کو حرکت میں لانے والی طاقت کے بارے میں یہاں تک ہمیں دو نظریے حاصل ہوئے، ایک نابغہ شخصیتوں سے متعلق نظریہ جو تاریخ کو مخلوق افراد جانتا ہے اور یہ نظریہ درحقیقت اس بات کا مدعی ہے کہ معاشرے کی اکثریت خلاقیت اور ترقی کی صلاحیتوں سے عاری ہے اور اگر پورا معاشرہ ایسا ہو، تو انقلاب اور پیش رفت کا سوال ہی باقی نہیں رہتا، لیکن معاشرے میں خداداد صلاحیتوں کی مالک ایک اقلیت ہوتی ہے، جو تخلیق کرتی ہے، منصوبے بناتی ہے، عزم اور ہمت سے کام لیتی ہے، سخت جدوجہد کرتی ہے، عام لوگوں کو اپنے پیچھے ساتھ لاتی ہے اور اس طرح تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں۔ یہ بلند پایہ لوگ صرف طبیعی اور موروثی استثنائی واقعات کا معلول ہوتے ہیں۔ اجتماعی حالات اور معاشرے کی مادی ضرورتیں ان کی تخلیق میں کوئی کردار ادا نہیں کرتیں۔

دوسرا معاشرے کی اصل بنیاد اور اس پر قائم عمارت میں تضاد کا نظریہ ہی ہے، جو محرکیت اقتصاد کی ایک صحیح تعبیر ہے اور جس کے بارے میں ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔

تیسرا نظریہ فطرت

انسان کے کچھ خصائص ہیں، جن کی وجہ سے وہ ایک کمال پذیر اجتماعی زندگی رکھتا ہے۔ ان میں سے ایک خصوصیت اور ایک صلاحیت تجربات حاصل کرنا اور ان کی حفاظت کرنا ہے۔ وہ جو کچھ اپنے تجربات سے حاصل کرتا ہے، اسے محفوظ کرتا ہے اور آئندہ تجربات کی بنیاد بناتا ہے۔

اس کی دوسری صلاحیت یا دوسری استعداد قلم اور بیان سے علم کا حصول ہے۔ وہ دوسرے کے تجربات اور اکتسابات کو زبان اور اسے زیادہ بہتر مرحلے میں تحریر سے اپنے آپ میں منتقل کرتا ہے، نسلوں کے تجربات، مکالمات اور تحریروں کے ذریعے دوسری نسلوں تک پہنچتے اور جمع ہوتے رہتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ قرآن نے نعمت بیان، نعمت قلم اور لکھنے کو بڑی اہمیت دی ہے۔

الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان. (سورہ رحمن، آیات 1-4 تا)

”انتہائی مہربان خدا نے قرآن کی تعلیم دی، انسان کو خلق کیا اور اسے بیان کرنا سکھایا۔“

اقرا باسم ربك الذي خلق، خلق الانسان من علق اقرء و ربك الاكرم الذي علم بالقلم. (سورہ علق، آیات، 1 تا 4)

”پڑھو اپنے رب کے نام سے جس نے پیدا کیا، جمے ہوئے خون سے انسان کو خلق کیا۔ پڑھو اور تمہارا پروردگار ہی سب سے زیادہ کریم ہے، جس نے قلم کے ذریعے تعلیم دی۔“

انسان کی تیسری خصوصیت اس کی عقل و خلاقیت ہے۔ انسان اپنی اس مرموز قوت سے تخلیق و اختراع کرتا ہے، وہ مظہر خلاقیت الہی ہے۔ اس کی چوتھی خصوصیت جدت پسندی کی سمت اس کا فطری اور ذاتی لگاؤ ہے، یعنی انسان میں

خلاقیت اور اختراع، صرف استعداد کی صورت میں نہیں ہے کہ وہ چاہے اور ضرورت محسوس کرے، تو تخلیق و ایجاد پر توجہ دے بلکہ خلاقیت اور نئی چیز کی ایجاد کا رجحان اس میں بالذات رکھ دیا گیا ہے۔
تجربوں کا تحفظ اور ان کی نگہداشت علاوہ از این ایک دوسرے کو تجربات منتقل کرنے کی صلاحیت نیز تخلیق و ایجادات اور ان کی طرف انسان کا ذاتی لگاؤ، وہ طاقتیں ہیں، جو اسے ہمیشہ آگے کی سمت بڑھاتی رہی ہیں۔ حیوانات میں نہ تو تجربوں کے تحفظ کی صلاحیت ہے اور نہ ہی وہ اپنے اکتسابات یا ادراکات کو ایک دوسرے تک پہنچا سکتے ہیں۔ 79
نہ ان میں تخلیق و ابتکار کی صلاحیت ہے جو قوہ عقلیہ کی خاصیت ہے اور نہ جدت پسندی کا شدید رجحان ہے، یہی وجہ ہے کہ حیوان جہاں تھا وہیں رہتا ہے اور انسان آگے نکل جاتا ہے۔ اب ہم ان نظریات کو تنقیدی نگاہ سے دیکھنا چاہیں گے۔

تاریخ میں شخصیت کا کردار

بعض لوگوں کا دعویٰ ہے کہ ”تاریخ نابغہ اور عام حد کے درمیان جنگ سے عبارت ہے، یعنی ہمیشہ عام اور متوسط آدمی اس حالت کے حامی ہوتے ہیں، جس سے ان کو انسیت ہوتی ہے اور نابغہ یا اعلیٰ صلاحیتوں کے مالک افراد موجود حالت کو بہتر میں بدلنے کے خواہاں ہوتے ہیں۔“
کارلائل کہتا ہے کہ تاریخ اعلیٰ صلاحیتوں کے مالک اور ممتاز افراد سے شروع ہوتی ہے۔ یہ نظریہ دراصل دو مفروضوں پر مبنی ہے۔

ایک یہ کہ معاشرہ طبیعت اور حیثیت سے عاری ہے۔ افراد سے معاشرے کی ترکیب حقیقی ترکیب نہیں ہے۔ افراد سب ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ ایک دوسرے سے تاثیر و تاثر حاصل کرنے سے ایک ایسا حقیقی مرکب اور ایک ایسی اجتماعی روح وجود میں نہیں آسکتی، جو اپنی کوئی حیثیت، طبیعت اور خصوصی قوانین رکھتی ہو، پس افراد ہیں اور ان کی انفرادی نفسیات اور بس۔ کسی معاشرے میں افراد کا ایک دوسرے سے جداگانہ بنیادوں پر رابطہ بالکل جنگل کے درختوں کا سا رابطہ ہے، معاشرتی واقعات انفرادی اور جزوی واقعات کا مجموعہ ہوتے ہیں، اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ اس اعتبار سے معاشرے میں رونما ہونے والے ”اتفاقات“ اور ”واقعات“ زیادہ تر جزوی اسباب کے حامل ہوتے ہیں، کلی اور عمومی اسباب کے نہیں۔

دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ انسان مختلف اور متفاوت صورتوں میں پیدا ہوئے ہیں اور باوجود اس کے کہ وہ عام طور پر ثقافتی وجود اور باصلاح فلاسفہ حیوان ناطق ہیں، پھر بھی زیادہ تر انسان خلاقیت، نو آوری اور تخلیق سے عاری ہوتے ہیں۔ ان کی اکثریت ثقافت اور تمدن کو برتنے والی ہوتی ہے، پیدا کرنے والی نہیں۔ حیوانات کے ساتھ ان کا فرق یہ ہے کہ حیوانات برتنے والے بھی نہیں بن سکتے۔ اس اکثریت کا مزاج تقلیدی، روایتی اور شخصیت پرستی پر مبنی ہوتا ہے۔
انسانوں کی بہت کم تعداد بلند پایہ، نابغہ، عام اور متوسط حد سے بالاتر مستقل الفکر، مخترع، موجد اور مضبوط ارادے کی مالک ہوتی ہے، یہ لوگ معاشرے کی اکثریت سے جدا ہوتے ہیں، گویا یہ ”کسی اور آداب اور آب و خاک اور کسی اور شہر و دریا کے لوگ ہیں۔“ اگر اس طرح کے سائنسی، فلسفی، ذوقی، سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، ہنری اور فنی ماہرین کا وجود نہ ہو، تو انسانیت اسی منزل پر رہتی جہاں پر پہلے تھی اور اس سے ایک قدم بھی آگے نہ بڑھتی۔

ہماری نظر میں یہ دونوں مفروضے مہمل ہیں، پہلا مفروضہ اس اعتبار سے ہے معنی ہے کہ ہم ”معاشرے“ کی بحث میں پہلے یہ ثابت کر چکے ہیں کہ معاشرے کی اپنی ایک حیثیت، طبیعت، قانون اور روایت ہے اور وہ انہی کلی روایات پر قائم ہے اور یہ روایات خود اپنی ذات میں اسے آگے بڑھانے اور تکامل بخشنے والی ہیں۔ پس اس مفروضے کو الگ کر کے ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ باوجود اس کے کہ معاشرہ حیثیت، طبیعت اور روایت سے ہمکنار ہے اور اپنی روش کے مطابق اپنا عمل جاری رکھتا ہے۔ فرد کی شخصیت اس میں کوئی کردار ادا کر سکتی ہے یا نہیں؟ اس موضوع پر ہم پھر کبھی گفتگو کریں گے، اب ہم دوسرے مفروضے کی طرف آتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان کو مختلف صلاحیتوں کے ساتھ خلق کیا گیا ہے، لیکن یہ بات بھی درست نہیں کہ صرف بلند پایہ اور نابغہ لوگ ہی تخلیقی صلاحیت کے حامل ہوتے ہیں اور تقریباً باقی تمام لوگ تہذیب و تمدن کے محض صارفین ہوتے ہیں۔ دنیا کے تمام افراد میں کم و بیش خلاقیت اور نو آوری کی صلاحیت پائی جاتی ہے اور اسی لئے اگر تمام افراد نہیں، تو کم از کم ان کی اکثریت تخلیق، تولیدی اور نو آوری میں حصہ لے سکتی ہے، اب یہ اور بات ہے کہ ان کی کوششیں نابغہ افراد کے مقابل میں بہت کم اور ناچیز ہوں۔

”تاریخ کو نابغہ شخصیتیں بناتی ہیں“ والے نظریہ کے بالکل برعکس ایک اور نظریہ ہے، جو یہ کہتا ہے کہ تاریخ شخصیتوں کو وجود میں لاتے ہیں، شخصیتیں تاریخ کو نہیں۔ یعنی عینی اجتماعی ضرورتیں ہیں، جو شخصیتوں کو پیدا کرتی ہیں۔
مونٹیسکو کہتا ہے: ”بڑی شخصیتیں اور عظیم واقعات زیادہ وسیع اور زیادہ طویل واقعات کے نتائج اور ان کی نشانیاں ہیں“

بیگل کہتا ہے: ”عظیم بستیاں تاریخ کی خالق نہیں دایہ ہوتی ہیں۔ عظیم لوگ ”عامل“ نہیں ”علامت“ ہوتے ہیں۔ بعض لوگ جو ”ٹورکم“ کی طرح ”اصالة الجمعی“ کے قائل ہیں اور اس بات پر اعتقاد رکھتے ہیں کہ تمام افراد بطور مطلق اپنی کوئی شخصیت نہیں رکھتے بلکہ وہ اپنی تمام شخصیت کو معاشرے سے لیتے ہیں۔ افراد اور شخصیتیں سوائے اجتماعی روح کے مظہر یا بقول محمود شبستری سوائے اجتماعی روح کے روشن دان کی جالیوں کے کچھ بھی نہیں۔“

وہ لوگ جو مارکس کی طرح علاوہ ہر این کہ انسان کی عمرانیات پر مبنی علوم کو اس کے اجتماعی کاموں سے قرار دیتے ہیں، اسے اجتماعی شعور پر مقدم بھی جانتے ہیں، یعنی افراد کے شعور کو اجتماعی و مادی ضرورتوں کے مظاہر میں سے شمار کرتے ہیں، ان کی نظر میں شخصیتیں، معاشرے کی مادی اور اقتصادی ضرورتوں کے مظاہر ہیں۔ مادی ضرورتیں ... (انتہائی افسوس ہے کہ استاد مطہری شہید رحمۃ اللہ علیہ کا مسودہ یہیں پر آکر ختم ہو جاتا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ ابھی وہ اس کے بارے میں اور بھی کچھ لکھنا چاہتے تھے، لیکن وقت نے انہیں مہلت نہ دی۔)

78. ملاحظہ فرمائی: ”تاریخ کیا ہے؟“، ترجمہ فارسی: حسن کامشاد، اسی طرح ویل ڈیورنٹ کی تالیف ”تاریخ کے دروس“ اور ”لذات فلسفہ“، ص 2، 312.

79. بعض حیوانات میں سائنسی تجربات کی بنیاد پر نہیں بلکہ روز مرہ کے واقعات کی سطح پر ادراک کی منتقلی پائی جاتی ہے، جیسا کہ چیونٹی کے بارے میں کہا جاتا ہے اور قرآن میں ارشاد ملتا ہے: ”قالت نملة یا یہا النمل ادخلوا مساکنکم لا يحطمنکم سليمان و جنوده و هم لا یسعون“۔ سورہ نمل: 18.