عالم اسلام میں جدیدیت کی تاریخ پر ایک نظر

مولانا معراج محمد
استاذ فقہ اکیڈمی

فقہ اکیڈمی

کتاب : عالمِ اسلام میں جدیدیت کی تاریخ پر ایک نظر

مترجم : مولانا معراج محمد

سنِ اشاعت : جمادی الثانیہ ۱۴۴۳ھ بمطابق جنوری ۲۰۲۲ء

تعدادِ اشاعت : ۵۵۰

بارِ اشاعت : اول

مطبع : نقش آرٹس

ناشر : شعبۂ تحقیق و تصنیف، فقہ اکیڈمی

ای میل : publications@fiqhacademy.com.pk

info@fiqhacademy.com.pk

فقہ اکیڈمی

C-335، بلاک-1، گلستان جوہر، بالمقابل جامعہ کراچی، یونیورسٹی روڈ، کراچی۔

0330-3474223

021-34613474

www.FiqhAcademy.com.pk

فہرست

عرضِ ناشر	۵
مقدمۂ مترجم	٦
عالمِ اسلام میں جدیدیت کی تاریخ پر ایک نظر	۹
لبرل ازم کا مفہوم	۹
مصر میں لبرل اندازِ فکر کا آغاز	۱۱
مصر میں غیر ملکی ماہرین کی آمد اور یورپ میں علمی وفود کا بھیجنا	۱۲
تحریک ترجمہ	۱۳
طباعت اور صحافت	۱۴
مصر میں لبرل تحریک کے نمایاں مفکرین	۱۵
مصر کی نمایاں لبرل جماعتیں	۲۳
پسماندگی کے اسباب اور ترقی کی بنیادیں	۲۵
آزادی کی دعوت	۲٦
عقل پرست سیکیولرازم کی طرف دعوت	۳۰
مغرب زدگی کی طرف دعوت	۳٦
فیمنسٹ تحریک (نسائیت)	۴۲
حجاب کی مخالفت اور بے پردگی کی دعوت	۴۳
خواتین کے لیے سیاسی، تعلیمی اور روزگار کے حقوق کی مہم	۴٦
انفرادی اور نجی زندگی کی سیکیولرائزیشن کی دعوت	۵۰
معاشرتی (سماجی) انصاف	۵۳
اخلاق اور معاشرتی آفتیں	۵۹
لینن خدا کے حضور میں	٦۳

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

علامہ محمد اقبالؔ
ضربِ کلیم

عرضِ ناشر

مولانا معراج محمد صاحب انتہائی مشفق استاذ ہی نہیں، ہمارے محسن بھی ہیں جنھوں نے ان اہم اور دقیق موضوعات اور مباحث کو ہم تک پہنچایا جو ہماری دسترس سے باہر تھے۔ مولانا معراج محمد صاحب علومِ دینیہ میں رسوخ کے ساتھ ساتھ؛ جدیدیت، سیکیولرازم، لبرل ازم وغیرہ کا وسیع مطالعہ رکھتے ہیں، بالخصوص عالمِ عرب سے شائع ہونے والے متعدّد مضامین اور کتب کا ترجمہ کر چکے ہیں۔ محض لفظی ترجمے سے عبارت ثقیل ہوجاتی ہے، تراکیب بھدی اور ربط معدوم۔ مولانا معراج صاحب خود اردو ادب کا عمدہ ذوق رکھتے ہیں، چنانچہ ان کی تحریروں میں روانی نظر آتی ہے، محاورے کا استعمال بھی خوب کرتے ہیں۔

پیشِ نظر کتاب دکتور بسام البطوش کی تحریر کا ترجمہ ہے۔ ہماری خوش قسمتی ہے کہ ہمیں اس کتاب کی اشاعت کا شرَف حاصل ہوا۔ مولانا معراج محمد صاحب نے انتہائی محنت اور خلوص کے ساتھ اس کتاب کے ترجمے کا کام مکمل کیا، پھر باریک بینی کے ساتھ نظرِ ثانی فرما کر اس کتاب کو قارئین کے لیے انتہائی مفید بنادیا۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کتاب کو تمام اہلِ اسلام کے لیے مفید بنائیں، جدیدیت کے اثرات سے ہماری حفاظت فرمائیں، اور مولانا معراج محمد صاحب کی اس کاوش کو اپنی بارگاہ میں قبول فرمائیں۔ تمنا ہے کہ مولانا معراج محمد صاحب اس سلسلے کو جاری رکھیں اور ہم ان کے علم سے مستفید ہوتے رہیں۔ جدیدیت اور سیکیولرازم کے عواقب تو آپ اس کتاب میں پڑھ ہی لیں گے، میں اکبؔر مرحوم کا ایک قطعہ لکھ کر بات کو مکمل کرتا ہوں:

تم شوق سے کالج میں پھلو، پارک میں پھولو — جائز ہے غباروں میں اڑو، چرخ پہ جھولو
بس ایک سخن بندۂ عاجز کا رہے یاد — اللہ کو اور اپنی حقیقت کو نہ بھولو

حماد احمد ترکؔ

نائب ناظم شعبۂ تحقیق وتصنیف، فقہ اکیڈمی

۱۱ محرم الحرام ۱۴۴۳ھ بہ مطابق ۲۰/اگست ۲۰۲۱ء

مقدمۂ مترجم

صنعتی انقلاب اور دوسری مختلف وجوہات کی بنا پر جدیدیت (Modernism) نے مغرب پر اپنا تسلط قائم کرلیا۔ مغربی معاشرے میں بنیادی نوعیت کی تبدیلیاں رونما ہوئیں، اور ایک جدید ماڈی تہذیب وجود میں آئی۔ اس تہذیب نے بے پناہ ماڈی اسباب اور سیاسی غلبے کی وجہ سے پوری دنیا کو متاثر کیا۔ دنیا کی دیگر تہذیبیں چونکہ مستقل بنیاد نہیں رکھتی تھیں، اس لیے بہت جلد مغرب کے رنگ میں رنگ گئیں۔ مگر اسلامی تہذیب مستقل اور مضبوط بنیادوں پر استوار ایک دینی پس منظر کی حامل تہذیب ہے، یہ مغربی ماڈی تہذیب کے سامنے رکاوٹ بن گئی۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمان معاشرہ مغربی تہذیب سے بالکل بھی متاثر نہ ہوا، یقیناً متاثر ہوا، اس کا آغاز اٹھارویں صدی میں ہوا۔

اس وقت ترکی، مصر اور دہلی مسلمانوں کے مراکز تھے، مصر کا مقام شاید سیاسی سطح پر استنبول اور دہلی جیسا نہ ہو، مگر طویل عرصے سے مسلمانوں کے علمی مرکز اور اہلِ علم وفضل کے وجود نے اسے اسلامی تہذیب کا گہوارہ بنادیا تھا۔ مغربی اور فرانسیسی استعمار نے سب سے پہلے اسے نشانہ بنایا۔ اٹھارویں صدی عیسوی کے اختتام پر نپولین بوناپارٹ (Napoleon Bonapart) (۱۸۲۱۔۱۷۶۹ء) نے مصر پر چڑھائی کی، وہ اپنا قبضہ تو برقرار نہ رکھ سکا، مگر مصر سے علمی وفود کو فرانس لے جانے کی پالیسی اپنائی۔ اس طرح مستشرقین کے پروردہ مسلمان دانشوروں کی کھیپ در کھیپ عالم اسلام اور خصوصاً مصر میں آنے لگی، وقت گزرنے کے ساتھ اس میں اضافہ ہوتا رہا۔

انھی مغرب زدہ افراد اور مستشرقین کے شاگردوں نے ان احکامات اور عقائد کو متنازع بنانا شروع کیا جو صدیوں سے مسلّمہ چلے آرہے تھے۔ حدیث کی حجیّت کا انکار کیا (جو قرآن کا عملی نمونہ اور فیصلہ کن تفسیر کی بنیاد ہے، اس لیے کہ حدیث قرآن کریم کی من مانی تشریح کرنے اور مغربی تہذیب کے اپنانے میں سب سے بڑی رکاوٹ تھی)۔ اسی طرح پردے کو پرانی روایات کی باقیات قرار دے کر مسترد کیا گیا۔ مردوں اور عورتوں کی مخلوط معاشرت کا پرچار کیا گیا۔ عورتوں کو ہر صورت میں میراث میں مردوں کے برابر حصہ دلانے کی کوشش کی گئی، اس کے ضمن میں خالص قرآنی احکام کی خلاف ورزی کی گئی۔ ایسی مادر پدر آزادی کی مہم چلائی گئی، جس میں

مقدّسات کی توہین اور ارتداد کی اجازت ہو۔ اسلامی احکام کو ترقّی کی راہ میں رکاوٹ قرار دیا گیا۔ شادی جیسے نجی اور مذہبی معاملے کو بھی مذہب سے آزاد کرانے اور اس کے لیے نئی قانون سازی کرنے کی ترغیب دی گئی، کہ شادی مذہب کے بجائے ملکی قانون کے مطابق ہو، جس میں طلاق کا اختیار شوہر کے بجائے جج یا اس کی مجاز اتھارٹی کے پاس ہو، اور شادی کے لیے مذہب کا ایک ہونا بھی ضروری نہ ہو۔ ''خلافت'' کو غیر اسلامی اور مسلمانوں کے درمیان خون ریزی اور ان کے زوال کا سبب قرار دیا گیا۔ مغربی تہذیب کو سرتاپا قبول کرنے کی مہم جوئی کی گئی۔ یہاں تک کہ قرآن پر بھی براہِ راست اعتراض کیے گئے اور اس میں مذکور بعض واقعات میں شکوک پیدا کرنے کی مذموم کوشش کی گئی۔

اس طرح یہ سوچ اور اندازِ فکر رفتہ رفتہ مصر سے پورے عالمِ اسلام میں پھیل گیا۔ مصر نے بجا طور پر عالمِ اسلام کے لیے مغرب کی جانب کھلنے والی کھڑکی کا کردار ادا کیا۔ جو مسائل ہمارے یہاں آج زیرِ بحث لائے جاتے ہیں، تقریباً سو سال قبل مصر میں ان پر بحثیں ہو چکی ہیں، اور وہاں کے اہلِ علم نے اللہ کے فضل وکرم سے ان تمام چیلنجوں کا بحسن وخوبی مقابلہ کیا ہے۔ عالمِ اسلام خصوصاً مصر میں جدیدیت (Modernism) نے پنجے کیسے گاڑے اور وہاں جو فکری کشمکش پیدا ہوئی، اس کی پوری تاریخ سے واقفیت کے لیے زیرِ نظر رسالہ مختصر ہونے کے باوجود بہت مفید ہے، جس سے ایک ہی نشست میں عالم اسلام میں جدیدیت (Modernism) کی دو صدیوں پر مشتمل رُوداد نظروں کے سامنے آجاتی ہے۔ یہ کتابچہ در اصل ڈاکٹر بسّام البطوش صاحب کی کتاب ''الفكر الاجتماعي في مصر'' کا ایک باب ہے، جسے سعودی عرب کے شیخ سلیمان الخراشی صاحب نے کچھ تصرّف کے ساتھ الگ کر کے مرتب کیا ہے۔ اس میں تقریباً ہر بات باحوالہ مذکور ہے۔ مولف صاحب نے بیانیہ انداز میں متعلقہ عبارات کو جمع کر کے جوڑ دیا ہے۔ اس میں جدیدیت (Modernism) کے اہم مسائل، شخصیات اور جماعتوں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ مؤلّف کے ذکر کردہ لازمے اور بعض شخصیات کو اس فہرست میں شامل کرنے سے اختلاف کیا جاسکتا ہے، مگر مجموعی طور پر عالمِ اسلام میں جدیدیت (Modernism) کی تاریخ پر نظر ڈالنے کے لیے یہ ایک اچھی کاوش ہے۔ آج کل ہم چونکہ ان حالات سے دوچار ہیں جن سے مصر کا دانشور ایک صدی پہلے فارغ ہو چکا ہے، اس لیے ضرورت ہے کہ ان کے تجربات سے فائدہ اٹھایا جائے۔ مصر میں

جدیدیت کی ترویج کے لیے اخبارات، ماہناموں اور دیگر ذرائع ابلاغ کا سہارا لیا گیا۔ دوسری جانب اس کی روک تھام اور اس کے بر خلاف اسلام کے درست تصور کو پیش کرنے کے لیے علما نے ایک علمی فضا تیار کی، ہمیں بھی اسلام کی صحیح ترجمانی اور باطل افکار کا راستہ روکنے کے لیے علمی اور تربیتی تحریک اٹھانے کی ضرورت ہے۔

عبارت کو عربی سے اردو میں منتقل کرتے ہوئے اس کی رعایت کی گئی ہے کہ ترجمہ بالکل لفظی نہ ہو، بلکہ عربی عبارت کا حتیّ المقدور خیال رکھتے ہوئے مفہوم اُردو میں بیان کر دیا گیا ہے۔ جس میں بعض اوقات جملوں کو اُردو کے مزاج کے مطابق بنانے کے لیے سادہ کو استفہامیہ، منفی کو مثبت جملوں میں تبدیل کر دیا گیا ہے، اور کبھی طویل جملوں کو چھوٹے چھوٹے جملوں میں تقسیم کیا گیا ہے، اسی طرح کے مزید تصرّفات بھی کیے گئے ہیں۔ مگر یہ کام اتنا ہی کیا گیا ہے جتنا عربی عبارت اس کی گنجائش رکھتی ہے۔ حوالوں کو عربی کتاب سے بعینہٖ نقل کیا گیا ہے، البتہ بعض جگہ متعدّد حوالوں کے بجائے صرف ایک پر اکتفا کیا گیا ہے۔ اس طرح ایسے عربی رسائل و جرائد کے حوالے نقل نہیں کیے گئے، جن تک رسائی ہر قاری کے لیے آسان نہیں ہے، مگر دلچسپی رکھنے والے حضرات عربی کتاب میں اسے دیکھ سکتے ہیں۔ البتہ بعض مقامات پر خاص وجوہات کی بنا پر حوالوں کا التزام کیا گیا ہے۔ اہم شخصیات، مقامات، تحریکات اور کتب کے تعارف پر مشتمل حواشی بھی شامل کیے گئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اس کاوش کو اپنی بارگاہ میں مقبول بنائیں اور ہمیں صراطِ مستقیم پر چلنے کی توفیق عنایت فرمائیں۔ آمین

وصلی الله تعالی علی نبینا الکریم وعلی آله وأصحابه أجمعین

معراج محمد

اُستاذ فقہ اکیڈمی، کراچی

عالمِ اسلام میں جدیدیت کی تاریخ پر ایک نظر

لبرل ازم کا مفہوم

لبرل ازم زندگی کے مختلف شعبوں میں مکمل اور مطلق آزادی کا علمبردار نظریہ ہے جس کو کوئی دینی حکم مقید نہیں کر سکتا۔ لبرل ازم دوسرے سیاسی اور اجتماعی نظریات اور مذاہب کی طرح مخصوص عقائد اور اقدار کا ایک منظم فکری نظام شمار کیا جاتا ہے، جو سترھویں صدی کے بعد وجود میں آیا۔[1] لبرل ازم کی بنیاد ڈالنے میں متعدّد مفکرین نے حصہ لیا، جن میں مشہور جان لاک (John Locke) ۱۷۰۴۔۱۶۳۲ء، آدم اسمتھ (Adam Smith) ۱۷۹۰۔۱۷۲۳ء، جیرمی بینتھم (Jermy Bentham) ۱۸۳۲ء۔۱۷۴۸ء، جان اسٹورٹ مل (John Stuart Mill) ۱۸۷۳ء۔۱۸۰۶ء، جان فرانسو والٹیر (Voltaire) ۱۷۷۸ء۔۱۶۹۴ء، ژاں ژاک روسو (Jean Jacques Rousseau) ۱۷۷۸ء۔۱۷۱۲ء اور الیکسس ڈی توکوِل (Alexis de Tocquevile) ۱۸۵۹ء۔ ۱۸۰۵ء وغیرہ شامل ہیں۔[2] اقتصادیات میں لبرل ازم کا نظریہ آزاد مارکیٹ کا ہے اس طور پر کہ حکومت اقتصادی سرگرمیوں میں بالکل مداخلت نہ کرے یا کم سے کم مداخلت کرے، چونکہ آزادی فطری طور پر محترم ہے اس لیے انسان کو اقتصادی سرگرمیوں میں اس سے مکمل فائدہ اٹھانا چاہیے، جسے "فطری نظریہ" کہا جاتا ہے، اس نظریے کی رو سے انسانی سعادت کے حصول کا طریقہ یہ ہے کہ ہر فرد اپنے ذاتی مفادات حاصل کرے، جسے "عمل و حرکت کی آزادی" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ایڈم اسمتھ (Adam Smith) نے اس نظریے کی وضاحت اپنی کتاب "قوموں کی دولت" (شائع شدہ، ۱۷۷۶ء) میں کی ہے، جیسا کہ ڈیفیڈ رچرڈ نے اپنی کتاب "سیاسی اقتصادیات" (شائع شدہ، ۱۸۱۷ء)

---

۱) محمد ربيع، الفكر السياسي الغربي، فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس، جامعة الكويت، ۱۹۹۴، ص ۳۹۹۔۴۰۰

۲) یہ لبرل ازم کا اصولی موقف ہے، ورنہ لبرل ازم انیسویں صدی کے نصفِ آخر سے تلخ تجربات، وقت کے جبر، اشتراکی اور عالمی تحریکات کے زیرِ اثر تبدیلیوں سے گذر کر مساوات و بہبود والا لبرل ازم بن گیا ہے جس نے سماجی انصاف کے لیے بڑی حد تک اقتصادی زندگی میں مداخلت کی گنجائش نکالی ہے۔ رجاء بهلول، المرأة وأسس الديمقراطية، ص:۳۶، مجموعة من المتخصصين، قاموس الفكر السياسي، ترجمة د أنطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة في جمهورية العربية السورية، دمشق، ط:۱۲۹۴ء، ج:۲، ص: ۱۲۸

میں اس کی تشریح کی ہے۔(۳)

لبرل ازم کی جڑیں جان لاک (John Locke) کے افکار میں ملتی ہیں، جو نظریۂ قانونِ فطرت پر اصرار کرتا ہے، جس کی رو سے انسانوں کو انسان ہونے کی حیثیت سے کچھ ایسے فطری حقوق حاصل ہیں جو اٹل اور ناقابل تصرف ہیں جن میں فکر کی آزادی، رائے کی آزادی، اجتماعی اور انفرادی ملکیت کی آزادی شامل ہیں۔(۴) اس نظریے نے سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی کے انگریزی انقلاب ۱۶۸۸ء، امریکی انقلاب ۱۷۷۳ء اور فرانسیسی انقلاب ۱۷۸۹ء جیسے بڑے بڑے انقلابات میں بنیادی کردار ادا کیا۔ جن کی کوکھ سے پیدا ہونے والے سیاسی نظاموں نے اس فکر کے خدوخال مکمل طور پر واضح کر دیے۔

مادّہ پرست مکتبِ فکر اور خصوصاً جیرمی بینتھم (Jeremy Bentham) کے افکار لبرل فکر کے بنیادی مصادر میں شمار کیے جاتے ہیں، جسے اس نے اپنی کتاب "حکومت کا نمونہ" (شائع شدہ، ۱۷۷۶ء) میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔ مفاد پرست فکر؛ قانون، حکومت اور آزادی کے اصول نفع کی بنیاد پر رکھتی ہے۔ پس زندگی کی اساس "لذت" اور "الم" ہیں، یہی دو چیزیں کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے کا تعین کرتی ہیں۔ انسان کو اپنی مصلحت کے حصول کے لیے اس کی انا، حصول لذت اور درد و غم سے بچنے کے داعیے کی بنیاد پر آزاد چھوڑ دیا جائے۔ جس کا خلاصہ اجتماعی زندگی کو زیادہ سے زیادہ کامیاب بنانا ہے۔ اس فلسفۂ اخلاق کی رو سے اچھائی وہ ہے جو زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لیے مفید ہو۔

لبرل ازم جن بنیادی اقدار پر یقین رکھتا ہے ان میں سرفہرست آزادی ہے۔ اس میں آزادی کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ لبرل ازم کا نام ہی اسی سے ماخوذ ہے، یہاں تک کہ بعض لوگوں کے نزدیک لبرل ازم آزادی پر یقین رکھنے کی فطری تعبیر ہے۔(۵) پس لبرل ازم کا بنیادی ہدف آزادی کی ضمانت اور انسانی سوچ اور

---

۳) ربيع،الفكر السياسي، ص: ۴۰۱-حسين معلوم،الليبرالية في الفكر العربي، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط،۱۹۹۲ء ص ۱۱

۴) بدرالدين، مفهوم الديمقراطية الليبرالية، ص ۱۹۰-۱۹۱سامي خشبة م مصطلحات فكرية، المكتبة الأكاديمية القاهرة،طبع ۱۹۹۴،ص ۱۳۱۔

۵)ثيودور مايرغرين، الليبرالية والموقف اللبرالي، تعريب جورج زيناتي و فوزي قبلاوي،المؤسسة للترجمة=

سرگرمیوں پر قدغن لگانے والی تمام رکاوٹوں کو دور کرنا ہے کیونکہ یہ انسان کے فطری حقوق کا مسئلہ ہے۔ (۶)

لبرل فکر میں انفرادیت کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، یہاں فرد ہی اصل ہے لہذا حکومت و معاشرے کو اس کی خود مختاری کا خیال رکھنا چاہیے، اختیار و انتخاب کے مواقع فراہم کرنا اوراس کی انفرادیت کے قیام کے لیے کوشش کو آسان بنانا ریاست اور معاشرے پر لازم ہے۔ لبرل ازم فرد کی انفرادی ملکیت پر زور دیتا ہے کہ یہ ہر قسم کے ظلم و تعدی سے محفوظ ہونی چاہیے۔ لبرل ازم سماجی، اقتصادی، قانونی اور سیاسی مساوات کی بات کرتا ہے۔ رہا لبرل ازم اور جمہوریت کے درمیان تعلق تو کہا جاسکتا ہے کہ لبرل ازم معاشرتی فلسفے یا مکمل اور منظم فکری منہج کی نمائندگی کرتا ہے، جبکہ جمہوریت اس کے نزدیک نظمِ حکومت یا سیاسی اقتدار کے برتنے کا ایک طریق کار ہے۔ لبرل ازم ابتداءً طبقۂ اشرافیہ میں نمودار ہوا، پھر اس نے عوامی شکل اختیار کی جو عوامی جدوجہد کے ذریعے سب کے لیے انھی حقوق کے مطالبے کا علم بردار بن گیا۔ (۷)

مصر میں لبرل اندازِ فکر کا آغاز

مصر پر فرانسیسی حملہ (۱۸۰۱-۱۷۸۹ء) یہاں پر لبرل اندازِ فکر کا آغاز تھا۔ مصر پر فرانسیسی مہم جوئی نے فکری اور ثقافتی حادثے کی صورت اختیار کرلی جس نے مصریوں پر عالمِ جدید کے دروازے کھول دیے اور اِنھیں اُس تہذیبی امتیاز سے متعارف کروایا جو انھیں یورپ سے الگ کرتا ہے (گویا انھیں یہ جتلایا گیا کہ مغربی تہذیب ان کی تہذیب سے کہیں برتر اور فائق ہے جس سے ان میں احساسِ کمتری پیدا ہوگیا)۔ اس مہم جوئی میں نیپولین بوناپارٹ (Napoleon Bonaparte) ۱۸۳۴۔ ۱۹۱۰ء (فرانس کا بادشاہ جس نے مصر پر حملہ کیا) نے علما کی ایک جماعت کو مختلف تخصصات میں اپنے ساتھ لیا۔ اس کے علاوہ اپنے ساتھ دو مطبوعاتی ادارے بھی لے آیا جس میں ایک عربی اور دوسرا فرانسیسی تھا، انھوں نے دیوان مرتب کیے، انتظار گاہ،

=والنشر القاهرة ص ٣٦

۶) بدرالدين، مفهوم الديمقراطية الليبرالية ص ۱۹۷۔ ۱۹۸

۷) جون ستيورات مل، أسس الليبرالية السياسة، ترجمةو تقديم و تعليق، الدكتور إمام عبدالفتاح إمام، الدكتور ميشيل متياس، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص ۸

میوزیم، تحقیقی ادارے اور سینما گھر بنا دیے۔ مگر فرانسیسیوں کی مصر میں ٹھہرنے کی مدت کی کمی اوران کی خواہش کے مطابق حالات سازگار نہ بننے نے مصریوں کا یورپی ترقی کے ثمرات سے فائدہ اٹھانے کا وہ حجم کم کر دیا جس کی انھیں توقع تھی۔(۸) فرانسیسی روشن خیالی کے اثرات کا اندازہ لگانے میں محققین کے درمیان وسیع اختلاف ہوا ہے مگر یہ اختلاف اس کے وجود یا عدم کے بارے میں نہیں، بلکہ اس سے پیدا ہونے والی تبدیلیوں کے حجم اور مقدار کے حوالے سے ہے۔(۹)

مصر میں غیر ملکی ماہرین کی آمد اور یورپ میں علمی وفود کا بھیجنا

محمد علی پاشا(۱۷۶۹۔۱۸۴۹) (۱۰) کے دور میں یورپ کے ساتھ مصر کے تعلقات اس وقت مضبوط ہوئے جب انھوں نے نئے مصر کی بنیاد رکھنے کے قائدانہ تجربے میں اطالوی اور فرانسیسی ماہرین پر اعتماد کیا جیساکہ انھوں نے علمی وفود کو یورپ بھیجنے کی پالیسی اختیار کی، یہی وفود مشرق پر مغرب کے دروازے کھولنے کا بڑا سبب بنے۔اس مہم کا آغاز ۱۸۱۳ء میں مصری طلبہ کی ایک جماعت کو عسکری تربیت کے حصول، کشتی سازی اور انجینئرنگ کی تعلیم کے لیے اطالیہ بھیجنے سے ہوا، جبکہ ۱۸۲۶ء سے وفود کو فرانس بھیجنے کا آغاز ہوا۔ ۱۸۱۳سے ۱۸۴۷ء تک ۳۳۹افراد یورپ بھیجے جا چکے تھے۔یہ پالیسی پوری انیسویں صدی سے لے کر بیسویں صدی کے آغاز تک چلتی رہی۔(۱۱) انھوں نے واپسی پر عسکری، انجینئرنگ، تعلیم اور ترجمے کے اداروں میں خدمات انجام دیں۔یورپی افکار کے لیے ماحول سازگار بنانے میں ان کا نمایاں کردار تھا۔

---

۸)محافظة الإتجاهات، ص ۲۳۔ ۲۴۔

۹)جن مفکرین نے اس کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا، یہ ہیں: رئيف خولي، الفكر العربي الحديث وأثر ثورة الفرنسية في توجهه السياسي والاجتماعي،دار المكشوف، بيروت،طبع دوم ۱۹۷۳ء۔ لوئيس عوض،الفكر المصري الحديث، من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل، مكتبة مدبولي، القاهرة- غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، الدار العربي للكتاب- جبکہ اس کے برخلاف موقف رکھنے والے یہ ہیں: إسماعيل مظهر،أسلوب الفكر العلمي،نشؤه و تطوره في مصر خلال نصف قرن، المقتطف، القاهرة،الدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى،تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة-

۱۰) محمد علی پاشا کا تقرر مصر میں عثمانی سلطنت کے گورنر کے طور پر ہوا تھا۔بعد میں عثمانی سلطان سے جنگ کر کے جدید خود مختار مصر کے حاکم بنے۔

۱۱) سامي سليمان السهمي، التعليم والتغيير الاجتماعي في مصر في القرن التاسع عشر، الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة-

تحریکِ ترجمہ

یہ تحریک یورپی فکر کے پھیلاؤ میں اہم عامل شمار کی جاتی ہے جو محمد علی کے دور میں شروع ہوئی، جس کو انھوں نے بڑی اہمیت دی، کیونکہ یہ یورپی علوم کی کامیابیوں سے مطلع ہونے کے لیے ضروری تھا۔ ان کی زیادہ تر توجہ سائنسی کتب پر تھی۔ ابتدا میں یہ خدمت یورپی مترجمین نے انجام دی، بعد میں اس کام کا بیڑا یورپ سے لوٹنے والے طلبہ نے اٹھایا۔ مترجمین کی تیاری کے لیے ۱۸۳۵ء میں ”دارالترجمہ“ کا آغاز کیا گیا۔ اس طرح ترجمے کی تحریک مختلف علمی اور ثقافتی میدانوں تک پھیل گئی جیسے ریاضی، ادبیات اور فرانسیسی قوانین۔ (۱۲)

ترجمے کے میدان میں رفاعہ طہطاوی (۱۸۰۱۔۱۸۷۳ء) سمیت احمد عثمان اور احمد فتحی زغلول مشہور ہوئے جنھوں نے عربی کتب خانے کو فرانسیسی ادب کی کتب کے ترجمے پیش کیے۔ انھوں نے واضح لبرل رجحانات والی یورپی سیاسی اور معاشرتی کتابوں کے ترجمے کا اہتمام کیا۔ یقیناً ان کتابوں نے مصریوں کو مغربی لبرل فکر سے روشناس کرانے میں اہم کردار ادا کیا۔ وہ ان کے لیے مقدمہ لکھتے تھے جو کتاب میں موجود لبرل افکار اور تصورات کے بارے میں اپنے جذبات کے اظہار اور قارئین کو اس سے استفادے کی ترغیب دینے پر مشتمل ہوتا تھا، جس میں سب سے نمایاں بینتھم کی کتاب ”اصول الشرائع“ تھی جس کا ترجمہ ۱۸۹۲ء میں شائع ہوا۔ اس کے ساتھ ادمون دیمولان کی کتاب ”سیکسونین انگریزوں کی ترقی کا راز“(۱۳) تھی، جس کا ترجمہ ۱۸۹۹ء میں شائع ہوا۔ اس طرح جوگسٹاؤ لبون کی کتاب ”سماج کی روح“، جس کا ترجمہ ۱۹۰۹ء میں اور اسی کی کتاب ”قوموں کی ترقی کا راز“ جس کا ترجمہ ۱۹۱۳ء میں شائع ہوا اور اسی طرح روسو (Roussea) کی ”عمرانی معاہدہ“ شائع ہوگئی۔ ترجمے کی تحریک برابر جاری رہی جس نے مصر اور اس کے ساتھ عالمِ عرب کو مغرب کی تہذیب و ثقافت اور متنوع فکری تحریکات سے متعارف کرایا۔ تالیف کے مرحلے میں داخل ہونے اور مناسب فکری اور ثقافتی فضا تیار کرنے کے لیے ایک ضروری اور لابدی مرحلے کے طور پر روشن خیالوں کی نظر

---

۱۲) السهمي، التعليم و التغيير الاجتماعي-عبدالطيف حمزة، أدب المقالة الصحفية في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب-

۱۳) دانش وروں اور اصلاح پسندوں نے اس کتاب کو بڑی اہمیت دی، جس میں انگلستان کو معاشرتی اور اقتصادی ترقی کے پسندیدہ نمونے کے طور پر پیش کیا گیا تھا۔ اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ مصری وزارتِ معارف اس کو بیسوی صدی کی دوسری اور تیسری دہائیوں میں ثانوی درجے کے طلبہ میں مفت تقسیم کرتی تھی۔

میں اس تحریک کی بڑی اہمیت ہے۔ احمد لطفی سید اور محمد حسین ہیکل وغیرہ جیسے لبرل ازم کے علمبرداروں نے اس کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ دور مصر کے لیے ترجمے کا دور تھا نہ کہ تالیف وتصنیف کا۔[۱۴]

طباعت اور صحافت

یقیناً مصر میں طباعت کی ترقی، ثقافتی سرگرمیوں اور خصوصاً ترجمہ و اشاعت اور صحافت کے میدان کے لیے ایک بنیادی پتھر ثابت ہوئی۔[۱۵] ۱۸۲۸ء میں "الوقائع المصرية" کی اشاعت سے صحافتی سرگرمیوں کا آغاز ہوا، انیسویں صدی کے طویل عرصے اور بیسویں صدی کی ابتدا میں تعلیم کے دور تک بہت سے جرائد اور رسائل شائع ہوئے۔[۱۶] بعض جرائد نے یورپی فکر پھیلانے میں اہم کردار ادا کیا جن میں "المقتطف"،[۱۷] "الہلال"[۱۸] اور "مجلة الجامعة العثمانية"[۱۹] سرفہرست تھے۔ ان جرائد نے سائنسی، ادبی، فلسفیانہ، فکری سمیت مغربی ثقافت کی تمام تر اقسام کو متعارف کرانے میں حصہ لیا، جسے اسماعیل مظہر نے مصر میں عالمی فکر کے ارتقا میں شمار کیا ہے بلکہ اسے جدید مصر کی فکر کی تبدیلی میں بنیادی نکتہ قرار دیا ہے۔[۲۰] ۱۹۰۷ء میں "الجريدة" کا آغاز لبرل فکر کی علمبرداری کے ساتھ ہوا جو معروف لبرل رجحانات رکھنے والی "حزب الأمة" کا ترجمان تھا۔ جس کے مدیر مصری لبرل تحریک کے مفکر احمد لطفی سید تھے۔ انھی صفحات پر

---

۱۴) أحمد مصطفى السيد، هل نؤلف أم نترجم- الهلال-دسمبر ۱۹۲۴ء

۱۵) مصر میں پہلی بار چھاپہ خانہ فرانسیسی حملے کے ساتھ آیا، اس کے بعد محمد علی پاشا نے ۱۸۲۱ء میں بولاق میں "المطبعة الأهلية" کھول دیا۔ اس کے بعد ۱۸۶۰ء میں آرتھوڈکس قبطیوں نے "المطبعة الأهلية القبطية" کھولا۔

۱۶) مصر کے اہم اخبارات اور جرائد یہ تھے: وادي النيل ۱۸۸۶ء، نزهة الأفكار ۱۸۶۹ء، الوطن القبطية ۱۸۷۷ء، الأهرام ۱۸۷۶ء، المقطم ۱۸۸۹ء

۱۷) یہ یعقوب صروف اور فارس نمر ہر دو صاحبان نے ۱۸۷۶ء میں بیروت سے اور ۱۸۸۵ء میں قاہرہ سے جاری کیا تھا، اس نے یورپی تہذیب خصوصاً سائنسی میدان کی ثقافت پھیلانے میں کردار ادا کیا، یہ نظریۂ ارتقا کی نمائندگی کرتا تھا۔

۱۸) یہ جرجی زیدان نے ۱۸۹۲ء میں قاہرہ سے جاری کیا تھا، اس کا خاص موضوع لبرل ازم تھا یہ لبرل رجحان رکھنے والے سماجی، فلسفیانہ اور ادبی مضامین کو خصوصی اہمیت دیتا تھا۔

۱۹) اسے ۱۸۹۶ء میں فرح انطون نے بیروت سے شائع کیا پھر ۱۸۹۹ سے ۱۹۰۵ تک مصر سے شائع کرنے کے بعد ۱۹۰۶ سے ۱۹۰۸ء تک نیویارک لے گئے اور پھر مصر لوٹایا۔ اس کا کام فرانسیسی فکر، عقلیت پسندی اور سیکولر نظریات کا پرچار تھا۔

۲۰) المقتطف ۱۹۲۶ء

طہ حسین، محمد حسین ہیکل، عباس محمود عقاد، محمد عزمی، محمد عبد القادر المازنی اور شیخ مصطفی عبدالرزاق جیسے لبرل تحریک کے بڑے بڑے نمائندے نمودار ہوئے۔ پھر اس جھنڈے کو ۱۹۱۵ء میں شائع ہونے والے ''السفور'' نے تھام لیا اس نے ''الجریدة'' اور ۱۹۲۲ء میں شائع ہونے والی ''السیاسة'' کے درمیان رابطے اور ''حزب الأحرار الدستوریین'' کے ترجمان کا کردار ادا کیا جس کی ادارت محمد حسین ہیکل کر رہے تھے۔

مصر میں لبرل تحریک کے نمایاں مفکرین

لبرل ازم کے لیے ماحول ساز گار بنانے اور اسے مصر کی فکری اور علمی فضا میں جگہ مہیا کرنے کے لیے پوری انیسویں اور بیسویں صدی کے آغاز میں مشترکہ کوششیں کی گئیں۔ اور رفاعہ رافع طہطاوی صاحب[۲۱] کی کوششوں نے مصری قارئین کو فرانسیسی سیاست اور معاشرت کے فکری رجحانات سے متعارف کرانے کے لیے بڑی اہمیت حاصل کی۔ انھوں نے متعدّد کتب شائع کیں جن میں ''تلخیص الإبریز في تلخیص باریز'' اور ''الدیوان النفیس بإیوان باریز'' (شائع شدہ، ۱۸۳۴ء) نمایاں ہیں جس میں انھوں نے فرانسیسی زندگی، وہاں کی ثقافت، عادات، رسم و رواج اور اقدار کا مطالعہ پیش کیا۔ بعض نے اسے انیسویں صدی میں مصر کی سیاسی اور معاشرتی فکر کی بنیاد کا پتھر قرار دیا ہے، جیسا کہ انھوں نے اپنی آخری عمر میں ایک اہم کتاب ''مناهج الألباب المصریة في مناهج الآداب العصریة'' ۱۸۶۹ء میں شائع کی، جو ان کی فکری پختگی کی عکاس ہے۔ اس کے ساتھ انھوں نے فرانسیسی دستور کا ترجمہ ''الشرطة الصادر'' مونٹیسکو کی ''روح القوانین'' روسو کی ''عمرانی معاہدہ'' وغیرہ کا ترجمہ کیا، جو لبرل اصول و مبادی کی نمائندگی کرتی ہیں۔[۲۲] جیسا کہ انھوں نے اپنے قارئین کے سامنے سیکیولر ریاست، دستور، قانون کا مفہوم، اجتماعی و معاشرتی زندگی کے طریقے اور اور فرانسیسی سماج میں عورت کا مقام جیسے تصورات پیش کیے، دستوری اور مغربی انسانی حقوق

۲۱) ۱۸۰۱ء میں طہطا، مصر میں پیدا ہوئے، جامعہ ازہر سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد پہلے تعلیمی وفد میں فرانس چلے گئے، وہاں فرانسیسی زبان سیکھی اور یورپی تہذیب کو سمجھا، مصر لوٹنے کے بعد متعدّد اہم کتب شائع کیں اور ترجمے کی تحریک میں حصہ لیا، ۱۸۳۵ء میں ''دارالترجمہ'' کے نگران بن گئے اور ۱۸۷۳ء میں اپنی وفات تک تعلیم اور ترجمے کے میدانوں میں کام کرتے رہے۔

۲۲) شکري، النهضة والسقوط، ص ۱۵۲۔

کی بنیادوں، وطنی رشتوں اور دینی رواداری پر اپنی پسندیدگی کا اظہار کیا۔ یقیناً انھوں نے یورپی تصویر کو مصری عقل کے قریب کرنے کی خوب کوشش کی اور انھوں نے ہی مصر کی جدید فکر میں لبرل تحریک کے لیے راستہ ہموار کیا جنھیں بعض نے مصری لبرل ازم کا بانی قرار دیا ہے۔[۲۳] علی مبارک ۱۸۹۳-۱۸۲۳ء نے ترجمہ اور تعلیم میں رفاعہ طہطاوی کی کوشش کو آگے بڑھایا۔ انھوں نے ازہری دینی تعلیم کے متوازی سیکیولر تعلیم کو رواج دینے میں کردار ادا کیا۔[۲۴] انھوں نے اپنے ناول "علم الدین"[۲۵] کے ذریعے مصریوں کو مغربی طرز زندگی کے نئے پہلوؤں سے روشناس کرایا جو انھوں نے ۱۸۵۸ء میں لکھا۔ دوسرے مفکرین کے ساتھ سید جمال الدین افغانی صاحب[۲۶] نے اپنے قیامِ قاہرہ کے دوران ۱۸۷۷-۱۸۷۹ء میں اس فکر کی ترویج میں اہم کردار ادا کیا، انھوں نے آزاد خیالی کے اظہار کے لیے ماحول ہموار کرنے میں حصہ لیا اور آزادیٔ رائے اور دستوری افکار کی دعوت دی، اس کے ساتھ مغرب سے استفادے، اس کے ساتھ تعلق، استعمار و استبداد اور ظلم کے مقابلہ کی ترغیب دی۔ ان کے اردگرد شاگردوں اور معتقدین کا ایک حلقہ جمع ہوا جس نے مصر میں فکری تحریک کی قیادت کی جسے "تحریکِ اصلاح"

---

۲۳) رفاعة الطهطاوي، أعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، محمد عمارة (دراسة وتحقيق) الموسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، جلد ۱ ص ۱۵۲-

۲۴) ۱۸۲۳ء میں دقلهیہ کے ایک گاؤں برنبال میں پیدا ہوئے۔ عسکری تعلیم کے لیے فرانس چلے گئے، واپسی پر اوقاف مصریہ اور بعد میں المعارف کے نگران بنے، تعلیم کی اشاعت میں حصہ لیا، دار الکتب المصریہ کی بنیاد رکھی، متعدد کتابیں لکھیں، جن میں نمایاں "الخطة التوفيقية" بیس جلدوں میں اور ناول "علم الدین" ہیں۔ ۱۸۹۳ء قاہرہ میں وفات پائی۔

۲۵) یہ ایک تعلیمی ناول ہے جو زمان و مکان اور مختلف تہذیبوں کے ضمن میں ناول کے انداز میں بات کرتا ہے، جس کا مرکزی کردار علم الدین ایک ازہری عالم ہے جو اپنے بیٹے سمیت ایک مستشرق کے ساتھ فرانس کا سفر کرتا ہے۔

۲۶) ان کی ولادت ۱۸۳۹ء میں افغانستان کے گاؤں اسد آباد میں ہوئی، کابل میں تعلیم حاصل کی جہاں عربی کے ساتھ علومِ دینیہ اور عقلیہ حاصل کیے، امیر محمد اعظم کے دور میں افغانستان کے وزیر اعظم رہے۔ پھر ہندوستان اور مصر چلے گئے جہاں ۱۸۷۱ سے ۱۸۷۹ء تک رہے، وہاں سے خدیوی توفیق نے جلاوطن کیا تو وہ ہندوستان میں تین سال رہے، پھر فرانس جاکر اپنے شاگرد محمد عبدہ کے ساتھ "العروة الوثقى" جاری کیا۔ ۱۸۸۹ء میں شاہ ایران ناصر الدین کی دعوت پر ایران چلے گئے جہاں وزیر دفاع بنے، شاہ سے اختلاف کے بعد روس، فرانس اور پھر ایران آئے مگر شاہ نے نکال دیا، عراق چلے گئے اور وہاں سے انگلستان جاکر عربی اور انگریزی میں "ضياء الخافقين" رسالہ نکالا، اور آخر کار آستانہ میں سلطان عبد الحمید ثانی کے سائے میں زندگی کے آخری چار سال گزار دیے، اور ۱۸۹۶ء میں انتقال کر گئے۔ أحمد أمين، زعماء الإصلاح في عصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة۔ (علامہ افغانی کے بارے میں بعض واقعات اس کے برخلاف بھی وارد ہیں۔ مترجم)

کا نام دیا جاتا ہے۔[27] ان کے اول تلامذہ میں شیخ عبدہ صاحب[28] آتے ہیں، مصر میں لبرل فکر کے فروغ میں ان کا نام بہت نمایاں ہے، کیونکہ انھوں نے عصری مکتبِ فکر کی نمائندگی کی جو اسلام اور جدیدیت کی تحریک کے درمیان تطبیق کی دعوت دیتا ہے۔[29] مغرب اور اس کے علوم کے لیے دروازے کھولنے والی ثقافتی تحریک میں ان کا کردار فیصلہ کن ہے اور وہ عصری منہج کے قائد ہیں، لیکن وہ فی الحال خالص سیکیولرازم کے لیے میدان نہیں چھوڑتے کہ وہ ہر چیز پر جھاڑو پھیر دے۔ مگر ان کے اکثر شاگرد اپنے شیخ کی وفات کے بعد تدریجاً سیکیولرازم کی طرف آگے بڑھے۔[30] اس گروہ نے ایسے سیکیولرازم کو رائج کرنا شروع کیا جو اسلام کے احترام کا دعوی تو کرتا ہے مگر اجتماعی زندگی کے لیے اسے بنیاد نہیں بناتا۔[31]

لبرل ازم کی راہ لینے والے محمد عبدہ کے تلامذہ سے متعلق گفتگو کرنے سے پہلے ایک اہم کردار کی طرف اشارہ ضروری ہے۔ یہ کردار عبدالرحمن الکواکبی صاحب[32] کا ہے جو انھوں نے عربی فکر کی بناوٹ، ذاتی طور پر استبداد کا مقابلہ کرنے اور اس کے خطرات اور انجام سے پردہ اٹھانے اور امت کے تخلف کے سببِ اصلی کے تعین کے بارے میں ادا کیا۔ انھوں نے انسانی تجربات کے مطابق مساوات، عدل اور آزادی کا دفاع کیا اور انھی افکار نے آزاد لبرل فکر کی مضبوطی میں بنیادی کردار ادا کیا۔

---

۲۷) ان کے مشہور شاگردوں میں مفتی محمد عبدہ، عبداللہ الندیم، ادیب اسحاق، یعقوب صنوع، سعد زغلول وغیرہ شامل ہیں۔

۲۸) ۱۸۴۹ء میں پیدا ہوئے، گاؤں کے مکاتب، مسجد احمدی اور پھر ازہر سے تعلیم حاصل کی اور دارالعلوم میں مدرس بن گئے، مجلۃ الاہرام میں لکھتے رہے۔ ۱۸۸۲ء میں عربی انقلاب میں شریک ہوئے جس کی وجہ سے تین ماہ قید کاٹی اور تین سال تک جلاوطن رہے، جن میں سے ایک سال بیروت میں گزارا۔ علامہ افغانی کے ساتھ فرانس میں مجلۃ العروۃ الوثقی کے اجرا میں حصہ لیا۔ ۱۸۸۸ء میں مصر لوٹ آئے۔ دینی، سماجی اور تربیتی میدانوں سمیت ازہر اور قضاے شرعی کی اصلاح میں کردار ادا کیا۔ پھر ازہر کی ادارتی مجلس کے رکن بنے، اور ۱۸۹۹ء میں مصر کے مفتی بن گئے۔ ۱۹۰۵ء میں وفات ہوئی۔ احمد امین زعماء الاصلاح

۲۹) البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت-

۳۰) الدكتور هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، بيروت، طبع دوم ۱۹۷۸ء ص ۹۵- ۹۶

۳۱) مجيد خدوري، الإتجاهات السياسة ص ۸۷

۳۲) یہ حلب کے ایک معزز گھرانے میں پیدا ہوئے، اس گھرانے کا الکوکبیہ کے نام سے ایک مدرسہ تھا۔ ان کے والد جامع مسجد اموی میں مدرس تھے، انھوں نے کوکبیہ میں ازہر کے طرز پر تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد فارسی اور ترکی سیکھ کر ذاتی مطالعہ شروع کیا، صحافت میں کام کیا اور حلب سے اپنا رسالہ "الشهباء" نکالا۔ شرعی عدالت میں کام کیا۔ حکومتی مظالم کو چیلنج کیا، جس کے نتیجے میں مصر جانے پر مجبور ہوئے۔ وہاں اپنی کتابیں "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" اور "أم القرى" شائع کیں اور ۱۹۰۲ء میں انتقال کر گئے۔ احمد امین زعماء الاصلاح

قاسم امین صاحب [۳۳] کا شمار محمد عبدہ کے بڑے تلامذہ میں ہوتا ہے جو بتدریج مغربی زندگی کی طرف مائل ہو گئے۔ اگر چہ ان کا نام عورت کی آزادی کے ساتھ جڑا ہوا ہے مگر ان کی فکری کاوشیں عمومی طور پر بھی لبرل فکر میں اہم عنصر کی حیثیت رکھتی ہیں۔ احمد لطفی سید صاحب [۳۴] لبرل فکر میں عبدہ صاحب کے تطبیقی منہج میں بہت دور نکل گئے تھے۔ اسلام بطورِ شریعت اور مرجع ان کے فکری منصوبے سے نکل چکا تھا۔ انھوں نے اسے مصری شخصیت کے لیے ایک اخلاقی پہلو اور تاریخی مرحلے کے طور پر لیا تھا۔ [۳۵] وہ یونانی فلسفے کو بہت پسند کرتے تھے۔ انھوں نے ارسطو کی بعض کتب کے ترجمے کی ٹھان لی اور فرطِ محبت میں اسے (نعوذ باللہ) سیدنا ارسطو رضی اللہ عنہ کہا کرتے تھے۔ [۳۶] دانشوروں کے ایک طبقے نے انھیں "الأستاذ الجليل" یعنی بڑے استاد کا لقب دیا جنھوں نے "الجريدة" اور "الجامعة المصرية" میں ان کی شاگردی کی اور ان کے افکار کی بڑی پسندیدگی کے ساتھ اتباع کیا۔ لطفی سید نے لبرل ازم کے لیے مناسب نام "مذهب الحريين" یعنی آزاد خیالوں کا مذہب رکھا، وہ اسے رواداری کا مذہب کہتے تھے اور اس مذہب کو سیاسی اور اجتماعی نظام کے لیے اور افراد و معاشرے اور شہری و حکومت کے درمیان تعلق کے لیے بطور بنیاد قبول کرنے کی دعوت دیتے تھے۔ جب محمد عبدہ اپنا اصلاحی منہج تعلیمی اداروں میں مضبوط کر رہے تھے تو لطفی سید اور روشن خیالوں کا نیا طبقہ جدیدیت کو ثقافتی اور فکری سطح پر حکومتی

---

۳۳) مصر میں کردی نسل کے ایک گھرانے میں پیدا ہوئے۔ اسکندریہ اور پھر قاہرہ میں تعلیم حاصل کی۔ قانون کی تعلیم فرانس سے حاصل کرنے کے بعد عدالت میں کام کیا۔ اپنی دو کتابوں "تحرير المرأة" ۱۸۹۹ء اور "المرأة الجديدة" ۱۹۰۰ء کے ذریعے بہت شہرت پائی، ۱۹۰۸ء میں الجامعۃ العصریہ مصر کی تاسیس میں حصہ لیا اور اسی سال قاہرہ میں انتقال ہوا۔ الزرکلی، الاعلام

۳۴) مصر میں پیدا ہوئے اور ۱۸۸۹ء میں قاہرہ کے مدرسۃ الحقوق سے فارغ التحصیل ہوئے۔ ۱۹۲۲ء تک "الجريدة" میں لکھتے رہے، "الوفد المصري" کے رکن رہے اور ۱۹۲۲ء میں "حزب الأحرار الدستورين" کی تاسیس میں حصہ لیا، دار الکتب المصریہ اور جامعہ مصریہ کے کئی بار مدیر رہے۔ اس کے بعد معارف، داخلی اور خارجی امور کے وزیر رہے، پھر سینیٹر بنے، آخر میں ۱۹۴۵ء سے ۱۹۶۳ء میں وفات تک "مجمع اللغة العربية" کے صدر رہے۔ الزرکلی، الاعلام

۳۵) الدكتور حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ص ۱۴۸

۳۶) الدكتور حسين فوزي النجار، أحمدلطفي السيد، الأستاذ الجليل، الهيئةالمصرية العامة للكتاب، طبع دوم ۱۹۷۵ء ص ۲۰۸۔

اداروں میں شمولیت کے ذریعے مضبوط کر رہے تھے۔ منصور فہمی صاحب[۳۷] لبرل تحریک کے نمائندے کے طور پر نمودار ہوئے، انھوں نے اعلیٰ تعلیم فرانس میں مکمل کی اور ۱۹۱۳ء میں "حالة المرأة في تقاليد الإسلام وتطوراتها" کے عنوان سے اپنا پی ایچ ڈی مقالہ پیش کیا جو سماجی علوم میں کسی مصری کا پہلا مقالہ تھا جس کی نگرانی یہودی مستشرق لووی بروہل (Levy Bruhl) ۱۸۵۷۔۱۹۳۹ء نے کی۔ مقالہ اسلامی معاشرے میں عورت کی حالت بلکہ عورت کے بارے میں اسلام کے موقف پر بحث وتنقید پر مشتمل تھا۔ اس میں انھوں نے تقدیسِ وحی سے آزاد تاریخی تنقید کا التزام کیا اور قرآن وحدیث اور سلوکِ نبوی ﷺ کی تفہیم کے لیے مستشرقین کا اسلوب اختیار کیا۔ مصر لوٹنے کے بعد جامعہ مصریہ میں لیکچرار مقرر ہوئے، مگر فرانس میں لکھے گئے مقالے کے اقتباسات کے اخبارات میں شائع ہونے پر معزول کر دیے گئے، اس مقالے کو عربی میں شائع کرنے کی انھوں نے بالکل کوشش نہیں کی۔ وہ "جماعة السفور" اور "حزب الديموقراطي مصر" کے رکن اور السیاسة کے نمایاں لکھنے والوں میں سے تھے۔ لیکن منصور فہمی نے بعد میں اپنے بہت سے فکری مواقف سے رجوع کر لیا اور عُنفوانِ شباب میں اپنی فکر پر مسلط استشراقی مفاہیم کو ہٹا کر اسلامی حقائق کی تفہیم شروع کر دی، جس کا اظہار وہ دوسری دہائی کے آخر میں اپنے اخباری کالموں اور عام فکری سرگرمیوں میں کیا کرتے تھے۔[۳۸]

مصر میں لبرل فکر کی تصویر مکمل نہیں ہو سکتی جب تک ڈاکٹر محمد حسین ہیکل[۳۹] کے تجربات کا بغور جائزہ نہ لیا جائے۔ وہ "السیاسة" میں لطفی سید کے شاگرد ہوئے اور فرانس میں ان پر یورپی ثقافت اپنی تمام

---

۳۷) ۱۸۸۶ء میں پیدا ہوئے۔ ۱۹۱۳ء میں پیرس سے فلسفے میں پی ایچ ڈی کی۔ ۱۹۲۰ء تک یونیورسٹی میں پڑھایا، بعد میں دارالکتب المصریہ اور پھر جامعہ اسکندریہ کے مدیر رہے اور ۱۹۴۶ء میں ریٹائرڈ ہوئے۔ ۱۹۵۸ء میں قاہرہ میں وفات پائی۔

۳۸) الدكتور منصور فهمي، أبحاث وخطرات، (المقدمات)ص ۳۳۔ ۳۷

۳۹) ۱۸۸۸ء میں کفر غنام کے ایک مالدار گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ۱۹۰۵ء میں گریجویشن کیا، ۱۹۱۲ء میں فرانس جا کر سوربون یونیورسٹی سے قانون میں پی ایچ ڈی کی۔ کچھ عرصہ یونیورسٹی میں پڑھایا، پھر وکالت، سیاست اور صحافت کے میدانوں میں سرگرم رہے۔ "الجریدہ" اور "السفور" میں لکھتے رہے اور "السیاسہ" کے مدیر رہے۔ "جماعۃ السفور" اور بعد میں "الحزب الدیمقراطی المصری" کے رکن رہے، پھر "حزب الاحرار الدستوریین" کے بانی رکن بنے اور ۱۹۴۲ء میں اس کے سربراہ بنے۔ کئی وزارتوں پر فائز رہے، ۱۹۴۵ سے ۱۹۵۰ء تک سینیٹ کے چیئرمین رہے۔ ۱۹۵۶ء میں انتقال کر گئے۔ الدكتور حسين فوزي النجار، هيكل و تاريخ جيل ۱۸۸۸۔ ۱۹۵۶ء، الهيئة المصرية العامة للكتاب-

تر تجلیات کے ساتھ مسلط ہوگئی، انھوں نے اسے بہت پسند کیا اور آگے بڑھ کر اسے اختیار کرنے کی انتہائی کوشش کی۔انھوں نے فرانسیسی ادب خصوصًا اناطول فرانس(Anatole)۱۹۲۴۔۱۸۴۴ء کے متعدّد تراجم اور اپنی تالیفات کے ذریعے مصر میں لبرل فکر کے پھیلانے میں اہم کردار ادا کیا جن میں ''جان لاک روسو: حیاته و أدبه'' ایک اہم کتاب تھی۔انھوں نے مصر میں لبرل فکر کے اس مرحلے میں اس کے نمایاں پلیٹ فارم ''السیاسة'' کے مدیر کے طور پر اہم فکری اور ثقافتی کارنامے سرانجام دیے۔لیکن جس جُرأت سے ڈاکٹر حسین ہیکل صاحب نے اپنے لبرل افکار کو پیش کیا اسی جرأت کے ساتھ ایک حد تک اپنے افکار سے رجوع بھی کرلیا جب وہ تیس کی دہائی میں اسلام یا تطبیقی فکر کی طرف لوٹ آئے۔ مصر پر مشنری حملے نے انھیں بے چین کردیا اور وہ اس کے مقابلے کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے۔[۴۰] اس وقت اسلامی مقالات ومضامین نے ''السیاسة'' کے صفحات پر اپنی جگہ بنائی، اس کے بعد انھوں نے اسلامی موضوعات پر لکھنا شروع کیا۔اس سلسلے میں انھوں نے ''حیاةُمحمد''۱۹۳۵ءاور''في منزل الوحي''۱۹۳۶ء میں شائع کیں۔اس کے ساتھ انھوں نے مغربی تہذیب اور اس کی سیاست کے حوالے سے اپنی آرزوؤں کی ناکامی اور مصر میں مغربی ثقافت کے لیے مواقع نہ ہونے کا کھل کر اعتراف کیا۔

اس مرحلے میں طٰہٰ حسین صاحب[۴۱] جدیدیت اور لبرل ازم کے بڑے علمبرداروں میں شمار ہوتے تھے، انھوں نے ۱۹۰۸۔۱۹۰۲ء میں جامعہ ازہر سے پڑھنے کے بعد اسے چھوڑ کر جامعہ مصر چلے گئے۔ وہاں سے فرانس گئے جہاں مغربی تہذیب نے طٰہٰ حسین کی عقل و وجدان کو بہت متاثر کیا۔۱۹۱۸ء میں سوربون یونیورسٹی میں اپنا پی ایچ ڈی مقالہ تیار کرتے وقت انھوں نے سماجی فکر سے وابستگی شروع کی جب وہ ''فلسفةابن خلدون

---

۴۰) هیکل،مذکرات جلد أول ص ۲۷۲

۴۱) ۱۸۸۹ء میں مصر میں پیدا ہوئے۔ چھے سال کی عمر میں نابینا ہوگئے، جامعہ ازہر سے تعلیم حاصل کی،۱۹۰۸ء جامعہ مصریہ مصر میں داخلہ لیا،۱۹۱۴ء میں پی ایچ ڈی کے بعد جامعہ نے انھیں فرانس بھیجا جہاں سوربون یونیورسٹی سے ۱۹۱۸ء میں دوسری پی ایچ ڈی کرلی۔ مصر لوٹ کر جامعہ مصریہ میں قدیم تاریخ کے استاد مقرر ہوئے۔۱۹۳۲ء میں یونیورسٹی سے نکالے گئے، دوسال بعد پھر جامعہ آئے اور ۱۹۴۲ء میں جامعہ اسکندریہ کی تاسیس کے بعد اس کے سربراہ بنے۔ وزارت کے عہدے پر بھی رہے۔انھیں ''عمیدالادب العربي'' کا خطاب دیا گیا۔۲۸ اکتوبر ۱۹۷۳ء میں قاہرہ میں انتقال ہوا۔

الاجتماعیة“ کے عنوان سے اپنا مقالہ یہودی ماہر سماجیات ”ایمائل ڈر خائم“[۴۲] کی نگرانی میں تیار کر رہے تھے۔ اس کے ساتھ انھوں نے یونانی فلسفے اور جدید مغربی فکر میں دلچسپی لینی شروع کی۔ احمد لطفی سید کی فکری دوستی کی وجہ سے ”حزب الأحرار الدستوریین“ میں شامل ہوگئے اور تیسری دہائی میں ”حزب الوفد“ میں چلے گئے۔ طہ حسین نے اپنی تمام تر فکری، ادبی اور سیاسی جدوجہد مغربی فکر و تہذیب کی خدمت میں صرف کی، اور اپنی زندگی لبرل تصورات و اقدار کی طرف دعوت دینے کے لیے وقف کردی۔ وہ لمبے عرصے تک قدیم و جدید کے جھگڑے میں مشغول رہے۔[۴۳] بسا اوقات وہ لوگوں کے عقائد پر حملہ آور ہو کر جنگ و جدال برپا کرتے تھے، جیسا کہ ”في شعر الجاهلي“ لکھ کر کیا۔ طلبہ کو الحادی لٹریچر مہیا کرنے کا الزام ہمیشہ ان کا پیچھا کرتا رہا جو ۱۹۳۱ء میں جامعہ سے ان کے اخراج کا سبب بنا۔ لیکن انھوں نے مصر پر مشنری حملے کے خلاف مہم میں حصہ لیا اور ۱۹۳۳ء میں اپنی کتاب ”علی هامش السیرة“ شائع کی جو سیرت پر ڈاکٹر ہیکل کی تحریرات کے ہم عصر تھی۔ مگر طہ حسین نے ہیکل صاحب کی طرح اپنی فکر سے رجوع کا اظہار نہیں کیا بلکہ یہ وضاحت کردی کہ یہ تفریح کے زمرے میں آتی ہے جو قدیم عربی ادب کی تصویر نوجوانوں کے سامنے پیش کرے اور تھکے ذہنوں کو تفریح فراہم کرنے کا سامان بنے۔ لکھتے ہیں: ”میں چاہتا ہوں، جان لیا جائے کہ عقل ہی سب کچھ نہیں بلکہ انسانوں میں دوسری صلاحیتیں بھی ہیں جو غذا اور اپنی ضروریات میں عقل سے کسی طرح کم نہیں ہیں۔ اور ان اخبار و واقعات سے جب عقل مطمئن نہ ہو، منطق اس کو راضی نہ کر سکے، اور علمی و فکری اسالیب اس کے لیے ناکافی ہو جائیں، تو لوگوں کے دلوں میں شعور، جذبات اور خیالات میں سادگی کی طرف میلان موجود ہے، جو زندگی کی بوقلمونیوں سے راحت پانے کے لیے ان واقعات کو پسندیدہ بناتا ہے، وہ لوگ ان میں دلچسپی لیتے ہیں اور ان میں زندگی کے مصائب اور تکالیف سے آرام پاتے ہیں۔ مگر یہ سعی لاحاصل ہوگی کہ کوئی ان سے عقل کو مطمئن کرنے کی کوشش کرے، کہ یہ ایسے حقائق ہیں جو علم اور تحقیق کے پیمانوں پر پورا اترتے ہیں، بلکہ ان کو دل اور شعور پر اس لیے پیش

۴۲) د کیمل الحاج، الموسوعة المیسرة في الفکر الفلسفي والاجتماعي (عربي- إنجلیزي) مکتبه لبنان بیروت-

۴۳) طه حسین، حدیث الأربعاء، دار المعارف، القاهرة۔ اس مسئلے میں ان کے خصم معروف عربی ادیب جناب مصطفی صادق الرافعی تھے۔ دیکھیے تحت رایة القرآن، المعرکة بین القدیم والجدید، دار الکتاب العربي، بیروت-

کرنا چاہیے تاکہ اچھے جذبات کو ابھاریں، شر کے اسباب سے اسے پھیر دیں، زندگی کی تکالیف اور بوجھ اٹھانے اور وقت گزارنے میں معاون بنیں"۔ [۴۴] جیسا کہ انھوں نے اسی زمانے میں ۱۹۲۳ تا ۱۹۳۰ء تک لکھے گئے مضامین "من بعید" کے عنوان سے شائع کیے اور اس میں اپنی فکری تبدیلی کا کوئی اشارہ تک نہیں کیا۔ اس کے بعد انھوں نے اپنی زیادہ خطرناک کتاب "مستقبل الثقافة في مصر" ۱۹۳۷ء میں شائع کی، جو ان کے مغرب زدہ اور خالص سیکیولر منصوبے کی زیادہ واضح تعبیر ہے۔

جہاں تک عباس محمود عقاد صاحب [۴۵] کی بات ہے تو انھوں نے لبرل فکر کی مضبوطی اور "وفد" کے فکری اور سیاسی رجحانات کے دفاع میں اہم کردار ادا کیا۔ وہ ۱۹۲۳ تا ۱۹۳۵ء تک کے لمبے عرصے میں "وفد" کے جرائد میں اداریہ لکھتے رہے۔ عقاد صاحب لبرل جمہوریت پر یقین رکھتے تھے۔ انھوں نے آزادئ رائے کا دفاع کرکے اشتراکیت کا مقابلہ کیا اور خلافت کے وفد، خلافت کانفرنس اور ملک فواد کی اس بارے میں امنگوں اور توقعات کو مسترد کرنے کے موقف کی گرم جوشی سے حمایت کی۔ اسی طرح انھوں نے وفد کے سیکیولر رجحانات کا پرزور دفاع کیا، لیکن وفد سے اس بنا پر اختلاف کرکے نکل گئے کہ وہ لبرل جمہوریت پر سمجھوتہ کرتی ہے۔ مگر اس کے باوجود وہ مغرب زدگی کے داعی نہیں تھے۔ اور شاید یہ ممکن نہیں کہ مصر میں لبرل ازم کے علمبرداروں کا تذکرہ کرتے ہوئے اسماعیل مظہر صاحب [۴۶] کا ذکر نہ کیا جائے، جو "حزب الفلاح" کی بنیاد رکھنے والے اور اس کے تصور کے بانی تھے۔ یہ مصری کسانوں کے مسائل کے حل کا ایک مبہم اشتراکی یا معاشرتی سروے کا لبرل پروگرام تھا، جو "الأمة" کے سربراہ نحاس پاشا کو پیش گیا گیا تھا مگر وفد

---

۴۴) طه حسين على هامش السيرة، دار المعارف، القاهرة-

۴۵) ۱۸۸۹ء میں اسوان کے ایک غریب گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد مصری اور والدہ کرد تھیں۔ انھوں نے سکہ حدیدیہ اور وزارتِ اوقاف میں کام کیا، پھر اخبارات، کتابوں کی تصنیف و ترجمے میں مشغول ہوگئے۔ صلاح زکی احمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، مركز الحضارة العربية، القاهرة-

۴۶) ۱۸۹۱ء میں قاہرہ میں پیدا ہوئے۔ وہاں سے حصولِ تعلیم کے بعد انگلستان چلے گئے، لندن اور آکسفورڈ یونیورسٹی میں پڑھا۔ متعدد رسالوں میں لکھتے رہے۔ ۱۹۴۵ سے ۱۹۴۸ء تک "المقتطف" کے مدیر رہے۔ ۱۹۶۴ء میں انتقال ہوا۔ الزرکلی، الاعلام

ان کی فکر کو تفصیل سے سمجھنے کے لیے دیکھیے: حنان الخريسات، إسماعيل مظهر مفكرا، رسالة ماجستير في الفلسفة، الجامعة الأردنية، ۱۹۸۴ء

نے اس سے صرف نظر کیا۔

مصر کی نمایاں لبرل جماعتیں

یہ کہا جا سکتا ہے کہ مصر میں اس وقت تین پارٹیاں تھیں، پہلی ''الحزب الديمقراطي المصري'' (۱۹۱۹ـ ۱۹۲۲ء) باقی دو پارٹیاں ''حزب الأحرار الدستوريين'' (۱۹۲۲ـ ۱۹۵۳ء) اور ''حزب الوفد''۔ یہ اور ثانی الذکر دونوں ایک جیسے لبرل نظریات رکھتی تھیں، صرف ڈھانچے اور شکل میں اختلاف تھا جو سیاسی، گروہی اور شخصی کشمکش سے بڑھ کر نہیں تھا۔ آخر الذکر دونوں پارٹیاں محمد عبدہ مکتب فکر کی بنیاد پر کھڑی تھیں مگر وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بیسویں صدی کی ابتدائی دو دہائیوں میں ''حزب الأمة'' ''الجريدة'' پھر ''جماعة السفور''، ''حزب الديمقراطي'' اور ''الوفد المصري'' کے دائروں میں لبرل رجحانات واضح ہو چکے تھے اور بیسویں صدی کی دوسری دہائی کی ابتدا تک زندگی کے مختلف میدانوں میں مغربی تہذیب کے تسلط کی وجہ سے لبرل افکار و اقدار راسخ ہو چکے تھے اور یہ سب استعماری غلبے کے سائے تلے ہو رہا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ مصری لبرل ازم نے ترکی ماڈل سے شہ پائی جو وہاں اپنے قدم جما رہا تھا۔ مصر کے روشن خیالوں نے ترکی کے سیکیولر تجربے کو انتہائی مرعوبانہ اور اور پسندیدگی کی نظروں سے دیکھا اور مختلف طبقوں کے درمیان ترکی کے حوالے سے بحث مباحثے کا بازار گرم ہوا۔ مصری صحافت میں کمالی سیکیولر تجربے کی نقد و مدح میں ہزاروں مضامین لکھے گئے مگر لبرل تحریک نے اس تجربے کو سب سے زیادہ سراہا۔[۴۷]

مصری روشن خیالوں نے بھی وہی مسائل اٹھانا شروع کیے جو ترکی میں چل رہے تھے جیسے خلافت، تعلیم، قانون، ثقافت و ادب کی مغرب زدگی، لاطینی حروف، فیشن، وقف و افتا کی معطلی اور بین المذاہب شادیوں کا

---

۴۷) ذیل میں کچھ عنوانات دیے جاتے ہیں جو مصری اخبارات میں ترکی سیکیولرازم کے بارے میں چھپے۔ ''تركيا الجديدة والغازي، مشاهدات وآراء كاتب خبير'' كوكب الشرق، ۱۳ اکتوبر ۱۹۲۶ء، ''النساء التركيات والمدنية الغربية'' البلاغ ۲۳ اپریل ۱۹۲۷ء۔ الہلال نے ترکی کے احوال پر دانشوروں کی آرا جاننے کے لیے ایک سروے کرایا: ''کیا ہم ترکی کی پیروی کریں؟ اور کہاں تک کریں؟'' الہلال ۵ ۱۹۳ء۔ مصطفی کمال کی موت پر مصری صحافت نے خوب ماتم کیا ''مات أتا تورک'' الأهرام ۱۹۳۸ء ''نهضة تركيا ونهضة مصر بمناسبة بطل الترک وذكرى الجهاد الوطني في مصر'' الأهرام۔ ۱۹۳۸ء

رواج۔[۴۸] جبکہ ”حزب الأحرار الدستوریین“ ثقافتی، معاشرتی اشرافیہ اورانفرادی و دستوری آزادی کے علَم بردار کے طور پر سامنے آئی جیسا کہ اس کے نام سے واضح ہے، جو جامع سیکیولرازم پر یقین رکھتی تھی اور سیاست کو لبرل فکر کا ترجمان سمجھتی تھی۔ اس کے نقطۂ نظر کے خدوخال کا اظہار اکتوبر ۱۹۲۲ء میں بنیاد رکھتے وقت پارٹی قانون کے نمایاں عنوانات کے مطالعے سے ہو جاتا ہے۔ اس میں ”حزب“ نے اپنے لیے اصول وضع کیے جن کا تعلق دستوری نظام کی حمایت، پارلیمانی زندگی کی ترقی، مقامی حکومتوں کا قیام، فرد کی آزادی اور حقوق کے دفاع، جہالت کے خاتمے اور تعلیم کی اشاعت، شہروں کی اقتصادی ترقی، نجی شعبے اور قومی سرمائے کی حوصلہ افزائی، ٹیکسوں کی عادلانہ تقسیم، مصری صنعت، زراعت کی ترقی، آبپاشی اور نکاسی آب کے وسائل کی اصلاح اور حکومت کی جانب سے قبضہ کی گئی املاک کو عوام کے حوالے کرنے کی کوشش کرنے (اس تحدید کے بغیر کہ وہ مالدار ہے یا غریب) اور کارخانوں، مارکیٹوں، مزدوروں اور مالکان میں سے کسی ایک فریق کی برتری سے پیدا ہونے والے معاشرتی مسائل سے بچنے کے لیے ان کے درمیان تعلقات کو عدل کی بنیاد پر منظم کرنے سے تھا۔ اس کا مقصد اشتراکیت کے پھیلاؤ کو روکنا تھا، لیکن ادھر ان کی فکر اور تجربے کے درمیان بون بعید (انتہائی دوری) ہے جو ان کے سیاسی کردار سے واضح ہے۔ متعدّد مفکرین نے ”حزب“ کے فکری نقطۂ نظر کی وضاحت کی ہے، جن میں سرفہرست احمد لطفی سید، محمد حسین ہیکل، طٰہٰ حسین، محمود عزمی،[۴۹] منصور فہمی شامل ہیں، جنھیں بزرگ شیوخ مصطفی عبدالرزاق اور علی عبدالرزاق سمیت متعدّد مفکرین اور لکھنے والوں کا تعاون حاصل تھا۔ دوسری جانب ”حزب الوفد“ تھی جو سیکیولر وطنیت پر یقین رکھتی تھی جس نے اپنی آئیڈیالوجی خود مختاری کے حصول، اتحادِ وطنی کی حفاظت، انفرادی اور عمومی آزادی کو تحفظ فراہم کرنے والی دستوری حکومت کی بنیاد پر قائم کی۔[۵۰]

وفد نے عوام اور دستور کا دفاع کرنے والی عوام کی نمائندہ اور عوامی جماعت ہونے والی حیثیت محفوظ رکھنے کی

۴۸) أنور الجندي، الفكر العربي المعاصر ص ۱۴

۴۹) ۱۸۸۹ء میں مصر میں پیدا ہوئے۔ یہاں تعلیم حاصل کرنے کے بعد فرانس سے قانون میں پی ایچ ڈی کی، مصری صحافت میں کام کیا۔ ۱۹۳۶ء میں بغداد کے لاکالج کے مدیر بنے۔ پھر اقوام متحدہ میں مصر کے سفیر مقرر کیے گئے، ۱۹۵۴ء میں نیویارک میں ایک اجلاس میں انتقال ہوا۔

۵۰) ص ۳۸۶- ۳۸۷- حوراني، الفكر العربي

بھرپور کوشش کی۔ یہ کہنا بجا ہے کہ وہ اس میدان میں اپنی سیاسی حریف "حزب الأحرار الدستوريين" پر بازی لے گئی۔ حکومت اور سیاست میں اپنے خالص سیکیولر طرزِ عمل کے باوجود لوگوں کے دینی عقائد اور زندگی کے طور و اطوار اور اقدار میں دخل اندازی سے گریز کیا۔ لیکن بحث کے آخر میں اندازہ ہو جائے گا کہ "حزب الوفد" کا موقف اسلامی رجحانات کے فروغ کے ردِّعمل میں سیکیولرازم کی جانب انتہاپسندانہ تھا، عین اسی وقت "حزب الأحرار الدستوريين" کے مفکرین نسبتاً اعتدال کی طرف مائل ہو رہے تھے۔[۵۱] اس کے ساتھ اس نے اشتراکی فکر اور بائیں بازو کی مختلف تنظیموں کے خلاف بڑے پیمانے پر مہم جوئی کی۔ اسی طرح تیزی سے فروغ پانے والی اسلامی تحریک "حزب الوفد"؛ اب محدود سوشلزم کی راہ میں رکاوٹ بننے کے لیے، لبرل ازم اور سیکیولرازم کی طرف شدت سے بڑھتی چلی گئی۔[۵۲] احمد امین، عباس عقاد، توفیق الحکیم، عبدالقادر مازنی نے "وفد" کے اس نقطۂ نظر کا خوب دفاع کیا۔ ان حضرات کے ساتھ ۱۹۳۲ء میں طٰہٰ حسین بھی "احرار" سے اختلافات کے بعد شامل ہو گئے۔[۵۳] جبکہ سعد زغلول (۱۸۵۷۔۱۹۲۷ء) مفکر سے زیادہ حکومت کے آدمی اور سیاسی رہنما تھے۔

پسماندگی کے اسباب اور ترقی کی بنیادیں

"جدید عربی فکر"؛ طہطاوی، افغانی، عبدہ اور کواکبی وغیرہ کے بعد زیادہ تر عربی معاشرت کی پسماندگی کے اسباب اور ترقی کی بنیادیں تلاش کرنے میں مصروف ہو گئی اور اس بڑے سوال کے جواب میں متعدّد نقطہ ہائے نظر اور اجتہادات سامنے آئے، کہ ہم کیوں پیچھے رہ گئے اور دوسرے کیوں ترقی کر گئے؟[۵۴] اس سوال کے جواب میں بڑی کوششیں صرف ہوئیں۔ ڈاکٹر علی محافظہ صاحب کا خیال ہے کہ تنویری دور میں عرب مفکرین امت کی پسماندگی کے اسباب کی تعیین کے بارے میں دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے، ایک طرف سلفی تھے جو

---

۵۱) ديب، السياسة الحزبية، ص ۲۳۷

۵۲) هلال،السياسة والحكم، ص ۱۳۵۔ ۱۳۶

۵۳) حوراني، الفكر العربي، ص ۳۸۸۔ طٰہٰ حسین صاحب کے حزب الاحرار سے وفد کی طرف آنے کے حالات جاننے کے لیے دیکھیے: عوض، أوراق العمر، ص ۶۱۰

۵۴) رضوان السيد، عصر النهضة العربية،الأسئلة الكبيرة والإجابات الحائرة، مجلة الفكر العربي، بيروت، اکتوبر ۱۹۸۵ء ص ۴-۸

اس پسماندگی کی بنیاد مسلمانوں کی دین سے دوری کو قرار دیتے تھے، دوسری طرف لبرل تھے جو ماضی اور موجودہ صورتِ حال کی کھوج اور ان سیاسی تبدیلیوں اور معاشرتی اقدار اور اقتصادی حالات کے غور وخوض میں مصروف ہو گئے جو اس پسماندگی کا سبب بنے۔ چونکہ تنویری دور میں اس مسئلے سے متعلق عرب مفکرین کے تحلیل وتجزیوں کی کوششوں کو تفصیل سے ذکر کرنا مشکل ہے، اس لیے یہاں دو عالمی جنگوں کے درمیان اس مسئلے سے متعلق لبرل اور روشن خیال تحریک کے پیش کردہ نمایاں حل اور اسباب تخلف کے بارے میں مصری لبرل پسندوں کے نقطہ نظر پیش کرنے پر توجہ مرکوز کی جاتی ہے، اس سے ان کا موقف خوب واضح ہو جائے گا۔ اس کے ساتھ سیکیولرازم اور آزادی کے مسائل کے حل اور معاشرے میں دین کے کردار، عقل وسائنس کے غلبے، مغرب سے تعلقات، عورت کے مسائل، معاشرتی انصاف، سماجی بحرانوں اور مصیبتوں کے بارے میں ان کے موقف کی وضاحت ہو جائے گی۔ لیکن ہم یہاں ان کے نزدیک ترقی کی بنیادوں کے بارے میں ان کا نقطہ نظر پیش کرتے ہیں:

آزادی کی دعوت

یہ فطری بات تھی کہ روشن خیال آزادی کی دعوت اور اس کے دفاع کا اہتمام کریں، اس کی اہمیت کا اظہار کریں اور اس کی غیر موجودگی کو پسماندگی کے ارکان میں سے ایک گردانیں اور اسے تھامنے کو ترقی کی بنیاد قرار دے دیں۔ یہ کوئی انوکھی بات نہیں کیونکہ یہ ان کی فکر کی بنیاد اور جوہر ہے اور اسی پر انھوں نے اپنا نام رکھا ہے۔ احمد لطفی سید آزادی کے فقدان کو پسماندگی کا سبب جبکہ استبداد کو رذائل کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔ وہ آزادی پر زور دیتے ہوئے لکھتے ہیں: ''ہم مصری آزادی کے میدان کو وسعت دینے کے زیادہ محتاج ہیں یہاں تک کہ سماجی ترقی کے لیے لازمی مفقود صفات پیدا ہو سکیں''۔ جب انفرادی آزادی کے تقدس کے بارے میں مصری روشن خیال تحریک کے فلسفی اور مفکر احمد لطفی سید کی یہ حالت ہو تو فرد کی آزادی، اس کے احترام، عوامی اقتدار اور ملک کے اقتدار کے بارے میں ان کے شاگردوں کا اپنے نظریات کا بس اظہار ہی رہ جاتا ہے۔ (۵۵)

شیخ مصطفی عبد الرزاق صاحب آزادی کا دفاع کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ''دین نے انسان کے دو بڑے

۵۵) أحمد لطفي السيد، صفحات مطوية، ص ۴۳-۴۴

کاموں کی ذمے داری لی ہے جن سے بسا اوقات اسے محروم کیا گیا ہے، وہ ہیں ”استقلالِ ارادہ“ اور ”استقلالِ رائے“ (رائے اور فکر کی آزادی)۔ ساتھ ہی یہ وضاحت بھی کر گئے کہ جو لوگ فکری آزادی کے لیے خدمات سرانجام دیتے ہیں وہ حق کے خدام اور مددگار ہیں“۔ یہ انھوں نے ”السیاسة“ میں شائع ہونے والے مقالات کے دفاع کے پسِ منظر میں کہا جنھیں بعض نے الحاد کی ترویج سے تعبیر کیا تھا، عین اس وقت انھوں نے اسے آزادیٔ فکر کا دفاع باور کرایا، یہ ان کی رائے میں دین کے خلاف نہیں ہے۔[۵۶] لیکن ڈاکٹر محمود عزمی جو اس وقت کی مصری صحافت میں آزادیٔ رائے کے علمبردار اور اس عقیدے کی حمایت کرنے والے نمایاں روشن خیالوں میں سے تھے، ”الہلال“ کے صفحات پر لکھتے ہیں: ”یقیناً مصری دستور نے عقیدے کی کھلی آزادی دی ہے اور اس کے اظہار کی ذمے داری لی ہے اور جو چاہے اس کو الحاد اختیار کرنے کی اجازت بھی دی ہے“۔[۵۷] یعنی دستور نے رائے اور عقیدے کی آزادی دی ہے جس کی مخالفت درست نہیں۔ علی عبدالرزاق صاحب نے فکر و تعبیر کی آزادی کا دفاع کرتے ہوئے کہا: ”مصر میں مسئلہ فکری نتائج کے فقدان کا نہیں مگر مفکرین کا اپنے افکار کی تعبیر میں جرأت کی کمی اصل مسئلہ ہے۔ زندگی کے کسی بھی پہلو میں مصریوں کے لیے فکری آزادی کے حصول میں سب سے بڑی رکاوٹ یہاں کا معاشرتی نظام ہے جیسا کہ مصری شخصیت کی خامیوں کے بڑے اسباب میں سب سے بڑا سبب فکر، عمل اور آزادیٔ رائے کے اظہار کا فقدان ہے“۔ ان کے خیال میں مصر میں آزادی کے اوپر ظلم اور زیادتی ہی مصری اخلاقیات کی کمزوری اور اضمحلال کی بنیاد ہے جس کا اس کے سوا کوئی حل نہیں کہ مصری ایسی آزاد زندگی بسر کریں جس سے فکری آزادی کی تربیت ہو، مصری اخلاقیات کی تربیت ہو اور مصری قوم کو اوپر اٹھائیں۔[۵۸]

اسمٰعیل مظہر صاحب کے نزدیک قدیم یونان کے عوام فکری پختگی کے اعتبار سے دنیا میں سب سے ترقی یافتہ ہیں اور انسان یونانی دور سے اب تک عقلی برابری میں ان تک نہیں پہنچ سکا۔ وہ اس ساری برتری کو جو

---

۵۶) مصطفی عبدالرزاق، الجمود العقلي والجمود الديني، مصطفی عبدالرزاق، آثار، ص ۵۰۰۔ ۵۰۲

۵۷) د محمود عزمي، لماذا لبست القبعة؟ الهلال، نومبر ۱۹۲۷۔ ص ۵۲۔ ۵۶

۵۸) علي عبدالرزاق ”حرية الفكر“ الهلال۔ نومبر ۱۹۳۱ء

انھوں نے یونانیوں اور ان کی تہذیب پر انڈیل دی ہے، ذات کی انفرادیت اس کے فکری وعملی استقلال اور اکثریت کے اثر سے آزادی کی طرف لوٹاتے ہیں۔ وہ اس وقت تک انسانیت کے مستقبل سے مطمئن نہیں ہیں، جب تک موجودہ سماجی جماعتیں جن میں جمہوری روح کارفرما ہے اپنے موجودہ نظام میں ایسی تبدیلی نہ کردیں جو فرد کی آزادی کا ذمے دار ہو اور اس کی انفرادی صلاحیتوں اور قابلیتوں کو نمو دینے کا ذریعہ بنے۔ جبکہ عقاد صاحب کے خیال میں فکری آزادی انسانی شخصیت کے تمام تر مشملات (حسی، ادراکی، اخلاقی، مزاج اور جدوجہد) کی تعبیر کی آزادی سے عبارت ہے، جو ان کے نزدیک زندگی کے برابر اور مساوی ہے۔ پس یہ دونوں باتیں برابر ہیں کہ انسان کو جینے سے روکا جائے یا اسے فکر سے روکا جائے کہ اپنی شخصیت کے مختلف پہلوؤں میں فکر و امتیاز کے تمام مظاہر تک پہنچ سکے۔ ان کا یقین ہے کہ فکری آزادی کی حمایت کند ذہنی، نفاق اور ذلت کی کھائیوں سے بچانے کی کوشش ہے۔ مگر عقاد صاحب نے اس سے پہلے حریت فکر کے مفہوم کی وضاحت بھی کی ہے: ''ہم چاہتے ہیں کہ آزادی کے مطالبے میں آزاد ہوں تاکہ ہم اسے اس طرح طلب نہ کریں جیسا کہ غلام اس کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ہم جس آزادی کو چاہتے ہیں پہلے اسے پہچاننا ضروری ہے۔ وہ فکری آزادی کے اس مفہوم کو مسترد کرتے ہیں جو ہر نئی چیز کا ساتھ دے۔ یہ آزادی؛ جمود کی ایک اور قسم ہے۔ ہم اسے مصر کے لیے پسند نہیں کرتے اور نہ ہی اسے ہر قدیم کی پرستش پر فوقیت دیتے ہیں جس کی وجہ سے ہم مقلدین پر تنقید کرتے ہیں''۔ یہ باتیں انھوں نے سلامہ موسیٰ کی تالیف ''حرية الفكر'' پر بطورِ تبصرہ ذکر کی ہیں گویا وہ اس طرح سلامہ موسیٰ کے طریقے پر نقد کرتے ہیں جو ہر اس فکری کشمکش کی طرف دعوت دیتا ہے جو مغرب میں حریتِ فکر کی دلیل کی بنیاد پر ظاہر ہوتی ہے۔ عقاد صاحب کہتے ہیں: ہم آزاد نہیں ہوں گے اگر فیشن زدہ لوگوں کی طرح ہر مروج چیز اور ذہن میں آنے والے ہر خیال کے ساتھ گرگٹ کی طرح بدلتے رہیں گے۔ [٥٩]

یہ ضرور ہے کہ روشن خیال؛ جمہوری فکر اور پارلیمانی نظام کی حمایت کرتے ہیں، اس کو اس سیاسی نظام کا محور بنانا چاہتے ہیں جس کی انھیں امید ہے۔ ڈاکٹر ہیکل کا خیال ہے کہ جمہوریت مصری مزاج کے موافق ہے اور مصری ماحول کے لیے یہ بہترین نظامِ حکومت ہے۔ ان کی رائے میں یہ ان اشیا کی طرف دعوت دیتی ہے، جن کی

٥٩) عباس محمود عقاد، ساعات بين الكتب، مطبعة المقتطف والمقطم (القاهرة) ج: ١ ص: ٩٢۔١٩٢٩

طرف اسلامی تعلیمات نے دعوت دی ہے، جیسے فکری آزادی، جدوجہد، تعلیم اور عمل کے حوالے سے فرد کے حقوق۔ اسی طرح ان علاقوں کا مزاج و طبیعت ان تعلیمات کے ساتھ متفق اور اس کی معاون ہے۔ اس بنا پر اس سے کوئی چارہ نہیں کہ ہماری ثقافت جمہوری ثقافت ہو۔ طہٰ حسین کے نزدیک جمہوریت وہ ہے جس میں فرد و جماعت کے درمیان توازن ہو جو فرد کے حقوق، اس کی انفرادی اور اجتماعی تشخص کا خیال رکھے۔ اس کے علاوہ علی عبدالرزاق صاحب نے بھی جمہوریت اور اسلام میں تطبیق کی کوشش کی ہے۔ لیکن جمہوریت مصر میں لبرل فکر کی تنقید سے بچ نہ سکی۔ "احرار" کی جانب سے جمہوری نظام کے اصول و قواعد پر چڑھائی کے دوران اس کے ایک بڑے نمائندے ڈاکٹر محمود عزمی اس نظام پر نقد کرتے ہوئے نظر آتے ہیں گویا وہ اس طرح اسی پارٹی کی ان پر جارحیت کو وجہِ جواز بناتے ہیں۔ وہ اگرچہ جمہوریت کے بہترین نظامِ حکمرانی ہونے کا اقرار کرتے ہیں مگر ان کو یہ یقین ہے کہ حقیقی جمہوریت عوام کی عوام پر حکومت ہے نہ کہ افراد کے ایک معین گروہ کی حکمرانی، چاہے ان کی تعداد کتنی ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ "حزب الأحرار" کو ووٹرز کے شعور پر شک تھا، جو ہر بار انتخابات میں وفد پارٹی کو ہی ووٹ دیتے تھے۔ چنانچہ ڈاکٹر محمود عزمی انٹیلیکچول بیوروکریسی کا نعرہ لگاتے ہیں تاکہ ووٹرز کے ووٹ کا وزن ان کی ثقافت اور پیداوار، مادی املاک کے حساب سے مختلف ہو جائے اس طرح ان کے خیال میں سیاسی نظام مال و جاہ کے موروثی نظام سے بچ جائے گا اور بیوروکریسی مال اور ثقافت پر مبنی ہوگی۔ اس طرح احراریوں کو مصر میں وفد اکثریتی عوامی جمہوریت کے مقابلے میں باثر اشرافیہ جمہوریت مطلوب تھی۔

جبکہ "الہلال" کے رئیس التحریر ایمل زیدان جمہوریت ہی پر نظرِ ثانی کا مطالبہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں: "فرانسیسی انقلاب کی میراث پرانی ہو چکی ہے۔ آزادی اور مساوات کی باتیں اپنا وزن کھو کر کھوکھلے نعرے بن چکی ہیں جو زمینی حقائق اور اس دور کے پر شور نغموں سے میل نہیں کھاتیں"۔ ان کا خیال ہے کہ مغرب سے اخذ شدہ مصری دستوری نظام ہماری عقلیت، خاص ماحول اور حالات سے مناسبت نہیں رکھتا۔ لہٰذا ایمل زیدان کے خیال میں مصر کو بائیں بازو کے دستوری نظام کی طرف جانا چاہیے تاکہ حکومت عوام کی مصلحت کے مطابق کی جائے نہ کہ ان کے ایک خاص گروہ کے مفادات کے لیے، تبھی تو اجتماعی جمہوریت کی ضرورت ہے کہ وہ ستم زدہ طبقات کی بھلائی کا خیال رکھے۔

عقل پرست سیکیولرازم کی طرف دعوت

مصری سماج کی پسماندگی کے اسباب کا تجزیہ کرتے وقت لبرلز دبے لفظوں میں اور کبھی کھل کر اپنے عقیدے کا اظہار کرتے تھے کہ دین یا کم از کم اس کا فہم اور اس کی تطبیق ہی دراصل پسماندگی کے حقیقی اسباب ہیں۔ وہ یورپ میں دین اور معاشرتی زندگی کی جدائی کے تجربے کو بڑی پسندیدگی سے دیکھتے ہیں اور اس کی پیروی کے لیے بے تاب نظر آتے ہیں جیساکہ ترکی کا سیکیولر تجربہ انھیں بہت بھاتا ہے۔ ۱۹۲۳ء میں خلافتِ عثمانیہ کے خاتمے کے بعد مصر میں جو فکری معرکہ برپا ہوا اور جو مواقف اور اجتہادات احیاے خلافت کے بارے میں پیش کیے گئے، خلافت کانفرنس کی دعوت دی گئی اور علی عبدالرزاق کی ”الإسلام وأصول الحکم“ شائع ہوئی۔ وہ درحقیقت دین وحیات اور فرد وسماج کے ساتھ ملک پر دینی اقتدار کے بارے میں مختلف نقطہ ہاے نظر کے درمیان کش مکش سے عبارت تھی۔ علی عبد الرزاق صاحب نے اپنی کتاب میں جس فکر کا دفاع کیا اس میں مذہب وریاست کی جدائی ہے، یہ کہ اسلام محض دین ہے حکومت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اور نظامِ خلافت کا اسلام سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ یہی درحقیقت سیکیولرازم کی منظرکشی ہے، اسلام سے اس کا کوئی تعلق نہیں جسے اسلامی سماج میں جگہ دلانے کے لیے مزعومہ اسلامی بنیاد فراہم کی گئی۔ مگر جن تاریخی حالات میں یہ کتاب منظرِعام پر آئی ان کے پیشِ نظر عوامی رائے نے اسے ناپسندیدگی کے ساتھ مسترد کردیا۔ مگر لبرل (روشن خیال) تحریک نے اس کو خوش آمدید کہا اور فکر وتعبیر کی آزادی کی بنیاد پر اس کے نمائندوں نے مصنف اور کتاب کا کھل کر دفاع کیا۔ اگرچہ سعد زغلول صاحب نے مصنف کی آرا پر تحفظات کا اظہار کیا بلکہ اس کی مخالفت کی، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وفد اپنے لبرل ہونے کو خیرباد کہہ کر خلافتِ اسلامیہ کی داعی بن گئی، بلکہ توقع کے مطابق اس نے خلافت کانفرنس اور ملک فواد کی خلافت کے لیے کوششوں کی مخالفت کی اور مصری حکومت سے دینی نشانات مٹانے اور اس کے لیے لبرل دستور بنانے کا مطالبہ کیا۔ جیساکہ بہت سے ”وفدیوں“ نے مذکورہ کتاب اور فکرو آزادی کے حق میں لکھا اور وفدی رسالے ”کوکب الشرق“ کے مدیر احمد حافظ عوض نے ان رجعت پسند افکار کے مقابلے میں آزادی کی تائید کی صدا بلند کی جو دستور اور اس کی عمومی آزادی کی مخالفت کرتے ہیں۔ لیکن ”حزب الأحرار“ کے مفکرین اور اس کی صحافت، مذکورہ مصنف کے افکار کے دفاع میں زیادہ جرأت کے

ساتھ کھڑے ہوئے۔یہ موقف وزارتی بحران کا سبب بن گیا جو حزب کے وزرا کے استعفوں پر منتج ہوا۔"السیاسة" نے خلافت کے بارے میں کتاب کی آرا کو مفتی محمد عبدہ صاحب کی آرا سے ملا کر اس کا فطری امتداد قرار دیا۔اس کے مدیر ڈاکٹر ہیکل صاحب، علی عبد الرزاق صاحب کی آرا اور حریت تعبیر کے سب سے پہلے دفاع کرنے والے کے طور پر سامنے آئے۔اس سلسلے میں انھوں نے کئی مقالات لکھے، طہ حسین، منصور فہمی، محمود عزمی، عبدالقادر مازنی وغیرہ نے ان کی مدد کی۔ان سب کے دفاع کا جوہری نکتہ حریت اور آزادی اظہار رائے تھا۔[۶۰] ہم کہہ سکتے ہیں کہ علی عبدالرزاق صاحب کی کتاب کے مسئلے نے دین وسیاست اور مملکت و سماج کو سیکیولرائز کرنے کے حوالے سے روشن خیالوں کے خیالات کھول کر رکھ دیے۔جن کے بارے میں اس تحریک کے نمائندے کبھی دبے لفظوں میں اور کبھی برملا اظہار کیا کرتے تھے۔

اس معرکے کی آگ ٹھنڈی نہیں ہوئی تھی کہ ایک نیا میدان گرم ہوا جس کے مرکزی کردار اس بار ڈاکٹر طہ حسین تھے، جنھوں نے ۱۹۲۶ء میں اپنی متنازعہ ترین کتاب "في شعر الجاهلي" شائع کی۔اس کتاب کی اشاعت کے پیچھے کارفرما فکر اپنی کوشش میں سیاست وسماج اور فکر و تحقیق میں سیکیولر منہج کی مضبوطی کی نمائندگی کر رہی تھی۔طہ حسین نے کل تہذیبی وراثت پر ڈیکارٹ کے شک والے منہج کی مکمل تطبیق کی کوشش کی۔وہ تمام مقدسات کو گرانے اور ہر چیز کو حتیٰ کہ نصوص قرآنیہ کو بھی اس ڈیکارٹی منہج کے تابع کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔انھوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام اور ان کے صاحبزادے حضرت اسماعیل علیہ السلام کی تعمیر کعبہ کے واقعے کی صداقت میں شک کیا۔[۶۱] کہتے ہیں: "تورات ہمیں ابراہیم علیہ السلام و اسماعیل علیہ السلام کے بارے میں بتاتی ہے اور قرآن ہمیں ان کا قصہ سناتا ہے لیکن ان دونوں کے محض ناموں کا تورات اور قرآن میں آنا، ان کے تاریخی وجود کے لیے کافی نہیں ہے، چہ جائے کہ اس قصے کا ثبوت جو ہمیں اسماعیل بن ابراہیم کے مکہ کی طرف ہجرت اور عرب مستعربہ کو اس میں آباد کرنے کے بارے میں سنایا جاتا ہے"۔[۶۲]

---

۶۰) محمد عمارة، دراسة و وثائق،الإسلام و أصول الحكم، ص ۳۱۔ ۳۴

۶۱) محمد فريد وجدي،نقد كتاب في الشعر الجاهلي،القاهرة، مطبعة دائرة معارف القرن العشرين، ۱۹۲۶

۶۲) النص الكامل لكتاب "في الشعر الجاهلي" لطه حسين،القاهرة، ۱۹۹۵ ء، ص ۳۱

علی عبدالرزاق کے برپاکردہ مسئلۂ خلافت کی طرح اس تنازعے میں بھی روشن خیال تقسیم ہوگئے۔ ''حزب الاحرار'' کی صحافت اور اس کے فکری نمائندے مؤلف کتاب (طہٰ حسین) اور اس کی آزادی رائے کے حق میں کھڑے ہوگئے۔ جب کہ وفد پارٹی رسمی طور پر کتاب میں وارد شدہ افکار کے خلاف کھڑی ہوگئی اور مصریوں کے عقائد اور مقدسات کو کسی بھی دلیل اور بہانے سے چھیڑنے کو مسترد کردیا۔ اس نے طہٰ حسین کے خلاف مقدمہ چلانے، کتاب ضبط کرنے اور جامعہ سے ان کے اخراج کے لیے آواز اٹھائی اور ڈاکٹر طہٰ کے دفاع کرنے والوں پر الحاد کا الزام لگادیا۔ طہٰ حسین نے دونوں کتابوں (الإسلام وأصول الحكم اورفي شعر الجاهلي) کے پیچھے کارفرما فکر کا دفاع کیا اور اپنے نقطۂ نظر سے رجوع نہ کرنے پر مُصِر رہے یا انھوں نے دونوں کتابوں سے متعلق نزاع کو دین اور سائنس کی کشمکش کا مظہر قرار دیا کہ ان کے درمیان افہام و تفہیم کی امید نہیں، یہ دونوں اپنے اپنے ڈگر پر چلتے رہیں گے اور یہ کہ ''السياسة'' کو دین اور سائنس کے درمیان جھگڑے سے نکلنا ہوگا، اور ساتھ ہی اس پر اس کشمکش کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرنے کا الزام لگایا۔

طہٰ حسین مذہب اور سائنس کے درمیان کشمکش کے دوام کے بارے میں اپنے اختیار کردہ موقف کو مضبوط کرنے کی ایک عرصے تک کوشش کرتے رہے۔ انھوں نے جدید ریاست کی سیکیولرائزیشن کا دفاع کیا کہ وہ قومی ریاست ہے جس کا دین سے کوئی تعلق نہیں ہونا چاہیے اور مصری ریاست پر یہی لازم ہے کہ وہ جدید ریاست بن جائے۔ وہ ۱۹۲۳ء کے مصری دستور پر تنقید کرتے ہیں کہ اس نے اسلام کو ریاست کا سرکاری مذہب قرار دیا ہے۔ انھوں نے اسے غیر ضروری اور بے فائدہ دفعہ قرار دیا۔ انھوں نے لکھا: ''ہم یہ نہیں کہتے کہ یہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تفرقے کی بنیاد ہے کیوں کہ مسیحی اور غیر مسیحی اقلیت اس پر بغیر کسی بحث کے راضی ہوگئی اور اس میں اپنے لیے کوئی مسئلہ یا خطرہ محسوس نہیں کیا، بلکہ ہمارا کہنا ہے کہ یہ دفعہ مسلمانوں کے درمیان تفریق کی بنیاد بن گئی کیونکہ انھوں نے اسلام کو بطور مذہب ایک طرح سے نہیں سمجھا اور نہ ہی اس پر مرتب شدہ نتائج کے بارے میں متفق ہوئے (یاد رہے کہ اس سے ان کی مراد روشن خیالوں، سیکیولروں اور شیوخِ ازہر اور دینی لوگوں کا اختلاف ہے)''۔ اسی سیاق میں انھوں نے عام زندگی اور سیاسی معاملات میں ازہر کے کردار کو ختم کرنے کی صدا بلند کی، کہ اسے عام تعلیمی مراکز کی طرح ایک مرکز

کے طور پر دیکھا جائے نہ اس سے زیادہ اور نہ ہی کم۔ (۶۳)

روشن خیالوں نے سیکیولر فکر کی مضبوطی اور دینی فکر کی مخالفت کی کوشش اس زعم کے ساتھ کی کہ دینی فکر ایک غیبی (مابعد الطبیعیاتی) فکر ہے، جو اس زندگی کے لیے مناسب نہیں۔ چنانچہ اسماعیل مظہر کہتے ہیں: ''ترقی کی راہ میں قدم رنجائی کے لیے شرطِ اول غیبی عقلیت کو توڑ دینا ہے، جسے وہ مشرقی عقلیت بھی کہتے ہیں۔ ان کے خیال میں یہی پسماندگی کا سبب ہے کیونکہ یہ زندگی کے مزاج سے مناسبت نہیں رکھتی جیسا کہ وہ زندگی کی ضروریات کے ساتھ میل نہیں کھاتی۔ یہ موجودہ زندگی کے تمام تقاضوں کا انکار کرتے ہوئے ہر پہلو سے اخروی زندگی سے مناسبت رکھتی ہے، قضاو قدر پر بھروسا کرتی ہے۔ صبحِ نو اپنے ساتھ جو کچھ لائے گی یہ دینی فکر اس کے سامنے مکمل طور پر گردن نہاد ہوتی ہے اور محض ماضی کی نصیحتوں کے سامنے سر دھنتی رہتی ہے''۔ وہ مصریوں کو فکر کے اس غیبی اسلوبِ فکر کو چھوڑ کر یقینی اسلوبِ فکر اختیار کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔ بلکہ ان کے خیال میں مصر غیبی اسلوب کے اندھیروں سے نکل کر یقینی اسلوب کے راستے پر قدم رکھ چکا ہے اور کہتے ہیں یہ اقدام ہمیں مختلف اندازِ فکر کے درمیان کشمکش کے ایک ایسے میدان تک پہنچائے گا اور فکری فضا میں ایسی گھن گرج برپا کر دے گا جس کے گرد و غبار کے ساتھ ہی غیبی اسلوب اپنے تمام پہلوؤں اور بنیادوں سمیت بیٹھ جائے گا اور یقینی اسلوب مضبوط اعصاب، اونچی شان کے ساتھ مشرق کو چمکاتا ہوا رہ جائے گا۔ وہ صدیوں کی نیند سے بیدار ہو کر اس راہ پر چلے گا جس نے مخلوق کی ترقی اور نشو نما کے لیے مہارت کے راستے تیار کیے ہیں۔ اسماعیل مظہر صاحب نے اپنی کتاب ''ملقی السبیل في مذهب النشوء والارتقاء'' کے بعد سے اپنی زندگی ڈارون کے نظریۂ ارتقا کی ترویج کے لیے وقف کر دی جیسا کہ انھوں نے مجلہ ''العصور'' کو الحادی فکر کی دعوت اور فکر و عقیدہ کی آزادی کی تبلیغ پر لگا دیا۔ انھوں نے ''العصور'' کے پہلے شمارے میں اعلان کیا کہ وہ دفاعِ آزادیٔ فکر کی بنیاد رکھنے والا ہے جو تمام سابقہ نظریات و آرا سے آزاد ہے۔ جس نے طویل مدت سے لکھنے والوں کو آزادی کے اظہار سے روکے رکھا۔ اور ان کا انتہائی ہدف روایتی اور دینی اندازِ فکر پر تنقید ہے۔ (۶۴)

---

۶۳) الدكتور طه حسين، تجديد، تحقيق و تقديم محمد سيد كيلاني، دار الفرجاني، القاهرة، ۱۹۸۴، ص ۲۴۔ ۲۵

۶۴) اس میں الحاد کے حق میں مضامین شائع ہوئے جیسے ''لماذا أنا ملحد؟'' دسمبر ۱۹۲۷ء۔ ''علاقة الإنسان بالله'' مئی ۱۹۲۸ء

اسی طرح ڈاکٹر طہ حسین عقلیت پسندی کی ضرورت پر زور دیتے ہیں جس سے ان کی مراد مغربی انداز فکر ہے، وہ ہر دوسری قدر کے مقابلے میں عقلی تسلط کی شان کو بلند کرتے ہیں کہ تمام چیزوں کو عقلی نگاہ سے دیکھنا چاہیے۔ ڈاکٹر ہیکل اس پر زور دیتے ہیں کہ عقل و سائنس ہی انسانیت کے لیے سعادت کی راہ ہموار کر سکتے ہیں اس لیے تمام روحانی، اخلاقی اور معاشرتی اقدار کو عقل و سائنس کے سامنے سر تسلیم خم کر دینا چاہیے اور ان کو ہمارے تمام تصرفات کا مرجع ہونا چاہیے۔

محمد زکی عبد القادر صاحب اس دعوت کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے تنبیہ کرتے ہیں: ”ہماری ثقافت میں علمی روح کی کمی ہے اور جب تک یہ ایسی رہے گی تو یہ لنگڑی رہے گی، نتیجہ خیز نہیں ہوگی اور اس کے مظاہر اسی طرح جامد رہیں گے۔ وہ یورپ میں احترامِ علم و علما کی طرف اشارہ کر کے کہتے ہیں: ہم دیکھتے ہیں کہ علمی روح وہاں کسی معین طبقے یا خاص گروپ میں نہیں بلکہ تمام تر طبقات اور پوری فضا میں موجود ہے۔ ان کے نزدیک یہ ہر اس برحق تہذیب میں کار فرما ہوتی ہے جو مضبوط بنیادوں پر کھڑی ہو۔

اور چونکہ اسماعیل مظہر صاحب نظریۂ ارتقا کے داعی ہیں، وہ سائنس کو تہذیب کی بنیاد بنانے کی دعوت دیتے ہیں کیونکہ سائنس قیودات سے آزاد ہے، وہ شک کے بعد یقین کرتی ہے اور جب ایمان لاتی ہے تو وہ راسخ اور مضبوط ہوتا ہے۔ یہ سائنس کے اخلاق ہیں، یہ وہی اخلاق ہیں جو ہر اس چیز پر یقین مضبوط کرتے ہیں جو عقل کی رو سے احترام اور تقدس کا مقام پاتے ہیں۔ ان کا یقین ہے کہ علم کی شان یہ ہے کہ عقل، شہوات اور خواہشات کو منظم کرے، کیونکہ علم (سائنس) ایک ایسی بنیاد پر قائم ہوتا ہے جو حقائق کے درمیان ایسا مربوط نظام پیدا کرتا ہے جس میں ہر چیز نظام الاشیاء میں اپنے مقام پر بیٹھتی ہے۔ وہ علم کے نعرے سے معاشرتی اصلاح کے لیے نظریۂ ارتقا کو بطور منہج استعمال کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ اگر مشرق حقیقی ترقی کے راستے میں سہولت کے ساتھ قدم اٹھانا چاہتا ہے اور اچھے حالات کی سیڑھی پر مضبوطی سے چڑھنا چاہتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ سیاست کو معاشرتی سائنس کے موافق بنائے جو طبی سائنس کے حقائق پر قائم ہے۔ اس کی وضاحت ان کا یہ قول ہے کہ ہمارے پاس کوئی چارہ نہیں کہ سیاست اور سائنس کے درمیان ربط پیدا کریں اور ریاست اور معاشرتی طریقہ کار کے بیچ ایسا مضبوط ربط قائم کریں جسے ہم امام بنائیں تاکہ معاشرتی اصلاح کے لیے سیاست

اس کی اقتدا کرے۔ مزید یہ کہ انسانی اجتماعیات ایک پہلو سے زندہ (بیالوجیکل) ہیں تو دوسرے پہلو سے اجتماعی نظام رکھنے والی اشیا ہیں جس پر خاص انداز میں علم الاحیاء (بیالوجی) کی تطبیق ہو جاتی ہے، جس طرح یہ باقی زندہ اشیا پر صادق آتی ہے۔ میرا نہیں خیال کہ کوئی متوازن فکر کا حامل فرد اس میں شک کرے گا کہ سائنسی اسباب کو معاشرتی اصلاح کے لیے استعمال کرنا وہ راستہ ہے جو مشرقی اقوام کو ایسی مضبوط بنیادوں تک پہنچا سکتا ہے جو انھیں اعلیٰ نمونے تک پہنچانے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ حاصل یہ کہ مشرقی اقوام کی معاشرتی اصلاح کا اہتمام ان ماہرین کو کرنا چاہیے جو عمرانیات اور بیالوجی کے علوم سے وابستہ ہیں۔ لیکن ڈاکٹر ہیکل صاحب بیسویں صدی کی دوسری دہائی سے شروع ہونے والے اپنے فکری رجوع کے دوران معاشرت میں دینی کردار سے متعلق اپنے اختیار کردہ استحصالی موقف سے رجوع کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''آج مجھے محسوس ہوتا ہے کہ نوجوانی میں تجرباتی علوم کے اقتدار مطلق اور کائنات کی ہر پہیلی کو حل کرنے اور ہر گتھی سلجھانے کے بارے میں میرا یقین جس طرح ایمان کے درجے تک پہنچا ہوا تھا، اب وہ کیفیت نہیں رہی''۔ اس لیے وہ فرد و جماعت کی زندگی میں روحانی پہلوؤں پر نظرِ ثانی کی دعوت دیتے ہیں اور اس پر زور دیتے ہیں کہ ایمان ایک معاشرتی سماجی حقیقت ہے جس کے بغیر معاشروں کی زندگی کا تصور نہیں۔ بس ضرورت اس وقت عقل اور روح کی تطبیق کی ہے۔ مگر اس تطبیق میں روح کا کردار کیا ہوگا؟ دین کا کردار زندگی کے بوجھوں سے انسانی نفسیات کو راحت فراہم کرنے سے زیادہ نہیں ہوگا کیوں کہ ایک اعلیٰ مثالی نمونے سے کوئی چارہ نہیں جس پر معاشرہ اور سماج ایمان لائیں اور جس پر فریفتہ ہو کر اس میں جھانکیں تو زندگی کی تکالیف اور غموں کو بھول جائیں۔ یہی بات احمد امین صاحب تہذیبِ جدید کے بحران سے پردہ اٹھاتے ہوئے لکھتے ہیں: ''اس میں سب سے خطرناک جہت مادی اور روحانی پہلوؤں کی جدائی تھی اس لیے ان دونوں کے درمیان توازن پیدا کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں''۔ مغرب الحادی اور مادی ثقافت کے پھیلاؤ کی وجہ سے جس نفسیاتی، قلبی اور روحانی بحران کا سامنا کر رہا ہے ڈاکٹر ہیکل اس کے روحانی مسئلے کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کر کے اس کے لیے امید ظاہر کرتے ہیں کہ شاید مشرق اپنی روحانی میراث کے ذریعے اس میں اپنا حصہ ڈال دے۔

مغرب زدگی کی طرف دعوت

مصری روشن خیالوں نے ترقی کے میدان میں آگے بڑھنے اور مطلوبہ ثقافت کے حصول وقیام کے لیے جدید مغربی طریقہ کار کی پیروی پر زور دیا۔ انھوں نے مغربی نمونے کو ہی قابلِ اتباع قرار دیا۔ [٦٥] در حقیقت جدید عربی فکر نے انیسویں صدی کے آغاز سے ہی یورپی فکر کو بطورِ نمونہ قبول کر لیا اور مغرب کو بیک وقت خطرے اور الہام کا ماخذ گردانا جو سببِ پسندیدگی بھی ہے اور باعثِ غضب بھی، مرکزِ نفرت بھی ہے اور محبت کا محور بھی۔ لہٰذا مغربی تہذیبی تجربے سے استفادے پر اتفاق ہے اور اس سے استفادے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس کے علوم دراصل اسلامی ہیں [٦٦] اور گویا کہ ہمارا ہی سامان ہمیں لوٹایا گیا ہے۔ مغرب نے ہماری تہذیب سے فائدہ اٹھایا ہے ہم بھی ان کی تہذیب سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ ان کی تہذیب ان کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ انسانی میراث کا ایک جزو یا ایک نتیجہ ہے۔ [٦٧]

طہٰ حسین نے ابتدا سے مغرب سے استفادے کی ضرورت پر زور دیا تھا لیکن یہ استفادہ مطلق نہیں تھا بلکہ مختلف اشیا کے حساب سے مختلف تھا۔ وہ دستوری سیاست اور سائنسی منہج میں اس کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں جبکہ فن وادب اور سماجی زندگی میں اس کی حوصلہ شکنی کرتے ہوئے کہتے ہیں: ”ہمارے اپنے فنون وآداب اور معاشرتی نظام ہے۔ ہم پر لازم ہے کہ ان اشیا میں اپنے تشخص کی پوری قوت کے ساتھ حفاظت کریں اور متمدن دنیا کے ساتھ اس کو مربوط رکھیں“۔ لیکن بہت جلد طہٰ حسین اس معتدل موقف سے دستبردار ہو گئے کیونکہ وہ اسماعیل خدیوی کی طرح مصر کو یورپ کا حصہ بنانا چاہتے تھے اور مغرب زدگی کو حالت اضطرار قرار دیتے تھے تا کہ دنیا کی دیگر قومیں ہمارے ساتھ بڑی قوموں جیسا تعامل کریں اور اسی طرح ہم انگلستان اور فرانس سے آزادی حاصل کریں۔ اس کے لیے شرط یہی ہے کہ ہم ان کی طرح جینا شروع کریں تا کہ وہ ہمارے بارے میں مطمئن ہو جائیں کہ آزادی سے ہم کیا چاہتے ہیں۔ ہمیں اس اجنبی تاثر کے ازالے کے لیے ان یورپیوں کی طرح رہنا چاہیے تا کہ وہ ہمارے ساتھ امتیازی سلوک

---

٦٥) معن زياده، المجتمع المدني والدولة في فكر النهضة العربية الحديثة، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢ء ص ١٥٥

٦٦) رفاعة طهطاوي، مناهج الألباب، الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٥٣٤

٦٧) حوراني، الفكر العربي، ص ١٠٦

ترک کرنے پر مجبور ہو جائیں اور ہم جدید طرزِ زندگی کے اسباب اختیار کرنے کے لیے بھی اس کے محتاج ہیں۔(۶۸)

ڈاکٹر منصور فہمی نے مشرقی تشخص کے دفاع کی بنیاد رکھی جس سے ان کا مقصد اس کی ہیئت، تہذیبی اقدار، آداب اور روایات ہیں۔ وہ مغربی ثقافت کی بیخ کنی (استحصال) کے مقابلے میں ڈٹ جانے کا نعرہ لگاتے ہیں اور مشرقیوں کو مغربی طوفان کی طغیانی سے ڈراتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کے بعض ایسے تشخصات ہیں جو ترقی کی راہ میں رکاوٹ نہیں ہیں۔ ڈاکٹر فہمی ثقافتی تشخص کی حفاظت پر زور دیتے ہیں وہ ان لوگوں کی سوچ و فکر سے اتفاق نہیں کرتے جو چاہتے ہیں کہ انسانیت اپنے اسلوبِ فکر اور جذبات میں ایک متحد جماعت بن جائے۔ اور یہ بہت پہلے سے اس ثقافتی عالمگیریت سے خبردار کرتے ہیں جو مغربی ثقافت کی بھلائی کے لیے تمام ثقافتوں کا خاتمہ چاہتی ہے۔

مصطفی عبدالرزاق صاحب مغرب سے استفادے اور اس مقصد کے حصول کے بارے میں اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہیں کہ مغرب سے استفادے کا مقصد یہ نہیں کہ مصر یورپ کا ایک ٹکڑا بنے، بلکہ مصر کو ایشیا سے متّصل افریقہ کا حصہ رہنا چاہیے جو مغرب کے ساتھ ہر ترقی، تمدن اور علم میں کندھا ملا کے چلے۔ وہ چاہتے ہیں کہ مصر مغرب سے مدنیت کے اصول لے کر اچھی طرح جذب کر لے، لیکن اسے مستعار لیے گئے کپڑے کی طرح پہن لے۔ اسے اپنے تشخص کی حفاظت کرنی چاہیے جو کہ دین اور زبان ہیں، بشرط یہ کہ یہ عالم میں جاری سنتِ خداوندی کے تابع ہوں۔ اور سنتِ خداوندی اس دنیا میں ہر چیز کا تحرک، تبدیلی اور ترقی ہے۔(۶۹)

ڈاکٹر منصور فہمی تمدن کے ان مظاہر کو مسترد کرتے ہیں جو عقل و سائنس کی پیداوار نہ ہوں۔ وہ مغرب زدہ لوگوں کی اس دعوت کو رد کرتے ہیں جو مغرب کو ہر چیز میں اپنا امام بناتے ہیں اور اس کے تمام مظاہر کو بلا چون و چرا اپنا لیتے ہیں۔(۷۰) ڈاکٹر فہمی ایک انتہائی اہم مسئلے کا حل پیش کرتے ہیں: جب وہ انغلاق (مغرب پر اپنے دروازے بند کرنے) کو مسترد کر کے بیدار مغزی کے ساتھ استفادے کی دعوت دیتے ہیں، عین اسی

۶۸) طه حسين، من بعيد، ص ۲۵۳

۶۹) مصطفى عبدالرزاق، مصر كما أريدها، استفتاء أجرته مجلة الهلال ص ۲۳، نوفمبر ۱۹۳۰

۷۰) د، منصور فهمي، موقف الشرق من حضارة الغرب، الهلال، نومبر ۱۹۳۱ء

وقت وہ ہر معاملے میں مغرب کو امام بنانے کو بھی مسترد کرتے ہیں۔ ان کے موقف کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ جاننا اہم ہے کہ ہم کیا لیں اور کیا چھوڑیں؟ لیکن وہ مغرب سے تہذیبی اقتباس کے بارے میں ہماری صلاحیتوں پر شک کرتے ہیں، یہ ان کے نزدیک پیچیدہ عمل ہے۔ انسانی ارادہ اپنی محدودیت کی وجہ سے اس کے سامنے جھکتا ہے اور ماحول کے ساتھ نفسیاتی اور معاشرتی عوامل کا اثر قبول کرتا ہے۔ یہی اثر ہے جو ثقافتوں کی تصویر کشی، ان کی کیفیت اور بناوٹ کا درست اندازہ نہیں کر سکتا۔ اس لیے ایک قوم کے افراد یہ قوت نہیں رکھتے کہ پوری تہذیب و ثقافت میں دوسری قوم کی طرح ہو جائیں۔ مگر روشن خیالوں میں انتہا پسند آوازیں نمودار ہوئیں جو مغرب کے ساتھ تہذیبی اتصال میں انتخاب کے طریقے کو مسترد کرنے کی دعوت دیتی تھیں بلکہ انھوں نے مشرق و مغرب کے درمیان تطبیق و توفیق کے تصور کو بھی رد کر دیا تھا۔ محمود عزمی کہتے ہیں: ”میں اُن لوگوں میں سے ہوں جو بھرپور انداز میں اونچی آواز کے ساتھ معاصر سیکیولرازم کو اپنانے کی ضرورت پر زور دیتے ہیں اور وہ سیکیولرازم مغربی تہذیب ہے۔ اور مشرق میں عربی بولنے والی پوری پٹی کے لیے تمام تر خیر شمال مغربی بحر اوسط کے کنارے ٹکٹکی باندھ کر مغرب کی طرف دیکھنے میں ہے۔ اس کے برعکس وادیٔ تیہ اور صحراؤں کی طرف لوٹنے والی ہر نظر، اس جہاد کے میدان میں ایڑیوں کے بل پھرنے کے مترادف ہوگی، جس میں دنیا تیز رفتاری کے ساتھ آگے کی طرف جا رہی ہے۔ اپنی ذات کے ساتھ قطع تعلق اور فنا فی الغیر یعنی دوسرے میں مدغم ہونے کی دعوت، جس کی بنیاد ادب عربی کے سالار طہٰ حسین نے ۱۹۳۷ء میں شائع ہونے والی کتاب ”مستقبل الثقافة في مصر“ میں رکھی تھی“۔ انھوں نے مصری ثقافت کے بحر متوسط کی ثقافت کا حصہ ہونے کی حیثیت کو چیلنج کر کے اسے مغربی ثقافت کا جزو قرار دیا۔[۷۱] اور یہ کہ مصری تعقل بحرِ روم کے گرد بسنے والی قوموں کے خاندانِ تعقل کا جزو ہے۔[۷۲] خلاصہ یہ ہے کہ مصر تمام تر فروعی اور رنگ کے اختلافات کے باوجود اپنی عقلی اور ثقافتی زندگی میں ہمیشہ کے لیے یورپ کا جزو رہا ہے۔[۷۳]

۷۱) الدكتور طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، القاهرة، ص ۱۸

۷۲) أيضا ص ۲۲

۷۳) أيضا ص ۲۸

مغرب زدگی کا پرچار طہ حسین کی جانب سے اس طرح ہوتا ہے کہ یہ دراصل مقصود نہیں بلکہ ترقی، آزادی اور استقلال کے لیے ان وسائل اور اسباب کو بروئے کار لانا ہے جس نے مغربیوں کو استقلال، خود مختاری اور شرافت تک پہنچایا (وہ اصل مقصود ہے)۔ (۷۴) وہ ثقافتی اجنبیت اور مشرقی بنیادوں کے اکھڑنے سے خوف زدہ لوگوں کو مطمئن کرنے کے لیے جاپان کی مثال دیتے ہیں کہ مصری تشخص کو کوئی خطرہ نہیں کیوں کہ جاپانی تشخص کو جدید تہذیب سے کوئی خطرہ نہیں پہنچا۔ پھر مطلوب یہی ہے کہ ہم یورپیوں کے راستے پر چلیں تاکہ ہم ان کے برابر ہو جائیں اور جدید تہذیب کے خیر و شر اور اس کی پسندیدہ اور ناپسندیدہ چیزوں میں ان کے ساتھ شریک ہو جائیں۔ (۷۵) پس ہمیں ہم نشینی کی بنیاد پر پیروی مطلوب ہے، لیکن وہ اس کی وضاحت نہیں کرتے کہ ہم نشینی کا طریقہ کیا ہو گا؟ حالانکہ وہ صراحتاً کہتے ہیں: ہم یورپ سے ایسا اتصال چاہتے ہیں جو دن بدن بڑھتا رہے یہاں تک کہ ہم حقیقتاً و صورتاً اور لفظاً و معناً اس کا جز بن جائیں۔ (۷۶) وہ مغرب زدگی کی ترغیب اس لیے بھی دیتے ہیں کہ یہ ہمیں مغرب کے ساتھ تہذیبی تصادم سے بچا لے گی۔ ان میں سے ایک ''المقتطف'' کے صفحات پر لکھتے ہیں: ہم ان لوگوں میں سے ہیں جو یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ مغربی تہذیب، وہ بہترین تہذیب ہے جس سے ہمارے لیے استفادہ لازم ہے۔ زمینی حقائق یہی ہیں کہ یہی تہذیب دنیا میں غالب تہذیب ہے اور ہمارے لیے نجات کا راستہ اس سے مصالحت ہے۔ اور اپنی تہذیب کو اس طرح ڈھالنا ہے کہ اس تہذیب سے متصادم نہ ہو بلکہ اس کے ساتھ چلنے والی ہو، اس لیے کہ تاریخ ہمیں پہلے زمانے سے اب تک مغرب سے تصادم کے قصے سناتی ہے، جس میں ہر تصادم کا اختتام مغرب کے سامنے مشرق کی شکست پر ہوا ہے۔ پس عقل مند وہ ہے جو اپنے لیے اس راستے کے برخلاف دوسرا طریقہ ڈھونڈے، جس پر چلنے کے تجربے نے اسے خطرے میں ڈال دیا تھا۔

مغرب زدگی کے لیے تاریخی جواز ڈھونڈنے کے برخلاف تہذیبی تصادم سے بچنے کی دعوت تہذیبی

۷۴) أیضا، ص ۴۱

۷۵) أیضا، ص ۵۰

۷۶) أیضا، ص ۳۳

مکالمے کی دعوت نہیں ہے، جسے کوئی عقل مند مسترد نہیں کر سکتا۔ بلکہ یہ مکالمہ دراصل مغرب کی پیروی کی ترویج ہے نہ کہ ہم نشینی کی دعوت۔ گزشتہ صدی کی تیسری دہائی میں مصر کی لبرل تحریک کی صفوں میں رجوع کی ایک لہر چلی، جس میں اس کے بڑے بڑے نمائندوں نے مغربی تہذیب اور مغرب زدگی کی تحریک پر تند و تیز اعتراضات کیے۔ رجوع کرنے والوں میں سرفہرست ڈاکٹر محمد حسین ہیکل صاحب تھے، جن کا کہنا تھا کہ مغرب آزادی کے ساتھ مخلص نہیں ہے اور اس کا مقصد استعماریت ہے۔ وہ تعلیمی پالیسی کو بطورِ مثال پیش کرتے ہیں جسے برطانیہ نے مصر میں مغربی مفادات کے حصول کے لیے بطور ذریعہ اپنایا تھا، جس کا مقصد محض فرمان بردار شہریوں کی تیاری کے سوا کچھ نہیں تھا۔ اسی طرح یہ صحیح علم کے پھیلانے میں بڑی رکاوٹ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یورپ دینی تعصب سے نکلا نہیں ہے، وہ ابھی تک صلیبی جنگوں کو یاد رکھتا ہے، وہ مشنری گروپوں کی حمایت کرتا ہے۔ اسی طرح مغرب میں صلیبی روح کو مضبوط کرتا ہے۔ یہ معاملہ محض کنیسہ تک محدود نہیں رہا، بلکہ یورپ اور امریکہ کے لکھنے والوں اور فلسفیوں تک پھیلا ہوا ہے۔ یہ سب کچھ ایسے دور میں ہو رہا ہے جسے وہ روشن خیالی اور سائنسی ترقی کا دور کہتے ہیں اور اس کی بنیاد پر یہ وسعتِ ظرفی اور رواداری کا دور قرار پاتا ہے۔(۷۷) ڈاکٹر ہیکل مغرب کی مادیت پرستی پر تنقید کرنے کے ساتھ مشرق کو بھی اس کی تقلید پر نقد کا نشانہ بناتے ہیں۔(۷۸) اسی طرح کے رجحانات کا اظہار عباس عقاد اور منصور فہمی نے بھی کیا ہے۔(۷۹) توفیق حکیم صاحب بھی مصر میں مغرب زدگی کی امید کی ناکامی میں ان کے شریک تھے۔ اپنے ناول ”یومیات نائب في الأریاف“ (مطبوعہ ۱۹۳۷ء) میں مغرب زدگی کے مفید ہونے اور مصری دیہات کی اکثریت کو متمدن بنانے میں اس کی صلاحیت کے بارے میں نظرِ ثانی کی ضرورت پر زور دیتے تھے۔ وہ مصری دیہات میں ”قانونِ بوناپاٹ“ پر بھی سوال اٹھاتے تھے اور اس پر سخت تنقید کرتے تھے۔ بلکہ بسا اوقات ان قوانین کا مذاق اڑاتے تھے جن کے نفاذ کے لیے دوسرے دوڑ دھوپ کیا کرتے تھے کیونکہ قاہرہ میں سیکیولر مثالیت

---

۷۷) محمد حسين هيكل، حيات محمد، المقدمة، ص ۲-۳-۱۷

۷۸) الهلال، نومبر ۱۹۳۳ء

۷۹) الرابطة الشرقية، نومبر ۱۹۲۹ء

پسند طبقہ رہتا تھا جو مغربی تہذیب کو اخذ کرنے کی کوشش میں لگا ہوا تھا۔ جب کہ مغربی دیہات میں آباد حقیقی کسان طبقہ زیادہ تر روایت سے جڑنے کی کوشش کرتا تھا۔[80] لیکن جس طرح اعتراف ڈاکٹر ہیکل صاحب نے ۱۹۳۶ء میں کیا تھا، وہ بجا طور پر داعیان مغرب زدگی کی امیدوں کی ناکامی کی ترجمانی کرتا ہے۔ وہ کہتے ہیں: ''میں نے کوشش کی کہ اپنے اہلِ زبان کے لیے مغربی ثقافت کی معنویت اور اس کی روح منتقل کروں، تاکہ ہم سب اسے اپنے لیے چراغِ راہ اور ہدایت بنالیں، لیکن مجھے بعد میں احساس ہوا کہ میں بیج کو غلط جگہ بو رہا ہوں، جب زمین اسے جذب کرکے اس پر سخت ہوگئی اور اس میں زندگی کے آثار پیدا نہیں ہوئے، تو میں اپنی قدیم تاریخ کے عہدِ فراعنہ میں عصرِ حاضر کے لیے کوئی بنیاد تلاش کرنے لگا جس پر اس نَشْأۃِ ثانیہ کی تعمیر ہو سکے۔ مگر ایک طرف زمانے کے بُعد اور دوسری جانب عقلی ٹھہراؤ نے ہمارے اور اس دور کے درمیان ایسے تمام امکانات کا خاتمہ کردیا ہے۔ آخر میں نے دیکھا کہ ہماری اسلامی تاریخ ہی وہ واحد بیج ہے جو اُگ سکتا ہے اور پھل دار بن سکتا ہے، اسی میں وہ زندگی ہے جو نفوس کو متحرک کرکے ان میں حیات پیدا کرے تاکہ وہ نمو پائیں اور آگے بڑھیں''۔[81]

اپنے سابقہ موقف سے رجوع کے ضمن میں ڈاکٹر ہیکل، جب تعلیم یافتہ مسلم نوجوان کی دین سے دوری کے اسباب کا حل پیش کرتے ہیں تو سببِ تنقید ان افراد کے خلاف اٹھنے والی لہر کو ٹھہراتے ہیں جنھیں وہ مصنفین اور مسلمان علما کہتے ہیں جو امت کی تعمیرِ نو کی کوشش کرتے تھے اور مغرب کے عزائم اور اسلام کے خلاف اسے کھلی چھوٹ دینے پر رد کرتے تھے۔ ان علما کا انجام یہ ہوا (جن میں سرفہرست شیخ محمد عبدہ تھے) کہ ان پر الحاد، زندقہ اور کفر کے الزامات لگے۔ اس طرزِ عمل نے اسلام کے مخالفین کے سامنے ان کی دلیل کمزور کردی۔ ان پر الزامات کے لگنے سے نوجوان تعلیم یافتہ ذہن پر گہرا اثر ہوا۔ ان کو لگا کہ مسلم علما کے نزدیک زندیقیت عقل و منطق کے برابر ہے، اور اجتہاد الحاد کے مساوی ہے جبکہ ایمان جمود کے مترادف۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے دل مغربی کتابوں میں حقیقت ڈھونڈنے لگے، اس اطمینان کے ساتھ کہ مسلمانوں کی کتابوں

---

۸۰) لوسي يعقوب، عصفور الشرق، توفيق الحكيم، ص ۲۰۵۔ شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر، ص ۳۹۲

۸۱) الدكتور محمد حسين هيكل، في منزل الوحي، دار الكتب المصرية، ص ۲۳

میں وہ حقیقت نہیں مل سکتی۔ اس لیے ان کے دل ادیان، رسالت اور صاحبِ رسالت کے بارے میں سوچنے اور غور کرنے سے متنفر ہو گئے، اس بات سے بچنے کے لیے کہ کہیں ان کے اور جمود پسند طبقے کے درمیان جنگ برپا نہ ہو، جس میں انھیں جیتنے کی کوئی امید نہیں تھی۔ اور اس لیے کہ انھوں نے انسان اور عالمِ کونی کے درمیان روحانی اتصال کی ضرورت محسوس نہیں کی، جو انسان کو کمال کے بلند مرتبے تک پہنچائے اور جس کے ذریعے سے اس کی معنوی قوت میں اضافہ ہو۔[۸۲]

فیمنسٹ تحریک (نسائیت)

مصر کی لبرل تحریک نے روشن خیالی اور ترقی کے منصوبے میں عورت کے مسئلے کو ایک بنیادی حیثیت دے دی جس کا فکری مرجع و مصدر یورپی ثقافت تھی اور نمونہ (ماڈل) یورپی عورت تھی۔ اس کے لیے اپنے پیش رووں خصوصاً قاسم امین صاحب کی کوششوں سے استفادہ اور اس پر اپنی فکر کی تعمیر کی گئی۔

روشن خیالوں نے اپنی تحریکی جدوجہد میں قاسم امین کی کوششوں کو بہت احترام کی نظر سے دیکھا ہے، اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ وہ عورت کا دفاع کرنے والے تھے بلکہ ایک سماجی مصلح کے طور پر اپنی زندگی آزادیٔ فکر اور عورت کی آزادی کے لیے وقف کر چکے تھے۔ انھوں نے ۱۹۰۸ء میں خواتین کے مقدمے کو تقویت پہنچانے کے لیے پارٹی کی بنیاد رکھنے میں حصہ لیا۔[۸۳] اسی دوران ایسے مضامین اور تصاویر کی اشاعت کا اہتمام کیا گیا، جن کے ذریعے مغربی عورت کے طرزِ زندگی، عادات و اطوار، لباس و پوشاک، مقابلہ حسن اور

---

۸۲) الدکتور محمد حسین ھیکل، حیات محمد، المقدمة، ص ۱۷

۸۳) روشن خیالوں نے اس میدان میں قاسم امین صاحب کو ان کے کارناموں کی بنا پر اپنا فکری رہبر بنایا، جنھوں نے ۱۸۸۴ء میں فرانسیسی مصنف "دوق دار کور" کی کتاب کے رد میں اپنی کتاب "المصریون" فرانسیسی زبان میں شائع کی، جس میں اسلام اور اسلامی سماج میں عورت کے مقام کا دفاع کیا۔ اس کے بعد ۱۸۹۹ء میں اپنی اہم کتاب "تحریر المرأة" لکھی، جس میں مصری عورت کے حیثیت پر رد کیا، اور اس صورت حال کو اسباب زوال میں سے ایک قرار دیا۔ اس کے رد میں بڑی تعداد میں کتابیں لکھیں گئیں، علي محافظة، الإتجاهات الفكرية، ص ۱۹۵۔ انھی اعتراضات کے جواب میں قاسم امین صاحب نے ۱۹۰۰ء میں "المرأة الجديدة" لکھی، جس میں مغربی مفکرین کی آرا کو نصوص کی صورت میں پیش کیا، تاکہ اپنی آرا کو درست ثابت کر سکیں۔ قاسم أمین، الأعمال الكاملة، د محمد عمارة، دراسة وتحقيق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بیروت، ۱۹۷۶ء۔ جزءان في مجلد واحد، المرأة الجديدة، ج ۲، ص ۱۷۵۔ ۱۷۶

ورزش وغیرہ میں مغربی طرز کی پیروی کرنے والی فکر کی ترویج کی گئی اور صحافتِ نسواں نے ان کی کوششوں کی نشر واشاعت کی ذمے داری سنبھال لی۔ مصر میں تحریکِ آزادئ نسواں کا ظہور ہوا، مصری عورت کے حقوق کے مطالبے نے زور پکڑا اور مصری عورت کے مسئلے کو عالمی سطح پر اٹھایا گیا۔ مصری تحریکِ نسواں نے عالمی فیمینسٹ تحریک کا حصہ بننے کی کوششیں کی اور اس طرح عورت کے مسائل کے حل میں یورپی افکار معیار بن گئے، اگرچہ یہ عمل تدریجی انداز سے جاری رہا۔ [۸۴] اس میدان میں خواتین کے مشہور نام سامنے آئے جیسے ملک حفنی ناصف، صفیہ زغلول، ہدی شعراوی، سیزا نبراوی، میّ زیادہ، نبویہ موسی، اور لبیبہ احمد (جو بعد میں اخوان المسلمین میں شامل ہوگئیں)۔ [۸۵] یہی وہ مرحلہ تھا جس میں لبرلز نے ترکی کی تحریکِ نسواں کی طرف دیکھنا شروع کیا [۸۶] تاکہ اس میدان میں تجربے سے فائدہ اٹھایا جاسکے۔

حجاب کی مخالفت اور بے پردگی کی دعوت

مصر میں بے پردگی کی دعوت شروع ہوگئی اور حجاب اتر گیا جو عورت کے مسئلے میں لبرل تحریک کی کوششوں کا جزوِ اعظم تھا۔ جب سے رفاعہ طہطاوی نے بے پردگی اور اختلاط مرد و زن کے حق میں لکھا کہ فرانسیسی خواتین نے اس سے فائدہ اٹھایا اور یہ باور کرایا کہ اختلاط عورتوں کی عفت کے خلاف نہیں ہے۔ علی مبارک صاحب نے اپنے ناول "علم الدین" میں اس مسئلے کو بے پردگی کی حمایت کرنے والے ایک مستشرق اور اس کی مخالفت کرنے والے ایک ازہری شیخ کے درمیان مکالمے کی صورت میں واضح کیا۔ جس کے بارے میں ڈاکٹر محمد عمارہ صاحب کا خیال ہے کہ یورپ میں آزادئ نسواں کی تصویر جس طرح مستشرق نے پیش کی ہے

---

۸۴) انیسویں صدی کے آخر میں مصر میں خواتین کی صحافت شروع ہوگئی تھی، جس کی قیادت عام طور پر شامی اور قبطی عیسائی خواتین کر رہی تھیں۔ ۱۹۱۹ء سے پہلے مصری صحافتِ نسواں پر ایک اہم تحقیق "بث بارون" کی "النهضة النسائية في مصر، الثقافة والمجتمع والصحافة" ہے جس کا ترجمہ لمیس النقاش نے کیا ہے۔ ۱۹۲۰ء میں مصری مجلہ "المرأة المصرية" شائع ہوا جس کی مدیرہ بسلم عبدالملک تھیں۔ ۱۹۲۱ء میں لبیبہ ہاشم کا "السيدات" شائع ہوگیا،

فاروق أبوزيد، الفكر الليبرالي في الصحاف المصرية، عالم الكتب، ص ٤٦٥

۸۵) ۱۹۲۳ء میں مصری خواتین پر مشتمل وفد نے روم میں خواتین کی عالمی کانفرنس میں شرکت کی، جنھوں نے قاہرہ واپسی کے راستے میں پردہ ترک کرنے کا عزم کیا اور فرانسیسی زبان میں خواتین کا ترجمان رسالہ جاری کیا۔ جس کی ادارت ہدی شعراوی صاحبہ کرتی تھیں۔

٨٦ الدكتور أمال السبكي، الحركية النسائية في مصر مابين الثورتين ١٩١٩-١٩٥٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ١٠٧-١٠٩

وہ زیادہ واضح اور روشن ہے جبکہ شیخ کے دلائل متنفر کرنے والے اور کمزور ہیں۔[۸۷] قاسم امین صاحب نے بھی تربیت پر زور دیا اور کہا کہ صرف حجاب کو اخلاق و عفت کا مدار نہیں بنایا جاسکتا، کیونکہ ضبطِ نفس کا ملکہ، صلاحیت ہے نہ کہ کپڑے جس سے جسم چھپایا جائے۔[۸۸] لیکن فی الحال وہ بھی عورتوں کے برقعے اور نقاب کو مسترد کرنے کے باوجود چہرے اور ہاتھوں کے کھولنے کے مطالبے سے آگے نہیں بڑھے۔ انھوں نے حجاب کی بہت سی برائیاں گنوائیں اور اس کے نقصانات کو واضح کیا، اس تاکید کے ساتھ کہ یہ نقاب فساد کو نہیں روکتا اور یہ ہمارے ماضی کی معاشرتی ہیئت اور روایات کی باقیات ہے اور چونکہ یہ مضر ہے اس لیے شرعی نہیں ہوسکتا۔ اس کے ساتھ انھوں نے پردے کو اس بنیاد پر انسانی آزادی کے منافی قرار دیا کہ یہ عورت کو اپنے حقوق کے حصول سے روکتا ہے۔ اور خلوت کے بجائے اختلاط پر زور دیا۔ یہ وہ بنیاد ہے جس پر لبرل تحریک کی فکر بے پردگی کے سلسلے میں ایک زمانے تک کھڑی رہی۔

اسی طرح تدریجی انداز میں لبرل فکر مغرب زدگی کی طرف بڑھتی رہی اور یورپی معیارات اس میدان میں اپنی جگہ بناتے رہے۔ ''مجلۃ السفور'' کے مدیر عبدالحمید حمدی نے بے پردگی کے علم برداروں کا نظریہ اس طرح پیش کیا جس کو لبرل تحریک کا اہم گروہ سمجھ سکے اور اس میں احکامِ دین کے احترام سے نہ نکلے اور مطلوب یہ تھا کہ عاداتِ فاسدہ کی قیودات سے عورت کی آزادی میں کردار ادا کرنے والے احکامِ دینیہ سے فائدہ اٹھایا جائے! اس لیے احکامِ دینیہ کے فہمِ جدید کے لیے ان پر نظرِ ثانی کی ضرورت ہے۔ اسی طرح وہ بے حجابی کا اپنا معاشرتی مفہوم بھی پیش کرتے ہیں، جس سے ان کی مراد زندگی میں عورت کا اپنے مناسب مقام میں ظہور ہے، اس حیثیت سے کہ وہ ایک مخلوق ہے جس کے اپنے فطری حقوق ہیں، لازم ہے کہ وہ انھیں حاصل کرے اور اس کی بڑی ذمے داریاں ہیں، ضروری ہے کہ وہ انھیں ادا کرے۔ اس تحریک میں حجاب کے عیوب، بے پردگی کے فوائد اور خواتین کو پردے کے خلاف بغاوت کی دعوت دینے پر توجہ مرکوز کی گئی اور مرد و عورت کے درمیان بدگمانیاں پیدا کی گئیں۔

---

۸۷) مبارک، الأعمال الكاملة، ج ۱، ص ۲۸۰

۸۸) قاسم أمين، تحرير المرأة، الأعمال الكاملة، ج ۲، ص ۷۷

پردے سے جان چھڑانے کے لیے علی عبدالرزاق صاحب ایک عملی حل کی طرف دعوت دیتے ہیں: ''مصر کے بعض تجربوں نے ہمیں یہی سکھایا کہ بے پردگی سمیت دوسرے مسائل کا حل بحث و مباحثے کے بجائے عمل کے راستے سے ہے''۔ اس طرح وہ بحث و مباحثے سے آگے بڑھ کر عمل کی دعوت دیتے ہیں: ''ہم اس نتیجے تک پہنچے ہیں کہ دینی مباحث میں بحث و جدل کے درمیان اور زندگی کے عملی معاشرتی معاملات کے درمیان اُتنا فرق ضرور کریں جتنا مشرق میں ترقی اور اس کی راہ میں رکاوٹوں کے ازالے کے لیے ضروری ہو''۔ ان کا خیال ہے کہ مصر پردے اور بے حجابی کے مسئلے میں نظری مباحث سے آگے بڑھ کر عمل کے مرحلے میں داخل ہو گیا ہے، لیکن جس مسئلے کا مصر کو سامنا ہے وہ یہ ہے کہ کون سے ذریعے سے وہ بے پردگی تک اس طور پر پہنچے جس میں قدیم حجاب کے ذوق اور جدید بے حجابی کے ذوق کے درمیان منافرت نہ ہو۔[89] ان حالات میں حجاب اور باپردہ عورت کی مکروہ تصویر پیش کی گئی۔ لبرل صحافت نے وافر مقدار میں صفحات کی اشاعت سے مصری عورت کو عادات، طرزِ زندگی اور لباس کے مختلف مغرب زدہ طریقوں سے متعارف کرایا۔ اس فکری ماحول میں ایسی آوازیں اٹھیں، جنھوں نے عورت کی معاشرتی زندگی میں گھل مل جانے میں رکاوٹ بننے والے تمام اسباب کو مٹا دینے کی دعوت دی (اور اس میں شدت اختیار کی)۔ لیکن اس کے برعکس ایسی آوازیں بھی معدوم نہیں تھیں جو اس مسئلے (یعنی بے حجابی کو عام کرنے) میں نرم رائے رکھتی ہوں۔

یہاں کچھ لوگ مغرب کے مخلوط معاشرے سے استفادے کی آواز لگاتے ہیں کہ یہ عمومی اخلاق کے لیے خطرہ نہیں بنے گا، بلکہ نوجوانوں کی اخلاقی سنجیدگی میں اضافے کا باعث بنے گا، اور یہ اس تصور کو کم کرے گا کہ عورت محض جسم اور جنس ہے، کیونکہ دونوں صنفوں کے درمیان علیحدگی شہوت ابھارنے کا زیادہ باعث بنتی ہے اور اس سوچ میں مرد و عورت کے اخلاق کے متعلق بڑی بدگمانی پائی جاتی ہے۔ ڈاکٹر محمود عظمی اعلان کرتے ہیں کہ مرد و عورت کے درمیان اختلاط فکری اعتدال کے لیے بہت اہم ہے کیونکہ مشرق کی مناسب اصلاح کا کوئی امکان نہیں جب تک اس میں یہ دونوں عوامل مکمل طور پر جرأت کے ساتھ نہ پائے جائیں۔

بے پردگی ایسی مخلوط معاشرت کے پروان چڑھانے کے لیے محض وسیلہ تھی، جو دونوں صنفوں کے

---

۸۹) الہلال، اگست ۱۹۲۸ء

درمیان فاصلے کم کرے اور مرد و عورت کے درمیان فکری اور جذباتی بنیاد پر تعلقات قائم کرے۔ اس لیے بعض افسوس کرتے ہیں کہ ہم اپنی عادات، اخلاق اور طرزِ حیات کے ساتھ عصری تہذیب کی تطبیق کی راہ میں فیصلہ کن اقدام نہیں کر سکے۔ یہ واضح رہنا چاہیے کہ لبرل فکر نے اس مسئلے میں قاسم امین کے افکار کا اتباع کیا اس لیے اس نے تطبیق کی آواز لگائی لیکن بعد میں اس نے مکمل اختلاط کی صدا بلند کی۔ اس کے بعض افراد نے نظری بحث سے آگے بڑھ کر عملی نفاذ اور عمومی ماحول کو بے پردگی کے لیے سازگار بنانے پر زور دیا۔ اسی طرح حجاب اور پردے پر مسلسل حملے جاری رہے اور بے پردگی کو ترقی سے جوڑا گیا۔ جبکہ حجاب کو ترقی اور تمدن کے خلاف اور خاتون کی صلاحیتوں کو معطل کرنے والا قرار دیا گیا۔ اسی ضمن میں خالص مغربی طور پر بے پردگی پھیلانے کے لیے بڑی سطح پر نشریاتی اور صحافتی کوششیں کی گئیں۔

خواتین کے لیے سیاسی، تعلیمی اور روزگار کے حقوق کی مہم

عورت کی تعلیم کا مسئلہ جدید عربی فکر میں زیادہ بحث وجدل کا موضوع نہیں بنا، کیونکہ ابتدا سے اس پر ایک قسم کا اتفاقِ رائے موجود تھا، اختلاف بس مقدار اور نوعیت کے بارے میں تھا جو عورت کے عام معاشرے میں اختلاط کی نوعیت اور مقدار سے متعلق موقف سے جڑا ہوا تھا۔ رفاعہ طہطاوی صاحب نے عورت کی تعلیم کے حق کا دفاع کیا اور لڑکوں اور لڑکیوں کی تعلیم کی ترغیب کے لیے ایک مستقل کتاب لکھی۔ (۹۰) مصر کے بابائے تعلیم علی مبارک صاحب نے بھی ان کا اتباع کیا۔ انھوں نے خالص فکری پہلو سے خواتین کے اندر فکری اور عقلی صلاحیت پیدا کرنے پر زور دیا جبکہ عملی پہلو سے انھوں نے اپنے نقطہ نظر کو اس وقت واضح کیا جب انھیں نظارۃ المعارف کی ذمے داری سونپی گئی۔ قاسم امین نے عورت کی تعلیم کے حوالے سے تدریجی موقف اختیار کیا۔ "تحریر المرأة" میں تعلیم کے بارے میں لکھا کہ کم از کم ابتدائی تعلیم خواتین کو دینی چاہیے تاکہ وہ بنیادی ابتدائی علوم سے واقف ہوں۔ ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ میں ان لوگوں میں سے نہیں ہوں جو مرد و عورت کے درمیان تعلیم میں مساوات چاہتے ہیں کیونکہ یہ غیر ضروری ہے۔ میرا مطالبہ اب یہ ہے جس میں مجھے کوئی تردد نہیں کہ ان کے درمیان کم از کم ابتدائی تعلیم میں برابری ہونی چاہیے۔ اسی طرح آغاز میں وہ

---

۹۰) الطهطاوي، المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين، الأعمال الكاملة، ص ۲۹۷۔ ۲۰۸

ابتدائی تعلیم پر اکتفا کرتے ہیں، مگر ''المرأة الجديدة'' میں ان کے موقف میں تبدیلی آتی ہے اور وہ مکمل تعلیمی مساوات کا مطالبہ کرتے ہیں: ''ہم اس کو درست نہیں سمجھتے کہ عورت کی تربیت مرد کی تربیت سے کم ہو، چاہے وہ جسمانی ہو، ادبی ہو یا عقلی''،(۹۱) بلکہ انھیں عام معاشرتی زندگی میں شامل ہونے کے لیے مستقل تعلیمی حق دلانا چاہتے ہیں۔ آخر کار قاسم امین صاحب اپنے مطالبات میں انتہا کو پہنچ گئے۔ انھوں نے بعد والوں کے ذمّے عورت کے لیے اپنے 'مزعومہ' تعلیمی سطح کے حصول میں کچھ نہیں چھوڑا۔ اس لیے لبرل تحریک مرد و عورت کی تعلیم میں مکمل مساوات کا نعرہ لے کر اسے فکری اور عملی سطح پر نافذ کرنا چاہتی ہے۔ اور اس میدان میں روشن خیالوں نے قانونی اور انتظامی دونوں سطح پر جو فائدہ اٹھایا ہے وہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں۔ لبرلز نے عورت کی اٹھان کے لیے تعلیم و تربیت پر توجہ دی۔ چنانچہ ایک نسوانی آواز ''مجلة السفور'' میں کہتی ہے: ''سب سے پہلے تعلیم و تربیت پر توجہ دینی چاہیے کیونکہ یہی عورت کو اٹھانے اور اس کے حالات بہتر کرنے کا ذریعہ ہے''۔

مصر کی تحریکِ نسواں نے اپنے پورے دور میں تعلیم پر توجہ دی۔ ''انجمنِ اتحادِ خواتین'' نے تعلیم میں صنفین کے درمیان برابری اور لڑکیوں کے لیے اعلیٰ تعلیم کے دروازے کھولنے اور سیکنڈری اسکولوں میں ان کی تعداد بڑھانے کا مطالبہ کیا۔(۹۲) اسی طرح لبرل تحریک نے اپنے فکری پس منظر کے مطابق عورت کے معاشرتی کردار کے لیے مخلوط تعلیم کا مطالبہ کیا اور اس کے نمائندوں نے اسے رواج دینے اور اس کے فوائد نمایاں کرنے میں اپنی کوششیں صرف کیں۔ جب کہ اعتدال پسند روشن خیالوں نے تمام مراحل میں کامل اختلاط کی مہم سے خود کو دور رکھا، جس میں سب سے پہلے منصور فہمی صاحب سامنے آئے جنھوں نے دونوں صنفوں کی فطرت کے مطابق علیحدہ علیحدہ تعلیم کے حصول والے نقطۂ نظر کی تائید کی، اور بعض لوگوں کی جانب سے اختلاط کی بنیاد پر جنسی میلان میں کمی کے تصور کو رد کیا گیا: ''(ایک فریق کی طرف سے) تمام تعلیمی ادوار میں دونوں صنفوں کی علیحدگی میں مبالغہ آرائی کا موقف، ان دونوں کے درمیان کلی اختلاط کے لیے وجہِ جواز نہیں

۹۱) قاسم أمين المرأة الجديدة، الأعمال الكاملة، ج ۲، ص ۱۹۷-۱۹۹

۹۲) د أمال السبكي، الحركة النسائية، ص ۲۰۲

بن سکتا (کہ طلبہ اور طالبات تمام درجات میں گھل مل کر رہیں)"۔ اسی طرح وہ ابتدائی تعلیم میں اختلاط سے منع نہیں کرتے مگر ثانوی اور سیکنڈری تعلیم میں اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ اور عمر کے اس مرحلے میں ممانعت کو صنفین کے درمیان اختلاط سے پیدا ہونے والے نفسیاتی، اخلاقی اور عملی مفاسد سے مربوط کرتے ہیں۔ اور یورپ و مصر میں ہونے والے اپنے مشاہدات کی بنیاد پر اعلیٰ تعلیم اور جامعات میں اختلاط سے منع نہیں کرتے، اس لیے کہ اس دور میں طالب اور طالبہ اپنا برا بھلا جاننے پر قادر ہوتے ہیں، کردار کی بلندی کی اہمیت سے خوب واقف ہوتے ہیں اور سابقہ حسنِ تربیت، اپنے اوپر ضبط اور اچھے اخلاق کی بنا پر اختلاط کی برائیوں کے ازالے کے ساتھ اس کے خیر کو حاصل کرسکتے ہیں۔ لیکن لبرل تحریک مخلوط تعلیم کی اہمیت اور مفید ہونے پر مصر رہی۔ ڈاکٹر امیر بقطر صاحب تمام مراحل میں مخلوط تعلیم کی حمایت کرتے ہیں اور انھوں نے مفروضہ خطرات کو بے بنیاد قرار دیتے ہوئے مصر کے لیے یورپ کے راستے پر چلنے کی تمنا کی: "ہم آخر اس مرحلے میں اور جو کچھ ہم نے مغربی تمدن سے اقتباس کیا ہے، عین ان مراحل سے ایک ایک کرکے گزر رہے ہیں جس سے مغرب گزرا تھا اور انھی مشکلات کا ایک ایک کرکے سامنا کررہے ہیں"۔ وہ یورپ و امریکہ کے تعلیم و تربیت کے میدان میں نئے تجربات سے فائدہ اٹھانے کی دعوت دیتے ہیں۔ انھوں نے مغرب میں تعلیم کے کئی ایسے نمونے بطورِ مثال پیش کیے ہیں جو مخلوط تعلیم کے فوائد کے ساتھ اس کے نقصانات کی معدومی کے ثبوت سامنے لاتے تھے۔ یہاں تک کہ بعض نجی طرز کے حالات میں، اور بارہ سے اٹھارہ سال کی عمر کے طلبہ کے ایک کمرے میں سونے تک سے (ایسے مسائل پیدا نہیں ہوئے)۔

لبرل تحریک نے عورت کے تعلیمی حقوق کا اہتمام کیا۔ کیونکہ جب زندگی آگے بڑھی، تعلیم کو فروغ ملا اور تعلیم یافتہ خواتین کی تعداد میں اضافہ ہوا، تو ان کے روزگار کے حق سے متعلق بحث شروع ہوگئی، جس نے لبرل تصور میں اہم جگہ لے لی۔ مگر عورت کے روزگار کی طرف التفات اس مرحلے کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ رفاعہ طہطاوی اور قاسم امین جیسے بہت سے مفکرین نے اس مسئلے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جبکہ عباس عقاد صاحب عورت کو چاردیواری سے باہر نہ نکالنے (اور اسے روزگار کی مشقت سے معاف رکھنے) پر زور دیتے تھے کہ معاشرہ اس کی ضروریات پوری کرے تاکہ وہ اپنی بنیادی ذمے داری یعنی نئی نسل کی تربیت کے لیے یکسو

ہوجائے۔ان کی دلیل یہ تھی کہ مرد عورت کی بنسبت زیادہ زندگی کی مشکلات کو برداشت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے،اور وہ عورت کے مقابلے میں جسمانی اور عقلی طور پر زیادہ مضبوط ہے۔عقاد صاحب کے خیال میں عورت کو مکمل طور پر مرد کے مساوی قرار دینا اس پر ظلم ہے کیونکہ اس طرح اس پر وہ بوجھ لادا جاتا ہے جس کی وہ طاقت نہیں رکھتی۔وہ تحریکِ نسواں کے ''مساوات'' اور ''حقِ رائے دہی'' کو مسترد کرتے ہوئے اپنے موقف کا اظہار اس طرح کرتے ہیں: ''جی ہاں! یہی وہ حقیقت ہے جس پر میں یقین رکھتا ہوں،اس حوالے سے مجھے کوئی دھوکا نہیں دے سکتا کہ سیاسی اور معاشرتی دنیا میں مردوں کے ایجاد کردہ ان دو لفظوں ''مساوات اور آزادی'' کی وجہ سے آج عورت زیادہ باخبر اور ان دونوں پر زیادہ فریفتہ ہے،اگر مرد انھیں حیا سے کھیلنے اور دین وسماج کی قیودات پاؤں تلے روندنے کی آزادی نہ دیتا، تو کوئی خاتون آزادی کی آواز نہیں لگا سکتی تھی اور نہ ہی اسے یہ راس آتا''۔ (۹۳)

مرد وعورت کے درمیان جسم وعقل اور صلاحیتوں میں تفاوت کی بحث نے اس کے حمایت کرنے والوں اور مخالفین کے درمیان اس معرکے کو بڑی حد تک گرم رکھا، جو عورت کے فطرت سے مناسب کردار کی تحدید کے بارے میں فریقین کے نقطۂ نظر کے اختلاف تک پہنچ گیا۔ڈاکٹر منصور فہمی صاحب اس بحث وجدل کا ایک پہلو واضح کرتے ہیں: ''فطرت ہی اکیلے اس معاملے میں سب سے بڑی مُنصِف ہے جو کسی کی پرواہ کرتی ہے اور نہ ہی کسی کے رجحانات کے سامنے جھکتی ہے، بلکہ یہ ہر جنس اور ہر فرد کو اپنے وجود کی بہترین حالت کے مطابق کشمکشِ حیات اور معاشرت میں اپنے لائق مناسب راستے پر چلاتی ہے''۔توفیق حکیم صاحب کہتے ہیں: ''مصر اور اس کے بچوں پر سب سے بڑا جرم جو اس وقت کوئی کرتا ہے، وہ مصری عورت کی آزادی پر قدغن لگانا، بچوں کی تربیت اور گھریلو زندگی کے نام پر اسے لوہے کے پنجرے میں بند کرنا ہے۔اگر ہم واقعی چاہتے ہیں کہ عورت غلاموں کی طرح پست ہمت اور ذاتی تشخص سے عاری ایک طبقہ نہ بنا رہے، تو اس اہم مقصد کے لیے آزادی سے زیادہ ضروری دوسری کوئی چیز نہیں''۔روشن خیال طبقے کی جانب سے عورتوں کی تعلیم اور روزگار کے ضمن میں ان کی سیاست اور سیاسی مناصب بھی زیرِ بحث آئے، لیکن ان کے ہاں عام خیال یہی تھا کہ مصری ماحول اتنا سازگار نہیں ہے کہ اس میں خواتین کے سیاسی حقوق کو منشور کا مرکزی نکتہ بنایا جائے۔لبرل صحافت نے

---

۹۳) مطالعات في الكتب والحياة، ص ۱۵۲۔ ۱۶۰

عورت کے سیاسی حقوق اور اس میدان میں اسے تربیت دینے اور اس کے حقوق کے متعلق آگاہی اور اس میدان میں عالمی تجربوں کی طرف رہنمائی اپنے ذمے لے لی۔اور جب ۱۹۲۳ء میں مصر میں دستور سازی ہونے لگی تو لبرل قوتوں نے عورت کو حق رائے دہی اور مردوں کے مساوی نشستیں دینے کا مطالبہ کیا۔لیکن دستور نے اس حق کی تصریح نہیں کی۔یہاں سے اتحادِ تحریکِ نسواں نے ہدی شعراوی صاحبہ کی قیادت میں عورت کو انتخابات میں مردوں کے برابر حق رائے دہی دلانے کا مطالبہ اپنی مہم کا حصہ بنایا۔ جیساکہ زیادہ تر لبرل آوازیں عورت کو عام معاشرتی زندگی میں سرگرم کردار ادا کرنے کے لیے کوشاں رہیں اور یہ کہ عورتیں بوقتِ ضرورت اقتصادیات، قانون سازی اور سیاست کے مسائل میں بھی حصہ لے لیں۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ عورت کے سیاسی حقوق کے مسئلے نے اس مرحلے میں لبرل منشور میں کوئی بڑا مقام حاصل نہیں کیا،اس لیے کہ مصری خواتین کی نوے فیصد آبادی الف ب تک نہیں جانتی،وہ سیاسی میدان میں کوئی کردار ادا نہیں کر سکتی۔

انفرادی اور نجی زندگی کی سیکیولرائزیشن کی دعوت

اپنے فکری پس منظر اور مغرب کی مطلق تقلید کے نتیجے میں یہ ضروری تھا کہ لبرل تحریک شادی، طلاق اور میراث جیسے شخصی مسائل کے لیے ایسا سول نظام نافذ کرنے کا مطالبہ کرے جس کا مطلب شرعی احکام سے روگردانی اور مغربی قوانین کا التزام ہو۔اور ازدواجی معاملات کو شریعت کے تسلط سے آزاد کرالیا جائے۔اس سے پہلے مصری فکر اس نعرے سے متعارف نہیں تھی۔پوری انیسویں اور بیسویں صدی کے آغاز میں کسی مفکر نے اس انتہا پسند مغرب زدہ اقدام کی جرأت نہیں کی تھی۔ڈاکٹر محمود عزمی صاحب نے سب سے پہلے مصر میں غیر مذہب میں شادی کی آواز بلند کی۔یہ آواز تعدُّدِ ازواج، طلاق پر پابندی، مسلم خاتون کی غیر مسلم سے شادی اور دین کے مرد و عورت کی ازدواجی خواہش میں رکاوٹ نہ بننے پر مشتمل تھی۔ ۱۹۱۸ء میں مصر کی جمہوری پارٹی کی تاسیس کی گفتگو کے ضمن میں مصری قوانین کی یکسانیت کا مطالبہ کیا گیا،جن میں انفرادی احوال کا قانون بھی شامل تھا،کہ تمام مصریوں کے لیے نکاح و طلاق کے احکام ایک ہونے چاہئیں اور جب کوئی مسلمان عورت قبطی سے شادی کرنا چاہے تو اس میں کوئی مانع اور اعتراض نہیں ہونا چاہیے۔[۹۴]

---

۹۴) محمود عزمي، خبايا سياسية، ص ۳۸

لبرل صحافت نے "سیکیولر قانون" کے تصور کو بہت پسند کیا جس میں یورپی ثقافت کے مطابق مکمل آزادی کا خیال رکھا گیا تھا۔ الہلال کے مدیر نے خفیہ تعلقات (بوائے فرینڈ)، اباحیت پسندی کی طرف دعوت دینے کے لیے مشہور امریکی کالم نگار "الین کے" کا مقولہ نقل کیا، کہ "بغیر شادی کی محبت اخلاق کے منافی نہیں ہے لیکن بغیر محبت کی شادی اخلاق کے خلاف ہے"۔ ۱۹۲۶ء میں ترکی میں غیر مذہبی شادی کے قانون کے نفاذ کو لبرل عناصر نے بہت پسند کیا۔ "السیاسة" نے ترکی قانون کی دفعات شائع کر کے اس پر اپنی پسندیدگی کا اظہار ان تعلیقات کی صورت میں کیا، کہ اس نے مرد و عورت کے درمیان مساوات ہر چیز میں ثابت کر دی۔ اور اسے بڑا انقلاب قرار دیا گیا اگر ترکی عورت اس کے مندرجات سے استفادہ کرنا چاہے۔ روشن خیالوں نے "کمالی شریعت" پر بحثیں کیں کیونکہ اس نے عورت کو آزادی دلائی تھی۔ بلکہ "السياسة الأسبوعية" نے تو شخصی حالات میں سیکیولر قانون کے نفاذ کو ترقی یافتہ اور پسماندہ ممالک، مشرق اور مغرب کے درمیان حدِ فاصل قرار دیا۔ اور بعض نے شخصی معاملات میں سیکیولر قانون یا دینی عدالتوں کے پاس جانے کا اختیار دینے اور ہر حال میں علمائے دین کے دائرہ اختیار سے ازدواجی معاملات کو نکالنے کا تصور پیش کیا۔ روشن خیال تحریک کے ایک ترجمان رسالے نے سیکیولر شادی کی آواز بلند کر کے کہا: "میاں بیوی اپنے ادیان کی حفاظت کریں، جبکہ بچوں کو سنِ رشد تک پہنچنے پر اپنی مرضی کا مذہب اختیار کرنے کی آزادی دی جائے۔ اس طرح بچوں میں وطنیت، خون اور مشترکہ تربیت جیسی خصوصیات جمع ہو جائیں گی۔ جبکہ دین کو اللہ اور انسان کے درمیان خالص وجدانی رابطے کا ذریعہ قرار دیا جائے"۔

مصر کے حقیقی حالات سے بالکل بیگانہ اس انتہا پسندانہ سوچ نے اس گمنام کالم نگار کو (جو اپنے نام کے اظہار کی جرأت بھی نہیں رکھتا) یہاں تک پہنچا دیا کہ "اگر اس حال میں کچھ اسلام کے خلاف ہو تو یہ کوئی پہلی مخالفت نہیں جسے اسلام کی رواداری اور اس کی معاشرتی مروت نے برداشت کیا، جیسا کہ دوسرے ادیان نے برداشت کیا تھا جو دیگر مذاہب والوں سے شادی پر رضامند نہیں تھے۔ اسلامی ممالک میں سرکاری سطح پر نائٹ کلب، شراب خانوں کے قیام کو تسلیم کرنے سے یہ ہزار درجہ آسان ہے۔ مگر غیر مذہب میں شادی بہر حال ایسا معاشرتی قانون ہے جس کے بغیر کسی بھی معاصر قوم کے لیے چارہ نہیں"۔ جب ۱۹۲۹ء میں عائلی قانون سازی کی جا رہی تھی، مصری اتحادِ نسواں نے ۲، اکتوبر ۱۹۲۶ء میں عورت کو بغیر کسی وجہ کے تعددِ ازدواج

کے ظلم سے بچانے اور کسی بنیادی سبب کے بغیر طلاق میں جلد بازی کی روک تھام پر مشتمل ایک قرارداد وزیر اعظم، چیئرمین سینیٹ اور دیگر اداروں کے سربراہوں کے سامنے پیش کی۔ اس طرح اتحادِ نسواں تعددِ ازواج وطلاق کے معاملات میں مزید شرائط کا مطالبہ کرتا ہے۔

لبرل تحریک نے اپنی تمام تر قوت ایک ایسے عائلی قانون بنانے پر صرف کی جو تعددِ ازدواج کو روک سکے۔ اس کے لیے انھوں نے ذرائع ابلاغ کے ذریعے مہم چلائی۔ ''السياسة الأسبوعية'' نے لارڈ کرومر (Lord Cromer) کی آرا کا سہارا لے کر ان کی کتاب ''مصر الحديثة'' سے اقتباسات نقل کرنے شروع کر دیے تاکہ تعدد ازدواج کو روحِ عصر کے منافی باور کرایا جا سکے اور مصریوں کو اس سے متنفر کیا جا سکے، اس طور پر کہ لارڈ کرومر کے نزدیک مصری جس ''احترامِ ذات'' کے محتاج ہیں وہ تب تک انھیں حاصل نہیں ہو سکتی جب تک وہ یورپیوں کی طرح ایک عورت کے شوہر نہ بنیں۔ اس کے علاوہ روشن خیال تحریک نے قاسم امین کے موقف کا اتباع کیا کہ طلاق کو قاضی یا اس کے سند یافتہ ''اتھارٹی'' کے اتفاق کے ساتھ مشروط کر دیا جائے اور عورت کو طلاق کا حق دے دیا جائے۔ (۹۵) اسی موقف کو اتحادِ نسواں تحریک نے اپنے ۱۹۲۳ء میں شائع شدہ منشور کا حصہ بنا دیا۔ روشن خیال صحافت نے اس موقف کی بھرپور حمایت کی اور ''وفد'' کے رسالے ''الكوكب الشرقية'' نے اس میدان میں نمایاں کردار ادا کیا۔ اسی ضمن میں روشن خیال تحریک اپنے نقطۂ نظر کے مطابق شادی کے مسائل حل کرنے کی کوشش کرتی رہی جب مصری نوجوانوں کی جانب سے غیر مصری خواتین سے شادی کے رجحان بڑھنے سے بحران پیدا ہوا تو روشن خیالوں نے اس کا حل یہ پیش کیا کہ مرد و عورت کے درمیان اختلاط عام کیا جائے تاکہ تعارف اور محبت کے مواقع میسر آجائیں، پھر محبت ہوگی جس کے نتیجے میں مصریوں کی آپس میں شادیاں ہوں گی۔ یعنی اس مسئلے کی بنیاد دراصل عدمِ اختلاط ہے جو جانبین کے لیے تعارف، دوستی اور محبت کے مواقع فراہم کرنے میں رکاوٹ ہے۔

میراث میں مرد و عورت کے درمیان مساوات بھی انفرادی معاملات کے ضمن میں آجاتی ہے۔ جب مصر میں مغرب زدگی کے سب سے نمایاں اور انتہا پسند داعی سلامة موسى نے مرد و عورت کے درمیان

---

۹۵) قاسم أمين، تحرير المرأة، الأعمال الكاملة، ج ۲، ۱۰۲-۱۰۸

میراث میں مساوات کے مسئلے کے لیے کمر کس لی تو بعض معتدل روشن خیالوں نے بھی اس کو خوش آمدید کہا، جس کی ترویج میں "السياسة الأسبوعية" سرفہرست رہا۔(٩٦) مگر پوری روشن خیال تحریک اس پر متفق نہ ہو سکی بلکہ بعض نے اس تصور کی مخالفت کی۔(٩٧) ڈاکٹر منصور فہمی صاحب نے سلامة موسی کی جانب سے اس مسئلے کو اٹھانے اور اسے ترقی کی بنیاد قرار دینے کو مسترد کیا اور مسئلے کو اپنی جگہ پر رکھنے اور اسے اپنا صحیح مقام دینے کا مطالبہ کیا۔ انھوں نے میراث کے بارے میں مغربی عدل کو معیار بنانے والے تصور کو مسترد کرتے ہوئے تنبیہ کی کہ دنیا میں میراث کے بارے میں مختلف تصورات موجود ہیں۔ اسی طرح ہدی شعراوی صاحبہ نے انجمنِ اتحادِ خواتین کی جانب سے اسے مسترد کر دیا جب سلامة موسی نے ان سے اپنی تحریک کے مطالبات میں اسے شمار کرنے کی درخواست کی تھی۔ انھوں نے اپنے موقف کی وجہ یہ بیان کی کہ میں ان کی طرح یہ عقیدہ نہیں رکھتی کہ یورپی تحریکِ حقوقِ نسواں سے متاثر ہونے کے سبب یہاں کی تحریک ہر چیز میں اس کی پیروی کرے۔ ہر ملک کی اپنی خاص روایات ہوتی ہیں، لازمی نہیں کہ ایک ملک کی روایت دوسرے ملک کے لیے بھی مناسب ہو۔(٩٨) انھوں نے ایک اہم مسئلے کی طرف توجہ دلائی جس کی جانب نظری بحث کے ادھیڑ بن میں التفات نہیں کیا گیا کہ حقیقی مسئلہ یہ نہیں کہ "شریعت نے عورت کو میراث میں کیا حق دیا ہے بلکہ اصل مسئلہ معاشرے کا عورت کو اس کا شرعی حق نہ دینے میں پوشیدہ ہے"۔

معاشرتی (سماجی) انصاف(٩٩)

روشن خیال تحریک سیاسی آزادیوں کو پارٹی اغراض کے لیے استعمال کرنے کی طرح گروہی کشمکش، تختِ

---

٩٦) السياسة الأسبوعية ١٩٢٨ء

٩٧) أنور الجندي، الفكر العربي المعاصر، ص ٦١٥۔ ٦١٦

٩٨) جورجيت عطية إبراهيم، هدى شعراوي، الزمن والريادة، ج ٢، ص ١٦٣

٩٩) معاشرتی یا سماجی انصاف کا نظریہ مغرب کے سرمایہ دارانہ معاشروں میں صنعتی انقلاب کے بعد پیدا ہوا، جب غریب و امیر طبقوں کے تعامل سے مشکلات اور مسائل پیدا ہو گئے تو وہاں کے مفکرین اور مصلحین نے سرمایہ دارانہ نظام کے مظالم کو کم کرنے کے لیے یہ تصور پیش کیا، جو بے بس اور معذور افراد کے ساتھ تعاون اور ان کے مسائل کے حل پر مشتمل تھا۔ اس بحث کی تفصیل کے لیے دیکھیے احسان عبدالمنعم سمارہ صاحب کا مقالہ "مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر" ماجیستر فلسفہ، اردن یونیورسٹی۔

شاہی ہلانے اور انگریزوں سے مذاکرات میں مشغول ہوگئی۔ معاشرے کے اندر فقر، غربت، بے روزگاری، کسانوں، مزدوروں، کمزور اور ستم زدہ طبقات کے مسائل سے پہلوتہی کر کے انھیں سیاسی اصلاح کے حصول تک موخر کر دیا۔ روشن خیالوں نے لبرل ازم کے کلاسیکی مفہوم کو اختیار کیا جو حکومت کے کردار کو انتہائی حد تک محدود کرتا ہے، مسابقت، کام، انفرادی ملکیت اور لوگوں کے درمیان فطری اختلاف کے احترام کی بنیاد پر قائم آزاد مارکیٹ پر یقین رکھتا ہے اور افراد کو اپنی مہارت، دور اندیشی اور موقع کے استعمال کے فن کے مطابق مواقع دیتا ہے۔ اس لیے کلاسیکل لبرل ازم عدمِ مساوات کو نمایاں کرتا ہے اس کو ضروری سمجھتا ہے اور اس کے ازالے کی نہیں بلکہ اس کے نتائج و فوائد اور اس سے پیدا شدہ مسائل کو گھٹانے کی کوشش کرتا ہے۔[۱۰۰] مصری روشن خیالی نے مغربی روشن خیالی کی فلاح و بہبود اور معاشرتی روشن خیالی کی جانب تبدیلی پر توجہ نہیں کی اور نہ ہی روشن خیال جماعتوں نے معاشی اور معاشرتی مشکلات کی چکی میں پسے ہوئے معاشرے کے مسائل کے حل کے لیے کوئی مفید پروگرام پیش کیا۔ جبکہ مصری جمہوری پارٹی مفت ابتدائی لازمی تعلیم، مزدور طبقات کی ترقی اور محنت مزدوری کی صلاحیت نہ رکھنے والوں کی مدد کی بات کرتی رہی۔ اس کے برخلاف ”حزب الوفد“ قوم کی نمائندہ جماعت ہونے کے باوجود کوئی معین پروگرام پیش نہ کر سکی۔ وہ صرف اشتراکیت کو مسترد کرنے والے موقف پر کھڑی رہی۔ اس نے مزدوروں کے بارے میں انتہائی درجے تک لبرل ہونے کے ساتھ ساتھ زراعت کی اصلاح اور تقسیم دولت کی ہر بات کو مسترد کر دیا۔ اس کی خواہش تھی کہ مزدور تحریک پر قبضہ حاصل کرے تاکہ سوشلسٹ یا اسلام پسندوں کا اس میدان سے خاتمہ ہو سکے۔ اس کے ساتھ اس نے مزدوروں اور کسانوں کے لیے جماعت کی تاسیس کے تصور کو مسترد کر دیا۔[۱۰۱] لیکن ”وفد“ نے عوامی دباؤ کے تحت ۱۹۳۵ء میں منعقدہ کانفرنس میں معاشرتی مسائل کا اہتمام شروع کیا۔ اس کانفرنس میں واضح معاشرتی نوعیت کی متعدّد قراردادیں پیش کی گئیں اور وفد میں اندرونی سطح پر معاشرتی تحریک نمودار ہوگئی۔ حزب الأحرار الدستوریین نے ۱۹۲۲ء میں اپنے شائع

---

۱۰۰) یاسر قنصوة، مفهوم الحرية في الليبرالية المعاصرة،الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ۱۰۶

۱۰۱) الدكتور سعدالدين إبراهيم،المسئلة الاجتماعية،بين التراث تحديات العصر، في التراث وتحديات العصر في الوطن العربي،ندوة مركز دراسات الوحدةالعربية،بيروت، ۱۹۸۵، ص۱۵۸

کردہ منشور میں لازمی بنیادی تعلیم، صحت کی بہتری، منصفانہ ٹیکس، زراعت کی ترقی، حکومت کے ماتحت سرکاری زمینوں کو چھڑانے کے لیے کوشش اور مزدوروں اور مالکوں کے درمیان کسی ایک فریق کے غلبے کی وجہ سے پیدا شدہ معاشرتی مسائل کے حل کے لیے عدل کی بنیاد پر معاملات استوار کرنے سے متعلق مسائل سے تعرض کیا۔

روشن خیالوں کے نزدیک معاشرتی تفاوت فطری اور زندگی کے لیے ضروری ہے اور اس کا مٹانا ممکن نہیں۔ روشن خیال صحافت نے اشتراکی فکر کے مقابلے میں اس تصور کی ترویج شروع کردی۔ بسا اوقات یہ افکار نام کے بغیر شائع ہوتے تھے۔ کیونکہ یہ عام مصریوں کی اقتصادی اور مشکل معاشرتی صورتحال کے جذبات سے ٹکراتے تھے جو کسی عدل و انصاف کے منتظر تھے۔ الہلال میں ایک مضمون بغیر نام کے شائع ہوا (یہ نامعلوم مضمون نگار لکھتے ہیں): ”درحقیقت افراد اور طبقات کے درمیان تفاوت حتمی ہے اور یہ مجموعی طور پر ان کے مفاد میں ہے اگرچہ بعض افراد کے مفاد میں نہ ہو۔ (اور مساوات کا نعرہ لگانے والی اشتراکی فکر کی ناکامی کی بشارت دیتے ہوئے کہتے ہیں:) طبقات بشر کے درمیان مساوات کی سوچ معاشرتی مصلحت سے مناسبت رکھنے سے بڑھ کر ایک قسم کا محال تصور ہے“۔

الہلال اپنے نامعلوم مضمون نگار کے ذریعے معاشرتی زندگی میں لاقانونیت کا راستہ ہموار کرتا ہے، جسے بعض نے فاشسٹ لبرل ازم قرار دیا ہے، جو بقا کے لیے جنگ پر یقین رکھتا ہے۔ جبکہ افراد بقا کی صلاحیت میں برابر نہیں ہیں کیونکہ بعض کمزور اور معاشرے کے لیے غیر مفید ہوتے ہیں، ان کے اوپر لازم ہے کہ راستے سے ہٹ جائیں، دوسروں کے لیے میدان خالی چھوڑ دیں۔ جبکہ بعض دوسرے مفید ہوتے ہیں، اس لیے ضروری ہے کہ ہم انھیں کھلی چھوٹ دیں، تاکہ وہ اپنی یا دوسری انواع کے کمزور افراد کا استحصال کریں۔ لیکن ڈاکٹر محمد حسین ہیکل نے مغرب سے ماخوذ مادیت پرست افکار کو چیلنج کیا اور اسے ”سرمایہ دارانہ اور استعماری تہذیب برائے مال ودولت“ کا نام دیا۔ اس لیے اس سے اچھائی اور رحمت کی امید وابستہ نہیں کی جاسکتی، کہ وہ ستم زدہ افراد کی مشکلات و مصائب کی کمی میں مدد کرسکے گی بلکہ یہ الٹا ان ستم زدہ بدنصیبوں کو بقا کے اہل ہی نہیں سمجھتی، اور انھیں اپنے مصائب اور غموں کے نیچے دب کر فنا ہونے کا فیصلہ سنا دیتی ہے۔ وہ ڈارون ازم کے علم برداروں اور ان کے فاشسٹ لبرل ازم یا سرمایہ داری کی ناپسندیدہ شکل کے داعیوں کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ جب کہ متبادل کے طور

پر اسلام کو پیش کرتے ہیں جو نیکی، بھلائی، تقوی، زکوۃ و صدقات، یتیموں اور بے سہارا محروم طبقات کی خیر خواہی کی تعلیمات پر مشتمل ہے۔[۱۰۲]

روشن خیال صحافت نے مصر میں غربت اور اس کے خطرات سے آگاہی کا اہتمام کر کے لبرل تصورات کے مطابق اس کا حل پیش کیا۔ جو غریبوں کی صلاحیتوں میں ترقی اور ان کے طرزِ عمل اور اقدار کی تبدیلی سے بحث کرتا ہے اور مصر میں غربت کی بنیاد صلاحیتوں کے فقدان کو قرار دیتا ہے۔ اور کہتا ہے مسئلہ تقسیمِ دولت کی خرابی نہیں بلکہ پیداوار کی کمی ہے، بحران تقسیمِ زر کی خرابی نہیں بلکہ ملکی معیشت میں بنیادی نقصان کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔[۱۰۳] لبرل فکر میں مزدوری ایک سامان ہے جس کی قیمت کا تعین معاملہ کاروں کی مرضی پر موقوف ہے۔ اس طرح فطری طور پر لبرل فکر سرمایہ دار کی جانب زیادہ مائل تھی۔ رہا مزدور کے ساتھ نرمی کا اظہار تو وہ مناسب اجرت دینے اور مناسب اوقاتِ کار کے ساتھ صحت کے لیے سہولیات فراہم کرنے کے اعتراف تک محدود تھا۔ لبرل منطق کے مطابق ان مشکلات و مسائل کے حل میں حکومتی مداخلت غلط ہے۔ احمد لطفی سید حکومت کی قانون سازی کے ذریعے افرادی بحران کے حل کے لیے مداخلت کو مسترد کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”میں حکومتی مداخلت کو پسندیدہ نظروں سے نہیں دیکھتا۔ انتہائی ضرورت کے بغیر قانون سازی سے اشتراکیت کی بو آتی ہے، بہتر یہی ہو گا کہ عام کاموں کے میدان کو طلبہ کے درمیان آزاد چھوڑ دیا جائے تاکہ معاشرتی زندگی میں مسابقت کے بعد ان میں سے بہتر کو منتخب کریں“۔ ان کے خیال میں لبرل ازم حکومتی آزادی کو صرف قانون سازی میں محدود نہیں کرتا، بلکہ عام مزدوری کے معاملات میں بھی اس کی مداخلت کو روکتا ہے۔ اس نظریے کا اعلیٰ نمونہ حکومت کی محدود مداخلت ہے جو صرف تین معاملات تک محدود ہو گی:

۱) ملکی دفاع

۲) پولیس کے ذریعے امنِ عامہ کا قیام

---

۱۰۲) مزید تفصیل کے لیے دیکھیے، الدکتور رمزی زکی، الليبرالية المتوحشة، ملاحظات حول التوجهات الجديدة للرأس مالية المعاصرة، دار المستقبل العربي، القاهرة۔

۱۰۳) مريت غالي، سياسة الغد، ص ۷۵

۳)عدلیہ کے ذریعے لوگوں کے درمیان عدل وانصاف کاقیام

اس کے علاوہ عمومی تعلیم، صحت عامہ، عمومی ذمے داریاں یہ سب افراد، کمپنیوں، آزاد جماعتوں اور انجمنوں کے ذمے ہونی چاہییں۔ وہ کہتے ہیں: "میرا ہمیشہ سے یہ موقف رہا ہے کہ ان میں حکومتی مداخلت کا سبب صرف ضرورت ہے یعنی جب کوئی انھیں سرانجام دینے والا نہ ہو"۔ اور جب ان میں سے ایک نے "الاہرام" کے صفحات پر حکومت سے اپنی ذمے داریوں کی ادائی کے لیے اقدامات کا مطالبہ کیا کہ ہر فرد کو روز گار فراہم کرے، اس لیے یہ یکجہتی کی ایک شکل ہے اور روز گار کے موجودہ مواقع کو تمام افراد پر تقسیم کرے، بعض کو کام سے محروم نہ کیا جائے کہ وہ شیر کے بچے ہوئے پر گزارہ کرتے رہیں۔ حکومت پر لازم ہے کہ نئی نوکریاں پیدا کر کے بڑی تنخواہوں میں کمی کرے اور کمپنیوں کے مالکان پر مزدوروں کی تعداد میں اضافہ لازم کرے۔ "الاہرام" نے اس پر روز گار کا بحران ختم کرنے کے لیے یہ نوٹ لگادیا: "ان قواعد کی مضبوطی کا مطلب اقتصادیات کی ان بنیادوں کو پلٹ دینا ہے جو ایڈم اسمتھ نے رکھی تھیں اور جس میں اٹھارویں صدی کے کلاسیکل ماہرینِ معاشیات نے اس کا اتباع کیا ہے، جس کی بنیاد معاشی آزادی اور مسابقت پر ہے جس کی کوئی حد نہیں۔ اور آزاد معاشی نظریے نے دنیا کو بڑی ترقی اور مالی آسودگی عطا کی ہے، لیکن جہاں آزاد معاشی نظریے نے ہمیں یہ سب کچھ دیا ہے وہ ایک عظیم نعمت اور بڑا احسان ہے جس کا ہم انکار نہیں کرسکتے، لیکن وہاں اس نے ہم سے بڑی قربانیاں بھی وصول کی ہیں، جن میں سے بعض یہ مزدور ہیں جو انسانی ترقی کی راہ میں ایک ضروری قربانی تھے، جسے کمزور نے برداشت کیا اور یہی دائمی طریقہ ہے کہ کمزور قربانی دیتا ہے... لیکن ہمیں انفرادی سرگرمیوں اور ان کی قیودات سے آنکھیں بند کرنے میں مبالغہ نہیں کرنا چاہیے۔ اور ہر حکومتی مداخلت ناپسندیدہ ہے، اس لیے ضروری ہے کہ ممکن حد تک واضح نقصانات کے ازالے کا اہتمام کر کے جس معاشرے میں ہم رہتے ہیں اسے قساوت اور سنگدلی سے بچائیں، جس نے اس کے حسن کو برباد کر کے ایسا بنادیا ہے جیسے اس کا کوئی دل نہ ہو۔ جبکہ کچھ لوگوں (جن میں احمد لطفی سید سرِفہرست ہیں) نے بے روز گاری کے بحران کے حل کے لیے اعلیٰ تعلیم کو کم کرنے کا تصور پیش کیا۔ اور کچھ دوسرے لوگوں نے ان کی تائید اس طرح کی کہ اعلیٰ تعلیم کسان کو زمین میں کام کرنے سے نکالتی ہے[۱۰۴] تو طٰہٰ حسین صاحب نے اس تصور کو اس طرح مسترد کردیا، کہ بے

۱۰۴) أنور الجندي،الفكر العربي المعاصر،ص ۵۴۴-۵۴۵

روزگاری کا حل عوام کو جہالت پر مجبور کرنا نہیں بلکہ تعلیم کے دروازے چوپٹ کھولنا ہے۔اس میں جلدی کرنی ہے تاکہ عوام کی قسمت جاگ اٹھے۔[105] انھوں نے اس کے مقابلے میں تعلیم کو ساتویں سے اٹھارویں سال تک عام کرنے کا مطالبہ کیا کہ یہ تمام مصریوں کی عمومی تعلیم کے حصول کے حق کے دائرے میں آتی ہے۔ ذکی عبدالقادر صاحب نے مصر میں طبقاتی نظام اور سرمایہ داروں کے مفادات کے لیے ٹیکس لگانے پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ ٹیکسوں اور سمجھوتوں کی سیاست دولت کو ایک خاص طبقے میں مرتکز کرتی ہے، جس طرح نوکر شاہی کی سیاست کی انتہا اسی طبقے تک شان وشوکت کو محدود کرتی ہے۔ کسانوں کی غربت، بیماریوں اور جہالت جیسے مسائل کے ساتھ روشن خیالوں نے بتکلف ہمدردی کا اظہار بھی کیا اور کسانوں کی اہمیت، دولت کی کمائی اور انسانی زندگی کے لیے اسباب مہیا کرنے میں ان کے کردار سے متعلق ہمدردانہ گفتگو کی۔ لیکن یہ اہتمام سیاسی اغراض سے خالی نہیں تھا کیونکہ جب ”حزب“ اقتدار سے باہر ہوتی تو اس کی صحافت اچانک بھرپور طریقے سے غریبوں، کسانوں، مزدوروں کے مسائل اور عوام کی مشکلات کے حل کے لیے ابلاغی مہم چلاتی، تاکہ وزارتی نشستوں پر بیٹھی جماعت کو تنگ کیا جا سکے۔[106] اس کے ذاتی مفادات ان مسائل پر روشنی ڈالنے سے الگ نہ تھے۔

اس کے ساتھ کسان پر مسلسل یہ الزام رہا کہ وہ اچھی تدبیر نہیں کرتا، اپنے خرچوں کو منضبط نہیں کرتا۔ یہی ان کے نزدیک اس کی غربت اور قرضوں کی عدم ادائی کا سبب تھا۔ اسی طرح زمینوں کی ملکیت کی تحدید کے لیے اٹھنی والی ہر آواز کو دبانے پر برابر اصرار ہوتا رہا۔ روشن خیالی کے عرف میں مصر جیسے انفرادی آزادی کا احترام کرنے والے جمہوری ممالک میں ایسی سوچ کی کوئی گنجائش نہیں۔[107] روشن خیالوں نے کسانوں کی بہتری کے لیے عام معاشی اسباب کی آسانی اور ٹیکسوں کے نظام کی اصلاح کے مطالبے کی تحسین کی، جو مالداروں پر ٹیکس زیادہ کرکے غریبوں سے کم کرے اور دیہات میں امن کی فراہمی اور جرائم کا خاتمہ یقینی بنائے، کیونکہ یہ کسان کو ایسے گھر بنانے کا موقع فراہم کرے گا کہ وہ کھلی کھڑکیوں والا گھر بنا سکے، اور اس کو اپنے جانوروں کے متعلق اطمینان ہو، اور اسے

---

۱۰۵) مستقبل الثقافة في مصر، ص ۹۵

۱۰۶) زکریاالبیومي، قضایا الفلاح في البرلمان، ص ۱۱۱۔ ۱۱۲

۱۰۷) علوبة، مبادئ في السیاسة، ص ۵۲

جانوروں کے ساتھ سونا نہ پڑے۔ گاؤں بستی والوں کے لیے عمومی صحت اور لازمی تعلیم اور جہالت کے خاتمے اور مصری صنعت کو ترقی دینے کا اہتمام کیا جائے۔ یہ دیہات کی اصلاح اور کسانوں کے مسائل اور مشکلات کا اندازہ لگانے کا وہ پروگرام ہے، جس کے لیے سیاسی اور فکری اشرافیہ نے ان سے دور منصوبے تشکیل دینے کی مجلس برپا کی تھی۔ ڈاکٹر ہیکل "حدیث الیوم" میں دیہاتی کسانوں کے درمیان سوشلزم کے پروان چڑھنے کے انجام سے خبر دار کرتے ہیں، کہ اس قوم کی اکثریت باوقار اور صنعتی علاقوں کے سوا سوشلسٹ افکار سے دور ہے۔ اگر کوئی ماحول فطری طور پر سوشلزم کے لیے سب سے زیادہ ناساز گار ہے، تو وہ مصر ہے۔ ہماری اقتصادی زندگی آج تک زراعت کی بنیاد پر کھڑی ہے، یہ ضرر رساں بنیادیں قبول نہیں کر سکتی... ہمارا مزدور طبقہ یورپی مزدوروں کی طرح معاشرتی ہوس میں مبتلا نہیں ہے۔ اس کا ایمان ہے کہ اللہ جسے چاہتا ہے، بے حساب رزق دیتا ہے۔ ان سوشلسٹوں میں آپ کو زیادہ تر وہ لوگ ملیں گے جو دین اور حکومت کے باغی ہیں اور وہ ان مطمئن اور امانت دار طبقات کو ورغلا کر اپنے لیے استعمال کرنا چاہتے ہیں۔ جب کہ ہمارے دیہات ان خوارج کے خلاف حکومت کے ساتھ تعاون کے لیے مکمل طور پر تیار ہیں، جو حق اور شریعت پر مبنی نظام کو گرانا چاہتے ہیں۔ ڈاکٹر ہیکل کا اٹھایا ہوا یہ نقطہ سوشلزم کو مسترد کرنے والی اس روشن خیال فکر کی تائید ہے، جو کسانوں کے مسائل سے غفلت برتتی ہے اور تمام تر سیکیولر ہونے کے باوجود رزقِ مقدر سے متعلق دینی مفاہیم کا سہارا لیتی ہے، تاکہ دیندار کسانوں کو باغی اشتراکیت پسندوں کے خلاف ابھارا جاسکے اور اس مقدر انقلاب کے خلاف کسی بھی شکایت کی آگ ٹھنڈی کی جاسکے جو نوشتۂ دیوار ہے۔

اخلاق اور معاشرتی آفتیں

روشن خیالوں کے مطابق معاشرہ انفرادی اور نجی حقوق کی حمایت کا مکلف ہے، اس لیے ان حقوق کی مخالفت مناسب نہیں۔ وہ ہر اس چیز کو مسترد کرتے ہیں جو شخصی آزادی میں مخل ہو یا فرد پر کوئی بھی خارجی روک لگاتا ہو۔ ان کے خیال میں فرد کو مکمل آزاد چھوڑنا چاہیے کہ جو چاہے کرے اور سماج پر اس کا یہ حق ہے کہ وہ آزادی کے ساتھ جیے اور محض اپنی مرضی اور ارادے سے منتخب کردہ مقاصد و اہداف کے حصول کے لیے کوشش کرے۔ اس میں فطری طور پر فرد کو ہر اس کام سے روکا جائے گا جو دوسروں کے لیے نقصان کا باعث بنتا

ہو یا دوسروں کی آزادی میں غیر قانونی مداخلت کرتا ہو۔[108] اسی طرح روشن خیالی نے شخصی آزادی اور عمومی سماجی آزادی کی حمایت اپنے ذمے لے لی اور یہ بتایا کہ کسی عمل اور طرزِ زندگی میں فیصلے کا معیار سیکیولرازم ہوگا جس کا دین سے کوئی تعلق نہ ہو۔ مصری روشن خیالوں نے مغربی نمونے کی تقلید کو معیار یا ہدف قرار دیا اور بہتر ترقی کا ذریعہ گردانا، اس لیے وہ مصری حالات کو مغربی نظروں سے دیکھتے ہیں اور اخلاقی مسائل کا حل یورپی معیارات کے مطابق پیش کرتے ہیں۔ یہاں سے بعض روشن خیالوں نے اخلاق اور تعلیم و تربیت کی سیکیولرائزیشن کی دعوت دی۔ ڈاکٹر طہ حسین کے مطابق تعلیم و تربیت کے ذرائع کو جدید رجحانات کے تابع کیا جائے اور بچوں کو قدیم طرز پر ڈالنے اور پرانے انداز پر بنانے سے بچایا جائے۔[109] اور تعلیم و تربیت کی سرگرمی کا اہم مقصد یہ ہونا چاہیے کہ سیکیولرازم کو اہم ثابت کیا جائے اور ایسی صورتحال پیدا کی جائے جس کے سائے میں ایک جمہوری حکومت نشونما پا سکے اور ازہری ثقافت کا جدید ثقافت کے فائدے کے لیے محاصرہ کیا جائے۔ اسی ضمن میں اخلاق کو سیکیولر اور مغرب زدہ بنانے کی ایسی خوش نما آوازیں بلند ہوتی ہیں جو صرف تقویٰ، سچائی، امانت اور عفت و پاکبازی جیسے روحانی تصورات پر بس نہیں کرتیں بلکہ دقت نظری، مسلسل جدوجہد، صبر، برداشت، آگے بڑھنے کی لگن، شجاعت، کچھ نیا کرنے کا جذبہ، تعاون، دوسروں کی خدمت، دوسروں کے جذبات و احساسات کی رعایت، ہر خوبصورت چیز کو پسند کرنا، ذوقِ سلیم، خود اعتمادی اور لچک جیسی بلند اور عمدہ صفات کا پرچار کرتی ہیں۔ مغربی اخلاقیات سے مزین کرنے کے ضمن میں السیاسۃ نے حیا کا ارتقائی تصور بھی پیش کیا (کہ حیا کوئی مستقل چیز نہیں بلکہ اس میں زمانے اور حالات کے حساب سے تبدیلی آسکتی ہے اور جو چیز کسی وقت میں حیا کہلائے ممکن ہے دوسرے دور میں بے حیائی بن جائے)۔ اس نے ایک فرانسیسی مضمون ''حیا کا ارتقا اور فیشن سے اس کا تعلق'' کا ترجمہ کیا، جس کا خلاصہ یہ تھا کہ حیا کا مطلب زمانے کی تبدیلی سے بدل جاتا ہے اور فیشن کا حیا و شرم سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ شخصی اخلاق نہیں بلکہ معاشرے کی اخلاقیات کا مسئلہ ہے، اس لیے یہ بڑی بدقسمتی کی بات ہوگی کہ کچھ لوگ فیشن کے کپڑوں میں نکلنے کو معاشرے میں اخلاقیات کے لیے خطرہ قرار دیں... ہم توقع

۱۰۸) رجاء بهلول، المرأة وأسس الديمقراطية، ص ۳۳۔ ۳۴

۱۰۹) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ص ۵۴، ۶۳

کر سکتے ہیں کہ زیادہ وقت نہیں گزرے گا کہ حیا کا مطلب بالکل الٹ جائے گا، یعنی برہنگی نہیں بلکہ لباس شعور کو برا لگے گا؟[۱۱۰] شخصی ارتقا اور نسلِ نو کے یہاں مکالمے کے ذریعے رجحان سازی کے ضمن میں ڈاکٹر امیر بقطر نوجوانوں کے سوالوں کے جواب میں مکالمے کے مختلف انداز اور طریقے سکھاتے ہیں، جو اہتمام کے ساتھ منتخب کیے گئے ہیں، جو اس منطقی نتیجے تک پہنچاتے ہیں جو مغربی روشن خیالی کے طور طریقے اور طرزِ زندگی کو مضبوط کر کے اسے قوت فراہم کرتے ہیں۔ اور روشن خیال معاشرے کے مسائل کو زیرِ بحث لاتے وقت ان کا حل اپنے نظریے کے مطابق ہی پیش کرتے ہیں اور مغربی معیارات کو اشیا پر حکم لگانے کے لیے حکم (فیصلہ کرنے والے) بناتے ہیں۔ جب اصلاح پسندوں نے رجسٹرڈ قحبہ خانوں کے خاتمے کا مطالبہ کیا تو روشن خیال اس مطالبے کو مسترد کرتے تھے۔ ڈاکٹر محمد حسین ہیکل نے اس کو صحتِ عامہ کے لیے مضر قرار دے کر کسی بھی قانون کے ذریعے سے قحبہ گری کے خاتمے کو ناممکن قرار دیا اور کہا اگر یہ ممکن ہوتا تو اسلامی شریعت اس کا خاتمہ کر لیتی۔ اور شیخ محمود ابوالعیون صاحب کی جانب سے قحبہ گری کے خاتمے کی دعوت کو ہر طرح سے مشکوک اور مجروح کرنے کی کوشش کی گئی۔ یہ سب کچھ وہ ”عدلی یکن حکومت“ کے دفاع میں کر رہے تھے۔ اور اس طرح معمول کے مطابق سیاسی عنصر کسی بھی مسئلے کے حل کرتے وقت مفکر پر اثر انداز ہو جاتا تھا۔ لیکن کچھ عرصے بعد ”السیاسۃ“ اس موقف سے دستبردار ہوا، اور ایک اداریے میں جس کو عموماً ڈاکٹر ہیکل لکھتے تھے، انھوں نے قاہرہ کے ایک قحبہ خانے اور اس کے اندر وقوع پزیر جرائم کے بارے میں شکایت کی اور اس کی بندش یا کم از کم منتقلی کا مطالبہ کیا، کہ یہ مصر کے تشخص کو خراب کر رہا ہے اور جرائم میں اضافے کا سبب بن رہا ہے اور ارد گرد کے ماحول میں جرائم اور بے حیائی پھیلا رہا ہے۔ دیکھا جائے تو اس موقف میں بھی فیصلہ کن استدلال سیکیولر ہے جو شخصی آزادی کا احترام کرتا ہے، اگرچہ وہ جسم فروشی ہی کیوں نہ ہو، بس دوسروں کی آزادی میں خلل انداز نہیں ہونا چاہیے۔ ان کے پاس معاشرتی مسائل کے حل کے لیے کوئی متفقہ طریقہ کار اور واضح معیار نہیں ہے، بلکہ ان کی آرا میں ایک طرح کا تناقض پایا جاتا ہے۔ جب احمد زیور صاحب کی وزارت نے حلوان میں جوئے کے اڈوں کی اجازت دے دی، تو السیاسۃ نے اپنے اداریے میں اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھا: ”آپ کو کیا ہو گیا ہے جب مصر کے دستور میں اس کے مذہب ”اسلام“ ہونے کی تصریح موجود ہے اور قرآن کریم

۱۱۰) السیاسۃ، ۸ اکتوبر ۱۹۲۶ء

میں جوے کو گندگی اور شیطان کا عمل قرار دیا گیا ہے۔ تو کیا اسلامی حکومت مسلم مملکت میں رجس اور عمل شیطان کو برقرار رکھے گی؟" لیکن "السیاسۃ" جس آیت سے استدلال کرتا ہے وہ جوئے اور شراب کو ایک ساتھ حرام کرتی ہے، اور یہ شراب نوشی کی دعوت سے نہیں ہچکچاتا، بلکہ اس کا کوئی شمارہ شراب کی طرف دعوت سے خالی نہیں ہوتا۔ روشن خیال صحافت نے اکثر اوقات نوجوانوں کو عادات، طرز عمل اور فیشن میں مغرب کے رنگ میں رنگنے کا خوب اہتمام کیا۔ اس نے تصاویر، کہانیوں اور اداریوں کے ذریعے جذبات بھڑکانے کی پوری کوشش کی اور مغربی طرز حیات کو ایسے نمونے کے طور پر پیش کیا جس کی پیروی لازم ہے اور تمام تر آزادی، جدت اور کامیابی اسی میں ہے۔ خلاصہ یہ کہ روشن خیال تحریک نے اخلاقی مسائل پر اس کے شایانِ شان توجہ نہیں دی۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ وہ اخلاقی لاابالی پن کا شکار تھی۔ ان کے خیال میں یہ ایک نجی معاملہ ہے جس کی ذمے داری شخصی آزادی پر ہے۔ یہ لاپروائی یہاں تک بڑھ گئی کہ روشن خیال فکر سے عمومی مصلحت کا تصور اوجھل ہو گیا، جو اس نے لبرل اقدار کے تحفظ کے لیے اختیار کیا تھا جن میں سرفہرست انفرادی آزادی تھی۔

*****

لینن خدا کے حضور میں

اے انفس و آفاق میں پیدا تری آیات
حق یہ ہے کہ ہے زندہ و پائندہ تری ذات
میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے
ہر دم متغیّر تھے خرَد کے نظریّات
محرم نہیں فطرت کے سُرودِ ازلی سے
بینائے کواکب ہو کہ دانائے نباتات
آج آنکھ نے دیکھا تو وہ عالَم ہوا ثابت
میں جس کو سمجھتا تھا کلیسا کے خرافات
ہم بندِ شب و روز میں جکڑے ہوئے بندے
تو خالقِ اعصار و نگارندۂ آنات
اک بات اگر مجھ کو اجازت ہو تو پوچھوں
حل کر نہ سکے جس کو حکیموں کے مقالات
جب تک میں جیا خیمۂ افلاک کے نیچے
کانٹے کی طرح دل میں کھٹکتی رہی یہ بات
گفتار کے اسلوب پہ قابو نہیں رہتا
جب روح کے اندر متلاطم ہوں خیالات
وہ کون سا آدم ہے کہ تو جس کا ہے معبود
وہ آدمِ خاکی کہ جو ہے زیرِ سماوات
مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی
مغرب کے خداوند درخشندہ فلزّات
یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات

رعنائیٔ تعمیر میں، رونق میں، صفا میں
گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگ مفاجات
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات
بے کاری و عریانی و مے خواری و اِفلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کی فتوحات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات
آثار تو کچھ کچھ نظر آتے ہیں کہ آخر
تدبیر کو تقدیر کے شاطر نے کیا مات
مے خانے کی بنیاد میں آیا ہے تزلزل
بیٹھے ہیں اسی فکر میں پیرانِ خرابات
چہروں پہ جو سرخی نظر آتی ہے سرِ شام
یا غازہ ہے یا ساغر و مینا کی کرامات
تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دنیا ہے تری، منتظرِ روزِ مکافات

علامہ اقبالؒ

*****