

بر صغیر میں

اسلامی جدید

ڈاکٹر جمیل جالبی

پروفیسر عزیز احمد

نہایت



بر صغیر میں

اسلامی جدیدیت

پروفیسر عزیز احمد



ترجمہ

ڈاکٹر جمیل جالبی



ادبہ ثقافت اسلامیہ

۲- کتبہ روتھ، لاہور

136008

جملہ حقوق محفوظ

دوم

جون 1997ء

500

ڈاکٹر رشید احمد جالندھری

ناظم ادارہ ثقافت اسلامیہ

200/- روپے

طیب اقبال پرنٹرز، لاہور

طبع

سنہ اشاعت

تعداد

اشتر

ت

طبع

یہ کتاب اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد کے تعاون سے شائع کی گئی۔

انتساب

پروفیسر عزیز احمد نے انگریزی زبان میں لکھی ہوئی یہ کتاب

پروفیسر گسٹاف اے فان گرونڈیہام

(Prof. Gustave E. von Grunebaum)

کے نام معنون کی ہے
میں اس اردو ترجمے کو جہیلہ ہاشمی کی بیٹی

عاشمی کے نام

معنون کرتا ہوں

فہرست

- ۹ اس کتاب کے بارے میں ڈاکٹر جمیل جالبی
- ۱۳ تمہید پروفیسر عزیز احمد
- ۱۹ پہلا باب : مقدمہ
- ابتدائی روابط و اثرات
مغربی تمدن کے ابتدائی ارتسامات ابو طالب خاں
برطانوی نظام عدالت کے گہرے اثرات
مذہبی فرقوں کا ردِ عمل اور ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی
حواشی
- ۵۹ دوسرا باب : سید احمد خاں اور علی گڑھ تحریک
- اطاعت شعاری اور سیاسی علیحدگی پسندی
- مغربیت
تعلیم اور ثقافت
تاریخ نویسی کی منہاجیات
مذہبی تفکر
تقابل مذہب
حواشی

۹۵

تیسرا باب: نظری جدیدیت کا انضمام

انتہا پسندی: چراغ علی
خلاف روایت جدیدیت: محسن الملک
ممتاز علی اور نسائی تحریک
حواشی

۱۲۱

چوتھا باب: اسلامی تاریخ کے زاویے

داخلی سمت: شبلی نعمانی
مغرب کی جانب رخ: امیر علی
حالی اور تاریخی نظم
حواشی

۱۵۰

پانچواں باب: روایاتی احیاء مذہب

عظیم مکاتب
نو روایت پسندی: اہل حدیث
حواشی

۱۸۱

چھٹا باب: خلافت اور بین اسلامیت

پہلا دور (۱۸۶۰-۱۹۱۰)
دوسرا دور (۱۹۱۱-۱۹۲۳)
حواشی

۲۰۵

ساتواں باب: اقبال، مفکرانہ نوجہدیت

اقدار کا انتخاب
مذہبی تفکر
حواشی

۲۲۷ آٹھواں باب: تخیلیقِ پاکستان

اقبال کا نظریہ پاکستان
محمد علی جناح اور دو قومی نظریہ
تحریکِ پاکستان کے ممتاز رجحانات
حواشی

۲۵۳ نواں باب: ابوالکلام آزاد: تفسیری انتخابیت

حواشی

۲۶۷ دسواں باب: مخلوط قومیت

حواشی

۲۸۱ گیارہواں باب: اسلامی سوشلزم کے تین نظریے

حواشی

۲۹۹ بارہواں باب: ابوالاعلیٰ مودودی: راسخ العقیدہ اساسیت

حواشی

۳۲۱ تیرہواں باب: پرویز تفسیری نو جدیدیت اور دوسرے آزاد رجحانات

حواشی

۳۲۹ چودھواں باب: پاکستان میں جدیدیت اور

راسخ الاعتقادی کی گو مگو کیفیت
حواشی

۳۶۱ پندرہواں باب: ہندوستان میں اسلام کے رجحانات (۱۹۴۷-۱۹۶۴ء)

حواشی

۳۷۱

سولهواں باب : اختتامیہ نتیجہ

۳۹۱

حواشی
منتخب کتابیات

اشاریہ



اس کتاب کے بارے میں

یہ آج سے کم و بیش رُبِ صدی پہلے کی بات ہے کہ ۱۹۶۲ء اور ۱۹۶۴ء کے درمیان، میں نے ایک کتاب ”پاکستانی کلچر“ کے نام سے لکھی جس کا ذیلی عنوان ”قومی کلچر کی تشکیل کا مسئلہ“ تھا۔ یہ وہ مسئلہ تھا جس کا تعلق اُس خواب سے تھا جو میں نے نوجوانی میں دیکھا تھا اور جس کی تعبیر کی تلاش میں آج تک، جب کہ دونوں وقت مل رہے ہیں، سرگرداں ہوں۔ ”پاکستانی کلچر“ کے دو ابواب میں مذہب اور کلچر کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے میں نے برصغیر میں گزشتہ سو سال کی دینی و مذہبی تحریکات کا مطالعہ اپنے نقطہ نظر کی وضاحت کے لیے، بطور مثال پیش کیا تھا۔ اس تعلق سے جتنی بات مجھے کہنا تھی وہ میں نے کہ ضروری تھی لیکن میں چاہتا تھا کہ گزشتہ سو سال کی دینی و مذہبی تحریکات کا مطالعہ زیادہ گہرائی اور تفصیل کے ساتھ کیا جائے تاکہ اس موضوع کے سارے چھوٹے بڑے پہلو سامنے آجائیں۔ یہ خواہش ابھی ذہن میں تازہ تھی کہ ۱۹۶۷ء میں ایک کتاب، انگریزی زبان میں ”برصغیر میں اسلامی حدیث“؛ ۱۸۵۷ تا ۱۹۶۴ء کے نام سے شائع ہوئی جس کے مصنف میرے محترم دوست

پروفیسر عزیز احمد تھے جو اردو دنیا میں ایک بڑے ادیب، مترجم، نقاد اور ناول و افسانہ نگار کی حیثیت سے شہرت رکھتے تھے اور جن کی ایک اور انگریزی کتاب "برصغیر میں اسلامی کلچر" کے نام سے ۱۹۶۳ء میں شائع ہو کر ساری دنیا کے علمی حلقوں میں شہرت کا باعث ہوئی تھی۔ کتاب پڑھی تو بعض حصوں سے اختلاف کے باوجود، بحیثیت مجموعی بہت پسند آئی۔ کم و بیش یہ اسی نوعیت کا کام تھا جو میں اپنے طور پر اور اپنے انداز سے کرنا چاہتا تھا لیکن میرے کام میں اور اس کتاب میں ایک فرق یہ تھا کہ پروفیسر عزیز احمد نے یہ کتاب انگریزی زبان میں مغربی قارئین کے لیے لکھی تھی، جیسا کہ اس کتاب کے پہلے جملے سے ظاہر ہے اور میں اگر کتاب لکھتا تو برصغیر کے قارئین کے لیے لکھتا اور اردو زبان میں لکھتا۔ عزیز احمد صاحب جب بھی پاکستان آتے اور ملاقات ہوتی تو اپنی ان دونوں کتابوں کی تعریف سن کر کہتے کہ جالبی صاحب! اگر یہ ایسی کتابیں ہیں، جیسا کہ آپ کہتے ہیں، تو ان کا ترجمہ اردو زبان میں بھی ہو جانا چاہیے۔ میں نے کئی لوگوں کو ان کتابوں کی طرف متوجہ کیا لیکن ترجمہ کرنے کے لیے کوئی تیار نہ ہوا۔ اس عرصے میں پروفیسر عزیز احمد صاحبی وفات (۱۶ دسمبر ۱۹۷۸ء) پا گئے۔ ۱۹۸۰ء کے لگ بھگ جب میں "تاریخ ادب اردو" کی جلد دوم سے فارغ ہوا اور تھکن دور کرنے کے لیے کستا رہا تھا تو خیال آیا کہ اب مجھے خود ہی ان دونوں کتابوں کا ترجمہ کر دینا چاہیے۔ تقریباً ڈھائی سال کے عرصے میں، دوسرے اور کاموں کے ساتھ ساتھ، ان کتابوں کے تراجم کا پہلا مسودہ تیار ہو گیا۔ اس کے بعد مجھے دوسری مصروفیات نے ایسا گھیرا کہ میں ان تراجم پر نظر ثانی کر کے دوسرا اور تیسرا مسودہ تیار نہ کر سکا۔ نومبر ۱۹۸۷ء میں جب اسلام آباد آیا تو میں نے طے کیا کہ تاریخ ادب اردو کی جلد سوم و چہارم پر کام شروع کرنے سے پہلے ان تراجم پر نظر ثانی کر کے انہیں درست و تیار کر دیا جائے تاکہ یہ شائع ہو سکیں اور فکر و خیال کے منجمد دریا کی برف کی موٹی تہ کو گپھلانے میں معاون ثابت ہو سکیں۔ ہمیں ذہنی و فکری سطح پر، اپنے زندہ مسائل کے حوالے سے، ایسی ہی کتابوں اور ایسے ہی مطالعوں کی ضرورت ہے تاکہ ہم زندگی اور معاشرے کو آگے بڑھانے والی

”سوچ“ کی طرف مائل ہو سکیں اور فکر نو کا سورج، بادلوں کی اوٹ سے، طلوع ہو سکے۔
 آپ اس کتاب سے اتفاق کریں یا اختلاف، یہ آپ کو سوچنے اور اپنی موجودہ صورت حال
 کا جائزہ لینے کی طرف مائل ضرور کرتی ہے۔ آپ کو اس میں ایک معروضی و مثبت نقطہ نظر
 ملے گا۔ اس کی ہر سطر متند حوالوں سے آراستہ ہے۔ میں نے یہ ترجمہ صرف ترجمہ کے
 لیے نہیں کیا بلکہ اپنے معاشرے میں فکر نو کی رفتار کو تیز تر کرنے کے لیے کیا ہے۔
 وہ لوگ جنہوں نے انگریزی کتاب پڑھی ہے گواہی دیں گے کہ اس کا ترجمہ کتنا مشکل کام
 تھا میں نے ترجمہ متن کے عین مطابق کیا ہے اور انگریزی کے پیچیدہ جملوں اور عزیز احمد کے
 تہ دار اسلوب کو بھی اردو زبان کے مزاج سے قریب رکھنے کی کوشش کی ہے۔ جملے کی
 ساخت اور نحوی ترکیب کے تعلق سے یہ ویسی ہی کوشش ہے جیسی آپ کو ”اسلوب سے
 ایلٹ تک“ اور ”ایلٹ کے مضامین“ یا محمد حسن عسکری کے مترجمہ ناول ”ما دام بوارمی میں نظر
 آتی ہے۔ اس اسلوب سے ہمارے نئے مصنفین بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔ یہ وہ اسلوب
 ہے جو مستقبل کا نیا اردو اسلوب ہے۔ ترجمہ جیسا کہ آپ جانتے ہیں، اصل لکھنے سے
 زیادہ مشکل کام ہے لیکن اس ترجمے پر ایک خاصا لمبا عرصہ صرف کر کے میں اس لیے خوش و
 مطمئن ہوں کہ میرا یہ وقت ضائع نہیں ہوا بلکہ اس سے مجھے فکر و تحریر کی سطح پر بہت کچھ
 حاصل ہوا ہے۔ مجھے یقین ہے کہ اردو قارئین بھی اس کے موضوع و اسلوب دونوں
 سے مستفیض ہوں گے اور فکر صحیح کی تلاش میں اختلاف رائے کو اہمیت دیں گے۔

ڈاکٹر جمیل جالبی

اسلام آباد

۲۳ جون ۱۹۸۸ء

تہذیب

زیر نظر تالیف کا اولین مقصد یہ ہے کہ ۱۸۵۷ء سے آج تک، اسلامی ہند اور پاکستان کی مذہبی و سیاسی فکر سے متعلق جو امتیازی واقعات پیش آئے ہیں، ان سے مغربی طالب علم کو روشناس کیا جائے۔ مقصد جامع اور مفصل مطالعہ نہیں ہے، اسی لیے بیش تر مفکرین اور ان کی تصانیف پر فرداً فرداً روشنی ڈالی گئی ہے۔ اہم ترین ابواب میں جدیدیت پسندی اور راسخ الاعتقادی کے مابین طویل کشمکش کی تفصیلات پیش کی گئی ہیں، جو آج تک یکساں شدت کے ساتھ جاری ہیں۔ مسئلہ یہ درپیش ہے کہ آیا اسلامی قانون، جو سیاسی اداروں کی تشکیل بھی کرتا ہے، تمام بیرونی محرکات کو رد کرتا چلا جائے اور خود کو روایتی راسخ الاعتقادی کے صرف چار منابع — یعنی قرآن، حدیث (رسول سے منسوب اقوال)، اجماع (علمائے دین کا متفقہ علیہ فیصلہ)، اور قیاس (نظائر کے ذریعے قانونی استدلال) سے اپنے آپ کو برابر و البتہ رکھے یا پھر عند خواہانہ تاویل یا کسی اور طریقے سے پہلے دو منابع کی از سر نو تفسیر کرے اور آخری دو منابع کی ہیئت اس طرح تبدیل کر دے کہ وہ جدید قانونی اور بعد میں سیاسی نظریات کا وسیلہ اظہار

بن جائیں۔

روایت پرستی کو سب سے زیادہ پُر زور چیلنج کا سامنا ۱۸۵۷ء - ۱۸۵۸ء کے تناہ کن نتائج کے دورِ مابعد میں کرنا پڑا۔ اس کی تلخیص سید احمد خاں (۱۸۱۷ - ۱۸۹۸ء) کی فکر، تجزیہ، غدرخواہیوں، اُن کی تحریک اور اُن کے رفقاء کے کارچراغِ علی اور مہدی علی خاں محسن الملک کے جدید رجحانات کے متغیرات کی مختلف تاکیدات میں موجود ہے۔ قانونی اور سیاسی اصلاح کے مسئلہ نے شبلی نعمانی (۱۸۵۷ء - ۱۹۱۲ء) اور امیر علی (۱۸۲۹ء - ۱۹۲۸ء) کی تحریروں میں تاریخِ اسلام کی متنوع توضیحات نو کا روپ اختیار کیا اور ہم عصر دنیا کے اسلام سے جذباتی وابستگی، تحریکِ خلافت میں منعکس ہوئی۔ جدیدیت پسندوں کے اعتراضات کے جواب میں روایت پرستوں نے راسخ الاعتقادِ عظیم دینی مکاتب اور اہل حدیث کی نورِ روایت پرستانہ تحریک کی پناہ گاہوں میں اپنے آپ کو محصور کر لیا۔

بیسویں صدی کی جدیدیت پسند کلیدی ہستی، شاعر اور مفکر محمد اقبال (۱۸۷۵ء - ۱۹۳۸ء) تھے، جس طرح کہ انیسویں صدی کی جدیدیت پسند نمایاں ہستی سید احمد خاں تھے۔ اقبال کے کثیر الجہت مابعد الطبیعیاتی اندازِ فکر سے، موجودہ زمانے کی اقدار کے مطابق، اسلام کی تعریف نو ایک درمیانی راہ کی صورت میں ابھرتی ہے۔ اسلامی ہند کی تاریخ میں ان کی سیاسی فکر اس سے بھی بہت زیادہ اہمیت کی حامل تھی جس نے اجماع کے تصور اور پارلیمانی جمہوریت کے درمیان ایک مساوات قائم کی اور مسلم قوم پرستی کا ایک نیا نظریہ قائم کیا جس سے تحریکِ پاکستان کے نظریے کا آغاز ہوا۔ محمد علی جناح کے دو قومی نظریے کی عملی سیاست میں اس نقطہ نگاہ نے زیادہ واضح اور حقیقی شکل اختیار کر لی جس نے برِ عظیم کے ہندوؤں اور مسلمانوں کو دو الگ الگ قومیں قرار دیا۔

ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸ - ۱۹۵۸ء) کی شخصیت جزوی طور پر اقبال کی شخصیت کا تتمہ تھی اور جزوی طور پر متضاد بھی۔ آزاد کی جمع الاعتقادیت نے انہیں کسی حد تک مذہبی تکثیریت کی جانب موڑ دیا جس سے ان کو بعد میں دو قومی نظریے کے خلاف متحدہ

قومیت کے نظریے کو پروان چڑھانے میں آسانی ہوئی۔ اسلامی سوشلزم پہلی مرتبہ اقبال کے کلام میں سامنے آیا جس نے عبید اللہ سندھی وغیرہ کی اسلامی فکرِ جدید کی صورت میں ظاہر ہو کر بے مرکز نشوونما پایا۔ اس کتاب میں اس نظریہ کے تین مہلتوں کے افکار و خیالات پیش کیے گئے ہیں۔

پاکستان میں راسخ الاعتقاد اور جدیدیت پسند فکر کی الگ الگ جمعیت سازی مولانا مودودی (۱۹۰۳ء - ۱۹۷۹ء) اور غلام احمد پرویز (۱۹۰۳ء - ۱۹۸۵ء) کی بنیادی تصانیف میں پائی جاتی ہے۔ دونوں نے اپنے دلائل کی بنیاد مفسرانہ اصول پرستی کے مواد پر رکھی ہے اور اس کی تشریح میں بے لچک خارجیت اور قیاسی اسراف کی متناقض سمتوں میں نکل گئے ہیں۔ میراث نیر پاکستان میں ان باہمی مخالف روشوں کی آویزش، دستور سازی، قانون سازی اور اصطلاحات کے عمل میں منعکس ہوتی ہے جہاں رجحان یہ تھا اور اب بھی ہے کہ ایک طرف ریاست کے اسلامی نمونے کا حل اور دوسری طرف اس کی نشوونما اور جدید دنیا کے احتیاجات اور چیلنج سے ہم آہنگی کے درمیان ایک بیچ کا راستہ حاصل ہو جائے۔

جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے، ۱۹۴۷ء سے ایک ایسے معاشرے میں جہاں غالب اکثریت غیر مسلموں کی ہے، وطن سے بے وطن، اسلام کی سیاسی اور مذہبی تطبیق کے مختلف النوع نمونوں کا مطالعہ کیا گیا ہے اور ایک ایسی مملکت میں کیا گیا ہے جہاں بعض اقدامات و قوانین مذہبی ثقافتی شناخت کے لیے نہ صرف آج بلکہ آئندہ بھی چیلنج کا درجہ رکھ سکتے ہیں۔

میں نے بجائے اپنے فیصلے صادر کرنے کے حتی الامکان یہ کوشش کی ہے کہ مذہبی اور سیاسی مفکرین کے نقطہ ہائے نگاہ کی تلخیص بحد ممکنہ، صحت کے ساتھ، پیش کر دوں اور اپنے محاکمے اور فیصلے کم سے کم اور انتہائی محدود کر دوں۔ میرا مطمح نظر یہ ہے کہ مغربی اسلام پرست یا بین الاقوامی امور کے طالب علم کے ہاتھوں میں مذہبی و سیاسی فکر کا ترجمان ایک ایسا کتابچہ انگریزی زبان میں آجائے جو بنیادی ماخذوں پر مبنی ہو اور استنباط نتائج اور اپنے خاص مطالعہ کے دائرہ میں پیداشدہ

مسائل سے تطبیق اس کی مرضی پر چھوڑ دوں۔ اس مقصد کی تکمیل کسی حد تک میرے
 زیر تالیف انتخاب — ”ہندوستان اور پاکستان میں مسلم خود بیانی کے مطالعے“ سے پوری
 ہو جائے گی جو میں پروفیسر گسٹاف ای فون گریینیام کے ساتھ مل کر کو لمبیا یونیورسٹی
 پریس کے لیے مرتب کر رہا ہوں۔

ممکن ہے اس کتاب میں احمدیہ تحریک کی غیر شمولیت ناظر کتاب کو کھٹکے لیکن
 اسے شامل کتاب نہ کرنے کے وجوہ یہ ہیں کہ اس تحریک سے متعلق مغرب میں کافی زیادہ
 ادب دستیاب ہے اور اس کی دینی مسیحیت غیر مقلدانہ ہے اور جہاں تک اس کے
 سیاسی فکر اور جدت پسندانہ انداز کا تعلق ہے وہ دوسرے مکاتیب فکر اور جماعتوں کی
 تصنیفات سے واضح طور پر متمیز نہیں ہے؛ تاہم ۱۹۵۳ء کے فادات پنجاب کے ذیل
 میں احمدیہ جماعت کی حیثیت زیر بحث ضرور آگئی ہے۔

قرآن مجید سے جو اقتباسات لیے گئے ہیں ان میں اکثر و بیشتر پروفیسر اے جے
 آر بری کی واضح وصاف تشریح قرآن (The Koran Interpreted) سے ماخوذ ہیں۔

عزیز احمد

مسائل سے تطبیق اس کی مرضی پر چھوڑ دوں۔ اس مقصد کی تکمیل کسی حد تک میرے زیر تالیف انتخاب — ”ہندوستان اور پاکستان میں مسلم خود بیانی کے مطالعے“ سے پوری ہو جائے گی جو میں پروفیسر گسٹاف ای فون گرینیبام کے ساتھ مل کر کولمبیا یونیورسٹی پریس کے لیے مرتب کر رہا ہوں۔

ممکن ہے اس کتاب میں احمدیہ تحریک کی غیر شمولیت ناظر کتاب کو کھٹکے لیکن اسے شامل کتاب نہ کرنے کے وجوہ یہ ہیں کہ اس تحریک سے متعلق مغرب میں کافی زیادہ ادب دستیاب ہے اور اس کی دینی مسیحیت غیر مقلدانہ ہے اور جہاں تک اس کے سیاسی فکر اور جدت پسندانہ انداز کا تعلق ہے وہ دوسرے مکاتیب فکر اور جماعتوں کی تصنیفات سے واضح طور پر متمیز نہیں ہے؛ تاہم ۱۹۵۳ء کے فسادات پنجاب کے ذیل میں احمدیہ جماعت کی حیثیت زیر بحث ضرور آگئی ہے۔

قرآن مجید سے جو اقتباسات لیے گئے ہیں ان میں اکثر و بیشتر پروفیسر اے جے آر بری کی واضح وصاف تشریح قرآن (The Koran Interpreted) سے ماخوذ ہیں۔

عزیز احمد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط

پہلا باب

مقدمہ

ابتدائی روابط و اثرات

۱۳۹۷ء میں واسکو ڈی گاما نے راس اُتید کے گرد جہاز رانی کر کے ہندوستان تک پہنچنے کے لیے بحری راستہ دریافت کیا، اس طرح ہندوستانی مسلمان یورپ والوں سے روشناس ہوئے۔ اولین پرتگالی جہاز، جنہوں نے ہندوستان کے ساحل کے قریب نقل و حرکت شروع کی، عربوں کی اس بحری تجارت کے لیے خطرہ کا نشان سمجھے گئے جو وہ زیادہ تر ہندوستان، ساحل عرب، مشرقی افریقہ اور مصر کے ساتھ کرتے چلے آ رہے تھے۔ گجرات کے بادشاہوں کی بحری جنگیں، جو انہوں نے پہلے مملوکوں کی مدد سے اور بعد ازاں عثمانیوں کی معیت میں لڑیں، پرتگالیوں کو ان کے ہندوستانی ساحلی مقبوضات سے نہ تو بے دخل کرنے میں کامیاب ہوئیں اور نہ بحر ہند میں ان کے اقتدار کو ہلا سکیں۔ شاہنشاہ اکبر نے سواہویں صدی میں گجرات کو سلطنتِ مغلیہ کا ایک صوبہ بنانے کے بعد ایک سیاسی اور تجارتی طریقہ کار وضع کیا۔ جزیرہ نمائی حیثیت اور تیرا عظمتی طور پر

متحد و مضبوط ہندوستان کسی بڑی بحری یا ساحلی روایت کا حامل نہیں تھا، جو طاقت ور مثل شاہنشاہ کو کوئی متبادل مہیا کر سکتی۔ وہ وقتاً فوقتاً عثمانیوں کے خلاف فلپ دوم سے اتحاد قائم کرنے کے لیے خالی نوبلی اشارے کرتا رہا اور اس نے ہسپانیہ کو ایک سفارت بھیجنے کے عمل سے گزرنے کی تیاری بھی کی لیکن یہ تجویز بھی عملی جامہ نہ پہن سکی۔ اس نے اپنی سلطنت کی بحری تجارت کا مفاد اس میں دیکھا کہ بحر عرب میں پرتگالیوں کی اخلاقی تائید کی جاتی ہے اور ان کا تسلط جوں کا توں برقرار رہنے دیا جائے اور اس طرح اس نے اقتصادی اور سیاسی فوائد حاصل کرنے کی کوشش کی۔ ان حکمت عملیوں کا پرتگالی جواب، عملی مصلحت اندیشی کے اعتبار سے، درست اور مثبت تھا۔ پرتگالی بحری کپتانوں نے اپنے صلیبی تعصبات کو پس پشت ڈال دیا اور مسلمان حجاج کو بحری سفر کے ذریعہ حجاز لے جانے اور واپس لانے کی منفعت بخش مہم کے لیے اپنی خدمات پیش کر دیں؛ اور اس طرح بالواسطہ انہوں نے مغلیہ ہندوستان اور اسلام کے مقامات مقدسہ میں براہ راست رابطہ کی تجدید کے لیے سہولت مہیا کرنے میں واصل کردار ادا کیا۔ وسطی ایشیا کی تیموری سلطنت کے زوال کے بعد سے حجاز کا برمی راستہ غیر محفوظ ہو گیا تھا اور فارس کی صفوی شیعہ سلطنت وقتاً فوقتاً اس راستہ کو بند کر دیتی تھی۔ سولھویں صدی سے بیسویں صدی تک ہندوستانی مسلمانوں کا حجاز سے رابطہ مغربی جہاز رانی ہی کا مرہون منت رہا۔

حج کے برمی راستے کی بحری راستے میں تبدیلی سے ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی ترقی پر واضح اثر پڑا۔ سولھویں صدی کے وسط تک جو اسلامی مذہبی تحریکیں مختلف اسلامی ممالک سے خشکی کے راستے نقل و حرکت کرتی رہتی تھیں وہ یا تو بہت زیادہ صوفیانہ رنگ میں رنگی ہوئی تھیں یا پھر عقلیت میں ڈوبی ہوئی تھیں۔ بعد ازاں نقطہ اتصال حجاز کے مقدس اسلامی شہروں پر مرکوز ہو گیا جو روایات کے ناقابل تسخیر حصار رہے تھے اور بعد میں بنیاد پرستانہ اسخ الاعتقادی کے گڑھ بن گئے۔ سولھویں صدی میں ہندوستان کے مکاتب حدیث حجاز میں قائم ہوئے۔ ان اداروں کا قیام ہندوستانی مہاجرین سید

علی متقی اور عبدالوہاب متقی کے ہاتھوں عمل میں آیا اور بعد میں مؤخر الذکر کے شاگرد عبدالحق دہلوی کے ذریعے وہ ہندوستان میں منتقل ہو گئے۔ شاہ ولی اللہ نے اٹھارویں صدی کے اوائل میں کچھ سال حجاز میں تحصیل علم کے لیے گزارے تھے۔ ان کی بنیاد پرستی نے ایک حد تک، اس سنگین قسم کی روایت پرستانہ شدت پسندی، اور انجمادی کیفیت کی شکست و ریخت میں پہلی کی جو اسلام میں پیدا ہو گئی تھی اور بیک وقت دو باہم متضاد سمتوں میں رہ نمائی کی؛ یعنی تجدیدی قدامت پسندی اور عقولیت پسند جدیدیت۔

سولہویں صدی میں اکبر کا دانشورانہ، مذہبی انتخابت پسند دربار، ان مذہبی تحریکات کے آغاز سے کوئی دلچسپی نہیں رکھتا تھا بلکہ اس کی دلچسپی عیسائی مبلغین اور باذوق تاجروں کے ذریعے آنے والی مغربی تہذیب کے دو عناصر کی طرف مبذول تھی: عیسائی مذہب اور نشاۃ الثانیہ کی مصوری۔ اکبر کے ”عبادت خانہ“ میں جو مذہبی مناقشے اس کے قریب ترین دانشور معاونین مثلاً ابوالفضل اور فیضی کے زیر اثر برپا ہوتے تھے، وہ رفتہ رفتہ راسخ الاعتقاد کی سے اندرون اسلام آزاد خیالی میں تبدیل ہو گئے اور بالآخر دنیا کے مختلف مذاہب — ہندومت، جین مت، زرتشتی مسلک اور عیسائیت کے تقابلی مطالعہ کی طرح پڑ گئی اور تمام مذاہب میں مشترک مذہبی عنصر کی تلاش شروع ہو گئی، جو اسلامی تاریخ میں غیر معمولی اہم تھی۔ اس عام ذہنی اور روحانی تلاش و تجسس کا ایک حصہ عیسائی مذہب کا مطالعہ تھا اور مطالعہ کے ایک مضمون کی حیثیت سے اُسے کوئی فوقیت حاصل نہیں تھی۔

انجیل کا فارسی میں ترجمہ کیا گیا۔ فیضی کے دیوان میں دو ایک شعرا ایسے ملتے ہیں جو انجیل کی کسی جہد کے پہلے شعر کا آزاد ترجمہ معلوم ہوتے ہیں۔ دونوں کے بعد متقابل مذہب کے متعلق ایک اور تصنیف محسن فانی کی ”دبستان مذاہب“ کی شکل میں سامنے آتی ہے جس میں ایک مختصر سا جزو عیسائیت کے متعلق بھی شامل ہے لیکن شاید عیسائیت کے ساتھ ابتدائی ذہنی ارتباط کا سب سے نمایاں اثر یہ ہو کہ عیسائیوں کے متعلق مسلمانوں کا انداز و ادارہ ہو گیا جو اٹھارویں صدی کے آخری عشروں تک مسلم ہند میں قائم رہا۔

عہدِ اکبری میں مغل فنِ مصوری، ابتدائی صفوی اور تیموری روایتی اثرات سے باہر نکل کر اور ہندو دسی تکنیک کے ساتھ میل کھا کر نیا قالب اختیار کر چکا تھا۔ مختلف اثرات کے اتصال کا یہی وہ موقع تھا جب یورپ کی نشاۃ الثانیہ کی مذہبی مصوری اکبر کے دربار میں متعارف ہوئی۔ شوکن کی تجزیاتی تحقیقات، جن کے رواروی میں اخذ کیے ہوئے بعض نتائج سے اختلاف کیا جاسکتا ہے، اس احتمال کے امکان پر روشنی ڈالتی ہیں کہ سولھویں صدی سے مصوری کے مغل دلبتان نے مغربی مصوری کے تکنیکی اثرات ممکن حد تک قبول کیے۔ اور یہ اثر زیادہ متناسب اور متوازن شکل میں بقول لوبر ہاجک، اکبر کے جانشین اور بیٹے جہانگیر کے دور میں نظر آتا ہے،

”جہانگیر کے اکثر مرقع جات جو گوا کے مسیحی مبلغوں نے شاہنشاہ کی خدمت میں پیش کیے تھے، یورپین کندہ کاریوں سے مزین ہیں۔ ان میں اکثر ولندیزی مخصوص طرز کے مصوروں دورانِ رائن ہیم اور بیہام کی کندہ کاریوں کی نقلیں ہیں مغل مصوروں نے اکثر ان نقاشیوں کی نقل کی ہے اور ان تصاویر کی بھی جو برطانوی سفیر سٹامس روٹے بطور تحائف جہانگیر کو پیش کی تھیں۔“

یقیناً مغل دربار میں دوسرے حاضرین دینے والوں نے بھی اسی قسم کے تحائف پیش کیے ہوں گے۔

مغل تصویرچوں پر مغربی مصوری کے تکنیکی اثرات صرف تزئینی اور نقالی کی حد تک تسلیم کیے گئے تھے، نہ کہ لازمی جزو کے طور پر رنگ، ہیئت، انجیلی مواد اور صناعی کے یورپی عناصر بڑے رکھ رکھاؤ سے داخل کیے گئے ہیں لیکن انہیں بدسی نمونوں ہی کی طرح محفوظ کیا گیا ہے اور وہ بحیثیت مجموعی تصویرچی چوکھٹے پر اثر انداز نہیں ہوئے۔ انہیں جوڑا اور بٹھایا تو ضرور گیا، لیکن کسی بڑی منظر، حوالہ اور تکنیک میں پوری طرح مخلوط نہیں کیا گیا اور اس طرح یہ تمام چیزیں من حیث الکل مغل ہی رہیں۔ اس مخصوص طے چلے تارپود کی ایک تین مثال بیجاپور کے شاہ موسیقی ابراہیم عادل شاہ کی وہ تصویر ہے جسے جہانگیر نے درباری مصور فرخ بیگ نے بنایا ہے۔

136008

اُس نے دو یورپی کندہ کاریوں کو جوں کا توں برقرار رکھا ہے اور اُن کے گردا گرد اپنے تصویر چے کے اوپر حاشیہ پر سنہری شاخہائے گل سے مزین کیا ہے۔ یہ بدی کتہہ کاریاں بقیہ تصویر کی ساخت میں پوری طرح گھلی ملی ہوئی نہیں ہیں لیکن وہ تصویر میں کسی ناموافق عنصر کو بھی داخل نہیں ہونے دیتیں۔ دوسرا دلچسپ نمونہ جہانگیر کی "گلشن اہم" میں ملتا ہے۔ یہ ایک تصویر چہ ہے جس میں "مریم اور بچہ" (میڈونا اینڈ چائلڈ) کو پیش کیا گیا ہے۔ اس میں "کنواری مریم اور بچہ" (ورجن اینڈ چائلڈ) کے بعینہ وہی چہرے ہیں جو غالباً فلورنٹائن نژاد ہیں لیکن عاقل ہستیاں دو ادنیٰ مرتبہ کے مغل درباریوں سے بدل گئی ہیں، جن میں سے ایک مرغابی پیش کر رہا ہے اور دوسرا قفس میں محبوس طاہر، جس سے بہ ظاہر جہانگیر کی چڑھیوں اور اُن کے بال و پر سے دلچسپی اور شغف کا اظہار مقصود ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنے میں کوئی حرج نظر نہیں آتا کہ بحیثیت مجموعی نشاۃ الثانیہ کا اثر مغل مصوری پر جمالیاتی انتخابیت کے وقتی ہمنجد اثر سے زیادہ نہیں رہا۔

شاہجہان نے تاج محل کی تعمیر کے سلسلہ میں اطالوی نیز فارس اور ترکی کے کاریگروں کی خدمات حاصل کیں۔ اس عظیم عمارتی یادگار میں، جو مقامی اور بدیسی تعمیری و آرائشی عناصر پیوند کاری کا نمونہ ہے، اطالوی کچی کاری (Pietra dura) تکنیک سے کام لیا گیا ہے اور اُسے پوری طرح اپنا کر مغربی تکنیکی مرصع سازی کے کام کو اسلامی موضوعات اور فنی اسالیب میں ڈھال دیا گیا ہے۔ اس طرح سترہویں صدی کی ابتدائی مغل تعمیرات میں بہ نسبت مصوری کے، مغربی تکنیک کا انجذاب بہت زیادہ واضح ہے۔

سترہویں صدی میں بعض اوقات یورپ کے مہم جو شرفا مغل توپ خانہ میں نچلے درجہ کے منصبوں پر ملازم رکھ لیے جاتے تھے۔ "مغلوں کی کہانی" (Storia do Mogor) جو بنیادی طور پر ایک رسواکن رسالہ ہے، اس کے مصنف منوچی کو، مغلوں کی جنگ اقتدار کے دوران، دارا شکوہ نے ملازمت میں لے لیا تھا۔ برنیر اورنگ زیب کے دربار سے بطور طبیب وابستہ تھا کیونکہ یونانی (عربی یونانی) طریقہ علاج کے مقابلے میں مغل دیگر طریقہ ہائے علاج بشمول دیسی ہندو آیورویدک کی سرپرستی عموماً کم درجہ

میں کرتے تھے۔ باوجودیکہ منوچی اور برنیر نے اپنے اہل وطن کو یہ تاثر دینے کی بڑی کوشش کی کہ مغل دربار میں وہ بڑے صاحب منصب تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کے منصب اتنے ناقابل ذکر تھے کہ مغلیہ تاریخوں اور اس زمانہ کے جو قائل باقی رہ گئے ہیں ان میں انہیں یکسر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ جہاں تک برنیر کا تعلق ہے، اس نے مغلیہ ہندوستان کی حکمت و دانش کے متعلق جو مشاہدات پیش کیے ہیں ان کے مطالعہ سے ہر شخص یہ آسانی اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ اُسے معقول تمقرب حاصل نہ تھا اور جو اطلاعات اُس تک پہنچیں یا پہنچائی گئیں وہ غلط تھیں۔ اورنگ زیب کا مشہور "وادیل" جو اُس نے یورپی نصابِ تعلیم اور طریقِ تدریس کے مقابلہ میں مسلمانوں کے نصابِ تعلیم اور طریقہِ تعلیم کے ناقص ہونے پر کیا ہے وہ برنیر کی نیک خواہانہ جعل سازی کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔

یورپ کے لوگوں کا اعلیٰ فوجی مراتب پر تقرر مغل سلطنت کی جانشین ریاستوں میں اُس وقت عام ہو گیا جب اٹھارویں صدی عیسوی کے اوائل میں سلطنتِ مغلیہ کا زوال شروع ہوا اور برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی کی علاقائی سلطنت کی داغ بیل پڑی۔ یہ یورپ والوں کی توپ خانے کے آلات و اوزار کی ساخت اور ان کے استعمال میں اعلیٰ تکنیکی برتری اور فوجی حکمتِ عملی میں یورپ والوں کی تکنیکی فوقیت کا کھلا اعتراف تھا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے بیشتر سول ملازمین نے ہندوستان میں رہنے سہنے کا جو تیرہ اختیار کیا تھا وہ مسلمان طبقہ امراسے کچھ زیادہ مختلف نہیں تھا۔ دُخانی جہازوں کے وسیع پیمانہ پر استعمال سے قبل وہ ہندوستان کو اپنا دائمی یا نیم دائمی مستقر سمجھتے تھے، وہ اعلیٰ مسلم طبقہ یا ہندوؤں کی اوتھ ذاتوں میں شاذ و نادر ہی شادی بیاہ کرتے تھے، لیکن مقامی شرفاء کی طرح طوائفیں ملازم رکھتے تھے، رقاصاؤں کی پرورش اور سرپرستی کرتے تھے۔ بسا اوقات آرام کے لیے ڈھیلے ڈھالے مشرقی لباس پہنتے تھے، شکار پارٹیوں میں شامل ہوتے تھے اور ہندی مسلم کھانوں سے لطف اندوز ہوتے تھے۔ برطانوی نوابوں کے اس دور میں بہت سے اردو سے مستعار لیے ہوئے

الفاظ انگریزی زبان میں داخل ہو گئے۔ بعض ہندوستانی کھانوں کے نسخے آج بھی برطانوی غذا میں شامل ہیں اور عیش و آرام کے جن لوازمات سے برطانوی لوگ ہندوستان میں کثرت سے استفادہ کرتے تھے، وہ آج بھی اُن کے جزو زندگی ہیں۔

دُخانی جہاز اور میم صاحب کے وجود میں آنے کے ساتھ صورتِ حال میں بنیادی تبدیلی آگئی۔ برطانوی سول اور فوجی افسر کے لیے طویل رخصت لے کر برطانیہ جانے کے مواقع زیادہ ہو گئے اور اُن کے لیے اپنی مستورات کو ہندوستان لانے میں بھی آسانیاں پیدا ہو گئیں، اور مقامی آبادی کے تمام عناصر سے کٹ کر، اپنی علیحدہ قومیت قائم کرنے اور الگ تھلگ رہنے کا ان کو موقع مل گیا۔ اس ضمن میں انگریز عورتوں کا دباؤ زیادہ سرگرم عمل نظر آتا ہے۔ ہندوستان میں جہاں ذکور وانات کو ایک دوسرے سے الگ رکھا جاتا تھا اور محسوز نواتین نقاب پوش رہتی تھیں، اس تناظر میں معاشرتی میل جول کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا، اور مشہور اینگلو سیکسنگ نظری نے سونے پر سہاگے کا کام کیا تھا۔ اٹھارویں صدی کے اختتام پر جیسا کہ پرسیوال اسپئر نے واضح طور پر لکھا ہے:

”وہ خلیج جو مسلمان نوابوں اور انگریز اشرافیہ (bon viverus) ، سیاسی پینڈتوں اور انگریز علماء نے کچھ عرصہ کے لیے پاٹ دی تھی، از سر نو وسیع ہونا شروع ہو گئی اور اس کے ساتھ ہی اوسط درجہ کے انگریز کا طرزِ عمل بھی بدل گیا... اور کتر و مفتوح قوم کے لیے حقارت کا جذبہ پیدا ہو گیا، اور بعد میں نئی صدی کے آگے بڑھنے کے ساتھ بینٹنگ کے دور تک حالات بجائے بہتر ہونے کے زیادہ اہتر ہوتے چلے گئے۔ وارن ہسٹنگز کے زمانے کی ضیافتوں کے برعکس مسلمانوں کا انداز بالکل بدل گیا اور وہ انگریزوں کے ساتھ شریکِ طعام ہونے میں تامل محسوس کرنے لگے۔“

مغربی تمدن کے ابتدائی ارتسامات

ابوطالب خاں

ایک ہندوستانی مسلمان مرزا ابوطالب خاں کے قلم سے اینگلو سیکسن تمدن کا یادگار جائزہ، نسلی و ثقافتی رشتوں کے پہلے مرحلے میں، ایک نشانِ راہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس سے پہلے اور لوگ بھی انگلستان جا چکے تھے مثلاً اعتمام الدین جو مغل شاہنشاہ شاہ عالم ثانی کے سفیر کی حیثیت سے ۱۶۶۶ء میں یورپ کے دورے پر گئے تھے اور اپنے تاثرات قلم بند کیے تھے، لیکن اعتمام الدین کے سفر کی روداد کا ابوطالب خاں کی رودادِ سفر سے کوئی مقابلہ نہیں ہو سکتا۔ ابوطالب کے یہ تاثرات سفر ۱۸۲۶ء تک غیر مطبوعہ رہے۔

ابوطالب خاں کے روابط دربارِ اودھ سے تھے اور مختلف برطانوی نژاد لوگوں سے ان کے ذاتی تعلقات تھے۔ انہوں نے ۱۷۹۹ء اور ۱۸۰۳ء کے دوران اپنے سفرِ یورپ کے تاثرات اپنی قابلِ مطالعہ اور دلچسپ تصنیف ”ماثرطالبی فی بلادِ فرنجی“ میں قلمبند کیے ہیں جو ان پہلی تصانیف میں سے ہے جس میں کسی مسلمان نے موجودہ مغربی تمدن سے روشناس کرایا ہے۔ ابوطالب کی یہ تصنیف مشہور مصری عالم اور ماہر تعلیمات التحتوی کے مشاہدات اور تاثرات سے تقریباً چوتھائی صدی قبل ضبطِ تحریر میں آئی۔

ابوطالب خاں نے اپنے چار سالہ قیام کے دوران زیادہ وقت انگلستان میں گزارا لیکن اس نے آئرلینڈ، فرانس، اطالیہ اور ترکی کا بھی سفر کیا۔ لندن میں وہ ایرانی شہزادے کے نام سے مشہور تھا۔ یہ غلط فہمی اس کے نام کے شروع میں لفظ مرزا کی موجودگی اور اس کے سلسلہ نسب کے سبب پیدا ہوئی تھی۔ اسی وجہ سے انگریزی معاشرت اس کے ساتھ کم و بیش ہم پلہ اور ہم مرتبہ کا سا برتاؤ کرنے پر تیار ہو گئی۔ برطانوی رؤسا و امراء اکثر اس سے ملاقات کرنے کے لیے جاتے تھے اور نقد و اشیاء کی صورت میں فیاضانہ

تخالف سے بھی وقتاً فوقتاً نوازتے تھے۔ وہ نہایت آزادی سے سیلونوں میں، سماجی استقبالیہ دعوتوں میں اور اعلیٰ طبقے کی خواتین کی محفلوں میں شریک ہوتا تھا۔ شاہِ برطانیہ اور ملکہ شریلاٹ نے بھی اُسے شرفِ ملاقات بخشا۔ وہ لیکن اور اسے ایسے مستشرقین سے بھی ملا۔ وہ پہلا مسلمان ہے جس نے مغربی استشرافیت کے ناقابلِ اکتفا ہونے کا تحریریں اظہار کیا۔ اس نے سر ولیم جونسن کی "فارسی قواعد" پر تنقید کی کہ اُس نے بعض مقامات پر غلطیاں کی ہیں۔ اس نے برطانوی مستشرقین کو اُن کے زعم اور غرورِ باطل پر بالعموم مطعون کیا ہے۔^۱ وہ جب بھی لندن کے تہوہ خانوں، سراؤں، کلبوں، ادبی مجالس، تھیٹروں، سوانگوں، ذاتی تماشوں، انگلستان کے بینک، شاہی دارالمبادلہ اور برٹش میوزیم دیکھنے جاتا تو متجسس ذہن و دماغ اور زندہ دلی کے ساتھ جاتا تھا۔ فری میسنوں کے متعلق بھی اُس نے معلومات حاصل کیں لیکن کسی "لاج" کی رکنیت قبول نہیں کی۔ اس نے اسلام کی عائد کردہ انفرادی خیرات اور انگلستان میں وسیع پیمانہ پر معاشرتی خیرات کے درمیان فرق کو بھی محسوس کیا جو تعلیمی اور انسانی بہمدردی کے دیگر اداروں کو وجود میں لاتی اور انہیں امداد بہم پہنچاتی ہے۔ اس نے آکسفورڈ کی تعمیری ساخت اور ہندوؤں کے قدیم مندروں میں عجیب قسم کی مشابہت و مماثلت پائی۔ اس کے اسلامی بُت شکن ذہن کے لیے مغرب کے نوادرات، مجسموں اور پلاسٹک فنون سے والہانہ شیفتگی ناقابلِ فہم تھی اور قریب قریب بُت پرستی کے ہم رنگ معلوم ہوتی تھی، لیکن وہ مغربی تھیٹر کی حقیقت پسندی کا معترف تھا۔^۲

برطانوی کردار کی تشخیص اور تعین کے ضمن میں اُسے اُن کی مذہبی بے تعلقی اور فلسفہ

جانب غیر معمولی رجحان" پر سخت اعتراض تھا۔ اس کے خیال میں اس سے برطانوی معاشرے کے ادنیٰ اور پست طبقوں کے اخلاقی احتساب اور نگرانی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی تھی۔ وہ برطانوی امارت پرستی اور ذاتی آسودہ خاطر پر بہت متاسف تھا لیکن اس نے ہندوستان میں انگریزوں کے روز افزوں حاکمانہ و ملی غرور اور برطانیہ میں برطانوی نژاد لوگوں کے امیرانہ یا دانشمندانہ طبقاتی انداز میں امتیاز

قائم کر رکھا تھا۔ اس نے اپنے دوستوں کو متنبہ کیا تھا کہ رہن سہن کا اعلیٰ معیار اور روزمرہ کی سہل پسندانہ زندگی بے حسی اور سنگ دلی کو جنم دیتی ہے جو برطانیہ ایسی قوم کو اس کے معاندین سے پیچھے رہ جانے کے خطرہ سے دوچار ہونے کے کھلے امکانات پیدا کر سکتی ہے۔ اس کا انگریزوں کی بے پایاں خواہش زر اور دنیاوی معاملات میں غیر معمولی شغف اور کھل اتہماک کو پسند نہ کرنا اس دور کی انگریزی شاعری میں رومانی بغاوت کے رجحان سے بڑی حد تک مماثلت رکھتا تھا۔ ”اگر انگریز من حیث القوم ان عیوب کے سبب گرفتار مصائب نہیں ہوئے تو اس کا سبب ان کے ملکی دستور کی قوت ہے جو افراد اور حکومت دونوں پر حاوی ہے اور اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ ان کے ہمسائے بلحاظ تناسب، ان عیوب میں ان سے کہیں زیادہ ملوث ہیں۔“

جہاں تک انگریزوں کے محاسن کا تعلق ہے، اس نے انہیں باعزت ہونے کا قانون کا احترام کرنے، منظم و ضبط کا پابند ہونے اور تواضع، خلوص، صاف گوئی، راستبازی کے متعلق بھی اسکی رائے خاص طور پر دلچسپ ہے جن پابندیوں اور توازن کے ساتھ عورتوں کو مردوں کے برابر قرار دے کر آزادی دی گئی تھی، اس کی تعریف اس نے کی ہے۔ اس نے لیڈی میری ورٹلے مانیٹنگ کی طرح، اس نگہدارانہ آزادی کو، عثمانی ترکی کے پس پر وہ فقہان نگہداشت کے مقابلہ میں، ترجیح دی ہے۔

ابو طالب خاں غالباً موجودہ دور کا پہلا بے باک شخص تھا جس نے ایک زوجگی کو مستحسن قرار دیا ہے۔ ایک وقت میں ایک بیوی جیسا کہ عیسائیوں میں رائج ہے، خانگی سکون و اطمینان میں ممد و معاون ہوتی ہے۔ اس میں اولاد چونکہ ایک ہی مال باپ کی ہوتی ہے، اس لیے مقدمہ بازیوں اور مناقشوں کے امکانات باقی نہیں رہتے جو کہ ایک مسلمان کنبہ کی مسترت اور نوشی میں اکثر خلل انداز ہوتے ہیں۔ دوسری جانب مسلمان کی خانگی زندگی کے بھی کچھ محاسن ہیں مثلاً چونکہ مسلم خاندان کا بنیادی نظام سردارانہ ہوتا ہے، اس لیے وہ قریبی اعزہ کے جذباتی فاصلہ کے باعث مجروح نہیں ہوتا جو یورپی خاندان کی نمایاں خصوصیت ہے۔

برطانوی سماجی یا گھریلو زندگی کی خوبیاں بیان کرنے کے سلسلہ میں اس نے قدامت پرست عمائدین کے مثالی نمونوں کو سراہا ہے اور ان کے اس جنسی اخلاقیات کے فقدان کے مابین واضح خط امتیاز قائم رکھا ہے جو پست طبقہ اور چند مستثنیات کے علاوہ تمام طبقوں میں پایا جاتا ہے۔ ایک اور جگہ پر اس نے برطانوی قوم کو پاک بازی کے فقدان کی بنا پر ہدفِ ملامت بنانے میں تامل نہیں کیا ہے اور اغوا، شادی سے قبل جنسی مقاربت اور لندن میں جنسی بد کاریوں کی کثرت کی مثالیں پیش کی ہیں اور چکلوں اور قحبہ خانوں کی تعداد میں روز افزوں ترقی پر سرزنش کی ہے۔

اینگلو سیکسن تہذیب کی اقدار میں ہمیں قدر کے غیر معمولی طور پر نمایاں ہونے سے وہ حیرت زدہ تھا وہ انفرادی آزادی کا جذباتی احترام تھا جسے برطانوی قانون کی پشت پناہی حاصل تھی لیکن وہ اس امر سے بھی بخوبی آگاہ تھا کہ بعض طبقے مقابلتاً کم مساواتی درجہ رکھتے تھے۔ وہ کہتا ہے: ”بہر حال یہ ساری مساوات حقیقی سے زیادہ ظاہری ہے، کیونکہ امیر اور نادار کی آسائشوں میں، ہندوستان کے مقابلے میں، بہت زیادہ فرق پایا جاتا ہے۔“ لیکن اس مبالغہ آمیز بیان میں وہ فی الحقیقت مغربی تہذیب کے مستقبل کا رُخ پہچاننے میں ناکامیاب رہا جو تمام طبقات کے معیار زندگی کو ہموار اور یکساں کرنے کی نشاندہی کر رہا تھا۔ برخلاف اس کے ہندوستان میں برطانوی حکومت کی ڈیڑھ صدی کے دوران استحقاق یافتہ اور کم استحقاق یافتہ طبقات کے مابین خلیج وسیع سے وسیع تر ہوتی گئی اور آبادی کے دھماکے کے ساتھ عروج پر پہنچ گئی ہندوستان کے قرون وسطیٰ کے جاگیردارانہ پس منظر میں پیدا ہونے کے باعث ابوطالب خاں نے صنعتی انقلاب کے اثرات اور امرکافی قوتوں کے متعلق اپنی حیرت انگیز آگہی کا اظہار کیا۔ وہ نپولین کے زمانے کے فرانس کے بستہ و پیوستہ، ڈھلے ڈھلائے ذرائع پر برطانیہ کی فوجی اور اقتصادی برتری کو صنعتی فنیات کی عظیم ترقی پر محمول کرتا ہے، نیز بلوں، آہن سازی کے کارخانوں اور آبی مشینوں کے معائنہ کے دوران، ان کے نظم و ضبط، مداومت کار اور میکانی و صنعتی عمل نے آدمیوں پر جو ضابطہ پرستی کا نقش بٹھایا تھا، وہ ان

سب سے بے حد متاثر ہوا۔ وہ بنکاری اور تجارت میں نقد اور ادھار کے طریقہ ہائے کار کو صنعتی معاشرے کے ارتقاء کا منطقی نتیجہ سمجھتا ہے۔ برطانیہ کے متوسط طبقے کی متواتر اور سخت محنت کرنے کی عادت کو وہ صنعتی تہذیب اور مشینوں کے مسلط کردہ نظم و ضبط کا نتیجہ سمجھتا ہے۔

جب وہ پہلی بار برطانیہ کے دارالعوام کی کارروائی بطور ایک تماشائی کے دیکھنے گیا تو اپنے تاثرات ان الفاظ میں پیش کیے: "جب میں نے پہلی بار یہ اجتماع دیکھا تو مجھے ایسا محسوس ہوا کہ ہندوستانی ٹوئیاں طوطوں کی دو ٹولیاں الگ الگ آموں کے دو درختوں پر بیٹھی ہوئی ایک دوسرے پر لعن طعن کر رہی ہیں جن میں سٹریٹ اور مسٹر فاکس سب سے زیادہ غوغائی ہیں" اور برطانوی پارلیمانی نظام کی کارکردگی کے متعلق اس سے یہ حقیقت پوشیدہ نہ رہ سکی کہ حکمران جماعت اکثر چہرہ دستیاب کرتی رہتی ہے۔ برطانیہ کی مالیات عامہ کے انداز کار، محاصل کی تشخیص و تعیین، حکومتی قرضہ جات اور عالمی قرضوں کا ذکر کرتے ہوئے اُس نے انگریز میٹربانوں کو کسی قدر حقیقت پسندانہ مشورہ دیا جو ازمنہ وسطیٰ کے اس قدیم مسلم روایت پر مبنی تھا کہ قرض خواہ کو اپنے قرضوں کا پچاس فیصد حصہ معاف کرنے پر مجبور کیا جائے تاکہ قومی قرضے کی ادائیگی کا مسئلہ بھی حل ہو جائے اور قرض خواہ کے طویل المدت مفادات، ممکن الوقوع انقلاب کے اثرات سے مصئون و محفوظ رہیں۔

اس نے اپنے مسلمان بھائیوں کو یہ سمجھانے کی کوشش کی کہ انگلستان میں قانون اور مذہب دو علیحدہ علیحدہ ادارے ہیں اور ہم عصر علمائے اسلام کے علی الرغم پادری کا کام صرف اپنے گروہ کی اخلاقی اور روحانی فلاح و بہبود کی نگرانی کرنا، مردوں کی تدفین، لوگوں کو سلسلہ ازدواج میں منسلک کرنا، قریب المرگ لوگوں کی عیادت اور نوزائیدہ بچوں کو بپتسمہ دینا ہیں۔ اس کے گوشہ دل میں کلیسائی پادری کے لیے خفیف سی بھی ہمدردی کا شائبہ نہیں تھا۔ وہ بشپ آف لندن سے اس مسئلہ پر الجھ بھی گیا کہ عہد نامہ جدید میں تحریف سے پہلے پیغمبر اسلام کے متعلق پیش گوئی موجود تھی۔ برطانیہ کا لادینی قانون

اس کے لیے جاذب توجہ تھا۔ وہ اکثر انگریزی عدالتوں کے پھیرے کیا کرتا تھا۔ وہاں وہ اس بات سے بہت متاثر ہوا کہ برطانیہ کے ہر فرد کو جیوری سے مقدمہ کا فیصلہ کرانے کا حق حاصل ہے۔ انگریزی عدلیہ کے احساس عزت و دیانت کا بھی وہ بہت مداح تھا اور برطانوی وکلاء کی چیرہ دستیوں اور دھمکیوں کی شدید مذمت کرتا تھا جو اکثر ایک لیکن برطانوی وکلاء کے طبقہ کے لیے وہ اپنے اندر جذبہ احترام پیدا نہ کر سکا ایماندار آدمی کو ایسا بولکھلا دیتے تھے کہ اس کے مقدمہ ہار جانے کا کافی امکان پیدا ہو جاتا تھا۔ ہندوستان میں برطانوی عدالتوں کی نوعیت اس سے بالکل جدا گانہ تھی جنہیں بد سے بدترین مقاصد کے حصول کے لیے آلہ کار بنایا جاسکتا تھا۔

اس نے فرانس کا دورہ اس وقت کیا جب نپولین بونا پارٹ اپنی طاقت و قوت کے پورے عروج پر تھا لیکن پیرس کے جو حالات اُس نے لکھے ہیں وہ بہت سرسری اور مایوس کن ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے برطانوی مریوں کو حتی الامکان ناراضگی کا کوئی موقع دینا نہ چاہتا ہو اور غیر معمولی طور پر احتیاط برت رہا ہو۔ بہر نوع وہ کسی فرانسیسی کو نہیں جانتا تھا اور اس کے تعلقات ان سے بالواسطہ تھے۔ پیرس میں اس کا قیام اتنا مختصر تھا کہ کوئی گہرا نقش اُس کے ذہن پر ثبت نہ ہو سکا لیکن اس نے فرانسیسیوں کی خاطر داری اور تواضع کے مشرقی انداز کی بہت تعریف کی ہے اور یہ بھی محسوس کیا کہ ان کی زبان انگریزی کے مقابلے میں زیادہ پیچیدہ ہے۔ فرانسیسی مستشرقین لنگ لوئی اور گارساں دی تاسی سے ملاقات کا موقع بھی اس نے ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔

اطالیہ میں چند مصائب سے دوچار ہونے کے بعد وہ ہندوستانی مسلمانوں کی ترکی پرستی کی عام روش سے تقریباً تین چوتھائی صدی قبل، ترکی پہنچا۔ اس طرح ابوطالب خاں کسی عالمی اسلامی ہمدردی کے جذبے کے بغیر سمرنا میں وارد ہوا۔ وہ خود کو برطانیہ کے زیرِ پناہ سمجھتا تھا اور اس حیثیت سے برطانوی سفیر لارڈ الگن نے ترکی میں اس کا استقبال کیا۔

قیام یورپ کے بعد اُس نے ترکوں کو کابل الوجود اور غوغائی پایا۔ ان کی سرانیں

گندی تھیں۔ ان کے کیفے ناصاف اور ذکور و اناث دونوں کے لیے عام تھے۔ ان کا لباس اسراف کا منظر اور ان کا طعام ہندوستان اور فارس سے کمتر تھا لیکن ترکی کتابیں، گھوڑے، قوارے اور بازار اس کو پسند آئے۔ وہ ترکی عمائدین کا مداح تھا اور مغربی رنگ میں رنگنے کے ابتدائی آثار اُس نے وہاں محسوس کیے۔ اس نے ترکوں کو ان کی شدید غیرت و عزت کے احساس، شجاعت، آزاد خیالی، مہمان نوازی، یاری اور دردمندی کے لیے نیراج تحسین پیش کیا۔ اس کا کہنا تھا: ”دوسری مسلم سلطنتوں کے مقابلے میں ان کی حکومت انصاف و عمل کو زیادہ ملحوظ رکھتی ہے۔ اُس نے ترکی کے اعلیٰ طبقوں کو دین دار اور پرہیزگار پایا۔ اس نے یہ بھی دیکھا کہ ترکی عورتیں اپنی ہندوستانی یا ایرانی بہنوں کے مقابلے میں زیادہ آزاد ہیں۔ اونچے طبقے کی خواتین بے نقاب یا نیم نقاب گھر سے باہر نکلتی ہیں۔“

برطانوی سفیر کی درخواست پر ترکی وزیر خارجہ (رئیس آفندی) نے اس کا استقبال کیا اور اسے وزیر اعظم یوسف پاشا اور سلطان سلیم سوم کے حضور میں پیش کیا اور موخر الذکر نے اُسے خلعت عطا کی۔ ترکی سیاست کے متعلق اس کا تاثر یہ تھا کہ وزراء سلطان کے علی الرغم بہت زیادہ اختیارات کے حامل ہیں۔ انگریزی ادارہ ہائے انصاف کے مقابلے میں اُس نے ترک قاضیوں (رجسٹروں) کو مرٹھی اور مطلق العنان پایا۔ بغداد میں، جسے وہ ہندوستانی شہروں سے کم تر سمجھتا تھا، نجف و کربلا جانے والے شیعہ زائرین کے ساتھ ترکوں کے تکلیف دہ برتاؤ کا شاک تھا، جہاں شیعوں کے امام اول و سوم آسودہ خاک ہیں لیکن ابوطالب خاں خود کٹر شیعہ نہیں تھا۔ اس نے محمد بن عبدالوہاب کے کردار اور وہابی تحریک کے بنیادی اصول کی توصیف میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی؛ حالانکہ اس تحریک میں بہت نیکنوں جیسا جوش اور شیعہ احساسات و جذبات کے ساتھ واضح بے مہری موجود تھی۔ ۲۴

برطانوی نظام عدالت کا گہرا اثر ۲۵

ملکہ الزبتھ اول کے ۳۱ دسمبر ۱۶۰۰ء کے ایک منشور کے تحت ایٹ انڈیا کمپنی

معروض وجود میں آئی۔ اس منشور کی رو سے کمپنی کو وضع قانون کے بعض محدود اختیارات تفویض کیے گئے۔ اسے یہ اختیار بھی دیا گیا کہ وہ ایسے دستور، قوانین اور احکامات وضع اور نافذ کر سکتی ہے جو معقول ہوں اور قلمرو انگلستان کے قوانین، اصول و ضوابط اور رسم و رواج کے مخالف و متضاد نہ ہوں۔ قانون سازی کے ان اختیارات کی توثیق جیمس اول نے ۱۶۰۹ء کے منشور کے ذریعہ کر دی۔ سرٹامس رولے، جو جیمس اول کی جانب سے مغل شاہنشاہ جہانگیر کے دربار میں بطور سفیر (۱۶۰۵-۲۷) مامور تھا، مغل دربار سے اسی قسم کے چند مراعات حاصل کر لیے تھے جیسے عثمانیہ حکومت (Porte) نے فرانسیسیوں کو عطا کیے تھے اور جو بعد میں "مشروط معاہدات" کی صورت اختیار کر گئے تھے۔ ان معاہدات کے تحت برطانوی باشندوں کو اجازت تھی کہ وہ بغیر کسی قسم کی دخل اندازی کے اپنے مذہب اور قانون کے مطابق زندگی گزار سکتے تھے۔ ان کے آپس کے قضیے ان کے اپنے جج طے کر سکتے تھے اور اگر ان کے اور مغل عایا کے مابین تنازعات رونما ہوں تو پھر وہ مغل افسروں کے دائرہ عدالت میں آجاتے تھے۔ مغلوں کے نقطہ نگاہ سے یہ طریقہ بالکل منطقیانہ اور مناسب تھا، کیونکہ اس وقت ہندو شخصی قانون ہندوؤں پر اور مسلم قانون مسلمانوں پر نافذ کیا جا رہا تھا۔

ایسٹ انڈیا کمپنی کے قانون سازی کے اختیارات جیمس اول نے ۱۶۲۳ء میں بڑھائے تھے۔ ۱۶۶۱ء میں جیمس دوم نے کمپنی کی مقبوضہ آبادیوں میں ان قوانین کو ہندوستانیوں پر نافذ کرنے کے احکامات جاری کر دیے۔ چنانچہ سترہویں صدی کے آخری نصف حصہ میں کمپنی کی عدالتیں دیوانی اور فوجداری دونوں قسم کے مقدمات بمبئی اور مدراس میں سماعت کرنے لگیں۔ اگرچہ سلطنتِ مغلیہ اس وقت اپنے انتہائی عروج پر تھی، لیکن چونکہ برطانوی عدالتی نظام بہت معمولی اور برائے نام تھا اور اس مغلیہ نظام عدالت سے کسی طور پر بھی نہیں ٹکراتا تھا جو شریعت پر مبنی تھا، اس لیے ہندوستان کی سرزمین پر اس کے قدم جانے کا تذکرہ کہیں بھی مغلیہ شاہی کاغذات یا دستاویزات میں نہیں ملتا۔ ۱۶۹۸ء میں شاہزادہ عظیم الشان نے، جو اس وقت بنگال کا مغل گورنر تھا،

کلکتہ کے مضافات میں تین گاؤں کی زمینداری ایسٹ انڈیا کمپنی کو دے دی۔ اس علاقہ میں دوسری مغل اسامیوں کی طرح، کمپنی نے بھی اپنی ایک قانونی اور دستوری حیثیت مغل انتظامیہ کے دائرہ کار میں حاصل کر لی۔ اس نے ایک دیوانی اور ایک فوجداری عدالت قائم کر لی۔ اس علاقہ کے دوسرے زمینداروں کی عدالتوں کی طرح اس عدالت کی اپیلیں بھی مرشد آباد کی مغل عدالت اپیل کو بھیجی جاتی تھیں لیکن چونکہ ایسٹ انڈیا کمپنی کو دو مختلف اقتدارِ اعلیٰ کے ذرائع یعنی تاجِ برطانیہ اور مغل دربار سے قانونی اختیارات حاصل ہوئے تھے، اس لیے جلد ہی ایک غیر طبعی صورت رونما ہو گئی۔ موت کی سزاؤں اور چند دیوانی مقدمات کے سلسلہ میں اپیلیں بجائے ہندوستانی عدالت اپیل میں دائر کرنے کے، کمپنی کے گورنر اور کونسل مقیم کلکتہ کو ارسال کی گئیں۔ ۱۷۶۶ء میں جارج اول کے ایک منشور کے بموجب برطانیہ کی تجارتی بندرگاہوں کلکتہ، بمبئی اور مدراس میں برطانوی تاج کی عدالتیں قائم کی گئیں۔ ان تینوں احاطوں (پریسیڈنسیوں) میں دیوانی مقدمات نپٹانے کی غرض سے میٹروں کی عدالتیں قائم کی گئیں، اور فوجداری کے مقدمات کی سماعت گورنر اور ان کی کونسلیں، جیوری کے ذریعہ مقدمہ کے استحقاق کے ساتھ، کرنے لگیں۔ کلکتہ کی زمینداری عدالت، جو ۱۷۹۸ء سے کام کر رہی تھی، ۱۸۵۳ء میں دیسی باشندوں کی عدالتِ اپیل قرار پائی۔

۱۷۰۷ء کے بعد سلطنتِ مغلیہ کے شیرازے میں تیزی کے ساتھ ابتری پیدا ہونے کے باعث طاقت کا جو خلا پیدا ہو گیا اور نصف صدی کے دوران تاج و تخت کے حصول کی کشمکش میں جو سفاکانہ خانہ جنگی ہوتی رہی، اس سے لاقانونیت کی پیمیدہ اور انتشار کی بدلتی ہوئی صورتیں پیدا ہوتی رہیں۔ اس خلفشار سے ایسٹ انڈیا کمپنی کو ۱۷۵۷ء میں توسیحِ سلطنت کا موقع مل گیا اور اس نے بڑے پیمانے پر ہندوستانی علاقہ کو ہٹپ کرنے کا آغاز کر دیا۔ اس کا مسلمہ عمل دخل اب بنگال، بہار اور اڑیسہ کے صوبوں میں پوری طرح ہو گیا۔ ۱۷۶۳ء میں اس نے بے بس اور نام کے مغل شاہنشاہ شاہ عالم ثانی سے تین صوبوں میں قانونی انتظامیہ کا درجہ حاصل کر لیا۔

شاہ عالم نے ۲۵ لاکھ سالانہ مالیانے کے عوض کمپنی کو اپنا کمشنر مال گزاری بنا دیا۔ اس طرح برطانیہ نے خود کو اس نظام دیوانی کا وارث بنا لیا جس کی بنیاد اس اسلامی شریعت پر تھی جسے مغلوں نے مقامی حالات کے مطابق ڈھالا تھا۔ مغلوں کے دور میں کسی صوبہ کا گورنر یا ناظم دیوانی اور فوجداری دونوں محکموں کا سربراہ ہوتا تھا۔ اور نظم و ضبط اور قانون کی پابندی کرانے کا ذمہ دار بھی ہوتا تھا۔ فوجداری عدل و انصاف بھی اس کے سپرد تھا۔ کسی صوبے کا دیوان جو ناظم یا گورنر سے دوسرے درجے پر ہوتا تھا، مالگزاری جمع کرتا تھا اور عدلیہ کا کام بھی انجام دیتا تھا۔ اگرچہ اصطلاحاً ایسٹ انڈیا کمپنی کو ۱۷۶۵ء میں مغل شاہنشاہ نے محض دیوان کے فرائض یعنی مالگزاری کا انتظام تفویض کیا تھا لیکن فی الواقع کمپنی نے تمام عدالتی محکموں پر مکمل قبضہ جما لیا تھا۔

کمپنی نے شروع میں تو اپنے مقبوضہ صوبہ کے شہروں کے باہر مغلوں کے عدالتی نظام کو برقرار رکھا اور نئے مقبوضہ صوبوں میں گزشتہ مغل عملے کو اپنی جگہ پر قائم رکھا لیکن ۱۷۶۲ء میں وارن ہیسٹنگز نے مقامی عدالتی نظام کی از سر نو تشکیل کی، اگرچہ وہ بالکل روایتی مغلیہ انداز پر تھی۔ فوجداری اور دیوانی عدالتوں کی از سر نو تنظیم کی گئی۔ دیوانی عدالتوں کی صدارت اب برطانوی کلکٹر، مسلمان مفتیوں اور ہندو پنڈتوں کے تعاون سے کرنے لگا۔ یہ ضلعی عدالتیں، تمام نجی قانون اور رواجی مقدمات کے فیصلے کرنے لگیں مثلاً وراثت، شادی، ذات پات اور دوسرے مذہبی رواجات اور اداروں سے متعلق مقدمات کا مسلمانوں کے لیے شرعی قانون کے مطابق اور ہندوؤں کے لیے دھرم شاستروں کے مطابق فیصلہ کیا جاتا تھا۔ دیوانی اور فوجداری مقدمات کی اپیل صوبائی عدالت عالیہ یعنی صدر دیوانی اور صدر فوجداری یا نظامت میں دائر کی جاسکتی تھی۔ اول الذکر کمپنی کے گورنر اور اس کی کونسل پر مشتمل ہوتی تھی اور مؤخر الذکر میں ایک ہندوستانی داروغہ شامل ہوتا تھا۔ اصطلاحاً داروغہ، پنشن یافتہ نواب مرشد آباد کا مقرر کردہ ہوتا تھا لیکن حقیقتاً اس کا تقرر بھی برطانوی گورنر کرتا تھا۔

۱۷۶۳ء میں وارن ہیسٹنگز گورنر جنرل مقرر ہوئے۔ ۱۷۶۴ء میں ایک منشور کے

ذریعہ اعلیٰ عدالتِ دیوانی قائم کی گئی جس کا پہلا چیف جسٹس سر ایلی جہاہ امپی نامزد ہوا۔ اس کے دائرہ اختیار میں برطانوی باشندے، کمپنی کے ملازمین اور بنگال، بہار اور اڑیسہ کے صوبوں کے وہ ہندوستانی باشندے آتے تھے جن کا تنازعہ کسی برطانوی باشندے سے ہوتا تھا۔ اس عدالت میں شہر کلکتہ کے برطانوی نژاد لوگ بڑی جیوری یا چھوٹی جیوری کے طور پر نامزد ہوتے تھے اور اس کے جج پیشہ ور وکلا ہوتے تھے جن کی مدتِ ملازمت کا انحصار ہنریجسٹی کی نحوشت نووی پر ہوتا تھا۔ یہ عدالت عام برطانوی قانون اور اصولِ عدالت کے دائرہ کار کے اندر اپنے فرائض انجام دیتی تھی۔

دونمیاں اور آزاد و خود مختار عدالتی نظاموں نے بیک وقت علیحدہ علیحدہ کام کرنا شروع کر دیا لیکن دونوں کے حلقہ ہائے اختیار ایک دوسرے سے گڈھٹے ہوتے رہتے تھے۔ ان میں سے ایک تاجِ برطانیہ اور پارلیمنٹ سے اقتدار حاصل کرتا تھا اور دوسرا محل شاہنشاہ کے کمشنر مالگزار کی حیثیت میں ایٹ انڈیا کمپنی سے اختیار و اقتدار حاصل کرتا تھا۔ یہ بے رطبی کسی حد تک اس وقت ختم ہو گئی جب ۱۷۸۰ء میں امپی کو دیسی دیوانی عدالتِ عالیہ کا بھی واحد جج مقرر کر دیا گیا۔

عدالتی نظام از سر نو مرتب کرنے کی جانب بڑا قدم گورنر جنرل لارڈ کارنوالس نے ۱۷۹۰ء میں اٹھایا۔ اس نے ہندوستانی عدالتوں میں دیوانی نظامِ عدالت کو بیکار محض، فضول اور انتہائی فرسودہ قرار دیا اور سارا الزام ان دو مفروضوں کے سر رکھا۔ اول: اسلامی قانون فوجداری کے زبردست تقاضے اور دوم: عدالتوں کی تشکیل کے تقاضے۔ گورنر جنرل باجلاس نے شرعی قانون کی اینگلو محمدن قانون کی شکل میں ترمیم کر دی۔ مرافعہ کے جدید طریقہ کار کے مطابق ہندوستانی عدالت ہائے زیریں کے فیصلوں کی قاضی القضاة اور مفتی جاسخ پڑتال کرتے تھے اور عدالت عالیہ دیوانی برائے اہل ہند کو اپنی آراء کے ساتھ آخری فیصلے کے لیے پیش کر دیتے تھے جو گورنر جنرل اور اس کی کونسل پر مشتمل ہوتی تھی۔ ضلعی فوجداری عدالتیں توڑ دی گئیں اور چار بڑے شہروں میں اسی نمونے کی عدالتیں قائم کر دی گئیں۔ کارنوالس کی عدلیہ کی تنظیم نو کے چند واضح اور سنگین پہلو تھے۔ قانون کا انداز انگریزی ہو گیا تھا اور گورنر جنرل کی مرکزی حکومت کی تولیت میں آ گیا تھا۔

ہندوستانی مفادات کی رعایت صرف نچلی سطح پر کی جاتی تھی جہاں عدالت ہائے زیریں میں اصلاح کے اندر ہندوستانی منصفوں (مجسٹریٹ) کا تقرر کیا جاتا تھا۔ دوسری جانب عدالت کا پیشہ ہندوستانیوں کے لیے عام کر دیا گیا تھا جنہوں نے ایک صدی بعد برصغیر کی سیاسی قیادت کا بیڑا اٹھایا۔

تنظیم نو کا مزید کام ولینزی، کارنوالس (بار دیگر بحیثیت گورنر جنرل) اور ایمرسٹ کے عہد میں ہوا۔ اعلیٰ دیوانی اور فوجداری عدالت ہائے اہل ہند کا کام نو دوسرا انجام دینے کے بجائے گورنر جنرل باجلاس نے تین جج اور ایک چیف جسٹس مقرر کیے جو کمپنی کے باضابطہ برطانوی ملازم ہوتے تھے اور اس پنچ کے رکن ہوتے تھے۔ ہندوستان میں کمپنی کی سلطنت کی علاقائی توسیع کے ساتھ ہی عدالتی ڈھانچہ خفیف ترمیموں کے ساتھ دوسرے صوبوں میں بھی رائج کر دیا گیا۔ ۱۸۳۳ء کے چپٹرا ایکٹ اور ۱۸۳۶ء اور ۱۸۴۳ء کی قانونی اصلاحات نے یورپی اور ہندوستانی باشندوں کو دیوانی مقدمات کے طریق کار میں مساویانہ درجہ دے دیا۔ ۱۸۷۲ء کی اصلاحات، ۱۸۸۴ء کے البرٹ بل اور ۱۹۲۳ء کے فوجداری طریقہ کار کے ترمیمی بل کے باوجود یورپی باشندے، برطانوی ہند کے قانون فوجداری میں، اپنا خصوصی استثنائی مقام قائم رکھنے میں کامیاب رہے۔ یہ صورت حال برابر قائم رہی تا آنکہ ۱۹۴۷ء میں ہندوستان اور پاکستان نے آزادی حاصل کر لی اور بالآخر برصغیر میں قانون فوجداری سے نسلی امتیاز کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو گیا۔

مصالحتی انداز کار کا طریقہ جو برطانوی عدالتی نظام نے وضع کیا تھا اور جس کے متعلق یہ خیال تھا کہ وہ مسلمان اور ہندو کے شخصی قوانین کے لیے دھماکہ خیز ثابت ہوگا، حکومت بنگال کے نظام عدلیہ کے لیے بنائے ہوئے ریگولیشن میں سمودیا گیا۔ اس ریگولیشن میں یہ قرار دیا گیا کہ وہ تمام مقدمات جن کا تعلق وراثت، ازدواج، ذات پات اور دوسرے مذہبی اداروں اور مکاتیب فکر سے ہوگا، مسلمانوں کے لیے قرآنی احکام کے تحت اور ہندوؤں کے لیے ازروئے شاستر لازمی طور پر طے کیے جائیں گے۔ اور جہاں جماعتوں میں مذہبی اختلاف ہوگا وہاں مدعا علیہ کے قانون پر عمل درآمد ہوگا۔

مسلمانوں کا شخصی قانون ان کے وراثت، جائیداد، ہبہ، اوقاف (کار خیر کے لیے جائیداد کا تحفظ)، حق شفع، تولیت اور نان نفقہ کے تنازعات کے تصفیہ کے سلسلہ میں برابر کام میں آتا رہا۔ مسلم شخصی قانون کے سلسلہ میں برطانوی حکومت ہندو شخصی قانون کے مقابلہ میں شاید کچھ زیادہ عدم مداخلت کی پالیسی پر کار بند رہی۔^{۲۹} قوانین وقف میں مداخلت اس سے متشکل تھی جسے مسلم ہند کی مغرب پرست سیاسی قیادت، مسلم شرفاء کے اقتصادی تحفظ کے لیے ضرب شدید کا مترادف سمجھتی تھی اور جس کے خلاف سرسید احمد خان کے زمانہ سے صدائے احتجاج بلند ہونا شروع ہوئی اور جو ۱۹۱۳ء میں محمد علی جناح کے ہندوستانی مجلس قانون ساز میں وقف ایکٹ منظور کرانے پر کامیابی کے ساتھ ختم ہوئی، جس سے ہندوستانی مسلمانوں کو اپنے خاندان کے لیے اوقاف قائم کرنے کا حق پھر سے حاصل ہو گیا۔

قانون شریعت میں برطانوی مداخلت خاص طور پر قانون فوجداری میں کارفرما نظر آتی تھی۔ عملاً اسلام کا قانون فوجداری چار وسیع اقسام پر مشتمل تھا۔ پہلی قسم خاص نوعیت کی سزا یا حد تھی، جس میں سرقہ یا کسی عورت پر بہتان طرازی یا زنا بالجبر کے جرم میں اعضاء کی قطع و برید، سنگساری یا تازیانہ کی سزا دی جاتی تھی۔ موجودہ زمانہ کے معیاروں کے مطابق یہ بے رحمانہ عقوبتیں قبائلی طور طریق کی عکاسی کرتی تھیں، لیکن صرف ناقابل انکار شہادتوں کی موجودگی ہی میں ان پر عمل درآمد ہوتا تھا۔ ان عقوبتوں کی شدت کے پیش نظر مسرون وسطیٰ کی آفاقی خلافت عباسیہ کے دور میں ”مظالم“ کے نام سے نیم لادینی عدالتوں کا متوازی قیام عمل میں آیا، جو ہلکی سزائیں دیتی تھیں۔ دوسری قسم تعزیر تھی (یعنی اختیار امتیازی پر مبنی سزا) جس میں ایسے جرائم کے متعلق فیصلہ صادر کیا جاتا تھا جو معاشرے کے اخلاقی رگ و ریشہ کی جڑوں کو نقصان نہیں پہنچاتے تھے اور اس ضمن میں جلا وطنی، قید و بند یا ہلکی جسمانی سزائیں تجویز کی جاتی تھیں۔ تیسری قسم قصاص (عقوبت پاداش یا انتقام) تھی جس میں قتل عمد کی سزا قتل ہوتی تھی جو ایک چوتھی قسم دیت (خون بہا) میں بدلی جاسکتی تھی۔ اگر مقتول کے اعزہ و متوسلین قاتل سے خون بہا لینے پر آمادہ اور

شخصی انتقامی جنگ سے درگزر پر تیار ہوں تو آخری دو قسمیں قدیم عربی خانہ جنگی کے واپسی
قانون کی عکاسی کرتی ہیں جن سے اقتصادی دباؤ کے لیے گنجائش پیدا ہو جاتی تھی۔
مسلم قانون فوجداری پر برطانوی ردِ عمل سالہا سال تک عدم مداخلت کی صورت
میں رہنے کے بعد رواداری اور بالآخر منضرت پر منتج ہو گیا۔ وارن ہیٹنگنز کی نظر میں اس
کی بنیاد بہت ہی نرم اصولوں پر تھی اور خونریزی سے گریز کی منظر تھی۔^{۳۰} ۱۸۳۲ء تک برطانوی
سرکاری حلقے بھی اسے بہت نرم سمجھتے تھے :

”اگرچہ چند اصول جن کی وہ اجازت دیتا ہے بے رحمانہ اور وحشیانہ ہوں
تاہم مجسٹریٹ کے لیے ان پر عمل درآمد کرنا ساز و نادر ہی لازمی ہوتا ہے ،
لیکن قانون بنانے میں مجرموں کو بچ نکلنے کے مواقع مہیا کرنے پر زیادہ
توجہ دی گئی ہے۔ بجائے اس کے کہ کافی شہادت کی موجودگی میں جرم
عاید کیا جائے اور مجرموں کیلئے معقول سزا کا التزام کیا جائے۔“^{۳۱}

سفاکانہ قتل یا قتلِ محض کو سماجی جرم کے بجائے انفرادی ایذا رسانی سے موسوم کرنے
کا اسلامی قانونی نقطہ نگاہ، برطانوی قانونی اندازِ فکر کے لیے ابتدا ہی سے ناقابلِ قبول تھا۔^{۳۲}
قانون اور نظم و ضبط کے نقطہ نگاہ سے مسلم قانون شہادت میں جو خلا اور خامیاں موجود
تھیں وہ ملزم کو سزا دینے میں سخت مشکلات پیدا کر دیتی تھیں۔ ۱۷۹۰ء میں کارنوالس نے
جو قانونی اصلاحات کیں اس سے اسلام کے قانون فوجداری میں پہلی مرتبہ دخل اندازی
شروع ہوئی اور منغل سلطنت سے جو جنسی مکتب کار واپتی قانون ورثہ میں ملا تھا اس پر
مختلف مفہیموں کے فتاویٰ کے قبول و رد کی روشنی میں کام چلایا جانے لگا۔^{۳۳} لیکن ان
اصلاحات میں قرآنی شہادت پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔ جرمِ کبیرہ کو سنجی جرم کے بجائے
سماجی جرم قرار دیا گیا۔^{۳۴} دیت متروک قرار دے دی گئی اور انتہائی جسمانی سزا مثلاً اعضاء
کی قطع و برید یا جسمانی ایذا رسانی کی جگہ شدید مشقت کی سزا مقرر کی گئی۔ ۱۸۰۳ء میں
قانونِ تعزیر میں ترمیم کی گئی اور اسے غیر سماجی جرائم کے لیے مختص کر دیا گیا۔ ۱۸۱۷ء
میں زنا یا حرام کاری کی سزا کم کر دی گئی اور اسے تیس کوڑوں اور قید کی سزا تک محدود

کر دیا گیا۔

اہل تدریس اینگلو محمدن قانون، احتیاط اور پریچ تدریجی حکمت عملی پر عامل رہا۔
۱۸۳۲ء کے ریگولیشن ۶ کے ذریعے مسلم قانون نو جداری غیر مسلم مجرموں پر عاید کرنے کا بائبلکلیہ
خاتمہ کر دیا گیا اور کچھ پرانے ہندو وائہ قانونی طریقے مثلاً پنچایت کو از سر نو رواج دیا گیا اور
جیوری کے ذریعہ مقدمہ کی سماعت کا آغاز کیا گیا۔ ان ابتدائی برطانوی تصورات کی نشوونما
اور علم قانون کے اداروں کا قیام ہندوستانی اسلام میں جدیدیت کے رجحانات کی
پیدائش میں معاون ثابت ہوا اور مسلم ہندوستان کے قانونی طرز فکر کو، مشرق وسطیٰ
اور شمالی افریقہ کے دوسرے مسلم ممالک سے، قدرے مختلف راستے پر ڈال دیا۔^{۳۵}

مذہبی فرقوں کا ردِ عمل اور ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی

صدیوں کی اسلامی حکومت اور کسی حد تک مغلوں کی حریت پسندی کے باعث
روایتی حنفی قانون شریعت شہنشاہ اورنگ زیب (۱۶۵۸-۱۷۰۷ء) کے دور میں
”فتاویٰ عالمگیری“ کے نام سے مرتب ہوا۔ ہندو مرہٹوں نے بھی جو کہ اٹھارویں صدی
میں مغلوں کے زوال کے زمانہ میں سب سے زیادہ غالب اور سب سے زیادہ پراثر
قوت تھے، اس میں کوئی رخنہ اندازہ نہیں کی۔ انہوں نے اپنے زیرِ اقتدار علاقوں کے
لیے کوئی متبادل قانونی نظام وضع نہیں کیا۔ اسی روشنی میں مشہور و معروف مذہبی مقتدا
شاہ عبدالعزیز خلیف شاہ ولی اللہ کے دو متضاد فتوؤں کو پرکھا جاسکتا ہے کہ مرہٹوں کے
زیرِ حکومت ہندوستان دارالاسلام کی حیثیت رکھتا ہے اور انگریزوں کے زیرِ تسلط
دارالحرب قرار پاتا ہے۔^{۳۶} شہر دہلی میں ان کا مشہور فتویٰ جاری ہوا تھا جس میں
اینگلو محمدن قانون اور حکومتِ برطانیہ کی مذمت کی گئی تھی:

”یہاں اسلامی قانون قطعاً راجح نہیں ہے اور عیسائی آقاؤں کا قانون

ان معنوں میں بلا روک ٹوک جاری ہے کہ انتظامی اور دیوانی کے مقدمات

اور سٹراڈل کی تجویز میں غیر مسلموں کو پورا اختیار حاصل ہے۔ یہ الگ بات

ہے کہ وہ مسلمانوں کے رسوم مثلاً جمعہ یا عیدین کی نماز، اذان اور صلاوات جانوروں کے ذبح میں مداخلت نہیں کرتے ہیں لیکن ان کا خاص اصول منفعت کا حصول اور اعلیٰ اقتدار ہے۔ اس شہر سے لے کر کلکتہ تک عیسائی حکومت کا غلبہ ہے۔“

یہ فتویٰ خالصتاً قانونی نہیں ہے۔ اس کا رنگ وسیع سیاسی نوعیت کا ہے۔ ان کے ایک شاگرد شاہ عبدالحی کا فتویٰ اس سے بھی زیادہ واضح ہے: ”کلکتہ اور اس کے ماتحت علاقے دشمن کا ملک ہیں“ یہ فتوے راسخ العقیدہ علماء کے غم و غصہ کے آئینہ دار تھے جن کے نزدیک یہ صورت حال ان کے پشتینی اور زیر عمل حنفی قانون میں بے جا مداخلت کے مترادف تھی۔

۱۸۶۰ء سے یہ امر مسلسل معرض بحث میں رہا ہے کہ آیا شاہ عبدالعزیز کے پرجوش شاگرد سید احمد بریلوی جن کے خاص معاون عبدالحی اور شاہ محمد اسماعیل (جو خانوادہ ولی اللہ سے تھے) کی تحریک مجاہدین کا مقصد بنیادی طور پر اصلاحی تھا یا اس کے جنگ جویانہ مقاصد کا رنج حاصل طور پر برطانیہ اور اسی قدر ہندوستان کے شمال مغربی سرحد کے سکھوں کے خلاف تھا۔ بیسویں صدی کی مسلم تاریخ نویس نے، ہندوستان اور پاکستان دونوں جگہ، سید احمد بریلوی کو دشمن استعمار کے طور پر پیش کیا ہے اور اس کی بنیاد اس غیر مطبوعہ خط و کتابت پر، اس کے سفارتی انداز لگارش اور مواد کا صحیح اندازہ کیے بغیر، قائم کی گئی ہے جو انہوں نے افغانستان اور بخارا کے حکمرانوں سے کی تھی۔ بہر کیف اس میں کوئی شک نہیں کہ پنجاب میں سکھوں کی ریاست کا قلع قمع ہونے کے بعد مجاہدین کی مسلسل مخالفت کا مسئلہ برطانیہ کو ورثہ میں ملا۔

فی الواقع شاہ عبدالعزیز اور ان کے شاگردوں کا بہ شمولیت مجاہدین برطانیہ کے ساتھ انداز غیر یقینی اور متزلزل تھا۔ اس عالم ربانی نے ایک فتویٰ کے ذریعے مسلمان طلبہ کو برطانوی اسکولوں میں داخلہ لینے کی اجازت دے دی تھی۔ ان کے بھتیجے شاہ محمد اسماعیل نے برطانیہ کے ساتھ اس وقت تک وفاداری نبھانے کی اجازت دے

دی تھی جب تک وہ مسلمانوں کی آزادی میں رکاوٹ نہ ڈالیں۔ یہ فتویٰ ماقبل کے فتووں کے بالکل متضاد تھا۔ حتیٰ کہ ایک موقع پر شاہ عبدالحئی نے اپنے اتالیق شاہ عبدالعزیز کی اجازت سے برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت بھی کی تھی۔ دوسرے مشہور علماء جنہوں نے ۱۸۵۷ء کی سرتابی میں حصہ لیا تھا۔ مثلاً صدر الدین خان آزرہ اور فضل الحق خیر آبادی نے مختلف اوقات میں کمپنی کے تحت دیوانی کے مناصب قبول کیے تھے۔

اٹھارویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں مسلمانوں کا مغربی اداروں سے انحراف اتنا بے لچک نہیں تھا جتنا سمجھا جاتا ہے۔ اودھ کے عیش پرست حکمرانوں نے موجودہ سائنسی معلومات میں کچھ دلچسپی لی تھی۔ آصف الدولہ (۱۷۷۸ء تا ۱۷۹۲ء) کی سرپرستی میں نیوٹن کی پرنسپیا (Principia) کا عربی میں ترجمہ ہوا۔ اس کے جانشین سعادت علی خاں نے لکھنؤ میں ایک رصدگاہ تعمیر کرائی اور اس شہر میں غازی الدین حیدر (۱۷۸۴-۲۷) نے بھی ایک رصدگاہ تعمیر کرائی۔ وہ مغربی اور مشرقی لسانیاتی علوم کا مرقی بھی تھا۔

برطانوی اداروں کے اثرات قبول کرنے کی مثال کرامت علی جوہر پوری (متوفی

۱۸۷۳ء) کی ذہنی نشوونما میں خاص طور پر نمایاں نظر آتی ہے جو راسخ العقیدہ مجاہدین اور مجتہدین کے مابین ایک پل کا کام کرتی ہے۔ اگرچہ وہ مذہباً شیعہ تھے مگر شاہ عبدالعزیز کے شاگرد تھے۔ انہوں نے (۲۲ - ۱۸۲۰ء) کے درمیان بنگال میں بریلوی اصلاحی

تحریک کا ساتھ دیا۔ اسی کے ساتھ انہوں نے اپنے اصولی نظریات کے اندر رہ کر ایک طرف مغربی سائنس اور علوم کی طرف قدم بڑھایا اور دوسری طرف ایسٹ انڈیا کمپنی سے اپنی ذاتی وفاداری بھی قائم رکھی۔ ۱۸۳۱ء تک کمپنی کی انتظامیہ سے ان کا قریبی تعلق تھا۔ کمپنی کے ڈائریکٹروں کی جانب سے انہوں نے تحائف بھی حاصل کیے۔ بعد میں انہوں نے محمدن لٹریچر ایسوسی ایشن کی رکنیت قبول کر لی جسے عبداللطیف خان نے کلکتہ میں قائم کیا تھا۔ کرامت علی نے سیاست کو مذہب سے جدا رکھنے کی کوشش کی۔ ان کے شاگردوں میں مشہور زمانہ امیر علی بھی تھے جن کے ذہن پر معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے بہت دیر پا اور گہرے اثرات چھوڑے تھے۔ کرامت علی کی "ماخذ العلوم"

اگرچہ جنگِ آزادی کے بعد ۱۸۶۵ء میں لکھی گئی ہے لیکن وہ ان کی اس ذہنی قربت کی عکاسی کرتی ہے جو ۱۸۵۰ء کے اس سیاسی اور ثقافتی خطِ امتیاز کے پیدا ہونے سے پہلے بہت بچتے ہو چکی تھی جس نے ہندوستان کے دورِ وسطیٰ کے اسلام اور عہدِ جدید کے اسلام میں فرق پیدا کر دیا اور اسی لیے اس کا ذکر یہاں ضروری ہے۔ وہ اس مفروضہ کو پروان چڑھاتے ہیں کہ خلاقِ مطلق جملہ علوم کا سرچشمہ ہے جو اُس نے اپنے نبیوں اور بالخصوص حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے اہل بیت یعنی اماموں (جو شیخہ مسلک کے مطابق منزہ عن الخطا ہیں) کے ذریعے اپنی مخلوقات پر منکشف کیے۔ موجودہ سائنسی انکشافات نتیجہ ہیں قرآن اور حدیث کے اُن ہی قطعی محضرات کا، جن سے وہ اصولی طور پر مطابقت رکھتے ہیں۔ سائنس یونانیوں سے عربوں کو منتقل ہوئی اور عربوں کے ذریعے براہِ اسپین، تاریخی تسلسل کے ساتھ، یورپ منتقل ہوئی۔ یہ ثقافتی نفوذ تا حال کارفرما ہے اور ہندوستانی مسلمان اہل یورپ کے ساتھ ربط و تعلق پیدا کر کے کافی استفادہ کر سکتے ہیں۔ مارٹن لوتھر پر مصنف نے یہ الزام لگایا ہے کہ اس نے تاریخی بددیانتی سے کام لیا ہے اور اسلام نے بہت شکنجے کے لیے جو سعی کی اور یوٹو شوری پر جو اسلامی اثرات مرتب ہوئے اس نے اُن کے ثبوت کو دبانے کی کوشش کی۔ ۱۶۶

کرامتِ علی توحید کی تشلیتی توضیح سے مطمئن نہیں ہیں اور اس بات پر مصر ہیں کہ صرف اسلام خدا کی وحدانیت کا خالص تصور پیش کرنے میں کامیاب ہوا۔ وہ ہر علم کے بنفہ اچھا ہونے کے قائل ہیں لیکن یہ کہ اس کے مفید یا مضر ہونے کا انحصار اس کے استعمال پر ہے۔ علم قابلِ مشاہدہ بھی ہے اور غیر مشاہدہ پذیر بھی۔ مذہبی علم کا شمار دوسری شق میں ہوتا ہے۔ چونکہ قرآن خطا سے مُبرا اور حکمی علم کا سرچشمہ ہے اس لیے صحیح اور درست علوم کے موضوعات کا اس کے متن سے موازنہ معقول اور جائز ہے۔ نیز "ہر غلط مفروضہ کے اصول اس میں بیان ہوئے ہیں اور ان کے باطل قرار دینے کے معقول دلائل پیش کیے گئے ہیں" جدید طبیعیات کی جانب رہنمائی قرآن اور حدیث کے ذریعہ حاصل کی جاسکتی ہے جو یہ بتاتا ہے کہ "سیاروں اور ستاروں

پر بھی آبادیاں ہیں اور جو کچھ اس دُنیا میں موجود ہے وہاں بھی نہایت اعلیٰ اور برتر بہت اور صورت میں موجود ہے۔ "قرآن میں" بصریات اور تناظرات کے متعلق بھی اشارات ملتے ہیں :

"پورا قرآن طبعیاتی اور ریاضی علوم کے متعلق معلومات سے پر اجزا سے بھرا پڑا ہے۔ اگر ہم ذرا سا غور و فکر کریں تو ہمیں اس کے لفظ لفظ میں حیرت انگیز معانی پوشیدہ نظر آئیں گے۔ قرآن نے فلسفہ قدیم کے تمام نظاموں کا بڑے اطمینان بخش طریقہ پر ابطال کیا ہے۔ قدامت میں جو طبعیاتی سائنس رائج تھی اُسے قرآن نے بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکا۔ جدید یورپ کے فلسفہ اور قرآن کے مابین حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے۔"

اہل یورپ نے صلیبی جنگوں کے دوران یا اسپین میں یونانی یا عربی علوم حاصل کرنے سے کبھی اعراض نہیں کیا، درآنحالیکہ عہد حاضر کے مسلمان، جن کا پانسہ پلٹ چکا ہے، تمام قسم کے علوم کی تحصیل کو ناپسند کرتے ہیں اور یہ بھول گئے ہیں کہ علم کسی شخص کے پاس اُس وقت تک نہیں پھٹکتا جب تک پوری توجہ سے اس کی منتیں نہ کی جائیں۔ وہ اس بات سے خوش ہیں کہ مصر نے محمد علی اور سلطنت عثمانیہ نے محمود دوم کی سربراہی میں کم سے کم کچھ مغربی اداروں سے اثر قبول کیا ہے اور بحیثیت شیعہ ہونے کے انہیں اس ضمن میں فارس کی پیمانہ نگاری کا بڑا قلق ہے۔ وہ سائنسی علوم کی تحصیل کے لیے یورپی زبانوں سے واقفیت کو اس سمت میں پہلا قدم سمجھتے ہیں جس کے بعد ہی سائنسی تصانیف عربی، فارسی اور اردو میں ترجمہ کی جاسکتی ہیں۔ برطانوی حکومت نے انیسویں صدی کے آغاز میں تعلیمی، ثقافتی اور اقتصادی ادارے قائم کیے، مثلاً جدید سائنس کی تعلیم ۱۸۳۵ء میں انگریزی زبان میں شروع ہوئی۔ پہلا انجینئرنگ کالج رٹ کی میں، ۱۸۴۰ء میں اور پہلا میڈیکل کالج بمبئی میں ۱۸۴۵ء میں قائم ہوا۔ ان کے جواز میں کرامت علی کا نقطہ نگاہ ایک نظریاتی بنیاد قائم کرنے میں مددگار

ثابت ہوتا ہے۔

مسلمانوں کے لیے ان تمام اداروں میں سب سے زیادہ اہم ”دہلی کالج“ تھا جو ابتدا میں کلاسیکی اسلامی تعلیمات کا مدرسہ تھا جسے ۱۸۲۷ء میں برطانیہ نے مالی امداد دینا شروع کی۔ اس اسکول میں اردو زبان ذریعہ تعلیم تھی اور انگریزی بطور ضمنی مضمون کے سکھائی جاتی تھی۔ اس نے بہت سے علمائے مذہب کو اپنی جانب راغب کر لیا، مثلاً دبستان ولی اللہ کے مملوک اعلیٰ اس کے تدریسی عملے میں شامل ہو گئے۔ اس مدرسہ نے پہلی نیم عمر بی روشن خیالوں کی کھوپ پیدا کی جس میں مؤرخ ذکا اللہ، شاعر الطاف حسین حالی اور ناول نگار تندر اسد شامل تھے۔ دہلی کالج، ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے اثرات بعد کے ضمن میں قربانی کا بکرا بن گیا اور برطانوی حکومت نے اُسے بند کر دیا۔

دہلی اسکول اور کلکتے کے مدارس کو چھوڑ کر، مسلمانوں میں مغربی قسم کے اداروں کی جانب، ہندوؤں کے مقابلے میں مثبت رجحان بہت کم تھا۔ عام نفرت، نفسیاتی، سماجی اور اقتصادی ناآسودگی اور ناانصافی کے اس احساس سے پیدا ہوئی جس کا مکمل تجزیہ سر ولیم ہنٹر کے کلاسیکی مطالعہ ”The Indian Muslims“ (مسلمانان ہند) میں کیا گیا ہے۔ ہنٹر، جو ایک اعلیٰ سول سرونٹ تھا، اس صورت حال کی زیادہ تر ذمہ داری برطانوی حکومت کے ان انتظامی فیصلوں پر عائد کرتا ہے جو یا تو بلا ارادہ کیے گئے یا فوری ضرورت کے تحت بروئے کار لائے گئے اور ان سے مسلم اشرافیہ کی ثقافتی بنیادوں اور اقتصادی ذرائع کو نہایت تباہ کن صدمہ پہنچا۔ مالگزاری کا انتظام جسے بندوبست استمراری کا نام دیا گیا اور جسے ۱۷۹۳ء میں کارنوالس اور سر جان شور نے بنگال میں نافذ کیا تھا مسلمان کاشت کاروں کو غلامی کے انتہائی پست درجہ تک پہنچا دیا اور دلال کے طور پر ہندو زمینداروں کا ایک طبقہ پیدا کر دیا۔^{۲۹}

ہندوؤں کے برعکس مسلمان جو کئی صدیوں سے ہندوستان میں حکمران طبقہ کا درجہ رکھتے تھے، نفسیاتی طور پر ان اقتصادی انقلابات کے لیے تیار نہ تھے جو ۱۸۳۵ء میں فارسی کے بجائے انگریزی کو اچانک عام ذریعہ تعلیم بنانے کے ساتھ رونما ہوئے۔

مغربی نظامِ تعلیم، جس نے ان کے نظامِ تعلیم کی جگہ لی تھی، اس میں ان کی مذہبی تعلیم کے لیے کوئی گنجائش نہیں رکھی گئی تھی؛ درآنحالیکہ انگلستان میں یونیورسٹیوں کے مذہبی شعبوں کے تحت مذہبی تعلیم کے مواقع میسر تھے۔ مسلم مدارس کے بنی اوقات کی تیسخ اور مدرسوں کی رقوم کو برطانوی افسروں کے خود برد کرنے سے جذباتی تلخیاں اور زیادہ بڑھ گئیں۔ مسلمانوں کے نئی تعلیمی سہولتوں سے فائدہ نہ اٹھانے اور ابا کرنے کے باعث اور پھر اس سے پیدا ہونے والی عدم اہلیت کی بنا پر گورنمنٹ کی ملازمتوں میں نمائندگی کا تناسب کم سے کم تر ہوتا چلا گیا۔ ۱۸۳۵ء اور ۱۸۶۰ء کے مابین حکومت کی ملازمتوں میں ہندوؤں کے مقابلہ میں مسلمانوں کا تناسب ایک اور سات سے بھی کم تھا۔ انگریزی کردار اور عربی تہذیب میں ہندوستانیوں ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے نقطہ نگاہ سے جو کچھ قابلِ تعریف اور جاذبِ توجہ تھا اس پر برطانوی نسلی علیحدگی کے باعث پردہ پڑ گیا تھا۔ مسلمانوں کے مذہبی احساسات کے لیے زیادہ پریشان کن یہ امر بھی تھا کہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے کچھ حکام عیسائی تبلیغی مساعی کی سرپرستی کر رہے تھے اور حکومتِ برطانیہ بھی عیسائی تبلیغی مشنوں کی پیدرائی کر رہی تھی۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے ۱۸۱۳ء کے اصلاح شدہ منشور میں عیسائی مبلغوں کو ”ہندوستانیوں کی اخلاقی حالت سدھارنے کے لیے“ سہولتیں دیا کر دی گئی تھیں۔ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی سے قبل کے عشروں میں مسلم اکثریت والے صوبوں پنجاب اور سندھ کے سربراہانِ حکومت سر ہنری لارنس اور سر رابرٹ مننگہم نے مسلمانوں کی تبدیلی مذہب کی کوششوں کو تقویت پہنچانے کے لیے عیسائی مبلغوں کو اخلاقی اور مالی مدد مہیا کرنے کا انتظام کیا تھا۔ مسلمان اکثریت کے ایک اور صوبے بنگال میں بینٹنک کی قانون سازی سے، اس میں کوئی شک نہیں، تمام مذاہب کے پیروکاروں کو تبدیلی مذہب کا پورا حق عطا کر دیا گیا تھا لیکن مذہب اسلام چھوڑ کر عیسائی مذہب قبول کرنے والوں کو خاص مراعات کا مستحق قرار دیا گیا تھا۔ مثلاً شریعتِ اسلام کے علی الرغم ان کے حق وراثت کو تحفظ دیا گیا۔ ۱۸۵۳ء

میں شمال مغربی سرحد کے علاقوں میں گورنر جنرل کے ایجنٹ سر ایڈورڈ ہربرٹ نے یہ اعلان کیا کہ برطانیہ کو ہندوستان کی حکومت تفویض کرنے کا منشا خدو ندی یہ تھا کہ انگلستان نے عیسائی مذہب کا اس کے خالص پیغمبرانہ انداز میں تحفظ کیا... ہمارا مشن اس لیے یہ ہے کہ جو کچھ ہم نے اپنے لیے کیا ہے وہ دوسری اقوام کے لیے بھی کریں۔

اگرچہ یہ بات معرض بحث میں آسکتی ہے کہ ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت بحیثیت مجموعی ایک لادینی حکومت تھی اور اس نے دیسی لوگوں کی مذہبی آزادی میں حتی الامکان کوئی مداخلت نہیں کی لیکن ہندوستان میں یہ خیال زور پکڑتا گیا کہ اس حکومت کا مقصد خواہ تدریجی ہو مگر یقیناً یہ تھا کہ اس سر زمین کو عیسائی بنا دیا جائے۔ اس خیال کو ان اقدامات سے اور تقویت پہنچی کہ ۱۸۳۷ء کے قحط میں یتیم اور نادار بچوں کو عیسائی بنانے کی تحریک کی حکومت کی جانب سے حوصلہ افزائی کی گئی۔ یہ صورت حال عیسائی مبلغوں کے دیگر مذاہب پر سب و شتم کرنے کے باعث مزید خراب ہو گئی۔ بہ سب و شتم انیسویں صدی کے وسط تک قرون وسطیٰ کے انداز کی دشنام طرازی اور زہر آلودگی سے مملو تھی۔ اور خاص طور پر پیغمبر اسلام کے خلاف تھی۔

۱۸۵۵ء میں یہ بات انتہائی عروج پر پہنچ گئی جب فادر ای۔ ایڈمنڈ نے حکومت کے تمام ملازمین کو ایک گشتی مراسلہ بھیجا جس میں یہ تجویز پیش کی گئی کہ ہندوستان چونکہ بحیثیت گل برطانیہ کے زیر حکومت ہے اور ذرائع نقل و حمل سے باہم مربوط ہے، اس لیے مناسب یہ ہے کہ اس کا مذہب بھی ایک ہو یعنی مسیحی۔ ایفٹینٹ گورنر بنگال نے یہ محسوس کر کے کہ طوفان کے آثار نمایاں ہیں، ایک غیر معمولی گزٹ کا اجرا کیا جس میں ایڈمنڈ کے خیالات سے حکومت کی لاتعلقی کا اظہار کیا گیا اور بینٹنک کی اس حکمت عملی کی تصدیق کی گئی کہ تبدیلی مذہب اور مذہبی مناظرات کا حق تمام مذاہب کو مساوی طور پر حاصل ہے اور مسلمانوں کو خاص طور پر یقین دہانی کرائی

گئی کہ اگرچہ حکومت نے انسانی ہمدردی کی بنا پر ہندوؤں کی سستی کی رسم بند کر دی ہے لیکن مسلمانوں کے محترم کے دنوں میں اظہارِ جذبات پر کسی قسم کی مداخلت کرنے کا کوئی ارادہ نہیں رکھتی (شیعہ مسلم اس موقع پر پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسے کی شہادت کی یاد مناتے ہیں) اور نہ ختنہ کی رسم یا پردہ کے رواج پر کوئی پابندی عائد کرنا چاہتی ہے۔ گزٹ میں اس کی بھی توثیق کی گئی کہ انگریزی تعلیم رائج کرنے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ قدیم مذاہب کی اکھاڑ پکھاڑ کی جائے بلکہ لوگوں کو جہالت سے نجات دلانا اور ان کی ترقی کے لیے حکمت و دانش کے راستے کھولنا مقصود ہے تاکہ اس طرح رفتہ رفتہ ملک کی لپہاندگی اور غربت و افلاس کی بیخ کنی کر دی جائے۔

۱۸۵۵ء سے ۱۸۵۶ء تک کے سال اس لیے بھی قابلِ ذکر ہیں کہ ان برسوں میں مسلمان علماء نے عیسائی مبلغین کے مناظروں کے مقابلے میں اجتماعی اور جوابی حملہ کا آغاز کر دیا۔ اس مہم نے رسالوں اور کتابچوں کی اشاعت اور پبلک مناظروں کی جاندار صورت اختیار کر لی اور مسیحی مبلغین کے دلائل و براہین کی دھجیاں بکھیری جانے لگیں اور زیادہ زور اس بات پر تھا کہ تثلیث، حقیقی مسیحیت کی تضحیک ہے۔ ان مناظروں میں سب سے زیادہ قابلِ ذکر مناظرہ مشہور مناظرہ اسی، جی پفندر اور مسلمان عالمِ رحمت اللہ کیرانوی کے درمیان ہوا جس میں موخر الذکر کی مدد مغربی خیال کے عالم وزیر خاں نے کی۔ یہ مناظرہ متعدد برطانوی حکام کی موجودگی میں ہوا جس میں مشہور عالمِ مناظرہ کرنے والا سر ولیم میور، ہندو، عیسائی مسلمان علماء اور عام لوگ سب شامل تھے۔ یہ مناظرہ تین دن تک مسلسل جاری رہا۔ مسلمانوں کے اس نازک الزام پر پفندر کی زبردست کھنچائی ہوئی کہ عہد نامہ جدید کے متن میں ایسے متناقض مضامین پائے جاتے ہیں جن کی وضاحت صرف یہ ہو سکتی ہے کہ وہ زمانہ بعد کے اور الحاقی ہیں، لیکن قرآن میں جو متناقضات پائے جاتے ہیں ان کی توضیح قرآن کے اصولِ تفسیر کے تحت بڑی آسانی سے ہو سکتی ہے۔ ترکی خلیفہ عبدالحمید دوم کی دعوت پر ایک بار پھر رحمت اللہ کیرانوی اور پفندر کا قسطنطنیہ میں آنا سامنا ہوا جہاں پفندر نے

ہندوستان سے پپائی کے بعد اقامت اختیار کر لی تھی۔

۵۸-۱۸۵۷ء کی اجتماعی رستخیز، جسے برطانوی تحریرات میں "سپاہیوں کی بغاوت" سے موسوم کیا گیا ہے اور جدید ہندو اور مسلم مؤرخین جسے "جنگِ آزادی" سے تعبیر کرتے ہیں (ان کا یہ فقرہ مارکس اور انجلیس کے ایک مختصر سے رسالے سے ماخوذ ہے) اس کے اسباب پر روشنی ڈالنا یا ان کو زیرِ بحث لانا اس کتاب کے دائرہ سے خارج ہے، بہ جز ان شقوں کے جن کا تعلق ہندوستانی اسلام کی مذہبی اور وسیع سیاسی سمتوں کے تعین سے ہے۔ میرٹھ میں بغاوت کرنے والے مسلمانوں اور ہندوؤں کے مذہبی جذبات اس بنا پر بھڑک اٹھے کہ انہیں یہ خیال ہوا کہ جو کارتوس انہیں استعمال کرنے سے پہلے دانتوں سے کاٹنا پڑتے ہیں ان میں سٹوریا گائے کی چربی استعمال کی جاتی ہے جو ان کی مذہبی پابندیوں اور جذبات کے منافی ہے۔ اس حد تک تو اس رستخیز کو فوجی بغاوت قرار دیا جاسکتا ہے لیکن اس آغاز نے بے اطمینانی اور بے چینی کے اس ذخیرہ کو صرف فتیلہ دکھا دیا جو شمالی ہند کے پڑھے لکھے اور عوامی طبقوں کے کثیر گروہوں میں بہ شمولیت سپاہ، پہلے سے موجود تھا۔ اس ناآسودگی اور اضطراب میں ایسے عناصر موجود تھے کہ اس رستخیز کو اگر حقیقی معنی میں پہلی جنگِ آزادی کا نام نہ دیا جائے، پھر بھی اسے ایک بے جہت، ناکام انقلاب کی حیثیت سے از سر نو دیکھنے اور بیان کرنے کی ضرورت ہے۔

سرستید احمد خاں نے جو، ۱۸۵۷ء کی رستخیز کے سب سے بڑے معروضی تجزیہ نگار تھے، بعض سرکاری نظریوں کو مسترد کر دیا ہے مثلاً یہ کہ ایران یا روس کی شہ پر یہ بغاوت رونما ہوئی۔ اگرچہ اس کا امکان ہے کہ دہلی کے برائے نام مغل شہنشاہ، بہادر شاہ ثانی (ظفر) اور شاہِ ایران کے درمیان کچھ خط و کتابت ہوئی ہو۔

لیکن اس بغاوت میں مسلم علما کی شرکت کا پس منظر زیادہ دلچسپ نظر آتا ہے۔ دہلی کے ولی اللہی میں ان کے یوتے شاہ محمد اسحاق کے بعض پیرو، جو ان کے حجاز ہجرت کرنے کے دوران ان کے ساتھ تھے، اس بغاوت میں شرکت کے حامی تھے اور وہ لوگ جو دہلی میں رہ گئے تھے، ابتداً بغاوت میں حصہ لینے کے خلاف تھے۔ دہلی میں بغاوت کو جہاد

قرار دینے کے پہلے واضح فتویٰ کا اعلان باغی بننے کے خال کے میرٹھ سے دہلی پہنچنے کے بعد اور اس کے اصرار پر کیا گیا۔ اس فتویٰ کے جواز کی دلیل یہ دی گئی کہ جہاد کرنے کے لیے مقدرت جنگ ضروری ہے اور چونکہ دہلی کے باشندوں کے پاس کافی طاقت ہے اور اس میں میرٹھ کے مختلف سپاہیوں کی قوت بھی جڑوا شامل ہے اور اسلحہ اور گولہ بارود کی بہم رسانی کا انتظام بھی ہے لہذا برطانوی آقاؤں کے خلاف جہاد نہ صرف ان پر بلکہ دوسرے علاقوں کے مسلمانوں پر بھی واجب ہے بشرطیکہ ان کے پاس اسی قسم کے ذرائع موجود ہوں۔^{۴۲}

دبستان ولی اللہی کے جن علماء نے بعد میں دیوبند کا عظیم دینی مدرسہ قائم کیا تھا ان کو اسی گروہ کے سب سے فعال رکن مولانا محمد قاسم نانوتوی نے اس بغاوت میں حصہ لینے پر مجبور کیا۔ انہوں نے تھانہ بھون کے پھوٹے سے قصباتی شہر سے برطانوی افیسروں کو نکال باہر کر دیا اور ایک چھوٹی سی دینی حکومت قائم کر لی جسے برطانوی افواج کے جوابی حملہ نے جلد ہی تھس تھس کر دیا۔ ان کے قائد اماد اللہ مہاجر وقتی طور پر حجاز منتقل ہو گئے اور ایک دوسرے رہنما رشید احمد گنگوہی کو نا کافی ثبوت کے باعث چند دنوں کی قید و بند کے بعد رہا کر دیا گیا۔^{۴۳}

فصل الحق خیر آبادی (۱۷۹۷ تا ۱۸۶۱ء) اس بغاوت کی دلچسپ یادداشتوں کے مصنف تھے جنہیں انہوں نے عربی میں لکھا تھا۔ وہ بھی اسی مذہبی دبستان کے عالم تھے لیکن ان کے افکار قرون وسطیٰ کے عقلیت پرست رجحانات سے متاثر تھے۔ کچھ عرصہ کے لیے انہوں نے حکومت برطانیہ کی ملازمت بھی کی لیکن بعد میں اس سے دستکش ہو گئے اور برطانیہ کے خلاف ایک فتویٰ پر دستخط کر دیے اور دورانِ رستخیز بہادر شاہ ثانی کی ملازمت اختیار کر لی۔ حکومت برطانیہ نے ان کو گرفتار کر کے جزائر انڈمان میں جلا وطن کر دیا جہاں وہ ۱۸۶۱ء میں فوت ہو گئے۔ انہوں نے اپنی یادداشتوں میں حکومت برطانیہ

کو اس حکمتِ عملی پر مطعون کیا کہ اس کا مقصد اسلامی علم و فضل کی زینح کنی اور مسلم شرفا کو دم گھٹا دینے والی غربت اور افلاس کا نشانہ بنانا ہے اور اس سے یہ مطلب اخذ کیا کہ یہ اسلام کے خلاف عیسائیت کی روایتی عداوت کا اظہار ہے۔ انہوں نے برطانوی حکومت کو اس کی زرعی پالیسی کے لیے بھی اس بنا پر مورد الزام ٹھہرایا کہ اُس نے مزارعین کو قلاش کر دیا ہے اور ان کو غلامی کی پستی تک پہنچا دیا ہے۔ انہوں نے، ان کے بعد آنے والے بہت سے ہندو اور مسلمان مؤرخوں کی طرح، اس پر احتجاج کیا کہ بغاوت کے اختتام کے بعد برطانیہ نے اپنا غصہ ہندوؤں کے مقابلہ میں مسلمانوں پر بہت زیادہ شدید سزا کی شکل میں اُٹارا۔ سید احمد خاں کی طرح مولانا فضل الحق نے بھی اس امر کی وضاحت کی کہ مسلمانوں کی برائے و خستگی کا بڑا سبب یہ تھا کہ وہ اپنے مذہبی اور تعلیمی اداروں میں حکومت کی مداخلت پسند نہیں کرتے تھے اور اس ناپسندیدگی کے اظہار میں وہ ہندوؤں سے آگے تھے کیونکہ ہندو مت کے برعکس اسلام میں مذہبی اعتقادات الہامی اہمیت کے حامل ہیں۔

سید احمد خاں کے خیال میں بغاوت کے خاص اسباب یہ تھے کہ حکومت کی حکمتِ عملیوں کے متعلق ہندوستان کے لوگوں میں غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں اور انہوں نے ان حکمتِ عملیوں کو غلط معنی پہنائے۔ بعض انتظامی اور قانونی اقدامات ہندوستانی روایات کے خلاف تھے اور فی الواقع ہندوستانی آبادی کے لیے مضرت رساں تھے۔ عوام الناس کی ابتر اقتصادی حالت سے ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت کی انتہائی بے اعتنائی، ہندوستان میں ایک واقعی مقتدر اعلیٰ حکومت کی حیثیت میں جو چند فلاحی ذمہ داریاں اس پر عائد ہوتی تھیں، اُن سے عمدہ برآ ہونے میں اس کی ناکامی اور اس کی ہندوستانی فوج کی غیر منظم حالت نے لوگوں کو اس سے برگشتہ کر دیا تھا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کا سو سالہ دورِ حکومت ہندوستان کے لوگوں کے لیے کسی قسم کے ہمدردی کے جذبات سے بالکل معرّی تھا۔

برطانوی افسر ہندوستانیوں کے ساتھ ناقابل برداشت اہانت آمیز برتاؤ کرتے تھے، اور جس پر ہندوؤں کے برعکس مسلمانوں نے، جو اس سے قبل یہاں کے حکمران تھے شدید احتجاج کیا۔ حتمی تجزیہ میں، ۱۸۵۷ء کی بغاوت نتیجہ تھی اسی غیر معمولی سیاسی صورت حال کی کہ ہندوستان جیسے وسیع و عریض ملک پر ایک ایسا تجارتی ادارہ حکومت کر رہا تھا جو مسیحی ضمیر کی کسی خلش کے بغیر اس کے باشندوں کا ناجائز استحصال کرتا تھا۔ اگر حکومت براہ راست تاج برطانیہ اور پارلیمان کی ہوتی تو حالات بالکل مختلف ہوتے۔ اس صورت میں حکومت ہند میں ہندوستانی جمہور کی ایک آواز ہوتی اور کسی نہ کسی قسم کی پارلیمانی یا مشاورتی نمائندگی ہوتی جو حکومت کو اپنے مسائل سے آگاہ کرتی اور دوسری جانب اپنے جمہور کو حکومت کی کچھ مفید اور اصلاحاتی اعتراض سے نافرمانی جانے والی حکمت عملیوں سے آگاہ کر سکتی ہے۔

حواشی

۱۔ برٹش میوزیم مخطوطہ ۱۷۰۲، فوائیل ۲۰۲ اے بی، ابو الفضل علائی، اکبر نامہ (کلکتہ۔
۱۸۴۸ء) ii - ۲۹۷ - ۵۰۱ فادر منسرات ایس ایف کے تاثرات دربار اکبری کے
سفر کے سلسلہ میں، انگریزی ترجمہ ہوائے لینڈ اور بنترجی (کنک ۱۹۲۲ء) ص ۱۶۳ -
۱۹۱؛ عزیز احمد، ہندوستانی ماحول میں اسلامی ثقافت (انگریزی) (لندن ۱۹۶۳ء)
ص ۳۱ - ۳۳ -

۲۔ عبدالحق دہلوی، زاد المتقین، برٹش میوزیم مخطوطہ ۲۱۷ اور المکاتیب والرسائل (دہلی ۱۸۶۹ء)
شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ، (۱۹۵۳ء)

۳۔ انگریزی ترجمہ ڈمی شیا اور اے ٹرائڈ (پیرس ۱۸۴۳ء) ii، ۳۰۵ - ۳۲۱ -

۴۔ ایوان شکوئین (Ivan Stchoukine) لاپینٹرانڈینے La peinture Indienne
(۱۹۲۹ء)

۵۔ ”مغل و بستان کے ہندوستانی تصویرچے“ (Indian Miniatures of the Mughal School)
(لندن / پراگ ۱۹۶۰ء) ص ۲۰

۱۰ - مرقع جہانگیر کا اصلی ورق، ناپریٹک میوزیم پراگ نقل، جیک ککریٹ ۱۰ -

۱۱ - اصل تہران امپیریل لائبریری میں ہے۔ نقل ایضاً پلیٹ ۳۱

۱۲ - مغلیہ ہندوستان کے سفر (Travels in Mughal India) (انگریزی ترجمہ)

لندن (۱۸۹۱ء) ص ۱۵۵ - ۱۶۱ اور دیگر مقامات

۱۳ - دی نواب (لندن ۱۹۳۲ء) ص ۲۳۶ ، ۲۴۰

۱۴ - ایشیا، افریقہ اور یورپ کے سفر (Travels in Asia, Africa and Europe)

مترجمہ سی اسٹوارٹ (لندن ۱۸۱۴ء) نیز دیکھیے سی۔ اے اسٹوری، فارسی ادب (کیمبرج

۱۹۵۳ء) ۱/۲، ۸، ۹، ہمالیوں کبیر، مرزا ابوطالب خاں (پٹنہ ۱۹۶۱ء)

۱۵ - رفاع بدوی، ربيع التتموی تلخیص الابرزالی تلخیص بارزیر (قاہرہ ۱۹۰۵ء)

۱۶ - سفر ہائے ایشیا وغیرہ (Travels in Asia etc.) (۱) ۱۹۶ - ۲۰۶

۲۲۷ - ۲۲۲ - ii ، ۱۴ - ۲۳

۱۷ - ایضاً ۱۴۳ - ۱۴۴ ، ۲۰۵ ، ۲۸۸ ، ۲۶۳ ، ۱۲۷ ii

۱۸ - ایضاً ii ، ۱۵۶ - ۱۵۷

۱۹ - ایضاً ص ۳۲ - ۸۱

۲۰ - ایضاً ص ۴۰ - ۴۲

۲۱ - ایضاً ص ۳۱ - ۳۵

۲۲ - ایضاً ص ۲ - ۲۳

۲۳ - ایضاً ص ۳۳

۲۴ - ایضاً (i) ۲۹۹ - ۳۰۱ ، (ii) ۵۵ ، ۱۲۴ - ۱۲۵

۲۵ - ایضاً (ii) ۶۳ - ۱۰۳ ، ۶۵ - ۱۱۴

۲۶ - ایضاً، ص ۲۴۷ - ۲۶۱

۲۷ - ایضاً iii ص ۲۸ - ۶۴

۲۸ - ایضاً ۶۰ - ۱۶۸ ، ۷۹ - ۱۶۹

۲۵ اس حصہ کے معلومات اور مشورہ کے لیے میں پروفیسر اے گلڈہل کا ممنون ہوں۔ ماخذ

کے لیے دیکھیے ایم پی جین ہندوستان کی قانونی تاریخ کے خاکے (Outlines

of Indian Legal History) (۱۹۵۲ء)، اے، اے، اے، فیضی محمدن لا کے خاکے

(Outlines of Muhammedan Law) (۱۹۶۴ء)، ڈبلیو ایچ مارلے

برطانوی ہند میں نظام عدل (The Administration of Justice in British India)

(۱۸۵۸ء)، اے۔ رحیم۔ اسلامی اصول قانون (Muhammedan Jurisprudence)

(مدرس ۱۹۱۱ء)، ڈبلیو۔ ایچ میکناٹن، اسلامی قانون کے اصول اور نظائر

(Principles and Precedents of Moolamuddan Law) (کلکتہ ۱۸۲۵ء)، ایس سی بیکار

محمدن لا (کلکتہ ۱۸۴۵ء)، امیر علی، محمدن لا (۱۹۲۹ء)، آر۔ کے ولسن، اینگلو محمدن لا

(لندن ۱۹۳۰ء)، این۔ جے کولسن۔ اسلامی قانون کی تاریخ (A History of

Islamic Law) (۱۹۶۴ء)

۲۶ جین۔ ص ۱۵۲-۵۳

۲۷ متذکرہ مارلے۔ ص ۱۷۷-۷۸

۲۸ جی رینکن، ہندوستانی قانون کا پس منظر (بیک گراؤنڈ ٹو انڈین لا) (کیمبرج ۱۹۴۶ء)

ص ۹، فیضی اے۔ اسلام سے جدید تہذیب (A Modern Approach to Islam)

(۱۹۶۳ء) ص ۶۰

۲۹ جین۔ ص ۱۵۲-۱۵۳

۳۰ ایضاً۔ ص ۳۹۶

۳۱ کاغذات پارلیمان Parliament Papers ۱۹۳۱-۱۹۳۲ء۔ جلد بارہ، ۶۹۶-۵

۳۲ (بنگال ریویو پبلیکیشن کنسلٹیشن) ۱۱ نومبر ۱۹۸۹ء

۳۳ کولسن۔ ص ۱۵۲-۱۵۵

۳۴ جین۔ ص ۱۵۲-۱۵۵

۳۵ سی ایف۔ ایم، خدوری اور ایچ جی لیسنی۔ مشرق وسطیٰ میں قانون (ڈاشنگٹن ۱۹۵۵ء)

جے این۔ ڈی اینڈرسن، عمدہ حاضر میں اسلامی قانون (۱۹۵۹ لندن) جی ہاپنگ بوسکے

(Du droit musulman et de son application effective dans la monde)

(الجزائر، ۱۹۴۹ء)

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶

- ۴۷ ایضاً ص ۲۵ ، ۲۹ تا ۳۲
- ۴۸ ایضاً ص ۴۶ - ۴۷ ص ۱۲۱ - ۱۲۲
- ۴۹ ہنٹر ص ۱۵۸ - ۱۵۹
- ۵۰ ایضاً ص ۱۴۷ ، ۱۶۶ - ۱۶۷ ص ۱۸۱ - ۱۸۶
- ۵۱ ایضاً عابد حسین، ہندوستانی ثقافت (Indian Culture) (۱۹۶۳ء) ص ۵۶ -
- ۵۲ آرکلاک، دی پنجاپ اینڈ سندھ مشن (۱۸۸۵ء) ص ۴ تا ۹، جسے رچرچر ہندوستان میں مشنوں کی تاریخ (A History of Missions in India) ترجمہ ایس۔ ایچ مور (لندن ۱۹۰۸ء) ص ۱۳۷ - ۱۳۸
- ۵۳ کلارک ص ۱۶۲ تا ۱۶۴
- ۵۴ سید احمد خاں، اسباب بغاوت ہند ص ۲۱ - ۲۲
- ۵۵ ایضاً فارسی متن ۶۳ - ۶۶
- ۵۶ سی۔ جی پفٹر - میزان الحق (۱۸۶۲ء) اس کی دوسری خلاف اسلام تحریرات میں مفتاح الاسرار (لندن ۱۸۶۱ء) الکندی (بے نام)، رسالہ اردو ترجمہ مسوری (۱۸۸۸ء)، رام چندر - اعجاز القرآن (لاہور ۱۸۹۵ء) - سی۔ ایچ اسپرین، فضل الہی (لدھیانہ ۱۸۹۳ء) اور ریلجس بک سوسائٹی لاہور کی متعدد شائع کردہ کتابیں،
- ۵۷ وزیر الدین، البحت الشریف فی اثبات التنسیخ والتحریف کے مناقشہ کی کارروائیوں کا متن (دہلی ۱۸۵۳ء)، عبداللہ اکبر آبادی اور محمد امیر مباحثائے مذہبی (آگرہ ۱۸۵۳ء) اور مراسلات مذہبی (آگرہ ۱۸۵۳ء) رحمت اللہ کیرانوی، اطہار الحق (۱۸۹۹ء)
- ۵۸ محمد میاں، علمائے ہند (۱۹۵۷ء - ۱۹۶۰ء) جلد چہارم ۳۹۵ - ۳۹۶
- ۵۹ اسباب، ص ۴ - ۵
- ۶۰ عبید اللہ سندھی، شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک (۱۹۵۲ء) ص ۲۰۱
- ۶۱ ذکار اللہ، تاریخ عروج و غروب عہد انگلشیہ (آگرہ سن نادر) ص ۳۰۱ ، ۶۷۵
- ۶۲ متن صادق الاخبار (دہلی - ۲۶ جولائی ۱۹۵۷ء) نقل دستاویز اشاعت کردہ

ایس۔ اے۔ اے۔ رضوی (سوتنتر ادبی)۔۔۔۔ اور نوائے آزادی (مبہمی) جنگ آزادی
 کا صد سالہ جشن نمبر ۱۹۵ء - ان دستاویز کو سید احمد خاں نے جعلی قرار دیا تھا۔
 (اسباب ص ۸-۹)

۶۳ سے محمد میاں، جلد چہارم ۲۴۵-۳۰۴، حسین احمد مدنی، نقش حیات (۱۹۵۳ء) جلد
 دوم - ۲۲ - ۲۳

۶۴ سے الصور السنہ ص ۹۱-۹۲، ۲۵۵-۲۶۰، ۳۴۴، ۳۸۴
 ۶۵ سے اسباب، ص ۱۱-۱۵، ۲۶، ۳۰، ۳۱-۳۲ اور دیگر صفحات

سید احمد خان

اور علیگرہ ٹریڈنگ کمپنی

اطاعت شعاری اور سیاسی علیحدگی پسندی

۵۷ - ۱۸۵۸ء کی بغاوت میں ایسٹ انڈیا کمپنی سب سے زیادہ نقصان میں رہی۔ ہندوستان کی قسمت کمپنی کے ڈائریکٹروں کے بورڈ کے ہاتھوں سے نکل کر برطانوی پارلیمنٹ اور انتخابی رائے دہندوں کے ہاتھوں میں چلی گئی۔ ملکہ وکٹوریہ نے ۱۸۵۹ء میں اپنے سرپرستوں سے ایک تقریر کے دوران عام معافی کا اعلان کیا اور ہندوستان کے لوگوں کی بہت درجہ نماندگی کا ایک مبہم وعدہ بھی کیا۔ اس اعلان پر ۲۸ جولائی ۱۸۵۹ء کو پندرہ ہزار مسلمان دہلی کی ایک جامع مسجد میں ملکہ کا شکریہ ادا کرنے کے لیے جمع ہوئے۔ سید احمد خان نے ان کو مخاطب کیا اور خود کو ایک ایسی بہرہ نیت خودہ اور پست ہمتی کی شکار قوم کا قائد محسوس کیا جس نے ایک غیر ملکی حکومت کی قوت تصادم اور اس کے اجنبی مگر موثر اداروں کے خلاف قدامت پسندانہ اور دقیانوسی جنگ لڑی تھی اور شکست کھائی تھی۔ اس کے لیے زندہ رہنے کا صرف ایک راستہ کھلا رہ گیا تھا،

سیاست میں اطاعت شعاری اور اداروں میں جدیدیت۔

سرستید احمد خاں (۱۸۱۶-۱۸۹۸) نے، جو دہلی کے ایک ممتاز شریف خاندان کے نو عمر رکن تھے، ۱۸۳۹ء میں الیٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت اختیار کی لیکن دہلی کے برائے نام شہنشاہ کے دربار سے بھی وابستہ رہے جس نے ان کو مختلف اعزازی خطابات عطا کیے تھے۔ بغاوت کے دوران انہوں نے برطانیہ کے ساتھ پوری وفاداری برتی۔ اس بغاوت کے موضوع پر ان کی تین تصانیف ہیں؛ "تاریخ بجنور" (۱۸۵۸ء) "اسباب بغاوت ہند" (۱۸۵۸ء) اور "ہندوستان کے وفادار مسلمان" (لائل محمد نر آف انڈیا) (۱۸۶۰ء)۔ اس بغاوت کے پس منظر سے متعلق بنیادی مواد حاصل کرنے کے لیے ان تصانیف کا مطالعہ لازمی ہے۔

۱۸۵۹ء سے اپنی وفات ۱۸۹۸ء تک وہ ہندوستان میں مسلمانوں کی تعلیم کے مسائل میں زیادہ سے زیادہ منہمک ہوتے چلے گئے۔ ۱۸۶۸ء میں انہوں نے مغرب سے متاثر طرز زندگی اختیار کیا، برطانوی حکمران طبقہ سے پُر خلوص معاشرتی تعلقات بڑھائے اور ۱۸۶۹-۱۹۰۰ء میں انگلستان کا سفر کیا۔ ۱۸۷۶ء میں انہوں نے ملازمت سے پینشن لے لی تاکہ اپنا تمام وقت علی گڑھ میں جدید تعلیم کے اداروں کی ترقی و تعمیر کے لیے وقف کر سکیں۔ ۱۸۶۹ء میں وہ کمانڈر آف دی اسٹار آف انڈیا (سی ایس آئی) ہو گئے اور ۱۸۸۸ء میں ان کو سر کے خطاب سے سرفراز کیا گیا۔ ۱۸۷۸ء میں وہ والسٹرائے کی قانون ساز مجلس کے رکن مقرر کیے گئے اور ۱۸۵۹ء میں جو ایک تحریر خود انہوں نے پیش کی تھی، اس کے مطابق وہ پہلے ہندوستانی تھے جنہیں منتخب کیا گیا۔ ۱۸۸۳ء میں انہوں نے مخالف چیلنج کے جواب میں کونسل سے استعفا دے دیا کیونکہ گلڈ اسٹون کی حسرت پسندی (لبرل ازم) کا آغاز ہو چکا تھا جس سے پارلیمانی اداروں یا انتخاب میں مسلم اقلیت پر ہندو اکثریت کا غلبہ ناگزیر تھا۔

ان سیاسی مسائل کے علاوہ جن سے انہیں ۱۸۵۹ء سے مسلسل دوچار ہونا

پڑ رہا تھا، مغربی تہذیب کے جانچنے اور پرکھنے کا دینی و فکری مسئلہ بھی انہیں درپیش تھا اور دینی مسائل کے متعلق وہ عقلی مسائل بھی درپیش تھے جو نئی سائنسی معلومات کی وجہ سے سامنے آرہے تھے۔ اور عیسائی مبلغین کے مناظروں کا وہ چیلنج بھی سامنے تھا جو مغربی مستشرقین کے سائنسی مطالعہ اسلام پر مبنی تھا۔ وہ شاہ ولی اللہ کی روایات کے عین مطابق کامل تبحر علمی رکھتے تھے۔ ہاں ہم انہوں نے تثلیث کے منکر، عیسائی موعودوں کی تحریروں کے مطالعہ کی طرف بھی توجہ کی اور معتزلہ کے انداز میں عقلیتی متکلمانہ اصول کے تحت اسلام کی از سر نو صحیح اور واضح سمت متعین کرنے کی کوشش کی اور آج کل جسے مذہبی فلسفہ تعددیت سے موسوم کرتے ہیں، اس کے تحت وہ مسیحیت کی بھی مدحت سرائی کرنے لگے۔ ایک طرح سے ان کی تمام ذہنی اور دماغی طاقت سائنس اور مذہب کے مابین تنازعہ کو سمجھانے کی کوشش میں مصروف تھی اور نوجوان مسلم دانشور طبقہ کو متوجہ کرنے کے لیے وہ دونوں کی بہترین صفات میں ہم آہنگی اور یک رنگی پیدا کرنے میں کوشاں رہے۔

ان کی اطاعت شعاری کوتاہیوں میں ناپا جا سکتا ہے۔ ۱۸۵۹ء سے ۱۸۶۰ء تک ان کی توجہ خاص طور پر سیاسی استحکام کی طرف تھی۔ اس کا مقصد اپنی قوم کو مخالفت کی حکمت عملی ترک کرنے اور تعاون و تسلیم کی حکمت عملی اختیار کرنے پر مائل کرنا تھا اور حکومت برطانیہ کو، کچلنے اور دبانے کی حکمت عملی کو ترک کر کے مربیانہ و مشفقانہ پالیسی اختیار کرنے پر آمادہ کرنا تھا۔ یہ مقصد کم و بیش ۱۸۶۰ء میں حاصل ہو گیا۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ جب تک ہندوستان کے مسلمانوں کو اپنے مذہبی رسومات کھلم کھلا اور آزادی کے ساتھ ادا کرنے کی کھلی چھٹی ملی رہے گی اور اپنے دین کی اشاعت اور تحفظ میں انہیں کوئی شے مانع نہ ہوگی تو کوئی وجہ نہیں کہ برطانیہ کے خلاف ان کا کوئی مذہبی رد عمل ہو یا وہ کسی مسلمان حملہ آور کی مدد کریں؛ باوجودیکہ ان کے جذباتی رد عمل کا ایسے موقع پر اندازہ لگانا مشکل ہے۔ اس

متنازعہ مسئلہ کے سلسلہ میں کہ ہندوستان برطانیہ کے زیرِ انتداب دارالاسلام ہے۔ یا دارالحرب، وہ کوئی واضح موقف اختیار کرنے کے لیے تیار نہیں ہوئے۔ اطاعتِ شکاری کی دوسری منزل ۱۸۷۰ء تا ۱۸۸۴ء کے متعلق آئندہ باب میں مفصل بحث کی جائے گی۔ یہ بالخصوص بین المللی اتحادِ اسلامی کے آدرش کے نفوذ کا جواب تھا جسے سید احمد خاں خطرناک سیاسی مہم جوئی سے تعبیر کرتے تھے۔ اس منزل میں وہ اطاعتِ شکاری کی موجودہ حالت کے تحفظ کے لیے کوشاں تھے۔ انتہا یہ ہے کہ انہوں نے ہندوستان میں حکومتِ برطانیہ کو ایک ایسا قدرتی وقوعہ قرار دیا جسے دنیائے اس سے پہلے کبھی نہیں دیکھا تھا اور اس دلیل کے ساتھ کہ اس سے اظہارِ وفاداری، بدیسی حکومت کی غلامانہ اطاعت کا شاخسانہ نہیں بلکہ اچھی حکومت کی برکتوں کا حقیقی اعتراف ہے۔

۱۸۸۷ء سے ۱۸۹۸ء کی تیسری منزل میں اُن کی اطاعتِ شکاری مسلمانوں کی سیاسی علیحدگی پر زور دینے میں مصروف رہی، جس کا باعث انتخابی اداروں کی تشکیل اور ۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگریس کا معرض وجود میں آنا ہوا۔ اس سے قبل وہ سب سے پہلے شخص تھے جنہوں نے اردو ہندی تنازعہ کے پیش نظر ہندو مسلم ثقافت کے منقسم اور علیحدہ ہو جانے کی پیش گوئی کر دی تھی؛ چنانچہ بہت پہلے ۱۸۶۷ء ہی میں انہوں نے ایک برطانوی اعلیٰ افسر سے کہہ دیا تھا کہ دونوں قوموں کے مابین لسانی اور ثقافتی خلیج اتنی تیزی سے وسیع سے وسیع تر ہوتی جا رہی ہے کہ ایک متحدہ قومیت کی تشکیل اور ترقی کے امکانات معدوم ہوتے جا رہے ہیں۔ ۱۸۸۴ء میں انہوں نے ہندوؤں، مسلمانوں اور برطانیہ کے درمیان اتحاد اور اطاعتِ شکاری کا مشلی نمونہ پیش کیا۔ انہوں نے کہا: ”ہندوستان میں امن اُس وقت تک قائم نہیں ہو سکتا جب تک ہندوؤں یا مسلمانوں کے بجائے ایک تیسری قوم ہم پر حکمرانی نہ کرے۔ ہمیں امن و سکون کے ان مواقع سے پورا فائدہ اٹھانا چاہیے۔“

سید احمد خان نے انڈین نیشنل کانگریس کی عملی مخالفت اس وقت شروع کی

جب ۱۸۸۷ء میں ایک مسلمان بدرالدین طیب جی کانگریس کے صدر منتخب ہوئے۔ سید احمد خاں کے نقطہ نگاہ سے مسلمانوں کے سیاسی اتحاد میں رخنہ پڑنے کے عمل کا آغاز یہیں سے ہوا جو مسلمان قوم کے مستقبل کے لیے تباہ کن تھا؛ جو عدوی حیثیت سے ہندو آبادی سے بہت کم تھی اور تعلیمی حیثیت سے پس ماندہ، سیاسی حیثیت سے نا پختہ کار اور اقتصادی وسائل اور کارکردگی میں دوسروں سے بہت پیچھے تھی۔ بنا بریں ہندوؤں کے ساتھ سیاسی اتحاد کا لازمی نتیجہ یہی ہونا تھا کہ قومی کمزور پر حاوی ہو جائے اور کمزور اس کا مطیع اور فرمانبردار بن جائے۔ عالمگیر اسلامیت کے سوال پر ارباب عقل و دانش نے ان کی قیادت کی پوری طرح پیروی نہیں کی اور بعد میں اس پر سخت تنقید کی گئی لیکن سیاسی علیحدگی کے سوال پر ہندی مسلمانوں کی اکثریت نے ان کی تقلید کی۔

مغربیت

حقیقی سیاسی اطاعت شعاری مغربی تہذیب کو قریب سے دیکھنے اور سمجھنے کے لیے ایک بہت ہی معمولی اور ضعیف سی اہمیت کی حامل تھی۔ سید احمد خاں نے ۱۸۶۹ء - ۶۰ء میں انگلستان کا جو سفر کیا اور جس کا مقصد ہندوستان کی ترقی اور فلاح کے لیے وہاں کے اداروں اور تہذیب کا بغور مطالعہ کرنا تھا، ان کی مغربیت پرستی کے سلسلے میں نشانِ راہ کا درجہ رکھتا ہے۔ اگر سید احمد خاں کے سفر کا ان سے سات عشرے قبل ابوطالب خاں کی سیاحتوں سے موازنہ کیا جائے تو سید احمد خاں کے ہاں مغرب کے متعلق بہت دلچسپ متوازی اور متضاد نقوش نظر آتے ہیں۔ دخانی جہاز سے بحیرہ روم کے سفر کے دوران ان کی ملاقات ڈی لپس سے ہوئی اور وہ اس کی وطن پرستی اور مشابہت سے بہت متاثر ہوئے۔ انہوں نے وارسیلز کے فن تعمیر کی نفاست کی بڑی تعریف کی اور ورسائی Varasailles اور پیرس کی فنونِ لطیفہ کی گیلریوں میں فرانسیسی رومانی طرز کے مصوروں کے شاہکاروں سے بہت لطف اٹھایا۔ ان کو

وہ مرتفع دیکھ کر بہت تکلیف ہوئی جس میں الجسزائر میں امام عبدالقادر کے "داڑھ" کی تصویر اور فرانسیسی سپاہیوں کی اس کے حرم کے ساتھ دست درازیوں کی تصویر شامل تھی۔ وہ امام عبدالقادر کو بہت عظیم سپاہی سمجھتے تھے جس نے بڑی بہادری اور ایسا نداری سے بغیر کسی حیلہ و فریب کے فرانسیسیوں کا مقابلہ کیا؛ یہاں تک کہ انہوں نے اس پر قابو پا لیا۔ اس کے داڑھ کی اہانت و تذلیل کے موضوع اور تصویر کی نمائش ان کے خیال میں فرانسیسی شجاعت اور عزت کی روایات کے لیے نہایت شرمناک تھی۔ انہوں نے ایک اور مرتح کی تعریف کی جس میں نپولین سوم کو امام عبدالقادر کی غیر منصفانہ اور دغا بازانہ گرفتاری کے بعد آزاد کرتے ہوئے اور اس کی مال سے مصافحہ کرتے ہوئے دکھایا گیا تھا۔ نپولین سوم، جس سے ان کی کبھی ملاقات نہیں ہوئی تھی، سید احمد خاں کے لیے انسانیت اور احترام کا پیکر تھا۔ اس کی چاق چوبند فوج اور پیرس کی زریالس و آراستگی سے جہاں اس خیال کو مزید تقویت ملی وہاں اس ہندوستانی ستیاج نے آردی تریامف، بوا دی بولوں، عظیم الشان کشادہ شاہراہوں اور نو تروام کے بیرونی رنج کی بڑی توصیف و تعریف کی^{۱۳}۔ وہ لندن میں وہاں کے ہوٹلوں کے اعلیٰ ستھرے ساز و سامان، انگریز ہٹلوں کے معصومانہ وقار اور برطانوی ملاؤں کے اطوار سے بہت زیادہ متاثر ہوئے۔ کلفٹن کے مقام پر ماؤنٹ سال و نساں رصدگاہ کی سیر کے موقع پر وہ اس بات سے بہت متاثر ہوئے کہ مردوزن دونوں صنفوں کو مواقع مہیا کرنے کے لیے مساویانہ حقوق کا خیال رکھا جاتا ہے؛ چنانچہ یہ رصدگاہ ایک خاتون کی زیر نگرانی کام کر رہی تھی۔ انہوں نے ہندوستان کے کٹھ ملاؤں کی برہمی مول لیتے ہوئے لکھا کہ یورپی مستورات کو یہ سن کر کہ ہندوستانی عورتیں عموماً ناتواں ہوتی ہیں ویسا ہی صدمہ ہوا جیسا کہ کسی ہندوستانی کو بازار میں تنگی عورت کو چلتے پھرتے دیکھ کر ہوتا ہے۔ انہوں نے اپنی تحریروں میں اس بات پر اطمینان کا اظہار کیا ہے کہ کم سے کم ترکی اور مصر میں متسلیم نسواں میں کچھ ترقی ہوئی ہے اور وہ "جہل مرکب" کی حالت سے مطمئن نہیں ہیں۔^{۱۳}

انگلستان میں اُن کو لارڈ لارنس، لارڈ اسٹینلے آف ایلڈرلے اور انڈر سیکریٹری آف اسٹیٹ برائے ہندو سر جے ڈبلو۔ کے، سے ملاقات کے مواقع ملے۔ وہ پرنس آف ویلز (بعد میں ایڈورڈ ہفتم) کی مجالس میں بھی پیش کیے گئے اور ملکہ وکٹوریہ کے دربار میں بھی ان کو حاضری کا موقع ملا۔ انہیں رائل ایشیاٹک سوسائٹی کا فیلو اور ایٹھنیم کلب کا رکن بھی منتخب کیا گیا۔ انہوں نے چارلس ڈکنز کی آخری تقریر کے موقع پر بھی شرکت کی۔ وہ ٹامس کارلائل سے بھی ملے جس کی تصنیف ”ہیرو بحیثیت نبی“ (Hero as a Prophet) کو انہوں نے پسند کیا اور اس سے اپنی ”سیرۃ النبی“ کے متعلق بھی گفتگو کی۔ انہوں نے کیمبرج یونیورسٹی بھی دیکھی اور اس کے طرز تعمیر، انتظام اور نصاب تعلیم کا غائر مطالعہ کیا تا کہ ہندوستان میں جو تعلیمی ادارہ وہ قائم کرنا چاہتے تھے، اس کا نمونہ (ماڈل) تیار کریں۔

ہندوستان میں برطانوی عمال حکومت سے ان کے تعلقات اور بھی زیادہ وسیع اور بااثر تھے۔ ہندوستان میں برطانیہ کے نسلی تفریق کی افزونی اور برطانیہ میں نسلی تعصب کے ابتدائی آثار دیکھ کر ان کا رویہ متضاد ذہنی کیفیات کا آئینہ دار بن گیا۔ جب یہ امتیاز بہت واضح ہو جاتا تو اُن کا انداز ناقدانہ ہو جاتا اور کبھی معرَبی ثقافتی ترقی کے پس منظر میں روادارانہ ہو جاتا۔

۱۸۶۸ء میں معرَبی طرز زندگی اپنانے کے ساتھ ساتھ انہوں نے اور ان کے چند احباب نے ذوقِ ثقافتی، معاشرتی زندگی کا انتخاب کیا جس سے وہ چند دوستوں اور دشمنوں دونوں کے چبھتے ہوئے طعنوں کا نشانہ بن گئے۔ چنانچہ ان کے ایک ساتھ پرواختہ ادیب نذیر احمد کا ناول ”ابن الوقت“ اور قدامت پسند، مشہور زمانہ شاعر، اکبر الہ آبادی کے بعض طنزیہ و ظریفانہ اشعار اس کی بین مثالیں ہیں۔ علمائے مذہب ہیں بر جہیں ہو جاتے تھے اور اُن کو اپنے انگریز آقاؤں کے ساتھ غیر اسلامی مذہب کو گوشت تناول کرتے دیکھ کر اکثر ان کو حیرت سے دیکھتے تھے؛ حالانکہ انہوں نے ”طعام با اہل کتاب“ نامی مقالہ میں نہایت عالمانہ اور معذرت خواہانہ انداز میں اپنا موقف

بیان کیا ہے۔

تعلیم اور ثقافت

سید احمد خان کے تعلیمی پروگرام کا جو مسلم ہند کے ذہنی سیاسی اور اقتصادی مقسوم میں تبدیلی لانے والا تھا، ۱۸۵۹ء میں نہایت معمولی طریقہ پر آغاز ہوا۔ اسی تاریخ سے انگریزی زبان کو ذریعہ تعلیم کے طور پر استعمال کرنے پر زور دیا جانے لگا اور یہ عمل ان کے پروگرام کا جزو اکبر بن گیا۔ ۱۸۶۳ء میں انہوں نے ایک سائنٹیفک سوسائٹی کی بنیاد ڈالی جس کا مقصد خاص طور پر ہندوستان کے مسلمانوں کو مغربی سائنس سے روشناس کرانا تھا۔ سوسائٹی نے طبیعیاتی علوم کی کتابوں کا اردو میں ترجمہ کیا اور ایک ذولسانی رسالہ کا اجرا کیا۔ ۱۸۶۳ء میں انہوں نے غازی پور میں ایک جدید مدرسہ قائم کیا اور ۱۸۶۸ء میں انہوں نے شمالی ہند کے مختلف اضلاع میں تعلیمی کمیٹیاں بنانے کے کام کو ترقی دی۔ ۱۸۶۹ء-۶۰ء میں سفر انگلستان کے دوران انہوں نے مسلمانوں کی اعلیٰ تعلیم کے لیے ایک لاکھ عمل تیار کیا۔ ۱۸۶۳ء میں اینگلو محمدان اورینٹل کالج علی گڑھ کی تجویز نے مٹھوس شکل اختیار کر لی۔ ۱۸۶۵ء میں اسکول کے درجوں کا آغاز ہو گیا اور ۱۸۶۸ء میں کالج کے مدارج بھی کھل گئے۔ یہ ادارہ قصداً کیمبرج یونیورسٹی کے نمونہ پر بنایا گیا تھا لیکن جلد ہی اس نے اپنی انفرادی حیثیت اور اختصاص حاصل کر لیا۔ بنیادی طور پر وہ مسلمانوں کے لیے قائم کیا گیا تھا لیکن وہ بین الممالکی تھا۔ سنیوں اور شیعوں دونوں کی مذہبی تعلیم کا اس میں انتظام تھا اور ہندو طلبہ کی بھی اس میں معقول تعداد تھی۔ اس کا مقصد افکار کی آزادی، وسیع انسانی بہدروی، ایک سائنسی نقطہ نگاہ اور سیاست کی جانب عملی و حقیقت پسندانہ انداز نظر تھا۔ اس اندازِ منظر نے حکومت کی ملازمتوں میں تعلیم یافتہ مسلمانوں کی مسلسل افزونی کی کوشش کی۔ اس نے مسلمان شرفاء کی نئی نسل کے لیے دورِ وسطیٰ کی قدیم پسندی سے کم سے کم سطحی جدیدیت کی جانب جانے کے لیے راستہ ہموار کر دیا اور بالآخر یہ

تعلیم بہندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی علیحدگی پسندی کی قیادت کو بھی وجود میں لے آئی۔
 جوائنٹ نیشنل کانگریس کے بڑھتے ہوئے اثر کو معتدل اور متوازن رکھنے کے کام آئی۔
 ۱۸۸۶ء میں انہوں نے محمدن اینگلو اورینٹل ایجوکیشنل کانفرنس کی بنیاد رکھی تاکہ اس
 کے ذریعہ مسلم ہندوستان میں معسر بنی تعلیم کو عام ترقی دی جائے، ضروری سائنسی کتابوں
 کا ترجمہ کر کے اردو زبان کو مالا مال کیا جائے اور سیاسی دباؤ کے ذریعہ تمام سرکاری
 اور نجی مدرسوں میں اردو کو ثانوی زبان کا درجہ دینے پر زور دیا جائے؛ نیز آئندہ نسلوں کی
 متوازن ذہنی ترقی کے لیے عورتوں کی تعلیم کی اہمیت پر بھی زور دیا جائے اور یورپ
 میں مسلمان طلبہ کی مزید تسلیم کے لیے حکمت عملی وضع کی جائے جن کی غیر ملک میں
 شادی کرنے کی حوصلہ شکنی کی جاتی تھی تاکہ وہ اپنے وطن کی سرزمین ہی کے مسائل
 میں الجھے رہیں۔

محمدن اینگلو اورینٹل کالج علی گڑھ (ایم اے او کالج) میں مذہبی تعلیم
 کا مسئلہ پیچیدہ تھا۔ ذاتی طور پر سید احمد خاں فرقہ وارانہ تعلیم کے خلاف تھے اور
 انگلستان کی یونیورسٹیوں میں اقتصادے وقت کے خلاف فرقہ وارانہ کالجوں کی موجودگی
 کے بھی مخالف تھے جو مغرب میں قرون وسطیٰ کے ازکار رفتہ مسلک کی یادگار تھے؛
 چنانچہ انہوں نے لازمی مذہبی تعلیم کا مسئلہ ایک کمیٹی کے سپرد کر دیا جس میں ان کے بعض
 شدید مخالف نقاد بھی شامل تھے اور اس طرح وہ اپنے اس مقصد میں کامیاب
 ہو گئے کہ خواہ ان کی مذہبی انتہا پسندی کتنی ہی ناپسندیدہ کیوں نہ ہو، مسلمانوں کے عام
 اعلیٰ طبقوں میں کالج کی ہر دلعزیزی اور پسندیدگی پر کوئی ناگوار اثر نہ پڑے لیکن
 جدید طبعی علوم کے تجربات پر مبنی حقائق اور الہامی مذہب کے معلومہ حقائق کے درمیان
 جو خلا موجود تھا اس سے وہ بہت پریشان تھے کیونکہ یہ عمیق خلا ان نئی مسلمان نسلوں
 کو اپنی لپیٹ میں لے سکتا تھا جن کی وہ ماضی سے حال کی جانب راہ نمائی کر رہے
 تھے۔ ان کی نظری دینیات اور سارے طریق کار کا مقصد و محرک یہی تھا کہ اس
 خلا کو کسی طرح سے پُر کیا جائے۔

اس مقصد کے پیش نظر انہوں نے ایک رسالہ ”تہذیب الاخلاق“ کی اشاعت

کا آغاز کیا۔ یہ نام ابن مسکویہ کے مشہور اخلاقی مقالے کے نام پر رکھا گیا تھا لیکن بظاہر وہ ایڈلسن اور اسٹیل کے اسپیکٹر اور ٹیٹلر کے طرز پر نکالا گیا تھا۔ یہ رسالہ بہت وسیع اور مختلف النوع موضوعات پر محیط ہوتا تھا، مثلاً صحتِ عامہ سے لے کر مذہب کے ادنیٰ اصول پر عقلیت پسندانہ تمفکر تک۔ اس رسالہ نے اردو صحافت میں انقلاب پیدا کر دیا، اردو نثر کو سہل بنا دیا اور اس میں ایک لچک پیدا کر دی، اور نئے اچھوتے ذہنی و فکری تصورات کو لائق مطالعہ آسان زبان میں بیان کرنے کی صلاحیت پیدا کر دی۔ اس کے نتیجے میں مخالفت کا بہت بڑا طوفان اٹھ کھڑا ہوا۔ اس کے روشن صفحات پر جدیدیت ایک زوردار قوت کی شکل میں اُبھری اور ہندوستان میں اسلام کی سمت اور راہ میں نمایاں تبدیلی پیدا کر دی۔

تاریخ نویسی کی منہاجیات

سید احمد خاں کی مغربی روشن خیالی (Aufklarung) تک، ذہنی رسائی نے ان میں تاریخ کے اصولِ تغیر، نفاذ اور حرکت کا پوری طرح سے احساس پیدا کر دیا۔ اس میں تاریخ اسلامی بھی شامل تھی۔ ان کی تاریخ کی جانب توجہ ان کے ذہنی نشوونما کے آغاز ہی میں ہو گئی تھی۔ وہ اگرچہ تربیت یافتہ ماہر آثارِ قدیمہ نہیں تھے لیکن برطانیہ کے ہندوستان میں آثارِ قدیمہ سے شغف نے ان کے اندر بھی اس جذبہ کی تحریک پیدا کر دی اور انہوں نے، ۱۸۴۲ء میں "آثار الصنادید" لکھی جو دہلی کی قدیم عمارت کے متعلق تحقیق میں بہت بڑی پیش رفت کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں ان عمارت کی تاریخ، ان کی پیمائش اور ان کی آرائشی و تزئینی تفصیلات سب کچھ موجود ہیں۔ انہوں نے کتبوں کا مطالعہ کیا اور ان سے بحث کی۔ ۱۸۵۵ء میں انہوں نے ابو الفضل کی "آئین اکبری" کی مختلف مخطوطات کی مدد سے، تدوین کی مینل حکومت کی اصطلاحات کی تشریح کی اور اکبر کی محاسن کی حکمت عملیوں سے متعلق ضمیمے اور تاریخ دار سکوں کی تصاویر کا بھی اضافہ کیا۔ نیز عربی، ترکی اور سنسکرت زبانوں سے

جوسانی قفسے لیے گئے تھے ان کا باقاعدہ تجزیہ پیش کیا۔ اس اشاعت نے سوہویں
 صدی کی اس تاریخی کلاسیک کے عالمانہ ترجمہ کی طرف بلوخی میں کو متوجہ کیا۔
 ۱۸۶۲ء میں سید احمد خان نے ہندوستان کی فترون وسطیٰ کی عظیم تاریخی تصنیف "تاریخ
 فیروز شاہی" مؤلفہ ضیاء الدین برنی کے چار مخطوطوں کا مقابلہ کر کے ایشیاٹک سوسائٹی
 آف بنگال کے لیے اس کی تدوین کی۔

۱۸۶۰ء کے لگ بھگ انہوں نے آغاز اسلام کے وقت تاریخ عرب لکھنے کے
 لیے کچھ مغربی طریقہ کار اپنایا جو جزوی طور پر سائنٹیفک اور جزوی طور پر نظری و معتد خواہانہ
 تھا اور کسی حد تک سیرت مبارکہ کے چند پہلوؤں کے لیے بھی یہی طریقہ کار اختیار کیا۔ اس
 سلسلے میں، جو ہندوستان میں جدید اسلامی تاریخ نویسی کا نقطہ آغاز تھا، انہوں نے
 ۱۸۶۰ء میں انگریزی زبان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ پر مقالے شائع
 کیے اور اردو میں خطبات احمدیہ (۱۸۶۰ء) کے نام سے مضامین شائع کیے۔ انہوں نے
 لندن کی انڈیا آفس لائبریری اور برٹش میوزیم کے مخطوطات کا مطالعہ کیا اور سیرت مبارکہ
 پر مشرق قسب میں جو تصانیف عربی زبان میں شائع ہوئی تھیں نیز لاطینی زبان میں شائع شدہ
 نادر تفاسیر جمع کیں۔ انہوں نے یہ خدمت اپنے ذمہ اس لیے لی کہ سر ولیم میور کی
 عالمانہ لیکن متنازعہ فیہ حیات محمد صلعم (لائف آف محمد ۱۸۵۸ء) کا بطلان کیا جائے۔
 بہر نوع اس کتاب کے لکھنے میں دوسرے مغربی علماء نے جو اسلام کے بہرہ دہ تھے،
 اور جن میں کارلائل اور گاڈ فرے بھی شامل تھے، دستاویزی معاونت کی اور اس
 تصنیف نے یکے بعد دیگرے دوسرے مغربی اسلامین مثلاً جان ڈیون پورٹ، گارسل
 دتاسی، اور سٹامس آرنلڈ کو بھی متاثر کیا۔ منصفیانہ طور پر بھی اس نے جدید مسلم عذرخواہوں
 کا ایک ایسا جہاں انداز پیش کیا جو مغرب کے یہود و عیسائی عذرخواہوں کے انداز سے، جدید
 اور تکنیکی طور پر، بالکل مختلف تھا لیکن نزاعی یا عذرخواہانہ ضروریات کے تحت سید احمد خان

کی تاریخ نویسی میں جو بھی رخنہ اندازیاں ہوئیں اس کے باوجود شروع سے آخر تک صحیح اور سائنسی طریقہ کار کے نظریاتی تصور پر وہ قائم رہے۔

محمد ن ایچ کوشنل کانفرنس کو ۱۸۸۶ء اور ۱۸۹۵ء کے درمیان جو بنیادی پروگرام سپرد کیا گیا تھا اس میں ایک شق یہ تھی کہ فارسی مخطوطات، ریکارڈ، پرانی تاریخی دستاویزات اور ماخذ کو تلاش و جمع کر کے ان کی تدوین و اشاعت کا انتظام کیا جائے تاکہ مسلم ہند کی تاریخ کے صحیح و درست جائزے کے لیے مواد یکجا ہو جائے اور اسی طرح اسلامی تاریخ اور اداروں سے متعلق مواد جمع ہو جائے اور تحقیق کو فروغ حاصل ہو۔ اسی کے ساتھ کانفرنس نے اس بات پر بھی زور دیا کہ یورپین علماء نے اپنی تحریرات میں اسلام کو غلط طریقہ پر پیش کرنے کی جو کوشش کی ہے اور جن کی وجہ سے اسلام کے بارے میں مغربی انداز نظر معاندانہ طور پر متاثر ہو رہا ہے، اس کی اصلاح کے لیے اردو اور انگریزی میں، یورپ اور ہندوستان دونوں جگہ کتابیں اور مضامین لکھے اور شائع کیے جائیں۔

مذہبی تفکر

سید احمد خان کی اسلامی اصلاح پسندی کے آغاز کے کچھ بنیادی اسباب تھے جن کی نشوونما دبستان شاہ ولی اللہ میں ہوئی جہاں انہوں نے اپنی ابتدائی مذہبی تربیت حاصل کی تھی۔ ولی اللہی اساسیت یا اصول پسندی نے اسلامی فقہ کی سخت خانہ بندی کے اثرات میں تخفیف پیدا کر دی تھی اور ہر مومن کو اس کا اختیار اور اجازت دے دی تھی کہ کسی مسئلہ پر مستی فقہ کے چاروں دبستانوں میں سے کسی ایک دبستان کے فتویٰ پر عامل ہو سکتا ہے۔ اس نے بدعات کا اور اسلامی رسومات و روایات نے بیرونی اور اجنبی ثقافتی تعلقات سے جو بروزات اپنا لیے تھے، ان کا ابطال کر دیا۔ اس نے روایت پسندی کے خلاف ابن تیمیہ کے اس واقع نظریہ پر مکرر صا د کیا کہ ”باب الاجتہاد“ (الفرادی تفکر کا دروازہ) آج بھی کھلا ہوا ہے اور اسے بند تصور نہیں کرنا چاہیے۔ اسلامی دینیات کے تین دستور العمل:

قرآنی تفسیر، علم حدیث اور فقہ (جس کو چار دبستانوں نے مرتب کیا) میں سے آخری دستور العمل یعنی فقہ شاہ ولی اللہ کے چند غیر روایاتی منطقی مناظروں کی زد میں آ گیا تھا۔ یہ نیا اندازِ فکر ہر قسم کے معسرتی اثرات سے بالکل مبرا تھا اور ان داخلی روحانی اور تاریخی قوتوں کا نتیجہ تھا جنہوں نے اٹھارویں صدی کے اوائل میں، سلطنتِ مغلیہ اور سلطنتِ عثمانیہ کے زوال کے دوران، مذہبی مواد اور صورتِ حال کا بحیثیتِ مجموعی جائزہ لینے کی ضرورت پیدا کر دی تھی۔

سید احمد خاں کی پہلی دینی کتاب ”راہِ سنت و ردِ بدعت“ (۱۸۵۰ء) اسی روش پر لکھی گئی اور اس کے بعد سے اور خاص طور پر ۱۸۶۰ء کے بعد ان کی نظر بار بار شاہ ولی اللہ کی اساسیت کی جانب ضرور اٹھی ہے، لیکن وہ صرف اسے اپنی انقلابی جدیدیت کے دائرہ میں داخل کرنے اور اس سے متعلق توضیحِ جدید کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کے اس خاص فقرہ کا کہ ”اب وقت آ گیا ہے کہ اسلامی دینیات کو پوری طرح منطقی بحثوں اور دلیلوں سے مُسَلِّح کر کے میدان میں لایا جائے“^{۲۵} فی الحقیقت اس بات کی جانب اشارہ تھا کہ کلاسیکی منہاجیاتِ مباحثہ کی از سر نو صحیح اور واضح سمت متعین کرنے کی ضرورت ہے لیکن سید احمد خاں نے اسے لامحدود عقلیت پسندانہ تفکر کے نقطہ آغاز کے طور پر استعمال کیا۔

اگرچہ سید احمد خاں کی تحریروں میں شاہ ولی اللہ سے زیادہ کسی اور مصنف کا بار بار حوالہ نہیں دیا گیا ہے اور نہ ان سے زیادہ کسی اور کے متعلق بحث کی گئی ہے؛ اور اگرچہ وہ اکثر اسلام کے دائرہ کے اندر غیر روایاتی ذرائع کی جانب رجوع کرتے ہیں اور معتزلہ اور اخوان الصفا کے نقطہ ہائے نگاہ پیش کرتے ہیں لیکن ان کے اندازِ فکر کی کچھ شقیں توحید پرستی کے ناقابلِ انکار اثر کی غمازی کرتی ہیں۔ وہ مذہب کو ایک ایسا نظامِ حیات سمجھتے ہیں جس کا بنیادی مقصد معیارِ اخلاق کا قیام ہے۔ اس کا جوہر عقیدہ کے بجائے تلاشِ حق ہے جس سے ایک سچے مسلک اور جھوٹے مسلک کے درمیان امتیاز پیدا ہوتا ہے۔ عقیدہ اس جوہر کا ایک جزو ترکیبی ہے۔

صداقت، جہاں تک انسانی فہم سے مدد رک ہو سکتی ہے فطرت اور اس کے قوانین سے
 مماثل رہتی ہے جو تمام مادی اور غیر مادی مظاہر کے منظم حد و حدت کا تعین کرتے ہیں۔ یہ
 قانون فطرت اخلاقی معیار بھی وضع کرتے ہیں جن پر انسانی سماجی اخلاقیات کی بنیاد قائم ہوتی
 ہے اور قوانین فطرت کی منطق لازماً ایک سبب تامہ محرکِ اولین یعنی خدا کی طرف اشارہ
 کرتی ہے۔

انہوں نے اسلام کو جس کی طویل تاریخ روایاتی بروزات سے بھری پڑی تھی، ان
 سے پاک صاف کر کے اپنے معیار اور عقلیت پسندانہ بنیاد پر قرآن کی توضیح کی ہے
 اور جب انہوں نے روایاتی تفسیری ادب کے ذخیرے کو کھنگالا تو انہوں نے یہ محسوس
 کیا کہ وہ پورے کا پورا ادب ثانوی مسائل سے بھرا پڑا ہے، مثلاً قرآن کا علم الکلام اور
 فقہ سے کیا تعلق ہے یا پھر اس کے معجزانہ اندازِ بیان (ایجاز) کی نوعیت سے، یا قدیمی
 تفاسیر کے دقیق اور باریک اختلافات کے موضوعات سے پُر ہے۔ مشکل سے اس میں
 کوئی ایسا مواد موجود تھا جس سے قرآن کا تاریخی تسلسل اور اس کی آیات کی درجہ بندی
 کی جاسکتی ہو یا جس کی بنیاد و رُو نمائی اور ہدایت کے ایسے اصول پر مبنی ہو جو مستقبل میں
 اور وسیع و عریض مختلف آب و ہوا کے ماحول میں کارآمد اور مفید ثابت ہو اور نہ قرآن
 کی اس حیثیت کے بارے میں کوئی مواد موجود ہے جس سے اُمتِ مسلمہ اپنے
 ایسے مسائل کے حل کرنے کے لیے اقدام کر سکے جو ان مسائل سے قطعاً مختلف ہوں جو ساتویں
 صدی کے اوائل میں عربوں کو درپیش تھے۔ اس بناء پر سید احمد خاں نے تفسیر قرآن
 کے اپنے اصول وضع کیے اور اپنے رفیق اور نقاد محسن الملک کے اس نظریہ سے
 اصولاً اتفاق کر لیا کہ قرآن پاک کی صحیح تفسیر اسی وقت ممکن ہے جبکہ پیغمبر اسلام صلی اللہ
 علیہ وسلم کے دور کے عربی محاوروں اور روزمرے پر پورا عبور حاصل ہو لیکن اس
 کے ساتھ ہی انہوں نے اپنے لیے نیز ہر مسلمان کے لیے یہ حق محفوظ رکھا کہ نہ صرف
 یہ کہ وہ اس کا لفظی ترجمہ کر سکتا ہے بلکہ اس کی تجزیاتی اور اشارتی توجیہ بھی کر سکتا
 ہے۔ توجیہات کی بنیادیں "اصول" پر مبنی ہوں گی نہ کہ ان "فروع" پر جو اصل سے اخذ

کی گئی ہیں یا ان آیاتِ قرآنی پر جو خاص تاریخی مواقع کے لیے نازل ہوئی ہوں۔
 انہوں نے اپنی تفسیر کے لیے پندرہ بنیادی اصول وضع کیے۔ اللہ قادرِ مطلق
 ہے، حاضر و ناظر ہے، وہ خالق کائنات ہے، اس نے وقتاً فوقتاً بنی نوع انسان کی
 ہدایت کے لیے انبیاءِ مبعوث کیے جن میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم بھی شامل
 ہیں۔ قرآن وحی مستند ہے، کلام الہی ہے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بذریعہ وحی
 نازل کیا گیا۔ رہ گیا یہ سوال کہ وہ حضرت جبرئیلؑ کے توسط سے بھیجا گیا یا اس کا مفہوم
 اور اس کے الفاظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب پر اتقا کیے گئے، کوئی اہمیت
 نہیں رکھتا۔ قرآن پاک میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو نادرست اور غلط ہو یا خلاف واقعہ
 مندرج ہو۔ اللہ تعالیٰ کے جن اوصاف کا اس میں ذکر ہے وہ صرف اپنے جوہر کی صورت میں
 موجود ہیں اور اس کی ذات سے ہم آہنگ اور ابدی ہیں۔ ان صفات کی نہ کوئی حد ہے
 اور نہ انتہا۔ لیکن اس نے اپنی دانائی اور اختیارِ کلی سے قوانینِ قدرت تخلیق کیے اور انہیں
 تخلیق اور وجود کے نظم و ضبط کے لیے قائم رکھا ہے؛ لہذا قرآن پاک میں کوئی شے بھی قوانینِ فطرت کی خلاف
 نہیں ہو سکتی۔ قرآن شریف کا موجودہ متن حتمی اور مختتم ہے جس میں نہ کوئی چیز اضافی ہے
 اور نہ الحاقی۔ ہر سورہ کی آیتیں، اپنے موجودہ تسلسل میں تاریخی ترتیب سے پائی جاتی
 ہیں۔ کلاسیکی اسلام میں نسخ، جو متن اور تفسیر میں مسلمہ حقیقت کا درجہ رکھتا ہے، اسے
 مطالعہ قرآن کے سلسلہ میں رد کرنا ضروری ہے۔ وحی قرآن نے بتدریج ترقی کی
 ہے۔ قرآنی مسائلِ معاد، مسائلِ متعلق بہ ملائکہ، عفریاتیات اور کونیات سائنسی حقیقت
 کے متضاد نہیں ہو سکتے اور اسی کی زبان میں ان کی تشریح ہونا چاہیے اور آخر میں
 قرآن شریف کے بلا واسطہ یا بالواسطہ بیانات، جو انسانی معاشرت کی ترقی کے
 امکانات اور اضافوں کا باعث ہو سکتے ہیں، کے مطالعہ کے لیے لسانی تحقیق بھی
 ضروری ہے۔

ان پندرہ اصولوں سے یہ منتج ہوتا ہے کہ وحی اور فطری قانون بعینہ ایک اور
 مماثل ہیں۔۔۔ وحی زندگی کی ادنیٰ ہیئتوں اور صورتوں میں ایک ادنیٰ فطری جس کے طور پر
 کام کرتی ہے۔ وحی اور انسان کے تعلق کا مسئلہ بہت زیادہ پیچیدہ ہے۔ اکثر

حیوانات کے برعکس انسان معاشرتی زندگی گزارنے پر مجبور ہے۔ معاشرتی نظام کے ذریعہ ہی وہ اپنے گرد و پیش کی مخالف قوتوں پر قابو پاسکتا ہے۔ معاشرتی نظام کی فطری ضرورت سے اس پر ایک اور ضرورت حاوی ہو جاتی ہے اور وہ ہے اخلاقی ضابطہ جس کے بغیر معاشرہ ایک وحدت کی صورت میں قائم نہیں رہ سکتا کیونکہ فرد واحد اور معاشرت کے لیے الہامی قانون اور انسانی عقلیت پسندی میں ہم آہنگی لازمی ہے۔ انسانی معاشرے میں وحی اور ادراک و شعور یکساں ہیں۔ ادراک و شعور انسان کے سائنسی تجسس کے لیے فطری الہامی حس کا کام انجام دیتا ہے اور اس کے ساتھ ہی تصورِ الہ، خیر و شر کے درمیان امتیاز، روزِ حشر اور جزا و سزا نیز حیاتِ مابعد الممات پر ایمان رکھنے میں کارفرما ہوتا ہے۔ تاریخ کی رفتار کے ساتھ یہ الہامی جبلتیں ذہنِ انسانی پر واضح مثالوں کے ساتھ منقش ہو جاتی ہیں۔^{۳۲}

عقل پسند حقیقت کے الہامی ادراک کی صلاحیت تمام لوگوں میں مساوی طور پر نہیں ہوتی۔ بعض افراد، جن کے لیے شاہ ولی اللہ نے لفظ "مفہومون" (صاحبانِ ادراک)^{۳۳} استعمال کیا ہے، بعض دیگر افراد کے مقابلہ میں اس صلاحیت کے بدرجہا بہتر مالک ہوتے ہیں۔ انسانوں کے ان گزشتہ راہ نماؤں میں فلسفی، سیاست دان و دیگر مشہور فہمی مکاتب کے بانی، ممتاز صوفی اور آخر میں پیغمبرِ ظہور میں آئے۔ نبی کی فطری الہامی حس انسان میں اپنے ارتقاء کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورت ہوتی ہے۔ وہ بے شان و گمان کوندے کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے اور اکثر اس کا کوئی ظاہری سبب نہیں ہوتا۔ مذہب میں اس اتفاقاً مکاشفہ کو مختلف ناموں سے موسوم کرتے ہیں جن میں جبرئیلؑ بھی شامل ہیں۔ پیغمبر کے یہ جبلی مکاشفات جتنے زیادہ ترقی یافتہ ہوں گے اتنے ہی وہ کائنات کے قوانینِ الہیہ سے ہم آہنگ ہوں گے۔ پیغمبرانہ وجدان کے ذریعہ منکشف ہونے والا شعور ایمانِ باللہ کی سب سے زیادہ افضل اور اعلیٰ شکل ہے۔ پیغمبر سچے بھی ہو سکتے ہیں اور جھوٹے بھی۔ جھوٹے نبی وہ ہوتے ہیں جن کے بدیہی وقوف میں صداقتِ الہیہ کا پیغام غلط سمت میں

بھاگ جاتا ہے اور اس لیے انسانی عقلیت اور انسانی اخلاقیات کے معیارات کے متضاد ہوتا ہے لیکن وہ بھی متبعین کو اپنی جانب متوجہ کر سکتے ہیں اور ایسے معاشرے تخلیق کر سکتے ہیں جن کا رجحان شر کی جانب ہو۔

سید احمد خاں نے "نیچر" کی اصطلاح سے وہی مفہوم لیا ہے جو انیسویں صدی کے سائنس دان لیتے ہیں۔^{۳۵} یعنی ایک ایسا جامع نظام عالم جو میکانیات اور طبیعیات کے کچھ قوانین کا پابند ہے اور غیر متغیرانہ طور پر رویے اور کردار کی یکسانی کے وصف سے متصف ہے جس میں استثناء کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس نقطے کا مزید تجزیہ کرتے ہوئے بی۔ اے ڈار نے یہ پتے کی بات کہی ہے کہ نیچر کا خالص الہیاتی اور پونڈی مشاہدہ، جس کی بنیاد مکمل طور پر غیر الہیاتی تشریح پر ہے جو ان کے زمانہ میں رائج تھی.... کائنات کے مشاہدہ کا رُوح مکانیت سے غایتیت کی طرف بدل دینا قطعاً ناجائز تھا۔^{۳۶} لیکن کم از کم جزوی طور پر سید کی نیچریت معتزلہ کے ارتقائے صحیحہ کا ورثہ تھی جس میں بائیسویں نظام اور دوسرے مسلم نظری مفکرین نیز الجاحظہ اور ابن طفیل شامل تھے۔^{۳۷}

قرآن پاک کی "فطرتیت" پر مبنی تفسیر نے کچھ مسائل پیدا کر دیے۔ ان میں ایک عوامی حکایتوں کی تشریح تھی جس کی اس پر پڑھی جی ہوئی تھی جیسی کہ دوسری مذہبی کتابوں میں موجود تھی۔ اس مشکل سے عہدہ برآ ہونے کے لیے سید احمد خاں نے آیات قرآنی کی دو مشہور اقسام بنیات اور متشابہات کی نئی تعریف کی یعنی "لازمی" اور "اشراقی"۔ ان میں سے پہلی وہ جس میں اسلامی عقیدے اور مسلک کی خفیف سی خفیف تقلیل بھی روا نہیں رکھی گئی تھی اور دوسری قسم کی آیات میں دو یا دو سے زیادہ تشریحات کی کھلی اجازت تھی اور اس کی بھی گنجائش رکھی گئی تھی کہ ساتویں صدی کی ابتداء میں عرب کے جو حالات تھے ان سے بالکل مختلف حالات اور زمانوں میں ماحول کے مطابق استنباط کرنے کی اجازت تھی۔^{۳۸}

دوسرا مسئلہ، جو بنیادی طور پر متنی، قانونی اور تاریخی اہمیت کا تھا، نسخ کا مسئلہ

تھا یعنی ایک شرابی حکم کی دوسرے قرآنی حکم سے تیسخ کرنا جس کی خود قرآن میں تو شقی
 کی گئی ہے۔ اس سوال پر سید احمد خان کا خیال یہ ہے کہ قرآن کا سا الہامی صحیفہ
 یک سنگی یادگار، ایک ابدی حقیقت ہے۔ نسخ کا اصول صرف تقابلی مذہب کی اصطلاح
 میں درست ہو سکتا ہے جہاں بعد میں آنے والا پیغمبرانہ مذہب پہلے سے موجود مذہب
 کی تیسخ کر دے؛ چنانچہ عیسائیت یہودیت کی اور اسلام عیسائیت کی تیسخ کرتا ہے۔
 لیکن یہ اصول قرآن کے معاملہ میں بالکل غیر متعلق ہے۔ قرآن عہد نامہ عتیق و جدید
 کی تاریخی قطعیت کے ساتھ تیسخ کرتا ہے۔

جدید اسلام میں سید احمد خان پہلے شخص ہیں جنہیں ڈاروینی ارتقائیت کے
 اثرات کا تجربہ ہوا اور وہی پہلے شخص تھے جنہوں نے ایک ایسا نسخہ تلاش کرنے کی
 کوشش کی جس سے ڈارون کے نظریہ اور اسلامی عقائد تخلیق اور مہبوط آدم میں ہم آہنگی
 پیدا کی جاسکے۔ قرآن اس کا مقرر ہے کہ قانون ارتقاء مخلوقات کی ایک نوع کے دوسری
 نوع سے تعلق و ارتباط میں کارفرما نظر آتا ہے۔ "منی" یا "تخم" کا خیالی کنایہ جسے حیات
 کے مرکزہ سے تعبیر کرتے ہیں، حیات کی ابتدائی حرکت کی طرف اشارہ کرتا ہے جو
 داخل مادہ سے برآمد ہوتا ہے۔ قرآن پاک نیز عہد نامہ عتیق میں تخلیق کائنات کے
 باب میں اللہ نے جو لفظی حوالہ دیا ہے وہ بقرض و لیل عام عقیدہ کے لحاظ سے
 دیا گیا ہے۔ چونکہ الہامی کتاب کو عام لوگوں سے قریب ہونے اور ان سے مخاطب
 کرنا اشد ضروری ہوتا ہے، اس لیے وہ ان کے ذخیرہ علم، ان کے فہم اور ان کی
 لوک حکایات کی صورت میں نازل ہوتی ہے اور ایک ایسے دائرہ اظہار میں
 جو ان کے لیے قابل فہم ہو؛ چنانچہ مہبوط آدم کی حکایت استعاراتی ہے اور آدم فطرت انسانی
 کا منظر ہے۔

سید احمد خاں، روح کو ایک غیر استدلالی حقیقت سے تعبیر کرتے ہیں جو حیوان
 اور انسان دونوں میں مستم ہے۔ اگرچہ فہم انسانی اس کی صحیح نوعیت کی گرفت نہیں
 کر سکتی، حیوانی روح کو بنیادی طور پر جبلت احاطہ کیے ہوئے ہے۔ انسانی روح

لا محدود عمل کی صلاحیت رکھتی ہے۔ وہ ترقی بھی کر سکتی ہے اور انحطاط پذیر بھی ہو سکتی ہے اور سائنسی تجسس اور تحقیق سے لے کر مھیٹا غیر انسانی افعال کی ترکیب ہو سکتی ہے۔ وہ غیر وشر کے بذاتِ خود انتخاب یا رد کرنے کی اہلیت نہیں رکھتی، اس کا وجود جو ہر کی شکل میں ہے اس لیے وہ لافانی ہے۔ اپنی لافانیت میں وہ جو خیر یا شر جذب کرتی ہے اس کی جواب دہ ہے اور اسے اس کا حساب روزِ قیامت دینا پڑے گا جو ہر فرد کی موت کے ساتھ شروع ہو جاتا ہے۔ ایک اجتماعی اور آخری یوم حساب بھی ہے جس روز تمام انسانیت از سر نو زندہ کی جائے گی لیکن مختلف طبعیاتی انداز میں اس کی ایک جسمانی شخصیت ہوگی جو اس زندگی کے انسانی جسم سے مختلف ہوگی۔

پیغمبرِ فطرت کے قوانینِ الہیہ کا نفاذ کرتے ہیں معجزے کا تصور اس قانون کا غلط اور لاقانونی طریقہ پر ابطال کرتا ہے۔ اس لیے کتبِ سماوی میں معجزات کا جو ذکر ہے اسے استعاراتی، اشاریاتی یا افسانوی سمجھنا چاہیے۔ قوانینِ فطرت غیر تغیر پذیر ہیں۔ وہ اللہ کے اپنی مخلوق کے ساتھ کیے ہوئے وعدے ہیں اور توڑے نہیں جاسکتے۔ اس لیے ان کی معجزاتی تخلیق یا ان قوانین کی منسوخی پر یقین کرنا اللہ کے کیے ہوئے وعدوں پر جو اعتماد ہے اس کی تردید کے مترادف ہے اور اللہ کو (نعوذ باللہ) جہل و فریب سے مہتمم کرنا ہے۔ یہ درست ہے کہ ہم فطرت کے تمام قوانین کا علم نہیں رکھتے۔ روزانہ نئے قانون ہم پر منکشف ہوتے ہیں۔ وہ قانون خواہ ہمیں معلوم ہوں یا نہ ہوں اپنی جگہ پر موجود ہیں اور تمثیلی استدلال کے ذریعہ ہم یہ مشاہدہ کر سکتے ہیں کہ یہ قانون باقاعدگی اور حسن ترتیب کے ساتھ قائم ہیں اور معجزات ان کی تنقیص نہیں کرتے۔

پیغمبرِ اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ساتھ جو معجزہ منسوب کیا جاسکتا ہے وہ ان کا عظیم پیغمبرانہ کارِ منصبی ہے جو فطراناً الہامی ہے لیکن تعقل سے پوری طرح ہم آہنگ ہے روایاتی طور پر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے سب سے بڑا معجزہ جو منسوب کیا جاتا ہے وہ "اسری" (ان کا آسمان پر جانا اور ایک بابرکت رات میں خدا کا دیدار کرنا) ہے جو نہ جسمانی تھا اور نہ روحانی بلکہ ایک خواب تھا۔ اس سوال پر کہ کیا انسان خدا

کے دیدار کی صلاحیت رکھتا ہے؟ سید احمد خاں، شیخ احمد سرہندی کے اس راسخ صوفیہ خیال کو تسلیم کرتے ہیں کہ یہ تجربہ جسمانی تو نہیں ہو سکتا البتہ روحانی اور باطنی طور پر ہو سکتا ہے۔

اسی قسم کا ایک عمل اسلامی علم ملکوت و شیطنت کو محدود عقلیت میں لانے کے لیے کیا گیا ہے۔ ملائکہ مخلوقات کے "خصائص" ہیں، جیسے پتھر میں سختی، پانی میں روانی اور انسان کے اندر وجدانی معرفت حقیقت۔ قرآن کی اصطلاح میں، اپنے ثانوی مفہوم میں، فرشتہ خدائی اخلاقی سہارا ہے جو انسان کی حد سے زیادہ ناتوان شگوار حالات سے نپٹنے کی کوشش میں مدد کرتا ہے۔ شیطان یعنی مردود فرشتہ کو استعمارنا قرآن پاک میں مخلوق آتش سے موسوم کیا گیا ہے۔ یہ دراصل انسان کے سیاہ شہوات کی جانب اشارہ ہے۔

اسلامی علم ارواحِ جبیشہ میں جنات کا ذکر قرآن میں متعدد مقامات پر آیا ہے۔ اس پر اظہار رائے کرتے ہوئے سید احمد خاں نے مظاہر پرستانہ عوامی مقاصد کی تقابلی فہرست میں اس کا مقام متعین کرنے کی کوشش کی ہے "عرب جاہلیت کا بلکہ متوسطین یہودیوں اور مجوسیوں کا بھی یہ خیال تھا کہ ماورائے انسان کے ایک اور مخلوق بھی ہوئی تھی ہے جو دکھائی نہیں دیتی اور وہ دنیا میں اور انسان کو بھلائی یا بُرائی پہنچانے کی بالکل قدرت رکھتی ہے اور مشکل باشکال مختلف ہو جاتی ہے" اس کے بعد سر سید نے یہ استدلال پیش کیا ہے کہ لفظ "جن" پانچ مقامات پر قرآن میں لفظ "جان" کے مترادف کے طور پر مستعمل ہوا ہے اور ان کے وجود کو فی الواقع تسلیم کیے بغیر ان مخلوقات پر عرب جاہلیت کے اعتقاد کی جانب اشارہ کیا ہے۔ قرآن پاک میں جنات معصیت، امراض اور دیگر مصائب کے مظاہر گردانے گئے ہیں۔ چند دیگر مقامات پر قرآن نے جنگوں، پہاڑوں اور ریگستانوں میں رہنے والے وحشی انسانوں کے لیے بھی لفظ استعمال کیا ہے۔ جن کے تاریخی طور پر مستند ہونے کا نظریہ ثانی انجیلی تحقیقات اور سید احمد خاں کے انتہا پسند رفیق کار چراغ علی کے تائیدی دلائل

کام ہون ہے۔ قرآن میں جن شیاطین کا ذکر آیا ہے وہ خراب انسان ہیں جو احکاماتِ خداوندی کو غلط معنی پہناتے ہیں اور علمِ نجوم کے حسابات سے اختیار و ارادہ میں رکاوٹ ڈالتے ہیں۔

قرآن اور انجیل میں گناہ گار لوگوں پر عذاب کی شکل میں قدرتی مصائب کے نازل ہونے کی بنیادیں عام توہمات پر قائم ہیں اور کتبِ سماوی میں بطور تاریخی وقائع کے بیان نہیں ہوئے ہیں، بلکہ ان کا ایک اخلاقی محرک ہوتا ہے جو افسانوی ڈھانچے سے مستعار لیا گیا ہے۔ یہ جبراً متنازعہ تاویلی اقدام سید احمد خاں کے لیے کافی ہونا چاہیے تھا لیکن وہ تفصیلات میں جا کر اُسے اور خراب کر دیتے ہیں جبکہ وہ عہد نامہ قدیم اور جدید اور قرآن کے عوامی قصص کو ناپائیدار تاریخی مفروضات کا نام دے کر اپنے نقطہ نظر کی تائید میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ ایفیسوس کے "سات سونے والے" (اصحابِ کہف) تثلیث کے مخالف عیسائی طبقے سے تعلق رکھتے تھے جنہیں دقیا نوس بادشاہ نے معتوب کیا تھا۔ وہ فی الواقع کئی سال تک سوتے نہیں رہے بلکہ مرچکے تھے اور ان کے غاروں کی مٹی اور درجہ حرارت نے ان کی میاں بنادی تھیں۔^{۵۲} الرازی کے ذوالقرنین (دو سینگوں والا) کو سکندر اعظم تاروینے سے سید احمد خاں نے انکار کیا اور اسے چینی شاہنشاہ چی وانگ تی (۲۴۷ ق م) قرار دیا ہے اور یا جوج ماجوج کو چینی ترکستان (منگولیا؟) کی قومیں بتایا ہے اور انہوں نے دلچسپ لیکن تاریخی حیثیت سے غلط زمانہ سے منسوب نظر پیش کیا ہے کہ چی وانگ تی اور اسکندر رومان سے مسلم شعرا نے بہت سے قصے منسوب کر رکھے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مشرورن وسطی کے مسلمانوں کے دماغ میں دونوں کی گڈ گڈ تصویریں موجود تھیں۔^{۵۳}

بہر نوع اسلامی عقیدہ اور ایمان کے مجوزہ رسمیات کے سوال پر، ان کی چونکا دینے والی قیاسی عقلیت پسندی کے باوجود، انہیں قدامت پرست اور مقلد ہی کہا جاسکتا ہے۔ مسلمانوں کی مروجہ عبادت (صلوٰۃ) کو وہ منطقی طور پر مکمل اور ساخت کے لحاظ سے ناقابلِ تیسر سمجھتے تھے۔

مؤامین اسلام کے چار ذرائع میں سے پہلا ذریعہ معنی قرآن کی حدیث پسندانہ تفسیر کا سوال سب سے زیادہ مشکل تھا۔ اسی لیے یہ بات چنداں حیران کن نہیں ہے کہ سید احمد خاں کی مذہبی تصانیف کا بیشتر حصہ تفسیری اور تاویلی ہے۔ دوسرا سب سے زیادہ اہم قانون کا منبع حدیث ہے جس سے نسبتاً آسانی سے عمدہ برآ ہوا جا سکتا ہے۔ بات کا آغاز یوں ہو سکتا ہے کہ تمام مرد و خیرات کی رُو سے یہ بات پوری طرح پر تسلیم شدہ تھی کہ اسلام کی تین ابتدائی صدیوں میں غیر مستند روایات کا انبار گڑھا گیا اور حضرت پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) سے منسوب کر دیا گیا اور یہ کہ ان دو علوم یعنی مطالعہ حدیث (علم الحدیث) اور سوانحی چھان بین (اسماء الرجال) کا، نویں اور دسویں صدی عیسوی کے کلاسیکی نظم و ضبط کی بدولت، ترقی کرنا لابدی تھا تاکہ سچ کو جھوٹ سے علیحدہ کیا جائے۔ سید احمد خاں کا چھ عظیم کلاسیکی مجموعہ ہائے حدیث کے متعلق شکوک و شبہات مغربی مستشرقین مثلاً گولڈ زہیر اور شاخت (Schacht) کے اخذ کردہ نتائج سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہیں۔^{۵۶} حضرت پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) سے منسوب احادیث میں جعل سازی کے محرکات میں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ امتدادِ زمانہ کے باعث حقیقت پر نادر لکاز کا فقدان، غیر معمولی اور خلاف معمول واقعات کی عام پسندیدگی، حرفِ گفتہ پر بلاچون و چرا یقین، وقوعہ اور فتویٰ میں خلطِ ملط، شاہی خاندانوں کی رقابتوں کے سلسلے میں سیاسی داؤ بیچ، منافقتیں کی شرانگیزیوں اور خالص نفسیاتی ماحول میں جعل سازی۔ مافوق الفطرت واقعات خوش اعتقادی کے تانے بانے میں شامل کیے گئے جو تمام قدیم اور تہذیبوں کی وسطی کی تہذیبوں میں مشترک طور پر پائے جاتے ہیں۔ سید تنقید حدیث کے کلاسیکی منہاجیات پر سخت معترض تھے جس میں بخاری اور مسلم دونوں شامل تھیں اور ان کا نقطہ نگاہ بھی وہی تھا جو بعد میں مغربی اسلامین (Islamists) نے اختیار کیا کہ احادیث کا انحصار گلیتار اولوں کے، اسناد کے سلسلے میں، افراد کے ذاتی طور پر قابل اعتماد ہونے پر تھا بجائے اس کے کہ حدیث کے متن پر عاقلانہ اور منطقی تنقید پر ہوتا ہے۔^{۵۷} وہ احادیث جو عظیم کلاسیکی مجموعہ ہائے

احادیث میں شامل ہیں، سچ پوچھیے تو ان کی بنیاد قانون کے قطعی اصول پر قائم ہونے کے بجائے وہ مسلمانوں کی چند ابتدائی نسلوں کے خیالات و رجحانات کا تاریخی عکس ہیں۔^{۵۹} سید احمد خان کا اپنا نظریہ تنقیدِ حدیث، جسے بعد میں چراغِ علی نے مزید دیدہ ریزی سے تکمیل کو پہنچایا، یہ تھا کہ کلاسیکی احادیث کا بیشتر حصہ جو عقل انسانی کے لیے ناقابلِ قبول ہے، ایک قلم مسترد کر دیا جائے۔ ہر ایسی حدیث کو بھی رد کر دینا چاہیے جو پیغمبرانہ شان کے متضاد ہو۔ مستند احادیث صرف تین قسموں کی ہو سکتی ہیں۔ وہ جو قرآن کے مطابق ہوں اور اس کے احکامات کی تکرار کرتی ہوں؛ وہ حدیثیں جو احکاماتِ قرآنی کی تشریح یا وضاحت کرتی ہوں یا پھر وہ حدیثیں جو ان بنیادی قانونی ضابطوں سے متعلق ہوں جس کے متعلق قرآن خاموش ہے۔ جو حدیث کسی قرآنی حکم کی تنقیص کرتی ہے، وہ یقیناً موضوع ہوگی یہاں تک کہ وہ احادیث جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاداتِ صحیحہ کی واضح عکاس کے طور پر مسلمہ ہیں ان میں بھی یہ امتیاز کرنا پڑے گا کہ ان میں سے کون سی حدیثیں ہیں جو آپ نے بحیثیت پیغمبرِ خدا ارشاد کی ہیں اور وہ جو بحیثیت انسان ان کے ذاتی خیالات یا پسند و ناپسند کی منظر ہیں۔^{۶۰} روایاتی مسلم اداروں مثلاً جہاد یا تعدد و ازدواج اور غلامی کی اجازت سے متعلق جو موجودہ ازبیر نو تشریح اور ترجمانی کے طریقے وجود میں آئے اور جن سے مغربی تنقید کے حساس نقاط پر زور پڑی، ان کا آغاز سید احمد خان، ان کے رفقاء اور ان کے نقاد، جن میں جمال الدین افغانی اور محمد عبدہ شامل تھے، سے ہوا۔ اس کا کچھ حصہ جزوی طور پر معقول تاریخی تحقیق پر مشتمل تھا اور جزوی طور پر کچھ حصہ محض تائیدی نوعیت کا تھا؛ حتیٰ کہ ٹی. ڈبلو۔ آرنلڈ کا نظریہ جہاد خالص مدافعتی ہے جسے سید احمد خان سے شہ ملی جن کا پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے معازمی (جنگی مہموں) کے متعلق بنیادی نظریہ یہ تھا کہ ایامِ جاہلیت کے عرب کے تاریخی سیاق و سباق کے پیش نظر، جیسا کہ ہرزمانہ میں آفاقی اصولِ جنگ کا تقاضا رہا ہے اور ہے کہ غنیم کے حملوں کی دیکھ بھال اور جاسوسی، یورشیں اور حملے، مدافعتی جنگ کے مسلم دستور اور

رواج میں شامل ہیں۔ اسرائیلی پیغمبر بلاتامل ان پر کاربند رہے۔

جہاں تک غلامی کا تعلق ہے، اس سوال کے سلسلہ میں ان کے استدلال کی بنیاد اس اصول پر تھی کہ آزادی اور غلامی باہم متضاد ہیں۔ وہ نہ پہلو بہ پہلو قائم رہ سکتی ہیں اور نہ ساتھ ساتھ نشوونما پاسکتی ہیں؛ لہذا دونوں کو بیک وقت تائیدِ آزادی حاصل نہیں ہو سکتی۔ انسان آزاد پیدا کیا گیا ہے۔ اس کو شعور، ضمیر، ذہنی اور جسمانی اعضاء عطا کیے گئے ہیں جن پر اس کو پوری قدرت دی گئی ہے۔ اگر وہ اپنا مالک آپ ہے تو پھر کسی دوسرے کا غلام نہیں ہو سکتا۔ اس کی روح آزاد ہے اور کسی حال میں بھی مقید نہیں کی جاسکتی۔ اکثر معاشرے جو مذہب، فلسفہ یا ہیروئی، عیسائی اور یونانی رومن بنیادوں پر قائم ہوئے ان میں غلامی کی اجازت موجود ہے۔ صرف اسلام نے اسے محدود اور مسترد کر دیا اور اخلاقی بنیادوں پر اس کی ملامت کی ہے۔ تاریخی اسلام نے یونانی، رومی، ہندو، بازنطینی اور امریکی معاشروں کی طرح غلامی کے ادارے کی سرپرستی کی ہے جو احکامِ خداوندی کے خلاف ہے۔ کچھ معاصر مسلم سلطنتیں اسے ترک کرنے میں ناکام رہیں جب کہ مغرب نے اسے ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس قسم کے معاملات میں اس رواج کی جڑیں تاریخ میں پائی جاتی ہیں نہ کہ مذہبِ اسلام میں۔ مثالی اسلام میں برد و فروشی کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس کا اندازہ اس مشہور حدیث سے لگایا جاسکتا ہے کہ غلاموں کو آزاد کرنے سے زیادہ اللہ تعالیٰ کو کوئی اور شے محبوب نہیں ہے۔ اور قرآنی آیت، ۴: ۵ میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ تمام جنگی قیدیوں کو مفت یا زر فیہ لے کر آزاد کر دینا چاہیے۔

تاریخی اسلام مشرک عرب تہذیب اور اسرائیلی عیسائی تہذیب کے پیچھے پیچھے آیا اور ان دونوں تہذیبوں نے برد و فروشی کے رواج کو برقرار رکھا اور جائز قرار دیا۔ اسلام نے اس مسئلہ کا حل غلاموں کی تعداد میں رفتہ رفتہ تخفیف کرنے میں تلاش کیا اور ان کو آزاد کرنے کے فعل کو سب سے بڑا ثواب قرار دیا۔ غلاموں کو ریاست کے خزانہ سے اپنی آزادی خریدنے کے لیے زر فیہ قرض دینے کا

انتظام بھی کیا گیا قرآنی احکامات کے ضمن میں صرف وہ غلام آتے تھے جو اس وقت موجود تھے۔ قرآن کے متن میں کوئی ایسی شہادت نہیں ملتی جس سے بردہ فروشی کی حوصلہ افزائی ہوتی ہو یا اس کی اجازت دی گئی ہو۔ قرآن میں جہاں کہیں بھی غلامی کے متعلق کچھ آیا ہے، اس کا تعلق ایام جاہلیت کے عرب ورثہ میں ملے ہوئے غلامی کے نظام سے ہے جو ایک ہی نسل کے دوران آہستہ آہستہ ختم کیا جاسکتا تھا۔ قرآنی آیت ۴۷ : ۵ کا یہ مضمون کہ پس ان کو فریاد لے کر یا زراہ عنایت رہا کر دو۔ اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ مستقبل میں بردہ فروشی کو بالکل ممنوع کر دینے کی ہدایت کر دی گئی تھی اور ہمیشہ کے لیے ایک خطِ تینخ کھینچ دیا گیا تھا۔ اس آیت کو سید احمد خاں اور چراغ علی وہ آیتِ حریت (آزادی کی آیت) سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کا نزول فتح مکہ کے موقع پر ۶۲۹ء میں ہوا۔ یہ منقطع نظر کلاسیکی فقیہوں کی عام رائے کے خلاف ہے جو محمولہ بالا آیت کا نزول جنگِ بدر کے موقع پر سمجھتے ہیں اور اسی لیے اسے دوسری آیتِ قرآنی کی ناسخ قرار دیتے ہیں جن میں ایک ادارہ کے طور پر غلامی کا ذکر آیا ہے۔^{۶۵}

انیسویں صدی کے آخری عشروں میں اسلام میں غلامی نے بڑی شد و مد کے ساتھ ایک سیاسی مسئلہ کی صورت اختیار کر لی تھی اور حکومتِ برطانیہ نے مہدی سٹوڈنٹ کے خلاف اسے خاص طور پر پراپیگنڈے کا موضوع بنا رکھا تھا۔ ہندوستان کے جدید پسندوں نے یہ رویہ اس لیے اختیار کیا کہ اسلام کے نظریے کو بے لوث و بے خطا ثابت کیا جائے اور اسے مسلم ریاستوں کے تاریخی ورثہ کی چوکھٹ پر پڑا رہنے دینا چاہیے۔

اسلام کے خلاف سروولیم میور کے الزامات کے محاذوں میں خاص محاذ ازدواج کا رواج تھا۔ سید احمد خاں نے اس پر تین پہلوؤں سے غور کیا۔ قانونِ فطرت کے لحاظ سے، معاشرتی سطح پر اس کے صحیح اور غلط استعمال سے اور تیسرے اس کی مذہبی ادغافی حیثیت سے۔ انہیں اس میں کوئی حیاتیاتی نقص نظر نہیں آتا ہے جو تعددِ ازدواج کی اجازت اور اس پر عمل پیرا ہونے میں قانونِ فطرت کے خلاف ہو، کیونکہ مرد قدرتا

مختلف عورتوں کو حاملہ کرنے کی پوری اہلیت رکھتا ہے۔ معاشرتی مسئلہ کی حیثیت سے ان کا ادعا یہ ہے کہ بعض معاشروں میں عقد ثانی کے گناہ کے بغیر چارہ نہیں ہے، خواہ وہ پہلی مسکوہ کو طلاق دینے کے بعد ہو خواہ بلا طلاق دینے۔ مؤخر الذکر کے نفسیاتی یا جذباتی مفادات کے لیے نہیں بلکہ محض اس کے معاشی تحفظ کے لیے یہ اقدام ضروری ہے۔ تیسری شق کے متعلق سید احمد خاں اور چہراغ علی نے اس مشہور و معروف نظریہ کی وکالت کی ہے جس کی بنا قرآن کی آیت ۲۰: ۳-۴ کی آزاد اور جدید تشریح یہ ہے "اور اگر تم کو اس بات کا خوف ہو کہ یتیم لڑکیوں کے بارے میں انصاف نہ کر سکو گے تو ان کے سوا جو عورتیں تم کو پسند ہوں، دو دو یا تین تین یا چار چار ان سے نکاح کر لو اور اگر اس بات کا اندیشہ ہو کہ (سب عورتوں سے) یکساں سلوک نہ کر سکو گے تو ایک عورت (کافی ہے) یا لونڈی جس کے تم مالک ہو۔ اس سے تم بے انصافی سے بچ جاؤ گے" (النساء (۴): ۲۰-۳)

یہ دلیل، جو مختلف اسلامی سلطنتوں میں خاندانی قانون میں اصلاحات کی بنیاد بنی، اس بات پر زور دیتی ہے کہ مرد اور عورت کے تعلقات میں ہم آہنگی صرف محبت کا نام ہے اور چونکہ مرد ایک وقت میں ایک سے زیادہ عورتوں سے مساویانہ محبت کرنے کا اہل نہیں ہے، اس لیے تعدد ازدواج کی ممانعت اس پوشیدہ نقص کے پیش نظر کی گئی ہے۔ ان دلائل میں انہوں نے کینزوں کا مسئلہ بالکل نظر انداز کر دیا۔ سید احمد خاں نے اس دلیل کے ساتھ جوابی جملہ کیا ہے جو قرآن کے علی الرغم ہے کہ تعدد ازدواج نامنصفانہ عمل نہیں ہے کیونکہ اس کی ممانعت نہ عہد نامہ عتیق میں آئی ہے اور نہ صاف صاف عہد نامہ جدید میں۔ حضرت عیسیٰؑ کی مجرہ کی کسی اخلاقی یا مذہبی اصول کے تحت نہیں تھی بلکہ اس وجہ سے کہ یہود ان پر ناجائز اولاد ہونے کا اتہام رکھتے تھے اور کسی یہودی لڑکی کے شوہر ہونے کا اہل نہیں سمجھتے تھے بہر کیف وہ جوانی میں وفات پا گئے۔

قرضوں پر سود (ربا) کی قرآن نے قطعی ممانعت کی ہے۔ اس سوال پر

جو کسی بھی اسلامی سلطنت کی ترقی کے لیے موجودہ دور میں سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے اس واسطے کہ اس پر پالیسی اور بینکوں کے مستقبل کا انحصار ہے، سید احمد خاں کی تشریح یہ ہے کہ اس سے سو دور سو دور کی ممانعت مراد لینا چاہیے، اور سو دور مفرد، خاص طور پر بینک کا سو دور حکومت کے تمسکات (بونڈ) پر سو دور کو مستثنیٰ قرار دینا چاہیے اور اس کی اجازت ہونا چاہیے۔^{۶۸}

تجزیہ کا حرفِ آخر یہ ہے کہ سید احمد خاں کی جدیدیت دو وسیع اور واضح مسائل میں اُبھی نظر آتی ہے۔ اول غیر واجب مذہبی عقیدہ کی باریکیوں کو عقلیت کی قید بند میں لانا، دوسرے قانونِ اسلام کو مطلق آزاد کر دینا۔ پہلے مسئلہ میں ان پر نفسیاتی دباؤ کے اثرات نمایاں نظر آتے ہیں جن سے وقتاً فوقتاً ایسی معذرت خواہانہ وکالت وجود میں آتی ہے جس سے بہ آسانی اجتناب ممکن تھا۔ اور بعض ایسی عقلیت پسندانہ صورتیں پیدا ہو جاتی تھیں جو روایات پرستوں کے لیے قابلِ نفرت تھیں۔ جہاں تک دوسرے مسئلے کا سوال ہے تو باوجود قدرے معذرتی تلچھٹ کی موجودگی کے، ان کا عمل تعمیری اور نامیاتی نوعیت کا ہے اور اس طرح اس نے موجودہ اسلام پر بالعموم اور اسلام ہند پر بالخصوص زبردست نقش ثبت کیا ہے۔ اس میں فقہی تبدیلی کی ایک پوشیدہ لہر موجود ہے جو تاریخی حوالہ کے برعکس عصری ضرورت کے مطابق قانون کی تطبیق کا احاطہ کرتی ہے۔ اسلامی فقہ کے ہر چار دبستانوں میں جو مشکلات ارتقاءً موجود تھیں؛ انہیں سید احمد خاں نے قرآنِ پاک کی جدیدیاتی توضیحات اور تشریحات کے ذریعہ حل کرنے کی عقلیت پسندانہ کوشش کی ہے۔ اس میں کلاسیکی مجموعہ احادیث کی جانچ پڑتال تاریخی تشکک کے ذریعہ کی گئی ہے اور اجتہاد پر غیبِ معمولی اور بے انتہا زور دیا گیا اور اسے ہر مسلم فرد کا ناقابلِ انتقال بنیادی حق قرار دیا گیا ہے؛ اور تفسیر اور آخری قدم انہوں نے اس کے حل کے لیے یہ اٹھایا ہے کہ "اجماع" کے اصول کو، ان معنی میں کہ اس کا دائرہ صرف علماء تک محدود ہے، مسترد کر دیا۔^{۶۹}

تفصیلی مذہب

تاریخی تسلسل کے لحاظ سے سید احمد خاں کی تفسیر انجیل (۱۸۶۲ء) قرآن کی توضیحات (۱۸۸۰ء-۱۸۹۵ء) سے پہلے معرض وجود میں آئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۵۷ء کی رستخیز کے پانچ سال کے اندر اندر انہوں نے تقابلی مذہب کی جانب توجہ مبذول کی۔ اولاً اپنے ملک کے حکمرانوں کے مذہبی عقائد کو سمجھنے کے لیے اور ثانیاً عیسائی مبلغین پر اپنے دائرہ عمل میں جوابی حملہ کرنے کے لیے۔ اس کے لیے انہوں نے تفہیم اور انتہا بیست کا راستہ اختیار کیا۔ انہوں نے عربی زبان سیکھنے کی بھی کوشش کی اور عہد نامہ عتیق کو اس کی اصلی زبان میں مطالعہ کرنا چاہا، اگرچہ انہوں نے زیادہ تر انحصار فارسی ترجمہ پر کیا۔

انجیل کے تشریحی نظریہ کا رُوح اس نازک اور فیصلہ کن بحث کی طرف مڑ گیا کہ وحی اللہ کی منشا اور رضا کے، انسان پر مخفی طور پر منکشف ہونے کا نام ہے۔ یہ پیغمبرانہ الہام بھی ہو سکتا ہے اور غیر پیغمبرانہ بھی۔ صورتِ ثانیہ میں حواریوں کے متعلق بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ ملہم ہو سکتے ہیں، اگرچہ ان کا الہام نہ مکمل ہوتا ہے اور نہ بالکل درست ہے۔ قرآن کی الہامی حیثیت میں اور عہد نامہ جدید کی الہامی نوعیت میں فرق یہ ہے کہ جب کہ مؤخر الذکر میں حواریوں کی بیان کردہ غیر الہامی روایات بھی شامل ہیں۔ اول الذکر میں بجز مستند قول اللہ کے اور کچھ شامل نہیں ہے۔ عہد نامہ عتیق و جدید کے متن کی صداقت جانچنے کے لیے اس کا موازنہ قرآن پاک کے غیر متنازع پیغامِ الہی سے کرنا چاہیے۔

انجیل میں تحریف کے سوال پر سید احمد خاں کے خیالات راسخ اسلامی نظریہ سے قریب تر ہیں۔ وہ عہد نامہ عتیق کے پورے مجموعہ کو تین وسیع اقسام میں بانٹتے ہیں۔ حقیقی الہامات، وہ اجزاء جو تلف ہو چکے ہیں اور وہ اجزاء جو بعد کے عیسائی یا یہودی مرتبین نے خارج کر دیے۔ عہد نامہ جدید بھی اس طور پر لائق اعتبار شرعی حصہ اور حواریوں

کے محرفہ غیر الہامی حصہ میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ انجیل کی شرع میں انہوں نے کلاسیکی اسلامی اسناد کی تکنیک (پینمبر کی حدیث روایت کرنے والوں کے معتبر ہونے کی جانچ) استعمال کی ہے تاکہ اس کے ذریعے اسفار محرفہ (Apocrypha) اور حقیقی الہامی اجزاء میں امتیاز کیا جاسکے۔ وہ مسلمانوں کے نظریہ تحریف کا مطلب یہ سمجھتے ہیں کہ متن کی اصلی اور واقعی زبان اور الفاظ کے بگاڑ کی بجائے اس کے تفسیری تاویلات پر توجہ دی جائے۔ انجیل کے متن کی تنقید کے ضمن میں وہ تاریخی حقیقت کی جانب توجہ مبذول کراتے ہیں کہ ابتدائی مخطوطات کی بہتات اور اغلاط کے انبار کا صدیوں کے نقل و نقل نسخوں کے سبب متن میں راہ پانا اور تراجم کے پیچیدہ مسائل کا پیدا ہونا خارج از امکان نہیں ہے۔

ان کی خود کی شرح میں بھی وہی بنیادی اصول کار فرما ہے جسے بعد میں انہوں نے تفسیر قرآن کی تحریر میں استعمال کیا ہے کہ مکونات الہی (نیچر) اور قول الہی (الہام) میں کوئی تضاد نہیں ہو سکتا۔ انہوں نے انجیل کے سلسلہ میں جو غدر خواہانہ تائیدی انداز اختیار کیا ہے اس کا دار و مدار بھی ان کی توضیحی موشگافیوں پر ہے۔

انجیل اور قرآن کے وحدانیت کے متعلق تصورات کو تسلیم کرتے ہوئے وہ اس امر پر زور دیتے ہیں کہ انہیں عہد نامہ جدید میں تثلیث پرستی کا کوئی نشان نہیں ملا اور حضرت عیسیٰ کی انسانیت پر زور دے کر قرآن نے مسیحی عقیدہ کو واضح اور قوانین فطرت سے ہم آہنگ کر دیا ہے۔ متی باب سوم، ۱ میں حضرت عیسیٰ کے متعلق ملہمانہ انداز میں "میرے پیارے بیٹے" سے مخاطب کرنا اس کے انجیلی لفظ "باپ" کو قرآن کے لفظ "رب" (پالنے والا) کے مساوی قرار دے کر خدا کے پدرانہ تصور سے قریب تر کر دینا اس خیال سے دلچسپ ہے کہ ربوبیت کے نظریہ سے بعد کے دور میں ابوالکلام آزاد اور غلام احمد پرویز کے معاشی اور سماجی، توضیحی افکار کو تقویت ملتی ہے۔

قرون وسطیٰ کے مسلمان علماء کے مقابلہ میں، لیکن اسی روایت میں سید احمد خاں نے عہد نامہ قدیم میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کی بشارت کے متعلق زیادہ

مناسب طریقہ پر وضاحت کی ہے اور عہد نامہ جدید کے معاملہ میں وہ گاڈ فرے ہیجنس کی پیروی کرتے ہیں جس نے جان چہار دہم، ۲۵ - ۲۶ اور شانزدہم، ۷ میں پیغمبر کے ظہور کی بشارت کے متعلق اظہار خیال کیا ہے۔

تفسیر میں مسیحیت کا مطالعہ بالخصوص ہمدردانہ ہے اور ایک ایسے دور میں جس میں مغربی علمائے مذہب نے تعدد مذہبی کی جانب کوئی قابل ذکر قدم نہیں اٹھایا، یہ عمل راستہ ٹٹولنے کے مترادف ہے۔ افسوس ناک بات یہ ہے کہ سید محمد خاں کا بین المذاہبی تجزیہ نہ صرف یہ کہ ہندوستان کے اسلامی تفکر میں معدوم ہو گیا بلکہ ان کی اپنی بعد کی تصانیف میں بھی ناپید ہو گیا۔^{۱۷}

حواشی

۱۔ الطاف حسین حالی، حیاتِ جاوید (۱۹۰۱ء) ii، ۱۳۳-۱۳۴

۲۔ ہندوستانی اسلام کی جدیدیت پر انیسویں صدی کے موجدانہ اثرات کے تفصیلی مطالعہ سے جیسے کہ ہندومت کی آزاد مذہبی تحریکات مثلاً برہموسماج پر پڑے، دلچسپ نتائج مرتب ہو سکتے ہیں

۳۔ عظیم مذہبی مکتب جس نے اسلام کے منکرانہ عقائد کی تخلیق کی

۴۔ مصری قبطی رجحانات، مذہبی تکثیر کی جانب خاص طور پر کرسٹوفر جبارہ وحدۃ الادیان وحدۃ الایمان فی التورات والانبیل والقرآن (قاہرہ) سید احمد خان کی تفسیر انجیل پر قبطی اظہارِ ستائش کے لیے دیکھیے جرجی زیدان کی "حیاتِ سید احمد" اردو ترجمہ، کے۔ ایم فریق علیگر (۱۹۰۳ء)

ص ۱-۱۰

۵۔ ایک طرابلسی عالم شیخ حسین تے اپنی تصنیف "کتاب حمیدیہ" (متذکرہ حیاتِ جاوید ii، ۲۱۰ء) میں اسی قسم کے مسائل پیش کیے ہیں

۶۔ ڈبلو کینٹ ول اسمتھ، ماڈرن اسلام ان انڈیا (۱۹۴۶ء) ص ۱۶

۷ سی۔ ایف۔ آئی گراہم، سید احمد خاں (لندن ۱۸۸۵ء) ص ۲۳۸-۲۳۹
 ۸ ایڈریس جو دائرہ کے لارڈ لٹن کو پیش کیا در مجموعہ تقاریر و ایڈریس بہ متعلق محمدن

Speeches and Addresses Relating to Muhammadan

اینٹو اورینٹل کالج

Anglo-Oriental College

(علی گڑھ ۱۸۸۸ء) ص ۲۴-۳۱

۹ حالی، حیات جاوید، ۱۴۰، سید احمد خاں، مکاتیب مرتبہ مشتاق حسین (۱۹۶۰ء)

ص ۲۶۴-۲۶۵

۱۰ خطبات (لیکچرز) مرتبہ سراج الدین (۱۸۹۲ء) ص ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷

۱۱ ایضاً ص ۲۴-۲۵ اور آخری مضامین (۱۸۹۸ء) متفرق صفحات

۱۲ خطبات (لیکچرز) ص ۲۴۰-۲۴۸؛ تقاریر اور پاس نامے
 Speeches and Addresses

ص ۱۳۳؛ حالی، حیات جاوید (i) ۲۶۴، ۲۶۵

۱۳ سائنٹیفک سوسائٹی گزٹ (علی گڑھ ۱۸۶۹ء-۱۸۷۰ء) کے مندرجہ تاثرات سفر، سفر کے

ریکارڈ و مسافران لندن مرتبہ اسماعیل پانی پتی (۱۹۶۱ء)

۱۴ ایضاً ص ۱۶۶ تا ۱۹۰

۱۵ حالی، حیات جاوید، ۱۳۶-۱۳۹، گراہم، ص ۹۹

۱۶ مسافران لندن صفحات ۱۲۰، ۱۸۳، ۱۸۵، حالی، حیات جاوید (ii) ۲۳-۲۶

۱۷ سید احمد خاں (۱۹۵۹ء) مولوی عبدالحق ص ۱۳۸-۱۳۹ چند طبیعیاتی اور سماجی علوم کی

تصانیف کے ترجمے جو سائنٹیفک سوسائٹی کے زیر اہتمام ترجمہ کیے گئے، ایضاً

۱۲۶-۱۲۹

۱۸ ایم۔ اے۔ او ایجوکیشنل کانفرنس مجموعہ ریزولوشنہائے وہ سالہ ۱۸۸۶ء تا ۱۸۹۵ء

(۱۸۹۶ء) ص ۱۰-۱۴، ۲۰-۲۱، ۲۳، ۲۸، مسافران لندن ص ۱۰۰-۱۱۱، ۱۹۶-۱۹۸

عبدالحق ص ۱۰۰-۱۱۵ قیام اردو یونیورسٹی کی تجویز کی دستاویزات

۱۹ خط مطبوعہ علی گڑھ انسٹیٹیوٹ گزٹ - ۱۶ نومبر ۱۸۶۹ء

۲۰ سائنٹیفک سوسائٹی گزٹ، ۲۲ جولائی ۱۸۶۴ء

- ۲۱ لے پہلا سلسلہ ۱۸۷۰-۱۸۷۴، دوسرا سلسلہ ۱۸۹۶-۱۸۹۸
- ۲۲ لے جلد اول و دوم اشاعت دہلی ۱۸۵۵، مخطوطہ جلد دوم ۱۸۵۷ کے انتشار میں ضائع ہو گیا (حالی، حیات جاوید (i) ۵۴-۵۷) بلونج مین کا ابوالفضل کی آئین اکبری کا ترجمہ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال ۱۸۷۳ء
- ۲۳ لے مجموعہ ریزولوشنیاں ص ۳۵-۳۴
- ۲۴ لے حالی، حیات جاوید (i) ۱۶
- ۲۵ لے حجت (i) ۴
- ۲۶ لے خطبات احمدیہ (۱۸۷۰ء) (i) ص ۱-۵
- ۲۷ لے ایضاً - ص ۷-۸
- ۲۸ لے التحریز فی اصول التفسیر (۱۸۹۲ء) ص ۴
- ۲۹ لے ایضاً ص ۸-۹ اور ۲۹
- ۳۰ لے ایضاً ص ۳۲-۵۶ نیز تصنیفات العقائد (۱۹۰۱ء) جس میں دیوبند کے روایت پسند مولانا محمد قاسم نانوتوی نے تفصیل سے سرسید کے عقائد کا ابطال کیا ہے۔
- ۳۱ لے تفسیر القرآن (۱۸۸۰-۱۸۹۵ء) iii، ۹، قرآن ۱۶: ۱۷۰
- ۳۲ لے تفسیر (iii) ۱-۱۲
- ۳۳ لے شاہ ولی اللہ، حجت متفرق صفحات
- ۳۴ لے تفسیر (iii) ۱۴، ۱۸، ۳۵-۳۶
- ۳۵ لے خطبات - ص ۲۸۷، تفسیر iii متفرق صفحات، قرآن ۲۹، ۳۰
- ۳۶ لے ریلیجس تھات آف سید احمد خاں (۱۹۵۷ء) ص ۱۵۰-۱۵۲
- ۳۷ لے ایضاً، ص ۱۵۵، جے ایم ایس بلجان ریفارمس اینڈ ریلیجس آئیڈیاز آف سرسید احمد خاں (۱۹۴۹ء) ص ۹۱-۹۲
- ۳۸ لے خطبات، ص ۹۷-۹۹
- ۳۹ لے قرآن، ۲: ۹۹-۱۰۰ "اور آیت بھی ہم منسوخ کرتے ہیں یا گوشہ گنہامی میں ڈال دیتے"

ہیں تو ہم اس کے مانند یا اس سے بہتر لاتے ہیں:

۴۰ تبیین الکلام (۱۸۶۲ء) (i) ۲۰۳، ۲۶۵، ۲۶۸ - (ii) ۶۶، تفسیر جلد ۵ ص ۱۳۰-۱۳۲.

آخری مضامین ص ۲۹، خطبات ص ۲۳۹-۲۴۰

۴۱ خلق الانسان ص ۱-۳، تا ۱۲، تفسیر (iii) ۷۶، ۱۲۱-۱۲۲

۴۲ میں پروفیسر ایم مارچورا کا ممنون ہوں کہ انہوں نے یہ خیال ظاہر کیا کہ یہ تصور ابو علی سینا

کے نظریہ روح بحیثیت انفرادی جوہر سے ماخوذ ہو سکتا ہے

۴۳ تفسیر (iii) ۹۰-۱۱۹

۴۴ ایضاً ص ۲۰-۲۹، معجزات سے انکار کے معاملہ میں ان کو اسفرائینی، ہشام بن عمر الفوتی

اور شاہ دلی اللہ سے شہ ملی

۴۵ تفسیر، (iii) ۲۲، ۲۰۴، خطبات ص ۶۵۸-۶۱۴

۴۶ تفسیر، (ii) ۲۰۴-۲۰۸

۴۷ ایضاً، (i) ۴۹، iii، ۳۷-۳۸، ۷۷، ۸۱۲

۴۸ تہذیب الاخلاق، لاہور اشاعت ثانی (ii) ۱۹۱

۴۹ الجن والجان (۱۸۹۲ء) ص ۲-۱۹، تفسیر (iii) ۵۹-۶۰، ۱۱۵

۵۰ دیکھیے نیچے باب سوم

۵۱ تفسیر، (۷) ۱۰۹-۱۱۰

۵۲ ایضاً متفرق اوراق

۵۳ ترمیم فی قصۃ اصحاب کہف (۱۸۹۰ء) ص ۸-۱۸، ۵۰

۵۴ ازالۃ غائبین (۱۸۹۰ء) ص ۱۲-۲۰، ۳۴

۵۵ مکاتیب - ص ۱۴۲-۱۴۳

۵۶ گولڈزہیر، Muhammedanische Studien (۱۸۸۹-۱۸۹۰ء) جے شیٹ

اور یکن آف محمدن جورس پروڈنس (آکسفورڈ، ۱۸۹۵ء)

۵۷ آخری مضامین - ص ۱۲۸-۱۳۳

- ۵۸ سے ایضاً، ص ۹، خطبات، ص ۳۵۳
- ۵۹ سے تفسیر (iv) ۱۱۸-۱۲۳
- ۶۰ سے خطبات، ص ۳۳۲-۳: آخری مضامین - ص ۱۲۲-۳۲
- ۶۱ سے دی پریچنگ آف اسلام (۱۸۹۶) مقدمہ
- ۶۲ سے تفسیر (iv)، ۳۵، ۱۰۶، ۱۱۰
- ۶۳ سے قرآن، ۴: ۵ "تب ان کو آزاد کر دو خواہ ازراہ عنایت خواہ فدیہ لے کر"
- ۶۴ سے ابطالِ غلامی (۱۸۹۳) ص ۲۶-۳۰
- ۶۵ سے ایضاً ص ۳-۵۰، ۵۹-۸۶، ۱۳۲-۵۲
- ۶۶ سے خطبات - ص ۲۳۸-۳۰
- ۶۷ سے ایضاً ص ۲۲۶-۳۰
- ۶۸ سے آخری مضامین ص ۱۲۳-۳، تفسیر (i)، ۲۹۸-۳۱۳، لیکچر، ص ۷۹
- ۶۹ سے حالی، حیات جاوید (ii)، ۲۵۶
- ۷۰ سے ایضاً (i)، ۹۷، (ii)، ۳۵۰
- ۷۱ سے تبیین (i) ۲-۱۶، ii ۳-۳۳، ۱۲۲-۳۵، جہاں یہ خیال کم راسخ ہے تفسیر میں اس سے زیادہ ہے - (ii) ۱۵-۲۳
- ۷۲ سے تبیین، (i) ۲۲
- ۷۳ سے ایضاً، ۳۲-۵۸، ۵۸-۷۱، (ii) ۹۶-۱۲۸، خطبات، ص ۵۸۱-۹۳
- ۷۴ سے تبیین، (i) ۱۵۶-۲۵۵
- ۷۵ سے ایضاً (i) ۴؛ (ii) ۴
- ۷۶ سے خطبات، ص ۵۹۲-۶۵۰

نظری جدیدیت کا انضمام

اٹھاپستدی چراغ علی

ریاست حیدرآباد کے انتظامیہ کے ملازم اور سید احمد خاں کے خاص رفیقِ کار چراغ علی نے اپنے چند افکار کو عالمانہ پختگی کے ساتھ تکمیل کو پہنچایا لیکن ان کا ذہن سید احمد خاں کے دماغ کا پھیکا عکس نہ تھا۔ اس کا امکان زیادہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے سے متاثر تھے اور ان دونوں میں چراغ علی عہد نامہ قدیم اور عبرانی زبان سے زیادہ واقف تھے۔ ۱۸۷۰ء کے لگ بھگ سید احمد خاں نے انجیل کے ان اجزائے تشریحی نظریہ کی بہت تعریف کی جو دونوں کے خیال میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مبعوث ہونے کے متعلق یقیناً پیش گوئی کے حامل تھے۔ مزید یہ کہ سید احمد خاں نے جنوں کو ایک قدیم قوم قرار دینے میں چراغ علی ہی کا اتباع کیا تھا۔ شبلی نعمانی کی طرح چراغ علی نے بھی کچھ فرانسیسی زبان میں لکھی تھی اور کم سے کم کام چلانے کے لیے وہ کافی تھی۔

جدید پسندی کے رجحانات دارالاسلام کے دوسرے حصوں سے بھی پراغ علی کی تحریروں کی جانب راجع نظر آتے ہیں۔ ۱۸۸۰ء میں ایک مضمون میں انہوں نے مصری سیاح مغرب اور ماہر تعلیمات رفاع الرفیع التحتوی، بیروت کے سیف آفندی، تیونس کے جدید پسند و مدبر خیر الدین پاشا اور شامی صحافی اور نقاد ادب احمد فارس الشدیاق کی تصانیف کا حوالہ دیا ہے۔

ان کا اپنا جدید پسندی کا رجحان اس بنیادی نقطہ کو پروان چڑھاتا ہے کہ قرآن و فطرت اور قوانین فطرت کے متعلق حوالہ جات سے بھرا پڑا ہے اور ایک فطری علم دین کی طرف رہ نمائی کرتا ہے۔ اسلامی ثقافت دوسری ثقافتوں سے اس لیے ممتاز ہے کہ اس نے چند ذہنی و دماغی تربیتوں کی نشوونما کی، مثلاً سوانحی لغات کی محاط تحقیق و تدوین، مذہبی روایات کے مطالعہ کے لیے معقول تنقید کے اصول (روایت) جس سے مذہبی روایت کا مطالعہ ہو سکے اور ایک عالمانہ تبحر جس نے یونانی سائنس کی نئی تشریح کی اور یورپ کو ایسا جدید لیاقتی طریقہ کار پیش کیا جس پر موجود یورپی تہذیب کا دارومدار ہے۔ اسلامی ثقافت میں بھی اس طریق کار کو کٹر روایت پرستی نے بے جان و بے اثر کر دیا جسے ان کے خیال میں صدیوں سے فقہاء کے پاکیزہ فریب (حیل) پرورش کرتے رہے۔

سید احمد خاں کی طرح وہ بھی اسلامی قانون کے ہر چار منابع وحی، حدیث اجماع اور اجتہاد کے حق حقوق اور طریقوں کی جانچ کی طرف متوجہ ہوئے تاکہ اس ذہنی حجرت پذیری اور اجتہاد پر قابو پایا جاسکے جس کے متعلق ان کا خیال ہے کہ تاہنوز روایتی دین دار موجود اسلام پر مسلط کر رہے ہیں۔ بارہویں صدی سے لے کر انیسویں تک یورپ میں جو قرآن کا مطالعہ ہوتا رہا اس سے ان کو خاصی قابل تعریف واقفیت تھی۔ انہوں نے اس یکسانیت اور یورپ کی زبانوں میں قرآن کے تراجم کے اندر مصنوعی انتشار کے تاثر کی شدید تنقید کی۔ وہ نہ صرف یہ کہ ہر اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہیں جہاں مغرب کے قرآنی علم سے ہم آہنگی، تصدیق یا اس کے

غلط نتائج کے ابطال کی ضرورت محسوس ہوتی ہے بلکہ کلاسیکی اسلام میں اس قسم کے متضاد استنباط نتائج کے ساتھ بھی یہی رویہ اختیار کرتے ہیں اور اس طرح ایک عالمانہ مٹھوس منہاجیات کی جانب قدم بڑھاتے ہیں۔ نولدیگی کی طرح وہ بھی سورتوں کے مکی اور مدنی تقسیم کے قائل تھے، لیکن ان کی اپنی تقسیم سورا، جدید پسندی کے تقاضوں کے باعث، نولدیگی سے بڑی حد تک مختلف ہے۔ انہوں نے تاریخی تسلسل سے متعلق بیضاوی اور زمخشری کی مشہور زمانہ تفسیری تصانیف کو پیش نظر رکھا۔ ان کی قرآن شریف کے اصول نسخ کی تشریح سید احمد خاں سے مختلف ہے اور اس کا مقصد نسخ اور منسوخ آیات کو علی الترتیب "مطلق اور مقید" کے تحت لاکر ایک قانونی فیصلہ تک پہنچانا ہے۔ چنانچہ اس طرح جو اصول تشکیل ہوا اس کا تقاضا یہ تھا کہ ایک "مطلق" آیت کی توضیح "مقید" کی روشنی میں ہونا چاہیے خصوصاً جب کہ موقع و محل اور حکم شرعی دونوں متوازی ہوں۔ اس سے ان کو، مثال کے طور پر، جہاد کی دفاعی حیثیت کی تشریح میں آسانی ہوتی ہے۔

ان کی تاویلی غدرخواہیوں کی بنیاد نہایت مضبوطی سے، گو پوری طرح مٹھوس نہ سہی، عمد نامہ قدیم اور قرآن شریف کے تقابلی مطالعہ پر قائم ہے۔ مثلاً "جن" کے وجود کے معاملہ میں جبکہ سید احمد خاں محض اس نفسیاتی حالت سے مطمئن تھے کہ جنات طاغوتی قوتوں کے ذہنی مرقع تھے، چراغ علی نے بہ ظاہر اور عملاً اس کی تاریخی تشریح کی کہ یہ جن بھی ایک قدیم سامی النسل قبیلہ تھا جو اردن کی پہاڑیوں میں آباد تھا اور جسے حضرت سلیمان نے اپنی عبادت گاہ کی تعمیر میں لگایا تھا یہ بظاہر تاریخی و تاویلی رجحان کی یہ بے لگام گرم جوشی شدید خطرات کی حامل تھی، مثلاً کم سے کم ایک مقام پر چراغ علی، بالکل نادانستہ طور پر، قرآن کو کلام الہی کے بجائے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کہہ گئے ہیں؛

"لیکن حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے تعدد ازواج کی بڑھتی ہوئی معصیت، جو عرب قوم میں عام تھی، النداد کے لیے جو آخری اور مؤثر

قدم اٹھایا وہ قرآن میں اُن کا یہ اعلان تھا کہ کوئی منہ نہ دیکھے اور
سے زیادہ عورتوں کے ساتھ عدل نہیں کر سکتا۔۔۔۔۔

قانونِ اسلام کے دوسرے منبع یعنی حدیث کی جدید پسندی کے تحت مکرر
جاسچ پڑتال میں، انہوں نے حد درجہ تنقیدی شرف نگاری سے کام لیا ہے۔ انہوں
نے شاہ ولی اللہ کے مقام سے بحث کا آغاز کیا ہے کہ ایک روایت کردہ حدیث
بعض اوقات مفہوم تو پیش کر دیتی ہے لیکن پیغمبر کے الفاظ بجنسہ پیش نہیں کرتی اور
اس لیے مفہوم کی تبدیلی اور ترمیم کا امکان ہے۔ اس نقطہ خیال کو چراغِ علی نے
نہ صرف یہ کہ امکانی بلکہ حقیقت قرار دے کر اصولاً حدیث کے کل مجموعہ کو اس میں لپیٹ
یا ہے۔ کسی حدیث کی صحت کے متعلق کلاسیکی مسلمہ اسناد کی شہادت موجود ہونے
کے باوجود وہ اسے طوعاً و کرہاً ہی تسلیم کرنے پر تیار ہوتے ہیں۔ کیونکہ دورِ موجودہ
میں وہ حدیث آزاد مئی خیال کے منافی سمجھی جاسکتی ہے۔ چراغِ علی جب
کسی خاص روایت کو مسترد کرنے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں تو اس کلاسیکی مستند طریق
تنقید کو بلا تامل کام میں لے آتے ہیں۔ تاریخی پس منظر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے کارِ منصبی کے متعلق چراغِ علی کا بیان بنیادی طور پر اسلام کے مہدو علمائے مغرب
مثلاً سر سہیل گب کی نگارشات سے مختلف نہیں ہے۔ وہ نبی کو اولاً ایک مصلح قرار
دیتے ہیں جس نے قدیم عربوں کے توہمات کی جگہ وحدانیت کو دے دی، عربوں
اور دوسری اقوام کے اخلاقی معیار کو بلند کر دیا اور تعددِ ازدواج کو محدود کر کے
عورتوں کے مقدر کو بہتر بنا دیا۔ غلامی کی حوصلہ شکنی کی اور بچوں کے قتل کا انسداد
کیا۔ اس سے زیادہ حیران کن امر یہ ہے کہ انہوں نے کلاسیکی احادیث
کے بیشتر حصہ کو جبلی انداز میں مسترد کیا ہے اور اس میں انہوں نے ان نتائج
اور منہاجیات کی پیش گوئی کی ہے جن تک مغرب میں گولڈ زہیر بعد میں پہنچا ہے۔

کلاسیکی اسلامی قانون کے دوسرے دو منابع، اجماع اور اجتہاد پر حملہ آسان
تھا، اور چراغِ علی نے اس کوشش میں کہ قانونِ اسلام کو غیر کلاسیکی بنیاد پر قائم
کیا جائے، ان کا ڈھادینا آسان سمجھا۔ اجماعِ علماء کو حتمی قانون کا منبع نہیں سمجھا جا

سکتا کیونکہ احمد ابن حنبلؒ ایسے فقیہوں، ابن حرم ایسے علمائے دین اور ابن العربی کے سے صوفیوں نے اس کا ابطال کیا ہے۔ اجتہاد بذاتہ آزاد منبع قانون نہیں ہے بلکہ بقیہ تینوں سرچشموں سے منطقی طور پر منسلک ہے، اس لیے اس کے فیصلے نہ صرف آخر ہو سکتے ہیں اور نہ ناقابلِ تعبیر۔

چراغِ علی قانون کے منبعِ اول یعنی قرآن کے علاوہ جس کی ان کے خیال میں از سر نو توضیح کی ضرورت ہے، تمام دوسرے منابع مسترد کر کے مسلم قانون کی کسی نئی اساس کے امکانات کی تلاش میں نکلتے ہیں۔ یہ اساس انسان پرستانہ ہونی چاہیے، کیونکہ انسان آزاد اور معصوم پیدا ہوتا ہے لیکن بعد میں اپنے معاشرتی ماحول میں آلودہ معصیت ہو جاتا ہے۔ اسلام میں ترقی پذیری کی صلاحیت ہے اور وہ اپنے گرد و پیش کے سماجی اور سیاسی انقلابات کی صورت میں خود کو ان کے مطابق ڈھالنے کی کافی صلاحیت اور لچک رکھتا ہے۔ عام مسلم شرع کا اسلام نہیں بلکہ وہ ایمان جس کی تعلیم خود قرآن دیتا ہے، ترقی اور بہتری کے لیے تبدیلی کی اہلیت رکھتا ہے۔ اس کے اندر تیزی کے ساتھ آگے بڑھنے، ترقی کے مدارج طے کرنے، عقلیت پسندی اور نئے حالات سے ہم آہنگ ہونے کا اہم اصول و وجہیت ہے۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے نہ کوئی ضابطہ قانونی، سماجی یا دینی مرتب کیا اور نہ مسلمانوں کو ایسا کرنے کا حکم دیا۔ انہوں نے معاشرتی یا شریعت کے ضابطہ قانون بنانے کا عمل لوگوں پر چھوڑ دیا تھا اور ایسے نظام قائم کرنے کی اجازت دے دی تھی جو ان کے گرد و پیش ہونے والے سیاسی اور معاشرتی تبدیلیوں سے، وقت کے تقاضے کے مطابق ہم آہنگی پیدا کر سکیں۔ کلاسیکل اسلامی قانون بنیادی طور پر شریعت نہیں ہے بلکہ وہ عام رواجی قانون ہے۔ اس کے اندر ایام جاہلیت کے عربی اداروں کے باقی ماندہ اجزاء و عناصر شامل و موجود ہیں یا وہ زبانی احادیث ہیں جو پیغمبر اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) سے منسوب کر دی گئی ہیں جن میں اکثر جعلی ہیں یا اس میں انسانیت کا خیال، عقل، عام فہمی اور اخلاقی صحت مندی اور

سماجی آسانی کے اصول بھی شامل ہیں۔

اسلام ایک سماجی نظام سے مختلف مذہب کے طور پر وجود رکھتا ہے، اگرچہ مسلمان اپنی تاریخ کے مختلف ادوار میں اپنے معاشرتی نظاموں کے انفرادی یا اجتماعی تجربات کو قرآن سے خلط ملط کر چکے ہیں۔ نہ تو اسلامی قانون کے روایاتی چار ماخذ اور نہ چار سنی فقہی ادارے، جو ان سے کام لیتے ہیں قانوناً ناقابلِ تغیر و خطا گردانے جاسکتے ہیں۔ اسلامی معاشرتی و دیوانی قانون کے کچھ اجزاء کو از سر نو لکھنے کی ضرورت ہے۔ اسلامی فقہ کی تدوین، اسلامی معاشرت کے نویں اور دسویں صدی میں تاریخی مقام کی عکاس ہے۔ روایتی اسلامی شریعت ممکن ہے کہ ان چند مجبر اسلامی معاشروں میں قابلِ عمل ہو، جو تبدیلی لانے سے انکار کرتے ہوں لیکن اس کی بعض شقیں ان مسلم ممالک میں، جو مغربی ممالک کے زیرِ اثر آچکے ہیں، دقیانوسی ہو چکی ہیں مثلاً ترکی، ہندوستان یا الجزائر، ان ممالک میں ایک نئے شرعی نظریہ کے وجود میں لانے کی ضرورت ہے جو موروثی شرعی قانون میں کامل پارلیمانی تبدیلیاں لاسکے اور اقتضائے وقت کے خلاف موجودہ معیارات کے لحاظ سے ناکافی، غیر ترقی پذیر اور غیر انسانی شقیں جو شرعی اداروں میں پائی جاتی ہیں، ان کا اخراج کر سکے۔ صرف ایک قابلِ ذکر آزاد سلطنت یعنی سلطنتِ عثمانیہ میں نکاح اور طلاق کے مسائل کی اصلاح کی ضرورت ہے۔ تمام مسلم اور غیر مسلم شہریوں میں مساوات تولاً اور عملاً قائم کرنا ضروری ہے۔ عام مسلم شریعت کے فتاویٰ، جو غیر مسلموں کی شرعی نا اہلیتوں کو جائز قرار دیتے ہیں، چراغِ علی ان کی تنقیص کرتے ہیں کیونکہ ان کا کوئی دینی جواز نہیں ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ سلطنتِ عثمانیہ نے ۱۸۳۹ء اور ۱۸۷۶ء کے درمیان جو اصلاحات نافذ کیں، وہ مسلم اور غیر مسلم شہریوں کے مابین قانونی حیثیت کی مساوات قائم کرنے میں ناکامیاب رہیں۔ وہ یہ استدلال بھی پیش کرتے ہیں کہ مغربی ممالک، جہاں مسلم آباد ہیں، وہاں بھی سیاسی اور قانونی ادارے کہیں زیادہ حریت پسندی اور آزادی کے حاجت مند ہیں؛

”مسیحی حکومت کے تحت خواہ روس میں، خواہ ہندوستان یا الجزائر میں، مسلمانوں کو بدسی قانون کے کچھ حصوں سے مطابقت پیدا کرنے کی اجازت ہونا چاہیے۔ برطانوی ہند میں ویسی باشندوں کو آزادی کے ساتھ اور عملی طور پر سیاسی و معاشرتی مساوات حاصل ہونا چاہیے۔ سیاسی عدم مساوات، نسلی امتیازات اور سماجی ذلت و حقارت جو انگریز اپنے محکوم رعایا یعنی ویسی لوگوں سے برتتے ہیں، بے حد وصلہ شکن اور توہین آمیز ہے۔“

اسلامی شریعت کی متحرک اساس پر پہنچنے کے بعد چراغِ علی تدریجاً و سٹی کے متنازع فیہ اداروں، مثلاً جہاد اور تعددِ اذواج کا تاریخی تناظر میں احسراج کر سکتے تھے جو جدید اسلام کی ترقی سے غیر متعلق تھا، لیکن اس کے برعکس انہوں نے سید احمد خاں کے زیر اثر ان کی تشریح کرنے کے لیے نظری بنیاد پسندی کو آلہ کار بنایا۔ وہ جہاد کو صرف مدافعتی مقاصد کے لیے جائز سمجھتے ہیں اور آرنلڈ کی طرح لین کی لغات کی جہاد سے متعلق، اس سے مستخرج اور اس سے مربوط لسانی اصطلاحات سے بڑا وسیع استفادہ کیا ہے۔^{۱۸} انخوان الصفاء کے نظریات میں ایک جدید پسند عنصر شامل کر کے یہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ پیغمبرِ اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) نے جن مغازی میں حصہ لیا وہ سب دفاعی نوعیت کے تھے۔^{۱۹} اور تاریخی تسلسل کی زبان میں حملہ کا آغاز مکہ کے مخالف قبائل کی جانب سے ہوا جو پیغمبرِ اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کے متبعین کو مسلسل ایذا پہنچاتے رہتے تھے اور ان کی تدریجاً تسلسل کیا کرتے تھے۔ فوجی حکمتِ عملی کا تقاضا یہ تھا کہ پیغمبرِ اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کے مدینہ ہجرت کر جانے کے بعد دشمن اور اس کے معاون بدوؤں کے خلاف یورش میں ہسپل کی جائے۔ مدینہ کے یہودیوں کے خلاف، ان کی دغا بازی اور اندرونِ مدینہ جاسوسانہ سرگرمیوں کے سبب، تعزیری اقدامات کیے گئے۔ بہر کیف، پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کے مغازی کو تاریخی حوادث سے تعبیر کرنا چاہیے جو خاص حالات

سے متعلق اور جائز تھے۔ ان واقعات کے متعلق جو قرآنی آیات نازل ہوئی ہیں وہ صرف مخصوص مواقع اور حالات سے تعلق رکھتی ہیں اور انہیں بعد میں کسی شرعی نظریہ کی بنیاد قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اگرچہ جہاد کے متعلق چراغ علی کے خیالات کا بیشتر حصہ مغربی مستشرقین مثلاً میورڈا برٹن، اسمتھ، جارج سکیل اور اسپرنگر یا خاص طور پر عیسائی مبلغین مثلاً پی پی پیر، سویل گرین وغیرہ کے دلائل کے ابطال پر مشتمل ہے جنہیں وہ گمراہ کن سمجھتے تھے لیکن اسلام میں غلامی کے بارے میں انہوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ اسلامی ہند کے روایتی علمائے مذہب کے خلاف ہے، خاص طور پر محمد عسکری کے اس اعتراض کے خلاف جو سید احمد خاں کے اس نظریہ پر کیا تھا کہ قرآن نے ایک خاص موقع پر (۵: ۴۷) نئے غلام بنانے کی قطعاً ممانعت کی ہے۔

عسکری کے الزام کے جواب میں چراغ علی نے سید احمد خاں کے خیالات پر اضافہ کیا ہے اور ان کی تصدیق کی ہے۔ غلامی کے متعلق قرآن میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ عمل عربوں میں رائج تھا اور اس کے جواز میں کوئی حکم الہی موجود نہیں ہے اور نہ وہ اس کی اجازت دیتا ہے۔ غلاموں کی آزادی نہ صرف قابل تلاش ہے بلکہ مسلمان کے لیے ایک ناگزیر فرض ہے۔ تاریخی اسلام میں بھی جہاں غلامی برقرار رہی اس کو قرآن نے نہیں بلکہ فقہانے سیاسی ضرورت کی بنا پر جائز قرار دیا ہے لیکن غلاموں کے ساتھ سلوک جس فیاضانہ اور بہد روانہ طور پر اسلام میں کیا جاتا ہے کسی اور ثقافت میں موجود نہیں ہے۔

نبی اسلامی قانون کو دور جاہلیت کے عربوں کے رواج کی روشنی میں پرکھا جانا چاہیے جس میں بچوں کا قتل، غیر محدود تعدد ازدواج اور عورتوں سے ہر ممکن طریقہ سے جائز اور ناجائز تمتع حاصل کرنا عام تھا۔ قرآن نے بتدریج عورتوں کے مرتبہ کو بلند سے بلند تر بنا دیا اور تعدد ازدواج کو چار تک محدود کر دیا اور اسے بھی عدل کا پابند کر دیا جسے جنسی تعلقات میں محبت کا مترادف سمجھنا چاہیے اور اس طرح

فی الواقع تعدد ازدواج کا انسداد کر دیا اللہ۔ مرد کے لیے محبت میں عدل، بیک وقت ایک سے زیادہ عورت کے ساتھ ممکن نہیں ہے۔ اُسے اس مشروط اجازت کے ذریعہ نفسیاتی طور پر ناممکن العمل بنا دینا قرآن کے تعدد ازدواج کے انسداد کے بتدریج غیر محسوس طور پر عمل پیرا ہونے کا نسخہ سمجھنا چاہیے۔ فقہاء نے لفظی مفہوم اور روح شرعی کو شرعی عمل سے دبا دیا اور وہ ابتدائی مشرقی روایاتی رسمیں جاری کر دیں جنہیں قرآن مذموم شرار دے چکا تھا۔

اسی طرح اسلامی قانون طلاق کا بھی جائزہ لینا ضروری ہے جو قدیم عربی بے اعتماد لیوں اور محرمات کے دور میں آنے والے عہد و پیمان کی بتدریج اصلاحات کا محتاج ہے۔ اس مرحلہ پر جو کچھ بھی کیا جاسکتا تھا، اور وہ بھی کسی حد تک، وہ یہ تھا کہ مرد کی بالارادہ علیحدگی کی ابتدائی آزادی اور عورت کی اقتصادی حالت تحفظ کے لیے جہیز اور دیگر تانوں یا اخلاقی پابندی، طلاق دینے والے شوہر پر عائد کر دی جائیں۔ عربوں کے دور جاہلیت، یہودیت اور عیسائیت کے مقابلے میں اسلام نے عورت کے ساتھ زیادہ فراخ دلانہ سلوک کیا:

"شریعت موسوی، عبرانی عورتوں کے سماجی اور اخلاقی مرتبہ کو معقول حد تک بلند کرنے میں ناکام رہی اور عہد نامہ جدید نے ان کی دنیاوی عزت افزائی اور سر بلندی کے لیے مقابلاً کچھ نہیں کیا۔ مغرب میں عورت کی آزادی رومی قانون کا ورثہ ہے اور عیسائی ثقافت کا عنصر ہونے کے بجائے قدیم یونانی رواداری کا ایک جزو ہے۔ عیسائیت میں بنیادی گناہ کا مذہبی نظریہ، قرون وسطیٰ کے مغرب میں، عورتوں کی بے مثال مذلت اور اہانت کی وضاحت کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس اسلام نے عورت کے ساتھ احترام، شرافت اور مرحمت کا سلوک کیا۔ مسلمانوں کا قانون وراثت عورت کو اس کی اپنی جائیداد اور مقبوضات کی ملکیت کا پورا حق دیتا ہے جس کا برطانوی قانون سے موافقانہ موازنہ کیا جاسکتا ہے۔ قرآن نے مرد کی برتری صرف اس کی فطری جسمانی صلاحیتوں کے معطلوں میں تسلیم

خلاف و اہیت جدیدیت، محسن الملک

چراغِ علی کا نظریاتی مقام سید احمد خاں کے مقابلے میں قدرے انتہا پسندانہ اور شاید کچھ زیادہ غیر محتاط ہے۔ سید احمد خاں کے رفیق اور بعد میں ان کے جانشین مہدی علی خاں (۱۸۳۷ - ۱۹۰۷ء)، جو اپنے خطاب محسن الملک سے زیادہ مشہور ہیں، جو ان کو نظام حیدرآباد کی ملازمت کے دوران وہاں سے عطا ہوا تھا، ان کی نظری تحریرات میں محتاط و معتدل انداز کی جھلک نمایاں ہے۔ سید احمد خاں کے ساتھ ان کی رفاقت ۱۸۶۲ء سے شروع ہوتی ہے۔ اگرچہ سید احمد خاں کی تفسیر انجیل کے بعض خیالات سے ان کو اختلاف تھا لیکن محسن الملک نے ان کی حمایت کرنے کا فیصلہ کر لیا اور ۱۸۶۳ء میں ان کی "سائٹنگ سوسائٹی" کے رکن بن گئے۔ "خطبات احمدیہ" کے لیے مواد جمع کرنے میں ان کی مدد کی، عمر بھر ان سے خط و کتابت کرتے رہے جس سے تحریکِ علی گڑھ کی بنیاد قائم ہوئی، اور ۱۸۷۰ء کے عشرہ میں انہوں نے سید احمد خاں کے رسالہ "تہذیب الاخلاق" کے لیے مضامین لکھے۔ ۱۸۹۳ء میں کالج کی انتظامیہ کے سوال پر دونوں کے درمیان خفیف اختلاف رائے پیدا ہوا اور محسن الملک بمبئی منتقل ہو گئے جہاں انہوں نے آغا خاں سے تعلق قائم کیا اور مسلمانوں کے تین اخبار نکالنے میں بدرالدین طیب جی کی اعانت کی۔ ۱۸۹۹ء میں وہ ایم اے او کالج علی گڑھ کے معتمد مقرر ہوئے لیکن انہیں جلد ہی وہ منصب چھوڑنا پڑا جس نے انہیں قدرتاً سید احمد خاں کا جانشین بنا دیا تھا۔ اس سلسلے میں ان کی مخالفت ممالک متحدہ آگرہ و اوڈھ کے لفٹیننٹ گورنر انتھونی میکڈانلڈ نے کی جن کے خلاف محسن الملک نے اردو کی مخالفت اور ہندی کی موافقت کی حکمت عملیوں کے سلسلہ میں احتجاج کیا تھا۔

وہ عمر بھر سید احمد خاں کی طرح پختے اطاعت شعار رہے اور بالعموم بین الاصلاحیت اور مسلمانوں کے انڈین نیشنل کانگریس میں شمولیت کے خلاف رہے، اگرچہ حریت پسند کانگریسی رہنما گوکھلے سے ان کے ذاتی تعلقات بڑے مخلصانہ تھے اور وہ قومی تحریک کے چند سپردوں سے ہمدردی بھی رکھتے تھے۔ وہ بہر کیف باہمی یک جہتی اور ہندوؤں کے ساتھ پُر امن تصفیہ کے زبردست حامی تھے۔ ۱۹۰۵ء میں محسن الملک نے مذہبی تعلیم کے مسائل سے متعلق ایک کمیٹی مقرر کی جس نے یہ رپورٹ پیش کی کہ موجودہ طبیعیاتی علوم کے طلبہ روایتی مذہبی تعلیم سے مطمئن نہیں ہیں اور موجودہ مصری اور شامی علما، شیخ محمد عبدہ، رشید رضا اور "المنار" جماعت کے دوسرے مصنفین کی نفسیات کو داخل نصاب کرنے کی سفارش کی۔ محسن الملک بھی ابتدائی اور ثانوی مدارج میں مذہبی تعلیم دینے کے حق میں تھے لیکن جامعہ کے اعلیٰ مدارج میں اس تعلیم کے خلاف تھے کیونکہ اس منزل پر طلبہ کے ذہن میں لا اوریت اور دہریت کے خیالات مضبوطی سے جڑیں پکڑ چکے ہوتے ہیں۔ انہوں نے سائنس اور مذہب کے مابین توازن کی ضرورت پر جو زور دیا تو اس کے باعث علماء کی علیگڑھ کی مخالفت میں کافی کمی آگئی، اور شاہ سلیمان پھولاروی اور عبدالباری فرنگی محلی ایسے مشائخ نے محمد ن پور نیشنل کانفرنس کے مختلف اجلاسوں میں شرکت کی۔

۱۹۰۶ء محسن الملک کی سیاسی زندگی کے اختتام اور برصغیر میں مسلم سیاست کے لیے ایک نئے موڑ کا سال ثابت ہوا۔ مارلے کی میزانیہ (بجٹ) پیش کرنے کے موقع پر تقریر نے بااثر مسلم اشرافیہ میں اپنی قوم کے سیاسی مقاصد کی تشکیل اور تعمیر کا دلولہ پیدا کر دیا تھا اور انہوں نے نہ صرف یہ کہ مسلم رائے دہندگان کے علیحدہ انتخاب کا مطالبہ کیا بلکہ آبادی کی بنیاد پر اور بحیثیت قوم ان کی اہمیت کے مطابق نمائندگی طلب کی۔ یہ دو اصول علیحدہ نمائندگی اور مؤثر توازن مسلمانوں اور انڈین نیشنل کانگریس اور برطانیہ کے مابین ہمیشہ سیاسی سودا بازی کے بنیادی اصول بنے رہے یہاں تک کہ مسلمانوں کی علیحدہ سلطنت — پاکستان

کے مطالبہ نے اسلامی ہند میں ناقابلِ ترجیح تحریک کی صورت اختیار کر لی۔

سیاست میں مسلمانوں کی علیحدگی پسندی کو بلاشبہ تقویت حکومت ہند کی جانب سے ملی لیکن "منٹو کاغذات" کی غالب شہادت کی روشنی میں جو حال ہی میں عوام کے سامنے پیش کیے گئے ہیں، اس سے ہندوستانی قوم پرستوں (نیشنلسٹوں) کے اس دعویٰ کو تسلیم کرنا مشکل ہے کہ یہ علیحدگی پسندی برطانیہ کی سازش اور جوصلہ افزائی کا نتیجہ تھی۔^{۲۶} یہ دراصل ان حکمت عملیوں کا براہِ راست منطقی نتیجہ تھا جن کی سید احمد خان نے تبلیغ کی اور حمایت پر جسے رہے اور جس نے ان کی حیات ہی میں مسلم رائے عامہ کو موافق بنا دیا تھا۔ علی گڑھ میں سید احمد خاں کے جانشین کی حیثیت سے محسن الملک، مسلمان زعماء کے خیالات، برطانوی وائسرائے لارڈ منٹو تک پہنچانے میں پیش پیش تھے۔ انہوں نے مسلمانوں کے خیالات کو ٹھوس شکل میں پیش کرنے سے پہلے وٹارنا علی گڑھ میں برطانوی پرنسپل کو منٹو کے خیالات ہموار کرنے کے لیے استعمال کیا لیکن یہ صورت ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ مسلمانوں کے ممتاز ذہنوں اور طباع شخصیتوں کی اجتماعی کوشش کا نتیجہ تھی۔ مسلم علیحدگی پسندی کے اس منصوبے کو خاص طور پر آگے بڑھانے والوں میں آغا خاں بھی شامل تھے جن کا قریب قریب دس سال سے محسن الملک سے ربط قائم تھا۔ دوسری شخصیت عماد الملک (سید حسین بلگرامی) کی تھی جو ریاست حیدرآباد کے ایک ممتاز سول ملازم (سول سروینٹ) تھے اور جنہوں نے اس پاس نامہ کا مسودہ تیار کیا تھا جو مسلم زعماء نے ۱۹۰۶ء میں لارڈ منٹو کو شملہ میں پیش کیا تھا۔ منٹو نے اس یادگار پاس نامہ کے جواب میں ہندوستان میں پارلیمانی اور خود کار حکمران اداروں کے وجود میں لانے کے متعلق برطانوی حکمت عملی کی بنیادیں قائم کیں: "کہ ہندوستان میں ایسی کسی بھی انتخابی نمائندگی کا مقصود شراٹیکرنا کامیابی ہو گا جس کا مقصد اس برصغیر میں بسنے والی مختلف اقوام کے عقائد اور روایات کا لحاظ کے بغیر افرادی حق نمائندگی دینا ہو۔"

۱۹۰۴ء میں محسن الملک کی وفات سے پہلے میکڈانلڈ سے ان کے تنازع میں جو تلخی پیدا ہوئی تھی وہ منٹو سے ان کے براہِ راست روابط کی وجہ سے کم ہو گئی جن سے وہ علیگڑھ کالج کے

انتظامات اور مسلم سیاست کی تنظیم کے متعلق مشورے لیا کرتے تھے۔

محسن الملک کی مذہبی فن کر اولاً تو اپنے اعمتال کی وجہ سے اور ثانیاً سید احمد خاں کے خیالات و افکار کے مقابلے میں قدرے زیادہ قدامت پرستانہ ہونے کی وجہ سے بھی قابلِ توجہ ہے۔ تقلید سے اجتناب کی جانب سید احمد خاں کی پیروی میں انہیں اپنے مطالعہ الغزالی سے بہت مدد ملی اور اس یقین سے بھی کہ جامد روایت پسندی ہندوستانی اسلام کو ہندوانہ بنانے کی طرف لے جا رہی ہے۔

سید احمد خاں اور محسن الملک کے درمیان اختلاف کا خاص نکتہ قانونِ فطرت کا تصور ہے۔ اول الذکر اسے غیر متغیر اور مستثنیات سے مبرا سمجھتے ہیں اور مؤرخ الذکر اس میں مستثنیات کے قائل ہیں۔ محسن الملک کی دلیل یہ ہے کہ خود عصری یورپ میں بھی تصورِ فطرت (نیچر) مبہم ہے۔ اسی وجہ سے اس ابہام کا اطلاق ان تمام نظریات پر ہوگا جن کی بنیاد قانونِ فطرت پر ہو۔ ان کا تاویلاتی انداز مافوق الفطرت و مسائل کو تمثیلاتی قرار دینے پر مائل ہے۔ جدید سائنس قانونِ فطرت کی مسلسل دریافت نو اور توجیہ نو کر رہی ہے۔ خود قرآن بھی قانونِ فطرت کے امکانی مستثنیات کے اصول بیان کرتا ہے۔ معجزات، ملائکہ اور شیطان کو ان مستثنیات میں داخل کر دینا اس سے بہتر ہے کہ انہیں اٹل فطری عقلیت پسندی کی تشریحات کے تحت لایا جائے۔ روایتی علم الملکوت کی انتہائی خارجیت کو مسترد کرتے ہوئے وہ ملائکہ اور شیطان کو غیر واضح، ناقابل تشریح، خارجی صورتیں تسلیم کرتے ہیں اور انہیں باطنی نفسیاتی پر تو ماننے سے انکاری ہیں۔

محسن الملک کی بنیاد پرستانہ جدیدیت اس مفروضہ سے شروع ہوتی ہے کہ ہر شے اپنے اندر ایک حقیقت اور فطرت رکھتی ہے۔ اگر ہم ایک شے کی اصلیت سے واقف ہیں لیکن اس کی فطرت کو منقلب پائیں تو اس کی اس تبدیلی کے پیچھے جو سبب کار فرما ہے، اس کو تلاش کرنا چاہیے جو اس شے میں کسی خارجی عنصر کی آمیزش یا نفوذ ہی سے پیدا ہو سکتی ہے۔ کسی شے کے جانچنے پر کھتے وقت

ہم کو یہ بھی جانچنا پڑے گا کہ کیا وہ عنصر اپنی اصلی حالت میں ہے یا مخلوط ہے۔ اگر وہ مخلوط ہے تو تحلیل کے ذریعہ اس کے اجزاء کو الگ الگ اور قابل اعتماد معیار سے اس کو شناخت کرنا چاہیے۔ ان معیارات کا کام میں لانا اصولی اجتہاد کا حصہ ہے جبکہ محض روایتی عقیدہ تقلیدی عقیدہ ہوتا ہے جس سے نہ کوئی حقیقی روحانی اطمینان حاصل ہوتا ہے اور نہ صداقت کا یقین آتا ہے۔

موجودہ مذہبی مرکب جسے اسلام کہتے ہیں، ایک سنگی مذہبی وحدت نہیں ہے بلکہ لاتعداد عناصر کا مجموعہ ہے۔ اجتماعی یقین جسے ہم اسلام سے موسوم کہتے ہیں، اس میں سے ہم خارجی کثافتوں کو الگ کر سکتے ہیں اور مذہبی عقیدہ، قانون اور تجربہ کی حد اقل تک اس وقت پہنچ سکتے ہیں جب قرآن اور سنت رسول پر پورا اعتماد کریں۔ مذہبی توضیحات کا قانون، دوسرے مذاہب کی طرح اسلام میں بھی رائج ہو گیا ہے جو کچھ عرصہ تک تو اپنے قوانین کو صاف ستھرا رکھتا ہے اور پھر دوسرے ذرائع سے حاصل کی ہوئی کثافتوں اور مستعارات کا شکار ہو جاتا ہے۔ اسلام میں اضافات اور الحاقات کا آغاز حضرت پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کے بعد کی نسل سے ہوا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایسے مختلف اسباب کی بناء پر مذہب اسلام کی بہتیت ناقابل شناخت ہو گئی جیسے کہ کسی فرد کا اپنے عقائد اور اعمال کو پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کر دینا، غیر دیانت دارانہ اور دنیاوی مفاد کی خاطر رسول کے احکامات کی تشریح کرنا، باطنی انتہا پسندی، علماء کا اجماع پر ضرورت سے زائد زور دینا، شریعت کے عظیم مکاتیب کی بنیاد رکھنے والوں کی منکری غلطیاں اور دوسرے مذاہب اور ثقافتوں سے مستعارات کو خالص ارتقائے صحیحہ کی شکل میں پیش کرنے کا رجحان وغیرہ۔

یہ غلط مذہبی منہاجیات اسلام کے تاویلی نظم و ضبط کے لیے تباہ کن ثابت ہوئیں۔ قرآنی تاویلیات پر مبنی کوئی تصنیف بھی قابل اعتبار نہیں ہے۔ تاویلی تشریحات کے دوران میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو احادیث بیان کی جاتی ہیں وہ روایات معیاروں سے بھی اکثر و بیشتر مشتبہ ہوتی ہیں اور ان کی بنیاد غلط اسناد پر ہوتی

ہے۔ غلط تاریخی حکایات اور افسانے، سبھی روایات، دُور از کار شرعی تاویلات نے جو کلاسیکل تاویلی تصانیف کے عام نقائص ہیں، وحی کے مطالعہ کو مشکل بنا دیا ہے۔ قرآن کا سائنسی مطالعہ صرف ایک معیار سے کیا جاسکتا ہے کہ وہ عربی قواعد اور علم نحو اور کلام الہی کی معجزانہ ادبی خصوصیت کے مطابق ہو۔ اس طرح سے تشریح کرنے سے قرآنی آیات کی تفسیر سائنس کے متیقن حقائق کی روشنی میں جائز ہوگی۔ اپنے مقصد یا دلیل کو مضبوط کرنے کے لیے غلط طریقہ پر قرآنی آیات کا حوالہ دینا یقیناً غلط ہے عقلیت پسند تاویل و توضیح شے دگر ہے۔ قرآن کی غیر واضح آیات ان معنوں میں اعجاز نما ہیں کہ وہ رسول کے ہم عصروں کے لیے بطور اسرار بھیجی گئی تھیں لیکن ازمنہ مابعد کے لوگ ان کو صحیح طور پر سمجھ سکیں گے اور ان کی تشریح کر سکیں گے۔ کلام الہی، علم انسانی کی ترقی اور سائنس کی ترویج کے ساتھ زیادہ معقول انداز میں قابلِ تفہیم ہوتا جائے گا۔^{۳۳} مبنیٰ شریعت کے طور پر حدیث بڑی احتیاط سے قبول کی جاسکتی ہے۔ قول رسول متقول ہو سکتا ہے لیکن جزوی طور پر زبانی پیام رسانی کا طریقہ بہت ہی ناقص ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ زبانی گفتگو میں کوئی ضمنی، وصفی یا ترجمی فقرہ فراموش ہو جائے، عمل اور حدیث رسول یکساں طور پر واجب و لازم نہیں ہو سکتے۔ ان میں بعض بیشک بنیادی طور پر دینی نوعیت کی ہیں لیکن دوسری سماجی اتفاقی یا معمولی ہو سکتی ہیں۔ بالآخر، قانون نسخ، جو قرآن پاک میں مؤثر و نافذ ہے، لازماً حدیث میں بھی مؤثر و نافذ ہونا چاہیے اور سائنسی طور پر تاریخ و واقعات کا تعین منسوخ کرنے والے اور منسوخ شدہ اقوال رسول میں امتیاز کرنے کے لیے قانونی ضرورت بن جاتا ہے۔^{۳۴}

حدیث کی جدید تنقید میں اس امر کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ کسی روایت کے اصل الفاظ، جو رسول سے منسوب کیے گئے ہوں کبھی بھی، بعینہ لفظ بہ لفظ وہی نہیں ہو سکتے۔ کوئی بھی راوی حافظہ کا ایسا حیرت انگیز مظاہرہ کا شرف حاصل نہیں کر سکتا۔ وہ روایت کے قریب قریب مطلب و مفہوم کو پیش کر سکتا ہے۔ اس عمل میں مختلف

انسانی عناصر حدیث میں تبدیلی یا تحریف کر سکتے ہیں۔^{۳۵}

عباسیوں کے دور میں علم فقہ زیادہ سے زیادہ حدیث سے بے نیاز ہوتا گیا۔ وہ منطقی اور یونانی علوم عقلی سے قریب تر اور اپنی اصلی مذہبی بنیادوں سے دور تر ہو گیا۔ اگر حدیث اپنی بنیادی اہمیت حاصل کرنا چاہتی ہے اور مسلمہ فقہ کے علی الرغم شریعت کا منبع بننا چاہتی ہے تو اس کی توثیق کے لیے نیا معیار قائم کرنا پڑے گا۔ محسن الملک یہ معیارات وضع اور مرتب نہ کر سکے اور بالآخر سید احمد خاں کے اس نظریہ سے متفق ہو گئے کہ ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ روایت کو رد کر دے اور مذہبی مسائل کے متعلق اس معرّف شاہ ولی اللہی نظریہ کے مطابق اپنی نظری تشریحات پیش کرے کہ حدیث کو اس جگہ فقہ پر فوقیت حاصل ہوگی جہاں فقہی فتویٰ اس کے متضاد ہو اور یہ کہ شریعت کے کسی ایک دبستان کا پیرو مختلف عقاید اور اعمال کے ضمن میں دوسرے دبستانوں کا اتباع کر سکتا ہے۔^{۳۶}

محسن الملک علماء کے اجماع کو منبع شریعت ماننے سے پوری طرح منکر نہیں ہیں لیکن اس کی اہمیت انہوں نے بہت کم ضرور کر دی ہے۔ علماء کا اجماع، شریعت کا حتمی اور عنبر متنازعہ فیہ منبع نہیں ہو سکتا، کیونکہ آخری تحلیل میں یہ قیاسی استنباط نتائج یا فتویٰ یا کسی ایک جماعت کا عمل ہے جو پیغمبرانہ وجدان کی حامل نہیں ہے اور اس طرح یہ بے خطا اور قطعی خیال نہیں کیے جا سکتے؛ لہذا اجماع کا کوئی فیصلہ اسی وقت تک قابل قبول رہے گا جب تک اس میں فیصلہ کا کوئی نقص سامنے نہیں آتا۔ ایک ثانوی یا بعد کا اجماع فتویٰ ماقبل کو منسوخ کر سکتا ہے لیکن وحی اور اجماع میں اصول نسخ کے عمل میں فرق یہ ہے کہ اجماع میں دائمی تبدیلی کی صورت ممکن ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اجماع کا فتویٰ کلیت کے طور پر قابل قبول نہیں ہو سکتا، بلکہ صرف انفرادی شقوق کو تاریخی تجربہ کے عمل کی روشنی میں بار بار کی جانچ پڑتال کے بعد تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ دورِ حاضر میں ان کو طبعیاتی علوم کی تحقیقات کی روشنی میں اور معاصرانہ انسانی اخلاقیات کے معیار سے پرکھنے کی ضرورت

خدا کی جملہ مخلوقات ایک واحد اصولِ حقیقت کے اتباع کی پابند ہیں جسے سمجھنے کے لیے انسان کو قوت اور صلاحیتِ فہم عطا کیے گئے ہیں۔ علمائے دین عقلیت پسندی پر اس لیے معترض ہیں کہ انسانی عقل و فہم کی خطا کاری مسلم ہے اور اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ فہم انسانی میں جو علم منکشف ہوتا ہے اس میں مسلسل ترمیم و تفسیح ہوتی رہتی ہے۔ ان کا مزید استدلال یہ ہے کہ قولِ الہی چونکہ قطعی اور غیر متغیر ہوتا ہے، اس لیے اسے تغیر پذیر انسانی علم کے توازن کے جھمیلوں میں نہیں ڈالنا چاہیے۔ ان اعتراضات کے جواب میں محسن الملک کا کہنا یہ ہے کہ جدید عقلیت کلاسیکل عقلیت سے مختلف ہے جس کی بنیاد یونانی منطق پر تھی۔ جدید عقلیت کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں ہے کہ وہ سائنسی صداقتوں کے بہترین نتائج کا سامنا کرے جو نہ تو مخالف ہی دباؤ سے زیر کیے جاسکتے ہیں اور نہ مذہبی قوانین ان کو رد کر سکتے ہیں۔ انسانی شعور کی تبدیلی اور مدوجزر جو طبعیاتی علوم کو گرفت میں لا کر انسان کی بہبود کے لیے تخلیقِ خداوندی کے رموز کی تشریح اور اس کو مفید کار بنانے میں مصروف رہتے ہیں کسی طرح بھی کلامِ الہی یا اس کی نوع بہ نوع تشریحیں کر کے ان کا درجہ گھٹاتے ہیں۔ ذمی عقل و باشعور مخلوق ہونے کے باعث ہم بیک وقت الہامی کلام اور طبعیاتی فطرت کے حقائق کے تسلیم کرنے کی ناگزیر ضرورت کے پابند ہیں اور دونوں کے توسط سے حاصل کردہ علم کو واحد اور باہم کر کے ایمان و یقین کی صورت عطا کرتے ہیں۔

اسے بدعت کہا جاسکتا ہے، لیکن بدعت تو حضرت عمرؓ کے زمانہ سے تاریخی اسلام میں نئے مسائل کے حل کرنے کے لیے تازہ ذرائع تلاش کرنے کی بنا ڈالنے کی موجب بنی، جن کے قانونِ دنیا کے اسلام کی روز افزوں وسعت پذیری اور اس میں دوسری غیر مسلم معاشروں کی شمولیت کی بنا پر ضروریات کے تحت، ابتدائی راہ نما اصولوں کی حیثیت اختیار کر چکے تھے۔ ہمارے دنیاوی معاملات

ہمارے مذہبی رشتوں سے آزاد اور لاتعلق نہیں رہ سکتے۔ یہی بات ہماری سیاست پر بھی عائد ہوتی ہے۔ ہمارے معاشرتی طرز عمل کو ہمارے عقیدے کا پابند ہونا چاہیے جو ہمیں ایک مخالف معاشرتی ماحول میں تیاگ اور ترکِ دنیا کا سبق نہیں دیتا، اس لیے ہمیں اپنی مذہبی اور معاشرتی فلاسفی میں اپنے پختہ مزاج خلفاءِ خصوصاً حضرت عمرؓ کی مثال اپنے سامنے رکھنا چاہیے تاکہ ہم غیر مسلموں کے دوش بدوش زندہ رہنے کا حل تلاش کریں اور اس کے لیے یہ تقاضائے وقت، اپنے قوانین از سر نو مرتب کرنا چاہیں اور وقت و عصر کے ہنگاموں اور دعوتِ ہائے مبارزت کے درمیان تہذیبِ اسلام کو آگے بڑھانا چاہیے۔

ممتاز علی اور نسائی تحریک

سید احمد خاں نے ۱۸۶۹-۶۰ء میں اپنے سفرِ یورپ کے دوران مسلمان عورتوں کی تعلیم اور کسی حد تک ان کی آزادی کے مسئلہ پر نظر ڈالنے کی ضرورت محسوس کی تھی۔ بہر حال اُن کے تعلیمی پروگرام میں اس مسئلہ کو ثانوی حیثیت حاصل ہوئی۔ ۱۸۸۷ء میں دیوبند کے قدامت پسند مدرسہ کے ایک فاضل ممتاز علی، سید احمد کے زیر اثر آگے بڑھے انہوں نے کچھ انگریزی کی تعلیم حاصل کی اور اپنی تمام زندگی علی الاعلان عورتوں کی تعلیم اور مسلم ہند میں ان کے حقوق کی حمایت میں صرف کر دی۔ ان کا رسالہ "تہذیب نسواں" عورتوں کے لیے سید احمد خاں کے "تہذیب الاخلاق" کا منشا تھا۔

اپنی سب سے بڑی تصنیف "حقوق نسواں" میں ممتاز علی عورتوں اور مردوں میں مکمل مساوات کی تبلیغ کرتے ہیں۔ انہوں نے اس روایتی استدلال کا تجزیہ کیا جس کے ذریعے مرد کو اسلامی ثقافت میں زیادہ مراعاتی مقام حاصل تھا: مرد جسمانی طور پر زیادہ مضبوط، زیادہ دانش مند، کم جذباتی اور عورتوں سے کم توہم پرست ہوتا ہے۔ وہ چند عنایاتِ الہی کا خاص طور پر پرور رہا ہے، مثلاً نبوت، مرد روئے زمین پر خدا کا نائب اور خلیفہ ہوتا ہے جبکہ عورت اس کی صرف تسکین اورداشت و پرداخت

کی ضمانت ہوتی ہے۔ کتب سماوی تعددِ ازدواج کی اجازت تو دیتی ہیں لیکن عورت کو متعدد شوہر کرنے کی اجازت نہیں دیتیں۔ پاکباز مردوں کو جنت میں بطور انعام جوڑیں ملنے کا وعدہ کیا گیا ہے لیکن پاکباز عورتوں کے لیے اس قسم کے صلے کا وعدہ نہیں کیا گیا ہے۔

ممتاز علی ان دلائل کی تردید کرتے ہیں۔ حیوان اور حیوان کے مابین جسمانی طاقت تفوق کا معیار نہیں ہو سکتا یا انسان و حیوان یا مرد اور مرد اور نتیجتاً مرد اور عورت میں یہ برتری کا سبب بن سکتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عورتوں کو کچھ ایسے حیاتیاتی افعال سرانجام دینا پڑتے ہیں جس کے لیے ان کا نظام اعصاب اور جذباتی زندگی مکلف ہوتی ہے لیکن اس سے نہ کسی حیاتیاتی یا ذہنی کمتری کی پیش گوئی ہوتی ہے اور نہ اس کا کوئی ثبوت ملتا ہے پنجمی یا قیادت کے مردانہ پیشے مستقل سخت کوشش، بے تعلق اور محنت کی زندگی کے متقاضی ہوتے ہیں اور اس کے لیے بلاشبہ عورتیں جسمانی طور پر موزوں نہیں ہوتیں لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ انہیں خاص عنایتِ الہی سے نوازا گیا ہے یعنی حاملہ ہونے، بچہ جننے، دودھ پلانے اور انسان کی آئندہ نسلوں کی خبرگیری اور نگہداشت کے فرائض ان کو سونپے گئے ہیں۔ قرآن شریف کی آیت ۴: ۳۸ کی یہ تاویل قطعاً غلط ہوگی:

”مرد عورتوں کے معاملات کے ذمہ دار بنائے گئے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ

نے ان میں سے بعض کو بعض پر فضیلت دی ہے۔“

اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ مرد کو عورتوں پر حاکم بنایا گیا ہے۔ شاہ ولی اللہ کی تشریح کے مطابق اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عورتوں کے مفاد کے لیے کام کرتے ہیں۔ نسائیت کے خلاف کلاسیکی تاویلات ان کے اپنے ادوار کے مروجہ قانون کے آئینہ دار ہیں جن کا صحیفہ آسمانی اور روح سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ پوری آیت کا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عورتیں ان مردوں پر فوقیت رکھتی ہیں جو ان کے لیے کام کرتے ہیں۔ آدم کی تخلیقی اولیت اور حوا کے مقابلے میں استحقاقی فوقیت، یہودی

اور عیسائی عقیدہ ہے نہ کہ قرآنی، کیونکہ ان کی تخلیق کے مقدم اور تاخر کے متعلق قرآن خاموش ہے۔ اسلامی قانون شہادت میں، مرد اور عورت میں عدم مساوات اور فرق میں مبالغہ آیت قرآنی کی غلط تشریح کے باعث پیدا ہوا جو کہ صرف لین دین کے معاملوں کی جانب اشارہ کرتی ہے، کیونکہ عرب تاجر معاشرت کے نکات سے عورتوں کے مقابلے میں زیادہ واقف ہوتے تھے۔ یہ عدم مساوات شخصی قانون سے کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ تعدد ازدواج کے بارے میں ممتاز علی اور چرچ علی دونوں کی حیثیت ایک ہے چونکہ ایک عورت سے زیادہ عورتوں سے ایک وقت میں محبت کرنا ناممکن ہے اس لیے تعدد ازدواج کی مشروط اجازت خود تعدد ازدواج کی تفسیح کر دیتی ہے۔ اس طرح جنت میں ملنے والی حوریں دراصل مردوں کی اس دنیا کی منکوحہ ازدواج ہوں گی جو انہیں ان کے عالم شباب میں از سر نو حالت بکر میں تفویض کی جائیں گی۔

مختصراً یہ کہ اگر عورت اور مرد میں کوئی تفریق ہو بھی تو وہ صرف حیاتیاتی افعال کی ہے اور کسی صورت بھی مرد کی فوقیت کے جواز میں نہیں ہے جس نے بے رحمانہ قوت کے زور پر اپنی برتری منوائی ہے اور عنبر منصفانہ دلائل سے اپنی حاکمیت کو عقل مندانہ بنانے کی کوشش کی ہے۔^۳ تعلیم نسواں ایک تاریخی ضرورت ہے۔ باوجود قدامت پسند مخالفت کے مسلم ہندوستان کے اعلیٰ اور متوسط طبقوں نے اس کو قبول کر لیا ہے۔ عورتوں کی تعلیم بہر حال کچھ نہ کچھ ہو رہی ہے، اگرچہ معیار محض نوشت و خواند سے لے کر اعلیٰ مراتب تک محطوی ہے۔ یہ بحث بہت بے معنی ہے کہ عورتوں کو کم سے کم تعلیم کی ضرورت ہے۔ یہ صورت حال تاریخی منطق کے قطعاً خلاف ہے۔ ان کا تعلیمی مواقع سے فائدہ اٹھانے کا مساوی حق تسلیم کرنا چاہیے، اگرچہ انہیں تغیر پذیر سماج میں ناخبر بہ کاری کے خطرات سے محفوظ رکھنے کے لیے کچھ نگرانی لازمی ہے۔ بد اخلاقی کا تعلق براہ راست عورتوں کی تعلیم یا آزادی سے بالکل نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق مردوں کے مسخ شدہ جذبات سے ہے جو عورت اور مرد کی علیحدگی

کے عادی ہوتے ہیں اور محسوس طور پر معاشرت کے اخلاقی معیاروں پر پورا اترنے کے لیے ابھی ان کو وقت درکار ہوگا۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ عورتیں آئندہ آنے والی نسلیں میں مردوں کے دوش بدوش ہوں گی اور ان کے لیے گھر میں وہ سامان دلچسپی مہیا کریں گی جس سے وہ آج کل محسوس ہیں اور جنہیں وہ غیر اخلاقی آشنائیوں یا بازارِ حسن میں تلاش کرتے ہیں ایسے۔

اسلامی بہن میں شادیاں بڑے بڑے کرتے ہیں۔ ان میں محبت کا فقدان ہوتا ہے اور اپنی شریکِ حیات کے ساتھ قابلِ نفرت ظلم و ستم ڈھانے کی شکل اختیار کر لیتی ہیں جسے عورت چارو ناچار اپنی قسمت کا لکھا سمجھ کر قبول کر لیتی ہے، لیکن تعلیم یافتہ عورتیں اس نامنصفانہ صورتِ حال کے ناقابلِ قبول تجربے کے خلاف آواز بلند کریں گی۔ اسی باعث سید احمد خاں اس خیال میں حق یہ جانب ہیں کہ نوجوان مردوں کی تعلیم پر زیادہ توجہ کی ضرورت ہے اور عورتوں کی تعلیم مردوں کی تعلیم، اور طبقاتی تقسیم کے تناسب کے لحاظ سے ہونی چاہیے۔ عارضی اور باقاعدہ نگرانی میں کام کرنے والے نجی مدرسے، حکومت کے مدرسوں سے بدرجہا بہتر، عورتوں کی تعلیم کے لیے ابتدائی مرحلوں میں مفید ثابت ہو سکتے ہیں۔ یہی مذکورہ نقطہ نگاہ نذیر احمد کا بھی تھا جنہوں نے اپنے ناولوں میں بین بین قدامت پسندانہ لیکن مضبوط و مستقل تعلیم نسواں کی پالیسی کی وکالت کی ہے اور ان کے بعد اسی نقطہ نگاہ کو راشد الخیری کی صحافتی اور ادارتی نگہداشت نے آگے بڑھایا۔ انہوں نے محتاط اور قنوطی انداز میں ہندوستان کے نچلے اوسط درجہ کے طبقات کی ترجمانی کی ہے۔

پروے کے سوال پر ممتاز علی کی رائے یہ ہے کہ قرآن نے (۳۳: ۵۳) پروے کی جانب صرف ایک موقع پر صاف صاف اشارہ کیا ہے۔ دوسرے مواقع پر وہ "حیا" اور زیورات کے چھپانے کی ہدایت کرتا ہے۔ دوسری آیات قدیم عرب کی سماجی برائیوں کی طرف اشارہ کرتی ہیں اس لیے وہ اس زمانہ اور سماج سے تعلق رکھتی ہیں۔ انہیں عام اور پابند بنانے والے احکام کی جگہ نہیں دی

جاسکتی۔ مرد اور عورت کے متعلق جو قرآنی آیات نازل ہوئی ہیں ان کا مقصد صرف احترام اور آداب کی تعلیم ہے۔ اسلامی ہند میں مروج پردہ نسبتاً زمانہ قریب کی دہائی اچھ معلوم ہوتی ہے۔ سنی فقہ کے فتووں کا یادگار مجموعہ "فتاویٰ عالمگیری" جو راسخ العقیدہ شاہنشاہ اوزنگ زیب کے حکم سے سترہویں صدی کے اختتامی حصہ میں مرتب ہوا تھا، عورتوں کو عنبر مردوں کے سامنے، اپنے ہاتھ اور چہرہ کو بے پردہ رکھنے کی اجازت دیتا ہے۔ جو کچھ بھی مفید اور کام کا مواد قدیم کتب احادیث یا فقہ سے ہاتھ لگ سکا اس کے حوالہ سے ممتاز علی نے یہ استدلال کیا ہے کہ عورتوں کو زبردستی نقاب پہننے پر مجبور کرنا صریح نا انصافی مذہبی قانون کے خلاف اور اخلاقی طور پر بھی نازیبا ہے۔ اگر اس دلیل کو فرید وسیع کیا جائے اور کہا جائے کہ ہندوستان میں عورتوں کو سماج کے ناپسندیدہ عناصر کی چیرہ دستیوں سے محفوظ رکھنے کے لیے پردہ ضروری ہے تو اس کا حل یہ نہیں ہے کہ بے گناہ جماعت کو بلاوجہ قید کا مستوجب قرار دیا جائے بلکہ مناسب طریقہ کار تو یہ ہے کہ زیادتی کرنے والے سماج دشمن عناصر کے خلاف تحریری اقدام کیا جائے۔

بہشت برائے بحث کے لیے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ عورتوں کی آزادی سے اخلاقی معیاروں میں ڈھیل پڑ جانے کا خطرہ ہے، کم سے کم ہندوستان کی مسلم معاشرت کے عبوری دور میں اس کا اندیشہ موجود ہے۔ ممتاز علی اس کو فطرت کے قانون اور نتیجتاً مذہب کے خلاف سمجھتے ہیں۔ اگر خدا نے عورت کو آزاد اور مساوی درجہ پر پیدا کیا ہے تو مخالف جنسوں کے مابین خالص اخلاقی رشتوں اور خاندانی اداروں کے تحفظ کی ذمہ داری بھی اس کی اپنی ہے۔ ایک تعلیم یافتہ عورت، نا تجربہ کار، غیر تعلیم یافتہ اور پراگندہ ذہن برافگندہ نقابوں کے مقابلہ میں اپنا تحفظ بطریق احسن کر سکتی ہے جسے اب تک خود اعتمادی پیدا کرنے اور اپنی نگہداشت کرنے کا موقع نہیں دیا گیا ہے۔

قوانین ازدواج میں مکمل اصلاحات ہونا چاہئیں۔ بڑوں کی طرف

سے طے کی جانے والی شادیاں تباہ کن ہوتی ہیں اور کم سنی کی شادیاں، جو والدین
 زبردستی بر بنائے عدم تحفظ کر ڈالتے ہیں، غیر انسانی ہیں۔ شادی کی بنا محبت اور فطری
 انتخاب پر ہونی چاہیے جو مرد کی طرح عورت کا بھی پیداؤشی حق ہے۔ اس
 انسانی اصول سے کسی صورت میں بھی انحراف ہمارے سنی اسلام کے مختلف معاشروں
 کے رواجی قوانین میں فقہاء کی قانونی رخنہ اندازیوں سے ناجائز فوائد حاصل کرنے
 کے مترادف ہے اور دور موجودہ کے معیاروں کے مطابق غیر انسانی اور غیر اخلاقی
 ہے۔

حواشی

۱ خطبات، ص ۶۰۷ -

۲ تہذیب الاخلاق iii - ۸۷؛ خیر الدین پاشا کی اقوام المسالک نے (یونیس ۱۸۶۷-۶۸) سید احمد خاں کے دل و دماغ پر اپنے دوسرے نظریے سے بہت قوی اثر ڈالا۔ اسلام میں کوئی ایسی شے نہیں ہے جو موجودہ سائنس کے متضاد ہو، اور جدید پسندی کی ہیئت اور نفیات کو اپنائے بغیر مسلم معاشرہ پارہ پارہ ہو کر ناپید ہو جائے گا۔ شیخ احمد آفندی کی انگلستان اور انگریزی طرز زندگی کی موافقانہ روئیدا، شمال مغربی صوبہ کے ایجوکیشن ڈپارٹمنٹ کے نصاب میں شامل تھی۔

۳ تہذیب الاخلاق (ز) ص ۷۴ - ۷۵

۴ رسائل - (۱۹۱۸ء - ۱۹) ص ۲۲۴ تا ۲۲۶

۵ تہذیب الاخلاق (ز) ص ۱۰۵ - ۱۲۴ اور دیگر اوراق -

۶ تحقیق الجہاد ص ۲۰۲ تا ۲۱۲

۷ رسائل ص ۴۲ - ۴۳ ، ۱۱۲

- ۷ سید احمد خاں، تفسیر (ii) ۶۷، چراغ علی، تہذیب الاخلاق (ii) ۱۳۷ تا ۱۴۵
- ۸ پروپوزڈ پولیٹیکل، لیگل اور سوشل ریفرنس ان آٹومن ایپارٹر (۱۸۸۳ء) ص ۱۲۸
- ۹ ولی اللہ، حجت، ص ۲۸۱ تا ۲۸۳؛ چراغ علی، رسائل ص ۹۹
- ۱۰ تحقیق الجہاد، ص ۷۸۔
- ۱۱ زمانی لحاظ سے چراغ علی کی تصنیف اگناز گولڈزہیر سے مقدم ہے جو اس مسئلہ پر اس کی تعریف کرتا ہے Muhammedanische Studien (۱۸۸۹ء-۹۰) ص ۱۳۲، نیز دیکھیے اے گولڈوم کی "دی ٹریڈیشن آف اسلام (آکسفورڈ ۱۹۲۲ء)، ص ۹۳ تا ۹۷۔
- ۱۲ پروپوزڈ... ریفرنس، (Proposed Reforms) ص ۲۱ تا ۲۳
- ۱۳ ایضاً ص ۱۰-۱۲۔
- ۱۴ ایضاً ص ۱۷-۱۸۔
- ۱۵ ایضاً ص ۲۷-۲۸، ۹۵ تا ۱۰۰
- ۱۶ ایضاً ص ۲۷-۲۸
- ۱۷ تحقیق الجہاد، ص ۱۸۷-۱۸۸۔
- ۱۸ دفع الزام فی غزوات الاسلام (لکھنؤ ۱۸۷۴ء)، رسائل ص ۳-۵
- ۱۹ تحقیق الجہاد ص ۱-۱۲، ۲۰ تا ۲۹، ۱۳۷
- ۲۰ دیکھیے اسی کتاب کا باب دوم اور تہذیب الاخلاق (iii) ۵۴-۵۶؛ سید محمد عسکری، حقیقت الاسلام کانپور (۱۸۷۴ء) ص ۱۳
- ۲۱ تہذیب الکلام (حیدرآباد ۱۹۱۸ء)، مجموعہ روایات اسطرقاق و تاشری (حیدرآباد ۱۹۱۸ء) رسائل ۳۲ تا ۳۵، ۱۵۹، ۱۶۰ تا ۲۰۵، تہذیب الاخلاق (iii) ۵۱-۵۲۔
- ۲۲ پروپوزڈ ریفرنس... (Proposed Reforms) ۱۱۲-۱۱۳، رسائل ص ۲۳۸-۲۳۹
- ۲۳ ایضاً ص ۱۱۷-۱۱۸۔ اور تہذیب الاخلاق ص ۲۶-۲۷۔
- ۲۴ محمد امین زبیری، حیات محسن (۱۹۳۴ء) ص ۱۰۳-۱۰۴۔
- ۲۵ منٹو پیپرز؛ نیشنل لائبریری آف اسکاٹ لینڈ اس مسئلہ پر نئی روشنی ڈالتے ہیں۔

۲۷ سپاس نامہ کا متن اور منٹو کا جواب دیکھیے جدوجہد آزادی، ۱۸۵۷-۱۹۲۷ء (۱۹۵۸ء) ضمیمہ ۱۷ -

۲۸ زبیری، ص ۱۸۹:

۲۹ تہذیب الاخلاق، ۲۱۸-۲۲۲

۳۰ ایضاً، ص ۲۴۰، ۳۲۰، ۳۳۲، ۳۳۹ -

۳۱ ایضاً، ص ۱-۳

۳۲ ایضاً، ص ۳۰، ۳۶

۳۳ ایضاً، ص ۱۰۵-۱۵۷، ۲۲۸

۳۴ ایضاً، ص ۵۸-۵۹

۳۵ ایضاً، ص ۲۵۱ تا ۲۵۳

۳۶ ایضاً، ص ۶۳-۶۵، ۹۸ تا ۱۰۳ -

۳۷ ایضاً، ص ۶۸-۶۹، ۱۵۹ تا ۱۶۲ -

۳۸ ایضاً، ص ۲۵-۵۳، ص ۶۶-۱۰۳

۳۹ ایضاً، ص ۶-۷، ۱۱۳

۴۰ میں ان کے بیٹے، مشہور ڈرامہ نگار، امتیاز علی تاج کا ممنون ہوں کہ انہوں نے موصوف کے دیوبند اور سید احمد خاں کے ساتھ تعلقات کے متعلق معلومات بہم پہنچائیں۔ ممتاز علی ایک زمانے میں عیسائی مبلغین کے زیر اثر بھی آگئے تھے۔

۴۱ حقوق نسواں (لاہور ۱۸۹۸ء) ص ۵-۷

۴۲ ایضاً، ص ۷-۳۴

۴۳ ایضاً، ص ۲۰-۲۱

۴۴ ایضاً، ص ۴۴ تا ۵۲

۴۵ ایضاً، ص ۵۷ تا ۵۹

۴۶ ایضاً، ص ۶۴-۷۹

۴۷ ایضاً، ص ۹۳-۹۴

۴۸ ایضاً، ص ۵-۱۰ تا ۱۱۹

اسلامی تاریخ کے زاویے

داخلی سمست : شبلی نعمانی

سید احمد خاں علی گڑھ میں سائنسی تعلیم اور مذہبی تعلیمات کے مابین جو توازن قائم رکھنا چاہتے تھے اس کے لیے کالج میں روایت پسند علمائے دین کا تقریر ضروری تھا۔ چنانچہ ان میں سب سے زیادہ ممتاز شبلی نعمانی (متوفی ۱۹۱۶ء) تھے۔ قدامت پسند کلاسیکی اسلامی علوم میں تبحر رکھنے کے باوجود مدرسہ عربیہ مستشرقین کے فیضان اور دعویٰ ہائے مبارزت (چیلنج) کے سلسلے میں وہ کھلے دل و دماغ کے مالک تھے۔ سید احمد خاں کے برعکس بین الاصلاحیت کا نظریہ ان کے لیے پرکشش تھا۔ انہوں نے ۱۸۹۳ء میں استنبول کا سفر کیا اور سلطان عبدالحمید دوم نے ان کو ایک تمغہ بھی عطا کیا۔ دمشق میں وہ نقش بندی سلسلہ کے صوفیوں سے متعارف ہوئے جو خالد الکردوسی کی نسبت سلوک سے خود کو صوفیائے ہند مولوی غلام علی اور مرزا مظہر جان جاناں سے منتسب کرتے تھے۔ سید احمد خاں کے رفیقوں میں شبلی سب سے پہلے ان تھے

جنہوں نے داستانی شخصیت کے حامل جمال الدین افغانی کے شریک کار اور شاگرد شیخ محمد عبدہ سے قاہرہ میں روابط پیدا کیے۔ سید احمد خاں کی حوصلہ افزائی سے شبلی نے اردو میں اسلامی تاریخ نویسی کی روایت قائم کی لیکن انہوں نے بھی اسے اِحیائے اسلام کا گہرا قدامت پسندانہ رنگ دیا۔ انہوں نے جو منہاجیات قائم کیں وہ بحیثیت مجموعی روایتی اسلامی وقائع نگاری سے مرتب تھیں۔ ان کی تاریخی تصانیف کا زیادہ تر حصہ بنیادی طور پر سوانحی ہے۔ ان کے نزدیک تاریخی اسلام میں افراد زیادہ توجہ کے مستحق ہیں۔ وہ تابندہ ہستیاں جن کے وجود سے روشنی پھیلتی ہے اور جو تاریخ کی نشوونما میں کارہائے نمایاں انجام دیتے ہیں، وہ اسلامی تاریخ کی چند کلیدی ترقیوں پر خاص توجہ دیتے ہیں جن میں رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ اور حضرت عمرؓ کے سوانحِ حیات شامل ہیں۔ علم کلام کو وہ صحیح مواد کا سرچشمہ اور ترقی پذیر قدامت پسند عقلیت کے لیے طاقتور ذریعہ سمجھتے۔ اور فارسی شاعری کو غیر عرب مسلمانوں کے جذباتی تجربات کا داخلی عمل سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک مذہبی قائدین (یا کارلائل کی اصطلاح میں اسلام کے ہیرو) ان خاص رجحانات کے حامل اور نمائندہ تھے۔ ان میں امام الغزالی، امام ابوحنیفہ، المامون اور مولانا رومی شامل ہیں۔

اگرچہ انہیں مغربی مستشرقیت، میں اسلام کے خلاف پوشیدہ رو کی موجودگی پر سخت اعتراض تھا لیکن وہ جدید مسلم ہندوستان کے مورخین میں پہلے شخص ہیں جنہوں نے مغربی علم و فضل کو خراج تحسین پیش کیا کہ جس نے اسلام کی ثقافتی اور مذہبی سرچشموں کے متعلق تحقیق و تجسس اور اسے تلاش، جمع و مرتب کیا، مخطوطات کی تدوین کی اور مطالعہ اسلام کے لیے ایک تاریخی اور سائنٹیفک تناظر قائم کرنے کی کوشش کی۔ یونانی علوم کے تحفظ کے سلسلے میں عربوں کی مساعی، ان علوم کی روشنی کو مغربی یورپ تک پہنچانے میں عربوں کا حصہ اور خاص طور پر حقیقی صداقتوں کی تلاش میں ان تھک کوششوں کو سامنے لائے۔ وہ معارف العلوم الاسلام (انسائیکلو پیڈیا آف اسلام) کے منصوبہ کے مؤیدین میں سے تھے اور انہیں اس کا قلق تھا کہ ان کے

مقابلے میں ہندوستانی علماء کی خدمات بہت کم ہیں۔ وہ "مستشرقین کی بین الاقوامی کانگریس" کی تنظیم اور کام سے بہت متاثر تھے اور ۱۸۹۹ء میں روم میں منعقد ہونے والے اجلاس میں شرکت کی تدبیر کر رہے تھے۔

مغربی مستشرقیت کی مبارزانہ دعوت (چیلنج) جس سے وہ کبھی جوش میں آجاتے اور کبھی ناراض ہو جاتے تھے، اس کا اندازہ ان کی اپنی تصنیف "سیرۃ النبی" کے متن سے لگایا جاسکتا ہے جو اگرچہ ان کی انتہائی فعال زندگی کی آخری اور نامکمل تصنیف تھی، ان کے اپنے خیال میں ان کے سب کاموں میں سب سے زیادہ اہم تھی مغربوں کے پیغمبر اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کی حیات مبارکہ کے مطالعہ جات ان کے خیال میں متعصبانہ تھے۔ وہ اس بات سے بہت زیادہ پریشان تھے کہ مغربی تعلیم حاصل کرنے والے مسلمان نوجوانوں کا ان مغربی تصانیف سے متاثر ہونا لازمی تھا، کیونکہ اپنے تنقیدی شعور و فہم کے ساتھ، بنیادی عربی مآخذ تک ان کی رسائی ممکن نہیں تھی۔ ان کے فائدے کے لیے انہوں نے کلاسیکی روایت میں سیرت پاک کے ابتدائی مواد کو لا اور یا نہ انداز میں دیکھنے اور پرکھنے کے نئے عنصر کا اضافہ کیا اور اس کے بعد سیرت کے ابتدائی ادب میں جو قابل اعتماد عناصر ملے ان کی با ترتیب درجہ بندی کی۔ ان میں وہ احادیث صحیحہ شامل تھیں جن کی اسناد حضرت علیؓ، حضرت انسؓ یا حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور عمرو بن العاصؓ سے متعلق تھیں، دستاویزات مثلاً صلعمناہ حدیبیہ، جن کے متعلق ان کو اصرار ہے کہ وہ ضرور لکھی گئی ہوں گی اور ابتدائی زمانہ کے مؤرخین کو یقیناً دستیاب ہوئی ہوں گی، وہ مکتوبات جو پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) نے بیرونجات کے شاہنشاہوں اور حکمرانوں کو ارسال کیے اور جنہیں وہ مغربی مؤرخین کے برعکس درست اور صحیح سمجھتے تھے اور تقریباً پندرہ سو صحابہ کرام کے اسما سب شامل تھے۔ سید احمد خاں کی طرح انہوں نے واقعی کے افسانوی مواد کو زیادہ تر مخرفہ اور جعلی و مترادفے کر مسترد کر دیا اور ان کے برخلاف اور اس کے باوجود کہ مالک بن انس نے ان کے خلاف فیصلہ

دیا تھا، وہ ابن اسحاق کی سند کو مقابلتاً قابلِ اعتماد قرار دیتے ہیں۔ ان آراء کی روشنی میں شبلی آخری تجزیہ میں جدیدیت سے متاثر روایت پرست کے رُوپ میں سلنے آتے ہیں۔ وہ جدید پسندوں کے اس معیار سے متفق ہیں جس پر احادیث کی صحت کو پرکھنے کے لیے مؤخر الذکر مُصر تھے، نیز راویوں کی تعداد پر زور دینے کے بجائے وہ کسی فتوے کے متن کی عاقلانہ پرکھ پر زیادہ زور دیتے تھے، لیکن شبلی اس عقلیت پسندانہ تحلیل کے اصول کو حدت طرازی سمجھنے کے بجائے خود قرآن میں اس کے موجود ہونے کے قائل تھے۔ ان روایات میں جو، بلاشک و شبہ مصنوعی اور جعلی ہونے کے باعث مسترد کی جاسکتی ہیں، شبلی ان حدیثوں کو بھی شامل کر دیتے ہیں جو خلافِ عقل یا ایمان و اخلاق کے مُستہ اصولوں یا فطرتِ انسانی اور مشاہدہ کے خلاف تھیں اور ان کو بھی حسرا و سزا کے متعلق مبالغوں سے پر تھیں۔ ان کو بھی جو قرآن یا دوسری قابلِ اعتماد روایات حتیٰ کہ ترمذی، فقہاء کے متفقہ اجماع کے خلاف تھیں۔ ان کو بھی جن سے معنیبرانہ وقار کو ٹھیس پہنچتی تھی؛ نیز وہ احادیث جو علاجِ معالجہ سے یا مستقبل کے حالات کی پیش گوئیوں سے تعلق رکھتی تھیں یا پھر وہ جو تاریخی لحاظ سے غیر معتبر تھیں اور وہ بھی جن کی زبان، اندازِ بیان اور مواد لغو اور مُبتدل تھا۔

رسولِ پاک (صلی اللہ علیہ وسلم) کی حیاتِ طیبہ کے نہ ابتدائی مآخذ اور نہ اہلِ یورپ کے مستنبط نتائج قابلِ اعتماد تھے کیونکہ اول الذکر زبانی بیان کی ہوئی تمام حکایات کی غیر ناطہ نہ خوش اعتقادی کا نتیجہ تھیں اور مؤخر الذکر کی خرابی یہ تھی کہ وہ اس مقدمہ سے آغاز کر کے افعال اور قصص کے فرضی محرکات مہیا کرنے کی دوسری انتہا تک پہنچ جاتے تھے اور معقول تاریخی مواد پیش کرنے سے معذور تھے۔ اس لحاظ سے قدیم اسلامی تاریخ نویسی نے نویں صدی سے لے کر بین بین راستہ اختیار کیا اور بے شکے مفروضات اور قابلِ اعتراض خوش اعتقادیوں کی انتہاؤں سے گریز کیا۔ وہ مغربی مسلمانین کو تین وسیع گروپوں میں تقسیم کرتے ہیں: عام مورخین جو عربی سے نا آشنا ہیں اور ثانوی ذرائع پر انحصار کرتے ہیں اور جو بہ نظر اس مجبوری کے، گبن کی طرح، کس حد تک حریت پسندی اور بے لاگ معروضیت حاصل کر لیتے ہیں؛

دوسرے عربی وال جو سیرت مبارکہ سے ناواقف ہونے کے باوجود اس پر تبصرہ کرنے کی جرات کرتے ہیں، تیسرے پالم میورا اور اسپرنگر جیسے وہ عیسائی مناظرہ باز ہیں جنہوں نے ابتدائی سیرت پاک کے ادب کا غائر مطالعہ تو کیا ہے لیکن، چونکہ انہیں اپنے مذہب کے تبلیغی کام سے بھی شغف ہے اور اپنی تبلیغی خود نمائی بھی مد نظر ہے، اس لیے ان کی توجیہات میں جذباتی لوث کے باعث معاندانہ رنگ جھلکتا ہے۔ شبلی نے انتقاد سیرت کے چار اصول مقرر کیے ہیں۔ اول یہ کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ کے متعلق قرآن جو کچھ بیان کرتا ہے اسے مخز اور روح حقائق سمجھنا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ صحاح ستہ میں جو شہادت ملتی ہے اور بالخصوص بخاری شریف میں جو روایتی مواد ملتا ہے اسے، ادب سیرت میں، دوسرے یکساں روایتی مواد پر قدم حاصل ہونا چاہیے۔ ابتدائی ماخذ میں ابن اسحاق، ابن سعد اور طبری ہی اس قابل ہیں کہ جن پر ایک حد تک اعتماد کیا جاسکتا ہے، اور بقیہ کو چھوڑ دینا چاہیے۔ یہ کوشش بھی ہونی چاہیے کہ غیر انتقادی ادب سیرت کی اغلاط کو اور مغربی مؤرخین کے انتہائی نظری مفروضات کو درست کیا جائے۔

اگر پیغمبر اسلام کی حیات طیبہ، شبلی کے نزدیک، عقیدہ، اصول عمرانیات اور اسلامی اخلاقیات کے لیے کلیدی اہمیت کی حامل تھی تو خلیفہ دوم حضرت عمرؓ کی زندگی اسلامی نظام مدنی، اقتصادی تنظیم اور عیسائیوں کے پہلو بہ پہلو زندگی گزارنے کے اصول کی بنیاد قائم کرتی ہے۔ حضرت عمرؓ کے اسلامی قانون اور انتظامی اداروں کی ترقی کے سلسلہ میں شبلی کا رویہ انبیاء اور اولیاء کی سوانح عمریوں لکھنے والوں کا سا ہے اور اس ضمن میں تمثیلی حکایات پیش کرنے کی دلچسپی سے ان کی کمزوری ظاہر ہوتی ہے جسے انہوں نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ کے سلسلے میں سخت ناپسند کیا ہے۔ ان کی خاص توجہ حضرت عمرؓ کو اسلامی عدل اور ہمہ جہت بہبود کا مثالی نشان و علامت ثابت کرنے کی جانب رہی۔ طلحہ حین اور حضرت عمرؓ کے دوسرے عصر حاضر کے سوانح نگاروں کے مقابلے میں شبلی حیرت انگیز قوت تجزیہ کے مالک نظر آتے ہیں گو اسی قدر،

تاریخی تناظر کے شعور کا وہ اظہار نہیں کرتے۔ وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں اسلامی ریاست کی ساخت کا جو خاکہ ہمارے سامنے رکھتے ہیں، دوسرے سوانح نگاروں جیسی کہ ہمدرد شیعہ مؤرخوں مثلاً امیر علی کے برعکس، جو بھی غیر موافق مواد یا نتائج سامنے آتے ہیں ان پر زور دینے میں تامل نہیں کرتے۔

شبلی کے تاریخ نویسیانہ تناظر میں خاص طور پر حساس موضوع جس پر غور خواہا نہ اڑنا نظر آتا ہے، وہ عنبرِ مسلم باشندوں سے سلوک کا ہے۔ انہوں نے اسلامی حکومت کے تحت غیر مسلموں کے تحفظ کے نظریہ کے نشوونما کا آغاز ۶۲۹ء کے صلح نامہ بجران سے کیا ہے جس میں اسلامی ریاست اور اس کی عنبرِ مسلم رعایا کے مابین حقوق اور اخلاقی ذمہ داریوں کی نشاندہی کی گئی ہے مثلاً بیرونی حملہ آوروں سے ان کی حفاظت، ان کی مذہبی رسومات اور ان کے قیس کے افعال میں عنبرِ مدخلت، ان کے جان و مال اور تجارتی مقابہت کی حفاظت کی ضمانت اور زمین کا محصول معاف کر کے جزیہ کی وصولیابی بعد میں مسلمان حکمرانوں نے جو امتیازی قانون یا دستور جاری کیے یا فقہاء اور سیاسی مفکرین نے جو سفارشات پیش کیں وہ محض ذاتی نوعیت کی تھیں۔ بہر حال تاریخی اسلام میں قانونِ فوجداری مسلم اور غیر مسلم دونوں کے لیے ایک ہی رہا۔ کسی عنبرِ مسلم کی عنبرِ منقولہ جائداد کا کسی مسلمان کا خریدنا یا اپنے قبضہ میں لے لینا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دور میں ناجائز ہی رکھا اور اس عمل کے اجراء میں بجران کے صلح نامہ کی روایت اور روح کار فرما تھے۔ اس حکمتِ عملی کے جواز کے متعلق شبلی کا استدلال یہ ہے کہ اس کی قانونی حیثیت امام ابو یوسف کے اس فتویٰ سے مسلم ہو گئی کہ مسلمان حکمران ذمیوں کو ان کی زمین سے بے دخل نہیں کر سکتے اور جب کبھی اس اصول سے انحراف کیا گیا تو اس پر سخت مجاہدہ کیا جاتا ہے۔ مغربی مؤرخین کے اس الزام کے خلاف کہ عیسائیوں کو نئے گرجے بنانے کی اجازت نہیں تھی شبلی کا کہنا یہ ہے کہ عبداللہ ابن عباس کی شہادت کے مطابق یہ پابندی پہلے محدود تھی اور اس لیے غالباً محض ایسے مسلم شہروں سے متعلق تھی جو مسلمانوں کی نوآبادیاں تھیں، مثلاً کوفہ، جہاں سرے سے کوئی غیر مسلم موجود نہیں تھا،

اور یہی وہ بستیاں تھیں جہاں عیسائیوں کو نئے گرجا بنانے کی اجازت نہیں تھی۔
 دمشق ایسے شہروں میں، جہاں عیسائیوں سے معاہدے ہو چکے تھے، وہاں مذہبی
 آزادی کی جو ضمانت دی گئی تھی، اس کا پورا احست رامنظر ہوتا تھا۔ بعد میں عیسائیوں
 کو خالص اسلامی شہروں، مثلاً قاہرہ میں نئے گرجے بنانے کی اجازت دے دی گئی
 تھی۔ فقہ اسلامی کی رو سے ایک عیسائی کو گرجا بنانے کے لیے وصیت کرنے کی
 اجازت تھی لیکن ایک مسجد بنانے کے لیے ورثہ چھوڑنے کی اجازت نہ تھی۔
 شبلی اس تاریخی حقیقتِ ثابتہ کو بطور عملی حقیقت تسلیم کرتے ہیں کہ تاریخ میں
 کسی سلطنت میں محکوموں کو حاکموں کے مساوی حقوق کبھی نصیب نہیں ہوئے۔ اسلام
 سے پہلے کی تہذیبوں میں منقوح اقوام کے ساتھ جانوروں کا سا سلوک روا رکھا جاتا تھا اور
 اسلامی سلطنت کو کم سے کم یہ برتری حاصل تھی کہ وہ مقابلتا زیادہ رفاہی اور یک جہتی
 کی قائل تھی جس کی نظیر کسی قدیم وسطی یا جدید معاشرہ میں کہیں نہیں ملتی۔ امتیازی لباس
 یا پست درجہ کے متعلق جو قانونی تحریریں ملتی ہیں، ان کے متعلق شبلی کی یہ رائے ہے کہ وہ
 المتوکل (۸۲۷ - ۶۸۶) ایسے حکمرانوں کی مذہبی حکمت عملیوں کے منصوبوں کے تحت
 وجود میں آئیں جنہوں نے عقلیت پسند معتزلین کو بھی سزا دیں؛ عمر اول یا عمر ثانی نے
 جو امتیازی کارروائیاں کیں وہ ان کی اپنی مجوزہ تھیں جو ضرورتاً بروئے کار لائی گئیں، جن
 کی قرآن اجازت نہیں دیتا۔ لہذا اصولی طور پر وہ اسلامی نہیں ہیں۔ پیغمبر اسلام
 صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں مدینہ کے یہودیوں کے ساتھ جو کارروائیاں ہوئیں وہ تاریخی
 صورتِ حال کے تحت تھیں اور جنہیں زمانہ مابعد کے نظامِ سیاست میں ان کی کوئی شرعی
 اہمیت نہیں تھی۔ اسلام میں عنبر مسلمانوں کے ساتھ روابط اور رواداری، موقع اور محل
 اور کسی اسلامی ریاست کے ساتھ صلح و آشتی اور عداوت کے پیش نظر تبدیل ہوا
 کرتے تھے۔ بنی امیہ اور عباسی خلفاء کے زمانے میں نامور یہودی اور عیسائی دانشوروں
 یا عمالِ سلطنت کی جو سرپرستی کی جاتی تھی اور اعلیٰ مناصب عطا کیے جاتے تھے وہ
 ان مراتب اور توقیر کے بدرجہا برتر و بہتر تھے جو یورپی نوآبادیوں کی انتظامی حکومتیں

مقامی قوموں کے ممتاز افراد کے ساتھ روارکتی تھیں۔

جزیرہ کے متعلق ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایک ساسانی محصول تھا جو فوجی اخراجات پورا کرنے کے لیے لگایا گیا تھا اور غالباً سب سے پہلے نوشیروان نے عائد کیا تھا۔ یہ محصول نیز ساسانی سلطنت کے تمام محاصل حضرت عمرؓ نے فتح فارس کے بعد بدستور جاری رکھے۔

جہاد کے لیے عسکری خدمت، جو شبلی کے نقطہ نظر سے ہمیشہ دفاعی ہوتی ہے، ہر مسلمان کے لیے لازمی ہے۔ اس لیے مسلمانوں کو جزیرہ سے مستثنیٰ رکھنا منطقی طور پر جائز ہے کیونکہ جزیرہ صرف مدافعتی جنگوں کے ساز و سامان مہیا کرنے کے لیے لگایا جاتا ہے اور چونکہ اس کا زیادہ تر عملی حصہ مسلمانوں کے ذمہ ہوتا ہے اور غیر مسلم اس سے مستثنیٰ ہوتے ہیں لہذا جزیرہ مؤخر الذکر سے وصول کرنا جائز ہے۔ کسی مسلم سلطنت کی حفاظت اور دفاع کے لیے غیر مسلموں سے فوجی خدمت لینا سراسر ظلم ہے، لیکن سلطنت کے شہری ہونے کے باعث شریعت اسلامی کی رو سے ان کا تحفظ ریاست کی ذمہ داری ہے اور یہ مناسب ہے کہ وہ صرف مالی امداد سے اس خدمت کو بجا لائیں۔ وہ غیر مسلم جو برضا و رغبت عسکری خدمت انجام دینے کے لیے آمادہ ہوتے تھے، ان کو اس کی اجازت تھی اور وہ جزیرہ سے مستثنیٰ کر دیے جاتے تھے۔

اور آخر میں شبلی جزیرہ کا اخلاقی جواز یہ پیش کرتے ہیں کہ آبادی کے وہ افراد جو سلطنت کی مدافعت میں عسکری خدمات انجام نہیں دیتے اور برائے نام مالی مدد کرتے ہیں، وہ مسلمانوں ہی کی طرح رفاہ عامہ کے اداروں سے مستفید ہوتے ہیں۔ مزید برآں غیر مسلم زکوٰۃ سے بھی فائدہ اٹھاتے ہیں جو صرف مسلمان ادا کرتے تھے لیکن جس سے بقول امام سیف، حضرت عمرؓ نے عیسائیوں اور یہودیوں کو بھی حصہ پانے کا حق وارقرار دیا تھا۔

سید احمد خاں کے برعکس شبلی نے جدید پسند محترمی نہیں تھے؛ ذہنی طور پر ان کا تعلق دور متوسط سے تھا لیکن یورپ کے سائنسی نظریے سے پیدا شدہ اذعان کے مقابلہ میں عاقلانہ جوابات کے ذریعے مصالحت کے لیے تیار رہتے تھے۔ وہ عقل اور کسی حد تک

فطرت (نیچر) کے متعلق بھی غور و فکر کرتے تھے لیکن ان کے نزدیک عقلیت پسندی اور دور متوسط کا مسلم علم کلام کم و بیش مترادف ہیں۔ ان کا جامد تاریخی نقطہ نگاہ یہ ہے کہ علم کلام کا وہ حصہ جو دسویں سے تیسرے صدی ہجری تک اثر انداز رہا اُسے آج بھی ویسا ہی موثر ہونا چاہیے کیونکہ کسی تصور کے عمل کی صحت اور واقفیت امتدادِ زمانہ کے ساتھ تبدیل نہیں ہو جاتی۔ غالباً علم کلام کے کلاسیکی تصورات کو اس دور اور وقت کے تقاضے کے مطابق جدید و قابل فہم اصطلاحات میں از سر نو بیان کرنا چاہیے۔

کلاسیکل مسلم علم کلام کی دو بنیادی، مختلف انواع میں امتیاز کرنا چاہیے۔ ایک وہ نوع جو یونانی فلسفہ کی روک تھام اور چیلنج قبول کرنے کے لیے وجود میں آئی اور دوسری وہ نوع جو مختلف اسلامی مذہبی مکاتب کے باہمی اختلافات اور تنازعات کی حامل ہے۔ شبلی کو صرف پہلی نوع سے دلچسپی ہے جس میں مطالعہ کا وسیع میدان موجود ہے اور جو دورِ جدید کی آزادی منکر کے صدمات و اثرات کو جذب کر سکتی ہے۔

اشعری علم کلام کی جو خصوصیت افزا نشوونما ہو رہی تھی اس وجہ سے نہیں رُکی کہ اس کے اندر کوئی موروثی دانشورانہ سقم تھا بلکہ یہ تیسرے صدی میں منگولوں کی زبردستی بے دریغ تاخت اور خارجی دباؤ کا اثر تھا۔ اس کی از سر نو تشکیل کی ضرورت ہے اور المامون (۸۱۳ - ۸۳۲) کے دور سے، جہاں اسے اظہارِ رائے کی آزادی تھی، اس کا تانا بانا جوڑنا چاہیے۔ دانشورانہ اظہارِ خیال کی آزادی، جو عباسیوں کے دور میں تھی اور جس کا افسوسناک انجام المتوکل (۸۴۶ - ۸۶۱) کے دور میں ہوا، مسلم تاریخ میں علم کلام کا سب سے عظیم تحفہ تھا۔ اگرچہ المامون کے زمانے میں بھی اس کے اپنے محدودات تھے، کیونکہ اس کا دائرہ صرف اشرافیہ اور دربار تک محدود تھا جبکہ سطحی سطحوں کے اہل الرائے غیر روادار ہی رہے۔ نہ وہ دوسروں کو آزادی افکار کی اجازت دیتے تھے اور نہ خود فکرِ آزاد کے قائل تھے۔ وہ ایک روایاتی ذہنی سانچے کے استحکام میں مصروف رہے جس میں بالآخر فقہی مکاتب کی فتح ہوئی۔ اسلامی فلسفہ قانون میں صرف ایک امام ابو حنیفہ کی ذات ایسی تھی جو اسلامی فلسفہ قانون میں آزاد روی کے

خلافت جو ردِ عمل ہو رہا تھا، اس سے مستثنیٰ ہیں بلکہ

بہر نوع یہ الغزالی ہیں جنہیں شبلی نیز سید احمد خان ازمنہ متوسط کے علمِ کلام اور موجودہ دور کے مذہبی تفکر کے عاقلانہ اہمیت کے مابین خاص کڑمی سمجھتے ہیں۔ شبلی، الغزالی کو عالمِ دین سے زیادہ علمِ کلام کے منتهی عالم کے مقام پر پہنچانے کی کوشش میں خاص طور پر پیش پیش ہیں اور اسی لیے وہ الغزالی کے اس انکار پر زور دیتے ہیں جو غزالی نے اساسی اسلام سے بالکل غیر متعلق و غیر عاقلانہ تصورات کے انبار کا کیا۔ ان کی پوری توجہ الغزالی کے اس اقرار پر مرکوز ہے کہ جملہ افعالِ الہی خطا سے بری، عقل اور عدل پر مبنی ہیں اور اشعر یہ کی اکثر کتابی اور ظاہری تاویلات کو وہ اسی لیے رد کرتے ہیں۔ جدید علمِ کلام کے لیے اسلامی دینیات کی از سر نو تشریح کے سلسلہ میں الغزالی کی شریعت اور طریقت کے امتزاج کی کوشش بھی حاصل توجہ کے لائق ہے اور الغزالی کا اس اصول پر سخت یقین بھی کہ جب تک مسلمان شہادت (خدا کی وحدانیت اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر گواہی) پر ایمان رکھتا ہے، اس کو غیر مسلم نہیں کہا جاسکتا خواہ ایمان کی بارکیوں میں اس کے نقطہ ہائے نگاہ کتنے ہی ملحدانہ کیوں نہ ہوں۔ اس سے آزاد تفکر کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے۔ سید احمد خاں کے ہاں وجدان و وحی کی یگانگت کی اصل بھی شبلی کو الغزالی کے ہاں ملتی ہے۔

شبلی کے یہاں علمِ کلام فی الحقیقت منہاجیات کا درجہ رکھتا ہے جو اسلامی اذعان (اعتقادی) اصول کی روح اور اہمیت کی اس طرح تفسیر و تشریح کرتا ہے کہ وہ بہ آسانی سمجھ میں آسکتی ہے۔ ان معنوں میں وہ اس امر کو تسلیم کرنے کی طرف بڑھتے ہیں کہ صوفی شاعر جلال الدین رومی متکلمین سے تعلق رکھتے ہیں۔ رومی کا علمِ کلام ان کے نزدیک یک جہر (Monolithic) یا مستقل نظامِ فلسفہ ہونے کی بجائے نظریہ جو ہریت سے قرین تر

ہے۔ اس کی بنیاد اس انتخابیت پر ہے جو کسی بھی مذہب کے مکمل طور پر جعلی یا جھوٹا ہونے سے انکار کرتا ہے بلکہ ان کا خیال یہ ہے کہ مذاہب صداقت اور دروغ کے عناصر کے مختلف تناسب کا مرکب ہوتے ہیں۔ رومی کے اس عرفان کی بنیاد پر شبلی ایک

ثنویت کی دریافت کے مدعی ہیں جو مادیت کو غیر مادیت سے اور جسم کو رُوح اور عقل سے متمیز کرتی ہے۔ غیر مادیت اپنے محدود اور ساتھ ہی لامحدود وجود میں آسانی سے مادیت کے فہم میں نہیں آسکتی۔ غیر مادی وجود اللہ یعنی خدا کا وجود ناگزیر اور لازمی ہے وحی رومی اور الغزالی دونوں کے خیال میں حواسِ خمسہ ظاہر سے ماورا اور وجدان سے مشمل ہے۔^{۱۴}

مسئلہ معاد اور علم ملائکہ کے متعلق جاننے کے لیے، جو اساسی اسلام سے قریب تر ہو، شبلی، سرسید کی نسبت رومی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ رومی ایک قانونِ فطرت پر یقین رکھتے ہیں اور ایسے ہی دوسرے قانون کے امکان پر بھی جس انسان اپنے حواسِ خمسہ ظاہری کے ذریعے واقف نہیں ہو سکتا اور جو حواسِ خمسہ سے مدد نہ ہونے والے قانون کے ماورا ہے۔ معجزات نہ تو رسالت کے ثبوت ہیں اور نہ ایمان و اُلق کے ماننے کی جانب راغب کرتے ہیں کیونکہ ان کا سارا زور ترغیب کی بجائے صرف جبر پر ہوتا ہے۔ رُوح، وحی کی طرح، اخلاقی وجدان کے تحت کام کرتی ہے جو خیر کو شر سے متمیز کرتی ہے۔ رُوح انسانی کا ارتقاء بنیادی طور پر اخلاقی ہے جو رُوحِ حیوانی سے اس طرح ممتاز ہے کہ مؤخر الذکر کی راہ نمائی جبالت کرتی ہے۔^{۱۵}

رُومی کی ارتقائیت، ہندی اسلام کے لیے خاص دلچسپی کا باعث رہی ہے اور آغاز میں شاید ہندو فلسفہ سے مشابہت اور آواگون کی طرف مبہم اشارت کی وجہ سے اس کی غلط ترجمانی کی گئی۔ شبلی پہلے شخص ہیں جنہوں نے اسے ڈارون کی ارتقائیت کے مد مقابل رکھنے کی کوشش کی۔ کچھ عرصے کے بعد اقبال نے اسے برگساں کی تنقید ارتقا (Evolution Creatrice) کے ہم پلہ بنا دیا۔ انیسویں صدی کی سائنس اور رُومی کے درمیان شبلی جو اور دوسرے عناصر مشترک پاتے ہیں وہ ہیں؛ مادہ، قوت، آفاق کے اندر عقل، قانونِ ثقل، خلیوں کے حیاتیاتی جسم نامی میں موت و استبدال کے افعال و کردار میں اتحاد۔^{۱۶}

مغرب کی جانب رُوح: امیر علی

انیسویں صدی کے نصفِ آخر میں، کلکتے میں، جو برطانوی سامراج کا

دارالسلطنت تھا، حکومتِ وقت کے ساتھ موافقت و اطاعت شہاری اور دانش
 میں مغربی ذہنیت کا حامل ایک آزاد مسلم مسلک معرضِ وجود میں آیا جو علی گڑھ تحریک سے
 الگ تھا لیکن ۱۸۷۰ء کے عشرے میں وہ اس سے بلاشبہ متاثر ہو چکا تھا۔ اسلامی جدیدیت
 کے کلکتہ می مسلک کو آگے بڑھانے والوں میں خاص طور پر عبداللطیف خان کا نام آتا ہے
 جنہیں بعد میں کرامت علی جوہر پوری کی معیت بھی حاصل ہو گئی۔ امیر علی مٹو فی (۱۹۲۸ء)
 کرامت علی کے شاگرد اور ان ہی کی طرح راسخ العقیدہ شیعہ تھے۔ سید احمد خاں کے
 سفرِ یورپ (۱۸۶۹-۷۰ء) سے شہِ پاک کو وہ مزید قانون کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے
 عازمِ انگلستان ہو گئے جہاں ٹیپل ان میں بیرسٹری کرنے لگے۔ اس سے انہیں ممتاز کیریئر
 بنانے کا موقع مل گیا اور وقت کے ساتھ ساتھ وہ کلکتے میں چیف مجسٹریٹ، امپریل
 ججلیٹو کونسل آف انڈیا کے رکن، اور بنگال کے نظامِ عدل میں عدالتِ عالیہ کے جج ہو
 گئے، اور بالآخر لندن میں پریوی کونسل کی عدلیہ کمیٹی کے رکن بن گئے۔ اگرچہ وہ
 ہندوستان میں برطانوی اقتدار کے رکن رکن کی حیثیت رکھتے تھے اور اپنے آخری
 ایام میں لندن میں اعلیٰ منصب پر فائز تھے، جہاں برطانوی سیاسی لیڈروں سے ان کے
 بڑے قریبی تعلقات تھے لیکن انیسویں صدی کے آخری عشروں
 اور بیسویں صدی کے ابتدائی عشروں میں وہ اسلام کے
 صفِ اول کے مناظرہ کرنے والوں میں سے تھے، جیسا کہ حالی نے اشارہ کیا ہے
 کہ وہ مغربی اہل الرائے سے اسلام کی غدر خواہیوں اور توضیحات میں اور اسلامی معاشرتی
 اور مذہبی خیالات کے ڈھانچہ کی از سر نو تعمیر اور جدید خیالات کی ترویج میں سید احمد خاں
 کے پیرو تھے۔ ہندوستانی سیاست میں مسلمانوں کی علیحدگی پسندی اور انڈین نیشنل
 کانگریس پر عدم اعتماد کے سوال پر دونوں ہم خیال تھے۔ انہوں نے ۱۸۸۵ء میں ایک
 "مرکزی نیشنل محمدن ایسوسی ایشن" انہی مقاصد کے پیش نظر قائم کی جو "انڈین پیٹریاٹک
 ایسوسی ایشن" کے تھے۔ اگرچہ دونوں تنظیمیں نہ ایک دوسرے میں ضم ہو سکیں اور نہ ایک
 مشترک نظام کا جز بن سکیں جس کا سبب غالباً امیر علی کی زیادہ محتاط قسم کی وفاداری تھی۔
 وہ علی گڑھ تحریک کے انقلابی جوش سے بھی عاری تھے اپنے طویل اور بار آور دانشورانہ

کیرئیر میں امیر علی نے، جو سید احمد خاں کے بعد تین عشرے زندہ رہے، مارلے کو مسلمانوں کے جداگانہ انتخاب کی منظوری پر مجبور کرنے کے لیے آغا خان کا ہاتھ بٹایا^{۱۹} اور انہوں نے بلا مقصد آغا خاں کے ساتھ مل کر، واقعات کی مسلسل کڑھی میں ایک فیصلہ کن مقدر آفریں کر دیا اور کیا جس کے نتیجے میں "ٹرکس گریڈ نیشنل اسمبلی" نے ۱۹۲۲ء میں خلافت کا خاتمہ کر دیا۔

ان کا اصل کام، یعنی تاریخ اسلام کو مغرب میں کھپت کے لیے از سر نو مرتب کرنا، بہر حال اپنی جگہ پر رہتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ قابلِ لحاظ حد تک اثر انداز ہوا۔ ان کی تصنیف "اسپرٹ آف اسلام" کے، جو انگلستان میں طبع ہوئی، ۱۹۲۲ء سے ۱۹۶۱ء تک نو ایڈیشن شائع ہوئے اور ان کی دوسری تصنیف "شارٹ ہسٹری آف دی سیریننز" ۱۸۸۹ء اور ۱۹۶۱ء کے دوران تیرہ مرتبہ شائع ہوئی۔ ان دونوں کتابوں کے اس سے بھی زیادہ گہرے اثرات برصغیر اور مصر کے مغربی تعلیم یافتہ مسلمانوں پر پڑے۔ وہ اپنے راسخ شیعہ عقاید میں بہت پختہ تھے اور اسی بنا پر مکتبہ علی گڑھ کے مؤرخوں اور مفکروں سے مختلف تھے لیکن اس کے باوجود انہوں نے سنی تاریخی اسلام کی عظمت کو دوبالا کرنے کے لیے قابلِ لحاظ وسیع القبلی سے کام لیا۔ "دی اسپرٹ آف اسلام" نے شیخ حکمران خاندانوں مثلاً آل بویہ اور فاطمیوں نے جو ثقافتی خدمات انجام دی ہیں کسی حد تک ان کو اچھالا اور ان کے نقش و نگار کو ابھارا ہے لیکن "ہسٹری آف دی سیریننز" میں پورا زور سنی خلافت پر صرف کیا گیا ہے۔ وہ پہلے دو خلفاء حضرت ابو بکرؓ اور بالخصوص حضرت عمرؓ کے بہت مداح ہیں؛ حالانکہ ہندوستانی شیعیت خاص طور پر حضرت عمرؓ کے خلاف رجحانات کی حامل ہے اور اس کے باوجود امیر علی کا یہ ایمان ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت علی کو اپنا جانشین قرار دینے کے احکامات بالکل صاف اور غیر مبہم اور واضح ہیں۔ یہیں سے انہوں نے شیعہ تصور رسولی امامت اور حضرت علی کے پیشرو تین خلفاء راشدین کی منصبی خلافت میں امتیاز قائم کیا یعنی امامی خلافت اور پیغمبرانہ خلافت نہ صرف یہ کہ پہلو بہ پہلو قائم رہ سکتی ہیں اور متضاد سمتوں

میں عمل کر سکتی ہیں بلکہ اول الذکر، ثانی الذکر کو مشورہ دے سکتی اور اس کی تائید کر سکتی ہے۔ امیر علی سنیوں کے اسی نقطہ نگاہ کی بھی تصدیق کرتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ واقعی پہلے دو خلفاء کے مشیر تھے اور ۶۵۶ء میں جب وہ خلافت کے منصب پر قائم ہوئے تو خلافت "پیغمبرانہ" اور "پاپائی" خلافت کی جملہ اقسام ان کی ذات میں جمع اور مدغم ہو گئیں۔ وہ شیعوں کی اس روایتی عقیدے کے خلاف تھے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جانشین بنانے میں عجلت سے کام لیا گیا تھا اور اسے علت غائی کی بنیادوں پر جائز سمجھتے تھے۔ انہیں اسباب کی بنا پر وہ اس امر پر مصر ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے حق اور دعویٰ خلافت سے کریم الاخلاقی سے دست بردار ہو گئے اور مسلم قوم کی سالمیت اور اتحاد کے تحفظ کے لیے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے معاون و مددگار ہو گئے۔^{۲۲} اور اس طرح راسخ شیعہ عقیدہ کے علی الرعم وہ نہ صرف یہ کہ سنی اور شیعہ اسلام کے سب سے زیادہ متنازعہ فیہ نقطہ یعنی پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی جانشینی کے متعلق ایک صلح کارانہ نظریہ کا استنباط کر سکے بلکہ اس کا دائرہ ۱۹۲۴ء میں اپنے زمانے کی خلافت عثمانیہ تک وسیع کر دیا۔ شیعہ ہونے کی حیثیت سے وہ امام منتظر، امام محمد مہدی غائب کو پیغمبرانہ امام مان سکتے تھے۔ وہ شاہ ایران سے فرقہ وارانہ تعلق کی کشش محسوس کر سکتے تھے، لیکن وہ عثمانیہ خلیفہ کو نہ صرف سنیوں کا دینی پیشوا خیال کرتے تھے بلکہ تمام مسلم قوم کا خلیفہ اور دینی پیشوا بھی سمجھتے تھے۔^{۲۳}

امیر علی نے تاریخی اسلام کے شیعہ نقطہ استرداد بنی امیہ کو قرار دیا، خلیفہ سوم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خطِ سرحدی تھے۔ ان کے نزدیک، نیز احیائے اسلام کے تمام حامیوں کے لیے، پہلے چار خلفاء کا دور خلافت (۶۳۲ - ۶۶۱) مثالی مسلم ریاست تھی۔ اسلامی تہذیب کا لب لباب حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اخلاقی انسانیت میں پنہاں ہے اور اسی عقیدہ کی بنا پر امیر علی کی گہری ہمدردیاں معتزلہ کے ساتھ ہو گئیں جو شیعہ روایت میں بھی اتنی ہی موجود ہیں جتنی مکتبہ علی گڑھ میں موجود ہیں۔ بحیثیت شیعہ ہونے کے اشعریہ کی مانجانہ خارجیت سے انکار ان کے لیے آسان تر ہو گیا۔^{۲۴}

مکتبہ علی گڑھ کے جدید پسندانتہا پسندوں کی طرح امیر علی بھی بعض احکام الہی کو تاریخی طور پر صرف پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت اور زمانہ کے تقاضوں کے مطابق سمجھتے تھے۔ اس لیے یہ فرض کر لینا کہ ہر اسلامی شعار کا غیر تغیر پذیر ہونا لازمی ہے تاریخ کے ساتھ اور انسانی ذہن کی ترقی کے لیے ہر امر نا انصافی ہے۔ مذہب اسلام خود مذہب کے ارتقاء کی آخری منزل کو پیش کرتا ہے۔ بحیثیت انفرادی مذہب کے اور آخری مذہب کی حیثیت سے یہ خود ترقی کر سکتا ہے اور تاریخ کے دونوں طرف ترقی کے عمل سے آگے نکل سکتا ہے۔ تاریخ میں اسلام کا خاص حصہ اخلاقی انسانیت کا اضافہ ہے۔ اسلامی اخلاقی زندگی، اگرچہ مذہبی اور اخلاقی تصور میں، بعد میں ضم ہو کر ایک جان ہو گئی لیکن اس کا عین مقصد موجودہ زندگی گزارنے کے منہج کی تیاری ہے۔ فرض شناس ہمدردانہ انسانی تعلقات، جسمانی اور دماغی صحت اس کے عناصر ترکیبی ہیں۔ عالمی اسلامیت، اخلاقی زبان میں، اخوت اور باہمی تعاون کا نام ہے جو تمام انسانیت کو محیط ہو سکتا ہے۔ یہ امر خاص طور پر باعث دلچسپی ہے کہ امیر علی نے اسلامی اخلاقیات کی جو ساخت پیش کی ہے اس میں سخاوت اور فلاح و بہبود کو عدل و انصاف پر ترجیح دی ہے۔

اخلاقیات کی مرکزی اہمیت کے مقابلہ میں اسلامی مابعد الطبیعیات یا علم کائنات یا علم ملائکہ پر زیادہ توجہ دینے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اسے "بے یقینی کو اختیارانہ معلق کر دینے کی حالت" میں منتقل کر دینا چاہیے۔ اس ضمن میں وہ سید احمد خاں کی مبالغہ آمیز خیالی عقلیت پسندی کے برخلاف عیسائی انفعالیات و غدرخواہی کی روایات پر اعتماد کر کے نیا راستہ اختیار کرتے ہیں۔ غالباً محمد صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت عیسیٰ اور دوسرے معلمین کی طرح، خدا کی جانب سے انسان کے پاس پیغام پہنچانے والی رابطہ کی ہستیوں کے قائل تھے۔ عہد حاضر میں ملائکہ کے وجود سے انکار ہمارے اسلاف کے تصورات سے تمسخر کا جواز پیش نہیں کرتا۔ ان کے ایقان کی طرح ہماری بے یقینی کو بھی توہم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ صرف ایک منفی ہے اور دوسرا مثبت۔ موجودہ دور میں

ہم جنہیں اصولِ فطرت قرار دیتے ہیں، ہمارے اسلاف انہیں ملائکہ اور آسمانی معاون سے موسوم کرتے ہیں۔ بقول لاک کے آیا خدا اور انسان کے مابین رابطہ پیدا کرنے والی ہستیوں کا وجود ہے؟ بعینہ جیسے انسان اور جاندار مخلوق کے پست ترین طبقہ کے درمیان رابطہ کی ہستیاں موجود ہیں، یہ سوال اتنا دقیق ہے کہ عقل انسانی اس کا احاطہ نہیں کر سکتی۔

شیطان کی شناخت کا مسئلہ جو کائناتی ہونے سے زیادہ اخلاقی ہے بہت ہی زیادہ پیچیدہ ہے اور یہاں امیر علی کی آواز سید احمد خاں کے نظریات کی صدائے بازگشت معلوم ہوتی ہے اگرچہ واضح تاریخی تناظر میں زیادہ روشن اور مبرہن ہے:

”محمد صلی اللہ علیہ وسلم بھی حضرت عیسیٰ کی طرح شاید اصولِ شرک کے وجود پر بطور ایک نجی وجود کے یقین رکھتے تھے لیکن اُن کے الفاظ کی تحلیل سے ایک زیادہ عاقلانہ عنصر، ایک داخلی تصور ایسی زبان کے جامے میں نظر آتا ہے جو ان کے پیروؤں کے لیے قابلِ فہم تھا۔ جب کسی نے اُن سے پوچھا کہ شیطان رہتا کہاں ہے تو اُنہوں نے جواب دیا قلبِ انسان میں، لیکن مسیحی مسلک نے اس فریسی (مکار) کو، جس نے حضرت عیسیٰ کو گمراہ کرنے کی کوشش کی تھی، دوزخ کا پچ مچ کا شاہزادہ بنا دیا۔“

ایک ممتاز قانون دان کی حیثیت سے امیر علی کو قرآن، سیرتِ نبوی اور حدیث سے ایک گونہ تعلق اس لیے تھا کہ وہ شریعتِ اسلامیہ کو مسلم تاریخ کی از سر نو تعمیر میں بطور موادِ استعمال میں لانے کے خواہش مند تھے۔ انیسویں صدی کے عیسائی مناظرہ کرنے والوں کے مانند نہ تو وہ پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے ابتدائی سیرت نگاروں مثلاً ابن اسحاق کو تسلیم کرتے ہیں اور نہ مسترد کرتے ہیں بلکہ اُن کی تصانیف سے صرف وہی مواد اخذ کرتے ہیں جو پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا ایسا مرقع پیش کرنے میں معاون ثابت ہو جو جدید دور کے عظمتِ انسانی کے مغربی تصورات سے ہم آہنگ ہو۔ اکثر مغربی سیرت نگاروں کی طرح وہ بھی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی دو جدا گانہ حیثیتوں

یعنی پیغمبر اور مدبر ہونے کی دوہری شخصیت کو تسلیم کرتے تھے۔ آپ کی حیاتِ طیبہ اور انتظامی امور کی امیر علی نے ایک فہرست مرتب کی ہے جس میں ان کے فیصلوں کو بجائے پیغمبرانہ ہونے کے مدبرانہ گردانا ہے۔ خاص خاص مواقع پر آپ کے فیصلوں کے پیش نظر آپ کی حیاتِ (طیبہ) اور ذہن (مبارک) کی اہمیت کے متعلق کوئی رائے قائم نہیں کی جاسکتی بلکہ اس کا اندازہ آپ کے گہرے شعور و فراست کی خلتی قوتِ محرکہ سے لگایا جاسکتا ہے جو موجودہ عالمی حالات میں مسلمانوں کی راہ نمائی کر سکتی ہے؛

”اس غیر معمولی معلمِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ذہن اپنی دانش و فطانت اور ترقی پذیر آورشوں میں، خصوصیت کے ساتھ جدید تھا۔ ”ابدی سعی“ آپ کی تعلیمات میں انسانی وجود کے لیے لازمی تھی۔ انسانی جہد مسلسل کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا، السعی منی والایتام من اللہ (کوشش اپنی طرف سے اور اس کی تکمیل خدا کے ہاتھوں)۔“

عیسائی مناظرین کی حرف گیریوں سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بحیثیت پیغمبر اور مدبر مدافعت کے لیے امیر علی کی ترکیب یہ تھی کہ مدافعت کرتے کرتے وہ جارجانہ روش اختیار کر لیتے تھے۔ یہ تکنیک سید احمد خاں کی مذہبی تکثیریت کے بالکل متضاد تھی۔ امیر علی بار بار حضرت عیسیٰ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک دوسرے سے موازنہ کرتے ہیں تاکہ مؤخر الذکر کی تاریخی تناظر میں فوقیت ثابت کر سکیں۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اگرچہ بدیر لکین ان کے ہم عصروں میں مقبولیت حاصل کرنے اور حضرت عیسیٰ کے ان کے اعزہ و اقارب کی جانب سے استرداد کا موازنہ کرتے تھے؛

”حضرت مسیح کا اپنا ذاتی اثر اپنے قریب ترین اعزہ پر سب سے کم تھا۔ ان کے بھائیوں نے کبھی ان پر یقین نہیں کیا۔ ایک مرتبہ تو ان کو جسمانی طور پر قابو کرنے کی اس مقین کے ساتھ کوشش کی کہ وہ مجنون ہیں۔ ان کے خاص تلافیہ بھی اپنے عقیدہ میں متزلزل تھے۔ عین ممکن ہے کہ ان کی یہ غیر استقامتی ان کے کردار کی کمزوری کے باعث ہو یا پھر جیسا کہ

علمان کا خیال ہے حضرت مسیح کے مُتلون طرز گفتگو کی وجہ سے ہو۔
 بہر کیف یہ حقیقت اپنی جگہ مسلم ہے۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے
 ان کے قریبی اصحاب کی گرویدگی ان کے خلوص اور متعینہ مقصد میں کامل
 انہماک کا انتہائی نجیبانہ ثبوت ہے۔

عیسائیت نامکمل مذہب رہا کیونکہ حضرت مسیح کی حیات بہت جلد منقطع ہو گئی
 تھی اور ان کے پیغام کی تکمیل حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ بابرکات سے ہوئی۔
 ”ایک امر یقینی ہے کہ اگر ان کو (مسیح) زیادہ طویل وقفہ حیات ملتا تو وہ
 اپنی تعلیمات کو زیادہ منظم بنیاد پر استوار کرتے۔ عیسائیت میں یہ بنیادی
 سقم، فی الواقع، کونسلوں کے اجتماع اور اصول و ادعائی عقائد کے استحکام
 کے لیے اجلاس کے انعقاد کی وجہ سے پیدا ہوا جو حقیقت سے خفیف
 آزادی فکر اور ذرا سے تعقل سے پارہ پارہ ہو جاتے ہیں۔ حضرت مسیح کا
 کام اُدھورا رہ گیا اور یہ ایک دوسرے مُعلم (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کے
 لیے مختص ہو گیا کہ وہ اصول و قوانین اخلاق کو منظم کریں۔“

لہذا اسلام عیسائیت کا تسلسل، قبولیت اور تکمیل ہے۔ اسلامی روحیت اس
 فراریت اور رہبانیت کی اصلاح کرتی اور اسے متوازن بناتی ہے جسے عیسائیت نے
 مثالی بنا رکھا تھا، ۳۲

تاریخی اسلام کے خلاف عیسائی یا مغربی مبارزینِ مناظرہ کے جواب میں انہوں نے
 تاریخی مسیحیت کے خلاف نہایت تیز و تند جملے کیے ہیں:

”شاہزادے امن (عیسیٰ) کے پیروؤں نے ابتدا سے آج تک بوڑھے
 جوان، مرد و عورت کو بے دریغ قتل کیا اور غارت گری، لوٹنا جلانا ان
 کا شیوہ رہا اور ہے۔ اور اس کرۂ ارض پر ان کے نائب پوپ بطریق
 اسقف، پادری اور بزرگانِ کلیسا، ان مسیحیوں کے جرموں کی منظوری دیتے
 رہے اور اکثر ان کے بدترین گناہوں اور جرموں کی مکمل معافی اور پاداش

سے نجات کا اعلان کرتے رہے۔^{۳۳}

انسانی تہذیب کی تاریخ کا بڑا المیہ عربوں کی دو معاملوں میں نا کامیابی کی وجہ سے ہوا۔ اول یہ کہ انہوں نے مکمل طور پر عیسائیت کو مغلوب نہیں کیا جس کی وجہ سے مسلمانوں کا دنیا کو مہذب بنانے کا مشن نا کامیاب ہو گیا۔

”عربوں کی دونوں کامیابیوں نے، پہلی قسطنطنیہ کے سامنے اور دوسری فرانس میں، دنیا کی ترقی کو مدتوں کے لیے روک دیا اور صدیوں کے لیے گھڑی کی سوئی معکوس سمت میں گردش کرنے لگی... نشاۃ الثانیہ تہذیب اور ذہنی آزادی کی نشوونما کم سے کم سات سو سال آگے بڑھ چکی ہوتی۔ ہم کو البیجینیوں اور ہوجیناٹوں کے قتل عام پر لزرہ براندام نہ ہونا پڑتا اور نرٹوڈرو اور پراکٹریٹ کے ماتحت انگریز پوٹسٹ، آئرلینڈ کے کیتھلیکوں کے بھیانک کشت و خون پر کپکپاہٹ طاری ہوتی۔ نہ ہمیں کسی برونو یا سروٹیس کی بد نصیبی پر ماتم گسار ہونے کی ضرورت پڑتی۔ آٹوڈافے کی تاریخ، انکوٹزیشن کے قتل عام، ایڑٹکس اور انکاس کے قتلہائے عام و جنگ تیس سالہ کا قصہ مع اپنی گونا گوں تباہیوں کے — یہ سب ان کی داستانیں رہ جائیں۔ اگر مسلمہ قسطنطنیہ فتح کرنے میں کامیاب ہو جاتا تو وہ تمام سیاہ اعمال آشوریوں، کامینیوں اور پلاٹوجیوں کی تاریخ کو داغدار نہ کرتے۔ رومیوں کے بازنطین کی گرفتاری کے خوفناک نتائج سامنے نہ آتے اور ان سب سے بڑھ کر ان ناپاک جنگوں کا مچھوٹ پڑنا جن میں مسیحی یورپ نے ایشیائی قوموں کا گلا گھونٹنے کی کوشش کی تھی شاید کبھی رونما نہ ہوتی... بت شکنی کی تحریک بے نتیجہ ثابت نہ ہوتی اور مسیحی کلیسا کا عمل اصلاح صدیوں پہلے مکمل ہو چکا ہوتا۔“^{۳۴}

بین الاقوامی اخلاقیات سے مکمل بے اعتنائی رومی ورثہ تھا جس کو تاریخی مسیحیت نہ بدل سکتی تھی اور نہ اس کی تطہیر کر سکتی تھی۔ برعکس اس کے مسیحی کلیہ نے

غارت گر بین الاقوامی بد اخلاقی کا عمل پورے ایک ہزار سال سے زیادہ تک اپنٹے رکھا۔
 ”کلیسا کی اجازت سے شارلمین کے پہلے قتل عام سے لے کر بے ضرر
 امریکی اقوام کے قتل عام اور غلامی تک۔۔۔ بین الاقوامی فرائض اور انسانیت
 کے دعاوی کی خلاف ورزیوں کا مستقل اور ناقابل شکست سلسلہ آج تک
 جاری ہے۔۔۔ انگلستان میں پروٹسٹنٹ مذہب اختیار کر لینے کے
 بعد بزرگانِ کلیسا کے قید کرنے، داغنے، ہاتھ پاؤں توڑنے، جلانے
 اور شکنجوں میں کئے کا سلسلہ کئی حکومتوں تک جاری رہا۔ اسکاٹ لینڈ میں
 ان لوگوں کا، مجرموں کی طرح، پہاڑوں پر شکار کیا جاتا تھا۔ ان کے کان ہڑ
 سے اکھاڑ لیے جاتے تھے، گرم لوہے کی سلاخوں سے ان کو داغا جاتا
 تھا اور ان کی انگلیاں زنبور کے ذریعہ اکھاڑ کر الگ کر دی جاتی تھیں، اور
 ان کی ٹانگوں کی ہڈیاں جوتوں کے اندر چورچوڑ کر دی جاتی تھیں۔۔۔ اور آج
 بھی سچی امریکہ میں ایک عیسائی نیگرو کو عیسائی سفید فام عورت کے
 ساتھ شادی کرنے کے جرم میں زندہ جلادیا جاتا ہے۔ یہ ہیں وہ اثرات جو
 عیسائیت نے پیدا کیے ہیں۔

اس زبردست حملہ نے امیر علی کے لیے تاریخی اسلام کی معذرت خواہانہ مدافعت
 کو آسان تر بنا دیا۔ تاریخِ اسلام کے بیشتر حصے میں ان کا یہی طریقِ نظر برابر کارفرما رہا، بحز
 چند تشنات کے مثلاً المتوکل کے امتیازات کے بارے میں جو اسی نقطہ نظر کا ثبوت
 پیش کرتے ہیں۔ اسلام نے خلوت پسندی اور تنگ نظری کا ابطال کیا ہے۔ اس
 نے اپنے درمیان دوسرے مذاہب کے پیروؤں کو ضمیر کی آزادی اور طریقِ عبادت
 کی پوری اجازت دی ہے۔ اس کے مختلف فرقوں اور طبقہ اعلیٰ نے مذہب اور سیاست
 میں رواداری کی تبلیغ کی ہے۔ ہر مذہب اپنے دورِ فعال میں کسی نہ کسی منزل میں
 اپنے متبعین کے رجحانات کے باعث متشدد ہوتا ہے۔ اسلام کے ساتھ بھی
 یہی صورت رہی۔ عیسائیت میں عقیدہ کافر تک ایک جرم ہے مگر اسلام میں اس کی

نوعیت محض ایک حادثہ کی ہے۔ اگر اسلام میں سیاسی امتیازی شقوں کے متعلق کسی نوع کے تصورات ہیں تو وہ ملاؤں کے حیلہ ہائے شرعی ہیں جو "مفاد پرست" سازشی سرداروں کے عزائم کے آئینہ دار ہیں۔ دارالسلام اور دارالحرب کے تصورات اسی نوع کے ہیں لیکن یہ تصورات محض عیسائیوں کی عیسائیت اور کفر کے تصورات کے علی الرغم خیالات ہیں۔^{۳۶}

اس سے اسلام میں عام طور پر ذمیوں کا سوال زیر بحث آجاتا ہے۔ اس نقطہ پر عیسائی مناظرہ طلب جماعت کے گزیدہ امیر علی یہ الزام لگاتے ہیں کہ انہوں نے اسلام کے خلاف مواد سے اپنے دلائل منتخب کیے ہیں۔ وہ ان تاریخی حقائق کا سامنا کرنے کے لیے تیار ہیں جو المتوکل نے غیر منصفانہ قوانین غیر مسلموں کے لیے وضع کیے ہیں لیکن انہیں بھی وہ المتوکل کی ذاتی خباثت اور تعصب کی پیداوار سمجھتے ہیں اور یہ ایک ایسا نقطہ نگاہ تھا جسے امیر علی بحیثیت شیعہ المتوکل کی ذمیوں کے خلاف قانون سازی سے مربوط کر سکتے تھے کہ اس نے حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسے حسین ابن علیؑ کے مقبرے کو غول بیابانی کی طرح مسمار کر دیا، متنزین کو قتل کیا اور خود عیاشیانہ اور غیر اخلاقی زندگی بسر کی۔^{۳۷}

جہاں تک غلامی کے سوال اور اس کی اسلام میں حوصلہ شکنی کا تعلق ہے امیر علی کا موقف وہی ہے جو سید احمد خاں اور چراغ علی کا تھا۔^{۳۸} لیکن امیر علی کا مناظرانہ انداز استدلال غلامی کے سوال کو نسلی رواداری سے منطبق کرتا ہے جب کہ اسلامی تہذیب دور متوسط اور موجودہ یورپ کی عیسائیت کے مقابلہ میں زیادہ قابل قدر اور موثر ہو سکتی ہے۔ اسلام میں آج کا غلام کل کا وزیر اعظم ہوتا ہے۔ وہ بغیر تامل یا ناگواری کے اپنے آقا کی لڑکی سے نکاح کر سکتا ہے اور خاندان کا سربراہ بن سکتا ہے۔ کیا عیسائیت کوئی ایسی مثال پیش کر سکتی ہے؟^{۳۹} اس تاریخی جائزے میں عیسائیوں کے خلاف زنگیوں کی بغاوت (۸۴۰-۶۸۸۳) اور ان کی پوشیدہ اقتصادی اور سماجی تحریک بڑی آسانی سے نظر انداز کی گئی ہے۔

تعدوازدواج اور اسلام میں عورت کے مقام کے اُلجھے ہوئے مسئلہ کی جانب

توجہ منعطف کرتے ہوئے انہوں نے عورت سے متعلق مسیحی راہبانہ نقطہ نظر سے اپنے حملہ کا آغاز کیا ہے کہ شہوانیت مسیحی راہبانہ نقطہ نگاہ سے خاص طور پر ایک معصیت ہے، چنانچہ اس کا نہ کوئی مقصد ہے اور نہ مطلق جواز ہے۔ تاریخی عیسائیت میں طبقہ نسواں پر جو غیر انسانی مظالم کیے گئے اور جن ذلتوں کا ان کو تختہ مشق بنایا گیا رہبانیت ان کی وضاحت کرتی ہے۔ عیسائیت اور طبقہ نسواں کے باہم تعلق کے بارے میں جتنا کم سے کم کہا جائے بہتر ہے۔ ابتدائی ادوار میں حیب ادنیٰ و اعلیٰ، جاہل و عالم ہر نوع کے انسانوں کا مذہب صرف حضرت عیسیٰ کی والدہ محترمہ کی تعریف و توصیف تک محدود تھا، عیسائی کلیسا نے جنس پر پابندی لگا رکھی تھی۔ یکے بعد دیگرے پوپ اور پادری عورتوں کی فحاشیوں، ان کے پرمعصیت رجحانات اور ان کے ناقابل بیان حسد، بغض و کینہ پر مسلسل لکھتے رہے۔ ترٹولین اپنی تصنیف میں، جو عام جذبات کی عکاسی کرتی ہے، عورت کو "ابلیس کی گزرگاہ" شجر ممنوعہ کی مہر شکن قانون الہی سے ابا کرنے والی اور ظل الہ انسان کو تباہ و برباد کرنے والی گردانتا ہے۔ دوسری جانب ازمنہ وسطیٰ کے مسلمانوں کے حرم کی تعریف میں فان ہیمیرا سے ایک پناہ گاہ قرار دیتا ہے جہاں اجنبیوں کا داخلہ ممنوع ہے اور وہ اس لیے ہیں کہ عورتوں کی حرمت یا اعتماد میں کمی تھی بلکہ اس لیے کہ یہ طرہیت اس زمانے کے رواج کے مطابق تھا۔

امیر علی نے یورپی جاننازی پر عربوں کے معاشرتی اور ادبی اثرات کی تلاش میں نسبتاً محفوظ اساس پر قدم ثبت کیے ہیں۔ اگرچہ یہ بات واضح نہیں کہ مکمل طور پر پاکس حد تک وہ جو لین ریرا وغیرہ کی تحقیقات کے نتائج سے واقف ہیں۔ اسلام میں شجاعت و جاننازی کا موضوع امیر علی کی "ہسٹری آف دی سیریسنز" میں بار بار دہرایا گیا ہے اور اس کا بھی امکان ہے کہ بنی امیہ اور بنی عباس کے ابتدائی دور کے کلاسیکی اسلام میں دانشور عورتوں کی پذیرائی پر زور دیتے ہوئے اور دورِ حاضر سے تشریح مغربی تحقیق اور دورِ متوسط کی متوہمانہ غیر رواداری سے اس کا تقابل کرنے کی صورت میں بھی امیر علی محتاط اور محفوظ مقام پر ہیں۔ لیکن ان کا تقابلی علم معاشرت

اس وقت صحیح نقطہ نظر سے سمجھنا جاتا ہے جب وہ دور متوسط کے عیسائیوں کے طبقہ نسواں کے ساتھ بدترین سلوک اور ناروا برتاؤ کا اسلام میں عورتوں کے ایک مثالی اور تاریخی مرتبہ تقابل پیش کرتے ہیں جس کا کہیں وجود نہیں ہے۔

تعداد ازدواج کے سوال پر امیر علی ایک مدافعتی تاریخی تناظر سے قریب تر ہو جاتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآنی احکامات کا رجحان یہ تھا کہ اسلام میں جو یہ بُرائی تاریخی روایت کے ذریعے موروثی طور پر آئی تھی، پہلے اس کو محدود و مشروط کیا جائے اور بالآخر اسے بالکل ختم کر دیا جائے۔ انہوں نے چراغ علی کے اس استدلال کو نقل کیا اور وہ یہاں ہے کہ نکاح میں محبت کے ساتھ انصاف ضروری ہے۔ اس کے بعد وہ کچھ زیادہ روایتی موقف اختیار کرتے ہیں اور تعداد ازدواج کے اخلاقی جواز کے ضمن میں وہ بعض مخصوص حالات اور تاریخی مواقع کا سہارا لیتے ہیں۔ روایت پسند اسلام میں عورتوں کی مزید کمزوریوں اور معذوریوں کو وہ تاریخی ورثہ قرار دیتے ہیں جنہیں فقہاء نے قبول کر کے مجتہد کر دیا ہے۔ ان کے خیال میں جن قرآنی احکامات میں عورتوں کی کوتاہیوں کی نشاندہی کی گئی وہ محض وقتی تھے اور عربوں کے اس دور کے مسائل سے متعلق تھے۔ وہ دبستان علی گڑھ کی طرح قرآن کے "وقتی" اور "دائمی" احکامات کے مابین امتیاز کے قائل ہیں یعنی تاویلی حل کے جسے جدید پسند بار بار اختیار کرتے ہیں۔ جسے وہ وقتی سمجھتے ہیں اسے صرف تاریخی رنگ دے کر قبول کر لیتے ہیں، اور وہ خفیف سے خفیف جہز جس میں اسلامی عقیدہ کی روح یا جوہر موجود ہے، اس کو انتخاب اور تشریح کے ذریعہ دائمی قرار دیتے ہیں۔ اسلامی ضابطہ خواہ کتنا ہی فرسودہ اور دقیانوسی کیوں نہ ہو، اس میں اتنی لچک ضرور موجود ہے کہ موجودہ دور کی ترقی پذیر ریاست کے دستور کی بنیاد بننے کے لیے اس پر از سر نو نظر ڈالی جاسکتی ہے۔ یہ دستور انسانی حقوق و فرائض کے معاملے میں لچک دار ہو سکتا ہے۔ بقول امیر علی کے اس میں ٹیکس اور محاصل کی گنجائش ہے۔ وہ قانون کے سامنے تمام باشندوں کی مساوی حیثیت پر زور دیتا ہے، خود حکومتی کے اصول کو مختص کر دیتا ہے اور منظمہ کے عمال کو قانون کے

آگے جواب دہ قرار دیتا ہے جس کے خود دو اہم اجزاء ہیں: مذہبی اجازت اور اخلاقی فرض۔ انہیں دو عناصر کے باعث امیر علی کا دبستانِ علی گڑھ کے برعکس، اجماع کے اصول کی جانب زیادہ جھکاؤ ہے جسے وہ اسلامی فقہ کا خاص اور صحیح سرچشمہ سمجھتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک اجماع سے مراد اجماعِ علماء نہیں ہے بلکہ عوام اور اشرافیہ کا اجماع ہے۔ اس طرح وہ ایک ایسے تصور تک پہنچنے میں کامیاب ہو گئے جسے اقبال اور ان کے جانشین تکمیل کی منزل تک پہنچانے میں کامیاب ہوئے۔ اس سلسلہ میں امیر علی کی رائے یہ ہے کہ اجماع کے ذریعہ شریعت اسلامی حاکم یا انتظامیہ حکومت کے لیے ایک دستوری اصولِ بندش اور گرفت مہیا کرتا ہے۔ انہیں خلافتِ راشدہ میں ایک مثالی اسلامی ریاست کی اساس اور بنیادیں نظر آتی ہیں۔ وہ اپنے شیعی خیالات کو پس پشت ڈال کر اس مثالی ریاست کو ایک تاریخی محور تصور کرتے ہیں جسے وسیع کیا جاسکتا ہے، ترقی کی منزلوں تک پہنچایا جاسکتا ہے اور ایک جدید ترقی پذیر مملکت کی تعمیر میں کام میں لایا جاسکتا ہے۔

اس ضمن میں وہ انحطاطِ اسلام کے مسئلہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں ان کی توضیح شاہ ولی اللہ کی اساسی تشخیص یعنی اسلامی مسلک، تصورِ کائنات اور طرزِ زندگی میں خارجی اور غیر متعلق بیرونی عناصر کا نفوذ، تاریخ میں یہ ایک معیشتی دائرہ کے اثرات مرتب کرتا ہے۔ خلافت کی جانشین ریاستوں کی تباہیاں، اسلام دشمنی کے باعث علاقائی ثقافتی عناصر کی تخریب کاریاں بھی اس زوال کا سبب بنیں۔ اس کے علاوہ تاریخ کے علاقائی چیلنج اپنی جگہ پر تھے۔ ہسپانیہ میں کیتھولک "تعمیرِ نومی" کا مجنونانہ مذہبی تشدد اور اس کی بے لگان تباہ کاریاں، شمالی افریقہ میں المؤمنین کی سرکردگی میں بطریقیت کی فتح، وسطی ایشیا میں تیموری سلطنت کا انتشار، ازبکوں کا عروج، اٹھارویں صدی میں ایران میں وحشی غلزی افغانوں کا صعود، سلطنتِ عثمانیہ میں عقیم عسکریت جس سے ثقافتی چین آفرینی میں کوئی اضافہ نہیں ہوا۔ اس سے بہت پہلے دارالاسلام کے مرکزی علاقوں پر سنگولوں کی پورشیں، اندھا دھند قتلِ عام اور نسلوں کو بیخ و بن سے نیست و نابود کرنے کے واقعات نے اسلامی ثقافت کے انتہائی

تخلیقی دور میں بڑی منظم ضرب کاری لگائی گئی۔
 خدابخش بھی جنہوں نے فان کریم اور میز کی تصانیف کا انگریزی میں ترجمہ کیا، امیر علی
 کی طرح، مغربی علوم کے مطالعہ کرنے والوں میں تھے، لیکن ان کا مسلک مغربی روایات
 کو تسلیم کرنے اور ان سے چمٹے رہنے کا تھا اور اس لحاظ سے وہ امیر علی سے بالکل
 مختلف تھے۔

حالی اور تاریخی نظم

سید احمد خاں کی درخواست پر ان کے قریبی رفیق کاروں میں الطاف حسین حالی نے
 اپنی مشہور نظم "مد و جزر اسلام" ۱۸۷۹ء میں لکھی۔ یہ پہلی اردو نظم تھی جو روایاتی کلاسیکی
 انداز سے مختلف تھی۔ اس سے ثقافتی نشاۃ الثانیہ اور سیاسی رومانیت کا آغاز ہوا۔ جنگ
 آزادی (۱۸۵۷ء) تک انیسویں صدی میں اردو شاعری میں چند ہی سیاسی نظمیں تھیں لیکن
 جنگ آزادی کے فوراً بعد دہلی کی قسمت پر گریہ کناں، پرجوش شہر آشوبوں کی ایک کھپیپ
 سامنے آگئی جس میں اسلامی ثقافت کی بربادی کا، جس کا نمائندہ شہر کادیہہ در طبقہ تھا،
 رونما دیا گیا۔ ان نظموں میں، جو زیادہ تر سخی جذبات کی آئینہ دار تھیں، بہادر شاہ ظفر
 (۱۸۳۷ء تا ۱۸۵۸ء) آخری مغلیہ تاجدار کی غزلیں تھیں جسے باغیوں اور دہلی کے
 عوام نے ان کی مرضی کے خلاف زبردستی جنگ میں گھسیٹ لیا تھا۔ دہلی اندرونی
 خلفشار کے باعث بیرونی غاصبانہ تسلط کے آگے مجبور و بے بس ہو گیا اور دہلی کے
 کنڈر دارالاسلام کی تباہی کی علامت بن گئے۔ مشہور مسدس میں حالی نے اسلام
 کے "جزر پر گریہ کناں ماضی کی پُرشکوہ عظمت اور تباہیوں کا ذکر بھی کیا ہے۔
 کانٹ ویل اسمتھ کے الفاظ میں "حالی اس معاملہ میں سید احمد خاں سے واضح طور
 پر مختلف تھے کہ انہوں نے مسلمانوں سے ان کی اپنی شاندار تاریخ کا واسطہ
 دینے میں اسلام کے ماضی کی فخریہ تعمیر نو کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ یہ امر نہایت
 اہم ہے کیونکہ وہ پورے دورِ آئندہ میں مذہبی ترقی کے لیے بنیاد کا کام

کرتا ہے۔ مسدس کی اشاعت ہوتے ہی اردو شاعری میں، بہ استثنائے غزل،
 ایسے مذہب کی تحریک اور سیاسی رومانیت جو اس کے آفریدہ تھے، غالب
 رحمان بن گئے۔ یہ نظم سیاسی اور تعلیمی اور معاشرتی اجتماعات میں بلند آواز میں
 پڑھی جاتی تھی اور روزناموں اور ہفت روزوں کے صفحہ اول پر خطِ جلی میں اس
 کی اشاعت ایک رواج بن گیا؛ حتیٰ کہ حالی کو اس کے جاوے استعمال پر احتجاج
 کرنا پڑا۔ مختصراً یہ کہ اس نظم نے سارے معاشرے میں سیاسی پراپیگنڈے کی ایک
 لہر دوڑادی۔

مسدس میں دورِ حاضر کے اسلام کی عظمت اور کاہلی کا عرب جاہلیت کے
 اس نکتے پر اور کاہلی سے موازنہ کیا ہے جس میں بربریت اور زندگی بھی شامل تھی۔
 ایامِ جاہلیت کے عرب کی ایک ہی نسل کے دوران کایاپلٹ ہو گئی اور پیغمبر اللہ علیہ
 وسلم کی بعثت کے ساتھ وہ آفاقی ثقافت کا گوارہ بن گیا جنہوں نے کٹر اور
 انتہا پسند عرب ذہن پر خدا کی وحدانیت کا نقش مرسم کر دیا لیکن ساتھ ہی اپنی ذات
 کو مرتبہ الوہیت تک پہنچا دیے جانے کے خطرے سے محفوظ رکھنے کے
 لیے پورے حفاظتی اقدام بھی کر دیے۔ اسلام کی سیاسی توسیع تہذیب کی منطقی تاریخ
 سے پوری طرح ہم آہنگ تھی۔ اس نے اس خلیج کو پاٹ دیا جو اس سے قبل کیڑی،
 ایرانی اور ہندوستانی تہذیبوں کے انحطاط اور نمایاں طور پر ٹکڑے ٹکڑے ہو
 جانے کے باعث پیدا ہو گئی تھی۔ تاریخ میں اسلام کا کردار سیاسی سے زیادہ روحانی
 اور ثقافتی تھا۔ اس نے یونانی سائنس کا احیاء کیا۔ اس نے دوسری ثقافتوں سے جو
 عناصر عاریتاً لیے انہیں اپنی ثقافتی انفرادیت میں سمولیا۔ عربوں کا یہ متعززی مادہ
 (Diaspora) دور دراز ملکوں تک پھیل گیا۔ عرب جغرافیہ دانوں نے تمام معلوم
 براعظموں کی سیاحت کی۔ ایشیلیہ، مغناطہ اور ترطبہ کے آثارِ قدیمہ ان کے تہذیبی
 کردار کے شاہد ہیں۔ اسپین اور مسلمان شرق نے ان علوم کو ترقی دی جو یورپ
 کو ورثہ میں ملے۔ اسلامی تہذیب کی تابانی و عظمت بلا کم و کاست اس وقت

تک قائم رہی جب تک اس کے پیرو اپنے پاک و صاف ایمان پر قائم رہے۔
 لیکن جب بیرونی کثافتوں نے اسلام کو آلودہ کر دیا، خوش حالی اور عزت منقود
 ہو گئے اور سائنس کا استعمال ختم ہو گیا۔ اسلام میں یہ اخلاقی اور روحانی انتشار ہندوستان
 سے زیادہ اور کہیں محسوس نہیں ہوا۔ انحطاط پذیر، بے عمل، اپنے ملک کے لیے باعث
 ننگ، ہندوستان کے مسلمانوں نے عربوں کے باعزت ترکہ کی اہانت کی اور غداری کے
 مرکب ہوئے۔ اپنے آقاؤں کی نگاہ میں قابلِ تعزیر اور غیر مسلم ہم وطنوں کی نظروں میں
 حقیر ہو کر وہ انتظامیہ، صنعت و حرفت کسی بھی شعبہ میں اپنا کوئی مقام پیدا نہ کر سکے۔
 انہوں نے نہایت سختی کے ساتھ یورپ کی مثال قبول کرنے سے انکار کر دیا جو اپنی
 ان تھک کوشش اور مسلسل اقدام سے تمام دنیا پر چھا گیا تھا۔ ہندوستان کے مسلمان
 آج تک اپنے افلاس اور تباہ حالی پر تامل ہیں۔ اپنے اسلاف کے ناموس کی تجارت کرتے
 ہیں یا ادنیٰ درجہ کے کام کاج کرتے ہیں یا پھر گدائی کرتے ہیں اور بھوکے مرتے ہیں،
 پیشوں اور کاریگری میں ایمان داری برتنے کو اپنے دون مرتبہ سمجھتے ہیں۔ تجارت اور
 زراعت کو بہت پیچیدہ اور مشکل سمجھتے ہیں اور سرکار برطانیہ کی نوکری ان
 کے تنگ نظر ملاؤں کی نظر میں شریعتِ اسلامی کے خلاف ہے۔

جب کوئی تہذیب زوال پذیر ہوتی ہے تو سب سے پہلے اس کا اعلیٰ طبقہ
 قعرِ مذلت میں گرتا ہے۔ وہ مسلمان جو آج بھی صاحبِ حیثیت ہیں نہ اپنے ذرائع
 کو مجتمع کرتے ہیں اور نہ ناداروں کی مدد کرتے ہیں۔ علماء چھپے ہوئے بھیک منگے
 ہیں اور اپنی مفلوک الحالی اور سطحی علمیت کی سودا بازی کرتے ہیں۔ غیر رواداری اور
 خشونت ان کا طرز امتیاز بن جاتا ہے اور بجائے اس کے کہ غیر مسلموں کو دائرہ اسلام
 میں لائیں، روشن خیال مسلمانوں کو خارج از اسلام کرنے میں کوشاں رہتے ہیں۔ وہ سب
 جو کسی زمانے میں اخلاقیات کا سرچشمہ تھا، ان لوگوں کے ہاتھوں میں عبادت و رسومات
 کا ایک کھلونا بن کر رہ گیا ہے جو اپنے مخصوص روایاتی توضیحات کو خدا اور اس کے
 رسول کے سادہ اور صاف حرف و قول کے مقابلے میں زیادہ مستند سمجھتے ہیں۔

طیب متروک یونانی مخزن الادویاء سے چمٹے ہوئے ہیں اور جدید طبی سائنس کی اہم تحقیقات اور دریافتوں کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔ شعراء و جذباتی غلامت میں لوٹتے رہتے ہیں اور ایک دیوالیہ سماج سے کاسہ لیسوں کی طرح آذوقہ چوس رہے ہیں بقصد مختصر ہندوستان میں مسلم معاشرہ کی ناگفتہ حالت تاسف اور الم کی لامتناہی داستان ہے۔ برطانوی حکومت کے تحت ان کو آزادی ضمیر اور روزگار کے انتخاب کے مواقع، جان و مال کا تحفظ، سفر کرنے اور دنیا دیکھنے کے مواقع اور آزاد اور مقابلے کے تجارت اور صنعت و حرفت کے پیشوں میں داخل ہونے میں کوئی دقت نہیں ہے۔ سید احمد خاں کی طرح کے قائد اور رہنما حاصل ہیں جو انہیں اس غرضی مذہب پر سے رہائی دلا کر نشاۃ الثانیہ سے ہمکنار کر سکتے ہیں لیکن اگر مسلم معاشرہ اپنے طور و طریق کی اصلاح نہیں کرتا تو ایک مبرہن انجام یعنی مکمل تباہی اس کا مقصوم ہے۔

بعد ازاں حالی نے اپنی نظم کی قنوطیت کے سبب کے لیے اس میں ایک ضمیمہ کا اضافہ کیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلم معاشرہ بے حس ہو چکا ہے۔ وہ اسلام کی عظمت و شکوہ کھو چکا ہے۔ وہ اپنی تاریخی عظمت سے محروم ہو گیا ہے لیکن اس زوال میں بھی ایک انداز اور شان تھی۔ وہ اب بھی اس کا دعویٰ کر سکتا تھا کہ اس کے درمیان ایسی چند بہتیاں موجود ہیں جو اس کی تفتیر کو لپٹ سکتی ہیں۔ ان ساکن اور جامد جو باروں میں نئی زندگی کے تہوج کے آثار نمایاں ہیں، بہر نوع انحطاط کا کچھ احساس موجود تھا۔ یہ احساس اپنے ماضی کی شان و شوکت کی طرف نگاہ اٹھاتا تو اس کا سر شرم و ندامت سے جھک جاتا تھا لیکن تاریخ کی شاہراہ مختلف سطح کے نشیب و فراز سے گزر رہی تھی۔ قوم مسلم کو ماضی کی بلندیوں تک پہنچنے کے لیے مستقل اور سخت جدوجہد کی ضرورت تھی جو صرف بلندی کی طرف چڑھنے ہی سے حاصل ہو سکتی تھی۔ ہمارے اسلاف کسی برتر نسل کے نمائندے نہیں تھے۔ اسلام کی سیاسی سلطنت ہمیشہ کے لیے جاچکی تھی لیکن اس کا ذہنی ورثہ علم کی وساطت سے واپس لایا جاسکتا ہے جو انسان کے مادی ماحول اور زندگی کو منقلب کر سکتا ہے۔ اسلامی تاریخ میں تلاشِ علم،

بغداد، دمشق اور تباہرہ کے عظیم دبستانوں کی روح و روایت پر آج بھی اسلام کا
 اورش اور امید قائم ہیں۔ نظم اللہ تعالیٰ سے اس دعا پر ختم ہوتی ہے کہ وہ مسلمانوں کو
 ہدایت دے کہ وہ بنام پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم خود کو ایک بہتر اور زیادہ خوش ذہن
 مستقبل کے لیے تیار کریں جو تمام انسانیت کے لیے رحمت بن کر آئے اور تمام
 انسانوں کو مساوات کا درس دیا۔

حالی میں اچھے مذہب کا جو نشان ملتا ہے وہ کسی حد تک تخلیقی حرکت کے
 تحت ہے۔ شبلی کی نظموں میں اچھے مذہب کی منہ بولتی تصویریں ہیں اور راضی پرتی
 ہٹک کی حد تک بڑھی ہوئی ہے۔ ان کی اکثر چھوٹی چھوٹی تاریخی نظمیں محاکاتی ہیں جن میں
 تاریخی اسلام میں اتحادِ ملل اور عدل و انصاف کی مثالوں کی تصویر کشی کی گئی ہے، جیسا کہ
 ان کی نہایت سنجیدہ تاریخی تصنیف میں ملتا ہے۔ خلیفہ عمرؓ نہ صرف ایک مثالی
 حکمران کی صورت میں سامنے آتے ہیں بلکہ عدل کی فتور کو اسلامی ثقافت کا
 عطیہ کبیر قرار دیتے ہیں۔ شبلی ہی سے نظم میں غم و غصہ اور احتجاج کے
 اظہار کی روایت کا آغاز ہوتا ہے۔ شبلی نے مغربی سلطنتوں کی ان چیرہ دستیوں
 اور ظلم و استبداد کے خلاف نظمیں لکھیں جو انہوں نے مراکش، فارس اور سلطنت عثمانیہ
 پر بیسویں صدی کے پہلے عشرہ میں ڈھایا اور اس پر برطانوی حکمت عملی کے خلاف
 بھی جو بیرون ہند مسلم مفادات کی حفاظت میں ناکامیاب ہوئی۔

سیاسی نظم نے نظم علی خاں کی پُر جوش صحافتی شاعری کا روپ اختیار کیا
 اور ان کے اخبار "زمیندار" کی ہرول عزیزی میں اس کا خاص حصہ تھا۔ اس میں ذاتی
 موقف کی آئے دن کی تبدیلی اور بلا جواز سب و شتم کا نقص موجود تھا۔

کم نجبی اور زیادہ متوازن سیاسی شاعری میں خواہ وہ ادبی ہو یا صحافتی، ۱۹۰۰ء
 سے ۱۹۱۸ء تک، متعدد شعراء کا موضوع بین الاقوامی اسلامی کرب و بے قراری
 رہا جو کہ فارس کی مجوزہ تقسیم، فرانسیسیوں کا شمالی افریقہ پر تسلط اور حکومت کی
 توسیع اور خاص طور پر اٹلی کا طرابلس پر قبضہ اور ۱۹۱۲-۱۳ء کی جنگ بلقان کے

سبب پیدا ہو گیا تھا۔ ۱۹۱۸ء اور ۱۹۱۹ء کے دوران اردو شاعری میں انور پاشا بطور ایک ہیرو اور ترکی مسک کے نمائندے کی حیثیت سے ابھرے۔ پہلی جنگ عظیم کے دوران یہ موضوع دب گیا اور طنز پر تکیہ اور مر موزی ہو گیا، لیکن ۱۹۱۹ء میں وہ نہایت شدت کے غیض و غضب کے ساتھ ابھرا۔

اس سیاسی روحانیت کے مقابلے میں جسے عام ہردلعزیزی حاصل تھی تحریک خلافت کے علمبردار محمد علی اور حسرت موہانی کے جذبات کا، (جو سالہا سال تک برطانوی جلی خاں میں بند رہے) اظہار پر وقار اور دھیمے لہجے میں ہوتا تھا۔ غزل کے روایاتی مواد کے نوادرات میں، ذاتی مصائب سیاسی قول و حکمت اور باضابطہ مقرر کردہ آدرش کا تجربہ منصفہ شہود پر آیا اور شاعرانہ زبان میں جگمگا اٹھا۔ حیاتِ نو کی خیال آفرینی جو ہر دورِ جور کے بعد آتی ہے، اس کے ذریعے سے سیاسی مصائب رجائیت میں تبدیل ہو گئے جس کی جڑیں جذبات کی جگہ وثوق اور یقین گلی میں پوشیدہ ہوتی ہیں۔

سیاسی طنز نگاروں میں اکبر الہ آبادی (۱۸۴۶ء تا ۱۹۲۱ء) اپنے کیرئیر کے طویل عرصہ میں خاص مقام کے حامل تھے۔ ایک بے رحم طنز نگار ہونے کے ساتھ ہی ساتھ وہ غیر معمولی قوتِ نظم گوئی، لفظوں سے کھیلنے اور ذومعنویت، نازک اور لطیف کاٹ، چوٹ اور طعن کی صلاحیت اور نہ بننے والے بے اختیار مزاح کی قدرت رکھتے تھے۔ انہوں نے اپنی یہ تمام پر لطف صلاحیتیں مثیلی قدامت پسندی پر قائم رہنے میں استعمال کیں۔ اگرچہ برطانوی حکومت کی انتظامیہ میں عدالتِ خفیہ کے جج تھے اور غالباً اطاعتِ شعار سول ملازم تھے لیکن ہر یورپی یا یورپ زدہ شے، ہر جدید یا جدید ساختہ ادارہ ان کے تمسخر کا نشانہ بنا رہا۔ باوجود اس کے وہ دل سے جس ثقافت کے پرستار تھے اس کے روایاتی مظاہرات کی نقش بردیوار اور عیاں بد نصیبی کا احساس رکھتے تھے۔ ان کی طنزیات کے پیش نظر یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ کہاں تک اس نامصالحانہ قدامت پرستی کے قائل تھے جس کا اظہار انہوں نے اپنی شاعری میں کیا ہے۔ انہوں نے سید احمد خاں اور علی گڑھ کالج کا مذاق اڑایا لیکن ان کی وفات

پر ان کی خدمات کا شاندار اعتراف کیا۔ انہوں نے اپنی اولاد کو مکمل مغربی تعلیم والی۔
 اپنی سنجیدہ نظموں میں ان کا لہجہ اعتدال پسندانہ تھا جن سے پیہم بدلنے والی دنیا میں مستقبل
 کی دنیا کے ناگزیر احتیاجات کی اہمیت اور ماضی کی اقدار کے قائم رکھنے کا توازن سامنے
 آتا ہے۔

آخر میں اقبال کی منظومات میں سیاسی شاعری نے بلند یوں کو چھو لیا اور ایک ایسا
 حرکی دباؤ حاصل کیا جس کی تاریخ اسلام میں کوئی نظیر نہیں ملتی کیونکہ یہ اقبال کی شاعرانہ
 فطانت کی شفاف و بلوریں خصوصیت ہی تھی جس نے سیاسی فلسفہ کی شکل میں مسلم
 ہندوستان کو خود شناسی اور قومی خود آگاہی کا وہ مقیاس عطا کیا جس نے قوم
 اور مملکتِ پاکِ ستان کی تخلیق کی۔

حواشی

- ۱۔ ندوۃ العلماء کی کانگریس میں پہلا خطبہ، ۱۸۹۵ء، رسائل (امرت سر ۱۹۱۱ء) ص ۳۶ تا ۳۷
- ۲۔ شبلی نعمانی اور سید سلیمان ندوی، سیرت النبیؐ (۱۹۵۳ء - ۶۲) اول، ۷ - ۱۲
- ۳۔ ایضاً، صفحات، ۴۴ - ۴۷، ۵۷ - ۵۸
- ۴۔ ایضاً، صفحات، ۹۷ - ۹۸، ۱۰۰ - ۱۰۱
- ۵۔ الفاروق (اعظم گڑھ ۱۹۲۲ء) مختلف اوراق
- ۶۔ حقوق الذمیین، در رسائل صفحات ۵ - ۲۸
- ۷۔ ایضاً، ص ۲۷ - ۳۰
- ۸۔ ایضاً، ص ۳۱ - ۳۹
- ۹۔ الجزیۃ، رسائل ص ۶ - ۷
- ۱۰۔ ایضاً، ۷ - ۱۵
- ۱۱۔ علم الکلام (۱۹۲۲ء) ص ۳ - ۴، ۳۰ - ۳۱، ۵۹ - ۶۰
- ۱۲۔ سیرۃ النعمان، مختلف اوراق اور علم الکلام، ص ۱۶۰ - ۱۶۲

- ۱۳ لے الفنزالی (۱۹۲۲ء) ص ۱۲۱ - ۱۲۴
- ۱۴ لے ایضاً، ص ۱۲۰ - ۱۲۶، ۱۴۰ - ۱۴۹، ۲۲۵
- ۱۵ لے سوانح مولانا روم (۱۹۳۸ء) ص ۱۴۴ - ۱۴۵
- ۱۶ لے ایضاً، ص ۱۴۶
- ۱۷ لے حالی: حیات جاوید، اول، ص ۱۴۳؛ امیر علی کی حیات و کردار کا ایک خاکہ، دیکھیے:
امیر علی از، ڈبلو۔ سی۔ اسمتھ، انسائیکلو پیڈیا آف اسلام جلد دوم (۱) ۲۲۲ - ۲۲۳
- ۱۸ لے حالی، حیات جاوید (۱) ص ۱۴۳:
- ۱۹ لے آفاخان، یادداشتیں (۱۹۵۴ء) ص ۱۰۴
- ۲۰ لے ان کے خط کا متن بنام عصمت پاشا (انولو) در آرائی آئی اے، سروے آف
انٹرنیشنل ائیٹرس ۱۹۲۵ء (۱۹۲۴ء) ضمیمہ (۱) ص ۵۰۱ - ۵۰۲ تفصیلات کے لیے دیکھیے
باب ششم۔
- ۲۱ لے احمد امین، زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث (قاہرہ ۱۹۴۸ء) ص ۱۳۹ - ۱۴۵ -
- ۲۲ لے امیر علی، دی اسپرٹ آف اسلام (۱۹۶۱ء) صفحات ۳، ۱۰۳، ۱۰۵، ۲۹۳؛ اے شارٹ
ہسٹری آف سیرینینز (۱۹۶۱ء) ص ۲۰ - ۵۴
- ۲۳ لے اسپرٹ آف اسلام، ص ۱۲۲ - ۱۳۶
- ۲۴ لے شارٹ ہسٹری آف سیرینینز ص ۴۵ - ۴۸، ص ۴۰ - ۸۹؛ اسپرٹ آف اسلام ص ۴۴ -
- ۲۸۶
- ۲۵ لے اسپرٹ آف اسلام، ص ۱۴۲
- ۲۶ لے ایضاً، ص ۱۴۸ وغیرہ؛ ایٹیکس آف اسلام، (۱۸۹۳ء)، ص ۴ - ۲۶ دی ماڈرنٹی آف اسلام،
اسلامک کلچر (۱) (۱۹۲۴ء) ص ۱ - ۵
- ۲۷ لے اسپرٹ آف اسلام، ص ۶۳
- ۲۸ لے ایضاً، اس آخری نکتہ پر حوالہ ای رسین، Vie de Jesus (پیرس ۱۸۶۴ء) ص ۱۶ -
- ۲۹ لے اسپرٹ آف اسلام، ص ۸۱ - ۸۲، ۱۲۱۰

- ۳۰ سے ایضاً، ص ۲۲
- ۳۱ سے ایضاً، ص ۱۷۳
- ۳۲ سے ایضاً، ص ۲۰۲-۲۰۳ اور دیگر صفحات
- ۳۳ سے ایضاً، ص ۸۷
- ۳۴ سے ایضاً، ص ۳۹۸-۳۹۹
- ۳۵ سے ایضاً، ص ۲۱۱، ۲۱۹
- ۳۶ سے ایضاً، ص ۲۱۱-۲۱۳، ۲۱۸
- ۳۷ سے اسپرٹ آف اسلام، ص ۲۷۵
- ۳۸ سے ایضاً، ص ۲۶۲ بہ حوالہ مضمون چراغ علی در تہذیب الاخلاق، ص ۱۱۸
- ۳۹ سے ایضاً ص ۲۶۳
- ۴۰ سے ایضاً، ص ۲۰۲-۲۰۳
- ۴۱ سے اسپرٹ آف اسلام، ص ۲۵۱، ص ۲۷۸-۲۷۹
- ۴۲ سے اسمتھ، ماڈرن اسلام ان انڈیا، ص ۳۸
- ۴۳ سے مسلم مشرق میں غزلیہ شاعری کی بہتیت۔
- ۴۴ سے مکاتیب، مرتبہ محمد اسماعیل پانی پتی، ص ۲۹-۵۲
- ۴۵ سے مسدس (۱۹۳۵)، ص ۱۵-۱۹، ص ۲۳-۳۲
- ۴۶ سے حالی کا متعارفہ اسپین کا مسلک بہت جلد ہندوستان کی اسلامی تاریخ اور اچھائے ملت کی سیاسی
رومانیت میں غالب رجحان بن گیا۔ دیکھیے عزیز احمد،
- Islam d'Espagne et d'Inde
Musulmanane Moderne
- Etudes d'Orientalisme dediees a la memorie de Levi - Provençal
- پیرس (۱۹۶۲)، (۱۱)، ۲۶۱-۲۷۰؛ اسمتھ، ص ۳۸، ص ۶۱-۶۲
- ۴۷ سے مسدس، صفحات ۲۲-۲۳، ۲۶، ۲۷-۲۸، ۵۱
- ۴۸ سے ایضاً، ص ۵۸-۸۳
- ۴۹ سے ایضاً، ص ۸۹-۱۲۱، ص ۱۲۸-۲۹

- ۵۰ شبلی نعمانی، کلیات (اردو)، (اعظم گڑھ، ۱۹۲۱ء) دغیرہ -
- ۵۱ مختلف مجموعوں میں شامل ہے مثلاً ایسا س برنی مرتبہ، معارف ملت (۱۹۲۳ء) ۶ جلدیں؛ جذبات
حریت (لاہور، ۱۹۲۱ء)، شان الحق حقی، نشیہ حریت؛ (کراچی، ۱۹۵۷ء)
- ۵۲ محمد علی، کلام جوہر (دہلی، ۱۹۳۸ء)؛ فضل الحسن حسرت موہانی، کلیات (حیدرآباد،

(۱۹۲۳ء)

- ۵۳ اکبر الہ آبادی، کلیات (کراچی ۱۹۵۲ء)

روایاتی اچھا مذہب

عظیم مکاتب

انیسویں صدی کے مسلم ہندوستان میں مذہبی تعلیم کے تین بڑے مراکز تھے۔ ان میں سے سب سے زیادہ معروف و مشہور دہلی میں شاہ ولی اللہ کا مدرسہ تھا جہاں ان کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز اور ان کے پوتے شاہ محمد اسحاق، شاہ ولی اللہ کی روایت کے مطابق، نظری اساسیت کی نسبت انتہائی روایت پسندی پر زور دیتے تھے۔ ان تعلیمی مراکز میں سب سے قدیم مدرسہ، جو معاشرت اور سیاست سے عملاً بالکل تعلق نہ رکھتا تھا، صرف اکتسابِ علم کی طرف متوجہ رہا، فرنگی محل لکھنؤ کا مدرسہ تھا اور تیسرا خیر آباد کا تربیتی اور تعلیمی مدرسہ تھا۔ دہلی میں ساری توجہ قرآن کی تفسیر اور حدیث کی جانب دی جاتی تھی۔ فرنگی محل نے سولہویں صدی کی ماورائے النہری عقلیت پسندی اور فقہ پر توجہ مبذول رکھی اور متصوفانہ رجحان کے ذریعہ اُسے متوازن رکھا۔ خیر آباد نے ازمنہ وسطی کے فلسفہ اور منطق کے مطالعہ پر خاص توجہ دی ہے۔

تحریک مجاہدین کی ناکامی کے بعد، شاہ محمد اسحاق کے مکہ ہجرت کر جانے سے
 ولی اللہی مدرسہ کو انتظامی طور پر سخت نقصان پہنچا۔ اس کا مقصد اور قوت عمل ان
 اللہ والوں اور عالموں کے ذہنوں اور تصنیفوں میں البتہ قائم رہا جنہوں نے یا تو دوسرے
 مکاتیب فکر سے رشتہ استوار کر لیا تھا یا گوشہ نشینی اختیار کر لی تھی، اور ساری توجہ علماء کی
 ایک نئی نسل کی تخلیق کی طرف مرکوز کر دی جو نئے ماحول میں ولی اللہی روایت کے عناصر
 کی نشوونما کر سکیں۔ ان علماء میں سے ایک مملوک العلی تھے جنہوں نے برطانوی امداد سے
 چلنے والے دہلی کالج کے تعلیمی عملے میں ملازمت اختیار کر لی تھی اور جنہیں علاوہ دیگر حضرات
 کے سید احمد خاں اور ان کے روایت پسند مخالف مولانا محمد قاسم نانوتوی اور مولانا رشید احمد
 گنگوہی کو تعلیم دینے کا فخر حاصل تھا جنہوں نے بعد میں دیوبند کا تعلیمی اور تربیتی ادارہ
 قائم کیا۔ یہ دونوں ولی اللہی مکتبہ کے ایک اور بزرگ مولانا امداد اللہ کے بھی شاگرد تھے،
 جنہوں نے کچھ عرصہ تک شاہ محمد اسحاق کی پیروی میں حجاز میں جلا وطنی اختیار کر لی تھی مولانا امداد اللہ اور ان کے دونوں
 تلامذہ نے، ۱۸۵۱ء کی رستخیز میں بھی حصہ لیا تھا لیکن چونکہ ان کے خلاف کوئی الزام ثابت نہیں
 ہو سکا اس لیے ان کے خلاف سنگین کارروائی نہیں کی گئی۔

جنگ آزادی کے بعد مسلم معاشرہ کی تعمیر نو کے دور میں مولانا محمد قاسم نانوتوی
 اور علماء کے ایک گروہ نے یہ طے کیا کہ قصبہ دیوبند میں جو دہلی سے قریب تھا،
 ایک دینی مدرسہ قائم کیا جائے جس میں عام دینی تعلیم اور بالخصوص ولی اللہی مکتبہ کے کچھ
 عناصر کو ملا کر تعلیم دی جائے۔ سید احمد خان کے ایم اے او کالج علی گڑھ کے مدارج کھلنے
 سے چند سال پہلے ہی دیوبند میں، ۱۸۶۰ء میں، تعلیم کا آغاز ہو گیا جیسا کہ مولانا عبید اللہ
 سندھی نے لکھا ہے کہ یہ دونوں ادارے ولی اللہی دینی ورثہ کے دو رخ تھے۔

دیوبند کے مدرسہ کے بانیوں نے ولی اللہ کے نسخ الاعتقاد کی عناصر پر زور دیا اور
 علی گڑھ کے قیموں نے دینی تفکر پر توجہ کی۔ علمائے دیوبند کا اذعان اشعر لویوں
 اور ماتریدی مکاتیب سے متعلق تھا اور فقہ میں کٹر حنفی تھے۔

دارالعلوم دیوبند کے قیام کے مقاصد جیسا کہ مولانا نانوتوی اور ان کے عمر بھر کے
 رفیق مولانا رشید احمد گنگوہی نے واضح کیے ہیں یہ تھے کہ عام مسلمان اور عالم کے

درمیان از سر نو ربط قائم کیا جائے اور ملتِ مسلمہ کی اساسی ثقافتی اور مذہبی شناخت کی از سر نو تشکیل کی جائے۔ علومِ جدیدہ کو خارج کر کے روایاتی نصابِ تعلیم مرتب کیا گیا۔ ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ ایک ایسے دور میں جس میں جدید طبیعیاتی علوم اور معقولات بڑی آسانی سے سرکاری اداروں میں حاصل کیے جاسکتے ہیں اور روایاتی علوم اور منقولات غیر متوقع طریقہ پر مفقود ہوتے جا رہے ہیں، مسلم قوم کی تکمیل کا انحصار صرف اس پر ہے کہ روایاتی ورثہ کو محفوظ کیا جائے۔ دورِ متوسط کے عقلی علوم کے قدیم اسلامی نصابِ تعلیم کو عام طور پر قبول کر لیا گیا تاکہ یہ نصابِ تعلیم دورِ متوسط کی اسلامی اور دورِ جدید کی معنوی عقلیت پسندی کے مابین ایک پل کا کام دے سکے اور اگر کوئی طالب علم چاہے تو اپنی دینی تعلیم مکمل کر کے کسی جدید اسکول یا یونیورسٹی میں داخلہ لے سکے۔ اس طرح کم سے کم دیوبند نظریاتی طور پر ابتدائی سے خود کو جدید معنوی وضع کے اسکولوں کا ابتدائی اور امدادی جزو سمجھتا تھا کہ ان کا حریف۔ لیکن یہ نظر یہ گنتی کی چند مثالوں کے علاوہ، شاذ و نادر ہی عملی جامہ پہن سکا جس کا سبب دیوبند کے نصابِ تعلیم کی مدت تھی۔ جدید علوم اس بناء پر نصابِ تعلیم سے خارج کر دیے گئے تھے کہ اس طرح مطالعہ کا دائرہ غیر ضروری حد تک وسیع ہو جائے گا اور اس کا بھی امکان ہے کہ دینی تعلیم کے ساتھ یہ نہ چل سکے۔ مولانا رشید احمد گنگوہی تو زمانہ وسطیٰ کے علومِ معقولات کو بھی درس میں شامل کرنے کے خلاف تھے۔

موجودہ دنیا کے اسلام میں بہ استثنائے الازہر، دارالعلوم دیوبند کو روایتی دینی درس گاہ بننے اور بے مثال اعلیٰ درجہ کا امتیاز حاصل کرنے میں کامیابی ہوئی۔ اس نے اجتماعی طور پر دہلی، لکھنؤ اور خیرآباد تینوں کی روایات کو اپنے اندر سمولیا۔ اس کے نصاب میں عربی اور فارسی قواعد، ادب اور علمِ عروض، تاریخِ اسلام، منطق، عربیونانی فلسفہ، علمِ الکلام، جدلیات، علمِ مباحثہ، اقلیدس، علمِ ہیئت و فلکیات، عربیونانی طب، اصولِ فقہ، حدیث اور تفسیر شامل تھیں۔ یہ نصاب ابتدائی دور میں دس سال پر محیط رہا لیکن بعد میں اسے چھ سال کر دیا گیا۔ پورے نصاب میں ایک سو چھ کتابیں اور متون شامل تھے

اور طلبہ کے مدارج کا تعین بجائے سالوں کے ان کے زیرِ مطالعہ کتب کے مطابق کیا جاتا تھا۔

مسلم عوام کے مسائل کے فقہی فتوؤں یا فیصلوں کے لیے ۱۸۹۳ء میں ایک شعبہ افتاء قائم کیا گیا جس کا دائرہ قانون، مسائل، رسوم کے دقائق، معاشرتی یا سیاسی نیران پنچائیس اور سرکاری عدالتوں کے فیصلوں پر نظر ثانی کرنے کے حق پر محطوی تھا جو اسلامی شخصی اور خاندانی قانون سے متعلق ہوتے تھے۔ ۱۹۱۱ء سے ۱۹۵۱ء کے عرصہ میں تقریباً ایک لاکھ پچاس ہزار فتوے دیوبند کے شعبہ افتاء سے صادر ہوئے۔

مدرسہ دیوبند کے بانی محمد قاسم نانوتوی (وفات ۱۸۷۹ء) اپنے ابتدائی حالات زندگی اور تصانیف کی روشنی میں ایک کامل و جامع عالم دین ہونے کے ساتھ ساتھ نہایت زیرک و دانشمند اور جاذبِ توجہ شخصیت کے مالک تھے۔ ممکن ہے کہ وہ دہلی کالج میں داخل ہوئے ہوں لیکن چونکہ ان کی بس کی حیاتِ علمی اور تصانیف میں کہیں بھی جدید علوم اور جدید منہاجیات کا شائبہ تک نہیں پایا جاتا، اس سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ بجائے کالج کے وہ خانگی اور انفرادی طور پر مملوکِ اعلیٰ سے درس لیتے تھے۔ وہ ایک روایات پسند عالم تھے اس لیے وہ نہ صرف علی گڑھ کے نظری رجحان کے جدت پسندوں کے مخالف تھے بلکہ اہل حدیث کے بھی خلاف تھے جو چاروں ائمہ کے مکاتیبِ فکر کے اسناد کے منکر تھے اور ان کا استخفاف کرتے تھے۔ سید احمد خان نے تفسیر کے متعلق جو پندرہ اصول منضبط کیے تھے اور مولانا نانوتوی نے جو انہیں مسترد کیا یا غلط ثابت کرنے کی کوشش کی تو اس طرح وہ ان اصولوں کے بارے میں ایک مسلم حنفی فقیہ اور اس کے دینی نقطہ نظر کی بالواسطہ توثیق کرتے ہیں۔ علی گڑھ کی جدیدیت کے خلاف دیوبند کے ردِ عمل کا یہی لب لباب ہے۔

مولانا نانوتوی کے بہت قریبی رفیق کار مولانا رشید احمد گنگوہی، جنہوں نے علی گڑھ کے مصلح سے رابطہ قائم کرنے سے انکار کر دیا تھا، ولی اللہی اساسیت سے خاص طور پر قریب تر تھے اور سید احمد خان کی نظری فطرتیت (نیچرل ازم) کے شدید مخالف تھے۔

وہ سید احمد خان کو مسلمانوں کا ہی خواہ ماننے پر تو تیار تھے لیکن ان کے مذہبی خیالات کو اسلام کے لیے سم قائل سمجھتے تھے۔ سید احمد خان سے قطعی لا تعلق کے اظہار میں ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی علیحدگی کا رد بھی شامل تھا، اور ساتھ ساتھ ایک عالم دیوبند کا، انڈین نیشنل کانگریس اور ہندوؤں کے ساتھ اتحاد کرنے کا، سب سے پہلا فتوے بھی اس شرط کے ساتھ کہ اس اتحاد سے نہ تو اسلام کے مذہبی قانون پر کوئی آنچ آئے اور نہ مسلم قوم کی اہانت اور تذلیل ہو۔

ایسے معاشرتی مسائل مثلاً بیواؤں کا عقد ثانی، عورتوں کے قانونی حقوق وراثت اور ہندوؤں سے مستعار اقتصادی طور پر تباہ کن رسومات کا رد وغیرہ کے ضمن میں دیوبندی جماعت تخریک مجاہدین کے اساسیت پسندانہ نظریات پر کاربند تھی۔ بدعت کے ابطال اور سنت کے قیام و استحکام کے معاملے میں ان کی آراء، سید احمد خاں کے ماقبل جدیدیت کے دور سے مختلف نہیں تھیں۔ بقول مولانا نانوتوی سنت میں کسی قسم کی تبدیلی، اضافہ یا استخراج بدعت کا مترادف ہے۔ کسی مسلمہ اذعان یا مذہبی رسم میں تحریف سب سے بڑی بدعت ہو سکتی ہے، دینی اصول یا فروع میں تبدیلیاں بالترتیب بدعت کبیرہ و بدعت صغیرہ سے تعبیر کی جاسکتی ہیں۔

دیوبند کی غیر اساسیت ولی اللہ اور وہابیوں کے مسترد و ناپسند کردہ اشغال پر مشتمل تھی مثلاً بزرگوں کے مزارات کی زیارت، اور ان کی اہلیت شفاعت میں یقین رکھنا۔ یہ غیر اساسیت ایک تو شاہ ولی اللہ کی ان مساعی کی تردید میں مولانا نانوتوی کے ہاں زیادہ واضح طور پر نمایاں ہے جو شاہ ولی اللہ کے مختلف فقہوں کے مابین قانونی نظام کو مربوط کرنے کے سلسلے میں کی تھیں اور دوسرے امام ابوحنیفہ کے مکتبہ فکر سے مولانا نانوتوی کی شدید وابستگی میں بھی نمایاں ہے۔

مولانا نانوتوی، جو اپنے وقت کے زبردست مقرر تھے، خلاف اسلام عیسائی اور ہندو آریہ سماجی مناظرین دونوں سے مذہبی مناقشات سے متعلق عام مناظروں میں پیش پیش رہتے تھے۔ ۱۸۷۶ء میں انہوں نے ایک مذہبی میلے میں شرکت کی جس میں

اُن کا خاص مد مقابل پادری تارا چند تھا جو ہندو سے عیسائی ہوا تھا۔ انہوں نے آریہ سماج تحریک کے بانی سوامی دیانند سرسوتی کو بھی مناظرہ کی دعوت دی تھی۔ گہری ایک قومی ہمدردیوں کے باوجود، دیوبند ایک بار پھر مذہبی تنازعات کے اکھاڑے میں اس وقت داخل ہو گیا جب آریہ سماج نے ۱۹۲۶ء میں عامۃ المسلمین کو ہندو مذہب اختیار کرنے کی شدھی اور سنگٹھن تحریکیں چلائیں۔

تصوف کے عام تجربہ بات میں دیوبندی علماء، فرنگی محل کے علماء کے دوش بدوش راسخ العقیدہ صوفیوں کا احترام کرتے تھے اور وہابیوں کے خلاف تھے۔ مؤخر الذکر کے برعکس دیوبندی علماء، انبیاء اور رویشوں کی وفات کے بعد ان کی جہانی بقا اور ان کی ارواح و اجسام کی لافانیت میں مصتین رکھتے تھے۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خاتم النبیین ہونے کے مسئلہ پر، غالباً مرزا غلام احمد قادیانی بانی فرقہ احمدیہ کے دعویٰ نبوت کے رد عمل کے نتیجہ میں، سخت راسخ العقیدہ تھے۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ختم نبوت کی حتمیت تین عناصر پر وال ہیں۔ تصور مرتبہ، تصور تاریخ مسلسل اور تصور مکالمہ۔

محمود الحسن (۱۸۵۰ء - ۱۹۲۱ء) مولانا نانوتوی اور مولانا گنگوہی کے بعد آنے والی نسل میں سب سے زیادہ ممتاز شخصیت ہیں۔ ان کی قیادت میں دیوبند نے عالمگیر شہرت حاصل کی اور اسلامی دنیا کے دوسرے ملکوں سے طلبہ اس کی جانب رجوع کرنے لگے اور ۱۹۱۰ء کے بعد علی گڑھ اور دیوبند کے مابین جو خلیج حائل تھی وہ اس حد تک ضرور کم ہو گئی کہ علماء کا آپس میں تبادلہ ہونے لگا۔ لیکن ۱۹۲۰ء میں مولانا محمود الحسن، مولانا محمد علی اور تحریک خلافت کے دیگر اراکین کی طرح، اس بات پر سخت برہم تھے کہ علی گڑھ کی مالیات کا انحصار حکومت کی مالی امداد پر ہے جس کے نتیجے میں اس ادارے کے منتظمین حکومت کے پابند اور تابع دار ہو گئے ہیں۔ اسی کے باعث جامعہ ملیہ اسلامیہ (مسلم نیشنل یونیورسٹی) کا قیام عمل میں آیا جس نے علی گڑھ کی روایت اطاعت شجاری کی روش سے کنارہ کشی اختیار کی۔

محمود الحسن کو علی گڑھ سے دوسری شکایت قدیم روایتی نوعیت کی تھی کہ وہ اپنے طلبہ میں عیسائی ثقافت کی ترویج کر رہی تھی اور ان میں ملحدانہ تشکیک پھیلا رہی تھی۔

علی گڑھ تحریک کے برعکس جہاد کے مسئلہ کے متعلق محمود الحسن کا رجحان کلاسیکی اور غیر معذرتی تھا یعنی "انسانی معاشرت کی بہتری اور بہبود کے لیے وہ عین ضروری تھا" انڈین نیشنل کانگریس کی سیاسی تحریک نے ہنوز انقلابی رنگ اختیار نہیں کیا تھا کہ پہلی جنگ عظیم سے پہلے مسلم ہندوستان کو ایک لائحہ عمل اور دعوت دینے کا سہرا محمود الحسن کے سر رہا۔ انہوں نے اس مقصد کے لیے شمال مغربی سرحد میں دینی مدارس کا ایک سلسلہ قائم کر دیا اور اپنے اشتعال پیدا کرنے والے نمائندے خاص طور پر عبید اللہ سندھی کو افغانستان بھیجا۔

اس دوران دیوبند نے اسلامی دنیا کے ممتاز و معروف دینی مدارس میں نمایاں مقام حاصل کر لیا۔ رشید رضا نے یہاں کا دورہ کیا اور علمائے الازہر سے اس کے روابط قائم کیے۔ ۱۹۲۷ء میں اس کے ۱۳۵ طلبہ میں سے پچاس غیر ملکی تھے جو جنوبی افریقہ، ملایا، وسطی ایشیا، افغان تمان اور ایران سے آئے تھے عبد الزاق جو بعد میں افغانستان کے قاضی القضاة کے منصب پر فائز ہوئے، دیوبند کے فارغ التحصیل تھے۔ بیسویں صدی کے ربع ثانی میں اندرون ملک علماء کی کثیر تعداد اسی مدرسہ کی پیداوار تھی۔ مولانا اشرف علی تھانوی، جنہوں نے کم تعلیم یافتہ طبقہ میں روایاتی اسلام کو مقبول بنایا، ان کی یادگار مذہبی تصانیف اس کے علاوہ تھیں۔ مولانا حسین احمد مدنی جو مولانا محمود الحسن کے بعد مدرسہ دیوبند کے مہتمم مقرر ہوئے، اور ان کے رفیق اور سیاسی حریف مولانا شبیر احمد عثمانی جو پاکستان کے شیخ الاسلام مقرر ہوئے۔ دیوبند کے دوسرے علماء میں مولانا عبید اللہ سندھی اور مولانا حفظ الرحمن سیہواری، جنہوں نے اسلامی سوشلزم کے نظریوں کو پروان چڑھایا، مشہور طبیب حکیم اجمل خاں، مولانا شاد اللہ امرتسری، جو بعد میں اہل حدیث تحریک سے منسلک ہو گئے اور مولانا احتشام الحق تھانوی جو پاکستان کے ذمی اثر قدامت پسند روایت پرست تھے۔

ندوة العلماء، جس نے دورِ موجودہ کے اسلامی ہند کے دوسرے عظیم مدرسہ کی حیثیت سے ترقی کی، ۱۸۹۲ء میں لکھنؤ میں مولانا شبلی نعمانی اور ان علماء کے ایک دوسرے گروہ نے قائم کیا جو مغربی علوم و سائنس کی دعوتِ مبارزت سے کچھ زیادہ ہی مثبت انداز میں متاثر ہوئے تھے۔ یہ مدرسہ علی گڑھ کی لادینی اور دیوبند کی شدید قدامت پسند تعلیم کا ہوں کی دو انتہاؤں کے بین بین شمار کیا جاتا تھا۔ وہ مرکزی مسئلہ، جو اس کی تخلیق کا اصل محرک تھا اور جسے شبلی نعمانی نے پہلے اجلاس کے موقع پر اپنے خطبہ میں پیش کیا، یہ تھا کہ ایسے تاریخی موقع پر جب کہ اسلام اپنی طویل تاریخ میں بنیادی طور پر ایک ہے اور مختلف تجربہ سے گزر رہا تھا، علماء کا یہ فرض تھا کہ مسلم قوم کے جو حقوق ان کے ذمہ عائد ہوتے تھے انہیں بہ طریق احسن انجام دیں۔ ہندوستان کی غیر اسلامی برطانوی حکومت میں علماء کو شخصی قانون کے معاملات کے سوا عدالتوں سے کوئی تعلق باقی نہیں رہا تھا۔ مذہب اور سیاست کے مناصب علیحدہ کر دیے گئے تھے۔ مسلم ہند کے علماء جو معاملات کی اس مبارز طلب حالت میں اپنے علم اور کردار کے از سر نو تعمیر کے لیے قطعاً تیار نہیں تھے، مردہ دلی اور ٹحجر عقیدوں میں ڈوبے ہوئے تھے اور ان کی ساری توجہ لے دے کے رسوم و عقائد کی غیر ضروری باریکیوں اور لاجا اصل مناقشوں تک محدود ہو گئی تھی؛ حالانکہ وہ ہندوستان کی مسلم قوم کی اخلاقی رہنمائی کر سکتے تھے۔ وہ توہم پرستی اور اسراف کے خلاف ولی اللہی اصلاحی تحریک کو جاری رکھ سکتے تھے۔ وہ جمہور میں اسلام کے وسیع نظری پر مبنی خیالات کی تبلیغ کر سکتے تھے۔ زندگیقیت جو ایک لادینی حکومت کے زیر اثر پھیل رہی تھی اس کی ذمہ داری نہ حکومت پر عائد ہوتی تھی اور نہ اس کے قابو میں تھی۔ وہ جس طرح یورپ میں عیسائیت کی بیخ کنی کر رہی تھی اسی طرح ہندوستان میں اسلام کی جڑیں اکھاڑ پھینکنے میں مصروف تھی۔ صریحاً یہ ذمہ داری علمائے مذہب کی تھی کہ وہ لا اوریت، تشکیک اور الحاد کے سائنسی رجحانات کے مد مقابل آئیں اور ان کی تنقیص کریں اور مذہب کی ایک روشن توضیح پیش کرنے کی کوشش کریں۔ اس

مقصد کے پیش نظر علمائے ہند کو متحد اور منظم ہو جانا چاہیے تھا۔ بلاشبہ انہیں
 انفرادی یا فرقہ وارانہ رائے رکھنے کا یقیناً پورا حق ہے لیکن ان اختلافات کو خاص
 نقطہ ہائے تفصیل کے حدود سے باہر نہیں جانا چاہیے۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں
 فقہاء میں اختلافات تھے لیکن وہ محارب گروہوں میں منقسم نہیں ہوئے تھے! اعتقادی
 اختلافات کو پس پشت ڈال کر ہندوستان کے موجودہ علماء ایک متحدہ نظام عمل کی
 تشکیل کر سکتے ہیں، سرکاری اسکولوں میں عربی اور فارسی تعلیم کی از سر نو تنظیم کی جاسکتی
 ہے اور حکومت پر زور ڈالا جاسکتا ہے کہ وہ اپنی قانونی حکمت عملی کو اگر کسی تبدیل
 نہ بھی کرے تو کم سے کم اس پر نظر ثانی ضرور کرے اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے ابتدائی
 دور کے ایگلو محمدن قانون کا احیاء کرے اور برطانوی قانون عام کے عمل کو محظول کر
 دے۔ علماء کو چاہیے کہ وہ نظام اوقات کی نگرانی کریں اور اسے اہلیت کے ساتھ چلائیں۔
 وہ شرع پر عمل کرانے کے لیے تبلیغ کے اپنے پسندیدہ مشغلہ کو ضرور جاری رکھیں،
 لیکن اس کا انداز دل میں اتر جانے والی عاقلانہ ترغیب کا ہونا چاہیے نہ کہ بے لوج و
 سخت تعصب کا۔ ان کی خاص دانشورانہ ذمہ داری یہ تھی کہ وہ ایک نئے علم الکلام
 کی نشوونما کریں اور دینی جدلیات کا ایک ایسا جدید طریقہ وضع کریں جو دہریت کا مقابلہ
 کر سکے جس طرح قرون وسطیٰ کے علماء، الرازی، الغزالی اور ابن رشد نے یونانی فکر
 کو ایک سانچے میں ڈھالا جو عقلیت پسندانہ بھی تھا اور بنیادی طور پر اسلامی بھی۔

ندوة العلماء کے قیام پر علی گڑھ کا رقبہ عمل بہم بردار نہ تھا۔ شبلی و ونوں کے ماہین
 رابطہ تھے محسن الملک نے علی گڑھ کے سرکاری نقطہ نگاہ کی ترجمانی کرتے ہوئے
 کہا کہ جدیدیت پسند خود موجودہ سائنس کے مطالعہ کے خطرات سے آگاہ تھے جو
 بغیر متوازن اور محقول دینی تربیت کے مسلمانوں کی نئی نسل کو لا اورمی، قنوطیت اور الحاد
 یا بد عقیدگی کی جانب مائل کر سکتی ہے۔ علی گڑھ کے قائدین، ندوة العلماء کے
 بانیوں سے اس بات پر متفق تھے کہ تعلیم میں انفرادی کوشش کے بجائے اجتماعی
 مساعی زیادہ کارآمد ثابت ہوں گی اور اس کی ضرورت ہے کہ تمام اسلامی فرقوں کے

مختلف آراء کھنے والے علماء کے اجتماعات منعقد کرائے جائیں تاکہ وہ، ان نئے مسائل پر جوان کی قوم کو درپیش ہیں، آزادی کے ساتھ اپنی آراء کا اظہار کریں۔ وہ اس نظریہ سے متفق تھے کہ اسلام کا اپنا کوئی مادی فلسفہ، ریاضیات یا علم بہیت نہیں ہے جسے اٹل قرار دیا جاسکے۔ اسلام ایک روحانی اور اخلاقی تربیت ہے جو بہ آسانی موجودہ طبعیاتی اور معاشرتی علوم کو اپنا سکتی ہے اور اس کے پہلو بہ پہلو قائم رہ سکتی ہے۔ ندوہ کے مؤسسین کے اس منصوبے کو رو بہ عمل لانے کی حوصلہ افزائی کی گئی کہ نئے دینی مدارس کے علماء و طلباء دوسرے ممالک اسلامیہ کے جدید پسند رجحانات کا مطالعہ کریں، بالخصوص مصر کی "المنار" جماعت کے افکار و خیالات کا تاکہ ان کی عالمانہ مساعی رسمی و روایاتی عقیدہ کی موٹو گائیوں کے بجائے اپنے اس ورثے کو وسیع بصیرت کے ساتھ دیکھ سکیں جو اسلامی کلاسیک کی عالمانہ تدوین کے بعد یورپ اور بحیرہ روم کے مشرقی ساحلی ممالک میں شائع ہوئے تھے اور جن کے ذریعے ہندوستان میں دینی تعلیم کے نصاب کا مکمل جائزہ لینے اور از سر نو ترتیب دینے کی ضرورت کا پورا اندازہ ہو جائے گا۔

لیکن محسن الملک نے ندوۃ العلماء کے مؤسسین کو متنبہ کیا تھا کہ وہ موجودہ دنیا کے دعویٰ کے جواب میں شبلی کے دور متوسط کی عقلیت پسندی کا جو تاریخی ہوا مسلط ہے، اُس سے دور رہیں۔ دور متوسط کے علم کی جڑیں مابعد الطبعیات میں پیوست تھیں اور بلاشبہ وہ مذہب کی رُوح سے قریب تر تھا اور جس سے اُسے ہم آہنگ کیا جاسکتا تھا۔ اگر مذہب اور زمانہ متوسط کے فلسفہ میں کوئی تضادم تھا بھی تو اس صورت میں مؤخر الذکر کو پیچھے ہٹنا پڑتا اور اگر وہ ایسا کرنے سے اعتراض کرتا تو اس کے حمایتیوں کو دبایا جاسکتا تھا اور ان کی تعزیر کی جاسکتی تھی۔ موجودہ دور میں حالات قطعاً بدل چکے ہیں۔ سائنس کو حدود اور قیود کا پابند نہیں کیا جاسکتا۔ سائنس اب محض نظری نہیں ہے بلکہ عملی، قابل اثبات اور تجرباتی ہے۔ کسی قسم کی تحقیق اور تجسس اس کی نشوونما کو روک نہیں سکتے۔ اس نے مذہب کے روایتی تصورات کو اس حد تک غلط

ثابت کر دیا ہے کہ اب صرف دو چارہ کار رہ جاتے ہیں : یا تو مذہب کو اس کی طبعی موت مرنے دیا جائے یا پھر نئے علم کی روشنی میں اس کی توضیح و تفسیر نو کی جائے۔
 بہر کیف ندوۃ العلماء ہمہ وقت علی گڑھ کی تجاویز سے متفق نہیں ہوتا تھا۔ ایک خط جو سید احمد خاں نے اس کے افتتاح کے موقع پر مبارکباد کا لکھا تھا، وہ دبا دیا گیا۔ شبلی جو علی گڑھ اور ندوہ کے مابین ربط کی کڑی تھے اور جنہوں نے ۱۹۰۴ء میں ندوہ کے مہتمم کا عہدہ سنبھالا، تحریک رابطہ اسلامیہ کے اثرات کے تحت ۱۹۰۸ء میں علی گڑھ کے خلاف ہو گئے۔ ندوۃ العلماء نے، جو دینی حریت پسندی کے بین بین راہ اختیار کرنے کا ایک نیا تجربہ تھا، سید سلیمان ندوی جیسے چند قابل قدر عالم پیدا کیے لیکن علی گڑھ کی جدیدیت سے کنارہ کشی اور قدیم راسخ العقیدگی کی طرف رُخ موڑنے سے ندوہ کے علماء اور علمائے دیوبند کے کام میں کوئی امتیاز باقی نہیں رہا۔ اس کے فروغ کے دوران دارالمصنفین اعظم گڑھ کا تحقیقاتی مرکز ایک امتیازی اہمیت کا اشاعتی ادارہ بن گیا جس نے ہندوستان میں اسلامی راسخ العقیدگی کو کم سے کم موجودہ مغربی فکر اور دوسرے منہاجیات کے کناروں اور سرحدوں سے پوستانہ رکھا۔

۱۹۲۰ء میں ندوہ کے علماء نے سید احمد خاں کی تاویلی عقلیت پسندی اور علی گڑھ کے جدید پسندوں کے خلاف براہ راست تردیدی انداز اختیار کر لیا۔ یہ رجحان ندوہ کے رسالہ "معارف" میں شائع ہونے والے مضامین سے صاف جھلکتا ہے۔ عبدالسلام ندوی نے غیر اصول پرستانہ طرز اپنایا کہ قرآن کی آیات کو موجودہ مغربی علم کے نظریات کے مطابق کھینچ تان کے ایسے معانی و مطالب اخذ کرنا جو مؤخر الذکر سے مطابقت رکھتے ہوں، قطعاً غلط ہے اور اسلام کو اس مفہوم میں "دینِ فطرت" کہنا بے جا ہے۔ یہ تو مسائل کو ابتر اور خلط ملط کرنے کے مترادف ہے۔ مذہب اور سائنس کے واضح طور پر علیحدہ علیحدہ دائرہ ہائے عمل ہیں۔ مذہب کا تعلق صرف انسان کے یقین اور عمل سے ہے۔ سائنس کا براہ راست اُن سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ وہ اشیاء کی نوعیت اور اور ان کے خواص سے متعلق ہے۔ ایک شخص جو مذہب کا دعوے دار ہے ہو سکتا

ہے کہ اسے مادیت اور روحانیت کے درمیان کشیدگی سے دوچار ہونا پڑے، لیکن یہ فی الواقع مذہب اور سائنس کے درمیان تصادم نہیں ہوگا، یہ ایک ایسی کشمکش ہوگی جس میں وہ نفسیاتی طور پر بحیثیت فروملوث ہے۔ اسلام بالکل مختلف معنوں میں "دینِ فطرت" ہے۔ وہ روحانی اور جسمانی زندگی کے تقابل میں فطرتِ انسانی کے ہم دوش اور قریب تر ہے، اور انہیں معنوں میں دونوں کا فطری امتزاج ہے۔^{۲۲}

لکھنؤ میں فرنگی محل جو جدید مسلم ہندوستان کا سب سے قدیم مذہبی اور دینی مدرسہ ہے، اپنی ماقبل جدیدیت خصوصاً تعلیمی مشن کی روش پر قائم رہا اور جدید پسندوں اور روایت پسندوں کے ذہنی اختلافات اور مناقشوں سے قطعاً متاثر نہیں ہوا۔ اس نئے زمانہ وسطیٰ کے عقلیت پسندانہ ورثہ میں تصوف کے میلان کا اضافہ کر دیا جو اس اختلاف سے الگ تھلگ رہنے کی بہت بڑی وجہ ہے۔ اس مدرسہ کے بانیوں میں سے ملا نظام الدین نے مشہور زمانہ نصاب "درسِ نظامیہ" کی تشکیل کی جس کو بیشتر روایت پسند مدرسوں نے اختیار کر لیا۔ اس نصاب میں عربی و فارسی زبان کے قواعد، زمانہ وسطیٰ کا علم ریاضی و فلسفہ، فقہ، علمِ کلام، تاویلی سائنس اور روایت کا مطالعہ شامل تھا۔ اگرچہ منقولات سے کہیں زیادہ زور معقولات پر تھا۔

توروایت پسندی: اہل حدیث

سترہویں صدی کے آغاز ہی سے جبکہ بحرِ ہند میں مغربی جہاز رانی کی بدولت حجاز کے ساتھ تعلقات قائم ہونے میں بڑی آسانیاں پیدا ہو گئیں، تو حدیث کے مخصوص مطالعہ کے لیے ہندوستان میں تربیت کے نئے راستے ہموار ہو گئے۔ سید علی متقی اور ان کے شاگرد عبدالوہاب متقی کی زیر قیادت ایک ہندوستانی مدرسہ قائم ہوا اور یہ مدرسہ حجاز اور ہندوستان میں اس تربیت و تعلیم کے سلسلہ کی پہلی کڑی تھی۔^{۲۳}

سترہویں صدی کے اواخر کے مسلم ہندوستان میں جو تبلیغی تحریکات

وجود میں آئیں اور جنہیں اجتماعی طور پر افضی (ہزار سالہ) تحریکات سے موسوم کیا جاسکتا ہے، ان خلاف شرع اعمال کی نشاندہی کرتی ہیں جو حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بعثت کے بعد ایک ہزار سال کی مدت گزر جانے کی علامت تھی اور جس کے مختلف اور متضاد مظاہر سامنے آئے مثلاً جون پور میں ہندوی تحریک، شمال مغربی سرحد کے قبائلیوں میں روشنیہ فرقہ اور آزاد مغل شاہنشاہ اکبر اعظم کے دین الہی کے ملحدانہ ملعونہ عقاید نے ہندوستان کے اسلام میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی شبیہ پاک کو دھندلا کر دیا تھا۔ مشہور بزرگ دین عبدالحق محدث دہلوی کا حدیث کے مطالعہ پر خاص طور پر زور دینا انہیں رجحانات کے رد عمل کی ایک صورت تھی۔^{۲۵}

اٹھارہویں صدی کے آغاز میں شاہ ولی اللہ تبرک و مقدس اسلامی شہروں سے اپنے علمی اکتسابات کا جو ذخیرہ لے کر واپس آئے اس میں نہ صرف حدیث کی قدیم قدامت پسند تعلیم پر نیاز اور تھا بلکہ فقہی مکاتب کے فتووں پر حدیث کی فوقیت کا اصول بھی شامل تھا۔ شاہ ولی اللہ نے اس اساسیت کے رجحان کو اپنی تحریرات میں شدت سے متوازن رکھا اور اجتہاد اور تحلیل پر خاص زور دے کر انیسویں صدی کے علماء سے ایک گروہ کے لیے مختص اور نسبتاً غیر تقادانہ طور پر حدیث کو روایتی مجموعہ کتب پر غور و خوض کی تحریک کے لیے راستہ ہموار کر دیا۔ ان میں صدیق حسن خان اور نذیرین سب سے زیادہ نمایاں تھے جو علم حدیث کو قانون شریعت کا اصلی مخرج اور معاشرتی طرز عمل اور انفرادی پاکیزگی و تقویٰ کے لیے مثالی راہ نما سمجھتے تھے۔

ان علماء یعنی اہل حدیث کے مسلک کے متعلق صدیق حسن خان کا بیان ہے کہ یہ ایک ایسے گروہ کا مسلک ہے جو فقہاء کے ہر چہار مکتبوں میں سے نہ تو بنیادی اصولوں کو اور نہ قانونی باریکیوں کو تسلیم کرتا ہے اور جو نہ دینی اصولوں میں حنبلیوں، اشعریوں یا ماتریدیوں کے نقطہ نظر کو مانتا ہے بلکہ وہ صرف قرآن کے بین احکام اور نبی صلعم کے فعل و قول (حدیث و سنت) کا خود کو پابند سمجھتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ خارجی طاہرین اور اہل حدیث میں مماثلت تسلیم کرتے ہیں۔ اس فرق کے ساتھ کہ طاہرین کے برعکس وہ صوفیوں کے باطنی اشراق کے نظریہ کو مانتے ہیں لیکن صوفیوں کے نظریاتی تجاوزات

کو مسترد کرتے ہیں۔ ۲۷

اہل حدیث پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی ان تمام حدیثوں کو تسلیم کرتے ہیں جو کلاسیکی مجموعوں میں محفوظ ہیں اور علی گڑھ کے جدید پسندوں کی نظری تشکیک پسندی کو مسترد کرتے ہیں کہ جو احادیث صحیحہ کو سائنسی انداز میں غلط احادیث سے تمیز کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ صرف کلاسیکی محدثین مثلاً بخاری اور مسلم، ان ذرائع، شواہد اور منہاجیات سے لیں تھے جو صحیح اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کردہ احادیث میں اور اقوال میں تمیز کر سکیں۔ ۲۸۔ جدید پسندوں کے لیے حدیث کا علم، تنقیدی علم کے بجائے صرف علم تکراری ہو کر رہ گیا ہے۔ باایں ہمہ انسانی علوم میں یہ سب سے زیادہ ممتاز اور معروف علم ہے۔ ۲۹

علم دو قسم کا ہو سکتا ہے۔ مفید اور غیر مفید۔ پہلے کی قرآن مجید میں تعریف اور توصیف کی گئی ہے جبکہ مؤخر الذکر اس لیے قابلِ ملامت ٹھہرایا گیا ہے کہ وہ ان لوگوں کا مطبوعِ خاطر ہے جو خود گمراہ ہونا پسند کرتے ہیں۔ مفید و غیر مفید کا یہی وہ امتیازی معیار ہے جو مذہبی تعلیمات پر بھی لاگو ہوتا ہے۔ مذہبی تعلیمات میں غیر مفید و فضول مطالعے، توضیحی مناقشوں اور جدلیاتی معیار کے مطابق نظری عقلیت پسندی کی جانب لے جاتے ہیں، جیسے ہمیں معتزلین کے ہاں نظر آتے ہیں جنہوں نے ذاتِ باری تعالیٰ کی تحلیل اور تعریف کرنے کی کوشش کی تھی۔ قدام کا علم موجودہ دور کے جدید پسندوں سے اس لیے بہتر ہے کہ اول الذکر پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے، جو تمام دینی استناد کے ذرائع میں سب سے بالاتر ہیں، قریبِ زمانہ رکھتے تھے۔ جدید پسندوں کی ذہنی مشق جو وہ دُور از کار جدلیاتی باریکیوں اور موٹنگائیوں میں اس لیے کرتے ہیں کہ قدام سے آگے بڑھ جائیں، قطعاً فضول ہے۔ بدعت، خواہ قدیم ہو یا جدید، سنتِ رسول کی ضدِ تاہم ہے اور ہر حالت میں اسے رد ہونا چاہیے۔ اہل حدیث قدیم، قابلِ قبول "بدعتِ حسنہ" سے بھی متنفر ہیں کیونکہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ یا فکر میں ان کی کہیں نظیر نہیں ملتی۔

اہل حدیث کا عقیدہ خدا اس کے صحیفوں، اس کے رسولوں اور اس کے

فرشتوں پر ایمان لانا ہے جو قرآن میں مذکور ہے۔ خدا پر ایمان لانا ایک ناقابل تقسیم
 کلیت ہے جو ان تمام صفات پر بلا کم و کاست اور بغیر کسی ترمیم، انتخاب، تعلیم، اشاریت
 پسندی اور عقلیت کے محسوس ہے جن کا ذکر قرآن و حدیث میں آیا ہے۔ الوہیت کا یہ
 تصور عقلیت پسند معتزلیں اور روایت پرست اشعریہ دونوں کے نظریات کا ابطال
 کرتا ہے۔^{۳۱}

جمال ایزدی، اسلام، ایمان اور احسان کے تین جھروکوں سے اپنا جلوہ دکھاتا
 ہے۔ ایک مسلمان رسمی قبول اسلام سے ترقی کر کے ایمان کی روح کی گہرائیوں تک صرف
 اسی صورت میں پہنچ سکتا ہے جبکہ اس کا قول و فعل اور ادراک خدا کی کتاب اور رسول
 کی حدیث سے ہدایت یافتہ ہو۔ فکر و عمل کی اصابت کے تطابق کے بھی دو ذریعے ہیں
 جو "اخلاص" تک پہنچاتے ہیں جسے علماء "احسان" سے موسوم کرتے ہیں اور صوفیہ "سلوک"
 کہتے ہیں۔ ایک مسلمان کی اچھی زندگی کے تین اجزائے ترکیبی ہیں۔ یقین، تقویٰ اور
 عمل صالح۔ ان میں اس کی رہنمائی، خدا کی بے چون و چرا اطاعت اور اپنے نبی نوع
 انسان کے ساتھ حسن سلوک سے ہو سکتی ہے۔ ایک فرد کا اچھا برا انجام اس کے
 خوب و زشت اعمال کی کثرت پر منحصر ہے۔ ایک گناہ کار مسلمان دائرہ اسلام سے
 خارج نہیں کیا جاسکتا۔ بہر نوع اس کا ایمان ناقص ہی ہوتا ہے۔^{۳۲}

ایک متقی مسلمان کی زندگی، تطابق کی زندگی ہوتی ہے۔ یہ اصطلاح اہل حدیث
 کی لغوی زبان میں تقلید کے مترادف نہیں ہے جس کا وہ علی گڑھ کے جدیدیت پسندوں
 اور اساسیت پرست وہابیوں کی طرح سختی کے ساتھ ابطال کرتے ہیں اور اس
 کے معنی، پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے اسوہ حسنہ سے مکمل طور پر اپنی ذات
 کو مدغم کر کے کامل اطاعت یعنی اتباع کرنا سمجھتے ہیں۔^{۳۳} فقہی روایت رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے تین سو سال بعد نشوونما پانے والے الحاقات کے
 مجموعے کی پیداوار ہے اور بعض صورتوں میں شرک کی حد سے بھی تجاوز کر گیا ہے۔^{۳۴}
 تقویٰ میں قرآن و سنت کی پیروی کے لیے خلوص، صداقت اور صدق نیت کی ضرورت

ہے۔ یہ تقویٰ مثالی زندگی میں دوسروں کے لیے شمع راہ کا کام کر سکتا ہے اور علم اور تجربہ کی تلاش میں (خاص طور پر علم حدیث میں)، علماء کے ساتھ تعامل اور تعظیم میں تمام مروجہ و مجوزہ رسومات کی چھوٹی سے چھوٹی فروعات کے بے عیب اتباع میں بہ شمولیت جہاد، اور پُر سکون گھریلو زندگی کے مثالی نمونے کے مطابق زندگی گزارنے کے لیے بھی تقویٰ کی ضرورت ہے۔^{۳۵}

خیر و شر کی عطا شدہ ممکنات میں انسان کو ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے لیکن اس کے باوجود اہل حدیث انسان کو، اپنی خواہش اور ارادے کو آزادی سے کام میں لانے سے روکتے ہیں بلکہ کلاسیکی قدریہ نظریہ جبر کی مخالفت میں بار بار دہرائی ہوئی متنازع جہتوں میں مصروف رہتے ہیں جو ہم عصر مسلم ہندوستان میں ایک جدید شکل میں پھر سے نمودار ہو گئی تھیں۔^{۳۶}

اہل حدیث کی مذہبی فکر اس عالم میں تکلیف اور مصیبت کے شدتِ احساس کی خبر دیتی ہے اور آنے والی دنیا میں پاداشِ عمل کا خدشہ تقدس کے ساتھ محسوس کرتی ہے۔ اخلاقی فعالیت اور تقویٰ پر زور، دونوں پر، قنوطیت برمی طرح چھائی ہوئی ہے جو کئی سوڑوں اور چند حدیثوں سے اخذ کی گئی ہے۔ دنیا کے انجام یعنی روز قیامت کے خوف کے ساتھ ایک جبریہ انداز کی ایک زیرِ سطح روان کے ہاں پائی جاتی ہے اور اسی باعث توبہ تائب ہونے کی اشد ضرورت کا احساس بھی ہے۔ صدیق حسن خان کی اتقانی اخلاقیات کی بنیاد خصوصاً حیات بعد الممات کے ساتھ، روحانی وابستگی سے ہے جس میں دنیا کے ختم ہونے کا احساس شامل ہے؛ نیز جنت میں داخل ہونے کے لیے مسلمانوں کے دینی اور اخلاقی فرائض کی ادائیگی پر بھی زور ہے چونکہ تخلیقِ انسان اور اس دنیا میں اس کے ذمہ تفویضِ کار مشیت نے پہلے ہی سے مقرر کر دیا تھا، اس لیے اس کے لیے ایک دینی اور اخلاقی ضابطہ کار تجویز کر دیا گیا جس میں چند امور پر عمل کرنے اور چند سے اجتناب کرنے کا حکم دیا گیا تھا تاکہ زہد و تقویٰ کی زندگی گزارا جاسکے، اور اگر وہ اپنی کمزوریوں کے باعث غلطیوں کا مرتکب ہوتا ہے تو وہ توبہ کر کے

اللہ تعالیٰ کی آمرزش و عفو حاصل کر سکتا ہے۔

سیاست کی طرح، تاریخ میں بھی، اہل حدیث کے زاہدانہ سکوت کی وجہ سے لاقانونیت میں طوٹ ہونے کا خطرہ تھا جو فرد اور جماعت دونوں کی اچھی زندگی میں خلفشار پیدا کرتی ہے۔ ”پُر آشوب زمانہ میں اپنی کمائیں اور تیر توڑ ڈالنے چاہیں“ کسی کامل مسلمان کو فتنہ (شر و لاقانونیت) میں، خواہ وہ سیاسی ہو یا مذہبی، حصہ نہیں لینا چاہیے۔ فتنہ جو ر اور حدود سے تجاوز کی تحریک میں وقوع میں آتا ہے جس کا مقصد بے جا خواہشات کی تکمیل ہوتا ہے اور بے اعتدالی، گناہ، ذلت، شکستِ اخلاق اور سماجی انتشار پر منتج ہو سکتا ہے۔ فتنہ دو صورتیں اختیار کر سکتا ہے۔ وہ فرد میں داخلی صورت اختیار کر سکتا ہے اور معاشرت میں خارجی صورت اختیار کر سکتا ہے۔ تاریخ اسلام لاقانونی معصیتوں سے پُر ہے جو قربِ قیامت کی نشانیاں ہیں۔ یہ بُرائیاں پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات (۶۳۲ء) کے فوراً بعد شروع ہو گئیں۔ ان نزاجی ہنگاموں کے ایسے تاریخی واقعات مثلاً راسخ العقیدہ خلیفہ سوم حضرت عثمانؓ کا قتل (۶۵۶ء)، حضرت علیؓ کے دور (۶۵۶-۶۶۱ء) میں خانہ جنگیاں، خارجیوں کا ارتداد اور بناوت، حسن بن علیؓ کی اموی معاویہ کے حق میں خلافت سے دست برداری (۶۶۱ء) جس سے حقیقی خلافت کا خاتمہ اور ملوکیت کا آغاز ہو گیا، ۶۸۰ء میں بنی امیہ کے ہاتھوں کربلا میں حسینؓ ابن علیؓ اور ان کے مٹھی بھر رفقاء کی شہادت اور کچھ عرصہ بعد عبد اللہ بن زبیر کے خلاف مہموں میں کعبہ کی تباہی اور بے حرمتی (۶۸۳ء) وغیرہ شامل ہیں؛ حتیٰ کہ بنی امیہ کا خاتمہ اور بنی عباس کی قوت و طاقت کی جڑیں نزاجی ہنگامہ آرابوں میں پیوست تھیں۔ عباسیوں کے دورِ حکومت میں اور ان کے بعد تاریخ اسلام خواہائے پریشاں کی ایک زنجیر بن کر رہ گئی۔ قرامطیوں کا عروج اور زوال، خبیثوں کے خبیث منگولوں کا حملہ، جن میں ان کی نسل کے ہندوستان کے منل شاہنشاہ شامل تھے، شیعوں کا خروج جو حدیث کی رو سے مشرک تھے اور جن کی بے اعتدالیوں اور عیش کوشیوں کے باعث لکھنؤ کا زوال اور بالآخر استیصال ہو گیا۔ مسیح کے منتظر فرقوں کے دجالوں کا خروج جنہوں

نے نبوت کے یا مہدی موعود نے کے دعوے کیے اور مردانہ فرقوں کی بنا رکھی۔ اس
 زمرہ میں انتہا پسند شیعہ (غلات) فاطمی، حلوی، جو اللہ کے جسم انسانی میں حلول کے
 قائل تھے، ہندوستان میں سولھویں صدی میں اٹھنی ملحد مہدی جو پوری اور دور موجودہ
 کے خود ساختہ جھوٹے مسیح، مثلاً مہدی سوڈانی یا قادیان کے مرزا غلام احمد اور سب سے آخر
 میں گو آخری نہیں، نیچر پرستوں کے پیغمبر سید احمد خاں۔ مختصراً یہ کہ صدیق حسن خاں اور
 اہل حدیث کے نزدیک پوری اسلامی تاریخ مہمل، مستقل انتشار، شر اور نراجیت کی منظر تھی
 جو تیرہ سو سال سے مستولی تھی اور جو رسول اللہ کی حیات طیبہ کی اکملیت کے ایام یعنی
 انسانیت کے سہرے دور سے یوم جزا کی ناگزیر تباہی تک مسلسل بلندی سے نشیب
 کی طرف لڑھکتی جا رہی ہے۔ اس طرح نور و ایاتی راسخ الاعتقاد می کا رخ شبلی،
 امیر علی اور حالی کے تاریخی اسلام کے اجیار کی تباہی سے بالکل مخالف سمت
 میں مڑ گیا۔ اسلام دور جدید کی تحریکات صدیق حسن خاں کی نظر میں، دجالوں کی کفر نیزیوں
 کی موسمی فصیلیں تھیں اور قرب قیامت کی نشانیاں تھیں۔ یہ نشانیاں پیغمبر اسلام
 صلی اللہ علیہ وسلم کے قائم کردہ قوانین مذہب اور استحکام کے بالکل اُلٹ تھیں؛
 اور ایسے حالات کے مظاہر جب عورتوں کو فوقیت اعلیٰ حاصل ہو جائے اور حتماً حکمران
 اور سردار بن جائیں جیسا کہ موجودہ زمانہ میں ہے۔

فتنے، انتشار اور سرکشی کے ہول اور تسلیم و رضا سے اپنی جذباتی وابستگی
 کے باوجود اہل حدیث کی امن پسندی اور صلح جوئی پوری طرح غیر متشدد نہیں تھی۔
 وہ بعض حالات میں جہاد کو نہ صرف یہ کہ زندگی کی ایک حقیقت کے طور پر بلکہ تقویٰ کا
 عمل سمجھ کر تسلیم کرتے تھے۔ جدید پسندوں کے برعکس وہ اسے مدافعت اور
 تحفظ کا ادارہ کہہ کر غدر خواہانہ اس کی پاسداری نہیں کرتے تھے۔ جہاد کا خالصتاً
 بر بنائے اصول یہ مقصد ہے کہ وہ صرف اللہ کے لیے ہونے کہ مال غنیمت حاصل
 کرنے کے لیے مسلمان حکمران کے خلاف جہاد نہیں کیا جاسکتا۔ جہاد اُس وقت
 ثواب کا درجہ رکھتا ہے جب اشاعت اسلام کے لیے کیا جائے۔ یہ نظر یہ جدید پسندوں

ملک، پیشہ وغیرہ۔ ایک معنی میں ایک جماعت دوسری جماعت کی ہم قوم ہو سکتی ہے اور دوسرے کے نظریہ کے بالکل خلاف ہے۔ جہاد صرف خلیفہ وقت کی کامل اطاعت کی صورت میں شروع کیا جاسکتا ہے۔ حجاز کو جانے والے بحری راستوں پر مسلمانوں کا قبضہ رکھنے کے لیے خشکی کے مقابلے میں سمندروں میں جہاد کرنا دو گونہ مستحسن ہے^{۲۱}

اہل حدیث کے قائدین کی زندگی اور عمل ان کے مثالی نظریوں پر پورے نہیں اترتے۔ صدیق حسن خاں مسلم یا غیر مسلم حکمرانوں سے تعلقات رکھنا پسند نہیں کرتے تھے اور اسے اخلاقی حیثیت سے خطرناک سمجھتے تھے^{۲۲}۔ لیکن اس کے باوجود انہوں نے بھوپال کی فرمانروا شہزادی سے شادی کی جہاں ان کے دشمنوں نے ان کی زندگی وہابی کہہ کر تلخ کر دی اور وہ بھی ایک ایسے زمانے میں جبکہ برطانوی حکومت ہند وہابیت کو غداری کے مترادف سمجھتی تھی۔ ان کے رفیق نذیر حسین کو غدیر میں ملوث کر لیا گیا تھا۔ ان کی وہابیت کی وکالت اور توضیح سید احمد خاں سے بہت زیادہ مختلف نہ تھی۔ وہ عام ہندوستانی مذہبی محاورے میں وہابی کو بدعتی کا حریف متناقض و متراویتے تھے^{۲۳}۔

اہل حدیث پر خاص نزاعی حملہ اساسیت پسندوں سے الگ ہو جانے والے گروہ کی جانب سے شروع ہوا جو خود کو "اہل القرآن" کہتے تھے۔ وہ صرف قرآن پاک کے متن پاروں اور آیتوں پر اعتماد کرتے تھے۔ اہل حدیث نے کلام الہی اور قول رسول میں امتیاز کرنے کی کوشش میں خود کو اذعان دعویٰ کے ذریعے حد سے زیادہ حدیث کی طرف داری کر کے غیر محفوظ بنا دیا تھا۔ اول الذکر کو وہ وحی جلی اور ثانی الذکر (حدیث) کو غرضی وحی سے موسوم کرتے تھے، اور یہ کہ ثانی، اول کی تکمیل کرتی تھی۔^{۲۴}

اہل حدیث نے اس طرح نہ صرف خود کو الہامی ثنویت کے الزام میں پھنسا لیا بلکہ ایک ایسے اذعان کی نشوونما کی جس نے منطقی تحلیل میں ذہن رسالت کو اسکیزوفرنیا Schizophrenia نامی بیماری سے متہم کر دیا۔ قائد تحریک اہل قرآن، عبداللہ چکراولی نے اس موضوع پر اس رُوح سے اظہار خیال کیا کہ قرآن خود احسن حدیث (جامع روایت کا منبع) ہے اور بغیر چون و چرا اس کا اتباع کرنا چاہیے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

پر صرف ایک نوع کی وحی نازل ہوتی تھی، اور وہ قرآن تھا؛ لہذا پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کی حیثیت میں ان کے مشاہدات اور احکامات کے جداگانہ اور مختلف نوعیت کے ہونے کا کوئی امکان ہی نہیں تھا۔ ان کے دیگر اقوال و افعال کا تعلق ان کے مقام انسانی سے تھا۔ قرآن مسلمانوں کے لیے تمام بنیادی احکامات پر مضمون ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ دیگر معاملات میں آزادانہ فیصلہ کر سکتے ہیں۔ دانش الہیہ (حکمت) کی یہی ایک تحریری شہادت ہے اور پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تعلیم کا واحد منبع۔ یہ احادیث کے پورے مجموعے کو بے کار کر دیتا ہے اور اس پر فوقیت رکھتا ہے۔

عالم اہل حدیث محمد حسین بٹالوی نے جو ابی مباحثی مضامین لکھے اور ان کے اور چکرالوی کے مابین مناقشہ اس حد تک پہنچ گیا کہ حکومت ہند کو اسے لاکھی پونگے تک پہنچنے سے روکنے اور چکرالوی کی زندگی کے تحفظ کی خاطر دخل اندازی کرنا پڑی ہے۔

اہل حدیث کی تحریک کے بعد میں آنے والے دینیات کے عالموں کے اذمانات پر اس کا بڑا دور رس اثر مرتب ہوا اور ان کی تحریروں میں حدیثوں پر زور کی بجائے قرآن پر تاکید کی جانب مبدول ہونے کے صاف صاف نشانات نظر آتے ہیں۔

مولانا ثناء اللہ امرتسری نے علیگڑھ کے جدید پسندوں اور اہل قرآن پر اس مسئلہ اصول کی صداقت کے تحت جملے کرنا شروع کر دیے کہ قرآن کی تاویل یا تفسیر کرنے سے پہلے کلاسیکی عربی کا مکمل علم ہونا بے حد ضروری ہے۔ انہوں نے سید احمد خان پر غلط فہمی اور نتیجتاً قرآن کے علم الملکوت اور مسائل معاذ کی غلط توجیہ کا الزام لگایا، اور یہ کہ انہوں نے آیات قرآنی کے جو معانی اور مطالب بیان کیے وہ حضرت پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عصر اور وقت کے عربوں کے لیے قطعاً ناقابل فہم ہوتے جن کے معیار فہم کے مطابق عربی زبان اور اس کے محاورے وجود میں آئے تھے۔ قرآنی تفاسیر کو لفظاً و حرفاً درست ہونا چاہیے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ تشریح کا رجحان رمزبائی اور تمثیلی نہ ہو۔

مولانا امرتسری کی دلیل یہ تھی کہ خود قرآن میں حدیث کو غیر متنازع فیہ منبع قانون

تبرار دیا گیا ہے اور وہ اپنی حد کے اندر کلام الہی کی تشریح ہے۔ قرآن اور حدیث کے مابین تین قسم کے روابط ہو سکتے ہیں۔ وہ متن قرآن سے ہم آہنگ اور تشریحی ہو سکتی ہے اور اس صورت میں وہ لازمی اور واجب ہوگی۔ یا پھر وہ ایسے حکم کو ضبط تحریر میں لاسکتی ہے جو قرآن میں موجود نہ ہو اور اس صورت میں اس کی نوعیت امدادی یا متمم کی ہوگی یا پھر وہ کسی حکم قرآنی کی تردید کرتی ہو۔ اس صورت میں مختلف قدیمی فقہاء اور احادیث جمع کرنے والوں کی تصانیف اور تالیفات کا غائر مطالعہ ضروری ہے اور ایسی کسی حدیث کو بالکل مسترد کر دینے کے بجائے اس کی اس طور پر توجیہ کرنا چاہیے کہ اس سے بظاہر قرآنی قانون کی جو تفسیر ہوتی ہے وہ یا تو جاتی رہے یا تو صیح کے ذریعے قابل تسلیم ہو جائے۔ مختصراً یہ کہ مولانا امرتسری نے جدید پسندوں کو تو قرآنی توضیحات میں خیال رانی کے حق سے محروم کر دیا اور اپنی جماعت کے لیے مع مبالغہ آرائیوں کے حدیث کے ساتھ شجہہ بازی کرنے کا حق محفوظ کر لیا۔ بہر نوع انہوں نے توضیحی تشریحات کے امکانات کو تسلیم کر لیا، اگرچہ ان کا لسانی اور روایتی آداب کا پابند ہونا ضروری ہے اور یہ بھی تسلیم کر لیا کہ کم سے کم نظریاتی طور پر ان میں تاویل و توضیح کی لامحدود وسعت موجود ہے اور آیات متشابہات قرآنی کے متعلق ہر دور میں اور قانون کی رو سے ان کی تشریح کرنے کی کوشش کی جاسکتی ہے کیوں کہ قدیم شارحین ان کے معقول معانی پر بالعموم متفق نہیں ہیں۔ یہ جدید پسندوں کے ساتھ نور وایتیوں نے اصولاً سب سے بڑی رعایت کی ہے۔ تحریک اہل حدیث آج بھی زندہ ہے؛ حالانکہ اس نے اس عرصے میں کوئی قابل ذکر تفکر پیش نہیں کیا۔ پاکستان میں اہل حدیث کے ایک راہنما مولانا داؤد غزنوی گزرے ہیں جو ۱۹۵۰ء کے دور میں پنجاب کی مجلس متفہنہ کے رکن تھے۔

حواشی

- ۱۔ محبوب رضوی، تاریخ دیوبند، (۱۹۵۲ء) ص ۱۰۴
- ۲۔ محولہ بالا، ص ۲۰
- ۳۔ محمد میاں، علمائے ہند (i) دیگر صفحات
- ۴۔ شاہ ولی اللہ، ص ۸۸
- ۵۔ مدنی، نقش حیات (i) ص ۱۱۹
- ۶۔ مکتب رشیدی (دہلی) ص ۲۷؛ مناظر احسن گیلانی، سوانح قاسمی (۱۹۵۳ء) (ii) ص ۲۹۲ تا ۲۹۳
- ۷۔ تاریخ دیوبند، ص ۱۰۴-۱۰۷، گیلانی (ii)، ص ۲۸۶
- ۸۔ ایضاً، ص ۱۳۰-۱۳۲؛ گیلانی، (i) ص ۳۸۶-۳۸۷
- ۹۔ محمد یعقوب سوانح، بار دیگر مطبوعہ و گیلانی جلد i، ص ۲۸-۲۹؛ مولانا نانوٹوی کا پندرہ نقاط کا مسترد کرنا دیکھیے محولہ بالا ص ۴۳ ح، ص ۳۰، دیکھیے محمد میاں، "علمائے حق" (۱۹۴۶ء) (i) ۸۲ ایف ایف

- ۱۰۔ محمد میاں، علمائے حق، ص ۹۸-۱۰۰؛ حفیظ ملک، مسلم نیشنلزم ان انڈیا اینڈ پاکستان
(۱۹۶۳ء)، ص ۱۹۶
- ۱۱۔ گیلانی، (ii)، ص ۴۴-۴۷
- ۱۲۔ گفتگوئے مذہبی (۱۹۳۰ء) مولانا نانوتوی کے ۱۸۷۱ء میں ہندو اور عیسائی مبلغین سے
مناقشہ پر اظہار خیال۔
- ۱۳۔ مسلم نیشنل یونیورسٹی علیگر گڑھ کے افتتاح کے موقع پر خطبہ صدارت، ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء؛
مدنی (ii)، ص ۲۵
- ۱۴۔ مدنی، (ii)، ص ۲۵
- ۱۵۔ ایضاً، ص ۲۲۱
- ۱۶۔ ایضاً، ص ۱۳۵-۱۳۶؛ غلام رسول مہر، سرگزشت مجاہدین (لاہور، ۱۹۵۶ء)، ص ۵۵۲ تا
۵۵۳
- ۱۷۔ تاریخ دیوبند، ص ۹۰-۱۰۲
- ۱۸۔ شبلی نعمانی، ندوۃ العلماء کی پہلی کانگریس کے موقع پر خطبہ ۱۲ اپریل ۱۸۹۵ء، اشاعت
ثانی در رسائل (امر تسر، ۱۹۱۱ء)، ص ۱-۱۶
- ۱۹۔ تقریر ندوۃ العلماء کے اغراض و مقاصد کی تائید میں، جو ۱۹ دسمبر ۱۸۹۵ء کانفرنس
منعقدہ ۲۹ دسمبر ۱۸۹۲ء بمقام علی گڑھ کی گئی (آگرہ ۱۸۹۵ء)، ص ۴ تا ۷
- ۲۰۔ ایضاً، ص ۷-۸، ص ۱۵-۱۶، ص ۴۰-۴۲
- ۲۱۔ تہذیب الاخلاق، (i)، ص ۳۰۴ تا ۳۱۸
- ۲۲۔ دینِ فطرت یا دینِ حنیف، معارف، اعظم گڑھ، جلد ۵/شمارہ ۱، (۱۹۲۰ء)، ص ۵۱-۵۶۔
- ۲۳۔ محولہ بالا، ص ۲۔
- ۲۴۔ ایچ بلوچ مین، ابو الفضل علامی کی آئین اکبری کے انگریزی ترجمہ کا پیش لفظ (i)
(x)، ایف ایف۔
- ۲۵۔ خلیق احمد نظامی، حیات عبدالحق محدث دہلوی (دہلی، ۱۹۵۳ء) ص ۲۴۲ تا ۲۴۷

- ۲۶ ۲-۱ (zi) - ۳۳ (i) حجت
- ۲۷ ۲۷ کتاب المتقدات المنتقد (۱۸۸۷ء) ص ۲
- ۲۸ ایضاً، ص ۱۲ تا ۱۴
- ۲۹ صدیق حسن خاں، عاقبتہ المتقین، (۱۹۰۲ء) ص ۱۶
- ۳۰ المتقدات المنتقد، ص ۵-۱۰، ص ۱۶۱-۱۶۳
- ۳۱ عاقبتہ المتقین، ص ۳
- ۳۲ حصص الانسان، (۱۸۸۹ء) ص ۱۱ -
- ۳۳ عاقبتہ المتقین، ص ۳-۱۳
- ۳۴ المتقدات المنتقد، ص ۱۶
- ۳۵ عاقبتہ المتقین، ص ۱۰ تا ۲۰، ص ۲۵ تا ۱۰۳، ص ۱۵۸ وغیرہ
- ۳۶ المتقدات المنتقد، ص ۱۰ تا ۱۴۸ وغیرہ
- ۳۷ محو العابدۃ بہ ایشار، (بنارس، ۱۸۹۰ء)، خلق الانسان، (آگرہ ۱۸۸۹ء) ص ۳-۱۱
- ۳۸ صدیق حسن خاں، اقتراب الساعۃ (۱۹۰۲ء) ص ۵-۹
- ۳۹ ایضاً، ص ۲-۲، ص ۱۶-۳۸
- ۴۰ ایضاً، ص ۳۰، صلواتہ ذات البینین (۱۸۹۱ء) ص ۴-۸، ص ۲۶-۳۴ -
- ۴۱ عاقبتہ المتقین، ص ۱۰۹-۱۱۲
- ۴۲ ایضاً، ص ۱۰۲-۱۰۵، ص ۱۹۹
- ۴۳ ترجمان الوہابیات (۱۸۹۷ء) ص ۳-۴، ۱۲، ۲۵، ۳۲، ۳۹ -
- ۴۴ عبد اللہ حکیم الومی، اشاعت القرآن (لاہور ۱۹۰۲ء) ص ۳۶ -
- ۴۵ ایضاً، ص ۳۵ تا ۳۹
- ۴۶ ایضاً، ص ۸۴ تا ۸۵؛ محمد حسین جلالوی، اشاعت السنۃ (۱۹۰۲ء)
- ۴۷ آیات متشابہات (۱۹۰۲ء) ص ۳ تا ۹
- ۴۸ ایضاً، ص ۱۰ تا ۲۶
- ۴۹ ابراہیم میر سیالکوٹی، تاریخ اہل حدیث، (۱۹۵۳ء) ص ۲۴۷-۲۴۸

خلافت اور بین اسلامیت

پہلا دور (۱۸۴۰ - ۱۹۱۰ء)

ہندوستانی مسلمانوں کی تمام قدامت پسند، معتدل اور جدید فن کر کے جڑوں
 دینی اور سیاسی دھاروں کا، رابطہ اسلامی کی تحریک میں ملوث ہونا اور ۱۸۴۰ء
 اور ۱۹۲۳ء کے دوران خلافت عثمانیہ سے متاثر ہونا دراصل ایک طرح سے بیرون ہند
 اسلام کی نفسیاتی کشش کا جوابی عمل تھا۔ اس کی نفسیاتی اہمیت کچھ تو ہندو اکثریت
 کے درمیان عدم تحفظ کے احساس سے تھی اور کچھ اس احساسِ مذلت کے تحت تھی
 کہ مغربی سلطنتیں دارالسلام کی تدریس کر کے کامیابی کے ساتھ آگے بڑھ رہی ہیں۔
 اس کا اظہار تاریخی اسلام کی یورپ کے ساتھ کامیاب آویزشوں میں ہندوستانی مسلمانوں
 کی گہری دلچسپی سے بخوبی ہوتا ہے؛ خاص طور پر پہلی پانچ سوڑوں اور سلطنت عثمانیہ کے
 سلسلے میں عثمانیوں کے ساتھ اس رویہ میں، زیر سطح توجہ کے تاریخی ورثہ کا احساس شامل تھا۔ یہ صورت حال
 ۱۷۷۴ء میں کوچک کینز جا کے معاہدہ پر دستخط ہونے سے پہلے نہ تھی۔ گریسا

کو زبردستی سلطنتِ عثمانیہ سے علیحدہ کیے جانے کے بعد ترکوں نے سلطان ترکی کے تمام مسلمانوں کے خلیفہ ہونے کا دعویٰ کیا اور روس نے اسے تسلیم کر لیا؛ چنانچہ معاہدہ کی فریق بڑی طاقتوں نے دنیوی اور روحانی طاقت کے الگ الگ ہونے کے مغربی تصور کے ساتھ اسے چپ چاپ قابلِ عمل مان لیا۔ اگرچہ شاہ ولی اللہ جو آفاقی خلافت کی ضرورت پر پورا یقین رکھتے تھے، اسے قدیمی نظریہ کے تحت صرف قریش کا حق سمجھتے تھے، لیکن ہندی مسلمانوں نے ۱۸۴۰ء کے عشرے میں عثمانیوں کے اس دعویٰ خلافت میں دلچسپی لینا شروع کر دی۔ شاہ ولی اللہ کے پوتے شاہ محمد اسحاق ۱۸۴۱ء میں حجاز منقل ہو گئے اور عثمانی سیاسی حکمتِ عملیوں کی تائید شروع کر دی۔ ان سے اس دور کا آغاز ہوتا ہے جس میں ولی اللہی مکتبہ کے علماء نے اور بعد میں دیوبند اور ندوۃ العلماء کے مکاتیب نے بھی آفاقی اسلامی خلافت کے عثمانیوں کے اس دعویٰ کو ہندوستان میں دینی سطح پر تسلیم کر لیا۔

اس صدی کے دوران جو کوچک کینر جا کے معاہدہ سے شروع ہوئی اور ۱۸۴۹ء میں عبدالحمید دوم کی تخت نشینی پر ختم ہوئی، ترکی دعویٰ محض خطاب اور القابی نہیں رہا بلکہ بین الاقوامی سیاست میں اہم اور فعال کردار ادا کرنے لگا۔ ۱۸۵۰ء کی رستخیز میں حکومتِ برطانیہ نے عثمانی خلیفہ سے ایک اعلان جاری کرایا کہ ہندوستان کے مسلمان حکومت کے وفادار رہیں۔ ہندوستان میں برطانیہ کی حکمتِ عملی جنگِ کریا سے ۱۸۴۸ء تک یہ رہی کہ مسلم ہند میں ترکی کی موافقت کے جہان کو تقویت دی جائے؛ چنانچہ ۱۸۴۹ء تک ہندی مسلمان ترکوں کی حمایت کی حکمتِ عملی پر کاربند رہنے کے لیے حکومتِ برطانیہ پر زور ڈالتے رہے۔ ۱۸۴۰ء کی روسی ترکی جنگ میں ہندوستانی مسلمانوں کا جوشِ اُردو اخبارات سے ظاہر ہوتا ہے۔ ترکی بھیننے کے لیے ہندی مسلمانوں نے خطیر رقم بھی جمع کی۔

عبدالحمید دوم کی تخت نشینی کے ساتھ ہی ان کے کارندے ہندوستان میں پھیل گئے اور دعویٰ خلافت کی تائید کے لیے بین الاقوامی ہمدردی کا راستہ ہموار کرنا شروع

کر دیا۔ ترکی کے متعلق برطانیہ کی حکمتِ عملی میں تبدیلی پیدا ہونے کے ساتھ ہی مسلم ہند میں برطانیہ کے وفاداروں اور بین الاصلی دوست داروں کی سیاست میں کچھ اوپیدا ہونا شروع ہو گیا۔ ولفر اسکاؤن بلنٹ نے اپنے ۱۸۸۲ء کے دورہ ہندوستان کے موقع پر یہ رائے ظاہر کی:

”قدیم عثمانی اتحاد میں خامیاں جو بھی ہوں اس کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کہ یہ مسلمانانِ ہند میں مقبول تھا اور یہ کہ وہ بیرونی دنیا کے اسلام کے لیے انگلستان کی دوستی کا بھی منظر تھا اور یہ کہ اسلام دشمنی صرف روس کے لیے مختص ہو کر رہ گئی تھی۔ لیکن معاہدہ برلن کے مشکوک شرائط، قبرص کا رسوا کن قبضہ اور تیونس سے دست برداری۔ جب یہ تمام باتیں آہستہ آہستہ سمجھ میں آنے لگیں تو لوگوں کے خیالات میں بھی تبدیلیاں پیدا ہونے لگیں اور انہیں اس سے بھی زیادہ شدید نفرت کرنے پر اس وقت تیار کر دیا جب برطانیہ نے کھل کر مصر میں جارحیت کا مظاہرہ کیا۔“

جب تک برطانیہ ترکی کا حمایتی رہا سید احمد خان بھی اس کے ہمنوا تھے۔ انہوں نے ترکی ٹوپی کو ہندوستان میں مقبول کیا تھا۔ ۱۸۶۰ء میں انہوں نے سلطان عبدالعزیز کو سر پر آرائے خلافت اور محافظت کے لقب سے ملقب کیا۔۔۔ ”تہذیب الاخلاق“ کے مضامین میں انہوں نے سلاطینِ ترکیہ کو دورانِ تنظیمات اور مابعد کی اصلاحات کے نفاذ پر مبارکباد دی تھی، لیکن برطانیہ کی خارجی حکمتِ عملی میں تبدیلی اور روزبیری اور سالسبری کے ترکی کے خلاف اقدامات و رجحانات میں اضافہ کے اثرات ان کی تحریروں میں بھی جھلکنے لگے۔ انہوں نے برطانیہ کے خلاف بغاوت کے نتائج کا المیہ دیکھا تھا اور ان کا تاحیات ہی مقصد رہا کہ اپنی قوم کے شکستہ اور تباہ شدہ جہاز کا قلب و فاداری کے لٹھوں پر محفوظ کر لیں۔ وہ اپنے اس سب سے بڑے بنگر کو کیسے کاٹ کر پھینک سکتے تھے۔ ۱۸۸۰ء اور ۱۸۹۰ء کے درمیان ترکی کے متعلق ان کی

رائے کا اندازہ ان بیانات سے لگایا جاسکتا ہے۔ "ہم حکومتِ برطانیہ کے حامی اور وفادار رعایا ہیں۔ ہم سلطان عبدالحمید دوم کی رعیت نہیں ہیں۔ بحیثیتِ خلیفہ نہ ہم پر پہلے ان کا کوئی اختیار تھا اور نہ اب ہے۔ ان کا خلیفہ کا خطاب صرف ان کی اپنی سرزمین اور ان کے زیرِ انتداب علاقوں کے مسلمانوں تک محدود ہے۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ حقیقی خلافت صرف پہلے چار خلفائے راشدین تک محدود تھی۔ اموی اور عباسی خلفاء صرف برائے نام خلیفہ تھے بلکہ ان کے دور میں خلافت ملکیت میں بدل گئی تھی؛ چنانچہ ترک سلطان خود کو خلیفہ کہہ سکتے ہیں لیکن صرف اپنے حدودِ سلطنت میں۔

ان کی ایک اور توجیہ، حاصل طور پر ہندوستان کے تعلق سے یہ تھی کہ سیاست اور مذہب کو گڈ ٹڈ نہیں کرنا چاہیے۔ وہ مسلم ہندوستان میں ترکوں سے والہانہ شیفتگی کو قدرتی اور قابلِ فہم سمجھتے تھے اور تجزیہ کر کے اُسے گلیڈ اسٹون کے ترکوں کے خلاف سب و شتم کا قدرتی ردِ عمل سمجھتے تھے۔ دوسری جانب وہ ترکی گماشتوں کے ہندی مسلمانوں کے ساتھ براہِ راست رابطہ کو غیر قانونی اور آدابِ حکومت کے منافی گردانتے تھے۔ ہندوستانی مسلمان قانونا کسی بیرونی خلیفہ کے حکم کی بجا آوری کے پابند نہیں تھے بلکہ برطانوی حکومت کے تابع رہتے؛ خواہ وہ مستبد ہی کیوں نہ ہو۔

شہلی نعمانی نے جو کچھ عرصہ کے بعد بینِ اسلامیت کی جانب مائل ہو گئے تھے، ۱۸۹۰ کے عشرے میں دو خاص مسکوں کے ضمن میں سر سید احمد خاں کے نظریے کی تائید کی؛ ایک تو اس روایتی نظریہ کی کہ حقیقی خلافت صرف پہلے چار خلفاء تک محدود تھی اور دوسرے اس مسئلہ میں عبدالحمید دوم کو اظہارِ خیال کی آزادی اور بحث و محیص پر قدغن نہیں لگانا چاہیے۔

ہندو مسلم سیاست کے متعلق سید احمد خاں نے جو علیحدگی پسندی کی روش اختیار کی تھی، اسے ہندوستان کے مسلمانوں کی رائے عامہ نے، اطاعتِ شعاری کے ان کے رجحان کی پوری رعایت ملحوظ رکھتے ہوئے، قبول کر لیا، لیکن جب ان کی وفاداری بینِ اسلامی بہمدِ دیوں کے مد مقابل آنے لگی تو اسے مسترد کر دیا گیا۔

۱۸۹۰ء کے دور کے اردو اخبارات کا اچھا خاصا بڑا حصہ اس رجحان کی عکاسی کرتا ہے۔ ہندوستان کے مسلمانوں کی بین اسلامیت اور عثمانیہ خلافت کے ساتھ ہمدردیاں ملنے کی حالات کی پیداوار تھیں؛ حالانکہ بعد میں وہ جمال الدین الافغانی کی افسانوی شخصیت اور نام سے منسوب ہو گئیں۔ ان کی تحریروں میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا وہ سیاسی اور اکثر دینی میدان میں سید احمد خاں کے خیالات کے متضاد ہیں۔ وہ فارسی الاصل تھے۔ ۱۸۵۹ء سے قبل انہوں نے افغانستان کے شاہی خاندان کی خانہ جنگی میں بھی حصہ لیا۔ کہا جاتا ہے کہ اسی دوران میں جمال الدین افغانی نے ہندوستان کا پہلا دورہ کیا۔ ایک ذمی علم درویش صوفی، جدید بین اسلامیت کے داعی، مصلح، انقلابی اور بے مثال اشتعال آفریں کارکن، جنہوں نے اکثر اسلامی ممالک مثلاً فارس، سلطنت عثمانیہ، مصر، مسلم ہندوستان اور اسلامی روس میں سیاسی اور ذہنی بیداری کے بیج بوئے اور ان میں سے بعض ممالک خاص طور پر شام اور مصر میں اپنے پیروکاروں کے ذریعے اصلاحات کا ایک بین بین راستہ نکالا۔ ہندوستان میں ان کے ممتاز معاصرین پر مقابلتاً فوری اثر نہیں پڑا لیکن ایک نسل کے بعد بیسیویں صدی کی ابتدائی دہائیوں میں ان کے مشن نے ایک علامت اور افسانہ کے طور پر بین اسلامی تحریک پر بڑا زبردست اور گہرا اثر ڈالا۔

سید احمد خاں کے سیاسی اور مذہبی تفکر پر ان کے مباحثانہ حملے ۱۸۷۹ء میں شروع ہوئے جب کہ خدیو توفیق کے حکم سے مصر سے اخراج کے بعد انہوں نے حیدرآباد اور کلکتہ کے دورے کیے۔ کچھ عرصہ کے بعد ان کے فارسی مضامین کا، جو ہندوستان میں شائع ہوئے تھے، خلاصہ ترمیم کے ساتھ عروۃ الوثقی میں شائع کیا گیا جو شاہنشاہیت کے خلاف بالخصوص برطانیہ کا مخالف رسالہ تھا اور جسے انہوں نے اپنے مصری رفیق اور شاگرد شیخ محمد عبدہ کے تعاون سے شائع کیا تھا۔ اگرچہ وہ سید احمد خاں کے نظریات کی انتہا پسندی کے خلاف تھے لیکن ان کی اصلاحات بھی بشیرانہی اصولوں پر مبنی تھیں۔ بنیادی فرق، اصلاحات کے آخری مقصد و منزل

میں تھا جس کے معنی سید احمد خاں کے یہاں مغرب سے منہاہمت تھی اور جمال الدین الافغانی کے نزدیک مغربی استعمار سے ناگزیر تصادم تھا۔ اصل جھگڑا ان دونوں کے بعد المشرقین سیاسی نقطہ ہائے نظر کی بناء پر تھا۔ الافغانی خود حفاظتی کوپوری دنیائے اسلام کا ایک مکمل اور ناقابل تقسیم مسئلہ سمجھتے تھے، جس میں ہندوستانی مسلمانوں کے حتمی مفادات بقیہ دنیائے اسلام سے جدا نہیں کیے جاسکتے تھے۔ وہ پوری تاریخ اسلام کو ایک زنجیر سمجھتے تھے اور ان کے چاروں طرف دنیائے اسلام کا سیاسی المیہ یہ تھا کہ وہ بلا کسی متحدہ مدافعت کے بڑے پیمانے پر مفتوح ہوتی چلی جا رہی تھی۔ الافغانی کے نزدیک ایسے یک سنگی سیاسی اتحاد کا فقدان، دینی فکر کے ایک مربوط نظام کی حیثیت سے، اسلام کے زوال کا بنیادی سبب تھا۔ اسلامی فقہ کی تاویل نو مسلم اداروں کی ترتیب نو اور جدید دنیا کی سائنس اور ٹیکنالوجی سے اسلام کی مطابقت نو صرف ایک ایسے بین اسلامی معاشرہ ہی میں ممکن ہے جو ایک عالمی خلیفہ کے علامتی دائرہ اختیار میں ہو اور جو اسلام کی تاویل نو کے لیے مختلف مسلم علاقوں میں علاقائی مراکز قائم کر سکنے کا مجاز ہو۔

خلافت اور بین اسلامیت کے متعلق الافغانی کے خیالات ایک ایسے مثالی تصور سے متاثر تھے جو عبدالحمید دوم کے میکا ولینا نہ طرز کے پروپیگنڈے سے بالکل لاتعلق تھا۔ سلطان ترکی پر ان کو قطعاً اعتماد نہیں تھا اور مختلف اوقات میں وہ مہدی سوڈانی، شریف مکہ یا خدیو مصر عباس علی کو ان کا امکانی بدل خیال کرتے لگتے تھے لیکن بالآخر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس نتیجے پر پہنچ گئے تھے کہ موروثی خطاب، فوجی اہمیت اور عثمانی سلطان کی انتظامی فطانت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اپنی عمر کے آخر برسوں میں انہوں نے استانبول میں قیام پذیر ہونے کی عبدالحمید دوم کی دعوت قبول کر لی تھی کہ وہاں رہ کر وہ موصوف کے لیے کام کریں گے۔ وہاں مختصر عرصے تک وہ بااثر اور ممتاز رہے لیکن بہت سے دوسرے مثالی افراد کی طرح وہ، دربار کی ریشہ دوانیوں کے باعث، قعر مذلت کی نذر ہو گئے اور ۱۸۹۷ء میں وفات

پاگئے۔

الافغانی کے مسلم ہندوستان پر اثرات کی نوعیت اور حدود کا اندازہ لگانے کے لیے بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔ ان کے فارسی مضامین، جن میں انہوں نے ۱۸۷۹ء میں اپنے دورہ ہندوستان کے موقع پر سید احمد خاں پر حملے کیے تھے، حیدرآباد کے ایک غیر معروف رسالہ "معلم شفیق" میں شائع ہوئے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُس وقت ان کا کوئی فوری اثر مرتب نہیں ہوا لیکن ۱۸۸۰ء کی دہائی میں وہ کچھ اثر انداز ہوئے جب عروۃ الوثقیٰ سے، جس کے داخلے پر حکومت کی طرف سے پابندی تھی لیکن جو یقیناً چند مدتوں اور خریداروں تک پہنچتا تھا، ان کے مضامین کے ترجمے ہوئے اور "دار السلطنت" (کلکتہ) اور "مشیر قیصر" (لکھنؤ) میں شائع ہوئے۔

ہندوستان میں اُن کے تعلقات سے متعلق دلچسپ مواد ایران میں موجود غیر شائع شدہ تحریرات سے ہو سکتا ہے۔ ان کے علاوہ ہمیں خاص طور پر بلیٹ کی شہادت پر انحصار کرنا پڑے گا نیز ان اکاؤنٹوں سے بھی کچھ معلومات انہد کی جاسکتی ہیں جو ہندوستان کی برطانوی حکومت کے محکمہ سیاست کی دستاویزوں میں محفوظ ہیں۔ الافغانی نے جن لوگوں سے رابطے قائم کیے مثلاً رسول یار خاں، سید علی شہر، محمد سعید اور علی حیدر بن کا ذکر بلیٹ اور ترقی زاوہ نے کیا ہے۔ کوئی اہمیت نہیں رکھتے، کیونکہ مسلم ہندوستان پر ان لوگوں نے کوئی مذہبی یا سیاسی اثر نہیں ڈالا حیدرآباد دکن میں ممتاز اور صاحب اثر سید علی بلگرامی، جنہوں نے لی بان کی تصنیف "تمدن ہند" کا ترجمہ کیا ہے، الافغانی کو ان کی آتش مزاجی اور ضرورت سے زیادہ سوشلسٹ ہونے کے باعث اس کا اہل نہیں سمجھتے تھے کہ وہ "مصلح اسلام" بن سکیں لیکن ان کے بھائی سید حسین بلگرامی (عماد الملک) نے، جو سید احمد خان کے خاص ہمدردوں میں تھے اور جو ریاست حیدرآباد کے وزیر اعظم کے منصب پر فائز ہوئے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ برطانوی ریڈیٹنٹ کی الافغانی کی سرگرمیوں پر نظر رکھنے میں مدد کی اور ان کے

خلاف مخبر کا کام انجام دیا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ الافغانی کے حیدرآباد کے دوران قیام (۱۸۷۹ء - ۱۸۹۰ء) میں عماد الملک کی ذات الافغانی کے مضامین میں سب سے زیادہ سب و شتم کا نشانہ بنی ہو۔

سید احمد خان کے رفقاء میں صرف شبلی نعمانی ہی تھے جنہوں نے ۱۸۹۳ء میں شیخ محمد عبدہ سے قاہرہ میں ملاقات کی لیکن اپنے قسطنطنیہ کے سفر میں وہ الافغانی سے نہیں ملے۔ بیسویں صدی کے آغاز میں الافغانی بین اسلامی تحریک کا نشان بن کر ابھرے۔ الافغانی کے بین اسلامی نظریہ کو ۱۹۱۲ء - ۱۳ میں ابوالکلام آزاد نے ترقی دی جو براہ راست "المنار جماعت" سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے اہلال اور البلاغ نامی رسالوں میں، جو وہ کلکتہ سے شائع کرتے تھے، مضامین کے ایک سلسلہ میں اور پہلی جنگ عظیم کے بعد اپنے خطبات میں بھی اس کی برابر ترویج کی۔ علی گڑھ تحریک کے خلاف انہوں نے جو کچھ لکھا وہ انہیں الافغانی ہی سے ورثے میں ملا تھا۔

معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے بھی الافغانی کی تحریرات کا کچھ مطالعہ کیا ہے اور ان پر نوجو بدیہیت کی بین بین راہ اختیار کرنے میں افغانی کے اثر کے متعلق کچھ کہتے مبالغہ نہ ہوگا:

"وہ شخص... جو کارِ مضروضہ کی اہمیت اور بے پایانی (یعنی ماضی کی مکمل شکست و ریخت کے بغیر پورے نظام اسلام پر از سر نو غور و خوض) کو مکمل طور پر محسوس کرتا تھا اور جو مسلمانوں کے فکر و حیات کی تاریخ کے اندرونی مفہوم پر گہری نظر رکھتا تھا جس میں لوگوں اور ان کے اطوار کے وسیع تجربہ نے مزید وسعتِ نظر کا اضافہ کر دیا تھا، اور جس نے اس کو ماضی اور مستقبل کو باہم منسلک کرنے کے لیے ایک زندہ کڑھی بنا دیا تھا، وہ لاریب جمال الدین افغانی تھا۔ اگر ان کی ان تمھک مگر منقسم قومیت، انسانی یقین اور کردار کے نظام کی حیثیت سے، اسلام

کے لیے پوری طرح وقف ہو جاتی تو فکری طور پر دنیائے اسلام آج بہت زیادہ ٹھوس اور مستحکم بنیادوں پر قائم ہوتی۔
اپنی فنکارانہ عقیدے معاوضے سے متعلق مثنوی "جاوید نامہ" میں اقبال نے الافغانی کو اللہ تعالیٰ کی ارضی سلطنت — یعنی مثالی اسلامی سلطنت کا تصور اور تعریف پیش کرنے کے لیے اپنا آلہ اظہار بنایا ہے۔

تحرریکِ بینِ اسلامی کی سب سے زیادہ حیرت انگیز خصوصیات میں سے ایک یہ ہے کہ شیعہ دانشوروں نے نہ صرف ہندوستان میں بلکہ ہر جگہ خلافتِ عثمانیہ کی نتیجہ خیز حمایت کی ہے، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اس کی فلسفیانہ بنیاد وہ امتیاز ہے جسے امیر علی نے شیعہ اماموں کی معصوم روحانی امامت اور پوری مسلم قوم کی دینی یا دنیاوی خلافت کی شاہانہ قیادت کو باہم موافق اور متجانس قرار دیا۔

۱۸۷۹ء کے لگ بھگ شیعہ بوہرہ رہنما بدرالدین طیب جی نے بمبئی گزٹ میں ایک خط لکھا اور اس میں برطانوی اخبارات کے ان مفروضہ الزامات کی تردید کی جو انہوں نے بلغاریہ پر ترکی کے نام نہاد مظالم کے ضمن میں لگائے تھے اور ملکہ وکٹوریہ سے درخواست کی کہ وہ روس کے مقابلہ میں ترکی کا ساتھ دیں۔ — چراغِ علی اپنے سیاسی اور مذہبی اصلاحات کے سلسلہ میں اسلامی سلطنتوں میں ترکی کو اس کی اولیت کی بنا پر شیعہ فارس سے بہتر اور مثالی سمجھتے تھے۔ ۱۸۸۲ء میں سر سید احمد خاں کے خیالات کے خلاف انہوں نے عثمانی انتظامیہ کا دفاع کیا اور ان کی فسادِ دلی پر زور دیتے ہوئے کہا کہ وہ غیر مسلموں کو ملازمت میں لیتے ہیں اور آرمینیا کے سوال پر مغربی خیالات کا حوالہ دیا جن میں ترکی کی تائید و حمایت کی گئی تھی۔ وہ بلنٹ کے ان خیالات کے مخالف تھے کہ خلافتِ خاندانِ قریش کو منتقل کر دی جائے۔ — ایسی تحریر کو صرف ہندستان کے شیعہ دانشوروں ہی میں نہیں بلکہ بیرونِ جات میں بھی تائید حاصل تھی۔ شامل کے سنی اور شیعہ پیر و دوش بدوش روسیوں کے خلاف لڑے اور استراخان میں اہل سنت شیعوں کی مسجدوں میں نماز ادا کرتے تھے اور قازان کی مسلم کانگریس نے دونوں

فترتوں کے لیے ایک ہی دینی نصاب تجویز کیا تھا۔ سنیوں اور شیعوں کو متحد کرنے کے لیے اس قسم کی تحریکیں بیسویں صدی کے اوائل میں عراق کی معاشرتی اور مذہبی زندگی میں نظر آتی ہیں۔^{۲۲} ہندوستان میں اس رجحان سے شیعوں کے فارس سے ارتباط میں کوئی حرج واقع نہیں ہوا جو امیر علی کی تحریروں سے خاص طور پر نمایاں ہوتا ہے۔^{۲۵}

دوسرا دور (۱۹۱۱ء تا ۱۹۲۲ء)

۱۹۱۱ء اور ۱۹۱۳ء کے درمیان بین الاقوامی اور ہندوستانی سیاسی صورت حال سے ہندوستان کی مسلم سیاست کو شدید صعوبتوں کا سامنا کرنا پڑا جس کے نتیجے میں وہ بین اسلامی تحریک سے قریب تر ہو گئی۔ ۱۹۱۱ء میں تقسیم بنگال کی تیسخ ہو گئی۔ کرن نے کچھ عرصہ قبل اس خطہ کے مسلمانوں کی اقتصادی بہبود کے لیے جو انتظامی فیصلہ کیا تھا، اس کی منسوخی سے مسلم قیادت کو برطانیہ کی سرپرستی کی ناپائیداری کا احساس ہو گیا اور وہ اس نتیجہ پر پہنچی کہ اطاعت شعاری کی حکمت عملی سے انہیں اتنا زیادہ فائدہ نہیں پہنچا جتنا متشدد مزاحمت سے انڈین نیشنل کانگریس کو حاصل ہوا۔ ۱۹۱۱ء میں اطاعت شعاری لیگ نے ہندوستان کے لیے حکومت خود اختیاری کو اپنی آخری منزل ہونے کا اعلان کر دیا اور انڈین نیشنل کانگریس کے ساتھ تعاون اور اتحاد کے لیے سلسلہ جنبانیاں شروع کیں۔ (قائد اعظم) محمد علی جناح کے تیار کردہ مسودے کی بنیاد پر دونوں جماعتوں کے مابین ۱۹۱۶ء میں میثاق لکھنؤ کی شکل میں معاہدہ ہو گیا۔

باقی ماندہ مسلم سلطنتوں کی آزادی کو لاحق خطے سے بین اسلامی جذباتی دباؤ کچھ اور زیادہ بڑھ گیا۔ برطانیہ کے ایما سے مراکش پر فرانسیسی استبداد میں مزید توسیع اور عثمانی صوبہ لیبیا پر برطانیہ کی بے تعلقی اور بے عملی کے باعث اطالیہ کے قبضہ نے محرومی اور مایوسی میں کچھ اور اضافہ کر دیا۔ فارس کو اور شاید ترکی کو بھی منقسم کرنے کے لیے روس اور برطانیہ کے گٹھ جوڑ کا شبہ بہت زیادہ بڑھ گیا تھا۔ ۱۹۱۳ء کی جنگ بلقان

کے دوران ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی سرکردگی میں ایک طبی مشن بھیجا گیا۔ ترکی قائدین اور اور جمال اور ہندوستانی مسلم زعماء کے براہ راست روابط قائم ہو گئے۔ اسلامی ہند نے عثمانی سلطان کے خلاف جدوجہد میں اپنے سیاسی جذبات سے ”جوان ترک“ تحریک کی حمایت کی تھی۔ ہندوستانی مسلم تحریک میں انور پاشا کی شخصیت ایک افسانوی ہیرو کی صورت اختیار کر گئی تھی جنہیں اخبارات اور شاعری کے ذریعے شاندار خراج تحسین پیش کیے گئے۔ پہلی جنگ عظیم کے زمانہ میں انور پاشا کی شخصیت کے گرد رومانی اساطیری ماحول قائم رہا اور انہیں وسط ایشیا میں بالشویکی افواج کے خلاف بسما کیوں کی قیادت کرتے ہوئے مزاحمت میں غیر معمولی شہرت حاصل ہوئی۔

علیگڑھ کے ایک ذہین و فطین صحافی محمد علی جوہر نے ایک شعلہ فشاں مضمون بعنوان ”ترکوں کا فیصلہ“ اپنے اخبار ”کامریڈ“ میں اُس وقت قلم بند کیا جب ترک محوری طاقتوں میں شامل ہو کر ۱۹۱۴ء کی جنگ میں شامل ہوئے۔ محمد علی کو جیل بھیج دیا گیا جہاں وہ ۱۹۱۹ء تک قید رہے۔ جنگ کے دوران ابوالکلام آزاد نظر بند کر دیے گئے۔

محمد علی کا مضمون اخبار ”ٹائمز“ میں اسی عنوان سے شائع ہونے والے مضمون کا جواب تھا۔ انہوں نے لکھا:

”کہ ترکوں نے اچھی ساکھ کا وہ سرمایہ جو انہیں پامرسٹن، عظیم ایلچی اور ڈزرائیلی کے زمانے میں حاصل تھا خواہ مخواہ ضائع کر دیا اور اس حد تک وہ قابلِ مذمت اور قابلِ تعزیر ہیں لیکن کتنے مسلمان ایسے ہیں جو اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ انگلستان کی، سکی سالیبری کی، اونگھتے لاؤتھر کی اور موجودہ وزراء کی بڑی تعداد کی، جن میں خاموش طبع اور غوغائی دونوں شامل ہیں، آج کی افسوس ناک بے گانگی میں ذرہ برابر ذمہ داری نہیں ہے۔“

ان کی دلیل یہ تھی کہ جنگ میں ترکی کی شمولیت کے معنی یہ تھے کہ اسے لازمی و

بنیادی طور پر یونان و ترکی کی جنگ سمجھا جائے جو وہ ولایت سالونیکا کی بازیافت کے لیے لڑ رہا ہے جسے ترکی ونداءِ کامل اور ناظم نے برطانیہ کے سیاسی دباؤ میں آکر جنگِ بلقان میں شرمناک طور پر یونان کے حوالے کر دی تھی۔ ۱۹۱۱ء میں سالونیکا، ترکوں کے ہاتھوں سے نکل کر، یونانیوں کے پاس چلے جانے سے پہلے، یونانی شہر نہیں تھا۔ اس کی نصف آبادی خانہ بدوش یہودیوں اور سولہویں صدی کے پناہ گزینوں کی اولاد تھی جو اسپین کی دوبارہ فتح کے بعد سلطنتِ عثمانیہ میں گھس آئے تھے:

”وہ اسپین جس پر موروں (مسلمانوں) کی حکومت نہیں تھی بلکہ جو فرڈینینڈ اور اس کے جانشینوں کی عیسائی حکومت کے تحت تھا جنہوں نے یکساں طور پر مسلمانوں اور یہودیوں کا بلا امتیاز قتل عام کیا تھا ہندوستانی مسلمان برطانیہ اور عثمانیوں کے فوجی یا سیاسی تصادم کے خیال سے نفرت کرتے ہیں، لیکن یونان، برطانیہ عظمیٰ نہیں ہے۔ اسے یونان اور ترکی کے کسی تصادم میں، عزت یا دلچسپی کی بناء پر، دخل دینے کی ضرورت نہیں ہے۔“

ترکی کا یہ اخلاقی حق ہوگا اگر وہ فرانس اور روس کے جنگ میں ملوث ہونے سے فائدہ اٹھائے اور ان دونوں طاقتوں کے خلاف اسے جوشکایتیں ہیں ان کا ازالہ کرے، کیونکہ روس نے یورپ اور ایشیا کو چپک میں ترکی کے خلاف ہر نجات کو ہوا دی اور فرانس نے ۱۸۸۱ء میں زبردستی تیونس پر قبضہ کر لیا۔ ترک یا مصری اخلاقی طور پر اس کے مجاز ہیں کہ وہ برطانیہ کے انخلاء مصر پر زور دیں کیونکہ برطانیہ ۱۸۸۲ء سے ۱۸۹۳ء تک برابر اس کے وعدے کرتا رہا ہے، لیکن ترکی کو اپنی جنگ خود لڑنی چاہیے نہ کہ جرمنی کی جنگ۔ جہاں تک ممکن ہو انہیں برطانیہ سے جنگ نہیں کرنا چاہیے۔ ”اگر سوء اتفاق سے وہ ہماری حکومت کے خلاف نبرد آڑا ہو گئے تو ہم ان سے کہیں گے کہ ہمارے لیے بھی دعا کریں کیونکہ وہ صرف اس کا اندازہ ہی لگا سکتے ہیں کہ ہمیں کتنی قلبی تکلیف اور ذہنی کرب ہوگا“

اور آخر میں محمد علی جوہر کو ترک کی و برطانوی تصادم کے دوران مسلم ہندوستان کی وفاداری کے مسئلہ کی ناگزیر مشکل سے بھی دوچار ہونا پڑا۔ انہوں نے اس معاملہ میں سید احمد خان کے اس حل سے رہ نمائی حاصل کی کہ "اس ملک میں حکومت قائم ہے۔ اس کی جانب ہمارے اندازِ فکر کی بناءً صرف اس بات پر ہونی چاہیے کہ خود حکومت ہمارے ساتھ کیا روٹیہ اختیار کرتی ہے۔"

اس مضمون پر، جو قطعی طور پر باغیانہ نہیں تھا، حکومت کا محمد علی جوہر کو جنگ کے دوران قید میں ڈالے رکھنا کوتاہ اندیشی ثابت ہوئی۔ پانچ سال کے بعد وہ مسلم ہندوستان کے انتہائی متحرک اور بااثر قائد کی شکل میں ابھرے۔ انہوں نے ۱۹۱۹ء میں خلافت کانفرنس کی بنیاد رکھی اور انڈین نیشنل کانگریس میں زعماء اور جمہوریت کے ساتھ داخل ہو گئے، جو تین سال تک اور خود ان کے حقیقت سے آگاہ ہو جانے تک، پہلی اور آخری بار مسلمانوں اور ہندوؤں کی متحدہ نمائندگی کرتی رہی۔

مسلم ہند میں علمائے دیوبند کی جماعت پہلی جماعت تھی جس نے پہلی جنگِ عظیم کے دوران ترکوں سے روابط قائم کرنے کی حکمتِ عملی وضع کی اور سرحد کے قبائل کو، ہندوستان سے برطانیہ کی حکومت کو اکھاڑ پھینکنے کے مقصد میں اپنا ہمنوا بنانے کے لیے سرگرم عمل ہوئی۔ دورانِ جنگ دیوبند کے مولانا محمود الحسن حجاز چلے گئے جہاں انہوں نے گورنر غالب پاشا اور ترک وزیرِ احوال اور انور سے رابطے قائم کیے۔ انہوں نے وعدہ کیا کہ ترکوں اور اس کی حلیف محوری طاقتوں کی فتح کے بعد، امن کانفرنس میں، وہ ہندوستان کی آزادی کے مطالبے کی تائید کریں گے۔ اس وعدے پر مبنی دستاویزِ حقیقہ طور پر ہندوستان پہنچا دی گئی جہاں اس کی تصویریں نقلیں تقسیم کی گئیں جسے برطانیہ کے محکمہ جاسوسی نے سراغ لگا کر حاصل کر لیا۔^{۲۸}

حجاز میں شریف حسین نے برطانیہ کی شہر پر ترکوں کے خلاف بغاوت کر دی اور علمائے مکہ سے ایک فتویٰ حاصل کیا جس میں سلطان عبدالحمید دوم کو ان کے

منصب سے معزول کرنے پر ترکوں کو مرتد قرار دیا گیا تھا۔ متضاداً اس فتویٰ میں عثمانیوں کو منصبِ خلافت کے لقب اور حق کے تعلق سے نااہل قرار دیا گیا تھا کیونکہ وہ اہلِ تشریح نہیں تھے۔ اس نئی فتویٰ سے شریف حسین کے لیے آفاقی خلافت کے مدعی ہونے کا راستہ ہموار ہو گیا کیونکہ وہ خود قریشی النسب تھے۔ مولانا محمود الحسن نے یہ کہہ کر اس فتویٰ پر دستخط کرنے سے انکار کر دیا کہ پوری ترک کی قوم پر الحاد یا ارتداد کا الزام لگانا شریعتِ اسلام کی رو سے جائز نہیں ہے اور یہ کہ قرآن میں یہ کہیں نہیں آیا ہے کہ خلافت کسی خاص قبیلہ یا قوم کی اجارہ داری ہے۔ چنانچہ شریف حسین کے آدمیوں نے انہیں گرفتار کر لیا اور برطانیہ کے سپرد کر دیا جس نے ۱۹۱۷ء سے ۱۹۲۰ء تک انہیں مالٹا میں اسیر رکھا۔

مولانا محمود الحسن نے اپنے سفیر افغانستان بھی بھیجے کہ وہ وہاں کی حکومت اور قبائل کو ہندوستان میں برطانیہ کے خلاف جدوجہد آزادی میں اپنا ہمنوا بنانے کی کوشش کریں۔ شمال مغربی سرحد میں اتنی بے چینی پھیل گئی کہ برطانیہ کو وزیرستان میں بڑے پیمانے پر پانچ مرتبہ فوجی کارروائیاں کرنا پڑیں۔ جرمنی اور ترکی گماشتے افغانستان میں "جلاوطن ہندوستانی حکومت" سے رابطہ قائم کیے ہوئے تھے جس کا وزیر اعظم ایک شورش پسند ہندو، راجہ ہند پر تاب تھا اور ان کے علاوہ دوسرے لوگوں میں مولانا محمود الحسن کے شاگرد اور سفیر عبید اللہ سندھی بھی شامل تھے۔

علمائے دیوبند کی سرگرمیوں کے منبجات میں ایک خاص امر یہ تھا کہ ہندوستان کے مسلمان سیاسی زعماء جذباتی طور پر، اس خیال سے چمٹے ہوئے تھے کہ خلافت ایک آزاد ادارہ ہے اور خلیفہ ایک آزاد کارکن ہوتا ہے۔ جنگ کے بعد استنبول، اتحادیوں کے قبضے میں آیا، مسلم ہندوستان کا سیاسی جذبہ سلطان محمد ششم (وحید الدین) سے، جو حقیقتاً اتحادیوں کے قیدی تھے، شخصی وفاداری کا اظہار نہیں کرتا تھا بلکہ اس کا ارتکاز خلافتِ عثمانیہ کے مجرّد تخیل کی جانب تھا۔ ہندوستانی مسلمانوں کی تمام بہمدردیاں مکمل طور پر مصطفیٰ کمال پاشا کی تحریک اور فوج کے ساتھ تھیں۔

دعویدارِ خلافت شریف حسین کے ساتھ غیر مصالحانہ عداوت کا انداز بھی اسی رویہ کی شدت کی وجہ سے تھا کیونکہ شریف حسین کو وہ برطانیہ کے ہاتھ میں ایک کٹھ پتلی سمجھتے تھے۔^{۳۱} جنگ کے اختتام پر علمائے دیوبند، فرنگی محل اور علمائے ندوۃ العلماء نے ایک سیاسی جماعت "جمعیتہ علمائے ہند" کے نام سے تشکیل کی جس کا پہلا اجلاس ۱۹۱۹ء میں ہوا۔ یہ جماعت ایک جانب انڈین نیشنل کانگریس سے سیاسی ربط رکھتی تھی اور دوسری جانب خلافت عثمانیہ سے سیاسی و مذہبی ناتا جوڑے ہوئے تھی۔ اسی سال قید سے چھوٹتے ہی مولانا محمد علی نے خلافت کانفرنس کی بنیاد رکھی جس نے اعتدال پسند اور تدریم و فادار مسلم لیگیوں کو سیاسی ویرانے میں لاکھڑا کیا۔ تحریکِ خلافت کے جس نے جلد ہی مسلم ہندوستان میں ایک دھماکہ خیز عام شورش کی صورت اختیار کر لی، احبزائے ترکیبی دو تھے۔ اس کا مقصد اولین یہ تھا کہ برطانوی حکومت کو ترغیب یا انقلابی شورش کے ذریعہ ترکی پر معاہدہ سیورے "ٹھونسنے سے روکا جائے" کیونکہ اس پر عمل درآمد سے نہ صرف یہ کہ ترکی اپنے غیر ترکی صوبوں سے بہ شمولیت حجاز محروم ہو جاتا تھا بلکہ اس کی سرزمین کے علاقے بھی شکست و ریخت کی نذر ہو جاتے۔ اس کا دوسرا مقصد ایم۔ کے گاندھی کی قیادت میں انڈین نیشنل کانگریس سے اتحاد کرنا تھا۔ اسی زمانے میں ہندوستانی قومیت رولٹ ایکٹ کے نفاذ سے سخت بھری ہوئی تھی جو ایک انسدادی قانون تھا، جس کے ذریعہ، زمانہ جنگ کی شہری آزادی پر لگائی ہوئی پابندیوں کو مستقل اور دائمی بنانا تھا۔ گاندھی اس وقت تک اپنی عاقلانہ سیاسی تحریکِ عدم تشدد، عدم تعاون اور ستیہ گرہ کو پوری ترقی دے چکے تھے جس کی تعلیم وہ انڈین نیشنل کانگریس اور خلافت کانفرنس دونوں کے پلیٹ فارم سے دیتے رہے تھے۔

خلافت کانفرنس اپنے عالمی کردار میں کم کامیاب ہوئی۔ مولانا محمد علی جوہر کی قیادت میں ایک وفد ۱۹۲۰ء میں لندن گیا اور اس نے لائڈ جارج اور ایچ۔ اے۔ ایل۔ فشر کے سامنے یہ مطالبہ پیش کیا کہ عثمانیہ خلیفہ کو اس کی اجازت ہونا چاہیے کہ

تین مقامات مقدسہ، مکہ معظمہ، مدینہ منورہ اور یروشلم ان ہی کے قبضہ میں رہیں اور ان کا جزیرہ نمائے عسکری، شام اور عراق پر حق حکومت قائم رہے، اور ترکی کی قبل از جنگ سرحدیں اس کی حدود مملکت میں شامل ہونی چاہئیں۔^{۳۲}

۱۹۲۰ء میں قدیم نظریہ کے مطابقی یہ فتویٰ بھی جاری ہوا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو مسلم افغانستان ہجرت کر جانا چاہیے کیونکہ ہندوستان انگریزوں کے زیر حکومت دارالحرب (دشمن کا علاقہ) ہے۔ یہ فتویٰ علماء کی متفقہ رائے سے جاری ہوا لیکن اس کے خاص نظریہ ساز مولانا ابوالکلام آزاد تھے۔ ان کا نقطہ نگاہ یہ تھا کہ پہلی جنگ عظیم کے دوران ہجرت مناسب تھی اور اب وہ صرف حکماً ہو سکتی ہے۔ انہوں نے یہ مشورہ دیا کہ ہندوستان میں صرف وہ مسلمان اقامت پذیر رہیں جو خلافت کی بقاء اور سالمیت کے لیے عملاً جدوجہد کرتے رہے ہیں، لیکن ان کا بھی شوق ہجرت سرد نہیں پڑنا چاہیے۔ ہجرت کا انتظام اجتماعی طور پر ہونا چاہیے اور پہلے اور بعد میں ہجرت کرنے والوں کا تقدم مقرر کرنا چاہیے۔^{۳۳}

ہجرت کی تحریک کے جوش میں اقتصادی حقائق کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا۔ افغانستان میں، جو خود ایک نادر ملک تھا، ہندوستان کے از خود ہجرت کرنے والے گروہوں کو جذب کرنے کی سکت نہیں تھی۔ تحریک ہجرت میں اٹھارہ ہزار لوگ شامل تھے جن میں اکثر افراد غریب اور مفلس طبقوں سے متعلق رکھتے تھے۔ افغانستان کی سرحد سے واپسی میں انہیں سخت مصائب جھیلنا پڑے اور ہزاروں آدمی راستے ہی میں بھوک اور بیماری سے لقمہ اجل بن گئے۔ (قائد اعظم) محمد علی جناح، جو تحریک خلافت میں سرگرمی سے حصہ تو نہیں لے رہے تھے لیکن اس سے ہمدردی ضرور رکھتے تھے، ان معدودے چند مسلمان رہنماؤں میں سے تھے جو تحریک ہجرت کے خلاف تھے۔^{۳۴}

ابوالکلام آزاد تحریک خلافت کے بھی خاص نظریہ ساز تھے۔ ان کے خیالات کی اساس جمال الدین افغانی کے خیالات پر قائم تھی، لیکن ان کا انداز منظر زیادہ

جدی سبب تھی۔ ان کے خیال میں تمام اجتماعی گروہوں کو دو مخالف قوتوں — اتّصالی اور انفصالی، کے درمیان جدوجہد کرنا ہوتی ہے۔ اسلامی معاشرہ کے معاملہ میں اتّصالی قوتیں یک سنگی جمعیت (نظام) کی جانب رہنمائی کرتی ہیں اور انفصالی قوتیں جہالت اور انتشار (جاہلیت) کا راستہ دکھاتی ہیں۔ مسلم اُممہ کی مرکزی قیادت کی باگ ڈور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک ہاتھوں میں رہی اور ان کے بعد خلفائے راشدین کے ہاتھوں میں رہی۔ بنی امیہ، بنو عباس اور عثمانی جو ان کے بعد آئے بالکل مختلف نوع کی مرکزیت کی نشاندہی کرتے ہیں۔ ان کی خلافت بجائے مذہبی ہونے کے عالمی شاہنشاہی خلافت تھی۔ ان کے ذریعے خلافت ایک قانونی طاقت اور اسلامی دنیا کا بااختیار سیاسی مرکز رہی۔ بین اسلامی معاشرہ کی بنیادیں پانچ معاشرتی ستونوں پر قائم ہیں۔ ایک واحد خلیفہ سے وابستگی، اس کی دعوت پر بیک کہنا، اس سے وفاداری، دارالمحبت سے، جس میں وہ علاقہ بھی شامل ہے جو پہلے مسلمانوں کے قبضہ میں تھا اور اب غیر مسلموں کے عمل دخل میں ہے، نقل مکانی کر کے کسی مسلم سرزمین کو ہجرت کر جانا تاکہ مدافعت منظم کی جائے اور جہاد، جو مختلف صورتیں اختیار کر سکتا ہے ہر مسلمان ملک کو جس میں مسلمان معقول اکثریت رکھتے ہوں اپنا امام یا مذہبی پیشوا خود مقرر کرنا چاہیے جو عالمی خلیفہ کے ساتھ وفاداری اور وابستگی رکھتے اور اس کے اقتدار کو تسلیم کرے۔ ہندوستان کے لیے مولانا آزاد، مولانا محمود الحسن کو اسی منصب کا اہل سمجھتے تھے۔ مسلم قوم کی خلیفہ سے وابستگی سیاسی ہونا چاہیے نہ کہ مذہبی کیونکہ اسلام میں سیاسی قیادت صرف اور صرف خدا اور اس کے رسول کے لیے مختص ہے لیکن یہ سیاسی وفاداری کامل ہونا چاہیے تا آنکہ خلیفہ قرآن کے احکامات یا رسول کی تعلیمات کے متناقض افعال کا مرتکب نہ ہو۔

ترکی نے بہر نوع مصطفیٰ کمال (اتاترک) کی قیادت میں اپنی بقا و تجدید حیات اور قلب ماہیت کے لیے جنگ لڑی اور مسئلہ خلافت کو اپنے انداز میں نپٹایا۔ ۱۳ نومبر ۱۹۲۲ء کو ترکی کی گریڈ نیشنل اسمبلی نے عبدالمجید کا بجائے سلطان

کے بطور خلیفہ انتخاب کیا اور ایک سال سے کچھ اوپر تک تاریخ اسلام میں ایک عجیب نوعیت کی صورت حال قائم رہی کہ جس میں خلیفہ کی حیثیت ایک دینی پیشوا کی سی رہی جو ایک جمہوریت میں مقیم تھا اور جس کے پاس حاکمیت نام کی کوئی شے نہیں تھی اور نہ ذرہ برابر سیاسی اقتدار اُسے حاصل تھا۔

ہندوستان کی دو اہم مسلم تنظیموں نے، جن کا تعلق خلافت سے تھا، ترکی گریٹ اسمبلی کے اس فیصلہ کو بڑی زبردست پرجوش بحث کے بعد تسلیم کر لیا۔^{۳۶} ۲۴ نومبر ۱۹۲۳ء کو آغا خان اور امیر علی نے ترکی وزیر اعظم عصمت پاشا کو ایک نہایت اہم خط بھیجا جس میں ان دونوں قائدین نے، جو شیعہ تھے، سنی اسلام کے نقطہ نگاہ کی وکالت کرتے ہوئے خلیفہ کی بے دست و پائی اور ان کو حکومت اور قوت سے بالکل لاتعلق کر دینے پر تشویش کا اظہار کیا اور ان کے منصب اور حاکمیت میں اضافہ کر دینے کی سفارش کی۔^{۳۷} ترکی حکومت نے اس خط کو نہایت تشویش کی نظر سے دیکھا اور بقول ٹائن بی انگورہ میں غیر سرکاری طور پر یہ تاثر لیا کہ ان دونوں نے یہ قدم برطانوی حکومت کی شہ پر اٹھایا ہے۔^{۳۸} یہ مکتوب شاید ترکی گریٹ اسمبلی کو متاثر کرنے اور ان کے ۳ مارچ ۱۹۲۴ء کے خلافت کو ختم کر دینے اور عبدالمجید کو جلاوطن کرنے کے فیصلے کو بڑی عجلت سے عملی جامہ پہنانے میں ممد و معاون ثابت ہوا ہو۔ اس طرح اس فیصلہ سے تاریخ اسلام کے ایک دور اور صدیوں پرانے ادارے کا خاتمہ ہو گیا۔

دو دن بعد مکہ کے شریف حسین نے اپنے خلیفہ ہونے کا اعلان کر دیا۔ ان کے اس دعویٰ کو برطانیہ کے زیر انتداب ملکوں — عراق، اردن اور فلسطین نے تسلیم کر لیا۔ مصر اور مسلم ہندوستان نے اُسے مسترد کر دیا۔ مسلم ہندوستان کی قیادت نے شریف مکہ کو ایک شاہی کٹھ پتلی سے زیادہ اہمیت نہیں دی کیونکہ ایک تو وہ آزاد نہیں تھا اور دوسرے اس نے ترکوں کے ساتھ غداری کی تھی اور نتیجتاً بین اسلامی استحکام کو نقصان پہنچایا تھا۔ برطانوی حکومت نے اپنے فیصلہ

کی غلطی، انڈین خلافت کانفرنس کی طرح مان لی اور اس کے ازالہ کے لیے فرسینہ یہ کہتا ہے کہ اس نے ابن سعود کے حملہ حجاز اور اس پر قبضہ کی حوصلہ افزائی کی جو نجد کا وہابی حکمران تھا۔ اعلانِ خلافت کے سات مہینے بعد ہی شریف حسین کا تخت الٹ دیا گیا۔

ترکوں کے تیغِ خلافت سے ہندوستان میں "خلافت کانفرنس" اپنی علتِ غائی سے محروم ہو گئی۔ اسی زمانہ میں "انڈین نیشنل کانگریس" سے اس کے تعلقات ٹوٹ رہے تھے کیونکہ ہندوستان کی علیحدگی پسندی کی روپھر سے چل نکلی تھی۔ فرقہ وارانہ فسادات، ایک فرقہ کے دوسرے فرقہ کے خلاف تبلیغی کارروائیوں کا زور اور کانگریس کا ایک قدامت پسند ہندو جماعت کا روپ اختیار کر لینا، ایک ایسی تفرقہ پردازی تھی جس نے گاندھی کی عظمت نہ سہی لیکن ان کی حیثیت اور اقتدار کو کمزور کر دیا۔ اس صورتِ حال سے مسلمان کانگریس سے بیگانہ ہو گئے۔

نیابین الاقوامی سیاسی پلیٹ فارم جس سے خلافت کانفرنس کو کچھ سال اور اپنی بقا کا موقع مل گیا وہ تھا حجاز کو عنبرِ مسلموں کے قبضہ سے نکالنا۔ ابن سعود کی کامیابی سے ایک نیا تنازعہ شروع ہو گیا۔ وہابی ہونے کے سبب وہ مقدس مسلم مزارات کی حرمت کا قائل نہیں تھا، ۱۹۲۵ء میں مدینہ کے محاصرہ اور اس پر گولہ باری سے تحریکِ خلافت دنیوی (سیکولر) اور دینی بازوؤں میں تقسیم ہو گئی جس میں سے ایک کی قیادت مولانا محمد علی کر رہے تھے اور دوسرے کی قیادت ان کے پیر و مرشد مولانا عبدالباری فرنگی محلی کر رہے تھے۔ ۱۹۲۶ء میں قاہرہ اور حجاز میں خلافت کے مسئلہ پر تبادلہٴ خیال کرنے کے لیے کانفرنس منعقد ہوئی۔ قاہرہ کانگریس میں نہ تو خلافت کانفرنس تے اور نہ جمعیت علمائے ہند نے شرکت کی؛ البتہ حجاز میں ابن سعود نے جن ہندوستانی وفد کو دعوت دی تھی، وہ قاہرہ کانگریس میں شریک ہوئے۔ اس کانگریس میں خلافت پر سرے سے کوئی گفتگو نہیں ہوئی بلکہ ابن سعود کے بت شکن مقلدوں کے جوش و جذبہ کو قابو میں رکھنے اور دبائے پر ضرورت تبادلہٴ خیال ہوا اور یہ طے پایا کہ مزاراتِ مقدسہ سے

تعلق بیرونجاست کے راسخ العقیدہ مسلمانوں کے جذبات کو مجروح کرنے سے احتراز
کیا جائے۔

تینخِ خلافت پر سب سے پہلے اطمینان کی سانس مؤرخ خدا بخش نے لی جنہوں نے اس
واقعہ کو ان خالص اسلامی تصورات کا آخری ثمر قرار دیا جو عروج و برتری کی جدوجہد
میں لگے ہوئے تھے۔ اس سے ایک افسانہ کا زوال ہوا اور دورِ وسطیٰ کے افکار کے
بجائے جدید خیالات نے راہ پائی۔ اس نے قومیت کی نشوونما کے لیے راہ ہموار کر
دی اور حریت پسندی پر سے قدغن ہٹا دی۔

موجود دنیا میں اصولِ خلافت سے متعلق اسلامی حکمتِ عملیوں کا بالآخر ہندوستانی اسلام
میں فلسفی شاعر محمد اقبال نے بالکل خاتمہ کر دیا۔ انہوں نے یہ دلیل دی کہ کسی ایک یا کئی اسلامی
ریاستوں کے سیاسی انتظام کی ذمہ داری کسی ایک فرد کو نہیں سونپی جاسکتی بلکہ یہ مسلم اُمہ کی
ذمہ داری ہے۔ اگر مسلم اُمہ کسی ایک فرد کو سربراہِ مملکت کے طور پر منتخب کرتی ہے اور اس
کو حکمانہ اختیارات تفویض کرتی ہے تو وہ شایانہ نہیں بلکہ صدارتی ہوتے ہیں۔ اگر تاریخ
کی کسی منزل پر موقع و محل کے تقاضے کسی مسئلہ پر نئے زاویوں سے غور کرنے کی ضرورت
محسوس کرائیں، مثلاً بیسویں صدی میں جب عالمی خلافت کا مسئلہ عملی تجویز نہیں رہا، ایسے وقت
میں اجتماعی مسلم رائے عامہ کو سب سے بڑی مقتدرہ سمجھنا چاہیے جو متبادل حل پیش کر سکتی
یا قبول کر سکتی ہے، لہذا ترک کی نیشنل اسمبلی کو پورا حق حاصل تھا کہ وہ متبادل حل تلاش
کرے، جیسا جمہوریہ بنا کر اس نے کیا۔ وہ ضیاء گلپ سے اس امر پر متفق تھے کہ اگرچہ
عالمی خلافت کا نصب العین اپنی جگہ پر مستم ہے لیکن آج کی دنیا کی سیاسی حالت میں اس
کا قیام مشکل ہے۔ اس دوران میں ہر اسلامی ریاست کو اپنی اندرونی حالت درست
کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اگرچہ اقبال ترک کی نیشنل اسمبلی کی تینخِ خلافت کے عمل
کو قانوناً جائز سمجھتے تھے جس کی جمہور ترکیہ نے اجتماعی طور پر منظور کر لی، لیکن وہ ترکی کے
سیکولر ازم اختیار کرنے اور مذہب کو سیاست سے علیحدہ کرنے کے فیصلہ کو غیر اسلامی غلطی
سے تعبیر کرتے ہیں۔ اقبال خلافت اور بین اسلامیات کو دو مختلف اور الگ الگ

مسئلے سمجھتے ہیں۔ پہلا فرسودہ ہو چکا تھا اور دوسرا تاہنوز ضرورتاً جائز اور اہم ہے۔ یہاں انہوں نے
 سعید حلیم پاشا کے اس خیال سے اتفاق کیا ہے کہ اسلام مثالیت اور اثباتیت
 کی ہم آہنگی کا نام ہے، اور دائمی آزادی کے تنوعات، مساوات اور استحکام کا
 اتحاد و وطنیت کے پابند نہیں ہیں۔ ترکی، فارسی، عربی یا ہندوستانی اسلام کوئی معنی نہیں
 رکھتے۔ موجودہ سیاسیات میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ موجودہ صورت حال میں اسلام
 نہ تو محدود اور تنگ نظر قومیت کے سہارے زندہ رہ سکتا ہے اور نہ آفاقی ریاست
 کے قیام کے بھولے بھالے خواب دیکھ کر، بلکہ کثیر القومیت آزادانہ اتحاد کے بل بوتے پر
 زندہ رہ سکتا ہے جس کی نوعیت اسلامی لیگ آف نیشن کی سی ہونا چاہیے۔
 اس کثیر القومیت، نو بین الاسلامیت کے تصور سے اقبال نے نظریہ پاکستان کی تخلیق کی۔

حواشی

۱۔ احمد جودت کی ترکی کتاب وقائع دولت عالیہ (استنبول ۱۸۵۵ء) سے اقتباس (۱/۵۶)،
دیکھیے درطمانیہ عظمیٰ فارن آفس ٹریٹینر بیٹون ٹرکی اینڈ فارن پاورس (ترکی اور بیرونی طاقتوں
کے درمیان صلح نامے (۱۸۵۵ء))

۲۔ آر۔ آئی۔ آئی۔ اے، سروے ۱۹۲۵ء (۱/۳۶)

۳۔ سید محمود، خلافت اور اسلام (۱۹۲۲ء) ص ۸۰

۴۔ گارن دی تاسی، ہندوستانی زبان اور ادب از ۱۸۴۰ء تا ۱۸۶۶ء (پیرس، ۱۸۴۱ء - ۱۸۴۶ء)
ص ۱۰۸ - ۱۰۹

۵۔ ڈائریاں، (۱۹۳۲ء) ص ۹۲

۶۔ گراہم، ص ۱۱۳ - ۱۱۵

۷۔ آخری مضامین، ص ۳۲ - ۳۳ (۱۹۱۶ء) (The Truth about Khilafat, 1914)

۸۔ آخری مضامین، ص ۵۱ - ۵۳، ۵۹ - ۶۹

۹۔ ایضاً، ص ۱۱۱ - ۱۱۳

۲۵ سے امیر علی دی رائٹس آف پشیا (لندن - ۱۹۱۰ء) ص ۴ - ۹ ص ۱۸ - ۱۹ نقشی زارہ۔

۲۶ سے کامریڈ، ۲۶ - ستمبر ۱۹۱۳ء، منتخب تقاریر اور تحریرات ایڈیشن مرتبہ افضل اقبال (۱۹۶۳ء) (i)

۱۶۹ - ۱۶۱، ۲۱۴ - ۱۹۶، ۲۰۱

۲۷ سے ایضاً ص ۲۱۳

۲۸ سے محمد میاں، علمائے حق، (i)، ۱۳۱ - ۱۳۲

۲۹ سے مدنی، نقش حیات، (ii)، ۲۸۲

۳۰ سے آر آئی آئی اے سروے ۱۹۲۵ء، (i) ۵۵۱، عبید اللہ سندھی، کابل میں سات سال

(۱۹۵۵ء) ص ۲۳ - ۲۶، ص ۵۲ - ۶۴

۳۱ سے ابو الحسنات علی ندوی، "مسئلہ خلافت، معارف جلد ۳، (۱۹۲۰ء) ص ۱۶۸ - ۱۶۹

۳۲ سے آر آئی آئی اے، سروے ۱۹۲۵ء (i) ۴۹ - رئیس احمد جعفری، سیرت محمد علی (دہلی ۱۹۳۲ء)،

ص ۲۸۰ - ۳۰۶، سی ایچ فلیس وغیرہ ایڈیشن ڈی لیو لیوشن آف انڈیا اینڈ پاکستان

۱۸۵۸ء تا ۱۹۴۴ء، منتخب دستاویزات (لندن ۱۹۶۲ء) ص ۲۱۹

۳۳ سے ہجرت کا فتویٰ، اہل حدیث (امرت سر) ۳۰ جولائی ۱۹۲۰ء

۳۴ سے آر آئی آئی اے سروے ۱۹۲۵ء، ص ۵۵۴ - ۵۵۵، آر ایل ایف ولیمس، دی اسٹیٹ

آف پاکستان (۱۹۶۲ء) ص ۱۹

۳۵ سے خطبات (۱۹۴۴ء) ص ۲۰۴ - ۲۰۸ اور مسئلہ خلافت ص ۱۹ - ۲۵

۳۶ سے اورینٹل ماڈرنو ۱۹۲۲ء، ii، ۴۰۵، iii، ۴۰۹، iv، آر آئی آئی اے سروے ۱۹۲۵ء، ۵۲، ۵۳ - ۸۵

۳۷ سے مٹن در آر آئی آئی اے سروے ۱۹۲۵ء، ص ۵۱ - ۵۲

۳۸ سے ایضاً، ص ۵۹

۳۹ سے اورینٹل ماڈرنو ۱۰/۱، ۶۳۵ - ۶۴۶

۴۰ سے عبد الماجد دریا آبادی، محمد علی (۱۹۵۴ - ۵۶) i، ۵۸

۴۱ سے ایضاً ۲۵۳ (ایف ایف)

۴۲ سے متذکرہ ایم ایل فریر، گب و وسید اسلام؟ ص ۲۲۵

۴۳ سے تعمیر نو Reconstruction ص ۱۵۲ - ۱۵۹، گب و وسید اسلام؟ ص ۳۶۴

اقبال: منکرانہ نو جدیدیت

اقدار کا انتخاب

محمد اقبال (۱۸۷۵-۱۹۳۸ء) شاعر، فلسفی اور سیاسی مفکر، بیسویں صدی کی اسلامی مذہبی و سیاسی فکر پر اسی طرح چھائے ہیں جس طرح انیسویں صدی میں سید احمد خان۔ اقبال کی ذہنی شخصیت پہلے تو کلاسیکل اسلامی تعلیم سے اور بعد میں لاہور کے قیام کے دوران مغربی تہذیب کے زیر اثر ہیئت پذیر ہوئی جہاں انہوں نے ٹی۔ ڈبلیو۔ آرنلڈ کے زیر نگرانی تعلیم حاصل کی۔ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک وہ کیمبرج میں زیر تعلیم رہے اور مہونہ میں "فارس میں مابعد الطبعیات کا ارتقاء" کے عنوان پر اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ مکمل کیا۔ اقبال کا ابتدائی کلام ۱۹۰۵ء سے پہلے اردو زبان میں لکھا گیا جس میں چند سادہ اور پُر اثر نظمیں بچوں کے لیے فطرت کی عکاس نظمیں اور سیاسی نظمیں جن میں ہندوستانی قومیت کا رنگ تھا، شامل تھیں۔ ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۸ء کے درمیان یورپ کے زمانہ قیام میں ان کا رجحان ہندوستانی قومیت سے بین اسلامیات کی جانب مڑ گیا۔ ان کی ابتدائی

اردو شاعری کا تیسرا دور ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۲ء تک رہا۔ "بانگِ درا" اسی دور میں شائع ہوئی۔ ان کی اس دور کی شاعری خاص طور پر رومانی سیاسی شاعری ہے جس میں موجودہ دنیا میں اسلام کی زبوں حالی کو موضوعِ سخن بنایا ہے۔

۱۹۲۰ء کے عشرے میں ان کی شاعری زیادہ مفکرانہ ہو گئی اور انہوں نے اپنی پوری توجہ، فرد اور معاشرے کے تعلق سے، خودی (ذاتِ نفس) کے ارتقا اور اس کی فطرت پر منعطف کر دی۔ انہوں نے خودی اور بے خودی کا فلسفہ اپنی دو طویل بیانیہ فارسی مثنویوں اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی میں شرح و بسط کے ساتھ پیش کیا ہے۔

۱۹۲۳ء میں انہوں نے اپنی فارسی نظموں کا مجموعہ "پیامِ مشرق" کے نام سے شائع کیا جس کے موضوعات کا دائرہ وسیع ہے اور تصوف، رومان، مختلف موضوعاتی اور فلسفیانہ مضامین وغیرہ پر محیط ہے۔ اس پر کسی قدر اسطر م اور ڈرانگ کے دور کی جرمن رومانیت کا اثر پایا جاتا ہے۔ ۱۹۲۴ء میں ان کا دوسرا، فارسی منظومات کا مجموعہ "زبورِ عجم" شائع ہوا جو بیشتر غزلوں پر مشتمل ہے اور جن میں سیاسی اور فلسفیانہ رنگ غالب ہے۔ اقبال کی شاید سب سے سچے شاعری کا نمونہ ان کی طویل مثنوی "جاوید نامہ" ہے جس کی تحریک دانتے کی ڈیوان کی کمیڈی (طربیہ خداوندی) سے ہوئی ہے۔

۱۹۳۰ء کے عشرے میں وہ ایک مرتبہ پھر اردو کی جانب متوجہ ہوئے اور اردو منظومات کا دوسرا مجموعہ "بالِ جبریل" کے نام سے شائع کیا جس میں ان کی بعض نہایت عمدہ نظمیں شامل ہیں۔ ان کا اردو کا تیسرا مجموعہ "حزبِ کلیم" ہے جس میں موضوعاتی سیاسی نظمیں زیادہ ہیں۔ اردو اور فارسی کلام کا ایک مخلوط مجموعہ "ارمغانِ حجاز" کے نام سے ان کی وفات کے بعد شائع ہوا۔

اقبال کے بیشتر فلسفیانہ خیالات ان کے اردو کلام اور فارسی مثنویوں میں نورِ بصیرت کے طور پر نمودار ہوتے ہیں۔ ان کی تصانیف میں بعض اقدار مثلاً حرکت، قوت، ارتقا، نیت کی اخلاقی توضیح اور آزادی نمایاں طور پر ملتی ہیں۔ "حزبِ راہ" سے پہلے جو پہلی جنگِ عظیم کے کچھ عرصہ کے بعد لکھی گئی، اقبال کی شاعری میں انقلابی رجحان رونما ہوتے

ہیں جن میں حرکت اور معاشرتی نشوونما کی قدر و اہمیت پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے۔
 ”اسرارِ خودی“ میں وہ یونانی فنکار کے جامد نظام کو بالعموم اور افلاطون کا بالخصوص ابطال
 کرتے ہیں۔ یونانی فلسفہ کی میراث کی نشوونما میں اسلام نے جو کردار ادا کیا ہے،
 اسے اقبال نے خاص طور پر پختہ کر آفریں قرار دیا ہے۔ اس مفروضہ کو یقیناً بہت
 سے اسلام پرست معروضِ بحث میں لاسکتے ہیں۔ اسلامی فلسفہ اور تصوف میں وہ نوافلاطونیت
 یا عیسائیت سے مکتسب متوکلانہ رجحانات کو ناپسند کرتے ہیں اور ان رجحانات
 سے بھی متنفر ہیں جو زوالِ اسلام کے تاریخی دور میں اس کے اپنے اندر پیدا ہوئے تھے۔
 وہ قرآنی تعلیمات کو بنیادی طور پر دنیا کے متحرک نظامِ فکر کی جانب مبذول کرنے کا ذریعہ
 سمجھتے ہیں۔ ان کا استدلال ہے کہ اسی اصول کے تحت اجتہادِ منبعِ قانون ہے۔

انفرادی خودی کی حرکت کا کائنات کے اصولِ حرکت سے براہِ راست
 تعلق ہے جو اسے انتشار سے نظم و ضبط کی طرف لے جاتا ہے۔ کائنات اور زندگی
 مسلسل عملِ کن میں مصروف ہیں جو شخص ارتقائی چوٹی کو چھو لیتا ہے وہ اپنی ذات
 اور جس معاشرے سے تعلق رکھتا ہے، اس میں فطرت کی قوتوں کی نوبہ نو تسخیر کی قدیم حرکت
 کے تسلسل کو جاری رکھ سکتا ہے اور اگر وہ ساکت و جامد رہتا ہے تو یہی قوتیں اسے
 تباہ و برباد کر دیتی ہیں۔ عمل نام ہے اس حرکی قوت کی تنظیم کا جو کائنات کی تسخیر کی جانب
 انسان کو آگے بڑھانے میں رہنمائی کرتا ہے۔ حیات اور فطرت کی اس مستقل جدوجہد
 میں انسان خود کو جبریت کا قائل کر کے بچ نہیں سکتا۔ تقدیر کا وجود اپنی جگہ پر مسلم ہے
 لیکن یہ کوئی پہلے سے مستر شدہ شے نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی
 ہوئی قسمتِ نالغ، غیر مسلسل زمانہ کے ہم مثل ہے اور اسی کی طرح متبادل امکانیت
 کا ایک وسیع دائرہ رکھتی ہے۔

انسان میں حرکت کا اصول فطرت کے اسی اصول سے اخلاقی مقصدیت کی
 قدر و قیمت کی بنا پر متمیز ہے۔ فطرت آگے بڑھنے کی حرکت میں مسرف، غیر محتاط،
 بے رحم اور خیر و شر سے بے نیاز واقع ہوئی ہے۔ انسان کم سے کم بالقوی انسانیت رکھتا

ہے۔ اس کی حرکت اور ترقی، انفرادی اور سماجی دونوں سطح پر اخلاقی اصول کی پاسداری ہوتی ہے۔

انسان انتخاب اور عمل میں محض آزاد ہی نہیں ہے؛ اس کے اندر، زندگی اور فطرت کے خام مواد کی مدد سے، تخلیق کرنے کی قوت بھی موجود ہے۔ اللہ نے خود کو بہترین پیدا کرنے والا (احسن الخالقین) فرمایا ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ خلاق اور بھی ہو سکتے ہیں۔ انسان جب ایک تخلیقی عمل سے دوسرے عمل کی طرف بڑھتا ہے اور اس صورت میں کہ اس کی خلاقیت کا مطمح نظر اخلاقی اقدار کے معرض وجود میں لانے کا ہوتا ہے تو واقعی وہ ایک خلاق ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

تاریخ میں حرکت واقعتاً آگے بڑھنے کی حرکت کا نام ہے۔ اقبال نطشے کے نظریہ تواریخ تاریخی کو باطل قرار دیتے ہیں، اگرچہ وہ جرمن فلسفی کی فکر کے بعض عناصر سے بہت زیادہ متاثر ہیں۔ اقبال کے نزدیک تاریخ ترقی پذیر زندگی کے نمونے پر تیار ہوتی ہے اور زندگی میں تواتر کے عمل کے لیے نہ کوئی جگہ ہے اور نہ وہ کوئی معنی رکھتا ہے۔ تاریخ بھی ایک قوم کی اجتماعی یادداشت ہوتی ہے، جو اسے محفوظ و زندہ رکھتی ہے اور شناخت کرنے کی جس کا تسلسل برقرار رکھتی ہے۔ کسی ثقافت کی حاصل اقدار یا روایات کی حفاظت تاریخی عمل ہے جسے اچھے مذہب کی تحریک سے گڈ مڈ نہیں کرنا چاہیے۔

مسلم قوم کی نظر میں بغداد کی شان و شوکت پر گواہی نہیں رہنی چاہیے بلکہ اس کی نظر غیر منکشف مستقبل کی جانب، دور رس انداز میں، لگی رہنی چاہیے۔ تاریخ اپنے عمل حرکت میں، زندگی کی طرح، ایک ایسے مستقبل کی سمت بڑھنے کی کوشش میں مصروف رہتی ہے جس کی تعمیر میں وہ سخت جدوجہد کرتی ہے۔ اس عمل میں وہ ان اقدار کا تحفظ کرتی ہے جنہوں نے ثقافت کی بنیادی شکل متعین کی ہے۔ ثقافت کے سفر و راز میں ان اقدار کو تازہ اور زندہ رکھنا چاہیے۔ سیاسی ابتری کے زمانے میں تاریخ ایک قدم پیچھے ہٹ سکتی ہے اور بجائے تازہ اور نئے غور و فکر کے رسمی اور قدامت پسند امتثال پر اعتماد کر سکتی ہے۔

انسان کی تسخیر کائنات کے لیے دوسری ناگزیر قدر "قوت" ہے۔ کائنات کی طاقتوں کو تصرف میں لانے اور ان کو اپنی ضرورتوں میں استعمال کرنے میں اسے تائیدِ الہی مکمل طور پر حاصل ہے۔

اقبال کی شاعری میں کبھی کبھی قوت کی خاطر قوت کا تصور حاوی نظر آتا ہے۔ "شاہین" ان کے تخیل پر چھایا رہتا ہے۔ جب وہ شیطان کی متحرک قوت کے جمع کرنے اور ان سے کام لینے کی تعریف میں رطب اللسان ہوتے ہیں تو ثنویت کے حدود چھوڑنے لگتے ہیں۔ انسان کو شیطان کے انہماک، تجسس اور اضطراب کا کچھ حصہ ضرور حاصل ہونا چاہیے۔

ایک طرف تصورِ قوت سے اقبال کی رومانی وابستگی میں کبھی کبھی اخلاقی معیار کا تعطل اور دوسری طرف ان کے اصولِ حرکت میں اخلاقی افادیت پر اصرار۔ ان دونوں میں تضاد نظر آتا ہے۔ نطشے کے زیر اثر وہ مردانہ اخلاق (Herren moral) اور لشکری اخلاق (Heerden moral) میں امتیاز قائم کرتے ہیں۔ نیپولین اور مسولینی کو خراجِ تحسین پیش کرنے میں اقبال سے جو فروگزاشتیں ہوئی ہیں وہ شیطان کی کائناتی تعریف و توصیف سے مطابقت رکھتی ہیں۔ لیکن خوش قسمتی سے ان کا ذہن اجتماعِ ضدین کے عمل کے تحت کام کر رہا تھا۔ اس کا رد انہوں نے قوت کے غلط استعمال اور فاشسٹی جبر کے خلاف اپنی دوسری نظموں میں پیش کیا ہے۔

دوسری جانب اقبال کے نظریہ ارتقاء پر تعلیل اور سبب کا اخلاقی مفہوم حاوی ہے۔ برگسانی ارتقائیت ان کی طویل نظم "ساقی نامہ" اور دوسری نظموں میں جاری ساری ہے۔ نامیاتی مادہ اور غیر نامیاتی مادہ میں امتیاز براہِ راست اظہار اور تشبیہ، استعارہ اور رموز و کنایہ سے ظاہر ہے۔ اے روحِ حیات (Elan Vital)، ارتقائی پرنسپل بلندی پر، ادنیٰ درجہ کی غیر مستقل حیاتِ حیوانی سے ترقی کر کے انسان کے مرتبہ تک پہنچتا ہے اور اس کا بھی امکان ہے کہ آگے بڑھ کر وہ مستقبل کا فوق البشر یاتاریخ کا انسانِ کامل بن جائے جو اقبال کے ذہن میں عبدالکریم الجیلی محی الدین ابن عربی

کی "تحقیقۃ المجدیہ" سے وابستہ ہے۔

اقبال برگسان سے اس امر میں متفق ہیں کہ حیات نے ارتقاء کے دو مختلف راستے منتخب کیے ہیں۔ حیوان میں جبلت اور انسان میں عقل، مستقبل کا فوق البشر تاریخ کے انسانِ کامل کی طرح، وجدان کا تیسرا راستہ اختیار کر سکتا ہے جو جبلت اور عقل و نول کا نچوڑ ہے۔ وجدان کے لیے اقبال علمِ دین اور تصوف کی متعدد اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں مثلاً عشق، یقین اور ایمان۔

نبیوں کے مرتبہ سے باہر فوق البشر کا ارتقاء کافی طویل وقت لے سکتا ہے لیکن اقبال کی شاعری میں اکثر ایک غیر متعین مردِ ایمان یعنی مومن کا حوالہ ملتا ہے جو انسان کے فوق البشر کی طرف، اخلاقی ارتقاء کے راہِ سفر میں کہیں نہ کہیں پہلے سے موجود ہے۔ وہ ایسا شخص ہے جس نے اپنی خودی یا ذات کو انتہائی عروج پر پہنچا دیا ہے۔ اسے رومانی متصونانہ اصطلاح میں قلندر سے بھی موسوم کرتے ہیں۔ (قلندر: ایک ایسا مترادف زاہد جو ہر شے سے بے نیاز دنیا بھر میں گھومتا رہتا ہے) اس کے کردار کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں نظم و ضبط ہوتا ہے لیکن راہبانہ فقر نہیں ہوتا یعنی صبر و رضا کے ساتھ مفلوک الحالی میں دن گزارنا)۔ قلندر یا فقیر کسی کی مادی یا روحانی خیرات قبول نہیں کرتا۔^{۲۲}

"مردِ مومن" کی فراست کی تشریح کے ضمن میں اقبال کی عقل دو قسموں: جدلیاتی اور وجدانی میں امتیاز پیدا کرتے ہیں۔^{۲۳} جدلیاتی عقل اپنی غذا خود مہیا کرتی ہے؛ وجدانی عقل، جو مردِ مومن کی فراست ہوتی ہے، ملکوتی بصیرت کی حامل ہوتی ہے۔ قلبِ آدم کے اضطراب کے ساتھ وہ پوری کائنات کو سمیٹ سکتا ہے۔ یہ عشق یا وجدان سے زیادہ دور نہیں ہوتا۔ وجدانی فراست مردِ مومن کی تخلیقی صلاحیت کی رہ نمائی کرتی ہے اور سلسلہ زمان میں لافانی فکر و فن کو وضع کرتی ہے۔^{۲۴} مردِ مومن عملِ تخلیق میں زمان و مکان دونوں کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔^{۲۵}

آزادی، عام انسان کی طرح، مردِ مومن کے لیے بھی اہم قدر ہے اور فرد کی طرح معاشرہ کے لیے بھی بہت ضروری ہے۔ انسان اللہ کی مخلوق ہے اور کسی غیر کی

اطاعت و فرمانبرداری اس پر لازم نہیں ہے۔ غلامی ذہن کی موت ہے۔ وہ انسانی معاشرہ کو طفیلی منقروادت میں تقسیم کر دیتی ہے۔^{۲۷} حالتِ غلامی میں جو فن وجود میں آتا ہے اس میں بُوئے اجل آتی ہے۔^{۲۸} غلامی مذہب کے لیے اور بھی زیادہ مہلک ہے۔ وہ عبادت اور ایمان کو الگ الگ کر دیتی ہے۔ مذہب مال تجارت بن جاتا ہے جسے خریدا اور بیچا جاسکتا ہے۔ غلام کے لبوں پر خدا کا نام ہوتا ہے اور دل میں آقا کا خوف ہوتا ہے۔ وحدت الوجود کے رجحانات اور تصوف میں نظریات فنا معاشرہ کی سیاسی غلامی کے ادوار کی نشاندہی کرتے ہیں۔^{۲۹} ایمان ہی وہ طاقت ہے جو انسان یا معاشرہ کو حالتِ غلامی کے خلاف جدوجہد کے لیے تیار کرتا ہے۔ ایمان فرد کو اپنے اندروین کی گہرائیوں تک پہنچنے کے لیے بیدار کر دیتا ہے۔ وہ غلام پر عزت کے راز، اور انفرادی اور سیاسی آزادی کی شان و شوکت کا انکشاف کرتا ہے۔

مغرب کی جانب اقبال کا رویہ، خاص طور پر اسلامی معاشرہ کی آزادی کی پُر جوش تائید، معاونت پر منحصر ہے۔ ان کی انقلابی شاعری کا بیشتر حصہ ۱۹۱۸ء اور ۱۹۳۸ء کے درمیانی عرصہ میں معرضِ وجود میں آیا جب کہ بہ استثنائے چند پوری اسلامی دنیا مغربی بادشاہوں کے زیرِ انقلاب آگئی تھی۔ وہ مغرب کی نسل پرستی کے سخت مخالف اور نقاد تھے جسے وہ شاہنشاہیت کا سنگِ بنیاد سمجھتے تھے۔^{۳۰} اسلامی سیاسی تفکر میں نسل پرستی سے انہوں نے چشم پوشی نہیں کی اور ابنِ خلدون کی عصبیہ (گروہی عصبیت) کو انہوں نے یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ وہ دورِ اسخراط کی عکاسی کرتی ہے۔ مغرب میں جمہوریت مالدار طبقے کی حکومت کا نام ہے۔ اس میں مذہبی اعتقادات کا نام و نشان تک نہیں پایا جاتا۔ نجی کاروبار میں نفع کا محرک سخت جان لیوا مقابلہ کی طرف لے جاتا ہے اور یہ عمل غیر انسانی ہے۔^{۳۱}

مشرق (اسلامی مشرق) اور مغرب کے فرق کا موضوع اقبال کی شاعری میں بار بار سامنے آتا ہے۔ وہ دونوں پر معترض ہیں۔ مشرق کا تخیل کو ٹھوں کی چھتوں سے اڑ کر تاروں

کو چھو لیتا ہے لیکن وہ یہ نہیں سمجھتا کہ انسان کی اپنی خودی کا امتحان اور اس کا میدان عمل اس مادی دنیا کے سوا اور کوئی نہیں ہے۔ مشرق نے تنازع لبقا سے کنارہ کشی اختیار کر لی ہے اور تاریخ اور سائنس کی رفتار کا محض تماشا ہے۔ مشرقی تخیل کی بلند پروازیوں کو فی الحقیقت مغربی ٹیکنالوجی پہنچ رہی ہے۔ مغرب باعمل اور متحرک ہے لیکن ساتھ ہی خود غرض، عیار، بے اصول اور عاقبت نااندیش ہے۔ وہ محبت اور یقین سے عاری ہے۔ وہ خود کی گتھیوں میں الجھا ہوا ہے جو اسے سانپ کی طرح ڈستی رہتی ہیں۔ اس نے آفتاب کی شعاعوں کو تو مسخر کر لیا، لیکن وہ انسان کی شبِ نکبت کو روشن نہ کر سکا۔

مختصر یہ کہ مشرق کافی بد ہے لیکن مغرب بدتر ہے۔ مشرق کا المیہ یہ ہے کہ مغرب کی خارجی چمک دمک پر توفیر لیتے ہیں لیکن اس کی سائنسی تخلیق سے متاثر نہیں ہے۔

مذہبی فکر

فکر اقبال ان کی تصنیف "اسلام کی مذہبی فکر کی تشکیل نو" میں زیادہ نظم و ترتیب سے پیش کی گئی ہے۔ قبل کے کسی جدید پسند کے برخلاف، ان کے تبصرے علمی کی مرکزی تربیت مغربی تھی۔ ان کی فکر میں اسلامی ورثہ کی جو توضیح کی گئی ہے یا ڈرامہ پیش کیا گیا ہے وہ نطشے اور فسطے کی حرکت اور برگساں کی حیوانیت **Vitalism** سے متاثر ہیں۔ انہوں نے اکثر ارجیلی پر برگساں کی اور رومی پر نطشے کی تہہ چڑھائی ہے۔ جدید مغربی اور ازمنہ وسطیٰ کی اسلامی تہذیبوں کے دو مختلف سرچشموں کے ادغام، فکر کی دو لہروں، فلسفیانہ اور متصوفانہ کے انضمام اور قدر شناسی کے دو کناروں یعنی اخلاق اور متحرک کے باہم ارتباط سے انہوں نے جو کچھ حاصل کیا وہ امتزاج نہ تھا بلکہ ان کا اپنا عملِ فکر اور فکری سا پنچا تھا، جو فکر کی اسلامی اور مغربی تدابیر کے وسیع اور مختلف النوع عوامل کو مربوط کرنے کا ایک انفرادی اظہار تھا۔ انہوں نے مذہبی، متصوفانہ یا اسلام کے

عقلیت پسند فکر سے باجید معشر کے فلسفیانہ یا سیاسی فکر سے جن ذریعہ غناصر کا انتخاب کیا تھلان کی انہوں نے نہی تعریف اور توجیح کی (جس میں انہوں نے اپنی توازیت یا تصاد کے اکتشافات بھی کیے) اور اپنے فکر کے سانچے کی تکمیل میں ان سب کو مجتمع کرنے کی کوشش کی۔

ان کا دعویٰ یہ ہے کہ وجدان، خرد کی ایک اعلیٰ شکل ہے اور اس کا دشمن نہیں ہے۔ مذہب جو بذریعہ وجدان اپنا جواز حاصل کرتا ہے فلسفیانہ خرد کی رو سے قابل فہم ہے۔ کیونکہ علم کے یہ دونوں ذرائع باہم متضاد ہونے کے بجائے ایک دوسرے کے ساتھ ہیں۔ حقیقت کی تامیت جس کا ذکر قرآن مجید (۲۰: ۸۳) میں آیا ہے اور لوح محفوظ سے موسوم ہے، بحیثیت گل وجدان سے مدرک ہے لیکن خرد کے لیے واضح تفریحات کے تسلسل کی وساطت سے ہی مدرک ہے جن کا سمجھنا صرف باہمی حوالے کے ذریعے ممکن ہے۔^{۳۴} انس کی زبردست ترقی کے ساتھ انسانی ذہن اپنی تعریفات کی بنیادی اقسام سے آگے بڑھ کر زمان، مکان اور سہیت (وقیان کی جانب حرکت کر رہا ہے جو مذہب کا طریق عمل ہے۔^{۳۵}

اس روشنی میں خرد، انسان اور خدا و کائنات کے مابین حکم قرآنی کی جانچ پڑتال کر سکتی ہے۔ مشیت الہی کے تحت تخلیق شدہ کائنات وسعت پذیر می، انقلاب اور ارتقاء کی اہل ہے اور اسے انسان فتح کر سکتا ہے اور اپنی منشا کے مطابق اس سے کام لے سکتا ہے۔ وہ انسان جو ارتقاء کی چوٹی پر کھڑا ہے اور خلیفۃ اللہ فی الارض کا منصب رکھتا ہے؛ اور اس کی ترقی پذیر تبدیلی کے عمل کے دوران اللہ اس کا ہم کار ہو جاتا ہے بشرطیکہ انسان خود پہل کرے۔^{۳۶} قرآن (۲: ۲۸-۳۱) انسان کو اسمائے اشیاء کا علم ودیعت کیے جانے کا ذکر کرتا ہے؛ یعنی ان کے متعلق تصورات قائم کرنے کا علم۔ علم انسانی کی نوعیت تصوراتی ہے۔ وہ ذہنی اور متصوفا نہ دونوں سطحوں پر یکساں طور پر کار فرما ہو سکتا ہے؛ لہذا تصوف، حقیقت شناسی کے لیے اس طرح جائز طریقہ ہے جیسے کہ عقلیت پسندی، اگرچہ اس کا طریقہ کار قطعی طور پر مختلف ہے۔ اس کا معرفتی

تجربہ فوری، کامل ماورائی، ناقابلِ اظہار اور زمان و مکان کے عمومی، طبعی تجربے سے بعید ہوتا ہے۔^{۳۸}

اقبال کے نزدیک قرآن میں سب سے زیادہ جاندار موضوع انقلاب اور حرکت کے علم الوجود کی حقیقت پر زور ہے۔ کائنات کے سفرِ زمانی کے حوالوں میں قرآن حقیقت کی نوعیت کا قطعی سراغ پیش کرتا ہے۔ اقبال قرآن کے تصورِ زمان کی تشریح برگساں کی خالص مدت اور مکانی یا تسلسلِ وقت کے امتیاز کی اصطلاحوں میں پیش کرتے ہیں۔^{۳۹} زمان میں عرصہ قیام کا نام زندگی ہے۔ وقفہ قیام کے دورِ رخ ہیں؛ تو صیفی اور اثر آفریں۔ خودی کا اثر آفریں رُخ دُنیا کے زمان کے تعلق سے کام کرتا ہے اور اس لیے تسلسلِ زمانی میں خودی کا تو صیفی رُخ تجربہ کے بطون تک نفوذ کرتا ہے اور وہ ایک کلیت ہے جو تمام تکثیرات کو ایک واحد اور ناقابلِ تقسیم وحدت میں سمیٹ لیتی ہے:

”وہاں تغیر اور حرکت کا وجود ہے لیکن یہ تغیر اور حرکت ناقابلِ تقسیم

ہیں۔ ان کے عناصر ایک دوسرے کے اندر پیوست ہو جاتے ہیں اور کردار میں غیر متواتر ہوتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تو صیفی خودی کا وقت ایک واحد ”حال“ یا ”کنون“ ہے جسے اثر آفریں خودی دُنیا کے زمانی کے ساتھ معاملت و روش میں ”حالوں“ یا ”کنونوں“ کے سلسلوں میں پس کر سمرمہ کر دیتی ہے۔^{۴۰}

اپنے دعویٰ کے ثبوت میں اقبال توضیحی انداز میں قرآن کی آیت ۵۴: ۵۰ کا حوالہ دیتے ہیں:

”یقیناً ہم نے ہر شے ناپ تول کے پیدا کی ہے

ہمارا حکم ایک واحد لفظ ہوتا ہے،

طرفۃ العین کی طرح۔

اقبال اسے خودی اللہ کے تو صیفی رُخ کے لیے معقول سمجھتے ہیں جبکہ قرآن کا دوسرا حوالہ (۲۵: ۶۰) دوسری کتب سماوی کی طرح، چھ دن میں تخلیق کائنات کی

جانب اشارہ کرتا ہے اور استعارتاً خودی کے اثر آفریں رُخ کا ذکر کرتا ہے جو تسلسل وقت سے متعلق ہے۔ اس سے اقبال کو اختیار کے مسئلہ پر غور کرنے میں مدد ملتی ہے:

”قتدیر وہ وقت ہے جو اس کے عمل پذیر امکانات کے ظاہر ہونے سے پہلے کا ہوتا ہے.... یہ کسی شے کے باطن تک رسائی ہے، اس کے ممکن المحصول امکانات جو اس کی فطرت کی گہرائیوں میں موجود ہوتے ہیں اور بغیر کسی بیرونی دباؤ کے احساس کے، سلسلہ وار وقوع پذیر قبول کرتے رہتے ہیں۔“

اپنے شعوری تجربہ کی تحلیل سے ہم کائنات کی تعریف یہ کر سکتے ہیں کہ یہ ایک آزاد تخلیقی تحریک ہے۔ وہ شے نہیں بلکہ عمل ہے اور اسی تحلیل کی بنیاد پر اقبال برگساں کی حیویت Vitalism کی انتہا پسندی کو مسترد کرتے ہیں:

”حقیقت کوئی اندھا حیاتی جذبہ نہیں ہے جو تصور کی روشنی سے یکسر محروم ہو، اس کی فطرت من وعن غائباتی ہے۔ حقیقت واقعی عقل کی سرکردگی میں ایک خلاق زندگی کا نام ہے.... وجدان زندگی کو ایک ارتکازی انا کی صورت میں منکشف کرتا ہے... حقیقت کی اساسی فطرت روحانی ہے اور اسے انا سے تعبیر کرنا چاہیے۔“

انائے قطعی کی لامحدودیت میں خدا کے اپنے لانتہا تخلیقی امکانات کی دولت پوشیدہ ہے۔ اس پر زور دیتے ہوئے اقبال چار اور صفات الہیہ کو اس میں شامل کرتے ہیں، جو قرآن میں موجود ہیں۔ وہ صفات خلاقیت، علم، قدرت، مطلق اور ابدیت ہیں۔ قوت الہیہ نے جو تخلیقی طریقہ کار منتخب کیا ہے اسے شعریہ کے مطابق، اس کی نوعیت جوہری ہے۔ یہ ایک قدیمی نظریہ ہے جس سے اقبال اتفاق کرتے ہیں کیونکہ وہ اسلام میں جوہریت کو، ارسطو کے غیر تغیر پذیر کائنات کے تصور کے خلاف، ایک ذہنی بغاوت خیال کرتے ہیں۔

ازلی وابدی خودی سے تخلیق شدہ خودیاں آگے بڑھتی ہیں اور انائی ہستیوں کا

کام انجام دیتی ہیں۔ میزان ارتقاء میں یہ انسانی ہستیاں انسان میں کا طیبت پیدا کرتی ہیں۔ ان انسانی ہستیوں کا علم ممبرین ہے اور علم الہی کے برعکس زمان و مکان سے محیط ہوتا ہے، لیکن یہ پہلے سے مقدر نہیں ہوتا۔ انسانی خودی کا قرآنی تصور جو انجیلی خودی سے متمیز ہے، بہبوطِ آدم کے واقعہ سے علامتاً ظاہر ہوتا ہے۔ قصہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ:

”جبلی اشتہا کی ابتدائی حالت سے آزاد خودی کے شعور تک (جس میں شک اور نافرمانی کی اہلیت شامل ہے) یہ عروجِ آدم کا اظہار ہے۔ بہبوط کے معنی کسی قسم کی اخلاقی پستی کے نہیں ہیں۔ یہ انسان کے سادہ شعور سے شعورِ خودی کی پہلی جھلک کا عبوری دور ہے۔ یہ ایک طرح سے خوابِ فطرت سے بیداری کا عمل ہے جس میں اُس کی ذات کی بنی علت اس کے اپنے وجود کے اندر دھڑکنے لگتی ہے۔۔۔۔ انسان کی نافرمانی کا پہلا عمل اُس کے آزاد انتخاب کا پہلا فعل بھی تھا۔“

بہبوط کا قصہ ایک ایسے معاشرتی نظام کے وجود میں آنے کی نشاندہی کرتا ہے جس میں افراد تئوں کی کثرت اپنے امکانات کی تلاش کرتی ہے اور اپنی مرضی کو دوسروں پر مسلط کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ انفرادیتوں کا یہ ہلاکت آفریں تصادم انسانی معاشرے کا دروزیست یا غم دوراں Weltschmerz ہے۔ اس کی جُود فطرت کے باعث انسان کی خودی میں اچھے اور بُرے دونوں عناصر موجود ہوتے

ہیں۔ یہ باہمی تصادم بقول اقبال قرآن کی آیت ۳۳: ۷۲ کے مفہوم میں پوشیدہ ہے۔ ”ہم نے اپنی امانت آسمانوں، زمین اور پہاڑوں کے آگے پیش کی، لیکن انہوں نے اس کو اٹھانے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے، لیکن انسان نے اس کو اٹھا لیا۔ یقیناً وہ ستم گار اور نادان ہے۔“

اس لیے نبیوں پر وجدان کے ذریعہ وحی کا آنا، دراصل انسانی معاشرے کی تنظیم کے لیے، خدا اور انسان کے درمیان اخلاقی رابطہ کو دوبارہ قائم کرنے کے مترادف ہے؛ اور اس لیے بھی تاکہ معاشرے میں انسانی ذوات کے حقوق و فرائض کا تعین کر کے

اسے قابو میں رکھا جاسکے۔ مقررہ عبادات کا عمل تفکر کی ایک صورت ہے اور یہ معیارات علم و اخلاق کے باطنی تجربہ کا عمل انجذاب بھی ہے۔ اس لیے عبادت خدا اور انسان کے درمیان ایک ایسا رابطہ ہے جو انسانی معاشرہ کی اخلاقی ضرورتوں کے باعث وجود میں آتا ہے۔ اس کا مقصد اُس وقت بہتر طور پر پورا ہوتا ہے جب وہ باجماعت ہو۔

انفرادی خودی، جو معاشرے میں خیر و شر اور زندگی میں جبر و اختیار کے مسائل سے دوچار ہوتی ہے، فی الحقیقت آزاد اور لافانی ہے۔ انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر زور دینے میں قرآن، انجیل کے نظریہ نجات بالکفارہ کو مسترد کرتا ہے۔ قرآن کے مطابق خدا نے انسان کو تین جہتی یکتائیوں سے نوازا ہے: وہ اللہ کا برگزیدہ ہے، اپنی تمام کوتاہیوں کے باوجود سطحِ ارض پر وہ اللہ کا نائب و خلیفہ ہے۔ وہ ایک آزاد شخصیت کا امانت دار ہے جسے اُس نے خود اپنی ذمہ داری پر قبول کیا ہے۔

فاعلیت اللیہ رہبرانہ بھی ہے اور تخلیقی بھی۔ بر بنائے قیاس انسانی خودی کی مکمل حقیقت کا انداز رہبرانہ ہے۔ انسانی تجربہ افعال کا ایک سلسلہ ہے جو بدلتی مقصد کی وحدت سے باہم دگر مر بو ط ہے۔ علت کے سرچشمے قدرت کی طرف سے انسانی تجربہ میں اور انسانی تجربہ سے قدرت کی طرف موجزن رہتے ہیں۔ اس عمل میں انسانی خودی وہ شے حاصل کرتی ہے جسے ترتیب احسن کی نفسیات میں بصیرت کہتے ہیں یا اشیاء کے مکانی اور علتی تعلق کا ادراک اور اشیاء کے ملنوبے میں سے انتخاب کا اصول:

”اس طرح انا کی افعالیات کی رہنمائی اور اس پر اختیار کے عنصر سے یہ بات صاف طور پر واضح ہو جاتی ہے کہ انا (خودی) اکبر۔ آزاد شخصی علت ہے۔ انسان مطلق انا کی آزادی اور زندگی میں حتم دار ہے جو متناسی انا کو، جس میں نجی آزادی کار کی صلاحیت ہوتی ہے، ابھرنے

میں مدد دیتا ہے اور جس نے خود خدا کی آزاد منشاء کی آزادی کو محدود کر دیا ہے۔

اس نتیجے کے اخذ کرنے میں اقبال نے آزاد منشاء (ارادہ مطلق) کے جدید پسند نظریہ کو نقش بندی، متصوفانہ نظریہ وحدت الشہود سے باہم قریب و مربوط کر دیا ہے جسے ہندوستان میں سترہویں صدی میں مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی نے پروان چڑھایا تھا۔

انسان کو جو ارادہ کی آزادی حاصل ہے، بہر حال مطلق نہیں ہے۔ تقدیر کے متعلق قرآن میں کثرت سے حوالے ملتے ہیں لیکن وہ انسا کہ، اس تقدیر کی جانب اشارہ کرتے ہیں جو کچھ جیاتی ہے اور کچھ اخلاقی حیات خودی کے لیے ایک اخلاقی اور جیاتی موقع مہیا کرتی ہے اور موت اس کی "ترکیبی فعالیت" کا پہلا امتحان ہے۔ ذاتی لافانیست انسانی خودی یا روح کا حق نہیں ہے وہ ذاتی سعی سے حاصل ہو سکتی ہے۔

ایک قوم انسانی خودیوں کی تکثیر اور باہمی تعامل سے وجود میں آتی ہے۔ ایک قوم میں انسانی خودی کا ملیت تک رسائی حاصل کر سکتی ہے جو نبوت کی طرف ہے۔ تعلیم نبوی سے قوم تکمیل حاصل کرتی ہے۔ اس ضمن میں اقبال عبدالکریم الجیلی کے "انسان کامل" کے نظریہ کو برگساں کے نظریہ ارتقاء تخلیقی پر فوقیت دیتے ہیں۔ اقبال پنجم اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے کردار کو "انسان کامل" کا اسوہ گردانتے ہیں :

"پنجم کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے کہ یہ متصوفانہ شعور کی وہ صورت ہے جس میں "وحدانی تجربہ" اپنے حدود سے باہر موجزن ہونے کی کوشش کرتا ہے اور ایسے مواقع کی تلاش میں رہتا ہے جن سے اجتماعی زندگی کی قوتوں کی از سر نو رہنمائی کرے اور نیاگون عطا کرے... اب انسان کے عہد طفلی میں نفسیاتی توانائی، جسے میں پنجم برانہ شعور سے تعبیر کرتا

ہوں، پروان چڑھتی ہے۔ یہ انفرادی فکر اور انتخاب کو میانہ روی کے ساتھ پیش کرنے کا ایک ڈھنگ ہے جو تیار شدہ فیصلوں، انتخاب اور راہِ عمل کے ذریعہ مہیا ہوتا ہے۔ بہرِ نوع، عقل اور تنقیدی صلاحیت کی آفرینش کے ساتھ، حیات، خود اپنے فائدے کے لیے، غیر عاقلانہ شعور کے نوع بہ نوع گونوں کو، بننے اور نشوونما پانے سے روکتی ہے جس کے ذریعہ نفسیاتی توانائی، ارتقائے انسانی کے ابتدائی مرحلہ میں، موجبِ نزن ہوتی تھی... پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم قدیم اور جدید دنیا کے درمیان کھڑے ہیں۔ جہاں تک ان کے ذرائع کشف کا تعلق ہے، وہ قدیم دنیا سے تعلق رکھتے ہیں اور جہاں تک ان کے کشف کی روح کا تعلق ہے وہ جدید دنیا سے تعلق رکھتے ہیں۔ آپ کی ذاتِ مبارک میں، حیاتِ علم کے نئے ذرائع دریافت کرتی ہے جو اس کی نئی سمت کے لیے موزوں ہوتے ہیں۔ اسلام کا ظہور... استقرائی ذہن کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوت اپنی تکمیل کو پہنچ جاتی ہے، اس لیے وہ خود اسے موقوف کرنے کی ضرورت کو دریافت کر لیتی ہے... پر وہبتائی اور موروثی بادشاہت کا انسداد، اسلام میں قرآن میں بار بار خرد سے اور تجربہ سے کام لینے کی ہدایت اور علم انسانی کے ذرائع کے طور پر تاریخ اور فطرت (نیچر) پر اصرار اسی تصور کی نہایت کے مختلف رُوح ہیں؛

لہذا یونانی فلسفہ و علوم کے جامہ نظام خیال کے خلاف اپنی ذہنی بغاوت میں اور کائنات کے ایک متحرک تصور کی بالیدگی میں اسلامی فکر کے تمام رجحانات۔ عقلیت پسند، روایت پسند اور متصوفانہ، ایک ہی نقطے کی طرف مائل ہو جاتے ہیں۔ حکیمانہ اسلام نے جدید مغربی تہذیب کے لیے راستہ ہموار کر دیا ہے۔

اجتہادِ اسلام میں قانونی پیش رفت کا اصول ہے۔ اسلامی تاریخ میں جو خرابی پیدا ہوئی، وہ تہذیب کے اس متحرک عنصر کے فقدان کی وجہ سے ہوئی، جو چند تاریخی

حقائق کے دباؤ کے باعث رونما ہوا، مثلاً المتوکل کے دور میں معتزلیں پر قدامت پسند علماء کی قطعی سیاسی فتح جو اپنی جگہ پر عقلی تاویلات میں کم غیر محتاط تھے؛ راہبانہ تصوف کا آغاز اور عروج جس نے اس دنیا کے حقائق سے بالکل مبرا رہنے اور دامن بچانے کو ترجیح دی اور پھر ۱۲۵۸ء میں منگولوں کے ہاتھوں بغداد کی تباہی نے اس کی تکمیل کر دی۔ ان تاریخی حالات نے روایتی مسلم دینیات کے اس نظریہ کو مستحکم کر دیا کہ باب الاجتہاد بند ہو چکا ہے۔ ابن تیمیہ اور ان کے مسلک کے چند علماء نے جن میں جدید پسند اساسیاتی تحریکات کے مؤسسین محمد بن عبدالوہاب، شاہ ولی اللہ اور دیگر حضرات شامل تھے، اس دینیاتی اذعان کے خلاف سخت احتجاج کیا اور اجتہاد کا حق از سر نو قائم کیا۔ مصر اور ترکی کے جدید پسندوں نے ان اساسیت پسندوں کے نقش قدم پر چل کر اس حق پر پوری طرح عمل کیا ہے۔

ترکی میں اداروں کے ارتقاء اور تطبیق میں، متحرک فکر کا تصور بہت دنوں سے چلا آرہا ہے۔ حلیم ثابت کا نظریہ قانون اسلامی جدید عمرانی تصورات پر مبنی ہے۔ اس ضمن میں اقبال نے ایک فیصلہ کن پیش گوئی کی جو آج کے پاکستان اور اسلامی ہند کی غالب سیاسی و مذہبی فکر پر پوری طرح صحیح اترتی ہے۔

”ہمیں بھی ایک دن ترکوں کی طرح اپنے ذہنی ورثہ کی قدر و قیمت کو پھر سے جانچنا پڑے گا اور اگر ہم عام فکر اسلام میں کوئی نیا اضافہ نہیں کر سکتے تو صحت مند قدامت پسند تنقید کے ذریعہ، اسلامی دنیا میں تیزی سے پھیلنے والی آزاد خیالی کی تحریک کو روک سکتے ہیں۔“

اسلامی فقہ ناقابل تخیر قانون نہیں ہے۔ اجتہاد کے ذریعہ جدید معاشرہ کی ضروریات کے مطابق اسے بدلا جاسکتا ہے۔ وہ مقدس نہیں ہے اور نہ اسلامی عقیدے کا ضروری عنصر ہے۔ عباسیوں کے عروج سے پہلے، سوائے قرآن کے، اسلام کا کوئی تحریری قانون نہیں تھا۔ پہلی صدی ہجری کے وسط سے تیسری صدی کے اوائل تک اسلام میں کم سے کم انیس دارالفتویٰ تھے جن کے نوع بہ نوع فقہی نظریے ایک نشوونما پانے والی

تہذیب کی ضروریات کے غماز میں۔ بعد کے فقہی مکتبوں میں اسلامی شریعت کا منجمد ہو جانا ایک مصنوعی حالت ہے جسے اسلامی متفقہ کے دوسرے تین مخارج کی جانب، بذریعہ اجتہاد، رجوع کر کے دُور کیا جاسکتا ہے۔ اول قرآن جس کا مطالعہ اور توضیح وقت اور عصر کے تقاضوں کے مطابق کیا جائے۔ دوسرے حدیث، جسے شریعت کے سرچشمے کے طور پر، بے سمجھے بوجھے استعمال نہ کیا جائے اور تیسرے اجماع۔

اجماع کو، اس کے کلاسیکی مفہوم میں قطعی طور پر مسترد کر دیا گیا تھا کہ یہ بالکل علماء کے لیے مختص ہے۔ اس کے رد کرنے والوں میں ابتدائی جدید پسند سید احمد خاں اور چرچ علی شامل تھے۔ اقبال اسے اسلام کی نہایت اہم قانونی فکر تراسراردے کر تسلیم کرتے ہیں لیکن انقلابی معنی میں اسے بھی اجماع ہی کہا جائے گا جسے ایک اسلامی ریاست میں پارلیمانی نظام حکومت کے ذریعہ متفقہ طور پر حاصل کیا گیا ہو۔ دنیا کی نئی قوتوں کا دباؤ اور یورپی اقوام کے سیاسی تجربے، جدید اسلام کے ذہن پر "اجماع" کے امکانات اور قدر و قیمت کو متسم کر رہے ہیں" — اسلامی ریاستوں میں جمہوریت کی نشوونما ایک حوصلہ افزا شگون ہے۔

"اجتہاد کی طاقت کا قدیمی ادارہ نئے شریعت کے انفرادی نمائندوں سے لے کر ایک مسلم متفقہ کو تفویض کرنا، جو باہم مخالف فرقوں کی افزائش کے پیش نظر عہدِ حاضر میں اجماع کی ایک ممکن صورت ہے۔ اس کے ذریعہ عوام کے غیر پیشہ ور نمائندوں کے قانونی مباحث سے بہت کچھ حاصل کیا جاسکتا ہے کیونکہ یہ لوگ معاملات میں بڑی دُور رس اور تیز نگاہ رکھتے ہیں"

اقبال کے خیال میں یہی ایک صورت ہے جس سے روایاتی اور قدیمی اسلام کی "سربندگی" کے دھماکے سے پرچھے اڑا کرنے کے راستے نکالے جاسکتے ہیں۔

مسلم ہند اور پاکستان میں قانونی تفکر کی نشوونما میں اقبال کا خصوصی کارنامہ اس اصول کا از سر نو قائم کرنا ہے یعنی اجماع کے دائرہ اختیار اور حدود میں اضافہ کرنا۔ برصغیر میں مغرب پسند مسلم دانشور طبقہ نے ان کے نظر سے یہ کو فوراً تسلیم کر لیا اور یہ نظریہ

رائے عامہ اور پارلیمانی اداروں کے ہم مرتبہ ہو گیا۔ دوسرے مسلم ممالک، بالخصوص ترکی اور مصر میں، اس نظریہ سے ہم آہنگ نظریے پائے جاتے ہیں، لیکن "معتدل قدامت پسندی" نے جو ان کے مذہبی اور سیاسی نظامِ فکر کا نصف دیگر ہے، جمہور اور نواص کے ان طبقوں کو جو مذہبی قانون سے قطعاً نابلد ہیں، اجماع کی تشکیل کا حق بلا کسی پابندی اور قید کے منتقل کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس کی۔ یہ وہ مسئلہ تھا جس سے پاکستان کے خالقوں کو اس کے وجود میں آنے کے بعد ہی سے دوچار ہونا پڑا۔ اس مسئلہ کا اقبال کو بھی سامنا کرنا پڑا اور انہوں نے قانون ساز اداروں میں علماء کو ناگزیر مان کر ان کی نمائندگی کو تسلیم کیا۔ پھر یہ حل پاکستان کے حکمران زعماء کو بھی معقول نظر آیا اور انہوں نے بھی چند پابندیوں کے ساتھ اسے قبول کر لیا لیکن اس کے باوجود دستور و قانون سازی میں آج بھی یہ مسئلہ دردمسربنا ہوا ہے۔

حواشی

۱۔ اے بوسانی، دانتے اور اقبال مطبوعہ درکر سینٹ اینڈ گرین، پاکستان کے متعلق مضامین کا مجموعہ (لندن ۱۹۵۵ء)

۲۔ اقبال کی اردو نظموں کا انتخاب انگریزی میں ترجمہ از وی۔ کیرنان، پبلس فرام اقبال (لندن ۱۹۵۵ء)، اقبال کا دوسرا منتخبہ کلام پوٹیسسی (پر ما ۱۹۵۶ء)، اطالوی ترجمہ از اے بوسانی

۳۔ بانگِ درا (۱۹۳۳ء) ص ۲۸۸ - ۳۰۲

۴۔ اسرارِ خودی (لاہور، سن ندارد) ص ۳۳ - ۳۶ (نکسن، ص ۵۶ - ۵۹)

۵۔ ایضاً، ص ۵۰ (نکسن، ص ۸۲)؛ بال جبریل (۱۹۴۲ء)، ص ۲۹ - ۴۴ ایف

۶۔ رموزِ بے خودی (لاہور، سن ندارد) ص ۱۶۵ - ۱۶۶؛ آربری، ص ۵۶ - ۵۷

۷۔ اسرار، ص ۲۶ - ۲۹، ۵۴، نکسن، ص ۴۳ - ۴۴، ۸۹، ۹۰

۸۔ دیباچہ اسرارِ خودی (لاہور ۱۹۰۸ء) ص ۳، حکمتِ اقبال مرتبہ جی۔ ڈی رشید (حیدرآباد ۱۹۴۵ء)

ص ۱۲، بال جبریل، ص ۵۵ - ۸۱

- ۱۱۶ - ۱۱۵ - ۱۱۶ ری کنٹرکشن، ص ۱۱۵ - ۱۱۶
- ۱۴۰ ساتی نامہ دربال جبریل، ص ۱۴۰
- ۱۴۱ پیغام مشرق، (۱۹۲۲ء) ص ۲۶۴؛ رموز، ص ۱۴۲ - ۱۴۳ (آربری ص ۶۱ - ۶۲)
- ۱۴۲ بال جبریل، ص ۱۰۱
- ۱۴۳ "زمانہ"، ایضاً ص ۱۴۵ - ۱۴۶، نوائے وقت درپیام مشرق، ص ۱۰۲
- ۱۴۴ اسرار، ص ۶۵ - ۶۹؛ نکسن، ص ۱۰۸ - ۱۱۵
- ۱۴۵ ایضاً، ص ۲۳ (نکسن ص ۳۶)؛ رموز، ص ۱۲۳ - ۱۲۵ (آربری ص ۴۰ - ۴۲)
- ۱۴۶ جاوید نامہ، ص ۱۵۴ - ۱۵۸؛ پیغام مشرق، ص ۹۴ - ۹۸، بال جبریل، ۱۹۲ - ۱۹۳
- ارمغانِ حجاز (۱۹۳۸ء)، ص ۲۱۳ - ۲۲۸
- ۱۴۷ ارمغان، ص ۱۱۴ - ۱۸۳؛ جاوید نامہ، ص ۱۶۰ - ۱۶۱ نیز تقدیر دربال جبریل ماخوذ از ابن العربی -
- ۱۴۸ اسرار، ص ۲۹ - ۳۳؛ نکسن ص ۴۸ - ۵۵
- ۱۴۹ بال جبریل، ص ۲۰۱ - ۲۰۳؛ ضربِ کلیم (۱۹۳۴ء) ص ۱۵۱
- ۱۵۰ ضربِ کلیم، ص ۲۳، ۱۴۷
- ۱۵۱ بال جبریل، ۱۶۶ - ۱۶۴؛ مکتوب بنام آر۔ اے نکسن، اردو ترجمہ درمکاتیب
(۱۹۴۴ء) ص ۴۵۷ - ۴۷۴ -
- ۱۵۲ بال جبریل، ص ۶۴، ۲۱۳؛ ضربِ کلیم ص ۴۷؛ ارمغانِ حجاز ص ۲۶۲ -
- ۱۵۳ اسرار، ص ۲۴ - ۲۶؛ نکسن، ص ۳۸ - ۴۲؛ ضربِ کلیم، ص ۱۸۸، ۱۸۷، ۱۶۸
- ۱۵۴ پس چہ باید کرد اے اقوام شرق؟، (۱۹۴۴ء) ص ۱۲ - ۱۸؛ بال جبریل، ص ۳۱
- ۱۵۵ مسجدِ ترطیبہ دربال جبریل، ص ۱۲۷ - ۱۳۰
- ۱۵۶ ایضاً، ص ۱۱۰ - ۱۱۱، ۱۳۱ - ۱۳۸؛ ضربِ کلیم، ص ۳۹ - ۴۱، ۴۷؛ پس چہ باید کرد اے
اقوام شرق، ص ۲۳ - ۲۷، زبورِ عجم (۱۹۴۴ء) ص ۱۶۰ - ۱۶۱ -
- ۱۵۷ پیغام مشرق، ص ۱۵۷؛ اسرار، ص ۸۲ - ۸۳؛ بال جبریل، ص ۸۰؛ پس چہ باید کرد،
ص ۳۲ - ۳۵ -

۲۸ سے بندگی نامہ (زبورِ عجم) ص ۲۵۱ - ۲۵۴، ۲۶۲ - ۲۶۴؛ بالِ جبریل ص ۳۰، ۳۹؛

ضربِ کلیم ۹۹، ۱۱۴، ۱۲۳، ۱۲۸؛ جاوید نامہ، ص ۳۵

۲۹ سے رموز، ص ۱۲۵ - ۱۲۸؛ (آزبیری ۲۶ - ۲۸)؛ ضربِ کلیم، ص ۳۶؛ ارمغان، ص ۹۷

۳۰ سے طلوعِ اسلام (بانگِ درا) ۳۰۳ - ۳۱۵ -

۳۱ سے گلشنِ راز جدید (زبورِ عجم) ص ۲۳۳؛ پس چہ باید کرد، ص ۴۶ - ۴۷، ص ۵۶ تا

۶۳

۳۲ سے پیام، ۲۲۵ - ۲۳۳؛ ضربِ کلیم، ص ۶۷

۳۳ سے ضربِ کلیم، ۲۸، ۴۹؛ زبور، ص ۷۱، ۱۱۸؛ بالِ جبریل، ۳۸ - ۳۹، ۱۳۵؛ ارمغان،

ص ۶۳

۳۴ سے رکنِ شکر، ص ۶

۳۵ سے ایضاً، ص ۳

۳۶ سے ایضاً، ص ۱۰ - ۱۲، ماتخوذ از قرآن ۴۴: ۳۰، ۳۸: ۳۵، ۱۸۸: ۳۵، ۱: ۲۹، ۱۹ وغیرہ -

۳۷ سے رکنِ شکر، ص ۱۱ - ۱۲

۳۸ سے ایضاً، ص ۴، ۱۳، ۱۸ تا ۲۴

۳۹ سے اسرار، ص ۸۰ - ۸۲ (نکسن، ص ۱۳۴ - ۱۳۸)

۴۰ سے رمی کنسٹرکشن، ص ۴۶، ماتخوذ از قرآن، ۱۰: ۳۱، ۶: ۱۰، ۲۸ وغیرہ

۴۱ سے ایضاً، ص ۴۹، ۵۰، ۷۶ - ۷۷ -

۴۲ سے ایضاً، ص ۴؛ اسرار، ۱۳ - ۱۵ (نکسن، ص ۱۶ - ۲۲)

۴۳ سے رمی کنسٹرکشن، ص ۵۱، ۵۸

۴۴ سے ایضاً، ص ۷

۴۵ سے ایضاً، ۴ تا ۶ تا ۸

۴۶ سے ایضاً، ص ۷۸ - ۸۲

۴۷ سے ایضاً، ص ۸۷

- ۴۸ سے ایضاً، ص ۹۰
- ۴۹ سے ایضاً، ص ۱۰۲ - ۱۰۳
- ۵۰ سے ایضاً، ص ۱۱۳، رموز، ۸ - ۱۰ (آرپی، ۸ - ۹)
- ۵۱ سے ایضاً، ص ۱۱۹ - ۱۲۰
- ۵۲ سے ایضاً، ص ۱۲۲
- ۵۳ سے ایضاً، ص ۱۳۵ - ۱۳۶
- ۵۴ سے ایضاً
- ۵۵ سے ایضاً، ۱۵۷ تا ۱۶۷
- ۵۶ سے ایضاً، ۱۴۳ - ۱۴۵
- ۵۷ سے ایضاً، ص ۱۴۵

تخلیقِ پاکستان

اقبال کا نظریہ پاکستان

اقبال نے اسلامی ہند کے مسئلہ کے حل کی تلاش میں، آدرشوں کی جو اتنی بہت سی درگاہوں کی خاک چھانی ہے اس میں ان کی ذہنی کیفیت کی سب سے زیادہ ہوشیارانہ تحلیل سرہملٹن گب نے پیش کی ہے:

”شاید اقبال کو سمجھنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ ان کے اندر چھپے ہوئے اس شخص کو دیکھا جائے جس نے ہندوستانی مسلمانوں کے دماغوں میں جو نوع بہ نوع خیالات کی لہریں تہوج پیدا کر رہی تھیں، اُن پر غور کیا اور صاف صاف الفاظ میں بیان کیا۔ ان کا احساس شاعرانہ مزاج ان تمام کیفیات کا آئینہ دار ہے جو اس سے متصادم ہوتی ہیں؛ مثلاً آزادی کے خواہش مندوں کی پیچھے کی طرف دیکھنے والی رومانیت، نوجوان دانشوروں کا سوشلزم کی جانب رجحان، جنگ جو مسلم لیگیوں کی ایک ایسے مضبوط

قائد کی تلاش جو اسلام کی سیاسی طاقت کو بحال کر سکے۔

اپنے بین اسلامی تحریرات کے دور میں جو ۱۹۰۸ء میں شروع ہوا اور ۱۹۳۸ء میں ان کی وفات تک جاری رہا، اقبال نے سیاست کو قومیت سے جدا رکھا اور اسے مذہب اور ثقافت سے پیوستہ رکھنے کی کوشش کی۔ اس سے جدید مغرب کے کلیسا اور ریاست کی ثنویت کے تصور کی بھی نفی ہوتی ہے :

”اگر آپ اس تصور سے ابتدا کرتے ہیں کہ مذہب مکمل طور پر ایک دوسری دنیا سے تعلق رکھتا ہے تو پھر یورپ میں جو کچھ عیسائیت پر گزری وہ عین فطری ہے۔ حضرت عیسیٰ کی آفاقی اخلاقیات کی جگہ قوم پرست نظامائے اخلاق و حکمت عملی نے لے لی ہے اور بالآخر یورپ کو جس نتیجہ پر پہنچنا پڑا وہ یہ ہے کہ مذہب فرد کا نجی معاملہ ہے اور جسے ہم دنیوی زندگی کہتے ہیں اس سے اس کا دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ اسلام انسان کی وحدت کو روح اور مادہ کی ناقابلِ مصالحت ثنویت میں تقسیم نہیں کرتا ہے۔ اسلام میں خدا اور کائنات، روح اور مادہ، کلیسا اور ریاست ایک دوسرے کے نامیاتی اجزا ہیں۔“

پینچمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی ۶۲۲ء میں مکہ سے مدینہ کی جانب ہجرت کی اصل غایت اس تصور کی نفی کرنا تھی کہ مقامی وطن پرستی کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ اسلام میں سیاسی معاشرہ کا تصور علاقائیت یا ایک مشترک نصب کو ایک نسلی گروہ سمجھنا جائز نہیں ہے۔ زمین اللہ کی ملکیت ہے اور اس طرح تمام انسانوں کا بلجا و ماوا ہے۔ مسلم قوم بالقوة اس کے کسی حصہ میں آباد ہو سکتی ہے۔ عام انسانیت کے بیچ، جہاں تک اسلام کا تعلق ہے، وہ اپنی عالمی سیاسی زندگی میں صرف دو معیاروں کی سیاسی جماعتیں قائم کر سکتا ہے۔ مسلم اور غیر مسلم۔ تمام غیر مسلم ایک قوم کے تحت آتے ہیں۔ اقبال کے استدلال کی بنا غالباً ایک ایسی حدیث ہے جو غیر مستند اور وضعی ہے، اور وہ یہ کہ غیر مسلم، مسلم قوم کے متناقض ہیں۔ لہذا دوسروں کے استخفاف پر مسلمانوں کی شاہنشاہیت

کی کوشش کرنا بعینہ انصاف ہے۔ فی الحقیقت شاہنشاہیت کی تشکیل میں تاریخی اسلام کو جو کامیابی ہوئی وہ اسلام کی ثقافتی نشوونما کے لیے نقصان دہ ثابت ہوئی کیونکہ اس طرح بیرونی ثقافتوں کے غلط قسم کے غیر ضروری اجزا کو مستعار لے لیا گیا۔ اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ مسلمان کسی دیکھی معنی میں برتر اور برگزیدہ قوم ہیں۔ مسلم قوم بسبب قوت خیر الامم (اقوام میں سب سے اعلیٰ) ہے نہ کہ فی الحقیقت ایسا ہے؛ نیز وہ صرف اس وجہ سے بھی ممتاز نہیں ہے کہ اسے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع کی سعادت نصیب ہوئی جن کی نبوت کا مقصد پوری بنی نوع انسان میں حریت، مساوات اور اخوت کا جاری کرنا تھا بلکہ حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کی اخلاقی قوتوں کو، جو کائنات کی قوتوں کو مسخر کرنے کے لیے تھیں، بروئے کار لانے کی انتہائی مساعی کے نتیجہ میں یہ امتیاز حاصل ہوا ہے۔

ملت اسلامیہ کو، جو تمام دنیا میں بکھری ہوئی ہے، کس طرح مرکز کیا جاسکتا ہے؟ اس کا مرکزی ما کہ اسلام کے بنیادی تصور توحید میں دریافت کیا جاسکتا ہے۔ اس کی خارجیت بہ حیثیت ایک معاشرتی قوت کے اخوت اسلام میں منعکس ہے، جس کی بنیاد قرآن اور سنت پر ہے۔ بقول اقبال اس کا مرکز محسوس کعبہ ہے جسے وہ مرجع قلب و نظر سے زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ طواف صرف ایک قدیم یادگار کے گرد گھومنا نہیں ہے بلکہ "ہم مسلمانوں اور کعبہ کے مابین ایک ایسا رمزی ربط ہے جس سے جبرئیل بھی ناواقف ہیں۔" یہ اس ولی اللہی ادعا کا شاعرانہ اظہار ہے کہ تمام دنیا کے مسلمانوں کو حج کے موقع پر جمع کرنے کے باعث کعبہ، اسلامی معاشرہ کے اتحاد کی علامت ہے۔

ایک ایسی مثالی ریاست جس سے عالمی اسلامی معاشرہ منسلک ہو سکے تاہنوز وجود میں نہیں آئی ہے۔ اقبال نے اپنے پورے کلام میں اس بات کی انتہائی کوشش کی ہے کہ موجودہ زمانہ کے مثالی معیارات کے مطابق ایک مثالی ریاست کو متعارف کرایا جائے۔ ان مثالی معیاروں میں وہ جدید مغربی جمہوریت کا اس بنیاد پر ابطال کرتے ہیں کہ یہ بنیادی طور پر دولت مندوں کی حکومت ہے اور

نسلی امتیاز اور کمزور کے استحصال پر قائم ہے۔ وہ اسلام اور سوشلزم کو لازمی طور پر باہم معاند اور متضاد نہیں سمجھتے۔ وہ اسلام کے تصور مساوات اور مسلمانوں کے نسلی امتیاز سے تنفر اور انکار کو سوشلزم کے نظریے کے ہم مثل سمجھتے ہیں اور سوشلزم کے ہاتھوں ملوکانہ اداروں کی بیخ کنی کو مسلمانوں کی بہت نشکنی کے متوازی سمجھتے ہیں۔ زکوٰۃ کے ادارے کو رضا کارانہ سپرٹیکس قرار دیتے ہوئے اقبال کو دولت کے چند ہاتھوں میں ارتکاز کے ختم ہونے کا امکان نظر آتا ہے۔

ان تمام اقدار پر زور دینے کے بعد اقبال، اسلام کے مقابلہ میں، اشتراکیت کو عالمی حکومت کی مثالی ہیئت مان لینے سے انکار کرتے ہیں۔ ان کے استدلال کی بنیاد مسلمانوں کے کلمہ (ایمان کی شہادت) کی فکری تاویل پر ہے یعنی لا الہ الا اللہ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ وجود کی جدلیات میں ایک منفی دعویٰ کا قانون اور ایک اس کی مثبت ضد کا قانون کا فرما ہے تاکہ حقیقت کے مرکب تک پہنچا جاسکے مسلمانوں کے کلمہ شہادت میں لا نفی) کا سابقہ تخریبی ہے۔ اور مشروط، اثباتی "الا" تا ئیدی اور تعمیری ہے۔ حیات اور کائنات کی نوعیت ایک حرکت ہے لا سے الّا تک۔ نفی سے اثباتیت کی جانب، انکار سے اقرار کی جانب۔ لا اور الّا محسوس حقیقت کی سطح پر ایک دوسرے میں ضم ہو کر کائنات کو سمیٹنے اور اس پر قابو رکھنے کے ذرائع مہیا کرتے ہیں۔ لا، اپنی جزئی حالت میں تغیر و انقلاب کی جانب اشارہ کرتا ہے، مصنوعی خداؤں کی تخریب کرتا ہے لیکن تعمیر اقدار میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ اشتراکیت لا کی منزل میں، منفیت میں اور پرانی نا انصافیوں کو مٹانے اور قدیم اقدار کو تہس نہس کرنے میں پھنس کر رہ گئی، اور اب تک الّا کی تخلیقی منزل میں ابھرنے میں ناکامیاب رہی ہے۔ خدا کو نظر انداز کرنے والے پیغمبر (کارل مارکس) کے مذہب کی بنیاد "شہموں" کی مساوات پر قائم ہے۔ اس لیے اشتراکیت مغربی شاہنشاہیت سے بہت ملتی جلتی ہے۔ دونوں متحرک اور بے چین ہیں۔ دونوں خدا سے غافل اور انسان سے بے وفا ہیں۔ ایک یہ کام انقلاب کے ذریعہ

کرتا ہے اور دوسرا ناجائز جلبِ منفعت اور استحصال سے۔ ان دو حکمتوں کے پاٹ میں انسانیت پس کر خاک ہو گئی ہے۔

فلہذا مثالی ریاست کی تلاش خود اسلام کے دائرہ کے اندر ہونا چاہیے نہ کہ کسی دوسرے ہم عصری نظام کے اندر۔ اس طرح انسان قرآنی ریاست کے تصور سے دوچار ہوتا ہے جو مثالی ہے لیکن اسلامی تاریخ میں تاہنوز اس کی تشکیل نہ ہو سکی اور اسے خلافتِ راشدہ سے گڈ ٹنہیں کرنا چاہیے جیسا کہ اکثر اجدائے مذہب کے حامی مسلمانوں نے کیا ہے۔

قرآنی ریاست اب تک معرضِ وجود میں نہیں آئی ہے اور انسان کے دماغ اور ضمیر میں خوابِ سرور ہے۔ یہ قرآنی ریاست کسی علاقائی یا نسلی یا جماعتی و فاداری کی بنیاد پر قائم نہیں کی جاسکتی۔ وہ شخصی حکومت کو قبول نہیں کر سکتی اور خلافت کے تصور کو صرف اس صورت میں قبول کرے گی کہ یہ خدمتِ خلق پر مبنی ہو۔ اس مثالی ریاست میں اللہ کی نیابت کا حق انسان اس طرح ادا کر سکتا ہے کہ وہ پوری ارض کو اس کی ملکیت سمجھے یعنی ذرائع پیداوار اور اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد انسان کا فرض ہے کہ تمام انسانیت کے مفاد کے لیے دولت پیدا کرے۔

ایک جانب تو یہ مثالی ریاست اقبال کا مستقبل کا خواب تھا اور دوسری جانب ہندوستان میں سیلف گورنمنٹ کا جو نقشہ آہستہ آہستہ ابھر رہا تھا، اُن کو سخت فکر و امن گیر تھی کہ اس میں مسلمانوں پر کیا گزے گی؟ یہاں انہوں نے "مرکز محسوس" کے نظریہ میں کچھ ترمیم کی تاکہ مسلم ہند کے مخصوص مسئلہ پر اس کا اطلاق ہو سکے؛ یعنی شمال مغرب میں مسلم اکثریت اور بقیہ برصغیر میں منتشر مسلمان۔ درآنحالیکہ تمام دنیا کے مسلمانوں کا مرکز محسوس "کعبہ موجود تھا، لیکن برصغیر کے مسلمانوں کی بقا کے لیے ایک مسلم علاقائی ریاست کا ہونا ضروری تھا؛ چنانچہ مسلم اکثریت کے علاقے، بقیہ برصغیر کے منتشر مسلمانوں کے لیے، ایک ممکن الحصول سیاسی "مرکز محسوس" کا کام دے سکتے تھے۔ یہ اقبال کے اپنے اصل موقف یعنی علاقائیت سے ماوراء ہونے کے مثالی تصور سے ہٹ جانے کی مبرہن مثال تھی۔ وہ اب اس نتیجہ پر پہنچ گئے تھے کہ عالمی مسلم خلافت دورِ حاضر میں ناقابلِ عمل ہے۔ بین اسلامی سیاسی مقولہ کی اگر کوئی واضح

شکل ہو سکتی ہے تو صرف یہ کہ وہ علاقائی قومی ریاستوں میں کثیر القومیٹی کا روپ اختیار کرنے کے لئے۔

۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کے موقع پر اقبال نے اپنے خطبہ صدر میں ایک علیحدہ ریاست قائم کرنے کی تجویز پیش کی۔ انہوں نے اس کی اہمیت اس طرح بتائی:

”اسلام، جسے ایک اخلاقی نصب العین اور ایک قسم کے نظام سیاست کا مجموعہ سمجھا جاتا ہے۔ جس سے میرا مطلب ایک سماجی ڈھانچہ ہے جو قانونی نظام کے تحت چلایا جاتا ہے اور ایک خاص اخلاقی نصب العین ہے جس سے اس میں روح بھونکی جاتی ہے۔ ہندوستان کے مسلمانوں کی حیاتی تاریخ کا خاص تشکیلی عنصر ہے۔ اس (اسلام) نے وہ بنیادی جذبات اور وفاداریاں مہیا کی ہیں جو افراد کے منتشر گروہوں کو آہستہ آہستہ متحد کرتے ہیں اور بالآخر ان کو ایک واضح و متمیز قوم میں تبدیل کر دیتے ہیں جن کا اپنا ایک اخلاقی ضمیر ہوتا ہے۔۔۔ کیا یہ ممکن ہے کہ اسلام کو جہتیت اخلاقی نصب العین کے قائم رکھا جائے لیکن نظام سیاست و مدن کی حیثیت سے، قومی نظام ہائے سیاست کی حمایت میں، اسے مسترد کر دیا جائے جس میں مذہبی رجحان کو کسی قسم کا حصہ لینے کا کوئی حق نہ ہو؟ ہندوستان میں یہ سوال خاص اہمیت کا حامل ہے جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں، اس سوال کا جواب اقبال یہ دیتے ہیں:

”اسلام کا دینی سلسلہ اس معاشرتی سلسلہ سے پیوستہ ہے جو اس کا خود تخلیق کردہ ہے۔ اس میں سے کسی ایک کو مسترد کرنا دوسرے کو بھی مسترد کرنے کے مترادف ہے۔ اس لیے ہندوستانی قومی خطوط پر کسی نظام سیاست کی تعمیر کا مطلب اگر یہ ہے کہ اسلامی استحکام کے اصول کو اپنی جگہ سے ہٹا دیا جائے تو مسلمان اس کو سوچ بھی نہیں سکتا۔“

معاشرتی اتحاد کی حیثیت سے، اسلامی استحکام کے تصور کا، جدید مغربی تصور قومیت سے تقابل کا خیال اقبال کو ارنسٹ رینال سے ملا ہے، جس نے اس جانب توجہ دلائی تھی کہ قومیت کا تصور بہر حال ایک نئی شے ہے اور جدید مغربی تاریخ کی پیداوار ہے۔ قدیم تاریخ میں اس مفہوم کی کوئی شے نہیں ملتی لیکن جدید قومیت کے عناصر ترکیبی کیا ہیں؟ کیا یہ ایک مشترک نسل کا تصور ہے؟ لیکن علم الاقوام کی توجیہات جدید اقوام کی تشکیل کا سبب معلوم نہیں ہوتیں؛ مثلاً فرانسیسی قوم کلٹی، آئی بیریائی اور ٹیوٹنی نسل سے تعلق رکھتی ہے۔ جرمن قوم ٹیوٹنی، کلٹی اور اسلانی نسل سے تعلق رکھتی ہے۔ اسی نوع کا نسلی مرکب ہر یورپی ملک میں پایا جاتا ہے۔ تو پھر کیا ایک مشترک زبان ایک قوم کی تشکیل کرتی ہے؟ رینال کہتا ہے کہ زبان لوگوں کو متحد تو کرتی ہے لیکن انہیں ایک عام قومیت تسلیم کرنے پر مجبور نہیں کرتی۔ برطانیہ، ریاست ہائے متحدہ امریکہ یا اسپین اور لاطینی امریکہ میں ایک مشترک زبان قومیت کے اصول کو قائم نہ کر سکی، جب کہ سوئزر لینڈ نے جہاں تین زبانیں بولی جاتی ہیں خود کو ایک قوم میں ڈھال لیا۔ اقبال کے برعکس رینال کا خیال یہ تھا کہ تنہا مذہب بھی قوم کی تشکیل نہیں کر سکتا۔ اس بات پر دونوں متفق تھے کہ جغرافیہ بھی قوم کی تشکیل نہیں کر سکتا۔ اگرچہ مذہب اور جغرافیہ دونوں نے مل کر قوموں کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا ہے۔

رینال قوم کی تعریف یوں کرتا ہے کہ قوم؛

”ایک روح کا نام ہے، ایک روحانی اصول۔ ایک کا تعلق ماضی سے ہے اور دوسرے کا مستقبل سے۔ ایک کا بیش قیمت ورثہ سب کی مشترک ملکیت ہوتا ہے۔ دوسرا، حقیقی منشاء کا اظہار ہے۔ ساتھ اور باہم رہنے کی خواہش۔ مشترک ورثہ جو ہمیں ملا ہے، اسے جاری رکھنے کا عزم۔۔۔ ماضی کے عروج کا احساس، حال پر مشترک اعتماد۔ اگلوں نے باہم مل کر جو عظیم کارنامے انجام دیے ہیں، ویسے ہی عظیم کارنامے پھر سے انجام دینے کی خواہش۔ ایک قوم کہلانے کے لیے یہ ہے وہ بنیادی شرط۔۔۔ اسی لیے ایک قوم بے پایاں استحکام کا نام ہے۔ یہ جذبہ و ایثار سے تشکیل پاتی ہے جس

کا اظہار ماضی میں انسا دے کیا تھا اور اس نوع کے اشار کے لیے
اب بھی تیار ہیں۔ قوم کے اندر ماضی موجود ہوتا ہے لیکن وہ بین حقائق کے
ساتھ زمانہ موجود میں ملخص ہوتا ہے۔ منشاء جس سے واضح طور پر اظہار ہوتا
ہو کہ وہ اس مشترک زندگی کو جاری رکھنا چاہتی ہے۔^{۱۴}

اقبال نے ریناں کی دلیل کو اپنی سیاسی فکر میں پوری طرح سمولیا اور ہندوستان کی
صورت حال پر اسے منطبق کیا۔ اس معیار سے ہندو مسلم سیاسی مرکب کے متعلق یہ
نہیں کہا جاسکتا کہ وہ واحد قومیت کی تشکیل کر سکتی ہے۔ ماضی میں دونوں قومیں ایک
دوسرے کی مخالف اور جُدا جُدا تھیں اور اس کا بھی کوئی واضح اشارہ نہیں تھا کہ مستقبل میں
ان کی جُدا گانہ حیثیتیں مدغم ہو جائیں گی۔ نہ صرف یہ بلکہ اس معیار سے مسلم ہندوستان نے
خود اپنی الگ قومیت کی بنا ڈالی۔ اس نقطہ پر اقبال ریناں کا اقتباس پیش کرتے ہیں:

”انسان نہ تو اپنی نسل کا غلام ہوتا ہے، نہ اپنی زبان کا، نہ اپنے مذہب
کا، نہ دریاؤں کی روانی کا، نہ سلسلہ ہائے کوہ کے رُخ کا۔ انسانوں کا
ایک بڑا اجتماع۔ باطن میں سلیم الطبع اور دل سے گرم جوش۔ اس
سے اخلاقی ضمیر پیدا ہوتا ہے جس کا نام قوم ہے۔“^{۱۵}

اقبال کے نزدیک وہ جذباتی اور نفسیاتی یک رنگی جو ایک قوم کی تعمیر کی خواہش کو
جنم دیتی ہے، اس بزر صغیر میں موجود نہیں ہے۔ وہ حاصل ہو سکتی تھی بشرطیکہ اکبر کی
انتظامی اور معاشرتی انتخا بیت یا کبیر کی تصوفانہ توفیقیت ہندوستان کی کثیر رائے عامہ
کو گرفت میں لینے میں کامیاب ہو جاتی۔ اس کے برعکس یہ تجربات مر جھاتے مر جھاتے
منتشر ہو گئے کیونکہ انہیں بڑی بڑی مذہبی جماعتوں اور ہندوؤں کے ذات پات
کے نظام نے مسترد کر دیا۔ اس لیے ہندوستانی قوم میں تضاد اور مخالف کی حقیقت
کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ اس سے چشم پوشی صرف داخلی کششوں کی جانب لے جاسکتی
تھی اور اس کا اعتراف دو بڑی اکثریت والی قوموں کے مابین تعاون کا سبب بن سکتی
تھی۔ ہندوستان اور جنوب مشرقی ایشیا میں بُو دھ مت کی دنیا سے ثقافتی

نسبتیں رکھتا ہے جبکہ مسلم اتحاد کی مذہبی اور سیاسی کڑیاں مشرق وسطیٰ سے ملتی ہیں۔ ہندوستان ایشیائے صغیر ہے۔ ۱۶

یہ اعلان بڑی اہمیت کا حامل تھا جس میں بغیر مندرت خواہی کے، اس دو قومی نظریے کی پیش گوئی ہوئی جس کی ایک مبہم سی تجویز سید احمد خاں اور مولانا محمد علی نے قبل ازیں پیش کی تھی اور جسے بالآخر محمد علی جناح نے پروان چڑھایا۔ ایک الگ ہندو مسلم ریاست کی ضرورت و مناسبت کے متعلق ہنگامی اور وقتی تجاویز اور غیر واضح اشارات تو ہوتے رہے تھے لیکن اکثر و بیشتر وہ کنج عزلت ہی میں پڑے رہے۔ یہ شرفِ اولیت اقبال کو ملا کہ اس نے بالصراحت ایسی ریاست کے قیام کی ضرورت کے نظریے کی تشکیل کی:

”یورپی جمہوریت کا اطلاق ہندوستان پر وہاں کے فرقہ وارانہ گروہوں کی حقیقت کو تسلیم کیے بغیر نہیں کیا جاسکتا ہے۔۔۔ اس لیے مسلمانوں کا ایک مسلم ہندوستان کے قیام کا مطالبہ قطعاً جائز ہے۔۔۔ میں پنجاب، شمال مغربی صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ایک واحد ریاست میں مدغم دیکھنا پسند کروں گا۔ سلطنتِ برطانیہ کے حدود کے اندر یا اس سے باہر۔ میرے خیال میں ایک منظم شمال مغربی ہندوستانی مسلم ریاست کا قیام کم سے کم شمال مغربی ہندوستان میں مسلمانوں کا مجھے آخری مقسوم نظر آتا ہے۔“

اقبال اسلام کو ایک قانونی ریاست کی بنیاد تسلیم کرتے ہیں اور دینی ریاست میں، جو تشدد و تعصب کی مظہر ہے، فرقہ پیش کرتے ہیں۔ برصغیر کے حدود میں ایک علیحدہ مسلم ریاست دینی ریاست نہیں بن سکتی بلکہ ”وہ اسلام کو عربی شاہنشاہیت کی اس چھاپ سے آزاد ہونے کا موقع فراہم کرے گی جو اس کے ہاتھوں مجبوراً اس پر لگ گئی تھی۔ وہ اپنا قانون، اپنی تعلیم اور اپنی ثقافت کو جمع کر کے قدیم روایتِ روح اور جذبہ سے قریب تر کرنے اور عصر حاضر کی روح سے روابط قائم کرنے کی اہل ہوگی۔“ جدید پسندی اور راسخ العقیدگی کا امتزاج جو اقبال کے ذہن میں ہے، ترکی

کی طرح مسلمانوں کے لیے کسی لادینی ریاست کے قیام کی گنجائش نہیں رکھتا۔ ان کا کہنا ہے کہ "میں نے مسلمانوں کی تاریخ سے ایک سبق سیکھا ہے۔ ان کی تاریخ کے نازک لمحوں میں اسلام نے مسلمانوں کو بچایا ہے، نہ کہ مسلمانوں نے اسلام کو"۔ ۱۸

۱۹۳۶ء اور ۱۹۳۷ء کے دوران اقبال اور جناح سیاسی طور پر ایک دوسرے کے بہت قریب آگئے تھے۔ اقبال، جناح کے نام اپنے خطوط میں اس بات پر مضمحل تھے کہ ایک علیحدہ اسلامی ریاست کا قیام ہی ہندوستان میں امن برقرار رکھنے اور مسلمانوں کے مسئلہ کا واحد قابل عمل حل ہے۔ شمال مغربی ہند اور بنگال کے مسلمان، بحیثیت مجموعی ہندوستانی مسلمانوں کے مفاد کے پیش نظر، مسلم اقلیت کے صوبوں کے مسلمانوں کو نظر انداز کر دیں۔ مسلم قیادت کے سامنے اصل مسئلہ مسلمانوں کے افلاس کا تھا۔ "مسلم لیگ کو بالآخر یہ طے کرنا پڑے گا کہ آیا وہ صرف، ہندوستانی مسلمانوں کے اعلیٰ طبقات کی نمائندگی کرے یا مسلم عوام کی"۔

"خوش قسمتی سے اسلامی قانون کے نفاذ میں ایک حل مضمحل ہے اور جدید

خیالات کی روشنی میں اس کی مزید ترقی کے امکانات روشن ہیں ...

اگر اس نظام قانون کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے اور اس پر عمل درآمد کیا جائے

تو کم سے کم ہر کس و ناکس کے روزی حاصل کرنے کا حق محفوظ ہو جاتا ہے۔

اسلام کے لیے کسی موزوں شکل میں سوشل جمہوریت کا قبول کرنا اور اسلام

کے شرعی اصول کے مطابق کار بند رہنا، انقلاب کا مترادف نہیں ہے

بلکہ اسلام کی اصل روح اور بنیادی پاکیزگی کی جانب سفر ہے"۔ ۱۹

اقبال کے ان مکتوبات کے سلسلے میں جناح نے اپنے تعارفی مقدمہ میں یہ تسلیم کیا ہے کہ اقبال کے

خیالات ان ہی نتائج کی جانب انہیں لے گئے، یعنی ایک علیحدہ مسلم ریاست کا مطالبہ جو قرار داد پاکستان

کی شکل میں نمایاں ہوا اور جسے مسلم لیگ نے ۱۹۴۰ء کے سالانہ اجلاس میں منظور کیا۔

محمد علی جناح اور دو قومی نظریہ

دادا بھائی نوروجی اور گوپال کرشن گوکھلے کی کزیت پسندی سے سرشار، محمد علی جناح

نے انڈین نیشنل کانگریس کے حریت پسند بازو کی معیت میں اپنے سفر کا آغاز کیا۔ ۱۹۱۳ء میں مولانا محمد علی اور وزیر حسن نے ایسے وقت میں انہیں مسلم لیگ سے وابستہ ہونے کی ترغیب دلائی جب کہ نظریاتی سطح پر یہ جماعت قریب قریب کانگریس کی ہمہوائی تھی اور اس یقین دہانی کے ساتھ کہ وہ اپنی اسی روش پر قائم رہے گی۔ ۱۹۱۶ء میں انہوں نے کانگریس مسلم لیگ پیکٹ کا مشہور مسودہ تیار کیا جس میں صوبائی اور مرکزی مجالس متفقہ میں مسلمانوں کے جداگانہ انتخاب کی شق بہ استثنائے پنجاب اور بنگال شامل کی گئی، مسلمانوں کے لیے مرکز اور صوبائی کونسلوں میں خصوصی گنجائش رکھی گئی اور یہ شرط بھی رکھی گئی کہ کوئی ایسی فتوراد جو کسی قومیت کو متاثر کرتی ہو اسی وقت قابل قبول ہوگی جب کہ صوبائی یا مرکزی کونسل میں اس فرقے کے تین چوتھائی اراکین کی تائید اسے حاصل ہوگی۔

یہ فارمولا کانگریس کے دائیں بازو کے کٹر ہندو رہنماؤں نے بھی قبول کر لیا جن میں حامیانِ احیائے مذہب اور مسلمانوں کے مخالف بلکہ بھی شامل تھے۔ اس طرح جناح ہندو مسلم سیاسی اتحاد کے خصوصی معماروں کی حیثیت سے آغاز ہی میں نمایاں ہو گئے۔ یہ اتحاد ۱۹۲۳ء-۲۴ء تک قائم رہا۔

نیشنل کانگریس کی سول نافرمانی اور عدم تعاون کی تحریکات کے زمانے میں جو ۱۹۲۰ء کے ابتدائی دنوں میں شروع ہوئے، جناح ان سے بالکل الگ تھلگ رہے اور ان میں عملاً کوئی دلچسپی نہیں لی کیونکہ وہ ان تحریکات کو غیر قانونی انقلابی تحریکیں سمجھتے تھے۔ اگرچہ وہ خود خوب شیعہ تھے، لیکن تحریکِ خلافت سے ہمدردی رکھتے تھے؛ تاہم اس میں انہوں نے سرگرمی سے حصہ نہیں لیا۔

جناح کے سیاسی کردار کا دوسرا سنگ نشان ان کے چودہ نکات کی تشکیل تھی جو اس کمیٹی کی رپورٹ پر آل مسلم کانفرنس کے ردِ عمل کا خلاصہ تھا جسے ۱۹۲۸ء میں انڈین نیشنل کانگریس کی ایک مقرر کردہ کمیٹی نے، جس کے صدر موتی لال نہرو تھے، پیش کی تھی اور جس میں ہندوستان کے دستور کے اصول منضبط کیے گئے تھے۔ نہرو رپورٹ کی اکثر و بیشتر سفارشات لادینی نوعیت کی تھیں اور مسلمانوں کے لیے تحفظات کا انتظام کیا گیا تھا، نہ مقتدر اہمیت دی گئی تھی اور نہ جداگانہ مسلم انتخاب کا

تین شامل تھا۔ اگرچہ انہوں نے سندھ اور شمال مغربی سرحدی مسلم علاقوں میں کامل صوبائی اقتدار کی سفارش کی تھی۔ جناح کے چودہ نکات میں، جو اگلے دس برسوں میں ہندوستان میں مسلم سیاست کے عرشہٴ حاصل کا کام کرتے رہے، وفاقی نظام حکومت کا مطالبہ کیا گیا تھا جس میں مکمل خود مختاری اور صوبوں کے لیے مابقی اختیارات شامل تھے؛ ان کے علاوہ جداگانہ انتخاب اور مسلم نمائندگی کی خصوصی گنجائش، مسلمانوں کی تعلیم، زبان، مذہب، شخصی قوانین اور اوقاف کی ترقی اور تحفظ کی ضمانت بھی طلب کی گئی تھی۔

۱۹۳۰-۳۱ء میں لندن کی گول میز کانفرنس کے دوران جناح کی کانگریس سے مسلم مفادات کے حق میں ایماندارانہ سروسے کی بے سو و توقعات کانفرنس کی کارروائیوں کے دوران روز بروز افزوں ہوتی گئیں۔ فرقہ وارانہ مسئلہ کے حل میں کانگریس کی بالعموم اور گاندھی کی بالخصوص ناکامی کے افسوس ناک منظر نے ان کو ہندوستانی قومیت سے بالآخر تعلق منقطع کر دینے پر مجبور کر دیا۔ وہ دو سال تک سیاست سے بے تعلق رہے لیکن ۱۹۳۲ء میں مسلم لیگ راہنمائیقت علی خان کی درخواست پر وہ ہندوستانی سیاست کے منظر پر دوبارہ جلوہ گر ہو گئے۔ ۱۹۳۲ء اور ۱۹۳۶ء کے درمیان انہوں نے مسلم لیگ کا اجبار کیا۔ ۱۹۳۶ء اور ۱۹۳۹ء کے درمیان جبکہ کانگریس مختلف صوبوں میں برسر اقتدار تھی کانگریس اور مسلم لیگ کی معاندت میں مزید اضافہ ہو گیا تھا۔ اس عرصہ میں مسلم لیگ مسلمانوں کی نمائندہ جماعت کی صورت میں ابھری اور جناح اس کے مقتدر ترین رہنما بن کر سامنے آئے۔

ہندوؤں اور مسلمانوں کے دو علیحدہ قوموں کی حیثیت کا برطانوی اظہار اکتوبر ۱۹۳۸ء کی سندھ صوبائی مسلم لیگ کے سیشن میں ہوا۔ محمد علی جناح نے ”ذوقی نظریہ“ اخبار ”ٹائم اور ٹائیڈ“ کے ایک مضمون میں بالتفصیل پیش کیا جس کے آغاز میں انہوں نے برطانوی حکومت کی مقرر کردہ ”انڈین کالٹیٹیوشنل ریفارم“ کی ”جوئیئر سلیکٹ کمیٹی“ کے اقتباسات کے حوالے دیے:

”ہندوستان میں بہت سی نیلیں آباد ہیں... ان میں سے اکثر

ایک دوسرے سے نژاد، رسم و رواج اور طرز زندگی میں اسی طرح مختلف و
 ممتاز ہیں جس طرح اقوام یورپ۔ اس کے دو تہائی باشندے کسی نہ کسی
 شکل میں ہندو مذہب کے ماننے والے ہیں اور سات کروڑ سے زیادہ
 باشندے اسلام کے پیرو ہیں، اور دونوں قوموں میں صرف مذہب ہی کا
 فرق نہیں ہے بلکہ ان کے قانون اور ثقافت میں بھی زبردست اختلاف ہے۔
 جناح لکھتے ہیں کہ ہندومت اور اسلام دو ممتاز اور مختلف تہذیبیں پیش کرتے
 ہیں اور مزید برآں دونوں یورپ کی اقوام کی طرح اصلاً نسلاً، رسم و رواج اور انداز زندگی میں
 ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔“

اس معروضہ کے پیش نظر جناح کا مزید استدلال یہ تھا کہ ”اگر یہ مُسلم ہے کہ
 ہندوستان میں ایک قوم اکثریت میں ہے اور ایک اقلیت میں، تو اس کے یہ معنی ہوتے
 کہ پارلیمانی نظام جو اکثریت کے اصول پر مبنی ہے، اکثریت کی حکومت کے مترادف ہے۔“
 جناح جانتے تھے کہ یہ صورت حال جدید مغربی نقطہ نگاہ سے یا تو دینی یا غیر معمولی
 قدامت پسند سیاست کا الزام اپنے سر لے گی، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

”برطانوی لوگ... بعض اوقات خود اپنی تاریخ کی مذہبی جنگوں کو فراموش
 کر جاتے ہیں اور آج مذہب کو خدا اور بندہ کے درمیان نجی اور ذاتی معاملہ
 قرار دیتے ہیں۔ ہندومت اور اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے
 کیونکہ یہ دونوں مذہب خصوصیت کے ساتھ معاشرتی قوانین کا مجموعہ ہیں
 جو خدا اور انسان کے درمیان تعلقات پر اتنا زیادہ مستولی نہیں ہے جتنا
 کہ انسان اور اس کے ہم سایہ کے تعلق پر حاوی ہے۔ وہ صرف اس کے
 مذہب اور ثقافت پر ہی حکمرانی نہیں کرتے بلکہ اس کی سماجی زندگی کے ہر
 رُج پر نظر رکھتے ہیں اور ایسے مذاہب جو لامحالہ ایک دوسرے سے
 الگ تھلگ ہیں اپنی انفرادیت، شناخت اور وحدت فکر کے ادغام کو
 مکمل طور پر خارج از بحث قرار دیتے ہیں جن پر مغربی جمہوریت مبنی ہے

اور لامحالہ، جمہوریت کے پیش نظر، متوازی تقسیمات کے برعکس عموماً عمودی تقسیمات میں ظاہر ہوتے ہیں۔

چونکہ ہندوستان دو قوموں کا مرکب ہے، یعنی ہندو اور مسلمان اور مؤخر الذکر کی کثیر تعداد چند باہم پیوستہ علاقوں میں مرکوز ہو گئی ہے، اس لیے حکومت ہند کے ۱۹۳۵ء کے ایکٹ کی رو سے ایک وفاقی حکومت کی تجویز ان علاقوں کے مسلمانوں کے مفادات کے لیے سخت نقصان دہ ثابت ہوگی اور اس لیے مسلم لیگ کے لیے یہ تجویز ناقابل قبول ہے۔ ہندوستان میں یہ مسئلہ بین القومیاتی نہیں ہے۔ وہ عالمی ہے اور اس سے اسی سطح پر نپٹنا چاہیے۔ جب تک یہ حقیقت تسلیم نہیں کی جاتی غیر مطمئن نسلی فریقیوں دستور کا ٹھونسا تباہی کا باعث ہوگا۔ اس لیے ہم سب کے لیے ایک ہی راستہ کھلا ہوا ہے کہ ہندوستان میں بڑی قوموں کے لیے باہم منسلک خطوں کے علیحدہ علیحدہ خود مختار وطن بنا دیے جائیں۔ جناح کو مستقبل میں دونوں قوموں کے امن و آسائشی کے ساتھ زندگی گزارنے کا موقع صرف برصغیر کی تقسیم میں نظر آ رہا تھا کیونکہ "باہم عداوت اور حکومت کے ذریعہ ایک قوم کا دوسری قوم پر سیاسی تفوق اور ان کے معاشرتی نظام پر حاوی ہونے کی فطری خواہش اور مساعی اس طرح ختم ہو جائے گی"۔

ہندوستان کی جغرافیائی وحدت کی دلیل کے خلاف جناح نے متعدد تاریخی نظریں پیش کیں۔ ہندوستانی برصغیر سے کہیں چھوٹے چھوٹے جغرافیائی طور پر ملحقہ علاقے اچھی خاصی تعداد میں ریاستوں میں منقسم ہیں مثلاً بلقان اور آئی بیریہ کے جزیرہ نما۔ اسی طریقہ پر پرتگال آئی بیریہ کے جزیرہ نما میں منقسم ہے۔

"ہندوستان کبھی ایک نہیں رہا، نہ ایک قوم اور نہ ایک ایسا ملک رہا جس پر کسی ایک طاقت نے بزور شمشیر بھی حکومت کی ہو۔ یہ مختلف قوموں اور نسلوں کا برصغیر ہے۔ یہ تاریخ میں کبھی بھی کسی واحد طاقت کے زیر حکومت نہیں رہا، حتیٰ کہ آج بھی جب کہ قانوناً اور دستوری لحاظ سے برطانیہ اس پر حکومت کر رہا ہے، اس کا ایک تہائی حصہ برطانوی

مقبوضات میں شامل نہیں ہے۔ یہ انتظامی وحدت بھی خالص برطانیہ کی ساختہ ہے۔۔۔ اس کا جواز بہ نوک سنگین منوایا گیا ہے نہ کہ رعایا کی مرضی و منشا سے۔^{۳۱}

یہ دلیل تاریخ کی سفاکانہ منطق کی جانب رخ موڑ دیتی ہے: "مسلمان قوم کسی بھی تعریف کے تحت ایک قوم ہے اور اس لیے انہیں اپنے وطن، اپنے علاقے اور اپنی ریاستیں حاصل ہونی چاہئیں۔" چونکہ ہندوستانی مسلمان من حیث القوم ایک قوم ہیں؛ لہذا انہیں اپنے مستقبل کی تشکیل اور تعمیر خود کرنی ہے۔^{۳۲}

تحریک پاکستان کے مختلف رجحانات

تاریخی اعتبار سے، ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے علیحدہ مسلم وطن کے تصور کے حامل، مبہم و منتشر خیالات، اقبال اور جناح کے نظریات سے کہیں زیادہ قدیم ہیں۔^{۳۳} جمال الدین افغانی، جنہیں پہلی بار وسط ایشیائی اور شمال مغربی ہندوستانی ریاست کے تصور کے لیے ۱۸۸۰ء کے عشرے سے، قابل تعریف قرار دیا جاتا ہے اور اقبال، جنہوں نے ۱۹۳۰ء میں اس کے متعلق ایک سیاسی فلسفہ کی تشکیل کی، علاقائی علیحدگی کا غیر واضح احساس عام طور پر ہندوستانی مسلمانوں کے ذہنوں میں شکل پذیر ہو رہا تھا۔ ۱۹۲۳ء میں حکومت ہند کی قائم کردہ "شمال مغربی سرحدی انکوائری کمیٹی" کے سامنے سردار محمد گل خاں نے، جو ایک غیر معروف قبائلی سردار تھے، اپنی شہادت کے دوران مسلمانوں کے لیے ایک وطن کے قیام کی خواہش کا اظہار کیا جو مغربی سرحد سے وادیِ جہنا تک وسیع ہو۔^{۳۴} ۱۹۲۸ء میں "ہندوستانی مجموعی سیاست" کے اندر رہتے ہوئے ایک علیحدہ مسلم ریاست کے قیام کی تجویز نہرو کمیٹی کے سامنے بغرض غور و تامل رکھی گئی، جسے شری نواس شاستری اور دوسرے قدامت پرست ہندو قائدین کی مخالفت کی بنا پر مسترد کر دیا گیا کیونکہ یہ لوگ اسے مرکزی ہندوستانی حکومت کے مضبوط و با اثر ہونے کی راہ میں قومی خطرہ خیال کرتے تھے۔^{۳۵} مسلمانوں کے علاقائی علیحدگی پسندی

کے روز افزوں جذبہ کا احساس سیاسی طور پر مولانا محمد علی جوہر کو بہت تھا؛ چنانچہ وہ ۱۹۳۰ء کی راؤنڈ ٹیبل کانفرنس کے موقع پر اس مطالبہ پر ڈٹ گئے۔ انہوں نے مسلم اکثریت کے صوبوں — پنجاب اور بنگال میں غیر مسلموں کی نشستوں کے تعین کے اصول کی مخالفت کی اور ان صوبوں میں مسلمانوں کی حکومت و اقتدار کو موثر رکھنے کے لیے انہوں نے یہ تجویز پیش کی کہ ان صوبوں کو کامل اختیارات دیے جانے چاہئیں۔

”ہندوستان کو وہ سب کچھ ملنے والا ہے جو اس سے پہلے اسے کبھی نہیں ملا...“ اکثریت کی حکومت وہ ناقابل برداشت ہوگی... اگر مسلمان ہر جگہ اقلیت میں رہتے تو مجھے اُن کے لیے اُمید کی کوئی کرن نظر نہیں آ سکتی تھی لیکن خوش قسمتی سے بعض صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہے... اور یہ امر ہمارے تحفظ کا ضامن ہے۔“

اقبال کے جداگانہ ریاست کے نظریہ کی تشکیل کے بعد کیمبرج کے چند طلبہ نے، جن میں سب سے زیادہ نمایاں چوہدری رحمت علی تھے، نئی ریاست کے لیے ایک نام وضع کیا، جو بہت مقبول ہوا۔ ”پاکستان“ کا نام شمال مغربی علاقوں کے مسلم اکثریت کے صوبوں پنجاب، افغانیہ (شمال مغربی سرحدی صوبہ) کشمیر، سندھ اور بلوچستان کا مختصر مجموعی نام تھا۔ عام ذہن میں اس سے ایک ”پاک“ سرزمین کا تصور پیدا ہوتا تھا، بہ الفاظ دیگر بقیہ برصغیر ناپاک تھا۔ یہ بات بلاشبک و شبہہ کہی جاسکتی ہے کہ تحریک پاکستان میں کیمبرج کے گروہ کا حصہ صرف تجویز نام تک محدود رہا اور اس نکتہ کی وضاحت جناح نے ۱۹۴۰ء میں گاندھی کے سامنے بھی یہی کی تھی کہ اس نام سے لغوی معنی (پاکوں کی سرزمین) مراد نہیں ہے بلکہ اس کا استعمال اس لیے عام ہو گیا کہ مسلم لیگ کے ۱۹۴۰ء کے لاہور کے اجلاس میں ایک علیحدہ مسلم ریاست کی تخلیق کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ کیمبرج کی تحریک نے، ہندوستان کے ساتھ وفاق کے امکان کی دفعہ کی شمولیت پر، اقبال پر تنقید کی جب کہ اپنے دوسرے مطالبات میں کیمبرج تحریک ابہام پسند، سیاسی بے مرکزیت کا مرفع تھی جس نے حقیقی تحریک پاکستان کو بڑی حد تک الجھن اور پریشانی میں مبتلا کر دیا۔ کیمبرج تحریک نے ”تصور اقلیت“

کی مذمت کی اور اس بات پر زور دیا کہ مسلم اقلیت کو اور بھی ریاستیں حاصل ہونی چاہئیں۔ نہ صرف مسلم اکثریتی علاقوں میں، جہاں خود اختیاری کا اصول کارفرما ہے بلکہ ان ہندو اکثریت کے علاقوں میں بھی جن کے حکمران مسلمان ہیں اور ایسے محصور مقامات میں بھی جیسے کہ اجمیر، جو مسلم فخریہ کے لیے مقدس ہے۔ یہ "انفرادی مسلم اقوام" برصغیر کے اندر "پاک کامن ویلتھ" کے تحت متحد کر دی جائیں اور ہندوستان کو "دینی" (دین کی سرزمین) میں تبدیل کر دیا جائے اور بالآخر غیر متعین بین اسلامی پاکیشیا سے ملحق کر دیا جائے۔ چودھری رحمت علی اور ان کے رفقاء نے کار کا جمہور مسلمان یا مسلم ہندوستان کی سیاسی زندگی سے کوئی رابطہ نہیں تھا۔ ان کے خیالات نے مسلم سیاسی قیادت کو سخت پریشانی میں مبتلا کیے رکھا اور ۱۹۳۳ء اور ۱۹۴۷ء کے درمیان ہندو پریس کی زہرا کو تنقید کا ہدف بنی رہی۔

۱۹۳۷ء میں انڈین نیشنل کانگریس نے، انتخابات میں زبردست کامیابی کے بعد، ہندو اکثریت کے کم و بیش تمام صوبوں میں حکومتیں قائم کیں۔ مسلم اکثریت کے صوبوں میں مسلم لیگ کو خاطر خواہ کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ کانگریس نے مسلم لیگ کے ساتھ مل کر حکومت بنانے سے انکار کر دیا؛ حالانکہ دورانِ انتخاب دونوں تنظیموں نے مل کر کام کیا تھا۔ لیگ نے اسے نقص عہد سے تعبیر کیا۔ کانگریس ایک جماعتی حکومت کے حق میں تھی۔ اس کا کہنا یہ تھا کہ صرف فاصلے کانگریس حکومت ہی برطانوی حکومت کے گورنر کے سامنے سماجی اور سیاسی اصلاحات کی تجاویز پیش کر سکتی ہے اور ان پر عملدرآمد کر سکتی ہے۔ ۱۹۳۷ء سے ۱۹۳۹ء کے دورِ حکومت میں کانگریس حکومتوں نے خصوصاً صوبہ ہائے متوسط میں ایسی مذہبی، ثقافتی اور اقتصادی حکمت عملیاں تجویز و اختیار کیں جنہیں مسلمانوں نے اپنی مذہبی اور ثقافتی وحدت کی بقا کے لیے خطرناک اور مضر خیال کیا۔ اس چیلنج کے جواب میں مسلم لیگ، کانگریس کے بالمقابل، ایک زبردست اور سب سے زیادہ مضبوط جماعت کی صورت میں ابھری اور دو ہی سال کے اندر اندر مسلم اشرافیہ کی کم و بیش واحد نمائندہ جماعت بن گئی اور مسلم عوام کی اسے پوری پوری

حمایت حاصل ہو گئی۔

سندھ کی صوبائی مسلم لیگ نے اکتوبر ۱۹۳۸ء میں کراچی کے اجلاس میں ہندوستان کو ایک ملک کے بجائے برصغیر کے نام سے موسوم کیا اور ہندو اور مسلمانوں کے لیے جداگانہ سیاسی خود مختاری کی تجویز پر زور دیا۔ اور ایک ایسے دستور کی تیاری پر زور دیا جس کے تحت مسلمان پوری آزادی حاصل کر سکیں۔ مختلف مسلمان زعماء نے ہندوستانی وفاق کے اندر مسلمانوں کی خود مختاری اور آزاد مسلم ریاستوں کے متعلق مختلف تجاویز پیش کیں۔ ان میں ڈاکٹر اے لطیف بھی شامل تھے جنہوں نے یہ تجویز پیش کی کہ ہندوستانی وفاق گیارہ ہندو اور چار مسلم ثقافتی حلقوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ سید ظفر احسن اور افضل حسین قادیانے تین مسلم ریاستوں کے بنانے کی تجویز پیش کی یعنی شمال مغربی ریاست، بنگال اور ریاست حیدرآباد۔ شاہ نواز خاں ممدوٹ نے ہندوستان کو پانچ منطقوں میں منقسم کرنے کی تجویز پیش کی۔ سر عبداللہ ہارون نے شمال مغربی علاقوں اور کشمیر کے متحدہ وفاق کی تجویز پیش کی لیکن بنگال اور حیدرآباد کے مسئلہ کے متعلق بالکل خاموشی اختیار کی، اور سر سکندر حیات خان نے دو بندشی وفاق کا خیال پیش کیا جس میں سات منطقے بنانے کی سفارش کی گئی تھی۔ یہ دراصل گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء کی ترمیم شدہ شکل تھی۔ یہ تمام تجاویز یا تو مسلمانوں کے مبالغہ آمیز دعاوی کی آئینہ دار تھیں یا پھر مسلمانوں کی جداگانہ ریاست اور مکمل آزادی کی امسنگوں کو آسودہ کرنے سے قاصر رہیں۔

۲۶ مارچ ۱۹۴۰ء کو مسلم لیگ نے اپنے سالانہ اجلاس کے موقع پر لاہور میں یہ تجویز منظور کی کہ جغرافیائی تسلسل کی اکائیوں کو علاقوں کی شکل دی جائے جو اس طرح سے بنائے جائیں کہ ضروری علاقائی ترمیم کے بعد جن خطوں میں مسلمان عدوی اکثریت میں ہوں، مثلاً ہندوستان کے شمال مغربی اور مشرقی حلقے، جنہیں ملاکر "آزاد ریاستیں" تشکیل دی جائیں جس میں شامل وہاں خود مختار اور آزاد ہوں گی۔

ایک سے زیادہ ریاستوں کی طرف اشارہ کرنے کے باوجود مسلم لیگ کے قائدین نے یہ بات واضح کر دی کہ یہ قرار داد فی الحقیقت ایک ہی مسلم ریاست

کی تخلیق کی تجویز سے جس میں شمال مغربی اور مشرقی (بنگال) کے مسلم اکثریت کے
منطقے شامل ہوں گے۔

حیت انگیز بات یہ ہے کہ پاکستان کا تصور کتنی تیزی سے ممتاز اکابر کے
ذہنوں میں واحد حل کی صورت اختیار کر گیا۔ اُس نے مسلم سیاست اور اس کے
بعد برطانیہ اور انڈین نیشنل کانگریس اور مسلم لیگ کے مابین تمام مذاکرات
اور گفت و شنید پر گہرا اور دُور رس اثر ڈالا۔ اچھوت اقوام کے راہ نمائی، آرا امبیدکر،
جنہیں بعد میں آزاد ہندوستان کے دستور کا خاکہ بنانے کا کام سپرد کیا گیا، پہلے
غیر مسلم دانشور تھے جنہوں نے مسلمانوں کے مطالبہ پاکستان کی نہایت شاندار
تحلیل کی اور ان نتائج پر پہنچے جو مسلمانوں کے تو خلاف تھے مگر پاکستان کے حق میں
تھے۔ مارچ ۱۹۴۲ء میں جب جاپانی فوجیں، برما پر قابض ہو کر، بہت دُستان کی مشرقی
سرحد پر دباؤ ڈال رہی تھیں، برطانیہ کی وزارت جنگ نے سر اسٹیفورڈ کرسپس
کو ان تجاویز کے ساتھ ہندوستان بھیجا کہ اگر ملک کی بڑی سیاسی جماعتیں جنگ کی کوشش
میں مکمل حمایت کریں تو ہندوستان کی آزادی کے عمل کو تیز تر کر دیا جائے گا۔ کرسپس کی
تجاویز میں پاکستان کے مطالبہ میں خود مختاری کے اصول کو تسلیم کر لیا گیا اور یہ بھی
منظور کر لیا گیا کہ :

”برطانوی ہندوستان کے کسی صوبہ کو جو نئے دستور
کو ماننے کے لیے تیار نہ ہو، اس کو حق حاصل ہے کہ وہ موجودہ آئینی صورت
پر قائم رہے اور اگر وہ بعد میں الحاق پر آمادگی ظاہر کرے تو اس کی گنجائش
بھی رکھی جا رہی ہے۔ ایسے صوبوں کے ساتھ جو الحاق کے لیے تیار
نہیں اگر وہ چاہیں گے تو ہنرمیںٹی کی حکومت نیا دستور تشکیل دینے
پر تیار ہوگی اور انہیں انڈین یونین کی طرح کا وہی مساوی درجہ حاصل ہوگا جو مندرجہ
ذیل طریقہ کار سے، مطابقت کے ذریعے حاصل کیا جائے گا۔“
اگرچہ کانگریس نے ”کرسپس تجاویز“ کو مسترد کر دیا تھا کیونکہ اس میں دیگر وجوہ کے

علاوہ پاکستان کے اصول کو تسلیم کیا گیا تھا۔ مسلم لیگ نے اسے اس بنا پر مسترد کر دیا کہ جداگانہ مسلم وطن کا جو وعدہ کیا گیا ہے وہ واضح اور براہ راست نہیں ہے۔ ایک مہینے کے اندر ہی انڈین نیشنل کانگریس کے ایک وسیع النظر اور قدامت پسند نمائندہ راج گوپال اچاریہ نے کانگریس کی مجلسِ عاملہ سے یہ سفارش کی کہ مسلمانوں کے ایک علیحدہ ریاست کے مطالبہ کے ساتھ کچھ رعایت برتنا چاہیے بشرطیکہ وہ ہندوستانی وفاق کے اندر شامل رہنے پر آمادہ ہو۔ یہ تجویز غالب اکثریت نے مسترد کر دی اور ایک متبادل متعارف کر دیا۔ منظور کی گئی جس میں خود مختاری کے اصول کو اس بنیاد پر تسلیم کیا گیا کہ کانگریس کسی بھی علاقائی وحدت کے باشندوں کو اس بات پر مجبور نہیں کرے گی کہ وہ انڈین یونین میں اپنی مسلمت اور اعلان کردہ خواہش کے خلاف شامل رہیں لیکن اس اصول کو تسلیم کرتے ہوئے مجلسِ عاملہ یہ محسوس کرتی ہے کہ ایسے حالات پیدا کیے جائیں جو مشترک و متعاون قومی زندگی کو ترقی دینے میں معاون ہوں۔

راج گوپال اچاریہ کے اس مرتبہ نسخہ نے کانگریس اور لیگ کی عارضی مدت کے لیے عبوری حکومت قائم کرنے کا موقع فراہم کیا جس کا متفقہ مقصد آزادی کا مل حاصل کرنا اور جنگ کے بعد ایک کمیشن کا تقرر تھا جو ہندو اور مسلمان منطقوں کے حدود متعین کرنے (اور بعد میں بالآخر رائے دہندگی کی بنیاد پر تمام باشندوں سے علیحدگی کے مسئلہ پر استصواب رائے کرانے) اور علیحدہ ہونے والی مسلم ریاست کی آزادی کے مسئلہ کا حل پیش کرے جس میں نفع، تجارت اور مواصلات کے شعبوں کو آزاد وفاق (Confederal) انداز میں ہندوستان سے منسلک رکھنے کی شقیں شامل ہوں۔

ستمبر ۱۹۴۴ء میں سی فارمولہ جناح اور گاندھی کے مابین مذاکرات کی بنیاد بنا جو ناکامیاب رہے۔

جنگ کے اختتام پر مارچ ۱۹۴۶ء میں برٹش کیبنٹ مشن ہندوستان آیا اور اس نے "سہ منطقاتی وفاق" کی تجویز پیش کی۔ منطقہ اول میں ہندو اکثریت کے اکثریت کے لیے شامل تھے جو وسطی حصہ اور برصغیر کے زیادہ حصہ پر پھیلے ہوئے تھے منطقہ دوم

میں شمال مغربی صوبے شامل تھے جن میں مسلمانوں کی قابل ذکر اکثریت تھی۔ منطقہ سوم بنگال اور آسام پر مشتمل تھا جس میں مسلم اکثریت برائے نام تھی۔ یہ انوکھی تجویز برصغیر میں کانگریس کو ایک وحدت کا درجہ دینے کے لیے اختراع کی گئی جس کی وہ علمبردار تھی۔ اس میں مسلمانوں کو مکمل طور پر آزاد تو نہیں، البتہ خود مختار پاکستان کی نوید دی گئی تھی اور ساتھ ساتھ مرکز میں خصوصی نمائندگی کی گنجائش بھی رکھی گئی تھی۔ کانگریس نے تھوڑی سی پس پیشی کے بعد اسے منظور کر لیا اور مسلم لیگ نے بھی اسے قبول کر لیا لیکن چند ہی دنوں کے بعد جواہر لال نہرو نے ایک بیان جاری کیا جس میں اس بات پر زور دیا کہ آزادی حاصل کرنے کے بعد اس نقشے میں ترمیم کا حق انہیں حاصل ہوگا۔ مسلم لیگ کے لیے یہ بیان کیبنٹ مشن کے مجوزہ حل کی بنیاد ہی پر ضرب لگانے کے مترادف تھا۔ نہرو نے جو اقدام کیا تھا وہ اسی قسم کے خطرات کا حامل تھا جس نے قبرص کے مسئلہ کی بھی اسی طرح شکست و ریخت کر دی۔ کانگریس کی قیادت اعلیٰ کو آسام کانگریس کے رہنماؤں سے بھی ہمدردی تھی جن کا مطالبہ یہ تھا کہ ان کے صوبے کو ہندوؤں کے اکثریت کے منطقہ اول میں شامل کیا جائے۔ مسلم لیگ نے اس تجویز کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس رد و بدل کے سلسلہ میں کانگریسی لیڈروں کی جوڑ توڑ اور ریشہ دوانیوں کے باعث کانگریس ایک متحدہ ہندوستان قائم رکھنے کا موقع کھو بیٹھی۔

۳ جون ۱۹۴۷ء کو کانگریس اور مسلم لیگ نے لارڈ ماؤنٹ بیٹن کی ہندوستان کو دو مختار گل آزاد مملکتوں — ہندوستان اور پاکستان میں تقسیم کرنے کی تجویز مان لی۔

حواشی

- ۱۔ ماڈرن ٹرینڈ ان اسلام (۱۹۴۵ء)، ص ۶۱
- ۲۔ مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس (۱۹۳۰ء) الہ آباد کے موقع پر خطبہ صدارت (فلیس، ص ۲۳۹)
- ۳۔ جغرافیائی حدود اور مسلمان، مضامین (۱۹۴۳ء)، ص ۱۸۰-۱۹۶
- ۴۔ مکتوب بنام آراءے نکسن، (اُردو ترجمہ درمکاتیب) (۱۹۴۴ء)، ص ۴۱: دیکھیے اسرار، ص ۶۹-۷۲ (نکسن، ۱۱۶-۱۲۰)
- ۵۔ رموز، ص ۱۱۹-۱۲۸ (آربری، ص ۲۱-۲۸، ۵۶-۵۹)
- ۶۔ ایضاً، ۱۰۴-۱۰۸ (آربری ۱۱-۲۱)، ارمنان، ص ۱۴۸، ولی اللہ حجت (ii)، ۱۸۰
- ۷۔ پیام، ص ۲۳۶-۲۳۸، ارمنان، ص ۱۴۸-۱۵۲، ضرب، ۱۳۸-۱۳۹
- ۸۔ پس چہ باید کرد، ۱۹۰-۲۲، جاوید نامہ ص ۶۹
- ۹۔ ایضاً، ص ۷۴-۸۳
- ۱۰۔ ریکینسٹرکشن، ص ۱۵۱
- ۱۱۔ جدوجہد آزادی، ص ۱۲-۱۵

- ۱۲۔ قوم کی ہے (پیرس ۱۸۸۲ء) ص ۱۵ (Quest-ee-qu'ane nation)
- ۱۳۔ ایضاً، ص ۱۹-۲۰، ۲۲-۲۵
- ۱۴۔ ایضاً، ص ۲۶-۲۷
- ۱۵۔ ایضاً، ص ۲۹؛ مقبوس و مترجمہ اقبال، صدارتی خطبہ (جدوجہد، ص ۱۵)
- ۱۶۔ ایضاً، جدوجہد ص ۱۵-۱۶
- ۱۷۔ ایضاً، ص ۱۶-۱۷
- ۱۸۔ ایضاً، ص ۱۸، ۲۷
- ۱۹۔ ایضاً، اشاعت ثانی صمیمہ، ص ۳۳-۳۶
- ۲۰۔ ایضاً، ص ۲۱
- ۲۱۔ سر وجہتی نائٹ و مقدمہ "محمد علی جناح: وحدت کے پیامبر" (مراس) بولتھیو جناح: خلاق پاکستان
Creator of Pakistan لندن (۱۹۵۴ء) ص ۵۷-۵۸
- ۲۲۔ اکیسویں انڈین نیشنل کانگریس کی رپورٹ ۱۹۱۶ء، ص ۷۷-۸۱ (فلیس ص ۱۷۱-۱۷۳)
- ۲۳۔ جواہر لال نہرو: خودنوشت سوانح عمری (لندن ۱۹۵۸ء) ص ۶۷-۶۸
- ۲۴۔ آل پارٹیز کانفرنس، دستور ہندوستان کے اصول منضبط کرنے کے لیے مقرر کردہ کمیٹی کی
رپورٹ ۱۹۲۸ء (فلیس، ص ۲۲۸)
- ۲۵۔ انڈین کواٹرلی رجسٹر (ز) ۱۹۲۹ء، ص ۳۶۳-۳۶۵ (فلیس ص ۲۳۵-۲۳۷)
- ۲۶۔ ولیمس، اسٹیٹ آف پاکستان (لندن ۱۹۶۲ء) ص ۲۹
- ۲۷۔ اسپیشز اینڈ رائٹنگز آف مسٹر جناح: (اشاعت ثانی) مرتبہ جیل الدین احمد (۱۹۵۲ء) (ز) ۱۱۶ تا
- ۱۱۷
- ۲۸۔ ایضاً
- ۲۹۔ صدارتی خطبہ مسلم لیگ کونسل کے اجلاس لاہور ۱۹۴۰ء، ایضاً (ز) ۱۲۵، ص ۱۵۹ تا
- ۱۶۰ (فلیس ص ۳۵۳-۳۵۴)
- ۳۰۔ ایضاً، ص ۱۶۱

۳۱۔ تقریباً مسلم لیگ کونسل دہلی کے اجلاس کے موقع پر ۹ نومبر ۱۹۴۲ء (جمیل الدین احمد) مسٹر جناح کی تقاریر اور تحریرات (i) ۴۲۵

۳۲۔ ایضاً، ص ۱۶۲ اور ۴۲۲

۳۳۔ ایس۔ ایس۔ پیرزادہ، ایوولوشن آف پاکستان (لاہور ۱۹۶۳ء)

۳۴۔ شمال مغربی سرحدی صوبہ کی انکوائری کمیٹی ۱۹۴۳ء، رپورٹ ص ۱۲۲ - ۱۲۳

۳۵۔ اقبال، صدارتی خطبہ، ص ۱۷

۳۶۔ آرکوپ لینڈ، ہندوستانی مسئلہ (The Indian Problem) (iii) ص ۷۳ (اکسفورڈ

۱۹۴۲ء - ۴۳)

۳۷۔ چودھری رحمت علی "دی ملت آف اسلام اینڈ مینیس آف انڈینزم" (کیمبرج ۱۹۴۱ء) (i) ۴ اور "ناؤ آر نیوز" (کیمبرج ۱۹۴۳ء)

۳۸۔ پی سی جوشی کی کتاب (They Must Meet Again) دے مسٹ میٹ اگین (بمبئی،

۱۹۴۵ء)، ص ۱۹؛ جناح تقاریر و تحریرات (i) ص ۵۰۹

۳۹۔ کوپ لینڈ (ii) ص ۱۹۹ -

۴۰۔ چودھری رحمت علی "دی ملت اینڈ دی نیشن" (کیمبرج، ۱۹۴۲ء)، ص ۱ - ۱۸

۴۱۔ جمیل الدین احمد، مسٹر جناح کی تقاریر اور تحریرات (i) ۱۷۱؛ دیکھیے کمیٹی مقرر کردہ آل انڈیا

مسلم لیگ، کانگریسی صوبوں میں مسلمانوں کی شکایات دریافت کرنے کی غرض سے

رپورٹ (پیر پور رپورٹ) (دہلی ۱۹۳۸ء)، آل انڈیا مسلم لیگ کی مقرر کردہ کمیٹی وارڈھا

اسکیم کی جانچ پڑتال کے لیے رپورٹ (کمال یار جنگ کمیٹی رپورٹ) (کلکتہ ۱۹۴۲ء)

۴۲۔ آل انڈیا مسلم لیگ کی قراردادیں، اکتوبر ۱۹۳۷ء سے لے کر دسمبر ۱۹۳۸ء تک، ضمیمہ

ص ۶۵ - ۶۸، آئی ایچ قریشی، دی اسٹرگل فار پاکستان (۱۹۶۵ء)، ص ۱۲۶

۴۳۔ ایس۔ اے لطیف "دی کلچرل فیوچر آف انڈیا" (بمبئی ۱۹۳۸ء) اور اے فیڈریشن

آف کلچرل زونس فار انڈیا (سکندر آباد ۱۹۳۸ء)، سر عبداللہ ہارون کا پیش لفظ، لطیف

کی کتاب "مسلم پراپلم ان انڈیا" (بمبئی ۱۹۳۹ء)، سکندر حیات خان، آڈٹ لائسنس آف

اے اسکیم آف انڈین فیڈریشن (لاہور ۱۹۳۹ء)

۴۲۴ قراردادیں، آل انڈیا مسلم لیگ دسمبر ۱۹۳۸ء — مارچ ۱۹۴۰ء، ص ۴۷ — ۴۸

۴۲۵ خالد بن سعید، پاکستان: فارمیٹونیز (تشکیل کا دور) کراچی (۱۹۶۰ء) ص ۱۲۳ — ۱۲۶

۴۲۶ فیس، صفحہ ۳۷۲

۴۲۷ ایضاً، ص ۳۷۳

۴۲۸ متن ایضاً، ص ۳۵۶ — ۳۶۰

۴۲۹ آزاد، انڈیا ونس سٹیم، ص ۱۵۵

ابوالکلام آزاد؛ تفسیری انتخابیت

ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸ء - ۱۹۵۸ء) اقبال کی مذہبی فکر کے کچھ زخوں کی تکمیل کرتے ہیں لیکن بعض دوسرے پہلوؤں سے مثلاً تفسیرِ قرآن یا خدا اور انسان کے مابین تعلق کی تفسیرِ قرآن کا انداز اقبال سے بالکل مختلف ہے۔ اقبال جدلیاتی مہاجرات سے لیس ہو کر قرآن کی تفسیرِ قرآن کی کوشش کرتے ہیں اور ان کا انداز بالحدِ الطبعیاتی فکر کا ہوتا ہے۔ آزاد وحی الہی کے ذریعے منکشف شدہ کلام سے آغاز کرتے ہیں اور کوناست عالم کی تشریح اور ان کے طبعی اور اخلاقی قوانین تک پہنچتے ہیں، جو انسانیت کو باہم پیوست کرتے ہیں۔ قانونِ شریعت کے معاملہ میں آزاد اصلی سرچشمہ یعنی قرآن پر نگلی انحصار کرتے ہیں اور حدیث صرف اس وقت نقل کرتے ہیں جب انہیں اپنے تشریحی اور توضیحی استدلال کو زیادہ مضبوط اور قوی بنانا مقصود ہوتا ہے؛ جبکہ اقبال چاروں منابع سے کام لیتے ہیں اور خاص طور پر آخری دو یعنی اجتہاد اور جماع سے جنہیں وہ الہام و حدیث کے مقابلہ میں انسان کے ہاتھ میں، ارتقاء قانون کے بہت سے اہم آلے سمجھتے ہیں۔ اقبال کی تشریحات

میں اجتہاد اور اجماع دونوں پر، بیسویں صدی کی چھاپ پڑی ہوئی ہے۔ اس کے برعکس آزاد اجتہاد کے قانونی تصور کی جگہ "تاسیس" (از سر نو انضمام کرنا) کو دیتے ہیں اور اس کی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ جدید زمانے میں جس شے کی ضرورت ہے وہ آزاد یا نیا قانونی نظریہ نہیں ہے بلکہ اسلام کی بنیادی سچائیوں کو، جو اپنی پوشیدہ صلاحیتوں کی تکمیل کو آشکارا کرنے کی اہل ہیں، استوار و انضمام کرنے کی ضرورت ہے۔ علماء کا اجماع بہت سے مذہبی اور سیاسی نکات پر آزاد سے متفق تھا لیکن عوام کے اجماع کا تصور جدید، جسے اقبال نے مقبول بنایا جس کے لیے آزاد کلاسیکی اصطلاح سوادِ اعظم استعمال کرتے ہیں) آزاد اس جانب سے غیر مصالحانہ بے اعتنائی برتتے ہیں۔

اقبال کے برعکس آزاد کی ذہنی تربیت و تعلیم بنیادی طور پر روایتی تھی۔ ۱۹۰۵ء میں جب ان کا شبلی کا ساتھ ہوا تو شبلی اس وقت تک علی گڑھ تحریک کی اطاعت شہری (الانظم) اور انتہا پسند جدیدیت سے برگشتہ ہو کر بغاوت کر چکے تھے۔ اس لیے علی گڑھ کی مخالفت اور اس کے ضمن میں جو کچھ المضاعف تھا اس نے آزاد کی ذہنی سرگرمی کے لیے سخت زقند کا کام کیا۔ اس مخالفت نے مختلف سمتوں میں جلوہ گری کی۔ بنیادی طور پر اس نے انتہائی نظریاتی جدید پسندی کے بجائے ایک روشن خیال اساسیت کو جگہ دینے کی کوشش کی۔

آزاد نے اپنی تعلیم ۱۹۰۶ء اور ۱۹۰۹ء کے درمیان عرب ممالک مصر، شام، عراق اور حجاز میں مکمل کی۔ اس تعلیم نے ان کی دینی اور سیاسی فکر میں روایاتی اور اساسیاتی رجحانات کو نچتہ تر کر دیا۔ انہی برسوں کے دوران جمال الدین الافغانی اور شیخ محمد عبدہ کے شاگردوں سے ان کے روابط قائم ہوئے۔ ۱۹۱۲ء اور ۱۹۳۰ء کے درمیان عرصہ میں آزاد نے وقف وقفے سے دو ہفتہ وار اخبار "الہلال" اور "السباع" مرتب و شائع کیے۔ ان رسالوں میں ان کا اندازِ تحریر نہایت درجہ عربی زدہ ہے لیکن ساتھ ہی نہایت زور دار پراز جذبات پر شکوہ اور مرقع ہے جس میں فارسی اور اردو اشعار جا بجا استعمال کیے گئے ہیں۔ آزاد نے اسی اسلوب میں مذہبی اور سیاسی موضوعات پر خامہ فرسائی

کی ہے۔ ان کے یہ دونوں رسائل ایک طرح سے بیسویں صدی کی آزاد خیال اسائیت کی صورت میں سید احمد خان کے انیسویں صدی کے رسالہ "تہذیب الاخلاق" کا جواب تھے۔ بجائے غیر منفاہمانہ عقلیت پسندی کے آزادانہ انسانیت کی پیش کش کی اور محض نظریاتی مباحث کے بجائے روایت پسندی اور جدیدیت کا امتزاج پیش کیا اور یہ آخری عنصر بلاشبہ سید احمد خاں ہی کے اثر کا مظہر ہے، جن سے انہوں نے شدت سے اختلاف کیا تھا۔ وہ سید احمد خان کی طرح تقلید کے منکر ہیں اور تمام بنیادی مسائل کا حل مثلاً قوانین فطرت، انسان کا خدا اور انسان سے رشتہ، اصول زندگی، اخلاقیات کی اقدار و سیاسی اخلاق کے معیار سب قرآن کے اندر تلاش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مطالعہ قرآن میں انہوں نے بیشتر و یم مسلم مفکرین کا ابطال کیا ہے۔ "جب مفسرین نے دیکھا کہ وہ قرآنی تفکر کی بلند یوں کو نہیں چھو سکتے تو اسے انہوں نے اپنی ذہنی سطح پر اتارنے کی کوشش کی"۔ آزادانہ عجز قرآن کے کلاسیکی نظریہ کے بھی منکر ہیں اور اس کے انداز بیان و استدلال کو لامحالہ فطری اور معانی کے خدو خال کے عین مطابق سمجھتے ہیں: "وہ ایسا ہی نازل ہوا اور ایسا ہی پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمعصوروں نے اس کو سمجھا، لیکن اسلامی سلطنت کی ترویج اور اسلام میں بازنطینی اور ساسانی ثقافتی اور مذہبی روایات کے داخل ہو جانے سے تفسیر و تاویل کی سائنس میں خارجی عناصر اور توجہی منہاجیات راہ پا گئے۔ اصطلاحیات، یونانی تصورات اور نوافلاطونی فلسفہ قرآن کی تفسیر میں استعمال کیے جانے لگے جس سے اس خیال کو اولیت حاصل ہو گئی کہ قرآن کو علم سائنس کی ہر نئی دریافت کی تائید و توثیق کرنا چاہیے۔ قرآن کو اس کے اپنے باطن کے حوالے سے کما حقہ مطالعہ کرنا چاہیے نہ کہ کسی بیرونی دباؤ کے تحت؛ اسے اپنی خود کفیل فہم کے مطابق پڑھا جائے نہ کہ تاویلات و توثیقات یا مسترد کرنے یا بیرونی دباؤ، محرکات اور معیار کے زیر اثر۔ قرآن کے خاص الہامی مقاصد چار ہیں۔ صفات الہی کو مناسب پس منظر میں پیش کرنا اس کا مقصد ہے۔ وہ کائنات، فطرت اور علیت زندگی کے

اصول پر زور دیتا ہے۔ وہ حیاتِ بعد الممات کے اخلاقی اور نہایت اہم و تومی اصول پر ایمان رکھتا ہے اور آخر میں اچھی زندگی گزارنے کے قواعد اور معیار متعین کرتا ہے۔ وحی انسان کو موثر طریقہ سے کوئی انوکھی یا نرالی شے نہیں پہنچاتی ہے۔ وہ اس کی ذات میں پوشیدہ آرزوؤں کی، علم اور یقین کی بنیاد پر، ترجمانی کرتی ہے۔ انسان کا المیہ یہ ہے کہ وہ تخلیق کردہ مظاہر میں خود کو کھودینے کی جانب تو مائل رہتا ہے اور ان کے پس منظر میں ان کے خلاق اعظم کی تلاش نہیں کرتا کیونکہ خدا نے اپنے تخلیق حسن پر دھڑکنا ڈال رکھے ہیں۔

وحی میں خدا اور انسان کے درمیان جو ربط موجود ہے اس میں تین صفات الہیہ تمام کائنات اور انسانیت کی جانب شعاع افگنی کرتی ہیں۔ یہ صفات ربوبیت، رحمت اور عدالت ہیں۔ ربوبیت، لمحہ بہ لمحہ اور درجہ بہ درجہ، نازک یا محتاط عمل رسانی ہے جس کی ہر کسی کو اپنی مکمل امکانی نشوونما کے لیے ضرورت پڑتی ہے اور جو ایک مجوزہ منصوبہ، فرمان اور قانون کے تحت کارفرما ہوتا ہے۔ ہر جاندار کے زندہ رہنے اور گزر بسر کے لیے جس شے کی ضرورت ہوتی ہے وہ اس کو وقت مقررہ اور مناسب مقدار میں مہیا کر دی جاتی ہے تاکہ وجود کی پوری مشین، اطمینان و روانی سے کام کرتی رہے۔ اس طرح ربوبیت ضروریات کو پورا کرتی ہے جسے سید احمد خان "قوانین فطرت" کہتے ہیں یا مذہبی اصطلاح میں "عادات الہی" سے موسوم ہیں۔ ربوبیت ایک واحد اصول یکسانیت و توازن سے کام لیتی ہے جو کائنات کے تمام مظاہر کی نشوونما میں مدد کرتا ہے۔ اس کے دو رخ ہیں۔ ایک داخلی اور ایک خارجی۔ اول الذکر کا تعلق خاص طور پر انسان سے ہے۔ تخلیق کی خدائی فاعلیت اپنا انکشاف خود کرتی ہے۔ "تخلیق" مخلوق شے کو ایک مناسب "تسویہ" (قالب) عطا کرتی ہے جو ایک خاص "تقدیر" (راہِ عمل) کو تفویض کر دیا جاتا ہے اور اس راہِ عمل میں اسے "ہدایت" (رہ نمائی) دی جاتی ہے۔ تقدیر بجز ایک راہِ عمل کی تفویض کے اور کچھ نہیں ہے جو کسی مخلوق یا تخلیق شدہ شے کی داخلی اور خارجی صلاحیتوں اور محدودیت، اس کی اپنی فطرت، اس کے اور نشوونما

کے تقاضوں کے مطابق ہوتی ہے۔ قانون تطابق مخلوق کو اس کے ماحول سے ہم آہنگ کرتا ہے۔ کسی مخلوق میں ماحول سے مطابقت اور نشوونما کی خواہش "ہدایت" سے مزید تحفظ حاصل کرتی ہے جو پیغمبروں کے ذریعہ پہنچتی ہے، آزاد کے نظریہ ہدایت کا ارتقائی تصور، تسلسل اور نتیجہ کے لحاظ سے، اقبال کے روحیاتی ارتقائیت اور ایک حد تک سید احمد خان کے وحی کو قوانین Vitalistic فطرت کہنے سے، ہم آہنگ ہے۔ آزاد بھی، سید احمد خان کی پیروی میں ہترآن کے فکر و عقل پر متواتر زور دینے کا اصرار کرتے ہیں جو تخلیق کی اسکیم کا مطالعہ اور توجیہ کر سکتی ہے اور جس سے دو پوشیدہ اصولوں کا انکشاف ہوتا ہے۔ ابتدا زندگی کا ایک واحد متجانس اصول ہے جو تمام کائنات کو باہم مربوط و پیوست رکھتا ہے۔ ہر شے کسی دوسری شے سے مربوط ہے۔ ہر شے سائنسی مقصد کے لیے تخلیق کے جوہر میں ٹھیک سمیٹتی ہے اور کوئی شے فضول پیدا نہیں کی گئی ہے، دوسرے یہ کہ جو قانون تمام مخلوقات کے باہمی ارتباط اور باہمی انحصار کو متعین کرتا ہے، قانون تحلیل ہے۔

اگر عقل، انسان کو اس کے ماحول میں جسمانی طور پر منضبط کرنے میں معاون ہوتی ہے تو وحی اس کی اخلاقی اور روحانی زندگی میں بہتر سطح پر پہنچنے میں مشعل راہ کا کام دیتی ہے۔ ہترآن حیات مابعد کی دلیل کی بنیاد حقیقی دنیا میں ربوبیت کے مرئی نظام کائنات کی مماثلت پر رکھتا ہے۔ انسان کی طرح ایک شے جو کرہ ارض پر احسن التعمیم کی طرح ظاہر ہونے کے لیے بنائی گئی ہے اور جس کی نشوونما کے لیے بڑی ہوشیاری سے انتظامات کیے گئے ہیں تو وہ صرف اس لیے نہیں بنائی گئی ہے کہ کچھ عرصہ کے لیے سطح ارض پر اترے اور ہمیشہ کے لیے معدوم ہو جائے۔

"ربوبیت" سے بالکل مربوط دوسری صفت الہیہ "رحمت" ہے۔ "ربوبیت" حسن کو تخلیق کے دوران غذا مہیا کرتی ہے اور "رحمت" توازن کے ساتھ اس کی نشوونما کو تکمیل تک پہنچانے میں مدد کرتی ہے۔ یہ تعاون جزو مد، سکرٹے اور چیلنے

اور تعمیر و تخریب کے قانون کے تحت قائم رکھا گیا ہے۔ ہلکے ہلکے کائنات میں عمل تخریب حسن تعمیر کے تقاضوں کو بروئے کار لانے کی خدمت انجام دیتا ہے۔ مصوری حسن کے دوران فطرت کو اپنے تخلیقی بہاؤ میں بہت سی رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے جن پر وہ قابو پالیتی ہے۔ "یکمیل کی تڑپ ہی ہے جو بعض اوقات خود تشنجات اور آفات پیدا کرتی ہے؛ اگرچہ یہ فی الحقیقت تخریب کے شواہد نہیں ہیں۔ دراصل حیات میں کامل تخریب کہیں بھی نہیں ہوتی۔ جو کچھ وقوع پذیر ہوتا ہے وہ تعمیر کا ثبوت ہے" اور تعمیر کا مقصد حسن کی قدر و قیمت تخلیق کرنا اور اسے اجاگر کرنا ہوتا ہے۔ "حقیقت یہ ہے کہ کائنات کی فطرت حسن سے تعمیر ہوئی ہے جتنی کہ عناصر کی تخلیق کائنات کو ایک بہنیت عطا کرنے کے لیے کی گئی ہے؛ یہاں تک کہ رنگ، روشنی، پرتو اور حسن و تناسب کے خصائص بھی اس کے اندر اسی لیے سمونے ہوئے ہیں۔ حسن کی قدر پر زور اسلامی تفسیری ادب کا انوکھا مشاہدہ ہے۔ آزاد نے اس کی بنیاد قرآن پر رکھی ہے۔ ۳۲: ۶، ۷ اور ۱۷: ۴۴؛ لیکن اس کا بھی قطعی امکان ہے کہ یہ انداز فکر تصوف کے ورثہ اور کلاسیکی یونانی اور جدید مغربی جمالیات کے معیار کی نفسیاتی قبولیت کے امتزاج کا نتیجہ ہو۔ اسلوب کائنات کے مطالعہ میں آزاد کے ہاں جو اعلیٰ اقدار مخفی ہیں ان میں حسن کی قدر، ان کی مذہبی فکر میں بڑی حد تک لطافت اور ملائمت پیدا کر دیتی ہے۔

جملہ مخلوقات میں حسن کی قدر جو توازن قائم رکھتی ہے وہ، ارتقائی عمل کو بھی فطری انتخاب پر روک لگا کر اور تدریجیت کو اس پر مستولی کر کے قابو میں رکھتی ہے۔ نتیجتاً یہ انسان کی انفرادی، اخلاقی اور سماجی زندگی کو متوازن اور قابو میں رکھنے کا ذریعہ بنتی ہے۔ یہ تدریجیت بھی قانون ہے جو سلسلہ ترک و تحفظ کے ذریعہ عمل ارتقاء کو قابو میں رکھتا ہے۔ جہد للبقا انسان کے لیے ایک حوصلہ افزا چیلنج کا درجہ رکھتا ہے تاکہ وہ زندگی میں زیادہ جوش و انہماک سے کام لے کر کمال حاصل کرے۔

دن اور رات کا فرق، مد و جزر کا عمل، نور و ظلمت، حرکت و سکون آفاقی مثال

۱۵۱
 ہے ہوا انسان کی جستجوئے تکمیل میں اس کی فعالیت کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔
 ”یہ شب و روز کا فرق ہی تو ہے جس نے زندگی کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ دن کی
 روشنی انسان کو اپنے مشاغل میں مصروف رہنے میں مدد دیتی ہے اور رات کی ظلمت
 اس کے دل میں آرام کی ضرورت کو اکساتی ہے۔“

قانون تغیر کے متوازی قانون مثنیٰ ہے۔ زندگی اپنا مثنیٰ افزائش نسل اور کثرت تولید
 کے ذریعہ پیدا کرتی ہے۔ اکثر ذی روح انواع کی طرح انسان، مذکر اور مؤنث خلق کیے گئے ہیں۔
 ”یہ انتظام ان کے آپس میں محبت اور سکون دعاغی کے لیے کیا گیا ہے تاکہ وہ مشترکہ تہاؤن
 سے زندگی کی آزمائشوں کا اعتماد کے ساتھ مقابلہ کر سکیں اور جوابی کارروائی کر سکیں۔“

اہتدائی دور میں نسائیت کے خلاف آزاد کے ہاں جو رجحان ملتا ہے، مرد و
 عورت کے رشتے کے متعلق یہ روشن خیالی ایک خوشگوار تبدیلی ہے۔ سارے توازن
 تدریجیت، تغیر اور مثنیٰ آفرینی متناسب ہیں اور اس لیے عمل الہیہ کی جہالیاتی نوعیت
 کے منظر ہیں جس نے اشیاء کو صحیح تناظر میں لگانے اور رکھنے کا اصول اپنایا ہے جسے قرآن
 کی زبان میں ”تسویہ“ اور ”اتقان“ سے موسوم کرتے ہیں۔ اس متناسب توازن کے اخلاقی مقابل
 کے طور پر حق و باطل کی متصادم قوتیں ہیں۔ یہ دونوں متصادم عناصر کسی حد تک حیات کے
 لازمی اجزاء ہیں۔ بنا بریں بعض حالات میں ”رحمت“ کم سنگین باطل کے اعمال معاف کر دیتی
 ہے یا اس سے چشم پوشی اختیار کر لیتی ہے۔ وہ انسان کو سوچنے اور کفارہ ادا کرنے کا موقع
 دیتی ہے اور یہی اکثر تجربہ میں آنے والی حقیقت کی منطقی تشریح ہے کہ بعض اوقات
 باطل کو اس دنیا میں پھیلنے کا موقع مل جاتا ہے اور حیات بعد الممات سے پہلے حق کو
 اس پر فتح نصیب نہیں ہوتی۔ اس قانون تعلیل سے اخلاقیات مسئلہ معاد کے لیے
 راستہ ہموار کرتی ہے؛ جبکہ اس کے برعکس معاد کی شبیہیں اس زندگی میں اخلاقی معیارات
 کے نفاذ کے لیے ہیں۔“

خدائے کریم اور انسان کے مابین جو رشتہ قائم ہے وہ محبت کا رشتہ ہے۔
 یہاں آزاد نے خاص طور پر صوفی مسلک کی پیروی کی ہے؛ اگرچہ اس میں سنی دین اور

ویدانت کی جھلیکیاں بھی منکشف ہو سکتی ہیں۔ خدا سے محبت اس کی مخلوق سے محبت کر کے ظاہر کی جاسکتی ہے۔ خدا کی محبت کی یہ ثنویت ایک جانب آزاد کی انسانیت اور دوسری جانب توحیدی انتخابیت کے لیے راستہ ہموار کرتی ہے۔ آزاد بہر نوع اس امر پر زور دیتے ہیں کہ قرآن نے جو انسانی محبت کی تعلیم دی ہے وہ فطرتِ انسانی کے خلاف نہیں ہے۔ وہ انسان کو اپنے دشمنوں سے محبت کرنے پر مجبور نہیں کرتا۔ انجیل کی ہدایات، جو اسلامی احکامات کے متضاد ہیں، موقع کی سنگین تاریخی ضروریات کی آئینہ دار ہیں جہاں عیسائیت کے لیے اپنے ابتدائی دور میں بجز اس کے اور کوئی چارہ کار نہیں تھا۔ قرآن، انجیل کی ہدایات کو عقلی رنگ دیتا ہے اور عفو اور درگزر کرنے کو بہت بڑی نیکی قرار دیتا ہے لیکن جہاں سوال خود حفاظتی کا آجاتا ہے جس سے مفسر ناممکن ہو جائے تو وہ جوابی کارروائی کی اجازت دے دیتا ہے۔ قرآن میں اخلاقی عنصر میں ترمیم پذیر قانون شامل ہے اور ہمیں بالآخر آزاد "رحمت" اور قرآن کے مقرر کردہ قانون کے باہمی تعلق کی جانب آجاتے ہیں۔ وحی کو انسان کی تین قسموں سے واسطہ پڑتا ہے۔ وہ لوگ جو اس کو تسلیم کرتے ہیں، جو اسے تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں اور وہ جو شدت سے اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ پہلی قسم کے لیے ایک مسلم قانون بنا دیا گیا ہے۔ دوسری قسم کو پینام پہنچا دیا گیا ہے اور غور و فکر کرنے کے لیے انہیں پوری آزادی دے دی گئی ہے، کیونکہ مذہب میں کوئی زبردستی نہیں ہے (لا اکراہ فی الدین) لیکن تیسرے گروہ کے فکر و عمل کے خلاف شدید کارروائی کا حکم دیا گیا۔ "رحمت" کے ساتھ عدالت کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔^{۱۵}

آزاد کی تاویلی نحوی تکنیک میں "دین" قانون سے ہم آہنگ ہے جس میں جنت کا انعام اور دوزخ کی سزا کا پہلو انسان کے عمل نیک اور بد پر موجود ہے۔ اجر، مکافات یا عدل انسان کے کردار کا علقی نتیجہ ہے۔ عدالت زندگی میں توازن قائم رکھنے کے لیے ضروری ہے؛ لہذا وہ کائنات کے طبعیاتی قوانین سے لے کر انسانی اخلاقیات کے دائرہ تک توازن یا حسن کے عنصر کی توسیع ہے۔^{۱۶}

"ہدایت" خواہ جہلی ہو، عقلی ہو یا الہامی صفت "رہبیت" کے ضمن میں آتی ہے

انسانیت کو عقلی یا اخلاقی مجموعہ تو انہیں عطا کرتی ہے اور عدالت کی تکمیل کرتی ہے۔ انسانوں نے ہر دور میں اپنی تاریخ کے کسی نہ کسی وقت کسی نبی کے ذریعہ "ہدایت" حاصل کی ہے۔ نبیوں کے ذریعہ پہنچا ہوا پیغام ماہریت میں ایک ہی رہا اور یہ امر مذاہب کی بنیادی وحدت پر دلالت کرتا ہے۔ خدا پر ایمان اور ایمان داری کے ساتھ حیات صالح بسر کرنا جملہ انسانی مذاہب کا عام اور مشترک مسلک ہے۔ تمام مذاہب کا اولین مقصد انسانی اتحاد ہے۔ "ہر پیغمبر نے یہی پیغام دیا کہ بنی نوع انسان فی الحقیقت ایک قوم اور ایک خاندان ہے، اور ان سب کے لیے سوائے ایک خدا کے اور کوئی خدا نہیں ہے۔ اس لیے انہیں مل کر اس کی عبادت کرنی چاہیے اور ایک خاندان کے ارکان کی طرح رہنا چاہیے۔" تم خواہ کتنے ہی گروہوں میں منقسم ہو جاؤ تم خدا کے حصہ بجز سے نہیں کر سکتے۔ اللہ واحد سب کا ایک ہی ہے۔ تمام مذاہب کی تعلیم کی دو نوعتیں ہیں۔ ایمان اور شریعت (قانون)۔ اول الذکر تمام مذاہب میں مشترک ہے اور آخر الذکر ہر مذہب کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے۔ آزادانہ دین اور شرع (فقہ) اسلام میں جو امتیاز قائم کیا ہے وہ دین بحیثیت ایمان ملہم اور مذہب (فقہ) کے مابین اس انتہا پسندانہ امتیاز کا نقطہ آغاز ہے جسے غلام احمد پرویز نے انہیں کی زندگی میں پیش کیا۔ آزادانہ وہ روایاتی انداز اختیار کیا جو شاہ ولی اللہ نے اٹھارویں صدی میں ہندوستان میں وضاحت سے پیش کیا تھا؛ یعنی یہ کہ تاریخ انسانی کا عمل ارتقائی ہونے کے بجائے غیر ارتقائی ہے۔ نبیوں کے ذریعہ جو پیغامات نازل ہوئے انہیں ان کے پیروؤں نے مسخ کر ڈالا۔ بعد کے انبیاء نے جن کا سلسلہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہوا ان ابتدائی پیغامات کو از سر نو، اصلیت کے ساتھ، پہنچا دیا۔ ایمان کا عنصر جو تمام مذاہب میں مشترک ہے، قریب قریب تمام ادیان میں وحدت اللہ کے تصور میں مد رک ہے۔ آزادانہ اپنے علم البشریات کے جزوی سے علم کا مسکوک استعمال قدیمی انسان کو موحد ثابت کرنے کے لیے کیا ہے۔ ماقبل تاریخ اور تاریخ کے دور عمل میں تمام معاشرہ کے ایمان میں ایک رجعت قہقری رونما ہوئی۔ وحی کے ذریعہ جو نبیوں پر وقتاً فوقتاً نازل ہوتی رہیں، انسانیت نے رفتہ رفتہ اپنا کھویا ہوا

مقام حاصل کر لیا اور تکثیر الہیت سے ترقی کر کے آہستہ آہستہ توحید پرست ہو گئی اور بالآخر
 حدود توحید میں خوف و ہول کے تصور سے نکل کر منزل عشق الہی میں آ۔ دین اسلام
 کے غیر منزلزل پرستار آزاد نے جدید اسلامی ہندوستان میں مذہب کے تقابلی مطالعہ
 کے لیے پہلا قدم اٹھایا اور چینی مذہبی فلسفوں، بودھ مت، ہندو مت، زرتشتیت،
 یہودیت، عیسائیت اور یونانی اور افلاطونی فکر میں تصور الہ کا مطالعہ کیا۔ آزاد خاص طور
 پر ہندو مت کے تقابلی مطالعہ سے دلچسپی رکھتے ہیں اور ان کے اخذ کردہ نتائج میں
 جدید ہندو دھرم کے مفکر مدعیوں مثلاً رادھا کرشن کی تحریروں سے دلچسپی جھلکتی ہے
 لیکن اس گپتا ایسے خالص سائنسی ہندو دونوں سے ان کو دلچسپی نہیں ہے اور آخر
 میں ہندو مت کو متحد الہ کا توحیدی مذہب قرار دیتے ہیں جو افہام پرستانہ اور موحدانہ
 دونوں مطالبوں کو پورا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔^{۱۹}

آزاد کم سے کم ہندو مت اور سامی مذاہب کے مابین ایک عقیدہ معاد میں مماثلت
 کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں یعنی ہندو دیوتاؤں کو سامی فرشتوں کے ہم پلہ قرار دینا۔
 دیوتاؤں کے متعلق آریں تصور یہ ہے کہ یہ منحصر شخصیتیں ہیں جن میں افعال وجود میں لانے کی
 شکتی (توت) ہوتی ہے۔ سامی تصور نے وحدانیت کے تحت اپنے فرشتوں کو بارگاہ
 خداوندی میں، شیخ یا درخواست گزار کا درجہ دیا ہے۔ تمام دیگر مذاہب کے مقابلہ
 میں، خواہ وہ ہندوئی ہوں یا سامی، الہ کا ماورائی تصور اکلیت صرف اسلام میں پایا جاتا
 ہے۔^{۲۰}

آزاد کا استدلال یہ ہے کہ "حقیقت یہ ہے کہ قرآنی تصور سے پہلے انسان کا ذہن
 اتنا بلند نہیں ہوا تھا کہ تجسیمی شبیہوں کے نقابوں کو دور کر سکے اور براہ راست صفات الہیہ
 کی تابندگی کو دیکھ سکے"۔ عہد نامہ تدریم (توریت) میں کچھ اجزا مثلاً ۱۲: ۵-۸ مورتوں میں
 جو ابتدائی تجسیماتی عقائد کے بچے کھپے اجزا پیش کرتے ہیں۔ قرآن میں (۴: ۱۳۹) یہی
 مواقع الہ کی ماورائیت کو سامنے لانے کے لیے استعمال کیے گئے ہیں، اگرچہ اس میں بعض
 مقامات ایسے ہیں جو مشکلات پیدا کرتے ہیں اور جن سے اشعر یہ بہک گئے گو خود

اشعری گمراہ نہیں ہوئے۔ آزاد ابن تیمیہ اور ابن قیم کی طرح کلاسیکی دینی اصول تفسولین (سپردگی) کو قرآن کی تفسیراتی آیات کے حوالہ سے تسلیم کرتے ہیں اور قول الہی پر یقین بھی کرتے ہیں، لیکن اس کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کرتے اور نہ اس کی کوئی توضیح کرتے ہیں۔
 قرآن میں اللہ تعالیٰ کی جو صفات بیان ہوئی ہیں وہ سب جمال کی منظر ہیں۔ وہ خود کو اسماء حسنہ سے ظاہر کرتا ہے؛ حتیٰ کہ جب کسی اسم الہی سے قہریا عظمت کا اظہار ہوتا ہے تو وہ بھی دراصل عدل پر زور دینے کے لیے ہوتا ہے جو عمل توازن ہے اور نتیجتاً جمال کا منظر ہے۔

آزاد کی تاویلی انتخابیت کی تہ میں اتر جائے تو وہ اسلام میں مترکز اور مضبوطی سے جڑ پکڑے ہے۔ انہوں نے جس مذہبی آفاقیت کی وکالت کی ہے وہ صوفیانہ نمونہ ہے، جسے موجودہ دور کی روایت پسندی میں پویند کیا گیا ہے۔ تقابلی مذہب میں ان کا دائرہ سیاحیہ خیال سے زیادہ وسیع ہے اور ان کا رجحان یہودیت اور عیسائیت کی جانب زیادہ متاثرانہ و مباحثانہ ہے۔ وہ سرسید کے مقابلے میں ہندوستانی مذاہب، بودھ مت اور ہندو مت سے زیادہ رواداری برتتے ہیں۔ گاندھی سے متاثر ہونے سے بہت پہلے وہ بلاشبہ ہندوستان میں ایک کثیر المذاہب حیات باہمی کے قیام و وجود کی جانب راغب تھے اور غالباً اسی رجحان نے ان کو ۱۹۲۰ء میں ایک متحدہ ہندوستانی قومیت کے متعلق سیاسی نظریات قائم کرنے میں مدد کی۔ انہیں علماء کے اجماع کو اور خاص طور پر علمائے دیوبند کے اجماع کو، اپنے طرز پر ڈھالنے میں کوئی وقت نہیں ہوئی لیکن برصغیر کے مسلم عوام اور زعماء میں اجماع کا موجودہ مفہوم کچھ اور تھا۔ انہوں نے آزاد کے سیاسی خیالات رد کر دیے، اگرچہ دانشوروں اور زعماء کا ایک طبقہ ان کے مذہبی خیال کا احترام کرتا تھا۔

لیکن مذہبی فکر کے سلسلہ میں انہوں نے گھڑی کی رفتار معکوس کر دی اور علی گڑھ اور اقبال کے کیے دھرے کے زیادہ حصہ پر پانی پھیر دیا۔ ان کے برعکس مسلم قانون کی اصلاح کے مسئلہ سے آزاد کو کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ وہ حدیث کی صحت اور اسناد سے بے تعلق تھے۔ اجتہاد کے مسئلہ پر وہ متذنب تھے۔ جدیدیت سے زیادہ

وہ قدامت کی جانب مائل تھے۔ اگرچہ اقبال ایک مثالی مذہبی لیکن جدید عصری ریاست کے قیام میں گہری دلچسپی رکھتے تھے، انہوں نے انسان کو کارپردازی کے مرکز پر رکھا تھا اور تخلیق اور عمل کی ہمہ فعالیت کا زمین پر خلیفۃ اللہ کی حیثیت سے، حاکم بنا دیا تھا۔ آزاد باوجود اپنی انتخابیت اور انسان پسندی کے، اللہ کی حاکمیت پر بطور رزاق، محسن، مہمف، ہادی اور حسن مطلق زور دیتے ہیں اور اللہ کے تخلیق کردہ انسان کے لیے بہت ہی کم چھوڑتے ہیں بجز اس کے کہ وہ اللہ پر ایمان زیادہ رکھے اور ایک بے معیبت، متوازن، متحمل اخلاقی زندگی گزارے۔

حواشی

۱۔ تذکرہ ہمایوں کبیر (مرتب)، ابوالکلام آزاد، ایک یادگار مجلہ (بہمنی ۱۹۵۶ء)، ایس ایم اکرام،
مونیچ کوثر (۱۹۵۸ء) ص ۲۸۳-۲۸۵

۲۔ انڈیا فرنسٹیم، (۱۹۵۹ء)، ہمایوں کبیر، ص ۱

۳۔ آزاد کی توضیحات قرآن اور ان کے بعد کے مطالعات کے لیے دیکھیے ان کی

ترجمان القرآن اور باقیات ترجمان القرآن مرتبہ غلام رسول مہر ۱۹۶۱ء، انگریزی ترجمہ

حصہ اول جلد اول از ایس اے لطیف، دی ترجمان القرآن، سورۃ الفاتحہ (بہمنی ۱۹۶۲ء)

۴۔ اے۔ اے۔ فیضی، اے سنس آف اسلام (جوہر اسلام) ٹورنٹو یونیورسٹی کا

سہ ماہی رسالہ xxix - (۱۹۶۰ء) ص ۱۸۱-۱۹۶، اشتقاق حسین (The Quintessence

of Islam) (بہمنی ۱۹۵۸ء)، جے۔ ایم۔ ایس ہائمن، Modern Muslim

Koran Interpretation ۱۸۸۰ تا ۱۹۶۰ء (۱۹۶۱ء) وغیرہ۔

۵۔ ترجمان القرآن (i) ۳۰-۳۲ (لطیف، xxxvii)۔

۶۔ ایضاً، ص ۵ (لطیف ص ۶-۷)

- ۶ ایضاً، ص ۵۸ - لطیف ص ۷۰ - ۱۳
- ۷ ایضاً، ص ۶۵ - ۶۶، ص ۷۲ - ۷۳، (لطیف ص ۲۰ - ۲۱، ص ۲۸ - ۳۰) توالہ محمد عبدہ تفسیر
الفاتحہ (قاہرہ ۱۹۱۱ء) ص ۶۶، بالجن ص ۶۲
- ۸ ترجمان القرآن (ز) ۷۷ - ۷۳ (لطیف ص ۳۱ - ۳۶)
- ۹ ایضاً، ص ۹۳ (لطیف ص ۴۷)
- ۱۰ ایضاً ص ۹۳ - ۱۰۱ (لطیف ص ۴۷ - ۵۳)
- ۱۱ ایضاً، ص ۱۰۷ - ۱۰۹ (لطیف ص ۵۶ - ۵۸)
- ۱۲ ایضاً، ص ۱۱۰ - ۱۱۱ (لطیف ص ۵۹)
- ۱۳ ایضاً، ص ۱۱۲ - ۱۱۴ (لطیف، ص ۵۹ - ۶۱)
- ۱۴ ایضاً، ص ۱۱۷ - ۱۲۵ (لطیف، ص ۶۲ - ۷۲)
- ۱۵ ایضاً، ص ۱۴۱ - ۱۴۳ (لطیف، ص ۸۲ - ۸۵)
- ۱۶ ایضاً، ۸۹ - ۹۰، ۲۰۴، ۲۱۰ (لطیف، ۸۲ - ۹۵، ۱۴۷ - ۱۵۲)
- ۱۷ ایضاً، ۲۱۳ - ۲۳۹ (لطیف، ص ۲۲۹ - ۲۳۶)
- ۱۸ ایضاً، ص ۲۴۰ - ۲۴۱، (لطیف، ص ۱۶۱ - ۱۶۲)
- ۱۹ ایضاً، ص ۱۵۳ - ۱۷۶ (لطیف، ص ۹۹ - ۱۱۵)
- ۲۰ ایضاً، ص ۱۷۱ - ۱۸۲ (لطیف، ص ۱۱۵ - ۱۲۷)
- ۲۱ ایضاً، ص ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۳ (لطیف، ص ۱۲۷، ۱۳۲ - ۱۳۳)
- ۲۲ ایضاً، ص ۱۹۳ (لطیف، ص ۱۳۵)

مخلوط قومیت

جہاں تک ہندوستانی مسلم سیاست کا تعلق ہے آزاد اور اقبال کے خیالات میں بعد المشرقین ہے۔ دونوں الافغانی کے مذہبی و سیاسی خیالات کے معترف ہیں مگر جہاں اقبال نو بین اسلامیت کے کثیر القومی تصور کو پیش کرتے ہیں جو اس خیال کی تقیض کرتا ہے کہ خلافت موجودہ دور کے لیے بے محل ہے، آزاد مسلم ہندوستان میں تحریک خلافت کے سب سے بڑے نظریہ ساز ہیں۔ اقبال کے تصور کائنات میں انسان کی کارکردگی پر زیادہ زور دیا گیا ہے، جو سیاسی معاشرتی اور اخلاقی خیالات پر مبنی ہے اور تخلیق، قوت عمل اور طاقت کے اقدار کے معاملے میں انسان کی ذمہ داری اور اس کے مقام کی اہمیت کی منظر ہے۔ آزاد سارا زور منشائے الہی پر صرف کرتے ہیں اور انسان کی ذمہ داری محض اخلاقی قرار دیتے ہیں۔

ہندوستانی سیاست کے تعلق سے بالآخر اقبال اسلامی ریاست کے نظریہ ساز بن کر ابھرتے ہیں اور اس کے برعکس آزاد متحدہ اور مخلوط قومیت کے طرف دار ہیں جسے وہ مذہبی آفاقیت کا جزو ثانی سمجھتے ہیں اور پرانی آفاقی بین اسلامیت کا بدل قرار دیتے

ہیں۔ آزاد اور اقبال کی تحریروں میں ایک دوسرے کے خلاف بحث و جدل کے مضامین کا گزر نہیں ہے لیکن جناح اور آزاد کے مابین جو سیاسی تنازعہ تھا اس کا اظہار اس مجادلہ سے ہوتا ہے جو دو سماجی و سیاسی متخالف نقطہ ہائے نگاہ کے درمیان برصغیر کے ہم عصر اسلام کے درمیان موجود تھا۔ مسلم جمہور کے اجماع نے اقبال اور جناح کے نقطہ خیال سے اتفاق کیا اور علماء، بالخصوص علمائے دیوبند، آزاد کے ہم خیال تھے۔ اقبال کے سیاسی فکر نے تحریک پاکستان میں خاص طور پر روح پھونکا دی تھی اور آزاد کے، ہندوستان میں "خلو ط قومیت" کے مسلک کو، خاص طور پر ۱۹۴۷ء کے بعد تقویت حاصل ہوئی۔ ارتکاز اثر کی یہ گروہ ہندی زیادہ سخت اور متشدد نہیں تھی۔ اقبال کی شاعری کی مقناطیسیت نے نیشنلسٹ مسلمانوں نیز آزاد خیال ہندوؤں کو موثر انداز میں متاثر کیا جن میں جواہر لال نہرو بھی شامل تھے۔ اس کے برعکس آزاد کے مذہبی فکر اور تاویلی تحلیل نے پرویز کی غلو آمیز تاویلی جدید ہندی کے لیے مہینر کا کام کیا اور آزاد کی عالمانہ تصانیف پاکستان میں بھی شائع ہوئیں۔

ہندوستانی قومیت میں مسلمانوں کی شمولیت کے نظریہ کا آغاز آزاد کی تعمیری انسانیت سے ہوا۔ ایک انسان اور دوسرے انسان کو باہم مربوط کرنے کی واحد کڑی انسانیت اور دنیا میں مشترک زندگی ہو سکتی ہے۔ دوسرے تمام تعلقات مصنوعی اور غیر حقیقت پسندانہ ہیں۔ اسلام میں جو سماجی معاملات مضمر ہے خاص طور پر انسانی ہے جبکہ "عصبیت" کا عربی تخیل بین اسلامی قبائلیت کے زمانے کا باقی ہے۔ اسلام انسانی اخوت کے علاوہ کسی اور رشتہ یا تعلق کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ جملہ دیگر معاشرتی معیاروں میں مثلاً نسل، ملک، رنگ اور زبان، کو مسترد کرتا ہے۔ آزاد کے یہ ابتدائی خیالات ان کے مابعد کے موقف کے سبب دلچسپی سے خالی نہیں ہیں۔ اپنے ابتدائی دور میں انہوں نے وطن (یعنی قومیت) سے بنا بریں انکار دیا کہ وہ جماعتی وفاداری، رنگ اور زبان کے لاحقوں کے ساتھ تو قابلِ اعتناء ہے لیکن مذہب سے اس کا کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اس وقت ان کے خیالات اقبال کے خیالات سے زیادہ مختلف نہ تھے

اور بین اسلامیت کی، مثالی انسانیت کی شکل میں آدرشی توسیع سے تعبیر کیے جا سکتے تھے۔

۱۹۰۵ء میں جیب لارڈ کوزن کے تقسیم بنگال پر ہندوؤں نے شورش برپا کی۔ یہ ایک ایسا فیصلہ تھا جس سے آسام اور مشرقی بنگال کے مسلمانوں کو اپنی اقتصادی حالت بہتر بنانے کا موقع حاصل ہوتا تھا۔ آزاد ہندو بنگالی دہشت پسند رہ نماؤں شیام سندر چکرورتی اور اربند گھوش سے ملاقی ہوئے۔ انہوں نے اپنی بعد کی تحریرات میں اس بات کا دعویٰ کیا ہے کہ ان کا ارادہ ان دہشت پسندوں کا ساتھ دینے کا تھا کیونکہ وہ دوسرے اسلامی ممالک میں امپیریلزم کے خلاف تحریکات کی طرح، ہندوستان میں اس تحریک کو بھی امپیریلزم کے خلاف سمجھتے تھے۔ انہوں نے اس بات کا بھی اقرار کیا کہ ۱۹۱۲ء میں "الہلال" انہوں نے اپنی قوم پرستی اور امپیریلزم کے خلاف اقدام کی نشر و اشاعت ہی کے لیے نکالا تھا۔ لیکن ان کی تحریرات جو اس رسالہ کے ابتدائی مجلے میں موجود ہیں، وہ اس بات کی تنقیص کرتی ہیں۔ تاریخی حقیقت کے لحاظ سے اس امر کے ماننے میں کوئی شے مانع نہیں کہ ہندوستانی قومیت کی تحریک میں ان کی شمولیت، جو بین اسلامی امپیریلزم کے خلاف تحریک سے بالکل مختلف تھی، ۱۹۲۰ء سے قبل شروع نہیں ہوئی کہ جیب جیل سے رہا ہونے کے بعد بلاک اور گاندھی سے پہلی بار ان کی ملاقات ہوئی۔

۱۹۱۲ء میں اس سوال کے جواب میں کہ تین سیاسی راستوں میں مسلمانوں کے لیے کون سا راستہ سب سے زیادہ قابل عمل ہوگا۔ یعنی روایاتی اور لائقانہ قدرت پسندی، یا آئینی شورش میں ہندوؤں کا ساتھ دینا یا پھر ہندو انتہا پسندوں سے انقلابی لاقانونیت میں تعاون کرنا۔ انہوں نے "الہلال" میں یہ لکھا کہ وہ صرف ایک چوتھے راستے کے انتخاب کو ترجیح دیں گے یعنی قرآنی صراطِ مستقیم کو۔ ایک مسلمان جو کسی عمل یا عقیدہ کا حل کسی دوسری سیاسی جماعت یا مکتبہ فکر میں تلاش کرتا ہے وہ مسلمان نہیں رہے گا اور اسے ایک سیاسی مشرک سے تعبیر کیا جائے گا کیونکہ وہ قرآن کے ہمہ گیر نظریہ کے علاوہ کسی دوسرے

نظر یہ میں حل تلاش کر رہا ہے۔

۱۹۱۳ء میں انہوں نے ہندوؤں سے سیاسی اتحاد کو ان واضح الفاظ میں مسترد کر دیا تھا کہ "اسلام کا مقام اتنا اعلیٰ ہے کہ اس کے ماننے والوں کو اپنی سیاسی حکمرانی عملیوں کی تشکیل میں ہندوؤں کا تتبع نہیں کرنا چاہیے" اسلام کی صراطِ مستقیم کی آزادانہ یوں تعریف کی کہ وہ مکمل طور پر وعدانیت پر مبنی ہے اور سوائے خدا کے کسی قوت کے آگے جھکنے کا کوئی سوال ہی نہیں ہے۔ وہ بحیثیت مسلمان اللہ کے فرمان کو پورا کرتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے خیر الائم بنا کر اعلیٰ مقام عطا کیا ہے اور اس میں قومی راستہ، بازی، عزتِ نفس اور قوت و طاقت کا احساس و ولایت کیا ہے اور توازن و اعتدال سے وابستہ رہنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ مسلمان امن کے پیامی ہیں۔ وہ صرف مدافعت کے لیے ہتھیار اٹھاتے ہیں، اس لیے انہیں انتشار اور بے چینی پیدا کرنے سے اجتناب کرنا چاہیے اور ہند میں برطانوی امن کو خواہ مخواہ نہتہ و بالا نہیں کرنا چاہیے۔ اسلامی نظام سیاست نہ تو آمرانہ ہے اور نہ شہنشاہی ہے بلکہ پارلیمانی ہے۔ اس لیے مسلمانوں کو پرامن اور قانونی ذرائع سے ایک آزاد جمہوری حکومت حاصل کرنے کی سعی کرنا چاہیے۔

سخت روایاتی موقف سے اسلامی امت کو برگزیدہ قوم مانتے ہوئے، جو کسی سیاسی جماعت سے خود کو وابستہ نہیں کر سکتی ہے، ۱۹۲۰ء میں آزاد، اس سے منحرف ہو گئے جب کہ تحریکِ خلافت پورے عروج پر تھی اور محمد علی مسلم زعماء کو اور جمہور کو کانگریس سے قریب تر کر رہے تھے۔ تحریکِ خلافت کے نظری ماہر کی حیثیت سے آزاد نے انڈین نیشنل کانگریس سے سیاسی اتحاد قائم کرنے کے لیے بنیاد تلاش کرنے کی کوشش کی جس کے اراکین کی غالب اکثریت ہندو تھی۔ انہوں نے قرآن (آیت ۴۰: ۸-۹) سے اس کا جواز نکالا اور ایک نظریہ وضع کیا کہ پہلی جنگِ عظیم کے بعد ہندوستان دو حقیقی اور قومی سیاسی طاقت کی حامل قوموں پر مشتمل تھا۔ ایک برطانیہ جو مخالف و دشمن تھی اور دوسری ہندو قوم جو مسلمانوں کی

دوست تھی۔ بعد ازاں انہوں نے سیرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب رجوع کیا تاکہ یہ ثابت کریں کہ غیر مسلم قوم کے ساتھ اتحاد کی نظر موجود ہے۔ انہوں نے بتایا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل مدینہ کے درمیان جن میں یہود اور کافر شامل تھے، ۶۲۲ء میں جو معاہدہ ہوا اس میں مسلم اور غیر مسلم جماعتوں کو ملا کر ایک "امت واحدہ" سے موسوم کیا گیا ہے۔ اگرچہ عملی طور پر مدینہ کے غیر مسلم اور یہود کے ساتھ جو معاہدہ ہوا تھا وہ عملاً موقوف ہو گیا لیکن آزادانہ اپنے نظریہ میں اس مثال کی اصابت اور جواز کو قائم رکھا اور ایسے ہی دوسرے مواقع اور دوسرے ممالک میں اس سے کام لینے کو جائز سمجھا اور تاریخ اسلام میں اور خاص طور پر ہندوستان میں اس پر عمل کرنے پر مصر رہے۔ کچھ عرصہ بعد مولانا حسین احمد مدنی اور دوسرے علمائے دیوبند نے بھی انہیں دلائل سے کام لیا۔

مولانا محمد علی اور دوسرے خلافت کے رہ نماؤں کے مقابلے میں آزاد کی ہندوستانی قومیت کی جانب رجعت تھی اور ناقابل ترمیم تھی۔ ۱۹۲۳ء میں کانگریس کے ہندو لیڈروں اور مولانا محمد علی کے مابین تاحاتی پیدا ہو گئی۔ آزاد نے آخر تک ہندوؤں کا ساتھ دیا۔ مسلمانوں کی ایک بہت بڑی اکثریت آزاد کی مسلسل کانگریس میں شمولیت سے سخت دل برداشتہ تھی، خصوصاً ۱۹۴۰ء میں مسلم لیگ کی قرارداد پاکستان کے منظور ہو جانے کے بعد ان کا بار بار سال بہ سال کانگریس کا صدر منتخب ہونے پر اور مسلم لیگ کے مسلمانوں کے لیے علیحدہ وطن کے مطالبہ کے ضمن میں پریشانی کا باعث بننا، سخت تکلیف دہ تھا۔

پاکستان کے مطالبہ کی مخالفت میں آزاد کے پاس دو دلیلیں تھیں، اول تو ان کی یہ خواہش تھی کہ ہندوستان میں مسلمان ایک طاقتور و منتشر قوم کا کردار ادا کریں اور علیحدہ وطن کا مطالبہ نہ کریں جو ان کے خیال میں صیہونیت کے مترادف تھا۔ دوسرے ان کے خیال میں ہندوستان کی تقسیم آگے چل کر مسلمانوں کے لیے مضرت رسال ہوگی؛ حالانکہ

وہ پاکستان کے مخالف تھے لیکن ساتھ ساتھ وہ پورے ہندوستان کے لیے
وہدانی طرز حکومت کے بھی خلاف تھے۔۔۔ ۱۹۲۶ء میں انہوں نے ایک کمزور فنانسی
دستور کی تائید کی جس میں مرکز کے پاس صرف مواصلات، دفاع اور امور خارجہ کے
محکمے ہوں اور صوبہ جات کو تمام مابقی اختیارات حاصل ہوں اور وہ تمام دوسرے معاملات
کے مالک و مختار ہوں۔

مسلم اہل اللہ کی مذہبی سیاسی تنظیم "جمعیت العلماء ہند" جو ۱۹۱۹ء میں قائم
ہوئی تھی انہی سیاسی خیالات کی حامل تھی۔ مولانا رشید احمد گنگوہی نے جو
دارالعلوم دیوبند کے معماروں میں سے تھے، سید احمد خاں کی "اسلامی علیحدگی پسندی"
کی ان کے ملحدانہ خیالات کی بناء پر سخت مخالفت کی اور ۱۸۸۸ء میں چند ترمیموں کے ساتھ
ہندوؤں کی سیاسی تحریک میں مسلمانوں کی شرکت کی منظوری دے دی تھی۔

ان کے شاگرد مولانا محمود الحسن نے اس مسئلہ پر برطانیہ کی مخالفت اور بین الاقوامیت
کے نقطہ نگاہ کے پیش نظر کانگریس کے ساتھ اپنا رشتہ بہت استوار کر لیا تھا، انہوں
نے گاندھی کے عدم تعاون اور یرامن جدوجہد کے اصول اور مسلمانوں کے
نظریہ جہاد میں تطابق پیدا کر دیا خصوصاً جبکہ مسلح جدوجہد کے لیے حالات سازگار نہ
ہوں۔ لیکن ہندوستان کی سیاسی آزادی کی جدوجہد میں مسلمانوں کی شرکت قطعی طور پر
اسلامی فقہی احکامات کے مطابق ہونی چاہیے؛ انہیں ان تمام افعال سے اجتناب کرنا
چاہیے جن سے انتشار پیدا ہو یا جو حدود سے متجاوز ہوں وہ ہندو قومیت کا صرف اس حد
تک ساتھ دیں جو معقول ہو لیکن اگر ہندو غلط اور مضرت رسال حکمت عملی اختیار کریں تو ان کی
مدد سے ہاتھ کھینچ لیے جائیں۔ مولانا محمود الحسن، ہندوؤں کی سیاسی حریت پسندی کے
باوجود، ہندوؤں کے ہاتھوں مسلمانوں کے معاشی استحصال سے خاص طور پر فکر مند
تھے۔

۱۹۱۷ء تک جمعیت علماء ہند، آزاد کے مخلوط ہندوستانی قومیت کے نظریہ
پر پوری طرح عامل ہو چکی تھی۔ آزاد کے خیالات کا اعادہ مولانا انور شاہ اور دیوبند
میں مولانا محمود الحسن کے جانشین مولانا حسین احمد مدنی نے کیا جو دیوبند میں

اپنی ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد ۱۹۰۰ سے ۱۹۲۰ء تک حجاز میں مقیم رہے۔
 آزاد کی طرح ہندوستانی مسلم سیاست کے تصورات میں جو بات مولانا مدنی کے
 لیے بھی سخت ناراضگی اور برائیگی خستگی کا سبب تھی وہ مکتبہ علیگرہ کی برطانیہ سے وفا شاری
 تھی۔ چند علماء، آئین و فاداری کے موئید تھے اور وہ وجوہ کی بنا پر حالت موجودہ کے
 بجنسہ قائم رہنے کے حق میں تھے۔ اول یہ کہ برطانوی حکومت اور ہندوستانی مسلمانوں
 کے مابین بالفعل ایک سمجھوتہ موجود ہے جنہوں نے برطانوی حفاظت میں رہنے کو
 ترجیح دی ہے اور اپنے مقدمات میں برطانوی عدالتوں سے رجوع کرنے کا فیصلہ
 کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ سمجھوتہ ہندوستانی مسلمان نہ تو بغاوت کر کے ایک طرفہ طور پر
 ختم کر سکتے ہیں اور نہ کسی بیرونی مسلم طاقت مثلاً ترکی کی مدد کر کے اس کی تیسخ کر
 سکتے ہیں۔ مولانا حسین احمد مدنی کا اس نظریہ کے خلاف یہ کہنا تھا کہ اگر بفرض محال موجودہ
 سیاسی اور قانونی حیثیت تسلیم کر لی جائے کہ معاہدہ واقعی درست ہے تو بھی
 مسلمانوں پر اس کی پابندی اس لیے ضروری نہیں ہے کہ معاہدہ کرنے والی جماعتوں میں سے
 ایک نے اس کی خلاف ورزی بار بار کی ہے؛ یعنی برطانیہ کی برطانوی حکومت نے
 اور ہندوستان میں برطانوی انتظامیہ نے اس کے خلاف اقدام کیے ہیں۔ ان خلاف ورزیوں
 کی مثالیں مولانا مدنی نے یہ پیش کیں کہ ۱۸۵۰ کے عشرے میں اس نے نا جائز
 طور پر اودھ پر قبضہ کیا۔ نسلی رواداری میں برطانوی حکومت کا دوہرا امتیازی معیار
 اصلاح اور حکومت خود اختیاری کے باضابطہ سرکاری وعدوں کی خلاف ورزی اور
 ہندوستان میں فوری نوعیت کے معاملات، مثلاً قحطوں کے تدارک سے غفلت برتنا
 وغیرہ۔

ان کا کہنا یہ ہے کہ اسلام قومی غلامی کی حالت پر کسی طرح مفاہمت نہیں کر سکتا۔
 اگر غیر مسلم مسلمانوں کی سرزمین پر قبضہ کرتے ہیں جیسا کہ ہندوستان مغلوں کی حکومت میں
 تھا تو اس کے واگزارشت کرانے اور از سر نو آزادی حاصل
 کرنے کی کوشش مسلمانوں کا حق ہے۔ ہندوستان میں جہاد بلا شورش اور ہنگامہ
 کے ہونا چاہیے اور وہ صرف ہندوؤں کی مدد سے لڑا جاسکتا ہے جو اکثریت میں ہیں،

اور اس طرف سے حاصل کی ہوئی آزادی میں مسلم اور غیر مسلم مل کر ایک ایسا سماج اور انتظامیہ قائم کریں جو اگرچہ پورے طور پر اسلامی ریاست کے معیار کا نہ ہو لیکن اس میں مسلمانوں کا معقول اور اثر انداز حصہ ہو۔

اس حد تک ہندوستان میں اسلامی علیحدگی پسندی، جسے اقبال اور محمد علی جناح نے پیش کیا اور جو برطانوی حکومت کا جو اس سے اتارنے اور ہندو قومیت کے ساتھ مدبرانہ تعاون پر غور کرنے کے لیے تیار تھے، مولانا مدنی کی سیاسی فکر کو چند اہم تر میوں کے ساتھ قبول کر سکتی تھی لیکن ۱۹۳۷ء اور ۱۹۴۷ء کے درمیان مولانا مدنی نے کئی ایسے بیانات دیے جن سے جداگانہ اسلامی ریاست کے تصور کی تہنیتیں ہوتی تھی۔ اقبال نے ان کے ۱۹۳۷ء کے اس بیان کی سخت مذمت کی جس میں انہوں نے اس کا اعادہ کیا تھا کہ بلا لحاظ مذہب، قوم اسی سرزمین سے کاملاً منسوب ہوتی ہے جس میں وہ بستی ہو۔ اقبال کے خیال میں مولانا مدنی کے استدلال میں جو دینی خامی تھی وہ اس کی دینی نوعیت میں تھی۔ قومیت اسلامی مذہبی یا سیاسی تصور نہیں ہے بلکہ جدید مغربی تصور کی پیداوار ہے۔ مسلم ممالک میں قومیت کی نظریات کی اشاعت نے نئے اسلام کی وحدت کو پارہ پارہ کر دیا تھا۔ اپنے ملک سے محبت، جو دراصل اس کا ماحول ہوتا ہے، ایک فطری امر ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ سیاسی حیثیت ہو۔ ایک ایسی قوم میں جس میں مختلف فرقے شامل ہوں مثلاً ہندوستان میں مذہب کا ناپید ہو جانا لابدی تھا اور اس کی جگہ ایک لادینی دہریت کو لینا تھی۔ اقبال نے مولانا مدنی کے امتیاز قوم اور ملت (امت) کے فرق کو بھی تسلیم نہیں کیا کہ ۱۹۳۸ء میں ہندوستان میں جو سیاسی صورت حال تھی اس کے پیش نظر یہ محض لفظوں کا ہیر پھیر اور لسانی جھگڑا تھا۔ قوم اور امت فلسفیانہ طور پر مماثل تھے۔ مسلمانوں کی ایک ملت تھی اور غیر مسلم سب بحیثیت مجموعی دوسری ملت تھے۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دعویٰ نبوت سے پہلے وہ لوگ جن میں آپ کا قیام تھا بلاشبہ ایک قوم کی حیثیت رکھتے تھے لیکن جنوں ہی آپ کی امت بننے لگی تو لوگوں کی حیثیت بطور قوم ثانوی بن گئی۔

اقبال کے جواب میں مولانا مدنی کا یہ کہنا تھا کہ قوم کے مفہیم کئی ہیں: نسل، مذہب،

منہوم میں اس سے مختلف ہو سکتی ہے۔ قرآن میں ایسے حوالے موجود ہیں جن میں پیغمبروں، ان کے دشمنوں، اور دوستوں کو ایک ہی قوم میں شمار کیا گیا ہے۔ قوم ایک جدید مغربی اصطلاح ہو سکتی ہے لیکن قرآن کی اصطلاح قوم میں ہندوستانی مسلمان دوسری ہندوستانی جماعتوں کے ہم قوم ہیں جبکہ مذہبی جماعت کے لحاظ سے ایک علیحدہ مذہبی فرقہ ہیں۔ ایک شخص بیک وقت مسلمان اور ہندوستانی دونوں ہو سکتا ہے، اور بلا کسی اولیت یا ثانوی امتیاز و تفوق کے بعینہ جیسے وہ ایک شخص کا بیٹا، دوسرے شخص کا باپ اور ایک اور فرد کا بھائی ہو سکتا ہے۔ ہندوستان، ہندوستانی مسلمانوں کے لیے جسمانی و مادی اور اسلام، روحانی ماسکہ تھا۔ اس دنیا میں زندگی بسر کرنے کے لیے مادی پہلو کو اولیت حاصل ہے اور باطنی تکمیل کے لیے روحانی پہلو کو۔ میثاق مدینہ جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کے یہود اور غیر مسلم باشندوں سے کیا تھا، ہندوستان میں مخلوط ہندو مسلم قومیت کی معاہدہ بنیاد کا کام دے سکتا ہے۔ اسلام ایک لچکدار مذہب ہے۔ اس نے دوسرے عقائد رکھنے والوں کے ساتھ امن و آشتی، معاہدہ، پہلو بہ پہلو زندہ رہنے، تجارت، کاروبار اور معاشرتی معاملات کی پوری آزادی اور اجازت دے رکھی ہے۔ "وہ ہندومت کی طرح تنگ نظر اور شدت پسند نہیں ہے"۔ اسلام قومی الفطرت ادارہ کی لچک رکھتا تھا۔ وہ سیاسی، انتظامی اداروں، تجارتی کارپوریشنوں، ٹریڈ یونینوں اور پارلیمانی جماعتوں کے ذریعے کام سرانجام دے سکتا ہے۔

لیکن آزاد ہندوستان کا قرطاسِ کبود (Blue Print) جو مولانا مدنی نے پیش کیا انڈین نیشنل کانگریس سے بالکل مختلف تھا مولانا مدنی ایک جمہوری دستور کے حق میں تھے۔ جس میں صدر ریاست کو شاہی اختیارات حاصل ہوں۔ مسلمانوں کی تعلیم کے لیے مذہبی مدارس ہونے چاہئیں جن کے چلانے کے لیے مسلمانوں سے خاص ٹیکس وصول کیا جائے اور ان کو قومی اداروں میں بھی جدید تعلیم حاصل کرنا چاہیے نیز یہ کہ بالآخر اسلامی قانون ہی دنیا میں صحیح معنوں میں امن قائم کر سکتا ہے۔ قدرتاً وہ مخلوط آزاد ہندوستان میں رائج نہیں کیا جاسکتا اور اسلامی احکامات کا رفرما ہو سکتے ہیں لیکن ہندوستان

کی لادینی یا ہندو حکومت وقتی ہوگی کیونکہ یہ مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ مذہبی قانون کی عالمی اصابت کا ترغیب کے ذریعے غیر مسلم عناصر سے اعتراف کرائیں اور انہیں منوائیں۔

۱۹۲۰ء اور ۱۹۲۷ء کے درمیان علمائے دیوبند اور جمعیت علمائے ہند نے تحریک پاکستان کی شدید مخالفت کی۔ ۱۵ اسلامی ہند کی تاریخ میں اس سے پہلے ساز و نادر ہی کسی موقع پر علماء نے جمہور زعماء اور دانشوروں کے سیاسی جذبہ کے خلاف ایسا قدم اٹھایا تھا۔ بہر کیف اس سے مدرسہ دیوبند کے صحیفہ قومیت کی ترقی ہوئی جس میں ایک قومی رجعت سے، حال کو ماضی میں لوٹانے کا سیاسی منصوبہ کار فرمایا گیا لیکن جس سے بہت سے فراموش کردہ قدیم تاریخی دستاویزات، مخطوطات اور تحریریں منصفہ شہود پر آگئیں، اور اس سے علماء کے ۱۸۵ء کی جنگ آزادی سے پہلے، اس کے دوران اور اس کے بعد کے کردار پر بھی روشنی پڑی۔

مسلم دانشوروں کی زیادہ لادینی ذہن رکھنے والی جماعت بھی مخلوط قومیت کی حامی تھی۔ ۱۹۲۰ء میں جب کہ کانگریس اور خلافت کا اتحاد شباب پر تھا، محمد علی، علی گڑھ کی اطاعت شامی سے بدول ہو کر ایک متوازی مسلم قومی یونیورسٹی اسی شہر میں قائم کرنے پر کمر بستہ ہو گئے۔ اور اسی سال سید احمد خاں کے اینگلو اور نٹیل کالج کی مسجد میں، دیوبند کے عالم مولانا محمود الحسن نے جامعہ ملیہ اسلامیہ کا افتتاح کیا۔ اس جامعہ نے اپنی بقا کی کوشش میں ابتدا ہی سے تمام سیاسی جماعتوں سے الگ تھلگ رہنے کی حکمت عملی اپنائی لیکن اس کے قیام کے ابتدائی برسوں میں اس کے خاص اکابر و قائد کانگریس کے قوم پرست مسلم رہنما ابوالکلام آزاد، مختار احمد انصاری اور حکیم اجمل خان تھے۔ جامعہ نے برطانوی ہندوستانی حکومت کی امداد لینے سے انکار کر دیا، لیکن حیدرآباد، کاشمیر اور بھوپال کی نوابی ریاستوں کی مالی امداد قبول کر لی اور بعد میں دہلی میونسپلٹی کی مالی پیشکش بھی قبول کر لی۔ جامعہ کے عملے میں نہایت سرگرم علماء، ڈاکٹر ذاکر حسین، جو بعد میں ہندوستان کے صدر کے عہدے پر فائز ہوئے، پروفیسر محمد مجیب اور ڈاکٹر عابد حسین شامل تھے جو حیات سادہ اور فکر بلند

کے بقولہ کا مجتہم نمونہ تھے۔ یہ گاندھی کا ایجا اءرءه مسك تها لیكن مسلمانوں نے اس كو اپنا لیا تھا۔ ان میں اكشرا انڈین نیشنل كانگریس کے زبر دست ہمدرد تھے اور ڈاكٲر ذاكرا حسین نے ۱۹۳۰ کے عشرے میں كانگریس کی مقرر كروه متنازعہ فیہ واردھا تعلیمی کمیٹی کی صدارت قبول كرنے کے بعد مسلم لیگ اور اس سے موافقت ركھنے والے مسلمانوں سے دست كشی اختیار كری۔ اس کمیٹی نے ایک ایسی رپورٹ پیش کی تھی، جس کے متعلق یہ خیال تھا كه وہ ایک ایسی تعلیمی حكومت عملی اختیار كری ہے جو بالآخر ہندومت کے احیاء پر منتج ہوگی۔ ڈاكٲر ذاكرا حسین کی صحیح حیثیت ان کے اپنے الفاظ میں یہ تھی: "ہندوستانی مسلمان اپنے ملك سے اتنی ہی محبت كرتے ہیں جتنی ان کے ہوطن كرتے ہیں۔۔۔۔۔ لیكن وہ مكمل طور پر اپنی ثقافتی انفرادیت كرم كرنے پر ہرگز تیار نہیں ہوں گے۔ وہ بیک وقت اچھے مسلمان اور اچھے ہندوستانی رہنا پسند كریں گے۔"

تواشی

- ۱ مضامین، ص ۱۵۷ - ۱۵۹
- ۲ انڈیا ونز سٹڈیم، ص ۵ - ۷
- ۳ اسلال (کلکتہ)، ۸ ستمبر ۱۹۱۲ء، صبح اُمید، ص ۴۴، مضامین، ص ۱۴
- ۴ صبح اُمید، ص ۴۵ - ۴۹
- ۵ خطبات، ص ۴۲ - ۴۴
- ۶ انڈیا ونز سٹڈیم، ص ۱۴۰، ۱۸۵، ۲۱۴، ۲۲۳ - ۲۲۴
- ۷ مولانا ذوقی نقشب جیات، (i) ۷۱، محمد میاں، علمائے حق (z) ۱۹۱ - ۱۹۲
- ۸ مولانا محمود الحسن، صدارتی خطب جمعیت العلماء ہند (دہلی ۱۹۲۰ء) (z) ۱۹۱ - ۱۹۲، فتویٰ کا متن
۱۳۳۸/۱۹۲۰ء در مدنی (ii) ۲۵۳ - ۲۵۵، ۲۵۹
- ۹ مولانا الورشاہ خطبہ صدارت سالانہ اجلاس جمعیت العلماء ہند (بہ مقام پشاور ۱۹۲۷ء) ؛
مدنی، متحدہ قومیت اور اسلام (دہلی س-ن)
- ۱۰ نقش جیات، (z) ص ۱۵۲، ۱۵۵ - ۲۰۶، ۳۰۸ - ۳۷۰، (ii) ۷۳ - ۱۳۰

- ۱۱۔ مکتوبات (۱۹۵۶ء) ص ۲۰-۲۱، ۲۵-۲۷
- ۱۲۔ اسلام اور قومیت، احسان (لاہور) ۹- مارچ ۱۹۳۸ء، منتخب تحریرات اور گفتاریہ
(۱۹۴۴ء) ص ۲۰-۲۱
- ۱۳۔ مکتوبات، ص ۲۰-۲۱؛ متحدہ قومیت اور اسلام، ص ۲۱-۲۶
- ۱۴۔ متحدہ، ص ۲۲-۵۱، ۶۰
- ۱۵۔ ایضاً، ص ۵۳-۶۵
- ۱۶۔ تعلیمی خطبات (۱۹۵۵ء) ص ۲۴۰-۲۴۸

اسلامی سوشلزم کے تین نقطہ نشیے

پہلی جنگِ عظیم کے بعد روسی انقلاب نے برصغیر پاک و ہند کی جدید پسند سوچ پر کسی حد تک اثر ڈالا۔ دولت کی منصفانہ تقسیم پر اشتراکیت کا نظریہ پرستانہ زور، اقبال کے نزدیک کسی حد تک قرآنی تعلیم کے سماجی انصاف کے تصور کے قریں معلوم ہوتا ہے۔ ابتدا ہی سے اشتراکی زندگی کو اقبال نے مسترد کیا جسے وہ نامکمل اسلام یا منافی اسلام سے تعبیر کرتے تھے کہ جو اسلام کی طرح، مادی دولت کے چھوٹے خداؤں، ٹوٹ کھوٹ، سو و خوری اور نا انصافی کو تو مسترد کرتی تھی لیکن اسلام کے برعکس، ایک قادرِ مطلق خدا کے آگے سر نیاز جھکانے اور اس پر ایمان لانے میں ناکامیاب رہی۔ جیسا کہ ہم لکھ آئے ہیں اقبال اشتراکیت کو کلمہ طیبہ کے نصف اول، منفی حصہ کی توثیق سمجھتے تھے۔ لہٰذا چونکہ اشتراکیت کلمہ کے دوسرے حصے کی توثیق میں ناکامیاب رہی، اس لیے وہ سوشلزم کے فارمولے کے مقابلہ میں بھی کہ جسے دائرہ اسلام کے اندر ترقی دی جاسکتی تھی، نامرغوب، غیر تسلی بخش اور نامکمل رہی۔ وہ کارل مارکس کو کلیم یے تھلی اور مسیح یے صلیب سے تشبیہ دیتے ہیں کہ جس کی تحریروں میں ایک صحیفہ سماوی کا جذبہ تو محسوس

ہوتا ہے لیکن جو جی الہی کے نور کی چمک سے محروم ہے۔

یہ کلیدی اشارہ ۱۹۲۰ء کے عشرے سے آج تک، پاکستان اور ہندوستان میں چند تبدیلیوں کے ساتھ، اسلامی سوشلزم کے مختلف نظریے سامنے لاتا رہا۔

عبید اللہ سندھی پر اقبال کے اثر کا صحیح اندازہ لگانا مشکل ہے۔ وہ قابل ذکر حیثیت کے واحد سیاسی مفکر تھے جن کا روسی اشتراکیت کے ساتھ، ابتدائی دور ہی میں، براہ راست ربط قائم ہوا۔ وہ پیدائشی سکھ تھے۔ اسلام کی کشش نے چھوٹی ہی عمر میں انہیں اپنی جانب کھینچ لیا اور ۱۸۸۹ء میں مولانا محمود الحسن کے شاگرد کی حیثیت سے وہ

دیوبند کے دینی مدرسہ میں داخل ہو گئے۔ ۱۹۱۲ء میں انہیں دہلی میں مدرسہ دیوبند کی طرف سے ایک کار اہم تفویض کیا گیا جہاں علی گڑھ کے قائد وقار الملک سے ان کی ملاقات ہوئی۔ اس کے بعد وہ ساری عمر علی گڑھ اور دیوبند کی روایات کو باہم منسلک کرنے کی تجویز کے حامی رہے۔ دہلی میں وہ تحریکِ خلافت کے مستقبل کے راہ نمائوں ڈاکٹر انصاری اور حکیم اجمل خان اور مولانا محمد علی سے روشناس ہوئے۔

۱۹۱۵ء میں مولانا محمود الحسن نے انہیں برطانیہ کے خلاف لوگوں کو بھڑکانے کے لیے کابل بھیجا۔ وہاں وہ ترکی اور جرمن اگماشتوں کے زیر اثر "جلاوطن حکومت" میں شامل ہو گئے۔ اتحادیوں کی فتح کے بعد ۱۹۲۰ء میں انہوں نے روس کا اور ۱۹۲۲ء میں ترکی کا دورہ کیا، جب کہ ہندوستان میں تحریکِ خلافت اپنے شباب پر تھی۔ اس کے بعد کئی سال جلاوطنی اور حصولِ علم کے سلسلے میں مکہ میں گزارے جہاں سے وہ ۱۹۳۸ء میں برطانوی حکومت کی اجازت سے ہندوستان واپس آئے جس کے لیے وہ انڈین نیشنل کانگریس کے ممبرانِ منت ہوئے جو اس وقت کئی صوبوں میں برسرِ حکومت تھے۔

دیوبند کی روایت کے نقشِ قدم پر عبید اللہ سندھی نے بھی، ہندوستان میں برطانوی حکومت کا تختہ اُلٹنے کے بعد مخلوط قومیت کو سیاسی حل کے طور پر تسلیم کر لیا؛ لیکن علماء دیوبند کے مقابلہ میں ان کی شدت کم اور محدود تھی۔ اگرچہ وہ کانگریس کے

رکن تھے لیکن برائے نام۔ اس تنظیم کی ان کی نگاہوں میں کوئی خاص وقعت نہ تھی۔ وجہ اس کی یہ تھی کہ کانگریس ہندو مذہب کے احیاء کی تبلیغ کرتی تھی اور گاندھی کی لیڈری کو چمکانے کے لیے تھی۔ ہندو سرمایہ داری، جو کانگریس پر حاوی تھی، ان کی نظر میں اسلام کے متضاد تھی جسے (اسلام) وہ بنیادی اور فطری طور پر سوشلسٹ مذہب سمجھتے تھے۔

۱۹۴۱ء کے بعد وہ کانگریس اور مسلم لیگ کے اتحاد کے حامی ہو گئے تھے اور کانگریس کو ہندوستانی عالمی کانگریس کے روپ میں دیکھنے کے خواہش مند تھے۔ ہندوستان کو وہ ایک ملک ضرور سمجھتے تھے لیکن اہل ہند کو ایک قوم قرار نہیں دیتے تھے۔ اس موقع پر انہوں نے ہندوستانی اشتراکیوں کی جماعتی سوچ سے شہہ پاکر ہندوستان میں لسانی قومیتوں کے اپنے نظریہ کو ترقی دی۔ ۳

ہندوستان کی اسلامی تاریخ کو بھی مولانا سندھی کی دوشاخہ فکر نے نیاز مانگ دے دیا۔ ایک جانب وہ اور انگریزوں کی دینی حکومت کے معترف تھے اور دوسری طرف اکبر کی انتخابیت کے بھی تنازعات تھے اور اسی کے ساتھ بدعت کے عنصر کو مسترد کرتے تھے جس سے شیخ احمد سرہندی کی اصلاحی جو ابی تحریک وجود میں آئی۔ مولانا سندھی کا خیال یہ تھا کہ اکبر کی انتخابیت کی اگر معقول رہ نمائی ہوتی تو وہ پورے برصغیر کو حلقہ بگوش اسلام کر دیتی۔ ۴

نومسلم سندھی نے اپنی مذہبی سوچ میں روحانی دوشاخہ فکر کے عنصر کو قائم رکھا اور اسے نشوونما دی۔ وہ نہ صرف، صیہونی و عیسائی بلکہ ہندو صحائف کو بھی الہامی سمجھتے تھے لیکن ان کے پیروؤں کی تشریحات کو غلط اور نادرست سمجھتے تھے۔ اسلام میں وہ ابن عربی کی وجودی توحید سے زیادہ متاثر تھے اور اس بات پر زور دیتے تھے کہ شاہ ولی اللہ کے افکار میں یہ اثرات واضح طور پر موجود ہیں۔ متصوفانہ انسانیت کی حقیقی آفاقیت ہندو اور اسلام کے مابین مذہبی تنازعات کا فیصلہ کر سکتی ہے۔ وہ تصوف پر ویدانتی اثر کے نظر ریات کو تسلیم کرتے تھے بالخصوص وحدت الوجودی اصولوں پر۔ لیکن وہ اس بات پر متعرض تھے کہ جبکہ ہندو ویدانت بت پرستی سے چھٹکارا حاصل نہیں کر سکی

تھی، تصوف، اس کی وحدت الوجودی شبیہ پرستی کو متضاد سمجھتا تھا۔ ویدانت ہندومت کی قومی و ثقافتی حدود کا احاطہ کیسے ہوئے تھا جب کہ تصوف نسلوں، قوموں، وطنوں کے امتیازات سے بالاتر اور آفاقی حیثیت رکھتا تھا۔

کل انسانیت ایک وحدت سے مربوط ہے یعنی وحدتِ فکر سے۔ قرآن اسی وحدتِ فکر کی نمائندگی کرتا ہے جس طرح دوسرے صحائف اپنے عقائد کے مطابق اسے پیش کرتے ہیں، اس لیے قرآن تمام اقوام کے لیے نازل ہوا ہے نہ کہ صرف مسلمانوں کے لیے۔ اسلام بالقوتہ تمام انسانیت کا مذہب ہے اور قرآن، تمام مذاہب کے آخری صحیفہ سماوی ہونے کی حیثیت سے تمام بنی نوع انسان کے روحانی اور مادی تقاضوں کو، ان کے سماجی اقتصادی مسائل کے مطابق، جملہ زمانوں اور تمام خطوں کے لیے قابل اطلاق ہے۔

جدیدیت پسندی کا یہ رجحان، اگرچہ مختلف مکتبہ فکر کو ملانے کی توشیح سے پیدا ہوا ہے، شاہ ولی اللہ کے خیالات سے تقویت حاصل کرتا ہے اور مولانا سندھی کے راسخ العقیدہ دیوبندی ذہن پر علیگڑھ کے اثر کی بھی نشاندہی کرتا ہے۔ مولانا سندھی مغربی تہذیب کی ٹیکنولوجی اور مادی مواد اور عسکری اداروں کی افادیت کے تو مقرر ہیں۔ وہ مسلمانوں کے کثرت سے برطانیہ کی ہندوستانی مسلح افواج میں بھرتی ہونے کے حامی تھے کیونکہ اس سے ان کو جدید فوجی ٹیکنیک حاصل کرنے کے مواقع بہم پہنچتے تھے بشرطیکہ بعد میں وہ اپنے آقاؤں کے خلاف استعمال کریں۔ اسلام نے جس عالمی انقلاب کا وعدہ کیا ہے وہ عصر حاضر میں صرف مغربی تہذیب کی مادی اقدار کو جذب کرنے ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔

حیرت کی بات تو یہ ہے کہ سوویت روس کے اشتراکی انقلاب کو بھی مولانا سندھی اسلام سے تشریح سمجھتے ہیں۔ اقبال کی طرح وہ بھی سوویت یونین میں اسلام کی تبلیغ کی ضرورت کے قائل ہیں تاکہ بے خدا انقلاب کو خوفِ خدا والے انقلاب میں بدلایا جاسکے۔ مسلمانوں کو اپنے لیے ایک ایسی مذہبی بنیاد قائم کرنا ہوگی جس کا مطلق نظر اس قسم کا اقتصادی انصاف ہو جس کی جستجو میں اشتراکیت ہے تو لیکن جسے وہ پوری طرح حاصل نہیں کر

سکی۔ زندگی اشتراکیت مسلم جمہور کے لیے صرف ایک ناقص اور معاندانہ قسم کی آزادی پیش کر سکتی ہے۔

اسلامی سوشلزم کے نظریہ کی جستجو میں مولانا سندھی کی نظر شاہ ولی اللہ کی طرف اٹھتی ہے جو دیوبند کی راسخ العقیدگی اور علی گڑھ کی جدیدیت کا مشترک سرچشمہ ہیں اور ان سے ایک ایسے سوشل فلسفہ کو منسوب کرتے ہیں جو بیشتر ان کی اپنی تخلیق ہے۔ وہ شاہ ولی اللہ کو اس لیے انقلابی سمجھتے ہیں کہ انہوں نے اٹھارویں صدی کے اوائل میں مسلمانوں کے جاگیردار طبقہ کو اپنی مفروضہ تنقید کا ہدف بنایا ہے۔

مولانا سندھی کے اسلامی سوشلزم کے تصور کی بنا جزواً جزواً شاہ ولی اللہ پر قائم ہے۔ ایمان عمل کا پہلا درجہ ہے۔ عمل متحرک ہے اور وہ تصادم کا مترادف ہے۔ سماجی اور انقلابی مقصد کے حصول کے لیے متحرک عمل، اسلامی اصطلاح میں، جہاد کہلاتا ہے۔ جہاد مقدس جنگ کا نام ہے جو مختلف میدانوں میں مختلف اسلحہ کے ذریعے لڑی جاسکتی ہے۔ تلوار، قلم، قلب انسانی اور بے باک اظہار خیال وغیرہ سے۔ علی گڑھ کے جدید پسندوں یا شبلی کے برعکس، مولانا سندھی جہاد کے موضوع پر معذرتوں کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس کے علی الرغم اقدام کرتے ہیں اور اس کی توثیق و تائید کرتے ہیں کہ یہ ایک پُر قوت، اصلاحی قدم ہے اور اس نظریہ کا براہ راست تعلق شاہ ولی اللہ سے پایا جاتا ہے۔ فی الواقع مولانا سندھی اس کے مقرر ہیں کہ ان کا سیکھ مذہب کو چھوڑ کر اسلام قبول کرنا اسلام کے دو عقیدوں کی قدر و قیمت کے اعتراف میں تھا۔ مطلق وحدانیت اور اصول جہاد۔

اس لیے جہاد، اسلامی سوشلسٹ انقلاب کی تنظیم کی بنیاد ہے۔ یہ مقصد پُر امن ذرائع سے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ صلح و امن کے ذریعہ فتح حاصل کرنے کی اہمیت بہت روشن و واضح ہے کیونکہ اسلام مدافعت اور تاحت دونوں ذریعوں سے فتح حاصل کرنے کی تعلیم دیتا ہے۔ مدافعتی جنگ میں کسی معذرت کی ضرورت نہیں ہے، لیکن جارحانہ انقلابی جنگ بڑی ذمہ داری کا کام ہے۔ خصوصاً اس موقع پر جبکہ بنی نوع انسان کے کسی ایک حصے میں معاشرتی انقلاب لانے کے لیے جنگ کا سہارا لیا جائے۔ انقلابی

جارجیت انفرادی، قومی اور عالمی بھی ہو سکتی ہے۔ اسلامی معاشرتی انقلاب کی فتح کو مولانا سندھی شاہ ولی اللہ کے تصور "اتمام نعمت" کے معیار کے مطابق قابل قبول گردانتے ہیں یعنی زمین پر اللہ کی برکت کا نزول اور اہتمام جہاد بلا کسی ذہنی استثناء کے ہر کس و ناکس پر مندرج ہے اور جو کوئی بھی اسے اپنے ذاتی مفاد کے لیے مخصوص کرتا ہے وہ ریاکار اور منافق ہے۔

معاشرتی انقلاب کی تحریک، جس کی اسلام تبلیغ کرتا ہے اور اشتراکیت میں بقول اقبال مندرج یہ ہے کہ مؤخر الذکر وجود باری تعالیٰ کی منکر ہے اور نتیجتاً خود انقلاب کے لیے اس کے پاس کوئی اصولی اخلاقی بنیاد نہیں ہے۔ اس وجہ سے سوویت اشتراکیت غیر روسی علاقوں مثلاً وسطی ایشیا یا ماوراء النہر کے علاقوں میں امپیریلزم کا روپ اختیار کر لیا ہے۔ ولی اللہی سوشلزم کاشتکار اور مزدور کو خالص مادی اشتراکی ریاست کے مقابلہ میں زندگی گزارنے کے زیادہ بہتر مواقع مہیا کر سکتی ہے۔

قرآن ایک ایسی جماعت کی تشکیل کا تصور پیش کرتا ہے جو آج کل کی انقلابی سیاسی جماعت کے تصور سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ اس جماعت کو یک لوجی اور پورے نظم و ضبط کے تحت ہونا چاہیے۔ اس قسم کی اسلامی جماعت حضرت عمر اولؓ کے دورِ خلافت میں (۶۳۴ - ۶۴۴) معرض وجود میں آئی تھی اور حضرت عثمانؓ کے دور (۶۴۴ - ۶۵۶) تک قائم رہی، جن کی شہادت کے ساتھ ہی، جو بے منظمی اور سازش کا نتیجہ تھی، وہ منتشر ہو گئی۔ مسلمانوں کی انقلابی جماعت کی بنیادیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدنی حیاتِ طیبہ کے دور تک پائی جاتی ہیں جن کے اسوہ حسنہ کے دو پہلو تھے۔ وہ اللہ کے مہم پیغامبر تھے اور اس انقلابی جماعت کے سیاسی سرگروہ جو تشکیل کے مرحلہ میں تھی۔ اس دوسری حیثیت میں آپ نے نہ تو ہمہ مقصد رہنے کا کردار ادا کیا اور نہ آپ امر مطلق تھے بلکہ پارلیمانی اصول کے مطابق سیاسی جماعت کے بزرگ ارکان سے مشورہ اور صلاح کرنے کا طریقہ منتخب کیا۔ اس کا لائحہ عمل یہ تھا کہ سماجی انقلاب کی تخم ریزی کی جائے تاکہ ملکہ کی تاح برادری کی ہوا جارہ داری قائم تھی اسے ختم کیا جاسکے اور باقی

ہمسایہ کے شاہنشاہیت پسند باز نطینوں اور ساسانیوں کا تختہ الٹ دیا جائے تا کہ عوام الناس کی حالت سدھاری جائے۔ اور اس جذبہ کے ساتھ جو نہ صرف اقتصادی تھا بلکہ جس کا مطمح نظر یہ تھا کہ منشائے الہی کے انسانی مساعی کے ذریعہ کار فرما اور عامل ہونے کا احساس پیدا کیا جائے جو ایک متحرک اور غیر طبقاتی معاشرہ کی مؤید ہو۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے دور میں اسلامی انقلاب نے انسانیت اور رواداری کی جو مثال پیش کی اُسے روس میں لنین اور اسٹالن کی سرکردگی میں لادینی اشتراکی انقلاب کے انسانیت سوز افعال کے مقابلہ میں، جملہ اخلاقی معیاروں سے پرکھا جاسکتا ہے۔

باز نطینی اور ساسانی سلطنتوں کو مٹا کر دونوں خلفاء کی زیر قیادت اسلامی سلطنت کی توسیع سیاسی اور معاشی اخلاقیات کی بنا پر ناگزیر تھی۔ یہ دونوں ظالم اور زوال آمادہ سلطنتیں صدیوں سے بنی نوع انسان کے بدنصیب گروہوں کو ظلم اور استبداد کی چکی میں پیس رہی تھیں۔ وہ وقت آگیا تھا کہ اس اقتصادی اور سیاسی ڈھانچہ کو اکھاڑ پھینکا جائے جو چند لوگوں کے مفاد میں قائم تھا اور اس کے لیے باہر سے انقلاب آنے کی ضرورت تھی۔

ایک اسلامی جماعت کے تصور سے کہ یہ انقلابی سیاسی جماعت ہے مولانا سندھی کو الحاد و ارتداد کی توضیح میں آسانی ہوئی کہ ارتداد مذہب کے بجائے سیاسی غداری کا عمل ہے اور قانوناً اس کی سزا موت ہے۔

مولانا سندھی کے نقطہ نگاہ سے اشتراکی اور اسلامی اقتصادی فلسفوں میں فرق یہ ہے کہ اگرچہ دونوں اس امر میں متفق ہیں کہ دولت کی تقسیم ہر شخص کی اہلیت کے مطابق ہونی چاہیے۔ اسلام اس اصول تقسیم پر کہ ہر شخص کو اس کی کارکردگی کے مطابق ملنا چاہیے، اس اصول تقسیم کو ترجیح دے گا کہ ہر شخص کو اس کی ضرورت کے مطابق ملنا چاہیے۔ بہ الفاظ دیگر مولانا سندھی اسلامی اشتراکیت کو معنری فلاحی ریاست کے خطوط پر دیکھنا پسند کریں گے۔ اور وہ ایک جمہوری معاشرہ میں بندریہ ارتقاء سوشلزم لانے

کو خارج از امکان نہیں سمجھتے ہیں اور فی الحقیقت وہ اس طریقہ کار کو ان علاقوں کے لیے مستحسن سمجھتے ہیں جو آج پاکستان میں شامل ہیں۔

اقبال کی طرح، مولانا سندھی کی تحریروں سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہ بنیادیت کے وحدانی تصور کی جگہ ایک کنفیڈریشن اور کثیر قومیتی تصور حکومت کے حق میں ہیں۔ اپنی وفات سے کچھ عرصہ قبل انہوں نے ”جہنا، نرہدا، سندھ ساگر جماعت“ کی جو بنیاد ڈالی تھی، اس کی رکنیت سے مشکل ہی سے کسی نے دلچسپی کا اظہار کیا لیکن اس کا قریباً اس لحاظ سے دلچسپی ہے کہ اس نے ۱۹۴۰ء کے عشرہ میں ہندوستانی سیاست کے متعلق ان کی سوچ کی منہج سامنے آجاتی ہے۔ جماعت کا دعویٰ یہ تھا کہ وہ ”انڈین نیشنل کانگریس“ کے دائرہ کے اندر منظم کی گئی ہے لیکن اس کی جو لاگاہ شمال مغربی علاقوں تک محدود تھی اور مسلم لیگ کے مغربی پاکستان کے تصور سے باہر تھی۔ اس میں رحمت علی کے قریباً کچھ کے مطابق اجمیر (ہندو راجپوتانہ کے قلب میں ایک مسلم زیارت گاہ) وادی جہنا (جہاں مسلمان تعداد میں تو کم تھے لیکن ثقافتی طور پر زیادہ ممتاز اور نمایاں تھے) اور ہندوستان کے وہ علاقے جو مسلم ثقافت کے اس علاقائی مرکز سے الحاق کرنا پسند کریں، شامل تھے اور اس طرح یہ ولی اللہی سوشلزم کے پروان چڑھنے کے لیے مثالی وطن تھا۔ یہ جماعت اہنسار (عدم تشدد) کے ذریعہ آزادی حاصل کرنے کی علمبردار تھی اور کاشتکاروں اور حرفت کاروں کے معیار زندگی بلند کرنے کی دعوے دار تھی۔ اس کے مقاصد میں آزاد ہندوستان کو کثیر القومیت ریاستوں کا کنفیڈریشن بنانا بھی شامل تھا جن میں سے ہر ایک ریاست ایک لسانی اور ثقافتی وحدت ہوگی۔ یہ جماعت اور اس کا دینی مدرسہ ”بیت الحکمت“ جو مولانا سندھی نے قائم کیا تھا، مغربی اور اسلامی ثقافتوں کو مدغم کرنے کی بھی جوصلہ استرانی کرتے تھے۔ نیز مغربی طرز زندگی کے بھی حق میں تھے۔ دونوں اداروں کا خاص زور فکر و خیال، اخلاقیات اور سیاسیات کی ایک رنگی پر تھا، جس کی بنیاد شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کی اس توضیح پر رکھی گئی تھی جو مولانا سندھی نے کی تھی۔

۱۹۲۲ء میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مارکیٹیت نے کم سے کم ایک دو قدامت پرست علمائے دیوبند پر واضح اثر ڈالا۔ مولانا حفظ الرحمن سہاروی نے شریعت کے روایتی دھبے کے اندر اسلامی سوشلزم کے تخیل کو پروان چڑھانے کی کوشش کی۔ ان کے لیے بھی شاہ ولی اللہ کے اس استدلال سے شہہ پانا ناگزیر ہو گیا کہ ایک "پاک اقتصادی نظام" اسلامی دینی یا اخلاقی نظام کو خارجی دنیا تک پہنچانے کے لیے لابدی ہے۔

مولانا سہاروی کا استدلال عملی نقطہ نگاہ سے شروع ہوتا ہے کہ سماجی زندگی کی اقتصادی ناہمواری بڑی حد تک قدرتی ہے اور قرآن اس کو تسلیم کرتا ہے۔ قرآن نے اس بات پر زور دے کر پابندیاں اور میزبان قائم کیے ہیں کہ ہر فرد کو روزگار کا پورا حق ہے اور معاشرے سے اس کی سفارش کرنا عین اقتصادی عدل انصاف کے مترادف ہے۔ معاشی مساوات جس پر قرآن نے زور دیا ہے یہ ہے کہ سب کو روزگار کے مواقع فراہم کیے جائیں۔ اس بنا پر دولت کی اجارہ داری اور اس کا چند ہاتھوں میں ارتکاز قانوناً ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ زکوٰۃ کو ایک ادارہ کی شکل دینا اس امر کی اہمیت پر دلالت کرتا ہے کہ کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ وہ اپنی اور اپنے کنبہ کی ضروریات سے زیادہ مال جمع کرے۔ وہ اپنی ضروریات سے زیادہ جو منافع جمع کرتا ہے یا جانداد بناتا ہے اسے معاشرے کی فلاح و بہبود کے لیے خزانہ عامرہ کی نذر کر دینا چاہیے۔ قرآن اسی وجہ سے ایک ایسا اقتصادی نظام قائم کرنا چاہتا ہے جس میں دولت مند رضا کارانہ اتنے بڑے بڑے ٹیکس ادا کریں جن سے معیار زندگی میں محتدبہ حد تک امتیاز ختم ہو جائے۔ اسلام کا مستقل مقصد یہ ہے کہ وہ طبقاتی امتیازات کو کم سے کم کر دے حالانکہ اسلام نجی تجارت و سرمایہ کاری اور لامحدود فیاضی کا مرکز ہے۔ اگر اصول زکوٰۃ کی صحیح تاویل یہی ہے تو پھر اللہ نے اس کی اجازت کیوں دی ہے کہ لوگ ثروت اور افلاس کے تفاوت کے ساتھ پیدا ہوں۔ مولانا سہاروی نے اس کا یہ جواب پیش کیا ہے کہ ادنیٰ و اعلیٰ اور غریب اور امیر کی آفرینش کے ذریعے اللہ لوگوں کا امتحان لیتا ہے کہ یہ دیکھے کہ صاحب ثروت ایشارہ کے کسی طرح اپنے معاشرتی

فرائض کی ذمہ داریوں سے عہدہ براہوتے ہیں۔ بعینہ ایک شخص جس میں کاروبار کی زیادہ صلاحیت ہے یا زیادہ ذہنی اور دماغی قابلیت کا مالک ہے وہ صرف اپنے ہی لیے نہیں کماتا بلکہ اپنی پوری قوم کے لیے کماتا ہے۔

سرمایہ داری کا، ان معنوں میں کہ ذرائع پیداوار کی خصوصی اجارہ داری یا دولت صرف چند ہاتھوں میں رہے، قرآن سخت خلاف ہے۔ برعکس اس کے عوام الناس کی فلاح و بہبود کے لیے چند باصلاحیت افراد کا دولت اور سرمایہ پیدا کرنا اخلاقی بنیاد پر ہے اور اس طرح مالی چیرہ دستیوں مثلاً سود خوردی، ناجائز منافع خوردی، سٹہ بازی اور قمار بازی کو اپنے نظام سے خارج کر دیتا ہے۔

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ غیر مستحق یا معاشرے کے کم مستعد افراد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ حوصلہ مند اور جفاکش طبقے کی مساعی، آمدنی اور خیرات سے طفیلیوں کی طرح چمٹے رہیں۔ جس طرح دولت اور صلاحیت، صاحب ثروت کے لیے خداوندی امتحان ہے، اسی طرح افلاس اور اقتصادی ناہمواری مفلسوں اور ناداروں کے لیے بھی ایک امتحان ہے جنہیں اس طرح جدوجہد کرنے، کمانے اور اقتصادی اور معاشرتی سیڑھی پر چڑھنے کا موقع فراہم کیا جاتا ہے۔ اس لیے اسلامی سوشلزم ایک دوستی حرکت ہے جس میں اہل ثروت سخت ایشارانہ فیاضی سے آگے بڑھتے ہیں اور نادار ان تھک کوشش اور محنت سے اس خلیج کو پُر کرنے میں لگے رہتے ہیں جو طبقات کو تقسیم کرتی ہے۔

اسی طرح اسلام سیاسی ڈھانچہ کی استحقاقی حاکمیت کے تصور کی بھی نفی کرتا ہے۔ اسلام کی دینی ریاست کا قائد نہ شہنشاہ ہوتا ہے، نہ آمر اور نہ جمہوریہ کا صدر ہوتا ہے۔ اس کی حیثیت خلیفہ کی ہوتی ہے جو سطح ارض پر اللہ کے نائب کی خدمت انجام دیتا ہے۔ خلیفہ کی اطاعت و فرمانبرداری قوم پر اسی وقت تک عائد ہوتی ہے جب تک کہ مذکورہ صدر قرآن اور سنت کے احکامات بجالاتا ہے۔ وہ اس بات کا پابند ہے کہ مجلس شوریٰ کے ذریعے جو بحیثیت مجموعی قوم کی پختہ فہم و دانش کی

نمائندگی کرتی ہے، اتفاق رائے حاصل کرے۔ اس کا فرض ہے کہ وہ احکام الہی اور اپنے مشیروں کی آراء پر سختی سے عامل رہے۔ اس مثال کو پہلے چار خلفائے راشدین اور اموی خلیفہ عمر بن عبدالعزیز نے پورا کیا۔

اسلامی ریاست میں اقتصادی ڈھانچہ کا انتظام و انصرام خلافت کے قانونی حدود میں آتا ہے، جو زمینوں کا معقول انتظام یا زمین دار اور مزارع کے مابین حکم کا کام سرانجام دے سکتا ہے۔ وہ نجی ملکیت کی انتہائی حد متقرر کر سکتا ہے، دولت کی مکرر تقسیم کے سلسلہ میں مداخلت کر سکتا ہے۔ قانون شریعت کے مطابق بیس لگا سکتا ہے، سود خوری، قمار بازی یا دوسرے ناجائز استحصال کے طریقوں کو غیر قانونی قرار دے سکتا ہے۔ صنعت و تجارت اور دولت کے دوسرے ذرائع پیداوار کی ترقی کے لیے ترغیبات مہیا کر سکتا ہے۔

دورِ جدید کی اقتصادیات کے سلسلہ میں مولانا سہاروی ادارہ ہائے امداد باہمی کو سرمایہ دارانہ بنکاری کے مقابلہ میں کام کرنے کا موقع دینے کی سفارش کرتے ہیں کیونکہ مؤثر الذکر ممنوع سود خوری پر قائم ہیں۔ انہیں اسلام میں قابل انتقال اور ناقابل انتقال ملکیت کی اجازت نظر آتی ہے، لیکن نجی ملکیت کے حدود مقدار محدود ہیں۔ قومی دولت کے ایسے ذرائع مثلاً کانیں یا ذرائع مواصلات حکومت کی تحویل میں ہونے چاہئیں۔ صنعت و حرفت نجی ملکیت میں ہو سکتی ہے لیکن سرمایہ دار اور مزدور طبقے کے مابین اقتصادی تعلقات پر ریاست کو پورا اختیار ہونا چاہیے تاکہ استحصال کے امکانات بالکل مفقود ہو جائیں اور مزدور طبقہ کی فلاح و بہبود یقینی ہو جائے۔

اسلام کا اقتصادی نظریہ فسطائیت کے بالکل برعکس ہے اور مارکسیت کے پانچ عناصر سے اس کا اشتراک ہے؛ کسی مخصوص و ممتاز طبقہ کے ہاتھوں میں سرمایہ کے ارتکاز کی ممانعت، تمام انسانوں کے لیے مواقع کی مساوات اور ان کے معاشرتی فلاح و بہبود کے لیے ریاست کی جانب سے اقتصادی ڈھانچہ کی تنظیم،

انفرادی انتفاع پر اجتماعی سماجی مفاد کو ترجیح، سماجی انقلاب کے ذریعہ ایسے طبقاتی نظام کو روکنا یا منسوخ کرنا جو استحصال کرنے والوں اور استحصال کے شکار، صاحبان ثروت اور ناداروں یا حاکموں اور محکوموں پر مشتمل ہو۔ اسلام مارکیٹ سے دو باتوں میں متفق نہیں ہے۔ وہ حدود کے اندر نجی ملکیت کی اجازت دیتا ہے اور معاشرہ کی مطلق غیر طبقاتی بنیاد کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ انسانی جماعتوں میں طبقاتی ساخت کی عملی صورت و حقیقت کو مانتا ہے۔ لیکن اسلام سب کے لیے مساوی مواقع کے اصول کے ذریعہ اس پر قابو رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ اسلام کا مسلمہ طبقاتی ڈھانچہ، جو اقتصادی حقیقت کی وحدت کا عامل ہے، ارتکاز زر کی ممانعت کے باعث غیر مستقل اور سیال حالت کا پابند ہے۔

قابل ذکر یہ امر ہے کہ اقبال اور عبید اللہ سندھی کے برعکس سہارومی، اشتراکیت کے اس مسئلہ کو بالکل نہیں چھیڑتے ہیں جو اسلام کے لیے بہت نازک ہے یعنی لادینی مادیت۔ اس کا رد ان کے مذہبی نقطہ نگاہ سے مبرہن ہے۔ انہیں فی الحقیقت ایک روایت زدہ اشتراکی نظریہ کے صرف ایک رخ کی فکر ہے اور وہ ہے اس کا اقتصادی پہلو؛ اور مذہبی اور مابعد الطبیعیاتی پہلوؤں سے جو مخالفت چل رہی ہے انہیں اس سے کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ جو اصول یا داعیہ وہ پیش کرتے ہیں اکثر متناقض ہوتا ہے۔ اس کی عمومی کلیت ان تفصیل کی تنقیض کرتی ہے جو اس طرح کی دوسری تقسیم سے پیدا ہوتی ہیں مثلاً ان کا یہ نظریہ کہ زکوٰۃ کی ادارتی حیثیت مذہباً انفرادی ضمیر کا فریضہ ہے لیکن اس کے ساتھ وہ اسے ریاست کے ذریعے جاری کرنے کے حق میں بھی ہیں۔ علمائے دیوبند، خاص طور پر محمد میال نے ۱۹۴۷ء کے بعد آزاد ہندوستان میں اپنے قومی آدرشوں میں "ولی اللہی سوشلزم" کا رنگ قائم رکھا۔

مولانا سندھی اور مولانا سہارومی کی اشتراکی تحریریں پاکستان کے وجود میں آنے سے پہلے کے عشروں سے تعلق رکھتی ہیں۔ اسلامی اشتراکیت کا تیسرا قابل ذکر

نظریہ خلیفہ عبدالحکیم نے ۱۹۵۳ء میں پاکستان میں پروان چڑھایا جو مولانا سہروردی کی تصنیف کی اشاعت کے گیارہ سال بعد سامنے آیا۔ وہ اسلامی جدید پسندی کے نیم سرکاری نظریہ سازوں میں سے تھے۔ یہ پاکستان کی تاریخ کا وہ دور تھا جب وہ امریکہ کی جانب جھک رہا تھا۔ اس نظریہ میں خالص اسلامی اقدار پر زیادہ زور نظر آتا ہے اور سوشلسٹ نظریہ کا رخ مثالی فلاحی ریاست کے تصور کی طرف منعطف ہونا نظر آتا ہے:

”جہاں تک دونوں کی آدرشی بنیاد کا تعلق ہے اسلام اور لادینی، آمرانہ اشتراکیت کے مابین کوئی سمجھوتہ نہیں ہو سکتا۔ اگر اسلام مثالی اشتراکیت سے سمجھوتہ نہیں کر سکتا تو پھر وہ مغرب کی امپیریلٹ قوتوں کی استعمار پسندی، نسل پرستی اور نوآبادیت کو بھی قبول نہیں کر سکتا“

”جدلیاتی مادیت اٹھارویں صدی کے یورپ کی میکانکی مادیت ہی کی ایک اور قسط ہے۔ میکانکی مادیت دماغی حقیقت کی منکر ہے اور زندگی کے جملہ مراحل کو طبعیاتی جبر کے تابع قرار دیتی ہے۔ یہ جبری جہان جدلیاتی مادیت میں ایک نئی شکل اختیار کر لیتا ہے یعنی دعویٰ، خلاف دعویٰ اور دونوں کے مرکب کا ناگزیر استمرار۔ اسلامی الہیات کا اخلاقی، معاشرتی اور مثالی تصور کائنات، جس میں وہ دوسرے بڑے مذاہب کا شریک ہے، مغرب کے میکانکی یا مارکسی جدلیاتی تصوراتِ مادہ، وجود اور سماج سے بالکل متضاد و متمایز ہے۔“^{۲۶}

مارکسی نظریہ وجود مادہ کو بے مقصد اور چند ناقابلِ فسخ قوانین کا پابند قرار دیتا ہے۔ ”جہاں کوئی مقصد نہ ہو تو پھر فرض اور لزوم کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔۔۔۔۔ یہ تحریک نہ اخلاقی ہے اور نہ غیر اخلاقی، وہ لا اخلاقی ہے۔ مارکسی اخلاقیات کا تعلق زیادہ سے زیادہ اور اپنی بہترین صورت میں ”موجودہ حقیقی انسانی صورتِ حال“ سے ہو سکتا ہے۔ اس کے فکر اور نقطہ نگاہ میں ابدی اور پائدار اخلاقی اداروں کا جن پر تمام بڑے مذاہب زور دیتے ہیں، سرے سے کوئی وجود نہیں ہے۔“^{۲۶}

نو آزاد ممالک میں اقتصادی اور سماجی اصلاح کی جو تحریکیں چل رہی ہیں وہ یا تو مانگے کی ہیں یا پھر ان میں مارکی اشتراکیت کے عناصر کو مختلف مارج میں مستعار لینے کو ترجیح دی گئی ہے بشرطیکہ وہ اسلام کے بنیادی اعتقاد باللہ کے ڈھانچہ میں ان سے مصرت پہنچنے کا کوئی اندیشہ نہ ہو۔ اور اس کے ساتھ ہی یورپی اپیٹیزم کے باقیات یا گمراہ متبادلات کچھ مسلمان قوموں کو سیاسی طور پر بہر روی اور مدد حاصل کرنے کے لیے روس کی جانب نظر اٹھانے پر مجبور کرتے ہیں۔

سماجی انصاف کے جس آدرش کی تحصیل کے لیے مسلم معاشرہ ٹامک لویاں مارا ہے وہ اشتراکیت نہیں ہے بلکہ وہ اسلامی نمونہ کی اشتراکیت ہے جس کی پشت پناہی پر روحانی اقدار ہیں۔ اسلامی جمہوریت کی بنیاد پوری انسانیت کی بنیادی وحدت کے تصور پر قائم ہے۔ اسلام ایک جانب عالمی اخوت کی سالم بھائی چارگی کی نہایت مستحکم تاریخی شہادت کا حامل ہے اور دوسری طرف رواداری اور بنی نوع انسان کی کسی بھی تہذیب کے مقابلے میں، اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کے لیے مساوات اور یکساں مواقع کا قانونی حق دیتا ہے:

”اسلامی جمہوریت کا حتمی مقصد انفرادی عرفان ذات ہے.....“

اسلام کے نزدیک ریاست فوق انسانی وجود یا دیوتا نہیں ہے جس کی پرستش اور عظمت بیان کی جائے۔ وہ صرف ایک ذریعہ ہے جس سے افراد امن اور سکون کے ساتھ اپنے پسندیدہ مسالک پر عمل پیرا ہو کر اپنی آزادی کو کام میں لائیں۔۔۔۔ ایک اسلامی ریاست کو نہ آمرانہ ہونا چاہیے اور نہ مطلق العنان۔

۱۹۵۰ء کے عشرے میں اسلامی سوشلسٹ فکر میں جو تبدیلی نمایاں ہوئی، جس کی خلیفہ عبدالکحیم نے اپنی تصنیف میں تلخیص پیش کی ہے، مرکز سے بائیں جانب ہٹی ہوئی حریت پسندی ہے۔ ایک اسلامی ریاست کو فکر، عمل اور مہم جوئی کی آزادی کو بروئے کار لانا چاہیے، بعینہ جیسے مغربی جمہوریتوں میں ہوتا ہے، جس کا رہنما اصول

سب کے لیے یکساں مواقع کا حصول ہو۔ جغرافیائی طور پر اسلامی دنیا مغرب اور
اشترک کی مشرق کے بیچ میں واقع ہے۔ اس کی تہذیب کی روئداد اس امر کی شاہد
ہے کہ اس کے اندر ایک شہرے اوسط کے ارتقا کی صلاحیت موجود ہے۔ اگر
مارکسیت سرمایہ داری کے دعویٰ کا توڑ ہے تو پھر اسلام ان دونوں کے بالواجہ
جدلیاتی امتزاج کا کام کرتا ہے۔

اگر یہ امتزاج اسلامی سوشلزم ہے تو پھر اس کی عمرانی ترقی کا مقدمہ
کیا ہے؟ خلیفہ عبدالحکیم اسے قرآنی لفظ "تقدیر" سے تعبیر کرتے ہیں، جو ان کے
خیال میں حیات کا نقطہ آغاز ہے یا پھر خام مواد ہے جسے انسان کو حقیقی الامکان
بہترین قالب میں ڈھالنا ہے۔ فطرت میں تضادات اور توافقات دونوں موجود
ہیں، مساواتیں بھی اور عدم مساواتیں بھی۔ کوئی معاشرہ اگر مساوات کی مستقل سطح قائم
کرنا چاہتا ہے، جیسا کہ اشتراکیت کا دعویٰ ہے، تو وہ یقیناً نا کامیاب ہوگا کیونکہ وہ
فطرت کے بنیادی قوانین کے خلاف ہے۔ دوسری جانب سرمایہ داری بالکل متضاد
اسباب کی بنا پر غیر اخلاقی اور غیر انسانی ہے۔ وہ فطری عدم مساواتوں کو، مصنوعی عدم
مساواتیں پیدا کر کے اور انہیں مستحکم کر کے، مزید کمک پہنچاتی ہے۔ اس
کی قلعہ بندی کرتی ہے اور اسے دائمی بنا دیتی ہے۔ یہ دونوں انتہائی حل مشالی
اسلام کے منافی ہیں بعینہ جیسے حاکمانہ یا سامنتی یا اجارہ دارانہ ادارے، جو تاریخی
اسلام نے مستعار لیے تھے جن میں ملوکیت، زمینداری، جاگیر داری، پروہتی پیشہ،
سود خوری یا تجارتی یا مالیاتی اجارہ داری شامل ہیں، مشالی اسلام کے منافی ہیں۔
اسلام کو کسی سوشلسٹ فلسفہ کو خارج الاصل ذرائع سے کسب کرنے یا اس کو ترقی
دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ مشالی توضیح کے ذریعے اور حکومت و معاشرہ کی
صورت میں تشکیل دینے کے بعد اسلام اپنے طور پر خود سوشلزم ہے۔

ان تمام نظریات نے اشتراکیت اور اسلام کے متعلق مہوم سکین قابل اعتبار
سی دیو مال مرتب کر ڈالی ہے جو نہ صرف غیر سائنسی ہے بلکہ تاریخ کی منطق اور تسلسل

کے بھی بالکل خلاف ہے۔ انہوں نے مارکیٹ اور اسلام میں موانستِ مجاہدت کا سراغ لگایا ہے جن کا ان میں شائبہ تک نہیں پایا جاتا ہے۔ مولانا سندھی اور مولانا سہاروی دونوں نے شاہ ولی اللہ سے ایسے ایسے خیالات منسوب کیے ہیں جس نے اٹھارویں صدی کے آغاز میں اس بزرگ کو ششدر کر دیا ہوتا ہے۔ مغربی امپیریلزم کے خلاف سوائے مولانا سندھی کے اور وہ بھی کسی حد تک، کسی اور نے اشتراکی امپیریلزم کے خطروں کو محسوس نہیں کیا۔ اور انہوں نے مغربی جمہوریتوں میں آزادی، جمہوریت اور آزادیِ ضمیر کے اداروں کے ساتھ منصفانہ سلوک نہیں کیا۔

حواشی

- ۱۔ تعلیمی خطبات، (۱۹۵۵ء) ص ۱۵۸-۵۹
- ۲۔ خطبات، ص ۱۱۴
- ۳۔ ایضاً، ص ۸۹، ۱۱۲ تا ۱۱۶، محمد سرور، مولانا عبید اللہ سندھی (۱۹۴۳ء) ص ۳۶۳؛ سندھی، شاہ ولی اللہ کی سیاسی تحریک، ص ۲۳۰
- ۴۔ شاہ ولی اللہ، ص ۱۵۰-۱۵۱، ۲۹۹، سرور، ص ۱۵۰-۱۵۱، ۲۹۱-۳۱۶؛ سعید احمد اکبر آبادی، عبید اللہ سندھی اور ان کے ناقد (۱۹۴۶ء) ص ۲۴۷-۲۴۸؛ سندھی کے خیالات کی تاریخ تنقید کے لیے دیکھیے مسعود عالم ندوی رسالہ معارف ستمبر ۱۹۴۴ء، ص ۱۸
- ۵۔ سرور، ص ۳۹، ۹۷، ۱۳۱، ۱۳۶-۱۳۳، ۱۳۴
- ۶۔ ایضاً، ص ۴۴، ۸۶، ۲۴۲-۲۴۷
- ۷۔ سیاسی تحریک، ص ۱۳۴-۱۳۵؛ سرور، ص ۶۰-۶۲، ۱۲۰
- ۸۔ خطبات، ص ۲۰-۲۱؛ اکبر آبادی، ص ۲۵۴
- ۹۔ سرور، ۱۶۴-۱۶۸

۱۰ خطبات، ص ۲۰-۲۱؛ عنوان انقلاب، سرور ص ۵۳-۵۸

۱۱ خطبات، ص ۲۶-۲۹

۱۲ سرور، ص ۱۱۰

۱۳ ایضاً، ص ۶۰-۶۴، ۱۲۸

۱۴ ایضاً، ص ۱۲۱-۱۲۲

۱۵ سرور، ص ۶۸-۶۹

۱۶ ایضاً، ص ۶۶، ۱۰۳

۱۷ خطبات، ۱۸۰-۱۸۱، ۲۳۶-۲۴۱

۱۸ سیواروی، اسلام کا اقتصادی نظام (دہلی ۱۹۴۲ء) ص ۱-۵

۱۹ ایضاً، ص ۴۰-۴۳

۲۰ ایضاً، ص ۵۰-۵۱

۲۱ ایضاً، ص ۵۴

۲۲ ایضاً، ص ۶۵-۶۸

۲۳ ایضاً، ص ۸۳-۹۰

۲۴ ایضاً، ص ۱۰۶-۱۰۷، ۲۶۰-۲۸۴

۲۵ ایضاً، ص ۲۶۰-۲۹۹

۲۶ خلیفہ عبدالحکیم، اسلام اور اشتراکیت (۱۹۵۳ء) ص ۱، ۱۰، ۱۱ اور ص ۵۰-۶۴

۲۷ ایضاً، ص ۶۶، ۷۵

۲۸ ایضاً، ۱۲۴-۱۲۵، ۱۵۲

۲۹ ایضاً، ص ۱۵ تا ۱۸۸

۳۰ ایضاً

۳۱ ایضاً، ص ۲۰۷-۲۳۱، ۲۵۱-۲۶۳

۳۲ مسعود عالم ندوی، معارف ستمبر ۱۹۴۴ء، ص ۲۸

ابوالاعلیٰ مودودی

راسخ العقیدہ اساسیت

جدید پسند اسلام کو ہندوستان میں اور بالخصوص پاکستان میں سب سے زیادہ متحرک، فعال اور منظم چینج کا جو سامنا کرنا پڑ رہا ہے وہ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی تعلیمات اور اچھائے مذہب سے متعلق تحریرات اور ان کی مضبوط، ایک لوجی اور قریب قریب کلیت پسند مذہبی و سیاسی تنظیم "جماعت اسلامی" سے ہو رہا ہے۔ مولانا مودودی ۱۹۰۳ء میں پیدا ہوئے اور ۱۹۲۹ء میں انہوں نے صحافتی کردار کا آغاز کیا۔ سب سے پہلے "الجماعت" نکالا جو راسخ العقیدہ جمعیت علمائے ہند کا ترجمان تھا۔ پھر ۱۹۳۲ء میں "ترجمان القرآن" نکالنا شروع کیا جو ایک توضیحی تفسیری رسالہ تھا اور جو مذہب و سیاست میں ان کی اساسیت کے اچھا کی تبلیغ کی خدمت سرانجام دیتا تھا۔ اس تحریک کو وہ اور ان کی جماعت "اسلامی نشاۃ الثانیہ" سے تعبیر کرتے تھے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ ۱۹۳۷ء میں انہوں نے اقبال کی توجہ اپنی جانب منعطف کرائی جبکہ وہ اسلامی فقہ کی تدوین کے متعلق سوچ رہے تھے۔ اقبال کی علالت اور ۱۹۳۸ء میں ان کی وفات کے باعث یہ تجویز بروئے کار نہ آسکی۔

مولانا مودودی کے دعوؤں کے باوجود ان کے اور اقبال کے مذہبی اور سیاسی خیالات میں بہت ہی کم متجانست پائی جاتی ہے اور وہ منکر اقبال کے وسیع میدان کے صرف کناروں کو چھو پاتے ہیں۔ مولانا مودودی کی تعلیمات کا محور فی الحقیقت اقبال سے بالکل متضاد ہے۔

۱۹۳۶ء اور ۱۹۴۷ء کے دوران پہلے تو مولانا مودودی نے مولانا مدنی اور علمائے دیوبند کی مخلوط قومیت کے موقف کی مخالفت کی اور بعد میں تحریک پاکستان کی لادینی قیادت کی بنا پر تنقید کی۔ ۱۹۴۱ء میں انہوں نے "جماعت اسلامی" کی بنیاد رکھی، اس کی قیادت خود سنبھالی، اور ایک "انتخابی" عمل کے پردے میں اسے مضبوطی سے قائم رکھا۔ تحریک پاکستان کے بعد سہان کوٹ (ہندوستان) سے ہجرت کر کے لاہور چلے آئے اور کشمیر کے لیے جدوجہد کو غیر اسلامی قرار دیا جس کی پاداش میں وہ ۱۹۵۰ء میں قید کر دیے گئے۔ اگرچہ بعد میں ۱۹۶۵ء میں انہوں نے کشمیر کے حصول کے لیے جنگ کو "جہاد" کا مرتبہ دے دیا۔ ۱۹۵۲-۱۹۵۳ء میں وہ پاکستان کی مخالف جماعت "احرار" اور راسخ العقیدہ علماء کے احتجاج و شورش کے ساتھ ہو گئے جو عیسیٰ منتظر کا عقیدہ رکھنے والے احمدی فرقے کے خلاف امتیازی قانون اور انتظامی کارروائی کرنے کا مطالبہ کر رہے تھے اور چونکہ احتجاج نے بڑے پیمانہ پر بد نظمیوں کی صورت اختیار کر لی، فروری ۱۹۵۳ء میں لاہور میں مارشل لانا فز کر دیا گیا اور مولانا مودودی کو سزائے موت سنائی گئی لیکن قدامت پسند وزیراعظم خواجہ ناظم الدین اور سکریٹری جنرل (بعد کے وزیراعظم) چودھری محمد علی کی مداخلت سے وہ رہا کر دیے گئے اور مارشل لاء اٹھایا گیا۔ ۱۹۵۸ء میں جو فوجی حکومت قائم ہوئی اس کے دوران، دوسری سیاسی جماعتوں کی طرح، جماعت اسلامی پر بھی بھاری لگادی گئی اور "دوسری جمہوریہ" کے تحت ۱۹۶۲ء میں دوسری سیاسی پارٹیوں کی طرح اس کا پھر سے اجیاد ہوا۔ حسب مہمول جماعت اور اس کے قائد نے حکومت کی مخالف دوسری سیاسی جماعتوں سے اتحاد قائم کیا اور ان کی

صفوں میں گھس کر ان کے سیاسی لائحہ عمل کو اسلامی روایت کی جانب لانے کے لیے کام کرتے رہے۔ ۱۹۶۳ء میں مختصر قید بھگتنے کے بعد صدر جمہوریہ کے عہدے کے لیے انہوں نے، محمد ایوب خاں کے مقابلہ میں، مس فاطمہ جناح کی حمایت کی اگرچہ اپنی تحریرات میں وہ برابری پر زور دیتے رہے تھے کہ قانوناً ایک عورت کسی اسلامی ریاست کی صدر نہیں ہو سکتی ہے۔

مولانا مودودی کے تصور کائنات کا نقطہ آغاز یہ تھا کہ قرآن کائنات کی اسکیم میں انسان کی بیچ میرزی اور ناقابل اہمیت مقام و حیثیت کی جانب اشارہ کرتا ہے، اگرچہ وہ اسے اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں سب سے ارفع و اعلیٰ بھی قرار دیتا ہے؛ لہذا انسان نہایت مشکل، اور دشوار صورت حال سے دوچار ہے۔ کمزور، ناتواں اور ضعیف البنیان ہوتے ہوئے بھی اس سیارہ پر اللہ کی نیابت کی عظیم اور جان جو کھم ذمہ داری بھی اس کے سپرد کی گئی ہے۔ اسے اس دنیا میں قیام کرنے اور اس کو اپنے کام میں لانے کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ اس کا الیامقدر ہے جس سے اسے راہبانہ زندگی اختیار کر کے، بچنے کی اجازت نہیں دی گئی ہے۔ اس کے لیے سماجی زندگی کو وحی کے ناقابل تغیر، ابدی اور خداوندی قانون کے مطابق ڈھانا ضروری ہے۔ نتیجتاً یہ دنیا و دنیا کے عمل ہے؛ بہ الفاظ دیگر انسانی معاشرے پر قابو رکھنے کے لیے احکام الہی پر خارجی طور پر عمل پیرا ہونا۔ آخرت، روز حساب اور دنیا کے عدل ہے۔ اسلام، آخرت میں انصاف خداوندی کا دار و مدار دنیا میں اعمال و افعال پر ملحوظ رکھتا ہے۔

اسلام کا تصور انسان اور کائنات سے اس کا تعلق ہی صرف ایک ایسا تعلق ہے جسے فطری کہا جاسکتا ہے۔ چونکہ تمام مخلوق اور تمام کائنات قانون الہی کی پابند ہے اس لیے عرفاً مذہب اسلام کی پیروی ہے۔۔۔۔۔ کیونکہ اسلام سوائے کائنات کے مالک اللہ کی اطاعت اور فرمانبرداری کے اور کسی چیز پر زور نہیں دیتا۔۔۔ جب تک اسلامی برادری اس قانون فطرت پر عمل پیرا رہی، وہ پاک

صاف رہی۔ اس کی ثقافت عملی، معقول اور اخلاقی رہی۔ بعد میں، جب دوسری ثقافتوں کے اجزاء و عناصر مستعار لے کر اسلامی ثقافت میں داخل کر دیے گئے، اس کی اخلاقی پاکیزگی کم ہو گئی۔ اعلیٰ زندگی اور شاندار فن تعمیر خوب پھلا پھولا اور طرز حیات بتدریج غیر اسلامی ہوتا گیا لیکن باایں ہمہ تمام دنیا میں اسلامی ثقافت کے قلب میں کوئی ایسی شے جو فی الواقع اسلامی تھی، اسلامی معاشروں میں دائم اور قائم رہی اور اسلامی تاریخ کے نازک موقعوں پر خود سامنے آ گئی ہے۔

اسلامی معاشرہ کی مکمل تنظیم کا ارتکاز ذاتِ الہی میں ہے۔ اس لیے مذہب، اطاعت کے مترادف ہے اور اسلام نام ہے منشائے الہی پر رہائی لینے کا جس نے قوانین قدرت کی داغ بیل ڈالی۔ اب یہ انسان کی عقلیت پسندی کا کام ہے جو اگرچہ بذاتِ خود اصولِ طبعی کی پیروی ہے، کہ ان قوانین سے ہم آہنگی اور مطابقت پیدا کرے۔ صرف اسی طرح فکر و عمل کی یکسانیت، انفرادی اور اجتماعی طور پر حاصل کی جاسکتی ہے۔

انسانی اخلاق کی ذہنی بنیاد ایمان ہے جو اپنے حقیقی معنوں میں دینی بھی ہو سکتی ہے اور دنیاوی بھی؛ لیکن ایمانِ دینی تنہا اس دنیاوی ایمان کو مح اس کے اجتہادات اور شرائط کے اپنے اندر جذب کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے؛ لیکن اس کی ضد ممکن نہیں ہے۔ اس لیے دنیاوی ثقافت جس کی بنیاد ایمانِ مذہبی پر ہو ایک نرہ لادینی ثقافت سے، جو بے راہ انسانی عقل پر مبنی ہو، بدرجہا جامع اور وسیع ہوتی ہے۔ اسلامی معاشرہ ایمان پر مبنی ہے جسے مولانا مودودی نے روایاتی مذہبی اصطلاحات میں بیان کیا ہے، جس کی بنیاد قرآن میں دیے ہوئے ارکانِ خمسہ پر ہے اور جس میں اللہ کی حاکمیت، رسالت پر ایمان، ملائکہ اور روزِ جزا پر یقین شامل ہے۔

بس اللہ صرف خلاق، رزاق اور رب ہی نہیں وہ حاکم مطلق بھی ہے اور معاشرہ انسانی کا مقنن بھی۔ پیغمبرِ اسلام، جن کے ظہور سے تاریخ میں پیغمبرانہ کثرت کا

دورانِ اختتام کو پہنچا، انسانوں میں اللہ کے نمائندہ خصوصی ہیں اور انسانی معاشرہ کے لیے بنیادی قانونِ الہی کا منبع صرف قرآن ہے۔ اسلامی معاشرے کا رکن ہونے کے لیے انسان کو نازل شدہ قانون کی قطعیت پر یقین کرنا اور اسے تسلیم کرنا ضروری ہے۔ وہ شخص جو یہ سمجھتا ہے کہ کسی فرد یا جماعت کے اجتماعی فیصلہ سے احکاماتِ الہی کے کسی حصے میں کمی بیشی ترمیم یا تیسخ کی جاسکتی ہے وہ منزلِ قانون کو مسترد کرنے یا اس سے تجاوز کرنے کا مجرم ہے، اس لیے اسلامی معاشرے میں اس کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے اور نہ وہ اسلامی ریاست میں شہریت حاصل کرنے کا اہل ہے۔

اسلامی ثقافت کی بنیاد اللہ اور اس کی مخلوق انسان کے مابین ایک میثاق پر قائم ہے۔ اس کے اصول تمام زمانوں کے لیے معتبر ہیں۔ وہ بلا امتیاز قومی حدود، نسل، رنگ یا زبان کے، تمام انسانیت کے لیے بجا طور پر جائز ہیں۔ یہ وسیع و قوی رائے دہندگی کا حق برائے نام نو مسلموں کی تعداد میں اضافہ کرنے کے لیے نہیں ہے بلکہ وہ تمام انسانوں کو اس بات کے یکساں مواقع بہم پہنچانے کے لیے ہے کہ وہ اپنے مالک کے آگے سر نیاز جھکائیں اور اس کے مقرر کردہ قوانین کے مطابق اپنی زندگیاں سنواریں۔ اسلامی آفاقیت، غیر واضح اور مبہم نہیں ہے۔ وہ ایمان کی طرح اخلاقی ضابطہ کی سختی سے پابند ہے جس سے انسان حیاتِ مابعد کی تیاری کے لیے اس دنیا میں اپنی زندگی احسن طریقے سے گزارے، اور اس نظم و ضبط میں اسلام ان اوصافِ حمیدہ کو اپنے اندر سمولیتنا ہے جو انفرادی طور پر پائے جاتے ہیں یا دوسرے مذاہب اور ثقافتوں میں الگ الگ ملتے ہیں۔

کفر معنی انکارِ اسلام، ظلم، بغاوت، ناشکری اور زندگی کا نام ہے۔ اس بغاوت کا لازمی نتیجہ زندگی کے حتمی آورشوں کی تحصیل میں ناکامیابی ہوتا ہے۔ ایک زندگی سانس دان توازن اور اخلاقی موانع سے معری ہوگا اور پوری نوعِ انسانی کو تباہی اور بربادی کا شکار کر دینے میں اسے کوئی تاثر نہیں ہو سکتا۔ ایک مثالی

مسلم سائنس دان کو سماجی اور طبیعتی سائنسوں کے عملی مسائل کی سائنسی تحقیق میں اس بے دین سے پیچھے نہیں رہنا چاہیے بلکہ اس کی تحقیق کے مقاصد مختلف ہوں گے اور خالصتاً اخلاقی اور انسانی معاشرے کے لیے مفید اور کارآمد ہوں گے۔ اللہ کی وحدانیت اور کلمہ پر ایمان سے وسیع النظری، عزت نفس اور خودداری پیدا ہوتی ہے جس میں انسانیت، انکسار، نیکی و راست بازی، صبر و استقلال، ہمت اور طہانیت قلب اور آسودگی سب شامل ہوتی ہیں۔ وہ انسان کو حرص و حسد اور کمینگی سے محفوظ رکھتی ہے اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ وہ انسان کو قانون الہی کی نگہداشت اور اطاعت کی پابند کر دیتی ہے۔

ابوالکلام آزاد اور غلام احمد پر ویز کی طرح مولانا مودودی بھی الہامی مذہب معنی "دین" اور روایتی مذہب (جس کے لیے وہ مذہب کے بجائے شریعت کی اصلاح کو ترجیح دیتے ہیں) کے درمیان فرق قائم رکھتے ہیں۔ ان دونوں کے برعکس مولانا مودودی کے "الہامی" اور "روایاتی" مذہب کے تصورات مختلف ہیں اور وہ دونوں کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ دین تمام تر کلام الہی پر مبنی ہے اور چونکہ اس کی جملہ کتب اور رسل بغیر کسی کی تنقیص کے ایک ہی پیغام پہنچاتے ہیں، یہی عنصر تمام مذاہب میں مشترک ہے، اگرچہ اسلام کے علاوہ تمام دوسرے مذاہب میں الحاقوں اور توجیہوں نے ان میں تحریف کر دی ہے۔ شریعت جو روایاتی مذہب اور الہامی ترمیم شدہ عمومی قانون ہے اور رسمی عبادت، اخلاق کے اصول اور غلط و صحیح میں امتیاز سکھاتی ہے۔ ہر پیغمبر کے یہاں "اس کے اپنے زمانے اور جمہور کے حالات کے مطابق تعلیمات میں فرق پایا جاتا ہے"۔ اگرچہ اس اخذ کردہ نتیجہ میں مولانا مودودی نے مذہب کی تاریخی نشوونما اور تاریخ میں مذہب کے کردار کے لیے ایک راستہ تلاش کر لیا ہے لیکن وہ تاریخ انسانی میں حرکت کی صداقت سے چشم پوشی کر لیتے ہیں جو روایاتی مذہب کی قلب ماہمیت کرتی ہے۔ اس کی بجائے وہ اسلامی قانون شریعت کے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ناقابل تغیر و تبدیل

ہونے پر مصر ہیں۔ اس موقع پر وہ علمائے قدیم کے اس مسلک کے پیرو ہیں کہ احادیث کے چھ مجموعے (صحاح ستہ) قانون شریعت کے اعلیٰ ترین منبع ہیں اور ان کی پیروی میں، اگرچہ نسبتاً کم اذغانی طریق پر، قانون کے فقہی مکاتب کے معماروں کو زبردست خراج تحسین پیش کرتے ہیں۔

جہاد کے متعلق انہوں نے کثرت سے لکھا ہے لیکن وہ بھی خالص روایاتی نقطہ نگاہ سے۔ جہاد میں انسان صرف اللہ کے لیے جان لیتا یا دیتا ہے۔ اسی طرح حقوق اللہ کی بجا آوری میں اسے بہت سی ایسی اشیاء قربان کرنی ہوتی ہیں جو اس کے قبضہ تصرف میں ہوتی ہیں مثلاً مولشی، مال، دولت وغیرہ۔ اسلامی ریاست میں وہ جس مثالی معاشرہ کی تصویر پیش کرتے ہیں اس کی بنیاد مرد عورت کے قطعی الگ الگ دائرہ کار پر رکھی گئی ہے جس میں طبقہ نسواں کو کمتر کردار تک محدود رکھا گیا ہے:

”قوم کی اخلاقی زندگی کو محفوظ رکھنے اور سماج کے ارتقاء کو صحت مند خطوط پر قائم رکھنے کے لیے عورت و مرد کے آزادانہ ملنے جلنے کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ اسلام نے دونوں جنسوں کے لیے الگ الگ دائرہ عمل تجویز کیا ہے اور ان کے افعال و اعمال کے احاطے مختلف بنا دیے ہیں۔ عورتوں کو خاص طور پر اندرون خانہ فرائض ادا کرنا چاہئیں اور مردوں کو سماجی و اقتصادی دائروں میں اپنے فرائض سرانجام دینا چاہئیں۔“

سینما، تھیٹر اور فنون لطیفہ کو ممنوع قرار دیا گیا ہے:

”اسلام ایسے دفع الاوقات لہو و لعب، تفریحات اور تماشوں کی اجازت نہیں دیتا جو نفسانی جذبات کے محرک ہوں اور اخلاقی ضابطوں کو کمزور کرتے ہوں۔“

۱۹۳۷ء اور ۱۹۳۹ء کے دوران مولانا مودودی سرگرمی کے ساتھ سیاسی مناقشوں میں حصہ لینے لگے جن کا رخ ابتدا میں تو نیشنلسٹ علمائے دیوبند اور

جمعیت علمائے ہند کی جانب تھا۔ دونوں جانب ایذا رسان حملوں اور جوابی حملوں کا بڑا زور رہا ہے۔ انہوں نے بھی علماء کی مخلوط قومیت کے نظریہ کے خلاف وہی رویت اختیار کیا جو مسلم لیگ کا تھا۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ ان کی قومیت کتنے ہی نیک ارادوں پر مبنی ہو، اس میں مسلم ہندوستان کے ہندومت میں مذہبی و ثقافتی طور پر ضم ہو جانے کے سنگین خطرات مضمحل تھے۔ بعد میں آزاد ہندوستان میں مولانا مودودی کی جماعت کا رُخ بالکل بدل گیا۔

۱۹۳۹ء میں مولانا مودودی کے سیاسی مباحث کا ہدف بدل گیا۔ ہندوستان میں اسلام کے پارہ پارہ ہونے کا خطرہ، جو علمائے دیوبند کے انڈین نیشنل کانگریس کے ساتھ گمراہانہ اتحاد کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا، دوسری جنگ عظیم کے آغاز کے بعد صوبوں میں کانگریس حکومتوں کے استعفا سے پس منظر میں چلا گیا۔ جمہور کا سبیلان واضح ہو گیا اور ۱۹۳۹ء تک، محمد علی جناح کی قیادت میں، وہ مسلم لیگ کے پیچھے پورے استقلال کے ساتھ جمع ہو گئے، جس کی مولانا مودودی نے اس بنا پر نہایت غیظ و غضب کے ساتھ مذمت کی کہ وہ معارفِ دینی سے قطعی نااہل ہیں اور اپنے سیاسی لائحہ عمل اور تشکیل میں وہ مسلمانوں کے دنیاوی اور سماجی، اقتصادی مفادات کے پیش نظر بہک گئے ہیں۔ لادینی خیال کے دانشوروں کی علیحدگی پسند قومیت، ان کی نظر میں مولانا آزاد اور علمائے دیوبند کی مخلوط قومیت سے کچھ کم خطرناک نہیں تھی۔ مذہب سے دور ہندوستان کے مسلمانوں کی بقا اور علیٰ ہذا القیاس ایران اور ترکی کے مسلمانوں کی بقا یا صفحہ ہستی سے بالکل نیست و نابود ہو جانے میں ان کے نزدیک کوئی فرق نہیں تھا۔

۱۹۳۹ء سے ۱۹۴۷ء تک مولانا مودودی تحریکِ پاکستان کے خلاف رہے اور اس پر حملے کرتے رہے۔ مسلمانوں کے لیے ایک اپنا وطن "دارالسلام" سے بالکل مختلف چیز تھی۔ وہ مسلمانوں کی سیاسی آزادی یا خود مختاری کے لیے نہیں بلکہ اسلام کی حکومت کے قائل تھے جو خالص اسلامی، روایاتی اور اساسی دینی

حکومت ہو۔ مسلم لیگ اور محمد علی جناح کی مجوزہ ریاست پاکستان ایک کافر حکومت ہوگی اور اس کے حکمران بجائے مسلمان ہونے کے نرو اور فرعون ہوں گے۔ پاکستان کو اسلامی مملکت کہنا اسی طرح گمراہ کن ہے جس طرح ایک ادارہ جہالت کو (غالباً) مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی طرف اشارہ تھا) مسلم یونیورسٹی کہنا یا جیسے نئی مملکت میں بنک کو اسلامی بنک کہنا، جب کہ اسلام سود کو ممنوع قرار دیتا ہے۔ بنا بریں بنک کو بھی یا اس معاشرے کو جو مشرکانہ نمونے پر ڈھالا گیا ہو (غالباً مغربی) اسلامی معاشرہ کہنا قطعی بے جا ہے، یا اس کی ممنوعہ تخلیقات موسیقی، مصوری اور بت تراشی کو اسلامی فنون یا اس کی دہریت اور ضلالت دینی کو اسلامی فلسفہ کا نام دینا قطعاً غلط ہے :

”مسلم لیگ کا کوئی راہ نما خود جناح سے لے کر آخری کارکن تک نہ تو اسلامی ذہن رکھتا ہے اور نہ فکر اسلامی کا عادی ہے اور نہ اسلامی نقطہ نگاہ سے سیاسی اور سوشل مسائل پر نظر ڈالتا ہے۔۔۔۔ ان کی ناستحسن کارکردگی محض یہ ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کے مادی مفادات کا ہر قسم کی سیاسی جوڑ توڑ اور چالاکی سے تحفظ کیا جائے اور بس“

مولانا مودودی کا کہنا یہ ہے کہ مسلمان ایک قومی وحدت نہیں ہیں بلکہ ایک جماعت ہیں۔ اسلام صرف ایک سیاسی جماعت کی حیثیت تسلیم نہیں کر سکتا؛ وہ اپنے لیے یگانہ و تنہا سیاسی جماعت کی حیثیت کا مدعی ہے اور کسی حریف کار و ادارے اور نہ مصالحت کا۔ وہ مسائل کو عالمی پس منظر میں دیکھتا ہے نہ کہ افراد، اقوام اور طبقات کی اصطلاحوں میں۔ اس کے مقاصد دائمی ہیں۔۔۔۔۔ وہ قومی یا افعال و اعمال کے تاریخی ڈھانچے کا منکر ہے اور کسی خاص قوم کے عطا کردہ ثقافتی یا روایاتی معطیہ کا خود کو پابند نہیں کرتا۔ وہ تمام غیر معمولی صلاحیتیں رکھنے والے افراد پر نظر رکھتا ہے (جو منطقی طور پر تو مسلمان ہوں یا انہوں نے اسلام قبول کر لیا ہو) جو تاریخ کے کسی لمحہ میں نمایاں ہوئے ہوں اور انہیں اسلامی انقلاب لانے کے لیے تحریک جہاد میں مجتمع کر لیتا ہے، جن کا یہ بھی فرض ہوگا کہ جو اسلامی اور مذہبی حکومت وہ حاصل

کریں، اس کی تنظیم کریں اور اس کے لیے اسلامی قانون اور دستور وضع کریں۔
یہ جماعت اسلامی کا مسلمہ مسلک ہو گیا۔ اس کے مقاصد یہ تشریح پائے کہ تمام
بنی نوع انسان کو اور خاص طور پر نام نہاد مسلمانوں کو اللہ کی اطاعت کی طرف (یعنی اسلام)
بلانا، ان کی زندگیوں کو بہتر قسم کی ریا کاری اور فساد سے پاک رکھنا تاکہ وہ سچے مسلمان
بن جائیں۔ اور پھر اسلامی ریاست میں تمام مسلم معاشرہ "واحد روحانی ہئیت" اختیار
کر لے۔ موجودہ زمانہ میں انسانی معاشرہ پر، بہ شمولیت ممالک اسلامیہ، شر کی حکومت
ہے اور بدقوارہ، گناہ گار اور بدکار قائدان پر حکمران ہیں۔ جماعت اسلامی ایک ایسے انقلاب
کی خواہاں ہے جس سے ان کا تختہ الٹ سکے اور مذہبی اور عملی قیادت اور قوم کی
سربراہی ممتقی اور صحیح معنوں میں پرہیزگار لوگوں کے ہاتھوں میں سونپی جاسکے۔ وہ
قیادت جو مسلمانوں پر حکومت کرے وہ روحانی طور پر یک ذہنی، اخلاقی طور پر ناقابل
معصیت اور اپنے مثالی کردار سے خود کو موجودہ فرماں رواؤں سے قیادت اور حکمرانی
کی صلاحیتوں میں، اعلیٰ اور برتر ثابت کر سکے۔ جماعت کے پروپیگنڈا نظام کا لائحہ عمل
تدریجی عقلیت پسند اور کارگزاری پر مبنی ہو۔ اس کے ارکان، جماعت کا پروگرام اپنے اجاب،
ہمسایوں اور تجارتی حلقوں میں پھیلائیں۔ فسطائی جماعتوں کی طرح اس تنظیم میں زبردست
مرکزیت پائی جاتی تھی اور مخروطی شکل میں واحد امیر (قائد) تک جا پہنچتی ہے، جس کی اطاعت
مسلمانوں پر فرض تھی۔

سیاست میں مولانا مودودی کے اصول تدریجیت کو تسلیم کر لینے سے ان کی
جماعت کے لیے سیاسی مانورہ عمل، سمجھوتے اور موقع پرستی کا نظریاتی جواز پیدا
ہو گیا۔ ان کی جماعت کے ارکان کے لیے نظریاتی طور پر غیر مذہبی حکومت کی
انتظامیہ میں شریک ہونا ممنوع تھا۔ عملاً اندرونی طور پر دباؤ ڈالنے کے لیے وہ اس
کی صفوں میں گھس جاتے تھے۔ بجائے جہاد کے لیے اکٹھا کرنے کے، جسے جماعت
نے اپنا انقلابی محرک قرار دیا تھا وہ پارلیمانی سیاست کے اکھاڑے میں
کو دپڑی۔ مختلف جماعتوں سے اتحاد بھی کیا لیکن ہمیشہ حزب مخالف میں رہی۔ اتحادیوں

کا انتخاب اکثر و بیشتر بر بنائے موقع و محل ہوتا تھا اور زہار ہی اتقا اور پرہیزگاری کے باعث وہ غیر اساسیت پسندوں سے قریبی اتحاد کر کے دستور سازی کی جدوجہد اور نشیب و فراز میں بڑے شور و شغب کے ساتھ حصہ لیتی تھی۔

مولانا مودودی کی سیاسی فکر کا آغاز اس مفروضہ سے ہوتا ہے کہ قانون و دستور کا اصل منبع قرآن ہے اور آخری قانونی اور دستوری حاکمیت صرف اللہ کے پاس ہے اگرچہ قدرت کے محدود انتخاب کی آزادی، وہ بھی احکام الہی کے دائرہ کے اندر، انسان کو عطا کی گئی ہے۔ اسلامی معاشرہ ایک مثالی معاشرہ ہے جو مطلق اسلام کے معاہدہ سے احکام الہی کا پابند ہے۔ شریعت اس ضمن میں اس معاہدہ کی قانونی تدوین ہے۔ اگر کوئی اسلامی معاشرہ اپنا دستور خود جاری کرنا چاہتا ہے یا کسی بیرونی ذریعہ سے قانونی یا دستوری عناصر مستعار لیتا ہے تو وہ اللہ کے ساتھ کیے ہوئے عہد کو توڑتا ہے اور اسے "اسلامی" کہلانے کا کوئی حق باقی نہیں رہتا ہے۔

اسلامی شریعت کے مجوزات انفرادی اور اجتماعی زندگی دونوں پر یکساں طور پر لاگو ہوتے ہیں۔ وہ ایک نامیاتی "کل" کی حیثیت رکھتے ہیں جو نہ جزوی طور پر مسترد کیے جاسکتے ہیں اور نہ اجزا میں کام میں لائے جاسکتے ہیں۔

شریعت بہ حیثیت منبع قانون جزوی طور پر ناقابل تبدیل ہے اور جزوی طور پر لچک دار ہے۔ قرآن اور حدیث اس کے ناقابل تبدیل منبع ہیں، اس کے لچکدار عنصر کا انحصار تاویل قرآن اور حدیث پر ہے یا پھر قیاس، اجتہاد، یا استحسان ایسے روایاتی فقہی مسئلہ ذرائع پر ہے۔ فقیہ ہونے کے لیے انسان کو عربی زبان اور ادب کا عالم ہونا چاہیے۔ اس بہ ظاہر آزادانہ روایاتی انداز میں اسلامی قانون میں جو لچک ظاہر کی گئی ہے، مولانا مودودی نے روایت پسندوں کی دلہری اور دوست داری کے لیے کی ہے اور دوسری جانب آزاد خیال جدید پسندوں کو متوجہ کرنے کے لیے کی ہے، لیکن ان کی قرآن کی توضیحی تفسیر اتنی لفظی ہے کہ اس میں جدید پسندوں کے مطلب کی کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔

مودودی سے ایمان کی ایک شق سمجھتے ہیں کہ اسلامی قوانین نہ کہنہ و فرسودہ ہیں اور نہ ناقابل عمل۔ وہ انسان کے تاریخی ارتقا پر یقین نہیں رکھتے، لیکن روایت پسندوں کی طرح تاریخی تسلسل پر ان معنوں میں یقین رکھتے ہیں کہ اسلامی برادری اور معاشرہ، جس کی بنیاد قرآنی تعلیمات اور سنت پر ہے، آغاز اسلام کے روزِ اولین سے مسلسل قائم ہے اور ان معنوں میں کہ دنیا کے مختلف خطوں میں جو مسلمان رہتے ہیں سب ایک، یکساں اور مبرہن مذہبی و ثقافتی تشخص کے حامل ہیں، ان کے عقائد، سوچنے کے انداز، اخلاقی معیار اور افتادار، عبادت کے طور طریق، دنیاوی معاملات اور مشترک طرز زندگی میں یکسانیت پائی جاتی ہے۔ چند جدید پسندوں کی طرح ان کو بھی قبائلی اور بین القبائلی شورشی (مشاورت) کے ابتدائی اسلامی ادارے میں ایک مثالی پارلیمانی نظام کا مرکز نظر آتا ہے اور قانونی اصولِ اجماع میں معقولیت پسندی کی اتنی زیادہ اجازت نہیں ہے جتنی لغزش کرنے والے فقہاء کی جماعت کی، اور قوم کے صاحب علم زعماء کی پختہ آرا اور وہ بھی ایسے دور میں جبکہ اسلامی نظام سیاست رائج ہوئے۔

۱۹۴۸ء میں مولانا مودودی نے پاکستان کے قانون اور دستور کو اسلامیانے میں اصولِ تدریجیت کی تائید کرنے کا فیصلہ کیا درآئیں لیکہ اس عشرے کی ابتدا میں اسی اصول کو آگے بڑھانے کے سلسلہ میں انہوں نے مسلم لیگ کو سخت مطعون کیا تھا۔ بہر نوع ان کا مقصد یہی رہا کہ ”ہمارے برطانوی آقاؤں نے جو ڈھانچہ تعمیر کیا تھا اُسے پوری طرح مسمار کر دیا جائے اور اس کی جگہ ایک نیا ڈھانچہ کھرا گیا جائے اور موجودہ لادینی تعلیم کے مادی رجحان اور اس کے زہریلے مواد کا پوری طرح قلع قمع کر دیا جائے۔“

اس بتدریج اسلامیانے کی جانب پہلا قدم ”ریاست (پاکستان) کو مسلمان کرنا ہے، جو اب تک لادینی بنیادوں پر قائم اور گامزن ہے، جیسا کہ برطانوی دور میں تھی۔“ اس قلبِ ماہریت کے لیے اولین ضرورت یہ ہے کہ ریاست پر اللہ کی

حاکمیت تسلیم و قائم کی جائے تاکہ حکومت پاکستان بہ حیثیت نائب انتظام و انصرام کا کام سرانجام دے۔ دوسرے یہ کہ بنیادی اسلامی قانون شریعت بحال کیا جائے اور دیگر تمام قوانین کو منسوخ کر دیا جائے جو بیرونی ذرائع سے حاصل کیے گئے ہیں یا پھر اسلامی نقطہ نگاہ سے نامحسوس ہیں۔ تدریجیت کی عملی سیاست کو تسلیم کرنے کے ساتھ ہی مولانا مودودی نے اپنے طریقہ ہائے کار کی تکنیک بھی بدل دی۔ منظم مذہبی جماعت کے ذریعہ مجوزہ انقلاب لانے کے علاوہ انہوں نے یہ طے کیا کہ اپنے مقاصد کے حصول کے لیے انتخاب کے پارلیمانی طریقہ ہائے کار کو، عوام کی مذہبی اور جذباتی برانگیختگی کے ذریعہ، کام میں لایا جائے۔ "ہمارے رائے ہنگام خواہ عام تعلیم سے کتنے ہی بے بہرہ کیوں نہ ہوں ان میں کم سے کم اتنی صلاحیت یقیناً موجود ہے کہ اس کا فیصلہ کر سکیں کہ کس قسم کے لوگوں پر کس مقصد کے لیے اعتماد کیا جا سکتا ہے" اور اس صورت میں "مذہبی علماء خود کو حصار میں محفوظ و مامون رکھ کر ایک ایسا لائحہ عمل مرتب کر سکتے ہیں جس سے ہماری قومی زندگی کے جملہ شعبوں میں اصلاح ہو جائے اور اس کے لیے ریاست کو اپنے تمام ذرائع و وسائل استعمال میں لانے ہوں گے۔ تعلیم اور موصلات عامہ کے تمام ذرائع نیا اسلامی شعور پیدا کرنے کے لیے کام میں لانے ہوں گے؛ لادینی ذہن رکھنے والے سول ملازمین کو جو انحطاط پذیر پُر معصیت اور مخرب طریق زندگی سے غیر اصلاح پذیر کی حد تک متاثر ہو چکے ہیں اور جنہیں مولانا مودودی "ایسے بے جوڑ رنگ روپ کے ریشوں کے ساختہ سمجھتے ہیں جو ہمارے نقشے میں کھپ نہیں سکتے" تبدیل کرنا پڑے گا۔ اور ریاست کی "ہندو وانی اور مغربی نیم جاگیر دارانہ اور نیم سرمایہ دارانہ بنیادوں کو مع ان کے سیاسی نظام کے منہدم کرنا پڑے گا"۔

اس خیالی جنت (یوٹوپیا) کو مرئی شکل میں لانے کے ضمن میں مولانا مودودی، روایت پسند علماء کے برخلاف، موجودہ دور کا متبادل کرنے کے لیے فقہ کی کوتاہیوں اور نقائص کو تسلیم کرتے ہیں۔ کیونکہ فقہ دستوری، بین الاقوامی اور قانون فوجداری سے

الگ الگ نظاموں کے طور پر بحث نہیں کرتا۔ ان کے خیال میں یہ تمام نظام کسی حد تک موجودہ معاشیات اور اقتصادیات کے جدید علوم کے مطالعہ اور منتخب استعمال سے زمانہ حال کے مطابق کیے جاسکتے ہیں اور اسلامی قانون شہادت تعزیرات اور فوجداری کے مقدمات کے طریقہ کار کے ارتقا سے یہ کام سرانجام پاسکتا ہے۔ اس ضرورت کے تحت وہ پاکستان میں قانون کی ایک اکادمی قائم کرنے کا مشورہ دیتے ہیں اور ساتھ ہی روایاتی قانونی تعلیم میں اصلاح کے حامی ہیں۔ وہ ایک ایسا اصلاح شدہ نظام عدل لانا چاہتے ہیں جس میں پیشہ وراہ و کلاء کے لیے کوئی جگہ نہیں ہوگی، جنہیں وہ قانونی کاسہ لیس کہتے ہیں۔ اس کے برعکس وہ اٹھارویں صدی کے اینگلو محمدن لا کے مسٹر "مختاری" نظام کو از سر نو زندہ کرنا پسند کرتے ہیں۔
 فقہ کے برعکس اسلام کا سیاسی فلسفہ ازلہ اکمل ہے لہذا نہ اس کو مزید ارتقاء کی ضرورت ہے اور نہ تبدل کی۔ اشتراکی ممالک یا مغربی جمہوریتوں کے برعکس، جہاں غلامی دائمی ہوتی ہے، اسلام نے اس امر پر زور دیتے ہوئے اس کی تردید کی ہے کہ غلام اور آقا کے رشتہ کا اطلاق صرف کسی سیاسی اور سماجی حوالہ سے خدا اور انسان کے مابین رشتوں کے ضمن میں ہو سکتا ہے۔ مولانا مودودی بلا تامل اپنے اسلامی سیاست مدن کے تصور کو ایک ایسی دینی ریاست کے مساوی سمجھتے ہیں جسے انسان صرف ناسب اور خلیفۃ اللہ ہونے کی حیثیت میں چلا سکتا ہے۔ اس تصور کے لیے انہوں نے "دینی جمہوریت" کی اصطلاح وضع کی ہے، جس کے قائلین کے لیے یہ لازمی ہے کہ وہ شریعت کے واضح احکام من کل الوجوہ تسلیم کریں حتیٰ کہ ان اداروں کے مٹانے میں بھی پس و پیش نہ کریں جن کی تخریب مغرب زدہ دانشوروں کے لیے بے حد تکلیف و ثابت ہو۔ یہ احکامات بنکوں، بیمہ اور سود کے اداروں کے بند کرنے، عورت اور مرد کے اختلاط کو روکنے، عورتوں کو پردہ کرانے، قوانین طلاق، جو مردوں کے لیے موافق اور عورتوں کے لیے ناموافق ہیں، برقرار رکھنے اور جوہر کے ماتھے کاٹنے کے موضوعات پر مشتمل ہیں۔ اسلامی دینی جمہوریت کا دائرہ عمل پوری انسانی زندگی کے پہلو بہ پہلو پھیلا ہوا ہے اور مولانا مودودی اس حقیقت کو تسلیم

کرنے پر مجبور ہیں کہ اس زاویہ نگاہ سے اسلامی ریاست اشتراکی اور فسطائی ریاستوں میں ایک گونہ مماثلت پائی جاتی ہے۔ لیکن مولانا مودودی کا کہنا ہے کہ ان دونوں موجودہ دور کے نظاموں کے علی الرغم اللہ تعالیٰ نے جو "خلافت اپنے بندوں کو عطا کی ہے وہ ایک مقبول عام نیابت ہے اور محدود نہیں ہے۔" اور اس میں آمریت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ یہ ایک ایسا نظری نقطہ نگاہ ہے جس کی تنقیص ان کا اپنا تصور اور عملی پروگرام کرتا ہے، جس میں ایک منظم جماعت کا امیر اعلیٰ، باوجود جماعت کے صغیر و کبیر کے ذریعہ منتخب ہونے کے اختیارِ کلی حاصل کر لیتا ہے۔

مولانا مودودی نے ۱۹۵۹ء میں اپنی ایک تحریر میں اسلامی ریاست کو ایک قومی ریاست سے تعبیر کیا ہے۔ یہ نظریہ ان کے ماقبل کی آفاقیت سے زبانی مودودی کا ابطال کرتا ہے اور نتیجتاً بین اسلامیات کو مسترد کر دیتا ہے۔ وہ بیرونجات میں رہنے والے مسلمانوں کی سرپرستی اور تحفظ کی ذمہ داری قبول کرنے کے منکر ہیں جو کہ جذباتی نہ سہی لیکن حکومت کی حکمتِ عملی کی تصدیق ضرور کرتی ہے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مودودی نے یہ نظریہ اس لیے اپنایا تا کہ پاکستان کی سیاسی زندگی میں اپنی جماعت کا مقام مضبوط کریں اور راسخ العقیدہ علماء کے ساتھ ۱۹۵۳ء میں انہوں نے جو اتحاد کیا تھا، اس میں بھی کچھ رعایت ہو جائے۔ اس سے وہ قبل کی آفاق انسانیت کے ادعا سے ہمیشہ کے لیے دست کش ہو گئے کہ چونکہ اسلامی ریاست ایک مثالی ریاست ہے اس لیے اس کے شہری دو گروہوں میں یعنی مسلم اور غیر مسلم میں منقسم ہو جاتے ہیں۔ "یہ تفریق ریاست کی مثالی نوعیت کے باعث ضروری ہے۔" لیکن وہ اس کے لیے تیار نہیں ہیں کہ محفوظ غیر مسلموں کو ازمنہ وسطیٰ کے یورپی یہودی باڑوں میں ذلت، جو رستم اٹھانے کے لیے چھوڑ دیں بلکہ اپنے دینی جمہوری نظام میں، نسلی امتیاز کے حدود کے اندر، دیوانی اور فوجداری کے قانون میں مسلم اور غیر مسلم میں مساوات اور غیر مسلموں کو، جس طرح تاریخی اسلام میں نظر موجود ہیں، اپنے

نئی قانون سے کام لینے کی ہدایت دی جائے گی۔ انہیں اپنے شہروں اور قصبوں میں مذہبی عبادت کی پوری آزادی ہوگی لیکن خالص مسلمان شہروں میں عام صلیبی جلوس لگانے کی اجازت نہیں ہوگی۔ غیر مسلم اپنی عبادت گاہوں کی مرمت کرا سکیں گے لیکن نئے گرجے اور مندر تعمیر کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ وہ جزیہ ادا کریں گے (جسے ریاست بجائے سختی کے نرمی سے وصول کرے گی) جس کی وجہ سے وہ، خواہ ان کی خواہش ہو یا نہ ہو، فوجی خدمات سے مستثنیٰ ہوں گے، کیوں کہ ملک کے دشمنوں سے مدافعت صرف ریاست کی مسلم آبادی کی ذمہ داری ہوگی۔ جہاں تک عام حاصل اور زراعت و تجارت و حرفت میں آزادانہ سرگرمی سے حصہ لینے کا تعلق ہے مسلم اور غیر مسلم میں کوئی امتیاز نہیں ہوگا۔ کوئی غیر مسلم نہ ریاست کا صدر ہوگا اور نہ اسے کوئی کلیدی منصب تفویض کیا جائے گا اور نہ اسلامی ریاست کی مجلس شوریٰ کا وہ رکن ہو سکے گا لیکن غیر مسلم اپنے نئی قانون میں ترمیم و ترمیم کے مجاز ہوں گے۔ وہ مسلم حکومت یا مجلس شوریٰ کو تجاویز، اعتراضات اور مشورے پیش کر سکتے ہیں۔ آزادی فکرو اظہار خیال میں غیر مسلموں کو مسلمانوں کے مساوی درجہ حاصل ہوگا۔ تعلیم میں انہیں ملک کے نظام تعلیم کو ماننا پڑے گا لیکن انہیں یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اپنے مدرسوں اور کالجوں میں اپنے بچوں کو اپنی مذہبی تعلیمات سے بہرہ ور کر سکیں اور قومی جامعات اور کالجوں میں بھی ان کو اس کی آزادی ہوگی۔ وہ اسلام کا مطالعہ کرنے کے پابند نہیں ہوں گے۔

اسلامی ریاست کے اقتصادی ڈھانچہ کے سوال پر مولانا مودودی اپنی تائید میں ہیرالڈ لاسکی کا مقولہ پیش کرتے ہیں کہ آزاد کاروبار، نئی املاک اور منافع کا محرک ہر ذریعہ ارنہ ڈھانچہ، اسلامی ڈھانچہ کے برعکس، شیطنیت کا آلہ کار ہے اور اس کے مالیاتی ڈھانچہ پر غیر انسانی شریعتی سود قابض اور مستولی ہے۔ سرمایہ داری کا بدل یعنی اشتراکیت کا اعمال نامہ اس سے بھی زیادہ سیاہ ہے۔ روس کی اقتصادی ترقی کا مغرب سے موازنہ اس کے حق میں نہیں جاتا۔ اشتراکی اکتسابات و کار نمایاں کی واصل باقی میں کچھ منافع نظر آئیں گے مثلاً سماجی بہبود اور متحدہ ریاستی منصوبہ بندی، لیکن بے رحمی اور غیر انسانی آہستہ آہستہ اور عمل تجارت کو نوکر شاہی کی تنظیم تجارت سے بدل کر اور شخصی آزادی

کے مکمل فقدان نے ان منفعتمندوں کو بے معنی بنا دیا ہے۔ روسی شہری کو روزانہ کی روٹی کے حصول اور سماجی تحفظ کے لیے یہ قیمت ادا کرنا پڑتی ہے^{۲۹}۔

سرمایہ دارانہ نظام باوجود اشتراکی دعوتِ مقابلہ کے، اپنے مسائل حل کرنے میں ناکامیاب رہا ہے۔ بے روزگاری اور افلاس اکثریت کا مقوم اب بھی ہے۔ مختصراً یہ کہ اس کی تجارتی گردش پر سود خوار بیکار مضبوطی سے مسلط ہے^{۳۰}۔

قدیم ہندو بت پرستی میں گھسکر ہوتے ہندوستان اور پاکستان کا مسلم سماج، جس پر مغلیٰ جاگیر دارانہ نظام اور جدید مغربی ثقافت چھائی ہوئی ہے، کون سا اقتصادی راستہ اختیار کرے؟ اس کے لیے صرف اسلام ہی بہترین حل پیش کر سکتا ہے جو سرمایہ داری اور اشتراکیت کے درمیان ایک زرین نقطہ و اصل ہے۔ اسلام دولت کمانے کے جائز اور ناجائز ذرائع کی واضح طور پر نشاندہی کرتا ہے۔ وہ ایک شخص کو دوسرے شخص کے استحصال سے روکتا ہے۔ وہ دولت جمع کرنے پر چیں بربہیں نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے پیروؤں کو اپنی عام ضروریات سے زیادہ اندوختہ کو بانٹ دینے کی ترغیب دیتا ہے^{۳۱}۔ مولانا مودودی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اسلام کا اخلاقی فلسفہ سرمایہ داری کی عین ضد ہے۔ ببا اور سود خوری کو قرآن مطلقاً حرام قرار دیتا ہے اس لیے کہ یہ حکم خداوندی کی خلاف ورزی ہے۔ بلا سود کے قرض کا اسلامی قانون بالعمد اخلاقی خطرہ مول لینے کا مترادف ہے۔ عطیات یا خیراتی ادارے سرمایہ دارانہ معاشرے میں تجارتی اشتہار بازی کے اضافی ذرائع ہیں، درآنحالیکہ اسلام خیرات و صدقہ کو مخفی رکھنے کی تاکید کرتا ہے۔ اسلامی خیرات کو ریاست واجب زکوٰۃ کی شکل میں اپنی تحویل میں رکھتی ہے جو کھیتاً سماجی بہبود کے لیے مختص کر دی جاتی ہے۔ اسلام میں زکوٰۃ کا نظام موجودہ دور کی امدادِ باہمی کی تحریکات، قومی بیمہ اور قومی پراویڈنٹ فنڈ کے ہم مثل ہے۔ اس کا مقصد حاجت مندوں، بوڑھوں، بیواؤں، یتیموں اور بیماروں کی داشت و پرداخت ہے۔ اسلام کے قانون وراثت نے صرف چند ہاتھوں میں دولت کے ارتکاز کی مزید حوصلہ شکنی کی ہے جس کا مقصد

یہ ہے کہ دولت کو وسیع سے وسیع تر حلقوں میں تقسیم کیا اور پھیلا یا جائے۔^{۳۲}
 اسلامی معاشرہ میں فرد بنیادی اکائی تشکیل کرتا ہے۔ معاہدہ اللہ اور فرد، عورت
 اور مرد کے مابین ہوتا ہے نہ کہ دیوتا اور نسلی گروہ کے درمیان۔ اس لیے فرد اسلامی
 اقتصادی نظام کا مرکز رہتا ہے اور آمریت یا اقلیت پرستی یا حکومت کا کنٹرول بھیسا کہ
 اشتراکی معاشرہ میں رائج ہے، اسلام کے لیے ناقابل قبول ہے جو اس ارتقائی
 سوشلزم کو بھی قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے جو سرمایہ دارانہ
 معاشرہ میں نشوونما پاسکتی ہے۔ نجی ملکیت کا قانون نامعلوم زمانوں سے قانون قدرت
 رہتا چلا آیا ہے اور چونکہ اسلام، مذہبِ فطرت ہے، وہ کسی اور قانون کو تسلیم نہیں
 کر سکتا۔ اس لیے مولانا مودودی زرعی اصلاح کے خلاف ہیں اگرچہ وہ کاشتکاروں
 اور زمین داروں کے درمیان ایک غیر طبقاتی تعلق و ربط کی وکالت کرتے ہیں۔
 وہ مسلمانوں کے قانون وراثت کو، جس میں ملکیت کی تقسیم و تقسیم ہوتی چلی جاتی ہے،
 مساوات کی راہ ہموار کرنے کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ وہ تیزی سے صنعتی نظام لانے کے خلاف
 ہیں اور بتدریج انسانوں کی جگہ مشینوں کے استعمال میں لانے کے قائل ہیں تاکہ
 بے روزگاری کا مسئلہ نہ اٹھ کھڑا ہو۔ کاروباری مقابلہ اور یکساں مواقع کو تجارتی اور
 صنعتی زندگی میں کلیدی حیثیت حاصل ہونا چاہیے۔ حکومت کا کام بس اتنا ہونا چاہیے
 کہ صنعتی حکمت عملی کی جانب رہنمائی کرے۔ صنعتیں اور تجارت زکوٰۃ کی پابند ہوں تاکہ
 دولت و سرمایہ صرف چند ہاتھوں میں مرکوز نہ ہو جائیں۔^{۳۳}

اسلامی ریاست میں زکوٰۃ کو معاشرتی حالت کی ضامن ہونا چاہیے اور ہر باشندے
 کی کم سے کم ضروریات زندگی پورا کرنے کی یقین دہاں ہونا چاہیے، لہذا زکوٰۃ آمدنی اور
 جمع شدہ سرمایہ دونوں پر لگنی چاہیے۔

جماعت اسلامی کا سیاسی پلیٹ فارم ہندوستان میں پاکستان سے قدرے مختلف ہے
 انڈین نیشنل کانگریس کے لادینیت، قومیت اور جمہوریت پر اصرار کے مقابلہ میں
 مولانا مودودی مانوس متبادلات پیش کرتے ہیں۔ اللہ کی اطاعت، انسانیت، اور
 اللہ کی نیابت۔ وہ ہندوؤں کو یہ مشورہ دیتے ہیں کہ اپنے صحائف میں ان اصولوں کو

تلاش کریں کیونکہ یہ اصول تمام مذاہب کا الہامی جوہر ہیں۔ اور اگر وہ اپنی کتب
 سماوی میں اُن کا سراغ لگانے میں ناکامیاب ہوں کیونکہ اس کا امکان ہے کہ صدیوں
 کے امتداد کے باعث ہندو مذہب کی "الہامی" صداقت ضائع ہوگئی ہو۔ تو پھر وہ دینی
 جہوریت کے اسلامی تصور میں اس کا سراغ لگائیں۔ ہندو اسے اپنے "گمشدہ
 الہامی ورثہ" کے مماثل پائیں گے جسے وہ پہچانیں، پرکھیں اور اپنی فلاح کے لیے
 اپنائیں گے۔

حواشی

- ۱۔ دیکھیے نیچے ص ۲۴۱
- ۲۔ اسلامی قانون اور دستور (آئی ایل سی) (۱۹۶۰ء) وغیرہ۔ ان کے دوسرے رُخ کو دیکھنے کے لیے پاکستان پریس کی فائلوں کا مطالعہ کیجیے خاص طور پر ڈان کراچی اور "نوائے وقت" لاہور اکتوبر تا دسمبر ۱۹۶۳ء
- ۳۔ اسلامی تہذیب (۱۹۶۰ء) ص ۳۳
- ۴۔ "اسلام کو سمجھنے کے لیے" (۱۹۶۰ء) ص ۳ (Towards Understanding Islam)
- ۵۔ اسلامی تہذیب، ص ۶۳ تا ۶۶
- ۶۔ ایضاً، ص ۸۴ - ۸۹
- ۷۔ ایضاً، ص ۱۱۵، ۱۲۳
- ۸۔ علم الملائکہ کے لیے دیکھیے: "تفہیم القرآن" (۱۹۶۳ء) اور اسلامی تہذیب ص ۱۸۱ - ۱۸۹
- ۹۔ اسلامی تہذیب، ص ۱۳۹ - ۱۴۱، انڈر اسٹینڈنگ اسلام، ص ۹۳ - ۱۳۴

- ۱۰۔ ایضاً، ص ۳۴۰ - ۳۴۴
- ۱۱۔ انڈر اسٹینڈنگ اسلام، ص ۱۹ - ۲۰، ص ۱۰۵ - ۱۱۱
- ۱۲۔ ایضاً، ص ۱۵۲ - ۱۵۳
- ۱۳۔ الجہاد فی الاسلام، (۱۹۲۹ء)؛ انڈر اسٹینڈنگ اسلام، ص ۱۶۴
- ۱۴۔ انڈر اسٹینڈنگ اسلام، ص ۱۸۲ - ۱۸۳
- ۱۵۔ مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش، (۱۹۳۹ء - ۱۹۴۴ء) تا ۱۱۱۱؛ اے۔ ایس۔ رحمانی، جماعت اسلامی کے دعوے
- ۱۶۔ مودودی اور اے۔ ایچ۔ اصلاحی، دعوتِ اسلامی (۱۹۵۶ء)، مودودی، سیاسی کشمکش، (iii) ۳ - ۵
- ۱۷۔ سیاسی کشمکش، (iii) ۶ - ۷
- ۱۸۔ ایضاً، ص ۲۵
- ۱۹۔ ایضاً، ص ۳۰ - ۳۱، ص ۳۰ - ۳۱
- ۲۰۔ ایضاً، ص ۱۰۱ تا ۱۱۲، ص ۱۸۴ تا ۱۸۴؛ دعوتِ اسلامی، ص ۳۹ - ۶۹
- ۲۱۔ آئی ایل سی، ص ۴۴ - ۴۸، ص ۵۰ - ۵۴
- ۲۲۔ ایضاً، ص ۶۱ - ۶۳، ۷۵ - ۸۰
- ۲۳۔ ایضاً، ص ۸۵ - ۹۵
- ۲۴۔ ایضاً، ص ۱۰۱ - ۱۰۴
- ۲۵۔ ایضاً، ص ۱۰۹ - ۱۰۹
- ۲۶۔ ایضاً، ص ۱۱۰ - ۱۲۶
- ۲۷۔ ایضاً، ص ۱۴۴ - ۱۵۲، ۱۵۴ - ۱۵۵، ۱۵۷ - ۱۶۰
- ۲۸۔ اسلام اور جدید معاشی نظریات (لاہور ۱۹۵۹ء)؛ ص ۲۹۵ - ۳۱۹:
- ۲۹۔ ایضاً، ص ۶۳ تا ۸۳ -
- ۳۰۔ ایضاً، ص ۱۰۰ تا ۱۰۴ -

۳۱ سے ایضاً، ص ۱۱۲ - ۱۲۰: آرگومنٹ بیسڈ آن قرآن، ۴: ۵، ۳: ۴، ۲: ۲۴

۳۲ سے ایضاً، ۱۲۲ - ۱۳۳

۳۳ سے ایضاً، ۱۳۱ - ۱۴۰، ۱۵۱ - ۱۵۴

۳۴ سے دعوتِ اسلامی، ص ۹ - ۲۵، ۳۵

پرویز :

تفسیری نوحدیت اور دوسرے آزاد رجحانات

غلام احمد پرویز (پیدائش ۱۹۰۳ء) کئی حیثیتوں سے مودودی کی ضد ہیں۔ دونوں ان معنوں میں اساسیت پسند ہیں کہ دینی، سیاسی اور اقتصادی نظام، جو وہ پاکستان کی اسلامی معاشرت میں رائج کرنا چاہتے ہیں اس کی بنیاد و تفہیم قرآن پر رکھتے ہیں۔ لیکن یہ مجالست یہیں ختم ہو جاتی ہے۔ مودودی خارجیت پسند ہیں جبکہ پرویز نے بالکل نئی اور عجیب و غریب توضیحی اور لغوی تکنیک، سورۃ قرآن اور آیات قرآنی کی جدید پسند اصطلاحوں میں، تفسیر کے لیے وضع کی ہیں۔

مرکزی سیاسی اور اقتصادی مسئلہ، جس کے حل کرنے کے لیے پرویز نے قرآن کے معانی کی نئی تشریح کی طرف توجہ کی ہے، وہ ہے مسلم ممالک کے آزادی حاصل کرنے کے بعد بھی ان کی پسماندگی، تباہ حالی اور غلامی کے شکنجے میں جکڑے رہنا، جس کی وجہ سے وہ نہ صرف غیر مسلم ممالک کے مقابلے میں پہلے سے زیادہ کمزور ہیں بلکہ ان کا وجود بڑی طاقتوں کے رحم و کرم پر منحصر ہے۔ تمام مسلم ممالک میں ایک چیز مشترک ہے یعنی سیاسی و اقتصادی پسماندگی، اگرچہ وہ مختلف آب و ہوا،

کے جغرافیائی خطوں میں آباد ہیں اور ان کی زندگی کے طور و طریق بھی مختلف ہیں۔ آخر پھر ان کی اس یکساں پس ماندگی کی وجہ کیا ہے؟ اساسیت پسند یا روایت پرست اسے حقیقی اسلام سے روگردانی کا نتیجہ قرار دیں گے۔ صوفی اسے دنیاوی جاہ و شہم کہہ کر ٹھکرا دیں گے۔ پرویزان دونوں نقطہ مائے نگاہ کو تاریخ کی منطقی روشنی میں غلط قرار دے کر مسترد کر دیتے ہیں۔ کائنات چند طبیعی قوانین کے تحت کار بند رہتی ہے، جو اس کرۂ ارض پر پوری انسانی حالت اور زندگی کو متاثر کرتے ہیں۔ وہ مسلم اور غیر مسلم دونوں پر یکساں طور پر اثر انداز ہوتے ہیں خواہ ان میں روحانی امتیاز کیسا ہی کیوں نہ ہو۔

سید احمد خاں سے لے کر آج تک تمام جدید پسندوں میں غالباً پرویز واحد شخص ہیں جو مغربی نقطہ نظر سے سب سے زیادہ قریب ہیں اور یہ بتانے کی کوشش کرتے ہیں کہ ایک اعلیٰ معیار زندگی اور مقتدر سیاسی، سماجی، انفرادی اور اقتصادی آزادی دنیاوی زندگی کے آدرش ہیں۔ معیار زندگی کا انحصار کسی معاشرے اور اس کے افراد کی آزادی کے پیمانے پر ہے اور اس کا دار و مدار کائنات کی قوتوں پر انسان کے دسترس اور تخیل پر ہے۔ پرویز نے اس دنیا پرستی پر سارا زور دے کر، ایک صحیح نقطہ نظر کو دور از کار اور غیر معقول تو مضمی اصطلاحات کی تخلیق کر کے، پامال کر دیا۔ وہ "دنیا" اور "آخرت" کی اصطلاحات کو جو معاداً قرآن میں استعمال ہوئے ہیں، بالکل مختلف معانی پہناتے ہیں۔ دنیا محض پیش نظر حال ہے اور آخرت اس کرۂ ارض پر آئندہ آنے والی نسلیں کے مستقبل سے مراد ہے۔ وہ حیات بعد الممات کے منکر نہیں ہیں اور اسے مسلک اسلامی کا اہم اصول گردانتے ہیں لیکن لفظ آخرت کو دو معنی پہناتے ہیں، تاکہ ان میں سے ایک معنی کو مسئلہ معاد سے الگ کر کے اسے دنیاوی حوالہ سے استعمال کریں اور اس سے اقتصادی ترقی کی اہمیت بڑھا سکیں۔ تقویٰ صرف عبادت الہی نہیں ہے بلکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ اللہ نے مادی اشیاء کی فطرت میں جو قوتیں ودیعت کی ہیں ان سے دولت پیدا کرنے کے امکانات اور تخلیقی کوشش کو صحیح راستہ دکھانے اور کام میں لانے کے لیے انسان کو تیار کیا جائے۔ اس دنیا کے مادی اکتسابات

اور دوسری دنیا میں روحانی مدارج حاصل کرنے میں کوئی متباین فرق نہیں ہے۔ وہ لوگ جو اس قسم کے امتیازات پیدا کرتے ہیں وہ تقسیم کرنے والے یعنی المقتسمون ہیں۔

بقول پرویز مذہبی تاریخ اسلام میں "دین" کو جسے قرآن نے مذہب کا اساسی معنی قرار دیا ہے، مذہب سے تمیز کرنا چاہیے۔ دین کی صرف ایک واحد بنیاد ہے یعنی جملہ مخلوقات، جملہ حیات اور جملہ قانون فطرت کی وحدت کا تصور، اور یہ وحدت اللہ کی وحدت سے ماخوذ ہیں۔ دین انسانی سعی کی تنظیم ہے جس میں حال اور مستقبل ایک متحرک وحدت میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے دور میں اساسی مستحکم معاشرہ اس منہج پر کاربند تھا لیکن بنو امیہ اور بنو عباس کی ملوکیت نے اسلامی معاشرہ کے اس نظام میں رخنہ اندازیاں کر کے اسے کھوکھلا کر دیا اور دنیا اور آخرت کو ان کے معروف معادمی معنی پہنا دیے۔ شاہ اور علمائے دین نے مل جل کر کام کیا اور ایک دوسرے کے مقام کو مستحکم بنایا۔ قرآن شریعت کا اصل منبع نہ رہا اور اس کا مطالعہ محض صلاۃ و ثواب ہو کر رہ گیا مقررہ مذہبی رسوم پر اکتفا کیا جانے لگا اور دنیا کے مال بعد میں جزائے مہود پر انحصار ہونے لگا۔ لاقانونیت اور بدعنوان حکومت کے جواز کے لیے، مقدر اور قسمت کے نظریوں کی عوام میں تعلیم پھیلائی جانے لگی۔ شرمناک طریقے پر احادیث وضع کی جانے لگیں، جس کا کلاسیکی علم تفسیر پر غلط اثر پڑنا لازمی تھا۔ آیات قرآنی کو موضوع حدیث اور قیاس پر منطبق کرنے کے لیے توڑنا مروڑنا شروع کر دیا گیا۔ اس دنیا کی جہلی بدفطرتی پر یقین متصوفانہ سکوت کے نظریہ میں اپنے نقطہ عروج کو پہنچا۔ اس پورے عمل نے شاہانہ مطلق اعلیٰ کو بالواسطہ یا بلاواسطہ مستحکم کیا۔ انتہائی بے دست و پا کرنے والا مذہب کا مسلط کردہ نظریہ تقلید اور قرآنی مسئلہ معاد کی تفہیم میں عقل سے کام لینے کو ممنوع قرار دینا، ہوئے۔

امثال، تقویٰ کو بھی، جو جہانِ دیگر کے انعامات و اکرام سے متعلق ہے، اس

زندگی اور کائنات کو، جو حسین ہیں، غیر اخلاقی اور بد قرارہ بنا کر پیش کرتا ہے۔ ادب، موسیقی، فن، اچھی زندگی بسر کرنا ان سب پر ناک بھوں چڑھائی جاتی ہے اور انہیں فحاشی اور بے ہودگیوں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن خود قرآن معدودے چند ہی اشیاء کو قابلِ احتساب قرار دیتا ہے اور بقیہ جملہ اشیاء کو افراد اور معاشرہ کی صوابدید پر چھوڑ دیتا ہے۔ صرف فقہی مذہب نے جمالیات پر پابندی عائد کی ہے۔ اس سے اسلامی ثقافت میں ریاکارانہ سمجھوتوں کی بنیاد پڑ گئی۔ موسیقی پر ناک بھوں چڑھائی جاتی ہے لیکن صوفیانہ رنگ میں رنگی ہوئی موسیقی جائز ہوگی۔ مصوری ممنوع و تباہ کن ہے لیکن آج کل کے ملا تصویر کھچوانے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔ نسائی حُسن سے پیدا شدہ محبت کو عذابِ جہنم کا پروانہ قرار دیا جاتا ہے، لیکن یہی جذبہ محبتِ الہی میں لطیف ادب پاکیزہ بن جاتا ہے اور شراب، عورت اور شغمہ کی پوری تخنیل صوفیانہ شاعری کا قالب اختیار کر لیتی ہے۔ جمالیات پر یہ زور ابوالکلام آزاد سے مکتسب ہے اور ابوالاعلیٰ مودودی کی انتہائی اصل پسندی کے بالکل متضاد ہے۔

پرویز اسی سلسلہ میں آگے رقم طراز ہیں کہ اسلامی معاشرتی اخلاقیات، دعائی توازن کے فقدان کی عکاس ہے۔ اس اخلاق نے اپنے اندر جبریت، مطلقیت کے آگے سپر اندازی اور بہیمیت کے عناصر سمویسے ہیں اور حلال و حرام اشیاء کی ایک بڑی طویل فہرست ہے۔

اسلام کے انحطاط کا اصلی سبب دین کو جو ایک کھلا صاف اور سادہ الہامی مذہب تھا فقہی اور تقلیدی مذہب کے ذریعہ دبانا ہے۔ وہ ذہنی اور روحانی انجماد جو اس کے ذریعے اس پر ٹھونسا گیا ہے، یہ ہے اسلامی سلطنت کے انحطاط کی جڑ۔ آج اسلامی ریاستوں کی ناگفتہ بہ اقتصادی اور سیاسی زندگی اور ان معاشروں کی، جو ان ریاستوں میں پائے جاتے ہیں، زبوں حالی کی اصل وجہ یہی ہے۔

بعد ازاں پرویز نے جدیدیت کے ان مانوس غدر خواہانہ دلائل کو دہرایا ہے جن کی سید احمد خاں، اقبال اور تقریباً جملہ دیگر حضرات نے آڑ لی ہے کہ مسلمانوں کو

اللہ تعالیٰ کی تخلیق کے رازوں پر غور و فکر کی دعوت دی گئی ہے اور قدرت کی طاقتوں کے سائنسی مطالعہ پر اگسایا گیا ہے لیکن بجائے سائنسدان بننے کے ہمارے فاضل اہل حضرات نے ازمنہ وسطیٰ کے ناظمان کتب خانہ بننے کو ترجیح دی ہے۔

اس موجودہ دور میں، اس کے نظم اور سائنسی قوت کی بنا پر، مسلمانوں کو زندہ رہنے کے لیے اپنا روایاتی مذہب — فقہی مذہب — جو ان کا اپنا ایجاد کردہ ہے ترک کرنا پڑے گا۔ اس کے لیے ان کو دو راستوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہوگا: یا لاوینیت، جو روحانی موت کے مترادف ہوگی لیکن یہ ان کے سکسکسک کر اور مصیبتیں جھیل کر مرنے سے بہتر ہوگا یا پھر دین کی جانب واپسی، کیونکہ قرآن نے ہر اس قوم کو زندہ رہنے اور نشاۃ الثانیہ بخشنے کا وعدہ کیا ہے جس کی اصلاحی قابلیت بالکل مفقود نہ ہوگئی ہو۔

پرویز کے خیالات اس حد تک تو جدید پسند کیے جاسکتے ہیں لیکن ان کے اپنے دور از کار نظریوں میں مچھنس جانے سے ان کی تصانیف، برصغیر میں اسلام میں جو متبادل اور مخالف امواج ظہیر دوڑتی رہتی ہیں، ان کے شناروں کے لیے اکثر دہشتراہیک عجوبہ ثابت ہوئیں۔ دور جدید کے تصورات کو قرآنی اصطلاحات کا جامہ پہنا کر انہوں نے ایک عجیب و غریب اور غیر معمولی توہمی لغاتی تکنیک تخلیق کی۔ رب الخدائے رازق، انہیں ایک عالمی قانون ربوبیت سے بھی روشناس کرتا ہے، جو خلق اللہ کی پوشیدہ باطنی صلاحیتوں کی نشوونما ہے۔ اس طرح قرآن کی جملہ اصطلاحات کو نہایت دقیق معانی پہنا کر اور دور از کار تشریحات کے ذریعہ حال کے اسلامی معاشرہ کی اقتصادی اور سیاسی احتیاجات کے لیے موزوں و مناسب بنا دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ ابوالکلام آزاد سے تصوراتی سانچہ مستعار لے کر اور ایک خدائے رازق کے نظم یا نظام ربوبیت کا پرورش یافتہ آفاق کامرکزی خیال، پرویز نے اپنے خود ساختہ مفروضہ کی جانب موڑ لیا اور انہوں نے انسانی معاشرے کے لیے ایک خیالی جنت اور مثالی صورت پیش کر دی۔ ان کے نظام ربوبیت کے تصور کی کچھ تفصیلی

نشیں اقبال کے توسط سے برگانی ارتقاہیت کی جانب رہنمائی کرتی ہیں۔ ربوبیت ارتقائی عمل کے لیے اتصال اور توازن دونوں کی ضرورت ہے۔ اس کا ایک آدرش اور ایک منہما ہے جو انسان بذریعہ اسلام یا اللہ کی فرمانبرداری سے حاصل کر سکتا ہے۔ قرآن، انسانی خودی کے خودی مطلق میں فنا ہو جانے کے متصوفانہ اور ویدانتی تصور کا اسی طرح منکر ہے جس طرح وہ انسانی وجود کے مادی تصور کا منکر ہے۔ مادی تصور حیات چند اقتصادی اجزا کے تحت پروان چڑھتا ہے مثلاً عقلمیت سماج کے اقتصادی ڈھانچے کے لیے رہنمائی کا کام انجام دیتی ہے نیز انفرادیت اور نجی کوششیں عدم مساوات اور لکازر اور طبقاتی ڈھانچہ کو سخت و سنگین بنانا وغیرہ اس میں مدد معاون ثابت ہوتے ہیں۔ خود شکست قومیت اور میکاولی کا اصول جہاں نبانی اس کے سماجی اور انتظامی انعکاسات ہیں۔ حیات کا مادی پہلو دوسری انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔ اور دونوں منشائے الہی کے خلاف ہیں۔

مادی دنیا کے اس نظریے میں قرآن شریک ہے کہ دنیا میں اطمینان اور فارغ البالی کی ضرورت ہے، لیکن انسانی معاشرہ محض طبعی اور اقتصادی نہیں ہے۔ نظام ربوبیت میں انسان کی غیر فانی اور اخلاقی ترقی بھی شامل ہے نیز اس دنیا میں زندگی بسر کرنے کے لیے بہتر حالات پیدا کرنے کی مساعی بھی۔ اقبال اور برگساں کے اتباع میں، پرویز مزید کہتے ہیں کہ انسانی خودی اگرچہ قوانین قدرت کی پابند ہے مگر قوت الہیہ کی بھی شریک ہے اور اس کے اوصاف اللہ تعالیٰ کے متوازن صفات سے مکتسب ہیں، جو حقیقت مطلق کے اتنے کثیر شعائر اور ظواہر ہیں۔

انسان میں الہیات پر مبنی اوصاف کا پایا جانا کسی خاص مقصد کے تحت ہے، اور وہ ہے دائمی اقدار کی تخلیق جو ابدی صداقتیں ہیں درآنحالیکہ مادیت کی اقدار لاینفک نہیں بلکہ اضافی ہیں۔ ان دائمی اقدار میں جس کی طرف بنیادی طور پر صفات الہیہ اشارہ کرتی ہیں اللہ کا آفاقی فضل ہے۔ انسان کا اولین قدر آفریں مقصد تمام انسانیت کی پرورش اور بقا ہونا چاہیے۔ یہ قدر "لینے" سے زیادہ "دینے" کی اہمیت پر زور

دی ہے اور فرد کو معاشرہ کا خادم بنا دیتی ہے۔ ایسے افراد سے مرگب معاشرہ لازماً فیاض اور ہمدرد ہوگا۔ اس معاشرہ میں سماجی فلاح اور بہبود کے لیے دولت پیدا کرنے کے ذرائع کو قرآن النفاق (خرچ کرنا اور بانٹنا) کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ برگسال اسے "بند معاشرہ" کے مقابلے میں کھلا معاشرہ سے موسوم کرتا ہے۔ ایک سے مراد ووزخ ہے اور دوسرا جنت کا مترادف ہے۔ شمر یا شجر ممنونہ انسان انسان میں امتیاز پیدا کرتا ہے۔ اس لیے بہوڑ آدم کا قصہ انسان کو انفرادیت اور نجی مفاد کی زندگی کی سطح تک نیچے گرا دیتا ہے۔ "فردوس گمشدہ" صرف کھلے معاشرہ کے ذریعہ از سر نو حاصل کی جاسکتی ہے جہاں فرد کا مفاد معاشرتی فلاح کا پابند ہوتا ہے اور وحی انسان کی اسی جانب رہنمائی کرتی ہے۔

انسان کی ذہنی یا جسمانی محنت کرنے کی قوتیں نیز پیداوار کے ذرائع سب اللہ کی مخلوق اور ملکیت ہیں۔ انسان صرف اپنی محنت سے زندہ اور قائم رہنے کا حق رکھتا ہے۔۔۔ پرویز اقبال کے اس نظریہ کا اعادہ کرتے ہیں کہ زمین، جو تمام پیداوار کے ذرائع کی بنیاد ہے، اللہ کی ملکیت ہے۔ انسان کا حق ملکیت اس پر بالواسطہ ہو سکتا ہے۔ وہ جو کام کرتا ہے اہمیت کا مستحق ہے اور جو کسی دماغی یا جسمانی ستم کی وجہ سے کام نہیں کر سکتا وہ سماجی خیرات کا مستحق ہے، جو اسلامی تصور "احسان" کے مثل ہے۔ انسانوں کی دماغی تخلیقی یا پیداواری صلاحیتیں مختلف ہوتی ہیں لیکن اللہ نے یہ فرق دائمی طبقاتی ترتیب کے لیے خلق نہیں کیا ہے۔ انفرادی صلاحیت کے فرق، محنت کی مختلف ضروریات میں معاون ہونے کے لیے پیدا کیے گئے تھے۔

قرآنی سوشلزم مارکسیت سے بالکل مختلف ہے۔ مارکسیت کے پاس اپنی سوشل فلاسفی کے لیے کوئی اخلاقی بنیاد موجود نہیں ہے۔ اشتراکیت کا پرچار صرف طبقاتی نفرت کے نظریہ کے ذریعہ ہی کیا جاسکتا ہے۔ تاریخی ضرورت اور سبب کا جدیاتی مادی نظریہ قرآن کے تصور حیات اور تاریخ سے بالکل متضاد ہے۔ قرآن

کے مطابق وجود کی خدائی اسکیم خیر و شر کی مستقل کشمکش میں خود کو ظاہر کرتی رہتی ہے۔ تنازع بلتقا بنیادی طور پر اخلاقی ہے نہ کہ اقتصادی۔ اس دوہری اخلاقی جدوجہد میں خیر اس بنا پر قائم اور زندہ رہ سکتا ہے کیونکہ اس کی خوبی اور منطلق معاشرہ کے لیے منفعت بخش ہوتی ہے۔ اچھائی (خیر) اپنی تمام قوتوں کے ساتھ سماجی فلاح کے لیے ہے۔ لہذا وہ انعام الہی کا مجموعہ ہے۔

قرآنی لائحہ عمل، جو اچھی زندگی کی جانب رہنمائی کرتا ہے، چند بنیادی حقائق کا حامل ہے جنہیں تسلیم کرنا عمل ایمانی کے مترادف ہے۔ ان میں وحی پر یقین، کائنات میں ایک واحد قانون کا جاری و ساری ہونا تمام انسانوں کی اخوت اور حیات بعد الممات پر ایمان، جو قانون مکانات پر ایمان لانے پر وال ہے، شامل ہیں۔ دوسرا قدم وحی کی روشنی میں سماجی ارتقا پید کرنے کی کوشش ہے جس سے مثالی معاشرہ تشکیل پاسکے۔ قیام صلوٰۃ جس سے مراد عبادت مرسوم نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی یا زیادہ وسیع معنوں میں انسانی معاشرہ کو اطاعت الہی کے لیے منظم کرنا۔ قرآن کے حکم زکوٰۃ کی بھی معاشرتی فلاح کی نسبت سے وضاحت کرنا چاہیے۔ اور اس سلسلہ میں صدقہ خیرات کے ان اصول و ضوابط میں، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے قرآن میں آئے ہیں اور ایک مثالی فلاحی معاشرہ کی تخلیق کے لیے جو قواعد مرتب کیے جائیں، جن کا اطلاق جہاں بھر میں ہوتا ہو، ان میں امتیاز برتا جائے۔ قرآن کے احکامات کے مطابق فلاحی معاشرے کی تخلیق کے لیے پرویز بھی مودودی کی طرح ایک انقلابی جماعت کی تشکیل کو لازمی سمجھتے ہیں۔ لیکن مودودی کے برعکس وہ اس جماعت کی ساخت یا مقصد کو بجائے کلیتی کے جمہوری نوعیت کا ہونا پسند کرتے ہیں۔ اس کا مقصد ایسی ذمی شعور جماعت کی حکومت قائم کرنا ہے جو دولت کی پیداوار اور تقسیم کے لیے ایسی گردش کا نظام قائم کرتے کی کوشش کرے جو نہ تو چند ہاتھوں میں ہو اور نہ دباؤ اور نفع خوردی کے تحت ہو بلکہ معیارات زندگی کی بندمی اور معاشرے کی ضروریات صرف کے عین مطابق ہو یہ ایک طرف شخصی

آزادی کا گلا نہیں گھونٹے گا، جیسا کہ اشتراکی ریاستوں میں ہوتا ہے اور نہ دوسروں کو
 لوٹنے کھوٹنے کی کھلی چھٹی دے گا بلکہ وحی کی روشنی میں انفرادی اور معاشرتی آزادی
 فکر کے اصول کو پروان چڑھائے گا۔ قرآنی انقلابی جماعت، معاشرے کے ساتھ
 یہ عہد کرے گی کہ وہ تمام لوگوں کو ذریعہ معاش اور سماجی تحفظ مہیا کرے گی۔ خدا کا
 نام یعنی اللہ ہی قرآنی معاشرہ کے مترادف ہے۔ یہ کہنا بے کار محض ہے کہ یہ بے ادب و
 گستاخ سماجی اقتصادی نظریہ وحدت الوجود نہ صرف علماء کے لیے ناقبول رہا بلکہ متوسط
 طبقوں کے گول مول مقلدین کے لیے بھی قابل توجہ نہ ہو سکا، لیکن اس گڈ ٹڈ "الہیاتی
 سوشلزم" کو پرویز تاریخ کے مارکی فلسفہ کے رد کرنے کے لیے حرفِ آخر سمجھتے
 ہیں۔

پرویز حکومت کی جملہ اقسام کو، جن پر تاریخ کی مہر ثبت ہے، سرسری طور پر ہی مسترد
 کر دیتے ہیں مثلاً حاکم اور محکوم کے مابین ثالثی، قبائلی نظام جو پروہتائی پر منتج ہوتا ہے، دینی
 حکومت جو آمرانہ شاہی کے قیام میں ممد و معاون ہوئی، سماجی معاہدہ کی حکومت، مادی ماریت
 جہودیت جس نے مغرب کو ناکام میاب کیا (جس کے متعلق کوہان، ایونگ اور ریٹے گناں
 کی سندیں کافی ہیں)، فسطائی حکومت جو نفرت پر مبنی ہوتی ہے۔ اس کے بعد صرف
 ایک ہی اچھی حکومت کی گنجائش باقی رہ جاتی ہے جو لاک نے تجویز کی ہے اور وہ حکومت
 ہے جس کی بنیاد قانونِ الہی پر ہے لیکن یہاں لاک نے بھی ٹھوکر کھائی ہے۔ اس
 نے اکثریت کی رائے کو قانونِ الہی کا سرچشمہ قرار دیا ہے۔ یہاں پرویز نے اقبال
 کے اجماع کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے جس میں انہوں نے رضائے عام اور عوام
 کے منتخب نمائندوں کے متعلق اپنے خیال کا اظہار کیا ہے اگرچہ وہ اقبال سے
 اس بات پر متفق ہیں کہ قانونِ الہی مسیحی اداروں میں نہیں پایا جاسکتا۔ اگرچہ مودودی اور
 پرویز دونوں کی توضیحی اساسیت اور جدیدیت میں بعد المشرقین ہے لیکن دونوں اس بات
 پر متفق اور مصر ہیں کہ قانونِ الہی کو دوامی اقدار کا حامل ہونا چاہیے جنہیں انسان، جس کی خود غرضی
 فطری ہے اگرچہ یہ ضروری نہیں وہ شریر ہو، بغیر ربوبیت کے پروان چڑھانے کا اہل نہیں

ہے۔ انسانی معاشروں پر حاکمیت، آفاق پر برتری کی طرح، من وعن اللہ کے ہاتھ میں ہے۔ وہ انسان کو تفویض نہیں کی جاسکتی تھی کہ نبیوں کے بھی سپرد نہیں ہو سکتی۔ یہ زاویہ نظر حدیث اور سنت کے سرچشمہ قانون ہونے کے تصور کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکتی ہے۔ قرآن میں قانون الہی کی حیثیت ایک "فرمان" کی ہے، کسی سخت گیر قانونی ضابطہ کی نہیں ہے۔ اس لیے اسلامی ریاست اللہ کا بدل نہیں ہے بلکہ وہ اللہ کے قوانین پر عمل درآمد کرانے کا ایک واسطہ اور ان ذمہ داروں کو پورا کرنے کے لیے ہے جو انسان کے لیے اللہ نے اپنے ذمہ رکھی ہیں۔ خلفائے راشدین کا عہد اسی قسم کی نیابت کی ایک مثال ہے۔ یہ خلافت راشدہ شوریٰ کی اعانت سے، جو قرآنی احکامات کی ترجمانی کرتی تھی، سرگرم عمل رہی۔

قرآن نے مشورہ کرنے کا کوئی خاص طریقہ تجویز نہیں کیا ہے بلکہ ہر ماحول اور زمانہ کی احتیاجات کے مطابق اسے کام میں لانے کے لیے چھوڑ دیا ہے۔ لیکن کسی اسلامی ریاست میں قانون سازی یا اس کی مشاورتی اسمبلی یا پارلیمان کا چند ناقابل تبدیلی قرآنی اصولوں کا پابند اور اس کے حدود کے اندر رہنا لازمی ہے۔

اس قرآنی جمہوریت کا دائرہ کار مغربی جمہوریت کے مقابلے میں زیادہ پابند قیود اور محدود ہے، لیکن خلافت راشدہ کے بعد تاریخی اسلام میں کسی بھی ریاست کے مقابلے میں عملی یا نظریاتی طریقہ پر اس سے سب سے زیادہ قریب ہے۔ اس کا مختتم مقصد، آفاقیت ہے، ان معنوں میں کہ وہ اپنا تصور تمام انسانیت پر پھیلا دیتی ہے۔ یہ آفاقیت، جو عالمی ریاست کے ارتقاء کی جانب رہنمائی کرتی ہے، جہاد کے ذریعہ حاصل نہیں کی جاسکتی بلکہ تبلیغ کے ذریعہ اور اسلامی اتحاد کے اصول کی رضا کارانہ قبولیت کے ذریعہ ممکن ہے۔

ان کے اکثر خیالات پرویز نے خلاصہ کر کے خطوط کی شکل میں پاکستان کی پہلی دستور ساز اسمبلی کے اراکین کے نام بھیجے۔ پاکستان کے ایک معمولی سول ملازم ہونے کے ناتے پرویز کو ان کے کردار کا بھی خیال رہتا ہے اور وہ یہ محسوس کرتے ہیں کہ ریاست

کے ملازمین کی مثال ایک مشین (اسلامی ریاست) کے دندانوں کی ہے۔
 اسلامی طرز زندگی کا مقصد ایک اسلامی ریاست میں نظامِ ربوبیت کو پران
 چڑھنے میں اعانت کرنا ہے۔ معاشرہ میں فرد کی جائز اور حلال ذرائع سے روزی
 کمانے کی مساعی ہیں، آمدنی اور خرچ کو متوازن کرنے، سادہ زندگی بسر کرنے اور اندونتمہ
 کو حاجت مندوں کی ضروریات پورا کرنے کی کوششوں کے تحت ہونا چاہیے۔
 گھریلو زندگی پاک و صاف ہونی چاہیے۔ مناسکت کی بنا انتخاب اور باہمی کشش پر ہونا
 چاہیے اور اسے محبت، احترام اور زن و شو کے مابین تقسیم کار پر قائم رکھنا چاہیے۔
 مسلم قوم کو ایک متحدہ وحدت کی صورت اختیار کرنا ضروری ہے اور
 اس میں فرقہ وارانہ یا موجودہ زمانے کی جماعتی سیاست کا کوئی دخل نہیں ہونا چاہیے۔
 یہاں پرویز اور مودودی دونوں نے ایک مشترک اصول اپنایا ہے حالانکہ ان کی پیروکار
 جماعتیں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ غیر مسلموں کے ساتھ پوری طرح مساویانہ برتاؤ
 کرنا چاہیے۔ وہ اپنے عقیدہ اور عبادت میں بغیر کسی جبر کے آزاد ہوں۔ یہاں
 پرویز کے انسان کے بنیادی حقوق کا اعلان مودودی کے بیان سے زیادہ واضح اور
 صاف ہے۔

عہد نامہ قدیم و جدید کے متعلق پرویز کا انداز سید احمد خان کی روایت کے مطابق ہے
 لیکن ان سے کہیں زیادہ مناظرانہ اور منفی ہے اور وہ عیسائیت، یہودیت اور اسلام
 کے مابین اختلاف پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں۔^{۲۳} اسلام میں وہ تصوف کی وراثت
 حتیٰ کہ راسخ العقیدہ تصوف کے بھی منکر ہیں، نہ صرف اس بنا پر کہ اس میں
 کیفیتِ جمود پائی جاتی ہے بلکہ اس وجہ سے بھی کہ یہ تجربہ مذہبی اور وجدانی دونوں
 حیثیتوں سے غیر اطمینان بخش ہے کیونکہ یہ غیر عقلی ہے اور اس لیے جعلی اور گمراہ کن
 ہے اور وحی پیغمبرانہ کے متضاد ہے۔

پرویز کے مذہبی خیالات کے باعث پاکستان کے ایک ہزار علماء نے ان کے
 مرتد ہونے کے فتوے پر دستخط کیے۔^{۲۳} لیکن راسخ العقیدہ علماء کی یہ مذمت

اتنی اہم نہیں ہے جتنی یہ حقیقت اہم ہے کہ خود جدید پسندی ان کی حد سے زیادہ بڑھی
 ہوئی تو صیح سے مجروح ہوئی۔ انہوں نے اقبال اور سید احمد خاں کی معذرت خواہیوں کا
 غیر منطقی نتیجہ نکالا لیکن ان کے مقابلہ میں، پرویز کی جدیدیت اور توضیحاتی اساسیت خلط ملط
 ہو کر ایسی مسخ ہو گئی کہ انہوں نے الوہیت کے تصور ہی کو بدلنے کی کوشش کی اور اسی
 وجہ سے نہ صرف علماء نے انہیں مرتد قرار دیا بلکہ جدید پسند زعماء نے بھی ان کو رد کر دیا۔
 غلام جیلانی برق کی وضاحتی جدید پسندی بھی، جس میں نہ کوئی اپج ہے اور نہ جو
 محض عامیانا سادہ لوحی کی منظر ہے، معذرت خواہانہ خیال کی عام روش سے کچھ قریب
 ہی ہے۔ ان کی تحریریں غیر مغرب زدہ متوسط طبقوں کے لیے مخصوص ہیں اور غالباً
 مغربی پاکستان کے وہی شرفاء کے لیے ہیں۔ پرویز کا اثر ان پر بلاشبہ پورا ہے۔ ان
 کی تصانیف کی نہج عام درسی کتاب کی سی ہے جس میں انہوں نے سید احمد خاں اور ابوالکلام
 آزاد کی طرح ابتدائی سائنس کے مصطلحات میں اپنے خیالات کی ترجمانی کرنے کی کوشش
 کی ہے۔ انہیں وحی اور فطرت کے ہم آہنگ ہونے پر پورا اصرار ہے۔ قرآن دو ہیں۔
 ایک الفاظ کی صورت میں حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر نازل ہوا اور دوسرے کی
 تخلیق کائنات کی شکل میں ہوئی۔ کائنات کے پہلویا عناصر آیات قرآنی سے
 فی الواقع ممثل ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کی جانب رہنمائی کرتے ہیں۔ دونوں
 میں ایسے اجزاء موجود ہیں جو بغیر کسی تسلسل کے مرتب کیے گئے ہیں۔ اس مفروضہ
 کو لے کر برق ایک توضیحی دستاویزی درسی کتاب لکنا شروع کرتے ہیں جس میں نہایت
 سادہ لوحی سے حیاتیات، فلکیات اور ارضیات سب ہی کو سمیٹ گئے ہیں۔ یہ کہتا
 ہے کہ ان علوم کے متعلق ان کا مبلغ علم بہت سطحی ہے۔
 پرویز کی طرح برق بھی دو اسلاموں پر یقین رکھتے ہیں۔ ایک اسلام صادق پر جس
 کی بنا وحی پر ہے اور ایک کاذب و بے اصل اسلام پر جو تاریخی اور فتنی نوعیت کا ہے
 اور جو موضوع احادیث پر مبنی ہے۔

پرویز کی طرح دورِ حاضر کے جدید پسندوں کی ناکامیابی نے اسلام کی ایک

قابل قبول اور عملی شرح و تفسیر کی تلاش کی راہ کھول دی جو پاکستان کے سرکاری اور غیر سرکاری گماشتوں کے ہاتھوں میں آگئی جنہیں ایک طرف اسلام کو عہد حاضر کے لیے موزوں ثابت کرنا، اور دوسری جانب مذہبی و سیاسی فکر میں قدامت پسند طاقتوں اور حریت پسند طاقتوں کے مابین، ایک ہوش مندانہ توازن پیدا کرنا پڑا۔

نیم سرکاری مذہبی جدیدیت کو شاید سب سے بہتر طریقہ پر، سابق ڈائریکٹر اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ لاہور، خلیفہ عبدالحکیم نے اپنی تحریروں میں پیش کیا ہے۔ ان کی خاص تصنیف "اسلامک آئیڈیالوجی" میں، مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں اسلام کے بنیادی اصول کی کارفرمائی سے بحث کی گئی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم کے خیال میں اسلام ہم آہنگی کا مذہب ہے۔ اس کے احکامات، جن کی بنیاد ابدی حقائق پر ہے، انسان کو کسی ایک واحد اذعان کا پابند نہیں بناتا ہے۔

مذہب نہ صرف یہ کہ ممکن ہے بلکہ ایمان کی راہ میں جو اکثر رکاوٹیں پیش آتی ہیں وہ غیر حقیقی ہوتی ہیں اور کسوٹی پر پوری نہیں اترتی ہیں۔ جس طرح "سائنس انسان کی بنیادی احتیاج کو پیش کرتی ہے۔ مذہب بھی وہی کام کرتا ہے" کائنات الہیات کا بڑا "ظہور" ہے اور مذہب اور سائنس دونوں اسی سے متعلق ہیں۔ یہ اللہ کی منشائی تخلیق ہے کیونکہ وہ ایک خلاقِ رضا و منشا ہے۔ پوری کائنات نظام و خرد کے تحت کار فرما ہے جو وجود کی مختلف سطحوں پر مختلف النوع کام انجام دیتے ہیں۔ ایمان بالغیب اسلام کا بنیادی اصول ہے۔ اگر سائنس نے انسانی ارتقاء کی کسی منزل کا انکشاف کیا ہے جب کہ غیب کی جانب رجحان تو ہم سے بالکل آزاد ہے تو قرآن نے بھی مذہب کی طرف سے اسی قسم کا دعویٰ پیش کیا ہے۔ روح کی ترقی دیدہ سے نادیدہ کی جانب، ظاہر سے باطن کی سمت اور ہئیت سے حقیقت کی طرف ہے۔ اسلام نادیدہ خدا پر یقین رکھتا ہے تاکہ وہ بنی نوع انسان کو حیاتیاتی اور جسمانی حدود سے آزاد رکھے۔ جملہ اوصافِ الہیہ میں ابوالکلام آزاد کی طرح خلیفہ عبدالحکیم بھی "رب" پر سب سے زیادہ زور دیتے ہیں اور دوسرے اوصافِ الہیہ مثلاً ہدایت، رحم اور محبت کے بارے میں انہوں نے بیشتر ابوالکلام آزاد کی پیروی کی ہے۔ الہیات کی تعریف کرتے ہوئے

جس میں انہوں نے الہی قہاریت کے شعور اور نیکی کا امتزاج کیا ہے، خلیفہ عبدالحکیم، اقبال کی طرح قوت پر زیادہ زور دیتے ہیں اور سید احمد خاں کی طرح عقلیت پسندی پر مصر ہیں۔ علم الملکوت میں خلیفہ عبدالحکیم امیر علی کی طرح کٹر قدامت پسند ہیں اور عقیدہ معاد میں وہ ابوالکلام آزاد کے نقش قدم پر چلتے ہیں۔ "حیاتِ انسانی اگر جسم سے شروع ہو کر اسی پر اختتام پذیر ہو جائے تو یہ محض مذاق ہو گا۔ عبادتِ مروجہ میں اقبال اور دوسرے پاک و ہند کے جدید پسندوں کی طرح خلیفہ عبدالحکیم بھی اس میں جمہوریت، آفاقیت اور ایک واحد جہت میں ارتکاز کے اصول کو کارفرما پاتے ہیں۔ وہ اسلام کو ایک معاشرتی مسلک سمجھتے ہیں۔ مسئلہ جہاد کے ضمن میں ان کا انداز قدر سے کم منزلت خوالا نہ ہے اور اسے وہ عقلی اور عملی نظر یہ سمجھتے ہیں نہ کہ بالخصوص مافطیہ

پاکستان کے ضمن میں اسلامی ریاست کی نوعیت اور تصور کے متعلق خلیفہ عبدالحکیم کے خیالات خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ اسلامی جمہوریہ کو مخصوص معنوں ہی میں مذہبی ریاست سے موسوم کر سکتے ہیں۔ مذہبی ریاستیں مختلف نوع کی ہوتی ہیں بعینہ جیسے لادینی ریاستیں بھی کئی قسم کی ہوتی ہیں۔ اسلام کو اس لحاظ سے مذہبی ریاست سے موسوم کر سکتے ہیں کہ مذہب اخلاق ہے اور اخلاق ایک سماجی سند کا حامل ہوتا ہے۔ اسلامی مذہبی ریاست، معاشرتی فلاحی ریاست کے ہم معنی ہے لیکن خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک یہ تصور، حکومتِ پاکستان کی حکمتِ عملی اور عمل کے مقابلہ میں کہیں زیادہ روایاتی ہے۔ وہ ایسے روایاتی امور جیسے نظریہ ہجرت اور ذمیوں کے ساتھ خاص سلوک کے لیے بھی جگہ نکالتے ہیں۔ مولانا مودودی کی طرح وہ ہرگز مہم کے لیے بنیادی حقوق اور مدنی آزادیوں کے حق میں ہیں، لیکن مولانا مودودی کے برعکس وہ مردوزن کے مساوی مرتبہ کے قائل ہیں۔ ایک اسلامی ریاست میں مصلح کی اصلاحات اور دوسرے اقدام سے سماجی مفادات کی مساوی تقسیم کی ضمانت ہونا چاہیے۔ اسلامی ریاست کا خصوصی مقصد، جہاد کی وقتی ضرورت اور اجازت کے باوجود، امن کے قیام کی کوشش ہونا چاہیے۔^{۲۸}

یہ دلچسپ بات ہے کہ علمائے پاکستان کے برعکس، جو ۱۹۵۳ء کی مینیر کمیٹی کی

تحقیقات کے نتائج کے مطابق، کسی غیر مسلم ریاست مثلاً ہندوستان کے مسلمانوں کی
 قسمت سے نظریاتی طور پر کلیتاً بے نیاز ہیں، خلیفہ عبدالحکیم ان منتشر مسلمانوں کی سیاسی
 زندگی کے لیے کوئی ترکیب نکالنا چاہتے ہیں اور اس لحاظ سے ان کے خیالات علماء
 دیوبند یا ہندوستانی جدید پسندوں سے، پاکستانی علماء کے مقابلہ میں، قریب تر
 ہیں۔

”ایک مسلمان جو ایک غیر مسلم ریاست کے شہری کی حیثیت سے وہاں
 رہتا ہے۔ وہ اس حکومت کے قوانین کی پابندی کا خاموشی کے ساتھ عہد کر لیتا ہے اور
 اس معاہدہ سے وہ، جہاں تک اس کی اپنی ذات کا تعلق ہے، اسلام کے خصوصی احکامات
 سے روگردانی نہیں کرتا۔ اسلام معاہدوں اور صلح ناموں کے شرائط پوری کرنے
 پر بہت زور دیتا ہے خواہ وہ کسی لحاظ سے مسلمانوں کے لیے ناخوشگوار اور ناپسندیدہ
 ہی کیوں نہ ہوں۔“

حواشی

- ۱۔ اسبابِ زوالِ امت، (۱۹۵۲ء)، ص ۶ - ۲۸
- ۲۔ ایضاً، ص ۲۹ تا ۵۲، Why do we Lack Character، ص ۱ - ۲۰
- ۳۔ اسبابِ زوالِ امت (۱۹۵۲ء)، ص ۵۲ - ۸۲
- ۴۔ ایضاً، ص ۹۰ - ۹۴
- ۵۔ ایضاً، ص ۹۸ - ۱۰۲
- ۶۔ ایضاً، ص ۱۱۰ - ۱۱۵
- ۷۔ ایضاً، ص ۱۲۸ - ۱۳۲
- ۸۔ لغات القرآن، (۱۹۶۰ - ۱۹۶۱)
- ۹۔ نظامِ ربوبیت (۱۹۵۴ء)، ص ۳ - ۱۳، ص ۲۱ - ۴۶
- ۱۰۔ ایضاً، ص ۴۷ - ۶۷
- ۱۱۔ ایضاً، ص ۵۷ - ۱۱۰
- ۱۲۔ ایضاً، ص ۱۲۳ - ۱۲۹؛ دلائل کی بنیاد قرآن پر، ۲۸: ۲۸، ۳۹، ۷۸: ۳۰: وغیرہ

- ۳۳ سے ایضاً، ص ۱۳۰ تا ۱۳۷
- ۳۴ سے ایضاً، ص ۱۲۳ - ۱۵۱
- ۳۵ سے ایضاً، ص ۱۵۹ - ۱۶۷
- ۳۶ سے ایضاً، ص ۱۳۷ - ۱۹۰، ۱۹۳ - ۲۰۳
- ۳۷ سے قرآن کا سیاسی نظام، (۱۹۵۶ء)، ص ۳ - ۱۸
- ۳۸ سے ایضاً، ص ۲۵ - ۳۰، اور ابلیس و آدم (۱۹۵۴ء) ص ۱۰۳ - ۱۰۶
- ۳۹ سے نظام ربوبیت، ص ۳۱ - ۴۱
- ۴۰ سے Fundamental of Islamic Constitution، (۱۹۵۶ء)؛ اسلامی معاشرت (۱۹۵۵ء)
ص ۱۵۸ - ۶
- ۴۱ سے اسلامی معاشرت، ص ۵۷ - ۸۳
- ۴۲ سے ایضاً، ص ۱۷۹ - ۱۹۲، برقی طور (۱۹۵۶ء) ص ۳۵ - ۳۷، ۲۵۲، ۲۷۸ - ۲۷۹؛ شعلہ مستور،
ص ۴۵ - ۵۳ (۱۹۵۸ء)
- ۴۵ سے سلیم کے نام، (۱۹۵۳ء) ص ۱۳ - ۱۵، ابلیس و آدم ص ۳۱۹
- ۴۴ سے کچھ پرویز کے بارے میں، (لاہور ۱۹۶۳ء)
- ۴۵ سے دو قرآن (۱۹۶۳ء)، ص ۱ - ۲۸
- ۴۶ سے دو اسلام (۱۹۶۲ء)
- ۴۷ سے اسلامک آئیڈیالوجی (۱۹۵۳ء) ص ۱۷ تا ۱۷x، آتا ۳، ۳ تا ۳۹، ۴ تا ۵، ۷، ۹، ۱۰، ۲۰ تا
۱۸۱، ۱۲۱
- ۴۸ سے ایضاً، ص ۱۹۱ تا ۲۱۲
- ۴۹ سے ایضاً، ص ۲۱۲

پاکستان میں جدیدیت اور

راسخ الاعتقادی کی گومگو کیفیت

اکثر علماء جن کی قیادت علمائے دیوبند کر رہے تھے، تصور پاکستان کے مخالف تھے۔ لیکن تحریک پاکستان کے دنیوی ذہن رکھنے والے راہ نما، بہ شمولیت محمد علی جناح، حصول پاکستان کے لیے سر توڑ کوششیں کرتے رہے جس کا مقصد مسلمانوں کی اکثریت رکھنے والے صوبوں میں سیاسی اور اقتصادی خود مختاری اور آزادی ہی نہیں تھا بلکہ ایک اسلامی ریاست کا غیر معین تصور بھی اس میں موجود تھا۔ سچلے متوسط طبقوں اور عوام کے جذبول سے خطاب کرنے کا خاص ذریعہ یہی تصور تھا۔ صرف چند علماء نے جن میں مولانا شبیر احمد عثمانی سب سے زیادہ نمایاں تھے مطالبہ پاکستان کی تائید کی اور جمعیت علمائے ہند کے مقابلے میں، جو کانگریس کی طرف وار تھی، جمعیت علمائے اسلام کی بنیاد رکھی۔

اسلامی ریاست کے تصور کے معنی اس کے حامیوں کے مذہبی اور سیاسی آرٹیکل کے مطابق اپنے اپنے تھے۔ پاکستان کی تخلیق کے بعد اس کا حکمران طبقہ اتنی سی بات سے مطمئن تھا کہ پاکستان کی اپنی ایک خارجی اسلامی بہتیت موجود ہے لیکن اس کی حکومت

ان ہی خطوط پر چلائی جاتی رہی جو برطانوی ہند کے دنیوی اسالیب سے حتی الامکان قریب تر تھی۔ پھر روایت پرستوں اور اساسیت پسندوں کے دھاؤں کے تحت مختلف دستور سازیوں کے دوران اسے ایک ایسے مقام پر لوٹنا پڑا جہاں پاکستان کی حیثیت اسلامی اصول سازی کے متحمل کی ہو کر رہ گئی اس لیے کہ باہم متخالف تصورات ریاست اسلامی میں سمجھوتہ کرنا ضروری تھا۔ ۱۹۴۸ء میں محمد علی جناح کو اس پر تیار ہونا پڑا کہ پاکستان کا دستور نہ تو قانون شریعت کے خلاف ہو اور نہ بالکل اسی پر مبنی ہو۔ جولائی ۱۹۴۶ء میں منتخب شدہ پاکستان کی دستور ساز اسمبلی نے مارچ ۱۹۴۹ء میں "ستارہ واد مقاصد" منظور کی جس میں وہ خاص اصول شامل کیے گئے جن کی بنیاد پر دستور بنانا تھا۔ اس میں یہ "ستارہ واد" کہ "ساری کائنات کی حاکمیت صرف اللہ جل شانہ کے لیے ہے اور اس نے جو اختیار اس کے باشندوں کے ذریعہ ریاست پاکستان کو تفویض کیے ہیں وہ اس کے مجوزہ حدود میں ایک مقدس امانت ہے" اس میں اصول جمہوریت، آزادی، مساوات، تحمل و رواداری اور اسلامی دائرہ عمل کے اندر سماجی انصاف شامل ہیں۔ اس میں یہ بھی شامل ہے کہ مسلمان قرآن پاک اور سنت کی تعلیمات اور تقاضوں کے مطابق اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی مرتب کرنے کے اہل ہو جائیں اور اقلیتیں اپنے مذاہب کی پیروی اور اپنی ثقافت کو ترقی دینے میں پوری طور پر آزاد ہوں۔

فروری ۱۹۴۹ء میں صدر جمعیت العلمائے اسلام مولانا شبیر احمد عثمانی نے یہ مطالبہ کیا کہ ممتاز مفکرین اور علماء کی ایک مجلس کا قیام عمل میں لایا جائے کہ جو اسلامی دستور کی تشکیل میں دستور ساز اسمبلی کو مشورہ دے سکے۔ یہ مطالبہ چند ماہ کے بعد اس وقت منظور ہوا جبکہ دستور ساز اسمبلی کی "بنیادی اصول کی کمیٹی" نے "تعلیمات اسلامیہ" کے ایک بورڈ کی تشکیل کی جس میں علاوہ دیگر علماء کے شبلی کے جانشین سید سلیمان ندوی بھی شامل تھے۔ اس بورڈ نے ازمنہ وسطیٰ کے روایتی نمونہ کا دستور بنانے کا مشورہ دیا جس میں خلافت راشدہ کی مثالی اور احیائے مذہب کی معروف اساطیر اولین میں

دورِ جدید کے تقاضوں کو بھی شامل کر دیا۔ اس نے یہ تجویز پیش کی کہ صدر ریاست مسلمان ہونا چاہیے اور اس کے پاس پورے اختیارات ہونا چاہئیں، اور حکومت کا کام متقی مسلمان زعماء کو سونپا جائے جنہیں مسلمان انتخاب کنندگان ان کے تقویٰ اور پربہنرگاری کی بنا پر منتخب کریں۔ اور علماء کی مجلس اس امر کا فیصلہ کرے کہ کون سی قانون سازی قرآن اور سنت کے احکامات کے خلاف ہے اور اس بنا پر ناجائز ہے، نیز یہ کہ مجلس قانون ساز کو، جسے وہ اسلامی شوریٰ کہتے ہیں اور جو فی الحقیقت قدیم عربی شوریٰ یا قبائلی مجلس شوریٰ ہی کی ایک شکل تھی، یہ اختیار ملے چاہئیں کہ بعض حالات میں وہ صدر مملکت سے استعفیٰ طلب کر سکے۔ بورڈ کی مجوزہ اکثر تجاویز دستور ساز اسمبلی کی بنیادی اصول کی کمیٹی نے مسترد کر دیں لیکن ان تجاویز نے پاکستان کے پہلے (۱۹۵۶) اور دوسرے (۱۹۷۲) کے دستور پر قابل ذکر نقش چھوڑا۔

یاقوت علی خاں کی وزارتِ عظمیٰ کے دور (۱۹۴۶-۵۱) میں روایاتی طوفان کو کسی حد تک مستقل مزاجی سے روکے رکھا گیا۔ ان کی اپنی اور ان کی حکومت کی حکمت عملی کہ دستور اور مقننہ کو برطانوی لادینی طرز پر قائم رکھا جائے اور اس پر اسلامی رنگ و روغن بھی چڑھا دیا جائے، اس کی جھلک بنیادی اصولوں کی کمیٹی کی ۱۹۵۰ء کی عبوری رپورٹ میں نمایاں تھی جو برائے نام شریعت کی دفعات کی جانب اشارہ کرتی ہے۔ جنوری ۱۹۵۱ء میں علماء کی ایک کانفرنس منعقد ہوئی جس میں انہوں نے عبوری رپورٹ میں بہت سی ترمیمات کرنے کی منظوری دے دی۔ اس کانفرنس میں اساسیت پسند مولانا مودودی نے تعلیمات بورڈ کے مٹھمہ سے پورا پورا اتفاق کیا کہ اسلامی دستور کی بنیاد کی حیثیت سے جن بائیس اصولوں کا خاکہ پیش کیا گیا تھا وہ منظور کر لیا جائے۔ یہ اصول "بورڈ" کی تجاویز کے مؤید تھے اور اس میں یہ دفعہ بھی شامل تھی کہ ریاست تمام دنیا کے مسلمانوں کے ساتھ اخوت اور اتحاد کے رشتوں کو مضبوط کرے۔ انہوں نے مولانا مودودی کے معاشرتی فلاح کی ذمہ داری کے اصول کی مزید تائید کی کہ یہ ریاست کا فرض ہے کہ وہ ریاست کے تمام شہریوں کی بنیادی ضروریات زندگی کی ضامن ہو اور غیر اسلامی خیالات کی تبلیغ

اور ترویج پر کڑی نگاہ رکھے اور اس پر پابندی عائد کرے۔

۱۹۵۱ء میں لیاقت علی خان پر قاتلانہ حملے کے بعد، پاکستان میں ایک بالکل

نئی اور مختلف سیاسی صورت حال نے، ان کے مذہب اور سیاست کے درمیان قائم کردہ توازن کو، بڑی طرح متاثر کیا۔ ان کے ہانشین خواجہ ناظم الدین اور وزیر اعلیٰ (من بعد وزیر اعظم) چودھری محمد علی پتے ویندار لوگ تھے اور علماء سے بڑے مخلصانہ تعلقات رکھتے تھے۔ ۱۹۵۱ء اور ۱۹۵۳ء کے درمیان علماء کے اثرات اور زیادہ قوی ہو گئے۔

مسلم لیگ، جس نے سیاسی استقامت کی طرح ڈالی تھی، اور وہ تمام مقتنون پر غالب اکثریت سے چھائی ہوئی تھی، ۱۹۵۳ء میں مشرقی پاکستان میں بنگال کے مقتدر ریاستداروں فضل الحق اور حسین شہید سہروردی کی قیادت میں قائم شدہ متحدہ محاذ (

سے انتخابات میں بڑی طرح ہار کر پاش پاش ہو گئی اور اس کی وجہ یہ بھی ہوئی کہ مشرقی بنگال کا متوسط طبقہ اور افلاس کی چکی میں پستے ہوئے عوام کی غالب اکثریت اقتصاد کی بد حالی اور نا انصافی کو محسوس کر رہی تھی۔ لیاقت علی خان کے بعد کوئی ایک رہ نما بھی ایسا نہیں تھا جو مغربی اور مشرقی پاکستان کی سیاسی وفاداری قائم رکھنے کا اہل ثابت ہوتا، اگرچہ ان کی حیات میں اس روایت کی بنیاد قائم کر دی تھی کہ مملکت کے سب اعلیٰ منصبوں — گورنر جنرل اور وزیر اعلیٰ — میں سے ایک پر مشرقی

پاکستان کا نمائندہ اور دوسرے پر مغربی پاکستان کا نمائندہ فائز ہوگا۔ لیکن یہ دعویٰ بھی انسانی جاہ پرستی اور ہوس اقتدار میں دونوں مقتدر ہستیوں کے درمیان مسلسل چیلنج اور جوڑ توڑ کا سبب بن کر رہ گئی۔ پہلا سنگین بحران اور جھینج ۱۹۵۳ء میں احمدیوں

کے خلاف شورش کے موقع پر رونما ہوا۔ احمدی مسیح موعود کے ماننے والے غلام احمد قادیانی کے پیرو تھے جنہوں نے انیسویں صدی کے اواخر میں نبوت کا دعویٰ کیا تھا۔

یہ ہنگامہ تحریک پاکستان کی پرانی مخالف اور مخلوط قومیت کی حامی مجلس احرار نے شروع کیا تھا اور قدامت پرست علماء کی پوری تائید سے اس میں جان پڑ گئی جن میں سید

سلمان ندوی، مولانا مودودی اور ان کی جماعت اسلامی بھی شامل تھی۔ اس شورش

کی بنیاد دو مطالبوں پر تھی۔ اول یہ کہ احمدیوں کو ہندوؤں اور دوسری اقلیتوں کی طرح غیر مسلم اقلیت قرار دیا جائے اور قانونی معاملات میں ان سے ذمیوں کا سا سلوک کیا جائے نہ کہ مسلمانوں جیسا، کیونکہ وہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ختم نبوت کے منکر ہیں۔ دوسرا مطالبہ یہ تھا کہ چونکہ کوئی غیر مسلم کسی اعلیٰ ذمہ دار اور حاملِ اعتماد منصب کا اہل نہیں، حکومت ظفر اللہ خاں کو وزیر خارجہ کے منصب سے اور دوسرے احمدی اعلیٰ حکام کو ان کے مناصب سے علیحدہ کر دے۔ جنوری ۱۹۵۳ء میں آل پاکستان مسلم پارٹیز کنونشن، نے ایک "مجلس عمل" مقرر کی اور مطالبات منظور نہ ہونے کی صورت میں براہ راست اقدام کی دھمکی دی۔ ہنگاموں نے سب سے زیادہ شدت پنجاب میں اختیار کی جہاں احمدیوں کی تعداد کافی اور بااثر تھی۔ اس شورش کو پوشیدہ طور پر صوبائی حکومت کی جانب سے بھی شہل رہی تھی، جس کے سربراہ ممتاز محمد دولتانا تھے۔ یہ کام لاہور کے پریس اور اسلامیات کے ایک شعبہ کے ذریعہ سے ہو رہا تھا۔ اس حمایت کا خاص مقصد سیاسی حجب جاہ اور بین الصوبائی رقابتیں تھیں اور یہ بھی کہ کراچی میں مرکزی حکومت کو مشکل میں ڈالا جائے جس کے سربراہ مشرقی پاکستان کے خواجہ ناظم الدین تھے۔ ایک "راست اقدام رڈ ایکٹیویشن" کے پروگرام کے تحت سول نافرمانی کی تحریک شروع ہوئی جس نے جلد ہی پنجاب میں بلوے اور لوٹ مار کی صورت اختیار کر لی۔ پاکستان کی مرکزی حکومت نے علماء اور حکومت پنجاب سے اپنی حکمت عملی کی وضاحت کر دی اور شورش کرنے والوں کے دونوں مطالبے مسترد کر دیے اور اس بات پر قائم رہی کہ احمدیوں یا کسی اور فرقے کو اقلیتی جماعت قرار نہیں دیا جاسکتا اگر وہ خود کو مسلمان کہتے ہیں اور یہ کہ احمدی نہ کسی کلیدی عہدے سے ہٹائے جاسکتے ہیں اور نہ ہٹائے جائیں گے۔ حکومت نے فروری میں لاہور میں ہنگامی حالت کا اعلان کر کے مارشل لا لگا دیا اور اس طرح بروقت شہر کو، احمدیوں کے خلاف ہجوم کے ہاتھوں لٹنے اور جلنے سے بچالیا۔

۱۹۵۳ء میں یہ پُرفساد و مقابلہ ایک ایسی حکومت کے درمیان، جو مغربی لادینی تصور کو مبنی بر حقیقت سمجھ رہی تھی اور روایاتی اور اساسیت پسند علماء کے مابین جو پاکستان میں ایک مذہبی ریاست دیکھنے کے متمنی تھے، وقوع پذیر ہوا۔ اس کی جامع و دقیق تحلیل جج محمد نسیر اور جج ایم آر کیانی نے اپنی رپورٹ میں پیش کی ہے، جو عام طور پر "نسیر رپورٹ" سے موسوم کی جاتی ہے۔ اس رپورٹ میں موجودہ دور میں ایک "اسلامی ریاست" کے تصور کے مسئلہ اور الجھن کو بڑی سچائی اور ایمان داری سے پیش کیا گیا ہے۔ اگر پاکستان، علماء یا اساسیت پسندوں کی تعریف کے تحت، ایک اسلامی ریاست کہا جاسکتا ہے تو جو یہ یہ معنوں میں اسے جہودیت نہیں کہا جاسکتا۔ تکنیکی لحاظ سے اگر اختیارِ اعلیٰ خدا کو سونپ دیا جاتا ہے تو پھر وہ مقتدر و با اختیار ریاست نہیں کہی جاسکتی ہے۔

"کسی ریاست کے اختیارِ قانون سازی پر مکمل پابندی لگانا اس ریاست کے باشندوں کی خود اختیارِ پابندی لگانے کے مترادف ہے اور اگر اس پابندی کا سرچشمہ جہود کی منشا کے علاوہ کہیں اور ہے تو اس پابندی کی حد تک ریاست اور اس کے باشندوں کے اختیارِ اعلیٰ یقیناً سلب ہو جاتے ہیں۔"

علماء اور اساسیت پسندوں کی غیر مسلموں کے ساتھ امتیازی سلوک کی پالیسی اگر ہندوستان کے مسلمانوں کے ساتھ بھی برتی جانے لگے تو ان کے لیے مکمل طور پر ریاست کے پبلک دفاتر میں کوئی جگہ باقی نہیں رہے گی، نہ صرف یہ کہ ہندوستان میں بلکہ ان تمام دوسرے ممالک میں بھی جو غیر مسلم حکومتوں کے تحت ہیں۔

پاکستان کی سیاست کی زبان میں یہ معتمہ اس صورتِ حال سے پیدا ہوا کہ سیاسی نعروں اور مذہبی ترغیب کے ذریعہ عام آدمی یہ یقین کرنے پر مجبور ہو گیا کہ پاکستان ایک اسلامی مملکت ہے۔ ایک اسلامی مملکت کا آدرش مسلمانوں کے دل و دماغ پر، خاص طور پر ہندوستان میں، صدیوں سے چھایا ہوا تھا کہ جب مسلمان اقتصادی و سیاسی زوال سے دوچار تھے۔ پاکستانی مسلمانوں نے خود کو:

چورتے پر کھڑا ہوا، ماضی کے لبادہ میں طُبوس اور اپنی پشت پر صدیوں کا بارِ گراں اٹھائے، دل شکستہ، متحیر اور کسی ایک کونے یا دوسرے کونے کی طرف رُخ کرنے سے ہچکچاتا ہوا پایا..... یہی جُرأتِ مندانہ اور صاف ستھرے سوچ کے فقدان، سمجھنے کی نااہلیت اور فیصلے کرنے سے معذوری جس کے باعث پاکستان کشش و پینج کا شکار ہو گیا ہے۔ یہ انتشارِ مسلسل قائم رہے گا اور بار بار ایسے مواقع پیدا ہوتے رہیں گے جس قسم کے ایک موقع کی ہم چھان بین کر رہے ہیں تا وقتیکہ ہمارے قائدین منزل کا صحیح تصور اور اس تک پہنچنے کے ذرائع حاصل نہیں کر لیتے ہیں۔“

قانون اور دستور میں جدید پسندی اور راسخ الاعتقادی کے درمیان سمجھوتہ کرنے کی کوششوں کے سوال پر رپورٹ یہ تجویز کرتی ہے:

”متخالف اور متضاد اصولوں کو اگر کھلی چھٹی دے دی جائے تو وہ صرف مزید انتشار اور بے ضابطگی پیدا کرتے ہیں اور اس صورت میں غیر جانبدار انداز کا اطلاق بے نتیجہ و بے اثر ثابت ہوتا ہے۔۔۔۔۔ جب تک ہم جہاں رتی کی ضرورت ہے وہاں ہتھوڑی سے کام لیں گے اور اسلام کو عارضی مسائل اور صورت حال کی خدمت کے لیے استعمال کریں گے جو اصلاً اس کے دائرہ حل سے باہر تھے تو مایوسی و حرماں نصیبی ہمارے پیچھے ساتھ ساتھ چلتی رہیں گی۔ ایمانِ مطہر، جسے ہم اسلام سے موسوم کرتے ہیں، اپنی جگہ قائم و دائم رہے گا خواہ اس کو نافذ کرنے کے لیے ہمارے رہنما موجود نہ ہوں۔ اسلام فرد میں اس کی رُوح اور اس کے طرزِ فکر میں رہتا ہے۔ اس کے اور خدا کے مابین جملہ تعلقات میں، مہر سے لحد تک، وہ اس کے ساتھ ہے اور ہمارے سیاست دانوں کو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اگر احکامِ الہی ایک فرد کو مسلمان بنا کر نہیں رکھ سکتے تو ان کے

مخترع قوانین بھی یہ کام نہیں کر سکتے۔

۱۹۵۳ء اور ۱۹۵۶ء کے سیاسی عدم استحکام کے زمانے میں، گورنر جنرلوں اور وزراء کے اعظم کے مابین قوت و اختیار کی تحصیل کی کشمکش میں، ایک توازن قائم کرنے کی مساعی میں اور مشرقی اور مغربی پاکستان میں متناسب طاقت برقرار رکھنے کی کوشش میں، سیاست دانوں اور علماء کے درمیان بھی اتحاد قائم ہوئے۔ یہ اتحاد اور سنگٹھن، جہاں تک سیاسی جماعتوں یا رہنماؤں کا تعلق تھا، موقع سے فائدہ اٹھانے کے لیے تھے لیکن ایک مقصد اس سے ضرور پورا ہوا کہ دستور سازی میں علماء کا اثر از سر نو قائم ہو گیا۔

دوسری دستور ساز اسمبلی نے جو وقت انتخابی طریقہ کار کے ذریعہ وجود میں آئی تھی، پاکستان کا پہلا دستور ۱۹۵۶ء میں منظور کیا جو بہر حال جدید پسندی اور راسخ العقیدگی کے درمیان سمجھوتہ تھا۔ ریاست کا قانون اور انتظامیہ دونوں جدید اور وسیع لادینی طرز کے رہے لیکن دستور میں، نظریاتی طور پر، اسلام ریاست کے تصور کی توثیق کی گئی تھی۔ مملکت کا نام "اسلامی جمہوریہ پاکستان" تھا ابتدائی سطور میں "تمام کائنات پر اللہ بزرگ برتر کی حاکمیت کا اقرار کیا گیا تھا، اور پاکستان کے باشندوں کو اس کی مقدس امانت پر اس کے مقررہ حدود کے اندر حکومت چلانے کا اختیار تفویض کیا گیا تھا" یہ منہایت کا فارمولا تھا جس میں اس جدید نقطہ نظر کو تسلیم کیا گیا تھا کہ ریاست ایک جمہوریت ہوگی جس کی بنیاد سماجی انصاف کے اسلاف اصولوں پر قائم ہوگی۔ اس میں مترار واد مقاصد کا اعادہ کیا گیا تھا کہ اگر ایک جانب مسلمان قرآن اور سنت کے مطابق اپنی زندگیاں گزارنے کے اہل ہوں گے تو دوسری جانب اقلیتوں کے مذہبی اور ثقافتی حقوق کی منہایت کی ضمانت دی جائے گی، اور انہیں مسلمانوں کی طرح جملہ بنیادی حقوق حاصل ہوں گے۔ دو دفعات میں اسلامی مترار وادیں رکھی گئی تھیں۔ مترار واد نمبر ۲۰۴ میں ایک اسلاف تہمتی ادارہ کے قیام کی گنجائش رکھی گئی جو صحیح اسلامی بنیاد پر مسلم مباشرہ کو تشکیل نو کرنے میں مددگار ثابت ہو اور پارلیمان کو مسلمانوں سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے قانون بنانے کا حق حاصل ہو۔ دفعہ ۲۰۵ نے نہ صرف راسخ العقیدہ کو بلکہ مودودی جماعت کو بھی سب سے

بڑی رعایت دی کہ ایک ایسا کمیشن مقرر کیا جائے گا کہ جو اس بات کا اطمینان کرے گا کہ کوئی ایسا قانون منظور نہ کیا جائے جو قرآن اور سنت کے منافی ہو بلکہ تمام موجودہ قوانین پر ان کی روشنی میں نظر ثانی کی جائے۔ اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ دستور کو مولانا مودودی کی مشروط منظوری بھی حاصل ہوئی۔ بہر حال اس بات پر پورا زور دیا گیا کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے مابین پوری مساوات برقی جائے گی۔ مؤخر الذکر کو صرف سربراہ مملکت ہونے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔

۱۹۵۸ء میں سیاسی لاقانونیت کے پیش نظر دستور معطل کر دیا گیا اور فوجی حکومت (مارشل لا) کا اعلان کر دیا گیا۔ صدر اسکندر مرزا نے ایک فرمان کے تحت مملکت کا نام جمہوریہ پاکستان رکھ دیا اور لفظ "اسلامی" خارج کر دیا۔ چند ہی مہینوں کے بعد وہ اپنے عہدے سے علیحدہ کر دیے گئے اور ۱۹۶۲ء تک فوجی حکومت ملک کا نظم و نسق چلاتی رہی جس کے تحت محمد ایوب خان کی سرکردگی میں قائم کردہ کابینہ کو یہ مسئلہ ورثہ میں ملا کہ جدید پسندی اور راسخ العقیدگی کی اضافی اہمیت کو کس طرح متعین کیا جائے۔ بحیثیت مجموعی ۱۹۵۸ء کا فوجی انقلاب قدامت پسند تھا۔ مغرب زدہ فوجی افسر جو با اختیار تھے، ان کو ذہنی یا مذہبی علمیت کا دعویٰ نہیں تھا۔ اس لیے انتظامیہ اس امر میں خاصی محتاط تھی کہ اسلامی انداز کے قانون اور اداروں کے متعلق عوام کے کیا جذبات تھے اور وہ علماء کی سرگرمیوں سے قریب قریب بالکل لاتعلق رہے تا وقتیکہ ان کی نوعیت سیاسی نہ ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف تو سیاست داں مشکل و ذلت میں گرفتار تھے تو دوسری جانب علماء اپنے اثر و رسوخ کو مجتمع اور قومی ترہا رہے تھے۔

فوجی انتظامیہ نے صرف ایک اہم میدان میں مؤثر اقدام کیے یعنی مسلم عائلی قانون سے متعلق، جس سے علماء کو سخت اختلاف تھا۔ پہلی جمہوریت نے عائلی قوانین اور شادی بیاہ کے متعلق ایک کمیشن قائم کیا جس نے تعدد و ازدواج کو اور قدیم مسلم نجی قوانین نے طلاق میں جو آسانیاں پیدا کر رکھی تھیں ان کو روکنے کے لیے مناسب قدم اٹھانے کی سفارش کی۔ ۱۹۶۱ء کے "مسلم عائلی اور شخصی قوانین" ایک فرمان کے ذریعہ نافذ ہوئے۔

اس قانون کے تحت تمام شادیوں کی رجسٹری اور نکاح ناموں کا احبہ لازم قرار پایا۔ اسی صورت میں کہ کسی ازدواجی مسئلہ پر فریقین میں اختلاف پیدا ہو جائے، ایک ثالثی کونسل کے قیام کی منظوری دی گئی جس میں زن و شو کی طرف سے ایک ایک نمائندہ مقرر کیا جائے اور ایک افسر صدر کے فرائض انجام دے جسے، اگر دونوں فریقین کے نمائندے کسی قانونی مسئلہ پر متفق نہ ہوں، آخری فیصلہ کا حق حاصل ہو۔ اس نے تعدد ازدواج کی اس حد تک روک تھام کی کہ ایک منکوحہ کی موجودگی میں ثالثی کونسل کی تحریری اجازت کے بغیر نکاح ثانی نہیں کیا جاسکتا اور اس کے خلاف اپیل صرف ضلعی افسر سے کی جاسکتی ہے۔ قانون کی عدالت عالیہ سے رجوع کرنے کی قطعاً اجازت نہیں دی گئی۔ تعدد ازدواج کے قانون کی خلاف ورزی کے لیے قید محض کی خاصی بلکہ سزا مقرر کی گئی جس کی معیاد ایک سال، ہجرانہ یا بلا ہجرانہ قرار پائی جس سے غریب تو کسی حد تک اجتناب کر سکتا تھا لیکن صاحب حیثیت لوگوں پر اس کا اثر نہیں پڑتا تھا۔ طلاق کی اصلاح کے شرائط اور دفعات فی الحقیقت حنفی مسلک کی آزادانہ توضیح کے تحت، دورِ حاضر کے حالات کے مطابق کیے گئے تھے، شوہر طلاق کا نوٹس ثالثی کونسل کے صدر نشین کے ذریعہ بھیج سکتا تھا جسے آپس میں مفاہمت کرانے کے لیے ہر قسم کے ضروری اقدامات کی اجازت تھی۔ شوہر کے نکاح ثانی کر لینے کی صورت میں زوجہ کو خلع کا پورا حق حاصل تھا۔

مارشل لاکس قومی تعلیم کے متعلق مقرر کردہ کمیشن نے اپنی رپورٹ ۱۹۵۹ء میں پیش کی جس میں اسلامی اصول کے متعلق نہایت آزادانہ رویہ اختیار کیا گیا تھا۔ اس نے اسلامی طرز زندگی کی یہ تعریف کی کہ یہ صداقت، عدل، رحم و کرم اور آفاقی اخوت پر مبنی ہے اور انہیں پاکستان کے مستقبل کے تعلیمی خاکہ کا ایک ضروری جز قرار دیا۔ اس رپورٹ کا مختصر سا حصہ اسلامی تعلیم کے لیے بھی منقذ کیا گیا تھا جس میں اس امر کی جانب توجہ دلائی گئی تھی کہ ”مذہب اور اس کے ارفع اخلاقی اثر سے متاثر ہونا پاکستان میں خاص اہمیت رکھتا ہے۔“ ہمارے ملک میں مختلف مذاہب کے پیروکار ہیں؛ رپورٹ میں مزید کہا گیا ”اس لیے ان کی تعلیمات صرف ان کے ماننے والوں تک محدود ہونا چاہیے۔“

” اور چونکہ ہماری آبادی کا بیشتر حصہ مسلمان ہے، اس لیے اسلام کی تعلیم نے خاص اہمیت اختیار کر لی ہے“ لیکن اس کے ساتھ ہی آزاد زاویہ نگاہ بھی آخر میں پوری طرح شامل کر دیا گیا تھا :

” مذہبی تسلیم کو ہر ایسے اقدام سے احتراز کرنا چاہیے جس سے ملک کی سماجی اور سیاسی وحدت کو نقصان پہنچے۔ دوسری جانب اسے اس اتحاد اور یگانگت کو باہمی افہام و تفہیم کے ذریعہ مضبوط تر بنا کر انسانیت میں قرب پیدا کرنا چاہیے۔ مذہب کو توہم، رسم یا اذعان کے طور پر نہیں پیش کرنا چاہیے“

حقیقی نصاب میں، دینیات کو پہلے درجہ سے ساتویں درجہ تک لازمی قرار دیا گیا تھا، لیکن نویں درجہ سے بارہویں درجہ تک اسے اختیاری مضمون کر دیا گیا تھا۔ غالباً یہ حکمت عملی بچہ کو بنیادی طور پر دینیات سے روشناس کرانے کے لیے اختیار کی گئی تھی لیکن اس کے ساتھ اسے ذہنی طور پر یہ آزادی دی گئی تھی کہ وہ بیرونی آزاد دنیا کے خیالات، اگر بہ حیثیت فرد چاہے تو قبول کرے یا ان سے ہم آہنگی پیدا کر لے یا پھر روایتی مسلمان رہے۔ ثانوی سطح کے اسکول میں اس اسکیم پر عملدرآمد کرانے کا مقصد یہ تھا کہ جامعاتی منزل پر پہنچ کر نقطہ نگاہ میں آزادی پیدا ہو جائے جہاں کہ مطالعہ اسلامیات کے مضمون کے تحت ”تحقیق کی جائے اور اسلام کو اس کی حقیقی روح کے ساتھ پیش کیا جائے“ جس کے لیے جامعہ کے اساتذہ کو تقابلی مذہب اور تاریخ عالم سے مکمل واقفیت ہونا ضروری ہے تاکہ وہ تحقیق و تدقیق کے ساتھ واضح طور پر مذہب کے اہم کردار کو پیش کر سکے جو مذہب انسان کی اقتصادی سماجی اور سیاسی زندگی میں ادا کر چکا ہے۔ اُن میں اسلام کی ترجمانی کی اہلیت ہونا چاہیے اور اس کو فکر و خیال کی ایسی مجموعی صورت میں پیش کرنا چاہیے جو عہد حاضر کے چیلنج کا مقابلہ کر سکے اور جدید سائنسی معاشرہ کے تقاضوں کو پورا کر سکے۔ اس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ قرآن پاک اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کی روشنی

میں عملی زندگی کا نمونہ پیش کرنے کے لیے اسلام کا بتدریج تنقیدی جائزہ لیا جائے۔ اصل اور معقول اسلام کی مناسب تشریح کی جائے اور عہدِ جدید کے مسائل میں اس سے کام لیا جائے۔

اس فی الواقع جدید پسند پالیسی میں اساسیت پسندوں کے نقطہ نظر کی آخری جملے میں جزئی ترجمانی کر دی گئی ہے۔ سید احمد خاں اور اقبال کے مذہب اور سائنس میں مفاہمت پیدا کرنے کی مساعی کا، جو ورثہ ہے، وہ اس بیان سے ظاہر ہے "ہم اسلامی تعلیم کو زندگی سے قریب تر لانے کو انتہائی اہمیت دیتے ہیں نہ کہ اس کے برعکس" اور:

"دینِ فطرت ہونے کے باعث، اسلام کو سائنسی انکشافات اور ایجادات سے خوف زدہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ سائنسی افکار کی ترقی صرف قوانینِ فطرت کا انکشاف ہے جس سے بالآخر ان طاقتوں کو قابو میں لانا اور انسانی مقاصد کے لیے انہیں کام میں لانا ہے... علمائے اسلام کے ذمہ اب یہ اہم کام ہے کہ وہ اساسی، اسلامی اقدار جدید علوم سائنس کو ایک جاسمیٹ لیں"

۱۹۶۰ء میں جسٹس شہاب الدین کی سرکردگی میں ایک اور کمیشن مقرر کیا گیا کہ وہ سوالناموں کے ذریعہ اعداد اور آرا جمع کر کے اور جمہوری اصول پر ایک نئے دستور کے ضمن میں اپنی سفارشات پیش کرے۔ اس کی طرف ایس۔ ایم اکرام یوں اشارہ کرتے ہیں:

"فی الواقع کمیشن نے مختلف سوالوں کی جانب توجہ کی اور خاص طور پر ان لوگوں سے مشورہ کیا جو معلومات مہیا کرنے کے اہل تھے یا معاون ثابت ہو سکتے تھے، لیکن یہ حقیقت ہے کہ دستوری کمیشن کے سامنے جو رائے عامہ پیش کی گئی وہ عوام کے منتخب یا مقرر کردہ نمائندوں کی نہ تھی جیسا کہ بعینہ دستور ساز اسمبلی کے ساتھ ہوا، بلکہ وہ ایک ایسے

طریقہ سے حاصل کی گئی جس سے جماعت اسلامی ایسی انتہائی منظم جماعت
کو سب سے زیادہ فائدہ پہنچا اور اس نے کمیشن کی فنکشن پر لطیف
لیکن نہایت گہرا اثر ڈالا۔

پاکستان کی عدلیہ کی خود مختار آزاد فکرنے، جس نے ۱۹۵۳ء میں یادگار منیر
رپورٹ تخلیق کی تھی، اس مذہبی دباؤ کا کسی حد تک مقابلہ کیا۔ ۱۹۵۶ء کے دستور کی
اسلامی دفعات کا جائزہ لیتے ہوئے نئے دستور کمیشن نے اپنی رپورٹ پیرا ۱۹۲
۱۹۳ میں پاکستان کے عام قانون (جو شخصی قانون سے متمیز ہے) کی اہمیت کو
نظر انداز کرنے کے خطرات پر خاص زور دیا ہے جو برطانوی ہند سے ورثہ میں
ملا ہے اور جنہیں شریعت کے عین مطابق بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔
اس میں اس امر کی نشاندہی کی گئی ہے کہ "یہ حقیقت کہ اکثر و بیشتر اسلامی ممالک
میں قانون عامہ کو سختی سے قرآن اور سنت کے احکامات کے مطابق بنانے کی کوشش
نہیں کی گئی ہے، محقول معلوم ہوتی ہے۔" انہوں نے اس وقت کو تسلیم کیا جو حدیث کی
صحت ثابت کرنے میں اٹھانا پڑتی ہے جس کے ذریعہ سنت کو قانونی اصطلاحات
میں پیش کیا جاسکے۔ اس مشکل سے عہدہ بڑا ہونے کے لیے کمیشن نے ایک اور
کمیشن مقرر کرنے کا مشورہ دیا جو قانون عامہ کو اسلامی بنانے کے سلسلہ میں دوسرے
اسلامی ممالک کے ایسے ہی کمیشنوں سے مشورہ کے لیے قائم کیا جائے۔
پاکستان میں قانون عامہ کو شریعت کے عین مطابق بنانے کے سوال کو بین الاقوامی تنگ
دے کر دستوری کمیشن کا ارادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کو سرذخاتہ میں ڈال دیا جائے۔
یہ جانتے ہوئے کہ اکثر مسلم ممالک علاوہ دینی ریاستوں کے جیسے سعودی عرب،
اپنے ممالک میں اس قسم کے کمیشن کو بلانے سے یا تو اعراض کریں گے یا طوعاً و کرہاً
اس پر تیار ہوں گے، اور اگر ترکی، ایران اور تیونس ایسے ممالک نے اس قسم کے
کمیشن قائم بھی کیے تو ان کی سفارشات لادینیات اور حریت پسندی کے دائرہ
کے اندر ہی رہیں گی۔ پاکستان کا دستوری کمیشن نہ صرف یہ کہ غیر معینہ مدت کے

یہ قانون عامہ کو اسلامی بنانے کے سوال کو ہلتوی کرنے کا کھیل کھیل رہا تھا بلکہ مذہبی اور اساسیت پسند جماعتوں کے دباؤ کو ایک عالمی چیلنج میں پھنسانا چاہتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسی لیے اُس نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ قوانین عامہ میں تبدیلیاں لانے سے پہلے مسلم فقہ کے مختلف مکاتبِ فکر اور موجودہ دنیائے اسلام کے دوسرے قانونی نظریات میں امتزاج ضروری ہے۔ کمیشن نے مغرب زدہ جدید پسندوں کی اس دلیل کو پراخ علی سے لے کر عصر ہائے حاضر تک تسلیم کیا ہے کہ حدیث کے متعلق ایک بین الاقوامی کمیشن کو مشورہ دینا چاہیے:

”کہ آیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقامی حالات کے ضمن میں جو ہدایات فرمائی ہیں ان کی لفظ بہ لفظ مختلف ممالک میں بلا لحاظ مقامی روایات کے بے چون و چرا پیروی کی جائے جبکہ ان ممالک کے لوگ اپنی مقامی روایات پر عمل پیرا بھی ہوں یا صرف اصولوں کو اختیار کر لیا جائے“^{۱۵}

کمیشن کی رپورٹ اور دوسری حیثیتوں سے بہت زیادہ قدامت پسندانہ ہے۔ اس کا فلاحی ریاست کا تصور اچھائے مذہبی کے طرز کا ہے:

”ہمارے پاس ... ایک لاکھ حیات ہے جو ہمیں ایک فلاحی ریاست قائم کرنے کا اہل بنانا ہے اور تاریخ گواہ ہے کہ اس قسم کی ریاست اسلام کے ابتدائی زمانہ میں قائم کی جا چکی تھی۔ اگر موجودہ نسل اسلام کی اثر آفرینی میں شک کرتی ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ وہ قرآنی تعلیمات کے آفاقی اطلاق کی صلاحیت سے قطعاً نا بلدا اور تاریخ اسلام سے بالکل ناواقف ہے۔ اس کا علاج یہ ہے کہ اسلامی اصولوں سے خود کو آشنا کریں، اسلامی تاریخ سے روشناس ہوں، نہ مذہب کو رد کریں۔ وہ لوگ جو پاکستان میں لادینیت کے متعلق نہایت صفائی سے گفتگو کرتے ہیں اس حقیقت کو نظر انداز کرتے ہیں کہ محض عبادت کی تبدیلی سے انسان کا کردار بدل نہیں جاتا۔ اگر ہمیں خود اپنی اصلاح کا کوئی موقع مل

سکتا ہے تو وہ صرف اسلام سے فیض اخذ کر کے ممکن ہے۔ مغرب کی
آزاد لادینیّت، جو موجودہ نسل کو پرکشش معلوم ہوتی ہے، خود روایتی تہذیبی
پر مبنی ہے جس نے اُس وقت ترقی کی جبکہ ان ممالک میں مذہب خود
ایک قوت تھا۔

کمیشن کے خیال میں یہی وہ بات ہے جو ۱۹۶۲ء میں قائم شدہ اسلامک ریسرچ
انسٹی ٹیوٹ کی جانب رجوع کرنے کا جواز پیش کرتی ہے۔ کمیشن نے سیکرٹریٹ میں شعبہ
مذہبی امور قائم کرنے کا بھی مشورہ دیا۔

دوسرے دستور (۱۹۶۲ء) میں کمیشن کی سفارشات میں سے کئی کو بالکل بدل
ڈال گیا۔ اکثر تبدیلیاں ایک مضبوط صدارتی وفاقی حکومت کے قیام کے سلسلہ
میں کی گئیں لیکن ان میں سے کچھ مذہبی و سیاسی اہمیت کی حامل تھیں۔ اس نئے
دستور کے ابتدائیہ میں پرانے دستور کے اس فارمولے کو بحسنہ قائم رکھا گیا جس میں
تمام کائنات اللہ کی حاکمیت میں ہونے کو تسلیم کیا گیا ہے لیکن فارمولے کے بقیہ
حصہ کو تبدیل کر کے "انسان کی حاکمیت کو قابل عمل بنا دیا گیا..... مقدس امانت
ہے" اس لطیف تبدیلی کی بنیاد اس پہلو پر رکھی گئی تھی کہ عام انسان نہ کہ خصوصیت کے
ساتھ پاکستانی مسلمان سطح ارض پر اللہ کا نائب ہے۔ نئے دستور میں بھی ریاست
کا نام جمہوریہ پاکستان ہی رکھا گیا اور "اسلامی" کا لاحقہ القطر رہا۔ اصول قانون سازی
کے مطابق یہ مترار پایا کہ کسی قانون کو اسلام کے منافی نہیں ہونا چاہیے اور اس
بات پر زور دیا گیا کہ جملہ قدیم دستوری دستاویزات کے مطابق تمام باشندوں کے ساتھ
بجائز اور برتاؤ میں مساوات ملحوظ رکھی جائے۔ مذہب کی آزادی کی
ضمنیت کے ساتھ یہ بھی اضافہ کیا گیا کہ کوئی ایسا قانون نہ بنایا جائے جس سے کسی مذہبی
ترقی یا ذات کے ارکان کو اپنے مذہب کی اشاعت اس کی تعلیم، اس پر کاربند
ہونے اور اس کے ماننے سے روکا جائے۔ اس میں تمام ادیان کے پیروؤں کو
اپنی عبادت کی آزادی بھی دی گئی تھی۔ اسلامی طرز زندگی کے ضمن میں حکمت عملی کے
طور پر، خاص طور پر مسلمانوں کے لیے، زیادہ راسخ العقیدہ پر مبنی فکر کو اپنایا گیا اور قرآن

کی تعلیم اور اسلامی علوم کا مطالعہ لازمی قرار دیا گیا اور زکوٰۃ، اوقاف اور مساجد کے معقول انتظام کی جانب بھی توجہ دلائی گئی۔

دستور کے دسویں حصہ میں دو بنیادی اسلامی اداروں کی تشکیل کی گئی جو حکومت کو قانون اور حکمت عملی کی اصلاح اور ترمیم و تیسخ کے متعلق مشورہ دے۔ ان میں سے پہلی "اسلامی نظریاتی مشاورتی کونسل" تھی جس کے اراکین کی تعداد پانچ سے بارہ تک ہو سکتی تھی جن کا انتخاب صدر تین سال کے لیے کر سکتا تھا اور انتخاب کے لیے ان میں اسلام کے اعتراف و تفہیم اور پاکستان کے اقتصادی، سیاسی قانونی اور انتظامی مسائل کے ادراک کی صلاحیتوں کو بنیاد قرار دیا گیا۔ کونسل کے فرائض منصفی یہ تھے:

"مرکزی اور صوبائی حکومتوں سے ایسی سفارشات کی جائیں جن سے پاکستان کے مسلمانوں کو اپنی زندگیوں پر پوری طرح اسلامی تصورات اور اصول کے مطابق بسر کرنے کی صلاحیت پیدا کرنے کا موقع ملے اور حوصلہ افزائی ہو، نیز قومی اسمبلی، صوبائی اسمبلی صدر یا گورنر کو آرٹیکل آٹھ کے تحت کونسل کے سامنے پیش کردہ مسئلہ کے متعلق اپنی رائے سے آگاہ کرے مثلاً اس قسم کا مسئلہ کہ آیا ایک مجوزہ قانون کہیں اسلامی اصول قانون سازی کی تردید یا اسے پس پشت تو نہیں ڈال رہا ہے یا اس کے علی الرغم اور تضاد تو نہیں ہے۔"

سیاسی جماعتیں، جو ہنگامی حالات کی بنا پر غیر قانونی قرار دے دی گئی تھیں: ۱۹۶۲ء میں پاکستان کی دوسری جمہوریہ کے دوران پھر سے نمودار ہو گئیں۔ ان میں سے جماعت اسلامی اور نظام اسلام پارٹی، جو ایک معتدل اور آزاد خیال جماعت ہے، دونوں اسلامی پروگراموں پر مبنی ہیں۔ مغربی اور مشرقی پاکستان کی دوسری جماعتوں نے راسخ العقیدگی کے دباؤ سے مجبور ہو کر اور سیاست میں مذہب کے کردار کے تعلق سے قومی اور صوبائی اسمبلیوں میں اور انتخابی مقاصد کے تحت، قدامت پسندانہ زاویہ اختیار کیا۔ صدر ایوب خاں نے، جو فعال سیاست میں داخل ہوئے تھے تاکہ مخالف جماعتوں

کے چینج کا مقابلہ کریں، سرکاری مسلم لیگ پارٹی کی صدارت قبول کر لی جو راسخ العقیدگی سے ترمیم و تبدیلی کے نقاط پر، مذہبی دباؤ میں آکر مسلسل جھکتی چلی آئی تھی۔ دوسرے دستور میں ۲۳۔ دسمبر ۱۹۷۳ء کو قومی اسمبلی کے (پہلے ترمیمی) ایکٹ کی منظوری کے بعد ترمیم کی گئی اور مملکت کا نام از سر نو "اسلامی جمہوریہ پاکستان" قرار پایا اور ابتدائی جُز میں نئے فارمولے شامل کیے گئے اور لوگوں کے اختیارات اللہ تعالیٰ کے مجوزہ حدود کے اندر محدود کر دیے گئے۔ دوسرے دستور نے مسلمانوں کے لیے انفرادی اور اجتماعی حیثیت سے اس کا انتظام کر دیا کہ وہ اسلامی تعلیمات اور احتیاجات کے مطابق اپنی زندگی گزار سکیں۔ حریت پسندی کی قیمت پر اس فارمولے کا جائزہ مزید تنگ کر دیا گیا اور اس شق کا اضافہ کر دیا گیا کہ "نہ صرف یہ کہ آئندہ تمام قانون سازی بلکہ موجودہ قوانین بھی قرآن اور سنت سے ہم آہنگ کر دیے جائیں گے" اس طرح روایت پرستوں اور اساسیت پسندوں کے لیے مذہبی قدامت کی سببی کی پتلی نوک مہیا کر دی گئی جس کے لیے پاکستان کی دستور سازی کی تاریخ میں وہ مختلف مراحل پر جدوجہد کرتے چلے آئے تھے۔

۱۹۷۳ء کی پہلی ترمیم میں بہر نوع کافی تعداد میں حریت پسندانہ اور تلافی مافات کرنے والی شقیں شامل ہو گئیں۔ اس ترمیم سے یہ قرار پایا کہ :

"قانون، پبلک ضابطہ اور اخلاق کے تحت (الف) ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی مرضی کے مطابق کسی بھی مذہب کو مان سکتا ہے، اس کی نشر و اشاعت کر سکتا ہے اور اس پر کاربند رہ سکتا ہے اور (ب) ہر مذہبی گروہ اور ہر فرقہ کو اپنے مذہبی ادارے قائم کرنے، انتظام کرنے اور چلانے کا حق حاصل ہے"

اس نے لا دینی انداز کی تعلیم کی مضبوط پالیسی بھی قائم رکھی اور اس بات کو شامل دستور کیا کہ کسی شخص کے لیے جو کسی ادارہ میں تعلیم پاتا ہے ضروری نہیں ہے کہ اپنے مذہب کے علاوہ کسی اور مذہب کی تعلیم حاصل کرنے پر مجبور ہو کسی باشندے کو کسی بھی تعلیمی ادارے میں نسل، مذہب، ذات پات اور جائے ولادت کی بنا پر داخلہ لینے سے نہیں روکا جاسکتا ہے۔ ہر فرقہ یا مذہب کو

اس کی اجازت دی گئی ہے کہ وہ اپنے خرچے پر اپنے فرقے کے بچی مدارس قائم کر سکتا ہے اور مملکت کی جانب سے منظور ہی کا وعدہ کیا گیا ہے۔

مستقبل کی قانون سازی پر سب سے زیادہ اثر انداز ہونے والی اور سب سے زیادہ اہم شق یہ تھی کہ اسلامی نظریات کی مشاورتی کونسل تمام نافذ شدہ قوانین کی فوری جانچ پڑتال کرے گی تاکہ انہیں قرآن پاک اور سنت کی تعلیمات سے ہم آہنگ کیا جاسکے۔ صدر جمہوریہ کے پاس، مشاورتی کونسل کی ضابطہ کارروائی، قواعد اور طریقہ کار، اسکے اراکین کے انتخاب کے اختیارات اور فیصلہ کی آزادی، ضرورت تھے لیکن اس دفعہ کی رو سے یہ اختیارات محدود ہو گئے تھے کہ اسے موجودہ اور مستقبل کی قانون سازی کو اسلامی رنگ دینے کے سوال پر کونسل کی سالانہ سفارشات کو قومی اسمبلی کے سامنے پیش کرنے کا بندوبست کرنا ہوگا۔

راسخ الاعتقادی اور جدیدیت کی باتدبیر پائی کی کیفیت میں دونوں کے درمیان نہایت نازک سمجھوتے سے جملہ قانون سازی کی ہمیت اور یہ سوال کہ آیا پاکستان کو ایک دینی مملکت بننا ہے یا مولانا مودودی کی اصطلاح میں دینی جمہوریت (یا جدید مملکت کی شکل میں قائم رہنا ہے کہ جو مذہبی رنگ و روغن کے نیچے لادینی حریت کا تحفظ کرتی ہے) اس کا انحصار اب دو باتوں پر ہے۔ اول یہ کہ کسی مخصوص صدر کے مذہبی خیالات کیا ہیں اور یہ کہ وہ کس حد تک سیاسی اور مذہبی دباؤ کا سامنا کر سکتا ہے جو اسلامی نظریات کی مشاورتی کونسل کے اراکان کے انتخاب میں اس پر ڈالے جاسکتے ہیں۔ اس مسئلہ نے بلاواسطہ اور بالواسطہ انتخابات کے سوالات کو مزید اہم بنا دیا تھا۔ بلاواسطہ انتخابات لامحالہ ایک قدامت پسند، راسخ العقیدہ نمائندہ کی حمایت کریں گے کیونکہ وہ عوام کے مذہبی جذبات کو انگیزت کر سکتا تھا۔ بالواسطہ انتخابات جو یونین کونسلوں کے محرومی درجوں کے ذریعہ ہوں گے ان میں مغرب پسند و آشوروں کے نظریات اور ترقی کی جانب گامزن صنعتی اور تجارتی طبقوں کے اقتصادی مفادات غالب ہوں گے جو اندرون ملک استحکام اور بیرونی دنیا میں پاکستان کو بحیثیت

ایک جدید مملکت کے پیش کرنے کے حامی ہوں گے۔ ۱۹۶۳-۶۵ کے صدارتی انتخاب میں یہی موضوع سب سے زیادہ اہم تھا۔ اس انتخاب میں دو بڑے حریف، پاکستان کے بانی محمد علی جناح کی ہمیشہ رس فاطمہ جناح اور فیلیڈ مارشل محمد ایوب خان تھے مخالف متحدہ جماعتوں نے، جس میں جماعت اسلامی بھی شامل تھی، مس فاطمہ جناح کو امیدوار منتخب کیا تھا جس کا سبب محمد علی جناح کی ہمیشہ رس ہونے کی وجہ سے ان کا وقار تھا اور دوسرے وہ جمہور پر ماورانہ اپیل کے ذریعہ اثر انداز ہو سکتی تھیں۔ ان کا انتخاب بلا واسطہ انتخابات کے نظام کے مترادف ہو سکتا تھا اور پہلی جمہوریت کی ناپائیداری کے واپس آجانے کا بھی اندیشہ تھا اور سیاست دانوں اور مذہبی زعماء کے اتحاد باہمی سے پاکستان کے "دینی مملکت" میں بدل جانے کا بھی امکان تھا۔ دوسرے خطرے کے مقابلے میں پہلے خطرے کے پیش نظر محمد ایوب خان کا انتخاب عمل میں آیا جو خواہ راسخ الاعتقاد می کے سیلاب سے نپٹ سکتے یا نہ نپٹ سکتے لیکن داخلی استقامت قائم رکھنے کی صلاحیت پر اعتماد کیا جاسکتا تھا۔

اسلامی نظریات کی مشاورتی کونسل نے بہ نوع جدیدیت کو راسخ الاعتقاد می میں تبدیل کرنے کی کوشش جاری رکھی۔ اینگلو محمدن تعزیرات پر نظر ثانی کے سلسلہ میں اس نے یہ سفارش کی کہ سٹراؤں کی جو چھ قسمیں مقرر ہیں ان میں، کوڑے لگانے کی سزا بھی شامل کر دی جائے۔ اس سے علماء کا یہ مطالبہ پورا ہو جاتا تھا کہ صدر ایک مقتدرہ مذہبی امور قائم کریں جو عبادات، لازمی صدقہ و خیرات، اسے جمع کرنے کے لیے بیت المال کے اسلامی اداروں کی تنظیم کرے اور عام مسلمانوں کے لیے شریعت میں موجود امور و انوائی کے مطابق زندگی بسر کرنے کا انتظام کرے۔ وہ ایک ایسی متحرک مشینری قائم کرے جس میں تحقیق قانونی کا شعبہ ہو جو قرآن اور سنت کی روشنی میں موجود قوانین پر نظر ثانی کرنے کے عمل کو تیز کرے اور اسے

پاکستان کی اقتصادی ترقی کے نقطہ نگاہ سے ایک سب سے زیادہ پریشان کن سوال یہ ہے کہ بنکوں کے نظام کا قرآن کی ممانعت سوو کی روشنی میں مستقبل کیا ہوگا؟

مولانا مودودی کے پروپیگنڈوں میں سب سے زیادہ مضبوط دلائل سود کی تمام اقسام منسوخ کرنے کے بارے میں پیش کیے گئے ہیں۔ انور اقبال قریشی نے، جو ممتاز ماہر اقتصادیات ہیں اور کچھ عرصہ ورلڈ بینک میں بھی کام کیا ہے اور اس وقت حکومت پاکستان کے اقتصادی مشیر ہیں، اپنی تحریروں میں ان خیالات کی نشاندہی کی ہے جو کہ مولانا مودودی کے اساسیت پسندانہ موقف سے جنم لیتے ہیں اور قدامت پسندوں کے انداز میں سود کی شرح صفر فی صد اور بلا سود اقتصادی کاروبار کی حمایت میں اظہار رائے کیا ہے، اگرچہ ان کے سود کے کلاسیکی، پیداواری اور مالیاتی نظریات کے استدراو کے دلائل کی بنیاد کینس کے خیالات پر مبنی ہیں^۹۔ اس مسئلہ پر، جو پاکستان کی اقتصادی ترقی پر اثر انداز ہوتا ہے اور جس کا تمام تر تعلق مغرب اور دنیا کے بیشتر حصے کے نظام بنکاری سے ہے، اسلامی نظریہ کی مشاورتی کونسل اس امر میں اس سے متفق ہے کہ ربا حرام ہے لیکن کونسل اس بارے میں متفق نہیں ہے کہ آیا ادارتی قرضہ جات بھی ربا کے ذیل میں آتے ہیں جس کی قرآن نے تصریح کی ہے؟ بہر کیف اس بات پر سب متفق ہیں کہ اسلام کے سماجی انصاف اور انسانی اخوت کے تصور کو بروئے کار لانے کے لیے ایک بلا سودی اقتصادی نظام تعمیر کرنا چاہیے۔

مخالف جماعتیں نیم جدید عالمی قانون کے ۱۹۶۱ء کے آرڈیننس کی تیسخ کے لیے برابر مہم چلاتی رہیں اور ۱۹۶۴ء-۱۹۶۵ء کی انتخابی مہم کے دوران سرکاری مسلم لیگ پارٹی بھی اس پر نظر ثانی کرنے کے لیے مبہم انداز میں تیار ہو گئی۔ لیکن چونکہ حزب اختلاف کی قوت مرکزی اور صوبائی اسمبلیوں کے انتخابات کے موقع پر (۱۹۶۵ء) کافی کمزور ہو چکی تھی، اس کا زیادہ تر انحصار اس پر ہو گا کہ ایوب خان اور مسلم لیگ کس طرح اور کب تک قدامت پرستوں کے اس اور دوسرے معاملوں کے سلسلہ میں دباؤ کی مزاحمت کر سکتے ہیں۔

حواشی

۱۔ روزنامہ ڈان، ۲۶ جنوری ۱۹۴۸ء، اقتباس ایل باؤنڈر، ریلیجن اینڈ پالیٹکس ان پاکستان

(۱۹۶۱ء)، ص ۱۰۰

۲۔ دستور ساز اسمبلی کی تقاریر ۱/۵ (۷ مارچ ۱۹۴۹ء) مستذکرہ بالا حوالہ، ص ۱۴۲-۱۴۳

۳۔ ڈھاکہ کانفرنس کے موقع پر پریس ایڈریس ۱۹۴۹ء، ص ۵۲ (مستذکرہ بالا حوالہ، ص ۱۴۱)

۴۔ چند مسائل پر بورڈ تعلیمات اسلامیہ کے خیالات جو وفاقی اور صوبائی دساتیر اور تقسیم اختیارات

کمیٹی نے ان کے سامنے پیش کیے، ضمیمہ ۳، ذیلی کمیٹی کی رپورٹ (۱۹۵۰ء) مستذکرہ بالا ضمیمہ الف)۔

۵۔ ذیلی کمیٹی کی رپورٹ کا متن جس میں پبلک سے موصول شدہ سفارشات پر غور کرنا تھا۔

از بیسک پرنسپلز کمیٹی رپورٹ - ۲ جون ۱۹۵۱ء، ضمیمہ ۲۱

۶۔ منیر رپورٹ (۱۹۵۴ء)، ص ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۵، ۱۴۴، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۸۵

۷۔ ایضاً، ص ۲۱۰

۸۔ ایضاً، ص ۲۲۹

۹۔ ایضاً

۱۰ نے ایضاً

۱۱ آرڈیمنٹس نمبر VIII (۱۹۶۱ء) کمیشن برائے ازدواج اور عائلی قوانین، سفارشات (۱۹۵۹ء)

۱۲ شائع کردہ وزارتِ تعلیم کراچی (۱۹۵۹ء)

۱۳ ریجن ان پاکستان - مقالہ "پاکستان ۱۹۵۸ء سے" کی کانفرنس میں انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، میگل یونیورسٹی، جون ۱۹۶۴ء میں پڑھا گیا۔

۱۴ کراچی ۱۹۶۱ء

۱۵ رپورٹ، ص ۱۳۴

۱۶ ایضاً، ص ۱۲۱

۱۷ ڈان، ۲۵ دسمبر ۱۹۶۳ء اور ۱۶ جنوری ۱۹۶۴ء

۱۸ ایضاً، ۲۲ جنوری ۱۹۶۵ء؛ نولٹے وقت (لاہور) ۲۳، اور ۲۴ جنوری ۱۹۶۵ء

۱۹ اسلام اینڈوی تھیوری آف انٹرسٹ (اسلام اور ربا کا نظریہ) (۱۹۶۱ء) ص xxiii،

۳۴ - ۴۰، ۴۵ - ۴۴

۲۰ ڈان ۲۲ جنوری ۱۹۶۵ء

ہندوستان میں اسلام کے رجحانات

۱۹۴۶ء — ۱۹۶۳ء

ایک عالم دین، صاحب علم اور ہندوستان کے وزیر تعلیم ہونے کے وقار کے ساتھ ساتھ ابوالکلام آزاد، دیوبند کے نیشنلسٹ علماء اور آزاد طبع جدید پسندوں کے درمیان، جن میں اے۔ اے۔ اے فیضی اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کے علماء، مثلاً ڈاکٹر ذاکر حسین، محمد مجیب اور ڈاکٹر عابد حسین شامل و ممتاز تھے، پل کا کام انجام دے رہے تھے۔

علماء میں اور بالخصوص علمائے دیوبند میں تقسیم ہند سے پہلے سیاسی و فکری سوانحی تصانیف کی روایت محمد طفیل اور دوسرے لوگوں کی تحریروں میں پروان چڑھ چکی تھی۔ تقسیم کے بعد یہ رجحان مولانا حسین احمد مدنی اور مولانا محمد میاں کی تصانیف میں مزید گہرا ہو گیا۔ یہ دراصل حال کے سیاسی ماسکہ کو ماضی کے حوالے سے نمایاں کرنے کی تدبیر تھی۔ ولی اللہی سوشلزم کے نظریہ کی، جسے عبید اللہ سندھی نے پیش و نمایاں کیا، توثیق ہوئی، حتیٰ کہ ٹیپو سلطان پر بھی اس کے اثرات مرتب ہونے کا دعویٰ کیا گیا جس کی ایسٹ انڈیا کمپنی کے خلاف جنگیں دراصل مخلوط قومی جدوجہد اور کوشش کا

آئینہ نظیں ہے۔ گاندھی کی اصطلاحات میں جہاد کی یہی تعریف کی گئی کہ "وہ فی الواقع اپنے جذبات پر قابو رکھنے، تحمل اور موت کو خاطر میں نہ لانے کا نام ہے" اور اس طرح اسے ستیہ گرہ اور اہنسا کے ہم پلہ قرار دیا گیا۔ یہاں، ۱۹۴۷ء سے ہندوستان میں جو سیاسی اور مذہبی فکر کا رفرما ہے اس کا جامع جائزہ لینے اور پیش کرنے کا کوئی ارادہ نہیں ہے بلکہ ان چند نمائندہ مثالوں کا انتخاب مقصود ہے جن سے خاص خاص متخالف رُخوں کے توجہ کا مرقع پیش کرنا ہے۔

مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے جو دیوبند کے فارغ التحصیل عالم ہیں اور جنہوں نے مغربی تعلیم بھی حاصل کی ہے، دیوبند اور علی گڑھ کا ایک ایسا امتزاج پیش کرتے ہیں جو ۱۹۱۲ء میں مولانا محمود الحسن کے پیش نظر تھا۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے قومیت (نیشنلزم) کی جو مخصوص مختلف تعریف کی ہے وہ مغربی سیاسی سائنس کی اصطلاح سے بالکل جدا ہے۔ مؤخر الذکر کو وہ قومی عصیت کے مترادف ہوتے پر زور دیتے ہیں اور اس کا مقصد دوسری اقوام کو حقیر سمجھنا اور ان کا استحصال کرنا ہے جو اسلام کے منافی ہے۔ وہ اسے قومی خصوصیت یا عوام کے رواجی قانون سے تعبیر کرتے ہیں جو اسے دوسروں سے یا ان کے قومی مزاج سے متمیز کرتا ہے۔ تاریخ کی رفتار کے ساتھ اسلامی قانون میں تبدیلی کے مسئلہ کے متعلق ان کا نقطہ آغاز وہی ہے جو جدید پسندوں کا ہے کہ قانون الہی جو خاص وقت میں پیغمبر پر بذریعہ وحی منکشف ہوتا ہے وہ اپنے وقت و عصر کے دائرہ عمل کے اندر ہوتا ہے اور اس میں مختلف آب و ہوا اور زمانوں کے تقاضوں کے مطابق تبدیلی کی رعایت مضمّن ہوتی ہے۔ شبلی کی طرح اسلامی تعزیریاتی قانون کے متعلق ان کی بھی یہی رائے ہے کہ ان میں سے بیشتر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں عرب معاشرہ پر لاگو ہونے کے لیے موزوں تھے۔ احکام قرآنی کے درمیان بھی امتیاز کرنا پڑے گا۔ ایک وہ احکام ہیں جو دور رسالت کے عرب رواجی قانون کے لیے مخصوص ہیں اور ایک وہ احکام ہیں جن کا اطلاق دوسرے زمانوں کے مسلمانوں اور انسانی معاشروں پر ہوتا ہے۔ اسی طرح پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی بہت سی حدیثیں بھی عربی رواجی قانون کے لیے اور ہر زمانہ میں مسلم معاشرہ ان کا پابند نہیں ہے۔ قرآن اصول تدریج سے متعارف کرتا ہے جو رواجی قانون

کے مجموعہ کو تبدیل کر دینا ہے۔ تدریجیت کا یہ عمل دوسرے اسلامی ممالک میں بھی اختیار کیا گیا ہے، جہاں قانون کو حسب ضرورت اس طور پر اختیار کیا جاسکتا ہے کہ وہ ان ممالک کے رسوم و روایت کے منافی نہ ہو۔

دوسری جانب مولانا اکبر آبادی غلامی کے مسئلہ پر جدید پسندوں کی اکثر غدر خواہیوں کو مسترد کرتے ہیں۔ اگرچہ اسلام نے غلامی کا انسداد نہیں کیا لیکن اُس نے غلاموں کا مرتبہ بلند کر کے اور ان کو انسانوں کے حقوق دے کر غلامی کا تصور بالکل بدل دیا۔ لیکن وہ اپنی دلیل کے سرے پر جدید پسندوں اور بالخصوص امیر علی سے ملاتے ہوئے اس بات پر زور دیتے ہیں کہ تاریخی اسلام میں غلاموں کی کثیر تعداد کا مقدر موجودہ زمانے کی سلطنتوں کے عوام سے کہیں زیادہ بہتر تھا۔

جدید پسند، صاحب ایمان لوگوں میں سب سے نمایاں و ممتاز اے۔ اے۔ اے۔ فیضی ہیں جو اسماعیلی شیعہ ہیں اور مغرب میں نیز اسلامی دنیا میں ایک عالم کی حیثیت سے جانے پہچانے جاتے ہیں۔ انہوں نے اگرچہ مغربی سائنسی منہاجیات کی مکمل تربیت حاصل کی ہے لیکن جذباتی اور روحانی طور پر عہد حاضر کے لیے اسلام کی از سر نو توضیح کے اہم کام میں منہمک و مصروف ہیں۔ وہ ابوالکلام آزاد کے افکار میں "مذہبی کثرتیت" کی بنیادوں پر زور دیتے ہیں اور یہی چیز ان کی اپنی جدیدیت کی بنیاد بن جاتی ہے۔ ان کے خیال میں ملک ہندوستان میں مسلمان اقلیت کا یہی نتیجہ خیز عملی حل ہے۔ اور اس ملک کے ملے جلے سماج میں اسلام کے تحفظ اور ترقی کا یہی ذریعہ ہے۔ فیضی ماضی کی تحقیق و تلاش کو اپنی بنیاد بناتے ہیں اور اسلامی قانون کے مستقبل کے متعلق پیش گوئیوں اور قیال آرائیوں سے "مذہبی کثرتیت" کا اندازہ لگاتے ہیں۔ برصغیر میں اسلامی قانون کے منجھے ہوئے سنجیدہ علماء کے گروہ خاص میں امتیازی حیثیت کے مالک ہونے کے باعث وہ کلاسیکی قانون اسلام کے رد و قبول کے ضمن میں تنقیدی تحلیل و تجزیہ کے لیے ایک منہاجیات تجویز کرتے ہیں۔ قانونی سوچ کے لیے وہ جو طرز عمل تجویز کرتے ہیں وہ اس طریقہ کار سے خاص طور پر مختلف نہیں ہے جس سے ہندوستانی اسلام، بلحاظ مختلف مدارج، واقف ہے اور جو شاہ ولی اللہ کی مجموعی اساسیت سے لے کر سید احمد خاں

اور چراغِ علی کی فطری عقلیت پرستی کے توسط سے غلام احمد پرویز کی توضیحی نو جدیدیت تک پہنچا ہے۔

فیضی کا نقطہ نگاہ مالکی مسلک سے شروع ہوتا ہے کہ قرآن کا مرکزی پیغام اس کی زبان سے زیادہ زمانہ تک قائم رہے گا۔ اس "مرکزی پیغام" کا تعین اور تدوین ارتقائی توضیح کی منہاجیات کے ذریعہ کیا جاسکتا ہے جو اپنی جگہ پر حکمِ قرآنی کی اس زبان کی تفہیم اور تعین کرتی ہے جسے اور جس طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں عرب سمجھتے تھے اور پھر بیسویں صدی کے مسلم ذہن کی ضروریات اور اپیل کے مطابق، جدید زندگی کے حالات کے پیش نظر اس کا اطلاق اور اس کی توضیح نو کی جائے۔ پاکستان کی سرکاری مذہبی حکمت عملیوں سے یہ صورت کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ لیکن فیضی اس میں ایک اور منہاجیاتی اصول کا اضافہ کرتے ہیں یعنی توضیحی کثرتیت اور یہودیت، عیسائیت اور ہندوستانی مذہب کا تاریخی پس منظر میں، ہمدردانہ مطالعہ۔ اس اصول پر زور دینے کے لیے فیضی نہ صرف یہ کہ جدید مغربی اور ہندوستانی، مذہبی انسانیت پرست جیسے بارٹھ، یٹلج، کیر کے گارد اور رادھا کرشنن کے مطالعہ کی تجویز پیش کرتے ہیں بلکہ مذہبی اور تاریخی عوامل کی نشوونما اور باہمی کارکردگی کے مظاہر کی اہمیت کا جائزہ لینے کے لیے مغرب کے عمرانی اور لسانی علوم کے مطالعہ کو بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس سے اسلام میں مذہب، قانون کے الجھاؤ سے الگ ہو جائے گا اور داخلی اخلاقی معیار خارجی ضوابط و قواعد سے متمیز ہو جائیں گے؛ اور لادینی قانون کے قابل قبول ہونے کے امکانات بھی روشن ہو جائیں گے۔ سطحِ ارض پر اللہ کی حاکمیت کا دستوری نظریہ جدید دنیا میں ناقابلِ عمل ہو جائے گا۔ قابلِ عمل اصول صرف وہ ہے جو لادینی و سائیرتے وضع کیا ہے نہ ہی یہ کہ کسی ملک کے باشندے ہی اپنے مقبوضات کے حاکم ہیں۔ اسلام میں مذہب اور قانون کی علیگی دونوں کی آزادانہ ترقی و نشوونما میں معاون ہوگی۔ اسلامی انسانی اقدار، قانونی پابندیوں سے بے نیاز، ضمیر انسانی میں ہی ترقی پاسکتی ہیں۔ یہ اندازِ فکر "منیر رپورٹ" سے زیادہ مختلف نہیں ہے۔

مکتبہ علی گڑھ کی معذرتوں کو مسترد کرتے ہوئے فیضی نے توضیحی معیار کی تشکیل کی سفارش کی ہے جو ان کے خیال میں قرآن کی آفاقی آیات کی "شاعرانہ صداقت اور "نغمی" صداقت میں فرق نمایاں کر دے گا۔ سائنس اور مذہب کو بھی علیحدہ علیحدہ اُروں میں رکھنا چاہیے۔ مذہب (نبی ایتقان اور داخلی اخلاقیات)، قانون اور سائنس تینوں الگ الگ وحدتیں ہیں۔ اور اس تاریخی، جمع شدہ کنفیوژن کو، جو ان تینوں کے ملنے سے پیدا ہوا ہے، ختم کرنے کے بعد ہی فیضی کے خیال میں ایک نئے "پروٹسٹ اسلام" کے وجود میں آنے کا امکان ہے۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے زعماء، فیضی کے مقابلہ میں، زیادہ لادینی (سیکولر) ہیں اور وہ بنیادی طور پر ہندوستان کے اندر اسلام اور ہندومت کے مابین ثقافتی عینیت قائم کرنے میں منہمک نظر آتے ہیں۔ ڈاکٹر عابد حسین ہندو مسلم، مشترک ثقافت کی بنیاد کو ویدک سمجھتے ہیں۔ ہندوستان کے ازمندہ وسطیٰ میں جب اسلام پہنچا اور ردِ عمل کے دور سے گزر رہا تھا، ایک مشترک ہندوستانی ثقافت وجود میں آئی جو کسی حد تک مغلوں کے دور انحطاط میں انتشار کا شکار ہو گئی تھی اور جزئی طور پر شکستہ ہوئی اور جزئی طور پر اس کا احیاء ہوا، پھلی پھولی اور مغربی تہذیب کے ملاپ سے منتفع ہوئی ہے۔ آزاد ہند میں اس کے مسائل پوری طرح حل نہیں ہو سکے اور اب بھی وہ عملِ تشکیل کے خطرات اور درد و کرب میں مبتلا ہے۔ عابد حسین کا نظریہ، تاریخی حوالہ میں جزئی طور پر اس نوع کے ادعا میں کہ ہندوستان میں اسلامی ریاست بحیثیت مجموعی ان معنی میں لادینی ریاست تھی کہ وہ نہ تو مثالی طور پر اور نہ بدرجہٴ غایت اسلامی تھی، دراصل زیادہ سادہ بیانی سے مسئلہ کو منسوخ کرنے کا خطرہ مول لیتا ہے۔ وہ اس نظریہ کو اکبر سے لے کر شاہجہان تک منحل سلطنت پر منطبق کر کے تاریخی صداقت سے قریب تر ہو جاتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں ہندوستانی ثقافت اسی عہد میں پروان چڑھی ہے۔

ڈاکٹر عابد حسین کی اس سلسلہ میں مزید رائے یہ ہے کہ مغربی اثرات نے ہندو اور مسلمان دونوں جماعتوں کے قدامت پسندوں کے بیشتر مذہبی اصولوں کو

منجھ اور منجھ کر دیا ہے اگرچہ ان اثرات نے مغربیت زدہ دانشوروں کو بڑی حد تک ان دونوں فرقوں کے اثرات سے محفوظ و مامون کر دیا۔ اس قدامت پسندانہ تقطیب نے بیسویں صدی میں، ان دونوں فرقوں کے معروف ادبی نمائندوں، اقبال اور ٹیگور کو بھی متاثر کیا: اگرچہ عابد حسین کا دعویٰ یہ ہے کہ دونوں کے ہاں بنیادی حقیقت ایک ہی ہے۔ لہذا ہندوستانی ثقافت کے ہندو اور مسلمان عناصر کی اجزا کی روٹیں بھی یہی شے شامل ہے۔

لیکن آج کے آزاد ہندوستان میں بھی ثقافتی مسئلہ اب تک حل نہیں ہو سکا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض صوبوں میں اردو کی مخالفت میں جو اقدامات کیے جا رہے ہیں، اس سے مسلمان یہ محسوس کر رہے ہیں کہ ثقافتی طور پر ان کا گلا گھونٹا جا رہا ہے۔ ہندوستان کے دستور میں دیوناگری رسم الخط میں لکھی جانے والی ہندی کو بجائے "ہندوستانی" کے، جس میں اردو اور ہندی دونوں شامل ہیں، اختیار کرنا ایک ایسا فیصلہ ہے جو بقول عابد حسین مسلمانوں کے لیے طوعاً و کرہاً برائے اطاعت شعاری قبول کرنا لازمی ہو جاتا ہے: اگرچہ متحدہ ہندوستانی قومیت کی ثقافتی یا ایک لوجی وحدت کو عروج دینا اس صورت میں مشکل ہو جائے گا جب کہ مسلم اقلیت یہ محسوس کرتی ہے کہ اسسانی حکمت عملی سے ان کی ثقافتی اور اقتصادی حالت غیر محفوظ ہو جاتی ہے۔ ہندوستان کی ثقافتی نشوونما میں مسلمانوں کا عدم تعاون مکمل قنوطیت کی صورت اختیار کر لے گا اور بے بسی اور جمود پیدا ہو جائے گا اور بالآخر ہندوستان کی گردن میں ایک بے جان ثقافتی اور اقتصادی بوجھ کی شکل میں آویزاں ہو کر رہ جائے گی۔ یہ استنباط و لفظ و کینٹ ویل اسمتھ کے اخذ کردہ نتیجہ سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہے: "یہ (ہندوستانی مسلمان) قوم اس خطرہ سے دوچار ہے کہ کہیں وہ اپنی زبان سے محروم نہ ہو جائے جو مذہبی عقیدہ کے علاوہ اس کا سب سے زیادہ گراں بہا سرمایہ ہے۔ دوسرے میدانوں میں نوسال کی بتدریج درستگی کے باوجود اس ضمن میں کوئی بہتری پیدا نہیں ہوئی اور بہتری کے امکانات بہت کم نظر آتے ہیں۔"

یا بقول ڈونلڈ ای اسمتھ "متحدہ و مخلوط زبان میں مسلمانوں کے تعمیری حصے سے جزئی انکار
لاوینیت کی بہت سنگین فروگزاشت ہے"۔ ۱۳۱ مسلمانوں کے جمود اور پسماندگی کا خطرہ
صرف حکومت ہندوستان یا ہندوستانی ریاستوں کی لسانی حکمت عملیوں کے باعث
ہی نہیں ہے۔ مسلمانوں کی قیامت پرستی اور خاص طور پر علماء۔۔۔ جو ایسے اہم عناصر
کی حیثیت رکھتے ہیں جن سے حکومت ہند مسلم سیاسی معاونت حاصل کرتی ہے۔
مسلمانوں کے شخصی یا عائلی قانون میں کسی قسم کی اصلاح کے سخت خلاف ہیں۔ ہندو شخصی
قانون میں اصلاح ہو چکی ہے اور تعدد و ازدواج اور رسم جہیز کے کچل ڈالنے والے
بوجھ کی روک تھام ہو گئی ہے لیکن مسلم عائلی قانون کو ہندوستانی پاریمان نے کٹر مسلمانوں کے
شکوک و شبہات کے پیش نظر ہاتھ نہیں لگایا۔ "جمعیت العلماء ہند" کے علماء
ہندوستان کو دارالحرب قرار نہیں دیتے، کیونکہ مسلمان اب تک اپنے شخصی
قانون پر عامل ہیں۔ وہ اس کی تبدیلی کی کوشش کو مخلوط قومیت کے معاہدہ کی خلاف ورزی
خیال کرتے ہیں جو انہیں ہندوستان اور ہندو باشندوں سے مربوط کیے ہوئے ہے۔
ڈونلڈ اسمتھ اس نتیجے پر پہنچتا ہے "اس قسم کی ازمنہ وسطیٰ کی معاشرتی رسوم و رواج کے
جاری رہنے کے معنی یہ ہوں گے کہ ہندوستانی مسلمان دوسری جگہوں میں رہنے والے اپنے
ہم مذہبوں سے پھپھے رہ جائیں گے؛ نہ صرف ترکی یا متحدہ عرب جمہوریہ میں بلکہ پاکستان
میں بھی" اور اس کے بعد، عابد حسین کی طرح، وہ بھی اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ "بدقسمتی سے
اس کا امکان ہے کہ ہندوستانی مسلمان بحیثیت ایک فرقہ کے، الگ تھلگ لے
حرکت و منجمد، وحدت کی شکل میں، باقی رہ جائیں اور وہ بھی ایسی صدی میں جو دنیا کی
سب سے زیادہ فعال اور متحرک صدی ہے"۔

حواشی

- ۱۔ مسلمانوں کا روشن مستقبل (دہلی ۱۹۴۵ء)
- ۲۔ اکبر آبادی عبید اللہ سندھی وغیرہ، محمد میاں، علمائے ہند (ii) ۲۵-۲۶، ۴۶-۴۸
- ۳۔ اکبر آبادی، ص ۱۲۲
- ۴۔ ایضاً، ص ۱۳۵-۱۵۱
- ۵۔ اسلام اور غلامی کی حقیقت، ص ۴۹-۹۰، ۲۴۱-۲۶۰
- ۶۔ (Theory based on Quran) تیسوری بیٹنآن قرآن، ۲: ۶
- ۷۔ (A Modern Approach to Islam) (۱۹۶۳ء) ص ۱-۲۴، ص ۹۸-۱۰۱
- ۸۔ ایضاً، ص ۱۰۱-۱۰۴
- ۹۔ عابد حسین، انڈین کلچر، ص ۶۳-۶۴ اور قومی تہذیب (۱۹۵۵ء)، ص ۱۰۲-۱۰۳
- ۱۰۔ انڈین کلچر، ص ۶۴ اور ص ۲۸۵-۲۸۶
- ۱۱۔ قومی تہذیب، ص ۳۰۶-۳۰۷
- ۱۲۔ اسمتھ، (Islam in Modern History) (۱۹۵۸ء)، ص ۲۶۶-۲۶۷

۳۱۳ ہندوستان ایک لادینی مملکت (India as a Secular State) (۱۹۶۳ء)

ص ۲۰۲

۳۱۴ ایضاً، ص ۲۲۲

اختتامیہ

ولفرڈ کینٹ ویل اسمتھ نے بڑے پتے کی بات کہی ہے کہ "موجودہ اسلام کا روگ، یہ احساس ہے کہ اسلامی تاریخ میں کچھ گڑبڑ ہو گئی ہے۔ دورِ جدید کے مسلمانوں کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ اس بگڑی ہوئی تاریخ کو کس طرح درست و آباد کیا جائے۔ ہندوستان کے مسلمانوں کے مذہبی اور سیاسی فکر پر یہ احساس ایک صدی سے چھایا ہوا ہے اور بعینہ ہی حال دنیا کے دوسرے ممالک کی مسلمان قوموں کا ہے۔ برطانوی حکومت کی بدولت مسلم ہندوستان کا مغرب سے تعلق زیادہ گہرا اور دوسری مسلم اقوام کے مقابلے میں زیادہ طویل مدت تک رہا ہے۔ اس مبینہ تاریخی حالت میں انیسویں صدی کے مسلم دانشوروں نے اپنی تاریخ کی توضیح نو کی طرف توجہ دی۔ سید احمد خاں نے بڑی کامیابی سے مغربی علمیت کی روایت کی تقلید میں دورِ متوسط کی ہندوستانی تاریخ اور واقع مرتب کرنا شروع کیے۔ لیکن جب سر ولیم مور کے نیم مناظرانہ تاریخی انداز کے خلاف اسلام کی حمایت و مدافعت پیش کرنے کا نازک مرحلہ آیا تو تاریخی معروضیت کا سررشتہ ان کے ہاتھ سے چھوٹ گیا اور وہ ایسی خیالی

معدرت خواہیوں میں پڑ گئے جو نہ صرف یہ کہ مستشرقین کے لیے ناقابل قبول تھیں بلکہ اپنے گھر کے روایت پرستوں نے بھی ان کو رد کر دیا۔

فی الواقع سید احمد خاں مورخ نہیں تھے؛ اُن کی اصل دلچسپی مذہب سے تھی لیکن انہوں نے جس تحریک کو فعال بنا دیا اس میں ان کے دوسرے چند نسبتاً کم عمر و ممتاز ہم عصروں کا تاریخ میں شغف زیادہ ہو گیا۔ شبلی نعمانی اور امیر علی دونوں باوجود اپنے تبحر علمی، مناظرات اور غدر خواہیوں کے، تاریخ میں اسلام کے مقام اور صورتِ حال کے بڑے نازک مسئلہ پر دو نمایاں اور متضاد نتائج پر پہنچے۔ شبلی کے نزدیک یہ روایتی مذہب اشعریہ کی، المتوکل اور اُن کے بعد کے خلفاء کے دور کے معتزلیں پر، فتح کے مترادف تھا۔ امیر علی کے نزدیک یہ عربوں کے قسطنطنیہ اور فرانس میں پیش قدمی میں ناکامیابی تھی جو نہ صرف یہ کہ تاریخ اسلام کا المیہ تھا بلکہ انسانیت کی ثقافتی تاریخ کے تعلق سے اسلام کے تبلیغ تمدن کی ناکامیابی بھی تھی۔ ان دونوں میں سے شبلی، اگرچہ زیادہ قدامت پسند ہیں، لیکن وہ اصل مسئلہ کی حقیقت سے قریب تر ہیں۔

روایت پرستوں اور اہل حدیث کے لیے اسلامی تاریخ کی توضیح دینی حوالے سے نسبتاً آسان ہے۔ اسلامی تاریخ کے مسلسل عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد زریں کی اکمیلیت کے بعد سے مستقل انحطاطی عمل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اسلامی تاریخ کے نیم مسلمہ احساسِ ناکامی کے ساتھ برصغیر میں مسلم دانشور بھی، دوسری جگہوں کے دانشوروں کی طرح، موجودہ دنیا میں مسلم اقوام کے انحطاط کے مسئلے سے دوچار ہیں۔ سید احمد خاں کی ذہنی اور سیاسی سطح پر، صحیح سمت کے تعین کی کوشش اس انحطاط کے احساس کی آئینہ دار ہے۔ مغرب سے ان کی وابستگی کا پروگرام اور بین اسلامی آفاقیت اور متشدد ہندوستانی قومیت سے بے تعلق اسی احساس کی مظہر ہے۔ حالی نے بھی انحطاط کے اسی احساس کا خلاصہ پیش کیا ہے اور اسی احساس و شعور کو عام کیا ہے۔ مسلمانوں کے انحطاط کا جو تجزیہ حالی نے کیا ہے اس کا مقابلہ جماعت المنار کے تجزیہ سے کرنا دلچسپی سے خالی نہیں ہے۔ حالی اس کی ذمہ داری مسلم قوم کی

جامد و غیر تغیر پذیر کابلی کے سر تھوپتے ہیں لیکن جماعت المنار مسلمان کلونوں کو قصور وار ٹھہراتے ہیں جو اسلام اور اسلام کے قانون سے ناواقف ہیں، اور جنہوں نے قوانین الہیہ کی جگہ انسانی نژاد قوانین کو انتظامیہ میں داخل کر کے بُرائیوں کو کھلی چھٹی دے دی ہے، اور اس کے ذمہ دار وہ علماء بھی ہیں جنہوں نے قرآن اور سنت کو قانون کا منبع قرار دینے سے بے توجہی برتی ہے اور قانون کے فروغ اور فرقہ پرستی میں منہمک رہے ہیں۔ اور وہ خاموش، مختلف انخیال روایتی صوفیہ بھی، جنہوں نے مذہب کو لٹولعب اور تفریح کا ذریعہ بنا رکھا ہے۔ اسی اساسی موقوف کا زور شور سے اعادہ پاکستان میں مولانا مودودی نے کیا۔ ان کی جماعت اسلامی صرف مسلمانوں کی اصلاح کے ذہنی اور فکری بحث و تمحیص کی ہی قائل نہیں ہے بلکہ موجودہ انحطاط کا روگ دور کرنے کے لیے اصل اسلام کو، سیاسی پلیٹ فارم پر، اس کا صحیح مقام دلانے کی فکر میں بھی کوشاں ہے۔ ان کی جماعت خود کو مصلح جماعت کی بجائے "جماعت نشاۃ الثانیہ" سے موسوم کرتی ہے۔ موجودہ پاکستانی دانشوروں میں اسلامی انحطاط کا سب سے زیادہ احساس غلام احمد پرویز کو ہے جو اس دنیاوی مادیت کی سفارش کرتے ہیں۔ لیکن اس موضوع کے متعلق اُن کا حوالہ اساسیت پسندانہ ہے جس کی بنیاد وہ قرآن کی دواز کار اور بے جا توضیحات پر رکھتے ہیں۔ بہر نوع مختلف پس منظر رکھنے والے جدید پسند خیر الدین پاشا، حالی، عبیدہ، اقبال اور پرویز سب اس انحطاط کی دلدل سے نکلنے کے لیے اصول تغیر کو بروئے کار لانے پر متفق ہیں۔ ان میں سے قریب قریب سب قرآن حکیم کی اس آیتہ ۱۳: ۱۲ کو اپنا نقطہ آغاز قرار دیتے ہیں:

"اللہ کسی قوم کی حالت اُس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ وہ

قوم خود اپنی حالت میں تغیر پیدا نہ کرے"

اللہ تعالیٰ قوموں کو، اگر وہ ترقی پذیر قوانین کی پیروی کرتی ہیں، تو ان کو ان کے کفر کے باعث نہ مجرم گردانتا ہے اور نہ ان کو نیست و نابود کرتا ہے۔ مسلمان محض بالقوۃ بہترین اقوام (خیر امت) ہو سکتے ہیں لیکن لامحالہ کسی اور ذریعہ سے نہیں۔ یہ موجودہ انحطاط کے متعلق جدید پسند اساسیت ایک طرف اور علماء، روایت

پسندوں اور اساسیت پرستوں، سب کی دل جمعی اور آسودگی دوسری طرف، پڑے
 کو برابر کرتی ہے۔ ان کے لیے کلیدی لفظ بجائے انحطاط کے "رجعتِ قہقہری" ہے
 اہل حدیث کے لیے اسلام کی پوری تاریخ، اہمیت کی حاصل شدہ حالت سے رجعتِ
 قہقہری کی جانب مسلسل واپسی ہے۔ اساسیت پسند اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اسلام
 کی ابتدائی سادگی میں، صدیوں کی بدعتوں نے، مسلم قانون شریعت میں غیر ضروری اضافی
 عناصر داخل کر کے اسے صحیح راہ سے بھٹکا دیا ہے۔

موجودہ پاکستان میں جدید پسندوں اور علماء کے مابین اس مسئلہ پر غور کرنے کے
 انداز میں جو بنیادی فرق ہے اس نے، قانون، ملک کے دستور اور اداروں کو
 مفلوج کر کے رکھ دیا ہے، جدت پسندوں کے لیے خود کو ماضی سے توڑنا اور
 موجودہ دنیا کو اس کے اپنے شرائط اور اقدار کے مطابق قبول کر لینا سخت دشوار ہو
 گیا ہے۔ دوسری جانب علماء اور خاص کر مولانا مودودی کے اساسیت پسند مکتب کے
 لیے بھی حال سے بالکل قطع تعلق کر کے، ماضی میں پناہ لینا دشوار ہو گیا ہے۔ اس کا
 نتیجہ یہ ہوا کہ نظریہ تغیر کے تعلق سے کہ جو ثقافتی قطع و برید کے لیے ضروری و مطلوب
 ہے اور مختلف انداز ہائے فکر کے درمیان ایسی سعیِ مفاہمت جو ان کو ایک رخ پر لے
 آئے، ایک الجھاؤ اور انتشار پیدا ہو گیا ہے۔

حکومت اور سیاست کی عملی ضروریات وقتاً فوقتاً دستوروں یا دستوروں کی ترامیم
 میں سمجھوتوں پر مجبور کرتی ہیں، اور یہ کام اسلامی نظریات کی کونسل کی دو دھاری مشین سے
 لینا پڑتا ہے یا پھر دوسرے نسخوں اور اداروں کی معاونت سے کام نکالا جاتا ہے۔ بہر حال
 یہ سمجھوتے کسی حالت میں بھی وہ تغیر نہیں لاسکتے جو نظریاتی طور پر جدید پسندوں کے پیش نظر
 ہوتا ہے اور جنہیں وہ سچے متوسط طبقے کے قدامت پسندانہ دباؤ کے باعث عمل میں نہیں
 لاسکتے، جنہیں بعض دھماکہ خیز واقعات کے ضمن میں جمہور کی حمایت حاصل ہوتی ہے اور
 تمام مکتبہ ہائے فکر کے علماء ان کی قیادت کرتے ہیں۔ بہت سے دوسرے اسلامی
 ممالک کی طرح، پاکستان کے متعلق فان گرونیہام کی رائے بالکل بر محل ہے کہ شاذ و نادر

ہی ثقافتی خطے اتنے زیادہ انقلاب کی زد میں آئے جتنے کہ اسلامی خطے۔ شاید ہی کسی نے اس طرح مستقل طور پر تغیر کی وجوہات حقیقت کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہو۔

روایت پرستانہ قدامت پسندی کی جڑیں اشعریہ مذہب کے اندر ڈور تک پہنچتی ہیں۔ کسی حد تک موجودہ اسلام میں لچک اور اُنبھرنے کی قوت کی کمی اور کائنات کے سائنسی تصور سے حقیقی، نہ کہ محض نظریاتی یا معذرت خواہانہ ہم آہنگی، جو موجودہ تہذیب کی بنیاد ہے، اس کے فقدان کا سبب اشعریہ مکتب کے قانون علیت سے منکر ہونے میں پوشیدہ ہے۔ یہ قانون علیت تمام عاقلانہ علم کے ابتدائی ذرائع کا درجہ رکھتا ہے۔ بجائے قدرتی قانون علیت پر مہینچنے کے، اشعریہ نے صرف ایک قانون "عادت" وضع کر لیا ہے۔ گولڈزہیر کا کہنا یہ ہے کہ "یہ کوئی قانون نہیں ہے بلکہ عادت محض ہے جسے خدا نے فطرت پر مضبوط کر دیا ہے جس کے تحت کچھ اشیاء دوسری اشیاء کے نقش قدم پر آتی رہتی ہیں اور بہر حال یہ توارث بھی ضروری نہیں ہے۔" غالباً ہندوستانی مسلم جدید پسندوں میں سے صرف سید احمد خاں اور چراغ علی ہی دو ایسے بزرگ ہیں جو "عادت" کے مسلک پر فطری قوانین کے تصور کو فوقیت دیتے ہیں۔ امیر علی بہ حیثیت ایک شیعہ مسلم ہونے کے اشعری اسلام کی اصلاح کی تبلیغ بہ آسانی کر سکتے ہیں مگر ان کی اپنی تحریروں میں اس اصلاح کا کہیں شائبہ تک نہیں پایا جاتا۔ اقبال نے اسلامی جدیدیت کے عین قلب میں اشعریت کو جگہ دی ہے، درآںحالیکہ "قوت" کی قدر پر زور جو ان کے فکر میں پایا جاتا ہے وہ ابن تیمیہ سے ماخوذ ہے۔

ولی اللہی اساسیت پسندی نے اگرچہ اسلامی فقہ سے سطحی، مناظرانہ اور منقسمانہ عنصر کا احتساب کر کے جدیدیت کو پر پرزے نکالنے کے لیے راہ ہموار کر دی لیکن تمام قول و عمل کے بعد تحریک جو سامنے آتی ہے وہ یہی ہے کہ مثالی ماضی کے نمونہ پر مستقبل کی تنظیم جدید کی جائے۔ اس لیے بنیادی طور پر وہ وہابیت سے بہت زیادہ مثل اور قریب ہے جیسا کہ گولڈزہیر نے دو ٹوک کہا ہے کہ "اس کی نگاہیں ماضی میں گڑی ہوئی ہیں اور تاریخی ترقی کے نتائج کے جواز سے یکسر منکر ہے اور ساتویں صدی کے متحجر اسلام

کی پذیرائی ہے۔ یہ فیصلہ مولانا مودودی کی موجودہ اساسیت پسندی پر زیادہ صحیح بیٹھتا ہے۔

یہ امر قابلِ غور ہے کہ پاکستان نے مذہبی جماعتوں کے دباؤ میں آکر، جن کا برہنہ مصلحت سیاسی دھڑوں سے اتحاد قائم ہو گیا تھا، اپنے پہلے دستور میں خود کو اسلامی مملکت سے موسوم کیا اور دوسرے دستور میں اس سلسلے میں ترمیم کی۔ دوسری جانب تیونس نے اپنے دستور میں اپنی مملکت کا نام عربِ مسلم ریاست رکھا۔ اسلامی ریاست اور مسلم ریاست کے تصور میں جو فرق ہے وہ قابلِ غور ہے۔ ایک اسلامی مملکت، اپنی تعریف کے مطابق، کلاسیکی فقہانے جس طرح قانون کے تاریخی عمل کو ترقی دی، اسی انداز میں اس کے جاری رکھنے اور ترقی کے مدارج طے کرانے کی پابند ہوتی ہے۔ لیکن ایک مسلم مملکت ایک لادینی مملکت ہو سکتی ہے یا اسے ایسا بنایا جاسکتا ہے۔ اس کے باشندے اکثریت میں مسلمان ہوتے ہیں لیکن ان کے پابندیِ شرع کے درجے مختلف ہوتے ہیں۔ تاہم وہ اسلامی ثقافت اور تاریخ سے، اخلاقیات قرآن سے اور جملہ انسانی مساعی کے میدانوں میں بہت سے انجام پذیر کارناموں کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ پاکستان کے جدید پسند غالباً اپنے "اسلامی ریاست" کے تصور میں اسی مفہوم کو زیادہ تر ملحوظ رکھیں گے، لیکن جدید پسند صرف ایک طبقہ تک محدود ہیں یعنی طبقہ اعلیٰ یا متوسط اعلیٰ طبقہ، اور ان کی تعلیم و تربیت بھی مخصوص نوعیت کی ہوتی ہے یعنی مغربی طرز کی۔ ان پر مشتمل اس خلاق اقلیت کے مد مقابل نچلے متوسط طبقے کی خلاق اقلیت ہوتی ہے جس کی راہ نمائی اور معاونت اساسیت پسند اور قدامت پسند کرتے ہیں جو عوام کے دل و جان سے زیادہ تشریب ہوتے ہیں کیونکہ مذہب کی جذباتی کشش ان کے ساتھ ہوتی ہے۔ وہی علاقوں میں معلوم ہوتا ہے کہ اساسیت پسند اپنا مقام زیادہ مستحکم بناتے جا رہے ہیں۔ پاکستانی طلبہ نے ۱۹۶۳ء میں جو سرو کیا تھا، اس میں مغربی پاکستان کے ۵۲ دیہاتوں کے ۴۵۱ دہقانوں سے سوالات کیے گئے کہ جو لوگ اسلامی رسوم و عبادات کی پابندی نہیں کرتے ان کے ساتھ کیا رویہ

اختیار کیا جائے؟ ۴۵ کی رائے یہ تھی کہ وہ سخت سزا کے مستحق ہیں۔ ۱۶۸ کے خیال میں وہ مستوجب سزا ہیں اور ۱۲۵ کی رائے یہ تھی کہ ان کو دلال اور تعلیم کے ذریعہ راہ راست پر لایا جائے۔ صرف ۶۶ لوگ ایسے تھے جو انہیں ان کے حال پر چھوڑ دینے کے حق میں تھے اور ۴ افراد نے اظہار رائے سے اجتناب کیا۔

صرف اساسیت پسندی ہی بلا شرکتِ غیبی کے اسلام کی بد نصیبی نہیں ہے جیسا کہ مارٹھیلو واضح کرتا ہے:

”اس کے برعکس اگر کوئی اسلامی احکامات کی ایک ایسی فہرست مرتب کرنا چاہے کہ جو معاشی ترقی کے لیے صریحاً کم پسندیدہ ہو تو ان میں سے بعض بنیادی احکام فی الحقیقت ایسے ہوں گے جن سے خدا کے قادرِ مطلق ہونے کا اثبات ہوتا ہے۔ لیکن تین بڑے مذاہب —

یہودیت، عیسائیت یا اسلام میں سے کون سا مذہب ایسا ہے جو اپنے عقائد میں انہیں اصولوں کو سر فہرست نہیں رکھتا؟ اسی طرح معاشی زندگی پر اخلاقیات کی بندش بالخصوص رہا، اور سودی متروکہ کی ممانعت، کیا یہ اسلام اور عیسائیت میں مشترک نہیں ہیں؟ بالآخر بدعت کا انکار، اس خیال سے کہ ترقی ماضی میں ہے۔ کیا یہ عیسائیت سے منعکس نہیں ہوتی کہ جو قدیم کے مقابلہ میں جدید کی مخالفت کرتی ہے؟“

تاہم پاکستان کی آئین کمیشن کی رپورٹ تاریخی حیثیت سے اس لیے غلط ہے کہ وہ اس بات کو بنیاد بنا کر بحث کرتی ہے کہ ”مغرب کی آزاد لادینیت خود روایتی دستور العمل پر مبنی ہے جس نے اس وقت ترقی کی جب کہ ان ممالک میں مذہب خود ایک قوت تھا“ (ص ۱۲۱) اس نقطہ نگاہ کو سر ہیملٹن گب، جو مغرب میں اسلام کے مخلص ترین دوستوں میں سے تھا، اس کے اس نکتہ کے مقابلہ میں رکھ کر جانچنا چاہیے۔۔۔ جبکہ اسلامی معاشرے کا دستور حیات از منہ و سطلی کے تصورات پر مبنی تھا، اور اس کے اندازِ نظر پر از منہ و سطلی کے خیالات حاوی تھے، مغربی یورپ از منہ و سطلی کی تسہہ پائیوں سے خلاصی حاصل

کر چکا تھا اور یہ کہ دونوں تہذیبوں کے مابین، باوجود مذہبی معاندت کے، ایک زمانہ میں یکسانیت پائی جاتی تھی، خلیج رفتہ رفتہ وسیع ہوتی گئی؛ یہاں تک کہ دونوں کے مشترک عناصر اور اصول، اُن کے اختلافات کے مقابلہ میں غیر اہم و بے حقیقت ہو کر رہ گئے۔^{۱۲}

برصغیر پاک و ہند میں نہ سہی اسلامی دنیا میں کہیں اور بھی حکومتِ الہیہ کو، جسے مولانا مودودی اپنی زبان میں "دینی جمہوریت" سے موسوم کرنا پسند کرتے ہیں، یکسر مسترد کر دیا گیا ہے۔ ترکی ایک لادینی مسلم ریاست ہے اور گزشتہ ایک نسل سے اسلامی ریاست نہیں ہے۔ خالد محمد خالد کے خیالات مولانا مودودی یا علماء الفاسی کے افکار اور لائحہ عمل کے عین متضاد ہیں۔^{۱۳} وہ حکومتِ الہیہ کو اس بنا پر مسترد کرتا ہے کہ اس میں اقتدارِ الٰہی کے سر آغاز اور مقام کی کوئی وضاحت نہیں ہے، اس میں عقلِ انسانی پر اعتماد کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ وہ جذباتیت کی کمزوری کی حامی ہے۔ وہ تمام اصلاحات کی مخالف ہے۔ وہ کلیتِ اقتدار کی طرف دار ہے۔ اس کی فطرت جامد ہے۔ وہ ہر قسم کی مخالفت کو کلیسیائی تعزیری انداز میں دباتی ہے۔ وہ بربریت کی حوصلہ افزائی کرتی ہے جو اقتدار اور اختیار کی مناسب و معقول حدود میں انتشار سے پھولتی پھلتی ہے۔^{۱۴}

خلفائے راشدین کی مثالی اور راسخ خلافت کو روایات پرستوں، اساسیت پسندوں اور بعض جدید پسندوں مثلاً مولانا شبلی اور سید امیر علی بہ اسٹائلے سید احمد خان یا اقبال کے مثالی نمونہ بنانے کا بنیاد پرستانہ رجحان تاریخی احوالے ثانیہ سے منعکس ہوتا ہے۔ یہ مثالیت آفرینی ہندو پاکستان اور مسلم دنیا کے دوسرے حصوں میں عام اور مشترک ہے۔^{۱۵} جسے فان گرونیہام نے بر محل "رجعت کی کلاسیکیت" سے موسوم کیا ہے جس کا مقصد یہ ہے:

"کم از کم جزاً ثقافتی تہ داری میں کمی؛ یہ ایک رجعتی تحریک ہے جو سکڑنے کے ذریعہ استحکام و یک جا کرنے کی وکالت کرتی ہے۔ اس قسم کی تحریک اپنے روایتی انداز میں خصوصیت کے ساتھ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتی ہے کہ پیغمبرانہ سادگی کا دور، جو مقتدرانہ

اور مثالی طور پر منتخب کیا جاتا ہے، فی الواقع تجرباتی تو کسب کا دور تھا^{۱۶}۔
 بین اسلامیت اور تحریکِ خلافت انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی
 کے ابتدائی حصہ میں "راشدونی" کلاسیکیت کو موجودہ حالات پر زبردستی مسلط کرنے
 کے مترادف تھا اور اس لیے وہ احیاء پرستانہ تھا۔ بین اسلامیت خود بین تورانیت
 اور بعد ازاں بین عربیت کے مانند ایک جدید رجحان ہے جو بین جبرمنیت اور بین
 سلاویت کی تحریکوں سے متاثر اور مشمل ہے^{۱۷}۔ لیکن کل اسلامی اُمت کے ایک
 مستحکم اور پائیدار ہونے کا احساس ازمنہ و سطلی کی اسلامی تاریخ کے نازک ادوار میں
 مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ البیرونی ہندو مذہب اور ثقافت کے مقابلے میں اسلام
 کی ثقافتی وحدت سے باخبر تھا^{۱۸}۔ ابن الاثیر (متوفی ۶۱۳ھ) کو منگولوں کے فارس
 کے شمال مشرق میں قتل و غارت کے دوران، جسے ابن اثیر پوری دُنیا کے اسلام
 کے لیے آفت قرار دیتا ہے، مسلمانوں کے متحد ہو کر اس مصیبت سے نپٹنے کی کوشش
 میں مسلمانوں میں ایک وحدت کے احساس کی جھلک نظر آتی ہے^{۱۹}۔ یا قوت منگولوں کے
 تاخت و تاراج کو اسلام کے لیے بے مثال آفت سے تعبیر کرتا ہے^{۲۰}۔ ابن العربی
 (۱۱۶۵ - ۶۱۲ھ) نے شام اور اناطولیہ کے شہزادوں کی صلیبی حملہ آوروں کو پکارتے ہوئے
 کے لیے متحدہ کوشش کی سمت جس جہد و جہد کا مظاہرہ کیا اس میں ایک عنصر مخفی
 تھا جسے موجودہ زمانہ میں بین اسلامیت کا نام دیا جاتا ہے^{۲۱}۔

آفاقی خلافت کے تصور پر زور دینے کی تجدید ہندوستانی اسلام میں شاہ ولی اللہ
 سے ہوئی^{۲۲}۔ اگرچہ وہ اس کے متعلق صرف ایک مجرّد نظریہ تشکیل کرتے ہیں اور اسے
 عثمانیہ شہنشاہیت کے ہم آہنگ قرار نہیں دیتے جس کی ان کی نگاہوں میں کوئی وقعت
 نہیں تھی^{۲۳}۔ یہ وقعت و عزت ۱۸۴۰ء کی دہائی میں ان کے پوتے شاہ محمد اسحاق،
 مہاجر حجاز نے بخشی جس سے ۱۸۶۰ء کے بعد علماء بھی متاثر ہوئے اور ہندوستان کے مسلم زعماء
 بھی۔ دُنیا کے اسلام میں دوسرے مقامات پر اسی قسم کے متوازی رجحانات پروان
 چڑھنے لگے۔ ۱۸۶۳ء میں چینی ترکستان کے انقلابی رہ نما یعقوب بیگ نے اپنے

بھتیجے حاجی تراب کو عثمانیہ خلیفہ عبدالعزیز کے دربار میں بھیجا جس نے یعقوب بیگ کو امیر کے لقب سے ملقب کیا۔ یعقوب بیگ کے سکوں پر ایک جانب سلطان کا نام کندہ کیا گیا اور دوسری جانب اس کا اپنا نام منقوش تھا^{۲۳}۔ بین اسلامیت اور خلافت کی موافقت میں رجحانات پہلی بار ۱۸۸۰ء کے عشرے میں ظاہر ہوئے جبکہ فرانسیسیوں نے تیونس پر قبضہ کر لیا اور بیسویں صدی کے ابتدائی دو عشروں میں علی ہاشم جہا اور الصلی کے کردار اور سرگرمیوں پر منتج ہوئے۔ اسی زمانے میں مصر میں بین اسلامی اور قومی جماعت کے مابین مناقشہ شروع ہو گیا جس کا اظہار ایک طرف "المنار" کے مضامین اور دوسری جانب اس کے مخالف رسائل "العالم" اور "السیاست" کے مضامین سے ہوتا ہے^{۲۵}۔

ہندوستانی مسلمان دانشوروں کی طرح المنار جماعت نے "ترکان جوان" کے ۱۹۰۸ء کے انقلاب کی زبردست تائید کی، لیکن ان کے برعکس اس جماعت نے مصطفیٰ اکمال کے خلافت کو ختم کرنے اور بعض شدید اصلاحات کو نافذ کرنے کے عمل کو ملحدانہ فعل سے تعبیر کیا۔ ہندوستانی مسلمانوں کی طرح اس جماعت کو بھی ابن سعود سے بڑی توقعات وابستہ تھیں۔ لیکن ہندوستان کے مسلمانوں کے برخلاف وہابیوں کی اس قسم کی بدعات کے انکار کی حمایت کی جیسے مقامات مقدسہ کی زیارت^{۲۶}۔ علی عبدالرزاق نے خلافت کی منسوخی کے جواز میں جو وکالت کی وہ خدائش کے اس اصرار سے چنداں مختلف نہ تھی کہ یہ ادارہ مسلمانوں اور اسلام کے لیے ہمیشہ بد عنوانیوں کا منبع اور بد نصیبی کا ذریعہ بنا رہا ہے۔ اُن کے اس دعویٰ اور اقبال کی اس دلیل میں ایک طرح کی یکسانیت پائی جاتی ہے کیونکہ اقبال کا کہنا یہ ہے کہ خلافت دین اسلام کا جزو لاینفک نہیں تھی اور قرآن و حدیث دونوں میں سے کوئی بھی اس کے متعلق نص قطعی پیش نہیں کرتا۔ اور یہ کہ مسلم اجماع نے کبھی بھی جمعیت اور تسلسل کے ساتھ اس کی پشت پناہی نہیں کی^{۲۸}۔ علی عبدالرزاق کو اصرار تھا کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم مذہبی اقتدار کام میں لائے تھے نہ کہ مدنی اقتدار اور چونکہ انہوں نے ایسا نہیں کیا تھا اس لیے خلافت کی شکل توارث کا مسئلہ ہی پیدا نہیں ہوتا^{۲۷}۔ اقبال، علی عبدالرزاق کی ان مندرت خواہیوں سے الگ رہے۔ اقبال،

ضیاء گوکلیپ اور علی عبدالرزاق، ۱۹۲۰ء کے عشرے میں بیشتر مسلم دنیا میں کارفرما ذہنی رجحان کی مختلف منازل کی عکاسی کرتے ہیں۔ وہ اسلامی اقوام کے ایک گھرانے کی تعمیر کی وکالت کرتے ہیں جسے سول حکومتوں کے تحت آزادانہ طور پر منظم کیا جائے لیکن سب کو اپنی اسلامی ثقافت کے ورثہ کا احساس ہو... یعنی ایک اسلامی دولت مشترکہ۔

مسلم قانون کی عقلی تاویل کی تلاش، مسلم ریاست کے کلاسیکی تصور کو جدید بنیادوں پر استوار کرنے کی تلاش سے پہلے شروع ہو چکی تھی۔ مسلم ہند میں اس تلاش کا آغاز سید احمد خاں اور ان کے رفقاء سے ہوا۔ تجدید کے دو ماسکی نقطے علی گڑھ کے نظام فکر میں عقل و فطرت ہیں۔ جہاں تک اس کے استعمال عقل کا تعلق ہے فان گرونیبام کے عام خیالات متقول معلوم ہوتے ہیں:

”انسانی شعور کی ذمہ داری محض یہ نہیں ہے کہ حقائق کے نامعلوم و پوشیدہ خطوں سے روشناس کرائے بلکہ خدا اور رسول کے ارشادات کے ان گوشوں، بصیرتوں اور سمتوں کو وا کرے جو ان میں پوشیدہ ہیں۔“

شیخ محمد عبدہ بھی اس کے مؤید ہیں اور ان الفاظ میں اس کی توثیق کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو احکامات اتارے ہیں ان سے متعلق پیغمبروں کے ارشادات کو تو انہیں فطرت کی روشنی میں پرکھنا اور وضاحت کرنا چاہیے۔^{۳۱} اس مسئلہ سے متعلق سید احمد خان کا مقدمہ اور بھی زیادہ دو ٹوک ہے۔ ”قول الہی (کتاب آسمانی) اور عمل الہی (پیچر) میں کوئی تضاد نہیں ہو سکتا۔“^{۳۲} سید احمد خاں کے برعکس شیخ محمد عبدہ، اقبال کے وجدانی اور جدلیاتی شعور میں یہ تسلیم کرتے ہوئے امتیاز کی پیش گوئی کرتے ہیں کہ جدلیاتی شعور بعض دینی امور میں بے دست و پا رہ جائے مثلاً صفات الہی کی توضیح میں یا کائنات (پیچر) اور روح انسانی کی صفت و نوعیت کی کامل تفہیم میں۔^{۳۳}

سید احمد خاں اور شیخ محمد عبدہ دونوں مسلم قانون کے سرچشموں کی جانب دانشمندانہ قدم بڑھا کر منبع اول یعنی قرآن پر اڑ لگا کرتے ہیں اور دونوں، اور ابوالکلام آزاد بھی، اسلامی صحیفہ آسمانی کی جدید تفسیر کے ذریعہ نئی سمت متعین کرنے میں کوشاں ہیں۔ تفصیلات میں

جانے کے بعد تو وہ بہت مختلف نتائج اخذ کرتے ہیں لیکن ان کے دلائل حیرت انگیز حد تک یکساں ہیں۔ قانون کے منبع ثانی یعنی حدیث کے معاملے میں سید احمد خاں اور پیراغ علی کے رویے تشکیکی اور اس سائنسی تنقید سے کافی قریب ہیں جسے بعد میں اناز گولڈزہیر اور جوزف شاخٹ نے ترقی دی، اگرچہ ان کے برعکس ان دو مسلم جدید پسندوں نے کبھی کسی ایسی حدیث کا بلا تنقید حوالہ دینے میں تامل نہیں کیا جو ان کے مفید مطلب ہوتی۔ سنت کے سلسلے میں شیخ محمد عبدہ زیادہ محتاط ہیں۔ وہ کسی متن حدیث (

کے خفیف سے خفیف جز کو جو قانون کی بنیادی شناخت کے طور پر عملی معاملات میں مفید و کارگر ثابت ہوتی ہو تسلیم کرتے ہیں^{۳۵}۔ من حیث الکل، ہندوستان میں اسلامی جدید پسندی سید احمد خاں کی توجیہ نو کے مقابلہ میں شیخ محمد عبدہ کی پیروی کو ترجیح دیتی ہے۔^{۳۶} اجتہاد نے فقہ کے تیسرے کلاسیکی سرچشمے یعنی قیاس کی جگہ لے لی ہے اور علی گڑھ جماعت اور اقبال کی تحریروں میں اس پر سب سے زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ عربی اسلام میں بھی شیخ محمد عبدہ کی تحریروں میں یہ عنصر پایا جاتا ہے؛ ان کا کہنا یہ ہے کہ اس کے حدود کے اندر رہ کر جو کچھ بھی کیا جائے اس کی کوئی حد نہیں ہے اور اس کے معیاروں کے تحت غور و فکر کرنے کی کوئی انتہا نہیں ہے۔^{۳۷} باوجود اپنی اساسیت پسندی کے المنار جماعت اقبال سے اس معاملہ میں زیادہ ترقی یافتہ، جدید پسند واقع ہوئی ہے۔ ان کی یہ توجیہ ہے کہ مدنی (سول) قانون کو جس پر وقتاً فوقتاً نظر ثانی ہوتی رہنا چاہیے، مذہب سے علیحدہ رکھنا چاہیے جو واجب التعظیم، ابدی اور غیر متغیر ہے۔^{۳۸}

سید احمد خاں واحد شخص ہیں جو "اجماع" کے قانون کا منبع ہونے کے منکر ہیں۔ وہ اجماع کا قوت صرف کلاسیکی مفہوم میں رکھتے تھے، یعنی اجماع علماء ہندوستان سے باہر غالباً عبدہ پہلے شخص تھے جنہوں نے اجماع کے توسیع شدہ تصور پر نظر ڈالی اور اس کو حیلہ مسلمانوں کے لیے قابل عمل سمجھا۔ جب انہوں نے یہ دیکھا کہ جمہور کے منتخب نمائندوں اور ان کی حکومت کی قانون سازی روح اسلام کے قطعاً منافی نہیں ہے تو اس اجماع کو انہوں نے قبول کیا اور اس طرح جدید جمہوریت کی داغ بیل ڈالی۔^{۳۹} برصغیر میں مقبول عام اجماع

کے نظریہ کو جمہوریت کی بنیاد قرار دینے میں اقبال نے کاوش کی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جلد ہی یہ پوری دُنیا نے اسلام میں عام رواج پا گیا اور بیشتر ملکوں میں یہ مقامی طور پر ہی پروان چڑھا۔ ایک افغان مُصنّف نیاز احمد زکریا علمائے اجماع کو کلاسیکی اسلام میں انتقالِ اختیارات کا مظہر سمجھتے ہیں جس سے جمہور کی حاکمیت ثابت ہوتی ہے اور جن کو موجودہ دور میں اجماع کا براہِ راست حق واپس مل گیا ہے۔

قانون کے بنیادی کلاسیکی سرچشموں کی آزاد یا قطعی جدید پسند تشریح خواہ کچھ بھی ہو، جب تک کہ انسانی شعور، تجربہ اور ضرورت کی بجائے کلامِ الہی کو قانون کا مہبدا سمجھا جاتا رہے گا کوئی اسلامی مملکت جدید معنوں میں مقتدرِ اعلیٰ ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتی۔ کسی ریاست کی قانون سازی کے اختیار پر کامل پابندی لگانا اس ریاست کے جمہور کی فرماں روائی پر پابندی لگانے کے مترادف ہے۔ اور اگر اس پابندی کا سرچشمہ جمہور کی منشا کے بجائے کہیں اور ہے تو اس پابندی کی حد تک، ریاست اور اس کے باشندوں کی حاکمیت ضرور سلب ہو جاتی ہے۔ ایک اسلامی ریاست میں اقتدارِ اعلیٰ اپنے بنیادی قانونی مفہوم میں، صرف اللہ کے پاس ہے۔^{۱۱}

اور ان حالات میں ریاست نہ جمہوری ہو سکتی ہے اور نہ "دینی جمہوریت" خواہ اجماع کے معانی میں کتنی ہی وسعت پیدا نہ کر دی جائے۔

اس مسئلہ کا لبِ لباب انسانی ہے۔ پیری مسارو نے اس "انسانیت" کی اس کے زیادہ وسیع معنوں میں یہ تعریف کی ہے کہ: "ہر نظر پاتی تصور، ہر عملی رویہ جو انسان کی خصوصی قدر و قیمت کی توثیق کرتا ہے۔"^{۱۲}

مغرب میں اس کا نقطہ آغاز ایک "تفکر پسند علم بشری" ہے جو ایک ایسا رویہ ہے جس سے کلاسیکی اسلام نا آشنا تھا۔^{۱۳} کلاسیکی اسلام میں تمام تر مروجہ روایتی اور بنیادی رویوں میں اور ہندی اسلام کے پورے جدید فکر میں، ماسوائے اقبال کے، اللہ تعالیٰ کی ذات، نہ کہ انسان، کائنات میں کلیدی حیثیت کی مالک ہے جو انسان کی سیاسی، معاشرتی، اقتصادی اور ثقافتی زندگی پر غالب و حاوی ہے۔ صرف اقبال

ہی ایسا موقوف اختیار کرتے ہیں جو باکس ماری ٹین کے ایک سالم انسانیت کے تصور سے زیادہ مختلف نہیں ہے جس کا رجحان یہ ہے کہ:

”جو انسان کو زیادہ کریم النفس بنا دے اور اسے ہر چیز میں شرکت پر آمادہ

کر کے کہ جس سے فطرت اور تاریخ دونوں مالا مال ہو جائیں اور انسان

کی خلقی عظمت و جلال آشکار ہو جائیں..... یہ بیک وقت اس بات کا

مطالبہ کرتی ہے کہ انسان ان صفات کو پروان چڑھائے جو اس کے اندر

موجود ہیں۔ اس کی تخلیقی صلاحیتیں، اس کے فہم و ادراک کی قوت، اور وہ

دنیا کی طبعی قوتوں کو اپنی حریت و آزادی کے آلہ کار کے طور پر تصرف میں لائے۔“

فکرِ اقبال کی تصورِ انسانیت وہی ہے جسے گاروت ایسی انسانیت کہتا ہے جس میں

تصورِ خدا موجود ہے یعنی ”انسانیت با خدا“۔ انسان کی نیابتِ الہی کچھ اخلاقی قیود کے اندر

ہیں جو اس کے اقبال میں مجسّم و انداز میں خود اختیار می ہیں، لیکن جب اسلامی حتیٰ کہ مسلم حکومت

کے نظریہ کا سوال آجاتا ہے تو وہ بھی مغرب کو سیاست سے لیس کر دیتے ہیں۔ گاروت

کا یہ کہنا درست ہے کہ اقبال اور محمد حسین ہیکل کے خیال میں اگر اسلامی دنیا انسانیت کی

نشأۃ الثانیہ میں بشری مرکزیت اور مطلق فطرتیت کو داخل کر دے تو وہ خود کو بہت سخت

نقصان پہنچائے گی اور اس کی ذمہ داری مغرب پر بھی عائد ہوگی۔ اس طرح اقبال کا

اندازِ نظر، اگرچہ وہ ہندو پاکستان کے جدید پسندوں میں انسان کی تخلیق خود اختیار می پر زور

دینے ہوئے، زیادہ فطری لگتا ہے، اتفاقاً رائے سے خاصا قریب رہتا ہے جو

روحانی و مادی اقدار میں روایاتی توازن برقرار رکھنے کے حق میں ہے اور اس توازن کے

ساتھ ہی تسخیرِ فطرت کو بروئے کار لانے کی سعی کرتا ہے۔

اس نازک نظریاتی صورتِ حال نے اور کسی جگہ اس عہدگی کے ساتھ کام نہیں

کیا۔ یہ جدید اسلام کا المیہ ہے۔ اس نے خود اپنے وجود کے اندر سے نشأۃ الثانیہ

کے عناصر کی تخلیق نو کی لیکن اصلاح کے ضمن میں کچھ نہیں کہا۔ اسلامی جدیدیت کا

زیادہ تر مواد مغربی رنگ میں رنگے اسلامی فقہی قانون اور دستور پر مبنی ہے۔ اس

مغربی رنگ اختیار کرنے کے دوران اعتذارات کے عمل نے تاریخی پس منظر کو دھندلا دیا ہے۔ فان گرونینگام کے قول کے بموجب اعتذارات کی نفسیاتی منطق یہ ہے کہ تحصیل اور قبول کرنے والی قوم، متغائر تبدیلی کو (جسے وہ اکتساب یا ترقی سے موسوم کرتی ہے) غیر مسلسل اور اتفاقی نہیں سمجھتی اور یہ اس قوم کا خاص رجحان بن جانا ہے۔^{۳۶}

جدید اسلامی دنیا کے مغرب کی کشش اور اس سے متناظر کے متضاد اور استردادی ردِ عمل ساتھ ساتھ اور مسلسل کارفرما رہے ہیں۔ مغرب کی آزادی جاذبِ توجہ ہوتی ہے۔ اس کی استعماریت، نو استعماریت اور کلیسانی تنگ نظری نفرت اور استرداد کا سبب ہوتے ہیں۔ محمد حسین بیگل کہتے ہیں کہ "ان دو متضاد چیزوں — آزادی اور استعماریت سے کیسے مفاہمت کی جائے۔ اس تضاد کو قبول کرنا مشکل ہے۔"^{۳۷}

اگرچہ اسلام میں حقیقی اصلاح کی تحریک داخلی طور پر اس کے وجود کے اندر سے پیدا ہونا چاہیے اور خود مسلمانوں کو اس پر غور کر کے اسے عملی جامہ پہنانا چاہیے اور اس میں غالباً مغرب بھی بالآخر معاونت کر سکتا ہے۔ اب ہم گیب کے اس رجحانی اقتباس پر اپنی بات کو ختم کرتے ہیں:

"اسلام اپنی بنیادوں سے انکار نہیں کر سکتا.... اور اپنی بنیادوں میں.... اسلام مغرب اور وسیع مغربی معاشرہ کا ایک اہم حصہ ہے۔ وہ یورپی تہذیب کو مکمل اور متوازن کرنے کے لیے ہے۔ وہ ایک ہی سرچشمے سے سیراب ہوا ہے، ایک ہی ہوا میں سانس لیتا ہے۔ تاریخ کے وسیع ترین پہلو کے لحاظ سے آج کل جو کچھ یورپ اور اسلام کے مابین ہو رہا ہے، وہ دراصل مغربی تہذیب کی تکمیل نو ہے جو مصنوعی طور پر نشاۃ الثانیہ کے باعث جدا ہو گئی تھی اور اب بے پناہ قوت کے ساتھ اپنے اتحاد کا ادعا کر رہی ہے۔"^{۳۸}

حواشی

- ۱ے اسلام ان ماڈرن ہسٹری، ص ۴۱
- ۲ے محمد عبده، تفسیر القرآن الحکیم (۱۹۰۶ء-۱۹۲۷ء) (ii) ص ۸۹-۹۰؛ المنار، ۶۰۶، ۶۲۲
- ۳ے رشید رضا، تاریخ الاستاد الامام الشیخ محمد عبده (قاہرہ ۱۹۰۸-۱۹۱۰، ii، ۳۲۳-۳۲۳)
- ۴ے مصر میں متوازی دلائل کے لیے دیکھیے المنار، xxi، xxi، (۱۹۲۸ء)، ص ۶۳-۶۴
- ۵ے جی۔ ای۔ فان گرونیہام، ماڈرن اسلام (برکلی ۱۹۶۲ء)، ص ۲۰۹
- ۶ے محمد اور اسلام، ترجمہ از کے۔ سی سیل (نیو ہیون، ۱۹۱۷ء)، ص ۱۳۸
- ۷ے ایچ لاؤسٹ (H. Laoust, Le trait de droit public d'Ibn Taimiya)
- (۱۹۴۸ء، بیروت)، ص ۱۶۳-۱۶۴ اور ایل گاروت، La cite musulmane
- (پیرس، ۱۹۵۴ء)، ص ۱۰۷
- ۸ے گولڈزہیر، ص ۳۱۱
- ۹ے ای۔ آئی۔ جے روزین تھال The Role of Islam in a Modern National State
- (ایک جدید قومی ریاست میں اسلام کا مقام)، (۱۹۶۲ء)، Year Book of World Affairs (1962)

Perspectives Sur les Fonctions de la رپورٹ از اسٹوڈنٹس ایسٹری
religion dans un pays en voice de developpements: Islam an
Pakistan, Archives de Sociologic des religions XIV (1962) P. 39-40

۱۱۱ پیری مارتھلو، L' Islam et le developpement, ایضاً ص ۱۳۱ تا
۱۳۸ بر صفحہ ۱۳۳

۱۱۲ بوسید بر اسلام، (Whither Islam) ص ۴۸

۱۱۳ علاء الفاسی، الحركة الاستقلالیہ فی المغرب العربی (قاہرہ، ۱۹۴۸ء) انگریزی ترجمہ از ایچ زیڈ نو صبحہ،
ڈاشنگٹن (۱۹۵۳ء)

۱۱۴ خالد من ہنا بنض (قاہرہ، ۱۹۵۰ء) انگریزی ترجمہ از اسمعیل الفاروقی ڈاشنگٹن، ۱۹۵۳ء -

۱۱۵ مثلاً المنار IV، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۱۶ -

۱۱۶ ماڈرن اسلام، ص ۸۱ -

۱۱۷ تقی زادہ، در R. du Monde Musulman xx (۱۹۱۳ء) ص ۱۶۹ - ۲۲۰
بر صفحہ ۱۹۲ -

۱۱۸ ای۔ سی۔ ساشو مقدمہ بر البیرونی کا ہندوستان (لندن، ۱۹۱۰ء)، ص ۹ - ۱۰؛ البیرونی کتاب السیدانہ،
انگریزی ترجمہ، ایم میٹر ہوف در اسلامک کچر (x) (۱۹۳۶ء)، ص ۲۶

۱۱۹ الکامل، تدوین سی، جے، ٹارن برگ (لیڈن، ۱۸۵۱ء - ۱۸۶۶ء)، xii، ۲۳۳ - ۲۳۵؛ ایف جبرٹلی

Storia della letteratura Araba (سیلان، ۱۹۵۱ء) ص ۲۳۲ - ۲۳۳

۱۲۰ مجمع البلدان مرتبہ و سٹن فیلڈ، رلیپرگ (۱۸۶۶ - ۷۳)، IV، ۸۵۹

۱۲۱ مائیکول اسین پلیشیو، El Islam Cristianizado (میڈرڈ، ۱۹۳۱ء)، ص ۹۳ - ۹۵ -

۱۲۲ انالہ الخفا اور حجت (ذی)، ۴۲۲ - ۴۲۹ -

۱۲۳ فیوض الحرمین (۱۹۴۶ء)، ص ۲۹۶ -

۱۲۴ ڈی۔ سی۔ بال گر، لائف آف یعقوب بیگ وغیرہ (لندن، ۱۸۷۸ء)، وی ٹائمس، ۱۶۰ - مایچ

- ۲۵۔ المنار، ۷/۱۱، ۴۷۸، ۱۷، ۱۱ (۱۹۱۱ء)؛ ۳۶؛ ۷۱۱ (۱۹۲۶ء-۱۹۲۷ء)؛ ص ۱۱۹
- ۲۶۔ ایضاً، ۱۷، ۴۳؛ ۷۱۱؛ ۵۸۱؛ سی سی آڈمس، اسلام اینڈ ماڈرنزم ان ایجیپٹ (لندن ۱۹۳۳ء)؛ ص ۱۸۵
- ۲۷۔ الاسلام و اصول الحکم (قاہرہ، ۱۹۲۵ء)؛ ص ۳۶
- ۲۸۔ نو صیبہ، ص ۱۵۳
- ۲۹۔ عبدالرزاق، الاسلام، ص ۶۴-۶۵، ۶۹، ۷۹، ۸۴
- ۳۰۔ گیب: وہیدر اسلام (Whither Islam)؛ ص ۳۶۴
- ۳۱۔ ماڈرن اسلام، ص ۱۹
- ۳۲۔ الاسلام والنصرانیہ (قاہرہ، ۱۹۲۳ء)؛ ص ۵۱
- ۳۳۔ المنار، ۷/۱۱-۲۹۲؛ گولڈزہیر، Die Richtungen der islamischen Koran - auslegung
- لیٹن (۱۹۲۰ء)؛ ص ۳۵۲-۳۵۳؛ آڈمس، ص ۱۳۶
- ۳۴۔ رسالت التوحید (قاہرہ، ۱۹۲۶ء-۱۹۲۷ء)؛ ص ۵۲-۵۴، ۱۱۷
- ۳۵۔ ایضاً، ص ۲۲۴
- ۳۶۔ عبیدہ کارسالہ ایم۔ او کالج کے نصاب میں شامل تھا، نیز برصغیر کے مختلف دینی مدارس میں بھی داخل نصاب تھا
- ۳۷۔ رسالہ، ص ۱۷، انگریزی ترجمہ منقول از آڈمس، ص ۱۳۱
- ۳۸۔ المنار، ۱۷، ص ۸۵۹ وغیرہ
- ۳۹۔ رضا، تاریخ (۱۱)، ۷۱
- ۴۰۔ Des principes de l' Islam et de la democratic
- (پیرس، ۱۹۵۸ء)؛ ص ۴۱-۴۵
- ۴۱۔ مینیر رپورٹ، ص ۲۱۰
- ۴۲۔ جوزف لوتے جون، ۱۹۳۹ء، ص ۱۷، L'humanisme chretien
- ۴۳۔ ایل گاروت، Humanisme musulman d'hiec et d' aujourd' hui: elements Culturels de base, IBLA Ist Quarter, 1944

۲۴۴ Humanisme integral (Paris, 1936) (پیرس ۱۹۳۶ء) ص ۱۰

۲۴۵ درآئی بی ایل اے ۱۹۴۴ء، ص ۵-۶-۷-۸-۹ دیکھیے اس کی تصنیف 'La Cite

musulmane، ص ۲۶۳-۲۹۴

۲۴۶ ماڈرن اسلام، ص ۱۴

۲۴۷ "Les Causes de l' incomprehension entre l' Europe et les

musulmans et les moyens d' Y remedier,"

L' Islam et l' Occident (Paris 1947), P.55, ص ۵۵

۲۴۸ وہیدر اسلام (Whither Islam) ص ۳۶۶

منتخب کتابیات

آزاد، ابوالکلام، مدیر الملال، ۱۹۱۲ء - ۱۹۱۳ء

_____ مسئلہ خلافت اور جزیرہ عرب، (طبع دوم ۱۹۲۰ء) لاہور، سن ندارد

_____ خطبات، لاہور، ۱۹۳۴ء

_____ کاروان خیال، بجنور، ۱۹۳۶ء

_____ ترجمان القرآن، مرتبہ غلام رسول مہر، لاہور، ۱۹۶۱ء - حصہ اول کا انگریزی ترجمہ، از

ڈبلیو۔ اے لطیف، بمبئی، ۱۹۶۲ء

_____ مضامین، لاہور، سن ندارد

_____ تذکرہ، لاہور، سن ندارد

_____ باقیات ترجمان القرآن، کراچی، ۱۹۶۱ء

_____ صبح امید، لاہور، سن ندارد

ابراہیم میر سیالکوٹی، تاریخ اہل حدیث، لاہور، ۱۹۵۳ء؛ ابوطالب خان، مرزا، مآثر طالبی، انگریزی ترجمہ،

از چارلس اسٹیورٹ، ٹریولوز آف مرزا ابوطالب خان ان اینیٹیم، افریقہ اینڈ یورپ، لندن، ۱۸۱۰ء، ۲ جلدیں

احمد میاں، اختر۔ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، کراچی، ۱۹۵۵ء

اسماعیل شاہ (شہید)، تقویت الایمان، لاہور، ۱۹۵۶ء

_____ منصبِ امامت، دہلی، سن ندارد

اقبال، محمد۔ اسرارِ خودی (۱۹۱۵ء) لاہور، سن ندارد؛ انگریزی ترجمہ، از۔ آر۔ اے نکلسن، سیکرٹس
آف دی سیلف، لندن، ۱۹۲۰ء (تعارف دو بیباچہ اسرارِ خودی)۔ صرف طبع اول میں شائع ہوا جو بعد
میں مضامین (؟) کے ایڈیشن ۱۹۲۳ء میں دوبارہ چھپا اور ان کے دوسرے مضامین کے مجموعوں
میں بھی چھپا

_____ رموزِ بنخودی (۱۹۱۷ء) لاہور، سن ندارد، انگریزی ترجمہ، از۔ اے۔ جے آربری، مسٹریز

آف سیلفنس، لندن، ۱۹۵۳ء

_____ کلیاتِ حمید آباد، ۱۹۲۳ء

_____ پیامِ مشرق (۱۹۲۳ء) لاہور، ۱۹۲۲ء فریچ ترجمہ

Eva Meyerovitch and M. Achena; Message de l'Orient. Paris, 1956.

Annemarie Schimmel; Botchaft des Orients; Wiesbaden, 1963 **جرمن ترجمہ:**

ایک حصے کا انگریزی ترجمہ، از۔ اے۔ جے آربری،

The Tulips of Sinai; London, 1947. Partial translation into Czech by J. Marek,

Poselsvi zvychodu. Prague 1960.

_____ بانگِ درا (۱۹۲۳ء) لاہور، ۱۹۳۳ء

_____ زبورِ عجم (۱۹۲۷ء) لاہور، ۱۹۳۳ء انگریزی ترجمہ، از۔ اے۔ جے آربری، دی پرسین

سالم The Persian Psalms. لاہور

_____ جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) لاہور، سن ندارد، انگریزی ترجمہ از، ایس ایم احمد پلگرمیج ٹوایسٹریٹی لاہور

Annemarie Schimmel, Buch der Ewigkeit. Munich, 1957 **جرمن ترجمہ**

Italian translation. A. Bausani, II Poema Celeste. Rome, 1952

_____ بالِ جبرئیل (۱۹۳۵ء) لاہور، ۱۹۳۲ء

_____ پس چہ باید کردا سے اقوامِ شرق؟ (۱۹۳۶ء) لاہور، ۱۹۳۳ء

- _____ ضربِ کلیم لاہور، ۱۹۳۶ء
- _____ ارمغانِ حجاز (۱۹۳۸ء) بجنور، ۱۹۵۸ء -
- _____ مضامینِ حیدرآباد، ۱۹۴۱ء
- _____ مکاتیب (اقبالنامہ) لاہور، ۱۹۴۳ء
- _____ رختِ سفر - کراچی، ۱۹۵۲ء
- _____ باقیات، ایڈیشن ایس۔ اے واحد، لاہور، ۱۹۵۴ء
- _____ اکبر آبادی، دیکھیے: سعید احمد اکبر آبادی
- _____ اکرام، شیخ محمد، موجِ کوثر، کراچی، ۱۹۵۸ء
- _____ الیاس برنی، معارفِ ملت علی گڑھ، ۱۹۲۴ء
- _____ امداد اللہ، جہاد اکبر دیوبند، سن ندارد
- _____ ضیاء القلوب دیوبند، سن ندارد
- _____ برق، غلام جیلانی - دو اسلام، لاہور، ۱۹۶۲ء
- _____ دوستِ آن، لاہور، ۱۹۶۳ء
- _____ بہادر شاہ ظفر، کلیات، لکھنؤ، ۱۹۱۸ء
- _____ پرویز، غلام احمد - معراجِ انسانیت، کراچی، ۱۹۴۹ء
- _____ اسلامی نظامِ کراچی، ۱۹۵۲ء
- _____ اسبابِ زوالِ امت، کراچی، ۱۹۵۲ء
- _____ سلیم کے نام، کراچی، ۱۹۵۳ء
- _____ ابلین و آدم، کراچی، ۱۹۵۴ء
- _____ فردوسِ گمشدہ، کراچی، ۱۹۵۴ء
- _____ نظامِ ربوبیت کراچی، ۱۹۵۴ء
- _____ انسان نے کیا سوچا، کراچی، ۱۹۵۵ء
- _____ اسلامی معاشرت کراچی، ۱۹۵۵ء

- _____ برقی طور کراچی، ۱۹۵۶ء
- _____ جوئے نور، کراچی، ۱۹۵۶ء
- _____ طاہرہ کے نام، کراچی، ۱۹۵۷ء
- _____ نعتِ دیرِ ارم، کراچی، ۱۹۵۷ء
- _____ من ویزواں، لاہور، ۱۹۵۸ء
- _____ شعلہ مستور، لاہور، ۱۹۵۸ء
- _____ لغات القرآن، لاہور، ۱۹۶۰ء - ۱۹۶۱ء
- _____ مفہوم القرآن، لاہور، ۱۹۶۱ء
- _____ پاکستان میں قانون سازی کے اصول، کراچی، سن ندارد
- _____ قرآن کا سیاسی نظام، لاہور، سن ندارد
- _____ تھانوی، اشرف علی - بیان القرآن، دہلی، ۱۹۱۶ء - ۱۹۱۷ء
- _____ ابوداور النوادر دہلی، ۱۹۲۵ء - ۱۹۲۶ء
- _____ بہشتی زیور - دیوبند، ۱۹۵۳ء
- _____ اسلام اور عقلیات، لاہور، ۱۹۵۷ء
- _____ حقوق و فرائض - ملتان، ۱۹۶۰ء
- _____ حیاتِ مسلمین کراچی، سن ندارد
- _____ ثناء اللہ امرتسری - تفسیر ثنائی، ۱۸۹۶ء
- _____ آیات المتشابہات، امرتسر، ۱۹۰۳ء
- _____ جعفری، رئیس احمد - سیرت محمد علی، دہلی، ۱۹۳۲ء
- _____ چراغ علی، رسائل، حیدرآباد، ۱۹۱۸ء - ۱۹۱۹ء
- _____ تحقیق الجہاد، حیدرآباد، سن ندارد
- _____ تہذیب الاخلاق میں (یک جا اشاعت دیگر) لاہور
- _____ حالی، الطاف حسین - مدو جزیر اسلام، مشہور بہ مدرس حالی، ۱۸۷۹ء

- _____ حیات جاوید، کانپور، ۱۹۰۱ء
- _____ مکاتیب، مرتبہ ایم اسماعیل پانی پتی، لاہور، سن نندارد
- _____ تہذیب الاخلاق میں (بیک جا اشاعت دیگر) ۳-۱۰۸-۸۵ لاہور، سن نندارد
- _____ دریا آبادی، عبدالماجد محمد علی، اعظم گڑھ، ۱۹۵۳ء-۱۹۵۶ء ۲ جلدیں
- _____ فاکر حسین، تعلیمی خطبات، دہلی، ۱۹۵۵ء
- _____ رحمن علی، تذکرہ علمائے ہند، لکھنؤ، ۱۹۱۳ء؛ اردو ترجمہ کراچی، ۱۹۶۱ء
- _____ رحمانی، اے ایس، جماعت اسلامی کے دعوے، خدمت اور طریق کار کا جائزہ۔ دیوبند۔ سن نندارد
- _____ رحمت اللہ کراچی۔ از ائمتہ الادیام، دہلی، ۱۸۶۲ء
- _____ البعث الشریف، دہلی، ۱۹۶۳ء
- _____ انظار الحق، ۱۸۹۱ء
- _____ اعجاز عیسوی دہلی، سن نندارد
- _____ زبیری، محمد امین۔ حیات محسن، علیگر، ۱۹۳۳ء
- _____ سرور، ایم۔ عبید اللہ سندھی لاہور، ۱۹۴۳ء
- _____ سعید احمد اکبر آبادی، مولانا عبید اللہ سندھی اور ان کے ناقد، لاہور، ۱۹۴۶ء
- _____ اسلام اور غلامی کی حقیقت، دہلی، سن نندارد
- _____ سعید علیم پاشا، مہجران فکر مندرجہ (؟) استنبول، ۱۹۱۰ء
- _____ سندھی، مولانا عبید اللہ شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ لاہور، ۱۹۴۹ء
- _____ اردو شرح حجۃ اللہ البالغہ، لاہور، ۱۹۵۰ء
- _____ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک، لاہور، ۱۹۵۲ء
- _____ کابل میں سات سال، لاہور، ۱۹۵۵ء
- _____ خطبات، لاہور، سن نندارد
- _____ عنوان انقلاب لاہور، سن نندارد
- _____ سید احمد خان، آثار الصنادید (۱۸۴۷ء) کانپور، ۱۹۰۴ء

- _____ اسباب بغاوت ہند (۱۸۵۸ء) آگرہ، ۱۹۰۳ء
- _____ تاریخ سرکشی بجنور، (۱۸۵۸ء)
- _____ تبیین الکلام (شرح بائبل) اردو متن اور انگریزی ترجمہ، غازی پور، ۱۸۶۲-۱۸۶۵ء
- _____ خطبات احمدیہ، آگرہ، ۱۸۶۰ء
- _____ تفسیر القرآن لاہور، ۱۸۸۰-۹۵ء
- _____ ازالۃ الغین عن ذوالقرنین آگرہ، ۱۸۹۰ء
- _____ ترمیم فی قصہ اصحاب الکہف والرقیم آگرہ، ۱۸۹۰ء
- _____ لکچرز (اردو)، مرتبہ منشی سراج الدین، سدھورہ، ۱۸۹۲ء
- _____ التحریر فی اصول التفسیر آگرہ، ۱۸۹۲ء
- _____ تفسیر الجن والجان آگرہ، ۱۸۹۲ء
- _____ ابطال غلامی آگرہ، ۱۸۹۳ء
- _____ آخری مضامین لاہور، ۱۸۹۸ء
- _____ تفسیر السموات آگرہ، ۱۸۹۸ء
- _____ احکام طعام اہل کتاب، لاہور، ۱۸۹۹ء
- _____ تصانیف احمدیہ آگرہ، ۱۹۰۳ء
- _____ خطوط، مرتبہ راس مسعود، بدایوں، ۱۹۳۱ء
- _____ مکاتیب، مرتبہ مشتاق حسین علیگڑھ، ۱۹۶۰ء
- _____ مسافران لندن، مرتبہ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، لاہور، ۱۹۶۱ء
- _____ ایڈیشن تہذیب الاخلاق، (۱۸۶۹ء) (یکجا اشاعت دیگر) لاہور، سن ندارد
- _____ شبلی نعمانی، سیرت النعمان (۱۸۹۲ء) لاہور، سن ندارد
- _____ الغزالی (۱۹۰۲ء) اعظم گڑھ، ۱۹۲۲ء
- _____ علم الکلام (۱۹۰۳ء) اعظم گڑھ، ۱۹۲۲ء
- _____ شعرا بجم (۱۹۰۸-۱۸ء) اعظم گڑھ، ۱۹۲۰-۲۲ء، ۵ جلدیں

- _____ المامون اعظم گڑھ، ۱۹۲۶ء
- شہلی نعمانی اور سید سلیمان ندوی کی سیرت النبیؐ اعظم گڑھ، ۱۹۵۳-۶۲
- صدیق حسن خان، کتاب العقائد المنتقد، دہلی، ۱۸۸۷ء
- _____ حصص الانسان آگرہ، ۱۸۸۹ء
- _____ ترجمان القرآن، ۱۸۸۹ء
- _____ اعلام البشر بوجہ الخیر و الشر، آگرہ، ۱۸۹۰ء
- _____ حدیث الغاشیہ بنارس، ۱۸۹۱ء
- _____ اقتراب الساعہ بنارس، ۱۸۹۱ء
- _____ صلاح ذات الاین بنارس، ۱۸۹۱ء
- _____ ترجمان و ہدایات آگرہ، ۱۸۹۷ء
- _____ وسیلۃ النجات بنارس، ۱۸۸۹ء
- _____ عاقبت المتقین بنارس، ۱۹۰۳ء
- طیب، ایم۔ الکلام الطیب، دیوبند
- ظفر علی خاں۔ بہارستان۔ لاہور، ۱۹۳۷ء
- ظفیر الدین، ایم۔ جماعت اسلامی کے دینی رجحانات، دیوبند۔ سن ندارد
- عابد حسین، ایس۔ قومی تہذیب کا مسئلہ، علیگڑھ، ۱۹۵۵ء
- عابد، عبدالکریم۔ پرویز صاحب کے افکار کا شجرہ نسب، فاران، مارچ ۱۹۵۶ء، ۲۷۶-۱۰۳
- عبدالرحمان خان۔ تعمیر پاکستان اور علمائے ربانی، ملتان، ۱۹۵۶ء
- عبدالعزیز شاہ۔ فتاویٰ عزیززیہ، دہلی، ۱۹۰۳ء
- عثمانی، شبیر احمد۔ الاسلام، دیوبند، سن ندارد
- _____ اعجاز القرآن، دیوبند، سن ندارد
- _____ خطبات، لاہور، سن ندارد
- عزیز الرحمن اور محمد شفیع دیوبندی، فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، دیوبند، سن ندارد

فائینڈر، سی جی۔ میزان الحق، لندن، ۱۸۶۲ء
گنگوہی، رشید احمد، فتاویٰ دیوبند، سن نندارو

_____ سبیل الرشاد، دیوبند، سن نندارو

_____ زبدۃ المناسک، دیوبند، سن نندارو

گیلانی، مولانا مناظر احسن، سوانح قاسمی، دیوبند، ۱۹۵۳ء

_____ تدوین حدیث کراچی، ۱۹۵۶ء

محبوب رضوی۔ تاریخ دیوبند، دیوبند، ۱۹۵۲ء

محسن الملک، (اول) تہذیب الاخلاق (بیک جا اشاعت دیگر) لاہور

محمد طفیل، مسلمانوں کا روشن مستقبل، دہلی، ۱۹۴۵ء

محمد علی مولانا، افادات، کراچی، سن نندارو

محمد میاں، علمائے حق اور ان کے مجاہدانہ کارنامے، دہلی، ۱۹۴۶ء (؟)

_____ علمائے ہند کا شاندار ماضی، دہلی، ۱۹۵۶ء - ۱۹۶۰ء جلدیں

محمد یعقوب، سوانح عمری محمد قاسم، در سوانح قاسمی، از مناظر احسن گیلانی، دیوبند، ۱۹۵۳ء، (اول) ۳۸-۲۳

مڈل اینگلو اورینٹل ایجوکیشنل کانفرنس، مجموعہ پائے ریز ویویشن دہ سالہ - ۱۸۸۶-۹۵ آگرہ

۱۸۹۶

محمود الحسن دیوبندی، جمعیت علمائے ہند کے سالانہ اجلاس کا خطبہ صدارت، دہلی، ۱۹۲۰ء -

_____ عادلہ کاملہ، دیوبند، سن نندارو

_____ مقالات دیوبند، سن نندارو

مدنی، حسین احمد، نقش حیات، دہلی، ۱۹۵۳ء ۲ جلدیں

_____ ارشادات، دیوبند، ۱۹۵۶ء

_____ مکتوبات، دیوبند، ۱۹۵۶ء

_____ مودودی کے دستور و عقائد کی حقیقت، دیوبند، ۱۹۶۰ء

مودودی، ابوالاعلیٰ، مسئلہ قومیت، پٹھان کوٹ، ۱۹۴۷ء

- _____ تعلیمات، لاہور، ۱۹۵۵ء
- _____ دعوتِ اسلامی، رامپور، ۱۹۵۶ء
- _____ مسئلہ جبر و قدر، لاہور، ۱۹۵۷ء
- _____ پردہ، لاہور، ۱۹۵۸ء
- _____ تاریخِ اسلامی کا آئینی لائحہ عمل، لاہور، ۱۹۵۸ء
- _____ اسلام اور جدید معاشی نظریات، لاہور، ۱۹۵۹ء
- _____ خطبات، لاہور، ۱۹۶۰ء
- _____ تنقیحات، لاہور، ۱۹۶۰ء
- _____ اسلام اور ضبطِ ولادت، لاہور، ۱۹۶۰ء
- _____ اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی، لاہور، ۱۹۶۰ء
- _____ نانوتوی، محمد قاسم، انتشار الاسلام، دیوبند
- _____ مباحثہ شاہجہانپور، دیوبند
- _____ فیوضِ قاسمیہ، دیوبند
- _____ تفسیرِ زولپنیر، دیوبند
- _____ گفتگو مذہبی، دیوبند، ۱۹۳۰ء
- _____ ندوی، ابوالحسنات ہندوستان کی قدیم اسلامی درسگاہیں، اعظم گڑھ، ۱۹۳۶ء
- _____ ندوی، ابوالحسن علی، تاریخِ دعوت و عزیمت، اعظم گڑھ، ۱۹۵۵ء-۶۳
- _____ ندوی، مسعود عالم، مولانا سندھی کا ایک ناقدانہ جائزہ، معارف، ستمبر ۱۹۴۴ء
- _____ ہندوستان کی پہلی اسلامی تاریخ، راولپنڈی، ۱۹۴۸ء
- _____ ولی اللہ شاہ عقد الجید، اردو ترجمہ، دہلی، ۱۹۲۵ء
- _____ فیوضِ الحرمین اردو ترجمہ، ازایم سرور، لاہور، ۱۹۴۷ء
- _____ حجۃ اللہ البالغہ، لاہور، ۱۹۵۳ء
- _____ الفوز الکبیر، دہلی، ۱۹۵۵ء

_____ ازالہ الخفا، کراچی، سن ندارد۔ ۲ جلدیں
_____ سیاسی مکتوبات، مرتبہ کے اے نظامی، علی گڑھ، ۱۹۵۰ء

کتابیات نمبر ۲

(یورپین زبانوں میں)

آرنلڈ، ٹی ڈبلیو۔ دی پریچنگ آف اسلام، لندن، ۱۸۹۶ء

_____ دی کیلفیٹ، لندن، ۱۹۲۳ء

آزاد، ابوالکلام۔ انڈیا ویز فریڈم، بمبئی، ۱۹۵۹ء

آغاخان، دیکھیے سلطان محمد شاہ

افشار، آئی اینڈ اے مہدوی

Documents ineditis Concernants Syed Jamal al-din Afghani.

تہران، ۱۹۶۳ء

احمد بریلوی، سید۔ نوٹس آف صراطِ مستقیم، جرنل ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، (اول) (۱۹۳۲ء)،

۴۶۹ - ۴۹۸

احمد خاں، سید۔ استینر آن دی لائف آف محمد، (جلد اول) لندن، ۱۸۷۰ء

_____ دی ٹرو تھ ایساؤٹ خلافت لاہور، ۱۹۱۶ء

اقبال، جاوید۔ دی آئیڈیالوجی آف پاکستان اینڈ اس اپلی منٹیشن، لاہور، ۱۹۵۹ء

اقبال، محمد۔ دی ڈیولپمنٹ آف میٹا فزکس ان ایران، کیمبرج، ۱۹۰۸ء -

_____ رکنسٹرکشن آف ریلیجیون تھاٹ ان اسلام لندن، ۱۹۳۴ء
 پرنیڈنٹیل ایڈریس ایٹ اینول سیشن آف مسلم لیگ، الہ آباد، ۱۹۳۰ء
 اشاعت دیگر درسی۔ ایچ فلپس اینڈ اوزر۔ ایڈیشن ہومی ایولوشن آف انڈیا اینڈ
 پاکستان، ۱۸۵۸ء تا ۱۹۴۷ء، لندن، ۱۹۶۲ء
 _____ لیٹرز ٹو جناح، اشاعت دیگر درسی اسٹرگل فار انڈیپنڈنس، ۱۸۵۵ء - ۱۹۴۷ء، کراچی،

۱۹۵۸ء

_____ سکولڈ اسپچز اینڈ رائٹنگز، لاہور، ۱۹۴۳ء
 اکرام، ایس ایم، ہسٹری آف مسلم سولائزیشن ان انڈیا اینڈ پاکستان، لاہور، ۱۹۶۱ء -
 _____ مسلم سولائزیشن ان انڈیا، نیویارک، ۱۹۶۳ء
 امیر علی، ایٹیکس آف اسلام، کلکتہ، ۱۸۹۳ء
 _____ اے شارٹ ہسٹری آف سیراسینز، لندن، ۱۸۹۹ء (۱۹۶۱ء اشاعت دیگر)
 _____ محمدن لاء (۱۹۱۲ء) طبع پنجم، کلکتہ، ۱۹۲۹ء، ۲ جلدیں
 _____ دی اسپرٹ آف اسلام لندن، ۱۹۲۲ء (۱۹۶۱ء اشاعت دیگر)
 _____ دی ماڈرنٹی آف اسلام، اسلامک کلچر، (اول) (۱۹۲۶ء) ۱-۵
 _____ اسلامک جیورس پروڈینس اینڈ دی نیسیٹی فار ریفارمز۔ اسلامک کلچر، (دوم) (۱۹۲۸ء)

۸۴-۳۶۶

_____ میمائرز، اسلامک کلچر، (پنجم) (۱۹۳۱ء)، ۵۰۹، (ششم) (۱۹۳۲ء)، ۱-۱۸، ۱۹۳۴ء

۱۸۲-۳۶۲، ۳۳۳-۵۰۴، ۵۲۵

انٹرنیشنل اسلامک کونگریس ایٹ لاہور، ۲۸ دسمبر ۵۸ - ۱۹۵۷ء، جنوری ۱۹۵۸ء، پروسیڈنگز
 النور شاہ، پرنیڈنٹیل ایڈریس ٹو اینول سیشن آف جمعیت العلماء ہند، پشاور، ۱۹۲۶ء
 ایٹ، ایف کے۔ مولانا مودودی آن قرآنک انٹریٹیشن، مسلم ورلڈ، ۳۸، (۱۹۵۸ء) ۱۹-۶

Eister, A. W., Perspectives sur les fonctions de la religion dans un pays

en voie de developpment: Islam au Pakistan.

اینڈریوز، سی ایف۔ ذکا، اللہ آف دہلی، کیمبرج، ۱۹۲۹ء
 بالجون، جسے ایم ایس۔ ماڈرن مسلم قرآن انٹرنیشنل، ۱۸۸۰-۱۹۶۰ء۔ لیڈن، ۱۹۶۱ء
 —۔ اے ماڈرن مسلم ڈیکالاک۔ ورلڈ آف اسلام، این ایس (سوم) ۲-۳ (۱۹۵۴ء)

۱۸۶-۲۰۰

بائینڈر، ایل۔ رلیجن اینڈ پالیٹکس ان پاکستان، برکے اینڈ لاس اینجلیس، ۱۹۶۱ء
 برق، غلام جیلانی۔ اسلام دی رلیجن آف ہیومنٹی، لاہور، ۱۹۵۶ء
 ہنٹ، ڈیو ایس۔ دی سیکرٹ ہسٹری آف دی انگلش آکوپیشن آف اہمپٹ لندن، ۱۹۲۳ء۔
 —۔ ڈائری، لندن، ۱۹۳۲ء

The Concept of Time in the Religious Philosophy of Muhammad Iqbal n.s. iii (1954)

Das islamische Colloquium in Lahore. Welt des Islam, n.s.v (1958), 228-34.

پیرٹ، آر۔

پاکستان کمیشن آن نیشنل ایجوکیشن، جنوری تا اگست ۱۹۵۹ء۔ رپورٹ، کراچی، ۱۹۶۰ء
 —۔ کونٹی ٹیوشن کمیشن رپورٹ، کراچی، ۱۹۶۱ء
 —۔ سب کمیٹی ٹو انکوائری سبیشنز ریویو ڈرام دی پبلک۔ بیسک پرنسپلز کمیٹی رپورٹ،
 کراچی، ۱۹۵۱ء

پرویز، جی اے۔ فنڈا منٹلز آف اسلامک کونٹی ٹیوشن، کراچی، ۱۹۵۶ء

—۔ اسلامک ایڈیالوجی، لاہور، سن نندارد

—۔ دی قرآنز پالیٹیکل سٹم، لاہور، سن نندارد

—۔ وائے ڈووی لیک کی ریکورڈ؟ لاہور، سن نندارد

پنجاب کورٹ آف انکوائری کونسلٹیوٹڈ... ٹو انکوائری ان ٹو دی پنجاب ڈسٹریبنسز آف

۱۹۵۳ء، (صدر، ایم منیر) رپورٹ، ۱۹۵۳ء

پیرغ علی مولوی۔ دی پروپوزڈ پالیٹیکل ایگل اینڈ سوشل ریفارمنز ان دی اوٹومین ایمپائر اینڈ

اور محمدن اسٹیس، بمبئی، ۱۸۸۳ء

— اے کریٹیکل ایکسپوزیشن آف دی پاپولر جہاد۔ کلکتہ، ۱۸۸۵ء حسین عابد، ایس

انڈین کلچر لاہور، ۱۹۶۳ء

حلیم پاشا، پرنس سعید۔ دی ریفارم آف مسلم سوسائٹی۔ انگریزی ترجمہ، لاہور، ۱۹۳۶ء (اشاعت

دیگر، اسلامک کلچر، جنوری، ۱۹۲۷ء)

ڈار، بی اے۔ دی ریجنس تھاٹ آف سید احمد خان لاہور، ۱۹۵۷ء، روزن تھاٹ ای آئی جے۔

دی رول آف اسلام ان دی ماڈرن نیشنل اسٹیٹ، ایسبک آف ورلڈ افیئر، ۱۹۶۲ء

سلطان محمد شاہ، سر آغا خان۔ دی ممائیز آف آغا خان؛ ورلڈ اینف اینڈ ٹائم، لندن،

۱۹۵۴ء

اسٹیم، ڈونالڈ ای۔ انڈیا اینڈ اے سیکولر اسٹیٹ۔ پرنٹن، ۱۹۶۳ء

اسٹیم، ولفرڈ، کینٹول۔ ماڈرن اسلام ان انڈیا، لندن، ۱۹۴۶ء

— پاکستان اینڈ این اسلامک اسٹیٹ، لاہور، ۱۹۵۱ء

— اسلام ان ماڈرن سہٹری، پرنٹن، ۱۹۵۵ء

Stochoukine, Ivan. Les miniatures indiennes de l'epoque des Grands

Moguls au Musee du Louvre. Paris, 1929.

شمل، اے جبرائیلز فنگ، لیٹن، ۱۹۶۳ء۔

شیخ، این اے۔ سم آپکس آف دی کونٹیٹوشن اینڈ اکنامکس آف پاکستان، دوکنگ، ۱۹۶۱ء

صدیقی، محمد زبیر۔ حدیث لٹریچر، کلکتہ، ۱۹۶۱ء

عبدالحمیم، خلیفہ۔ اسلامک اینڈیا لوجی، لاہور، ۱۹۵۳ء

— اسلام اینڈ کمیونزم، لاہور، ۱۹۵۳ء

عزیز احمد۔ اسلامک کلچر ان دی انڈین انوار نومنت، لندن، ۱۹۶۴ء

عزیز، کے کے برٹن اینڈ مسلم انڈیا، لندن، ۱۹۶۳ء

علی محمد، مولانا۔ سلکٹ رائیٹنگز اینڈ اسپچرز، مرتبہ افضل اقبال، لاہور، ۱۹۶۳ء ۲ جلدیں

فارقوسر، جسے این۔ ماڈرن ریجس موومنٹ ان انڈیا، لندن، ۱۹۲۳ء
فلیس، سی ایچ اینڈ آرز۔ (مرتبین) دی ایولوشن آف انڈیا اینڈ پاکستان ۱۸۵۸-۱۹۳۶ء لندن،

۱۹۶۲ء

فیضی، اے اے اے۔ اے ماڈرن اپروچ ٹو اسلام، بمبئی، ۱۹۶۳ء

_____ آؤٹ لائنز آف محمدن لاء، لندن، ۱۹۶۳ء

فیوک، جسے ایس

Muhammad Iqbal und der indomuslimische Modernismus in Westostliche

Abhandlung R. Tschudi zum 70 Geburtstag uberreicht. Wiesbaden, 1954.

قرشی، انور اقبال۔ اسلام اینڈ دی تھیوری آف انٹرسٹ لاہور، ۱۹۶۱ء

کلاک، آر۔ وی پنجاب اینڈ سندھ مشنرز لندن، ۱۸۸۵ء

محمدن اینگلو اورینٹل کالج۔ اسپرچر اینڈ ایڈریسز... علی گڑھ، ۱۸۸۸ء

معین الدین احمد خاں۔ اے بلائیوگرافیکل انٹروڈکشن ٹو ماڈرن اسلامک ڈیولپمنٹ ان انڈیا

اینڈ پاکستان، ۱۹۰۰ء - ۱۹۵۵ء، جرنل ایشیاٹک سوسائٹی آف پاکستان، ڈھاکہ،

۱۹۵۹ء

ملک، حفیظ۔ مسلم نیشنل ازم ان انڈیا اینڈ پاکستان، واشنگٹن، ۱۹۶۳ء

مودودی، سید ابوالاعلیٰ۔ ٹورڈز انڈر سٹینڈنگ اسلام، انگریزی ترجمہ، کے احمد لاہور، ۱۹۶۰ء

_____ اسلامک لاد انڈ کانسٹیٹوشن لاہور، ۱۹۶۰ء

_____ اور دیگر "اسٹڈیز ان وی فیمیلی لاء آف اسلام" کراچی، ۱۹۶۱ء

مورے، ڈبلیو ایچ۔ وی ایڈمنسٹریشن آف حبس ان برٹش انڈیا، لندن، ۱۸۵۸ء

میکڈونلف، شیلہ۔ این آئیڈیالوجی فار پاکستان؛ اے اسٹڈی آف وی ڈرکس آف غلام احمد پرویز

(غیر مطبوعہ پی ایچ ڈی مقالہ) میکگل یونیورسٹی مانٹریال، ۱۹۶۳ء

ندوی، ابوالحسن علی۔ اسلام اینڈ وی ورلڈ، انگریزی ترجمہ لاہور، سن ندارد

دہسیری، امی ایم۔ اسلام اینڈ کریسٹینٹی ان انڈیا اینڈ وی فار ایسٹ، نیویارک، ۱۹۰۶ء

ہنٹر، ڈبلیو ڈبلیو۔ وی انڈین مسلمانز، لندن، ۱۸۶۱ء