

مسائل و افکار اور تحریکات

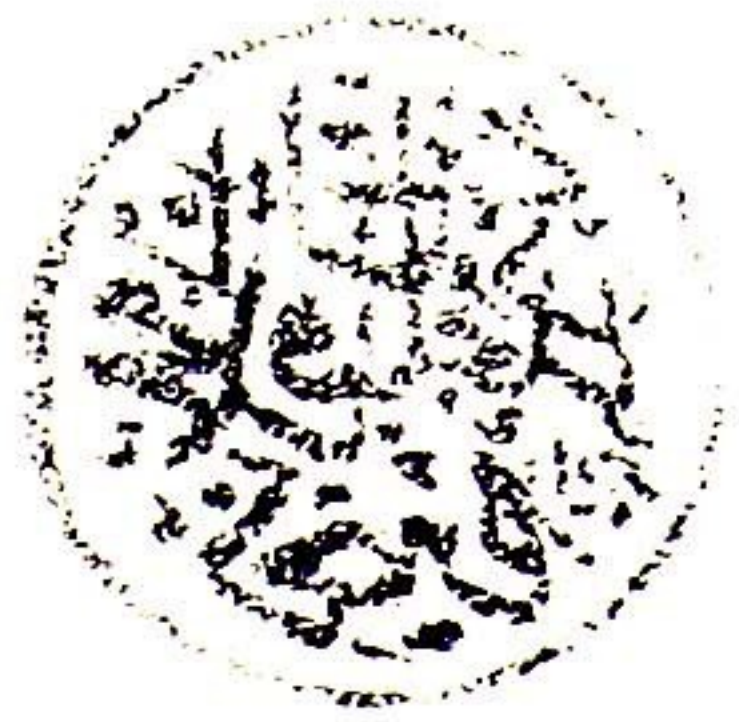
ڈاکٹر معین الدین عقیل

مکتبہ تعمیر انسانیت
اردو بازار — لاہور

**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ





۱۰۰

خانہ دار مسرانا (محمدی)

کی نذر

عقد

راہی

۲۰

۱۰

۵

اقبال اور جدید دنیا اسلام

مسائل، افکار اور تحریکات

ڈاکٹر معین الدین عقیل



مکتبہ تعمیر انسانیت

لاہور

اردو بازار

136933

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ

طابع: محمد سعید اللہ صدیق بن شیخ محمد قمر الدین مرحوم

ناشر: مکتبہ تعمیر انسانیت - لاہور

مطبع: میٹروپولیٹن پرنٹرز لاہور

طبع: اول ۱۹۸۶ء

تعداد: ایک ہزار

قیمت: ۷۵ روپے

انتساب

والدہ محترمہ کی تندر

ذرہ خاتم و در کونے تو اُم وقت خوش اسرت

فہرست ابواب

فہرست موضوعات

معروضات

اختصارات

مقدمہ : جدید دنیائے اسلام، مسائل، افکار اور تحریکات کا پس منظر

باب اول : وہابی تحریک

باب دوم : شاہ ولی اللہ کی تحریک

باب سوم : سنوسی تحریک

باب چہارم : علی گڑھ تحریک

باب پنجم : سید جمال الدین افغانی

باب ششم : تحریک اتحاد اسلامی

باب ہفتم : مسئلہ خلافت

باب ہشتم : ترکی کی تحریک تجدید

باب نہم : وطنی قومیت کا مسئلہ

باب دہم : مغربی قومیت کا مسئلہ

باب یازدہم : مسئلہ فلسطین

باب دوازدہم : اشتراکیت کا مسئلہ

ضمیمہ : بعض دیگر شخصیات و تحریکات

ماحصل : عرف آخر

فہرست اسناد محولہ

اشاریہ

فہرست موضوعات

صفحہ ۱۳

معروضات

صفحہ ۱۶

اختصارات

مقدمہ: جدید دنیائے اسلام — مسائل، افکار اور تحریکات کا پس منظر۔ صفحہ ۱۹

دنیا نئے اسلام کا زوال۔ یورپ اور دنیا نئے اسلام کا تضادم۔
یورپی اثرات — دنیا نئے اسلام پر۔ دنیا نئے اسلام، بالخصوص
ایران، ہندوستان، ترکی، مصر اور جزیرۃ العرب کے فکری، تہذیبی
اور سیاسی مسائل۔ اصلاحی اور فکری تحریکیں اور ان کے اثرات۔
مصلحین اور مفکرین کی کاوشیں — اقبال کے عہد تک۔

صفحہ ۳۵

باب اول: وہابی تحریک

وہابی تحریک کی اہمیت — دنیا نئے اسلام میں۔ اس کے آغاز
کا پس منظر۔ محمد بن عبدالوہاب کی اصلاحی اور تبلیغی کوششیں۔
تحریک کی مخالفت — حکومت برطانیہ کی سازشیں۔
محمد بن عبدالوہاب کے نظریات اور ان کی تحریک کے اثرات
— دنیا نئے اسلام پر۔ اقبال کا تاثر اور وہابی تحریک
سے ان کی عقیدت۔ اقبال اور محمد بن عبدالوہاب کے عقائد و
نظریات کی ہم آہنگی اور مماثلت۔

صفحہ ۴۵

باب دوم: شاہ ولی اللہ کی تحریک

بر عظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ کا زوال۔ شاہ ولی اللہ کی تحریک کا

زمانہ۔ دہلی تحریک اور شاہ ولی اللہ کی تحریک کا باہمی تعلق۔
 شاہ ولی اللہ کی تحریک کا پس منظر اور آغاز۔ شاہ ولی اللہ کی
 علمی و فکری خدمات اور سیاسی بصیرت۔ تحریک جہاد اور اسکی
 انفرادیت و اہمیت۔ برعظیم کے مصلحین اور منکرین اسلام میں
 شاہ ولی اللہ کی حیثیت اور مقام۔ ان کے علمی اور سیاسی اثرات
 — سید احمد خاں سے اقبال تک۔ اقبال اور شاہ ولی اللہ
 کے لہد کے حالات میں مماثلت۔ اقبال کی فکری حیثیت۔ شاہ
 ولی اللہ سے اقبال کی عقیدت اور ان کی علمی و فکری خدمات کا اعتراف۔
 اقبال پر ان کے اثرات۔ اقبال اور شاہ ولی کے انکار و نظریات
 میں مماثلت — تفصیلی جائزہ۔ اقبال اور سید احمد شہید
 کی تحریک جہاد۔

باب سوم: سنوسی تحریک

صفحہ ۹۹

سنوسی تحریک کا پس منظر اور آغاز۔ اس کی اصلاحی اور سیاسی جدوجہد
 تحریک کی وسعت اور اس کے اثرات۔ دنیائے اسلام میں اس
 تحریک کی اہمیت اور انفرادیت۔ تحریک کے بنیادی مقاصد اور
 تصورات۔ اقبال کی ستائش اور اس تحریک کے مقاصد و
 تصورات سے ان کی ہم آہنگی۔

باب چہارم: علیگڑھ تحریک

صفحہ ۱۰۰

برعظیم میں سید احمد خاں اور اقبال کی حیثیت۔ سید احمد خاں
 کی تحریک کا پس منظر اور اس کے بنیادی مقاصد۔ مسلمانوں کی
 تعلیمی ترقی، مذہبی دہندہ۔ سیاسی اصلاح اور قومی و سیاسی بیداری
 کے لیے سید احمد خاں کی کوششیں۔ ان کے عقائد و نظریات۔ ان
 کے اثرات — مسلمانوں کی قومی اور تہذیبی زندگی پر۔
 سید احمد خاں کے قومی اور سیاسی تصورات۔ برعظیم کے مسلمان
 راہنماؤں میں سید احمد خاں کی منفرد حیثیت۔ سید احمد خاں سے اقبال

کی عقیدت۔ علی گڑھ تحریک اور سید احمد خاں کے اثرات —
 اقبال پر۔ سید احمد خاں کے نظریات اور تصورات سے اقبال کا
 اتفاق۔ علی گڑھ تحریک کا تہمکہ — اقبال کا سیاسی مطمح نظر۔

صفحہ ۱۳۵

باب پنجم: سید جمال الدین افغانی

جمال الدین افغانی کے عہد کا علم اسلام۔ افغانی کی شخصیت اور ان
 کی سرگرمیاں۔ ان کے تصورات اور مقاصد۔ مغربی استعمار کے خلاف
 ان کی جدوجہد اور تحریک اتحاد اسلامی میں ان کا حصہ۔ دنیائے
 اسلام میں سیاسی بیداری اور استحکام کی ان کی کوششیں۔ افغانی
 کے اثرات — دنیائے اسلام کے مختلف ممالک میں۔ اقبال
 اور افغانی۔ اقبال پر افغانی کے اثرات اور اقبال کا اعتراف و
 تاثر۔ افکار و نظریات میں مماثلتیں اور ان کی مشترک فکر کا
 تفصیلی مطالعہ۔

صفحہ ۱۶۳

باب ششم: تحریک اتحاد اسلامی

تحریک اتحاد اسلامی — بطور سیاسی تحریک۔ اتحاد اسلامی کا
 مذہبی عقیدہ۔ اسلام میں اتحاد اور مرکزیت کا ایک وسیلہ —
 نظام خلافت۔ دنیائے اسلام میں خلیفۃ المسلمین کی حیثیت۔ خلافت
 عثمانیہ کا دور۔ ترکوں کا زوال و انتشار۔ تحریک اتحاد اسلامی
 کے اسباب۔ تحریک کا آغاز اور اس کی وسعت اور مقبولیت
 — دنیائے اسلام میں۔ سید جمال الدین افغانی کی کوششیں
 بیسویں صدی میں دنیائے اسلام کا دور ابتلا اور تحریک خلافت
 تحریک اتحاد اسلامی کی راہ میں رکاوٹیں — اور اس کی
 ناکامی۔ ناکامی کے اسباب۔ ہندوستان میں تحریک اتحاد اسلامی
 کی کامیابی کے امکانات۔ مرکز اسلام سے ہندوستانی مسلمانوں
 کی نسبت اور وابستگی — تاریخی جائزہ۔ ہندوستان میں
 تحریک اتحاد اسلامی کی مقبولیت۔ نمائندہ اکابر کا رویہ —

— شاہ ولی اللہ سے اقبال تک۔ اقبال اس تحریک کے پُرچوش عامی کی حیثیت سے۔ ان کے قومی تصورات کا ارتقا — وطنی قومیت سے اسلامی قومیت تک۔ اتحاد اسلامی کے تعلق سے اقبال کے جذبات اور تصورات۔ دنیائے اسلام کے مسائل اور حالات و واقعات سے اقبال کی دلچسپیاں۔ تصور پاکستان اور ایک عالمگیر اسلامی مملکت کا ان کا تصور۔ تحریک اتحاد اسلامی کی تکمیل — فکر اقبال میں۔

صفحہ ۲۰۵

باب ہفتم: مسئلہ خلافت

اقبال کے تصور خلافت کا پس منظر۔ بیسویں صدی میں دنیائے اسلام کے ابتلا کا اثر — اقبال کے ذہن پر۔ پہلی جنگ عظیم کا خاتمہ اور ترکی کی تقسیم۔ ترکی سے مسلمانوں کا جذباتی رشتہ۔ تحریک خلافت کا آغاز اور ہندوستان میں اس کے اثرات۔ مسلمان رہنماؤں کا رویہ اور رد عمل۔ تحریک خلافت سے اقبال کی دل چسپی اور عدم دلچسپی کی نوعیت۔ ہندوستانی تحریک خلافت کے بارے میں ان کے تاثرات۔ ان کا تصور خلافت۔ منصب خلافت کی فقہی حیثیت — اقبال کے نقطہ نظر سے۔ ترکی میں تنسیخ خلافت پر ان کے تاثرات۔

صفحہ ۲۲۱

باب ہشتم: ترکی کی تحریک تجدید

بیسویں صدی میں ترکی کا مسئلہ — عالمی حالات و واقعات کے پس منظر میں۔ یورپی ممالک کی جارحیت۔ پہلی جنگ عظیم میں ترکی کی شمولیت اور اس کے نتائج۔ ترکی میں داخلی سیاسی نشیب و فراز۔ ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے اثرات۔ مصطفیٰ کمال کا بروج اور منبریت کے نفاذ کی ان کی کوششیں۔ خلافت کی تنسیخ اور نفاذ شریعت کے باب میں ان کی مخصوص اصلاحات۔ ان اقدامات کا رد عمل — دنیائے اسلام

میں۔ ہندوستانی اکابر کے تاثرات۔ اقبال کا رد عمل۔ "اتان ترک"
 — اقبال کی نظر میں۔ مصطفیٰ کمال کے اجتہادی اقدامات
 پر اقبال کا تاثر۔ ان کے بعض اجتہادی اقدامات پر اقبال کی
 فقہی توجیہ اور پسندیدگی۔

صفحہ ۲۴۵

باب نہم: وطنی قومیت کا مسئلہ

دنیا نے اسلام میں تصور قومیت کا پس منظر اور اس کے اسباب۔
 قوم پرستی کا آغاز۔ عرب قومیت کی ابتدائی تحریکیں۔ عرب علاقوں
 کو سلطنت عثمانیہ سے الگ کرنے کے لیے عیسائیوں اور یہودیوں
 کی خفیہ انجمنیں۔ عرب قوم پرستی — دو عالمی جنگوں کے
 درمیانی عرصہ میں۔ ترکی، ایران اور وسطی ایشیا کی مسلم مملکتوں
 میں قومیت کی تحریکیں۔ ہندوستان میں قومیت کی تحریک کی
 نوعیت — دیگر ممالک اسلامیہ کے مقابلہ میں۔ قومیت
 کے متضاد تصورات۔ اسلامی قومیت اور متحدہ قومیت کے
 تصور کی کشمکش، شاہ ولی اللہ سے اقبال تک —
 ارتقائی جائزہ۔ مسلمانوں میں متحدہ قومیت کے تصور کو مقبول
 بنانے میں ہندوؤں کی کوششیں۔ بعض مسلمان اکابر کا متحدہ
 قومیت کا تصور، اور اس کا رد عمل — دیگر اکابر کی جانب
 سے۔ اقبال کا تصور قومیت اور اس کا ارتقا۔ وطنی قومیت سے
 اسلامی قومیت کی طرف اقبال کا ذہنی سفر۔ اقبال کا نظریہ
 قومیت۔ متحدہ قومیت کے تصور پر ان کا رد عمل اور ان کی تنقید۔
 ہندوستانی مسلمانوں کی قومیت کا مسئلہ — اقبال
 کی نظر میں۔ تصور پاکستان — اقبال کے تصور قومیت
 کی روشنی میں۔

صفحہ ۲۹۵

باب دہم: مغربیت کا مسئلہ

دنیا نے اسلام پر مغرب کے ذہنی، تہذیبی اور سیاسی اثرات۔

مغرب سے قرب و رابطہ کی کوششیں — دنیائے اسلام
 میں۔ اس کے اسباب اور پس منظر۔ ترکی، مصر اور ایران
 میں ”مغربیت“ کی کوششیں اور ان کے تہذیبی و سیاسی
 اثرات۔ ہندوستان میں مغربیت کے آغاز کی صورت حال۔
 مسلمانوں میں مغربیت کے تعلق سے اختلاف رائے —
 اور اس کی نوعیت۔ سید احمد خاں کا نقطہ نظر اور ان کی
 کوششیں۔ مغربیت کا رد عمل — دنیائے اسلام اور
 ہندوستان میں۔ اقبال — مغربیت کے ایک نقاد
 کی حیثیت سے۔ اقبال کا نقطہ نظر اور اس کی نوعیت۔ مغربیت
 پر اقبال کی شدید تنقید۔

صفحہ ۳۲۵

باب یازدہم: مسئلہ فلسطین

بیسویں صدی میں دنیائے اسلام کے مسائل میں مسئلہ فلسطین
 کی اہمیت۔ اس مسئلہ کا پس منظر۔ مغربی طاقتوں کی ریشہ
 دہانیاں اور ان کی سرپرستی میں یہودیوں کی فلسطین میں
 آباد کاری۔ فلسطین سے مسلمانوں کی نسبت۔ یہودیوں
 اور حکومت برطانیہ کے خلاف فلسطینی مسلمانوں کی جدوجہد۔
 مسئلہ فلسطین کے بارے میں دنیائے اسلام کے جذبات۔
 مسئلہ فلسطین اور اقبال کا اضطراب۔ فلسطین کے معاملات
 اور مسائل میں ان کی دل چسپی۔ اقبال کے مفتی اعظم فلسطین
 سے روابط — اور معاونت۔ مسئلہ فلسطین کے
 ذمہ داروں حکومت برطانیہ اور یہود پر اقبال کی نکتہ چینی۔

صفحہ ۳۳۷

باب دوازدہم: اشتراکیت کا مسئلہ

دنیائے اسلام میں اشتراکیت کے مسئلہ کا آغاز اور اس
 کے محرکات۔ مسلم ممالک میں اشتراکیت کے سرایت کرنے
 کے اسباب۔ ہندوستانی مسلمانوں میں اشتراکیت کے مسئلہ

کی نوعیت۔ اقبال کا ردِ عمل۔ اقبال کے معاشی تصورات۔ ان کی نظر میں ہندوستانی مسلمانوں کے معاشی مسائل اور ان کا حل۔ روس کے اشتراکی انقلاب کا اثر۔ اقبال پر۔ اشتراکیت کے نقائص اور بُرائیاں، اقبال کی نظر میں۔ اقبال کا اشتراکیت اور اسلام کے معاشی نظام کا تقابلی جائزہ۔ اشتراکیت پر اقبال کی تنقید۔

صفحہ ۳۵۵

ضمیمہ: بعض دیگر شخصیات و تحریکات

جدید دنیائے اسلام کی بعض اہم شخصیتوں اور تحریکوں سے اقبال کا قلبی رگاو۔ دنیائے اسلام میں ٹیپو سلطان، مہدی سوڈانی، سعید حلیم پاشا، مفتی عالم جان اور ابو الاعلیٰ مودودی وغیرہ کی جدوجہد اور کوششوں سے اقبال کی عقیدت و دل چسپی۔ اور پسندیدگی و توقعات۔

صفحہ ۳۶۵

صفحہ ۳۶۷

ماحصل: صرف آخر
فہرست اسناد محولہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پیش لفظ

معروضات

اقبال، اپنی فکر اور اپنے پیغام کے لحاظ سے، بیسویں صدی کی ذیلیئے اسلام کی سب سے اہم اور موثر شخصیت ہیں۔ جدید دنیا نے اسلام جن داخلی افکار و نظریات اور تحریکوں سے متاثر ہوئی رہی ہے، ان میں جہاں ایک طرف محمد بن عبدالوہاب اور سید جمال الدین افغانی جیسی شخصیات ہیں، جن کے اثرات کسی مخصوص خطہ تک محدود نہیں رہے، بلکہ ساری ذیلیئے اسلام ان سے متاثر ہوئی، وہیں ہندوستان میں شاہ ولی اللہ اور سید احمد خاں، ترکی میں مدحت پاشا اور فراد پاشا، ایران میں شیخ ہادی نجم آبادی، تیونس میں خیر الدین پاشا، الجزائر میں امیر عبدالقادر اور مصر میں مصطفیٰ کمال جیسے مصلحین اور مفکرین ہیں، جن کے اثرات اپنے اپنے علاقوں میں زیادہ محسوس کیے گئے اور انہوں نے وہاں ذہنی اور سیاسی بیداری کی ایک فضا بھی پیدا کر دی۔ موجودہ صدی نے بھی دنیا نے اسلام کو متعدد اہم اور موثر مفکرین دیے ہیں اور بعض فکری اور اصلاحی تحریکوں نے بھی دنیا نے اسلام کو کئی صورتوں میں متاثر کیا ہے۔ لیکن اپنے مربوط و منضبط فکر اور پیغام کے لحاظ سے اقبال ان سب سے مختلف ہیں۔ ایک بڑا امتیاز تو اقبال کا یہی ہے کہ ان کی فکر کے اثرات نہ صرف بڑے عظیم پاک و ہند کے مسلمانوں پر بہت واضح ہیں، بلکہ دنیا نے اسلام کے دیگر ممالک میں اور وہاں کے افکار و تحریکات پر بھی ان کے اثرات دیکھے جاسکتے ہیں۔

زیر نظر کوشش میں — جو بنیادی طور پر فکر اقبال کے مطالعہ سے تعلق رکھتی ہے، یہ دیکھنا مقصود ہے کہ اقبال نے اپنی فکر کی تشکیل میں اپنے عہد تک کے کون مسلم مفکرین اور کون اسلامی

تحریکات سے اثرات قبول کیے اور جدید دنیا نے اسلام کے کمن کمن مسائل نے ان کی فکر اور شاہکار کو متہیج کیا اور ان کے بارے میں اقبال کا نقطہ نظر اور ردِ عمل کیا تھا۔ اس قسم کے مطالعہ سے اقبال کی فکر اور اس کی نوعیت و اہمیت کو جدید دنیا نے اسلام کے تناظر میں دیکھنا ممکن ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں دنیا نے اسلام کے دیگر مفکرین کے مقابلہ میں اقبال کے مقام کو متعین کرنے میں مدد مل سکے گی اور اقبال کی فکری حیثیت اور اہمیت اجاگر ہو سکے گی۔ اور اس کے علاوہ ان مسائل و افکار کا احاطہ کرنا بھی آسان ہوگا، جو جدید دنیا نے اسلام میں اہمیت کا باعث رہے ہیں اور فکر اقبال میں بھی اہم موضوع کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اس مقصد کے تحت، زیرِ نظر صفحات میں کوشش کی گئی ہے کہ جدید دنیا نے اسلام کے تمام اہم، مؤثر اور نمائندہ مسائل، افکار اور تحریکات کا تاریخی و تجزیاتی مطالعہ کیا جائے اور فکر اقبال میں ان کے اثرات، ان کی بازگشت، ان سے مماثلتیں اور ان سے انحراف کی صورتوں کو دیکھا جائے اور بحیثیت مجموعی ان افکار و مسائل کے تعلق سے اقبال کے نقطہ نظر کا جائزہ لیا جائے۔ اگرچہ اقبال نے قدیم و جدید، اسلامی و غیر اسلامی افکار سے فیض اٹھایا ہے اور دنیا نے اسلام کو ہمیشہ آئیوے تمام اہم مسائل پر نظر ڈالی ہے، لیکن زیرِ نظر مطالعہ میں محض ان مسائل، افکار اور تحریکات کو موضوع بنا لیا گیا ہے، جن کا تعلق جدید دنیا نے اسلام سے ہے اور جنہوں نے اپنے اور بعد آنے والے عہد کو متاثر کیا اور ملت اسلامیہ کی ذہنی اور سیاسی زندگی پر اثرات قائم کیے۔ اس قسم کے مسائل، افکار اور تحریکات کا مطالعہ قدرے تفصیل سے کیا گیا ہے۔ تاکہ فکر اقبال کا پس منظر بھی پوری طرح اجاگر ہو سکے۔ بعض مسائل اور تحریکیں اقبال کے بعد بھی دنیا نے اسلام میں موجود اور فعال رہی ہیں، لیکن ان کا جائزہ محض اقبال کے دور تک محدود رکھا گیا ہے۔

جدید دنیا نے اسلام مختلف وقتوں میں جن بیرونی و داخلی افکار و مسائل سے متاثر ہوئی ہے، ان پر مختلف مفکرین اور مصلحین نے اپنے ردِ عمل اور نقطہ نظر کا اظہار کیا ہے اور بعض تحریکات میں بھی ان کی جھک نظر آتی ہے۔ زیرِ نظر مطالعہ چونکہ مسائل، مفکرین اور تحریکات کے حوالہ سے کیا گیا ہے، اس لیے دورانِ مطالعہ بعض مسائل و افکار ضمنی طور پر ایک سے زیادہ مرتبہ زیرِ بحث آئے ہیں۔ اس صورت میں اقبال کے بعض تصورات اور نظریات، جن کا ذکر کسی ایک شخصیت یا تحریک کے حوالہ سے کیا گیا ہے، ان پر بالعموم دوسری کسی شخصیت یا تحریک کے حوالہ سے جائزہ لیتے ہوئے اختصار سے کام لیا گیا ہے یا ان سے صرف نظر کیا گیا ہے۔

حواشی میں اسناد کے مفصل حوالے درج نہیں کیے گئے ہیں، ان کی تفصیلات آخر میں...
 ”فہرست اسناد محولہ“ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ جن اسناد کا حوالہ بار بار آیا ہے، ان میں سے متعدد کے
 لیے ”اختصارات“ وضع کیے گئے ہیں اور آغاز میں ان کی فہرست مرتب کر دی گئی ہے جن اسناد
 کا اندراج فہرست اختصارات میں کیا گیا ہے، وہ ”فہرست اسناد محولہ“ میں شامل نہیں کیے
 گئے ہیں۔

زیر نظر کاوش مکتبہ تعمیر انسانیت کے مہتمم سعید اللہ صدیق صاحب کی دل چسپی اور
 تحریک کے باعث منتظر عام پر آرہی ہے، میں اس کے لیے ان کا ممنون ہوں۔

معین الدین عقیل

یوم پاکستان، ۱۹۸۶ء
 شعبہ اردو، جامعہ کراچی

اختصارات

- "Studies in the Islamic Culture" عزیز احمد، "اسٹڈیز"
 in the Indian Environment. (آکسفورڈ، ۱۹۴۴ء)
- "Islamic Modernism in India and Pakistan." عزیز احمد، "اسلامک"
 (لندن، ۱۹۷۰ء)
- "اقبال نامہ" اقبال، مرتبہ: شیخ عنایت اللہ (لاہور، ۱۹۵۱ء) دو حصے
- "An Intellectual History of Islam in India." عزیز احمد، "انٹلکچرل"
 (پٹنمبر، ۱۹۶۹ء)
- "Letters and Writings of Iqbal." اقبال، "انگریزی تحریریں"
 مرتبہ: بشیر احمد ڈار (کراچی، ۱۹۶۷ء)
- "Letters of Iqbal." اقبال، مرتبہ: بشیر احمد ڈار
 (کراچی، ۱۹۷۸ء)
- "انولہ اقبال" اقبال، مرتبہ: بشیر احمد ڈار (کراچی، ۱۹۶۷ء)
- "بنام گرامی" اقبال، "مکاتیب اقبال بنام گرامی" مرتبہ: محمد عبدالستار قریشی (کراچی، ۱۹۶۹ء)
- "بنام نیازالدین خاں" اقبال، "مکاتیب اقبال بنام خان نیازالدین خاں" (لاہور، ۱۹۵۸ء)
- "ترجمہ خطبات" اقبال، "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" مترجمہ، سید نذیر نیازی (لاہور، ۱۹۵۸ء)
- "حرف اقبال" اقبال، مرتبہ: لطیف احمد خاں شرذانی (لاہور، ۱۹۵۵ء)
- "خطبات" اقبال، "Reconstruction of Religious Thought in Islam"
 (لاہور، ۱۹۵۱ء)
- خطبات و بیانات "اقبال" Speeches, writings and Statements of Iqbal.
 مرتبہ: لطیف احمد خاں شرذانی (لاہور، ۱۹۷۷ء)
- "خطوط اقبال" اقبال، مرتبہ: ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی (لاہور، ۱۹۷۷ء)

"Thoughts and Reflections of اقبال، خیالات"

Iqbal." (مرتبہ: سید عبد الواحد (لاہور، ۱۹۷۳ء)

"شذرات" اقبال، "Stray Reflections." مرتبہ: جاوید اقبال

(لاہور، ۱۹۶۱ء)

"کلیات اقبال" (اردو) اقبال، مرتبہ: محمد حنیف شاہد (لاہور، ۱۹۷۵ء)

"کلیات اقبال" (فارسی) اقبال، مرتبہ: محمد حنیف شاہد (لاہور، ۱۹۷۵ء)

"The Cambridge History of Islam."

"کیمبرج"

(کیمبرج، ۱۹۷۷ء) دو جلدی۔

"گفتار اقبال" اقبال، مرتبہ: محمد رفیق افضل (لاہور، ۱۹۶۹ء)

"مقالات اقبال" اقبال، مرتبہ: عبد الواحد معینی (لاہور، ۱۹۶۳ء)

"ملتِ اسلامیہ" (انگریزی) اشتیاق حسین قریشی

of Indo-Pakistan Sub-Continent."

(ہیگ، ۱۹۶۲ء)

"ملتِ اسلامیہ" اشتیاق حسین قریشی، "بر عظیم پاک و ہند کی ملتِ اسلامیہ" ترجمہ؛

ہلال احمد زبیری (کراچی، ۱۹۶۷ء)

جدید دنیائے اسلام

مسائل، افکار اور تحریکات کا پس منظر

دورِ جدید تک پہنچتے پہنچتے اسلام نے اپنے زوال کی تمام منزلیں طے کر لی تھیں۔ جدید دنیائے اسلام کا آغاز، گو مغرب سے اس کے اتصال اور آویزش کے سبب ہوا ہے، لیکن اس کا تشکیلی دور دراصل تاتاریوں کے ظہور اور ان کے اثرات کو سمجھنا چاہیے۔ یہ اثرات اسلامی معاشرہ میں کافی وسیع تھے۔ افراتفری کے اسی زمانہ میں عثمانی ترکوں کی سلطنت قائم ہوئی، جو ابتداً شمالی و مغربی اناطولیہ میں سلجوقیوں کے ماتحت ایک ریاست تھی، جو پھیلتے پھیلتے بلقان تک پہنچی ۱۴۵۳ء میں قسطنطنیہ بھی اس میں شامل ہو گیا ۱۵۱۶-۱۷ء میں مصر و شام بھی اس میں شامل ہو گئے ۱۵۲۶ء میں ایران میں صفوی خاندان نے شیعہ حکومت قائم کی ۱۵۲۶ء اور یہی زمانہ (۱۵۲۶ء) ہے جب ہندوستان میں مغلوں نے

۱۱ ج ۲۷۲

۲۹۵ ص ایضاً

۳۱۹-۳۱۷ ص ایضاً، و نیز تفصیلات کے لیے، ص ۳۱۷-۳۱۹

۳۹۴-۳۹۹ ص ایضاً، و بعدہ؛ "... دستور داد کہ عبارت اشہد ان علی"

ولی اللہ را در اذان و اقامہ وارد نمایند و خلفائے ثلاثہ ابو بکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ

را معن کنند..." ڈاکٹر احمد تاج بخش "ایران در زمان صفوی" ص ۳۶۔

عظیم الشان سلطنت کی بنیاد رکھی ہے ان تین حکمران خاندانوں کے اقتدار کے ساتھ دنیا نے اسلام اپنی تاریخ کے نئے دور میں داخل ہوا۔

سلطنت عثمانیہ دنیا نے اسلام کے کثیر علاقوں پر مشتمل تھی۔ یہ مشرق میں عراق اور مغرب میں حدود مراکش تک اور جنوب میں خلیج فارس، بحیرہ قلزم اور عدن تک پھیلی ہوئی تھی اور شمال میں وسط یورپ تک پہنچ چکی تھی۔ مراکش اور جزیرہ نما مے عرب کے چند خطوں کو مستثنیٰ کرتے ہوئے اس میں تمام عرب علاقے شامل تھے اور عرب ثقافت کے نامزدہ مراکز بغداد، دمشق، حلب اور قاہرہ اور مسلمانوں کے تینوں مقدس مقامات مکہ، مدینہ اور بیت المقدس اس کی حکمرانی میں آگئے تھے۔ ترکوں کو اپنی اس عظمت و اہمیت کا پورا احساس تھا اور انہوں نے رفتہ رفتہ ایک اسلامی حکمت عملی بھی ترتیب دی تھی، جو بیسیویں صدی میں پہلی جنگ عظیم کے خاتمہ پر سلطنت کا شیرازہ بکھر جانے کے ساتھ اور منصب خلافت کی تینسوخ پختہ ہوئی ۱۹۱۸ء اگرچہ ایران کو افغانی اور وسط ایشیا کی سرحدوں پر کچھ عرصہ کے لیے لڑائیوں کا سامنا کرنا پڑا، لیکن پھر اسے ایک مضبوط سلطنت کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ ہندوستان کی مغلیہ سلطنت میں اسلامی ثقافت کی روایات بڑی مستحکم رہیں اور ملک کا نظام شریعت اسلامی پر مبنی رہا، لیکن یہ مغربی استعمار کے سبب اپنی حاکمیت کھو بیٹھی اور ہندوستان کے مسلمانوں کو ایسی صورت حال سے سابقہ پڑا جو سلطنت عثمانیہ اور ایران کے مسلمانوں سے حد درجہ مختلف تھی۔

اس عرصہ میں مغربی دنیا بھی بڑے بڑے انقلابات سے دوچار تھی۔ سمندروں میں نئے راستے دریافت ہوئے، اہم جزیراتی انکشافات ہوئے اور یورپی ملکوں نے استعماری مملکتوں کی داغ بیل ڈالی۔ یہ واقعات دور جدید کی تاریخ میں ایک انقلابی نقطہ کا آغاز بن گئے۔ پہلے یورپی طاقتیں اسلامی اقتدار کے زرخیز میں تھیں، اب انہوں نے یہ حلقہ توڑ کر خود

۱۵ بروز جمعہ، ۲۷ اپریل کو پہلی مرتبہ دہلی میں بابر کے نام کا خطبہ پڑھا گیا۔

ظہیر الدین بابر "بابر نامہ" ص ۴۶۶۔

۱۶ لیوس، برنلڈ ڈکی "The Emergence of Modern

"Turkey" اور ایڈورسن، اے۔ ڈی کی "The Structure

of the Ottoman Dynasty" اس مضموع پر مفصل تصانیف ہیں۔

اسلامی ملکوں کو اپنے ترغہ میں لے لیا۔ ویسے دنیا نے اسلام میں زوال کے اس عمل کا آغاز تو اسپین میں اسلامی قوت کے اضمحلال کے ساتھ ہوا تاہم ترکوں کا استحکام قسطنطنیہ کے مرکز پر باقی تھا اور ان کی طاقت سے مغربی اقوام خائف بھی تھیں، مگر اس استحکام کو پہلا صدمہ سترھویں صدی کے آغاز میں ویانا میں ترکوں کی پسپائی سے پہنچا۔ اس مرحلہ سے یورپ میں ترکی کا سیاسی اقتدار کمزور ہونا شروع ہوا۔ اسلامی اقتدار کے ان دو مراکز کی کمزوری اور خصوصاً ترکوں کی کمزوری کا رد عمل یورپ میں شروع ہوا۔ اس رد عمل میں استعماری رجحانات کا آغاز پندرہویں صدی کے آخری چند سالوں میں راس امید کی طرف سے ہندوستان جانے کے راستہ کے دریافت ہونے اور کولمبس کے ”نئی دنیا“ تک پہنچنے سے ہوتا ہے۔ ان تبدیلیوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعض اسلامی ممالک براہ راست یورپی ممالک کے زیر اقتدار چلے گئے۔ خصوصاً جنوبی مغربی ایشیا اور مشرقی و مغربی افریقہ کے مختلف ممالک، یہاں تک کہ انیسویں صدی کے وسط تک دنیا نے اسلام کی سب سے بڑی سلطنت ترکی بھی آخری سانس لینے لگی اور اب وہ اپنے دشمنوں کے ترغہ میں تھی اور اسے یورپ کا ”مرد بیمار“ سمجھا جانے لگا۔ ایران کا وجود روس اور برطانیہ کی باہمی چٹمک سے وابستہ رہا اور ہندوستان کی عظیم نشان مغلیہ سلطنت نے بالآخر اپنے زوال کو پہنچ کر برطانیہ کے گانتوں کے لیے راستہ صاف کر دیا۔ نتیجتاً اس پر برطانیہ کی عمل داری قائم ہو گئی۔ حالات ایسے تھے کہ دنیا نے اسلام میں مایوسی کے سوا کوئی اور احساس باقی نہ تھا۔ تاہم مغربی ممالک کی ترقیوں اور کامرا نیوں سے مشرقی اقوام کا یکسر ہیگانہ رہنا بھی غیر فطری تھا، چنانچہ ۱۷۷۶ء میں امریکی نوآبادیوں کی جنگ آزادی نے ایشیا کی کمزور اقوام کو بھی بہت کچھ سوچنے پر مجبور کر دیا۔ پھر اس جنگ آزادی کے چند سالوں کے بعد انقلاب فرانس (۱۷۸۸ء) کی گرمی ایشیائی اقوام کی زندگی کے مختلف گوشوں میں محسوس کی گئی۔ ترک مغرب اور مشرق کی سرحد پر تھے اور مغرب سے اٹھتے ہوئے طوفانوں کو بہت قریب سے دیکھ رہے تھے، چنانچہ مغربی انقلابات کے اثرات کو دنیا نے اسلام میں سب سے پہلے انہوں نے ہی قبول کیا۔ دستوری اصلاحات کے مطالبے، قومیت کے تصورات اور مغربی افکار نے ترکی معاشرہ میں بہت دودرس نتائج پیدا کیے۔

۷۵ لیوس برنارڈ ایضا، ص ۲۵

اس وقت تک یورپ نشاۃ الثانیہ کے سبب جن تصورات پر عمل پیرا تھا، اب یہ لازمی تھا کہ اس کا واسطہ جس جس قوم اور ملک سے استوار ہو، وہ تصورات وہاں بھی اپنا اثر و نفوذ قائم کریں۔ چنانچہ مادیت، قومیت، مذہب و سیاست کی علیحدگی اور آزادی فکر و عمل، جو جدید یورپی تصورات کے اہم عنوانات تھے، اسلامی ممالک میں پھیلنے لگے اور ایک عام نظریاتی کشمکش کا باعث بنے۔ یورپ میں جدید تصورات کے تحت قوم پرستی کے جذبہ کی ترقی کے ساتھ ساتھ وہاں کا اقتصادی ڈھانچہ بھی بدل گیا تھا، صنعتی انقلاب کے زیر اثر متوسط طبقہ برسرِ اقتدار آیا اور اس کے بعد سرمایہ کاری کا دور دورہ ہوا اور متوسط طبقہ نے اپنا وجود خطرہ میں دیکھ کر جمہوریت اور آزادی کے لیے جدوجہد شروع کی۔ اس عرصہ میں اشتراکیت کا تصور عام ہوا اور یہ ایک اہم عامل کی صورت میں دنیا سے اسلام کے کئی ملکوں میں اقتصادی اور قومی زندگی کو متاثر کرنے کا سبب بنا۔

وہ اسباب، کہ جن کی وجہ سے دنیا سے اسلام جدید تصورات اور فطری انقلابات سے دوچار ہوئی، بڑی حد تک عالمگیر تھے، لیکن اس کے اپنے داخلی محرکات بھی بہر حال موجود تھے۔ خارجی اثرات زیادہ تر انیسویں صدی اور پھر بیسویں صدی میں رونما ہوئے، جب

۵۔ اس موضوع کا سیر حاصل جائزہ منقذ و مؤثر تصانیف میں ملتا ہے، مثلاً۔

گب، ایچ اے آر اور بون ایچ (مرتبہ) "Islamic Society"

"The Middle East and the West." لیوس، بزنارڈ

"Near East and the West." نیگ، ٹی سی (مرتبہ)

"Eastern Culture and Society." ہورانی، البرٹ

"Arabic Thought in the Liberal Age."

اسٹنہڈ، ڈبلیو سی۔ "Islam in Modern History."

ہوٹسین، مارشل جی ایس۔ "The Venture of Islam."

ج ۳، اور فرانسے، آراین (مرتبہ) "Islam and the

West." وغیرہ۔

136933

کہ داخلی محرکات اس کے دور زوال سے نمودار ہونے لگے تھے اور یہ مختلف ممالک میں مختلف صورتوں میں نمودار ہوئے تھے۔ اس وقت عالمی سطح پر صورت حال یہ تھی کہ متعدد انقلابات کے نتیجے میں اور جدید تقاضوں کے زیر اثر انسانی تہذیب اور افکار اپنے قالب اور اپنے مقاصد تبدیل کر لیتے ہیں، پرانا نظام حیات مضحک ہو کر معدوم ہو جاتا ہے اور زندگی نئے تقاضوں کو قبول کر کے اپنی سمت اور رفتار بدل دیتی ہے۔ ایک جانب یورپ کا صنعتی انقلاب معاشرہ اور سیاست کی بنیادیں ہلا دیتا ہے اور دوسری طرف سائنس کی ترقی سے دنیا سمٹ کر قریب آجاتی ہے اور انسان اس سے اپنے آرام و آسائش سے لے کر میدان کارزار تک میں سہا لائینے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ امریکہ اور فرانس کے انقلابات کے زیر اثر قومیت، آزادی اور جمہوریت کے تصورات معاشرہ میں پھیل پیدا کر دیتے ہیں۔ علمی ترقی کی رفتار تیز تر ہو جاتی ہے اور نئے نظریات پرانے نظریات کی جگہ لینے لگتے ہیں۔ اس صورت حال میں کہ جب دنیا میں استفد ریزی سے تبدیلیاں رونما ہو رہی تھیں، مسلمان قدیم تہذیب کا ”خستہ لبادہ اور نہایت سکون سے بیٹھے تھے“^۹ انھیں احساس بھی نہ تھا کہ وہ مغربی قوموں کے سیاسی اقتدار اور حاکمانہ استبداد سے مغلوب ہو چکے ہیں ان پر مغربی استعمار اور نظریات دونوں کا حملہ ایک ساتھ ہوا تھا۔ اس صورت میں جو دماغ مغربی طاقتوں کے سیاسی غلبہ سے مغلوب ہو چکے

^۹ نظامی، حلیق احمد ”تاریخی مقالات“ ص ۲۶۰؛ کبھی افسانوی شہر مرغ کی طرح اپنی گردنوں کو عظمت گزشتہ کے ریگزار میں پھپھپاتے تھے، کبھی ان کی نھکی ہوئی قوتیں تصوف کے دامن میں پناہ لے لیتی تھیں۔ کبھی ”ہدی موعود“ کے انتظار میں زندگی کے حقائق سے فرار تلاش کر لیتے تھے اور سمجھتے تھے کہ وقت کا جابر ہانڈ کبھی ان کے روز و شب پر اثر انداز نہ ہو سکے گا۔ — ایضاً: ”چار پانچ سو سال تک مسلمان اپنے بزرگوں کے بچھانے ہوئے بستر پر آرام سے سوتے رہے اور مغربی قومیں اپنے کام میں مشغول رہیں۔“... بوودوی ابو الاعلیٰ ”تنقیحات“ ص ۶؛ اس صورت حال کا ایک مؤثر جائزہ۔ اسٹوڈنٹس ایل ایس "The New World of Islam" میں ہے۔ وزیر، ٹائن بی "سطح لہ" تاریخ " ج ۲، ص ۲۷۷-۲۸۳

تھے ان کے لیے مشکل ہو گیا کہ مغرب کے فلسفہ و سائنس اور ان کی پروردہ تہذیب کے اثر سے محفوظ رہتے خصوصیت کے ساتھ ان مسلمان قوموں کی حالت اور بھی زیادہ نازک تھی جو براہ راست کسی مغربی مملکت کے ماتحت آگئی تھیں۔ ان کو اپنے مادی مفاد کی حفاظت کے لیے مجبوراً مغربی علوم حاصل کرنے پڑتے اور چونکہ یہ تحصیل علم محض حصول علم کی خاطر نہ تھی چنانچہ مغرب ذہنیت کے ساتھ مسلمانوں کی نئی نسلوں نے شدت کے ساتھ مغربی افکار اور مادی نظریات کا اثر قبول کیا۔ مغربیت کی وجہ سے ان میں کبھی ناقدرانہ نظر پیدا نہ ہو سکی اور نہ انھوں نے کبھی غور و فکر اور ذاتی اجتہاد سے خود کوئی راستے قائم کیے۔ چنانچہ اسلامی تہذیب جن بنیادوں پر استوار ہے وہ متزلزل ہو گئیں اور مسلمانوں کی زندگی میں مغربی تہذیب کا اثر و نفوذ بڑھتا چلا گیا۔ اب صورتحال یہ ہے کہ ہزاروں سیاسی، تہذیبی اور اقتصادی قوتیں اس وقت دنیا کے دروازوں پر دستک دے رہی ہیں۔ دوسری جنگ عظیم کے وقت تک یہ صورت حال اس لیے بھی شدید ہو گئی کہ مشرق وسطیٰ میں تیل کے ذخائر اقتصادی حیثیت سے نہایت فائدہ مند ثابت ہوئے۔ ۱۹۲۳ء میں پیٹر اعظم نے اسے اقتصادی لحاظ سے بہت سود مند قرار دیا تھا۔ اس کے ڈیڑھ سو سال کے بعد باکو کے چشمے تجارتی حیثیت سے استعمال کیے جانے لگے۔ بعد کی تحقیق و تلاش نے ثابت کر دیا کہ باکو اس زیریں سلسلہ کی محض ایک کڑی ہے جو جنوبی و مشرقی سمت میں پھیلتا ہوا عراقی کردستان اور ایرانی بختیارستان سے گزر کر جزیرہ نامے عرب کے ان بظاہر بنجر خطوں تک چلا گیا ہے جنہیں کبھی کوئی قدر و قیمت حاصل نہیں رہی۔ تیل کی وجہ سے کشمکش پیدا ہوئی اور اس نے نہایت اہمیت اختیار کر لی۔ کشمکش اور تناؤ میں ایک امانہ اس وجہ سے بھی ہو کہ دنیا کے اسلام عالمگیر مسائل حمل و نقل کا مرکز بن گئی۔ روس اور اوقیانوس کے آس پاس کی مغربی دنیا کے درمیان، نیز ہندوستان، جنوبی و مشرقی ایشیا، چین اور جاپان کے درمیان جو کم فاصلے والے راستے ہیں وہ سب دنیا کے اسلام میں سے ہو کر گزرتے ہیں، خواہ وہ بحری ہوں یا فضائی یا خشکی کے راستے۔

۱۰۴ "The Road to Mecca" محمدؐ

۲۸۳ ص، ایضاً، ص ۲۸۳

۱۲ ایضاً، ص ۲۸۳ - ۲۸۴

اس صورتِ حال میں دنیاۓ اسلام جن مسائل سے دوچار ہوئی، وہ مسائل بالعموم فکری، تہذیبی اور سیاسی سطح پر نظر آتے ہیں، اور ان کی نوعیت، جہاں تک کہ مسائل کی اثر اندازی اور ان سے اثر پذیری کا تعلق ہے۔ دنیاۓ اسلام کے تمام ممالک میں کم و بیش یکساں رہی ہے۔ لیکن بیشتر ممالک میں پیدا ہونے والے مسائل، افکار اور تحریکات کا تعلق کچھ ان کی داخلی صورتِ حال اور پس منظر سے بھی ہے۔ لیکن بہر حال داخلی اور خارجی اثرات کو ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ رکھ کر بھی نہیں دیکھا جاسکتا۔ مثلاً ایران میں ایرانی قومیت اور بادشاہت کے خلاف دستوری جدوجہد، جو دراصل خارجی اثرات کا نتیجہ ہیں۔ سو لہویں صدی کے آغاز سے، جب صفوی خاندان ایران میں برسرِ اقتدار آیا، ایران میں ایرانی قومیت کا جذبہ پیدا ہوا۔ بین الاقوامی سیاست میں ایران کی اہمیت نیپولین کے زمانہ میں مسلم ہو گئی تھی جب نیپولین ایران سے ہوتا ہوا ہندوستان پہنچ کر برطانیہ کو زک پہنچانا چاہتا تھا۔ برطانیہ اور روس پہلے ہی ایران میں اپنے قدم جمانے کے درپے تھے۔ ان حالات کے نتیجہ میں ایران میں ایک نئی زندگی کے آثار پیدا ہو رہے تھے، چنانچہ ایرانی امراء اور مدیر مغربی اثرات سے اپنے آپ کو محفوظ نہ رکھ سکے۔ ۱۷۱۷ء سے صورتِ حال میں وہاں مذہبی اصلاح کی کئی تحریکیں شروع ہوئیں۔ بانی تحریک، جمال الدین افغانی کے اثرات، غیر ملکی اجارہ داریوں کے خلاف اٹھنے والی قومی تحریکیں دراصل ان داخلی محرکات کا پیش خیمہ تھیں جو خارجی اثرات کے نتیجہ میں شدت اختیار کر رہے تھے۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی مستحکم اور عظیم الشان سلطنتوں کے قائم ہونے کے باوجود اسلام کے اثرات بحیثیت مجموعی کمزور رہے اور یہاں کا معاشرہ خالص اسلامی معاشرہ کی

۱۷۱۷ء، جو حسن، تصنیف مذکور، ص ۲۱۷

۱۷۱۷ء ان میں ایسی کوششیں بھی ہونے لگیں جن کا مقصد مغربی علوم کی ترویج و

اشاعت تھا۔ — یگ، تصنیف مذکور، ص ۱۳۳۔

۱۷۱۷ء ان کا ایک اچھا جائزہ کڑی، نکی آر

"Shi'ism: Rebellion in Iran." : جیری عبد البہادی

and Constitutionalism in Iran." میں ملتا ہے۔

خصوصیات اختیار نہ کر سکا۔ اٹھارہویں صدی عیسوی میں وہ سیاسی اقتدار بھی مسلمانوں سے چھین گیا جو ہندوستان میں اسلامی معاشرہ اور تہذیب کا سب سے بڑا سہارا تھا۔ پہلے مسلمانوں کی سلطنت چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں تقسیم ہو گئی اور پھر غیر مسلموں مرہٹوں، سکھوں اور انگریزوں نے ان ریاستوں میں سے بیشتر کا خاتمہ کر دیا اور اس کے بعد انگریز اس ملک کے تنہا مالک و مختار بن گئے۔ انھوں نے اسلامی تہذیب کے تمام راستے بند کر دیے۔ فارسی اور اردو کے بجائے انگریزی کو ذریعہ تعلیم بنایا اور مسلمانوں کو تعلیم سے دور کر دیا۔ خصوصیات اختیار نہ کر سکا۔ اٹھارہویں صدی عیسوی میں وہ سیاسی اقتدار بھی مسلمانوں سے چھین گیا جو ہندوستان میں اسلامی معاشرہ اور تہذیب کا سب سے بڑا سہارا تھا۔ پہلے مسلمانوں کی سلطنت چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں تقسیم ہو گئی اور پھر غیر مسلموں مرہٹوں، سکھوں اور انگریزوں میں سے بیشتر کا خاتمہ کر دیا اور اس کے بعد انگریز اس ملک کے تنہا مالک و مختار بن گئے۔ انھوں نے اسلامی تہذیب کے تمام راستے بند کر دیے۔ فارسی اور اردو کے بجائے انگریزی کو ذریعہ تعلیم بنایا اور مسلمانوں کو تعلیم سے دور کر دیا۔ اسلامی قوانین کو منسوخ کیا، شرعی عدالتیں توڑ دیں اور اسلامی قانون کے نفاذ کو خود مسلمانوں کے حق میں صرف نکاح و طلاق وغیرہ تک محدود کر دیا، اور اس محدود نفاذ کے اختیارات بھی قاضیوں کے بجائے عام دیوانی عدالتوں کے سپرد کر دیے جن کے حکام عموماً غیر مسلم ہوتے۔ اس پر مزید یہ کہ ابتداء سے انگریزوں کی حکمت عملی یہ رہی کہ مسلمانوں کو معاشرتی حیثیت سے پامال کر کے ان کو مجبور و بے بس کر دیا جائے۔ ان حالات کے نتیجے میں مسلمانوں کی زندگی میں مایوسی اور ذلت کے سوا کچھ نہ رہا^{۱۴} علامی اپنے تمام عیوب کے ساتھ ان پر مسلط ہوتی رہی۔ اب ایک غیر اسلامی ماحول اور غیر اسلامی عقائد اور نظریات ان کو گھیرے ہوئے تھے۔ ایسی حالت میں اگر مسلمانوں نے کچھ سنبھلنے کی کوشش بھی کی تو اب وہ مجبور تھے کہ معاشرتی ترقی کے لیے مغربی نصاب کے تحت اسکولوں اور کالجوں میں تعلیم حاصل کریں۔

^{۱۴} ان حالات کا ایک اچھا جائزہ کئی تصانیف میں ملتا ہے، خصوصاً :

قریشی، اشتیاق حسین، ملت اسلامیہ (انگریزی) ص ۲۱۲-۲۳۳، ہارڈی، پی

"The Muslims of British India." ص ۳۴-۵۰، وغیرہ

اور اس سے ذہنی مرعوبیت کی فضا میں مغربی تصورات اور تہذیب کے اصول سیکھیں۔ اس سے قطع نظر کہ ان حالات میں مسلمانوں کے لیے کیا ضروری تھا اور کیا ضروری نہیں تھا، مسلمانوں میں اپنی حالت کو بہتر بنانے اور اپنے زوال کی رفتار کو روکنے کے لیے اصلاحی تحریکیں بہر حال شروع ہوئیں اور ان کا آغاز اسی وقت سے ہوا جب مسلمانوں میں زوال کے آثار پیدا ہونے لگے تھے۔ شاہ ولی اللہ اور ان سے فیض یافتہ مجاہدین و علماء کی تحریکیں اسی سلسلہ کی کڑی ہیں۔ اس کا ایک رخ مدافعت اور آزادی کے جذبہ کے تحت انگریزوں کے خلاف جہاد کی مستقل کوششوں کی صورت میں بھی تھا۔ بعد میں سید احمد خاں کی اصلاحی اور تعلیمی تحریک اس کا ایک مؤثر اور بڑی حد تک کامیاب سبب بنتی تھی۔ اس عرصہ میں ہندوستان کے مسلمان اپنی اس داخلی صورت حال کے علاوہ بیرون ہند دنیا کے اسلام کے دوسرے حادثات اور مسائل سے بھی متاثر رہے اور ان میں ایسے جذبات اور تحریکات پیدا ہوتی رہیں جو ان کی سیاست اور ان کی قومیت کو دنیا کے اسلام کے دوسرے مسلمانوں کے ساتھ وابستہ کرتی تھیں۔

جدید دنیائے اسلام میں ترکی کو سیاسی حیثیت سے اور مصر کو ذہنی حیثیت سے مسلمانوں کی سیادت کا مرتبہ حاصل ہوا ہے۔ سلطنت عثمانیہ کا قیام تقریباً اسی زمانہ میں ہوا ہے۔ جب یورپ میں ذہنی ارتقاء اور علمی ترقیوں کا آغاز ہوا تھا۔ اگرچہ ترکوں نے ابتدائی دو ڈھائی صدیوں میں یورپ کو پیہم شکستیں دے کر اسلام کی دھاک بٹھادی تھی، لیکن اس زمانہ میں عام مسلمان قوتوں کے ساتھ ساتھ ترک بھی رفتہ رفتہ زوال کی طرف جا رہے تھے اور ان کا مقابلہ جن قوتوں سے تھا وہ تیز رفتاری کے ساتھ مادی اور ذہنی ترقی کی راہ پر گامزن تھیں۔ یہاں تک کہ اٹھارویں صدی میں ترکوں کی سیاسی، علمی اور تمدنی حالت اس حد تک تنزل کو پہنچ گئی کہ مغربی اقوام کا غلبہ پوری طرح نمایاں ہو گیا۔ زمانہ کے حالات تیزی کے ساتھ بدل رہے تھے۔ دوسرے مسلمانوں کی بہ نسبت ترکوں پر ان تبدیلیوں کا زیادہ اثر پڑا تھا۔ مغربی قوموں کے ساتھ ان کے سیاسی، تمدنی اور تجارتی تعلقات نہایت گہرے تھے اور خود ان کی ماتحت یورپی اور عیسائی قومیں سرعت کیساتھ مغرب کے اثرات قبول کر رہی تھیں۔ ان حالات میں بعض اہل نظر افراد کو اپنی قومی لپٹی کا احساس ہونا تھا۔ ان افراد نے مغربی قوموں کی ترقی کے اسباب پر غور کر کے اپنی سلطنت

کے قوانین، انتظامی امور، تعلیمی ادارت اور حربی نظام میں ایسی اصلاحات، جنہیں ”تنظیمات“ کا نام دیا جاتا ہے، نافذ کرنے کی کوشش کی، جن سے وہ اپنی قوم کی کمزوریوں کو دور کر کے مغربی قوموں کے دوش بدوش ترقی کر سکیں۔ ان ہی ”تنظیمات“ سے جدید ترکی کی بنیاد استوار ہوئی۔ اس تحریک کے حامی مشرق و مغرب کے امتزاج کے قائل تھے ۱۸۷۰ء اور ”انقلاب فرانس“ کے بہت موثید تھے ۱۸۷۰ء ان مصلحین کو بے شمار خارجی اور داخلی مشکلات کا سامنا رہا لیکن انہوں نے قومی تعمیر کا قابل قدر کام انجام دیا کہ اس کے ثمرات میں عمر پاشا جیسے سپہ سالار، مدحت پاشا جیسے مدبر اور نامق کمال جیسے اہل فکر و ادب کی صورت میں ظاہر ہوئے۔ لیکن بہت جلد سلطان عبدالحمید کے دور میں اس کی ناقصیت اندیشیوں کی وجہ سے نئی نسل میں ایک انقلابی بحران پیدا ہو گیا اور مادیت، دہریت، مغرب پرستی اور ماضی سے نفرت جیسے تصورات اور خیالات عام ہوئے۔ چنانچہ اس نسل نے ۱۹۰۸ء کے انقلاب میں نہ صرف سلطان عبدالحمید کا تختہ الٹ دیا بلکہ ترکی کی سابقہ حیثیت کو بھی ختم کر دیا تمدن و معاشرت میں کمال مغربیت، زبان اور ادب اور سیاست میں انتہا درجہ کی نسلی اور علاقائی عصبیت، مذہب و سیاست کی تفریق کو رواج ہو گیا، جن پر آگے چل کر ترکی قومیت اور تورانی عصبیت، وحدت اسلامی کی طرف سے سرد مہری، تنسیخ خلافت، مذہب پر نکتہ چینی اور آزادی فکر و عمل کی بنیادیں استوار ہوئیں۔ چنانچہ ان تبدیلیوں کے نتیجے میں ترکی کے روابط دنیا سے اسلام سے بہت محدود ہو کر رہ گئے۔ اس کے مقابلہ میں مصر کے ساتھ دنیا سے اسلام کے تعلقات نسبتاً زیادہ گہرے ہیں۔ اس کا ایک سبب بین المللی زبان عربی بھی ہے۔ جس کے وسیلہ سے وہاں کے افکار و خیالات تمام دنیا کے مسلمانوں میں پھیلتے رہے ہیں اور ان کے اثرات چین سے مراکش تک پہنچتے ہیں۔

دنیا سے اسلام میں مصر کو یہ اولیت حاصل ہوئی کہ قومیت کی فکری تحریک کو سب سے پہلے وہیں عروج حاصل ہوا اور ایک متحدہ وطنی قومیت کے فروغ کی کوششیں کی گئیں۔ ویسے مصر کے عام حالات دنیا سے اسلام کے دیگر ممالک سے کچھ مختلف نہیں تھے، لیکن ۱۸۹۸ء

۱۸۹۸ء، تصنیف مذکور، ص ۱۲۴۔

۱۸۹۸ء، تصنیف مذکور، ص ۱۲۴۔

میں نیپولین کے مصر پر حملہ نے اہل مصر کے قومیت، حب وطن اور نمائندہ حکومت کے جذبات و خیالات سے روشناس کرایا۔ اس حملہ سے مصر کی تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے ۱۷۹۰ء مصر کی جغرافیائی حیثیت اور اس کی جنگی اہمیت کو محسوس کر کے یورپ کے ملکوں کی اس پر قابض ہونے کی کوششوں نے اہل مصر میں بیداری اور قومیت کے آثار پیدا کر دیے۔ اس بیداری کا ایک بڑا سبب نیپولین کے ساتھ ماہرین علم و فن کی آمد بھی تھا، جن کی مدد سے دراصل نیپولین مصر سے پورا پورا فائدہ اٹھانا چاہتا تھا۔ اس کا ایک ضمنی پہلو کھنڈرات کی کھدائی سے آثار قدیمہ کا دریافت ہونا بھی تھا کہ اس سے اہل مصر میں اپنی پرانی تہذیب اور وطنی قومیت کے شدید جذبات پیدا ہوئے۔ نیپولین کے بعد محمد علی کا دور مصر یوں کی عام بیداری، ترقی اور خوش حالی کا دور ثابت ہوا۔ لیکن اس کے بعد جو حکمران آئے انہوں نے مصر کو اقتصادی حیثیت سے استفادہ زیر بار کر دیا کہ بیرونی قرضوں کے توسط سے بیرونی مداخلت اور اثر و نفوذ کا راستہ کھل گیا۔ پھر ۱۸۶۹ء میں نہر سوئز کے کھل جانے سے مصر کی اہمیت بڑھنے کے ساتھ ساتھ اس اثر و نفوذ اور مداخلت میں مزید اضافہ ہونا گیا، لیکن جس کے رد عمل میں مصری عوام میں بوش پیدا ہوا اور اعرابی پاشا کی زیر قیادت آزادی کی پہلی سیاسی تحریک شروع ہوئی۔ اعرابی پاشا نے ”مصر، مصریوں کے لیے“ کا نعرہ

۱۹ء ہو جس، تصنیف مذکور، ص ۲۱۴ - ۲۱۵؛ بیوس، Middle

East and the West، ص ۳۴۔

۲۰ء لیکن اس کا اصل سبب دراصل نیپولین نہیں بلکہ خود مصر کا حکمران محمد علی تھا، جس نے ان چیزوں کو خوش آمدید کہا۔

"Studies on the Civilization of Islam."

ص ۳۲۸؛ "محمد علی پہلا شخص تھا جس کے ذہن میں سب سے پہلے یہ خیال پیدا ہوا کہ مغربی ایجادات سے فائدہ اٹھایا جائے۔" بروکھیم، اسی

"History of the Islamic Peoples."

ص ۳۲۹۔

لگا کر وطنی قومیت کے جذبات کو زیادہ بھڑکایا ۱۹۱۵ء چنانچہ اس طرح اہل مصر میں ترکوں کے خلاف بھی جذبات مشتعل ہونے لگے۔ اس عرصہ میں جمال الدین افغانی کی تحریک سے دنیا نے اسلام کے دوسرے ممالک کی طرح مصر بھی متاثر ہوا۔ افغانی کے تعلقات مصر کے حساس اور موثر طبقہ سے استوار رہے اور ان کے مصر میں قیام سے مصریوں کو نئی فکری زندگی ملی۔ افغانی نے دنیا نے اسلام میں یورپی طاقتوں کے خلاف بغاوت کا جذبہ پیدا کر دیا تھا۔ ان کی وجہ سے مصر میں بھی یہ جذبات عام ہو گئے۔ مفتی محمد عبدالہ اور رشید رضا، جو افغانی کے خیالات سے مستفید اور متاثر تھے اور پھر بعد میں مصطفیٰ کامل علمی اور فکری سطح پر مصر میں ایک عام بیداری اور قومیت کے جذبات کا پھیلانے کا سبب بنے۔ ان حالات میں کہ جو بیرونی مداخلت کے رد عمل میں مصر میں رونما ہوئے۔ مصر بیرونی اثرات کے تحت مغرب پرستی کے سیلاب میں بھی بہتا رہا۔ یہی حال شام کا بھی تھا، جو بحیرہ روم کے ساحل پر واقع ہونے کی وجہ سے بہت جلد مغربی اثرات کے نرغہ میں آ گیا تھا۔

ان ممالک میں مغرب پرستی بالعموم نوجوان نسلوں میں زیادہ قوی اور نمایاں رہی۔ ان میں ایسی تحریکیں کام کر رہی تھیں جو تجدید، قومیت اور مادی خیالات پھیلا رہی تھیں۔ قومیت کے تحت ”اتحاد عرب“ کے تصور نے بھی عربی معاشرہ اور اس کے افکار کو بہت متاثر کیا۔ یہ تصور دوسری جنگ عظیم تک ایک قومی جذبہ کی صورت اختیار کر چکا تھا اور بعد میں اس تصور نے سیاست اور معاشرت میں ایک اہم عنصر کا کام کیا ہے۔ اس تصور سے مشرق وسطیٰ کے تقریباً تمام ممالک کم و بیش متاثر ہوئے ہیں۔ پھر فلسطین کے مسئلہ نے بھی، جو پہلی جنگ عظیم کے بعد اہمیت اختیار کر گیا تھا، مشرق وسطیٰ بلکہ عالمی سیاست پر اپنے دیر پا اثرات چھوڑے ہیں۔ اس طرح بیپولین کے مصر پر حملہ سے اس ڈیڑھ سو سال کی مدت کا آغاز ہوا جس میں اسلامی معاشرہ اپنے نشو و ارتقاء کے بہت تازک دور میں داخل ہوا۔ اس پوری مدت میں دوسری عالم گیر جنگ کے اختتام تک عملاً تمام دنیا نے اسلام ایک حد تک یورپی طاقتوں کے

۱۹۱۵ء جس کی ابتداء دراصل ایک عیسائی سلیم نقاش نے کی تھی اور اسے ایک

یہودی ابوند نے پھیلا یا اور پھر اسے عربی پاشا نے اختیار کیا۔ — لیوس

— "Middle East and the West." ص ۸۰۔

مؤثر اقتدار کے ماتحت تھی۔ اس کے علاوہ اس تمام دور میں دنیا نے اسلام کی زندگی مادی اور اخلاقی اعتبار سے مغربی تہذیب کے ساتھ ربط و ضبط کی بنا پر متاثر ہوتی رہی۔ یہ اثر اس قدر گہرا اور دیرپا ثابت ہوا کہ جب بہت سے ممالک نے سیاسی آزادی حاصل کر لی تو بھی ان کے لیے ممکن نہ رہا کہ وہ قدیم طرز زندگی اور تہذیب کو اختیار کر سکیں ۲۲۔

اس تمام عرصہ میں اسلامی فکر ایک بڑی حد تک دہائی تحریک کے اثرات سے مستفید ہوتی رہی ہے، جس نے اسلامی زندگی کو قرون وسطیٰ اور قرون اولیٰ کی صحت مند روایات سے ہمکنار کرنے کی کوشش کی ہے۔ دراصل اس تحریک کو مسلمانوں کے دور انحطاط کا خاتمہ بھی سمجھنا چاہیے، کیونکہ اسی تحریک کے باعث اسلام کی ایک نئی زندگی کا آغاز بھی ہوا ہے ۲۳۔ اس کے اثرات ہی تھے کہ جن کے باعث ہر اسلامی ملک میں نئے حالات کا جائزہ لیا جانے لگا ذہنی الجھاؤ، جو صدیوں کے جمود اور تقلید سے پیدا ہو چکے تھے، صاف ہوئے اور تلخیاں اُبھر کر سامنے آئیں۔ خام امیدوں اور غلط تصورات کے محل گرنے لگے اور مسلمانوں نے محسوس کیا کہ وہ ایک نئے دور میں ہیں جس کے تقاضے مختلف ہیں۔ اگر انہیں ایک زندہ قوم کی حیثیت سے اس دنیا میں زندگی گزارنا ہے تو یقیناً انہیں اپنے لیے ایک علیحدہ اور مناسب راستہ بنانا ہوگا اور یہی وہ احساس تھا جو مسلمان مفکرین اور مصلحین سے اجتہاد کا تقاضا کرتا تھا۔ اسی کے ساتھ ساتھ اسلامی تہذیب و ثقافت کی روح بھی مسلمان مفکرین کا موضوع فکر بنی۔ مغربی قوموں سے روابط کے نتیجے میں مشرقی اور مغربی تہذیبوں کے اتصال اور اختلاف پر گفتگو کا آغاز ہوا اور مصلحین اور مفکرین نے اسلامی تہذیب و ثقافت کو بیرونی اثرات کے مقابلہ پر رکھ کر دیکھنے کی کوشش کی۔ معاشرتی اور سیاسی سطح پر دین اور سیاست

۲۲ شفیق غریب "اسلامی تاریخ میں افکار و تحریکات" مشمولہ "اسلام" — صراطِ مستقیم

۲۳ اس تحریک کے اثرات کا جائزہ متعدد مصنفین نے لیا ہے، مثلاً کریگ، کینتھ

"Concels in Contemporary Islam" ص ۱۶

"Islam in the Modern" — روزِ ننتھال، ۱۹۹۰، ۱۱۱، ۹۲، ۲۵

National State." ص ۱۳: ہورانی تصنیف مذکور (حاشیہ صفحہ ۱۳۰ آئندہ صفحہ پر)

کے روابط پر بھی نظر ڈالی گئی اور مغرب کے وہ تصورات جو مثلاً مادیت، دین و سیاست کی تفریق اور وطنی قومیت کے عنوانات سے مارٹن لوتھر کی تحریک اصلاح اور انقلاب فرانس کے نتیجے میں عام ہوئے تھے، دنیا نے اسلام میں اضطراب کا سبب بنے۔ کافی عرصہ تک یہ مسائل اور مباحث تمام اسلامی ملکوں میں کسی نہ کسی شکل میں رونما ہوتے رہے ہیں۔ چونکہ ترکہ کی ہی ایک اسلامی ملک تھا جو دوسروں کے مقابلہ میں آزادانہ طور پر اس مسئلہ پر غور و فکر کر سکتا تھا، اس لیے سب سے پہلے وہاں ان مسائل نے عملی صورت اختیار کی۔ ابتداً مادیت اور وطنیت کے تصورات کو مہر کے علاوہ سب سے زیادہ فروغ حاصل ہوا۔ دین و سیاست کی تفریق کا تصور بیسویں صدی کے نتیجے میں تیسخ خلافت کے فیصلہ پر منتج ہوا۔ خلافت کا مسئلہ تمام دنیا نے اسلام کے مسلمانوں کے لیے کسی عملی فائدہ کا باعث نہ ہوتے ہوئے بھی ایک جذباتی اہمیت رکھتا تھا۔ اب تک وہ کسی نہ کسی طرح اس منصب کے سبب مرکزیت کا ایک احساس رکھتے تھے۔ اس کی تیسخ عام مسلمانوں کے لیے اضطراب اور بے چینی کا سبب بنی اور یہ مسئلہ کچھ مدت تک کے لیے زیر غور رہا۔ مادیت کے تصورات کے تحت اشتراکیت کے مسئلہ نے بھی مسلمانوں کی توجہ کو اپنی طرف پھیر لیا اور کئی اسلامی ملکوں میں اسے اختیار کرنے کی کوشش کی گئی۔

ان مسائل نے وقتاً فوقتاً جدید دنیا سے اسلام کو متاثر کیا۔ دراصل جدید دنیا نے اسلام کو مختلف مسائل کی اماں جگہ بنی ہوئی ہے، مختلف ممالک کے متعدد مصلحین، مجاہدین اور راہنماؤں کی اصلاحی کاوشوں، ان کے افکار اور ان کی تحریکات کی تجربہ گاہ بھی بنی ہوئی ہے، جو ان کے مسائل کے حل، اس کی بیداری، آزادی اور خوشحالی کے لیے مختلف وقتوں اور مختلف خطوں میں سرگرم رہے ہیں۔ کئی عیشیوں میں ان مصلحین اور راہنماؤں کے مقاصد میں ایک اشتراک معلوم ہوتا ہے۔ ان میں سے بعض کے افکار اور ان کی تحریکوں کے اثرات اپنے اپنے علاقوں سے نکل کر دنیا سے اسلام کے دوسرے ممالک تک پہنچے، مثلاً وہابی تحریک، جو نجد کے علاقہ علاقہ میں پیدا ہوئی، دنیا سے اسلام کے اکثر ممالک میں یا تو پھیل گئی یا اس کے گہرے نقوش کئی ممالک میں تلاش کیے جاسکتے ہیں۔ کم و بیش یہی حال

سنو سی ۱۹۴۷ء تحریک اور دیگر تحریکوں کا بھی تھا۔ جمال الدین افغانی کے اثرات افغانستان، ایران، ترکی، مصر اور ہندوستان وغیرہ میں پہنچے اور کئی تحریکوں کا سبب بنے۔ لیکن اس کے باوجود اگر ایسویں اور بیسویں صدی کے دنیائے اسلام کے حالات کا گہری نظر سے جائزہ لیا جائے تو یہ بات بھی اپنی جگہ نمایاں نظر آتی ہے کہ اس کے ہر ملک کے مسائل مختلف تھے اور اس لحاظ سے ان کو مقامی حالات کی روشنی میں ہی حل کیا جاسکتا تھا۔ یہ ضرور ہے کہ مغربی استعماری طاقتیں اپنے اپنے مفادات کے اسلامی ملکوں میں اپنے قدم جما نے کی کوششوں میں رہی، چنانچہ ان کے خلاف ایک متحدہ اسلامی محاذ بنایا جاسکتا تھا، لیکن ان طاقتوں کے اقتدار کی نوعیت اور تسلط کا انداز ہر ملک میں مختلف تھا اور وہاں کے سیاسی، سماجی اور معاشی حالات بھی جدا جہت تھے۔ یہی وجہ تھی کہ ایک ہمگیر تحریک بنیادی طور پر تمام اسلامی ممالک کا حل پیش کرنے میں ناکام رہ جاتی جیسا کہ جمال الدین افغانی کی تحریک کا انجام ہوا، جو بہر حال ناکام رہی ۱۹۵۷ء یہ اور بات ہے کہ اس نے ذہنی اور سیاسی بیداری کی ایک فضا پیدا کر دی۔

بعض تحریکیں اور افکار محض اپنے اپنے علاقوں ہی تک محدود رہے اور بظاہر ان کا مقصد بھی اپنے مخصوص علاقوں کے مسائل حل کرنا تھا، جیسے ہندوستان میں سید احمد خان کی تحریک، ترکی میں مدحت پاشا اور قواد پاشا، ایران میں شیخ لادی نجم آبادی، تیونس میں خیر الدین پاشا، الجزائر میں امیر عبدالقادر، روس میں مفتی عالم جان اور منبر میں مصطفیٰ کامل کی تحریکیں اور مساعی۔ ہندوستان میں شاہ ولی اللہ کی تحریک بھی بہت بھرپور اور جاندار تھی اور اس میں اس بات کی توقع تھی کہ اس کے بنیادی افکار اور اصولوں سے دنیائے اسلام کے دوسرے ممالک بھی فائدہ اٹھا سکتے، لیکن اس تحریک کا مقصد ہندوستان کے مخصوص حالات و مسائل کے نتیجے میں تشکیل پایا تھا، یہ اور بات ہے کہ اس کے مستفیض علماء کے ایک طبقہ نے بہت بعد، بیسویں صدی کے اوائل میں، دنیائے اسلام کے دوسرے ممالک اور وہاں کی انقلابی تحریکوں سے اپنے تعلقات کو استوار کرنے ایک کوشش بھی کی، لیکن

۱۹۴۴ء اس کے اثرات کا جائزہ متعدد تصانیف میں ملتا ہے، خصوصاً: انصاری ظفر اسحاق،

"The Sanusi Movement" ص ۱۲۹-۱۵۲؛ آدم، چارلس۔

سی۔ "The Sanusis" ص ۲۱-۲۵۔

۱۹۵۷ء ان امور کا تفصیلی جائزہ متعدد مؤثر تصانیف میں لیا گیا (حاشیہ صفحہ ۱۵۲-۱۵۳)۔

اس میں اتنی قوت نہ تھی کہ وہ بین الاقوامی حالات کا مقابلہ کر سکتی، چنانچہ ناکام رہی ۱۹۲۶ء۔
 حیثیت مجموعی ان افکار اور تحریکات کے حلقہ اثر میں ان کے مخصوص علاقے اور بالعموم
 ساری دنیا سے اسلام تھی۔ جن مفکرین اور مصلحین نے قوم کی اصلاحی اور تعمیری خدمات انجام دیں،
 وہ بہر حال دنیا سے اسلام کی ان تحریکات اور ان کے افکار سے متاثر ہوئے تھے۔ یہاں
 تک کہ بیسویں صدی تک پہنچے پہنچتے یہ حلقہ اثر اسی اعتبار سے کافی وسیع ہوتا گیا، چنانچہ
 جمال الدین افغانی اور بیسویں صدی کے مصلحین اور مفکرین بالعموم تمام اہم افکار اور تحریکات
 سے متاثر ہوئے ہیں۔ ایسے مفکرین نے ذاتی طور پر خود بھی غور و فکر کرنے کے بعد اپنے گرد و
 پیش بلکہ اس سے بھی بڑھ کر دنیا سے اسلام اور ساری ملت اسلامیہ کے مسائل کا حل پیش
 کرنے کی کوشش کی لیکن ان کے غور و فکر میں کم از کم ایک حد تک دوسرے افکار بھی پس منظر کی
 حیثیت اختیار کرتے رہے ہیں، مثلاً اس نوع کے مفکرین میں اقبال کا ایک اہم اور مثالی
 نام ہے، جنہوں نے ذاتی طور پر ایک مفکر شاعر کی حیثیت میں دنیا سے اسلام اور ملت اسلامیہ
 کے تمام اہم مسائل پر نظر ڈالی اور ان کے حل کے لیے اپنی فکر کو مرکوز کیا۔ اقبال نے اپنے
 گرد و پیش کے ماحول میں شاہ ولی اللہ اور سید احمد خاں اور ان سے آگے بڑھ کر وہابی
 تحریک، سنوسی تحریک اور جمال الدین افغانی کی تحریک سے اثرات قبول کیے اور ان سے
 بھی اپنی فکر کی تشکیل میں مدد لی۔ پھر وقت کے مختلف مسائل نے، جن میں خلافت، اشرکیت،
 وطنی قومیت اور فلسطین جیسے مسائل کو خاص اہمیت حاصل رہی، اقبال کی فکر کو متہیج اور
 مضطرب کیا ہے۔ چنانچہ ان پر اقبال کا رد عمل، ان کی فکر اور شخصیت کے ایک نمائندہ اظہار
 کی حیثیت رکھتا ہے۔

(حاشیہ صفحہ سابقہ) ہے، خاص طور پر کڈمی نکی آر Sayyid Jamal

Ad-din Al-Afghani. اور کیدوری اہلی،

"Afghani and Abdui."

۱۹۲۶ تفصیلات کے لیے: محمد میاں، سید، "تحریک شیخ الہند"

وہابی تحریک

اقبال نے اپنے نظام فکر میں جن ماخذ سے فیض اٹھایا ہے ان کی فہرست طویل ہے۔ انھوں نے اپنی فکر کی بنیاد اسلام کے عقائد اور حکمائے اسلام کی حکمت پر رکھی ہے۔ اور اس ضمن میں وہ مختلف علمائے اسلام اور ان کے افکار اور ان کی تحریکات سے اثر پذیر ہوئے ہیں۔ اپنی تحریروں میں گاہے گاہے انھوں نے ان ماخذ کے حوالے دیے ہیں جن سے ان کے ذہن نے اثرات قبول کیے اور ان شخصیات و تحریکات کی نشاندہی کی ہے جن سے ان کی فکر کی آبیاری ہوئی ہے۔ جدید دنیائے اسلام میں مسلمانوں کے زوال کو روکنے کی جتنی بھی کوششیں ہوئی ہیں ان میں، اپنے ہمہ گیر اور دؤر رس اثرات کے لحاظ سے، وہابی تحریک کو اولیت حاصل رہی۔ باوجودیکہ اس تحریک کا حاوی مقصد مسلمانوں کی بحیثیت مجموعی اصلاح تھا اور یہ مسلمانوں کو واپس اسلام کے قرونِ اولیٰ کی طرف لے جانا چاہتی تھی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ ملت اسلامیہ کی نشاۃ الثانیہ کا ایک اہم عامل تھی۔ اور جو بیداری اس کی وجہ سے پیدا ہوئی اقبال نے اس کی قدر و قیمت کا بھرپور اعتراف کیا ہے۔ وہابی تحریک اپنے دور کے زوال آمادہ حالات کا فطری تقاضہ تھی۔ یہ محمد بن عبد الوہاب نجدی سے منسوب ہے، جن کی ولادت ۱۱۱۳ھ میں ہوئی ہے ان کی پیدائش کے وقت

۱۱ مسعود عالم ندوی محمد بن عبد الوہاب، ایک مظلوم اور بے نام مصلح، ص ۳۱

یہک دنیا سے اسلام کا دینی اخلاقی انحطاط اپنی انتہا کو پہنچ چکا تھا۔ تصوف کے غیر اسلامی شعائر اور فرسودہ توہمات کی کثرت نے اسلامی عقیدہ توحید کو پس پشت ڈال دیا تھا۔ مسجدیں سنسان اور ویران رہتی تھیں، جاہل عوام ان سے گریزاں تھے اور زیادہ تر تعویذ، گنڈوں اور فقیروں پر اعتقاد رکھتے تھے۔ بزرگوں کے مزارات کی زیارت اور اپنے عقائد کی ان سے وابستگی روزمرہ کا شعار تھا۔ انھیں نجات دہندہ سمجھ کر ان کی پرستش کی جاتی تھی۔ اسلام کی بنیادی و اخلاقی تعلیمات کو نہ صرف نظر انداز کر دیا گیا تھا بلکہ ان کی خلاف ورزی بھی کی جاتی تھی لہٰذا کتاب و سنت کے مقابلے میں مذہبی عالموں، پیروں اور فقیروں کے اقوال کو ترجیح دی جا رہی تھی۔ لوگ محض برائے نام مسلمان رہ گئے تھے۔ سیاسی شعور کسی طور پر بھی ظاہر نہیں تھا، جہاں کچھ طاقت تھی وہاں ملوکیت کا دور دورہ تھا۔ نام نہاد خلیفہ کی ساکھ ختم ہو چکی تھی اور لجنوں صوبوں میں اطاعت بھی نہیں کی جاتی تھی۔ یمن، ایک صدی پہلے خود مختار ہو چکا تھا۔ مکہ کے اشراف عیسائیوں کی نسبت اپنے سردار کی مخالفت میں زیادہ سرگرمی دکھانے پر تیار تھے۔ یمنیوں کا احساس منقود تھا اور مکہ جو بہر حال روحانی مرکز تھا، مادی عیسائیوں کی آماجگاہ بن چکا تھا۔ حالانکہ اس وقت دنیا سے اسلام کی روبرو زوال محور شمال ان سب کے سامنے تھی کہ ہندوستان عیسائیوں کے قبضہ اختیار میں آچکا ہے اور یورپ میں بھی غیر مسلم طاقتیں ترکوں پر ضربیں لگا رہی تھیں، پھر بھی خانہ جنگی اور سیاسی بد حالی عام تھی۔ اس ابتری اور زوال کو رد کرنے کی کسی بھی کوشش کو متعدد مشکلات پیش آسکتی تھیں۔ چنانچہ محمد بن عبدالوہاب کی تحریک کو بھی متعدد دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔ انھوں نے ابتدائی عمر ہی میں، جبکہ وہ عرب کے ممتاز اور معتبر علماء میں شمار ہوتے لگے تھے، اصلاح و تجدید کی دعوت دینا شروع کی۔ ان کی تحریک کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان اسلام کی اصل اور خالص تعلیمات کو اختیار کریں۔ ۱۷۰۰ء کے بگڑے ہوئے

۱۷ ان حالات کا نقشہ، اسٹوڈرٹ "The New World of

Islam." ص ۲۵، ۲۶ میں مدگی سے کھینچا گیا ہے۔ ۱۷ حبیب امین کورانی

"The Interaction of Islamic and Western

Thought in the Arab World." مشمولہ

"Eastern Culture and Society." حاشیہ آئندہ صفحہ پر

اخلاق کی اصلاح اس صورتحال میں کچھ آسان نہ تھی۔ وہ بدوئل سے چوری، راہ زنی اور مکاری چھڑا کر ان میں راست بازی اور ہمدردی کی صفات پیدا کرنا چاہتے تھے۔ جاہلوں کے غلط عقائد، بدعت و شرک کی اصلاح ان کی زندگی کا مقصد بن گیا۔ انہوں نے اپنی دعوت کی بنیاد توحید کی پاکیزگی پر رکھی اور تمام عبادات کو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ وابستہ کرنے پر زور دیا۔ روزمرہ کی زندگی میں مسنون طریقے کے خلاف جو بدعتیں رائج ہو گئیں تھیں ان کو ختم کرنے کیلئے عملی قدم اٹھایا۔ انہوں نے لوگوں میں اس بات کی تبلیغ کی کہ وہ مذہب کی اصل پاکیزگی اور سادگی کی طرف لوٹیں اور ان بدعتوں کو ترک کر دیں جو مذہب میں سرایت کر گئی ہیں اور امتداد زمانہ کے ساتھ اتنی زیادہ جمع ہو گئی ہیں کہ مذہب کی حقیقی شکل و معنی محو ہو گئے ہیں۔ ان کی تعلیم کا مقصد مذہب کا تزکیہ اور ایمان داروں کی مذہبی زندگی کی تجدید تھا۔ اس کے رد عمل میں مخالفتوں اور رکاوٹوں کا پیدا ہونا غیر یقینی نہیں تھا لیکن اس کے باوجود انہوں نے دعوت و تبلیغ کا سلسلہ جاری رکھا۔ ان کے بڑھتے ہوئے اثر کو دیکھ کر علاقے کے حکمران خاصے متروک تھے، جس کے نتیجے میں وہ اپنے آبائی وطن عینہ سے نکلنے پر مجبور ہوئے اور چند برسوں کے ابتداء کے بعد نجد کے امیر محمد بن سعود کے ہاں پناہ لی ہے امیر اور اس کے مقررین اس دعوت توحید کے حامی بن گئے اور سرگرمی سے اس کے لیے کوشاں رہے۔ ان کی مدد و معاونت کے سبب محمد بن عبدالوہاب نے اب زیادہ سرگرمی اور مستعدی سے تبلیغ شروع کی۔ امیر کی وفات ۱۱۶۵ھ کے بعد ان کے ایک فرزند عبدالعزیز سربراہ مملکت ہوئے۔ ان کے زمانہ اقتدار میں دعوت کی توسیع و تبلیغ زیادہ بڑے پیمانے پر ہوئی۔ اطراف و اکناف سے متعدد طلباء اور علماء محمد بن عبدالوہاب کے حلقہ درس میں شریک ہوتے اور پھر لوٹ کر اپنے علاقوں میں اس دعوت کو عام کرتے خود محمد بن عبدالوہاب بنفس نفیس عام تبلیغی کاموں کی نگرانی کرتے تھے۔ انہوں نے نواسی سال کی عمر (۱۱۹۲ء) میں وفات پائی۔ ان کے بعد ان کے بیٹے اور پوتے دعوت و تبلیغ کا فریضہ سرگرمی سے انجام

۴۰ حاشیہ صفحہ سابقہ "مرتبہ ٹی۔سی۔ بیگ، ص ۱۵۹

۴۱ نجلاء عبدالدین "عرب دنیا" ص ۷۷،

۴۲ مسعود عالم ندوی، "ہندوستان کی پہلی اسلامی تحریک" ص ۱۰،

سے انجام دیتے رہے۔ اور دوسری طرف امیر عبدالعزیز اپنا دائرہ حکومت وسیع کرتے رہے۔ یہاں تک کہ نجد کا پورا علاقہ ان کے ماتحت آگیا۔ حجاز اور مکہ معظمہ بھی ان کے زیر حکومت آگئے۔ اور سعودی حکومت خلیج فارس سے بحیرہ احمر تک پھیل گئی۔ اس حکومت کے سیاسی استحکام اور پھیلاؤ سے جزیرہ نمائے عرب کو بڑا فائدہ پہنچا۔ ۶ محمد بن عبدالوہاب محض اسلام کی تبلیغ و تبلیغین پر ہی قانع نہ تھے بلکہ وہ ایک ایسا معاشرہ قائم کرنے کا عزم رکھتے تھے جس میں اسلام کی خالص اور پاکیزہ تعلیمات کو زندگی کے عملی دستور کی صورت میں نافذ کیا جاسکے۔ سعودی حکومت کے زیر سایہ لوگوں کا طرز زندگی، عقائد اور کردار یکسر بدل گئے۔ ہر طرف امن و امان قائم ہو گیا۔ ناجائز محمول ختم کر دیے گئے۔ عیش و عشرت کا خاتمہ ہوا، شریعت پر لوگوں کا عمل بڑھ گیا اور منہد و بدعتیں ترک کر دی گئیں ۷۔

دہائی تحریک کو آغاز ہی میں شدید مخالفتوں سے دوچار ہونا پڑا۔ اور محمد بن عبدالوہاب کی زندگی کا اکثر و بیشتر حصہ ان سے نبرد آزما رہنے میں بسر ہوا۔ ان کے مخالفین نے یہ الزامات اس تحریک کے عقائد پر لگائے کہ محمد بن عبدالوہاب ایک نئے مذہب کی تعلیم دیتے ہیں، جس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ وہ ایک نیا فرقہ بنا رہے ہیں اور یہ کہ جو لوگ ان کی سیادت تسلیم نہیں کرتے انہیں کافر قرار دیتے ہیں۔ ان الزامات میں گو کہ صداقت نہیں تھی لیکن محمد بن عبدالوہاب کے مخالفین اپنے متبعین کو اس جھوٹ کے باور کرانے میں کامیاب ہو گئے۔ چنانچہ لفظ "دہائی" عیب سمجھا جانے لگا۔ اس صورت حال سے برطانیہ نے اپنے مسلم مقبوضہ علاقوں میں خاطر خواہ سیاسی فائدے اٹھانے اور مسلمانوں کے درمیان افتراق کی خلیج کو وسیع کرنے کے لیے ہر

۶ تفصیلات کے لیے: گیری ٹریویلر "The Birth of Saudi Arabia." ص ۲۱۶-۲۳۱

۷ ایضاً، ص ۱۶-۱۸؛ یہی مصنف "محمد بن عبدالوہاب" ص ۳۴ و بعد؛
شیخ احمد عبدالغفور عطار، "محمد بن عبدالوہاب" ص ۹۶-۹۷ و بعد؛ مریم جمیلہ "اسلام
ایک نظریہ، ایک تحریک" ص ۱۶۵؛ بروکھین "History of

Islamic People." ص ۳۵۲-۳۵۳؛ "ہورانی" "Arabic"

"Thought in the Liberal Age." ص ۳۸

اس شخص اور تحریک کو ”وہابی“ کے لقب سے موسوم کیا، جو اس کے سیاسی مفادات کے منطوقوں میں اس کے لیے رکاوٹ یا مضرت کا سبب بن رہی تھی۔ جیسے ٹیمپو سلطان کو، اس کی مذہبی اصلاحات کے بہانے سے ”وہابی“ مشہور کر دیا۔ اور سیاسی فوائد حاصل کیے۔ تحریک مجاہدین، جو ایک طویل عرصے تک برطانیہ کے لیے درد سہی رہی، ”وہابی تحریک“ قرار دی گئی۔ مصر کے اہل انوی حکمران محمد علی نے جب وہابیوں کو شکست دی تو حکومت برطانیہ نے اپنے جذبات مرت ایک وفد بھیج کر ظاہر کیے ۵۰۔ اگرچہ وہابی تحریک خالص سیاسی معنوں میں جزیرہ نامے عرب تک محدود رہی تاہم روحانی اعتبار سے اس کے نمایاں اثرات عالم اسلام میں ہر جگہ کم یا زیادہ محسوس کیے جاسکتے ہیں۔ اس تحریک کی قابل تقلید مثال سے ہندوستان میں تحریک مجاہدین اور افریقہ میں سنوسی تحریک اور بعد مصر میں کچھ اور تحریکوں کو ترغیب ملی۔ اسلام کی نشاۃ الثانیہ کی کوششوں میں فی الحقیقت اس تحریک کو اولیت حاصل ہے۔ ۵۹۔

محمد بن عبد الوہاب بلند پایہ عالم اور مجدد اور صحیح معنوں میں امام احمد بن حنبل اور امام ابن تیمیہ کے جانشین تھے۔ انھوں نے توحید، قرآن حکیم کی اصل تعلیمات اور خالص سنت کو اختیار کرنے پر زور دیا۔ ہر طرح کے شرک سے بچنے اور قرآن حکیم کی متصرفانہ اور اعتزالی تفاسیر اور شروح پر توجہ دینے کے بجائے سیدھے سادے متن اور اس کے معنوں کی طرف رجوع کرنے کی تاکید کی۔ ان کو یہ اندیشہ تھا کہ چونکہ تفاسیر اور حواشی انسان کی ذہنی کاوش کا نتیجہ ہوتے ہیں اس لیے بے خطا نہیں ہو سکتیں۔ ان کا موقف یہ تھا کہ اگر قرآن کو مختلف تفاسیروں کے ساتھ خلط ملط کر دیا گیا تو کلام اللہ کی اصل تعلیم تک مسلمانوں کی رسائی ناممکن ہو جائے گی۔ اسی طرح انھوں نے مسک تصوف کی ان تمام کج رویوں کے خلاف بھی جدوجہد کی جو اسلام کے بنیادی عقیدہ توحید سے متصادم تھیں۔ اس لحاظ سے اولیا پرستی، قبر پرستی، اہل قبور

۵۵ مریم جمیلہ، ”اسلام ایک نظریہ، ایک تحریک“ ص ۱۶۸؛ ترکی میں بھی، جو برطانیہ کی

سیاسی ریشہ دوانیوں کے زیر اثر تھا، اس تحریک کے خلاف شدید رد عمل پایا جاتا تھا۔

۵۹ اس تحریک کے اثرات کا ایک جائزہ، کینیڈا گریک ”Counsels in

Contemporary Islam“ ص ۱۶، ۳۵، ۹۴، ۱۱۱، ۱۸۸، ۱۹۹؛ ..

”حاشیہ صفحہ آئندہ پر دیکھیں“

معین الدین احمد خاں :

سے استعانت، بدعات و منکرات اور قبروں پر مسجدیں بنانے اور مقبرے تعمیر کرنے کا رواج ان کی تنقید کا نشانہ بنا۔ اس کے برعکس بعض عمدہ اخلاق و عادات پر انھوں نے خاصا زور دیا جیسے انکساری، فطانت اور صبر و استقلال اور حرص و طمع اور حسد اور غرور کی یزید کئی وغیرہ۔ اسلام کے پانچ ارکان نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج اور جہاد پر سختی سے عمل کرنے کی تلقین بھی ان کی تعلیمات کا بنیادی حصہ تھی۔ ان کے تمام تر نظریات حقیقتہً خالص اسلام کی تعمیل میں تھے۔ ان کی مذہبی اصلاحات بنیادی طور پر تین پہلوؤں میں منقسم ہیں —

۱۔ **توحید** — خدا موجود بالذات اور کل کائنات کا خالق ہے۔ وہ اپنی صفات میں وحدۃ لاشریک ہے۔ روحانی بلندی اور نجات قرآن حکیم اور شریعت کے احکام کی کامل بجا آوری میں مضمر ہے نہ کہ خدا کے وجود میں مخلوط ہو جانے کے متصوفاً نہ مسلک ہیں۔

۲۔ **اجتہاد** — حالاتِ حاضرہ کے مطابق مسلمانوں کو جو حق تاویل دیا گیا ہے، وہ اس کے قائل تھے اور اس حق پر عمل کرنے کی مصلحت پر اصرار کرتے تھے، لیکن ان کا خیال تھا کہ آئمہ اربعہ کے پیرو عملاً اس حق سے لاتعلق ہو گئے ہیں۔ محمد بن عبدالوہاب اندھی تقلید کے مخالف تھے، چنانچہ انھوں نے اس کے حامیوں پر تنقید کی۔

۳۔ **رد بدعات** — محمد بن عبدالوہاب نے ان تمام مذہبی اور سماجی اعمال اور رسوم کی مذمت کی ہے جن کی کوئی مثال یا جواز شریعت میں موجود نہیں ہے۔ ان میں سب سے زیادہ قہر پرستی، پیروں کی جدوجہد، تعظیم، بیوہ کے نکاح ثانی کا امتناع اور مختلف تقریبات

"حاشیہ صفحہ سابقہ" "A History of the Faraizi

Movement." ص ۱۱، ۱۱۷، ۱۱۸؛ روزنامہ "Islam in the

Modern National State." ص ۱۳؛ "ہورانی" ...

"Arabic Thought in the Liberal Age."

ص ۱۵۵، ۲۲۲، ۲۲۵ و بعدہ۔ اور "The Venture of

Islam." ج ۳، ص ۲۲۹-۲۳۰ میں ہے۔

میں فقول ترحی جیسے منفاسد شامل ہیں نہ

محمد بن عبد الوہاب نے خود کو اور اپنے پیروکاروں کو "مؤحدین" ، عقیدہ توحید کے حامل ، کے لقب سے موسوم کیا ہے۔ اور اپنی تحریک کا مقصد "سلف صالحین" کی طرف رجوع کرنا قرار دیا ہے۔ اسلام ، محمد بن عبد الوہاب کے خیال میں ، محض الفاظ کا مجموعہ یا دوسروں کے اقوال کی تقلید کا نام نہیں ہے۔ حشر کے دن محض یہ دلیل کافی نہ ہوگی کہ "جو کچھ لوگوں نے کہا میں نے اسے تسلیم کیا اور دہرایا" اے "ہمیں لازماً علم ہونا چاہیے کہ اسلام حقیقتاً کیا ہے ؟ یہ شرک کو ترک کرنا اور ایک خدا کو ماننا ہے" حقیقی اسلام — محمد بن عبد الوہاب کے مطابق ، سلف صالحین کے دور تک رہا۔

اپنے عقائد و نظریات کے اعتبار سے محمد بن عبد الوہاب نے کسی نئے عقیدے یا نظریے کو اسلام میں شامل نہیں کیا۔ وہ حنبلی مکتبہ فکر سے تعلق رکھتے تھے اور ان پر امام ابن تیمیہ کا اثر تھا اے وہ محض یہ چاہتے تھے کہ اسلام اپنی روح میں اور اصل صورت میں رائج ہو جائے اور مسلمان اپنے عقائد و کردار کے لحاظ سے قرون اولیٰ کی طرف رجوع کریں۔ اپنے نتائج کے اعتبار سے ان کی تحریک نے عصری زوال کی کمزوریوں اور بد اخالیوں کا انقطاع کیا اور ساتھ ہی اس نے قرون وسطیٰ کی شہنشاہیت کی پیدا کردہ تہذیبی قباحتوں اور مسلک تصوف کی بے عملیوں کا تدارک کیا۔ اور اس کے علاوہ اس نے صرف غیر اسلامی فلسفے ہی کا نہیں بلکہ مذہبی فکر کا بھی رد کیا۔ اسی طرح اس نے تمام فرقوں ، یہاں تک کہ شیعیت کی ، جو اب بہت مستحکم ہو چکا تھا ، مخالفت کی اے محمد بن عبد الوہاب اس لحاظ سے ایک مصلح نہیں تھے کہ وہ اسلام کے عقائد

۱۱۱ تفصیلات کے لیے "مسعود عالم ندوی" محمد بن عبد الوہاب "ص ۱۳۲، ۱۴۸: "عقائد" محمد بن عبد الوہاب" ص ۱۴۸-۱۸۲۔ "مجموعات الرسائل والمسائل النجدیہ" ج ۱ ص ۳ بحوالہ ہررانی، "Arabic Thought in the Liberal Age" ص ۳۴-۱۲ "مجموعات الرسائل" بحوالہ ایبنا، ونیز ہوجسن "The Venture of Islam" ج ۲ ص ۱۶۰۔ ۱۳۱۱۱ "Islam in Modern History" ص ۴۹؛ ونیز تفصیلات کے لیے، ایبنا ص ۴۸-۵۱

میں کوئی تبدیلی چاہتے تھے یا اس کی تعلیمات کی کوئی نئی تعبیر ضروری سمجھتے تھے بلکہ وہ ان معنوں میں ایک مصلح تھے کہ انھوں نے دورانِ اسلام نقائد اور اعمال کی مذمت کی اور ان کی تطہیر کی ۱۷۔ اقبال نے کسی طور پر بھی محمد بن عبدالوہاب کے ان مقاصد سے صرف نظر انداز نہیں کیا ہے۔ ان کی حکمت اور ان کی شاعری کا مادی رحجان ان ہی مقاصد کا حامل تھا، جن پر وہابی تحریک کا رہنما رہی۔ اقبال نے محمد بن عبدالوہاب کی تجدیدی مساعی پر اپنی ستائش کا اظہار کیا ہے۔ محمد بن اسلام کا ذکر کرتے ہوئے ایک جگہ انھوں نے لکھا کہ :

”زمانہ حال میں میرے نزدیک اگر کوئی شخص مجدد کہلانے کا مستحق ہے تو وہ صرف جمال الدین افغانی ہے۔ مصر، ایران و ترکی و ہند کے مسلمانوں کی تاریخ جب کوئی لکھے گا تو اسے سب سے پہلے عبدالوہاب نجدی اور بعد میں جمال الدین افغانی کا ذکر کرنا ہوگا“ ۱۸

اس اعتبار سے اقبال محمد بن عبدالوہاب کی تجدیدی مساعی کو جدید دنیائے اسلام میں اولیت کا درجہ دیتے تھے۔ ان کے خیال میں محمد بن عبدالوہاب نے —

”... اس آگ کو جو ان کی بے چین روح میں دبی ہوئی تھی سارے

عالمِ اسلام میں پھیلا دیا۔۔۔ اور جن کی بدولت اس میں زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی“ ۱۹
ایک اور جگہ انھوں نے وہابی تحریک کو — ”جدید دنیائے اسلام میں زندگی کی پہلی ٹرپ“ سے تعبیر کیا ہے ۲۰ اور ان کے خیال میں یہ —

”... ایک چنگاری تھی جس سے عالمِ اسلام میں ہر کہیں تقلید اور استبداد کے خلاف ایک آگ بھڑک اٹھی، صدیوں کا جمود ٹوٹا، قوائے علم و عمل شل ہو رہے تھے، ان میں پھر حرکت پیدا ہوئی۔ یہ بات سمجھ میں آئی کہ مغرب کے سیاسی اور معاشرتی تغلب کے خلاف ایک محاذ قائم ہونا چاہیے“ ۲۱

۱۷ انٹرنیٹس۔ ”The Arab Awakening“ ص ۲۲ ۱۸ اقبال

نامہ ”ج ۲، ص ۲۳۱۔ ۱۹ ”ترجمہ خطبات“، ص ۲۳۵۔ ۲۰ ”حرف اقبال“

ص ۱۳۸۔ ۲۱ بحوالہ سید نذیر نیازی ”اقبال کے حضور“ ج ۱، ص ۳۲۱، ۳۲۲

اقبال و بابی تحریک کے نظریات و مقاصد کے بیشتر حصے سے متفق تھے۔ محمد بن عبدالوہاب جن نظریات کے حامل تھے اور جن کی بنیاد پر انہیں مجدد عصر کا رتبہ حاصل ہوا، اقبال کی فکر میں قدرے رد و بدل کے ساتھ انہیں دیکھا جاسکتا ہے۔ محمد بن عبدالوہاب کی کل مساعی کی بنیاد فی الحقیقت ان کے نظریہ توحید اور اجتہاد کے ضمن میں ان کے نقطہ نظر میں مضمر ہے۔ اس تعلق سے اقبال نے ان سے اختلاف نہیں کیا ہے۔ توحید پر ان کا جو ایمان ہے، وہ غیر متنازعہ اور مسلمہ ہے اور اس کا اظہار انہوں نے متعدد تحریروں اور اپنے کلام میں کیا ہے۔ جیسے —

یہ مال و دولت دنیا یہ رشتہ و پیوند

بتان و ہم و گمان، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

یہ نغمہ فصل گل و لاله کا نہیں پائند

بہار ہو کہ خزاں، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

اگرچہ بت ہیں جماعت کے آستینوں میں

مجھے ہے حکم ازاں، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

ان کا فلسفہ خودی خدا کے وجود میں مخلوط ہو جانے کے متصوفانہ مسلک سے قطع نظر خلافت الہیہ کے حصول کے مقصد کا حاصل ہے، جس میں انسان شعور ذاتی کے انتہائی کمال تک پہنچتا ہے اور اس کی قوت سب سے اعلیٰ علم سے مل جاتی ہے اور اس کی زندگی میں خیال اور عمل اور عقل حیوانی اور عقل انسانی ایک ہو جاتے ہیں۔ اسرار خودی میں لکھتے ہیں

ناب حق، ہرچو جان عالم است

ہستی او ظل اسم اعظم است

از رموز جوہر کل آگاہ بود

در جہاں قائم بہ امر اللہ بود

نخیمہ چوں در وسعت عالم زند

فطر نقش مسمومی خواہ نمود

صد جہاں مثل جہان جزو و کل

روید از کشت خیال او چو گل

چونکہ خدا ہی تمام کائنات اور زندگی کی روحانی بنیاد ہے۔ اس لیے خدا سے وابستگی دراصل انسان کی اپنی بلند ترین خودی سے وابستگی کے مترادف ہے۔

اجتہاد کے ضمن میں ان کا خیال ہے کہ ایک قوم کی زندگی اور تازگی کا دار و مدار افراد کی ذہنی و جسمانی نشوونما پر منحصر ہے۔ جب تک کسی قوم میں ایسے آزاد مرد اور جوان افراد

پیدا نہ ہوں، جو اپنے دل کی گہرائیوں اور دماغ کی صلاحیتوں سے قوم کو نئے تصورات سے روشناس کرائیں جو معاشرے کی بدلتی ہوئی ضروریات سے ہم آہنگ ہونے کا نیا طریقہ بتائیں، اس وقت تک اس قوم کے ارتقائی منازل طے کرنے کے امکانات نہیں۔ اقبال اس سلسلے میں کہتے ہیں کہ صدیوں کے فقہی جمود کے بعد امام ابن تیمیہ پہلے شخص تھے، جنہوں نے تقلید کے خلاف آواز بلند کی۔ انہوں نے تمام فقہی مسائل میں کتاب و سنت کی بلاشبہ راہنمائی کی طرف لوگوں کو موعو کیا اور اپنے دور کے تقاضوں کو مد نظر رکھتے ہوئے نئے نقطہ نظر کی تشریح کی۔ اس مرد مومن نے تمام مخالفتوں اور مصیبتوں کے باوجود ائمہ سلف کے طریقوں کو صدیوں کے انبار تلے سے نکالا اور قوم کو امید کی راہ دکھائی ۱۹ء وہابی تحریک بھی، اقبال کے خیال میں، فی الحقیقت ابن تیمیہ کے تجدیدی کارناموں ہی کی صدائے بازگشت تھی ۲۰ء اپنے خطبے میں اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ پیغمبر اسلام زمانہ قدیم و جدید کی حد فاصل پر مسبووث ہوئے۔ جہاں تک اسلامی معاشرے کے قوانین کی بنیاد وحی و تنزیل پر ہے، وہ زمانہ قدیم کی آخری یادگار ہیں، لیکن جہاں تک ان قوانین کی روح کا تعلق ہے، وہ زمانہ جدید کے نئے تقاضوں کو پورا کرتے ہیں۔ اسلام کا آغاز و حقیقت زمین انسانی کا آغاز ہے۔ چند بنیادی ہدایات دینے کے بعد انسان کو آزاد چھوڑ دیا گیا ہے تاکہ اپنی فلاح و بہبود کے لیے وہ خود صحیح راستے کی نشاندہی کر سکے۔ اقبال کا خیال ہے کہ صدیوں کے اس جمود کے بعد اب مسلمانوں کو صرف چار مذاہب فقہ کی نہیں بلکہ اجتہاد مطلق مستقل کی طرف توجہ دینی چاہیے۔ ورنہ قرآن حکیم کا زندگی آفریں پیغام سارے زمانے کے لیے بیکار ثابت ہوگا ۲۱ء اقبال مسلمانوں کی صدیوں کی ذہنی پستی کے تدارک کا اصل اصول اجتہاد ہی کو سمجھتے ہیں ۲۲ء اور اسے ایک کسوٹی کی حیثیت دے کر اس کے تحت قائدین ملت کی مساعی کا جائزہ لیتے ہیں اور

۱۹ء "ترجمہ خطبات" ص ۲۳۳-۲۳۴۔ ۲۰ء ایضاً، ص ۲۳۴؛ اقبال کے حضور" ص ۳۱۹۔ ۲۱ء تفصیلات کے لیے "خطبات" باب ششم؛ بشیر احمد ڈار "تکر اقبال، مسئلہ اجتہاد مشمولہ؛ مطالعہ اقبال" ۲۲ء اس ضمن میں ان کے خیالات اور ان کے نقطہ نظر کا اظہار ہوتا ہے جو انہوں نے سید سلیمان ندوی کے نام تحریر کیے تھے۔ مشمولہ "اقبال نامہ" ج ۱، ص ۱۲۵، ۱۵۴، و بعدہ

ان کی کوششوں کے حسن و قبح کا تعین کرتے ہیں۔ چنانچہ بعض امتیازات کے سبب اقبال
جمال الدین افغانی کو اجتہادی مساعی میں فوقیت دیتے ہیں لیکن اولیت کا درجہ بہر حال انھوں
نے محمد بن عبدالوہاب کیلئے منحصر کیا ہے۔

ان باتوں سے قطع نظر کہ اقبال واپی تحریک کے نظریے اور مقصد کے بہت زیادہ
معتزف تھے، انھوں نے اس کے بعض پہلوؤں پر تنقید بھی کی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ داخلی
طور پر اس کا مزاج بھی سرتاسر قدامت پسندانہ تھا۔ اس نے مذاہب اربعہ کی قطعیت سے
سے توانکار نہیں کیا اور اس لیے آزادی اجتہاد کے حق پر بھی بڑی شد و مد سے زور دیا، لیکن
ماضی کے بارے میں چونکہ اس کا نقطہ نظر یکسر غیر تنقیدی رہا، لہذا امور قانون میں اس نے
اپنا وار و مدار صرف احادیث پر رکھا ۱۹۳۳ء اس تحریک کے سیاسی پہلو کے ضمن میں ان
کا خیال تھا کہ —————

”اس سے نجد و حجاز میں باہم جنگ کی نوبت آئی؛ . . . اس سے عالم
اسلام کے اتحاد و استحکام کو خاصا ضعف پہنچا۔“

پھر مزید انھوں نے اس بارے میں اپنا خیال ظاہر کیا کہ —————
”میرے نزدیک وہابیت کی سب سے بڑی کمزوری اس کا عقائد میں تشدد
اور ظواہر پر اصرار ہے۔ بحیثیت ایک نظام مذہبیت اس نے اسلام کے
سیاسی اور اجتماعی نصب العین کا کوئی تصور قائم کیا نہ اس تصور کی رعایت
سے امت کا کہ وہ کس طرح کی ہئیت اجتماعی ہے یعنی آج کل کی اصطلاح
میں ہم یہ کہیں گے کہ قوم ہے تو کن معنوں میں۔ وہابیت کی یہی روش ہے
جس سے برطانوی شنہشاہیت نے خوب فائدہ اٹھایا اور جیسی کہیں مصلحت
تھی ویسا ہی رویہ اختیار کیا، مخالف بھی، موافق بھی“ ۱۹۲۵ء

۱۹۳۵ء ”ترجمہ خطبات“، ص ۲۳۵؛ سید نذیر نیازی نے ان کا ایک خیال اس ضمن
میں حاشیے میں نقل کیا ہے، جس کے مطابق وہابیت ان کے نزدیک وہ غلط فرقہ بندی
تھی جس کے متشددانہ عقائد اور تنگ نظری نے سیاست میں ایک نہایت غلط روش
اختیار کر رکھی تھی“ ”اقبال کے حضور“ ص ۱۷۷۔

۱۹۳۵ء ایضاً، ص ۳۲۰

اس تحریک کے دو اہم اصولوں، رد بدعات و رد تقلید کے ضمن میں ان کا خیال تھا کہ

”رد تقلید اور رد بدعات کو اپنی جگہ ضروری تھا لیکن اس کا دائرہ چونکہ بحث و نظر سے آگے نہیں بڑھا اور جو بھی گفتگو کی گئی عقائد کے رنگ میں، لہذا ماننا پڑے گا کہ اس کے سامنے حیاتِ ملی کا صرف ایک پہلو تھا۔“ ۲۵

اقبال کے خیال میں اس تحریک میں جو خامیاں موجود تھیں ان کے باوجود اس کا ایک عام اور مثبت اثر عالم اسلام پر مرتسم ہوا اور اس تحریک سے کئی اور تحریکیں پیدا ہوئیں کہیں یہ مسئلہ زیر بحث آیا کہ مغرب کے غلبہ و استیلا کو روکنے کی کیا تدبیر ہے؟ کہیں یہ کہ بلا داسلام اپنی کچی کچی آزادی کیسے برقرار رکھیں؟ کہیں یہ سوال پیدا ہوا کہ مسلمان علوم و فنون اور تہذیب و تمدن میں کیسے آگے بڑھیں؟ کہیں یہ کہ معاشرے کی اصلاح کیسے ہو؟ غرض اس کے زیر اثر ملت کی توجہ کئی ایک مسائل کی طرف منقطع ہو گئی ۲۶ اور اس طرح دنیا نے اسلام میں جو تحریکیں پیدا ہوئیں ان میں ایک تعلق سا قائم ہوا، حالانکہ بجز سطحی مشابہت کے ان میں نظریے اور اصول کا باہم کوئی تعلق نہیں تھا ۲۷ اس اعتبار سے یہ تحریک دور رس نتائج کی حامل تھی۔

۲۵ ایضاً۔ ۲۶ ایضاً۔ ۲۷ ایضاً، ص ۳۲۲؛ اس لحاظ سے اقبال نے ہندوستان کی تحریک مجاہدین کے لیے بعض مقامات پر ”وہابی تحریک“ کے الفاظ استعمال کیے ہیں، جبکہ ایسے مقامات پر اقبال نے اس تحریک کا ذکر عرف عام کے طور پر کیا ہے، ورنہ وہ اس کو اپنے مقصد و منہاج کے اعتبار سے وہابی تحریک سے مختلف گردانتے تھے۔ جیسے ایضاً، ص ۳۲۱، ۳۲۲؛ ان دونوں تحریکوں میں جو اصولی فرق تھا اس کے لیے: ڈاکٹر قیام الدین احمد

"The Wahabi Movement. in India." ص ۲۲، ۱۸؛ میلن الدین احمد خاں

"A History of the Faraiqi Movement." ص xlix-xli مسعود عالم ندوی

”ہندوستان کی پہلی اسلامی تحریک“ ص ۲۸، ۲۱؛ اثنیاق حسین قریشی ”ملت اسلامیہ“

ص ۲۶۵، ۲۶۶ و نیز ”کیمبرج“ ج ۲، ص ۷۶-۷۵۔

شاہ ولی اللہ کی تحریک

بر عظیم پاک و ہند میں سلطنت مغلیہ کے ختم ہونے تک صورت حال یہ تھی کہ گو مجموعی طور پر ملک کا نظام اجتماعی اسلام کے مطابق نہ تھا، لیکن ایک طرف مسلم معاشرے میں ہماری ثقافت کی روایات بڑی مضبوطی سے جاگزیں تھیں اور دوسری طرف ساری خرابیوں کے باوجود ملک کا قانون شریعت اسلامی پر مبنی تھا۔ اس لیے اس وقت مسلمانوں کی کوششوں کا محور مزید اصلاح و تبدیلی اور نظام اجتماعی کی خرابیوں کو دور کرنا تھا۔ مغربی سامراجیوں کی آمد نے مسلمانوں کے سیاسی اقتدار کو ختم کر دیا اور نئے حکمرانوں کی تمام قوت اس امر پر مرکوز ہوئی کہ مسلمانوں کی ملی زندگی میں نظریاتی نقطہ نظر سے جو زوال آ رہا تھا اس کی رفتار کو تیز کر دیں اور اسے اس کی انتہا تک پہنچادیں، تاکہ مسلمان سیاسی، مذہبی، تہذیبی ہر حیثیت سے غلام بن جائیں اور ان کا منفرد وجود باقی نہ رہے۔

بر عظیم کے مسلمانوں کے پیش نظر یہ مسئلہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں بہت نمایاں ہو کر ابھرا۔ اس لیے کہ برطانوی سامراج کے ساتھ ساتھ اب ہندو بھی اس مقصد میں شریک ہو گئے تھے۔ ابتداءً ہندوؤں کے ساتھ اشتراک مقصد کو دیکھنے کی ایک موثر تحریک شیخ احمد رندی مجدد الف ثانی نے شروع کی تھی۔ لیکن یہ تحریک تجدیدی تھی، اصلاحی نہ تھی۔ اس کی بنیاد اپنی قومیت کے احساس اور اغیار سے نفرت و عداوت پر تھی۔ اپنی کوتاہیوں کا ازالہ کرنا اس کا مقصد نہ تھا اور پھر اس

اس تحریک میں مفید ہونے کی جتنی صلاحیت تھی، اس کا راستہ واقعات نے مسدود کر دیا۔ اس کے باوجود اس تحریک نے ملت کے ایک مخلص اور سمجھ دار طبقہ کو متاثر کیا اور جس کے اثرات ایسی مزید تحریکوں کا پیش خیمہ ثابت ہوئے۔ شاہ ولی اللہ کی تحریک ان اثرات اور اپنے زمانہ کے حالات کا فطری نتیجہ تھی۔

اس تحریک کا دور بھی وہی ہے جب دنیا نے اسلام میں اصلاحی اور انقلابی تحریکیں ابھر رہی تھیں اور غیر اسلامی اور غیر شرعی حکومتوں کے خلاف بغاوتیں ہو رہی تھیں۔ نجد کی ”وہابی تحریک“ اس کی معاصر تھی۔ اور چونکہ دونوں تحریکوں کے درمیان مذہب میں شدید امتیاط پسندی اور سیاست میں انقلاب پسندی مشترک تھی اور دونوں نے سیاسی جدوجہد کے میدان میں ایثار، اور الواعزمی اور مستعدی کا اظہار کیا ہے، اس لیے سطحی نظر سے دیکھنے والے دھوکہ کھا گئے کہ دونوں ایک ہیں، ورنہ دونوں کے فکر و عمل میں کمی لحاظ سے شدید اختلاف تھا۔ مثلاً وہابی علماء صرف شریعت کے قائل تھے اور انھوں نے طریقت یا تصوف کو غیر اسلامی قرار دے کر یکسر رد کر دیا تھا۔ مگر ولی اللہی تحریک کے علماء شریعت اور طریقت دونوں پر عقیدہ رکھتے تھے اور دونوں میں مطابقت پیدا کرنا چاہتے تھے۔ یہ جس سلسلہ سے تعلق رکھتے تھے وہ ایک فکری نظام کی حیثیت سے شاہ ولی اللہ سے اور سیاسی جدوجہد کی تحریک کی حیثیت سے سید احمد بریلوی سے شروع ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ کی حیثیت بر عظیم میں قرون وسطیٰ اور دور جدید کے اسلام میں ایک پل کی سی ہے۔ ان کی تحریک شروع ہونے کے وقت تک یہ بات قریب قریب طے پا چکی تھی کہ اب ہندوستان میں مسلمانوں کی کوئی طاقت ایسی نہیں ہے جو اپنی عسکری قوت کے بل بوتے

۱۵ ”مثنائیت روحانیت پر غالب آگئی اور تجدیدی تحریک قومیت کے

سر اب میں گم ہو گئی۔“ اکرام، شیخ محمد ”رؤد کوثر“ ص ۵۳۱-۵۳۲

۱۶ تفصیلات کے لیے، بلوم ہارٹ: ”AHMED (SYED)“

۱۷ عزیز احمد ”اسٹڈیز“ ص ۲۰۱، وینز مین الحق Islamic

”Thought and Movement.“ ص ۲۰۱

پر مختلف غیر اسلامی طاقتوں کے عروج کو روک سکے اور ایک مستحکم حکومت کا قیام عمل میں لاسکے
 غیر مسلموں کا تسلط اور بڑھتے ہوئے قدم مسلمانوں کے وجود ہی کو ختم کر دینے کے درپے
 تھے۔ اس کے باوجود اس وقت ملت ہی کے خود غرض عناصر اپنی سرگرمیوں سے باز نہ آئے
 عام افراد مضطرب اور زبوں حال تھے۔ کوئی اُمید، کوئی مستقبل اور کوئی علاج نظر نہ آتا تھا۔ لیکن
 اس قسم کے انتشار اور زبوں حالی میں ایسے مفکر پیدا ہو جاتے ہیں جو واقعات کا بغور جائزہ
 لیتے ہیں اور قوم پر طاری ہونے والے مرض کا علاج تجویز کرتے ہیں، چنانچہ قوم کی اسی صورت
 حال نے شاہ ولی اللہ کو پیدا کیا تھا کہ وہ ایک متبحر اور وسیع القلب عالم، حقیقت پسند مفکر
 اور مستعد مصلح تھے، جنہیں قدرت نے حساس ذہن اور حکیمانہ بصیرت عطا کی تھی۔ ایک ممتاز
 عالم کی حیثیت سے نمایاں ہونے میں انہیں زیادہ عرصہ نہیں لگا۔ اپنی تمام صلاحیتیں انہوں
 نے بر عظیم کی ملت اسلامیہ کے احیاء میں صرف کر دی۔ وہ ایک مجدد تھے اور ان کے تجدیدی
 کارنامے دو مرحلوں میں پایہ تکمیل کو پہنچے۔ اس میں پہلا مرحلہ تنقید و تنقیح کا تھا، جس کے
 تحت انہوں نے مسلمانوں کے ماضی اور حال کا تفصیل سے جائزہ لیا اور جامعیت کیساتھ
 ان پر تنقید کی۔ اس کے بعد اگلے مرحلہ میں، جو قوم کی تعمیر کے لیے تھا، انہوں نے تعمیر نو
 کا ایک نقشہ واضح صورت میں پیش کیا اور اسلام کے پورے فکری، اخلاقی، شرعی اور
 تمدنی نظام کو ایک مرتب صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے ان کے ذہن رسا میں
 یہ بات بہت جلد آگئی تھی کہ بر عظیم کی ملت اسلامیہ کے مستقبل کو خطرات سے محفوظ کرنا ان
 کا فرض ہے، ”اور یہ فرض ان کے لیے خدا کی طرف سے مقرر ہوا ہے“ ۱۵ وہ محض ایک
 مذہبی عالم ہی نہیں تھے، ایک دورانہدیش سیاسی مفکر بھی تھے۔ وقت کے سیاسی زوال اور

۱۵ قریشی، اشتیاق حسین ”ملت اسلامیہ“ ص ۲۲۷

۱۶ مودودی، سید ابوالاعلیٰ تجرید و تحریک احیاء دین، ص ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۰

۱۷ شاہ ولی اللہ فیوض الحرمین، ص ۲۹۷: ایک اور جگہ لکھتے ہیں: ”میں نے

خواب میں اپنے آپ کو دیکھا کہ میں قائم الزماں ہوں، جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ

تعالیٰ جب بھلائی اور خیر کے کسی نظام کو قائم کرنا چاہتا ہے تو مجھے اس مفسد کی

تکمیل کے لیے گویا ایک آلہ یا واسطہ بنا لیتا ہے۔“ ایضاً ص ۸۹

انتشار سے ان کا مضرب ہونا فطری تھا۔ وہ جانتے تھے کہ ایک انتہائی پیچیدہ مسئلہ انہیں پیش ہے۔ سلطنت کا زوال معاشرتی نظام کی پیچیدگی کا نتیجہ تھا اور یہ فرسودگی اس معاشرے کی اخلاقی بد حالی کا سبب تھی جو خود غرضانہ کوتاہ بینی میں مبتلا تھا۔ چنانچہ اخلاقی ایجاد کی غرض سے ایک تحریک کا اجراء اس وقت کی بنیادی ضرورت تھی۔

شاہ ولی اللہ کو اسلام کے حرکی ہونے پر یقین تھا۔ وہ وقت کا ہی تقاضا تھا کہ اس نظام حکومت کی برتری کو ختم کر کے اس کی جگہ ایسے نظام کی تعمیر کی جائے جو صحیح نظریات کا حامل ہو۔ وہ اس ارتجاعی نظام کو ختم کر کے عادلانہ نظام قائم کرنا اور اس کے لیے ایک منظم جماعت تیار کرنا چاہتے تھے۔ "ہر بوسیدہ نظام کا خاتمہ" ان کے مقصد کا ایک بنیادی حصہ تھا۔ اس کے لیے وہ حسب ضرورت جہاد بھی ضروری سمجھتے تھے۔ اپنی جدوجہد کی ابتداء میں انہوں نے بادشاہ کو خواب غفلت سے بیدار کرنے کی کوشش کی، لیکن ناکام رہے۔ پھر انہوں نے امراء کی طرف توجہ کی، لیکن امراء کسی سنجیدہ اور معقول مشورہ کو قبول کرنے کی صلاحیت کھو چکے تھے۔ شاہ ولی اللہ ان تمام کوششوں میں سزگرداں رہے جو حکومت اسلامی کو تباہی اور خلق خدا کو بربادی سے بچانے کے لیے کی جاتیں۔ ان کی حقیقی عظمت اس بنا پر ہے کہ انہوں نے مسلمانوں کے انحطاط کے بنیادی اسباب

۱۷ قریشی، اشتیاق حسین "ملت اسلامیہ" ص ۲۲۹

۱۸ نظامی خلیق احمد "Shah Waliullah and Indian Politics" ص ۱۳۲ ح

۱۹ شاہ ولی اللہ "فیوض الحرمین" ص ۴۰

۲۰ ایضاً، "تفہیمات الہیہ" ج ۱، ص ۱۲۰

۲۱ اگر موقع محل کا اقتضاء ہوتا تو میں جنگ کر کے عملاً اصلاح کرنے کی قابلیت بھی رکھتا تھا" — ایضاً، ص ۱۰۱

۲۲ امراء کو دیے گئے پیغامات، ایضاً ص ۲۱۳ و بعدہ؛ اس موضوع پر ان کے

مکتوبات کو خلیق احمد نظامی نے یکجا کیا ہے "شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات"؛

دبیر قریشی اشتیاق حسین "ملت اسلامیہ" ص ۲۳ - ۲۳۲

پر غور کیا اور ان کا علاج معلوم کرنے کی کوشش کی۔ وہ سمجھتے تھے کہ بزرگیم کے مسلمانوں کے اخلاقی انحطاط کا سبب خود اسلام سے ان کی ناواقفیت ہے۔ ان کے خیال میں قرآن حکیم کے اصولوں پر عمل کر کے انقلاب پیدا کیا جاسکتا ہے ۱۳۰۰ء۔ اسلام کی مذہبی فکر میں جو جمود پایا جاتا ہے اس کے مختلف فرقوں اور مذاہب فقہ میں جو اختلافات پیدا ہو گئے ہیں اور نزاع کی حد تک پہنچ گئے ہیں، اس کی وجہ ان کے خیال میں یہ تھی کہ تنگ نظری کی بنا پر جزئیات کو کلیات سے زیادہ اہمیت دی جاتی ہے۔ اس کو دور کرنے کے لیے دین کے اصل سرچشمہ یعنی قرآن حکیم سے رجوع کرنے اور اس کی تشریح اس طرح کرنے کی ضرورت ہے جو عقلی اور استدلالی رنگ میں ہو ۱۳۰۰ء چنانچہ انھوں نے یہی کیا، اپنے خیالات کی اشاعت کے لیے متعدد کتابیں لکھیں، جو اپنے موضوع پر دنیائے اسلام کی بہترین تصانیف میں شمار ہوتی ہیں ۱۳۰۰ء انھوں نے جو کچھ لکھا اپنے اس جذبہ اور احساس اور اپنی وابستگی کے نتیجے میں لکھا جو اس وقت کے حالات میں ملت کو پیش آ رہے تھے اور وہ اسے مزید ابتلا سے محفوظ رکھنا چاہتے تھے۔ دنیا نے ان جیسے علما زیادہ پیدا نہیں

۱۳۰۰ء چنانچہ شاہ ولی اللہ نے اپنی ہر تحریک میں، خواہ دینی ہو یا سیاسی، قرآن کو رہنما بنایا اور اسی سے کسب و ہدایت کیا۔ جلابانی، غلام حسین "شاہ ولی اللہ کی تعلیم ص ۲۰۳؛ ان کے نزدیک انقلاب کا نصب العین قرآن کی یہ آیت ہے

هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق لينظروا على دين
كله ولو كره المشركون خدا نے رسول کو ہدایت اور قانون دیکر
اس لیے بھیجا کہ وہ اسے تمام ادیان پر غالب کرے، خواہ مشرکین اسے ناپسند ہی
کیوں نہ کریں۔ "از النہ الخفا" مقصد اول، ص ۲۳: عبید اللہ سندھی کے خیال
میں یہ آیت ایک بین الاقوامی انقلاب کی دعوت دیتی ہے۔ "شاہ ولی اللہ اور ان کی
سیاسی تحریک ص ۶۳

۱۳۰۰ء اب وقت آ گیا ہے کہ شریعت مصطفویہ دلیل و برہان کے وسیع پیرا مہنوں میں ملبوس
ہو کر ظاہر ہو۔ شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ" ج ۱، ص ۳
۱۳۰۰ء وہ بلاشبہ اسلام کے ان چند مصنفین میں سے ہیں جن کی تعداد مصنفین اسلام کی
کثرت کے باوجود بہت کم ہے۔ ابو الحسن علی ندوی "شاہ ولی اللہ بحیثیت مصنف" ص ۲۵۹

کیے ۱۶ء ان کی معرکتہ الآراء تصنیف ”حجتہ اللہ البالغہ“ بر عظیم میں مسلمانوں کی علمی فضاہت کی ایک منفرد مثال ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے قرآن حکیم کا ترجمہ عربی زبان سے فارسی میں کیا تاکہ معمولی پڑھے لکھے مسلمان براہ راست اسلامی تعلیمات کے سرچشمہ تک پہنچ جائیں ۱۷ء یہ ان کی سیاسی تحریک کا پہلا قدم تھا ۱۸ء اور بلاشبہ ان کے اس اقدام سے دینی احیاء کے کام کو بڑی تقویت ملی اور اس کے دور رس اثرات قائم ہوئے ۱۹ء پھر حدیث کی تشریح و توضیح میں بھی کئی کتابیں تصنیف کیں اور مختصر احادیث کی کتابیں مرتب کیں۔

شاہ ولی اللہ کو حالات کی نزاکت کا بخوبی احساس تھا۔ ایک زوال پذیر جماعت کو اس کی عظمت رفتہ پر دوبارہ لے جانے کے لیے قرآن کے ساتھ علم حدیث کا احیاء اور اس کی مناسب ترویج و اشاعت ناگزیر تھی۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی اشد ضروری تھا کہ اس میں پیدا ہونے والے شبہات کی توضیح کچھ اس طور پر ہو سکے کہ صحیح اور غیر صحیح میں مکمل امتیاز کیا جاسکے۔ اس مقصد کی تکمیل کے لیے انھوں نے ایک دارالحدیث کا سنگ بنیاد رکھا، جس کو بعد میں ان کے لائق فرزند شاہ عبدالعزیز نے فروغ دیا۔ ۲۰ء یہ درسگاہ بعد میں اسلامی فکر کی تشکیل و جدید میں ایک انقلابی تحریک کا مرکز بنی ۲۱ء شاہ ولی اللہ اپنے دور کے ایک کامل محدث اور بصیرت افروز حکیم ثابت ہوئے۔ انھوں نے دو مختلف اقوال کے درمیان تطبیق کرنے کا ایک

۱۶ء قریشی، اشتیاق حسین، "Ulema in Politics" ص ۲۶۔

۱۷ء انھوں نے "خدا کی کتاب" کو اس وقت کے "عوام کی زبان" میں منتقل کیا۔

نظامی، "Shah Waliullah and Indian

Politics" ص ۱۳۲۔

۱۸ء جلابانی "شاہ ولی اللہ کی تعلیم" ص ۲۰۲۔

۱۹ء روزن تھاں، تصنیف مذکور، ص ۱۸۷۔

۲۰ء جلابانی "شاہ ولی اللہ کی تعلیم" ص ۴۶؛ روزن تھاں، ایضاً ص ۱۵۸، ۱۸۷۔

۲۱ء نظامی، "Shah Waliullah and Indian

Politics" ص ۱۳۳۔

مفید اور جدید طریقہ وضع کیا تھا ۱۹۲۱ء اور اسناد کے لحاظ سے احادیث کی درجہ بندی کی تھی۔ فقہ میں انھوں نے جو کتابیں لکھیں، وہ ”ہدایہ“ اور ”فتاویٰ عالمگیری“ سے بڑھ کر فقہ اور شریعت کے سرچشموں تک پہنچنے میں مدد دیتی ہیں۔ ان کے ذریعہ اجتہاد اور تقلید کے مسئلہ پر روشنی پڑتی ہے۔ وہ اس مسئلہ میں باب اجتہاد کے بند ہونے کے قائل نہ تھے۔ عوام کو وہ حق اجتہاد قطعاً نہیں دیتے۔ مجتہدوں کے بھی انھوں نے مدارج مقرر کیے۔ اجتہاد کے لیے جو مناسب شرطیں درکار ہیں، وہ بیان کیں۔ لیکن کہیں وہ یہ نہیں کہتے کہ اب اجتہاد کی گنجائش نہیں رہی، بلکہ اس خیال کی بجائے تردید کی ہے۔ پھر انھوں نے اجتہاد کے منصب کی تشریح کر کے اختلافات کو زرم کرنے کی کوشش کی۔ اجتہاد کی ضرورت کو تسلیم کرنے سے بڑے عظیم کے مسلم فکر کی تاریخ میں ان کی اہمیت زیادہ نمایاں ہوئی ۱۹۲۳ء اس طرح انھوں نے آزادی فکر کی اہمیت و ضرورت پر اصرار کر کے ملت کے جدید قیاسی فکر میں اہم اضافہ کیا ہے ۱۹۲۴ء لیکن اجتہاد کی ضرورت پر زور دینے کے ساتھ ساتھ شاہ ولی اللہ نے تقلید کی اہمیت پر بھی اصرار کیا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک زندگی میں تقلید بھی ضروری ہے۔ اس کے بغیر ہٹو و پریشانی اور معاشرتی عدمیت کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ ۱۹۲۵ء

شاہ ولی اللہ کو تصوف سے بھی دلچسپی رہی اور اس ضمن میں انھوں نے کئی کتابیں اس کے اشغال و اعمال پر تصنیف کیں۔ لیکن انھیں متصوفین کی قابل اعتراض باتوں کا پورا احساس تھا۔ وہ نہ صرف مشائخ کے نقائص پر منترض تھے، بلکہ انتہائی نفی خودی کے مخالف تھے اور اسے ملت اسلامیہ کے لیے مضر سمجھتے تھے۔ انھوں نے اس میں بعض اصلاحی تدابیر اختیار کیں، صوفیاء کے مابین جو اختلافات تھے انھیں مٹانے کی کوشش کی اور صوفیاء اور فقہاء کے درمیان جو اختلافات تھے انھیں کم کرنا چاہا۔ قوم کی معاشرتی برائیوں پر بھی ان کی نظر تھی۔

۲۲ء جالبانی، ”شاہ ولی اللہ کی تعلیم“، ص ۲۴، عجیب محمد، .. Indian

Muslims. ص ۲۸۰

۲۳ء ابوظفری لینڈ، ”Islam and Pakistan“، ص ۸۴

۲۴ء عزیز احمد، ”اسٹڈیز“، ص ۲۰۵

۲۵ء فروغ احمد، ”شاہ ولی اللہ دہلوی کا نظریہ اجتہاد“، ص ۲۰۸

اپنی تصانیف میں انھوں نے ان خرابیوں کو جا بجا زیر بحث رکھا۔ ان کی تصنیف ”تفسیرات الہیہ“ کا ایک حصہ اسی موضوع پر مشتمل ہے اور اسی طرح ”وصیت نامہ“ سے ظاہر ہوتا ہے کہ معاشرتی اصلاح کا جو درخت سید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل کے ذریعہ پھلا پھولا، اس کا بیج شاہ ولی اللہ ہی نے بویا تھا۔ شاہ ولی اللہ نے ان معاشرتی برائیوں کا ذکر کیا ہے جو ہندوؤں کی وجہ سے مسلمانوں میں آگئی تھیں اور جن کی اصلاح کی کوشش اس وقت خود ہندو قوم کر رہی تھی جیسے نکاح بیوگان، اسراف بے جا اور غیر ضروری رسومات وغیرہ۔ وہ ان عبوب اور کوتاہیوں سے پوری طرح واقف تھے جو مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں گھر کر گئی تھیں اور جن کی وجہ سے انھیں اس قدر زبوں حال ہونا پڑا تھا۔ شاہ ولی اللہ نے ضروری سمجھا تھا کہ مسلمانوں کے ذہنی اور روحانی اختلافات مٹانا لازمی ہے تاکہ وہ صحیح معنی میں ایک جماعت بن جائیں اور حالات کا مقابلہ کر سکیں۔ ان کی کوششوں کا غالب حصہ اسی امر پر مرکوز رہا۔ انھوں نے قرآن، حدیث، فقہ، تصوف میں ایک ایسا دستور العمل مرتب کر دیا، جس سے اختلاف کی گنجائش بخورٹی ہے اور جس پر آج بزرگ عظیم کے روشن خیال علماء، صوفیہ، فقہاء اور عام مسلمانوں کی زیادہ تعداد متفق ہے۔^{۲۶} شاہ ولی اللہ نے اسلامی معاشرے اور سلطنت مغلیہ کے زوال و انحطاط کے اسباب علیحدہ علیحدہ منبہن کیے تھے۔ سلطنت مغلیہ کے زوال کا سبب انھوں نے اقتصادی بد حالی کو قرار دیا تھا۔^{۲۷} اسی وجہ سے تمام سیاسی انتشار اور بد نظمی پیدا ہوئی تھی۔ ان کے خیال میں جس معاشرہ میں اقتصادی توازن نہ ہو اس میں طرح طرح کی برائیاں پیدا ہو جاتی ہیں، نہ وہاں عدل و انصاف قائم ہو سکتا ہے اور نہ مذہب ہی اپنا اچھا اثر ڈال سکتا ہے۔^{۲۸} اس لیے ضروری ہے کہ قدرت الہیہ انقلاب کے سامان پیدا کر کے قوم کے سر سے اس ناجائز حکومت کا بوجھ اتار دے۔^{۲۹} اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ لوگ

^{۲۶} شیخ محمد اکرام، ”رود کوثر“، ص ۵۸۶

^{۲۷} ”حجۃ اللہ البالغہ“ — ج ۱، ص ۲۳۷ - ۲۳۸

^{۲۸} ایضاً، ص ۲۶۰، ۲۸۶، ۳۲۳، ۵۲۵ وغیرہ

^{۲۹} ایضاً، ص ۳۰۸، ۳۵۵، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۵

اخلاقی اصولوں سے لاپرواہ نہ رہ جائیں۔^{۳۱} ان کے نزدیک عدل کا اصول تمام سیاسی اور معاشرتی تنظیم کی روح رواں ہے۔ آزادی، حکومت اور اچھی زندگی، سب کا دار و مدار اسی پر ہے۔^{۳۲} شاہ ولی اللہ کے مقاصد میں سیاسی تدابیر کے علاوہ معنی فوری اصلاحات بھی تھیں، کہ جن کو مسلمانوں کے طرز عمل میں مکمل تبدیلیاں ہونے تک ملتوی نہیں کیا جاسکتا۔ یہ اصلاحات خلص طور پر ان غیر اسلامی رسوم سے مسلمانوں کو نجات دلانے پر مشتمل تھیں، جو ان کی اخلاقی اور قومی زندگی میں ہندوستانی معاشرے اور اس کے عقائد سے روابط کے باعث رواج کے طور پر داخل ہو گئی تھیں۔^{۳۳} شریعت کو بھی زیادہ قابل عمل صورت میں پیش کرنے کا ان کا دراصل یہی مقصد تھا، تاکہ مسلمان ہندی تہذیب کا رد کر سکیں۔^{۳۴} ان کی رائے میں مسلم معاشرے کی صحت کا تقاضا یہ تھا کہ اسلامی اصولوں اور قدروں کو ان کی خالص پاکیزگی کے ساتھ قائم رکھا جائے اور خارجی اثرات سے آلودہ نہ ہونے دیا جائے۔ وہ اس سلسلہ میں اس قدر اصول پرست تھے کہ سطحی رسوم اختیار کرنے کو بھی پسند نہیں کرتے تھے۔^{۳۵} وہ مسلمانوں کی علیحدہ ہستی کو برقرار رکھنے کے لیے بے چین تھے اس لیے وہ لباس میں بھی مقامی وضع و قطع کو اختیار کرنے کے خلاف تھے۔^{۳۶} وہ یہ نہیں چاہتے تھے کہ مسلمان برعظیم کے عام ماحول کا جزو بن کر رہ جائیں۔ وہ چاہتے تھے کہ دنیا سے اسلام سے ان کے تعلقات برقرار رہیں۔ اور ان کے عقائد اور اصولوں کا سرچشمہ اسلام اور اس کی عالمی ملت کی روایات ہی رہیں۔^{۳۷} ان کی نظر ایک اچھے اور مفید معاشرہ کا حصول اسلام کی اخلاقی اور روحانی قدروں پر زور دینے بغیر ممکن نہ تھا۔ وہ سمجھتے تھے کہ ایک قوم کی زندگی کے لیے سیاسی اقتدار ناگزیر ہے۔

^{۳۱} "تفہیمات الہیہ" ج ۱، ص ۲۱۷

^{۳۲} "حجۃ اللہ البالغہ" ج ۱، ص ۳۲۸، ج ۲، ص ۲۰۹۔

^{۳۳} "ابلاغ المبین" ص ۴

^{۳۴} "ہوجسن" "The Venture of Islam." ص ۱۴۸-۱۴۹

^{۳۵} قریشی، اشتیاق حسین "ملت اسلامیہ" ص ۲۴۶

^{۳۶} "ابلاغ المبین" (عربی)، ص ۱

^{۳۷} "دعوت نامہ" ص ۷

ان کی قوم کو سیاسی قوت کے زوال سے جن مصائب کا سامنا کرنا پڑا تھا وہ انکی طرف سے آنکھیں بند نہیں کر سکتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے اس زمانہ کی مختلف سیاسی طاقتوں سے کام لیا اور ان کے ذریعہ سے ہندوستان کی فضا کو درست کرنے کی کوشش کی۔ یہ صحیح ہے کہ وہ سیاسی الخطا کے جزر کو روک نہ سکے لیکن انھوں نے قوم کے اندر ایسی امنگیں پیدا کر دیں اور اسے اس قابل بنا دیا کہ وہ اپنے عقائد کی پاکیزگی کو برقرار رکھ سکے۔ وہ جانتے تھے کہ اس کا بند و بست کرنا ضروری ہے کہ ان کے بعد بزرگیم کے مسلمانوں کی اخلاقی و سیاسی نشاۃ الثانیہ کا عمل جاری رہ سکے۔ یہ کام اتنا وسیع تھا کہ وہ تنہا اس کام کو انجام نہیں دے سکتے تھے۔ اس لیے انھوں نے اپنے فرزندوں اور ایسے علماء کی ایک جماعت ترتیب دی جو ان کے نظریات سے بخوبی واقف تھے اور ان کے بلند اصولوں سے متاثر و فیض یاب تھے۔

شاہ ولی اللہ کی زندگی میں سلطنت مغلیہ چلے کتنی ہی کمزور ہو گئی ہو، کم سے کم شمالی ہند میں اس کا برائے نام اقتدار موجود تھا اور وہی ان کی تنقید کا موضوع تھی۔ لیکن ان کی وفات کے بعد انگریزوں کا سیاسی اقتدار و اثر بنگال کے علاوہ شمالی ہند کے دوسرے حصوں میں بھی تیزی سے بڑھ گیا تھا اور برطانیہ بزرگیم میں ایک بالادست قوت بن رہا تھا۔ پانی پت کی تیسری جنگ نے پلاسی کے فاتحوں کے لیے راستہ صاف کر دیا تھا۔ کوئی ایسی ریاست یا فرمانروانہ تھا جو اس کی بالادستی کو دعوت مقابلہ دے سکتا۔ مسلم سلطنت اس طرح ختم ہو رہی تھی کہ اس کے سنبھلنے کی امید نہ تھی۔ اس نئی مغربی طاقت نے سلطنت مغلیہ کی جگہ لے لی تھی اور کوئی مسلم ریاست ایک باج گزار سے بہتر نہیں تھی۔ اس لیے شاہ ولی اللہ کے جانشینوں اور پیروؤں کو اب سلطنت مغلیہ سے نہیں بلکہ ایک غیر ملکی قوم کی حکومت سے نبرد آزما ہونا تھا۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ کے فرزند شاہ عبدالعزیز نے فتویٰ دیا کہ ”بزرگیم اب دارالاسلام، یعنی وہ ملک جہاں اسلام کو برسر اقتدار یا کم سے کم آزاد سمجھا جاسکے، نہیں رہا۔ مسلمان اب دارالحرب میں ہیں، یعنی ایک ایسے علاقہ میں زندگی بسر کر رہے ہیں، جس پر انھیں اقتدار سے محروم کر دیا گیا ہے“ ۱۷ اور انگریزوں کی حکومت میں مسلمان پوری آزادی سے فرائض مذہبی انجام نہیں دے سکتے۔ اس لیے ان کے خلاف جہاد کرنا ہر مسلمان کا

فرض سے ۱۳۸۰ء لیکن چونکہ مثل شہنشاہ بے بسی کی حالت میں انگریزوں کا وظیفہ خوار ہو گیا تھا اور مسلمانوں کی کوئی علیحدہ منظم تحریک نہ تھی اس لیے اس فتویٰ کا کوئی فوری عملی نتیجہ نہیں نکلا تاہم اس نے ایک انقلابی تحریک کو جنم دیا، جس کا مقصد حکومتِ الہیہ کا قیام تھا ۱۳۹۰ء یہ تحریک، جہاد تھی۔ جس کی فکری آبیاری شاہ ولی اللہ نے اور قیادت سید احمد بریلوی نے کی۔ اس اعتبار سے یہ تحریک شاہ ولی اللہ کی تحریک کا تتمہ تھی۔ ابتداءً وہ مسلمانوں کو احکام شریعت کی پابندی کرنے اور غیر اسلامی رسوم اور بدعات کو ترک کرنے کی تلقین کرتے رہے اور اس طرح جہاد کی دعوت کے لیے راہیں ہموار کرتے رہے ۱۴۰۰ء بنظاہر ان کی تحریک جہاد کا سُرخ پنجاب کی سکھ حکومت کی طرف تھا، کیونکہ سکھوں کی حکومت ظالم تھی اور اسلام اور مسلمانوں سے انتہائی تعصب رکھتی تھی ۱۴۲۰ء لیکن درحقیقت وہ چاہتے تھے کہ سکھوں کو شکست دے کر ان کے علاقہ میں اپنی آزاد حکومت قائم کریں تاکہ اسے بعد میں چھاؤنی بنا کر انگریزوں کے

۱۳۸۰ء ایضاً، ص ۱۷؛ خیال اغلب ہے کہ یہ فتویٰ ۱۸۰۳ء کے لگ بھگ دیا گیا

مبین الحق "The Great Revolution of 1857."

ص ۴۲؛ اس سال "الیٹ انڈیا کمپنی" کی افواج نے "دہلی اور سلطان ہند

شاہ عالم کو اپنے تحفظ" میں لے لیا تھا! — رابرٹس، پی ایف "

"A History of British India." ص ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴

۱۳۹۰ء اس کی تائید ہنری ڈبلیو ڈبلیو۔ "Our Indian Musalman."

ص ۹۴؛ "استمٹ ڈبلیو سی" "Ulama in Indian Politics"

ص ۲۴-۲۸ میں ہے

۱۴۰۰ء اوکینے، جمیز۔ "Mahabi Movement." ص ۷۸؛ عزیز احمد

"اسٹڈیز" ص ۲۱۰، مزید تفصیلات کے لیے ص ۲۱۱ و بعدہ

۱۴۱۰ء کیونکہ ان کی تحریک اصلاح مذہب کے علاوہ انگریزوں کے خلاف تھی "

استمٹ، "Islam in modern History." ص ۵۲

۱۴۲۰ء ہر غلام رسول "سید احمد شہید" ص ۲۵۱-۲۵۲

خلاف جہاد کریں اور انھیں ہندوستان سے نکال دیں ۱۹۳۳ء یہ اس تحریک کی مقبولیت تھی کہ لوگ اپنے گھروں سے سینکڑوں میل دور بالا کوٹ کی پہاڑیوں میں مصروف جہاد ہوئے۔ یہ تحریک ناکام ہوئی اور اس کے قائد شہید ہوئے۔ لیکن تحریک ختم نہیں ہوئی بلکہ ولی اللہی تحریک سے متاثر اور سید احمد شہید کے دیگر رفقاء اور پیروؤں نے اس کو بیسویں صدی کے نصف اول تک اٹھی مقاصد کے تحت سرگرم رکھا اور وہ انگریزوں کی بے پناہ طاقت کے مقابلہ میں سرگرم پیکار رہے ۱۹۴۲ء مجاہدین کی اس تحریک کی مساعی، مقاصد اور جدوجہد اس کو برعظیم کی واحد اور منفرد تحریک ثابت کرتے ہیں، جو عام مسلمانوں کے احساس اور ارادے سے پیدا ہوئی اور اس کی قیادت بھی ان ہی کے ہاتھ میں رہی جو عوام میں سے تھے۔ برعظیم میں یہ پہلی تحریک تھی، جو مسلمانوں میں سیاسی فرض کے شعور سے پیدا ہوئی۔ اس کا مقصد کسی تخت کو واپس لینا یا کسی خاندان کو دوبارہ برسرِ اقتدار لانا نہیں تھا بلکہ اپنے ہم مذہب مسلمانوں کو غلامی اور ظلم سے آزاد کرانا تھا۔ مجاہدین اپنے سیاسی مقاصد حاصل نہ کر سکے لیکن مسلمانوں کے لیے اپنے نقوش قدم چھوڑ گئے۔

شاہ ولی اللہ نے اپنی فکر اور اپنی تحریک سے عقائد و خیالات کا ایک ایسا نظام مرتب کیا تھا جو برعظیم کے خاص حالات کے لحاظ سے سب سے زیادہ متداول تھا اور فی الحقیقت قوم کی نئی تنظیم کے لیے روحانی اساس ثابت ہوا۔ اسی کی فیصل بیسویں صدی

۱۹۳۳ء ایضاً، جماعت مجاہدین، ص ۱۳-۱۵؛ ہنر نے اس تحریک کو محض انگریزوں کے خلاف قرار دیا ہے۔ تصنیف مذکور، ص ۱۰۳؛ اس نے ایسی چودہ کتابوں کی فہرست درج کی ہے جو اس کے خیال کے مطابق انگریزی حکومت کے زوال اور ضرورت جہاد پر مبنی تھیں (ایضاً، ص ۱۰۳-۱۰۴) ویسے جعفر تقابیر کی "سوانح احمدی" ص ۱۴۵، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۲ اور مہر "سید احمد شہید" ص ۲۵۹-

۲۶۱ نے اس کو بیک وقت سکھوں اور انگریزوں کے خلاف قرار دیا ہے۔

۱۹۴۲ء مہر، "سرگزشت مجاہدین" ص ۲۸۳-۵۰۸ و نیز لعل بہا "۔۔۔"

"The Activities of Mujahidin, 1900-36."

اس موضوع پر مفصل ہے۔

کی مذہبی کشمکش میں یہ ملت کے لیے سب سے بڑی ڈھال ثابت ہوئی۔ اس کے سبب سیاسی زوال کی انتہا کے باوجود قوم کا دینی انحطاط شروع نہ ہوا۔ ایک ایسے وقت میں کہ جب ہندوستان میں مسلمان اپنی طاقت زائل کر رہے تھے، شاہ ولی اللہ کی تعلیمات نے علماء کو اسلام کے تحفظ کے لیے تیار ہونے میں مدد دی ۱۷۵۷ء اور جب ہندوستان میں اسلام پر مشنریوں اور مادہ پرستوں کے حملے شروع ہوئے تو لوگ مذہب اسلام سے قریب ہی رہے۔ وہ اس میں دل چسپی لیتے تھے اور مخالفوں کا مقابلہ کر سکتے تھے۔ شاہ ولی اللہ نے اسلامی ہندوستان کو ایک ایسا دینی اور علمی نظام عطا کیا، جو اس ملک میں شعائر قومی کی حیثیت حاصل کر سکتا تھا اور جس کے مروج اور مقبول ہونے کا یہ نتیجہ نکلا کہ ایک متفق علیہ مذہبی نظام کی بنیادوں پر ایک قوم کی تعمیر ہو سکی اور جدید اسلامی ہندوستان کا آغاز ہوا ۱۷۷۱ء اس اعتبار سے مسلمانوں کے اخلاقی اور دینی انحطاط کے سدباب کی بزرگ عظیم میں ان کی یہ سب سے مفید اور مؤثر تحریک تھی۔

خود شاہ ولی اللہ کی شخصیت کا جہاں تک تعلق ہے، علمی تبحر، مجتہدانہ نظر، دور اندیشی، سلیم الحجابی اور اشاعت کتاب و سنت کے سلسلہ میں اپنی عظیم الشان قومی اور مذہبی خدمات کے لحاظ سے دنیا سے اسلام کے بہت کم بزرگ ان کی ہمسری کر سکتے ہیں ۱۷۷۱ء انھوں نے بالخصوص علم الکلام میں بھی اپنے وصف خاص کا اظہار کیا ہے۔ اپنی تصانیف میں انھوں نے مابعد الطبیعیاتی مسائل سے ابتداء کی ہے۔ تاریخ میں پہلی مرتبہ ایسا ہوا کہ انھوں نے فلسفہ اسلام کو مدون کرنے کی بنا ڈالی اور تحقیق کا ایک نیا باب کھولنے کی کوشش کی ۱۷۷۱ء اپنے فلسفہ میں انھوں نے کائنات اور کائنات میں انسان کا ایک

۱۷۵۷ء ہارڈمی پی۔ The Muslims of British India ص ۳۰

۱۷۷۱ء اکرام شیخ محمد "رود کوثر" ص ۵۵۰

۱۷۷۱ء ایضاً، ص ۵۵۱

۱۷۷۱ء مودودی، ابوالاعلیٰ — "تجدید تحریک احیائے دین" ص ۱۱۰، ۱۱۱؛ ڈاکٹر تارا

چند کے خیال میں۔ اس لحاظ سے شاہ ولی اللہ نے مذہب اور فلسفہ کے درمیان کے فرق کو ختم کیا ہے۔ (حاشیہ صفحہ ۱۱۰ آئندہ صفحہ پر دیکھیں)

ایسا تصور قائم کرنے کی سعی کی ہے جو اسلام کے نظام اخلاق و تمدن کے ساتھ ہم آہنگ ہو سکتا ہو۔ نظام اخلاق پر وہ ایک اجتماعی فلسفہ کی عمارت تعمیر کرتے ہیں، جس کے لیے انھوں نے "ارتفاقات" کی اصطلاح اختیار کی ہے اور اس سلسلہ میں تدبیر منزل، آداب معاشرت، سیاست مدن، عدالت، ضرب محاصل، انتظام ملکی اور تنظیم عسکری وغیرہ کی تفصیلات بیان کی ہیں اور ساتھ ہی ان اسباب پر بھی روشنی ڈالی ہے جن سے تمدن میں فساد پیدا ہوتا ہے۔ وہ نظام شریعت، عبادات، احکام اور قوانین کو بھی پیش کرتے ہیں اور ہر ایک چیز کی حکمتیں بیان کرتے ہیں۔ پھر انھوں نے تاریخ مل و شرائع پر بھی نظر ڈالی ہے۔ ۱۶۹

اپنے اس کام کے لحاظ سے غزالی، رازی اور ابن رشد کے کارنامے بھی ان کے سامنے ماند پڑ گئے۔ انھوں نے اسلام کے پورے فکری، اخلاقی، شرعی اور تمدنی نظام کو مرتب صورت میں پیش کرنے کی جو کوشش کی ہے اس اعتبار سے وہ اپنے پیشرو اور اپنے بعد کے علماء میں ایک نمایاں اور ممتاز مقام کے حامل ہیں۔ ان کی فکر اور ان کی تحریک فی الحقیقت مسلم فکر اور ادب میں ایک نئے دور کے آغاز کی علامت تھی اے

بر عظیم میں شاہ ولی اللہ کے بعد گو کسی نے استقدر جامعیت اور منطقی ترتیب کے ساتھ اسلامی نظام کو بحیثیت ایک نظام پیش کرنے کی کوشش نہیں کی لیکن ان کے زیر اثر جن علماء نے اسلام کے فکری، اخلاقی اور تمدنی نظام پر ایک وسیع تناظر میں غور و فکر کیا اور مذہب کے فہم و فہم میں استدلال سے کام لینے کی کوشش کی، ان میں سید احمد خاں، شبلی نعمانی اور اقبال کے نام زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ سید احمد خاں نے، جنھوں نے ابتدائی تعلیم شاہ ولی اللہ کے شاگردوں سے حاصل کی تھی، اپنی تفسیر قرآن میں اور دیگر اجتہادی خیالات میں شاہ ولی اللہ کی تصانیف سے اثر قبول کیا تھا۔ شبلی کے علم الکلام

۱۶۹ "حاشیہ صفحہ سابقہ" Growth of Islamic Thought in India.

۱۱۲ ص ۱۱۲

۱۱۵ شبلی نعمانی "علم الکلام" ص ۸۷

۱۱۶ "Shah Waliullah and

۱۱۷ Indian Politics." تصنیف مذکور، ص ۱۳۲

اور اقبال کی مذہبی فکر کی تشکیل جدید میں بھی شاہ ولی اللہ کے اثرات موجود ہیں ۵۲
شاہ ولی اللہ کے اثر و نفوذ کے اس دور میں دنیا سے اسلام میں جمال الدین افغانی کی
حیثیت بھی بہت ممتاز تھی اور ان کے روابط ہندوستان سے بھی استوار رہے،
لیکن ان سب کے مقابلہ میں اقبال علمی اور فلسفیانہ فکر کی سطح پر شاید زیادہ ہی بلند
و برتر تھے ۵۳۔

اقبال کے دور تک لہجن اور علماء اور محققین بھی بر عظیم میں گزرے ہیں جو اپنے
ذہن میں اسلام کے نظام حیات کا مکمل تصور رکھتے تھے اور اسی طرح ان کے متعلق یہ
گمان نہیں کیا جاسکتا کہ وہ اس تصور سے خالی تھے۔ لیکن یہ نثرن اقبال کے حصہ میں آیا کہ وہ شاہ
ولی اللہ کی طرح ایک منصوبہ کے تحت اسلام کے فکری اور تمدنی نظام کو مرتب صورت میں پیش
کرنے کی بابت سوچیں اور اس کے لیے سعی کریں۔

شاہ ولی اللہ کی فکر اور تحریک جن حالات و واقعات کا نتیجہ تھی، وہ اقبال کے دور میں
بھی کسی نہ کسی صورت میں موجود تھے بلکہ فکری سطح پر شاہ ولی اللہ نے اسلام کو اپنے زمانہ کے
حالات کے مطابق کرنے کی جو کوششیں کی تھیں، اقبال بھی ایسے ہی حالات سے دوچار
تھے اور زمانہ کے تقاضوں کے نتیجہ میں احساس کے اس مرحلہ پر سوچنے لگے تھے کہ ”زمانہ
حال کے اسلامی فقہ یا تو زمانہ کے میلان طبیعت سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی
میں مبتلا ہیں۔ مذہب اسلام اس وقت گویا زمانہ کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے اور شاید تاریخ
اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہ آیا۔“ ۵۴ اقبال نے اسلامی فکر کی تشکیل جدید اور وقت

۵۲ عزیز احمد ”اسٹڈیز“ ص ۲۰۵

۵۳ ”بلکہ اس مرحلہ میں وہ شاہ ولی اللہ کی ہمسری کرتے تھے“ خالد، دبلیو۔ ایچ،

”Iqbal and his Position in the History

of Muslim Thought.“ ص ۱۲۰، ۱۵۲

۵۴ اقبال ”اقبال نامہ“ ج ۱، ص ۵۱، ایسی ہی بات انہوں نے سید سلیمان ندوی

کے نام ایک مکتوب، مورخہ ۱۸ مارچ ۱۹۲۶ء میں بھی کہی تھی:-

”مسلمانوں پر اس وقت روحانی اقبال (حاشیہ صفحہ ۱۸) آئندہ صفحہ پر دیکھیں)

کے فکری اور جذباتی رجحان کو تبدیل کرنے میں نمایاں حصہ لیا تھا۔ انھوں نے مسلمانوں کے انحطاط کے حقیقی اسباب کا جائزہ لیا اور ان کی تشخیص کے بعد اسلام کے تصور حیات اور اس کی بنیادی اقدار کو ان کی اصل صورت میں پیش کیا۔ اسلام کی جو تشریح و توضیح اقبال نے کی ہے، اس کی امتیاز کی خصوصیت اس کا حرح کی اور انقلابی پہلو ہے۔ اپنے مقاصد کے تحت انھوں نے ایک تو اسلامی فکر کی تشکیل جدید کی اور دوسرے قوم کو تمدنی اور سیاسی اعتبار سے اسلام کی تعلیمات اختیار کرنے کی تلقین کی اور ان کے جذبہ عمل کو بیدار کیا۔ اپنے اس عمل میں وہ شاہ ولی اللہ اور ان کی فکر اور ان کی مساعی سے بہت قریب ہیں۔ اپنی اس قربت کا اظہار انھوں نے جہاں اپنی فکر اور اپنے مقاصد میں کیا ہے، وہیں شاہ ولی اللہ کی فکر، ان کی تحریک اور ان کے اثرات کے اعتراف سے بھی کیا ہے۔

مشرق و مغرب کے علوم کے امتزاج نے اقبال کو اپنے لیے ایک نئی اور مستقل راہ اختیار کرنے میں مدد دی تھی۔ لیکن اس کے باوجود انھوں نے اپنی فکر کی بنیاد اسلام کے عقائد اور حکمے اسلام کی حکمت پر رکھی تھی۔ اس ضمن میں وہ مختلف علمائے اسلام اور ان کے افکار اور ان کی تحریکات سے بھی اثر پذیر ہوئے۔ اپنی تحریروں میں گاہے گاہے انھوں نے ان ماخذات کے حوالے دیے ہیں جن سے ان کے ذہن نے اثرات قبول کیے اور ان شخصیات و تحریکات کی نشاندہی کی ہے جن سے ان کے فکر کی آبیاری ہوئی۔ ایسے افراد میں اقبال نے بعض دیگر زعماء کے علاوہ شاہ ولی اللہ کے تعلق سے بالخصوص اپنے عقیدت مندانہ تاثرات کا اظہار کیا ہے۔ سید محمد سعید الدین جعفری کے نام اپنے ایک مکتوب، مورخہ ۱۲ نومبر ۱۹۲۳ء میں لکھتے ہیں:-

”ایشیا کے قدیم مذاہب کی طرح اسلام بھی زمانہ حال کی روشنی میں مطالعہ کیے جانے کا محتاج ہے۔ پرانے مفسرین قرآن اور دیگر اسلامی مصنفین نے بڑی خدمت کی ہے، مگر ان کی تصانیف میں بہت سی باتیں ایسی ہیں جو جدید دماغ کو اپیل نہ کریں گی۔ میری رائے میں بہ حیثیت مجموعی زمانہ حال کے مسلمانوں کو

(حاشیہ صفحہ سابق سے وہی زمانہ آرہا ہے جس کی ابتدا یورپ کی تاریخ میں لوہر کے عہد سے ہوئی۔) ایضاً ص ۱۲۳؛ وزیر ”خطبات و بیانات“ ص ۶

امام ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ ۵۵

اور

”ضرورت اس امر کی ہے کہ شاہ صاحب نے سیاست اور معاش کے باب میں جن خیالات کا اظہار کیا، ان کی ترجمانی دورِ حاضر کی رعایت سے کی جائے۔“ ۵۶
شاہ ولی اللہ کی جو عظمت و رفعت ہماری تاریخ میں ہے، اس کے بارے میں اقبال کا خیال تھا کہ

”... ایک ایسے زمانہ میں جب حکومت اور عمل داری کی طرح قوائے علم و عمل بھی ماؤں، مورے تھے اور لوگوں کو دل چسپی تھی تو بیشتر چند فرسودہ اور لاٹائل بختوں سے، شاہ صاحب کا سیاست اور معاش پر قلم اٹھانا ایک حیرت انگیز امر ہے۔ وہ صحیح معنوں میں ہماری نشاۃ الثانیہ کے نقیب ہیں۔“ ۵۷
لیکن اس سے بڑھ کر جدید دنیا نے اسلام میں زمانہ حال کی روشنی میں اسلام کا مطالعہ کرنے والوں میں اقبال کی نظر میں شاہ ولی اللہ کو اولیت حاصل ہے۔
”... ہم مسلمانوں کو ایک بہت بڑا کام درپیش ہے۔ ہمارا فرض ہے کہ ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظام فکر از سر نو غور کریں یہ غالباً شاہ ولی اللہ دہلوی تھے جنہوں نے سب سے پہلے ایک نئی روح کی بیداری محسوس کی۔“ ۵۸

خان محمد نیاز الدین خاں کے نام ایک مکتوب میں اقبال شاہ ولی اللہ کے مجموعی کام کا

۵۵ ”خطوط اقبال“ ص ۱۶۳

۵۶ ”اقبال کے حضور“ ج ۱، ص ۳۰۴؛ دیزر... ”اس ملک میں ہمارا حقیقی اور قریب ترین ماضی شاہ صاحب کا دور ہے۔ مورخ کا فرض ہے کہ اس کا تجزیہ اسلامی نقطہ نظر سے کرے۔“ ایضاً۔

۵۷ ایضاً، ص ۳۰۳

۵۸ ”خطبات“ ص ۹۰

اعاطف کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

”شاہ ولی اللہ رحمت علیہ کو اللہ تعالیٰ نے مغربی ہند کے ملاحدہ کی رداور اصلاح کے لیے مامور کیا تھا اور یہ کام انہوں نے نہایت خوبی سے کیا ہے“ ۵۹۔

اقبال کے خیال میں ”شاہ صاحب کی شخصیت بڑی عظیم“ ۶۰ ہے، اور وہ ”بالغ نظر اور صاحب بصیرت انسان تھے“ ۶۱ ان کی ”نگاہیں بڑی دور رس تھیں“ ۶۲ اور ”ان کی ذات پر الہیات اسلامیہ کا خاتمہ ہو گیا“ ۶۳۔ چنانچہ ہندوستان میں اسلام کی تجدید و احیاء کے تعلق سے شاہ ولی اللہ کے ضمن میں اقبال کے جو خیالات تھے، ان کی نسبت سے مولانا ابوالحسن علی ندوی نومبر ۱۹۳۶ء میں اقبال سے اپنی ملاقات اور گفتگو کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”ہندوستان میں اسلام کی تجدید و احیاء کی بات نکلی، تو شیخ احمد سرہندی، شاہ ولی اللہ دہلوی، سلطان محی الدین عالمگیر کی بڑی تعریف کی اور فرمایا میں ہمیشہ کہتا ہوں کہ اگر ان کا وجود اور ان کی جدوجہد نہ ہوتی تو ہندوستانی تہذیب اور فلسفہ اسلام کو نیکل جاتا“ ۶۴

تصوف کے تعلق سے اقبال اپنے خیالات بیان کرتے ہوئے اور تصوف میں شاہ ولی اللہ نے جو اصلاحی کوششیں کی تھیں، ان کے حوالہ سے اپنے ایک مضمون بعنوان: ”سراسر خودی“ میں لکھتے ہیں:

”ہم وحدت الوجودیوں کو مسلمان بنانا نہیں چاہتے، بلکہ مسلمانوں کو ان کے تخیلات کے دام سے محفوظ رکھنا چاہتے ہیں۔ اگر ہم حق پر ہیں تو خدا

۵۹ ”مکانیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خاں“ ص ۵

۶۰ ”اقبال کے حضور“ ج ۱، ص ۳۰۱

۶۱ ایضاً، ص ۳۲۱

۶۲ ایضاً، ص ۳۰۳

۶۳ ”خطبات“ ص ۱۲۱

۶۴ ”نقوش اقبال“ ص ۳۵

ہماری حمایت کرے گا اور اگر ناحق پر ہیں تو ہم فنا ہو جائیں گے۔ ابن تیمیہ، ابن جوزی، زنجیری، اور ہندوستان میں حضرت مجدد الف ثانی، حضرت عالمگیر غازی، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور شاہ اسمعیل دہلوی نے یہی کام کیا ہے۔ اور ہمارا مقصد صرف اس سلسلہ کو جاری رکھنے کا ہے اور کچھ نہیں۔۔۔۔۔“ ۶۵۔

(اپنے خطبات "Reconstruction of Religious Thought in Islam" کی ترتیب کے وقت اقبال کے پیش نظر شاہ ولی اللہ کی فکر اور ان کی تصانیف موجود رہی ہیں۔ چنانچہ وہ متعدد اہم مواقع پر ان سے اکتساب فکر کرتے رہے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کی تصانیف میں "حجۃ اللہ البالغہ" کو خاص اہمیت اور مقبولیت حاصل ہوئی۔ اقبال اس کتاب کی اہمیت اور افادیت کے بہت زیادہ معترف تھے۔ ان کے خیال میں "حجۃ اللہ البالغہ" منجملہ ان تصانیف کے ہے جنہوں نے مسلمانوں کے دل و دماغ کی راہنمائی کی۔ ۶۶۔ اور شاہ ولی اللہ کی حقیقی عظمت کا اظہار "حجۃ اللہ البالغہ" میں ہوا ہے۔ ۶۷۔ اقبال کو شاہ ولی اللہ کی دیگر تصانیف سے بھی دل چسپی رہی۔ ان کے بعض خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ ولی اللہ کی تصانیف کے حصول اور ان کے مطالعہ کے لیے وہ مضطرب رہتے تھے۔ سید سلیمان ندوی کے نام ان کے خطوط میں یہ اضطراب جھلکتا رہا ہے۔ "البدر و بازغہ" کے شائع ہونے پر انھیں لکھا کہ:

"میں نے سنا ہے کہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب بدر و بازغہ چھپ گئی ہے، مہربانی کر کے اس کا ایک نسخہ دی پی مجھے ارسال فرمائیے۔ اگر آپ کے ہاں نہیں ہے تو مہربانی کر کے جہاں سے دستیاب ہو سکتی ہے وہاں سے منگوا دیجئے، یا ان کو لکھ دیجئے کہ ایک نسخہ میرے لیے دی پی کر

۶۵ "مقالات اقبال" ص ۱۷۸

۶۶ "اقبال کے حضور" ج ۱، ص ۳۰۳

۶۷ ایضاً، ص ۳۰۱

دیا جائے۔ مجھے معلوم نہیں کہاں چھپی ہے اور کہاں سے دستیاب ہو سکتی ہے۔
اس واسطے آپ کو تکلیف دی گئی ہے“ ۶۸

”تفہیمات الہیہ“ کے تعلق سے انھیں ایک اور خط میں لکھا کہ:
”... ہاں ایک ضروری بات یاد آگئی، یہاں ایک صاحب کے پاس شاہ ولی
اللہ کے ”تفہیمات الہیہ“ کی دوسری جلد ہے، جو شاہ عاشق حسین (شاگرد
شاہ ولی اللہ) کی لکھی ہوئی ہے۔ کیا ندوہ کے کتب خانہ میں یہ کتاب موجود
ہے۔ مولوی نواب صدربار جنگ کے ہاں جو نسخہ ہے وہ پہلی جلد ہے یا
دوسری یا دونوں؟ کیا کسی نے اس کتاب کے اردو ترجمہ کا انتظام کیا ہے؟
مجھے ایسا یاد پڑتا ہے کہ شاید معارف میں اس کے اردو ترجمہ کا اعلان کیا
گیا تھا“ ۶۹

مولوی احمد رضا بجنوری کے نام ایک خط (مورخہ ۲۳ ستمبر ۱۹۳۶ء) میں لکھا کہ:-
”آپ کا نوازش نامہ کئی روز ہو چکے مل گیا تھا جس کے لیے بہت شکریہ گزار
ہوں۔ آپ نے اس خط میں فرمایا تھا کہ لاہور کی ایجنسی سے ”خیر کثیر“
اور ”تفہیمات“ کے نسخے پہنچ جائیں گے۔ اطلاقاً گزارش ہے کہ یہ
کتابیں ابھی تک موصول نہیں ہوئیں“ ۷۰

اقبال کے ذہن میں آخری دور میں کئی کتابوں کی تصنیف و تالیف کا منصوبہ تھا
۷۱ یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے خیالات کی ترتیب و تہریت میں اور استفادے کی
خاطر شاہ ولی اللہ کی تصانیف کو بطور خاص پیش نظر رکھتے تھے۔ مولوی احمد رضا بجنوری کے
ان کے محولہ خط سے اس امر کا اظہار ہوتا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

۷۰ ”اقبال نامہ“ ج ۱، ص ۱۹۷-۱۹۸۔

۷۱ ایضاً، ص ۱۸۸۔

۷۲ ایضاً، ج ۲، ص ۲۲۱۔

۷۳ جن کے حوالے حنیف شاہ نے کیجائے ہیں: ”اقبال کی زیر تصنیف اور

غیر مطبوعہ کتب“ ص ۱۳۷-۱۴۲۔

”کیا آپ کسی ایسے بزرگ کا نام تجویز فرما سکتے ہیں جس کی نظر و فقہ اسلام، اصول فقہ و تفسیر پر وسیع ہو اور جو شاہ ولی اللہ کے فلسفہ اور ان کی کتابوں پر پوری بصیرت رکھتا ہو۔ اگر کوئی ایسے بزرگ مل جائیں تو میں ان کو اپنی کتابوں کے سلسلہ میں کچھ مدت کے لیے اپنے پاس رکھ لوں گا اور اس مدد کا جو مجھے ان سے ملے گی مناسب معاوضہ دوں گا۔“ ۵۲۔

اقبال نے اپنے نظام فکر کی ترتیب و تشکیل میں جہاں قرآن حکیم کی تعلیمات اور اسلامی شعائر اور اقدار سے اثرات قبول کیے ہیں، وہیں انھوں نے مغربی فلسفہ اور جدید سائنس کا بھی بہ نظر غائر مطالعہ کیا ہے لیکن ان سب کو اسلام کے بنیادی اصولوں پر پرکھتے ہیں۔ بلکہ اس معاملہ میں وہ مسلمان متکلمین کے ساتھ بھی یہی سلوک روا رکھتے ہیں کہ ان متکلمین کے مجالات جہاں قرآن حکیم کی تعلیمات کے منافی ہوں۔ انھیں مسترد کر دیتے ہیں۔ اس اعتبار سے اقبال چند حکمائے اسلام کے قریب بھی ہیں اور بعض سے دور بھی ہیں۔ شاہ ولی اللہ نے بھی اپنے فکر اور اپنی حکمت کی ترتیب و تشکیل کے وقت یہی کیا تھا۔ اور دوسرے متکلمین بھی بالعموم یہی رویہ اختیار کرتے ہیں۔ اقبال کا نظام فکر جن موضوعات و مباحث سے تشکیل پایا ہے، وہ بہت متنوع ہیں۔ جیسے فکر اور وجدان کی حقیقت، تخلیق کائنات، اس کی ماہیت، زمان و مکان اور علت و معلول کے تصورات کی تشریح خالق کائنات کا وجود اور اس کی صفات، توحید کا مطلب، تخلیق آدم اور انسان کا مقصد حیات، خیر و شر اور جبر و قدر کے مسائل، فرد اور جماعت کے حقوق و فرائض، خودی اور بے خودی کا تصور، قوموں کا عروج و زوال، موت و حیات، بدلت کی حقیقت، موجودہ تہذیب کی دشواریوں سے نوع انسان کی نجات کا طریقہ، مسلمانوں کی لپٹی اور کمزوری کے اسباب اور ان کا تدارک وغیرہ۔ یہ افکار و خیالات کا ایک سلسلہ ہے جو اقبال کے نظام فکر میں پایا جاتا ہے۔ شاہ ولی اللہ کی حکمت میں بھی کم و بیش یہ مسائل زیر بحث آئے ہیں۔ چنانچہ اقبال۔ جنھوں نے اپنے خیالات کو منطقی تخیل و تشریح کے بعد ترتیب دیکر مربوط شکل میں پیش کیا ہے۔ کئی اہم موضوعات کے

کے تحت شاہ ولی اللہ کی فکر اور ان کے خیالات سے قرب اور مطابقت رکھتے ہیں۔ حصول علم کے ذرائع اور روحانی تجربہ کے امکانات سے شروع کر کے تمام درمیانی مراحل سے گزرتے ہوئے، انسانی معاشرہ خصوصاً ملت اسلامیہ کے تعلق سے مسائل کا ایک سلسلہ ہے جو دونوں حکماء کے افکار و خیالات میں کہیں منتشر اور کہیں مربوط شکل میں پایا جاتا ہے۔ فلسفہ اور علم کلام میں سب سے اہم مسئلہ فکر اور وجدان کا ہے۔ ان کے متعلق اقبال کا یہ خیال تھا کہ ان دونوں کو ایک دوسرے کے مقابل اور متضاد سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں۔ یہ دونوں ایک ہی اصل سے نمودار ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ فکر حقیقت کا تجزیہ کر کے اس کو جزوی طور پر سمجھتی ہے اور وجدان اس کو بحیثیت مجموعی اخذ کر لیتا ہے۔ دونوں کو اپنی نشوونما کے لیے ایک دوسرے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ اقبال برگسان کے اس خیال سے متفق ہیں کہ وجدان دراصل ایک اعلیٰ قسم کا ذہن ہے۔ شاہ ولی اللہ بھی اس بحث میں فی الاصل اسی نقطہ نظر کے حامل ہیں جو بعد میں اقبال نے اختیار کیا تھا اور جسے زیر بحث لاتے ہوئے اقبال نے غزالی اور کانٹ کے خیالات کا بھرپور تفصیلی جائزہ لیا تھا اور عقلیت کے ضمن میں غزالی نے جو تنقیدی رویہ اختیار کیا تھا۔ اس پر غزالی کی ستائش کی تھی ۱۷۷ شاہ ولی اللہ کے مطابق فکر اور وجدان یا عقل اور وحی بنیادی طور پر ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ وہ بھی غزالی کی ان کاوشوں کو تحسین کی نظر سے دیکھتے تھے۔ جو انہوں نے عقلیت کی تنقید کے ضمن میں کی تھیں۔ اس ربط کے باوجود، جو ان کے خیال میں فکر اور وجدان میں ہے، وہ ان دونوں کے درمیان ایک خط فاصل بھی کھینچتے ہیں۔ اور ان کے الفاظ میں، فکر اور وجدان کے درمیان ایک خط فاصل کھینچنے میں غزالی کے طریق کار نے ان کی راہنمائی کی تھی ۱۷۸ شاہ ولی اللہ نے عقل کی تنقید کرتے ہوئے

۱۷۷ رسل برٹرنڈ "A History of Western

Philosophy." ص ۷۹۳، ۸۰۴

۱۷۸ اقبال "خطبات" ص ۵۔

۱۷۹ شاہ ولی اللہ "البدرو بازغہ" ص ۲

اسے ”الوہم ظلمانی“ یا ایسے خیال سے مماثل کیا ہے جو تاریکی کی طرف لے جاتا ہے ۷۷
 فکر اور وجدان کے بعد خالق کائنات کے وجود اور اس کی صفات کے تعلق سے شاہ
 ولی اللہ نے اپنے خیالات اپنی مختلف تصانیف میں بیان کیے ہیں۔ ان کے خیال میں کائنات
 کا ایک صانع ہے جو قدیم ہے، زندہ ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ وہ کمال کی جملہ صفات
 سے متصف اور جملہ خامیوں سے مبرا ہے۔ وہ جوہر، عرض، جسم نہیں، اس کے مکان کا
 تعین محال ہے اور وہ تغیر و تبدل سے ماوراء ہے۔ وہ بے نیاز، بے مثل اور واحد ہے۔
 اس کے جملہ افعال حکمت اور کلی مصلحت کے مقتضی ہیں۔ اپنے افعال میں وہ حکمت کو پیش
 نظر رکھتا ہے۔ مخلوق اس کی ذلت کی تکمیل میں معاون نہیں ہوتی، کیونکہ وہ ہر قسم کی خامیوں
 سے مبرا ہے۔ شاہ ولی اللہ کی نظر میں دنیا کی تمام موجودات کی حقیقت یہی وجود ہے،
 اس سے علیحدہ ہو کر ہر وجود کی علیحدہ حیثیت محض اعتباری ہے۔ یہ ایک نفس کلیہ ہے
 جو تمام موجودات کا منبع و مخرج ہے، سارے موجودات اسی سے نکلے ہیں اور کائنات
 میں پھیل گئے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کا یہ عقیدہ شرک کے تصور کی سخت تنقید پر استوار ہوا
 ہے۔ اس اعتبار سے ان کے نزدیک خدا کے سوا نہ بالواسطہ نہ بلاواسطہ کسی کی پرستش
 نہیں کی جاسکتی اور نہ ہی اس کے سوا کسی سے حقیقتی کہ پیغمبر اور ولی سے بھی مدد نہیں لی
 جاسکتی ۷۸ اقبال بھی اس نقطہ نظر سے میں شاہ ولی اللہ کے قریب ہیں۔ وجود باری تعالیٰ
 کے متعلق صحیح تصور قائم کرنے کے لیے اقبال قرآن حکیم کی اس تعلیم سے مدد لیتے ہیں
 کہ ایک واحد ہستی ہے جو ظاہر میں بھی ہے اور باطن میں بھی ہے اور اس ظاہر و باطن میں تضاد
 نہیں ہے۔ وہ ذات مطلق احد اور صمد ہے۔ نہ کوئی دوسرا وجود اس کی تولید میں حصہ لیتا ہے
 اور نہ وہ کسی کی تولید اس طرح کرتا ہے جس طرح دوسرے افراد کی تولید ہوتی ہے۔ موجودات
 کی کوئی شے اس کے مماثل اور ہمسر نہیں ہے کیونکہ وہ لازوال دلامکاں ہے۔ اس کی
 ذات میں علم، قدرت کاملہ اور خلاقیت کی صفات پائی جاتی ہیں۔ اور کائنات خالق عالم
 کی ذات و صفات سے جدا گانہ کوئی حقیقت نہیں رکھتی۔ کیونکہ خدا خالق بھی ہے اور قیوم

۷۷ ایضاً۔

۷۸ ایضاً، ص ۱۱۰، ”تحفۃ الموحدين“ ص ۶ - ۲۹

بھی اور کائنات خدا کے فعل تخلیق ہی کی منظر ہے۔ اقبال اس خیال کا بھی اظہار کرتے ہیں کہ خدا چونکہ ان کے مطلق ہے لہذا اس کی قدرت اور مشیت سے نفوس ہی کی تخلیق ہوتی ہے۔ اس لیے کائنات میں ہر موجود نئے اور نئے نظریات کا ہر منظر نفس ہی کا منظر ہے ۷۸ اس مرحلہ پر اقبال کہتے ہیں کہ اکثر مذاہب میں یہ رجحان رہا ہے کہ خالق عالم کی انفرادیت کو وحدت الوجود کے تصور کے ذریعہ کائنات کی ہر نئی چیز میں پھیلا دیں لیکن قرآن حکیم اس کا مخالف ہے ۷۹ قرآن حکیم کی وہ تشبیہ جس میں کہا گیا ہے کہ اللہ جو آسمانوں اور زمین کا نور ہے اس کے نور کی مثال ایسی ہے گویا کہ ایک چراغ ہے جو فانوس کے اندر ہے اور فانوس ایک طاق میں رکھا ہوا ہے — خالق عالم کے منفرد ہونے پر دلالت کرتی ہے اور ہمہ اوست کے تصور کے بالکل برعکس ہے۔ شاہ ولی اللہ اس نقطہ نظر کو یکسر مسترد نہیں کرتے تھے لیکن وہ اس تصور کے ایک حد تک قائل تھے کہ وجود اور ماہیت ایک ہی چیز ہے ۸۰ اور خالق عالم کا تعلق مظاہر کائنات کے ساتھ بعینہ وہی ہے جو روح کا جسم سے ہے ۸۱۔

اقبال نے تصوف کو بجز اس کے کوئی خاص توجہ نہ دی کہ وہ اصولاً وارداتِ باطن کی تنقید اور تزکیہ کا ایک عمل ہے اور اس کا مقصد اعماق حیات میں احکام شریعت کا مشاہدہ ہے۔ بعینہ جیسے سائنس ایک عمل ہے اس مادی عالم کے متعلق ہمارے محسوسات و مدركات کی تنقید اور تزکیہ کا:

پس تصوف چیست اسے والا صفات
شرع را دیدن به اعماق حیات ۸۲

۷۸ "خطبات" ص ۶۲ - ۶۶

۷۹ ایضاً، ص ۶۳ - ۶۲

۸۰ "نیر کبیر"، ص ۱۰۴

۸۱ جلابانی "شاہ ولی اللہ کی تعلیم" ص ۱۳۸

۸۲ "بالفاظ دیگر تصوف تجربہ ہے، فکر نہیں ہے۔ تجربات کی علمی اور عقلی تبیین اور بات ہے، فکر اور قیاس کی (حاشیہ صفحہ ۱۰۴ آئندہ صفحہ پر دیکھیں)

چنانچہ اقبال شاہ ولی اللہ کی ان تحریروں کے معترف نہ تھے جو تصوف کے باب میں ہیں۔
ان کی تصوف میں تصانیف کے حوالہ سے ایک موقع پر انہوں نے کہا تھا:
”... لیکن تصوف میں انہوں نے جو کچھ لکھا ہے میں اس کا قائل نہیں۔ مثلاً“
”افادات“، ۵۳ء ہی میں کوئی خاص بات نہیں،“ ۵۴ء۔

ایسی تصانیف کو اقبال ”غیر ضروری اور لاماصل“ سمجھتے تھے ۵۵ء ”تفہیمات الہیہ“
کی نسبت سے جو زیادہ تر تصوف کے مضامین پر مشتمل ہے، سید سلیمان ندوی کے نام ایک
خط میں لکھتے ہیں۔ جس سے ایسے مضامین پر ان کی ناپسندیدگی کا اظہار ہوتا ہے:
”شاہ ولی اللہ کی کتاب تفہیمات الہیہ میں تے ڈا بھیل سے منگوائی ہے۔ اس کتاب
سے مجھے بہت مایوسی ہوئی۔“ ۵۶ء۔

تخلیق کائنات کی ماہیت کو بیان کرنے ہوئے شاہ ولی اللہ نے تدریجی تخلیق کی
تشریح یوں کی ہے۔ کہ جب خالق کائنات نے اپنی مخلوق کو پیدا کرنا چاہا تو اس نے
خالص تجرد اور عین اطلاق سے عرش عظیم کو پیدا کیا، عرش ایک جسم کامل ہے جو تمام جہان کو
گھیرے ہوئے ہے۔ یہ جسم روحانی ہے، اللہ تعالیٰ کی تدبیر عام کا مظہر ہے اور اس میں
ایک روح کلی موجود ہے۔ عرش کے بعد پانی پیدا کیا گیا جو غیر کامل اور محدود ہے۔ عناصر کی
ترتیب و ترکیب اور افلاک کی تاثیر سے مدنیات، نباتات اور حیوانات کا ظہور ہوا ۵۷ء اقبال
نے اس موضوع پر اس قدر وضاحت اور تشریح تو نہیں کی لیکن وہ اس اصول تخلیق کے قائل تھے،
جسے شاہ ولی اللہ اور دیگر حکما و شاعرہ بیان کرتے رہے ہیں۔ ان کے نظریہ کے مطابق

۵۳ء تفہیمات؛

۵۴ء بحوالہ تذیر نیازی ”اقبال کے حضور“ ج ۱، ص ۳۰۱

۵۵ء چنانچہ انہوں نے ایسی کتا ہیں ”کسی مولوی کی نذر“ کرنے کے لیے کہا

— بحوالہ ایضاً، ص ۳۰۰

۵۶ء مکتوب اقبال، مطبوعہ ”فارن“ (کراچی) اپریل ۱۹۵۳ء؛ ذبیر ”اقبال“

(لاہور) اکتوبر ۱۹۶۶ء

۵۷ء ”غیر کثیر“، الخزانة الثانیہ، ص ۱۰۸-۱۱۵

کائنات جو ہر یا اجزائے لائینجری پر مشتمل ہے اور ان کی بے شمار تعداد ہر لمحہ وجود میں آتی رہتی ہے اور اس طرح کائنات یا موجودات میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

کائنات کی ماہیت کے مسئلہ میں زمان و مکان کا تصور فلاسفہ دکھاؤ کی خاص توجہ کا مرکز رہا ہے۔ اس موضوع پر شاہ ولی اللہ کا خیال تھا کہ تمام جسمانی اشیاء پر ایک ایسا جوہر احاطہ کیے ہوئے ہے جو امتداد ذاتی کے ساتھ موصوف ہے اور وہ زمان ہے اور ایک جوہر ہے جو مستغ بذاتہ ہے، اس کو مکان کہا جاتا ہے۔ ان دونوں کا تمام اجسام کے ساتھ ایسا تعلق ہے کہ ایک کو دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا اور دونوں کا وہ محل کہ جس میں وہ حلول کیے ہوئے ہیں، ہر ایک ایسی چیز ہے کہ جس کی بناء پر زمان اور مکان دونوں کا تحقق جسم میں ہے۔ اسی لیے بعض حضرات نے یہ خیال کیا کہ یہ دونوں عرض ہیں۔ لیکن حکما کا ذوق اس کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے اور چونکہ زمان میں اس قدر امتداد ہے کہ اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اس لیے اس کے تصور کو مشکل سمجھا گیا ہے، یہ بات یاد رہنا چاہیے کہ ان میں سے اللہ تعالیٰ نے ہر ایک کو ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ رکھا ہے۔ اگر یہ توافقی اور وابستگی نہ ہو تو ہیولی اطلاق صرف کے ساتھ مل جاتا ہے، جو اللہ تعالیٰ کے اسمائے پاک میں سے ایک اسم ہے اور صورت اس حکمت کے ساتھ مل جاتی ہے جس کا وہ تمثیل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت بالغہ کے ساتھ دونوں کو باہم اس طرح پیدا کیا ہے کہ جس کی وجہ سے عالم ثابت رہا ۵۸۸۔

اقبال کے نظام فکر میں زمان و مکان کا مسئلہ بھی بہت اہمیت رکھتا ہے۔ یہ ان کی زندگی کے آخری دنوں تک ان کے فکر کا مرکز رہا۔ یہاں تک کہ ان کے ”خطبات“ کا بیشتر حصہ محض اسی مسئلہ کی توضیح و تشریح اور اس کے اطلاقات پر مشتمل ہے۔ اس کی روشنی میں انھوں نے مذہب اور الہیات کے مختلف اصولوں پر غائر نظر ڈالی ہے۔ ان کا خیال تھا جیسا کہ انھوں

نے اپنے چھٹے خطبہ "The Principle of Movement in the

Structure of Islam." میں بیان کیا ہے کہ زمان و مکان کا مسئلہ مسلمانوں

کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے۔ ان کے نزدیک دونوں اضافی اور حقیقی ہیں، لیکن

دونوں میں سے زمان زیادہ اساسی اہمیت رکھتا ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں: محدود اور لامحدود۔ خودی کے باطنی پہلو کا زمان خالص اور خارجی پہلو کا زمان مسلسل سے تعلق ہے۔ زمان ایزوی اور زمان کائناتی مختلف ہیں۔ اگرچہ تمام اشیاء میں زمان و مکان دونوں موجود ہیں، لیکن ان کا باہمی تعلق ایسا ہے جیسا جسم اور ذہن کا — یعنی زمان ذہن ہے مکان کا۔ اپنے تصور کی اساس کے لحاظ سے یہ نظریہ شاہ ولی اللہ کے تصور سے مختلف نہیں تخلیق آدم اور ارتقاء کے بارے میں اقبال جاتیاتی ارتقاء کے قائل ہیں اور اس کو قرآنی حکمت کے منافی نہیں سمجھتے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ ظواہر کی کثرت ایک ایسی وحدت سے ظہور پذیر ہوئی ہے، جس نے اپنے آپ کو اپنے مشتملات پر منقسم کر دیا ہے۔ اس لحاظ سے زندگی کی ساری پھل اسی اصل اور ابتدائی وحدت کے حصول کے لیے ایک مسلسل جستجو اور جدوجہد کا نام ہے جو مبدئہ مستی اور توانائی حیات ہے^{۸۹} ان کے اس تصور میں مقصد بھی ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ ہر قسم کے ارتقاء اور حرکی فعالیت کو چلانے والی قوت ہی مقصد ہے۔

زندگی را بقا از مدعا است کاروانش را دراز مدعا است

مدعا را از بقای زندگی جمع سیمائے قوامی زندگی

مدعا مضراب سازمیت است مرکز کو جاذب ہر قوت است

اقبال کا یہ عقیدہ معلوم ہوتا ہے کہ جہاں حرکت و ارتقاء اور مسلسل خلائی نہیں، وہاں زندگی کا بھی وجود نہیں۔ وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ قرآن حکیم اس نظریہ کی تائید کرتا ہے کہ ارتقاء ایک حقیقت ہے۔ اس بارے میں وہ کہتے ہیں کہ قرآن کی تعلیم اس بات کی موبد ہے کہ کائنات ارتقاء حاصل کر رہی ہے۔ وہ اس نظریہ میں ابن مسکویہ سے متفق ہیں کہ ارتقاء اولاً جمادات، نباتات اور رفتہ رفتہ حیوانات اور پھر انسان کی صورت اختیار کرتا ہے۔ بعد کا ارتقاء ایسے جاتیاتی تغیرات پیدا کرتا ہے جس کے نتیجہ کے طور پر عقلی اور روحانی قوتیں بڑھتی جاتی ہیں، یہاں تک کہ انسانیت تہذیب کے مرحلہ میں داخل ہوتی ہے^{۹۰} شاہ ولی اللہ نے بھی ارتقاء کے نظریہ پر تفصیلی بحث کی ہے اور اپنے تصور کو بڑی وضاحت سے

^{۸۹} عدیقی، مظہر الدین "اقبال کا نظریہ ارتقاء" ص ۲۱۶، ۲۱۷

^{۹۰} "خطبات" ص ۱۸۵-۱۸۶

پیش کیا ہے۔ ان کے خیال کے مطابق انسانی ارتقاء ملکوتی روح سے اپنے سفر کا آغاز کرتا ہے اور عالم الارواح، عالم المثال سے ہوتا ہوا عالم شہادۃ، عالم پوزخ اور عالم حشر تک پہنچتا ہے اور پھر یہاں تک کہ ملکوتی روح میں دوبارہ شامل ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ شاہ ولی اللہ ان مراحل کے حیاتیاتی ارتقاء کی تشریح بھی کرتے ہیں، جن کے مطابق ارتقاء جمادات، نباتات، حیوانات کے مرحلہ سے ہوتا ہوا انسان کے مرحلہ تک پہنچتا ہے ۹۱

موت کو بھی شاہ ولی اللہ اور اقبال عالمگیر اور یقینی بیان کرتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کے ارتقاء اور زوال کے ہر خیال میں فنا یا موت کا تصور موجود ہے اور اقبال بھی اس پر خاص توجہ دیتے ہیں ۹۲

بدوش شام نعلش آفتابے
کلبہ افلاس میں دولت کے کاشانے میں موت
موت ہے ہنگامہ آراقلم خاموش میں
اول و آخر فنا باطن و ظاہر فنا
موت اقبال کی نگار میں بہت مؤثر صورت میں زیر بحث آئی ہے۔ یہ ان کی فکر کا ایک بنیادی مسئلہ بھی ہے۔ اسے وہ حقیقت سمجھتے ہوئے بھی اس سے گریز کی تعلیم دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں فرد استحکام خودی کے ذریعہ ہمیشہ زندہ رہتا ہے۔ یہ حیات ابدی کی ضمانت ہے ۹۲۔

۹۱ "البدرو بازغہ" ص ۱۷-۲۲۔

۹۲ یہ موت ہی ہے جو مختلف درجوں میں ان برائیوں میں ظاہر ہوتی ہے جن سے جنگ کے لیے اقبال نے خودی، عشق اور عمل کی فوجیں میدان میں اتاری ہیں۔ خودی کا استحکام اس لیے ضروری ہے کہ حیات ابدی کی ضمانت ہے۔ عشق اس لیے محبوب ترین چیز ہے کہ اصل حیات ہے۔ عمل اس لیے لازمی ہے کہ انسان صرف عمل ہی کے ذریعہ فنا کے دام سے آزاد ہو سکتا ہے یہاں تک کہ شہادت کا مقصود بھی تب فنا یا جاودانہ کے سوا کچھ اور نہیں۔ — سلیم احمد "اقبال" — ایک شاعر" ص ۲۹

حیات بعد الموت کے ضمن میں بھی شاہ ولی اللہ کا نقطہ نظر بہت واضح ہے۔ خود ان کے الفاظ میں موت کے بعد آنے والی زندگی (جس کو قرآن بیان کرتا ہے) انتہی مبہم یا گنجلک نہیں کہ عقل اس کا احاطہ نہ کر سکے ۹۳ موت نسّمہ (حیوانی یا ہوائی روح) کو بالکل فنا نہیں کر دیتی بلکہ اس میں زندگی کا کچھ حصہ اور رتی ضرور باقی رہتی ہے۔ بعد ازاں اس پر رحمت اور شفقت کا ابر بربستا ہے، چنانچہ اس کی نجیف و نزار زندگی اب قوی ہو جاتی ہے اور وہ دیکھنے اور بولنے کے قائل ہو جاتا ہے۔ پھر اس کی استعداد کے بموجب عالم مثال سے اسے ایک جسم عطا کیا جاتا ہے جو لطیف ہوا کی کمی پوری کر دیتا ہے۔ اسی طریقہ پر موت کے بعد انسان کی حفاظت کی جاتی ہے۔ عالم مثال کا عطا کردہ یہ جسم اتنا پائیدار ہوتا ہے کہ قیامت تک باقی رہتا ہے ۹۴ روح حقیقی کا رابطہ موت کے بعد بھی نسّمہ سے قائم رہتا ہے۔ یہ خیال غلط ہے کہ موت کے وقت نسّمہ روح حقیقی سے بالکل الگ ہو جاتا ہے۔ یہ روح مادہ میں بعینہ اسی طرح حلول کر جاتی ہے جس طرح یہ نسّمہ جسم میں حلول کیے ہوئے تھا، بالفاظ دیگر اس جگہ روح حقیقی کا جسم نسّمہ ہو گا ۹۵ موت کے بعد انسان کا جسم گل سڑ کر تباہ ہو جاتا ہے لیکن روح کا تعلق نسّمہ سے قائم رہتا ہے جو باطل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر یہ باطل ہو جائے تو پھر انسان کو اپنے اعمال کی جزا دسز اس طرح ملے گی۔ جنت و دوزخ کی زندگی میں نسّمہ کا وجود باقی رہتا ہے ۹۶ اور پھر انسان کی ترقی جنت اور دوزخ پر آ کر ختم نہیں ہو جاتی بلکہ ان کے ماوراء ایک اور بھی منزل ہے جہاں پہنچنے کے لیے وہ مضطرب رہتا ہے ہر لمحہ اسے عالم بالا کی جانب رغبت اور کشش ہوتی رہے گی اور وہ یہ منزل طے کرتا ہوا انجام کار روح الہی یا ملکوتی روح میں تبدیل ہو جائے گا۔ ۹۷

اقبال نے اپنے ایک خطبہ "The Human Ego, His Freedom"

۹۳ "الطاف القدس" ص ۹۸-۹۹؛ "تغیبات الہیہ" ج ۱، ص ۲۴۶-۲۵۲

۹۴ "حجۃ اللہ البالغہ" ج ۱، ص ۱۹

۹۵ ایضاً، ص ۳۳

۹۶ "تغیبات الہیہ" ج ۱، ص ۱۶۶

۹۷ "البدرو بازغہ" ص ۱۲۰

کچھ ایسا واقعہ ہوا ہے کہ انفرادی شعور کی
لجھکی زندہ رہنا سیر ہے مشکل ہے یہ کہتے
ہیں "اقبال کے حضور" ج ۱، ص ۱۶
۱۰۱۱ خلیفہ عبدالمکیم "تکر اقبال" ص

محمد حسین الدین رازی
۱۹۱۱ء



زمانی بیان کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ کی تائید میں ایسا ہی خیال پیش کرتے ہیں کہ —
 زندگی ایک ہے اور مسلسل، اور اس لیے انسان بھی اس ذات لا متناہی کی توبہ و توبخیات کے
 لیے، جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے، ہمیشہ آگے ہی آگے بڑھتا رہے گا، ۱۰۶ اپنے
 اشعار میں بھی اقبال نے حیات بعد الموت اور زندگی کے تسلسل کو متعدد مواقع پر بیان
 کیے:

موت کو سمجھے ہیں غافل اختتامِ زندگی
 تھہرتا نہیں کاروانِ وجود
 سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات
 جو ہر سال دم سے آشنا ہوتا نہیں
 فرشتہ موت کا چھوٹا ہے گو بدن تیرا
 ہے اگر زراں توبہ سمجھو اجل کچھ بھی نہیں
 زندگی کی آگ کا انجام خاک تر نہیں
 موت تجدید مذاقِ زندگی کا نام ہے
 اہ غافل موت کا راز نہاں کچھ اور ہے
 اسے عالم رنگ و بو ایں صحبت مانا چند
 خالق عالم اور تخلیق کائنات کے مسائل پر غور کرنے کے دوران اس سوال پر کہ نبوت
 اور رسالت کا منصب کیا ہے اور یہ کسے تفویض ہوتا ہے؟ ان سوالات پر بحث کرتے ہوئے
 شاہ ولی اللہ کا خیال تھا کہ نبوت ایک نہایت بلند مرتبہ کا نام ہے جو وقت مقررہ پر عنایت
 ہوتا ہے ۱۰۷ یہ صرف اس شخص کو ملتا ہے جس کا نفس پاک ہوتا ہے اور اپنی اصل پیدائش
 کے لحاظ سے ملا اعلیٰ میں شمار ہوتا ہے، جس کی قوت ملکوتی نمایاں، روشن اور غالب ہوتی
 اور اس کا جسمانی مزاج حد درجہ معتدل ہوتا ہے ۱۰۸ ایک ایسے وقت جب دنیا کے

۱۰۷ "خطبات" ص ۱۲۳

۱۰۸ "ازالۃ الخفا" ص ۵۱

۱۰۹ ایضاً۔

کے موجودہ دور ارتقاء میں اب اس کی ضرورت نہیں رہی کہ ہر چھوٹی بڑی بات کے لیے انسان خارجی سہارا ڈھونڈے اور خود کچھ غور و فکر نہ کرے۔ قرآن حکیم نے بار بار یہ تلقین کی ہے کہ ہر فرد خود تدبیر اور تفکر کرے۔ — نوع انسان پر علم و حکمت کے دروازے کھول دیے گئے ہیں، اور فطرت کو سمجھنا اور اس کو مسخر کرنا اسی علم و حکمت کی بنا پر ہوگا۔ اقبال کہتے ہیں — مشاہدہ انفس و آفاق کے ذریعہ سے دراصل ہم خدا کے قریب پہنچتے ہیں۔ اور دراصل یہ ایک عبادت کی صورت ہے اللہ شاہ ولی اللہ نے بھی مشاہدہ کو عبادت کی ایک صورت قرار دیا ہے اور انھوں نے اس کے لیے ”تذکیر باللہ“ کی اصطلاح استعمال کی ہے اللہ اسی اعتبار سے اقبال اجتہاد کی گنجائش کے قائل تھے اور غور و فکر کے ذریعہ عصری مسائل کا حل تلاش کرنے پر زور دیتے تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ یہ اسلام کے نظام حیات کو زندہ اور متحرک رکھنے کا ایک اصول ہے اللہ ان کا یہ خیال تھا کہ اسلام تغیر و حرکت کا مخالف نہیں بلکہ اپنے تصور حقیقت میں اس کو جگہ دیتا ہے اور روایتی مذہب کو ایک طرح سے غیر حقیقی قرار دیتا ہے اللہ چنانچہ انھوں نے ایسے ملاؤں کو جو عصری مسائل سے آنکھیں

اللہ ایضاً، ص ۵۷

اللہ ”حجۃ اللہ البالغہ“ ج ۱، ص ۵۳ - ۵۵

اللہ چنانچہ انھوں نے اجتہاد کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے اپنے ایک خطبہ کا عنوان

”The Principle of Movement in the

Structure of Islam.“ شمولہ ”... خطبات“ ص ۴۶: اس

نظریہ کا اظہار وہ بالعموم کرتے رہے۔ ایک دفعہ اسلامیہ کالج لاہور میں انھوں نے اجتہاد

کے موضوع پر تقریر کی — فقیر سید وحید الدین ”روزگار فقیر“ ج ۲، ص ۸۷؛

اسی موضوع پر وہ ایک سیر حاصل کتاب بھی تصنیف کرنا چاہتے تھے جس کا ایک

مناسب نام ”اسلام میری نظریں“ تجویز بھی کر لیا تھا — ”اقبال نامہ“ ج ۱،

ص ۴۶ - ۴۷

اللہ تصوف پر بھی ان کی تنقید اس لیے ہے کہ اس نے تمام اسلامی اقوام کو ذوق عمل

سے محروم کر دیا — ”دیباچہ“ اسرار خودی“ ص ”ز“

بند کیے رہتے تھے، تنقید کا نشانہ بنایا ہے ۱۱۴ھ چنانچہ مصطفیٰ اکمال کی اجتہادی تبدیلیوں کا حوالہ دیتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ ”قوم کی مذہبی زندگی سے ملاؤں کو الگ کر کے اتا ترک نے وہ کام کیا جس سے ابن تیمیہ یا شاہ ولی اللہ کا دل مسرت سے لبریز ہو جاتا تھا ان کی تحریروں میں ملا پیکر انحطاط و زوال اور مجسمہ رحمت پسندی ہے اور صوفیا کو بھی وہ اسی زمرے میں شامل کرتے تھے۔ ان کے خیال میں اسلام کو سب سے زیادہ نقصان انہی دونوں سے پہنچا ہے:

زمن برصوفی ملا پیلے
و لے تاویل شاہ درخیز انداخت
کہ پیغام خدا گفتند مارا
خدا و جبریل و مصطفیٰ صرا

شاہ ولی اللہ بھی باب اجتہاد کے کھلا رہنے کے قائل تھے۔ اور چاہتے تھے کہ مسائل کو اجتہاد کے اصولوں پر پرکھا جائے ۱۱۶ھ ابن تیمیہ کی تائید میں ان کا خیال تھا کہ اجتہاد کی گنجائش ہر دور میں موجود ہے ۱۱۷ھ عصری مسائل کا جس حد تک وقوف انہیں حاصل تھا۔ بہت کم مسلم حکماء نے اس کی مثال پیش کی ہے۔ بلکہ شاہ ولی اللہ کی ساری فکر اور ان کا کل مقصد اپنے زمانہ کے مسائل اور مسلم معاشرہ کی زوال پذیر حالت کے نتیجہ میں تھی۔ اجتہاد کے بارے میں ان کے خیالات میں اپنے عہد کے علماء کے رویہ سے بے اطمینانی کا برملا اظہار ہوا ہے۔ ان کی یہ خواہش رہی کہ فقہی مسائل پر علماء کے اختلافات کم از کم محدود ہو جائیں۔ بیشتر فقہی مسائل اور شریعت و طریقت میں شاہ ولی اللہ کا مخصوص نقطہ نظر خود ان کے اجتہاد کے اس عمل کو ظاہر کرتا ہے جو وہ مسلم معاشرہ کی اصلاح اور اس کی ترقی کے لیے کرنا

۱۱۴ھ جیسے اقبال ”خطبات و بیانات“ ص ۱۹۱:

قوم کیا چیز ہے قوموں کی امامت کیا ہے اس کو کیا جانیں یہ بیچارے دو کوئی کے نام
کم نگاہ کو ذوق و ہرزہ گرد ملت از قالمش و قوشش فرد فرد
دین حق از کافری رسو ترا است زانکہ ملامون کافر گراست
۱۱۵ھ ایضاً، ص ۱۹۲

۱۱۶ھ ”المصنفی“ ص ۱۱؛ جالبانی، ”شاہ ولی اللہ کی تعلیم“ ص ۷۹

۱۱۷ھ ”عقد الجید“ ص ۳۴۷-۳۵۸

چاہتے تھے۔ شاہ ولی اللہ نے مسلم معاشرہ اور بالخصوص ہندوستان میں منلیہ سلطنت کے زوال و انحطاط کے اسباب پر کافی غور و خوض کیا تھا اور علیحدہ علیحدہ ان پر اپنا نقطہ نظر بیان کیا تھا۔ اس موقع پر انہوں نے اپنی حکمت کو معاشرتی ارتقاء، مسائل اور تقاضوں کی روشنی میں تعبیر کیا ہے۔ انہوں نے اپنی اس تبصیر میں نوع انسانی کے تہذیبی ارتقاء، اس کے محرکات، درجات، فرد اور جماعت کے حقوق و فرائض اور قوموں کے عروج و زوال کے اسباب کا گہری بصیرت اور حکیمانہ اندازِ نظر سے مطالعہ و تجزیہ کیا ہے اور اس کے نتائج کو مربوط نظر یہ کی صورت میں پیش کیا ہے۔ ان کا یہ تجزیہ جہاں ایک طرف مسلم معاشرہ کی سیاست کے تحفظ کے نظریہ کی تشکیل میں تھا، وہیں بالخصوص ہندوستانی مسلمانوں کے معاشرہ سے بھی متعلق تھا^{۱۱۸} وہ فرد اور جماعت کے تعلق سے بحث کرتے ہوئے انسان کو دیگر مخلوقات میں فوقیت کا حامل قرار دیتے ہیں۔ ان کے بیان کے مطابق انسان جبلتوں کی پجلی سطح سے ترقی کر کے آداب، معیشت، تدابیر منزل، قواعد معاملات، سیاست اور آخر میں بین الاقوامی سیاسیات کے اصول و ضوابط ایجاد کرتا ہے، اخلاق اور علم کی تکمیل کی کوشش کرتا ہے اور ذوقِ جمال اور مادہ ایجاد و تخلیق رکھتا ہے۔ اپنی ان صفات کے توسط سے انسان ایک صحت مند معاشرہ تشکیل دیتا ہے۔ شاہ ولی اللہ معاشرتی ارتقاء کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ معاشرتی نظام فطرتاً ساکن نہیں ہے۔ معاشرہ جیسے جیسے ترقی کرتا جاتا ہے، اس میں پیچیدگی پیدا ہوتی جاتی ہے^{۱۱۹} اس رجحان کا بنیادی سبب یہ ہے کہ انسانوں کے باہمی ربط و ضبط سے معاشرتی لین دین کے نظام میں پیچیدگی پیدا ہوتی ہیں اور اسی لیے نئی ضرورتوں اور سرگرمیوں کے پیش نظر گروہوں کا رجحان نہ صرف وفائی بلکہ اتحاد کی طرف بھی ہو جاتا ہے۔ جس سے معاشرتی نظام کا دائرہ عمل اور فرض منصبی دونوں زیادہ وسیع ہو جاتے ہیں^{۱۲۰} زیادہ سے زیادہ بڑھتے ہوئے گروہوں میں اپنے آپ کو ضم کرنے کی خواہش کا یہ رجحان اس حقیقت کی بنا پر ہوتا ہے کہ جس قدر

^{۱۱۸} "عزیز احمد" اسٹڈیز، ص ۲۰۶

^{۱۱۹} "حجۃ اللہ البالغہ" ج ۱، ص ۲۶۰ و بعدہ

^{۱۲۰} ایضاً

بڑی وحدت ہوگی اتنا ہی زیادہ تحفظ دے سکے گی۔ ایک چھوٹا گروہ اگر اپنی اچھی خاصی حکومت بھی قائم کرے تو وہ دوسرے گروہوں کی جارحیت کے خطرہ سے آزاد نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ایک ایسی قوت کی تلاش جاری رہتی ہے جو کم زور کو زیادہ طاقت ور کے حملہ سے محفوظ رکھ سکے۔ شاہ ولی اللہ کی تشریح کے مطابق معاشرتی ترقی کا بلند ترین معیار یہ ہے کہ ایک ایسا معاشرہ قائم ہو جس میں اس قسم کی جارحیت ناممکن ہو جائے اور حکومتوں کے درمیان کش مکش باقی نہ رہے۔^{۱۲۱} اس ضمن میں ان کا نقطہ نظر گو ایک عالمی حکومت کے قیام کی خواہش کا اظہار نہیں ہے، لیکن ان کی فکر میں اس کی نشاندہی ضرور ہے۔ شاہ ولی اللہ کی رائے میں عدل کا اصول تمام سیاسی اور معاشرتی تنظیم کی بنیاد ہے۔ آزادی، حکومت اور اچھی زندگی سب کا انحصار اسی پر ہے۔^{۱۲۲} ان کے خیال میں توازن کا قیام زیادہ تر صحت مند معاشرتی حالات پر منحصر ہوتا ہے۔ اور یہ حالات دولت کی مناسب تقسیم سے پیدا کیے جاسکتے ہیں۔ غیر مساوی تقسیم، جس سے دولت چند افراد کے ہاتھوں میں جمع ہو جاتی ہے اور دوسروں کو انتہائی افلاس میں مبتلا کر دیتی ہے، شدید عدم توازن پیدا کرتی ہے اور اس سے معاشرہ کی فلاح و بہبود پر مخالف اثر پڑتا ہے۔ یہ صورت حال بعض اوقات طاقتور قوموں کو جارحیت کی دعوت بھی دیتی ہے۔^{۱۲۳} شاہ ولی اللہ نے ہر قسم کی معاشرتی بے انصافی اور ظلم کو دور کرنے کی ضرورت پر بڑا زور دیا ہے، کیونکہ جب ایک گروہ کو اس قدر پستی میں ڈال دیا جاتا ہے کہ وہ اپنی روزی کمانے کے لیے جانوروں کی طرح کام کرتا ہے تو اس کی معاشرتی خوبیاں ختم ہو جاتی ہیں۔^{۱۲۴} انھیں اس کا یقین تھا کہ وہ معاشرہ روحانی ترقی حاصل نہیں کر سکتا جو زندگی کی بنیادی ضروریات کے لیے بھی ترستا ہو یا معاشرتی توازن کے فقدان کا شکار ہو۔ ان کی تعلیم کے مطابق معاشرتی نظام کا مقصد اخلاقی ہے۔ اس لیے جس معاشرہ کے مختلف عناصر ضابطہ اخلاق کی پابندی نہیں کرتے وہ اپنے

^{۱۲۱} ایضاً، ص ۲۶۴، ۲۹۸، ۲۹۹

^{۱۲۲} ایضاً، ص ۲۲۸، ج ۲، ص ۲۰۹

^{۱۲۳} ایضاً، ج ۱، ص ۵۲۰ - ۵۲۱

^{۱۲۴} ایضاً، ۳۵۵، ۵۲۵

مقصد میں ناکام ہوتا ہے ۱۲۵۔ انفرادی اخلاق معاشرہ کی صحت مندی پر براہ راست اثر انداز ہوتے ہیں، کیونکہ معاشرتی اقدار ان افراد کے اخلاق کا انعکاس ہوتی ہیں جن سے معاشرہ تشکیل پاتا ہے ۱۲۶۔ کوئی اخلاقی بُرائی ایسی نہیں ہے جس کا اثر معاشرہ کے اخلاق پر نہ پڑتا ہو۔ اگر کسی معاشرہ کا ضابطہ اخلاق ناقص ہو جائے یا اس کا توازن بگڑ جائے تو وہ معاشرہ مریض ہو جاتا ہے ۱۲۷۔ شاہ ولی اللہ نے یہ اصول قرار دیا ہے کہ معاشرہ بنی نوع انسان کے فطری محرکات کے باعث وجود میں آتا ہے اور ترقی کر کے زیادہ بلند معیار حاصل کر لیتا ہے ۱۲۸۔ اسی قسم کے محرکات جانوروں کو بھی گروہ بندی پر آمادہ کرتے ہیں لیکن اگر کوئی معاشرہ اس قدر مریض ہوتا ہے کہ اس فطری تقاضا کو پورا نہیں کر سکتا تو پھر اس کے وجود کے لیے کوئی بنیاد باقی نہیں رہتی ۱۲۹۔ اس اعتبار سے شاہ ولی اللہ کے مطابق، جہاں تک عروج و زوال کے قوانین کا تعلق ہے، مسلم معاشرے اس سے علیحدہ نہیں ہیں اور معاشرتی زندگی کے بنیادی قوانین سے بھٹک کر ایسے امراض اپنے اندر پیدا کر سکتے ہیں جو بالآخر تباہی کا پیش خیمہ ثابت ہوتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کی یہ فکر ان کے زمانہ میں چونکہ سلطنتِ مغلیہ کے زوال و انحطاط کے اسباب تلاش کرنے کا نتیجہ تھی، اس لیے انھوں نے مسلم معاشرہ اور سلطنتِ مغلیہ کے زوال پر علیحدہ علیحدہ نظر ڈالی ہے۔ مسلم معاشرہ کا زوال ان کے خیال میں مذہبی شعائر سے بے اعتنائی اور علوم دینیہ سے بے تعلقی کے سبب تھا۔ اور سلطنتِ مغلیہ کا زوال انھوں

۱۲۵ ایضاً، ص ۳۰۸، ۳۰۹

۱۲۶ ایضاً، ص ۲۸۵، ۲۸۶

۱۲۷ ایضاً، ص ۵۱۹، ۵۲۰

۱۲۸ ایضاً، ص ۳۰۵

۱۲۹ ایضاً، ص ۲۶۰

۱۳۰ اپنے نظریہ کے ثبوت میں مثالیں پیش کرنے کے لیے وہ بکثرت

تاریخی حوالے اور خاص طور پر ایرانیوں اور رومیوں کی مثالیں دیتے ہیں،

ایضاً، ص ۵۲۲ - ۵۲۵ - ۵۲۶

نے اقتصادی انحطاط کو قرار دیا تھا۔ اس کی وجہ سے ہی تمام سیاسی انتشار اور بد نظمی پیدا ہوئی تھی۔

شاہ ولی اللہ کے معاشرتی ارتقا اور زوال کے خیالات کے تعلق سے اقبال کا نقطہ نظر کہیں بھی اختلافی نہیں، یا تو اقبال نے شاہ ولی اللہ کے خیالات کے بالکل مطابق خیالات کا اظہار کیا ہے یا بڑی حد تک مماثل نقطہ نظر پیش کیا ہے۔ اقبال کے خیال میں فرد کی زندگی اور ترقی کا اصل محرک اپنی انا یا خودی کی حفاظت کا جذبہ ہے اس لیے جو قومیں ترقی کرنا چاہتی ہیں ان کے افراد کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی شخصیت اور صلاحیتوں کی تربیت کریں۔ اسلام نے انفرادی ذمہ داری اور سعی و عمل کو زندگی کا اصل اصول قرار دیا ہے۔ اس سعی و عمل کی بدولت انسان خود کو اشرف المخلوقات ثابت کر سکتا ہے، اقبال نے اپنے ایک خطبہ "Knowledge and Religious Experience."

۱۳۱ء میں آیت: انا عرضنا لامانة علی السموات و الارض الخ کی تفسیر یوں کی ہے کہ جس امانت کا بوجھ اٹھانے سے آسمان اور زمین نے انکار کر دیا تھا لیکن جس کو انسان نے قبول کر لیا وہ یہی شخصیت اور احساس خودی کی ذمہ داری ہی تھی۔ اسی ذمہ داری کی بدولت اس کو تمام تر عظمت اور فضیلت حاصل ہوئی اور اسی سے اس میں یہ صلاحیت پیدا ہوئی کہ وہ نہ صرف حقائق اشیاء کا علم حاصل کرے بلکہ اپنی ضرورت کے مطابق فطرت میں تصرف کر سکے۔ اپنی اس استعداد کی بدولت وہ رفعت کمال کے اعلیٰ ترین مدارج تک پہنچ سکتا ہے۔ انسانی فضیلت کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ اس کی فطرت کو فطرت الہی کے مطابق مٹھرایا گیا ہے: "فطرة الله التي فطرة الناس عیہا" اس طرح چونکہ ایجاد و تخلیق خالق عالم کی ایک صفت ہے اس لیے انسان کی فطرت میں ہی یہ وصف ایک حد تک ولیعت کیا گیا ہے تاکہ وہ ایجاد و تخلیق کے ذریعہ اپنے ماحول پر قابو پائے ۱۳۲ء:

۱۳۱ء مشمولہ، "... خطبات" ص ۱-۲۰

۱۳۲ء ایضاً، ص ۱۱ و بعدہ

زندہ امی؛ مشتاق شو خلاق شو
 در شکن آل را کہ ناید سازگار
 زندگی ہم فانی وہم باقی است
 ہر کہ اورا قوت تخلیق نیست
 مرد حق برندہ چوں شمشیر پاش
 خود جہان خویش را تقدیر پاش

انسان کے سپرد یہی فریضہ ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کی کائنات کے مقاصد کے پورا کرنے میں حصہ لے، خود اپنی تقدیر اور کائنات کی تقدیر کی تشکیل کرے، اس طرح کہ کبھی خود اس کی قوتوں سے مطابقت پیدا کرے اور کبھی اپنی ساری صلاحیتوں سے کام لے کر ان قوتوں کو اپنے مقاصد کے مطابق ڈھال لے۔^{۳۳} چنانچہ انفرادی ذمہ داری کا احساس، سعی عمل کی توفیق اور ایجاد و تخلیق کی صلاحیت، افراد کی یہی بڑی خصوصیتیں ہیں جن کے بغیر قوموں کی ترقی کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اقبال کہتے ہیں کہ وہی معاشرہ ترقی یافتہ ہوگا جس میں فرد اور جماعت کے باہمی تعلق کے مسئلہ کو بحسن و خوبی حل کیا گیا ہو۔ جس قوم میں فرد اور جماعت کا رشتہ مناسب اور فطرت کے مطابق ہوگا اس کی ترقی کے امکانات وسیع ہوں گے۔ اور جہاں افراد اور جماعت میں باہمی نزاع اور کشمکش پائی جاتی ہے، وہاں ترقی مفقود ہوگی۔ فرد اور جماعت کے اغراض و مقاصد میں کوئی باہمی تضاد نہیں ہونا چاہیے۔ وہی معاشرہ فطرت کے مطابق ہوگا جس میں فرد کی شخصیت کو اپنی نگہبانی اور نشوونما کا موقع حاصل ہو اور اسی کے ساتھ اجتماعی مقاصد کو بھی رک نہ پہنچے:

زندگی انجمن آراء و نگہ دار خود است
 بروں ز انجمن در میان انجمنے
 اے کہ در قافلہ امی بے ہمہ شو با ہمہ رو
 نخلوت اندولے آں چہاں کہ با ہمہ اند

اقبال فرد اور معاشرہ کے بہتر روابط کے لیے صحت مند مشاہدات کو بھی اہمیت دیتے ہیں ان کے خیال میں معاشی مسئلہ ہر وقت انسان کے ساتھ ساتھ ہے اور اس کے ظاہری اور باطنی قومی کو اپنے سانچہ میں ڈھالتا رہتا ہے۔ منطقی انسانی قومی پر بہت برا اثر ڈالتی ہے بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجلا آئینہ کو اس قدر رنگ آلود کر دیتی ہے

کہ اخلاقی و تمدنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے ۱۳۴۲ء اقبال دولت کی مساوی تقسیم کو بڑی اہمیت دیتے تھے اور جائیداد و شخصی کو، کم از کم ملکیت زمین کی حد تک، برائیوں کا سرچشمہ قرار دیتے تھے۔ ان کے خیال میں اعتدال کی راہ وہی ہے جو قرآن حکیم نے بتائی ہے۔ شریعت کا مقصود یہ ہے کہ سرمایہ داری کی بنا پر ایک جماعت دوسری جماعت کو مغلوب نہ کر سکے ۱۳۵ء ان کے نقطہ نظر کا مفہوم یہ تھا کہ معاشی زندگی میں ابتری سے تمدنی اور اخلاقی زندگی پر مضر اثرات قائم ہوتے ہیں ۱۳۶ء

اقبال کی رائے ہے کہ فرد کو جماعتی زندگی کی اخلاقی اقدار کا تابع ہونا چاہیے، کیونکہ فرد کی شخصیت عمرانی ماحول کے بغیر روشن نہیں ہو سکتی۔ فرد جب اپنے آپ کو جماعت کے نظم و ضبط کا پابند بنا لیتا ہے اور معاشرہ کی خدمت میں منہمک ہو جاتا ہے تو اس وقت وہ اپنے وجود کے بلند ترین مقام تک پہنچتا ہے۔ فرد اور جماعت کا تعلق ایک قسم کا زندہ نامیاتی تعلق ہے۔ اعلیٰ جماعتی نظام کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ اس جماعت میں بلند پایہ کے افراد پیدا ہوں۔ انسانی ارتقاء کا منشا یہ ہے کہ فرد اور جماعت کے اقدار حیات میں ہم آہنگی پیدا کرے۔ جو تمدن اس مقصد میں کامیاب ہو جاتا ہے وہی زندگی کی گتھیوں کو اچھی طرح سلجھانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ فرد سے گزر کر اقبال قوم اور جماعت کی ترقی کے لیے سب سے پہلے اس کے بنیادی اصول یعنی نصب العین یا نظریہ حیات کے تحفظ کو ضروری سمجھتے ہیں۔ جب کوئی قوم اپنی تہذیب اور ملی روایات پر یقین نہیں رکھتی، اپنی عقل کو غیروں کے افکار کی زنجیر میں مقید کر دیتی اور اپنی تناؤں اور نصب العین کو دوسروں سے مستعار لینے میں تامل نہیں کرتی تو پھر وہ نیابت الہی کے حق سے دستبردار ہو جاتی ہے ۱۳۷ء

۱۳۴۲ء ”علم الاقتصاد“، ص ۱۲۳

۱۳۵ء ”گفتار اقبال“، ص ۷-۶

۱۳۶ء تفصیلات کے لیے شاہین رحیم بخش ”اقبال کے معاشی نظریات“، جا بجا۔

۱۳۷ء عقل تو زنجیری افکار غیبیہ در گلوئے تو نفس از تار غیر

برزبان گفتگو ہا مستعار در دل تو آرزو ہا مستعار

(حاشیہ صفحہ ۱۲۰ آئندہ صفحہ پر دیکھیں)

اقبال کے خیال میں سیاسی محکومیت سے زیادہ خطرناک ذہنی غلامی ہوتی ہے، جب کوئی قوم اپنے شمار ملی کو بھڑک کر کسی دوسری جماعت کے خیالات اور افکار کو اختیار کر لیتی ہے اور انہی کے مطابق عمل کرنا شروع کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قوم کی ترقی کے لیے ایک اہم اور لازمی شرط اول ”تظہیر فکر“ یعنی پہلے افکار کو پاک اور صاف کرنا اور پھر ”تعمیر فکر“ یعنی صحیح افکار کی تعمیر کرنا ہے۔ اس مرحلہ پر شاہ ولی اللہ نے اپنے ایسے ہی خیالات کے تحت مسلمانوں کے عقائد اور ان کی معاشرتی زندگی کی اصلاح کی جو کوششیں کیں اور جو تعلقین کی، اس نے سید احمد بریلوی کی اصلاحی تحریک کی صورت میں اپنا بھرپور اظہار کیا۔ شاہ ولی اللہ نے حضرت عمرؓ کے ان احکام کے حوالہ سے، جو انھوں نے عربوں کو عجمی عیش و عشرت سے بچانے کے لیے نافذ کیے تھے، مسلمانوں کو ان معاشرتی خرابیوں کی اصلاح کی ہدایت کی ہے جو ہندوؤں کے زیر اثر مسلمانوں میں آگئی تھیں ۱۳۸ھ

قوموں کے عروج و زوال پر گفتگو کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ ایمان عمل صالح اور علم و حکمت کے بغیر کوئی ترقی ممکن نہیں اور جن کی عدم موجودگی میں قوموں کا زوال لازمی ہے ۱۳۹ھ شاہ ولی اللہ نے ان عوامل کو بالفاظ دیگر مذہبی شائے سے بے اعتنائی اور علوم دینیہ سے بے تعلق لکھا ہے۔ ان کے علاوہ قومی زوال کا سبب شاہ ولی اللہ کے خیال میں مفاد عامہ اور رائے کلی کو نظر انداز کرنے والے وہ افراد ہیں جن کے ہاتھ میں جماعت کی راہنمائی اور معاشرہ کے نظام کی باگ ڈور آجاتی ہے۔ یہ حکمران یا امراد اجتماعی افراد کو پس پشت ڈال کر اپنی حیوانی اغراض کی تکمیل میں ہمہ تن منہمک اور غرق ہو جاتے ہیں۔ نتیجہ کے طور پر جماعت کی اکثریت ان کی پیروی کرنے لگتی ہے تا آنکہ تہذیب و تمدن کی بنیاد خطرے میں پڑ جاتی

(حاشیہ صفحہ سابقہ) بادہ می گیری بجام از دگیاراں
آفتاب استی کے درخودنگر
تاکجا طوف چراغ منظرے
جام ہم گیری بوام از دگیاراں
از نجوم دگیاراں تابے فخر
ز آتش خود سوزاگر داری دے

۱۳۸ھ اکرام، ”رود کوثر“ ص ۵۷۲

۱۳۹ھ تفصیلات کے لیے صدیقی، ڈاکٹر رضی الدین ”اقبال کا تصور زمان و مکان اور

دوسرے مضامین“ ص ۱۳۸-۱۵۱

ہے ۱۴۰ شہ ولی اللہ معاشرہ کی زندگی کے لیے حکمران کی ذات و شخصیت کو بڑی اہمیت دیتے تھے۔ انھوں نے ایک مثالی حاکم کے جو اوصاف بیان کیے ہیں ان کے مطابق وہ شجاعت، بردباری، تحمل مزاجی، قوت قلبی اور پسندیدہ اخلاق کا حامل ہوتا کہ لوگ اس سے متنفر نہ ہوں بلکہ مرعوب ہوں۔ اس کے علاوہ وہ ملک کے نظم و نسق کو چلانے کا سلیقہ بھی رکھتا ہو، معزز اور شریف ہو، ہمیشہ رعایا کی فلاح کا خیال رکھے، حکمت عملی برتے اور مخلص ہوتا کہ ہر دل عزیز ہو سکے۔ مردم شناس ہو اور مجرموں کے ساتھ سخت گیر رہے ۱۴۱ اسلامی مملکت کے سربراہ کو شاہ ولی اللہ نے خلیفہ کا نام دیا ہے۔ یہ دراصل مختلف اسلامی ریاستوں پر مشتمل وفاق کا حکمران اعلیٰ بھی ہوتا ہے جو مختلف ریاستوں کے حکمرانوں کا تقرر کرتا ہے اور یہ حکمران اپنی اپنی ریاستوں میں علاقائی امیروں کا تقرر کرتے ہیں۔ خلیفہ کا اہم ترین فرض یہ ہوتا ہے کہ وہ مختلف قوموں کے درمیان خیر سگالی اور دوستی کے تعلقات پیدا کرنے کی کوشش کرے۔ بین الصوبائی اور بین الریاستی اختلافات کو دور کرے اور داخلی و خارجی دشمنوں سے رعایا کی حفاظت کرے۔ ان فرائض کی ادائیگی کے لیے ضروری ہے کہ وہ وسیع تر اختیار اور قوت کا حامل ہو۔

خلافت کی حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں کہ "ایک گروہ ایسا ہے جو حضور اکرم کی خلافت کو امامت کے معنی میں لیتا ہے اور خلیفہ کی خوبیوں میں ہاشمی ہونے، فاطمی ہونے اور گناہوں سے محفوظ ہونے کو شمار کرتا ہے لیکن ہماری رائے میں خلافت سے مراد مسلمانوں کا سیاسی تسلط اور ان کی سیادت ہے۔ خلافت کے اس مفہوم کا اطلاق حضرت علیؓ کے سوا بارہ اماموں (اثنا عشری) پر نہیں ہو سکتا۔ شرع میں بھی خلافت سے مراد بادشاہی ہی ہے جس کے مطابق نہ صرف آنحضرتؐ کی نیابت کے فرائض کی انجام دہی ضروری ہے بلکہ ان کے لائے ہوئے دین کے قیام کا خاطر خواہ انتظام بھی۔ اب اگر کوئی شخص بادشاہ نہیں، نہ ہی اس کا حکم نافذ اور جاری ہے۔ تو پھر وہ خلیفہ بھی نہیں، خواہ تمام امت میں افضل، فاطمی اور معصوم ہی کیوں نہ ہو۔ اس کے علاوہ ایسا حکمران جس کا کام جہاد کا جاری رکھنا، شرعی حدود قائم کرنا اور شرع کی روشنی میں فیصلے صادر کرنا نہیں تو وہ

۱۴۰ "البدر و بانقہ" ص ۵۳

۱۴۱ ایضاً، ص ۴۳-۴۵؛ "حجۃ اللہ البالغہ" ج ۱، ص ۲۵-۲۶

خلیفہ نہیں ہو سکتا۔“ ۱۲۲ھ

اقبال نے خلافت میں سیاسی نظام کی اکمل و احسن صورت دیکھی تھی۔ چنانچہ انھوں نے اس امر پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ خلافت حضرت عمرؓ کے بعد انتشار و افتراق کا باعث بنی ہے۔ اس کے تحت انتخاب کنندگان عمل انتخاب سے اس سیاسی حکومت کو ایک ایسی مختصر و معتبر شخصیت میں ودیعت کرتے ہیں جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں ۱۲۳ھ خلیفہ کی اہلیت کے بارے میں اقبال الماوردی کے تصور کی تائید میں لکھتے ہیں کہ ”وہ —“ اخلاق حسنہ سے آراستہ ہو، عادات و خصائل غیر مشتبہ ہوں، صحت جو اس ظاہری و باطنی قائم ہو۔ مذہب و شریعت کا ضروری علم حاصل ہو۔ ایسی دور بینی و حق اندیشی کا مالک ہو جو ایک حکمران کے لیے ضروری ہے، حوصلہ اور جرأت کا حامل ہو کہ وقت ضرورت، خلافت مقدسہ کی حفاظت کر سکے، خاندان قریش سے قرابت رکھتا ہو“ ۱۲۴ھ یہ آخری شرط اس بناء پر کہ آنحضرتؐ نے اپنا جانشین خود کسی کو نامزد نہیں کیا تھا، لازمی نہیں تھی — جیسا کہ خود شاہ ولی اللہؒ بھی اس شرط کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ خلافت کے تصور کے ضمن میں اقبال نے ان حالات کے پیش نظر جو ان کے عہد میں ترکی میں منصب خلافت کے ساتھ پیش آتے رہے، بعض اجتہادی خیالات کا بھی اظہار کیا ہے ۱۲۵ھ مثلاً منصب خلافت کے سلسلہ میں اس سوال پر کہ کیا یہ کسی فرد واحد کا حق ہے؟، اقبال نے ترکوں کے اس اجتہاد پر اتفاق کیا تھا کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے اس منصب کو افراد کی ایک جماعت بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمہ بھی کیا جا سکتا ہے ۱۲۶ھ انھوں نے ایک اور موقع پر ابن خلدون

۱۲۲ھ ”ازالۃ الحفا“ ج ۱، ص ۲۵۶؛ شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ ”یہ مثال بعینہ ہمارے ہمعصر سلاطین کے سلسلہ میں حرف بہ حرف صادق آتی ہے۔“
— ایضاً۔

۱۲۳ھ ”خلافت اسلامیہ“ ص ۸۸

۱۲۴ھ ایضاً، ص ۹۵

۱۲۵ھ تفصیلات، مسئلہ خلافت سے متعلق باب میں دیکھیے۔

۱۲۶ھ ”خطبات“ ص ۱۵۷

کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے کہا تھا کہ دقت واحد میں ایک سے زیادہ خلیفہ ہو سکتے ہیں
 ۱۲۷ھ اقبال یہ بھی چاہتے تھے کہ خلافت کے تحت مسلمان ایک ایسے بین الاقوامی نصب
 العین کی طرف رجوع کریں جو گویا اسلام کا منتہائے نظر ہے، اور جس کو ابتداءً عربی شہنشاہیت
 نے پس پشت ڈال دیا تھا۔ اب مسلمان اقوام کو چاہیے کہ ہر ایک اپنی ذات میں ڈوب جائے اور
 اپنی ساری توجہ اپنے آپ پر مرکوز کر دیں، حتیٰ کہ ان سب میں اتنی طاقت ہو جائے کہ
 باہم مل کر اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری کی شکل اختیار کر لیں ۱۲۸ھ اقبال کا یہ نقطہ
 نظر دراصل ان کے عقیدہ توحید سے وابستہ ہے، کیونکہ ان کی نظر میں ”بہ حیثیت ایک
 اصول عمل توحید اساس ہے حریت، مساوات اور سالمیت کی۔ اب اگر اس لحاظ سے
 دیکھا جائے تو اقبال کہتے ہیں — از روئے اسلام ریاست کا مطلب ہو
 گا ہماری یہ کوشش کہ یہ عظیم اور مثالی اصول زمان و مکان کی دنیا میں ایک قوت اور ایک
 مخصوص انسانی جمعیت کی صورت میں ظاہر ہوں ۱۲۹ھ اسی اعتبار سے اقبال نے ترکوں کے
 اس اجتہاد کو کہ منصب خلافت ایک منتخب شدہ مجلس کے ذمہ بھی کیا جا سکتا ہے —
 سرتاسر درست قرار دیا تھا ۱۵۰ھ۔

شاہ والہ کا بھی بڑی حد تک یہی مطمح نظر رہا ہے۔ انھوں نے تہذیبی ارتقاء کی
 ایک انتہائی منزل متعین کی تھی، جس میں ان کے خیال کے مطابق ملکی اور مذہبی اختلافات
 کے فرق کے باوجود ایک بین الاقوامی وحدت کا قیام تھا ۱۵۱ھ انھوں نے صاف طور پر
 تو ایک عالمی حکومت کی وکالت نہیں کی لیکن ان کی فکر کا جو انداز ہے، اس کا قدرتی نتیجہ
 یہی ہے ۱۵۲ھ اور ان کے اسلامی معاشرہ کی تشکیل کا نظریہ بھی دراصل ایک عالمی

۱۲۷ھ ”خلافت اسلامیہ“ ص ۹۸-۹۹

۱۲۸ھ ”.... خطبات“ ص ۱۵۸-۱۵۹

۱۲۹ھ ایضاً، ص ۱۵۷

۱۵۰ھ ایضاً، ص ۱۵۷

۱۵۱ھ ”البدرو بازغہ“ ص ۹۴

۱۵۲ھ قریشی، اشتیاق حسین، ”ملت اسلامیہ“ ص ۲۴۱

خلافت کے تصور کی بنیاد پر قائم ہے ۱۵۳ء

اقبال کا خیال تھا کہ جس خوبی سے اسلامی تمدن میں فرد اور جماعت کے مقصد میں ہم آہنگی پیدا کی گئی ہے اور مادی و روحانی زندگی کو ایک دوسرے سے مربوط کیا گیا ہے وہ خود اس امر کا ضامن ہے کہ اسلامی تمدن ہر قسم کی مشکلات میں پڑ کر اور جلا پائے گا اور بڑے بڑے انقلابات کے باوجود اپنی ہستی کو برقرار رکھ سکے گا۔ انقلابات کو برداشت کرنا قوموں کی قوت حیات کا ثبوت ہے اور تغیرات سے عہدہ برآ ہونا صرف اجتماعی اقدار کی بدولت ممکن ہے۔ نئے حالات پر قابو پانا اور ان کو اپنے نظریہ حیات کے مطابق بنانا قوموں کی بقا اور اجیاء کے لیے نہایت ضروری ہے اور اسلامی نظام کی یہی بڑی خصوصیت ہے کہ ہر انقلاب کے بعد اسلامی تہذیب از سر نو زندہ ہوتی ہے اور اپنے اندونی جوش حیات کی بدولت اپنی منزل پالیتی۔

اقبال کی فکر و حکمت کا مقصد انسان کامل کی نشوونما ہے اور اس مقصد کے حصول کے لیے انہوں نے اپنی فکر کو دو پہلوؤں میں تقسیم کیا ہے۔ ایک تو انسان کی وہ نشوونما جو ذاتی اور انفرادی طور پر ہوتی ہے، اور دوسرے انسانی تربیت اور ارتقاء کی وہ منزل جو انسان اجتماعی طور پر اور ایک ملت کا جزو ہو کر طے کرتا ہے۔ اقبال کی فکر کا ما حاصل یہ ہے کہ انسان ذاتی محنت اور اصلاحی کوششوں سے اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الہی کی منزلیں طے کرتا ہوا خودی کی انتہائی منزل پر پہنچے اور اپنی ان روحانی اور مادی ترقیوں کو ملت کے لیے وقف رکھے۔ اقبال کا اصل مقصد ان اہم اصولوں کو ملت کے سامنے پیش کرنا تھا جن کی پیروی سے ملت دینی اور دنیاوی سر بلندی حاصل کر سکتی ہے۔ اقبال نے دیگر متکلمین کی طرح فروعی مسائل پر بہت کم توجہ دی ہے۔ وہ صرف ان باتوں پر زور دیتے ہیں جو مذہب اسلام کی جان ہیں اور جنہیں پوری طرح اختیار کرنے سے مسلمان اپنی کھوئی ہوئی دینی اور دنیاوی عظمت دوبارہ حاصل کر سکتے ہیں اپنے نظریہ خودی کے توسط سے اقبال نے اس بات پر زور دیا ہے کہ ایک مسلمان اپنے آپ کو جس قدر زیادہ مکمل انسان بنائے گا اسی قدر وہ دنیا میں اسلام کے فروغ کا موجب

۱۵۳ء عزیز احمد "اشکچول" ص ۹

ہوگا اور دنیا نے اسلام کی ترقی اسی وقت ہوگی جب اس کے سب اجزاء یا سارے مسلمان ہر لحاظ سے اپنے آپ کو بہتر اور مکمل انسان بنالیں گے۔ اس مرحلہ پر پہنچنے کے لیے اقبال مسلمانوں کو اسلام کے بنیادی اصولوں کو محکم طریقہ پر استوار کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ انھوں نے سب سے زیادہ زور توحید پر دیا ہے لیکن محض زبانی اقرار پر نہیں بلکہ اس توحید پر جو مومن کو بیم ورجا سے، علاق و دنیا کی کشمکش سے اور خوف و مایوسی سے آزاد کر کے اخلاقی و روحانی عظمت پر پہنچا دیتی ہے۔ دوسری اہم ضرورت رسول اکرم کی صحیح اور مکمل تقلید اور تیسرا بنیادی کام قرآنی تعلیمات پر عمل ہے۔ مومن کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان تمام احکام کی پوری پوری پیروی کرے جو قرآن نے مسلمانوں پر فرض قرار دیے ہیں۔ مثلاً نماز، حج، زکوٰۃ اور روزہ اور جن سے حفظ خودی اور روحانی اور اخلاقی نظم و ضبط میں مدد ملتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ مومن کے لیے ضروری ہے کہ وہ سرگرم عمل رہے۔ قرآن حکیم نے عمل کو خیال پر بہت واضح ترجیح دی ہے اور درست اعتقادات و عبادات کے ساتھ ساتھ نیک اعمال کی ضرورت بھی پوری طرح واضح کر دی ہے۔

اقبال کی یہ حکمت ان کے اپنے زمانہ کے تقاضوں کے مطابق تھی اور انھیں ان حالات سے واسطہ نہیں رہا تھا جو شاہ ولی اللہ کو درپیش رہے۔ شاہ ولی اللہ اگرچہ ہماری جدید مذہبی اور عملی زندگی کے اصل بانی تھے، لیکن ظاہر ہے کہ انھیں اس صورت حال کا مقابلہ نہیں کرنا پڑا جو جدید تعلیم، مغربی علوم و فنون، مشنریوں کے اعتراضات اور نئے سیاسی حالات کی وجہ سے اسیسویں اور بیسویں صدی میں ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی زندگی میں پیش آئی۔ وہ اپنے زمانہ میں سیاسی انتشار، اقتصادی بد حالی اور اخلاقی زبوں حالی کی صورت حال سے مضطرب رہے، اور ان کی حکمت اور ان کی تعلیمات اسی صورتحال کے رد عمل میں بھٹیں۔ اپنے زمانہ کے حالات کو تبدیل کرنے اور اخلاقی اصلاح کی تدابیر اختیار کرنے میں ان کا حصہ سب سے زیادہ ہے۔ اگر موقع و محل کا اقتضا ہوتا تو وہ یقیناً جنگ کر کے عملاً اصلاح کرنے کی قابلیت بھی رکھتے تھے ۱۵۴ء لیکن حالات کا یہ اقتضا نہ تھا چنانچہ شاہ ولی اللہ نے مسلمانوں کی اخلاقی اور ذہنی اصلاح کے لیے نہایت غور و فکر

۱۵۴ء جیسا کہ "تفہیمات الہیہ" میں خود انھوں نے اس خواہش کا اظہار کیا ہے، ج ۱، ص ۱۰۱۔

کے بعد اپنی حکمت کے نچوڑ کو مختلف تصانیف کے توسط سے مسلمانوں کے سامنے پیش کیا اور سیاسی حالات میں بہتری کے لیے مختلف سیاسی طاقتوں سے کام لیا اور ان کے ذریعہ سے ہندوستان کی فضا کو درست کرنے کی کوشش کی اور مسلمانوں کی معاشرت سے ہندو تہذیب کے اثرات کو ختم کرنے کا تصور پیش کیا۔

اقبال نے بھی اپنے دور کے تفاضوں کے نتیجے میں مسلمانوں کے انحطاط کے حقیقی اسباب کا جائزہ لیا تھا اور جس کی تشخیص کے بعد انھوں نے اسلام کے تصور حیات اور اس کی بنیادی اقدار کو ان کی اصل شکل میں پیش کیا۔ اقبال کی فکر و حکمت کے تشکیلی دور میں سیاسی انتشار تو اس قدر نہ تھا جو شاہ ولی اللہ کے زمانہ میں رہا، لیکن اب مغربی طاقت ہندوستان میں سیاسی اور اقتصادی اعتبار سے مستحکم ہو چکی تھی اور بالعموم یوں سمجھا جا رہا تھا کہ مسلمان دوبارہ اپنی حکومت قائم نہیں کر سکیں گے۔ مسلمان اب ہندوستان کی دوسری قوموں کے ساتھ پوری طرح حکومت برطانیہ کے محکوم ہو چکے تھے۔ بیسویں صدی کے اوائل میں دنیائے اسلام کے مختلف ممالک میں استعماری طاقتوں کی جارحیت کے نتیجے میں جو واقعات رونما ہو رہے تھے اور برطانیہ ان طاقتوں میں یا تو خود ایک طاقت کی حیثیت رکھتا تھا یا کسی دوسری ایسی ہی طاقت کا شریک تھا، اس وجہ سے ہندوستان کے مسلمانوں کو یہ یقین ہو رہا تھا کہ یہ حکمت عملی ہندوستان پر برطانیہ کے تسلط کو تقویت پہنچانے کے لیے اختیار کی جا رہی ہے۔ چنانچہ یہ خیال ان کے عقیدہ میں شامل ہو گیا کہ ہندوستان کی آزادی سے دنیائے اسلام پر یہ دباؤ ختم ہو جائے گا اس لیے اس دوران اتحاد اسلامی کے جذبات اور انگریزوں کی حکومت کو ختم کر دینے کی خواہش مسلمانوں میں بہت شدت اختیار کر گئی۔ اس قسم کے جذبات اور خواہشات کا اظہار اقبال کی فکر اور ان کی شاعری میں بہت نمایاں طور پر ہوا ہے۔ زمانہ قیام یورپ کے مشاہدات نے اقبال کی فکر و نظر میں جو وسعت پیدا کی تھی مسلم ممالک کے مسائل و حادثات سے ہم آہنگ ہونے کے بعد اس میں منکرانہ گہرائی پیدا ہو گئی تھی اور وہ ملی نقطہ نظر سے مستقبل کے بارے میں سوچنے لگے تھے۔ اب ان کی توجہ زیادہ تر مستقبل

۱۵۵ ان کے اتحاد اسلامی کے خیالات متعلقہ باب میں بیان کیے گئے ہیں

کے امکانات پر تھی۔ مغربی تہذیب اور مغربی استعمار ہمیشہ ان کی تنقید کا نشانہ بنے۔ پھر انھوں نے اس خطرے کو بھی بھانپ لیا تھا جو بحیثیت ایک قوم ہندوستان میں مسلمانوں کو درپیش تھا۔ چنانچہ یہی احساس تھا جس نے اقبال کو ایک تو وطنی قومیت کے نظریہ کی تردید پر مجبور کیا اور انھیں کم از کم بے عظیم کے شمال مغربی مسلم اکثریتی علاقوں پر مشتمل ایک آزاد اسلامی مملکت کے ایک واضح تصور کی تشکیل کا حصہ دار بنایا ۱۵۶ء

اپنی فکر اور اپنے تصور کے توسط سے اقبال نے فی الحقیقت شاہ ولی اللہ کی حکمت کا تکملہ پیش کیا ہے۔ ان کی فکر شاہ ولی اللہ کی تعلیمات سے کہیں انحراف نہیں کرتی، ۱۵۷ء یہاں تک کہ اقبال نے شاہ ولی اللہ کی تعلیمات اور ان کی فکری آبیاری سے پیدا ہونے والی ”تحریک مجاہدین“ کو بھی استخسان کی نظر سے دیکھا ہے۔

اپنے فکری نشوونما کے آغاز میں اقبال نے جہاں متعدد علما اور ان کے افکار سے اثرات قبول کیے، تحریک مجاہدین نے بھی انھیں اپنی طرف متوجہ کیا اور وہ اس تحریک کو بھی ایک حد تک ان کے زمانہ کے حالات کی تبدیلی کا سبب سمجھتے تھے۔ ایک موقع پر انھوں نے کہا تھا:

”ہم نے آنکھ کھولی تو لائینی روایات، بدعات اور توہمات کا زور تھا۔ لیکن

دیکھتے ہی دیکھتے ”وہابی تحریک“ پھیل گئی۔ بخاری اور مسلم کی اشاعت

ہونے لگی اور صورتِ حال بہت کچھ بدل گئی“ ۱۵۸ء

اقبال نے ہندوستان کے تعلق سے جہاں کہیں ”وہابی تحریک“ کا لفظ استعمال

کیا ہے، اس سے ان کی مراد تحریک مجاہدین رہی ہے۔ اس انتساب کا سبب خود انھوں نے ایک جگہ بیان کیا ہے:

”... یوں جن تحریکوں کا ظہور ہوا ان میں ایک علاقہ سا قائم ہو

۱۵۶ء اقبال ”خطبات و بیانات“ ص ۱۰

۱۵۷ء ”اور اسی طرح“ اسرار و رموز کا کوئی شعر ایسا نہیں جسے شاہ ولی اللہ

یا شاہ اسماعیل شہید نہ لکھ سکتے ہوں“ — اکرام، ”موج کوثر“ ص ۳۴۲

۱۵۸ء ”اقبال کے حضور“ ج ۱، ص ۱۳۱

ہو گیا۔ حالانکہ اکثر و بیشتر ان میں باہم کوئی تعلق نہیں تھا بجز سطحی مشابہت کے، مثلاً یہی کہ جہاں کہیں بدعات کے خلاف کوئی آواز اٹھی اسے بھی وہابیت سے تعبیر کیا گیا، حتیٰ کہ حضرت سید احمد کی تحریک جہاد بھی وہابی تحریک سے موسوم ہوئی۔“ ۱۵۹

چنانچہ اقبال ایک اور موقع پر کہتے ہیں کہ — ”یہی روش ہے جس سے برطانوی شہنشاہیت نے خوب خوب فائدہ اٹھایا اور جیسی کہیں مصلحت تھی ویسا ہی رویہ اختیار کیا، مخالف بھی اور موافق بھی۔“ ۱۶۰

اقبال تحریک مجاہدین کو شاہ ولی اللہ کی تعلیمات اور ان کی فکر کا ہی نتیجہ قرار دیتے تھے۔ شاہ ولی اللہ کی باغ نظری اور بصیرت کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں:

”... ان کی ذات جس تحریک کا سبب بنی اور یہ تحریک جہاں تک بھی کامیاب

ہوئی ان کی دور اندیشی اور امت کے لیے غیرت و حمیت کا ناقابل انکار ثبوت ہے۔ ان کے ارشادات کی قدر و قیمت آج واضح ہو رہی ہے۔“ ۱۶۱

اقبال، سید احمد بریلوی کی ذات اور ان کی جدوجہد کے بھی بہت معترف تھے۔

چنانچہ انھوں نے ”جاوید نامہ“ میں، جس میں مختلف ممتاز مصلحین اور حکمائے ملت کی روحوں کے توسط سے، جن سے وہ متاثر رہے، اپنے خیالات و افکار نظم کیے، چاہتے تھے کہ اس میں سید احمد بریلوی کی روح کو بھی شامل کر لیں، لیکن پھر انہیں خیال نہ رہا کہ وہ سید احمد بریلوی کے رفیق خاص شاہ اسمعیل شہید کی ذات اور ان کی جدوجہد کے بھی معترف تھے چنانچہ تصوف کی اصلاح میں شاہ ولی اللہ کے زیر اثر انھوں نے جو اصلاحی کام کیا تھا، اس کا

۱۵۹ ایضاً، ص ۳۲۲

۱۶۰ ”اقبال کے حضور“ ج ۱، ص ۳۲۰؛ جیسے ہندوستان میں تحریک جہاد کے معاملہ میں مخالفانہ اور آل سعود کے معاملہ میں موافقانہ، تاکہ عربوں میں اختلاف و نزاع پیدا ہو اور ان کا تعلق نرکوں سے کٹ جائے۔

۱۶۱ ایضاً، ص ۳۲۱

۱۶۲ ایضاً، ص ۶۴

کیا تھا، اس کا انھوں نے اعتراف کیا ۱۶۳ء وہ سمجھتے تھے کہ شاہ اسمعیل نے اسلامی سیرت کے احیاء کی کوشش کی تھی ۱۶۴ء ان کی تصنیف ”تقویت الایمان“ ۱۶۵ء اور ”عیقات“ ۱۶۶ء کے پیش نظر ہیں۔ ان کی جدوجہد سے وہ اس حد تک متاثر تھے کہ ان کے تعلق سے کہا کرتے تھے:

”ہندوستان نے ایک مولوی پیدا کیا اور وہ مولوی محمد اسمعیل کی ذات تھی“ ۱۶۷ء

اور،

”اگر مولانا محمد اسمعیل شہید کے بعد ان کے مرتبہ کا ایک مولوی بھی پیدا ہو جاتا تو آج ہندوستان کے مسلمان ایسی ذلت کی زندگی نہ گزارتے؛“ ۱۶۸ء
برطانوی حکومت کے خلاف تحریک مجاہدین کا جو جہاد ایک طویل عرصہ تک برعظیم کے مختلف علاقوں میں جاری تھا، اقبال کو اس سے دل چسپی رہی اور برطانوی حکومت کے خلاف اس تحریک کی سرگرمیوں کے وہ معترف رہے۔ چنانچہ اس کے بارے میں کہتے تھے:

”کوئی بھی تحریک ہوا سے ناکامی اور ناکامی ہر طرح کے مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ تحریک جہاد کا ایک مرحلہ وہ تھا جو بالاکوٹ میں ختم ہوا۔ دوسرا وہ جب یہ تحریک سرحد میں محدود ہو کر رہ گئی اور گو ۱۸۶۲ء کے بعد انگریزی حکومت کے خلاف ان کی سرگرمیاں سُست پڑ گئیں، بائیں ہمہ حکومت کو ان کی طرف سے کبھی اطمینان نہ ہوا۔ اس تحریک کے بچے کچھ کچھ عناصر ہندوستان میں بھی

۱۶۳ء ”مقالات اقبال“ ص ۱۷۸

۱۶۴ء ”اقبال نامہ“ ج ۲، ص ۲۸

۱۶۵ء ایضاً، ص ۵۲

۱۶۶ء ایضاً، ج ۱، ص ۱۲۲

۱۶۷ء باقر، ڈاکٹر محمد ”انیسویں صدی کا مجاہد مصلح“ مشمولہ ”شاہ اسمعیل شہید“

مرتبہ عبداللہ بٹ، ص ۵۶

۱۶۸ء محمد ابراہیم سیاکوٹی، ”تاریخ اہل حدیث“ ص ۲۲۲

موجود تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جب کبھی انگریزوں کے خلاف کوئی تحریک اٹھی تو انہیں بھی موقع ملا کہ اپنی دعوت جہاد کو از سر نو تازہ کریں، خواہ کسی رنگ میں^{۱۶۹}۔

۱۶۹ء "اقبال کے حضور" ج ۱، ص ۳۲۲؛ چنانچہ اس تحریک سے تعلق رکھنے والے کئی مجاہدین مختلف علاقوں میں برطانوی حکومت کے خلاف اٹھنے والی تحریکوں — تحریک ریشمی رومال، تحریک ہجرت اور تحریک خلافت میں شریک رہے۔

سنوسی تحریک

سنوسی تحریک جدید دنیا نے اسلام کی ان تحریکوں میں سے ایک ہے، جنہوں نے مسلمانوں کے ذہن و فکر کو بہت زیادہ متاثر کیا ہے۔ اس کے اثرات اپنے عہد کے عالم اسلام پر سیاسی اور مذہبی اعتبار سے بڑے دور رس تھے۔ عرب، مصر، سوڈان، الجزائر، مراکش، لیبیا اور افریقہ کے کئی علاقوں میں اس کے اثرات بالخصوص دیکھے جاسکتے ہیں۔ اس نے ایک طرف مسلمانوں کی اصلاح کی کوششیں کیں اور دوسری طرف مغربی اور اطالوی استعمار کا مقابلہ کیا۔ یہ بحیثیت مجموعی اسلامی مقبوضات خصوصاً شمالی افریقہ میں اصلاح و تبلیغ اور اسلام کی نشاۃ الثانیہ کی غرض سے رو بہ عمل رہی۔ اس تحریک کے اولین پیشرو سید محمد ابن علی السنیوسی (۱۸۵۹-۱۸۸۶ء) تھے۔ یہ مستغانم کے علاقے میں، جو الجزائر کے علاقے میں واقع ہے، پیدا ہوئے۔ فاس میں تعلیم حاصل کی، پھر ۱۸۱۸ء میں حج کیا۔ ۱۸۳۰ء سے ۱۸۴۳ء تک مکہ معظمہ میں مقیم رہے، یہاں انہوں نے ادنیٰ سلسلے کے بانی احمد بن عبد اللہ بن ادریس الفاسی کے ہاتھ پر بیعت کی اور

۱۔ تفصیلی جائزے کے لیے نظر اسحق انصاری "The Sanusi

"Proceedings of the Movement." مشمولہ

First International Conference of

Historians of Asia." ص ۱۲۹-۱۵۲

اجازتِ خلافت حاصل کیا ۱۸۳۷ء میں انھوں نے اپنے سلسلے کا پہلا زاویہ قائم کیا ۳۷ رفتہ رفتہ طرابلس اور سوڈان کے علاقے میں ان کے متبعین کی کثرت ہو گئی۔ پھر ۱۸۵۵ء میں جنوب کے مقام پر اپنے طریق کا مرکز قائم کیا، جو وسط افریقہ میں اسلامی مبلغین کی سب سے بڑی درسگاہ تھی۔ یہیں سے سنوسی داعی جھیل شاد اور نائیریا کے علاقے تک پہنچ گئے۔ وسط افریقہ میں جھیل شاد کے اطراف اسلام کا بڑا مرکز بنا۔ یہ سلسلہ اس علاقے میں اور دیگر اسلامی ممالک میں بھی پھیلا۔ یہاں تک کہ اس کے پیروکار رفتہ رفتہ اندرون افریقہ کے تمام ممالک اور دنیا کے اسلام کے انتہائی مشرقی گوشے، لایا اور انڈونیشیا تک پھیل گئے۔ محمد ابن علی السنوسی کے انتقال کے بعد ان کے دولہ کے سیدی محمد المہدی (۱۸۴۲ء - ۱۹۰۱ء) اور سیدی محمد الشریف (۱۸۴۶ء - ۱۸۹۶ء) اپنے والد کی تحریک کو سرگرمی سے چلاتے رہے۔ اس وقت ان کی جدوجہد کا محور یہ تھا کہ اسلام اختیار اور مغرب کے اثر سے آزاد ہو اور خلائے راشدین کا دور واپس آئے۔ اپنے اس مقصد میں سنوسی تحریک کے داعی نہایت سرگرمی اور مستعدی سے روبہ عمل رہے۔ کبھی بحیثیت مجاہد اور کبھی بحیثیت مبلغ وہ مسلمانوں میں اصلاح عقائد و اعمال اور غیر مسلموں میں دعوتِ اسلامی کا کام کرتے رہے ۷۷

سنوسی تحریک کا صدر مقام ۱۸۵۵ء سے ۱۸۹۵ء تک جنوب میں رہا، پھر ۱۸۹۵ء میں کفرہ میں منتقل کر دیا گیا ۱۸۹۶ء میں غور میں اور ۱۹۰۲ء میں پھر کفرہ میں آ گیا۔ زاویوں کی تعداد

۷۷ جے ایس بٹنگھم "A History of Islam in West

Africa." ص ۱۵۹، تفصیلات کے لیے انصاری "The Sanusi

Movement." ص ۱۳۲، ۱۳۳؛ ویز چارلس آدم "The Sanusis."

مشمولہ "The Muslim Worled." جنوری ۱۹۴۶ء ص ۲۳

۷۷ ایضاً، اردو دائرۃ معارف اسلامیہ "ج ۱۱، ص ۴۱۲۔ ۷۷ احمد عبدالشہ

السدوسی "افریقہ" ایک جیلنج " ص ۳۲۱، ۷۷ برد کلین:

"History of the Islamic People."

ص ۴۱۶

۱۸۵۹ء میں ۲۲ تھی اور بڑھتے بڑھتے ۱۹۲۲ء میں تین سو ہو گئی ۶۔ یہ زاویے دینی اور اجتماعی مرکز ہوتے تھے۔ جہاں قرب و جوار کے قبائل سے تعلق رکھنے والے طلبہ قرآن حکیم اور معمولی نوشتہ و خواند کے علاوہ زراعت، باغبانی، پارچہ بانی، معاری اور نجاری کی تربیت حاصل کرتے تھے۔ انہیں عسکری تربیت بھی دی جاتی تھی۔ ان زاویوں کے معلمین اور متعلمین اسلام کی تبلیغ و اشاعت میں بھی کوشاں رہتے۔ ان کی کوششوں سے سوڈان، صحرائے اعظم اور مغربی افریقہ میں لاکھوں زنجی مسلمان ہو گئے۔ عام مسلمانوں کی اخلاقی حالت سدھ گئی اور وہ مقالات جو راہزنوں اور جرائم پیشہ اقوام کے مرکز تھے، پُر امن اور خوشحال بن گئے ۷۔ غرض سنوسی تحریک نے اپنے پیروں کے دل میں اچھے اسلام کا جذبہ، عالمگیر اخوت اسلامیہ کا داعیہ اور ملک کی عزت و ابرو کے لیے قربانی کا حوصلہ پیدا کر دیا۔ اس کا بھرپور مظاہرہ جنگ طرابلس ۱۹۱۱ء میں ہوا۔ سنوسی حب الوطنی کو جزو ایمان سمجھتے تھے۔ چنانچہ جب اطالیہ نے ملک پر حملہ کیا تو سنوسی وطن کے دفاع میں جان پر کھیل گئے ۸۔ ۱۹۱۴ء تک خون ریز لڑائیاں جاری رہیں۔ پہلی جنگ عظیم میں سنوسیوں نے ترکوں سے مل کر اطالیہ کا مقابلہ شروع کیا، صلح ہوئی لیکن برقرار نہ رہ سکی۔ ۱۹۲۳ء میں دوبارہ جنگ شروع ہو گئی اور بالآخر ۱۹۳۲ء میں اطالیہ کو فتح ہوئی ۹۔

سنوسی تحریک کا مقصد کتاب و سنت کی اساس پر عالم اسلام کا مکمل دینی ایجاد تھا۔ اس سلسلے میں دو باتیں علی الخصوص اہمیت کی حامل ہیں۔ ایک رو بدعات اور دوسری اجتہاد۔

۶ "ارود دائرہ معارف اسلامیہ" ج ۱۱، ص ۴۱۲؛ ان کی تداو کے بارے میں

اختلاف ہے۔ — تفصیلات کے لیے: ڈاکٹر ایچ، بی، خان "شاہراہ مکہ" ..

ص ۱۴۲-۱۴۴۔ ۷ ناویوں کی ہیئت ترکیبی اور مقاصد کے لیے انصاری؛

"The Sanusi Movement." ص ۱۴۶، ۱۴۹

۸ "History of the Islamic People" بروکلین

ص ۴۱۴۔ ۹ رٹولف پیٹر "Islam and

"Colonialism." ص ۸۹

سنوسی اکیبر اس بات پر زور دیتے تھے کہ وہ تمام باتیں جن کی سند قرآن و سنت سے نہیں ملتی، ترک کر دینی چاہئیں اور اس اسلام کی طرف رجوع کرنا چاہیے جو دورِ اول میں رو بہ عمل تھا۔ اسی طرح وہ اس بات پر بھی زور دیتے تھے کہ اجتہاد کے دروازے اب بھی کھلے ہوئے ہیں۔ اپنے اس نظریے میں سنوسی زیادہ تر امام احمد بن حنبل، امام غزالی اور امام ابن تیمیہ کی تعلیمات سے متاثر تھے۔ اور محمد بن عبد الوہاب کی تحریک کی مثال بھی ان کے سامنے تھی۔ اگرچہ دونوں مجدد یکساں نظریات اور مقاصد کے حامل تھے۔ لیکن تصوف کے بارے میں سنوسی تحریک کا رویہ وہابی تحریک کے مقابلے میں قدرے نرم تھا۔ وہ اور یہ سلسلے کے علاوہ بیک وقت شاذلیہ، ناصر یہ، قادریہ، اور دوسرے سلسلوں سے متاثر تھے۔ ۱۲ لیکن بہر حال تصوف کے خلاف شریعت اعمال کے سخت مخالف تھے۔ ۱۳ عمل پر اس تحریک کے اصرار کا ایک نمایاں نتیجہ یہ نکلا کہ ایک زبردست روحانی انقلاب سے لوگوں کی زندگی کا رخ بدل گیا۔ سنوسی تعلیمات کا مؤثر ترین مطالبہ یہ تھا کہ اس کے متبعین دیر پا اور ٹھوس کام کریں۔ چنانچہ انتہائی بنجر اور ویران زمینیں وسیع پیمانے پر سرسبز باغات میں تبدیل ہو گئیں، کاروبار اور تجارت میں ترقی ہونے لگی، گداگری اور کاہلی ناقابل برداشت سمجھی جانے لگی۔ ۱۴۔

اس لحاظ سے یہ تحریک اسلام کا ایک حقیقی اور انقلابی تصور رکھتی تھی اور مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کو صحیح اسلامی اقدار کا حاصل بنانا چاہتی تھی۔ اس تحریک کی غرض و غایت کسی ذاتی ریاست یا امارت کا حصول نہ تھا بلکہ سنوسی یہ چاہتے تھے کہ تنظیمی بنیاد پر اسلام کے

۱۲ انصاری "Sanusi Movement" ص ۱۳۵-۱۳۶ الہ مریم جمیلہ

۱۳ اسلام ایک نظریہ، ایک تحریک" ص ۶، ۷ الہ انصاری "Sanusi"

۱۴ Movement" ص ۱۳۴؛ وہابی تحریک اور سنوسی تحریک میں جو اصولی فرق تھا۔

اس کے تفصیلی جائزے کیلئے، ایضاً ص ۱۵۰-۱۵۲؛ الہ ایضاً، ص ۱۴۱-۱۴۲، ونیز

آدم "The Sanusis" ص ۸۵-۸۶ الہ انصاری، "Sanusi"

Movement" ص ۱۴۱-۱۴۲

سیاسی، معاشی، اخلاقی اور تمدنی نظام کو اس کی حقیقی صورت میں بحال کیا جائے ۱۵ء ان کے نظریے و مقصد کے مطابق مسلمانوں کا ایک مرکز بھی ضروری تھا، تاکہ اس مرکز کی بنا پر مسلمانوں کی منتشر اور زبوں حال مملکتیں ایک نظم و ضبط کے تحت کام کر سکیں۔ اور اسلامی نظام حیات کو بحال کرنے اور پھیلانے میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کر سکیں۔ یہ حقیقتاً اس تحریک کا ایک امتیاز تھا کہ اس کے تحت انیسویں صدی کے نصف اول میں پہلے پہل ایک عالمی اسلامی برادری یا اسلامی جماعت کے قیام کا تصور پیش کیا گیا، جس کا مطلب یہ تھا کہ ایک اسلامی دولت مشترکہ قائم کی جائے، جو نظام اسلام کی تجدید و احیاء کا کام کر سکے ۱۶ء اسی خیال کے پیش نظر سنوسی قائدین نے خلافت عثمانیہ کی اطاعت کی اور سید احمد الشریف نے پہلی جنگ عظیم کے دوران ترکوں کے ساتھ سیاسی، اخلاقی اور عملی تعاون بھی کیا ۱۷ء اس کے علاوہ جب ترکی اور شام میں اختلافات کی تلخ بہت زیادہ وسیع ہو گئی تو انہوں نے اس امر کی کوشش بھی کی کہ شام پھر سے ترکی کی اطاعت کو قبول کرے۔ اپنے مقصد و عمل کے توسط سے سنوسی تحریک نے جن تعلیمات پر زور دیا اور جن کوششوں میں مصروف رہی — وہ اقبال کی توجہ اور دل چسپی کے عین مطابق تھیں۔ اقبال کے نقطہ نظر میں اس خیال کی تائید موجود تھی کہ سنوسی تحریک بالواسطہ یا بلاواسطہ وہابی تحریک کے زیر اثر پیدا ہوئی ۱۹ء۔ یہ تحریک، جو وہابی تحریک کا ایک نتیجہ تھی، جن مقاصد و نظریات کی حامل تھی، اقبال کی فکر میں قدر درود بدل کے ساتھ اچھیں دیکھا جاسکتا ہے۔

اقبال بھی اس خیال سے متفق تھے کہ بنی نوع انسان کے لیے اگر کوئی عالمگیر مذہب ہو سکتا ہے تو وہ اسلام ہی ہے اور اس میں دنیا کی تمام قوموں کی فلاح و بہبود

۱۵ء محمد اسد، "The Road to Mecca" ص ۳۱۴ ۱۶ء ایضاً

۱۷ء ایضاً؛ تفصیلات کے لیے: ایچ بی خان، تصنیف مذکور، ص ۱۸۲-۱۸۸

۱۸ء اسد، تصنیف مذکور، ص ۳۱۹-۳۲۰۔

۱۹ء "ترجمہ خطبات" ص ۲۲۴

اور نجات کا راز مضمحل ہے۔ انھوں نے اپنا بلند ترین مطمح نظر قرآن حکیم کی تعلیمات کو قرار دیا۔ دنیا کے تمام مذاہب اور قوتوں کو قرآن کی کسوٹی پر پر رکھنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ قرآن ہی ایک ایسی کتاب ہے جو تمام دنیا کے انسانوں کو متحد کر سکتی ہے۔ یہی وہ بنیاد تھی جس پر سنوسی تحریک دنیائے اسلام کا مکمل دینی اجباد چاہتی تھی۔

اجلے اسلام کے لیے سنوسی تحریک نے جن امور کی طرف علی الخصوص اہمیت دی تھی ان میں رو بدعات اور اجتہاد کو فوقیت حاصل تھی۔ بلکہ اجتہاد ہی وہ اصل اصول ہے جس کے ذریعہ رو بدعات کے بارے میں اس کا نقطہ نظر متعین کیا جاسکتا ہے۔ سنوسی تحریک کا یہ ایک واضح رجحان رہا کہ اسلام میں ایسی اصلاحات کر دی جائیں، جن سے یہ روح اسلام سے قطع نظر کیے بغیر زمانہ حاضر کے تقاضوں کی تکمیل کر سکے۔ اقبال کے نزدیک اسلام اپنے تمام لوازم میں ایک آفاقی مذہب ہے، جو اپنی داخلی روحانی قوت کی وجہ سے یقینی طور پر ایسی اہمیت رکھتا ہے کہ تمام بدلتے ہوئے حالات سے مطابقت پیدا کر سکے۔ ان کی نظریں اجتہاد ایک ایسا عنصر ہے جو اسلام کی ہیئت ترکیبی کے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے۔^{۱۲۵} انھوں نے لکھا ہے کہ قوائے انحطاط کے سدباب کا اگر کوئی ذریعہ فی الواقعہ مؤثر ہے تو یہ کہ معاشرے میں اس قسم کے افراد کی پرورش ہوتی رہے، جو اپنی ذات اور خودی میں ڈوب جائیں، کیونکہ ایسے افراد ہی ہیں جن پر زندگی کی گہرائیوں کا انکشاف ہوتا ہے اور ایسے ہی افراد وہ نئے نئے معیار پیش کرتے ہیں جنکی بدولت اس امر کا اندازہ ہونے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول سرے سے ناقابل تغیر و تبدیل نہیں، اس میں اصلاح اور نظر ثانی کی گنجائش ہے۔^{۱۲۶} اقبال کے خیال کے مطابق صدیوں کے جمود کے بعد مسلمانوں کو صرف چار مذاہب فقہ کی نہیں بلکہ اجتہاد مطلق مستقل کی طرف توجہ دینا چاہیے ورنہ قرآن حکیم کا زندگی آفریں پیغام، ہمارے زمانے کے لیے بیکار ثابت ہوگا۔ اقبال مسلمانوں کی صدیوں کی ذہنی پستی کے تدارک کا اصل اصول اجتہاد ہی کو سمجھتے ہیں۔^{۱۲۷}

^{۱۲۵} اقبال، "خطبات"، ص ۱۳، ونیز جابجا۔^{۱۲۶} ایضاً، ص ۱۴۸۔^{۱۲۷} ایضاً۔^{۱۲۸}

اس ضمن میں ان کے خیالات اور ان کے نقطہ نظر کا اظہار بالخصوص ان مکتوبات

سے ہوتا ہے، جو انھوں نے سید سلیمان ندوی کے نام تحریر کیے تھے۔

مشمولہ "اقبال نامہ" ج ۱، ص ۱۲۵، ۱۵۷ و بعد۔

سنوسی تحریک کے نظریے اور مقصد کے مطابق مسلمانوں کے لیے ایک مرکز بھی ضروری تھا تاکہ اس مقصد کے تحت مسلمان متحد ہو کر اپنی کمزوریاں دور کریں، اسلام پر عمل کریں اور مغربی استعمار کا مقابلہ کریں۔ اس مقصد کے اعتبار سے جدید دنیائے اسلام میں سنوسی تحریک کو اولیت کا درجہ حاصل ہے۔ اس خیال کو اپنے طور پر جمال الدین افغانی نے بھی پیش کیا اور اس کے لیے عملی جدوجہد کی۔ اقبال نے اول تو دنیائے اسلام کے ناقابل تقسیم ہونے کے خیال کو بڑی شد و مد سے بیان کیا، لیکن اس کے ساتھ ہی اس امر پر زور دیا کہ تمام مسلمان ممالک اپنی حدود میں اتفاق و اتحاد کے رجحانات کو تقویت پہنچائیں اور پھر زیادہ سے زیادہ معاملات میں مشترکہ حکمت عملی اختیار کریں۔ اور یہی وحدت ان ملکوں کی انفرادی حیثیت کی حفاظت کی ضامن بھی ہوگی اور اجتماعی قوت کا سرچشمہ بھی۔ لیکن انھوں نے اس خیال پر بھی زور دیا کہ محض نسلی یا جغرافیائی بنیادوں پر کوئی اتحاد پایدار نہیں ہو سکتا۔ اس جگہ اقبال دنیائے اسلام کے ایک ”مرکز“ کا تصور پیش کرتے ہیں۔ لیکن یہ مرکز بنیادی طور پر مذہبی اور تمدنی ہے، سیاسی نہیں۔ اس مرکز کا نمونہ ان کے نزدیک ”کعبہ“ ہے۔ یہ جدید حالات کے مطابق مسلم ملت کے لیے ایک طرح سے الماوردی، سنوسی الکیبر اور افغانی کا تتبع تھا۔

زندگی بر مرکزے آید بسم
روزگار شش را دوام از مرکزے
تا طواف او کنی پائیدہ

ہم چناں آئین میلاد امم
قوم را ربط و نظام از مرکزے
توز پیوند عربیے زندہ

حرم جز قبلہ قلب و نظر نیست طواف او طواف بام و وز نیست

اقبال کے مطابق مسلمانوں کے ایک مرکز کا وجود اس لیے ناگزیر ہے کہ اس سے اجتماعی وحدت برقرار رہتی ہے اور تمدن میں یکسانیت پیدا ہو جاتی ہے۔ سنوسی تحریک کے مقصد کا مدعا فی الحقیقت اس امر کا متقاضی تھا کہ ایک اسلامی دولت مشترکہ قائم کی جائے، جو نظام اسلام کی تجدید و احیاء کا کام کرے۔ اقبال بھی اپنے نظریے کے مطابق سمجھتے تھے کہ مسلمانوں کے لیے ایک عالمگیر مملکت کا قیام ہی الوقت ممکن نہ تھا۔ چنانچہ ان کے خیال میں ابتدائی اقدام کے طور پر دولت مشترکہ کے طرز کا اتحاد قائم کرنا مناسب ہوگا۔ ۲۴

۲۴ تفصیلات کے لیے: ”ترجمہ خطبات“ ص ۲۴۶

جہاں تک سنوسی تحریک کی سیاسی جدوجہد کا تعلق تھا، یہ زیادہ تر اپنے دفاع اور دوسری جنگِ عظیم کے دوران ترکی کی اخلاقی اور سیاسی معاونت کی حد تک ہے۔ ترکی کے ساتھ اس کا تعاون ایک تو خلافتِ عثمانیہ کی اطاعت اور اس کے ابتلا میں اس کے ساتھ عسکری معاونت سے متعلق تھا اور دوسرے جب ترکی اور شام میں اختلافات کی علیحدگی بہت زیادہ وسیع ہو گئی تو سنوسی تحریک نے اس امر کی کوشش کی کہ شام پھر سے ترکی کی اطاعت قبول کرے۔

ذیل سے اسلام میں اس وقت کا ایک واقعہ انشاءِ اسلامی کی راہ میں ایک سانحہ کی حیثیت رکھتا ہے کہ شریفِ مکہ نے ترکوں کے خلاف علمِ بناوت بلند کر دیا تھا۔ اس غداری کے پس پشت برطانیہ کی سیاسی ریشہ دوانیاں اور اس کے مقاصد کار فرما تھے۔ ۱۹۰۵ء حجاز کی آزادی کا اعلان کر دیا گیا۔ رشوت اور آزادی موہوم کے وعدوں پر حجاز، شام اور فلسطین کے عرب قبائل امیرِ قبیل کے شانہ بشانہ ہو گئے۔ اس طرح تخریب و سازش سے خلافتِ عثمانیہ کا چار سو سالہ اقتدار ہمیشہ کے لیے عالمِ عرب سے رخصت ہو گیا۔ یہ صورت حال سنوسی تحریک کے لیے افسوس ناک تھی۔ ایک ایسی تحریک جو دنیا سے اسلام سے غیر ملکی استعمار کو نکال دینے کے درپے تھی اور کم از کم اپنے دائرہ اختیار سے دور رکھنے کے لیے کوشاں تھی، اس قسم کی غداری، بناوت اور افراقِ عالمِ اسلام کو بھی برداشت نہیں کر سکتی تھی۔ اس وقت اس تحریک کا جو رویہ ہوگا — اسے اقبال کے اس شعر میں دیکھا جاسکتا ہے:

کیا خوب امیرِ قبیل کو سنوسی نے پیغام دیا۔۔۔۔۔

تو نام و نسب کا محبتی ہے، پردل کا حجازی بن نہ سکا

سنوسی تحریک نے دنیا سے اسلام میں جتنے عرصے تک جدوجہد کی، اور اس عرصے میں جو مسائل سامنے آئے رہے، اس نے ان پر توجہ کی۔ اس کے فکر و عمل کا دور عالمِ اسلام کے لیے نہایت ابتلا و زبوں حالی کا حامل تھا۔ اس دور میں اس کے علاوہ عالمِ اسلام کے اعیانہ مغربی استعمار کے خلاف جدوجہد اور مسلمانوں کی زندگی میں مذہب کے اثر و نفوذ کے لیے اور کئی تحریکیں اور شخصیتیں روبرو عمل تھیں۔ چونکہ سنوسی تحریک کا حیضہ جدوجہد محض شمالی افریقہ اور آس پاس کے کچھ علاقوں تک محدود رہا، لہذا اسے ذیل سے اسلام میں اپنے اثرات

کے اعتبار سے وہ اہمیت حاصل نہ ہو سکی، جو اس کی معاصر تحریکات و شخصیات کے حصے میں آئی۔
 یہی وجہ ہے کہ جہاں اقبال نے مسائل و افکار کے تعلق سے اس دور کی اہم تحریکات اور شخصیات
 پر اپنی رائے ظاہر کی ہے — سنوسی تحریک ان کی تفصیلی یا خصوصی توجہ حاصل نہ کر
 سکی۔ لیکن اس قدر ان کی رائے ضروری تھی کہ وہ اسے جدید دنیائے اسلام میں، وہابی
 تحریک کے بعد، دوسری اہم تحریک سمجھتے تھے جو عالم اسلام کے احیاء، اسلام کی نشاۃ الثانیہ
 اور مسلم ممالک کی آزادی کے لیے کوشاں تھی۔

علی گڑھ تحریک

اقبال اور سید احمد خاں برطانوی ہند میں، جبکہ ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگ آزادی کے بعد
 برعظیم کی سیاسی زندگی میں مسلمانوں کا حصہ بہت معمولی رہ گیا تھا، مسلمانوں کے قومی وجود کے تحفظ
 کی جدوجہد میں نہایت اہم اور امتیازی نام ہیں۔ اولاً ان دونوں میں جو قدر مشترک تھی وہ یہ کہ ان
 دونوں نے اپنے اپنے طرز احساس اور خلوص کے مطابق ضروری خیال کیا تھا کہ انگریزوں اور
 ہندوؤں کے مقابلے میں اپنی قوم کو نبرد آزما کرنے کے لیے قوم کو جدید حالات کے تقاضوں
 کے مطابق تیار کیا جائے، ان میں قومی شعور پیدا کیا جائے اور سیاسی شعور کو عام کیا جائے۔ سید
 احمد خاں نے اپنے اس مقصد کے لیے اس حد تک ابتدا کی تھی کہ انھوں نے تعلیمی مذہبی سیاسی
 اور ادبی اصلاح کو ضروری سمجھا۔ اور انھیں اس طریق کار سے کامیابی ہوئی۔ اقبال نے کچھ
 آگے بڑھ کر، جبکہ سید احمد خاں کی کوششوں سے ان کے لیے کچھ کہنے اور کرنے کی راہیں ہموار
 ہو چکی تھیں، محض ہندوستان کے تناظر ہی میں نہیں بلکہ عالم اسلام کے وسیع تر ماحول میں مسلمانوں کو
 موضوع بنایا اور ان تک اپنا پیغام پہنچایا۔ اقبال کی فکر اور ان کا پیغام جس میں خلوص بھی تھا، اثر
 بھی اور زور بھی، برعظیم پاک ہند کی ملت اسلامیہ کے لیے خاصہ انقلابی اور پرکشش تھا۔ اس
 کے اثرات گہرے اور دیرپا ثابت ہوئے۔

سید احمد خاں نے اپنے ماحول کے تقاضوں کے پیش نظر مسلمانوں کے قومی تشخص
 کے تحفظ کے لیے سیاسی، مذہبی، تعلیمی اصلاح و ترقی کی جو ہمہ گیر (علی گڑھ) تحریک شروع کی اس

نے بڑے بڑے اور نچے اور متوسط طبقے کے مسلمانوں کو متاثر کیا اور انہیں اپنے حلقہ اثر میں لے کر ان میں ایک ذہنی انقلاب پیدا کر دیا۔ سید احمد خاں مسلمانوں کی کمزوریوں اور صلاحیتوں دونوں سے واقف تھے۔ ان کی حکمت عملی اور ان کے سیاسی افعال اس خیال کے ماتحت رہے کہ انگریزی حکومت بہت زیادہ مضبوط ہے اور اسے مسلمانوں کی جدوجہد سے ہٹایا نہیں جاسکتا۔ ابتدا میں، یوں محسوس ہوتا ہے کہ ان کا عقیدہ تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مفادات مشترک ہیں، کیونکہ وہ ایک ہی سرزمین کے باشندے ہیں اس لیے آغاز کار میں ان کی حکمت عملی بعض مشترک مقاصد کے حصول کی حامل تھی۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان بہتر تعلقات اور تعاون پر ان کا عقیدہ ایک عرصہ تک رہا۔ لیکن جب ہندوؤں نے کھل کر ایسی حکمت عملی اختیار کی جو مسلمانوں کے ساتھ تعاون کے بجائے منافرت کے جذبات پر مبنی تھی تو اس کا ایک اظہار سانی تنازع میں ہوا، تو ان کے خیالات میں واضح تبدیلی رونما

۱۔ جس تحریک کو "علی گڑھ تحریک" کہا جاتا ہے اس سے مراد نہیں ہے کہ جو کچھ بھی ہو علی گڑھ ہی کی زمین میں ہو بلکہ علی گڑھ تحریک میں ہر ایک وہ کام شامل ہے جو حقیقی و کامل و اکل طور پر مسلمانوں کے حق میں مفید ہو، خواہ کسی صوبے کے مسلمانوں کو اس سے فائدہ پہنچتا ہو۔ "فقار الملک"۔ بحوالہ اکرام اللہ خاں ندوی، "فقاریات" ص ۶۳۰؛ و نیز "علی گڑھ تحریک کا حقیقی باہم وہ نہیں جو علی گڑھ کالج میں ہوا، بلکہ وہ ہے جو علی گڑھ تحریک کے علمبردار سر سید اور ان کے رفقاء نے انجام دیا۔" سید عبداللہ "سر سید احمد خاں اور ان کے رفقاء" ص ۱۵۵۔ زیر نظر مطالعہ میں محض سید احمد خاں کی فکر کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

۲۔ تفصیلات کے لیے: وی ڈی۔ تمھانکر "Lokamania"

"India Bond or Tilak." ص ۵۶، اپنی بسنت۔

"Writings Free." ص ۱۵۸-۱۵۹؛ بال گنگا دھر تلک

"Changing and Speeches." ص ۴۸-۵۱؛ وکٹر بارنو

"Character of a Hindu Festival." مشورہ...

"American Anthropology." (دیکوئسن، فروری ۱۹۶۴) ص ۸۰

رونا ہوئی ۱۹۰۳ء اور یہ تبدیلی ان کی زندگی کے آخر تک برقرار رہی۔ انڈین نیشنل کانگریس کی تشکیل، گنتی کے تیوہار اور ذبیحہ گاؤں کے خلاف شورش نے انہیں نہ صرف دو قومی تصور کا شعور دیا بلکہ اسے تقویت بخشی۔ مسلمانوں میں وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے کانگریس کے مقاصد کو سمجھا تھا۔ کانگریس کے خلاف دیے گئے ان کے بیانات کو اس وقت مسلمانان بر عظیم کے سیاسی مستقبل کے لیے ان کا نصب العین قرار دیا جاسکتا ہے ۱۹۰۳ء کے اس خیال پر کہ مسلمان انگریزی عہد کے جدید ہندوستان میں انگریزی زبان، مغربی علوم اور جدید مغربی سیاسی نظریات سے واقفیت کے بعد ہی اپنے منفرد وجود کو قائم رکھ سکتے ہیں۔ سید احمد خاں کی شدید مخالفت ہوئی لیکن اس امر کو تسلیم کر لینا چاہیے کہ ان کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو دوسری قوموں کی سطح تک پہنچادیں۔ کسی وقت خود سید احمد خاں نے بر عظیم میں انگریزی کو ذریعہ تعلیم بنانے کے لیے میکے کی تجویز کی مخالفت کی تھی، لیکن بعد کی صورت حال کے پیش نظر انہوں نے اپنی رائے کو قطعاً بدل دیا ۱۹۰۵ء انہوں نے مسلمانوں کی حالت کا جائزہ لیا اور پھر ان کے لیے تدریج ایک حکمت عملی وضع کی جس میں تعلیم کو سب سے زیادہ اہمیت دی۔ وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ مسلمانوں کو سمجھنے اور ترقی کرنے کے لیے پہلے مغرب کے علمی کارناموں سے واقفیت حاصل

۱۹۰۳ء: الطاف حسین حالی "حیات جاوید" ج ۱، ص ۱۱۲؛ "بر عظیم میں مسلمانوں کے درمیان اتحاد قائم رکھنے کے لیے اسلام کے بعد بلاشبہ اردو ہی اہم ذریعہ ہے"۔ ایل ایم۔ فیروز۔۔۔۔۔
 "India Whither Islam." ص ۱۸۲ دینر لسانی شازع کی..

تفصیلات کے لیے: متعدد تصانیف میں سے کیرن دیمیر "Die Indischen
 Muslims und die Hindi-Urdu Kontroverse
 "Language, in den United Provinces."
 "Religion and Politics in North India."

"ہندی اردو تاریخ" ڈاکٹر فرمان فتح پوری، ج ۱، ص ۱۹۶، ۱۸۸۸ء کو دیئے گئے۔
 انہوں نے لکھنؤ میں ۲۸ دسمبر، ۱۸۸۸ء کو اور میرٹھ میں ۱۶ مارچ، ۱۸۸۸ء کو دیئے گئے۔
 مشمولہ "مکمل پکچرز و اسپیکر" سید احمد خاں، ص ۲۴۵-۲۴۹-۳۶۱-۳۶۶۔ ۱۹۰۵ء،

تصنیف مذکور، ج ۱، ص ۲۱۶

کونئی چاہیے۔ اس لیے انہوں نے "باشندگان ہند کی تعلیمی ترقی" کے متعلق باشندگان ہند پر زور دیا کہ مغربی علوم کو اردو تراجم کے ذریعے برعظیم کے باشندوں میں مقبول عام بنایا جائے۔ ان کی قائم کردہ "سائنسی فلک سوسائٹی" کا ہی مقصد تھا۔ لیکن وہ تعلیمی میدان میں جو کچھ کرنا چاہتے تھے یہ سوسائٹی اس کا محض ایک جزو تھا۔ انہوں نے ابتداءً (۱۸۵۹ء میں) مراد آباد میں ایک فارسی مدرسہ قائم کیا۔ پھر غازی پور میں ایک اسکول شروع کیا جو علی گڑھ منتقل ہو کر کالج کے معیار تک پہنچ گیا۔ ان کا خواب دراصل یہ تھا کہ ایک ایسی جامعہ قائم کی جائے جو برعظیم کے مسلمانوں کے لیے مثالی اور مشعل راہ ثابت ہو۔ جو مغربی علوم اور اسلامی اقدار کا گراں بہا امتزاج پیدا کرے اور اس میں رہ کر طلبہ کردار کی ان خصوصیات کو ترقی دیں جنہوں نے سلطنتیں تعمیر کیں۔ ۱۸۶۹ء میں سید احمد خاں انگلستان گئے اور وہاں سے نئی تعلیم و تہذیب کی ترویج کا ایک نیا جوش اور ولولہ اور اصلاح و ترقی کا ایک نیا منصوبہ لیکر ۱۸۷۰ء میں ہندوستان واپس آئے ۵ دسمبر میں "تہذیب الاخلاق" جاری کیا اور اس کے ساتھ ہی مسلمانوں کی تعلیم کے مسائل پر غور کرنے کے لیے "کمپٹی ٹواستکاران ترقی تعلیم مسلمانان ہند" بنائی، جس نے ایک اسلامی درسگاہ کا خاکہ مرتب کیا۔ مدرسۃ المسلمین کی تاسیس اور فراہمی شد کے لیے ایک کمیٹی "مؤتمر نیتہ البصاعت" قائم کی۔ ۱۸۷۵ء میں علی گڑھ میں نئے مدرسے کا افتتاح ہوا، جو اسلام کی تاریخ میں پہلی جدید درسگاہ تھی۔

۵۶ ایضاً، ص ۳۹۷؛ مولوی عبدالحق "سر سید احمد خاں" ص ۱۳۶-۱۳۹۔ ۷۵ جے۔

ایم۔ ایس۔ بالجن "The Reforms and Religious

Ideas of Sir Syed Ahmed Khan." ص ۳۴؛ حالی

نئے تاریخ نہیں دی۔ ۷۵ سید احمد خاں پر مغربی اثرات کے لیے "مسافران ہند"۔

ص ۱۶۷-۱۹۰؛ عزیز احمد "اسلامک" ص ۳۴-۳۵۔ ۹ ایچ۔ اے آر۔

گب "Mohammadanism." ص ۱۳۸؛ علی گڑھ کالج اور اس کی

تحریک کے لیے ڈیوڈیل ویڈ "Aligarh's First

Generation." حقیقت ملک... (بقیہ حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ

صفحہ پر دیکھیں۔)

یہ ان کی تحریک کی جزوی منزلیں تھیں۔ کیونکہ انھوں نے مسلمانوں کا ایک ایسا تعلیمی مرکز قائم کرنے کی کوشش کی تھی، جس کے ذریعہ مسلمان اپنا علمی مقام حاصل کر سکیں۔ اس کالج نے مسلم ملت کی تشکیل میں ایسے وقت پر ایک اہم کردار ادا کیا جب وہ محکوم اور زوال آمادہ تھی۔ اس نے ایسے مسلمانوں کی ایک نسل تیار کی جو اسلام کے ساتھ اپنی بنیادی وفاداری کو کم کیے بغیر دنیا کے جدید تقاضوں اور نظریات سے گریز پانہیں تھی۔ اس نے برعظیم میں ایک سالم و متحد مسلم ملت کے خیال کو بیدار کیا۔ اس طرح یہ بیک وقت ایک تعلیمی ادارہ بھی تھا اور ایک تحریک بھی، جس نے قوم کو ایک نئی امید اور ایک نیا مقصد دیا۔

سید احمد خاں نے قومی تعلیم کی تحریک کو ہندوستان بھر میں پھیلائے اور مسلمانوں کو منظم کرنے کے لیے ۱۸۸۶ء میں ایک غیر سیاسی، تعلیمی و اصلاحی انجمن ”محمدن ایجوکیشنل کانگریس“ قائم کی تھی جس نے بعد میں ”مسلم ایجوکیشنل کانفرنس“ کا نام اختیار کیا اور مسلمانوں کے اتحاد و تنظیم کے ایک مؤثر مرکزی ادارے کی صورت اختیار کر لی۔ مسلمانوں میں عام بیداری پیدا کرنے میں کئی لحاظ سے ایجوکیشنل کانفرنس علی گڑھ کالج سے بھی زیادہ مفید ثابت ہوئی۔ اس کے علاوہ مسلم لیگ کے قیام سے پہلے سیاسی و نیم سیاسی امور میں کانفرنس ہی قوم کی آواز سمجھی جاتی تھی لہذا سید احمد خاں جس ”ورنیکلر نیو یورسٹی“ کو قائم کرنا چاہتے تھے، اس کانفرنس نے ہی اس کام کو آگے بڑھایا۔ اس کے طفیل مسلمانوں

(حاشیہ صفحہ سابقہ) Sir Syed Ahmed Khan and

Muslim Modernism in India and Pakistan.

ایم۔ ایس جین "The Aligarh Movement." خلیق احمد نظامی

"History of M.A. کے بھٹناگر۔ ایس۔ کے بھٹناگر۔

O. College, Aligarh." ڈیز اسی تصنیف میں خلیق احمد نظامی کا مقدمہ

ص ۲۷-۷: لہ حالی، تصنیف مذکورہ ص ۳۱ لہ شیخ محمد اکرام "موج کوثر"

ص ۸۲، لہ مقاصد اور جدوجہد کی تفصیلات کے لیے: مولوی عبدالحق، تصنیف

مذکورہ، ص ۹۸-۱۲۳؛ اس ضمن میں کانفرنس کی کوششوں کے لیے: حبیب

الرحمن خاں خیردانی مد پنجاب سالہ تاریخ (حاشیہ صفحہ ۱۲۰ آئندہ صفحہ پر دیکھیں)

نے جدید تعلیم کے مغربی نظریات سے واقفیت حاصل کی۔ سیاست میں بھی انھوں نے جدید رجحانات کو قبول کیا اور ان کے زیر اثر برعظیم کی سیاسی زندگی میں اپنی حیثیت و اہمیت کے اظہار میں بڑھ چڑھ کر سرگرمیاں دکھائیں، بعد میں پیدا ہونے والی تحریک آزادی میں ایک نمایاں اور امتیازی حصہ لیا اور نہ صرف انگریزوں کے خلاف جدوجہد کی بلکہ ہندوؤں کے مقابلے میں بھی خود کو فعال رکھا۔ سید احمد خاں کی حکمت عملی اپنے نتائج کے اعتبار سے مسلمانوں کو انگریزوں اور ہندوؤں کے خلاف مغربی تعلیم کے نئے ہتھیاروں سے مسلح کرنے کی ایک تحریک بھی تھی۔

دراصل سید احمد خاں اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ مسلمانوں کو اپنے منصوبوں سے مستفید کرنے اور انھیں اپنے ساتھ تعاون کی ترغیب دینے کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان کے مطمح نظر میں انقلاب برپا کریں۔ اس مقصد کے تحت انھوں نے اپنا رسالہ "تہذیب الاخلاق" جاری کیا تھا اور اس کے ذریعے یہ کوشش کی تھی کہ ایک وسیع محاذ پر ایک اصلاحی لائحہ عمل کو بروئے کار لائیں۔ ان کے جوش و خروش سے کوئی پہلو نہیں بچا۔ ان کی اصلاحات میں بہت کم اصلاحات ایسی ہیں جن کی اصل محققین اسلام کی تصانیف میں موجود نہ ہوں۔ البتہ سابقہ محققین کی اصلاحات اسی حد تک محدود رہیں جہاں تک کہ اس زمانے کی حالت اور ضرورت مقتضی تھی لیکن سید احمد خاں کی اصلاحات میں موجودہ زمانے کی حالت اور ضرورت کے موافق زیادہ وسعت پیدا ہو گئی تھی ۳۱ سید احمد خاں عام معنی میں مذہبی مفکر

"حاشیہ صفحہ سابقہ" آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس؛ اختر الواسع

"Education of Indian Muslims, A Study of

All India Muslim Educational Conference

"The Campaign for a گیل بینالٹ اور ڈیوڈ لیل ویلڈ

Muslim University, 1898-1920." دینز کانفرنس کے

شائع کردہ متعدد رسائل متعلق "مجوزہ محمد بن یونس سٹی" مرتبہ صاحبزادہ آفتاب

احمد خاں (علی گڑھ، ۱۹۰۹ء - ۱۹۱۱ء)

۳۱ء حالی، تصنیف مذکور، ج ۲، ص ۲۲۰

نہیں تھے ۱۴ء نہ انھوں نے کوئی نیا فلسفہ تشکیل دیا، نہ کسی نئے مذہبی نظام فکر کی ابتداء کی ۱۵ء زندگی کے متعلق جس نقطہ نظر کو وہ غلط سمجھتے تھے اس سے لیکر اسلام کے بارے میں خود اپنے فہم و ادراک تک جو کچھ تھا سب کو انھوں نے قوم کے سامنے پیش کر دیا۔ ان کی تحریروں کی تہہ میں ایک عمیق مقصد پوشیدہ تھا۔ وہ اس حقیقت کو اپنی قوم کے ذہن نشین کرانا چاہتے تھے کہ جدید سائنس حقیقی اسلام کی تخریب نہیں کرتی۔ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ جو مذہب وحی کے ذریعے آتا ہے وہ حقیقتاً خدا کا قول ہوتا ہے۔ اس لیے قوانینِ نظر کی جو خدا کی تخلیق ہیں، خلاف ورزی نہیں کر سکتا ۱۶ء یہی وہ اصول ہے جسے اسلام کے متعلق ان کی تصانیف کی روح کہا جاسکتا ہے۔ ان کے مذہبی شعور کی بنیاد سائنسی عقلیت، اسلامی فکر کی حرکت اور اس کی ارتقا پذیری ہے ۱۷ء وہ تجدید اور اجتہاد کا دروازہ کھولنا چاہتے تھے تاکہ زمانے کے تقاضوں کے مطابق زندگی کے ارتقاء کی نئی نئی راہیں کشادہ تر ہوں ۱۸ء فی الحقیقت انھوں نے مسلمانوں کے ذہن کو ان تفاسیر سے ہٹانے کے لیے جو یونانی فلسفے کے زیر اثر لکھی گئی تھیں، سب سے پہلے رہنمائی کی۔ اور قیاسی فکر کی جگہ فطری علوم کے عینی مشاہدے کی مدد سے قرآن حکیم کی تعلیمات اور اس کی فکر کو سمجھنے کی کوشش کی ۱۹ء وہ ایک انسان تھے اس لیے سہو و غلطی سے بچ نہیں سکتے تھے۔ اس بنا پر ان سے غلطیاں بھی سرزد ہوئیں مگر ان کی تفسیر کے بنیادی تصورات نامعقول اور غیر اہم نہیں ہیں۔ انھوں نے ایک ایسی راہ دکھائی جس پر چلنے سے بزرگیم کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کے مذہبی فکر کو نئی راہیں ملیں ۲۰ء۔

۱۴ء محمد مجیب "Indian Muslims." ص ۲۲۸ء اشتیاق حسین

قریشی "ملت اسلامیہ" ص ۳۱۹ء حالی، تصنیف مذکور ج ۲ ص ۲۴۵۔ ۱۵ء

ص ۸۴۔ ۱۸ء ایضاً ص ۴۲۔ ۱۹ء بالجن، تصنیف مذکور ص ۱۲۳؛ بشیر احمد ڈار، ...

"Religious Thought of Syed Ahmed Khan."

۲۰ء اشتیاق حسین قریشی "ملت اسلامیہ" ص ۳۱۸؛ بالجن، تصنیف مذکور ص ۱۲۲-۱۲۵

دبده؛ عزیز احمد، "اسلامک" ص ۵۴ دبده، استغ "Modern Islam

in India." ص ۱۲۸، دبده؛ داؤد رہبر (ماثیہ صفحہ ۱۲۸ آئندہ صفحہ پر

دیکھیں)

علی گڑھ تحریک کے بنیادی مقاصد کی تکمیل مذہبی اصلاح کے بغیر ممکن نہیں تھی۔ سید احمد خاں کے مذہبی معتقدات ۱۵۲، اگر بغور دیکھا جائے تو شاید اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ جو صدائیں علمائے اسلام کی تصانیف میں فرداً فرداً ضبط و تخریر میں آئی تھیں ان سب کو انھوں نے یکجا کر کے بیان کر دیا ہے۔ کیونکہ جو ضرورتیں اس وقت بالخصوص ہندوستان کے مسلمانوں کو درپیش تھیں وہ کسی خاص خرابی کی اصلاح سے رفع نہیں ہو سکتی تھیں۔ اپنے اعتقادات کے اعتبار سے سید احمد خاں نے جہاں اختلاف کیا ہے وہاں وہ تنہا نہیں بلکہ ہر مسئلے میں کم یا زیادہ اکابر علمائے اسلام سید احمد خاں کے ساتھ متفق الراء تھے ہیں جیسے امام غزالی، امام رازی، ابن رشد، شیخ اکبر، شاہ ولی اللہ وغیرہ ۱۵۳۔

ملت اسلامیہ میں ترقی کا خیال اور ماضی کے مقابلے میں مستقبل کی اہمیت کا احساس بھی سید احمد خاں کے اثرات کا ثمر ہے۔ انھوں نے اپنی زبان اور ادب کو سر بلند کرنے اور سنجیدہ علمی اور عملی کاموں کی طرف توجہ دلانے میں بھی مثالی کردار ادا کیا۔ علی گڑھ تحریک سے قبل اردو شاعری و ادب میں اجتہاد کی نئی تحریک "انجمن پنجاب" کے ذریعے شروع ہو چکی تھی جس نے سید احمد خاں کی اصلاحی تحریک کے عیسے راہ ہموار کی۔ یہ فی الحقیقت ادب کو مقصدیت کی طرف لے جانے کی ابتدائی لیکن مؤثر کوشش ہے۔ اس طرح ادب حیات و کائنات کے مسائل کی بھرپور ترجمانی کے قابل ہو سکا۔ شاعری کے موضوعات میں حب الوطنی، محبت و مروت، محنت و کوشش، امن و انصاف اور اخلاق و معاشرت شامل ہوئے۔ زندگی کے بچنے ہوئے

(حاشیہ صفحہ سابقہ) "Sir Syed Ahmed Khan's

"The muslim Principles of Exegesis."

World." (اپریل ۱۹۵۶ء) ص ۱۰۵

۱۵۲ جن کا تفصیلی جائزہ، حالی، تصنیف مذکور، ج ۲، ص ۲۱۷-۲۳۶؛

بشیر احمد ڈار، تصنیف مذکور، ص ۲۶۱-۲۷۱؛ عزیز احمد "اسلامک" ص ۴۰

۵۶؛ بالجن تصنیف مذکور، ص ۱۱۱-۱۲۰ میں ہے

۱۵۳ حالی، تصنیف مذکور، ج ۲، ص ۲۳۳

کالیقین، عمل اور ترقی کی اہمیت انسان اور معاشرے کا تمدنی اور معاشی رابطہ اور ان سب سے زیادہ عقل و دانش کی برتری وغیرہ — سید احمد خاں کے نظریہ ادب و فن کے چند اصولی عقائد تھے ۱۹۳۳ء وہ ادب کو عام زندگی کا ترجمان اور معاشرتی اصلاح کا ذریعہ بنانا چاہتے تھے۔ ان کی تحریروں اور ”تہذیب الاخلاق“ کے مجموعی اثر نے شعوری طور پر ادب کا رشتہ اپنے زمانے کی سیاست اور معاشرت سے مربوط کر کے اجتماعی زندگی کے مسائل کا عقلی حل تجویز کرنا شروع کیا۔

سید احمد خاں کی تحریک نے جو ادب پیدا کیا وہ کئی لحاظ سے اس ادب سے مختلف ہے، جو اس سے پہلے موجود تھا۔ اس دور سے قبل کی شاعری اس منظم اجتماعی معاشرتی احساس کی حامل نہیں جو مثلاً حالی اور شبلی کی نظموں میں پایا جاتا ہے۔ سید احمد خاں سے متاثر افراد کی شاعری میں اجتماعی طور پر محسوس کیے ہوئے جذبات اور سوچے سمجھے ہوئے افکار پائے جاتے ہیں۔ اور مسائل قومی کا بیان اور ان کا عقلی حل پایا جاتا ہے۔ انھوں نے پہلی مرتبہ ایک ہمہ گیر اصلاحی تحریک کے سلسلے میں ادب کی عمرانی و تہذیبی اہمیت کا اندازہ لگا کر اردو میں مقصدی شعر و ادب کی تخلیق کی روایت قائم کی۔ مقصدیت اور اصلاح پسندی کا یہ رویہ اور مصنفین میں معاشرتی ذمے داری کا احساس علیگڑھ تحریک کے بعد اردو ادب کی ہر صنف میں نمایاں طور پر دیکھا جاسکتا ہے ۱۹۲۷ء۔

سید احمد خاں ہندوؤں کے طرز عمل کے سبب آندھ کے لیے دونوں قوموں کے تعلقات میں کسی بہتری کی امید نہیں رکھتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلم قوم کو دم لینے کی کچھ بہت مل جائے تاکہ وہ مستقبل کا مقابلہ کرنے کے لیے اپنی کوتاہیوں اور ذہنی قابلیتوں کی نمایاں کمی کو پورا کر سکے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان بہتر تعلقات اور تعاون پر ان کا عقیدہ مدت العمر تک رہا۔ لیکن جب ہندوؤں نے کھل کر ایسی حکمت عملی اختیار کی جو مسلمانوں

۱۹۳۳ء ڈاکٹر سید عبداللہ ”مباحث“ ص ۲۸۳-۲۹۷ء یہ موضوعات کے تقاضے ہی تھے جنہوں نے سید احمد خاں کو شاعری میں غزل کے مقابلے میں نظم کو اہمیت دینے پر مجبور کیا۔ انھوں نے ”یزین کلب“ اور کالج کی دیگر تقریبات میں غزل گوئی اور غزل سرائی کو ممنوع قرار دیا۔ — خوشی محمد ناظر ”نمذہ فردوس“ تمہید، ص ۴

کے ساتھ تعاون کے جذبات پر مبنی نہیں تھی تو سید احمد خاں کی سیاسی حکمت عملی نے تبدیلی اختیار کی۔ اردو ہندی کے تنازع میں ہندوؤں کے رویے ان کی آنکھیں کھول دی تھیں۔ انہیں ہندوؤں پر اعتماد نہیں رہا۔ اب وہ سمجھتے تھے کہ کانگریس خالصتاً ہندوؤں کی جماعت ہے۔ اسی لیے انہوں نے مسلمانوں کی شمولیت کانگریس کی مخالفت کی۔ ہندوؤں کی فرقہ پرستانہ.. کوششوں کو دیکھ دیکھ کر سید احمد خاں کا یقین راسخ ہوتا گیا کہ ہندو اور مسلمان دو الگ الگ قومیں ہیں۔ ان کا مذہب، تمدن اور نظریہ حیات جدا جدا ہے۔ اس لیے یہ دونوں قومیں مل کر زیادہ دیر تک متحد نہیں رہ سکتیں۔ ایک خط میں نواب محسن الملک کو لکھتے ہیں :

”... ہندو مسلمانوں میں کسی طرح اتفاق نہیں رہ سکتا۔ مسلمان ہرگز ہندی پر متفق نہ ہوں گے اور اگر ہندو مستعد ہوئے اور ہندی پر اصرار کیا تو وہ اردو پر متفق نہ ہوں گے اور نتیجہ اس کا یہ ہوگا کہ ہندو علیحدہ، مسلمان علیحدہ ہو جائیں گے۔ یہاں تک تو کچھ اندیشہ نہیں بلکہ میں سمجھتا ہوں کہ اگر مسلمان ہندو سے علیحدہ ہو کر اپنا کاروبار کریں گے تو مسلمان کو زیادہ فائدہ ہوگا اور ہندو.. نقصان میں رہیں گے“ ۲۵

اب انگریزوں کے بارے میں بھی وہ دے دے لفظوں میں تلخی کا اظہار کر لیتے تھے لیکن ہندوؤں کے مقابلے میں اور ہندوستان کے ایک ملک ہونے کے بارے میں ان کے خیالات میں خاصی شدت پیدا ہو گئی تھی۔

”... ہندوستان براعظم ہے... اس میں مختلف آبادیاں ہیں، جن کے تمدنی اور اخلاقی اور سوشل اور پولیٹیکل اور مذہبی اور طبعی اور تاریخی حالات بہت مختلف ہیں اور جن میں اسلامی سلطنت کے زوال کے بعد سے کبھی اتفاق نہیں ہوا“ ۲۶

سید احمد خاں نے علیحدگی کا کوئی باقاعدہ خاکہ پیش نہیں کیا، لیکن اس کی طرف ایک ہکا سا اشارہ ہے کہ وہ ایک ایسی مملکت کا خواب دیکھ رہے تھے جس کی اصل بنیاد مذہب پر ہوگی۔

... ” دوستو، ہماری پوری پوری تعلیم اس وقت ہوگی جب ہماری تعلیم
ہمارے ہاتھ میں ہوگی۔ ہم آپ اپنی تعلیم کے مالک ہوں گے۔ بغیر یونیورسٹیوں
کی غلامی کے ہم آپ اپنی قوم میں تعلیم پھیلائیں گے۔ فلسفہ ہمارے دائیں ہاتھ
میں ہوگا اور نیچرل سائنس بائیں ہاتھ میں اور کلمہ ۲۸ لہذا ۲۸ لہذا ۲۸ لہذا کا
تاج سر پر۔“ ۲۷

مسلمانوں میں وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے کانگریس کے حقیقی مقاصد کو سمجھا تھا۔ کانگریس
کے خلاف دیے گئے ان کے بیانات کو اس وقت برعظیم کے مسلمانوں کے سیاسی مستقبل
کا نصب العین قرار دیا جاسکتا ہے۔ پھر ان کے یہ تصورات کہ — ۱، ہندوستان ایک
ملک نہیں، براعظم ہے — ۲، ہندو اور مسلمان ایک نہیں، دو علیحدہ علیحدہ قومیں ہیں۔
— ۳، علیحدگی بہر حال لازمی ہے — مطالبہ پاکستان کی بنیادیں استوار کرتے
ہیں۔ جدید ذہنیاتے اسلام کے دیگر مفکرین میں مقاصد اور تحریک کے لحاظ سے سید احمد
خال کو کئی امتیاز حاصل ہیں، وہابی، سنوسی اور ولی الہی تحریکیں اصلاحی اور سیاسی تھیں۔
جمال الدین افغانی کی ساری عمر بنگامہ آفرینی اور سفر میں گزر گئی۔ ویسے ان تمام مصلحین میں
جمال الدین افغانی کے علاوہ کسی نے بھی جدید مغربی علوم اور فلسفہ کے ان گہرے اثرات
کا اندازہ نہیں لگایا تھا، جو اہل مغرب کے سیاسی تسلط کے ساتھ مسلمانوں کے قلب نظر
میں اضطراب و ہیجان پیدا کر رہے تھے، اور جن کی وجہ سے وہ اپنی تہذیبی و فکری
میراث اور روایتی قدروں کا از سر نو تنقیدی جائزہ لینے پر مجبور ہو رہے تھے۔ سید احمد
خال نے اس صورت حال میں خود کو اس دور سے پرکھڑا ہوا پایا اور انہوں نے فیصلہ کیا
کہ مسلمانان ہند جدید علوم کی طرف رجوع کریں اور تقلید سے گریز کریں۔

مقاصد اور فکر و عمل کے تعلق سے اقبال اور سید احمد خال دونوں میں بڑی حد تک
مشابہت تھی۔ اقبال سید احمد خال کے بعد پہلے مفکر ہیں جنہوں نے ہندوستانی مسلمانوں کے
صدیوں سے تقلید اور جمود اور فرسودات میں جکڑے ہوئے ذہن کو آزاد کرنے اور اس
میں حرکت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ دونوں نے اپنے اپنے انداز میں یہ سمجھایا کہ اسلام

عقیدہ عمل کے ایسے اصولوں پر مشتمل ہے جو ہر عہد کے مسائل میں ان کی راہنمائی کر سکتے ہیں۔ بشرطیکہ ان کی حقیقت اور ماہیت کو اچھی طرح سمجھ کر اور زمانے کے حالات اور تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر انہیں زندگی پر منطبق کیا جائے۔ یہی عمل کو اسلامی شریعت کی اصطلاح میں اجتہاد ہے، جس کی ضرورت پر سید احمد خاں اور اقبال دونوں نے زور دیا۔ اقبال نے جس دور میں آنکھیں کھولیں وہ سید احمد خاں کی تحریک اور جدوجہد کا دور تھا۔ سید احمد خاں کا اثر اس وقت برعظیم کے ایک عام پڑھے لکھے مسلمان طبقے پر مرتسم ہو رہا تھا۔ اقبال نے ابتدائی تعلیم سیالکوٹ میں مولانا سید میر حسن کی زیر نگرانی میں حاصل کی جو سید احمد خاں کے پُر جوش حامی تھے ۲۸ء چنانچہ یہ امر یقینی ہے کہ اقبال میر حسن کی وساطت سے اپنی ذہنی زندگی کے ابتدائی دور میں سید احمد خاں کی تحریک سے آشنا اور اس کے مقاصد سے بہرہ مند ہوئے ۲۹ء غلیگڑھ سے اثر پذیری میں اقبال کے محبوب استاد ڈبلیو آر نلڈ بھی، جن سے گورنمنٹ کالج لاہور میں اقبال ذہنی طور پر قریب رہے، بہت معاون رہے۔ ۳۰ء اقبال نے اعلیٰ تعلیم کے حصول کے وقت، جب کہ وہ یورپ میں تھے، مسلمانوں کے انحطاط کے حقیقی اسباب کا جائزہ لیا تھا۔ جن کی تشخیص کے بعد انہوں نے اسلام کے تصور حیات اور اس کی بنیادی اقدار کو ان کی اصل شکل میں پیش کیا۔ اپنے اس کام میں انہوں نے مشرقی فلسفے اور تصوف کو مغربی علم و حکمت کے معیار پر پرکھا اور پھر ان کے مقابلے اور توازن سے ایک معتدل اور تابندہ فکری نظام کی تشکیل کی، جس پر مغرب کے بجائے مشرق کا اثر حاوی ہے۔ اپنے سے قریبی عہد کے مسلمان مفکرین میں اقبال جہاں ایک سید جمال الدین افغانی کے معتقد تھے تو دوسری طرف سید احمد خاں کے بڑے معترف تھے۔

۲۸ء اقبال، "اقبال کے حضور" ج ۱، ص ۲۸۵؛ Iqbal, His Life

and Times." ص ۵۲ء جاوید اقبال، مقدمہ "شذرات" ص ۲۷، ڈیز گورڈ

پولنسکایا، "Ideology of Muslim Nationalism."

مشمولہ: حیفظ علیک Iqbal, Poet Philosopher of

"Aligarh's First Pakistan." سہیل ویلڈ،

Generation." ص ۲۲۸-۳۲۲۔

اپنی حکمت کے مطابق اقبال کو سید احمد خاں کے نظام فکر و عمل میں جو قدر مشترک نظر آتی تھی وہ ان کی اصلاح و تجدید کی مساعی تھیں جو وہ اسلام کی روح کو اپنے زمانے کے تقاضوں اور ضرورتوں کے مطابق ڈھالنے کے لیے کرتے رہے۔ ان کے خیال میں سید احمد خاں —

”... عصر جدید کے پہلے مسلمان تھے جنہوں نے آنے والے دور کی جھلک دیکھی تھی اور یہ محسوس کیا تھا کہ ایجابی علوم اس دور کی خصوصیت ہے۔ انہوں نے مسلمانوں کی پستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیا۔ مگر سید احمد خاں کی حقیقی عظمت اس واقعہ پر مبنی ہے کہ یہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنہوں نے اسلام کو جدید رنگ میں پیش کرنے کی ضرورت محسوس کی اور اس کے لیے سرگرم ہو گئے۔ ہم ان کے مذہبی خیالات سے اختلاف کر سکتے ہیں لیکن اس واقعہ سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی حساس روح نے سب سے پہلے عصر جدید کے خلاف رد عمل کیا۔“

بر عظیم کے مسلمان اکابر میں اقبال شاہ ولی اللہ کے علاوہ سید احمد خاں کی ذات و صفات اور ان کے کارناموں سے بے حد متاثر تھے۔ اپنے اسی تاثر اور عقیدت کی بنا پر وہ چاہتے تھے کہ ان کی روح کو بھی ”جاوید نامہ“ میں جمع کر دیں، لیکن انہیں خیال نہ رہا۔

اقبال نے جب شاعری شروع کی تو اس وقت کے ہندوستان میں یہ سمجھا جانے لگا تھا کہ یہاں مسلمان دوبارہ اپنی حکومت قائم نہیں کر سکتے۔ پھر بیسویں صدی کے اوائل میں ہندوستان کے مسلمانوں کو یقین ہو گیا تھا کہ برطانیہ کی حکمت عملی ذیائے اسلام کی آزادی کے خلاف ہے انہیں

۳۱ ”حرف اقبال“ ص ۱۴۸: یا ان کی نظم ”سید کی روح تربت“ کا یہ شعر:

بندہ مومن کا دل بیم و ریا سے پاک ہے

قوت فرماں روا کے سامنے پیباک ہے

یا، چھپ کے بیٹھا ہوا ہنگامہ محشر بہاں

اور اسی نظم میں ان کی یہ دعا:

ہو نہ جائے دیکھنا تیری صلابے آبرو

۳۲ ”اقبال کے حضور“ ج ۱، ص ۶۴

اس کا بھی یقین ہو گیا تھا کہ یہ حکمت عملی دراصل ہندوستان پر برطانیہ کے تسلط کو تقویت پہنچانے کے لیے اختیار کی جا رہی ہے۔ چنانچہ یہ خیال ان کے عقیدے میں شامل ہو گیا کہ ہندوستان کی آزادی سے ذیل سے اسلام پر یہ دباؤ ختم ہو جائے گا۔ اس لیے اس دوران اتحاد اسلامی کے جذبات اور انگریزوں کی حکومت کو ختم کر دینے کی خواہش مسلمانوں میں بہت شدت اختیار کر گئی۔ اس قسم کے جذبات اور خواہشات کا اظہار اقبال کی شاعری سے بہت نمایاں ہوا۔

سید احمد خاں نے ہندوستانی مسلمانوں کی کمزوریوں کو دور کرنے اور ان کی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کے لیے جو اصلاحی کوششیں کی تھیں، اقبال ان کے معترف تھے۔

۳۳ "مغربی افکار، فلسفہ اور شاعری میں دل چسپی لینے کے ساتھ ساتھ، سید احمد خاں کی طرح اقبال بھی ایک ابتدائی مرحلے پر اس بات کے حامی تھے کہ مسلمانوں کو سیاسی آزادی کے لیے ضروری شعور حاصل ہونے تک انگریزوں سے مصالحتانہ رویہ اختیار کرنا چاہیے۔"

"این میری شیمیل" Gabriel's Wing " ص ۸۰؛ ایک

دوسری خاتون نے اس خیال کی مناسب تردید کی ہے۔ گورڈن پولنسکایا، تصنیف مذکورہ ص ۱۱۰؛ شیمیل نے اس خیال کے ثبوت میں اقبال کی یہ تحریر پیش کی ہے، جس کا انتخاب بہر حال تنقید کا حق رکھتا ہے

" لیکن اندیشہ یہ ہے کہ اس تہذیب کی ظاہری آب و تاب کیسے

اس تحریک میں خارج نہ ہو جائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر، ضمیر

اور باطن تک پہنچنے سے قاصر ہیں، تصنیف مذکورہ ص ۸۰ ترجمہ،

رد ترجمہ خطبات " ص ۱۱؛ اصل انگریزی عبارت کے لیے "خطبات" ص،

۳۴ اس کا ایک اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ اقبال نے

اپنی طویل علالت کے دوران، جب وہ اپنے میزبان دوست سید اس مسعود کے

پاس بھوپال میں مقیم تھے، سید احمد خاں کو خواب میں دیکھا تھا۔ سید احمد خاں نے انہیں

مشورہ دیا کہ وہ اپنی علالت کا ذکر آنحضرت سے کریں۔ — ("اقبال نامہ" ج ۱،

ص ۳۱۴، "دینار پیام مشرق"، کلیات اقبال " ص ۸۴۴) اور پھر ایک طویل مثنوی ..

"پس چہ باید کرداے اقوام مشرق" تحریر کی، جس میں اقبال نے آنحضرت سے نہ صرف

اپنی بیماری کا حال تحریر کیا بلکہ اپنی قوم کی حالت زار بھی بیان کی۔

اور وہ بھی سید احمد خاں کی طرح مسلمانوں کی لپستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیتے تھے۔ لیکن اس جدید تعلیم کو نہیں جس نے مسلم نوجوانوں کی ذہنیت اور روحانی فطرت کو بدل دیا ہو۔ چونکہ.. انہوں نے ایک مخصوص طرزِ حیات اور مثالی معاشرے کا تصور پیش کیا ہے، اس بنا پر تعلیم کا مسئلہ بھی ان کے نظامِ فکر میں شامل ہے۔ مغربی تہذیب و تمدن اور جدید نظامِ تعلیم کے نقائص اور مضمرات پر انہوں نے گہری نظر ڈالی تھی وہ اس سے بیزار تھے اور اپنی ناپسندیدگی کا اظہار انہوں نے مختلف پہلوؤں سے کیا ہے :

ہم سمجھتے تھے کہ لائے گی فراغتِ تعلیم کیا خبر تھی کہ چلا آئے گا الحاد بھی ساتھ...
مدرسہ عقل کو آزاد تو کرتا ہے مگر پھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط و نظام

سید احمد خاں کی طرح اقبالِ تعلیم کے اصول اور نظام میں دین و دنیا کا مناسب امتزاج پسند کرتے تھے۔ جس طرح سید احمد خاں چاہتے تھے کہ — ”فلسفہ ہمارے دائیں ہاتھ میں ہوگا، اور نیچرل سائنس ہمارے بائیں ہاتھ میں اور لا الہ الا اللہ کا تاج سر پر“، اقبال بھی خیال کرتے تھے کہ:

... بخالص دنیوی تعلیم سے اچھے نتائج نہیں پیدا ہوئے اور خصوصاً اسلامی ممالک میں۔ مزید برآں کسی طریقہ تعلیم کو قطعی اور آخری نہیں کہا جاسکتا۔ ہر ملک کی ضروریات مختلف ہوتی ہیں اور کسی ملک کے تعلیمی مسائل کے متعلق فیصلہ کرنے میں اس ملک کی خصوصی ضروریات کو خاص طور پر مد نظر رکھنا پڑتا ہے۔“
اقبال نصابِ تعلیم کی ترتیب و تنظیم میں مذہب کو جس قدر اہمیت دیتے تھے اس کا ایک اندازہ ان کی اس تحریر سے ہوتا ہے :

”مذہب قوم میں ایک متوازن سیرت پیدا کرتا ہے جو حیاتِ ملی کے مختلف پہلوؤں کے بیش بہا ترین سرمایہ کی حیثیت رکھتا ہے: بحیثیت مجموعی یورپ نے اپنے باشندوں کی تعلیم و تربیت میں سے مذہب کا عنصر حذف کر دیا ہے اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اس کی بے گام انسانیت کا کیا حشر ہوگا۔“ ۳۶

۳۵ ”حرفِ اقبال“ ص ۲۱۰؛

۳۶ ”اقبال نامہ“ ج ۲، ص ۲۸۲

اقبال نے جدید نظام تعلیم کی کمزوریوں اور خامیوں کو نشانہ بھی بنایا تھا۔ اور وہ ناچختہ تعلیم اور اس سے اثر پذیری کی ذمہ داری محض نوجوانوں پر ہی نہیں ڈالتے بلکہ ان اساتذہ و علمائے بھی نالاں ہیں جو خود نہ تعلیم کا مقصد سمجھتے ہیں نہ علم میں غائر نظر رکھتے ہیں:

شیخ مکتب کم سواد کم نظر از مقام اونداد اور انحر

شکایات ہے مجھے یارب خداوندان مکتب سے

سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاک بازی کا

اقبال نے ایسے علماء پر سخت تنقید کی ہے، بالکل سید احمد خاں کی طرح، جو روح اسلام سے نا آشنا ہونے کے ساتھ ساتھ علوم و فنون اور زندگی کے حقائق سے بے گانہ ہیں اور وہ مدرسے میں وہی علوم پڑھاتے ہیں جو اب فرسودہ ہو چکے ہیں۔ اقبال کا یہ راسخ عقیدہ تھا کہ قرآن حکیم کی تعلیم محض کسی ایک زمانے اور ایک قوم کے لیے نہیں، ہر زمانہ جب اس میں غوطے لگائے گا تو اس کو نئے ابدار موتی ملیں گے۔ حکمت و فلسفے میں اعلیٰ تعلیم کے حصول سے ان کا یہ خیال اور راسخ ہو چکا تھا۔ خود ان کے ذہن کے ارتقائی مراحل اس کا کھلا ثبوت ہیں۔ اقبال نے ہمیشہ اپنے پیغام میں کتاب و حکمت دونوں کی ضرورت پر زور دیا ہے:

برگ و ساز ما کتاب و حکمت است این دو قوت اعتبار ملت است

ان کی نظر میں مذہب اور سائنس کے مابین کسی قسم کا اختلاف ممکن نہیں ہے۔ وہ سید احمد خاں کی طرح اس نظریے کے حامی تھے کہ جدید سائنس حقیقی اسلام کی تخریب نہیں کرتی۔ ان کے مذہبی شعور کی بنیاد اسلامی فکر کی حرکت اور اس کی ارتقاء پذیری ہے۔

سید احمد خاں نے اپنی تحریروں اور اصلاح معاشرت کی کوششوں کے ذریعے سے تجدید اور اجتہاد کا دروازہ کھولنے کی کوشش کی تھی۔ تاکہ زمانے کے تقاضوں کے مطابق زندگی کے ارتقاء کی نئی نئی راہیں کشادہ ہوں۔ اقبال بھی قوم کی زندگی اور تازگی کے لیے اجتہاد کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ ان کا خیال ہے کہ جب تک کسی قوم میں ایسے افراد پیدا نہ ہوں جو اپنے دل کی گہرائیوں اور دماغ کی صلاحیتوں سے قوم کو نئے نئے تصورات سے روشناس کرائیں جو معاشرے کی بدلتی ہوئی ضروریات سے ہم آہنگ ہونے کا نیا طریقہ بتائیں، اس وقت

۳۷ خلیفہ عبدالحکیم، "اقبال اور سلا" ص ۵۵، "خطبات" ص ۴۱؛ "گفتار اقبال" ص ۲۳

تک اس قوم کے ارتقائی منازل طے کرنے کے امکانات نہیں۔ اپنے خطبات میں اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جہاں تک اسلامی معاشرے کے قوانین کی بنیاد وحی و تنزیل پر ہے، وہ زمانہ قدیم کی یادگار ہیں، لیکن جہاں تک ان قوانین کی روح کا تعلق ہے، وہ زمانہ جدید کے نئے تقاضوں کو پورا کرتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ چند بنیادی ہدایات دینے کے بعد انسان کو آزاد چھوڑ دیا گیا ہے تاکہ اپنی فلاح و بہبود کے لیے وہ خود صحیح راستے کا تعین کر سکے۔ ان کا خیال ہے کہ صدیوں کے جمود کے بعد مسلمانوں کو صرف چار مذاہب فقہ کی نہیں بلکہ اجتہاد کی طرف توجہ دینی چاہیے ورنہ قرآن حکیم کا زندگی آفریں پیغام ہمارے زمانے کے لیے بے کار ثابت ہوگا۔^{۳۹} اقبال مسلمانوں کی صدیوں کی ذہنی پستی کے تدارک کا اصل اصول اجتہاد ہی کو سمجھتے تھے۔ اور اسے ایک کسوٹی کی حیثیت دے کر قائدین ملت کی مساعی کا جائزہ لیتے ہیں اور ان کی کوششوں کے حسن و قبح کا تعین کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے ان کے لیے ..

”سید احمد خاں کی ذات بڑی بلند اور بڑی ہمہ گیر تھی۔ افسوس کہ مسلمانوں کو پھر ایسا کوئی رہنما نہیں ملا“^{۴۰} علمائے سہارنپور کے فتوے کا ذکر کرتے ہوئے، جس میں سید احمد خاں کو کافر قرار دیا گیا تھا، اقبال کہتے ہیں:

یہاں بحث سرسید کے معتقدات سے نہیں، بحث اس امر سے ہے کہ اسلام اور کفر کا ماہ الامتیاز کیا ہے؟ اسلام جو کچھ بھی ہے اپنی جگہ پر واضح ہے۔ اس میں کوئی الجھاؤ ہے نہ اچھ پیچ کہ ہم اسلام اور کفر میں فرق نہ کر سکیں، یا اس باب میں کسی مخصوص تنظیم کا رخ کریں علمائے سہارنپور نے یہ نہیں سوچا کہ سرسید نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی، تہذیب الاخلاق نکالا، علی گڑھ کالج قائم کیا یا مسائل الہیات پر قلم اٹھایا تو اس سے ان

^{۳۹} ”تفصیلات کیلئے: خطبات“ باب ششم، ج ۱۔ ۴۰ اس ضمن میں ان کے خیالات اور ان کے نقطہ نظر کا اظہار بالخصوص ان خطوط سے ہوتا ہے جو انہوں نے سید سلیمان ندوی کے نام تحریر کیے تھے۔ — مشمولہ ”اقبال نامہ“ ج ۱، ص ۱۲۵

- ۱۵۱ و بعد - ۱۴۵ ”اقبال کے حضور“ ج ۱، ص ۲۴

کا مدعا کیا تھا۔۔۔۔۔ یہی کہ مسلمانوں کو اپنی وحدت کا شعور ہو۔ وہ ایک قوم ہیں۔ لہذا بحیثیت ایک قوم انھیں سمجھ لینا چاہیے کہ مغرب کے سیاسی معاشی استیلا یا علوم و فنون میں ان کے اجتہادات اور اختراعات نے ہمارے لیے کیا مسائل پیدا کر دیے ہیں۔ وہ اعتماد رکھیں کہ مغربی تہذیب و تمدن اور علم و حکمت کی جو روانگریزی تسلط کے ساتھ آگئی ہے، ڈرنے کی چیز نہیں۔ ہم اس سے استفادہ کر سکتے ہیں اور کرنا چاہیے۔ اسلامی عقائد کو اس سے کوئی خطرہ نہیں،“ ۵۲۲۔

دیگر علمائے اسلام کے مقابلے میں سید احمد خاں کا یہ امتیاز تھا کہ انھوں نے قرآن حکیم کی تعلیمات اور اس کی فکر کو سمجھنے کے لیے قیاس کی جگہ عینی مشاہدات کو اہمیت دی تھی، اور مسلمانوں کے ذہن کو ان تفاسیر سے ہٹانے کے لیے، جو عقلی فلسفہ کی روشنی میں لکھی گئی تھیں، سب سے پہلے رہنمائی کی۔ اس سلسلے میں ان سے بعض اجتہادی غلطیاں بھی سرزد ہوئیں، مگر ان کے اجتہاد کے بنیادی تصورات قطعی نامتقول نہیں ہیں۔ انھوں نے ایک ایسی راہ دکھائی تھی جس پر چلنے سے تعلیم یافتہ ہندوستانی مسلمانوں کے مذہبی تفکر کو کافی ترقی ہوئی۔ فطری علوم اور عینی مشاہدات پر ان کے اصرار کے سبب انھیں ”نیچر می“ کہا گیا تھا۔ سید احمد خاں کے اس اصرار کا حوالہ دیتے ہوئے اقبال فطرت کے اس اصول کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس بارے میں وضاحت کرتے ہوئے انھوں نے کہا تھا:

”... فرض کیجئے حادثہ الف رونما ہے اور یہ حادثہ کسی دوسرے حادثہ ب کی علت ہے تو بحیثیت معلول حادثہ ب کا ظہور گویا پہلے سے متعین ہو چکا ہے، لہذا حادثہ ب وقوع میں آئے گا، اور ضرور آئے گا۔ یہ ”نیچر می“ ہے اور نیچر کی کار فرمائی روک سکتی ہے نہ اسے کوئی روک سکتا ہے۔ نیچر اپنا کام کرتا رہے گا۔ حوادث کی ترتیب علت و معلول کی پابند ہے اور اس ترتیب میں

رو و بدل ناممکن۔ یہ گویا امر ربی ہے۔ "۵۳۔
ایک دوسری جگہ انھوں نے قدرے مختلف انداز میں وضاحت کرتے ہوئے بیان کیا کہ۔

... قرآن پاک عین فطرت ہے۔ لہذا فطرۃ اللہ کا انکشاف جس پر انسان کو پیدا کیا گیا۔ قرآن ہی کے ذریعے ہوا۔ پھر یہ فطرت اس نظام حیات ہی میں مشہور ہوئی جس کو اس نے دین کہا ہے اور دین کا تقاضہ ہے وہ اعمال و عقائد جو ہر پہلو سے زندگی کو سہارا دے رہے ہیں اور جس کو اصطلاحاً شریعت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لہذا ہم کہیں گے قرآن پاک میں قانون بھی ہے اور تصورات بھی۔ گو انسان کو تصورات کی اتنی ضرورت نہیں جتنی قانون کی۔ یہ انسان کی عقل، اس کا تجربہ اور مشاہدہ ہے جس میں قرآن مجید کا قانون حیات منکشف ہو رہا ہے اور ہوتا رہے گا۔ "۵۴

سید احمد خاں کی اجتہادی مساعی کا ایک امتیاز یہ بھی ہے کہ انھوں نے محض یہی نہیں سمجھا کہ موجودہ زمانہ میں مسلمان عقائد کی جس فرسودہ خیالی کا شکار ہیں ان سے نمٹنا ضروری ہے، بلکہ عقائد کا یہ بحران سید احمد خاں کے خیال میں زندگی کے بحران کا نتیجہ ہے۔ جس کا مقابلہ تاویل و اعتذار کے پڑانے طریقوں سے نہیں کیا جاسکتا۔ اقبال کی فاسفیانہ بصیرت نے بھی اس نقطہ کو پایا تھا کہ آج مسلمانوں کے سامنے اصل سوال یہ ہے کہ وہ کس طرح اس اخلاقی روح کو برقرار رکھتے ہوئے، جو قرآن کی تعلیم نے ان میں پھونکی تھی، اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو موجودہ زمانہ کے تقاضوں سے ہم آہنگ بنا سکتے ہیں۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اسلام کے بنیادی اصول قانون کی روح سے واقف ہوں اور جدید سائنسی انکشافات ان کے علم میں آتے رہیں۔ وہ سمجھتے تھے کہ الہامی کتابیں سائنسی صداقتوں سے کبھی بھی متصادم نہیں ہو سکتیں، اس لیے بظاہر انہوں نے تصانیف کو الہامی

۵۳ ایضاً، ص ۳۵۹۔ ۳۶۰؛ و نیز کچھ ایسے ہی خیالات پر اقبال کے تعلق سے

گورڈن پورنسکیا نے بھی بحث کی ہے، تصنیف مذکور، ص ۱۲۶۔ ۱۲۷

۵۴ "اقبال کے حضور"، ص ۵۴۔ ۵۵

کتابوں کی مناسب تشریح و تعبیر سے دُور کیا جا سکتا ہے ۴۵ اور یہ کوشش خود سید احمد خاں نے کی۔ ان کے نزدیک اسلام ایک مکمل نظامِ فطرت ہے جسے سائنٹفک اصولوں سے پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ انہوں نے قوانینِ اسلام اور قوانینِ فطرت کی ہم آہنگی اور وحدت پر زور دیا۔ ان کے مذہبی تصور کا بنیادی اصول یہ عقیدہ ہے کہ **الاسلام هو الفطرة والقطرة** ہی **الاسلام** یعنی اسلام ہی فطرت ہے اور فطرت ہی اسلام ہے۔ اپنے اسی اصول کے تحت انہوں نے توحید، رسالت، وحی، روح، جنت، دوزخ، ملائکہ، شیطان، معجزات سب کو قوانینِ فطرت ہی کی بنیاد پر ثابت کرنے کی کوشش کی اور اپنی تائید میں قرآنی آیات سے استدلال کیا۔

... اقبال کی فکر میں بھی سید احمد خاں کے بعض معتقدات سے غامضی مماثلت ملتی ہے۔ وہ بھی سید احمد خاں کی طرح یہ سمجھتے تھے کہ اسلامی تعلیمات کی تعبیر اب علمِ حاضر کے پیش نظر کرنی چاہیے، خواہ ایسا کرنے میں ہمیں اپنے اسلاف سے اختلاف ہی کیوں نہ ہو ۴۶۔ روح، جنت، دوزخ، ملائکہ و شیطان وغیرہ کے بارے میں ان کا تصور بھی عام عقائد سے مختلف ہے۔ مثلاً ان کی نظر میں جنت و دوزخ کسی مقام یا جگہ کے نام نہیں ہیں، یہ انسان کے داخلی خصائص ہیں ۴۷۔ ملائکہ اور شیطان بھی، سید احمد خاں کی طرح، اقبال کی نظر میں انسان کے نفسی احوال و خصائص ہیں اور انہیں قرآن میں تمثیلی انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ ۴۸۔

۴۵ "مقالات سرسید"، ج ۱۱، ص ۱ - ۱۱۵۔ ۴۶ ان کے مذہبی معتقدات

اور استدلال کے لیے: "تفسیر القرآن و ہوالہدی والفرقان"، "مقالات سرسید"

ج ۲، ۱۱، ۱۳، ۱۴، دیکھو مطالعہ و تجزیہ کے لیے: بشیر احمد ڈار تصنیف مذکورہ اور

ٹرول - Syed Ahmed Khan, A Reinterpretation

of Muslim Theology. وغیرہ۔

۴۷ "خطبات" ص ۹۷

۴۸ ترجمہ خطبات" ص ۱۸۵ - ۱۸۶

۴۹ ایضاً، ص ۱۲۷، ۱۳۱، سید احمد خاں کے نظریہ کے لیے، مثلاً ان کا مضمون "آدم کی

سرگزشت" مضمونہ: "مقالات سرسید" ج ۱، ص ۲۱۶ - ۲۳۴

سید احمد خاں نے اپنی زبان و ادب کو سر بلند کرنے اور مسلمانوں کو سنجیدہ علمی کاموں کی طرف متوجہ کرنے کی جو بھرپور کوشش کی تھی وہ بھی دراصل ان کی اصلاحی تحریک کا ایک حصہ تھی ان کوششوں کی متابعت میں، جن کا ذکر صفحات ماقبل میں کیا گیا ہے، اقبال نے سید احمد خاں کے نظریہ ادب و فن کے اصولی عقائد پر پورا اترنے کی کوشش کی ہے وہ زندگی کو برحق تسلیم کرتے ہوئے گریز کے مخالف ہیں۔ ان کے خیال میں یہ زندگی کبھی تلخ اور کبھی شیریں ہے، اس میں کبھی کامیابی حاصل ہوتی ہے اور کبھی حسرت و نا کامی۔ وہ چاہتے ہیں کہ شاعر و ادیب بھی زندگی کے پُر آشوب سمندر میں تیرنا سیکھیں۔ انسان کی سیرت اسی کشمکش میں نکھرتی ہے۔ جو ادیب و شاعر اس سے گریز اختیار کریں گے وہ شاید ادب کو الفاظ کا کھیل بنا کر اپنا اور اپنے جیسے بے ہمت اباہجوں کا دل بہلائیں۔ لیکن ان کی تحریر میں وہ قوت اور جوش اور خلوص پیدا نہیں ہو سکتا جو اقوام اور افراد کی تقدیر بدل دیتا ہے۔ ادب اس وقت حیات آفرین بنتا ہے جب وہ زندگی کے تقاضوں سے آشنا ہو اور وہ انسان کے دل میں زندگی کا جوش اور ولولہ اور اس کے حسن و شوکت کا زیادہ گہرا احساس پیدا کرے :

شاعر کی نوا ہو کہ منہی کا نفس ہو جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ بحر کیا

بے معرکہ دنیا میں ابھرتی نہیں تو میں جو ضربِ کھیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

اقبال کے خیال میں ادب اور تمام فنون لطیفہ کا اعلیٰ ترین مقصد خودی کا استحکام ہے۔ جو ادب انسان کو اس کی خودی سے بیگانہ کرتا ہے اور تسخیرِ عالم کے لیے اس کو آمادہ نہیں کرتا وہ انفرادی اور قومی زندگی کے لیے مہلک ہے۔

سرود و شعر و سیاست کتاب و دین و ہنر گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ

اگر خودی کی حفاظت کریں تو بین حیات نہ کر سکیں تو سراپا فسوں و افسانہ

ہوئی ہے زیرِ فلک امتوں کی رسوائی خودی سے جب ادب و دین ہو ہیں بیگانہ

اقبال کی شاعری خود ان کے بیان کردہ اصول کی بہترین مثال ہے۔ اگر ایک طرف سید احمد خاں نے ادب کو عام زندگی کا ترجمان اور معاشرتی اصلاح کا ذریعہ بنا کر جاننا چاہا تھا اور ان کی تحریروں اور تہذیب الاخلاق کے مجموعی اثر نے شعوری طور پر ادب کا رشتہ اپنے زمانے کی ریاست اور معاشرت سے مربوط کر کے اجتماعی زندگی کے مسائل کا عقلی حل تجویز کرنا شروع کیا تو دوسری طرف اقبال نے اپنی شاعری کو زندگی کے مسائل کا ترجمان بناتے ہوئے مسلمانوں

کے قومی اور سیاسی شعور کو بیدار کیا اور ان میں ایک اضطراب پیدا کر دیا۔ اس اضطراب کا ایک فطری نتیجہ تھا کہ مسلمان اب اس کی تسکین کی خاطر کوئی لائحہ عمل اختیار کریں۔ کم از کم ہندوستان میں ایک آزاد اسلامی مملکت کا قیام اس وقت ان کا مطمح نظر بن گیا۔

سید احمد خاں نے دو قومی نظریہ پیش کیا تو یہ اس وقت کی صورت حال میں ایک صلح پسند مسلمان کی طرف سے پہلا اعلانیہ اظہار تھا کہ اب ہندوستان میں ہندو اور مسلمان ایک ساتھ نہیں رہ سکتے۔ اقبال کے عہد تک پہنچتے پہنچتے دو قومی نظریہ اپنی ارتقائی انتہائی منزل پر تھا اور درمیانی عرصے میں علیحدگی کے جذبات کا مختلف شخصیتوں کی طرف سے آئے دن مختلف النوع اظہار ہوتا رہا۔ اتحاد پر ایک مدت تک سید احمد خاں کا اعتماد رہا۔ لیکن ہندوؤں کی مسلم دشمن تحریکوں کے نتیجے میں وہ اس کی طرف سے یکسر مایوس ہو گئے تھے۔ بیسویں صدی کے ہندوستان میں مسلمانوں کے لیے یہ مسائل مزید خدشات اور خطرات کا سبب بن گئے۔ چنانچہ ان کی جانب سے شدید ردِ عمل کا اظہار آئے دن مختلف صورتوں میں ہوتا رہا۔ اقبال نے بھی ان مسائل اور خطرات پر گہری تشویش کا اظہار کیا تھا۔ اپنے زمانے کے عام حالات کا جائزہ لیتے ہوئے کہتے ہیں:

”... ہندی اور اردو کے نزاع سے لیکر جب ساہا سال ہوئے مسلمانوں کی آنکھیں کھلیں اور انھوں نے محسوس کیا کہ سرسید کا یہ قول کہ ہمارا اور ہندوؤں کا راستہ الگ الگ ہے حرف بحرف صحیح ہے... یہ احساس اس وقت بھی قائم تھا، جب ترک موالات کی تحریک زوروں پر تھی اور اس وقت بھی کانگریس نے علی الاعلان مسلمانوں کی جداگانہ قومیت سے انکار کیا۔ جب نہرو رپورٹ پیش کی گئی اور جب اس سیاسی محاذ کے ساتھ قومی تعلیم اور قومی زبان کے نام سے ایک نیا محاذ ہماری تہذیب و تمدن اور ہمارے اخلاق و معاشرت کے خلاف قائم کیا گیا... نہ“

اقبال بجا طور پر ہندی یا ہندوستانی کے نعرے کو مسلمانوں کے خلاف ہندوؤں کی ایک سازش سمجھتے تھے۔ چنانچہ کہتے تھے کہ:

”... ہندی ہندوستانی کی تحریک دراصل اردو پر حملہ ہے

اور اردو کے پرورے میں بالواسطہ اسلامی تہذیب پر“ ۵۱۔

اس تحریک کی مخالفت میں اقبال مولوی عبدالحق کی جہد مسلسل کے بڑے معترف اور قائل

تھے۔ ایک خط میں مولوی عبدالحق کو لکھتے ہیں:-

”... آپ کی تحریک سے ہندوستان کے مسلمانوں کا مستقبل

وابستہ ہے۔ بہت اعتبار سے یہ تحریک اس تحریک سے کسی

طرح کم نہیں جس کی ابتداء سر سید رحمۃ اللہ علیہ نے کی تھی“ ۵۲

سید احمد خاں نے کانگریس کے قیام کے توسط سے ہندوؤں کے نصب العین کو

سمجھ لیا تھا۔ کانگریس میں مسلمانوں کی شرکت کے خلاف ان کے دیے گئے بیانات اس وقت

کے بڑے عظیم کے مسلمانوں کے سیاسی مستقبل کی نشاندہی کرتے تھے۔ یہ بیانات انہوں نے

دسمبر ۱۸۸۶ء کو اور میرٹھ میں ۱۶ مارچ ۱۸۸۸ء کو دیے تھے۔ ان بیانات کو دراصل

۱۸۹۲ء کے آئین کے جواب میں مسلمانوں کا پیشگی نقطہ نظر سمجھنا چاہیے۔ یہ آئین ۱۸۶۱ء کے آئین

کی ترمیم تھا۔ اس کی رو سے مرکزی اور صوبائی کونسلوں کی رکنیت کی تعداد میں اضافہ ہوا ۵۳۔

اسی آئین کے تحت ۱۸۹۳ء میں انتخابات ہوئے۔ انتخابی حلقے مخلوط تھے جن میں مسلمان

امیدواروں کو شدید ناکامی ہوئی۔ اس سے قبل بلدیاتی اور ضلعی کونسل کے انتخابات میں جو کچھ ہوا

تھا اس کا اعادہ ہوا ۵۴۔ ہندوؤں کو اس طریقہ کار کو قبول کرنے میں پس و پیش نہ تھا لیکن

مسلمانوں کو بجا طور پر خدشات محسوس ہوئے کیونکہ وہ اقلیت میں تھے۔ انہوں نے اپنے

وجود کو برقرار رکھنے کے لیے علیحدہ نشستوں اور جداگانہ انتخاب کا مطالبہ کیا۔ اقبال نے سید

۵۱ ایضاً ص ۱۳۶۔ ۵۲ مکتوب، مشمولہ: ”ممتاز حسن“ اقبال اور عبدالحق“

ص ۲۶

۵۳ اے، آر، اینگر، ”The Indian Constitutions.“

ص IXC ۵۴ ”حسن ریاض“، ”پاکستان ناگزیر تھا“ ص ۲۵

احمد خاں کے اس ردِ عمل کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا:

”... سرسید اس نقطے کو خوب سمجھے۔ انھوں نے نہایت صحیح کہا کہ مجھے ایسے آئین سے کوئی دل چسپی نہیں جس میں میرا کوئی حصہ نہیں۔ یا اگر کہنے کو ہے بھی تو اپنا حق منوا سکوں نہ اسے چھیننے سے رو سکوں....“

... سرسید کی رائے نہایت صائب تھی۔ سرسید نے خوب سمجھ لیا تھا کہ ہندوستان کا سیاسی مسئلہ کیا ہے.... سرسید کا گفتا بڑا احسان ہے کہ انھوں نے اس خطرے کو بھانپ لیا جو بحیثیت ایک قوم مسلمانوں کو درپیش تھا۔ انھوں نے مسلمانوں کی جداگانہ قومیت پر زور دیا وہ جب تعلیم پر زور دیتے، تہذیب و تمدن میں آگے بڑھنے کی تاکید کرتے جب بھی ان کا کہنا یہی تھا کہ ہم اپنا جداگانہ ملی وجود ہر حالت میں قائم رکھیں... یہی وجہ ہے کہ علی گڑھ کی بدولت ایک عام بیداری پیدا ہوئی اور قوم کے قوائے علم و عمل حرکت میں آئے۔ یہ گویا ہماری نشاۃ الثانیہ ہی کی ایک تحریک تھی۔“ ۵۵

ایک اور جگہ بھی انھوں نے تقریباً اسی بات کو دہرایا ہے:-
 ”... میں اس حقیقت کا اعتراف کرتا ہوں کہ آج سے نصف صدی قبل سرسید احمد خاں مرحوم نے مسلمانوں کے لیے جو راہ عمل قائم کی تھی وہ صحیح تھی اور تلخ تجربوں کے بعد ہمیں اس راہ عمل کی اہمیت محسوس ہو رہی ہے“ ۵۶۔

چنانچہ یہی احساس تھا جس نے اقبال کو ایک تو وطنی قومیت کی تردید پر مجبور کیا انھیں

۵۵ ”اقبال کے حضور“، ج ۱، ص ۲۹۲-۲۹۳۔ ۵۶ ”گفتارِ اقبال“،

ص ۴۳۔ ۵۷ ”The Evolution of Indo-

Muslim Thought.“ ص ۲۲۳

دنیا سے اسلام کے ناقابل تقسیم ہونے کا خیال دلایا اور انھیں کم از کم ہر عظیم کے مسلم اکثریتی علاقوں پر مشتمل ایک آزاد اسلامی مملکت کے ایک واضح تصور کی تشکیل کا حصہ دار بنایا۔ اس ضمن میں مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس، منعقدہ الہ آباد، ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء میں ان کا خطبہ صدارت کانگریس کے قیام کے جواب میں سید احمد خاں کے مذکورہ بیانات کا فی الحقیقت تکملہ ہے اور اسے اقبال کے تصور میں اپنی تمام فلسفیانہ گہرائیوں کے ساتھ دیکھا جاسکتا ہے۔ دنیائے اسلام میں سید احمد خاں اور سید جمال الدین افغانی کے بعد فی الحقیقت اقبال ہی کی شخصیت ہے، جس نے اچھے اسلام کے لیے نہ صرف ایک مربوط اور ٹھوس فکر کی تشکیل کی، بلکہ عالم اسلام کی آزادی، خود مختاری اور بہتر مستقبل کی تعمیر کا واضح اور موثر پیغام دیا۔ اپنے اس کام میں اقبال نے خصوصاً سید احمد خاں سے کسی اہم مسئلے میں کسی بڑے اختلاف رائے کا اظہار نہیں کیا ہے۔ ہندوستان اور مسلمانوں کی حد تک جو مسائل درپیش رہے ان کے تعلق سے تو مقاصد، نصب العین اور اصول و نظریے میں دونوں میں بڑی حد تک یکسانیت اور مماثلت ہے۔

سید جمال الدین افغانی

جمال الدین افغانی کے عہد کا عالم اسلام بحیثیت مجموعی افتادگی و پیرزمرہ دگی کا شکار تھا۔ لیکن یہی دور عام انسانی تہذیب کے لیے نہایت انقلاب افزا اور محرک آمیز ہے۔ اس میں سائنس کی ایجادات اور اس کی ترقیوں کے سبب زمان و مکان کی وسعتیں سمٹ جاتی ہیں اور قوائے فطرت کی تسخیر سے انسان اپنی زندگی کو نئے انداز سے ترتیب دینے لگتا ہے۔ یورپ کا صنعتی انقلاب سیاست اور معاشرے کی بنیادیں تبدیل کر دیتا ہے۔ فرانسیسی انقلاب کی وجہ سے قومیت، آزادی اور جمہوریت کے تقاضوں کے زیر اثر سیاست اور معاشرت کی پرانی قدیں اور پڑانا طرز فکر سرنگوں ہو جاتا ہے۔ علمی ترقی کی رفتار آنے دن تیز سے تیز ہوتی جاتی ہے لیکن اس تیز سے بدلتی ہوئی دنیا میں بھی اولاً مسلمان اپنے عہد گزشتہ کی حکایتوں میں کھوئے بیٹھے تھے یا ان طے تصوراتی عہد کے انتظار میں زندگی کے حقائق سے فرار حاصل کر بیٹھے تھے اور کبھی تصوف کے دامن میں پناہ تلاش کرتے تھے۔ ان کی اکثریت نے اپنی غفلت اور غمور کی وجہ سے اس انقلاب اور تغیر کی طرف کوئی توجہ ہی نہ دی، جس کا نظریہ یورپ میں ہو رہا تھا۔ اب یہ نظریہ امر تھا کہ یورپ اپنی اس نئی حاصل شدہ قوت کو اپنے استعماری منصوبوں میں استعمال کرنا شروع کرتا۔ محض ایک محدود تعداد ایسے مسلمانوں کی تھی جس نے اس تغیر و انقلاب کے اثرات محسوس کیے کہ ان کے ممالک یکے بعد دیگرے مندرجہ طاقتوں کے ہاتھ میں جا رہے ہیں۔ ہندوستان میں ہزار سالہ حکومت انگریزوں کے قبضے میں چلی گئی۔ مصر بھی برطانوی تسلط میں آ گیا۔ ایران اور

وسط ایشیا کے بعض علاقے روس نے ہضم کر لیے۔ فرانس شمالی افریقہ کے بیشتر علاقوں پر اپنی عملداری قائم کر رہا تھا۔ اسلامی دنیا کے ایک حساس طبقے نے اس زوال کو محسوس کیا۔ ہندوستان میں سید احمد خاں اور ان کے رفقاء، ترکی میں مدحت پاشا، سلطان محمود خاں اور ان کے وزراء مصر میں محمد علی پاشا اور مصطفیٰ کامل، تیونس میں خیر الدین پاشا، طرابلس میں امام محمد بن سنوسی، روس میں مفتی عالم جان، الجیریا میں امیر عبدالقادر، نجد میں مولانا عبدالوہاب کے حلقہ فکر کے اکابر مسلمانوں کے اس طبقے سے تعلق رکھتے تھے جسے اسلامی ممالک کے اس سیاسی زوال اور انحطاط کا درجہ تعلق تھا۔ ان افراد نے اپنے اپنے مخصوص علاقے میں جو طریقہ کار اختیار کیا وہ ان علاقوں کی نام ذہنی فضا، مخصوص سیاسی حالات اور معاشی مسائل کے مطابق تھا۔ ان اکابر کی نظر میں مسلمانوں کی اس لپٹی کا علاج سیاسی اصلاح میں مضمر تھا۔ جب تک یہ ظہور پذیر نہ ہو کوئی کوشش ان کی بیداری کے لیے سود مند نہیں ہو سکتی۔ عالم اسلام میں اس نقطہ نظر کے سب سے بڑے دائمی سید جمال الدین افغانی تھے۔

افغانی ایک مذہبی مصلح، روشن خیال مفکر اور سیاسی رہنما تھے۔ ان کے پُر جوش اور حکیمانہ ذہن نے ان مسائل اور حالات کو بخوبی سمجھ لیا تھا، جن سے ان کے گرد و پیش کی دنیا دوچار ہو رہی تھی۔ ان کے دل پر مسلمانوں کے انحطاط کا بڑا گہرا اثر تھا۔ چنانچہ انیسویں صدی کے اواخر میں سیاسی استقلال اور دستوری حکومت کے لیے مذہبی و فکری اصلاحات کے تحت جو جدوجہد ہوئی اس کے بڑے محرک ہی ثابت ہوئے۔ یہ افغانستان میں ۱۸۳۹ء میں پیدا ہوئے، جہاں ان کے خاندان کو ایک اعلیٰ سیاسی و معاشرتی حیثیت حاصل تھی۔

۱۵: ان کی جائے پیدائش کے بارے میں اب تک کوئی حتمی رائے نہیں ہے۔ ایک خیال یہ ہے کہ وہ اسدآباد کے مقام پر پیدا ہوئے، جو افغانستان میں کابل کے قریب واقع ہے۔ آدم "Islam and Modernism

in Egypt." ص ۵؛ ایک دوسری رائے کے مطابق وہ ایران میں

ہمدان کے نزدیک ایک اسی نام کے گاؤں میں پیدا ہوئے اور اپنے آپ

کو ایرانی کے بجائے افغانی کہانا اس لیے پسند کیا کہ اس طرح وہ عالم اسلام

میں باسانی ایک سنی کی حیثیت سے قبول کیے جاسکتے۔ حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر،

اٹھارہ سال کی عمر تک وہ ایران اور افغانستان کے مختلف مقامات پر حصولِ تعلیم میں مصروف رہے۔ جس کے بعد وہ ہندوستان آئے اور ڈیڑھ سال مقیم رہ کر ۱۸۴۵ء انھوں نے مغربی علوم اور کسی قدر انگریزی میں استعداد حاصل کی۔ افغانی، ایرانی، ترکی اور عربی وہ پہلے سے جانتے تھے۔ قیامِ ہند کے بعد، ۱۸۵۷ء میں وہ مکہ معظمہ پہنچے۔ وہاں سے واپس افغانستان گئے اور

”حاشیہ صفحہ سابقہ“ تھے اور دوسرے وہ حکومت ایران کی مشتبہ ”حفاظت“ سے دستبردار ہونے کے خواہاں تھے، کیوں کہ وہ اس کو اپنی سلامتی کی مؤثر ضمانت خیال نہ کرتے تھے۔ براؤن، "Persian Revolution" ص ۴؛ کڈی۔

"Religion and Rebellion in Iran." ص ۱۶؛

کیدوری "Afghani and Abduh." ص ۷؛ اس سلسلے میں

فاضل عبدالغفار نے نہایت مفصل بحث کی ہے اور دونوں آراء کی حمایت میں دلائل

کو مجتمع کیا ہے۔ "آثار جمال الدین افغانی" ص ۲-۱۹؛ جہاں تک ان کے مسلک کا تعلق

ہے، بعض دلائل ان کے سنی العقیدہ ہونے کے بارے میں پیش کیے گئے ہیں،

جیسے خود براؤن نے سند پیش کی ہے، تصنیف مذکورہ ص ۴ ویز عبدالغفار، ایضاً ص ۱۲۳؛

اور بعض افراد کا خیال ہے کہ دراصل وہ شیعہ عقائد رکھتے تھے۔ ہارڈی

"Partners in Freedom and True Muslims."

ص ۴۵؛ کیدوری نے اس سلسلے میں خود افغانی کا قول نقل کیا ہے، تصنیف مذکور،

ص ۷؛ اسی کے خیال میں وہ تھے تو سنی لیکن شیعیت کے قریب تھے۔ Islam

in Modern History." ص ۵۴؛ افغانی کے افکار اور سرگرمیوں

کے تفصیلی مطالعہ اکیٹے، عالیہ تسانیف میں سے نیکی آرکیڈی — Sayyid

Jamaluddin Al-Afghani, A Political

Biography." اور یہی مصنفہ "An Islamic Response

to Imperialism, Political and Religious

Writings of Sayyid Jamaluddin Al-Afghani."

۷۷ تفصیلات کے لیے، عبدالغفار، ص ۳۱، ۳۲، ۳۳ ایضاً ص ۳۷۔

حکومت سے منسلک ہو گئے ۵۔ ۱۸۶۹ء میں دوسری مرتبہ ہندوستان آئے اور یہاں سے واپس
 کابل ہوتے ہوئے مصر گئے ۶۔ ۱۸۷۱ء میں قسطنطنیہ پہنچے۔ وہاں ان کی خاصی آؤ بھگت ہوئی اور
 ”انجمن دانش“ کا رکن بنایا گیا ۷۔ وہاں سے مصر چلے گئے، یہاں ریاض پاشا نے ان کا خیر مقدم کیا ۸
 وہاں انھوں نے ۱۸۷۱ء سے ۱۸۷۹ء تک فلسفہ اور دینیات کے درس دیے ۹۔ انھوں نے
 وسیع پیمانے پر دنیا سے اسلام کا سفر کیا اور اس کے علاوہ انگلستان، فرانس، جرمنی، روس، امریکہ
 وغیرہ کی سیر بھی کی اور مغربی تہذیب کا گہرا مطالعہ کیا۔ ان کا انتقال قسطنطنیہ میں ۹ مارچ ۱۸۹۷ء
 کو ہوا۔

علوم اسلامی پر افغانی نے جو عبور حاصل کر لیا تھا، اس کے طفیل ہر اس ملک کے علمائے،
 جہاں جہاں وہ گئے، ان کا انتہائی احترام کیا اور ان کے گرد سینکڑوں مستعد اور ذہین شاگردوں
 کے حلقے جمع ہو گئے، جن کو وہ ان طریقوں کی تلقین کرتے تھے جن سے کام لے کر اسلام کے تاریخی
 اور معاشرتی موقف کو موجودہ زمانے کی سائنسی فکر کے مطابق بنایا جاسکتا تھا ۱۰۔ جن افراد نے
 مذہبی علوم کی تحصیل کے لیے افغانی سے وابستگی اختیار کی ان کی تعداد کم تھی، انھی میں ان کے شاگرد
 محمد عبدہ تھے جو اپنے استاد کے خیالات کی پیروی میں ممتاز درجہ رکھتے تھے ۱۱۔ افغانی ایک بڑی
 متاثر کن شخصیت کے حامل تھے جس سے ان کے تمام ملنے والے متاثر ہو جاتے تھے۔ وہ
 تعلیم و تحریر کے ذریعے اور عام مخاطب سے اپنے خیالات کی اشاعت کرتے۔ مذہب اور علم
 دونوں میں ان کی مصلحانہ فطرت نمایاں ہوتی اور کسی گوشے میں بھی ان کے قدم مقلدانہ سطح سے مس
 نہیں ہوتے۔ سیاست میں وہ سرتاپا انقلاب کی دعوت دیتے۔ چنانچہ جہاں کہیں جاتے، چند
 دنوں کے اندر مستعد اور صالح طبیعتیں جن کر ان میں انقلاب و تجدید کی روح پھونک دیتے تھے ۱۲۔

۱۳۔ ایضاً ص ۳۸، ۴۶ ایضاً ص ۴۷، ۵۳، ۵۹، ۶۵ ایضاً ص ۶۶، ۶۷۔

۱۴۔ ایضاً ص ۸۱۔ ۱۵۔ ایضاً ص ۸۲ و بعدہ ۱۶۔ آدم، تصنیف مذکورہ ص ۳۔ ۱۷۔ اثرات

کیلئے کریگ، "Counsels in Contemporary Islam"

ص ۳۲-۳۳

۱۸۔ ابوالکلام آزاد "عظیم شخصیتیں" ص ۸۷؛ "اردو دائرہ معارف اسلامیہ"

ج ۷، ص ۳۷۲

ان کی اثر انگیزی ان کے معتقدین کی ایک بڑی تعداد کو ان کے پاس کھینچ کر لاتی۔ ان کے گھر میں درس کا باقاعدہ سلسلہ جاری رہتا، جہاں اسلامی ادبیات کو اولیت دی جاتی۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ ایسے مفکر تیار کیے جائیں جو دانائی اور بصیرت کے حامل ہوں۔ انھوں نے صرف بیرونی اقتدار سے آزاد ہونے کی نہیں بلکہ شدید اور فرسودہ اعتقادات و اعمال کی مزاحمانہ قوت سے بھی نجات پانے کی بڑی شد و مد سے تبلیغ کی۔ وہ آزاد خیالی کی جدوجہد میں بھی مصروف رہے اور تصورات آزادی کے کھلے ہوئے پیسا کاغذ اعلان پر زور دیتے رہے۔ انھوں نے اگر مسلمان حکمرانوں پر ملامت کی کہ انھوں نے اپنی رعایا پر جبر کر کے ان کے اعتماد سے غداری کی ہے تو مغربی استعماریت پر بھی اس کے ایشیائی عوام کا استحصال کرنے پر سخت تنقید کی۔

افغانی نے اپنی جدوجہد کے لیے اسلام کے احیاء کو سب سے زیادہ اہمیت دی۔ اس مقصد کے لیے انھوں نے نہ صرف عالم اسلام کو مخاطب کیا بلکہ تمام مشرقی اقوام کو بھی ان کے عام سیاسی انحطاط سے متنبہ کیا اور انھیں مغرب کے جارحانہ اثر و رسوخ کے خلاف متحد ہونے کی تلقین کی۔ ان کے نزدیک اسلام اپنے تمام لوازم میں ایک آفاقی مذہب ہے جو اپنی روحانی قوت کی وجہ سے یقینی طور پر ایسی اہمیت رکھتا ہے کہ تمام بدلتے ہوئے حالات سے مطابقت کر سکے۔ ان کا خیال تھا کہ اگر مسلمانوں کے ممالک ایک مرتبہ بیرونی تسلط اور مداخلت سے آزاد ہو جائیں اور اسلام میں بھی ایسی اصلاحات کر دی جائیں جن سے یہ زمانہ حاضر کے تقاضوں کی تکمیل کر سکے تو مسلمان قومیں یورپی قوموں کے سہارے یا ان کی پیروی کے بغیر اپنے لیے ایک پُر شکوہ زندگی کا لائحہ عمل تیار کر سکتی ہیں ۱۲ افغانی کی پیش کردہ تعلیمات کی ایک مثال ان کی کتاب "الرد علی الدھرین" کے آخر میں نظر آتی ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ قوم کی اصلاح اور فلاح کے لیے ان کے قلوب و اذان کو ضعیف الاعتقادی اور اولام پرستی سے پاک کیا جائے۔ قوم کے عقائد بنیادی چیزیں ہیں جو لوگوں کو سکھانے چاہئیں، لیکن یہ عقائد محض تقلید پر مبنی نہ ہوں بلکہ ان کی تائید میں ضروری دلائل و براہین کی تعلیم بھی لازم ہے۔ تاریخی عمل کے تعلق سے ان کے نظریات کا یہ امتیاز ہے کہ وہ اسے قدامت پرست مشرق اور ترقی پسند مغرب کے درمیان قدیم اور جدید کی کشمکش اور مذہب اور دہریت کے درمیان مسابقت

سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ماضی میں بڑی بڑی قوموں اور مملکتوں کا زوال دہریت کو ماننے کا ہی سبب ہے۔ اسی طرح سے دہریت پر مبنی فرقہ باطنیہ کے عقائد ہی تھے جنہوں نے دسویں صدی میں اسلام کی سیاسی تنظیم کو کمزور کر دیا۔ موجودہ عہد میں ان کے نزدیک فرانسسیسی اور عثمانی ترک بھی دہریت کی بیماریوں میں مبتلا ہیں۔ آگے چل کر انہوں نے لکھا ہے کہ تمام مذاہب "نیچریت" کے مقابلے میں قابل تزیح ہیں اور ان تمام مذاہب میں اسلام افراد کو زیادہ مست و شادمانی عطا کرتا ہے۔^{۱۳} افغانی نے یہ خیال بھی پیش کیا کہ ہر قوم میں ایک مخصوص طبقہ ہونا چاہیے جس کا کام عوام کی تعلیم ہو اور ایک ایسا طبقہ بھی ہونا چاہیے جو افراد کی اخلاقی تربیت کا ذمہ لے۔ ایک طبقہ فطری جہالت کا مقابلہ کر کے تعلیم عام کرے اور دوسرا طبقہ فطری جذبات سے ننگ آکر نظم و ضبط کا ذوق پیدا کرے۔^{۱۴} ان کی نظر میں مذہبی اصلاح کا مفہوم یہ تھا کہ اسلام کو جامع اور ہمہ گیر حیثیت سے سمجھا اور اس کے حقائق اور بنیادی اصولوں پر مخلصانہ طریقے سے عمل کیا جائے۔ ان کے خیال میں ذہنی اصلاح ذہن و دماغ کو آزاد کرنے اور صداقت کی بے روک ٹوک پیروی کرنے سے میسر آسکتی ہے۔ آزاد ذہن دنیا کے ساتھ ہم آہنگ ہوتا ہے۔ یہ ہم آہنگی انسان کو متوازن رکھتی ہے۔ اسے الجھن اور شکوک سے رہا کرتی ہے۔ اس طرح بالآخر سیاسی اصلاح خود بخود رونما ہو جاتی ہے۔ اس خیال کے تحت انہوں نے مجموعی طور پر اپنے فکر و عمل سے بیک وقت مسلمانوں کی ذہنی اصلاح بھی کرنی چاہی اور بیرونی تسلط سے ان کی مدافعت بھی ان کا مقصد تھا۔^{۱۵}

^{۱۳} افغانی "السر و علی الدہر تبیین" ص ۱۷۳-۱۷۴، ایضاً، جابجا؛

^{۱۴} ونیز فان گرونی ہام "Islam, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition."

ص ۱۸۷، ۱۸۸-۱۸۹، تصنیف مذکور، ص ۱۸۸-۱۸۹۔

^{۱۵} نجلاغر الدین "عرب دنیا" ص ۹۶؛ کچھ اسی قسم کا تجزیہ گب نے بھی کیا ہے

"Studies on the Civilization of Islam."

ص ۲۵۳؛ اس کی کچھ مثالیں "اردو دائرہ معارف اسلامیہ ج ۷، ص ۲۷۴ میں

دی گئی ہیں

افغانی نے اپنے عہد کے ادب کو بھی خاصا متاثر کیا۔ ان کے عہد تک ادب زیادہ تر امراد و روسا کی مداح سرائی کے لیے وقف تھا، خواہ وہ کیسے ہی نااہل اور تعریف کے کتنے ہی غیر مستحق کیوں نہ ہوں۔ افغانی نے ادب کے رجحانات پر اپنے گہرے اثرات مرتب کیے۔ انہوں نے یہ تعلیم دی کہ ادب کا بنیادی مقصد لوگوں کی ضرورتیں ظاہر کر کے اور ان کے حقوق کی مدافعت کر کے ان کی خدمت کرنا ہے۔ اس طریقے سے ایک نئے ادب کی تشکیل ہوئی جو اپنے مواد و مضامین کے لیے قوم پر نظر رکھتا اور قوم کے حقوق اور حکمرانوں کے فرائض کے موضوعات کا حامل ہوتا تھا۔ انہوں نے بحیثیت مجموعی ادب میں انشاء پر دازوں کے ایک مکتب فکر میں تازہ اور نئی روح پھونکی۔ انہوں نے اخبارات جاری کرنے کے لیے ہونہار نوجوانوں کی حوصلہ افزائی کی اور ان میں قوم پرستانہ جذبات بیدار کیے۔ ان کے گرد و پیش صحتمند عربی صحافت کی بنیاد استوار ہو گئی اور ادبوں کو اس مقصد کے لیے تربیت دی گئی کہ وہ قوم کے مسائل کی وکالت و حمایت کریں۔ ان کی تعلیمات کا حلقہ جستجو وسیع ہوتا گیا اور ان کے قلم کی روانی جس قدر زیادہ ہوتی گئی، اسی قدر ان کے اثر سے نئے نئے اہل قلم میدان میں آتے گئے۔ محمد عبداللہ اور رشید رضا ان کے خاص شاگرد اور معاون تھے^{۱۷}۔ ان کے علاوہ سعد زاعلوں، عبداللہ نعیم بے، احسان بے اور کتنے ہی ایسے نام و ہر ائے جاتے ہیں جو افغانی کے زیر اثر رہے۔

افغانی کی تمام کوششوں اور مسلسل جدوجہد کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ تمام مسلم اقوام ایک حکومت اسلامی کے ماتحت متحد ہو جائیں اور ان سب پر ایک خلیفۃ المسلمین کا قطعی اور کلی اثر و اقتدار ہو^{۱۸} جس طرح اسلام کے پر افتخار دور میں ہوتا تھا۔ بعد میں اسلام

^{۱۷} روابط اور اثرات کے لیے، کبیر ورمی، تصنیف مذکور، ونیز اسد نمبر رسول

"Shykh Muhammad Rashid Rida's Relations with Jamaluddin Al-Afghani and Muhammad

Abduh." ص ۲۶۲-۲۸۶۔^{۱۸} آدم، تصنیف مذکور، ص ۱۳، کریگ،

تصنیف مذکور، ص ۳۳، ان ممالک میں دیگر اعتقادی (Heterodox) مسلم ملک

ایران بھی شامل تھا، گرونی بام "Islam..." ص ۱۸۷

کی متحدہ طاقت متوازن اختلافات اور نزاعات سے منتشر ہو گئی اور مسلمان ممالک جہالت اور بے بسی میں مبتلا ہو کر مغربی استعمار کے تسلط کا شکار ہو گئے۔ ۱۹۱۹ء کے خیال میں محض اتحاد اسلامی ہی مسلمانوں کو عیسائیت اور مغربی استعمار سے نجات دلا سکتا ہے۔ ۱۹۱۹ء اس سلسلے میں انھوں نے ایک مسلم جمہوریہ کی بابت سوچا تھا، جس میں مرکزی ایشیا کی جمہوریتیں، افغانستان اور ہندوستان کے شمالی مغرب کے مسلم اکثریت والے علاقے شامل تھے۔ ۱۹۱۹ء۔۔۔ اپنے اس منصوبے کے تحت ان کا یہ پیغام تھا کہ علماء تمام روئے زمین پر ایک دوسرے کے ساتھ متحد و مرتبط ہو جائیں اور مختلف ممالک میں اپنے مرکز بنالیں تاکہ اتحاد کے موقع پر اس کی طرف رجوع ہو سکیں۔ عوام کی رہنمائی قرآن حکیم اور حدیث قدسی کے مطابقت کریں مختلف مراکز کا ایک مرکزی قرار دیں جس پر سب کو جمع کرنے کی سعی کریں۔ یہ مرکز مقامات مقدسہ میں ہو جن میں سب سے اشرف والنسب حرم کعبہ ہے۔ اس طریقے سے وہ دین کو مضبوط و محفوظ بنا سکیں گے اور دشمنوں کے حملوں سے بچا کر آفات و حوادث کے مواقع پر امت کی ضروریات پوری کر سکیں گے۔ ۱۹۱۹ء

افغانی نے اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے جو ذریعہ منتخب کیا وہ سیاسی انقلاب تھا۔ ان کے خیال میں مسلمان قوموں کی اس آزادی کے لیے جو انھیں اپنے حالات درست کرنے کے لیے ضروری ہے، یہی ذریعہ سب سے زیادہ موثر اور یقینی تھا۔ ان کا خیال تھا کہ تدریجی اصلاح اور تعلیم کے طریقے غیر یقینی تھے۔ وہ اتنے مضطرب تھے کہ تاج کو اپنی زندگی ہی میں دیکھنا چاہتے تھے۔ ۱۹۱۹ء۔ انھوں نے اپنے طریقہ کار میں بیک وقت سیاسی انقلابیوں اور علماء کو اپنا ہنجیال بنایا، اور اسی سلسلے میں مقامی قومیت اور اتحاد اسلامی دونوں کو اہمیت دی۔ ۱۹۱۹ء انھوں نے ایران میں ایک سیاسی مقتدر کی حیثیت سے مہر

۱۹۱۹ء آدم، تصنیف مذکورہ ص ۱۸، ۱۹ روزنامہ "Islam in the

Modern National State." ص ۴۴۔ ۱۹۱۹ء افغانی، مضامین

جمال الدین افغانی، ص ۱۴۔ ۱۹۱۹ء مشمولہ، عبدالغفار، تصنیف مذکورہ ص ۳۹۳

۱۹۱۹ء آدم، تصنیف مذکورہ ص ۱۹۔ ۱۹۱۹ء اسمتہ، "Islam in Modern

History." ص ۵۶، ۵۷

اور ترکی میں ایک معلم کی حیثیت سے اور یورپ اور ہندوستان میں ایک نیم انقلابی حیثیت سے مسلمانوں کی ذہنی اصلاح کی تدابیر اختیار کیں جسے وہ مغربی استعمار کے خلاف کامیابی کا پیش خیمہ سمجھتے تھے ۲۵ انھیں اسلام کے اجبار کی مخلصانہ خواہش نے تمام عمر متحرک رکھا۔ انہیں اس کے اجبار کے امکان پر پورا وثوق تھا اور ان کا یہ جذبہ نہایت مؤثر اور کارگر تھا ۲۶ انھوں نے سنیوں اور شیعوں کو باہم رعایتوں اور مفاہمتوں کی بناء پر متحد کرنے کی کوشش کی جس کی اہمیت ابتداءً سیاسی تھی لیکن اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مذہبی راوداری کو دنیا کے اسلام کے دیرینہ ازالے کے لیے بے حد ضروری سمجھتے تھے ۲۷

جمال الدین افغانی کی سرگرمیاں عملاً سارے عالم اور ان مغربی ممالک میں بھی جاری ہیں جو مسلمانوں کے ممالک سے سیاسی وابستگی رکھتے تھے۔ افغانستان، ایران، ترکی، مصر، ہندوستان سب سے وقتاً فوقتاً افغانی کا قوت آزمایا گیا اور ان سب ممالک میں ان کے اثرات دیکھے جاسکتے ہیں ۲۸۔ انقلاب ایران جس کا آغاز ۱۹۷۹ء میں اجارہ تباہی کے خلاف شورش سے ہوا اور جس کا اختتام قیام مشروطیت پر ۱۹۷۹ء میں ہوا، اپنے ابتدائی مراحل میں افغانی ہی کے مشورے اور حوصلہ افزائی کے سبب ہوا تھا ۲۹

۲۵ گرونی بام "Islam..." ۲۶ براؤن، تصنیف مذکور، ص ۲۹

۲۷ ایضاً، ص ۳۰؛ ہارڈی، "Partners in Freedom

and True Muslims." ص ۲۵-۲۸، تصنیف مذکور،

ص ۱۷-۱۹ افغانی کے ایک مکتوب کا اس سلسلے میں حوالہ ملتا ہے جو انھوں نے

ایران کے مجتہد حاجی میرزا حسن شیرازی کو لکھا تھا — تفصیلات کے لیے براؤن

"Persian Revolution." ص ۳۰، گڈی "Religion

and Rebellion in Iran." ص ۲۶ و بعد، عید النصار،

تصنیف مذکور، ص ۲۴۵-۲۵۱؛ — جس سے متاثر ہو کر انھوں نے ایک فتویٰ

جاری کر دیا، جو محض ان الفاظ پر مشتمل تھا: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط

آج سے تباہی کا استعمال کسی صورت میں ہو امام وقت سے بناوت کرنے کے

مترادف ہے۔ — تمام علماء نے اسے شائع کیا اور اس فتوے کی تعمیل

اس قدر جلد ہوئی کہ تمام ملک میں تباہی کا حاشیہ صفحہ بڑا آئندہ صفحہ پر دیکھیں۔

سوڈان کی مہدی تحریک میں بھی ان کے اثرات موثر بن رہے تھے ۱۹۰۸ء میں نوجوان ترکوں کی کامیاب شورش افغانی ہی کی تحریک پر تیار ہوئی تھی، جس کو انھوں نے قسطنطنیہ کے دوران قیام میں شروع کیا تھا۔ اس تحریک کا مقصد یہ تھا کہ ترکی میں دستوری نظام بحال کیا جائے اس میں بالآخر ایک مرحلے پر خود فوج بھی انقلابیوں میں شامل ہو گئی اور سلطان عبدالحمید کو مجبور ہو کر ۱۸۷۶ء کا دستوری نظام بحال کرنا پڑا۔ اس طرح ملک کا اقتدار نوجوان ترکوں کے ہاتھوں میں آ گیا ۱۹۰۸ء مصری قوم پرستوں کی وہ تحریک جو اپنے ابتدائی مرحلے میں اعرابی بغاوت کے ناکام ہو جانے کی وجہ سے ختم ہو گئی تھی۔ اس کے ابتدائی محرک بھی افغانی ہی تھے۔ اعرابی اور ان کے ساتھی اپنے آپ کو افغانی کے پیرو بیان کرتے تھے ۱۹۰۲ء اور مصر ہی میں جس ذہنی اور مذہبی اصلاح و بیداری کے محرک محمد عبدہ تھے، وہ بھی بڑی حد تک افغانی ہی کے طفیل تھے ۱۹۰۳ء

”حاشیہ صفحہ سابقہ“ جہاں بھی بلاضائع کر دیا گیا، یہاں تک شاہ کے استعمال کے لیے بھی کہیں سے تھوڑا سا نمنا کو بھی نہ مل سکا حکومت کو یہ اجارہ ختم کرنا پڑا۔ اس تحریک کا اختتام اس نتیجے پر ہوا کہ شاہ اور وزیر اعظم قتل کر دیے گئے اور بالآخر ایران کو ایک آئین مل گیا۔ براؤن، تصنیف مذکورہ ص ۱۵؛ کڈی کی تصنیف اس واقعے پر مبنی اہم دستاویزی شہادتوں کی حامل مفصل اور معلوماتی ہے۔

۱۹۰۳ء شریف المجاہد "Pan-Islamism" ص ۹۸، ۱۹۰۳ء یوس "The Emergence of Modern Turkey" ص ۲۰۸، ۲۰۹،

۲۳۲؛ خالدہ ادیب خانم "ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش" ص ۹۶؛ زیادہ بہتر تفصیلات کے لیے: منزلی لیسین "سلطنت عثمانیہ کی تحریکیں" ص ۱۰۵، ۱۱۷۔

۱۹۰۳ء وی ٹونسکی "Modern History of the Arab — Contories" ص ۲۰۲۔ ۱۹۰۳ء تفصیلات کے لیے: عبدالغفار، تصنیف مذکورہ ص ۱۴۸-۱۵۳، و نیز سلفیہ اور پھر بعد میں اخوان المسلمین انہی کی ذات کی مرہون منت ہے — "ارو و واثرہ معارف اسلامیہ" ج ۲، ص ۳۷۲

افغانی نے جب وہ پیرس میں تھے تو اپنے خیالات کی اشاعت کے لیے عربی میں ایک ہفت روزہ رسالہ "العروة الوثقی" جاری کیا جس کا مقصد یہ تھا کہ مسلم اقوام مغرب کے استعمار اور استحصال کا مقابلہ کرنے کے لیے اپنی قوتوں کو مجتمع کرنے کے قابل ہوں لگے۔ اس رسالے کا اجراء مارچ ۱۸۸۴ء میں ہوا اور اس کے کل اٹھارہ شمارے شائع ہوئے۔ آخری شمارہ اکتوبر ۱۸۸۴ء میں شائع ہوا لگے اس رسالے میں انگریزوں کے خلاف سخت لہجہ اختیار کیا جاتا تھا۔ چونکہ اس رسالے کا زیادہ اثر ہندوستان اور مصر پر پڑتا تھا، اس لیے حکومت برطانیہ نے ان دونوں ملکوں میں اس کی درآمد ممنوع قرار دی اور جن لوگوں کے پاس یہ اخبار پہنچتا تھا ان کو تشدد کا نشانہ بنایا لگے لیکن اس اخبار نے اپنے مختصر زمانہ اشاعت میں عالم اسلام پر بڑا گہرا اثر قائم کیا اور زوال پذیر مسلمان قوموں میں قومی جذبات کو بیدار کر دیا۔ اس زمانے میں ایک خیال یہ تھا کہ اگر یہ اخبار جاری رہتا تو مسلمانوں میں ایک عام بغاوت پھیل جاتی لگے۔ یہ اخبار دراصل اسی نام کی ایک حقیقی تنظیم کا علمبردار بھی تھا، جو افغانی نے قائم کی تھی، اور جس میں ہندوستان، مصر، شمالی افریقہ اور شام کے مسلمان شامل تھے۔ اس تنظیم کا مقصد یہ تھا کہ "مسلمانوں کو متحد کرے، ان کو خواب غفلت سے بیدار کرے، ان کو پیش آنے والے خطرات سے آگاہ کرے اور ان خطرات کا مقابلہ کرنے کے طریقے بتائے اور فی الفور مصر اور سوڈان کو برطانوی تسلط سے نجات دلانے لگے" افغانی کی جدوجہد میں یہ ایک عقیدہ تھا کہ تنظیم ملت کے لیے ہر ملک میں اخبار نویسی کو آلہ کار بنانا نہایت ضروری ہے۔ چنانچہ جب

لگے عبدالغفار، تصنیف مذکورہ ص ۱۶۰-۱۷۵؛ یہاں خود افغانی کے خیالات نقل کیے گئے ہیں لگے آدم، تصنیف مذکورہ ص ۱۲-۳۶؛ ایضاً؛ ہندوستان میں اسکی آمد بند تھی لیکن مختلف ذرائع سے یہ ہندوستان کے کئی قارئین تک پہنچتا تھا۔ عزیز احمد "اسلامک" ص ۱۳۸-۳۹ آدم تصنیف مذکورہ ص ۱۲؛ اسکے اثرات کا حوالہ مختلف تصانیف میں موجود ہے ایک جامع تذکرہ اسد ممبر رسول، تصنیف مذکورہ ص ۲۶۲-۲۶۶ میں ہے لگے رشید رضا "المنار" ج ۸، ص ۵۵ بحوالہ ایضاً، ص ۱۳ ج ۱؛ عروة الوثقی کے مصارف ہی تنظیم برداشت کرتی تھی۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ" ج ۷، ص ۳۷۵

وہ مہر بدر ہو کر ہندوستان پہنچے اور عرصے تک حیدرآباد وکن میں مقیم رہے تو اپنے خیالات کی ترویج و اشاعت کا ذریعہ انھوں نے رسالہ معلم، اور معلم شفیق، کو بنایا اور ان میں مقالات لکھتے رہے۔ اس عرصے میں وہ اہل ہند کے حالات سے بخوبی واقف ہو چکے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ ان کا شیرازہ قومی کیوں بکھرا ہوا ہے، کمزوریاں کیا کیا ہیں اور ان کو کس طرح رفع کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ ان رسائل میں وہ مضامین لکھ کر ہندوستانی مسلمانوں کی توجہ ان امور کی طرف دلاتے رہے ۳۹۔

ان کی شخصیت اور ان کی جدوجہد اس حد تک موثر تھی کہ ان کے مداح انھیں بہت بڑا مصلح اور محبت وطن اور ان کے مخالف انھیں بے حد خطرناک شورش پسند سمجھتے تھے۔ ان کی مجموعی کوششوں کو ان کے اتحاد اسلامی کے پیغام میں دیکھا جاسکتا ہے۔ اس کا عملی اظہار افغانی نے مکہ معظمہ میں ”ام القریٰ“ کے نام سے ایک انجمن قائم کر کے بھی کرنا چاہا تھا، جس کا مقصد یہ تھا کہ پورے عالم اسلام کے لیے ایک خلیفہ مقرر کیا جائے۔ ابھی اس انجمن کو قائم ہوئے ایک ہی سال گزرا تھا کہ سلطان عبدالحمید نے اس کو ختم کر دیا۔ اس کے اپنے مقاصد کے اعتبار سے افغانی میں بے پناہ قوت کردار وسیع علم و فضل، انتھک جوش عمل، بے مثال جرات و بیباکی اور تقریر و تحریر میں غیر معمولی فصاحت تھی۔ وہ بیک وقت فلسفی، ادیب، خطیب اور صحافی تھے اور ان سب سے بڑھ کر سیاستدان تھے۔ ان کے عہد کے عالم اسلام کو مختلف النوع مسائل کا سامنا تھا۔ اس میں ہر ملک کے مسائل مخصوص تھے اور وہ وہاں کے مقامی حالات کے سبب تھے، بیشتر ممالک مغربی طاقتوں کے تسلط میں تھے۔ لیکن ان طاقتوں کے اقتدار کا حلقہ اور ان کے تسلط کی نوعیت ہر ملک میں مختلف تھی، اور وہاں کے سیاسی، سماجی اور معاشی حالات و مسائل کا علاج بھی ان کے مطابق ہی ہو سکتا تھا۔ اس لحاظ سے بحیثیت مجموعی جمال الدین افغانی کی تحریک اسلامی ممالک کی مشکلات کا حل پیش کرنے میں ناکام رہی۔ اس کا حقیقی سبب یہی تھا کہ ایران کو مصر اور حجاز کو شام پر قیاس نہیں کیا جاسکتا تھا ۴۰۔

۳۹ عبد النفر نے ان مضامین کے کئی اقتباسات نقل کیے ہیں، تصنیف مذکور، ص

۱۳۱-۱۳۸۔ ۴۰ براؤن "Persian Revolution" ص ۱۴۵ خلیق احمد

نظامی "سید احمد خاں اور سید جمال الدین افغانی"، ص ۲۷۶

پھر بھی ان کی تحریک کے مثبت اثرات اسلامی ممالک بالخصوص افغانستان، ایران، ہندوستان، مصر اور ترکی وغیرہ میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ ان اثرات کے تحت نجد کی وہابی تحریک کو اپنے احاطے سے نکل کر دیگر اسلامی ممالک میں پھیلنے کی گنجائش مل گئی اسی طرح تقریباً ہی حال سنوسی اور بہائی اور دیگر تحریکوں کا بھی ہوا۔ افغانی کے سیاسی نظریات نہ صرف خود ان کے اپنے عہد میں بلکہ بیسویں صدی کے ربع اول میں ہندوستان کی مذہبی سیاسی تحریکوں میں بھی قوت پیدا کرنے کا سبب ہوئے۔

افغانی نے ہندوستان کے پانچ سفر کیے تھے، پہلے چار سفروں کی تفصیلات معلوم نہیں۔ یہ بہت مختصر مدت کے حامل تھے۔ پانچواں سفر انہوں نے ۱۸۷۹ء میں کیا۔ اس مرتبہ ان کا قیام بیابان کم و بیش دو سال تک رہا ۱۸۷۲ء اس دوران ان کی توجہ زیادہ تر ہندوستانی نوجوانوں کے خیالات کی اصلاح اور نشوونما کی طرف رہی اور یہی طبقہ ان سے زیادہ اثر پذیر بھی ہوا ۱۸۷۳ء علماء اور خواص کی جو حالت اس وقت تھی، افغانی اس سے بالکل ہموچکے تھے۔ اور اسی لیے وہ اپنی ساری قوت نئی نسل پر صرف کر رہے تھے ۱۸۷۴ء۔ ہندوستان میں وہ سیاست سے بالکل علیحدہ رہے۔ لیکن ہندوستانی مسلمانوں کے قومی مسائل ان کے پیش نظر رہتے تھے، جنہیں وہ اپنے مضامین میں بیان کرتے۔ یہ مضامین وہ فارسی یا عربی میں لکھتے تھے لیکن ان کی مقبولیت کے سبب ان کا ترجمہ اردو کے متعدد اخبارات و رسائل میں شائع ہوتا تھا۔ 'العروة الوثقی' کے بیشتر مضامین بھی اردو میں ترجمہ ہوئے ۱۸۷۵ء اس زمانے میں جبکہ مصر میں لوگ اس جریدے کا شمارہ پابندی کے سبب ڈاک سے وصول کرتے ہوئے ڈرنے لگے تھے، اس کو ہندوستان کے کئی مسلمانوں کی مالی امداد پیشتر تھی۔ ہندوستان میں ایک معتدبہ تعداد ایسے

۱۸۷۳ء محکمہ جاسوسی کے ایک مخبر کے مطابق، ان نوجوانوں میں سید احمد خاں کے ماننے والے ہوتے تھے، بحوالہ کیدوری، تصنیف مذکور، ص ۳۵-۳۶ عبد الغفار تصنیف مذکور، ص ۱۲۸؛ ۱۸۷۵ء ہم خصوصیت سے اخبار "دارالسلطنہ" کلکتہ اور "مشیر فقیر" لکھنؤ کے زیادہ شکر گزار ہیں "افغانی ارشادات جمال الدین افغانی" ص ۲۱۸

۱۸۷۶ء ایضاً، ص ۲۱۹۔

مسلمان طلبہ کی تھی جو اتحاد اسلامی کے خیالات سے کامل اتفاق رکھتے تھے۔ یہ امور ہندوستان میں افغانی کی تحریک کی مقبولیت کو ظاہر کرنے ہیں۔^{۴۷} افغانی کے خیالات ایک لحاظ سے مذہبی تعلیم کے رائج الوقت طریقے کے خلاف اور علمائے وقت سے برگشتہ تھے اور ایک اعتبار سے سید احمد خاں کی تعلیمی تحریک کے بھی موافق نہ تھے۔ وہ مغربی علوم کی تحصیل کو مسلمانوں کے لیے ضروری سمجھتے تھے مگر اس طریقے سے نہیں، جیسے سید احمد خاں نے تجویز کیا تھا۔ سید احمد خاں اور ان کی تعلیمی تحریک کے متعلق افغانی نے ہندوستان کے دوران قیام میں جو خیالات وقتاً فوقتاً ظاہر کیے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہ صرف سید احمد خاں کی تعلیمی تحریک پر معترض تھے بلکہ ان کے مذہبی نظریات اور ان کے قومی اور سیاسی اصولوں کے بھی خلاف تھے۔^{۴۸} سید احمد خاں کے بعد ہندوستان کی سیاست میں ایک دور ایسا بھی آیا جب ہندوستانی مسلمانوں کی ساری سیاست اسلامی ممالک کی سیاست اور وہاں کی تحریکوں سے متعلق ہو گئی۔ ایسی صورت حال میں یہ فطری امر تھا کہ ہندوستان میں جمال الدین افغانی کے خیالات عام ہوں اور سیاسی شعور اور بیداری کے پیدا کرنے میں اسلامی ممالک کی ان تحریکوں کا بھی حصہ ہو جو افغانی یا ان کے زیر اثر روپ عمل تھیں۔ افغانی کے خیالات ان کے عہد کے ہندوستان میں کچھ زیادہ اثر انداز نہ ہو سکے لیکن انہیں بیسویں صدی کے ربح اول میں زیادہ مقبولیت

^{۴۷} شریف المجاہد "Pan-Islamism" ص ۱۰۴، ۱۰۵؛ شریف الدین

ہیرزادہ نے اس بارے میں پین چندر پال کے بیانات اس کی تصانیف سے نقل کیے

ہیں "Evolution of Pakistan" ص ۴۲، ۴۳؛ ویز تفصیلاً

کیئے عبدالغفار، تصنیف مذکور، ص ۱۲۴-۱۴۸؛ انہی نوجوانوں میں سے ایک برکت اللہ

بھوپالی تھے، جو آگے چل کر ایک مشہور سرگرم انقلابی کارکن کی حیثیت سے نمایاں ہوئے۔

تفصیلات کے لیے ایم عرفان "برکت اللہ بھوپالی" ص ۵۱، ۵۲-۵۳؛ تفصیلات

کے لیے عبدالغفار، تصنیف مذکور، ص ۱۴۲-۱۴۶؛ سید احمد خاں اور جمال الدین افغانی

کی تحریکوں اور ان کے خیالات و طریقہ کار کا تفصیلی مطالعہ خلیق احمد نظامی نے

اپنے مذکورہ مقالہ میں اور عزیز احمد نے اپنی تصنیف "اسٹڈیز" ص ۵۵-۶۲ میں

نہایت عمدہ تجزیے کے ساتھ پیش کیا ہے۔

حاصل ہوئی۔ اس مدت میں شبلی، ابوالکلام آزاد، اور اقبال اتحاد اسلامی کے بڑے پگے حامیوں کی حیثیت سے ابھرے۔ شبلی نے اپنے سفرِ مصر، روم اور شام کے دوران اسلامی ملکوں کے حالات کا بغور مشاہدہ کیا تھا۔ مصر میں ان کی ملاقاتیں محمد عبدہ سے ہوتی رہیں ۵۹ء۔ انھی کے توسط سے وہ افغانی سے بھی متاثر ہوئے اور غالباً ایک مرحلے پر افغانی کے اثر ہی نے انھیں سید احمد خاں سے بدظن کر دیا: ۵۵ء ابوالکلام آزاد اپنی زندگی کے ابتدائی دور ہی سے عالم اسلام کے مسائل سے پوری اور گہری دلچسپی لینے لگے تھے۔ ان کے مطالعے سے مصر کے علمی اور انقلابی رسائل اور اخبارات گزر چکے تھے ۵۵ء محمد عبدہ کی کتاب "التوحید" اور دیگر مضامین پڑھ چکے تھے۔ "المنار" میں تفسیر کا سلسلہ بھی جاری تھا، جو افغانی کے معتمد شاگرد رشید رضا نکالتے تھے۔ نئے قسم کی تاویلات کے بعض کتابیں بھی نظر سے گزر چکی تھیں۔ محمد عبدہ کے علاوہ دیگر مشاہیر مصر و شام کے حالات سے بھی واقفیت تھی ۵۲ء۔ سید احمد خاں اور علی گڑھ تحریک پر ان کی تنقید بھی دراصل افغانی کے زیر اثر تھی ۵۳ء۔ اس زمانے میں اقبال کے دنیا سے اسلام کے ناقابل تقسیم ہونے کے خیالات نے اتحاد اسلامی کی اس تحریک کو تقویت پہنچائی جو برعظیم کے مسلمانوں میں اب معروف ہو چکی تھی۔ اس سلسلہ میں اقبال نے جدید حالات کے مطابق ایک طرف عالم اسلامی کے لیے الماوردی کے نظریات کے مطابق ایک مرکز پر غور کیا ۵۴ء دوسرے انھوں نے افغانی کے اس تصور کو قبول کیا کہ مکہ معظمہ مذہبی اعتبار سے مسلمانوں کا مرکز رہیگا۔ ۵۵ء انھوں نے افغانی کے افکار و خیالات سے اپنی ہم آہنگی کو برعظیم کے دوسرے زعماء سے کہیں زیادہ ظاہر کیا ہے۔ جس سال افغانی کا انتقال ہوا ہے (۱۸۹۶ء) اُس سال اقبال نے بی اے کا امتحان کامیاب کیا تھا اور انھیں عربی اور

۵۹ء شبلی "سفر نامہ روم، مصر و شام" ص ۲۱۸، ۲۲۲۔ ۵۵ شیخ محمد اکرام "یادگار شبلی" ص ۳۸۶؛ وینزے "The Evolution of Indo-Muslim Thought" ص ۱۰۵۔ ۵۵ ابوالکلام آزاد "ابوالکلام کی کہانی، خود ان کی ربانی" ص ۲۰۳۔ ۵۲ ایضاً ص ۳۸۴۔ ۳۸۵؛ یہی مصنف "ہماری آزادی" ص ۱۹، ۲۰۔ ۵۳ عزیز احمد "اسٹڈیز" ص ۱۲۹۔ ۵۴ اقبال "خلافت اسلامیہ" ص ۹۴ و بعدہ۔ ۵۵ "خطبات" ص ۱۴۵، ۱۵۴

انگریزی میں اعلیٰ استعداد پر دو طلائی تمغے دیے گئے تھے۔ اور ساتھ ہی فلسفے میں ایم۔ اے کرنے کے لیے تعلیمی وظیفہ بھی ملا تھا۔ ۱۹۰۶ء اس وقت تک انھوں نے یقیناً افغانی کی تحریروں کا مطالعہ کیا ہوگا۔ کیونکہ وہ ہندوستان کے ان نوجوان مسلم طلبہ میں سے ایک تھے جنھوں نے انیسویں صدی کے آواخر میں افغانی کے افکار اور ان کی تحریک سے اثر قبول کیا تھا۔ ۱۹۰۶ء اقبال نے اپنے نظام فکر میں جن ماخذ سے فیض اٹھایا ہے ان کی فہرست طویل ہے۔ لیکن اپنے سے قریبی مہد کے مسلمان مفکرین میں اقبال افغانی کے بڑے مداح تھے۔ اپنی حکمت کے مطابق اقبال کو افغانی کے نظام فکر میں جو قدر مشترک نظر آتی تھی وہ ان کی اصلاح و تجدید کی مساعی تھیں جو وہ اسلام کی روح کو اپنے زمانے کے تقاضوں اور ضرورتوں کے مطابق ڈھالنے کے لیے کرتے رہے۔ ان کے خیال میں افغانی اپنے زمانے میں مسلمانوں کی نشاۃ الثانیہ کے مؤسس ۱۹۰۸ء اور اپنے عہد میں سب سے بڑے مشرقی بلکہ سب سے بڑے مسلمان تھے ۱۹۰۹ء وہ ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظام فکر از سر نو غور کرنا چاہتے تھے۔ اسی اعتبار سے وہ اسلام کی حیات ملی اور حیات ذہنی کی تاریخ میں بڑی گہری بصیرت کے ساتھ ساتھ مختلف النوع اقوام کی عادات و خصائل کا بہتر تجربہ بھی رکھتے تھے اور ان کا مطمئن نظر بھی بڑا وسیع تھا۔ انھوں نے کھاکم کہاں زیادہ اور اس طرح ان تمام لوگوں کو جو ان کے زیر اثر آئے، چھوٹے پیمانے پر جمال الدین بنا دیا۔ انھوں نے کبھی پیغمبر یا مجدد ہونے کا دعویٰ نہیں کیا، لیکن ان سے زیادہ کسی دوسرے فرد نے ہمارے دور میں خواب اسلام میں حرکت پیدا نہیں کی، ان کی روح آج بھی دنیا سے اسلام میں کارفرما ہے اور کوئی نہیں بتا سکتا کہ اس کے اثرات کہاں تک جاؤں گے۔

۱۹۰۶ء، "Iqbal, His life and Times" ص ۵۴-۵۵

۱۹۰۷ء اقبال، "شذرات" ص ۷۷، "و نیز یہی مصنف نے "الہ نام" ص ۱۲-۱۳

۱۹۰۸ء اقبال، "اقبال نامہ" ج ۲، ص ۲۳۱-۲۳۲

۱۹۰۹ء بحوالہ ایس اے واحد، "Glances of Iqbal" ص ۱۳۲

۱۹۰۹ء اقبال، "خطبات" ص ۹۷

۱۹۰۹ء اقبال، "حرف اقبال" ص ۱۴۹

اقبال افغانی سے اس حد تک متاثر تھے کہ جب انہوں نے جاوید نامہ میں ایک تصوراتی اسلامی مملکت کا خاکہ پیش کیا تو اس کے لیے انہوں نے افغانی کو اس کا ذریعہ اظہار بنایا۔ اس میں افغانی کے بارے میں ان کے تاثرات کو ان اشعار میں دیکھا جاسکتا ہے:

سید السادات مولینا جمال	زندہ از گفتار او سنگ و سفال
عالمی در سینہ ما گم ہنوز ..	عالمی در انتظار تم ہنوز ...
عالمی بے امتیاز خون و رنگ	شام او روشن تراز صبح فرنگ
عالمی پاک از سلاطین و عبید	چوں دل مومن کرانش نا پدید
عالمی رعنا کہ فیض یک نظر	تخم او انگند در جان عمر
لا یزال و وارد آتش نو بنو	برگ و بار محکمتش نو بنو ..
باطن او از تغیر بے غم	ظاہر او انقلاب ہر دم

اندرون تست آل عالم نگر

می دہم از محکسات او خبر

لیکن اقبال کا خیال تھا کہ زیادہ بہتر ہوتا اگر وہ اپنی زندگی صرف اسلام کو ایک مکمل ضابطہ حیات ثابت کرنے میں صرف کر دیتے۔ اگر انہوں نے اس طرح کیا ہوتا تو آج ہم مسلمان اپنے پاؤں پر کہیں زیادہ مضبوطی سے کھڑے ہوتے۔ ۱۹۲۰ء یہ خیال دراصل ان دونوں شخصیات کے ذہن اور مزاج کے اس فرق کو ظاہر کرتا ہے جو ان دونوں کے درمیان محسوس ہوتا ہے۔ لیکن یہ دونوں جس احساس اور جذبے سے بے چین رہے وہ ایک تھا۔ ان کے مقاصد بھی ایک تھے لیکن طریقہ کار مختلف تھا اور یہ اختلاف اپنے اپنے ملکی حالات اور مسائل کے پیش نظر کچھ غیر یقینی بھی نہیں تھا۔

اقبال نے جس زمانے میں اپنا پیغام دیا وہ اس سے مختلف تھا کہ جس میں افغانی کو کام کرنا پڑا۔ جن اسلامی ممالک میں افغانی نے اپنی تحریک شروع کی وہاں مسلمانوں کا سیاسی اقتدار زوال پذیر تو تھا لیکن ان کی سیاسی حیثیت یکسر تبدیل نہیں ہوئی تھی۔ وہاں کے سیاسی ادارے ابھی اپنی زندگی کا اظہار کر رہے تھے جبکہ ہندوستان میں اب یہ بات طے ہو چکی تھی کہ ایک عرصے

تک مسلمانوں کو یہاں محکوم ہی رہنا ہوگا۔ صرف اس حد تک ضرور ہوا تھا کہ سید احمد خاں کی کوششوں سے یہاں ایک ایسا طبقہ پیدا ہو چکا تھا کہ جدید تقاضوں کے مطابق عملی راہنمائی کر سکے۔ اس کے برعکس افغانی نے جن اسلامی ممالک میں کام کیا وہاں گوسامراجی طاقتیں اپنے اثرات اور اقتدار کو بڑھانے کے لیے ہر ممکن تدابیر اختیار کر رہی تھیں لیکن وہاں بالکل ہی سیاسی کاباپلٹ نہیں ہوئی تھی۔ اور سیاسی، سماجی، تعلیمی اور فوجی اصلاحات کے لیے بعض اہم تحریکیں کام کر رہی تھیں۔^{۶۳} وہ ممالک ہندوستان کی طرح سیاسی طور پر بالکل ہی مغلوج نہیں ہوئے تھے، اس لیے وہاں اس قسم کی تحریکیں مفید اثرات قائم کرتی رہیں اور جب افغانی نے اپنی تحریک شروع کی تو انہیں ان تمام عناصر سے مدد ملی جو ان تحریکوں کے زیر اثر بار آور ہوئے تھے۔ افغانی نے ان تحریکوں اور ان سے پیدا شدہ اثرات کو زیادہ تقویت اور وسعت دی۔

افکار و نظریات کے تعلق سے افغانی اور اقبال میں بہت کم فاصلے نظر آتے ہیں۔ افغانی کے علم و فضل پر ان کے سیاسی مشاغل نے اس حد تک پردہ ڈال دیا تھا کہ ان کا تبحر علمی نسبتاً کم محسوس ہوتا ہے۔ ان کا علم ویسے بہت وسیع تھا اور اپنے دور کے بیشتر علماء کے مقابلے میں وہ جدید علوم کے متعلق اپنی معلومات میں ہمیشہ اضافہ کرتے رہتے تھے۔^{۶۴} عقائد کے اعتبار سے حنفی مکتبہ فکر سے تعلق رکھتے تھے۔ اگرچہ کورانہ تقلید کے خلاف تھے تاہم سنت صحیحہ کے اتباع میں کوئی پس و پیش نہ تھا۔ مذہب صوفیا کی جانب قلبی میلان بھی رکھتے تھے۔^{۶۵} ان کے خیال میں اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جس کی وساطت سے اقوام کو مسرت و شادمانی حاصل ہو سکتی ہے۔^{۶۶} یہی اقبال کا بھی نقطہ نظر تھا۔ ان کے خیال میں بنی نوع انسان کے لیے اگر کوئی عالمگیر مذہب ہو سکتا ہے تو وہ اسلام ہی ہے اور اس میں دنیا کی تمام قوموں کی فلاح و بہبود اور نجات کا راز مضمون ہے۔ انھوں نے اپنا بلند ترین مطمح نظر قرآن حکیم کی تعلیمات کو قرار دیا۔ دنیا کے تمام مذاہب اور قوموں کو قرآن کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ قرآن ہی ایک ایسی کتاب ہے

^{۶۳} ان کا جامع اور سرسری جائزہ خلیق احمد نظامی نے لیا ہے۔ سرسید اور جمال الدین

افغانی، ص ۲۷۱ - ۲۷۳ - ۲۷۴ عبدالغفار، تصنیف مذکور، ص ۳۰۳ - ۳۰۵ محمد عبدہ

”سید جمال الدین افغانی“ مشمولہ ”رویچہ پیت“ ص ۳۰ - ۳۱

^{۶۴} آدم، تصنیف مذکور، ص ۲۳۔

جو تمام دنیا کے انسانوں کو متحد کر سکتی ہے ۶۷۔

افغانی اور اقبال دونوں کو پوری طرح ان مسائل کا احساس تھا، جن سے سائنس اور فلسفے کی ترقی کے باعث اسلام کو دوچار ہونا پڑ رہا تھا۔ افغانی نے لکھا تھا کہ جو علماء علوم اور معارف کے حاصل کرنے کے لیے منع کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہم اسلام کی حفاظت کر رہے ہیں، وہی مسلمان اسلام کے محافظ ہو سکتے ہیں جو علوم و معارف مختلفہ سے آشنا اور واقف ہوں ۶۸ اقبال کے یہاں بھی یہی بات موجود ہے انہوں نے ایسے علماء پر سخت تنقید کی ہے جو روح اسلام سے نا آشنا ہونے کے ساتھ ساتھ علوم و فنون اور زندگی کے حقائق سے بیگانہ ہیں اور وہ مدرسے میں وہی علوم پڑھتے ہیں، جو اب فرسودہ ہو چکے ہیں۔ اقبال کا یہ راسخ عقیدہ تھا کہ قرآن حکیم کی تعلیم محض کسی ایک زمانے اور ایک قوم کے لیے نہیں۔ ہر زمانہ جب اس میں غوطہ لگائے گا تو اس کو نئے آبدار موتی ملیں گے ۶۹ افغانی چاہتے تھے کہ مسلمان اپنے مذہب کی حفاظت اور خود اپنی بقا کے لیے سائنس کی طرف رجوع کریں اور اسلامی علوم میں صرف مدافعت کی طاقت پیدا کریں ۷۰ تقریباً یہی خیالات اقبال بھی رکھتے تھے۔ انہوں نے کتاب اور حکمت دونوں کی ضرورت پر زور دیا ہے

برگ و ساز ما کتاب و حکمت است

ایں دو قوت اعتبار ملت است ...

جس جدید مغربی تہذیب کا مشاہدہ انہیں اپنے قیام یورپ کے زمانے میں ہوا تھا اور جس کے دلدادہ، ہمارے نوجوان ہوتے جا رہے تھے، چونکہ اس کی بنیاد سائنس اور عقلی علوم پر رکھی گئی تھی، اس لیے فٹوڑی بہت نئی تعلیم حاصل کر کے گمراہی اور مادہ پرستی میں مبتلا ہونے والے نوجوانوں کی اصلاح و تربیت کے لیے اقبال نے ضروری سمجھا کہ عقل و عشق کا موازنہ کر کے مدافعت کریں۔ ان کی نظر میں مذہب اور سائنس کے مابین کسی قسم کا اختلاف ممکن نہیں ۷۱ افغانی مذہبی عقائد میں تقلید کے قائل نہیں تھے، انہوں نے لکھا ہے کہ "قوم کے

۶۷ اقبال "خطبات" ص ۱۳، ونیز جابجا۔ ۶۸ بحوالہ عبد الغفار، تصنیف مذکور

ص ۱۳۷۔ ۶۹ خلیفہ عبد الحکیم "اقبال اور ملا" ص ۵۔ ۷۰ خلیفہ احمد نظامی، سرسید اور

جمال الدین افغانی" ص ۲۸۲ ونیز عبد الغفار، تصنیف مذکور، ص ۱۲۲۔ ۷۱ اقبال "خطبات

ص ۴۱: ونیز "گفتار اقبال" ص ۲۳

مذہبی عقائد پہلی چیز ہیں جو لوگوں کو سکھانے چاہئیں لیکن یہ عقائد محض تقلید پر مبنی نہ ہونے چاہئیں۔ بلکہ ان عقائد کی تائید میں ضروری دلائل و براہین کی تعلیم بھی ضروری ہے۔^{۱۳۵} ابتدائی دور میں اقبال تقلید کے قائل تھے۔ انھوں نے اپنے زمانے کے حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے اجتہاد کے مقابلے پر تقلید کو ترجیح دی تھی۔

نقش بردل معنی توحید کن

چارہ کار خود از تقلید کن

اس وقت مغربی اقوام کی یورش اپنے انتہائی عروج پر تھی۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد تمام اسلامی ممالک ان کے قبضہ اقتدار میں تھے اور مسلمان ذہنی اور عملی طور پر مغرب کے غلام ہو چکے تھے۔ ایسے حالات میں اقبال نے اگر اجتہاد کا دروازہ بند رہنے کی تجویز پیش کی تو یقیناً یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ فتنہ تاتار کے موقع پر اگر ایسا ہی فیصلہ کیا گیا تو حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے اس میں ایک گونہ مصلحت ضروری تھی^{۱۳۶} لیکن اقبال نے بعد میں اپنے اس خیال کو تبدیل کر لیا ان کی نظر میں اجتہاد ایک ایسا عنصر ہے جو اسلام کی سہیت ترکیبی کے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے^{۱۳۷} انھوں نے لکھا کہ تو اسے انحطاط کے سدباب کا اگر کوئی ذریعہ فی الواقع مؤثر ہے تو یہ کہ معاشرے میں اس قسم کے افراد کی پرورش ہوتی رہے جو اپنی ذات اور خودی میں ڈوب جائیں، کیونکہ ایسے افراد ہی ہیں جن پر زندگی کی گہرائیوں کا انکشاف ہوتا ہے اور ایسے ہی افراد وہ نئے نئے معیار پیش کرتے ہیں جن کی بدولت اس امر کا اندازہ ہونے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول سرے سے ناقابل تغیر و تبدیل نہیں، اس میں اصلاح اور نظر ثانی کی گنجائش ہے۔^{۱۳۸}

افغانی بھی اجتہاد پر بہت زور دیتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ اسلام میں ایسی اصلاحات کر دی جائیں جن سے یہ زمانہ حاضر کے تقاضوں کی تکمیل کر سکے۔ اس طرح مسلمان تو میں یورپی قوموں کے سہارے یا ان کی نقالی کے بغیر اپنے لیے ایک جدید اور شاندار زندگی کا نظام تیار کر سکتی ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام اپنے تمام لوازم میں ایک آفاقی مذہب ہے، جو اپنی داخلی روحانی قوت کی وجہ سے یقینی طور پر ایسی اہلیت رکھتا ہے کہ تمام بدلتے ہوئے حالات سے

^{۱۳۵} بشیر احمد ڈار، "فکر اقبال" - مسئلہ اجتہاد، ص ۲۵، ۲۶ اقبال "خطبات"،

ص ۱۴۸ - ۱۴۹ ایضاً

مطابقت پیدا کر سکے۔ ۷۶۔

مغربی تہذیب کا رد بھی ان دونوں میں مشترک صفت تھی۔ ایک معاصر تجزیہ کے مطابق افغانی اپنے خیالات میں پکتے اور یورپی طرح ایشیائی تھے اور آسانی کے ساتھ یورپی رسوم و عادات سے مانوس نہ ہوتے تھے۔ وہ اس لحاظ سے انفرادیت کے حامل تھے کہ اپنے زمانے میں نہ صرف دنیائے اسلام سے کما حقہ واقف تھے بلکہ مغربی دنیا سے بھی پوری واقفیت رکھتے تھے۔ اور وہ پہلے مسلمان تھے جنہوں نے مغربی غلبے کے آنے والے خطرے کو اچھی طرح محسوس کر لیا تھا اور انہوں نے باقی عمر اسلامی دنیا کو اس خطرے سے آگاہ کرنے اور مدافعت کرنے کے ذرائع معلوم کرنے میں صرف کر دیئے۔ ان کے جاری کردہ رسالے "الحرودۃ الوثقی" کا مقصد ہی یہ تھا کہ مسلمان مغرب کی چیرہ دستیوں اور استخصال کا مقابلہ کرنے کے لیے اپنی قوتوں کو مجتمع کر لیں۔ ۷۹ مغربی تہذیب کا رد اقبال کے یہاں زیادہ شدت اور بھرپور انداز سے نظر آتا ہے۔ انہوں نے قیام یورپ کے زمانے میں مغربی تہذیب کی بنیادی کمزوریوں اور اس کی لادینی و اخلاقی قباحتوں کو دیکھا تھا۔ ان کے خیال میں اس تہذیب کا شعار انسانیت کی تباہی اور اس کا پیشہ تجارت ہے۔ مغربی تہذیب کے سبب دنیا میں امن و امان، خلوص اور پاکیزگی ممکن نہیں:

آہ یورپ زیں مقام آگاہ نیست چشم اور بنظر بنور اللہ نیست
اوندا از حلال و حرام حکمتش خام است کاوش نامتام
امنے بر امنے دیگر چرد دانہ این می کار د آل حاصل برد

از ضیعاں ناں ربودن حکمت است

از تن شاں جاں ربودن حکمت است

وہ بیان کرتے ہیں کہ یورپ میں علم و فن تو بہت عروج پر ہیں لیکن فی الحقیقت وہاں انسانیت کی اعلیٰ اقتدار موجود نہیں۔ اس کی مادہ پرستی تمام چیزوں سے بڑھ کر ہے۔ وہاں زندگی محض تاجرانہ اہمیت رکھتی ہے۔ علم و حکمت، حکومت و سیاست، جس پر یورپ کو فخر ہے، محض دکھاوے کی ہیں۔

۷۶ آدم، تصنیف مذکور، ص ۱۸، ۱۹۔ ۷۷ بلنٹ، بحوالہ عبدالغفار، تصنیف مذکور،

ص ۳۰۵۔ ۷۸ ایضاً، ص ۳۰۹۔ ۷۹ تفصیلات کے لیے: ایضاً،

ص ۱۶۰-۱۶۵

انسانیت کے ہمدرد انسانوں کا خون بہاتے ہیں لیکن بظاہر انسانی مساوات اور اجتماعی عدل کی تعلیم دیتے ہیں۔ بے کاری، عربانی، شراب نوشی اور بے مروتی مغربی تہذیب کی خصوصیات ہیں؛

یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے
 رعنائی تعمیر میں رونق میں صفا میں
 ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے
 یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبیر، یہ حکومت
 بیکاری و عربانی، میخواری و افلاس
 وہ قوم کہ فیضان سماوی سے ہو محروم

مغرب کی مادی تہذیب اور اس کے پیدا کردہ مسائل کا تجزیہ کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ،
 عصر حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج نکلتے ہیں ان کے زیر اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے...
 اس کا وجود خود اپنی ذات سے متضاد ہے، اور سیاسی اعتبار سے افراد باہم دست و گریباں ہیں۔
 وہ "جاوید نامہ" میں افغانی کی زبان سے کہتے ہیں کہ مغرب روحانی اقدار اور غیبی حقائق
 کو کھو کر روح کو شکم میں تلاش کر رہا ہے۔ حالانکہ روح کی قوت و حیات کا جسم سے کوئی تعلق
 نہیں لیکن اشتراکیت کی نظر جسم و معدے سے آگے جاتی ہی نہیں اور زیادہ سے زیادہ
 مساوات شکم ہی تک سوچتی ہے۔ اخوت انسانی کی تعمیر مادی و معاشی مساوات پر ممکن نہیں،
 بلکہ اس کے لیے قلبی محبت، انسانی اقدار اور معنوی و روحانی بنیادوں کی بھی ضرورت ہے:

غریباں گم کردہ اند افلاک را
 زنگ و بوازتن نہ گیرد جان پاک
 تا اخوت را مقام اندول است
 در شکم جو بند جان پاک را۔۔
 جز بہ تن کارے ندارد اشتراک
 بیخ او در دل نہ در آب و گل است

اقبال کے متعدد اشعار میں مغرب کی تہذیب اور نظر یہ حیات پر مخالفانہ مگر حکیمانہ تنقید
 ملتی ہے۔ یہ موضوع ان کے بنیادی افکار میں سے ہے۔ مغرب کی جانب ان کا رویہ دراصل اسلامی
 معاشرے کی آزادی کے ساتھ مشروط تھا۔ ان کی بیشتر انقلابی نظمیں ۱۹۱۸ء اور ۱۹۳۸ء کے
 درمیان اس دور میں تخلیق ہوئیں، جب زیادہ تر اسلامی ممالک مغربی استعمار کے چنگل سے نکلنے

کی جدوجہد کر رہے تھے۔ مغرب کا انتہائی ردِ اقبال کے فکر و عمل میں انگریزوں کی مخالفت ہندوستان میں ایک آزاد اسلامی ریاست کے تصور میں ظاہر ہوا ہے۔

اقفانی نے اپنے مطمح نظر میں تعلیمی اصلاح کو بھی قدر سے جگہ دی تھی ان کا خیال تھا کہ فی زمانہ مسلمانوں کی تعلیم کا طریقہ شروع سے آخر تک بگڑا ہوا ہے۔ ان کی کیفیت یہ ہے کہ صدری اور شمس باز نہ پڑھ لیا اور خود کو حکیم سمجھنے لگے، حالانکہ دائیں بائیں کا فرق معلوم نہ ہوا اور اتنی بھی صلاحیت پیدا نہ ہوئی کہ معلوم کریں کہ خود کیا ہیں کون ہیں اور ان کو دنیا میں کیا کرنا چاہیے۔ کبھی بھولے سے نہ پوچھا کہ یہ تار برتی کیا ہے، یہ بخاری کشتی کیا چیز ہے، ریل کیسے بنتی ہے اور چلتی ہے۔ حکیم وہ ہے جو حوادثِ اجزائے عالم پر غور کرے نہ کہ اندھوں کی طرح راستہ چلے جن کو منزل مقصود سمجھانی نہیں دیتی۔ کس قدر تعجب کا مقام ہے کہ مسلمان ان علوم کو جو ارسطو اور افلاطون سے منسوب ہیں، غایت رغبت کے ساتھ سیکھتے ہیں لیکن اگر گلیلیو اور کپلر کے علوم کی جانب ان کی توجہ مبذول کرائی جائے تو اس کو کفر سمجھتے ہیں ۱۸۳۵ء اقبانی اپنے خیالات کے اعتبار سے ایک طرف تو مذہبی تعلیم کے رائج الوقت طریقوں کے خلاف تھے تو دوسری طرف محض مغربی علوم کی تعلیم کو بھی مسلمانوں کے لیے موافق نہ سمجھتے تھے۔ انھوں نے قدیم نصاب اور نظام میں اصلاح کی ضرورت محسوس کی تھی۔ اقبال اگرچہ تعلیم کے ماہر نہیں تھے لیکن ایک فلسفی اور مفکر کی حیثیت سے انھوں نے ایک مخصوص طرزِ حیات اور مثالی معاشرے کا تصور پیش کیا ہے۔ اس بنا پر تعلیم کا مسئلہ بھی ان کے نظام فکر میں شامل ہے۔ مغربی تہذیب و تمدن کی کم مانگی اور موجودہ نظام تعلیم کے نقائص اور مضمرات پر انھوں نے گہری نظر ڈالی تھی۔ وہ اس سے سخت نالاں تھے اور اپنی ناپسندیدگی کو انھوں نے مختلف پہلوؤں سے بیان کیا ہے:

مکتب ازوے جذبہ دیں درر بود	از وجودش اپی قدر داغ کہ بود
جب پیر فلک نے ورق ایام کاٹا	آئی یہ صلا پاؤگے تعلیم سے اعزاز
پانی نہ ملازمزم ملت سے جو اس کو	پیدا ہیں نئی پود میں الحاد کے انداز

اقبال اس تعلیم کو جس نے مسلمان نوجوانوں کی ذہنیت اور روحانی فطرت کو بدل دیا ہو پسند نہیں کرتے تھے :

اور یہ اہل کلیسا کا نظام تسلیم ایک سازش ہے فقط دین و مروت کھلا

من آل علم و فراست باپر کا ہے نئی گیرم
کہ از تیغ و سپر بیگانہ سازد مرد غازی را

پڑھ لیے میں نے علوم شرق و غرب روح میں باقی ہے اب تک درد و کرب

اقبال نا پختہ تعلیم اور اس سے اثر پذیری کی ذمہ داری محض نوجوانوں پر ہی نہیں ڈالتے بلکہ
ان اساتذہ و علماء سے بھی نالاں ہیں جو خود نہ تعلیم کا مقصد سمجھتے ہیں نہ علم میں غائر نظر رکھتے ہیں:
شیخ مکتب کم سواد و کم نظر از مقام اونداد اورا خبر..

شکایت ہے مجھے یارب خداوندان مکتب سے

سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاک بازی کا

اقبال نے جدید نظام تعلیم کی کمزوریوں اور خامیوں کو نشانہ بنایا تھا۔ انھوں نے تعلیم کے
ذمے داروں اور ماہرین کو اس طرف متوجہ کرنے کی کوشش کی۔ ان کے خیال میں مغربی تعلیم
نے نئی نسل کے حق میں بڑا بیخ بزم کیا ہے۔ وہ مدرسہ و خانقاہ دونوں سے بیزار نظر آتے ہیں۔
وہ بیان کرتے ہیں کہ ان میں نہ حکمت و بصیرت ہے، نہ فکر و نظر، نہ زندگی کی چہل پہل اور نہ
محبت کا جوش و خروش:

اٹھاپن مدرسہ و خانقاہ سے فناک نہ زندگی نہ محبت نہ معرفت نہ نگاہ

افغانی کی مجموعی فکر اور ان کے مقصد و مطمح نظر کا اظہار ان کے اتحاد اسلامی کے جذبات میں
ہوا ہے۔ انھوں نے دنیا سے اسلام پر مغربی تسلط کو روکنے اور ختم کرنے کے لیے مسلم ممالک
میں سیاسی استحکام پیدا کرنے کے لیے عالم اسلامی کے اتحاد پر زور دیا تھا۔ اس سلسلے میں
انھوں نے ایک مسلم جمہوریہ کی بابت سوچا تھا، جس پر ایک خلیفۃ المسلمین کا قطعی اور کئی اقتدار ہو۔
اقبال نے اس حد تک وسیع بنیادوں پر تو نہیں سوچا تھا لیکن اتحاد اسلامی اور کم از کم بر عظیم کے
بعض مسلم اکثریتی صوبوں پر مشتمل ایک آزاد اسلامی ریاست ان کے تصور میں بھی شامل تھی ۱۹۰۷ء۔
لیکن اس سلسلے میں دراصل اقبال کچھ زیادہ آگے گئے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ مسلم ملت کو زمان و مکان
میں محدود نہیں کیا جاسکتا۔ انھوں نے کہا تھا مسلمانوں کا کوئی خاص وطن نہیں ہے۔ مسلم ملت کے

۱۹۰۷ء تفصیلات کے لیے: خطبہ صدارت، اجلاس مسلم لیگ، منعقدہ آلہ آباد، ۱۹۳۰ء

یہ جدید حالات کے مطابق انھوں نے ایک طرف الماوردی کے نظریات کے مطابق ایک مرکز پر غور کیا اور دوسرے انھوں نے افغانی کی طرح اس تصور کو قبول کیا کہ مکہ معظمہ مذہبی اعتبار سے مسلمانوں کا مرکز رہے گا۔

ہم چنان آئین میلاد ائم	زندگی بر مرکز سے آید بہم ..
حلقہ رام مرکز چوں در پیکر است	خطہ او در نقطہ او مضمراست
قوم را ربط و نظام از مرکز سے	روزگارش را دوام از مرکز سے
لازدار و لازما بیت المحرام	سوز ما ہم ساز ما بیت المحرام
توز پیوند عربیے زندہ	تا طواف او کنی پایندہ

حرم جز قبلہ قلب و نظر نیست
میان ما بیت اللہ رمز نیست
فکر و نظر کی متعدد صفات دونوں مفکرین میں اس حد تک مشابہ ہیں کہ کہیں کہیں
یکسانیت محسوس ہوتی ہے۔ ان دونوں نے ذیل سے اسلام کے اس جمود کو دور کرنا چاہا جو
اس کو زیادہ سے زیادہ انحطاط کی طرف لے جا رہا تھا۔ انھوں نے علماء کو تقلید جامد کی زوا
سے نکلنے کی کوشش کی اور ان کو اجتہاد کی دعوت دی۔ انھوں نے اپنے پیغام سے
قوم کو نہ صرف خواب گراں سے بیدار کیا تھا بلکہ ان کو ایک ذہنی انقلاب سے بھی دوچار کر دیا۔
اس کام کو افغانی نے اپنے رسالے ”العروة الوثقی“ کے ذریعے اور اقبال نے اپنی شاعری
کے ذریعے انجام دیا۔ دونوں علم و فن میں صحت مند اقدار کو اہمیت دیتے تھے۔ افغانی نے
شعر اور شاعر کے متعلق جن اعلیٰ خیالات کا اظہار کیا ہے، وہ اقبال کی شاعری پر صادق آتے
ہیں۔ اس بارے میں افغانی کا خیال تھا کہ

شاعرانہ طبیعت اور اس کی خاصیت بھی عجیب و غریب ہے
جو بعض انسانوں میں پائی جاتی ہے۔ ایک ایسی طبیعت ہے جو
نادر معانی کو ظاہر کرتی اور ایسے جدید افکار کو بیدار کرتی ہے
کہ انسانوں کی عقلیں حیران رہ جاتی ہیں۔۔۔۔۔ یہ طبیعت بنی نوع
انسان میں حکمت اور فلسفے کی ابتدائی نمود ہوتی ہے اور انسانی معاشرے کے لیے

ادبیں داعی، جو تمدن کے اعتبار سے تدریجی ترقی کرتی رہتی ہے^{۸۳}۔
 بعینہ ہی خیال اقبال کا بھی ہے۔ بلکہ خود ان کی شاعری ان کا نظریہ فن ہے:
 مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شکر کیا
 شاعر کی نوا ہو کہ معنی کا نفس ہو جس سے چین افسردہ ہو وہ باو سحر کیا
 اسے اہل نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
 اقبال چونکہ ایک مصلح و مبلغ شاعر ہیں اس لیے شاعری اور فن میں ان کا زاویہ نگاہ مقصدی
 اور افادوی ہے:

سرود و شعر و سیاست کتاب دین و ہنر
 خمیر بندہ خاکی سے ہے نمود ان کی
 گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
 بلند تر ہے ستاروں سے انکا کاشانہ
 نہ کر سکیں تو سراپا فسوں و افسانہ..
 خودی سے جب ادب و دین ہو ہیں بگیا نہ
 ہوئی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی

گر ہنر میں نہیں تعمیر خودی کا جو ہنر
 اقبال کے خیال میں ہنر میں اس حد تک طاقت ہوتی ہے کہ وہ انقلاب بھی رونما کر سکتا
 ہے:

دریا متلاطم ہوں تری موج گہر سے
 اقبال کی فکر میں بعض ایسی جہات بھی ہیں جن میں وہ افغانی کے زاویہ نظر سے اختلاف
 کرتے ہیں۔ افغانی کی فکر اور تحریک دراصل مسلمانوں کے ہر ملک میں قومی اور جمہوری عنام
 کو تقویت پہنچانے کی ایک کوشش تھی۔ اس زمانے میں یورپ میں وطنی قومیت کا تصور
 ایک طرح کا سیاسی مذہب بن گیا تھا اور یورپ کی ہر طاقت و رقوم کی طاقت کا سرچشمہ
 وطن پرستی کے جذبات میں موجود تھا لیکن وطنیت کا جو جواز افغانی کی فکر میں ملتا ہے،
 وہ اقبال کے یہاں نہیں۔ کیونکہ اقبال کے نزدیک اسلامی اتحاد بجا تھے خود ایک سیاسی

^{۸۳} افغانی "مقالات جمالیہ" (تہران ۱۳۱۳ھ) ص ۱۵۶-۱۵۷، بحوالہ انتر جوناگرمی
 "اقبالیات کا تنقیدی جائزہ" ص ۶۳-۶۴

وحدت ہے۔ ان کے خیال میں افغانی اتحاد اسلامی کے سب سے بڑے حامی اور مبلغ تھے، اسی لیے وہ عمر بھر کوشاں رہے لیکن اگر وہ اپنی زندگی صرف اسلام کو ایک مکمل ضابطہ حیات ثابت کرنے میں صرف کر دیتے اور اگر انھوں نے ایسا کیا ہوتا تو آج مسلمان زیادہ مستحکم حالت میں ہوتے لیکن یہ دراصل اقبال اور افغانی کی طبیعتوں اور مزاج کا فرق تھا۔ افغانی کی سیمابی طبیعت نے انھیں کبھی اس کی مہلت نہ دی کہ وہ ایک مرکز پر جمع کر کے کام کرتے۔ اسی لیے وہ کسی اصلاحی کام کی تکمیل نہ کر سکے اور نہ ہی انھوں نے کوئی مستقل نظام فکر تشکیل دیا۔ چونکہ عام طور پر کسی ملک میں بیک وقت دو چار مہینے یا ایک دو سال سے زیادہ قیام میسر نہیں آیا اس لیے انھیں سرسری نگاہ اور محدود معلومات کی بنا پر افراد و اقوام کی نسبت فیصلہ کرنا پڑتا تھا۔ چنانچہ بعض اوقات شدید غلط فہمیوں میں مبتلا ہو جاتے تھے^{۸۴} لیکن اس کے باوجود انکی دعوت میں مسلمانوں کے لیے ایک کشش تھی۔ ان کا یہ امتیاز تھا کہ وہ ایشیا کی آزادی کے پہلے مجاہد ہیں جن کی بصیرت نے ایک اسلامی وحدت کی ضرورت محسوس کی۔ دنیائے اسلام میں افغانی کے بعد فی الحقیقت اقبال ہی کی شخصیت ہے، جس نے اسی اسلام کے لیے نہ صرف ایک مضبوط اور مٹھوس فکر کی تشکیل کی بلکہ عالم اسلام کی آزادی، خود مختاری اور بہتر مستقبل کی تعمیر کا واضح اور مؤثر پیغام دیا۔

^{۸۴} مثال کے طور پر ہندوستان کے دوران قیام میں انھوں نے سید احمد خاں اور انکی تحریک کے بارے میں جو باتیں کہی ہیں، ان میں سے بیشتر غلط فہمیوں پر مبنی ہیں۔ جیسے ان کا خیال تھا کہ سید احمد خاں مشرقی علوم کے دشمن ہیں اور اپنی ہر چیز کے مقابلے میں غیر ملکی چیز کو قبول کرنے کے لیے تیار ہیں۔ تفصیلات کیلئے، عبدالغفار، تصنیف مذکورہ ص ۱۲۲-۱۲۶۔ یا یہ کہ ”انگریز نے احمد خاں کیساتھ احسان کیا اور اس کے لڑکے محمود کو ہندوستان کے ایک چھوٹے سے قصبے میں میونسپل کمرشنر بنا دیا“ — ”ارشادات جمال الدین افغانی“ ص ۱۹۱۔ یہ سارا مضمون اس تعلق سے قابل ملاحظہ ہے۔ اسی طرح افغانی کو ان کے مذہبی معتقدات اور حجرات کے متعلق بھی بڑی غلط فہمی تھی۔ خلیق احمد نظامی نے اس خیال کی مناسب تردید کی ہے، ”سر سید اور جمال الدین افغانی“ ص ۲۹۴-۲۹۵

تحریک اتحاد اسلامی

تحریک اتحاد اسلامی ایک سیاسی تحریک کی صورت میں اسی سو بیسویں صدی کے نصف آخر میں شروع ہوئی، لیکن سیاسی مقاصد کے پس پشت اس کا جو اصولی مقصد اور عقیدہ کار فرما تھا وہ آغاز اسلام ہی سے مسلمانوں کا جزو ایمان ہے ان پر یہ بات واضح کر دی گئی تھی کہ انہیں صرف اس بنا پر تمام دنیا کی قوموں سے علیحدہ اور ایک دوسرے سے وابستہ کیا گیا ہے کہ وہ ایک اصول اور مسلک کے معتقد اور پیرو ہیں اور جن سے ان کا اصول و مسلک میں اشتراک نہیں وہ خواہ ان سے قریب ترین خون رشتے ہی کیوں نہ رکھتے ہوں، ان کے ساتھ ان کا کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اس اعتبار سے اس روئے زمین پر دو ہی قومیں آباد ہیں ایک وہ جو اسلام کی پیروی ہے اور دوسری، وہ سب، جو غیر مسلم ہیں۔ قرآن حکیم نے ان کے لیے ”حزب اللہ“ اور ”حزب الشیطن“ کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ تمام غیر مسلم ”حزب الشیطن“ اس وجہ سے ہیں کہ شیطان ان پر غالب ہوتا ہے اور وہ خدا سے منحرف ہوتے ہیں اور مسلمانوں کو جس اصل مشترک کی بنا پر ایک امت (حزب اللہ) کہا گیا ہے، وہ نسل، وطن زبان وغیرہ نہیں ہیں بلکہ وہ ان کی زندگی کا نصب العین اور ان کی جماعت کا اصول اور مسلک ہے۔ اس بنا پر مسلمانوں کو مخاطب کر

۱۵ قرآن حکیم، المجادلہ: ۳۱ تم وہ بہترین امت ہو جسے نوع انسانی کی بہتری کیلئے پیدا کیا گیا ہے۔
تم نیکی کا حکم دیتے ہو، بدی سے روکتے ہو اور خدا پر ایمان رکھتے ہو۔ قرآن حکیم، آل عمران: ۱۲۔

کے کہا گیا ہے کہ تم سب اللہ کی رسی کو مضبوطی سے تھامے رہو اور آپس میں تفریق نہ پیدا کرو۔ اپنے اوپر اللہ کے اس احسان کو یاد رکھو کہ تم ایک دوسرے کے دشمن تھے، اس نے تمہارے دلوں میں باہمی الفت پیدا کر دی اور تم اس کی نعمت کی بدولت بھائی بھائی بن گئے۔ چنانچہ اس لحاظ سے اسلام اور مسلمانوں کا اتحاد دو علیحدہ چیزیں نہیں، بلکہ مترادف الفاظ ہیں۔ اتحاد اسلام کا یہ اصول اگرچہ دنیائے اسلام میں عملی طور پر بہت کم آزمایا گیا ہے تاہم یہ اسلامی دنیا کو ایک مرکز پر مجتمع کرنے کا سبب ہے۔ اس اصول کے علاوہ ایسے عناصر اور بھی ہیں جو مسلمانوں کو آپس میں ایک دوسرے سے وابستہ اور منسک کرنے کا ذریعہ بنتے ہیں۔ جیسے نظام حج اور عربی زبان۔ بعض مفکرین کے نزدیک اسلام میں اتحاد اور مرکزیت کا ایک بڑا اور موثر ذریعہ نظام خلافت بھی ہے۔ بلاشبہ اسلامی نظام معاشرت کی رو سے خلیفۃ المسلمین کا وجود اسلامی معاشرے کا ایک ضروری عنصر ہے اور قرونِ اولیٰ میں مسلمانوں کے لیے منصب خلافت روحانی و سیاسی مرکز کی حیثیت رکھتا تھا، لیکن جب خلافت حجاز سے نکل کر شام اور شام سے نکل کر پھر عراق میں آگئی تو اس کی قدیم مرکزیت باقی نہ رہی۔ مسلمانوں کی چھوٹی چھوٹی مملکتیں قائم ہو گئیں جو خلیفۃ المسلمین کی بیعت اور خطاب کو ضروری سمجھتی تھیں لیکن اندرونی طور پر اپنے آپ کو خلافت کے حکم کی پابند نہ سمجھتی تھیں۔ پھر جب خلافت مصر میں چلی گئی اور ہسپانیہ میں ایک علیحدہ خلیفہ منتخب کر لیا گیا تو اس منصب کی سیاسی و مرکزی اہمیت اور کم ہو گئی لیکن جب خلافت عثمانیہ کا دور آیا تو اس کی حیثیت و قوت میں بڑا اضافہ ہوا۔

ترک آٹھویں صدی ہجری میں تاریخ کے منظر پر آئے تھے۔ انھوں نے دنیا کو عام طور پر اور مسلمانوں کو خاص طور پر اپنی طرف متوجہ کیا۔ ترک جن کی قیادت آل عثمان کر رہے تھے اس قابل تھے کہ ان پر ملت اسلامیہ کی قیادت کے بارے میں مسلمانوں کی طاقت کو از سر نو واپس لانے میں اور دنیا میں ان کے کھوئے ہوئے مقام کو حاصل کرنے میں اعتماد کیا جائے۔ وہ ایک بلند حوصلہ، پرجوش اور زندہ قوم تھی، جس میں جہاد کی روح موجزن تھی ان کے پاس ایسی جنگی قوت

۳۸ قرآن حکیم، آل عمران: ۱۱؛ اس بارے میں حدیث قدسی بھی ہے کہ مسلمانوں کے ساتھ مسلمان کا تعلق ایسا ہے جیسے ایک دیوار کی اینٹیں، جنکو ایک دوسرے کیساتھ جوڑ دیا جاتا ہے۔
۳۸ اسٹوڈنٹس، "The New World of Islam" ص ۳۸

تھی، جس سے وہ حریف قوموں کی دست درازیوں کو روک سکے اور دنیا کی تباہی کے منصب پر فائز ہو سکے۔ ایک وقت میں عثمانی سلاطین تین براعظموں یورپ، ایشیا اور افریقہ پر حکومت کرتے تھے۔ اسلامی مشرقی ایران سے مراکش تک ان کے زیر فرمان تھے۔ اور یورپ میں وہ ویانا تک پہنچ گئے تھے۔ ترک ایسے وقت میں اسلام کے محافظ قرار پائے تھے جب یورپ بعض قدرتی قوانین کے باوصف و نیز مسلمانوں سے تصادم کی بدولت قومی اور مذہبی شعور و احساس سے روٹنا شروع ہو رہا تھا۔ لیکن اس کی ترقی کی راہ میں ایک جانب ترکوں کی رکاوٹ تھی تو دوسری طرف ناپیدکنار سمندر۔ وہ لامحالہ ان سمندروں میں اترنے پر مجبور ہوئے۔ جو پہلے ان کے لیے مانع ترقی تھے۔ اس امید والا راستہ دریافت ہونے سے پہلے یورپی تاجر قسطنطنیہ، اسکندریہ اور حلب کے بازاروں میں تجارت کرتے تھے۔ لیکن ترکان آل عثمان اور یورپ کی عیسائی قوموں میں جب باہم لڑائیوں کا لائننا ہی سلسلہ شروع ہوا تو وہ منڈیاں دیران ہونے لگیں۔ اس وقت سے یورپ کی قوموں کو براہ راست ان ملکوں تک پہنچنے کا شوق پیدا ہوا جہاں سے انھیں تجارتی سامان مل سکتا تھا۔ لیکن یورپ کی سیاحت کا اہم محرک ہسپانوی عیسائیوں کا وہ مذہبی جنون بھی تھا جو اسلامی حکومتوں کو آندلس سے ختم کر دینے کے بعد افریقہ کے شمالی کناروں پر مور اور بربروں پر اپنا جوش انتقام صرف کرنا چاہتے تھے۔ ان افریقی مہمات نے سب سے پہلے یورپ کو افریقہ کے وحشی قبائل سے آشنا کیا اور اس سے انھیں تبلیغی کوششوں کے لیے ایک نیا میدان حاصل ہو گیا اور انھوں نے بڑھتے بڑھتے بحر ہند کی حکمرانی عربوں اور ترکوں سے چھین لی۔ حتیٰ کہ وہ لوگ اس امید تک پہنچ گئے۔ پھر واسکو ڈے گاما اور کولمبس کی بحری مہموں نے یورپ کی خاصی حوصلہ افزائی کی۔ امریکہ اور ہندوستان کی دریافت نے اہل یورپ کے دلوں میں اولوالعزمی کے جذبات پیدا کر دیے۔ اب وہ براہ راست ان ملکوں سے جہاں قدرتی ذخائر اور تجارتی سامان کی کمی نہ تھی، بہت کچھ دولت کما سکتے تھے، جو آئندہ ان کے لیے سائنس کے فروغ اور صنعتی انقلاب میں کام آنے والی تھی۔

۹۴۱ ویلز، "The Outline of History" ص ۹۴۱

۹۴۲: رینکورت، "The Soul of India." ص ۱۸۴

ترکان آل عثمان یورپ میں تھے اور یورپ کے اُبھرتے ہوئے مستقبل کو قریب سے دیکھ رہے تھے۔ ان کے لیے یہ ممکن تھا کہ علم و عقل کے میدان میں پیش قدمی کریں اور یورپ کی عیسائی قوموں پر برتری حاصل کریں، لیکن ترکوں کی بدقسمتی سے زیادہ یہ مسلمانوں کی بدقسمتی تھی کہ عین ترقی و عروج کے زمانے میں ترکوں میں تنزل و انحطاط شروع ہو گیا اور ان میں زوال پذیر قوموں کی وہ تمام خرابیاں ظاہر ہونے لگی جن سے تاریخ کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔ ان کا تنزل صرف علم و حکمت ہی میں نہ تھا بلکہ یہ ایک ہمہ گیر عمومی انحطاط تھا۔ حتیٰ کہ وہ اپنے فنون جنگ میں بھی یورپ سے اس حد تک پیچھے رہ گئے تھے کہ ۱۷۷۴ء میں یورپ نے انھیں شرمناک شکست دی اور دنیا پر ظاہر ہو گیا کہ ترک جنگی طاقت میں یورپ سے پیچھے رہ گئے ہیں اور جو ہیبت و خوف عیسائی اقوام پر طاری تھا وہ جاتا رہا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک سو سال کے عرصے میں ترکی کے مقبوضات رفتہ رفتہ ہاتھ سے نکلنے لگے اور مغربی طاقتیں ان پر قابض ہوتی گئیں۔ یورپ اب پوری توانائی سے وسیع و عریض دنیا کی طرف بڑھ رہا تھا۔ اسلامی ممالک کے اندرونی انحطاط نے اسے پیش قدمی کا موقع دیا۔ ہندوستان میں ہزار سالہ اسلامی حکومت انگریزوں کے قبضے میں آگئی۔ مصر پر برطانوی عملداری قائم ہو گئی۔ فرانس شمالی افریقہ پر تسلط جمارہا تھا۔ روس ایران اور وسطی ایشیا کے بعض علاقوں کو غصب کر چکا تھا۔

تخریب اتحاد اسلامی کا بڑا سبب عالم اسلام کا انحطاط بلکہ ترکوں کا زوال ہے۔ بارہ سو سال کے طویل انتشار و افتراق کے بعد یہ تاریخ میں پہلا بنیادی اسلامی نصب العین تھا جو عملی صورت اختیار کرنے کا خواہاں تھا۔ یہ تخریب دراصل انحطاط و زوال سے بچنے کی ایک ناکام کوشش تھی کیونکہ یورپ اب علم و فن کی دولت سے اس قدر مالا مال تھا اور جہاں بانی

۱۵ ان کا ایک بہتر تجزیہ خالدہ ادیب خانم نے اپنی تصنیف "ترکی میں مشرق

و مغرب کی کشمکش" میں کیا ہے؛ و نیز ابو الحسن علی ندوی "انسانی دنیا پر

مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر" ص ۲۱۹-۲۲۲

کے استنباط، "Islam in Modern History."

ص ۸۹، سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔

اور حکمرانی کے وسائل اس حد تک اس کے اختیار میں تھے کہ خلافت عثمانیہ اس کے مقابل نہ ٹھہر سکی۔ اسلامی دنیا کے سامنے یہ حقیقت اب پوری طرح واضح تھی اور اسے اپنے زوال کا شدید احساس تھا۔ اس احساس نے انیسویں صدی کے نصف آخر میں ان میں ہیجان اور اضطراب پیدا کر دیا۔ انہیں یہ بھی خیال ہوا کہ ہم غیر منظم ہیں اور ہمارے ابتلا کی اصل وجہ یہی ہے۔ انہیں اپنے نقصانات اور مصیبتوں کا افسوس تھا لیکن وہ اس قدر منتشر تھے کہ متحد ہو کر اس حالت کا مداوا کرنے کے قابل نہ تھے کیونکہ انہوں نے اس کے تدارک کے لیے جو بھی کوشش کی اس میں انہیں کامیابی نہ ہو سکی۔ چنانچہ اتحاد اسلامی کی تحریک کو منضبط اور افعال کرنے کے لیے کبھی کوئی مؤثر لائحہ عمل ترتیب نہ دیا جاسکا۔

یہ فی الحقیقت محض انحطاط سے بچنے اور مسلمانوں کی سیاسی قوت اور ان کی تہذیب کو ایک ایسے وقت میں زوال سے بچانے کی ایک اضطراری کوشش تھی، جب خلافت عثمانیہ اپنی گزشتہ عظمت و قوت اور اپنی سخت جانی کی وجہ سے یورپ کی عیسائی طاقتوں سے نبرد آزما تھی اور اس کے مقابلے میں دوسری اسلامی مملکتیں رفتہ رفتہ مغربی استعمار کے قبضے میں آچکی تھیں۔ ہندوستان میں مغلیہ حکومت کا خاتمہ ہوا، وسطی ایشیا میں روس نے سمرقند پر قبضہ کر لیا۔ اور بخارا کی امارت کو محض روس کی ایک ریاست تک محدود کر دیا۔ افریقہ میں برطانیہ نے مصر اور تیونس کو اپنے تسلط میں لے لیا، جرمنی نے دارالسلام تک اپنے قدم بڑھائے۔ یہ سب واقعات انیسویں صدی کے نصف آخر میں پیش آئے۔ ان حالات میں آزاد اسلامی دنیا کی رہی سہی علامت سلطنت عثمانیہ ہی کو تمام مسلمان اپنی ناکامیوں کے بعد عہد اسلامی کی آخری یادگار سمجھ رہے تھے اور انہیں اس کے مصائب کے سبب جس میں وہ مبتلا تھی، اس سے ہمدردی محسوس ہو رہی تھی، ترکوں کے پیش نظر یہ صورت حال موجود تھی۔ اگر انہیں اس وقت اپنے اور دنیا کے اسلام کے انحطاط کا رنج و ملال تھا، تو یہ کچھ عجب نہیں۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں ویانا کی شکست کے بعد ترکی میں یہ احساس عام تھا۔ اس وقت سلطان عبدالعزیز کے ذہن میں یہ بات بیٹھ گئی تھی کہ اپنے اقتدار اور اپنی زوال آمادہ سلطنت کو بچانے کے لیے دنیا کے اسلام کی پٹنوائی کا اعلان سہارا ثابت ہو سکتا ہے۔ اگر بیرونی مسلمانوں کو ترکی کے زیر اثر لانے کی کوئی کوشش منظم طور پر کی گئی تو اس طرح انہیں بے پناہ طاقت حاصل ہوگی۔ پھر یہ حقیقت اپنی جگہ موجود تھی کہ شمالی افریقہ اور بلقان پر ترکی کا اثر و اقتدار اپنی

جینٹیت کھوتا جا رہا تھا ۱۹۰۵ء چنانچہ دنیا نے اسلام بالخصوص ہندوستان، افریقہ، چین، جاوا وغیرہ میں اس غرض کے لیے، کہ خلافت کی اہمیت مسلمانوں پر واضح کریں، متعدد مبلغین روانہ کیے گئے۔ ۱۹۰۹ء اس کوشش سے اتنا ضرور ہوا کہ مختلف ممالک کے مسلمانوں کو خلافت کے ساتھ پہلے سے زیادہ دلچسپی پیدا ہو گئی۔ ترکی میں ایک اخبار ”جوائب“ اسی مقصد سے جاری کیا گیا۔ ترکی کا پریس ویسے بھی بالعموم انیسویں صدی کی آخری دہائیوں میں عیسائیت کے خلاف جہاد کی تبلیغ کر رہا تھا۔ اس وقت ترکی میں اپنے سیاسی پس منظر کے سبب فضا عیسائیت کے خلاف تھی۔ اسی طرح ”پیک اسلام“ سلطان کے ذاتی مطبع میں خاص ہندوستان کے لیے شائع کیا جاتا تھا اور جو ۱۸۸۴ء میں ہندوستان میں تقسیم ہوا۔ لیکن سلطان اتنے بڑے کام کی مشکلات سے عہدہ برآئے ہو سکے۔ ان کی معزولی کے بعد اس تحریک میں سلطان عبدالحمید کے سبب کچھ جان پڑ گئی۔

تحریک اتحاد اسلامی کی نشر و اشاعت میں سلطان عبدالحمید کے لیے وہ صورت حال معاون ثابت ہوئی جس سے ان کے دور کا عالم اسلام اور بالخصوص ترکی دوچار تھا۔ سلطان عبدالحمید میں ذاتی کمزوریوں اور مطلق العنانی کے باوجود نظم و نسق اور سیاسی امور کی انجام دہی کی بعض مثالی خصوصیات تھیں۔ انھوں نے اپنے ۳۳ سالہ دورِ حکمرانی و خلافت میں اپنی مجموعہ اعضاء و شخصیت اور حکمت عملی سے خلافت کے زوال آمادہ منصب کو اخطاط سے محفوظ رکھنے

۱۹۰۵ء یوبس، "The Emergence of Modern Turkey."

ص ۱۲۴؛ نیمیجر، "The Khilafat Movement in India."

ص ۳۵

۱۹۰۵ء دلفرڈ اسکاؤن بلنٹ، "The future of Islam."

ص ۷۹ و بعدہ

۱۹۰۷ء، "The Evolution of Indo-Muslim

Thought." ص ۱۸۳، ۱۹۰۱ء، ج

۱۹۰۷ء ٹائن بی، "Survey of International

Affairs, 1925." ص ۴۱

کی کوشش کی بلکہ اسے ایک عالمگیر اتحاد اسلامی کا مرکز قرار دینے میں کامیابی حاصل کی اور منصبِ خلافت اور ترکی کے سیاسی مسائل کو مسلمانانِ عالم کی تمام توجہات اور ہمدردیوں کا مستحق بنایا ۱۲۱۵ء بہت ممکن ہے کہ سلطان نے اتحاد اسلامی کی جس تحریک کی سرپرستی شروع کی وہ اس غرض سے ہو کہ ترکی میں دستوری حکومت کے مطالبے اور جدید خیالات کے حامل انقلابیوں کے خلاف دنیا سے اسلام کی ہمدردیاں حاصل کی جائیں۔ لیکن یہ امر بھی ناممکن ہے کہ یہ تحریک روس کی اس تحریک کے ردِ عمل اور اس سے بچاؤ کے لیے شروع کی گئی ہو جو ”پان سلیبوزم“ کے نام پر ترکی کے بعض فرقہ پرور عناصر کو ترکی سے علیحدہ کرنے کے لیے رو بہ عمل تھی ۱۳۱۵ء بہر حال یہ امر اپنی جگہ حقیقت رکھتا ہے کہ اتحاد اسلامی کا تصور ان ممالک کے مسلمانوں کے لیے زیادہ جاؤزیت رکھتا تھا جو مغربی استعماری طاقتوں کے تسلط میں آچکے تھے۔ روس نے اب تک متعدد مرتبہ ترکی کو سیاسی اور سرحدی زک پہنچائی تھی۔ برطانیہ بھی اگرچہ ایک خاص زمانے تک روس کی رقابت کی وجہ سے ترکی کا نمکسار بنا رہا تھا، لیکن ۱۸۸۰ء کے بعد اس نے بھی اپنی حکمت عملی میں تبدیلی اختیار کر لی تھی۔ سلطان نے بہت زیادہ توجہ ان مسلم ممالک کی طرف مبذول کی جو روس اور برطانیہ کے تناٹے ہوئے تھے۔ تحریک کی تبلیغ و اشاعت کے لیے ایک ادارہ تشکیل دیا گیا اور قسطنطنیہ کو اس کا مرکز بنا کر وہاں سے دیگر اسلامی ممالک کو مبلغ بھیجے جانے لگے۔ ۱۳۱۵ء اس اثنا میں سلطان کے لیے سید جمال الدین افغانی کا تعاون بڑا کارگر اور نہایت مفید ثابت ہوا۔ اس تحریک کو افغانی کی عدیم النظر شخصیت ان کی ذہانت، پیش بینی، حرکت و عمل اور اثر اندازی کے سبب خاصی مقبولیت اور شہرت حاصل ہوئی۔ ان کی تمام کوششوں اور مسلسل جدوجہد کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ تمام مسلم اقوام ایک حکومت اسلامی کے ماتحت متحد ہو جائیں اور ان سب پر ایک خلیفۃ المسلمین کا قسطی اور کملی اقتدار

۱۳۱۵ء ابن، "The Turkish Transformation."

۱۳۱۵ء اسٹورڈ، تصنیف مذکورہ ص ۵۵، وینز کشر "The Rise of

Turkish Nationalism." ص ۸۰، یہاں اس نوع کی

دیگر تحریکوں کا حوالہ بھی دیا گیا ہے۔

۱۳۱۵ء ٹائن بی، تصنیف مذکورہ ص ۴۱

ہوئے جس طرح اسلام کے پُر افتخار دور میں ہوتا تھا۔ بعد میں اسلام کی متحدہ طاقت متواتر اختلافات اور نزاعات سے منتشر ہو گئی اور مسلمان ممالک جہالت اور بے بسی میں مبتلا ہو کر مغربی استعمار کے تسلط کا شکار ہو گئے۔ ان کے خیال میں محض اتحاد اسلامی ہی مسلمانوں کو عیسائیت اور مغربی استعمار سے نجات دلا سکتا ہے۔^{۱۸} اس سلسلے میں انھوں نے ایک مسلم جمہوریہ کی بابت سوچا تھا جس میں مرکزی ایشیا کی جمہوریتیں، افغانستان اور ہندوستان کے شمال مغرب کے مسلم اکثریت والے علاقے شامل تھے۔^{۱۹} انھیں اس سے زیادہ بحث نہ تھی کہ یہ مرکز ترکی میں ہو یا اسلامی دنیا کے کسی اور حصے میں۔ اپنے اس منصوبے کے تحت ان کا یہ پیغام تھا کہ علماء تمام روئے زمین پر ایک دوسرے سے متحد و مربوط ہو جائیں اور مختلف ممالک میں اپنے مراکز بنالیں تاکہ اتحاد کے موقع پر اس کی طرف رجوع کر سکیں۔ مختلف مراکز کا ایک مرکزی قرار دیں جس پر سب کو جمع کرنے کی سعی کریں۔ یہ مراکز مقامات مقدسہ میں ہو، جن میں سب سے اشراف و انسب حرم کعبہ ہے۔ اس طریقے سے وہ دین کو مضبوط و محفوظ بنا سکیں گے اور دشمنوں کے حملوں سے بچا کر آفات و حوادث کے مواقع پر امت کی ضروریات پوری کر سکیں گے۔ اتحاد اسلامی کے لیے افغانی کا عملی اظہار مکہ معظمہ میں ”ام القریٰ“ انجمن کے قیام سے بھی ہوتا ہے، جس کی تشکیل انھوں نے اس مقصد سے کی تھی کہ پورے عالم اسلام کے لیے ایک خلیفہ مقرر کیا جائے۔^{۱۹}

اپنے مقاصد کے اعتبار سے افغانی میں بے پناہ قوت کردار، وسیع علم و فضل، انتھک جوش عمل، بے مثال جرات و بے باکی اور تقریر و تحریر میں غیر معمولی فصاحت تھی۔ ان کی تعلیمات نے ایران، مصر، ترکی اور ہندوستان میں ایسے جذبات بیدار کر دیے جو پہلے خوابیدہ تھے اور جنھوں نے عالم اسلام کے نقطہ نظر کو تبدیل کرنے، اس کی فکر کو موجودہ حالات کے ساتھ مطابقت دینے، انھیں

۱۸ کریگ "Counsels in Contemporary Islam."

ص ۳۳، ۱۶ روزنامہ "Islam in the Modern"

۱۹ National State. ص ۲۲ افغانی، "مضامین جمال الدین"

افغانی "ص ۱، ۱۸ مشمولہ: "ابدال انقار"، تصنیف مذکور ص ۳۹۳

۱۹ براؤن، "Persian Revolution." ص ۱۰۶

خود اعتمادی، عزت نفس، آزادی کی ترغیب دینے میں نمایاں حصہ لیا۔ سلطان عبدالحمید نے ان کی شخصیت اور اس کے سحر سے پورا پورا فائدہ اٹھانا چاہا۔ افغانی خوب جانتے تھے کہ سلطان عبدالحمید اس منصب کے اہل نہیں ہیں لہٰذا اور انھوں نے خلافت کی تحریک کو اپنی بساط کا مہرہ بنایا ہے۔ وہ سلطان کے خیالات اور ارادوں سے نا آشنا تھے، لیکن جس طرح سلطان ان کی ذات سے اپنے مقاصد پورے کرنا چاہتے تھے اسی طرح افغانی سلطان کے نام اور افکار سے تحریک اتحاد اسلامی کو تقویت پہنچانے کی فکر میں تھے لہٰذا ان دونوں کے اشتراک مقصد سے مختلف ممالک کے مسلمانوں میں ایک رابطہ قائم ہو گیا۔ ان میں بیداری اور احساس قومی کے آثار نظر آنے لگے، جو معدوم ہو رہے تھے۔ انھیں خلافت کے زوال اور اس کی بے بسی پر افسوس ہونے لگا، جو اتحاد اسلامی کی ایک علامت تھی۔ اور ترکوں کے ساتھ خاص دل چسپی پیدا ہوئی۔

بیسویں صدی کے اوائل میں قومیت کے ظہور کا دور دورہ تھا، جو ترکی میں انجمن اتحاد و ترقی، کے عروج کے ساتھ وابستہ ہے۔ سلطان عبدالحمید کو ان کے شخصی اقتدار اور اس کے جبر و استبداد کے خلاف نوجوان ترکوں کی دستوری انقلاب کی تحریک کے کامیاب ہونے کی وجہ سے بالآخر خلافت سے معزول ہونا پڑا۔ ساتھ ہی نوجوان ترکوں کا میلان اتحاد تورانی کی جانب ہونے کے سبب غیر ترکی علاقوں سے اتحاد اسلامی سے بے دلی پیدا ہو گئی۔ ترکی میں یہ تحریک سیاسی مقاصد کے علاوہ معاشرتی مقصد کی بھی حامل تھی۔ یہ نوجوان ترکوں کی، اسلام پر تنقیدی نظر ڈالنے اور مکمل اصلاح و تجدید کی کوششوں کا ایک طرح سے رد عمل بھی تھی۔ اس تحریک کا ایک نصب العین یہ بھی تھا کہ ابتدائی عہد اسلام کی خالص اسلامی معاشرت اختیار کی جائے اور مغربی تہذیب و معاشرت سے اجتناب کیا جائے، جس کی تلقین نوجوان ترک کرتے تھے۔ اس نقطہ نظر کا ایک بڑا حامی محمد عاکف شاعر تھا۔ اور اس حلقے سے ایک ہفت روزہ اخبار "سبیل الرشاد" شائع ہوتا تھا، جس میں ان خیالات کی اشاعت کی جاتی تھی۔ یوں تحریک اتحاد اسلامی کو بڑے مدد جہز دیکھنے پڑے، لیکن ۱۹۱۱ء کے بعد مغربی طاقتوں نے ترکوں کے ساتھ جو مزید زیادتیاں کیں انھوں نے ترکوں، عربوں اور دیگر مسلمانوں میں پھر اتحاد کے جذبات پیدا کر دیے۔ دنیائے اسلام میں "تحفظ خلافت" کے جذبے کے

۲۰ آرٹیکل، "The Caliphate" ص ۱۶۶۔ لکھ عبد الغفار،

تصنیف مذکور، ص ۲۶۶

تحت اتحاد اسلامی پر پھر زور دیا جانے لگا۔ خود ترکی پر طاری ہونے والے مصائب کے زیر احساس
انجمن اتحاد و ترقی نے ۱۹۱۱ء میں ساؤنبریکا میں اتحاد اسلام کانگریس منعقد کی جس میں اس تحریک
کے اجراء کے لیے نئی تجاویز طے کی گئیں ۱۹۱۲ء ان کے مطابق عالم اسلام کے نمائندوں پر مشتمل
ایک کانگریس ہر سال قسطنطنیہ میں منعقد کرنا طے پایا، بعض مبلغین روانہ کیے گئے، مذہبی فرقہ وارانہ
منافرت کو، جس نے اسلام کی اندرونی وحدت کو ہمیشہ نقصان پہنچا یا ہے، ختم کرنے کی اہمیت جلدائی
گئی خاص طور پر سنی اور شیعہ اختلافات کو دور کرنے کی بھی کوشش کی گئی۔ چنانچہ اسی سال متعدد
عثمانی اور ایرانی علما نجف میں جمع ہوئے اور اپنے دستخط سے اس مضمون کا ایک بیان شائع کیا کہ
دونوں فرقوں میں کوئی اختلاف نہیں اور دونوں سلطنتوں کے باہمی تعاون اور اشتراک عمل پر زور دیا ۱۹۱۳ء
نوجوان ترکوں کی اس اتحاد پسندی کا بہت اچھا اثر ہوا۔ نہ صرف عرب بلکہ دنیا بھر میں ان کیساتھ
ہمدردی کا اظہار ہوا۔ ۱۹۱۴ء اور اس کا پھر پورے مظاہرہ تیسخ خلافت تک ہوتا رہا۔ جنگ عظیم کے دوران
متعدد اسلامی ممالک نے ترک فوجوں کی تیمارداری کے لیے ہلالِ احمد انجمنیں تشکیل دیں اور انھیں
ترکی بھیجا، حجاز ریلوے کی تعمیر بھی متعدد اسلامی ممالک میں جمع ہونے والے چننے کے ذریعے

۱۹۱۲ء زین ابن زین "Arab Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism."

س ۷۵-۷۶، کیڈی کے مطابق پہلے پہل اتحاد اسلامی کی اصطلاح نوجوان ترکوں نے
ہی استعمال کی۔ جو خبر منی اور آٹلی کے اتحاد اور "پان سلوزم" سے متاثر تھے۔

"Pan-Islam as Proto-Nationalism." مشمولہ

"Journal of Modern History." مارچ ۱۹۶۹ء ص ۲۰.

۱۹۱۳ء محمد عزیز "دولت عثمانیہ" ج ۲، ص ۶۲۸؛ ایران میں اس بارے میں، افغانی کی

معبیت میں، مرزا آغا خان کرمانی مستعد ہوئے اور انھوں نے خطوط کے ذریعے متعدد

علمی کو اتحاد اسلامی کا لائحہ عمل اختیار کرنے کی تلقین کی، اور انھیں جمال الدین افغانی

کا پیغام پہنچایا۔ کیڈی "Religion and Rebellion"

"in Iran." ص ۱۳۲-۱۳۳ تفصیلات کے لیے Encyclopaedia

"Pan-Islamism." عنوان، Britanica.

عمل میں آئی۔ یہ سب اس جذبے کا اعلانِ اظہار تھا ۱۹۲۵ء لیکن اس دوران اس جذبے کو بعض ایسی سیاسی مجبوریوں، مصلحتوں اور وطنی قومیت کی تحریکوں کا سامنا کرنا پڑا، جو ہر ملک میں اپنے اپنے حالات کے مطابق شروع ہوئی تھیں، چنانچہ یہ تحریک جاری نہ رہ سکی۔

اس تحریک سے کوئی نتائج تو برآمد نہ ہو سکے لیکن اتنا ضرور ہوا کہ مختلف ممالک کے مسلمانوں کو ایک دوسرے کے مسائل سے دل چسپی ہوئی اور اس کے حامیوں نے سامراجی تسلط کیخلاف اپنے جذبات ظاہر کرنے شروع کیے، مثلاً ہندوستان میں تحریکِ خلافت نے مسلمانوں کو برطانوی اقتدار کے خلاف بیدار کیا۔ تیسخِ خلافت کے بعد، جبکہ یہ بات واضح ہو گئی تھی کہ مسلمانوں کو ایک مملکت کے تحت متحد کرنے کی توقعات حقیقت سے بعید تھیں، لیکن پھر بھی اتحادِ اسلامی کے خیال کو ترک نہیں کیا گیا۔ اب بھی اس کو نصب العین کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہوئے بہت سے مسلمانوں پر یہ بات منکشف ہو چکی تھی کہ موجودہ سماجی اور تاریخی حالات میں اس کا حصول ناممکن تھا۔ اس کے ایک متبادل کی حیثیت سے اسلامی اتحاد کے تصور کو اسلامی جمعیتِ اقوام کے نئے خیال میں پیش کیا گیا ۱۹۲۶ء۔ اپنے نتائج کے اعتبار سے یہ تحریک ایک خواب نظر آتی ہے جو بعض زعمائے ملت نے دیکھا تھا۔ ان کے ذہنوں میں اتحادِ اسلامی کے جو تصورات مؤخرین تھے، وہ، اس حالت میں، جبکہ ملت کی ذہنیت، اتحاد، تعاون اور اخوت کے میلان سے محروم ہو چکی تھی، کیسے کامیاب ہو سکتے تھے۔ اور بالفرض مجال اگر یہ تحریک فعال اور مقبول ہو جاتی تو اسلامی سلطنتوں کا اتحاد، اس حالت میں کہ وہ آزادی سے محروم تھیں، کس صورت میں تشکیل پتا؟ یہ ایک عارضی، وقتی اور تصوراتی اتحاد ہوتا۔ آزاد خیال مسلمان جو مغربی تعلیم اور سیاست کے مغربی تصورات سے آشنا ہو رہے تھے، اس اندیشے میں مبتلا تھے کہ اتحادِ اسلامی کہیں دوبارہ استبداد اور شخصی حکومت کے اجراء کا باعث نہ ہو، افغانی کے بعد اس تحریک کو ان کی طرح کوئی اور نہایت بااثر، فعال، سحرانگیز اور ذہین رہنما نہ مل سکا، جو بعد کے مظاہر میں مسلمانوں کے عالمگیر زوال

۲۵ شوکت علی، "Pan Movements in the Third

World." ۱۹۸ ص ۳۸؛ نیز نیپجر، تصنیف مذکورہ ص ۳۸

۲۶ ماریٹا اتنے پائینٹس: "Development of the

Concept of Nationalism." ص ۳۱

اور اس کے بڑھتے ہوئے انحطاط کا سدباب کر سکتا۔ اور جو راہنما ان خصوصیات کے حامل تھے انھوں نے اپنے لیے کسی اور راہ کا انتخاب کیا۔ مدحت پاشا، خیر الدین نیولسی اور سید احمد خاں نے اپنے اپنے ماحول تک محدود رہ کر حقیقت پسندی، اعتدال، اور مصلحت میں اپنا نصب العین متعین کیا۔ اس وقت کی دو اہم اور موثر تحریکات وہابی تحریک اور سنوسی تحریک نے بھی اتحاد اسلامی کی طرف خاص رجوع نہیں کیا۔ — اگر اس تحریک کو ان تحریکات کا تعاون حاصل ہوتا تو ممکن تھا کہ اس کو زیادہ دوام حاصل ہوتا۔

ترکی کے علاوہ جن ممالک میں اس تحریک کے پھلنے پھولنے کے خاصے روشن امکانات موجود تھے، وہ برطانوی تسلط میں تھے۔ مصر کی ترکی النسل آبادی برطانوی حکومت کی شدید مخالف تھی۔ مصر اس دور میں سلطنت عثمانیہ کا باج گزار صوبہ تھا۔ وہاں کے تعلیم یافتہ طبقے میں اور بالخصوص علمائے ازہر میں افتائی کا بڑا گہرا اثر تھا۔ اور خصوصیت کے ساتھ محمد عبدالہ اور رشید رضا نے انکے خیالات کی زبردست تبلیغ کی۔ مصری مسلمان تمام دنیا کے مسلمانوں کی طرح خلیفۃ المسلمین کے ساتھ روحانی عقیدت کا اظہار کرتے تھے۔ ابوالہادی پاشا اور مصطفیٰ کامل مصر میں اس رابطے کو تقویت پہنچانے کا باعث تھے۔ لیکن سلطان عبدالحمید کا استبداد ان مصلحین اور علماء کو آزار دینے کے درپے رہتا تھا چنانچہ وہ سلطان کی شخصی حکومت کو اچھا نہ سمجھتے تھے۔ دستوری آئین انقلاب کے بعد جدید دستور میں ترکی کے عربی صوبوں کے ساتھ کچھ بے انصافیاں کی گئی تھیں اور اس کے علاوہ انجمن اتحاد و ترقی، کی مغرب پسندی نے ترکی اور عرب، شام اور فلسطین میں بے گانگی کے آثار پیدا کر دیے تھے۔ جنگ عظیم کے دوران مسلمانوں نے ترکی اور جرمنی کے اتحاد کو نا پسند کیا تھا۔ ان کے نزدیک یہ جنگ جہاد کا درجہ نہیں رکھتی تھی جیسا کہ شیخ الاسلام نے اپنے فتوے کو جاری رکھتے ہوئے کہا تھا۔ کیونکہ برطانیہ اور جرمنی اسلام کے یکساں طور پر مخالف ہیں۔ اس دوران شریف مکہ اور وہابیوں کے درمیان موجود مخالفت کی وجہ سے بھی شدید صدمہ پہنچا۔ وہابی، شریف مکہ کی اس خواہش کی راہ میں رکاوٹ تھے، جس کے تحت وہ خلیفۃ المسلمین ہونا چاہتا تھا۔ شریف مکہ نے وہابیوں کے کفر کا ایک فتویٰ شائع کیا جس میں ان کے مختلف

۲۷ تفصیلات کے لیے: روزنامہ سال، تصنیف مذکور، ص ۱۱۸-۱۱۹

وبعداً۔

عقائد کو بنیاد کفر قرار دیا ۱۹۲۸ء اس نزاع نے تحریک اتحاد اسلامی کے جذبات کو خاصی بھیس پہنچائی۔ سلطنت عثمانیہ کے خاتمے کے بعد شام، فلسطین، عراق اور حجاز ترکی سے علیحدہ ہو گئے۔ پھر اس تحریک کو سب سے شدید نقصان وطنی قومیت کی تحریکوں سے پہنچا، جو مغربی تعلیم اور جدید سیاسی تصورات کے عام ہونے کے سبب تقریباً ہر ملک میں رونما ہو رہی تھیں۔

بین اس تحریک کے عروج کے زمانے میں مصر اور ترکی، جو اس تحریک کے لیے نہایت زرخیز خطے تھے، ان خیالات کی آماجگاہ بن رہے تھے کہ مسلمانوں کو اپنے اپنے ملک میں رہ کر ترقی اور عروج حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ لادینیت کی دراصل وہ روحی جو نوآبادیت میں مغربی استعمار کے خلاف ہونے والی جدوجہد کو ناکام بنانے کے لیے درآئی تھی اور اس کا رخ محض ملک کی آزادی کی حد تک محدود رہا ۱۹۲۹ء اب ان کے سامنے اپنے اپنے سیاسی مسائل تھے اور کوئی ایسی اہم بنیاد موجود نہیں تھی کہ وہ اپنے دائرے سے نکل کر دوسرے اسلامی ممالک کے ساتھ سیاسی طور پر منسلک ہو سکتے۔ مصر میں اخوان المسلمین اور السلفیہ کی تحریکوں نے ایک حد تک اس جذبے کو عام کرنے کی کوشش کی، اور کسی حد تک اسے مقبولیت بھی حاصل ہوئی۔

۱۹۳۰ء لیکن لادینی قومیت کا ارتقا مصر اور دیگر ممالک میں اتحاد اسلامی کے جذبات میں کمی کرپکا سبب بنا۔ خلافت کی تینسینچ کے علاوہ متعدد اسلامی ممالک انڈونیشیا، ملائیشیا، شمالی افریقہ اور جنگ عظیم اول کے بعد دیگر عربی علاقوں کا برطانوی اور فرانسیسی مقبوضات میں شامل ہونا بھی اس تحریک کی ناکامی کا ایک سبب تھا۔ اس کے بعد کی دنیائے اسلام اختلاف و انتشار کے سبب اتحاد و اخوت کی صفات سے محروم ہے۔ اس میں مقاصد اور غایت کی وحدت موجود نہیں۔ اور پھر اس سے بڑھ کر وطنی قومیت کے تصورات انھیں اپنے خول میں

۱۹۲۸ء کچھ مزید اسباب و تفصیلات کے لیے، آرنسٹ ڈون "تذکوں سے عربوں کے انحراف میں کن نظریات کا کتنا دخل تھا؟" مشمولہ: جیمز کرٹیزیک اور آر بیلی "انڈونیشیا دنیائے اسلام" ص ۳۲۹-۳۵۳۔ گب، Whither Islam." ص ۴۲، ۴۵۔ ۱۹۳۰ء تفصیلات کے لیے، شوکت علی، تصنیف مذکور، ص ۲۰۵-۲۱۱ و بعدہ؛ روزن مقال، تصنیف مذکور، ص ۱۲۱، ۱۲۲۔

محدود کیے ہوئے ہیں۔ برعظیم پاک و ہند اور مصر میں اتحاد اسلامی کے جذبات سے اب تک کچھ لوگ سرشار ہیں، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عالم اسلام اب کسی مشترکہ افتاد اور یکساں مذہبی اور قومی حادثے کے بغیر کبھی متحد نہیں ہو سکتا۔ اتحاد اسلامی کی تحریک نے ترکی اور مصر کے علاوہ ایران اور ہندوستان میں عروج حاصل کیا۔ ایران کے بعض مقتدر علماء مثلاً مرزا ابوالحسن شیخ الرئیس قاجار کے نزدیک عثمانی خلیفہ کو تمام دنیا سے اسلام کے لیے ایک مرکزی حیثیت حاصل ہونی چاہیے۔ مرزا ابوالحسن نے استنبول میں افغانی کی تحریک، اتحاد اسلامی میں شرکت اختیار کر لی تھی۔ وہ ایک اچھے مصنف تھے، جن کی تحریروں نے اوائل صدی میں تحریک اتحاد اسلامی کو تقویت پہنچائی۔ ان کے علاوہ ملا محمد کاظم خراسانی اور شیخ عبد اللہ مازندرانی جیسے مقتدر علماء بھی تحریک اتحاد اسلامی سے متاثر ہوئے۔ ان دونوں نے، جن دونوں وہ عراق میں مقیم تھے، بعض دیگر اعلیٰ پایہ کے علماء کے ساتھ، ایک مشترکہ بیان میں گزارش کی کہ ترک اور ایرانیوں کو متحد ہو جانا چاہیے۔ اسی طرح کے اور بیانات بھی دیگر علماء، جیسے شریعت اصفہانی اور سید اسماعیل صدر کی جانب سے جاری ہوئے۔ ایران میں افغانی کے اثرات ان افراد پر بھی تھے جن کا تعلق انتظامیہ سے تھا اور جنہوں نے ایران کے سابقہ دور کے خاتمہ میں سرگرم حصہ لیا۔

اسلام برعظیم پاک و ہند میں ایک مؤثر طاقت ثابت ہوا ہے اور اس نے دیگر ممالک اسلامیہ کے مقابلہ میں اقوام اور ذاتوں کے متفرق و منتشر اجزا کو ایک قوم کی صورت میں ڈھال دیا ہے۔ اس لحاظ سے اتحاد اسلامی کے لیے سب سے زیادہ سازگار سرزمین برعظیم ہی ہے اور یہاں اس کی مقبولیت کے خاصے امکانات تھے کیونکہ مسلمان ہندوؤں کے مقابلے میں یہاں اقلیت میں تھے۔ انھیں اکثریت کے سیاسی اور تہذیبی غلبے کا شدید احساس تھا۔ ان کے لیے اتحاد کی ضرورت زیادہ اہمیت رکھتی تھی کیونکہ انھیں ہندو اکثریت

۳۱ مرزا ابوالحسن "اتحاد اسلام" (مئی ۱۸۹۴ء) ص ۷۱، تفصیلات کے لیے:

عبدالہادی حیری، "Shi'ism and Constitutionalism"

in Iran." ص ۸۰

۳۲ ایضاً، ص ۸۰-۸۱

سے تحفظ کے لیے اپنے ہم عقیدہ اقوام کا تعاون درکار تھا۔ بیسویں صدی میں تحریک خلافت کے پس پشت ان جذبات و احساسات کا بھر پور اظہار ہوا ہے۔

ہندوستان اور عالم اسلام کا رابطہ اسلام کے دور اول سے قائم ہے۔ ویسے عربوں سے ہندوستانیوں کے تجارتی تعلقات زمانہ ماقبل تاریخ سے استوار تھے ۳۳ء نزول اسلام کے بعد اس پاس کے دوسرے ملکوں کی طرح ہندوستان بھی اسلام سے متاثر ہونے بنی رہ سکتا تھا۔ عربوں کی تبدیلی مذہب کے بعد ہندوستانی ساحلوں کی عرب نوآبادیاں، جو یہاں زمانہ قدیم سے آباد تھیں، اسلام کی تبلیغ و اشاعت سے متاثر ہو کر مسلمان ہوئیں ۳۴ء سندھ کا علاقہ ایران کے زیر اثر ہونے کی وجہ سے ایران کے فتح ہونے کے بعد خود بخود مسلمانوں کے زیر اثر آ گیا۔ پھر حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت سے بر عظیم پاک و ہند اور عربوں کے درمیان ایک ایسا مضبوط رشتہ قائم ہو گیا۔ جو آج تک بدستور قائم ہے ۳۵ء مسلمانوں کی جو آبادیاں یہاں قائم تھیں، اور جو مسلمان یہاں آباد تھے یا یہاں کے وہ باشندے جو اسلام قبول کرتے رہے، وہ برابر کسی نہ کسی خلافت سے اپنے کو وابستہ سمجھتے رہے ۳۶ء یہاں تک کہ جب یہاں مسلمان دو فرقوں میں تقسیم ہو گئے، ایک اہلسنت اور دوسرے باطنیہ شیعہ، تو بھی انھوں نے عالم اسلام سے اپنے طور پر اپنا رابطہ استوار رکھا۔ اہلسنت کا مرکز بدستور خلافت عباسیہ تھی اور باطنیہ شیعہ مصر کے فاطمی سلاطین کو اپنا خلیفہ سمجھتے رہے ۳۷ء ہندوستانی مسلمانوں کے لیے خلیفہ کے ایک قانونی نائب محمود غزنوی کا پنجاب کے بڑے حصے کو تسخیر کر لینا زیادہ اہمیت رکھتا تھا ۳۸ء اس طرح پنجاب مشرقی خلافت کا ایک حصہ ہو گیا۔ محمود کے فرزند مسعود

۳۳ء تفصیلات کے لیے: سید سلیمان ندوی، "عرب و ہند کے تعلقات" اور قاضی اطہر مبارک پوری "عرب و ہند عہد رسالت میں" ۳۴ء سلیمان ندوی "عرب و ہند کے تعلقات" ص ۵۲-۵۵؛ آرٹیکل "The Preaching of Islam." ص ۲۹۰-۲۹۱-۳۵ء سلیمان ندوی "خلافت اور ہندوستان" مشمولہ "مقالات سلیمان" ج ۱، ص ۱۱۳۔ ۳۶ء تفصیلات کے لیے: قاضی اطہر مبارک پوری "ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں" ص ۴۱، ۴۸، ۱۰۵ وغیرہ۔ ۳۷ء سلیمان ندوی "خلافت اور ہندوستان" ص ۱۱۶-۱۱۷، ۱۱۹-۱۱۸

کو بھی خلفائے عباسیہ کی سند حاصل تھی ۳۹ء دیگر غزنوی سلاطین نے بھی نہایت صدق دل کے ساتھ اپنی ماتحتی کا اعتراف کیا۔ اس طرح جب معز الدین محمد بن سام نے پنجاب کو فتح کیا تو وہاں خلفائے عباسیہ کی اطاعت کی روایت مستقل ہو چکی تھی ۴۰ء غزنوی سلاطین کے بعد غوریوں کے خاندان میں سے بھی اکثر سلاطین نے دربارِ خلافت سے اپنے تعلقات کو استوار رکھا ۴۱ء۔

عوام کے دل میں بھی خلافت کی بے حد عظمت تھی۔ وہ اسے اسلامی اقتدار اعلیٰ کا مرکز و منبع سمجھتے تھے ہر چند کہ خلافت عباسیہ اپنی زندگی کے آخری دن پورے کر رہی تھی لیکن سلاطین دہلی اس مرکزِ اسلامی سے اپنے آپ کو وابستہ رکھنا ایک اہم قانونی ذمہ داری تصور کرتے تھے۔ سلطنت دہلی کے دور میں سب سے باضابطہ اور مکمل رابطہ التتمش نے قائم کیا۔ اس نے اپنی قلم رو کو ایک باقاعدہ سلطنت کے قالب میں ڈھال دیا ۴۳ء التتمش کے بعد جلال الدین خلجی، علاؤ الدین خلجی، محمد بن تغلق، فیروز شاہ تغلق وغیرہ نے دربارِ خلافت سے اپنے تعلق کو برقرار رکھا۔ ان تمام میں خصوصیت کے ساتھ محمد بن تغلق نے عالمِ اسلام سے روابط کو اور زیادہ قریبی اور مستقل کیا نہ صرف اس نے دربارِ خلافت سے اپنے تعلقات کو مستقل حیثیت دی بلکہ دیگر اسلامی ممالک سے بھی روابط بڑھائے اس اعتبار سے وہ بجا طور پر ہندوستان میں اتحادِ اسلامی کا پہلا داعی تھا ۴۴ء یہ اس کی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ سلطنت دہلی میں بنیاد کے خلفاء کا سلسلہ ختم ہونے کے باوجود بھی خلیفہ کی اطاعت کے مفروضہ کو جاری رکھا گیا۔ عملاً سلطنت مستقل بالذات تھی اور ایک مقتدر مملکت کے تمام اختیارات کی حامل۔

۳۹ء ایضاً، ص ۱۱۹؛ اشتیاق حسین قریشی Administration

of the Sultanate of Delhi. ص ۲۵-۴۰ ایضاً،

ص ۱۲۶-۴۱ سلیمان ندوی "خلافت اور ہندوستان" ص ۱۲۰-۴۲

اشتیاق حسین قریشی، Administration of the

Sultanate of Delhi. ص ۲۴؛ خلیق احمد نظامی "سلاطین

دہلی کے مذہبی رجحانات" ص ۸۰-۴۳ سلیمان ندوی، "خلافت اور ہندوستان"

ص ۱۲۱-۴۴ عزیز احمد، "اسٹڈیز" ص ۸

تیمور کے حملے کے بعد خنز خاں نے ایک نئے خاندان کی حکومت قائم کی تو اس نے شاہی خطاب اختیار نہیں کیا۔ اور اسی طرح لودھی حکمرانوں نے بھی امورِ خلافت میں کوئی دلچسپی نہیں لی ۱۷۵ء پھر جہاں تک مغلوں کا تعلق تھا وہ پہلے ہی خلافت کے تسلسل کو نقصان پہنچا چکے تھے۔ فاتح مغلوں کی اولاد نے اس نظریے کو اختیار کیا کہ ہر سلطان اپنی قلمرو میں خلیفہ بھی ہے ۱۷۶ء چنانچہ بابر نے دہلی کو فتح کیا تو اس نے ہندوستان میں اس روایت کو جاری کیا۔ اس لیے ہندوستان کے منغل حکمرانوں کے عہد میں یہ تصور کہ سلطنتِ دنیا سے اسلام کا ایک لازمی جزو ہے، کم زور پڑ گیا تھا ۱۷۷۰ء آخری دنوں میں ٹیپو سلطان نے عثمانی خلفا سے درخواست کر کے اپنے آپ کو تسلیم کرا لیا تھا۔ — یہ ایک منفرد اور استثنائی مثال تھی ۱۷۸۰ء چونکہ دیندار مسلمان کسی ایسے شخص سے کامل وفاداری کا اقرار کرنے کے خلاف تھے جس کے پاس اپنے اختیار حکومت کے لیے کوئی آئینی منظور نہ ہو۔ برعظیم میں اس وقت آئینی اختیار صرف منغل دربار سے حاصل ہو سکتا تھا، لیکن نظام کے ساتھ مخالفت کے سبب منغل دربار سے اسے کسی قسم کی امید نہیں تھی، چنانچہ ٹیپو نے یہ ضروری سمجھا کہ سلطانِ ترکی سے شاہی سند حاصل کر لی جائے۔ مغلیہ سلطنت کے دورِ زوال میں جب مختلف اطراف اور صوبوں میں انگریزوں کا تسلط اور اقتدار قائم ہونے لگا تو اس کے ردِ عمل کے طور پر، جہاں مختلف اسلامی و سیاسی تحریکیں ان کے خلاف سرگرم عمل ہوئیں وہیں ایک انحراف یہ بھی رونما ہوا کہ سلطانِ ترکی کا نام یہاں

۱۷۵ء اشتیاق حسین قریشی، "Administration of the

"Sultanate of Delhi." ص ۳۸۔

۱۷۴ء ایضاً، اس بیان کی تردید سلیمان ندوی کی تحریک سے ہوتی ہے "خلافت اور ہندوستان" ص ۱۷۴۔

۱۷۶ء مغلیہ عہد میں ہندوستان اور عالمِ اسلام کے روابط کا ایک اچھا جائزہ عزیز احمد،

"اسٹڈیز" ص ۲۲-۵۴ میں ہے، وینز سلیمان ندوی، ایضاً ص ۱۵۵-۱۷۴، ۱۷۸ء

تفصیلات کے لیے: اشتیاق حسین قریشی "ملتِ اسلامیہ" ص ۳۵۲؛ سلیمان ندوی

ایضاً، ص ۱۷۶-۱۷۸

کی مساجد میں خطبے میں پڑھا جانا گا ۱۹۰۹ء مملکت حیدرآباد میں تو یہ روایت اس کے سقوط تک موجود رہی ہے لیکن عالم اسلام سے باضابطہ اور مسلسل روابط کی کوئی صورت بظاہر ہندوستان میں موجود نہیں تھی۔ یہاں اتحاد اسلامی کے جذبات دراصل خلافت سے وابستہ نظر آتے ہیں۔ ہندوستان کے عہد کے زوال اور سیاسی غلامی کے دور میں ترکی مسلمانوں کی واحد آزاد اسلامی ریاست کی حیثیت سے باقی تھی۔ دیگر اسلامی ممالک ہندوستان ہی کی طرح سے سیاسی ابتلا میں مبتلا تھے۔ ہندوستانی مسلمانوں کو اپنے سیاسی زوال و انحطاط میں محض ترکی ایک ایسا ملک نظر آتا تھا، جو آزاد تھا اور اسی اعتبار سے وہ اسلامی ورثے کی باقی ماندہ متاع کی حیثیت بھی رکھتا تھا۔ خلافت کی وجہ سے اسے مسلمانوں میں سیاسی مرکزیت حاصل تھی اور منصب خلافت کا حامل ہونے کے سبب مسلمانوں کی سیاسی مرکزیت کا مقام بھی وہی تھا۔ اس طرح ترکی کی قسمت رفتہ رفتہ بر عظیم کے مسلمانوں کے لیے ایک مذہبی اہمیت اختیار کر گئی۔

بر عظیم کے مسلمانوں میں تحریک اتحاد اسلامی کی مقبولیت کے بڑے امکانات موجود تھے۔ ان میں اتحاد اسلامی کے جذبات انیسویں صدی کے آخر میں واضح نظر آتے ہیں۔ ان میں جنگ آزادی ۱۸۵۷ء سے قبل بھی یہ رجحان موجود تھا۔ خاص طور پر شاہ ولی اللہ کے پاس جو آفاقی خلافت پر اعتقاد رکھتے تھے۔ ان کا زمانہ احمد شاہ ابدالی کی آمد و رفت کا تھا اور ہندوستان میں ابھی ایک حد تک اسلامی حکومت قائم تھی۔ اسلام کی مرکزی خلافت پر سلاطین عثمانیہ کا ممکن ہونا ایک ایسی مسلم و معروف بات تھی جو نہ صرف شاہ ولی اللہ بلکہ دیگر علماء کے علم و اعتقاد میں بھی رہی ہے۔ انھوں نے ”تفہیمات الہیہ“ میں دو جگہ سلاطین روم کا ذکر کیا ہے ۱۵۰۔ ان کے فیض یافتہ اور اسخ العقیدہ پیروؤں نے بھی خلافت میں بھی دل چسپی لی۔ اس گروہ نے مندرجہ حالات میں تو سیاسی مصالح سے غیر جانبداری کو اپنا مسلک ظاہر کیا لیکن یہ طے پایا کہ جب بھی دولت عثمانیہ اور

۱۹۰۹ء سید احمد خاں اپنی ذاتی واقفیت سے لکھتے ہیں کہ شاہ عالم کے بعد مسجدوں میں سلاطین روم کے نام خطبوں میں لیے جانے لگے تھے، اس کی تصدیق سلیمان ندوی نے آزاد بالگرامی کی تصنیف ”سبحة المرجان“ کے حوالے سے کی ہے۔ — ”خلافت اور ہندوستان“ ص ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱۲۸۹۔ ۱۲۹۰۔ ۱۲۹۱۔ ۱۲۹۲۔ ۱۲۹۳۔ ۱۲۹۴۔ ۱۲۹۵۔ ۱۲۹۶۔ ۱۲۹۷۔ ۱۲۹۸۔ ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۰۔ ۱۳۰۱۔ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۳۔ ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵۔ ۱۳۰۶۔ ۱۳۰۷۔ ۱۳۰۸۔ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۰۔ ۱۳۱۱۔ ۱۳۱۲۔ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴۔ ۱۳۱۵۔ ۱۳۱۶۔ ۱۳۱۷۔ ۱۳۱۸۔ ۱۳۱۹۔ ۱۳۲۰۔ ۱۳۲۱۔ ۱۳۲۲۔ ۱۳۲۳۔ ۱۳۲۴۔ ۱۳۲۵۔ ۱۳۲۶۔ ۱۳۲۷۔ ۱۳۲۸۔ ۱۳۲۹۔ ۱۳۳۰۔ ۱۳۳۱۔ ۱۳۳۲۔ ۱۳۳۳۔ ۱۳۳۴۔ ۱۳۳۵۔ ۱۳۳۶۔ ۱۳۳۷۔ ۱۳۳۸۔ ۱۳۳۹۔ ۱۳۴۰۔ ۱۳۴۱۔ ۱۳۴۲۔ ۱۳۴۳۔ ۱۳۴۴۔ ۱۳۴۵۔ ۱۳۴۶۔ ۱۳۴۷۔ ۱۳۴۸۔ ۱۳۴۹۔ ۱۳۵۰۔ ۱۳۵۱۔ ۱۳۵۲۔ ۱۳۵۳۔ ۱۳۵۴۔ ۱۳۵۵۔ ۱۳۵۶۔ ۱۳۵۷۔ ۱۳۵۸۔ ۱۳۵۹۔ ۱۳۶۰۔ ۱۳۶۱۔ ۱۳۶۲۔ ۱۳۶۳۔ ۱۳۶۴۔ ۱۳۶۵۔ ۱۳۶۶۔ ۱۳۶۷۔ ۱۳۶۸۔ ۱۳۶۹۔ ۱۳۷۰۔ ۱۳۷۱۔ ۱۳۷۲۔ ۱۳۷۳۔ ۱۳۷۴۔ ۱۳۷۵۔ ۱۳۷۶۔ ۱۳۷۷۔ ۱۳۷۸۔ ۱۳۷۹۔ ۱۳۸۰۔ ۱۳۸۱۔ ۱۳۸۲۔ ۱۳۸۳۔ ۱۳۸۴۔ ۱۳۸۵۔ ۱۳۸۶۔ ۱۳۸۷۔ ۱۳۸۸۔ ۱۳۸۹۔ ۱۳۹۰۔ ۱۳۹۱۔ ۱۳۹۲۔ ۱۳۹۳۔ ۱۳۹۴۔ ۱۳۹۵۔ ۱۳۹۶۔ ۱۳۹۷۔ ۱۳۹۸۔ ۱۳۹۹۔ ۱۴۰۰۔ ۱۴۰۱۔ ۱۴۰۲۔ ۱۴۰۳۔ ۱۴۰۴۔ ۱۴۰۵۔ ۱۴۰۶۔ ۱۴۰۷۔ ۱۴۰۸۔ ۱۴۰۹۔ ۱۴۱۰۔ ۱۴۱۱۔ ۱۴۱۲۔ ۱۴۱۳۔ ۱۴۱۴۔ ۱۴۱۵۔ ۱۴۱۶۔ ۱۴۱۷۔ ۱۴۱۸۔ ۱۴۱۹۔ ۱۴۲۰۔ ۱۴۲۱۔ ۱۴۲۲۔ ۱۴۲۳۔ ۱۴۲۴۔ ۱۴۲۵۔ ۱۴۲۶۔ ۱۴۲۷۔ ۱۴۲۸۔ ۱۴۲۹۔ ۱۴۳۰۔ ۱۴۳۱۔ ۱۴۳۲۔ ۱۴۳۳۔ ۱۴۳۴۔ ۱۴۳۵۔ ۱۴۳۶۔ ۱۴۳۷۔ ۱۴۳۸۔ ۱۴۳۹۔ ۱۴۴۰۔ ۱۴۴۱۔ ۱۴۴۲۔ ۱۴۴۳۔ ۱۴۴۴۔ ۱۴۴۵۔ ۱۴۴۶۔ ۱۴۴۷۔ ۱۴۴۸۔ ۱۴۴۹۔ ۱۴۵۰۔ ۱۴۵۱۔ ۱۴۵۲۔ ۱۴۵۳۔ ۱۴۵۴۔ ۱۴۵۵۔ ۱۴۵۶۔ ۱۴۵۷۔ ۱۴۵۸۔ ۱۴۵۹۔ ۱۴۶۰۔ ۱۴۶۱۔ ۱۴۶۲۔ ۱۴۶۳۔ ۱۴۶۴۔ ۱۴۶۵۔ ۱۴۶۶۔ ۱۴۶۷۔ ۱۴۶۸۔ ۱۴۶۹۔ ۱۴۷۰۔ ۱۴۷۱۔ ۱۴۷۲۔ ۱۴۷۳۔ ۱۴۷۴۔ ۱۴۷۵۔ ۱۴۷۶۔ ۱۴۷۷۔ ۱۴۷۸۔ ۱۴۷۹۔ ۱۴۸۰۔ ۱۴۸۱۔ ۱۴۸۲۔ ۱۴۸۳۔ ۱۴۸۴۔ ۱۴۸۵۔ ۱۴۸۶۔ ۱۴۸۷۔ ۱۴۸۸۔ ۱۴۸۹۔ ۱۴۹۰۔ ۱۴۹۱۔ ۱۴۹۲۔ ۱۴۹۳۔ ۱۴۹۴۔

برطانیہ میں لڑائی ہوئی تو اس وقت یہ غیر جانبداری ترک کر دی جائے گی ۱۸۵۲ء شاہ ولی اللہ کے پوتے شاہ محمد اسحق نے ترکی کی خلافت سے اشنزراک ضروری سمجھا، وہ ہندوستان کے نامساعد حالات میں اپنی تحریک کامرکز حجاز لے گئے ۱۸۵۳ء اور وہاں پوری آزادی سے، عرب تحریکوں سے علیحدہ رہ کر، جو برطانیہ کی حمایت اور ترکوں کی مخالفت میں تھیں، دولت عثمانیہ کی سیاسی حکمت عملی میں تعاون کیا ۱۸۵۴ء ہی وجہ ہے کہ برعظیم میں تحریک شاہ ولی اللہ سے مستفیض علمائے دیوبند اور ندوہ نے خلافت عثمانیہ کو ہندوستان میں اہمیت دلانے میں نمایاں حصہ لیا۔

برطانوی حکمت عملی نے بھی کریمیا کی جنگ ۱۸۵۲-۱۸۵۶ء سے ۱۸۶۶ء تک برعظیم کے مسلمانوں اور ترکی کے تعلقات کی بابت حوصلہ افزائی کی تھی اور برعظیم کے مسلمان بھی برطانوی حکمت عملی کا رخ ترکی کی جانب پھیرنے کی کوشش کرتے رہے۔ روس اور ترکی کی جنگ ۱۸۶۶ء پر برعظیم کے مسلمانوں نے مختلف صورتوں میں اپنے شدید اجتماعی جذبات کا اظہار کیا۔ اردو صحافت میں ان دنوں ان جذبات کی عام طور پر نشرو اشاعت ہوتی ہے ۱۸۶۶ء مسلمانوں نے ترکوں کی امداد کے لیے خطبہ چندے جمع کیے اور مجاہدین کے جتھے بھی بھیجے گئے ۱۸۶۸ء۔

سید احمد خاں ترکی کے مسائل میں اس وقت تک دل چسپی لیتے رہے جب تک کہ یہ برطانوی حکمت عملی کے مطابق تھے ۱۸۶۹ء ترکی کے مصائب پر وہ آٹے دن متاسف رہتے تھے۔

۱۸۶۹ء عبید اللہ سندھی "شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک" ص ۱۳۴-۱۳۵ ایضاً۔

۱۸۶۹ء ایضاً، ص ۱۳۶-۱۳۷ عزیز احمد، "اسلامک" ص ۱۲۴-۱۲۵ بلکہ ہندوستانی

مسلمان ترکی کے مسئلہ پر جتنے اس وقت بیدار ہوئے، پہلے کبھی نہیں ہوئے۔

کرٹائن ڈوبن، "Urban Leadership in Western India."

ص ۲۳۴-۲۳۵ امداد صابری "تاریخ اردو صحافت" جلد دوم، جلد سوم، جا بجا۔

۱۸۶۹ء سید احمد خاں "متغالات سرسید" ج ۱۴، ص ۴۵۸-۴۶۳؛ امداد صابری "فرنگیوں

کا جال" ص ۲۸۲-۲۸۹ انیسویں صدی میں برطانوی حکمت عملی روس کے مقابلے

میں ترکی کی حمایت میں تھی، کیونکہ برطانیہ کو ہندوستان کے شمال مغرب میں روس کی

مداخلت کا خدشہ تھا۔ ۱۸۶۸ء میں جب روسی افواج قسطنطنیہ کے قریب قریب

تک پہنچ گئی تھیں، کچھ ہندوستانی فوجی دستے مالٹا بھیجے گئے۔ — چرول

"India." ص ۲۱۴-۲۱۸

سلطان عبدالعزیز خاں کی معزوری کا انھیں بڑا قلق تھا ۶۰۔ ۱۸۸۰ء میں جب وہ تخت نشین ہوئے تھے تو انھوں نے انھیں ”محافظة تحت خلافت“ قرار دیا تھا ۶۱۔ ترکی میں تنظیمات اور اصلاحات کے وہ مترف تھے ۶۲۔ ”تہذیب الاخلاق“ کے ایک مضمون میں سلطان محمود، سلطان عبدالعزیز اور سلطان عبدالحمید کو ایسے مصلح قرار دیا تھا جن کی پیروی ہندوستانیوں کے لیے ضروری سمجھی گئی ۶۳۔ کریمیا کی جنگ کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو ترکی کی حمایت کرنے پر انگریزوں کا مشکور ہونا چاہیے۔ انھوں نے رشید پاشا کے روشن خیالی پر اپنی خیالات کی تعریف کی ۶۴۔ وہ اپنے متعدد مضامین میں ترکوں سے ہمدردی کے جذبات ظاہر کرتے تھے ۶۵۔ ان کے مضامین اور خطوط، جہاں کہیں انھوں نے ترکوں کا ذکر کیا ہے، وہاں ان کی محبت اور انسیت کے جذبات اعلانیہ نظر آتے ہیں۔ اس کا ایک اندازہ یہ بھی تھا کہ انھوں نے کالج کے طلباء کے لیے ترکی لباس اور ترکی ٹوپی کو پسند کیا ۶۶۔ لیکن سید احمد خاں نے اپنے اس رویے کو آخر میں برقرار نہ رکھا کیونکہ برطانوی حکومت سے وقتی مصالحت ان کی جدوجہد کا ایک جزو تھی۔ چنانچہ ان کے اس نظریے کو اس وقت کے عام مسلمانوں میں قبولیت حاصل نہ ہوئی۔

بر عظیم کے مسلمانوں کی ناراضگی ۱۸۷۷ء - ۱۸۷۸ء میں روس کے مقابلے میں ترکوں کی مؤثر حمایت نہ کرنے پر برطانیہ سے بڑھتی گئی اور اُسے دن کے عالمی سیاسی واقعات سے ان کی

۶۰۔ وہ کہا کرتا تھا کہ عصائے سلطنت مسلمانوں کے ہاتھوں سے نکلا جاتا ہے اور اس کو یہ خوف تھا کہ مبادا مسلمان بھی پوٹیکل بے قسقی کی اس حالت تک پہنچ جائیں جو یورپ کی ہے...“ — ٹھیوڈور مارلسین، بحوالہ حالی ”حیات جاوید“ ج ۲، ص ۲۔ گراہم، "Life and Works of Sir Syed" Ahmed Khan. ص ۱۱۴ - ۱۱۵۔ ۶۱۔ سید احمد خاں "خطوط سر سید" ص ۲۶ - ۲۷۔ ایضاً، "تہذیب الاخلاق"، ج ۲، ص ۲۷۶ - ۲۸۳۔ ۶۲۔ ایضاً، ص ۲۷۹۔ ۶۳۔ خصوصاً مشمولہ "مقالات سر سید"، ج ۱، ص ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۴۱، ۲۵۸ وغیرہ۔

۶۴۔ حالی، "حیات جاوید"، ج ۲، ص ۸۰۔

ہمدردیوں میں اتحاد اسلامی اور خلافت عثمانیہ کی بابت اضافہ ہوتا جا رہا تھا۔^{۶۷} انہوں نے نہ صرف جمال الدین افغانی کے نظریہ اتحاد اسلامی کو قبول کیا بلکہ ان کے اس سیاسی مطمح نظر کو بھی کہ سلطان ترک کی اب سب مسلمانوں کے خلیفہ ہیں۔ یہ افغانی کی تعلیمات ہی کا بلاشبہ اثر تھا کہ یہاں کی مسجدوں میں اب ناز جمعہ کے خطبے میں سلطان ترک کی کا نام ر خلیفہ کے طور پر پڑھا جانے لگا۔^{۶۸} ایک ہندوستانی مسلمان عبداللہ سہروردی نے لندن میں ایک "پان اسلامک سوسائٹی" قائم کی اور اتحاد اسلامی کے جذبات کو عام کرنے کے لیے ایک جریدہ "پان اسلام" جاری کیا۔ ان کے ساتھ متعدد ادیبوں اور شاعروں نے بھی عالم اسلام سے ہندوستانی مسلمانوں کے ذہنوں کو قریب تر کرنے کا کام کیا۔ حالی کا مسدس، شبلی کی تضائیف اور شرر کی ناولیں اس سلسلے میں بہت مقبول ہوئیں۔^{۶۹} افغانی جب ہندوستان آئے تو انھیں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی تھی اور وہ وہاں کے مسلمانوں میں اتحاد اسلامی کی ایک علامت بن گئے۔

سید احمد خاں کے ساتھیوں میں وقار الملک بھی اتحاد اسلامی کے قابل تھے۔ ویسے تو محسن الملک، جن کے دور میں شبلی اور ابوالکلام آزاد نے مسلمانوں میں ترکی کے لیے جوش و خروش پیدا کر دیا تھا، وقتی رجحانات کا ساتھ دینے اور جذبات کے آگے مصلحتوں کو دبانے پر مجبور ہو گئے تھے۔ انہوں نے مسلم یونیورسٹی کی تحریک کے لیے جو چہرہ جمع ہوا تھا اس میں سے ایک ہزار روپیہ حکومت ترکی کے تمسکات خریدنے میں لگا دیا۔^{۷۰} مولوی چراغ علی کا بھی ایک حد تک خلافت کے مسئلے پر سید احمد خاں سے متضاد نظریہ تھا۔ انہوں

^{۶۷} مئی ۱۹۰۶ء میں لارڈ منٹون نے مورے کو ایک خط میں تحریر کیا تھا کہ "آپ یقیناً جانتے ہوں گے کہ ہندوستان میں اتحاد اسلامی کی ایک تحریک روبہ عمل ہے، جو کسی طور پر بھی ہماری حکومت کے لیے دوستانہ نقطہ نظر کی حامل نہیں ہے۔" بحوالہ ایس، آر۔ مہر دت "India and the Commonwealth."

ص ۱۸۲ء چرول، تصنیف مذکورہ ص ۲۱۹۔^{۶۹} تفصیلات کے لیے: راقم الحروف کی کتاب "تحریک آزادی میں اردو کا حصہ" ص ۷۵ شریف المجاہد "Pan-Islamism" نیز تفصیلات کیلئے قاضی عبدالغفار، تصنیف مذکورہ

ص ۱۲۲-۱۲۸ء شیخ محمد اکرام، "موج کوثر"، ص ۱۳۰

نے شیعہ ہونے کے باوجود، ایران کے بجائے ترکی کے مسائل میں زیادہ دل چسپی لی۔ اس کے انتظامات اور بے تعصبی کی تعریف کی اور ارمینیہ کے مسئلے پر ترکی کی حمایت کی انہوں نے اسکا دن بلنٹ کے اس خیال کی مخالفت بھی کی کہ قریش عرب کو خلاف منتقل کر دی جائے۔^{۱۲} اپنی مذہبی اور سیاسی اصلاحات کی تجویز میں انہوں نے ایران سے قطع نظر ترکی کو ایک مثالی مملکت کے طور پر منتخب کیا تھا۔ دیگر شیعہ عمائدین میں بدرالدین طیب جی اور امیر علی نے بھی یہی رویہ اختیار کیا تھا۔^{۱۳}

شبلی علی گڑھ سے کنارہ کشی کے بعد اتحاد اسلامی کے بڑے پکے حامی ہو گئے تھے۔ ویسے تو وہ اس سے قبل بھی اس رجحان سے روشناس تھے۔ انہوں نے اپنے سفر مصر، روم اور شام کے دوران اسلامی ملکوں کے حالات کا بغور مشاہدہ کیا تھا۔ مصر میں ان کی ملاقاتیں محمد عبدالعزیز سے ہوئیں جو افغانی کے معتمد ترین شاگرد تھے اور ان کو بکول سے تعلق رکھتے تھے جو انگریزی استعمار کے خلاف سرگرم عمل تھیں جب قسطنطنیہ پہنچے تو وہاں بھی ان پر مسلمانوں کی مجبور و زوال پذیر حالت کا اثر ہوا۔ سفر نامے میں جا بجا ان کی ترکوں سے محبت ظاہر ہوتی ہے۔^{۱۴} ترکی کے مصائب دیکھ کر اور عالم اسلام پر آنے والی مصیبتوں کا خیال کر کے ان پر جو اثر ہوا اس کا اظہار انہوں نے بعد کی نظموں میں بھی کیا، جو اردو زبان کے سیاسی ادب میں ایک تاریخی مقام رکھتی ہے۔^{۱۵} ترکوں کی امداد کے لیے جب ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی

^{۱۲} عزیز احمد "اسلامک" ص ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲ خاص طور پر خلیفۃ المسلمین کی زیارت کا تاثر اثر انگریزی ہے "سفر نامہ روم، مصر و شام" ص ۱۶۔
^{۱۳} مثلاً ان کی ایک نظم کے یہ اشعار

مراکش جا چکا فارس گیا اب دیکھنا یہ ہے
کہ جیتا ہے یہ ترکی کا مریض سخت جاں کب تک
کہاں تک ہم سے لوگے انتقام فتح ایوبی ..
دکھاؤ گے ہمیں جنگ صلیبی کا سماں کب تک
زوال دولت عثمان زوال شرع : مہلت ہے
عزیز و فکر فرزند و عیال و خانان کب تک

سرگردگی میں ایک وفد بنگال گیا تو اس کو الوداع کہنے کے لیے شہلی بھی گئے تھے اور اس وقت ان کے جو احساسات تھے اور اس وفد کی واپسی پر خیر مقدمی جلسے میں انہوں نے جو نظم پڑھی تھی، ان کے جذبات کی عمدہ عکاسی کرتی ہے۔

ابوالکلام آزاد اپنی زندگی کے ابتدائی دور ہی سے عالم اسلام کے مسائل میں دلچسپی لینے لگے تھے۔ ان کے مطالعے سے مصر کے علمی اور انقلابی رسائل اور اخبارات گزر چکے تھے، محمد عبده کی کتاب "التوحید" اور ان کے مضامین پڑھ چکے تھے۔ "المنار" میں تفسیر کے مطالعے کا سلسلہ بھی جاری تھی۔ محمد عبده اور دیگر مشاہیر مصر اور شام سے واقفیت حاصل کر لی تھی، جب وہ عراق گئے تو وہاں چند عراقی انقلابیوں سے ملاقات ہوئی۔ مصر میں مصطفیٰ کامل کے دوستوں سے تعلقات استوار ہوئے۔ نوجوان ترکوں کی جماعت سے بھی ملے اور اس کے چند رہنماؤں سے دوستی پیدا کر لی، اس وقت جبکہ ہندوستانی سیاست میں وہ حد سے زیادہ نہیں الجھے تھے، اتحاد اسلامی کے حامی تھے۔ انہوں نے اپنے ایسے خیالات کو ایک پُر جوش خطبے میں بالتفصیل بیان کیا ہے، ان کا خیال تھا کہ جو تحریک صرف برعظیم تک محدود ہو، وہ مسلم ملت کی کوئی خدمت نہیں کر سکتی۔ وہی تحریک کچھ مفید ہو سکتی جو تمام دنیا کے مسلمانوں کو اپنے میں سمیٹ لے، وہ کہتے تھے کہ سلطنت عثمانیہ کے دشمن اسلام کے دشمن ہیں، صرف جہاد کے ذریعے ہی تمام دنیا کے مسلمان عیسائی دنیا کے خطرے سے محفوظ رہ سکیں گے اور جہاد تمام دنیا کے مسلمانوں کو مشترکہ طور

۱۹۰۵ء اس وفد میں یہ افراد شامل تھے: چودھری خلیق الزماں، ڈاکٹر ایم، نعیم انصاری،

شعیب قریشی، عبدالرحمن صدیقی اور بشیر الدین۔ تفصیلات کے لیے: چودھری

خلیق الزماں "شاہراہ پاکستان" ص ۲۵۴-۲۶۶؛ ویز یہی مصنف "کاش وہ جلتے"

ص ۸، ۱۱۔ ۱۹۰۵ء ابوالکلام آزاد، ابوالکلام کی کہانی، خود ان کی زبانی "ص ۲۶۳

۱۹۰۵ء ایضاً، ص ۳۸۴، ۳۸۵۔ ۱۹۰۹ء ایضاً، "تمہاری آزادی"، ص ۱۹-۲۰

۱۹۰۵ء ایضاً، "خطبات ابوالکلام آزاد" ص ۲۳، ۲۴۔ ۱۹۰۵ء ایضاً۔

۱۹۰۵ء لارڈی "Muslims of British India."

پر کرنا چاہیے^{۸۳} ان کے اردو مجلے ”الہلال“ اور ”البلاغ“ ان کے ایسے ہی خیالات کی ترجمانی کرتے تھے۔

مولانا محمد علی بھی تخریک اتحاد اسلامی کے لیے سرگرم رہے۔ ان کی سیاست، جہاں ایک طرف ہندوستان سے وابستہ تھی اور وہ مسلم ملت کی جداگانہ ہستی کو ابھرتی ہوئی ہندوستانی وطنی قومیت میں ضم کر دینے کے حق میں نہیں تھے، وہاں وہ دوسری طرف اسلام کی عالمی ملت کا بھی ایک جزو تھی۔ ان کا خیال تھا کہ ایک عالمی اسلامی اخوت دنیا کے تمام مذاہب کے تسلط سے مسلمانوں کو محفوظ رکھ سکتی ہے^{۸۴} انھوں نے ”کامریڈ“ اس لیے جاری کیا تھا کہ ”ان نظریوں کا اظہار کرے اور مسلمانوں کو اس کے لیے تیار کر کے وہ اپنی ماورائی ملکی ہمدردیوں کے اس جوش و خروش میں، جو اسلام کی روح ہے، ذرہ برابر کمی کیے بغیر ملکی وطن پرستی میں مناسب حصہ لیں^{۸۵} کامریڈ کے ذریعے انھوں نے اپنے اتحاد اسلامی پر مبنی خیالات کی بڑے پیمانے پر تبلیغ کی۔ ان کے روابط ترکی کے وزیر داخلہ طلعت بے سے تھے جن کے ساتھ مل کر انھوں نے ہندو ترکی تجارت شروع کرنے اور ایک ہندو عثمان آباد کاری انجمن تشکیل دینے کا منصوبہ بنایا تھا، جو ان کے اتحاد اسلامی کی کوششوں کا ایک حصہ تھا^{۸۶} ان کے بڑے بھائی مولانا شوکت علی نے مولانا عبدالباری کے ساتھ مل کر ۱۹۱۳ء میں ”انجمن خدام کعبہ“ قائم کی، جس کا مقصد یہ تھا کہ اسلام کے مقامات مقدسہ مکہ، مدینہ اور بیت المقدس کو غیر مسلموں کے ہاتھوں میں جانے سے بچائے اور اس کام کے لیے وقت ضرورت مسلمانان عالم کو متحد کرے^{۸۷} اس انجمن کے قیام سے ماورائی ملکی سیاست کا ایک اور انداز ظاہر

^{۸۳} ان کے ایسے خیالات کے لیے مے، "Evolution of

"Indo-Muslim Thought." ص ۱۹۱-۱۰۴^{۸۴} تفصیلی جائزے

کے لیے، ایضاً، ص ۲۰۰، ۲۰۱۔^{۸۵} اشتیاق حسین قریشی "ملت اسلامیہ" ص

۳۴۹؛ افضل اقبال "Life and Times of

"Mohammed Ali." ص ۶۵، ۶۶۔^{۸۶} فرانسس روبنسن ...

"Separatism Among Indian Muslims."

ص ۲۰۸-۲۰۶۔^{۸۷} محمد علی "My Life * a Fragment."

ص ۵۱-۵۲ و بعدہ و نیز تفصیلات کے لیے (حاشیہ صفحہ ۱۰ آئندہ صفحہ پر دیکھیں)،

ہوتا ہے۔ یہ کوششیں عام مسلمانوں میں اتحاد اسلامی کے جذبات کو مزید عام کرنے کا سبب ہو رہی تھی تھیں۔ دیگر علما میں شیخ الہند مولانا محمود الحسن، مولانا عبید اللہ سندھی، سید سلیمان ندوی، عبدالماجد دریابادی، مولانا ظفر علی خاں وغیرہ کی تحریروں اور کوششوں نے اس تحریک کو تقویت پہنچائی۔

مولانا محمود الحسن اور ان کے شاگرد اس سلسلے میں سب سے آگے بڑھ گئے۔ انھوں نے عملی جدوجہد کی اور اپنی ایک خفیہ تحریک "ریشمی رومال" کے ذریعے ترکی کی امداد اور ہندوستان کی کامل آزادی کے لیے عالم اسلام کے مقتدر رہنماؤں اور حکمرانوں سے روابط استوار کیے۔ اس کے علاوہ ان کی تحریک کا مقصد افغانستان کو انگریزوں کے خلاف ترکی اور جرمنی کے ساتھ ایک دفاع میں شامل ہونے کیلئے آمادہ کرنا تھا۔^{۸۸} اس دوران بالخصوص ترکی میں مغربی طاقتوں کی جارحیت اور بلقان جنگوں نے تمام مسلم مملکتوں کو احتجاج پر مجبور کر دیا۔ ہندوستان میں ان واقعات پر شدید رد عمل ظاہر ہوا۔

مسلم لیگ نے ۱۹۱۳ء میں خود مختار حکومت کا منصوبہ تیار کیا۔ جگہ جگہ جلسے ہوئے اور ان میں قراردادیں منظور کی گئیں۔ مسلم لیگ کی مجلس عاملہ نے طرابلس میں اٹلی کی جارحیت کی مذمت کی اور مسلمانوں کو اٹلی کی مصنوعات کے مقاطعے کی تلقین کی۔^{۸۹} پھر ترکی کے پہلی جنگ عظیم میں شامل ہونے سے بڑے عظیم کے مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد میں بھی ایک نیا دور شروع ہوا۔ بعد میں تحریک خلافت نے ان کے جذبات کو دشمنان اسلام کے خلاف بہت زیادہ مشتعل کر دیا۔ اور اسی طرح ان کے ذہنی اور روحانی روابط عالم اسلام سے اور قریب تر ہو گئے۔ "الہلال"، "ابلاغ"، "کامریڈ"، "ہمدرد"، "زمیندار" جیسے مقبول اخبارات و جرائد بھی اس تحریک کی وسعت میں اضافہ کر رہے تھے۔ دیگر اخبارات و رسائل میں "حب لبینین" فارسی میں کلکتہ سے نکلنے لگا تھا۔ لاہور کے اخبار "وطن" نے چندہ جمع کرنے کی تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔^{۹۰} "جہان اسلام"، "قسطنطنیہ سے نکلتا تھا لیکن ہندوستان کے

^{۸۸} تفصیلات کے لیے عبید اللہ سندھی "کابل میں سات سال"؛ حسین احمد دنی "نقش حیات" متعلقہ صفحات؛ سید محمد میاں "تحریک شیخ الہند" ص ۱۰۱، ۱۲۲ و بعد؛ ساری کتاب نہایت قیمتی معلومات پر مشتمل ہے۔^{۸۹} تفصیلات کے لیے: چرول، تصنیف مذکور، ص ۲۲۰؛ لال بہادر، "Muslim League" ص ۹، ۱۰۔

^{۹۰} ایم۔ این۔ داس "India under Morley and Minto" ص ۱۲۹

بڑے بڑے شہروں میں عام طور پر مل جاتا تھا۔ اس میں عربی، ترکی اور اردو زبان میں مضامین شائع ہوتے تھے۔ ایک موقع پر اس کی آمد پر پابندی لگا دی گئی تھی لیکن یہ چوری چھپے یہاں پہنچتا رہا۔^{۹۱} یہ اخبارات و رسائل مسلمانوں کے ان جذبات کو ابھارتے تھے جو اپنے رہنماؤں کی کوششوں کی بدولت پہلے ہی بیدار ہو چکے تھے اور ان میں اس حد تک صداقت تھی کہ تفسیحِ خلافت کا المیہ بھی انہیں خاموش نہ کر سکا۔ یہ ہندوستان کے مسلمانوں کا ایک مقدس اور پر عظمت جذباتی اظہار تھا۔^{۹۲} انہوں نے عالم اسلام کے معاملات میں اپنی دل چسپی حسب سابق برقرار رکھی۔ برصغیر میں ۱۹۳۱ء میں منعقد ہونے والی اسلامی کانفرنس میں ان کی دلچسپی شامل تھیں۔ اسی طرح انہوں نے فلسطین کے مسئلے میں عربوں کی پُر زور حمایت کی۔^{۹۳} اور ۱۹۱۱ء میں لیبیا پر اٹلی کے حملہ کی مذمت

^{۹۱} شریف المجاہد، "Pan-Islamism" ص ۱۱۔^{۹۲} مختار احمد انصاری، مقدمہ، "ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش" ص ۹۔^{۹۳} تفصیلات کے لیے، سندھپ چاولہ The Palestine Issue in Indian Politics in the 1920's." مشمولہ: مشیر الحسن

"Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India." ص ۳۶۲، ویز جوڈتھر براؤن "Gandhi's Rise to Power." ص ۱۳۶-۱۴۰، ہندوستان کے مسلمانوں کی عالم اسلام کے مسائل میں دلچسپی کے لیے جو دھری خلیق الزمان "کاش وہ جانتے"؛ ان کے اتحاد اسلامی کے جذبات نظریہ پاکستان اور خود تشکیل پاکستان میں بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔ اتحاد اسلامی کے نظریہ اور تحریک خلافت کے دوران احتجاج نے قیام پاکستان کی راہ ہموار کی تھی اور ان تحریکات نے برصغیر میں ایک مسلم ملت کے وجود کو برقرار رکھا۔
پر بھاؤ گسٹ "Political Objectives of the Khilafat Movement in India." مشمولہ: مشیر الحسن

"Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India." ص ۶۲، ۶۳؛ ان تحریکوں کے پس پشت مسلمانوں کے سامنے دو مقاصد تھے، ایک تو ہندوستان (حاشیہ صفحہ ۱۸۵) صفحہ ۱۸۵ پر دیکھیں

کی ۹۴ اس موقع پر اقبال کے ذبیحے اسلام کے ناقابل تقسیم ہونے کے خیالات نے اتحاد اسلامی کی اس تحریک کو زیادہ قبولیت عام بخشی۔

تاریخ میں بہت کم شاعر ایسے گزرے ہیں جنہوں نے اپنے عہد پر اتنا گہرا اثر ڈالا ہو جتنا اقبال نے خصوصاً برعظیم کے مسلمانوں پر ڈالا۔ انہوں نے اپنی شاعری کی ابتداء ہندوستانی قوم پرستی کے جذبات سے کی ۹۵ ہندوستان کی تریف میں نظمیں لکھیں اور ہندو مسلم اتحاد کے خیالات پیش کیے:

سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا

یا

خاک وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے

اس وقت اقبال لکھتے ہیں کہ ”میرے خیالات بہت کچھ مادیت کی طرف مائل تھے۔ سولے وطن کے مجھے انسانوں میں اتحاد کے لیے کوئی دوسرا ذریعہ دکھائی نہیں دیتا تھا، اب میں انسانوں کو ازلی اور ابدی روحانی بنیادوں پر متحد کرنا چاہتا ہوں اور جب بھی میں اسلام کا لفظ استعمال کرتا ہوں تو میری مراد اس سے یہی روحانی نظام ہے ۹۶۔“

چنانچہ پختگی رائے کے بعد ان کے خیالات میں بڑا نمایاں انقلاب رونما ہوا اور انہوں نے

(حاشیہ صفحہ سابقہ) میں ان کا اقتدار اور دوسرے ترکی میں خلیفۃ المسلمین کا اقتدار

جیوڈتھ براؤن، تصنیف مذکور ص ۱۹۱، قائد اعظم محمد علی جناح بھی مسلمانوں کے مفادات

کو، جو ہندوستان میں ہوں یا دیگر ممالک کے مسلمانوں سے تعلق رکھتے ہوں، بہت

زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ — اس بارے میں ان کے خیالات ان کی تقاریر اور

ان کے بیانات میں متعدد جگہ ملتے ہیں۔ ۹۴ مثلاً سید امیر علی کے احتجاج کیلئے:

جیری، تصنیف مذکور، ص ۱۲۰؛ اور اقبال کی نظمیں ”فاطمہ بنت عبد اللہ“

اور ”حضور رسالت مآب میں“ اس حادثہ پر ان کے شاعرانہ احتجاج کی منظر ہیں۔

۹۵ انہوں نے اعتراف کیا ہے کہ کالج کی تعلیم کے زمانے میں وہ قوم پرستانہ خیالات

رکھتے تھے، لیکن بعد میں ان خیالات میں تبدیلی آگئی۔ ”انگریزی تحریروں“ ص ۵۸

۹۶ بحوالہ ڈاکٹر قاضی عبدالحمید، مشمولہ ”اقبال“ مرتبہ مولوی عبدالحق، ص ۱۹۰

ہر قسم کی قوم پرستی کی مذمت کی۔ انھوں نے اسے سب سے زیادہ تباہ کن اور مذہب کے منافی بتایا۔

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے

جو پیرا، ہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

انھوں نے کہا کہ مسلمان ایک قوم پرست نہیں ہو سکتا، خواہ اس کا وطن ایک مسلم ملک ہی کیوں نہ ہو۔ انھوں نے اس خیال کو بڑی شد و مد کے ساتھ پیش کیا کہ مسلم ملت زمان و مکان میں محدود نہیں ہے۔ اس لیے دنیا ئے اسلام کے ناقابل تقسیم ہونے کے نظریے پر زور دیتے ہوئے انھوں نے کہا کہ مسلمان اپنے آپ کو ترکوں، عربوں، ایرانیوں، افغانوں اور ہندوستانیوں میں تقسیم نہ کریں:

امت مسلمہ ز آیات خدا است اصلش از ہنگامہ قالو ملی است

در جہاں بانگ اذال بود است دوست ملت اسلامیال بود است دوست

نیست از روم و عرب پیوندا نیست پابند نسب پیوندا

تفریق علی حکمت افرنگ کا مقصود اسلام کا مقصود فقط ملت آدم

ہندوستان سے بڑھ کر اقبال نے جب دنیا ئے اسلام کی طرف نظر کی تو انھیں وہ بھی انھی امراض میں مبتلا نظر آئی، جن سے ہندوستانی مسلمان دوچار تھے۔ وہ ایسی ریاستوں میں تقسیم تھی جو خود غرضانہ جذبات رکھتی تھیں۔ بعض، ریاستیں نسلی وجوہ کی بنا پر معدوم ہو رہی تھیں۔ عربوں اور ترکوں کی باہمی عداوت بھی تکلیف دہ تھی۔ اقبال نے اپنا فرض سمجھا کہ مسلمانوں کو قوم پرستی اور نسل پروری کے خطرات سے آگاہ کریں۔ اس زمانے میں یورپ میں وطنی قومیت کا تصور ایک طرح کا سیاسی مذہب بن گیا تھا اور یورپ کی ہر طاقت ور قوم کی قوت کا سرچشمہ وطن پرستی کے جذبات میں موجود تھا۔ خود وطنیت کا جو جواز بعض مسلم قائدین کی فکر میں ملتا ہے، وہ اقبال کے پاس نہیں۔ کیوں کہ اقبال کے نزدیک اسلامی اتحاد بجائے خود ایک سیاسی وحدت ہے۔ اس سلسلے میں وہ لکھتے ہیں:

”نئے اسکول کے مسلمانوں کو معلوم ہو گا کہ یورپ جس قومیت پر

ناز کرتا ہے وہ محض بودے اور سست تاروں کا بنا ہوا ایک

ضبیغ چتھیڑا ہے۔ قومیت کے اصول حقہ صرف اسلام نے ہی

بتائے ہیں جن کی پختگی اور پائیداری مرور ایام و اعصا د سے

متاثر نہیں ہو سکتی۔“ ۹۷

وطنیت اور قومیت کے بدلے میں اقبال نے اپنا نقطہ نظر بالکل واضح کر دیا تھا کہ ملتِ اسلامیہ کی طاقت کسی وطن سے نہیں بلکہ توحید اور وحدتِ ملت سے ہے:

نرا لاسارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصارِ ملت کی اتحاد و وطن نہیں ہے

کہاں کا انا کہاں کا جانا فریب ہے امتیازِ عقبیٰ
نمود ہر شے میں ہے ہماری کہیں ہمارا وطن نہیں ہے

باز و تیرا توحید کی قوت سے قوی ہے اسلام تیرا دلیس ہے تو مصطفویٰ ہے

ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی رہ بحر میں آزاد وطن صورت ماہی
ہے ترک وطن سنتِ محبوبِ الہی دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی

گفتارِ سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشادِ نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے
عالمِ اسلام کا انتشار اقبال کے خیال میں اہل مغرب کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ ان کی کوشش
رہی ہے کہ مسلمانوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر دیا جائے اور انھیں متحد نہ ہونے دیا جائے؛
حکمتِ مغرب سے ملت کی یہ کیفیت ہوئی ٹکڑے ٹکڑے جس طرح سونے کو کر دیتا ہے گاز
نسلِ قومیت جیسا سلطنتِ ہندیہ زنگ خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات
اسی ضمن میں لکھتے ہیں:

”میں نظریہ وطنیت کی تردید اس زمانے سے کر رہا ہوں جبکہ

۹۷ اقبال ”بنام خان محمد نیازالدین“ ص ۹

دنیا نے اسلام اور ہندوستان میں اس نظریے کا کچھ ایسا چرچا بھی نہ تھا۔ مجھ کو یورپ میں مصنفوں کی تحریروں سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی تھی کہ یورپ کی ملوکانہ اغراض اس امر کی متقاضی ہیں کہ اسلام کی وحدت دینی کو پارہ پارہ کرنے کے لیے اس سے بہتر اور کوئی حربہ نہیں کہ اسلامی ممالک میں فرنگی نظریہ وطنیت کی اشاعت کی جائے۔ چنانچہ ان لوگوں کی یہ تدبیر جنگ عظیم میں کامیاب بھی ہو گئی اور اس کی انتہا یہ ہے کہ ہندوستان میں اب مسلمانوں کے بعض دینی پیشوا بھی اس کے حامی نظر آتے ہیں۔ ۹۸

انہوں نے اس نکتے کی بھی وضاحت کی ہے کہ اسلام اور مسلمان کسی ملک و سرزمین پر انحصار نہیں کر سکتے، ملت اسلامیہ اپنے ایمان و عقیدے اور نظام حیات کی وجہ سے زمان و مکان کی حدود و قیود سے آزاد ہے، اسی لیے ملکی حدود کی تبدیلی، سیاسی عروج و زوال اور فتح و شکست سے اس طرح متاثر نہیں ہوتی جس طرح ملک و نسب پر انحصار رکھنے والی قومیں ہوتی ہیں:

ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار

تو تہ مذہب سے ہے مستحکم جمعیت تری

تو نہ مٹ جائے گا ایران کے مٹ جانے سے

نشہ سے کو تعلق نہیں پیمانے سے

پاک ہے گرد و وطن سے سر و اماں تیرا
تو وہ یوسف ہے کہ ہر بصرہ کنگان تیرا
نسل پرستی، وطنیت اور انتشار یہ امراض وہ ہیں جن سے کوئی قوم فلاح نہیں پاسکتی،
چنانچہ اقبال بار بار تلقین کرتے ہیں کہ مسلمانوں کو ان امراض سے محفوظ رہنا چاہیے۔ اگر وہ ان
امراض سے محفوظ رہے تو اسی میں ان کی فلاح ہے:

رابط و ضبط ملت بیٹھا ہے مشرق کی نجات
 ایشیا و اے میں اس نکتے سے اب تک بے خبر
 ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
 نیل کے ساحل سے لیکر تا بخاک کا شغفر
 جو کرے گا اتنیاز رنگ و خون مٹ جائے گا
 ترک خرگاہی ہو یا اسدابی والا گھر
 نسل اگر مسلم کی مذہب پر مقدم ہو گئی
 اڑ گیا دنیا سے تو مانند خاک رہ گذر

بتان رنگ و خون کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
 نہ ایرانی رہے باقی نہ تورانی نہ افغانی

یہ ہندی وہ خراسانی یہ افغانی و تورانی
 تو اے شرمندہ ساحل اچھل کر بکیراں ہو جا

تو ابھی رہ گزر میں ہے قید مقام سے گذر
 مصر و حجاز سے گذر پارس و شام سے گذر

نہ پینی دعویٰ وہ نہ رومی و شامی سما سکا نہ دو عالم میں مرد آفاقی
 جہاں تک وطن کے غیر سیاسی تصور کا تعلق ہے تو، شاعری کے پہلے دور کی طرح، اقبال کے
 حب وطن میں کمی نہیں ہوئی۔ اس لیے ”جاوید نامہ“، ”پس چہ باید کرد“ اور ”ضرب کلیم“ میں ہندوستان
 کے بارے میں درو انگریز نظمیں ملتی ہیں۔ — لیکن جب حب وطن کو سیاسی تصور کی حیثیت سے
 سمجھا جائے تو یہ اقبال کے خیال میں اسلامی سیاسی تصور سے منقاد ہو جاتا ہے۔ چنانچہ مذہبی
 نقطہ نظر سے جنرانی وطن کے تصور کے خلاف اقبال کا وہ بیان بہت اہم اور مکمل ہے جو
 انھوں نے مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں لکھا تھا:

”وطن کی محبت انسان کا ایک فطری جذبہ ہے، جس کی پرورش کے لیے اثرات کی کچھ ضرورت نہیں مگر زمانہ حال کے سیاسی لٹریچر میں ”وطن“ کا مفہوم محض جغرافیہ نہیں بلکہ وطن ایک اصول ہے، ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے۔ اس لیے جب لفظ ”وطن“ کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متضاد ہو رہا ہے۔۔۔“ ۹۹۔

”ہیئت اجتماعیہ انسانیہ“ کی تشریح کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ نہ دین نسلی ہے نہ قومی، نہ انفرادی نہ پرائیویٹ بلکہ خالصتاً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد و مدغم کرنا ہے۔

وطنیت اور قومیت کی نفی اقبال کے ذہنی و سیاسی طرز عمل کے لیے بنیادی محرک کی حیثیت رکھتی تھی اور ان کی سیاسی بصیرت اس نقطہ نظر پر مبنی تھی کہ ”اسلام کا ہیئت ایک مذہب کوئی وطن نہیں ہے“ اور ”اسلام زمان و مکان کی قیود سے مبرا ہے“ ۱۰۲ اپنے اس نظریے کے تحت اقبال نے مسلمانوں پر مغربی تصور قومیت و وطنیت کے مضمرات آشکارا کرنے کی کوشش کی، انہیں عظمت رفتہ کی بازیافت کے لیے قومی تشخص اور عرفان خودی کی تلقین کی۔ انہوں نے مسلمانوں پر واضح کیا کہ:

”قومیت کا عقیدہ جس کی بنیاد نسلی یا جغرافیائی حدود ملک پر ہے دنیا نے اسلام میں استیلا کر رہا ہے اور مسلمان عالمگیر اخوت کے نصب العین کو نظر انداز کر کے اس عقیدے کے فریب میں مبتلا ہو رہے ہیں جو قومیت کو ملک و وطن کی حدود میں مقید رکھنے کی تعلیم دیتا ہے۔“ ۱۰۳

۹۹ ایضاً، ص ۲۲، ۲۲۹ ایضاً، ص ۱۵۲-۱۵۳

۱۰۲ ”مقالات اقبال“ ص ۱۲۰

۱۰۳ ”اقبال نامہ“، ج ۱، ص ۲۶۸

اقبال کے شعور و بصیرت پر یہ بات پوری طرح واضح تھی کہ ملت اسلامیہ اپنے مقصد میں باہمی اتحاد و یگانگت کے بغیر کامیاب نہیں ہو سکتی اور اس اتحاد کی بنیاد نہ ف مذہب ہے۔ مذہب کو پس پشت ڈالنے کے بعد مسلمان اپنی تنظیم اور اپنی بقا و استحکام سے بھی بے نیاز ہو جائیں گے۔ لہذا تمام دنیا کے مسلمانوں کو چاہیے کہ ملت اسلامیہ کی بقا اور اپنے اجتماعی نصب العین کی طرف پیش قدمی کریں جو باہمی اتحاد و تعاون کے بغیر محال ہے:

منفعت ایک ہے اس قوم کی نقصان بھی ایک

ایک ہی سب کا نبی دین بھی قرآن بھی ایک

حرم پاک بھی اللہ بھی قرآن بھی ایک

کچھ بڑی بات مٹھی روتے جو مسلمان بھی ایک

اقبال بجا طور پر یہ سمجھتے تھے کہ عالم اسلام کا اتحاد مسلم ممالک کے علاوہ تمام ایشیائی ممالک کے حق میں بھی مفید ثابت ہوگا =

یہ نکتہ مرگزشت ملت بیضا سے ہے پیدا

کہ اقوام زمین ایشیا کا پاسبان تو ہے

رابط و ضبط ملت بیضا ہے مشرق کی نجات

ایشیا دلے ہیں اس نکتے سے اب تک بجز

۱۹۳۰ء میں ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ وطن کے تصور کے پس پشت

بھی اقبال کے پیش نظر حب الوطنی کی بنیاد ارضی رشتوں کے استحکام پر نہیں بلکہ ان کی وسعت

پذیری یا لامکانیت پر تھی۔ وہ وطن کو مکان سے نکال کر زمان میں پھیلانے کے نظریے کے

حامل تھے۔ اسی طرح عرب و فاق کے قیام کو بھی وہ ضروری سمجھتے تھے۔ جس زمانے میں اقبال

نے ”پس چہ باید کرو“ تحریر کی، اتحاد عرب کی تحریک مصر، عراق اور فلسطین میں کافی اہمیت اختیار

کر رہی تھی۔ حالانکہ خود جزیرہ نامے عرب، حجاز اور شمالی افریقہ کے دوسرے عرب ممالک میں بھی

اس تحریک کی ضرورت کا احساس اس وجہ سے نہیں تھا کہ موجودہ سیاسی اور معاشی تقاضوں

سے ان ملکوں کے باشندے بڑی حد تک ناواقف تھے۔ چنانچہ اقبال نے اسی طرف اشارہ

کیا ہے:

امتے بودی ائم گرویدہ
 بزم خود را خود ز ہم پاشیدہ

لیکن عرب اتحاد کے معنی اقبال کے ہاں جغرافیائی وحدت کے نہیں بلکہ اجتماعی خودی کے احساں کے ہیں۔ عرب کی جغرافیائی وحدت بھی اقبال کے نزدیک اسی قدر قابل اعتراض ہے جیسے ہندوستان کی۔ اس لحاظ سے جب ترکوں نے تورانیت کا نعرہ لگایا تو اقبال نے اس طرز فکر پر تنقید کی:

ترک را آہنگ نودرچنگ نیست
 تازہ اش جز کہنہ افزنگ نیست

سینہ اورا منے دیگر نبود
 درخمیرش علیے دیگر نبود

ان کے ہاں اتحاد اسلامی کے لیے صحیح لائحہ عمل یہ ہوگا کہ سب سے پہلے وہ عرب جنھیں آنحضرتؐ کی رہنمائی میں اسلام کی تبلیغ کرنے کا شرف حاصل ہوا از سر نو خودی کی معرفت کے ساتھ وحدت و اخوت کے رشتے میں منسلک ہوں۔ اس بارے میں اپنے خیالات کو انھوں نے اس طرح بیان کیا:

”اگر مسلم ممالک اسلام کے ساتھ سچے دل سے منسلک رہیں تو اس طرح انسانیت کی عظیم خدمت انجام دیں گے۔ عرب وفاق کے قیام کا امکان اس لیے بھی زیادہ ہے کہ اس خطہ ارضی کے لوگ دین اسلام کے پیروکار ہونے کے علاوہ ارضی، نسلی، اور لسانی اتحاد کے عوامل سے بھی بہرہ در ہیں۔ اگرچہ اس مقصد میں متعدد مشکلات حائل ہیں پھر بھی میں عرب ممالک کے وفاق کی اہمیت کا قائل ہوں۔“

اقبال پر عالم اسلام کی ساری بے چارگی اور بے بسی واضح تھی اور اس کے پس منظر میں مغربی قوموں کی جو ریشہ دوانیاں، جارحیت اور اسلام دشمنی کا رفرما تھی وہ ان سے بھی اچھی طرح واقف تھے۔ وہ عالم اسلام کے سیاسی ابتلا پر سخت رنجیدہ تھے اور اپنے اس رنج و الم کو انھوں نے متعدد مقامات پر ظاہر کیا ہے۔ فلسطین، طرابلس، ترکی، سوڈان مغربی طاقتوں کی جارحیت کے کئی بار شکار ہوئے۔ اقبال کے پیش نظر ساری صورت حال اپنی عربی حقیقتوں کے ساتھ موجود تھی کہ مغرب کی استعماری طاقتوں نے اتحاد اسلامی اور عالم اسلام کی قوت و مرکزیت

۱۹۶ ”انگریزی تخریریں“ ص ۶۰

کو ختم کرنے کے لیے مسلمانوں میں جگہ جگہ تفریق پیدا کرنے کی کامیاب کوششیں کی ہیں۔ عربوں اور ترکوں میں منافرت کے پس پشت بھی ان کا ہاتھ تھا:

جلتا ہے مگر شام و فلسطین پر میرا دل تدریس سے کہتا نہیں یہ عقدہ دشوار

ترکان "جفا پیشہ" کے بننے سے نکل کر بیچا سے ہیں تہذیب کے پھندے میں گرفتار

عربوں کی قوت کو زائل کرنے کے لیے فلسطین میں عرب آبادی کی مسلمہ اکثریت کو مصنوعی اقلیت میں تبدیل کرنے کے لیے وہاں یہودیوں کو غیر قانونی اور غیر اخلاقی طور پر آباد کرنے کی سازش بھی یورپی طاقتوں کا طرہ امتیاز تھی۔ ان واقعات کا اقبال کے دل پر گہرا اثر تھا۔ بیشتر مقامات پر انھوں نے اپنے رنج و الم کو بیان کیا ہے:-

ہے خاک فلسطین پہ یہودی کا اگر حق

ہسپانیہ پر حق نہیں کیوں اہل عرب کا

مقصود ہے ملکیت انگلیسی کا کچھ اور

قصہ نہیں تاریخ کا یا شہد و رطب کا

مسئلہ فلسطین پر اقبال نے جو بیان تھا، اس میں کہتے ہیں کہ فلسطین میں یہود کے لیے

ایک قومی وطن کا قیام تو محض ایک حیلہ ہے، حقیقت یہ ہے کہ برطانوی امپریلزم مسلمانوں کے

مقامات مقدسہ میں انقلاب اور سیادت کی شکل میں اپنے ایک مقام کی تلاش ہی ہے۔^{۱۵} ترکوں

اور عربوں کے درمیان برطانیہ نے اپنی سیاسی مصلحتوں اور مشرق وسطیٰ میں اپنے تسلط کے استحکام

کے لیے سازشوں کے ذریعے سے جو خلیج حاصل کرنے کی کوشش کی تھی، وہ بھی اپنے نتائج کے

لحاظ سے مسلمانوں کے لیے نہایت ضرر رساں تھی، چنانچہ اقبال نے اس کی تباہیوں کو محسوس کر کے

کہا تھا کہ مشرق قریب کے اسلامی ممالک کی سیاسی وحدت و استحکام عربوں اور ترکوں کے فوری

اتحاد مکرر پر موقوف ہے۔^{۱۶}

اس وقت یہ صورت ممکن تھی کہ اقبال خلافت کے منصب کو اتحاد اسلامی کی ایک علامت

سمجھ لیتے اور اس کو بنیاد بنا کر تمام دنیا کے مسلمانوں کو خلافت سے منسلک ہو کر متحد ہونے

کی تلقین کرتے۔ لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا۔ ان کے خیال میں یہ وحدت اپنی حقیقی بنیاد پر استوار

^{۱۵} "حرف اقبال" ص ۲۱۹، ایضاً، ص ۲۲۰

نہیں ہو سکتی۔ ضرورت اس امر کی تھی کہ تمام مسلمان ممالک اپنی حدود میں اتفاق رائے کے رجحانات کو تقویت پہنچائیں اور پھر زیادہ سے زیادہ معاملات میں مشترکہ حکمت عملی اختیار کرنے کی کوشش کریں۔ اور یہی وحدت ان ملکوں کی، استعماری قوتوں کی دستبرد سے انفرادی حیثیت کی حفاظت کی ضامن بھی ہوگی اور اجتماعی قوت کا سرچشمہ بھی۔ وہ کہتے ہیں کہ وحدت اسلامی کے بنیادی اصولوں کو کوئی بیرونی یا اندرونی قوت متزلزل نہیں کر سکتی۔ وحدت اسلامی اسلام کے بنیادی عقائد پر مشتمل ہے۔ یہی وحدت دنیا کے اسلام میں یکساں روحانی فضا پیدا کرنے کی ضامن ہے۔ اور یہی وحدت اسلامی ریاستوں میں سیاسی اتحاد قائم کرنے میں سہولت پیدا کرتی ہے، خواہ یہ عالمگیر (مثالی) ریاست کی صورت اختیار کرے یا اسلامی ریاستوں کی ایک صورت یا متعدد آزاد ریاستوں کی صورت۔ جن کے معاہدات اور میثاقات خالص معاشی و بنیادی مصلحتوں پر مبنی ہوں گے۔ اقبال کے خیال میں خلافت راشدہ کے بعد سے اب تک کبھی ایک متحدہ اسلامی ریاست قائم نہ ہو سکی۔ اور نہ اس کی کوئی امید دکھائی دیتی ہے۔ البتہ اتحاد اسلامی کا تخیل اس معنی میں ضرور عملی جامہ پہن سکتا ہے کہ تمام اقوام آزاد ہوں اور وہ اسلامی مقاصد کے لیے باہم ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کریں۔ یہ حکومتیں ایک قسم کی اسلامی قومی حکومتیں ہوں گی، مگر قومی حکومتوں کی بنیاد اخلاق اور محبت پر استوار ہونی چاہیے۔ یہ قومیت یورپ کی طرح جارحانہ نہ ہونی چاہیے، جس کا لازمی نتیجہ شہنشاہیت اور سرمایہ داری کی لعنت ہے۔ اقبال کے خیال میں مسلمانوں کے لیے ایک عالمگیر مملکت کا قیام اس مرحلے پر ممکن نہیں تھا۔ چنانچہ ان کے خیال میں ابتدائی اقدام کے طور پر دولت مشترکہ کے طرز کا اتحاد قائم کرنا مناسب ہو گا۔ وہ اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

”عالم اسلام کا حقیقی اور مؤثر اتحاد ایسا اتحاد نہیں کہ محض ایک خلیفہ کے نمائندگی سے وجود میں آجائے۔ اس کا ظہور مسلمان ممالک کی آزاد اور خود مختار وحدتوں کی ایک ایسی کثرت ہی کے ذریعے ہو گا جس کی نسلی رقابتوں کو ایک مشترکہ روحانی نصب العین نے توافق و تطابق سے بدل دیا ہو۔ میں تو یہ دیکھ رہا ہوں کہ اللہ تعالیٰ

۱۵۹ء بحوالہ قاضی عبدالحمید تصنیف مذکور ص ۱۹۱

کی قدرت کاملہ شاید ہم مسلمانوں کو بتدریج سمجھا رہی ہے کہ اسلام نہ تو وطنیت کا حامی ہے اور نہ شنہشاہیت کا بلکہ ایک دولت مشترکہ ہے جس نے ہمارے خود پیدا کردہ حدود اور نسلی امتیازات کو تسلیم کیا ہے مگر صرف سہولت تعارف کی خاطر، نہ اس لیے کہ اس کے ارکان اپنا اجتماعی اور آفاقی مطمح نظر محدود کر لیں۔“ ۱۰۹

لیکن اقبال کہتے ہیں کہ اس کے لیے ضروری ہے کہ ہر مسلمان ملک اس سے پہلے کہ دولت مشترکہ اسلامیہ کے قیام کے لیے کوشش کی جائے، خود اپنے استحکام پر توجہ دے :
 اہم اسلامیہ میں ہر ایک کو اپنی ذات میں ڈوب جانا چاہیے۔ انہیں چاہیے کہ اپنی ساری توجہ اپنے آپ پر مرکوز کریں تاکہ ان میں اتنی طاقت پیدا ہو جائے کہ باہم مل کر اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری کی تشکیل اختیار کر لیں۔“ ۱۱۰

اس لحاظ سے اقبال کا تصور پاکستان بھی اس سلسلے کی ایک کڑی تھا۔ اپنے ایک بیان میں اقبال نے یورپی ممالک کے عوام کا حوالہ دیتے ہوئے یہ خیال پیش کیا کہ استعماری سازشوں کا ہمیشہ کے لیے سد باب صرف اسی صورت میں کیا جا سکتا ہے کہ مسلمان کلیتہً متحد ہوں اور ان کی جمعیت اقوام بالکل الگ ہو۔ اس ضمن میں وہ لکھتے ہیں:

”موجودہ زمانہ ایشیا کی غیر عربی سلطنتوں (ایران و ترکی) کے لیے بھی ایک ابتلا و آزمائش کا دور ہے۔ کیونکہ مسیح خلافت کے بعد مذہبی اور سیاسی ہر دو نوعیت کا یہ پہلا بین الاقوامی مسئلہ ہے جو تاریخی قوتیں ان کے سامنے لا رہی ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ مسئلہ فلسطین مسلمانوں کو بالآخر اس متحدہ انگریزی، فرانسیسی ادارے کے متعلق، جس کو رسمی طور پر جمعیت اقوام کہا جاتا ہے، بخود سوچنے اور ایک ایشیائی جمعیت اقوام کے قیام کے لیے عملی ذرائع تلاش کرنے پر مجبور کرے۔“ ۱۱۱

۱۰۹ ”ترجمہ خطبات“ ص ۲۲۶، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷ ”حرف اقبال“ ص ۲۲۔۲۳

مغربی طاقتوں میں اس وقت برطانیہ کو سیادت حاصل تھی۔ اس لحاظ سے جمعیت اقوام پر اس کا اثر و نفوذ زیادہ تھا۔ اقبال ایک نظم — 'تاک میں بیٹھے ہیں مدت سے یہودی سود خور' کے توسط سے اس جانب اشارہ کرتے ہیں کہ مغرب کے سرمایہ دارانہ نظام میں یہودیوں کا زیادہ عمل دخل ہے۔ اس لیے مغربی ممالک کے یہودیوں کے زیر اثر ہونے کے سبب جمعیت اقوام یا اقوام متحدہ سے کسی قسم کے انصاف کی توقع بیکار ہے:

تری دوا نہ جنیوا میں ہے نہ لندن میں

فرنگ کی رگ جاں پہنچہ یہودی میں ہے

اقبال کی یہ وہ پیش بینی تھی جس کا تجربہ آج تک آٹے دن مسلمانوں اور دوسری پسماندہ اقوام کو ہونا رہتا ہے۔ چنانچہ اقبال نے مغربی اقوام پر تکیہ کرنے کے بجائے پہلے ہی مسلمانوں کو متحد ہونے اور اپنے آپ کو اس قابل بنانے کی تلقین کی ہے کہ خود اپنے مسائل آپ حل کر سکیں:

اس دور میں اقوام کی صحبت بھی ہوئی عام

پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدت آدم

تفریق مل حکمت افرنگ کا مقصود

اسلام کا مقصود فقط ملت آدم

مگہ نے دیا خاک جنیوا کو یہ پیغام

جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم

اقبال کا خیال تھا کہ مغربی اقوام کی استعماریت اور جارحیت سے تدارک کی محض ایک صورت ہے کہ اقوام مشرق کا آپس میں اتحاد ہو اور یہ اتحاد "جمعیت اقوام مشرق" کی تشکیل میں ہو سکتا ہے، جس کا مرکز طہران ہو:

طہران ہو گر عالم مشرق کا جنیوا شاید کرہ ارض کی تقدیر بدل جائے

اقبال کہتے ہیں کہ اگر گزشتہ زمانے کے مسلمان مدبرین اور سیاستمداران قرآن حکیم پر تدبر کرتے تو اسلامی دنیا میں جمعیت اقوام کے بنے ہوئے آج صدیاں گزر گئی ہوتیں ۱۹۱۲ء تحریک اتحاد اسلامی کے پیش رو رہنا جمل الدین افغانی نے زیادہ سے زیادہ جو کیا وہ یہ تھا کہ تمام مسلمان

ممالک کے نمائندوں کی ایک کانگریس منعقد کرنے کی تجویز پیش کی ۱۳۱۵ھ جس کی شکل ایک مشرقی جمیعت اقوام کی ہوتی، جو مغربی استعماریوں کا مقابلہ ایک طرح کے اجتماعی تحفظ کے اصول کی حد تک کرتی۔ اقبال نے بھی سیاسیات کی حد تک مشرقی کے لیے جمیعت اقوام کی تجویز پیش کی تھی۔ لیکن انہوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ محض نسلی یا جغرافیائی بنیادوں پر کوئی اتحاد کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اس جگہ اقبال کے یہاں عالم اسلام کے ایک ”مرکز“ کا تصور بھی نظر آتا ہے۔ لیکن یہ مرکز اساسی طور پر مذہبی اور تمدنی ہے، سیاسی نہیں۔ اور یہ عملی سے زیادہ تصوری ہے، جسے خود انہوں نے ”کعبہ“ قرار دیا ہے۔ یہ جدید حالات کے مطابق مسلم ملت کے لیے ایک طرح سے الماوردی اور افغانی کا نتیجہ تھا:

ہم چناں آئین میلادِ امم	زندگی بر مرکز سے آید بہم
حلقہ رام مرکز چوں در پیکر است	خطہ او در نقطہ او مضمر است
قوم را ربط و نظام از مرکز سے	روز گارش را دوام از مرکز سے
رازار و راز ما بیت الحرام	سوز ما ہم ساز ما بیت الحرام
توز پیوندِ حریکے زندہ	تا طواف او کنی پابندہ

حرم جز قبۃ قلب و نظر نیست
میان ما بیت اللہ رمز نیست
اقبال کے خیال میں مسلمانوں کے ایک مرکز کا وجود اس لیے ناگزیر ہے کہ اس سے اجتماعی وحدت برقرار رہتی ہے اور تمدن میں یکسانیت پیدا ہو جاتی ہے:

قوموں کے لیے موت ہے مرکزِ جدائی	ہو صاحب مرکز تو خودی کیا ہے؟ خدائی
اپنی معروف نظم ”شکوہ“ میں اقبال اسی بات کو دوسرے انداز میں زور دے کر کہتے ہیں	کسی یکجائی سے اب عہدِ غلامی کر لو
منفعت ایک ہے اس قوم کی نقصان بھی ایک	ملت احمد مرسل کو مقامی کر لو
حرم پاک بھی اللہ بھی قرآن بھی ایک	ایک ہی سب کا نبی دین بھی ایمان بھی ایک

کچھ بڑی بات تھی ہوتے جو مسلمان بھی ایک

۱۳۱۵ھ قاضی عبدالغفار، تصنیف مذکور، ص ۲۷۸

تحرک اتحاد اسلامی جو اقبال کی فکر و حکمت میں تکمیل تک پہنچی، دراصل افغانی کے فکر و عمل سے سیراب ہوئی تھی۔ اس درمیانی عرصے میں اس تحریک نے عالم اسلام کو اس حد تک متاثر کیا کہ متعدد مسلمان ممالک غیر ملکی استعمار سے آزادی کی جدوجہد کرنے لگے۔ اور اس میں اس حد تک وسعت اور شدت پیدا ہوئی کہ دوسری جنگ عظیم کے کچھ ہی عرصے بعد کئی ممالک مغرب کے تسلط سے آزادی حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے۔ اس سیاسی پہلو کے ساتھ ساتھ اس تحریک کا ایک نمایاں اثر مذہبی رجحان پیدا کرنے کا سبب بھی بنا۔ یہ مذہبی رجحان اصلاحی مقاصد کا حامل تھا۔ اس کے تحت وہابی تحریک پہلے ہی رواج عمل تھی، جس کا مقصد رسوم و عقائد باطلہ سے اسلام کو محفوظ رکھنا تھا۔ اتحاد اسلامی کی حد تک اس تحریک کا یہ موقف بعد میں سائبریا کی شریف مکہ کی ترکوں سے بناوت میں اس نے شریف مکہ کی مخالفت کی اور اسی طرح آل سعود کا وہابی مسلک سے متفق ہونا اس تحریک کے لیے سیاسی مضمرات کا حامل ثابت ہوا۔ اب اس عرصے میں ایک دوسری بڑی طاقت در مذہبی تحریک طرابلس میں پیدا ہوئی جسے سنوسی تحریک کہا جاتا ہے۔ اس تحریک کا مقصد مذہبی اصلاح اور تبلیغ تھا اور عام مسلمانوں میں یورپ کی آٹے دن کی بڑھتی ہوئی جارحیت اور استعماریت کے مقابلے میں بیداری کا شعور پیدا کرنا تھا۔ گو بعد میں اس تحریک نے اتحاد اسلامی کے علمبردار سلطان عبدالحمید کی حمایت کی اور ترکوں کی جنگ آزادی میں ان کے ساتھ تعاون کیا۔ ایران میں محمد علی باب کی تحریک بھی مقاصد کے لحاظ سے ان تحریکوں سے بڑی مماثلت رکھتی تھی ۱۱۴ھ بعض دیگر ممالک میں اپنے اپنے حالات کے تقاضوں کے نتیجے میں کچھ اور تحریکیں اس دوران کام کر رہی تھیں۔ وسط ایشیا میں روس کے خلاف نقشبندیہ تحریک، بخارا میں مجلس اتحاد اسلام، الجیریا میں فرانس کے خلاف عبدالقادر کی تحریک، ہندوستان میں شاہ ولی اللہ اور ان کے خاندان کی تحریک، ترکی میں نوجوان ترکوں کی تحریک اتحاد تورانی۔ ان تحریکوں کے مقاصد کا ایک رخ غیر ملکی اقتدار و تسلط کے خلاف بھی تھا۔ چنانچہ عالم اسلام میں ابھرتے ہوئے اس مذہبی اور سیاسی شعور کو یورپی ممالک نے اپنے لیے ایک بڑھتا ہوا خطرہ محسوس کیا۔ لہذا اس کو دبانے کے لیے ہمیشہ انھوں نے ایک

۱۱۴ھ ان تحریکوں کے باہمی روابط کا ایک جائزہ قاضی عبدالغفار نے اپنی تصنیف کے مقدمے میں لیا ہے، ایضاً، تصنیف مذکور، ص ۱۰۰۔

توفوجی اور سیاسی اقدامات کیے اور دوسرے نشر و اشاعت کے توسط سے عالم اسلام کی ان تحریکات کو ختم کرنے کی کوشش کی اور انھیں بدنام کر کے ان کے اثرات کو زائل کرنا چاہا۔ تحریک اتحاد اسلامی کو مذہبی جنون سے تعبیر کیا گیا اور دنیا کے سامنے یہ باور کرنے کی کوشش کی گئی کہ اس تحریک کا مقصد فی الحقیقت یورپ کو دعوتِ مقابلہ دینا ہے۔ تقریباً یہی کچھ برعظیم پاک و ہند میں ہندوؤں کا طرزِ فکر رہا۔ تحریک پاکستان کو ناکام بنانے کے لیے ان کی جانب سے شد و مد کے ساتھ یہ کہا جانے لگا کہ ہندوستان کے مسلمان ”پان اسلامزم“ کی تحریک کو فروغ دیکر ہندوستان میں اپنے مخالفوں سے انتقام لینا چاہتے ہیں ۱۹۵۱ء چونکہ حصولِ پاکستان سے مسلمانوں کا مقصد کسی قسم کا تشدد یا جارحیت نہ تھا، اس لیے انھیں پریشانی سے دوچار ہونا پڑا۔ اقبال نے اس سلسلے میں وضاحت ضروری سمجھی۔ ۱۹ ستمبر ۱۹۳۳ء کو ایک بیان میں انھوں نے کہا کہ اس قسم کے اتحاد کا وجود ایک مفروضے سے زیادہ نہیں جو اکثر و بیشتر ”پان اسلامزم“ کی اصطلاح بنانے والوں کے ذہن میں ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ مسلمان اس قسم کے پروپیگنڈے سے بد دل ہو کر وہ کوشش ترک کر دیں جو وہ اپنے آپ کو ایک جداگانہ قوم کی حیثیت سے متعارف کرنے کے لیے کر رہے ہیں۔ نیز اس اصطلاح کی آڑ میں برعظیم کے مسلمانوں کی حق تلفی برطانوی سیاست کے حق میں بے انتہا مفر ثابت ہوگی کیونکہ ہندوستانی مسلمان آبادی کے لحاظ سے عالم اسلام میں خاص اہمیت کے حامل ہیں اور وہ اسلام کا سب سے بڑا سرمایہ ہیں۔ لہذا یہ ان کا فرض ہی نہیں بلکہ حق بھی ہے کہ وہ اپنے بکھرے ہوئے شیرازے کو اکٹھا کریں اور اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کی کوشش کریں اور اس سلسلے میں کسی قسم کی مخالفت کو خاطر میں نہ لائیں ۱۹۵۱ء اس سے بہت پہلے ۱۹۱۱ء میں مسلم ایجوکیشن کانفرنس کے ایک اجلاس میں جس میں شبلی بھی شریک تھے، تقریر کرتے ہوئے اقبال نے نہایت واضح الفاظ میں تسلیم کیا تھا کہ :

”مجھ کو ”پان اسلامسٹ“ ہونے کا اقرار ہے اور میرا یہ اعتقاد ہے کہ ہماری قوم ایک شاندار مستقبل رکھتی ہے اور جو مشن اسلام کا اور ہماری قوم کا ہے وہ ضرور پورا ہو کر رہے گا ۱۹۵۱ء“

۱۹۵۱ء بحوالہ اقبال ”گفتار اقبال“ ص ۱۷۸ء ”حرف اقبال“ ص ۲۰۸-۲۰۹
 ۱۹۵۱ء ”مقالات اقبال“ ۱۳۳

اعتراضات کی تردید میں مزید تشریح کرتے ہوئے انھوں نے ۲۸ ستمبر ۱۹۳۳ء کو ایک اور بیان میں کہا کہ ”بین اسلامزم“ کا لفظ فریسی صحافت کی ایجاد ہے اور یہ لفظ ایک ایسی مفروضہ سازش کیلئے استعمال کیا گیا تھا جو اسکے وضع کرنے والوں کے خیال کی مطابقت اسلامی ممالک غیر اسلامی اقوام خاص کر یورپ کیلئے کر رہے تھے۔^{۱۸} براؤن اور دیگر اشخاص کا حوالہ دیتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ ”بین اسلامزم“ کا ہوا پیدا کرنے والوں کا منشا صرف یہ تھا کہ اسکی آڑ میں یورپ کی چیرہ دستیوں، جو اسلامی ممالک میں کی جا رہی تھیں، وہ جائز قرار دی جائیں۔^{۱۹} اقبال نے جہاں کہیں اتحاد کی طرف اشارہ کیا ہے اس سے کوئی پان اسلامی ریاست ہرگز مراد نہیں تھی۔ بین الاقوامی اتحاد اسلامی جو مشرق اور مشرق وسطیٰ میں یورپ کی بڑھتی ہوئی سامراجیت کیلئے ایک سیاسی فیصل بن سکے۔ اس بارے میں لکھتے ہیں:

”بین اسلامزم“ سے اسلام کی عالمگیر سلطنت بہت مختلف ہے۔ اسلام ایک عالمگیر سلطنت کا یقیناً منتظر ہے جو نسلی امتیازات سے بالاتر ہوگی اور جس میں شخصی اور مطلق العنان بادشاہتوں اور سرمایہ داروں کی گنجائش نہ ہوگی۔ دنیا کا تجربہ خود ایسی سلطنت پیدا کر دیا جو غیر مسلموں کی نگاہ میں شاید یہ محض خواب ہو، لیکن مسلمانوں کا یہ ایمان ہے“^{۲۰}

اس سے کچھ عرصہ قبل ایک مکتوب میں انھوں نے اسی قسم کی توقعات کا اظہار کیا تھا:

”مغربی اور وسطی ایشیا کی مسلمان قومیں اگر متحد ہو گئیں تو پتہ چائیں گی اور اگر ان کے اختلافات کا تصفیہ نہ ہو سکے گا تو اللہ حافظ ہے۔ مضامین اتحاد کی سخت ضرورت ہے۔^{۲۱} میرا مذہبی عقیدہ یہی ہے کہ اتحاد ہوگا اور دنیا پھر ایک دفعہ جلال اسلامی کا نظارہ دیکھے گی۔“^{۲۲}

^{۱۸} ”گفتار اقبال“، ص ۱۸۴؛ و نیز ایسا ہی بیان اقبال نے گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے روانگی کے وقت ”ممبئی کرائیکل“ کے نمائندے سے ملاقات کے دوران دیا تھا، ملاحظہ فرمائیے: ”انگریزی تحریریں“ ص ۵۵-۵۶۔ ”گفتار اقبال“، ص ۱۴۸، ۲۲۶۔^{۲۰} ایضاً۔^{۲۱} یہ خط اقبال نے پروفیسر محمد اکبر منیر کے نام تحریر کیا تھا، اس میں انھوں نے مکتوب الیہ کو جو شائع تھے اور یہ سلسلہ ملازمت ایران میں مقیم تھے، دعوت دی تھی کہ ان موضوعات کی حامل نظمیں ایرانی اخبارات میں شائع کیا کریں۔^{۲۲} ”اقبال نامہ“، ج ۲، ص ۱۶۳

مسئلہ خلافت

اقبال بیسیویں صدی میں ملت اسلامیہ کے ذہن کے اولین معمار ہیں۔ اسلامی فکر کی تشکیل جدید اور وقت کے فکری اور جذباتی رجحان کو تبدیل کرنے میں ان کا حصہ سب سے نمایاں ہے۔ برعظیم کے مسلمانوں کی قومی زندگی پر ان کے اثرات یورپ سے واپسی کے بعد ترسم ہونے شروع ہوئے۔ "اسرار خودی" کی اشاعت (۱۹۱۵ء) سے فکر اقبال کے نئے دور کا آغاز ہوا ہے اور اسی طرح یہ ملت کی مزاجی کیفیت کی نئی تعمیر اور تغیر کے عمل کی شروع تھی، جس کا نتیجہ بعد میں اسلامی فکر کی تشکیل جدید، ایک آزاد قوم کے احیاء اور ایک آزاد اسلامی ریاست کے قیام کی صورت میں نکلنے والا تھا۔ یہ ان کا مطمح نظر تھا، کیونکہ ان کے خیال میں ہر قوم کے لیے ایک ملک ضروری ہے۔ ساتھ ہی اقبال نے کہا تھا کہ دراصل اسلام کا بحیثیت ایک مذہب کے کوئی وطن نہیں ہے لہٰذا انھوں نے دنیا سے اسلام کے ناقابل تقسیم ہونے کا خیال پیش کیا اور جدید حالات کے مطابق عالم اسلام کے اتحاد پر زور دیا۔ خواہ یہ اتحاد عالمگیر ریاست کی صورت میں ہو، اسلامی ریاستوں کی ایک صورت ہو یا متعدد آزاد ریاستوں کی صورت میں ہو، جن کے معاہدات اور میثاقات خالص معاشی و بنیادی مصلحتوں پر مبنی ہوں۔

۱۵ اقبال "حرف اقبال" ص ۱۵۲-۱۵۳

۱۶ ایضاً، ص ۱۵۹

یہ سال الماوردی کی تائید میں انھوں نے ایک مرکز پر بھی غور کیا ۳ اور دوسرے انھوں نے جمال الدین افغانی کے اس تصور کو بھی قبول کیا کہ مکہ معظمہ مذہبی اعتبار سے مسلمانوں کا مرکز ہے گا ۴ لیکن اقبال نے اتحاد اسلامی کی مرکزیت کے لیے تاریخ اسلام کے قرون اولیٰ کے نظام خلافت کا تصور پیش نہیں کیا۔ اپنے عہد کے دیگر قائدین کے مقابلے میں خلافت کے تعلق سے اقبال کا اپنا علیحدہ نقطہ نظر تھا۔

اقبال کی شاعری اور فکر کا اہم دور "امر خودی" کی اشاعت ۱۹۱۵ء سے شروع ہوا ہے اور ۱۹۳۰ء میں تصور پاکستان کے اظہار سے اس میں ایک نمایاں اور انقلاب آفرین موڑ رونما ہوا ہے۔ یہی دور عالم اسلام کے لیے نہایت ابتلا و انتشار کا حامل تھا۔ خود ہندوستان میں مسلمان کچھ ہی عرصہ قبل تقسیم بنگال کی تیغ کے فیصلے سے دوچار ہوئے تھے ۵، انھیں بیرون ہند کے واقعات بھی متاثر کر رہے تھے۔ ایران کو برطانیہ اور روس نے باہمی گٹھ جوڑ کر کے ۱۹۰۷ء میں اپنے مفادات کے منطقتے میں تقسیم کر لیا۔ اٹلی نے ترکی کے مقبوضہ علاقہ طرابلس میں جنگ شروع کر دی اور ساتھ ہی ترکی کے خلاف بلقان جنگ شروع ہو گئی۔ اس سے مسلمانوں کی عالمی براہری و اخوت کے جذبات کو شدید جھٹکا پہنچا۔ انھیں اگر اس وقت احساس ہو گیا کہ یورپی اقوام نے مسلمانوں کے خلاف دوبارہ صلیبی جنگوں کا آغاز کر دیا ہے تو یہ بید از خیال امر نہیں تھا۔ پہلی جنگ عظیم کے ختم ہونے کے بعد برعظیم کے مسلمانوں کی خواہش تھی کہ ترکی کے ساتھ باعزت سمجھوتہ کیا جائے لیکن بعض یقین دہانیوں کے باوجود انگریزوں نے ترکی کے مقبوضہ علاقے موصل پر پیش قدمی کر دی اور قسطنطنیہ پر قبضہ کر لیا ۶ پھر ولسن کے چودہ نکات کے تسلیم کر لینے کے باوجود اتحادیوں نے ترکی کو تقسیم کر لیا، مسلمانوں میں انگریزوں کے خلاف غم و غصہ پہلے سے موجود تھا، پھر جب انھوں نے دیکھا کہ انگریزوں کے اشرارے پر یونانیوں

۳ اقبال، "خلافت اسلامیہ" ص ۹۴ و بعدہ

۴ اقبال "خطبات" ص ۱۲۵، ۱۵۴

۵ اس کے اثرات اور رد عمل کے لیے "مطیع الرحمن" From

"Consultation to Confrontation" ص ۲۳۳-۲۵۲ و بعدہ؛

۶ "The British and Muslim India" ص ۹۴-۹۵

نے بھی سمرنا پر حملہ کر دیا ہے اور نہتے ترکوں کا قتل عام ہو رہا ہے تو انہیں یقین ہو گیا کہ برطانیہ اپنی مملکت کو مضبوط کرنے کے لیے انتہائی جذبے کے تحت مسلم ممالک کی آزادی کو سلب کر رہا ہے تاکہ وہ برعظیم میں مزید اپنے قدم جما لے۔ اگرچہ جس زمانے میں یہ صورت حال رونما ہو رہی تھی، سلطنت عثمانیہ بہت کمزور ہو چکی تھی، تاہم اس سے یہ امید کی جاسکتی تھی کہ وہ ایک مسلم وفاق کی صورت میں خلافت کے رشتے سے، مہبل ہو کر ان علاقوں کا تحفظ کرے گی جو اب تک اس کے زیر حکومت تھے۔ خلافت کے بارے میں عوامی طرز عمل، اس صورت حال میں جو پیش آرہی تھی، خواہ کچھ ہی رہا ہو، مسلمانوں کے روشن خیال طبقے کو زیادہ فکر یہ تھی کہ ایک مسلم مملکت پارہ پارہ ہو رہی ہے۔ اسے ان فقہی مشکلات کا خیال کم تھا جو خلافت کے ختم ہو جانے سے پیدا ہو سکتی تھیں۔ اس صورت حال سے برعظیم کے مسلمانوں میں اضطراب پھیل گیا، انہوں نے جگہ جگہ جلسے کر کے مختلف تجاویز و مطالبات پیش کیے۔ ولایتی مصنوعات کا مقاطعہ اور ترک موالات کا فیصلہ کیا۔ اور اس تحریک کو چلانے کے لیے تحریک خلافت کی بنیاد رکھی گئی ۷۔

تحریک خلافت نے ہندوستان کی سیاست اور تحریک آزادی میں ایک شدید جوش اور ولولہ پیدا کر دیا۔ مسلمانوں نے اس وقت محسوس کیا تھا کہ اگر ہندوستان آزاد ہو گیا تو مسلم ممالک میں بھی آزادی کا جذبہ اور ولولہ پیدا ہو جائے گا اور وہ بھی ایک مرحلے پر آزاد ہو سکیں گے۔ یہ ایک بنیادی مقصد تھا جس نے انہیں تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینے پر آمادہ کیا۔ تحریک خلافت کے مقصد سے برعظیم کے مسلمانوں کو آگاہ کیا گیا اور اس میں عمل و قربانی کی ایک تازہ روح ڈال دی گئی۔ وہ اس میں شد و مد سے حصہ لینے لگے۔ چنانچہ جب حکومت سے عدم تعاون اور ترک موالات کا منصوبہ بنا گیا تو مسلمانوں نے اس میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ تحریک

۷ تفصیلات کے لیے: رومنسن، فرانسس "Separatism among

Indian Muslims." ص ۲۹۲-۲۹۶ و بعدہ

۸ ستیا رامیا، ٹیاجائی "History of Indian

National Congress." ج ۱، ص ۲۰۲؛ براؤن جیوڈ تھا ایم

"Gandhi's Rise to Power." ص ۲۲۰-۲۲۱ و نیز تفصیلاً

کے لیے، ص ۲۵۳-۳۰۴

خلافت کے ذریعے مسلمانوں نے اپنے جوش و خروش اور ایشیا و قربانی کے جذبے سے ثابت کر دیا کہ باوجودیکہ وہ ابلوی میں کم ہیں اور معاشی و سیاسی حیثیت سے نیم جاں بنا دیے گئے ہیں لیکن انگریزوں کے خلاف جنگ لڑنے اور ہندوستان کو آزاد کرنے میں کسی سے پیچھے نہیں ہیں۔ اس تحریک میں انھوں نے بحیثیت مجموعی نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ ان کی قربانیاں ان کی آبادی کے تناسب سے زیادہ تھیں۔ وہ سارے جذبات جو ایک عرصے سے ضبط کی حدود میں تھے ایک ایسی تحریک کی شکل میں پھوٹ نکلے تھے جس نے دوسری تمام تحریکوں سے بڑھ کر برعظیم میں حکومت برطانیہ کی بنیادوں کو متزلزل کر دیا۔ مسلمانوں نے اس تحریک میں نتائج سے بے نیازی اور مصائب و آلام سے انتہائی بے پرداہی کا مثالی ثبوت دیا۔ اس کا انجام یہ ہوا کہ برعظیم میں انگریزوں سے بیزاری، ان کا اقتصادی مقاطعہ، سرکاری ملازمتوں اور تعلیمی درسگاہوں سے علیحدگی عام ہو گئی۔ کانگریس کو اس تحریک سے زیادہ فائدہ پہنچا اور اس کی حیثیت میں اس تحریک کی حمایت کی وجہ سے زبردست اضافہ ہوا۔^۹ اس تحریک کے دوران مسلمانوں کے جوش و خروش نے برعظیم کی سیاسی جدوجہد میں ایک نئی زندگی دوڑا دی۔ یہاں تک کہ لفظ "خلافت" ، بغاوت کے مترادف ہو گیا۔ دینی علاقوں کے عوام یہ سمجھتے تھے کہ خلافت لفظ "خلاف" کا مشتق ہے، چنانچہ وہ اس کے معنی "حکومت کی مخالفت" کے لیتے تھے نہ اس تحریک میں علی برادران پیش پیش تھے۔ مولانا عبد الباقی، سید سلیمان ندوی، حسرت موہانی، ابوالکلام آزاد، ظفر علی خاں اور دیگر مسلم رہنما، چاہے وہ کسی مسلک سے تعلق رکھتے ہوں، نہایت سرگرم اور فعال رہے۔ انھوں نے اپنی جدوجہد اپنے ہیجانی مضامین، زور خطابت اور ولولہ انگیز شاعری کے ذریعے مسلمانوں کے جذبات کو اس قدر مشتعل کیا کہ اس کی کوئی مثال برعظیم کی کسی تحریک میں نہیں ملتی۔

اس نہایت اہم اور موثر تحریک میں مسلم ہندوستان کے دو بہت بڑے نام قائد اعظم محمد علی جناح اور اقبال اور ان کی جدوجہد کا پہلو نمایاں نہیں ہے۔ ایک ایسی تحریک جس میں

^۹ "Pakistan or the Partition of India."

India." ص ۱۲۳

نہ ہرو، جواہر لال، "An Autobiography." ص ۲۹

جہاں عوام کا بھرپور جذبہ کار فرما رہا ہو اور جس میں تمام ہی قائدین و رہنما مستعد اور فعال رہے ہوں ان زعماد کا خاموش رہنا یا نمایاں نہ رہنا کچھ معنی رکھتا ہے اور یہ اس صورت میں بھی کہ اس وقت تک قائد اعظم اور اقبال کا شمار صرف اول کے قومی و سیاسی رہنماؤں میں ہونے لگا تھا جہاں تک قائد اعظم کا تعلق ہے ان کے لیے وہ صورت حال مانع ہو رہی تھی جو تحریک خلافت کی ابتداء میں اور اس کے دوران ہندوؤں اور بالخصوص گاندھی کی شرکت اور اس کی حکمت عملی کے سبب پیدا ہوئی۔ قائد اعظم کسی ایسی تحریک کے حق میں نہیں تھے جو ہندوؤں کے اشتراک اور تعاون سے جاری رکھی جائے۔ اس تحریک میں گاندھی کے بڑھتے ہوئے اثر کو دیکھتے ہوئے انہوں نے اپنے اس نظریے کا عملی اظہار کیا کہ وہ کسی ایسی تحریک میں شامل نہیں ہو سکتے جس کی حکمت عملی کی تشکیل میں ہندوؤں کو عمل دخل حاصل ہو۔ قائد اعظم کو دیگر مسلمان قائدین میں یہ امتیاز حاصل تھا کہ وہ مسلمانوں کے دونوں دشمنوں انگریزوں اور ہندوؤں سے خوب واقف تھے۔ وہ ان کے مزاج شناس تھے اور ان کی چالوں کو سمجھتے تھے۔ انہوں نے گاندھی کی سیاست کا گہرا جائزہ لیا اور انہیں یقین ہو گیا کہ وہ ہندوستان کی آزادی کے خواہاں نہیں، وہ صرف انگریزوں سے مسلمانوں کی قیمت پر سمجھوتہ کرنا چاہتے ہیں۔ ان کے پیش نظر گاندھی کے یہ عزائم اپنی پوری توانائیوں کے ساتھ موجود تھے کہ وہ مسلمانوں کو حکومت سے لڑا کر خود اپنی وفاداریوں کے صلے میں بہتر فوائد حاصل کرنا چاہتے تھے۔ ورنہ اس کے کیا معنی کہ خلافت کے جلسوں میں تو وہ حکومت سے ترک موالات کی قرارداد منظور کرائیں اور دوسری طرف کانگریس کے اجلاس میں ایسی قرارداد منظور کرائیں جس میں انگریزوں سے مکمل طور پر تعاون کرنے پر زور دیا جائے؟ ۱۵۔

یہ وہ نتیجہ تھا جس پر بالآخر علی برادران بھی پہنچے تھے۔ وہ ابتداء کانگریس اور گاندھی کے وفادار رہے لیکن آہستہ آہستہ ان کی آنکھوں سے پردے اٹھتے

۱۵ یہی وجہ تھی کہ قائد اعظم نے گاندھی کے زیر اثر دوسری تحریکوں کی طرح — تحریک ہجرت کی بھی مخالفت کی — ٹائمن بی آر نلڈے

"Survey of International Affairs."

(1925) ص ۴۹

گئے ۱۹۱۵ مایوسی کا یہ وہ موقع تھا جس پر قائد اعظم بہت پہلے پہنچ چکے تھے۔ اقبال بھی نتائج کے اسی مرحلے پر تھے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تحریک خلافت کے ابتدائی دنوں میں اس کے عواقب اور اس کی قباحتوں پر اقبال کی نظر نہیں تھی۔ چنانچہ وہ ۱۹۱۹ء کے اواخر میں مجلس خلافت کے رکن اور صوبائی مجلس خلافت پنجاب کے پہلے سکریٹری بن گئے تھے ۱۹۱۵ء مگر خلافت کے تعلق سے ان کا لفظ نظر مزید کچھ اور پہلوؤں کا بھی حامل تھا۔

جہاں تک تحریک خلافت کا تعلق تھا اس کے دو مطمح نظر تھے۔ ایک تو یہ کہ وہ اسلامی ممالک اور بالخصوص ترکی کو مغربی طاقتوں کے اقتدار کے مقابلے میں آزاد اور مستحکم دیکھنا چاہتی تھی۔ اور دوسرے اس کا ایک بڑا مقصد ہندوستان کی آزادی تھا۔ اقبال کے پیغام میں یہ دونوں خواہشات اہم موضوعات کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس تحریک سے اقبال کو اختلاف تھا تو اس سبب سے کہ اس کی قیادت گاندھی کے ہاتھ میں تھی ۱۹۱۵ء ان کے خیال میں ہندو مسلم اتحاد ہمیشہ قائم رہنے والا نہیں تھا اور یہ کہ تحریک کے بانیوں کو یہ فرض نہیں کر لینا چاہیے تھا کہ ہندو مسلم اتحاد ہمیشہ قائم رہے گا ۱۹۱۵ء چنانچہ انھوں نے اس خیال کے تحت بعد میں (جنوری ۱۹۲۳ء) تشکیل دی جانے والی جماعت کا نگرہ لیس خلافت سوراج پارٹی "میں شرکت سے انکار کر دیا تھا ۱۹۱۵ء جو موتی لال نہرو اور سی۔ آر۔ داس نے بنائی

۱۹۱۵ء اس بارے میں مولانا محمد علی کے الفاظ یہ تھے: "ہم جنھوں نے دس سال تک گاندھی کے ساتھ ہر حال میں کام کیا، اس ہندو مسلم اتحاد پر مصر ہوئے اور ہم نے ان پر دباؤ ڈالا، گر انکی یہ خواہش کہ ہندوؤں میں خود ان کو اور پنڈت موتی لال نہرو کو ہر دلعزیزی حاصل رہے... مفاہمت کی راہ میں مزاحم ہوئی" بحوالہ قریشی "ملت اسلامیہ" ص ۳۴۷

۱۹۱۵ء "Leader." ۳ دسمبر ۱۹۱۹ء، ونیزے، یعنی ایس، Iqbal، "His Life and Times." ص ۱۲۰

۱۹۱۵ء "اقبال کے حضور" ج ۱، ص ۱۹۵، ۲۲۲

۱۹۱۵ء ایضاً

۱۹۱۵ء سے، تصنیف مذکور، ص ۱۲۶

تھی تاہم تحریک کی اس روش سے وہ اس حد تک نالاں تھے کہ انھوں نے اس کی پرزور مخالفت کی۔ اپنے ایک مکتوب میں انھوں نے سید سلیمان ندوی کو لکھا:

”افسوس اہل خلافت اپنی اصلی راہ سے بہت دور جا پڑے۔

وہ ہم کو ایک ایسی قومیت کی راہ دکھا رہے ہیں جس کو کوئی مخلص مسلمان ایک منٹ کے لیے بھی قبول نہیں کر سکتا۔“

ایک دوسرا پہلو ان کے رد عمل کا یہ تھا کہ تحریک خلافت کے محرک ان کے خیال میں شدید تھے۔ سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں انھوں نے اس امر کی نشاندہی کی:

”واقعات صاف اور نمایاں ہیں، مگر ہندوستان کے

سادہ لوح مسلمان نہیں سمجھتے اور لندن کے شیپیوں کے

اشارے پر ناچتے چلے جاتے ہیں۔ افسوس مفصل

عرض نہیں کر سکتا کہ زمانہ نازک ہے۔۔۔“^{۱۹}

لندن کے شیعیوں سے ان کی مراد آغا خان تھی۔ ایک رائے کے مطابق مجلس خلافت

کی بنیاد اس طرح پڑی تھی کہ آغا خان نے مشیر حسین قزوینی کو ہموار کیا اور انھوں نے مولانا

عبدالباری فرنگی محلی کو لکھ کر آمادہ کیا۔^{۲۰} اسی مکتوب میں اقبال نے ”معارف“ میں اشاعت

کے لیے چند اشعار بھیجے تھے، جنہیں ہندوستان کی تحریک خلافت کے تعلق سے ان کا

نقطہ نظر سمجھنا چاہیے:

^{۲۱}
مگر آج ہے وقتِ خویش آزمائی

بہت آزمایے غیروں کو توڑے

^{۲۲} تاہم تفصیلات کے لیے مہر فرزا، ایس آر۔ "India and the

Commonwealth." ص ۱۲۷

^{۲۳} اقبال "اقبال نامہ" ج ۱، ص ۱۵۸

^{۲۴} ایضاً، ص ۱۰۶

^{۲۵} اقبال نامہ "ج ۱، ص ۱۰۶

^{۲۶} "بانگِ درا" میں یہ شعر شامل نہیں ہے بلکہ اس کے بجائے یہ شعر ہے:

اگر ملکِ انھوں سے جاتے جائے ترا حکام حق سے زکریٰ وفانی

نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا؟ خلافت کی کرنے لگا تو گدائی
 خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے مسلمان کو ہے ننگ وہ پادشاہی
 مرا از شکستن چین عار ناید
 کہ از دیگران خواستن موسیائی ۵۲۲

اقبال نہ صرف اس تحریک کے حق میں نہیں تھے بلکہ اس کو مسلمانوں کے لیے خطرناک
 سمجھتے تھے۔ اس بارے میں ان کے الفاظ یہ ہیں:

جس طرح یہ کمیٹی قائم کی گئی اور جو کچھ اس کے بعض ممبروں کا
 مقصد تھا، اس کے اعتبار سے تو اس کمیٹی کا وجود میری
 رائے میں مسلمانوں کے لیے خطرناک تھا، ۵۲۳

چنانچہ انہوں نے اس کی رکنیت سے استعفیٰ دیدیا ۵۲۴ پھر بھی اس سلسلے میں جہاں
 تک تحریک خلافت کا ایک یہ مقصد تھا کہ خلافت اسلامیہ کی ترکی میں بحالی اور یورپی طاقتوں
 سے اس کا تحفظ، اقبال کو اس تحریک کے مقاصد سے ہمدردی تھی اور اس میں ان کی
 مغرب دشمنی کو بھی بڑا دخل تھا۔ چنانچہ جب وفد خلافت اپنے مطالبات کے سلسلے میں برطانیہ
 کے حکمرانوں سے ملنے کے لیے گیا اور اس مقصد میں اسے ناکامی ہوئی تو اقبال نے سلیمان
 ندوی کے نام اپنے ایک مکتوب میں ان کی کوششوں کو سراہتے ہوئے اپنے تاثرات اس
 طرح بیان کیے:

”آپ نے بڑا کام کیا ہے، جس کا صلہ قوم کی طرف سے
 شکر گزاری کی صورت میں مل رہا ہے اور وہ بارہوی سے
 نہ معلوم کس صورت میں عطا ہوگا۔ وزیر نے انگلستان کا جواب
 وہی ہے جو ان حالات میں ہمیشہ دیا گیا ہے۔۔۔ تاہم
 مجھے یقین ہے کہ ہندی وفد کا سفر یورپ بڑے اہم

۵۲۲ ”اقبال نامہ“ ج ۱، ص ۱۰۶، ۱۰۷

۵۲۳ اقبال ”مکاتیب اقبال بنام خاں محمد نیاز الدین خان“ ص ۲۷

۵۲۴ ایضاً

تناج پیدا کرے گا۔“ ۲۵

قائدین خلافت کے تعلق سے سنائش پر مبنی ان کے اسی طرح کے جذبات اس قطعہ میں پوری طرح موجزن ہیں جو انھوں نے علی برادران کے قید ہونے پر کہا تھا:

ہے اسیری اعتبار افزا جو ہو فطرت بند
قطرہ نیساں ہے زندانِ صدفِ ارجمند
مشک از فرچہ چیز کیا ہے اک لہو کی بوند
مشک بن جاتی ہے ہو کر نافہ آہو میں بند
ہر کسی کی تربیت کرنی نہیں قدرت مگر
کم ہیں وہ طائر کہ ہیں دامِ نفیس سے بہرہ مند

”شہپر زاغ و زغن در بند قید و مید نیست

این سعادت قسمت شہباز و شاہین کردہ اند“

خود اقبال ترکی کے سیاسی ابتلا پر سخت رنجیدہ تھے۔ ان کی بعض معرکتہ الآراء اور جذباتی منظومات اسی دور میں تخلیق ہوئیں، خصوصاً ”شکوہ“، ”تعلیہ“، ”فاطمہ بنت عبد اللہ“، ”محاصرہ اورنہ“، اس دور ابتلا و انتشار کی یادگار ہیں۔ جب جنگ عظیم کے خاتمے پر اتحادی حکومتوں نے ترکی کے ساتھ نہایت ناروا سلوک کیا تو اس پر ہندوستان کے سب ہی مسلمانوں نے سخت احتجاج کیا۔ لاہور میں اس سلسلے میں ایک جلسہ ۳۰ دسمبر ۱۹۱۹ء کو منعقد ہوا جس کی صدارت میاں فضل حسین نے کی۔ اس میں اقبال نے اپنے تاثرات نہایت پُر درد انداز میں ایک قرار داد اور ایک تقریر میں بیان کیے ۲۶ لیکن اس کے باوجود اقبال اس تحریک میں سرگرم نہ ہوئے، بلکہ اس سے الگ تھلک رکھ کر ”پیام مشرق“ کی ترتیب میں مصروف رہے۔

ترکی کے بارے میں اقبال کے رد عمل کے دو پہلو تھے۔ ترکی کی تحریک آزادی و استقلال کے وہ بہت بڑے حامی رہے اور اسی اعتبار سے تورانی تحریک کے تمام آزادی پسند عناصر اور تائزک کی ان کے دل میں بڑی وقعت تھی۔ چنانچہ ”طلوع اسلام“ ان کے اٹھی جذبات کی آئینہ دار نظم ہے:-

۲۵ اقبال ”اقبال نامہ“ ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۳

۲۶ مضمولہ ”انوار اقبال“ ص ۴۳-۴۴

عروق مردہ مشرق میں خون زندگی دوڑا
 سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سپنا و فارابی
 مسلمان کو مسلمان کر دیا طوفان مغرب نے
 تلاطم لٹے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی
 یا پھر ان کا یہ شاعر:

رہو دآں ترک شیرازی دل تبریز کال را

صبا کرتی ہے بوئے گل سے اپنا ہم سفر پیدا
 لیکن اقبال آزادی کو خلافت کے مقابلے میں برتر سمجھتے تھے۔ ان کے لیے اگر آزادی کی
 قیمت قربانی ہے تو خلافت کو قربان کر دینا ہی مناسب ہے۔ اور اس مسئلے میں وہ سعید حلیم
 پاشا کے ہم خیال تھے ۲۷۔

اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
 کہ خون صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا
 مسئلہ خلافت کو اقبال ایک خالص مذہبی مسئلہ سمجھتے تھے، چنانچہ اس مسئلے کے متعلق مسلمانوں
 کو امر بالمعروف کرنا اپنا فرض خیال کرتے تھے ۲۸ وہ اس مسئلے پر جس حد تک حساس تھے اس
 کا اندازہ اس مضمون سے ہوتا ہے جو انہوں نے "اسلام میں سیاست" کے موضوع پر ۱۹۰۸ء
 میں انگریزی زبان میں لکھا تھا۔ ۲۹۔ یہ وقت وہ تھا کہ جب ترکی میں قومی تحریکوں کے نتیجے میں
 انقلاب رونما ہو رہا تھا۔ اس مضمون میں اقبال نے خلافت کے بارے میں اپنے خیالات بیان

۲۷ عزیز احمد "اسلامک" ص ۱۴۰

۲۸ اقبال "مکتوبات اقبال بنام خان نیاز الدین خان" ص ۲۴

۲۹ مشمولہ "Sociological Review" (لندن ۱۹۰۸ء)

اردو ترجمہ از چودھری محمد حسین، لاہور، ۱۹۲۳ء؛ بعد میں یہ مضمون انگریزی اور
 اردو دونوں زبانوں میں متعدد بار شائع ہوا۔ اس کی حالیہ اشاعت "خلافت اسلامیہ"
 کے عنوان کے تحت "مقالات اقبال" ص ۸۵-۱۱۴ کے ذریعے ہوئی ہے۔ زیر
 نظر صفحات میں اسی اشاعت کے حوالے دیے جا رہے ہیں۔

کیے ہیں اور خلافت اسلامیہ کے تاریخی پس منظر پر نظر ڈالی ہے۔ ان کی رائے ہے کہ اسلام کے خلیفہ کا انتخاب کا طریقہ ایک حد تک عرب جاہلیت کے رئیس کے انتخاب کے طریقے سے ماخذ ہے۔ ۳۱ آنحضرت نے عرب کی اس قدیم رسم کو قائم رکھا۔ رحلت کے وقت یا اس سے قبل اپنی جانشینی کے متعلق مسلمانوں کو کوئی ہدایت نہ فرمائی۔ یہی وجہ تھی کہ خانہ جنگی کے خطرے سے بچنے کے لیے حضرت ابو بکرؓ کا انتخاب ہوا، جو اکابر اصحاب میں سے تھے۔ چونکہ حضرت ابو بکرؓ کا انتخاب فوری سیاسی ضروریات کے پیش نظر ہوا تھا۔ اس لیے صرف طریق انتخاب کی حد تک حضرت عمرؓ نے بعد میں یہ رائے ظاہر فرمائی کہ تمام جمہور کو خلیفہ منتخب کرنا چاہیے، اور حضرت ابو بکرؓ کا انتخاب جو لوگوں کی جزوی رائے پر ہوا تھا محض اس وجہ سے جائز تھا کہ سیاسی صورت حال اس کا تقاضا کرتی تھی ۳۲ ورنہ، اقبال ڈوڑھی کے حوالے سے حضرت عمرؓ کا قول دہرانے ہوئے کہتے ہیں کہ، وہ انتخاب جو لوگوں کی جزوی رائے کے اظہار پر عمل میں آیا منسوخ و مسترد سمجھنا چاہیے ۳۳ اس سے اقبال نے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ اسلام ابتداء ہی میں اس اصول کو تسلیم کر چکا تھا کہ فی الواقع اور عملاً سیاسی حکومت کی کفیل و امین ملت اسلامیہ ہے نہ کہ کوئی فرد واحد۔ یہ ضرور ہوتا ہے کہ انتخاب کنندگان عمل انتخاب سے اس سیاسی حکومت کو ایک ایسی مختصر و معتبر شخصیت میں ودیعت کرتے ہیں، جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں حقیقتاً اور صحیح معنوں میں فرد ساری قوم کا نمائندہ کہلا سکتا ہے۔ لیکن ایسے فرد کا سند حکومت پر متمکن ہونا شریعت کے نزدیک اسے کسی بڑی یا تریج کا مستحق ہرگز نہیں بناتا۔ شریعت حنفی کی نظر میں اس کی شخصی اور ذاتی حیثیت بالکل وہی رہے گی جو ایک عام مسلمان کی ہے ۳۴ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خلیفہ کے انتخاب کا حق ساری ملت کو ماسل ہے اور طریق انتخاب کا جمہوری ہونا ضروری ہے۔

منصب خلافت کے سلسلے میں اس سوال پر کہ کیا یہ کسی فرد واحد کا حق ہے؟ اقبال

۳۱ "خلافت اسلامیہ" ص ۸۶

۳۲ ایضاً، ص ۸۷، ۸۸

۳۳ ایضاً، ص ۸۸

۳۴ ایضاً۔

نے ترکوں کے اس اجتہاد پر اتفاق کیا تھا کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے اس منصب کو افراد کی ایک جماعت بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمے بھی کیا جاسکتا ہے۔ اس کی تائید میں اقبال نے مزید یہ رائے دی ہے کہ ترکوں کا یہ نقطہ نظر سراسر درست ہے، اتنا درست کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں۔ اس لیے کہ ایک تو جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے، ثانیاً اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھ لیا جائے جو اس وقت عالم اسلام میں روبہ عمل ہیں تو یہ طرز عمل اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔^{۳۵} جمہوریت کے اسلامی تصور کی اقبال نے آگے چل کر تشریح کی ہے۔ جمہوریت اسلامیہ کی بنیاد شریعت حقہ کے نزدیک ایک مطلق و آزاد مساوات پر قائم ہے۔ بشریت کے نزدیک کوئی گروہ، کوئی ملک، کوئی زمانہ فائق و مرجع نہیں۔ اسلام میں کوئی مذہبی پیشوائی یا مشیخت نہیں ذات پات یا نسل و وطن کا امتیاز نہیں۔^{۳۶} اس جمہوریت کی بنیاد محض انسانی مساوات پر قائم ہے اور کسی امتیازی حد بندی پر نہیں۔ چنانچہ طلت اسلامیہ کے عام اساسی اصول فطرت انسانی پر مبنی ہیں نہ کہ کسی خاص قوم کی خصوصیات نسلی پر، ایسی قوم کا اندرونی ربط و ضبط کسی نسلی یا جغرافیائی اتحاد پر قائم نہیں ہو سکتا، نہ ہی زبان اور تمدنی روایات و تجارب پر۔^{۳۷}

یہاں پہنچ کر اقبال اس امر پر زور دیتے ہیں کہ مذہب و سیاست میں کوئی تمیز نہیں کی جاسکتی۔ اس کے بعد خلافت کے تعلق سے اقبال نے اسلام کے تین بڑے مذہبی فرقوں اہل سنت، اہل تشیع، اور خاریجیوں کے نظریات کو اجمالی طور پر بیان کیا ہے، اور جا بجا ان کے نظریات کے بارے میں اپنی رائے بھی دی ہے۔ مذہب اہل سنت کی حد تک اقبال نے پہلے الماوردی کے نقطہ نظر کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ جہاں انتخاب کنندگان کی حد تک الماوردی کا اجتہاد یہ ہے کہ ان میں یہ خصوصیات ہونی چاہئیں: دیانتداری اس کی معلوم و معروف ہو، امور سلطنت کا ضروری علم اور واقفیت رکھتا ہو، دور بینی، عدل اور انصاف کے مادے سے خالی نہ ہو۔ اقبال کا اپنا اجتہاد یہ ہے کہ اصولاً تمام مسلمان مرد و زن کو انتخاب میں رائے دینے کا حق

^{۳۴} اقبال "خطبات" ص ۱۵

^{۳۵} ایضاً

^{۳۶} اقبال "خلافت اسلامیہ" ص ۹۰

^{۳۷} ایضاً، ص ۹۱

حاصل ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ انتخاب کنندگان کو خلیفہ یا اس کے عاملین کی معزولی کے مطالبے کا پورا حق حاصل ہے، بشرطیکہ وہ یہ ثابت کر دے کہ ان کا طرز عمل خلاف شریعت ہے ۳۸ جبری انتخاب کو اقبال نے قطعاً ناجائز قرار دیا ہے۔ اس خیال پر کہ سیاسی انتشار کے زمانے میں یہ جائز ہو سکتا ہے، اقبال کا اصرار ہے کہ شریعت ایسے عمل کو جو فوری و ہنگامی ضرورت سے پیدا ہو، تسلیم نہیں کرتی ۳۹ انتخاب کنندگان اور خلیفہ کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے اقبال اس کی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حکومت ربط قائم کرنے والے نظام کا نام ہے جو حقوق و فرائض کا امین و محافظ ہے ۴۰۔

شعبی نظریہ خلافت کا خلاصہ تحریر کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ غیبتِ امام کے عقیدے کے ذریعے مذہب و حکومت میں اختلاف پیدا ہو سکتا ہے ۴۱ ایک دوسری جگہ انہوں نے لکھا ہے کہ امامت کے اصول میں ایک نقص یہ بھی ہے کہ اس میں عوام کا مجتہدین سے تعلق رہتا ہے اور قرآن سے تعلق کم ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ بالکل کوئی تعلق نہیں رہتا۔ ۴۲ پھر اقبال نے خوارج کے نظریہ خلافت کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ خارجیوں کے تین مکاتیب فکر کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ ان میں سے ایک کا خیال ہے کہ خواہ عورت ہو یا غلام وہ خلیفہ مقرر ہو سکتا ہے۔ دوسرا وہ جو خلیفہ کی کوئی ضرورت ہی محسوس نہیں کرتا اور تیسرا وہ جو کسی قسم کے نظام حکومت کے قائل نہیں۔ یعنی اقبال کے خیال میں انہیں اسلام کے انارکسٹ کہنا چاہیے ۴۳

ان نظریات کو بیان کرنے کے بعد اقبال کہتے ہیں کہ قرآن حکیم نے جو اصول اساسی قائم کیا ہے وہ انتخاب ہی کا اصول ہے، رہا یہ امر کہ عملاً حکومت کے اس طرز عمل کو دنیا میں قائم

۳۸ ایضاً، ص ۹۹-۱۰۰

۳۹ ایضاً، ص ۱۰۱

۴۰ ایضاً،

۴۱ ایضاً، ص ۱۰۸

۴۲ "اقبال نامہ" ج ۲، ص ۲۳-۲۵

۴۳ "خلافت اسلامیہ" ص ۱۰۹-۱۱۰

کرنے کے لیے اس اصول کی کیا تشریح و تاویل کی جاسکتی ہے اور اس سے کون کون سے فروعات و تفصیلات مستنبط ہوتی ہیں۔ اس بات کے فیصلے کا دار و مدار وقتی حالات و دیگر واقعات پر چھوڑ دیا گیا ہے جو مختلف زمانوں میں مختلف جگہوں میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ مگر شومی قسمت سے مسلمانوں نے انتخاب کے مسئلے کی طرف کما حقہ توجہ نہیں کی اور خالص جمہوری بنیادوں پر اصول انتخاب کے مسئلے کو فروغ دینے کی سعی سے قاصر رہے ۵۴۷۔

اس جائزے کے بعد اقبال نے ایک نہایت اہم مسئلے پر کہ اسلامی ممالک میں سیاسی زندگی نے کیوں فروغ نہ پایا، نظر ڈالی ہے اور اس کی دو بڑی وجوہ بیان کی ہیں، کہ اول تو ایرانیوں اور منگولوں کے اذہان فطرتاً انتخاب کے مفہوم سے نا آشنا تھے، بلکہ اس کے مخالف تھے اور یہی دو سبب سے بڑی تو میں ہیں جنہوں نے اسلام کو بطور مذہب قبول کیا۔ دوسرا سبب ان کے خیال میں یہ ہے کہ قرون اولیٰ کے مسلمانوں کی زندگی زیادہ تفریحات میں مصروف تھی اقبال لکھتے ہیں کہ فتوحات کے چسکے میں مسلمانوں کی تمام قوت و ہمت ملک و سلطنت کی توسیع کیلئے وقف تھی۔ دنیا میں اس روش کا ہمیشہ ہی نتیجہ ہوا کہ حکومت اور ریاست کی باگ چند افراد کے ہاتھ میں رہی ہے جن کا اقتدار ایک مطلق العنان بادشاہ کے اقتدار کے مترادف ہو جاتا ہے ۵۴۸۔

ارمنان حجاز میں بھی اقبال نے خلافت کے تعلق سے اپنے خیالات کو ملکیت سے موازنے کی صورت میں بیان کیا ہے۔ یہاں جو خیالات انہوں نے پیش کیے ہیں ان کے مطابق خلافت ہی اسلامی طرز حکومت ہے جب کہ ملکیت کی اسلام میں کوئی جگہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام میں ملکیت حرام ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ عربوں نے آنحضرت کی تعلیم پر عمل کر کے مشرقی ممالک کو اسلام کی برکات سے مالا مال کر دیا لیکن افسوس کہ جلد ہی خلافت اسلامیہ جو دنیا کے لیے رحمت تھی، ملکیت میں تبدیل ہو گئی اور عالم اسلام پھر اسی ضلالت میں گم ہو گیا، جس میں وہ طلوع اسلام سے پہلے تھا:

عرب خود را یہ نور مصطفیٰ سوخت
ولیکن آن خلافت راہ گم کرد
چراغ مردہ مشرق برا فروخت
کہ اول مومناں را شاہی آموخت

۵۴۸ ایضاً، ص ۱۱۰

۵۴۹ ایضاً، ص ۱۱۱

اقبال نے سیاسی نظام کی اکمل و احسن صورت خلافت میں دکھی تھی۔ چنانچہ انہوں نے اس امر پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ خلافت حضرت عمرؓ کے بعد کے دور میں انتشار و افتراق کا باعث بنی ہے۔ اس کا اپنے عہد میں بھی، جب کہ خلافت برائے نام تھی اس خلافت سے کوئی تعلق نہیں تھا جو اقبال کی تعریف و تحسین کا مرکز تھی۔ وہ پھر اسی خلافت کے قیام کی خواہش کرتے تھے جو ان کے خیال میں مسلمانوں کو مسرت و شادمانی سے ہمکنار کر سکتی ہے :

تا خلافت کی بنا دنیا میں ہو پھر استوار
لا کہیں سے ڈھونڈو کہ اسلاف کا قلب جگر

وہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کا بحیثیت قوم دنیا میں منصب یا مقام یہ ہے کہ وہ خلافت اللہ کی علمبردار ہے۔ اس لحاظ سے مسلمانوں کا فرض یہ ہے کہ وہ دنیا میں اللہ کی حاکمیت قائم کرے۔ اسلام میں ہر قسم کی ملوکیت حرام ہے اور خلافت اللہ تعالیٰ کے قانون کی حفاظت کا نام ہے :

خلافت بر مقام ماگوا ہی است
ملوکیت ہم مکر است و نیزنگ
حرام است آنچه بر ما پادشاہی است
خلافت حفظ ناموس الہی است

خلافت کے بارے میں اقبال نے اپنے نظریات بعض دوسری تحریروں میں بھی پیش کیے ہیں۔ جو اہر لال نہرو کے مضامین کے جواب میں 'اجو' Modern Reveiw (کلکتہ) میں شائع ہوئے تھے، اقبال نے جو مضمون لکھا تھا ۱۹۲۶ء اس میں انہوں نے ترکی کے حالیہ رد عمل کی تشریح کرتے ہوئے مسئلہ خلافت کے متعلق اپنے خیالات کی مزید توضیح کی تھی۔ اس کے سلسلے میں انہوں نے لکھا کہ مسئلہ خلافت میں ترکوں کے اجتہاد کو سمجھنے کے لیے ابن خلدون کی راہنمائی حاصل کرنا پڑے گی ۱۹۲۷ء اقبال نے ایک موقع پر ابن خلدون کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے کہا تھا کہ وقت واحد میں ایک سے زیادہ خلیفہ ہو سکتے ہیں ۱۹۲۸ء پھر اقبال نے "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" میں ایک اقتباس دیا ہے جس میں ابن خلدون کے تین متنازعہ نواقظ نظر پیش کیے ہیں (۱) عالمگیر خلافت ایک مذہبی ادارہ ہے، اس لیے اس کا قیام ناگزیر ہے۔ (۲)

۱۹۲۶ء: مضمون: "اقبال، خیالات" ص ۲۵، ۲۹۰؛ اردو ترجمہ از میر حسن الدین مشمولہ مضامین

اقبال "ص ۱۳۵-۱۸۰، و نیز "حرف اقبال" ص ۱۲۹-۱۶۱

۱۹۲۷ء "حرف اقبال" ص ۱۵۴

۱۹۲۸ء "خلافت اسلامیہ" ص ۹۸-۹۹

اس کا تعلق محض اقتضائے وقت سے ہے۔ (۳) ایسے ادارے کی ضرورت ہی نہیں۔ اور پھر اس بارے میں اقبال کا اپنا نقطہ نظر یہ ہے کہ "معلوم ہوتا ہے کہ جدید ترک کی پہلے خیال کے مقابلے میں دوسرے خیال کی طرف مائل ہے۔ یعنی معتزلہ کے اس خیال کی طرف کہ عالمگیر خلافت محض اقتضائے وقت سے تعلق رکھتی ہے۔ ترکوں کا اشتد لال یہ ہے کہ ہم کو اپنے سیاسی ٹھکر میں اپنے ماضی کے سیاسی تجربے سے مدد لینی چاہیے جو بلاشک و شبہ اس واقعے کی طرف راہنمائی کرتا ہے کہ عالمگیر خلافت کا تخیل عملی صورت اختیار کرنے سے قاصر رہا۔" ۴۹۔

نظریہ خلافت کی اس ساری بحث سے جو اہم نتائج ظاہر ہوتے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال خلافت کے تصور کے تحت عالم اسلام کو ایک ریاست بنانے کے قائل نہیں بلکہ وہ ہر اسلامی ملک میں انفرادی طور پر ایسی جمہوری حکومت چاہتے ہیں جو اگر خلیفہ نامزد بھی کہے تو وہ خلیفہ کسی صورت میں معاشرے کے کسی اور فرد سے ممتاز نہ ہو۔ پھر یہ کہ خلافت کی ذمہ داری ایک فرد کے علاوہ ایک جماعت یا مجلس کے سپرد بھی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ جب ترک کی میں خلافت کا خاتمہ ہوا تو اقبال نے اس پر کوئی شدید رد عمل ظاہر نہ کیا بلکہ مصطفیٰ کمال کی کوششوں پر مسرت کا اظہار کیا ہے

۴۹ "حرف اقبال" ص ۱۵۲

۵۰ "حرف اقبال" ص ۱۵۱، ۱۵۳ وغیرہ؛ ہندوستان میں خلافت کے

خاتمے پر تقریباً یہی رد عمل اقبال کے علاوہ خدا بخش (ایچ۔ اے۔ آر۔ گب

"Whither Islam." ص ۲۵۲) اور مولوی برکت اللہ بھوپالی

"The Khilafat." ص ۱۲ سے بھی منسوب ہے۔

ترکی کی تحریک تجدید

بیسویں صدی میں ترکی کا مسئلہ عالم اسلام کے مسلمانوں کے لیے ایک مذہبی اہمیت اختیار کر گیا تھا۔ مسلمانوں کے جذبات کو ۱۸۷۷ء میں روس اور ترکی کے مابین اور ۱۸۹۷ء میں یونان اور ترکی کی جنگوں سے شدید دھچکا پہنچا تھا۔ یورپی ممالک کی جارحیت کے نتیجے میں ۱۹۰۸ء سے ۱۹۱۳ء تک ترکوں کے قبضے سے بہت سے علاقے نکل گئے۔ یہ اتنے بڑے نقصانات تھے کہ ان کے نکل جانے سے مسلمانوں کا مضطرب ہونا فطری امر تھا۔ پھر جب ترکی جنگ عظیم میں شریک ہوا تو مسلمانوں میں جزیرۃ العرب، اماکن مقدسہ، خلافت وغیرہ کے تعلق سے نئے اندیشے پیدا ہوئے کہ اگر جرمنی کو شکست ہوئی تو مسلمانوں کا کہیں ٹھکانا نہ رہ سکے گا۔ ترکی اس وقت دنیا میں مسلمانوں کی واحد آزاد سلطنت تھی اور خلافت کی وجہ سے اس کے ساتھ یہ امید قائم تھی کہ اس کے ذریعے کسی وقت مسلمانان عالم کے لیے مرکزیت کی ایک صورت پیدا ہو جائے گی۔ اکتوبر ۱۹۱۱ء میں طرابلس میں اٹلی کی فوجی مداخلت اور ۱۹۱۲ء اور ۱۹۱۳ء میں بلقان کی جنگوں میں ترکی کو محض اس وجہ سے شکستیں ہوتی رہیں کہ اس کی افواج میں کثرت سے مقامی عیسائی آبادی کے لوگ شامل تھے جن کی ہمدردیاں حملہ آوروں کے ساتھ زیادہ تھیں لہٰذا یہ بھی حقیقت اپنی جگہ

۱۔ ہنری ایشاہین: "The Turkish Transformation"

ص ۷۳، ۷۴

موجود تھی کہ سیاسی انتشار کے سبب ترکوں کی فوجی تنظیم بھی اچھی نہ تھی۔ ترکوں کا دستوری انقلاب ۱۹۰۸ء میں ہوا تھا اور نوجوان ترکوں کو یورپی طاقتوں کی دراندازی کی وجہ سے فوج اور ملکی انتظامات میں وہ تمام اصلاحات نافذ کرنے کا موقع نہیں ملا تھا، جو مطمح نظر تھیں بعض سیاسی مصلحتوں اور مجبور یوں کے تحت ترکی نے جنگ عظیم میں جرمنی کے ساتھ شرکت کی ۱۹۱۴ء جنگ میں جرمنی اور اس کے تمام خلیفوں کو شکست ہوئی۔ ہنگامی معاہدہ صلح پر دستخط ہوئے۔ اس میں ترکی کے لیے یہ شرائط بھی تھیں کہ وہ اپنی تمام فوجیں برخواست کرے گا اور اس کے جنگی جہاز فائنلین ضبط کرے گا۔ یوں اس کی ساری فوجی قوت سلب کر کے رکھ دی گئی۔

ترکی کے شرکت جنگ کے اعلان کے ساتھ ہی برطانیہ نے اپنی سیادت میں مصر کی خود مختاری کا اعلان کیا، قبرص کا اپنی مملکت کے ساتھ الحاق کر لیا اور فلسطین اور شام کو اپنے قبضے میں لے لیا۔ شریف مکہ ۱۹۱۴ء میں شاہ حجاز کے لقب سے اپنی خود مختاری کا اعلان کر چکا تھا، شام میں اس کی فوجوں نے حملہ آوروں کی مدد کی۔ اسی زمانے میں روس بھی شمال مشرقی اناطولیہ میں خاصی حد تک پیش قدمی کر چکا تھا، لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکا کیونکہ وہ خود انقلاب کی زد میں آ گیا۔ جنگ کے خاتمے کے بعد اتحادی فوجوں نے قسطنطنیہ پر قبضہ کر لیا۔ فرانس، برطانیہ، اٹلی اور یونان نے متعدد علاقے ہتھیائے۔ ۱۹۱۸ء میں سب کچھ قسطنطنیہ کی حکومت مجبوراً خاموشی سے دیکھتی رہی۔ پارلیمنٹ کو برسات کر دیا گیا اور حکومت عثمانیہ نے معاہدہ سیورسے پر دستخط کر دیے۔ جس کی رو سے سلطنت عثمانیہ کے رہے سہے علاقے بھی ایک یا ایک سے زیادہ طاقتوں کے قبضے میں چلے گئے۔ ۱۹۱۹ء میں اس اثنائے داخلی طور پر قوم پرستوں کی بڑھتی ہوئی کامیابیوں کے مقابلے میں سلطان کا اقتدار اور ترقی پادہ کمزور ہو گیا اور انقرہ کی "مجلس ملیہ عالیہ" نے آخر کار یکم نومبر ۱۹۲۲ء کو حکومت قسطنطنیہ کی برطرفی اور سلطان محمد وحید الدین کی معزولی

۱۹۱۹ء برنارڈ لیویس "The Emergence of Modern

Turkey." ص ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۱۔

۱۹۱۹ء، ص ۲۳۶، ۲۳۹

کا اعلان کر دیا۔ اس پر سلطنت عثمانیہ کا خاتمہ ہو گیا۔ ۱۹۲۲ء کو مجلس پرستوں کی فوجوں نے قبضہ کر لیا اور آخری سلطان شہر چھوڑ کر چلا گیا۔ ۲ مارچ ۱۹۲۲ء کو مجلس ملیہ عالیہ نے ایک اور فرمان کے ذریعے منصب خلافت کو بھی منسوخ کر دیا، جس پر عبدالمجید بن عبدالعزیز خلیفہ متمکن تھے، اور اس کے ساتھ ہی سلطان عبدالمجید اور آل عثمان کے تمام افراد جلا وطن کر دیے گئے۔

ترکی کے ان المناک واقعات کے پس منظر میں بیرونی سیاسی جارحیت کے دوش بدوش سلطنت کے اندرونی خلفشار نے بھی برابر کا کام کیا۔ مورخین دور تنظیمات کو سلطنت کے انحلال کے باب میں ویسا ہی مؤثر عامل قرار دیتے ہیں جیسا بیرونی طاقتوں کے سیاسی اغراض کا۔ سلیم ثالث اور محمود ثانی کے زمانے میں جو اصلاحات نافذ ہوئیں، تنظیمات سے بھی اصلاحی تداپیر کو زیادہ سوچ سمجھ کر جاری رکھنا مقصود تھا۔ رشید پاشا، علی پاشا اور ان کے حامی چاہتے تھے کہ ترکی دور حاضر کی جدید سلطنت میں تبدیل کیا جائے۔ مختلف اوقات کی اصلاحات کے ذریعے سے روشن خیال لوگوں کا ایک متوسط طبقہ پیدا ہو گیا تھا، جس کی زبان ترکی تھی اور جو اسلامی مذہب سنن کا پیرو تھا۔ یہ لوگ زیادہ تر فوج اور خال حکومت پر مشتمل تھے اور ان میں علماء کی بھی قلیل تعداد شامل تھی۔ انھوں نے حب الوطنی کا ایک نیا نظریہ استوار کیا اور ایشیائی صوبوں کے مسلمانوں سے بھی معاشرت برتنی شروع کی، جن کی زبان ترکی نہ تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ انیسویں صدی کے آغاز سے عیسائیت اور اسلام کے درمیان عام مذہبی مناقشت نے ایک شدید صورت اختیار کر لی، کیونکہ کئی اسلامی ممالک پر عیسائیوں کا تسلط قائم ہو چکا تھا۔ ان حالات میں ترکی میں اتحاد اسلامی کی تحریک پیدا ہوئی اور قسطنطنیہ خود مختار اسلامی حکومت کا صدر مقام ہونے کی حیثیت سے دنیا سے اسلام کا سیاسی دار الخلافہ قرار پایا۔ بہت سے روشن خیال ترکوں اور ان میں زیادہ تر علماء کی تائید سے اتحاد اسلامی کی تحریک وطنیت کی تحریک سے جو اس وقت تک زیادہ نمایاں نہیں ہوئی تھی، سبقت لے گئی۔ ترکی آبادی کے نچلے طبقے نے بھی اس اسلامی جذبے کو لبیک کہا، کیونکہ یہ طبقہ روایات نصوتوں سے بدستور سخت متاثر تھا، اسی طرح

سلطنت کے غیر ترکی مسلمان بھی اس جذبے سے بہت اثر پذیر ہوئے۔ وطن پرستی کے جذبات کے اظہار کی مخالفت بڑی سختی سے کی جاتی تھی۔ استبداد کے خلاف بڑھتی ہوئی تحریک کو آخر کار مقدونیہ میں منظم ہونے کا موقع ملا۔ اس علاقے کا گورنر ۱۹۰۶ء سے ایک ترک تھا، جو یورپی طاقتوں کی نگرانی میں اپنے فرائض انجام دیتا تھا۔ سالوں کا نوجوان ترکوں کی جدید محب وطن اور قوم پرست تحریک کا مرکز قرار پایا۔ جس کی قیادت "انجمن اتحاد و ترقی" کے ہاتھ میں تھی، اور جسے بڑی حد تک فوج کی حمایت حاصل تھی۔ چنانچہ نوجوان ترکوں کو اپنے مقاصد کی بجا آوری کی ایک ہی صورت نظر آئی کہ مقدونیہ کی فوج دار الخلافہ پر قبضہ کر کے سلطان کو معزول کر دے، اس کے بعد کچھ عرصے کے لیے "عثمانیت" یعنی عثمانی قومیت کے سیاسی نظریے کا دور دورہ رہا، جس کا مطلب یہ تھا کہ اسلامی اور غیر اسلامی تمام عناصر کو سلطنت میں مساوی درجہ حاصل ہو۔ نوجوان ترکوں نے وحدت ترکیہ کے نظریے کے زیر اثر اب اس مفقود کے لیے کام کرنا شروع کیا کہ سلطنت عثمانیہ کو ایسی حکومت بنایا جائے جس میں ترکی عنصر غالب ہو۔ جنگ عظیم بھی جب تقریباً تمام غیر ترکی علاقے ہاتھ سے جاتے رہے تو بالآخر ترکی قومیت کی تشکیل ہوئی جو ترکی حب الوطنی کا وہ سادہ ترین اور موثر ترین نمونہ تھا، جس کی راہ میں مذہبی عقائد اور قدیم نسلی تعلقات کسی طرح حائل نہ تھے۔

"نظمیات کے لائحہ عمل کا نفاذ کرنے والے مدیرین نے کوئی ایسا اقدام نہ اٹھایا جو شریعت اسلامیہ کے خلاف ہو۔ قوانین کی بنیاد شریعت ہی پر تھی۔ شہ مدحت پاشا نے جو آئین مرتب کیا تھا اس کا مذہب اسلام ہی قرار دیا گیا تھا، اور شیخ الاسلام کو وزیر اعظم کے برابر کا درجہ دیا گیا تھا۔ سلطان عبد الحمید کے عہد میں مذہبی سرگرمیاں عام طور پر استناد اسلامی کے نظریے کے تحت تھیں۔ نوجوان ترک بھی جنگ عظیم میں شامل ہوتے وقت جہاد کا اعلان کرنے سے باز نہ رہ سکے حکومت کے داخلی نظام میں نوجوان ترکوں نے علماء کے اثر و رسوخ کی صریحاً مخالفت کی۔ اسی طرح اسلامی روایات کے خلاف ایک اور بات جو انہوں

کے "ارڈر و اثرہ معارف اسلامیہ" ج ۶، ص ۳۵۲۔ ۵ لیوس :

"The Emergence of Modern Turkey."

ص ۱۰۸-۱۰۹

کی وہ تقویم کی اصلاح تھی، جس کے تحت سنہ میلادی کو راج کیا گیا۔

ترکی کی نئی سلطنت کے قیام کے پس پشت جو تحریک ۱۹۱۹ء سے کام کر رہی تھی، اس کے قائد مصطفیٰ کمال اتاترک تھے۔ ان کی صدارت میں قوم پرست نمائندوں کی ایک مجلس کی تشکیل ہوئی جس کے سپرد یہ کام ہوا کہ وہ جدید قومی لائحہ عمل کو عملی جامہ پہنائے۔ اس وقت اتاترک کی توجہ زیادہ تر دو باتوں کا طرف مبذول تھی۔ ایک تو انگریزوں کے ناجائز مطالبات کی مخالفت اور حدودِ ملیہ کو برقرار رکھنے میں اور دوسرے فوج کو متحد کرنے اور اس کا نظم و نسق درست کرنے میں۔ ملک کی عام منفی سیاست سے وہ دل برداشتہ تھے۔ اتحادی ممالک ترکی کے حصے بخرے کرنے کے لیے کوشاں تھے، اور دارالسلطنت میں ان کی فوجوں کا ہجوم تھا۔ ملک کے مختلف علاقوں پر فرانسیسی، انگریز اور اطالوی قابض تھے، حکومت، سلطنت اور خلافت سب الفاظ بے معنی ہو چکے تھے۔ چنانچہ اتاترک کے نزدیک ان سب مصائب سے رهایی کا ایک ہی طریقہ تھا، یعنی ایک نئی آزاد مملکت کا قیام۔ اس مقصد کو پیش نظر رکھ کر اتاترک نے ضروری اقدامات شروع کیے۔ مختلف سیاسی اور مہماتی اقدامات کے بعد ۱۹۲۱ء میں یونانی فوجوں سے نبرد آزمانی کی، جس میں یونانیوں کو شکست ہوئی۔ اس اثناء میں نئی حکومت ملی نے اتحادیوں کے ساتھ روابط قائم کر لیے اور نومبر ۱۹۲۱ء کے عہد نامے کے مطابق فرانس نے ترکی سے لیا ہوا علاقہ ترکوں کو واپس کر دیا۔ ۱۹۲۱ء کے سال ترکوں نے ایک اور فیصلہ کن حملہ کر کے یونانیوں سے سمرنا واپس لے لیا۔ پھر مدانیہ کی عارضی صلح کی رو سے قومی حکومت کو تھربیس اور قسطنطنیہ پر قبضہ کر لینے کا حق حاصل ہو گیا۔ جنگ کا خاتمہ ہوا اور بڑی مشکل اور پیچیدہ گفت و شنید کے بعد جولائی ۱۹۲۳ء میں نوزال کا عہد نامہ طے پایا جس کے مطابق تزکیہ جدید اور اتحادیوں کے درمیان امن و صلح کے روابط قائم ہو گئے۔ ۱۹۲۳ء اور اس ملک کو مکمل طور پر آزاد و خود مختار تسلیم کر لیا گیا۔ ۲۰ اپریل ۱۹۲۴ء کو ایک نیا آئین تشکیل دیا گیا جس کی رو سے ترکی ایک جمہوری سلطنت قرار پایا۔ اتاترک اب ملک کی

۹۱ ایضاً، ص ۲۵۳-۲۵۴۔ "The Struggle For" ایگزیکٹو رپورٹ

"Power In Moslem Asia" ص ۹۸۔ "لیوس" ص ۲۵۴-۲۲۵۔

اندرونی حالت کو درست کرنے کی طرف متوجہ ہوئے اور انہوں نے ترک قوم کی فلاح اس میں تصور کی کہ یورپی تہذیب کو اختیار کیا جائے۔ پھر انہوں نے پہلا کام یہ کیا کہ جمہوریت کے آئین سے وہ شق خارج کر دی جس کی رو سے ترکی کا مذہب اسلام قرار دیا گیا تھا ۱۹۲۴ء مجلس ملی سے ناظر امور شریعہ اور ناظر اوقاف کو علیحدہ کر دیا گیا۔ مذہبی تعلیم ممنوع قرار دی گئی۔ جمہوری آئین کے نفاذ سے قبل ہی مارچ ۱۹۲۴ء میں "خلافت" ختم کر دی گئی اور شیخ الاسلام کا عہدہ منسوخ کر دیا گیا تھا۔ اس کے بجائے ایک "مجلس ملیہ عالیہ" تشکیل دی گئی تھی، جس کے قیام کا مقصد اتاترک کے الفاظ میں "احکام شریعت کا نفاذ" تھا ۱۹۲۵ء میں صوفیاء کی خانقاہوں کو بند کر دیا گیا اور ان کے سلسلوں کو بھی ممنوع قرار دیا گیا ۱۹۲۵ء رومی ٹوپی کا استعمال ممنوع ہوا ۱۹۲۵ء اور عمامہ پہننے کی اجازت صرف علماء کو ملی ۱۹۲۸ء میں عربی رسم الخط کو حکماً ترک کر دیا گیا اور اس کی جگہ لاطینی حروف کو سرکاری طور پر رائج کیا گیا ۱۹۲۸ء اتاترک نے اپنی تقریروں میں عورتوں کے پردے کی پر زور مخالفت شروع کی لیکن اس کے خلاف کوئی قانون نافذ نہیں کیا گیا۔ ۱۹۳۱ء سے اذان

۱۲ء ایٹن "The Turkish Transformation."

ص ۱۷۹

۱۳ء تقریر، اجلاس مجلس ملیہ عالیہ، اکتوبر ۱۹۲۲ء، مضمونہ ولیم میکنیل اور میر بلین

والڈمن "The Islamic World." ص ۲۳۲-۲۳۳۔ ۱۴ء بیوس،

ص ۲۰۹-۲۱۲۔ ۱۵ء ایٹن، "The Turkish"

"Islam and Transformation." ص ۸۷۔ ۱۶ء محمد رشید فیروز

Secularism in Post-Kemalist Turkey."

ص ۸۶۔ ۱۷ء بیوس، ص ۲۷۶-۲۷۹؛ روس نے، جہاں اتاترک کے خلاف

خلافت کے حامیوں کی بغاوت کو دبانے کے لیے اتاترک کی مسلح امداد کی، وہیں عربی

رسم الخط ترک کرنے اور لاطینی رسم الخط اختیار کرنے میں اتاترک کی کوششوں کی سرپرستی

کی — فیروز، "Islam and Secularism in"

The ۱۸ء بیوس،

Emergence of Modern Turkey." ص ۲۶۴-۲۶۶

نماز، دعا وغیرہ ترکی زبان میں پڑھنے کا فیصلہ ہوا ۱۹۱۰ء۔

یہ سب تبدیلیاں اتاترک نے اپنے تئیں قوم کے بہتر مفاد میں کی تھیں۔ انھوں نے جس کام کو ہاتھ میں لیا انہیں کامیابی نے ان کا ساتھ دیا۔ وہ حقیقی معنی میں ایک انقلاب پسند انسان تھے۔ انہیں ترکی کی نشاۃ الثانیہ کا اصلی معمار کہا جاسکتا ہے۔ وہ ایک بے نظیر ماہر سیاست تھے اور دور اندیشی و فہم فراست اور ذہانت و فطانت میں بے مثل تھے۔ ان کا یہ مطمح نظر کہ ترکی کے اصلی کردار کو برقرار رکھتے ہوئے مغربی تہذیب کو اپنا یا جلٹے، بہر حال تنقید کا حق رکھتا ہے۔ لیکن وہ ہر لحاظ سے ترکی کی تاریخ کے نجیب ترین فرزند تھے۔ ان کی کوششوں اور "اصلاحات" کا ایک نمایاں نتیجہ یہ نکلا کہ عربوں کی طرح ترکوں نے بھی یورپ کے پیدا کیے ہوئے قوم پرستی کے نظریے کو خوب ترقی دی اور اس طرح قوم پرستی کی انسان دشمن تحریک کا شکار ہو گئے اور ترکی ترکوں کے لیے "کانرہ بلند کرنے لگے ۱۹۱۰ء۔"

۱۹۱۰ء لیکن ان فیصلوں پر عمل نہ ہو سکا، اس کے باوجود کہ ان کے نفاذ کے لیے ایک مجلس بھی تشکیل دی گئی تھی، اور جس نے ان فیصلوں کو مذہب کی بہتری قرار دیا تھا

روزنٹھال "Islam in the Modern National State." ص ۶۱؛ اتاترک کی مذہبی اصلاحات کے جائزے کے لیے:

ایضاً، ص ۵۴-۶۲؛ بیوس، "The Emergence of Modern Turkey." ص ۴۱۶-۴۱۲؛ ایلین، "The Turkish Transformation." ص ۱۶۶-۱۸۰، و بعد۔

۱۹۱۰ء بیوس، "The Emergence of Modern Turkey." ص ۳۵۲-۳۵۳، چنانچہ مغربی مورخین اس

کو جس طرح تحسین و تعریف کے انداز میں "بین حقیقت" کے نعرے سے تعبیر کرتے

ہیں اس کا ایک انداز بیوس تقاسم کے مقالے بعنوان: "The National and International Relations of Turkey." سے ملتا ہے۔ مشمولہ کوئرنگ "Near Eastern Culture and Society." ص ۱۶۷

and Society." ص ۱۶۷

آنا ترک کی ان "اصلاحات" پر نظر ڈالنے سے ہر شخص اندازہ کر سکتا ہے کہ آنا ترک کے کام کرنے کا طریقہ اسلامی دنیا کے لیے بالکل نیا تھا۔ اسلامی تاریخ میں اب تک کسی نے اس قسم کی اصلاحات نہیں کی تھیں۔ یہ اصلاحات ایک مغربی ملک کے لیے تو ٹھیک ہو سکتی تھیں لیکن ایک ایسے ملک کے لیے جہاں مسلمان آباد ہوں اور جن کی تہذیب اسلامی روایات پر استوار ہو، غلط تھیں۔ اسلام کی تاریخ میں عمر بن عبدالعزیز، اورنگ زیب، ظہیر سلطان اور محمود ثانی وغیرہ جتنے اچھے بادشاہ گزرے ہیں، انہوں نے ہمیشہ یہ کوشش کی کہ اصلاح کا کام اسلامی اصولوں اور تعلیمات کے مطابق کریں اور نئے قوانین کتاب و سنت کی روشنی میں تشکیل دیں، لیکن آنا ترک نے ایسا نہیں کیا۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ انہیں جن لوگوں کا تعاون حاصل تھا ان میں سے ایک شخص بھی ایسا نہ تھا جو علمی قابلیت، تدبیر و فکر اور عالی و ماعنی میں دور تنظیمات کے مدبرین کی ہمسری کرتا ہو۔ یہ چند ایسے نوجوانوں کا گروہ تھا جو اسلامی علوم میں گورے تھے۔ اور مغربی علوم پر بھی گہری نظر نہ رکھتے تھے۔ ان کی پرورش ایک ایسے استیادامی دور میں ہوئی تھی جس کو سلطان عبدالحمید نے محض اپنے شخصی اقتدار کی خاطر قوم کی عملی، ذہنی، تمدنی اور سیاسی و تنظیمی ترقی کو روکنے اور اس کی روح کو مردہ کرنے میں صرف کر دیا تھا۔ اس شخصی حکومت سے ترکی قوم کو جو نقصان پہنچا وہ یہ تھا کہ اس نے خلافت کے مذہبی اقتدار اور رجعت پسند علماء و مشائخ کے اثرات کو عہد تنظیمات کے ترکی مضامین کی اٹھائی ہوئی بنیادیں اکھڑنے اور ترکی قوم کے ادبی و ذہنی ارتقاء کو روکنے اور سیاسی و تنظیمی اصلاحات کا استیصال کرنے کے لیے استعمال کیا۔ اس کی اس خود غرضانہ و ناماقبت اندیشانہ حرکت سے ترکوں کی نئی نسل میں ایک انقلابی بحران پیدا ہو گیا۔ وہ مذہب کو مانع ترقی سمجھنے لگے۔ سلطان عبدالحمید

۱۲۵ ایک معاصر شہادت کے مطابق وہ افراد مذہب سے بیگانہ تھے اور ان کی ایک معتدبہ تعداد یورپی فری میسنز پر مشتمل تھی، جو سیاست میں مذہب کی شمولیت پر معترض تھے اور ان میں سے بعض یہودی تھے۔ پاول

"The Struggle of Power in Moslem Asia."

کے ۳۳ سالہ استبداد نے جو بدقسمتی سے مذہبی رنگ لیے ہوئے تھا، ترکوں کی نئی نسلوں میں مادہ پرستی، دہریت، مغرب سے کامل مرعوبیت، اپنے ماضی سے نفرت اور خلافت و اتحاد اسلامی سے، جس کو سلطان عبدالحمید نے اپنی اغراض کا آلہ کار بنایا تھا، بیزاری پیدا کر دی۔ نوجوان ترکوں کے انقلاب کے علاوہ ترکی قومیت کے تصور کا ارتقا اور جمہوریہ ترکی کا قیام بھی اس کا ایک نتیجہ تھا۔ ۱۹۰۸ء چنانچہ اقتدار انا ترک کے ہاتھوں میں آیا تو انھوں نے بہت سے غلط فیصلے کر لیے۔ تمدن و معاشرت میں کامل مغربیت، زبان اور ادب اور سیاست میں انتہا درجہ کی نسلی عصبیت، "منسوخ خلافت، مذہب و سلطنت کی تفریق اور پھر سلطنت کو مذہب سے آزاد کر کے مذہب کو سلطنت کا پابند بنا دیا گیا۔ اور ان مقاصد میں انھیں کامیابی محض اس وجہ سے ہوئی کہ اب راہ اس کے لیے ہموار ہو چکی تھی۔ انا ترک نے اپنی مملکت کی بنیادیں منیا گوکلیپ کے اصولوں پر استوار کرنی چاہی تھیں لیکن اس معاملے میں وہ اس حد تک آگے تھے کہ اصلاحات کا مفہوم ان کی نظروں میں "کامل مغربیت" کا اختیار کرنا تھا۔ ۱۹۰۸ء آئین سے اسلام کو خارج کر کے، عربی رسم الخط پر پابندی لگا کے، عبادات کو ترکی زبان میں ادا کرنے کا حکم عائد کر کے اور ترکی "ترکوں کے لیے" کا نعرہ بلند کر کے انا ترک نے ترکی کے مسلمانوں کو باقی اسلامی دنیا کے مسلمانوں سے الگ کر لیا۔ ان اصلاحات میں خصوصاً دو اصلاحات ایسی تھیں جنہوں نے ترکوں کے طرز خیال اور طرز معاشرت کو بڑی حد تک تبدیل کر دیا۔ ایک تو اسلامی شریعت کے بجائے سوشل لیبرل کے قانون دیوانی کا نفاذ اور دوسرے لاطینی رسم الخط کا اجراء۔ ۱۹۰۸ء یورپ کی اس غلط پیروی کا نتیجہ یہ نکلا کہ ترکوں کا ایک طبقہ ترکی کو اسلامی یا مشرقی ملک کہنے سے کترانے لگا۔

۲۲ تفصیلات کے لیے، فیروز "Islam and Secularism"

in Post-Kemalist Turkey." ۴، ۵، ۱۲، ۱۵۔ ڈیزر جارجی.

۲۳ ایضاً، ص ۱۲، ضیا گوکلیپ کے نظریات کے لیے، ایضاً ص ۵۲-۵۱.

۲۴ خالدہ ادیب خانم "ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش" ص ۱۵۹ :

انارک نے اپنی اصلاحات کے ذریعے "ترکی قوم اور حکومت کی دینی اساس کو توڑ پھوڑ کے ختم کر دیا۔"

قوم کا نقطہ نظر ہی بدل دیا۔ عرفان ادراک "ATATURK" ص ۲۹۰

ترکی کے اس انقلاب و انقلاب کے دوران، عالم اسلام بھی مختلف مسائل سے نبرد آزما تھا۔ ان مسائل میں آزادی، وطنیت، خلافت اور قدیم و جدید کی کشمکش کے مسائل سرفہرست ہیں۔ پہلی جنگ عظیم نے بھی عالم اسلام کے حالات و مسائل پر شدید اثر ڈالا۔ اور مختلف فکری اور اخلاقی تحریکوں نے اب ایک نئے انداز سے معاشرے کے اندر مد و جزر پیدا کر دیا۔ اس دور میں جن سیاسی اور مذہبی لہروں نے عالم اسلام میں سب سے زیادہ قومی پیمانے پر طوفان انگیزی کی ان میں مسئلہ خلافت سب سے نمایاں تھا۔ اپنی تمام رنجشوں اور انتشار کے باوجود مسلمان مجموعی طور پر خلافت کے ساتھ وفا داری اور تعلق رکھتے تھے۔ جب ترکی پر اتحادیوں کا قبضہ ہوا اور دارالسلطنت بھی ان کے ماتحت آ گیا تو عالم اسلام میں نہایت درد و کرب کا اظہار ہوا۔ حافظ ابراہیم کا یہ قصیدہ ان دنوں مصر میں بہت پڑھا جاتا تھا:

ایا صوفیا جان التفرق فاذکری
عہود کرام فیک صلوا وسلموا^{۲۵}

نہایت اہم حالات میں جب اناطول کے اندر انا ترک کی قیادت میں ترکوں نے آزادی کی جنگ شروع کی تو عالم اسلام نے بہت زیادہ مسرت کا اظہار کیا اور انھوں نے "غازی" مصطفیٰ کمال پر اپنی امیدوں کو مرکوز کر دیا۔ شوقی بک نے اپنی ایک نظم میں لکھا:

اللہ اکبر کم فی الفتح من عجب
یا خالد النترک جلد خالد العرب^{۲۶}

اننا ترک نے جب قسطنطنیہ کو بھی وگزار کر لیا تو مسلمانوں کی خوشی دو بالا ہو گئی اور جب خلیفہ وحید الدین کو معزول کر دیا اور اس کی جگہ عبد المجید خاں کو خلافت کی سند پر بٹھایا تو انھوں نے اس اقدام کو بھی سراہا، لیکن جب اننا ترک نے دین اور ریاست کی علیحدگی کے لیے اقدامات کیے اور عبد المجید خاں کو سیاسی اختیارات سے محروم کر کے صرف

^{۲۵} ترجمہ: اے ایا صوفیا اب جدائی کا وقت قریب آ گیا ہے مگر تو ان بزرگوں کے نام یاد رکھ جنہوں نے تیرے اندر نازیبا دیکھی ^{۲۶} اللہ اکبر! یہ فتوحات کس قدر حیرت انگیز ہیں۔ اے ترکوں کے خالد! عربوں کے خالد کی یاد تازہ کر۔

برائے نام خلیفہ رہنے دیا تو یہ اقدامات بڑے غیر معمولی تھے مگر عرب دانشوروں کا ایک گروہ ان اقدامات پر بھی تائید کرتا رہا اور کچھ عرصے تک اس اقدام کے صحیح یا غلط ہونے پر مسلسل بحث گرم رہی۔ لیکن جب انا ترک نے رہی سہی خلافت بھی ختم کر دی تو یہ واقعہ ان کے لیے شدید سانحہ تھا۔ شوقی کے اس قصیدے سے ان کے غم و اندوہ کا اندازہ ہوتا ہے:

عادت اغافی العرس راجع نواح

ونعیت بین معالم الاضواح^{۲۷}

تفسیخ خلافت کے چار دن کے بعد علمائے ازہر کی طرف سے ایک بیان جاری ہوا جس میں انا ترک کے اس فیصلے کو ناجائز قرار دیا گیا اور اسلامی خلافت کی بحالی کے لیے فوری طور پر ایک اسلامی کانفرنس بلائی گئی۔^{۲۸} پھر اسی نام سے ایک مجلس تشکیل دی گئی اور اسی نام سے ایک مجلہ بھی جاری کیا گیا جس کے پہلے شمارے میں رشید رضا کا ایک مضمون شائع ہوا جس میں مسلمانوں کا ایک خلیفہ اور امام چننے کی خواہش ظاہر کی گئی تھی۔^{۲۹} لیکن سیاسی ریلینے دو اینیوں اور انتشار کے سبب یہ خواہش پوری نہ ہو سکی کیونکہ اسے بڑی مشکلات کا سامنا تھا اور اس کی ناکامی کے متعدد اسباب موجود تھے۔ تفسیخ خلافت اور کانفرنس کی ناکامی کے نتیجے میں نہ صرف عرب مسلمان فکری انتشار اور سیاسی ابتری کا شکار ہو گئے بلکہ اخلاقی بے راہ روی اور دین سے بیزاری کی افسوس ناک سحر یک پیدا ہو گئی۔ ترکی کے حکمران تو لادینیت کو قانون اور طاقت کے زور سے مسلمانوں پر

^{۲۷} ترجمہ: خوشی کے نئے فوجوں میں تبدیل ہو گئے ہیں اور اے خلافت خوشی کی مجلسوں

میں تری مرتبہ خوانی ہونے لگی۔^{۲۸} ایلن "The Turkish

Transformation" ص ۶۱؛ نیمبر "The Khilafat

Movement in India" ص ۱۵۶؛ خود عبدالمجید خاں نے بھی اس

سلسلے میں ایک کانفرنس بلائی چاہی تھی۔ ٹائمن بی "The Survey of

International Affairs, 1925" ج ۱ ص ۶۱

^{۲۹} حلیل احمد حامدی، مقدمہ "حسن النبا کی فائری" ص ۴۹

ٹھوس رہے تھے، مگر عالم اسلام کے اندر اس کا رد عمل لا دینییت کو برضا و رغبت قبول کرنے کی صورت میں ہوا۔ ترکوں کی پیروی میں مصر کے اندر بھی تشریحی عدالتوں کے خاتمے اور بے پردگی اور اختلاط کے فروغ کی کوششیں شروع ہوئیں بلکہ عربی رسم الخط کو لاطینی رسم الخط سے تبدیل کرنے کی تحریکوں نے سر اٹھایا۔ ہندوستان میں بھی انا ترک کی اجتہادی مساعی پر خاصہ اضطراب پیدا ہوا۔ اور خاص طور پر تنسیخِ خلافت کے فیصلے پر بشدید رنج و الم کا اظہار کیا گیا۔ اور یہاں تک کہا گیا کہ "اسلام میں پوپ کے لیے کوئی جگہ نہیں ضروری ہے کہ اس معاملے پر نظر ثانی کی جائے"۔ مگر اس نازک صورت حال میں، جب کہ ترکی کا سیاسی انتشار ابھی ختم نہیں ہوا تھا، مسلمانوں کے کسی اندرونی انتشار اور اختلاف رائے کا کوئی ایسا مظاہرہ نہ کیا گیا جس سے ترکی کے دشمن فائدہ اٹھاتے۔ پھر بھی بعض معاملات اس سے مستثنیٰ رہے۔ سر آغا خان اور سید امیر علی دو معروف ہندوستانی مدبرین کے ایک مراسلے نے، جو عصمت پاشا وزیر اعظم جمہوریہ ترکی کے نام تھا، اور جس کی ایک نقل وزارت داخلہ میں موصول ہونے سے قبل قسطنطنیہ کے پریس سے شائع ہو گئی تھی، حالات کی مزید خرابی کا سبب بنا۔ اگرچہ اس میں انھوں نے خلوص نیت سے خلیفہ کے معزول ہونے پر عام مسلمانوں میں پھیلنے والی بے چینی کا اظہار کیا تھا اور ارباب اقتدار سے درخواست کی تھی کہ اس اہم مسئلے میں تمام مسلمانوں کے جذبات کا خیال رکھیں۔ لیکن انا ترک نے اسے نئی حکومت کیلئے خطرناک سمجھتے ہوئے اسے ترکی کا داخلی معاملہ قرار دے کر خلافت ہی کا خاتمہ کر دیا۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے ایک مقالے "النباء العظیم" میں، جو زمیندار میں بالاقساط شائع ہوا، اس اقدام پر نہایت معتدل لہجے میں تبصرہ کیا، لیکن اس کے پس منظر میں لہجے کا تاسف اور ملال صاف جھلکتا ہے۔ جمہوری حکومت کے قیام کے بعد انا ترک نے مذہبی امور اور اوقاف کی وزارتوں کی موقوفی کا جو فیصلہ کیا تھا۔ اس

۳۱ ابوالکلام آزاد "تبرکات آزاد" ص ۲۲۱؛ مولانا آزاد نے یہ الفاظ ایسوسی ایٹڈ

پریس کے ایک نمائندے کے سوال کے جواب میں کہے تھے۔ ۳۱ اسٹینڈے لین پریس۔

"سلاطین ترکیہ" ص ۵۰۸۔ ۳۲ آغا خان نے ایک تحقیقاتی کمیٹی کے قیام کا خیال بھی

میں کیا تھا، تاکہ جو ترکی حکومت کے عزائم کا جائزہ لے۔ نیچر، "The Khilafat

Movement in India." ص ۱۵۱، ۲۲۲، ۳۱ انا ترک نے اس "حاشیہ صفحہ آئندہ پر دیکھیں"

کو مولانا آزاد نے اس طرح سمجھنے کی کوشش کی تھی کہ یہ ایک طرح کی محکمہ جاتی تبدیلی ہے۔ مذہبی امور کا تعلق عملی طور پر جن محکموں سے تھا ان کی بدگمانی ان ہی محکموں اور وزارتوں سے متعلق کر دی گئی ہے۔ دینی تعلیم کا انتظام براہ راست وزارت تعلیم کے سپرد کر دیا ہے جہاں تک قدیم دینی مدارس کا تعلق ہے، مسجدوں میں عربی مدارس قدیم روش پر قائم تھے جن میں تعلیم کا کوئی خاص معیار و انتظام نہ تھا۔ ان کی جگہ قسطنطنیہ یونیورسٹی میں ایک خاص شعبہ علوم دینیہ کا جاری کیا جانے کا ۱۹۳۲ء لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ انھوں نے لکھا کہ ہم مسلمانان عالم کے لیے، جو ترکی سے باہر بستے ہیں، یہ بات نہایت مسرت انگیز ہوتی کہ عثمانی شاہی خاندان کے ساتھ یہ دردناک سلوک نہ کیا جاتا اور اسلامی جمہوریت کے صدر عبدالمجید خاں ہوتے... لیکن جس منصب خلافت کو انھوں نے اب موقوف کیا ہے یہ اسلامی نہ تھا، یہ ایک خود ساختہ منصب تھا۔ جہاں تک اسلامی نظام خلافت کا تعلق ہے، ہمیں اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ نقطہ اختلاف یہ ہے کہ ایسا نہیں ہونا چاہیے بلکہ اسلامی حکومت کا جو ریٹس ہو وہی خلیفۃ المسلمین کے لقب کا حامل ہو گا۔

متحد دیگر قائدین بھی تینسج خلافت کے فیصلے پر اپنے تلخ احساسات کے اظہار پر مجبور تھے۔ اس وقت اس فیصلے کی مذمت تو گویا ایک عام بات تھی۔ انھوں نے اسے دنیا سے اسلام کی سالمیت کے لیے ایک خطرہ اور اس عمل کو "خلافت اسلام" قرار دیا۔ مولانا محمد علی نے تینسج خلافت پر ہذرلیہ تار احتجاج کیا، جس کے جواب میں حکومت نے کہا کہ ترکوں نے زمانہ دراز تک خلافت کا بار اٹھایا ہے۔ اب مناسب ہے کہ دوسرے "حاشیہ صفحہ سابقہ" کی توجیہ اپنے ایک مکتوب میں یہ کہی کہ خلافت کا مطلب حکومت اور مملکت ہوتا ہے۔ اس لیے خلافت کے ایک اور علیحدہ ادارے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ خلافت کا تصور جو صدیوں سے ایک متحدہ مسلم حکومت سے متعلق رہا ہے کبھی حقیقی طور پر قابل عمل نہیں رہا اور اس کی وجہ سے مسلمانوں میں نزاع اور دو عملی پیدا ہوئی ہے۔ چنانچہ معاشرتی انجمنوں کو آزاد حکومتوں کی صورت اختیار کر لینی چاہیے۔

مطبوعہ: "PIONEER MAIL" ۱۴ مارچ ۱۹۲۲ء، مشمولہ: "مائن"۔

"The Survey of International Affairs, 1925."

ص ۲۵۵-۲۵۶، ابوالکلام آزاد، تبرکات اناؤس، ۱۹۲۸ء، ایضاً ۲۵۶-۲۵۷۔

اسلامی ممالک اس کام کو انجام دیں۔ ترک قوم مسلمانوں سے دینی برادری کا رشتہ قائم رکھنے پر قائل رہے۔^{۲۶}

سقوطِ خلافت کے نتیجے میں ہندوستان میں تحریکِ خلافت کا خاتمہ ہوا، کیونکہ اب اس کے کرنے کے لیے کوئی کام موجود نہیں تھا۔ یہ ہندوستان کی سب سے زیادہ پر جوش اور فعال تحریک تھی۔ اس کی خاموشی سے ہندوستان کے مسلمانوں کی سیاست میں ناامیدی، اضطراب اور جمود کا دور شروع ہوا اور دس بارہ برس بعد تک مسلمان ایک متحدہ مرکز کے تحت کسی جدوجہد کے قابل نہیں رہے۔ انھوں نے ترکی کے انقلاب اور خلافت کے خاتمے کو بڑی شدت سے محسوس کیا تھا۔ ان کا رفتہ رفتہ اندین نیشنل کانگریس کے حلقہ اثر میں شامل ہونا قومیت کے مغربی تصور کی مقبولیت کے ساتھ ساتھ اس احساس کا بھی نتیجہ تھا کہ اب ملی تشخص کی کوششیں نتیجہ خیز ثابت نہیں ہو سکتیں اور مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد عالمِ اسلام کے وسیع تر پس منظر میں ناکام ہو چکی ہے۔ ترکی نے خلافت کے خاتمے کے ساتھ اس حقیقت کو بھی واضح کر دیا تھا کہ مستقبل میں خلافت کے قیام کا کوئی امکان نہیں رہا۔ ملت کے باشعور طبقے میں خلافت کے رشتے سے ایک مرکز کے وجود کو ضروری سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ جب آنا ترک نے مغربی استعماریوں کے خلاف جنگیں لڑیں اور ان میں انہیں کامیابی ہوئی تو اس پر نہایت مسرت کا اظہار کیا گیا۔ اس جذبہ مسرت کے اظہار کی ایک بہتر مثال ظفر علی خاں کی شاعری میں نظر آتی ہے۔ آنا ترک کے بارے میں انھوں نے کہا:

ملت کی مشکلات کو آسان کر دیا ..
 جو سلطنت زمانے کی سرتاج تھی کبھی
 اس کی عزیمتوں نے تباہی و الجلال
 اس کا وقار از سر نو کر گیا بحال
 لیکر بڑھا وہ ماتھ میں جب خنجر لال
 ایک اور نظم میں ان کے ملے جلے جذبات اس طرح دیکھے جاسکتے ہیں :-
 روشن چراغ دودہ عثمان کر دیا
 یورپ کے کافروں کو مسلمان کر دیا
 مغرب کے اس عقیدے کا بطلان کر دیا
 ایمان نے آ کے شعلہ غیرت کو دی ہوا
 عثمانیوں کے خنجر ہمارے شکاف نے
 مشرق کو زندہ کر نہیں سکتا خدا بھی آج

لیکن خلافت کی تنسیخ کے فیصلے پر عام مسلمانوں میں جو اضطراب، باپوسی اور حزن و ملال پھیل گیا تھا، اس کا اظہار بھی ان کے کلام سے ہوتا ہے :-
 "بیشک یورپ سے بڑا انصاف کی کٹ ہی گئی

انقطاع رشتہ مہر وفا ہو ہی گیا
 خوش ہواے یورپ برائی تیری صدیوں کی امید
 مکہ قسطنطنیہ سے آخر جدا ہو ہی گیا

دیگر شاعروں اور ان کے علاوہ متعدد ادیبوں، صحافیوں اور قومی رہنماؤں نے اپنے اپنے طور پر ترکی کے سیاسی ابتلا اور تنسیخ خلافت پر اپنے رنج و الم اور اضطراب و بے چینی کا اظہار کیا، لیکن اقبال کا ان مسائل پر اپنا خاص نقطہ نظر تھا۔ وہ ترکی کے سیاسی ابتلا پر سخت رنجیدہ تھے۔ ان کی بعض معرکتہ الآراء اور مؤثر نظمیں اسی دور میں تخلیق ہوئیں۔ خصوصاً شکوہ، صقلیہ، محاصرہ اورنہ، فاطمہ بنت عبد اللہ وغیرہ اسی دور ابتلا و انتشار کی یادگار ہیں۔ جب جنگ عظیم کے خاتمے پر اتحادی حکومتوں نے ترکی کے ساتھ نہایت ناروا سلوک کیا تو اس پر ہندوستان کے سب ہی مسلمانوں نے سخت احتجاج کیا۔ لاہور میں اس سلسلے میں ایک جلسہ ۳۰ دسمبر ۱۹۱۹ء کو منعقد ہوا جس کی صدارت میاں فضل حسین نے کی۔ اس میں اقبال نے اپنے تاثرات نہایت پُرورد انداز میں ایک قرارداد ایک تقریر میں بیان کیے۔^{۳۷} جیسا کہ سابقہ سطور میں لکھا گیا ہے کہ ترکی کے بارے میں اقبال کے رد عمل کے دو پہلو تھے۔ ترکی کی جنگ آزادی و استقلال کے وہ بہت بڑے حامی رہے اور اسی اعتبار سے قورانی تحریک کے تمام آزادی پسند عناصر اور آنا ترک کی ان کے دل میں بڑی وقعت تھی، چنانچہ "طلوع اسلام" ان کے اہمی جذبات کی آئینہ دار نظم ہے۔

اقبال آزادی کو خلافت کے مقابلے میں بزر اور ضروری سمجھتے تھے، ان کے لیے اگر آزادی کی قیمت قربانی ہے تو خلافت کو قربان کر دینا مناسب ہے۔ اس مسئلے میں وہ سعید حلیم پاشا کے ہم خیال تھے^{۳۸}

^{۳۷} مشمولہ: "انوار اقبال" ص ۲۳-۲۴، عزیز احمد "اسلامک" ص ۱۲۰

اگر ملک ہاتھوں سے بنا ہے جتنے تو احکام حق سے نہ کرے وہ فانی
 نہیں تھے تو تاریخ سے اگلی کسب؟ خلافت کی کرنے لگا تو گدا ئی
 اقبال اپنے نظریے کے مطابق خلافت کے تصور کے تحت عالم اسلام کو ایک
 ریاست بنانے کے قائل نہیں بلکہ وہ ہر اسلامی ملک میں انفرادی طور پر ایسی جمہوری حکومت
 چاہتے تھے جو اگر خلیفہ نامزد بھی کرے، تو وہ خلیفہ کسی صورت میں معاشرے کے کسی اور فرد
 سے ممتاز نہ ہو۔ پھر یہ کہ خلافت کی ذمہ داری ایک جماعت یا مجلس کے سپرد بھی ہو سکتی ہے۔
 چنانچہ جب ترکی میں خلافت کا خاتمہ ہوا تو اقبال نے اس پر کوئی شدید رد عمل ظاہر نہ کیا بلکہ
 انا ترک کی کوششوں پر خوشی کا اظہار کیا ۱۹۲۹ء ہندوستان میں خلافت کے خاتمے پر تقریباً
 ایسا ہی رد عمل اقبال کے علاوہ خدا بخش ۱۹۲۹ء اور مولوی برکت اللہ بھوپالی ۱۹۲۹ء نے بھی ظاہر
 کیا۔ قومی اور سیاسی رہنماؤں میں اس بارے میں اختلاف رائے تھا۔ سیٹھ پھڑانی نے انا ترک
 اور مجلس ملیہ عالیہ کے اقدامات کی تائید کی ۱۹۲۹ء اور تقریباً ہی طرز عمل حکیم اجمل خاں، ڈاکٹر انصاری
 ڈاکٹر عبد اللہ سہروردی کا رہا۔ کل ہند مجلس خلافت نے اپنا اجلاس منعقد کیا، ۱۹۲۳ء میں
 ایک قرارداد کے ذریعے اس فیصلے کی تائید کی ۱۹۲۳ء
 منصب خلافت کے سلسلے میں اس سوال پر کہ کیا یہ کسی فرد واحد کا حق ہے؟ اقبال نے
 انا ترک کے اس اجتہاد پر اتفاق کیا تھا کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے اس منصب کو افراد کی ایک

۱۹۲۹ء اقبال، "حرف اقبال" ص ۱۵۱، ۱۵۳ اور غیرہ ۱۹۲۹ء بحوالہ گب،

"Whither Islam." ص ۲۲۵

۱۹۲۹ء برکت اللہ بھوپالی "The Khilafat." ص ۱۲

۱۹۲۹ء نی میجر، "The Khilafat Movement in

India." ص ۱۵۱

۱۹۲۳ "Indian Annual Register." ص ۶۱۹

ج ۱، ص ۹۱، "Survey of International Affairs, 1925."

ص ۵۴

جماعت بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمے بھی کیا جاسکتا ہے ۴۴ جمہوریت کے اسلامی تصور کی تشریح کرتے ہوئے ہونے اقبال کہتے ہیں کہ جمہوریہ اسلامیہ کی بنیاد شریعتِ حقہ کے نزدیک ایک مطلق و آزاد مساوات پر قائم ہے۔ شریعت کے نزدیک کوئی گروہ، کوئی ملک، کوئی زمانہ فائق و مرجح نہیں۔ اسلام میں کوئی مذہبی پیشوائی یا مینجیت نہیں۔ ذات پات یا نسل و وطن کا امتیاز نہیں ۴۵۔ اس جمہوریت کی بنیاد محض انسانی مساوات پر قائم ہے اور کسی امتیازی حد بندی پر نہیں۔ چنانچہ ملتِ اسلامیہ کے عام اساسی اصول فطرتِ انسانی پر مبنی ہیں نہ کہ کسی خاص قوم کی خصوصیات نسلی پر۔ ایسی قوم کا اندرونی ربط و ضبط کسی نسلی یا جنسِ انسانی اتحاد پر قائم نہیں ہو سکتا، نہ ہی زبان اور تمدنی روایات تجارت پر ۴۶ یہی وجہ تھی کہ اقبال نے مسیحِ خلافت کے فیصلے پر کسی بیجانی رد عمل کا اظہار نہ کیا بلکہ ترکی کی آزادی اور اس کے استقلال کے لیے وہ اتاترک کی کوششوں کو سراہتے ہوئے اپنی ایک نظم میں، جو ”پیامِ مشرق“ میں شامل ہے، اقبال نے اتاترک کو خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے ان کے نام کے ساتھ ..

”ایدا اللہ بنصر العزیز“ کا اضافہ کیا تھا اور ان کی جوانمردی کی تعریف کرتے ہوئے ان کی حوصلہ افزائی کی:

اے بسا صید کہ بے دام بفتراکِ زردیم
در بنگلِ نیر و کماں کشتہ پنچیر شدم
انہوں نے اتاترک کو آزادی کے لیے مستقل جدوجہد کی تلقین نظیری کے اس شعر سے کی:

ہر کج راہ دہد اسپ براں تازہ کہ ما

بارہامات دریں عرصہ بہ تدبیر شدم
اسی طرح اگست ۱۹۲۲ء میں جب انہیں یہ خبر ملی تھی کہ اتاترک نے یونانیوں کو شکست دے کر سمنا، قزلیس اور قسطنطنیہ پر دوبارہ قبضہ کر لیا ہے تو اقبال نے اس خوشی کے موقع پر جب ہندوستان میں ہر جگہ جلسے منعقد ہو رہے تھے اور جشن منائے جا رہے تھے، ایک

۴۴ اقبال، ”خطبات“ ص ۱۵۔ ۴۵ اقبال، ”خلافتِ اسلامیہ“ مشمولہ ...
”مقالاتِ اقبال“ ص ۹۰۔ ۴۶ ایضاً، ص ۹۱

مادہ تاریخ لکھ کر گرامی کو بھیجا تھا :

شاخ ابراہیم رانم مصطفیٰ سال فتحش اسم اعظم مصطفیٰ
 جہاں تک ترکی کے انقلاب کے بعد وہاں رونما ہونے والی سیاسی اور مذہبی
 تبدیلیوں کا تعلق تھا اپنی ناگزیر صورت حال میں وہ اقبال کے لیے غیر متوقع نہیں تھیں۔
 ان کے لیے ترکی میں جو انقلاب رونما ہوا اور جو جلد یا بدیر دوسرے ممالک میں بھی ظہور
 پذیر ہونے والا تھا، اپنی اندرونی قوتوں کا افریدہ تھا ۱۹۱۸ء لیکن جب آزادی کے بعد
 ترکوں نے تجد و اور مغرب کی ذہنی غلامی قبول کر لی تو اقبال نے بیشک ان کے اس طرز عمل
 پر نکتہ چینی کی ہے۔ ان کے خیال میں ترکوں نے مغرب کی تقلید محض اس لیے کی کہ وہ قرآن
 حکیم سے بیگانہ ہو چکے ہیں، ورنہ وہ کبھی غیر مسلموں کی تقلید نہ کرتے۔ انا ترک کی اصلاح
 کا نتیجہ یہ نکلا کہ یورپ کے قدیم اصول ترکوں نے اختیار کر لیے۔ اس لیے انہیں نئی زندگی
 حاصل نہ ہوئی۔ اقبال اس بات پر زور دیتے ہیں کہ دوسروں کی تقلید سے زندگی کی تعمیر
 نہیں ہو سکتی۔ جب کوئی قوم اپنی کوششوں سے اپنی دنیا آپ پیدا کرتی ہے تو وہ اس
 طرح دنیا میں انقلاب پیدا کرتی ہے ؟

مصطفیٰ کو از تجدی سرود
 نوگر دو کعبہ رارخت حیات
 ترک را آنگ نودر چنگ نیست
 سینہ اور ارجے دیگر نبود
 لاجرم با عالم موجود ساخت
 طرفی با در نہاد کائنات
 گفت نقش کہنہ را باید زدود
 گرز آفرنگ آیدش لات و منات
 تازہ اش جز کہنہ آفرنگ نیست
 در خمیرش عالمے دیگر نبود
 مثل موم از سوز این عالم گداخت
 نیست از تقلید تقویم حیات
 ۱۹۱۸ء اقبال، "بنام گرامی" ص ۲۲۲؛ اقبال کے ایک مکتوب سے معلوم ہوتا ہے کہ گرامی نے
 اس مادہ تاریخ پر مصرعے ایزا دیے تھے :

شاخ ابراہیم رانم مصطفیٰ : جہدی آخر زماں ہم مصطفیٰ
 گوش کن اسے بے خبر تاریخ فتح گفت اقبال اسم اعظم مصطفیٰ
 ایضاً ص ۲۲۲؛ اقبال نے اس اضافے کو خاما پسند کیا، ص ۲۳۰۔ ۱۹۱۸ء اقبال، "حرف
 اقبال، ص ۱۵۱؛ ترجمہ خطبات" ص ۲۵۱۔

اسی تقلید کی وجہ سے ان کا خیال تھا کہ انا ترک اور رضا شاہ دونوں میں اس رہبر
کامل کی صفات موجود نہیں جو مغرب کے سامراج سے مشرق کی نجات کا باعث ہوگا:
نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی..

کہ روح مشرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی
ان کا یہ رد عمل اس وقت شدید تھا جب انہیں یہ خبر ملی کہ انا ترک نے ترکی کا نیا
دستور حکومت لادینی بنیادوں پر استوار کیا ہے اور بعض بہت اہم اور دور از اسلام
تبدیلیاں اختیار کی ہیں تو انہوں نے اپنے تاسف کا اظہار کیا:
لا طینی ولا دینی کس پیچ میں ابھا تو..
داروے ضعیفوں کا اعصاب الا هو

ان کی ایک نظم سے ان کے جذبات و تاثرات کا خوب اندازہ ہوتا ہے:

امتے بود کہ ما از اثر حکمت او	واقف از سر نہا نمانہ تقدیر شدیم
اصل مایک شتر با حقہ رنگے بود است	نظرے کر دکہ خورشید جہانگیر شدیم
نکتہ عشق فرو شست ز دل پیرم	در جہاں نوار باندا زہ تقصیر شدیم
باد صحر است کہ با فطرت ما در سازد	از نفسہائے صبا بچنہ دل گیر شدیم
آہ آل غلغلہ کز گنبد افلاک گذشت	نالہ گردید چو پانہدیم وزیر شدیم

اقبال کے خیال میں ترکی کے انقلاب اور وہاں کی تبدیلیوں میں مغربی اثر و نفوذ کا فرما تھا
ترکوں نے یورپ کی نقالی شروع کر دی، وہ مادیت اور روحانیت میں مطابقت پیدا نہ کر
سے اور ان کی نظریں مغربی تمدن و شائستگی کی گہرائیوں تک نہ پہنچ سکیں ۴۹ء اور تیسری
خلافت بھی دراصل وطنی قومیت کا نتیجہ تھا:

چاک کر دی ترک ناداں نے خلافت کی قبا
سادگی مسلم کی دیکھ اوروں کی عیاری بھی دیکھ
اقبال پھر بھی ترکی کے مستقبل سے مایوس نہیں تھے۔ اپنے ایک مکتوب میں جو مسعود

۴۹ء ایک مکتوب میں بھی انہوں نے ترکوں کی نسلی عصبیت کی مذمت کی: اقبال

نامہ، ج ۲، ص ۲۳۰۔

عالمِ ہندوئی کے نام ہے، لکھتے ہیں:

”ترکوں کے متعلق مایوس نہ ہونا چاہیے۔ ان کے ایک خدا پرست
جزئیل کے الفاظ میں — یہ الحاد کی ہوا اُٹی ہے، کچھ دن کے بعد
نکل جائے گی — جو کچھ ہوا جذبہ وطن پرستی بلکہ توران پرستی کا نتیجہ تھا۔
اب جو عراق، افغانستان، ایران اور ترکی کے معاہدے کی تجویز ہو رہی ہے
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترکوں نے توران پرستی کو بحیثیت ایک پالیسی
کے ترک کر دیا ہے۔“

کافر نتوانی نشدنا چار مسلمان شو

حالات اس قسم کے ہیں کہ ترک اسلام کو چھوڑ کر کبھی من حیث القوم سر
سبز نہیں ہو سکتے۔ باقی یہ صحیح ہے کہ ان میں افرنگ زدہ لوگ بکثرت
ہیں لیکن کیا عجیب ہے کہ آئندہ دس سال میں افرنگ زدگی کے پختہ
ہی کا خاتمہ ہو جائے گا۔

عالم اسلام میں وطنیت کے چرچے کے بارے میں ایک اور جگہ اظہار خیال کرتے ہوئے
کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ عملاً انا ترک نے ہی اس تحریک کی رہنمائی کی، لیکن عالم
اسلام بالخصوص عربی دنیا میں یہ جذبہ اس سے بہت پہلے پرورش پا رہا تھا، انا ترک نے جو کچھ کیا وہ
ایک عمل کی انتہا تھی، ابتداء نہیں تھی، ہمیں مستقبل سے مایوس نہیں ہونا چاہیے۔ چنانچہ
جب قسطنطنیہ یونیورسٹی مطالعہ اسلامیات کا شعبہ قائم ہوا تو اقبال نے اس امر پر خوشی کا اظہار
کیا کہ ترک اب دوبارہ اسلام کی روحانی تعلیمات کو اپنا رہے ہیں — خالد خلیل پروفیسر
وینیات، قسطنطنیہ یونیورسٹی کے نام اپنے طویل مکتوب میں شعبہ وینیات کے لیے اسلامی
نصاب تجویز کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر اسلامی علم الانساب کا کام باقاعدہ طور پر کیا گیا تو
اغلباً ایسے اکتشافات بروئے کار آئیں گے جن سے دنیا نے اسلام کی بابت ترکوں کا
دائرہ نظر وسیع تر ہو جائے گا اور اس طرح ممکن ہے کہ نوخیز نسل کا ذہنی اور روحانی

۱۰۔ ”اقبال نامہ“، ج ۱، ص ۴۰۶، ۴۰۷۔ ۱۱۔ بحوالہ نذیر نیازی، اقبال

کے حضور، ص ۳۳۵-۳۳۶

نصب العین حکم قرار ہو جائے ۵۲۔ ترکی کو چاہیے کہ جس طور پر وہ اور معاملات میں پیش قدمی کر رہا ہے اس معاملے میں بھی پیش قدمی کرے اور ترکی کی توجیز نسل کو یورپ کی لائبرٹی سے محفوظ و مصنون کر دے ۵۳

نہرو کے اس خیال پر کہ ترکی اب اسلامی ملک نہیں رہا، — اقبال کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے نقطہ نظر سے یہ ایک خالص فقہی سوال ہے اور اس کا فیصلہ اسلام کی ہیئت ترکیبی کے لحاظ سے کرنا پڑے گا۔ جب تک کوئی شخص اسلام کے دو بنیادی اصولوں پر ایمان رکھتا ہے، یعنی توحید اور ختم نبوت، تو اس کو ایک راسخ العقیدہ ملاحی اسلام کے دائرے سے خارج نہیں کر سکتا۔ خواہ فقہ اور آیات قرآنی کی تاویلات میں وہ کتنی ہی غلطیاں کرے ۵۴۔ اس بیان پر کہ ترک اسلام سے منحرف ہو گئے ہیں، — اقبال نے ایک خط میں لکھا کہ اس سے بڑا جھوٹ کبھی کہا نہیں گیا، ۵۵۔ اسی طرح ایک جگہ اقبال نے ترکوں کے اجتہاد کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا:

”در اصل یہ صرف ترک ہیں جو ائم اسلامیہ میں قدامت پرستی کے خواب سے بیدار ہو کر شعور ذات کی نعمت حاصل کر چکے ہیں۔ یہ صرف ترک ہیں جنہوں نے ذہنی آزادی کا حق طلب کیا ہے اور جو ایک خیالی دنیا سے نکل کر اب عالم حقیقت میں آگئے ہیں“ ۵۶

غالباً نہرو کے ذہن میں وہ مفروضہ یا اصلاحات تھیں، جو انا ترک نے رائج کیں۔ اس سلسلے میں اقبال کہتے ہیں کہ کیا لباس کی تبدیلی یا لاطینی رسم الخط کا رواج اسلام کے منافی ہے۔ ۹۔ اسلام کا بحیثیت ایک مذہب کے کوئی وطن نہیں ہے۔ اور بحیثیت ایک معاشرت کے اس کی نہ کوئی مخصوص زبان ہے اور نہ کوئی مخصوص لباس۔ قرآن کا ترکی زبان میں پڑھا جانا

۵۲ ”اقبال نامہ“ ج ۲، ص ۲۷۲۔ ۵۳ ایضاً، ص ۲۸۱۔ ۲۷۲۔ ۵۴ ”حرف

اقبال“ ص ۱۵۲۔ ۵۵ اقبال، ”خطبات و بیانات“، ص ۲۲۷۔ ۵۶

اقبال ”ترجمہ خطبات“، ص ۲۵۰؛ و نیز اس بارے میں ان کے استدلال کیسے

”Mementos of Iqbal“ ص ۵۹۔ ۶۰۔

تاریخ اسلام میں کوئی نئی بات نہیں، اس کی چند مثالیں موجود ہیں، ۵۷ آگے چل کر اقبال لکھتے ہیں — تو کیا کثرت از دواج کی ممانعت یا علما پر اجازت نامہ حاصل کرنے کی قید اسلام کے منافی ہے؟ فقہ اسلام کی رو سے ایک اسلامی ریاست کا امیر مجاز ہے کہ شرعی اجازتوں کو منسوخ کر دے۔ بشرطیکہ اس کو یقین ہو جائے کہ یہ اجازتیں، معاشرتی فساد پیدا کرنے کی طرف مائل ہیں۔ رہا علما کا اجازت نامہ حاصل کرنا، اس سلسلے میں اقبال کہتے ہیں، آج مجھے اختیار ہوتا تو یقیناً میں اسے اسلامی ہند میں نافذ کر دیتا۔ ایک اوسط مسلمان کی سادہ لوحی، زیادہ تر افسانہ تراش ملاکی ایجادات کا نتیجہ ہے۔ قوم کی مذہبی زندگی سے ملاؤں کو الگ کر کے اتا ترک نے وہ کام کیا جس سے ابن تیمیہ یا شاہ ولی اللہ کا دل مسرت سے لبریز ہو جاتا ہے۔ اور اس اہم سوال پر کہ کیا تنسیخ خلافت یا مذہب و سلطنت کی علیحدگی منافی اسلام ہے؟ — اقبال کہتے ہیں کہ اسلام اپنی روح کے لحاظ سے شہنشاہیت نہیں ہے۔ اس خلافت کی تنسیخ میں، جو بنو امیہ کے زمانے سے عملاً ایک سلطنت بن گئی تھی، اسلام کی روح اتا ترک کے ذریعے کار فرما رہی ہے ۵۹ مذہب و سلطنت کی علیحدگی کا تصور بھی اسلام کے لیے غیر مانوس نہیں ہے۔ امام کی "غیبت کبریٰ" کا نظریہ ایک مفہوم میں ایک عرصہ پہلے شیعی ایران میں اس علیحدگی کو رو بہ عمل لا چکا ہے۔ ریاست کے مذہبی و سیاسی وظائف کی تقسیم کے اسلامی تصور کو جیسا اور سلطنت کے مغربی تصور سے مخلوط نہ کرنا چاہیے۔ اول الذکر تو محض وظائف کی ایک قسم ہے جیسا کہ اسلامی ریاستیں شیخ الاسلام اور وزراء کے عہدوں کے تدریجی قیام سے واضح ہو جاتا ہے۔ لیکن آخر الذکر روح اور مادہ کی مابعد الطبیعیاتی ثنویت پر مبنی ہے۔ مسیحیت کا آغاز ایک نظام رہبانیت سے ہوتا ہے جسے دنیوی امور سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ اسلام ابتدا ہی سے ایک نظام معاشرتی رہا ہے، جس کے قوانین بالطبع معاشرتی ہیں، اگرچہ ان کا ماخذ الہامی ہے۔ مابعد الطبیعیاتی ثنویت نے، جس پر مذہب و سلطنت کی علیحدگی کا مغربی تصور مبنی ہے، مغربی اقوام میں تلخ ثمرات پیدا کیے ہیں۔

۵۷ "حرف اقبال" ص ۱۵۳؛ مثالوں کے لیے: "ترجمہ خطبات" ص ۲۴۸۔

۵۸ ۲۴۹ "حرف اقبال" ص ۱۵۳

۵۹ ایضاً، ص ۱۵۴

مسلمانوں کے سیاسی تجربے کی تاریخ میں مذہب و سلطنت کی علیحدگی کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ مسلمانوں کی قانون سازی عوام کے ضمیر سے بے تعلق ہو جائے جو صدیوں سے اسلامی روحانیت کے تحت پرورش پا رہا ہے۔ تجربہ خود تبادلاتے گا کہ یہ تخیل جدید ترک کی میں کس طرح عملی صورت اختیار کرتا ہے۔ ہم صرف یہ توقع رکھ سکتے ہیں کہ یہ ان بڑائیوں کا باعث نہ ہوگا جو یورپ اور امریکہ میں پیدا ہو گئی ہیں تہ نہرو کے اس خیال کے جواب میں کہ انا ترک نے نسلی اور قومی نصب العین اختیار کر لیا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر انا ترک اتحاد تورانیت سے متاثر ہے تو وہ روح اسلام کے خلاف اس قدر نہیں ہے جس قدر کہ روح عصر کے خلاف۔ اگر وہ نسلوں کے وجود کو ضروری سمجھتے ہیں تو ان کو عصر جدید کی روح شکست دینے کی۔ کیونکہ عصر جدید کی روح اسلام کے مطابق ہے۔ اقبال کا خیال واضح تھا کہ انا ترک اتحاد تورانیت سے متاثر نہیں ہیں۔ ان کا یہ اتحاد تورانیت ایک سیاسی جواب ہے اتحاد اسلام یا اتحاد المانویت یا اتحاد اینگلو سیکسن کا ہے۔

پھر بھی نظام مملکت میں قانون اور اجتہادی فیصلوں کے لحاظ سے انا ترک سے جو بعض فاش غلطیاں سرزد ہوئیں، اقبال ان پر معترض تھے۔ لیکن اس کی تاویل ان کی نظر میں بھی تھی کہ یہ سب کچھ جویش اصلاح کی وجہ سے رونما ہوئیں۔ ان کے خیال میں ایک ایسی قوم کے لیے جو غربت کے ساتھ آگے بڑھنا چاہتی ہے ایسی غلطیاں غیر ممکن نہیں بلکہ یہ ایک حد تک قابل معافی ہیں۔ پیشوا بیان مذہب کے نتیجہ استبداد سے نجات حاصل کرنے کی مسرت ایک قوم کو بعض اوقات ایسی راہ عمل کی طرف کھینچ لے جاتی ہے، جس کا اس قوم کو کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ ۶۲

۶۱ ایضاً، ص ۱۵۶؛ پھر بھی معلوم ہوتا ہے ترکی کے اس طرز عمل کی کوئی وضاحت خود اقبال کے ذہن میں موجود نہیں تھی۔ غلام مصطفیٰ تبسم کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں — "ترکوں نے جو "چرچ" اور "اسٹیٹ" میں امتیاز کر کے ان لوگوں کو الگ کر دیا ہے، اس کے نتائج نہایت دور رس ہیں اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ افراق اقوام اسلامیہ کے لیے باعث برکت ہوگا یا شقاوت" "اقبال نامہ"، ج ۱، ص ۴۹۔ ۶۱ "حرف اقبال"، ص ۱۵۸، ۶۱ ایضاً، ص ۱۵۳-۱۵۴

وطنی قومیت کا مسئلہ

دورِ جدید میں قومیت کا تصور لادینی معاشرہ کے ایک جدید تصور کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ جدید دنیائے اسلام میں قومیت کی تحریکیں اپنے مفہوم، اہمیت اور ظواہر کے بارے میں ابہام کا شکار رہی ہیں۔ اس کا ظہور مشرق میں یورپ کے طاقتور فوجی، اقتصادی اور سیاسی اثر و نفوذ اور اس کے ہمراہ آنے والے سیاسی تصورات اور اداروں سے ہوا۔ مغربی ممالک میں مذہب کو سیاست سے الگ کرنے کا نتیجہ یہ نکلا تھا کہ قوموں کی تشکیل میں مذہبی عقائد کی حیثیت ثانوی ہو گئی اور زیادہ اہمیت لسانی اور نسلی یک جہتی کو دی جانے لگی۔ اس تصور نے انسانی برادری کے عالمگیر تصور کو نقصان پہنچایا اور دنیا کو چھوٹی چھوٹی وحدتوں میں تقسیم کر دیا۔ اسی تصور کے زیر اثر انفرادی یا قومی بیداری کے نتیجے میں سیاسی اور علاقائی اور نسلی قومیت اور قوم پرستی کے خیالات، آزادی اور ملکی خوشحالی کو ترقی دینے کے جذبات وغیرہ نے دنیائے اسلام کے مختلف ممالک میں رواج پایا۔ قومیت کا تصور ایک طاقتور عقیدہ اور موثر سیاسی عامل کے طور پر مشرق وسطیٰ کے اسلامی ممالک میں مؤثر بن رہا ہے۔ اس کے باوجود کہ یہ دنیائے اسلام میں مغربی استعمار کے رد عمل کے طور پر ابھرا تھا اے پھر بھی اس کا

۱۵ ٹائن بی. تصنیف مذکور (۱۹۲۵) ج ۱، ص ۷-۹؛ و نیز تفصیلات کے لیے: اسٹوڈنٹ، تصنیف مذکور، باب پنجم۔

پس منظر اور اس کے مظاہر مختلف ملکوں میں مختلف رہے ہیں، لیکن ایک "قومی تصور" کے وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے حامی بالعموم اسلامی سے قطع نظر وطنی سیاسی نظریہ کی تشکیل کرتے رہے ہیں۔

عربوں کو جو سیاسی انحطاط عباسیوں کے دور زریں کے بعد دیکھنا پڑا تھا، اس کے زخم اس وقت بھر گئے جب عرب علاقے عثمانی سلطنت میں شامل ہو گئے تھے۔ ۱۵۱۶ء سے ۱۹۱۸ء، چار سو سال تک عرب ممالک سلطنت عثمانیہ کا حصہ بنے رہے، لیکن انیسویں صدی کے آخر میں چند عثمانی عرب دانشوروں نے اس خیال کا اظہار کرنا شروع کیا کہ ترکوں کو عربوں پر حکومت کرنے کا حق نہیں ہے ۲۔ مگر انہیں ایک ایسے سیاسی وجود کی حیثیت سے، جو ترکوں سے آزاد ہو، نئی زندگی دینے کی کوشش محمد علی نے کی، جس نے انیسویں صدی کے نصف اول میں عرب صوبوں کو ترکوں سے آزاد کرانے کا کام شروع کیا ۳ اور ایک عرب مملکت کے قیام کی کوشش کی، جو ناکام رہی ۴، کیونکہ عرب آمادہ نہ تھے ۵ اور پھر یہ بات، اس وقت کے حالات میں، مغربی استعماری طاقتوں کو بھی گوارا نہ تھی — جو ہندوستان سے تجارت کے راستہ میں کسی بڑی طاقت کے عروج چکواپنے لیے نقصان دہ خیال کرتے تھے ۶

۲ ڈان، "From Ottomanism to Arabism." ص ۱۳۳۔

۳ انتونیس، "The Arab Awakening." ص ۲۳: زین،

"Arab Turkish Relations and the

Emergence of Arab Nationalism." ص ۳۸۔

۴ انتونیس، تصنیف مذکور ص ۲۷

۵ بجلا عز الدین "عرب دنیا" ص ۳۴۷

۶ اپنے ایک مکتوب، مورخہ ۲۱ مارچ ۱۸۳۳ء، میں لارڈ پامر سٹن ...

(Palmerston) نے نیپلز کے برطانوی وزیر کو لکھا کہ — "اس (محمد علی)

کا اصل منصوبہ ان تمام ممالک پر مشتمل جہاں جہاں عربی زبان بولی جاتی ہے، ایک

عرب مملکت کا قیام ہے۔ بظاہر ایسے کسی منصوبے میں کوئی خدشہ موجود نہیں، جسکے

نتیجے میں ترکی کے حصے بخرے ہوتے ہوں، (حاشیہ صفحہ ۱۸ آئندہ صفحہ پر دیکھیں)

محمد علی خود عرب نہیں تھا اور نہ عربی زبان پر عبور رکھتا تھا، لیکن عرب مملکت کے قیام کی اس کی کوششیں محض اس لیے تھیں کہ وہ سلطانِ ترکی اختیارات منتقل کرنا چاہتا تھا۔ اس کے پس پشت عرب قومیت کا تصور موجود نہیں تھا۔ ۱۸۸۲ء کے بعد، جبکہ برطانیہ مصر پر قابض ہو چکا تھا، مصر میں قومی جذبات حب الوطنی کی حدوں میں تھے اور ترکی کی بہ نسبت برطانیہ کے زہادہ خلاف تھے۔

قوم پرستی نے جو انیسویں صدی کی مغربی پیداوار تھی، عرب معاشرہ میں ہنوز سرایت نہیں کی تھی۔ انیسویں صدی میں تو سیاسی سطح پر تو بظاہر کوئی ”عرب مسئلہ“ موجود ہی تھا، بلکہ سلطنت عثمانیہ کے عرب باشندوں کے لیے لفظ ”عرب“، بھی محض کتابوں اور دستاویزات کی حد تک استعمال ہوتا تھا۔ ان علاقوں کے اکثریتی اور اقلیتی باشندوں کو ”مسلمان“ اور ”عیسائی“ ہی کہا جاتا تھا۔ لفظ ”عرب“ محض صحرائی بدوؤں کے لیے استعمال ہوا ہے۔ سلطنت عثمانیہ کا اکثریتی طبقہ جو چاہے عرب ہو یا ترک، عقیدہ کے لحاظ سے بھائی تھے اور پہلے مسلمان تھے اور بعد میں کہیں ”عرب“ یا ”ترک“ نہ اگرچہ عرب اپنے آپ کو ترکوں سے الگ ایک قوم محسوس کرتے تھے اور انھیں عرب ہونے کے لحاظ سے اپنی فوقیت اور انفرادیت کا بھی احساس تھا، کیونکہ خدا نے انھیں ”عربی قرآن“ اور عرب رسولؐ بخشا ہے اور اس اعتبار سے وہ دنیا کی بہترین قوم ہیں۔ اور خلافت پر قریش کا حق زیادہ ہے، چنانچہ وہ عرب اتحاد پر زور

”حاشیہ صفحہ سابقہ“ لیکن ہم اسکے حامی نہیں ہو سکتے کیونکہ ترکی ہندوستان کے راستہ کا اتنا ہی اچھا نگران

ہو سکتا ہے جتنا کہ ایک عرب حکمران“ مشمولہ: انتونیس، تصنیف مذکور، ص ۳۱

۷ عطیہ ”The Arabs.“ ص ۷۷؛ بلکہ ذاتی اغراض موجود تھیں“ ڈچر

”The Awakening East.“ ص ۱۵۔

۸ ”کیمبرج“ ج ۱، ص ۵۸۷

۹ زین، تصنیف مذکور، ص ۳۶

۱۰ رشید رضا، ”المنار“ جلد ۱، شماره، جولائی ۱۹۱۲ء، ص ۵۳۴ بحوالہ زین

تصنیف مذکور، ص ۲۷ حاشیہ ۵

۱۱ رشید رضا، بحوالہ ڈان، تصنیف مذکور، ص ۱۳۷

تو دیتے رہے ۱۲ء لیکن عرب قومیت کے احساس پر ترکوں کے خلاف متحد اقدام کے لیے تیار نہ تھے۔ محض اپنے عرب ہونے کا احساس انہیں ملا۔ یہ ضرور ہے کہ انیسویں صدی کے آخر میں دمشق اور بیروت میں ترکی کے خلاف ہونے والی جدوجہد کو عرب قومیت کی ابتدائی چنگاری کی صورت میں دیکھا جاسکتا ہے ۱۳ء بیسویں صدی کے اوائل میں دانشوروں اور طلباء کی ایسی تنظیمیں پہلے دمشق اور بیروت اور پھر استنبول، قاہرہ اور پیرس میں فعال ہوئیں، لیکن ان کی سرگرمیاں اور اثرات محدود رہے۔ یہاں تک کہ پہلی جنگ عظیم تک ان تنظیموں کے اراکین کی تعداد کا کل تخمینہ محض ۲۶ تک لگایا گیا ہے ۱۴ء یہ تنظیمیں خفیہ تھیں اور بالعموم ۱۹۰۴ء اور ۱۹۱۱ء کے درمیان قائم ہوئیں ۱۵ء یہ صورت حال کم و بیش بیسویں صدی کے تیسرے عشرے تک، چند مستثنیات سے قطع نظر، برقرار رہی اور عرب قومیت کے تصورات بہت عام نہ ہو سکے۔

بیسویں صدی کے اوائل میں جو خفیہ انجمنیں قائم ہوئیں، ان کا ایک مقصد عرب علاقوں کو سلطنت عثمانیہ سے الگ کرنا تھا ۱۶ء۔ عرب قومیت کی بنیاد پر سلطنت عثمانیہ سے علیحدگی کے نعرے انیسویں صدی کے اواخر میں بھی بلند ہوئے تھے، لیکن ان کا دائرہ صرف شام و لبنان تک محدود تھا ۱۷ء ایسی انجمنوں میں ایک بڑی تعداد عیسائیوں اور یہودیوں پر مشتمل ہوتی تھی ۱۸ء

۱۲ء روزنتھال، تصنیف مذکورہ، ص ۶۹، ۷۶؛ خلافت کی تائید و حمایت کیلئے، ایضاً۔

۱۳ء "کیمبرج" ج ۱، ص ۵۸۷

۱۴ء پورانٹھ، "The Emergence of Palestinian Arab National Movement" ص ۲۰

۱۵ء روڈنسن "Marxism and the Muslim World" ص ۸۰

۱۶ء شاپت، "The Islamic Background of the Idea of an Arab Nationalism" ص ۱۵

۱۷ء تفصیلات کے لیے زین، تصنیف مذکورہ، ص ۳۸ و بعدہ، "Arab Nationalism" ص ۳۱، ۳۲

۱۸ء ہائم، تصنیف مذکورہ، ص ۳۳-۳۸؛ اسی طرح (حاشیہ صفحہ ۲۸) صفحہ پر دیکھیں

لیکن وہ مسلمانوں کو بھی خصوصیت سے شرکت کی دعوت دیتی تھیں تاکہ ترکوں کے خلاف مشترکہ مقاصد تشکیل دیے جائیں ۱۹۱۹ء ان یہودیوں اور عیسائیوں نے قومی تصورات کو عام کرنے میں بڑا حصہ لیا ۱۹۲۰ء عیسائیوں نے عربوں کو ترکوں سے الگ کرنے میں اور ترکوں کے خلاف جذبات بھڑکانے میں شد و مد دکھائی ۱۹۲۰ء ان کی کوششیں ان علاقوں میں زیادہ کامیاب ہوئیں جو عثمانی اقتدار کے ماتحت تھے اور جن کو اتحادیوں نے جنگ عظیم میں اپنے تسلط میں لے لیا تھا۔

عربوں میں قومیت کا احساس دراصل ترکوں کے دیرپا اقتدار کے خلاف رد عمل کا نتیجہ تھا۔ اس کے پس پشت ترکوں کے عہد میں حاصل ہونے والے تاریخی تجربے کے علاوہ یورپی اثر و رسوخ بھی کارفرما رہے۔ ۱۹۲۰ء میں سلطنت عثمانیہ کے انتشار کے بعد یورپی طاقتوں نے بہت سی عرب ریاستیں قائم کر کے عربوں کے درمیان علاقائی تفریق پیدا کر دی تھی، اس لیے قومیت کی تحریک اس علاقائی تفریق کے جواب میں تھی۔ یورپی استعماری طاقتوں نے ایک طرف ترکوں کے اندر تورانی تصور قومیت کو پھیلا یا اور دوسری طرف عربوں میں عرب قومیت کے جذبات بیدار کر کے تورانی قومیت

”حاشیہ صفحہ سابقہ“ کی ایک انجمن "Arab National Committee" کے منشور میں کہا گیا تھا کہ —

”عرب جنہیں ترکوں نے مذہب اور ثقافت کی بنیاد پر تقسیم کر رکھا ہے، اب اپنے قومی، تاریخی اور نسلی شعور کے لحاظ سے بیدار ہو رہے ہیں اور اب چاہتے ہیں کہ ایک آزاد مملکت کی صورت میں متحد ہو جائیں اور جہاں تمام مسلمانوں کے لیے ایک مذہبی خلیفہ کا اقتدار بھی ہو۔ اور سب کی بہتری کے لیے مذہب اور ریاست کو علیحدہ کر دیا جائیگا — بحوالہ اسٹو ڈرٹ، تصنیف مذکور، ص ۱۷۱

۱۹ء ہائم، تصنیف مذکور، ص ۳۶

۲۰ء تفصیلات کے لیے ہورانی، تصنیف مذکور، ص ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۸۳

۲۱ء جیسے آرزوی، بحوالہ ہورانی، ایضاً ص ۲۰۸؛ ”انکی ایک بڑی تعداد عرب مسلمانوں

کے لیے اجنبی تھی“ — عطیہ، تصنیف مذکور، ص ۸۲

کا جواب فراہم کیا۔ ان دونوں قومیتوں کے تصادم سے عثمانی خلافت، جو پہلے ہی داخلی اور خارجی خرابیوں کی وجہ سے کھوکھلی ہو چکی تھی، زمیں بوس ہو گئی۔ داخلی اور بیرونی اسباب کے نتیجے میں عربوں میں اپنی قومیت کے احساسات تو نمودار ہوئے لیکن انیسویں صدی کے آخر تک ان میں سیاسی مقاصد شامل نہ ہوئے تھے ۲۲۔

بیسویں صدی کے نصف اول سے عرب دانشور ۲۳ اس تحریک کی فکری، نظریاتی فلسفیانہ اور تاریخی بنیادیں وضع کرتے رہے ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ سرگرمی شامی، لبنانی اور عراقی دانشوروں نے دکھائی۔ تیسری دہائی کے آس پاس عراق اور شام میں ترقی پسند نوجوانوں کی تحریکیں منظرِ حقیقیں۔ مذہبی جذبہ، مشترکہ تشخص اور سیاسی وحدت کی آرزو وغیرہ عرب قومیت کی تحریک کے بنیادی عناصر اور عرب اتحاد کے مختلف مظاہر ہیں۔ ۱۹۳۶ء میں عرب قومیت کی تحریک کو فلسطین میں عرب اور یہودیوں کی آویزش سے نئی قوت ملی ۲۴ اس تحریک نے عربوں میں اتحاد اسلامی کے عوامل کو ایک لحاظ سے نقصان پہنچایا ہے ۲۵ اب وہ اس مرحلہ پر پہنچ گئے تھے کہ غیر ملکی اقتدار اور استعمار کے خلاف جہیں میں شنہشاہیت بھی شامل تھی، خود مختاری کے لیے سوچیں اور اس کے لیے ایک قومی تحریک شروع کریں ۲۶

۲۲ مورانی، تصنیف مذکور، ص ۲۶۲

۲۳ "بالخصوص عیسائی۔ جو ترکی سے عرب مسلمانوں کے لیے رشتہ اتحاد کو ختم کرنے کے درپے تھے" روڈنسن، تصنیف مذکور، ص ۲۶

۲۴ کرک، "A short History of the Middle East." ص ۱۸۵

۲۵ چنانچہ اسی بنیاد پر منند و مفکرین نے قومیت کے نظریات کی تردید کی، گردنی بام، "Modern Islam." ص ۲۳۱؛ تفصیلات کے لیے

روزنتھال، تصنیف مذکور ص ۱۰۳-۱۲۱؛ نیز یہی مصنف، "Studia

Semitica." ج ۲، ص ۱۹۶-۲۰۲ و بعدہ

۲۶ روزنتھال، تصنیف مذکور، ص ۱۰۳

عربوں کو ہمیشہ اپنے مسلمان ہونے کا احساس رہا ہے، لیکن قومیت کی تحریک نے ان میں عربی تشخص کا احساس پیدا کیا۔ سلطنت عثمانیہ میں جدید اصلاحات کا اجراء ہوا تو ترکوں کے حکمران طبقہ نے قوم پرستی کے عقائد اپنائے۔ یہ امت کے آفاقی اور اجتماعی تصور سے انحراف کے مترادف تھا۔ اس سے عربوں میں علیحدگی کی تحریکات نے جنم لیا۔ اس کا ایک اور بڑا سبب نوجوان ترکوں کی لادینی اصلاحات تھا۔ اس کے علاوہ نوجوان ترکوں کے اقتدار میں آنے اور نیا دستور نافذ ہونے کے بعد عربوں کو یہ احساس بھی ہونے لگا تھا کہ اب ان کا اور ترکوں کا مساویانہ بنیادوں پر رہنا نوجوان ترکوں، کو گورا نہیں ہے۔ ان کے احساس کو اس وقت مزید تقویت پہنچی جب نوجوان ترکوں نے تمام غیر ترک انجمنوں پر پابندی عائد کر دی۔ چنانچہ عربوں کی تحریک زیر زمین چلی گئی۔ ۱۹۰۸ء ایک مرحلہ پر عرب قومیت کے حامیوں نے ترکی میں جدید اصلاحات کو سراہا تھا، مگر جب انھوں نے خلافت کی جگہ مغربی طرز کے دستور حکومت کو نافذ کرنا چاہا تو ان کے پاس "بناوت کے سوا کوئی چارہ کار نہیں رہا"۔ اب تک عرب مختلف وقتوں میں سلطنت عثمانیہ سے اپنے لیے اصلاحات طلب کرتے رہے۔ اس وقت بھی جب کہ وہ سلطان ترکی پر کڑی تنقید کرتے، خلیفہ کے وفادار ہوتے۔ نوجوان ترکوں کے عہد میں بھی عربوں نے سیاسی اصلاحات کے مطالبہ کو جاری رکھا۔ اس سے ان کا مقصد سلطنت عثمانیہ کے اندر رہتے ہوئے، عرب علاقوں کی داخلی مختاری سے زیادہ کچھ نہ تھا۔ عربوں کی مکمل آزادی اور ان کی قومی مملکت کے تصورات بہت بعد میں اُبھرے۔ ۱۹۰۸ء مگر جب انھیں یہ علم ہوا کہ نوجوان ترکوں میں ایک بڑی تعداد یہودیوں کی بھی شامل ہے۔ ۱۹۰۲ء تو اس سے ان کے

۱۹۰۴ء ڈان، تصنیف مذکور، ص ۳

۱۹۰۸ء بنگ، تصنیف مذکور، ص ۲۰۷

۱۹۰۹ء عبداللہ بن الحسین، "ذکراتی"، ص ۲۳۹-۲۴۰

۱۹۰۸ء انیسویں صدی کی ابتدا میں ولایتوں کی بناوت اس کا ایک واضح پہلو تھا۔ — زین،

تصنیف مذکور، ص ۳۷-۳۸

۱۹۰۳ء ایضاً، ص ۷۳

۱۹۰۲ء زین تصنیف مذکور، ص ۷۷، "The Struggle for

"Power in Muslim Asia." ص ۱۱۱

مذہبی جذبات کے اشتعال کا اندازہ لگانا مشکل نہ ہو گا۔

عربوں میں علیحدگی پسندی کا اختتام پہلی جنگ عظیم میں انگریزوں کے اشارے پر سلطان ترکی کے خلاف حجاز میں عربوں کی بغاوت سے ہوا۔^{۳۳} یہ اس امر کا اظہار تھا کہ عرب نہ صرف ترکوں سے مختلف ہیں بلکہ وہ ایک 'عرب خلیفہ' کے زیر اقتدار رہنے کے حقدار ہیں۔ امیر مکہ حسین ابن علی نے ۱۹۱۶ء میں سلطنت عثمانیہ سے بغاوت کرتے ہوئے جو بیان جاری کیا تھا، اس میں تمام مسلمانان عالم کے لیے ایک 'آفاقی خلافت' کی خواہش ظاہر کی تھی۔^{۳۴} یہ جنگ ایک لحاظ سے عربوں کے لیے 'قومی بغاوت' اور ترکوں کے لیے 'قومی دریافت' کی حیثیت رکھتی تھی۔^{۳۵} اس بغاوت کے پس پشت برطانیہ کے علاوہ عراق اور شام کی قوم پرست خفیہ انجمنیں بھی سرگرم تھیں۔^{۳۶} لیکن یہ ایک تعجب خیز امر ہے کہ مصر کے قوم پرست اس سے الگ تھگ رہے۔^{۳۷}

^{۳۳} فوجوان ترکوں کی اسلام دشمنی اور عرب دشمن حکمت عملیوں کا ایک اچھا جائزہ زین، تصنیف مذکور، ص ۷۹-۷۸ میں لیا گیا ہے۔

^{۳۴} عرب باغیوں اور انگریزوں کے روابط کے لیے: ڈان، تصنیف مذکور، ص ۸۷-۱۲۱؛ زین، تصنیف مذکور، ص ۹۶-۱۰۹؛ برطانوی حکمت عملی کے لیے ہورانی (اے۔ ایچ) "Great Britain and the Arab World" ص ۱۳۴۔

^{۳۵} امین سعید "الثورة العربية الكبرى"، ج ۱، ص ۱۲۹-۵۷؛ اس کا یہ بھی کہنا تھا کہ وہ پہلے عرب ہے اور پھر مسلمان۔ وہ کہا کرتا تھا کہ "مسلمان ہونے سے پہلے ہم عرب ہیں اور محمد بھی رسول بننے سے قبل عرب تھے۔" بحوالہ ہاٹم، تصنیف مذکور، ص ۲۵ ایک اور موقع پر اس نے کہا تھا: "ہمارے درمیان نہ کسی کی اکثریت ہے نہ اقلیت، ہمیں کوئی چیز تقسیم نہیں کرتی، ہم ایک جسم ہیں۔ یہاں تک کہ ہم موسیٰ، عیسیٰ اور ابراہیم سے قبل بھی عرب تھے۔" ایضاً۔

^{۳۶} کریگ، تصنیف مذکور، ص ۱۲۲

^{۳۷} روڈنسن، تصنیف مذکور، ص ۸۰

^{۳۸} "کیمبرج"، ج ۱، ص ۵۷۱

اگرچہ قومیت کا جذبہ اس وقت تک غیر اہم اور غیر نظری تھا، لیکن دوسری جنگِ عظیم تک یہ عام ہو گیا اور نظری اور لادینی بن گیا۔ ابتداءً عرب قومیت کے احساسات کو رفعِ طحاوی اور پطرس بستانی نے کہیں مربوط کہیں غیر مربوط صورت میں پیش کیا تھا^{۳۹} لیکن یہ ان کے وقت تک سیاسی تصور کی شکل نہیں کر سکا تھا۔ انھوں نے آزادی اور حب الوطنی کے محدود جذبات کو ضرور جنم دیا۔^{۴۰} بعض عرب اکابر مثلاً عبدالرحمن الکوآبی، جس کے فری میسن ہونے کی شہادتیں موجود ہیں^{۴۱} اور رشید رضا کی تحریروں نے اس صدی کے اوائل میں تاریخِ اسلام میں، دوسرے مسلمانوں کے مقابلہ میں، عربوں کے مخصوص کردار پر زور دینا شروع کیا تھا^{۴۲} پھر بھی دوسری جنگِ عظیم تک عربوں میں قومیت کی اخلاقی اور نظری بنیادیں بہت واضح نہیں تھیں، لیکن اس کے باوجود قومیت کا تصور وہاں پروان چڑھتا رہا اور داخلی اور بیرونی ذرائع سے اسے غذا پہنچتی رہی۔ دوسری جنگِ عظیم کے دوران مسلم اور عیسائی دانشوروں کے قومی نظریہ کی باضابطہ تعریف و تشریح میں لگے رہے۔ قسطنطین زریق (Constantin Zuraic) ایڈمنڈ رابٹ (Edmund Robbath) اور عبداللہ العلائی اور دوسرے

^{۳۹} تفصیلات: طحاوی کے لیے، ہورانی، تصنیف مذکور، ص ۷۰، ۷۸، ۸۱؛ بستانی

کے لیے، ایضاً، ص ۱۰۱-۱۰۲؛ انتونیس، تصنیف مذکور، ص ۵۱-۵۲

^{۴۰} ایضاً، ص ۶۰

^{۴۱} روڈنسن، تصنیف مذکور، ص ۸۰

^{۴۲} اور ساتھ ہی یہ بھی کہ — ”عرب اچھا ہی ایک راستہ ہے، اسلام

کے تحفظ کا“ رشید رضا، بحوالہ ڈان، تصنیف مذکور، ص ۱۳۷؛ —

”اور عام مسلمانوں کی بیداری اور اچھا کا“ — ایضاً، ص ۱۳۸؛ ہورانی،

تصنیف مذکور، ص ۲۹۹-۲۰۳ و بعدہ — ان دانشوروں اور ایسے مزید

دانشوروں کے خیالات کے تجزیے کے لیے؛ ہائم، تصنیف مذکور، ص ۱۹-

۶۸؛ ڈان، تصنیف مذکور، ص ۱۲۲-۱۲۲ وغیرہ اور ہورانی، تصنیف مذکور،

ص ۷۸-۸۱، ۱۰۱-۱۰۱، ۱۹۵-۱۹۶، ۲۵۲، ۳۱۲-۳۱۳، ۳۵۴-۳۵۵،

دانشوروں کی تخریریں اسی سلسلہ کی کڑیاں ہیں ۵۳ عرب قوم پرست یہ سمجھتے تھے کہ جب تک اسلام عقائد اور معاشرت میں دخل انداز رہے گا، جدید قومیت کے لیے ممکن نہیں کہ وہ جگہ پا سکے۔ چنانچہ انھوں نے مذہب اور سیاست کو ایک دوسرے سے الگ کرنے کی تحریک شروع کی۔ اس موضوع کے ممتاز مصنف ساطع الحصری نے یہ کوشش کی کہ مذہب کو قومی فکر سے جدا کر دے۔ اس نے قومیت کو غریبوں کا نیا عقیدہ بنا دیا۔ اس نے کہا کہ عرب قوم سے وفاداری ہر عرب کا روحانی اور اخلاقی فریضہ ہے ۵۴

ترکی میں قومیت کا ارتقا مملکت کے آفاقی اسلامی تصور سے ہٹ کر پہلے 'عثمانیت' اور 'ترکیت' کے متحدہ قومی تصور کی منزل تک پہنچتا ہے۔ 'عثمانیت' بالعموم نوکر شاہی طبقہ کا مطمح نظر رہی ہے اور 'ترکیت' نوجوان اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ کا۔ جس زمانہ میں ترکی میں یہ تصور نمودار ہو رہا تھا، وہ خود ترکی میں تحریک اتحاد اسلامی کا زمانہ تھا۔ بظاہر دونوں میں مقاصد کے لحاظ سے اختلافات نظر آتے ہیں لیکن ان دونوں کا ایک بڑا مقصد ایک قوم کی تشکیل ضرور رہا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ایک تحریک کے پیش نظر اسلام کی آفاقی قومیت کی تشکیل تھی اور دوسری مختلف غیر اقوام کو ملا کر ایک قوم، بنانا چاہتی تھی۔ لیکن کامیابی کا جہاں تک تعلق ہے تحریک اتحاد اسلامی نے ان متعدد کاوٹوں کے سبب جو اس کی راہ میں حائل تھیں، قومیت کے لیے جگہ چھوڑ دی۔ اگرچہ اسلام نے اس سے قبل متعدد مواقع پر علاقائیت اور قومیت کے خلاف جدوجہد کی تھی لیکن بدلتے ہوئے حالات میں ہوا کارخ قومیت کی جانب رہا۔ ترکی میں قومیت کا احساس انیسویں صدی میں عیسائی اقلیتوں کی اس جدوجہد کے رد عمل میں پیدا ہوا تھا، جو انقلاب فرانس کے نتیجہ میں رونما ہونے والے تصورات کے مطابق آزاد قومی مملکتیں قائم کرنا چاہتی تھیں ۵۵ چنانچہ قومیت کے تصور کی رسائی جب

۵۳ تفصیلات کے لیے "روزنتھال" تصنیف مذکور، ۱۲۱-۱۲۳، ہورانی، تصنیف

مذکور، ۲۶۸؛ ہائم، تصنیف مذکور، مقدمہ جابجا؛ نیز مصنفہ کی کتاب، جو اس موضوع

پر نائنوہ تخریروں کا ایک انتخاب ہے۔

۵۴ تفصیلات کیلئے، اسکا مضمون، مشمولہ ہائم، تصنیف مذکور، ص ۱۲۷-۱۵۲

۵۵ "کیمبرج" ج ۱، ص ۵۵۳

سلطنت عثمانیہ تک ہوئی تو اس نے وہاں غیر مسلم مذہبی اقوام کے شوق آزادی کو تیز اور غیر ترک مسلم اقوام کے جذبہ آزادی کو محدود کر دیا۔

منعرب سے رابطہ کے نتیجہ میں سلطنت عثمانیہ کو سیاسی لحاظ سے حب الوطنی، قومیت، ترک قومیت، عرب قومیت، جدیدیت اور قدامت جیسے تصورات کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ چنانچہ سلطنت عثمانیہ کی مختلف عیسائی قوموں نے حکومت خود اختیاری کے مطالبات شروع کر دیے تھے۔ مغربی طاقتیں ان کی حامی بن گئیں، تاکہ سلطنت عثمانیہ کی سالمیت کو منتشر کیا جاسکے۔ سب سے پہلے یونان نے بناوٹ کی، اس کے بعد دوسرے عیسائی صوبے مغربی طاقتوں کی مدد سے یکے بعد دیگرے آزاد ہو گئے۔ اس دور میں تورانی اتحاد اور ترک قومیت کی تحریکوں کے سبب ترکی کے عربی باشندوں میں جداگانہ قومیت، عرب قومیت اور علیحدگی کے تصورات کو شہ مل رہی تھی۔ یہ دراصل ترکی سے ابھرنے والی تحریک اتحاد اسلامی کا ایک رد عمل بھی تھا، جو مغربی طاقتوں کے سبب پیدا ہو رہا تھا۔ ۱۸۷۶ء یہ صورتحال بہت کچھ نظام حکومت کی ابتزری کا نتیجہ تھی، چنانچہ نوجوان ترکوں نے مدحت پاشا کی سرکردگی میں اس کی اصلاح کی کوششیں کیں اور دستوری حکومت کے لیے جدوجہد کی۔ قومیت کے تصور سے وہ بھی متاثر تھے لیکن ترک قومیت ان کا مطمح نظر تھی۔ وہ سمجھتے تھے کہ ترک قومیت کا مضبوط حصار سلطنت کی بقا اور سالمیت کا ضامن ہو گا۔ ۱۸۷۶ء

عثمانی ترکوں کا رابطہ یورپ اور اس کے افکار سے بڑا قریبی رہا۔ ترکی میں قوم پرستی ایک جدید فکر کی منظر تھی جس کی اختراع انیسویں صدی میں مرکزی اور مشرقی یورپ میں ہوئی تھی۔ اس کے علاوہ ۱۸۲۸ء کی ناکام بغاوتوں کے بعد یورپ سے بہت سے جلاوطن ترک چلے آئے تھے، انھوں نے بھی جدید افکار کی اشاعت میں حصہ لیا۔ انیسویں صدی کے آخر میں روس کے زیر تسلط تاناری اور ترکستانی علاقوں کے جلاوطنوں کی آمد سے ترکی میں قوم پرستی کی تحریک کو نئی قوت ملی۔ بلقان کی جنگوں میں جب ترکی کی غیر مسلم اقوام نے علیحدگی حاصل کر لی

۱۸۷۶ء اگر عربوں کو مغربی طاقتیں نہ بھی اُکسائیں تب بھی ان میں ایک نہ ایک دن قومیت

کا جذبہ پیدا ہو کر رہتا، ان کی تعداد ترکوں سے کسی طرح کم نہ تھی، خانم نصیف مذکورہ ۹۵

۱۸۷۶ء رامساور۔ "The Young Turks." ص ۹۰

اور مسلم عرب رعایا میں قومی بیداری کی تحریک شروع ہوئی تو ترک قوم پرستی نے، جس کی بنیاد مشترکہ نسل، مشترکہ زبان اور مشترکہ ثقافت پر تھی، عملی صورت اختیار کر لی ۱۲۸ء ترک اب اس بات پر مجبور ہوئے کہ وہ اپنی تنظیم ایک علیحدہ قوم کی حیثیت سے کریں۔

ترکوں کی ثقافت کے متعدد مظاہر سے عمومی دل چسپی کا آغاز نوجوان ترکوں کے زمانہ اور خلافت عثمانیہ کے زوال کے بعد ہی ہوسکا، لیکن قومی شعور کی چند شہادتیں ابتدائی عثمانی عہد اور بالخصوص مراد دوم (۱۲۲۱ء تا ۱۲۵۱ء) کے عہد میں نظر آتی ہیں ۱۲۹ء بلکہ اس سے بھی قبل چودھویں صدی میں اناطولیہ کے ادیبوں اور شاعروں میں عربی اور فارسی سے قطع نظر قدیم ترک زبان کو استعمال کرنے کا رجحان ملتا ہے۔ ۱۳۵ء اگر یہ بات پیش نظر رہے کہ عثمانیوں نے ترک زبان کو مملکت کی سرکاری زبان قرار دیا تھا، جبکہ یہ عمل ان ترک ریاستوں، جیسے سلجوق اور مملوک، کی روایتوں سے مختلف تھا، جہاں سرکاری معاملات میں علی الترتیب فارسی اور عربی کو استعمال کیا جاتا تھا، تو اس سے جذبات کے اضطراب کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ قومی تحریکوں کے دور میں اور بالخصوص بیسویں صدی کے آغاز میں اس رجحان کو مزید نئی قوتیں ملیں۔

ترکی میں عثمانی قومیت کا آغاز دراصل لسانی تحریک کی صورت میں ہوا ہے ۱۳۵ء مستشرقین اور ترک اکابر علم کی تحقیقی کاوشوں کے سبب ترکی قوموں کی ماقبل تاریخ کے بارے میں معلومات عام ہوئیں ۱۳۵ء اور ترکی زبان کی قواعد مرتب ہوئیں، عربی و فارسی زبانوں کے اثرات کو کم کرنے

۱۲۸ء بعض اور اسباب پر لیوس، "The Emergence of

"The Rise of Modern Turkey" ص ۳۴۰ اور کشر،

"Turkish Nationalism" ص ۳ وغیرہ نے روشنی ڈالی ہے۔

۱۲۹ء لیوس، تصنیف مذکور، ص ۹، تفصیلات کے لیے، ص ۳۳۲، ۳۳۸ و بعدہ۔

۱۳۵ء کشر، تصنیف مذکور، ص ۲

۱۳۵ء "عثمانی ترک نسل کے اعتبار سے معجون مرکب تھے.... لیکن ان سب میں

قومی اتحاد کا قوی احساس موجود ہے اور اس احساس کی بنیاد زبان پر قائم ہے"

خاتم، تصنیف مذکور، ص ۱۶۵

۱۳۵ء تفصیلات کے لیے: کشر، تصنیف مذکور، ص ۹-۱۲

کی کوششیں کی گئیں، قومی جذبات کا حامل ایک کثیر ادب تخلیق کیا گیا ۱۹۰۸ء میں ایک ترکی انجمن، ترک درنی، قائم ہوئی، جس نے ترک پرستی کی سیاسی تحریک کو فروغ دینا شروع کیا ۱۹۰۸ء اس کے علاوہ ترکی زبان اور ترکی ثقافت کے فروغ کے لیے متعدد انجمنیں قائم کی گئیں۔ یہ انجمنیں احمد رفیق پاشا، سلیمان پاشا، نجیب عاصم، شمس الدین سمیع فراشری کی تحریروں سے فکری غذا حاصل کر رہی تھیں۔ نامق کمال نے اپنی تحریروں سے وطن، اور آزادی، جیسے الفاظ کو پہلی مرتبہ مفہوم دیا ۱۹۰۵ء ضیاء گوکلپ نے اپنی تحریروں سے اس جذبہ میں بڑی قوت پیدا کر دی۔ وہ ترک قوم پروری "تورانیت"، کا سرگرم مبلغ تھا ۱۹۰۶ء اس نے بعض تحریروں میں نئے توران کے سائے میں تمام ترکوں کے سیاسی اتحاد کا تصور پیش کیا ۱۹۰۷ء اتحاد تورانی کی تحریک نے بہت جلد وسعت اختیار کر لی۔ یہ صرف چند ترک پرستوں تک محدود نہ تھی، بلکہ اس کے علمبرداروں میں دوسرے ملکوں کے ترک و تاتار بھی شامل تھے ۱۹۰۸ء اس تحریک کے قائدین کے پیش نظر پوری تورانی دنیا تھی، جو فن لینڈ سے منچوریا تک

۱۹۰۳ء جس کا جائزہ متعدد محققین کی تصانیف — جیسے جرمانوس، Modern

Movements in the World of Islam. ۱ ص ۳۵۔

۳۷۔ — میں ہے۔

۱۹۰۲ء لیوس، تصنیف مذکور، ص ۳۲۹

۱۹۰۵ء مارون، The Genesis of Young Ottoman

Thought. ۱ ص ۲۸۲

۱۹۰۶ء "ترکیت" سے مفسود خود ہماری اپنی حقیقی دطبع زاد ثقافت سے محبت کرنا

ہے۔ — ضیاء گوکلپ، "مقالات ضیا"، ص ۱۶۱؛ اس کے نظریات کے تفصیلی

تجزیہ کے لیے روزننقال، تصنیف مذکور، ص ۵۱-۶۱

۱۹۰۷ء تفصیلات کے لیے: فیروز، Islam and Secularism

in Post-Kemalist Turkey. ۱ ص ۵۲-۷۱

۱۹۰۸ء تفصیلات کیلئے: کشر، تصنیف مذکور، ص ۱۲-۱۳؛ لیوس، تصنیف مذکور، ص ۳۲۸

پھیلی ہوئی تھی ۵۹

یہ واقعہ ہے کہ ترک قومیت نے سب سے زیادہ نقصان خود ترکوں کو پہنچایا۔ جب سلطنت عثمانیہ اپنے عروج پر تھی اور اس کو کسی طاقت کا خوف نہ تھا، اس وقت ترک قومیت کا اظہار بے معنی تھا۔ بلکہ اس سے ترکوں کے مفاد کو نقصان ہی پہنچ سکتا تھا، کیونکہ ایسی سلطنت جس میں مختلف قومیں اور رعیت ہوں، ایک آفاقی نظر یہ ہی پر کامیاب ہو سکتی ہے چنانچہ بہت جلد سلطنت عثمانیہ نے ترک قومیت کے لیے راستہ چھوڑ دیا اور خود مسلمانوں کے انتشار نے سلطنت کے حصے بخرے کر دیے اور عرب علاقوں پر غیر ملکی اقتدار مسلط ہوتا گیا۔

ترک قومیت کی تحریک کو بعض اور واقعات بھی تقویت پہنچانے کا سبب بنے۔ ایک تو ۱۹۱۶ء میں آرمینیوں کی شورش تھی اور دوسرے — عربوں کا ترکوں سے برگشتہ ہو کر اتحادیوں سے مل جانا تھا۔ اس کے علاوہ ۱۹۱۸ء میں اتحادی مطالبات کے پیش نظر باقی ماندہ ترکی کے دفاع کے لیے کسی نہ کسی بنا سے اتحاد کی تلاش ضروری سمجھی گئی، چنانچہ مصطفیٰ کمال اتاترک اور اس کے رفقاء نے ”ترکی — ترکوں کے لیے“ کا نعرہ اختیار کیا۔ اب ترکوں کا قومی احساس صرف یہ تھا کہ قومی وطن یعنی اناطولیہ کو قابض عیسائی طاقتوں بالخصوص یونانیوں سے آزاد کرایا جائے۔ اگرچہ ایسی صورت حالات میں مذہبی جذبہ بھی اہمیت رکھتا تھا، لیکن اس وقت ترکی قومیت میں ایک مؤثر عنصر علاقائیت کا ظہور ہوا ہے اس کا اثر صاف نمایاں تھا۔ اتاترک کے زمانہ میں قوم پروری بھی ایک لادینی عقیدہ تھی، جس کی تصدیق خلافت کی تیسخ اور اسلام کی بے دخلی سے ہوئی۔ اس وقت سے ترکی میں لادینی، ثقافتی اور علاقائی قوم پرستی ہی قومیت کا منظر رہی ہے۔

۵۹ ضیا گوکلپ نے ترکوں کے ملک و ملت کی یہ تعریف کی تھی کہ — ”ہمارا

وطن نہ ترکی ہے نہ ترکستان۔ وہ ایک فضائے روحانی ہے — یعنی توران“

بحوالہ خانم، تصنیف مذکور، ص ۱۹۶

۵۶ ینگ، تصنیف مذکور، ص ۱۸۰

دیگر اسلامی ممالک میں قومیت کا احساس زیادہ تر قومی استحکام، آزادی اور ملکی خوشحالی کو ترقی دینے کے جذبات وغیرہ کی صورت میں ظاہر ہوا ہے، جیسا کہ ایران میں، جہاں قوم پرستی، جب الوطنی اور تجدد پسندی کے جذبات اس طرح باہم ملے جلے تھے کہ ایک کو دوسرے سے الگ نہیں دیکھا جاسکتا اور یہ مجددین اور مصلحین کے مختصر گروہ تک محدود رہے ۶۲ء انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں بعض لادینی نظریات کے حامل افراد نے قومیت کے تصورات کو وہاں عام کرنے میں حصہ بھی لیا، جیسے احمدزادہ ۶۳ء، عبدالرحمن طابون ۶۴ء، یا علما کے طبقہ میں جیسے عین الدولہ طباطبائی ۶۵ء۔ ایران میں یہ صورت حال زیادہ تر وہاں کے اندرونی انشائی اور غیر ملکی تجارت اور استعمار کے سبب پیدا ہوئی تھی صفوی عہد میں جو اسلامی قومیت کا تصور ایرانیوں میں موجود تھا، تاجار اور پہلوی عہد تک پہنچتے پہنچتے اس کا تعلق مغرب سے زیادہ ہو گیا ۶۶ء بلکہ ۶۱ء ایک مختصر جائزہ کیلئے: سردانی، تصنیف مذکور، ص ۲۳۳-۲۴۴؛ ہورانی، تصنیف مذکور،

ص ۳۰۸-۳۰۷

۶۲ء کڑی ۶. "Religion and Rebellion in Iran."

ص، لیکن ایک دلچسپ بات ضرور دیکھنے میں آئی کہ ایران کی خود مختاری اور ترقی کے مطالبات میں اسلام اور شریعت سے زیادہ ایران کا تذکرہ ملتا ہے۔ قومیت کا یہ تصور حید اصلاحی جماعتوں میں نظر آتا ہے۔ لیکن جہاں ان کے مخاطب عوام ہوتے، وہاں وہ اسلامی جذبات کا زیادہ اظہار کرتے ہیں۔ ایضاً، ص ۱۵۴

۶۳ء جس کی نظر میں "لیک محب وطن شخص وہ ہوتا ہے جو اپنی قوم کے لیے جان بھی دے سکتا ہے اور آزادی کے لیے قربانی سے دریغ نہیں کرتا اور اس طرح اپنے وطن اور اپنی قوم کو فائدہ پہنچاتا ہے"۔ بحوالہ حیرری، تصنیف مذکور، ص ۲۰

۶۴ء جو کہتے تھے کہ "ہمارا وطن نہ مصر ہے نہ عراق نہ شام، بلکہ ایران ہے جسکی حفاظت اور ترقی کے ہم ذمہ دار ہیں اور جس کے لیے ہمیں جان بھی دے دینی چاہیے"۔ بحوالہ ایضاً، ص ۲۴

۶۵ء جو کہتے تھے کہ "ہم اپنا بادشاہ اور اپنا وزیر اعظم چاہتے ہیں، جو ملک کا انتظام چلائیں نہ کہ روسی، برطانوی اور عثمانی"۔ بحوالہ ایضاً ص ۸۴

۶۶ء چنانچہ تباہی کے اجارہ کھلانے والوں کی بناؤں کو اس رخ سے دیکھنا چاہیے کہ یہ غیر ملکیوں کے ان کفرت کا اظہار تھا۔ اس موضوع پر کڑی، تصنیف مذکور، مفصل ہے۔

پہلوی عہد میں باضابطہ ایسی کوششیں ہوئیں کہ تہذیبی طور پر قبل اسلام دور کی طرف رجوع کیا جانے لگا اور ایسی انجمنیں بھی تشکیل دی گئیں جنہوں نے زبان میں عربی اثرات کو ختم کر کے اسے ایرانی الاصل بنانے کا کام کیا۔ ایرانی محققین اور اہل قلم نے ایران کے قبل تاریخ ماضی کو دوبارہ زندگی دی، زرتشتی عقائد کو دوبارہ اہمیت حاصل ہوئی اور ارشدی طرز تعمیر کو پھر رواج دیا گیا ہے۔ یہ امر بھی قابل غور ہے کہ پہلی جنگ عظیم اور ترکی پر آنے والی افتاد سے قطع نظر ایران نے اعلان کیا کہ وہ غیر جانبدار رہے گا۔^{۶۸}

وسطی ایشیا کی مسلم ریاستوں میں، جو اب روس کے زیر اقتدار سوویت سوشلسٹ جمہوریتیں ہیں — اور جن میں قازق، ازبک، تاجیک، کرغیز اور ترکمان شامل ہیں، اشتراکیت کے توسط سے قومیت کا ایک احساس ضرور پیدا ہوا ہے لیکن یہ زیادہ تر اشتراکی مقاصد کا حامل ہے۔^{۶۹} بزرگ عظیم پاک ہند کے مسلمانوں میں قومیت کی تحریک باہموم ایک واضح فکر کے ماتحت فروغ پائی ہے۔ یہاں کے مسلمانوں کا رابطہ اسلام کے دور اول سے قائم ہے۔ نئے سیاسی طور پر بھی جو مسلمان یہاں آباد تھے، وہ کسی نہ کسی خلافت سے مستقل اپنے آپ کو وابستہ سمجھتے تھے۔ یہ صورتحال یہاں بیسویں صدی میں ترکی میں عثمانی خلافت کی تفسیح کے وقت تک برقرار رہی۔ نئے اسلام بزرگ عظیم پاک و ہند میں بلاشبہ ایک موثر طاقت کے طور پر ظاہر ہوا ہے۔ اس نے دیگر اسلامی ممالک کے مقابلہ میں نسل اور ذاتوں کے متفرق اور منتشر اجزاء کو یہاں ایک قوم کی صورت میں بہت کامیابی سے یکجا کر دیا ہے۔ اسکی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ مسلمان یہاں ہندوؤں کے مقابلہ میں اقلیت میں رہے ہیں اور ان کے لیے باہمی اتحاد کی ضرورت زیادہ اہمیت رکھتی تھی۔ اس لحاظ سے ہندوستان

^{۶۸} ینگ، تصنیف مذکور، ص ۴۰؛ مزید تفصیلات کے لیے، ص ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴

۱۴۵

^{۶۸} "کیرج" ج ۱، ص ۶۲۱

^{۶۹} ہوجسن، تصنیف مذکور، ج ۳، ص ۳۲۴

^{۷۰} تفصیلات کے لیے: سلیمان ندوی "عرب و ہند کے تعلقات" ص ۱-۸

و بعد؛ اظہر مبارک پوری "عرب و ہند عہد رسالت میں" ص ۱۳-۱۶ و بعد؛ وغیرہ

^{۷۱} تفصیلات کے لیے، عزیز احمد "اسٹڈیز" ص ۳-۴۰

میں ان کا یہ مزاج بن گیا تھا کہ جب ان سے کہا جاتا کہ دنیائے اسلام ناقابل تقسیم ہے اور مسلم ملت کو زمانہ ممکن میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ تو انھیں یہ باتیں پسند آتی تھیں۔ ان میں اسلامی قومیت کا یہ احساس ابتداء ہی سے موجود رہا ہے کہ وہ ہندوؤں سے قطعاً طور پر علیحدہ ایک قوم ہیں اس وقت قومی نظریہ کا ایک طویل تاریخی پس منظر ہے۔ کہ جب اس سرزمین پر پہلا مسلمان وارد ہوا اس نے اپنے آپ کو یہاں کی ہر قوم کے فرد سے بالکل علیحدہ محسوس کیا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہندوستان میں اسلامی تہذیب اور ہندو تہذیب کے باہمی اختلافات کے باوجود جو نیا معاشرہ تشکیل پایا تھا، اس میں دونوں تہذیبوں کے خلط ملط ہونے کے بڑے امکانات موجود تھے۔ چنانچہ ایک طویل عرصہ تک باہم مربوط رہتے ہوئے ان دونوں کے مابین متعدد پہلوؤں میں انصال و اختلاط بھی ہوا۔ گاہے گاہے ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ برہمن قرآن حکیم کا اور اسرار توحید کا درس دینے لگے تھے ۱۲ اور مسلمان ہندوؤں کے علوم کی تدریس میں مصروف رہے ۱۳

۱۲ عقیف، "تاریخ فیروز شاہی" ص ۳۸۰؛ اور علوم اسلامی کی کتابوں پر حواشی تخریر کرتے تھے، عبدالقادر بدایونی، "منتخب التواریخ" ج ۱، ص ۳۲۳۔ اس کے پس پشت ہندوؤں میں جہاں متعدد محرکات موجود تھے، جن کا ذکر البیرونی نے بھی کیا ہے۔ "کتاب الہند" ص ۱۹-۲۳؛ ان میں ایک یہ بھی تھا کہ محمود غزنوی کے حملوں کے بعد ہندوؤں میں اپنے عدم تحفظ کا احساس پیدا ہو گیا تھا۔ اور پھر سلاطین دہلی کے ڈیڑھ سو سالہ عہد حکومت نے بھی ان کے رویہ میں تبدیلی پیدا کر دی تھی۔ — رنوی، اطرح عباس "Religion and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign." ص ۶۲

۱۳ "رذاق اللہ مشتاق اور میاں طہ کی ہندوؤں کے علوم پر پڑی گہری نظر تھی، نظامی، خلیق احمد سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات" ص ۴۵۱؛ "محمد غوث گوالیاری ہندوؤں کے علوم پر دسترس رکھتے تھے اور ان سے بہت قریب تھے" عبدالقدوس گنگوہی "مکتوب قدوسیہ" ص ۲۰۵؛ اکرام "رد کوٹھوس" ص ۲۹؛ ان کے صاحبزادے شیخ مکن الدین ایک ہندو سنیا سی بالنا تھا سے اسرار توحید سکھینے جاتے تھے۔ نظامی، خلیق احمد، تصنیف مذکور بالا، ص ۴۵۱؛ مزید تفصیلات کے لیے: محمد اسلم "دین الہی اور

اس کا پس منظر" ص ۲۶، ۱۳۶-۱۵۱

ہندو مسلم بھائی بھائی کے تصور کا اسی دور میں آغاز ہوا۔ اس تصور کے حامیوں نے، جو زیادہ تر ہندو یا مسلمان ہندو مزاج تھے، اس خیال پر صاد کیا کہ کفر و اسلام ایک ہی دریا کے دو دھارے ہیں، جو آگے چل کر ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں۔ اس صورت حال سے ہندوؤں نے کافی فائدہ اٹھایا۔ انھوں نے جہاں ہندو مذہب کے اچھا کی کوششیں کیں، وہاں مسلمانوں کو باضابطہ مرتد کرنا شروع کیا ۱۷۴۷ء اس طرح مسلمان دارالاسلام میں رہتے ہوئے بھی ارتداد سے محفوظ نہ تھے۔ ہندی تہذیب سے اتصال کی ایک بھرپور کوشش منگل حکمران اکبر کے عہد میں ہوئی ۱۵۵۶ء اکبر ابتدائے عمر ہی سے ہندوؤں سے قریب تھا ۱۵۵۶ء ان کی صحبت میں رہتے ہوئے نہ صرف اس نے ہندو مذہب کے بہت سے عقائد اور رسوم کو اپنا لیا تھا بلکہ شتاؤ و فرائض اسلامی کو ممنوع بھی قرار دیا تھا ۱۵۵۶ء اس نے حاکمیت کے زور

۱۵۵۶ء اس عہد کی تاریخوں میں ایسے واقعات کا ذکر آیا ہے جس سے مسلمانوں کے ارتداد کی خبریں ملتی ہیں۔ مثلاً عقیف، تصنیف مذکورہ ص ۳۸۰؛ نظام الدین احمد "طبقات اکبری" ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۳، تفصیلات کے لیے: محمد اسلم، تصنیف مذکورہ ص ۲۷-۲۸؛ ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اکثر مقامات پر ہندو مذہب کے ایجاد اور "شدھی" کی تحریکیں جارحیت اختیار کر گئی تھیں۔ اس ضمن میں دوری مراحل کے اعتبار سے کچھ حوالوں کے لیے: پنجاہی،

"Confidarcy of India" ص ۵۱-۵۲

۱۵۵۶ء "ہندوستان میں پہلا اسلامی انتشار اکبر کے دور میں آیا" فصل الرحمن، "Islam" ص ۲۰۱-۲۰۲؛ "اب تک راسخ الاعتقاد کی خلاف ہندوستان میں جو معتد و چشمے بہ رہے تھے آخر کار اکبر کے عہد میں وہ سب جمع ہو کر ایک

بہت بڑا دریا بن گئے۔" قریشی، اشتیاق حسین، "ملت اسلامیہ" ص ۱۷۳

۱۵۵۶ء عبدالقادر بایونی، تصنیف مذکورہ ج ۲، ص ۱۶۱؛ ابوالفضل، "درائین اکبری"

ج ۱، ص ۱۸۳، ۱۸۴

۱۵۵۶ء اس عمل کا جائزہ منتدومورخین نے لیا ہے۔ عبدالقادر بایونی اور نظام الدین احمد اس عہد کے ممتاز مورخ ہیں، (حاشیہ صفحہ ۱۸۳، ۱۸۴ صفحہ پر دیکھیں)

سے اپنے خیالات و عقائد کا اثر براہ راست عوام پر ڈالا۔ صلح کل کی حکمت عملی اختیار کی اور اسلام کی برتری ختم کر کے ہندوستان کو لادینی مملکت میں تبدیل کر دیا۔ ان حالات میں متعدد علماء اکبر کی حکمت عملیوں کی مخالفت پر کمر بستہ ہوئے۔ وقتی طور پر اکبر مخالفتوں کو دبانے میں کامیاب ہو گیا، لیکن اس کی وفات کے بعد راسخ العقیدہ مسلمان اچھلے دین میں کامیاب ہو گئے۔ ان کی اس تحریک کے روح رواں خواجہ باقی باللہ اور مجدد الف ثانی تھے۔ مجدد الف ثانی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ ان کی تحریک اچھلے دین کی نوعیت سیاسی اور قومی اثرات کی حامل ہے۔ اس کے ذریعہ انھوں نے مسلمانوں اور ہندوؤں کے اس فرق کو جو بڑی حد تک غیر اسلامی شعائر کے باعث مٹنے لگا تھا، واضح کیا اور اکبر کی حکمت عملی کے سبب ہندوؤں اور ان کی تہذیب سے مسلم معاشرہ کی سالمیت کو جو خطرہ لاحق تھا، اس کی نشاندہی کی۔ ان کی تحریک کا اہم مقصد کہ اسلامی تعلیمات کو غیر اسلامی تعلیمات کے ساتھ اختلاط سے روکیں، انھیں بر عظیم میں مسلم قومیت کے تصور کا بانی قرار دیتا ہے۔ ۱۷۷۸ء اکبر کی پیدا کردہ صورت حال میں راسخ الاعتقادی کو سلطنت میں دوبارہ جگہ دینا دشوار گزار کام تھا، لیکن اورنگ زیب نے، جو لائق اور راسخ العقیدہ حکمران تھا، برسر اقتدار آکر نہ صرف سلطنت کو انہی کام بخشنا بلکہ اسلامی قومیت کو بھی تشخص آشنا کیا۔ بعد میں ہی کوشش فکری اور علمی سطح پر شاہ ولی اللہ نے کی، جن کی تحریک کا ایک بڑا مقصد یہ تھا کہ شریعت کو زیادہ قابل عمل صورت میں پیش کریں تاکہ مسلمان ہندی تہذیب کا رد کر سکیں ۱۷۷۹ء وہ مسلمانوں کی علیحدہ ہستی کو برقرار رکھنے کے

”حاشیہ صفحہ سابقہ“ حالیہ مفصل جائزوں کے لیے: قریشی

اشتیاق حسین، تصنیف مذکور، ص ۱۸۰-۱۸۸؛ یہی مصنف، "Akbar"

ص ۱۳۴، ۱۷۱؛ اور "Ulema in Politics" ص ۲۳-۸۱؛

رضوی، اطہر عباس، تصنیف مذکور، ص ۳۷۲-۴۱۷ و بعدہ؛ عزیز احمد، تصنیف

مذکور، ص ۱۶۷-۱۸۱

۱۷۷۸ جیسے اقبال

وہ ہند میں سرمایہ ملت کا گھبیاں اللہ نے بروقت کیا جس کو خبردار

ذیجر جاوید اقبال رومے و لہ نام " ص ق

۱۷۷۹ ہو حسین، تصنیف مذکور، ص ۱۲۸، ۱۲۹

یہ بے چین تھے، اسی لیے وہ چاہتے تھے کہ دنیا نے اسلام سے ان کے تعلقات برقرار رہیں۔ اور ان کے عقائد اور اصولوں کا سرچشمہ اسلام اور اس کی عالمی ملت کی روایات ہی رہیں۔^{۱۵۱} شاہ ولی اللہ نے مسلمانوں میں جو شعور پیدا کر دیا تھا، اس سے فیض یاب ہو کر مسلمان بزرگواروں میں ہندوؤں اور انگریزوں کے مقابلہ میں اپنے قومی تشخص کو برقرار رکھنے اور اپنی ملی روایات کو تحفظ دینے کے لیے برسرِ پیکار رہے۔ برطانوی عہد میں ہندو اور مسلمان تہذیبی بساط پر پہلے سے زیادہ فاصلہ پر نظر آتے ہیں۔ وہ انگریزوں کی عداوت اور ہندوؤں کی نفرت کا نشانہ بنے اپنی روایات اور باقیات الصالحات کو سینے سے لگائے ان دونوں سے دور رہے سیاسی اور قومی سطح پر ہندو اور مسلمان دونوں نے اپنے اپنے علیحدہ رجحانات اور مقاصد کا اظہار کیا۔ ان دونوں نے ہمیشہ ایک متوازی راہ اختیار کی۔ لیکن اکثر مراحل پر ہندوؤں نے جس خواہش کا اظہار کیا وہ یہ تھی کہ مسلمانوں کو ہندو معاشرہ میں ضم کر لیا جائے، یا پھر انہیں مغلوب کر کے محکوم نسل بنا لیا جائے۔^{۱۵۱} لیکن مسلمانوں نے ہمیشہ کسی نہ کسی طرح اپنے منفرد قومی اور تہذیبی وجود کو برقرار رکھنے کی کوشش کی ہے، حتیٰ کہ ان کی یہ کوشش بزرگواروں میں ایک آزاد اسلامی مملکت کے قیام کے لیے ان کی طویل جدوجہد (تحریک پاکستان) سے عبارت ہوئی ہے۔ اس جدوجہد کے دوران جو عوامل کارفرما رہے، وہ یہ تھے کہ ہندو اور مسلمان ہر اعتبار سے دو علیحدہ قومیں ہیں، کیونکہ ان دونوں قوموں میں مذہبی اور تہذیبی اعتبار سے نمایاں فرق ہے اور ان کے مقاصد و نیات بھی مختلف ہیں، اس لیے ایک بڑی تعداد والی قوم کے ساتھ مسلمانوں کا مستقبل متحدہ ہندوستان میں محفوظ نہیں رہ سکتا۔ چونکہ ماضی میں مسلمانوں کو ہندوؤں کی جانب سے تلخ تجربات حاصل ہوتے رہے ہیں، اس لیے مسلمانوں کو ہندوستان میں مکمل اور یقینی تحفظ حاصل رہنا چاہیے یا ہندوستان کی تقسیم ہونی چاہیے پھر تقسیم کے بعد مسلمان اپنے زیرِ اقتدار علاقوں یا پاکستان میں اپنی ایک اسلامی مملکت قائم کریں گے۔

^{۱۵۱} شاہ ولی اللہ "وصیت نامہ" ص ۶

^{۱۵۱} اس موضوع کا جائزہ منقد مورخین کی تصانیف میں آیا ہے — خصوصاً

قریشی، اشتیاق حسین، "Hindu Communal Movements."

ص ۲۲۰ - ۲۷۵، میں بہتر تجزیہ موجود ہے۔

تحریک پاکستان کے دوران بڑے عظیم کے مسلمانوں نے اپنی ایک مستقل ہستی کی تشکیل کر لی تھی، وہ ایک ایسی قومیت رکھتے تھے جو دو دنیاؤں میں رہتی تھی، ایک وہ جو اس کے بالکل گرد و پیش کی دنیا تھی اور دوسری وہ جو اس کے روحانی وجود کو قائم رکھنے کے لیے بنیاد کی حیثیت رکھتی تھی۔ لیکن تحریک پاکستان ہی کے دوران انہیں اپنے احساس قومیت کے لحاظ سے تفریق و انتشار کا بھی تجربہ حاصل ہوا اور یہ دو قوتوں کے درمیان کشیدگی کا سبب بن گیا۔ ایک قوت وطن پرستی کی تھی اور دوسری اسلام کی عالمی اخوت کے تصور کی ۱۹۴۷ء۔ ہندوستانی قومیت کے تصور کو اجاگر کرنے اور وسعت دینے کا کام ابتداءً انگریزوں نے کیا تھا ۱۹۴۷ء، بعد میں اس کے فروغ کا موثر فریضہ انڈین نیشنل کانگریس نے انجام دیا۔ اس کی تحریک آزادی کی بنیادیں اس نظریہ پر قائم تھیں کہ ہندوستان کی جنرل ایٹھائی حدود کے اندر بسنے والے تمام انسان ایک قوم کے افراد ہیں اور کانگریس اس قوم کی نمائندہ جماعت ہے۔ اس کے قیام کا ایک بنیادی مقصد یہ بھی تھا کہ "ہندوستان کی آبادی جن مختلف اور متضاد عناصر سے مرکب ہے، ان سب کو متحد اور متفق کر کے ایک قوم بنایا جائے"۔ ۱۹۴۷ء لیکن ایک عرصہ تک اور مکمل طور پر اس کی یہ کوششیں بالخصوص مسلمانوں میں بار آور ثابت نہ ہو سکیں۔ مسلمانوں کے متعدد رہنما کانگریس کے ساتھ ساتھ مسلم لیگ یا کسی اور جماعت کے بھی رکن رہے۔ بعض سیاسی مقاصد میں یہ صورت حال کانگریس کے لیے مفید نہ تھی بلکہ اس کے لیے غدشات کا سبب تھی، کیونکہ چند مسلمان رہنماؤں کا تعاون حاصل ہونے کے باوجود مجلس دستور ساز کے لیے ۱۹۴۷ء تک کے عام انتخابات میں اس کا کوئی مسلمان امیدوار کامیاب نہ ہو سکا تھا۔ اس کے نتیجے

۱۹۴۷ء وطن دوستی سے منکر ہونیکا نتیجہ تھا غدار کا لقب پانا اور ہندو اس ضمن میں مسلمانوں کو غدار کہنے سے کبھی نہیں چوکا۔ وطن دوست کا مطلب بیا جانا تھا ایک محدود خطہ زمین سے ہی وابستہ ہو کے رہ جانا۔ — محمد سعید "آہنگ بازگشت" ص ۱۶۳-۱۶۴

۱۹۴۷ء "یہ اچھوت اور لپٹ افوام کی ایک بڑی تعداد کو برہمنوں کے ماتحت دینے کا ان کا ایک موثر حربہ تھا انہی برہمنوں کے ذریعے سے ۱۹۵۷ء کی بغاوت کے فوری بعد وہ مسلمانوں کو بھی زیر کرنے کا کامیاب تجربہ کر چکے تھے۔ اس نقطہ نظر کیلئے: بنیجر،

۱۷ ص ۱۶۳ The Khilafat Movement in India

۱۷ ص ۱۶۳ The Indian Nationalist Movement

۵۷ میں جو اہل لال نہرو نے مسلم رابطہ عوام کی ہم شروع کی جس کا مقصد یہ تھا کہ مسلم راہنماؤں کو نظر انداز کر کے، یا ان سے بے نیاز و بے پروا ہو کر، عام مسلمانوں تک پہنچا جائے اور ہندوؤں اور مسلمانوں میں سیاسی یکجہنگت پیدا کی جائے ۵۸ عملاً مسلمانوں کو ایک علیحدہ قوم تسلیم کرنے کے باوجود ۵۷ ہندو ان کی جداگانہ حیثیت کو ماننے پر تیار نہ تھے۔ مسلمانوں کو منطوق کرنے اور انہیں ہندو قومیت اور ہندو تہذیب میں ضم کرنے کیلئے انہوں نے ایک اور لیکن زیادہ مؤثر تحریک شروع کی، جو وطنی یا ہندوستانی قومیت کے نظریہ پر مبنی تھی۔ اس کا ایک بڑا مقصد تمام ہندوستانیوں کو بلا لحاظ مذہب و ملت ایک قوم ثابت کرنا تھا، تاکہ اس طرح اقلیتوں کے سیاسی حقوق اور ان کے مطالبات کی جدوجہد کو غیر مؤثر کر کے انہیں کانگریس میں شامل کرنا یا اس کا ہمنوا بنانا تھا ۵۸ یہ دراصل ہندو قومیت کی نئی صورت تھی۔ اس سے قبل ہندوؤں کی جتنی قومی تحریکیں پیدا ہوئیں ان سب کا رخ مسلمانوں کے خلاف ہی رہا ہے ۵۹ خود کانگریس بھی دراصل ایک "ہندو جماعت" ہی رہی ہے ۶۰۔

۵۷ پرشاد، بینی، "India's Hindu-Muslim Question" ص ۷۲۔

۵۶ امبیدکر، "Pakistan or the Partition of India" ص ۳۳۷؛ بلکہ مسلمانوں کو کانگریس میں جذب کر لیا جائے، ریڈی "Congress in office" ص ۶۰ و نیز خلیق الزماں "شاہراہ پاکستان" ص ۹۳۹

۵۷ مثلاً "میتاق لکھنؤ" کے تحت مسلمانوں کو جداگانہ نمائندگی کا حق دیکر۔ کیتھ "A Constitutional History of India" ص ۲۲۲

۵۸ اس تحریک کا جائزہ متعدد کتابوں میں موجود ہے۔ بالخصوص ایم۔

آر۔ٹی "Nationalism in Conflict in India" ص ۱۹-۲۶

۵۹ ان کا ایک جائزہ عزیز، کے۔ کے "Making of Pakistan" ص ۷۹-۸۵؛ وغیرہ میں ہے۔

۶۰ "Glimpses of World History" ج ۲ ص ۱۸۹-۱۹۰

اس وقت تک کانگریس پر جدید تعلیم یافتہ طبقہ کا اثر و سوجھ بوجھ قائم ہو چکا تھا۔ اور اس کی نمائندگی جو اہرلال نہرو کر رہے تھے۔ اس میں سمپور آئندہ بھی تھے، جو کہتے تھے کہ جب ہندو مسلم تہذیبیں مٹ جائیں گی تب ہی ہندوستانی تہذیب زندہ رہ سکے گی ۹۱۔ جو اہرلال نہرو نے اپنے خیالات کے مطابق کانگریس کی ایک بڑی جماعت "سوشلسٹ پارٹی" کی آپاری کی ۹۲ اور بڑے دلنشیں انداز میں مذہب کو دقیانوسی اور ذاتی معاملہ قرار دیتے ہوئے بالخصوص مسلمانوں کو کانگریس یا اس کی "سوشلسٹ پارٹی" میں شامل ہونے کی دعوت دی ۹۳۔ مسلم رابطہ عوام کی مہم اسی دعوت کا ایک حصہ تھی۔ اس مقصد کے لیے کانگریس میں ایک اقلیتی مجلس تشکیل دی گئی، جس کے اہم ارکان خود کانگریس کے مسلم راہنما تھے ۹۴۔ اس مہم نے "مجلس احرار"، اور جمعیتہ العلماء ہند، کو کانگریس کا شریک کا رہنا دیا ۹۵۔ جمعیتہ العلماء ہند نے اس مہم میں بہت سرگرمی دکھائی اور اس نے کانگریس کے ساتھ بھرپور تعاون کیا ۹۶۔ اس مہم کے تحت کانگریس نے مسلم لیگ کو زک پینچانے کے لیے مختلف ہتھکنڈے استعمال کیے اور لیگ کی مخالف مسلمانوں کی چھوٹی چھوٹی جماعتوں کی حوصلہ افزائی کی ۹۷۔ کانگریس نے اپنی سرپرستی میں

۹۱ "Tribune" ۵ اپریل ۱۹۳۸ء

۹۲ "Communist and Nationalism in India" ص ۲۴۰ و بعد؛ زیر نظر تصنیف میں ہندوستانی قومیت اور

اشتراکیت کا ایک اچھا جائزہ ہے۔ بالخصوص ص ۲۴۶-۲۵۶

۹۳ انھوں نے کہا "مذہب بلا استثنا مستقل انعام سے وابستہ اور ترقی کا دشمن ہے، ہندوستان میں مسلم قومیت پر زور دینا سیاسی نقطہ نظر سے بالکل لغو اور ناقابل توجہ ہے"

نہرو، "An autobiography" ص ۲۶۹

۹۴ نہرو نامہ راجندر پرشاد۔ مورخہ ۷ جولائی ۱۹۳۹ء، مشمولہ پانڈے، تصنیف مذکور، ص ۱۳۴

۹۵ پن چند... "جدوجہد آزادی" ص ۱۹۲

۹۶ فالوئی، ضیاء الحسن "The Deoband School and the

"Demand for Pakistan" ص ۸۹

۹۷ کوپ لینڈ، "Indian Politics" ص ۱۸۰-۱۸۱، عزیز احمد تصنیف مذکور، ص ۲۷۱

ایک شعبہ اسلام قائم کیا، جس کے لکھنؤ اور الہ آباد میں دو دفاتر بنائے گئے یہاں سے اپنے بھتیجیال مسلم علما سے ایسا ادب وافر مقدار میں تخریر کر لیا گیا جو مسلمانوں میں قومیت اور سیاست کے تعلق سے شکوک و شبہات پیدا کرنے کا سبب بنا۔ ۱۹۰۸ء کانگریس نے اپنے بے پناہ وسائل استعمال کیے اور سرمایہ خرچ کیا ۱۹۰۹ء چنانچہ اس کے خیالات اور نظریات مقدس اور محترم ہستیوں کی زبانوں سے بھی اسی طرح ادا ہوئے جس طرح گاندھی اور نہرو ادا کرتے تھے اس صورت حال میں سادہ لوح مسلمانوں کا ایک طبقہ فریب کی زد میں آ گیا۔ ہندوستانی مسلمانوں میں اپنی قومیت کے تعلق سے شکوک و شبہات اسی وقت کی یادگار ہیں۔

کانگریس کو اپنے مقاصد میں اس حد تک کامیابی ضرور ہوئی کہ علما کا ایک طبقہ بھی اس

۱۹۰۸ء مولانا محمد میاں فاروقی الہ آباد میں اس شعبہ کے سربراہ تھے، جو نشر و اشاعت اور تشریح کے متعدد منصوبوں پر کام کر رہے تھے۔ انھیں مولانا ابوالکلام آزاد کا تعاون اور مشورہ حاصل رہتا تھا۔ نہرو نے انھیں نوجوان تحسین پیش کیا ہے۔ مکتوب بنام راجندر پرشاد، مورخہ ۱۶ جولائی ۱۹۰۹ء، مشمولہ پانڈے، تصنیف مذکور، ص ۱۳۲۔

۱۹۰۹ء کچھ علماء کو کانگریس کی جانب سے نخواستہ اور خرچ دیے جانے کا ذکر ملتا ہے۔

جیسے یامین خاں محمد "نامہ اعمال" جلد ۱، ص ۶۸۶؛ ج ۲، ص ۱۰۴۲؛ وینر قادری، نیاز

علی "A Moslem's Inner Voice" ص ۲؛ چنانچہ یہ اخبارات

میں شائع ہوا کہ ایک پارلیمانی انتخاب میں لیگ کے خلاف پروسیگنڈہ کرنے اور حصہ لینے

کے لیے مولانا مدنی اور مولانا احمد سعید وغیرہ نے کانگریس سے دو کروڑ روپے

طلب کیے تھے۔ بحوالہ محمد یامین خاں، تصنیف مذکور، ج ۲، ص ۱۰۴۲؛ جمعیتہ العلما

ہند کے امیدواروں کو انتخابات میں کانگریس کی جانب سے مالی امداد ملنے کے بارے

میں عصری شہادتوں کے لیے بشر افغانی "پاکستان ہمارا" ص ۶۸، ۶۹ ویز منہ دوؤں کے

عملی تعاون کے لیے، ص ۷۶، ۷۷

تہ چنانچہ ایک قوم پرست کانگریسی راہنما ڈاکٹر سید محمود نے اکبر کے "دین الہی" کا حوالہ دیتے

ہوئے خواہش ظاہر کی کہ مستقبل کے آزاد ہندوستان کی متحدہ قومیت کا یہی مذہب ہونا

چاہیے اور وطن کی مناسبت سے مسلمانوں کو اپنا کوئی اور نام اختیار کر لینا چاہیے،

"جامعہ" اکتوبر، ۱۹۳۶ء بحوالہ رازی "سوراجی اسلام" ص ۹

کے نظریات و مقاصد سے متفق ہو کر اس کی تحریک میں شامل ہو گیا اور لاشعوری طور پر ہندو قومیت کے لیے زمین ہموار کرنے لگا۔ مولانا حسین احمد مدنی اور مولانا ابوالکلام آزاد اس سلسلہ کے علماء میں ممتاز رہے، جنہوں نے متحدہ اور وطنی قومیت کے حق میں مبسوط دلائل دیے اور قرآن حکیم سے اسناد و شواہد تلاش کرنے کی کوشش کی۔ مولانا مدنی نے قومیت کی بحث میں وطن کو بنیادی اہمیت دی۔ ان کے خیال میں قوم وطن سے بنتی ہے لہٰذا اور مسلمان اپنی سیاست کی بنیاد متحدہ قومیت کے نظریہ پر استوار کریں لہٰذا۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے مسلمانوں کی قومی تاریخ میں اپنا اظہار، ابتداءً جب کہ وہ ہندوستانی سیاست کے میدان میں داخل نہیں ہوئے تھے، اتحاد اسلامی کے پر جوش مامی کی حیثیت سے کیا تھا۔ لیکن تحریک خلافت کے دوران ہندو مسلم اتحاد کے عارضی منظر اور ہندوؤں اور بالخصوص گاندھی کی مصلحت آمیز شرکت اور قیادت ۱۹۲۰ء کے زیر اثر ان میں بہت نمایاں تغیر واقع ہوا۔ لہٰذا ابتداءً وہ کہا کرتے تھے کہ ”جو مسلمان اپنے کسی عمل و اعتقاد کے لیے قرآن کے سوا کسی دوسری جماعت یا تعلیم کو اپنا راہنما بنائے وہ مسلمان نہیں۔ بلکہ شرک فی صفات اللہ کی طرح شرک فی صفات القرآن“

۱۹۱۵ء حسین احمد مدنی ”ملت اور قوم“ ص ۹؛ نیز ”انصاری“، ۱۹ فروری ۱۹۳۸ء، بحوالہ عبدالعزیز خاں ”مسلمانوں کا ایثار اور آزادی کی جنگ“ ص ۸، ۳؛ نیز مکتوب مولانا مدنی بنام طاہرہ طاہرہ مشمولہ حبیب احمد، چوہدری، تحریک پاکستان اور مینسٹیٹ علماء“ ص ۲۴۵

۱۹۱۵ء ”ہندوستان کے باشندے خواہ کسی مذہب سے تعلق رکھتے ہوں بحیثیت ہندوستانی اور متحد الوطن ہونے کے ایک قوم ہو جائیں۔۔۔ یہ ”ہندو“ ہمارے پڑوسی ہیں۔۔۔ ان کے ساتھ ہمارا خون ملا ہوا ہے۔ رشتہ اور قرابت داری ہے، یا آبائے کے ساتھ یا جدات کے ساتھ۔۔۔“ مدنی ”طفوحات شیخ الاسلام“ ص ۱۰۴، مدنی حسین احمد ”متحدہ قومیت اور اسلام“ ص ۱۵۱۔۔۔ ”ہندوستان کے مختلف عناصر اور متفرق مل کے لیے کوئی رشتہ، اتحاد و بجز متحدہ قومیت کے نہیں ہے جسکی اساس وطنیت ہی ہو سکتی ہے اسکے علاوہ اور کوئی دوری پیر نہیں ہے“ یہی مصنف ”شیخ الاسلام“ ص ۲۰۸

۱۹۱۵ء رو بنسن، تصنیف مذکور، ص ۳۰، ۳۱

۱۹۱۵ء گاندھی اور تحریک خلافت کے مسلم راہنماؤں کے روابط اور اثر پذیری کیلئے: ایضاً، ص ۳۰۱ و بعد

کا حرم اس لیے مشرک ہے۔ اسلام اس سے بہت ارفع و اعلیٰ ہے کہ اس کے پیروؤں کو اپنے پر لٹھیل پالیسی قائم کرنے کے لیے ہندوؤں کی پیروی کرنی پڑے۔ ان کو کسی جماعت میں شامل ہونے کی ضرورت نہیں، ۱۹۱۱ء وہ قومیت کے تصور کو بھی خلاف اسلام سمجھتے تھے، لیکن تحریک خلافت کے آس پاس انھوں نے اپنے خیالات تبدیل کر لیے۔ اسلامی قومیت کے تصور کو ترک کر کے ہندوستانی قومیت کے تصور کو اختیار کر لیا، اس وقت سے وہ کانگریس کے فرمانبردار اور بااختیار رکن بن گئے اور کبھی اس کی حکمت عملیوں سے اختلاف نہیں کیا۔ وہ پہلے پہل ۱۹۲۳ء میں اس کے صدر منتخب ہوئے اور پھر بعد میں ۱۹۶۲ء سے ۱۹۶۴ء تک اس کے صدر

۱۹۱۱ء "الہلال" ۱۹ دسمبر ۱۹۱۲ء، ص ۱۲-۱۹؛ اس زمانہ میں ان کی متعدد تحریروں میں ایسے خیالات ملتے ہیں۔

۱۹۱۱ء آج دنیا قوم، اور وطن کے نام میں جو تاثیر رکھتی ہے، مسلمانوں کے لیے وہ اثر صرف اسلام، یا خدا کے لفظ میں ہے۔ یورپ میں "نیشن" کا لفظ کہہ کر ایک شخص ہزاروں دلوں میں حرکت پیدا کر سکتا ہے، لیکن آپ کے پاس اس کے مقابلہ میں اگر کوئی لفظ ہے تو "خدا" یا "اسلام" ہے۔ — "الہلال" ۲۳ اکتوبر ۱۹۱۲ء، ص ۷؛ ان کے نظریات کے ایک جائزے کے لیے، ہارڈمی، "Partners in Freedom-and" True Muslims. ص ۲۱، ۳۱؛ عزیز احمد، تصنیف مذکور، ص ۶۶-۶۸؛ یہی مصنف، "اسلامک"، ص ۱۷۵-۱۸۵؛ ماریٹا اسٹیا نینس

"Development of the concept of

Nationalism." ص ۳۰، ۳۷

۱۹۱۱ء جب اتحاد اسلامی کے حامی تھے تو وہ عربی، فارسی، اردو کے عالم تھے اور تحریر میں ہمارے نامہ لکھتے تھے، لیکن اس قلب ماہیت کا معنی خیر اظہار ان کے طرز تحریر میں نظر آتا ہے۔ ابتدائی دنوں میں ان کے طرز تحریر کی خصوصیت یہ تھی کہ عربی اور فارسی کے الفاظ کی آمیزش بلا امتیاز کی جاتی تھی اور پراکرت کے نحوی ترکیب کا محض ایک ڈھانچا سا ہوتا تھا۔ اپنی بعد کی زندگی میں انھوں نے یہ طرز نگارش ترک کر دیا اور سادہ تر زبان استعمال کرنے لگے۔ قریشی "ملت اسلامیہ" ص ۳۳۶

۱۹۰۸ء اب وہ کہتے تھے کہ "مسلمانوں کو اپنے (حقوق) کے تحفظات کے لیے حکومت برطانیہ کی طرف نہیں بلکہ اپنے برادران وطن کی طرف دیکھنا چاہیے... ان سے بدگمان نہیں رہنا چاہیے بلکہ جوق در جوق کانگریس میں شریک ہو جانا چاہیے۔ کانگریس کے اہلکاروں میں ان کے حقوق بالکل محفوظ ہیں ۱۹۰۵ء میں جبکہ تقسیم بنگال کے نتیجہ میں ہندوؤں کے شدید احتجاج کے دوران، جس میں مشرقی بنگال کے مسلمانوں کو معاشی فوائد حاصل ہونے کا امکان موجود تھا، مولانا آزاد کے روابط بنگال کے متشدد ہندوؤں شیام سندر حکپوروی اور آر بندو گھوش سے استوار ہوئے۔ مولانا آزاد چاہتے تھے کہ غیر ملکی اقتدار کے خلاف ان کی احتجاجی تحریکوں میں وہ بھی شامل ہوں۔ اپنی بعد کی تحریروں میں انہوں نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ ۱۹۱۳ء میں "الہلال" کے اجراء کا مقصد قوم پرستانہ اور غیر ملکی حکومت کے خلاف مخالفانہ جذبات کو ابھارنا تھا۔

جب وہ ۱۹۲۰ء میں جیل سے رہا ہوئے تو گاندھی اور بال گنگا دھر تلک جیسے متعصب ہندو قوم پرستوں سے ان کے تعلقات استوار ہو گئے ۱۹۲۰ء وہ مسلم لیگ اور اس کی تحریک کے شروع سے مخالف تھے۔ انہوں نے مسلمانوں کی شرکت کانگریس کو کبھی ناپسند نہیں کیا ۱۹۲۰ء وہ ایک قوم پرست کی حیثیت

۱۹۰۸ء وہ کانگریس میں اس حد تک کھل گئے تھے کہ ۱۹۲۱ء اور ۱۹۲۲ء میں یہ گمان ہوتا تھا کہ وہ آیا ہندوؤں کے علاوہ کسی اور کی ناسندگی بھی کرتے ہیں؟ — عزیز، کے۔ کے، تصنیف مذکورہ ص ۱۷۷

۱۹۰۹ء "Statesman" ۱۹ فروری ۱۹۲۰ء

۱۹۰۹ء "India Wins Freedom" ص ۵-۷

۱۹۰۹ء عزیز احمد "اسلامک" ص ۱۸۷؛ اس کا ایک اچھا تجزیہ حفیظ ملک نے کیا ہے کہ "۱۹۲۰ء کے بعد مسلم قوم اور مولانا آزاد دونوں نے ایک دوسرے کو پہچانا چھوڑ دیا۔"

"Muslim Nationalism in India and

Pakistan" ص ۲۷۲

۱۹۱۲ء مثلاً "الہلال" یکم ستمبر ۱۹۱۲ء ص ۸؛ ۱۰ دسمبر ۱۹۱۳ء ص ۲۳۷-۲۳۸؛ یہ بھی تعجب نہیں ہے کہ

وہ مسلم یونیورسٹی کی تحریک کے بھی مخالف رہے، ایضاً، ۲۷ جولائی ۱۹۱۲ء اور مسلم ایجوکیشنل

کانفرنس کے مقاصد کے بھی مخالف تھے۔ ایضاً، ۱۰ دسمبر ۱۹۱۳ء ص ۳۸

سے متحدہ اور وطنی قومیت کے حامی اور موید بن کر کانگریس کی تحریکوں میں پیش پیش رہے۔ اب وہ بڑا کہتے تھے کہ "مسلمان ایک ہندوستانی قوم اور ناقابل تقسیم ہندوستانی قوم بن چکے ہیں علیحدگی کا کوئی بنا وئی تخیل ہمارے اس ایک ہونے کو دو نہیں بنا سکتا" ۱۱۳ء۔ اب وہ ایک ایسے سیاستدان تھے جن کی فکر اور سرگرمیاں گاندھی کے اطراف گھومتی تھیں ۱۱۴ء

دارالعلوم دیوبند سے فارغ التحصیل بعض دیگر علماء اور جمعیتہ العلماء ہند سے تعلق رکھنے والے بیشتر علماء بھی وطنی قومیت کے موید اور حامی بنے ۱۱۵ء جمعیتہ العلماء ہند کا کردار اس ضمن میں بہت اٹوکھا تھا، کیونکہ اس کی روایت سے یہ امید کی جاسکتی تھی کہ وہ مسلمانوں کی جداگانہ قومیت کی حمایت کرے گی، مگر اس کی قدامت پسندی کے باعث، جو بزرگ عظیم کی دینی تعلیم کے نظام میں بہت گہرے اثرات کی حامل ہے، جمعیتہ نے یہ خیال کیا کہ جو راستہ مولانا محمود الحسن دیوبندی نے ان کے لیے اس وقت طے کیا تھا، جب وہ تحریکِ خلافت میں شریک

۱۱۳ء "خطبات کانگریس" ص ۵۲۔ "یہاں ایک دلچسپ حقیقت پیش نظر رہنی چاہیے کہ (۱) کانگریس ایک ہندو قومی جماعت تھی اور (۲) اس کے متوازی "ہندو مہاسبھا" تھی۔ یہ دونوں کبھی ضم نہیں ہوئیں"۔ Evolution of Indo-Muslim Thought. ص ۲۲۲

۱۱۴ء "آج ہماری ساری کامیابیوں کا دار و مدار تین چیزوں پر ہے: اتحاد، ڈسپلن اور مہانتا گاندھی کی رہنمائی پر اعتماد۔ یہی ایک تنہا رہنمائی ہے جس نے ہماری تحریک کا شاندار ماضی تیار کیا اور صرف اسی سے ہم ایک فتح مند مستقبل کی توقع کر سکتے ہیں۔ خطبات کانگریس" ص ۵۲

۱۱۵ء مثلاً: اپریل ۱۹۴۰ء میں، مسلم لیگ کی قرارداد پاکستان (لاہور، ۲۲ مارچ ۱۹۴۰ء) کے رد عمل میں، "آزاد مسلم کانفرنس" (لاہور) نے نسل اور مذہب سے قطع نظر ہندوستان کو اس کے تمام باشندوں کا وطن اور انہیں اس کی تمام نعمتوں کا مشترکہ امین اور قومی نقطہ نظر سے ہر مسلمان کو ہندوستانی قرار دیا۔ فاروقی، ضیاء الحسن، تصنیف مذکور، ص ۹۷

ہوئے تھے اور انھوں نے ہندوؤں سے اتحاد پر اصرار کیا تھا^{۱۱۶} وہ راستہ ہمیشہ کیلئے درست ہے۔ اس قبیل کی دیگر مسلم جماعتوں میں جنھوں نے کانگریس کے ساتھ اس کی قومی اور سیاسی تحریکوں میں شرکت کی، "مجلس احرار اسلام"^{۱۱۷}، "خدائی خدمت گار"^{۱۱۸}، "شبیخہ پولیٹیکل کانفرنس"^{۱۱۹}، "آزاد مسلم کانفرنس"^{۱۲۰}، "مسلم مجلس"^{۱۲۱} کے نام اہمیت رکھتے ہیں۔ مسلم لیگ نے اپنی تحریک

^{۱۱۶} محمد میاں "جمیۃ العلماء کی ہے" جلد دوم، ص ۴۰-۴۲؛ مولانا محمود الحسن نے جب اپنی سیاسی سرگرمیاں شروع کی تھیں تو ان کے روابط غیر مسلموں سے استوار تھے، مولانا حسین احمد مدنی لکھتے ہیں — حضرت شیخ "ہند نے ایک مستقبل کا ناپہلے مکان کے قریب کرانے پر لے رکھا تھا.... اس میں حضرت کے غیر مسلم بھائیوں اور رفقاء انقلاب ٹھہرنے لگے.... انہوں نے ان کے اوقات میں بیارات کو ان سے حضرت شیخ الہند کی باتیں ہوتی تھیں۔ یہ لوگ سکھ یا بنگالی ہندو انقلابی (بنگال پارٹیشن) والے ہوتے تھے" "نقش حیات" ج ۲، ص ۲۰۷؛ بنگال پارٹیشن والے انقلابی ہندوؤں سے مراد وہ لوگ ہیں جنھوں نے تقسیم بنگال کی شدید مزاحمت کی تھی۔

^{۱۱۷} اسمتہ، "Modern Islam in India." ص ۲۰-۲۱؛

ماہر، "Growth of Muslim Politics in India."

ص ۲۷۷-۲۷۸؛ وحید الزماں، "Towards Pakistan." ص ۱۸۶

۱۸۹؛ طفیل احمد منگھوری "مسلمانوں کا روشن مستقبل" ص ۵۰۴، ۵۰۵ و بعد؛ "اس کے قیام

میں بھی جمیۃ سے تعلق رکھنے والے علماء کا ہاتھ تھا" گلہاٹن، ڈیوڈ "Religious

Leadership and the Pakistan Movement

in the Punjab." ص ۲۹۹۔

^{۱۱۸} اسمتہ، تصنیف مذکورہ ص ۲۶۵-۲۶۱؛ منگھوری، تصنیف مذکورہ ص ۵۰۸، ۵۰۷؛

ماہر، تصنیف مذکورہ ص ۲۵۰-۲۷۷؛ وحید الزماں، تصنیف مذکورہ ص ۱۸۰-۱۸۵

^{۱۱۹} اسمتہ، تصنیف مذکورہ ص ۲۷۷؛ منگھوری، تصنیف مذکورہ ص ۵۱۰-۵۱۳

^{۱۲۰} اسمتہ، تصنیف مذکورہ ص ۲۷۸-۲۷۹؛ ماہر، تصنیف مذکورہ، ۲۸۲-۲۸۳

^{۱۲۱} ایضاً، ص ۲۸۲-۲۸۵؛ اسمتہ، تصنیف مذکورہ، ص ۲۸۰-۲۸۱

دو قومی نظریہ پر استوار کی تھی، لیکن ان مسلم جماعتوں نے کانگریس کے ساتھ تعاون کر کے متحدہ قومیت کے نظریہ پر اپنے اتفاق کا ثبوت فراہم کیا، لیکن اپنی تمام شد و مد کے باوجود قوم پرست مسلمانوں کا گروہ نہ کانگریس میں اور نہ عوام (یا عام فیصلہ کن انتخاب) میں موثر ہو سکا۔ ۱۹۲۲ء۔ ان جماعتوں اور کانگریس میں رہنے والے قوم پرست مسلمان لادینی نظریات کے ماتحت اور ہندوستان متحدہ ثقافت کو، جو ان کے خیال میں مختلف نسلی اور مذہبی گروہوں کے مابین وجود میں آئی تھی، ایک طویل عرصہ کی اثر اندازی اور اثر پذیری کے عمل کا نتیجہ سمجھتے تھے۔ وہ کانگریس کو گاندھی، موتی لال نہرو، سر دھنی نائیڈو اور جواہر لال نہرو پر مشتمل ایک ایسی جماعت قرار دیتے رہے جو نسلی اور گروہی احساسات سے بالاتر تھی ۱۹۲۳ء مختار احمد انصاری ابتداءً قوم پرست مسلمانوں کے قائد سمجھے جاتے تھے۔ ۱۹۲۵ء میں انہوں نے مجلس خلافت سے اپنا تعلق ختم کر لیا تھا ۱۹۲۴ء اس کے بعد وہ بہت سرگرمی سے "کل ہند مسلم قوم پرست جماعت" کی تشکیل اور تنظیم کے کام میں منہمک رہے جو کانگریس اور مسلمانوں کے درمیان رابطہ کا کام دیتی رہی ۱۹۲۵ء اس کے مقاصد یہ قرار دیے گئے تھے کہ "ہندوستانی مسلمانوں میں قومیت کی روح کو بیدار کرنا، فرقہ واریت سے ماوراء ایک ایسے نقطہ نظر کو فروغ دینا جو ہندوستانی قومی مقاصد میں اعتماد پیدا کرے، مسلمانوں کو قومی جدوجہد میں شریک ہونے کی ترغیب دینا اور اکثریتی اور اقلیتی

۱۹۲۲ء چند وجوہات کا تذکرہ — لارڈی Muslims in British India. ص ۲۲۵، میں ہے۔

۱۹۲۳ء مشیر الحسن Nationalism and Communal Politics in India. ص ۱۹۹

۱۹۲۳ء مکتوب بنام شوکت علی، مورخہ ۱۲ جولائی ۱۹۲۵ء، مضمون مشیر الحسن، Muslims and the Congress. ص ۱۹

۱۹۲۵ء "The Nationalist Muslim Party." ص ۲۷

جولائی ۱۹۲۹ء کو مولانا آزاد کی صدارت میں قائم ہوئی تھی۔ رام گوپال Indian

Muslims. ص ۲۲۱ و نیز براؤن Gandhi and Civil

Disobedience. ص ۴۸

فرقوں کے مابین ایسے تعلقات قائم کرنا جو حب الوطنی اور سچی قومیت کے تصورات پر استوار ہوں۔“
 ۱۹۲۶ء مسلمانوں نے عام طور پر اس نقطہ نظر اور رویہ کی مذمت کی ۱۹۲۷ء خود ہندوؤں نے اس کو شک و
 شبہ کی نظروں سے دیکھا ۱۹۲۸ء بالآخر یہ جماعت غیر مؤثر ہو کر رہ گئی ۱۹۲۹ء۔

۱۹۲۶ء "Indian Annual Register." ۱۹۲۹ء، ج ۲ ص ۲۵۰

وزیر مشیر الحسن . . . Nationalism and Communal Politics . . .
 اس جمعیت کے ممتاز اراکین میں مولانا
 آزاد، مختار احمد انصاری، خان عبدالغفار خان، راجہ محمود آباد، علی امام، سیف الدین کچلو،
 سید محمود، چودھری خلیق الزماں، تصدق احمد خاں شروانی وغیرہ شامل تھے۔ مشیر الحسن
 "Muslims and the Congress." ص ۷۲؛ بہت جلد اس کی علاقائی
 شاخیں قائم ہو گئیں، ایضاً ص ۸۲؛ "یہ جمعیت کانگریس میں رہ کر اپنا کام انجام دیتی
 رہی۔ اس کے تعلق سے مختار احمد انصاری نے کہا کہ "ہماری سیاسی سرگرمیوں کے
 لیے یہ ایک واحد راستہ رہ گیا ہے، ہم کو فرقہ پرست مسلمانوں اور انتہا پسندوں
 سے دور رہنا اور قومیت کے اصولوں کے تحت سوچنا اور عمل کرنا چاہیے" مکتوب
 بنام تصدق احمد خاں شروانی، مورخہ ۲ جنوری ۱۹۳۰ء، مشمولہ مشیر الحسن، ایضاً
 ص ۹۱، ۹۰۔

۱۹۲۷ء مولانا شوکت علی نے مختار احمد انصاری کو لکھا۔ "آپ نے مسلمانوں اور اپنے
 دوستوں اور اپنے ساتھی کارکنوں سے بے وفائی کی ہے"۔ مورخہ ۱۴
 مئی ۱۹۲۹ء، مشمولہ ایضاً، ص ۶۷-۷۱

۱۹۲۸ء اس انداز نظر کی نمائندگی ہندو مہا سبھا کے ممتاز قائد مونس نے کی۔ اس
 نے خیال ظاہر کیا کہ اس جماعت کی تشکیل کانگریس میں مسلمانوں کے ایک بڑے
 پیمانے پر داخلے کے لیے ہوئی ہے تاکہ کانگریس میں اندرونی طور پر دباؤ
 ڈالا جاسکے؛ بحوالہ مشیر الحسن "ایضاً ص ۲۰۱

۱۹۲۹ء چودھری خلیق الزماں نے اس کی ناکامیوں کا اچھا تجزیہ کیا ہے کہ۔
 اپنے اصولوں اور طریقہ کار کی وجہ "حاشیہ صفحہ ۱۲ آئندہ صفحہ پر دیکھیں"

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی سے تعلق رکھنے والا ایک طبقہ بھی متحدہ قومیت کا خاموش اور غیر مؤثر نمائندہ بنا رہا۔ اس جامعہ کا افتتاح مولانا محمود الحسن نے کیا تھا اور اس کے سرپرستوں میں مختار احمد انصاری اور حکیم اجمل خاں کے نام نمایاں ہیں۔ اس سے تعلق رکھنے والوں میں ڈاکٹر ذاکر حسین، جو بعد میں بھارت کے صدر کے عہدے تک پہنچے، چوتھی دہائی کے اواخر میں کانگریس وزارت کے تحت بننے والی متنازعہ "واردھا تعلیمی منصوبہ" کی تشکیل کی مجلس کے صدر بھی تھے۔

ان کے علاوہ ڈاکٹر عابد حسین اور پروفیسر محمد نجیب کے نام اہمیت رکھتے ہیں۔ ان افراد نے گاندھی کے فکر و عمل کے زیر اثر منکرانہ اور نہایت سادہ زندگی گزارنے کی مثال پیش کی۔

اس کے باوجود کانگریس میں ایسے مسلمانوں کی ایک کافی تعداد موجود تھی اور وہ مستعد اور بااثر بھی تھے، اور انہوں نے کانگریس میں اپنی ایک جمعیت بھی تشکیل دی تھی، لیکن وہ بھی نتائج کے لحاظ سے اپنے لیے کچھ بھی مفید صورت حال پیدا نہ کر سکے۔^{۱۳} ان کے مقابلہ

"حاشیہ صفحہ سابقہ" سے اسے خود مسلمانوں میں کوئی بنیاد حاصل نہ ہو سکی۔ گو اپنے نام کے تحت اس نے کئی اجلاس منعقد کیے لیکن نہ اس کے قواعد و ضوابط تھے نہ اسکی اپنی رنگیت تھی نہ دفتر۔ صرف یہ ہندو سبھا پر ایسی بھی بنیاد پر اخباروں میں موجود رہی لیکن اسکا کوئی مثبت وجود نہ تھا۔ "Pathway to Pakistan" ص ۱۰۲

^{۱۳} اسمتھ۔ "Islam in Modern History" ص ۸۴؛ ان

کی ناکامی کی داستان بڑی المناک ہے۔ جوہر لال نہرو نے اسکا اچھا تجزیہ کیا ہے

"An Autobiography" ص ۱۳۸، ۱۳۹ دینیز عزیز، کے۔ کے۔

تصنیف مذکورہ ص ۱۴۵، ۱۸۱؛ کانگریس کی تحریکوں میں شامل رہنے سے انھیں جو فوائد ہوئے ان کیلئے، ایضاً ص ۱۸۲-۱۸۳؛ انکی نامقبولیت کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ جب

حسین احمد مدنی کسی دس ہزار کی آبادی میں تقریر کرنے کیلئے کھڑے ہوتے تو یہ مشکل چند

آدمی سننے آتے، محمد میاں "علمائے حق" ج ۲، ص ۲۸۸؛ یہ صورتحال اس لحاظ سے بھی نمایاں

ہوتی ہے کہ ۱۹۴۶ء کے عام انتخابات میں محض یو۔ پی میں لیگ نے ۶۳ نشستوں پر انتخاب

لڑا اور ۵۳ نشستوں پر کامیاب ہوئی۔ قوم پرست مسلمانوں نے ۲۹ نشستوں پر

انتخاب لڑا لیکن صرف ۶ پر کامیاب ہوئے۔ براس — Language

Religion and Politics in North India. ص ۶۷

میں دو قومی نظریہ کے حامیوں نے بڑی پامردی کے ساتھ انکے خیالات اور ان کی سرگرمیوں کا روک دیا۔ چنانچہ ان کی دفاعی کوششوں کی وجہ سے قوم پرست مسلمان خاطر خواہ کامیابی حاصل نہ کر سکے۔ ان کے مقابلہ میں دو قومی نظریہ کے حامل مسلمان ہندوستانی سیاست پر زیادہ حاوی رہے ۱۹۴۵ء۔ ابتداءً سید احمد خاں نے مسلمانوں کی علیحدہ اور جداگانہ قومیت پر اصرار کیا تھا۔ ان کے بعد متعدد مسلمان رہنماؤں نے دو قومی نظریہ کا مختلف صورتوں میں اعادہ کیا۔ ۱۹۴۶ء۔ علمی سطح پر وطنی اور متحدہ قومیت کے تصور کی سب سے شدید مخالفت سید ابوالاعلیٰ مودودی اور علامہ اقبال نے کی۔ ان کے علاوہ مولانا اشرف علی تھانوی، مفتی محمد شفیع اور مولانا شبیر احمد عثمانی کی علمی و تصنیفی کاوشیں اس ضمن میں بہت مؤثر ثابت ہوئیں۔ مولانا مودودی نے تصور قومیت کی بحث میں خصوصیت سے شرکت کی اور وطنی یا متحدہ کے مقابلہ میں اسلامی تصور قومیت کو اجاگر کرنے میں اس وقت بہت محکم اور مؤثر دلائل پیش کیے ۱۹۴۳ء اور شاعر و فلسفی اقبال نے اپنی شاعری و حکمت سے اس باب میں نہایت مؤثر اور مدلل بنیادیں فراہم کیں ۱۹۴۷ء

۱۹۳۱ء "یہاں تک کہ گاندھی نے ایک مرحلہ پر ان کے مطالبات اپنی مرضی کی خلاف منظور کرنے پر آمادگی ظاہر کر دی تھی، لیکن ان کے رفتائے کار یعنی قوم پرست مسلم قائدین نے خود انہیں روکا اور بڑی سختی سے مخالفت کی" ہرو:

"An Autobiography." ص ۲۳۹

۱۹۳۲ء ان کا ایک عمدہ عہد جائزہ۔ پیرزادہ شریف الدین، Evolution of Pakistan." میں ہے۔

۱۹۳۳ء۔ ان کی تصانیف: "مسئلہ قومیت" اور "مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش" (تین جلدیں) اس موضوع پر مفصل اور مستقل ہیں۔

۱۹۳۴ء "میں نے اپنی عمر کا نصف حصہ اسلامی قومیت اور ملت کے اسلامی نقطہ نظر کی تشریح و توضیح میں گزارا ہے۔ محض اس وجہ سے کہ مجھ کو ایشیا کے

یہ اور خصوصاً اسلام کیلئے فرنگی سیاست کا یہ نظریہ ایک خطرہ عظیم محسوس ہوتا تھا — مکتوب بنام مالوت، مورخہ ۱۸ فروری ۱۹۳۸ء، شمارہ

"انوار اقبال" صفحہ ۱۶۸۔ اسی ضمن میں ایک "حاشیہ صفحہ ۱۶۸ آئندہ صفحہ پر دیکھیں"

قومیت کے تعلق سے اقبال نے اپنا سفر محدود سے لامحدود کی طرف کیا ہے۔ ابتداءً وہ وطنیت کے مغربی تصور سے متاثر رہے، طالب علمی کے زمانہ میں قوم پرست خیالات کے حامل تھے اور اس زمانہ میں لکھی ہوئی ان کی نظیں ”ترانہ ہندی“، ”ہندوستانی بچوں کا قومی گیت“ اور ”نیا شوالہ“ ان کے اس رجحان کی نائیدگی کرتی ہیں۔^{۱۳۵} لیکن پختگی و فکر کے بعد انہوں نے اپنے ان خیالات تبدیل کر لیا تھا۔^{۱۳۶} قیام یورپ کے زمانہ (۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء) میں ان کے ذہن و فکر میں جو انقلابات آئے ان میں سے بڑا انقلاب قومیت کے تصور کی صورت میں ظاہر ہوا۔ اس وقت انہیں یہ احساس ہوا کہ اسلام اور مسلمانوں کا سب سے بڑا دشمن قومیت کا تصور ہے۔^{۱۳۷} چنانچہ اسی زمانہ سے انہیں نے قومیت اور وطنیت کے تصور کا رد شروع کر دیا تھا۔ اب

”حاشیہ صفحہ گزشتہ“ دوسری جگہ لکھتے ہیں:

”... اقبال، جس نے اسلامی قومیت کی حقیقت کا راز اس وقت منکشف کیا

جب ہندوستان والے اس سے غافل تھے اور جس کے اشعار کی تاریخ فریبندار، کامر پڈا، بلقان، طرابلس، اور نواب وقار الملک کی حق گوئی کی تاریخ سے پہلے کی ہے۔“ — مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی ”اقبال نامہ“ ج ۲، ص ۳۶۵۔

۳۶۶: خواجہ حسن نظامی نے مسلمانان ہندوستان کی بیداری کے مذکورہ پانچ اسباب بیان کیے تھے۔ جس کے جواب میں اقبال نے انہیں یہ خط تحریر کیا تھا۔ مثنوی ”رموز بے خودی“ کے لکھنے کا بھی اقبال کا یہی مقصد تھا کہ اسلامی قومیت کی حقیقت اس سے واضح ہو۔ ”اور یہ کہنے میں کوئی مبالغہ یا خود ستانی نہیں کہ اس رنگ کی کوئی نظم یا نثر اسلامی لٹریچر میں آج تک نہیں لکھی گئی۔“^{۱۳۵} ان میں اس قسم کے خیالات عام طور پر ملتے ہیں:

خاک وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے

۱۳۶ ”انگریزی تحریریں“، ص ۵۸-۵۹

۱۳۷ اس زمانہ میں سب سے بڑا دشمن اسلام اور اسلامیوں کا تسلی امتیاز و ملکی قومیت کا خیال ہے۔ جب یہی نے پہلے پہل اس کا احساس کیا، اس وقت میں یورپ میں تھا اور اس احساس نے میرے خیالات میں عظیم انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی آب و ہوا ”حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں“

وہ ان کے لیے ایسا تصور تھا جس کی کوئی مادی بنیاد نہیں تھی ۱۳۸ء بلکہ ان کے لیے وطن پرستی بہت پرستی کی ایک صورت تھی ۱۳۹ء۔ اس سے پہلے جب وہ خاک وطن کے ہر ذرہ کو دپوتا کہا کرتے تھے، اب وہ کہنے لگے تھے:

”حاشیہ صفحہ سابقہ“ نے مجھے مسلمان کر دیا۔ اس دن سے جب یہ احساس مجھے ہوا آج تک برابر اپنی تحریروں میں یہ خیال میرا مطمح نظر رہا ہے معلوم نہیں میری تحریروں نے اور لوگوں پر اثر کیا یا نہیں لیکن یہ بات یقینی ہے کہ اس خیال نے میری زندگی پر حیرت انگیز اثر کیا ہے۔ مکتوب بنام وحید احمد، مورخہ ۱۹ ستمبر ۱۹۲۱ء، مشمولہ ”انوار اقبال“ ص ۱۷۶-۱۷۷؛ اسی بات کو انھوں نے اور بھی مقامات پر بیان کیا ہے جیسے:

”ابتداء میں میں ہی قومیت پر اعتقاد رکھتا تھا اور ہندوستان کی متحدہ قومیت کا خواب شاید سب سے پہلے میں نے دکھا تھا لیکن تجربے اور خیالات کی وسعت نے میرے خیال میں تبدیلی پیدا کر دی....“ مکتوب بنام سید محمد سعید الدین حنفی

مورخہ ۲۲ نومبر ۱۹۲۳ء — مشمولہ ”خطوط اقبال“ ص ۱۶۵

یا:

”میں سماجی اتحاد کے لیے وطن کو ایک بنیاد سمجھتا تھا، اس لیے خاک وطن کا ہر ذرہ مجھے دیتا دکھائی دیتا تھا۔ اس وقت میرے خیالات بہت کچھ مادیت کی طرف مائل تھے، سوئے وطن کے مجھے انسانوں میں اتحاد کے لیے کوئی دوسرا ذریعہ دکھائی نہیں دیتا تھا....“ بحوالہ ڈاکٹر قاسمی علی محمد، ”اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام“ مشمولہ ”اقبال“ مرتبہ مولوی عبدالحق، ص ۱۹۰؛ مصنف نے یہاں اپنی لور اقبال کی گفتگو نقل کی ہے۔

۱۳۸ء ”شذرات“ ص ۲۲

۱۳۹ء ”وطن پرستی بھی بہت پرستی کی ایک نازک صورت ہے مختلف قوموں کے وطنی تزلزلے میرے اس دعوے کا ثبوت ہیں کہ وطن پرستی ایک مادی نئے کی پرستش سے عبارت ہے۔ اسلام کسی صورت میں بہت پرستی کو گوارا نہیں کر سکتا۔ بہت پرستی کی تمام اقسام کے خلاف احتجاج کرنا ہمارا ابدی نصب العین ہے۔“ — ”شذرات“ ص ۲۶؛ اقبال کی یہ تحریر ۱۹۱۰ء کی ہے، مقدمہ ڈاکٹر جاوید اقبال، ص ۱

یہ بت کہ تراشیدہ تہذیب نومی ہے
نظارہ ویرینہ زمانہ کو دکھاوے
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے
بتان رنگ و خون کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
فکر انسان بت پرستے بت گرے
باز طرح آذری انداخت است
کاہد از خون رنجین اندر طرب
آدمیت کشتہ شد چوں گو سفند
ایچہ خوردستی زمیناے خلیل
بر سر این باطل حق پیدہ بن

نارت گر کاشانہ دین نبوی ہے
اسے مصطفوی خاک میں اس بت کو ملاوے
جو پیر ہن اسکا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے
نہ افغانی رہے باقی نہ ایرانی نہ تورانی
ہرزماں در جستجوئے دیگرے
تازہ تر پروردگارے ساخت است
نام اورنگ است وہم ملک و نسب
پیش پلے میں بت نار جند
گر مٹی خونت ز صہبائے خلیل
تینخ لاموجود الا هو بن

اقبال کو یہ سچتہ یقین ہو گیا تھا کہ اسلام جس چیز کو مٹانے آیا تھا، اسے مسلمانوں کی سیاسی تنظیم کا
بنیادی اصول قرار نہیں دیا جا سکتا ۱۴۰۱ء حیات و کائنات کے ایک خاص نظریہ کے بارے میں ایک
طرح کا ذہنی سمجھوتہ ہی ہمارا واحد نقطہ اجتماع ہے ۱۴۰۱ء۔ ہمارے ملی اتحاد کا انحصار اس بات پر ہے
کہ مذہبی اصول پر ہماری گرفت مضبوط ہو ۱۴۰۲ء۔ اقبال سمجھتے تھے کہ مغرب میں تصور قومیت کی روح
ایک مادی شے یعنی ملک ہے، جب کہ اسلام خالصتہً ایک مجرد تصور یعنی مذہب کی بنیاد پر قومیت کی

۱۴۰۰ء "شذرات" ص ۲۶

۱۴۰۱ء ایضاً، ص ۲۲

۱۴۰۲ء "جوہنی یہ گرفت ڈھیلی پڑی ہم کہیں کے نہ رہیں گے" "شذرات" ص ۲۹

یا جیسے:

قوم مذہب سے ہے مذہب جو نہیں قوم ہی نہیں
دامن دیں انھ سے چھوٹا تو جمعیت کہلاں
نسل گر مسلم کی مذہب پر مقدم ہو گئی
جذب یا ہم جو نہیں محفل انجم بھی نہیں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی
اڑ گیا دنیا سے تو مانند خاک رہ گزر

تعمیر کرنا ہے ۱۹۳۳ء مغربی تصور قومیت اور اسلامی قومیت کا مقابلہ کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ یورپ جس قومیت پر ناز کرتا ہے وہ محض بودے اور سست ناروں کا بنا ہوا ایک ضعیف چٹھیرا ہے بلکہ ایک "روحانی بیماری" ہے ۱۹۳۴ء قومیت کے اصول حقہ صرف اسلام نے ہی بتائے ہیں جن کی پختگی اور پائیداری دور ایام و اعصاف سے متاثر نہیں ہو سکتی ۱۹۳۵ء۔ اس لحاظ سے اقبال کے نزدیک اسلام نوع انسان کی اقوام کو جزئی حدود سے بالاتر کرنے اور نسل و قومیت کے مصنوعی مگر ارتقا انسانی کے ابتدائی مراحل میں مقید امتیازات کو مٹانے کا ایک عملی ذریعہ ہے۔ اسی وجہ سے اور مذاہب سے زیادہ کامیاب رہا ہے۔ چونکہ ملکی اور نسلی قومیت کی لہر یورپ سے ایشیا میں آ رہی ہے اور اقبال کے نزدیک یہ ایک بہت بڑی لعنت ہے، اس وجہ سے بنی نوع انسان کے مفاد کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس وقت اسلام کے اصل حقائق اور اس کے حقیقی پیش نہاد پر زور دینا نہایت ضروری ہے ۱۹۳۶ء مسلمانوں کی قومیت کا اصل اصول نہ اشتراک زبان ہے، نہ اشتراک وطن، نہ اشتراک اغراض اقتصادی۔ اسلام زمان و مکان کی قیود سے متبر ہے ۱۹۳۷ء وطن پرستی جو قومیت کے تصور سے پیدا ہوتی ہے سراسر اسلام کے خلاف ہے اور اسلام دنیا میں ہر طرح کے شرک خفی و صلی کا قلع قمع کرنے کے لیے آیا تھا ۱۹۳۸ء چونکہ اقبال ذیلے اسلام کے ناقابل تقسیم ہونے اور اسلام

۱۹۳۳ء "شذرات" ص ۲۹، ۳۱؛ و نیز:

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری

۱۹۳۳ء مکتوب بنام اخبار "ہمدوم" (دکھنوں) مشمولہ "خطوط اقبال" ص ۲۲۱

۱۹۳۵ء مکتوب بنام خاں نیاز الدین خاں، مورخہ ۲۷ جون ۱۹۱۷ء مشمولہ "مکاتیب اقبال بنام خاں نیاز الدین خاں" ص ۹

۱۹۳۶ء مکتوب بنام سید محمد سعید الدین جعفری، مورخہ ۱۲ نومبر ۱۹۲۳ء مشمولہ "خطوط اقبال" ص ۱۶۵

۱۹۳۷ء "مقالات اقبال" ص ۱۱۹-۱۲۰؛ اقبال کی یہ تحریر مجولہ بالا تحریروں کے زمانہ ۱۹۱۰ء میں قلمبند

ہوئی — "بہ الفاظ دیگر اسلامی تصور ہمارا وہ ابدی گمراہ وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں" ایضاً، ص ۱۲۲

۱۹۳۸ء ایضاً، ص ۱۲۱

کے لاوطن ہونے کے قائل تھے، اس لیے انھوں نے ہر طرح کی وطنیت کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے:

مسلم کی بنائے قومیت ہے اسلام
پاک ہے گرو وطن سے سر داماں تیرا
تو وہ بھی رہ گزر میں ہے قید مقام سے گزر
نرالاسائے جہاں سے اس کو عرب کے سار بنایا

نہ چینی و عربی وہ نہ رومی و شامی
ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی
یہ ہندی وہ خراسانی یہ افغانی وہ تورانی
در ویش حدامت نہ تشرقی ہے نہ غربی
کہاں کا آنا کہاں کا جانا فریب ہے امتیاز عقبی
اصل ملت در وطن دیدن کہ چہ
مسلم اسی دل بہ اقلیمے میند
عقیدہ قومیت مسلم کشود

لیکن وطن پرستی جسے اگر حب الوطنی سے تعبیر کیا جائے — تو اقبال اس کے مخالف نہیں تھے۔ ان کے خیال میں ان قوموں کے لیے، جن کا اتحاد حدودِ ارضی پر مبنی ہو، اس جذبہ سے متاثر ہونا ہر طرح سے حق بجانب ہے، کیونکہ وطن کی محبت انسان کا ایک فطری جذبہ ہے، جس کی پرورش کے لیے اثرات کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن سیاسی اصطلاح میں وطن کا مفہوم چونکہ محض جغرافیائی نہیں بلکہ ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا اصول ہے اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے۔ اسی طرح اسلام بھی ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے، اس لیے جب لفظ وطن کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے۔ ۱۹۹ھ اسی بنا پر

۱۹۹ھ ایضاً — ”حب الوطنی بالکل طبعی صفت ہے اور انسان کی اخلاقی زندگی میں

اس کے لیے پوری جگہ ہے“ ”حرف اقبال“، ص ۵۷

۱۹۹ھ:

ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے گفتر سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے۔

اس بات کو انھوں نے ایک اور جگہ اس ”حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دکھیں“

اقبال نے وطنیت کی شد و مدرسے مخالفت کی۔ ابتداء ہی میں جبکہ وطنیت کا نظریہ بہت زیادہ عام نہیں ہوا تھا، اقبال نے سمجھ لیا تھا کہ مغربی طاقتوں نے اسلام کی وحدت کو منتشر کرنے کے لیے دنیائے اسلام میں نظریہ وطنیت کی اشاعت کی ہے اور اسے ایک حربہ کے طور پر استعمال کیا ہے۔ چنانچہ ان کی تدبیر پہلی جنگ عظیم میں کامیاب بھی ہو گئی ۱۵۱

اقبال کو اس بات کا بڑا دکھ رہا کہ وطنیت کا نظریہ علمائے اسلام میں بھی رواج پا رہا ہے۔ اسلام اور متحدہ قومیت کی بحث میں مولانا حسین احمد مدنی اور ان کے ہم خیال علمائے نظریات پر اٹھیں حیرت تھی کہ ہندوستان میں اب مسلمانوں کے بعض دینی پیشوا بھی اس کے حامی نظر آتے ہیں ۱۵۲ اگر مغربی تعلیم و تہذیب سے روشناس نوجوان قومیت کے تصور سے سرشار ہوں تو اس میں ان کے لیے تعجب کی بات نہیں تھی ۱۵۳ ہندوستان میں متحدہ قومیت کے نظریہ کی اشاعت

”حاشیہ صفحہ سابقہ“ طرح بیان کیا۔

”اگر قومیت کے معنی حب الوطنی اور ناموس وطن کیلئے جان تک قربان کرنے کے ہیں تو ایسی قومیت مسلمانوں کے ایمان کا جزو ہے۔ اس قومیت کا اسلام سے اس وقت تضاد ہوتا ہے جبکہ وہ ایک سیاسی تصور بن جاتی ہے اور اتحاد انسانی کا بنیادی اصول ہونے کا دعویٰ کرتی ہے اور یہ مطالبہ کرتی ہے کہ اسلام شخصی عقیدے کے پس منظر میں چلا جائے اور قومی زندگی میں ایک حیات بخش عنصر کی حیثیت سے باقی نہ رہے“ ایضاً، ص ۱۵۸

۱۵۱ ”مقالات اقبال“، ص ۲۲۲

۱۵۲ ”زمانہ کالٹ پھیر بھی عجیب ہے۔ ایک وقت تھا کہ نیم مغرب زدہ پڑھے لکھے مسلمان تفریح میں گرفتار تھے، اب علماء اس لعنت میں گرفتار ہیں۔ ایضاً“

۱۵۳ ”جب اسلام اور وطنیت ایک دوسرے کی ضد ہیں تو علماء کیوں یہ نہیں سمجھتے کہ اسلام لادطن ہے؟“ اقبال کے حضور“ ج ۱، ص ۳۱۷؛ مولانا حسین احمد مدنی کے خیالات سے انھیں جو دکھ ہوا تھا، اس کا اظہار وہ بار بار کرتے تھے۔ یہاں تک کہ ایک روایت کے مطابق — ”رات کو جب کبھی آنکھ کھلتی ہے تو اکثر کہتے ہیں، افسوس ہے، بڑا افسوس مولانا حسین احمد نے یہ کیسے کہہ دیا تو میں اوطان سے ہنسی میں“ ۹ — ایضاً،

اقبال کی نظر میں ملک کی اکثریت کی طرف سے مسلمانوں کو لادینیت کی طرف لے جانے اور دین اور سیاست کو علیحدہ علیحدہ قرار دینے کی کوشش تھی ۱۹۵۲ء، جیسا کہ ترکی میں ہوا تھا۔ جو کچھ ہوا جذبہ وطن پرستی بلکہ توران پرستی کا نتیجہ تھا ۱۹۵۵ء صرف لادینیت اس قوم کے افراد میں وجہ اشتراک رہ جاتی ہے ۱۹۵۶ء اقبال سمجھتے تھے کہ لادینیت نے اہل یورپ کو وطن اور وطن سے نسل کی طرف مائل کیا۔ آگے چل کر بھی وطنیت دہریت کا سبب بنی ۱۹۵۷ء وطنیت کی ان کی مخالفت کا بھی ایک بڑا سبب یہی تھا کہ وہ اس کے اندر ملحدانہ مادیت پرستی کے بیج دیکھ رہے تھے جو ان کے خیال میں انسانیت کیلئے ایک عظیم ترین خطرہ تھے ۱۹۵۸ء اس صورت حال میں اقبال قومیت کے حوالے سے متعدد دغدشات کا شکار تھے۔ لیکن وہ کوئی حتمی رائے نہیں رکھتے تھے کہ اس رجحان کا ذیباٹے اسلام پر کیا اثر پڑے گا۔ آیا اسلام اس تصور کو اپنے اندر جذبہ کمر کے اس طرح تبدیل کر دے گا جس طرح اس سے قبل اس نے اس سے بالکل مختلف تصورات کی ترکیب و نوعیت کو یکسر بدل دیا تھا، یا یہ کہ خود اسلام کے اندر کوئی زبردست تبدیلی رونما ہو جائے

۱۹۵۲ء "مقالات اقبال" ص ۲۲۷؛ "گفتار اقبال" ص ۱۱۷؛ اس کے نتیجے میں "ازروئے

قوم چونکہ وہ ہندوستانی ہیں اس لیے مذہب کو علیحدہ چھوڑ کر انہیں باقی اقوام ہند کی قومیت

یا ہندوستانیہ میں جذبہ ہو جانا چاہیے۔" مقالات اقبال" ص ۲۲۷

۱۹۵۵ء مکتوب، بنام مسعود عالم ندوی، مورخہ ۲۵ فروری ۱۹۳۶ء، مشمولہ "اقبال نامہ"

ج ۱، ص ۶۶؛ "خود نیشنلزم کا جو تجربہ یورپ میں ہوا اس کا نتیجہ بے دینی اور لادینی

کے سوا کچھ نہیں نکلا۔" "گفتار اقبال" ص ۱۷۷

۱۹۵۶ء "حرف اقبال" ص ۲۳۰؛ "اگر بعض مسلمان اس فریب میں مبتلا ہیں کہ

دین اور وطن بحیثیت ایک سیاسی تصور کے یکجا رہ سکتے ہیں تو میں مسلمانوں کو

بروقت انتباہ کرتا ہوں کہ اس راہ کا آخری مرحلہ اول تولادینی ہو گا اور اگر لادینی

نہیں تو اسلام کو محض ایک اخلاقی نظریہ سمجھ کر اس کے اجتماعی نظام سے بے پروائی

ایضاً۔

۱۹۵۷ء "اقبال کے حضور" ج ۱، ص ۱۶۷، ۱۸۹

۱۹۵۸ء "خطبات و بیانات" ص ۲۸۰

گی ۱۵۹ء۔ ان کے خیال میں قوم یا وطن کے تصور نے مسلمانوں کو نسل اور خون کے امتیاز میں الجھا رکھا ہے۔ ممکن ہے، یہ نسلی احساس ترقی کرتے کرتے ایسے اصول و قواعد تشکیل دے جو اسلامی نظریات کے مخالف ہی نہیں بلکہ ان سے متضاد ہوں۔ ۱۶۰ء نسل پرستی کے نظریہ کو اقبال موجودہ تہذیب پر سب سے بدناما دماغ سے تعبیر کرتے تھے۔ انھیں ڈر تھا کہ اگر کہیں ایشیا میں بھی نسلی مسئلہ پیدا ہو گیا تو یہ ان کے خیال میں بہت خطرناک نتائج کا باعث بن سکتا ہے۔ اقبال سمجھتے تھے کہ مذہبی اعتبار سے اسلام کی سب سے بڑی کوشش اسی مسئلہ کا حل کرنا ہے۔ چنانچہ وہ اس بات پر زور دیتے تھے کہ اگر موجودہ دور میں ایشیائی ممالک تباہ حالی سے بچنا چاہتے ہیں تو صرف یہی ایک طریقہ ہو سکتا ہے کہ اسلامی نظریوں کو اپنالیں اور نسلی امتیازات مٹا کر انسانیت کے عام مفاد کو پیش نظر رکھیں ۱۶۱ء۔

اقبال کی نظر میں قومیت کا مسئلہ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے خصوصاً زیادہ خطرناک نتائج کا حامل تھا۔ دنیاٹے اسلام کے دیگر ممالک میں یہ مسئلہ اتنا زیادہ نقصان دہ شاید نہ ہوتا، کیونکہ ترکی، ایران، مصر اور دیگر اسلامی ممالک میں مسلمانوں کی نمایاں اکثریت تھی اور وہاں کی اقلیتیں — جیسے یہودی، عیسائی اور زرتشتی اسلامی قانون کی رو سے یا تو اہل کتاب تھیں یا اہل کتاب سے مشابہ، جن سے معاشرتی اور ازدواجی تعلقات قائم کرنا اسلامی نقطہ نظر کے لحاظ سے جائز تھا۔ قومیت کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے صرف ان ممالک میں پیدا ہوتا ہے جہاں وہ اقلیت میں ہیں اور جہاں قومیت کا تقاضا ہو کہ وہ اپنی بستی کو مٹا دیں۔ ۱۶۲ء اقبال کے خیال میں اسلام ہمیشہ رنگ و نسل کے عقیدہ کا، جو انسانیت کے نصب العین کی راہ میں سب سے بڑا سنگ گراں ہے، نہایت موثر حریف رہا ہے۔ دراصل اسلام بلکہ کائنات انسانیت کا سب سے بڑا دشمن رنگ و نسل کا عقیدہ ہے؛ جو کریگا امتیاز رنگ و نسل مٹ جائیگا ترک خردگاہی ہو یا اعرابی دالا گہر

۱۵۹ء ایضاً، ص ۵

۱۶۰ء ایضاً، ص ۶

۱۶۱ء ایضاً، ص ۲۲۹

۱۶۲ء ”حرف اقبال“ ص ۵۰، ۱۵۹

خبار اودہ رنگ و نسب میں بال و پرتزے
 برنسب نازاں شدن نادانی است
 قوم تو از رنگ و خون بالاتر است
 گر نسب را جزو ملت کردہ
 نیست از روم و عرب پیوندا
 تو اے مرغ حرم اڑنے سے پہلے پریشان ہوجا
 حکم او اندر تن و تن فانی است
 قسمت یک اسودش صد حمر است
 رخنہ در کار اخوت کردہ
 نیست پابند نسب پیوندا
 اقبال دیکھ رہے تھے کہ قومیت کا یہ عقیدہ جس کی بنیاد نسل یا جغرافیائی حدود پر ہے،
 دنیا نے اسلام میں مغربی افکار کے زیر اثر استنبیلا حاصل کر رہا ہے اور مسلمان عالمگیر اخوت
 کے نصب العین کو نظر انداز کر کے اس عقیدہ کے فریب میں مبتلا ہو رہے ہیں ۱۶۳ء:

حکمت مغرب سے ملت کی یہ کیفیت ہوئی
 نسل قومیت کیسا سلطنت تہذیب رنگ
 لرو مغرب آں سراپا مکرو فن
 آں چناں قطع اخوت کردہ اند
 تا وطن را شمع محفل ساختند
 ہلکے ٹکڑے ٹکڑے حسب طرح سونے کو کر دیتا ہے گاز
 خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات
 اہل دیں را داد تعلیم وطن
 بروطن تعمیر ملت کردہ اند
 نوع النساں را قبائل ساختند

ان کے خیال میں قومیت ہی نے ترکوں کو خلافت کے خلاف اکسلیا، مصر میں مصر، مصریوں
 کے بیٹے آواز بلند کی اور ہندوستان کو اتحاد ہندو جہوریت، کا بے معنی خواب دکھایا ۱۶۴ء
 اقبال نے مسلم لیگ کے سالانہ جلسہ (الہ آباد، ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء) کی صدارت کرتے
 ہوئے جو خطبہ پیش کیا تھا وہ اس اعتبار سے اہم تھا کہ اس میں انھوں نے مسلم قومیت کی بنیاد
 پر ہندوستانی مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ مسلم مملکت کا تصور پہلی مرتبہ واضح اور مدلل انداز
 میں بیان کیا۔ ان کے خیال میں قومیت کی سیاسی تعریف کے لحاظ سے ہندوستان میں محض
 مسلمان ایک ہی قوم تھے ان کے برعکس ہندو کئی ایک قوموں کا مجموعہ تھے ۱۶۵ء۔ وہ نہیں
 چاہتے تھے کہ مسلمان برعظیم کے عام ماحول کا جزو بن کر رہ جائیں۔ وہ سمجھتے تھے کہ ہندوستانی

۱۶۳ء مکتوب بنام نکلسن، مشمولہ "اقبال نامہ" ج ۱، ص ۲۶۸

۱۶۴ء مکتوب بنام اکبر الہ آبادی، موزعہ ۱۱ جون ۱۹۱۸ء، مشمولہ "اقبال نامہ" ج ۲، ص ۵۶

۱۶۵ء "خطبات و بیانات" ص ۳۳، "اقبال کے حضور" ج ۱، ص ۱۸۷-۱۸۸

مسلمانوں کو ابھی تک ان خطرات کا احساس نہیں جو ہندوستان میں پیش آرہے تھے ۱۹۶۱ء کی طرف توجہ نہ کی گئی تو اسلام کا مستقبل ہندوستان میں تاریک ہو جائے گا۔ آئندہ نسلوں کی حفاظت کرنا ہمارا فرض ہے۔ ایسا نہ ہو کہ ان کی زندگی گونڈ اور بھیل اقوام کی طرح ہو جائے اور رفتہ رفتہ ان کا دین اور کلچر اس ملک سے فنا ہو جائے۔ ۱۹۷۷ء۔

ہندوستان میں اسلام کو جو خطرات درپیش تھے، ان کا ذکر اقبال نے متعدد مقامات پر کیا ہے۔ ان کا ذکر خطبہ مسلم لیگ اس بارے میں مفصل ہے۔ ایک اور جگہ وہ لکھتے ہیں:

”اسلام پر ایک بہت بڑا نازک وقت ہندوستان میں آرہا ہے۔ سیاسی حقوق و ملی تمدن کا تحفظ تو ایک طرف خود اسلام کی ہستی معرض خطر میں ہے“ ۱۹۸۱ء

بہی وجہ تھی کہ صورت حالات کے نتیجے میں وہ ہندو مسلم اتحاد سے قطعی باپس ہکے اب اس کے حامی نہیں رہے تھے۔ تحریک خلافت کے دوران جو عارضی ہندو مسلم اتحاد کی صورت پیدا ہوئی تھی، وہ بھی انھیں ناپسند تھی:

”اسلام کا ہندوؤں کے ہاتھ بک جانا گوارا نہیں ہو سکتا۔ افسوس اہل خلافت اپنی اصلی راہ سے بہت دور جا پڑے۔ وہ ہم کو ایک ایسی قومیت کی راہ دکھلا رہے ہیں جس کو کوئی محض مسلمان ایک منٹ کے لیے بھی قبول نہیں کر سکتا“ ۱۹۶۱ء

۱۹۶۱ء ”یہ خطرات اقبال کی نظر میں قومیت اور قادیانیت تھے۔ ایک جبرانی قومیت کا تصور تھا اور دوسرا وحدت امت کی نفی“۔ ”اقبال کے حضور“ ج ۱، ۲۹۶؛ اقبال کے خیال میں ان دونوں میں ایک بہت گہرا معنوی تعلق تھا۔ ”حرف اقبال“ ص ۲۴۰؛ اس سلسلہ میں متحدہ قومیت کے ایک داعی جو اہرلال نہرو کا قادیانیت کی حمایت کرنا بڑا معنی خیز تھا۔ ”عبدالوجید خاں، مسلمانوں کا ایشیا اور آزادی کی جنگ“ ص ۲۰۵؛ قادیانیت کی حمایت میں نہرو کے بیانات پر اقبال کے تردیدی مفصل اور مدلل جواب کے لیے: ”خطبات و بیانات“ ص ۱۷۶۔ ۱۹۹ء و بعد۔

۱۹۷۷ء مکتوب بنام مولوی صالح محمد، مورخہ ۲۲ اپریل ۱۹۳۲ء، مشمولہ اقبالانہ ج ۲ ص ۳۸۷

۱۹۸۱ء مکتوب بنام ایضاً، مشمولہ ایضاً، ص ۳۸۴

۱۹۶۹ء مکتوب بنام سید سلیمان ندوی، مورخہ ۱۸ مارچ ۱۹۲۸ء، مشمولہ ایضاً، ج ۱، ص ۱۵۸

اسی طرح جب قوم پرست مسلمانوں نے کانگریس مسلم پارٹی اور نیشنلسٹ مسلم پارٹی کی تشکیل کی تو اقبال نے انہیں بھی ناپسند کیا۔ ان کی تشکیل کے مسئلہ پر غور کرنے کے لیے منعقد ہونے والی ایک کانفرنس میں جب انہیں بھی مدعو کیا گیا تو انہوں نے ایک بیان میں کہا کہ جو طریقہ اس وقت اختیار کیا جا رہا ہے اس کا مطلب ہندوؤں سے سمجھوتہ نہیں بلکہ ملت اسلامیہ میں، جس کو ہم بڑی مشکل سے منظم کر سکے ہیں، بھوٹ ڈالنا ہے۔ شاہ ہندوستانی اور متحدہ قومیت، اقبال کی نظر میں دراصل ہندو قومیت ہی کا ایک دوسرا نام تھا اور اسی طرح ہندوستانی قومیت کا اقرار ان کیلئے امت کے جداگانہ وجود کا انکار تھا لہذا وہ سمجھتے تھے کہ ہندوستانی قوم کا سرے سے کہیں وجود نہیں تھا۔ ترک اور عرب یا افغان البتہ اس طرح کی ایک قوم ہیں، جن میں وطنی، لسانی، تہذیبی اور مذہبی اشتراک موجود ہے۔ ہندوستانی قومیت میں بجز ایک وطنی اشتراک کے کوئی قدر مشترک نہیں۔ لہذا اس طرح کے اشتراک وطن سے جو قوم بنے گی، اس میں زمام اقتدار اکثریت یعنی ہندوؤں ہی کے ہاتھ میں رہے گی اور اگر مسلمانوں نے اس قومیت کو قبول کر لیا تو ان کی ہستی ہندوؤں میں ختم ہو جائے گی۔ ۱۹۱۵ء۔

اقبال کا خیال تھا کہ کوئی قوم اپنا اصول قومیت چھوڑ کر زندہ نہیں رہ سکتی۔ موت اس وقت وارد ہوتی ہے جب قومیں اپنے اصول زندگی سے منحرف ہو جائیں۔ عالم اسلام کی بدولت وجود میں آیا۔ اس کی ہستی اسلام سے وابستہ ہے اور اسلام ہی کی بدولت اس میں پھر زندگی پیدا ہوگی۔ ۱۹۱۳ء اقبال کی نظر میں قومیت کے خطرات، محض ہندوستان یا اسلام کے لیے نہیں تھے، بلکہ ایشیا کی تمام قوموں کے لیے یہ یکساں طور پر مضرت رساں تھے۔ ۱۹۱۴ء چنانچہ اسی لیے اور اس سے بڑھ کر اقبال اپنی فکر اور اپنے پیغام کو محض ہندوستان اور مسلمانوں تک ہی محدود نہیں رکھتے بلکہ وہ

۱۹۱۰ء "حرف اقبال" ص ۱۹۰-۱۹۱

۱۹۱۱ء "اقبال کے حضور" ج ۱، ص ۲۹۲

۱۹۱۲ء ایضاً، ص ۳۲۴-۳۲۵

۱۹۱۳ء ایضاً، ص ۱۹۷

۱۹۱۴ء "خطبات و بیانات" ص ۲۵، ۲۶

انسانی سطح پر اسے اہمیت دیتے ہیں ۱۷۵۔

اقبال کو بخوبی ان حالات اور محرکات کا علم تھا جن کے سبب دنیا نے اسلام میں وطنیت اور قومیت کے رجحانات فروغ پا رہے تھے۔ ان کے خیال میں اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ محکوم قومیں جب کسی قوم کے ہاتھوں اپنی آزادی کھو بیٹھتی ہیں اور دوسری قوموں کو آزاد ہوتے دیکھتی ہیں تو ان کے اندر بھی قومی اور نسلی عصبیتوں کو تحریک ہوتی ہے ۱۷۶ اقبال کو ان حالات کا بھی خوب علم تھا کہ جن کی وجہ سے مسلمانوں کی وحدت ملی ترکی اور عالم عرب میں پارہ پارہ ہوئی۔ بالخصوص ترکوں کے مسائل سے تو ان کو بہت زیادہ دلچسپی اور ہمدردی رہی۔ ترکی میں توران پرستی اور ترک قومیت کی تحریکوں کی طرف ان کا رویہ ہمدردانہ رہا، گو وہ شدت سے ان رجحانات کے مخالف بھی تھے۔ وہ جانتے تھے کہ مصطفیٰ کمال نے جو کچھ کیا، وہ ایک عمل کی انتہا تھی، ابتداء نہیں تھی۔ ان کے عہد میں اگرچہ مصطفیٰ کمال جدید قوم پرستی کے محرک اور قائد تھے، لیکن اقبال کو علم تھا کہ قومیت کا جذبہ دنیا نے اسلام بالخصوص عرب ممالک میں اس سے بہت پہلے پرورش پارا تھا ۱۷۷ منزلی طاقتوں نے ترکی سیادت اور طاقت کو ختم کرنے کے لیے جو حربے اختیار کیے، اقبال ان سے بھی واقف تھے۔ وہ جانتے تھے کہ بلقان میں وطنیت کے جذبہ کو اس لیے ابھارا گیا کہ یہ خطہ چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹ جائے اور پھر یہ ریاستیں دولت عثمانیہ سے علیحدگی اختیار کر لیں۔ تاکہ یورپ میں ترکی کا اقتدار ختم ہو جائے۔ اس طرح یورپی ممالک کو، دیگر اسلامی ممالک کی طرح ترکی کے اندرونی معاملات میں بھی مداخلت کی آسانی ہو جائے گی۔ ترک یہ سب کچھ دیکھ رہے تھے لیکن وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ وطنیت کے نظریہ کو قبول کرنے سے ان کا شیرازہ ملی بھجرا جائیگا۔ اہل یورپ اور بالخصوص اہل فرانس سے ربط و ضبط کے باعث انہوں نے وطنی قومیت کے

۱۷۵ ”در اصل اسلام بلکہ کائنات انسانیت کا سب سے بڑا دشمن رنگ و نسل کا عقیدہ ہے، اور جو لوگ بنی نوع انسان سے محبت رکھتے ہیں ان کا فرض ہے کہ اہلیس کی اس امتزاع کے خلاف علم جہاد بلند کریں“ مکتوب بنام نکسن، مشمولہ ”اقبال نامہ“ ج ۱، ص ۲۶۸۔

۱۷۶ ”اقبال کے حضور“ ج ۱، ص ۳۱۷

۱۷۷ ایضاً، ص ۳۳۵ - ۳۳۶

اصول سیکھے، لہذا قدرتی بات تھی کہ ان کے یہاں بھی ملک اور دین کی علیحدگی کا سوال پیدا ہو۔ یہ سوال پیدا ہوا اور ترک دو مخالف گروہوں میں بٹ گئے ۱۶۸۰ء اور پھر ان کے وطنیت کے جذبات کو اس وقت اور زیادہ تقویت پہنچی جب پہلی جنگ عظیم کے دوران دنیا سے اسلام نے ان کی تائید میں نہ عملاً کچھ کیا اور نہ اس سلسلہ میں کوئی آواز اٹھائی۔ بلکہ عین اس وقت جب کہ انھیں امداد کی ضرورت تھی، عربوں نے ان کے خلاف بغاوت کر دی ۱۹۱۵ء اقبال کے خیال میں اس صورتحال سے دنیا سے اسلام کو بہت زیادہ نقصان پہنچا۔ کیونکہ ”انجام کار ترکوں کی تقلید میں ہر کہیں اسلام کی تبیین نسلی اور وطنی نقطہ نظر سے ہونے لگی“ ۱۸۰ء

ترکوں کی اجنبی کو ششوں سے دنیا سے اسلام میں مذہب اور سیاست کی علیحدگی کے رجحان کو تحریک ملی ۱۸۱ء اقبال کی زندگی میں ترکوں کے مقابلہ میں مغربی طاقتوں نے جس طرح عربوں میں قومیت کے احساس کی نشوونما کی، اس کے خطرناک نتائج اقبال کی نظر میں تھے۔ قومیت کے پس پشت عربوں میں الحاد اور لادینییت کے جو عوامل کارفرما تھے، اقبال کو ان کا بھی احساس تھا۔ اور یہ بھی کہ یہ عربوں کے لیے ملی نقطہ نظر سے نقصان دہ تھے:

نہیں وجود حدود و ثغور سے اس کا محمدؐ عربی سے ہے عالم عربی

اقبال کے پیش نظر عربوں کے عروج و زوال کی پوری تاریخ موجود تھی۔ ان میں علیحدگی، وطنیت اور قومیت کی جو تحریکیں کام کر رہی تھیں اور ان کے جو مضر اثرات عربوں کی قومی زندگی پر پڑ رہے تھے، ان کا اقبال کو بڑا قلق تھا۔ وہ انھیں مخاطب کر کے اس انقلاب اور زوال کا احساس دلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کے جمود اور تفرقہ پر ایک عالم کو افسوس ہے۔ دوسری قومیں ان سے آگے نکل گئیں لیکن انھوں نے اپنے خطر اور اس کے پیغام کی قدر نہ کی۔ وہ پہلے ایک مہلت تھے لیکن

۱۶۸۰ء ایضاً، ص ۳۳۶، ونیز:

چاک کر دی ترک ناداں نے خلافت کی قبا
سادگی مسلم کی دیکھ اوروں کی عیاری بھی دیکھ

۱۶۹ء ایضاً

۱۷۰ء ایضاً۔

۱۸۱ء اقبال، ”خطبات“ ص ۱۵۷

آج مختلف گروہوں میں بٹ گئے ہیں۔ عربوں کے خلاف انگریزوں کی ریشہ دہلو اپنیوں اور عربوں کی بے حسی کو دیکھ کر اقبال تکلیف محسوس کرتے ہیں۔ وہ انھیں انگریزوں کے عزائم سے خبردار کرتے ہیں کہ سحر فرنگ نے کتنی قوموں کو مجبور و گرفتار بنا کر رکھ دیا ہے اور ان کی وحدت کو ختم کر کے انھیں تباہ کر دیا:

اے زافسون فرنگی بے خبر

فتنہ ہادر استین اونگر

حکمتش ہر قوم راہ بے چارہ کرد

تاعرب در حلقہ دامش فتاد

آسمان یک دم اماں او را نداد

اقبال کو یہ پختہ یقین ہو چکا تھا کہ تصور قومیت مغرب کے استعماری عزائم کا وسیلہ کار ہے اور مغربی طاقتیں اپنے استعماری مقاصد کی تکمیل کے لیے اس وسیلہ کو استعمال کر رہی ہیں ۱۸۲۵ء انھوں نے اس تصور کے مہیب اور مضر رساں نتائج کا ایک رنج دیکھ لیا تھا۔ انھیں یہ احساس بھی ہو گیا تھا کہ ذیائے اسلام میں اس سے زیادہ ابتلا اور آزمائش کا دور اس سے پہلے کبھی نہیں آیا تھا ۱۸۳۵ء اس صورت حال میں انھیں ملت اسلامیہ کے انجام کے بارے میں تشویش تھی ۱۸۴۲ء اسی قومیت کے تصور کے زیر اثر وہ پوری ذیائے اسلام کو متاثر ہوتا ہوا دیکھ رہے تھے:

آبرو باقی تری ملت کی جمعیت سے تھی

جب یہ جمعیت گئی دنیا میں رسو تو ہوا

فرد قائم ربط ملت سے بے تنہا کچھ نہیں

موج بے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

اسی ایک مسئلہ کے مناسب حل پر ان کے خیال میں ہندوستان اور ذیائے اسلام کے بہتر مستقبل کا دار و مدار تھا۔

۱۸۴۲ء جیسا کہ پہلی جنگ عظیم اور ترکوں کے خلاف عربوں کی بغاوت کے دوران انھیں یہ

احساس ہو گیا تھا — "مقالات اقبال" ص ۲۲۲

۱۸۴۳ء مکتوب بنام صوفی غلام مصطفیٰ تبسم مورخہ ۲ ستمبر ۱۹۲۵ء، مشمولہ "اقبال نامہ"

۱۵، ص ۵۱؛ و نیز، بنام سید سلیمان ندوی، ۱۸ مارچ ۱۹۲۶ء، مشمولہ، ایضاً،

ص ۱۴۲؛ "خطبات و بیانات" ص ۶

۱۸۴۲ء ایضاً، ص ۵

اپنے طور پر اقبال نے جہاں وطنی قومیت کے خلاف متعدد دلائل دیے اور اپنے رویہ اور اپنے جذبات و رجحانات کا اظہار کرتے رہے، ان کا اردو زبان کے بجائے، جسے ان کے سبب ہی ہندوستانی مخاطب سمجھتے تھے، فارسی زبان کو اختیار کرنا بجائے خود اس امر کا اظہار تھا کہ انھیں ترکی اور ایران کا علاقائی بنیادوں پر اسلام کی مرکزی تہذیب سے علیحدگی اختیار کرنا اور اسلام کی نسائی روایات کو ترک کرنا پسند نہیں آیا۔ انھوں نے بالالتزام فارسی کو اختیار کیا تھا، جو عربی اور دنیا سے اسلام کی دوسری زبانوں کی ایک درمیانی رابطہ کی صورت تھی۔

اقبال اگرچہ وطنی اور علاقائی قومیت کے سخت خلاف تھے، لیکن حب الوطنی کو جزو ایمان بھی سمجھتے تھے اور اسی کے ساتھ ساتھ اسلام کی تمدنی قوت کو زندہ رکھنے کے لیے ایک ملک بھی ضروری سمجھتے تھے:

بہ ترکاں بستہ دربارا کشادند بنائے مصریاں محکم نہادند
 تو ہم دستے بہ دامن خودی زن کہ بے اولک و دیں کس رانہ داند

اقبال نے جہاں ترکوں کی کئی اجتہادی کوششوں کو پسند کیا تھا ۱۸۵۵ء ان کی قومی تحریک کو بھی بہ نظر غیبین دیکھا، کیونکہ ان کی اس تحریک کے پس پشت حریت پسندی کے جذبات بھی کار فرما تھے ۱۸۶۱ء اسی خیال کے تحت اقبال نے کم از کم ہندوستان میں اسلام کو ایک تمدنی قوت کی حیثیت سے زندہ رکھنے کے لیے ایک آزاد اسلامی مملکت کے قیام کو انتہائی ضروری سمجھا تھا، تاکہ وہ ایک مخصوص علاقہ میں جسے انھوں نے اس وقت شمال مغربی ہندوستان قرار دیا تھا، اپنی مرکزیت قائم کر سکے ۱۸۷۰ء۔

اقبال کے نظام فکر میں جنرانیاتی وطنیت کسی ایک خطہ یا ملک یا ایک شہر کی حدود سے نکل کر بتدریج ان تمام خطوں، ممالک اور شہروں پر محیط ہو گئی جو مسلمانوں کے ارضی وطن اور ان کے تاریخی و تہذیبی سرمایہ کی حیثیت رکھتے تھے۔ اسی حوالہ سے ان کے نزدیک دلی، بغداد اور غرناطہ نئی معنویت اختیار کر گئے اور اب مسلمانوں کا ہر ملک ان کے خیال میں مسلمانوں کا وطن تھا، جہاں اسلام کو ایک تمدنی قوت کی حیثیت سے زندہ و پابندہ رہنا چاہیے اور ان

۱۸۵۵ء اقبال "خطبات" ص ۱۵۷

۱۸۶۱ء ایضاً، ص ۱۵۶ - ۱۵۷

کی ثقافت کے تحفظ اور ان کے عقائد و افکار کی آزادانہ نشوونما و فروغ کے لیے ایک الگ سرزمین کا تصور ان کے خیالات کا محور بن گیا۔ اور وہ ”قومی خود مختاری سے ... بین الاقوامی مملکت“ کا خواب دیکھنے لگے تھے ۱۸۸۵ء، جس کا روحانی مرکز مکہ تھا:

روزگار شش را دوام از مرکزے	قوم را ربط و نظام از مرکزے
سوز ما ہم ساز ما بیت الحرام	راز دار و راز ما بیت الحرام
تا طواف او کنی پایندہ	توز پیوند حریے زندہ

مغربیت کا مسئلہ

دنیا نے اسلام میں دور جدید کے آغاز اور ذہنی، تہذیبی اور سیاسی تبدیلیوں کا ایک بڑا محرک مغرب کا اثر ہے، جسے ”مغربیت“ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ دراصل ”مغرب“ کو مسلم معاشرہ میں سرایت کرنے کا عمل ہے۔ اس اثر کی اولاً زیادہ ذمہ داری ترکوں پر عائد ہو سکتی ہے، جن کی شعوری اور لاشعوری حکمت عملیوں سے دنیا نے اسلام میں مغرب کے اثرات کا آغاز ہوا، مشرق قریب کی شاہراہیں ہجو مختلف براعظموں کے درمیان آمد و رفت اور حمل و نقل کا عام ذریعہ بنیں، عثمانی ترکوں کے قبضہ میں تھیں۔ اس لیے مغربی اقوام کو ہندوستان اور مشرق بعید کے لیے بیاراستہ تلاش کرنا پڑا۔ انھوں نے نہ صرف بیاراستہ تلاش کر لیا، جس میں جنوبی افریقہ کا چکر کاٹنا پڑتا تھا بلکہ حسن اتفاق سے اسی کوشش میں انھوں نے نئی دنیا (امریکہ) دریافت کر لی۔ اس طرح مشرقی عربی دنیا کا انقطاع زیادہ شدید ہو گیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ باہر سے نئے افکار پہنچنے کی کوئی صورت نہ رہی اور جمود و تعطل کی کیفیت پیدا ہو گئی۔ عثمانی ترکوں کی حکمرانی اور مغرب پر ان کی عسکری ہیبت کا یہ ایک مضر اثر تھا۔ لیکن اس کی تلافی بھی ترکوں ہی نے کی اور دنیا نے اسلام کو مغرب کے تصورات اور افکار و ایجادات سے روشناس کرانے کا آغاز کیا۔ ان کا یہ اقدام دنیا نے اسلام میں فکری، تہذیبی اور سیاسی انقلاب اور تبدیلیوں کا ایک بڑا محرک ثابت ہوا۔ اس میں شک نہیں کہ گزشتہ صدی

کے تقاضوں میں اسلام کے حقیقی مقاصد کا حصول بھی ہے۔ ان سب کے باوجود دنیا سے اسلام کی موجودہ زندگی میں مغرب کے اثرات بہت واضح اور کئی صورتوں میں اندٹ ہیں۔ دنیا سے اسلام نے شعوری اور غیر شعوری طور پر ان اثرات کو اپنے وجود میں قبول کر لیا ہے اور مسلمان تہذیب و فکر فرنگ کے جلوؤں سے خیرہ ہو گئے ہیں۔ خیرگی کی یہ کیفیت ان ممالک میں زیادہ ہے جو یورپی ممالک کے زیر تسلط آئے، لیکن وہ ممالک بھی اس سے کم و بیش محفوظ نہ رہ سکے، جہاں یورپی تسلط برائے نام رہا۔ اس قسم کے بعض ممالک میں تو یہ اثرات بہت پہلے پہنچ گئے۔ مسلمانوں کے تمام طبقات، جنہوں نے مغربی ترقی کا کسی حد تک بھی مشاہدہ کیا، وہ مغرب کی ترقی، اس کے ذرائع آمد و رفت، مطاب، صنعتی ذرائع مشینوں اور آرام و آسائش کی کھوں کو دیکھ کر مسحور ہو کر رہ گئے۔

دنیا سے اسلام کا مغرب سے رابطہ اور تعلق پہلے پہل ترکوں کے توسط سے ہوا۔ دولت عثمانیہ کا قیام قریب قریب اس زمانہ میں ہوا، جب یورپ ذہنی ارتقاء اور علمی ترقی کے ابتدائی مرحلہ میں تھا۔ اگرچہ ترکوں نے ابتدائی دو ڈھائی صدیوں میں یورپ کو پھیم شکستیں دیکر اسلام کی اور اپنی دھاک بٹھا دی تھی، لیکن اس زمانہ میں عام مسلمان قوموں کے ساتھ ساتھ ترک بھی رفتہ رفتہ تنزل کا شکار ہو رہے تھے اور ان کا مقابلہ جن مغربی قوموں سے تھا، وہ تیز رفتاری کے ساتھ ذہنی و مادی ترقی کی راہ پر دوڑ رہی تھیں۔ یہاں تک کہ اٹھارہویں صدی میں ترکوں کی سیاسی، علمی، تمدنی اور اخلاقی حالت اس تنزل کو پہنچ گئی کہ یورپ کو ان پر اثر جمانے میں زیادہ عرصہ نہیں لگا۔ خود ان کے ماتحت عیسائی اور مغربی قومیں سرعت کے ساتھ مغرب کے اثرات کو قبول کر کے سلطنت کے ایک بڑے طبقے کو مغرب کے قریب پہنچا چکی تھیں۔ اس کے ساتھ ساتھ ایک ایسا طبقہ بھی سلطنت میں پیدا ہو گیا تھا، جو دنیا سے اسلام کی سلامتی و بقا کے لیے مغربی طور طریقوں، ہتھیاروں اور تصورات کو اختیار کرنے کے حق میں ہو گیا۔

دوسری جانب مغربی دنیا سولہویں صدی کے اختتام سے قبل سمندروں کی تسخیر کے نتیجہ میں دنیا سے اسلام کو اپنے نرنے میں لینے میں کامیاب ہو گئی تھی، مگر اسے پوری طرح اپنے قبضہ میں لینے کی جسارت نہیں کر سکی۔ دنیا سے اسلام کی داخلی کمزوریوں کے باعث اسے بہت عرصہ پہلے مغرب کے قبضہ میں چلے جانا چاہیے تھا۔ لیکن اس میں تاخیر کی ایک بڑی وجہ محض ترکوں اور مسلمانوں کی عسکری شجاعت کی وہ داستانیں تھیں، جن کی ہیبت اہل مغرب کے دلوں پر بیٹھی ہوئی تھی۔ پتا نچہ اہل مغرب انتہائی محتاط رہے اور درپردہ تیاریوں میں مصروف

رہے لاکھ ترکوں کے ہاتھوں مغربی اقوام کی پسپائی سے اہل مغرب نے یہ سبق سیکھا تھا کہ انہیں اب دنیا کے اسلام پر ناکام صلیبی جنگوں کے طرز پر حملہ آور نہیں ہونا چاہیے بلکہ پہلے سمندروں کو فتح کر کے دنیا کے اسلام کو گھیرے میں لے لینا چاہیے۔ ان کی یہ حکمت عملی بڑی کارگر ثابت ہوئی۔ مسلمان اپنی عظمت رفتہ کے نشے میں چور بے خبری کا شکار رہے۔ ان کا یہ نشہ اس وقت ٹوٹا جب سلطنت عثمانیہ اور دوسری مسلمان قوتیں اپنے مخالفین کے ہاتھوں پے در پے شکست سے دوچار ہوئیں۔ ان کی پیشکشیں مخالفین کے جدید نظام حرب اور سائنسی آلات کے طفیل ہوئیں۔ سلطان سلیم سوم کی راج کر دہ عسکری اصلاحات کو ۱۷۶۸ء-۱۷۷۴ء کی روس و ترکی کی جنگوں میں روس کے ہاتھوں ترکی کی شکست کے احساس نے تقویت بخشی، کیونکہ روس اس وقت تک مغربی عسکری فنون میں مہارت حاصل کر چکا تھا لاکھ پھر ۱۷۹۸ء میں مصر میں فرانس کی جارحیت نے انہیں یورپ کی ترقی سے مزید مرعوب اور اسے بہت قریب سے دیکھنے کا موقع دیا۔ یہی مرعوبیت دنیا کے اسلام میں ترکی کے توسط سے مدافعتی جدیدیت، کا باعث ہوئی، جو مغرب کے فکری، تہذیبی اور تمدنی اثرات کا سرچشمہ بنی۔ مدافعتی جدیدیت کا آغاز ترکی میں اٹھارہویں صدی میں، مصر اور ایران میں انیسویں صدی میں اور افغانستان اور جزیرۃ العرب میں بیسویں صدی میں ہوا۔ مغربی اثرات دنیا کے اسلام میں یورپ سے جنگی اور صنعتی مرعوبیت کے نتیجہ میں مدافعتی جدیدیت کے توسط سے یورپی استعماریت اور یا پھر بقائے باہمی کے نظریہ کے تحت پہنچے لاکھ مدافعتی جدیدیت، سے قطع نظر مغربی استعمار کا نشانہ ہندوستان اور انڈونیشیا سترھویں صدی میں اور وسطی ایشیا اور اسلامی افریقہ انیسویں صدی میں بنے۔ مساویانہ بقائے باہمی کے تصور کے تحت مغربی اثرات کے دور کا آغاز ترکی میں بیسویں صدی کے تیسرے عشرہ سے ہوا ہے۔

ترکی میں عسکری اصلاحات کے توسط سے مغربیت کا اولین اور ناکامیاب راہ کشا سلطان سلیم سوم تھا۔ لیکن مغربی طرز زندگی کو راج کرنے میں سلطان محمود دوم اس کا جانشین ثابت ہوا۔

لاکھ آرنلڈ جے۔ ٹائن لی "The World and the West."

لاکھ ایضاً، ص ۲۰۔ لاکھ کیمبرج، ج ۱، ص ۶۷۳-۶۷۵۔ لاکھ ایضاً،

ص ۶۷۵-۶۷۶

دونوں نے اپنی مملکت میں منہر بیت کا آغاز افواج کو مغربی طرز پر تربیت دینے سے کیا۔ ان سے پہلے اسلامی اور مغربی تہذیب کے مابین ایک فطری ربط پیدا کرنے کی ایک ابتدائی کوشش سلطان محمد فاتح نے تقریباً ڈھائی سو سال قبل کی تھی کہ کوئی ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ دونوں تہذیبیں ایک دوسرے سے اثر قبول کریں اور روایت پرستی کی جگہ تنقیدی بصیرت کو فروغ حاصل ہو، لیکن یہ کوشش ناکام رہی ۱۷۰۵ء۔ سلطان سلیم نے عسکری اصلاحات کے علاوہ بعض ایسے اقدامات بھی کیے جن سے ترکوں کی ذہنی زندگی میں نئی راہیں کھلیں۔ انقلاب فرانس کے سیاسی اور عملی اثرات نے سلطان سلیم کو اپنی طرف متوجہ کیا تھا ۱۷۰۵ء۔ چنانچہ فرانس سے اساتذہ بلائے گئے اور جدید علوم کی درسگاہیں کھولی گئیں۔ تہذیبی لین دین شروع ہوا۔ طلبہ اعلیٰ تعلیم کے لیے جانے لگے۔ اس طرح اٹھارہویں صدی کے اختتام تک ترکی میں ایک ایسی جماعت بن گئی، جو فرانسیسی زبان سے واقف تھی۔ یہ زبان ترکی میں جدید مغربی افکار کی اشاعت کا ذریعہ بنی اور اس نے فکر اور فن دونوں کو متاثر کیا۔

عسکری اصلاحات کی کوششوں کا نتیجہ، مفید اور غیر مفید، کسی نہ کسی صورت میں ضرور نکلا۔ ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے روح رواں وہ نوجوان فوجی افسر ہی تھے، جن کی تربیت مغربی طرز پر ہوئی تھی۔ اس انقلاب کا مقصد ۱۸۷۶ء کے مغربی نوعیت کے پارلیمانی دستور کو دوبارہ نافذ کرنا تھا، جس کو سلطان عبدالحمید نے برسر اقتدار آکر منسوخ کر دیا تھا۔ سلطان سلیم سوم کے سو سال بعد، سلطان عبدالحمید کے تیس سالہ مطلق العنان عہد حکومت کی سیاسی حکمت عملی یہ رہی کہ مغربی تربیت پسندی کو ترکی میں کبھی دوبارہ سر نہ اٹھانے دیا جائے اور اس قسم کے رجحانات کی بیخ کنی کر دی جائے۔ اس کے عہد حکومت میں کتا بول پر سخت احتساب اور تعلیم پر کڑی نگرانی تھی، لیکن فوجوں کی تعلیم اور تربیت اس سے مستثنیٰ رہی۔ کیونکہ اسے احساس تھا کہ اگر زیر تربیت ترک فوج کو مغربی عسکری تعلیم سے محروم رکھا گیا تو کوئی غیر ملکی طاقت اپنی عسکری اہلیت

۱۷ عبدالحق عدنان ادیوار Interaction of Islamic and
Political Thought in Turkey." مشمولہ کوئٹہ

"Near Eastern Culture and Society."

ص ۱۳۱-۱۳۲۔ ۱۷ ایضاً، ص ۱۳۳

کی بنا پر ترکی کو فتح کر کے اقتدار سے محروم کر دی گئی۔ ترک فوج کو مغربی عسکری نصابی کتابوں کا مطالعہ کرنے کے لیے مغربی زبانیں سیکھنے کی اجازت بھی دے دی گئی، چنانچہ ان کے ذہنوں کو مغربی سیاسی افکار سے محفوظ رکھنا ناممکن ثابت ہوا۔ سلطان عبدالحمید کے دور حکومت میں زیر تربیت فوج ترکی کی وہ واحد جماعت تھی، جس کا ذہنی دریچہ مغربی اثرات کے حصول کے لیے کھلا تھا اور یہی جماعت ۱۹۰۸ء کے انقلاب میں ہراول ثابت ہوئی۔

سلطان سلیم سوم سے سلطان عبدالحمید کے دوزخ تک مغربیت کے قائل ترک سلاطین اسے جس حد تک اپنی مملکت میں رائج دیکھنا چاہتے تھے، اس حد تک بھی وہ مغربی تہذیب سے محبت نہ رکھتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ مغربیت کی صرف اتنی خوراک ہی استعمال میں لائی جائے جو اس مرد بیمار کو زندہ رکھنے کے لیے ضروری ہو۔ ان دونوں کا بنیادی مقصد ایسی اصلاحات کا نفاذ تھا کہ جن سے وہ مغربی قوموں کے دوش بدوش ترقی کر سکیں۔ اسلام سے لگاؤ ان کے رگ و پے میں سرایت کیے ہوئے تھا۔ ان کے دل و دماغ دونوں مسلمان تھے۔ ان میں اپنی کمزوریوں کا احساس ضرور تھا مگر مغرب کے مقابلہ میں کمتری کا احساس نہیں تھا۔ وہ مغرب سے مرعوب بھی نہ تھے اور اس کی ہر چیز کو قبول بھی نہ کرنا چاہتے تھے۔ اس ضمن میں ان کا مقصد اتنا تھا کہ مغرب کی مفید چیزوں کو لے کر اپنی مملکت اور اپنی قوم کی کمزوریوں کو دور کریں اور زندگی کے میدان میں یورپ کے ساتھ مسابقت کر سکیں۔ لیکن ان کا مطمح نظر نا کام رہا۔ سلطان عبدالحمید کے دور استبداد اور مطلق العنانی نے ان کے عمدہ منصوبوں پر پانی پھیر دیا۔ ۱۹۰۸ء کا انقلاب جن جو شیلے اور مشتعل نوجوانوں کے طفیل آیا، وہ عمدہ تنظیمات کے اصلاح پسندوں سے بہت مختلف تھے۔ ان میں ایک شخص بھی ایسا نہ تھا جو علمی قابلیت، اندر اور فکر میں تنظیمات کے مدبرین کا ہمسر ہو۔ یہ ایسے نوجوانوں کا ٹولہ تھا جو اسلامی علوم میں کورسے تھے اور اخلاقی تربیت سے بے پرہ تھے۔ قدیم اور جدید کے فرق کو بھی نہیں سمجھتے تھے۔ مغربی علوم پر گہری نظر بھی نہ رکھتے تھے، اس لیے مغرب سے مدد درجہ مرعوبیت ان میں نمایاں تھی۔ ان کی نظر صرف مغرب کی ظاہری اور مادی، تجارتی و صنعتی ترقی تک رہی نہ اس انقلاب کے ایک پیرو مصطفیٰ کمال نے اپنے دور اقتدار میں مغربیت

۵۷ ٹائٹل بی، تصنیف مذکورہ ص ۲۵۔ ۵۹ خالدہ ادیب خانم "ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش"

ص ۱۳۲۔ ۵۸ ایضاً۔

کو سیاست اور زندگی کے ہر شعبہ میں بالآخر رائج کر دیا۔ ۱۹۲۲ء سے ۱۹۲۸ء کی درمیانی مدت میں ترکی میں کئی اہم انقلابی اور دوسری تبدیلیاں لائی گئیں، جن میں مذہب اور سیاست کی علیحدگی، اتحاد اسلامی کے بجائے اتحاد تورانی پر زور، ترکی زبان کے لیے عربی رسم الخط کی جگہ لاطینی رسم الخط کے اجراء اور آزادی نسواں نے ترکی کی پوری روایتی زندگی کا نقشہ بدل کر رکھ دیا، اور اس کے دانشور طبقہ، مثلاً ضیا گوکلپ کی فکر اس منزل تک پہنچ گئی کہ اسلام کی روحانی بنیادوں اور اس کے تصورات و ملت کی نفی کرتے ہوئے خود کو اور ترکی کو مغربی تہذیب کا جزو قرار دے دیا۔ اس کے برعکس جس شخص نے مغربی تہذیب و علوم سے استفادہ کی زیادہ متوازن دعوت دی اور ترکی و مغرب کے تعلق کی نوعیت کی مناسب وضاحت کی، وہ نامق کمال تھے۔ انہوں نے اسلام کے دینی، اخلاقی اور سیاسی نظام کو اصل صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ اپنے افکار و خیالات کے اعتبار سے ان کا اثر بھی ترکی کی جدید نسل پر بہت گہرا ہے اور انہیں عام مقبولیت بھی حاصل ہوئی، لیکن ترکی میں مغربیت اس حد تک سرایت کر چکی تھی اور اسے عوام کی اس قدر توجہ حاصل ہو چکی تھی کہ باوجود عام مقبولیت اور اثر کے ان کی متوازن فکر اور نسبتاً معتدل دعوت کو ترکی کی جدید تشکیل میں وہ مؤثر اہمیت حاصل نہ ہو سکی، جو بدلتے ہوئے حالات میں ضیا گوکلپ کا مقدر بن چکی تھی۔ اتا ترک کی اصلاحات پر بھی ضیا گوکلپ کے فکری اثرات دیکھے جاسکتے ہیں۔

دنیا نے اسلام میں ترکی کے علاوہ، مصر نے سب سے پہلے مغربی دنیا کے ساتھ ربط و تعلق پیدا کیا اور اسے استوار رکھا۔ اٹھارہویں صدی کے آخر میں نیپولین کے حملہ مصر نے مصر کی سیاسی اور تہذیبی زندگی میں پھیل پیدا کر دی اور مصر کو ایک نئی زندگی، قومیت اور مغربیت کے احساس سے آشنا کیا۔ نیپولین کے حملہ کے بعد عیسائی مبلغ، بیاح، آثار قدیمہ کے ماہر، تاجر

۱۱ ضیا گوکلپ Turkish Nationalism and Western

Civilisation. ص ۲۶۷، اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ مغربی تہذیب در

حقیقت ہجرہ روم کی تہذیب کا تسلسل ہے۔ اس تہذیب کے بانی ساری، سیٹی فنیقی اور رعاۃ

ترکی نسل سے تعلق رکھتے تھے۔ مسلمان ترکوں نے اس تہذیب کو ترقی دی اور اس کو یورپ تک

پہنچایا۔ اس بنیاد پر ترک مغربی تہذیب کا جزو ہیں اور ان کا اس میں حصہ ہے۔ ۱۲ نیازی برکیس، منقہ،

مشمولہ: ضیا گوکلپ، تصنیف مذکورہ، ص ۱۳۱، انکا جائزہ نیازی برکیس نے دیا ہے، ایضاً ص ۱۳-۱۲

دیگر بحیرہ روم کے مشرقی ساحلوں پر جوق در جوق اترنے لگے اور دن بدن ان کی تعداد میں اضافہ ہوتا رہا۔ نپولین اور پھر محمد علی (الکبیر) کے ساتھ مصر میں ایک نیا دور شروع ہوا۔ اگرچہ محمد علی، قدیم عثمانی روایات کے زیر اثر پروان چڑھا تھا اور اسے بیرونی دنیا کا کوئی تجربہ نہ تھا، اس کے باوجود اس نے مغربی ترقی کی اہمیت اچھی طرح سمجھ لی اور مغربی آداب و اطوار اختیار کرنے کے لیے جوش و خروش کے ساتھ کام شروع کر دیا اس نے اپنے عہد حکومت میں یورپی ماہرین سے اپنے منصوبوں کی تشکیل میں مدد لی۔ اپنی فوج کی تنظیم بھی اس نے فرانسیسی فوج کے نمونہ پر کی۔ اور فرانسیسی افسر ہی اس کی تربیت کرتے۔ نظام تعلیم میں بھی اس نے انقلابی تبدیلیاں کیں۔ فرانسیسیوں کو اس نے معلم اور نصاب ساز مقرر کیا۔ اور تعلیم کے لیے طلبہ مستقل طور پر یورپ بھیجے جانے لگے ۱۸۰۵ء اس راہ میں محمد علی اس حد تک بڑھ گیا کہ اس نے اہل یورپ کو مصر میں بس جانے کی اجازت بھی دیدی ۱۸۰۵ء۔ یہ سب کچھ ہوا اور مغربی ترقی کی تمام قدردانی کے باوجود محمد علی نے اہل یورپ کو کبھی یہ اجازت نہ دی کہ وہ اسے اپنے اشاروں پر چلاسنے کی جرات کریں۔ اس نے نہر سوئز کھولنے کے لیے ان کی ترغیبات پر بھی کان نہیں دھرے۔ وہ اس قدر معاملہ فہم تھا کہ اس نے سمجھ لیا کہ نہر کے کھلنے ہی مصر یورپ کے قبضہ میں چلا جائیگا۔ لیکن اس کے جانشینوں نے بغیر کسی پس و پیش کے دوسروں کے آگے سر جھکا دیا۔ اس لیے ان کے عہد میں اہل مغرب حکومت اور ملک کے مالک بن گئے۔ ان لوگوں کا اثر و نفوذ خدیو اسماعیل کے زمانہ میں انتہا کو پہنچ گیا، جس نے مصر کو یورپ کا ایک حصہ بنا دینے کی سعی کی اور مصر میں مغربی اوضاع و اطوار کے پھیلائے اور ترقی دینے کے جوش میں بہت بڑا خزانہ صرف کر ڈالا۔ چنانچہ مصر برطانیہ اور فرانس کا مقروض ہو کر سیاسی لحاظ سے بھی ان

۱۸۰۵ء طلبہ کا سب سے پہلا گروہ جو مصر سے اٹلی بھیجا گیا، ۱۸۰۹ء میں محمد علی نے بھیجا تھا۔ ۱۸۱۸ء تک یورپ میں مصر کے ۲۳ طلبہ بھیجے گئے۔ اسی عرصہ میں ایرانی طلبہ کا پہلا گروہ بھی یورپ بھیجا گیا تھا۔ محمد علی نے ۱۸۲۶ء میں مصر کے ۴۳ طلبہ کو پیرس روانہ کیا۔ ۱۸۲۷ء میں محمود سلیم دوم نے ترکی سے ۱۵۰ طلبہ یورپ کے مختلف ملکوں میں بھیجے۔ پھر یہ سلسلہ عام ہو گیا۔ برنارڈ لیون

"The Middle East and the West." ص ۳۹

۱۸۵۰ء بجلاغر الدین "عرب دنیا" ص ۸۸

دو ملکوں کا دست نگر بن گیا۔ بعد میں عراقی پاشا کے احساسات بھی برطانیہ اور فرانس کے لیے مخلصانہ رہے، بلکہ برطانیہ کے لیے یہ احساسات دلی جوش سے بھرپور تھے ۱۸۵۰ء۔ یہ اسی کے عہد کا المیہ ہے کہ ۱۸۸۲ء میں مصر برطانوی قبضہ میں چلا گیا۔

مصر جن دنوں مغرب سے اپنے رابط کو استوار کر رہا تھا، شام اور لبنان بھی نئی کر ڈھکی سے رہے تھے۔ شامیوں اور خالص پر لبنان کے ترقی پسند عیسائیوں نے یورپی اور امریکی درسگاہوں کی سرپرستی کی۔ ترکی میں مغربی تہذیب کو اختیار کرنے اور یورپی زبانیں سیکھنے میں وہاں کے عیسائیوں اور دیگر غیر مسلم باشندوں نے پہل کی تھی۔ لبنان اور شام میں بھی یہ لہر اسی صورت میں آئی۔ مسلمان ممالک میں مغربی تعلیم یافتہ عیسائی باشندوں نے سارے معاشرہ کی پار بار آوری (CROSS-FERTILIZATION) میں حصہ لیا۔ ۱۸۵۰ء جغرافیائی اور تجارتی اعتبار سے یورپ کے ساتھ لبنان کے تعلقات قدیم زمانہ سے قائم رہے ہیں۔ ۱۸۵۰ء۔ لیکن انیسویں صدی میں عیسائی مبلغ مغربی تہذیب اور ذہنی بیداری کو جگہ جگہ پہنچانے کا وسیلہ بن گئے۔ ۱۸۵۹ء۔ ترکی اور مصر میں، اور بعد میں ایران و افغانستان میں، مغربیت حکمرانوں کی ایما سے پھیلی تھی اور دیگر ممالک میں سیاسی اور اقتصادی عوامل کے ذریعہ داخل ہوئی تھی، لیکن لبنان نے بطور خود اسے اخذ کیا۔ اس لحاظ سے یہ پہلا ملک تھا، جس نے قدامت کو خیر باد کہا اور گرد و پیش کے ممالک کے لیے مرکز تنویر بنا لیا۔ تقریباً ہی صورت شام میں بھی رونما ہوئی۔ جلد ہی مغربیت اور تجدید کی دوڑ میں لبنان اور شام ترکی و مصر سے بہت آگے نکل گئے۔ مغربیت اور تجدید کو اختیار کرنے کا آغاز اس صورت میں ہوا کہ یورپ اور امریکہ کے معاشرتی اور قومی تصورات یا تو مکمل یا جزوی طور پر اخذ کر لیے گئے یا انھیں

۱۸۵۰ء ڈبلیو۔ ایس۔ بلنٹ، "Secret History of the

British Occupation of Egypt." ص ۶۰۔ ۱۸۵۰ء فلپ

کے حقیقی "Islam and the West." ص ۹۰۔ ۱۸۵۰ء زین ابن زین،

تصنیف مذکور، ص ۳۰۔ ۱۸۵۰

۱۸۵۰ء حقیقی، تصنیف مذکور، ص ۹۰

۱۸۵۰ء اسی لیے اسے 'بلد الاشرقہ' کہتے ہیں، حقیقی، ایضاً۔

ملک کے حالات کے مطابق ڈھال لیا گیا ۲۱

دنیا نے اسلام کے متحدہ ملکوں میں قومی تحریکوں کے دوران جدید اور مغربی تفسورات اور مغربی طرز حکومت کو رائج کرنا بھی مغربیت کے بڑھتے ہوئے اثر کا ایک مظہر تھا۔ جو قومی تحریکوں کا ایک مقصد بن گیا تھا۔ اگرچہ انیسویں صدی میں متعدد عرب ممالک میں مغربی اثرات ظاہر ہو چکے تھے تاہم پہلی جنگ عظیم کے بعد ہی ان اثرات کی زوان ملکوں پر پڑی۔ یہ زوانتی طاقتور تھی کہ اس سے عرب کچھ عرصہ کے لیے چندھیانے گئے۔ انہوں نے کوشش کی کہ جلد از جلد ان طور طریقوں کی تقلید اور تقالی کریں اور اس طرح ترقی کر کے مغربی ممالک کے دوش بدوش چلنے لگیں۔ انہوں نے طرز حکومت، قوانین و دستاویز، نظام تعلیم، رہن سہن، طرز معاشرت اور ادب مجلس میں مغرب کی نقل کی اور یہ فرض کر لیا کہ غیر ملکی حاکموں کے مقابلہ میں ان کی پست حالت کا صرف یہی علاج ہے۔ یہ کوششیں سر اسر سطحی نوعیت کی تھیں، کیونکہ یہ مغربی تہذیب کے چند پیش پا افتادہ مظاہر اور شعبوں تک محدود تھیں۔ بے سوچے سمجھے اور جلد بازی میں یہ ممکن نہ تھا کہ اس تہذیب کی اقدار کا تعین ہو سکے اور اس کی روح کا شعور پیدا ہو اور دل و دماغ میں وہ کیفیت پیدا ہو سکے، جس نے ابتداءً اس تہذیب کو جنم دیا تھا۔ ایک کوتاہی یہ بھی تھی کہ انہیں اپنے مزاج، اپنے معاشرہ اور اس کی ضروریات کا قطعی علم نہ تھا۔ وہ یہ فیصلہ نہ کر سکے کہ انہیں مغرب کے کونسے اطوار اور کون سی اقدار قبول کرنی چاہئیں اور کون سی نہیں ایسا لگتا ہے کہ مغربیت کو محض اپنی کمزوریوں کو دور کرنے کے لیے نہیں بلکہ اپنے احساس کمتری کے نتیجے میں قبول کیا گیا ۲۲۔ نتیجہ یہ نکلا کہ پریشاں خیالی اور شک و شبہ کی فضا چھا گئی اور بنیادی اقدار کی طرف سے بے توجہی اور عقلی اور مادی طرز فکر عام ہو گیا ۲۳ ان کا یہ خیال

۲۱ حتیٰ "عرب اور اسلام" ص ۲۳۵ فان گرونی بام "Modern Islam"

ص ۲۳-۲۴ بجلاغر الدین تصنیف مذکورہ ص ۴۰۳-۴۰۴؛ فی الواقعہ دنیا نے اسلام میں،

"اسلامی عقلیت" مغرب کی طرف سے ایک تحفہ تھا۔ کینتھ کریگ، تصنیف مذکورہ ص ۱۰۴؛ لارڈ

کرومر نے اکثر یورپی تعلیم یافتہ معریوں کو یوں محض کیا ہے کہ وہ ایک ہی وقت خارج از

اسلام مسلمان "اور" خالی از بہت یورپی ہوتے ہیں "Modern Egypt"

پہنختہ ہو گیا کہ اب سابقہ عقائد کو خیر باد کہہ کر ہی معیار زندگی کو بند کیا جاسکتا ہے۔^{۲۲}
 اس کے علاوہ مغرب کا ایک بہت نمایاں اثر مغربی افکار و تصورات کے ایک سیلاب کی صورت
 میں مسلم ممالک میں ظاہر ہوا اور اس نے سیاست، معیشت اور اخلاقیات کی بنیادیں متزلزل کر
 دیں۔ ان افکار و تصورات میں وطنی اور نسلی قومیت کا مغربی تصور مسلمانوں کے لیے نہایت مضر سا
 ثابت ہوا۔ مسلمان اپنے حقیقی تصور قومیت (ملت) سے دور ہو گئے اور ان میں ایسے خیالات
 عام ہونے لگے کہ وہ خود کو اپنی ملت کا ایک جزو سمجھنے کے بجائے وطنی، نسلی اور لسانی قومیت
 کا حصہ سمجھنے لگے۔ چنانچہ ملت واحدہ انتشار اور تفریق کا شکار ہو گئی۔ اس طرح وہ تہذیب
 جو ہزار حیلہ و فریب کے ساتھ اسلامی تہذیب و معاشرت کا محاصرہ کر رہی تھی، تاریخ کے ایک
 طویل عرصہ میں بالآخر اپنے مقصد کی تکمیل میں کامیاب ہو گئی۔ اس اختلاط و سرایت کے نتیجے میں
 نہ صرف یہ کہ اس نے اپنے روایتی خصائص کھو دیے بلکہ اپنی روحانی بنیادوں اور رشتوں سے
 ہاتھ دھو بیٹھی۔^{۲۵} مغربی تہذیب کا سیلاب اسلامی مراکز میں داخل ہو کر زندگی کی روایتی اقدار
 کو ہالے گیا اور زندگی کی وہ سادگی و جفاکشی، مردانگی اور حوصلہ مندی کی وہ ساری صفات ناپید
 ہو گئیں، جو قدیم زمانہ سے عربوں اور ترکوں سے منسوب تھیں۔

اسلامی مرکز یا عرب ممالک کے علاوہ مغربیت کے اثرات غیر عرب ممالک میں بھی کم و بیش
 اسی زمانہ میں شروع ہوئے۔ خصوصاً بیسویں صدی میں ترکی کے انقلاب کا اثر ساری دنیا
 اسلام نے محسوس کیا اور ترکی کی انقلابی تبدیلیوں کو مکمل یا جزوی طور پر منظر استحسان دیکھا
 گیا۔ ایران میں مغربیت کا آغاز شاہ عباس صفوی کے ذریعہ ہوا۔ صفوی عہد حکومت ایران کی
 تاریخ میں اس لحاظ سے مختلف ہے کہ اس عہد میں بالخصوص، سولہویں اور سترہویں صدی میں
 مغربی خیالات اور معاشرت ایران میں سرایت کرنے لگی اور دوسرے ایران شیعہ مملکت قرار
 پایا اور عرب ممالک سے اس کا رشتہ کمزور پڑ گیا۔^{۲۶} مصر میں نیپولین کی جارحیت (۱۷۹۸ء)

^{۲۲} محمد اسد، "The Road to Mecca." ص ۲۲۷-۲۲۸

اور بالآخر وہی ہوا، جبکا اندیشہ تقریباً پچاس ساٹھ سال قبل محمد اسد نے اپنے قلب میں محسوس

کیا تھا۔ ایضاً ص ۱۰۲-۱۰۴ کوٹلیئرنگ Interaction of Islamic

and Political Thought in Iran." مشورہ، یہی مصنف تصنیف مذکورہ ص ۱۳۱

اور اس کے ہندوستان پر حملہ کے خواب نے بڑی طاقتوں کی نظروں میں ایران کی اہمیت واضح کر دی تھی۔ انیسویں صدی کے اوائل میں عباس مرزا بھی، ترک سلطان سلیم سوم کی طرح اس نتیجہ پر پہنچا تھا کہ جنگ میں جدید سامان حرب اور زندگی کے دوسرے پہلوؤں نے یورپ کو برتری عطا کی ہے، اس لیے ایران کو باقی رکھنے کے لیے مغربیت کے خطوط پر تدارک اختیار کرنی ضروری ہیں، چنانچہ اس نے وہی کیا، جو ترکی میں کیا گیا تھا۔ طلبہ یورپ بھیجے گئے۔ فرانس اور برطانیہ سے اساتذہ بلائے گئے اور مطبع قائم کیا گیا۔^{۲۵} گو مغربیت کے رواج کی رفتار سست رہی لیکن یہ بتدریج سرایت کرتی رہی اور بعد کے حکمرانوں نے اس طرز فکر و عمل کو برقرار رکھا۔ اس کے باوجود ایک عرصہ تک اسے عمومی اور عام مقبولیت نہ حاصل نہ ہو سکی، کیونکہ ملک میں سیاسی معاشی اور معاشرتی تحریکات بھی اپنے متوازی اثرات عوام کی زندگی پر ڈال رہی تھیں۔ پھر علماء کی مدافعت بھی خاصی مؤثر تھی۔ ان کے علاوہ انیسویں صدی کے نصف آخر میں مغربیت کے فروغ کی رفتار ساری دنیا سے اسلام میں سست ہی رہی، کیونکہ اس عرصہ میں مغربی استعمار ایشیا اور افریقہ کے ممالک میں پھیل رہا تھا اور مسلمان اس کے خلاف اپنے قلب کی کسی دورگہرانی میں ایک چنگاری محسوس کر رہے تھے۔ یورپی ممالک کے خلاف بعض مسلمان ملکوں میں مختلف تحریکیں اس کا مظہر تھیں۔ اس عرصہ میں ایران میں مغربیت کے اثرات کی ذمہ داری بڑی حد تک حکمرانوں کے بجائے ایران میں مقیم غیر ملکی باشندوں پر عائد ہوتی ہے، جس کا سلسلہ برطانوی باشندوں کو ملنے والی ڈاک و تار کی سہولتوں (۱۸۶۵ء)، ریلوے کی تعمیر اور کانوں کی کھدائی (۱۸۶۲ء) ایک بنک کے قیام (۱۸۸۹ء) اور تمباکو کے اجارہ (۱۸۹۰ء) سے منسلک ہے۔^{۲۶} یہ سہولتیں مغربی اثرات اور اہم معاشرتی تبدیلیوں کا پیش خیمہ ثابت ہوئیں۔ ملکی اور اندرونی حالات کے ساتھ ساتھ دہاں غیر ملکی ریشہ دوانیوں نے بھی اس ضمن میں اہم کردار ادا کیا۔ برطانیہ اور روس دونوں نے جرمنی کے خلاف ایشیا میں جو محاذ تیار کیا، اس میں ایران کو بھی شامل کیا اور اسے اثرات کے لحاظ سے اپنے اپنے

^{۲۵} ایضاً، ص ۱۳۳؛ عبدالہادی جیری، تصنیف مذکورہ ص ۱۲، ۱۱۔^{۲۶} ”کیمیہ ج“

مفاوات کے منطوقوں میں تقسیم کر لیا۔ شمال میں روس اور جنوب میں برطانیہ نے اپنے قدم جمائے
۵۲۹۔ ان حالات میں ایران میں بیرونی اثرات کی جو تصویر نمودار ہوئی، وہ ترکی میں ابھرنے والی
تصویر سے کہیں زیادہ نمایاں تھی۔

بیسویں صدی کے اوائل میں مصطفیٰ کمال کی مساعی اور ترکی کے مذہبی، تہذیبی و سیاسی
انقلاب کا اثر ایران میں یہ ہوا کہ وہاں عوامی حکومت کی تحریک کا آغاز ہوا۔ وہاں اس وقت کے
فوجی امرا اور پھر وزیر اعظم رضا خاں بھی یہی چاہتے تھے اور ان کا صدر منتخب ہو جانا بھی یقینی تھا
وہ مصطفیٰ کمال کی پیروی میں یہ چاہتے تھے کہ ان کا ملک بھی مغربیت کو اپنالے۔ جب
انھیں دسمبر ۱۹۲۵ء میں رضا شاہ کے لقب سے حکمرانی کا اختیار حاصل ہو گیا تو انھوں نے
ملکی اصلاحات کو مغربی خطوط پر استوار کیا اور نئی تہذیب کی حوصلہ افزائی کی۔ تجدید اختیار کیا
قدیم معاشرت کے انداز تبدیل کیے، مغربی لباس منتخب کیا اور پرہیزگاری کی مخالفت کی
ایسے سارے اقدامات ملک میں سرکاری احکام اور ترغیب کے ذریعہ رائج کیے گئے۔
اس کے برعکس وہاں علماء کے طبقہ نے حکومت کے اس قسم کے اقدامات کی مخالفت کی اور
حفاظت اسلام کے نام پر سرگرم تحریک چلائی۔ لیکن ملکی حالات اور حکومت کے پیر و استناد
میں اس تحریک کی کامیابی اور رد مغربیت کے امکانات بہت معدوم تھے۔

افغانستان میں بھی حکومت ہی کے عمل سے مغربیت کا آغاز ہوا۔ امان اللہ خاں نے
اصلاحات ہی کے توسط سے جدید رجحانات اور مغربی طرز معاشرت کو مملکت میں داخل
کرنے کی کوشش کی لیکن انھیں بہت کم کامیابی نصیب ہو سکی اسلئے صرف حکمران اور منتمول
طبقہ کے ایک حصہ نے مغربی طرز معاشرت کو اختیار کیا، باشندوں کی ایک بڑی تعداد ان
اصلاحات اور ان کے متوقع فوائد سے بے نیاز رہی۔ طبعی، جنس افیائی اور معاشی حالات
اور قدیم طرز معاشرت سے ان کی حد درجہ وابستگی نے انھیں بیرونی دنیا اور مغربی تہذیب
سے آشنا ہونے کا موقع نہ دیا۔

۵۲۹ تفصیلات کے لیے: ایضاً، ص ۴۸۸-۴۸۹۔ ۵۲۹ ایضاً، ص ۶۸۸۔

۵۳۰ ناکامیوں کا ایک اچھا جائزہ؛ ایل بی پولادا۔ "Reform and
"Rebellion in Afghanistan ۱۹۱۹-۲۹." باب ہفتم میں ہے۔

ہندوستان میں صورتحال مختلف تھی۔ یہاں مغرب سے رابطہ کی نوعیت ساری دنیا سے اسلام کے مقابلہ میں خاصی برعکس تھی۔ دنیا سے اسلام میں مغربیت بڑی حد تک مدافعتی جدیدیت کے توسط سے داخل ہوئی تھی، جبکہ ہندوستان کو مغرب نے نہ صرف اپنے ہتھیاروں اور اپنے قانون کی مدد سے تاراج کیا^{۳۲}، بلکہ تقریباً دو سو سال تک اس پر حکمرانی بھی کی۔ اس حکمرانی کا نتیجہ دیگر اسلامی ممالک کے مقابلہ میں زیادہ تلخ اور توہین آمیز تھا^{۳۳}۔ اس نتیجہ کے تحت ہندوستان نے مغرب سے ارادی اور غیر ارادی طور پر بہت کچھ سیکھا۔ مغرب کی حکمرانی کے نتیجہ میں اہل ہند اور اہل مغرب کے مابین گہرے اور وسیع ذاتی مراسم قائم ہوئے اور مغربیت مختلف پہلوؤں اور سمتوں سے ہندوستانیوں کی روح میں سرایت کر گئی۔ سرایت کا یہ عمل اٹھارہویں صدی کے ربع آخر سے شروع ہوا۔ اس سے قبل مغربی تہذیب کے اثرات ایک محدود علاقہ تک سمٹے رہے اور وہ اتنے نمایاں نہیں تھے کہ ہندوستانی تہذیب کی عام صورت میں اور عہدِ وسطیٰ کی ذہنیت میں، جس پر یہ تہذیب مبنی تھی، کوئی تبدیلی پیدا کر سکیں۔ اس کی ابتدائی نشانیاں عیسائی مبلغوں اور تجارت پیشہ حاکموں کے ذریعہ سامنے آئیں۔ عام ہندوستانیوں کی زندگی پر مغربی تہذیب کے جس پہلو نے گہرا اثر ڈالا، وہ اس کے مادی اور صنعتی وسائل تھے۔ جدید اسلحہ جنگ جو مغرب کا سب سے بڑا تحفہ تھا، پھر دفاعی کشتیاں، اور بعد میں ریل، تار برفی اور گیس کی روشنی نے بے انتہا مقبولیت حاصل کر لی۔ لیکن ان سے قطع نظر اہم انقلابی اقدام.. برطانوی حکومت کا ہندوستان میں جدید مغربی تعلیم کا نفاذ تھا۔

انیسویں صدی کی چوتھی دہائی میں برطانوی حکومت نے خوب سوچ سمجھ کر ہندوستان کے روایتی اسلامی اور ہندو تعلیمی نظاموں کو انگریزی نظام تعلیم سے بدل کر ہندوستانی ذہن کا ایک دروازہ مغرب کی طرف کھول دیا۔ اس طرح انگریزوں نے ہندوستانیوں کو اپنے معاشرتی تصورات، پارلیمانی، دستوری نظام حکومت اور قوم پرستی کے نظریات سے روشناس کرایا۔ تاریخ ہند کے مغربی دور میں ہندو موقفہ شناسی میں مسلمانوں سے بہت

^{۳۲} برطانوی قانون کے اثرات کے لیے: عزیز احمد "اسلامک" ص ۱۲-۱۹۔

^{۳۳} مائٹن بی، "The World and the West" ص ۳۴

^{۳۴} تفصیلات کے لیے: عزیز احمد، "اسلامک" ص ۱-۶

زیادہ تیز نکلے ۱۹۳۵ء مسلمانوں کے برعکس ان میں افتذار اور حیثیت کے چھین جانے کا کوئی احساس نہ پایا جاتا تھا۔۔۔۔۔ جو انھیں گمشدہ ماضی کے خیالات میں مگن رکھتا اور مستقبل سے بے نیاز کر دیتا۔ اس قسم کا احساس محرومی ہمنوں کو لپٹ کر دیتا ہے۔ اور اسی لیے طاقت کا وہ توازن کہ جس کا جھکاؤ اٹھارہویں صدی کے بحرانی دور میں مسلمانوں کے خلاف تھا، انیسویں اور بیسویں صدی میں بھی مسلمانوں کے خلاف رہا۔ ہندوؤں نے انیسویں اور بیسویں صدی کے برطانوی عہد میں ہندو راج حاصل کرنے کی کوششیں آہستہ آہستہ جاری رکھیں۔ چنانچہ برطانوی حکومت میں انھیں افتذار میں شمولیت حاصل ہو گئی، جو ہتھیاروں کی مدد سے نہیں بلکہ مغربی نظام تعلیم اور قانون پر عبور حاصل کرنے اور امور مملکت میں شرکت اختیار کرنے سے ۱۹۳۴ء یہاں مسلمان ایک مدت تک برطانوی حکومت کو قبول کرنے میں پس و پیش میں رہے۔ اور اسی وجہ سے بہت جلد ان کے مراسم انگریزوں سے قریبی اور گہرے نہ ہو سکے۔ چنانچہ امور مملکت میں شرکت اور جدید مغربی تعلیم کے ان فوائد سے جن سے ہندو مستفید ہو رہے تھے، نصف صدی تک وہ بے نیاز رہے، لیکن بالآخر ان کا بند ٹوٹ گیا۔ اب ان کے سامنے دو راستے رہ گئے تھے، ایک اسلامی زندگی کی ترجیح، عقیدہ و ایمان کی بنا پر اور دوسرے مغربی طرز زندگی کا انتخاب، مادی قوت اور ترقی کی بنیاد پر ۱۹۳۵ء برطانوی حکومت کے استحکام اور ہندوؤں کی اس میں شرکت کے موقع پر مسلمان زخم خوردہ، مضحمل اور شکستہ خاطر تھے۔ سید احمد شہید کی تحریک جہاد اور ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں ناکامی سے ان کی ہمت و حیثیت پر ضرب کاری لگی تھی۔ دوسری طرف ان کا سامنا دو ایسی قوموں سے تھا، جن میں سے ایک ان کے مقدر میں شریک رہنے کے باوجود، اپنے مفاد کی خاطر انھی کی بنیادیں اکھیڑنے کا کام کر رہی تھی، اور دوسری ایک ایسی فاتح تھی، جو قوت اور خود اعتمادی سے بربز اور ایک ایسی تہذیب ساٹھ لائی تھی، جو جدت اور نشاط انگریزی اور تخلیقی صلاحیتوں سے مالا مال تھی۔ اس صورت حال میں

۱۹۳۵ء ٹائن بی، "The world and the West." ص ۳۷

۱۹۳۶ء ایضاً۔ ۱۹۳۷ء ابوالحسن ندوی، "مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش"

ان کو نئے فاتح کا رعب، نئے حالات کی دہشت، ناکامی کے احساس اور مختلف شکوک و شبہات کا سامنا تھا۔ اس نازک حالت اور پیچیدہ نفسیاتی کیفیت میں دو قسم کے تصورات اور ان کی حامل قیادتیں ابھر کر سامنے آئیں۔ ایک تصور کے علمبردار روایات اور ماضی کے پرستار تھے اور دوسرے تصور کے حامی جدید مکتب خیال اور جدید تعلیم کے دلدادہ تھے۔ روایات اور ماضی کے علمبرداروں نے کوشش کی کہ دینی جذبہ، اسلامی روح، اسلامی زندگی کے مظاہر اور تہذیب اسلامی کے جتنے بچے کچھے آثار باقی رہ گئے ہیں، ان کا تحفظ کیا جائے اور ایسی نسل تیار کی جائے جو اسلامی روایات اور تہذیب کی مبلغ اور داعی بن سکے۔ دیوبند اور ندوۃ العلماء کی تحریکیں اس تصور کی علمبردار بنیں اور ان سے منسلک اور فیض یافتہ علمائے جدید مکتب خیال کے افراد کے متوازی قوم کو اسلامی تہذیب اور روایات سے قریب رکھنے میں پُر خلوص کوششیں کیں۔

جدید مکتب خیال کے حامی افراد کا خیال تھا کہ مسلمانوں کی موجودہ ذلت و سستی اور ناکامی کی وجہ برطانوی حکومت سے دشمنی اور انگریزوں سے عداوت و نفرت ہے۔ مسلمانوں کو اپنے اس رویہ پر نظر ثانی کرنی چاہیے۔ اس خیال کے حامی افراد نے جدید تعلیم کے زیر اثر حاصل شدہ احساس کی مدد سے انگریزوں اور ہندوؤں کے مشترکہ خطرہ کو محسوس کیا اور اس نے مصلحت بینی اور دوراندیشی سے مسلمانوں کے لیے اپنے نقطہ نظر سے عافیت کا ایک راستہ تلاش کیا۔ اور انگریزوں سے تعاون و اشتراک کے ذریعہ حالات کے مقابلہ کا حوصلہ پیدا کیا۔ اس کا طریق کار حکومت سے تعاون و اشتراک کے ذریعہ بظاہر یہ یقین دلانا تھا کہ وہ انگریزی حکومت کا دشمن اور مخالف نہیں۔ اسے اس کے صلہ میں حکومت کے نظم و نسق میں شریک اور ملک کی معاشی زندگی میں خود کو باقی رکھنا ہے۔ اس مقصد کے لیے ضروری تھا کہ جدید مغربی تعلیم کی اہمیت کو تسلیم کیا جائے اور مسلمانوں کو اس کے حصول کے لیے آمادہ کیا جائے۔ چنانچہ اس مکتب خیال کے اکابر کی مساعی مسلمانوں میں جدید مغربی علوم کی تعلیم کی ترویج و اشاعت پر مرکوز رہیں۔ اس طرز فکر کی ناسندگی.. سید احمد خاں کر رہے تھے۔ ان کی ساری حکمت عملی اور کوششیں اس غالب خیال کے ماتحت رہیں کہ انگریزوں کی حکومت بہت زیادہ طاقت ور ہے اور اسے طاقت کے بل پر بٹایا نہیں جاسکتا۔ مسلمان انگریزوں کے خلاف طویل جدوجہد اور متعدد جنگوں میں ناکامی کے بعد اب تھک چکے ہیں، ان کی ہمتیں پست ہو چکی ہیں اور وہ احساس کمتری کا شکار ہو گئے ہیں۔ انگریزی زبان اور جدید مغربی علوم کے حصول اور حاکم قوم کی معاشرت و تمدن اختیار کرنے اور ان کے سامنے..

بے تکلف رہنے سے ان کی مروجہ بیت، ان کا احساس کمتری اور احساس غلامی دور ہو سکے گا اور اسی صورت میں حکام کی نظر میں ان کی حیثیت بڑھے گی ۳۸

انگلستان کے سفر نے سید احمد خاں کے ان خیالات کو مزید راسخ بنا دیا۔ انھوں نے مغرب کو اس وقت دیکھا، جب وہ اپنے تمدن و ترقی کے شباب پر تھا۔ جدید علوم اور نئی صنعتیں اپنے عروج پر تھیں۔ اس وقت مغربی معاشرہ میں زوال و انحطاط کے وہ آثار ابھی نمودار نہیں ہوئے تھے، جو بیسویں صدی کے اوائل اور پہلی جنگ عظیم کے بعد اہل نظر کو صاف نظر آنے لگے تھے۔ سید احمد خاں اس تہذیب اور معاشرہ سے اس قدر متاثر ہوئے کہ ان کے دل و دماغ اور ساری فکری صلاحیتیں اس کی تائید و حمایت سے منسلک ہو گئیں۔ وہ ایک نہایت مؤثر شخصیت کے مالک تھے۔ انھوں نے ایک بڑے وسیع محاذ پر اپنی تحریک شروع کی، جسے کامیابی نصیب ہوئی اور مسلمانوں میں جدید علوم کی ترویج کا ان کا خواب شرمندہ تعبیر ہوا۔ لیکن اس کے نتیجے میں مسلمانوں کی زندگی اور معاشرت مغربی تہذیب کے عناصر سے بھی آشنا اور مانوس ہو گئی۔

سید احمد خاں نے اپنی تحریک کے توسط سے، جن کی قیادت انھوں نے بڑے خلوص اور بڑی مستقل مزاجی کے ساتھ کی تھی، ہندوستان کے اسلامی معاشرہ میں اس تعلیمی اور معاشی خلا کو بڑی حد تک پُر کیا، جو منگیلیہ حکومت کے زوال کے نتیجے میں اور برطانوی اقتدار کے بعد پیدا ہو گیا تھا۔ بڑی حد تک اس تحریک نے مسلمانوں سے مایوسی اور بددلی بھی کم کی اور لائق اور پُر عزم نوجوانوں کی ایک نسل تیار کی، جس نے اسلام سے اپنی بنیادی و فاداری ترک کیے بغیر جدید حالات کے تقاضوں میں قوم کی سیاسی بیداری میں حصہ لیا۔ لیکن سید احمد خاں کی اس تحریک کا ایک بڑا اور لازمی نتیجہ یہ بھی نکلا کہ مغربی تعلیم اور تہذیب پر حد درجہ اصرار نے مسلم معاشرہ کے حالات اور تقاضوں سے قطع نظر اسے مغربیت کا واضح رنگ دینے میں اہم کردار ادا کیا۔ سید احمد خاں کی تحریک اور ان کی کل مساعی مغربی تہذیب کی دعوت کے ساتھ لازم و ملزوم ہو گئے۔ ان کی تحریک کی طرح اس تحریک سے فیض یافتگان میں بھی مسلمانوں کے لیے بڑی کشش پیدا ہو گئی اور حالات نے انھیں مسلمانوں کی رہبری اور رہنمائی کا موقع فراہم کیا تو ان کے اثرات عام مسلمانوں تک پھیل گئے۔ اس طرح عام مسلمانوں کی زندگی آہستہ آہستہ مغربی

۳۸ سید احمد خاں، مقالات سرسید، ج ۱، ص ۳۸۱-۳۸۲، ج ۱، ص ۳۷-۳۸ وغیرہ۔

تہذیب و معاشرت کا روپ اختیار کرنے لگی۔ چونکہ سید احمد خاں کی تحریک کا سارا زور اعلیٰ مغربی تعلیم کے حصول اور انگریزی زبان پر رہا، اس لیے اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلم معاشرہ محض مغرب کے علمی و ادبی رجحانات کے ساتھ آگے بڑھا اور مغربی تہذیب و تمدن کی تقلید کا شوق اور انگریزی زبان میں مہارت پیدا کرنے کا ذوق اس کے وابستگان پر غالب رہا۔ اس تحریک نے عمومی طور پر انگریزی کے اچھے مقرر، صاحبِ قلم، محکموں کے افسر اور انتظامیہ کے عہدیدار پیدا کئے، جن کا دائرہ اثر سرکاری ملازمتوں اور انتظامی اداروں تک محدود رہا۔ یہ انگریزی زبان بولنے، مغربی لباس پہننے اور مغربی رہن سہن اختیار کرنے کو اپنی ترقی سمجھنے لگے۔

سید احمد خاں نے جس محدود مغربی تہذیب کو دیکھا اور جو تہذیب مغرب سے برعظیم پہنچی، وہ تمام تر روشن اور صحت مند نہیں تھی۔ اس میں اخلاق و روحانیت کا فقدان تھا۔ ہوس ملک گیری، تکبر، انا نیت اور دوسروں کو اپنے سے حقیر سمجھنا اس کی واضح علامتیں تھیں اور انہی منفی خصوصیات نے انگریزوں کو ایک بین الاقوامی جرائم پیشہ قوم بنا دیا تھا۔ برعظیم کے بہت کم باشندوں کو مغربی تہذیب کے جیسے جیسے روشن اور تابناک پہلوؤں کو دیکھنے کا موقع ملا، ورنہ جس مغربی تہذیب سے ان کا یہاں واسطہ پڑا وہ ان کے لیے حیات بخش تہذیب نہ تھی۔ یہاں جو تہذیب روشن سا ہوئی اور جن لوگوں کے ساتھ یہاں پہنچی، وہ زیادہ تر معمولی دل و دماغ کے لوگ تھے، جو تعلیم یافتہ انگریزوں میں سے خود انگلستان کے لیے سیاسی اور ذہنی اکابر چننے کے بعد چلے گئے تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جو نوجوانی کی کچی عمروں میں اپنے مرکز سے ہزاروں میل کے فاصلہ پر بھیج دیے گئے تھے اور جنہوں نے یہاں آکر اپنے تکبر اور اپنی انا نیت اور احساسِ برتری اور جھوٹی شان و شوکت اور ملیح سازی جیسے اطوار کے سوا کچھ نہ دکھایا۔ چنانچہ یہاں جس مغربی تہذیب نے فروغ پایا، اس میں ان ظاہری صفات کے علاوہ کچھ نہیں تھا۔ جن ہندوستانیوں نے اس تہذیب کو قبول کیا، وہ ٹوٹی بھوٹی انگریزی تو بولنے لگے اور وضع قطع اور رہن سہن میں انگریز کا بگڑا ہوا چہرہ تو بن گئے ۳۹۔ لیکن ان کی ذہنی اور تخلیقی صفات سے کورے

۳۹ مثلاً اس کی کچھ مثالیں، دسمبر ۱۸۲۳ء میں بشپ ہیبر کی تحریر کردہ یادداشت

کے حوالے سے عبداللہ یوسف علی نے دی ہیں: "انگریزی عہد میں ہندوستان کے

تمدن کی تاریخ" ص ۲۲۷-۲۲۸

رہے تھے۔ اور ان سے کچھ سیکھا بھی تو ان کے عیوب کو بڑھا چڑھا کر اختیار کیا اور بے اصول، غیر متوازن، قومیت باختہ اور خود پرست ہو کر رہ گئے۔ اس طرح مغربی تہذیب نے برعظیم میں ایک حد تک رنگ تو پیدا کر دی مگر ہم آہنگی پیدا نہ کر سکی تھے۔

یہ صورت حال کم و بیش ساری دنیا سے اسلام میں پیدا ہوئی۔ مغربی فکر و تہذیب کے اثرات نے دنیا سے اسلام کے روایتی معانشرہ کو اس حد تک تبدیل کر کے رکھ دیا کہ اس کا اپنا مخصوص انداز اور تشخص ایک حد تک ناپید اور مسخ ہو کر رہ گیا۔ لیکن انہی حالات اور اثرات میں ایسی صورتیں بھی سامنے آئیں اور ایسی شخصیات پیدا ہوئیں، جنہوں نے مسلم معانشرہ کو مغربی رنگ و تہذیب سے محفوظ رکھنے کی اپنے طور پر سعی کی اور مغربی فکر و تہذیب سے اپنی نفرت کا برملا اظہار کیا اور ان کے خلاف نفرت و بغاوت کی ایک روح پیدا کی جو عام مسلمان بھی مغرب اور مغربیت سے بالعموم گریزاں اور اولاً متنفر رہے، اور ان میں مغربیت کو اثر جہاں میں ایک عرصہ لگ گیا تو کی میں جس کے توسط سے مغربیت کو دنیا سے اسلام میں سرایت کرنے کا پہلے پہل موقع ملا تھا۔ عوام کی اکثریت نے مغرب کی پیروی کو ضروری خیال نہ کیا۔ وہ مذہبی اور تہذیبی لحاظ سے بدستور قدامت پرست ہی رہے۔ حکمرانوں نے ان کی مرضی اور خواہش کے بغیر مغرب کے اصول اور تصورات ان پر مسلط کیے تھے۔ نئے حالات نے ان کے ذہنوں کو سوچنے پر مجبور کر دیا تھا۔ یہاں تک کہ سلطنت عثمانیہ کے ابتدائی مغرب پرست بھی، جن میں تنظیمات کے مفکر بھی شامل تھے، ملک کی مغرب مخالف اکثریت کی طرح بنیادی طور

تھے ایک مغربی مصنف ریزے میکڈانلڈ نے اس کی مثال ”خوب صورت منلیہ محلات کوٹا ٹنہم کورٹ روڈ کے شکستہ سامان سے آراستہ کرنے“ سے دی ہے:

"The Government of India." ص ۱۷۱؛ اس کے خیال کے

مطابق ہم نے اس کو صرف یہی نہیں سکھایا کہ وہ اپنی تہذیب کو حقیر سمجھ کر ترک کر دے بلکہ ہم نے یہ بھی بتایا کہ خالی جگہ کو ایسی اشیاء سے پُر کرے جو آب و ہوا کو برداشت نہیں کر سکتیں۔۔۔۔ ہم نے مشرقی دماغ کو مغربی طمانیت اور ماحول دینے کی کوشش کی، لیکن ہم کو پوری کامیابی اس میں ہوئی کہ دونوں میں ذہنی اور اخلاقی بد نظمی قائم کر دی۔

ایضاً، ص ۱۷۱-۱۷۲ ڈاکٹر عابد حسین ”قومی تہذیب کا مسئلہ“ ص ۱۹۷

پر قدامت پرست بھی تھے ۱۹۲۲ء چند ترک اور مصری مفکرین نے، جنہوں نے یورپ کو قریب سے دیکھا تھا، اور جن میں سے ایک بہت مؤثر شخصیت رفعت رفیع طحطاوی اور تنظیمات، کے مصلحین کا پختہ خیال تھا کہ اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے، یہ اور مشرقی تمدن، عیسائیت اور یورپ سے بڑے ہیں اور اس کے باوجود کہ یہ اب خطرہ میں ہیں اور ان کی ماضی کی حیثیت برقرار نہیں پھر بھی ان کی بنیادوں کی اصلاح کی کوئی ضرورت نہیں ۱۹۳۳ء۔ ایسے مفکرین کا یہ عقیدہ تھا کہ اسلام ایک متحرک سماجی مذہب ہے اور یہ کسی طرح مانع ترقی نہیں۔ خود اس کی حرکت میں اصلاح کی صفات موجود ہیں۔ صدیوں سے اسلام نے معاشرہ اور حکومت کی تشکیل کے لیے جو کچھ کیا ہے، انہیں مغرب اب اختیار کر رہا ہے۔ اسلام میں ایسی صلاحیت اور قوت موجود ہے کہ جس سے ایک ایسی نئی اسلامی تہذیب کی تشکیل ہو سکتی ہے، جو بیسویں صدی کی یورپی تہذیب سے زیادہ بہتر ہوگی۔ چنانچہ ان کی نظر میں مسئلہ کا حل یہ نہیں تھا کہ مغرب کی تقلید کی جائے بلکہ یہ ہے کہ اسلامی احیاء کے ذریعہ دنیا سے اسلام کو مضبوط بنا دیا جائے ۱۹۴۲ء۔

مسلمانوں کی اکثریت کو جو مغربیت سے بیزار تھے، ایسے خیالات سے خاصی تقویت پہنچی۔ انیسویں صدی کے آواخر سے عربی اور ترکی میں ایسی کتابیں اور جرائد بھی شائع ہونے لگے تھے، جن میں اسلام اور مشرق کی عظمت اور بزرگی کے حوالہ سے عیسائیت اور مغرب کی نفرت کی جاتی تھی ۱۹۲۵ء عرصہ میں دنیا سے اسلام میں سید جمال الدین افغانی کے ایسے خیالات بہت مقبول ہوئے۔ بعد میں محمد عبدہ، رشید رضا، نامق کمال اور عبدالرحمن الکوکی نے مغرب کی اندھی تقلید اور نری مغربیت کی مدلل مخالفت کی ۱۹۲۶ء ان مفکرین میں کسی نے مغربیت کے تعمیری اور صحت مند عناصر اور رجحانات کو ناپسند نہیں کیا۔ تقریباً سب ہی ایسے عناصر کی تائید و حمایت میں رہے اور انہیں اختیار کرنے میں پس و پیش نہیں کیا۔ لیکن مغرب کے وہ تصورات اور نظریات اور ضابطہ حیات، جو اسلام اور مشرقی تہذیب کی روایات کے برعکس تھے اور جن کو اختیار کر کے مسلمان

۱۹۲۲ء سی۔ ای۔ ڈان، تصنیف مذکورہ ص ۱۲۶-۱۲۷، ایضاً، ص ۱۲۷-۱۲۸، ۱۹۲۲ء ای۔ آئی۔ جے

روزنامہ "Islam in the Modern National State"

ص ۴۱-۴۵، ڈان تصنیف مذکورہ ص ۱۲۹-۱۳۰، تفصیلات کے لیے:

ایضاً، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ ذبیر، روزنامہ، تصنیف مذکورہ، ص ۳۸-۴۰

اور دنیا نے اسلام اپنے تشخص اور اپنے ملی مزاج سے دور ہو جاتے، ان کی تنقید اور مخالفت کا نشانہ بنے۔

ہندوستان کے مسلمانوں میں بھی یہ نقطہ نظر اور رویہ عام رہا۔ یہاں مسلمانوں نے انگریزی زبان اور مغربی تعلیم سے گریز، ایک عرصہ تک محض اس لیے کیا کہ وہ ان انگریزوں اور ان سے متعلق ہر چیز کے خلاف، جھڑپوں نے ان کی سیاسی بساط الٹ کر رکھ دی تھی، اپنے شدید اور مشتعل جذبات جلد سرد اور نرم نہ کر سکے۔ انیسویں صدی کے آغاز میں مسلمانوں کے مغربی علوم سیکھنے اور انگریزی زبان پر عبور حاصل کر لینے کی متعدد روایات بھی ملتی ہیں۔ لارڈ میکالے کی قرارداد (۱۸۳۵ء) سے کئی سال قبل انھوں نے اپنی قوم کے لیے انگریزی تعلیم کے حصول کی خواہش کا اظہار بھی کیا۔ شاہ عبدالعزیز سے جب مسلمانوں نے انگریزی زبان پڑھنے کے بارے میں فتویٰ طلب کیا، تو انھوں نے از روئے مذہب اسے جائز قرار دیا^{۵۷}، لیکن بہر حال تہذیبی اور سیاسی نقطہ نظر سے، ان کے نزدیک فرنگیوں کے زیر تسلط ہندوستان ”دارالحرب“ تھا^{۵۸}۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی برطانوی اقتدار کے خلاف عام مسلمانوں کی شدید نفرت کا اظہار تھا۔ بعد میں ردِ عیسائیت کی تحریک اٹھی مخالفانہ جذبات کی ایک شدید صورت تھی، جو حکومت برطانیہ کے خاتمہ تک جاری رہی۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں عیسائیت کیخلاف دنیا نے اسلام میں بڑے پیمانہ پر مناظراتی ادب کے وجود میں آنے کا بھی یہی پس منظر تھا۔ رحمت اللہ کیرانوی کی تصنیف ”اظہار الحق“ اس سلسلہ کی سب سے اہم تصنیف ہے، جس کے اثرات ہندوستان سے باہر دنیا نے اسلام کے دیگر ممالک خصوصاً ترکی میں ظاہر ہوئے^{۵۹}۔ ۱۸۵۷ء کے بعد کے ہندوستان میں سید احمد خاں کے متوازی علم کا

^{۵۷} ”فتاویٰ عزیز یہ“ ج ۱، ص ۱۸۶-۱۸۷ ایضاً، ج ۱، ص ۱۷

^{۵۸} ڈان، تصنیف مذکور، ص ۱۲۹؛ یہ ۱۸۶۷ء میں قسطنطنیہ میں عربی میں شائع ہوئی اور بہت جلد اس کا ترجمہ ترکی زبان میں ہو گیا، ایضاً۔ پھر اسے دیگر متعدد زبانوں میں منتقل کیا گیا، امداد صابری ”آثار رحمت“ ص ۳۸۳؛ ہندوستان میں ردِ عیسائیت کی تحریک کیلئے اسی مصنف کی تصنیف ”فرنگیوں کا جال“ معلوماتی ہے؛ دینر مناظراتی ادب کیلئے؛ راقم ”تحریک آزادی میں اردو کا حصہ۔“

نقطہ نظر مغربیت کے معاملہ میں خاصہ متشددانہ رہا۔ اگرچہ سید احمد خاں کی تمام تر وفاداریاں اسلام اور مسلمانوں کے ساتھ وابستہ تھیں اور وہ مغربی تعلیم و تہذیب کو مکمل طور پر اختیار نہیں کرنا چاہتے تھے، لیکن ان کی شہرت، ان کے کاموں اور حقیقی مقاصد سے لاعلمی کے باعث زیادہ تر ایک انگریز حکومت کے وفادار اور مغرب پسند کی حیثیت سے ہوئی۔ اس کا بنیادی سبب بھی یہی تھا کہ مسلمانوں کا وہ طبقہ جو انگریزوں اور مغربیت کا شدید مخالف تھا، سید احمد خاں کے اس جانب معمولی جھکاؤ کو بھی برداشت نہ کر سکا۔ دیوبند، ندوہ، فرنگی محل سے وابستہ متقدم علماء علم اور تہذیب کے باب میں سید احمد خاں کے متوازی خیالات کی نمائندگی کرتے تھے۔ مسلمانوں میں جدید تصورات اور رجحانات اور تہذیب مغرب کی سب سے شدید اور مؤثر مخالفت اکبر الہ آبادی اور ابوالکلام آزاد نے کی۔ ان میں سے آزاد کا اثر، ان کے مجلہ ”الہلال“ کے زمانہ ادارت میں مسلمانوں کے اعلیٰ اور باشعور طبقہ پر بہت گہرا تھا اور اکبر اپنی ظریفانہ شاعری کی وجہ سے مسلمانوں کے متوسط طبقہ میں خاصے مقبول تھے۔ اکبر نے زیادہ تر نثری اور انگریزی تعلیم، تعلیم نسواں اور عورتوں کی بے پروگی جیسے رجحانات کی مخالفت میں اشعار لکھے۔ یہ رجحانات اس وقت مغربی تہذیب کے نمائندہ مظاہر میں شمار کیے جاتے تھے۔ مغربی تہذیب کی مخالفت اردو میں شائع ہونے والے بعض جرائد، مثلاً ”الارشاد“ (امر تیسرا)، نے بھی مستقل مزاجی سے کی۔ اس موضوع پر متعدد تصانیف بھی شائع ہوئیں، جن کا مقصد قوم کو بہر حال مغربیت سے دور کرنا تھا۔

عام مسلمانوں میں یہ مخالفت اور گریز پائی قدیم روایات سے اپنی وابستگی، مشرقی تہذیب سے لگاؤ اور عیسائیت اور غیر ملکی تسلط کے خلاف ان کے جذبات کے باعث تھی، لیکن یہ مخالفت عام مسلمانوں میں اپنی تاثیر و مقبولیت کے باوجود مغربیت کے اس سیلاب کو روک نہ سکی اور نئے نئے تشکیلات پائے ہوئے معاشرہ کے لیے کوئی ٹھوس اور مثبت

۵۔ کوئی اعلان جنگ مقصود نہیں تھا، عبداللہ ریسف علی Muslim Culture

and Religious Thought. مشمولہ: ایل ایس ایس او، مالے

Modern India and the West. ص ۲۱۳

نبیاً و فریاداً نہ کر سکی۔ یہ اعزاز اور امتیاز اقبال کو حاصل ہوا، جنہوں نے اپنی فکر اور اپنے خیالات سے مغربیت سے نفرت اور اس کے خلاف بغاوت کی ایک نئی روح پیدا کر دی اور اس کے مقابلہ میں اسلامی تہذیب اور مشرقیت کی برتری، پاکیزگی اور انسان دوستی کی اقدار کو جاگر کیا۔ یہ واقعہ ہے کہ بیسویں صدی کے دنیائے اسلام میں اقبال جیسے مغرب بیزار مفکر اور اسلام کے شیدائی نظر نہیں آتے۔ اگرچہ ان کی تعلیم بھی جدید مغربی خطوط پر ہوئی تھی اور انہوں نے ایک خالص ہندوستانی ماحول میں زندگی گزاری تھی اور ان کا ضمیر اس سرزمین کی خاک سے تیار ہوا تھا اے، جہاں جدید تعلیم پانے والے اکثر نوجوان مغربیت میں رنگ جاتے ہیں اور اگر ان نوجوانوں کو یورپ کے جدید تعلیمی مراکز میں تعلیم حاصل کرنے اور مغربی تہذیب کے سمندر میں غوطہ لگانے کے ایسے مواقع مل جاتے ہیں، جو اقبال کو نصیب ہوئے، تو وہ مغرب کی تقلید اور اس کے تصورات و اقدار اور تمدن کے پرجوش حامی اور داعی بن جاتے ہیں، لیکن اقبال مغربی تہذیب اور مغربی تعلیم کی، بھٹی میں سے سونا، بن کر نکلے تھے۔

اقبال کے قیام یورپ کا زمانہ ان کے ذہنی اور روحانی ارتقاء کی ایک اہم منزل ہے۔ اس عرصہ میں انہیں تہذیب مغرب کے مشاہدہ اور اس کے عیوب و نقائص کو جانچنے اور ان کا تہذیب اسلامی سے موازنہ کا موقع ملا۔ یورپ میں انہیں تہذیب یورپ کی زبردستی اور کم ظرفی نے بھی متنفر کر دیا ہے۔ اس عرصہ میں قیام لندن کے دوران انہوں نے اسلامی دین و تمدن پر خطبات کا سلسلہ بھی شروع کیا، جن کے موضوعات: اسلامی تصوف، اسلامی جمہوریت، اسلام اور عقل انسانی اور مسلمانوں کا اثر تہذیب یورپ پر، تھے ۵۳ء۔ وہاں رہ کر مشاہدہ تہذیب اور تقابلی مطالعہ کے نتیجے میں اقبال میں جو سب سے بڑا انقلاب آیا، وہ ان کا مغربی تصورات اور فلسفہ و تصوف اور وطنی قومیت سے متنفر ہو کر ذہنی اور قلبی طور پر

۵۱: میں اصل کا خاص سوناتی آباد میر سے لاتی و مناتی

توسید ہاشمی کی اولاد مری کف خاک برہمن زاد

۵۲ شیخ عبدالقادر، "نذر اقبال" مرتبہ محمد حنیف شاہد، ص ۱۲۴-۵۳ جاوید اقبال

"زندہ رود" ج ۱، ص ۱۲۴

اسلامی تعلیمات کی طرف رجوع کرنا تھا۔ ان کی شاعری بھی قیام یورپ کے اثرات سے متاثر ہوئی۔ بلکہ ممکن ہے وہ یورپ نہ جاتے تو ان کی زندگی اور شاعری کا رخ کچھ اور ہوتا۔ بہر حال یورپ سے واپسی کے بعد ان کی شاعری اور فکر ایک حیات تازہ کا پیغام بن گئی۔ اور یورپی تہذیب کی روح تک پہنچنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ انھوں نے اسلام کی بنیادی روح کو جدید یورپی خطوط اور جدید خیالات کی روشنی میں پیش کیا، بلکہ انھیں اعتراف رہا ہے کہ ان کے فلسفہ کی ہیئت مغربی تھی ۱۹۵۴ء۔ جدید مغربی تعلیم نے دنیائے اسلام میں ان سے زیادہ مختلف وانشور پیدا نہیں کیا، اور اس صدی میں اہل نظر افراد میں کوئی ایسا نہیں، جس نے مغربی تہذیب و افکار کا اتنی گہری نظر سے مطالعہ کیا ہو ۱۹۵۵ء اور اس قدر شدت کے ساتھ ان پر تنقید کی ہو۔ مسلمانوں کے مذہبی قدامت پرست طبقہ کا رد عمل بھی ایسا ہی تھا، لیکن اس کے مقابلہ میں اقبال کا طرز عمل مختلف ہے۔ ایک تو اقبال نے مشرقی تہذیب و تمدن اور مسلمانوں کی کمزوریوں اور کوتاہیوں سے نظر میں نہیں چرائیں۔ ان کے کلام میں اس قسم کے بکثرت اشعار ملتے ہیں:

ضمیر مغرب ہے تاجرانہ ضمیر مشرق ہے راہبانہ	وہاں دگرگوں ہے لحظہ لحظہ یہاں بدلتا نہیں زمانہ
غلام قوموں کے علم و عرفان کی ہے یہی رمز آشکارا	زمین اگر تنگ ہے تو کیا فضا کے گردوں بیکرانہ
خبر نہیں کیا ہے نام اس کا خدا فریبی کہ خود فریبی	عمل سے فارغ ہو مسلمان بنا کے تقدیر کا بہانہ
مغرب کی خصوصاً علم و حکمت میں بزرگی کے وہ ہمیشہ معترف رہے انھیں وہ مسلمانوں کی	کھوئی ہوئی میراث سمجھتے تھے جسے واپس لینا، ان کے خیال میں مسلمانوں پر لازم ہے:
حکمت اشیا فرنگی زاد نیست	اصل او جز لذت ایجاد نیست
نیک اگر بینی مسلمان زادہ است	ایں گہ از دست ما افتادہ است

۱۹۵۴ء این میری شیل، "Gabriel's Wing" ص ۳۱۶ء "میری کلمہ زیادہ تر مغربی فلسفہ کے مطالعہ میں گزری ہے اور یہ نقطہ خیال ایک حد تک طبیعت ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ میں اس نقطہ نگاہ سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں اور مجھ کو بار بار اس کا تجربہ ہوا ہے کہ اردو میں گفتگو کرتے ہوئے میں اپنے مافی الضمیر کو اچھی طرح ادا نہیں کر سکتا، مکتوب بنام صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، مورخہ ۲ ستمبر ۱۹۲۵ء، مشمولہ "اقبال نامہ" ج ۱، ص ۲۷

چوں عرب اندر اروپا پر کشاد
دانه آں صحرائشیناں کاشتند
علم و حکمت را بنا دیگر نہاد
حاصلش افزنگیاں برداشتند

مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آباء کی
جو دیکھیں انکو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سپیارہ

اقبال کو یہ ملال تھا کہ جو علم و حکمت ان کے آباؤ اجداد سے منسوب تھا، وہ اب یورپ کی ملکیت ہے۔ اقبال یہ چاہتے تھے کہ مسلمان کم از کم مغربی علم و دانش سے آگاہ ہوں، اس طرح ان کی مراجعت ان کی اپنی تہذیب کی طرف ہوگی، کیونکہ مغربی علم و حکمت اور علوم و فنون کا سلسلہ مسلمانوں سے جاملتا ہے۔ اس اعتبار سے مغربی تہذیب اسلامی تہذیب کے لیے کوئی خطرہ نہیں، بلکہ مسلمانوں کی بیداری کا ذریعہ بنے گی۔ ان کے خیال میں ذیل سے اسلام میں مغربی تہذیب کی روانگریزی تسلط کے ساتھ آئی تھی اور وہ کہتے تھے کہ یہ ڈرنے کی چیز نہیں، بلکہ وہ اس سے استفادہ کر سکتے ہیں^{۵۶}۔ اس لحاظ سے وہ چاہتے تھے کہ مسلمان مغرب کے صحت مند رجحانات کو قبول کریں اور اپنی فرسودہ خیالی ترک کر دیں۔ اس مقام پر وہ مغربی تہذیب سے زیادہ ان افراد پر نکتہ چینی کرتے ہیں، جو محض فرسودگی میں مبتلا ہیں:

فردوس جو تیرا ہے کسی نے نہیں دیکھا
افزنگ کا ہر قر یہ ہے فردوس کی مانند

خود اقبال کے ذہنی ارتقا پر مغربی اثرات کا بڑا دخل تھا۔ مغربی علم و حکمت کے غائر مطالعہ کے علاوہ متعدد مغربی مفکرین کے خیالات سے انھوں نے اپنی فکر کی آبیاری کی تھی۔ یہاں تک کہ چند مغربی مفکرین کے خیالات اور فکر اقبال میں حد درجہ مماثلت نظر آتی ہے^{۵۷}۔ اس کے علاوہ اقبال تہذیب و فکر مغرب کے مثبت پہلوؤں اور نیک اثرات کے قائل تھے:

^{۵۶} "اقبال کے حضور" ج ۱، ص ۲۸۵۔^{۵۷} تفصیلات کے لیے: بشیل، تصنیف

مذکورہ، ص ۳۲۰-۳۳۳؛ بشیر احمد ڈار "Inspiration from

"Iqbal, Poet the West." مضمولہ: جیظ ملک

Philosopher of Pakistan." ص ۱۸۶-۲۱۰

قوت مغرب نہ از چنگ و رباب نے زرقص دختران بے حجاب
 قوت افرنک از علم و فن است از ہمیں آتش چراغش روشن است
 انھیں اعتراف تھا کہ ہیگل، گوٹے اور ورڈزورٹھ سے انھوں نے بہت کچھ سیکھا
 ہے۔ ہیگل اور گوٹے نے اشیاء کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں ان کی رہنمائی کی اور ڈورٹھ
 نے طالب علمی کے زمانہ میں انھیں دہریت سے بچایا اور ساتھ ہی ساتھ بیدل اور
 غالب نے انھیں یہ سکھایا کہ مغربی شاعری کی اقدار اپنے اندر سمو لینے کے باوجود اپنے جذبہ
 اور اظہار میں مشرقیت کی روح کیسے زندہ رکھیں ۵۸۔ گوٹے کے بارے میں انھوں نے
 مزید اعتراف کیا کہ وہ ان کے رہنماؤں میں سے تھا۔ اقبال اگرچہ انگریزی زبان کے
 متعدد شعراء کو پسند کرتے تھے، لیکن ان کی زیادہ دل چسپی جرمن ادب میں رہی، کیونکہ اس
 میں مشرق کی روح سرایت کیے ہوئے تھی۔ چونکہ گوٹے ان میں اس لحاظ سے سب سے
 ممتاز ہے اور اس نے اپنے دیوان مغربی مشرقی سے جرمن ادب میں مشرقی ترکیب کو
 تقویت دی ہے، اس لیے اقبال گوٹے کے زیادہ مداح تھے۔ البتہ ہیگل کے نظام فکر سے
 وہ بعد میں دور سے دور تر چلے گئے ۵۹

اقبال اگرچہ مغرب اور اہل مغرب کے صحت مندرجانات اور افکار کے معترف
 رہے اور ابتداءً اس کی کمزوریوں اور کوتاہیوں پر ان کی تنقید شدید نہیں تھی، لیکن بتدریج
 ان کا رویہ ترشش اور سخت ہوتا گیا، یہاں تک کہ اپنے آخری زمانہ کے کلام میں انھوں نے
 کہہ دیا:

مے از میخانہ مغرب چشیدم بجان من کہ درد سر خربدم ..
 نشتم بانگویاں فرنگی ازاں بے سوز تر روزے ندیدم

۵۸ "شذرات" ص ۵۴؛ تفصیلات کے لیے بشمیل، تصنیف مذکور، ص ۳۲۰۔
 ۳۳۳؛ ڈار، تصنیف مذکور، ص ۱۸۶-۲۱۰؛ غالب اور بیدل اور مشرقی فلاسفہ
 سے اثر پذیری کے لیے؛ عبدالحمید کمالی، "Heritage of the
 Islamic Thought." مشمولہ: حفیظ ملک، تصنیف مذکور، ص ۲۱۱
 ۲۴۲، وزیر شمیل، تصنیف مذکور، ص ۲۳۵-۲۴۲، ۵۹ شمیل، تصنیف مذکور، ص ۳۱۶

یورپ میں اپنے قیام اور مطالعہ کے دوران اقبال نے مغربی تہذیب کے عناصر ترکیبی اور اس کے کمزور پہلوؤں کا جو بخور مشاہدہ کیا تھا، اس کے توسط سے انہوں نے اس فساد کی تہہ تک پہنچنے کی کوشش کی تھی، جو اس کی مادیت پرستی اور مذہبی، روحانی اور اخلاقی اقدار سے اہل مغرب کی بناوت کی وجہ سے اس میں شامل ہو گیا تھا۔ اس کی ایک وجہ جس کی تہہ تک اقبال پہنچے تھے، یہ بھی تھی کہ مغربی تہذیب یونانی اثرات کی مظہر تھی۔ اور ان کی نظر میں اسلام کی اساسی تعلیمات یونانیت کے ایسے ہی خلاف ہیں، جیسے عبرانی پیغمبر۔ لہذا کسی ایسی تہذیب کو، جو یونانیت آمیز ہو، وہ پسند نہ کرتے تھے۔ ان کی تو یہ بھی خواہش تھی کہ جس یونانیت نے مدقوں روح اسلام کو جامد کیے رکھا، اس سے یورپ بھی چھٹکارا حاصل کر لے اور یہ سہ زمیں بھی پیغمبرانہ تعلیمات سے معمور ہو جائے۔

اقبال نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ اب وہ دور نہیں کہ یورپ کے افکار دنیائے اسلام سے متاثر ہوں۔ بلکہ اب تو ذہنی طور پر دنیائے اسلام تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اقبال اسے بڑا نہیں سمجھتے تھے، کیونکہ ان کے خیال میں مغربی تہذیب اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی توسیع ہے۔ لیکن اقبال کو یہ خطرہ تھا کہ کہیں دنیائے اسلام محض اس کی ظاہری آب و تاب ہی میں اسیر نہ ہو جائے اور اس کی باطنی صفات تک نہ پہنچ سکے۔ اور اس قلب و نظر کے اس فساد میں مبتلا نہ ہو جائے، جس میں یورپ مبتلا ہے۔ انہوں نے اس فساد کو جو اس تہذیب میں بہت فروغ پا گیا تھا، آلودگی و ناپاکی پر محمول کیا ہے:

فساد قلب نظر ہے فرنگ کی تہذیب
کہ روح اس مدنیت کی رہ سکی نہ عقیقت
رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید
ضمیر پاک و خیال بلند و ذوق لطیف

اقبال کے خیال میں مغربی تہذیب کی سب سے بڑی خرابی اس کا بے دین ہونا ہے۔ یہی اس کا عیب ہے، جس کی وجہ سے تمام اخلاقی بُرائیاں اور انتشار پیدا ہو رہا ہے۔ اگر روحانی افکار اخلاقی صفات اس میں موجود ہوتیں تو پھر یہ کیفیت نہ ہوتی:

یورپ از شمشیر خود بسمل فتاد
زیر گردوں رسم لا دینی نہاد

آہ یورپ زریں مقام آگاہ نیست
چشم او منور بنور اللہ نیست
اونداند از حلال و حرام
حکمتش خام است، و کارش ناتمام
وہ سمجھتے تھے کہ مغرب نے تہذیب کو مصنوعی اور مادی رنگ دیکر اس کا رشتہ روحانی
قدروں سے توڑ دیا ہے:

تاریک ہے آفرنگ مشینوں کے دھوسے
یہ وادی امین نہیں شایانِ تجلی
اور اس کا مشغلہ اور مقصد تجارت اور سوداگری بن کر رہ گیا ہے:
شیوہ تہذیب نو آدم درمی است
پر وہ آدم درمی سوداگری است

وہ حکمت ناز تھا جس پر خرد مندان مغرب کو
بوس کے پنجمہ خونیں میں تیغ کارازی ہے
بظاہر اس تہذیب میں دلکشی حسن اور تعمیر و ترقی کے متعدد عناصر و مناظر نظر آتے ہیں،
لیکن اقبال کے خیال میں ان کے پس پشت انسانیت کے لیے سوائے تاریکی، خود غرضی اور وحشت
و بربریت اور کچھ نہیں ہے:

یورپ میں بہت روشنی علم و بہرہ ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمہ حیواں ہے یہ ظلمات
رعنائی تعمیر میں رونق میں صفا میں
گر جوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنوں کی ہمارا
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جولا ہے
سودا ایک کالاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات
یہ علم یہ حکمت یہ تدبیر یہ حکومت
پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات
بیکاری و عریانی و خوارگی و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدینت کے فتوحات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم
عداس کے کالالت کی ہے برق و بجارا

لفظ کو خیر کرتی ہے چمک تہذیب عارفی
یہ مناعی رنگ بھروسے نگوں کی بڑھ کا ہی ہے
اقبال کو یہ ایجنٹ تھا کہ بہ تہذیب جو مثبت اور محبت مند بنیادوں کے بجائے کھوکھلا اور
ظاہری بنیادوں پر استوار ہے اور اگرچہ اپنی عمر و تاریخ کے لحاظ سے جواں سال و نہ عم ہے، لیکن
زیادہ ۶۶ برس تک باقی نہ رہ سکے گی:

ہے نزع کی حالت میں یہ تہذیب جواں مرگ

تمہاری تہذیب اپنے نجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا

وہ فکرگستاخ جس نے عریاں کیا ہے فطرت کی طاقتوں کو

اسی کی بے تاب بجلیوں سے خطروں میں ہے اس کا آشیانہ
اقبال کے خیال میں مغربی تہذیب کی تباہی کا ایک سبب یہ بھی ہوگا کہ خود اس پر عمل کرنے
والے اس کے مقتضیات کے خلاف عمل کرتے ہیں۔ ۶۳۔ جو تہذیب کہ خود اپنی موت آپ مر
رہی ہو، اقبال کہتے ہیں کہ وہ اقوام مشرق کو کیوں کہ زندگی دے سکتی ہے:
زندہ کر سکتی ہے ایران و عرب کو کیوں کہ یہ فرنگی مدنیت کہ جو ہے خود لب گور
چونکہ تہذیب نو نے عہد حاضر کو فساد و قلب و نظر اور تباہی و بربادی کے سوا کچھ نہیں دیا،
اس لیے اقبال کا پیغام مسلمانوں کے لیے یہ تھا کہ:

عالم ہمہ دیرانہ زچنگیزی افرنگ مہار صرم باز بہ تعمیر جہاں خیر

یا پھر:

اٹھانہ شیشہ گران فرنگ کے احسان سفال ہند سے مینا و جام پیدا کر

مقام مرد مسلمان و رائے افرنگ است

اقبال کو یقین رہا کہ اگر کوئی خود شناس ہو تو مغربی تہذیب اس کے لیے نقصان دہ
نہیں ہو سکتی۔ وہ اس کے مفید پہلوؤں سے فائدہ اٹھا سکتا ہے:

زہر اب ہے اس قوم کے حق میں افرنگ جس قوم کے بچے نہیں خود وار و ہر مند

لیکن اقبال کو یہ طمانیت حاصل نہ ہو سکی۔ وہ جو یہ چاہتے تھے کہ مسلمان مغربی تہذیب سے
آگاہ ہوں، تاکہ اس طرح خود اپنی اس تہذیب کی طرف مراجعت کر سکیں، جس سے مغربی تہذیب
کی صحت مند بنیادیں استوار ہوئیں مگر مسلمان یا تو سرے سے اس کے پکیر مخالف رہے یا
اس کی اندھی تقلید میں مبتلا رہے اور تنقیدی بصیرت سے کام نہیں لیا۔ چنانچہ قدامت پرستوں
اور مغربیت کے دلدادہ افراد میں جو نقطہ نظر کا جو بید تھا، وہ برقرار رہا =

۶۳ مکتوب بنام عبداللہ چغتائی، مشمولہ: "اقبال نامہ" ج ۲، ص ۲۲۸-۲۲۹

کہا اقبال نے شیخ حرم سے تہ محراب مسجد سو گیا کون
 ندا مسجد کی دیواروں سے آئی فرنگی بت کہہ میں کھو گیا کون
 دنیائے اسلام میں تجدو کی لہر بھی چونکہ مغربی اثر کے تحت آئی تھی، اس لیے اقبال تجدو
 کے علمبرداروں سے بھی بدگمان رہے۔ انھیں یہ اندیشہ رہا کہ کہیں تجدیدی کی انتہا کہیں مغز پیت
 میں ضم نہ کر دے =

لیکن مجھے ڈر ہے کہ یہ آوازہ تجدید مشرق میں ہے تقلید فرنگی کا بہانہ
 انھوں نے اگرچہ ایک طرف مصطفیٰ کمال کی بعض اصلاحات کو پسند کیا تھا، لیکن
 اس کے تجدیدی اقدامات کی سطحیت اور یورپ کی بے روح تقلید کی مذمت بھی کی تھی،
 مصطفیٰ کو از تجدو می سرود گفت نقش کہنہ را باید زدود
 نو نگردو کعبہ را رخت حیات گرز افرنگ آمدش لات و منات
 ترک را آہنگ نو در چنگ نیست تازہ اش جز کہنہ افرنگ نیست

۲۰ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمودا سکی کہ روح شرق بدن کی تلاش میں آجی
 مغربی تعلیم بھی اقبال کی شدید تنقید کا نشانہ بنی۔ اگرچہ وہ خود مغربی تعلیم کے پروردہ تھے،
 لیکن وہ ان محدود سے چند افراد میں تھے، جو اس تعلیمی نظام کے نقائص سے نہ صرف محفوظ
 رہے، بلکہ اس سے ان کی خود اعتمادی میں اضافہ ہوا اور اسلام کی عظمت و بزرگی پر ان کا یقین
 اور پختہ ہو گیا اور وہ اپنے نقد و بصر کے ذریعہ مغربی افکار اور ان کی کمزوریوں اور خامیوں کو
 گہری نظر سے پرکھنے کے قابل بھی ہو گئے۔ ورنہ مغربی تعلیم یافتہ افراد حقائق کی جستجو اور
 سو زدوں سے عموماً خالی ہی رہتے ہیں:

جو آنکھ کہ ہے سر نہ افرنگ سے روشن پر کار و سخن ساز ہے مناک نہیں ہے
 قبال کے خیال میں مغربی تعلیم انسان کو دہریت اور مادیت سے قریب اور اخلاق و
 مروت سے دور کر دیتی ہے:

اور بہ اہل کھیا کا نظام تسلیم ایک سازش ہے فقط دین مروت کیلئے
 اقبال کو ملاں تھا کہ مغربی نظام تعلیم نے مسلم نوجوانوں کی معنوی روح کو کچل دیا
 سے اور انھیں مردان کار کے بجائے مرد بیمار بنا دیا ہے =

ترا وجود سر اپا تجلی افزنگ .. کہ تو وہاں کے عمارت گردوں کی ہے تعمیر
مگر یہ پیکر خاکی خودی سے ہے خالی فقط نیام ہے تو زنگار و بے شمیر
اقبال نے جس شد و مد سے مغربیت کا رو کیا ہے اور جس مستقل مزاجی اور توانا
سے اس کے خلاف اپنے جذبات و خیالات بیان کیے ہیں، اس کے لحاظ سے یہ موضوع ان کی
فکر و شعری کا ایک اہم اور بنیادی موضوع بن گیا ہے۔ جدید دنیا نے اسلام کو جن اہم مسائل کا
سامنا رہا اور جو اقبال کے نزدیک مسلمانوں کے قومی و ملی وجود کے لیے بنیادی اہمیت رکھتے
تھے اور ان سے کنارہ کشی مسلمانوں کے تشخص کے لیے ضروری تھی، ان میں مغربیت کا مسئلہ
بھی تھا۔ ان کی رو مغربیت کی خواہش اور کوشش اس غالب خیال کے ماتحت رہی کہ مسلمان
مغربیت میں مبتلا رہ کر اپنے قومی ورثہ اور ملی تشخص سے دور ہوتے چلے جائیں گے اور یہ
ان کے وجود کے لیے نقصان دہ ہوگی۔

مسئلہ فلسطین

بیسویں صدی کے بین الاقوامی اور بالخصوص دنیائے اسلام کے سیاسی مسائل میں مسئلہ فلسطین بہت اہمیت رکھتا ہے۔ اے دنیائے اسلام میں یہ نہ صرف ایک جذباتی بلکہ وقت کے اہم ترین سیاسی مسئلہ کے طور پر ابھرا ہے۔ اے اور اس مسئلہ نے اسلامی تشخص کی بنیادوں کو دعوتِ مقابلہ دی ہے۔ اے اقبال کے دور میں اسے شدت اور اہمیت حاصل

۱۔ اس مسئلہ پر اچھی تصانیف کا ایک بڑا ذخیرہ موجود ہے، اقبال کے دور تک ابھرنے والے مسائل کا شاید سب سے اچھا جائزہ: اسٹریٹج، جی۔ ایل۔ "Palestine Under the Muslims"؛ اور پوک ڈبلیو۔

آر "Back Drop to Tragedy" میں ہے۔
۲۔ موجودہ دور میں مشرق وسطیٰ کی سیاست کا بڑا انحصار مسئلہ فلسطین پر ہے اور مشرق وسطیٰ کے تمام ممالک کی داخلہ اور خارجہ سیاست اس سے متاثر ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ آج فلسطین کا مسئلہ اتنا نازک ہو گیا ہے کہ تمام عالمی سیاست پر اس کے اثرات مرتب ہو رہے ہیں۔

۳۔ ادشن والد، ڈبلیو۔ ایل "Arab Muslims and the

"Palestine Problem." ص ۲۸۷

ہو چکی تھی۔ اور اس پر دنیاٹے اسلام کے جذبات بہت مشتعل تھے۔

یہ مسئلہ بیسویں صدی کے ربع اول میں اس وقت ابھرا تھا، جب ملت اسلامیہ کا زوال اپنی انتہا پر تھا۔ دنیاٹے اسلام کی سب سے بڑی اور مستحکم مملکت سلطنت عثمانیہ مغربی طاقتوں کے زور سے زخمی ہوئی تھی۔ ۱۹۲۲ء میں 'خلافت ختم ہو چکی تھی اور اسی کے ساتھ دنیاٹے اسلام کی مرکزیت کے احساس پر بھی کاری ضرب پڑی تھی۔ پہلی جنگ عظیم کے دوران برطانیہ نے عربوں اور یہودیوں سے متضاد وعدے کر رکھے تھے۔ ترکی سے عرب علاقوں کی علیحدگی کی کوششوں میں انگریزوں نے ترکی کے خلاف عربوں کی بغاوت میں شریف حسین والی مکہ سے جو بغاوت کی سربراہی کر رہا تھا، عرب علاقوں کی آزادی اور باقلمی خلافت کی بحالی کے اور اعلان بالقور (Balfour Declaration) کے ذریعہ فلسطین میں یہودیوں کے قومی وطن کا وعدہ کیا ہے۔ لیکن اس دوران خود اتحادیوں کے مابین سلطنت عثمانیہ کو اپنے اپنے مفادات کے منطوق میں تقسیم کرنے کے لیے ایک 'عہد نامہ سائیکس پیکو' (Sykes-Picot) طے پایا ہے۔ فلسطین، جو سلطنت عثمانیہ میں ولایت شام کا حصہ تھا، مؤخر الذکر عہد نامہ کے ماتحت آتا تھا، چنانچہ ۱۹۱۷ء میں برطانیہ کی افواج جنوبی فلسطین میں داخل ہوئیں اور پھر یروشلم پر قبضہ کر لیا۔

اس کے بعد فلسطین عملاً برطانیہ کے زیر اقتدار آ گیا ہے۔ ۲۴ جولائی ۱۹۲۲ء کو جمعیت

۴ اس سلسلہ میں شریف حسین اور ہنری میک ماہن کے درمیان جو مراسلت ہوئی، اس کے بے انتہائیں 'بارج' "The Arab Awakening." ضمیمہ ص ۴۲، ۴۳

۵ کرک، "A Short History of the Middle

East." ص ۱۵۰ و بعد؛ وینز "کیمبرج" ج ۱، ص ۳۹۱؛ اس سے ان کا مقصد جرمنی اور آسٹریا میں یہودی عناصر سے پہلی جنگ عظیم میں تعاون حاصل کرنا تھا۔ — انتہائیں، تصنیف مذکور، ص ۲۶۱-۲۶۲

۶ مشمولہ: ایضاً ضمیمہ ب، ص ۲۲۸-۲۳۰

۷ پورا تھوڈائی - The Emergence of the Palestinian

" Arab National Movement, ۱۹۱۸-۲۹" ص ۵۱-۵۲

اقوام نے برطانوی "نگرانی" کی منظوری دے دی ہے چنانچہ ۲۹ ستمبر ۱۹۲۳ء کو برطانیہ نے باقاعدہ طور پر اقتدار سنبھال لیا ہے چونکہ اعلان بالفور کی رو سے فلسطین کو یہودیوں کا مستقر قرار دیا گیا تھا، اس لیے دنیا کے مختلف علاقوں سے یہودی فلسطین میں داخل ہو کر اپنی بستیاں بسانے لگے۔ وہاں کے مسلمان ان کی روز افزوں تعداد سے خائف تھے نہ۔ ۱۹۱۹ء، ۱۹۲۸ء، ۱۹۲۹ء، ۱۹۳۳ء اور ۱۹۳۹ء میں عربوں اور یہودیوں کے مابین خون ریز فسادات ہوئے ۱۹۳۹ء میں لندن میں ایک مصالحتی بات چیت ہوئی ۱۹۳۹ء لیکن عربوں اور یہودیوں میں کوئی سیاسی مفاہمت نہ ہو سکی۔ یہودیوں کی خفیہ انجمنوں نے دہشت اور تشدد کی کارروائیاں شروع کر دیں اور نظام حکومت معطل کر دیا ۱۹۳۹ء

۱۵ "کیمبرج" ج ۱، ص ۵۷۴

۱۶ پورا تھ، تصنیف مذکور، ص ۱۲۳

۱۷ پہلی جنگ عظیم کے وقت وہاں کی آبادی ساٹھ ہزار کے لگ بھگ تھی،

۱۹۲۸ء میں ڈیڑھ لاکھ ہو گئی۔ کرک، تصنیف مذکور، ص ۱۵۹؛ اور ۱۹۳۹ء

میں چار لاکھ تک پہنچ گئی۔ ہر سال ساٹھ ہزار کی تعداد میں یہودی وہاں آ کر آباد ہورہے

تھے۔ تفصیلات کے لیے: ایضاً، ص ۱۸۳؛ انٹرنیس، تصنیف مذکور، ص ۸۰

۱۸ کرک، تصنیف مذکور، ص ۱۸۳، ۱۸۷؛ پورا تھ تصنیف مذکور، ص ۶۲، ۱۳۱، ۱۳۲،

۲۶۸ - ۲۷۱، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۳، ۳۰۸، ۳۰۹

۱۹ کرک، تصنیف مذکور، ص ۱۸۸

۲۰ تفصیلات کیلئے: متعدد تصانیف "ڈیزمرمل لیسین" "فلسطین ایک المیہ" (کراچی، ۱۹۷۸ء)

ص ۲۱، ۱۲۳ و بعدہ؛ اس صورت حال کے نتیجے میں حکومت برطانیہ نے فلسطین میں دو

ریاستوں: عرب اور اسرائیل کے قیام کا اعلان کر دیا۔ فلسطین میں برطانوی اقتدار ۱۹۴۸ء

میں ختم ہو گیا اور اسی سال ۱۴ مئی کے ایک اعلان کی رو سے وہاں یہودیوں کی ایک خود

مختار حکومت اسرائیل کے نام سے قائم کر دی گئی۔ "کیمبرج" ج ۱، ص ۸۳؛ تفصیلات

کیلئے اینڈریوز، فینی "The Holy Land Under Mandate"

انٹرنیس، تصنیف مذکور، ص ۳۶۸ - ۴۱۲

عربوں کے لیے یہ ایک انتہائی پریشانی کن مسئلہ تھا۔ ایک ایسی سرزمین، جس پر ان کا دیرنہ حق تھا، اب غیر ملکی یہودیوں سے آباد ہو رہی تھی۔ اب وہ متعدد معاشی اور سیاسی مسائل کا شکار ہوتے جا رہے تھے۔ پھر فلسطین کو قبلاً اول بیت المقدس کی وجہ سے ایک مذہبی اور قومی حیثیت بھی حاصل تھی، جسے وہ کسی بھی حالت میں نظر انداز نہیں کر سکتے تھے۔ اس اعتبار سے عرب مسلمانوں کے علاوہ دنیا کے اسلام کے جذبات بھی اس بارے میں مضطرب ہو رہے تھے۔ فلسطین کے مسلمانوں نے جنوری ۱۹۲۲ء میں ”سپریم مسلم کونسل“ کے نام سے ایک تنظیم قائم کی تھی، جس کے سربراہ امین الحسینی تھے ۱۹۲۱ء سے ۱۹۳۷ء تک وہ فلسطین کے مفتی اعظم بھی رہے۔ انھوں نے برطانیہ اور یہودیوں کے خلاف جس شدت سے تحریک چلائی، اس نے انھیں فلسطین کا مرد آہن بنا دیا۔ فلسطین کے مسائل کی جانب دنیا کے اسلام کی توجہ حاصل کرنے میں انھیں خاصی کامیابیاں حاصل ہوئیں۔ اس مقصد کے لیے انھوں نے بعض اسلامی ممالک کو فود بھی بھیجے ۱۹۵۷ء دنیا کے اسلام کے متعدد ممتاز رہنماؤں سے ان کے قریبی روابط تھے۔ ہندوستان کے مسلم رہنماؤں سے بھی ان کا رابطہ استوار تھا۔ وہ ہندوستانی مسلمانوں کو یہودیوں کے خطرات سے آگاہ کرنے اور فلسطین میں ایک اسلامی یونیورسٹی اور کتب خانہ قائم کرنے کے لیے چندہ جمع کرنے ۱۹۳۳ء میں ہندوستان آئے تھے ۱۹۵۷ء اقبال سے ان کے دوستانہ روابط رہے۔ اقبال انھیں مشورے بھی دیتے رہتے تھے ۱۹۵۷ء۔

۱۹۵۷ء اس اعتبار سے امین الحسینی فلسطین کے تمام مسلمانوں کے سربراہ بھی سمجھے جاتے تھے۔ پورا تھ، تصنیف مذکورہ ص ۱۹۲؛ ان کی سرگرمیوں کے تفصیلی جائزہ کے لیے :
ایضاً، ص ۱۸۲ - ۲۰۷ و بعدہ۔

۱۹۵۷ء جیسے ہندوستان اور حجاز کو — ایضاً، ص ۲۰۷ - ۲۰۸

۱۹۵۷ء اور لاہور میں قیام کیا تھا۔ بحوالہ مکتوب اقبال بنام غلام رسول مہر، مورخہ ۲۲ اکتوبر

۱۹۳۳ء، مشمولہ: ”انوار اقبال“ ص ۱۰۸؛ ونیز حمزہ فاروقی ”سفرنامہ اقبال“ ص ۱۹۴

۱۹۵۷ء مثلاً مکتوب اقبال بنام عطیہ فیضی، مورخہ ۲۹ مئی ۱۹۳۳ء، مشمولہ: ”انگریزی

تحریریں“، ص ۱۰

ہندوستانی مسلمانوں کے لیے فلسطین کا مسئلہ فلسطینی مسلمانوں سے ملی اخوت اور مقامات
 مقدمہ کی وجہ سے تشویش ناک تھا۔ وہ عرب مسلمانوں کی طرح فلسطین کی سیاسی صورت حال
 سے مضطرب تھے اور جب فلسطین میں یہودیوں کی خفیہ تنظیمیں مسلمانوں کے خلاف تشدد پر اتر
 آئیں اور مسلم کش فسادات ہونے لگے تو ان کے نتیجہ میں ان کے جذبات کے اشتعال کا اندازہ
 لگایا جاسکتا ہے۔ انہیں ان حالات کا بخوبی احساس تھا، جن کے نتیجہ میں یہودی فلسطین میں آ
 کر آباد ہو رہے تھے۔ اس بناء پر انگریزوں کے خلاف ان کے جذبات کا مزید بھڑکانا یقینی
 تھا۔ چنانچہ انہوں نے حکومت برطانیہ کی مذمت میں متعدد مقامات پر جلسے منعقد کیے، احتجاجی
 قراردادیں منظور کیں اور فلسطینی مسلمانوں سے ہمدرومی کی ایک عام فضا پیدا ہو گئی۔ اس وقت
 مسلمانوں کی قومی اور سیاسی جماعتوں میں محض مسلم لیگ ایک منظم اور فعال جماعت کی صورت
 میں قومی مسائل کے حل کے لیے مصروف عمل تھی۔ اس نے فلسطین کے مسئلہ پر نہایت مستند
 سے اپنے ردعمل کا اظہار کیا ۱۸

اقبال کو بھی فلسطین کے مسئلہ پر شدید اضطراب رہا۔ ان کے خیال میں "تسخیر خلافت
 کے بعد مذہبی اور سیاسی نوعیت کا یہ پہلا بین الاقوامی مسئلہ تھا، جسے تاریخی قوتیں سامنے لا
 رہی تھیں ۱۹ یہ مسئلہ اقبال کی زندگی کے آخری چند برسوں میں مزید شدت اختیار کر رہا
 تھا۔ انہیں ملت اسلامیہ اور دنیا سے اسلام سے جو لگاؤ تھا، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے
 اس مسئلہ سے پیدا ہونے والی ان کی خلش کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، ان کی نظم "ذوق و شوق"،
 جو نہ صرف اس عہد کی "بال جبریل" کی، بلکہ ان کی تمام نظموں میں ایک خاص اختیار اور اثر رکھتی
 ہے۔ یہ ان کے سفر فلسطین (۱۹۳۱ء) کی یادگار ہے۔ اس کا بیشتر حصہ فلسطین کی تاریخی اور

۱۸ تفصیلات کے لیے: عاشق حسین ہالوی "ہماری قومی جدوجہد، ۱۹۳۸ء"

ص ۲۱۴-۲۳۰۔ ونیز پیرزادہ شریف الدین "Foundations of

"Pakistan." ج ۲، ص ۲۲۵-۲۲۶-۲۴۴-۲۴۸، ۳۱۵-۳۱۸،

۵۴۲-۵۴۵، ۵۸۳-۵۸۴ وغیرہ

۱۹ اقبال "حرف اقبال" ص ۲۲۰-۲۲۱؛ اور یہ مسئلہ تمام دنیا نے اسلام پر شدت

کے ساتھ اثر انداز ہو گا۔ ایضاً ص ۲۱۹

نقد سہ زمین میں نظم ہوا تھا۔ نقد رائے کے مطابق سوز و گداز کے لحاظ سے یہ نظم اقبال کی سب سے ممتاز تخلیق ہے۔ اور ملت اسلامیہ کے احوال کے فوق و شوق سے عبارت ہے۔ اس نظم کی کیفیت میں شاعر کے تخیلات میں تاریخ کے منظر پر لاتعداد قافلے گزرتے ہیں اور قوموں کے عروج و زوال کے حوالہ سے مقام عبرت اور لحوہ فکریہ مہیا کرتے ہیں :

اگر بھی بوٹی، دھم ٹوٹی ہوئی ملنا ب ادھر
کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کاروان
کس سے ہوں کہ زہرت میرے لیے مے جیا
کہنہ ہے بزم کائنات تازہ میں میر داردا
کیا نہیں اور غزنوی کا، اگر سمیات میں
بیٹھے ہیں کب سے منتظر اہل حرم کے سو منات
ذکر عرب کے سوز میں فکر عجم کے ساز میں
نے عربی مشاہدات نے عجمی تخیلات
قافلہ حجاز میں ایک حسین بھی نہیں
گرچہ ہے تاب دار ابھی گیسوئے دجلہ و فرات

فلسطین کے مسئلہ پر اقبال کے بیانات، ان کے خطوط اور ان کے اشعار سے ان کے دلی جذبات کا نمایاں اظہار ہوتا ہے۔

۱۹۲۹ء میں، جب کہ فلسطین میں اگست کے مہینہ میں بڑے پیمانہ پر مسلم کش فسادات ہوئے، تو اس سے ہندوستان کے مسلمانوں میں غم و غصہ پھیل گیا۔ ۱۷ ستمبر ۱۹۲۹ء کو لاہور میں ایک اجتماعی جلسہ منعقد ہوا، جس کی صدارت اقبال نے کی۔ اس موقع پر انھوں نے فلسطین کے مسئلہ کا تاریخی پس منظر بیان کرتے ہوئے برطانیہ کی حکمت عملی اور یہودیوں کے عزائم کی مذمت کی اور برطانیہ کی یہودی نوازیوں کے حوالہ سے ان فسادات کی تحقیقات کے لیے برطانیہ کی طرف سے بھیجے جانے والے کمیشن پر مسلمانوں کے عدم اعتماد کا اظہار کیا۔ ۱۷ برطانیہ نے پہلی جنگ عظیم کے اختتام پر ترکوں کے ساتھ ہونے والے عہد نامہ کی رو سے مقامات متقدسہ فلسطین و شام کے لیے مسلمانوں، یہودیوں اور عیسائیوں پر مشتمل ایک کمیشن قائم کرنے کا فیصلہ کیا تھا،

۱۷ جیسے: عابد علی عابد "شعر اقبال" ص ۵۰۰؛ الفہاری، اسلوب احمد "اقبال کی تیرہ نظیں" ص ۱۳۵ و بعدہ؛ المثنی، رفیع الدین "اقبال کی طویل نظیں" ص ۱۳۴، ۱۳۶-۱۳۸ و بعدہ۔

۱۷ پر راتھ، تصنیف مذکور، ص ۲۶۸-۲۷۱ و بعدہ

۱۷ اقبال "گفتار اقبال" ص ۹۲-۹۴

ہندوستانی مسلمانوں کی نمائندگی کے لیے اس میں اقبال کو شامل کرنے کی تجویز زیرِ غور آئی تھی اور اس کے لیے اقبال سے دریافت کیا گیا تھا۔ لیکن اقبال نے اس میں شمولیت سے انکار کر دیا تھا۔^{۲۳}

مفتی اعظم فلسطین سے اقبال کے جو روابط تھے اور ہندوستانی مسلمانوں میں اقبال کی جو ممتاز حیثیت تھی اس کی بنا پر ۱۹۳۱ء میں یرشلیم میں ہونے والی موثر عالمِ اسلامی کی کانفرنس میں اقبال بھی مدعو کیے گئے۔ اس دوران اقبال لندن کی گول میز کانفرنس میں بھی شریک ہوئے اور وہاں ایک نجی تقریب میں تقریب میں تقریر کرتے ہوئے مسئلہ فلسطین کا تذکرہ بھی کیا۔ اس میں انہوں نے کہا کہ انگریزوں کو بحیرہ مردار کے مالی ذخائر اور دوسرے معاملات کا خیال ترک کر کے اخلاقی حیثیت سے اہل فلسطین کے ساتھ انصاف کرنا چاہیے۔ اور اس سلسلہ میں سب سے پہلا کام یہ ہے کہ بالفور کا اعلان منسوخ کر دیا جائے۔^{۲۴} اقبال اس بات کا شدت سے اظہار کرتے تھے کہ فلسطین پر یہودیوں کا حق نہیں ہے، کیونکہ یہودیوں نے اس علاقہ کو عربوں کے فلسطین پر قبضہ سے بہت پہلے رہا مندانہ طور پر پھیرا دیا تھا۔^{۲۵}

گول میز کانفرنس میں شرکت کے بعد اقبال برطانیہ سے اٹلی اور مصر ہونے ہوئے فلسطین پہنچے۔ وہاں انہوں نے موثر کے جلسوں میں شرکت کی، مقامات مقدسہ کی زیارت کی اور عمائدین سے تبادلاً خیال کیا۔ ایک گفتگو کے دوران، جو وہاں کے ہائی کمشنر سے ہوئی، اقبال نے فلائین فلسطین کی اقتصادی حالت کو درصت کرنے کے لیے چند تجاویز پیش

^{۲۳} اقبال بنام غلام قادر گرامی، موزم ۶، فروری ۱۹۲۲ء، مشمولہ: "مکاتیب اقبال بنام

گرامی، ص ۱۹۴-۱۹۵

^{۲۴} "گفتار اقبال" ص ۲۳۴-۲۳۵

^{۲۵} اقبال بنام مارگریٹ فاروقی، موزم ۲۰، جولائی ۱۹۳۴ء، مشمولہ "اقبال نامہ"

ج ۱، ص ۴۴۶

سے خاکِ فلسطین پر یہودی کا اگر حق

ہسپانیہ پر حق نہیں کیوں اہل عرب کا

کیں ۱۹۲۶ء موتمر کے جلسہ سے خطاب کرتے ہوئے انھوں نے علی الاعلان کہا کہ فلسطین عربوں کا ملک ہے، ہم کسی صورت میں بھی اسے صیہونیت کا مرکز بنا دینا گوارا نہیں کریں گے ۱۹۲۶ء موتمر میں ٹریک مندرجہ ذیل کے مثبت رویہ کو دیکھ کر اس وقت اقبال پر امید تھی کہ فلسطین کو یہودیوں کا وطن بنانے کا منصوبہ بالآخر ناکام رہے گا ۱۹۲۸ء لیکن اس کے باوجود انھیں فلسطین کے حالات سے نشوونما رہی۔

اقبال جب تیسری گول میز کانفرنس کے رکن کی حیثیت سے، نومبر ۱۹۳۳ء کو لندن گئے تو ان کے اعزاز میں ۲۴ نومبر کو نیشنل لیگ نے ایک استقبالیہ دیا، اسی تقریب سے اقبال نے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ برطانیہ کو چاہیے کہ عالم اسلام سے دوستانہ تعلقات استوار کرے اور یہ جب ہی ممکن ہے کہ فلسطین سے برطانوی اقتدار کو ختم کر کے اسے عربوں کے حوالہ کر دیا جائے ۱۹۲۹ء اس تقریب سے ایک روز قبل ۲۳ نومبر کو نیشنل لیگ کے اہتمام سے دارالعلوم کی ایک نشست گاہ میں ایک جلسہ منعقد ہوا تھا، جس میں لارڈ لیمنگٹن صدر جلسہ تھے۔ زیر بحث موضوعات میں فلسطینی عربوں کے حقوق کے تحفظ کی تدارک پر غور تھی۔ اقبال کو اس اجلاس کی اطلاع تھی۔ چنانچہ انھوں نے ایک تار کے ذریعہ اپنا پیغام بھیجا کہ فلسطین کے مسئلہ نے مسلمانوں کو سخت مضطرب اور پریشان کر رکھا ہے، اگر اس قضیہ کا فیصلہ مسلمانوں کے حسبِ مفہانہ ہوا تو اندیشہ ہے کہ نتائج سخت ناگوار ہوں گے۔ مجھے امید ہے کہ اگر آپ نے اپنی کوشش جاری رکھی تو فلسطین میں یہودیوں کا داخلہ روک دیا جائے گا۔ اس طرح آپ برطانیہ اور دنیا نے اسلام کے باہمی تصادم کو روک سکیں گے ۱۹۳۰ء سے چند روز قبل ۶ نومبر

۱۹۲۶ء "گفتار اقبال" ص ۱۲۵-۱۲۶

۱۹۲۶ء "Times" (لندن) مورخہ ۱۶ دسمبر ۱۹۳۳ء بحوالہ عاشق حسین بٹالوی، تصنیف

مذکورہ ص ۲۰۸

۱۹۲۸ء کیونکہ ان کا خیال تھا کہ یہودی ہرگز تندرست کسان نہیں بن سکتا، "گفتار اقبال" ص ۱۲۵

۱۹۲۹ء "Times" (لندن) مورخہ ۲۵ نومبر ۱۹۳۳ء بحوالہ عاشق حسین بٹالوی،

تصنیف مذکورہ ص ۲۰۹

۱۹۳۰ء بحوالہ، ایضاً ص ۲۰۹-۲۱۰؛ "گفتار اقبال" ص ۱۸۲

کو اقبال تقریباً اسی مضمون کا ایک تار و السراٹے کے نام بھیج چکے تھے ۳۱
 'نیشنل لیگ' کی صدر مارگریٹ فارقومہ سن تھیں، جو فلسطین کے مسئلہ پر مسلمانوں کے
 موقف کی حامی تھیں۔ اس کا اندازہ اقبال اور ان کے مابین خط و کتابت سے ہوتا ہے۔ ان
 کے نام اپنے خطوط میں اقبال اس مسئلہ کے ضمن میں انھیں اپنے خیالات اور اپنے مشوروں
 سے نوازتے رہتے تھے ۳۲ چند ماہ قبل ہی اقبال ان کے نام اپنے ایک خط مورخہ ۲۲ مئی
 ۱۹۳۲ء میں فلسطین کے تعلق سے ایک اپیل شائع کرنے پر آمادگی ظاہر کی تھی ۳۳۔ اقبال کو
 نیشنل لیگ سے بڑی توقعات والہ بستہ ہو گئی تھیں۔ وہ سمجھتے تھے کہ نیشنل لیگ بروقت کوشش
 کر کے حکومت برطانیہ کی "احتمالاً فلسطینی حکمت عملی" کے خلاف برطانوی رلٹے عامہ بیدار
 کرنے میں کامیاب ہوگی ۳۴۔

حکومت برطانیہ کی حکمت عملیوں سے اقبال کو یہ یقین ہو گیا تھا کہ برطانیہ عربوں کے مفاد
 کے خلاف عمل پیرا ہو کر فلسطین میں یہودیوں کی قومی حکومت قائم کر دے گا ۳۵ وہ اس
 مسئلہ پر دن بدن زیادہ مضطرب ہوتے جا رہے تھے۔ ان کے اس اضطراب کا اندازہ اس
 سے بھی ہو سکتا ہے کہ وہ کسی ایسے امر کے لیے، جس کا اثر ہندوستان اور اسلام دونوں پر
 پڑتا ہو، جیل تک جانے کے لیے تیار تھے۔ ایشیا کے دروازے پر ایک مغربی چھاؤنی
 کا مسلط کیا جانا ان کے نزدیک اسلام اور ہندوستان دونوں کے لیے پُرخطر تھا ۳۶۔
 اس کے باوجود کہ ۱۹۳۴ء میں اقبال عملی سیاست سے کنارہ کش ہو گئے، جنوری

۳۵ ایضاً، ص ۱۷۹ - ۱۸۰

۳۲ مکتوب بنام مارگریٹ فارقومہ سن، مشمولہ: "اقبال نامہ" ج ۱ - ۲

۳۳ مشمولہ: "اقبال نامہ" ج ۲، ص ۲۸۵

۳۴ مکتوب بنام مارگریٹ فارقومہ سن، مورخہ ۲۲ نومبر ۱۹۳۳ء، مشمولہ ایضاً، ص

۲۹۰، نیز "اقبال نامہ" ج ۱؛ ص ۲۴۸ - ۲۵۰

۳۵ تار بنام والسراٹے ہند، مورخہ ۶ نومبر ۱۹۳۳ء، مشمولہ "گفتار اقبال"، ص ۱۷۹

۳۶ مکتوب بنام محمد علی جناح، مورخہ ۷ اکتوبر ۱۹۳۴ء، مشمولہ "اقبال نامہ"،

ج ۲، ص ۲۷

میں علیل ہوئے، مئی ۱۹۳۵ء میں اہلیہ کا انتقال ہوا، ۱۹۳۶ء میں صحت زیادہ خراب ہو گئی اور وفات تک گونا گوں امراض کا شکار رہے۔ لیکن فلسطین کے مسئلہ سے ان کی دلچسپی برقرار رہی۔ اس بیماری کی بنا پر انہوں نے ۱۹۳۶ء میں منعقد ہونے والی فلسطین کانفرنس کی صدارت سے معذرت کر لی اور اس کے کچھ عرصہ بعد جب فلسطین کے متعلق برطانیہ کے مقرر کیے ہوئے شاہی کمیشن نے فلسطین کو دو حصوں میں تقسیم کرنے کی سفارش کی تو اقبال اس پر نہایت افسردہ خاطر ہوئے۔ ان کی یہ افسردگی اور برہمی مارگریٹ فارقومہرسن کے نام ان کے مکتوب مورخہ ۲۰ جولائی ۱۹۳۷ء میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس میں وہ لکھتے ہیں :

”میں بدستور بیمار ہوں اس لیے فلسطین رپورٹ پر اپنی رائے اور وہ عجیب و غریب خیالات اور احساسات جو اس نے ہندوستانی مسلمانوں کے دلوں میں بالخصوص اور ایشیائی مسلمانوں کے دلوں میں بالعموم پیدا کیے ہیں یا کر سکتی ہے، تفصیل سے تحریر نہیں کر سکتا۔۔۔“ ۳۸

تقسیم فلسطین کی تجویز سے اقبال اس قدر مضطرب ہو گئے تھے کہ جوں ہی شاہی کمیشن کی رپورٹ شائع ہوئی، انہوں نے منہاجی مسلمان لیگ پنجاب کے سکریٹری کو ایک احتجاجی جلسہ عام کا اہتمام کرنے کے لیے کہا، جو ۲۶ جولائی، ۱۹۳۷ء کو لاہور میں منعقد ہوا۔ اقبال اس میں علالت کے سبب خود شامل نہیں ہوئے لیکن انہوں نے اس کے لیے ایک نہایت پرزور بیان تحریر کیا جسے جلسہ میں پڑھ کر سنایا گیا ۳۹ اس میں اقبال نے مسئلہ فلسطین کی اہمیت جتاتے ہوئے اسے ساری دنیائے اسلام کا اور خالص اسلامی مسئلہ قرار دیا۔ ان کے خیال میں شاہی کمیشن کی رپورٹ میں فلسطین کو یہودیوں کے قومی وطن کے قیام کا ٹھنڈا بہانہ تھا، حقیقت یہ ہے کہ برطانوی شہنشاہیت مسلمانوں کے مقامات مندرجہ میں مستقل سیادت

۳۷ ”حالانکہ مسئلہ فلسطین سے مجھے بے حد دلچسپی ہے“ مکتوب بنام مولوی عبدالحق

مورخہ ۲۱ اکتوبر ۱۹۳۶ء، مشمولہ ”اقبالنامہ“ ج ۲، ص ۸۱-۸۲

۳۸ مشمولہ: ایضاً، ج ۱، ص ۲۲۵-۲۲۸

۳۹ عاشق حسین ہالوی ”اقبال کے آخری دو سال“ ص ۲۱۷-۲۱۸ و بعد

کی شکل میں اپنے لیے ایک مقام کی متلاشی ہے ۲۱۹:
مقصد ہے ملکیت انگلیش کا کچھ اور
قصہ نہیں تاریخ کا یا شہد و رطب کا
چنانچہ اس حکمت عملی کی مذمت کرتے ہوئے انھوں نے طنز یہ کہا تھا:

اقبال کو شک اس کی شرافت میں نہیں ہے
ہر ملت مظلوم کا یورپ ہے خریدار
جتا ہے مگر شام و فلسطین پر مرا دل
تدبیر سے کھتا نہیں یہ عقدہ دشوار

اقبال کے خیال میں اس رپورٹ میں ایشیا کے مسلمانوں کے لیے بڑی عبرتوں کا
سامان موجود تھا۔ چنانچہ وہ اسلامی ممالک کی سیاسی وحدت و استحکام اور ترکوں اور عربوں کے ذری
اتحاد مکرر پر زور دیتے تھے لکہ اس ضمن میں وہ عربوں کو ترکوں سے ان کی مصیبت کے
زمانہ میں غداری کے نتائج سے بھی غافل نہ رہنے کی تلقین کرتے رہے اور انہیں ان عرب
حکمرانوں سے جو مسئلہ فلسطین کے متعلق ایک آزادانہ اور ایماندارانہ فیصلہ کرنے سے قاصر رہے،
فحاط رہنے اور پورے غور و خوص کے بعد آزادانہ فیصلہ کرنے کی دعوت دیتے ہیں لکہ عربوں
نے ترکوں سے بناوت کر کے جو علیحدگی حاصل کی تھی اسے اقبال نے ناپسند کیا تھا، چنانچہ
ان پر طنز کرتے ہوئے انھوں نے کہا تھا:

ترکان جفا پیشہ کے پنجنے سے نکل کر
بے چارے ہیں تہذیب کے پھندے گز فار

دنیا نے اسلام کی کمزوریوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مغربی طاقتوں نے جس طرح
اسے اپنے اپنے مفادات کے مطابق تقسیم کر لیا تھا اور بظاہر امن و انصاف کے نام پر جمعیت
اقوام تشکیل دی تھی، اقبال نے اسے بھی تنقید اور طنز کا نشانہ بنایا تھا۔ ان کے خیال میں یہ

۲۱۹ "حرف اقبال" ص ۲۱۹

۲۲۰ "ایضاً" ص ۲۲۰

۲۲۱ "ایضاً"

جمیعت ایشیا کو قبرستان بنا کر اسے بھی تقسیم کر لینے کے مقاصد رکھتی تھی:

بہر تقسیم قبور اب کتنے ساختہ اند

بیسویں صدی میں اور خصوصاً پہلی جنگ عظیم کے وقت جب کہ ساری مغربی دنیا میں یہودیوں کے لیے ایک قومی وطن کے قیام کی بازگشت سنی جا رہی تھی ۱۹۳۳ء، دنیا سے اسلام ابتلا کا شکار تھی۔ اقبال کے خیال میں اس کا ایک بڑا سبب عالمی سیاست میں یہودیوں کا بڑھتا ہوا اثر و نفوذ تھا۔ اقبال کے رد عمل سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھیں اس صورت حال کا اچھی طرح علم تھا اور وہ خود مغرب کے لیے اسے اچھی علامت نہیں سمجھتے تھے:

تاک میں نیٹھے ہیں مدت سے یہودی سود خور جن کی رو باہی کے آگے، پچ ہے زور پنگ
خود بخود گرنے کو ہے پکے ہوئے پھل کی طرح دیکھیے پڑتا ہے آخر کس کی بھولی میں فرنگ

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

فرنگ کی رگ جاں پنجنہ یہود میں ہے

اسی لیے اقبال عربوں اور خصوصاً فلسطینی مسلمانوں سے مخاطب ہو کر انھیں خود اعتمادی اور خود آگاہی کی تلقین کرتے ہیں:

زمانہ اب بھی نہیں جس کے سوز سے فارغ میں جا تا ہوں وہ آتش ترے وجود میں ہے
تبری دو انہ جنیوا میں ہے نہ لندن میں فرنگ کی رگ جاں پنجنہ یہود میں ہے
سنا ہے میں نے غلامی سے امتوں کی نجات خودی کی پرورش و لذت نمود میں ہے

۱۹۳۳ء اس کا ایک اندازہ اس بارے میں یہودیوں کی کوششوں سے ہوتا ہے۔

متعدد اہم تصانیف کے علاوہ: پارکس جیمز "The Emergence of

the Jewish Problem."

مسئلہ اشتراکیت

دوسری جنگ عظیم تک دنیا نے اسلام میں اشتراکیت کا مسئلہ بہت زیادہ اہمیت نہیں رکھنا تھا، لیکن بالآخر وطنی اور نسلی قومیت کی طرح اس مسئلہ نے بھی دنیا نے اسلام کو بہت زیادہ متاثر کیا ہے۔ ایک حد تک موجودہ صدی میں اشتراکیت کے عروج نے خود قومیت کے تصور کو بھی پس پشت ڈال دیا۔ اس نظر پر نے معاشی عدل کے نام پر ایک ایسے معاشرہ کو قائم کرنے کی کوشش کی جو رنگ و نسل اور وطن اور عقیدے کی قید سے آزاد ہو اور جس میں مغربی معاشرے کی معاشی نوٹ کھسوٹ بھی نہ ہو۔ یہ نظر بہ دنیا نے اسلام کے لیے مغربی استعمار سے بھی زیادہ تباہ کن ثابت ہوا ہے۔ جن مسلمان ملکوں اور علاقوں میں یہ نظریہ برسر اقتدار آیا، وہاں اسلام اور مسلم ملت کا جداگانہ وجود بتدریج ختم ہوتا جا رہا ہے۔ عرب ملکوں میں اس نظریہ کی گرفت بہت مضبوط ہوئی ہے۔ اس کا ایک بڑا سبب مغربی استعماری حکمت عملیوں میں دیکھا جاسکتا ہے اور اسے خصوصاً مسئلہ فلسطین سے شہ ملی ہے۔

عربوں کو احساس رہا ہے کہ مسئلہ فلسطین مغربی طاقتوں کے سبب پیدا ہوا ہے۔ اور اس کے حل کے لیے انہوں نے جب بھی مغربی طاقتوں سے مدد لینا چاہی، انہیں مایوسی کا

لہ بعض دیگر اسباب پر، جن میں سے ایک اس وقت کے دنیا نے اسلام میں صنعتی معاشرہ کا نہ ہونا بھی ہے، ”کیمبرج“ کے مقالہ نگاروں نے روشنی ڈالی

ہے، ج ۱، ص ۶۴۲ و بعدہ

سامنا کرنا پڑا، چنانچہ عربوں نے مغربی طاقتوں سے مایوس ہو کر اشتراکی ممالک کی سیاسی امداد کی طرف رجوع کیا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس امداد کے ساتھ ساتھ اشتراکی نظریات بھی ان ملکوں میں سرایت کرنے لگے۔ مغرب کے سیاسی نظریات کے زیر اثر و نیلے اسلام میں یوں بھی سیاسی اور فکری سطح پر انقلابات رونما ہو رہے تھے۔ سیاست اور مذہب کی علیحدگی، وطنی اور نسلی قومیت کے تصورات اور مذہبی شعائر میں آزاد خیالی پہلے ہی راہ پا چکی تھی، اور ان نظریات کی حامل متعدد تحریکیں دنیا سے اسلام میں روبرو عمل تھیں، چنانچہ اشتراکیت کو بحیثیت نظریہ، عرب ممالک میں قدم جانے کے لیے کوئی بڑی و شوری پیش نہ آئی۔ اس کے علاوہ اشتراکیت کو عرب ممالک میں سرایت کرنے کا ایک مؤثر عامل ان یہودیوں کے فدیہ حاصل ہوا، جو یا تو فلسطین میں آباد تھے یا مختلف ممالک سے نکل کر فلسطین میں آباد ہو رہے تھے۔ ایک عرصہ تک عربوں نے ان اشتراکی جماعتوں میں، جو ۱۹۲۸ء کے بعد سے تقریباً ہر عرب ملک میں قائم ہو رہی تھیں، شرکت سے گریز کیا، لیکن ان نظریات اور رجحانات کے زیر اثر، جو قومیت اور لادینیت کے پردہ میں فروغ پا رہے تھے، وہ بہت عرصہ تک لا تعلق نہ رہ سکے۔ ۲۰ روس میں بیسویں صدی کے اوائل میں، جب کہ مسلمانوں میں قومی اصلاح کی تحریکیں روبرو عمل تھیں، اشتراکیت کا نظریہ مسلمانوں کے درمیان رفتہ رفتہ راہ پانے لگا تھا۔ کیونکہ وہاں کے مسلمانوں کا دپر و تباری طبقہ، جسے اشتراکی انقلاب میں بنیادی اہمیت کا حال سمجھاتا ہے، ابھی کمزور، منتشر اور غیر منظم تھا اور ساتھ ہی سیاسی اعتبار سے منظم ہونے کی صلاحیت

۲۰ کرک "A History of the Middle East."

ص ۲۲۵؛ چنانچہ دوسری جنگ عظیم کے بعد عرب ملکوں میں رفتہ رفتہ اشتراکی نظریات کو فروغ حاصل ہونا شروع ہو گیا، خصوصاً فوجوں میں ان نظریات نے گہری جڑیں پیدا کر لیں۔ متعدد ملکوں میں فوجی انقلاب آئے اور ان انقلابات کے تحت اشتراکی اور نیم اشتراکی حکومتیں مسلمانوں پر مسلط ہو گئیں۔ اس وقت تک عراق، شام، مصر، تیونس، الجزائر، لیبیا اور سوڈان اشتراکی انقلابات کا نشانہ بن چکے ہیں۔

۲۱ ان کے ایک جائزے کے لیے: بیگیسن اور کاکو جے "Islam in

the Soviet Union." ص ۳۱، ۲۸

نہیں رکھنا تھا ۱۴، اسی طبقہ سے مسلم اشتراکیوں کا ظہور ہوا اور انھیں خصوصاً باکو، قازان اور
 والگا کے صنعتی علاقوں میں پھلنے پھولنے کے مواقع حاصل ہوئے۔ روس سے باہر مسلم ممالک
 میں اشتراکی انجمنیں سب سے پہلے تبریز (ایران) اور سالونیکا (ترکی) میں قائم ہوئیں ۱۵
 ۱۹۱۴ء کے انقلاب کے بعد روس اور اس سے ملحقہ ریاستوں کے مسلمانوں کا ذہن طبقہ
 اشتراکیت سے بالعموم نہ صرف متاثر ہوا بلکہ اس کے ایک حصہ نے اسے قبول بھی کر لیا۔
 لیکن یہ سب کچھ وطنی قومیت کے تصور کے تحت ہوا، حقیقی معنوں میں مسلم اشتراکی کم تھے اور
 ان کے اثرات بھی محدود رہے ۱۶۔ طبقاتی جدوجہد اور معاشی نظریات کے تعلق سے
 بہت کم مسلمان اشتراکیت کے قریب ہوئے۔

ترکی، وسط ایشیا اور ایران اشتراکیت کے نظریات سے ان روابط کے سبب آشنا
 ہوئے جو روس کے ہمسایہ ہونے کی وجہ سے اور بالعموم صنعتوں سے وابستہ رہنے کی وجہ
 سے قائم تھے۔ روس کے ان حلقوں کا بھی ان ممالک کے مسلمانوں پر اثر پڑتا رہا، جو کارل
 مارکس کے اشتراکی نظریات کو فروغ دے رہے تھے اور جو اپنی انقلابی تحریکوں میں
 مسلمانوں کو بھی بالخصوص شامل کر رہے تھے ۱۷ چنانچہ بیسویں صدی کے اوائل تک وسط
 ایشیا کے مسلم ممالک میں مسلمانوں کے درمیان کئی انجمنیں معاشی حقوق کے حصول کے لیے
 قائم ہوئیں، جہاں اشتراکی نظریات روبرو عمل رہے ۱۸۔ تاتار، قازان اور باکو ایسے علاقے
 تھے، جہاں ایسی انجمنیں اور اشتراکی نظریات بہت افعال تھے۔ ان علاقوں میں ایران کے
 مسلمان بھی کپڑے اور تیل کی صنعتوں میں کام کرنے کے لیے جاتے رہتے

۱۴ ایضاً، ص ۲۹

۱۵ ایضاً، ص ۵۹

۱۶ ایضاً، ص ۶۱

۱۷ ایضاً۔

۱۸ "کیمبرج"، ج ۱، ص ۶۲۶

۱۹ ایضاً، ص ۶۲۷

تھے نہ — چنانچہ اشتراکی نظریات ایسے ایرانیوں کے توسط سے ایران پہنچنے لگے اور ایران میں اشتراکی جماعتیں قائم ہو گئیں ۱۹۰۸ء بلیسویں صدی کے اوائل میں محمد علی شاہ کی حمایت میں روسی فوجی امداد اور پھر جارحیت کے زیر اثر بھی ایران میں اشتراکی رجحانات کو پھیلنے کا موقع ملا ۱۹۱۰ء بعد میں چوتھی دہائی میں تجارتی اور صنعتی امور میں ایران سے روس کے قریبی روابط استوار ہوئے ۱۹۱۰ء یہ صورت حال ایران کو اشتراکی نظریات سے قریب تر کر رہی تھی، لیکن مشرق وسطیٰ کے عرب ممالک میں جو صورت حال اشتراکیت کے زیر اثر رونما ہوئی، وہ ایران میں پیدا نہ ہو سکی۔

ترکی میں اشتراکی نظریات نوجوان ترکوں کے انقلاب ۱۹۰۸ء تک عام نہیں ہوئے تھے۔ لیکن جب انقلاب کا مرکز سالونیکا منتقل ہوا، جو ایک بڑا صنعتی مرکز تھا، تو وہاں ۱۹۰۹ء میں مزدوروں کی ایک اشتراکی انجمن بھی قائم ہو گئی ۱۹۱۰ء اور ۱۹۱۰ء میں قسطنطنیہ میں ترکی اشتراکی جماعت کے قیام کو بھی سہارا مل گیا ۱۹۱۵ء میں جب ترکی موصل کے مسئلہ پر عراق اور برطانیہ سے الجھا ہوا تھا، روس نے ترکی کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھایا اور بعض امور میں امداد و معاونت کا آغاز کیا ۱۹۱۶ء۔

روس کے اشتراکی انقلاب سے قبل دنیا سے اسلام میں اشتراکی نظریات کو عام کرنے کا سہارا روسیوں، جرمنوں، فرانسیسیوں، مصر میں انگریزوں اور انڈونیشیا میں ولندیزیوں کے سر رہا۔ ان اقوام نے مختلف اسلامی ممالک میں اپنے اپنے طور پر اشتراکی نظریات

۱۹۰۵ء ایک اندازے کے مطابق ۱۹۰۵ء میں تقریباً ایک لاکھ ایرانی وسط ایشیا میں آباد

تھے، — بیگسن، تصنیف مذکور، ص ۵۹

۱۹۰۵ء "کیمبرج" ج ۱، ص ۶۴۹-۶۵۰

۱۹۰۵ء کرک، تصنیف مذکور، ص ۲۵۹-۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۳؛ ویز بیگسن، ص ۶۰

۱۹۰۳ء کرک، تصنیف مذکور، ص ۲۶۳، ۲۶۴

۱۹۰۵ء "کیمبرج" ج ۱، ص ۶۵۰

۱۹۰۵ء بیگسن، تصنیف مذکور، ص ۶۰

۱۹۰۶ء کرک، تصنیف مذکور، ص ۲۶۳

کی توسیع کی گاہ لیکن اس نظر پہنے، جو دنیا سے اسلام میں اب تک بہت آہستگی سے سرایت کر رہا تھا، ۱۹۱۷ء کے روسی اشتراک کی انقلاب کے بدترین روسی اختیار کرنی ۱۸۔

ہندوستان کے مسلمان بھی، جو دنیا سے اسلام کے دیگر ممالک کے مقابلہ میں ایک معتد بہ تعداد میں تھے، ان حالات اور تقاضوں سے بہت دور نہیں رہ سکتے تھے، جن سے دنیا سے اسلام کے دوسرے مسلمان دوچار تھے، گو ان میں اشتراکیت بحیثیت نظریہ حیات بہت زیادہ سرایت نہیں کر سکی، لیکن وہ ایک ایسے ماحول میں زندگی گزار رہے تھے، جس میں اشتراک کی نظریات اور روس سے قربت اور دوستی کے جذبات عام ہونے کے بڑے امکانات موجود تھے۔

انیسویں صدی کے وسط سے روس اور برطانیہ کی چپقلش میں ہندوستانوں کی نظریں روس کی طرف اٹھنے لگی تھیں۔ گو روس کا وسط ایشیا کی مسلم ریاستوں اور ترکی کے ساتھ مسلم دشمنی کا رویہ ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے ہمیشہ قابل اعتراض رہا، لیکن ہندو قوم پرستوں، مثلاً بال گنگا دھر تلک اور ہندو انقلابیوں، مثلاً مہندر پرتاب کے لیے روس اور اس کی فوجی طاقت برطانیہ کے خلاف جدوجہد میں بہت حوصلہ افزا اور کارگر رہی۔ چنانچہ ایسی کوششیں کی گئیں جن کا مقصد انگریزوں کے خلاف ہندوستانوں کی جدوجہد میں روس کی حمایت حاصل کرنا تھا ۱۹۔

انقلابی تحریکوں کے دوش بدوش مزدور انجمنیں ۱۹۰۵ء اور زیر زمین تحریکیں ہندوستان کے اندر اور غیر ممالک میں ہندوستان کی آزادی اور روسی حمایت کے حصول کے لیے مستعد ہوئیں مثلاً غدر پارٹی، جو روسی انقلاب کے زیر اثر سان فرانسسکو میں قائم ہوئی

۱۸ تفصیلات کے لیے: "کیمبرج"، ج ۱ ص ۶۴۵-۶۵۱

۱۹ اسباب اور تفصیلات کے لیے: ایضاً، ص ۶۵۲-۶۶۸ و بعدہ

۱۹ سنہا، پی بی۔ Indian National Liberation

"Movement and Russia." ص ۱۵۹-۱۶۶، ۲۱۲-۲۱۳

۲۰ امام، ظفر "The Effects of the Russian

Revolution on India." ص ۸۲-۸۵

اور جس نے برلن سے اپنی سرگرمیوں کا آغاز کیا ۱۹۲۰ء اور ۱۹۲۰ء میں ہندوستانیوں کی تحریک ہجرت افغانستان، جو بنیادی طور پر اسلامی نظریات سے ماخوذ تھی، لیکن بعض مہاجرین روسی انقلاب اور نظریات سے متاثر ہو کر روسی حمایت کے لیے کام کرتے رہے، جیسے مولانا عبید اللہ سندھی ۱۹۲۰ء۔ اس دوران روس اور ہندوستان کے درمیان رابطہ کابل اور برلن کے راستہ سے استوار رہا۔

ہندوستان میں ۱۹۱۷ء کے بعد جو سیاسی سرگرمیاں شروع ہوئیں، ان میں کہیں نہ کہیں روسی انقلاب کے اثرات تلاش کیے جاسکتے ہیں۔ روس کے انقلابیوں کی جدوجہد

۲۱ تفصیلات کے لیے: جوش، سوہن سنگھ "Hindustan Gadar Party."

امام، تصنیف مذکورہ ص ۸۶؛ جوش، بھگوان

"Communist Movement in Punjab." ص ۵۳-۵۴

۲۲ امام، تصنیف مذکورہ ص ۹۵؛ تحریک ہجرت میں روسی اثرات کی کارفرمائی

کے لیے: انتونوا، کے اور دیگر۔ "A History of India."

ص ۱۷۶؛ ونیز راقم کا مقالہ "تحریک ہجرت" ۱۹۲۰ء میں ہندوستانی مسلمانوں

کی ہجرت افغانستان اور اس کے اثرات" مشمولہ "علم و آگہی" (کراچی)

"تحریکات نمبر" ۱۹۸۳ء۔

۲۳ تفصیلات کے لیے: امام، تصنیف مذکورہ ص ۸۷-۸۹؛ اس دوران

اشتراکی نظریات کو ہندوستان میں عام کرنے کے لیے جو کوششیں ہوئیں،

انکا ایک اچھا جائزہ: انتونوا، تصنیف مذکورہ میں ہے، ص ۱۷۶-۱۸۴؛

ونیز جوش، بھگوان، تصنیف مذکورہ ص ۴۶-۵۱؛ سویت روس کی جانب سے

ہندوستان میں اشتراکیت کو پھیلانے کے لیے جو کوششیں ہوئیں، ان

کے لیے: سمرا، چھتر سنگھ۔ "India and Anglo-Soviet

Relations, 1917-47." ص ۶۳؛ ہندوستان کی کمیونسٹ

پارٹی، کی مالی امداد کے لیے، ص ۷۶؛ ۱۹۲۲ء میں یہ امداد پونڈ تھی۔

۱۹۲۸ء میں بمبئی میں عام ہڑتال کے "حاشیہ صفحہ نڈا آئندہ صفحہ پر دیکھیں"

ہندو انقلابیوں کے لیے بڑی پُرکشش ثابت ہوئی۔ چنانچہ اٹھنی خطوط پر ہندوستان میں انقلابی تحریکیں استوار ہوئیں۔ ۱۹۲۳ء خصوصاً گاندھی نے اہمسا، ستیہگرہ اور عدم تعاون کا اصول روسی اثرات کے تحت اختیار کیا۔ ۱۹۲۵ء ہندوستانی سیاست کو گاندھی کے عروج نے بڑی حد تک ایک عرصہ کے لیے گاندھی کا تابع بنا دیا تھا۔ لیکن بعد میں انڈین نیشنل کانگریس میں جدید تعلیم یافتہ اور نوجوان طبقہ کے بڑھتے ہوئے اثر نے جواہر لال نہرو کو ایک ممتاز اور موثر مقام عطا کیا۔ نہرو کو بڑی حد تک گاندھی کی جانشینی حاصل ہوئی۔ اصولوں اور مقاصد میں بھی ان دونوں میں کوئی بہت بڑا فرق اور اختلاف نہیں رہا۔ گاندھی نے روسی اثرات کا جس حد تک اظہار کیا، یہ ضرور ہوا کہ اس راہ پر نہرو نے ماسکو کے سفر، ۱۹۲۰ء کے بعد زیادہ گہرائی اور مستقل مزاجی دکھائی اور کانگریس میں ایک ایسے طبقہ کی نمائندگی اور رہنمائی کی، جو اشتراکی خیالات کا پُر زور حامی ہو گیا تھا۔ نہرو نے ہندوستانی سیاست اور بالخصوص کانگریس کو اشتراکی نظریات کی غذا پہنچانے کی کوشش کی۔ ۱۹۲۶ء

ہندوستانی مسلمانوں میں نوجوان تعلیم یافتہ مہاجرین کا ایک فعال طبقہ، جو ۱۹۲۰ء میں ہندوستان سے ہجرت کر کے افغانستان اور پھر روس پہنچ گیا تھا، اشتراکی خیالات سے متاثر ہو کر ہندوستان میں اشتراکی نظریات کو عام کرنے کا سب بنا بنا کر ہندوستان کے

”حاشیہ صفحہ سابقہ“ روپے مع ۲۵ ہزار روپے تھی تفصیلات کے لیے: پانیکر، ایس۔ ڈی

۲۱۰، ۲۰۹ ص ”Trade Unionism in India.“

۱۹۲۳ء روس کے اشتراکی انقلاب کے ہندوستان پر اثرات کے لیے: امام، سمرا، جوش، بھگوان اور انتونوا، وغیرہ تصنیف مذکور۔

۱۹۲۵ء سنہا، تصنیف مذکور، ص ۲۰۹-۲۱۱، ۲۸۱، ۳۱۳؛ عدم تشدد کا نظریہ بنیادی طور پر ٹالسٹائی کی اختراع تھا۔ ایضاً تفصیلات کے لیے: ص ۲۴۲-۲۹۱

۱۹۲۶ء تفصیلات کے لیے: روڈکھ منڈ ”Nehru and Early

Indian Socialism.“ ص ۹۸-۱۱۱؛ ونیز، سمرا، تصنیف مذکور،

ص ۱۱۳، ۱۳۰

۱۹۲۵ء ۲۶ء تفصیلات کے لیے: انتونوا، تصنیف مذکور، ص ۱۴۶-۱۴۹؛ جوش، بھگوان، تصنیف مذکور، ص

مسلمان دانش وروں میں واحد مثال مولانا عبید اللہ سندھی کی تھی ۲۸ جہیں ابتدائی مرحلہ پر براہ راست روسی اشتراکیت کے قریب ہونے کا موقع ملا۔ ۱۹۲۰ء میں انہوں نے روس کا دورہ کیا۔ وہ اس بات کے قائل ہو گئے تھے کہ خدا کے تصور کے ساتھ اشتراکیت ہی معاشی انصاف فراہم کر سکتی ہے ۲۹ ان کے علاوہ مولانا حسرت موہانی اور قاضی نذیر الاسلام بھی، کم و بیش اشتراکی رجحانات کے غارخی یا مستقل اثرات کا اظہار کرتے تھے لیکن انہوں نے یا ایسے دیگر مسلمانوں نے مولانا سندھی کی طرح اسے نظام فکر کے طور پر اختیار نہیں کیا۔ ان کے علاوہ ایسے اکابر، جنہوں نے اشتراکیت کو ضروری اہمیت دے کر اس پر بھرپور تنقید کی، ان میں، اقبال کے دور تک، محض اقبال ہی کا نام سب سے ممتاز اور اہم ہے۔

اقبال نے زندگی کے ہر مرحلہ میں معاشی مسائل کو اہمیت دی ہے۔ ان کی علمی و ادبی کاوشوں میں ۱۹۰۳ء میں سب سے پہلے معاشیات پر ۳۱ ان کی تصنیف ”علم الاقتصاد“ منظر عام پر آئی۔ اس میں معاشیات کے اہم مسائل کو واضح اور موثر طریقے سے سلجھایا گیا تھا۔ اس تصنیف سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال نے اس مضمون کا مطالعہ کرنے میں خاصی عرق ریزی سے کام لیا تھا اور اس میں اس قدر دسترس حاصل کر لی تھی کہ وہ راج الوقت نظر یوں پر

۲۸ ان کی متعدد تحریروں، بالخصوص ان کے خود نوشت حالات زندگی، مشمولہ ”خطبات و مقالات“ و نیز سرور محمد ”افادات و ملفوظات مولانا عبید اللہ سندھی“ ص ۵۲، ۱۸۵، ۱۶۰۔ ۳۰، امام تصنیف مذکور، ص ۹۵ ح؛ عزیز احمد، ”اسلامک“ ص ۱۹۶۔ ۲۰۱۔ ۲۹ ”خطبات“ ص ۲۰۔ ۲۱؛ و نیز سعید احمد اکبر آبادی، مولانا عبید اللہ سندھی اور ان کے ناقد“ ص ۲۵۲

۳۰ حسرت موہانی کے لیے: احمد لاری ”حسرت موہانی، حیات اور کارنامے“، ص ۱۱۳۔ ۱۱۶، جوش، تصنیف مذکور، ص ۶۸۔ ۶۹؛ نذیر الاسلام کے لیے: امام، تصنیف مذکور، ص ۹۵۔ ۹۶

۳۱ اردو میں، بلکہ ایک مختاط انداز سے کے مطابق انگریزی میں بھی کسی اور ہندوستانی کی کوئی کتاب منظر عام پر نہیں آئی تھی — قریشی، انور اقبال، مقدمہ ”علم الاقتصاد“ ص ۱۲

ناقذانہ نظر ڈال سکیں ۳۲ چنانچہ اس اندازِ نظر کا اظہار ان کے عہد میں رونما ہونے والے معاشی مسائل اور ان پر ان کی مفکرانہ آرا سے ہوتا ہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ جو قومیں اپنے تمدنی اور اقتصادی حالات سے غافل رہیں ان کا کیا حشر ہوا ہے اور وہ اس بات پر زور دیتے تھے کہ اگر ہندوستانیوں کو دنیا میں اپنا نام قائم رکھنا ہے تو ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ معاشیات کے اصولوں سے آگاہی حاصل کر کے ان اسباب سے واقف ہوں جو ملکی عروج کے مانع ہو رہے ہیں ۳۳ وہ اس بات سے متفق تھے کہ اقتصادی حالت کو سنوارنا تمام بیماریوں کا آخری نسخہ ہے، اور اگر یہ نسخہ استعمال نہ کیا گیا تو بربادی یقینی ہے۔ ان کے خیال میں اگر کسی انسان کی اقتصادی حالت بہتر نہ ہو تو اس کے قویٰ پر بہت بُرا اثر پڑتا ہے، بلکہ بسا اوقات اس سے انسانی روح کا مجلا آئینہ اس قدر زنگ آلود ہو جاتا ہے کہ اخلاقی اور تمدنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے ۳۴۔ وہ ایک ایسے مفکر کی طرح، جسے انسانوں کے دکھ درد اور محرومیوں کا شدید احساس رہتا ہو، اس مسئلہ پر فکر مند رہتے تھے ۳۵ وہ جانتے تھے کہ مسلمانوں کی اقتصادی حالت نہایت افسوس ناک اور قابلِ رحم ہے ۳۶ اور ان کے خیال میں اس انحطاط کا

۳۲ ایضاً، ص ۱۶

۳۳ اقبال ”علم الاقتصاد“ ص ۲۴

۳۴ ایضاً، ص ۲۳

۳۵ ”آیا مفلسی نظم عالم میں ایک ضروری جزو ہے؟ کیا ممکن نہیں کہ ہر فرد مفلسی کے دکھ سے آزاد ہو؟ کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ گلی کو چوں میں چکے چکے کرانے والوں کی دل خراش صدائیں ہمیشہ کے لیے خاموش ہو جائیں اور ایک درد مند دل کو ہلا دینے والے افلاس کا درد ناک نظارہ ہمیشہ کے لیے صفحہ عالم سے حریف غلطی کی طرح مٹ جائے؟“ — ایضاً، ص ۲۴

۳۶ شہرول میں جہاں آبادی کا جزو غالب مسلمان ہیں، معمولی درجہ کے مسلمانوں کی قلیل اجرت، غریب مکان اور ان کے پیٹ بھر روٹی کو ترستے ہوئے بچوں کا حسرت ناک نظارہ کس نے نہیں دیکھا؟ ”حاشیہ صفحہ ۱۸ آئندہ صفحہ پر دیکھیں“

اصل ذمہ دار.... افلاس ہے جو قوم کے ادنیٰ واقاصیٰ کو کھائے جا رہا ہے ۳۷ اسی لحاظ سے وہ مسلمانوں کے لیے سب سے اہم فرض یہ سمجھتے تھے کہ وہ ایسے کاموں کے لیے خود کو وقف کر دیں جو اپنی قوم کی اقتصاد کی حالت کو سدھاریں ۳۸۔

اقبال کے پیش نظر ہندوستانی مسلمانوں کے قومی اور سیاسی مسائل کے جائزے کے وقت مسلمانوں کی اقتصاد کی بد حالی اور اس کا تدارک بھی خاطر خواہ اہمیت کا حامل رہا ہے انہی مسائل کو بیان کرتے ہوئے جب انہوں نے مسلم لیگ کے سالانہ جلسہ منعقدہ الہ آباد دسمبر ۱۹۳۰ء کی صدارت کرتے ہوئے اپنے خطبے میں ہندوستانی مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ مسلم مملکت کا تصور پیش کیا، تو اس کے پس منظر میں مسلمانوں کی معاشی لپستی اور ان کی بے حد مفروضیت بھی ان کے سامنے رہی ۳۹ وہ مسلمانوں کے قومی اور سیاسی مسائل کے حل کے ساتھ ساتھ اقتصاد کی مسائل کا بھی مناسب حل ضروری سمجھتے تھے۔ ان کی تجویز تھی کہ تجارت اور کاروبار کے مفید کاموں میں تنظیم کے لیے — اور دیہاتوں میں مسلمانوں

”حاشیہ صفحہ سابقہ“ لاہور کے کسی اسلامی محلہ میں جانکلو ایک تنگ و تاریک کوچہ پر تمہاری نظر پڑے گی، جس کے وحشت زاسکوت کے طلسم کو رہ رہ کر یا تو لاغز و نیم برہنہ بچوں کی چیخ و پکار یا کسی پردہ نشین بڑھیا کی لجاجت آمیز صدا توڑتی ہوگی، جس کی سوکھی اور مرجھائی ہوئی انگلیاں برقع میں سے نکل کر خیرات کے لیے پھیلی ہوئی ہوں گی۔ یہ تو گلی کی حالت تھی، الم زدہ گھروں کے اندر جا کر دیکھو تو صد ہا مرد اور عورتیں ایسی پاؤ گے، جنہوں نے کبھی اچھے دن دیکھے ہوں گے لیکن آج فاقہ گر رہی ہیں، کئی دن سے اناج کا ایک دانہ تک منہ میں اڑ کر نہیں گیا لیکن غیرت اور خودداری اجازت نہیں دیتی کہ خیرات کے لیے کسی کے آگے ہاتھ پھیلا میں

”ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر“ مشمولہ ”مقالات اقبال“ ص ۱۳۹

۳۷ ایضاً۔

۳۸ ایضاً، و بعدہ۔

۳۹ ”خطبات و بیانات“ ص ۱۲

کی اقتصادی بد حالی اور مقروضیت کے ازالہ کے لیے مسلمانوں کی انجمنیں قائم ہوں یہ مسلمانوں کی قومی جدوجہد میں بھی وہ اس مسئلہ کو بہت زیادہ اہمیت دیتے رہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ ہندوستان اور مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد میں مسلم لیگ کا مستقبل بھی اس امر پر منحصر ہے کہ وہ مسلمانوں کو افلاس سے نجات دلانے کے لیے کیا کوشش کرتی ہے ان کا یقین تھا کہ اسلامی قانون کے نفاذ میں اس مسئلہ کا حل موجود ہے، چنانچہ ان کی نظر میں ہندوستان کی تقسیم کے ذریعہ ایک یا زیادہ اسلامی مملکتوں کا قیام اشد ضروری تھا لہذا، جہاں اسلامی قانون کا نفاذ ہو سکتا اور دیگر مسائل کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کے اقتصادی مسائل بھی حل ہو جاتے۔

اقبال کے اشعار میں بھی مسلمانوں کے مختلف اقتصادی مسائل کا تذکرہ متعدد مقامات پر موجود ہے۔ کچھ مسائل کی جھلک تو ان کے اس کلام میں بھی نظر آتی ہے، جو بانگِ درا کے ”ظریفانہ“ حصہ میں شامل ہے۔ اس میں جو مسائل ملتے ہیں، ان کا تعلق زیادہ تر سرمایہ و محنت، استحقاق بالجبر اور ملکیت زمین سے ہے، لیکن اس مجموعہ اور اس کے علاوہ ان کے دیگر مجموعوں ”پیامِ مشرق“، ”جاوید نامہ“ اور ”بالِ جبریل“ کی ان نظموں میں جن میں اقبال نے زندگی کے عمومی تقاضوں اور اپنی فکر کو پیش کیا ہے اور جو بین الاقوامی، ملکی اور قومی اور ملی حالات و مسائل کے زیر اثر وجود میں آئیں، معاشی مسائل کا زیادہ گہرا شعور ملتا ہے یہی عرصہ ہے جب روس میں ۱۹۱۷ء میں انقلاب رونما ہوتا ہے اور اشتراکیت راہ پانے لگتی ہے۔ روس کے اس اشتراکی انقلاب کا رد عمل عالمی سطح پر ہونا ہوا۔ فکری سطح پر بھی اس کے واضح اثرات نظر آتے ہیں۔ چنانچہ اقبال کی فکر کا اقتصادی گوشہ بھی وقتی طور پر ان اثرات سے مرتعش ہوا، لیکن اس راستی اور استحکام میں کبھی کوئی کجی یا کمزوری پیدا نہ ہوئی۔ چونکہ اقبال سرمایہ داری، جاگیر داری اور ملکیت کے زیر اثر انسانیت کی

۳۴ خطبہ صدارت، آل انڈیا مسلم کانفرنس، لاہور، ۲۱ مارچ ۱۹۳۲ء، مشورہ
ایضاً، ص ۴۱ و بعدہ۔

۳۵ مکتوب بنام محمد علی جناح مورخہ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء، مشورہ ”انگریزی خطوط“
ص ۲۵۴

تباہی اور بربادی کو بچشم خود دیکھ رہے تھے اور وہ انسانوں کی فلاح و بہبود کے ہمیشہ خواہش مند رہے، اس لیے کسی ایسے نظریہ کا عروج جو ان مہلک نظاموں کے خاتمہ کا پیغام دے رہا ہو، ان کے لیے کشش کا باعث ہو سکتا تھا:

آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا
 آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک
 توڑ ڈالیں فطرت انساں نے زنجیریں تمام
 دوری جنت سے روتی چشم آدم کب تلک
 اس انقلاب کی روشنی میں اقبال خضر کی زبان میں مزدوروں کو پیغام بیداری دینے پر مجبوری ہو گئے:

اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے
 مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے
 اس وقت اقبال اس انقلاب سے اس حد تک پر امید ہو گئے تھے کہ سمجھنے لگے
 تھے کہ سرمایہ دار طبقہ جن حربوں سے مزدوروں کو اپنا غلام رکھنا چاہتا ہے، اب اس کو مزید
 کامیابی حاصل نہ ہو سکے گی، کیونکہ اب محنت کش بیدار ہو رہے ہیں۔ اس احساس پر مشتمل
 ان کی وہ متعدد نظمیں ہیں جو ”پیام مشرق“ کے ایک حصہ ”نقش فرنگ“، ”بانگِ درا“،
 ”بال جبریل“ اور ”جاوید نامہ“ میں شامل ہیں۔ اسی مرحلہ پر اقبال نے سرمایہ داری اور
 اس کے توسط سے مغربی تہذیب کی مخالفت کرنے پر سینین کی تعریف و تحسین بھی کی^{۴۲}
 لیکن جیسے جیسے روسی انقلاب کی تفصیلات عام ہوئیں اور اشتراکیت کی اصل تصویر سامنے
 آئی، اقبال اشتراکیت سے بھی اسی طرح متنفر ہوتے گئے، جس طرح وہ سرمایہ داری اور
 ملکیت سے تھے۔ اسی عرصہ میں کہ جب ”پیام مشرق“ (۱۹۲۳ء) شائع اور ”بانگِ
 درا“ (۱۹۲۴ء) شائع ہونے والی تھی، بعض اشتراکیوں نے اقبال کو اشتراکی — بلکہ
 روزنامہ ”زمیندار“ (لاہور) کے مدیر شمس الدین حسن نے اپنے ایک مضمون میں اقبال
 کو اشتراکیت کا مبلغ قرار دیا^{۴۳}۔ اس وقت تک اقبال اشتراکیت سے جس حد تک متنفر ہو

^{۴۲} نظم ”سینین خدا کے حضور میں“ مشمولہ ”بال جبریل“

^{۴۳} ”زمیندار“ (لاہور) ۲۳ جون ۱۹۲۳ء

چلے تھے، اس کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ جس دن ”زبندار“ میں مذکورہ مضمون شائع ہوا، اسی دن اقبال نے مدیر ”زبندار“ کے نام ایک مفصل تردیدی خط تحریر کیا ۵۴ جس سے اشتراکیت کے ضمن میں ان کے حقیقی خیالات سامنے آتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اشتراکی خیالات رکھنا ان کے نزدیک دائرہ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف تھا ۵۵ اس خط میں اقبال نے لکھا تھا کہ اقتضای امر اض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے۔ دنیا کو سرمایہ داری کے بجائے اقبال دنیا کے لیے ایک قسم کی لعنت قرار دیتے ہیں، مضر اثرات سے نجات دلانے کا طریقہ یہ نہیں کہ معاشی نظام سے اس قوت کو خارج کر دیا جائے، جیسا کہ بولشویک تجویز کرتے ہیں، قرآن حکیم نے اس قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کے لیے قانون میراث، حرمت ربا اور زکوٰۃ وغیرہ کا نظام تجویز کیا ہے اور فطرت انسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہی طریقہ قابل عمل بھی ہے۔

اقبال کے خیال میں روسی اشتراکیت یورپ کی ناعاقبت اندیش اور خود غرضانہ سرمایہ داری کے خلاف ایک رد عمل تھی، لیکن ان کے نزدیک مغرب کی سرمایہ داری اور روسی اشتراکیت دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ تھیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے، جو قرآن نے ہم کو بتائی ہے۔ شریعت کا مقصود یہ ہے کہ سرمایہ داری کی بنیاد پر ایک جماعت دوسری جماعت کو مغلوب نہ کر سکے اور اس مقصد کے حصول کے لیے وہی راہ آسان اور قابل عمل ہے جس کا انکشاف پیغمبر اسلام نے کیا ہے۔ اسلام سرمایہ کی قوت کو معاشی نظام سے خارج نہیں کرتا بلکہ فطرت انسانی کا لحاظ کرتے ہوئے اسے قائم رکھتا ہے۔ اور ایک ایسا معاشی نظام تجویز کرتا ہے جس پر عمل پیرا ہونے سے یہ قوت کبھی اپنے مناسب حدود سے تجاوز نہیں کر سکتی ۵۶۔

۵۴ جو ۲۴ جون کی اشاعت میں شامل ہوا — مشمولہ ”گفتار اقبال“

ص ۶-۸؛ دینیز ”خطوط اقبال“ ص ۱۵۵-۱۵۶

۵۵ ”خطوط اقبال“، ص ۱۵۵

۵۶ ایضاً، ص ۱۵۶؛ اسلامی معاشیات کی روح یہ ہے کہ سرمایہ کی بڑی مقدار میں اضافہ کونا ممکن بنا دیا جائے ”حاشیہ صفحہ نڈا آئندہ صفحہ پر دیکھیں“

اقبال کو افسوس تھا کہ مسلمانوں نے اسلام کے اقتصادی پہلو کا مطالعہ نہیں کیا، ورنہ ان کو معلوم ہوتا کہ اس اعتبار سے اسلام کتنی بڑی نعمت ہے۔ اقبال کی دلی آرزو تھی کہ انسان کی تمام قوتیں اپنے اپنے ممالک میں ایسے قوانین وضع کریں جن کا مقصد سرمایہ کی قوت کو مناسب حدود میں رکھ کر مساوات پیدا کرنا ہو۔ وہ سمجھتے تھے کہ اسلام اب بھی ایک نئی دنیا پیدا کر سکتا ہے، جہاں ذات، رنگ یا دولت کے پیمانہ سے انسان کی عظمت کو نہیں ناپا جاتا بلکہ اس کے طرز زندگی سے، جہاں انسانی معاشرہ مساواتِ شکم پر نہیں بلکہ رتوں کی مساوات پر قائم ہو۔ جہاں ایک اچھوت بادشاہ کی بیٹی کو عقد میں لاسکتا ہو، جہاں ذاتی ملکیت ایک امانت ہو، جہاں اس طور پر اکتنا ز دولت کا امکان نہ ہو کہ وہ دولت پیدا کرنے والے پر ہی چھا جائے ۱۹۴۷ء اقبال کا خیال تھا کہ روسیوں کا اقتصادی نصب العین خواہ کیسا ہی قابلِ تعریف کیوں نہ ہو، ان کے طریقِ عمل سے کسی مسلمان کو ہمدردی نہیں ہو سکتی۔ اسی خیال کے پیش نظر جب جواہر لال نہرو نے اشتراکیت کو ہندوستانی سیاست میں متعارف کرانے کی پرزور کوشش کی اور اسی عرصہ میں مسلم رابطہ عوام ہم شروع کی تو اقبال کو اشتراکیت کے الحاد اور مادیت کے نظریہ پر استوار ہونے کے سبب مسلمانوں سے یہ امید رہی کہ یہ مسلمانوں میں مقبول نہ ہو سکے گی ۱۹۴۸ء کیونکہ ایک معاشی نظام کی حیثیت سے درحقیقت اسلام کہیں زیادہ پرکشش ہے اور ہماری موجودہ مشکلات کے کہیں زیادہ عملی حل تجویز کرتا ہے ۱۹۴۹ء۔ ہندوستان اور دیگر ممالک کے مسلمان جو یورپ

”حاشیہ صفحہ سابقہ“ مکتوب بنام ڈاکٹر ریاض الحسن، مورخہ ۲۹ مئی ۱۹۳۳ء،
 مشمولہ ”انگریزی خطوط“ ص ۲۰۹ نیز ”خطوط اقبال“ ص ۲۲۷؛ ”بالشوزم
 نے سرمایہ داری کا کلینٹا خاتمہ کر کے انتہا پسندی کا مظاہر کیا ہے“ ایضاً ص ۲۲۶-۲۲۹
 ۱۹۴۷ء اقبال ”حرف اقبال“ ص ۷۱
 ۱۹۴۸ء ”جواہر لال نہرو“ کی منکر خدا اشتراکیت مسلمانوں میں کوئی تاثر پیدا نہ کر سکے
 گی، مکتوب بنام محمد علی جناح مورخہ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء، مشمولہ ”انگریزی خطوط“ ص ۲۵۵
 ۱۹۴۹ء مکتوب بنام لارڈ لوٹھین، مورخہ ۱۷ مارچ ۱۹۳۳ء، مشمولہ ایضاً، ص ۲۱۲؛
 نیز ”خطوط اقبال“ ص ۲۲۵

کی اقتصادیات پڑھ کر مغربی خیالات سے فوراً متاثر ہو جاتے ہیں، اگر قرآن کی اقتصادی تعلیم پر نظر ڈالیں تو اپنی تمام مشکلات کا حل اس کتاب میں پائیں گے۔ ۵۰

اقبال کو یہ یقین تھا کہ عہد جدید کا شعور ملکیت اور اشتراکیت میں بنیادی تبدیلیاں پیدا کر دے گا اہے اور خود روسی قوم بھی اپنے موجودہ نظام کے نقائص تجربے سے معلوم کر کے کسی ایسے نظام کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہو جائے گی جس کے اصول اساسی یا تو خالص اسلامی ہوں گے یا ان سے ملتے جلتے ہوں گے ۵۱ چنانچہ اقبال نے خود اپنی زندگی میں دیکھ لیا کہ روس کے اشتراکی نظام میں بنیادی تبدیلیاں رونما ہونے لگی تھیں ۵۲ انھیں یقین ہو گیا تھا کہ اشتراکیت اس مایوسی اور محرومی کا مداوا نہیں بن سکتی، جس سے دنیا دو چار رہے ۵۳ بلکہ اسے وہ ملکیت اور اس کے جبر و استبداد کا ایک پہلو قرار دیتے تھے، جس کے ذریعہ دنیا کے ہر خطہ میں روح آزادی اور انسانیت کو اس طرح گچلا جا رہا تھا کہ انسانی تاریخ کا کوئی تاریک ترین دور بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا ۵۴ اسی وجہ سے اقبال اشتراکیت اور ملکیت دونوں کو یکساں تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ ”جاوید نامہ“ میں سید جمال الدین افغانی کی زبان سے کارل مارکس کا حوالہ دیتے ہوئے وہ اشتراکیت پر اس بنیاد پر تنقید کرتے ہیں کہ یہ محض مساوات شکم پر زور دیتی ہے، جب کہ ان کے خیال میں مساوات صرف اخوت کے ذریعہ قائم ہو سکتی ہے:

۵۰ ایضاً، ص ۱۵۶-۱۵۷

۵۱ "The Bombay Chronical" میں اقبال کا انٹرویو

مشمولہ "انگریزی تحریروں" ص ۵۷

۵۲ "خطوط اقبال" ص ۱۵۷

۵۳ بن کا انہوں نے حالہ بھی دیا، "انگریزی تحریروں" ص ۵۷

۵۴ اقبال "خطبات" ص ۱۸۸-۱۸۹

۵۵ اقبال "خطبات و بیانات" ص ۲۵۰

صاحب سہرا بیہ از نسل خلیل
یعنی آن پہنچید رہے جبرئیل
زانکہ حق در باطل او مضمحل است
قلب او مومن دماغش کافرست
غریباں گم کردہ اندر افلاک را
در شکم جویند جان پاک را
رنگ و بواز تن نگیرد جان پاک
جز بہ تن کار سے ندارد اشتراک
دین آن پہنچید حق ناشناس
بر مساوات شکم دارد اساس
تا نخوت را مقام اندر دل است
بیخ او در دل نہ در آب و گل است

اقبال سمجھتے تھے کہ انسان ملوکیت اور اشتراکیت کے درمیان پس رہے ہیں۔ یہ دونوں روح کی دشمن، خدا کی منکر اور انسان کو دھوکا اور فریب دیتی ہیں۔ اشتراکیت تشدد کے ذریعہ اقتدار حاصل کرتی ہے اور ملوکیت محکوموں کے بل بوتے پر عیش و عشرت کا سامان فراہم کرتی ہے :

ہر دوراں جاں نا صبور و ناشکیب
ہر دو نیرداں ناشناس آدم فریب
زندگی این را خروج آن را خروج
در میان این دو سنگ آدم زجاج
این نہ علم و دین و فن آرد شکست
آں برو جاں راز تن ناں راز دست
غرق دیدم ہر دوراں آب و گل
ہر دوراں روشن و تاریک دل

یا ان دونوں کے تعلق اور ان کی یکسانیت کو انھوں نے اس طرح بھی بیان کیا ہے :

زمانہ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
ظریق کو کہن میں وہی حیلے ہیں پرویزی

اشتراکیت جس پس منظر اور حین نظر یوں پر استوار تھی اقبال کو ان سب سے بنیادی اختلاف رہا۔ مثلاً تاریخ کی مادی تعبیر کو جسے فریڈرک ہیگل اور بارکس نے معاشرہ پر منطبق کرنے کی کوشش کی تھی، اقبال سراسر غلط قرار دیتے تھے ۱۹۱۶ء اور اشتراکیت کو وہ مذہب اور سیاست کی علیحدگی کا ایک طبعی نتیجہ سمجھتے تھے اور مذہب اور سیاست

۱۹۱۶ء میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے؛ مکتوب بنام خواجہ

غلام السیدین مورخہ، ۱۱ اکتوبر ۱۹۳۶ء، مشمولہ: "اقبال نامہ"، ج ۱، ص

کی علیحدگی ان کی نظریں اہل یورپ کی سب سے بڑی غلطی تھی ۱۹۵۷ء۔ اسی بنیاد پر اقبال ایسے تمام نظریات کے مخالف تھے، جن کی اصل مادیت اور الحاد پر استوار ہوئی ہے =
 ”میرے نزدیک فاشنزم، کمیونزم یا زماٹہ حال کے اور ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے“ ۱۹۵۸ء

۱۹۵۸ء ”گفتار اقبال“ ص ۲۵۴-۲۵۵؛ اس موضوع پر ان کے مفصل خیالات کے لیے؛ ان کا خطبہ الہ آباد، دسمبر ۱۹۳۰ء، مشمولہ ”خطبات و بیانات“ ص ۵۰۴-۵۰۵۔ و بعد۔

۱۹۵۸ء مکتوب بنام آل احمد سرور، مورخہ ۱۲ مارچ ۱۹۳۷ء، مشمولہ ”اقبال نامہ“ ج ۲، ص ۳۱۳-۳۱۵

بعض دیگر شخصیات و تحریکات

اقبال کی فکر میں جدید دنیائے اسلام کے تفریباً تمام اہم مسائل، افکار اور تحریکات کی بازگشت محسوس ہوتی ہے۔ اقبال نے ایک تو جدید دنیائے اسلام کو پیش آنے والے مسائل پر اپنا نقطہ نظر بیان کیا ہے یا جو تحریکیں جدید دنیائے اسلام میں اصلاحی و تعمیری مقاصد کے تحت رونما ہوئیں، ان کی تائید و تحسین کی ہے یا ایسی شخصیات جن کے افکار دنیائے اسلام کو متاثر کرنے کا سبب بنے، اقبال کی فکر کو بھی کسی نہ کسی طور پر متاثر کرتی نظر آتی ہیں۔ بہت بڑے بڑے مسائل، افکار اور تحریکات کے علاوہ خود اقبال کے اپنے عہد میں بعض ایسی شخصیات، ان کے افکار اور ان کی تحریکیں پیدا ہوئیں، جن کی اقبال نے یا تو تائید و حمایت کی یا ان میں دلچسپی لی۔ ایسی شخصیات اور تحریکات کا مقصد چونکہ مجموعی طور پر اھیائے اسلام رہا ہے، اس لیے اقبال نے اھیائے اسلام، مسلمانوں کی فلاح و بہبود، ترقی اور بیداری کا ذکر کرتے ہوئے اور اپنی خواہشات کا اظہار کرتے ہوئے ان شخصیات و تحریکات کی تعریف و تحسین کی یا بطور مثال ان کا حوالہ دیا ہے۔

اس ضمن میں ایسی شخصیات، محفلوں نے اپنی راسخ فکر اور اپنی مفید کاوشوں سے دنیائے اسلام کو متاثر کیا، متعدد ہیں اور اقبال نے ان میں سے بیشتر کا ذکر کیا ہے۔ لیکن بعض شخصیات اور ان کے کارنامے اقبال کی نظروں میں زیادہ پسندیدہ اور زیادہ قابل توجہ رہے، مثلاً شیخ سلطان کی شخصیت اور ان کی جدوجہد اقبال کے لیے بڑی پسندیدہ اور مثالی تھی۔

ٹیپو کی شہادت کو وہ دنیا کے اسلام کی تاریخ میں بے حد اہم سمجھتے تھے۔ ان کے خیال میں ٹیپو کی شہادت (۱۷۹۹ء) کے بعد مسلمانوں کو ہندوستان میں سیاسی نفوذ حاصل کرنے کی جو امید تھی، اس کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ اسی سال جنگ نوارینو، لڑی گئی، جس میں نرکی کا بھری بیڑہ تباہ ہوا، جس کے نتیجے میں، اقبال کے خیال میں ایشیا میں اسلام کا انحطاط اپنی انتہا کو پہنچ گیا۔ ۱۷ اور اسی کے زیر اثر وہ سمجھتے تھے کہ جدید اسلام اور اس کے مسائل ظہور میں آئے۔ ۱۷ اقبال کو ٹیپو سے جو عقیدت تھی اس کا اظہار اس امر سے ہوتا ہے کہ جب وہ دسمبر ۱۹۲۸ء کے آخری ایام اور جنوری ۱۹۲۹ء کے اوائل میں جنوبی ہند کے سفر پر گئے تو بیسور میں بالخصوص ٹیپو کے مزار پر پہنچے۔ ۱۷ اسی عرصہ میں اقبال ٹیپو پر ایک نظم لکھ کر اپنی اس کتاب (جاوید نامہ) میں شامل کرنا چاہتے تھے، جسے وہ اپنی زندگی کا حاصل بنانے کے خواہش مند تھے۔ ۱۷ چنانچہ ”جاوید نامہ“ (اشاعت ۱۹۳۲ء) میں اقبال نے ”سلطان شہید“ کے عنوان سے چند صفحات پر مشتمل اشعار نظم کیے۔ ان اشعار میں اقبال نے حقیقت حیات و مرگ و شہادت کے موضوع پر جو خیالات بیان کیے ہیں، وہ ”جاوید نامہ“ کے اہم مقامات میں سے ہیں۔ ”جاوید نامہ“ کے علاوہ اقبال نے ”ضرب کلیم“ (اشاعت ۱۹۳۵ء) میں بھی ایک نظم ”سلطان ٹیپو کی وصیت“ کے عنوان سے لکھی۔ اس نظم میں انہوں نے ٹیپو کی سیرت کے حوالہ سے ان اصولوں کی وضاحت کی ہے، جن پر ٹیپو ساری عمر کاربند رہے۔

۱۷ مہدی سوڈانی نے کی شخصیت اور جدوجہد کے حوالہ سے اقبال کی یہ آرزو رہی کہ مسلمانوں

۱۷ ”حرف اقبال“ ص ۱۲۲

۱۷ ایضاً، ونیز ص ۱۲۷

۱۷ ایضاً، ص ۱۲۲

۱۷ تفصیلات کے لیے؛ گفتار اقبال، ص ۲۲۹؛ ”انوار اقبال“ ص ۲۲۷-۲۲۸

۱۷ اقبال بنام محمد جمیل، مورخہ ۴ اگست ۱۹۲۹ء، مشمولہ ”اقبال نامہ“ ج ۲، ص ۹۱-۹۳؛

اسی مکتوب میں اقبال نے مکتوب الیہ سے ٹیپو کے ایک روزنامہ کا علم ہونے

پر اسے دیکھنے کی خواہش ظاہر کی تھی۔

۱۷ سید محمد احمد نام، پیدائش ۱۲ اگست ۱۸۲۲ء، ”حاشیہ صفحہ ہذا آئندہ صفحہ پر دیکھیں“

کے انتشار اور زوال کے اس دور میں کاش کوئی ایسا شخص پیدا ہو جائے جو اپنے پیغام سے قوم کے دل میں جہاد کا ولولہ پیدا کر دے:

سارباں یاراں بہ یثرب ما بہ نجد

اں حدی کہ ناقہ را آرد بہ وجد

”جاوید نامہ“ میں اقبال نے مہدی سوڈانی کے حوالہ سے مسلمانوں کو جہاد اور سخت کوشی کی تلقین کی ہے اور عالم عرب کے سرکردہ رہنماؤں کو مخاطب کر کے سوال کیا ہے کہ تم کب تک اس طرح تفرقہ کا شکار بنے رہو گے؟ کب تک اپنی ذاتی ترقی کے لیے کوشاں رہو گے؟ کب تک ملت اسلامیہ کے مفاد عمومی سے غافل رہو گے؟ اب وقت آ گیا ہے کہ تم اپنے سوز پیدا کرو اور اسلام کی سر بلندی کے لیے متحد ہو جاؤ۔ اس مقام پر وہ سوڈان کے مسلمانوں سے بڑی امیدیں وابستہ کرتے ہوئے انھیں انگریزوں کی غلامی سے آزاد ہونے کا پیغام دیتے اسی ذیل میں وہ فرعون کی روح کے حوالہ سے کچنر (ہربرٹ کچنر) سے سوال کرتے ہیں کہ مہدی سوڈانی کی قبر کو کھود کر اور ایک مرد مومن کی نعش کب سے حرمتی کر کے منہا رہی قوم کی حکمت میں کیا اضافہ ہوا؟ ۷

”حاشیہ صفحہ سابقہ“ وفات ۲۲ جون ۱۸۸۵ء؛ سوڈان کے ایک مصلح، مجاہد اور درویشوں کی تحریک کے بانی، سوڈان کو انگریزوں اور عدویو مصر سے آزاد کرایا اور ایک فلاحی مملکت قائم کرنے کی کوشش کی۔ ان کی وفات کے بعد عبداللہ بن محمد نے ان کے خلیفہ کے طور پر ۱۸۸۵ء سے ۱۸۹۸ء تک حکومت کی ذمہ داریاں سنبھالیں

لیکن مصری افواج نے ایک انگریز ہربرٹ کچنر (Herbert

Kitchener) کی قیادت میں سوڈان پر حملہ کر کے اس اقتدار کو ختم کر دیا اور

سوڈان پر پھر مصری اور برطانوی تسلط قائم ہو گیا۔ تفصیلات کے لیے: ہولٹ،

”The Mahdist State in the Sudan 1881 -

1898, A Study of its Origins, Development

and Overthrow.”

۷ ”کلیات اقبال“ (فارسی) ص ۶۸۲-۶۸۶

سعید حلیم پاشا سے، بالخصوص قومیت اور تہذیب و معاشرت میں اس کے خیالات سے، اقبال بہت متاثر تھے۔ چنانچہ اپنے خطبہ "The Principle of Movement in the Structure of Islam" میں برائے ان کے "خطبات" کے مجموعہ میں شامل ہے، ترک وطن پرستوں کے لادینی نظریہ سیاست کی تردید کرتے ہوئے اس ضمن میں سعید حلیم پاشا کے خیالات کی تائید اور تعریف کی ہے خصوصاً قومیت کے تعلق سے ان کے خیالات کہ اسلام کا کوئی وطن نہیں ہے اور نہ کسی ترک اسلام کا کوئی وجود ہے نہ مغربی، ایرانی اور ہندی اسلام کا ۹، اقبال کے خیال میں وہ نہایت ہی با بصیرت اہل قلم، تھے لہٰذا اور اس کا طرز فکر سراسر اسلامی تھا "جاوید نامہ" میں بھی اقبال نے ان کے ایسے خیالات پیش کیے ہیں کہ جن میں مغربی تہذیب سے گریز کا پیغام ملتا ہے۔ حلیم پاشا کے حوالہ سے اقبال کہتے ہیں کہ تقلید مغرب کے بجائے مسلمانوں کو قرآن کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ قرآن کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ معلوم ہو جائے گا کہ اسلام ایک ایسا ضابطہ حیات ہے جو دنیا میں کسی اور قوم کے پاس نہیں۔ اگر مسلمان اس پر عمل کریں تو ساری دنیا ان کے قدموں پر چھک سکتی ہے۔ اسی موقع پر انہوں نے ترکوں کی اس روش پر تنقید کی کہ وہ قرآن سے بیگانہ ہو کر مغرب کی تقلید کر رہے ہیں۔ آگے چل کر ایک اور مقام پر اقبال حلیم پاشا کے توسط سے علما اور صوفیہ کو ان کی اہمیت

۵۵ پیدائش ۱۸۶۳ء، وفات ۱۹۲۱ء؛ خدیو مصر کے خاندان سے تعلق رکھنے والا دولت عثمانیہ کا وزیر اعظم، ممتاز مدبر، سیاستدان اور اچھے اسلام کے موضوع پر متعدد کتابوں کا مصنف اور مغربی سیاست، تہذیب اور قومیت کا مخالف اور اسلامی تہذیب، اتحاد اور اخلاقیات کا مبلغ۔ اس کا عقیدہ تھا کہ مسلمانوں کا صرف وہی وطن ہے، جہاں شریعت نافذ ہو۔ تفصیلات کے لیے لیوس،

"The Emergence of Modern Turkey."

ص ۲۲۵-۳۵۸

۹ "خطبات" ص ۱۵۶

لہٰذا ایضاً۔

لہٰذا ایضاً، ص ۱۵۶-۱۵۷

بتلاتے ہوئے انھیں مسلمانوں کو ماضی سے روشناس کرانے اور انھیں ان کے مقام اور مقصد سے آگاہ کرنے کی تلقین کرتے ہیں ۱۲۔

اقبال مفتی عالم جان بارودی ۱۳۱ھ کی ان مساعی کے بھی قدرداں تھے، جنہوں نے روس

۱۲ "کلیات اقبال" (فارسی) ص ۶۵۳-۶۵۴، ۶۶۴، ۶۶۵۔

۱۳ پیدائش ۱۸۵۶ء، وفات ۱۹۲۱ء۔ قازان (وسط ایشیا) میں جدید طرز کی ایک درسگاہ کے بانی اور ناظم، جس نے ۱۸۸۰ء میں قازان کی اسلامی یونیورسٹی کا درجہ حاصل کیا۔ اس درسگاہ نے روسی مسلمانوں کے انقلاب و ترقی میں نمایاں اثر پیدا کیا، جدید علوم اور سائنس کی تدریس کے طفیل، ایک مغربی مدرس کے بقول پادری پرست روسی عیسائیوں سے روسی مسلمان زیادہ مغربی ہو گئے، بحوالہ

سید سلیمان ندوی "علمائے روس"، "معارف" (اعظم گڑھ) مئی ۱۹۲۲ء، ص ۲۳۹۔ مسلمانوں کی بیداری کی سرگرمیوں کے نتیجے میں زار کی حکومت نے قید و بند کی صعوبتیں دیں، لیکن ان کی تحریکات کو نقصان پہنچا۔ سلطان عبدالحمید خاں نے ان کی رہائی کے لیے کوشش کی چنانچہ زار نے انھیں ترک کی بھیج دیا، جہاں وہ ۱۹۱۱ء تک مقیم رہے اور اس سال روس لوٹے اور سیاسی سرگرمیوں میں بھی حصہ لینا شروع کیا۔ ان کی

کوششوں کے نتیجے میں "All Russia Muslim"

"Democratic Party" قائم ہوئی۔ ۱۹۱۷ء کے انقلاب روس

کا انھوں نے خیر مقدم کیا۔ مسلمانوں نے انھیں حکومت روس میں یورپی روس، سائبیریا اور قازقستان کا مفتی منتخب کیا۔ اس کے بعد وہ مجلس اسلامیہ روس کے صدر مقرر ہوئے۔ لیکن ان کے بڑھتے ہوئے اثر کو دیکھ کر اشتراکیوں نے

ان کو قید کر دیا لیکن کچھ ہی عرصہ بعد آزاد ہو گئے۔ مئی ۱۹۱۸ء میں روسی مسلمانوں کے ایک نمائندہ وفد میں شریک ہو کر ماسکو گئے اور اشتراکی اکابر کے سامنے مسلمانوں کا یہ مطالبہ پیش کیا کہ مسلمانوں کے اداروں کو مداخلت سے پاک رکھا

جائے۔ تفصیلات کے لیے: ایضاً۔ ونیز "کیمرج" ج ۱، ص ۶۲۷، ۶۳۰، ۶۳۵؛

مزل لیبین، "تاریخ سلطنت مسلمانان روس" ص ۷۱-۷۲،

میں مسلمانان وسط ایشیا کی فکری رہنمائی کی اور مسلمانوں کی لپستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیا تھا۔ ۱۴۱ھ اقبال کا خیال تھا کہ وہ غالباً محمد بن عبدالوہاب سے متاثر تھے ۱۴۵ھ۔ چونکہ ان کے بارے میں اقبال کی معلومات محدود تھیں، اس لیے انھیں تفصیلات معلوم کرنے کا اشتیاق رہا۔ مولانا سید سلیمان ندوی سے انھوں نے اس ضمن میں استفسار کیا تھا کہ مفتی عالم جان کی تحریک کی اصل غایت کیا تھی۔ یہ شخص ایک تعلیمی تحریک تھی یا اس کا مقصود مذہبی انقلاب بھی تھا؟ ۱۴۶ھ چنانچہ رسالہ ”معارف“ (اعظم گڑھ) مئی ۱۹۲۲ء میں مفتی عالم جان کے حالات پر مشتمل ایک مضمون ”علمائے روس“ شائع ہوا تو اقبال نے سید سلیمان ندوی کو لکھا کہ وہ ”میری آرزو سے بڑھ کر ہے“ ۱۴۷ھ

اقبال کو اس تحریک انقلاب سے بھی دلچسپی رہی جو چینی ترکستان کے مسلمانوں میں نمودار ہو رہی تھی۔ ۱۹۱۴ء میں وہاں چینی منصفوں کے تقرر اور حکومت کی طرف سے وہاں کی آبادی پر جو تقریباً سب مسلمانوں پر مشتمل تھی، چینی زبان مسلط کرنے کی وجہ سے بڑی بے چینی پھیل گئی تھی۔ مسلمان یہاں بڑھ سے چینیوں کے ظلم و ستم سہتے آئے تھے۔ اس کے نتیجے میں بعد میں جو بناوٹ ۱۹۳۰ء میں شروع ہوئی اس کی قیادت ماچونگ ینگ نامی ایک کم سن مسلمان نے کی۔ اقبال اس کی جدوجہد کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ چنگیز، تیمور اور بابر کا وطن اب بھی اعلیٰ درجہ کا بہادر سپہ سالار پیدا کر سکتا ہے ۱۴۸ھ اقبال سمجھتے تھے کہ اس تحریک کی کامیابی سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ چینی ترکستان میں، جہاں مسلمانوں کی تعداد تقریباً ۹۹ فیصد ہے، ایک خوشحال اور مستحکم اسلامی مملکت قائم ہو جائے گی اور اس طرح وہاں کے مسلمان ہمیشہ کے لیے چینیوں کے برسوں کے ظلم و ستم سے نجات حاصل کر سکیں گے ۱۴۹ھ اور اس کا ایک

۱۴۷ھ ”حرف اقبال“ ص ۱۴۸

۱۴۸ھ ایضاً۔

۱۴۶ھ مکتوب بنام سید سلیمان ندوی مورخہ مئی ۱۹۲۴ء، مشمولہ ”اقبال نامہ“ ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۹

۱۴۷ھ مکتوب مورخہ ۲۹ مئی ۱۹۲۲ء، مشمولہ ایضاً، ص ۱۱۸

۱۴۸ھ ”خطبات و بیانات“ ص ۲۲۸

۱۴۹ھ ایضاً، ص ۲۳۰

فائدہ یہ بھی ہوگا کہ ہندوستان اور روس کے درمیان ایک اور اسلامی مملکت کے قیام سے اشتراکیت، مادہ پرستی، دہریت اور لادینیت کے خطرات وسط ایشیا سے بالکل نرٹے تو کم از کم ہندوستان کی سرحدوں سے زیادہ دور ہو جائیں گے۔

اقبال کو ہندوستان کے بھی بعض زعماء کی اصلاحی، تبلیغی اور احيائی مساعی سے بھی دلچسپی رہی۔ مثلاً مولوی ابو محمد مصلحؒ کے تحریک قرآن کی، جس کا مقصد قرآن حکیم کی تعلیم، معنی

نہ ایضاً۔

۱۲ عالم دین، مصنف اور شاعر۔ کئی کتابیں، بشمول ”اقبال اور قرآن“ تصنیف کیں، جن میں توضیح القرآن، قرآن حکیم کے ترجمہ اور تفسیر پر مشتمل ہے۔ دیگر تصانیف میں تاریخ سہسرام، ”منشا، میر شعراء سہسرام“ اور ”شہید کربلا قرآن کی روشنی میں“ ان کی معروف تصانیف ہیں۔ نام ذریعہ خاں اور تخلص ”احقر“ اور ”مصلح“ تھا۔ کنیت ابو محمد مصلح، مولانا ابو محمد مصلح سہسرامی کے نام سے بھی معروف تھے۔ سہسرام میں تقریباً ۱۸۷۸ء میں پیدا ہوئے۔ مدرسہ خانقاہ کبیر با سہسرام میں تعلیم حاصل کی، پھر ۱۹۰۰ء میں دیوبند گئے۔ مولانا انور شاہ کشمیری سے تلمذ حاصل ہوا۔ تحریک خلافت میں سرگرمی سے حصہ لیا۔ سہسرام ہی سے اپنی اصلاحی تحریک کا آغاز کیا اور ”الاصلاح“ کے نام سے رسالہ جاری کیا۔ اسی نام سے ۱۹۲۶ء میں ایک مطبع بھی قائم کیا۔ اس سے قبل ڈھری اون سون سے عبد القیوم انصاری کی مسیت میں ”حسن و عشق“ کے نام سے ایک رسالہ بھی نکالتے رہے۔ پھر حیدرآباد دکن منتقل ہو گئے، جہاں ”ادارہ عالمگیر تحریک قرآنی“ قائم کیا اور اس کے ساتھ ساتھ رسالہ ”ترجمان القرآن“ جاری کیا۔ ۱۹۳۶ء میں لاہور منتقل ہوئے اور علامہ اقبال کے انتقال (اپریل ۱۹۳۸ء) تک وہیں رہے۔ پھر حیدرآباد دکن چلے گئے وہاں سے ”قرآنی دنیا“ کے نام سے اردو اور انگریزی میں مجلہ جاری کیا۔ قرآن کی تعلیم کو عام کرنے میں زندگی بھر مستعدی سے حصہ لیا جو سلا مند، منظم اور دین دار عالم تھے۔ عم بھر سادہ وضع اختیار کی۔ شامی میں حسن جان خاں سہسرامی اور جلال لکھنوی سے تلمذ حاصل تھا۔ اول الذکر سے سلسلہ ابوالعلائیہ میں بیعت بھی تھی۔ تاریخ وفات ۲۰ رجب ۱۳۸۸ھ / ۳۰ ستمبر ۱۹۶۸ء ہے اور مدفن حیدرآباد دکن۔ تفصیلات کے لیے: ماہنامہ ”ذکر“، ۱۳ اپریل ۱۹۸۲ء، ص ۵۲-۵۴، نیز ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی (ماہنامہ صفحہ ہذا آئندہ نمبر پر نہیں)

اور مطلب کے ساتھ عام اور لازمی کرنا تھا، انہوں نے تائید و تحسین کی تھی ۲۲ ابو محمد مصلح کے نام اپنے ایک خط میں انہوں نے لکھا تھا کہ قرآنی تحریک کا مقصد مبارک ہے۔ اس زمانہ میں قرآن کا علم ہندوستان سے مفقود ہوتا جا رہا ہے۔ ضرورت ہے کہ مسلمانوں میں نئی زندگی پیدا کی جائے۔ کیا عجب کہ آپ کی تحریک بار آور ہو اور مسلمانوں میں قوت عمل پھر عود کر آئے ۲۳ اسی ضمن میں اقبال نے ان کی ان کاوشوں کو قدر کی نگاہوں سے دیکھا جو وہ ترویج تعلیم قرآن کے سلسلہ میں انجام دیتے رہے۔ انہیں تحریک قرآن کی رفتار سے بھی دلچسپی رہی ۲۴ ان کے ایک خط سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنے فرزند جاوید اقبال کیلئے وہ انکا مرتب کیا ہوا قاعدہ حاصل کرنا چاہتے تھے، جس میں ان کی تحریک کے مطابق، بچوں کو قرآن پڑھانے کا نیا طریق ایجاد کیا گیا تھا ۲۵۔

اقبال نے سید ابوالاعلیٰ مودودی کی تحریک کو بھی، جو کہ ابھی اپنے تشکیلی اور ابتدائی مراحل میں تھی، اور ان کی تصانیف بالخصوص ”الجہاد فی الاسلام“ اور ”تنقیحات“ اور ان کے مجلہ ”ترجمان القرآن“ میں ان کی تحریروں سے اس کا آغاز ہو چکا تھا ۲۶، اپنی آخری عمر میں اپنی توقعات کا مرکز بنایا تھا۔ اس عرصہ میں ان کی یہ خواہش ہو گئی تھی کہ ایک ادارہ ایسا قائم کریں اور کچھ ایسے افراد کو، جو جدید علوم سے بہرہ ور ہوں، چند ایسے لوگوں کے ساتھ یکجا کر دیں، جنہیں دینی علوم میں مہارت حاصل ہو، تاکہ یہ لوگ اپنے علم اور اپنے قلم سے اسلامی تمدن کے احیاء کے

”اقبال کی صحبت میں“ ص ۲۶۶-۲۶۷۔ ابو محمد مصلح اقبال اور قرآن ۲۲ کچھ تفصیلات کے لئے ”اقبال اور قرآن“ ص ۱۳-۱۴

۲۳ مکتوب، مشمولہ ایضاً - ص ۱۵

۲۴ ایضاً، ص ۱۸۔

۲۵ ”... مجھے اس کتاب کی ضرورت ہے، جس میں انہوں نے بچوں کو قرآن پڑھانے کا نیا طریق ایجاد کیا ہے۔ اس قاعدے کی جاوید کے لئے ضرورت ہے“ مکتوب بنام ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی، مورخہ ۶/ اکتوبر ۱۹۳۶ مشمولہ ”اقبال نامہ“ ج ۲، ص ۳۹-۳۴۰، غالباً یہ قاعدہ ”قرآن مجید معہ بچوں کی تفسیر“ کے نام سے شائع ہوا۔ اس کا ذکر ابو محمد مصلح نے کیا ہے، ص ۱۷، ۱۸۔

۲۶۔ مودودی سید ابوالاعلیٰ ”مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش“

حصہ سوم (پٹھان کوٹ، بار سوم) ص ۲

یہ کوشاں ہو سکیں، وہ چاہتے تھے کہ کسی پرسکون مقام پر ایک ایسی مختصر سی بستی کی بنیاد رکھی جائے، جہاں خالص اسلامی ماحول پیدا کیا جائے اور وہاں بہترین دل و دماغ کے نوجوانوں کو ایسی تربیت دی جائے جس سے ان میں مسلمانوں کی صحیح رہنمائی کی اہلیت پیدا ہو جائے۔ ۲۸ پناچہ ان کی اس خواہش کے پیش نظر چودھری نیاز علی خاں نے پٹھان کوٹ کی اپنی اراضی میں سے ایک قطعہ اس مقصد کے لیے وقف کر دیا اور اقبال سے باہمی صلاح و مشورہ کے بعد ۱۹۳۷ء مولانا مودودی کو، جو اس وقت حیدرآباد دکن میں مقیم تھے، پٹھان کوٹ منتقل ہونے کی دعوت دی۔ پناچہ مولانا مودودی مارچ ۱۹۳۸ء میں نقل مکانی کر کے پٹھان کوٹ پہنچ گئے۔ اقبال مولانا مودودی کے خیالات سے بڑی حد تک متفق تھے اور "نرجمان القرآن" میں ان کے مضامین کی تحسین و تعریف کرتے تھے۔ ۳۱ علمی کاموں میں اس وقت اقبال کے پیش نظر اسلامی قانون اور فلسفہ کی تدوین کا کام تھا، اور وہ خود بھی اس کام کے دوران

۲۷ مکتوب، بنام مصطفیٰ الراغی، مورخہ ۵ اگست ۱۹۳۶ء، مشمولہ "خطوط اقبال"

ص ۲۸۵؛ و نیز مکتوب دیگر، مشمولہ، "اقبال نامہ" ج ۱، ص ۲۵۱-۲۵۳

۲۸ نیاز علی خاں، چودھری "دارالسلام کی حقیقت"، بحوالہ قاضی افضل خن قریشی

"نادرات اقبال" مشمولہ "صحیفہ" (لاہور، اقبال نمبر ۳، ۱۹۴۳ء) ج ۱،

ص ۲۲۹-۲۳۰

۲۹ جس کی تفصیل: ایضاً ص ۲۳۰؛ سید نذیر نیازی "علامہ اقبال کی دعوت پر

مولانا مودودی پنجاب میں" مشمولہ، ہفت روزہ "الیشیا" (لاہور) ۱۴ اپریل

۱۹۶۹ء؛ و نیز "کیا مولانا مودودی علامہ اقبال کی دعوت پر پنجاب آئے تھے؟"

مشمولہ، ایضاً، ۱۹ اپریل ۱۹۶۰ء میں ہے۔

۳۰ خود اس ضمن میں مولانا مودودی کی جو خواہشات تھیں، ان کے لیے:

"شخصیات" ص ۲۵۳-۲۵۴

۳۱ مکتوب مولانا مودودی، مشمولہ گیلانی، سید اسعد، "مولانا مودودی

سے ملنے" ص ۳۸۸؛ اور اقبال مولانا مودودی کے لیے ایک روحانی

سہارا تھے، "شخصیات" ص ۶۵۳

گاہے گاہے دارالسلام (پٹھان کوٹ) جانے کا ارادہ رکھتے تھے^{۳۲} لیکن اقبال کی زندگی میں وہ مقصد ابتدائی مرحلہ سے آگے نہ بڑھ سکا، جسے کچھ عرصہ بعد ”جماعتِ اسلامی“ کے قیام اور تحریکِ اسلامی کے فروغ سے مولانا مودودی نے پورا کرنے کی جدوجہد کی۔

^{۳۲} ایضاً، ص ۲۵۳-۲۵۶

حرف آخر

اقبال، موجودہ صدی میں دنیا نے اسلام کے منفرد اور ممتاز مفکر ہیں اور اپنے عہد میں ملت اسلامیہ کے ذہن کے اولین معمار بھی۔ اپنے وقت کے فکری اور جذباتی رجحان کو تبدیل کرنے، فکر اسلامی کو جمود سے نکالنے اور فکر اسلامی کی تشکیل جدید میں ان کا حصہ سب سے نمایاں ہے۔ اپنی فکر کے علاوہ، اپنے حیات آفریں پیغام کو انھوں نے اپنی شاعری کے توسط سے نہایت مؤثر اور دل نشین انداز میں پیش کیا، چنانچہ ان کا اثر اعلیٰ تعلیم یافتہ اور ذہین طبقہ ہی تک محدود نہیں رہا، بلکہ عام مسلمان بھی ان کی شاعری کے توسط سے ان کے پیغام سے متاثر ہوئے۔ بحیثیت مفکر اقبال کی یہ ایک بڑی کامیابی تھی کہ انھوں نے اپنی فکر اور شاعری کے ذریعہ اپنے عہد کی فکری اور جذباتی زندگی میں بیداری اور اضطراب پیدا کر دیا۔ مشرق اور مغرب کے علوم کے امتزاج اور ماضی اور حال کے گہرے شعور نے ان کو اپنے لیے ایک نئی اور مستقل راہ اختیار کرنے میں مدد دی تھی۔ انھوں نے اپنی فکر کی آبیاری مشرق و مغرب کے ناسندہ افکار سے کی تھی۔ لیکن انھوں نے مشرقی علم و حکمت کو مغربی معیار پر پرکھ کر دیکھا اور پھر ان کے مقابلہ اور توازن سے ایک معتدل اور مستحکم فکری نظام کی تشکیل کی۔ اس لحاظ سے اقبال کا فلسفہ اسلامی حکمت و تعلیمات پر مبنی ہے، لیکن اسے اقبال نے جدید زمانہ کے تقاضوں اور ضرورتوں سے مربوط کیا ہے۔

اقبال کی فکر میں جدید دنیا نے اسلام کے تقریباً تمام اہم افکار اور تحریکات کی بازگشت محسوس ہوتی ہے۔ جن مسائل نے ملت اسلامیہ کو انتشار اور اضطراب میں مبتلا کر دیا تھا اور جو اسے اپنے اسلامی تشخص سے دور کر رہے تھے، اقبال کی تنقید کا نشانہ بنے اور جو تحریکیں اور شخصیتیں دنیا نے اسلام کی فلاح، اصلاح اور تعمیر و ترقی کے لیے کوشاں ہوئیں، اقبال نے ان کی تائید و ستائش کی اور بعض شخصیات و تحریکات سے اثرات بھی قبول کیے۔ اپنے مقصد

اور پیغام کے لحاظ سے اقبال نے اجیائے اسلام کے لیے نہ صرف ایک مربوط اور مستحکم فکر کی تشکیل کی بلکہ ملت اسلامیہ میں دنیا کے اسلام کی آزادی، خود مختاری اور بہتر مستقبل کی تعمیر کا احساس بھی پیدا کیا۔

اقبال کے جو اثرات ان کے اپنے عہد پر ہیں، ان کا تقاضہ ہے کہ اقبال کی فکر کو جدید دنیا کے اسلام کے تناظر میں دیکھا جائے اور اس اعتبار سے اقبال کی اہمیت و حیثیت متعین کی جائے۔ اس نوع کی کوشش توجہ طلب رہی ہے۔ اسی طرح اقبال کے ان اثرات کے تفصیلی اور ہمگیر مطالعہ کی بھی ضرورت ہے، جو ان کے عہد پر مرقوم ہوئے اور جن کے نتیجہ میں بزرگوار پاکستان اور دنیا کے اسلام کی ذہنی و سیاسی زندگی میں ایک اضطراب اور پھیل پیدا ہوئی۔

صرف یہی نہیں کہ اقبال نے اپنے عہد کو متاثر کیا، بلکہ ان کی فکر کے اثرات ان کے بعد بھی فکر اسلامی، تہذیب و سیاست اور ادب پر خاصے نمایاں نظر آتے ہیں۔ اس کے علاوہ اقبال کی فکر سے وہ تحریکیں بھی متاثر ہوئیں، جن کا آغاز یا تو خود اقبال کے عہد میں ہوا، یا وہ بعد میں شروع ہوئیں، لیکن وہ فکر اقبال سے بھی بار آور ہوئیں۔ چنانچہ اقبال کی فکر کا یہ بھی ایک تقاضہ ہے کہ اس کے ان ہمگیر اثرات کا مطالعہ کیا جائے جو اقبال کے اپنے عہد میں اور ان کے بعد افکار اور تحریکات اسلامی پر محسوس ہوتے ہیں۔ زیر نظر مطالعہ صرف ماضی اور حال کے حوالہ سے تھا، اور جو اقبال کی توجہ و ستائش اور اثر پذیری کے جائزہ تک مخصوص ہے۔ مستقبل پر اقبال کے ہمگیر اثرات بھی مطالعہ و جائزہ کے متقاضی ہیں۔

فہرست استاد محولہ

(Adams, C.C.)

آدم چارلس سی

"Islam and Modernism in Egypt."

(لندن، ۱۹۲۳ء)

"The Muslim World." "The Sanusis." مشمولہ:

(بارٹ فورڈ، جنوری، ۱۹۲۶ء)

"The Caliphate." (Arnold, T.)

آرنلڈ، تھامس

(آکسفورڈ، ۱۹۶۵ء)

"The Preaching of Islam." (لاہور، ۱۹۵۶ء)

آزاد، ابوالکلام۔ "ابوالکلام کی کہانی، خود ان کی زبانی" مرتبہ: عبدالرزاق سلیم آبادی (لاہور، ۱۹۶۰ء)

"تبرکات آزاد" مرتبہ: غلام رسول مہر (لاہور، سن ندارد)

"خطبات ابوالکلام آزاد" (لاہور، سن ندارد)

"عظیم شخصیتیں" (لاہور، سن ندارد)

"مسئلہ خلافت" (لاہور، سن ندارد)

"ہماری آزادی" ترجمہ "India Wins Freedom."

مترجمہ: محمد مجیب (ممبئی، ۱۹۵۹ء)

آفتاب احمد خاں، صاحبزادہ۔ "مجوزہ محمد بن یونیورسٹی" (علیگڑھ، ۱۹۰۹ء - ۱۹۱۱ء)

آئیگر، اے آر۔ "The Indian Constitutions." (مدارس، ۱۹۲۳ء)

ابراہیم سیالکوٹی، محمد۔ "تاریخ اہل حدیث" (لاہور، ۱۹۵۳ء)

ابوالحسن علی ندوی۔ "انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر" (کراچی، ۱۹۶۰ء)

- ”مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغزیت کی کشمکش“ (کراچی، ۱۹۶۳ء)
- ”نقوش اقبال“ (کراچی، ۱۹۶۳ء)
- ”شاہ ولی اللہ بچیت مصنف“ مشمولہ: ”الفرقان“ شاہ ولی اللہ مغیر،
اشاعت دوم (بریلی، ۱۳۶۰ھ)
- ابوالحسن، مرزا۔ ”اتحاد اسلام“ (ممبئی، ۱۸۹۴ء)
- ابوالفضل۔ ”آئین اکبری“ (کلکتہ، ۱۸۶۶ء)
- احمد ڈاکٹر قیام الدین۔ ”The Wahabi Movement in India.“
(اسلام آباد، ۱۹۶۹ء)
- احمد لاری۔ ”حسرت موہانی، حیات اور کارنامے“ (گورکھپور، ۱۹۶۳ء)
- اختر الواسع۔ ”Education of Indian Muslims, A Study
of the All India Muslim Educational
Conference.“ (علیگڑھ، ۱۹۶۶ء)
- اختر جونناگرھی، قاضی احمد میاں۔ ”اقبالیات کا تنقیدی جائزہ“ (کراچی، ۱۹۵۵ء)
- ادبستان۔ ”خطبات کانگریس“ (لاہور، ۱۹۴۶ء)
- ادیوار، عبدالحق عدنان۔ ”Interaction of Islamic and Western
Thought in Turkey.“ مشمولہ: بیگ، ٹی سی تصنیف مذکور،
- الستیپانینس، ماریٹا (Stepaniants, M.) ”Development of the
Concept Nationalism : The Case of
the Muslims in the Indian Sub-
Continent.“ مشمولہ: ”The Muslim World.“
(ہارٹ فورڈ، جنوری، ۱۹۶۹ء)
- اسٹریٹج، جی ایل (Strange, G.L.) ”Palestine under the
Moslems.“ (بیروت، ۱۹۴۵ء)
- اسٹوڈرڈ، ایل ایس (Stoddard, L.S.) ”The New World of
Islam.“ (نیویارک، ۱۹۲۳ء)

- اسد محمد۔ "Road to Mecca." (لندن، ۱۹۵۴ء)
- اسلم، محمد۔ "دین الہی اور اس کا پس منظر" (لاہور، ۱۹۷۰ء)
- اسلم، ڈبلیو سی (Smith, W.C.) "Islam in Modern History." (نیویارک، ۱۹۵۹ء)
- "Modern Islam in India." (لاہور، ۱۹۶۹ء)
- "Ulema in Indian Politics." مشمولہ:
- سی، ایچ فلیس (Phillips, C.N.) "Politics and Society in India." (لندن، ۱۹۶۳ء)
- اطہر مبارک پوری، قاضی۔ "عرب و ہند، عہد رسالت میں" (کراچی، ۱۹۷۵ء)
- "ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں" (کراچی، سن ندارد)
- افغانی، بشیر۔ "پاکستان ہمارا" (لاہور، سن ندارد)
- افغانی، سید جمال الدین۔ "ارشادات جمال افغانی" اردو ترجمہ: عبد القدوس قاسمی (لاہور، بار اول)
- "الرد علی الدہرئیں" اردو ترجمہ "رویہ نچریت" (لاہور، سن ندارد)
- "مضامین جمال الدین افغانی" اردو ترجمہ (لاہور، بار دوم)
- "مقالات جمالیہ" (نہران، ۱۳۱۳ھ)
- اقبال، افضل۔ "Life and Times of Muhammed Ali." (لاہور، ۱۹۷۴ء)
- اقبال، جاوید۔ "زندہ رود" جلد اول (لاہور، ۱۹۷۹ء)
- "فے لالہ نام" (لاہور، ۱۹۶۶ء)
- اقبال، علامہ شیخ محمد۔ "اسرار خودی" (لاہور، ۱۹۱۵ء)
- "علم الاقتصاد" (کراچی، ۱۹۶۱ء)
- اکرام اللہ خاں ندوی۔ "وقار حیات" (علی گڑھ، ۱۹۲۵ء)
- اکرام، شیخ محمد۔ "رود کوثر" (لاہور، ۱۹۷۵ء)
- "موج کوثر" (لاہور، ۱۹۷۵ء)
- "یادگار شبلی" (لاہور، ۱۹۷۱ء)

- البیرونی، البرہان - "کتاب الہند" انگریزی ترجمہ - "Al-Beruni's India."
 مترجمہ: ای۔سی۔ سخاؤ (E.C.Sachau) (لندن، ۱۹۱۰ء)۔
 المسدقی، احمد عبداللہ - "افریقہ، ایک چینج" (کراچی، ۱۹۶۴ء)
 امام، ظفر - "The Effects of the Russian Revolution
 on India." مشمولہ: ایس۔ این۔ مکرچی
 "The Movement for National Freedom in India."
 تصنیف مذکور۔
 امبیدکر، بی۔ آر - "Pakistan or the Partition of India."
 (ممبئی، ۱۹۴۶ء)
 انتونوا، کے (Antonova, K.) اور دیگر مصنفین - "A History of
 India." جلد دوم (ماسکو، ۱۹۶۸ء)
 انتونیس، جارج - "The Arab Awakening." (Antonius, G.)
 (نیویارک، ۱۹۶۵ء)
 انڈین اینیول رجسٹر (Indian Annual Register.) ۱۹۲۳ء، جلد اول
 (کلکتہ، ۱۹۲۴ء)
 ۱۹۲۹ء، جلد دوم (کلکتہ، ۱۹۲۹ء)
 انصاری، اسلوب احمد - "اقبال کی تیرہ نظمیں" (لاہور، ۱۹۷۷ء)
 انصاری، ظفر اسحاق - "The Sannusi Movement." مشمولہ:
 "Proceedings of the First International
 Conference of Historians of Asia."
 (منیلا، نومبر، ۱۹۶۰ء)
 انصاری، ڈاکٹر مختار احمد - مقدمہ، مشمولہ: خالدہ ادیب خانم "ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش"
 تصنیف مذکور۔
 اورگا، عرفان - "Ataturk." (لندن، ۱۹۶۲ء)
 اوشن والد، ڈبلیو۔ ایل - "Arab Muslims and (Ochsenwald, W.L.)"

- "The the Palestine Problem."
(بارٹ فرورڈ، اکتوبر ۱۹۷۶ء) Muslim World
- "The Wahabi Movement." (O'Kinealy, J.) اوکینیلے، جیمز۔
مشمولہ: "Calcutta Review." (کلکتہ، جولائی، ۱۹۷۰ء)۔
- "Islam and Pakistan." (Abbott, F.) ایبٹ، فری لینڈ۔
(نیویارک، ۱۹۶۸ء)
- "The Structure of (Alderson, A. D.) ایڈرسن، اے ڈی۔
the Ottoman Dynasty." (آکسفورڈ، ۱۹۵۶ء)۔
- "The Turkish (Allen, H. E.) ایلن، ہنری ایشیا۔
Transformation." (شکاگو، ۱۹۳۵ء)
- "Nationalism in Conflict (M. R. T.) ایم۔ آر۔ ٹی۔
in India." (ممبئی، ۱۹۴۲ء)
- "The Holy Land Under (Andrews, F.) اینڈریوز، فرینٹی۔
Mandate." (لوسٹن، ۱۹۲۱ء)
- "بابر، ظہیر الدین۔ "بابر نامہ" انگریزی ترجمہ: اے۔ ایس۔ بیویج۔ - - - (A. S.)
(Beveridge) (لاہور، ۱۹۷۵ء)
- "Changing Charecter of (Barnove, V.) بارنو، وکٹر۔
a Hindu Festival." (مشمولہ: American
Anthropology." (وسکونسن، فروری، ۱۹۶۴ء)
- باقر، ڈاکٹر محمد۔ "امیسویں صدی کا مجاہد مصلح" مشمولہ: عبد اللہ بیٹ "شاہ اسمعیل شہید"
(لاہور، ۱۹۷۴ء)
- "The Reforms and (Baljon, J. M. S.) بالجن، جے۔ ایم۔ ایس۔
Religious Ideas of Sir Syed Ahmed Khan." (لاہور، ۱۹۵۸ء)
- پن چند... اور دیگر مصنفین۔ "جدوجہد آزادی" اردو ترجمہ: غلام زبانی تاباں (دہلی، ۱۹۷۲ء)

نخستین ڈاکٹر، احمد تلج - ایران در زمان صفویہ (پتھران، ۱۹۴۰ء)

"Language, Religion and (Brass, P.) - براس، پال -

"Politics in North India." (کیمبرج، ۱۹۶۴ء)

"The Persian Revolution." (Brown, E.G.) - براؤن، ای۔ جی۔

(کیمبرج، ۱۹۱۰ء)۔

"Ganghi and the Civil (Brown, J.) - براؤن، جیوڈیٹھ

(کیمبرج، ۱۹۶۷ء) Disobedienc."

"Gandhi's Rise to Power." (کیمبرج، ۱۹۶۴ء)

"The Khilafat." (لاہور، حالیہ عکسی اشاعت)۔ برکت اللہ بھوپالی۔

مقدمہ، مشمولہ: ضیا گوکلب، تصنیف مذکور۔ برکبیس، نیازی۔

"History of the (Brockelmann, C.) - بروکیلمن، سی۔

Islamic People." (لندن، ۱۹۵۹ء)

"India Bond or Free." (Besant, A.) - بسنٹ، ایسی۔

(لندن، ۱۹۲۶ء)

"Secret History of the (Blunt, W.S.) - بلنٹ، ڈبلیو۔ ایس۔

British Occupation of Egypt."

(لندن، ۱۹۲۳ء)

"The Future, of Islam." (لندن، ۱۹۸۲ء)

"History of M.A.O. College Aligarh." - بھٹناگر، ایس کے۔

(مبئی، ۱۹۵۹ء)

(Bennigsen, A. & Quelquejay, C.L.) - بینگسن، اے اور کالکو جے، سی ایل۔

"Islam in the Soviet Union." (لندن، ۱۹۶۷ء)

"The Emergence of the (Parkes, J.) - پارکس، جیمز۔

(لندن، ۱۹۴۶ء) Jewish Problem."

"The Indian Nationalist Movement." - پانڈے، بی این۔

- پانیکر، ایس، ڈی۔ "Trade Unionism in India." (لمبئی، ۱۹۴۸ء)
- پادیل، ایگزینڈر۔ (Powell, E.) "Struggle for Power in Moslem Asia." (لاہور، ۱۹۶۶ء)
- پٹابھائی، ستیا رامیا۔ "History of Indian National Congress." (لمبئی، ۱۹۳۵ء)
- پرشار، بینی۔ "India's Hindu-Muslim Question." (لاہور، سن نندارد)
- پنجاب یونیورسٹی۔ "اردو دائرہ معارف اسلامیہ" (لاہور، ۱۹۶۲ء - ۱۹۶۵ء)
- پنجابی لے۔ "Confederacy of India." (لاہور، ۱۹۳۹ء)
- پورامتھ، وائی۔ (Porath, Y.) "The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement." (لندن، ۱۹۶۴ء)
- پولادا، ایل بی۔ "Reform and Rebellion (Pollada, L.B.) in Afghanistan." (لندن، ۱۹۶۳ء)
- پولک، ڈبلیو آر۔ (Polk, W.R.) "Back Drop to Tragedy." (بوسٹن، ۱۹۵۷ء)
- پولنسکایا، گورڈن۔ (Polanskaya, G.) "Ideology of Muslim Nationalism." (مشمولہ: حفیظ ملک، Iqbal, Poet Philosopher of Pakistan.)
- پیٹر، اڈولف۔ (Peter, A.) "Islam and Colonialism." (ہیگ، ۱۹۶۹ء)
- پیرزادہ شریف الدین۔ "Evolution of Pakistan." (لاہور، ۱۹۶۳ء)
- "Foundations of Pakistan." (کراچی، ۱۹۶۰ء)
- تارا چند ڈاکٹر۔ "Growth of Islamic Thought in India." (مشمولہ: رادھا کرشن، History of Philosophy)

- "Eastern and Western," (لندن، ۱۹۴۷ء)
- تک بال گنگا دھر۔ "Writings and Speeches." (مدارس، ۱۹۱۹ء)
- تھامانکر، وی۔ ڈی۔ "Lokamanya Tilak." (لندن، ۱۹۵۶ء)
- "The National and International Relations of Turkey." (Thomas, L)
- مشمولہ: کوئیلرینگ، تصنیف مذکور۔
- "Survey of International Affairs, 1925." (لندن، ۱۹۲۷ء)
- (لندن، ۱۹۵۳ء) "The World and the West." _____
- "A Study of History." "مطالعہ تاریخ" اردو ترجمہ۔ _____
- مترجمہ، غلام رسول مہر (لاہور، ۱۹۶۳ء)
- "A History of Islam (Trimingham, J.S.) - ٹرمنگھم، جے ایس۔
- in West Africa." (آکسفورڈ، ۱۹۴۸ء)
- "Syed Ahmed Khan, A Reinterpretation of Muslim Theology." (Troll, C.W.) - ٹرول، سی ڈبلیو۔
- (کراچی، ۱۹۷۹ء)
- "The Birth of Saudi Arabia." (Troeller, J.) - ٹرویلر، گیری۔
- (لندن، ۱۹۷۶ء)
- "Modern Movements in the World of Islam." (Germanus, J.) - جرمانوس، جے
- (کلکتہ، ۱۹۳۲ء)
- "سوانح احمدی" (دہلی، ۱۸۹۱ء) - جعفر تھانیسری۔
- "شاہ ولی اللہ کی تعلیم" (حیدرآباد، ۱۹۶۳ء) - جالبانی، غلام حسین۔
- "Islam in the World of Islam." (کراچی، ۱۹۷۹ء) - جیلہ، مریم۔
- "Theory and Practice" مترجم آبلو شاہ پوری (لاہور، ۱۹۶۹ء)۔
- "Communist Movement in Punjab." - جوش، بھگوان۔

(لاہور، عکسی اشاعت)

- جوش، سوہن سنگھ "Hindustan Cadet Party" (دہلی، ۱۹۷۷ء)
- چین، ایم ایس۔ "The Aligarh Movement." (مبئی، ۱۹۶۵ء)
- چادر، سندھ۔ "The Palestine Issue in Indian
Politics, ۱۹۲۰" مشمولہ: مشیر الحسن
and Pan-Islamic Trends in Colonial
India." تصنیف مذکور۔
- چرول، وی۔ "India." (Chisol, V.) (لندن، ۱۹۲۶ء)
- چغتائی، محمد عبداللہ "اقبال کی صحت میں" (لاہور، ۱۹۷۷ء)
- حالی، الطاق حسین۔ "حیات جاوید" (دہلی، ۱۹۳۹ء)
- حامدی، خلیل احمد۔ "حسن النبا کی ڈاٹری" (لاہور، ۱۹۷۲ء)
- حبیب احمد، چودھری۔ "تحریک پاکستان اور نیشنلسٹ علیاد" (لاہور، ۱۹۶۶ء)
- حتی، فلپ کے۔ "Islam and the west." (Hitti, P.K.) (پرنسٹن، ۱۹۶۲ء)
-
- "عرب اور اسلام" اردو ترجمہ، سید مبارز الدین رفعت (دہلی، ۱۹۵۹ء)
- حسن الدین، میر۔ "مضامین اقبال" (حیدرآباد دکن، ۱۳۶۳ھ)
- سیری، عبدالہادی۔ "Shi'ism and Constitutionalism in
Iran." (لایڈن، ۱۹۷۳ء)
- خالد دیتلیو۔ "Iqbal and his Position in the History
of Muslim Thought." مشمولہ: ایچ فان اورڈ بلیو کوہلر
"Muhammed Iqbal and (H. Von & W. Koehler)
the Three Realms. of the Spirit." (ہمبرگ، ۱۹۷۷ء)
- خان، ڈاکٹر ایچ بی۔ "شاہراہِ مکہ" (کراچی، ۱۹۷۶ء)
- خانم، خالدہ ادیب۔ "ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش" اردو ترجمہ "Conflict"

"of East and West in Turkey." مترجم ڈاکٹر سید

عابد حسین، (دہلی، ۱۹۳۸ء)

خلیق الزمان، چودھری۔ "Pathway to Pakistan." (لاہور، ۱۹۶۱ء)

_____ "شاہراہ پاکستان" (کراچی، ۱۹۶۷ء)

_____ "کاش و جانتے" (کراچی، ۱۹۶۵ء)

"India under Morley and Mintb." واس، ایم این۔

(لندن، ۱۹۶۳ء)

"Die Indischen Muslims (Dittmer, K.) دیتمر، کریں۔

und die Hindi-Urdu Kontroverse in den

United Province." (ریڑی پبلن، ۱۹۷۲ء)

"Inspiration from the West." ڈار، بشیر احمد۔

Iqbal, Poet Philosopher of مشمولہ: حفیظ ملک

Pakistan." تصنیف مذکور۔

"Religious Thought of Syed Ahmed Khan." _____

(لاہور، ۱۹۷۱ء)

_____ "فکر اقبال — مسئلہ اجتہاد" مشمولہ: گوہر نوشاہی "مطالعہ اقبال"

(لاہور، ۱۹۷۱ء)

ڈان، ارنسٹ (Dawn, C.E.) ترکوں سے عربوں کے انحراف میں کن نظریات

کا کتنا دخل تھا؟ مشمولہ: جمیز کرٹزک اور آر بیلی واٹنڈر ...

"The World of Islam." اردو ترجمہ، "دنیا سے اسلام"

مترجمہ: ہاشمی فرید آبادی (لاہور، ۱۹۶۴ء)

_____ "From Ottomanism to Arabism." (اربانہ، ۱۹۷۳ء)

"The Awakening East." (Dutcher, G.M.) ڈچر، جی ایم۔

(لندن، ۱۹۲۵ء)

"Political Objectives of the Khilafat." ڈکسٹ، پرہا۔

- "Movement in India." مشمولہ: مشیر الحسن
- "Communal and Pan-Islamic Trends in
تصنیف مذکور، India."
- "Urban Leadership in (Dobbin, C.) - ڈوبن کرسٹائن
Western India." (آکسفورڈ، ۱۹۶۲ء)
- "History of British (Roberts, P.F.) - رابرٹس، پی ایف۔
India." (آکسفورڈ، ۱۹۵۸ء)
- رازى - "سوراجی اسلام" (دہلی، سن نڈارو)
- "The Young Turks," (Ramsaur, E.E.) - رامساور، ای ای۔
(بیروت، ۱۹۶۵ء)
- "A History of Western (Russell, B.) - رسل، برٹرنیڈ۔
Philosophy." (نیویارک، ۱۹۶۳ء)
- "Shykh Muhammed Rashid Rida's رسول، اسد تمیر۔
Relations with Jamaluddin Al-Afghani
"The Muslim and Muhammed Abduh." مشمولہ:
World." (ہارٹ فورڈ، اکتوبر، ۱۹۶۴ء)
- "Religious and intellectual History. رضوی سید اطہر عباس
of the Muslims in the Akbar's Reign." (دہلی، ۱۹۶۵ء)
- Separatism Among (Robinson, F.) - روبنسن، فرانسیس
an Muslims." (کیمبرج، ۱۹۶۴ء)
- "Nehru and Early Indian Socialism روٹھمنڈ، ڈی۔
مشمولہ: ایس این بیکرجی، تصنیف مذکور۔
- "Marxism and the Muslim (Robinson, M.) - روڈنسن، ایم۔
World." (لندن، ۱۹۶۹ء)

- "Islam in the (Rosenthal, E.I.J.)-ای آئی جے۔
Modern National State." (یکمبر، ۱۹۴۵ء)
- "Islamic Studies Semetica." جلد دوم،
Themes." (یکمبر، ۱۹۴۱ء)
- Sir Syed Ahmed Khan's Principles of رہبر داؤد۔
"The Muslim World." Exegesis. مشمولہ:
(ہارٹ فورڈ، اپریل ۱۹۵۶ء)
- ریاض حسن۔ "پاکستان ناگزیر تھا" (کراچی، ۱۹۴۷ء)
- ریڈی سی آر۔ "Congress in office." (مدارس، ۱۹۴۰ء)
- رینکورت، اے ڈی (Reincourt, A.) "The Soul of India."
(لندن، ۱۹۴۱ء)
- زین، زین این۔ "Arab Turkish Relations (Zein, Z.N.)
and the Emergence of Arab Nationalism."
(سیرت، ۱۹۵۸ء)
- سعید احمد اکبر آبادی، "مولانا عبید اللہ سدھی اور ان کے ناقد" (لاہور، ۱۹۴۶ء)
- سعید امین "الثورة العربية الكبرى" (قاہرہ، ۱۹۳۴ء)
- سعید محمد۔ "آہنگ بازگشت" (لاہور، ۱۹۴۹ء)
- سلیم احمد۔ "اقبال ایک شاعر" (لاہور، ۱۳۹۸ء)
- سلیمان ندوی، سید۔ "عرب و ہند کے تعلقات" (الم آباد، ۱۹۵۰ء)
- "علمائے روس" مشمولہ: "معارف" (اعظم گڑھ، مئی ۱۹۲۲ء)
- "مقالات سلیمان" جلد اول (اعظم گڑھ، ۱۹۴۶ء)
- سمر، چھتر سنگھ، "India and Anglo-Soviet Relations."
(بیبٹی، ۱۹۵۹ء)
- سنہا، پی بی۔ Indian National Libration Movement
and Russia." (دہلی، ۱۹۷۵ء)

- سید احمد خاں "آقری مضامین" (لاہور سن ندارد)
- "تفسیر القرآن و ہوا الہدی الفرقان" (لاہور، ۱۸۹۱ء)
- "تہذیب الاخلاق" جلد دوم (لاہور، سن ندارد)
- "خطوط سرسید" مرتبہ: سر راس مسعود (بدایوں، ۱۹۳۱ء)
- "مسافران لندن" مرتبہ: محمد اسماعیل پانی پتی (لاہور، ۱۹۶۱ء)
- "مقالات سرسید" مرتبہ: محمد اسماعیل پانی پتی (لاہور، ۱۹۶۲-۱۹۶۵ء)
- "مکتوبات سرسید" مرتبہ: محمد اسماعیل پانی پتی (لاہور، ۱۹۵۹ء)
- "مکمل مجموعہ پیکرز و اسپیکرز" (لاہور، ۱۹۰۰ء)
- شاہت، جوزف۔ (Schacht, J.) "The Islamic Background of the Idea of an Arab Nation."
- مثولہ: "The Arab Nation" (داشنگٹن، ۱۹۶۱ء)۔
- شاہد، محمد حنیف۔ "اقبال کی زیر تصنیف اور غیر مطبوعہ کتب" مشمولہ: "اقبال ریویو" (لاہور، جولائی ۱۹۷۷ء)
- شاہین، رحیم بخش، "اقبال کے معاشی نظریات" (لاہور، ۱۹۷۷ء)
- "Mementos of Iqbal." (لاہور: سن ندارد)۔
- شبلی نعمانی۔ "سفر نامہ روم، مصر و شام" (علی گڑھ، اشاعت دوم)
- "علم الکلام اور الکلام" (کراچی، ۱۹۶۴ء)
- شروانی، حبیب الرحمن خان "پنجاہ سالہ تاریخ آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس" (بدایوں، ۱۹۳۷ء)
- شریف المجاہد۔ "Pan-Islamism" مشمولہ: پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی،
- "A History of Freedom Movement." جلد ۳، حصہ ۱ (کراچی، ۱۹۶۰ء)
- شمیل، این میری۔ (Schimmel, A.) "Gabriel's Wing." (لائبڈن، ۱۹۶۳ء)
- شوکت علی۔ "Pan-Movements in the Third World." (لاہور، سن ندارد)

صابری، امداد۔ ”آئینار رحمت“ (دہلی، ۱۹۶۷ء)
 ”تاریخ اور صحافت“ جلد ۲، ۳ (دہلی، ۱۹۶۳ء)
 ”فرنگیوں کا جال“ اشاعت اول (دہلی، ۱۹۴۹ء) اشاعت دوم (دہلی،

۱۹۶۳ء)۔

صدیقی، ڈاکٹر رضی الدین، ”اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین“ (لاہور، ۱۹۷۳ء)
 صدیقی، منظر الدین، ”اقبال کا نظریہ ارتقا“ مشمولہ: بزم اقبال ”فلسفہ اقبال“ (لاہور، ۱۹۵۷ء)
 طفیل احمد منگوری۔ ”مسلمانوں کا روشن مستقبل“ (بدایوں، ۱۹۳۸ء)
 عابد حسین، ڈاکٹر سید۔ ”قومی تہذیب کا مسئلہ“ (دہلی، ۱۹۵۵ء)
 عابد سید عابد علی ”شعر اقبال“ (لاہور، ۱۹۶۴ء)
 عاشق حسین بٹالوی۔ ”اقبال کے آفری دو سال“ (کراچی، ۱۹۶۱ء)
 ”ہماری قومی جدوجہد“ (۱۹۳۸ء) (لاہور، ۱۹۶۶ء)

عبدالحق، مولوی۔ ”سر سید احمد خاں“ (کراچی، ۱۹۵۹ء)
 عبدالحکیم، خلیفہ۔ ”اقبال اور ملا“ (لاہور، سن ندارد)
 ”نکر اقبال“ (لاہور، ۱۹۶۸ء)

عبدالحمید، ڈاکٹر قاضی۔ ”اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام“ مشمولہ: مولوی عبدالحق ”اقبال“
 (کراچی، ۱۹۷۷ء)

عبدالعزیز، شاہ۔ ”قادی عزیزیہ“ (دہلی، ۱۹۰۴ء)
 عبد الغفار، قاضی۔ ”آثار جمال الدین افغانی“ (دہلی، ۱۹۴۰ء)
 عبد القادر، بدایونی۔ ”منتخب التواریخ“ (کلکتہ، ۱۸۶۸-۱۸۶۹ء)
 عبد القادر، شیخ۔ ”نذر اقبال“ مرتبہ: حنیف شاہد (لاہور، ۱۹۷۲ء)
 عبد القدوس گنگوہی۔ ”مکتوبات قدوسیہ“ (دہلی، ۱۸۷۰ء)
 عبد اللہ ابن الحسین۔ ”مذاکراتی“ (یروشلم، ۱۹۴۵ء)
 عبد اللہ، ڈاکٹر سید ”سر سید احمد خاں اور ان کے رفقاء کی نثر کا فنی اور فکری جائزہ“
 (لاہور، ۱۹۶۰ء)

”مباحث“ (لاہور، ۱۹۶۳ء)

- عبدالواحد، سید۔ "Glimpses of Iqbal." (کراچی، ۱۹۷۲ء)
- عبدالوحید خاں۔ "مسلمانوں کا ایثار اور آزادی کی جنگ" (لکھنؤ، ۱۹۳۸ء)
- عبدہ، محمد۔ "سید جمال الدین افغانی" مقدمہ، مشمولہ: سید جمال الدین افغانی،
"رد پتھر بیت" تصنیف مذکور۔
- عبید اللہ، سندھی "خطبات" (لاہور، سن ندارد)
- "خطبات و مقالات" مرتبہ: محمد سرور (لاہور، ۱۹۷۲ء)
- "شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک" (لاہور، ۱۹۷۰ء)
- "کابل میں سات سال" (لاہور، ۱۹۶۹ء)
- عزبان، ایم۔ "برکت اللہ بھوپالی" (بھوپال، ۱۹۶۹ء)
- عزیز، محمد۔ "دولت عثمانیہ" جلد دوم (اعظم گڑھ، ۱۹۶۰ء)
- عزیز، کے کے۔ "Britain and Muslim India." (لندن، ۱۹۶۳ء)
- "Making of Pakistan." (لندن، ۱۹۶۷ء)
- عطار، شیخ احمد عبدالغفور۔ "محمد بن عبدالوہاب" اردو ترجمہ، محمد صادق خلیل (لاہور، بار اول)
- عطیہ، ایڈورڈ۔ "The Arabs." (Atiyah, E.) (ایڈنبرا، ۱۹۵۵ء)
- عقیق شمس سراج۔ "تاریخ فیروز شاہی" (کلکتہ، ۱۸۹۱ء)
- عقیل، معین الدین۔ "تحریک آزادی میں اردو کا حصہ" (کراچی، ۱۹۷۶ء)
- "تحریک ہجرت، ۱۹۲۰ء میں ہندوستانی مسلمانوں کی ہجرت افغانستان
اور اس کے اثرات" مشمولہ: "علم و آگہی" تحریک نمبر (کراچی، ۱۹۸۳ء)
- غریب، شفیق۔ "اسلامی تاریخ میں انکوائریات" مشمولہ: کے ڈبلیو مورگن ...
- "Islam, the Straight Path." اردو ترجمہ، "اسلام"
صراط مستقیم" مترجمہ: غلام رسول مہر (لاہور، ۱۹۶۹ء)
- فاروقی، محمد حمزہ "سفر نامہ اقبال" (کراچی، ۱۹۷۳ء)
- فاروقی، ضیا الحسن۔ "Deoband School and the Demand for Pakistan." (ممبئی، ۱۹۶۳ء)

- "Islam and the West." (Frye, R.N.) قرآن، آراین
 مرتبہ، (ہیگ، ۱۹۵۷ء)
- فرمان فتحپوری، ڈاکٹر "اردو ہندی تنازع" (کراچی، ۱۹۷۷ء)
- "Proceedings: "شاہ ولی اللہ دہلوی کا نظریہ اجتہاد" مشمولہ،
 of the Pakistan Philosophical Congress,
 1961. " جلد ۷ (ڈھاکا، ۱۹۶۱ء)
- فصل الرحمن - "Islam." (لندن، ۱۹۶۶ء)
- "India, Whither Islam." (Fayrer, L.M.) فیروز، ایل ایم۔
 (لندن، ۱۹۳۱ء)
- "Islam and Secularism in Post-Kemalist فیروز، محمد رشید
 Turkey." (اسلام آباد، ۱۹۷۶ء)
- قادری، نیاز علی - "A Moslem's inner Voice." (لاہور، ۱۹۷۷ء)
- قریشی، قاضی افضل حق - "نادرات اقبال" مشمولہ: "صحیفہ" اقبال نمبر، حصہ اول (لاہور، ۱۹۷۳ء)
- قریشی، انور اقبال - مقدمہ، مشمولہ: شیخ محمد اقبال "علم الاقصاد" تصنیف مذکور۔
 قریشی، اشتیاق حسین - "Akber." (کراچی، ۱۹۷۸ء)
- "Hindu Communal Movements." مشمولہ: پاکستان
- "A History of the Freedom ہسٹاریکل سوسائٹی
 Movement." جلد ۳، حصہ ۱ (کراچی، ۱۹۶۰ء)
- "Administration of the Sultanate of _____
 Delhi." (کراچی، ۱۹۷۲ء)
- "Ulema in Politics." (کراچی، ۱۹۷۲ء)
- "An Islamic Response (Leddie, N.R.) کڈی، نیکی آر۔
 to Imperialism, Political
 and Religious Writings of Jamaluddin
 Al-Afghan." (برکلی، ۱۹۷۲ء)

- "Pan-Islamism as Proto-Nationalism" _____
 مشمولہ: "Journal of Modern History" (اپریل، ۱۹۴۹ء)
- "Religion and Rebellion In Iran." _____
 (لندن، ۱۹۴۶ء)
- "Syed Jamaluddin Al-Afghani, a _____
 Political Biography." (برکے، ۱۹۴۸ء)
- "A Short History of _____ (Kirk, G.E.) - کرک، جارج ای۔
 Middle East." (روٹنگن، ۱۹۴۹ء)
- "Modern Egypt." (Cromer, Lord) - کرومر، لارڈ۔
 (لندن، ۱۹۰۸ء)
- "Counsels in Contemporary _____ (Cragg, K.) - کریگ، کینتھ۔
 Islam." (ایڈنبرا، ۱۹۴۵ء)
- "The Rise of Turkish _____ (Kushner, D.) - کوشنر، ڈیوڈ۔
 Nationalism." (لندن، ۱۹۴۴ء)
- "Heritage of the Islamic Thought." - کمالی، عبدالحمید۔
 مشمولہ: حفیظ ملک،
 "Iqbal, Poet Philosopher _____
 of Pakistan." - تصنیف مذکور۔
- "Indian Politics." (Coupland, R.) - کوپ لینڈ، آر۔
 (مدارس، ۱۹۴۴ء)
- "Interaction of Islamic and Western _____ کورانی، حبیب امین
 Thought in Arab World." مشمولہ: بی۔ سی۔ ینگ،
 تصنیف مذکور۔
- "A Constitutional _____ (Keith, A.B.) - کیتھ، اے بی۔
- "History of India." (نیویارک، ۱۹۴۹ء)
- "Afghani and Abduh." (Kedourie, E.) - کیدوری، ایلی۔

(لندن، ۱۹۶۶ء)

"Muhammedanism." (Gibb, H.A.R.) گیب، ایچ اے آر۔

(نیویارک، ۱۹۵۸ء)

"Studies on the Civilization of Islam." _____

(آکسفورڈ، ۱۹۶۹ء)

(لندن، ۱۹۳۲ء) "Whither Islam." _____

"Islamic Society and (Bowman, H.) اویچ، بومن _____

the West." مرتبہ، (لندن، ۱۹۵۰-۱۹۵۶ء)

"Life and Works of (Graham, G.F.I.) گراہم، جی ایف آئی

Sir Syed Ahmed Khan." (کراچی، ۱۹۷۳ء)

"Islam, Essays in the (Grunebaum, V.) گرونی بام، فان۔

nature and Growth of a Culture

Tradition." (آکسفورڈ، ۱۹۶۹ء)

(برکلی، ۱۹۶۲ء) "Modern Islam." _____

"Religious Leadership (Gilmartin, D.) گلمارٹن، ڈیوڈ۔

and the Paliatan Movement in Punjab." _____

مشمولہ: "Modern Asian Studies." (کیمبرج، جولائی

۱۹۷۹ء)

"Indian Muslims, A political Biography گوپال، رام

(ممبئی، ۱۹۵۹ء)

"Turkish Nationalism and Western گوکلپ، ضیا۔

Civilization." مترجمہ: نیازنی برکیس (لندن، ۱۹۵۹ء)

"مقالات ضیا" اردو ترجمہ: محمد سرور (اسلام آباد، ۱۹۷۷ء)

گیلانی، سید اسعد۔ "مولانا مودودی سے ملیے" (سرگودھا، ۱۹۶۲ء)

"Muslim League, its History, Activities۔ لال بہادر۔

- (آگرہ، ۱۹۵۴ء) and Achievements."
- "Activities of Mujahidin, 1900-36." لعل بہا۔
- مشمولہ: "Islamic Studies" (اسلام آباد جلد ۱۸، شمارہ ۲۵)
- "Modern History of the (Lutsky, V.) ٹوٹسکی، وی۔
- Arab Countries," (ماسکو، ۱۹۶۹ء)
- "Aligarh's First (Lelyveld, D.) بیلی ویلڈ، ڈیوڈ۔
- Generation." (پرنسٹن، ۱۹۶۸ء)
- (Lanepool, S.) لین پول، اسٹینڈے "سلاطین ترکیہ" اردو ترجمہ، نصیب اختر، (کراچی، ۱۹۶۵ء)۔
- "The Emergence of Modern (Lewis, B.) لیوس برنارڈ
- Turkey," (آکسفورڈ، ۱۹۶۸ء)
- "The Middle East and the West," (لندن، ۱۹۶۴ء)
- "Growth of Muslim Politics in India." ماتھر، وائی بی۔
- (لاہور، ۱۹۸۰ء)
- "The Genesis of Young Ottoman Thought" مادرن عثمانی۔
- (پرنسٹن، ۱۹۶۲ء)
- "Indian Muslims." بجیب، محمد۔ (لندن، ۱۹۶۶ء)
- "My Life, a Fragment." محمد علی، مولانا۔ (لاہور، ۱۹۴۲ء)
- "تحریک شیخ الہند" (لاہور، ۱۹۶۵ء)
- "جمعیۃ العلماء کیا ہے" (دہلی، سن ندارد)
- "علمائے حق" (مراد آباد، ۱۹۴۶ء)
- مدنی، حسین احمد۔ "متحدہ قومیت اور اسلام" (دیوبند، بارسوم)
- "ملت اور قوم" (ملتان، ۱۹۳۸ء)
- "ملفوظات شیخ الاسلام" (دیوبند، سن ندارد)

- ”نقش حیات“ (دوبند، ۱۹۵۳-۱۹۵۴)
- مسعود عالم ندوی، ”محمد بن عبدالوہاب، ایک مظلوم اور بدنام مصلح“ حیدرآباد کن، ۱۹۴۷
- ”ہندوستان کی پہلی اسلامی تحریک“ (حیدرآباد کن، طبع سوم)
- مشیر الحسن ”Muslims and the Congress.“ (لاہور، ۱۹۸۰)
- ”Nationalism and Communal Politics in India.“ (دہلی، ۱۹۷۹)
- ”Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India.“ (دہلی، ۱۹۸۱)
- مصلح، ابو محمد - ”اقبال اور قرآن“ (لاہور سن نادر)
- مطیع الرحمن - ”From Consultation to Confrontation.“ (لندن، ۱۹۷۰)
- معین الحق، ڈاکٹر سید - ”Islamic Thought and Movement.“ (کراچی، ۱۹۷۶)
- ”The Great Revolution of 1857.“ (کراچی، ۱۹۶۸)
- معین الدین احمد خاں - ”A History of Fraizi Movement.“ (کراچی، ۱۹۶۵)
- ملک، حفیظ - ”Iqbal, Poet Philosopher of Pakistan.“ (نیویارک، ۱۹۷۱)
- ”Muslim Nationalism in India and Pakistan.“ (واشنگٹن، ۱۹۶۳)
- ”Sir Syed Ahmed Khan and Muslim Modernism in India and Pakistan.“ (پرنسٹن، ۱۹۸۰)
- ممتاز حسن، ڈاکٹر، ”اقبال اور عبدالحق“ (لاہور، ۱۹۷۳)

- مودودی، سید ابوالاعلیٰ "تجدید و احیائے دین" (لاہور، ۱۹۷۶ء)
- "تنقیحات" (لاہور، ۱۹۶۶ء)
- "شخصیات" (لاہور، سن ندارد)
- "مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش" (پٹھان کوٹ بار سوم)
- "مسئلہ قومیت" (پٹھان کوٹ، ۱۳۵۲ھ)
- "جماعت مجاہدین" (لاہور سن ندارد)
- "سرگزشت مجاہدین" (لاہور، ۱۹۵۶ء)
- "سید احمد شہید" (لاہور، سن ندارد)
- مہر و ترا، ایس آر "India and the Commonwealth." (لندن، ۱۹۶۵ء)
- مے ایل ایس۔ (May, L.S.) "Iqbal, His Life and Times." (لاہور، ۱۹۷۲ء)
- "Evolution of Indo-Muslim Thought after 1857." (لاہور، ۱۹۷۰ء)
- میکڈانلڈ، ریمیزے (Macdonald, R.) "The Government of India." (لندن، ۱۹۱۹ء)
- میکنیل، ڈبلیو ایچ اور والدین، ایم آر (Macnail, W.H. & Waldman, M.R.) "The Islamic World." (آکسفورڈ، ۱۹۷۳ء)
- مینالٹ، گیل اور بیلی ویلڈ، ڈیوڈ، (Minault, G. & Lelyveld, D.) "The Campaign for a Muslim University."
- مشمولہ: "Modern Asian Studies." (کیمبرج، جنوری، ۱۹۷۴ء)
- ناظر، خوشی محمد "نعمہ فردوس" (لاہور، ۱۹۷۱ء)
- بخلا دین الدین "عرب دنیا" اردو ترجمہ، ڈاکٹر محمود حسین (لاہور، ۱۹۶۳ء)
- نظام الدین احمد "طبقات اکبری" (کلکتہ، ۱۹۱۳ء)
- نظامی، خلیق احمد "تاریخی مقالات" (دہلی، ۱۹۶۶ء)

- ”سر سید اور علیگڑھ تحریک“ (علیگڑھ، ۱۹۸۲ء)
- ”سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات“ (دہلی، ۱۹۵۸ء)
- ”شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات“ (لاہور، ۱۹۷۸ء)
- ”Shah Waliullah Dehlavi and the
Indian Politics in The 18th Century.
مشمولہ: ”The Islamic Culture.“ (حیدرآباد دکن
جنوری۔ اکتوبر، ۱۹۵۱ء)
- نہرو، جواہر لال۔ ”An Autobiography.“ (لکھنؤ، ۱۹۵۳ء)
- ”Glimpses of World History.“ (آلہ آباد، ۱۹۳۵ء)
- نیازی، سید نذیر ”اقبال کے حضور“ جلد اول (کراچی، ۱۹۷۱ء)
- نیمبر، اے سی۔ (Neimeijer, A.C.) ”The Khilafat
Movement in India.“ (ہیگ، ۱۹۷۶ء)
- وحید الزماں۔ ”Towards Pakistan“ (لاہور، ۱۹۶۹ء)
- وحید الدین، فقیر سید۔ ”روزگار فقیر“ جلد دوم (کراچی، ۱۹۶۵ء)
- دلی اللہ شاہ۔ ”ازالۃ الخفا عن خلافت خلفا“ (بریلی، ۱۸۶۹ء)
- ”البدور البازغہ“ (لاہور، سن ندارد)
- ”ابلاغ المبین“ عربی (لاہور، ۱۸۹۷ء) اردو ترجمہ (لاہور، ۱۹۵۵ء)
- ”الطاف القدس“ (دہلی، ۱۸۸۹ء)
- ”المصطفیٰ“ (لاہور، سن ندارد)
- ”تحفۃ الموحدین“ (دہلی، ۱۸۹۴ء)
- ”تفہیمات الہیہ“ (ڈابھیل، ۱۹۳۶ء)
- ”حجۃ اللہ البالغہ“ اردو ترجمہ، مولوی عبدالرحیم (لاہور، ۱۹۵۳ء)
- ”نخیر کثیر“ اردو ترجمہ، عبدالرحمن صدیقی (کراچی، سن ندارد)
- ”عقد الجید فی الاحکام الاجتہاد والتقلید“ انگریزی ترجمہ، داؤد رہبر،
مشمولہ: ”The Muslim World.“ (پارٹ فورڈ، جلد ۱۴، ۱۹۵۵ء)

- ”فیوض الحرمین“ اردو ترجمہ، محمد سرور (لاہور، ۱۹۴۷ء)
- ”وصیت نامہ“ (لکھنؤ، ۱۲۹۰ھ)
- ”The Outline of History.“ (Wells, H.G.) ویلز، ایچ جی
(نیویارک، ۱۹۲۴ء)
- ”Partner in Freedom and (Hardy, P.) ہارڈی، پیٹر۔
True Muslims.“ (سویڈن، ۱۹۷۱ء)
- ”The Muslims of British India.“
(کیمبرج، ۱۹۷۲ء)
- ہاشمی، ڈاکٹر رفیع الدین ”اقبال کی طویل نظمیں“ (لاہور، ۱۹۷۱ء)
- ”Arab Nationalism.“ (Haim, S.) ہائم، سلویا
(برکلی، ۱۹۶۴ء)
- ”The Indian Musalmans.“ (Hunter, W.W.) ہنٹر، ویلیوڈ ویلیو
(کلکتہ، ۱۹۴۵ء)
- ”The Venture of (Hodgson, M.G.S.) ہوجسن، مارشل جی ایس
Islam.“ (ٹنگا کو، ۱۹۷۴ء)
- ”Arabic Thought in the (Hourani, A.) ہورانی، البرٹ
Liberal Age.“ (آکسفورڈ، ۱۹۷۰ء)
- ”Great Britain and (Hourani, A.H.) ہورانی، اے ایچ
the Arab World.“ (لندن، ۱۹۴۵ء)
- ”The Mahdist State in (Holt, P.M.) ہولٹ، پی ایم
the Sudan, A Study of its Origin,
Development and Over Throw.“ (آکسفورڈ، ۱۹۷۷ء)
- ”Communism and (Haithcox, J.P.) ہیٹھکوکس، جے پی
Nationalism in India.“ (پرنسٹن، ۱۹۷۱ء)
- ”نامہ اعمال“ (لاہور، ۱۹۷۹ء) یامین خاں، محمد

یسین، منزل "سلطنت عثمانیہ کی انقلابی تحریکیں" (کراچی، ۱۹۷۳ء)
 "فلسطین ایک المیہ" (کراچی، ۱۹۷۸ء)

ینگ، ٹی سی۔ "Near Eastern Culture (Young, T.C.) and Society."
 (رپرنسٹن، ۱۹۶۶ء)

یوسف علی، عبداللہ "انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ" (کراچی، ۱۹۶۷ء)

"Muslim Culture and Religious Thought."

مشمولہ: ایل ایس ایس او، مالے (O'Malley, D.S.S.)

"Modern India and the West." (لندن، ۱۹۶۸ء)



تاریخ اور سوانح کے موضوع پر نامور مصنفین کی

شاہکار کتابیں

غزوات مقدس : نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زیر قیادت لڑی گئی جنگوں کی
مفصل تفصیل۔

محمد عنایت اللہ وارثی کے قلم سے
تاریخ تصوف : شاعر مشرق کی نایاب تصنیف جس کو پروفیسر صابر کلروی نے
۱۹۸۵ء میں دریافت کیا۔

علامہ محمد اقبالؒ

عربی ادب کی تاریخ : اپنے موضوع پر ایک خوبصورت کتاب۔

عبدالحلیم ندوی

مسلمانوں کی جدوجہد آزادی : قیام پاکستان کی جدوجہد کو عہد بہ عہد اور تدریجی مراحل
کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

دکٹر حسین الدین عقیل

روس کے مسلمان : روسی مسلمانوں کی مکمل تاریخ۔ دو شاندار جلدوں میں

ثروت مولت (تاریخ کے آئینہ میں)

مسلمانوں کا روشن مستقبل : جس کے متعلق مولانا حسین احمد مدنی فرماتے ہیں کہ یہ کتاب
اپنے ذاتی محاسن اور کمالات حقیقہ کی وجہ سے مستثنیٰ

عس التوصیف والملاح ہے۔

سید طفیل احمد منگلوری

احکام دین، اسلامی زندگی اور اس کے مختلف پہلوؤں پر

بلند پایہ تصنیفات

- نبی کریمؐ کا نظام حکومت
- اسلام کا نظام عشر و زکوٰۃ
- اسلام کا شورائی نظام
- اسلام اور مغرب کے تہذیبی مسائل
- اسلامی عقیدہ
- دم واپسی سے رحمان کے فیصلے تک
- کیا ہم مسلمان ہیں؟
- اسلامی بیداری
- شریعت عدل و احسان اور نبی آخر الزمان
- معاشرت النبی
- باران رحمت
- اسلامی فقہ
- ہماری دعوت
- گود سے گورت تک
- سید سلیمان ندوی و سید مودودیؒ
- سید اسعد گیلانی
- مولانا جلال الدین القزقری
- سید قطب شہید
- شیخ محمد غزالی
- علی اصغر، چوہدری
- استاد محمد قطب
- ڈاکٹر یوسف القرضاوی
- سید مشتاق علی
- متین طارق باغپتی
- فقیر وحید الدین
- مولانا مجیب اللہ ندوی
- امام حسنی النبیاء شہید
- مولانا محمد اسعد اسرہیلی

ناشر



مکتبہ تعمیر انسانیت - اردو بازار لاہور