پہنچا دے کیا علماء اسلام اس کے قائل ہو سکتے ہیں بلکہ شیعوں پر بھی تعجب ہوتا ہے کہ خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی امت مرحومہ میں شریک ہونے کے بعد منصب امامت کی معصومیت کا دعویٰ کر کے ختم نبوت کی مہر کو یہ کیوں مشکوک ٹھہرا رہے ہیں؟ خیر دوسروں سے اس وقت میری بحث کا تعلق نہیں ہے۔ صرف اہل السنت والجماعت کا اس باب میں جو خیال ہے اسی کی تفصیل مقصود ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اصول فقہ کی چھوٹی کتاب ہو یا بڑی تقریباً ہر ایک میں اجماع کے متعلق منجملہ دیگر ابواب کے ایک خاص باب اسی مسئلہ کو طے کرنے کے لئے ہمیشہ قائم کیا جاتا ہے جس میں صاف صاف کھلے کھلے الفاظ میں ائمہ اصول نے اس کی تصریح کر دی ہے کہ الکتاب اور السنۃ سے قطعاً الگ ہو کر اپنی طرف سے کسی مسئلہ یا حادثہ کے متعلق حکم اور قانون پیدا کر کے اس پر لوگوں کا متفق ہو جانا قطعاً یہ اجماع کی حقیقت نہیں ہے علامہ عبدالعزیز بخاری بزدوی کی شرح میں لکھتے ہیں

اما الحکم جزافا وبالھوی والطبعیۃ فھو عمل اھل البدعۃ والالحاد	باقی الل ٹپ یا یوں ہی من مانے طور پر اپنے دل اور طبیعت سے حکم لگانا تو ظاہر ہے کہ یہ تو بدعت اور الحاد والوں کا شیوہ ہے

محقق ابن ہمام نے بھی اسی موقعہ پر لکھا ہے

والقی فی الروع وبضم الراء ای القلب کما اشار الیہ بعض المجوزین بقولھم وذالک بان یوفقھم اللہ تعالیٰ لاختیار الصواب فالھام وھو لیس حجۃ	اور اگر دل میں کوئی بات ڈالی جائے یعنی صحیح پہلو کے اختیار کرنے کی توفیق خدا کی طرف سے ملے جیسا کہ اس مسلک کے جائز قرار دینے والوں کا خیال ہے تو یہ دراصل الہام ہوا اور الہام

الا عن نبی ص۱۱۱ تحریر ابن ہمام ج۲ — بجز نبی کے اور کسی دوسرے کا حجت نہیں ہے

بلکہ البخاری نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ امتی تو امتی خود سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم جو صاحب شریعت ہیں جب ان کو بھی اللہ کے دین میں کسی ایسی بات کے اضافہ کا اختیار نہیں ہے جس کا تعلق وحی الٰہی سے ظاہراً باطناً یا استنباطاً نہ ہو تو آپ کے بعد کسی کی کیا مجال ہے کہ اللہ کے دین میں اپنے جی سے گڑھ کر کسی ترمیم یا اضافہ کی جرأت کرے البخاری کے اپنے الفاظ یہ ہیں ۔

لان حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول عليه السلام ومعلوم انه لا يقول الا عن وحي ظاهر او خفي او عن استنباط من النصوص عليه فلامته اولى ان لا يقولوا الا عن دليل كشف بزدوی ص۲۶۳ ج۳

ظاہر ہے کہ امت کے کسی فرد کا حال پیغمبر سے تو اعلیٰ اور بہتر نہیں ہو سکتا اور کون نہیں جانتا کہ پیغمبر بھی جو کچھ اس سلسلہ میں کہتے ہیں وہ وحی کی راہ سے کہتے ہیں، خواہ وحی ظاہر کی راہ ہو یا خفی کی یا نصوص سے استنباط شدہ نتائج ہوتے ہیں پس جب پیغمبر کا یہ حال ہے تو امت کے لوگ زیادہ مستحق ہیں اس بات کے کہ دلیل کے بغیر کوئی بات نہ کہیں ۔

سند اجماع کی بحث | بہرحال جیسا کہ میں نے عرض کیا اصول فقہ کی کتابوں میں اس مسئلہ پر بحث کرنے کے لئے جو باب قائم کیا جاتا ہے اس کا عنوان علماء نے "باب بیان سببہ" رکھا ہے مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس باب کے تحت میں اجماع کے اسباب پر بحث کی جائیگی اس کے بعد لکھا جاتا ہے کشف میں ہے ۔

ای سبب الاجماع وھو نوعان الداعی ای السبب الذی یدعوھم الی

اجماع کا سبب سو اس کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم کا نام داعی ہے، یعنی اجماع پر جو چیز آمادہ

الاجماع یحیلہم علیہ کرتی ہے۔

جس کا مطلب یہی ہوا کہ یوں ہی کسی بادہوائی بات پر اجماع نہیں قایم ہوا کرتا بلکہ اجماع سے پہلے ضرورت ہے کہ اس کا کوئی داعی ہو یعنی شریعت سے پہلے کوئی بات ثابت ہو چکی ہو اور وہی بات لوگوں کو اجماع اور اتفاق کی طرف متوجہ کرے صاحب کشف نے اسی کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے

واعلم ان عند عامۃ الفقہاء	اور معلوم ہونا چاہئے کہ فقہاء و متکلمین میں زیادہ تر
والمتکلمین لا ینعقد الاجماع الا عن	لوگوں کا خیال یہی ہے کہ کسی ماخذ اور سند سے جو
ماخذ و مستند	بات ثابت نہ ہوتی ہو اجماع اس پر منعقد نہیں
	ہو سکتا۔

یعنی وہی بات کہ اجماع کے لئے کسی شرعی ماخذ کا اور ایسی بات جس کا استناد شریعت کی طرف ہو اس کا ہونا ناگزیر ہے۔ بغیر اس کے اجماع نہ صرف فقہاء بلکہ متکلمین کی عام جماعت کے نزدیک بھی منعقد ہی نہیں ہو سکتا وجہ اس کی یہ لکھتے ہیں کہ

لانہ القول فی الدین بغیر دلیل اذ	کیونکہ دین اور مذہب میں کسی دلیل کے بغیر
الدلیل ھو الموصل الی الحق فاذا	یہ اضافہ ہوگا وجہ اس کی یہ ہے، کہ سچی اور حق
فقد لا یتحقق الوصول الیہ فلو اتفقوا	بات تک جو چیز پہنچاتی ہو، دلیل اسی کا نام
علی شیئ من غیر دلیل لکانوا اجمعین	ہے پس جس چیز کی دلیل ہی غائب ہو گئی تو خود
علی الخطاء وذلک خارج عن	اس شے تک رسائی کی شکل باقی ہی کیا رہی
الاجماع کشف ص ۲۶۳ ج ۳	پس ایسی چیز جسکی کوئی دلیل نہ ہو، اور لوگ
	اس پر متفق ہو جائیں (یعنی اجماع قایم کر کے
	اس کو دین کا جزء بنالیں) تو اس کا مطلب یہی

ہوگا کہ غلط اور خطاء پر انھوں نے اتفاق کیا

ہے اور یہ بات اجماع کے دائرہ سے باہر ہے

منکرین اجماع اور ان سے استفسار | مگر سمجھ میں نہیں آتا کہ ان تصریحات کے بعد بھی ابن حزم جیسے علمار کو خواہ مخواہ اجماع کے متعلق یہ مغالطہ کیوں پیدا ہوا اور اسی غلط فہمی میں مبتلا ہو کر اجماع کی مخالفت میں ایک طوفان یہ حضرات برپا کئے ہوتے ہیں۔ یہ بھی تو نہیں کہا جا سکتا کہ یہ خیال کچھ حنفی اصول فقہ کے علمار ہی کا ہے۔ ان ہی میں ابن حزم صاحب کے ہم وطن مشہور فلسفی فقیہ و عالم ابن رشد مالکی نے اپنی کتاب بدایۃ المجتہد کے مقدمہ میں صاف صاف کھلے الفاظ میں اس کی تصریح کی ہے۔

ولیس الاجماع اصلا مستقلا بذاته من غير استناد الى واحد من هذه الطرق لانه لو كان كذلك لكان يقتضي اثبات شرع زائد بعد النبي صلى الله عليه وسلم اذ كان لا يرجع الى اصل من اصول الشريعة

ص۲ بدایہ ج۱

اجماع کوئی ایسی مستقل اصل بذات خود نہیں ہے کہ مذکورہ بالا طریقوں (کتاب و سنت) کی طرف انتساب و استناد کے بغیر بھی وہ مفید ہو سکتی ہے اگر ایسا ہوگا۔ تو اس کے معنی پھر تو یہ ہوں گے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی شریعت میں کسی ایسی چیز کا اضافہ ہو سکتا ہے جو شریعت کے اصول (کتاب و سنت) سے تعلق نہیں رکھتا۔

البتہ ایسی صورت میں یہ ایک معقول سوال ہے کہ جب اجماع کی انتہا شریعت کے ان ہی تین سرچشموں یعنی الکتاب السنۃ والقیاس کی طرف ہوتی ہے تو پھر اجماع کو "اسلامی قانون" کی اساسی بنیادوں میں ایک "مستقل علیحدہ بنیاد" قرار دینے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں لوگوں نے اس اعتراض کو اٹھایا بھی ہے صاحب کشف نے بعض لوگوں سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں۔

فلولم ینعقد الاجماع الا عن دلیل	اگر اجماع کے لئے بھی دلیل کی ضرورت و حاجت
لکان ذلک الدلیل ھو الحجۃ ولم	باقی ہی رہتی ہے تو پھر اس مسئلہ کی اصل دلیل
یبق فی کون الاجماع حجۃ فائدہ	وہی دلیل ہوگی نہ کہ اجماع جس کے معنی یہی
ص ۲۶۳ ج ۳	ہوئے کہ اجماع کو دلیل قرار دینے کا کوئی مطلب
	باقی نہیں رہا۔

اس میں اشارہ اسی سوال کی طرف کیا گیا ہے جیسا کہ میں نے عرض کیا یہ ایک معقول سوال ہے اور جو لوگ اجماع کو دین کا ایک مستقل سرچشمہ یقین کرتے ہیں وہ ذمہ دار ہیں کہ اس کا جواب دیں اگرچہ اس سوال کا جواب اصول کی تمام کتابوں میں دیا گیا ہے لیکن جتنے صاف اور کھرے الفاظ میں علامہ ابن رشد مالکی نے جواب کی تقریر کی ہے جہاں تک میں جانتا ہوں دوسری کتابوں کے جواب میں وہ بات نہیں پائی جاتی اس لئے میں ان ہی کی کتاب سے اس کا جواب نقل کرتا ہوں یہ لکھنے کے بعد کہ

اما الاجماع فھو مستند الی احد	باقی رہا اجماع سو ان ہی چار شرعی طریقوں میں
ھذہ الطرق الاربعۃ[1]	سے کسی ایک طرف مستند و منسوب اس کا
	ہونا بھی ضروری ہے۔

کے بعد لکھتے ہیں۔

الا انہ اذا وقع فی واحد منہا ولم	بس اجماع کا نفع یہ ہوتا ہے کہ جو بات یقینی اور
یکن قطعیا نقل الحکم من غلبۃ الظن	قطعی نہ تھی دیکھو کہ جس دلیل سے وہ بات ثابت

[1] مطبوعہ نسخہ میں " الاربعہ " کا لفظ چھپا ہوا ہے لیکن یہ کتابت کی غلطی ہے، صحیح لفظ یہاں " الثلثۃ " ہونا چاہئے ورنہ مستند اور مستند الیہ دونوں ایک ہو جائیں گے۔

الی القطع ص ۴

ہو رہی تھی وہی قطعی نہ تھی جب اسی غیر قطعی بات
پر اجماع قایم ہو جاتا ہے، تو اجماع سے پہلے
اس مسئلہ کے متعلق یہ خیال کہ وہ شریعت ہی
کا مسئلہ ہے صرف بطور ظن غالب کے ایک
خیال تھا لیکن جب اجماع اسی پر قایم ہو گیا
تو ظن اور گماں کی اس حالت سے منتقل ہو کر
اس میں بھی قطعیت اور یقینی ہونے کا رنگ
پیدا ہو جاتا ہے۔

جہاں تک میں نے ابن رشد کے اس نقرہ کا مطلب سمجھا ہے وہ یہی ہے کہ شرعی احکام یا تو کتاب سے حاصل ہوتے ہیں یا سنت سے یا کتاب وسنت کے تصریحات کو پیش نظر رکھ کر قیاسی طریقوں سے اجتہادی مسائل پیدا کئے جاتے ہیں پھر ظاہر ہے کہ قیاسی مسائل ہوں یا وہ مسائل جو السنت کی اخبار آحاد کی راہ سے امت تک پہنچے ہیں ان میں خطا کا احتمال بہر حال باقی رہتا ہے علماء کا اتفاق ہے کہ خبر احاد اور قیاس سے صرف غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے اسی طرح الکتاب کے مسائل اگرچہ عام حالات میں ظن سے پاک ہیں لیکن کسی نص کے متعلق اس کی مراد کی تعین میں جب اختلاف پیدا ہو جاتا ہے تو اس وقت جس مطلب کو ایک امام نے پیدا کیا ہے اس کو دوسرے ائمہ کے سمجھے ہوئے مطلب پر جو ترجیح دی جاتی ہے یہ ترجیح بھی ظاہر ہے کہ غلبہ ظن ہی کی حیثیت رکھتی ہے مطلب یہ ہے کہ نصوص قرآنیہ کے قطعی الثبوت ہونے میں تو کوئی کلام نہیں کر سکتا لیکن قطعی الدلالۃ ہونا ان کا بھی ضروری نہیں اسی لئے یقینی طور پر کون کہہ سکتا ہے کہ اسی کے امام کا سمجھا ہوا مطلب ایسا حق ہے جس کے سوا دوسرا پہلو جس کی طرف دوسرے ائمہ گئے ہیں قطعاً باطل ہے یہی وجہ ہے

کہ الکتاب سے پیدا کئے ہوئے قوانین کی بھی دو قسمیں ہو جاتی ہیں ایک تو وہ جن میں کسی قسم کا اختلاف نہیں اور دوسرے وہ جن میں اختلاف ہے یعنی وہ جو قطعی الدلالۃ نہ ہوں۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اجماع کا فائدہ بآسانی سمجھ میں آسکتا ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ وہی مسائل جن کے متعلق ظن غالب کے سوا یقین کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ خواہ وہ قیاسی ہوں یا خبر احاد کی راہ سے روایت ہونے کی وجہ سے ان میں خطا کی گنجائش پیدا ہوگئی ہو یا الکتاب کے منصوصات کا وہ حصہ جن میں تعین مراد میں لوگوں کا اختلاف ہو۔

ان تمام مظنونات کے متعلق جب اجماع قایم ہو جاتا ہے تو مظنون ہونے کی وجہ سے خطا، یا غلطی کا جو احتمال باقی تھا اجماع اس احتمال کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیتا ہے یہی مطلب ہے ابن رشد کے الفاظ

نقل الحکم من الظن الی القطع	ظن اور گمان سے منتقل ہوکر اس میں قطعیت اور یقین کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔

کا اور یہی مراد ہے صاحب کشف کی اس فقرہ کی جسے مذکورہ بالا سوال کے جواب میں انھوں نے لکھا ہے

ان فیہ ای الاجماع فوائد وھی سقوط البحث عن ذلک الدلیل وکیفیۃ دلالتہ علی الحکم وحرمۃ المخالفۃ بعد انعقاد الاجماع الجائزۃ قبلہ بالاتفاق ص ۲۶۳	اجماع کے چند فائدے ہیں۔ یعنی مسئلہ جس دلیل سے ثابت ہو رہا تھا قیام اجماع کے بعد نہ اس دلیل پر بحث و نقد کی ضرورت باقی رہتی ہے نہ اس کی حاجت کہ اس دلیل سے یہ مسئلہ کس طرح ثابت ہو رہا ہے۔ نیز قیام اجماع کے بعد مسئلہ کے اس پہلو کی مخالفت حرام

ہو جاتی ہے جو پہلو اجماع سے ثابت ہو رہا
ہو حالانکہ قیام اجماع سے پہلے (بوجہ ظنی ہونے
کے) اس سے اختلاف بالاتفاق جائز ہوتا ہے

علامہ بخاری نے دراصل اپنی اس مختصر عبارت میں ان ہی باتوں کی طرف اشارہ کیا جن کا میں نے ذکر کیا ان کے الفاظ " سقوط البحث عن ذلک الدلیل " سے جہاں تک میں سمجھتا ہوں ان احاد خبروں کی طرف اشارہ ہے جن کی تسلیم و عدم تسلیم تصحیح و عدم تصحیح میں محدثین کا اختلاف ہے لیکن اسی خبر احاد کے مفاد پر جب اجماع قائم ہو جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ اب بحث کی گنجائش دلیل میں باقی نہیں رہتی اسی طرح ان کے یہ الفاظ " وکیفیۃ دلالتہ علی الحکم " اس سے اشارہ ہے ان قرآنی نصوص " یا متواتر روایات کی طرف جن کی تعبیر میں لوگوں کی رائیں مختلف ہوگئی ہوں اجماع کے بعد رائے کا وہی پہلو متعین ہو جاتا ہے جس پر انعقاد اجماع ہوگیا ہو ان کے آخری الفاظ حرمۃ المخالفۃ بعد انعقاد الاجماع الجائزۃ قبلہ بالاتفاق " سے اشارہ ان قیاسی مسائل کی طرف ہے جو اجتہادی ذرائع سے حاصل کئے جاتے ہیں - علامہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس قسم کے قیاسی مسائل کے متعلق امت کا اتفاق ہے کہ اختلاف کرنے کا جو حق رکھتے ہیں وہ اختلاف کر سکتے ہیں کوئی کسی کو اپنے پیدا کئے ہوئے مجتہدات پر سر جھکانے پر مجبور نہیں کر سکتا لیکن اگر اسی قیاسی مسئلہ پر اجماع منعقد ہو جائے تو وہی اختلاف جو اب تک جائز تھا حرام ہو جاتا ہے اور یہ ہیں اجماع کے وہ فوائد جو اجماع ہی سے حاصل ہوتے ہیں اگر اجماع کا قانون اسلام میں نہ ہوتا تو ان فوائد سے متمتع ہونے کی کیا صورت ہو سکتی تھی -

(باقی آئندہ)

مولانا عبیداللہ سندھی اور انکا سیاسی فکر و عمل

جناب محمد اشفاق صاحب شاہجہانپوری بی ۔ اے ۔ آنرز

مولانا عبیداللہ سندھی کی شخصیت ایک سیاسی کارکن کی حیثیت سے ۱۹۱۴ء سے متعارف ہے ۔ ہندوستان واپس آنے کے بعد ان کے نام سے کئی کتابیں نکل چکی ہیں مثلاً عبیداللہ سندھی "شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ" "شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک"، "خطبات عبیداللہ سندھی" وغیرہ ۔ سندھ ساگر اکاڈمی اور بیت الحکمت اب بھی ان سے یادگار ہیں ۔ ان سب باتوں نے ان کو صاحب فکر و نظر طبقے سے اچھی طرح روشناس کرا دیا ہے ۔ مگر ضرورت ہے کہ ان کے واقعات و کوائف کو اور زیادہ روشنی میں لایا جائے اور ان کے پیغام کو قوم کے سامنے بار بار پیش کیا جائے ذیل کے مضمون میں میں نے اسی بات کی کوشش کی ہے کہ اجمالی طور پر مولانا کے حالات زندگی کے ساتھ ان کے فکر و عمل کا ایک مختصر مگر کسی قدر مرتب خاکہ پیش کروں تاکہ مولانا کے مخصوص انداز بیان کی وجہ سے ان کی تحریروں یا تقریروں میں جو الجھاؤ ہے اور پھر ان کی باتوں کے انوکھے پن کی وجہ سے جو اشکال پیدا ہو جاتا ہے اس سے بچ کر بیک نظر ان کی موٹی موٹی باتیں ہمارے سامنے آ جائیں ۔

مولانا ۱۸۷۲ء میں پنجاب کے ایک سکھ خاندان میں پیدا ہوئے ۔ ۶ سال کی عمر سے تعلیم شروع ہوئی ۔ اپنے اسکول میں ایک ممتاز طالب علم سمجھے جاتے تھے ۔ ابتدائی تعلیم کے دوران میں "تحفۃ الہند" مصنفہ پنڈت مولوی عبیداللہ ہاتھ لگ گئی ۔ اس کا مطالعہ کیا ۔ اس کے بعد

(حاشیہ بر صفحہ ۳۴)

تقویۃ الایمان پڑھی۔ ان دو کتابوں سے توحید کی اچھائی اور شرک کی برائی ذہن نشین ہو گئی اور طبیعت مائل بہ اسلام ہوئی آخر پندرہ سال کی عمر میں مستقبل کی مشکلات اور خاندانی ماحول کی سختی سے بے پروا ہو کر اسلام کا اظہار کر دیا۔

اس کے بعد باقاعدہ طور پر ارکان اسلام ادا کرنے شروع کئے ساتھ ہی ہم مکتبوں کی مدد سے عربی پڑھنے لگے۔ اسی دوران میں سندھ کے ایک بزرگ کے ہاتھ پر سلسلۂ قادریہ میں بیعت کر لی ۱۷ سال کی عمر میں دیوبند آئے اور حیرت انگیز طریقہ پر بہت جلد کم و بیش دو سال میں درس نظامیہ کی تکمیل کر لی۔ شیخ الہند محمود الحسن صاحب سے خاص طور پر استفادہ کیا حدیث کی کتابیں شیخ الہند کے علاوہ دوسرے بزرگوں سے بھی ختم کیں۔ مدرسۂ عالیہ رامپور میں بھی پڑھا۔ ۱۹ سال کی عمر میں شیخ الہند سے اجازت نامہ لے کر وطن واپس آئے اور سندھ کو مستقل قیام گاہ بنایا۔ مرشد کا انتقال ان کے آنے سے چند روز پہلے ہو چکا تھا لہذا ان کے خلیفہ کے پاس قیام رہا اور باطمینان ۷ سال تک عمیق مطالعہ کرتے رہے۔ خلیفہ بڑی شفقت کرتے تھے ان کے لئے ایک زبردست کتب خانہ مہیا کر دیا تھا۔ ایک پٹھان خاندان میں شادی کر دی، پنجاب سے ماں کو بلا دیا جو اپنے طریق پر ان کے پاس رہتی رہی۔

مولانا یہاں مطالعہ کے ساتھ درس بھی دیتے رہے۔ ایک عرصے کے بعد دیوبند پھر گئے اور شیخ الہند سے اپنے علمی و عملی مشاغل کا ذکر کیا۔ انھوں نے خوش ہو کر اپنی تحریک میں شریک کر لیا اور

۱؎ اس کا اصلی نام پنڈت اننت رام ہے۔ اس نے "پرانوں کی شرک آمیز تعلیم کا اسلامی توحید سے مقابلہ کیا اور آخر میں خود مسلمان ہو گیا وہ مسلمانوں میں پنڈت مولوی کے نام سے مشہور رہے اس کی تحریک پنجاب میں خوب پھیلی سینکڑوں ہندو نوجوان مسلمان ہو گئے" مولانا کے نزدیک ملک میں برطانوی قبضے کے بعد دو دفعہ ہندو سوسائٹی کی اصلاح شروع ہوئی دونوں میں اس قدر فرق ہے جتنا انتہا پسند اور اعتدال پسند میں ہوتا ہے۔ پہلی اصلاحی تحریک پنڈت مولوی کی ہے دوسری دیانند سرستی کی پنڈت مولوی کا یہ کمال تو دشمن بھی مانتے ہیں کہ پرانک شرک سے اس نے ہندو سوسائٹی کو بچایا۔ آریہ سماج نے بھی اسی کی ہمزبانی کی ہم اسے اعتدال پسند کہتے ہیں۔

کچھ مفید مشورے دے کر واپس کر دیا۔ اب ان کی ہدایات کے مطابق سندھ میں خاموش کام کرنے لگے ۱۹۰۹ء میں پھر دیوبند گئے اور جمعیۃ الانصار کی نظامت سپرد کی گئی۔ اس کے بعد شیخ الہند نے مولانا کو دہلی بھیجدیا۔ یہاں حکیم اجمل خاں، ڈاکٹر انصاری، ابوالکلام آزاد اور مولانا محمد علی کے حلقے میں کام کرتے رہے۔ ۱۹۱۵ء میں شیخ الہند کے حکم سے کابل گئے۔ یہاں سے مولانا کی زندگی کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے۔ ۷ سال تک وہاں حکومت کی شرکت میں شیخ الہند کی ہدایات کے بموجب کام کرتے رہے۔ وہاں سے کانگریس کے داعی کی حیثیت سے روس گئے۔ ۷ مہینے وہاں سرکاری طور پر مہمان رہے یہاں روسی انقلاب کا اپنے دوستوں کی مدد سے غائر نظر سے مطالعہ کیا پھر ترکی گئے وہاں تین سال تک قیام رہا۔ اسی اثنا میں معلوم ہوا کہ مولانا کے شرکاء کار موتمر خلافت کے سلسلے میں موسم حج میں مکہ معظمہ آ رہے ہیں مولانا ان سے ملنے کے لئے حجاز روانہ ہو گئے۔ مگر مولانا پہنچے تو ہندوستانی وفد واپس جاچکا تھا ۱۲ سال حرم پاک میں قیام کیا اور درس و تدریس فکر و نظر کا سلسلہ جاری رہا۔ آخر ۱۹۳۶ء میں کانگریس کی تحریک سے مولانا نے واپسی وطن کی درخواست "برٹش گورنمنٹ کی خدمت" میں پیش کی اور ہندوستانی رفقاء کی مدد سے مولانا کو مراجعت وطن کی اجازت مل گئی۔ مارچ ۱۹۳۹ء میں آپ کراچی اترے۔

مراجعت وطن سے مولانا کی زندگی کا تیسرا دور شروع ہوتا ہے۔ ہندوستان میں قدم رکھتے ہی مولانا نے بڑی سرگرمی سے اپنے سیاسی اور مذہبی افکار و تجربات کی اشاعت کرنی شروع کر دی۔ مولانا کی واپسی سے پہلے ہندوستانی مسلمانوں کو مولانا سے بڑی توقعات تھیں مگر اب مولانا واپس آئے تو قوم نے ان کو مشتبہ نظروں سے دیکھا اور ان کی باتوں کو بے دلی سے سنا۔ اس کے باوجود مولانا پوری ہمت و استقلال کے ساتھ اپنے مشن کے لئے کام کرتے رہے۔ آخر صحت نے جواب دیدیا اور کام کرتے کرتے ۲۲ راگست ۱۹۴۴ء میں انتقال کیا۔

یہ ہیں مولانا عبید اللہ سندھی۔ اب ہم مختصر طور پر ان کے سیاسی فکر و عمل کا جائزہ لینا چاہتے ہیں تاکہ مولانا کا پیغام واضح ہو جائے۔

مولانا اپنی تحریک کی ابتدا ہندوستان میں اسلامی تاریخ کے دوسرے ہزار سال (الف ثانی) کی تجدید سے کرتے ہیں۔ اکبر سے اس کی ابتدا ہوتی ہے۔ اکبر اور اس کے بعد جہانگیر، شاہجہاں اور اخیر میں عالمگیر اسی سلسلہ کی چار سب سے اہم کڑیاں ہیں۔ پھر اکبر سے بھی پہلے اس کی ابتدا کو شیخ شہاب الدین سہروردی سے منسوب کرتے ہیں اور تیمور کو دہلی میں ان کا داعی مانتے ہیں۔

"اکبر نے نیا شوالہ بنایا اور اس میں نورتن کو بٹھایا۔ علماء دہلی اس کے مددگار رہے اس نے خاص طور پر جمہوریت پر اپنی سلطنت کی اساس رکھی۔"[1]

"جہانگیر انصاف کو ہندوستانی سلطنت کا معیار بناتا ہے اور اپنے باپ کی جمہوری تحریک کے لئے عوام کی تربیت کراتا ہے۔" عبدالحق محدث دہلوی کا علم اور آصف جاہ کا تدبر اس کے ساتھ ہے۔ امام ربانی اسی کے عہد میں اپنی تجدید کا کام کرتے ہیں۔

"شاہجہاں ہند میں نئی زبان، نئی تہذیب، فقہ حنفی اور امام ربانی کے منظم کردہ طریقے نقشبندیہ کو جاری کرتا ہے اپنی اولاد و اتباع سے اس کی تکمیل کراتا ہے۔ وہ تجدید کے ارہاص میں "ہند کی مہذب سوسائٹی کے لئے شاہجہاں آباد بنواتا ہے۔ شاہجہانی مسجد اس تجدید کا مرکز ہے جو ہمارے لئے بیت اللہ اور قدس کے بعد تیسرا دینی مرکز ہے۔"

عالمگیر نے اور ترقی دی "مسلمان اقوام کو دہلی کے دینی مرکز سے وابستہ کیا، فتاوائے عالمگیری لکھوایا۔ مسلم سوسائٹی کو غیر مسلم سوسائٹی سے منزہ کیا عدل و انصاف کا نمونہ قائم کیا۔"

---

[1] اس مقالے میں حوالوں کی جملہ عبارتیں مولانا کی ہیں اور چونکہ ان کی لکھی ہوئی یا ان پر لکھی ہوئی متعدد کتابوں سے تضمین ہیں اس لئے کسی ایک کتاب کا حوالہ نہیں دیا گیا مثلاً "خطبات"، "سیاسی تحریک"، "شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ" "عبید اللہ سندھی"

تحریک کا دوسرا دور | عالمگیر پر تحریک کا پہلا دور ختم ہوگیا۔ اب سلطنت میں انتشار کی وجہ سے تحریک کو سنبھالنے کی سکت نہ تھی۔ اسی زمانے میں خدا نے امام ولی اللہ کو پیدا کر دیا "جنھوں نے ہماری سیاسی زندگی کے رشتے کو ٹوٹنے نہ دیا، اور امام ربانی کی تجدید کی تکمیل کرکے تحریک کو آگے بڑھایا امام ولی اللہ سے تحریک کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے۔ یہی وقت ملک میں یورپین اقوام کے غلبہ کا ہے جس سے تاریخ ہند کے نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ تاریخ ہند کے اس نئے دور اور ان نئے حالات میں تحریک کو اپنے ہاتھ میں لینا اور اس کے نئے دور کو جدید اور منظم اصولوں پر چلانا اور مستقبل کے لئے ایک مکمل لائحہ عمل پیش کرنا یہ اس قدر اہم کام تھا کہ امام ولی اللہ کا دور تحریک کے حق میں صبح صادق کا حکم رکھتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ مولٰنا عبیداللہ سندھی ان کو اپنا امام الائمہ جانتے ہیں اور ہمیشہ اپنے اور اپنے بزرگوں کے جملہ افکار و اعمال کی نسبت انھیں سے کرتے ہیں ان نئے حالات میں امام ولی اللہ "ایسے نئے سیاسی نظام کی ضرورت بتاتے ہیں اور اس کے لئے حکیمانہ اساس بھی وضع کرتے ہیں۔ وہ ایک آزاد ہندوستانی حکومت کی شکست کے ساتھ ہی دوسرے سیاسی نظام کا نعم البدل پیش کرتے ہیں،" اس امام نے اپنی خداداد بصیرت صادقہ اور دوررس عقابی نظروں سے مستقبل کو اتنے قریب سے دیکھا تھا اور کتاب و سنت کی روشنی میں اس کے لئے اس قدر صحیح اور مضبوط اصول بنائے تھے کہ آج بھی یورپ کے قدم باایں ہمہ ترقی و تمدن اجتماعیات میں اس سے پیچھے ہیں۔ امام ولی اللہ کی تعلیمات کی تشریح و توضیح اور اس کی بنیاد پر مستقبل کی تعمیر کرنا اس کو عبیداللہ سندھی نے اپنا مشن بنا لیا تھا مگر مولانا کے نزدیک امام ولی اللہ کی حکمت یورپ کی سیاست کو سمجھے بغیر نہیں سمجھی جا سکتی اسی طرح یورپ کی سیاسیات کو سمجھنے کے لئے اس امام کو سمجھنے کی سخت ضرورت ہے۔

تحریک کا تیسرا دور | امام ولی اللہ کے جانشین امام عبدالعزیز ہوتے ہیں۔ یہ تحریک کا تیسرا دور ہے مولانا عبدالحیٔ، شاہ اسمٰعیل شہید، اور سید احمد شہید ان کے کارندے ہیں یہ دور بالاکوٹ کے افسوس

ناک واقعے پر ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد امام اسحٰق اور ان کے بعد امام امداد اللہ تحریک کو اپنے ہاتھ میں لیتے ہیں۔ مسئلہ جہاد پر اختلاف ہوتا ہے اور مولانا اشرف علی صاحب تھانوی کا گروہ الگ ہو جاتا ہے "یہ غلط ہے کہ مولانا تھانوی حاجی امداد اللہ کی جماعت کے آدمی تھے"، بلکہ معاملہ برعکس تھا

تحریک کا قاسمی دور | امام امداد اللہ کی نیابت ہندوستان میں مولانا قاسم اور ان کے شرکار کار کرتے ہیں ۱۸۵۷ء کے بعد دہلی کے مسلمان دو جماعتوں میں تقسیم ہو جاتے ہیں۔ ایک ترک موالات جماعت جو بدستور مولانا قاسم کی اقتدار میں کام کرتی ہے اس کے مرکز کے لئے مولانا قاسم دیوبند اسکول کی بنیاد رکھتے ہیں۔ دوسری co-operation جماعت۔ یہ سر سید کی سرپرستی میں علیگڑھ میں اپنا علمی مرکز تعمیر کرتی ہے یہ دونوں جماعتیں موالات co-operation اور ترک موالات non co-operation کے اختلاف کے علاوہ مسئلہ جہاد میں بھی آپس میں مختلف ہیں۔ علیگڑھ اسکول جدید اصولوں کی روشنی میں جہاد کی تشریح کرتا ہے یہی اختلاف آگے چل کر ایک دوسری شکل میں تبدیل ہو جاتا ہے چنانچہ دیوبند اسکول اپنی ترجمانی کے لئے جمعیۃ العلماء کی تشکیل کرتا ہے، جس کا نام پہلے جمعیۃ الانصار تھا مولانا عبید اللہ سندھی اس کی نظارت کر چکے ہیں۔ علیگڑھ اسکول سے مسلم لیگ جنم لیتی ہے۔

تحریک کا محمودی دور | مولانا قاسم کے بعد تحریک کی زمام کار شیخ الہند محمود الحسن صاحب کے ہاتھ میں آتی ہے۔ شیخ الہند حالات کے اقتضاء سے اور تحریک کو تقویت دینے کے لئے اس کا الحاق ترکی سے کر دیتے ہیں۔ جمعیۃ الانصار شیخ الہند ہی کے زمانے میں بروئے کار آتی ہے۔ تحریک کے اس دور میں مسلمانوں کی دونوں جماعتیں متحد ہو جاتی ہیں اور دیوبند اسکول کے ترجمان اور علیگڑھ اسکول کے نمایندے ایک ساتھ مل کر احیاء خلافت کے پروگرام کے لئے کانگریس کو اپنی طرف کھینچ لیتے ہیں۔ شیخ الہند کی صدارت میں یہ کوشش ۴ سال تک جاری رہتی ہے مولانا محمد علی دراصل شیخ الہند کے

نائب تھے۔ شیخ الہندؒ ہی نے ان کو مسلمانوں کا واحد لیڈر بنایا تھا۔

تحریک کا عبید اللّٰہی دور ترکی کی شکست کے بعد تحریک کا یہ پروگرام بھی شکست کھا جاتا ہے اور تحریک کے اس مہتم بالشان دور کا شیخ الہندؒ پر خاتمہ ہو جاتا ہے۔ آیندہ دور مولانا عبید اللہ سندھی اپنی ذمہ داری پر چلانا چاہتے ہیں۔ اس کے پروگرام کی اساس شیخ الہندؒ ہی کے ان بتائے ہوئے اشاری اصولوں پر ہوگی جو انھوں نے احیار خلافت کے پروگرام کی شکست کے بعد مستقبل کے لئے ارشاد فرمائے تھے۔ یہ پروگرام شیخ الہند، مولانا قاسم، شاہ رفیع الدین، شاہ عبدالعزیز۔ شاہ اسمٰعیل شہید کے واسطے سے تمام تر امام ولی اللہ کے حکیمانہ اصولوں پر مبنی ہوگا۔ ہاں حالات کے اقتضار سے جس طرح اس سے پہلے کئی بار تحریک کے پروگرام میں ترمیم ہو چکی ہے اس بار بھی پروگرام میں ترمیم کی گئی ہے تاکہ جدید مقتضیات کے لئے پوری طرح کافی ہو سکے اب ہم ہندوستان کے ان سیاسی حالات کے متعلق مولانا کے خیالات کا مطالعہ کرتے ہیں جن کی روشنی میں مولانا نے اپنے دور کا پروگرام بنایا۔

اول اول کانگریس ہندوستان میں برطانیہ کے مفاد پر قایم کی گئی یہ صورت اس وقت تک رہی جب تک کہ اینگلو انڈینس کا اس میں غلبہ رہا۔ تنسیخ تقسیم بنگال سے اس کا خالص ہندوستانی دور شروع ہوا اور ہندوستانیوں نے اس سے فائدہ اٹھانا شروع کیا چنانچہ کانگریس کے پلیٹ فارم سے انقلابی تحریکیں دو بار چلائی گئیں ایک وہی تنسیخ تقسیم بنگال کی تحریک اس کے چلانے والے بنگالی نوجوان تھے۔ اور چونکہ یہ ایسی تحریک تھی جس کو تحریک والے اپنے ہی فائدے کے لئے چلا رہے تھے اس لئے تحریک کامیاب ہوئی، یہ تحریک کی کامیابی کا سب سے بڑا سبب ہے دوسری تحریک احیار خلافت کی تھی۔ اس کا مرکز دہلی کا مسلمان تھا جو علی گڈھ اسکول اور دیوبند اسکول کے اتحاد سے پیدا ہوا تھا۔ چونکہ یہ تحریک دوسرے ممالک کے لئے چلائی جا رہی تھی اس

لئے جب انھوں نے حالات کے اقتضا سے اپنی پالیسی بدل دی تو تحریک لازماً فیل ہوگئی یہ تحریک کی ناکامی کا سب سے بڑا سبب ہے۔

کانگریس کے زمانے میں جو ہندو مسلم سمجھوتا ہوا تھا اس میں یہ زبردست غلطی رہ گئی تھی کہ مسلمانوں کی اکثریت والے صوبوں سے کچھ حصہ لے کر اقلیت والے صوبوں کو زیادہ حصہ دے دیا گیا تھا اسی لئے مسلمان ہر صوبے میں اقلیت بن کر رہ گیا تھا۔ خلافت تحریک ٹوٹنے پر مسلمانوں کو اپنی اس غلطی کا احساس ہوا لہٰذا علیگڈھ پارٹی نے مسلم لیگ کے نام سے ہندو اکثریت کے خلاف الگ محاذ قایم کرلیا۔ دوسری طرف کانگرس کے موجودہ چالبازوں اور اربابِ سیاست نے مسلمانوں سے بے التفاتی کی اور ان کی وطنی تعداد کے مطابق بھی ان سے انصاف نہ کیا اور اپنی چال بازی اور ڈپلومیسی سے کانگریس کو دینی تحریکوں سے نکال کر سوراج کے لئے مخصوص کر دیا۔

ادھر مسلم لیگ کا محاذ قایم ہو جانے اور ادھر کانگریس کی بے التفاتی و بے انصافی کا نتیجہ یہ ہوا کہ رفتہ رفتہ کانگریس پر سے خلافت تحریک یا "مسلمانوں" کی قومی خدمات کے اثرات زائل ہوگئے اور عوام مسلمانوں کو کانگرس سے کوئی تعلق نہ رہا۔

اسی بات کو ہم اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ تنسیخ تقسیم بنگال کی تحریک کے بعد کانگرس کو صحیح معنوں میں کانگریس بنانا خلافت تحریک کے چلانے والے مسلمانوں کا کام تھا اس سلسلہ میں ہندوؤں سے یہ زبردست حق ناشناسی اور احسان فراموشی ہوئی کہ مسلمانوں کے اس عظیم احسان کا معاوضہ ناانصافی سے دیا گیا کم سے کم مسلمانوں کو ان کی اکثریت کے صوبوں میں مطمئن کرنا کانگرس کا فرض تھا۔ ساتھ ہی مسلمانوں نے یہ غلطی کی کہ کانگرس میں اپنے کھوئے ہوئے وقار کو پھر سے قایم کرنے کے لئے اس میں غلبہ حاصل کرنے کی بجائے اس سے الگ ہو کر ایک سیاسی جماعت کی تشکیل کی۔

اس طرح کانگرس میں ہندو اکثریت کے لئے میدان صاف ہو گیا۔ گاندھی جی پلیٹ فارم
ے قوم کی رجعت پسندی نے کانگرس کو اور زیادہ ہندوؤں کے لئے مخصوص کر دیا۔ گاندھی جی
رجعت پسندی کی وجہ سے "مولانا شوکت علی اور ان کے رفقائے کار اور سوبھاش بابو کانگرس سے
مطمئن ہو گئے" مولانا عبید اللہ سندھی کو عدم تشدد Non-Violence کے سیاسی
پروگرام اور انقلاب میں مذہب کے احترام کے سوا گاندھی جی کے کسی پروگرام اور کسی فلسفے
سے اتفاق نہیں۔ عدم تشدد میں بھی مولانا اور گاندھی جی کے درمیان فرق ہے۔ گاندھی جی (نظری
حیثیت سے) کسی وقت تشدد کے قائل نہیں۔ اس کے برعکس مولانا صرف اس وقت تک عدم
تشدد کے قائل ہیں جب تک کہ تشدد کی اہلیت نہ پیدا ہو جائے۔ اس کے بعد تشدد درست ہے
مولانا کے الفاظ میں "کھدر، چرخہ اور سردار پٹیل کی ڈکٹیٹر شپ کانگریس کو اب آگے نہیں بڑھا سکتی
ہے کہ بنگال علیحدہ نہ ہو جائے اس وقت کانگرس کو گاندھی جی کی تاریخی عظمت اور پنڈت جواہر لال
کی نہ رکنے والی ہمت اتفاقاً مل گئی ہے اور اسی طاقت سے کانگرس سانس لے رہی ہے"
جن مسلمانوں نے کانگرس سے الگ ہونا نہیں چاہا وہ جمعیۃ علماء کے ذریعے کانگرس میں
مل رہے۔ جمعیۃ العلماء جمعیۃ الانصار ہی کی دوسری شکل ہے۔ رفتہ رفتہ جمعیۃ العلماء کانگریس میں
ضم ہو کر رہ گئی اور مولانا حسین احمد صاحب اور مولانا ابوالکلام آزاد گاندھی کا اتباع کرتے ہیں۔
مولانا اس بات پر سختی سے زور دیتے ہیں کہ ہندوستانی ہونے کی حیثیت سے کانگرس
ہندو مسلمان دونوں کی واحد نمایندہ جماعت ہے۔ اس کو دونوں نے اپنے خون سے سینچ کر پروان
چڑھایا ہے کانگرس کے سوا وہ کسی دوسری سیاسی جماعت کو ہندوستان میں تسلیم نہیں کرتے۔
کانگرس میں مسلمانوں کو غلبہ حاصل نہیں رہا تو یہ ان کی اپنی غلطی ہے ان کو سیکھنا چاہیے کہ اقلیت
ہوتے ہوئے بھی ایک جماعت کو اشاروں پر کس طرح چلایا جا سکتا ہے مسلمانوں کے لئے فلاح

اس میں نہیں کہ وہ کانگرس سے الگ الگ ہوکر مسلم[1] لیگ میں آ جائیں، بلکہ فلاح اس میں ہے کہ اپنی ایک مستقل سیاسی پارٹی کانگریس میں تشکیل کریں[2] اور وہ پارٹی رفتہ رفتہ کانگرس پر چھا جائے جمیعۃ العلماء اسی انداز پر قایم کی گئی تھی مگر بحالت موجودہ اس کے پاس اپنا کوئی پروگرام نہیں رہا اور اب وہ مسلمانوں کی صحیح رہنمائی سے عاجز ہو چکی ہے۔ اس لئے مولانا نے ایک اپنی سیاسی پارٹی کی ضرورت محسوس کی جس کو وہ ج۔ ن۔ سندھو ساگر پارٹی کے نام سے کانگرس کے پلیٹ فارم پر تشکیل کرنا چاہتے ہیں۔ مگر یہ پارٹی کانگرس میں مدغم نہیں ہوگی بلکہ ایک ایسی مستقل پارٹی ہوگی جو اس بات کی کوشش کرے گی کہ کانگرس کی زمام کار اس کے ہاتھ میں آ جائے یعنی مولانا کی یہ پارٹی نہ تو مسلم لیگ کی طرح کانگرس سے الگ ہوگی اور نہ جمیعۃ العلماء کی طرح کانگرس میں کھو جائے گی بلکہ بیچ کا راستہ اختیار کرے گی کہ کانگرس میں رہ کر کانگرس پر حکومت کرے مولانا فرماتے ہیں کہ "کانگرس کی شرکت سے ہمارا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہم مولانا حسین احمد اور ابوالکلام کی طرح گاندھی جی کے تابع ہیں۔"

پارٹی کے لئے مولانا کا فکری پس منظر اور نظری اور عملی پروگرام جس طرح اور جہاں تک ہم سمجھ سکے ہیں، درج ذیل ہے:—

---

[1] مولانا مسلم لیگ اور اس کے نظریہ پاکستان کی سختی سے تردید کرتے ہیں، فرماتے ہیں "ایک سیاسی مبصر کے نزدیک اس قسم کی تجویز (قیام پاکستان) کے لئے فقط ایک وجہ جواز ہو سکتی تھی کہ پہلے یہ تجویز انڈین نیشنل کانگرس میں پیش کی جائے۔ کانگرس اس میں جس قدر کانٹ چھانٹ کرے وہ فیصلہ مان لیا جائے اس کے بعد کانگرس کے نام سے اس فیصلے کو برٹش پارلیمنٹ کے سامنے لایا جائے جس قدر ترمیمیں گورنمنٹ ضروری سمجھے وہ بھی سب منظور کر لی جائیں" [2] یہ مقالہ ان تاریخوں میں لکھا گیا تھا جبکہ تقسیم ہند کا اعلان ہونے ہی والا تھا۔ اب جبکہ مسلم لیگ کا نظریہ پاکستان حکومت پاکستان کی واقعی تشکیل اختیار کر چکا ہے اور لیگ کی مساعی جمیلہ بظاہر ختم ہو چکی ہیں اقلیتی مسلمانوں کے لئے مولانا کا یہ سیاسی حل اور بھی زیادہ قابل توجہ ہو جاتا ہے۔ اشفاق ۱۴ ستمبر ۱۹۴۷ء

کا Nationalism اور Internationalism[1] بیشک اسلام ایک انٹرنیشنل پروگرام ہے مگر چونکہ اب ہماری انٹرنیشنلزم کا کوئی مرکز نہیں رہا جیسا کہ پہلے ٹرکش امپائر تھا اور روس کے لادینی پروگرام کا انٹرنیشنل مرکز موجود ہے اور وہ اپنے پروگرام کا بڑے زور و شور سے پروپیگنڈا کر رہا ہے اس سے اندیشہ ہے کہ ہمارا نوجوان انٹرنیشنلزم کے دھوکے میں لادینی نہ ہو جائے اس لئے ہم کو غیر ہندی اقوام کے مقابلے میں Nationalist قوم پرست ہونا چاہئے۔ ہماری قوم پروری یورپ کی نیشنلزم کے عین مطابق ہوگی یعنی زبان اور معاشرت کی یکسانی پر قومیت کی تفریق کی جائے گی، مگر مذہبی حیثیت سے ہم انٹرنیشنلسٹ ہوں گے یعنی ملک کی تقسیم صوبوں کی بجائے قوموں پر کی جائے گی۔ جس حصہ ملک کی زبان اور معاشرت ایک ہوگی وہ ایک مستقل ملک States قرار دیا جائے گا اور اس کے باشندے ایک قوم Nation تسلیم کئے جائیں گے" ہم سارے ہند کو ایک ملک مان کر اس پر وحدانی Unitary طرز حکومت کا سختی سے انکار کرتے ہیں ہم یہاں وفاق Federation کے قائل ہیں۔ اگر ہندوستان کو ایک ملک سمجھنے کی بجائے (یورپ کی طرح) اس کو متعدد ممالک States کا مجموعہ سمجھا جائے اور ہر ملک آزاد ہو تو اس طرح ہندو مسلم سوال بھی حل ہو جاتا ہے اور ہم برطانیہ کے ساتھ بھی سمجھوتہ کر سکتے ہیں"

"ہر ایک اسٹیٹ میں قانونی طاقت تو اکثریت کے قبضے میں ہوگی مگر قوت تنفیذ میں اقلیت کے لائق افراد پوری عزت و احترام کے ساتھ شریک رہیں گے اس طرح مذہبی قلت و کثرت کا تنافر ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے گا اور اس کا اثر صرف صوبوں تک محدود ہو جائے گا"

[1] مولانا اپنی تحریر و تقریر میں انگریزی الفاظ و مرادفات بکثرت استعمال کرتے تھے۔ اسی لئے میں نے بھی اس مقالہ میں ایسے موقعوں پر انگریزی الفاظ کا التزام کیا ہے تاکہ زیادہ تر انھیں کی سیاسی زبان میں ان کے سیاسی فکر و عمل کو سمجھا جا سکے اور ان کے مذاق سیاست کا اندازہ لگایا جا سکے۔

فڈریشن کے مرکز میں برطانوی طاقت کے ساتھ ہر ایک سٹیٹ کے نمایندے شامل کر دیئے جائیں جنھیں سٹیٹ ملک کی مرکزی پارلیمنٹ میں بھیجے گی مرکز کے قبضے میں فقط دفاع اور معاملات خارجہ ہوں گے۔

جب ہندوستان میں مولانا فڈریشن کے قائل ہیں اور اندرونی حیثیت سے اس کو انٹر نیشنل بنانا چاہتے ہیں تو ان کے خیال میں ملک کی واحد نمایندہ جماعت یعنی کانگرس کو بھی (بیرونِ ہند کی جماعتوں کے مقابلے میں نیشنل مگر) اندرونی حیثیت سے انٹرنیشنل جماعت ہونا چاہیئے اس کا نام بھی وہ نیشنل کانگرس کی بجائے انٹرنیشنل کانگرس رکھنا چاہتے ہیں۔

۲۔ Dominion Status مولانا برٹش حکومت سے جنگ وجدل کا خیال چھوڑ چکے ہیں گو اس سے پہلے حکومت کے خلاف رہ کر انھوں نے جو کچھ کیا مذہبی حیثیت سے اس کی صحت پر اب کو آج بھی یقین ہے، مگر اب اُن کی پالیسی بدل چکی ہے۔ ابھی ہندوستانیوں میں وہ تشدد کی اہلیت نہیں سمجھتے اس لئے عدم تشدد کی پابندی میں دس، بیس سال تک صرف ڈومینین سٹیٹس dominion status حاصل کر کے British Commonwealth برطانوی دول متحدہ میں رہنا چاہتے ہیں اور یورپین اقوام کی سیاسی برادری میں شامل رہ کر اپنے انقلاب کے لیے زمین ہموار کرنا چاہتے ہیں۔

۳۔ **یورپ کی چار تحریکیں**

یورپ ہم سے چار تحریکوں کا تعارف کراتا ہے

۱۔ Liberalism ۲۔ Industrialism

لہ اب وہ وقت آ گیا ہے جس کا مولانا کو انتظار تھا۔ اس وقت ڈومینینس کو چاہیئے کہ مولانا کے انقلاب کے اس حصے کا مطالعہ کریں جس کا تعلق ڈومینین سٹیٹس کے بعد سے ہے، اور سمجھیں کہ ڈومینین سٹیٹس کے دوران میں مولانا کس طرح اپنے انقلاب کے لئے زمین ہموار کرنا چاہتے تھے۔ اشفاق

۳۔ Militarism ۴۔ Socialism ۔ پہلی تین خاص طور پر برطانیہ کے ساتھ مخصوص ہیں، چوتھی روس سے تعلق رکھتی ہے اور اس میں مذہب کو قطعاً خارج کر دیا گیا ہے۔

اگر ہم انڈسٹریلزم اور ملٹرزم یورپ کا قبول نہ کریں گے تو ہم دوسری اقوام کے مقابلے میں اچھوت رہیں گے اور ترقی کا ایک قدم آگے نہ بڑھا سکیں گے یورپ انھیں کی برکت سے اس درجے پر پہنچا کہ مشرقی ممالک اس کے مقابلے سے عاجز آ گئے اس لئے ہم کو یورپ کا ملٹرزم اور انڈسٹریلزم بعینہ قبول کر لینا چاہیئے یہ دونوں اپنی اسی ہیئت میں بلا کسی ترمیم کے اسلام کے عین مطابق ہیں۔ ساتھ ہی یورپ کا ملٹرزم اور انڈسٹریلزم حاصل کرنے کے لئے ہم کو یوروپین معاشرت بھی اختیار کرنی چاہیئے مثلاً ہیٹ۔ کوٹ، پتلون اور نیکر وغیرہ کا استعمال بلا تکلف کریں " مسلمان اپنے نیکر گھٹنوں سے نیچے استعمال کر سکتے ہیں "

مگر انڈسٹریلزم کا یہ خاصہ ہے کہ چونکہ مشین کے چلانے والے مزدور ہی ہوتے ہیں اس لئے انڈسٹریلزم کے اختیار کرنے والے آپ سے آپ ایک زبردست انقلاب میں بھی پھنس جاتے ہیں۔ جیسی کہ آج یورپ پر بیت رہی ہے وہ زبردست انقلاب مزدور کے اقتدار کا انقلاب ہے اس کو سوشلزم[1] کہتے ہیں لہذا انڈسٹریلزم کے بعد سوشلزم بھی ہم کو لامحالہ قبول کرنی پڑے گی۔ مگر چونکہ اس وقت وہ ایک لادینی مرکز سے پھوٹ رہی ہے اس لئے ہم اس کو بعینہ یورپ سے قبول نہیں کرتے بلکہ اس میں ہم امام ولی اللہ کو اپنا امام مانتے ہیں اور اپنی مذہبی حفاظت کے لئے ان کی وحدۃ الوجود والی فلاسفی خاص طور پر بڑھانا چاہتے ہیں۔ امام ولی اللہ کا سوشلزم اسلام پر منطبق ہے ہمارے سوشلزم اور یورپ کے سوشلزم میں مثال کے طور پر یہ بین فرق ہے کہ جمہوریت کے دونوں مدعی ہیں مگر وہ انٹر نیشنلسٹ ہیں ہم نیشنلسٹ رہنا چاہتے ہیں۔ وہ کسانوں کو زمینداروں کے خلاف ابھارتے ہیں

---

[1] غالباً مولانا کے ذہن میں سوشلزم اور کمیونزم کا فرق واضح نہیں ہے۔

ہمارے نزدیک یہ بات کسان اور زمیندار کسی کے حق میں مفید نہیں۔ ہاں اس کے ہم پوری طرح قائل ہیں کہ کسان زمینداروں سے اپنے جملہ حقوق حاصل کریں

لبرلزم بھی ہم قبول کرتے ہیں مگر بعینہٖ یورپ کی نہیں بلکہ ولی اللّٰہی خاندان کے بتاتے ہوئے اصولوں کے مطابق امام عبدالعزیز کی صراط مستقیم اس میں خاص طور پر ہماری رہنمائی کرتی ہے۔

۴۔ ہندو مسلم اتحاد | اس پارٹی کی بنیاد ہندو مسلم اتحاد پر ہوگی، مگر اب تک ہندو مسلم جب کبھی بھی متحد ہوئے ہیں ان کا رشتۂ اتحاد صرف عملی اشتراک رہا ہے مگر ہم نے اس اتحاد کو اور زیادہ مضبوط کرنے کے لئے فکری اشتراک کا ضمیمہ بھی اضافہ کر دیا ہے بیشک ہمارا کام تعمیری ہے اور اس کے لئے ایک عرصے تک ہم اپنے ملک کو ایک نصاب کے ماتحت تیار کر سکیں گے۔ فکری اشتراک کے نصاب کی سب سے بڑی کڑی امام ولی اللہ کا فلسفۂ وحدۃ الوجود ہوگا "جس کی تعلیم صوفیہ کرام شروع سے ہندوستان میں دیتے رہے مگر جس کی تدوین و تنظیم پر صرف امام ولی اللہ قادر ہوئے" یہ کڑی ہندو مسلمان دونوں کے مذہبی فکر میں پہلے ہی سے مشترک ہے۔

۵۔ پارٹی کے دو حصے | اس پارٹی کے دو حصے ہونے چاہئیں ۱۔ اسلامی علوم کا محافظ حصہ: اس حصے کے پہلے درجے میں دینی اصول عوام کے سامنے ان کی مادری زبانوں میں پیش کئے جائیں اس میں اسلام کے پانچ ارکان کی تعلیم پر اکتفا نہ کیا جائے بلکہ قرآن عظیم کے حکیمانہ ترجمہ و تفسیر کے ذریعہ اعلیٰ مقاصد دین سے بھی آشنا کیا جائے۔ دوسرے درجے میں اردو کے ذریعے ابتدائی اسلامی تعلیم دی جائے اس درجے میں "فارسی اخلاق و تصوف کی کتابیں" اور ابتدائی عربی سکھانی بھی ضروری ہوگی۔ اس درجہ میں اسلامی تعلیم یہ ہوگی کہ اردو میں تفسیر و حدیث و فقہ و تاریخ و تصوف کے اعلیٰ مضامین مسلمانان ہند کو مشترک طریقے پر سکھائے جائیں۔ تیسرے درجے میں اسلامی تعلیم عربی میں دی جائے۔ اس کے لئے دیوبند کا نصاب خاص طور پر اہم ہے مگر اسے تکمیل نصاب سمجھنا بہت بڑی غلطی ہے لہٰذا اس