# جدید ہندوستان میں اسلامی فکر

## (تجزیہ اور تنقید)

(۲)

از جناب جلال الحق صاحب ایم اے

مسلم اجتماعی زندگی کے لئے بیسویں صدی کی دوسری دہائی سے لے کر ۱۹۴۷ء تک کا زمانہ انتہائی ہنگامہ خیزیوں، کشمکشوں اور بے چینیوں کا زمانہ ہے۔ غیرملکی حکمرانوں نے اپنی اس نوآبادی میں مسلمانوں کے تعلق سے جو معاشی وتعلیمی پالیسی اپنائی تھی اب اس کے اثرات زیادہ واضح طور پر سامنے آنے شروع ہو گئے تھے۔ ان دونوں دائروں میں ان کے اور ان کے ہموطنوں کے درمیان جو خلیج پیدا ہو گئی تھی، اس کا گہرا احساس انھیں قنوطیت پسندی کی طرف لے جا رہا تھا۔ شدھی سنگھٹن آریہ سماج اور عیسائی مشنریوں کی تبلیغیت ان کے اس خیال سے حد درجہ مستبعد تھی جس کے تحت وہ صرف اپنے مذہب کو دوسروں کے لئے قابل قبول ہونے کا دعوے دار سمجھتے تھے۔ ان کے ہموطنوں میں جارحانہ قوم پروری کے رجحانات رکھنے والے جن عناصر کا تیز ارتقا ہوا تھا اور اس کے نتیجہ میں فرقہ وارانہ فسادات کی جو لہر چل پڑی تھی وہ ان میں عدم تحفظ اور خوف زدگی کے احساسات پرورش دے رہی تھی۔ بین الاقوامی حالات بھی حد درجہ ناسازگار اور مایوس کن تھے۔ انگریز استعماریت پسندوں نے جس طرح ترکوں اور عربوں میں علٰحدہ علٰحدہ قومی عصبیتیں فروغ دے کر انھیں آپس میں لڑا دیا تھا اور اس کے نتیجہ میں جس طرح اور جن حالات میں صدیوں سے قائم ادارہ خلافت

ختم ہوا تھا وہ ان کے لئے انتہائی اندوہ ناک تھا۔ انھیں اس بات کا خصوصی قلق تھا کہ جس خلافت کی حفاظت کے لئے انھوں نے اپنی تمام تر مفلسی کے باوجود لاکھوں روپے کے چندے دئے، وہ خود مسلمانوں کے ہی ہاتھوں ختم ہوگئی۔ سیاسی اعتبار سے بھی یہ زمانہ افراتفری کا زمانہ تھا۔ مسلم لیگ کے رہنما جس مذہب کو اپنی ساری سرگرمیوں کی بنیاد قرار دیتے تھے، نہ تو اس کی تعلیمات سے آشنا تھے اور نہ ہی ان کے کردار اس سے ہم آہنگ تھے۔ کانگریسی قائدین کی ناعاقبت اندیشیوں اور دوررسی کے فقدان نے جس فضا کی تخلیق کی تھی اس کے تحت مسلم عوام کا ان پر اعتماد متزلزل ہوگیا تھا۔ جمعیۃ العلماء نے قومیت کے تعلق سے جو رویہ اپنایا اور مسلم لیگ والوں نے اس کا جس طرح استحصال کیا، اس نے بھی مذہب پسند مسلم عوام میں اثر آفرینی کی اور یہ گروہ ان کے لئے سیاسی طور سے ناقابل توجہ ہوگیا۔

ان باتوں کے علاوہ اس زمانہ میں ایک سنجیدہ مشاہد کے لئے ایک خاص بات جو قابل ذکر نظر آتی ہے وہ اپنا تعلق اس فکری پراگندگی سے رکھتی ہے جس میں کہ اس وقت کا مسلم ذہن گرفتار تھا۔ سرسید، مولوی چراغ علی اور سید امیر علی وغیرہ نے اپنی ساری قوت اس بات پر صرف کردی تھی کہ کسی طرح مذہب اسلام کا دیگر مذاہب سے ارفع و برتر ہونا ثابت کر دیا جائے خواہ اس کے لئے ان اصولوں کی قربانی کیوں نہ دینی پڑے جن کا استخراج مذہبی محکمات سے ہوتا ہے۔ ساری

**فکری پراگندگی کا دور**

جدوجہد میں تہذیبی مشکلات کے گہرے تجزیہ اور ان کے حل کی جستجو کا فقدان نظر آتا ہے۔ زمانہ کے ادب، صحافت حتیٰ کہ فلسفہ اور تفسیر میں بھی جذباتیت اور رومانویت کا غلبہ نظر آتا ہے۔ مغربی تہذیب کی مکمل تردید، اور اس کے خوب و زشت پہلوؤں میں تفریق کی بنیاد پر اخذ و ترک کی کسی کوشش کے آثار نہیں ملتے۔ شبلی اور شرر وغیرہ نے تاریخ وغیرہ پر جو کام کیا تھا اس نے مسلم قوم میں ماضی پروری کی بیمار ذہنیت تشکیل دی خصوصاً صادق صدیقی، نسیم حجازی وغیرہ نے تو اس صورت حال کو اپنی انتہا پہ پہنچا دیا تھا۔

اس ذہنی ناآسودگی اور فکری پراگندگی کے دور میں ان کیفیات سے جو تین شخصیتیں برسرِ پیکار

نظر آتی ہیں وہ مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا محمد علی جوہر اور علامہ اقبال کی ہیں۔ انھوں نے اپنے حالات کو سمجھتے ہوئے مختلف دائروں میں مسلمانوں کے لئے جو معتدل اور متوازن لائحہ عمل تجویز کئے اور جن افکار وخیالات کی اشاعت کی اس نے آئندہ نسلوں کی ذہنی تشکیل میں اہم اور فیصلہ کن رول ادا کیا۔ یہاں ان کی زندگیوں کے بارے میں قدرے تفصیل میں جانا موضوع کو سمجھنے میں سہولت پیدا کرے گا۔

## مولانا ابوالکلام آزاد

چھ سو سال کے غیر معمولی اور ہمہ گیر اقتدار نے مسلمانوں میں جس قائدانہ حس کی تعمیر کی تھی وہ مغلیہ سلطنت کے غیر رسمی سقوط سے مردہ نہیں ہوئی بلکہ اس سے تاثر حاصل کر کے مزید مشتعل ہو گئی۔ چنانچہ سید احمد بریلوی ؒ اور شریعت اللہ ؒ وغیرہ کی تحریکوں کو احیائے ماضی کی تحریکیں کہنے کا مطلب بھی ہے کہ ان کی ساری سرگرمیوں کا مرکز اپنے سیاسی ماضی کو بحال کرنا تھا۔ ۱۸۵۷ء کی ناکام بغاوت کے بعد جب مسلم اقتدار مکمل طور پر تحلیل ہو گیا اور استعماری سلطنت کامل طور پر مستحکم ہو گئی تو مسلمانوں کی اجتماعی روح میں حکومت سے اس محرومی کے باعث جو خلا پیدا ہوا تھا، اس کا احساس شدید ہو گیا۔ مولانا محمود الحسن ؒ کی ریشمی رومال تحریک اور فکری میدان میں مولانا حمید الدین فراہی ؒ و مولانا شبیر احمد عثمانی ؒ کی تفاسیر و دیگر کتب اسی احساس کے مظاہر تھے۔ ان حضرات نے اپنی تحریروں میں اسلام کے ان پہلوؤں کو اہمیت دی جن کا تعلق زندگی کی اجتماعی تنظیم سے ہے۔ مذہب اسلام میں سیاست و حکومت کی نوعیت کے تعین سے متعلق جس بحث کی ابتدا شاہ ولی اللہ کے زمانہ سے ہوئی تھی وہ اس مرحلہ میں آکر زیادہ واضح ہو گئی۔ خلافت اسلامیہ کے انتشار نے مذہب میں اس سیاسیت پسندی کو مزید غذا پہنچائی

اس زمانہ میں ان اثرات کو سب سے زیادہ جس شخص نے قبول کیا وہ مولانا ابوالکلام آزاد تھے جو عمر کے اعتبار سے ابھی آغاز شباب میں ہونے کے باوجود اپنے مضامین و تقریروں کے ذریعہ عوام و خواص کی توجہ کا مرکز بن رہے تھے۔ آزاد اپنے ذہنی ارتقا کے دوران سرسید

سے بہت متاثر ہوئے تھے لیکن پھر جو ردِ عمل ہوا اس نے ماحول کے اثرات سے مختلط ہو کر اپنا اظہار حکومت الٰہیہ کے تصور میں کیا۔ آزاد عقلی اور جذباتی دونوں راستوں سے اس نتیجہ پر پہنچے کہ اس بدلے ہوئے دور میں بھی زندگی کے اجتماعی نظم کو شریعت کی بنیادوں پر استوار کرنا غیر عملی نہیں ہے۔ اسلامی تعلیمات کی ہمہ گیریت وہمہ زمانیت نے ان کی اس فکر کو بہت سہارا دیا۔ اسی مقصد کے تحت انھوں نے حزب اللہ قائم کی اور ۱۹۱۲ء میں کلکتہ سے "الہلال" نکالا جس نے مسلمانوں کی ادبی اور علمی زندگی میں ایک نئی روح پھونک دی بلکہ ان میں ایک نئی مذہبی وسیاسی بیداری بھی پیدا کردی[1]۔ الہلال کے ذریعہ مولانا ابوالکلام آزاد نے ایک طرف مذہبی طبقہ میں وقت کے اہم سیاسی مسائل کے احساس اور عمل کے ذوق کو ابھارا اور دوسری طرف انگریزی تعلیم یافتہ طبقہ کے دل میں مذہب کی محبت اور عزت پیدا کر دی"۔ نئی نسلوں کی کورانہ مغرب پسندی نیز سرسید اور ان کے دیگر رفقاء کی مدافعیت پسندی پر گہری اور بصیرت افروز تنقید سے لے کر تحریک جدوجہد آزادی میں سرگرم شمولیت تک مولانا آزاد کی زندگی کے ایک ایک لمحے نے ہندوستان کی وطنی اور ملّی تاریخ پر گہرے اثرات ترتیب دئے ہیں۔

## مولانا محمد علی جوہر

مولانا آزاد کے بعد دوسری قابلِ ذکر شخصیت مولانا محمد علی جوہر کی ہے جو مسٹر سے مولانا بنے، 'کامریڈ' اور 'ہمدرد'، خلافت تحریک نیز اپنی مخلص، پُر ایثار اور بلند حوصلہ زندگی کے باعث ایک طویل عرصہ تک مسلم ذہن اور ملکی سیاست پر چھائے رہے۔ خلافت تحریک جو ان کی شخصیت کو نمایاں کرنے میں سب سے اہم عامل رہی ہے، کے ابتدائی دور میں، اگرچہ وہ اس کے بانی تھے، وہ مبہم اور ایک عمومی ذہنیت کے مسلمان تھے۔ اس وقت ان کا مقصد ہندوستانی مسلمانوں کو ایک لحاظ سے کیتھولک عیسائیوں کی طرح ایک طرف اپنی قومی ریاست

---

[1] ہندوستانی مسلمان مصنفہ سید عابد حسین ص ۱۴۲

کا وفادار شہری اور دوسری طرف ایک بین الاقوامی مذہبی تنظیم کا رکن بنانا تھا[1]۔ لیکن جب انگلستان وترکی کی جنگ کے دوران ایک مضمون لکھنے پر ان کو نظر بند کر دیا گیا[2] اور وہاں ان کو قرآن مجید کے مطالعہ کا موقع ملا تو اس سے ان کے مذہبی وسیاسی خیالات میں بڑی تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ قرآن مجید کے مطالعہ سے وہ زبردست واردات قلب اور روحانی تجربہ سے دوچار ہوئے جس نے ان کو حقائق کا گہرا شعوری ادراک کرایا جو یہ تھا کہ کل کائنات ایک حکومت الٰہیہ ہے جس کا فرمانروا ایک خدا ہے اور سطح ارض پر اس کا خلیفہ انسان ہے ..... مگر اس (انسان) کے اندرونی عقیدے اور خلقی سرشت کا تقاضہ ہے کہ وہ صرف خدائے واحد کی اطاعت کرے[3]۔ مولانا آزاد ہی کی طرح انھوں نے بھی اطاعت کے مفہوم میں انسان کے اجتماعی وجود کو شامل کیا اور حکومت الٰہیہ کی بات اس کے معروف معنوں میں کہی قومیت کے نظریہ کے تعلق سے بھی ان کے خیالات اب بہت بدل گئے۔" انھوں نے مغربی تصور قومیت کو استعماریت کا بنیادی سبب قرار دیتے ہوئے اس پر سخت تنقید کی اور وفاق مذاہب کی صورت میں ہندوستانی قومیت کا ایک نیا تصور پیش کیا جس سے ہندوستان کو "یونائیٹڈ اسٹیٹس آف انڈیا" کہنے کی بجائے "یونائیٹڈ فیتھس آف انڈیا" کہا جاسکے۔ انھوں نے ملک کو ایسے محفوظ خطوں میں تقسیم کرنے کا مشورہ دیا جہاں ہر مذہب کو مذہب تبدیل کرا دینے کا مطلق اختیار حاصل ہو۔ انھوں نے ہندوؤں سے مطالبہ کیا کہ یا تو وہ پس ماندہ طبقات کو جلد سے جلد اپنے اندر جذب کرلیں ورنہ پھر مسلمانوں کو اجازت دیں کہ وہ انھیں اپنے مذہب میں شامل کرلیں۔ انھوں نے کلاسیکی سیکولرزم کو اس کے اس بنیادی تصور کو کہ "خدا کا حصہ خدا کو دے دو اور قیصر کا قیصر کو" چیلنج کرتے ہوئے رد کر دیا اور کہا کہ ان کی اپنی رائے میں کوئی ایسی شے نہیں ہو سکتی جو قیصر کی تو ہو اور خدا کی نہ ہو۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ

---

[1]، [2]، [3] ہندوستانی مسلمان ص ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸

ہمیں اپنے تمام دنیوی امور میں خدا کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔"[1]

مولانا محمد علی جوہر نے مذہب کی جو سیاسی تعبیر کی اس میں اگرچہ عقلیت و منطقیت کی کمی تھی پھر بھی خلافت عثمانیہ کے تعلق سے انھوں نے جو پالیسی اپنائی اس نے مسلم عامۃ الناس کی آفاقی حیثیت کو بہت اپیل کیا نیز ان کے انگریزی پس منظر اور راسخ العقیدگی میں شدت نے ایک بڑا فائدہ یہ پہنچایا کہ جدید تعلیم یافتہ نسل کو مذہبی مراسم کی ادائیگی کے لئے پھر ایک مرتبہ حوصلہ پیدا ہوا۔ جدوجہد آزادی کے سلسلہ میں مسلم رول کے تعین کے سلسلہ میں ان کا خیال یہ تھا کہ مسلمان بغیر ہندو ہموطنوں کو ساتھ لئے آزادی کی مہم سر نہیں کر سکتے اگرچہ بعد میں حالات نے کچھ ایسا رخ اختیار کیا کہ وہ ہندو مسلم اتحاد سے مایوس ہو گئے اور کانگریس چھوڑ کر مسلم لیگ میں شمولیت اختیار کر لی۔ تحریک ترک موالات بھی ان کی زندگی کا ایک اہم واقعہ ہے جس سے بحیثیت مجموعی ہندوستان کے تمام عمرانی گروہوں کے ذہن سے مغربی تہذیب کے طلسم کو پاش پاش کر دیا۔

## علامہ اقبال

علامہ اقبال کا نام ترتیب کے لحاظ سے تو اگرچہ مولانا آزاد اور مولانا محمد علی جوہر کے بعد آتا ہے لیکن متنوع رجحانات کے حامل اشخاص اور اداروں پر دیرپا و فیصلہ کن تاثر پذیری کا لحاظ کیا جائے تو وہ مذکورہ بالا دونوں شخصیتوں سے آگے ہیں۔ اقبال ایک عظیم شاعر، بالغ نظر مفکر، بلند پایہ فلسفی، صاحب طرز ادیب، ماہر قانون، مدبر اور ایک اچھے انسان تھے۔ مریم جمیلہ کے الفاظ میں "مغربی سیادت کے باعث اسلامی معاشرے کو جس انتشار کا سامنا کرنا پڑا نیز جس تہذیبی افراتفری سے دوچار ہونا پڑا، اس کے درمیان فلسفی شاعر اقبال مسلم ادب کی تاریخ میں تنہا نظر آتے ہیں۔"[2] اگرچہ

---

Islam in India's Transition to Modernity by Korandikar P. 175 [1]

Islam Vs. West P 97 [2]

ان کی شخصیت میں جو ہمہ جہتی اور ہمہ گیری تھی اس کے تحت مختلف نقطہ ہائے نظر رکھنے والے گروہوں کو ان سے مکمل طور پر متفق یا مکمل طور سے مختلف ہونا ممکن نہیں رہا لیکن یہ بھی سچ ہے کہ ان کی انھیں صفات کی گوناگونی نے ان کے افکار کو دور و قریب ہر دائرے میں پہنچایا اور وہ تاریخ پر اثر انداز ہونے والی شخصیت سے گزر کر تاریخ ساز بنے اور جدید مسلم دور کے معمارِ اعظم کہلائے۔

اقبال یوروپ سے واپسی میں اپنے ساتھ مغربی تہذیب کی مادیت پرستی، خدا بیزاری، وطنیت اور استعماریت کے خلاف شدید جذباتی و عقلیاتی ردّ عمل لیکر آئے۔ ان کا خیال تھا کہ اگرچہ بین الانسانی معاشرہ سائنسی ترقیوں سے بہت زیادہ مستفید ہوا ہے پھر بھی بحیثیت مجموعی سائنس اپنی فطری ذمہ داریوں کو ادا کرنے نیز انسانیت کے کام آنے میں ناکام رہی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "مذہب اور صرف مذہب ہی آج کے انسانوں کو ان ذمہ داریوں کا اہل بنا سکتا ہے جو سائنس کی ترقیوں نے اس کے شانوں پر ڈالی ہیں" اور یہ مذہب ان کی نظر میں صرف اسلام ہی ہو سکتا تھا۔ تہذیب جدید کا تاریخی و تجزیاتی مطالعہ ان کو اس خیال کی طرف لے گیا کہ دین و دنیا کی تفریق ایک مخصوص تاریخی و نفسیاتی ردعمل کا نتیجہ ہے جو مسیحیت کے لئے تو مناسب ہو سکتی ہے لیکن اسلام کے لئے نہیں۔

مولانا آزاد اور مولانا محمد علی جوہر کا یہ تصور کہ اسلام انسانی زندگی کی مابعد الطبیعی تعبیر ہے اور اس طرح معاملات کے ان پہلوؤں سے بھی بحث کرتا ہے جن کا براہ راست تعلق قوت نافذہ رکھنے والے ادارے سے ہے، اقبال کے یہاں آکر اور بھی گہرا ہو جاتا ہے۔ تاریخ یورپ کے اس مطالعہ سے ایک اور احساس جو انھوں نے اخذ کیا اور جس کو اس زمانہ کے اس جنگجویانہ پس منظر نے مزید ہوا دی، وہ یہ تھا کہ وطنیت اپنی مخصوص اصطلاح میں اسلام کے نظام روحانی سے مناسبت نہیں رکھتی۔ ان کے اسی احساس نے ان کو اس مخصوص نظریہ کی شدید مخالفت پر آمادہ کیا جس کے حامی مسلمانوں کے مذہبی قائدین تھے۔

آفاقیت اور عالمگیریت کا جو عنصر اقبال کی تحریروں میں ملتا ہے اس کے اسباب منفی اور

ایجابی دونوں تھے۔ اسلام نے مختلف قومیتوں اور تہذیبوں سے جو مصالحت وہم آہنگی اپنی بنیاد ہلا کو مجروح کئے بغیر، پیدا کی تھی، اس کے اذعان نے اقبال کو اس نتیجہ تک پہنچایا کہ ایک عالمگیر معاشرہ (جس کی طرف کہ یہ دنیا اپنی سائنسی ٹکنالیجی اسباب کے تحت بڑھ رہی ہے) کی تنظیمی اساس صرف وہی تعلیمات ہوسکتی ہیں جس کی روح خدا پرستی کی روح ہو اور جو اس انبیائی سلسلہ کو نظر انداز نہ کرتی ہوں جو انسانِ اول سے شروع ہوکر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت پر ختم ہوتا ہے، اور وہ اسے ناقابل عمل بھی نہ سمجھتے تھے۔ ان کا یہی تاثر تھا جس نے ان کو ایک ایسے سماج کا خواب دیکھنے پر مجبور کیا جس میں ان کا روحانی ومذہبی شعور مرکزی مقام پر متقدر ہوکر متنوع حالات کی راہیں متعین کرتا ہے اور انھیں ان کے فطری راستوں پر گامزن کرتا ہے۔ اقبال اس سلسلہ میں شاہ ولی اللہ سے بھی بہت زیادہ متاثر لگتے ہیں۔ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے "اسلام اور پاکستان" کا مصنف لکھتا ہے:

"اقبال اس خاص مسئلہ کا سامنا کرنے کے لئے اپنا ایک سیاسی فلسفہ ترتیب دے رہے تھے جس سے کبھی شاہ ولی اللہ کو اور اس سے بھی پہلے کبھی تیمور لنگ کے خلفاء کو واسطہ پڑا تھا۔ یعنی یہ کہ مسلمانوں کو ہندوستان میں ایک صحت مند مذہبی ماحول کس طرح میسر ہو۔ ولی اللہ نے ۱۷۶۱ء میں احمد شاہ ابدالی کو ہندوستان آنے اور پانی پت کے میدان میں مراٹھا افواج کو شکست دینے کی دعوت دی تھی۔ اس فتح سے ولی اللہ کو مسلم استحکام کے دوبارہ حاصل ہونے کی توقع تھی۔ سر محمد اقبال نے اپنے زمانہ میں اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے شمال مغربی ہند میں ایک علحدہ مسلم ریاست بنانے پر زور دیا[1]"

اقبال، آزاد اور جوہر کی فکری مناسبتوں و مخالفتوں نے جن غیر واضح و مختلف اثرات

---

[1] Islam & Pakistan by Freeland Abbott P. 165

کی تعبیر کی وہ اپنی قدروں کے اعتبار سے علٰحدہ علٰحدہ حسب ذیل تھے :

۱۔ تہذیب جدید بحیثیت مجموعی مسلمانوں کے ایمانی وروحانی مزاج سے مطابقت نہیں رکھتی اس لئے یہ ان کے لئے ہرگز قابل قبول نہیں ہے۔

۲۔ وفاداری طلب کرنے والا ایسا کوئی بھی نظریہ جو مسلمانوں کی آفاقی فطرت سے مغائرت رکھتا ہو اور جس سے مختلف تہذیبی گروہوں میں عصبیت وحسد کے جذبات ابھرتے ہوں، وہ ان کے لئے قابل ترک ہے۔

۳۔ ایک ایسا سماج جس کی اکائیاں ذہنی و مادی آسودگی سے مالا مال ہوں، اسی صورت میں تشکیل پا سکتا ہے جب کہ انسان کسی خارجی وسطحی ہیجان کی بجائے داخلی و مستحکم نتائج کے حامل محرکات کا پابند ہو۔

۴۔ حیات انسانی تفریق سے ماورا ایک وحدت ہے جو اپنے فکری ارتقاء کے لئے تغیر وتبدل سے عاری کچھ قدروں کی محتاج ہے اور یہ قدریں جب مرکز سے محیط کی طرف پھیلتی ہیں تو اپنے اندر ان تمام گوشوں کو سمیٹ لیتی ہیں جن کا تعلق اس انسانی زندگی سے ہے۔

۵۔ چونکہ یہ قدریں زمانی ومکانی تغیرات سے متاثر نہیں ہوتیں اس لئے اگر ماضی میں یہ مروج و نافذ رہی ہیں تو مستقبل کی تشکیل کے لئے بھی نافع وناگزیر ہیں۔ اس سے کائنات کے طبیعی وماورائے طبیعی حصص میں ہم آہنگی ویکجہتی پیدا ہوگی۔

یہ قدریں اپنی صورت پذیری کے اس زمانہ میں پیچیدہ حالات کی آلودگیوں اور نامساعدت کے باوجود ابھر کر سامنے آئیں نیز سیاسی مطلع کے صاف ہوتے ہی نئی نسلوں کو اسے زیادہ مرتکز، مربوط اور واضح شکل میں اخذ کرکے اسلامی فکر کی تشکیل کرنا آسان ہوگیا۔ جدید نسل نے جس طرح ان قدروں کو بطور تجربہ حاصل کیا اسی سے موجودہ ہندوستان میں ان کو قبول کرنے والی جماعتی تحریکوں اور اداروں کے طریقہ ہائے کار کا رخ متعین ہوا۔ اشتراکیت کی منظم تحریکیت اور عوامی جدوجہد کے ذریعہ برسر اقتدار آنے کے تصور نے بھی موجودہ اداروں

**جدید نسل کا تجربہ**

کی صورت گری میں غیر معمولی رول ادا کیا اور اس سے اشتراکی اصطلاحوں کے Parallel ایک نیا نظام اصطلاح مرتب ہوا جو مندرجہ بالا قدروں کی نمائندگی کرتا ہے مثلاً تحریک اسلامی، اسلامی ادب وغیرہ

اس بات سے انکار اب ممکن نہیں رہا ہے کہ اسلامی فکر کے حامل ان گروہوں نے بحیثیت مجموعی اپنا دباؤ شعوری و غیر شعوری طور پر قبول کروایا ہے نیز حالات کو نیا موڑ دینے میں کامیابی حاصل کی ہے۔ آج کا ذہین نوجوان جو فکری طور پر ناآسودہ ہے، جب کسی خیال کو منظم اور مربوط شکل میں پاتا ہے اور اس کے ذریعہ ماضی وحال کے واقعات کی تعبیر و تشریح میں آسانی محسوس کرتا ہے تو بلا جھجک اسے قبول کر لیتا ہے۔ اس عمل میں اس کا مذہب پسند خاندانی و معاشرتی ماحول بھی بہت سہارا بنتا ہے، نیز اس کے اکتساب سے اس میں جو پختگی آتی ہے وہ اس کی روزمرہ کی زندگی کو متاثر و منقلب کئے بغیر نہیں رہتی وہ ہر لحہ اپنی عملی زندگی کو اس نئی فکر سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتا ہے بے کردار و منافق شخصیتیں، غیر معتدل سماجی حالات، عالمگیر انسانی کرب وغیرہ اس کے نئے ولولوں اور نئے عزائم کو زبردست غذا پہنچاتے ہیں اور اسے اپنا وجود پھیلتا ہوا محسوس ہوتا ہے جسے کبھی وہ انکسار کے پردوں میں چھپانے کی کوشش بھی کرتا ہے۔

بیسویں صدی کے نصف اول کے اختتام یعنی تقسیم ہند کے بعد سے یہ اسلامی فکر اپنی بنیادی قدروں قدروں کے اعتبار سے خواہ کیسی بھی موزونیت و ربط کی حامل ہو لیکن پس پردہ کچھ ایسے میلانات ملتے ہیں جو اندرونی تضاد کی نشاندہی کرتے ہیں۔ مثلاً ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ گروہ جس میں کہ اسلامی فکر نے خود کو سب سے بہتر طور پر ظاہر کیا تھا، اس نے اس دوسری صورتحال میں جب کہ سماجی تعلقات کو متعین کرنے والے اصول و ادارے بالکل بدل گئے ہیں، خود کو تنظیمی طور پر تو بدل لیا ہے لیکن اپنی اس فکر کو آگے بڑھانے نیز اسے نئے حالات کے لئے معقول (Relevent) بنانے میں ناکام رہا ہے۔

یہ واضح ہے کہ اسلام کے مکمل نظام زندگی ہونے کا تصور شعوری طور پر قرآن مجید کی آیتوں مثلاً اُدْخُلُوْا فِی السِّلْمِ کَافَّۃ (بقرہ ۲۸) فَفِرُّوْا اِلَی اللّٰہِ (الذاریات ۵۰) ھُوَ الَّذِی ... وَدِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْھِرَہٗ عَلَی الدِّیْنِ کُلِّہٖ وغیرہ سے لیا گیا تھا لیکن خود یہ اصلاح اپنے وجود کے لئے اس وقت کے

سیاسی و مذہبی حالات کی رہین منت ہے۔ بیسویں صدی کی چوتھی دہائی میں جب مولانا مودودی نے اسے پہلی مرتبہ استعمال کیا تھا تو اس پس منظر سے اس کا خاص تعلق تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ جمہوری اور اشتراکی

جمہوری اور اشتراکی نظام زندگی

دو نظام ہائے زندگی اپنی اپنی جگہوں پر مستحکم ہو چکے تھے۔ جمہوریت کا فلسفہ ابتدائً سیاسی استبداد اور مطلق العنانیت سے بغاوت کے طور پر ایجاد کیا گیا تھا جس کا مقصد شہنشاہی نظام کو ختم کر کے ایک جمہوری معاشرہ کا قیام عمل میں لانا تھا۔ لیکن بعد میں مفکرین نے اسے پوری زندگی کا فلسفہ بنا دیا۔ یہ فلسفہ بنیادی طور سے خدا بیزاری، انکار آخرت، بے قید معاشی آزادی وغیرہ جیسی منفی قدروں پر مشتمل تھا۔ چنانچہ جب یہ یورپ میں پھیلا تو اس کے اثر سے آہستہ آہستہ سماج میں ایک بورژوا طبقہ کا جنم ہوا جس نے انفرادی آزادی اور آزاد تجارت وغیرہ کی آڑ میں غریب مزدوروں اور کسانوں کو لوٹنا شروع کیا۔ سماج کے اسی مستحصل [illegible] طبقہ کے دکھوں کے شدید احساس نے مارکس کو نظامِ جمہوریت جس کے محافظ سرمایہ دار تھے، کے خلاف بغاوت پر آمادہ کیا اس نے نظام سرمایہ داری کے خلاف اشتراکیت کو بطور ایک دوسرے نظام زندگی کے پیش کیا۔ مگر یہ نظام بھی انسان کو ہمہ گیر آسودگی فراہم کرنے میں ناکام رہا۔

یہی وہ زمانہ ہے جب کہ دیگر مسلم ممالک کی طرح ہندوستانی مسلمان بھی اپنے مذہب کی جامعیت اور ہمہ گیری کا تصور کھو بیٹھے تھے تجدد پسند اور تحفظ پسند دونوں طبقے اسلام کی امتیازی شان کو۔ (درجہ کے اختلاف سے قطع نظر) سمجھنے میں ناکام تھے۔ اول الذکر نے تو کھل کر اس بات کا اظہار کیا کہ اسلام مسیحیت کی طرح کا ایک مذہب ہے جو صرف انفرادی اخلاق سے بحث کرتا ہے اور حکومت وسیاست سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے (سرسید)۔ ثانی الذکر کے ساتھ صورت حال یہ تھی کہ وہ جدید علوم اور تبدیل شدہ حالات سے عدم واقفیت کے باعث اسلام کو نئی اصطلاحوں کے پس منظر میں نہیں سمجھ سکتا تھا۔ متحدہ قومیت کے نظریہ کا اثبات در اصل نئی اصطلاحات کے اصلی مفہوم سے بے خبری کی ایک معمولی مثال ہے (مولانا حسین احمد مدنی)۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اس وقت اسلام کو دو طرح کے چیلنج درپیش تھے۔ ایک طرف تو پورا عالم انسانی تھا جو جمہوری اور اشتراکی نظام ہائے زندگی سے بیزار اور کسی نئے نظام زندگی کی تلاش کر رہا تھا۔ دوسری طرف مسلمان تھے جو اپنے مذہب کی اصل روح سے ناآشنا تھے۔ اسلام کو ایک مکمل نظام زندگی کہہ کر ان دونوں چیلنجوں کا مقابلہ کیا گیا۔ ایک طرف تو یہ کہا گیا کہ جمہوری اور اشتراکی نظام زندگی کے بجائے اسلامی نظام زندگی ہی کے ذریعہ انسان دکھوں اور پریشانیوں سے نجات پاسکتا ہے اور دوسری طرف ایسا کہہ کر اسے مسیحیت یا دوسرے رہبانوی اور منفی مذاہب سے الگ کیا گیا۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد جو نئی نسل پیدا ہوئی تھی وہ ایک تیسرے نظام زندگی کے ذریعہ امن حاصل کرنے سے مایوس نہ تھی لیکن کچھ ہی سالوں میں حالات بالکل تبدیل ہو گئے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب کہ فکری دائروں میں فلسفہ کے دو نئے نظام یعنی تحلیلی فلسفہ اور فلسفہ وجودیت اپنے آپ کو مستحکم کر رہے تھے۔ ان دونوں فلسفوں نے زندگی کو ایک وحدت ماننے سے انکار کر دیا جس سے کسی مکمل ضابطہ حیات کی بات ہی بے معنیٰ ہو کر رہ گئی۔ ان دونوں فلسفوں کے زیر اثر یورپ میں جو نئی نسل اٹھی ہے وہ کسی ضابطہ حیات کی طرف سے مایوس اور ادعائیت کی مخالف ہے۔ حقیقت کو وہ منتشر شکل میں دیکھتی ہے اور کسی مطلق حقیقت کی بات اس کے لئے ناقابل تصور ہے۔ اسلام کو ان نئے چیلنجوں کا جواب دینا ہے۔ عصری انسان کے مطالبات بالکل دوسرے ہیں۔ عالمگیر انسانی کرب، سرد جنگیں، بین الاقوامی پیمانوں پر فریب، دھوکہ دہی اور منافقت جدید انسان کے اکتسابات ہیں۔ بھاری بھرکم مشینوں نے جو انسان کشی De Personalisation کی ہے اس نے انسانی وجود کو عدم میں تبدیل کر دیا ہے۔ جدید انسان کو ایک خلا کا احساس ہے جسے وہ کپڑے پھاڑ کر، بال بڑھا کر اور طرح طرح کی مضحکہ خیز حرکتوں کے ذریعہ پُر کرنا چاہتا ہے لیکن یہ خلا، اپنا احساس شدید تر کراتا جاتا ہے۔ یہ صورت حال اس بات کا مطالبہ کرتی ہے کہ اسلام کو اس طرح پیش کیا جائے جس سے انسان یہ یقین حاصل کر سکے کہ وہ اس کے ذریعہ دوبارہ اپنے عدم کو وجود میں تبدیل کر سکے گا۔ اس کے لئے نظام زندگی کی اصطلاح تبدیل کرنی پڑے گی

اور ایسی نئی اصطلاحیں لائی ہوں گی جو کہ اس کے لئے قابل فہم ہوں۔

یہ بات حد درجہ افسوس ناک ہے کہ جن لوگوں نے اسلام کی دعوت کا بیڑہ اٹھا رکھا ہے وہ اس نئی صورت حال سے بے خبر ہیں۔ وہ اب بھی اسی پرانی زبان میں بات کرتے ہیں جس میں ان سے پچھلی نسل کے لوگ کیا کرتے تھے۔ فکر اسلامی کو آگے بڑھانے نیز اسے نئے حالات سے ہم آہنگ کرنے کی کسی جدوجہد کا کوئی سراغ ان میں نہیں ملتا۔ اس وقت فکری دائروں میں جمود ہے اور اس جمود کے اسباب بھی ہیں۔ ذیل میں ہم خاص طور پر دو اسباب کا ذکر کریں گے جو فکر اسلامی کو آگے بڑھانے میں خصوصی رکاوٹ ہیں۔ ان کا مزید تفصیلی تجزیہ کرکے ان کو دور کرنا انتہائی ضروری ہے۔

**اصولیت اور مسلم قوم پروری کی کشمکش**

زیر تذکرہ گروہ کے قریبی منابع نے اپنا جو ورثہ چھوڑا تھا، اس کے ذریعہ ان کے لئے یہ تو ممکن ہو گیا کہ وہ اسلام کو ایک آئیڈیالوجی کی حیثیت سے اٹھائیں جس کا تعلق مجرد انسانیت کی مشترک فطرت سے ہو اور وہ فروق جو مکانی بنیادوں پر پیدا ہوتے ہیں، ان سے محدود طور پر بحث کرے لیکن مسلمانوں کے قومی تشخص کا تصور جو کہ تقریباً تیس سال تک ایک مضبوط و موثر تصور رہا تھا، اس پر حد درجہ اثر انداز ہوا ہے اور اس سے مطلق علیحدگی اس کے لئے ممکن نہیں ہو سکی ہے۔ حد سے بڑھی ہوئی سیاست پسندی (Politicalism) اس کا ایک اہم تناقض ہے۔ خصوصاً پاکستان میں تو ہند دشمنی اور ہندوستان دشمنی کو بطور سیاسی و انتخابی نعرہ کے استعمال کیا گیا۔ ہندوستان میں بھی ایک طبقہ کی سرگرمیاں غیر شعوری طور پر ایسا رخ اختیار کر چکی ہیں کہ اصل دعوتی کام تنظیمی طور پر متاثر ہو رہا ہے۔

اشتراکی مابعد الطبیعیات میں خود ان کی اصطلاحوں کے مطابق ایک طبقاتی سماج میں استحصالی طبقہ کو جو مقام حاصل ہے وہ عملاً اس میں صلیبیوں، صیہونیوں یا ان دوسری قوموں کو دے دیا گیا جن کے ساتھ ان کا کوئی ثقافتی یا سیاسی مناقشہ ماضیِ قریب یا ماضیِ بعید میں رہا ہے اور اس سے اشتراکیت ہی کی طرح اس کی بھی ایک اہم قدر جو بالکل انسانیت کے درد میں اپنا اظہار کرتی ہے، بری طرح متاثر ہوئی ہے۔ مسلم قوم کا بوجھ ان کی اپنی فکر آزاد تخلیقی پرواز میں ایک اہم رکاوٹ

ہے اور اس سے دانستہ کنارہ کشی کے میلانات بھی بالکل مفقود نہیں ہیں۔

**مشرق بنام مغرب** سطور بالا میں تاریخی تواتر کے ذریعہ ظاہر ہونے والی جن قدروں کا ذکر کیا گیا تھا ان میں بیشتر ایسی تھیں جو بنیادی طور پر اپنا سبب تہذیب جدید کے ہمہ گیر غلبہ میں رکھتی ہیں۔ دیگر مسلم ممالک کی طرح ہندوستان میں بھی اہل مغرب کی سیاسی و تہذیبی فتح سے انفعالی اور تحفظ پسندی کے ردِّ عمل ظاہر ہوئے لیکن دیگر ممالک کے برعکس یہاں دونوں گروہ زیادہ مدت تک الگ الگ نہیں رہ سکے۔ صورت حال نے یہاں بہت جلد مثبت شکل اختیار کرلی اور مصالحت پسندی غالب آگئی۔ اس کی وجہ شاید یہ تھی کہ یہاں مسلم قوم نے ماضی قریب میں ہی چند انتہائی ذہین اور تجدیدی شخصیتیں پیدا کی تھیں اور ان کی کاوشیں اور کوششیں مسلمانوں کے ذہن سے بالکلیہ محو نہیں ہوگئی تھیں مسلم قوم کو اپنے ماضی کی طرف متوجہ کرنے میں بھی ان بزرگوں کی چھوڑی ہوئی روایتوں کا بڑا ہاتھ رہا ہے۔ بہرحال ماضی کے مطالعہ میں جہاں اپنی ہمہ گیر سیاسی ثروت ومعاشی خوشحالی کی یاد تازہ ہوئی وہیں انھیں یہ بھی معلوم ہوا کہ جس مغرب نے ان کو سیاسی طور پر محکوم اور ثقافتی طور پر مغلوب کرلیا ہے نیز جس سے وہ اس درجہ خائف ہیں اس کو اس حیثیت تک پہنچانے میں دراصل ان کا اپنا ہاتھ ہے۔ اقوام مغرب نے جن علوم وفنون کے مطالعہ کے بعد عروج وبرتری حاصل کی تھی وہ دراصل ان کی اپنی قوم کے واسطہ سے ان تک پہنچے تھے۔ اس خیال نے کہ ہم نے ہی اہل مغرب کو جہالت کی تاریکی سے نکال کر انھیں مہذب بنایا ہے اور ہمارے ہی ذریعہ علم کی روشنی ان تک پہنچی ہے، مسلمانوں کو بے جا طور پر خود اعتمادی میں مبتلا کردیا۔ انھوں نے اس تہذیب کو نہایت حقیر سمجھتے ہوئے اس کے ان کارناموں کو بھی ردّ کردیا جن سے خود ان کا دامن خالی تھا۔ وقت گذرنے کے ساتھ اپنی برتری کے خیالِ خام میں غلو ہی ہوتا گیا اور پھر تو یہ صورت حال ہوگئی کہ مشرق اچھا، مغرب برا، مشرق مخاطب، مغرب مخاطب، نیز مشرق روحانیت اور مغرب مادّیت کا نمائندہ بن گیا۔ بلاشبہ عقلیت پسندی، انسان دوستی روشن خیالی، عقائدی رواداری اور سماجی ومعاشی عدل کی قدریں مسلمانوں کی اپنی قدریں تھیں لیکن اس بات کا اعتراف انھیں بہرحال کرنا چاہئے تھا کہ ان اقدار کو دوبارہ زندہ کرنا اہلِ مغرب کا

ہمہ گیر توسیع کرنا مغرب کا ہی کارنامہ ہے۔ اہل مغرب کو ان کی مادیت پرستی کی بنا پر برا بھلا کہتے ہوئے اس بات کا خیال نہیں کیا کہ ان کو اس رویہ کی طرف لے جانے میں سائنس دانوں اور فلسفیوں کی مذہب بیزاری کو کم اور اہالیان مذہب کی مذہب پسندی کو زیادہ دخل تھا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ سائنس دانوں اور فلسفیوں کی پوری تحریک محرکات و مقاصد کے اعتبار سے سرتاسر حق جوئی و خلوص پر مبنی تھی۔

گہرائی سے دیکھا جائے تو جدید تہذیب سے اس نفرت اور اپنے قدیم ماضی سے محبت میں ایک شکست خوردہ ذہنیت کارفرما نظر آئے گی جس نے خود کو اپنے رقیب کے مقابلہ میں کمتر پا کر ظاہر کیا تھا۔ دوسری قوموں کی طرح انھوں نے بھی بجائے حقائق کا سامنا کرنے اور ان عناصر کی تلاش کرنے کے جنھوں نے ان کو اس انجام تک پہنچایا تھا، اپنے بوسیدہ ماضی میں پناہ ڈھونڈنے کی کوشش کی۔ انھوں نے ان انبیائی تعلیمات کو بھی فراموش کر دیا جو آباپرستی، شخصیت پرستی اور ماضی پرستی پر گہری ضرب لگاتی ہیں نیز حال کی سچائیوں کا احساس دلا کر مستقبل کی طرف ایجابی پیش رفت کی راہ دکھاتی ہیں۔

---

# بیان ملکیت و تفصیلات متعلقہ برہان دہلی

## فارم چہارم قاعدہ ۸

۱۔ مقام اشاعت: اردو بازار جامع مسجد دہلی
۲۔ وقفہ اشاعت: ماہانہ
۳۔ طابع کا نام: حکیم مولوی محمد ظفر احمد خاں
قومیت: ہندوستانی
سکونت: اردو بازار جامع مسجد دہلی

۴۔ ناشر کا نام: حکیم مولوی محمد ظفر احمد خاں
۵۔ اڈیٹر کا نام: مولانا سعید احمد اکبرآبادی ایم اے
قومیت: ہندوستانی
سکونت: تغلق آباد۔ نئی دہلی
۶۔ ملکیت: ندوۃ المصنفین جامع مسجد دہلی

میں محمد ظفر احمد خاں ذریعہ ہذا اقرار کرتا ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم و اطلاع کے مطابق صحیح ہیں۔

محمد ظفر احمد خاں
۲۸ فروری ۱۹۷۵ء