قسط نمبر (۳)

احمد امین کی اسلامی عالمگیریت کی جدید تشریح

دلیلطف خالد ـــــــ ترجمہ ـ نعیمہ نور

اِتحاد عالمِ اسلام اور یورپ

۱ - اتحاد عالمِ اسلام ـ ثقافتی یکسانیت کا معاون :

احمد اُمین کے نزدیک اسلام کی ایک سب سے زیادہ قابلِ تعریف خوبی تمام لوگوں کو آپس میں برادرانہ تعلقات قائم کرنے کی دعوت دینا ہے۔ وہ اسلام کی بنیادی تعلیم یعنی توحید کے دینی پہلو پر اتنا زور نہیں دیتے جتنا کہ اس کے فطری نتیجہ یعنی مخلوقِ خدا کے اتحاد پر، اُمین کو یہ اتحاد اس بیان میں واضح طور پر نظر آتا ہے کہ "تمام انسان آدم و حوّا کی نسل سے ہیں"۔[۱] اس کے علاوہ پیغمبرِ اسلام کے اِس قسم کے احکامات میں جیسے :

"خدا نے تم سے قبلِ اسلام کے دَورِ جاہلیت کا آبائی فخر و غرور اور تکبر و نخوت چھین لیا ہے۔ انسان آدم سے ہیں اور آدم کو مٹی سے بنایا گیا"۔[۲]

اس سلسلے میں اُمین تاریخ اسلام سے عظیم خوبیاں منسوب کرتے ہیں ان کا دعویٰ ہے کہ زبان، نسل اور نسب کے تعصباب کو ختم کر کے تاریخِ اسلام نے اِس قول پر عمل کرتے ہوئے قوم پرستی کا خاتمہ کر دیا کہ "ایک عرب کو عجم پر فوقیت حاصل نہیں اگر وہ اِسے پاکیزگی و طہارت کی بنیاد پر قائم نہ کر سکے"۔[۳]

اُمین اس امر پر زور دیتے ہیں کہ :

"اسلام نے تمام سیاسی حدود کو مٹا ڈالا اور اُس کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ایک مسلمان تمام اسلامی حدود کو اپنا وطن سمجھے اور عرب، ایرانی اور ہندوستانی مسلمان کے درمیان کسی فرق کو تسلیم نہ کرے"۔[۴]

بعض موقعوں پر اٰمین نے اتحاد عالم عرب کی بھی حمایت و تائید کی، لیکن صرف سرسری طور پر بلکہ محض اتفاقاً۔ ۵ بہر حال یہ خیالات اسلام کی اُس مجموعی تشریح و توضیح سے جو اٰمین نے کی مشابہت نہیں رکھتے۔ چنانچہ اٰمین "قوم پرستی پر مذہب و ثقافت کی فضیلت" کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

"اس ثقافت (اسلامی) سے تمام مسلمان لوگ مغلوب ہوئے اور اس نے رفتہ رفتہ ان کی الگ الگ ذہنیتوں کو مجتمع کیا۔ بالآخر انھوں نے اپنے قومی احساسات پر مذہب اور ثقافت کو ترجیح دی۔ پس مصری پہلے مسلمان ہیں اور بعد میں اہلِ مصر۔ یہی اصول اہلِ شام، ہندوستانیوں، شمالی افریقیوں اور اہلِ اندلس پر منطبق ہوتا ہے۔ ان سب کا مذہب ایک، ثقافت ہم آہنگ اور حکومت کے اصول و قواعد یکساں ہیں۔ قومی تشخص، علاقہ پرستی اور زبان اور وطن سے وابستگی اُن کے لئے ثانوی حیثیت رکھتی ہے"۔ ۶

اٰمین کی دائمی جستجو یعنی توحید کو سماجی "وحدتِ وجود" کے ہم معنی قرار دینا ماضی کو حال میں بالکل اسی طرح جائز طور پر بحال رکھتی ہے جیسے شاید یہ کہا جائے کہ قرطبہ ابھی تک خلافت کا پایۂ تخت ہے۔ ۸ اٰمین ہارون الرشید کی پُر جوش تعریف کرتے ہیں کیونکہ ہارون نے اپنی سلطنت میں یکساں اصولِ قانون جاری کرنے کا ارادہ کیا۔ وہ اسے عمر بن عبدالعزیز کی تدوینِ حدیث کا ایک معیاری مجموعہ شائع کرنے کی سعی اور ابن المقفع کی اسلامی قانون کو ایک رنگ دینے کی جد و جہد کی معراج قرار دیتے ہیں، جو اٰمین کے خیال میں عصرِ حاضر کے مسلمان مصلحین کے لئے بہترین قابلِ تحسین متعین اور صحیح راہ ہے۔ ۹ اٰمین ہارون الرشید کے اُمت میں زیادہ سے زیادہ مؤثر اتحاد کی جد و جہد سے اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے ہارون الرشید پر ایک کتابچہ لکھا جس کا مقصد یہ تھا کہ خلیفہ کی صحیح تصویر پیش کی جائے اور اس کی اس تاریخی عظمت کو بحال کیا جائے جسے مغربی علماء افسانہ کا عنوان دینے کے درپے ہیں۔ ۱۰

دوسری طرف دورِ عباسی کی "عدالتی بدنظمی" کا تذکرہ اور اُس پر قابو پانے میں ناکامی کا اعتراف اٰمین کے اس دعوٰی کو کہ مطلوبہ اتحاد تاریخی حقیقت بن گیا رد کر دیتے ہیں۔ یہاں ہم اٰمین کی فطری دو رُخی طبیعت سے دوچار ہوتے ہیں۔ ایک طرف اٰمین بحیثیت ایک مورخ کے جس کے علم و فضیلت کو وسیع پیمانے پر پُر جوش تائید و تحسین حاصل ہوئی، اور دوسری طرف اٰمین بحیثیت ایک صوفی

نظریہ دان کے، اندازہٗ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اَمین کی شخصیت کے اس انقسام کا اظہار ُاسلام‘ (سلسلہ دار) اور فیض الخاطر میں الگ الگ پایا جاتا ہے اگرچہ موخر الذکر میں تاریخ کے بارے میں بھی کافی اور بہترین مضامین کا اضافہ کیا گیا ہے۔

ایک مفکر کی حیثیت سے اَمین مقتضیاتِ زمانہ کے مطابق پوری اسلامی ثقافت سے تنقیدی جائزہ کے ذریعہ اقدار کا ایک پیمانہ بناتا ہے۔ ایسا کرنے سے نہ صرف وہ ماضی اور حال کے مُوثر ترین حقیقی رجحانات اخذ کرتے ہیں بلکہ قیمتی قابلِ فہم رجحانات کا بھی انتخاب کرتے ہیں۔ بے شک وہ ان رجحانات کو مروجہ حالات کے ڈھانچے میں اپناتے ہیں لیکن اُنھیں صرف حالات سے منسلک نہیں کرتے بلکہ بذاتِ خود ان کی تشکیل کر کے اُن کا رُخ طبعی، معنوی و مثالی ممکنات کی طرف موڑتے ہیں۔ چنانچہ یہ واضح کر کے کہ کس طرح اسلام کی عزیز ترین علامات کو نئی طرزِ زندگی کی ضروریات کے مطابق ڈھالا جا سکتا ہے اَمین اس اَمر کا نمائندہ — صفائی پیش کرنے والا بن جاتا ہے کہ "ہم کون ہیں اور ہمارا کردار کیا ہے" [۱۲]

اَمین پر اقبالؔ کے فیصلہ کُن اثر کا ذکر موجودہ مصنف نے ایک الگ مطالعہ میں کیا ہے۔ یہاں اُس مشابہت کی طرف اشارہ کر دینا کافی ہے جو مندرجہ بالا سطور اور اقبالؔ کی اُس تقریر میں پائی جاتی ہے جو اُنہوں نے ۱۹۳۲ء میں آل انڈیا مسلم کانفرنس لاہور کے سالانہ اجلاس میں کی :

"حب الوطنی ایک فطری خوبی ہے اور انسان کی اخلاقی زندگی میں ایک مقام رکھتی ہے۔ تاہم وہ مقصود جو درحقیقت مطلوب ہے انسان کا ایمان، اس کی ثقافت اور اُس کی تاریخی روایت ہے۔ میرے خیال میں یہی وہ چیزیں ہیں جن کی خاطر زندہ رہا جاتا ہے اور جن کی خاطر جان دی جا سکتی ہے بجائے زمین کے اُس ٹکڑے کے لئے جس سے انسان کی روح کا عارضی تعلق ہوتا ہے" [۱۳]

'پیامِ مشرق' سے اقبالؔ کا ایک مصرعہ اس سے بھی زیادہ فیصلہ کُن ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ اَمین کے ایک قریبی دوست عبدالوہاب عزام نے اس کا عربی میں منظوم ترجمہ کیا جو بیس سال سے بھی زیادہ عرصے تک جامعہ میں اَمین کے ساتھی اور لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر (جس کی اَمین نے تا زندگی صدارت کی)[۱۴] میں کارکن ساتھی رہے۔ اقبالؔ مندرجہ ذیل قطعات میں اپنے پُرجوش نظریہ اِتحادِ عالمِ اسلام کا اظہار کرتے ہیں :

"تو اے کودک منش خود را ادب کن — مسلمان زادہ ترکِ نسب کن
برنگِ احمر و خون و رگ و پوست — عرب نازد اگر ترکِ عرب کن
نہ افغانیم و نے ترک و تتاریم — چمن زادیم و از یک شاخساریم
تمیزِ رنگ و بو بر ما حرام است — کہ ما پروردۂ یک نو بہاریم" [۱۵]

اقبال کے خیال میں "اِتحادِ عالمِ اسلام" غیر ضروری طور پر ایک لمبا فقرہ ہے جس سے مراد اسلام کے سوا اور کچھ نہیں ہے[۱۶]: حالانکہ ایک خالص مذہبی نقطۂ نگاہ سے ہم ایک ایسی ہی شرط ذہن میں رکھیں تو بھی سہولت کی خاطر اس عام تسلیم شدہ فقرہ کا استعمال مصلحت آمیز معلوم ہوتا ہے اور پھر بہر حال یہ محمد عبدہٗ کے افکار پر بھی منطبق ہوتا ہے جنہوں نے "ایک مسلمان دنیا میں اس کی پہلے سے ماتحت اور مشروط حد بندیوں کو تسلیم کیا" [۱۷]

احمد اَمین سے قبل زیادہ تر مصنفین کے لئے اتحادِ عالمِ اسلام کا منفی محرک حقیقت میں نمایاں مقصد تھا۔ الافغانی مسلمان دنیا کے سیاسی اتحاد کے نظریہ جسے "اتحادِ عالمِ اسلام" کہا جاتا ہے کو غیر ملکی مداخلت اور مسلمان ملکوں پر حکمرانی کے خلاف ایک منفرد اور مضبوط پناہ گاہ قرار دیتے ہیں[۱۸]: اقبال کے نزدیک بھی اتحادِ عالمِ اسلام محض "انسانیت کا نصب العین"[۱۹] نہیں بلکہ سیاسی ضرورت کا مطالبہ ہے[۲۰] اگرچہ اس مفہوم میں اقبال اس کا پرچار صرف مایوسی کے لمحات میں مسلمان فرقے کی مخالف طاقتوں کے سامنے کرتے ہیں۔ [۲۱]

مایوسی و تکلیف کے زمانے (فلسطینی جھگڑے) میں اَمین بھی بالکل ایسے ہی خیال کا اظہار کرتے ہیں:

"ان تمام باتوں سے ایک نتیجہ نکلتا ہے: عالمِ اسلام کو اپنے وجود کی حفاظت کی ضمانت کے لئے ایک مضبوط دفاعی معاہدے کے ذریعے متحد ہو جانا چاہیئے" [۲۲]

اِتحادِ عالمِ اسلام کے مثبت (تعمیری) مقصد کے خاکے کی اہمیت کا اندازہ عبدہٗ کے اُس وقت کے فرانسیسی وزیرِ خارجہ GABRIEL HANOTAUX کے ساتھ جھگڑے سے کیا جا سکتا ہے۔ اَمین کی وضاحت کے مطابق اِتحادِ عالمِ اسلام سے مراد اصلاح کی وہ متحدہ کوششیں ہیں جو اُن لوگوں نے کیں جن کے اخلاقی معیار کا تعین قرآنی وحی نے کیا ہے اور جو ایک جیسے تاریخی تجربے سے گزرنے کے بعد

خود کو ایک ایسی حالت میں پاتے ہیں جو اُن سب کے لئے عمومی حیثیت رکھتی ہے اس صورتِ حال کی خاصیت تعلیمی اور اخلاقی زوال ہے جس کی وجہ سے اُنھیں اپنے عزیز ترین سرمائے یعنی اپنی آزادی سے محروم ہونا پڑا۔ [۲۳]

احمد اُمین کے خیال کے مطابق مسلمانوں نے مختلف علاقائی ثقافتوں کو باہم ملایا اور اس طرح ایک ذہنی وعقلی اتحاد پیدا کیا۔ اقبالؔ کی طرح امینؔ بھی اسلام کی قوتِ جاذبہ پر ہمیشہ زور دیتے ہیں [۲۴] ثقافتی یکسانیت کے ذریعے ذہنی وعقلی اتحاد[۲۵] اُمین کا یہ نظریۂ اِتحاد عالم اسلام کے مقصد میں وسعت پیدا کرتا ہے اور پھر اسے ایک ایسی تعمیری منزل تصور کیا گیا ہے جو ایسی دنیا کی طرف رواں دواں ہو:

"ایک ایسی دنیا جس میں جنگ نہ ہو، جو جرم سے پاک ہو، جس میں قوم پرستی نہ ہو، جہاں انسان شناسی اور عالم پرستی قوم پرستی کی جگہ لے لے گی، جہاں کوئی نو آبادکار نہ ہوگا اور تمام لوگ بھائی بھائی ہوں گے۔" [۲۶]

یہاں بھی اقبالؔ متعین ذہنی وعقلی راہ دکھاتے ہیں، کیونکہ "تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامی"[۲۷] میں علامہ اقبالؔ فرماتے ہیں:

"اسلام کے کردار میں ملکی حدود نہیں اور اس کا مقصد اپنے پیروکاروں کو مختلف قسم کی متضاد نسلوں کے چکر سے نکال کر انسانیت کے آخری اور قطعی اِتحاد کے لئے ایک نمونہ یا مثال مہیا کرنا ہے اور پھر اِس ناقابلِ تقسیم مجموعے کو ایسے انسانوں میں تبدیل کرنا جو اپنے طور پر خود شناس ہوں۔" [۲۸]

(ب) سماجی ارتقاء کی منازل:

اِبن خلدون اور محمد عبدہٗ کی طرح احمد اُمین انسانیت کی ترقی کا موازنہ حیاتِ فرد سے کرتے ہیں گو وہ اپنے نظریہ کا ایک واضح خاکہ پیش نہیں کرتے تاہم اُن کی تصانیف سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اُن کے نظریۂ ارتقاء میں اِتحاد عالمِ اسلام انسانی زندگی کے اُس پہلو سے مشابہت رکھتا ہے جب شادی کے بعد آدمی اپنی بیوی، بچوں اور قریبی رشتہ داروں کے ساتھ مل کر ایک مضبوط خاندانی وحدت بناتا ہے اور اس طرح ایک عظیم ترین نظام کی بنیاد ڈالتا ہے — یعنی ایک ایسا نظام جس میں انسانوں کی تمام برادری شامل ہو۔

اس نظریہ کے مطابق یہ امید کی جا سکتی تھی کہ اِتحاد عالم اسلام سے قبل کی منزل یعنی مثبت مقاصد

پر مبنی قوم پرستی کو ایک لازمی دَور تصوّر کیا گیا ہے جیسے انسانی زندگی میں بچپن کا دَور، اور پس سلسلۂ ترقی میں ایک اہم دَور یا تعلق کی حیثیت سے قوم پرستی کو از سرِ نو قدر و قیمت حاصل ہونے کا تجربہ ہُوا۔ مثلاً مصر کے کٹر حریت پسند (۱۸۸۸ - ۱۹۵۶ء) حسین ہیکل کے خیال میں ممکن مستقبل میں فکری و عملی اتحاد کی بنیاد ایک صحیح قومی اتحاد و استحکام کا اوّلین قیام ہے۔ چنانچہ ان کا فیصلہ ہے کہ — "یہ ایک اہم ضرورت ہے کہ ہم اپنے تمام عزم و قوت کو قوم کے استحکام کے لئے وقف کریں۔" [۲۹]

بہر حال اُمین کا یہ نظریہ نہیں ہے اس کے بر عکس وہ اخلاقیات پر اپنی سوانح بچار میں مسلسل ایک بچے کا ایک جوان آدمی سے مقابلہ کرتا ہے جو سماجی فکر کے بمقابلہ انفرادیت کا اور قربانیٔ نفس کے احساسِ ذمہ داری کے بر خلاف خود غرضانہ نفس پروری کا نمائندہ ہے۔ اِس موضوع پر لکھے گئے مضامین میں سے ایک کا عنوان بھی 'اخلاق الطفولۃ و اخلاق الرجولۃ' رکھا گیا۔ [۳۰] جہاں کہیں اتفاقاً قوم پرستی کو ایک اونچا مقام یعنی خالص نفس پرستی کے بعد دوسری منزل دیتے ہوئے اُمین اپنے اس نظریہ کو مبہم بنا دیتے ہیں تو وہ فوراً اپنے پُرانے راستے پر لوٹ جاتے ہیں یعنی قوم پرستی کو "جدید زمانے کی ناگہانی مصیبت سمجھتے ہیں۔ انسانوں کے درمیان بڑے بچے ہیں جو اپنے گھر اور اُس کے قرب و جوار کے سوا کچھ نہیں جانتے۔" [۳۱]

اُمین کی نجی زندگی پر ایک نظر ڈالنے سے اُن کے اس غیر متبدّل فقرے کو سمجھنے کا سُراغ مل سکتا ہے۔ قاہرہ میں جامعہ قاہرہ کے پروفیسر اور مصر میں جامعہ شعبیہ کے بانی کی حیثیت سے اُمین کی سرگرمیاں زیادہ تر تعلیم بالغاں تک محدود رہیں۔ وہ مختصر دَور بھی جو اُنھوں نے اپنے پیشے کی ابتداء میں ابتدائی اسکول میں عربی کے اُستاد کی حیثیت سے گزارا، اُن کو بچوں کی تعلیم و تربیت کی طرف راغب نہیں کر سکا۔ اُمین کی سوانح عمری میں اس بات کا ذکر کافی دل گداز ہے کہ کس طرح انھوں نے ایک با اصول خاندان بنانے کا فیصلہ کیا لیکن اُن کی بیوی کو ایک سَوت کی موجودگی کا شک تھا جس کا اظہار وہ اُمین سے اُس وقت تک کرتی رہیں جب کہ ان کے بچوں کی تعداد دس ہو گئی تھی۔ [۳۲] اس واقعہ نے ذہین و محنتی اُمین کے دماغ پر زبردست بوجھ ڈالا۔ ویسے بھی اُمین حسین نظاروں سے مزیّن ویران مقامات پر وقت گزارنے کے شوقین تھے جہاں اُن میں پوشیدہ رجحان تصوّف روحانی زندگی میں غور و فکر کرتا تھا جس طرح پیغمبرِ اسلام غارِ حرا میں غور و فکر میں وقت گزارتے تھے۔ [۳۳] لیکن اُمین کے بچے اپنے والد کو زیادہ تر گھر سے باہر پاتے اور اُنھیں اپنے مطالبات سے پریشان کر دیتے (مثلاً یہ کہ اُنھیں تفریحی مقامات کی سیر کرائی جائے وغیرہ)۔ ایسے موقعوں پر

اَمین کی حالت اُس آدمی کی طرح ہو جاتی جو گرم پانی سے غسل کر رہا ہو، اور اچانک اُسے ٹھنڈے پانی میں پھینک دیا جائے۔ [۲۴]

ان تجربات اور بچوں کے طریقۂ تعلیم میں زبردست تبدیلی کی وجہ سے جو مصر میں ان (اَمین) کے سخت گیر طبیعت کے مالک والد اور خود اُن کی ترقی پسند نسل کے درمیان رونما ہوئی۔ اَمین نے اپنی تحریروں کا زیادہ حصہ ترقی یافتہ خاندانوں کی اُس گرما گرم بحث و مباحثے کی نذر کیا ہے[۲۵] جہاں ہر بیٹا اور ہر بیٹی دوسرے تمام لوگوں جن میں والدین شامل ہیں کے حاکم یا آقا بننے کی کوشش کرتے ہیں۔[۳۶] وہ خطوط بھی جو بعد میں اَمین نے اپنے ایک بیٹے کو لکھے (یہ خطوط "الی ولدی" کے عنوان سے ایک کتابچے کی شکل میں شائع ہوئے جو بظاہر غزالی کے "ایہا الولد" کے نمونے پر تھے) اِس بات کا مظہر ہیں کہ اگرچہ اَمین نے تعلیمی سرگرمیوں کو اپنے پیشۂ وکالت پر ترجیح دی لیکن اِس کے باوجود جب انھیں اُبھرتی ہوئی نسل سے واسطہ پڑتا تو وہ پریشانی محسوس کرتے۔ اَمین نے تمام بچوں کو خود پرست پایا جسے وہ برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ اُن کا خیال تھا کہ جتنی جلدی وہ اپنی اس خود پرستی پر قابو پالیں اتنا ہی یہ خود اُن کے اور والدین کے لئے بہتر ہوگا۔ صرف ایک مرتبہ اَمین قوم پرستی کو تکمیلِ اتحاد کی ابتدائی منزل کے طور پر تسلیم کرنے کی سعی کرتے ہیں وہ بھی جانچنے کے لئے۔ بہر صورت یہ سعی بھی اختلافات سے محصور ہے اس لئے مؤثر ثابت نہیں ہوتی۔[۳۷]

غرض یہاں جو نظام العمل بنایا جاتا ہے اس میں آزاد خیال اور جدت پسند احمد اَمین بنیادی مذہبی اُصولوں پر عقیدے[۳۸] کے لحاظ سے پاکستان میں جماعتِ اسلامی کے رہنما ابوالاعلیٰ مودودی کے خیالات کے قریب ترین آجاتا ہے۔ جو بارہا قوم پرستی کو اسلام کی ضد قرار دیتے ہیں:

"انسانی زندگی میں جسے خود غرضی کہا جاتا ہے سماجی زندگی میں اُسے قوم پرستی کہتے ہیں۔ ایک قوم پرست فطرتاً تنگ نظر اور تنگ دل ہوتا ہے۔"[۳۹]

عموماً بہت سے مسلمان مصنفین نے اس یقینِ کامل کا اظہار کیا ہے جیسا کہ زیڈ۔ آئی۔ انصاری نے عموماً واضح کیا کہ قوم پرستی اور عالم پرستی دو نظریات ہیں جو ایک دوسرے کو خارج کر دیتے ہیں۔[۴۰]

اس نکتہ پر بھی اقبالؔ نے ہی مثالی جوش و تندہی سے مندرجہ بالا یقینِ کامل کی جراَت مندانہ وضاحت کی:

"صرف ایک اِتحاد قابلِ اعتماد ہے اور وہ اِتحاد اخوتِ انسانی ہے جو نسل، قومیت، رنگ اور زبان کے امتیاز سے بالاتر ہے۔ جب تک اِس نام نہاد جمہوریت، اس لعنت زدہ قوم پرستی اور توسیع سلطنت کی ذلیل پالیسی کے ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوں گے، جب تک آدمی اپنے اعمال سے یہ ظاہر نہیں کریں گے کہ وہ اس بات پر عقیدہ رکھتے ہیں کہ تمام دنیا خدا کا خاندان ہے، جب تک مکمل طور پر نسل، رنگ اور جغرافیائی قومیتوں کا فرق مٹایا نہیں جائے گا۔ اس وقت تک انسان ایک خوش حال و آسودہ زندگی گزارنے کے قابل نہیں ہوگا اور آزادی، مساوات اور بھائی چارے کا خوب صورت نصب العین کبھی حقیقت کا جامہ نہیں پہنے گا۔" ۴۱

احمد اُمین کے حتمی اور بے حد وسیع نظریۂ انسان شناسی نے اُنھیں اخوان المسلین کی جماعت سے بالکل علیحدہ رکھا۔ اُمین اخوان کی اصلاحی سرگرمیوں اور عظیم اَخلاقی معیار کی تعریف کرتے ہیں، لیکن سیاست میں اُن کی مداخلت کو پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتے۔ ۴۲ تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ قوم پرستوں کے نقطۂ نظر سے اُمین "اسلام پرستی" ۴۳ کا نمونہ ہے۔

جرمن فلسفی فیختے (FICHTE) جو ابتدا میں خالص عالم پرست تھا بعد کے دَور میں "نظریۂ قوم" کا علمبردار بن گیا۔ وہ کہتا ہے کہ آدمی براہِ راست انسانیت کا رکن نہیں بلکہ قوم کے ذریعے یہ تعلق قائم ہوتا ہے۔ کوئی بھی محض ایک سادہ آدمی نہیں ہے خواہ وہ ایسا ہونے کی خواہش بھی کرے بلکہ ہر ایک جرمن، فرانسیسی اور پرتگیزی وغیرہ ہے۔ اپنی قوم کے دائرے میں رہ کر ہر ایک انسانیت کے اعلیٰ ترین مقاصد کے لئے محنت و مشقت کرتا ہے لیکن وہ اِس حلقے سے باہر رہ کر ان مقاصد کے لئے کام نہیں کر سکتا۔ حب الوطنی اور عالم پرستی ایک دوسرے کو خارج نہیں کرتے بلکہ ایک دوسرے کے لئے باعثِ تحسین و آفرین ہیں؛

"پس اس حد بندی کی وجہ سے جو ایک قوم کی رکنیت کی بِنا پر عائد ہوتی ہے ایک عالم پرست لازمی طور پر حبِ الوطن بن جاتا ہے، اور ہر کوئی جو اپنی قوم میں موثر ترین اور بے حد مستعد حب الوطن ہے وہ اِسی سبب کی بِنا پر سب سے زیادہ سرگرم و مستعد 'عالمی شہری' (WORLD CITIZEN) ہے، اِس حد تک جہاں تک تمام قومی تعلیم کا حتمی مقصد انسانیت کے ایک وسیع دائرے میں تعلیم کا پھیلاؤ ہو۔" ۴۴

قومی تعلیم کی یہ تشریح — جہاں حب الوطنی کے 'مثبت' (تعمیری) خیالات ابھی تک 'منفی' (ناگوار)

خیالات میں مدغم نہیں ہوئے ہیں جس سے جدید قوم پرستی کی نشوونما ہوئی — کسی حد تک محمد عبدہٗ کے نظریۂ اصلاح سے مشابہت رکھتی ہے۔ چنانچہ مراکش کے نامور مفکّر علال الفاسی اپنی تصنیف "النقد الذاتی" میں علیحدہ "مراکشی شخصیت" کو اُمتِ اسلامیہ میں اور اس کے بعد جداگانہ مسلم وجود کو عالمی برادری میں سمو دینے کا بیڑہ اٹھاتے ہیں۔[۴۵] حقیقت میں وہ فیختے سے ملتے جلتے انداز میں قوم پرستی اور عالم پرستی کے درمیان قائم شدہ فرق کو ختم کرنے کی کوشش کرتے ہیں جیسا کہ "النقد الذاتی" کے ایک پیراگراف سے ظاہر ہوتا ہے:

"اپنے جامع پیغام کے ساتھ اسلامی نظریہ کی یہ معرفت کمالِ وضاحت سے ہماری رہنمائی ایک حقیقی انسان دوستی کے نظریہ کی طرف کرتی ہے جو سب کے فائدے کے لئے سب سے بھلائی کا مطالبہ کرتا ہے۔ یہ ہمیں مختلف وحدتوں اور طرح طرح کے حلقوں سے رابطہ قائم کر کے اُن کے ساتھ ایسے تحقیقی کاموں میں شریک ہونے سے نہیں روکتا جس سے مزید ترقی، تہذیب و تمدّن، معاشرے کی فلاح و بہبود اور اُسے اعلیٰ معیار تک پہنچانا مقصود ہو، جس کے لئے وہ قائم کیا گیا تھا۔ اسلامی نظریہ کی رُو سے اِس سلسلے میں ہم اپنے ملک اور سماجی حالات کے لئے جو بھی کوشش کرتے ہیں وہ اس عمومی کوشش کا ایک حصّہ تصوّر کیا جاتا ہے جو انسانیت کلّی طور پر ایک بہتر دنیا کے قیام کے لئے کرتی ہے۔"[۴۶]

یہ تصوّر اَمین کے نظریۂ وسیلۂ ترقی کو بہت اچھی طرح سہارا دے سکتا تھا لیکن جس طرح فیختے (FICHTE) کے ایک پُل یعنی رابطہ قائم کرنے کے باوجود "نظریۂ قوم" اور دورِ عقلیت و بصیرت کے نظریہ عالم پرستی میں بہتر مفاہمت نہیں ہو سکی، بالکل اسی طرح علال الفاسی کی کوششیں، مصطفےٰ کامل[۴۷] کا تو ذکر ہی کیا ہے، عالمگیر یکساں تمدّن کے دَور میں اَمین کے ذہنی انجذاب کی جدوجہد کے مقابلہ میں زیادہ مؤثر ثابت نہیں ہوئیں۔

بلاشبہ یہ اَمر اَمین کے متضاد خیالات کی دلالت کرتا ہے۔ فکری و نظریاتی طور پر اَمین سب سے نچلی سیڑھی یا سہارے کے استعمال سے اِنکار کرتے ہیں جب کہ عملی طور پر ایسا نہیں کرتے۔ جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے عملی حب الوطنی میں اَمین عبدہٗ کی قائم کردہ مثال کی مستعدی سے پیروی کرتے ہیں۔ اِس کے علاوہ اَمین نے کبھی کسی عالمی اسلام پرست تنظیم کے لئے کام نہیں کیا بلکہ اپنی زندگی مصر کی

ثقافتی ترقی کے لئے وقف کر دی اور زندگی کے آخری ایام میں عرب لیگ کے اغراض و مقاصد کا بھی پرچار کیا (۱۹۴۶ء میں ایک مختصر عرصے کے لئے امین نے ثقافتی انتظامیہ کے ڈائریکٹر کا عہدہ قبول کیا تھا)۔[۴۸]
چنانچہ ہمیں یہاں وہاں کے اُن چند مسلمانوں سے امین کی شناخت کرنا مشکل ہوگا جو اِس "جدید اجماع سے اختلاف رکھتے ہیں کہ اسلام تمام دنیا میں اَز سرِ نو سرفرازی حاصل کر رہا ہے اور یہ سرفرازی مقامی طور پر ہونی چاہیئے۔"[۴۹]

امین کے قوم پرستی اور عالمی برادری کے درمیان تعلق کے نظریہ پر اُن کی گھریلو زندگی کے عکس کے علاوہ ایک اور اہم واقعہ ہے جو شاید زیادہ فیصلہ کن ہے : روایتی مسلم نظریہ سماجی اِرتقاء کے نصب العین کی رُو سے مسلمان ملکوں میں جدید قوم پرستی قدامت پسندی ہے۔ جیساکہ پہلے بتایا گیا ہے امین کے مفہوم اسلام کے مطابق محمدؐ کی برادری — قرآن انھیں رحمۃ للعلمین کا خطاب دیتا ہے[۵۰] — نے قوم پرستی کی مخالفت کی، خاص طور سے رومیوں، ایرانیوں، اہلِ حبشہ اور عربوں کی قوم پرستی کے خلاف آواز اُٹھائی۔ اُس نے ایک بین الاقوامی بھائی چارے کی بنیاد ڈالی اگرچہ ابتداء میں اس نئی وحدت کی بنیادوں کو 'شعوبیت' (قوموں کے درمیان جھگڑا، بنیادی طور پر عربوں اور ایرانیوں کے درمیان بعد میں ترکوں سے بھی) یا ذنج کی بغاوت (عراق میں افریقی مزدوروں کی بیگار) جیسی رکاوٹوں نے ہلا ڈالا۔ لیکن بعد میں رفتہ رفتہ الحاق ہوگیا اور اِس کی حدود یعنی 'دارالاسلام' سے مختلف نسلوں یا قومیتوں کا احساس ختم ہوگیا۔

کیونکہ احمد امین کے نظریہ کے مطابق 'دارالاسلام' اتحاد کا ایک نمونہ ہے، یہ عالمی برادری کی ابتدائی منزل ہے اِس لئے اب وہ اگلے اور آخری نکتہ پر آتا ہے یہاں امین کو بار بار اُلجھن کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ باوجود اپنے اس دعویٰ کے کہ مسلمانوں نے اپنے درمیان موجودہ تمام رکاوٹوں کو دُور کر دیا ہے وہ نئی رکاوٹوں کے قیام کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوگئے مثلاً برادری یا گروہ کی دو حصوں میں تقسیم — ترک اور عرب[۵۱]، مخالف سمت میں بھی عیسائی مغرب کا ایک متحدہ مورچہ نہیں ہے جس کے ساتھ عالمی اِتحاد کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا جا سکتا۔ اِس کے بجائے وہاں یورپی اقوام کی ایک بڑی تعداد جو ایک دوسرے کی مخالف ہیں موجود ہے جن کے قسم قسم کے نظریات کی حرارت عرب دنیا تک پھیلتی ہے اور اُمت کی حدود میں اِس چھوٹی سی وحدت کو بھی مزید منتشر کرنے کی دھمکی دیتی ہے۔

چنانچہ امین فکری تضاد سے دو چار ہوتے ہیں۔ ایک طرف وہ مثالی تصور کو اپنا آخری نقطۂ نظر قرار

دے کر قائم شدہ نمونۂ عالم اسلامیت کی عالمی برادری میں تبدیلی پر یقین رکھتے ہیں۔ دوسری طرف حقائق کا سامنا کرتے ہوئے آمین سب سے پہلے اتحاد عالم اسلام کے مثالی نصب العین کے حصول کا مطالبہ کرتے ہیں، دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ بعض اوقات آمین اپنے فوق البشر[52] کا جو تصور قائم کرتے ہیں اُس میں وہ پہلے ہی ایک سیڑھی سے دوسری سیڑھی (بلند تر) پر چڑھ چکا ہے لیکن دوسرے موقعوں پر یہ جان کر آمین کو دکھ ہوتا ہے کہ مسلمان ابھی تک قوم پرستی کی دلدل میں پھنسے ہوئے ہیں اور شاید ہی انھوں نے سیڑھی تک پہنچنے کی سعی کی ہے۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ فیض۔ ۲۹۷/vii قرآن سے ۱۳/۴۹ " اے انسان، ہم نے تمہیں ایک مذکر اور مؤنث سے پیدا کیا ہے "

۲۔ فیض۔ ۲۹۸/vii خطبہ الوداع کے سوا۔

۳۔ فیض۔ ۱۰۸/iii ۔ ۴۔ ایضاً۔

۵۔ فیض۔ ۲۰۸/iii ، ۶۳/v ، ۱۷۶ ، viii/۱۶۳ ۔

۶۔ فیض۔ ۶۹/viii ، اقبال سے مقابلہ کرو:

"جس طرح مسلمان فرقہ نسلِ انسانی میں کسی فرق کو تسلیم نہیں کرتا اور انسانیت کے عالمگیر نظریہ کے تحت تمام نسلوں کو یکجا کرنے کی کوشش کرتا ہے، اِسی طرح ہماری ثقافت اضافی طور پر عالم گیر ہے اور یہ اپنی زندگی و نشوونما کے لئے کسی خاص لوگوں کی فہم و ادراک کی ممنون نہیں ہے، ہمارا مسلم تمدن آریائی اور سامی یا عربی خیالات کی دوغلی زرخیزی کی پیداوار ہے۔ یہ اپنی آریائی ماں کی نرمی اور نزاکت اور سامی یا عربی باپ کا کھرا کردار ورثہ میں پاتا ہے"۔ (عبدالواحد (THOUGHTS AND REFLECTIONS OF IQBAL, LAHORE, 1964, P. 379)

۷۔ اس اصطلاح کے لئے مصنف، سیّد قدرۃ اللہ فاطمی کے ممنون ہیں۔ وہ لفظ "صوبائیت یا صوبہ پرستی" اور "عالم پرستی" کو رد کرتے ہیں جو VON GRUNEBAUM نے UNITY AND VARIETY میں استعمال کئے ہیں۔ فاطمی "کثرتِ وجود" اور "وحدت الوجود"

نے VON GRUNEBAUM کے استعمال کو ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں: "یہ امر دلچسپ ہے کہ جو ہمارے رسالے کے لئے لکھے گئے اپنے ایک حالیہ مضمون میں لفظ "صوبہ پرستی" کی جگہ "کثرت وجود" کے استعمال کو ترجیح دی ہے۔" (اسلامک اسٹڈیز۔ جلد ا، نمبر ۲۔ ص ۵۹ - ۸۷۔)

۸۔ تاریخی اعتبار سے اس دلیل میں بڑا وزن ہے، دیکھئے جرمن مستشرق JORG KRAEMER کی اہم کتاب DAS PROBLEM DER ISLAMISIHEN KOLTUR GE SCHICHTE (TUBINGEN, 1959, P.8)

۹۔ ضحی الاسلام۔ ۲۲۷ - ۱/۲۰۸ -

۱۰۔ ہارون الرشید (دار الہلال۔ قاہرہ ۱۹۵۱ء)

بہرحال ایک مطلق العنان وحدت الوجود کا متواتر مطالبہ ثقافتی اظہار کے تمام پہلوؤں کے لئے نہیں ہے، حقیقت میں یہ امین کے اس افسوس کی بہت کم پیروی کرتا ہے کہ عرب ایسا ادب جس میں حسین نظاروں اور ان کے نئے گرد و نواح کے خاص کردار پر غور و فکر ہو، پیدا نہیں کر سکے۔ ایک مضمون بعنوان "العربی لا لیشعر الا فی بیئتہ" (فیض ۱۲۲/۱/أ) میں وہ اس حقیقت کے ایک ثبوت کے طور پر اس امر کا ذکر کرتے ہیں کہ عمرو القیس نے اپنے بزنطس کے عارضی قیام کے متعلق ایک بھی قصیدہ نہیں لکھا، اس وجہ سے اب کچھ علماء کو اس بات پر بھی شک ہے کہ آیا اُس نے کبھی وہاں کا سفر کیا بھی تھا یا نہیں۔ اس سلسلے میں اس واضح تضاد کو دُور کرنے کی خاطر امین کے خیالات کے مختلف اَدوار میں فرق کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔ ۱۹۳۹ء میں امین نے قبلِ اسلام کے ادب کا عرب اَدب کے خلاف 'جرم' کے متعلق اپنا متنازعہ نظریہ پیش کیا (ہفتہ وار اَدبی تبصرہ الثقافتہ XIX میں جو دوبارہ فیض ۲۲۸/۱۱ میں "جنایۃ الادب الجاھلی اولنقد الادب العربی" کے عنوان سے شائع ہُوا) اپنی موت سے ایک سال پہلے یعنی ۱۹۵۳ء تک وہ اِس نظریہ پر قائم رہے اور مصری رسومات، روایات اور طرزِ تحریر کی قاموس العلوم شائع کی۔

۱۱۔ مقابلہ کرو طہٰ حسین سے: احمد امین العالم (احمد امین بقلمہ وقلم اصدقائہ میں (قاہرہ ۱۹۵۵ء)، ..... اُفضل اقبال 'ثقافتِ اسلام' میں اعتراف کرتے ہیں (لاہور ۱۹۶۷ء):

"مرحوم ڈاکٹر امین، مشہور مصری عالم بحیثیت ایک نوجوان طالب علم میرے تصورات پر چھا گئے جب

۱۹۴۲ء میں پہلی مرتبہ میں نے ان کی کتاب فجر الاسلام پڑھی تو میں اِس قدر متاثر ہُوا کہ میں نے اس کا انگریزی میں ترجمہ کرنا شروع کر دیا۔ تاہم جوش ٹھنڈا پڑ گیا لیکن اُن کی تصنیف نے میرے ذہن پر گہرا تاثر چھوڑا، اور جو کوئی بھی ڈاکٹر امین کی تصنیف سے واقف ہے وہ جلدی اس اثر کو دریافت کرے گا جو مجھ پر ہُوا۔"

۱۲۔ صدر جمال عبدالناصر (مرحوم) کے فلسفۂ انقلاب کی طرف اشارہ ہے جو اِس کتاب میں دیا گیا ہے:
DANIEL LERNER: THE PASSING OF TRADITIONAL SOCIETY (MASSACHUSETTS, 1958)۔ صفحہ ۴۰۶۔

۱۳۔ سید عبدالواحد۔ ۷۔ ۱۹۶۔ ۱۴۔ حیاتی۔ ۱۶۹۔

۱۵۔ ARBERRY کے ترجمہ میں: THE TULIP OF SINAI (LONDON, 1947)

۱۶۔ ANNEMARIE SCHIMMEL: GABRIEL'S WING—A STUDY INTO THE RELIGIOUS IDEAS OF SIR MUHAMMAD IQBAL (لائڈن ۱۹۶۳ء) صفحہ ۸۳۔

۱۷۔ P.J. VATIKIOTIS: MUHAMMAD 'ABDUH AND MUSLIM HUMANISM (ARABICA - 10/58)

۱۸۔ فضل الرحمان: 'اسلام' (لندن ۱۹۶۶ء) ص ۲۲۶۔ مقابلہ کرو الخلافہ او الامامۃ العظمیٰ میں رشید رضا کے نقطۂ نظر سے۔ ۱۱۴ مصطفیٰ کامل نے بھی مسلمانوں کی ماقبل قومی استحکام کو برطانوی حکمرانیت سے مصر کو آزاد کرانے کے لئے ایک آلہ کار کے طور پر از سرِ نو دریافت کیا۔ (فریتس اشتیپات)

۱۹۔ انا ماری شیمل۔ ۲۰۔ س۔ ع۔ واحد۔

۲۱۔ ۱۱/۲۰۴ (کراچی) مکتبت۔ لاہور ۱۹۶۱ء۔ ص STRAY REFLECTIONS (XXI

۲۲۔ یوم الاسلام، ۱۱۰ یہاں اَمین نے جس طرزِ عمل کا اظہار کیا ہے اُس کا فضل الرحمان نے بہت اچھی طرح تجزیہ کیا ہے:

"ایک متصل اور ایک متحدہ محاذ کے لئے یہ بحث کہ مسلمان فرقے کو خارجی طور پر شدید خطرہ اور باطنی طور پر اندر ہی اندر گھلنے کا ڈر ہے، ایسے احساسِ اہمیت کے ساتھ کی گئی جیسی شاید اس فرقے کی تاریخ میں کبھی نہیں ہوئی سوائے عالم عنفوانی میں مدینہ میں اہلِ مکہ سے سخت جدوجہد کے دَوران، ایسے بحران میں ہمیشہ "بنیادی اصولوں پر عقیدہ" کی صورت — دونوں باتوں یعنی قدامت پسند خاطر جمعی اور حریت پسندی کے رہنمائی لاقابو معرکے سے جنگ کرنے کے قابل ہے۔ جو دل پر غالب آجاتی ہے۔ (اسلام - ۲۲۲)

۲۳۔ C.C. ADAMS: ISLAM AND MODERNISM IN EGYPT (LONDON, 1934)

۲۴- آئین کے لئے مقابلہ کرو فیض سے - ۷۱۱/۲۹۶ ، ۷۱/۱۰ ، ۱۱/۲۰۸

۲۵- فیض ۷۱۱۱/۶۹ مقابلہ کرو اقبال سے :

"مسلمان فرقے کا ایک جاندار رکن بننے کے لئے فرد کو مذہبی اصول پر غیر مشروط عقیدے کے علاوہ اسلام کی ثقافت کو اچھی طرح جذب کرنا ضروری ہے - اس جذب پذیری کا مقصد ایک یکساں ذہنی نظریہ قائم کرنا ہے ....." (سید عبدالواحد - ۳۷۹) - ۲۶- فیض - ۱x/۲۵۲ -

۲۷- تجدید التفکیر الدینی فی الاسلام (قاہرہ ۱۹۵۵ء) -

۲۸- ۱۶۷ (رومن چھاپا مصنف کا ہے) -

۲۹- ڈاکٹر بابر یوحانسن جس کا پہلے ذکر ہوا ہے ص ۵۷ اور ۲۰ بھی -

"چنانچہ ہیکل کو" سرگرم عالم پرستی کا آنے والا دور" کے تصور کو رد کرنا پڑا، جیسا کہ اُن کے دوست منصور فہمی بعد میں فلسفہ کے پروفیسر، نے پیش کیا تھا - یہ خیال کہ اِس دور میں مشرق کو اپنے لوگوں کا روحانی درجہ بڑھانے تک محدود رہنا چاہیئے کیونکہ مادی طاقت کوئی خاص کردار ادا نہیں کرے گی - ہیکل کے لئے اپنے دوست کا صرف" خیالی اشتیاق" ثابت ہوا - پس وہ اُسے صحیح راہ دکھاتے ہیں: 'اگر ایک مرتبہ ہم یہ فرض کرلیں کہ ایک دن انسان اس مقصد کو پائے گا..... تو پھر بھی مختلف منازل ہیں جن سے ہر قوم کو گزرنا ہے بالکل ویسی ہی منازل جو اس سے پہلے کی اقوام نے عبور کیں - کیونکہ اگر احساس یا شعور کا راستہ 'خاندانی شعور' سے گذر کر 'احساسِ گروہ' تک پہنچتا ہے اور وہاں سے مذہبی شعور، پھر قومی اور بالآخر احساسِ انسانیت پر پہنچتا ہے، تو ہمارے لئے یہ ناممکن ہے کہ ہم مذہبی سے فوراً احساسِ انسانیت کے لئے چھلانگ لگادیں درمیانی منزل میں داخل ہوئے بغیر'" ۳۰- فیض ۷/۱۶۷ یوم الاسلام بھی ۱۶۹ -

۳۱- فیض - ۱x/۲۵۲ - ۳۲ - حیاتی - ۱۹۲ -

۳۳- فیض - ۱۰/iii ، ۳۱۲ - ۱/۲۷۶ - ۳۴- فیض - ۱/۳۲۲ ، ۱/۲۷۷ بھی -

۳۵- فیض - ۱۲/iv - ۳۶- حیاتی - ۲۴ - ۳۷- فیض - iiii/۱۱۱

۳۸- جب کہ مصنف نے پہلے مودودی کو ترمیم پسند قرار دیا - یہاں مصنف اُس خطاب کو تسلیم کرلیتا ہے جو مودودی کے حامیوں کے نزدیک زیادہ قابلِ قبول معلوم ہوتا ہے کیوں کہ 'CRITERION' (جنوری - فروری ۱۹۶۹ء ص ۷۵) میں کوکب صدیقی لکھتے ہیں:

"موجودہ سلسلے میں سلف پسند (FUNDAMENTALIST) وہ شخص ہے جو اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ قرآنی تعلیمات اور پیغمبرِ اسلام کا قول و فعل جو ہم تک حدیث کے ذریعے پہنچا ہے وہ اٹل اور تمام ادوار کے لئے قابلِ عمل ہے۔"

۳۹- اقتباس از: F. ABOTT، THE JAMA'AT-I-ISLAMI OF PAKISTAN - MEJ XI/1, (1957), P.P. 39 - 40

۴۰- ن۔ ا۔ انصاری: جن کا پہلے حوالہ دیا گیا ہے۔ ص ۳۰ - ۱۵ -

۴۱- اقتباس از: "SHAMLOO": SPEECHES AND STATEMENTS OF IQBAL (لاہور ۱۹۴۵ء۔ ص ۲۲۲)-

۴۲- (دار المعارف، قاہرہ ۱۹۵۲ء) ص ۹۶ سے ۹۸ اور یوم الاسلام میں ۱۵۶ -

۴۳- "اسلام پرستی کی ہمسری" اس کے لئے ص۔ا۔ فرح کا مضمون دیکھئے: THE DILEMMA OF ARAB NATIONALISM جو مجلہ DIE WELT DES ISLAM (1967) VIII/3, P.151) میں شائع ہو چکا ہے۔

۴۴- اقتباس از: REDEN AN DIE DEUTSCHE NATION

۴۵- مقابلہ کرد النقد الذاتی کے ابواب 'الفکر المغربی' اور 'الفکر الوطنی' سے۔

۴۶- ایضاً - ۸۸ - ۴۷ - فریتس اشتیپات محولہ بالا۔

۴۸- ڈاکٹر ا۔م۔ھ۔ مزید محولہ بالا ص ۲۶ - ۴۹ - و۔ص۔ سمتھ محولہ بالا ص ۸۲ -

۵۰- قرآن - ۲۱/۱۰۷ -

۵۱- یوم الاسلام - ۷ - ۱۴۶ - مقابلہ کرو انا ماری شیمل سے جس کا پہلے ذکر ہوا ہے ص ۱۶۴:

"کیونکہ مشرقِ قریب میں اقبال نے قوم پرست تحریکوں کی چمک دار سطح کے نیچے قبلِ اسلام یا بلکہ قبلِ وحدانیت کی باطل پرستی کی طرف واپسی دیکھی (صرف ایک لطیف لیکن زیادہ خطرناک صورت میں) اس وجہ سے انھوں نے ایرانی قوم پرستی اور ترک مغربیت پر شدید اور جارحانہ تنقید کی ہے"

۵۲ - فیض - ۷/۱۳۶ -