مقالۂ خصوصی:

نو آبادیاتی عہد میں مسلمانانِ جنوبی ایشیا کے سیاسی افکار کی جدید تشکیل: سید احمد خاں اور اقبال

معین الدین عقیل *

معروضہ

جنوبی ایشیا کے مسلمانوں نے اس خطے میں جو سب سے نمایاں کارنامہ انجام دیا، اس کی جزئیات میں گئے بغیر، محض یہ اشارہ کافی ہے کہ انھوں نے ایک ایسی مملکت قائم کی اور صدیوں تک اسے کامیابی سے قائم رکھا جس نے تہذیب وثقافت کے لحاظ سے اُن روایات کو جنم دیا جو اس خطے کے لیے ایک نظیر بن گئیں۔ اس کے استحکام، خوش حالی اور ثقافتی امتیازات نے ایک عالم کو اپنی جانب متوجہ کیا اور یہ مختلف اقوام کے تخیلات کا حصہ بنتی رہی۔ اس کے باوجود اس کے ساتھ المیہ یہ پیش آیا کہ جب اندرونی کمزوریوں اور اخلاق باختگی کی وجہ سے یہ زوال آمادہ ہوئی تو اس نے اپنا روایتی کردار ادا کرنا چھوڑ دیا۔ چناں چہ جب مغربی استعمار نے ایسی صورتِ حال سے فائدہ اٹھا کر اس کے اقتدار پر قبضہ جمانے میں کامیابی حاصل کر لی تو مسلمان ایک ایسے غیر اہم عنصر کی حیثیت سے باقی رہ گئے جس میں زندگی کی حرارت وسرگرمی تقریباً مفقود ہو کر رہ گئی اور بس اس حد تک باقی رہ گئی کہ جب کوئی دعوتِ مقابلہ (Challenge) اسے درپیش ہوتا تو یہ بروئے کار آتی۔

نو آبادیاتی دور میں تو اس عنصر کو ایک ایسی حقیر سی مذہبی اقلیت سمجھ لیا گیا تھا جس سے یہ توقع کی جارہی تھی کہ وہ اپنے لیے ایک مذہبی اقلیت کے سعادت مندانہ کردار کو قبول کر لیں گے اور تمام امور میں ہندوستانی قوم سے ہم آہنگی پیدا کر لیں گے۔ یہ گمان اس وقت نمایاں ہوا جب جدید علوم اور تعلیم کے رائج ہونے پر قوم پرستی نے قلب وذہن کو متاثر کرنا شروع کیا تو اس وقت یہ سمجھا جانے لگا کہ یہ اقلیت چوں کہ ایک ہی مشترک وطن میں آباد ہے اس لیے ایک قومی اتحاد کا جزو بن جائے گی۔ لیکن اس قسم کی توقعات مسلمانوں کی نفسیات، ان کی روایات اور ان کے رہنماؤں کے افکار اور ان کی تاریخ سے ناواقفیت پر مبنی تھیں۔ لیکن جب ان ہی روایات اور تاریخ کے تقاضے سامنے آئے تو مسلمانوں نے خود ہر اعتبار سے ایک قوم

* پروفیسر ڈاکٹر، سابق صدر، شعبۂ اردو، جامعہ کراچی　　برقی پتا: moinuddin.aqeel@gmail.com
تاریخِ موصولہ: ۱۰؍جون ۲۰۱۳ء

ہونے کا دعویٰ کر دیا اور اس پر قائم بھی رہے اور اب نئے حالات اور مسائل میں اپنے لیے ایک الگ راہ کے انتخاب اور ایک مختلف منزل تک پہنچنے کے عزم و ارادے اور اس منزل میں اپنی ایک آزاد مملکت کے قیام کو اپنا مقدر قرار دے دیا۔

مسلمانوں کو جنوبی ایشیا میں، اپنی کُل حیاتِ سیاسی میں سب سے شدید دعوتِ مقابلہ کا سامنا جنگِ آزادی میں ناکامی کے بعد کرنا پڑا۔ اس جنگ میں وہ اگر ایک جانب اس کے محرک بھی تھے تو دوسری جانب دیگر مقامی اقوام کے شریک بھی تھے، لیکن نتائج کی سنگینی صرف ان کا مقدر بنی۔ ان حالات میں سید احمد خان کے تجزیے، ان کی فکر، حکمتِ عملی اور جدوجہد نے اپنی ملت کے لیے ایک ایسی راہ متعین کی اور اس راہ کے اپنانے کی تلقین کی جس پر چل کر وہ اس منزل تک پہنچ سکتے تھے جو ان کا مطمحِ نظر ہو سکتی تھی۔ ان کے بعد اگرچہ خود ان کے رفقا اور مقربین نے جدید رجحانات کے تغیرات کو قبول کرنے سے گریز نہ کیا لیکن ایک مابعد الطبیعاتی طرزِ فکر کے ساتھ عصری تقاضوں کے مطابق اسلام کی نئی تعبیر ایک درمیانی راہ کی صورت میں کی، جس نے اجماع کے تصور اور پارلیمانی جمہوریت کے درمیان ایک توازن قائم کیا اور مسلم قومیت کا ایک ایسا تصور پیش کیا جس سے ایک آزاد اسلامی مملکت کے طور پر تصورِ پاکستان اجاگر ہوا اور حصولِ پاکستان کی تحریک شروع ہوئی۔

اس منزل تک پہنچنے یا پہنچانے کے لیے جن تصورات نے ایک مستحکم شعور کے پیدا کرنے اور مسلم ملت کو اپنے مقدر کو سنوارنے کے لیے ایک مؤثر کردار ادا کیا، وہ سید احمد خان اور اقبال کے وہ خیالات ہیں جو انھوں نے اہم سیاسی مراحل میں قوم کے سامنے پیش کیے۔ اگرچہ اس عہد میں بھی ایسے مفکرین و دانش ور مسلمانوں میں ان کی رہنمائی کے لیے موجود تھے جنھوں نے اپنے اپنے طور پر، اپنے زاویۂ نظر سے مسلم ملت کو نوآبادیاتی دور میں درپیش مسائل کے حل کی تدابیر کی بابت خلوصِ دل سے سوچا لیکن کوئی منظّم منصوبہ یا لائحۂ عمل ایسا پیش نہ کیا جو مسلم ملت کے لیے ایک نجات دہندہ ثابت ہوتی۔ لیکن سید احمد خان کے بعد اقبال ہی ایسے دانشور کے طور پر سامنے آتے ہیں جن کی فکر نے مسلمانوں کے لیے ایک ایسی راہِ عمل متعین کی جس پر چل کر وہ اپنے ملی تقاضوں کے مطابق ایک مملکت اور ایک معاشرہ تعمیر کر سکتے تھے جو ایک حد تک ہی سہی، انھوں نے کیا۔ یہاں اس تناظر میں سید احمد خان اور اقبال کے ان خیالات کو ان کے پس منظر میں پیش کیا جا رہا ہے جن سے جنوبی ایشیا کے نوآبادیاتی عہد کی سیاسی تاریخ میں مسلم ملت کی سیاسی فکر کی تشکیلِ جدید کی ایک نمائندہ اور موثر صورت میں دیکھی جا سکتی ہے۔

سید احمد خاں اور اقبال۔ نوآبادیاتی عہد کے نمائندہ مسلمان مفکرین

جنوبی ایشیا میں مسلمانوں کی آمد اور یہاں ان کے ایک نئے اور مختلف معاشرے کی تشکیل کے مراحل میں، اسلامی تہذیب اور ہندو تہذیب کے باہمی اختلافات کے باوجود، جس نئے معاشرے نے جنم لیا، اس میں ان دونوں تہذیبوں کے اتصال اور ملاپ کے قوی امکانات موجود تھے۔ چناں چہ ایک طویل عرصے تک باہم ساتھ رہنے کی وجہ سے ان دونوں

کے درمیان زندگی کے تمام ہی پہلوؤں میں اختلاط و اشتراک پیدا ہوا اور یوں ایک ایسے نئے معاشرے نے جنم لیا جس نے ایک یکسر مخلوط معاشرے کی شکل اختیار کی۔ اس نئے معاشرے میں برہمن اسرارِ توحید سیکھنے اور قرآن کا درس دینے کے قابل ہو گئے اور مسلمان علماء ہندوؤں کے علوم کے درس و تدریس اور تراجم میں مصروف ہو گئے (۱)۔ یہی دور تھا کہ جب ہندو مسلم بھائی بھائی کے نظریے کو فروغ حاصل ہوا۔ اس نظریے کے حامیوں نے، جو زیادہ تر ہندو یا ہندوؤں سے متاثر مسلمان تھے، اس خیال کو عام کرنا شروع کیا کہ کفر و اسلام ایک ہی دریا کے دو دھارے ہیں جو ایک انتہا پر باہم مل جاتے ہیں۔ اس صورتِ حال سے ہندوؤں نے بہت فائدہ اٹھایا۔ ایک جانب انھوں نے ہندو دھرم کے احیا کی جانب قدم بڑھائے اور دوسری جانب مسلمانوں کو باقاعدہ مرتد کرنا شروع کیا (۲)۔ تصوف کے فروغ اور اس کی مقبولیت نے مزید ستم ڈھایا۔ صوفیا نے صلحِ کُل کا مشرب عام کیا جس نے رام اور رحیم کے فرق کو مٹانے میں بڑا موثر کردار ادا کیا۔

قرونِ وسطیٰ کے اس زمانے میں کہ جب ہندوستان میں بھگتی تحریک کا اثر پھیل رہا تھا اور تصوف اور ویدانت کے پیرو کار مذہب کا نام لے کر عوام میں مذاہب کے باہمی اشتراک اور رام اور رحیم کے ایک ہونے کا پیغام دے رہے تھے، ہندوؤں نے مسلمان فاتحین اور حکمرانوں کی رضا اور خوشنودی کے لیے حمد، نعت اور سلام و مرثیے اور منقبتیں لکھنی شروع کیں، فارسی زبان کو اختیار کیا، قران کے منظوم ترجمے کرنے لگے اور صوفیہ اور بزرگوں کی محفلوں میں شرکت اور ان کے مزاروں پر حاضری دینے کو خود اپنے لیے حاجت روائی اور نجات کا وسیلہ سمجھنے لگے۔ اس کے جواب میں مسلمانوں نے رام، کرشن اور شیو اور گنگا جمنا پر نظمیں لکھنی شروع کیں، ڈھولک کی تھاپ پر درگاہوں اور خانقاہوں میں سماع اور قوالی کو ثواب سمجھ کر اپنا لیا اور بسنت کی تقریبات اہتمام سے منائی جانے لگیں۔ مسلمان حکمرانوں نے رام لیلا اور دسہرے کے تیوہار کو عوامی انداز میں سرکاری سطح پر رائج کیا۔ جو لطف انھیں بھگتی تحریک کے زمانے میں کیرتن اور بھجن کے عوامی ناچ گانوں میں آتا تھا وہ بعد میں دلی اور لکھنؤ کے امام باڑوں اور کربلائے معلیٰ میں سوز خوانی کی محفلوں اور تعزیہ نکالنے میں ملنے لگا۔ اسی زمانے سے ہندوؤں اور مسلمانوں کی آپس کی شادیاں، تیج تیوہاروں میں باہمی شرکت اور ہولی دیوالی مشترکہ طور پر منائی جانے لگیں تو باہمی مہر و محبت انھیں اور قریب تر اور آگے تک کیوں نہ لے جاتی۔ چناں چہ مسلمان صوفیہ نے ہندو پنڈتوں سے سنسکرت زبان اور الٰہیات کے درس لینے شروع کر دیے اور ہندو جوگیوں کی پیروی میں رہبانیت کو نجات کا راستہ سمجھ کر اسے اختیار کرنے لگے تو ان کی تہذیب و ثقافت، تمدن، اور فکر و عمل یہاں تک کہ ان کے عقائد کیسے متاثر نہ ہوتے۔ چناں چہ اس وقت کے صوفیہ میں حد درجہ تعظیم کے احساس کے تحت آنحضورؐ کی ذات کے مافوق الفطرت ہونے کا خیال بھی عام ہو گیا تھا (۳)۔ اسی طرح تصوف کے زیرِ اثر دیگر شعبہ ہائے حیات کی طرح اردو ادب اور خاص طور پر اردو شاعری نے عہدِ قدیم کے ہندوستانی ادب سے ہر سطح پر اثرات قبول کیے (۴) اور اس بنیاد پر اردو نعت بھی ان خیالات و مضامین سے خود کو محفوظ نہ رکھ سکی جو اس وقت کے ہندوستانی ادب اور کیرتن اور بھجنوں میں پیش کیے جاتے تھے۔

اس صورتِ حال میں، جس کا آغاز مسلمانوں کی یہاں آمد کے وقت ہی سے شروع ہو چکا تھا لیکن بھگتی تحریک کے دور میں اسے گہری بنیادیں اور وسعت حاصل ہوگئی۔ پھر شہنشاہ اکبر (۱۵۵۶ء۔۱۶۰۵ء) کی خام خیالی نے 'دینِ الٰہی' کی حکمت کے تحت اسلام کے عقیدے اور معاشرتی نظام کو بہت بری طرح متاثر کیا۔ ہندو اکثریت کو خوش کرنے کے لیے اس نے ان کے بہت سے عقائد اور رسوم کو اختیار کرنے کے احکامات صادر کر دیے اور فرائضِ اسلامی کو ممنوع تک قرار دے دیا(۵)۔ اس کے عہد میں شرعی طور پر حالات اس قدر ناگفتہ بہ ہو گئے تھے کہ سید احمد سرہندی مجدد الف ثانی (۱۵۶۴ء۔۱۶۲۴ء) اس دور میں ظہورِ مہدی کے منتظر تھے (۶)۔ ایسے مایوس کن حالات میں کچھ راسخ العقیدہ علماء اکبر کی مخالفت پر کمر بستہ ہوئے (۷) لیکن اکبر ان کی مخالفتوں کو دبانے میں کامیاب ہو گیا۔ اس کی وفات کے بعد مجدد الف ثانی نے اپنی حکمتِ عملی سے اس صورتِ حال میں مثبت تبدیلیاں لانے کی کچھ کامیاب کوششیں کیں جنھیں 'تحریکِ احیائے دین' کا نام دیا گیا ہے۔ ان کی اس تحریک کا بنیادی مقصد مسلمانوں کو ہندوؤں کے ساتھ اشتراکِ عمل سے روکنا تھا(۸)۔

اکبر کے بعد اورنگ زیب (۱۶۵۶ء۔۱۷۰۷ء) تک صورت حال کی اصلاح طلبی یوں ہی برقرار رہی، اورنگ زیب کے عہد میں سرکاری سطح پر اور طبقۂ اولیٰ میں، بشمل داراشکوہ (۱۶۱۵ء۔۱۶۵۹ء)، ہندومت سے قرب یا یگانگت کے احساس کے تحت فکری مماثلت کی کسی نے بظاہر عملی کوشش نہیں کی۔ لیکن عوامی سطح پر صورتِ حال راسخ العقیدگی کے لحاظ سے قابلِ اطمینان نہ تھی۔ داراشکوہ کے برعکس اورنگ زیب نے مجدد الف ثانی کی روش اختیار کی۔ اکبر کی پیدا کردہ سیاسی اور معاشرتی صورتِ حال میں راسخ العقیدگی کو سلطنت میں دوبارہ رواج دینا کچھ آسان نہ تھا لیکن اورنگ زیب نے جو لائق حکمران کے ساتھ ساتھ شہیدوں کا ساجذبہ وعقیدہ رکھتا تھا، برسرِ اقتدار آ کر نہ صرف سلطنت کو استحکام بخشا بلکہ مسلم قومیت کو بھی تشخص آشنا کیا۔ اخلاقی انحطاط کو روکنے اور اسلام کو غیر اسلامی زوائد سے پاک کرنے کی مؤثر کوشش کی (۹)۔ لیکن اورنگ زیب کے بعد مغلیہ سلطنت تیزی سے زوال پذیر ہوئی اور یہ اس کا انتشار ہی تھا کہ جس کے باعث پچاس سال ہی کے عرصے میں انگریز تاجروں کی ایک کمپنی (ایسٹ انڈیا کمپنی) نے ہندوستان کے سب سے زرخیز صوبے بنگال کے مسلمان حکمران کو شکست دے کر اس کی حکومت اور وسائل پر قبضہ کر لیا اور اگلے ایک سو سال کے بعد آخری مغل حکمران محمد بہادر شاہ ظفر (۱۸۳۷ء۔۱۸۵۷ء) پر بغاوت کا الزام عائد کر کے قید کر دیا۔ اس عرصے میں ہندوؤں کی جنگجو قوتیں ابھرتی رہیں جنھوں نے انگریزوں کے ساتھ شریک ہو کر مسلمانوں کو اپنے انتقام کا نشانہ بنایا اور ہندو قومیت کے جذبات کو فروغ دینے کے ساتھ ساتھ مستقبل کے سارے ادوار میں مسلمانوں کے مقابل ایک مستقل حریف کے طور پر سامنے رہے۔

یہ سارا عرصہ مسلمانوں کے لیے سیاسی زوال اور معاشرتی، مذہبی اور اخلاقی انحطاط سے عبارت ہے۔ ایسی صورتِ حال میں مسلم ملت ایک ایسی اصلاحی اور فکری تحریک کی ضرورت کو تھی، جو اپنے وقت کے سب سے بڑے اور مؤثر مفکر و مصلح شاہ ولی اللہ (۱۷۰۳ء۔۱۷۶۱ء) نے شروع کی، جو اپنے وقت کے ان کل عوارض سے واقف تھے، جن میں ملتِ اسلامیہ

بتلا تھی۔ان کے ذہن میں مذہب کا منطقی اور عملی تصور موجود تھا اور اس تصور کو عملی شکل دینے کی صلاحیتیں بھی ان میں موجود تھیں۔ پہلے تو وہ چاہتے تھے کہ مسلمانوں کے سیاسی اقتدار کو تباہی سے بچایا جائے اور امن وامان قائم کیا جائے تا کہ مذہبی، معاشرتی اور ثقافتی اصلاحات کا انقلاب برپا کیا جا سکے۔ان کی اس ضمن میں عملی کوششیں تو بارآور نہ ہوسکیں کہ حکمران کاہلی اور کوتاہ بینی سے نکل نہ سکے، لیکن شاہ صاحب نے اپنے وابستگان میں جو شعور پیدا کر دیا تھا اس سے بعد میں آنے والے مصلحین اور مجاہدین شاہ عبدالعزیز (۱۷۴۶ء۔۱۸۲۴ء)، شاہ اسمٰعیل (م ۱۸۳۱ء) اور سید احمد بریلوی (م ۱۸۳۱ء) نے اپنی اپنی حد تک فائدہ اٹھایا اور مسلم ملت کے لیے اپنی جدوجہد سے ایک تاریخ رقم کر ڈالی۔ان کی تحریکِ جہاد کو تو کامیابی نصیب نہ ہوسکی لیکن انگریزوں کے خلاف ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی ان ہی کے جذبہ واحساس کے زیرِ اثر شروع ہوئی۔ مسلمانوں کے لیے اس جنگ کا مقدر بھی ناکامی تھا لیکن اس کے اثرات کے طفیل وہ اس قابل ضرور ہوئے کہ کچھ ہی عرصے بعد اپنی ناکامیوں کا محاسبہ کرسکیں اور اپنے قومی مستقبل کے لیے ایک ایسی راہِ عمل کا انتخاب کرسکیں جس پر چل کر اپنا مستقبل تعمیر کرسکیں اور اپنے مٹتے ہوئے وجود کو سنبھالا دے سکیں۔اب سید احمد خان (۱۸۱۷ء۔۱۸۹۸ء) ان کے فکری وعملی رہنما کے طور پر ان کے مقدر کا سہارا بن کر سامنے آتے ہیں۔

جنوبی ایشیا کے نوآبادیاتی دور میں فی الحقیقت ہندو اور مسلمان تہذیبی بساط پر پہلے سے زیادہ فاصلے پر نظر آتے ہیں۔اس عہد میں ہندو ایک نئے اور بڑے طاقت ور طبقے کے طور پر ابھرے، جنھوں نے انگریزوں کی سرپرستی میں اپنے لیے نئے تصورات، نئی زبان اور نئے تعصّبات کو وضع کیا اور ان کے مطابق نیا مستقبل متعین کر لیا۔اس نے انگریزوں سے اپنے مخالفین کو زیر کرنے اور رائے عامہ کو اپنے حق میں منظّم کرنے کے طور سیکھے۔اس تبدیل کے بعد اس نے انگریزوں کو للکارنا بھی شروع کیا تا کہ اس کے عوض اس کے طبقاتی مفادات بھی پورے ہوتے رہیں۔اس طرزِ عمل پر برطانوی طریقِ حکومت اور اندازِ زندگی کی چھاپ تھی، جس کے بغیر یہ تحریک آگے نہ بڑھ سکتی تھی۔ان کے مقابلے میں مسلمان یہاں اپنی روایات اور باقیات الصالحات کو سینے سے لگائے بیٹھے تھے۔اس لیے ان کی فطرت اور تقاضے ہر نئے تصور سے خائف اور گریزاں تھے(۱۰)۔ان دونوں قوموں میں ایک نفسیاتی فرق یہ پیدا ہوگیا کہ ہندو اپنی ہر تحریک معاشرتی اصلاح اور قدیم رسومات کو ترک کرنے کے لیے شروع کرتے، جب کہ مسلمان اپنے مذہب اور تہذیب کی نشاۃ الثانیہ کے خوابوں میں گرفتار رہے۔ایک مستقبل کے لیے تو دوسرا ماضی کے لیے کوشاں رہا۔نوآبادیاتی دور کے استحکام کے عرصے میں ہندوؤں کا عمل محض اپنے قومی مفادات کے حصول پر مرتکز رہا۔اس عہد کی تاریخ اس طرح دراصل دو ہندوستانوں کی تاریخ ہے۔

نوآبادیاتی عہد کے ہندوستان میں، کہ جب ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگ آزادی کے بعد یہاں کی سیاسی زندگی میں مسلمانوں کا حصہ بہت معمولی رہ گیا تھا، شاہ ولی اللہ کے بعد سید احمد خاں اور ان کے بعد کی نسل میں اقبال مسلمانوں کے قومی وجود کے تحفظ وبقا کی جدوجہد میں نہایت اہم اور مؤثر مفکرین کی حیثیت میں سامنے آئے ہیں۔ان دونوں نے

اپنے اپنے وقت میں، جس میں کوئی فاصلہ بھی نہیں تھا، بلکہ آپس میں متصل ہی رہا ہے، اپنے عہد کے قومی مسائل میں ان کے حل کے ساتھ ساتھ مستقبل کے لیے بھی سوچا اور اس کی تعمیر و تشکیل کی منصوبہ بندی بھی کی۔ اوّلاً 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 عملی جہد و جہد کی ابتدا کی تھی، جس کے تحت انھوں نے تعلیمی، مذہبی، سماجی اور ادبی اصلاح کو ضروری سمجھا اور انھیں اس مقصد میں کامیابی میسر آئی۔ اقبال نے کچھ آگے بڑھ کر، جب کہ سید احمد خاں کی کوششوں کے نتیجے میں ان کے لیے کچھ کہنے اور کرنے کی راہیں ہموار ہو چکی، محض ہندوستان کے ماحول ہی میں نہیں بلکہ عالم اسلام کے وسیع تناظر میں مسلمانوں کے قومی مسائل کو موضوع بنایا اور مسلمانوں تک اپنا پیغام پہنچایا۔ اقبال کی فکر اور ان کا پیغام، جس میں خلوص بھی تھا، اثر بھی اور زور بھی، خود ان کے اپنے دور ہی میں، جنوبی ایشیا 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 تھی، اس نے جنوبی ایشیا کے اونچے اور متوسط طبقے کے مسلمانوں کو متاثر کیا اور انھیں اپنے حلقۂ اثر میں لے کر ان میں ایک ذہنی انقلاب پیدا کر دیا(۱۱)۔ سید احمد خاں مسلمانوں کی کمزوریوں اور صلاحیتوں دونوں سے واقف تھے۔ ان کی حکمت عملی اور ان کے سیاسی افعال اس غالب خیال کے ماتحت رہے کہ انگریزی حکومت بہت زیادہ مضبوط ہے اور فی الوقت اسے مسلمانوں کی جدوجہد سے ہٹایا نہیں جا سکتا۔ ابتدا میں یوں محسوس ہوتا ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مفادات مشترک ہیں، کیوں کہ یہ دونوں ایک ہی سرزمین کے باشندے ہیں، اس لیے آغازِ کار میں ان کی حکمتِ عملی بعض مشترک مقاصد کے حصول کی نشاندہی کرتی 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 خود پسندی اور مسلمانوں کے لیے منافرت کے جذبات پر مبنی تھی(۱۲) جس کا ایک اظہار ان کی جانب سے لسانی عصبیت اور اردو زبان کی مخالفت کے ذریعے ہوا، تو ان کے خیالات میں واضح تبدیلی رونما ہوئی(۱۳) اور یہ تبدیلی ان کی زندگی کے آخر تک برقرار رہی۔ ہندوؤں کی طرف سے ایک قومی جماعت 'انڈین نیشنل کانگریس' کی تشکیل، گنپتی کے تیوہار کے فروغ اور ذبیحہ گاؤ کے خلاف شورش نے انھیں نہ صرف دوقومی تصور کا شعور دیا بلکہ اسے تقویت بخشی۔

مسلمانوں میں وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے کانگریس کے مقاصد کو سمجھا تھا۔ کانگریس کے خلاف دیے گئے ان کے

بیانات کو اس وقت مسلمانان جنوبی ایشیا کے سیاسی مستقبل کے لیے ان کا نصب العین قرار دیا جا سکتا ہے(۱۴)۔ ان کے اس خیال پر کہ مسلمان انگریزی عہد کے جدید ہندوستان میں انگریزی زبان سیکھنے اور مغربی علوم اور جدید مغربی سیاسی نظریات سے واقفیت کے بعد ہی حالات کا مقابلہ کر سکتے ہیں یا اپنے منفرد قومی 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 محض یہ تھا کہ وہ مسلمانوں کو دوسری قوموں کی سطح تک پہنچا دیں۔ کسی وقت خود سید احمد خاں نے برعظیم میں انگریزی کو ذریعۂ تعلیم بنانے کے لیے لارڈ میکالے کی تجویز کی مخالفت کی تھی، لیکن بعد کی صورتِ حال کے پیشِ نظر انھوں نے اپنی رائے کو قطعاً تبدیل کر دیا(۱۵)۔ انھوں نے مسلمانوں کی حالت کا جائزہ لیا اور پھر ان کے لیے بتدریج ایک حکمت عملی وضع کی جس میں تعلیم کو سب سے زیادہ اہمیت دی۔ وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ مسلمانوں کو سنبھلنے اور ترقی کرنے کے لیے پہلے مغرب کے علمی کارناموں سے واقفیت حاصل کرنی چاہیے۔ اس لیے انھوں نے ''باشندگانِ ہند کی تعلیمی ترقی'' کے متعلق باشندگانِ ہند پر زور دیا کہ مغربی علوم کو اردو تراجم کے ذریعے ہندوستان کے باشندوں میں مقبول عام بنایا جائے۔ ان کی قائم کردہ ''سائنٹیفک سوسائٹی'' کا عین یہی مقصد تھا(۱۶)۔ لیکن وہ تعلیمی میدان میں جو کچھ کرنا چاہتے تھے، یہ سوسائٹی اس کا محض ایک جزو تھا۔ انھوں نے ابتداً (۱۸۵۹ء میں) مراد آباد میں ایک فارسی مدرسہ قائم کیا(۱۷)، پھر غازی پور میں ایک اسکول شروع کیا جو علی گڑھ منتقل ہو کر کالج کی سطح تک پہنچ گیا۔ ان کا خواب دراصل یہ تھا کہ ایک ایسی جامعہ قائم کی جائے جو جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کے لیے مثالی ہو اور ان کے لیے 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 جنھوں نے سلطنتیں تعمیر کی ہیں۔ 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 لے کر ۱۸۷۰ء میں ہندستان واپس آئے(۱۸)۔ دسمبر میں رسالہ ''تہذیب الاخلاق'' جاری کیا اور اس کے ساتھ ہی مسلمانوں کی تعلیم کے مسائل پر غور کرنے کے لیے ''کمیٹی خواستگارانِ ترقیِ تعلیم مسلمانانِ ہند'' بنائی، جس نے ایک اسلامی درس گاہ کا خاکہ مرتب کیا اور "مدرسۃ المسلمین" کی تاسیس اور فراہمیِ زر کے لیے ایک مجلس ''خزینۃ البضاعت'' قائم کی۔ اس طرح ۱۸۷۵ء میں علی گڑھ میں نئے مدرسے کا افتتاح ہوا، جو اسلام کی تاریخ میں پہلی جدید درس گاہ ثابت ہوئی(۱۹)۔

یہ ان کی تحریک کی جزوی منزلیں تھیں کیوں کہ 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 میں ایک اہم کردار ادا کیا جو اسلام کے ساتھ اپنی بنیادی وفاداری کو کم کیے بغیر دنیا کے جدید تقاضوں اور نظریات سے گریزپا نہیں تھی۔ اس نے جنوبی ایشیا 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 نیا مقصد اور ایک نیا عزم دیا۔

سید احمد خاں نے قومی تعلیم کی تحریک کو ہندستان بھر میں پھیلانے اور مسلمانوں کو منظم کرنے کے لیے ۱۸۸۶ء میں ایک غیر سیاسی، تعلیمی و اصلاحی انجمن ''محمڈن ایجوکیشنل کانگریس'' قائم کی (۲۰) جس نے بعد میں ''مسلم ایجوکیشنل کانفرنس'' کا نام اختیار کیا اور مسلمانوں کے اتحاد و تنظیم کے لیے ایک مؤثر مرکزی ادارے کی صورت اختیار کر لی۔ مسلمانوں میں عام بیداری پیدا کرنے میں کئی لحاظ سے یہ ''ایجوکیشنل کانفرنس'' علی گڑھ کالج سے بھی زیادہ مؤثر ثابت ہوئی اور اس نے سارے برِعظیم میں سید احمد خان کے پیغام اور ان کی تحریک کو عام کیا۔ اس کے علاوہ مسلم لیگ کے قیام سے پہلے سیاسی و نیم سیاسی امور میں کانفرنس ہی قوم کی ترجمانی کا فریضہ ادا کرتی رہی (۲۱)۔ سید احمد خاں جس ''ورنیکلر یونی ورسٹی'' کو قائم کرنا چاہتے تھے، اس کانفرنس نے ہی اس تحریک کو آگے بڑھایا (۲۲)۔ اسی کے طفیل مسلمانوں نے جدید تعلیم کا شعور حاصل کیا اور جدید مغربی نظریات سے واقفیت حاصل کی۔ سیاست میں بھی مسلمانوں نے اس کے طفیل جدید رجحانات کو قبول کیا اور ان کے زیر اثر جنوبی ایشیا 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 مثالی اور مؤثر 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 ایک 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 وخروش سے کوئی پہلو نہ بچا۔ ان کی اصلاحات میں بہت کم اصلاحات ایسی ہیں جن کی اصل محققین اسلام کی تصانیف میں موجود نہ ہو۔ البتہ سابقہ محققین کی اصلاحات اسی حد تک محدود رہیں جہاں تک 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 (۲۳)۔

سید احمد خاں عام معنی میں مذہبی مفکر نہ تھے (۲۴) نہ انھوں نے کوئی نیا فلسفہ تشکیل دیا، نہ کسی نئے مذہبی نظام فکر کی ابتدا کی (۲۵)۔ زندگی کے متعلق جس نقطۂ نظر کو وہ غلط سمجھتے تھے، اس سے لے کر 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 یا تردید نہیں کرتی۔ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ جو مذہب وحی کے ذریعے آتا ہے وہ حقیقتاً خدا کا قول ہوتا ہے۔ اس لیے قوانین فطرت کی 'جو خدا کی تخلیق ہیں' خلاف

ورزی نہیں کر سکتا(۲۶)۔ یہی وہ اصول ہے جسے اسلام کے متعلق ان کی تصانیف کی روح کہا جا سکتا ہے۔ ان کے مذہبی شعور کی بنیاد سائنسی عقلیت، اسلامی فکر کی حرکیت اور اس کی ارتقا پذیری پر ہے(۲۷)۔ وہ تجدید اور اجتہاد کا دروازہ کھولنا چاہتے تھے تاکہ زمانے کے تقاضوں کے مطابق زندگی کے ارتقا کی نئی نئی راہیں کشادہ تر ہوں (۲۸)۔ فی الحقیقت انھوں نے مسلمانوں کے ذہن کو ان تفاسیر سے ہٹانے کی کوشش کی 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 (۲۹)۔ وہ ایک انسان تھے، اس لیے سہو وخطا 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 مذہب کی تفہیم میں ایک ایسی راہ دکھائی ہے جس پر چلنے سے جنوبی ایشیا کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کو مذہبی تفکر کی نئی راہیں ملیں (۳۰)۔

علی گڑھ تحریک کے بنیادی مقاصد کی تکمیل مذہبی اصلاح کے بغیر ممکن نہیں تھی۔ سید احمد خاں کے مذہبی معتقدات (۳۱) اگر بغور دیکھا جائے تو شاید اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ جو صداقتیں علمائے اسلام کی تصانیف میں فرداً فرداً ضبط تحریک میں آئی تھیں، ان سب کو انھوں نے یکجا کر کے بیان کر دیا ہے۔ کیوں کہ جو ضرورتیں اس وقت بالخصوص ہندستان 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 الرائے ہیں جیسے امام غزالی (۱۰۵۹ء۔۱۱۱۱ء)، امام رازی (۱۱۴۹ء۔۱۲۰۹ء)، ابن رشد (۱۱۲۶ء۔۱۱۹۸ء)، ابنِ عربی (۱۱۶۵ء۔۱۲۴۰ء)، شاہ ولی اللہ، وغیرہ (۳۲)۔

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 سربلند کرنے اور سنجیدہ علمی و 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 لیے راہ ہموار کی۔ یہ فی الحقیقت ادب کو مقصدیت کی طرف لے جانے کی ابتدائی لیکن مؤثر کوشش ہے۔ اس طرح ادب حیات وکائنات کے مسائل کی بھرپور ترجمانی کے قابل ہو سکا۔ شاعری کے موضوعات میں حب الوطنی، محبت و مروت، امن وانصاف اور اخلاق و معاشرت کی تعمیر و اصلاح شامل ہوئے۔ زندگی کے برحق ہونے کا یقین، عمل اور ترقی کی اہمیت، انسان اور معاشرے کا تمدنی اور معاشی رابطہ اور ان سب سے زیادہ عقل ودانش کی برتری وغیرہ، سید احمد خاں کے نظریۂ ادب وفن کے چند اصولی عقائد تھے (۳۳)۔ 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 کیا اور 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 منظّم اجتماعی معاشرتی احساس کی حامل نہیں جو مثلاً الطاف حسین حالی (۱۸۳۷ء۔۱۹۱۴ء) اور شبلی نعمانی (۱۸۵۷ء۔۱۹۱۴ء) 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 قومی مسائل کا بیان اور ان کا عقلی حل پایا جاتا ہے۔ انھوں نے پہلی مرتبہ ایک ہمہ گیر اصلاحی تحریک کے سلسلے میں ادب کی سماجی وتہذیبی اہمیت کا اندازہ لگا کر اردو میں مقصدی شعر وادب کی تخلیق کی روایت قائم کی۔ مقصدیت اور اصلاح پسندی کا یہ رویہ اور مصنفین میں معاشرتی ذمے داری کا احساس علی گڑھ تحریک کے بعد اردو ادب کی ہر صنف میں نمایاں طور پر دیکھا جا سکتا ہے (۳۴)۔

سید احمد خاں ہندوؤں کے طرزِ عمل کے سبب آئندہ 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 مہلت 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 رہا۔ لیکن جب ہندوؤں نے کھل کر ایسی حکمت عملی اختیار کی جو مسلمانوں کے ساتھ تعاون کے جذبات پر مبنی نہ تھی تو سید احمد خاں کی سیاسی حکمت عملی نے تبدیلی اختیار کی۔ ہندوؤں کی جانب سے اردو کے مقابلے میں ہندی کو اختیار کرنے کے رویے نے ان کی آنکھیں کھول دی تھیں۔ اس کے بعد انھیں ہندوؤں پر اعتماد نہیں رہا۔ اب وہ سمجھتے تھے کہ 'انڈین نیشنل کانگریس' خالصتاً ہندوؤں کی جماعت ہے۔ اسی لیے انھوں نے مسلمانوں کی 'کانگریس' میں شمولیت کی مخالفت کی۔ پھر 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 نظریۂ حیات جدا جدا ہیں۔ اس لیے یہ دونوں قومیں مل کر زیادہ دیر تک متحد نہیں رہ سکیں گی۔ اپنے ایک خط میں نواب محسن الملک (۱۸۰۷ء۔۱۸۳۷ء) کو انھوں نے لکھا کہ ''ہندو اور مسلمانوں میں کسی طرح اتفاق نہیں ہو 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 ہندوؤں سے علیحدہ کاروبار کریں گے تو مسلمانوں کو زیادہ فائدہ ہوگا اور ہندو نقصان میں رہیں گے''۔ (۳۵)

اب انگریزوں کے بارے میں بھی وہ دبے دبے لفظوں میں سختی کا اظہار کر لیتے تھے۔ لیکن ہندوؤں کے مقابلے میں 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''۔(۳۶)

سید احمد خاں نے علیحدگی کا کوئی خاکہ پیش نہیں کیا، لیکن اس کی طرف ہلکا سا اشارہ ہے کہ وہ ایسی مملکت کا خواب دیکھ رہے تھے جس کی اصل بنیاد مذہب پر ہوگی، ان کے الفاظ ہیں: ''دوستو! ہماری پوری پوری تعلیم اس وقت ہوگی جب ہماری تعلیم ہمارے ہاتھ میں ہوگی۔ ہم آپ اپنی تعلیم کے مالک ہوں گے۔ بغیر یونی ورسٹیوں 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 لا الٰہ الا اللہ کا تاج سر پر۔'' (۳۷)

مسلمانوں میں وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے 'انڈین نیشنل کانگریس' کے حقیقی مقاصد کو سمجھا تھا۔ 'کانگریس' کے خلاف دیے گئے ان کے بیانات کو اس وقت مسلمانوں کے سیاسی مستقبل کا نصب العین قرار دیا جاسکتا ہے۔ پھر ان کے یہ تصورات کہ:

۱۔　ہندستان ایک ملک نہیں براعظم ہے،

۲۔　ہندو اور مسلمان ایک نہیں، دو علیحدہ علیحدہ قومیں ہیں،

۳۔　ان دونوں قوموں میں علیحدگی بہر حال لازمی ہے،

ان کے بعد کے ہندوستان میں مسلم سیاست کے ارتقائی دور میں اپنے وقت پر مطالبۂ پاکستان کی بنیادیں استوار کرتے ہیں۔

جدید دنیائے اسلام کے دیگر مفکرین میں مقاصد اور تحریک کے لحاظ سے سید احمد خاں کو کئی امتیاز حاصل ہیں۔ وہابی، سنوسی اور ولی اللٰہی تحریکیں اصلاحی اور سیاسی تھیں۔ جمال الدین افغانی (۱۸۳۸ء۔۱۸۹۷ء) کی ساری عمر ہنگامہ آفرینی اور سفر و اسفار میں گزر گئی۔ ویسے ان تمام مصلحین میں افغانی کے علاوہ کسی نے بھی جدید مغربی علوم اور فلسفہ کے ان گہرے اثرات کا اندازہ نہیں لگایا تھا جو اہلِ مغرب کے سیاسی تسلط کے ساتھ مسلمانوں کے قلب و نظر میں اضطراب و ہیجان پیدا کر رہے تھے اور جن کی وجہ سے وہ اپنی تہذیبی و فکری میراث اور روایتی قدروں کا ازسرنو تنقیدی جائزہ لینے پر مجبور ہو رہے تھے۔ سید احمد خان نے اس صورت حال میں خود کو اس دوراہے پر کھڑا ہوا پایا اور انھوں نے فیصلہ کیا کہ مسلمانانِ ہند جدید علوم کی طرف رجوع کریں اور تقلید سے گریز کریں۔

سید احمد خان کے بعد مقاصد اور فکر و عمل کے تعلق سے اقبال میں سید احمد خان سے بڑی حد تک مشابہت تھی۔ اقبال سید احمد خان کے بعد پہلے مفکر ہیں جنھوں نے ہندستانی مسلمانوں کے صدیوں سے تقلید اور جمود اور فرسودات میں جکڑے ہوئے اذہان کو آزاد کرنے اور اس میں حرکت و عمل پیدا کرنے کی کوشش کی۔ دونوں نے اپنے اپنے انداز میں مسلمانوں کو یہ سمجھایا کہ اسلام عقیدہ و عمل کے ایسے اصولوں پر مشتمل ہے جو ہر عہد کے مسائل میں ان کی رہنمائی 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 انھیں زندگی پر منطبق کیا جائے۔ یہی عمل اسلامی شریعت کی اصطلاح میں اجتہاد ہے، جس کی ضرورت پر سید احمد خان اور اقبال دونوں نے زور دیا۔

اقبال نے جس دور میں آنکھیں کھولیں، وہ سید احمد خان کی تحریک اور جد و جہد کا دور تھا۔ سید احمد خان کا اثر اس وقت برعظیم کے ایک عام پڑھے لکھے مسلمان طبقے پر مرتسم ہو رہا تھا۔ اقبال نے اپنی ابتدائی تعلیم سیالکوٹ میں مولانا میر حسن (۱۸۴۴ء۔۱۸۲۹ء) کی زیر نگرانی حاصل کی جو سید احمد خان کے پر جوش حامی تھے(۳۸)۔ چناں چہ یہ امر یقینی ہے کہ اقبال میر حسن کی وساطت سے اپنی ذہنی زندگی کے ابتدائی دور میں سید احمد خان کی تحریک سے آشنا اور اس کے مقاصد سے بہرہ مند ہوئے(۳۹)۔ علی گڑھ سے اثر پذیری میں اقبال کے محبوب استاد ٹی ڈبلیو آرنلڈ (Arnold W. T.، ۱۹۳۱ء۔۱۹۶۴ء) بھی، جن سے گورنمنٹ کالج، لاہور میں اقبال ذہنی طور پر قریب رہے، اقبال کے لیے بہت مؤثر ثابت ہوئے(۴۰)۔ 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 انھوں نے اسلام کے تصورِ حیات اور اس کے بنیادی اقدار کو ان کی اصلی شکل میں پیش کیا۔ اپنے اس کام میں انھوں نے مشرقی فلسفے اور تصوف کو مغربی علم وحکمت 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 تھا۔ اپنے سے قریبی عہد کے مسلمان مفکرین میں اقبال جہاں ایک طرف سید جمال الدین افغانی کے معتقد تھے تو دوسری طرف سید احمد خاں کے بڑے معترف تھے۔ اپنی حکمت کے مطابق اقبال کو سید احمد خاں کے نظام فکر وعمل میں جو قدر مشترک نظر آئی تھی وہ ان کی اصلاح وتجدید 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 جنھوں نے آنے والے دور کی جھلک دیکھ لی تھی اور یہ محسوس کیا تھا کہ ایجابی علوم اس دور کی خصوصیت ہے۔ انھوں 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 ہندستانی مسلمان ہیں جنھوں 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 ردِ عمل کا اظہار کیا(۴۱)۔ برعظیم کے مسلمان اکابر میں اقبال شاہ ولی اللہ کے علاوہ سید احمد خاں کی ذات وصفات 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 انھیں خیال نہ رہا۔(۴۲)

اقبال نے جب شاعری شروع کی تو اس وقت ہندوستان میں یہ سمجھا جانے لگا تھا کہ یہاں مسلمان دوبارہ اپنی حکومت قائم نہیں کر سکتے۔ پھر بیسویں صدی کے اوائل میں ہندستان کے مسلمانوں کو یقین ہو گیا تھا کہ برطانیہ کی حکمتِ عملی دنیاے

اسلام کی آزادی کے خلاف ہے۔انھیں اس بات کا بھی یقین ہو گیا تھا کہ یہ حکمت عملی دراصل ہندستان پر برطانیہ کے تسلط کو تقویت پہنچانے کے لیے اختیار کی جارہی ہے۔چناں چہ یہ خیال ان کے عقیدے میں شامل ہو گیا کہ ہندستان کی آزادی سے دنیاے اسلام پر یہ دباؤ ختم ہو جائے گا۔اس لیے اس دوران اتحادِ اسلامی کے جذبات اور انگریزوں کی حکومتوں 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 ہے۔(۴۳)

سید احمد خاں نے ہندستانی 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(۴۴) اور وہ بھی سید احمد خاں کی طرح مسلمانوں کی پستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیتے تھے۔لیکن اس جدید تعلیم کو نہیں جس نے نوجوانوں کی ذہنیت اور روحانی فطرت کو بدل دیا ہو۔چوں کہ انھوں 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 انھوں نے گہری نظر ڈالی تھی۔وہ اس سے بیزار تھے اور اپنی ناپسندیدگی کا اظہار انھوں نے مختلف پہلوؤں سے کیا ہے:

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

سید احمد خاں کی طرح اقبال تعلیم کے ماحول اور نظام میں دین اور 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 کا بھی خیال تھا کہ خالص دینی تعلیم سے اچھے نتائج پیدا نہیں ہوئے اور خصوصاً اسلامی ممالک میں۔مزید برآں کسی طریقۂ تعلیم کو قطعی اور آخری نہیں کہا جا سکتا۔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 مدنظر رکھنا پڑتا ہے''۔(۴۵)

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 کہ ''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 سے مذہب کا عنصر حذف کر دیا ہے اور کوئی کہہ نہیں سکتا کہ اس کی بے لگام انسانیت کا کیا حشر ہوگا''۔(۴۶)

اقبال نے جدید نظامِ تعلیم کی کمزوریوں اور خامیوں کو نشانہ بھی بنایا تھا اور ناپختہ تعلیم اور اس سے اثر پذیری کی ذمہ داری

محض نوجوانوں ہی پر نہیں ڈالتے بلکہ ان اساتذہ وعلما سے بھی نالاں ہیں جوخود نہ تعلیم کا مقصد سمجھتے ہیں نہ علم میں غائرنظر رکھتے ہیں:

شیخِ مکتب کم سواد و کم نظر
از مقامِ او نداد او را خبر
شکایت ہے مجھے یا رب خداوندانِ مکتب سے
سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاکبازی کا

اقبال نے ایسے علما پر بھی سخت تنقید کی ہے، بالکل سید احمد خاں کی طرح، جو روح اسلام سے ناآشنا ہونے کے ساتھ ساتھ علوم وفنون اور زندگی کے حقائق سے بے گانہ ہیں اور 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 آب دار موتی ملیں گے(۴۷)۔ حکمت وفلسفے 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 وحکمت دونوں کی ضرورت پر زور دیا ہے:

برگ و سازِ ما کتاب و حکمت است
ایں دو قوت اعتبارِ ملت است

ان کی نظر میں مذہب اور سائنس کے مابین کسی قسم کا اختلاف ممکن نہیں ہے(۴۸)۔ وہ سید احمد خاں کی طرح اس نظریے کے حامی تھے کہ جدید سائنس حقیقی اسلام کی تخریب نہیں کرتی۔ اس طرح دراصل ان کے مذہبی شعور کی بنیاد اسلامی فکر کی حرکیت اور اس کی ارتقاء پذیری ہے۔

سید احمد خاں نے اپنی تحریروں اور اصلاحِ 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 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 وتنزیل پر ہے، وہ زمانۂ قدیم کی یادگار ہیں، لیکن جہاں تک ان قوانین کی روح کا تعلق ہے، وہ زمانۂ 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 اب مسلمانوں کو صرف چار مذاہب فقہ کی نہیں بلکہ اجتہاد کی طرف توجہ دینی چاہیے، ورنہ قرآن حکیم کا زندگی آفرین پیغام ہمارے زمانے کے لیے بے کار ثابت ہوگا(۴۹)۔ چناں چہ اقبال مسلمانوں کی صدیوں کی ذہنی پستی کے تدارک کا اصل اصول اجتہاد ہی کو سمجھتے تھے(۵۰) 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''(۵۱)۔ علمائے سہارن پور کے فتوے کا ذکر کرتے ہوئے، جس میں سید احمد خاں کو کافر قرار دیا گیا تھا، اقبال نے لکھا تھا کہ ''بحث سرسید کے معتقدات سے نہیں، بحث اس امر سے ہے کہ اسلام اور کفر کا مابہ الامتیاز کیا ہے؟ اسلام جو کچھ بھی ہے، اپنی جگہ پر واضح ہے۔ اس میں کوئی الجھاؤ ہے، نہ ایچ پیچ کہ ہم اسلام اور کفر میں فرق نہ کر سکیں، یا اس باب میں کسی مخصوص تنظیم کا رخ کریں۔ علمائے سہارن پور نے یہ نہیں سوچا کہ سرسید نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی، ''تہذیب الاخلاق'' نکالا' علی گڑھ کالج قائم کیا یا مسائل الٰہیات پر قلم اٹھایا۔ اس سے ان کا مدعا کیا تھا... یہی کہ مسلمانوں کو اپنی وحدت کا شعور ہو، وہ ایک قوم ہیں۔ لہٰذا بحیثیت ایک قوم انھیں سمجھ لینا چاہیے کہ مغرب کے سیاسی و 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 کرتے ہیں اور کرنا چاہیے۔ اسلامی عقیدہ کو اس سے کوئی خطرہ نہیں''۔(۵۲)

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 نامعقول نہیں ہیں۔ انھوں نے ایسی راہ دکھائی تھی جس پر چلنے سے تعلیم یافتہ ہندستانی مسلمانوں کے مذہبی تفکر کو کافی ترقی ہوئی۔ فطری علوم اور عینی مشاہدات پر ان کے اصرار کے سبب انھیں ''نیچری'' 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 کہ: فرض کیجیے حادثہ الف رونما ہے اور یہ حادثہ کسی دوسرے حادثہ ب کی علت ہے تو بحیثیت معمول حادثہ ب کا ظہور گویا پہلے سے متعین ہو چکا ہے۔ لہٰذا حادثہ ب وقوع میں آئے گا، اور ضرور آئے گا۔ یہ 'نیچر' ہے اور 'نیچر' کی کارفرمائی رک سکتی ہے، نہ اسے کوئی روک سکتا ہے۔ 'نیچر' اپنا کام کرتا رہے گا۔ حوادث کی ترتیب علت و معلول کی پابند ہے اور ترتیب میں ردوبدل ناممکن۔ یہ گویا امر ربی ہے۔(۵۳)

ایک دوسری جگہ انھوں نے قدرے مختلف انداز میں وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ... ''قرآن ایک عین فطرت

ہے۔لہٰذا فطرۃ اللہ کا انکشاف جس پر انسان کو پیدا کیا گیا، قرآن ہی کے ذریعے ہوا۔ پھر یہ فطرت اس نظامِ حیات ہی میں مشہود ہوئی، جس کو اس نے دین کہا ہے اور دین کا تقاضہ ہے وہ اعمال وعقائد جو ہر پہلو سے زندگی کو سہارا دے رہے ہیں اور جس کو اصطلاحاً شریعت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔لہٰذا 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 فرسودہ خیالی کا شکار ہیں، ان سے نمٹنا ضروری ہے، بلکہ عقائد کا یہ بحران سید احمد خان کے خیال میں زندگی کے بحران کا نتیجہ ہے۔ جس کا مقابلہ تاویل واعتذار کے پُرانے طریقوں سے نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کی فلسفیانہ بصیرت نے بھی اس نقطہ کو پا لیا 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 صداقتوں سے کبھی بھی متصادم نہیں ہو سکتیں، اس لیے بظاہر آنے والے تضادات کو الہامی کتابوں کی مناسب تشریح وتعبیر سے دور کیا جا سکتا ہے(۵۵) اور یہ کوشش خود سید احمد خاں نے کی۔ ان کے نزدیک اسلام ایک مکمل نظام فطرت ہے جسے سائنٹیفک اصولوں سے پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ چناں چہ انھوں نے قوانین اسلام اور قوانین فطرت کی ہم آہنگی اور وحدت پر زور دیا۔ ان کے مذہبی تصور کا بنیادی اصول یہ عقیدہ ہے کہ الاسلام ھو الفطرۃ والفطرۃ ھی الاسلام یعنی اسلام ہی فطرت ہے اور فطرت ہی اسلام ہے۔ اپنے اسی اصول کے تحت انھوں نے توحید، رسالت، وحی، روح، جنت، دوزخ، ملائکہ، شیطان، معجزات سب کو قوانین فطرت ہی کی بنیاد پر ثابت کرنے کی کوشش کی اور اپنی تائید میں قرآنی آیات سے استدلال کیا۔(۵۶)

اقبال کی فکر میں بھی سید احمد خاں کے بعض معتقدات سے خاصی مماثلت ملتی ہے۔ وہ بھی سید احمد خاں کی طرح یہ سمجھتے تھے کہ اسلامی تعلیمات کی تعبیر اب علم حاضر کے پیش نظر کرنی چاہیے۔ خواہ ایسا کرنے میں ہمیں اپنے اسلاف سے اختلاف ہی کیوں نہ ہو(۵۷)۔ روح، جنت، ملائکہ وشیطان وغیرہ کے بارے میں ان کا تصور بھی عام عقائد سے مختلف ہے۔ مثلاً ان کی نظر میں جنت ودوزخ کسی مقام یا جگہ کے نام نہیں ہیں، یہ انسان کے داخلی خصائص ہیں(۵۸)۔ ملائکہ اور شیطان بھی، سید احمد خاں کی طرح اقبال کی نظر میں انسان کے نفسی احوال وخصائص ہیں اور انھیں قرآن میں تمثیلی انداز میں بیان کیا گیا ہے۔(۵۹)

سید احمد خاں نے، دیگر شعبہ ہائے حیات کی طرح اپنی زبان وادب کو سربلند 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 نظریۂ ادب و فن کے اصولی عقائد پر پورا اُترنے 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 ناکامی۔ وہ چاہتے ہیں کہ شاعر و ادیب بھی زندگی کے پر 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 اپاہجوں 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 آفریں بنتا ہے جب وہ زندگی کے تقاضوں سے آشنا ہو اور انسان کے دل میں زندگی کا جوش و ولولہ اور اس کے حسن و شوکت کا زیادہ گہرا احساس پیدا کرے:

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا
بے معرکہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضرب کلیمی 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 تسخیر 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 عین حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی
خودی سے جب ادب و دین ہوئے ہیں بیگانہ

اقبال کی شاعری خود ان کے بیان کردہ اصولوں کی بہترین مثال ہے۔اگر ایک طرف سید احمد خاں نے ادب کو عام زندگی کا ترجمان اور معاشرتی اصلاح کا ذریعہ بنانا چاہا تھا اور 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 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 دوقومی نظریہ پیش کیا تو یہ اس وقت کی صورتِ حال میں ایک صلح پسند مسلمان کی طرف سے پہلا اعلانیہ اظہار تھا کہ اب ہندستان میں ہندو اور مسلمان ایک ساتھ نہیں رہ سکتے۔اقبال کے عہد تک پہنچتے پہنچتے دوقومی نظریہ اپنی ارتقاء کی انتہائی منزلوں پر تھا جب کہ درمیانی عرصے میں علیحدگی کے جذبات کا مختلف اکابر 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 ہوگئے تھے۔سید احمد خان کے بعد بیسویں صدی کے ہندستان میں مسلمانوں کے لیے یہ مسائل مزید خدشات اور خطرات کا سبب بن گئے۔ چناں چہ ان کی جانب سے شدید ردعمل 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 انھوں نے کہا تھا کہ...''ہندی اور اردو کے نزاع سے لے کر جب سالہا 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 جب 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 وتمدن اور ہمارے اخلاق ومعاشرت کے خلاف قائم کیا گیا...''۔(۶۰)

اقبال بجا طور پر ہندی یا ہندوستانی کے نعرے کو مسلمانوں کے خلاف ہندوؤں کی ایک سازش سمجھتے تھے۔چناں چہ ان کا خیال تھا کہ۔۔۔''ہندی ہندوستانی کی تحریک دراصل اردو پر حملہ ہے اور اردو کے پردے میں بالواسطہ اسلامی تہذیب پر''۔(۶۱)

اس تحریک کی مخالفت میں اقبال،مولوی عبدالحق (۱۸۷۰ء۔۱۹۶۱ء) کی جہد مسلسل کے بڑے معترف اور قائل تھے۔ ایک خط میں مولوی عبدالحق کو لکھا کہ''... آپ کی تحریک سے ہندستان کے مسلمانوں کا مستقبل وابستہ ہے۔ بہت اعتبار سے یہ تحریک اس تحریک سے کسی طرح کم نہیں جس کی ابتدا سرسید رحمۃ اللہ علیہ نے کی تھی''۔(۶۲)

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 برعظیم کے مسلمانوں کے سیاسی مستقبل کی نشاندہی کرتے تھے۔ یہ بیانات انھوں نے لکھنو میں ۲۸ دسمبر ۱۸۸۷ء کو اور میرٹھ میں ۱۶/مارچ ۱۸۸۸ء کو دیے تھے۔ان بیانات کو دراصل ۱۸۹۲ء کے آئین کے جواب میں مسلمانوں کا پیشگی نقطۂ 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(۶۳)۔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، اسی کا اعادہ ہوا(۶۴)۔ ہندوؤں کو اس طریقۂ کار کو قبول کرنے میں پس وپیش نہ تھا لیکن مسلمانوں کو بجا طور پر خدشات محسوس ہوئے کیوں کہ وہ اقلیت میں تھے۔انھوں نے اپنے وجود کو برقرار رکھنے کے لیے علیحدہ نشستوں اور جداگانہ انتخاب کا مطالعہ کیا۔اقبال نے سید احمد خاں کے اس ردِعمل کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا کہ ''۔۔۔سرسید اس نقطے کو خوب سمجھے۔انھوں نے نہایت صحیح کہا کہ مجھے ایسے آئین سے کوئی دلچسپی نہیں جس میں میرا کوئی حصہ نہیں۔ یا اگر کہنے کو ہے بھی تو اپنا حق منوا سکوں نہ اسے چھیننے سے روک سکوں۔سرسید کی یہ رائے نہایت صائب تھی۔سرسید نے خوب سمجھ لیا تھا کہ ہندستان کا سیاسی مسئلہ کیا ہے۔۔۔سرسید کا کتنا 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 وتمدن 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 وعمل حرکت میں آئے۔یہ گویا ہماری نشاۃ الثانیہ ہی کی ایک تحریک تھی''۔(۶۵)

ایک اور جگہ انھوں نے تقریباً اسی بات کو دہرایا ہے کہ ''...میں اس حقیقت کا اعتراف کرتا ہوں کہ آج سے نصف صدی قبل سرسید احمد خاں مرحوم نے مسلمانوں کے لیے جو راہِ عمل قائم کی تھی، وہ صحیح تھی اور تلخ تجربوں کے بعد ہمیں اس راہ عمل کی اہمیت محسوس ہو رہی ہے''(۶۶)۔چناں چہ یہی احساس تھا جس نے اقبال کو ایک تو وطنی قومیت کے نظریے کی تردید پر مجبور کیا، انھیں دنیاے اسلام کے ناقابلِ تقسیم ہونے کے خیال سے سرشار کیا اور دوسرے انھیں کم از کم برعظیم کے مسلم اکثریتی علاقوں پر مشتمل ایک آزاد اسلامی مملکت کے ایک واضح تصور کی تشکیل کا حصہ دار بنایا۔اس ضمن میں " آل انڈیا مسلم لیگ " کے سالانہ اجلاس منعقدہ ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء میں ان کا پیش کردہ خطبۂ صدارت،'آل انڈیا نیشنل کانگریس' کے قیام کے جواب میں سید احمد خان کے مذکورہ بیانات (ایک ۲۸ دسمبر ۱۸۸۷ء کو لکھنؤ میں، اور دوسرا ۱۶/ مارچ ۱۸۸۸ء میرٹھ میں) کا فی الحقیقت تکملہ ہے اور اسے اقبال کے تصور میں اپنی تمام فلسفیانہ گہرائیوں کے ساتھ دیکھا جا سکتا ہے۔(۶۷)

مراجع وحواشی

(۱) جیسے رزاق اللہ مشتاقی اور میاں طٰہٰ کو ہندوؤں کے علوم پر بڑا عبور حاصل تھا۔نظامی، ص۴۵۱؛ محمد غوث گوالیاری ہندوؤں کے علوم پر دسترس رکھتے تھے۔ اکرام،''رودِ کوثر''، ص۳۹؛ ان کے فرزند شیخ رکن الدین ایک ہندو سنیاسی بال ناتھ سے اسرارِ توحید سیکھتے تھے۔نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ص۴۵۱؛ مزید تفصیلات کے لیے: اسلم، ص ص ۲۶، ۱۴۶۔۱۵۱

(۲) اس عہد کی تاریخوں میں ایسے متعدد واقعات ملتے ہیں جن سے مسلمانوں کے ارتداد کی اطلاعات ملتی ہیں۔تفصیلات کے لیے ایضاً، ص ص ۲۷۔۲۸؛ ان سے یہ بھی علم ہوتا ہے کہ ہندو دھرم کے احیا اور شدھی کی تحریکوں نے جارحیت کا انداز اختیار کر لیا تھا۔مختلف ادوار میں اس کی مثالوں کے لیے: پنجابی، ص ص ۵۱۔۵۴

(۳) شمیل، ص۱۷۷

(۴) متعدد محققین نے اس موضوع پر دادِ تحقیق دی ہے۔ایک مبسوط مطالعہ،مونس،تصنیفِ مذکور،اس موضوع کا مفصل احاطہ کرتی ہے،جب کہ اس کے برعکس ایک باہمی اثر پذیری کے مطالعے کے لیے علی،تصنیفِ مذکور،مفید ہے۔

(۵) اس کے مذہبی عقائد کے بارے میں کافی لکھا جا چکا ہے۔اس ضمن میں اسلم،تصنیف مذکور؛ نظامی،خلیق احمد، Akbar and Religion؛ رضوی، Muslim Revivalist Movement in North India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries،مفصل ہیں۔ونیز قریشی، Ulema in Politics،ص ص ۴۳۔۸۱

(۶) سرہندی،شیخ احمد،مکتوباتِ امام ربانی،جلد اول،لکھنؤ ۱۹۲۵ء،ص ۱۶۳؛ایک اور مکتوب میں وہ لکھتے ہیں کہ کفار صرف اس پر راضی نہیں کہ اسلامی حکومت میں اعلانیہ کافرانہ قوانین نافذ ہو جائیں بلکہ وہ یہ چاہتے ہیں کہ اسلامی احکام اور قوانین سرے سے ناپید کر دیے جائیں اور ان کو مٹا دیا جائے تاکہ اسلام اور مسلمانوں کا کوئی اثر اور نشان یہاں باقی نہ رہے۔ایضاً،ص ۱۰۵

(۷) تفصیلات کے لیے،ص ص ۲۳۹۔۲۴۰؛ ملک، Muslim Nationalism in India and Pakistan،ص ص ۵۳۔۵۵

(۸) اسی بنا پر اقبال نے مجدد الف ثانی کو برعظیم میں مسلم قومیت کا بانی قرار دیا تھا۔ایضاً،ص ۵۵؛اقبال،جاوید،ص ق

(۹) اسلام کے تعلق سے ان کوششوں کا ایک جائزہ: ایبوٹ،فری لینڈ (Abott, Freeland)، Islam and Pakistan،ص ص ۶۶۔۷۶؛ ملک،حفیظ، Muslim Nationalism in India and Pakistan میں ہے،ص ص ۶۴۔۶۹

(۱۰) مسلمانوں پر نوآبادیاتی اثرات کا ایک عمدہ جائزہ ہارڈی،ص ص ۳۱۔۵۰ میں اور ان کی محرومیوں کا ایک مختصر تذکرہ مکرجی،ص ص ۳۷۔۴۰ میں ہے۔

(۱۱) ''جس تحریک کو 'علی گڑھ تحریک' کہا جاتا ہے،اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ جو کچھ بھی ہو علی گڑھ ہی کی زمین پر ہو،بلکہ علی گڑھ تحریک میں ہر وہ کام شامل ہے جو حقیقی و کامل و اکمل طور پر مسلمانوں کے حق میں مفید ہو،خواہ کسی صوبے کے مسلمانوں کو اس سے فائدہ پہنچتا ہو'' وقار الملک،بحوالہ ندوی،ص ۶۳۰،ونیز ''علی گڑھ تحریک کا وہ کام 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''۔عبداللہ،سید''سر سید احمد خاں اور ان کے رفقا''،ص ۵۷۔زیرِ نظر مطالعہ میں محض سید احمد خان کی فکر کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے۔

(۱۲) تفصیلات کے لیے: تھامانکر،ص ۵۶؛بسنت،ص ۱۵۸۔۱۵۹؛تلک،ص ۴۸۔۵۱؛بارنو،ص ۸۱۔

(۱۳) حالی،ج ۱،دہلی ۱۹۳۹ء،ص ۱۱۲،''برعظیم میں مسلمانوں کے درمیان اتحاد قائم رکھنے کے لیے اسلام کے بعد بلا شبہ اردو ہی اہم ذریعہ ہے''،فیر،ص ۱۸۲؛ونیز لسانی تنازع کی تفصیلات کے لیے،متعدد تصانیف میں سے: دیٹرمر،کیرین (Dittermer, Kerrin)، "Die Indischen Muslims and die Hindi-Urdu Kontroverse in den United Provinces"، ویزبدن،۱۹۷۲ء؛ براس،پال (Brass, Paul)، "Language, Religion and Politics in North India"،کیمبرج،۱۹۷۴ء اور،فتح پوری،فرمان،''ہندی اردو تنازع''،کراچی،۱۹۷۷ء؛عقیل،معین الدین،''تحریکِ آزادی میں اردو کا حصہ''،لاہور،۲۰۰۹ء،مفصل اور معلوماتی ہیں۔

(۱۴) یہ بیانات انھوں نے لکھنؤ میں ۲۸ دسمبر ۱۸۸۷ء کو اور میرٹھ میں ۱۶/مارچ ۱۸۸۸ء کو دیے تھے،مشمولہ ''مکمل لیکچرز و اسپیچز سید احمد خاں''،لاہور،۱۹۰۰ء،ص ۲۷۶،۲۶۱،۲۶۹،۳۴۵

(۱۵) حالی،ج ۲،ص ۲۱۶

(۱۶) ایضاً،ص ۳۹۷،عبدالحق،ص ۱۳۹،۱۳۶۔۷؛باجن،ص ۳۴؛حالی نے تاریخ نہیں دی۔

(۱۷) حالی،ج ۲،ص ۲۱۹

(۱۸) سید احمد خاں پر مغربی اثرات کے لیے:،خان،سید احمد خان''مسافرانِ لندن''،ص ۱۶۷۔۱۹۰؛احمد،عزیز،ص ۳۴۔۵۴

(۱۹) گب،ص ۱۳۸،علی گڑھ کالج اور اس کی تحریک کے لیے: لیلی ویلڈ،ڈیوڈ (Lelyveld, David) "Aligash's First

"Generation"؛ ملک، حفیظ، Sir Syed Ahmad Khan and Muslim Modrenism in India and Pakistan؛ جین؛ نظامی، خلیق احمد۔ ''سرسید اور علی گڑھ تحریک''، بھٹناگر "History of M.A.O. College, Aligarh"؛ ونیز اس تصنیف میں خلیق احمد نظامی کا مقدمہ، ص v-xvi

(۲۰) حالی، ج۱، ص۱۳۱۔ (۲۱) اکرام، ''موجِ کوثر''، ص۸۲

(۲۲) مقاصد اور جدوجہد کی تفصیلات کے لیے: عبدالحق، ص۹۸۔۱۳۳، اس ضمن میں کانفرنس کی کوششوں کے لیے: شیروانی؛ اختر الواسع؛ مینال، گیل (Gail Menault) لیلی ویلڈ، ڈیو (David Lelyveld) The Compaign for a Muslim University, 1989-1920، مشمولہ Modern Asian Studies (کیمبرج، جنوری ۲، ۱۹۷۲ء) ونیز کانفرنس کے شائع کردہ متعدد رسائل متعلق ''مجوزہ محمڈن یونی ورسٹی'' مرتبہ صاحبزادہ آفتاب احمد خاں، علی گڑھ، ۱۹۱۰ء۔۱۹۱۱ء۔

(۲۳) حالی، ج۲، ص۲۲۰۔ (۲۴) مجیب، ص۴۴۸ (۲۵) قریشی، ''برعظیم پاک وہند کی ملت اسلامیہ''، ص۳۱۹

(۲۶) حالی، ج۲، ص۲۷۵۔ (۲۷) مے، ایل۔ایس۔(May, L.S.) "Iqbal, His Life and Times"، ص۸۷

(۲۸) ایضاً، ص۴۷ (۲۹) باجن، تصنیف مذکور، ص۱۲۳، ڈار، تصنیفِ مذکور مفصل اور جامع ہے۔

(۳۰) قریشی، ''برِعظیم پاک وہند کی ملتِ اسلامیہ''، ص۳۱۸؛ باجن، ص۱۲۴۔۱۲۵ و بعدہٗ: احمد، عزیز، ص۵۴ و بعدہ؛ اسمتھ، ص۱۲۸ و بعدہٗ، رہبر، ص۱۰۵

(۳۱) جن کا تفصیلی جائزہ، حالی، ج۲، ص۲۱۷۔۲۳۶؛ ڈار، ص۲۱۶، احمد، عزیز، ص۵۶، ۴۰؛ باجن، ص۱۱۱۔۱۲۰ میں ہے۔

(۳۲) حالی، ج۲، ص۲۳۳ (۳۳) عبداللہ، سید، ''مباحث''، ص۲۸۳

(۳۴) یہ موضوعات کے تقاضے ہی تھے جنھوں نے سید احمد خاں کو شاعری میں غزل کے مقابلے میں نظم کو اہمیت دینے پر آمادہ کیا۔ انھوں نے ''یونین کلب'' اور کالج کی دیگر تقریبات میں غزل گوئی اور غزل سرائی کو ممنوع قرار دیا''، ناظر، تمہید، ص۴

(۳۵) مکتوبات سرسید، ص۱۰۳۔۱۰۴ (۳۶) ''آخری مضامین''، ص۴۶ (۳۷) بحوالہ حالی، ج۱، ص۲۵۳

(۳۸) اقبال، ''اقبال کے حضور''، ص۲۸۵؛ مے، ص۵۲

(۳۹) جاوید اقبال، مقدمہ ''شذرات''، ص xv؛ ونیز پولنسکایا، گورڈن (Polyenskaya, Gordan)، "Ideology of Muslim Nationalism"، مشمولہ حفیظ ملک "Iqbal, Poet Philosopher of Pakistan."۔

(۴۰) لیلیٰ ویلڈ "Aligarh's First Generation" ص۲۴۸۔۳۴۲

(۴۱) اقبال، شیخ محمد، ''حرفِ اقبال''، ص۱۴۸، یا ان کی نظم ''سید کی لوحِ تربت'' کا یہ شعر:

مومن کا دل بیم و ریا سے پاک ہے
قوت فرماں روا کے سامنے بیباک ہے

یا:

چھپ کے بیٹھا ہوا ہنگامۂ محشر یہاں

اور اسی نظم میں ان کی یہ دعا:

ہو نہ جائے دیکھنا تیری صدا بے آبرو

(۴۲) ''اقبال کے حضور''، ج۱، ص۶۴

(۴۳) ''مغربی افکار، فلسفہ اور شاعری میں دلچسپی 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 مصالحانہ رویہ اختیار کرنا چاہیے''، شمیل، این میری (Schimmel, Annemarie)، "Gabriel's Wing"، ص۸۰، ایک دوسری خاتون نے اس خیال کی مناسب تردید کی ہے۔ گورڈن، پولنسکا، تصنیف مذکور، ص۱۱۰، شیمل نے اس خیال کے ثبوت میں اقبال کی یہ تحریر پیش کی ہے، جس کا انتخاب بہرحال محلِ نظر ہے: ''لیکن اندیشہ یہ ہے کہ اس تہذیب کی ظاہری آب وتاب کہیں اس تحریک میں جارح نہ ہو جائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر، ضمیر اور باطن تک پہنچنے سے قاصر ہیں'' تصنیف مذکور، ص۸۰، ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ''، ص۱۱، اصل انگریزی عبارت کے لیے "Reconstriction of Religious Thoughts in Islam"، ص۷

(۴۴) اس کا ایک اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ اقبال نے اپنی طویل علالت کے دوران، جب وہ اپنے میزبان دوست سید راس مسعود کے پاس بھوپال میں مقیم تھے، سید احمد خاں کو خواب میں دیکھا تھا۔ سید احمد خاں نے انھیں مشورہ دیا کہ وہ اپنی علالت کا ذکر آنحضورؐ سے کریں۔ ''اقبال نامہ''، ج۱، ص۴۱۴، و نیز ''پیامِ مشرق''، مشمولہ ''کلیات اقبال''، اور پھر ایک طویل مثنوی: ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' تحریر کی، جس میں اقبال نے آنحضورؐ سے نہ صرف اپنی بیماری کا حال بیان کیا بلکہ اپنی قوم کی حالتِ زار بھی پیش کی۔

(۴۵) ''حرف اقبال''، ص۲۱۰ (۴۶) ''اقبال نامہ''، ج۲، ص۲۸۲ (۴۷) عبدالحکیم، خلیفہ، ص۵

(۴۸) "Reconstruction of Religious Thought in Islam"، ص۴۱، ''گفتار اقبال''، ۱۲۳

(۴۹) تفصیلات کے لیے: Reconstruction of Religious Thought in Islam، باب ششم، جا بجا۔

(۵۰) اس ضمن میں خیالات اور ان کے نقطۂ نظر کا اظہار بالخصوص ان خطوط سے ہوتا ہے جو انھوں نے سید سلیمان ندوی کے نام تحریر کیے تھے۔ مشمولہ ''اقبال نامہ''، ج۱، ص۱۲۵۔۱۵۷ و بعدہٗ

(۵۱) ''اقبال کے حضور''، ج۱، ص۲۴ (۵۲) ایضاً، ص۲۸۵

(۵۳) ایضاً، ص۳۶۰-۳۵۹، و نیز کچھ ایسے ہی خیالات پر اقبال کے تعلق سے گورڈن پولنسکایا نے بھی بحث کی ہے، تصنیف مذکور، ص۱۲۶-۱۲۷ (۵۴) ''اقبال کے حضور''، ج۱، ۵۴-۵۵ (۵۵) ''مقالات سرسید''، ج۹، ص۱۳۲

(۵۶) ان کے مذہبی معتقدات اور استدلال کے لیے: ''تفسیر القرآن وھوالھدی والفرقان''؛ ''مقالات سرسید''، ج۲، ۱۱، ۱۳، ۱۴ و نیز مطالعہ وتجزیہ کے لیے: ڈار، و نیز: ٹرول: وغیرہ۔

(۵۷) "Reconstruction of Religious Thoughts in Islam"، ص۹۷

(۵۸) ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ''، ص۱۵۸۔۱۸۶

(۵۹) ایضاً، ص۱۲۷، ۱۳۱، سرسید احمد خاں کے نظریے کے لیے، مثلاً ان کا مضمون ''آدم کی گذشت'' مشمولہ: ''مقالاتِ سرسید''، ج۱، ص۲۱۶۔۲۳۴ (۶۰) ایضاً۔ ص۴۹ (۶۱) ایضاً۔ ص۱۳۶

(۶۲) اقبال، مکتوب، مشمولہ: ''اقبال اور عبدالحق''، ص۴۶ (۶۳) اینگر، ص IXC (۶۴) ریاض، حسن، ص۴۵

(۶۵) ''اقبال کے حضور''، ج۱، ۲۹۲-۲۹۳ (۶۶) ''گفتار اقبال''، ص۷۳

(۶۷) مے، ایل۔ ایس (May, L.S.)، "The Evolution of Indo-Musllim Thought"، ص۲۴۳

کتابیات

احمد،عزیز۔۱۹۶۶ء۔Islamic Modernism in India and Pakistan،لندن۔

اختر الواسع۔۱۹۷۷ء۔ "Education of Indian Muslims, A Study of All India Mislim Educational Conference"،علی گڑھ۔

اسلم،محمد،ڈاکٹر۔۱۹۷۰ء۔دینِ الٰہی اوراس کا پس منظر،لاہور۔

اسمتھ،ڈبلیو،سی(Smith,W.C.)۔۱۹۶۸ء۔"Modren Islam in India"،لاہور۔

اقبال،جاوید۔۱۹۶۵ء۔مئے لالہ فام،لاہور۔

اقبال،شیخ محمد۔۱۹۷۶ء۔''اقبال کے حضور''ج ا،مرتبہ: نذیر نیازی،لاہور۔

-------۱۹۵۵ء۔''حرف اقبال''مرتبہ:لطیف احمد خاں شروانی،لاہور۔

-------۱۹۸۲ء۔''شذرات''،ترجمہ:افتخار احمد صدیقی،مقدمہ،جاوید اقبال،ص XV،لاہور۔

-------۱۹۵۸ء۔''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ''ترجمہ:سید نذیر نیازی،لاہور،۱۹۵۸ء۔

-------۱۹۵۱ء۔''اقبال نامہ''ج ا،مرتبہ: شیخ عنایت اللہ،لاہور،۱۹۵۱ء،ص ۲۱۴،ونیز

-------۱۹۶۳ء۔''پیام مشرق''،مشمولہ''کلیات اقبال''،لاہور۔

-------۱۹۷۴ء۔''گفتار اقبال''مرتبہ:رفیق افضل،لاہور۔

-------۱۹۷۳ء۔مکتوب،مشمولہ:''اقبال اور عبدالحق''،مرتبہ: ممتاز حسن،لاہور۔

-------۱۹۵۱ء۔"Reconstriction of Religious Thoughts in Islam"،لاہور۔

اکرام،شیخ محمد۔۱۹۷۵ء۔''موج کوثر''،لاہور۔

-------۱۹۷۵ء۔رودِکوثر،لاہور۔

ایبوٹ،فری لینڈ(Abott, Freeland)۔۱۹۶۸ء۔Islam and Pakistan،نیویارک۔

اینگر،اے،آر۔۱۹۷۲ء۔"The Indian Constitions"،کیمبرج۔

بارنو،وکٹر(Barnov, Victor)۔فروری ۱۹۶۴ء۔"Changing Charecter of a Hindu Festival" مشمولہ"American Anthropology"،وسکونسن۔

براس،پال(Brass, Paul)۔۱۹۷۴ء۔"Language, Religion and Politics in North India."،کیمبرج۔.

بالجن،جے۔ایم۔ایس (Baljon, J.M.S)۔۱۹۵۸ء۔ "The Reforms and Religios Ideas of Sir Syed Ahmad Khan"،لاہور۔

بسنٹ،اینی(Besant, Annie)۔۱۹۲۶ء۔India Bond or Free،لندن۔

بھٹناگر،ایس کے۔۱۹۶۹ء۔"History of M.A.O. College, Aligarh"،بمبئی۔

پولنسکایا،گورڈن(Polyenskaya, Gordan)۔۱۹۷۱ء۔"Ideology of Muslim Nationalism"،مشمولہ:

حفیظ ملک"Iqbal, Poet Philosopher of Pakistan"،نیویارک،۱۹۶۵ء۔

پنجابی،اے۔۱۹۳۹ء۔Confedracy of India،لاہور۔

تلک،بال گنگادھر۔۱۹۱۹ء۔"Writings and Speeches"،مدراس۔

تھامانکر، وی۔ڈی۔۱۹۵۶ء۔"Lokamania Tilak"،لندن۔

ٹرول، سی ڈبلیو (Troll, C.W)۔۱۹۷۹ء۔ "Syed Ahmad Khan, A Reinterpretation of Muslim Theology"،کراچی۔

حالی،الطاف حسین۔۱۹۳۹ء۔''حیات جاوید''ج۱،دہلی۔

دیترمر،کیرین(Dittermer, Kerrin)۔۱۹۷۲ء۔ "Die Indischen Muslims and die Hindi-Urdu Kontroverse in den United Provinces"،ویزبدن۔

جین،ایم۔ایس۔۱۹۶۵ء۔"The Aligarh Movement"،بمبئی۔

خان،سیداحمد۔۱۹۵۹ء۔''مسافرانِ لندن''،لاہور۔

--------۱۹۰۰ء۔''مکمل لیکچرز و اسپیچز''،لاہور۔

--------۱۹۵۹ء۔مکتوبات سرسید،مرتبہ اسمٰعیل پانی پتی،لاہور۔

--------سن ندارد۔'آخری مضامین''،لاہور۔

--------۱۹۶۶ء۔''مقالات سرسید''،ج۹،مرتبہ:اسمٰعیل پانی پتی،لاہور۔

--------۱۹۶۳ء۔'مقالاتِ سرسید''ج۱،مرتبہ:اسمٰعیل پانی پتی،لاہور۔

خان،صاحبزادہ آفتاب احمد۔۱۹۱۰ء۔۱۹۱۱ء۔''مجوزہ محمڈن یونی ورسٹی''،متعدد رسائل،مرتبہ علی گڑھ۔

ڈار،بشیر احمد۔۱۹۷۱ء۔"Religious Thought of Syed Ahmad Khan"،لاہور۔

رضوی،اطہر عباس۔۱۹۶۵ء۔ Muslim Revivalist Movement in North India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries،لکھنؤ۔

رہبر،داؤد۔ ۱۹۵۶ء۔ "Sir Syed Ahmad Khan's Principles of Exegesis"،مشمولہ "The Muslim World"،(اپریل۱۹۵۶ء)ص ۱۰۵

ریاض،حسن۔۱۹۶۷ء۔''پاکستان ناگزیر تھا''،کراچی۔

سرہندی،شیخ احمد۔۱۹۲۵ء۔مکتوباتِ امام ربانی،جلداول،لکھنؤ۔

شروانی،حبیب الرحمٰن خان۔۱۹۳۷ء۔''پنجاہ سالہ تاریخ آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس''،بدایوں۔

شمیل،این میری(Schimmel, Annemarie)۔۱۹۶۳ء۔"Gabriel's Wing"،لائیڈن۔

---------۱۹۸۲ء۔As through a Veil, Mystic Poetry in Islam،نیویارک۔

عبدالحق،مولوی۔۱۹۵۹ء۔'سرسید احمد خاں،،کراچی۔

عبدالحکیم،خلیفہ۔سن ندارد۔''اقبال اور ملا''،لاہور.

عبداللہ،سید۔۱۹۷۰ء۔'سرسید احمد خاں اور ان کے رفقا''،لاہور۔

-------۱۹۶۳ء۔''مباحث''،لاہور۔

عقیل،معین الدین،۔۲۰۰۹ء۔''تحریکِ آزادی میں اردو کا حصہ''،لاہور۔

علی،سید اسد۔۱۹۷۹ء۔''ہندی ادب کے بھگتی کال پر مسلم ثقافت کے اثرات''،دہلی۔

فتح پوری،فرمان۔۱۹۷۷ء۔''ہندی اردو تنازع''،کراچی۔

فیرر،ایل۔ایم(Farer, L.M)۔۱۹۳۱ء۔"India, Whither Islam"،لندن۔

قریشی، اشتیاق حسین۔ ۱۹۶۷ء۔ برعظیم کی ملتِ اسلامیہ۔ کراچی۔

------------۱۹۷۲ء۔Ulema in Politics، کراچی۔

گب، ایچ۔اے۔آر۔(Gibb, H.A.R)۔۱۹۵۸ء۔"Mohammadanism"، نیویارک۔

لیلی ویلڈ، ڈیوڈ(Lelyveld, David)۔۱۹۷۸ء۔"Aligash's First Generation"، پرنسٹن۔

مجیب، محمد۔۱۹۶۶ء۔"Indian Muslims"، لندن۔

مکرجی، ایس این۔۱۹۷۰ء۔ Class , Cast and Politics in Calcutta، مشمولہ: Elites in South Asia، مرتبہ ایڈمنڈ لیچ(Edmond Leec) اور ایس۔این مکرجی، کیمرج۔

ملک، حفیظ۔۱۹۶۵ء۔Muslim Nationalism in India and Pakistan، واشنگٹن۔

----------۱۹۶۳ء۔ "Sir Syed Ahmad Khan and Muslim Modrenism in India and Pakistan"، واشنگٹن۔

مونس، پرکاش۔۱۹۷۸ء۔''اردو ادب پر ہندی ادب کا اثر''، الہ آباد۔

مے، ایل۔ایس۔(May, L.S)۔۱۹۷۳ء۔Iqbal, His Life and Times، لاہور۔

مینال، گیل(Gail Menault)، لیل ویلڈ، ڈیوڈ((Lelyveld David))۔جنوری ۱۹۷۲ء۔ "The Compaign for Muslim University, 1920-1989"، مشمولہ Modern Asian Studies، کیمبرج۔

ناظر، خوشی محمد۔۱۹۷۱ء۔''نغمۂ فردوس''، لاہور۔

ندوی، اکرام اللہ خان۔۱۹۲۵ء۔''وقار حیات''، علی گڑھ۔

نظامی، خلیق احمد۔۱۹۸۲ء۔''سر سید اور علی گڑھ تحریک''، علی گڑھ۔

---------۱۹۸۵ء۔ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، دہلی۔

---------۱۹۸۹ء۔Akbar and Religion، دہلی۔

ہارڈی، پیٹر(Hardy, Peter)۔۱۹۷۳ء۔Muslims in British India، کراچی۔

☆ یہ مقالہ پروفیسر ڈاکٹر معین الدین عقیل صاحب کی کتاب ''نوآبادیاتی عہد میں مسلمانانِ جنوبی ایشیا کے سیاسی افکار کی جدید تشکیل'' سے اقتباس ہے۔ یہ کتاب ''اسلامک ریسرچ اکیڈمی کراچی'' بہت جلد شائع کر رہی ہے۔(مدیر)