سرسیدؒ سے اقبالؒ تک

قاضی جاوید

نگارشات لاہور
میاں چیمبرز، ۳ ٹمپل روڈ

URC
2257

جملہ حقوق محفوظ ہیں

مصنف ـــــــــــ قاضی جاوید
ناشر ـــــــــــ مصطفےٰ وحید
۴۔ بیگم روڈ۔ لاہور
طابع ـــــــــــ ایچ ودائی۔ پرنٹرز۔ لاہور
اشاعت ـــــــــــ ۱۹۸۶ء
قیمت ـــــــــــ ۴۵/۰ روپے

ائیر مارشل (ریٹائرڈ) اصغر خان کے نام

جو

اِس ملک میں آزاد خیال لوگوں کی اُمید کا آخری ستارہ ہیں

ترتیب

۱- مجہول مطابقت پذیری کا دور ۹

سید احمد خان

۲- نئی الہیاتی تشکیل کے منطقی نتائج ۵۵

مولوی چراغ علی

۳- معتدل گریز پسندی کا آغاز ۷۰

سید امیر علی

۴- نوآبادیاتی نظام کے مذہبی اثرات ۹۴

مرزا غلام احمد

۵- رومانوی مذہبی انقلابی تعبیرات ۱۶۵

مولانا عبیداللہ سندھی

۶- باغیانہ انسان دوستی کی تعلیمات ۲۰۰

مولانا ابوالکلام آزاد

۷- نئی راسخ الاعتقادیت کی تشکیل ۲۳۲

علامہ محمد اقبال

اس کتاب میں برصغیر کے مسلمانوں کی
گزشتہ ایک صدی کی فکری، مذہبی اور ثقافتی
تاریخ مربوط انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی
گئی ہے۔ اس عہد کے دوران سات سمندر پار
سے آنے والے 'تاجروں' نے صدیوں سے
حکمران ہندی مسلمانوں کو غلامی کی زنجیروں میں
جکڑ دیا تھا۔ مسلمانوں نے یہ صورتِ حال کبھی
قبول نہیں کی۔ گزشتہ صدی کی تاریخ اسی صورتحال
کے خلاف مختلف حوالوں سے بھرپور جدوجہد
کی داستان ہے۔ اس لئے میں نے اُسے
خاص طور پر نوآبادیاتی نظام کے پس منظر میں،
رقم کیا ہے۔

آزادی کی جد وجہد بنیادی طور پر تین مرحلوں سے گزری ہے۔ پہلے مرحلے میں غالب رجحان یہ تھا کہ نوآبادیاتی نظام، مغربی تہذیب اور علوم کو قبول کرتے ہوئے مقامی باشندوں کو نئی صورتِ حال کا مقابلہ کرنے کے قابل بنایا جائے۔ سر سید احمد خان، مولوی چراغ علی اور مرزا غلام احمد اس رجحان کی نمائندگی کرتے ہیں۔ دوسرے مرحلے میں خود اعتمادی بحال ہوئی اور غلامی کی زنجیروں کو توڑنے کا ولولہ پیدا ہونے لگا۔ سید امیر علی اور مولانا شبلی اس رویے کی نشاندہی کرتے ہیں۔ تیسرے مرحلے میں نوآبادیاتی نظام پر کاری ضرب لگائی گئی اور نئے انسان کے جنم کا عمل آخری مرحلے پر پہنچا۔ مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا عبیداللہ سندھی اور علامہ محمد اقبال اسی دور کے نقیب ہیں۔

اس بات کا اضافہ غیر ضروری نہیں کہ یہ اپنے موضوع پر اوّلین کتاب ہے اور یہ ہمارے قومی تشخص کے فہم میں معاونت کر سکتی ہے۔

قاضی جاوید

۷ مارچ ۱۹۷۹ء

مجہول مطابقت پذیری کا عہد

سید احمد خاں

انیسویں صدی کے وسط میں برصغیر کے کسانوں، دستکاروں اور دیگر محنت کش طبقوں نے بالائی طبقوں کے ایک مختصر محب وطن عنصر کے تعاون سے آزادی کی ایک خود رو تحریک کا آغاز کیا جو بالآخر بالائی طبقات کے غالب حصے کی غداری، موقع پرستی اور اخلاقی دیوالیے پن نیز تنظیم اور منصوبہ بندی کے فقدان کی بنا پر بری طرح کچل دی گئی۔ اس کے بعد ہندوستان کو باقاعدہ نوآبادی کا درجہ دے دیا گیا اور کٹھ پتلی شہنشاہ ہند کے تکلف کو بھی ختم کر دیا گیا۔ تحریک آزادئ ہند میں مسلمانوں کے درمیانے طبقے نے اپنے مفادات کے پیش نظر نچلے طبقات سے تعاون کیا تھا۔ کیونکہ اس کا وجود ہندوستان میں مسلم حکومت کی بقا سے وابستہ تھا۔ اس کے برعکس ہندو متوسط طبقے نے انگریزوں کی حمایت کی تھی۔ یا وہ عام طور پر اس تحریک سے الگ تھلگ رہا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس طبقے کا مفاد نہ صرف انگریزوں سے وابستہ تھا۔ بلکہ بڑی حد تک اس طبقے کا وجود

بھی ان ہی کا مرہونِ منت تھا۔ ۱۸۵۷ء میں آزادی پسند قوتوں کی ناکامی کے بعد مسلم متوسط طبقے کو نوآبادیاتی آقاؤں کے شدید ردِعمل کا نشانہ بننا پڑا[1] اسے نہ صرف معاشی طور پر کچلا گیا۔ بلکہ اس کی سماجی اور ثقافتی حیثیت بھی ختم کر دی گئی

یہ امر غیر متوقع اور غیر فطری نہیں تھا۔ نوآبادیاتی حکمران اس امر کا پوری طرح شعور رکھتے تھے کہ برصغیر کی عظیم آبادی کے ثانوی گروہوں میں سے مسلمان ان کے وجود کے لیے سب سے زیادہ خطرے کا باعث ہو سکتے ہیں۔ وہ صدیوں سے اس ملک کے حکمران چلے آ رہے تھے اور نئی صورت حال نے سب سے زیادہ انہیں نفسیاتی، سیاسی، معاشی اور سماجی لحاظ سے متاثر کیا تھا۔ اسی بنا پر نوآبادیاتی حکمرانوں نے انہیں کچلنے پر سب سے زیادہ توجہ دی[2]

اس صورت حال کی تصویر کشی کرتے ہوئے شاہد حسین رزاقی لکھتے ہیں کہ:

"سیاسی زوال کی وجہ سے مسلمانوں کا معاشرتی وقار بہت گر گیا تھا۔ حکومت عہدے اور جاگیر و منصب ان کی معاشری برتری اور معاشی خوشحالی کا ذریعہ تھے۔ اور جب مسلمان ان ذرائع سے محروم ہو گئے تو ان کی اقتصادی حالت بھی خراب ہو گئی۔ حکومت و سلطنت چھن جانے سے وہ اپنے معاشری رتبے سے اس طرح گرے کہ اپنی محکوم قوموں کی سطح پر آ گئے اور ایک ایسی یورپی قوم کے محکوم بنے جو ان کو شک و شبہ اور خطرہ کی نظر سے دیکھتی تھی اور اسی بنا پر مسلمانوں کے مقابلے میں ان قوموں کو ترجیح دیتی تھی جو صدیوں مسلمانوں کی محکوم رہ چکی تھیں۔ انگریزوں کو یہ اندیشہ تھا کہ مسلمان اپنا کھویا ہوا اقتدار حاصل کرنے کی ہر ممکن کوشش کریں گے۔ اور ۱۸۵۷ء کی شورش عظیم سے انہوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ مسلمانوں کی طرف سے ان کے تمام اندیشے بالکل درست تھے۔ چنانچہ انہوں نے آئندہ خطرات کے انسداد کے خیال سے مسلمانوں کو ہر طرح

---

[1] Ashoka Mehta and Achyut Ratwaradhan, The Communal Triangle in Indi, p. 86.

[2] Jawaharlal Nehru, An Autobiography, p. 460.

سے تباہ و برباد کر دیا۔ ہزاروں لوگ جو مختلف حیثیتوں سے سربر آوردہ تھے، موت کے گھاٹ اتار دیئے گئے۔ باعزت لوگ بے عزت کیے گئے۔ دولت مند اور خوشحال گھرانے مفلس و محتاج بنا دیئے گئے اور جذبۂ انتقام کو ٹھنڈا کرنے کے لیے پوری مسلم قوم کو ظلم و ستم کا شکار بنا کر ایسے مصائب و آلام میں مبتلا کر دیا گیا۔ جن سے نجات پانے کی کوئی صورت نظر نہ آتی تھی۔ اس طرح وہ قوم جو ہندوستانی معاشرہ میں صدیوں معزز و ممتاز اور باوقار رہی، ذلیل و خوار ہو گئی اور اُس کی مکمل تباہی یقینی معلوم ہونے لگی ؛؛ ۳۵

گزشتہ صدی کی چھٹی دہائی میں برصغیر کے مسلم متوسط اور بالائی طبقوں کے سامنے دو راستے موجود تھے۔ یعنی یہ کہ یا تو وہ نچلے طبقات میں ضم ہو جائیں یا پھر اپنے وجود کو برقرار رکھنے کی خاطر اپنے آقاؤں سے نئے رشتے استوار کریں۔ معاشی جبریت کے عمل نے ان طبقوں کے ایک بڑے حصے کو نچلے طبقوں میں لا پھینکا۔ اُس زمانے کی بہت سی داستانوں اور تاریخوں میں اس عمل کے واقعات دردناک پیرائے میں بیان کیے گئے ہیں۔ ان داستانوں کے کردار عالی شان حویلیوں کے باسی ہوتے تھے۔ جو مفلسی و گرنگی کے ہاتھوں مجبور ہو کر خفیہ خفیہ ساہوکاروں سے سودے کرتے اور بالآخر اپنا سب کچھ انہیں سونپ کر رات کے اندھیروں میں نامعلوم منزلوں کی جانب چل نکلتے۔

تاہم بہت سے لوگ ایسے بھی تھے۔ جنہوں نے شعوری طور پر دوسرے راستے کا انتخاب کیا۔ غیر ملکی آقاؤں سے تعلقات استوار کرنے کے لیے ضروری تھا کہ نو آبادیاتی نظام کو مکمل طور پر قبول کیا جائے اور اُس کے جملہ تقاضے پورے کیے جائیں۔ لیکن اس نظام کے اندر ان دونوں طبقات کے درمیان کوئی انسانی رشتہ ممکن نہیں تھا۔ فرانسیسی فلسفی ژاں پال سارتر لکھتا ہے :

"کوئی شخص جرم کا مرتکب ہوئے بغیر اپنے جیسے انسانوں کو نہ غلام بنا سکتا ہے، نہ لوٹ سکتا ہے اور نہ قتل کر سکتا ہے۔ اس لیے وہ [نو آبادیاتی حکمران] یہ اصول وضع کرتے ہیں کہ دیسی باشندہ ہمارے جیسا انسان نہیں ہے۔ ہماری فوجوں کے سپرد یہ کام ہے

---

۳۵ شاہد حسین رزاقی، سرسید اور اصلاح معاشرہ، ص ص ۱۰ - ۱۱

کہ وہ اس مجرد ایقان کو حقیقت میں بدل دیں۔ انہیں یہ حکم دیا جاتا ہے کہ مفتوحہ ملک کے باشندوں کو 'بالاتر بندروں' کے درجہ پر پہنچا دیا جائے۔ تاکہ نوآبادکار کا ان سے بار برداری کرانا جائز قرار دیا جا سکے۔ نوآبادیات میں تشدد کا استعمال محض اس لیے نہیں ہوتا کہ غلاموں کو ایک فاصلے پر رکھا جائے بلکہ مدعا یہ ہوتا ہے کہ ان کی انسانیت ختم کر دی جائے۔ اس بات کی ہر ممکن کوشش کی جاتی ہے کہ ان کی روایات کو مٹا دیا جائے۔ ان کی زبان کی جگہ اپنی زبان رائج کی جائے اور ان کی تہذیب کو اپنی تہذیب دیے بغیر برباد کر دیا جائے"۔ ؎

نوآبادیاتی صورت حال میں آقا اور غلام کے درمیان رشتے کی نوعیت ایسی ہوتی ہے کہ کسی مقامی باشندے کو انسان تصور نہیں کیا جا سکتا۔ یہ نظام مہذب ترین انسان کی شخصیت کو بھی مسخ کر دیتا ہے اور سب سے زیادہ انسان دوست نوآبادکار بھی اپنے ضمیر کو مطمئن کرنے کی خاطر مقامی باشندوں کو جانور تصور کرنے لگتا ہے۔ بصورت دیگر ان کے درمیان موجود معروضی رشتے کا کوئی جواز نہیں رہتا۔ لہٰذا وہ نہ صرف مقامی باشندوں کو جانور تصور کرتا ہے بلکہ شعوری طور پر انہیں جانور بنانے کی کوشش بھی کرتا ہے۔ اس معروضی صورت حال میں جب ہندوستان کے مسلم متوسط اور بالائی طبقوں نے انیسویں صدی کے وسط میں اپنے وجود کو برقرار رکھنے کی جدوجہد کی تو انہیں اس صورت حال کے جبر کے تقاضوں کو بھی پورا کرنا پڑا۔ اوّل اوّل سید احمد خان ان طبقات کے نظریہ ساز اور رہنما کی حیثیت سے ابھرے۔

سید احمد خان نے خود اپنے حالات زندگی کو یوں قلمبند کیا ہے کہ:

"اگرچہ میرے بزرگ عرب کے رہنے والے ہیں۔ مگر اکبر اوّل کے عہد میں ہرات سے ہندوستان آئے۔ میری پیدائش دہلی کی ہے اور میں وہیں کا رہنے والا ہوں۔

دلی جو ایک شہر تھا رشک جناں و خلد
ہم رہنے والے ہیں اسی اُجڑے دیار کے

؎ ژاں پال سارتر۔ فرانز فینن کی کتاب 'افتادگانِ خاک' کا پیش لفظ، اردو ترجمہ از محمد پرویز اور سجاد باقر رضوی، ص ص ۱۳ - ۱۴

"میرے ددھیال میں سے کوئی شخص برٹش گورنمنٹ کا نوکر نہیں تھا۔ البتہ سلاطین مغلیہ کے نوکر تھے۔ اور پشت در پشت منصب و خطاب پاتے رہے۔ یہاں تک کہ میں نے بھی اس معزول کم بخت بادشاہ سے اپنے خاندان کی رسم کے بموجب موروثی خطاب پایا تھا۔"

"میرے نانا نے البتہ گورنمنٹ انگلشیہ کی نوکری کی تھی۔ ۱۸۰۱ء میں گورنمنٹ کی طرف سے وکیل ہو کر گئے تھے۔ ایران کو، جب کہ حاجی خلیل خان سفیر شاہ ایران بمبئی میں مارا گیا تھا اور جب اس خدمت کو انجام کر کر پھرے تو پولیٹیکل ایجنٹ ہوئے [برما] میں اور جب اس خدمت کو بھی انجام دے کر اپنے وطن میں آئے تو وزیر ہوئے اکبر شاہ ثانی کے اور پایا وہ درجہ اور خطاب جو وزیر اعظم کو مغلیہ سلطنت میں ملتا تھا۔

"جب سے میں نے ہوش سنبھالا گورنمنٹ انگلشیہ کی نوکری اختیار کی اور مجھ کو شوق ہوا فن تاریخ سے اور جب مختلف ملکوں کی تاریخ میری نظر سے گزری اور اصول گورنمنٹ اور سیاست مدن پر میں نے لحاظ کیا اس وقت سے میری رائے یہی رہی کہ ہماری گورنمنٹ اور ہندوستان کی رعایا میں ایسی محبت اور یگانگت ہو جائے کہ ہر ایک کے امور مذہبی اور رسم و رواج سے کچھ سروکار نہ رہے مگر تمام رعایا اور ہماری گورنمنٹ انتظام ملکی میں ایک رائے اور ایک قصد اور ایک ارادہ رہیں اور تمام ہندوستان کی رعایا گورنمنٹ انگلشیہ کو اپنا بادشاہ سمجھ کر اس کی خیر خواہی اور رفاقت میں رہے۔

"۱۸۵۴ء میں جب میں نے ایک تاریخ دہلی کی پرانی عمارتوں اور وہاں کی علما اور اولیا کی لکھی تو اس سلسلہ سلطنت خاندان مغلیہ کا ۱۸۰۳ء سے یعنی جب سے کہ نیک سپہ سالار انگلشیہ نے دہلی کو فتح کیا، منقطع کیا اور ہندوستان کی سلطنت میں سلسلہ شاہان انگلستان کا قائم کیا۔ اس سے یقین ہو سکتا ہے کہ اس ہنگامہ کے پہلے سے میری نیت یہی تھی کہ تمام اہل ہند جان لیں کہ اب سلطنت خاندان مغلیہ کی ختم ہو گئی ہے اور ہندوستان کی بادشاہت شاہان انگلستان کی ہے اس

لیے تمام رعایا کو اپنے بادشاہ اور گورنمنٹ انگلشیہ کی خیر خواہی اور اُس سے محبت پیدا کرنی چاہیے۔

"جب غدر ہوا۔ میں بجنور میں صدر امین تھا۔ کہ دفعتاً سرکشی میرٹھ کی خبر بجنور میں پہنچی۔ اول تو ہم نے جھوٹ جانا۔ مگر جب یقین ہوا تو اسی وقت سے اپنی گورنمنٹ کی خیر خواہی اور سرکار کی وفاداری پر چست کمر باندھی۔ ہر حال اور ہر امر میں مسٹر الیگزینڈر شیکسپیر صاحب کلکٹر و مجسٹریٹ بجنور کے شریک رہا۔ یہاں تک کہ ہم نے اپنے مکان پر رہنا موقوف کر دیا۔ دن رات صاحب کی کوٹھی پر حاضر رہتا تھا اور رات کو کوٹھی کا پہرہ دیتا تھا اور حکام کی اور میم صاحبہ کی اور بچوں کی حفاظت جان کا خاص اپنے ذمہ اہتمام لیا۔ ہم کو یاد نہیں کہ دن رات میں کسی وقت ہمارے جسم سے ہتھیار اترا۔

"۔۔۔۔۔۔ یہ تمام ہنگامہ باغیوں کا ضلع بجنور میں ہو رہا تھا کہ دفعتاً ہمارے نام حکم آیا کہ سرکار کی طرف سے ضلع بجنور کا انتظام کرو۔ اس وقت بھی ہم اپنی جان کا بچنا باغیوں کے ہاتھ سے ہرگز نہیں جانتے تھے۔ مگر ہم نے انتظام ضلع کا اٹھایا اور سرکار کے نام سے تمام ضلع میں منادی کی اور اشتہارات سرکار کے نام سے جاری کیے اور انتظام ضلع کا سرکار کی طرف سے کیا اور ضلع بجنور کے زمینداروں کو اپنے ساتھ لے کر باغیوں سے مقابلہ کیا۔ جب ہماری شکست ہوئی تو ہم بھاگے اور چاند پور کے مقام پر باغیوں کے ہاتھ گر گئے۔ ہماری زندگی باقی تھی کہ بہت بڑا صدمہ اٹھا کر وہاں سے نکلے اور میرٹھ پہنچے اور پھر ۲۵ر اپریل ۱۸۵۷ء کو بفتح و فیروزی بجنور میں داخل ہوئے۔

"اس کے عوض سرکار نے میری بڑی قدر دانی کی۔ عہدہ صدر الصدوری پر ترقی کی اور علاوہ اس کے دو سو روپیہ ماہواری پنشن مجھ کو اور میرے بڑے بیٹے کو عنایت فرمائیں اور خلعت پانچ پارچہ اور تین رقم جواہر ایک شمشیر عمدہ قیمتی ہزار روپیہ کا اور ہزار روپیہ نقد واسطے مدد خرچ کے

مرحمت فرمایا۔"۵

اپنے حالات اور خواہشات کا یہ ملا جلا بیان سید احمد خان نے ۱۸۶۰ء میں 'لائل محمڈنز آف انڈیا' نامی جریدے میں دیا، جو انہوں نے مراد آباد سے جاری کیا تھا۔ اس جریدے کی اشاعت کا مقصد یہ تھا کہ بالائی طبقوں کے ایسے مسلمانوں کے حالات اور کوائف جمع کر کے شائع کیے جائیں جنہیں حکومت انگلشیہ کی جانب سے وفاداری کے صلے میں خطابات، انعامات، جاگیرات اور وظائف ملے تھے۔ "تاکہ ان حالات کو پیش کر کے انگریز حکام کے دلوں سے خیال نکالا جائے کہ مسلمان سلطنت انگریزی کے دشمن اور مخالف ہیں۔"۶ اس سے قبل بھی وہ ۱۸۵۷ء کے واقعات کے فوراً بعد ان واقعات کو 'نمک حرامی' 'بدمعاشی' اور حرام زدگی ۷ قرار دیتے ہوئے یہ کہہ چکے تھے کہ "جن مسلمانوں نے ہماری سرکار کی نمک حرامی اور بدخواہی کی میں ان کا طرف دار نہیں۔ میں ان سے بہت زیادہ ناراض ہوں کیونکہ یہ ہنگامہ ایسا تھا۔ کہ مسلمانوں کو اپنے مذہب کی بموجب عیسائیوں کے ساتھ رہنا تھا۔ جو اہل کتاب اور ہمارے مذہبی بھائی بند ہیں۔ نبیوں پر ایمان لائے ہیں۔ خدا کے دیئے ہوئے احکام اور خدا کی دی ہوئی کتاب اپنے پاس رکھتے ہیں۔ جس کا تصدیق کرنا اور جس پر ایمان لانا ہمارا عین ایمان ہے۔ پھر اس ہنگامے میں جہاں عیسائیوں کا خون گرتا وہیں مسلمانوں کا بھی خون گرنا چاہیے تھا۔ پھر جس نے ایسا نہیں کیا۔ اس نے علاوہ نمک حرامی اور گورنمنٹ کی ناشکری کے، جو ہر ایک رعیت پر واجب ہے۔ اپنے مذہب کے بھی برخلاف کیا"۸

اس کی وجہ یہ تھی کہ "اس زمانے میں جن لوگوں نے جہاد کا جھنڈا بلند کیا، ایسے خراب اور بدرویہ اور بداطوار آدمی تھے کہ بجز شراب خوری اور تماش بینی اور ناچ اور رنگ دیکھنے

---

۵ مولانا محمد اسماعیل پانی پتی (مرتب)، مقالات سرسید ج ۷، ص ص ۴۴-۴۸ 'مقالات سرسید' کے آئندہ تمام حوالہ جات اسی سلسلے سے ہیں۔

۶ مقالات سرسید ج ۷، ص ۳۷

۷ ایضاً، ج ۶ ص ص ۲۷۲-۲۷۳

۸ ایضاً ج ۷، ص ۴۱

کے کچھ وظیفہ ان کا نہ تھا۔ بھلا یہ کیونکر پیشوا اور مقتدا جہاد کے گنے جا سکتے ہیں۔ اس ہنگامے میں کوئی بات بھی مذہب کے مطابق نہیں ہوئی۔ سب جانتے ہیں کہ سرکاری خزانہ اور اسباب جو امانت تھا اس میں خیانت کرنا ملازمین کو نمک حرامی کرنی مذہب کی رو سے درست نہ تھی صریح ظاہر ہے کہ بے گناہوں کا قتل، عورتوں اور بچوں اور بڈھوں کا مذہب کے بموجب گناہ عظیم تھا۔ پھر کیونکر یہ ہنگامہ غدر جہاد ہو سکتا ہے۔ ہاں البتہ چند بدذاتوں نے دنیا کی طمع اور اپنی منفعت اور اپنے خیالات پورا کرنے اور جاہلوں کے بہکانے کو اور اپنے ساتھ جمعیت جمع کرنے کو جہاد کا نام دے دیا۔ پھر یہ بات بھی مفسدوں کی حرمزدگی میں سے ایک حرمزدگی تھی نہ واقع میں جہاد"۔ [۹]

گردو پیش کے حالات و واقعات کو دیکھنے کا یہ نیا نقطہ نظر فراہم کرنے کے حوالے سے سید احمد خان نے نوآبادیاتی حکمرانوں کے ساتھ تعلق بنانے کا راستہ دریافت کر لیا تھا۔ تاہم ہمارے نازک مزاج قوم پرست دانش وروں کو یہ امر فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ یہ نیا نقطہ نظر وطن دشمنی پر مبنی تھا نہ ہی موقع پرستی، جاہ پسندی یا بددیانتی پر۔ سید احمد خان کے بارے میں آخری فیصلہ انیسویں صدی کے وسطی زمانے کے برصغیر کی معروضی صورت حال کے حوالے سے ہی کیا جا سکتا ہے۔ وہ اور ان کے رفقا نے کار اور ہم خیال نوآبادیاتی نظام کے بدترین نفسیاتی اثرات کی تجسیم تھے اس نظام کے جبر نے انہیں نیم انسانوں کی سطح پر لا کھڑا کیا تھا۔ شاید وہ اس سے بھی پست سطح پر گر گئے تھے۔ اپنے انسان ہونے کی صداقت کی نفی کر کے انہوں نے اپنی پناہ گاہ ڈھونڈی تھی۔ سید احمد خان نے اپنی اس صداقت کے واضح اظہار میں کبھی تامل نہیں کیا تھا۔ چنانچہ انہوں نے کہا کہ انگریزوں پر یہ الزام لگانا غلط ہے کہ وہ ہندوستان کے مقامی باشندوں کو جانور سمجھتے ہیں۔ اصل یہ ہے کہ ہم درحقیقت جانور ہی ہیں۔ چنانچہ:

"میں بلا مبالغہ نہایت سچے دل سے کہتا ہوں کہ تمام ہندوستانیوں کو اعلیٰ سے لے کر ادنیٰ تک، امیر سے لے کر غریب تک، سوداگر سے لے کر اہل حرفہ تک

---

[۹] ایضاً، ج ۹، ص ص ۵۷-۵۸

عالم فاضل سے لے کر جاہل تک، انگریزوں کی تعلیم تربیت اور شائستگی کے مقابلے میں درحقیقت ایسی ہی نسبت ہے جیسے نہایت لائق اور خوبصورت آدمی کے سامنے نہایت میلے کچیلے وحشی جانور کو۔ پس تم کسی جانور کو قابل تعظیم یا لائق ادب کے سمجھتے ہو؟ کچھ اس کے ساتھ اخلاق اور بد اخلاقی کا خیال کرتے ہو؟ ہرگز نہیں کرتے۔ پس ہمارا کچھ حق نہیں ہے کہ انگریز ہم ہندوستانیوں کو ہندوستان میں کیوں نہ وحشی جانور کی طرح سمجھیں —— آپ یقین جانیے کہ ہندوستان میں جس طرح انگریز ہندوستانیوں کے ساتھ پیش آتے ہیں صرف وہ پولیٹکل پالیسی گورنمنٹ سے مجبور ہیں۔ جو ان کو ہندوستانیوں کے ساتھ علما اور ان کی خاطرداری کرنی پڑتی ہے۔ اگر یہ نہ ہو اور فرض کرو کہ ہندوستانی اور انگریز ایک آزاد ملک میں اکٹھے بسا دیے جائیں اور بالفعل جو عادتیں اور طرز زندگی اور پرائیویٹ لائف ہندوستانیوں کی ہے۔ وہ ایسی ہی رہے اور جو انگریزوں کی ہے وہ ویسی ہی رہے تو ہرگز انگریز ہندوستانیوں کے پاس بھی نہ کھڑے ہوں اور جانور سے زیادہ نہ سمجھیں۔" [۱۰]

جس طرح نوآبادیاتی آقا اس داخلی تضاد کا شکار ہوتا ہے کہ وہ مقامی باشندوں کو حیوان تصور کرنے کے بعد ان کا مکمل قتل عام نہیں کر سکتا اور نہ ہی غلامی کو جانوروں کی سطح تک پہنچا سکتا ہے۔ اسی طرح مقامی باشندہ بھی نیم انسان ہونے کی صورت حال کو قبول کرنے کے باوجود انسان ہونے کی صورت حال کی صداقت کو فراموش نہیں کر سکتا۔ اس کے اندر ہی اندر پرانی صداقت کی چنگاریاں سلگتی رہتی ہیں جو بالآخر نئی صداقت کو جلا کر راکھ کر دیتی ہیں۔ یوں مقامی باشندے سے ایک نیا انسان جنم لیتا ہے۔ سید احمد خان کی شخصیت میں ہمیں اس نئے انسان کے جنم لینے کے عمل کے نقوش بھی واضح انداز میں نظر آتے ہیں ان ہی نقوش نے انہیں انیسویں صدی کا ممتاز ترین ہندوستانی مسلمان بنا دیا تھا جس نے اپنی مسلسل جدوجہد کی بدولت بالآخر ایک شکست خوردہ قوم میں از سر نو اعتماد اور مستقبل

---

[۱۰] سید احمد خان، مسافران لندن، ص ص ۱۸۳ - ۱۹۰

میں یقین پیدا کر دیا تھا۔

سید احمد خان نے اپنی قوم کے سیاسی، تہذیبی اور معاشی زوال کو ایک طبعی امر کے طور پر قبول کیا تھا۔ کم و بیش سپنگلر کے سے انداز میں انہوں نے سماجی ارتقا کے عمل کی تاویل یوں کی تھی کہ فرد کی زندگی کی طرح سماج بھی بچپن، شباب اور بڑھاپے کے مراحل سے گزرتا ہے۔ لیکن سپنگلر ایک زوال پذیر سماج کا نمائندہ تھا۔ جس کا ماضی و حال شاندار لیکن مستقبل مخدوش تھا اس کے برعکس سید احمد خان کا تعلق ایک ایسے طبقے سے تھا جو ذلت و رسوائی کی پست ترین سطح پر پہنچنے کے بعد خود کو برقرار رکھنے کی جد و جہد میں مصروف تھا اس لیے ان کا نقطۂ نظر سپنگلر جتنا قنوطیت پسندانہ اور یاس انگیز نہیں اور وہ پر اعتماد لہجے میں اس بات کا اعلان کرتے ہیں کہ قومیں زوال کے بعد بھی عروج حاصل کر سکتی ہیں[11]۔ تاہم اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ قوم کے دل میں یہ خیال پیدا ہو کہ وہ تنزل کی حالت میں ہیں[12]۔ سید احمد خان کو یقین تھا کہ ان کی قوم میں آگے بڑھنے کی صلاحیتیں موجود ہیں اور یہ کہ انہیں بروئے کار لاتے ہوئے بہتر صورت حال پیدا کی جاسکتی ہے[13]۔

اسی اعتماد اور رجائیت پسندی کے ساتھ سید احمد خان نے ہندوستانی صورت حال سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ موجودہ برائیوں اور خامیوں کا اہم ترین سبب جہالت ہے۔ انہوں نے لکھا کہ "قوم کی اس خراب حالت سے میرا دل دکھا اور میں نے یقین کیا کہ تعلیم اور صرف تعلیم ہی ان کی خراب حالت کے درست کرنے کا علاج ہے"[14] اس کی وجہ یہ ہے کہ تعلیم کے بغیر انسان مقام انسانیت کو نہیں پہنچتا۔ "میں سمجھتا ہوں کہ انسان کی روح بغیر تعلیم کے چتکبرے سنگ مرمر کے پہاڑ کی مانند ہے کہ جب تک سنگ تراش اس کو ہاتھ نہیں لگاتا، اس کا دھندلا اور کھردرا پن دور نہیں کرتا، اس کو خراش تراش کر سڈول نہیں بناتا، اس کو پالش

---

[11] مقالات سرسید، ج ۶، ص ۱۶۰

[12] مولوی سید اقبال علی، سید احمد خان کا سفر نامۂ پنجاب، ص ۲۱

[13] مقالات سرسید، ج ۱۰، ص ۵۱

[14] ایضاً، ص ۱۹۱

اور جلا سے آراستہ نہیں کرتا، اُس وقت تک اس کے جوہر اس میں چھپتے رہتے ہیں اور اس کی خوش نمانقشیں اور دلربا رنگتیں اور خوبصورت بیل بوٹے ظاہر نہیں ہوتے۔ یہی حال انسان کی روح کا ہے۔ انسان کا دل کیسا ہی نیک ہو مگر جب تک اُس پر عمدہ تعلیم کا اثر نہیں ہوتا اُس وقت تک ہر نیکی اور ہر ایک قسم کے کمال کی خوبیاں جو اُس میں چھپی ہوئی ہیں اور جو بغیر اس قسم کی مدد کے نمود نہیں ہو سکتیں ظاہر نہیں ہوتیں ''۔[15]

جب سید احمد خان تعلیم کا ذکر کرتے ہیں، تو واضح طور پر ان کا مطلب مغربی انداز کی تعلیم ہے۔ یوں تو تحریک آزادی ہند سے قبل ہی ہندوستان میں مغربی تعلیم کا چرچا شروع ہو چکا تھا اور بنگال کے علاوہ دہلی میں بھی بہت سے مسلمان گھرانے اس تعلیم سے مستفید ہو رہے تھے۔ تاہم ۱۸۵۷ء کے بعد ان لوگوں کی تعداد مسلسل کم ہونے لگی تھی کیونکہ حکومت کی طرف سے ان کی حوصلہ شکنی کی جاتی تھی۔ سید احمد خان اور ان کے ہم خیال لوگوں کے نزدیک یہ صورت حال بہت تشویشناک تھی۔ وہ بجا طور پر یہ سمجھتے تھے کہ جدید علوم حاصل کیے بغیر مسلمان زندگی کی دوڑ میں آگے کی طرف کوئی قدم نہیں اٹھا سکیں گے ۴ر فروری ۱۸۸۴ء کو جالندھر میں سردار بکرما سنگھ بہادر کی رہائش گاہ پر ایک جلسہ سے خطاب کرتے ہوئے ہمارے ممدوح نے اس موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار یوں کیا تھا کہ:

'' اے دوستو! ایک زمانہ تھا کہ ہمارے باپ دادا اپنے حاصل کیے ہوئے علوم پر فخر کرتے تھے۔ ہندو صاحبوں کے باپ دادا کا بھی ایسا ہی حال تھا۔ وہ فخر بے شک رہے گا اور ان بزرگوں کے نام عزت سے لیے جائیں گے مگر اس زمانے میں یہ چیز قابل دیکھنے کے ہے کہ کون سی چیز اب ہم کو اور ہمارے ملک کو مفید ہے؟ کون سے علوم ہم کو مہذب بنا دیں گے؟ اور کس زبان کا سیکھنا ہماری شائستگی کو ثابت کرے گا؟ اور دنیا میں ہم کو بکار آمد بنا دے گا۔ میں اس بات کے کہنے پر مجبور ہوں کہ وہ انگلش لٹریچر اور سائنس ہے۔ جس زمانے میں مشرقی علوم ہمارے اور تمہارے باپ دادا نے حاصل کیے

---

[15] مقالاتِ سرسید، ج ۸، ص ۱۲

تھے اس کو ہزاروں برس ہو گئے۔ جو علوم سابق میں جاری اور ایجاد ہوئے تھے، ان میں بعض علوم تو بلاشبہ اب تک پکے ثابت ہوئے ہیں مگر ان میں بھی بہت کچھ ترقی ہو گئی ہے اور بہت نئے علوم اب ایسے ایجاد ہوئے ہیں جن کو ہمارے تمہارے باپ دادا نہ جانتے تھے اور وہ اس زمانے کے لیے مفید اور کار آمد ہیں۔ اگر ہم اسی پرانی لکیر کو پیٹتے رہیں تو گویا ہم موجودہ زمانے سے سینکڑوں برس پیچھے ہٹتے ہیں۔ حالانکہ ہم کو آگے بڑھنا چاہیے (چیئرز)"[16]

جدید علوم کی ضرورت صرف اس لیے نہیں کہ یہ ہمیں نئے زمانے کے تقاضوں کو پورا کرنے اور اپنی ذات کی تکمیل میں مدد دیتے ہیں۔ بلکہ ان کی اہمیت اس لیے بھی ہے کہ غلاموں کی ترقی کا راز اس امر میں پوشیدہ ہے کہ وہ اپنے آقاؤں کے علوم و زبان حاصل کریں[17] اس طرح فاتح و مفتوح میں مناسبت پیدا ہوتی ہے جس کے بغیر ان کے درمیان "باہمی دوستی، و برتاؤ و معاملات سے ہے۔ اگر ہندوستان کے باشندے اس بات کے خواہش مند ہیں کہ غیر ملکی حکمران ان سے مہذب انداز میں پیش آئیں تو اس کے لیے انہیں خود کو اپنے آقاؤں کے قالب میں ڈھالنا ہوگا"[18]

اس حوالے سے انیسویں صدی کے ہندوستان میں جنم لیتے ہوئے مسلم بورژوا طبقے کے نظریہ ساز نے جدید مغربی علوم کے دروازے اپنی قوم پر کھولنے کا جواز فراہم کیا۔ شروع شروع میں سید احمد خان کو اس تصور پر یقین کامل تھا کہ اہل ہند اس وقت تک ترقی کی راہ پر گامزن نہیں ہو سکتے جب تک انہیں اپنی مادری زبان میں علم حاصل کرنے کا موقع فراہم نہ کیا جائے اسی لیے انہوں نے ضرورت سے زیادہ خود اعتمادی کے ساتھ یہ منادی کی تھی کہ "میری بہ رائے ہندوستان کے ہمالیہ پہاڑ کی چوٹی پر نہایت بڑے حرفوں میں آئندہ زمانے کی یادگاری کے لیے کھود دیئے جاویں، اگر تمام علوم ہندوستان کو اسی کی زبان میں نہ دیئے جائیں گے

---

[16] مولوی سید اقبال علی، سید احمد خان کا سفرنامہ پنجاب، ص ص ۲۴۷-۲۴۸

[17] مقالات سرسید، ج ۸، ص ۳۶

[18] ایضاً، ص ۳۷

کبھی ہندوستان کو شائستگی و تربیت کا درجہ نصیب نہیں ہونے کا۔ یہی سچ ہے، یہی سچ ہے، یہی سچ ہے۔" [۱۹] لیکن بیس بائیس برس کے بعد انہیں یہ کہنا پڑا کہ یہ تصور ناقابل عمل ہے[۲۰] کیونکہ جو "شخص علوم کی تحصیل حاصل کرنا چاہے وہ مجبور ہے کہ اس کو یورپ کی زبانوں میں سے کسی زبان کے ذریعے سے حاصل کرے۔" [۲۱] اس طرح سید احمد خان نے ہندوستان میں جدید علوم فنون کے فروغ کے لیے انگریزی زبان کو ناگزیر قرار دے دیا۔

سید احمد خان ایک دانشور سے زیادہ مصلح تھے۔ فکر و عمل کے مابین قریبی ربط نے ان کی شخصیت کو جلا بخشی ہے۔ اپنے نظریات کو عملی جامہ پہنانے کے معاملے میں انہوں نے کبھی تامل سے کام نہیں لیا تھا۔ خصوصی طور پر انہوں نے تعلیم کے مسئلے کی جانب توجہ دی تھی۔ اس سلسلے میں انہوں نے کئی ایک تعلیمی انجمنیں قائم کیں اور ابتدائی طور پر مراد آباد میں ایک مدرسہ بھی قائم کیا تھا۔ تاہم ان کا سب سے زیادہ عظیم الشان کارنامہ علی گڑھ کالج کا قیام تھا، جسے بعد ازاں یونیورسٹی کا درجہ دے دیا گیا تھا۔ گذشتہ صدی کے اواخر میں اس درس گاہ نے برصغیر کے مسلمانوں کے اہم ترین تعلیمی، سماجی، ثقافتی اور سیاسی مرکز کی حیثیت حاصل کر لی تھی۔

سید احمد خاں کا تعلق ایک عبوری دور سے تھا اور وہ ایک ایسے طبقے کی نمائندگی کرتے تھے جس کی جڑیں ماضی میں پیوست تھیں مگر وہ ماضی کے بل بوتے پر حال میں اپنے وجود کو برقرار نہیں رکھ سکتا تھا، یوں وہ قدیم و جدید کے درمیان شدید ترین کشمکش کا شکار تھا، جس نے اس طبقے کی نفسیات کو دو متصادم حصوں میں تقسیم کر رکھا تھا۔ یہ تضاد خود سید احمد خان کی شخصیت میں نہایت واضح انداز میں موجود تھا۔ اسی لیے یہ کہا گیا ہے کہ ان کے فکر و عمل کے ہر پہلو میں گہرا تضاد اور ثنویت موجود تھی[۲۲] اسی تضاد کی بنا پر ایک

---

[۱۹] سید احمد خان، مسافران لنڈن - ص ۱۰۸

[۲۰] مولوی سید اقبال علی، سید احمد خاں کا سفر نامہ پنجاب، ص ۲۴۹

[۲۱] مقالات سرسید، ج ۸، ص ۱۳۰

[۲۲] Y.V. Gankovsky and L.R. Gordon-Polonskaya, A History of Pakistan (1947-1958), p. 13.

طرف تو سید احمد خان گزشتہ صدی کے ہندوستان میں جدید علوم و فنون کی اشاعت کے سب سے زیادہ پرجوش حامی تھے اور انہوں نے لارڈ میکالے کی حکمت عملی اور نقطہ نظر کی پرزور وکالت کی تھی ۲۳ے لیکن دوسری طرف وہ جدید علوم کی اشاعت سے پیدا ہونے والے سماجی، سیاسی اور ذہنی اثرات سے بھی سب سے زیادہ خائف تھے ـ وہ خاص طور پر بنگال کے تعلیم یافتہ لوگوں کے سیاسی رویے سے بہت زیادہ نالاں تھے۔ بنگالیوں کو چونکہ برصغیر میں مغربی علوم حاصل کرنے کے معاملے میں اولیت حاصل تھی۔ اس نیز بعض دوسرے سماجی، سیاسی عوامل کی بنا پر وہ سیاسی شعور کے حوالے سے بھی برصغیر میں سب سے آگے تھے۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں انہوں نے نو آبادیاتی نظام کے خلاف منظم جدوجہد کا آغاز کر دیا تھا۔ سید احمد خان اس بات کو نہایت برا جانتے تھے اس لیے ان کی کوشش یہ تھی کہ اہل ہند جدید علوم تو حاصل کریں لیکن اس کے نتیجے کے طور پر پیدا ہونے والے سماجی، سیاسی شعور سے بے بہرہ رہیں بصورت دیگر ان کا تعلیم حاصل کرنا مفید ہونے کی بجائے الٹا نقصان دہ ہو گا۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ:

"بہت لوگوں کا خیال ہے کہ جب مسلمان بھی اس قدر تعلیم یافتہ ہو جاویں گے جس قدر کہ بنگالی ہیں تو وہ بھی ان کے ساتھ ہو جاویں گے اور تعلیم کو ایسا ہی بدنام کریں گے، جیسا کہ انہوں نے کیا ہے۔ اگرچہ ہم مسلمانوں کی تعلیم کے دل سے خواہاں ہیں، لیکن اگر اس تعلیم کا وہی نتیجہ ہو جو اور قوموں میں ہوا ہے تو خود ہم کو مسلمانوں کی تعلیم پر کوشش کرنے کا افسوس ہو گا اور ہمیں کہنا پڑے گا کہ:

بیشک ایں فتنہ است خوابش بردہ بہ

مگر ہم کو اپنے کالج کے مسلمان طالب علموں سے ایسی توقع نہیں ہے۔ ان کی

۲۳ے "میری دانست میں کوئی گورنر جنرل، کوئی وائسرائے، کوئی ملک کا خیر خواہ ایسا نہیں گزرا جس نے لارڈ میکالے سے زیادہ ہندوستان پر اور ہندوستانیوں پر احسان کیا ہو۔"
سید احمد خان، ۴ فروری ۱۸۸۴ء کو جالندھر میں تقریر (مولوی سید اقبال علی، سید احمد خان کا سفرنامہ پنجاب، ص ۳۵۲)

تعلیم کے ساتھ تربیت بھی ہوتی ہے وہ ہرگز گورنمنٹ کی مخالفت پر کمر نہیں باندھیں گے اور گورنمنٹ کی پالیسی کو سمجھیں گے اور جانیں گے کہ گورنمنٹ کو کیا کیا مشکلیں پیش آتی ہیں اور وہ کس خوبی اور عمدگی سے ان کو حل کرتی ہے اور جہاں تک ممکن ہے رعایا کی آسودگی اور بہبودی اور خوشحالی میں کوشش کرتی ہے اور اگر ہم زیادہ ترلائق، زیادہ تر وفادار، زیادہ قابل اطمینان گورنمنٹ کے ہوں گے تو زندگی زیادہ آسائش سے بسر کریں گے پس یہی طریقہ ہمارے مسلمان طالب علموں کو اختیار کرنا چاہیے۔" [۲۴]

سید احمد خان کی یہ توقعات پوری نہیں ہوئی تھیں۔ ہندوستان میں جدید مغربی علوم کے فروغ سے رفتہ رفتہ سیاسی شعور پیدا ہونے لگا اور قوم پرستی کے جذبات نشو و نما پانے لگے۔ نوآبادیاتی نظام اپنے اس داخلی تضاد کا کوئی حل نہیں رکھتا کہ جب نوآبادکار اپنی تہذیب کو پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں، تو اس سے ایسے نتائج برآمد ہوتے ہیں جو بالآخر اس نظام کے خاتمے میں فیصلہ کن عامل بن جاتے ہیں۔ ایسے ہی نتائج برآمد ہونے کی بناء پر سید احمد خان کو یہ اعتراف کرنا پڑا کہ ہندوستان میں اعلیٰ تعلیم کے فروغ سے "کوئی اچھا پھل ہاتھ نہیں لگا"۔[۲۵] کیونکہ تعلیم یافتہ لوگوں نے پہلے تو یہ مطالبہ کرنا شروع کر دیا کہ گورنمنٹ مقامی باشندوں اور انگریزوں کے درمیان کوئی فرق روا نہ رکھے اور پھر انہوں نے آزادی کی باتیں شروع کر دیں اور اس سلسلے میں 'ایجی ٹیشن' کے تصور کا چرچا کرنے لگے۔

سید احمد خان کو یہ سب کچھ پسند نہیں تھا۔ بنیادی طور پر انہوں نے اسی حوالے سے انڈین نیشنل کانگریس کی مخالفت کی تھی۔ ان کے نزدیک یہ ایسے تعلیم یافتہ افراد کی جماعت تھی، جو عام لوگوں میں سیاسی شعور پیدا کر کے حکومت کے لیے خطرات پیدا کر رہی تھی۔ اس کے ساتھ ہی انہوں نے اپنے ہم وطنوں کو تنبیہ کی کہ اگر انہوں نے اپنے لیے کسی سیاسی۔ انسانی حقوق کا مطالبہ کیا اور اس سلسلے میں کانگریس کے مطالبات کی حمایت کی تو اس سے ملک میں افراتفری

۲۴۔ مقالاتِ سرسید، ج ۸، ص ۳۳

۲۵۔ ایضاً، ج ۹، ص ۱۵

پھیل جائے گی ۔لیکن اس سے خود عوام کا نقصان ہو گا اور ہندوستان کے تمام باشندے مل کر بھی غیر ملکی حکومت کو کچھ نقصان نہیں پہنچا سکتے ۔ 'ہندوستان اور انگلش گورنمنٹ' کے عنوان سے اپنے ایک مضمون میں اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے سید احمد خاں نے لکھا تھا کہ :

"جو لوگ کہ ایجی ٹیشن کی مخالفت کرتے ہیں ان کی نسبت ایجی ٹیشن کرنے والے کہتے ہیں کہ وہ گورنمنٹ کی خوشامد کرتے ہیں ۔ مگر وہ ان کا جو دل چاہے کہیں ۔ ایجی ٹیشن کی مخالفت کرنے والے اپنے دلی یقین سے یہ سمجھتے ہیں کہ گورنمنٹ اگر ان ایجی ٹیشن کرنے والوں کی درخواستیں منظور کر لے (حالانکہ ایسا ہونا ناممکن ہے) تو ہندوستان کے انتظام اور اس کے امن وامان میں خلل عظیم واقع ہو گا اور اسی یقین پر وہ ان کی مخالفت کرتے ہیں نہ کہ گورنمنٹ کی خوشامد سے ۔

" اگرچہ مسلمان نیشنل کانگریس کے ایجی ٹیشن میں شریک نہیں ہوتے لیکن اکثر ان اخباروں نے بھی سوائے بعض کے جو مسلمان ایڈیٹروں کے ہاتھ میں ہیں اور اخباروں کی دیکھا دیکھی اپنے جامہ سے باہر قدم رکھ دیا ہے ۔ اور مضامین کی تحریر میں ان کے قلم میں بھی کوئی روک نہیں رہی ، جو نہایت افسوس کے قابل ہے ۔ مگر ان کو سمجھ لینا چاہیے کہ اگر بالفرض ہندوستان کے تمام ہندو اور مسلمان نیشنل کانگریس کے ساتھ ایجی ٹیشن میں شریک ہو جاویں اور تمام اخبار ہندو اور مسلمانوں کے مضامین خلاف واقع اور برخلاف گورنمنٹ لکھنے پر متفق ہو جاویں ، تو بھی گورنمنٹ کا کچھ نقصان نہیں ہونے کا ، ہاں بمجبوری گورنمنٹ کو دائرہ آزادی کو اس وقت سے زیادہ تنگ کرنا پڑے گا اور بمجبوری اس کو ہندوستانی اخباروں کی آزادی چھین لینے پر قانون بنانا ہو گا اور یہ گورنمنٹ کا کچھ قصور نہیں ہو گا ۔ جو کچھ گورنمنٹ کرے گی وہ ہندوستانیوں ہی کی بداعمالی کی سزا ہو گی ۔" [۲۶]

انڈین نیشنل کانگریس کی مخالفت کا اہم ترین سبب تو یہی تھا کہ یہ اس سماجی شعور کی

۲۶۔ مقالات سرسید ، ج ۹ ، ص ص ۱۷ - ۱۸

نمائندگی کرتی تھی جو انیسویں صدی کے نصف آخر کے برطانوی ہند کی معروضی صورت حال میں پیدا ہوا تھا۔ تیز رفتاری کی تلقین کرنے والے سید احمد خان اور ان کا طبقہ اس قدر آگے بڑھ جانے کو ناپسند کرتا تھا۔ یہ ایک ایسے طبقے کے خوف اور تشویش کا اظہار تھا جو اپنے تئیں از حد کمزور تصور کرتے ہوئے حکمرانوں کی پسندیدگی اور وفاداری کو اپنے وجود کے لیے ناگزیر تصور کرتا تھا۔ اسی لیے اس طبقے کے نظریہ ساز کو اعلان کرنا پڑا کہ "تمام ہندوستان کے باشندوں کی اور بالتحصیل مسلمانوں کی خیر و عافیت اسی میں ہے کہ سیدھی طرح انگلش گورنمنٹ کے سایۂ عاطفت میں اپنی زندگی بسر کریں اور خوب سمجھ لیں کہ مذہب اسلام کی یہی ہدایت ہے کہ جن کی ہم رعیت ہو کر مستامن ہو کر رہتے ہیں ان کے ساتھ وفادار رہیں۔ اور ان کی بدخواہی نہ اپنے دل میں لاویں نہ بدخواہوں کے ساتھ شریک ہوں۔ ان کو اپنا دنیوی شہنشاہ اور خداوند تعالیٰ جل شانہ کو شہنشاہوں کا شہنشاہ اور اپنا مالک حقیقی سمجھتے رہیں" [۲۷]

انگریزوں کے ساتھ اس غیر مشروط وفاداری کو برقرار رکھنے کی غرض سے سید احمد خان ہندوستان کے مختلف مذہبی گروہوں کے درمیان اتحاد اور یگانگت کو نامناسب تصور کرتے تھے۔ وہ بجا طور پر یہ سمجھتے تھے کہ اگر ہندوستانی عوام میں وحدت اور یکجہتی پیدا ہوئی تو اس سے برطانوی سلطنت کو شدید خطرہ پیدا ہو جائے گا۔ ۱۸۵۷ء کے فوراً بعد برصغیر کے عوام کی تحریک آزادی کے اسباب کا تجزیہ کرتے ہوئے 'اسباب بغاوت ہند' میں انہوں نے نوآبادیاتی حکمرانوں کی توجہ اس حقیقت کی جانب دلائی تھی کہ اگر وہ اپنی حکومت کی بنیادیں مضبوط کرنا چاہتے ہیں تو پھر انہیں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان تضادات کو نہ صرف برقرار رکھنا ہوگا، بلکہ ان کی شدت کو زیادہ تیز کرنا ہوگا۔[۲۸] بلاشبہ 'تقسیم کرو اور حکومت کرو' کی حکمت عملی کو واضح ترین الفاظ میں وہی ذہن مرتب کر سکتا تھا، جو خود نوآبادیاتی نظام کے نفسیاتی جبر کا بدترین شکار ہو چکا ہو۔ اب چونکہ انڈین نیشنل کانگریس ایک کل ہند تنظیم تھی جس

---

[۲۷] ایضاً، ص ۲۰

[۲۸] ایضاً، ص ۱۰۷

کے دروازے ہندوستان کے تمام مذہبی، لسانی، ثقافتی اور نسلی ثانوی گروہوں کے لیے کھلے تھے۔ اس لیے یہ ملک گیر پیمانے پر وحدت اور یکجہتی کے جذبے کو تقویت دے رہی تھی اس حوالے سے بھی یہ سماجی سیاسی تنظیم سید احمد خان کے لیے ناپسندیدہ ٹھہری۔

انڈین نیشنل کانگریس کے بارے میں سید احمد خان کے رویے کا تجزیہ کرتے ہوئے اُن کے سوانح نگار مولانا الطاف حسین حالی لکھتے ہیں کہ :

"سرسید تیس برس سے، جیسا کہ اُن کی لائف علی الاعلان شہادت دیتی ہے، برابر کوشش کر رہے تھے کہ انگریزوں اور مسلمانوں میں موانست و دوستی پیدا ہو اور ان دونوں قوموں کو ایک دوسرے پر زیادہ بھروسہ اور زیادہ اعتماد ہو۔ اس لیے ان سے زیادہ کسی کو اس بات کا خیال نہیں ہو سکتا تھا کہ مسلمان کہیں پھر انگریزوں کی بدگمانی کا نشانہ نہ بن جائیں۔ وہ غدر میں یہ تماشا اپنی آنکھ سے دیکھ چکے ہیں کہ کارتوس کی مخالفت جو بغاوت کی بنیاد تھی ہندوؤں سے شروع ہوئی اور مسلمانوں پر تھپ گئی۔ ان کو اب بھی یہی خوف تھا کہ جو چیز بنگالیوں کی لبرٹی سمجھی جاتی تھی، وہ مسلمانوں میں آکر سیڈیشن نہ بن جائے۔ چنانچہ گورنر مدراس نے صاف ایک اسپیچ میں کہا تھا کہ 'عقاب چڑیوں کی چائیں چائیں کی کچھ پرواہ نہیں کرتا۔ لیکن باز یا جرہ اُس کے آگے چوں بھی کرتا ہے تو فوراً اُس کی گردن توڑ ڈالتا ہے'۔ وہ خوب جانتے تھے کہ مسلمان اور ہندوستان کی اکثر قومیں عموماً تعلیم کے لحاظ سے نہایت پست حالت میں ہیں اور آزادی کے مفہوم اور برٹش حکومت کے اصول سے محض بے خبر۔ ان میں غالب حصہ ان لوگوں کا ہے۔ جن کے نزدیک تمام ملک کا متفق ہو کر گورنمنٹ کے انتظام پر نکتہ چینی کرنا اور ایجی ٹیشن پھیلانا بعینہٖ ایسا ہے، جیسے سلطنت سے بغاوت اختیار کرنا۔ پس ان کی اور خاص کر مسلمانوں کی خیر اسی میں ہے۔ کہ وہ تعلیم یافتہ لوگوں کے ایجی ٹیشن سے بالکل علیحدہ رہیں، اور ایسی ہدایتوں سے جو ناواقفوں کو گمراہ کرنے والی ہوں، اپنے کان بند کر لیں۔" [۲۹]

---

[۲۹] الطاف حسین حالی، حیات جاوید، ص ص ۲۷۰-۲۷۱

۱۸۸۵ء یعنی انڈین نیشنل کانگریس کے قیام سے صرف ایک سال پیشتر تک سید احمد خان ہندوستان میں ہندو مسلم اتحاد کی وکالت کرتے رہے تھے۔ ۳ فروری ۱۸۸۴ء کو لاہور میں انڈین ایسوسی ایشن کی جانب سے دیئے گئے ایک خطبہ استقبالیہ کے جواب میں انہوں نے کہا تھا کہ:

"میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو مثل اپنی دو آنکھوں کے سمجھتا ہوں۔ اس کہنے کو بھی میں پسند نہیں کرتا۔ کیونکہ لوگ علی العموم یہ فرق قرار دیں گے کہ ایک کو دائیں آنکھ اور دوسرے کو بائیں آنکھ کہیں گے۔ مگر میں ہندو اور مسلمان دونوں کو بطور ایک آنکھ کے سمجھتا ہوں۔ اے کاش، میرے صرف ایک ہی آنکھ ہوتی کہ اس حالت میں میں عمدگی کے ساتھ اُن کو اُس ایک آنکھ کے ساتھ تشبیہ دے سکتا"[۳۰]

اس کے بعد سید احمد خان نے تقریر جاری رکھتے ہوئے کہا:

"لفظ قوم سے میری مراد ہندو اور مسلمان دونوں سے ہے۔ یہی وہ معنے ہیں جس میں میں لفظ نیشن (قوم) کی تعبیر کرتا ہوں۔ میرے نزدیک یہ امر چنداں لحاظ کے لائق نہیں ہے کہ ان کا مذہبی عقیدہ کیا ہے۔ کیونکہ ہم اس کی کوئی بات نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ لیکن جو بات کہ ہم دیکھتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہم سب خواہ ہندو ہوں یا مسلمان، ایک ہی سرزمین پر رہتے ہیں، ایک ہی حاکم کے زیر حکومت ہیں۔ ہم سب کے فائدے کے مخرج ایک ہی ہیں۔ ہم سب قحط کی مصیبتوں کو برابر برداشت کرتے ہیں۔ یہی مختلف وجوہات ہیں، جن کی بنا پر میں ان دونوں قوموں کو، جو ہندوستان میں آباد ہیں، ایک لفظ سے تعبیر کرتا ہوں کہ ہندو، یعنی ہندوستان کی رہنے والی قوم"[۳۱]

اس سے ایک ہفتہ پیشتر ۲۷ جنوری ۱۸۸۴ء کو گورداسپور کے مقام پر ایک اجتماع سے خطاب کرتے ہوئے سید احمد خان نے نہایت جوشیلے انداز میں اس حقیقت کا اعلان کیا تھا کہ:

۳۰۔ مولوی سید اقبال علی، سید احمد خان کا سفرنامۂ پنجاب، ص ۲۳۳

۳۱۔ ایضاً، ص ۲۳۴

"پرانی تاریخوں میں پرانی کتابوں میں دیکھا اور سنا ہوگا اور اب بھی دیکھتے ہیں کہ قوم کا اطلاق ایک ملک کے رہنے والے پر ہوتا ہے ...... اے ہندو اور مسلمانو! کیا تم ہندوستان کے سوا اور ملک کے رہنے والے ہو؟ کیا اسی زمین پر تم دونوں نہیں بستے؟ کیا اسی زمین میں تم دفن نہیں ہوتے ہو یا اسی زمین کے گھاٹ پر جلائے نہیں جاتے؟ اسی پر مرتے اور اسی پر جیتے ہو تو یاد رکھو کہ ہندو اور مسلمان ایک مذہبی لفظ ہے، ورنہ ہندو، مسلمان اور عیسائی بھی، جو اسی ملک میں رہتے ہیں، اس اعتبار سے سب ایک ہی قوم ہیں" (چیئرز) [۳۲]

لیکن جب قومیت کا یہ احساس ایک ٹھوس تنظیم کی صورت اختیار کرنے لگا تو سید احمد خان اسے نو آبادیاتی نظام کے خلاف خطرہ محسوس کرتے ہوئے اس کی بدترین مخالفت پر اتر آئے۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ انڈین نیشنل کانگریس کے اس دور کے مطالبات کو کسی حوالے سے بھی انقلابی قرار نہیں دیا جا سکتا تھا۔ اصل تو یہ ہے کہ اکثر کانگریسی مطالبات ایسے تھے کہ خود سید احمد خان انہیں کانگریس کے قیام سے ربع صدی قبل پیش کر چکے تھے۔ 'اسباب بغاوتِ ہند' میں ہی انہوں نے اس بات پر زور دیا تھا۔ کہ جب تک عوام کو سیاسی حقوق اور 'حکومت میں مداخلت' کا حق حاصل نہ ہو، اُس وقت تک کوئی پائیدار اور اچھی حکومت قائم نہیں ہو سکتی۔ "علی الخصوص ہماری گورنمنٹ کو جو غیر ملک کی رہنے والی تھی اور مذہب اور رواج اور راہ و رسم اور طبیعت اور عادت بھی اس ملک سے مختلف رکھتی تھی۔ اس بات پر خیال رکھنا واجبات سے تھا۔" [۳۳] گزشتہ صدی کی چھٹی دہائی کے ہندوستان کی معروضی صورت حال میں یہ خیالات بلا شبہ انقلابی اور نہایت ترقی پسندانہ تھے۔ یہاں تک کہ سیسل بیڈن فارن سیکرٹری گورنمنٹ ہند اور برطانیہ کے بعض اخبارات نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے باغیانہ قرار دیا اور حکومت سے مطالبہ کیا کہ ایسے خیالات کا اظہار کرنے والے شخص سے سختی کے ساتھ باز پرس ہونی چاہیے۔ اس کے باوجود سید احمد خان اپنے موقف پر ڈٹے رہے تھے۔ اس کے چند ہی برس بعد ۱۸۶۹ء میں

۳۲۔ مولوی سید اقبال علی، سید احمد خان کا سفرنامۂ پنجاب، ص ۱۳۲

۳۳۔ مقالات سرسید، ج ۹، ص ص ۶۱ - ۶۲

انہوں نے اپنے سفرنامۂ یورپ کے حالات قلمبند کرتے ہوئے اس موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار کیا تھا۔اس مرتبہ انہوں نے لکھا کہ "وہ لوگ جو یہ خیال کرتے ہیں کہ ہندوستان میں بجائے کانسٹی ٹیوشنل گورنمنٹ کے ڈسپاٹنک گورنمنٹ جیسی کہ قدیم سے تھی، زیادہ تر مفید ہوگی، وہ نہایت غلطی میں ہیں۔ان کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی شخص کسی باغ کو صرف موسم خزاں میں دیکھ کر اس کی بھلائی برائی کی نسبت رائے لگائے اور موسم بہار کا کچھ بھی خیال نہ کرے"۔ ۳۴

یورپ کا سفر سید احمد کی زندگی میں ایک اہم موڑ کا سبب بنا۔اس کے بعد سے ان کی شخصیت کا تضاد نہایت واضح صورت میں ابھرنے لگا۔چنانچہ ایک طرف تو وہ عقلیت پرستی اور مذہبی آزاد خیالی میں انتہاپسندوں کی جانب مائل ہوتے چلے گئے، لیکن دوسری طرف سیاسی سماجی نقطۂ نظر کے حوالے سے ان پر رجعت پسندانہ اثرات بہت بڑھ گئے۔سید احمد خان کا یہ بحران اصل میں برصغیر کے ترقی پذیر مسلم بورژوا طبقے کا بحران تھا، جو اپنے وجود کو منوانے کی جدوجہد میں مصروف تھا۔

ہمارے موجودہ نقطۂ نظر سے سید احمد خان کا نمایاں ترین کارنامہ اس تشکیل پذیر مسلم بورژوا طبقے کے لیے آئیڈیالوجی فراہم کرنا ہے۔یہ نئی آئیڈیالوجی اسلام کی ایک ایسی تعبیر سے عبارت ہے جو تغیر پذیر حالات سے ہم آہنگ اور اس طبقے کے مفادات کے مطابق تھی۔انیسویں صدی کے مسلم بورژوا طبقے کے اس نظریہ ساز نے اس سلسلے میں شاہ ولی اللہ کے افکار اور خصوصاً ان کے منہاج سے خاطر خواہ مدد لی تھی جس طرح شاہ ولی اللہ نے اٹھارھویں صدی کے ہندوستان کی معروضی صورت حال میں مختلف مسلم ثانوی گروہوں کے مابین یکجہتی اور وحدت پیدا کرنے کی غرض سے لچک پذیر ترکیبی نقطۂ نظر مرتب کیا تھا، ویسے ہی سید احمد خان نے انیسویں صدی کے ہندوستان کی معروضی صورت حال میں متصادم قوتوں کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔تاہم برصغیر کے مسلم فکر کی تاریخ میں یہ دونوں دانشور اپنا اپنا مخصوص مقام رکھتے ہیں اور ان کے مابین مشابہتوں پر اصرار کرنا بے معنی ہے۔

اٹھارویں صدی کی صورت حال میں اسلام کی نئی توجیہہ پیش کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ نے

۳۴۔ سید احمد خان، مسافران لندن، ص ص ۱۱۶ - ۱۱۷

روائتی فقہ کی اہمیت کو کم و بیش ختم کر دیا تھا۔ ایک صدی بعد سید احمد خان نے اس عمل کو آگے بڑھاتے ہوئے حدیث کی اہمیت کم کرنے کی کوشش کی۔ اس طرح انہوں نے فقہ یا حدیث کی بجائے براہِ راست قرآن حکیم کو اسلامی تعلیمات کا واحد منبع قرار دیا۔ اس کے ساتھ ہی انہوں نے شد و مد سے یہ تصور بھی پیش کیا کہ قرآن حکیم کی زبان اور انداز بیان علاماتی ہے۔ اس نظریے کی بنیاد پر ہمارے ممدوح نے اسلام کی جاگیردارانہ تعبیرات منسوخ کر کے اپنے عہد کے تقاضوں کے مطابق مذہبی احکام کی تشریح و توجیہہ کرنے کی راہ ہموار کر دی۔ مذہبی تحقیقات کے باب میں سید احمد خان کا بنیادی محرک یہ تھا کہ ہندوستان میں تشکیل پذیر رسم بورژوا طبقے کی آئیڈیالوجی مرتب کی جائے۔ اس کے ساتھ ہی وہ مسلمانوں کی نئی نسل کو انیسویں صدی کی مغربی تہذیب کے پس منظر میں اسلام کی سچائی کا یقین دلانا چاہتے تھے۔ اس کے لیے انہیں اسلام کی ایک نئی توجیہہ پیش کرنا پڑی۔ مذہب کی روائتی صورت کے لیے فطریت کو تباہ کن خطرہ تصور کرتے ہوئے اس امر کی کوشش کی گئی کہ فطریت اور اسلام میں ہم آہنگی پیدا کی جائے۔ ظاہر ہے کہ روایتی مسلم الٰہیات اس معیار پر پورا نہیں اتر سکتی تھی۔ لہٰذا فقہاء اور تقلید پرستوں کی آراء کو حرفِ آخر سمجھنے سے انکار کیا گیا اور یہ دعویٰ کیا گیا کہ اسلام کا واحد اور حقیقی معیار صرف قرآن حکیم ہے۔ اس کے ساتھ ہی قرآن کی حقیقی اور (Protective injunctions) میں حدِ امتیاز قائم کرتے ہوئے اول الذکر کو مؤخر الذکر سے اہم ٹھہرایا گیا[۳۵]۔ اس سلسلے میں زیادہ تر مدد اس تصور سے لی گئی کہ قرآن کریم کی زبان تمثیلی اور علاماتی ہے[۳۶]۔ اس طرح گویا قرآنی تعلیمات کی من مانی توجیہات کا جواز تلاش کر لیا گیا۔

تاہم یہ سب کچھ ایک تدریجی عمل کا ماحصل تھا۔ مذہبی فکر کے ارتقا کے حوالے سے سید احمد خان کی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ان کی ابتدائی زندگی روائتی مذہبی ماحول

۳۵۔ B.A. Dar, Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan, Proceedings of The Pakistan Philosophical Congress, 1956, p. 139.

۳۶۔ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی (مرتب) مکتوبات سرسید، ص ص ۱۷۲-۱۷۴

میں بسر ہوئی تھی۔ ان کے والدین واضح مذہبی میلانات کے حامل تھے ۔ مولانا حالی نے ان کے والد میر تقی کو ' آزاد طبیعت ' فرد قرار دیا ہے جو اپنی زندگی ' نہایت آزادی اور بے فکری سے بسر کرتے تھے '[۳۷] سید احمد خان کی ابتدائی تعلیم و تربیت میں ان کے ننھیال کا بھی گہرا اثر تھا۔ اس حوالے سے انہیں اپنے عہد کے دو اہم مقامی مذہبی مکاتیب سے اثرات قبول کرنے کا موقع حاصل ہوا۔ ان کے والد اور دیگر اہل خانہ مولانا شاہ غلام علی کے عقیدت مند تھے[۳۸] جو مرزا مظہر جانجاناں کے جانشین ہونے کے ناطے سے شیخ احمد سرہندی کے مکتبۂ فکر کی نمائندگی کرتے تھے ۔ دوسری طرف سید احمد خان کے ننھیال شاہ ولی اللہ کے صاحب زادے شاہ عبدالعزیز اور اُن کے خانوادے کے عقیدت مند تھے اس طرح سید احمد خان کو دونوں مکاتب فکر سے مستفید ہونے کا موقع ملا ۔ اگرچہ ان کا زیادہ تر رجحان حکمت ولی اللہی کی جانب تھا ۔

اس مذہبی تربیت اور ماحول کی بنا پر سید احمد خان عنفوان شباب ہی سے مذہبی معاملات سے دلچسپی رکھتے تھے۔ ۱۸۵۷ء تک اس دلچسپی کا اظہار روائتی مسائل پر روائتی انداز میں رسائل لکھنے کی صورت میں ہوتا رہا ۔ ۱۸۵۷ء کے ہنگامۂ آزادی نے سید احمد خان کی شخصیت پر گہرے نقوش مرتسم کیے تھے۔ ان کے مذہبی افکار بھی اس کی زد میں آنے سے محفوظ نہ رہے نتیجہ یہ ہوا کہ نئی معروضی صورت حال کے تقاضوں کے تحت ان کے خیالات میں نمایاں تبدیلیاں پیدا ہونے لگیں ۔ ۱۸۵۷ء سے ۱۸۶۹ء تک کے زمانے کو ان کے فکری ارتقا کے دوسرے دور سے تعبیر کیا جا سکتا ہے ۔ ۱۸۶۹ء میں یورپ کے سفر کے بعد نئی دنیا کی چمک دمک نے ان کے خیالات اور نقطہ نظر میں کئی ایک تبدیلیاں پیدا کر دیں ۔ یوں سید احمد خان اپنے فکری ارتقا کے تیسرے مرحلے میں داخل ہو گئے ۔

سید احمد خان کے ابتدائی مذہبی افکار مختلف رسائل کی صورت میں پیش کیے گئے تھے ان میں سے اہم جلاء القلوب بذکر المحبوب، تحفۂ حسن، کلمۃ الحق اور ' راہ سنت اور رد بدعت ' وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ ان رسائل میں اگرچہ اصلاحی رنگ واضح طور پر نظر آتا ہے، مگر تخلیقی سوچ

۳۷۔ مولانا الطاف حسین حالی ، حیات جاوید ، ص ص ۶۶ - ۶۷

۳۸۔ مقالات سرسید ، ج ۱۶ ، ص ۲۲۰

کا مکمل طور پر فقدان ہے۔ یہ رسائل عمومی مذہبی رواج کے مطابق لکھے گئے ہیں۔ ان میں سے اول الذکر رسالہ حضرت محمدؐ کے حالات زندگی سے تعلق رکھتا ہے، جس میں حقائق پر ان روایات کو ترجیح دی گئی ہے، جو مؤلف کے زمانے میں عام طور پر مشہور تھیں۔ بقول مولانا حالی "یہ مختصر رسالہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ولادت، وفات، معجزات اور دیگر حالات کے بیان میں اس لیے لکھا تھا کہ مولود کی مجلسوں میں جتنے رسالے شائع تھے، ان میں صحیح روایتیں بہت کم تھیں۔ سرسید نے اس رسالے میں اس زمانے کے خیالات کے موافق محض صحیح روایتوں پر اکتفا کیا تھا"[۳۹] یہ رسالہ ۱۸۴۲ء میں لکھا گیا تھا۔ اس لحاظ سے اسے سید احمد خان کی ابتدائی تصنیفات میں شامل کیا جا سکتا ہے۔

اس کے دو سال بعد ۱۸۴۴ء میں سید احمد خان نے شاہ عبدالعزیز کی شیعہ سنی اختلافات کے بارے میں فرقہ وارانہ کتاب 'تحفہ اثنا عشریہ' کے دو اہم ابواب کا اردو ترجمہ 'تحفہ حسن' کے عنوان سے مرتب کیا۔ اس کے آغاز میں وہ لکھتے ہیں کہ:

"..... دنیا میں وہی بات اچھی ہے۔ جس سے کسی کو فائدہ پہونچے اور وہی شخص اچھا ہے۔ جس سے لوگ نفع اٹھاویں اور سب سے بڑا نفع دین کا ہے۔ اور جس سے دین کی بات رواج پاوے اور مسلمان اسے سیکھیں وہی شخص بھلا ہے۔ اسی خیال سے اس گنہگار سید احمد حسینی الحسنی غفراللہ ذنوبہ کے دل میں یہ بات آئی کہ کوئی کتاب ایسی لکھی جاوے جس سے سب کو نفع پہونچے اور ثواب عظیم ہووے۔ جب کہ میں نے غور کیا تو اس زمانہ کے عوام کو خلفائے راشدین کے حال سے غافل پایا اور شیعوں نے جو خلفائے راشدین کی نسبت جھوٹی جھوٹی باتیں بنائیں ہیں، وہ سب باتیں ان کے مذہب کا لڑکا لڑکا چوہا چوہا نوک زبان رکھتا ہے۔ اور عوام ان باتوں کو سن کر حیران ہوتے ہیں اور ڈگمگانے لگتے ہیں۔ اور جناب مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ العزیز نے جو تحفہ اثنا عشریہ لکھی ہے اس سے تحفہ کوئی کتاب ہو نہیں سکتی اور بن نہیں آتی

۳۹۔ مولانا الطاف حسین حالی، حیات جاوید، ص ۹۳

اس واسطے میں نے اس کتاب کے دسویں باب سے مطاعن حضرت ابوبکر صدیق کا جو خلیفہ اول ہیں صاف صاف اردو زبان میں ترجمہ کیا کہ چھوٹے سے بڑے تک اور جاہل سے عالم تک کو فائدہ پہنچے اور شیعوں کی اوچھی اوچھی باتیں سب کو معلوم رہیں اور اس ترجمہ کا نام تحفۂ حسن رکھا'' ۴۰

ذہنی ارتقاء کے اس دور میں سید احمد خاں کے مذہبی خیالات پر راسخ الاعتقادی کی گہری چھاپ تھی اور وہ واضح طور پر شیخ احمد سرہندی، سید احمد شہید اور مولوی محمد اسماعیل کی احیائے دین کی تحریکوں کے زیر اثر تھے۔ مذہب کو زندگی کے جملہ پہلوؤں پر حاوی تصور کرنا، عقل پر نبوت کو ترجیح دینا اور ہر معاملے میں شرعی اصولوں اور ضابطوں کی بالادستی کو تسلیم کرنا انہوں نے ورثے میں حاصل کیا تھا۔ اپنی تحریروں میں وہ ایسے ہی خیالات کو پیش کرتے تھے۔ ان خیالات کی اشاعت ان کا مقصد حیات تھا۔ اس کی ایک واضح مثال ان کے مضمون 'کلمۃ الحق' میں ملتی ہے، جو ۱۸۴۹ء میں لکھا گیا ہے۔ اس مضمون میں کم و بیش شیخ احمد سرہندی کے سے انداز میں وہ لکھتے ہیں کہ:

''جو ذرا بھی شریعت کی راہ سے بھٹکا، وہی راہ بھولا۔ اگر کوئی آسمان پر اُڑے اور زمین میں گھسے اور ایک بال بھر شریعت سے پھرا ہو، وہ گمراہ ہے۔ ولی و ابدال، غوث اور قطب ہونا کچھ کرامات اور کرشمہ نہیں ہے۔ بھوت اور پلیت، دیو، جن، نٹ اور بھان متی بھی بہت سے شعبدے اور تماشے دکھاتے ہیں۔ ولی و ابدال، غوث و قطب وہی ہے جو پورا پورا شریعت پر چلے ..... دیکھو جوگی، بیراگی، اتیت اور فقیر کیسی کیسی محنتیں کرتے ہیں۔ اور مصیبتیں بھگتے ہیں اور جوگ اٹھاتے ہیں مگر جب شریعت کے برخلاف ہیں تو سب اکارت ہے۔ اور شریعت کی تابعداری یہی ہے کہ جو اللہ اور اللہ کے رسول نے کہا اس کو کیا اور جس سے منع کیا اس کو نہ کیا'' ۴۱

---

۴۰ مقالات سرسید ج ۱۶، ص ص ۲۸۵ - ۲۸۶

۴۱ مقالات سرسید ج ۵، ص ص ۲۷۰ - ۲۷۱

ان خیالات کا اظہار ایسے زمانے میں کیا گیا جب کہ دہلی اور شمالی ہند کے بعض دیگر علاقوں کے مسلمانوں میں سید احمد شہید کی مذہبی اصلاح کی تحریک ہنوز مقبول تھی۔ مذہبی شدت کے حامل مسلمانوں میں مذہبی اصلاح کا جذبہ قوی تھا۔ مذہبی اور فکری حلقوں میں بدعت اور رد بدعت کے موضوعات عام طور پر زیر بحث تھے۔ خود سید احمد خان مذہبی اصلاح کی اس تحریک سے بہت زیادہ متاثر تھے انہوں نے کئی ایک مضامین اور رسالے اس تحریک کے کام کو آگے بڑھانے کے لیے تصنیف کیے تھے۔ ۱۸۵۰ء میں لکھا گیا رسالہ "راہ سنت اور رد بدعت" اس سلسلے کی ایک اہم کڑی ہے۔ جس کا آغاز نہایت روایتی انداز میں مناجات سے کیا گیا ہے۔ شدید مذہبی جذبے کے تحت اپنی حالتِ زار کا بیان کرتے ہوئے سید احمد خان لکھتے ہیں:

الٰہی میں ہوں بندہ بس گناہ کار
کہ بھاگا در سے تیرے دن میں سو بار
الٰہی ترک دنیا کا کروں میں
تیری ہی یاد میں آخر مروں میں
الٰہی عشق میں احمد کے رکھ چور
ہے بیمارِ محبت اس کا مغفور
الٰہی مجھ کو کر خاکِ مدینہ
لگا دے گھاٹ سے میرا سفینہ [۴۲]

اس مناجات کے بعد رسالے کا باقاعدہ آغاز اس مناظرانہ انداز سے ہوتا ہے کہ "سنو بھائی مسلمانوں! ہمارے زمانے میں بدعت کا ایسا زور ہوا ہے کہ سنت کے نام سے لوگ بھاگتے ہیں۔ اگر سنت کا نام لو تو وہابی اور معتزلی کہلاؤ اور اگر بدعت پر بدعت کرتے جاؤ تو اللہ کے ولی بن جاؤ۔ اب تو یوں ٹھہر گیا ہے کہ جو سنت پر چلے وہ وہابی اور جو بدعت کرے وہ ولی" [۴۳]

---

[۴۲] ایضاً، ص ص ۳۵۷-۳۵۸
[۴۳] ایضاً، ص ۳۵۸

اس کے ساتھ ہی مذہبی نفسیات کے زیر اثر تاسف آمیز لہجے میں اچھے پرانے دنوں کو یاد کرتے ہوئے سید احمد خاں لکھتے ہیں کہ "افسوس کیا زمانہ تھا کہ اگلے لوگ سنت رسول اللہ صلعم پر جان دیتے تھے اور اب جو سنت پر چلے، اس پر نام دھرا جاتا ہے۔ کوئی نہیں پوچھتا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں کیا ہوتا تھا اور صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کیا کرتے تھے"[۴۴]

بدعت کی یہ پُر جوش مخالفت اسے جدت کے ہم معنی تصور کرتے ہوئے کی گئی ہے[۴۵] قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ یہ کم و بیش وہی شے ہے، جیسے بعد کے زمانے میں سید احمد خان نے عین اسلام قرار دیا تھا۔ سفر انگلستان کے دس سال بعد سید احمد خان نے اپنے رسالے 'راہ سنت اور ردِ بدعت' پر ریویو لکھتے ہوئے کہا تھا کہ "یہ باتیں تو ایسی صحبتوں کی یادگار ہیں، جن کی یاد سے آنسو بھر آتے ہیں۔ کجا وہ صحبتیں اور کجا وہ مجلسیں، کہاں وہ آزردہ اور کہاں وہ شیفتہ اور کہاں وہ صہبائی، کہاں وہ علماء اور کہاں وہ صلحاء۔ صرف یاد ہی یاد ہے"[۴۶]

اس خود تنقیدی میں پرانے خیالات کو پرانی صورت حال، اُس کے لوازمات اور تقاضوں سے مخصوص کر دیا گیا ہے۔ ۱۸۵۷ء کے ہنگامہ آزادی کے بعد کی برصغیر کی بدلی ہوئی صورت حال کے لوازمات اور تقاضے پہلی صورت حال سے قطعی مختلف تھے۔ اس نئی صورت حال کے نفسیاتی اثرات اس قدر شدید تھے کہ "جو نئی بات ہے۔ وہ بدعت ہے اور جو بدعت ہے وہ گمراہی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ اور بدعت کو حسنہ کہنا بالکل غلطی ہے" کا اعلان کرنے والے شیخ احمد سرہندی کے پیرو کار سید احمد خان مذہبی معاملات میں جدت پسندی کے سب سے بڑے علمبردار کی حیثیت سے ہندوستان بھر میں نامور ہوئے۔ تبدیلی کے اس عمل کے پس پردہ جو عوامل کار فرما تھے ان میں سے ایک یہ تھا کہ جب تک ہندی مسلمان اپنے مذہبی نقطۂ نظر اور عقائد میں نئے دور کے علوم و فنون کے حوالے سے

---

[۴۴] ایضاً

[۴۵] ایضاً، ص ۳۹۷

[۴۶] ایضاً: ص ۴۲۸

تبدیلی پیدا نہیں کریں گے۔ وہ مہذب نہیں کہلا سکیں گے[47] اس لیے سید احمد خاں اس بات پر اصرار کرتے تھے کہ نئے زمانے کے تقاضوں کی روشنی میں تبدیلی کا عمل صحت مند انسانی عمل ہے کیونکہ "طریق تمدن و معاشرت روز بروز انسانوں میں ترقی پاتا جاتا ہے اور اس لیے ضرور ہے کہ ہماری رسمیں و عادتیں جو بضرورت تمدن و معاشرت مروج ہوتی تھیں، ان میں بھی روز بروز ترقی ہوتی جاوے اور اگر ہم اپنی پہلی ہی رسموں اور عادتوں کے پابند رہیں اور کچھ ترقی نہ کریں تو بلاشبہ مقابل اُن قوموں کے جنہوں نے ترقی کی ہے۔ ہم ذلیل اور خوار ہوں گے اور مثل جانوروں کے خیال کیے جاویں گے۔ پھر خواہ اس نام سے ہم بُرا مانیں یا نہ مانیں، انصاف کا مقام ہے کہ جب ہم اپنے سے کم تر اور ناتربیت یافتہ قوموں کو ذلیل و حقیر مثل جانوروں کے خیال کرتے ہیں تو جو قومیں کہ ہم سے زیادہ شائستہ و تربیت یافتہ ہیں اگر وہ بھی ہم کو اسی طرح حقیر اور ذلیل مثل جانوروں کے سمجھیں تو ہم کو کیا مقام شکایت ہے ہاں اگر ہم کو غیرت ہے تو ہم کو اس حالت سے نکلنا اور اپنی قوم کو نکالنا چاہیے"[48]

انسانی زندگی اور سماج میں ارتقا کا یہ تصور جو سید احمد خاں کے دوسرے دور کے نقطۂ نظر کو پہلے دور کے نقطۂ نظر سے ممتاز کرتا ہے۔ واضح انداز میں ہندوستان میں مغربی ثقافتی اثرات کے فروغ کی نشاندہی کرتا ہے۔ سید احمد خاں کے ذہنی ارتقاء کے دوسرے دور کے خیالات زیادہ تر ترقی، تہذیب، ارتقاء، تبدیلی اور جدت کی اصطلاحوں میں بیان کیے گئے ہیں۔ اس اعتبار سے یہ خیالات ۱۸۵۷ء سے پہلے کے خیالات سے قطعی مختلف ہیں، جن کی اساس جمود اور تقلید کے تعقلات پر استوار کی گئی تھی۔ یہ تبدیلی ہمارے دانشور کے کائناتی نقطۂ نظر میں بنیادی تغیر کا نتیجہ ہے۔ اس کے باوجود نفسیاتی محرک دونوں ادوار میں ایک ہی ہے اور وہ تبلیغ اور اصلاح کا جذبہ ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ سید احمد خاں زندگی بھر پرجوش مبلغ اور اصلاح کار رہے تھے۔ تاہم ان کے اولین دور کے خیالات میں انفرادیت، شخصی سوچ بچار، تخلیقی رسائی اور جدت کا فقدان

---

[47] ایضاً، ج ۱۰، ص ص ۳۷ - ۳۸

[48] ایضاً، ج ۵، ص ص ۱۵ - ۱۶

ہے۔ کم و بیش سبھی خیالات نہ صرف روایتی قسم کے تھے بلکہ دوسرے لوگوں سے مستعار بھی تھے۔ یہاں مثال کے طور پر ان کے اس دور کے اہم ترین رسالے 'راہ سنت اور رد بدعت' کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ جو فی الواقعہ مولوی محمد اسماعیل کے رسالے 'بہ احقاق الحق الصریح فی احوال الموتیٰ والضریح' سے ماخوذ ہے اسی طرح جیساکہ پہلے ہی ذکر کیا جاچکا ہے 'تحفۂ حسن' شاہ عبدالعزیز کی معروف کتاب 'تحفۂ اثنا عشریہ' کے باب دہم اور باب دوازدہم کا ترجمہ ہے۔

ہندی مسلم فکر کی تاریخ میں سید احمد خان کی اہمیت کا دار و مدار زیادہ تر اس امر پر ہے کہ انہوں نے انیسویں صدی کے وسط کی بدلی ہوئی معروضی صورت حال میں الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کی ضرورت پر زور دیا اور خود ہی اس سلسلے میں کام کا آغاز کیا۔ اس باب میں ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ برصغیر میں جدید مغربی علوم و فنون اور تہذیب و ثقافت کے اثرات کی آمد سے درحقیقت وہی صورت حال پیدا ہو گئی ہے جو قرون وسطیٰ میں اسلامی تہذیب اور یونانی فلسفے کے ملاپ کے وقت پیدا ہو گئی تھی لہٰذا اہل دانش و فکر کا فرض ہے کہ وہ حکمائے قدیم کی طرح نئے علوم و فنون کی روشنی میں اسلامی الٰہیات کی تشکیل نو کریں

اس اہم موضوع پر سید احمد خان نے اپنے خیالات کا واضح ترین اظہار اُس خطبے میں کیا تھا جو حاجی محمد اسماعیل خان اور مولوی ممتاز علی کی پرزور درخواست پر یکم فروری ۱۸۸۴ء کو لاہور کے تعلیم یافتہ نوجوانوں کے روبرو دیا گیا تھا۔ اس خطبے میں ہمارے ممدوح نے قرون وسطیٰ کی اسلامی دنیا میں یونانی حکمت اور راسخ الاعتقادی کے نمائندوں کے درمیان ابتدائی کشمکش کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ:

> "اس مباحثے کی غرض سے مسلمانوں میں ایک نیا علم پیدا ہوا، جس کو علم کلام کہتے ہیں اور جس کی کتابیں آج تک ہمارے مذہب کے علماء کی درس و تدریس میں داخل ہیں اور جن پر وہ بہت کچھ افتخار رکھتے ہیں۔ یہی باعث ہوا کہ بہت سے مسائل یونانی فلسفے اور علم طبعی کے، جو تیسری قسم کے تھے، مسلمانوں نے اپنی مذہبی کتابوں میں شامل کر لیئے اور رفتہ رفتہ مثل مذہبی مسائل

کے تسلیم ہونے لگے، حالانکہ ان کو مذہب اسلام سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ پس میرا یہ خیال ہے کہ جس زمانے میں اسلام کی ایسی حالت ہو اور اس پر ایسا ہی حملہ ہو، جیسا کہ اس زمانے میں ہوا تھا، تو ہم کو بقدر اپنی لیاقت کے ویسی ہی کوشش کرنی چاہیے جیسی کہ ہمارے بزرگوں نے اگلے زمانے میں کی تھی"۔

"اے دوستو! تم خوب جانتے ہو کہ اس زمانے میں جدید فلسفہ و حکمت نے شیوع پایا ہے، جس کے مسائل ان اگلے مسائل سے بالکل مختلف ہیں اور جو ایسے ہی برخلاف مسائلِ اسلام کے، جو اس وقت مروج ہیں، پائے جاتے ہیں، جیسے کہ اس زمانے میں تھے۔ بلکہ سخت مشکل یہ آپڑی ہے کہ یونانی مسائل علم طبعی کے، جن کی غلطی اب ثابت ہوئی ہے اور جن کو اس زمانے کے علماء نے مثل مذہبی مسائل کے مان لیا تھا، جیسا کہ میں نے ابھی کہا، اس سے اور زیادہ مشکل ہو گئی ہے۔

" اے دوستو! ایک اور بڑی مشکل یہ ہے کہ اس زمانے کی تحقیقات اور یونانی حکمت کے زمانے کے مسائل میں ایک بڑا فرق یہ ہے کہ اس زمانے میں جو حکمت کے مسائل تھے وہ زیادہ تر عقلی اور قیاسی دلیلوں پر مبنی تھے تجربے اور مشاہدے کی بنا پر قائم نہیں ہوئے تھے۔ ہمارے بزرگوں کو نہایت آسانی تھی کہ مسجدوں اور خانقاہوں کے حجروں میں بیٹھے بیٹھے قیاسی مسائل کو قیاسی دلائل سے اور عقلی کو عقلی براہین سے توڑتے پھوڑتے رہیں اور ان کو تسلیم نہ کریں۔ مگر اس زمانے میں نئی صورت پیدا ہوئی ہے جو اس زمانے کے فلسفہ و حکمت کی تحقیقات سے بالکل علیحدہ ہے۔ اب مسائل طبعی تجربے سے ثابت کیے جاتے ہیں اور وہ ہم کو دکھلا دیے جاتے ہیں یہ مسائل ایسے نہیں ہیں۔ جو قیاسی دلائل سے اٹھا دیے جاویں یا ان تقریروں اور اصولوں سے جو اگلے زمانے کے عالموں نے قرار دیے ہیں ہم ان کا مقابلہ کر سکیں"[۲۹]

۲۹۔ مولوی سید اقبال علی (مرتب) سید احمد خان کا سفرنامۂ پنجاب ص ص ۲۶۶-۲۶۸

اس نئی صورت حال میں جب کہ پرانے علوم مسترد ہو چکے ہیں اور ان کی جگہ نئے علوم لے چکے ہیں [۵۰] اس بات کی ضرورت پیدا ہوئی ہے کہ ایک نیا علم کلام مرتب کیا جائے۔ "جس سے یا تو ہم علوم جدیدہ کے مسائل کو باطل کر دیں یا ان کو مشتبہ کر دیں۔ یا اسلامی مسائل کو ان سے مطابق کر دکھائیں" [۵۱] اس کی وجہ یہ ہے کہ "ہمارا یقین ہے کہ قرآن مجید حقیقت امور کے مطابق ہے، کیونکہ وہ ورڈ آف گاڈ ہے اور بالکل ورک آف گاڈ اس کے مطابق ہے" [۵۲] سید احمد خان نے اپنا یہ مشہور کلیہ نواب محسن الملک مولوی مہدی علی خان کے نام ایک مکتوب میں درج کیا تھا۔ اصل یہ ہے کہ یہ کلیہ سید احمد خان کے ذہنی ارتقاء کے اعلیٰ تر مرحلے کا مقدمہ اولیٰ ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سید احمد خان کی ذہانت نے اس نکتے کو پا لیا تھا کہ استخراجی منطق اور قیاسی دلائل کا زمانہ گزر چکا ہے۔ لہٰذا دور جدید میں محض عقلیت پسندی کی بنا پر کوئی ٹھوس نظام فکر مرتب نہیں کیا جا سکتا۔ یہاں تک کہ الٰہیات کی بنیادیں بھی اب تجربیت پسندی پر استوار کرنی ہوں گی۔ اس زاویہ نظر نے سید احمد خان کو انیسویں صدی کے یورپ کے تجربیت پسند دانش وروں کی صف میں کھڑا کیا، جن کی تحریک نے صدی رواں میں منطقی ایجابیت کی صورت اختیار کی ہے۔ تاہم فلسفیانہ نقطہ نظر سے ہمارے ممدوح کو تجربیت پسند قرار دینا درست نہیں۔ انہیں خود بھی اس بات کا شعور تھا کہ خالص تجربی بنیادوں پر الٰہیات کی تشکیل جدید ممکن نہیں اس لیے انہوں نے تجربیت محض کو دہریت سے قریب تر بتایا ہے۔ اپنے مابعد الطبیعاتی نقطہ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے سید احمد خان بیان کرتے ہیں کہ ان کا تعلق ایسے گروہ سے ہے جو یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ کائنات کا نظام باقاعدہ فطری قوانین کا پابند ہے، یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ "ایک صانع یا خالق ہے جس نے نیچر اور قانون نیچر کو پیدا کیا ہے" [۵۳]

---

۵۰ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی (مرتب) مکتوبات سر سید، ص ص ۱۶۵ - ۱۶۶

۵۱ مولوی سید اقبال علی (مرتب) سید احمد خان کا سفرنامۂ پنجاب، ص ۲۶۹

۵۲ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی (مرتب) مکتوبات سر سید، ص ۱۶۶

۵۳ مقالات سر سید، ج ۳، ص ۲۷۸

اس مابعد الطبیعیات کو الہیاتی مادیت کہہ لیجیے یا الہیاتی تجربیت۔ اسے کاذب ثابت کرنا بھی دشوار نہیں ہے، کیونکہ قوانین فطرت کائناتی مظاہر پر 'حکومت' نہیں کرتے بلکہ ان کے تجربی مشاہدے سے استقرائی منطق کے ذریعے اخذ کیے جاتے ہیں۔ تاہم ہمیں کشادہ دلی سے یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ انیسویں صدی کے برصغیر میں سید احمد خان نے اس تصور کو پیش کر کے جدید سائنسی نقطہ نظر کو یہاں پہلی بار متعارف کرایا۔

نئے علم کلام کی ضرورت پر زور دینے اور اس کی تشکیل کے منہاج کی وضاحت کرتے ہوئے سید احمد خان نے جو اہم ترین تصور پیش کیا تھا، وہ یہ تھا کہ حقیقی اسلام اور فطرتیت میں کوئی تضاد نہیں۔ جیسے کہ پہلے ہی اشارہ کیا جا چکا ہے۔ ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ اسلام ورڈ آف گاڈ (Word of God) ہے۔ جب کہ کائنات اور فطرت ورک آف گاڈ (Work of God) ہے۔ اب چونکہ خدا کے قول و فعل میں کوئی تضاد نہیں ہو سکتا، اس لیے اسلام اور طبیعت میں بھی کوئی تضاد نہیں ہو سکتا۔ جہاں کہیں ایسا تضاد موجود ہو اس کی حیثیت محض ظاہری اور غیر حقیقی ہو گی۔ چنانچہ "نیچر جس کو خدا نے فطرت کہا، اسلام کا دوسرا نام ہے" [۵۴] اور یہی امر اسلام کی صداقت اور دیگر مذاہب پر اس کی برتری کا ثبوت ہے۔ کیونکہ ہمارے ممدوح نے شروع سے اس خیال کی حمایت کی ہے "کہ کسی بھی مذہب کی صداقت کا انحصار اس بات پر ہے کہ آیا وہ 'نیچر' کے مطابق ہے؟" اور میں یقین کرتا ہوں کہ وہ صرف ایک مذہب ہے، جس کو میں ٹھیٹ اسلام کہتا ہوں اور جو بدعات محدثات سے اور غلط خیال اجماع سے اور خطاء اجتہادات سے اور ڈھکوسلہ قیاسات سے اور شکنجہ اصول فقہ مخترعہ سے مبرا و پاک ہے۔ پس میں تو اپنے تئیں بڑا حامی اسلام سمجھتا ہوں، گو سارا زمانہ مجھ کو دہریہ کیوں نہ سمجھے۔" [۵۵]

مندرجہ بالا اقتباس سے سید احمد خان کا نقطہ نظر قطعی طور پر واضح صورت میں سامنے آجاتا ہے۔ اس نقطہ نظر کو مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ اسلام دین فطرت ہے۔

۵۴۔ ایضاً، ص ۱۷

۵۵۔ ایضاً، ج ۱۰، ص ۹۴

مگر اس نقطے میں اسلام سے مراد خالص اسلام ہے، نہ کہ وہ اسلام جسے ہمارے دانش نگار کے معاصرین قبول کیے ہوئے تھے۔ کیونکہ ان لوگوں کے 'اسلام' میں "بہت سے پرانے قصے یہودیوں کے اور بہت سی باتیں اور خیالات اور اعتقادات رومن کیتھولک کے جو ایک قدیم عیسائی فرقہ ہے اور جو بدت سے عرب میں موجود بھی تھا اور بے انتہا رسمیں اور عادتیں ہندوؤں کی مل گئی ہیں اور مزید براں بہت سی باتیں خود ہماری طبیعتوں یا ہماری غلط فہمیوں نے پیدا کی ہیں جو درحقیقت مذہب اسلام میں نہیں ہیں"۔[۵۶] اس طرح وہ صورت حال پیدا ہوگئی ہے، جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فواد پاشا نے لکھا تھا کہ:

" اسلام میں وہ سب ہی باتیں ہیں جو کہ دنیا کی ترقی کو حاصل کرنے والی اور انسانیت اور تہذیب اور رحمدلی کو کمال کے درجہ پر پہنچانے والی ہیں۔ مگر ہم کو اپنی بہت سی رسوم و عادات کو جو اگلے زمانہ میں مفید تھیں مگر حال کے زمانہ میں نہایت مضر ہوگئی ہیں، چھوڑنا چاہیے"۔[۵۷]

سید احمد خان فواد پاشا سے مکمل طور پر متفق ہیں۔ اس لیے وہ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ جب تک اہل اسلام اپنے مذہبی عقیدوں اور رویوں میں اصلاح نہیں کریں گے، وہ مہذب نہیں کہلا سکیں گے۔[۵۸] یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ اپنے ذہنی ارتقاء کے پہلے دور میں بھی سید احمد خان مذہبی اصلاح کے علمبردار تھے اور اسلام کی 'خالص صورت' کو اپنانے پر زور دیتے ہیں۔ ذہنی ارتقا کے اعلیٰ تر مرحلے پر بھی وہ صوری طور پر اس نقطے پر زور دیتے ہیں۔ تاہم حقیقی طور پر یہ دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہی نہیں، بلکہ متصادم ہیں۔ پہلے وہ شیخ احمد سرہندی، سید احمد شہید اور مولوی محمد اسماعیل کی مانند اسلام سے بعض 'غیر اسلامی عناصر' دور کرنا چاہتے تھے۔ مگر اب وہ اسلام کی ایک نئی توجیہہ پیش کرتے ہیں اور اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ درحقیقت

---

[۵۶] ایضاً، ص ۳۷

[۵۷] بحوالہ سید احمد خان، مقالات سرسید، ج ۱۰، ص ۳۶

[۵۸] ایضاً، ص ۳۸

یہی اسلام کی حقیقی صورت ہے۔ جیساکہ پہلے ہی ذکر کیا جا چکا ہے، اسلام کی اس نئی توجیہہ کی اساس اس تصور پر ہے کہ "نیچر خدا کا فعل ہے اور مذہب اس کا قول اور سچے خدا کا قول و فعل کبھی مخالف نہیں ہو سکتا۔"[۵۹] اس طرح اسلام کی وہ نئی صورت تشکیل پذیر ہوئی جو فطریت پر اساس رکھتی تھی۔ سید احمد خان دعویٰ کرتے ہیں کہ اسلام کی یہ صورت، جسے وہ اسلام کی حقیقی اور ٹھیٹ صورت قرار دیتے ہیں، انسان کی ترقی وار تقا میں معاون ہے، یہ آگے بڑھنے کا حوصلہ دیتی ہے اور تہذیب و شائستگی کے فروغ میں معاونت کرتی ہے۔[۶۰] اس لیے یہ ترقی پسند مذہب ہے۔

اپنے اسی فطریت پسندانہ نقطہ نظر کے حوالے سے سید احمد خان نے ایک نئی مسلم الٰہیات تشکیل کرنے کی کوشش کی۔ اس باب میں اولین قدم اٹھاتے ہوئے وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "خدا کے وجود پر یقین کرنا انسان کا امر طبعی ہے۔"[۶۱] اس دعویٰ سے قطع نظر ہمارے ممدوح نے وجود باری تعالیٰ کو ثابت کرنے کے لیے عقلی دلائل بھی دیے ہیں۔ دلائل کا یہ سلسلہ اس طرح چلتا ہے کہ تمام موجودات عالم میں علت و معلول کا سلسلہ نہایت استحکام سے پایا جاتا ہے۔ یہاں ہر شے کسی شے کی علت اور کسی کی معلول ہوتی ہے۔ تاہم ایسے سلسلے کا "نیچر کی رو سے کسی علۃ العلل پر ختم ہونا ضروری ہے۔ جس کا ثبوت قوانین فطرت سے پایا جاتا ہے۔ وہ قوانین فطرت یہ ہیں:

۱۔ علت و معلول کے وجود میں خواہ خارجی ہوں یا ذہنی تقدم و تاخیر لازمی ہے یعنی علت اوّل اور معلول آخر۔

۲۔ معلول کا وجود بغیر علت کے نہیں ہوتا۔

۳۔ جب تک علت موجود بالفعل نہ ہو، معلول بھی موجود بالفعل نہ ہوگا۔

۴۔ سلسلہ علت و معلول کو اپنے وجود کے لیے امتداد یعنی زمانہ لازمی ہے جس

۵۹۔ ایضاً، ص ۹۳

۶۰۔ ایضاً، ج ۶، ص ۸

۶۱۔ ایضاً، ج ۲، ص ۱۸

کے سبب سے علت و معلول پر تقدم و تاخیر کا اطلاق موضوعی یا معروضی طور پر ہوتا ہے۔

۵۔ علت و معلول کے غیر متناہی سلسلے کے وجود کے لیے غیر متناہی زمان لازمی ہے۔

۶۔ غیر متناہی متناہی میں نہیں سما سکتا۔

سید احمد خان کے نزدیک یہ تمام قوانین فطرت ہیں۔ اور ان سے وجود باری تعالیٰ کا اثبات ممکن ہے۔ کیونکہ جس وقت عالم کو موجود قرار دیا جائے تو گویا زمان کو موجودہ زمان تک محدود کر دیا جاتا ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں اگر یہ کہا جائے کہ علت و معلول کا سلسلہ عالم میں غیر متناہی ہے تو یہ دعویٰ قوانین فطرت کے خلاف ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غیر متناہی متناہی میں نہیں سما سکتا۔ علت و معلول کے غیر متناہی سلسلے کے لیے لامتناہی زمان لازم ہے۔ پس کوئی معلول کسی وقت موجود بالفعل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جب تک علت و معلول کا کل سلسلہ موجود بالفعل نہ ہو جائے، کوئی معلول موجود بالفعل نہیں ہوگا۔ تاہم تمام سلسلہ علت و معلول غیر متناہی کا موجود بالفعل نہیں ہو سکتا، کیونکہ اگر تمام سلسلہ موجود بالفعل ہو تو وہ غیر متناہی نہیں رہے گا۔

چونکہ عالم موجود بالفعل ہے، اس لیے قانون فطرت کی رو سے اس کی علتِ مطلقہ کا موجود بالفعل ہونا ناگزیر ہے۔ یہ علت مطلقہ کسی اور علت کا معلول نہیں ہوگی۔ کیونکہ اگر وہ دوسری علت غیر موجود بالفعل کی معلول ہوتی ہے۔ تو وہ خود موجود بالفعل نہ ہوتی۔ پس ہم اُسی علت کو جس پر عالم کی علت و معلول کا سلسلہ ختم ہوتا ہے۔ علت مطلقہ/علۃ العلل کا نام دے سکتے ہیں۔ یہی علت مطلقہ خدا ہے۔ یہاں یہ امر پیش نظر رہے۔ کہ جو قوانین فطرت وجود باری تعالیٰ کو ثابت کرتے ہیں، وہی اُس کے واجب الموجود اور زمان کی حدود سے ماورا ہونے پر بھی دلالت کرتے ہیں۔ کیونکہ جو شے اپنے وجود میں کسی علت کی معلول نہیں، اس کے واجب الموجود ہونے میں کچھ تامل نہیں اور جو شے واجب الموجود ہے۔ اس کے ازلی و ابدی ہونے میں کچھ کلام نہیں۔

اس حوالے سے سید احمد خان نے وجود باری تعالیٰ کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ دلائل اس بلند و بانگ دعویٰ کے ساتھ پیش کیے گئے ہیں کہ "یہ نئے الہام ہیں

جو اس زمانے میں نیچریوں کو ہوتے ہیں"۔[۶۲] ہمیں اس بات کی ضرورت نہیں کہ اس دعویٰ کی صداقت کو پرکھیں۔ ظاہر ہے۔ یہ وہی 'نئے الہام' ہیں جو صدیوں سے مشرق و مغرب کے ارباب فلسفہ و دانش کو ہوتے رہے ہیں۔ دلائل کے اس سلسلے کا منطقی تجزیہ بھی غیر ضروری ہے کیونکہ جو عقائد اور خیالات محض تاریخی اہمیت کے حامل ہوں، ان کا منطقی و عقلی تجزیہ عبث ہوتا ہے۔ البتہ ان کے بارے میں یہ دیکھا جانا چاہیے کہ نسل انسانی یا اس کے کسی ثانوی گروہ کے فکری ارتقاء میں ان عقائد یا خیالات نے کیا کردار ادا کیا ہے۔

اس تاریخی حوالے سے سید احمد خان کے ان خیالات کا جائزہ لینے سے قبل یہ دیکھنا مناسب ہوگا۔ کہ خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے بعد وہ اپنی نئی الہیات کی تشکیل کس طرح کرتے ہیں۔ خوش قسمتی سے خود سید احمد خان نے کئی موقعوں پر اپنے مذہبی عقائد کی تفصیل بیان کی ہے۔ یہاں ہم مولانا محمد قاسم نانوتوی کے نام ان کے ایک مکتوب سے اقتباس پیش کرتے ہیں، جس میں انہوں نے اپنے عقائد ترتیب وار رقم کیے ہیں۔ یہ خط غالباً ۱۸۶۷ء میں لکھا گیا تھا، جب کہ مکتوب نگار بنارس میں صدر الصدور تھے۔ اس میں اپنے مذہبی اصولوں کو انہوں نے یوں پیش کیا ہے کہ:[۶۳]

اوّل: خدائے واحد ذوالجلال ازلی و ابدی خالق و صانع تمام کائنات کا ہے۔

دوم: اُس کا کلام اور جس کو کہ اس نے رسالت پر مبعوث کیا اُس کا کلام ہرگز خلاف حقیقت اور خلاف واقعہ نہیں ہو سکتا۔

سوم: قرآن مجید بلاشبہ کلام الٰہی ہے۔ کوئی حرف اس کا نہ خلاف حقیقت ہے اور نہ خلاف واقعہ۔

چہارم: قرآن مجید کی جس قدر آیات کہ ہم کو بظاہر خلاف حقیقت یا خلاف واقعہ معلوم ہوتی ہیں۔ دو حال سے خالی نہیں (۱) یا تو ان آیات کا

۶۲۔ ایضاً، ص ۳۲

۶۳۔ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی (مرتب) مکتوبات سر سید، ص ص ۲۴-۲۷۔

مطلب سمجھنے میں ہم سے غلطی ہوئی ہے (۲) یا جس کو ہم نے حقیقت اور واقعہ سمجھا ہے، اُس میں غلطی کی ہے۔ اس کے برخلاف کسی محدث یا مفسر کا قول قابل تسلیم نہیں ہے۔

پنجم: جس قدر کلام الٰہی جناب پیغمبر خدا صلعم پر نازل ہوا، وہ سب بین الدفتین موجود ہے۔

ششم: کوئی انسان سوائے رسول خدا صلعم کے ایسا نہیں ہے جس کا قول و فعل بلا سند قول و فعل رسول کے دینیات میں قابل تسلیم ہو یا جس کی عدم تسلیم سے کفر لازم آتا ہو۔ اس کے برخلاف اعتقاد رکھنا شرک فی النبوۃ ہے۔

ھفتم: دینیات میں سنت نبوی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کی اطاعت میں ہم مجبور ہیں اور دنیوی امور میں مجاز۔ اس مقام پر 'سنت' سے میری مراد احکام دین ہیں، فقط۔

ھشتم: احکام منصوصہ۔ احکام دین بالیقین ہیں اور باقی مسائل اجتہادی اور قیاسی سب ظنی ہیں۔

نہم: انسان خارج از طاقت انسانی مکلف نہیں ہو سکتا۔

دھم: افعال ماموره فی نفسہٖ حسن ہیں اور افعال ممنوعہ فی نفسہٖ قبیح ہیں۔ اور پیغمبر صرف ان کے خواص حسن یا قبیح کے بتانے والے ہیں۔

یازدھم: تمام احکام مذہب اسلام کی فطرت کے مطابق ہیں۔

دوازدھم: وہ قویٰ جو خدا تعالیٰ نے انسان میں پیدا کیے ہیں۔ ان میں وہ قویٰ بھی ہیں جو انسان کو کسی فعل کے ارتکاب کے محرک ہوتے ہیں اور وہ قوت بھی ہے۔ جو اس فعل کے ارتکاب سے روکتی ہے۔ ان تمام قویٰ کے استعمال پر انسان مختار ہے۔

سیزدھم: دین احکام ان مجموع احکام کا نام ہے جو یقینی من اللہ ہیں۔

چہاردہم: احکام دین اسلام دو قسم کے ہیں۔ ایک وہ جو اصلی احکام دین کے ہیں اور بالکل فطرت کے مطابق ہیں۔ دوسرے وہ جن سے ان اصلی احکام کی حفاظت مقصود ہے۔ مگر اطاعت اور عمل میں ان دونوں کا رتبہ برابر ہے۔

پانزدہم: تمام افعال و اقوال رسول خدا صلعم کے سچائی تھے بمصلحت وقت کی نسبت رسول کی طرف کرنی سخت بے ادبی ہے۔ جس میں خوف کفر ہے۔

سید احمد خان کے مندرجہ بالا مذہبی عقائد کے سلسلے میں دو امور پیش نظر رکھنا ازحد ضروری ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ سید احمد خان نے اپنے عقائد کی یہ تفصیل ایک مذہبی عالم کے نام مکتوب میں درج کی تھی۔ لہٰذا فطری طور پر انہوں نے یہ کوشش کی کہ اپنے خیالات کا اظہار زیادہ سے زیادہ روائتی اصطلاحات اور تعقلات میں کیا جائے تاکہ مکتوب علیہ کے ساتھ ابلاغ بہتر سطح پر ممکن ہو سکے۔ دوسری قابل ذکر بات یہ ہے کہ یہ تفصیل ۱۸۶۷ء کے لگ بھگ رقم کی گئی جبکہ ہمارا دانش ور اپنے ذہنی ارتقا کے دوسرے مرحلے سے گزر رہا تھا۔ فی الاصل یہ ان کی مذہبی و قومی مشغولیتوں کا عبوری دور تھا۔ اس زمانے میں برصغیر کے حکمرانوں اور مقامی مسلمانوں کے درمیان ۱۸۵۷ء کے واقعات کے اثرات رفتہ رفتہ کم ہو رہے تھے۔ اور یوں باہمی تعلق کا ایک نیا انداز ابھر رہا تھا۔ بلاشبہ اس عمل کو تیز تر کرنے میں سید احمد خان کی جدوجہد کو بڑا دخل تھا۔

یہ نئی صورت حال سید احمد خان کیلئے امید کی نئی کرن لے کر آئی تھی۔ اب ان کے خیالات فرد واحد کے خیالات نہ رہے تھے۔ بلکہ ایک بڑے گروہ نے انہیں نہ صرف قبول کر لیا تھا، بلکہ ان کی اہمیت اور افادیت کا بھی اعتراف کر لیا گیا تھا۔ اس سے ۱۸۵۷ء میں ترک وطن کی بابت سوچنے والے سید احمد خان کو نئی ہمت، نیا ولولہ، نیا جوش اور نئی تحریک حاصل ہوئی۔ ۱۸۷۰ء میں انگلستان کے سفر سے واپسی کے بعد انہوں نے اپنی جدوجہد کو زیادہ منظم انداز میں شروع کیا۔ یہ ان کی زندگی میں امید اور رجائیت کا

دور تھا، جب کہ انیسویں صدی کے وسط کی یاسیت اور قنوطیت ختم ہو چکی تھی۔

اس عہد امید کا ایک اظہار صحافت کے موضوع پر سید احمد خان کے ایک مضمون سے ہوتا ہے۔ جو ۱۰ مارچ ۱۸۷۶ء کو سائنٹفک سوسائٹی علی گڑھ میں پڑھا گیا تھا۔ اس مضمون کا آغاز یوں ہوتا ہے کہ:

"ہمارے نزدیک اب وہ زمانہ قریب آگیا، جس میں ہندوستانیوں کے خیالات اور رائیں قدر کے لائق ہوں گی اور ہندوستانی ایک ترقی یافتہ قوم میں شمار ہو جاویں گے۔ اور جس طرح اب تک ہندوستانیوں کے خیالات پیچ و پوچ متصور ہونے کے لحاظ سے قابل التفات نہ تھے اور آئندہ وہ شائستہ قوموں کے التفات کے لائق ہوں گے۔ بلکہ اگر ہم فکر کریں تو شاید یہ زمانہ بھی ہندوستانیوں کا بہ نسبت ان کے پہلے زمانے کے نہایت ترقی کا ہے اور وہ اپنی رائیوں اور خیالات کے لحاظ سے شائستگی کا دعویٰ کرنے والوں کے نزدیک نہایت وقعت کے لائق ہو گئے ہیں۔"[۶۴]

اس نئی معروضی صورت حال کے تقاضوں کی تکمیل کرنے میں سید احمد خان اپنے ہم وطنوں کے ساتھ ساتھ چل رہے تھے۔ اگرچہ رفتہ رفتہ وہ اپنے سیاسی نقطہ نظر کے حوالے سے قدامت پسندی کی جانب راغب ہوتے چلے گئے۔ یہاں تک کہ وہ وقت سے پیچھے رہ گئے۔ تاہم جہاں تک عمومی نظریۂ حیات کا تعلق ہے، سید احمد خان نے اُس میں مثبت تبدیلیاں کر لی تھیں۔ اب اُن کے مذہبی نقطۂ نظر میں زیادہ وسعت آ رہی تھی۔ یہاں تک کہ روایتی نقطہ نظر سے نہایت واضح طور پر جدا ہو گئے۔ یہ اُن کے مذہبی فکر کے ارتقاد کا اعلیٰ ترین دور تھا۔ اس دور میں انہوں نے قدیم نقطہ نظر سے اپنے اختلافات واضح کیے اور اپنے عقائد قبول کیے جانے کی امید اور اعتماد کے ساتھ پیش کیے۔

سید احمد خان کے اس دور کے عقائد اور فلسفۂ حیات کا فہم حاصل کرنے کے لیے ہمیں ان کے مضمون "مذہبی خیال: زمانہ قدیم اور زمانہ جدید کا" کی جانب رجوع کرنا

۶۴۔ مقالات سر سید، ج ۱۰، ص ۸

ہوگا، جو اذلین طور پر ان کے رسالے "تہذیب الاخلاق" بابت ۱۲۹۶ھ میں شائع ہوا تھا۔ اس مضمون میں انہوں نے اپنے اور روایت پرستوں کے تصورات کا موازنہ کیا ہے[۶۵] وہ لکھتے ہیں کہ :

قدیم مذہبی اصول یہ ہے کہ انسان مذہب کے لیے پیدا ہوا ہے۔

جدید اصول یہ ہے کہ مذہب انسان کے لیے پیدا ہوا ہے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ انسان جہاں تک ہو سکے نفس کشی کرے اور اپنی خوشیوں اور خواہشوں کو معدوم کر دے۔

جدید اصول یہ ہے کہ انسان اپنی تمام خوشیوں اور خواہشوں کو زندہ رکھے اور ان کو ان اصولوں پر استعمال کرے جو اصول کہ ان کے پیدا کرنے والے نے ان کے استعمال کے لیے پیدا کیے ہیں۔

قدیم اصول یہ ہے۔ کہ تزکیہ نفس انسانی کو لازم ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ نفس انسانی ناپاک ہے۔ اس کو آلائشوں سے پاک کرنا چاہیے۔

جدید اصول یہ ہے کہ نفس انسانی خود پاک ہے۔ اور اس کام کی قابلیت رکھتا ہے جو اس سے لیا جاوے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ انسان گوشہ نشینی اور مجاہدات اور کم خوابی اور کم خوراکی سے اس مضغہ گوشت میں جو بشکل صنوبری سینہ میں بائیں جانب ہے، ایک قسم کی حرکت اور شورش پیدا کرے اور بجز استغراق ذات مبداء کے سب کو یہاں تک کہ اپنے آپ کو بھی بھلا دے۔

جدید اصول یہ ہے۔ کہ ایسا کرنا اپنے میں ایک مرض کا جس کو مالیخولیا کہتے ہیں، پیدا کرنا ہے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ دنیا و مافیہا سے تعلق قطع کرنا اور صرف ذاتِ مبداء سے تعلق رکھنا چاہیے۔

---

۶۵ ایضاً، ج ۲، ص ص ۲۴ - ۲۷

جدید اصول یہ ہے کہ ایسا کرنا خالق کی مرضی کے برخلاف ہے۔ دنیا اور جو کچھ اس میں ہے انسان کے فائدہ کے لیے بنائی ہے پس انسان کو اسے قبول کرنا اور اُسی میں ذات مبداء سے تعلق رکھنا چاہیے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ تقدیر پر بھروسہ کرنا اور اس پر شاکر رہنا چاہیے۔

جدید اصول یہ ہے کہ تقدیر اُس امر کا نام ہے جو واقع ہو جاوے اور قبل وقوع اُس کے منتظر رہنا خدا کی حکمت کو جو سعی و تدبیر میں ہے، باطل کرنا ہے اور بعد وقوع اُس کو برداشت نہ کرنا ناشکری کرنا ہے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ اللہ اللہ کہنا اور تسبیح و تہلیل کرنا خدا کا یاد کرنا ہے۔

جدید اصول یہ ہے کہ خدا کی صنائع سے اس کی یاد کا دل میں آنا خدا کو یاد کرنا ہے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ تسبیح و تہلیل عبادت ہے۔

جدید اصول یہ ہے کہ انسان کو خدا کی صنائع کو کام میں لانے کے لائق کرنا یا خدا کے صنائع سے انسان کو فائدہ مند کرنا عبادت ہے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ قرآن مجید میں شفا بھی ہے۔

جدید اصول یہ ہے کہ امراضِ روحانی کے لیے نہ امراض جسمانی کے لیے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ مرے ہوؤں کی روحیں زندوں کو فائدہ پہنچاتی ہیں۔

جدید اصول یہ ہے کہ خود ان کا خیال ہی ان پر اثر کرتا ہے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ معجزوں سے انبیاء کی تصدیق ہوتی ہے۔

جدید اصول یہ ہے کہ نیچر سے ہوتی ہے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ مذہب روحانی اور جسمانی یعنی دینی اور دنیوی دونوں کاموں سے متعلق ہے۔

جدید اصول یہ ہے کہ مذہب صرف روحانی کاموں سے متعلق ہے۔

قدیم اصول یہ ہے کہ نیکی یا عبادت حور و قصور و بہشت کے ملنے اور دوزخ

کے عذاب سے بچنے کے لیے یا خدا کی رضامندی کے لیے اور اس کی خفگی سے بچنے کے لیے کرنی چاہیے۔

جدید اصول یہ ہے کہ ہمارے نیچر کا مقتضا ہی یہی ہے کہ ہم کو نیک ہونا چاہیے۔

مندرجہ بالا طویل اقتباس میں سید احمد خان کے مذہبی فکر کے اعلیٰ ترین مرحلے کے عقائد کے خدوخال واضح طور پر سمٹ آئے ہیں۔ ان کا یہ نیا مذہبی نظریہ حیرت انگیز طور پر بے مثل ہے۔ اگر ہم اس ٹھوس مادی حقیقت کو بھی پیش نظر رکھیں کہ یہ مذہبی ضابطہ انیسویں صدی کے ایک محکوم ایشیائی معاشرے میں مرتب کیا گیا تھا، تو ہم اس کے ترتیب دینے والے کی حوصلہ مندی، بے مثال جرأت، رجائیت پسندی اور بلند نظری سے انکار نہیں کر سکیں گے۔ فی الواقعہ یہ نئے انسان کا مذہب ہے۔ یہ مذہبی ضابطہ اس قابل ہے کہ اسے انیسویں صدی کا واحد الہام قرار دیا جا سکے۔ یہ زندگی کو 'ہاں' کہنے، آگے بڑھنے مثبت اقدار، فرد میں بے پناہ اعتماد، انسان دوستی اور معقولیت کا مذہبی ضابطہ ہے، جس کی بنیاد گزشتہ صدی کی عمومی سائنسی ذہنیت، لبرل ازم اور رجائیت پر استوار کی گئی ہے۔ بلاشبہ یہ اس قابل ہے کہ اسے جدید عالمی مذہبی ادب میں نہایت قابل قدر مثبت اضافہ تصور کیا جائے۔ سید احمد خان کے لبرل نقاد جو ان کے سیاسی نظریات اور سرگرمیوں پر اعتراضات کی بوچھاڑ کرنے کے عادی ہیں، ان کے کائناتی نقطہ نظر کے اس پہلو کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ حالانکہ انہیں اس حوالے سے آج بھی تیسری دنیا کا عظیم نظریہ ساز قرار دیا جا سکتا ہے۔

تاہم سید احمد خان اسی مرحلے پر رک نہیں جاتے وہ ایک قدم اور آگے بڑھتے ہیں۔ یہ قدم اخلاقیات کو مذہب سے جدا کرنے کی کوشش میں اٹھایا گیا ہے۔ اس کا آغاز دین اور دنیا کی تقسیم کو قبول کرنے سے ہوتا ہے۔ ہمارے فلسفی کے نزدیک تہذیب اور شائستگی کا تقاضا یہ ہے کہ روزمرہ زندگی میں مذہب کی حدود کا شعور حاصل کیا جائے۔ مذہب انسانی زندگی کی کلیت پر محیط نہیں ہے۔ اس کا تعلق زندگی کے صرف ایک پہلو سے ہے۔ جو

۶۶۔ ایضاً، ج ۵، ص ۲۹۹

اگرچہ اہم ہے۔ لیکن بہرطور، کُل کا جزو ہونے کی حیثیت سے جزوی اہمیت کا حامل ہے۔ ان خیالات کا اظہار "ہماری خط و کتابت میں اصلاح کی ضرورت" کے عنوان سے ایک مضمون میں کیا گیا۔ جس کے آخری پیراگراف کی چند سطور یوں ہیں کہ:

"ہمارا مطلب یہ ہے۔ کہ ہم کو شائستہ ہونا چاہیے۔ دنیا کے کاموں کو دنیا کی طرح اور دین کے کاموں کو دین کی طرح برتنا چاہیے۔ دونوں کو خلط ملط کر کر بگاڑنا اور مذہبی باتوں کو دنیاوی باتوں میں گڈمڈ کر کر غیر مذہب والوں کو ہنسوانا نہیں چاہیے"[66]

مذہب کو زندگی کے ہر معاملے پر حاوی سمجھنا تہذیب و شائستگی کے خلاف ہی نہیں، بلکہ یہ قوموں کی تباہی و بربادی اور زوال کا سبب بھی ہے۔ کم از کم سید احمد خان کا نقطۂ نظر یہی ہے۔ ان کے نزدیک "انسانوں کی بدبختی کی جڑ دنیوی مسائل کو دینی مسائل میں جو ناقابل تغیر و تبدل ہیں، شامل کر لینا ہے"[67] یہ نقطہ نظر زندگی کے حرکی تصور کا ماحصل ہے، جو زندگی کے بے پناہ امکانات کو تسلیم کرتا ہے اور اسے مذہب کی گرفت سے نجات دلاتے ہوئے زندگی میں تغیر و تبدل اور ارتقاء کو قابلِ قدر قرار دیتا ہے۔ اس امر واقعہ سے چشم پوشی کرنے کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ "دنیا آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ اور ہم اسی پرانی لکیر کے فقیر بنے رہتے ہیں اور ذلت و ادبار کو پہنچتے ہیں"[68] الہیاتی نقطۂ نظر سے اپنے اس خیال کا جواز فراہم کرنے کے لیے سید احمد خان یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "قرآن کا ہر ایک لفظ احکام مذہبی سے تعلق نہیں رکھتا۔ اگر میں اپنے ہم نام ملا احمد جونپوری کی تفسیر آیات احکام ہی کو تسلیم کر لوں۔ تو صرف پانسو آیات احکام اس میں ہیں اور درحقیقت اتنی بھی نہیں۔ پس دنیاوی امور کا قرآن مجید میں ذکر ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہوسکتا کہ دنیاوی معاملات بھی مذہب میں داخل ہیں"[69]

---

[67] ایضاً، ص ۵

[68] ایضاً، ص ۶

[69] ایضاً، ص ص ۸-۹

دین اور دنیا کی اس تقسیم کے بعد سید احمد خان اخلاقیات کو مذہب سے جدا کرتے ہیں، حالانکہ روایتی طور پر یہ فرض کیا جاتا رہا ہے کہ مذہب سے جدا کر دینے کے بعد اخلاقیات کسی ٹھوس بنیاد کی حامل نہیں رہتی۔ اس باب میں وہ لیوس کی رائے سے متفق ہیں کہ زندگی کو بہتر بنانے کی خاطر مذہب کی ضرورت کو تسلیم کرنا زبردست غلطی ہے[۴۰] اس کا سبب یہ ہے کہ انسان چاہے اعتقادیات پر جس قدر بھی توجہ کرے اس کے اخلاق میں کچھ تفاوت نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح اخلاقیات پر اصرار کرنے سے اعتقادیات میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ کیونکہ "یہ دونوں کام دو جدا جدا آلوں اور دو جدا جدا شخصوں سے متعلق ہیں۔ پہلا ہمارے دل یا ہماری روح اور خواس، دوسرا ہماری ظاہری حرکات اور جذبات اور انسان سے"[۴۱]۔ مابعد الاخلاقیات کے باب میں سید احمد خان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ "جو چیز کہ بری ہے، وہ فطرت کی رو سے بری اور جو چیز اچھی ہے وہ فطرت کی رو سے اچھی ہے"[۴۲] لہٰذا خیر و شر کا فیصلہ مذہب کے حوالے سے کرنا نامناسب ہے۔

اخلاقیات کو مذہب سے جدا کرنے کے بارے میں یہ نقطہ نظر بنیادی طور پر وہی ہے جسے بیسویں صدی میں برٹرینڈ رسل نے شد و مد سے پیش کیا ہے۔ یہ مغربی مفکر اس بات کا مدعی ہے کہ مذہب کو اخلاقیات کی اساس قرار دینا مفید تو کجا الٹا نقصان دہ ثابت ہوتا ہے[۴۳] سموئیل بٹلر نے اپنے ناول "دی وے آف آل فلش"[۴۴] میں اس کی ایک واضح شکل پیش کی ہے۔ اس ناول کا ہیرو مذہب سے دل برداشتہ ہونے کے فوراً بعد اپنی کنیز سے زنا بالجبر کا ارتکاب کرتا ہے۔ ملازمہ سے زنا کرنے کی کئی معقول وجوہ موجود ہیں لیکن اسے محض یہی بتایا گیا تھا کہ خدا کو یہ فعل پسند نہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خدا میں ایمان کھو دینے

---

[۴۰] Durant, On The Meaning of Life, p. 37.

[۴۱] ایضاً مقالات سرسید، ج ۵، ص ۲۱۹

[۴۲] ایضاً، ج ۳، ص ۲۲

[۴۳] برٹرینڈ رسل۔ نظام معاشرہ اور تعلیم، اردو ترجمہ از بشیر احمد چشتی، ص ۸۷

[۴۴] Samuel Butler, The *Way of All Flesh*.

ے بعد کوئی شے اُسے اس مکروہ عمل سے باز نہ رکھ سکی ۔[۵]

سید احمد خان کے ہاں برٹرینڈ رسل کے اس تصور کی واضح پیش بینی بھی ملتی ہے کہ اکثر و بیشتر وہی لوگ اخلاقی لحاظ سے بہتر ہوتے ہیں جو مذہب سے بے گانہ ہیں[۶] ۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ :

" ہم نے بہت سے اہل مذاہب اور شریعت پر چلنے والوں کو بھی دیکھا ہے اور ایسے تعلیم یافتہ و تربیت یافتہ لوگوں کو بھی دیکھا ہے ۔ جن کو لامذہب عرفی اعتبار سے کہا جاسکتا ہے ۔ ہم نے ان پچھلوں کو اُن پہلوں سے ہزار درجہ زیادہ نیک اور ایماندار پایا ۔ پہلے کو نہ بُرائی کے بُرائی ہونے کا دلی یقین ہوتا ہے نہ بھلائی کے بھلائی ہونے کا ۔ وہ سمجھتا ہے کہ وہ چیز اس لیے بُری ہے کہ بُری کہی گئی ہے ۔ اور یہ چیز اس اچھی ہے کہ اچھی کہی گئی ہے ۔ اس کے دل پر کوئی لازوال اثر اس کا نہیں ہوتا ۔ برخلاف اس کے اس پچھلے شخص کو بُرائی کے بُرا ہونے کا اور بھلائی کے بھلا ہونے کا دل سے یقین ہوتا ہے ۔ جو کسی طرح زائل نہیں ہوسکتا اور اسی لیے اعمال اور برتاؤ میں اور نیکی میں یہ پچھلا شخص پہلے سے ہزار درجہ زیادہ نیک ہوتا ہے ۔

" پہلا شخص اُس بُرائی کو کسی حیلہ سے چھپا کر کرنے کی کوشش کرتا ہے ۔ وہ ایک بے گناہ معصوم عورت کو حیلہ سے بہکا کر لے آتا ہے ۔ لوگوں کا مال حیلہ سے کھا لیتا ہے ۔ جن کاموں کو اُس نے اوپری دل سے ناجائز سمجھ رکھا ہے ، ان کے جائز کرنے کے لیے سینکڑوں حیلے پیدا کرتا ہے اور کتب فقہ میں دفتر کے دفتر کتاب الحیل کے لکھ دیتا ہے ۔ یہی سبب ہے کہ تمام مذاہب میں جو لوگ زیادہ مقدس گنے جاتے ہیں ، خواہ وہ یہودی مذہب سے ربی کاہن ہوں یا عیسائی مذہب کے پوپ یا ہندو مذہب کے گرو یا مسلمانی مذہب کے مولوی ، اکثر ان میں سے مکار و دغا باز و فریبی و ریاکار دکھائی

---

۵ ۔ قاضی جاوید ، برٹرینڈ رسل : زندگی اور افکار ، ص ۱۲۵

۶ ۔ برٹرینڈ رسل ، نظام معاشرہ اور تعلیم ، اردو ترجمہ از بشیر احمد چشتی ، ص ۸۷

دیتے ہیں"۔[۲۷]

سید احمد خاں کی شخصیت کو محض ان کے خیالات کے حوالے سے سمجھنے کی کوشش ان کے ادھورے فہم پر منتج ہوتی ہے۔ وہ فکر و عمل دونوں میدانوں کے شہسوار تھے۔ اپنے آدرش سے کومٹ منٹ، جدوجہد، دیانت، حوصلہ مندی، آزاد خیالی، جدت پسندی اور وقت کے ساتھ ساتھ چلنے کی خواہش نے انہیں انیسویں صدی کے ہندوستان کا ممتاز ترین مسلمان بنا دیا تھا۔ چنانچہ ۲۷ مارچ ۱۸۹۸ء کو جب اس عظیم مفکر و مصلح کا انتقال ہوا تو سارے ہندوستان میں ان کا سوگ منایا گیا، اور دنیا کے ممتاز سیاست دانوں، دانش وروں اور صحافیوں نے انہیں شاندار الفاظ میں خراج عقیدت پیش کیا۔ ایک انگریز شاعرہ نے ہمارے ممدوح کو منظوم خراج عقیدت ان الفاظ میں پیش کیا تھا کہ:[۲۸]

"ایک تناور درخت جہاں کھڑا تھا وہیں گر پڑا۔ اُس کی سایہ دار شاخیں جو چاروں طرف دور دور تک جھومتی تھیں، صحت بخش شبنم ان سے ٹپکتی تھی اور انہوں نے کثرت سے بیج بکھیرے تھے۔ ان کے سائے میں بنجر زمین اصلاح پا گئی۔ بیج پھوٹ نکلے، شگفتہ و شاداب پھول کھلنے لگے اور خوبصورت نونہالوں نے جو طاقت اور حسن سے آراستہ تھے اس ویران ریگستان کو گلزار بنا دیا۔ روؤ! اب شاہا ‌ء درخت کے لیے کہ اجل نے اس کو گرا دیا ہے۔ غم کرو، مگر امید کے ساتھ، کیونکہ اس کی ہری بھری کھیتیاں جو اُس کی سالہا سال کی محنت کا ثمرہ ہیں، اُس کی قبر کے گرد لہلہا رہی ہیں۔ جن نونہالوں کو اُس نے اپنی چھاؤں میں پرورش کیا تھا، وہ پھول رہے ہیں اور پھبک رہے ہیں۔ یہ یہ نونہال بھی اُسی کی مانند زندہ رہیں گے تاکہ کسی ویرانے کو گلزار بنا جاویں۔

۲۷۔ مقالات سرسید، ج ۳، ص ص ۲۰-۲۱

۲۸۔ بحوالہ مولانا الطاف حسین حالی، حیات جاوید۔ ص ص ۳۰۵-۳۰۶

نئی الہیاتی تشکیل کے منطقی نتائج

مولوی چراغ علی

گزشتہ صدی کے برصغیر میں جدید اسلامی الہیات کی تشکیل کا آغاز سید احمد خان سے ہوا۔ راسخ الاعتقاد حلقوں کی جانب سے ان کی پُرزور مخالفت کی گئی اس کے باوجود وہ اس میدان میں زیادہ عرصے تک تنہا نہ رہے۔ جلد ہی انہیں دوستوں، ساتھیوں اور مداحوں کا ایک ایسا گروہ مل گیا۔ جس کے بیشتر اراکین اس مہم جوئی میں ان کے ساتھ چلنے یا ان کی پیروی کرنے پر آمادہ تھے۔ ان میں مولوی چراغ علی، سید مہدی علی، مولوی نذیر احمد، مولانا الطاف حسین حالی اور مولانا شبلی نعمانی خصوصی طور پر قابل ذکر ہیں۔ ضروری نہیں کہ یہ اصحاب ہر معاملے میں سید احمد خان سے متفق ہوں اور خصوصاً آخرالذکر نے تو اعلانیہ بغاوت بھی کی تھی۔ پھر بھی یہ لوگ بعض بنیادی مقاصد پر پوری طرح متفق تھے۔

سید احمد خان کے گرد اکٹھے ہونے والے گروہ میں جدید علم کلام کی تشکیل کے حوالے سے مولوی چراغ علی ممتاز تھے۔ وہ ۱۸۴۴ء میں پیدا ہوئے۔ ان کے آبا و اجداد کشمیر کے رہنے والے

تھے۔ لیکن ان کے والد سہارن پور میں ایک مدت سے آباد تھے۔ ۱۸۵۷ء کے ہنگامۂ آزادی سے قبل ہی انہوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت اختیار کر لی تھی۔ بعد ازاں ملازمت کے سلسلے میں انہوں نے بہت سا وقت پنجاب میں گزارا تھا۔ ۱۸۵۶ء میں جب کہ مولوی چراغ علی کی عمر بارہ برس تھی، ان کے والد مولوی محمد بخش کا انتقال ہوگیا۔ اس واقعہ کے بعد یہ خاندان میرٹھ منتقل ہوگیا۔ روایتی گھریلو تعلیم سے بہرہ ور ہونے کے بعد ۱۸۷۲/۷۳ء میں مولوی چراغ علی اپنے والد کے محسن گوراسلی کی وساطت سے لکھنؤ کی جوڈیشل کمشنری میں ڈپٹی منصرمی کی آسامی پر فائز ہوئے۔ ان کی زندگی کا بڑا حصہ خاموش مصروفیت میں بسر ہوا۔ تاہم قیام لکھنؤ کے دوران انہوں نے شہر کی سماجی اور ثقافتی سرگرمیوں میں نمایاں حصہ لیا تھا۔ ان سرگرمیوں کا ذکر کرتے ہوئے ۱۸۷۵ء کا 'اودھ اخبار' لکھتا ہے:

"ہمارے شہر کا جلسہ تہذیب اور اس کا اخبار مرقع تہذیب روز بروز ترقی پر ہے۔ سبب اس کا یہ ہے کہ چند روز سے منشی چراغ علی صاحب جو ایک تربیت یافتہ بلکہ ادیب تسلیم کیے گئے ہیں، اس جلسہ کے سیکرٹری مقرر ہوئے ہیں۔ اس جلسہ کا اخبار بھی ایسا عمدہ کبھی نہیں نکلا۔ جیسا اب نکل رہا ہے اس میں عمدہ عمدہ مضامین خاص اڈیٹر کی طرف سے عموماً اور ممبران جلسہ کی طرف سے خصوصاً چھپ کر شائع ہوتے ہیں۔ اغلب ہے کہ اخبار روز بروز اچھا ہوتا جائے گا۔"[۱]

لکھنؤ میں آمد سے قبل ہی مولوی چراغ علی کو مذہبی مسائل سے از حد لگاؤ تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ جب تیسرے درجے کے متعصب پادریوں اور مشنریوں نے اہل ہند کے مذہبی جذبات کو مجروح کرنا اپنا شیوہ بنا رکھا تھا۔ قوت اور اقتدار کے نشے میں یہ لوگ اکثر اوقات مقامی مذاہب کو انتہائی گھٹیا اور لغو انداز میں ہدف تنقید بنایا کرتے تھے۔ بہت سے دوسرے لوگوں کی طرح مولوی چراغ علی بھی اس صورت حال سے رنجیدہ تھے۔ اسی بنا پر وہ مرزا غلام احمد میں کشش محسوس کرنے لگے جو اس زمانے میں مسیحی علماء سے مناظروں کی بنا پر

۱۔ بحوالہ پروفیسر آل احمد سرور، اردو ادب، علی گڑھ، ستمبر ۱۹۵۵ء

شہرت حاصل کر چکے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے مرزا غلام احمد کو 'براہین احمدیہ' لکھنے میں مدد دی تھی[۲] مولوی عبدالحق نے ہمارے ممدوح کے کاغذات میں سے مرزا غلام احمد کے بعض خطوط دریافت کیے ہیں، جن سے اس امر کی تصدیق ہوتی ہے۔ ان میں سے ایک خط کا مضمون یوں ہے کہ:

"آپ کا افتخار نامہ محبت آمود ——— عزور دو لایا۔ اگرچہ پہلے سے مجھ کو بہ نیت الزام خصم اجتماع براہین قطعیہ اثبات نبوت و حقیقت قرآن شریف میں ایک عرصہ سے سرگرمی تھی کہ جناب کا ارشاد موجب گرم جوشی و باعث اشتعال شعلہ حمیت اسلام علی صاحبہ السلام ہوا اور موجب از یاد تقویت و توسیع حوصلہ خیال کیا گیا ہے کہ جب آپ سا اولوالعزم صاحب فضیلت دینی و دنیوی تہ دل سے حامی ہو اور تائید دین حق میں دل گرمی کا اظہار فرما دے تو بلاشائبہ ریب اس کو تائید غیبی خیال کرنا چاہیے"[۳]

ان ہی ایام میں مولوی چراغ علی نے پادری عماد الدین کی "تاریخ محمدی" میں پیش کیے گئے اعتراضات کے رد میں ایک رسالہ 'تعلیقات' کے عنوان سے لکھا، جس میں انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ حضرت عیسیٰ کے حالات زندگی انتہائی ناقابل اعتبار ہیں اور عیسائیوں کی مذہبی کتب بھی مصدقہ نہیں۔ 'تعلیقات' کے علاوہ انہوں نے چند دیگر رسائل اور مضامین بھی ایسے ہی موضوعات پر رقم کیے تھے[۴] ان میں مرزا غلام احمد کے اثرات محسوس کیے جا سکتے ہیں۔ بعد ازاں رفتہ رفتہ ہمارے ممدوح کا جھکاؤ سید احمد خان کی طرف ہونے لگا، جن کے طریقہ کار میں متوسط طبقے کے لیے زیادہ کشش موجود تھی۔ اس جھکاؤ کے حوالے سے مولوی چراغ علی اور سید احمد خان کے مابین شخصی تعلقات بھی پیدا ہو گئے۔ ۱۸۷۶ء میں

---

[۲] سید عبداللہ، سرسید کے ہم خیال علماء کے دینی نظریے، اورنٹیل کالج میگزین، ج ۱۵، عدد مسلسل ۵۵، نومبر ۱۹۳۸ء، ص ۵۵

[۳] بحوالہ مولوی عبدالحق، چند ہمعصر، ص ص ۴۴-۴۵

[۴] عبدالحمید رضوانی، مولوی چراغ علی، مقالہ برائے امتحان ایم۔ اے (اردو) پنجاب یونیورسٹی ۱۹۷۱ء، ص ۳

مولوی چراغ علی نے کچھ عرصہ تک علی گڑھ میں قیام کیا۔ اگلے برس سید احمد خان کی وساطت سے حیدر آباد دکن میں مددگار معتمد مالگزاری کے عہدہ پر اُن کا تقرر ہو گیا۔ ان کی زندگی کے بقیہ ایام دکن میں مختلف اعلیٰ عہدوں پر ملازمت میں بسر ہوئے۔ فرائض منصبی کی ادائیگی کے علاوہ انہیں صرف مطالعہ اور تصنیف و تالیف کے کام سے دلچسپی تھی۔ شخصی تگ و دو سے انہوں نے انگریزی زبان پر عبور حاصل کر لیا تھا اور ان کی اہم تصانیف اسی زبان میں تھیں۔ اس کے علاوہ وہ عربی، فارسی، سریانی، عبرانی اور کالڈی زبانوں سے بھی بخوبی آگاہ تھے۔ سید احمد خان نے ان کے بارے میں لکھا تھا کہ :

"متعدد علوم میں نہایت اعلیٰ درجہ کی دستگاہ تھی۔ عربی علوم کے ماہر تھے فارسی نہایت عمدہ جانتے تھے۔ عبرانی و کالڈی میں نہایت اچھی دست گاہ رکھتے تھے۔ انگریزی زبان میں بھی انہوں نے کتابیں تصنیف کی ہیں۔ مذہب اسلام کے ایک زبردست فلاسفر تھے" ۵

شیخ محمد اکرام سید احمد خان کی اس رائے سے اتفاق کرتے ہوئے مولوی چراغ علی کو 'ہندوستان کے فاضل ترین علماء' میں شمار کرتے ہیں ۶ اگرچہ اس عالم کی زندگی کا بڑا حصہ علی گڑھ سے دور بسر ہوا تھا، تاہم ۱۸۷۶ء کے بعد سے اس نے اپنی جملہ صلاحیتیں علی گڑھ تحریک کے مقاصد کے حصول کے لیے وقف کر دی تھیں ۷ سید احمد خان سے انہیں بہت عقیدت تھی اور وہ انہیں اپنا رہنما تصور کرتے تھے۔ ان کا انتقال ۱۵ جون ۱۸۹۵ء کو بمبئی میں ہوا ۸

مولوی چراغ علی ان دانش وروں میں سے ہیں، جنہوں نے روح عصر کے تقاضوں کو

---

۵ سید احمد خان، 'آہ مولوی چراغ علی'، تہذیب الاخلاق، یکم محرم الحرام ۱۳۱۳ھ

۶ شیخ محمد اکرام، موج کوثر، ص ۱۶۶

۷ W.C. Smith, Modern Islam in India : A Social Analysis, p. 23.

۸ مولانا محمد اسماعیل پانی پتی (مرتب) مقالات سرسید، ج ۱۶، ص ۲۸۰

محسوس کرتے ہوئے نئے مذہبی خیالات کو اول اول قبول کیا تھا۔ اپنے فکری رہنما کی طرح وہ بھی اسلام کو دین فطرت تسلیم کرتے تھے۔ اسی بنا پر ان کا اعتقاد یہ تھا کہ اسلام کا کوئی اصول/تصور خلاف فطرت نہیں ہو سکتا۔ اس نقطہ نظر کو قبول کرنے کے بعد انہوں نے اسلام کی فطری حوالے سے توجیہہ کرنے کی کوشش کی [۹] اسی بنا پر ڈاکٹر سید عبداللہ رقمطراز ہیں کہ "یوں تو رفقائے سرسید سب کے سب اُن کے مقلد اور متبع کہلاتے تھے۔ لیکن مولوی چراغ علی کو سید صاحب سے جو اتفاق رائے تھا، وہ شاید کسی اور کو نہ تھا اور اس لحاظ سے اگر "نیچری" کے لفظ کا اطلاق سید صاحب پر ہو سکتا ہے تو ہم مولوی چراغ علی کو ان سے کم 'نیچری' نہیں کہہ سکتے" [۱۰] فی الواقعہ مولوی چراغ علی نے سید احمد خاں ہی کے نقطہ نظر کو ترقی دی ہے۔ تاہم اسلام کی انیسویں صدی کی بورژوا توجیہہ میں وہ اپنے فکری رہنما سے اس لحاظ سے ممتاز ہیں کہ ان کا نقطہ نظر نسبتاً زیادہ وسیع ہے اور وہ اپنے خیالات کے اظہار میں زیادہ جرأت سے کام لیتے ہیں۔

مولوی چراغ علی کی شاہکار تصنیف 'عثمانی سلطنت اور دیگر مسلمان ریاستوں میں مجوزہ سیاسی، قانونی اور سماجی اصلاحات' ہے۔ یہ کتاب ۱۸۸۳ء میں بمبئی سے انگریزی زبان میں شائع ہوئی تھی [۱۱] اس کتاب میں مصنف نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اسلام جدید زندگی کے جملہ تقاضوں کو احسن طور پر پورا کرتا ہے اور یہ کہ اس میں کسی قسم کی سماجی، معاشی، سیاسی اور قانونی ترقی کی مخالفت نہیں پائی جاتی۔ اسلام ہر قسم کی ترقی کا دلدادہ ہے

---

[۹] J.M.S. Baljon, Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960), p. 63.

[۱۰] سید عبداللہ، سرسید کے ہم خیال علماء کے دینی نظریے، اورنٹیل کالج میگزین، ج ۱۵، عدد مسلسل ۵۵، نومبر ۱۹۳۸، ص ۵۶

[۱۱] The Proposed Political, Legal and Social Reforms in the Ottoman Empire and other Mohammadan States, 1883.

اور تغیر پذیر حالات سے مطابقت پذیری پر زور دیتا ہے ۔ بنیادی طور پر اس کتاب کے مخاطب ایسے مستشرقین ہیں جو یہ یقین رکھتے تھے کہ اسلام میں تغیر پذیر انسانی صورت حال اور نسل انسانی کے سماجی، سیاسی اور تہذیبی ارتقا کے ساتھ مطابقت اختیار کرنے کی کوئی صلاحیت موجود نہیں۔ لہٰذا اسلام نہ صرف انسانی ترقی اور تہذیبی ارتقا کی مخالفت کرتا ہے ۔ بلکہ ان کی راہ میں بہت بڑی رکاوٹ بھی ہے ۔ بہت سے مغربی مصنفین نے گزشتہ صدی میں اس تصور کو شدومد سے پیش کیا تھا ان لوگوں میں ملکم میکال قابل ذکر ہے ۔ جس نے 'کیا اسلامی حکومت میں اصلاحات کا امکان ہے؟' کے عنوان سے ایک مقالے میں یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ اسلام میں کسی طرح کی سیاسی، قانونی یا سماجی اصلاحات کا وقوع پذیر ہونا محال ہے ۔ ملکم میکال کا یہ مقالہ 'کنٹیمپوری ریویو' برائے اگست ۱۸۸۱ء میں شائع ہوا تھا ۔ مولوی چراغ علی نے 'مجوزہ اصلاحات' میں زیادہ تر اسی مستشرق کے اٹھائے ہوئے اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کی ہے ۔ معترض کے مندرجہ بالا اعتراض کے جواب میں وہ لکھتے ہیں:

"یہ خیالات کہ اسلام اصلاً بہت سخت ہے ۔ اور تبدیل پذیر نہیں ہے ۔ اور اس کے مذہبی، سیاسی اور معاشرتی احکام ایسے خاص اصول پر مبنی ہیں کہ جن میں نہ اب کچھ زیادہ کیا جا سکتا ہے ۔ اور نہ کچھ اس میں کمی ہو سکتی ہے ۔ اور نہ ترمیم ہو سکتی ہے ۔ کہ از کو اب کے بدلے ہوئے حالات کے موافق کر لیں اور اس کا انتظام ملکداری من جانب اللہ ہے ۔ خلاصہ یہ کہ یہ خیالات کہ اسلام کے قوانین کا مجموعہ ناقابل تبدیل اور ناقابل ترمیم ہے یورپین کے دماغ میں ایسے متمکن ہو گئے ہیں ۔ کہ وہ اس مضمون پر زیادہ باخبر ہونے کو گوارا نہیں کرتے ۔ یورپ کے مصنف اسلام کی بنیادوں کی گہری تلاش نہیں کرتے اور اس وجہ سے ان کی معلومات نہ صرف نہایت سطحی ہوتی ہیں بلکہ غیر معتبر اصول پر مبنی ہوتی ہیں"۔[۱۲]

مولوی چراغ علی کے ہاں بار بار اس تصور کا اعادہ ملتا ہے کہ اسلام عہد نو کے تقاضوں

---

[۱۲] مولوی چراغ علی، اعظم الکلام فی ارتقاء الاسلام، ج ۱، اردو ترجمہ از مولوی عبدالحق، ص ۲
اس کتاب کے آئندہ حوالہ جات اسی ترجمے سے ہیں۔

کا ساتھ دینے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے اور وہ کسی قسم کی تہذیبی ترقی کی مخالفت نہیں کرتا۔[۱۳]
یہاں یہ امر پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ جدید زمانے کے "تقاضوں" سے ان کی مراد انیسویں صدی کے ہندوستان کی نوآبادیاتی صورتِ حال ہے۔ اس طرح انہوں نے اسلام کی ایسی جدید توجیہہ پیش کرنے کی کوشش کی جو نوآبادیاتی آقاؤں کے لیے زیادہ سے زیادہ قابلِ قبول ہو اور جس پر ان کے دانشور کم از کم اعتراضات کر سکیں۔ نوآبادیاتی نظام مقامی دانش وروں کی شخصیت اور فکر کو جس بدترین طریقے سے مسخ کر دیتا ہے، جدید علم کلام اس کی ایک واضح مثال ہے۔
خصوصاً مولوی چراغ علی کا نظامِ فکر نوآبادیاتی صورتِ حال میں فرد کی اپنی ذات، سماج، تاریخ فطرت اور تہذیب سے برگشتگی کی نشاندہی کرتا ہے۔ دلائل کے ایک طویل سلسلے کے ذریعے وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ قرآن حکیم کوئی مخصوص ضابطۂ حیات یا سماجی۔ سیاسی قوانین عطا نہیں کرتا۔ اس کا تعلق محض فرد کی زندگی کے اخلاقی پہلو سے ہے۔ اسلامی شریعت کے دوسرے دو اہم منابع احادیث اور اجماع غیر معتبر اور ناقابلِ قبول ہیں۔ اس طرح قلم کی ایک ہی زد سے مسلمانوں کے تیرہ سو سالہ مذہبی اور تہذیبی ورثے کو مسترد کر کے وہ بالآخر گوہرِ مقصود تک رسائی پا لیتے ہیں۔ اس گوہرِ مقصود کا تعلق اس تصور کو مستحکم بنیاد عطا کرنے سے تھا کہ اسلام میں محکومیت اور اس کے تقاضوں سے مطابقت اختیار کرنے کے لیے ضروری لچک موجود ہے۔

دلائل کے اس طویل سلسلے کا آغاز قرآن حکیم کی حیثیت اور وظیفے کے نئے تعین سے ہوتا ہے۔ آغاز ہی میں ہمیں بتایا جاتا ہے کہ یہ تصور باطل ہے کہ قرآن حکیم ایک مکمل ضابطۂ حیات فراہم کرتا ہے۔ سچائی، بہتر طور پر یوں کہیے کہ "نئی سچائی" یہ ہے کہ:

> "قرآن ہمیں تمدنی اور سیاسی قانون نہیں سکھاتا۔ بلکہ اس کی غرض و غایت یہ تھی کہ قوم عرب کو از سرِ نو زندہ کرے اور عروج پر پہنچائے۔ یعنی بالکل کایا پلٹ کر دے۔ قرآن یا احادیث کا مقصد یہ نہیں ہے کہ وہ سول لا یا فقہ کے عام اصولوں کی تشریح کرے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض امور سول اور

---

[۱۳] مولوی چراغ علی، تحقیق الجہاد، اردو ترجمہ از مولوی غلام الحسنین، مقدمہ، صفحہ ۱۲۱، اس کتاب کے آئندہ حوالہ جات اسی ترجمے سے ہیں۔

پولیٹیکل لا کے متعلق بیان کیے گئے ہیں۔ لیکن یہ وہ مسائل ہیں۔ جن کا اس زمانے میں نہایت خراب استعمال کیا گیا تھا۔ مثلاً کثرت ازدواج، طلاق، غلامی اور لونڈیوں کے رکھنے کا رواج۔ قرآن نے ان خرابیوں اور دیگر مذموم عادتوں کی سخت مخالفت کی اور اس زمانہ کی ذلیل شرمناک بداخلاقیوں کو مٹایا" [۱۴]

یہ قرآن حکیم کی نئی حیثیت کا تعین تھا۔ جس کے مطابق اس کا تعلق زندگی کے صرف اخلاقی پہلو سے ہے۔ اس کے بعد مولوی چراغ علی دعویٰ کرتے ہیں کہ اسلامی شریعت کے جو اہم سیاسی اور سماجی مسائل قرآنی تعلیمات پر موسس ہیں وہ محض ایک لفظ/ایک جملے سے مستخرج و مستنبط ہیں۔ بے جا لفظی تقلید کی پابندی اور قرآن حکیم کے حقیقی مفاہیم سے بے توجہی مفسرین اور فقہا کے استدلال کا ایک لازمی جزو ہو گیا ہے۔ فی الواقع چھ ہزار قرآنی آیات میں سے صرف دو سو آیات دیوانی، فوجداری، مال، سیاست، عبادت اور مذہبی رسوم سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان معدودے چند آیاتِ احکام سے بھی اسلامی قانون کے اولین ماخذ یعنی قرآن حکیم کا تیسواں حصہ ایسا ہے، جس کا قطعی النص ہونا غیر یقینی ہے۔ کسی اعتبار سے بھی یہ کوئی باقاعدہ اور مکمل قواعد نہیں ہیں۔ "میرے خیال میں ان میں سے تین چوتھائی سے زیادہ صرف حرفِ واحد، الفاظ اور ادھورے فقرے ہیں۔ جن سے خلاف قیاس خیالی نتائج پیدا کیے گئے اور جس کو کوئی صحیح تعبیر قانونی جائز نہیں رکھ سکتی" [۱۵] اس کے برعکس قرآنی تعلیمات کا غالب حصہ احکام اخلاق، تاریخی امور، کہانیوں اور پیش گوئیوں پر مشتمل ہے، جن کا نسل انسانی کی اجتماعی تہذیبی اور سیاسی زندگی سے کوئی تعلق نہیں۔

اسلامی مذہبی قانون کے اساسی ماخذ کی اہمیت کو اس طرح محدود کرتے ہیں۔ مولوی چراغ علی اسلامی قانون کے دوسرے اہم منبع یعنی احادیث کی جانب توجہ کرتے ہیں۔ سید سلیمان ندوی اس منبع کی اسلامی شریعت میں اہمیت کا تعین کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"علم القرآن اگر اسلامی علوم میں دل کی حیثیت رکھتا ہے تو علم حدیث شہ رگ کی۔

۱۴؎ مولوی چراغ علی، اعظم الکلام فی ارتقاء الاسلام، ج ۱، ص ۱۵

۱۵؎ ایضاً، ص ۱۶

یہ شاہ رگِ اسلام، علوم کے تمام اعضا و جوارح تک خون پہنچا کر ہر آن اُن کے لیے تازہ زندگی کا سامان بہم پہنچاتا رہتا ہے۔ آیات کی شانِ نزول اور اُن کی تفسیر، آیۃ القرآن کی تشریح و تعین، اجمال کی تفصیل، عموم کی تخصیص مبہم کی بحث۔ سب علمِ حدیث کے ذریعے معلوم ہوتی ہے اسی طرح حاملِ قرآن محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت اور حیاتِ طیبہ اور اخلاق و عاداتِ مبارکہ اور آپ کے اقوال و اعمال اور آپ کے سنن و مستحبات اور احکام و ارشادات اسی حدیث کے ذریعے ہم تک پہنچتے ہیں"[۱۶]۔

جدید متکلمین احادیث کی اہمیت کے بارے میں اس راسخ الاعتقاد نقطۂ نظر سے متفق نہیں تھے۔ وہ قرآن حکیم کو اسلامی شریعت کا واحد منبع قرار دیتے ہوئے احادیث کی حیثیت کو مشتبہ تصور کرتے تھے۔ سید احمد خان نے اوّل اوّل یہ تصور پیش کیا تھا اور مولوی چراغ علی نے ان کی پیروی کی[۱۷]۔ بعد ازاں وہ اس بات میں اپنے رہنما سے بھی آگے بڑھ گئے۔ احادیث کو اسلامی مذہبی قانون کا منبع کے طور پر قبول کرنے سے انکار کے جواز میں انہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ خود حضرت محمدؐ اور ان کے صحابہؓ احادیث کو جمع کرنے اور انہیں قلمبند کرنے کو ناپسندیدہ تصور کرتے تھے[۱۸]۔ اس کا سبب یہ تھا کہ عام مسلمان ہیرو ورشپ کے جذبے سے مغلوب ہو کر اپنے پیغمبر کی باتیں بڑھا چڑھا کر بیان کرتے تھے اور انہیں مافوق الفطرت صفات سے موصوف کر دیتے تھے۔ لہٰذا جب حضرت محمدؐ کی واضح ہدایت کے باوجود احادیث کی فراہمی کے کام کا آغاز ہوا تو" احادیث کا سلسلہ نہایت تیزی سے بڑھنا شروع ہوا اور یہ سیلاب بہت جلد دریائے ناپیدا کنار بن گیا۔ جھوٹ اور سچ، واقعات اور قصے سب گڈمڈ ہو گئے۔ ضرورت کے وقت خلیفہ یا امیر کو خوش کرنے یا ان کی مرضی کے موافق

۱۶۔ سید سلیمان ندوی، مناظر احسن گیلانی کی "تدوینِ حدیث" کا تعارف

۱۷۔ Aziz Ahmad, An Intellectual History of Islam in India, p. 13.

۱۸۔ مولوی چراغ علی، اعظم الکلام فی ارتقاء الاسلام، ج ۱، ص ۱۹

مذہبی و تمدنی اور سیاسی امور کے ثابت کرنے کے لیے زبانی احادیث کے حوالے پیش کیے جاتے تھے۔ مطلق العنان فرماں رواؤں کی نفسانی خواہشات اور جذبات اور اُن کی خوشی کو پورا کرنے کے لیے یا ہر قسم کی بدعات اور کذب کی حمایت میں آپ کا نام مطعون کیا جاتا تھا۔ مگر یہ نہ ہوا کہ احادیث کی تنقید اور چھان بین کے لیے کوئی معیار قائم کرتے" ۱۹

مندرجہ بالا اقتباس کا آخری جملہ خصوصی طور پر قابل توجہ ہے۔ یہ اس بات کی نشاندہی کرتا ہے۔ کہ مولوی چراغ علی کے نزدیک احادیث کو مسترد کرنے کا مطلق جواز یہ ہے کہ ان کی فراہمی میں "تنقید اور چھان بین" کا کوئی معیار پر قائم نہیں کیا گیا تھا۔ حالانکہ راسخ الاعتقاد حلقے ہمیشہ سے اس کے کڑے معیار پر بجا طور پر فخر کرتے رہے ہیں۲۰۔ تاہم ہمارے دانشور معیار کی عدم موجودگی ہی کا گلہ نہیں کرتے اس سے آگے بڑھ کر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ احادیث کے لیے کسی معیارِ صداقت یا اصول عقلی کے قائم کرنے کی ضرورت ہی نہیں، کیونکہ وہ بذات خود بالکل ناقابلِ اعتبار ہیں" ۲۱ اصل میں احادیث کو مسترد کرنے کے لیے ہمارے دانش ور نے جو عقلی الٰہیاتی اور تاریخی دلائل دیئے ہیں۔ وہ واقعات پر خواہشات کو ترجیح دینے کے شدید رجحان کا مظہر ہیں تاہم یہ امر پیش نظر رہنا چاہیے کہ اس کے بغیر

---

۱۹ ایضاً

۲۰ مثال کے طور پر مولانا محمد شبلی نعمانی رقمطراز ہیں کہ "قرآن مجید میں فرائض اور اعمال کا بیان اجمالی طریقے پر تھا۔ طریق عمل کی خصوصیتیں آنحضرت صلعم کے طریق عمل پر منحصر تھیں اس ضرورت سے آنحضرت صلعم کے اقوال و افعال کے متعلق روائتوں کے جمع کرنے کی طرف خیال مائل ہوا اور رفتہ رفتہ علم حدیث و اسماء الرجال و علم الدرایہ پیدا ہو گئے۔ ان تحقیقات میں گو کسی قدر نکتہ چینی کی جائے، مگر ہر منصف یہ فیصلہ کرے گا کہ جس بے انتہا کوشش اور تفتیش سے مسلمانوں نے پیغمبر صلعم کے اقوال و افعال محفوظ رکھے، دنیا کی کسی قوم میں اس کی نظیر نہیں مل سکتی اور یہ کہ انسانی سعی اور جستجو کی یہ آخری سرحد ہے، جہاں تک مسلمان پہنچ گئے تھے"۔ مقالات شبلی، ج ۳، ص ۴

۲۱ - مولوی چراغ علی، اعظم الکلام فی ارتقا الاسلام، ج ۱، ص ۲۰

یہ علمِ کلام کی بنیاد بھی استوار نہیں ہو سکتی تھی۔ کیونکہ اگر احادیث کو مصدقہ تصور کر لیا جائے تو پھر اس کا مطلب یہ ہوگا۔ کہ وہ قرآن حکیم کی تجریدی تعلیمات اور اقدار کو ٹھوس اور تجسیمی صورت میں پیش کرتی ہیں۔ اس سے قرآنی تعلیمات کی نئی توجیہہ کا [illegible] ل ہو جاتی ہے۔ جس کے لیے ہمارے فلسفی نے اپنی زندگی وقف کر رکھی تھی۔

قرآن حکیم اور احادیث کا معاملہ طے کرنے کے بعد مولوی چراغ علی اسلامی مذہبی قانون کے تیسرے روائتی منبع یعنی اصول اجماع کی جانب توجہ کرتے ہیں۔ اس کو ان کے بعد آنے والے متکلمین اور خصوصاً اقبال نے جدید جمہوری اصولوں سے مشابہت کی بنا پر بہت اہمیت دی تھی۔ ہمارے دانشور کا رویہ یہاں بھی منطقی ہے۔ وہ اس موضوع پر بحث کا آغاز ہی ان الفاظ سے کرتے ہیں۔ کہ خود ممتاز فقہا نے اس کے ٹھوس ہونے سے انکار کیا ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے ابن عربی، ابوسلیمان داود الظاہری، ابو حاتم محمد بن حبان التمیمی الباسطی، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ سے دلائل دیتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے۔ کہ ممتاز فقہا:

"اول تو ایسے اجماع کو سرے سے مانتے ہی نہیں اس لیے کہ وہ عملی طور پر ناممکن ہے۔ دوم وہ اُس کی پیروی لازمی نہیں سمجھتے سوائے اس حالت کے جب کہ اصحاب رسول اُس میں شریک ہوں۔ سوم بعض فقہا کسی اجماع کو نہیں مانتے، خواہ وہ اصحاب رسول کا ہو یا دوسرے علماء کا۔ چہارم اگر یہ فرض کر بھی لیا جائے کہ اجماع ہوئے اور ان کی پیروی تمام اسلامی دنیا پر فرض ہے۔ تو بھی یہ ناممکن ہے کہ ان کی صحیح نقلیں ہم تک پہنچیں اور ان کا اتباع ہم پر لازم ہو۔ اس کے فیصلے پر پورا بھروسہ کرنا غلطی ہے۔ اگرچہ ہم یہ یقینی طور پر نہیں جانتے کہ کوئی ایسا اجماع کبھی ہوا یا نہیں"۔[۲۲]

اسلامی مذہبی قانون کی بنیادوں کی اہمیت کو اس طرز استدلال کے ذریعے ختم کر دینے کے بعد اب یہ ممکن تھا کہ اسلام کی من مانی توجیہہ پیش کی جا سکے جس کام کا آغاز سید احمد خان

۲۲۔ ایضاً، ص ۲۳

سے ہوا تھا وہ اب اپنے منطقی نتائج تک جا پہنچا تھا۔ یہ مکمل عدمیت کی صورت حال تھی۔ بلاشبہ جدید متکلمین اب ایک ایسے مقام تک جا پہنچے تھے جہاں ان کا اپنے ماضی کے ساتھ کوئی رابطہ نہیں رہا تھا۔ ہر تعلق اور ناطہ کاٹ کر پھینک دیا گیا تھا۔ زیادہ تعجب انگیز امر یہ ہے کہ جدید متکلمین نے اپنی کاوشوں کا آغاز مغربی معترضین کو جواب دینے سے کیا تھا۔ لیکن انہوں نے خود ہی اس پودے کو کاٹ کر پھینک دیا۔ جس کی حفاظت کا انہوں نے چرچا کیا تھا۔

اس تخریبی عمل کے بعد مولوی چراغ علی اسلام کی جدید بورژوا توجیہہ کے حوالے سے وہ اقدار پیش کرتے ہیں، جو ان کے نزدیک اسلام کے مستقل حاصلات ہیں۔ چونکہ ہمارے ممدوح کے نزدیک سیاست اور تہذیب کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں لہٰذا ایک طرف تو انہوں نے سیاسی مسائل سے مکمل طور پر قطع تعلق کر لیا اور ہندی مسلمانوں میں سیاسی شعور بیدار کرنے کی کوشش نہ کی[۲۳] اور دوسری طرف مذہبی تعلیمات کو عملی جامہ پہنانے کی کوششوں کے بارے میں اسلامی اصولوں سے انکار کیا۔ اس باب میں خصوصی طور پر جہاد کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ جس نے گزشتہ صدی کی مخصوص معروضی ہندوستانی صورت حال میں بہت زیادہ اہمیت حاصل کر لی تھی۔ سید احمد خاں، مرزا غلام احمد اور سید امیر علی کی مانند مولوی چراغ علی بھی اسلام میں جارحانہ عنصر کی موجودگی سے انکار کرتے ہیں۔ جو فی الاصل ہر تخلیقی عقیدے کے اساسی اجزائے ترکیبی میں سے ہے۔ جہاد کو جارحانہ کارروائی کے مفہوم میں لینے سے انکار کرتے ہوئے وہ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ تاریخ اسلام میں کبھی کسی فرد، قبیلے یا قوم کو کسی قسم کے دباؤ کے تحت قبول اسلام پر مجبور نہیں کیا گیا[۲۴] اور یہ کہ اسلام کے ابتدائی عہد کی تمام جنگی کارروائیاں فی الحقیقت دفاعی نوعیت کی حامل تھیں[۲۵] چنانچہ سر ولیم میور کا یہ کہنا کہ "اسلام کا امتیازی نشان اب یہ کلمہ ہو گیا کہ جہاں پاؤں

۲۳۔ Ram Gopal, Indian Muslims, p. 117.

۲۴۔ مولوی چراغ علی، تحقیق الجہاد، اردو ترجمہ از مولوی غلام الحسنین، پانی پتی، ص ۵۸

۲۵۔ ایضاً، ص ۲

کافروں کو قتل کرو"[۲۶] یا دیگر مستشرقین کے ایسے ہی اعتراضات قطعی طور پر بے معنی ہیں۔

اس کے برعکس وہ گبن کی رائے سے اتفاق کرتے ہیں جس کے مطابق:

"قدرتی یعنی تمدن کی ابتدائی حالت میں ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ بزور اسلحہ اپنی جان اور مال کی حفاظت کرے، اپنے دشمنوں کے تشدد کو رفع کرے یا بطور انتقام کے اُن کے ساتھ ویسا ہی سلوک کرے اور اپنی حفاظت کو اطمینان اور انتقام کی ایک معقول حد تک وسعت دے۔ عرب کے آزاد تمدن میں رعایا اور صاحب اقتدار قبائل کے فرائض میں کچھ یوں ہی فرق تھا اور اسی حالت میں جب کہ آنحضرتؐ ایک صلح جو اور خیر اندیش تبلیغ کر رہے تھے۔ آپ اپنے ہم وطنوں کی ناانصافی کا شکار ہو کر جلاوطن کیے گئے"[۲۷]

اس طرح یہ صورت حال پیدا ہو گئی کہ مسلمانوں کو مجبوراً اپنی زندگی کی حفاظت کی خاطر عملی طور پر جدوجہد کرنی پڑی۔ کیونکہ "حفاظت خود اختیاری کا حق قانون قدرت کا ایک جزو ہے اور ملکی جماعت کا لازمی فرض ہے۔ کہ اپنے لوگوں کی حفاظت کرے۔ اگر کوئی خونی اور کینہ توز ظالم اپنے بچاؤ کے لیے ایسا کرے، تو وہ بھی اس خاص فعل میں بالکل حق بجانب ہوگا۔ واجبی جنگ یعنی وہ لڑائی جو ظالمانہ جبر و تعدی کے روکنے یا دفع کرنے یا کوئی حق قائم کرنے کے لیے اختیار کی جائے کسی مذہبی، اخلاقی یا ملکی جہت سے قابل الزام قرار نہیں دی جا سکتی"[۲۸]

اسلام کا رویہ جارحانہ نہیں، بلکہ انسان دوستی پر مبنی ہے اور جہاں کہیں اس کی تاریخ میں ہتھیار اٹھائے گئے ہیں۔ تو اس کا سبب خود حفاظتی تھا۔ اسلام رواداری اور مساوات کی تعلیم دیتا ہے، اور جنگ و جدل کی بجائے تہذیب و تمدن اور عقل و شعور کے فروغ

۲۶۔ سر ولیم میور، سیرت محمدی، ج ۴، ص ۳۱۹

۲۷۔ ایڈورڈ گبن، زوال سلطنت روم، ج ۶، ص ۲۴۵

۲۸۔ مولوی چراغ علی، تحقیق الجہاد، ص ۲۶

پر یقین رکھتا ہے۔ اسلام نے نسل انسانی کے تہذیبی و عقلی سرمایے میں گراں قدر اضافے کیے ہیں[29] اور انسان کے اجتماعی زندگی کو آگے بڑھانے میں ناقابل فراموش کردار ادا کیا ہے۔ یہی وہ مذہب ہے، جس نے سب سے پہلے نسل انسانی کی گردن سے غلامی کے پھندے کو اتارا۔ پیغمبر اسلام نے نہ صرف غلامی کو موقوف کیا بلکہ اخلاقی، قانونی اور مذہبی حوالوں سے ایسی تدابیر اختیار کیں کہ جو غلامی اس وقت رائج تھی وہ بھی موقوف ہو جائے[30] دنیا کے تہذیبی ارتقا میں اسلام کا ایک اور اہم حصہ عورتوں کی سماجی حالت کو بہتر بنانے سے تعلق رکھتا ہے۔ "عورت کو قرآن نے جملہ حقوق اور اختیارات میں مرد کے ہم رتبہ اور تمام قابلیتوں میں مردوں کے مساوی قرار دیا"[31] عورتوں کو یہ مقام تاریخ میں پہلی مرتبہ دیا گیا تھا۔ ظہور اسلام سے قبل عورتوں کی حالت نہایت ہی ناگفتہ بہ تھی اور یہودی اور عیسائی پیشوا ازروئے شریعت توریت و انجیل عورتوں کے ذلیل و حقیر، کم رتبہ اور تابعدار ہونے پر عام طور سے یقین رکھتے تھے۔ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ دنیا میں گناہ عورتوں ہی کی وجہ سے آیا ہے اور انسانی گناہ کا سارا وبال انہی کے سر ہے۔ لہٰذا ان کی یہ ذلیل حالت خود انہی کے ہاتھوں سے ظہور میں آئی اور اپنی ذلت کی بنا پر نوبت یہاں تک پہنچی کہ وہ مردوں کی محکوم بن گئیں۔ کتاب پیدائش میں شوہر کی نسبت عورت سے کہا گیا ہے کہ "وہ تجھ پر حکومت کرے گا"[32] اس حکم کو اگر پیشین گوئی تصور کیا جائے تو یہ پیشین گوئی مشرقی ممالک میں حیرت انگیز طریقہ سے پوری ہو گئی ہے[33] لیکن اس کے برعکس ظہور اسلام کے ابتدائی زمانے میں قرآنی ہدایات پر عمل ہونے کی بنا پر عورتوں کی زندگی

---

[29] مولوی چراغ علی، رسائل چراغ علی، ص ۸۵

[30] مولوی چراغ علی، اعظم الکلام فی ارتقا الاسلام، حصہ دوم، اردو ترجمہ از مولوی عبدالحق، ص ۴۲

[31] مولوی چراغ علی، رسائل چراغ علی، ص ۲۶

[32] کتاب پیدائش، باب ۳۔ آیت ۱۶

[33] مولوی چراغ علی، اعظم الکلام فی ارتقا الاسلام، حصہ دوم، ص ۱۳

میں عظیم انقلاب آگیا تھا۔ عورتوں کی حالت بہتر بنانے کے لیے ضروری تھا کہ تسری کے رواج کا خاتمہ بھی کیا جائے۔ یہ اس لیے بھی ضروری تھا کہ اسلام کسی قسم کی غلامی کو قبول نہیں کرسکتا تھا۔ چنانچہ بقول مولوی چراغ علی:

"آنحضرت ؐ نے باندیوں (تسری) کا رواج اہل عرب کے تمدن میں جاری و ساری پایا۔ ممکن ہے ایک مدت تک آپ نے اس کی مخالفت نہ کی ہو۔ لیکن آخرکار آپ نے اُس کی طرف توجہ فرمائی۔ اول اول آپ نے اُس وقت کی موجودہ باندیوں کو قانوناً نہیں بلکہ بطور ایک واقعہ کے تسلیم کیا ہے مسلمانوں کو ہدایت کی ہے کہ وہ اپنی باندیوں کی شادی کردیں اور انہیں مثل سرایا کے نہ رکھیں آپ نے باندیوں کی شادی کو کچھ زیادہ پسند نہیں کیا۔ بلکہ اس پرانے رواج کو صرف اس خیال سے بنظر مسامحت دیکھا کہ وہ بالواسطہ اور بالآخر انسداد تسری و غلامی کا ایک ذریعہ ہے۔ آپ نے لوگوں کو تسری کی طرف سے نفرت دلائی اور مرد و عورت کے تعلق کے لیے صرف نکاح ہی کو ایک جائز صورت قرار دیا ہے اور باندیوں سے عقد کرنے کی اجازت خاص خاص حالات میں دی۔" [۳۲]

قرآن حکیم نے اپنی ان سماجی اصلاحات کے ذریعے جس بہتر انسانی معاشرے کو وجود میں لانے کی کوشش کی جاتی، وہ بہت سی وجوہ کی بنا پر ایک عرصے کے بعد ماند پڑ گئی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انسانی سماج از سر نو پستی کے عالم میں جا گرا۔ تاہم مولوی چراغ علی امید کا اظہار کرتے ہیں کہ اب عالم اسلام میں ترقی کرنے اور آگے بڑھنے کا جو احساس پیدا ہو رہا ہے، وہ مسلمانوں کو پھر سے قرآنی تعلیمات کو قبول کرنے پر مجبور کر دے گا۔

---

[۳۲] ایضاً، ص ۴۷

معتدل گریز پسندی کا آغاز

سید امیر علی

سید احمد خان اور اُن کے مکتبۂ فکر کے دانش وروں نے انیسویں صدی میں ہندوستان کی معروضی۔ نوآبادیاتی صورتِ حال میں نئی مسلم الٰہیات کی تشکیل کی۔ لیکن مجموعی طور پر اُن کی کاوشوں میں منفی پہلو غالب تھا۔ نوآبادیاتی نظام کے نفسیاتی اثرات کے زیرِ اثر اُن کا نصب العین بنیادی طور پر یہ تھا کہ اسلام کی ایسی توجیہہ پیش کی جائے، جو اُن کے حکمرانوں کے لئے زیادہ سے زیادہ قابلِ قبول ہو اور جس پر وہ کم سے کم اعتراضات کر سکیں۔ ہندی مسلمانوں کے متوسط طبقے کے انگریزوں کے ساتھ تعلقات استوار کرنے کے لئے بھی اس نقطہ نظر کو اختیار کرنے کی ضرورت تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان دانشوروں نے اسلام کی جو نئی تصویر تیار کی وہ زیادہ تر خاکے پر مبنی تھی اور مثبت مشتملات سے بڑی حد تک عاری تھی۔

وقت کے ساتھ ساتھ ہندی مسلمان اور خصوصاً اُن کا درمیانی طبقہ انیسویں صدی کے وسط میں کھوئے ہوئے اعتماد کو حاصل کرنے لگا۔ اِس عمل کے پسِ پردہ کئی معاشی، سیاسی،

اور سماجی عوامل کارفرما تھے۔ تاہم یہ تسلیم کیا جانا چاہیئے کہ خود اعتمادی کی اِس بازیابی میں سید احمد خان اُن کے رفقا اور علی گڑھ کے تعلیمی مرکز کو بھی بہت زیادہ دخل تھا۔

نئی الہیات نے اِس بات کی ضمانت ضرور دے دی تھی کہ مذہبی حوالے سے مسلمان اتنے ہی مہذب اور قابلِ احترام ہیں، جس قدر کہ دیگر مذاہب کے پیروکار ہیں۔ مذہبی اصطلاحات میں غور و فکر کی عادی اور جملہ مظاہر کی روحانی تعبیر کرنے والی اس قوم کے لئے یہ بہت بڑا سہارا تھا۔ کیونکہ اس نے برصغیر میں نوآبادیاتی نظام کی کامیابی کو اسلام پر عیسائیت کے غالب آنے سے تعبیر کیا تھا اور یہ وہ صداقت تھی جسے قبول کرنا اُس کے بس کا روگ نہیں تھا۔ مذہبی فکر کی تشکیل جدید سے وہ خود اعتمادی محسوس کرنے لگے۔ دوسری طرف گزشتہ صدی کی آٹھویں اور نویں دہائی میں ہند میں نوآبادیاتی نظام اپنے تاریخی ارتقا کے دوسرے مرحلے میں داخل ہونے لگا تھا۔ اس سے اُس کے داخلی تضادات ابھرنے لگے تھے۔ صنعت و حرفت، مواصلات اور جدید تعلیم کے فروغ سے ہندوستانی قوم پرستی کا جذبہ پیدا ہونے لگا تھا۔ ملک بھر میں عام طور پر اور خاص طور پر صنعتی علاقوں اور بنگال میں سیاسی شعور پیدا ہو چکا تھا۔ اس زمانے میں انڈین نیشنل کانگریس کی بنا ڈالی گئی۔ اگرچہ اس کا بانی ایک انگریز تھا اور اس کا مقصد انگریزوں اور مقامی باشندوں کے درمیان رابطے کا وظیفہ سرانجام دینا تھا، مگر جلد ہی اس پر جدید تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کا قبضہ ہو گیا اور بتدریج اس کے کردار پر مقامی رنگ گہرا ہوتا چلا گیا۔

تبدیلی کا یہ تمام عمل سید احمد خان کی زندگی میں ہوا تھا۔ وہ صورتِ حال کا کڑی نظر سے جائزہ لیتے رہے تھے۔ وہ جدیدیت کے علمبردار تھے اور تغیر و تبدل کو زندگی کا اٹل قانون تسلیم کرتے تھے۔ لیکن معروضی صورتِ حال اس قدر تیزی سے تبدیل ہو رہی تھی کہ اپنے زمانے کا یہ سب سے بڑا جدت پسند بھی اُس کا ساتھ نہ دے سکا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اُن کی شخصیت تضاد کا شکار ہو گئی۔ مذہبی اور نظریاتی حوالے سے وہ اب بھی جدت پسند تھے اور زمانے کا ساتھ دینے کو تیار تھے، لیکن سماجی اور سیاسی اعتبار سے وہ پیچھے ہٹتے چلے گئے۔ اس زمانے میں سید احمد خان محض ایک فرد کا نام نہ تھا، بلکہ ایک گروہ کا نام تھا۔ اس طرح فرد کا بحران ایک پورے گروہ کا بحران بن گیا جسے حل کرنے کے لئے بعض دوسرے افراد آگے بڑھے، جو زیادہ جوش و ولولے سے بہرہ ور تھے

اور روحِ عصر کو زیادہ جذب کیے ہوئے تھے۔

ان نئے آنے والوں میں نمایاں ترین شخصیت سید امیر علی کی ہے۔ جنہیں اگرچہ ہندوستانی مسلمانوں کے مقبول نظریہ ساز یا سیاسی رہنما کی حیثیت کبھی حاصل نہیں رہی۔ لیکن اس کے باوجود اُن کی پہلو دار شخصیت کئی اعتبار سے انیسویں صدی کے ہندوستانی مسلمانوں کے لئے اہم رہی ہے۔ نظریہ ساز، مؤرخ اور ماہرِ قانون کے طور پر انہوں نے جو خدمات سر انجام دیں اُن کی بنا پر انہیں نظر انداز کرنا دشوار ہے۔ فکری حوالے سے انہیں سید احمد خان کے مکتبہ فکر سے جدا نہیں کیا جا سکتا، اگرچہ انہیں اس مکتبہ فکر کا ایک نمائندہ قرار دینا بھی مشکل ہے۔ اصل میں سید امیر علی نے اس مکتبہ فکر کے کام کو نیا رخ دیا ہے اور یہی اُن کی امتیازی خصوصیت ہے۔ مولانا عبدالمجید سالک لکھتے ہیں کہ "اگرچہ سید امیر علی کو سر سید کی تحریک سے کبھی تعلق نہیں رہا، لیکن چونکہ انہوں نے اسلام کی مدافعت اور مسلمانوں کی خدمت بالکل انہی اصول و اساسات پر کی، جو سر سید نے پیشِ نظر رکھے تھے، اسی لئے ہم سید امیر علی کو بھی اسی حلقۂ رجال میں شامل سمجھتے ہیں، جس نے گزشتہ صدی کے اواخر میں مسلمانانِ ہند کو بیدار کیا اور اُن کی ذہنی، اخلاقی، دینی اور معاشرتی ترقی و اصلاح کے لئے سرگرمِ کار رہے"[1] آنسہ تنویر فاطمہ کی رائے اس سے زیادہ محتاط ہے، جو لکھتی ہیں کہ اگرچہ سید امیر علی ان ہی مقاصد کی ترجمانی کرتے تھے، جو سر سید کے پیشِ نظر تھے، لیکن سید امیر علی اور سر سید کے طریقہ کار [میں] اتنا اختلاف تھا کہ ان دونوں کو ایک ہی تحریک میں شامل کرنا دشوار سمجھا جاتا ہے۔ سید امیر علی مسلمانوں کے لئے مغربی تعلیم کو ضروری خیال کرتے تھے۔ مسلمانوں کے ساتھ انگریزوں کے تعلقات کو بہتر بنانے کے خواہشمند تھے، ہندوؤں اور مسلمانوں میں تعاون کو فروغ دینا بھی اُن کی نظر میں اتنا ہی ضروری تھا۔ جتنا سر سید کی نظر میں۔ لیکن سید امیر علی مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ اور اُن کے مذہبی حقائق (عقائد؟) اُن کی مشرقی معاشرت اور ان کی تعلیم کو بھی اتنا ہی لازمی تصور کرتے تھے، جتنا انگریزی تعلیم کو۔"[2]

خود سید امیر علی نے سید احمد خان سے اپنے اختلافات کا ذکر کیا ہے۔ اپنی یادداشتوں

---

[1] عبدالمجید سالک، مسلم ثقافت ہندوستان میں، ص ۶۴۶

[2] تنویر فاطمہ، سید امیر علی اور مسلمانوں کا سیاسی احیا (۱۹۰۴ء تا ۱۹۲۸ء) مقالہ برائے امتحان ایم اے (تاریخ) پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۳ء، ص ۱۸

ہیں وہ لکھتے ہیں کہ انگلستان اور ہندوستان میں کئی بار انہیں سید احمد خان سے ملنے اور برطانوی ہند کی سیاسی معیشت میں مسلمانوں کی حالت اور اُن کے مستقبل کے بارے میں تبادلۂ خیالات کرنے کا اتفاق ہوا۔ سید احمد خان انگریزی تعلیم اور علمی تربیت پر اصرار کیا کرتے تھے۔[3] میں اُن کی اہمیت تسلیم کرتا تھا لیکن اس بات پر بھی اصرار کرتا تھا کہ جب تک ایک گروہ کے طور پر اُن کی سیاسی تربیت اُن کے ہندو ہم وطنوں کے مساوی نہ ہوگی۔ وہ قوم پرستی کے بڑھتے ہوئے طوفان کی نذر ہو جائیں گے۔[4] سید احمد خان کی وفات کے دس سال بعد علی گڑھ کے ایک عشائیہ میں تقریر کرتے ہوئے سید امیر علی نے دوبارہ اِس مسئلے کو اٹھایا تھا۔ انہوں نے کہا کہ ہمارے ہم وطن ہندو سیاسی شعور سے بہرہ ور ہیں۔ وہ منظم ہیں اور باقاعدہ منصوبہ بندی کے مطابق کام کرتے ہیں۔ جب کہ مسلمان اِس معاملے میں اُن سے بہت پیچھے رہ گئے ہیں۔ کسی قوم کی ترقی محض تعلیمی حالت پر منحصر نہیں ہوتی۔ اس کے لئے اجتماعی سیاسی شعور کی بیداری ناگزیر ہے۔[5]

سید احمد خان کا المیہ یہ تھا کہ وہ ہندوستان میں مسلم اشرافیہ کے مرکز سے تعلق رکھتے تھے اور ۱۸۵۷ء کے ہنگامہ آزادی کے چالیس سال بعد تک زندہ رہے تھے۔ پہلے واقعہ کا نتیجہ یہ تھا کہ وہ ایک حد سے آگے نہیں جا سکتے تھے اور دوسری حقیقت نے ان کی تمام تر جدت پسندی کو اُن کی زندگی ہی میں رجعت پسندی بنا دیا۔ سید امیر علی کا تعلق بنگال سے تھا۔ جو ہندی مسلم ثقافت کا دور دراز اور نسبتاً کم اثرات والا علاقہ تھا۔ یہاں اساسی مسئلہ مسلم فخر کی بجائے مسلم مفلسی کا تھا اس لئے یہاں سیاسی شعور بھی زیادہ تھا۔ ان دونوں دانشوروں کی ابتدائی تعلیم و تربیت اور ماحول میں بھی زیادہ فرق تھا۔ سید احمد خان روایتی طریقۂ تعلیم سے مستفید ہوئے تھے، جب کہ سید امیر علی کو بچپن ہی سے مغربی انداز پر تعلیم پانے کا موقع ملا۔ سولہ سترہ برس کی عمر ہی میں وہ مغربی ادب اور تاریخ کا اُس سے زیادہ مطالعہ کر چکے تھے جو سید احمد خان، مولوی چراغ علی یا اُن کے رفقا نے زندگی بھر کیا تھا۔

۳

۴

۵ P. Hardy, The Muslims of British India, p. 104.

ساتھ غیر مسلم ہموطنوں کے مفاد کی حمایت و حفاظت بھی کرسکے گی اور اس بات کی بھی توقع ہے کہ یہ انجمن ملکہ معظمہ کی رعایا کی ایک قابل لحاظ تعداد کے مطالبات حکومت کے سامنے پیش کرکے اور اُن کے جذبات و خیالات کی ترجمانی کرکے ہندوستان میں مضبوط بنیادوں پر اچھی حکومت کے استحکام میں بہت مفید و معاون ثابت ہوگی۔[۱۶]

گزشتہ صدی کے اواخر تک نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن نوآبادیاتی ڈھانچے کے اندر مسلمانوں اور ہندوستان کے دیگر باشندوں کے آئینی اور جائز حقوق کے لئے سرگرم کار رہی۔ اس کے علاوہ بھی سید امیر علی نے اپنی سماجی، سیاسی سرگرمیاں جاری رکھی تھیں۔ ۱۸۷۴ء میں انہیں بنگال کی مجلس قانون ساز کا رکن نامزد کیا گیا تھا اور اس کے بعد انہیں وائسرائے کونسل میں مسلمان نمائندہ کی حیثیت دے دی گئی۔ ۱۸۸۴ء میں انہوں نے اپنی "خوابوں کی ملکہ" ایزابیلا سے شادی رچائی۔ اس انگریز خاتون سے وہ ۱۸۸۰ء میں انگلستان میں چند دوستوں کے گھر ملے تھے۔[۱۷] ازدواجی زندگی کے چھٹے برس امیر علی بنگال ہائی کورٹ کے جج مقرر ہوئے اور ۱۹۰۴ء تک اس عہدے پر فائز رہے۔[۱۸] تاہم اپنی قانونی مصروفیات کے باوجود انہوں نے حسب سابق سماجی، ثقافتی اور سیاسی سرگرمیوں کو جاری رکھا۔

یہ وہ زمانہ تھا کہ جب ہندوستانی عوام کی سیاسی رہنمائی انڈین نیشنل کانگریس کررہی تھی۔ اگرچہ عام طور پر مسلمان اس سیاسی تنظیم سے الگ رہے تھے، لیکن اس کے باوجود تعلیم یافتہ مسلمانوں میں اس کے بارے میں ہمدردانہ جذبات پائے جاتے تھے۔ خاص طور پر بنگالی مسلمان ہندوستان کے دیگر صوبوں کی نسبت زیادہ تر اس جانب مائل تھے۔ لیکن امیر علی، جو عام طور پر اپنے صوبے کے مسلمانوں سے الگ تھلگ رہنے کو ترجیح دیتے تھے[۱۹] کا رویہ اُن سے مختلف تھا۔ انڈین نیشنل

۱۶۔ بحوالہ شاہد حسین رزاقی، سید امیر علی، ص ص ۸۹ - ۹۰

۱۷۔ K.K. Aziz, Ameer Ali ; His Life and Work p. 10.

۱۸۔ نثار فاطمہ، سید امیر علی اور مسلمانوں کا سیاسی احیا، مقالہ برائے امتحان ایم اے پنجاب یونیورسٹی (تاریخ)، ۱۹۷۳ء، ص ۱۵۷

۱۹۔ P. Hardy, The Muslims of British India, p.

کانگریس کے بارے میں اُن کا نقطہ نظر سید احمد خان کے نقطہ نظر سے مختلف نہیں تھا۔ چنانچہ اگرچہ انہوں نے اس تنظیم کے تاسیسی اجلاس میں شرکت کی تھی۔ لیکن جلد ہی انہوں نے اس سے اپنے اختلافات کا اظہار کرنا شروع کر دیا۔ اس تنظیم پر تنقید کرتے ہوئے ہمارے ممدوح نے 'ہندوستان اور نئی پارلیمنٹ' کے عنوان کے تحت ایک مضمون میں لکھا تھا کہ اس کا وجود ایک اینگلو انڈین کا مرہونِ منت ہے اور یہ اُن مقاصد کی نمائندہ ہے جو مغربی تعلیم کے زیرِ اثر پیدا ہوئے ہیں۔[23] مسلمانوں کا اس پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اکثریت پر زور دینے کے حوالے سے یہ بالآخر مسلمانوں کے مفادات کے لیے نقصان دہ ثابت ہوگی۔

'ہندوستان میں نئی حکمتِ عملی کا آغاز' کے عنوان سے ایک مضمون میں سید امیر علی نے ان ہی خیالات کا اعادہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ پراپیگنڈہ اور سیاسی ایجی ٹیشن کے ذریعے انڈین نیشنل کانگریس نے سرکاری حلقوں میں غیر ضروری اہمیت حاصل کر لی ہے۔ اس سلسلے میں اُسے خارجی ذرائع کا تعاون بھی حاصل رہا ہے، جس سے مسلمان ہمیشہ محروم رہے ہیں۔[24] سید امیر علی اور نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن کی جانب سے انڈین نیشنل کانگریس کی مخالفت پر جب اخبارات میں نکتہ چینی کی گئی تو سید امیر علی نے کہا کہ اگرچہ انہیں اس تنظیم کے بعض مقاصد سے کلی اتفاق ہے اور وہ اس کے رہنماؤں کا احترام بھی کرتے ہیں، لیکن اس کے پروگرام کو قبول کرنے سے مسلمانوں کا سیاسی اعتبار سے خاتمہ ہو جائے گا۔[25]

---

24. K. K. Aziz, Ameer Alí ; His Life and Work, p. 207.

25. ایضاً، ص ۲۲۱

انڈین نیشنل کانگریس کے بارے میں ہمارے ممدوح کے رویے سے ہندو مسلم تعلقات کے بارے میں اُن کا نقطۂ نظر اجاگر ہوتا ہے۔ سید احمد خان کی طرح وہ اس رویے کو اپنائے ہوئے تھے کہ ہندوستان کسی حوالے سے بھی ایک متحدہ ملک نہیں ہے اور نہ ہی اس کے باشندوں کو ایک قوم قرار دیا جاسکتا ہے۔ درحقیقت مابعد الطبیعاتی سطح پر یہ وہ نقطۂ نظر تھا، جسے قرونِ وسطیٰ میں شیخ شرف الدین یحییٰ منیری اور شیخ احمد سرہندی پیش کر چکے تھے۔ اگرچہ سید احمد خان اور سید امیر علی یا اُن کے رفقائے اس مسئلے کو مابعد الطبیعی سطح پر نہیں اٹھایا لیکن اُن کی سوچ کو اس سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔

اپنی بہت سی تحریروں میں سید امیر علی نے دو قومی نظریے کی واضح انداز میں حمایت کی ہے۔ ۱۹۰۶ء میں اسی انداز میں انہوں نے اعلان کیا تھا کہ ہندوستان کوئی ایسا متجانس ملک نہیں ہے، جس کے باشندے ایک نسل سے تعلق رکھتے ہوں یا ایک مذہب، ایک زبان اور ایک جیسے عقائد کے حامل ہوں[۲۳]۔ برصغیر کے مختلف ثانوی گروہوں کے درمیان اختلافات کی خلیج نوآبادیاتی نظام میں اور بھی بڑھ گئی ہے اور خاص طور پر مغربی تعلیم نے ہندوستانی باشندوں میں وحدت کے احساس کو مضبوط کرنے کی بجائے اسے مزید کمزور کر دیا ہے[۲۴]۔ اب ہر لحاظ سے ہندوستان ایک وسیع براعظم ہے، جس میں بہت سے ثانوی گروہ آباد ہیں۔ جو اپنے اپنے مخصوص عقائد، مقاصد، روایات، مذہب اور زبان رکھتے ہیں[۲۵]۔ اُن کے مفادات ایک دوسرے سے متصادم ہیں۔

---

۲۲. The Report of the Committee of the Central National Muhammadan Association for 1885-1888; p. 17.

۲۳. Ameer Ali: "India and the New Parliament," Nineteenth Century and After, August 1906.

۲۴. ایضاً

۲۵. Memorandum to the Indian Statutory Commission, June, 1928.

ہندو نہیں ایک قوم تصور کرنا شدید غلطی ہوگی۔

اپنی یادداشتوں میں سید امیر علی نے بیسویں صدی میں ہندو مسلم اتحاد پیدا کرنے کی کوششوں کو مغل شہنشاہ اکبر کی کاوشوں سے تشبیہ دیتے ہوئے لکھا کہ جس طرح اس کی تگ و دو بالآخر ناکام رہی تھی، اسی طرح جدید کوششیں بھی ناکامی کے مقدر سے محفوظ نہیں رہ سکتیں۔ اسی طرح وہ لکھتے ہیں کہ :

"ہندوستان ایک متجانس ملک نہیں ہے۔ یہ ایک وسیع برّاعظم ہے جہاں مختلف قومیں آباد ہیں، جن میں مذہب، روایات، نظریات اور زبان کے شدید اختلافات ہیں۔ یہاں زندگی کے ہر شعبہ میں تضاد پایا جاتا ہے اور یہ کیفیت ہے کہ ایک چیز جو ایک قوم کے مذہب کا جزو ہے، دوسری قوم اس سے نفرت کرتی ہے ہندو اور مسلمان بالکل متضاد نظریہ ہائے حیات کے حامل ہیں۔ ایک ہزار سال تک ساتھ رہنے کے باوجود یہ ایک دوسرے میں ضم نہ ہوسکے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مذہب، رسوم و رواج، روایات اور طرزِ معاشرت میں جو شدید اختلاف ہے۔ وہ یورپ کی مختلف قوموں کے درمیان اختلافات سے بھی بہت زیادہ نمایاں ہے اور اس اختلاف نے دونوں قوموں کے نظریات، احساسات اور طرزِ زندگی پر گہرا اثر ڈالا ہے۔

"ہندوستان کے مسلمانوں کو اقلیت کہنا بالکل غلط ہے۔ اُن کی تعداد پانچ کروڑ تیس لاکھ ہے اور اُن کو کسی طرح بھی اقلیت نہیں کہا جاسکتا۔ اگرچہ مسلمان اس ملک میں غیر مسلموں کے ساتھ مل جل کر رہتے ہیں لیکن وہ اپنے مذہب، اپنے تصورات اور اپنی روایات کے اعتبار سے دوسری قوموں سے مختلف قوم ہیں۔

"ہندوستان کے مسلمان ایک قوم ہیں۔ وہ تعداد میں پانچ کروڑ سے زیادہ ہیں اور عظیم روایات کے حامل ہیں۔ مذہب کے مستحکم رشتے اور مشترک روایات نے ہندوستانی مسلمانوں کو ہندوستان کی واحد متجانس قوم بنا دیا ہے۔ ہم مسلمان ایک قوم ہیں۔[۱۷۷]

۱۷۷۔ بحوالہ شاہد حسین رزاقی۔ سید امیر علی، ص ۷۲

ان خیالات کی بنا پر مسلم لیگ سے سید امیر علی کی دلچسپی فطری تھی۔ چنانچہ جب ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کی بنا ڈالی گئی تو اگرچہ وہ اس سے دو سال قبل اپنے وطن کو خیر باد کہہ کر انگلستان میں مستقل طور پر رہائش پذیر ہو چکے تھے، لیکن اس کے باوجود وہ خود کو اس کی سرگرمیوں سے الگ تھلگ نہ رکھ سکے۔ یہ دلچسپی اس حد تک بڑھ چکی تھی کہ ۱۹۰۸ء میں انہوں نے لندن میں مسلم لیگ کی شاخ قائم کی اور اُس کے صدر مقرر ہوئے۔ اس کے ایک سال بعد جب کہ اُن کی عمر ساٹھ برس تھی انہیں سلطنتِ برطانیہ کی پریوی کونسل کی جوڈیشل کمیٹی کا رکن نامزد کیا گیا۔ کسی ہندوستانی باشندے کو یہ عہدہ پہلی بار دیا گیا تھا۔ چنانچہ آزاد خیال حلقوں میں حکومتِ برطانیہ کے اس فیصلے کو بہت سراہا گیا۔ یہاں تک کہ پروفیسر آرمینس ویمبرے نے اسے بہت زیادہ اہمیت کا حامل تاریخی فیصلہ قرار دیا[۲۴]

زندگی کے آخری ایام تک سید امیر علی اس عہدے پر فائز رہے۔ اب انہیں انگلستان کی اعلیٰ سوسائٹی میں نمایاں مقام حاصل ہو چکا تھا اور وہ اپنی زندگی کو کامیاب تصور کرنے میں حق بجانب تھے۔ یارک شائر کی ایک پہاڑی پر گلاب کے پھولوں سے لدا ہوا ایک خوبصورت گھر اُن کی قیام گاہ تھا۔ جہاں وہ اپنی انگریز بیوی کے ساتھ مطمئن زندگی گزار رہے تھے اور جہاں دوستوں کے جھرمٹ رہتے تھے۔ یہ زندگی جنگِ عظیم اوّل کے پہلے کے یورپی طرزِ معاشرت کی ایک خوبصورت مثال تھی۔

اس کے باوجود سید امیر علی ہندوستان اور دنیا کے دیگر علاقوں کے مسلمانوں کے مفادات کی نگہداشت سے غافل نہیں ہوئے تھے۔ تاہم اپنے مخصوص نقطۂ نظر، طرزِ حیات اور طبقاتی حدود کے حوالے سے وہ ایک خاص حد تک جانا ہی پسند کرتے تھے۔ ۱۹۱۰ء میں انہیں کل ہند مسلم لیگ کا صدر بھی منتخب کیا گیا تھا۔ لیکن اس کے فوراً بعد طرابلس اور بلقان کی جنگیں شروع ہوئیں اور نوآبادیاتی حکمرانوں کے بارے میں ہندی مسلمانوں کا رویہ تبدیل ہونا شروع ہوا تو نئی صورتِ حال سید امیر علی کے لئے بہت زیادہ دُکھ کا باعث بنی۔ غالباً اب نہیں اپنے ہم طبقہ پیش رو سید احمد خان

---

۲۴. The Times, London, 18 January, 1910.

۲۵. Syed Razi, Wasti, Memoirs and other Writings of Syed Ameer Ali, p. 73.

کی بیش آگاہی اور بصیرت، کا اندازہ ہو چکا تھا۔ چنانچہ ۱۹۱۳ء میں وہ انگلستان سے اپنی محبت کی بنا پر مسلم لیگ سے مستعفی ہو گئے[۲۹]۔ اس واقعہ کا ذکر کرتے ہوئے وہ اپنی یادداشتوں میں لکھتے ہیں کہ مسلم لیگ پر انتہا پسند گروہ کے برسرِ اقتدار آجانے کی بنا پر یہ فیصلہ ناگزیر ہو گیا تھا[۳۰]۔ اسی زمانے میں سید امیر علی ایک ممتاز خلافت پرست کی حیثیت سے بھی ابھرے تھے۔ عام طور پر ان کی شخصیت کے اس پہلو کو انگلستان پرستی سے متصادم قرار دیا جاتا ہے[۳۱]۔ لیکن درحقیقت ان میں کوئی تضاد موجود نہیں۔ کیونکہ خلافت جیسے مردہ ادارے کی حمایت انتہا پسند عناصر کی مخالفت اور روایت پرستی کے جذبے کے تحت کی گئی تھی۔

سید امیر علی کا تعلق ایک ایسے زمانے سے تھا جب کہ برِصغیر میں نوآبادیاتی نظام اپنے ارتقا کے دوسرے مرحلے سے گزر رہا تھا۔ گزشتہ صدی کی آٹھویں دہائی سے جنگِ عظیم اوّل تک جب کہ سید امیر علی سماجی، سیاسی، ثقافتی اور علمی طور پر سرگرمِ کار رہے، بظاہر ہند میں برطانوی راج نہایت مضبوط اور مستحکم تھا، لیکن درحقیقت اس کے داخلی تضادات کے نتائج واضح ہونا شروع ہو چکے تھے۔ اس نظام نے جدید مغربی علوم کے فروغ اور صنعت و حرفت اور مواصلات کے جدید نظام کے ذریعے جن نئے طبقات کو جنم دیا تھا، اب وہ اس قابل ہو چکے تھے کہ اپنا ترقی پسند کردار ادا کر سکیں۔ ان طبقوں نے ہندوستانی قوم پرستی کے جذبے کو پروان چڑھایا جو بالآخر استعماری حکمرانوں کے لئے خطرے کا باعث بن گیا۔ لیکن موجودہ صدی کے اوائل تک یہ طبقات اپنا وجود برقرار رکھنے اور اپنا تاریخی کردار ادا کرنے کے لئے نوآبادیاتی آقاؤں کے محتاج تھے جن کے داخلی تضاد نے انہیں جنم دیا تھا۔ جوں جوں یہ طبقات مضبوط ہوتے چلے گئے، حکمرانوں کے ساتھ ان کا تضاد بھی بڑھتا چلا گیا۔ اس صدی کے شروع میں بہت سے بین الاقوامی حالات اور

۲۹۔ Dr. L.S. May, The Evolution of Indo-Muslim Thought after 1857, p. 106.

۳۰۔ K. K. Aziz, Ameer Ali : His Life and Work, p. 610

۳۱۔ Dr. L.S. May, The Evolution of Indo-Pakistan Thought After 1857, p. 112.

خصوصاً ۱۹۰۵ء کے پہلے روسی اشتراکی انقلاب کی کامیابی نے ان طبقات کو نئے حوصلے اور اعتماد سے بہرہ ور کیا تھا۔ جس کے بعد سے ہندوستان میں آزادی کی تحریک تیز تر ہوتی چلی گئی۔

سید امیر علی کا تعلق عبوری دور سے تھا، اس لئے اُن کی شخصیت اور سوچ تضاد کا شکار رہی۔ علاوہ ازیں چونکہ تاریخی ارتقا کے عمل میں ہندوستان کے مسلمان ہندوؤں سے پیچھے رہ گئے تھے لہٰذا اُن کے رہنماؤں اور نظریہ سازوں میں یہ تضاد اور بھی شدید ہو گیا تھا۔ سید امیر علی کے ہاں اس کی دلچسپ مثالیں ملتی ہیں۔ ۱۸۸۰ء میں "ہندوستان کے لئے چند ہندوستانی تجاویز"[22] کے عنوان سے ایک مضمون میں انہوں نے لکھا تھا کہ نوآبادیاتی نظام نے معاشی طور پر ہندوستان کو دیوالیہ کر دیا ہے۔ عوام کا معیارِ زندگی برطانوی راج سے پہلے کے زمانے سے بھی گر گیا ہے۔ روپے کی قیمت کم ہو گئی ہے۔ تجارت لاحاصل عمل بن گئی ہے اور بے روزگاری عام ہو گئی ہے کسان مفلس ہو گئے ہیں اور زمین داروں کی عمومی حالت بھی بہتر نہیں۔ محنت کشوں کے معاوضے میں اضافہ ہوا ہے، لیکن اجرتوں میں اضافے کے باوجود شدید مہنگائی کے سبب اُن کی حالت بدتر ہو گئی ہے۔ لیکن یہی مصنف ۱۹۰۵ء میں ایک اور مضمون[23] کے ذریعے ہند میں برطانوی راج کو ناگزیر اور پسندیدہ قرار دیتے ہوئے۔ گلہ کرتا ہے کہ بعض انگریزوں کی خامیوں کے سبب سے مقامی باشندوں میں غیر ملکی راج مقبول نہیں رہا۔ اس کے ساتھ ہی اسے مقبول بنانے کے لئے چند تجاویز بھی پیش کی گئیں۔ اس کے تین برس بعد سید امیر علی نوآبادیاتی نظام کو پھر ہدف تنقید بناتے ہیں[24]۔

---

22. Syed Ameer Ali, Some Indian Suggestions for India, *The Nineteenth Century*, June, 1880, pp. 963-978.

23. Syed Ameer Ali, An Indian Retrospect and Some Comments, *The Nineteenth Centu y and After*, October 1905, pp. 607-620.

24. Syed Ameer Ali, Anomalies of Civilization : A Peril to India, *The N'neteenth Century and After*, April 1908, pp. 568-581.

حیرت انگیز وضاحت کے ساتھ وہ بیان کرتے ہیں کہ جس طرح قرونِ وسطیٰ میں دیگر قوموں کو غلام بنانے کے لیے مذہب کو آلۂ کار بنایا جاتا تھا۔ ویسے ہی جدید نوآبادیاتی نظام میں مغربی تہذیب کو استعمال کیا جاتا ہے۔ 'سفید آدمی کے بوجھ' نے مذہب کی جگہ تجارت کو دے دی ہے۔ اب غلاموں کا مذہب تبدیل نہیں کیا جاتا بلکہ انہیں 'مہذب' بنایا جاتا ہے۔ ہتھیاروں سے آراستہ کر کے تہذیب کو ان کے گھروں تک لایا جاتا ہے۔ یہودیوں نے نجات صرف اہلِ یہود تک محدود کر دی تھی، "مغربی تہذیب" کے علم برداروں نے اسے مخصوص رنگ تک محدود کر دیا ہے اُن کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ آسمانوں پر چاہے کچھ ہی ہو زمین کی حکومت صرف سفید چمڑی کے لئے ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہمارے دانشور نے ہند میں نوآبادیاتی راج کو ہندوؤں کے چھوت چھات کے نظام سے تشبیہہ دیتے ہوئے کہا کہ نوآبادیاتی حکمرانوں کا مقامی باشندوں کے ساتھ رویہ بھی ایسا ہی ہے۔ گویا یہ "جدید برہمن ازم" ہے۔ ہم 'سفید آدمی کا بوجھ' کا ذکر اکثر سنتے ہیں، لیکن جب اس کا تجزیہ کیا جائے تو یہ بہت ہی ہلکا معلوم ہوتا ہے۔ یہ بوجھ تو محض برائے نام اُس کے کندھوں پر ہے۔ اس کا حقیقی بوجھ تو اُن کی طرف منتقل کر دیا گیا ہے، جن کی محنتوں اور مشقتوں کا استحصال سفید فام کے فائدے کے لئے کیا جاتا ہے۔ سُرخ ہندیوں کو تہذیب نے ایسی حدود میں پہنچا دیا ہے، جہاں وہ تیزی سے فنا ہو رہے ہیں۔ اب غیر مبہم الفاظ میں اس توقع کا اظہار بھی کیا جا رہا ہے کہ رفتہ رفتہ سیاہ فام نسلیں بھی اسی عمل کا شکار ہو جائیں گی۔

مندرجہ بالا خیالات کا اظہار جس زمانے میں کیا گیا، وہ ہندوستان اور خصوصاً بنگال میں وسیع پیمانے پر عوامی بے چینی کا دور تھا۔ مقامی طور پر آزادی کی خود رو تحریکوں اور قومی سطح پر انڈین نیشنل کانگریس اور اُس سے بھی زیادہ بعض نیم دہشت پسند خفیہ تنظیموں کی کارروائی کا آغاز ہو چکا تھا۔ اس کے ساتھ ہی سید امیر علی کی تشویش میں بھی اضافہ ہونے لگا۔ چنانچہ 'ہندوستان میں بے چینی اُس کے معنی'[۳۵] کے عنوان سے ایک مضمون میں انہوں نے ایک طرف

---

[۳۵] Syed Ameer Ali, The Unrest in India—Its Meaning, *The Nineteenth Century and After*, June 1907, pp. 873-885.

تو مقامی باشندوں کی "غیر قانونی" اور "تشدد آمیز" کارروائیوں اور رجحانات کی مذمت کی اور دوسری طرف انگریزوں کو مشورہ دیا کہ وہ ان کارروائیوں کو تشدد کے ذریعے کچل دیں، ورنہ یہ بڑھتی چلی جائیں گی۔

اس تضاد پسندی کا اظہار، سید امیر علی کے مذہبی فکر میں بھی ہوا ہے۔ برصغیر میں جدید علم الکلام کی تشکیل میں انہوں نے اپنے معاصرین سید احمد خان اور مولوی چراغ علی کی طرح اہم حصہ لیا تھا اور کئی حوالوں سے انہیں اس معاملے میں ممتاز ترین مقام حاصل ہے۔ تاہم اس کے ساتھ ہی وہ جدید الٰہیات کی تشکیل کو محال اور ناپسندیدہ قرار دیتے ہیں، کیونکہ اُن کے نزدیک جدید علم الکلام ایک طرف تو اُن عناصر سے محروم ہوگا جو عوام کے زوال پذیر مذہبی شعور کو زندہ کرنے کے لئے ناگزیر ہیں اور دوسری طرف جدید تصورات سے بھی بے بہرہ ہوگا۔[۲۰۶]

یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم جدید الٰہیات کی تشکیل کے باب میں سید امیر علی کے داخلی تضادات کی طرف زیادہ توجہ دیں۔ یہ تضادات اُن کے عہد اور طبقے کے تضادات تھے۔ اس کے ساتھ ہی غالباً وہ یہ یقین بھی رکھتے تھے کہ وہ نیا علم کلام تشکیل کرنے کی بجائے اسلام کو اُس کی حقیقی صورت میں پیش کر رہے ہیں۔ اس کے باوجود جدید علم الکلام کے بارے میں اُن کی مندرجہ بالا تنقیدی رائے سے اختلاف کرنا بھی مشکل ہے۔ بلاشبہ اس میں صداقت موجود ہے۔ یہاں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ سید امیر علی کے تصورات سید احمد خان کی نسبت زیادہ ہم آہنگ ہیں اور اُن میں منطقی ربط نسبتاً زیادہ موجود ہے۔ پھر بھی سید احمد خان کو اوّلیت حاصل ہے کیونکہ سید امیر علی کے اکثر مذہبی خیالات انہی سے مستعار ہیں۔ اگرچہ انہیں پیش کرنے کا انداز بہت مختلف ہے۔ ان دونوں دانش وروں کا بنیادی نقطۂ نظر یہ تھا کہ اسلام عقل و دانش اور فطرت کا مذہب ہے۔ اس کا رویہ ترقی پسندانہ ہے اور یہ تغیر پذیر مادی، سماجی صورتِ حال سے ہم آہنگ ہونے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کا سماجی نقطۂ نظر عہدِ جدید کے تقاضوں کو احسن طور پر پورا کرتا ہے اور اس میں غلامی، عورتوں کی محکومی، جبر و تشدد کی حمایت، عدم

Syed Ameer Ali, The Modernity of Islam. ۲۰۶
(206) *Islamic Culture*, January 1927, p. 1.

رواداری، تقلید پرستی اور عقل دشمنی کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے۔

برِصغیر میں جدید اسلامی الٰہیات کی اساس ان ہی مسائل پر استوار کی گئی تھی۔ سید احمد خان، مولوی نذیر احمد، مولوی چراغ علی، مولوی شبلی نعمانی، خدا بخش اور سید امیر علی سب کے سب جدید متکلمین ان ہی مسائل پہ اظہارِ رائے کرتے تھے۔ ان مسائل کا تعلق مذہب کے سماجی پہلو سے ہے۔ مذہب کے بنیادی اور مابعد الطبیعاتی پہلو کو ان لوگوں نے نظر انداز کر دیا تھا۔ یہ علامہ اقبال تھے، جنہوں نے اس پہلو کی طرف توجہ دی۔ مسائل کی یکسانیت کے باوجود جو شئے ان دانش وروں کو ایک دوسرے سے ممتاز کرتی ہے، وہ اُن کا اندازِ اظہار ہے۔ اس باب میں سید احمد خان اور سید امیر علی کا باہمی موازنہ دلچسپ ہوگا۔ اول الذکر جو مؤخر الذکر سے ایک نسل پہلے تھا، یہ ثابت کرنا چاہتا تھا کہ اسلام اتنا ہی قابلِ قدر اور واجب الاحترام ہے، جس قدر کہ دنیا کے دیگر اہم مذاہب ہیں۔ لہٰذا اُسے بین المذاہبی برادری میں معزز مقام دیا جانا چاہیے۔ مؤخر الذکر کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ صرف اسلام ہی واجب الاحترام اور قابلِ قدر ضابطہ ہے۔ اول الذکر نے اس امر پر اصرار کیا تھا کہ اسلام ترقی کو ناپسندیدہ تصور نہیں کرتا، جب کہ مؤخر الذکر کا اندازِ بیان یہ واضح کرنا ہے کہ ترقی کے لئے اسلام ناگزیر ہے۔ سید احمد خان کا منہاج زیادہ تر مدافعانہ ہونے کی بنا پر منفی تھا۔ عیسائی مشنریوں اور مستشرقین کی اسلام اور بانیٔ اسلام پر تنقید کے جواب میں وہ زیادہ تر یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے کہ ان لوگوں کے اعتراضات غلط اور گمراہ کن ہیں۔ بالفاظِ دیگر یوں کہا جانا چاہیئے کہ ان کی توجہ زیادہ تر اس جانب تھی کہ اسلام کیا نہیں ہے۔ اس لئے اُن کی پیش کردہ اسلام کی تصویر مشتملہ سے بڑی حد تک محروم تھی۔ اس کے برعکس سید امیر علی کا نقطۂ نظر مدافعانہ تھا اور جارحانہ بھی۔ عیسائی مشنریوں اور مستشرقین کے رد میں وہ یہ بھی واضح کرتے تھے کہ اُن کے اعتراضات خود عیسائیت اور دیگر مذاہب پر بھی لاگو ہوتے ہیں، بلکہ اکثر صورتوں میں صرف انہی پر ان کا اطلاق درست طور پر کیا جا سکتا ہے۔

مندرجہ بالا امتیازات کے علاوہ فری لینڈ ایبٹ نے منہاج کے ایک اور اہم اختلاف کی جانب توجہ دلائی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ سید احمد خان کا رویہ اور انداز قطعی طور پر غیر جذباتی اور محض عقلی تھا جب کہ سید امیر علی کے ہاں عقل اور جذبات دونوں کا امتزاج ملتا ہے[۱۳]

---

13. Freeland Abbott, *Islam and Pakistan*, pp. 140-141

روحِ اسلام' کے مطالعہ سے اس تصور کی صداقت کا اثبات ہوتا ہے۔ ان دونوں دانشوروں کے باہمی امتیازات کا فہم حاصل کرنے کے لیے ان اختلافات کے پس منظر کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ سید احمد خان انیسویں صدی کے نصف آخر کے اوائل میں ایک ایسے طبقے کی آئیڈیالوجی تشکیل کر رہے تھے، جو حقیقی مفہوم میں ہنوز وجود میں ہی نہیں آیا تھا۔ جب کہ سید امیر علی گزشتہ صدی کے اواخر اور موجودہ صدی کے اوائل کے متوسط ہندی مسلم طبقے کی نمایندگی کرتے تھے جو نہ صرف وجود رکھتا تھا بلکہ رفتہ رفتہ مضبوط تر ہوتا چلا جا رہا تھا۔ اس کے علاوہ یہ امر بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ سید احمد خان جدید مغربی علوم، مغربی تاریخ، فکر و ادب اور تہذیب و ثقافت سے اس قدر سطحی آگاہی رکھتے تھے کہ انہیں جائز طور پر ان سے بے بہرہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ جب کہ امیر علی ان سے ممکنہ حد تک آگاہ تھے۔ اس لیے بھی وہ زیادہ اعتماد اور جرأت کو بروئے کار لا سکتے تھے۔

سید احمد خان کے غیر جذباتی، تجریدی مدافعانہ اور معقول رویے کا سید امیر علی کے انسانی، حقیقی اور جارحانہ رویے سے موازنہ اور ان کے نتائج کی وضاحت کے لیے ہم حضرت محمدؐ کی حضرت زینبؓ سے شادی کے مسئلے کو لیتے ہیں، جس پر دونوں مصنفوں نے اپنے اپنے نقطۂ نظر سے بحث کی ہے۔ سید احمد خان لکھتے ہیں کہ:

> "بعض لوگوں نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم نے اتفاق سے زینبؓ کو سر ننگی یا نہاتے ہوئے دیکھ لیا تھا اور اس پر فریفتہ ہو گئے تھے اور تخفی فی نفسک سے اسی فریفتگی کی طرف اشارہ ہے۔
>
> "ہم چاہتے ہیں کہ چند حقیقی امر اور واقعی حالات بیان کریں تاکہ لوگوں کو معلوم ہو کہ جو مراد تخفی فی نفسک سے اوپر بیان ہوئی ہے وہ کسی طرح سے صحیح ہو سکتی ہے یا نہیں؟ زینبؓ بیٹی تھیں جحش کی اور ان کی ماں کا نام اُمیمہ تھا اور امیمہ بیٹی تھیں عبدالمطلب کی اور بہن تھیں عبداللہ، آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کے والد کی۔ پس زینبؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کی بہن تھیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم ابتدائی عمر سے زینبؓ سے بخوبی واقف تھے اور ہزاروں

دفعہ دیکھ چکے تھے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم ہی زینبؓ کا نکاح زید سے کرنے کا باعث ہوئے تھے۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کا دفعتاً اُن کو دیکھنا اور اُن پر فریفتہ ہو جانا کیسی لغو اور مہمل بات ہے۔ کوئی ذی عقل تو اُس کو قبول نہیں کر سکتا۔ [۳۸]

اسی واقعے کو قلمبند کرتے ہوئے سید امیر علی لکھتے ہیں کہ :

"حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم نے اپنے آزاد کردہ غلام زیدؓ کی شادی ایک عالی نسبت خاتون زینبؓ نامی سے کی تھی۔ جو قریش کے دو ممتاز ترین خاندانوں سے تعلق رکھتی تھیں۔ فخر نسب کی وجہ سے اور غالباً غرورِ حسن کی وجہ سے بھی حضرت زینبؓ ایک آزاد کردہ غلام کی زوجیت میں خوش نہ تھیں۔ میاں بیوی کے تعلقات بگڑتے بگڑتے باہمی نفرت کی حد تک پہنچ گئے۔ ممکن ہے جہاں تک حضرت زید کا تعلق تھا، انہیں حضرت زینبؓ سے جو رنجیدگی تھی اُس میں اس امر نے اضافہ کر دیا کہ حضرت زینبؓ از راہِ فخر چند ایسے الفاظ کو جو ایک بار نبی کریمؐ کے منہ سے انہیں دیکھ کر نکلے تھے، آئے دن دہرایا کرتی تھیں۔ ہوا یہ تھا کہ آنحضرتؐ ایک دن زید کے گھر گئے تھے اور وہاں حضرت زینبؓ کو بے نقاب دیکھ کر آپؐ نے فرمایا تھا کہ 'سبحان اللہ مقلب القلوب'۔ یہ الفاظ ایسے ہی تھے جیسے کوئی خوبصورت تصویر یا مجسمہ دیکھ کر آج کل کے کسی مسلمان کے منہ سے نکلیں گے۔" [۳۹]

یہ عجیب اتفاق ہے کہ گزشتہ صدی کے ہندوستان میں جن دانش وروں نے جدید اسلامی الہیات کی تشکیل کرنے کی جدوجہد میں نمایاں حصہ لیا، اُن میں سے دو دانش ور یعنی مولوی چراغ علی اور سید امیر علی شیعہ فرقے سے تعلق رکھتے تھے۔ لیکن انہوں نے اپنے افکار فرقہ وارانہ حدود سے ماورا ہو کر اور عام طور پر اسلام کی سنی صورت کی ترکیبی حدود میں پیش کئے تھے۔ ہندی مسلم فکر کے ارتقا میں سید امیر علی نے اپنا کردار اپنی شہرہ آفاق تصنیف،

---

[۳۸] مولانا محمد اسماعیل پانی پتی (مرتب) مقالاتِ سرسید، ج ۲، س ص ۲۵۴ - ۲۵۵

[۳۹] سید امیر علی، روحِ اسلام، اردو ترجمہ از محمد ہادی حسین، ص ص ۳۷۴ - ۳۷۵، اس کتاب کے آئندہ حوالہ جات اسی اردو ترجمے سے ہیں۔

"روحِ اسلام"* کے حوالے سے ادا کیا ہے، جو اسلام کی جدید بورژوا تعبیر کے اعتبار سے ایک اہم تصنیف ہے۔ سید احمد خان، مولوی چراغ علی، مولانا شبلی نعمانی اور گزشتہ صدی کے بعض دیگر مذہبی مصنفین کی طرح سید امیر علی نے بھی یہ کتاب عیسائی مشنریوں اور مستشرقین کے اسلام اور بانی اسلامؐ پر اعتراضات کے رد میں لکھی تھی۔ تاہم اُن کے پیشِ نظر مقصد یہ بھی تھا کہ اہلِ مغرب کو اسلامی تعلیمات اور رسولِ خدا کی زندگی سے روشناس کرائیں تاکہ اُس عام جہالت اور تعصب کو ختم کیا جا سکے، جو مغرب میں اسلام کے بارے میں موجود ہے۔ اس لحاظ سے یہ کتاب شعوری طور پر مغربی قارئین کے لئے لکھی گئی تھی۔ ہندوستان میں اس کا بہت کم چرچا ہوا، اگرچہ بعض اسلامی ممالک اور خصوصاً ترکی اور مصر میں اسے بہت زیادہ اہمیت حاصل رہی ہے۔

"روحِ اسلام" کے دیباچے میں اس کی وجہ تصنیف کا ذکر کرتے ہوئے مصنف نے یہ الفاظ رقم کیے ہیں کہ "اسلام نے نوعِ انسانی کی نشوونما کو جو فروغ بخشا اُس کا تو عام طور پر اعتراف کیا جاتا ہے۔ لیکن اُس نے نوعِ انسانی کی حالت بہتر بنانے کے سلسلے میں جو کارنامے نمایاں سر انجام دیئے، اُن میں یا تو تجاہل برتا جاتا ہے یا اُن کی کماحقہٗ قدردانی نہیں کی جاتی۔ اسی طرح اُس کی عقلی اساس اور اُس کے مقاصدِ غائی کو پوری طرح سمجھا نہیں جاتا۔ میں نے اسلام کا جو تاریخی جائزہ پیش کیا ہے اُس میں میری کوشش یہ رہی ہے کہ تاریخ ادیان میں اُس کا جو حقیقی مقام ہے اُسے واضح کروں۔ اسلام کی عقلی اساس اور اُس کے مقصدِ غائی کا جو مرقع میں نے کھینچا ہے وہ ہے تو بالکل سرسری۔ لیکن پھر بھی ممکن ہے کہ ایسے لوگوں کے لئے مفید ثابت ہو جو حال ہی میں واقع ہونے والے حادثۂ عظیمہ کی پیدا کی ہوئی کشمکشوں کے بعد کسی ایسے تعمیری نظامِ عقائد کی تلاش میں سرگرداں ہیں جو نفسِ انسانی کو قرار بخش سکے۔ میری یہ بھی امید ہے کہ جو لوگ

---

* یہ کتاب سید امیر علی کی سابقہ تصنیف "حضرت محمدؐ کی زندگی اور تعلیمات کا تنقیدی مطالعہ" کی ہی ترقی یافتہ صورت ہے۔ یہ پہلی بار لندن سے ۱۸۹۱ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس پر سید احمد خان کے اثرات نہایت واضح ہیں۔ "تنقیدی مطالعہ" میں جا بجا "خطباتِ احمدیہ" سے حوالہ جات دیئے گئے تھے جو "روحِ اسلام" سے خارج کر دیئے گئے۔ (مولوی محمد امین زبیری "تذکرہ سرسید" ص ۲۹۰) اس کے باوجود سید احمد خاں کے اثرات سے انکار محال ہے۔

دینِ اسلام کے پیرو ہیں یہ جائزہ انہیں اپنے عقائد کی اساس کے سمجھنے اور دوسروں کو سمجھانے میں مدد دے گا۔"[۴۱]

اسلام کی عقلی اساس اور اُس کے مقاصد غائی" کی اس توجیہہ و تشریح میں مرکزی حیثیت حضرت محمدؐ کی شخصیت کو دی گئی ہے اور اُن کی تعلیمات کو عقیدہ پرستی اور دینِ فطرت کے طور پر پیش کیا گیا ہے، حضرت محمدؐ کو عقلیت کی حاکمیت کا سب سے بڑا حامی' قرار دیا گیا ہے، جنہوں نے یہ اعلان کیا" اس کائنات پر ایک ضابطہ قوانین مسلط ہے اور دائمی ارتقا آئینِ فطرت کا بنیادی تقاضا ہے۔[۴۲] یہ جملہ گویا سید امیر علی کی پیش کردہ اسلام اور بانی اسلامؐ کی نئی تصویر کے خاکے کی تشکیل کرتا ہے۔ اس خاکے میں رنگ بھرنے کی غرض سے سید امیر علی نے حضرت محمدؐ کی تعلیمات کے جوہر کو یوں پیش کیا ہے کہ انہوںؐ نے علم و دانش کی قدر و منزلت کا اعلان کیا۔ انسانی عقل اور انسان کی اخلاقی قوت تمیز سے کام لینے کی تاکید کی۔ معجزوں سے انکار کیا اور حکومتِ الٰہی کے بارے میں کاملاً جمہوری تصور پیش کیا۔[۴۳] ان خصوصیات کے علاوہ ان کے مذہبی مطمحِ نظر کی کی عالمگیری اور اُن کی انسانیت نواز شریعت انہیں اپنے پیش رووں سے ممتاز کرتے ہوئے ان کا ناطہ عہدِ جدید سے استوار کرتی ہیں؛ وحدانیت کا پیغمبر از بسکہ فطرت کا پیغمبر تھا۔ اُس کی تعلیمات کی اخلاقی دلنشینی اور توحید الٰہی کے پُر ذوق و شوق دعوے کی بنیاد ایک محیطِ کل نظام کے عقلی و ذہنی ادراک پر ہے اور ایک واحد عقل اور واحد ارادہ کے عینی شواہد پر جو کائنات کی تنظیم ہدایت اور حکومت کا ذمہ دار ہے، اس کا سب سے عظیم الشان معجزہ وہ کتاب ہے جس میں اُس نے 'فطرت، ضمیر اور رسالت' کے تمام انکشافات کو الہامی زبان میں بیان کر دیا۔[۴۴]

حضرت محمدؐ کو عقلیت اور فطرت کا پیغمبر قرار دینے کے بعد یہ دشوار نہیں رہتا کہ اُن کی تعلیمات کو ارتقا پذیر، ترقی پسند اور بدلتے ہوئے حالات سے ہم آہنگ ہونے کی صفت سے

۴۱۔ سید امیر علی، روحِ اسلام، ص ۳

۴۲۔ ایضاً، ص ۳۰۵

۴۳۔ ایضاً، ص ۲۱۱

۴۴۔ ایضاً، ص ۱۱۴

موصوف قرار دیا جائے۔ چنانچہ ہمارے دانشور کے نزدیک یہ خیال کرنا پیغمبرِ اسلامؐ کے ساتھ ناانصافی ہے کہ "اُن کی تعلیمات جو ایک نیم مہذب قوم کی عارضی ضرورتیں پوری کرنے کی خاطر دی گئی تھیں، رہتی دنیا تک ناقابلِ تغیر سمجھی جائیں"۔[۴۵] اس کے ساتھ ہی وہ ان الفاظ کا بھی اضافہ کرتے ہیں کہ "پیغمبرِ اسلامؐ سے بڑھ کر کسی شخص کو اس امر کا احساس نہ تھا کہ اس ترقی پذیر دنیا میں جس کے اجتماعی و اخلاقی مظاہر ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں۔ نت نئی ضرورتیں پیدا ہوتی رہیں گی اور یہ ممکن ہے کہ اُس پر جو آسمانی آیات نازل ہوئیں، وہ تمام حالات پر منطبق نہ ہو سکیں"۔[۴۶]

مندرجہ بالا اقتباسات ایسے ہیں کہ اُن سے انقلابی نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ یہ انقلابی نتائج ان مقدمات سے منطقی طور پر استخراج کیے جا سکتے ہیں، تاہم ہمارے ممدوح کا منطقی لحاظ سے اس قدر صریح ہونے کا کوئی ارادہ نہیں تھا۔ وہ محض یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ اسلام زندگی کے تاریخی اور ارتقائی عمل کو تسلیم کرتا ہے اور خود اُس میں اس امر کی صلاحیت موجود ہے کہ تغیر پذیر سیاسی، سماجی اور معاشی حالات سے مطابقت اختیار کر سکے۔ "اسلام نے لوگوں کو ایک ایسا ضابطۂ قوانین عطا کیا، جس کی ظاہری سادگی پر قدامت پسندی کا دھوکہ ہوتا تھا۔ لیکن جس میں یہ صلاحیت تھی کہ مادی تہذیب کی ترقی کے پہلو بہ پہلو پوری طرح نشو و نما پاتا"۔[۴۷] اس حوالے سے سید امیر علی نے اسلام کی ایسی توجیہہ پیش کی جو نہ صرف ترقی اور ارتقا کے امکانات کی حامل تھی بلکہ بذاتِ خود ترقی اور ارتقاء سے عبارت تھی۔[۴۸] انہوں نے دعویٰ کیا کہ جہاں کہیں حقیقی اسلام پر عمل کیا گیا ہے، وہاں بے مثل تہذیب پیدا ہوئی ہے اور نوعِ انسانی کے ارتقا کا قافلہ آگے بڑھا ہے۔[۴۹] پس اسلام نہ صرف ترقی کی راہ میں حائل نہیں ہوتا بلکہ یہ خود ترقی کے امکانات

---

[۴۵] ایضاً، ص ص ۳۰۴-۳۰۵

[۴۶] ایضاً، ص ۳۰۵

[۴۷] ایضاً، ص ۲۹۴

[۴۸] The American Anthropologist, Vol. 57, No. 2, part 2, Memoir No. 81, April 1955, pp. 189-193.

[۴۹]

سید امیر علی کے نزدیک مسلمانوں کی موجودہ پستی کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے اسلام کی حقیقی عقلی اور ترقی پسندانہ تعلیمات سے منہ موڑ لیا ہے اور وہ تقلید پرستی کا شکار ہو کر رہ گئے ہیں۔ ہر زمانہ اُن کے ہاں اس باطل عقیدہ نے مقبولیت حاصل کر لی ہے کہ اجتہاد ذاتی کا حق فقہائے قدیم پر ختم ہو گیا اور اس زمانے میں اس حق کو بروئے کار لانا گناہ ہے۔ اس عقیدے سے ہی ایک ضمنی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کوئی شخص صرف اُسی وقت صحیح العقیدہ مسلمان ہو سکتا ہے جب کہ وہ آئمہ اربعہ میں سے کسی ایک کا مقلد ہو۔ اسی طرح وہ اپنے ذاتی انتخاب، شخصی آزادی اور رائے کو معطل کر کے ایسے فقہاء علماء کی آراء پر عمل پیرا ہو، جو نویں صدی عیسوی میں زندہ تھے اور بیسویں صدی کے مقتضیات کا تصور بھی نہیں کر سکتے تھے۔ مسلمانوں کے راسخ الاعتقاد گروہ کا اساسی عقیدہ یہ ہے کہ چار اماموں کے بعد کوئی ایسا عالم دین پیدا نہیں ہوا، جو اسلامی احکام کی تعبیر و توجیہہ کرنے کی اہلیت سے بہرہ ور ہو۔ جدید زندگی کے تقاضوں اور جدید مادی صورتِ حال کو قطعی طور پر نظر انداز کرتے ہوئے یہ لوگ دعویٰ کرتے ہیں کہ جن نتائج پر یہ علمائے دین آج سے صدیوں پیشتر پہنچے تھے، وہ آج بھی جوں کے توں قائم ہیں اور آج کی زندگی پر بھی وہ پہلے ہی کی طرح قابلِ اطلاق ہیں۔[۵] دیگر جدید متکلمین کی مانند سید امیر علی کی رائے بھی یہ ہے کہ جب تک مسلمان اپنے اس قدامت پسندانہ رویے میں مثبت تبدیلی پیدا نہیں کریں گے، ترقی اور خوشحالی کے دروازے اُن پر بند رہیں گے۔

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے سید امیر علی کو برصغیر میں عام مقبولیت حاصل نہیں ہوئی تھی۔ اُن کی تصانیف تک یہاں کے صرف محدود تعلیم یافتہ طبقے کو رسائی حاصل تھی۔ بلاشبہ یہ طبقہ ان تصانیف میں پیش کئے گئے افکار سے متاثر بھی ہوا تھا۔ ان میں علامہ اقبال کو بھی شمار کیا جا سکتا ہے۔ اصل میں برِ صغیر میں مسلم فکر کے ارتقا میں سید امیر علی کو اس لحاظ سے اہمیت حاصل ہے کہ انہوں نے گزشتہ صدی کے وسط اور موجودہ صدی کے اوائل کی مقامی نوآبادیاتی صورتِ حال میں سید احمد خان اور مولوی چراغ علی کے اندازِ فکر میں مثبت پہلو کا اضافہ کیا اور اُن کے پیش کردہ اسلام کے خاکے میں رنگ بھرنے کی سعی کی۔

نوآبادیاتی نظام کے مذہبی اثرات

مرزا غلام احمد

نوآبادیاتی نظام محکوم قوموں کی روحانی زندگی کو جس بدترین حد تک مسخ کر دیتا ہے، برصغیر میں اُس کی مثال مرزا غلام احمد کے مذہبی فکر اور احمدیہ تحریک کے فروغ سے ملتی ہے۔ علی گڑھ تحریک بھی نوآبادیاتی اثرات کا نتیجہ تھی۔ لیکن وہ بنیادی طور پر ثقافتی، سماجی تحریک تھی اور اجتماعی زندگی کے اِن پہلوؤں میں محکومانہ نفسیات کا مظہر تھی۔ اس تحریک کا آغاز گزشتہ صدی کے وسط میں ہوا تھا۔ کم و بیش اُسی زمانے میں شمالی ہند میں ہی احمدیہ تحریک نے جنم لیا۔ جو مذہبی فکر پر غلامانہ نفسیات کے اثرات کا مظہر تھی۔ اس تحریک کا سماجی، سیاسی پہلو رجعت پسندانہ تھا اور اُس نے قومی محکومیت کو مذہبی۔ الہامی اور الہیاتی جواز فراہم کیا۔ یہ تحریک نہ صرف ہندی مسلمانوں کے روحانی افلاس کا مظہر تھی بلکہ اُس نے اِس صورتِ حال کو برقرار رکھنے میں بھی اہم کردار ادا کیا تھا۔ تاہم تحریکِ احمدیہ کی کلی طور پر اِس حوالے سے توجیہہ کرنا حقائق کو مسخ کیے بغیر محال ہے۔ نفسیاتی۔

سماجی مظاہر پیچیدہ اور کثیر الاسباب ہوتے ہیں۔ احمدیہ فکر کی تشکیل میں بھی بہت سے اسباب نے حصہ لیا ہے۔ یہ ایک پیچیدہ مظہر ہے۔ اِس پیچیدگی نے اس میں کئی ایک تضادات بھی پیدا کر دیئے ہیں۔ چنانچہ ایک طرف تو یہ نو آبادیاتی نظام کے ماتحت ہندوستان کی غلامی کو مذہبی۔ الہامی جواز عطا کرتی ہے تو دوسری طرف اس تحریک کے بانی نے شعوری سطح پر یہ کوشش کی تھی کہ غیر ملکی آقاؤں پر مذہبی حوالے سے زبردست یلغار کی جائے اور نہ صرف انہیں بلکہ تمام مغربی اقوام کو اسلام کی صداقت اور بالادستی قبول کرنے پر مجبور کیا جائے۔ اس حوالے سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ احمدیہ تحریک جارحانہ نوعیت کی حامل تھی۔ تاہم تاریخی عمل کے دوران اس تحریک کا پہلا رُخ غالب رہا تھا لہٰذا اس تحریک کا تجزیہ کرتے ہوئے اُس کے منفی پہلو کو فیصلہ کن قرار دینا ہوگا۔

تحریکِ احمدیہ کی نمایاں ترین داخلی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مکمل طور پر اپنے بانی کی شخصیت پرستی کے گرد گھومتی ہے۔ اِس تحریک کے بانی مرزا غلام احمد سکھوں کے عہدِ حکومت کے آخری ایام میں مشرقی پنجاب کے قصبہ قادیان میں پیدا ہوئے تھے۔ اُن کے سنِ ولادت کے بارے میں اختلافِ رائے موجود ہے۔ انہوں نے خود ۴۰/۱۸۳۹ء کا سن درج کیا ہے[1]۔ ان کے اکثر تذکرہ نگار اسے قبول کرتے ہیں[2]۔ لیکن مرزا بشیر احمد اس سے اختلاف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "حال ہی میں بعض تحریرات اور روایات کی بناء پر اندازہ لگایا گیا ہے کہ آپ ۱۳ فروری ۱۸۳۵ء مطابق ۱۴ شوال ۱۲۵۰ھ بروز جمعہ بوقتِ نمازِ فجر پیدا ہوئے تھے۔"[3] یہ امر پیشِ نظر رہے کہ اس تحقیق کے پسِ پردہ محض صداقت کی جستجو کا جذبہ کارفرما نہیں۔ فی الواقعہ یہ تحقیق مرزا غلام احمد کی بعض متعلقہ پیش گوئیوں کو درست ثابت کرنے کے لیے ضروری ہوگئی تھی۔

---

[1] اخبار بدر، قادیان، ج ۳، ش ۳۰، ۸ اگست ۱۹۰۴ء، ص ۵ / مرزا غلام احمد
کتاب البریہ، ص ۱۴۶

[2] مثال کے طور پر دیکھیے: حکیم نور الدین، نور الدین، ص ۱۷۰ / صوفی ابو عنایت الرحمٰن،
استغنائے لاثانی بر قائلین ممات حضرت مسیح آسمانی، ص ۱۵

[3] مرزا بشیر احمد، سلسلہ احمدیہ، ص ۹

کیونکہ انہوں نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ "میرے لیے اسی برس کی زندگی کی پیش گوئی ہے۔"[۳۳]

مرزا غلام احمد کا خاندان قادیان کا جاگیردار تھا۔ اس خانوادے کو مغلیہ حکمران ظہیرالدین بابر نے جاگیر عطا کی تھی۔ بعض دیگر مسلم جاگیرداروں کی مانند یہ خاندان بھی سکھوں کے عہدِ حکومت میں زیرِ عتاب آیا تھا۔ ہمارے ممدوح نے اس کا ذکر یوں کیا ہے کہ "ہمارے تمام دیہات بھی رنجیت سنگھ کے قبضہ میں آ گئے تھے اور لاہور سے لے کر پشاور تک اور دوسری طرف لدھیانہ تک اُس کی ملکداری کا سلسلہ پھیل گیا تھا۔ غرض ہماری پرانی ریاست خاک میں مل کر آخر پانچ گاؤں ہاتھ میں رہ گئے۔ پھر بھی بلحاظ پرانے خاندان کے میرے والد غلام مرتضیٰ اس نواح میں ایک مشہور رئیس تھے۔"[۳۴] مرزا غلام احمد کے والد نے ۱۸۵۷ء کے ہنگامۂ آزادی کے دوران انگریزوں کے ساتھ عملی طور پر تعاون کیا تھا اور اُن کی خدمت گزاری میں پچاس گھوڑے مع پچاس سواروں کے اپنی جیب سے خرید کر دیئے تھے۔ اور آیندہ گورنمنٹ کو اس قسم کی مدد کا عندالضرورت وعدہ بھی دیا تھا۔" اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ "سرکار انگریزی کے حکام وقت سے بجلدو خدمات عمدہ عمدہ چھٹیات خوشنودی مزاج اُن کو ملی تھیں"[۳۵] ان خدمات کے صلے میں انگریزوں نے اُن کی سرپرستی کی اور انہیں گورنر جنرل کے دربار میں بزمرہ کرسی نشین رئیسوں کے بلایا جانے لگا۔

اس طرح انگریزی حکومت سے وفاداری مرزا غلام احمد کو خاندانی ورثے کے طور پر ملی انہوں نے خود بھی اس کا اقرار کیا ہے۔[۳۶] علاوہ ازیں اُن کی زندگی کے ابتدائی دَور کے پنجاب کے سیاسی اور سماجی حالات نے بھی ان کے انگریز پرستی کے رویے کی تشکیل میں فیصلہ کن کردار ادا کیا تھا۔ سکھوں کا عہدِ حکومت اپنے آخری ایام میں بدامنی اور طوائف الملوکی کے لیے ضرب المثل بن گیا تھا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے زیرِ تسلط آنے کے بعد اس صورتِ حال کا

۳۳۔ مرزا غلام احمد، تریاق القلوب، ص ۱۳ / تحفۃ الندوہ، ص ۲

۳۴۔ مرزا غلام احمد، کتاب البریہ، ص ۱۳۶

۳۵۔ ایضاً

۳۶۔ مرزا غلام احمد، تریاق القلوب، ص ۳۱۰

بڑی حد تک خاتمہ ہو گیا تھا اور ایک منظم اقتدار سے پیدا ہونے والے امن نے اُس کی جگہ لے لی تھی۔ یہ صورتِ حال مرزا غلام احمد جیسے لوگوں کے لیے پسندیدہ تھی۔ اس تبدیلی کے عمل پر تبصرہ کرتے ہوئے انہوں نے کہا تھا کہ:

"ابھی بہتیرے لوگ ایسے زندہ ہیں جنہوں نے کسی قدر سکھوں کا زمانہ دیکھا ہوگا۔ اَب وہی بتائیں کہ سکھوں کے عہد میں مسلمانوں اور اسلام کا کیا حال تھا۔ ایک ضروری شعارِ اسلام کا جو بانگِ نماز ہے وہی ایک جرم کی صورت میں سمجھا گیا تھا۔ کیا مجال تھی کہ کوئی اونچی آواز سے بانگ کہتا اور پھر سکھوں کے نیزوں اور برچھیوں سے بچ رہتا۔ تو اَب خدانے یہ بڑا کام کیا جو سکھوں کی بے جا دست اندازیوں سے مسلمانوں کو چھڑایا اور گورنمنٹ انگریزی کی امن بخش حکومت میں داخل کیا اور اس گورنمنٹ کے آتے ہی گویا نئے سرے سے پنجاب کے مسلمان مشرف باسلام ہوئے۔ چونکہ احسان کا عوض احسان ہے اس لیے ہمیں چاہیے کہ ہم اس خدا کی نعمت کو جو ہزاروں دعاؤں کے بعد سکھوں کے زمانہ کے عوض ہم کو ملی ہے۔ یونہی رد کر دیں۔" ۵

اسی طرح مرزا غلام احمد ایک دوسری جگہ رقمطراز ہیں کہ:

"ہم گورنمنٹ انگلشیہ کے احسانات کی قدر کرتے ہیں اور اُس کو خدا کا فضل سمجھتے ہیں کہ اُس نے ایک عادل گورنمنٹ کو سکھوں کے پُر جفا زمانہ سے نجات دلانے کے لیے ہم پر حکومت کرنے کو کئی ہزار کوس سے بھیج دیا۔" ۶

اس عادل گورنمنٹ کے قیام سے قبل مرزا غلام احمد کی روایتی تعلیم مکمل ہو چکی تھی۔ انہوں نے نجی طور پر مختلف اساتذہ سے عربی، فارسی، علمِ نحو، منطق اور حکمت کا علم حاصل کیا تھا۔ اُن کا لڑکپن تنہائی اور مطالعے میں بسر ہوا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ "حضرت مرزا صاحب کو مطالعے

---

۵ مرزا غلام احمد، گورنمنٹ انگریزی اور جہاد (اشتہار، ۲۲ مئی ۱۹۰۰ء)

۶ مرزا غلام احمد، اخبار الحکم، ۱۷ جون ۱۹۰۱ء

کی بہت عادت تھی۔ علاوہ اپنی درسی کتابوں کے جو کتابیں آپ کے اکثر زیرِ مطالعہ رہا کرتی تھیں، وہ تھیں قرآن شریف، صحیح بخاری، فتوح الغیب، مثنوی مولانا روم، دلائل الخیرات، تذکرۃ الاولیاء، سفر السعادت۔[۱] آغازِ شباب میں اُن کا بیاہ کر دیا گیا تھا۔ مگر ازدواجی زندگی بہت زیادہ ناخوشگوار ثابت ہوئی۔ یہاں تک کہ دو بچوں کی ولادت کے بعد میاں بیوی میں عملاً علیحدگی ہو گئی جو بالآخر مطلق جدائی پر منتج ہوئی۔ اس زمانے میں انہوں نے کثرت سے مطالعہ اور روحانی ورزشیں شروع کر رکھی تھیں۔ زندگی کے اس انداز کو اُن کے دنیادار والد پسند نہیں کرتے تھے۔ اپنی ڈگر پر لانے کی تگ و دو میں باپ نے فرزند کو سیالکوٹ میں اہلمد متفرقات کی آسامی پر ملازم کروا دیا۔ یہ ۱۸۶۴ء کا واقعہ ہے۔ اُس زمانے میں سیالکوٹ چرچ آف سکاٹ لینڈ کے مشنریوں کی تبلیغی سرگرمیوں کا ایک بڑا مرکز تھا۔ یہاں ہمارے متکلم کو مسیحی مذہبی رہنماؤں سے میل جول اور مناظروں کا موقع ملا۔ جس نے اُن کی پوری زندگی کو سرتاپا بدل دیا۔ ۱۸۶۸ء میں انہوں نے وکالت کا امتحان دیا، مگر ناکام رہے اور اس کے کچھ عرصہ بعد ملازمت کو خیرباد کہہ کر واپس قادیان کی راہ لی۔

اپنی زندگی کے اس دَور پر تبصرہ کرتے ہوئے مرزا غلام احمد نے لکھا تھا کہ:

"میرے والد نے اپنے بعض آباو اجداد کے دیہات کو دوبارہ لینے کے لیے انگریزی عدالتوں میں مقدمات کر رکھے تھے۔ انہوں نے ان ہی مقدمات میں مجھے بھی لگایا اور زمانہ دراز تک مَیں ان کاموں میں مشغول رہا۔ مجھے افسوس ہے کہ بہت سا وقت عزیز میرا ان بے ہودہ جھگڑوں میں ضائع ہو گیا اور اس کے ساتھ ہی والد صاحب موصوف نے زمینداری امور کی نگرانی میں مجھے لگایا۔ مَیں اس طبیعت اور فطرت کا آدمی نہیں تھا۔ اس لیے اکثر اوقات والد صاحب کی ناراضگی کا نشانہ رہتا رہا۔ اُن کی ہمدردی اور مہربانی میرے پر نہایت درجہ تھی، مگر وہ چاہتے تھے کہ دنیاداروں کی طرح مجھے رو بخلق بنائیں اور میری طبیعت اس سے بیزار تھی۔ تاہم مَیں خیال کرتا ہوں

[۱] ڈاکٹر بشارت احمد، مجددِ اعظم، ج ۱، ص ص ۲۳ - ۲۴

کریں نے نیک نیتی سے نہ دنیا کے لیے بلکہ محض ثواب اطاعت حاصل کرنے کے لیے اپنے والد صاحب کی خدمت میں اپنے تئیں محو کر دیا تھا اور اُن کے لیے دعا میں مشغول رہتا تھا اور وہ مجھے دلی یقین سے بریاً بوالدین جانتے تھے ـــــــ ایسا ہی ان کے زیرِ سایہ ہونے کے ایام میں چند سال تک میری عمر کراہتِ طبع کے ساتھ انگریزی ملازمت میں بسر ہوئی۔[۱۱]

یہ وہ زمانہ تھا کہ جب پنجاب مذہبی سرگرمیوں کا زبردست مرکز بنا ہوا تھا۔ گوناں گوں مذہبی خیالات اور اصلاحی تحریکیں جنم لے رہی تھیں۔ مذہبی مناظرے مجلسی زندگی کا عمومی مظہر تھے۔ بہت سے تبلیغی گروہ سرگرم کار تھے۔ ان میں عیسائی مبلغین سب سے زیادہ پُرجوش تھے۔ فطری طور پہ وہ اقتدار کی نفسیات کے حامل تھے، جس نے انہیں جارحیت پسند بنا دیا تھا۔ دیگر فعال مذہبی، اصلاحی گروہوں میں آریہ سماج، برہمو سماج، وہابی اور جدیدیت کے علمبردار شامل تھے۔ عام مسلمان ان گروہوں کو اپنے لیے خطرہ تصور کرتے تھے۔ لہٰذا انہیں ایک ایسے "ہیرو" کی تلاش تھی جو ان گروہوں کے جارحانہ حملوں کو روکے۔ مرزا غلام احمد کے عوامی مذہبی کردار کا آغاز ایسے ہی ہیرو کے طور پر ہوا۔

ملازمت سے فارغ ہونے کے بعد قادیاں پہنچنے پر مرزا غلام احمد نے اپنی تمام تر توجہ مذہبی مطالعے اور روحانی ورزشوں پر مرکوز کر دی۔ ان روحانی ورزشوں کا تعلق زیادہ تر فاقہ کشی سے تھا۔ کہا جاتا ہے کہ "ان روزوں کے ایام میں آپ نے اپنی خوراک کو آہستہ آہستہ اس قدر کم کر دیا کہ بالآخر آپ دن رات میں صرف چند تولے خوراک پر اکتفا کرتے تھے۔"[۱۲] حیاتیاتی ضروریات کی اس نفی سے وہ نفسیاتی کیفیت پیدا ہوئی

۱۱؎ بحوالہ مرزا بشیر احمد، سلسلۂ احمدیہ، ص ۱۶

۱۲؎ ایضاً، ص ۱۶

جس کی توجیہہ روحانی وارداتوں کے طور پر کی گئی۔ ان روحانی وارداتوں کے دوران اُن پر "بہت سے انوارِ سماوی کا انکشاف ہوا اور بعض گزشتہ انبیاء اور اولیاء سے بھی کشفی حالت میں ملاقات ہوئی"۔[۱۳] اسی زمانے میں انہوں نے بہت سے ایسے لوگوں کی تربیت بھی کی جو بعد ازاں قابلِ مناظر ثابت ہوئے۔ ان میں مرزا موحد اور نبی بخش پٹواری قابلِ ذکر ہیں۔ اس کے ساتھ ہی مرزا غلام احمد نے تحریر و تقریر کے ذریعے مسلم راسخ الاعتقادیت کے دفاع میں جارحانہ گروہوں پر جوابی حملے کا آغاز کر دیا۔ انہوں نے سب سے زیادہ توجہ عیسائی پادریوں اور آریہ سماجیوں پر صرف کی۔ ان لوگوں سے کئی ایک مناظرے کیے گئے۔ اس ضمن میں ہمارے مناظر نے مسیحی ادب کا وسیع تر مطالعہ بھی کیا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ:

"مَیں سولہ سترہ برس کی عمر سے عیسائیوں کی کتابیں پڑھتا رہا ہوں اور اُن کے اعتراضات پر غور کرتا رہا ہوں۔ مَیں نے اپنی جگہ ان اعتراضوں کو جمع کیا ہے جو عیسائی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کرتے ہیں۔ ان کی تعداد تین ہزار کے قریب پہنچی ہوئی ہے — مَیں: جوں جوں ان کے اعتراضات کو پڑھتا جاتا، اُسی قدر اُن اعتراضوں کی ذلت میرے دل میں سماتی جاتی تھی اور رسول اللہ صلعم کی عظمت اور محبت سے دل عطر کے شیشے کی طرح نظر آتا"... مَیں نے یہ بھی غور کیا کہ رسول اللہ صلعم کے جس پاک فعل پر یا قرآن شریف کی جس آیت پر مخالفوں نے اعتراض کیا ہے، وہاں ہی حقائق اور حکمت کا ایک خزانہ نظر آیا ہے، جو کہ ان بد باطن اور خبیث طینت مخالفوں کو عیب نظر آیا۔"[۱۴]

مرزا غلام احمد نے عیسائی اور آریہ سماجی مبلغین کا مقابلہ اسی اعتماد کے ساتھ کیا تھا۔ اِس مقابلے نے تین صورتیں اختیار کیں: زبانی مناظرے کیے گئے، اخبارات

۱۳۔ ایضاً

۱۴۔ بحوالہ ڈاکٹر بشارت احمد، مجددِ اعظم، ج ۱، ص ص ۷۹-۸۰

اور رسائل میں تبلیغی مضامین لکھے گئے۔ تیسری اور اہم ترین صورت ایک ضخیم کتاب "براہین احمدیہ" کی اشاعت تھی، جو اول اول قسط وار رسالوں کی صورت میں شائع ہوئی تھی۔ مناظرانہ انداز میں لکھی گئی اس کتاب میں عیسائیت، آریہ سماج، برہمو سماج، دیو سماج، سناتن دھرم اور ہندوؤں کے دیگر فرقوں اور سید احمد خان کے فطرتیت پسند گروہ کو مخاطب کیا گیا ہے، اُن کے عقائد کو گمراہ کن ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور ان کے دلائل کے مقابلے میں اسلام کی صداقت ثابت کی گئی ہے۔ اس کے ساتھ ہی الہام کی ضرورت اور ماہیت، ذاتِ باری تعالیٰ کی فعالیت، قدرت، علم اور خالقیت پر طویل بحثیں کی گئی ہیں۔

چار جلدوں پر مشتمل "براہین احمدیہ" کی طباعت میں بہت سے ممتاز مسلمانوں نے تعاون کیا تھا[۵] اگرچہ اس کتاب میں آئندہ احمدیہ تحریک کے بیج موجود تھے[۶] تاہم اُسے ہاتھوں ہاتھ لیا گیا۔ مصنف کو بہت زیادہ عزت اور شہرت حاصل ہوئی۔ بہت سے لوگ اُسے مخالفینِ اسلام کے مقابلے میں مضبوط ڈھال، عظیم دانشور بلکہ مجدد تک تصور کرنے لگے۔

---

۵ "جب میں نے اپنی کتاب "براہین احمدیہ" تصنیف کی جو میری پہلی تصنیف ہے تو مجھے یہ مشکل پیش آئی کہ اس کی چھپوائی کے لیے کچھ روپیہ نہ تھا اور میں ایک گمنام آدمی تھا۔ مجھے کسی سے تعارف نہ تھا۔ تب میں نے خدا تعالیٰ کی جناب میں دعا کی تو یہ الہام ہوا (دیکھیے براہین احمدیہ، ص ۲۲۶) کہ (ترجمہ) کھجور کے تنے کو ہلا۔ تیرے پر تازہ بتازہ کھجوریں گریں گی۔ چنانچہ میں نے اس حکم پر عمل کرنے کے لیے سب سے پہلے خلیفۂ اوّل سید محمد محسن صاحب وزیر ریاست پٹیالہ کی طرف خط لکھا۔ پس خدا نے، جیسا کہ اُس نے وعدہ کیا تھا، اُن کو میری طرف مائل کر دیا اور انہوں نے بلا توقف اڑھائی سو روپیہ بھیج دیا اور پھر دوسری دفعہ اڑھائی سو روپیہ بھیج دیا اور چند اور آدمیوں نے روپیہ کی مدد کی، اور اس طرح پر وہ کتاب باوجود نومیدی کے چھپ گئی"۔ مرزا غلام احمد، حقیقۃ الوحی، ص ۳۳۷

۶ WALTER, THE AHMADIYA MOVEMENT, PP. 15-16.

مصنف کے بعد کے دَور کے سب سے بڑے نقاد مولوی محمد حسین بٹالوی نے اِس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا کہ "ہماری رائے میں یہ کتاب اِس زمانہ میں اور موجودہ حالت کی نظر سے ایسی کتاب ہے، جس کی نظیر آج تک اِسلام میں تالیف نہیں ہوئی ——— اِس کا مؤلف بھی اسلام کی مالی و جانی و قلمی و لسانی و حالی نصرت میں ایسا ثابت قدم نکلا ہے، جس کی نظیر پہلے مسلمانوں میں بہت کم پائی گئی ہے"[1] مخصوص مذہبی صورتِ حال، شہرت اور ریاضت سے پیدا ہونے والی نفسیاتی کیفیت کی بنا پر معروضی اور موضوعی طور پر ایسی صورتِ حال پیدا ہو چکی تھی، جس میں مرزا غلام احمد کے لیے روحانی برتری اور اعلیٰ تر روحانی مدارج تک رسائی حاصل کر لینے کا دعویٰ غیر معمولی نہیں رہا تھا۔ یوں بھی ہندی مسلمانوں کی مذہبی تاریخ میں ایسے دعوے کبھی بھی غیر معمولی نہیں رہے تھے۔ مرزا غلام احمد بھی اسی صورتِ حال کے پروردہ تھے۔ چنانچہ 'براہینِ احمدیہ' کے صفحات ہی میں اُنہوں نے اپنے مجدّد ہونے کا اعلان کر دیا۔ ۱۸۸۵ء میں اس دعوےٰ کو انگریزی اور اردو زبانوں میں ایک اشتہار کے ذریعے وسیع پیمانے پر مشتہر کیا گیا۔ اِس اشتہار میں کہا گیا تھا کہ 'براہینِ احمدیہ' کے مصنف کو "اِس بات کا بھی علم دیا گیا ہے کہ وہ مجدّدِ وقت ہے اور روحانی طور پر اس کے کمالات مسیح ابنِ مریم کے کمالات کے مشابہہ ہیں اور ایک دوسرے سے بشدّت مناسبت و مشابہت ہے"۔

جیسا کہ ابھی ذکر کیا گیا ہے۔ ہندی مسلمانوں کی مذہبی تاریخ میں ایسے دعوے غیر معمولی نہیں تھے۔ تاہم مدعیان کو اکثر اوقات شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ خصوصاً انیسویں صدی کے اواخر کے ہندوستان کی تہذیبی، سماجی اور سیاسی فضا اس کے لیے سازگار نہیں تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارے ممدوح کی شدت سے مخالفت کی گئی اور بہت سے لوگ اُن کی مخالفت میں اُٹھ کھڑے ہوئے۔ یہاں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ اِس مخالفت کا آغاز ایسے مذہبی علماء کی جانب سے ہوا، جنہوں نے

---

[1] اشاعۃ السنہ، ج ۷، ش ۶، ۱۸۸۴ء

خود یا اُن کے بزرگوں اور ساتھیوں نے ہندوستانی عوام کی جدوجہدِ آزادی میں عملی طور پر حصہ لیا تھا۔ گویا شروع ہی سے اِس حقیقت کا ادراک کرا لیا گیا تھا کہ ہندوستان کی سیاسی غلامی اور اِس نئے مذہبی مظہر میں کوئی علّی اضافت موجود ہے۔

دعویٰ مجددیت کے ساتھ ہی مرزا غلام احمد کی زندگی کا پُرسکون دَور ہمیشہ کے لیے ختم ہوگیا۔ اَب تک وہ گمنام اور گوشہ نشین رہے تھے۔ بعدازاں انہیں شمالی ہند اور خصوصاً پنجاب میں مختصر عرصے کے لیے مقبولیت حاصل رہی، لیکن اس کے ساتھ ہی چاروں طرف سے مخالفت کا ایک طوفان اُٹھ کھڑا ہوا۔ اس کے باوجود وہ نہ صرف اپنے دعویٰ پر قائم رہے بلکہ مزید روحانی بلندیوں تک پہنچنے کے دعوے بھی کرتے رہے۔ یہ امر اُن کی خود اعتمادی اور غیر معمولی نفسیاتی کیفیت کی نشاندہی کرتا ہے جوں جوں اُن کی مخالفت بڑھتی گئی، توں توں اُن اور اُن کے مقلدین کی خود اعتمادی میں بھی اضافہ ہوتا چلا گیا۔

یہ زمانہ اُن کی جذباتی زندگی کے لحاظ سے بھی بحران کا دَور تھا۔ ۱۸۸۴ء میں جب کہ اُن کی عمر پچاس برس سے تجاوز کر چکی تھی، انہوں نے اپنی جذباتی زندگی کو سنوارنے کی خاطر دہلی کے ایک رئیس میر ناصر کی صاحبزادی نصرت جہاں بیگم سے بیاہ رچایا۔ لیکن حالات سدھر نہ سکے۔ اِس واقعہ کے کچھ ہی عرصہ بعد انہیں اپنی زندگی کے سب سے بڑے جذباتی بحران سے دوچار ہونا پڑا۔ اِس بحران کا تعلق محمدی بیگم نامی ایک خاتون سے تھا، جو اُن کی عزیزہ تھیں۔ ہمارے متکلم کو اُس خاتون سے شدید دلی لگاؤ پیدا ہوگیا تھا اور وہ اُسے اپنی شریکِ حیات بنانا چاہتے تھے۔ مرزا غلام احمد کی مخصوص شخصیت کے پیشِ نظر یہ امر محال نہ تھا کہ یہ جذباتی ناطہ روحانی وارداتوں کی صورت اختیار کرتا۔ چنانچہ ان کے ایک سوانح نگار کے بقول محمدی بیگم کے معاملے میں اُن پر بشارتوں کی بارش، ہونے لگی۔ ابتدائے معاملہ میں انہوں نے حصولِ مقصد کی خاطر روا اپنی ہر طریقہ کار اپنایا۔ لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ خود اُن کے اہلِ خانہ بھڑک اُٹھے اور اُن کی پہلی بیوی اور بیٹے مرزا سلطان احمد نے شدید مخالفت شروع کر دی

دوسری طرف محمدی بیگم کی شادی کسی اور شخص سے طے کر دی گئی۔ مرزا غلام احمد کے لیے یہ صورتِ حال ناقابلِ برداشت تھی۔ معاملہ اب شخصی / خانگی نہیں رہا تھا۔ قصبے میں اُس کے چرچے ہو رہے تھے۔ مرزا غلام احمد نے خدائی قہر و غضب کے نازل ہونے کی پیش گوئیاں کیں اور پھر ایک اشتہار دیا گیا کہ:

"آج کی تاریخ کہ دوسری مئی ۱۸۹۱ء ہے، عوام اور خواص پر بذریعہ اشتہار ہذا ظاہر کرتا ہوں کہ اگر یہ لوگ (مرزا غلام احمد کے اہلِ خانہ) اس ارادہ سے باز نہ آئے اور وہ تجویز جو اُس لڑکی کے ناطہ اور نکاح کرنے کی اپنے ہاتھ سے یہ لوگ کر رہے ہیں۔ اُس کو موقوف نہ کر دیا اور جس شخص کو انہوں نے نکاح کے لیے تجویز کیا ہے، اُس کو رد نہ کیا، بلکہ اُس شخص کے ساتھ نکاح ہو گیا تو اُسی نکاح کے دن سے سلطان احمد عاق اور محروم الارث ہو گا اور اُسی روز سے اُس کی والدہ پر میری طرف سے طلاق ہے۔"[۵۹]

مرزا غلام احمد کی تمام تر کوششوں اور خدائی قہر و غضب کے خوف دلانے کے باوجود محمدی بیگم کی شادی ۷ اپریل ۱۸۹۲ء کو مرزا سلطان محمد نامی شخص سے کر دی گئی۔ ہم اندازہ کر سکتے ہیں کہ یہ واقعہ اُس شخص کے لیے کس قدر اذیت ناک ثابت ہوا ہو گا۔ جو اپنے تئیں روحانی اعتبار سے منتخب تصور کرتا تھا اور جس کی جذباتی زندگی ناآسودگی کے عالم میں بسر ہوئی تھی۔ مزید برآں یہ واقعہ محض ذاتی المیہ نہ رہا بلکہ عوامی طور پر طنز آمیز رسوائی کا موجب بھی بن گیا تھا۔

یہ جنگ کا ایک محاذ تھا۔ دوسری جنگ مذہبی میدان میں لڑی جا رہی تھی۔ ۱۸۹۰ء کے بعد سے اس کی شدت میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا تھا۔ کیونکہ اُس سال کے آخیر میں ہمارے جنگجو کو یہ الہام ہوا تھا کہ "حضرت عیسیٰ جنہیں عیسائی اور مسلمان دونوں آسمان پر زندہ خیال کرتے ہیں اور آخری زمانہ میں اُن کی دوسری آمد کے منتظر ہیں، وہ دراصل وفات

---

[۵۹] مرزا بشارت احمد، حیاتِ مجدد، ج ۱، ص ۱۹۴

پا چکے ہیں اور اُن کے آسمان پر جانے اور آج تک زندہ چلے آنے کا خیال بالکل غلط اور خلافِ واقعہ ہے اور یہ کہ اُن کی دوسری آمد کا وعدہ ایک مثیل کے ذریعے پورا ہونا تھا اور آپ کو بتایا گیا کہ یہ مثیلِ مسیح خود آپ ہی ہیں۔ چنانچہ جو الہامات اس بارے میں ہوئے اُن میں سے ایک الہام یہ تھا کہ مسیح ابنِ مریم رسول اللہ فوت ہو چکا ہے اور اُس کے رنگ میں ہو کر وعدہ کے موافق تو آیا ہے۔[۱۹] اس کے ساتھ ہی مرزا غلام احمد کی مذہبی زندگی کا دوسرا دور شروع ہوا۔[۲۰] پہلے دور میں انہوں نے مجدّد ہونے کا اعلان کیا تھا۔ دوسرے دور میں وہ اپنے تئیں "مسیح موعود" قرار دیتے ہیں اور اُس کے ساتھ ہی مہدی موعود ہونے کا دعویٰ بھی کرتے ہیں۔ بیک وقت ان دونوں دعوؤں کی وضاحت یوں کی گئی کہ نزولِ مسیح سے مراد درحقیقت مسیح ابنِ مریم کا نزول نہیں بلکہ استعارہ کے طور پر ایک مثیلِ مسیح کے آنے کی خبر دی گئی ہے "جس کا مصداق حسبِ اعلام و الہامِ الٰہی یہی عاجز ہے۔"[۲۱] نیز یہ کہ مہدی اور مسیح دو الگ وجود نہیں بلکہ ایک ہی فرد کی مختلف حیثیتوں اور وظیفوں کے نام ہیں۔

اخبارات اور اشتہارات کے ذریعے اس الہام کی وسیع پیمانے پر تشہیر کی گئی[۲۲] علاوہ ازیں اس دعوے کے جواز میں خاص طور پر دو کتابیں 'فتحِ اسلام' اور 'توضیحِ مرام' رقم کی گئیں۔ یہ کتب ۱۸۹۱ء کے اوائل میں لدھیانہ سے شائع کی گئیں۔ تاہم مصنف نے اپنے دفاع میں جو دلائل دیے تھے، انہوں نے بہت کم لوگوں کو متاثر کیا۔ عیسائی اور مسلمان دونوں مذہبی گروہ اُس کے خلاف ہو گئے۔ اُس زمانے تک مرزا غلام احمد کے عقیدت مندوں کی ایک چھوٹی سی جماعت بن چکی تھی۔ یہ جماعت بھی دعوٰیِ مسیح موعود کے بعد منتشر ہونے لگی۔ صورتِ حال کو بہتر بنانے کے لیے مدعی نے اپنے دعوے کی اِن الفاظ میں وضاحت کی کہ:

"اور یاد رکھنا چاہیے کہ مسیح موعود ہونے کا دعویٰ ملہم من اللہ اور مجدد

---

۱۹ مرزا بشیر احمد، سلسلہ احمدیہ، ص ۳۰

۲۰ الیاس برنی، قادیانی قول و فعل، ص ۹۴

۲۱ مرزا غلام احمد، توضیحِ مرام، ص ۲

۲۲ دیکھیے: مرزا غلام احمد، مجموعۂ اشتہارات، اشتہار ۲۶، مارچ ۱۸۹۱ء

من اللہ کے دعوے سے کچھ بڑا نہیں ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ جس کو یہ رتبہ حاصل ہو کہ وہ خدا تعالیٰ کا ہمکلام ہو، اُس کا نام منجانب اللہ خواہ مثیل مسیح خواہ مثیل موسیٰ ہو۔ یہ نام اُس کے حق میں جائز ہیں۔"

اس اقتباس کے بعد کے الفاظ بہت اہم ہیں اور مرزا غلام احمد کے مذہبی فکر کے اس داخلی تضاد کی نہایت عمدگی سے نشاندہی کرتے ہیں کہ ایک طرف تو یہ مذہبی فکر نوآبادیاتی محکومی کے زیر اثر پیدا ہوا تھا اور دوسری طرف اُس میں نوآبادیاتی نظام کے خلاف جارحانہ عناصر بھی موجود ہیں۔ چنانچہ مرزا غلام احمد رقمطراز ہیں کہ:

"اس زمانے کے مجدد کا نام مسیح موعود رکھنا اس مصلحت پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ اس مجدد کا عظیم الشان کام عیسائیت کا غلبہ توڑنا اور اُن کے حملوں کا دفاع کرنا اور اُن کے فلسفہ کو جو مخالفِ قرآن ہے۔ دلائل قویہ کے ساتھ توڑنا اور اُن پر اسلام کی حجت پوری کرنا ہے۔ کیونکہ سب سے بڑی آفت اس زمانے میں اسلام کے لیے جو بغیر تائید الٰہی دور نہیں ہو سکتی، عیسائیوں کے فلسفیانہ حملے اور مذہبی نکتہ چینیاں ہیں، جن کے دُور کرنے کے لیے ضروری تھا کہ خدا تعالیٰ کی طرف سے کوئی آدے۔" ۲۳؎

اگر ہم اس ٹھوس حقیقت کو پیش نظر رکھیں کہ گزشتہ صدی کے ہندی مسلمانوں نے نوآبادیاتی نظام کو عیسائیوں کے غلبے کے مفہوم میں لیا تھا، تو احمدی تحریک میں اس نظام کے خلاف جارحانہ عنصر کی موجودگی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ بانیٔ تحریک کے دعویٰ مسیحیت میں عیسائیوں کو مکمل طور پر مغلوب کرنے کا جذبہ شدید صورت میں موجود ہے۔ اسی جذبے کا اظہار شعری صورت میں مرزا غلام احمد کے ہاں یوں ملتا ہے کہ:

سفر چوں مرا نور سے پئے قوم مسیح دادہ اند
مصلحت را ابن مریم نام من بنہادہ اند

مزید براں اسی جارحانہ جذبے نے روحانی واردوں کی صورت میں اظہار کی راہ تلاش کی تھی۔ ایسے ہی ایک روحانی واردے کی یادداشت یوں رقم کی گئی ہے کہ "اس عاجز پر جو ایک

۲۳؎ مرزا غلام احمد، آئینہ کمالاتِ اسلام، ص ۲۴۰

رویا میں ظاہر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ مغرب کی طرف سے آفتاب کا چڑھنا یہ معنی رکھتا ہے کہ ممالک مغربی جو قدیم سے ظلمت کفر و ضلالت میں ہیں، آفتاب صداقت سے منور کیے جائیں گے اور اُن کو اسلام سے حصہ ملے گا۔"[۲۴] اس روحانی تجربے کے دوران ہمارے ممدوح کو ادراک ہوا کہ وہ سلطنت انگلشیہ کے دارالحکومت میں انگریزی زبان میں ایک نہایت مدلل بیان کے ذریعے عیسائیوں کو دعوتِ اسلام دے رہے ہیں۔ اس طرح مرزا غلام احمد نے اپنا ذکر ان الفاظ میں کیا تھا کہ "اس نازک وقت میں ایک شخص خدائے تعالیٰ کی طرف سے اٹھا اور چاہتا ہے کہ اسلام کا خوبصورت چہرہ تمام دنیا پر ظاہر کر دے اور اُس کی راہیں مغربی ملکوں کی طرف کھولے۔"[۲۵] اس خواہش کی شدت نے رفتہ رفتہ تجسیمی صورت اختیار کرنا شروع کر دی۔ چنانچہ ۱۸۹۲ء میں ہمارے ممدوح نے دعویٰ کیا کہ اُن کی بدولت مغربی ممالک کے سربرآوردہ افراد اسلام کی جانب مائل ہو رہے ہیں۔[۲۶] حضرت عیسیٰ کے مزار کے بارے میں ان کا دعویٰ کہ وہ فی الواقعہ سرینگر میں ہے، درحقیقت اسی خواہش کا نتیجہ تھا، جس کی شدت نے حقائق کو مسخ کرنا شروع کر دیا تھا۔

اس جارحانہ اور نو آبادیاتی نظام دشمن عنصر کی موجودگی نے احمدی تحریک کو علی گڑھ تحریک سے زیادہ مثبت ——————— بنا دیا ہے۔ چنانچہ اس تحریک کے ایک ممتاز رکن نے بجا طور پر یہ دعویٰ کیا ہے کہ علی گڑھ تحریک میں اسلام کا دفاع کرنے کا رویہ غالب ہے جب کہ احمدی تحریک میں اس رویے کے ساتھ ساتھ اسلام کو دنیا کا غالب مذہب بنانے کا شدید جوش و ولولہ بھی موجود ہے۔[۲۷] احمدیہ تحریک کی تبلیغی سرگرمیاں بھی اسی عنصر کی موجودگی پر دلالت کرتی ہے۔

اس کے باوجود اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ احمدیہ تحریک کا ظہور

۲۴۔ مرزا غلام احمد، ازالۂ اوہام، ص ص ۵۱۵ - ۵۱۶

۲۵۔ ایضاً، ص ۷۶۹

۲۶۔ مرزا غلام احمد، نور الحق، ج ۱، ص ۴۴

۲۷۔ محمد علی، تحریکِ احمدیت، ج ۱، ص ص ۲۱۱ - ۲۱۲

براہِ راست نوآبادیاتی نظام کے اثرات کا نتیجہ تھا اور اُس نے بلاواسطہ اور بلواسطہ طور پر اس نظام کو برقرار رکھنے میں کردار ادا کیا تھا۔ چنانچہ اس تحریک کے منفی پہلو کا تجزیہ کرتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں کہ بانی تحریک کی سرکار پرستی غلامانہ نفسیات اور اُس سے پیدا ہونے والی اجتماعی مسوجیت پسندی کی سیاہ ترین مثال ہے۔ اس باب میں اُن کا عقیدہ یہ تھا کہ اسلام کے دو حصے ہیں۔ ایک کا تعلق خدا کی اطاعت سے ہے اور دوسرے کا تعلق امن و امان قائم کرنے والی حکومت سے ہے۔ "سو وہ سلطنت برطانیہ ہے۔ اگر ہم گورنمنٹ برطانیہ سے سرکشی کریں تو گویا اسلام اور خدا اور رسول سے سرکشی کرتے ہیں۔"[۲۸] وہ اسی عقیدے پر عمل پیرا ہوتے ہوئے وہ اپنے تئیں تمام مسلمانوں میں سے اول درجے کا خیر خواہ گورنمنٹ انگریزی' قرار دیتے ہیں۔[۲۹] اُن میں انگریز پرستی کا یہ جذبہ اس قدر شدید تھا کہ وہ اس معاملے میں اپنے مخالفین کو' احمق، نادان بلکہ حرامی اور بدکار[۳۰] قرار دیتے تھے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مرزا غلام احمد کے نظامِ فکر میں اس داخلی تضاد کا سبب کیا ہے کہ ایک طرف تو وہ اسلام کو دنیا کا غالب ترین مذہب بنانا چاہتے ہیں اور پوری مغربی دنیا کو اُس کے زیر لانے کے خواہش مند ہیں۔ اور دوسری طرف وہ انگریز پرستی کے معاملے میں جملہ معقول حدود سے ماورا ہو جاتے ہیں۔ نوآبادیاتی نظام کے متعلق اس متضاد رویے کے پسِ پردہ واضح طور پر تین اسباب کارفرما تھے۔ اوّل ہندوستانی ہونے کے شعور کا فقدان جو دراصل تمام ہندی مسلمانوں میں مشترک تھا۔ دوم نوآبادیاتی نظام کی ماہیت کا فہم حاصل کرنے میں مکمل ناکامی اور سوم نوآبادیاتی نظام کی مذہبی توجیہہ جو انگریزی حکومت کو مسیحی حکومت ٹھہراتی تھی۔ رفتہ رفتہ ایک چوتھے سبب نے جنم لینا شروع کیا اور وہ یہ تھا کہ صرف عیسائیوں کی حکومت میں ہی مرزا غلام احمد عیسائیت پر اعتراضات کر سکتے تھے۔ کیونکہ اُن کے اعتراضات مسیحی

---

۲۸ مرزا غلام احمد، شہادۃ القرآن، ص ۸۱

۲۹ مرزا غلام احمد، تریاق القلوب، ص ۳۱۰

۳۰ الیاس برنی، قادیانی مذہب، ص ۸۲

اور اسلامی دونوں حوالوں سے ناقابلِ قبول تھے۔ ہمارے ممدوح کو اس امر کا پورا شعور تھا چنانچہ وہ اس کا اعتراف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "مَیں اپنے کام کو نہ مکہ میں اچھی طرح چلا سکتا ہوں، نہ مدینہ میں، نہ روم میں، نہ شام میں، نہ ایران میں، نہ کابل میں مگر اس گورنمنٹ میں جس کے اقبال کے لیے دعا کرتا ہوں۔"[۴۱] اسی امرِ واقعہ کی بنا پر احمدیوں کے ہاں یہ تصور موجود رہا کہ اُن کی ترقی بلکہ وجود بھی انگریزی حکومت سے وابستہ ہے۔[۴۲] بعد کے واقعات نے ان کے شکوک کسی حد تک صحیح ثابت کر دیئے ہیں۔

نو آبادیاتی نظام کی بابت اِس منفی رویے سے مرزا غلام احمد کے نظریۂ جہاد کی تشکیل ہوئی ہے جو عقیدہ پرست حلقوں میں شدید نکتہ چینی کا ہدف رہا ہے۔ حکومتِ انگلشیہ سے وفاداری مذہب کا جزوِ لاینفک ہے تو اُس کے خلاف بغاوت اور سرکشی لازماً غیر پسندیدہ اور غیر اسلامی ہے۔ احمدی مکتبۂ فکر کے موسسِ اعلیٰ کا نقطۂ نظر یہی تھا۔ ظاہر ہے کہ بہت سے دیگر معاملات کی طرح اس معاملے میں بھی اُن کے خیالات اچھوتے اور منفرد نہیں تھے۔ جہاد کے بارے میں سید احمد خان اور مولوی چراغ علی ایسے ہی خیالات پیش کر چکے تھے۔ بہت سے راسخ الاعتقاد علما کی رائے بھی یہی تھی کہ انگریزوں کی حکومت میں رہتے ہوئے مسلمانوں کے لیے راہِ جہاد اختیار کرنا اپنی مذہبی حدود سے تجاوز کرنا ہے سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید جیسے لوگ بھی اِسی نقطۂ نظر کے حامل تھے لیکن اِن لوگوں اور مرزا غلام احمد کے تصورِ جہاد میں صوری مشابہت کے باوجود عظیم فرق موجود ہے یہ لوگ عقلی، مذہبی دلائل سے اپنے تصور کی وضاحت کرتے تھے جب کہ مرزا غلام احمد اُسے اپنے الہام اور وحی کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ ۱۹۰۰ء میں انہوں نے جہاد کے بارے میں ایک حکمنامہ جاری کیا تھا، اُس کے الفاظ اور لہجہ قابلِ غور ہے۔ اس میں کہا گیا تھا کہ:

"حدیثوں میں پہلے سے لکھا گیا تھا کہ جب مسیح آئے گا تو دین کے

۴۱۔ مرزا غلام احمد، تبلیغ رسالت، ج ۶، ص ۶۹

۴۲۔ اخبار الفضل، ج ۴، ش ۶، ۶ مارچ ۱۹۱۷ء / لارڈ ہارڈنگ کی سیاحتِ عراق پر اظہارِ خیال، الفضل، ۱۱ فروری ۱۹۱۰ء

لیے لڑنا حرام کیا جائے گا سو آج سے دین کے لیے لڑنا حرام کیا گیا اور اس کے بعد جو شخص دین کے لیے تلوار اٹھاتا ہے اور غازی نام رکھ کر کافروں کو قتل کرتا ہے، وہ خدا اور اُس کے رسول کا نافرمان ہے۔ میرے ظہور کے بعد تلوار کا کوئی جہاد نہیں ہماری طرف سے امان اور صلح کاری کا سفید جھنڈا بلند کیا گیا ہے۔ خدائے تعالیٰ کی طرف دعوت کرنے کی ایک راہ نہیں پس جس راہ پر نادان لوگ اعتراض کر چکے ہیں، خدا کی حکمت اور مصلحت نہیں چاہتی کہ اُسی راہ کو پھر اختیار کیا جائے۔ لہٰذا مسیح موعود اپنی فوج کو اُس ممنوع مقام سے پیچھے ہٹ جانے کا حکم دیتا ہے جو بدی کا مقابلہ بدی سے کرتا ہے وہ ہم میں سے نہیں ہے۔[۲۳]

ہمارے متکلم کے نزدیک جہاد کا تصور اسلام کو سب سے زیادہ بدنام کرنے کا تصور ہے۔[۲۴] خدا نے اسلام کو اس سے محفوظ رکھنے کے لیے مذہبی ارتقا کی تاریخ میں اس کی شدت کو بتدریج کم کیا ہے۔ چنانچہ حضرت موسیٰ کے عہد میں بچوں کو بھی قتل کر دیا جاتا تھا اور آنحضرتؐ کے زمانہ میں بچوں، بوڑھوں اور عورتوں کا قتل ممنوع قرار پایا اور اب میرے زمانے میں جہاد کو قطعی طور پر منسوخ کر دیا گیا ہے۔[۲۵] مرزا غلام احمد نے اپنے نظریۂ جہاد کو شاعرانہ انداز میں بھی بیان کیا تھا۔[۲۶] اور حکومت کی مدد سے اُس کی وسیع پھیلنے پر اشاعت کی گئی تھی۔

جہاد کے بارے میں یہ حکم اصولی اور کلی دکھائی دیتا ہے تاہم اس باب میں بھی

۲۳۔ مرزا غلام احمد، اشتہار ۲۸ مئی ۱۹۰۰ء

۲۴۔ مرزا غلام احمد، تبلیغ رسالت، ج ۱۰، ص ۱۲۲

۲۵۔ مرزا غلام احمد، اربعین، نمبر ۴، ص ۱۵

۲۶۔ مثال کے طور پر سات جون ۱۹۰۰ء کو جہاد بالسیف کی تنسیخ کا یہ منظوم فتویٰ جاری کیا گیا: اب چھوڑ دو جہاد کا اے دوستو خیال / دین میں حرام ہے اب جنگ و قتال / کیوں بھولتے ہو تم یضع الحرب کی خبر / کیا یہ نہیں بخاری میں دیکھو تو کھول کر / فرما چکا ہے سید کونین مصطفیٰ / عیسیٰ مسیح جنگوں کا کر دے گا التوا۔

مرزا غلام احمد کے خیالات تضاد اور ابہام سے پاک نہیں۔ ایک طرف تو وہ جہاد کے منسوخ ہونے کا اعلان کرتے ہیں لیکن دوسری طرف وہ یہ نقطۂ نظر بھی پیش کرتے ہیں کہ انیسویں صدی کے ہند میں جہاد اس لیے ناجائز ہے کہ "اس زمانہ میں اور اس ملک میں جہاد کے شرائط معدوم ہیں"۳۷ گویا اصولی طور پر جہاد جائز ہے لیکن ہندوستان کے غلام مسلمانوں کو پہلے اُس کے لیے مناسب حالات کے پیدا ہونے کا انتظار کرنا چاہیئے۔ اس کے ساتھ ہی انگریزی حکومت کو اطلاع دی جاتی ہے۔ "ہم گورنمنٹ کو بلند آواز سے اطلاع دیتے ہیں کہ اس زمانے میں جنگ اور جہاد سے دینِ اسلام کو پھیلانا ہمارا عقیدہ نہیں ہے اور نہ یہ عقیدہ ہے کہ جس گورنمنٹ کے زیرِ سایہ رہیں۔ اُس کے ظلِ حمایت میں امن اور عافیت کا فائدہ اٹھائیں۔ اور اُس کی پناہ میں رہ کر اپنے دین کی خوشی خاطر اشاعت کر سکیں، اس سے باغیوں کی طرح لڑنا شروع کر دیں۔"۳۸

اس سے یہ مطلب اخذ ہوتا ہے کہ آزادی سے مراد محض مذہبی رسوم کی ادائیگی کی آزادی ہے۔ اس بیمار مذہبی نفسیات نے انیسویں صدی کے ہندوستان میں اس مقبولِ عام تصور کو جنم دیا کہ اگر کوئی حکومت اپنی رعایا کو مذہبی آزادی عطا کرتی ہے تو جائز حکومت ہے۔ چونکہ نوآبادیاتی نظام کے ماتحت اہلِ ہند کے جملہ ثانوی گروہوں کو قانونی اور عملی طور پر اسقدر مذہبی آزادی حاصل تھی جو نہیں اس سے قبل یا بعد میں حاصل نہیں رہی۔ اس لیے مرزا غلام احمد اس نظام کے خلاف عملی جد و جہد کو غیر اسلامی قرار دیتے تھے۳۹۔ انہوں نے اپنے عہد میں یہ پرچار کیا کہ اب جہاد بالسیف کی بجائے جہاد بالقلم کا زمانہ ہے۔ اور:

> "یقیناً سمجھو کہ اس لڑائی میں اسلام کو مغلوب اور عاجز دشمن کی طرح صلح جوئی کی حاجت نہیں بلکہ زمانہ اب اسلام کی روحانی تلوار کا ہے۔ جیسا کہ کسی وقت وہ اپنی طاقت دکھا چکا ہے۔ یہ پیشگوئی یاد رکھو کہ عنقریب

---

۳۷ مرزا غلام احمد، تحفہ گولڑویہ، ص ۴۲

۳۸ مرزا غلام احمد، اتمام الحجۃ، ص ص ۲۹-۳۰

۳۹ مرزا غلام احمد، شہادۃ القرآن، ضمیمہ ص ۱۱

اس لڑائی میں دشمن ذلت کے ساتھ پسپا ہوگا۔ اور اسلام فتح پائے گا۔"[37]

یہ "مہذب" نظریہ اجتماعی غلامی کے نفسیاتی اثرات کا ماحصل تھا۔ اس کے ذریعے یہ کوشش کی گئی کہ عوام کو برطانوی فاتحوں سے ہٹا کر برطانوی پادریوں سے الجھا دیا جائے[38]۔ ہمیں یہ امر پیش نظر رکھنا ہوگا کہ برطانوی استعمار جہاد کے عقیدے کو خطرناک تصور کرتا تھا۔ اور استعماری قوتوں کو یہ فہم تھا کہ جب تک مسلمان جہاد کے عقیدے پر قائم ہیں اس وقت تک ان پر کلی تسلط حاصل نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اپنے عزائم کی تکمیل کے لیے وہ اس عقیدے کو مسخ کرنا ضروری سمجھتی تھیں بہر طور مرزا غلام احمد نے جہاد کی منسوخی کا حکم مسیح موعود کی حیثیت سے جاری کیا تھا۔ یہ حیثیت اُن کے روحانی ارتقا میں محض ایک مرحلہ ثابت ہوئی کیونکہ اس سے کچھ ہی عرصہ بعد انہوں نے مہدی موعود ہونے کا دعویٰ بھی کر دیا تھا۔ اس کی توجیہہ یہ کی گئی کہ مسیح اور مہدی دو الگ وجود نہیں ہیں بلکہ ایک ہی فرد کی دو مختلف حیثیتوں کے نام ہیں۔ مثیل مسیح ہونے کے لحاظ سے موعود کا نام مسیح ہے اور آنحضرت صلعم کے ظل اور بروز ہونے کے لحاظ سے اس کا نام مہدی ہے[39]۔

بعد کے دور کی مرزا غلام احمد کی نفسیاتی کیفیت کے بارے میں یہ شبہ کرنا بالکل جائز ہو گیا تھا آیا وہ معقول فیصلے، منطقی فکر اور معروضی نقطہ نظر اختیار کرنے کے اہل رہے تھے؟ کیونکہ اس کے بعد متضاد دعووں اور لسانیاتی ارتیاک کا دور شروع ہو گیا تھا۔ اُن کی اس دور کی نگارشات میں اپنی ذات اور روحانی ارتقاء کے بارے میں عجیب و غریب اور متضاد بیانات کی اس قدر کثرت ہے کہ اُن کے بارے میں کسی ایک فیصلے تک پہنچنا محال ہے۔ اُن کے پرجوش مقلد بھی اس

۳۷۔ مرزا غلام احمد، تحفہ گولڑویہ، ص ۴۳

۳۸۔ مرزا غلام احمد، اتمام الحجۃ، ص ص ۲۹-۳۰

۳۹۔ مرزا غلام احمد، شہادۃ القرآن، ضمیمہ ص ۱۱

۴۰۔ مرزا غلام احمد، نور الحق، ج ۱، ص ۴۶

۴۱۔ آغا شورش کاشمیری، مرزائیل، ص ۲۶

۴۲۔ احسان الٰہی ظہیر، مرزائیت اور اسلام ص ص ۷۰-۷۱

۴۳۔ مرزا غلام احمد، ازالہ اوہام، ج ۲، ص ص ۵۱۸-۵۱۹

معاملے میں دو گروہوں میں منقسم ہیں ان میں سے ایک گروہ اُنہیں نبی کا درجہ دیتا ہے جب کہ دوسرا انہیں مجدّد تسلیم کرتا ہے۔

اس بات میں شبہ نہیں کہ مرزا غلام احمد نے مجدّد، مسیح موعود اور مہدیٔ موعود کے بعد نبوّت کا دعویٰ بھی کیا تھا۔ اس کا ایک کھلا اظہار، 'ایک غلطی کا ازالہ' کے عنوان سے ایک اشتہار میں کیا گیا جو ۱۹۰۱ء میں شائع ہوا تھا۔ اس اشتہار میں اس بات کا چرچا کیا گیا تھا کہ خدا نے انہیں حضرت محمد صلعم کی اتباع میں ظلی اور بروزی رنگ میں نبوّت کا درجہ عطا کیا ہے۔ بعض کتب اور اشتہارات میں مبہم اور ذو معنی الفاظ میں ایسے دعوے پہلے بھی کیے جا چکے تھے۔ مرزا غلام احمد کو اس بات کا پوری طرح احساس تھا کہ اُن کا یہ دعویٰ ختمِ نبوّت جیسے بنیادی اسلامی عقیدے سے متصادم ہے۔ لہذا اُنہیں اپنے دعوے کی ٹھوس بنیاد فراہم کرنے کے لیے ختمِ نبوّت کے تصوّر کی نئی توجیہہ کی ضرورت تھی۔ 'ایک غلطی کا ازالہ' کے عنوان سے جاری کیے گئے اشتہار میں یہ توجیہہ پیش کی گئی تھی:

> اگر یہ کہا جائے کہ آنحضرت صلعم تو ختم النبیین ہیں۔ پھر آپ کے بعد اور نبی کس طرح آسکتا ہے؟ اس کا یہی جواب ہے کہ بے شک اس طرح سے نبی نیا ہو یا پرانا، نہیں آسکتا، جس طرح آپ حضرت عیسیٰ کو آخری زمانے میں اُتارتے ہیں — نبوّت کی تمام کھڑکیاں بند کی گئیں، مگر ایک کھڑکی سیرتِ صدیقی کی کھلی ہے یعنی فنا فی الرسول کی پس جو شخص اس کھڑکی کی راہ سے خدا کے پاس آتا ہے اُس پر ظلی طور پر وہی نبوّت کی چادر پہنائی جاتی ہے جو نبوّتِ محمدیؐ کی چادر ہے۔ میری نبوّت اور رسالت باعتبار محمدؐ اور احمدؐ ہونے کے ہے۔ نہ میرے نفس کی رُوح سے اور یہ نام بحیثیت فنا فی الرسولؐ مجھے ملا ہے لہذا خاتم النبیین کے مفہوم میں فرق نہ آیا۔[۲۲]

'ختمِ نبوّت' کے تصوّر کی یہ واحد احمدی توجیہہ نہ تھی۔ دراصل اسلام میں اس تصوّر کی جڑیں اس قدر مضبوط تھیں کہ کسی قسم کی لسانی توجیہہ سے اس

---

۲۲ مرزا غلام احمد، اشتہار: ایک غلطی کا ازالہ، ۵ نومبر ۱۹۰۱ء

تصوّر کی قبولیت کو کم نہیں کیا جا سکتا تھا۔ بہر طور اس مقصد کے حصول کی خاطر ایک نئی توجیہہ یہ پیش کی گئی کہ 'خاتم النبیین' کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت محمدؐ کی مُہر کے بغیر کسی دوسرے فرد کی نبوّت کی تصدیق نہیں ہو سکتی، "جب مہر لگ جاتی ہے تو وہ کاغذ سند ہو جاتا ہے اور مصدقہ سمجھا جاتا ہے۔ اس طرح آنحضرتؐ کی مہر اور تصدیق جس نبوّت پر نہ ہو۔ وہ صحیح نہیں ہے" [۴۵]
اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا کہ "خاتم مہر کو کہتے ہیں جب نبی کریم صلعم مہر ہوئے، اگر اُن کی امت میں کسی قسم کا نبی نہیں ہوگا تو وہ مُہر کس طرح ہوئے یا مہر کس پر لگے گی" [۴۶] پس نبوّت کا دروازہ کھُلا ہے [۴۷] اور نہ صرف ایک بلکہ بیشمار نبی ظہور پذیر ہو سکتے ہیں [۴۸] اس طرح ایک منطقی لسانی التباس کے ذریعے مرزا غلام احمد کی نبوّت کا جواز فراہم کیا گیا۔

اس کے علاوہ ختمِ نبوّت کی ایک اور نسبتاً زیادہ فلسفیانہ اور تجریدی توجیہہ پیش کی گئی تھی اس کے مطابق اگرچہ باب نبوّت مسدود ہے اور انبیاء پر جو وحی نازل ہوتی ہے اُس پر مُہر لگ چکی ہے، لیکن باب نبوّت من کل الوجوہ مسدود نہیں ہوا اور نہ ہی ہر ایک طور سے وحی پر مہر لگائی گئی ہے۔ کیونکہ جزئی طور پر اس امتِ مرحومہ کے لیے وحی اور نبوّت کا دروازہ ہمیشہ کھُلا ہے۔ "مگر اس بات کو بحضور دل یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ نبوّت جس کا ہمیشہ کے لیے سلسلہ جاری رہے گا، نبوّتِ تامہ نہیں بلکہ وہ صرف ایک جزئی نبوّت ہے، جو دوسرے لفظوں میں محدثیت کے اسم سے موسوم ہے جو انسان کامل کے اقتدا سے ملتی ہے جو مستجمع کمالات نبوّت تامہ ہے، یعنی ذاتِ ستودہ صفات حضرت سیدنا و مولانا محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم [۴۹] اس طرح ختم نبوّت کے تصوّر کی نئی توجیہہ کرتے ہوئے نبوّت کو دو حصّوں میں تقسیم کیا گیا یعنی کامل اور غیر کامل نبوّت۔ نبوّتِ کامل تو حضرت محمدؐ کے پاس تھی، لیکن اُن کا ظل و بروز ہونے کی حیثیت سے جزئی نبوّت کا درجہ مرزا غلام احمد کو دیا گیا تھا۔

۴۵۔ محمد منظور الٰہی (مرتب)، ملفوظاتِ احمدیہ، ج ۵، ص ۲۹۵

۴۶۔ اخبار الفضل، قادیان، مورخہ ۲۳ مئی ۱۹۲۲ء

۴۷۔ مرزا بشیر الدین احمد، حقیقۃ النبوّت، ص ۲۰۸

۴۸۔ مرزا بشیر الدین احمد، انوارِ خلافت، ص ۶۲

۴۹۔ مرزا غلام احمد، توضیح مرام، ص ۱۴

"یاد رہے کہ بہت سے لوگ میرے دعوے میں نبی کا نام سن کر دھوکہ کھاتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ گویا میں نے اس نبوت کا دعویٰ کیا ہے جو پہلے زمانے میں براہ راست نبیوں کو ملی ہے لیکن وہ اس خیال میں غلطی پر ہیں میرا ایسا کوئی دعویٰ نہیں ہے بلکہ خدا تعالیٰ کی مصلحت اور حکمت نے آنحضرتؐ کے افاضہ روحانیہ کا کمال ثابت کرنے کے لیے یہ مرتبہ بخشا اور آپ کے فیض کی برکت سے مجھے بھی نبوت کے مقام تک پہنچایا۔ اس لیے میں صرف نبی نہیں کہلا سکتا، بلکہ ایک پہلو سے نبی اور ایک پہلو سے امتی ہوں اور میری نبوت آنحضرتؐ کا ظل ہے نہ کہ اصلی نبوت۔" (۵۰)

راسخ العقیدہ الٰہیات کے مطابق حضرت محمدؐ آخری نبی ہی نہیں ہیں بلکہ نبی کامل بھی ہیں۔ لہٰذا ان سے ان کے ظل کے پیدا ہو کر ان کی نبوت کے کسی وظیفے کی تکمیل کرنے کا کوئی جواز موجود نہیں تھا۔ پس آنحضرتؐ کی نبوت کو جلالی اور جمالی دو حصوں میں تقسیم کرنے کے بعد یہ دعوے کرنا کہ مؤخر الذکر حصے کی تکمیل کسی دوسرے فرد کے حوالے سے ہوئی ہے۔ ایک ایسا تصور تھا جسے راسخ العقیدہ گروہ کبھی قبول نہیں کر سکتے تھے۔ فطری طور پر مرزا غلام احمد کے اس دعوے سے چاروں طرف مخالفت کا ایک عظیم طوفان اٹھ کھڑا ہوا، جس سے مجبور ہو کر ہمارے ممدوح کو بار بار اپنے اس دعویٰ کی نئی نئی تشریحات پیش کرنا پڑیں اور بارہا اس سے کھلے طور پر انحراف بھی کرنا پڑا۔ بسا اوقات اس دعوے کو لسانی ارتناک کا نتیجہ بھی قرار دیا گیا۔ چنانچہ یہ کہا گیا کہ "اس عاجز نے کبھی اور کسی وقت حقیقی طور پر نبوت یا رسالت کا دعویٰ نہیں کیا۔ اور غیر حقیقی طور پر کسی لفظ کو استعمال کرنا اور لغت کے عام معنوں کے لحاظ سے اسے بول چال میں لانا مستلزم کفر نہیں۔" (۵۱) "اس لحاظ سے رسول یا نبی کا لفظ بولنا غیر موزوں نہیں بلکہ فصیح استعارہ ہے" (۵۲) "لہٰذا میرا نام نبی رکھا گیا۔ مجاز کے طور پر نہ کہ حقیقت کے طور پر" (۵۳)

---

(۵۰) مرزا غلام احمد، حقیقۃ الوحی، ص ص ۱۴۸ - ۱۴۹

(۵۱) مرزا غلام احمد، حاشیہ، انجام آتھم، ص ۲۷

(۵۲) مرزا غلام احمد، حاشیہ، تحفہ گولڑویہ، ص ۲۴

(۵۳) مرزا غلام احمد، الاستفتاء ضمیمہ حقیقۃ الوحی، ص ۶۵

اپنی نبوّت کو حقیقی کی بجائے مجازی قرار دینے کے باوجود مرزا غلام احمد کو اپنے ہی دعوے کی نفی کرنے کے لیے آگے جانا پڑا ہے۔ اکثر مقامات پر اُنہوں نے نہایت واضح انداز میں اپنے دعوئ نبوّت سے انکار کیا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں کہ انہوں نے خود نبوّت کا دعویٰ نہیں کیا بلکہ اُن کے مخالفین یہ دعوےٰ اُن سے منسوب کرتے ہیں" تاہم اِن لوگوں نے مجھ پر افترا کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ یہ شخص نبی ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ [54] فی الواقعہ "میرا نبوّت کا کوئی دعویٰ نہیں" [55] یہ اِن لوگوں کی غلطی ہے اور اگر یہ بہتان درست ہو تو بجز اس کے کیا کہیں کہ لعنت اللہ علی الکاذبین المفتریین [56] جو شخص ختمِ نبوّت کا منکر ہو، وہ بے دین اور دائرہ اسلام سے خارج ہے [57] لہٰذا "مجھے کب جائز ہے کہ میں نبوّت کا دعوےٰ کر کے اسلام سے خارج ہو جاؤں اور کافروں کی جماعت سے جا ملوں۔ [58]

مرزا غلام احمد کے اِن متضاد دعوؤں کا پورا شعور حاصل کرنے کے لیے گہرے نفسیاتی تجزیے کی ضرورت ہے۔ فی الواقعہ مرزا غلام احمد نے اپنے بارے میں ماہرینِ نفسیات کے لیے اسقدر مواد فراہم کر دیا ہے کہ ہندی مسلمانوں کی روحانی تاریخ میں کسی دوسرے فرد نے اتنا مواد فراہم نہیں کیا۔ ہمارے اس دانشور کے نفسیاتی تجزیے کے لیے ولیم جیمز اور فرائڈ دونوں کی بیک وقت ضرورت ہے البتہ جہاں تک اُن کے فکر کے خارجی اظہار کا تعلق ہے، اُس میں شبہ نہیں کہ وہ اپنی لعنت کے بارے میں اِن متضاد بیانات کے باوجود اس بات پر یقینِ محکم رکھتے ہیں کہ وہ خدا کے بھیجے ہوئے نبی ہیں۔ اُن پر مسلسل وحی نازل ہوتی ہے اور یہ کہ "مجھے اپنی وحی پر ویسا ہی ایمان ہے جیسا کہ توراۃ اور انجیل اور قرآن حکیم پر" [59]

---

[54] مرزا غلام احمد، حمامۃ البشریٰ، ص ۸

[55] مرزا غلام احمد، جنگِ مقدس، ص ۶۷

[56] مرزا غلام احمد، انوارِ اسلام، ص ۳۴

[57] مرزا غلام احمد، تقریر واجب الاعلان، بمقام دہلی

[58] مرزا غلام احمد، حمامۃ البشریٰ ص ۷۹

[59] مرزا غلام احمد، تبلیغ رسالت، ج ۶، ص ۶۴

یہ اسی عقیدے کا نتیجہ تھا کہ آخر کار انہوں نے نہ صرف مثیلِ مسیح اور ظلِ محمدؐ ہونے کا دعویٰ کیا۔ بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہنے لگے کہ اُن میں تمام گزشتہ انبیاؑ کی صفات جمع کر دی گئی ہیں۔ اوّل اوّل اس تصوّر کا اظہار قدرے مبہم انداز میں 'ایک غلطی کا ازالہ' کے عنوان سے ایک اشتہار میں کیا گیا تھا۔ بعدازاں 'حقیقۃ الوحی' نامی کتاب میں اسے وضاحت سے پیش کیا گیا۔ اس میں کہا گیا تھا کہ " خدا تعالیٰ نے مجھے تمام انبیاء علیہم السلام کا مظہر ٹھہرایا ہے اور تمام نبیوں کے نام میری طرف منسوب کیے ہیں، میں آدم ہوں، میں شیث ہوں، میں نوح ہوں، میں ابراہیم ہوں، میں اسحاق ہوں، میں اسماعیل ہوں، میں یعقوب ہوں، میں یوسف ہوں، میں موسیٰ ہوں، میں داؤد ہوں، میں عیسیٰ ہوں اور آنحضرتؐ کے نام کا میں مظہر اتم ہوں' یعنی ظلّی طور پر محمد اور احمد ہوں"[۲۵] اس طویل فہرست میں مذہب کی صرف عبرانی روایت کے رہنماؤں کے نام درج ہیں۔ لیکن مرزا غلام احمد کی روحانی وسعت نے اُن کے علاوہ غیر عبرانی اور خصوصاً ہندوستانی مذہبی رہنماؤں کی صفات کو بھی اپنی ذات میں شامل رکھنے کا تصور پیش کیا تھا۔ چنانچہ وہ مدعی ہیں کہ وہ کرشن کے اوتار بھی ہیں[۲۶]۔ لہٰذا وہ جس طرح عیسائیوں اور مسلمانوں کے لیے مسیح موعود ہیں۔ ویسے ہی ہندوؤں کے لیے کرشن کا اوتار بھی ہیں۔[۲۷]

بظاہر اس تصور کے پس پردہ وحدتِ انسانیت اور وحدت الوجود کا وہ تصور کارفرما نظر آتا ہے جو دارا شکوہ، میاں محمد میر اور اکبر کے ہاں موجود تھا۔ تاہم درحقیقت صورتِ حال اس سے مختلف ہے۔ مرزا غلام احمد دارا شکوہ، میاں محمد میر اور اکبر جیسی وسیع نظر، رواداری، عالمی محبت اور انسان دوستی کے جذبے سے محروم تھے۔ اِن کے نزدیک نجات اور فلاح کی راہ محدود ہے۔ یہ راہ صرف اسلام ہے بلکہ زیادہ بہتر طور پر یوں کہیئے کہ یہ اسلام کی وہ توجیہہ ہے جسے خود انہوں نے پیش کیا تھا۔ مرزا غلام احمد کا نظامِ فکر ذات کی وسعت اور گہرائی کا مظہر

---

[۲۵] مرزا غلام احمد ، حوالہ مذکورہ بالا ، ص ۷۲

[۲۶] محمد منظور الٰہی (مرتب) ملفوظاتِ احمدیہ ، ج ۴ ، ص ۱۴۲

[۲۷] مرزا غلام احمد ، لیکچر سیالکوٹ ، ص ۲۰

نہیں بلکہ ذات کے سمٹنے اور محدود ہونے کی نشاندہی کرتا ہے۔ یہ ذاتِ مرکزیت کا نظامِ فکر ہے جو پوری نسلِ انسانی کے لیے نجات کی راہ کا تعین اُن کی ذات کے حوالے سے کرتا ہے اس کا اظہار یوں ہوتا ہے کہ:

"مبارک ہے وہ جس نے مجھے پہچانا۔ میں خدا کی سب راہوں میں سے آخری راہ ہوں اور اُس کے نوروں میں سے آخری نور ہوں۔ بدقسمت ہے جو مجھے چھوڑتا ہے کیونکہ میرے بغیر سب تاریکی ہے"۔ ۶۳

اس صورتِ حال میں یہ خیال درست نہیں کہ مثیلِ انبیاء ہونے کے دعوے سے مرزا غلام احمد کا مقصد یہ تھا کہ مختلف انسانی گروہوں میں وحدت، یکجہتی اور محبت کا رشتہ پیدا کیا جائے، مذہبی منافرت کو ختم کیا جائے۔ نسلِ انسانی کو تعصبات سے نجات دلائی جائے اور جدید دور کے تقاضوں کے مطابق ایک عالمگیر مذہب کی بنا ڈالی جائے ۶۴ حقیقت یہ ہے کہ تحریکِ احمدیت محبت اور خلوص کے فروغ، مذہبی تعصب اور جنون کے خاتمے کی بجائے نئی گروہ بندیوں، نئے جنون اور نئے تعصبات کا منبع بن گئی ہے۔ کہا گیا تھا کہ مثیلِ انبیاء کے دعوے کے بعد ہر قوم مرزا غلام احمد کو اپنا نجات دہندہ تصور کر سکتی ہے ۶۵ لیکن اُن کے اپنے مذہبی فکر میں ذاتِ مرکزیت کے عنصر کو جو فیصلہ کن حیثیت حاصل تھی۔ اُس نے فی الواقعہ اُس کے تمام راستے بند کر دیئے تھے۔

---

۶۳ مرزا غلام احمد، کشتیٔ نوح، ص ۵۶

۶۴ مثلاً مرزا غلام احمد ایک جگہ لکھتے ہیں کہ "وہ کام جس کے لیے خدا نے مجھے مامور فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ خدا میں اور اُس کی مخلوق کے رشتے میں جو کدورت واقع ہو گئی ہے اُس کو دُور کر کے محبت اور اخلاص کے تعلق کو دوبارہ قائم کروں اور سچائی کے اظہار سے مذہبی جنگوں کا خاتمہ کر کے صلح کی بنا ڈالوں اور وہ دینی سچائیاں جو دنیا کی آنکھ سے مخفی ہو گئی ہیں۔ اُن کو ظاہر کر دوں اور وہ روحانیت جو نفسانی تاریکیوں کے نیچے دب گئی ہے۔ اُس کا نمونہ دکھاؤں"

مرزا غلام احمد، لیکچر اسلام، ص ۳۴

۶۵ مرزا بشیر الدین محمود احمد۔ احمدیت یعنی حقیقی اسلام، ص ۱۰

اپنی مذہبی زندگی کے آغاز سے ہی ہمارے دانشور کو ایک نئی مذہبی جماعت بنانے کی خواہش تھی۔ ۱۸۸۸ء سے ہی انہوں نے اِس جماعت کی تنظیم کا کام شروع کر دیا تھا یکم دسمبر ۱۸۸۸ء کو انہوں نے بیعت کا ایک اعلان نامہ جاری کیا اور اِس کے کچھ عرصہ بعد لدھیانہ کے بعض باشندوں کو باقاعدہ طور پر اپنی جماعت میں شامل کیا۔ صدیِ رواں کی پہلی ہندوستانی مردم شماری کی رپورٹ میں اُنہوں نے اپنی جماعت سے منسلک لوگوں کا اندراج ایک باقاعدہ فرقے کی حیثیت سے کروایا تھا اس سے فطری طور پر ہندی مسلمانوں میں ایک نئی مذہبی جماعت وجود پذیر ہوئی اور احمدی اور غیر احمدی کے درمیان امتیاز کا مسئلہ پیدا ہوا۔

احمدی اور غیر احمدی میں کیا فرق ہے؟ خود مرزا غلام احمد نے اِس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ آغاز ہی میں وہ یہ تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں کہ دونوں گروہوں میں محض وفاتِ مسیح کے بارے میں اختلاف ہے۔ اِس کا جواز یوں دیا گیا ہے کہ "یہ بات صحیح نہیں کہ میرا دنیا میں آنا صرف حیاتِ مسیح کی غلطی کو دُور کرنے کے واسطے ہے۔ اگر مسلمانوں کے درمیان صرف یہی ایک غلطی ہوتی تو اتنے کے واسطے ضرورت نہ تھی کہ ایک شخص خاص مبعوث کیا جاتا اور ایک جماعت الگ بنائی جاتی اور ایک بڑا شور بپا کیا جاتا۔"[۶۶] اصل میں ایسے بہت سے مسائل موجود تھے۔ جن پر از سرِ نو روشنی ڈالنے کی ضرورت تھی۔ وفاتِ مسیح کا مسئلہ اُن میں سے ایک تھا۔ دیگر مسائل کا تعلق مسلمانوں میں مادیت پسندی کا روز افزوں رجحان، متابعتِ نبوی سے گریز اور زندگی کے معاملات میں قرآن و سنت کی راہ سے ہٹنے سے ہے۔ اہلِ اسلام کے ہاں پر کاذب تصور بھی رواج پا چکا ہے کہ معراجِ نبوی محض ایک خواب تھا۔ جب کہ صحیح عقیدہ یہ ہے کہ معراج کشفی رنگ میں ایک نورانی وجود کے ساتھ ہوا تھا۔ جس کو اس دنیا کے لوگ نہیں سمجھ سکتے[۶۷] علاوہ ازیں مسلمانوں کی ایک اور غلطی یہ ہے کہ وہ حدیث کو قرآنِ حکیم پر مقدم تصور کرنے لگے ہیں[۶۸]۔ حالانکہ قرآن شریف ایک یقینی مرتبہ رکھتا ہے اور حدیث کا مرتبہ ظنی ہے۔ حدیث قاضی نہیں بلکہ قرآن اُس پر قاضی ہے۔

۶۶۔ مرزا غلام احمد، احمدی اور غیر احمدی میں کیا فرق ہے؟ ص ۲

۶۷۔ ایضاً، ص ۱۵

۶۸۔ ایضاً، ص ص ۱۵ - ۱۶

الغرض مسلمانوں میں ایسی بہت سی غلطیاں رواج پا چکی ہیں۔ جن سے خدا تعالیٰ ناراض ہے اور جو اسلامی رنگ سے بالکل مخالف ہیں۔ اس واسطے اللہ تعالیٰ اب اِن لوگوں کو مسلمان نہیں جانتا۔ جب تک وہ غلط عقائد کو چھوڑ کر راہِ راست پر نہ آجاویں اور اس مطلب کے واسطے خدا تعالیٰ نے مجھے مامور کیا ہے کہ میں اِن سب غلطیوں کو دُور کر کے اصلی اسلام پھر دنیا میں قائم کروں۔ ۷۵

مندرجہ بالا بیان سے بظاہر یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ احمدی تحریک کے بانی کے نزدیک احمدی اور غیر احمدی میں فرق محض یہ ہے کہ موخر الذکر گروہ نے بعض ایسے عقائد کو اختیار کر رکھا ہے جن کا حقیقی اسلامی تعلیمات سے کوئی تعلق نہیں۔ مرزا غلام احمد کے اِس نقطہ نظر سے اتفاق کرنا دشوار ہے۔ بات یہ بھی ہے کہ اگر اُن کے بیان کو قبول کر لیا جائے تو خود اُن کی حیثیت ایک مصلح سے زیادہ نہیں رہتی۔ گزشتہ صدی کے ہنگامہ پرور دَور نے بہت سے مصلحین کو جنم دیا تھا جو کسی نئے فرقے کی بنا ڈالے بغیر اصلاحی سرگرمیوں میں مصروف رہے تھے۔ مرزا غلام احمد کو اس طبقے میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ اُن کا اس طبقے سے اختلاف کیفی ماہیت کا حامل ہے۔ اپنے اِس دعویٰ کی مطابقت میں کہ خدا نے اُنہیں مسلمانوں کو حقیقی اسلام کی طرف بلانے کے لیے مامور کیا ہے، مرزا غلام احمد یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اُن کی رہنمائی سے انکار کرنے والے مسلمان دائرۂ اسلام سے خارج ہیں۔ یہ تصور اُن کی نگارشات میں واضح طور پر موجود ہے۔ تحریک کے ترجمان اخبار 'الفضل' میں اِس کی وضاحت یوں کی گئی تھی کہ:

"اے مسلمان کہلانے والو! اگر تم واقعی اسلام کا بول بالا چاہتے ہو تو باقی دنیا کو اپنی طرف بلاتے رہو۔ پہلے خود سچے اسلام کی طرف آجاؤ جو مسیح موعود میں ہو کر ملتا ہے۔ اُسی کے طفیل آج برّ و تقویٰ کی راہیں کھلتی ہیں۔ اُسی کی پیروی سے انسان فلاح و نجات کی منزلِ مقصود پر پہنچ سکتا ہے۔ وہ وہی فخر اوّلین و آخرین ہے جو آج سے تیرہ سو برس پہلے رحمۃ اللعالمین بن کر آیا تھا۔" ۷۶

احمدیت کے پُر جوش حامی غیر احمدی مسلمانوں کو دعوتِ فکر ہی نہیں دیتے بلکہ

---

۷۵ ایضاً، ص ۱۶

۷۶ الفضل، ۲۶ ستمبر ۱۹۱۷ء

واشگاف انداز میں منادی کرتے ہیں کہ مسیح موعود میں ایمان نہ رکھنے والے مسلمان کافر ہیں[۱]۔ لہٰذا احمدیوں کو مسلمانوں کے دیگر ثانوی گروہوں کے ساتھ مذہبی رسوم ادا نہیں کرنی چاہئیں اور اُن سے الگ تھلگ رہنے کی حکمتِ عملی پر عمل پیرا ہونا چاہیئے[۲]۔ یہ راہ اختیار کرتے ہوئے احمدیوں نے خود کو دیگر گروہوں سے نہ صرف مذہبی طور پر بلکہ سماجی طور پر بھی جدا کر لیا۔

مخصوص احمدی عقائد کو مختصراً یوں پیش کیا جا سکتا ہے:

(۱) ذاتِ باری تعالیٰ اور اُس کی جملہ صفات ازلی و ابدی ہیں اور ان میں زمان و مکان کے حوالے سے کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی اور نہ ہی اُس کی کوئی صفت کسی زمانے میں معطل ہوتی ہے۔ خدا کی کسی صفت کو معطل تصور کرنے کے معنی یہ ہوں گے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ایک حصّے کو مردہ تصور کیا جائے۔ یہ تصور لغو ہے۔ لہٰذا خدا کی جملہ صفات ہر وقت کارفرما رہتی ہیں۔ یہ عقیدہ مرزا غلام احمد کی وحی و الہام کی صداقت کو ثابت کرنے کے لیے پیش کیا گیا ہے۔ کیونکہ یہ اس تصور پر دلالت کرتا ہے کہ خدا اب بھی اپنے بندوں سے ہمکلام ہوتا ہے اور اُس نے اُن کی رہنمائی کے فرض کو معطل نہیں کیا۔ یہ نظریہ جدید متکلمین اور خصوصاً سید احمد خان کے نقطۂ نظر کی تردید بھی کرتا ہے۔ جو وحی کو قلب کی آواز قرار دیتے تھے اور اُس کے خارجی منبع سے انکار کرتے تھے۔

(۲) احمدیت کا ایک مخصوص عقیدہ حضرت عیسیٰ کی وفات کا عقیدہ ہے، جسے سید احمد خان، مفتی محمد عبدہ اور سید رشید رضا بھی مختلف انداز میں پیش کر چکے تھے۔ احمدی مبلغین کا دعویٰ ہے کہ مرزا غلام احمد نے اِس عقیدے کو پیش کر کے اشاعتِ اسلام کی راہیں کشادہ کی ہیں۔ مولوی محمد علی اس عقیدے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "اگر حضرت مسیح دو ہزار سال سے اِس جسدِ عنصری کے ساتھ آسمان پر زندہ بیٹھے ہیں اور کھانے پینے اور

۱۔ مرزا بشیر احمد، آئینۂ صداقت، ص ۳۵

۲۔ مرزا بشیر احمد، انوارِ خلافت، ص ۹۰

جسمانی حوائج سے بالاتر ہیں اور اُن کے جسم میں کوئی تغیر و تبدل بھی نہیں آتا تو حضرت مسیح کا جسم فانی جسم انسانی نہ ہوا بلکہ انسانی حوائج اور انسانی خواہش سے بالاتر ہونے کی وجہ سے غیر فانی ہوا۔ یہ وہ دلیل ہے جو عیسائی زور و شور سے پیش کرتے ہیں۔ اور مسلمان جو واقعی مسیح کو دو ہزار سال سے زندہ آسمان پر مانتے ہیں اور یہ بھی مانتے ہیں کہ زندہ کھانے پینے کے محتاج ہیں نہ ان کے جسم میں تغیر آتا ہے، اس بات کا کوئی جواب نہیں دے سکتے کہ ان عقائد سے یہ لازم آتا ہے کہ حضرت مسیح کو بشر سے بڑھ کر بالفاظِ دیگر الوہیت میں شریک مانا جائے۔ پس مسیح کو عملاً غیر فانی مان کر اور خدائی صفات میں شریک ٹھہرا کر اُن عیسائیوں میں جو مسیح کو خدا کو مانتے ہیں، تبلیغ اسلام کرنے کے معنی کیا ہوئے۔ اس صورت میں تو مسلمان بجائے عیسائیت میں تبلیغ اسلام کرنے کے خود عیسائیت کی تبلیغ کے اثر کے نیچے آئے ہوئے ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ حضرت مرزا صاحب کو اپنے تبلیغ اسلام کے اصلی کام کی خاطر وفاتِ مسیح کے مسئلے پر اس قدر زور دینا پڑا۔"[۷۴]

جیسا کہ وفاتِ مسیح کے بارے میں عقیدے کے مندرجہ بالا جواز سے واضح ہوتا ہے یہ عقیدہ بھی مرزا غلام احمد کے دیگر عقائد کی مانند نتائجیتی ماہیت کا حامل ہے۔ کیونکہ وفاتِ مسیح کا عقیدہ اس لیے صادق قرار دیا گیا ہے کہ اس سے بقول اُن کے اسلام کی اشاعت میں مدد ملتی ہے۔

(۳) الہام اور وحی کا دروازہ کھلا ہے اور وحی اب بھی جاری ہے[۷۵] ایمان خدا کے ساتھ وجودی تعلق کا نام ہے۔ تقلیدی ایمان کمتر حیثیت کا حامل ہے۔ ذاتِ باری تعالیٰ کا تجریدی تصور عقوبت ہے۔ خدا کو محسوس کرنا اور اُس کا مشاہدہ ہی وہ منابع ہیں جن

۷۴۔ مولوی محمد علی، تحریکِ احمدیت، ج ۱، ص ۱۷۸

۷۵۔ مرزا غلام احمد، چشمۂ معرفت، ص ۷۲

۷۶۔ قاضی یار محمد، اسلامی قربانی، ص ۲۴

سے حقیقی ایمان جنم لیتا ہے۔ احمدیت میں خدا کا تصور اس قدر ٹھوس بن جاتا ہے کہ عامیانہ سطح تک اتر آتا ہے۔ خود مرزا غلام احمد کے ایک روحانی تجربے کا ذکر یوں کیا جاتا ہے کہ "حضرت مسیح موعود نے ایک موقع پر اپنی حالت یہ ظاہر فرمائی کہ کشف کی حالت آپ پر اس طرح طاری ہوئی کہ گویا آپ عورت ہیں اور اللہ تعالےٰ نے رجولیت کی قوت کا اظہار فرمایا۔"[۴۶] دراصل احمدی خدا اور سامی مذاہب کے ارتقا کے ابتدائی ادوار کے خدا کے درمیان قریبی مشابہت موجود ہے۔ یہ مشابہت اس قدر زیادہ ہے کہ علامہ اقبال نے احمدی تحریک کو یہودیت کی جانب رجوع قرار دیا ہے۔[۴۷]

جہاں تک الہام اور وحی کی ماہیت کا تعلق ہے، احمدی روایت میں رحمانی اور شیطانی الہام میں امتیاز روا جاتا ہے۔ رحمانی الہام کے لیے ضروری ہے کہ انسان اپنی ذات کو ذاتِ باری تعالیٰ کی عبادت و اطاعت کے لیے مخصوص کر دے خدا کا کلام پُر اثر، فصیح اور بلند آواز کا حامل ہوتا ہے۔ اس کا سبب بقول مرزا غلام احمد یہ ہے کہ شیطان گونگا اور فصاحت سے محروم ہے۔ مزید برآں "اُس کا گلا بھی بیٹھا ہوا ہے۔ وہ پُر شوکت اور بلند آواز سے بول نہیں سکتا۔ مخنثوں کی طرح اُس کی آواز دھیمی ہے۔ ان ہی علامات سے شیطانی وحی کو شناخت کر لوگے۔"[۴۸] رحمانی الہام کبھی خارجی آواز کی صورت میں اور کبھی رویائے صادقہ کی صورت میں نازل ہوتا ہے اور کبھی کسی غیر معمولی نفسیاتی کیفیت کے دوران خدا سے براہِ راست آمنا سامنا ہوتا ہے۔

تحریکِ احمدیہ کے بانی نے اپنے اس عقیدے کی وضاحت یوں کی ہے کہ "میں بار بار کہتا ہوں اور بلند آواز سے کہتا ہوں کہ قرآن اور رسولِ کریمؐ سے سچی محبت رکھنا اور سچی تابعداری اختیار کرنا انسان کو صاحبِ کرامات بنا دیتا ہے اور اُس

---

[۴۷] علامہ محمد اقبال، احمدیت اور اسلام، ص ۷

[۴۶] ابو الفضل محمد منظور الٰہی احمدی، البشریٰ، ج ۱، ص ۷

کامل انسان پر علوم غیبیہ کے دروازے کھولے جاتے ہیں اور دنیا میں کسی مذہب والا روحانی برکات میں اُس کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ چنانچہ میں اِس میں صاحب تجربہ ہوں، میں دیکھ رہا ہوں کہ بجز اسلام تمام مذاہب مردے، اُن کے خدا مردے اور خود وہ تمام پیرو مردے ہیں اور خدا تعالیٰ کے ساتھ زندہ تعلق ہو جانا بجز اسلام قبول کرنے کے ہرگز ممکن نہیں، ہرگز ممکن نہیں" [79]

(۴) ایک اور قابلِ ذکر احمدی نظریہ یہ ہے کہ اسلامی الٰہیات میں بنیادی حیثیت قرآنِ حکیم کو حاصل ہے اور حدیث کی حیثیت محض ثانوی ہے۔ قرآنِ حکیم کے احکامات سے متصادم احادیث قابلِ قبول نہیں ہیں جیسا کہ واضح طور پر ظاہر ہے یہ عقیدہ کئی مسلم گروہوں کا بھی ہے لیکن اس کی توجیہہ مرزا غلام احمد نے کی ہے۔ وہ اِن گروہوں سے مختلف ہے۔ وہ حدیث اور سنّت میں امتیاز روا رکھتے ہیں۔ مؤخر الذکر سے مراد رسولِ اکرمؐ کا تعامل ہے جو قرآنِ حکیم کے ساتھ ساتھ وجود میں آکر صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کے ذریعے عملی صورت میں بعد میں آنے والی نسلوں تک منتقل ہوتا ہے۔ اس کے مقابلے میں حدیث سے مراد ایسے اقوالِ نبیؐ ہیں جو لوگوں کی یادداشتوں کی بنیاد پر رسولِ اکرمؐ کی وفات کے ایک لمبے عرصے بعد جمع کئے گئے تھے۔ اس بنا پر انہیں قطعی طور پر قابلِ قبول قرار دینا جائز نہیں۔ اسلام کی حقیقی بنیاد قرآنِ حکیم اور سنّت ہی ہیں۔

(۵) آزادیٔ رائے اور اجتہاد کی راہ بند نہیں ہوئی۔ قرآنی آیات مفاہیم کی بے انت تہوں کو خود میں پوشیدہ رکھتی ہیں۔ لہٰذا ہر دَور میں نئی صورتِ حال نئے مفہوم کی دریافت کا سبب بنتی ہے۔ تاہم نہ تو آزادیٔ رائے تمام انسانوں کا حق ہے اور نہ ہی قرآنِ حکیم کے نئے مفاہیم تمام اشخاص پر کھولے جاتے ہیں۔ ہر دَور میں مخصوص افراد ہی یہ فرض سرانجام دیتے ہیں۔ اِس دَور میں یہ فرض مرزا غلام احمد نے سرانجام دیا ہے۔ اجتہاد کے بارے میں احمدی نقطہ نظر پر تبصرہ کرتے ہوئے مولوی محمد علی لکھتے ہیں کہ "احمدیت نے اِس غلطی کو دُور کیا اور بتایا کہ اجتہاد کا دروازہ

---

۷۹ مرزا غلام احمد، ضمیمہ انجام آتھم، ص ص ۳۳۱ - ۳۳۲

جو خود نبی کریم صلعم نے کھولا تھا۔ اُسے دوسرا کوئی بند نہیں کر سکتا اور نہ ہی در حقیقت چاروں اماموں میں سے کسی امام نے یہ کہا کہ اُس کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند ہے آج دنیا میں اسقدر نئے حالات پیدا ہو گئے ہیں کہ ان کیلئے از سرِ نو فقاہت اور اجتہاد کی بھی ضرورت ہے۔ احمدیت از سرِ نو اجتہاد کے دروازے کو کھول کر اسلام اور مسلمانوں کی ترقی کے راستے کو کھول رہا ہے[۵۰]

(۶) قرآنِ حکیم کی جملہ آیات مصدقہ ہیں اور ان میں سے کوئی آیت منسوخ نہیں ہوئی۔ خود قرآنِ حکیم کی تعلیم یہ ہے کہ اُس کی کوئی آیت کسی دوسری آیت کو منسوخ نہیں کرتی۔ مرزا غلام احمد کے نزدیک جو شخص اپنے نفس کے لیے خدا کے کسی حکم کو ٹالتا ہے، وہ آسمان میں ہرگز داخل نہیں ہوگا۔ سو تم کوشش کرو جو ایک نقطہ یا شعشہ قرآن شریف کا بھی تم پر گواہی نہ دے تا تم اُس کے لیے پکڑے نہ جاؤ"[۵۱]

(۷) چونکہ فرد اور خدا کے درمیان براہِ راست تعلق موجود ہے اس لیے دعا ایک حقیقت ہے۔ چنانچہ "جب بندہ عجز و نیاز کے رنگ میں ایک سوال کرتا ہے تو اُس کے بعد چند منٹ میں اُس پر ایک ربودگی طاری ہو کر اس ربودگی کے پردے میں اُس کو جواب مل جاتا ہے"[۵۲] یہ عقیدہ سید احمد خان کے مذہبی فکر کی ضد تھا۔

(۸) اسی طرح سید احمد خان کی تعلیمات کے برعکس مرزا غلام احمد نے اپنے پیروؤں کو یہ عقائد دیئے کہ معراج محض خواب کا عمل نہیں تھا بلکہ نورانی جسم کے ساتھ وقوع پذیر ہوا تھا۔ معجزات برحق ہیں اور یہ زندہ خدا کی نشانیوں ہی سے ہیں۔ نیز جنت اور دوزخ حقیقی مادی وجود کے حامل ہیں۔ نظریہ ارتقا غلط ہے کیونکہ یہ قانونِ فطرت کی نفی کرتا ہے۔ ترقی کیفی ماہیت کی حامل ہوتی ہے نہ کہ کمیتی ماہیت کی۔ مندرجہ بالا عقائد کی فہرست میں مرزا غلام احمد کی روحانی حیثیت اور جہاد کے

۵۰۔ مولوی محمد علی، تحریکِ احمدیت، ج ۱، ص ۲۰۶

۵۱۔ مرزا غلام احمد، کشتی نوح، ص ۲۴

۵۲۔ ابو الفضل محمد منظور الٰہی احمدی، البشریٰ، ج ۱، ص ص ۳-۴

بارے میں احمدی نقطۂ نظر کو شامل نہیں کیا گیا۔ کیونکہ اِن کا پہلے ہی ذکر کیا جا چکا ہے جہاں تک فقہی مسائل میں احمدی مسلک کا تعلق ہے یہ غیر متعین رکھا گیا ہے۔ چنانچہ یہ کہا گیا ہے کہ "جملہ فقہی مسائل میں احمدیت کا مسلک بالکل آزادانہ ہے۔ آمین و رفع یدین کے متعلق اختلاف ہوں یا نکاح، طلاق، وراثت وغیرہ کے مسائل کے متعلق اختلاف ہوں، ان سب میں احمدیت کا مسلک آزادانہ ہے۔ کوئی ایک مسئلے کو درست مانے یا دوسرے کو ایک ہی صف میں رفع یدین کرنے والے اور نہ کرنے والے، آمین بلند آواز اور آہستہ کہنے والے، ہاتھ سینے پر یا نیچے باندھنے والے۔ پہلو بہ پہلو کھڑے ہوتے ہیں اور ایک کو دوسرے کے فعل پر ادنیٰ اعتراض بھی نہیں۔ اور یہی آزادی جملہ فقہی مسائل میں ہے جو اسلام کا قانون یا شریعت کہلاتے ہیں۔ بلکہ مسائل فقہی کے لحاظ سے یوں کہنا چاہیئے کہ احمدیت تمام اسلامی فرقوں کی جامع ہے اور تمام اسلامی فرقوں کو ایک کرنے والی اور ایک دوسرے کے اختلاف پر برداشت کی اور ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہوئے اتحاد کی دعوت دیتی ہے۔ ۳۴

میانہ روی اور آزاد خیالی کا یہ نقطۂ نظر احمدی تحریک کی روح سے متصادم ہے۔ اس کی توجیہہ غالباً یوں کی جا سکتی ہے کہ مرزا غلام احمد کی نتائجیت پسندانہ رسائی ان مسائل تک نہیں پہنچ سکی تھی، جس کی بنا پر اُن کے پیروکار کسی قدر آزادی سے بہرہ ور ہوئے ہیں۔ تحریک احمدیہ کا نہ صرف سیاسی اور مذہبی رویہ ازحد رجعت پسندانہ تھا بلکہ اُس کا سماجی رویہ بھی پرانے خیال پر ہی مبنی تھا ۳۵ اُس نے ہندی مسلم سماج میں ہر قسم کی ترقی، اصلاح اور آگے بڑھنے کے قدم کی مخالفت کی۔

---

۳۴ مولوی محمد علی، تحریکِ احمدیت، ج ۱، ص ص ۱۷۵ - ۱۷۶

۳۵ مثال کے طور پر مرزا غلام احمد کثرتِ ازواج کے شدت سے حامی تھے۔ اِس بارے میں اُن کے دلائل اُن کے نہایت محدود نقطۂ نظر، زندگی کی اعلیٰ ترقدروں سے لاعلمی اور رجعت پسندی کا شاہکار ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ کسی خاندان کا سلسلہ صرف ایک بیوی سے ہمیشہ کے لیے جاری نہیں رہ سکتا بلکہ کسی نہ کسی فرد سلسلہ میں یہ دقت آپڑتی ہے کہ ایک جورو عقیمہ اور ناقابلِ اولاد نکلتی ہے۔ اس تحقیق سے ظاہر ہے کہ دراصل بنی آدم کی نسل ازدواج مکرر سے ہی قائم و دائم چلی (جاری ہے)

احمدی تحریک کے بانی نے گزشتہ صدی کے اواخر کی ہندی مسلم مذہبی ۔ ثقافتی زندگی میں پُرجوش کردار ادا کیا تھا۔ خاص طور پر پنجاب میں اُن کے خیالات کے گہرے اثرات پیدا ہوئے تھے۔ سید احمد خان کی طرح انہیں بھی نئے علم کلام کی تشکیل کی ضرورت کا احساس تھا، چنانچہ لکھتے ہیں:

"اے بزرگو! اب وہ زمانہ آگیا ہے کہ جو شخص بغیر اعلیٰ درجے کے عقلی ثبوتوں کے اپنے دین کی خیر منانی چاہیئے تو یہ خیال محال ہے اور طمعِ خام ہے تم آپ ہی نظر اٹھا کر دیکھو جو کیسی طبیعتیں خود رائی اختیار کرتی جاتی ہیں اور کیسے خیالات بگڑتے جاتے ہیں اس زمانے کی ترقی علومِ عقلیہ نے الٹا اثر کیا ہے، حال کے تعلیم یافتہ لوگوں کی طبائع میں ایک عجیب طرح کی آزاد منشی بڑھتی جاتی ہے اور وہ سعادت جو سادگی اور غربت اور صفا باطنی میں ہے وہ اُن کے مغرور دلوں سے بالکل جاتی رہی ہے اور جن خیالات کو وہ سیکھتے ہیں وہ اکثر ایسے ہیں کہ جن سے ایک لامذہبی کے وساوس پیدا کرنے والا اُن کے دلوں پر اثر پڑتا ہے۔ اور اکثر لوگ قبل اس کے جو اُن کو کوئی مرتبہ تحقیق کامل کا حاصل ہو صرف جاہل مرکب کے غلبہ سے فلسفی طبیعت کے آدمی بنتے جاتے ہیں۔
اے صاحبانِ عقل و فراست! اس بات کا سمجھنا کچھ مشکل نہیں کہ جو فساد دین

آئی ہے۔ اگر ایک سے زیادہ بیوی کرنا منع ہوتا تو اب تک نوعِ انسانی قریب قریب خاتمہ کے پہنچ جاتی۔ تحقیق سے ظاہر ہوگا کہ اس مبارک اور مفید طریق نے انسان کی کہاں تک حفاظت کی ہے اور کیسے اُس نے اجڑے ہوئے گھروں کو بیک دفعہ آباد کر دیا ہے اور انسان کے تقویٰ کے لیے یہ فعل کیسا ممد و معاون ہے۔ خاوندوں کی حاجت براری کے بارے میں جو عورتوں کی فطرت میں ایک نقصان پایا جاتا ہے جیسے ایامِ حمل اور حیض نفاس میں یہ طریق بابرکت اس نقصان کا تدارک تام کرتا ہے اور جس حق کا مطالبہ مرد اپنی فطرت کی رُو سے کر سکتا ہے وہ اُسے بخشتا ہے۔" مرزا غلام احمد، آئینہ کمالاتِ اسلام، ص ۲۸۱

کی بے خبری سے پھیلا ہے۔ اُس کی اصلاح اشاعت علم دین پر ہی موقوف ہے۔[۸۵]
اس اقتباس کی منطقی صحت پر شبہ کیا جا سکتا ہے۔ اِس کا آغاز اس تصور سے ہوا ہے کہ زمانۂ جدید میں "بغیر اعلیٰ درجے کے عقلی ثبوتوں کے اپنے دین کی خیر منانی" خیالِ محال اور طمع خام ہے لیکن اس کے خاتمے پر یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ نئی صورتِ حال سے عہدہ برآ ہونے کے لیے اشاعتِ علم دین کی ضرورت ہے۔ بہر طور اس میں شبہ نہیں کہ مرزا غلام احمد نے اپنی مذہبی سرگرمی کی ابتدائی زندگی کے دوران عیسائیوں، ہندوؤں اور ترقی پسند مسلمانوں کے خلاف راسخ الاعتقادیت کے دفاع میں ایک رجعت پسند علم کلام کی تشکیل کی تھی۔ یہ علم کلام گزشتہ صدی کے اواخر کے نچلے درمیانے طبقے کی روحانی ثقافتی ضرورتوں کو پورا کرتے ہوئے اُنہیں اسلام سے وابستہ رہنے اور اس وابستگی سے فخر و انبساط کے احساسات کا تجربہ کرنے کے مواقع فراہم کرتا تھا۔ فکری ارتقا کے اگلے مراحل پر مرزا غلام احمد کی سوچ میں ذات مرکزیت کا عنصر بڑھتا چلا گیا۔ یوں اُن کی ذہنی صلاحیتیں جدید الٰہیات کی تشکیل سے زیادہ ذاتی نمائش کے لیے وقف ہوتی چلی گئیں۔ یہاں تک کہ اُن کی الٰہیات ذات مرکزیت کی تاویل بن کر رہ گئیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ذاتِ مرکزیت کے اثرات الگ کرنے سے راسخ الاعتقادیت کے ساتھ احمدی اختلافات بے مایہ ہو جاتے ہیں۔

---

[۸۵] مرزا غلام احمد، براہینِ احمدیہ، ج ۲، ن س ص ۵ - ۹

انحراف پسندی کا عروج

مولانا شبلیؒ نعمانی

نئے علم کلام کو بہت کم مقبولیت حاصل ہوئی تھی۔ علی گڑھ تحریک کے بہت سے فعال اراکین بھی اسے اپنانے سے گریزاں تھے۔ علی گڑھ سے باہر اہلِ دیوبند، راسخ الاعتقاد علماء اور مرزا غلام احمد نے جدید مذہبی افکار پر شدید نکتہ چینی کی تھی۔ طنز نگاروں نے انہیں طنز کا نشانہ بنایا اور شاعروں نے ان کی ہجو لکھی تھی۔ عوام تک یہ خیالات مسخ شدہ صورت میں پہنچتے تھے وہ اُن کی نفرت اور تعجب کا موجب تھے۔ گویا برصغیر کے مسلمانوں میں یہ خیالات اپنی جگہ پیدا کرنے میں ناکام رہے۔ یہاں تک کہ وہ جس طبقے کی ثقافتی اور روحانی ضروریات کی تسکین کرتے تھے، وہ طبقہ بھی صدیٔ رواں کے اوائل میں اُن سے بے نیاز ہو چکا تھا۔

اس معروضی صورتِ حال نے جدید علم کلام کے خلاف ردِعمل کو جنم دیا۔ اس ردِعمل کا اظہار کئی صورتوں میں ہوا۔ تاہم اس کا واضح ترین اظہار مولانا شبلی نعمانی کے حوالے سے ہوا۔ جو ہندی مسلمانوں کی تہذیبی زندگی کے اُس موڑ کے رہنما ہیں، "جہاں پر سرسید کا بنایا ہوا راستہ تاریخی اعتبار سے ختم ہوتا ہے اور وہ شاہراہِ آزادی شروع ہوتی ہے، جس پر ابوالکلام آزاد، محمد علی، مختار احمد انصاری اور خود علامہ اقبال جیسی مقتدر ہستیاں گامزن نظر آتی ہیں۔"[۱] مولانا شبلی کی تربیت میں سید احمد خان اور علی گڑھ تحریک نے نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اپنے انحرافی نقطۂ نظر کے باوجود وہ زندگی بھر علی گڑھ اثرات سے نجات نہ پا سکے۔ بعض نقادوں نے انہیں سید احمد خان کا پر تو قرار دیا ہے۔ "جن کی شخصیت سرسید کی طرح متنوع، جن کا علم اور مطالعہ سرسید کی طرح وسیع اور دقیق اور جن کی نظر سرسید کی طرح دُور بین اور حقیقت شناس تھی۔"[۲] بایں ہمہ یہ امر واقعہ ہے کہ سید احمد خان اور مولانا شبلی نعمانی کے رویوں میں اساسی اختلافات موجود تھے اور یہ کہ انہوں نے جن مکاتبِ فکر

۱۔ سجاد ظہیر: خطبۂ صدارت، آل انڈیا اردو کانگریس، منعقدہ حیدرآباد، جولائی ۱۹۴۴ء

کی بنا ڈالی، وقت کے ساتھ ساتھ اُن میں دوری بڑھتی چلی گئی۔ سید احمد خان مغربی تہذیب و دانش سے ازحد متاثر تھے۔ وہ اسلامی اصولوں، عقیدوں اور قدروں کی تاویل اس انداز سے کرتے تھے کہ انہیں مغربی اقدار سے ہم آہنگ ثابت کیا جا سکے۔ اس کے برعکس مولانا شبلی مغربی تہذیب و تمدن کے مداح ہونے کے باوجود اسے اسلام کے حوالے سے پرکھنے کا رجحان رکھتے تھے۔ وہ کسی جدید معیار کے حوالے سے اسلام کی اصلاح اور تشکیلِ نو کی بجائے راسخ الاعتقادیت کے احیاء کے خواہشمند تھے۔ اپنے پیش رو کے برعکس وہ حال و مستقبل کو ماضی کا تسلسل تصور کرتے تھے اور اس تصور کے مخالف تھے کہ بہتر حال و مستقبل کے لیے ماضی کو نظر انداز کرنا ناگزیر ہے۔ اس کائناتی نقطۂ نظر نے دونوں کے سیاسی رویوں میں بھی بہت زیادہ اختلاف پیدا کر دیا تھا۔ سید احمد خان انگریز پرست تھے۔ وہ نو آبادیاتی نظام کی بقا کو اہلِ ہند کی فلاح و بہبود اور ترقی کے لیے ضروری سمجھتے تھے اور دو قومی نظریے کے حامی تھے، جب کہ مولانا شبلی سامراج سے وفاداری کا چرچا کرنے کے باوجود اُسے مکمل طور پر قبول کرنے سے گریزاں تھے اور سیاسی نقطۂ نظر کے حوالے سے قوم پرست تھے۔

مولانا شبلی نعمانی کی جامع شخصیت پر تبصرہ کرتے ہوئے اُن کے ممتاز سوانح نگار سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں کہ:

"مولانا کا رنگ قدیم علمائے دین کا نہ تھا، جن کا پاک مشغلہ صرف خانقاہوں میں رشد و ہدایت اور مدرسوں میں درس و تدریس ہے — اُن کے عہد میں ایک نئے دَور کی بنیاد پڑ چکی۔ اس لیے وہ قدیم و جدید کے ایسے سنگم بنے، جن میں دونوں دریاؤں کے دھارے آ کر مل گئے تھے۔ مرج البحرین یلتقیان اور اسی لیے اُن کی زندگی کے کارنامے گزشتہ علمائے دین کے کارناموں سے نسبتاً مختلف ہیں۔ وہ ہمارے قدیم اور مذہبی علوم کے عالم بھی تھے اور جدید علوم کے بہت سے آراء و خیالات سے واقف بھی تھے۔ قدیم علماء کی صحبت بھی اٹھائی تھی اور جدید تعلیم کے ارکان اور جدید تعلیم یافتوں کی صحبت میں بھی رہے تھے اور ساتھ ہی محقق فن بھی تھے، ادیب بھی تھے، شاعر بھی تھے، انشاپرداز بھی تھے، خطیب بھی تھے، مؤرخ بھی تھے، مصلح بھی تھے۔

ماہرِ تعلیم بھی تھے اور نئے زمانہ کے اقتضاآت اور مطالبات کے مقابلہ میں بہت سی باتوں میں انقلابی بھی تھے اور یہ سب گوناں گوں صفات اُن کی زندگی کے مرقع میں نمایاں ہیں"۔ [۳]

مولانا شبلی نعمانی گزشتہ صدی کے ہنگامۂ آزادی کے برس ایک مذہبی گھرانے میں پیدا ہوئے۔ روایتی انداز میں مقامی طور پر تعلیم حاصل کرنے کے بعد فلسفہ و منطق کے معروف استاد مولوی فاروق چڑیا کوٹی کے درس میں شریک ہوئے۔ بعدازاں رام پور میں مولوی عبدالحق خیرآبادی سے کسبِ فیض کیا۔ اپنی ابتدائی زندگی پر تبصرہ کرتے ہوئے ایک بار انہوں نے کہا تھا کہ "علمی شوق والد اور گھر کی تربیت کا اثر تھا۔ خاندان میں علم کا چرچا تھا اور تمام بزرگ مصروفِ علم تھے۔ اس زمانہ کی طالب علمی بہت مشکل تھی۔ یکہ پر سفر کرتے تھے۔ پیدل بھی چلنا پڑتا تھا۔ یہ سب میں نے خوشی سے گوارا کیا۔ دو دفعہ والد کی اجازت کے بغیر چپکے نکل گیا۔ یہ خاص التزام رہا۔ (اور اس میں، میں منفرد تھا) کہ ہر فن مثلاً ادب، منطق، حدیث، اصول فقہ کے لیے ان ہی علما کے پاس دُور دراز کا سفر کرکے گیا جو ان علوم میں تمام ہندوستان میں ممتاز تھے۔ مثلاً حدیث کے لیے مولانا احمد علی سہارن پوری، ادب کے لیے مولانا فیض الحسن لاہور میں"۔ [۴]

روایتی تعلیم کے عمل سے فراغت حاصل کرنے کے بعد مولانا شبلی نے اپنے بزرگوں کی ہدایت کے مطابق وکالت کا امتحان پاس کیا۔ لیکن اس کوچہ سے انہیں کوئی ذہنی مناسبت نہ تھی لہٰذا کچھ عرصے بعد ملازمت کی طرف متوجہ ہوئے اور 'امین دیوانی' بن گئے۔ [۵] اس کے کچھ عرصہ بعد ہمارے ممدوح کی زندگی میں وہ حادثہ پیش آیا، جس نے اُن کی پوری زندگی کو سرتاپا بدل کر رکھ دیا۔ اس حادثے کا تعلق ۱۸۸۱ء سے ہے، جب کہ مولانا شبلی اپنے بھائی مہدی سے ملنے علی گڑھ کالج گئے۔ [۶] معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس سے قبل ہی سید احمد خان کی شخصیت

---

[۳] سید سلیمان ندوی، حیاتِ شبلی، ص ص ۹-۱۰۔

[۴] ایضاً، ص ص ۱۱۶-۱۱۷

[۵] علاؤالدین خالد، انتخابِ مقالاتِ شبلی، ص ۶

[۶] ڈاکٹر آفتاب احمد صدیقی، شبلی- ایک دبستان، ص ص ۲۸-۲۹

افکار اور اصلاحی کوششوں سے متاثر ہو چکے تھے۔ چنانچہ علی گڑھ جاتے ہوئے وہ سید احمد خان کی شان میں ایک تعریفی نظم بھی لکھ کر لے گئے۔ اِس قصیدے میں کہا گیا تھا کہ "بس جس شخص نے اُن کی (ہندی مسلمانوں کی) اصلاح کے لیے کوشش کی/ خدا اس کو قیامت کے روز صلہ دے گا/ اگر تم مجھ سے پوچھو کہ وہ کون ہے؟ تو میں کہوں گا/ امام سردار بہادر سید/ وہ ہے کہ تمام ملک میں بلند مرتبہ ہوا/ اور وہ بات حاصل کی جو قدما کو بھی حاصل نہیں ہوئی تھی/ جس کو ایک ساتھ دین و دنیا ملے/ اور اب تک وہ اپنے مقاصد کی کامیابی میں مشغول ہے۔"۷

تاثر پذیری کا یہ عمل یک طرفہ نہیں تھا۔ خود سید احمد خان بھی چھبیس سالہ نوجوان شبلی کی ذہانت اور قابلیت سے متاثر ہوئے تھے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جنوری ۱۸۸۲ء میں شبلی کو علی گڑھ کالج میں عربی کا استاد مقرر کر دیا گیا۔۸ یوں ایک ایسی دوستی کا آغاز ہوا، جو کم از کم سید احمد خان کی زندگی تک برقرار رہی۔ جلد ہی مولانا شبلی نے ماحول میں زبردست تبدیلی کے باوجود علی گڑھ کی صورتِ حال کو قبول کر لیا۔ اُن کے سوانح نگار کے بقول "محمڈن کالج علی گڑھ، اپنے طرز کا پہلا کالج تھا، جس میں انگریز، ہندو، مسلمان ہر قسم کے استاد اور شاگرد تھے۔ ایسے ماحول میں ایک پرانا بوریا نشین عالم جس نے کبھی انگریزی کا ایک حرف بھی نہیں پڑھا تھا، جس نے انگریزوں کی صحبت کبھی نہیں اٹھائی تھی، جو نئے تہذیب و تمدن کے سائے میں کبھی نہیں بیٹھا تھا، یکایک آیا اور اِس پورے ماحول میں رہ کر اس طرح سب میں سما گیا کہ وہ کہیں سے بیگانہ نہیں ہونے پایا۔ یہ بجائے خود ایک کمال ہے اور کالج نے قدیم و جدید کی اس ہم آہنگی اور تعاون سے بڑا فائدہ اٹھایا اور وہ چپقلش اور کشاکشی نہ ہونے پائی، جس کا ہونا ایسے ماحول میں ضروری تھا۔"۹

سید احمد خان اور شبلی کے درمیان تعلق تکنیکی ہونے کی بجائے ذاتی نوعیت کا تھا۔ سید احمد خان اپنے نوجوان دوست پر خاص طور پر توجہ کیا کرتے تھے۔ اِس صورتِ حال میں یہ ممکن نہ تھا کہ

۷ علی گڑھ گزٹ، ج ۱۶، ش ۸۲، ص ۱۱۷۵، ۱۰ اکتوبر ۱۸۸۱

۸ ڈاکٹر آفتاب احمد صدیقی، شبلی۔ ایک دبستان، ص ۷۹

۹ سید سلیمان ندوی، حیاتِ شبلی، ص ص ۱۴۷ - ۱۴۸

مولانا شبلی کی شخصیت اور فکر میں گہری تبدیلیاں پیدا نہ ہوئیں۔ اب تک وہ ذہنی طور پر بہت زیادہ مذہب پرست رہے تھے اور متعصب حنفی اور متشدد مولوی تھے۔ اہلِ حدیث سے مناظرے کرنا اُن کا محبوب مشغلہ تھا۔ غیر مقلدوں کی تردید میں انہوں نے 'ظل الغمام فی مسئلہ القرأۃ خلف الامام' کے عنوان سے ایک رسالہ بھی رقم کیا تھا۔ علی گڑھ میں آمد کے بعد اس مذہب پرستی کے خلاف ردِ عمل شروع ہوگیا اور وہ بتدریج مذہبی آزاد خیالی کی جانب مائل ہوتے چلے گئے۔ فطری طور پر اس عمل میں سید احمد خان اور اُن سے میل جول نے نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ عبدالرزاق کانپوری پرانی یادوں کو رقم کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"شب کو کھانے پر سید صاحب کے ہمراہ مولانا شبلی اکثر ہوتے تھے اور تقریباً یہ دو ڈیڑھ گھنٹے نہایت پُرلطف ہوتے تھے اور مذہبی، ادبی، سیاسی تذکرے چھڑ جاتے تھے۔ اتفاق سے ایک مرتبہ میں بھی کھانے میں شریک تھا۔ اُس روز اصحابِ کہف کی اُن آیتوں پر بحث ہوئی، جو قرآنِ کریم میں ہیں اور بڑی آزادی سے گفتگو ہوئی، جو سننے کے قابل تھی۔"[1]

آزادی کی ان گفتگوؤں نے ہمارے ممدوح کی شخصیت پر جو اثر ڈالا۔ اسی مصنف نے اس کا ذکر یوں کیا ہے کہ "مولانا شبلی کی نسبت میری ذاتی رائے یہ ہے کہ سر سید احمد خان بہادر کی دوازدہ سالہ صحبت سے اُن کو از حد نفع پہنچا اور شبلی سے شمس العلما مولانا شبلی ہو گئے اور ان میں روشن خیالی اور بلند نظری پیدا ہوئی اور وہ ٹھیٹھ مولویت جو دماغ پر حاوی تھی جاتی رہی۔"

ذہنی ارتقا کے ان مراحل سے گزرنے کے باوجود مولانا شبلی کے اندازِ فکر میں کوئی بنیادی انقلاب پیدا نہیں ہوا تھا۔ زیادہ تر تبدیلی اظہار کے انداز میں ہوئی۔ جس طور پر سید احمد خان نے جدید تہذیب اور علوم و فنون کو قبول کیا تھا، شبلی اس انداز میں اُسے نہ اپنا سکے۔ اپنے رہنما کے برعکس اُن کی جڑیں اپنی زمین میں پیوست رہی تھیں۔ اس کے پس پردہ معروضی حالات بھی کارفرما تھے۔ سید احمد خان کی سوچ میں ۱۸۵۷ء کے ہنگامۂ آزادی نے فیصلہ کن

---

[1] محمد عبدالرزاق کانپوری، یادِ ایام، ص ۷۷

تبدیلی پیدا کی تھی، جب کہ شبلی اُس برس پیدا ہوئے تھے۔ دونوں کی عمر میں ایک نسل کا فرق تھا۔ شبلی کا عہدِ شباب ایسے دور میں بسر ہوا تھا کہ جب کہ برِصغیر کے عوام خود اعتمادی کے حصول کے عمل سے گزر رہے تھے۔ اُن کی شخصیت پر اس کے واضح نقوش موجود تھے لہٰذا اُن کا نقطۂ نظر بھی پرانی نسل کے سید احمد خان سے بہت مختلف تھا۔

اس تفاوت کے باوجود سید احمد خان کی زندگی میں شبلی کا علی گڑھ کالج سے سمبندھ قائم رہا اور وہ اس کی تخلیقی فعالیت میں اپنا کردار ادا کرتے رہے۔ بالآخر نقطۂ نظر کا بنیادی فرق جس کا اظہار تہذیبی، مذہبی اور سیاسی معاملات میں ہونے لگا تھا، اس قدر بڑھ گیا کہ شبلی نہ صرف علی گڑھ کالج سے الگ ہو گئے بلکہ اپنے اختلافات کو اس طرح ہوا دی کہ صدیِ رواں کے آغاز میں وہ سید احمد خان اور علی گڑھ تحریک کے سب سے بڑے مخالف قرار پائے۔ اس کے باوجود شبلی نے جس انداز میں مخالفت کا طوفان اٹھایا تھا، وہ اس قدر تعجب انگیز تھا کہ محض نقطۂ نظر میں اختلاف کے حوالے سے اُس کی توجیہہ کرنا دشوار ہے۔ واضح طور پر اس کے پسِ پردہ نفسیاتی محرکات بھی کارفرما تھے۔ ان میں سے دو قابلِ ذکر ہیں۔ یعنی اُن کا مذہبی اندازِ فکر جو بالآخر ہر قسم کی رواداری اور وسیع النظری کو کچل دیتا ہے اور اختلافات کے معاملے میں ذاتی تعلقات اور تہذیب کے تقاضوں کو بھی پسِ پشت ڈال دیتا ہے۔ دوسرا نفسیاتی محرک مولانا شبلی کی نرگسیت اور انا پرستی ہے۔ سید احمد خان۔ مولانا شبلی اختلافات کا ذکر کرنے والے اکثر لوگوں نے اسی پر زیادہ توجہ دی ہے۔ چنانچہ یہ کہا گیا ہے کہ "ان کی سرشت میں قدرت نے اپج اور انفرادیت کوٹ کوٹ کر بھر دی تھی، اور اپنی انفرادیت کی تشکیل و تعمیر ہی ان کی زندگی کا ایک اہم مسئلہ رہا ہے۔ علی گڑھ کی فضا میں اس مسئلے کا حل ہونا دشوار تھا۔ یہ مشرق و مغرب کا سنگم تھا۔ یہاں امتیازی حیثیت حاصل کرنے کے لیے مشرق و مغرب دونوں کے نفیس تہذیبی و علمی حاصلات سے بہرہ ور ہونا ضروری تھا۔ مولانا شبلی اس معیار پر پورے نہیں اترتے تھے۔ اس لیے سید احمد خان سے تعلق اور مشرقی علوم میں نامور ہونے کے باوجود اس مرکز میں ہمارے ممدوح کی شخصیت دبی رہی تھی۔ سید سلیمان ندوی کو انہوں نے ایک بار بتایا تھا کہ ایک بار کالج کی کسی تقریب میں انہیں

لہ مشتاق حسین، باقیاتِ شبلی، ص ۵

تمام حاضرین کے پیچھے جگہ دی گئی تھی۔ اس بات کا انہیں اس قدر دکھ ہوا تھا کہ وہ برداشت نہ کر سکے اور آنکھوں میں آنسو جھلملانے لگے تھے[۱۲]

علی گڑھ سے باہر کی دنیا میں ایسے مراکز موجود تھے، جہاں نہ مولانا شبلی کی کرسی سب سے پیچھے ہوتی اور نہ اُن کو اس قدر بے وقعتی کا انداز ہوتا۔ ان مراکز کی تلاش میں حیدرآباد میں کچھ عرصہ گزارنے کے بعد وہ ندوۃ العلماء پہنچے، جو برصغیر میں روایتی اسلامی علوم کی درسگاہ تھا۔ اگرچہ شروع سے ہی اس مدرسے کے بانیوں کا خیال تھا کہ علی گڑھ کی جدت پسندی اور دیوبند کی قدامت پرستی کے درمیان ایک نئی راہ تلاش کی جائے، تاہم مولانا شبلی نے زیادہ شعوری طور پر اس امر کی کوشش کی کہ اس دار العلوم کو مشرقی اور مغربی علوم کا ایسا سنگم بنایا جائے، جو علی گڑھ کی طرح انتہا پسند نہ ہوتے ہوئے بھی مغربی علوم سے تعلق کو قائم رکھ سکے۔ اُن کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ دینی اور لادینی علوم کا مشترکہ مطالعہ محال نہیں۔ تاہم تجربے نے اس تصور کی تکذیب کردی۔ درحقیقت یہ تصور ہی غلط تھا کہ انگریزی، تاریخ اور جغرافیہ کا تھوڑا سا علم ذہنی وسعت اور سائنسی علوم کا فہم پیدا کرنے کی اہلیت رکھتا ہے[۱۳] نتیجہ یہ ہوا کہ آزاد خیالی اور قدامت پسندی میں امتزاج پیدا کرنے کی اُن کی جدوجہد ناکام رہی[۱۴] اور بالآخر انہیں پرانے خیال کے علماء کے دباؤ کے تحت ندوۃ العلماء سے الگ ہونا پڑا۔

ندوۃ العلماء سے علیحدگی محض مولانا شبلی کی ذاتی ناکامی نہیں بلکہ ہندی مسلمانوں کے لیے ایک اجتماعی المیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ اپنے مختصر قیام کے دوران مولانا نے ندوۃ میں زندگی کی ایک نئی لہر پیدا کردی تھی۔ وہ اسے حقیقی معنوں میں ایسی درس گاہ اور عوامی تحریک کی صورت دینا چاہتے تھے، جو ہندی مسلمانوں کو اپنی تہذیب و تمدن کے ساتھ وابستگی قائم رکھتے ہوئے عہدِ حاضر کے تقاضوں کے مطابق خود کو ڈھالنے کی تربیت دے۔ دیوبند کے علما نے اپنے

۱۲۔ سید سلیمان ندوی، حیاتِ شبلی، ص ۱۲۳

۱۳۔ M. MUJEEB. THE INDIAN MUSLIMS, P. 523.

۱۴۔ DR. R.L. MAY, THE EVOLUTION OF INDO-MUSLIM THOUGHT AFTER 1857, P. 104.

گرد و پیش چہار دیواری تعمیر کر رکھی تھی۔ سیاسی طور پر ترقی پسند ہونے کے باوجود سماجی، تہذیبی اور علمی معاملات میں وہ رجعت پسندی کا شکار تھے۔ دوسری انتہا کی نمائندگی علی گڑھ کرتا تھا، جہاں زمین ہیونگی اور روایت کے ساتھ تسلسل کے لیے کوئی جگہ نہ تھی۔ مسلمانوں کے روایتی علوم کے بارے میں اربابِ علی گڑھ کا جو رویہ تھا، اُس کا ایک واضح اظہار" علی گڑھ منتھلی" میں شائع ہونے والے ایک مضمون سے بخوبی ہوتا ہے، جسے 'ریڈیکل' کے نام سے کسی صاحب نے علی گڑھ کالج کے ایک انگریز پروفیسر کی اس تجویز کے جواب میں لکھا تھا کہ علی گڑھ میں عربی علوم کا بھی ایک سلسلہ بھی شروع کیا جائے۔

ریڈیکل نے لکھا:

"بہر طور ہمیں اس رائے سے بالکل اختلاف ہے کہ عربی میں ایسے علوم موجود ہیں جن کی تعلیم ہمارے دماغوں میں روشنی، دلوں میں صفائی، خیالات میں پاکیزگی، ارادوں میں بلندی اور طبیعتوں میں استقلال پیدا کرے گی۔ ہم جہاں تک سمجھتے ہیں عرب ہمیشہ ایک نہایت جاہل اور وحشی قوم رہے ہیں۔ شائستگی اور تہذیب سے اُن کو بہت کم حصہ ملا ہے۔ لہٰذا اُن کی زبان میں علوم و فنون کے کسی عمدہ ذخیرہ کا موجود ہونا بعید از قیاس ہے۔ ایسی حالت میں جب کہ رسولؐ کا نواسہ تشنہ لب کربلا میں شہید کیا جائے، صحابہ کی داڑھیاں نوچی جائیں اور مسجدِ نبویؐ میں گھوڑے کی لید ڈالی جائے، علوم و فنون کی کیا خاک اشاعت و تدوین ہو سکتی ہے۔ زمانۂ جاہلیت کا کُل نظم کا ذخیرہ عربوں کی خانہ جنگیوں اور خونریزی کے قصص یا اونٹنی کی لمبی گردن اور کھجور کی خاردار شاخ کی تعریف اور توصیف سے پُر ہے۔ کسی قسم کے علمی مضامین کا اس میں پتہ نہیں۔ نہ پچھلے زمانہ کے کلام میں سوائے عیش پرست خلفا اور اُن کے مہ جبیں معشوقوں کی تعریف اور شراب و کباب کی توصیف کے کیا رکھا ہے؟ ایسی گندی اور بے کار نظم کو پڑھنے سے بجز تخریب اخلاق کے کیا فائدہ ہو سکتا ہے؟ کہا جاتا ہے کہ فنِ تاریخ میں عربوں نے بہت ترقی کی تھی۔ وہ تاریخیں بیشتر

تو عمدہ دیباچوں اور حواشی کے اضافہ کے ساتھ یورپ کی زبانوں میں ترجمہ ہو گئی ہیں، اُن کا مطالعہ اصل عربی کتابوں سے بہت زیادہ مفید ہے۔" [۱۵]
علی گڑھ کالج نے عام طور پر ایسی ہی ذہنیت کو جنم دیا تھا۔ جو بنیادی طور پر نتائجیت پسندانہ تھی۔ اسی لیے اُس کے نقاد عام طور پر یہ الزام عائد کیا کرتے تھے کہ یہ درس گاہ نہیں بلکہ سرکاری ملازم تیار کرنے کا ادارہ ہے۔ شبلی کو خاص طور پر اس فلسفۂ تعلیم سے اختلاف تھا اِس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ جدید تعلیم کے مخالف تھے۔ حقیقت اِس سے مختلف ہے۔ شبلی نہ صرف جدید علوم کے حامی تھے، بلکہ افادیت کے اعتبار سے انہیں مشرقی علوم سے بہتر جانتے تھے اور اُن کی تدریس کو مشرقی علوم کی تدریس پر ترجیح دیتے تھے[۱۶]۔ لیکن اُس

۱۵۔ بحوالہ مولوی مسعود علی ندوی (مرتب) مقالاتِ شبلی، ج ۲، ص ص ۱۶۵ - ۱۶۶

ریڈیکل، کا یہ نقطۂ نظر درحقیقت ہندوستان میں انگریزی تعلیم کے رائج کرنے والے لارڈ میکالے سے مستعار ہے، جس نے کہا تھا کہ اگرچہ "میں سنسکرت یا عربی سے نابلد ہوں — پھر بھی میں نے اُن کی حقیقی قدر و قیمت کا تعین کرنے کی حتی الوسع کوشش کی ہے۔ کون انکار کر سکتا ہے کہ ایک اچھے یورپی کتب خانے کا ایک شیلف ہندوستان اور عرب کے تمام مقامی ادب کے برابر ہے۔" دیکھیے:

ANGUS MADDISON, CLASS STRUCTURE AND ECONOMIC GROWTH: INDIA AND PAKISTAN SINCE THE MOGHULS, P. 41.

۱۶۔ اس سلسلے میں مولانا کے خیالات کا واضح اظہار اُس تقریر سے ہوتا ہے جو انہوں نے ایجوکیشنل کانفرنس علی گڑھ (اجلاس اول منعقدہ ۲۷ دسمبر ۱۸۸۶ء) میں کی تھی۔ مولانا نے کہا کہ "علمی ترقی جو زندگی کا اصل مقصد ہے، وہ بھی یورپین اعلیٰ تعلیم پر موقوف ہے۔ یورپ میں علوم و فنون کو جو ترقی حاصل ہے، اُس کے سامنے پچھلی ترقیوں کا ذکر کرنا بے سُود ہے۔ زمانے نے ہزاروں نئے علوم کے تعلق سے پیدا کر دیئے اور جو قدیم مسائل تھے، اُن کو جلا دی۔ ایسی حالت میں ہماری علمی ترقی کے لیے صرف مشرقی زبانیں کافی نہیں ہیں اور ضرورت ہے کہ نہایت

کے باوجود تعلیم کے بارے میں اُن کا نقطۂ نظر ترکیبی تھا[۴۵]۔ جدید علوم کو اپنانے کے ساتھ ساتھ وہ اپنی قدیم تعلیمی روایت کے تحفظ کے بھی خواہش مند تھے اور رفتہ رفتہ اُن کی خواہش میں شدت پیدا ہوتی چلی گئی تھی۔ اپنے ایک مضمون "تعلیم قدیم وجدید" میں انہوں نے اس مسئلے کو اٹھایا ہے کہ آیا قدیم وجدید تعلیم میں سے کوئی غیر ضروری ہے؟ اُن کا جواب یہ تھا کہ جدید تعلیم کی اہمیت سے انکار کرنا محال ہے۔ اس لیے سبھی لوگ اُس کی اہمیت کے معترف ہیں۔ لیکن جدید تعلیم یافتہ اصحاب قدیم تعلیم کو نظر انداز کرنے کی جانب میلان رکھتے ہیں۔ وہ اس حقیقت کا شعور حاصل کرنے میں ناکام رہے ہیں کہ مسلمانوں کی قومیت کی اساس مذہب پر ہے۔ لہٰذا قومیت کے تحفظ کے لیے اگر ہمیں مذہب کی ضرورت ہے تو پھر مذہبی تعلیم کی اہمیت کو کیسے کم

وسعت کے ساتھ قوم میں اعلیٰ تعلیم پھیلے۔" ملک کا اور گورنمنٹ کا اسی میں فائدہ ہے کہ ملک میں اعلیٰ درجے کی تعلیم مغربی رواج پا دے۔ گورنمنٹ کا یہی فرض ہے اور اس کو یہی کرنا چاہیئے۔ مشرقی علوم کا زندہ کرنا نہ ہمارے لیے مفید ہے نہ گورنمنٹ کا فرض ہے۔ ہم کو اس سے انکار نہیں کہ مشرقی زبان کے سیکھنے کی ہم کو ضرورت ہے مگر اس ضرورت کی مقدار کو ہم خود سمجھ سکتے ہیں اور جس کی نسبت ہم نے فیصلہ کر دیا ہے اعلیٰ تعلیم انگریزی حاصل کرنے والے کے لیے بطور سکینڈ لینگویج کے پڑھنا کافی ہے۔ اس بات کا سمجھنا مشکل ہے کہ مشرقی علوم (جس کے یاد کرنے سے ہمارے دلوں میں اب بھی ایک حسرت آمیز جوش پیدا ہوتا ہے) کے ساتھ گورنمنٹ کی ہمدردی ہم سے زیادہ ہو سکتی ہے۔"

مشتاق حسین (مرتب) باقیاتِ شبلی، ص ص ۲۶-۲۷

اسی طرح شبلی نے اپنے مشہور مضمون "مسلمانوں کی گزشتہ تعلیم" میں انگریزی زبان کو وسیلہ تدریس بنانے پر زور دیتے ہوئے کہا تھا کہ "دنیا میں ایسی کوئی مثال موجود نہیں کہ کسی قوم نے اُس زبان میں علوم و فنون کو ترقی دی ہو، جو اُس پر حکومت کرنے والے نہیں ہے۔"

مقالاتِ شبلی، ج ۳، ص ۲۶

۴۵۔ حافظ نذر احمد (مرتب)، مقالات یوم شبلی، ص ۱۴

کیا جا سکتا ہے۔؁۱۸

ایسے ہی خیالات کا اظہار ایک دوسرے مضمون میں بھی کیا گیا ہے، جس کا عنوان ہے "ہوا کا رخ دوسری طرف" اس میں وہ کہتے ہیں کہ گورنمنٹ انگلشیہ ہمیشہ سے مشرقی علوم کے تحفظ کی جانب توجہ دیتی رہی ہے۔ اس مقصد کے لیے پنجاب یونیورسٹی قائم کی گئی اور بعد ازاں الٰہ آباد یونیورسٹی بھی اسی مقصد کے لیے بنائی گئی تھی۔ لیکن سید احمد خان مشرقی علوم کی سرکاری تدریس کی ہمیشہ مخالفت کرتے رہے (مولانا خود اپنا ذکر بھول چکے تھے) ان کی رائے یہ تھی کہ اس طرح جدید علوم کی اشاعت پر زد پڑے گی۔" اس میں ایک ذرہ شبہ نہیں کہ اگر ہم کو یقین ہو کہ مشرقی تعلیم کی کسی تجویز سے مغربی تعلیم میں ذرہ بھر کمی ہوگی تو ہمارا فرض ہے کہ اس تجویز سے علانیہ نفرت کا اظہار کر دیں۔؁۱۹ کیونکہ ہماری ترقی کا انحصار جدید علوم پر ہے۔ اسے نظر انداز کرنے سے ہندی مسلمان دیگر ہمسایہ قوموں سے زندگی کی دوڑ میں بہت پیچھے رہ جائیں گے اور اُن کی "ملکی اور قومی زندگی دفعتاً برباد ہو جائے گی۔"؁۲۰ جدید علوم کی اس اہمیت کو تسلیم کرنے کے باوجود قدیم علوم کے لیے جگہ پیدا کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ اگر ترقی کے لیے جدید علوم کی ضرورت ہے تو اپنے قومی وجود کے لیے قدیم علوم کی۔ اور یہ ضرورت اُس وقت تک قائم رہے گی "جب تک مسلمانوں کی قوم کا باقی رہنا ضروری ہے"۔ اس لیے ہم اُسے نظر انداز نہیں کر سکتے۔

اس نقطۂ نظر کے حوالے سے مولانا شبلی نے ندوۃ العلما کی تشکیلِ نو کرنی چاہی۔ اُن کے نزدیک اس نقطۂ نظر کو عملی جامہ پہنانے کے لیے ندوۃ العلماء میں ایسے علماء کی ضرورت تھی جو نئے زمانے کی ضرورتوں اور خیالات سے بخوبی آگاہ ہوں، کسی یورپی زبان کا علم رکھتے ہوں، غنی النفس ہوں اور جن میں ایثارِ نفس کا مادہ ہو۔؁۲۱ لہٰذا انہوں نے دارالعلوم میں جدید علوم اور

۱۸۔ مولوی مسعود علی ندوی (مرتب) مقالاتِ شبلی، ج ۳، ص ۱۴۰

۱۹۔ ایضاً، ج ۳، ص ۱۴۶

۲۰۔ ایضاً، ج ۳، ص ص ۱۴۶ - ۱۴۷

۲۱۔ ایضاً، ج ۸، ص ۸۷

انگریزی زبان کو رواج دینے کی کوشش کی۔ ارکانِ ندوۃ کی اکثریت اسے ناپسندیدہ تصور کرتی تھی۔ اُن کے نزدیک طلبا کا کتب درسیہ کا سمجھ کر پڑھ لینا کافی تھا۔[۲۲] نتیجہ یہ ہوا کہ فریقین کے درمیان اختلافات پیدا ہونے لگے۔ یہاں تک کہ ہمارے ممدوح کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہ رہا کہ وہ اپنے آدرش کی ناکامی کو قبول کرتے ہوئے دارالعلوم سے الگ ہو جائیں۔ اس کے باوجود وہ زندگی بھر اِس امر پر زور دیتے رہے کہ علما کے لیے جدید علوم کی تحصیل ناگزیر ہے۔[۲۳] روایت پرستوں کی طرف سے قدیم علوم کو مذہبی تقدس عطا کرنا بھی شبلی کے نزدیک غلط تھا، کیونکہ "ہمارے علما جن علوم و فنون کے تعلم و تعلیم میں شب و روز مصروف ہیں، یعنی منطق، فلسفہ، ریاضی، وہ بھی دوسری ہی قوموں کے علوم و فنون ہیں اور خود علما بھی جانتے ہیں کہ یہ سرمایہ ہمارا نہیں بلکہ اوروں کا ہے۔"[۲۴] حالانکہ اگر وہ حقیقت پسندی سے تجزیہ کریں تو انہیں معلوم ہو گا کہ اسلامی فلسفہ قدیم فلسفہ و حکمت کی نسبت "فلسفۂ حال سے زیادہ قریب ہے۔ اس لیے ہمارے علما کو فلسفۂ قدیم کے مقابلہ میں فلسفۂ حال کی زیادہ ہمدردی کرنی چاہیے۔"[۲۵]

دارالعلوم ندوہ کے تجربے کی ناکامی نے شبلی کو ازحد متاثر کیا تھا۔ اب وہ یہ جان چکے تھے کہ خالص مذہبی حلقوں میں جدت پسندی کے بیج بونے سے پھول نہیں اُگا کرتے۔ اُن کے اِس دَور کے خطوط کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مذہبی حلقوں سے مایوس ہو چکے تھے چنانچہ مولانا شروانی کو ایک خط میں لکھتے ہیں کہ "آپ کی اِس تحریر سے کہ آپ غزل گوئی کی تاریخ لکھ رہے ہیں، نہایت خوشی اور انبساط ہوتا، لیکن اس خط میں وہ ناپاک اور نجس کورس بھی تھا، جو ندوے میں جاری ہے۔"[۲۶] اسی طرح روایتی نصاب کے حامی مولانا شاہ سلیمان پھلواری

۲۲ معین الدین احمد انصاری، شبلی: مکاتیب کی روشنی میں، ص ص ۷۴ - ۷۵

۲۳ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید، شبلی، ص ۳۸

۲۴ مولوی مسعود علی ندوی (مرتب) مقالاتِ شبلی، ج ۷، ص ۲۹

۲۵ ایضاً، ج ۷، ص ۳۰

۲۶ ایس۔ جالب مظاہری، مطایبات شبلی، ص ۹۴

کے نام ایک مکتوب میں رقمطراز ہیں کہ "سنا ہے آپ ندوے کے نصاب کو پھر وہیں کھینچ کر لے جانا چاہتے ہیں، جہاں دو برس پہلے تھا۔ خیر مردہ بدست زندہ۔ جو چاہے سو کیجیے"[۲۷]

دارالعلوم ندوہ سے وابستگی کے ایام میں مولانا شبلی کی تین اور بھی دلچسپیاں تھیں۔ ایک تو دارالمصنفین ہے، جسے ندوہ کا ہی ذیلی ادارہ سمجھنا چاہیئے۔ دوسری دلچسپیوں کا تعلق مولانا شبلی کی رنگین مزاجی اور رومان پرست طبیعت سے تھا، جسے غالباً ابھی تک واضح اظہار کا موقع نہیں ملا تھا۔ اس کا اظہار اُس خوبصورت اور ذہین نوجوان سے لگاؤ میں ہوا، جسے اب دنیا مولانا ابوالکلام آزاد کے نام سے جانتی ہے اور جو ندوہ سے شبلی کے اخراج کا ایک سبب تھا۔ دوسرے عطیہ بیگم سے محبت کا ہنگامہ ہے، جس نے ہمارے ممدوح کی جذباتی زندگی کو ۸-۱۹۰۷ء کے لگ بھگ شدید طور پر متاثر کئے رکھا تھا۔ عطیہ سے اُن کو کس قدر شدید جذباتی وابستگی تھی، اُس کا اندازہ صرف عطیہ کے نام اُن کے خطوط کے مطالعے ہی سے لگایا جا سکتا ہے۔ ایک خط میں اُسے لکھتے ہیں کہ "میرا ہر رونگٹا اور ہر موئے بدن تمہاری توصیف اور تعریف کا ایک شعر ہے"[۲۸] ایک اور خط کا خاتمہ ان الفاظ پر ہوتا ہے کہ "مَیں وہی شبلی نعمانی ہوں"[۲۹] اکتوبر ۱۹۰۹ء میں عطیہ بیگم یورپ کی چھ ماہ کی سیاحت کے بعد واپس آئیں تو شبلی نے لکھا "ایک بے ریا دل، ایک مخلص دل، وفا شعار دل کی طرف سے سفر سے مراجعت کی مبارکباد قبول ہو"۔[۳۰]

لیکن اب تک صورتِ حال تبدیل ہو چکی تھی۔ عطیہ بیگم کی طرف سے اس بے ریا اور وفا شعار دل کی گرم جوشی کا جواب سرد مہری سے دیا جاتا رہا۔ مولانا نے نہایت دُکھ سے لکھا:

"یورپ نے آپ کو ہم لوگوں کی سطح سے بہت بالاتر کر دیا ہے۔ اس لیے

۲۷۔ ایضاً، ص ۹۵

۲۸۔ وحید قریشی، شبلی کی حیاتِ معاشقہ، ص ۹۴

۲۹۔ الیس جالب مظاہری، مطایباتِ شبلی، ص ۲۲

۳۰۔ وحید قریشی، شبلی کی حیاتِ معاشقہ، ص ۵۹

یہ توقع کہ آپ اُسی طرح ہم سے ملیں یا ان اطراف کا قصد کریں، جیساکہ وعدہ کیا تھا، اب صحیح نہیں۔ خط کی تحریر بہت روکھی اور خوردارانہ ہے"۔ [۳۱]

یہ تعلق یکطرفہ تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا میں عطیہ بیگم نے خود ہی مولانا شبلی کو اس راہ پر آگے بڑھنے کا موقع دیا تھا اور جب وہ بہت دُور نکل گئے تو خود پیچھے ہٹ گئیں۔ زندگی کے آخری دنوں میں ایامِ گزشتہ کا ذکر کرتے ہوئے عطیہ بیگم نے اپنے رویے کا جواز یوں پیش کیا تھا کہ "ہم نے ان کے (شبلی کے) خطوں کو جو ہمارے نام آتے تھے ہمیشہ معصومانہ روشنی میں دیکھا۔ واقعی سعدی کا یہ قطعہ کس قدر صداقت پر مبنی ہے کہ انسان کے علم کا اندازہ تو ایک دن میں ہو جاتا ہے، لیکن نفس کی خباثت برسوں میں بھی نہیں معلوم ہوتی اور ہم اِس علم و لاعلمی میں رہے"۔

یہ اُس زندگی کا آخری المیہ تھا، جو مسلسل جدوجہد اور تگ و دو میں بسر ہوئی تھی، جو تخلیقی تھی مگر ذاتی کامیابیوں اور اپنے آدرشوں کے حصول میں ناکام رہی تھی۔ اس کے باوجود بیسویں صدی کے اوائل میں ہمارے ممدوح کو ہندوستانی مسلمانوں کے ایک نامور دانشور اور رہنما کی حیثیت حاصل ہو چکی تھی۔ اُن کے مشرقی تہذیب کے نمونے شاگرد سید سلیمان ندوی نے اپنے استاد اور دوست کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا تھا کہ مولانا شبلی کی شہرت کا غلغلہ ہندوستان سے باہر بھی پہنچ گیا تھا اور وہاں اس کا عملاً اعتراف بھی ہوا تھا۔ چنانچہ ۱۸۹۲ء میں قسطنطنیہ گئے تو وہاں کے تمام اکابر سے ملاقاتیں رہیں اور گورنمنٹ ترکی کی طرف سے تمغۂ مجیدی عطا ہوا۔ امیر عبدالرحمان خان والیٔ کابل نے ترجمہ کا محکمہ قائم کیا تو اس کی سیکرٹری شپ کے لیے مولانا کا انتخاب کیا۔ لیکن مولانا نے اِس عہدہ کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ انگریزی حکومت نے شمس العلماء کا خطاب دیا اور اپنی مختلف علمی و تعلیمی کمیٹیوں میں اُن کو ممبر بنایا اور دربار میں بھی بہ حیثیت شمس العلماء اُن کی کرسی تھی۔ دربار تاج پوشی کے موقع پر بھی وہ شریک ہوئے تھے اور شاید ایڈورڈ نے اُن کو بار بخشا تھا"۔ [۳۲]

۳۱۔ ایضاً، ص ۳۱

۳۲۔ سید سلیمان ندوی، حیاتِ شبلی، ص ۸۱۴

شبلی کے ایک دوسرے مداح نے اُن کی زندگی پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا کہ انہوں نے "تن تنہا وہ کچھ کیا ہے جو کسی علمی ادارہ یا اکیڈیمی کے کرنے کا کام تھا۔ اُن کی تمام تصانیف ایک خاص منصوبہ بندی کا نتیجہ ہیں۔ اُن کا سب سے اہم مقصد اسلام کے علمی کارناموں اور مسلمانوں کی ذہنی و فکری فتوحات کو عہدِ حاضر کے تخلیقی انداز میں مدون کرنا تھا۔"[۳۳] فی الواقعہ شبلی کی اکثر نگارشات کا محرک اپنے عہد کے چیلنج سے عہدہ برا ہونا تھا[۳۴] اور اُن کے کام نے ہندوستانی مسلمانوں کو "نئی خود اعتمادی، اپنے ماضی پر فخر اور جوش و ولولے سے سرشار کیا تھا"[۳۵] خصوصاً مسلمانوں کے نوجوان ترقی پسند دانشور اُن سے از حد متاثر ہوئے تھے۔[۳۶] شبلی کے حوالے سے جنگِ عظیم اوّل کے قریبی زمانے کے ہندی مسلم سیاسی رویے میں نمایاں تبدیلی پیدا ہوئی۔

تبدیلی کے اِس عمل نے مسلمانوں کو سرکار پرستی کے اُس رویے کی نفی کرنے پر مجبور کر دیا، جس کا درس سیّد احمد خان اور مرزا غلام احمد نے دیا تھا۔ تاہم تغیر و تبدل کا یہ عمل تدریجی تھا، اور حقیقی معنوں میں شبلی کی شخصیت نئے اور پرانے رویوں کا سنگم تھی۔ چنانچہ ایک طرف تو انہوں نے استعمار دشمن سیاست کو ترقی دی اور دوسری طرف اُن کے ہاں پرانے رویے کے آثار بھی ناپید نہیں ہیں۔[۳۷] یہاں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے کہ ہندی مسلمانوں کے مذہبی رہنماؤں کا ایک طبقہ پوری انیسویں صدی میں سیاسی معاملات میں حصہ لیتا رہا ہے۔ صدی رواں کی دوسری دہائی میں ان سرگرمیوں میں نمایاں اضافہ ہو گیا تھا۔ خصوصاً تحریکِ خلافت کے حوالے سے ایسے بہت سے علما بھی سیاسی میدان میں کود پڑے تھے، جو اب تک اِس سے دور رہے تھے۔

۳۳۔ علاؤالدین خالد، انتخاب مقالاتِ شبلی، ص ۱۰

۳۴۔ سعید انصاری، شبلی، ص ۵۸

۳۵۔ خان عبداللہ خان (مرتب) مقالاتِ یومِ شبلی، ص ص ۳، ۴

۳۶۔ Y. V. GANKOVSKY AND L. R. GORDON POLONSKAYA, A HISTORY OF PAKISTAN [1947 - 1958], P. 28.

۳۷۔ اس کا ایک افسوسناک اظہار مولانا کے مضمون "مسلمانوں کو غیر مذہب حکومت کا محکوم ہو کر کیونکر رہنا چاہیئے" میں ہوا تھا، جو مولانا نے اگست ۱۹۰۸ء میں لکھا تھا۔ اسمیں انہوں نے نوآبادیاتی حکومت کو مذہبی جواز دینے کی کوشش کی ہے۔

سیاست میں شبلی کی دلچسپی اُن کے علمی فکری نقطۂ نظر کا ناگزیر نتیجہ تھی۔ وہ مسلمانوں کے جس زرّیں ماضی کی تصویر کشی کرتے تھے، اُس سے لگاؤ انہیں اس بات پر مجبور کرتا تھا کہ وہ اُس کے احیا کے لیے جدوجہد کریں اور جو دوسرے لوگ اس عمل میں شریک ہیں، اُن کے ساتھ تعاون کریں۔ نوآبادیاتی نظام اس راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ تھا اور خود شبلی بھی اُس کے بارے میں تضاد کا شکار تھے۔ ایک طرف تو وہ یورپی علوم و فنون کو مسلمانوں کے بہتر مستقبل کے لیے ضروری خیال کرتے تھے۔ "چنانچہ یورپ کی علمی سرپرستی کے لیے سراپا سپاس تھے۔ دوسری طرف یورپ کی دستبرد سے ہمہ تن فریاد۔ اسی جذبہ نے ہندوستانی سیاست کی ایک دہری شکل اُن کے سامنے پیش کی اور وہ یہ کہ یہ ملک ہندو مسلمانوں کا متحدہ وطن ہے لیکن اسلامی سیاسیات میں وہ پورے پین اسلامی تھے"[۴۸] اسی بنا پر ملکی سیاست میں اُن کا جھکاؤ انڈین نیشنل کانگرس کی طرف تھا، جس نے جنگِ عظیم اوّل کے لگ بھگ ہندوستانی سیاست میں ترقی پسندانہ سیاسی کردار ادا کرنا شروع کر دیا تھا۔ مولانا شبلی نہ صرف کانگریس کے پُرجوش حامی تھے بلکہ انہوں نے روایتی تعلیم یافتہ مسلمانوں کو فرقہ وارانہ سیاست سے نکال کر کل ہند سیاست کی جانب راغب کرنے میں بھی نمایاں کردار ادا کیا[۴۹] جس نے ہندوستان کی سیاسی صورتِ حال میں پُرجوش سرگرمی پیدا کر دی۔

انڈین نیشنل کانگریس کی پُرجوش حمایت کے باوجود مولانا شبلی دو قومی نظریے کے مخالف نہیں تھے اور نہ ہی مسلمانوں کے لیے جداگانہ سیاسی طرزِ عمل کو بُرا سمجھتے تھے۔ اُن کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ برِصغیر کے ایک ثانوی گروہ کی حیثیت سے ہندی مسلمانوں کے بعض مفادات ایسے ہیں جو اس سرزمین کے دیگر ثانوی گروہوں کے مفادات کے ساتھ وابستہ ہیں۔ لہٰذا یہ سب متحد ہو کر ایک مشترک لائحہ عمل اختیار کر سکتے ہیں۔ لیکن چونکہ ہر ثانوی گروہ کے بعض مخصوص مفادات بھی ہوتے ہیں، اس لیے ہندی مسلمانوں کے بھی بعض ایسے مفادات ہیں، جو انہیں ہند کے دیگر ثانوی گروہوں سے ممتاز کرتے ہیں۔ اِن مفادات کی حفاظت اور اپنے امتیازی آدرشوں کے حصول

---

۴۸) سید سلیمان ندوی، حیاتِ شبلی، ص ص ۵۸۵ - ۵۸۶

۴۹) سید طفیل احمد، مسلمانوں کا روشن مستقبل، ص ۳۷۴

کے لیے انہیں جداگانہ طور پر جد و جہد کرنا ہوگی۔

مسلم لیگ اِس دعویٰ کے ساتھ منظرِ عام پر آئی تھی کہ وہ مسلمانوں کے ان ہی مخصوص اور امتیازی مفادات اور نصب العینوں کی نگہداشت کرے گی۔ مولانا شبلی اصولی طور پر اس سے متفق تھے، لیکن اس کی تنظیم، سیاسی رویے، نظامِ ترکیبی اور اُس کے اربابِ اختیار سے شدید اختلاف رکھتے تھے۔ چنانچہ اِس موضوع پر بحث کرتے ہوئے کہ ہندی مسلمانوں کو ایک جداگانہ 'پولیٹیکل اسٹیج' کی بھی ضرورت ہے، وہ کہتے ہیں کہ:

"اس موقع پر پہنچ کر دفعتاً ہمارے سامنے ایک چیز نمودار ہوتی ہے 'مسلم لیگ' یہ عجیب الخلقت کیا چیز ہے؟ کیا یہ پالیٹکس ہے؟ خدانخواستہ نہیں۔ انڈین کانگریس ہے؟ نہیں۔ کیا ہاؤس آف لارڈز ہے؟ ہاں سوانگ تو اسی قسم کا ہے۔"[۱]

جب شبلی نے مسلم لیگ کے خلاف اِن خیالات کا اظہار ۱۹۱۲ء میں 'مسلمانوں کی پولیٹکل کروٹ' کے عنوان سے مضامین کے ایک سلسلے میں شروع کیا، تو راولپنڈی اور فیض آباد میں اُن کے خلاف مظاہرے کیے گئے۔ اِس پر مولانا نے سنجیدگی سے اِس مسئلے کی جانب ازسرِ نو توجہ دی اور بعض ایسی تجاویز پیش کیں، جن پر عمل پیرا ہونے سے اُن کے نزدیک مسلم لیگ ترقی پسند سیاسی کردار ادا کرنے کے قابل ہو سکتی تھی۔ ان تجاویز میں کہا گیا تھا کہ مسلم لیگ کو اولین طور پر فرقہ وارانہ سیاست سے دستبردار ہو جانا چاہیئے، کیونکہ ہندوستانی مسئلے کو حل کرنے کے لیے اس کے سوا کوئی اور چارۂ کار نہیں ہے کہ مختلف سیاسی گروہ ایک مشترک لائحۂ عمل اختیار کریں۔ اس کے علاوہ مسلم لیگ کے اربابِ اختیار کو چاہیئے کہ وہ عوام کے ٹھوس مادی مسائل حل کرنے کی جانب توجہ دیں اور اپنی رومانیت پسندی کو ترک کر دیں۔ ملک کا زرعی طبقہ جو آبادی کی اکثریت پر مشتمل ہے، شدید معاشی اور سماجی مسائل کا شکار ہے۔ یہ ضروری ہے کہ سب سے پہلے اس طبقے کی نجات کے لیے ضروری اقدامات کیے جائیں۔ اس کے علاوہ انتظامی معاملات میں اہلِ ہند کی شرکت ایک ایسا مسئلہ ہے جو مسلم لیگ کی توجہ کا منتظر ہے۔ اِن مسائل کو حل کرنے

---

[۱] بحوالہ محمد امین زبیری، ذکرِ شبلی، ص ص ۲۶-۲۷

کے لیے برصغیر کے مختلف ثانوی گروہوں کے درمیان اشتراک ناگزیر ہے۔ لہٰذا مسلم لیگ کو ہر معاملے میں علیحدگی کی حکمتِ عملی پر عمل پیرا ہونے سے گریز کرنا چاہیئے۔ ان تجاویز پر عمل اسی وقت ممکن ہے جب کہ مسلم لیگ کی انتظامی کمیٹی سے علاقہ داروں اور جاگیرداروں کو علیحدہ کر دیا جائے اور اُن کی جگہ آزادی پسند اور باضمیر لوگوں کا تعاون حاصل کیا جائے اور قومی سیاست کا شعور اور ذوق پیدا کیا جائے۔

یہ اَمر پیشِ نظر رہنا چاہیئے کہ اس ترقی پسندانہ سیاسی شعور کے باوصف مولانا شبلی عملی سیاست سے دُور رہنے کو ترجیح دیتے تھے۔ اُن کی شخصیت کا سیاسی پہلو مضامین نگاری تک محدود رہا تھا۔ اس کے علاوہ انہوں نے بعض سیاسی مسائل کو اپنی شاعری کا موضوع بھی بنایا تھا۔ جیسا کہ دعویٰ کیا گیا ہے "لطیف طنزیہ نظمیں لکھنے کا سہرا مولانا شبلی کے سر ہے۔"[۴۱] انکے مولانا نے سیاسی و اجتماعی مسائل کو عام طور پر اپنی طنزیہ شاعری کے رُوپ میں پیش کیا ہے[۴۲] بقول ڈاکٹر وزیر آغا یہ سیاسی نظمیں طنز میں توازن، جذبے اور دلیل کے دلکش امتزاج اور ہنگامی واقعات کے بیان میں شخصی تاثر کے اظہار کا ایک قابلِ قدر نمونہ ہیں۔

مولانا شبلی کے سیاسی کام سے زیادہ اہمیت اُس کام کو ہے جو انہوں نے تاریخ اسلام کے مختلف پہلوؤں پر کیا تھا۔ علی گڑھ رویے سے ہمارے ممدوح کو جو اختلاف تھا اُس کا ناگزیر نتیجہ تھا کہ وہ تاریخ کی جانب توجہ دیں اور اہلِ اسلام کی عظمتِ رفتہ کو ایسے انداز میں پیش کریں جو ان کے معاصرین میں خود اعتمادی کے جذبات پیدا کرتے ہوئے انہیں اپنے ماضی کے ساتھ تعلق استوار کرنے میں مدد دے۔ اس لحاظ سے اپنے ماضی کے ساتھ تعلق استوار کرنا نوآبادیاتی منطق کی تردید بھی تھا جو محکوم قوموں کو اپنے تہذیب و تمدن اور ماضی کے ساتھ رشتے ناطے کو ختم کر کے انہیں اذیت ناک احساسِ کمتری میں مبتلا کر دیتی ہے۔ سید احمد خان کی نسل نے ماضی کے ساتھ زندہ تعلق کی اہمیت کے تصور کو ختم کر کے ارتقا و ترقی کا تصور قبول کیا تھا۔ یہ نوآبادیاتی نفسیات کے ارتقا کا اوّلین مرحلہ تھا دوسرے مرحلے پر جب آزادی حاصل کرنے کی خواہش جنم لینے لگتی ہے اور آقاؤں کے ساتھ تصادم

۴۱۔ رشید احمد صدیقی، طنزیات و مضحکات، ص ۱۴۴

۴۲۔ خان عبیداللہ خان (مرتب) مقالات یومِ شبلی، ص ۱۲۳

کا رفتہ رفتہ آغاز ہوتا ہے، تو اس تعلق کی اہمیت کا احساس بھی بڑھنے لگتا ہے۔ شبلی نوآبادیاتی نفسیات کے اسی مرحلے کی پیداوار تھے۔ اس لیے انہوں نے ترقی وارتقا کے نظریے کے برخلاف تاریخ اور ماضی کے ساتھ زندہ رشتے کے تصور کو شد و مد سے پیش کیا۔

تاریخ میں شبلی کی دلچسپی کا ایک دوسرا سبب خود مغربی اثرات بھی ہیں۔ اُن کے معاصر مغربی متکلمین نے فلسفے کے روایتی میدان کو چھوڑ کر تاریخ کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا ہوا تھا۔ گزشتہ صدی کے اواخر اور صدی رواں کے اوائل میں مغربی علم الکلام کے اہم معرکے اسی میدان میں لڑے گئے تھے۔ اس کے اثرات ہندوستان میں بھی محسوس کیے گئے تھے، جنہوں نے علم تاریخ میں ایک نئی اور الہیاتی دلچسپی کو جنم دیا تھا۔

علم تاریخ میں شبلی کی دلچسپی علی گڑھ کالج سے وابستگی کے ایام کی یادگار ہے۔ اس دلچسپی کو پیدا کرنے میں سید احمد خان نے بلاواسطہ اور بالواسطہ دونوں حوالوں سے اہم کردار ادا کیا تھا۔ یہ درست ہے کہ وہ ہندی مسلمانوں کو ترقی کی شاہراہ پر لے جانے کے لیے ماضی کے ساتھ زندہ رشتے کی اہمیت کو تسلیم نہیں کرتے تھے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انہیں تاریخ سے کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ چنانچہ انہوں نے نہ صرف تاریخی موضوعات پر قلم اٹھایا تھا بلکہ اپنے خرچ پر تاریخ کی بعض کتب کا اردو میں ترجمہ بھی کروا دیا تھا۔ ایک نقاد کے بقول تاریخ نگاری کے متعلق سید احمد خان کا معاملہ سرسری معلومات سے زیادہ تھا۔ "اس موضوع میں اُن کی قدیم عملی دلچسپی کے پیش نظر یہ اَمر غیر اغلب ہے کہ انہوں نے اس فن کے متعلق نظریاتی آشنائی حاصل نہ کی ہو۔ بالخصوص ایک شخص جو مشہور مؤرخ گبن کی تصنیف کا اردو ترجمہ کرانے پر چھ سو روپے خرچ کر دیتا ہے، وہ ضرور اس موضوع کے اصول و فروع سے بھی واقفیت رکھنے کا خواہاں ہوگا۔ لیکن بہرکیف یہ اَمر قیاسی اور ایک حد تک جزوی ہے۔ اتنا یقینی ہے کہ سرسید کے لیے جو چیز ضمنی دلچسپی کی تھی، شبلی نے اُسے فنی کمال کے درجے تک پہنچایا۔"[۱۳]

علی گڑھ میں قیام کے دوران شبلی کو گبن کے اس ترجمے اور دیگر حوالوں سے تاریخ نگاری کے جدید اصولوں سے بہرہ ور ہونے کا موقع ملا۔ ان اصولوں پر عمل پیرا ہوتے ہوئے انہوں نے تاریخ

۱۳۔ شیخ محمد اکرام، یادگارِ شبلی، ص ۱۴۳

اسلام کے مختلف پہلوؤں پر کتابیں تصنیف کیں۔ اگرچہ انیسویں صدی میں شبلی سے قبل سید احمد خان کے علاوہ مولوی ذکاءاللہ، مولانا محمد حسین آزاد، سید علی بلگرامی، مولوی چراغ علی اور مولانا عبدالحلیم شرر بھی تاریخ نگاری میں نام پیدا کر چکے تھے، تاہم فنی اعتبار سے شبلی کو ان سب پر فوقیت حاصل ہے اور وہ تاریخ کے بارے میں ایک خاص نقطہ نظر کے حامل تھے۔ یہاں تک کہ یہ کہنا مبالغہ آمیز نہیں کہ وہ اردو کے پہلے فلسفی مورخ تھے[۴۴] اس کے باوجود انہیں باضابطہ مورخ بھی تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ وہ تاریخی عمل کو زمان و مکان کے تسلسل میں دیکھنے کی بجائے زیادہ تر عظیم شخصیتوں کو اپنی توجہ کا مرکز بناتے ہیں اور اُن کے حوالے سے مختلف سماجی، سیاسی اور تہذیبی مسائل کو زیرِ بحث لاتے ہیں۔

تاریخ کے بارے میں شبلی کا نقطہ نظر واضح طور پر بورژوا رجحانات کا حامل ہے اور اس میں جاگیردارانہ نقطہ نظر کے اثرات بھی ملتے ہیں۔ کارلائل اور گبن اُن کے رہنما ہیں۔ اگرچہ وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "تاریخ عالم کا ہر واقعہ بہت سے مختلف واقعات کے سلسلے میں بندھا ہوا ہے۔ انہیں ریشہ دوانیوں کا پتہ لگانا اور ان سے فلسفیانہ نکتہ سنجیوں کے ساتھ تاریخی نتائج کا منضبط کرنا۔ یہی چیز ہے جو علم تاریخ کی جان اور رُوح ہے"[۴۵] اور تاریخ کے عمل کا فہم حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ سیاسی، سماجی اور تہذیبی صورتِ حال کا تجزیہ بھی کیا جائے[۴۶] لیکن اس کے باوجود شبلی کے ہاں سوانح نگاری اور تاریخ نگاری کے فن میں امتیاز کو واضح طور پر پیشِ نظر نہیں رکھا گیا[۴۷] اُن کا نقطہ نظر نتائجیتی ہے اور وہ تاریخ کو اپنی اصلاح پسندی کے تابع لے آتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ یہ دعویٰ بھی کرتے ہیں کہ تاریخ اور انشاپردازی کی حدود جدا ہیں[۴۸] اور تاریخ نگاری میں انشاپردازی کے عنصر کو داخل کرنا اُس کے تقاضوں کو مسخ کرنا ہے،

۴۴۔ ڈاکٹر آفتاب احمد صدیقی، شبلی۔ ایک دبستان، ص ۸

۴۵۔ شبلی نعمانی، المامون، ج ۱، ص ۶

۴۶۔ شبلی نعمانی، الفاروق، ج ۱، ص ۱۵

۴۷۔ اختر وقار عظیم، شبلی بہ حیثیت مورخ، مقالہ برائے امتحان ایم اے تاریخ، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۶۰ء، ص ۵۲

۴۸۔ شبلی نعمانی، الفاروق، ج ۱، ص ۲۰

لیکن خود اُن کی تاریخی نگارشات میں شاعرانہ خطابت کا انداز واضح طور پر موجود ہے[۵۹] اس طرح وہ تاریخ نگاری میں اکثر اوقات اِن اصولوں سے ہٹ جاتے ہیں۔ جو انہوں نے خود ہی وضع کیے تھے یا قبول کیے تھا۔

شبلی کے معاصر مغربی فلاسفۂ تاریخ نے شد و مد سے اِس بحث کو شروع کر رکھا تھا کہ آیا تاریخ کا تعلق ادبیات کے شعبہ سے ہے یا یہ ایک سائنس کی حیثیت رکھتی ہے۔ شبلی نے تاریخ نگاری کے فن پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے بعض ایسے اصول بیان کیے تھے، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تاریخ کو فلسفہ یا ادبیات کی بجائے ایک سائنس تصور کرتے ہیں۔ لیکن اگر اُن کے تاریخی کام کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے نزدیک تاریخ ایک نقلی علم ہے۔ اس کا مقصد تاریخی عمل کا تجزیہ و تحلیل نہیں بلکہ واقعات کی روایت کا معروضی جائزہ ہے تاہم وہ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ یہ کام عقل و شعور کی روشنی میں ہونا چاہیئے، یہ بات انہیں قرونِ وسطیٰ کے اسلامی مؤرخین سے ممتاز کر دیتی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ مؤرخین اور اہلِ روایت کو عقل و درایت سے بھی کام لینا چاہیئے اور اپنی توجہ صرف اس امر کی جانب مبذول نہیں رکھنی چاہیئے کہ آیا راوی ثقہ ہے یا نہیں[۶۰] کیونکہ یہ بالکل ممکن ہے کہ راوی ثقہ ہو، اس کے باوجود واقعہ کے بیان میں اُس سے غلطیاں سرزد ہو جائیں۔

مولانا شبلی کے نظریۂ تاریخ پر مغربی مؤرخین کے اثرات واضح طور پر موجود ہیں۔ انہیں تاریخ نویسی کے میدان کی راہ یورپی مؤرخین ہی نے دکھائی تھی[۶۱] مغرب میں اس علم کی ترقی کا اعتراف

---

[۵۹] مغربی فلسفی تاریخ رینکے کی تعریف کرتے ہوئے مولانا شبلی لکھتے ہیں کہ "مورخ کا اصلی فرض یہ ہے کہ وہ سادہ واقعہ نگاری کی حد سے تجاوز نہ کرنے پائے۔ یورپ میں آج کل جو بڑا مورخ گزرا ہے اور جو طرزِ حال کا موجد ہے۔ رینکے ہے۔ اُس کی تعریف ایک پروفیسر نے ان الفاظ میں کی ہے کہ اُس نے تاریخ میں شاعری سے کام نہیں لیا۔ وہ نہ ملک کا ہمدرد بنا، نہ مذہب اور قوم کا طرفدار رہا، کسی واقعہ کے بیان کرنے میں مطلق پتہ نہیں لگتا کہ وہ کن باتوں سے خوش ہوتا ہے اور اس کا ذاتی اعتقاد کیا ہے۔" مولانا شبلی نعمانی، الفاروق، ج ۱، ص ۳۰

[۶۰] مولوی مسعود علی ندوی (مرتب)، مقالاتِ شبلی، ج ۴، ص ۲۲

[۶۱] ڈاکٹر شاہ علی، حالی اور شبلی سوانح نگار کی حیثیت سے، نگار، اگست ۱۹۵۶ء، ص ۷

کرتے ہوئے شبلی کہتے ہیں کہ "موجودہ زمانے میں تاریخ کا فن ترقی کے جس پایہ پر پہنچ گیا ہے اور یورپ کی دقیقہ سنجی نے اس کے اصول و فروغ پر جو فلسفیانہ نکتے اضافہ کئے ہیں، اُس کے اعتبار سے ہماری قدیم تصنیفات ہمارے مقصد کے لیے بالکل ناکافی ہیں"[۵۲] تاہم شبلی کو مغربی مؤرخین کا مقلد سمجھنا غلطی ہوگی۔ وہ اُن کے مداح ہیں اور نقاد بھی۔ چنانچہ جہاں وہ بعض مغربی تاریخ نگاروں کو انصاف پرست اور صائب الرائے قرار دیتے ہیں[۵۳]، وہیں اُن کی خامیوں اور کوتاہیوں کی نشاندہی کرتے ہوئے تعجب کا اظہار بھی کرتے ہیں[۵۴]۔ اصل یہ ہے کہ اگرچہ شبلی نے تاریخ نگاری کے بعض جدید اصول مغرب سے حاصل کیے تھے، لیکن انہوں نے اِن اصولوں کو مسلمانوں کے تاریخ نگاری کے روایتی اصولوں کے ساتھ ملاکر ایک نئے انداز کو جنم دیا تھا۔ اس سلسلے میں سب سے زیادہ قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ ہمارے ممدوح نے اپنے عہد کے اس مقبول ترین نظریے کو مسترد کردیا تھا کہ تاریخی عمل ارتقائی ہے اور ارتقاء کا مطلب ترقی ہے۔ لہٰذا ہر آنے والا دور پہلے دور سے بہتر اور زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے۔ یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ تہذیبی ارتقا تاریخ کا ایک اساسی اصول ہے، وہ اس بات پر زور دیتے تھے کہ ارتقا کا مطلب مسلسل ترقی نہیں[۵۵]۔ ان کا ارتقائی تصور چند مخصوص اقدار کا پابند تھا۔ ارتقا بذاتِ خود ترقی کی ضمانت نہیں، بلکہ اِن اقدار کا حصول ترقی کی نشاندہی کرتا ہے۔ زمان و مکان کے حوالے سے جب اور جہاں اِن اقدار کو حاصل کیا جائے گا، تب اور وہاں ترقی ہوگی۔

ہمارے موجودہ نقطہ نظر کے اعتبار سے شبلی کی اُن تحقیقات اور خیالات کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے، جن کا تعلق علمِ کلام سے ہے۔ ان کے نظریۂ تاریخ اور علمِ کلام

---

۵۲ شبلی نعمانی، المامون، ج ۱، ص ۷

۵۳ شبلی نعمانی، سیرت النبی، ج ۱، ص ۹۰

۵۴ شبلی نعمانی، مکاتیب شبلی، ج ۲، ص ۳۸

۵۵ ڈاکٹر سید عبداللہ، سرسید احمد خان اور ان کے نامور رفقا کی نثر کا فکری اور فنی جائزہ، ص ۱۶۳

میں منہاج اور نقطہ نظر کے اعتبار سے قریبی ربط موجود ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے مولانا ایک مخصوص جہانی نقطہ نظر کے حامل تھے، جو ہر پہلو میں اُن کے افکار کا حوالہ جاتی ڈھانچہ فراہم کرتا ہے۔ قدیم و جدید کی جو ترکیب تاریخ نگاری میں پیش کی گئی تھی، ویسی ہی ترکیب اُن کے علمِ کلام میں بھی نظر آتی ہے۔ اپنے نظریۂ تاریخ کے حوالے سے شبلی نے برصغیر کے مسلم فکر میں ایک پائیدار عنصر کا اضافہ کیا تھا۔ اِس عنصر کا تعلق ماضی کے ساتھ زندہ رشتے کو استوار کرتے ہوئے خود اعتمادی کے جذبے سے تھا۔ جس نے ہندی مسلمانوں میں آزادی حاصل کرنے کی لگن کو شدید کیا۔ یہی وظیفہ اُن کے علمِ کلام نے بھی ادا کیا ہے۔

شبلی کا علمِ کلام سید احمد خان اور مولوی چراغ علی سے واضح طور پر مختلف ہے۔ یہ جدید متکلمین مذہب کے دفاع کی تگ و دو میں عدمیت کی منزل تک جا پہنچے تھے۔ اور انہوں نے روایت کی کُلی طور پر نفی کر دی تھی۔ اس کے برعکس شبلی کے ہاں یہ رجحان موجود نہیں۔ وہ خود اعتمادی کے ساتھ روایت کو قبول کرتے ہوئے آگے بڑھنے کی راہ اختیار کرنے کی ترغیب دیتے ہیں۔ ترقی یہ نہیں کہ پہلا قدم از سرِ نو اٹھایا جائے اور روایت سے قطع تعلق کر لیا جائے۔ ترقی یہ ہے کہ اپنی روایت کو جدید سانچے میں ڈھالا جائے۔ ہمارا ورثہ ہماری ملکیت ہے۔ ہم اس سے دستبردار نہیں ہو سکتے۔ مورخ شبلی نے اِس تہذیبی ورثے کو قابلِ فخر ثابت کر دیا تھا۔ اگر ایسا ہے تو پھر ہمیں اور بھی زیادہ خود اعتمادی کے ساتھ اسے اپنانا چاہیئے۔ لیکن جدید تہذیبی حاصلات کو بھی نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ اگر قدیم و جدید میں اختلاف ہے، تو ہمارا کام یہ ہو گا کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو رد کرنے کی بجائے اُن میں ترکیب پیدا کرنے کی کوشش کریں۔ شبلی کا نصب العین یہی تھا۔ اِس خیال کا اظہار انہوں نے بارہا کیا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں کہ :

> "دولتِ عباسیہ کے وجود کے ساتھ جب نئی ضرورتیں پیدا ہوئیں تو دفعتاً ایک انقلاب ہو گیا۔ پہلے علمائے یونانی سے ترجمہ کیا پھر دوسرے گروہ نے اِن نمونوں کو سامنے رکھ کر اسلامی علوم کے سادہ ایوانوں پر مینا کاریاں اور نقش آرائیاں کیں۔ اِن باتوں کے ساتھ علومِ قدیمہ کی غلامی نہیں کی بلکہ جو کچھ

کیا آزاد و خود مختار بن کر جو غلطیاں دیکھیں اُن کی اصلاح کی۔ جو فضول حصہ تھا، اُس کو الگ کر دیا۔ آج بھی بعینہٖ وہی حالت ہے۔ یورپ نے علوم و فنون کا قلب بدل دیا۔ آج اگر اسلاف ہوتے تو وہ علوم و فنون جدید کو پیشِ نظر رکھ کر وہی کرتے جو انہوں نے علوم قدیمہ کے ساتھ کیا۔ علمِ کلام کو فلسفۂ جدیدہ کے مقابلہ میں مرتب کرتے، تاریخ اور واقعہ نگاری کا انداز بدلتے۔ مسائل جدیدہ کو تحقیق کی نگاہ سے دیکھتے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ تمام علوم و فنون کے متعلق قدیم و حال کی تحقیقات کا موازنہ کرتے اور دونوں کے عیب و ہنر دکھا کر فیصلہ کرتے کہ کیا چیزیں قابلِ قبول ہیں اور نئی تحقیقات کو علومِ قدیمہ کے ساتھ کیونکر پیوند دیا جا سکتا ہے یا اُن کے نمونے پر علومِ قدیمہ کی روش کیونکر بدل سکتی ہے؟ یہ سچ ہے کہ آج قوم میں غزالی اور رازی نہیں۔ لیکن اُن کی تصانیف ہمارے لیے چراغِ راہ بن سکتی ہیں۔ اُن کی روشنی میں ہم اس قدر معلوم کر سکتے ہیں کہ نئے راستے میں کیونکر قدم اٹھانا چاہیئے اور قدیم و جدید راہیں کہاں جا کر ملیں گی"۔

مندرجہ بالا اقتباس میں شبلی کے علمِ کلام کے منہاج کا جوہر شامل ہے۔ اس باب میں غزالی اُن کا ہیرو ہے، جس نے یونان کی فکری میراث کا تنقیدی تجزیہ کیا اور اسلامی عقائد کو معیار بناتے ہوئے اُس کے ایسے حصوں کو مسترد کر دیا، جو اسلامی نقطۂ نظر سے ناقابلِ قبول تھے۔ بیسویں صدی کے اوائل میں شبلی نے بھی جدید فکر کے ساتھ ایسا ہی سلوک روا رکھنے کا خواب دیکھا۔

مذہبی مسائل سے ہمارے ممدوح کی دلچسپی عنفوانِ شباب ہی سے تھی۔ زندگی کے ابتدائی دور میں اس دلچسپی نے مناظرانہ بحث کی عادت میں اظہار کی صورت پائی تھی۔ اُن کے سوانح نگار نے اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"مولانا کی تعلیم میں منطق کی علمی مشق کی جو کوشش مولانا فاروق صاحب نے فرمائی تھی، اُس کا اثر یہ تھا کہ وہ نہ صرف تحریر و تقریر بلکہ ہر مدعیانہ گفتگو میں منطقی

ترتیب، استدلال اور اصولِ مناظرہ کو پیشِ نظر رکھتے تھے اور اس حیثیت سے اُن کے عہد کے طالب علمانہ حلقوں میں اُن کا نام خاص امتیاز رکھتا تھا وہ جب طالب علموں کی کسی مجلس میں پہنچ جاتے، کسی نہ کسی مسئلہ پر بحث چھڑ جاتی اور یہ اُس زمانہ کا عام طرز تھا کہ طلبا میں بات بات پر مناظرے ہوتے تھے اس طرز پر ایک بڑا فائدہ یہ تھا کہ تیز اور ذہین طلبہ کی علمی مشق اُس کے ذریعے سے بڑھ جاتی تھی۔ مسائل زبانی یاد رکھنے کی عادت پڑتی تھی اور باہمی منافست اور مسابقت میں طالب علمانہ شروح و حواشی پڑھتے، سوال جواب کرنے اور ہر روز کچھ آگے بڑھنے کے خوگر ہو جاتے تھے۔"[۵۵]

مولانا شبلی کا یہ مناظرانہ ذوق عمر بھر قائم رہا تھا۔ اُن کی بعد کی اکثر تصانیف اسی مناظرانہ انداز کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں۔ اُس زمانے میں راسخ الاعتقاد مسلمانوں کے تین بڑے گروہوں سے مناظرے جاری تھے، یعنی عیسائیوں، شیعوں اور اہلِ حدیث کے ساتھ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو شبلی کی تصانیف علم الکلام، الکلام، الفاروق اور سیرۃ النعمان درحقیقت اِن ہی تینوں مباحث کی جدید صورتیں ہیں۔

شبلی کے مذہبی فکر کے ارتقا کا آغاز حنفیوں اور وہابیوں کے باہمی تضادات میں دلچسپی سے ہوا۔ عنفوانِ شباب میں وہ متعصب حنفی اور متشدد مولوی تھے۔ اُن دنوں حنفیت کا ان پر اس قدر گہرا اثر تھا کہ امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت کی رعایت سے اپنے نام کے ساتھ نعمانی کا اضافہ کر لیا۔ زندگی کے آخری ایام میں جب کہ وہ نسبتاً لبرل اور عقل پسندی کی جانب مائل ہو گئے تھے، حنفیت سے اُن کے لگاؤ میں کمی نہیں ہوئی تھی۔ عنفوانِ شباب میں فرصت کے اوقات میں غیر مقلدوں کے ساتھ مناظرے کرنا اُن کا پسندیدہ مشغلہ تھا۔ جلد ہی اس زبانی عمل نے تحریری صورت اختیار کر لی اور ہمارے مولانا نے غیر مقلدوں کے عقائد کی تردید میں مختصر رسالے لکھنے شروع کر دیئے۔ ان میں دو رسالے "اسکات المعتدی" اور "ظل الغمام فی مسئلۃ القراۃ خلف الامام" قابلِ ذکر ہیں، جو عربی زبان میں لکھے گئے تھے۔ اُس زمانے میں شبلی کے فکر و اظہار کا انداز دیکھنے کے لیے ہمیں مؤخر الذکر رسالے کے دیباچے کا مطالعہ کرنا کافی ہوگا۔ چنانچہ وہ لکھتے:

---

۵۵ سید سلیمان ندوی، حیاتِ شبلی، ص ۸۸

ہیں کہ :

"جمعیت اسلام برہم ہو چکی تھی۔ اعدائے دین کو بے کس و بے چارہ سمجھ کر، دست تعدی دراز کر رکھا تھا۔ وقت یہ تھا کہ ہم سب ایک بنتے۔ دینی عزت کو دنیاوی جاہ و وقار کے ساتھ حاصل کرتے۔ ملحدوں کے تیر باران اعتراضات کو استدلال و احتجاج کی سپر پر روکتے۔ جس طرح اسلام ہمیشہ مظفر و منصور رہتا آیا ہے۔ آج بھی اُس کے نقارہ فتح و ظفر کی صدا غنیم کے لشکر میں گونجتی۔ مگر بے دردوں کو اس سے کیا غرض۔ انہوں نے نام و نمود کے پیچھے جمعیت اسلام کو وہ درہم برہم کیا کہ جماعت اسلامی کے تمام ارکان ہل گئے۔" 54

یاد رہے کہ جماعت اسلامی کے تمام ارکان کو ہلا دینے والے اِن بے دردوں سے شبلی کی مراد غیر مقلد تھے۔ شدید فرقہ پرستی کا یہ رنگ علی گڑھ کی آزاد خیال فضا میں جاکر مدہم ہوا۔ اس لیے اُن کے ایک نقاد نے قدرے ناموزوں الفاظ میں مولانا کی ذہنی تبدیلی کے عمل کو یوں بیان کیا ہے کہ علی گڑھ آنے سے قبل "مولوی شبلی کی کوئی خاص حیثیت نہ تھی۔ اُن کا کسی فن معقول، منقول، ادب کے علما میں شمار نہ تھا۔ نہ وہ جمہور میں متعارف تھے۔ صرف ایک محدود حلقے میں تعلیم دین کی اشاعت کرتے تھے، افراد کی ایک نہایت محدود تعداد کو خود بھی تعلیم دی۔ مذہبی تقلید اور عدم تقلید کے مناظرے بھی کئے۔ اردو فارسی کی شاعری بھی کی۔ لیکن علیگڑھ آنے کے بعد مولوی شبلی کی وہی حالت ہوئی جو قفس سے نکل کر ایک چڑیا کی فضا نامحدود میں یا ایک مچھلی کے چھوٹے سے تالاب سے چل کر بحر ناپیدا کنار میں ہوتی متصور ہو سکتی ہے۔" 55

یہ بیان مبالغہ آمیز ہے۔ شبلی نے سید احمد خان کے مذہبی خیالات کو کبھی شدت سے قبول نہیں کیا تھا۔ سید احمد خان کے دیگر ساتھیوں کے بارے میں بھی یہ بات درست ہے۔ علی گڑھ کی فضا نے ہمارے مولانا کے مذہبی فکر میں بعض تبدیلیاں پیدا کی تھیں، لیکن وہ قطعی طور پر اساسی نہ تھیں۔ البتہ اُن کے نقطۂ نظر میں عقلیت پسندی کی جانب رجحان بڑھ گیا تھا۔ جدید متکلمین کی طرح اُن کا خیال یہ نہیں تھا کہ مذہب اور فطرت میں کوئی تضاد نہیں ہے لہذا

---

54 شبلی نعمانی۔ ظل الغمام فی مسئلۃ القراۃ خلف الامام۔ دیباچہ

55 خان عبید اللہ خان (مرتب)، مقالات یوم شبلی، ص ص ۸۴ - ۸۵

فطرت کے مطالعہ اور عقل کے ذریعے مذہبی صداقتوں تک رسائی حاصل کی جاسکتی ہے۔ قدیم عقلیت پسند متکلمین کی مانند وہ یہ سمجھتے تھے کہ جملہ مذہبی احکام مصالح و حکم پر مبنی ہیں، لہٰذا عقل کے ذریعے اُن کی توجیہہ کی جاسکتی ہے۔ اس لحاظ سے وہ اشاعرہ کے اِس بنیادی تصور کو رد کرتے تھے کہ خدائی احکامات کا تعلق صرف خدائی مشیت سے ہے، لہٰذا انسانی عقل اُن کی توجیہہ و تشریح سے عاجز ہے۔ اپنے اِس نقطہ نظر کی بنا پر شبلی اشاعرہ کی نسبت معتزلہ سے قریب تر آگئے تھے۔ اُن کے علم کلام میں اس نقطہ نظر کو پیش کیا گیا ہے۔

گزشتہ صدی کے مفکرین اور مصلحین کی طرح شبلی بھی اس بات کے شدت سے قائل تھے کہ ہندوستان میں جدید علوم و فنون کے رواج سے ایک ایسی ذہنی صورتحال پیدا ہو گئی ہے، جو اسلام کے لئے ایک چیلنج ہے۔ اس کی نوعیت کم و بیش وہی ہے، جو قرونِ وسطیٰ میں دنیائے اسلام میں یونانی علوم و فنون کے فروغ سے پیدا ہوئی تھی۔ اس صورتِ حال میں اسلام کے مناسب طور پر دفاع کیلئے ایک نئے علمِ کلام کو مرتب کرنا اشد ضروری ہے، کیونکہ قدیم الٰہیات کے حوالے سے اِس صورتِ حال پر قابو نہیں پایا جاسکتا۔ علماؑ کا وہ طبقہ جو یہ سمجھتا تھا کہ محض روایت سے وابستگی اور اپنے ورثے کو محفوظ کر لینے سے ہم خود کو محفوظ کر سکتے ہیں، وہ شدید غلطی پر تھے۔

کیونکہ بقول شبلی زمانے نے جو نیا رُوپ بھر رکھا ہے اور جس موجودہ صورت میں وہ نیرنگیاں دکھلا رہا ہے، وہ بالکل ایک اجنبی اور غیر مانوس تصویر ہے۔ اُس نے جو بازو کھولا ہے، وہ بھی نئی پرواز کا ہے۔ جن چیزوں کو ہم متاعِ گراں سمجھتے تھے وہ کوڑیوں کے مول نہیں بکتیں، جس کو ہم متاعِ پیشیں پا افتادہ خیال کرتے تھے، اُسی کا دام چڑھتا جاتا ہے۔ ہمارے فضل و کمال کا دفتر ڈھونڈنے سے ردیوں میں ملتا ہے۔ ہر شئے کی صورت بدل گئی ہے۔ ایک نئے عہد کا آغاز ہو چکا ہے۔ چنانچہ اے ملک کے معزز لوگو! زمانے کی مخالفت کا کسی شخص کو یارا نہیں ہے۔ اس سے الگ ہو کے کہاں جاؤ گے؟ "واین المفر من القدر"۔ [۵۹]

اگر مقدر ہو جانے والی شئے سے گریز محال ہے تو پھر اُسے خوش دلی سے قبول کرنا چاہیئے۔ اِس کے لئے ضروری ہے کہ علما علوم جدیدہ کا فہم حاصل کریں۔ انہیں اس امر کا مطلق خوف نہیں

---

۵۹ مشتاق حسین، باقیاتِ شبلی، ص ۲۳

کا معیار نہیں بن سکتا۔ اسلام کی امتیازی خصوصیت خدا کی وحدت اور توحید کا تصور ہے۔
عقلی سطح پر اس کا اثبات کرنے کے لیے ہمارے دانشور نے دلائل کے سابقہ سلسلے کو ہی اُس کے منطقی نتیجے تک پہنچایا ہے۔ جن اسباب سے خدا کے وجود کا یقین ہوتا ہے وہی خدا کی توحید کے بھی شاہد ہیں۔ کیونکہ نظامِ عالم کثیر الاجزا یا کثیر الافراد نظر آنے کے باوجود فی الواقعہ وحدت کا حامل ہے۔ یعنی اس کل کا ایک ایک پرزہ دوسرے سے اس قدر وابستہ ہے کہ وہی ایک شخص اس کو چلا سکتا ہے، جو تمام پرزوں کا موجد اور اُن کے باہمی تناسب کا محافظ ہو[۲۸] بصورتِ دیگر اس کائناتی نظام کا نظم درہم برہم ہو جائے۔ یہ امر خدا کی وحدت اور توحید پر دلالت کرتا ہے۔
وجود باری تعالیٰ اور توحید کے بعد نبوت کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ روایتی طور پر یہ فرض کیا جاتا ہے کہ معجزات سے نبوت کی تصدیق ہوتی ہے۔ شبلی اگرچہ معجزات کے وجود سے انکار نہیں کرتے اور اس باب میں اُن کا نقطۂ نظر سید احمد خان سے مختلف اور مرزا غلام احمد سے قریب تر ہے۔ لیکن وہ اسے نبوت کا حقیقی معیار تسلیم نہیں کرتے۔ معجزہ کی عمومی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ اس سے مراد ایسا مظہر ہے، جس کے مادی اسباب موجود نہ ہوں۔ لیکن شبلی اس تصور پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ ممکن ہے کہ اسباب موجود تو ہوں، لیکن وہ مخفی ہونے کی بنا پر ہمارے علم سے ماورا ہوں۔ بات یہ بھی ہے کہ معجزات سے نبوت پر استدلال کہاں تک جائز ہے؟ فی الواقعہ "نبوت کی تصدیق اور نبی کی باتوں کو سچ سمجھنا خود انسان کی فطرتِ صحیح کا اقتضا ہے۔ ایک شخص جو حق کا تشنہ ہے، جس کا وجدان صحیح ہے، جو سچ اور جھوٹ میں تمیز کر سکتا ہے، جس کے دل میں سچی بات آپ سے آپ اتر جاتی ہے، وہ جب کسی نبی سے تلقین و ہدایت سنتا ہے تو بے ہودہ کج بحثیوں میں نہیں پڑتا، بلکہ آپ سے آپ اُس کا دل مان لیتا ہے کہ یہ سچ ہے اور سچائی کے مرکز سے نکلا ہے"[۲۹] اس سے نبوت کی تصدیق ہوتی ہے۔ نبوت کے حق میں اس عقلی، نفسیاتی دلیل کو پیش کرنے کے باوجود شبلی معجزات کی حقیقت اور اُن کی اہمیت کے قائل رہتے ہیں۔ اور اس سلسلے میں جدید متکلمین کی تاویلات کو دور از کار قرار دیتے ہیں۔

۲۸۔ ایضاً، ص ۶۵

۲۹۔ ایضاً، ص ۱۱۱

تاہم وہ ہر غیر معمولی مظہر کو معجزہ تسلیم کرنے سے گریز کرتے ہیں[۴۲]۔ معجزوں کو قبول کرنے کے لیے قطعی شہادت درکار ہے۔ چونکہ قرآنِ حکیم قطعی الثبوت ہے لہٰذا اُس میں جہاں خرق عادت کا ذکر ہوگا، واجب التسلیم ہوگا۔ لیکن پہلے یہ امر نہایت غور اور دقت نظر سے طے کرنا پڑے گا کہ فی الواقعہ قرآنِ حکیم کے الفاظ اس کے ثبوت میں قطعی الدلالۃ ہیں یا نہیں۔

جدید متکلمین کے برعکس شبلی اس بات کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن میں خلافِ فطرت امور موجود ہیں اور اُن سے انکار کرنا بے جا ہے۔ درحقیقت صرف مادہ پرست ہی ان امور سے انکار کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ امام غزالی، ابنِ رشد اور شاہ ولی اللہ نے بھی اُن کے ہونے کو تسلیم کیا ہے۔ فطرت اور مذہب میں ہم آہنگی ہونے کے عقیدہ کے دعوے داروں پر نکتہ چینی کرتے ہوئے شبلی یہ تصور پیش کرتے ہیں کہ "خرقِ عادت ایسی چیز نہیں کہ محض اُس کی بنا پر کسی مذہب کو غلط کہہ دیا جائے"[۴۳]۔

برصغیر میں علم الکلام کی تشکیلِ نو کے علمبرداروں سے اِس اختلاف کے باوجود شبلی اُن کے اس بنیادی تصور کو مسترد نہیں کرسکے کہ اسلام ایک ترقی پسند مذہب ہے اور یہ کسی قسم کی ترقی کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ:

> "بے شک اکثر مذاہب نے انسان کے ہر ہر جزئی فعل کو مذہب کے شکنجہ میں جکڑا ہے۔ لیکن اسلام اس غرض سے آیا کہ اِس قسم کی تنگ درزیوں کو مٹادے۔ یہودیوں کے ہاں ایک ایک چیز مذہب کے شکنجہ میں جکڑی ہوئی تھی۔ خدا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد یہ قرار دیا کہ یہ قیدیں اور بندشیں اٹھادی جائیں"[۴۴]۔

اسی بنا پر شبلی یہ دعوٰی کرتے ہیں کہ اسلام نہ صرف ترقی پسند مذہب ہے بلکہ ہر قسم کی ترقی کی راہ ہموار کرتا ہے۔ انہوں نے یہ بات جدید متکلمین سے زیادہ اعتماد کے ساتھ کہی ہے

---

[۴۲] سید سلیمان ندوی، حیاتِ شبلی، ص ص ۸۱۸ - ۸۲۰

[۴۳] شبلی نعمانی، علم الکلام، ص ۱۳۸

[۴۴] ایضاً، ص ۲۳۹

جو عام طور پر اس بات پر زور دیتے تھے کہ اسلام تمدنی ترقی کی راہ میں رکاوٹ نہیں ہے۔ اسلام نے جو ترقی پسند اصول انسانیت کو عطا کئے ہیں ان میں سے اہم ترین یہ ہیں :۔ عورتوں کو مساوی حقوق عطا کرنا، مساوات کا درس دینا، مذہبی نفرت، جبر اور تشدد کا خاتمہ، فرد کا احترام، علم کا فروغ، جمہوریت پسندی، تقسیمِ عمل اور علم کو لامحدود تصور کرنا ہے۔

---

۶۵ شبلی کے نزدیک قرآنِ حکیم میں اس جانب یوں اشارہ کیا گیا ہے کہ "اور تم میں سے ایک گروہ کو ایسا ہونا چاہیے کہ لوگوں کو اچھے کاموں کی رغبت دلائے۔ اچھی باتوں کا حکم دے۔ بُری باتوں سے روکے۔ تمام مسلمانوں کو اٹھ کھڑا نہیں ہونا چاہیے"

ایضاً، ص ۲۵۹

رُومانوی، مذہبی اِنقلابی تعبیرات

مولانا عبیداللہ سندھی

برِصغیر میں علماء ہمیشہ سے غیر منظم رہے ہیں۔ اسی بنا پر ہندی مسلمانوں کی مذہبی، ثقافتی، سماجی اور سیاسی زندگی میں اُن کا کردار کمزور رہا ہے۔ تاہم گزشتہ صدی کے انقلاب آفرین دَور نے انہیں اپنی صفوں میں اتحاد پیدا کرنے پر مجبور کر دیا۔ اُس دَور میں علماء کے کئی گروہ سرگرم کار رہے۔ خصوصاً شمالی ہند میں دیو بندی گروہ نے خاصی اہمیت حاصل کر لی تھی۔ علماء کے اس گروہ کا مرکز دیو بند کا مذہبی علوم کا ادارہ تھا، جس نے جنگِ آزادیٔ ہند کے فوراً بعد اپنا کام شروع کر دیا تھا۔ تحریکِ مجاہدین اور تحریکِ آزادی سے وابستہ بہت سے علماء نے اس کے دامن میں پناہ لی اور اُسے ایک باقاعدہ تحریک کی صورت عطا کی۔ اِس تحریک کے مقاصد اور نصب العین علی گڑھ تحریک سے قطعی مختلف تھے۔ دیو بند مدرسہ کی بنیاد رکھنے والے نو آبادیاتی حکمرانوں سے عملی طور پر جنگ کر چکے تھے۔ جب کہ علی گڑھ مدرسے کو وجود میں لانے والے ہاتھ جدوجہد کے ایّام میں انگریزوں کی حفاظت کی خاطر اسلحہ سنبھالے ہوئے

تھے۔ محض یہی ایک حقیقت اِن دونوں کے درمیان تضاد کی نشاندہی کر دیتی ہے۔

دیوبند اور علی گڑھ تحریکوں میں بنیادی فرق یہ تھا کہ اوّل الذکر تحریک سے وابستہ لوگ اپنی تاریخی، قومی و ملی روایات کو برقرار رکھنے کی خاطر نوآبادیاتی حکمرانوں سے عدم مطابقت پذیری کو ذریعۂ نجات تصوّر کرتے تھے جب کہ دوسرا گروہ بدلے ہوئے حالات کے ساتھ مطابقت پذیری کو فلاح کی راہ سمجھتا تھا۔ اِس قدر نظریاتی اختلاف کی بنا پر دونوں تحریکوں کے رہنماؤں کا ایک دوسرے سے دُور ہونا ناگزیر تھا تاہم اُن کے مابین مشترک نقاط بھی موجود تھے۔ دونوں ہندی مسلمانوں کی فلاح کے طالب تھے۔ علاوہ ازیں شاہ ولی اللہ ایک ایسی شخصیت تھے، جن سے ان دونوں تحریکوں کے بانیوں — مولانا محمد قاسم نانوتوی اور سیّد احمد خان — نے تخلیقی تحریک حاصل کی تھی۔ دونوں ایک ہی چشمے سے سیراب ہونے کے دعویدار تھے۔ دیوبندی شاہ ولی اللہ کے نظامِ فکر کے الٰہیاتی اور مذہبی پہلو کو اجاگر کرتے تھے، جب کہ علی گڑھ والے حکمتِ ولی اللہی کے فکری منہاج سے تخلیقی تحریک حاصل کر رہے تھے۔ اس مشترکہ منبع نے مولانا محمد قاسم نانوتوی اور سید احمد خان کے مابین باہمی احترام اور شخصی تعلقات کی اساس فراہم کی۔ تاہم یہ تعلقات دونوں تحریکوں کے درمیان ابلاغ کا وسیلہ نہ بن سکے۔

تحریکِ دیوبند کی اہمیت مذہبی حوالے سے زیادہ اُس کے قومی کردار کی بنا پر ہے۔ برِصغیر کی آزادی کی جدوجہد میں اِس تحریک سے وابستہ لوگوں نے انفرادی اور اجتماعی طور پر نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ وہ اِس سلسلے میں ہند کے دیگر ثانوی گروہوں کے ساتھ مسلمانوں کے اتحاد کو ناگزیر تصوّر کرتے تھے۔ ایک درسگاہ کے طور پر دارالعلوم دیوبند ہندی مسلمانوں کے روایتی علوم کا محافظ تھا۔ اس کے اربابِ فکر و نظر نے استعمار دشمنی سے جدید علوم و فنون کی نفی کی۔ اس فیصلے کے پسِ پردہ محض منفی محرکات کارفرما نہیں تھے اور نہ ہی یہ محض رجعت پرستی اور قدامت پسندی کا نتیجہ تھا۔ جدید علوم محض جدید علوم نہیں، انیسویں صدی کے ہندوستان میں انہیں قبول کرنا نوآبادیاتی صورتِ حال کو قبول کرنے پر بھی دلالت کرتا تھا۔ لہٰذا علومِ جدیدہ کی نفی درحقیقت غیر ملکی حکمرانوں کی برتری کو ذہنی طور پر مسترد کرنے کے مترادف تھی۔

یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ علی گڑھ مدرسہ کی سرگرمیوں کا دائرہ کار ہندوستان کی حدود تک محدود رہا تھا جب کہ دار العلوم دیوبند نے جلد ہی بین الاقوامی حیثیت حاصل کر لی تھی۔ چنانچہ افغانستان، ایران، وسطی ایشیا، ملایا اور جنوبی افریقہ تک کے دُور دراز علاقوں سے نوجوان اسلامی علوم کی جستجو میں یہاں آنے لگے۔ اِس لحاظ سے اِس مکتب کو جامعہ ازہر کے مقابلے پر کھڑا کیا جا سکتا ہے[1]۔ دیوبند کو یہ بین الاقوامی مقام زیادہ تر شیخ الہند مولانا محمود حسن کے زمانے میں حاصل ہوا، جو ممتاز عالم ہونے کے ساتھ ساتھ آزادیٔ ہند کے فعال رکن بھی تھے۔ مولانا عبید اللہ سندھی اُن کے بارے میں کہتے ہیں کہ[2]:

> "حضرت شیخ الہند بڑے فعال بزرگ تھے۔ وہ بظاہر درس و تدریس اور دعا و وظائف میں منہمک نظر آتے، لیکن ساتھ ساتھ ان کی سیاسی جد و جہد وسیع پیمانے پر جاری رہتی تھی۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ، شاہ عبد العزیزؒ، سید احمد شہیدؒ، شاہ اسماعیل شہیدؒ، شاہ اسحاقؒ، حاجی امداد اللہؒ اور مولانا محمد قاسمؒ نے ملتِ اسلامیہ کی احیا اور ہندوستان میں مسلمانوں کو با اقتدار اور سر بلند کرنے کے لیے جو تحریک شروع کی تھی۔ موصوف اُس سلسلے کو زندہ کرنے والے اور اُن کے مقاصد کو عملی جامہ پہنانے والے بزرگ تھے۔ شیخ الہند کا خیال تھا اگر ترک افغانستان تک پہنچ جائیں تو ہندوستانی مسلمان ترکوں اور افغانوں کی مدد سے اپنی کھوئی ہوئی طاقت پھر حاصل کر سکتا ہے۔ اُن کے نزدیک ضرورت اِس امر کی تھی کہ ایک طرف تو

۱؎ K.M. PANNIKAR, A SURVEY OF INDIAN HISTORY, P. 283.

۲؎ محمد سرور (مرتب) افادات و ملفوظات حضرت مولانا عبید اللہ سندھی، ص ص ۳۴۹ - ۳۵۰۔

ہندوستانی مسلمانوں کو منظم کیا جائے اور اِس سلسلے میں نئے
یعنی علی گڑھ والوں اور پرانے یعنی دیوبندیوں میں اختلاف کی
خلیج حائل ہوگئی ہے، اُس کو بھرا جائے۔ دوسری طرف افغانوں
اور ترکوں سے روابط پیدا کیے جائیں"

شیخ الہند مولانا محمود حسن جیسی فعال اور ہمہ گیر شخصیت کی سرکردگی میں دیوبند کے دارالعلوم اور تحریک نے بہت زیادہ ترقی کی اور وہ مسلم ہند کی انقلابی تحریکوں کا مرکز بن گئی۔ البتہ جہاں تک محض مذہبی پہلو کا تعلق ہے۔ اِس سے وابستہ علماء قرونِ وسطیٰ کی الٰہیات سے آگے نہ جاسکے۔ وہ سختی سے اِس عقیدے پر کاربند رہے کہ اجتہاد کے دروازے بند ہوچکے ہیں۔ لہٰذا قیاسی تشکیل نو کا جواز موجود نہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ فکر و نظر کی آزادی سے محروم رہے۔ بلاشبہ قرونِ وسطیٰ کے الٰہیاتی حوالے سے اُن کی سوچ اور منہاج عقلیت پسندانہ تھا، لیکن نئی معروضی صورتِ حال کے اعتبار سے اُن کی رسائی جامد اور غیر تخلیقی رہی۔ یوں ان کی تحریک سمٹتی چلی گئی اور علی گڑھ تحریک کو فروغ حاصل ہوتا رہا۔ خاص طور پر جدید تعلیم یافتہ مسلم طبقہ اس سے دُور ہوتا گیا۔

دیوبندیوں کی ناکامی نے ہندی مسلمانوں میں غلامانہ ذہنیت کو جنم دیا۔ پھر بھی وہ اپنے محدود حلقے میں باغیانہ سیاسی رجحانات کو فروغ دیتے رہے۔ مولانا سعید احمد اکبرآبادی دیوبند کے سیاسی کردار کا تجزیہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ:

"سب دیوبندیوں کے متعلق ہم نہیں کہہ سکتے۔ لیکن اس سے
کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ ابتدائے سے کر اب تک دیوبند میں
ہمیشہ ایک ایسی سربرآوردہ جماعت رہی ہے۔ جس کا ہاتھ
ہمیشہ قوم کی نبض پر رہا اور اُس نے قومی زندگی کی ضروریات پر
برابر نگاہ رکھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ہندوستان بھر میں دیوبند ایک
ایسا ادارہ ہے جسے ہم حقیقی معنوں میں جمہور کا ادارہ کہہ سکتے ہیں
بے شک دیوبند ایک علمی و تعلیمی ادارہ ہے۔ لیکن اس کے

باوجود اُس نے مجموعی طور پر کبھی زندگی سے اپنا تعلق قطع نہیں کیا اور یہی وجہ ہے کہ اُس نے ہمیشہ قوم کی ہر مرحلہ پر رہنمائی کی ہے ۱۸۵۷ء کے بعد ایک طرف مسلمانوں کے اندر جماعتی بدنظمی اور دینی انحراف پھیل رہا تھا اور دوسری طرف آریوں اور عیسائیوں نے اسلام پر حملہ بول دیا تھا۔ مولانا رشید احمد گنگوہی نے فقہ و حدیث کے درس و تدریس سے اور مولانا محمد قاسم نے اپنی بے نظیر تقریروں اور حکمت آفرین کتابوں سے اُس وقت اِن رخنہ اندازیوں کا تدارک کیا۔ اِس کے بعد ترکی خلافت پر دشمن نرغہ کرتے ہیں اور اسلامی حکومت کا آخری نشان مٹانے کی کوششیں ہوتی ہیں تو دیوبند کے صدر مدرس مولانا محمود حسن پیرانہ سالی کے باوجود اُٹھ کھڑے ہیں۔ اس کے بعد ۱۹۱۴ء کی جنگ میں ترکی کو شکست ہوتی ہے اور مسلمانوں پر دنیا تنگ ہو جاتی ہے اور ہر طرف مایوسی ہی مایوسی نظر آتی ہے کہ مولانا محمود حسن مالٹا سے رہا ہو کر واپس وطن آتے ہیں اور اپنی قوم کو بتلاتے ہیں کہ اَب اسلام اور ہندوستان کو آزاد کرانے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے۔ چنانچہ قوم کے غیور اور ہمت والے طبقے شیخ الہند کے ارشاد پر آمنا و صدقنا کہتے ہیں اور اُن کے بتائے ہوئے راستے پر جیل کھڑے ہوتے ہیں۔ [۳۵]

۱۹۰۵ء میں روس کے اولین اشتراکی انقلاب نے تیسری دنیا کی جدوجہد آزادی کو تیز کرنے میں نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ اُس نے آزادی کی خاطر لڑنے والوں کو نیا ولولہ نیا عزم اور نئے راستے عطا کئے تھے۔ خصوصاً اہلِ ہند پر اس کے اثرات نسبتاً زیادہ تھے۔ اس کی مناسب جغرافیائی اور تاریخی وجوہ موجود ہیں۔ اس کے چند برس بعد پہلی جنگِ عظیم نے

۳۵۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی، مولانا عبید اللہ سندھی اور اُن کے ناقد، ص ۱۲

پہلے اشتراکی انقلاب کے اثرات کو مزید اجاگر کر دیا تھا۔ فطری طور پر سیاسی لحاظ سے باشعور اور ترقی پسند طبقات میں ان اثرات کو زیادہ پذیرائی حاصل ہوئی تھی۔ اہلِ دیو بند کا ان سے متاثر نہ ہونا محال تھا۔ دیو بند میں ان اثرات کی واضح ترین تجسیم مولانا عبیداللہ سندھی کی شخصیت میں ہوئی جو شیخ الہند کے منتخب شاگردوں میں سے تھے۔ اُن کی سوچ کا محور یہ قضیہ تھا کہ قرآنی تعلیمات اور سیاست میں ناگزیر اضافت موجود ہے۔[۶] اسلام ایک انقلابی تحریک ہے، جس کے مطمحِ نظر کا اہم پہلو سیاسی غلبہ ہے۔ مولانا سندھی نے اسلام کی جو توجیہہ پیش کی وہ سید احمد خان، مولوی چراغ علی اور سید امیر علی کی پیش کردہ توجیہات سے مختلف ہونے کے علاوہ مولانا شبلی نعمانی سے بھی اگلے مرحلے کی نشاندہی کرتی ہے۔ دیو بندی نقطہ نظر سے یہ توجیہہ انوکھی نہ تھی، لیکن مولانا عبیداللہ سندھی محض یہیں تک محدود نہیں رہے۔ تیسری دنیا سے نوآبادیاتی نظام کو ختم کرنے کے ساتھ ساتھ وہ جدید یورپی علوم اور مغربی تہذیب کے بہت سے عناصر کو جذب کرنے پر بھی زور دیتے تھے۔ اس معاملے میں وہ سید احمد خان سے کہیں آگے تھے۔ لہٰذا اُن کی آواز نے برصغیر کے باشندوں کو چونکا دیا۔

انفرادی طور پر مولانا عبیداللہ سندھی نے جدوجہد سے بھرپور زندگی بسر کی۔ انہیں قدم قدم پر انقلابوں سے دوچار ہونا پڑا تھا۔ اُن کی پیدائش ۱۰ مارچ ۱۸۷۲ء کو ضلع سیالکوٹ کے موضع چیاں والی میں ایک سکھ گھرانے میں ہوئی تھی۔ اس سکھ خاندان کا آبائی پیشہ زرگری تھا لیکن کچھ عرصے سے اس کے بعض افراد نے سرکاری ملازمت اختیار کر لی تھی اور بعض دوسرے افراد ساہوکارہ کرنے لگے تھے۔ مولانا سندھی کے والد رام سنگھ اُن کی پیدائش سے چار ماہ قبل وفات پا چکے تھے۔ رام سنگھ پیدائشی طور پر ہندو تھے۔ لیکن انہوں نے سکھ مت قبول کر لیا تھا۔ ۱۸۷۴ء میں مولانا کے دادا جسپت رائے کے انتقال پر انہیں ننھیال میں لے آیا گیا۔ اُن کے ماموں جام پور ضلع ڈیرہ غازی خان میں پٹواری تھے۔ اپنے خاندانی پس منظر کا ذکر کرتے ہوئے مولانا نے ایک بار کہا تھا کہ:

---

[۶] محمد سرور (مرتب) خطبات و مقالات مولانا عبیداللہ سندھی، ص ۶۴

"مجھے ہوش ہے کہ ہمارے خاندان میں بابا گورو نانک اور گورو گوبند سنگھ کی بڑی عزت کی جاتی تھی۔ لیکن اس کے علاوہ ہندو اور سکھ رسوم کے ہم لوگ زیادہ پابند نہ تھے۔ میرے ماموں رنگین طبع آدمی تھے۔ خوب کماتے اور دل کھول کر خرچ کرتے۔ ہم لوگ ہندوؤں اور سکھوں کے تہواروں کے علاوہ موقع ملتا تو مسلمانوں کے تہوار بھی مناتے۔ اس آزاد منشی کی فضا میں بھی میری عادت یہ تھی کہ اگر کوئی اُس وقت مجھے سکھی کی قسم دے کر کہتا کہ یہ بات کسی کو نہ کہنا تو میں اُسے کسی سے نہ کہتا خواہ وہ بات کتنی ہی سنگین ہوتی۔ غرض مذہب کا احترام میری فطرت میں تھا۔" ؎۵

مذہب کا یہ احترام مولانا سندھی کی فطرت کا دائمی حصہ رہا۔ فکر و نظر کے کئی انقلابات سے دوچار ہونے کے بعد بھی مذہب کو بنی نوع انسان کی فلاح و بہبود کے لیے ناگزیر تصور کرتے رہے۔ عنفوان شباب میں ہی وہ ذہنی انقلاب کے اولین مرحلے سے گزرے اور اپنے پیدائشی مذہب سکھ مت کو چھوڑ کر اسلام قبول کر لیا۔ تبدیلی کے اس عمل میں مولانا کی بے چین روح کے علاوہ اُس دور کے پنجاب کی مخصوص روحانی صورتِ حال نے بھی نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ گزشتہ صدی کے نصف آخر میں ہندوؤں میں اصلاحِ مذہب کی دو نمایاں تحریکیں سرگرم کار تھیں۔ ان میں سے انتہا پسند تحریک کے بانی پنڈت اننت رام نے بت پرستی کے خلاف شدید صدائے احتجاج بلند کرتے ہوئے اپنے ہم مذہبوں کو خدا کی وحدانیت، توحید اور ماورائیت کا درس دیا۔ توحید اور خدا کی ماورائیت پر اصرار کرتے ہوئے اُس نے بالآخر مذہب اسلام میں پناہ لی اور عبید اللہ پنڈت مولوی کے نام سے مشہور ہوا۔ دوسری تحریک نسبتاً اعتدال پسندی تھی۔ آریہ سماج نامی اس تحریک میں معاشرتی رسوم اور راسخ الاعتقادیت سے گریز کے باوجود ہندو تہذیب اور تاریخ سے تعلق برقرار رکھنے پر زور دیا جاتا تھا۔ ان دونوں تحریکوں نے پنجاب کی نوجوان نسل کو کافی متاثر کیا اور مذہبی آزاد خیالی

---

۵ محمد سرور (مرتب) افادات و ملفوظات ـــــ مولانا عبید اللہ سندھی، ص ۱۳۴

کی فضا پیدا کر دی۔

مولانا سندھی نے اسلام قبول کرنے کا فیصلہ اوّل الذکر تحریک سے متاثر ہو کر کیا تھا۔ چنانچہ اس باب میں وہ لکھتے ہیں کہ "میں سولہ برس کی عمر میں ۱۸۸۷ء میں اُس (عبیداللہ پنڈت مولوی) کی کتاب تحفۃ الہند کو بار بار پڑھنے سے اسلام لایا۔ میں نے اپنا نام عبیداللہ پنڈت مولوی کے نام پر رکھا ہے" [۶] اس کے کچھ عرصہ بعد اسلام کے علانیہ اظہار کی خاطر مولانا سندھی گھر سے نکل کھڑے ہوئے اور سندھ کے معروف روحانی رہنما حافظ محمد صدیق بھر چونڈوی کے ہاتھ پر اسلام قبول کر لیا اور اُن کی ہدایت پر ہی مختلف مقامی علماء سے اکتساب علم کرنے کے بعد علوم اسلامیہ کی اعلیٰ تعلیم کی خاطر دیوبند کی جانب روانہ ہوئے [۷]۔ وہ دارالعلوم دیوبند میں کچھ عرصہ مولانا حافظ احمد کے درس میں شریک رہے [۸]۔ بعد ازاں انہوں نے شیخ الہند مولانا محمود حسن کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنے کا شرف حاصل کیا۔ پروفیسر محمد سرور نے مولانا سندھی اور شیخ الہند کے باہمی تعلق پر یوں روشنی ڈالی ہے کہ:

> پچیس برس کی عمر میں سندھ سے مولوی عبیداللہ سندھی دینی تعلیم کی خاطر دیوبند آتے ہیں۔ یہاں انہیں مولانا محمود حسن جیسا استاد ملتا ہے، جو شاگردوں کی رہنمائی اس اسلوب سے کرتا ہے کہ شاگرد کی ذات اپنی تکمیل کی راہ میں کوئی روک محسوس نہیں کرتی۔ استاد کامل تھا۔ شاگرد کو اپنے ساتھ کمال کی منزل پر لے جا سکا۔ ورنہ بعید نہ تھا کہ جو شخص دلی

۶۔ محمد سرور (مرتب) خطبات و مقالات مولانا عبیداللہ سندھی، ص ۱۰۳

۷۔ مولانا ابوبکر شبلی، امروٹ شریف سندھ میں علوم ولی اللہی کی تعلیم، الرحیم، ج ۱، ش ۴، ستمبر ۱۹۶۳ء، ص ص ۳۰-۳۱

۸۔ یوسف علی، امام انقلاب حضرت مولانا عبیداللہ سندھی، مقالہ برائے امتحان ایم اے اسلامیات پنجاب یونیورسٹی (سن درج نہیں)، ص ۷

تسکین نہ پاکر اپنی ماں اور عزیز رشتہ داروں سے منہ موڑ سکتا ہے، وہ استاد کی رہنمائی سے سرتابی نہ کرتا۔ مولوی عبیداللہ نے دیوبند میں تمام اسلامی علوم پر عبور حاصل کیا۔ عربی زبان پڑھی تاکہ قرآن سمجھیں۔ تفسیر اور حدیث کا مطالعہ کیا۔ فقہ پڑھی، منطق اور فلسفہ میں درک پیدا کیا۔ اُن کی طبیعت دارالعلوم دیوبند میں جم گئی اور اس تعلیم اور مطالعہ نے انہیں پکا مسلمان بنا دیا۔ انہیں اس اَمر کا یقین ہو گیا کہ خدا تک پہنچنے کا یہ راستہ سب سے سیدھا اور یقینی ہے۔[۹]

دارالعلوم سے فارغ ہونے کے بعد مولانا عبیداللہ سندھی سنن ابی داؤد کے لیے مولانا رشید احمد گنگوہی کے پاس گنگوہ پہنچے۔ کچھ عرصہ بعد بوجہ علالت دہلی چلے گئے اور حدیث کی بقیہ کتب مولوی عبدالکریم پنجابی دیوبندی سے پڑھیں۔ ان میں سنن نسائی، سنن ابنِ ماجہ اور سراجی شامل ہیں۔

علم حدیث کی تحصیل سے فارغ ہونے کے بعد مولانا سندھی ۲۰ جمادی الثانی ۱۳۰۸ھ کو سندھ میں بھرچونڈی پہنچے۔ وہاں اُن کے مرشد حافظ محمد صدیق بھرچونڈوی دس روز قبل انتقال کر چکے تھے۔ چنانچہ قصبے میں مختصر قیام کے بعد مولانا امروٹ شریف منتقل ہو گئے، جہاں آپ کے روحانی باپ اور مرشد حضرت بھرچونڈوی کے خلیفۂ دوم مولانا ابوالحسن تاج محمود مقیم تھے۔ اُن کی بابت مولانا سندھی لکھتے ہیں کہ "انہوں نے مرشد کا وعدہ پورا کر دکھایا۔ وہ میرے لیے بمنزلہ باپ تھے۔ میرا نکاح سکھر کے اسلامیہ سکول کے ماسٹر مولوی محمد عظیم خان یوسف زئی کی لڑکی سے کرایا۔ میری والدہ کو بلایا۔ وہ میرے پاس آخر وقت تک اپنے طریقہ پر رہی۔ میرے مطالعہ کے لیے بڑا کتب خانہ جمع کیا۔ میں اُن کے ظلِ عاطفت میں ۱۳۱۵ھ تک باطمینان مطالعہ کرتا رہا۔۔۔ گوٹھ پیر جھنڈا ضلع

۹۔ محمد سرور۔ تعلیمات مولانا عبیداللہ سندھی، ص ۱۵

حیدر آباد میں راشدی طریقے کے پیر صاحب العلم کے پاس علوم دینیہ کا بے نظیر کتب خانہ تھا۔ میں دورانِ مطالعہ میں وہاں جاتا رہا اور کتابیں مستعار بھی لاتا رہا۔ میری تکمیل مطالعہ میں اس کتب خانے کے فیض کو بڑا دخل تھا۔"[۱]

مولانا سندھی نے اپنے مضمون 'میری زندگی' میں قیام سندھ کے بارے میں اس سے زیادہ معلومات فراہم نہیں کیں۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اس زمانے کو ان کی زندگی میں خاصی اہمیت حاصل ہے۔ اس زمانے میں انہوں نے امروٹ شریف کو مستقل مسکن بنا کر علمی اور سیاسی جدوجہد کا آغاز کیا تھا۔ سندھ کا علاقہ اُس زمانے میں برصغیر کا پسماندہ ترین علاقہ تھا۔ مفلسی، بدحالی اور جہالت نے سندھی عوام کو روحانی اور جسمانی طور پر مفلوج کر رکھا تھا۔ اس صورتِ حال میں مولانا نے ابوالحسن تاج محمود کے تعاون سے سندھیوں کو بیدار کرنے کا منصوبہ بنایا۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے دارالعلوم دیوبند کے طرز پر ایک دینی درسگاہ قائم کرنے کی طرف توجہ دی گئی۔ اس درسگاہ کے نصاب میں شاہ ولی اللہ کے فلسفے کو نمایاں جگہ دی گئی تھی۔ بیسویں صدی کے اوائل کے سندھ میں سیاسی اور سماجی شعور پیدا کرنے میں اس درس گاہ نے اہم کردار ادا کیا تھا۔ مولانا سندھی نے امروٹ شریف میں ایک دارالاشاعت قائم کیا اور دینی ادب کی اشاعت کے علاوہ سندھی زبان میں ایک ماہنامہ 'ہدایت الاخوان' بھی جاری کیا گیا۔ یہ سلسلہ سات برس تک جاری رہا۔ اسی دوران میں مولانا کی اہلیہ دو بچوں کو جنم دے کر رحلت کر گئیں۔ مولانا کی زندگی پر اس المیے کا شدید اثر ہوا تھا۔ دوسری طرف امروٹ شریف کی درس گاہ کے نصابِ تعلیم کے بارے میں مولانا سندھی اور مولانا امروٹیؒ کے درمیان اختلافات پیدا ہونے لگ گئے تھے۔ مولانا سندھی اُس کے نصاب کو عہدِ حاضر کے تقاضوں کے مطابق کرنا چاہتے تھے، جب کہ مولانا امروٹیؒ کو یہ بات پسند نہ تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ "یہ دینی درس گاہ امروٹ شریف کی خانقاہ کے احاطہ میں قائم تھی، جہاں حضرت مولانا امروٹیؒ اپنے متوسلین کو روحانی فیوضات سے مستفید کرتے تھے۔ ان متوسلین کو

---

[۱] محمد سرور (مرتب) خطبات و مقالات مولانا عبیداللہ سندھی، ص ۶۹

تصوف کے مشہور طریقہ پر فقر فاقہ، صبر اور قناعت کی تلقین کی جاتی تھی۔ اب یہ کیسے ہو سکتا تھا کہ ایک ہی جگہ پر طریقت کے طالب تو سادگی اور فقر فاقہ سے زندگی بسر کریں اور اُس وقت اُن کے سامنے شریعتِ ظاہریہ کے تلامذہ ٹھاٹ سے رہیں"[۱۱] نتیجہ یہ ہوا کہ مولانا امروٹی اس سلسلے میں نہ صرف مولانا سندھی کی معاونت نہ کر سکے، بلکہ اُن کے اِس خیال کی تائید پر بھی آمادہ نہ ہوئے۔

مولانا سندھی کو اِس بات سے شدید رنج پہنچا اور انہوں نے بالآخر امروٹ شریف کو خیرباد کہہ کر پیر جھنڈہ کے مقام پر مولانا رشد اللہ کے مکتب میں پناہ لی۔ اِس دوران میں اُن کا سیاسی شعور بتدریج ترقی پذیر تھا۔ دینی مسائل کے علاوہ اب سیاسی مسائل بھی اُن کی توجہ کا مرکز تھے۔ انہوں نے اِس باب میں شاہ ولی اللہ سے تخلیقی تحریک حاصل کی تھی۔ اسی زمانے میں شیخ الہند مولانا محمود حسن نے انہیں دیوبند بلا بھیجا۔ مولانا وہاں پہنچے۔ لیکن اب اہلِ دیوبند سے مطابقت اختیار کرنا اُن کے بس کا روگ نہ تھا۔ مختلف مسائل پر دارالعلوم کے اساتذہ اور تلامذہ سے اُن کے اختلافات پیدا ہونے لگے۔ دیوبند کے روایت پرست دانشوروں کے لیے مولانا کے خیالات اِس قدر تعجب انگیز اور اجنبی تھے کہ بعض لوگوں نے اُن پر کفر کا فتویٰ بھی لگا دیا۔ دارالعلوم کی دنیا تنگ ہوئی تو ہمارے فلسفی نے دہلی کی راہ لی اور وہاں نظارۃ المعارف کے نام سے ایک مدرسہ قائم کیا۔ اِس کے کچھ عرصہ بعد پہلی جنگِ عظیم شروع ہو گئی۔ اور شہر کا پُرسکون ماحول تہ و بالا ہو گیا۔ جنگ میں ترکوں کی شرکت نے برِصغیر کے مسلمانوں کو بے چین کر دیا تھا۔ غلامی کی ذلت آمیز معروضی صورتِ حال سے نجات کی خاطر انہوں نے خود کو ذہنی طور پر خلافتِ عثمانیہ سے منسلک کر رکھا تھا۔ اب یہ خلافت بھی خطرے میں تھی۔ مسلمان اِس صدمے کو برداشت نہ کر سکے۔ انہوں نے اِس پناہ گاہ کے تحفظ کا فیصلہ کر لیا۔

جنگِ اوّل میں شرکت سے سلطان ترکی کے فیصلے اور جہاد کے اعلان نے مسلمانوں

---

[۱۱] مولانا ابوبکر شبلی، امروٹ شریف سندھ میں علوم ولی اللہی کی تعلیم، الرحیم، ج ۱، ش ۴، ستمبر ۱۹۶۳ء، ص ۳۶

میں جوش و خروش پیدا کر دیا تھا۔[۱۲] بے چینی کے اس دور میں سیاسی زندگی کے تجربے اور تنظیم سے محروم ہونے کے باوجود دیو بندی علماء کے انگریز دشمن رجحانات شدید ہو گئے اور انہوں نے ہر ممکن طریقے سے ترکوں کی اعانت کرنے کا فیصلہ کر لیا۔[۱۳] اس معاملے میں مولانا محمود حسن سب سے زیادہ جوشیلے تھے۔ جنگ سے قبل ہی اُن کا خیال تھا کہ ترکی کے سلطان کی مدد سے ہندوستان کو آزاد کرایا جا سکتا ہے۔[۱۴] نئی صورتِ حال کو انہوں نے رجائی انداز سے دیکھا اور پہلے سے زیادہ سرگرم ہو گئے۔ انہوں نے "جمعیت الانصار" کے نام سے ایک تنظیم بنائی اور اس کے علاوہ علی گڑھ اور دیو بند کے درمیان اتحاد و یگانگت پیدا کرنے کی کوشش کی تاکہ اس معاملے میں ہندی مسلمانوں میں اتفاق پیدا کیا جا سکے۔ ترکی سے رابطہ پیدا کرنے کی خاطر مولانا محمود حسن نے اپنے شاگردِ رشید مولانا عبیداللہ سندھی کو کابل کی طرف کوچ کرنے کا حکم دیا۔ وہ چاہتے تھے کہ کابل میں ترک اور جرمن نمائندوں سے رابطہ قائم کیا جائے۔ اور اُن کا تعاون حاصل ہونے پر صوبہ سرحد کے قبائل کو آزادی کی جنگ شروع کرنے پر آمادہ کیا جائے۔[۱۵] اس سلسلے میں انہیں ہر قسم کی مدد فراہم کی جائے۔

شیخ الہند کی ہدایت کے مطابق مولانا سندھی ۱۹۱۵ء میں کابل پہنچے۔ غور سے دیکھا جائے تو یہ فیصلہ ٹھوس منصوبہ بندی اور معروضی صورتِ حال کے تجزیے سے زیادہ رومان پرستی کا نتیجہ تھا۔ چنانچہ مولانا سندھی کسی واضح لائحۂ عمل اور طریقۂ کار کے بغیر کابل پہنچے۔ اُن کے ایک ساتھی ظفر حسن نے "آپ بیتی" میں اس کی توجیہ یوں کی ہے کہ:

"اُس وقت ہم کو اور ہماری طرح ہندوستانی مسلمان لیڈروں

۱۲۔ VENETIA MONTAGU, AN INDIAN DIARY, P. 45.

۱۳۔ HARCOURT BUTLER PAPERS, INDIA OFFICE LIBRARY, EUR F 116, NO. 49

۱۴۔ HAFEEZ MALIK, MOSLEM NATIONALISM IN INDIA AND PAKISTAN, P. 230.

۱۵۔ P. HARDY, THE MUSLIMS OF BRITISH INDIA, P. 45.

کو یہ خیال تھا کہ افغانستان ایک قومی اسلامی ملک ہے اور اگر وہ لڑائی میں شریک ہو کر ہندوستان پر حملہ کرے تو وہ انگریزوں کو ضرور ہندوستان سے نکال دے گا۔ مولانا عبیداللہ صاحب مرحوم کا افغانستان آنا اسی سیاسی غرض سے تھا کہ افغانستان کو شامل ہونے پر اور ہندوستان پر چڑھائی کرنے پر آمادہ کیا جائے۔[۱۷]

اٹھارہویں صدی میں شاہ ولی اللہ اور انیسویں صدی میں سید احمد شہید اور مولانا محمد اسمٰعیل شہید بھی ایسی ہی رومان پرستی کا شکار ہوئے تھے۔ تاہم بیسویں صدی کے اوائل میں ہندی مسلم شعور کے نمائندوں کا یہ اندازِ فکر اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ ابھی تک وہ حقائق کو خواہشات کے حوالے سے دیکھنے کے عادی تھے۔ اسی بناء پر مولانا سندھی کی یہ مہم جوئی بھی بے ثمر رہی۔ زندگی کے آخری ایام میں انہوں نے اس کا ذکر کرتے ہوئے کہا تھا کہ:

"کابل جا کر مجھے معلوم ہوا کہ حضرت شیخ الہند قدس سرہ جس جماعت کے نمائندہ تھے، اُس کی پچاس سال کی محنتوں کا حاصل میرے سامنے غیر منظم شکل میں تعمیلِ حکم کے لیے تیار ہے۔ اس میں میرے جیسے ایک خادم کی شیخ الہند کو اشد ضرورت تھی۔ اب مجھے اس ہجرت اور شیخ الہند کے اس انتخاب پر فخر محسوس ہونے لگا۔ میں سات سال تک حکومت کابل کی شرکت میں اپنا ہندوستانی کام کرتا رہا۔ ۱۹۱۶ء میں امیر حبیب اللہ نے ہندوؤں سے مل کر کام کرنے کا حکم دیا اس کی تعمیل میرے لیے فقط ایک ہی صورت میں ممکن تھی کہ میں انڈین نیشنل کانگریس میں شامل ہو جاؤں۔ اُس وقت سے میں کانگریس کا ایک داعی بن گیا۔

---

۱۷ بحوالہ الرحیم، ج ۲، ش ۱۰، مارچ ۱۹۶۵ء، ص ۶۱

> یہ عجیب بات معلوم ہوگی کہ امیر صاحب مرحوم اتحادِ اسلامی کے کام سے ہندوستانی کام کو زیادہ پسند کرتے تھے۔ ۱۹۲۲ء میں امیر امان اللہ کے دور میں مَیں نے کانگریس کمیٹی کابل بنائی جس کا الحاق ڈاکٹر انصاری کی کوشش سے سیشن نے منظور کر لیا۔ برٹش ایمپائر سے باہر یہ پہلی کانگریس کمیٹی ہے اور اِس بات پر فخر کرتا ہوں کہ میں اس کا پہلا پریذیڈنٹ ہوں۔[۱۵]

اس زمانے کا افغانستان ایک نیم آبادی کی حیثیت رکھتا تھا۔ انگریزوں کو اُس کے امیر پر بہت سے اختیارات حاصل تھے۔ اگرچہ ہندوستان کے علاوہ ترکی اور جرمنی سے بھی نمایندے امیر افغانستان کے پاس اُسے انگریزوں کے خلاف اکسانے آئے تھے، مگر مجموعی طور پر انہیں ناکامی ہوئی۔ تاہم وہ سیاسی جوڑ توڑ میں مصروف رہے تھے اور انہیں اس کی اجازت بھی دی گئی تھی۔ یہاں تک کہ مولانا سندھی نے کابل میں ہندوستان کی عارضی حکومت بھی بنائی تھی۔ جس کا وجود محض کاغذی تھا۔ اس کی 'کارروائیوں' میں ایک اشتہار کی اشاعت و تقسیم قابلِ ذکر ہے، جس میں ہندوستانی عوام سے کہا گیا تھا کہ وہ "انگریزوں کو ہر ممکن طریقے سے قتل کریں۔ انہیں آدمی اور روپے کی مدد نہ دیں۔ ریل تار خراب کرتے رہیں"[۱۶] یہ اشتہار امیر امان اللہ خان اور انگریزوں کے درمیان تصادم کے دنوں میں جاری کیا گیا تھا۔ لیکن جلد ہی دونوں میں صلح ہو گئی اور آفریدی اور وزیری قبائل امیر افغانستان کی حمایت کی بنا پر انگریزوں کے زیرِ عتاب آ گئے۔ بعد ازاں انگریزوں نے مختلف حوالوں سے امیر امان اللہ خان کو اس بات پر مجبور کر دیا کہ وہ ہندوستان سے آنے والوں کو خارج البلد کر دے۔ یوں سات سالہ قیام کے بعد مولانا سندھی کو کابل سے نکلنا پڑا۔ یہ ۱۹۲۲ء کا واقعہ ہے۔

---

۱۵ محمد سرور (مرتب) خطبات و مقالات مولانا عبید اللہ سندھی، ص ۴۷

۱۶ بحوالہ الرحیم، ج ۲، ش ۱۰، مارچ ۱۹۶۵ء، ص ۷۹

اس بار مولانا سندھی نے سوویٹ یونین میں قیام کرنے کا انتخاب کیا جو لینن کی کرنگی میں دنیا بھر کے انقلاب پرستوں اور مہم پسندوں کی خوابوں کا دیس بنا ہوا تھا۔ سفر کی بہت سی اذیتیں برداشت کرنے کے بعد ہمارے ممدوح بالآخر چند ساتھیوں کی رفاقت میں ماسکو پہنچے اور کم و بیش ایک برس تک وہاں مقیم رہے۔ سوویٹ یونین اس زمانے میں انقلاب کے عبوری دور سے گزر رہا تھا۔ انقلابی جوش نے سوویٹ باشندوں کو نئی اور ولولہ انگیز زندگی سے ہمکنار کیا تھا۔ جامد کابل کے بعد متحرک ماسکو نے ہمارے دانشور کو فکر و نظر کے نئے افقوں سے روشناس کرایا۔ وہ ماسکو میں انڈین نیشنل کانگریس کے رکن کی حیثیت سے گئے تھے اور اس حیثیت سے اُن کا ہر جگہ احترام کیا گیا تھا۔

قیام ماسکو کے دوران مولانا سندھی نے اشتراکی فلسفے کا فہم حاصل کیا اور اس کی عملی تعبیر کو وجود پذیر ہوتے دیکھا۔ اشتراکی فلسفے سے متعارف ہونے میں مولانا کے ساتھی ظفر حسن نے مدد کی جو ماسکو کی ایسٹرن یونیورسٹی میں پڑھنے جایا کرتے تھے۔ وہ مولانا کو روزانہ سبق سے مطلع کیا کرتے تھے۔ مولانا کے تخلیقی ذہن نے شاہ ولی اللہ کے فلسفے کے حوالے سے اشتراکی فلسفے کو سمجھنے کی کوشش کی جس کا نتیجہ شاہ ولی اللہ کے فلسفے کی اُس انقلابی تعبیر کی صورت میں سامنے آیا جسے پیش کر کے مولانا سندھی نے ہند کے علمائے دین کو حیران کر دیا تھا۔

۱۹۲۳ء میں اس اشتراکی انقلابی ملک کو الوداع کہتے ہوئے مولانا سندھی ترکی پہنچے جو اُن دنوں بورژوا سماجی انقلاب کے عمل سے گزر رہا تھا۔ وہ خلافت عثمانیہ ختم ہو چکی تھی، جس کے تحفظ کی خاطر آٹھ سال قبل مولانا نے اپنے وطن سے ہجرت کی تھی۔ اب ایک نیا ترک مصطفیٰ کمال پاشا کی رہنمائی میں جنم لے رہا تھا۔ مذہبی درسگاہیں اور اوقاف کا نظام ختم کر دیا گیا تھا۔ اور جدید علوم و فنون کو فروغ دیا جا رہا تھا۔ مولانا تین سال سے زیادہ عرصہ تک تبدیلی کے اس عمل کا مشاہدہ کرتے رہے۔ یہاں تک کہ ۱۹۲۶ء میں مکہ معظمہ میں منعقد ہونے والی موتمر خلافت میں شرکت کے ارادے سے اٹلی اور سوئٹزرلینڈ کے راستے سے مکہ معظمہ پہنچے اور بارہ برس تک وہاں مقیم رہے۔

اُن دنوں حجاز میں ابنِ سعود کی حکومت قائم ہو چکی تھی۔ مولانا وہاں بھی انڈین نیشنل کانگریس کے رکن کی حیثیت سے پہنچے اور یہ یقین دہانی کرائی کہ وہ اپنے قیام کے دوران کسی سیاسی سرگرمی یا پراپیگنڈہ میں حصہ نہیں لیں گے۔ مکہ میں مقیم بعض ہندوستانی خاندانوں نے انہیں بہت سی سہولتیں فراہم کیں اور ہمارے دانش جُو نے اپنا بیشتر وقت مطالعہ اور غور و فکر میں صرف کیا۔ اِن ایّام کا ذکر کرتے ہوئے انہوں نے لکھا تھا کہ :

"مَیں تقریباً ۱۳ - ۱۴ سال سے قرآنِ عظیم اور حجۃ اللہ البالغہ کا بنظرِ عمیق مطالعہ کرتا رہا۔ تفسیرِ قرآن میں جس قدر مقامات میرے لیے مشکل تھے، اُس زمانے میں انہیں امام ولی اللہ دہلوی کے اصول پر بالاطمینان حل کر لیا ـــــــ

ـــــــ جو لوگ میری طرح امام ولی اللہ دہلوی کو نہیں مان سکتے، اُن کو مطمئن کرنے کا دعویٰ میں نہیں کر سکتا لیکن مجھے اپنے اصول پر قرآنِ عظیم میں اُس زمانہ میں قابلِ عمل تعلیم کا ایک اعلیٰ نصاب نظر آیا۔ اس میں اُس تجلی ریز مقدس مقام کی تاثیر ضرور ماننا پڑتی ہے۔ مَیں نے امام ولی اللہ دہلوی کی مشہور کتابوں کا خاص طور پر مطالعہ جاری رکھا۔ مثلاً بدور بازغہ، خیر کثیر، تفہیماتِ الٰہیہ، سطعات، لمحات، الطاف القدس وغیرہ۔

"اُن کی کتابوں کے لیے بطور مفتاح میں نے مولانا رفیع الدین دہلوی کی 'تکمیل الاذہان' اور مولانا اسمٰعیل شہید کی 'عبقات' اور مولانا محمد قاسم کی 'قاسم العلوم' اور 'تقریرِ دل پذیر' اور 'آبِ حیات' کو استعمال کیا۔ مجھے ان کتابوں کے پڑھانے کا بھی موقع ملتا رہا اور ساتھ ہی مدارستِ قرآنِ عظیم بھی جاری رہا۔ اِس سے میرے نظریات بہت وسیع ہو گئے۔ للہ الحمد"۱۵

---

۱۵ محمد سرور (مرتب) خطبات و مقالات مولانا عبیداللہ سندھی، ص ص ۷۷ - ۷۸

سیاسی مجبوریت کے اُس زمانے میں بھی مولانا سندھی ہندوستان میں پیدا ہونے والی سیاسی تبدیلیوں سے بے خبر نہیں رہے تھے۔ کتب، رسائل اور مختلف لوگوں سے ذاتی روابط کے ذریعے وہ ان تبدیلیوں کا بغور مطالعہ کرتے رہے تھے۔ پروفیسر محمد سرورؒ جنہوں نے اوّل اوّل مکہ میں ڈاکٹر ذاکر حسین کی وساطت سے مولانا سندھی سے رابطہ قائم

---

۲۷ مولانا عبید اللہ سندھی نے اپنے افکار بہت کم قلم بند کیے تھے۔ اُن کے خیالات کے لیے ہم زیادہ تر پروفیسر محمد سرور کے مرہونِ منت ہیں جو مولانا کی زندگی کے آخری سالوں میں اُن کے ساتھ رہے تھے۔ انہوں نے کئی مضامین اور کتب میں مولانا کے خیالات کو پیش کیا ہے۔ ان کا تعلق جامعہ ملیہ دہلی سے تھا اور ۱۹۳۵ء میں انہیں جامعہ کے رئیس ڈاکٹر ذاکر حسین نے مولانا سندھی کے پاس مکہ بھیجا تھا۔ یہاں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ خود پروفیسر سرور کی زندگی بھی نشیب و فراز کے ویسے ہی عمل سے گزری تھی، جس سے مولانا سندھی گزر چکے تھے۔ (مولانا مسعود عالم ندوی کے رسالہ "مولانا عبید اللہ سندھی اور اُن کے افکار و خیالات پر ایک نظر" پر سید ریاست علی ندوی کا تبصرہ، معارف ج ۵۵، ش ۲، جنوری ۱۹۴۵ء، ص ۱۸) پروفیسر سرور کا تعلق پنجاب کے قصبہ گجرات سے تھا۔ طالب علمی کے زمانہ میں انہوں نے ترکِ موالات کی تحریک میں حصہ لیا۔ اس کے بعد وہ جامعہ ملیہ میں داخل ہو گئے۔ ۱۹۳۰ء میں انہوں نے جامعہ ازہر میں داخلہ لیا اور رئیس الملحدین ڈاکٹر طٰہٰ حسین اور احمد امین کے درس میں شریک رہے۔ ۱۹۳۰ء کی دہائی میں مصر سیاسی اور سماجی بحران سے گزر رہا تھا، اس کے مشاہدے نے پروفیسر سرور کے ذہن پر انمٹ نقوش مرقسم کیے اور وہ دنیائے اسلام کی ناگفتہ بہ حالت اور نوآبادیاتی نظام کے استحصال و جبر کے عمل کا شعور لیے تین سال بعد ہندوستان واپس چلے آئے۔ یہاں انہوں نے مولانا ظفر علی خان کے روزنامہ "زمیندار" میں عملی

(جاری ہے)

کیا تھا، اپنی یادداشتوں میں اُن ایام کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ بہت سے عقیدتمند اور دوسرے لوگ اکثر اوقات مولانا سے ملنے آیا کرتے تھے اور ہر قسم کے مسائل پر گفتگو رہا کرتی تھی۔ ہندوستانی سیاست ان کا پسندیدہ موضوع تھا۔ جب کبھی وہ دینی مسائل پر گفتگو کرتے تو افکار و خیالات کا ایک سیل رواں اُمڈ آتا تھا۔ محمد سرور ایسے مواقع کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"مجھے یہ جرأت نہ ہوتی تھی کہ جب مولانا اِس عالمِ جذب میں گفتگو فرما رہے ہوں تو میں اُن کے سامنے زبان کھول سکوں۔ ایک دماغ جس میں اسلام کا سارا نقلی و عقلی سرمایہ علم ہو اور اُس میں برسوں کے بڑے بڑے عملی و سیاسی تلخیں اور تلخ تجربے بھی شامل ہوں، ایک دل جو ماضی اور حال کے شدید صدموں سے دُکھی ہو۔ آنکھیں جو آنے والے دَور کی ہولناکیاں دیکھ رہی ہوں۔ یہ احساس کہ کسی کو اِن خطرات کی فکر نہیں اور سب وقتی اور غیر اہم باتوں میں اُلجھے ہوئے ہیں۔ ایک عام مایوسی اور اُس پر قدرتاً انتہائی برہمی اور ساتھ ہی یہ جذبہ کہ اگر میری باتیں سن لی جائیں اور مجھے کام کا موقع ملے تو میں کشتی کو منجدھار سے نکال کر سلامتی کے ساتھ ساحل کی طرف لے جا سکتا ہوں۔ ایک طرف اپنے اوپر یہ یقین اور دوسری طرف گرد و پیش کے اتنے مایوس کن حالات اور اُن میں اپنے لیے کہیں سے بھی سازگاری کی کوئی امید کی کرن نظر نہیں آ رہی۔ مختصراً یہ کیفیت ہوتی تھی،

بقیہ حاشیہ: زندگی کا آغاز کیا اور کچھ عرصے بعد جامعہ ملیہ میں۔ استاد مقرر ہوئے۔ چونکہ یہ درسگاہ مسلمانوں کا ایک سیاسی مرکز بھی تھی اور بہت سے مسلمان رہنما خصوصاً قوم پرست رہنما اور دانشور وہاں آتے رہتے تھے، اس لیے پروفیسر محمد سرور کی سیاسی معاملات میں دلچسپی بڑھتی چلی گئی۔ غالباً اسی سبب سے وہ مولانا سندھی کے از حد مداح تھے۔

مولانا کی جب وہ کبھی کبھی مجھ سے کئی کئی گھنٹے خطاب فرماتے۔[۲۱]

وسیع پیمانے پر سیاحت، عالمی انقلابات کے مشاہدے اور زندگی کے حوادث نے مولانا سندھی کو اُس رومان پرستی سے نکال کر حقیقت پسند بنا دیا، جس رومان پرستی کے حوالے سے انہوں نے ۱۹۱۵ء میں ہجرت کی تھی۔ اب وہ جان چکے تھے کہ پین اسلامیات محض ایک فریب ہے۔ اصل مسئلہ نوآبادیاتی نظام کی زنجیروں سے رہائی پانا ہے اور یہ نجات صرف قومی جدوجہد کے ذریعے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ ان خیالات کو لیے وہ مارچ ۱۹۳۹ء میں چوبیس سالہ اختیاری اور جبری جلاوطنی کے بعد حکومتِ برطانیہ کی اجازت سے وطن واپس پہنچے۔ اب اس جہاندیدہ دانشور کی خواہش تھی کہ زندگی کی مہموں نے تجربات کی صورت میں اُسے جو کچھ عطا کیا ہے، وہ دوسروں تک پہنچا دے۔ چنانچہ اس سلسلے کا آغاز انہوں نے ان الفاظ سے کیا کہ دنیا ہمہ گیر انقلاب کی زد میں ہے۔ یہ انقلاب اس قدر عظیم ہے کہ دنیا کا کوئی گوشہ اُس کے دائرۂ اثر سے محفوظ نہیں رہے گا۔ لیکن اہلِ ہند اور خصوصاً مسلمان ابھی تک تقلید پرستی کا شکار ہیں۔ انہیں اپنے گرد و پیش کے حالات کا کوئی شعور نہیں۔ علماء کا علم زندگی کی صداقتوں سے محروم ہو چکا ہے۔ متوسط طبقہ مادی ضروریات کی تسکین میں مصروف ہے۔ ہاں البتہ محنت کش عوام سے توقع ہے کہ وہ جلد ہی اپنے تاریخی مقصد کو سمجھیں گے اور تاریخ کے عمل کو تیز تر کرنے کے لیے اٹھ کھڑے ہوں گے۔

۳ جون ۱۹۳۹ء کو جمعیت علمائے ہند کے کلکتہ اجلاس میں اپنے مشہور خطبہ صدارت میں مولانا سندھی نے ایسے ہی خیالات کا اظہار کرتے ہوئے ہندی قوم پرستی کے جذبے کے فروغ کو ہندوستانی عوام کی نجات کی راہ قرار دیا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ مہاتما گاندھی کی رومان پرستی کو مسترد کرتے ہوئے اشتراکی اصولوں کو اختیار کرنے پر بھی اصرار کرتے رہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے خصوصی طور پر شاہ ولی اللہ کی تعلیمات سے تخلیقی تحریک حاصل کرنے پر زور دیا۔

---

۲۱ محمد سرور (مرتب) افادات و ملفوظات مولانا عبید اللہ سندھی، ص ۲۷

وطن واپسی کے بعد مولانا سندھی مدرسہ مظہر العلوم کھڈہ، کراچی اور مدرسہ دار الرشاد گوٹھ پیر جھنڈا میں درس و تدریس میں مشغول رہے۔ اس دوران انہوں نے دار العلوم دیو بند اور جامعہ ملیہ دہلی سے بھی رابطہ قائم رکھا۔ انہوں نے ان مقامات پر کئی ایک ادارے بھی قائم کیئے۔ اپنے مقصد سے انہیں جنون آمیز لگاؤ تھا۔ اپنے سیاسی مقاصد کے حصول کے لیے کئی جماعتیں بھی بنائیں۔ اور ہمہ وقت منصوبہ بندی میں مصروف رہتے۔ یہ درست ہے کہ اُن کے منصوبے پایہ تکمیل تک نہ پہنچ سکے۔ بنیادی طور پر اُن کا تعلق علمائے سے تھا، لیکن مولانا اُن سے اس قدر آگے نکل چکے تھے کہ اب فریقین کے مابین ابلاغ ممکن نہ رہا تھا۔ اس المیہ نے اُن کی ذہنی زندگی کو بے چین کر رکھا تھا۔ اسی عالم میں ۲۲ اگست ۱۹۴۴ء کو بہاول پور کے قصبہ دین پور میں اُن کا انتقال ہوگیا۔

وطن مراجعت کے بعد مولانا سندھی بہت کم عرصہ زندہ رہے، لیکن یہ اُن کی ذہنی زندگی کا سب سے زیادہ بھرپور عہد تھا۔ اس دور میں انہوں نے سب سے زیادہ توجہ قومی اور مذہبی مسائل کی جانب دی۔ تاہم اُن کے نقطہ نظر کے مطابق یہ دونوں امور ایک دوسرے سے مختلف نہیں تھے، بلکہ یہ ایک دوسرے کی تکمیل کرتے تھے۔ اسی طرح وہ قومی اور بین الاقوامی مسائل کو ایک دوسرے سے الگ تھلگ اور متصادم تصور نہیں کرتے تھے۔ اس باب میں اُن کا نقطہ نظر یہ تھا کہ نبی کی دو حیثیتیں ہوتی ہیں۔ ان میں سے ایک حیثیت قومی ہے اور دوسری حیثیت بین الاقوامی یا ملی ہوتی ہے۔ اب جہاں تک اُس کی قومی حیثیت کا تعلق ہے، نبی کی تعلیمات مجموعی طور پر قومی ہوتی ہیں جب کہ موخر الذکر حوالے سے اُس کی تعلیمات پوری انسانیت کے لیے ہوتی ہیں۔[۲۲] اس طرح آج کی تیسری دنیا کا یہ مقبول اور صحیح خیال پہلی بار ٹھوس صورت میں پیش کیا گیا کہ وطن کے حوالے کے بغیر بین الاقوامیت محض ایک غیر حقیقی اور تجریدی تصور ہے۔ بلاشبہ ہمارے دانشور نے یہ تصور اپنی زندگی کے تلخ تجربات سے براہ راست اخذ کیا تھا۔

۲۲؎ محمد سرور (مرتب) افادات و ملفوظات مولانا عبید اللہ سندھی، ص ۲۸

ویسے ہی جیسے کہ آج کی تیسری دنیا کے دانشوروں نے اسے اپنے اجتماعی تجربات سے اخذ کیا ہے۔

اس خیال کے زیرِ اثر بین الاسلامیت بلکہ بین الاقوامیت کے علمبردار ہونے کے باوجود مولانا سندھی اس بات پر اصرار کرتے تھے کہ برِ صغیر کے مسلمانوں کو اوّلین طور پر اس بات کی ضرورت ہے کہ وہ اپنے وطن کے دیگر ثانوی گروہوں کے ساتھ تعاون کرکے نوآبادیاتی نظام کے چنگل سے آزادی حاصل کرنے کی جدوجہد کریں۔ عملی اور سیاسی طور پر اس سے مراد یہ تھی کہ ہندوستانی عوام مختلف جماعتوں کو ختم کرکے ایک مرکزی اور کل ہند سیاسی جماعت میں مدغم ہو جائیں۔ مولانا کے نزدیک صرف انڈین نیشنل کانگریس ہی ایک مرکزی ہندوستانی جماعت تھی۔ ۱۲ جولائی ۱۹۴۰ء کو ٹھٹھہ میں کانگریس کمیٹی کانفرنس کے خطبہ افتتاحیہ میں انہوں نے کہا تھا کہ "میں نیشنل کانگریسی ہوں۔ نیشنل کانگریس میری ہے"۔[۲۲] کانگریس سے اسی قریبی تعلق کی بناء پر وہ یہ سمجھتے تھے کہ آزادی ہند کی منظم تحریک چلانے کے لیے کانگریس کی برتری کو تسلیم کرنا ضروری ہے جو ہندوستان کے مختلف ثانوی گروہوں کے درمیان اتحاد اور وحدت کی علامت ہے۔ وہ جمعیت علماءِ ہند کے رہنماؤں سے خاص طور پر یہ توقع رکھتے تھے کہ اپنی تنظیم کی جداگانہ حیثیت کو ختم کرکے کانگریس میں پورے طور پر ضم ہو جائیں گے۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ مولانا عبید اللہ سندھی کانگریس کی حکمتِ عملی اور اُس کے اربابِ اختیار کے نقطۂ نظر سے پوری طرح متفق تھے۔ حقیقت اِس کے عین برعکس ہے۔ وہ مہاتما گاندھی کے عدم تشدد کے فلسفے، رومان پرستی اور جدید زندگی کے تقاضوں کو نظر انداز کر دینے کے رجحان کے شدید مخالف تھے۔ علمائے صوبہ بنگال کے اجلاس منعقدہ کلکتہ جون ۱۹۳۹ء میں انہوں نے اپنے صدارتی خطبہ میں ——— واضح الفاظ میں کہا تھا کہ:

۲۲۔ محمد سرور (مرتب) خطبات و مقالات مولانا عبید اللہ سندھی، ص ۱۰۲

"میں سفارش کرتا ہوں کہ نیشنل کانگریس کے کرتا دھرتا یورپین نیشنلزم کو رواج دینا اپنا نصب العین بنائیں۔ وہ فقط اقتصادی ترقی کو آزادی کی بنیاد قرار دیں۔ ہمارے ملک کے محترم فلاسفر مہاتما گاندھی کی خصوصیات طبعی اور اُس کے ارتجاعی میلان کو قوم کا دستور العمل بنانے کی کوشش نہ کریں۔ میں مہاتما جی کا نان وائیلنس کے پولیٹیکل پروگرام کا اعلیٰ درجہ پر احترام کرتا ہوں۔ مگر اُن کے میلان خاطر یا اُن کے فلسفے سے پورا متفق نہیں ہوں۔"[۲۳]

مولانا سندھی اِس حقیقت سے بھی پوری طرح بہرہ ور تھے کہ کانگریس کی مرکزی قیادت پر ایسے لوگوں کا قبضہ ہے جو ذہنی طور پر رجعت پسند ہیں۔ اُن کا آدرش ویدک عہد کا ہندوستان ہے نہ کہ جدید ہندوستان۔ اسی بنا پر مسلمانوں میں اس کے بارے میں شکوک و شبہات پیدا ہو گئے تھے اور لاتعلقی کا رجحان نشو و نما پانے لگا تھا۔ لیکن اُن کا خیال تھا کہ مسلمان بڑی تعداد میں کانگریس میں شامل ہو کر اُس کی حکمتِ عملی کو تبدیل کرنے میں مؤثر کردار ادا کر سکتے ہیں۔

ہندوستان کے ثانوی گروہوں کے درمیان اتحاد کا یہ تصور وحدت الوجود کے فلسفے پر مبنی تھا، جسے ہمارے دانشور نے شاہ ولی اللہ کے فلسفے سے اخذ کیا تھا۔ اس لیے وہ قومی اتحاد کے لیے شاہ ولی اللہ کے فلسفے کو بنیاد بناتے تھے۔ وحدت الوجود کے فلسفے کو قبول کرنے سے نہ صرف ہندوستانی مسلمان اپنے ہندوستانی ہونے پر فخر کرنے لگیں گے بلکہ انہیں ہندوؤں کے ساتھ اتحاد کی اساس بھی مل جائے گی۔ کیونکہ یہ فلسفہ "جس طرح مسلمانوں کے دو معروف فلاسفروں شیخ اکبر ابن عربی اور امام ربانی مجدد سرہندی کے متبعین کو مطمئن کر سکتا ہے، اُس سے زیادہ ہندو فلاسفی کے مختلف سکولوں کے نظریات کو

---

۲۳ ایضاً، ص ۸۹

گیتا کے اصول پر جمع کر رہا ہے۔ جس قدر اہلِ علم ولی اللہ فلاسفی پر تبحر حاصل کریں گے، وہ اپنے ہم خیال ہندوستانیوں پر ہندو ہوں یا مسلمان، یکساں اعتماد کریں گے"[۲۳]
اس فلسفے کو قبول کرنے سے ہند ایک دفعہ پھر مجمع البحرین بن کر دنیا کی رہنمائی کر سکتا ہے[۲۴]
اپنے اس تصور کی وضاحت کرتے ہوئے ایک بار مولانا سندھی نے کہا تھا کہ:

"ہم حجۃ اللہ البالغہ" میں دیکھتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے قیصریت و کسرویت کے وہ تمام عیوب گنائے ہیں، جو ہم نے ماسکو میں موجودہ سامراج کے بارے میں سُنے۔ پھر شاہ صاحب کا یہ بھی کہنا ہے کہ نبی امی علیہ الصلوٰۃ و السلام کی بعثت کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ قیصریت و کسرویت ختم ہو۔ انسانیت اُن کے جور و ستم سے آزاد ہو۔ جس نے کہ عوام کو معاشی، معاشرتی اور سیاسی لحاظ سے روند ڈالا ہے اور اس کی وجہ سے اُن کی مذہبی و اخلاقی حالت بھی دگرگوں تھی۔ اب اگر ہم اسلام کو اِن معنوں میں لیں اور یہ مانیں کہ اسلام کے آنے کا ایک مقصد اور یہ بڑا اہم اور بنیادی مقصد ہے، یہ بھی تھا کہ وہ قیصریت و کسرویت کو ختم کر کے معاشی استحصال کا سدِّ باب کرے، تو ہماری کفر اور اسلام کی رائج الوقت اصطلاحیں کافی بدل جائیں گی۔ چنانچہ جو لوگ موجودہ سامراج کے خلاف ہمارے ساتھ مل کر لڑ رہے ہوں گے۔ خواہ وہ ہمارے ہم مذہب نہ بھی ہوں، ہم انہیں اپنا ساتھی سمجھیں گے اور اُن کے بارے میں کفر کی اصطلاح نہیں برتیں گے۔ جو سامراج کے حامی ہوں گے، خواہ وہ ہمارے ہم مذہب ہی کیوں نہ ہوں، ہم انہیں مسلمان کہنے کو تیار نہ ہوں گے اور جو لوگ کسی مذہب کو بھی نہ ماننے

۲۵۔ محمد سرور (مرتب) افادات و ملفوظات مولانا عبیداللہ سندھی، ص ۸۳

والے ہوں گے اور وہ سامراج کے خلاف جدوجہد کرنے ہوں گے،
ہم انہیں اپنا ساتھی سمجھیں گے۔ شرط یہ ہے کہ ہم یہ مانیں کہ
جس طرح اسلام نے اپنے ابتدائی دور میں قیصریت اور کسرویت
کو ختم کیا تھا، اسی طرح اس دور میں اسلام کو آج کی قیصریت
اور کسرویت یعنی سامراج کو ختم کرنا ہے۔[۵۲]

یہاں اس موضوع پر تفصیلی بحث کی ضرورت نہیں ہے کہ آیا شاہ ولی اللہ وحدت الوجود کی مابعد الطبیعات کے قائل تھے اور یہ کہ کیا اُن کے نظامِ فکر کے دائرہ کے اندر رہتے ہوئے ہندوستان کے مختلف ثانوی گروہوں کے درمیان اتحاد و وحدت کے جذبے کو پروان چڑھایا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ بالکل واضح ہے شاہ ولی اللہ کے ہاں فلسفہ وحدت الوجود اور فلسفہ وحدت الشہود دونوں کی جانب رجحان پایا جاتا ہے۔ البتہ انہوں نے اس بات کی کوشش کی تھی کہ ان دونوں کے درمیان اختلافات کو ختم کر دیا جائے، جو اُن کے نزدیک محض لفظی تھے اور لسانیاتی ارتباک کا نتیجہ تھے۔ اپنی اس کوشش میں انہوں نے درمیانی راہ تلاش کی، انہوں نے برصغیر کے مسلمانوں کے مختلف گروہوں کے درمیان اتحاد کو اساس بنایا تھا۔ وہ قطعی طور پر ہندوستان کے غیر مسلم گروہوں کے اتحاد کو پسند نہیں کرتے تھے۔ فی الواقعہ ہندوستان کے غیر مسلموں کے بارے میں اُن کا نقطہ نظر شیخ احمد سرہندی کے نقطہ نظر سے مختلف نہیں تھا۔ اپنے شاہکار 'حجۃ اللہ البالغہ' میں انہوں نے، غیر مسلموں کو 'ذلیل و خوار کرنے' اور 'صفحۂ ہستی' سے مٹا دینے' کی تعلیم دی تھی۔ شاہ ولی اللہ کی اعتدال پسندی کا مظاہرہ اس باب میں نہیں ہو سکا اور فکری سطح پر اس کا سبب فلسفہ وحدت الشہود کے اثرات تھے، جن سے وہ نجات حاصل نہیں کر سکے تھے۔ اس کے علاوہ بھی سیاسی طور پر اُن کا رویہ جہت مختلف تھا۔ انگریزوں کے مقابلے

۵۲۔ ایضاً، ص ص ۲۲۰، ۲۳۱

ہیں وہ نواب سراج الدولہ کے مخالف تھے اور انہوں نے اٹھارہویں صدی کے ہندوستان میں ابھرتی ہوئی قومی قوتوں کے دباؤ کو روکنے کے لیے احمد شاہ ابدالی کو ہند پر حملے کی ترغیب دی تھی، جس کے باعث ایسٹ انڈیا کمپنی کے ہندوستان پر چھا جانے کے لیے راستہ بالکل صاف ہو گیا تھا۔

اِن حقائق کے پیشِ نظر مولانا عبید اللہ سندھی اپنے مقاصد کے حصول کے لیے شاہ ولی اللہ کی بجائے ابتدائی دور کے چشتی دانشوروں، شیخ عبدالقدوس گنگوہی، اکبر، دارا شکوہ، میاں محمد میر اور ملا شاہ بدخشانی سے بہتر طور پر تخلیقی تحریک حاصل کر سکتے تھے۔ تاہم یہ امر پیشِ نظر رہنا چاہیئے کہ مولانا سندھی نے شاہ ولی اللہ کے فکر کو مجہول انداز میں پیش کرنے کا کبھی دعویٰ نہیں کیا۔ وہ اُس کی تخلیقی موضوعی توجیہہ کرتے تھے۔ اسی لیے شاہ ولی اللہ کو امام تسلیم کرنے کے باوجود اُنہیں کہنا پڑا کہ "جس حکمت ولی اللہی کی دعوت دیتے ہیں، وہ شاہ ولی اللہ کی تصانیف میں مرتب اور مدون شکل میں موجود نہیں۔" "مجھے اس کے ماننے میں بھی تامل نہیں کہ حضرت شاہ صاحب کی کتابوں میں بعض باتیں ایسی ہیں جو اُن کے زمانے سے تعلق رکھتی ہیں اور وہ آج بھرتی معلوم ہوتی ہیں۔ آپ اکثر دیکھیں گے کہ شاہ صاحب صفحے کے صفحے لکھ گئے ہیں اور اِن میں آپ کو ایک دو باتیں کام کی مل جاتی ہیں"[۲۸]

بہر طور اس امر سے قطع نظر کہ آیا مولانا سندھی شاہ ولی اللہ کے فکر کے نمائندہ ہیں یا نہیں، ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ انہوں نے اسلام کی جو توجیہہ پیش کی ہے وہ انقلابی اور جارحانہ ہے، اُس میں جدید مغربی علوم و فنون اور تہذیب کو جذب کرنے کی صلاحیت موجود ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ اشتراکی اصولوں سے قریبی مشابہت رکھتی ہے۔ اس لحاظ سے اُن کا نقطۂ نظر انیسویں صدی کے متکلمین سے بالکل مختلف تھا، جو زیادہ تر مطابقت پذیری پر اصرار کرتے تھے۔ خود مولانا سندھی کو بھی اس امر کا پوری طرح احساس تھا۔ اس کی توجیہہ وہ اس طرح کرتے تھے کہ سید احمد خان کی دعوت بالائی طبقات کے لیے تھی جب کہ وہ خود کسانوں اور مزدوروں سے مخاطب تھے۔[۲۹] ایک بار انہوں نے اپنے اس تصور کی وضاحت

---

۲۸ بحوالہ الرحیم، ج ۱، ش ۴، ستمبر ۱۹۶۳ء، ص ۳۷

۲۹ محمد سرور (مرتب) افادات و ملفوظات مولانا عبید اللہ سندھی، ص ۵۱۰

یوں کی نفی کر :

"مادی ترقی کے لیے ہمیں یورپ کے لبرل ازم اور ماکنیکل ازم دونوں کو بخوشی قبول کر لینا چاہیئے۔ جیسے ترکی وغیرہ ممالک میں ہو رہا ہے۔ میں اس مجموعہ کو یوریین ازم کہتا ہوں، جیسے کمال پاشا نے اپنے دیہاتیوں کو استنبولیوں کے برابر بنا دیا۔ میں اسی طرح اپنے کاشت کاروں کو علیگڑھ سوسائٹی کے اعلیٰ درجہ پر لانا چاہتا ہوں۔ جب امیروں کی اولاد نے یورپین ازم سیکھا تو گھر بیچ کر یورپ سے عیاشی کا سامان خرید لائے۔ نہ انہوں نے علم سیکھا نہ فن جس سے قوم میں ترقی پیدا ہوتی۔ ادنےٰ طبقہ اگر یورپین معاشرت اختیار کرے گا تو زیادہ کمائے گا۔ اور اپنی کمائی خود کھائے گا۔ اگرچہ اعلیٰ طبقہ کو یہ امر ناپسند ہو گا، مگر اس انقلابی دور میں انہیں سب کچھ مان لینا چاہیئے۔" [۳۵]

اسلامی تعلیمات میں ترقی پسندانہ رجحانات کا جواز پیدا کرنے کی خاطر مولانا سندھی اپنے فکری امام شاہ ولی اللہ کی مانند صورت اور مادے میں امتیاز کرتے ہیں۔ اسلامی تعلیمات کا جوہر جو مادہ کی حیثیت رکھتا ہے، اگرچہ اٹل ہے، لیکن اس کے اظہار کی صورتیں زمانے کے تقاضوں کے ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ زندگی کا جوہر حرکت، تبدیلی اور انقلاب ہے گزرا ہوا زمانہ واپس نہیں پلٹ سکتا۔[۳۶] بانی اسلام اور اُن کے صحابہ کرام نے ظہور اسلام کے ابتدائی دنوں میں جس سماج کو تشکیل کیا تھا، اگرچہ وہ قرآنی سماج کا نمونہ تھا، لیکن اب سماج کو ازسرِ نو ویسے ہی ترتیب نہیں دیا جا سکتا۔ علاوہ ازیں یہ تصور کرنا بھی غلط ہے کہ قرآنِ حکیم کی محض وہی توجیہات درست ہیں جو ابتدائی دور میں کی گئی تھیں۔ نبی کی دو حیثیتیں قومی اور بین الاقوامی ہوتی ہیں۔ وہ جس سماج میں جنم لیتا ہے، اپنی تعلیمات کو اولین طور پر اُسی سماج کے تقاضوں کے مطابق مرتب کرتا ہے۔ عمومی حیثیت سے نبی کی تعلیم پوری

۳۵۔ محمد سرور (مرتب) خطبات و مقالات مولانا عبیداللہ سندھی، ص ۱۱۱

۳۶۔ محمد سرور (مرتب) مولانا عبیداللہ سندھی، حالاتِ زندگی تعلیمات اور سیاسی افکار ص ۵۵

نسلِ انسانی کے لیے ہوتی ہے اور سب قومیں یکساں طور پر اُس سے فائدہ حاصل کر سکتی ہیں۔ تاہم اس کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ وہ نبی کی تعلیمات کی اپنے زمان و مکان کے حوالے سے توجیہہ کریں۔

اس اعتبار سے مذہب کوئی جامد شے نہیں اور نہ ہی اجتہاد اور رائے کی آزادی کے دروازے کبھی بند کیے جا سکتے ہیں۔ زندگی جوں جوں اپنے امکانات کی تکمیل کرتی چلی جاتی ہے، مذہبی تعلیمات کے نئے نئے پہلو سامنے آتے چلے جاتے ہیں۔ ارتقاء اور تبدیلی کا یہی عمل مذہب کو ہر زمانے کے انسانوں کے لیے رہنمائی کرنے کے قابل بناتا ہے۔ ارتقاء کے اس صحت مند عمل کی راہ میں صورت پسندی اور تقلید پرستی سب سے بڑی رکاوٹ ہیں، جو تقدس اور رسم و رواج کے نام پر زندگی کو آگے بڑھنے سے روکتی ہیں۔ اس طرح فکر و نظر کی روشنی صرف صورت پرستی تک محدود ہو جاتی ہیں اور حقیقت سے آنکھیں بند کر لی جاتی ہیں۔ اسی بناء پر ترقی، حرکت اور انقلاب کے دلدادہ مولانا سندھی کو کہنا پڑا کہ تقدس بھی ایک مصیبت ہے۔ "توہمات اور بے سروپا روایات قدامت کا جامہ پہن کر مقدس بن جاتی ہیں۔ اُن کے سامنے نہ ذہن کام کرتا ہے اور نہ آنکھیں ٹھوس حقیقتوں کو دیکھ سکتی ہیں۔ قرآن مجید کو دیکھو۔ وہ جتنا زیادہ چھپتا جا رہا ہے، اتنی ہی مسلمانوں میں انتشار ذہنی اور پریشاں نظری بڑھتی جا رہی ہے۔ کیوں؟ اس لیے کہ اُسے سمجھنے سمجھانے اور اُس پر عمل کرنے کے مقابلے میں اُس کے تقدس پر زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ تقدس، تقدس یہ ایک عذاب بن گیا ہے۔" ۳۲

تقدس پرستی نے اسلام کو جامد اور بے رُوح مذہب بنا دیا ہے۔ حالانکہ قرون وسطیٰ میں اس کی جو توجیہات کی گئی تھیں، وہ اُس زمانے کے ٹھوس مادی تقاضوں کے عین مطابق تھیں۔ آج جب کہ حالات بدل چکے ہیں، اُن توجیہات کو من و عن قبول کرنے کا کوئی مناسب جواز موجود نہیں ہے۔ دینِ اسلام کسی ایک ملک، قوم یا زمانہ کے لیے مخصوص نہیں۔ یہ تمام انسانیت کا دین ہے اور قرآن حکیم اسی دین کا ترجمان ہے۔ قرآنی تعلیمات انسانیت کی طرح

۳۲ محمد سرور (مرتب) افادات و ملفوظات مولانا عبیداللہ سندھی، ص ۳۸

عالمگیر اور ہمہ گیر ہیں ۔ اس عالمگیر قانون کو اوّلین طور پر حجاز میں عملی جامہ پہنایا گیا ۔ یہ عملی صورت اس عالمگیر قانون کی محض ایک تعبیر تھی، جو زمانہ ماحول اور اہلِ حجاز کی نفسیات کے مطابق کی گئی تھی ۔ اس حوالے سے اسے اصل قانون کی مانند عمومی اور ابدی تصور کرنا قطعی طور پر نامناسب ہے ۔ تاہم اس تعبیر کو اُس عالمگیر قانون کے خلاف یا اُس پر اضافہ جاننا بھی درست نہیں سنت اسی عالمگیر قانون کی حجازی تعبیر سے عبارت ہے [۴۳] اشاعتِ اسلام کی وسیع تر اشاعت کے بعد جب غیر حجازی اقوام نے اسلام کو قبول کیا تو انہوں نے اپنے اپنے حالات کے مطابق اس کی توجیہہ کی اور یوں اس عالمگیر قانون کی نئی تعبیریں سامنے آئیں ۔ فطری طور پر یہ نئی تعبیریں اتنی ہی اہم تھیں ، جتنی کہ اوّلین تعبیر تھی ۔

یہ نقطہ نظر لامحالہ ترقی پسندانہ ہے یہ نئے علوم و فنون اور اُن کے حاصلات کو اپنانے سے گریز نہیں کرتا بلکہ زندگی کی صحت مندانہ نشوونما کے لیے اسے ناگزیر قرار دیتا ہے ۔ اسی لیے مولانا عبیداللہ سندھی کہتے ہیں کہ "اگر ہم یورپ کی اس دو سو سال کی جدوجہد اور سائنس نے دنیائے اسباب کی تسخیر میں جو معجزات دکھائے ہیں، اُن کا انکار کریں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم ترقی کی اس منزل سے بہت پیچھے چلے جائیں گے اور ہمیں اس مقام پر آنے کے لیے صدیاں درکار ہوں گی" [۴۴] اس کے باوجود یہ امر پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ اس باب میں ہمارے ممدوح کا رویہ سید احمد خان، مولوی چراغ علی اور سید امیر علی سے قطعی مختلف ہے ۔ اُن کا انداز کم و بیش مدافعانہ اور معذرت خواہانہ تھا ۔ جب کہ مولانا سندھی نے اسلام کی جو تعبیر پیش کی ہے وہ مدافعانہ ہونے کی بجائے قدرے جارحانہ ہے ۔

قرآن حکیم کو انقلابی تعلیمات کا منبع قرار دیتے ہوئے مولانا سندھی یہ نقطہ نظر پیش کرتے ہیں کہ قرآنی انقلاب کا مطمح نظر انسانوں پر خدائی حکومت قائم کرنا ہے ۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ اسلام جاگیرداری اور سرمایہ داری کے نظامات کو منسوخ کر کے اُن کی جگہ ایسا نظام تعمیر کرنا چاہتا ہے جس کا محور قرآنی قانون ہو ۔ چونکہ پوری نسلِ انسانی کے لیے اجتماعی قانون صرف خدا ہی بنا سکتا ہے لہٰذا " اس

---

۴۳ محمد سرور (مرتب) مولانا عبیداللہ سندھی، حالاتِ زندگی تعلیمات اور سیاسی افکار، ص ۲۶۹

۴۴ محمد ۔ ۔ ۔ ایضاً تعلیمات مولانا عبیداللہ سندھی ۔ ص ۴۶

بین الاقوامی قانون کا نوعِ انسانی میں چلنا ضروری ہے تاکہ نوعِ انسانی اپنی طبعی رفتار پر ترقی کرتی رہے۔[۳۵] قرآنی تعلیمات اگرچہ نسلِ انسانی کے لیے ہیں، لیکن اوّلین مرحلے پر قرآنی انقلاب قومی ہوگا۔ اس کے بعد ترقی کرتا ہوا رفتہ رفتہ تمام قوموں کو اپنی گرفت میں لے لے گا۔

انقلابی تعلیمات کا مجموعہ ہونے کی حیثیت سے اسلام میں جارحانہ فکر موجود ہے۔ قرآن حکیم کی آیت "وآخرون یقاتلون فی سبیل اللہ" کی تشریح کرتے ہوئے مولانا سندھی نے اُسے قرآنی تعلیمات کو انقلابی ثابت کرنے والی آیت قرار دیا ہے۔ یہ وہ اولین جرثومہ ہے جس نے آگے چل کر 'انفال' اور 'توبہ' کی ترکیب اور جامعیت حاصل کرلی۔ انقلاب اور تشدد میں قریبی تعلق ہے۔ تشدد کے بغیر انقلاب کا تصور ادھورا رہتا ہے۔ انقلاب پر زور دینے کے حوالے سے مولانا سندھی تشدد کو ناگزیر تو نہیں سمجھتے، لیکن ناپسندیدہ بھی قرار نہیں دیتے۔ عدم تشدد کو انقلاب کی تیاری کے لیے بہترین ذریعہ ٹھہراتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ اسلامی تعلیمات کا اساسی اور لازمی جزو نہیں۔ عدم تشدد کا فلسفہ "انسانی سرشت کی غلط غیر طبعی ترجمانی ہے"۔[۳۶] انسان بہیمیت اور ملکیت سے مرکب ہے، لہٰذا اجتماعی حیثیت سے کبھی ارتقائی زندگی کے دوران بہیمیت سے الگ نہیں ہو سکتا۔

انقلاب اور تشدد میں قریبی تعلق اس بات کا جواز نہیں کہ دونوں کو ہم معنی تصور کرلیا جائے، یہ نقطہ نظر انقلاب کو محض ایک منفی عمل بنا دے گا۔ مولانا سندھی اس عدمیت پسندی اور نراجیت کو مسترد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ سمجھنا شدید غلطی ہے کہ انقلاب ایک منفی عمل ہے اور اس کا مقصد ماضی کی ہر شئے کو فنا کردینا ہے۔ جو لوگ انقلاب کو اس منفی مفہوم کے حوالے سے سمجھتے ہیں، وہ 'تجدد و ارتقا' کو انقلاب سے بہتر قرار دیتے ہیں۔ بلاشبہ اگر انقلاب سے مراد یہی ہے تو پھر تجدد و ارتقا کو اُس پر ترجیح دینا ہوگی۔ لیکن انقلاب محض ایک منفی عمل نہیں۔ "انقلاب اصولاً صرف اُن چیزوں کو مٹاتا ہے جو مٹانے کے قابل ہوتی ہیں

۳۵ بحوالہ بشیر احمد لودیانوی، قرآن دستور انقلاب، ص ۴۷

۳۶ ایضاً، ص ۱۱۳

وہ ماضی کا انکار نہیں کرتا۔ بلکہ وہ انسانی تاریخ کے سارے 'باقیات صالحات' کو برقرار رکھتا ہے، جن کا باقی رکھنا ضروری ہے۔ اور نئے نظام کی تعمیر میں اُن سے پورا کام لیتا ہے۔"[37] انقلاب کے بارے میں یہ نقطہ نظر اشتراکی تصور سے قریب تر ہے۔ بلاشبہ مولانا سندھی کے اس تصور کی تشکیل میں سوویٹ سماج کے اُن کے مشاہدے اور مطالعے نے نمایاں طور پر حصہ لیا ہے۔ مولانا کے عمومی فکری نظام پر بھی اشتراکی نقطہ نظر کے گہرے اثرات موجود ہیں جیسا کہ توقع کی جا سکتی ہے ہمارے دانشور نے شاہ ولی اللہ کے فلسفے اور اشتراکیت میں تعلق بنانے کی کوشش کی ہے۔ وہ تسلیم کرتے ہیں کہ 'حجۃ اللہ البالغہ' کی اُن کی توجیہہ و تشریح میں اُن کے دورۂ سوویٹ یونین کا بڑا حصہ ہے۔[38] اگرچہ شاہ ولی اللہ کے فکر میں ایسے عناصر موجود ہیں، جن کا اشتراکی فلسفے سے سمبندھ قائم کیا جا سکتا ہے۔[39] لیکن مولانا سندھی اس سے آگے بڑھتے ہیں۔ اُن کے نزدیک 'حجۃ اللہ البالغہ' کے فہم کامل کے لیے اشتراکی تجربہ ناگزیر ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ:

"میں پچاس سال سے حجۃ اللہ البالغہ کا مطالعہ کر رہا ہوں۔ شروع شروع میں اس کا کچھ حصہ سمجھا تھا اور کچھ حصہ نہیں سمجھا تھا۔ لیکن جو چیز میں سمجھ گیا اور وہ میرے نزدیک محقق تھی۔ اُس پر میں نے عمل کرنا شروع کر دیا۔ جو چیز میں نہیں سمجھ سکا تھا، اُسے میں نے چھوڑ دیا۔ پھر جوں جوں میری علمی استعداد ترقی کرتی گئی اور میرے

---

37 محمد سرور (مرتب) تعلیمات مولانا عبیداللہ سندھی، ص ص ۲۵ - ۲۶

38 محمد سرور (مرتب) افادات و ملفوظات مولانا عبیداللہ سندھی، ص ۱۸۹

39 اس سلسلے میں دیکھیے حکیم آزاد شیرازی کا مضمون، ہفت روزہ چٹان ۹ ستمبر ۱۹۶۶ء اور محمد سرور کا مضمون 'شاہ ولی اللہ اور اسلامی سوشلزم' ہفت روزہ چٹان ۱۲ ستمبر ۱۹۶۶ء: البتہ ان مضمون نگاروں نے اس امر کو نظر انداز کر دیا ہے کہ شاہ کے بعض تصورات کارل مارکس کی ایک ابتدائی تصنیف 'معاشی و فلسفیانہ مسودات برائے ۱۸۴۴ء' میں پیش کیے گئے تصورات سے تعجب انگیز حد تک مشابہت رکھتے ہیں۔

مطالعے کا دائرہ وسیع ہوتا گیا، حجۃ اللہ کے جو مشکل مباحث تھے، وہ بھی آہستہ آہستہ صاف ہوتے گئے۔ آخر میں جب میں روس گیا تو پھر کہیں جا کر میں حجۃ اللہ البالغہ کو پورا سمجھ سکا ہوں"۔ [۴۰]

مولانا عبید اللہ سندھی کے فکر و عمل پر اشتراکیت کے گہرے اثرات تھے ۔ لیکن چونکہ وہ اشتراکیت کے فلسفے کی گہرائیوں سے بے بہرہ تھے، اس لیے اُس کے بارے میں اُن کا نقطہ نظر رومانوی اور غیر سائنسی تھا۔ یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ وہ مذہب اور اشتراکیت کو ایک دوسرے کی ضد یا ایک دوسرے کا مخالف تصور نہیں کرتے تھے۔ اس باب میں اُن کا نقطہ نظر یہ تھا کہ اشتراکیت ایک ایسا مذہب ہے جو روحانیت سے محروم ہے۔ اس لیے یہ نامکمل ہے۔ اس کے ارتقاء کا ترقی یافتہ مرحلہ مذہب ہے [۴۱] مذہب سے اُنکی مراد واضح طور پر اسلام ہے۔ اس لیے وہ اس بات پر اصرار کرتے تھے کہ اسلام اور اشتراکیت میں صرف مراتب کا فرق ہے دونوں کے پیشِ نظر نسلِ انسانی کی فلاح ہے۔ تاہم اسلام اس مقصد کے حصول میں بہتر ثابت ہو سکتا ہے۔ یہاں ہم علامہ اقبال کے اُس تصور کی پیش بینی پاتے ہیں کہ اگر اشتراکیت میں خدا کے لیے جگہ پیدا کر دی جائے تو وہ اسلام بن جائے گا۔ چنانچہ مولانا سندھی غلام احمد پرویز کی طرح امید کرتے ہیں کہ اشتراکیوں کو کبھی نہ کبھی اپنی اس کوتاہی کا احساس ہو جائے گا اور وہ خدا کے وجود کو تسلیم کرنے پر مجبور ہو جائیں گے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ " میں نے روس میں انقلاب کو برسرِ اقتدار دیکھا اور وہاں انقلاب کرنے والوں نے مذہب کے انکار پر جو زور باندھ رکھا تھا، اُس کا بھی مشاہدہ کیا۔ میرا یقین ہے یہ روسی انقلاب کی آخری منزل نہیں ہے۔ روسی اس منزل سے آگے جائیں گے۔ اس منزل میں خدا کے انکار کی جو صورت ہے، وہ اگلی منزل میں نہیں رہے گی [۴۲]

اس نقطہ نظر کے باوجود مولانا سندھی روسی اشتراکیوں کو لادین خیال نہیں کرتے۔ لادین کی یہ توجیہہ کرتے ہوئے کہ اس سے مراد ایسے لوگ ہیں جو انفرادی اور اجتماعی زندگی میں کوئی نصب العین

[۴۰] محمد سرور (مرتب) افادات و ملفوظات مولانا عبید اللہ سندھی، ص ۱۹۱

[۴۱] ایضاً ، ص ۱۹۶

[۴۲] ایضاً ، ص ۲۰۷

رکھتے ہوں۔ نہ ہی کسی مثبت اضافی قدر میں اُن کا ایمان ہو اور اُن کی زندگی محض مادی اور سفلی خواہشات کی غلام ہو۔ ہمارا دانشور کہتا ہے کہ روسی اِن معنوں میں کسی لحاظ سے بھی لادین نہیں ہیں۔ اُن کے اپنے نصب العین ہیں اور اپنی اخلاقی قدریں ہیں۔[۴۳] ایک اعلیٰ مقصد کے ساتھ بے پناہ لگن کے حوالے سے انہوں نے بے شمار قربانیاں دے کر انقلاب برپا کیا ہے اور اب وہ اپنے اِس مقصد کے حصول کے لیے شب و روز تگ و دو میں مصروف ہیں۔ وہ ایک نئی اور مثالی دنیا تعمیر کر رہے ہیں۔ جلد یا بدیر تمام قوموں کو ان کی پیروی کرنا ہوگی۔ خصوصاً پسماندہ اور نوآبادیاتی نظام کا شکار قوموں کی نجات کی راہ اسی میں ہے۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ تیسری دنیا کی قوموں کو اندھا دھند روسی انقلاب کی تقلید کرنی چاہیے۔ مولانا سندھی سے زیادہ اس نقطہ نظر کا کوئی مخالف نہیں تھا۔ جس حقیقت کو آج کے اشتراکی بھی نہیں سمجھ سکے، مولانا نے برسوں پہلے اسے آشکارہ کر دیا تھا۔ چنانچہ وہ بار بار اس بات پر اصرار کرتے تھے کہ "مقامی معروضی حالات کے تحت اشتراکیت کی نئی توجیہہ کیے بغیر عوام اُسے قبول نہیں کر سکتے" "محض نظریات سے تو کام نہیں چلا کرتا۔ جب آپ کو ملک کے ٹھوس مسائل، یہاں کے مخصوص حالات اور اس میں رہنے والے لوگوں سے سابقہ پڑے گا اور معاشرتی ارتقاء کے جس مرحلے سے وہ گزر رہے ہیں، اُسے سامنے رکھنا پڑے گا تو لازمی طور پر آپ کو اُن کی ضروریات اور اُن کے حالات کے مطابق اشتراکیت کے اپنے فکری تصورات کو عملی شکل دینا ہوگی۔ مَیں جو کہتا ہوں۔ ان حقائق کو سامنے رکھ کر کہتا ہوں۔"[۴۴] مولانا سندھی کا خیال تھا کہ ہندوستان کی معروضی صورتِ حال میں جب اشتراکی نظریات کو عملی جامہ پہنایا جائے گا۔ تو اس سے پیدا ہونے والا نظامِ فکر حکمت ولی اللہی سے مشابہ ہوگا۔

مولانا سندھی کے تصورِ اشتراکیت پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں کہ:

"مولانا نے اور چیزوں کی طرح اشتراکیت کا جائزہ بھی بڑے غور و خوض اور وسعت نظر سے لیا ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ اس تمام سفر میں اُن کا رہنما

---

۴۳ ایضاً، ص ۲۰۲

۴۴ ایضاً، ص ۲۲۱

اسلامی فکر ہی رہا ہے۔ مولانا کے نزدیک اشتراکیت کا اچھا پہلو یہ ہے کہ یہ ایک عالمگیر اور بین الاقوامی تحریک ہے جو کسی خاص قوم یا ملک کے فائدے کے لیے شروع نہیں کی گئی ہے۔ بلکہ اس کی بنیاد عام انسانی ہمدردی اور مساوات و برابری پر ہے۔ اس بنا پر اگر اس تحریک میں کوئی افادیت ہے تو وہ کسی ایک ملک یا قوم تک محدود نہ رہے گی، بلکہ جہاں جہاں یہ تحریک پہنچے گی اور اس کو کامیابی ہوگی وہاں کے لوگ اس سے فائدہ حاصل کریں گے۔ اب اس مرحلہ پر پہلی چیز جو جذب و کشش کا باعث بنتی ہے، وہ اس تحریک کا بین الاقوامی ہونا ہے۔ کیونکہ آج کل کی خود غرض دنیا میں ہر قوم جو معاشی یا سیاسی جدوجہد کر رہی ہے، وہ صرف اپنے آپ کو فائدہ پہنچانے کے لیے کر رہی ہے اور ان قوموں کی ہوس فائدہ اندوزی اس درجہ خود غرض ہو گئی ہے کہ اگر کسی قوم کو اپنی تعمیر کے لیے دوسری کمزور قوتوں کی بربادی و ہلاکت کی بھی ضرورت پیش آتی ہے تو وہ اس میں ذرا تأمل نہیں کرتی اور اس کی تمام سائنس، تمام ایجادات و اختراعات اور اس کے تمام ملکی وسائل و ذرائع علوم و فنون، مرد، عورت، سازو سامان سب کے سب ایک مسئلہ کے لیے وقف ہو جاتے ہیں کہ کمزور یا مختلف النسل والی قوموں کو برباد کیا جائے اور ان کے گوشت پوست، شکستہ و خستہ ہڈیوں اور زار و ناتواں جسمانی ڈھانچوں پر اپنی عظمت و سطوت کی شاندار عمارت کھڑی کی جائے۔ ہوس ملک گیری اور شدید خود غرضی کے اس ہولناک دور میں اگر کوئی تحریک عام انسانیت کا درد لے کر اٹھتی ہے تو بے شبہ اس کا خیر مقدم ہر اس شخص کو کرنا چاہیئے، جو عام انسانیت کا ہوا خواہ اور خیر اندیش ہے۔

"لیکن دیکھنا یہ ہے کہ یہ تحریک انسانیت کے درد کا درمان بھی ہو سکے گی یا نہیں، مولانا اس موقف پر اشتراکیت کا تجزیہ کرتے ہیں اور بتاتے ہیں

کہ اس میں بعض چیزیں اچھی ہیں اور بعض بری۔ اس کا روشن پہلو تو یہ ہے کہ یہ تحریک اُس جابرانہ نظامِ سرمایہ داری کو کچلنے کے لیے معرضِ وجود میں آئی ہے جو اس وقت دنیا کی سب سے بڑی مصیبت ہو کر ہمارے سروں پر مسلط ہو گیا ہے۔ عام مساواتِ انسانی اس تحریک کا اصل اصول ہے اور جہاں تک اس مقصد کا تعلق ہے اس سے کسی سلیم الطبع انسان کو اختلاف نہیں ہونا چاہیے جو قومیں کہ آج سرمایہ داری کا شکار بنی ہوئی ہیں۔ اُن کے لیے اس تحریک کی کامیابی اور قوت اپنے اندر ایک خوشخبری اور پیغامِ رہائی رکھتی ہے۔ بس اشتراکیت کا یہی وہ پہلو ہے، جسے مولانا بنظرِ استحسان و پسندیدگی دیکھتے ہیں(۲۵)

جیسا کہ شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں مولانا عبید اللہ سندھی کی بعض باتوں سے اختلاف کرنا دشوار نہیں۔ وہ جملہ مذہبی و سیاسی معاملات میں ولی اللہی طریقے کو اپنا اساس کار بناتے ہیں۔ اُن کے خیالات و افکار میں بسا اوقات تکلف نظر آتا ہے اور اُن کی تصانیف میں ایسی چیزیں بھی مل جاتی ہیں، جنہیں آپ بوڑھوں کی بہکی بہکی باتیں کہہ سکتے ہیں(۲۶) لیکن ہمیں اس سلسلے میں مولانا کے ذہنی و مادی ماحول کو بھی پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔ اُن کی زندگی متضاد ماحولوں میں بسر ہوئی تھی۔ اس صورتِ حال میں انہوں نے اپنی غیر معمولی ذہانت پر اعتماد رکھ کر ان متضاد افکار و خیالات کی کانٹ چھانٹ کا عمل جاری رکھا اور اپنی فطری ذہانت سے متضاد افکار، نظریوں اور رایوں کو ہم آہنگ کرتے اور اپنے فہم کے مطابق اُن میں باہمی رابطہ قائم کرنے میں اپنی ذہانت کا حیرت انگیز کمال دکھایا(۲۷) مولانا کے ہمعصر اُن کا فہم حاصل کرنے میں ناکام رہے۔ بلا شبہ ابلاغ کے مناسب سلسلہ کے قائم ہونے میں

---

(۲۵) مولانا سعید احمد اکبر آبادی، مولانا عبید اللہ سندھی اور اُن کے ناقد، ص ۱۵۰-۱۵۱

(۲۶) شیخ محمد اکرام، موجِ کوثر، ص ۳۴۹

(۲۷) سید ریاست علی ندوی، مولانا مسعود عالم ندوی کے رسالہ "مولانا عبید اللہ سندھی اور اُن کے افکار و خیالات پر ایک نظر" پر تبصرہ، معارف، ج ۵۵، ش ۲۔ جنوری ۱۹۴۵ء، ص ۱۸

ناکامی کا ایک بڑا سبب خود مولانا کا انداز اظہار تھا۔ زندگی کے آخری ایام میں انہیں اس ناکامی کا شدت سے احساس تھا۔ چنانچہ ایک بار پروفیسر محمد سرور سے گفتگو کرتے ہوئے انہوں نے کہا تھا کہ:

"دیکھو پروفیسر۔ میں ایک مولوی ہوں۔ ساری عمر مولویوں کے ساتھ رہا ہوں اُن سے پڑھا ہے اور انہی کو اکثر پڑھایا ہے۔ میری سوچ، میری سوچ کی تعبیر اور اُسے پیش کرنے کا اسلوب اُن جیسا ہے، اُن کے لیے ہے۔ اور یہ ہونا بھی چاہیئے۔ لیکن اس کے یہ معنی تو نہیں کہ میرا جو فکر ہے، اُس کی آخری حد یہی ہے۔ فکر تسلسل چاہتا ہے وہ آگے جاتا ہے۔ وہ کہیں رکتا نہیں۔ میری فکر کی بنیاد یہ ہے کہ انسانیت عامہ کی معاشی فلاح کے حصول کے لیے مذہب کا انکار ضروری نہیں اور اشتراکیت جس مذہبی انصاف و مساوات پر مبنی معاشرے کے لیے جد و جہد کر رہی ہے۔ وہ مذہب کو تسلیم کر کے بھی ممکن ہے۔ یہ ہے میرا فکر۔ میری تمام تر کوشش اپنے نوجوانوں کو یہ بات سمجھانے کی رہی ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ جس طرح میں بات کہتا ہوں، اُسی طرح ہی یہ ہمیشہ کہی جائے۔ میں چاہتا ہوں کہ کوئی اور آئے۔ میرے اس فکر کے سلسلے کو اور آگے لے جائے اور اسے آج کی زبان و اسلوب میں پیش کرے۔" ۸۵

---

۸۵ محمد سرور (مرتب) افادات و ملفوظات مولانا عبید اللہ سندھی، ص ۲۲۷

باغیانہ انسان دوستی کی تعلیمات

مولانا ابوالکلام آزاد

سید احمد خان اور علی گڑھ تحریک کے دیگر رہنماؤں نے ہندی مسلمانوں کو گذشتہ صدی کے نصف آخر میں انگریز پرستی کے جس چلن کی تعلیم دی تھی، صدی رواں کے آغاز میں اُس چلن کا رویہ مختلف سماجی، معاشی، سیاسی اور تہذیبی عوامل کی بنا پر ناکارہ ہو چکا تھا۔ ویسے تو سید احمد خان کی زندگی ہی میں اُن کے نقطۂ نظر اور طرزِ عمل پر شدید نکتہ چینی کی گئی تھی اور اُسے ہندی مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کے لئے زہرِ قاتل قرار دیا گیا تھا، تاہم مجموعی طور پر مسلمانوں کے بالائی طبقات نے اُس راہ کو اختیار کر لیا تھا۔ جس کی تعمیر سید احمد خان اور علی گڑھ تحریک کے دیگر رہنماؤں کے ہاتھوں سرانجام پائی تھی۔ جہاں تک نچلے طبقے کا تعلق ہے، وہ عام طور پر اُس سے بے تعلق رہے تھے اور جہاں کہیں ان دونوں کا ملاپ ہوتا تھا، عوام اُس سے بیزاری کا اظہار کرتے تھے۔ ہندوستان کے مختلف حصّوں میں انیسویں صدی کے دوران نوآبادیاتی آقاؤں کے خلاف نچلے طبقات کی جدوجہد مختلف صورتوں میں جاری رہی تھی اور بارہا اس جدوجہد نے مسلح تصادم کی صورت بھی اختیار کی تھی۔

ایسے مواقع پر، جیسا کہ توقع کی جاسکتی ہے، بالائی طبقات ہمیشہ حکمرانوں کا ساتھ دیتے رہے تھے۔ یوں وہ اپنی سرکار پرستی اور نوآبادیاتی آقاؤں سے اپنی وفاداریوں کی تجدید کرتے تھے۔

جنگِ عظیم اول کے لگ بھگ یہ صورتِ حال تبدیلی کے ایک تیز عمل سے گزرنے لگی۔ اب مسلمانوں کا بالائی طبقہ نوآبادیاتی نظام کے ڈھانچے کے اندر حاصل ہونے والے امکانات حاصل کر چکا تھا۔ چنانچہ اب اُس کا وجود کو برقرار رکھنے اور نشو و نما کے عمل کو مناسب طور پر جاری رکھنے کے معاملے میں نوآبادیاتی ڈھانچے سے تصادم ناگزیر ہو گیا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اول اول تو یہ طبقہ تذبذب کا شکار ہوا اور عمومی بے چینی کا اظہار کرنے لگا۔ لیکن بالآخر اُسے ٹھوس مادی صورتِ حال کے جبر کے خلاف صف آرا ہونا پڑا۔ نظریاتی سطح پر اس تصادم نے ایک ایسے نقطۂ نظر کو جنم دیا جو سید احمد خان کے نقطۂ نظر سے عام طور پر مختلف تھا۔ سیاست میں اس کا اظہار آزادی پسند نظریات کی صورت میں ہوا اور مذہبی فکر کے میدان میں اس نے مذہبی عقائد کی نئی جوصلہ مند اور ولولہ انگیز توجیہات کی صورت میں خود کو ظاہر کیا۔

جیسا کہ پہلے ہی ذکر کیا جا چکا ہے۔ اس نئے اور گریز پسند نقطۂ نظر کا اول اول اظہار مولانا محمد شبلی نعمانی کے ہاں ہوا تھا، لیکن وہ ایک عبوری دور سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ صحیح معنوں میں انیسویں صدی کے انگریز پرست اور بیسویں صدی کے استعمار دشمن دانش وروں کے درمیان ایک پُل تھے۔ وہ اپنے عہد کی پیداوار تھے، جو سست رو تبدیلی کے عمل کا عہد تھا۔ اُن کے بعد تبدیلی کا یہ عمل بہت واضح ہو گیا۔ اس تبدیلی میں تیسری دنیا کے ممالک میں استعماری قوتوں کی ننگی جارحیت اور لوٹ کھسوٹ نے اہم کردار ادا کیا، جس نے ہندوستانی عوام پر براہِ راست اثر ڈالا تھا۔ اس نئے دور میں ہندوستانی مسلمانوں میں بھی آزادی کے لئے نیا جوش اور ولولہ پیدا ہوا اور ان میں انقلابی خیالات مقبولیت حاصل کرنے لگے۔ اُس زمانے میں اس مذہبی گروہ کے نمایاں ترین نظریہ ساز مولانا ابوالکلام آزاد تھے۔ مولانا آزاد نے اگرچہ تخلیقی تحریک سید احمد خان ہی سے حاصل کی تھی، مگر وہ علی گڑھ مکتبۂ فکر کے برعکس ہندی مسلمانوں میں بغاوت کی آگ پیدا کرنا چاہتے تھے اور انہیں سیاسی عمل پر اکساتے تھے۔ اُن کے ہاں آزادی اور اسلام ہم معنی الفاظ تھے۔

مولانا ابوالکلام آزاد ستمبر ۱۸۸۸ء میں مکہ کے مقدس شہر میں پیدا ہوئے تھے جہاں اُن کے

والد ہندوستان سے آکر رہائش پذیر تھے۔ اُن کی پیدائش کے کچھ ہی عرصہ بعد یہ خاندان دوبارہ ہندوستان چلا آیا تھا۔ یہ ایک ایسا معزز خاندان تھا جو صدیوں سے علم و ارشاد کا مرکز رہا تھا۔ اس خانوادے سے وابستگی پر مسرت کا اظہار کرتے ہوئے مولانا نے لکھا تھا کہ "بس بلاشبہ اس کو اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم یقین کرتا ہوں کہ مجھ کو ایک ایسے خاندان میں پیدا کیا۔ جس میں صدیوں سے سلسلۂ علم و ارشاد قائم و جاری ہے اور جس کے اسلافِ کرام کے اعمالِ صالحہ کا پاک ورثہ یکے بعد دیگرے اخلاف تک منتقل ہوتا آیا ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ جس کے اخلاف کو حق گوئی و حق پرستی اور طریقِ استقامت و عشقِ حق میں سرفروشی و جاں سپاری اور معزورانِ تاج و تخت و بندگانِ مال و جاہ کے مقابلے میں بے نیازی و سرگرانی ہمیشہ اپنے اسلاف کے ورثہ میں ملی ہے۔ اسی کو اپنا موروثی خزانہ اور اسی کو اپنا خاندانی تاج و تخت سمجھتا ہوں"۔[۱]

مولانا آزاد نے 'تذکرہ' میں اپنے بزرگوں کا ذکر اپنے مخصوص جذباتی، خطیبانہ انداز میں فخر کے ساتھ کیا ہے۔ اگرچہ وہ اس کے ساتھ ہی یہ وضاحت بھی کر دیتے ہیں کہ انسان کے لئے معیارِ شرف جوہرِ ذاتی اور خود حاصل کردہ علم و عمل ہے نہ کہ اسلاف کی روایاتِ پارینہ اور نسب فروشی کا غرورِ باطل۔ چنانچہ ہم کو ایسا ہونا چاہیئے کہ ہماری نسبت سے ہمارے خاندان کو لوگ پہچانیں، نہ یہ کہ اپنی عزت کے لئے خاندان کے شرفِ رفتہ کے محتاج ہوں۔ اربابِ ہمت نے ہمیشہ اپنی راہ خود نکالی ہے اور عظمت و رفعت کی تعمیر صرف اُسی سامان سے کی ہے، جو خود اُن کا بنایا ہوا تھا۔[۲] یہ آخری جملہ گویا ہماری ممدوح کی زندگی کا رہنما اصول ہے اور حقیقتاً انھوں نے اس پر عمل بھی کیا ہے۔ مولانا آزاد کا خاندان علم و ارشاد کا مرکز ہونے کے باوجود راسخ الاعتقادی اور روایت پرستی کا گہوارہ تھا۔ خود ان کے والد شیخ محمد خیرالدین بیک وقت صوفی اور عالم ہونے کے باوجود سخت قدامت پسند تھے۔ اُن کی تقلید پرستی کا یہ عالم تھا کہ مذہبی عقائد کی ہر نئی توجیہہ کو وہابیت قرار دیتے ہوئے مسترد کر دیتے تھے۔ قدامت پسندی اور تقلید پرستی کے اس ماحول کا ذکر مولانا آزاد نے یوں کیا تھا کہ:

۱۔ ابوالکلام آزاد، تذکرہ، ص ۲۵

۲۔ ایضاً، ص ۲۲

"میں نے ہوش سنبھالتے ہی ایسے بزرگوں کو اپنے سامنے پایا جو عقائد و افکار میں اپنا ایک خاص مسلک رکھتے تھے اور اُس میں اِس درجہ سخت اور بے لچک تھے کہ بال برابر بھی اِدھر اُدھر ہونا کفر و زندقہ تصوّر کرتے تھے۔ میں نے بچپن سے اپنے خاندان کی جو روائتیں سنیں وہ بھی سرتاسر اسی رنگ میں ڈوبی ہوئی تھیں اور میرا دماغی ورثہ اس تعصب اور جمود سے بوجھل تھا۔ میری تعلیم ایسے گرد و پیش میں ہوئی جو چاروں طرف قدامت پرستی اور تقلید کی چار دیواری میں گھرا ہوا تھا اور باہر کی مخالف ہواؤں کا وہاں تک گزر ہی نہ تھا۔" ۲۶

ذہنی گھٹن کے اس ماحول میں شیخ محمد خیرالدین نے اپنے صاحبزادے کی تربیت کی خصوصی نگرانی کی۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس معاملے میں اُن سے ضرور کوتاہیاں سرزد ہوئی ہوں گی، کیونکہ وہ اپنے مقصد کو حاصل کرنے میں ناکام رہے تھے۔ روایت پرست باپ کا بیٹا آزادیٔ فکر و نظر کا ایک بڑا حامی بن کر ابھرا جس نے قدامت اور تقدس کو ایک دوسرے سے جدا کر دیا۔ اگرچہ مولانا آزاد کی باضابطہ تعلیم کچھ زیادہ نہ تھی ۲۷ لیکن عنفوانِ شباب ہی میں انہوں نے خاندانی ثقافتی ورثے کے طور پر ملنے والے عقائد پر شک و شبہات کا اظہار شروع کر دیا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پرانے تصورات مٹنے لگے اور نئے تصورات کی جستجو پیدا ہونے لگی۔ اس عمل میں سب سے پہلے مسلمانوں کے مختلف ثانوی گروہوں کے باہمی اختلافات نے توجہ جذب کی۔ بہت سی صورتوں میں یہ اختلافات اس قدر شدید تھے کہ اُن میں ہم آہنگی پیدا کرنا قطعی طور پر محال تھا۔ مذہب کے اِن داخلی تضادات نے

۲۶۔ ابوالکلام آزاد، غبارِ خاطر، ص ۱۱۱

۲۷۔ انور عارف (مرتب)، ابوالکلام آزاد، ص ۳۶

عام طور پر مشہور ہے کہ مولانا آزاد نے جامعہ ازہر سے باقاعدہ تعلیم پائی تھی۔ (دیکھیے: قاضی عبدالغفار، آثارِ ابوالکلام آزاد، ص ص ۲۴-۲۵) تاہم جیسا کہ اُن کے قریبی دوست پنڈت جواہر لال نہرو نے وضاحت کی ہے، یہ خیال درست نہیں ہے۔ (بحوالہ پنڈت نہرو کا اخباری بیان ۲۴ فروری ۱۹۵۸ء) البتہ یہ درست ہے کہ انہوں نے جامعہ ازہر کا دورہ کیا تھا اور جامعہ پر مفتی محمد عبدہ اور سید جمال الدین افغانی کے ترقی پسندانہ خیالات سے متاثر بھی ہوئے تھے۔

بین المذاہبی اختلافات کی جانب توجہ دلائی۔ یہ امتیازات اور اختلافات کی ایک ایسی وسیع دنیا تھی کہ اس میں داخل ہونے کے بعد کسی ایک عقیدے کی صداقت میں یقین برقرار رکھنا بہت دشوار ہوتا ہے۔ ہمارے مولانا کا معاملہ بھی شک سے انکار تک جا پہنچا۔ یہاں تک کہ چند برسوں کے اندر افکار و عقائد کی وہ تمام بنیادیں جو خاندان، تعلیم اور گرد و پیش نے چنی تھیں۔ یک رقعہ متزلزل ہو گئیں۔[۵]

بین المذاہبی تضادات کے بعد "مذہب اور علم کی باہمی آویزشوں کا میدان نمودار ہوا اور اس نے رہا سہا اعتقاد بھی کھو دیا۔ زندگی کے وہ بنیادی سوال جو عام حالات میں بہت کم ہی یاد آتے ہیں، ایک ایک کر کے ابھرے اور دل و دماغ پر چھا گئے۔ یہ راہ ہمیشہ شک سے شروع ہوتی ہے اور انکار پر ختم ہوتی ہے اور اگر قدم اسی پر رک جائیں تو پھر مایوسی کے سوا اور کچھ ہاتھ نہیں آتا۔[۶] لیکن حقیقت کے متلاشی مولانا آزاد اسی منزل پر نہیں رکے تھے۔ ان کا ذہنی سفر جاری رہا۔ یہاں تک کہ 'حیرانگیوں اور سرگشتگیوں' کے بہت سے مراحل طے کرنے کے بعد وہ ایک نئی منزل پر جا پہنچے۔ اس منزل پر انہوں نے یہ دریافت کیا کہ "اختلاف و نزاع کی اپنی متنازع راہوں اور اوہام و خیالات کی ان ہی گہری تاریکیوں کے اندر ایک روشن اور قطعی راہ بھی موجود ہے۔ جو یقین اور اعتقاد کی منزل مقصود تک چلی گئی ہے اور اگر سکون و طمانیت کے سرچشمے کا سراغ مل سکتا ہے تو وہیں مل سکتا ہے۔ میں نے جو اعتقاد حقیقت کی جستجو میں کھو دیا تھا وہ اسی جستجو کے ہاتھوں پھر واپس مل گیا۔ میری بیماری کی جو علت تھی، وہی بالآخر داروئے شفا بھی ثابت ہوئی۔"[۷]

یہ امر تعجب انگیز نہیں ہے کہ ہمارا دانشور شک اور انکار کے مراحل طے کرنے کے بعد بالآخر تصدیق کے مرحلے تک جا پہنچا۔ مشرق کے اکثر مذہبی دانشور ذہنی ارتقا کی اسی راہ سے گزرے ہیں قرونِ وسطیٰ میں اس کی نمایاں ترین مثال امام غزالی تھے۔ انہوں نے اپنی شہرہ آفاق کتاب 'المنقذ' میں اپنے ذہنی سفر کی جو روئیداد قلمبند کی ہے، وہ حیرت انگیز حد تک مولانا آزاد کی سرگزشت سے مشابہت رکھتی ہے۔ غزالی کی طرح آزاد بھی اگرچہ پرانے عقائد کی از سرِ نو تصدیق تک پہنچے تھے

۵۔ ابوالکلام آزاد، غبارِ خاطر، ص ۱۱۵

۶۔ ایضاً، ص ۵۷

۷۔ ایضاً، ص ۵۸

نگر یہ رجعت کا عمل نہیں تھا۔ کیونکہ جن عقائد کو وہ مسترد کر آئے تھے وہ محض تقلیدی حیثیت رکھتے تھے۔ اب اگرچہ دوبارہ انہی عقائد کو قبول کیا گیا تھا، مگر اب اُن کے ساتھ تعلق تخلیقی اور وجودی تھا۔ کیونکہ اب اُن کا حقیقی طور پر آزادی کے ساتھ انتخاب کیا گیا تھا۔

۱۹۱۲ء میں جب کہ ہمارے دانشور کی عمر چوبیس برس تھی، وہ شکست و ریخت کے اس ذہنی عمل سے گزرنے کے بعد اپنی منزلِ مقصود کا پتہ ڈھونڈ چکے تھے۔ اب اس منزل کو حاصل کرنے کی راہ کا تعین کرنا باقی تھا۔ یہ منزل نوآبادیاتی نظام کا خاتمہ تھا اور اس تک رسائی پانے کے لئے ابتداء میں صحافت کی راہ کو اپنایا گیا۔ اس کا اولین اظہار ۱۹۱۲ء میں ہفت روزہ 'الہلال' کی اشاعت سے ہوا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب اگرچہ سید احمد خان کی حکمتِ عملی کے خلاف بعض حلقوں میں ذہنی طور پر ردِ عمل پیدا ہو چکا تھا، تاہم ہندی مسلمانوں کے متوسط اور بالائی طبقوں کی اکثریت اسی حکمتِ عملی کو دل و جان سے قبول کئے ہوئے تھی۔ اس طرح یہ مسلمان ہندوستان کی غلامی کا سب سے بڑا سہارا بن چکے تھے۔ ہر قسم کی سیاسی جدوجہد کو ناجائز قرار دینا اور انگریزوں کی غیر مشروط وفاداری اُن کے ایمان کا جزو تھی۔ بلکہ اکثر صورتوں میں کل ایمان ہی یہی تھا۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے اس دور کے مسلمانوں کی جو تصویر کشی کی ہے۔ وہ ازحد شرمناک صورتِ حال کو سامنے لاتی ہے۔ 'مسلمان اور کانگریس' کے عنوان سے ایک مضمون میں مولانا ابوالکلام آزاد نے ہندی مسلمانوں کو ایک ایسی 'بدبخت اور زبوں طالع قوم' قرار دیا ہے جو ہمیشہ ملکی ترقی کے لئے ایک روک، ملک کی فلاح کے لئے ایک بدقسمتی، راہِ آزادی میں سنگِ گراں، حکام کی طمع کا کھلونا، دستِ اجانب میں بازیچۂ لعب، ہندوستان کی پیشانی پر ایک گہرا زخم اور گورنمنٹ کے ہاتھ میں ملک کی امنگوں کو پامال کرنے کے لئے ایک پتھر بن کر رہتی ہے۔ یہ قابلِ رحم مگر مسحور انسانوں کا ایک گلہ تھا جس کے ہر فرد کو کسی زبردست کاہن نے اپنے منتر سے جانور بنا دیا تھا۔ یہ اپنی زنجیروں کو سینے سے لگاتے تھے اور محکومیت اور غلامی کو فخر جانتے تھے۔ یہ ایک ایسا گروہ تھا جسے نوآبادیاتی نظام نے اس حد تک مسخ کر دیا تھا کہ اس میں انسانی سطح پر زندگی بسر کرنے کا کوئی شعور باقی نہ رہا تھا۔ یہ نیم انسانوں

۵۔ دیکھئے سید ابوالاعلیٰ مودودی کی تصنیف 'مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش'۔

۶۔ ابوالکلام آزاد، 'مسلمان اور کانگریس'، ص ص ۳۴۔ ۳۵۔

کا ایسا اجتماع تھا جو سوچ اور عمل سے یکسر محروم تھا۔ گویا وہ ایسا معمول تھا جو مسمریزیم کے ارادہ پر زندہ ہو، ایک وجود شل، جو صرف زمین کے لئے بار ہو، ایک درخت جو حرکت کے لیے ہوا کا منتظر ہو، ایک پتھر جو کسی ذی روح کے بغیر حرکت دیئے ہل نہ سکتا ہو اور سب سے آخر یہ کہ ایک بدبختی کا داغ جو انسان کی پیشانی پر ہو۔"

بلاشبہ مندرجہ بالا اقتباس محض بیانیہ جملوں پر مبنی نہیں ہے۔ اسی میں جذبات پسندی اور خطابت کا جوش شامل ہے لیکن نوآبادیاتی نظام کے ماتحت پروان چڑھنے والی محکومانہ نفسیات نے ہندوستانی مسلمانوں کی شخصیت کو جس قدر مسخ کر دیا تھا، اُس کا محض واقعاتی بیان بھی مولانا آزاد کے بیان سے کچھ ہی مختلف ہوتا۔

اس معروضی صورتِ حال میں ہمارے ممدوح نے ہندی مسلمانوں کی زندگی میں ہمہ گیر انقلاب پیدا کرنے کی جدوجہد کا آغاز کیا، جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔ اس جدوجہد کا اوّلین مظہر 'الہلال' تھا۔ جس نے دیکھتے ہی دیکھتے ہندوستان کے طول و عرض میں ایک نیا جوش اور ایک نئے ولولے کو پیدا کر دیا تھا۔ سید احمد خان اور علی گڑھ تحریک کا نقطۂ نظر اور اُس کی پیدا کردہ ذہنیت کے خلاف بغاوت 'الہلال' کا مقصدِ اوّل تھا۔ علامہ نیاز فتح پوری اس سلسلے میں لکھتے ہیں کہ:

"مولانا نے 'الہلال' بہت سوچ سمجھ کر جاری کیا تھا اور ملک کے حالات کے نہایت غائر مطالعہ کا نتیجہ تھا۔ وہ یہ فیصلہ تو الہلال کے اجرائے قبل ہی کر چکے تھے کہ ملک کو آزاد ہونا چاہیئے اور فرنگی تسلط کو ختم، لیکن اسی کے ساتھ وہ اس حقیقت سے بھی بے خبر نہ تھے کہ اس فیصلہ پر عمل کرنا بچوں کا کھیل نہیں اور یہ وہ راہ ہے جس میں شرطِ اول قدم آن است کہ مجنوں باشی۔ وہ اچھی طرح جانتے تھے کہ جب تک ملک و ملت میں اجتماعی حیثیت سے ایک علم و مشترک جذبۂ وطنیت پیدا کر کے مذہب و ملت کے اختلاف کو نہ مٹایا جائے۔ حصولِ مقصود ممکن نہیں، ملک کی آیندہ سیاست کا جو نقشہ اُن کے سامنے تھا، اُس کا تقاضا یہ تھا کہ تعمیر سے پہلے عمل تخریب سے کام لیا جائے۔ یہی وہ اصولِ کار تھا جس کے پیشِ نظر

نلہ۔ ایضاً، ص ۳۵

انہوں نے سب سے پہلے مسلمانوں کے ذہن سے سید احمد خانی نقوش مٹانے کی کوشش کی کیونکہ وہ جانتے تھے ہندوستان اُس وقت تک آزاد نہیں ہو سکتا، جب تک یہاں کی تمام آبادی بلا امتیاز ملت و مذہب، بلا امتیاز رنگ و نسل کسی ایک غرض مشترک پر متحد و متفق نہ ہو جائے اور یہ اشتراک ذہن و عمل ممکن نہ تھا، جب تک مسلمان ہندوؤں سے کٹ کر اپنے جداگانہ تفعل کی تعمیر کا خیال ترک نہ کر دیں۔ اور اس راہ میں سب سے زیادہ پتھر وہی ذہنیت تھی جس نے مسلمانوں کو انگریز کے رحم و کرم پر جینا سکھایا اور جو باوجود تلخ تجربات کے اب تک اپنے جذبات نیاز کو حصول مقصد کا صحیح ذریعہ سمجھتے تھے۔[۱]

'الہلال' کے دورِ اول میں علی گڑھ نقطۂ نظر پر مولانا آزاد کا حملہ نہایت شدید تھا۔ یہاں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ اپنے پیش رو شبلی کی طرح مولانا آزاد بھی سید احمد خان کے افکار سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہے تھے۔ اصل میں سید احمد خان کی شخصیت اور خیالات اس قدر ہمہ گیر اور متاثر کن تھے کہ اُن کے مخالفین کے لئے بھی ان سے بے نیاز رہنا ممکن نہ تھا۔ یہاں تک کہ مرزا غلام احمد جنہوں نے اول اول سید احمد خان کے مذہبی افکار کے خلاف بغاوت کی، اُن کے بہت سے خیالات کو قبول کرنے پر مجبور ہوئے تھے۔ مولانا آزاد کے ساتھ بھی یہی معاملہ پیش آیا تھا۔ چنانچہ اگرچہ انہوں نے سید احمد خان کے سیاسی نظریات کی سب سے زیادہ مخالفت کی، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہی وہ عظیم پیش رو تھا جس کی نگارشات نے بیسویں صدی کی دوسری دہائی کے اس انقلابی کو اصلاح اور تغیر کی اصطلاحوں میں غور و فکر کرنے کی راہ دکھائی تھی۔ یہ علی گڑھ نقطۂ نظر ہی تھا جس نے یہ تعلیم دی تھی کہ جب تک کوئی سماج اور گروہ دورِ جدید کے تقاضوں کو قبول کرتے ہوئے ان پر پورا اترنے کی کوشش نہیں کرتا، اس کا وجود صحت مند نشو و نما سے محروم رہے گا۔ اور یہ کہ اس مقصد کے حصول کے لئے جدید تعلیم ناگزیر ہے۔ یہی وجہ تھی کہ شدید اور انقلابی انگریز دشمنی کے باوجود مولانا آزاد زندگی بھر جدید تعلیم اور انگریزی زبان کی اہمیت کے قائل رہے تھے۔ تقلید پرستی اور قدامت پسندی کے خلاف ہمارے ترقی پسند دانشوروں کے رد عمل میں بھی علی گڑھ مکتبہ فکر کے اثرات نے نمایاں کردار ادا کیا تھا۔

---

[۱] انور عارف، ابوالکلام آزاد، ص ص ۷۵-۷۶

اس حقیقت کو تسلیم کیا جانا چاہیئے کہ سید احمد خان نے گذشتہ صدی کے ہندی مسلمانوں کی زندگی پر اس قدر گہرے نقوش مرتسم کیئے تھے کہ اُن کے خلاف بغاوت کی کوئی کوشش بھی اُن کی مرہونِ منت ہوئے بغیر نہ رہ سکتی تھی۔ مزید براں اگر سید احمد خان کے ذہنی ارتقاء کو زمانی پس منظر میں پیشِ نظر رکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ شبلی اور آزاد ایک حد تک اُن ہی کے نقطۂ نظر کے تسلسل کا مظہر تھے۔ یہ سب لوگ اپنے اپنے عہد کی پیداوار تھے اور اپنے عصر کی روح کی تجسیم کرتے تھے۔ لہٰذا ان کے باہمی اختلافات جو بظاہر بنیادی اور اصولی اہمیت کے حامل نظر آتے ہیں، فی الواقعہ ارتقائی عمل کا ماحصل ہیں۔

ہفت روزہ 'الہلال' نے ہندوستانی مسلمانوں میں نئے عہد کی روح کو بیدار کرنے میں نمایاں کردار ادا کیا۔ پنڈت نہرو کے بقول اس نے مسلمانوں کے تعلیم یافتہ طبقوں میں ہلچل مچادی، اگرچہ اس پر پرانی نسل کے نمایندوں نے بہت تیوری چڑھائی مگر نوجوانوں کے دلوں میں ایک ہیجان برپا ہوگیا[۱۲]۔ ابتداء ہی سے اس کا نصب العین نوآبادیاتی نظام کے خلاف جدوجہد کے عمل کو تیز کرنا اور برصغیر کے مسلمانوں میں آزادی کی لگن پیدا کرنا تھا۔ ہندی مسلمانوں کی عمومی روایت کے مطابق مولانا آزاد کی اس سیاسی تحریک نے بھی مذہبی آئیڈیالوجی کی صورت میں اظہار پایا۔ اس ہفت روزہ کے ابتدائی شماروں میں مولانا آزاد نے اس تصور کی تردید کی کہ اُن کے پیشِ نظر کوئی سیاسی نصب العین ہے:

> "الہلال کی حالت عام حالت سے مختلف ہے۔ وہ کوئی سیاسی اخبار نہیں ہے بلکہ ایک دینی دعوت، اصلاح کی تحریک ہے جو مسلمانوں کے اعمال میں مذہبی تبدیلی پیدا کرنا چاہتی ہے۔ اس کا ایڈیٹر بھی صرف یہی ایک دینی حیثیت رکھتا ہے۔ بلاشبہ ملک کے بعض واقعات و حوادث کے متعلق اس میں اظہار رائے کیا جاتا ہے۔
>
> لیکن وہ بھی محض دینی اور اسلامی نظر سے اور انہی اصولوں کے ماتحت جو ایک متبع قرآن کے لئے اُس کے فرائض میں داخل ہے۔"[۱۳]

اس واضح اعلان کے باوجود 'الہلال' بنیادی طور پر ایک سیاسی جریدہ تھا۔ تاہم اس کا یہ مطلب نہیں کہ مولانا آزاد اپنے ہی متعین کردہ مقصد سے ہٹ گئے تھے۔ اُن کے لئے سیاست مذہب

[۱۳] سید عباس حامی مدارسی (مرتب) اذکارِ آزاد، ج ۱، ص ص ۳۰ - ۳۱

کا ایک حصّہ تھی اور اسلام اور آزادی ہم معنی الفاظ تھے۔ اس حوالے سے اُن کی مذہبی جدوجہد سیاسی جدوجہد تھی اور سیاسی جدوجہد مذہبی تگ و دو تھی۔ اس نقطۂ نظر کی جب "الہلال" کے ذریعے وسیع پیمانے پر اشاعت کی گئی تو اُس نے ہندوستان کے طول و عرض میں ایک نئے سیاسی شعور کو پروان چڑھایا۔ حکومتِ ہند اس صورتِ حال کو تشویش کی نظروں سے دیکھ رہی تھی۔ ۱۹۱۵ء کے لگ بھگ اُس کا پیمانہ لبریز ہو گیا۔ چنانچہ پہلے تو "الہلال" کی ضمانت ضبط کی گئی اور بعد ازاں مولانا کو بنگال سے خارج البلد کر دیا گیا۔ اس پر وہ رانچی چلے آئے جہاں وہ ۱۹۲۰ء تک نظر بند رہے۔ نظر بندی کے ان ایام میں انہوں نے اپنے شاہکار "ترجمان القرآن" کے تین حصّوں میں سے دو حصّے مکمل کیے[۱۴] مگر ان کے مسودات کا بڑا حصّہ سرکاری اہلکاروں کی غفلت کا شکار ہو کر ضائع ہو گیا۔ یہاں تک کہ بعد ازاں مولانا کو دوبارہ اس موضوع پر قلم اٹھانا پڑا۔

جس زمانے میں مولانا آزاد رانچی میں نظر بند تھے، ایک دوست کی درخواست پر انہوں نے اپنے بزرگوں کے حالات قلمبند کرنے شروع کئے تھے، جو بعد ازاں "تذکرہ" نامی مشہور کتاب کی صورت میں شائع ہوئے۔ اس کے آخر میں اپنی زندگی پر تبصرہ کرتے ہوئے انہوں نے لکھا تھا کہ "جتنی زندگی گزر چکی ہے گردن موڑ کر دیکھتا ہوں تو ایک نمودِ غبار سے زیادہ نہیں اور جو کچھ سامنے ہے وہ بھی جلوۂ سراب سے زیادہ نظر نہیں آتا۔ علم درماندہ تذکرہ و نگارش سے عاجز اور فکر گم گشتہ حیرانِ اظہار و تعبیر۔ اپنی سرگزشت و روئدادِ عمر لکھوں تو کیا لکھوں؟ ایک نمودِ غبار و جلوۂ سراب کی تاریخ حیات قلم بند ہو تو کیونکر ہو؟ دریا میں حباب تیرتے ہیں، ہوا میں غبار اڑتا ہے، طوفان نے درخت گرا دیئے۔ سیلاب نے عمارتیں بہا دیں۔ عنکبوت نے اپنی پوری زندگی تعمیر میں بسر کر دی، مرغ آشیانہ پرست نے کونے کونے سے چن کر تنکے جمع کئے۔ خرمن و برق کا معاملہ آتش و خس کا فسانہ۔ ان سب کی سرگزشتیں لکھی جا سکتی ہیں تو لکھ دیجئے۔ میری پوری سوانح عمری بھی ان ہی میں مل جائے گی۔ نصف افسانۂ امید اور نصف ماتمِ یاس۔"[۱۵]

تاہم ۱۹۲۰ء میں نظر بندی کے خاتمے کے بعد مولانا کی زندگی میں عظیم تغیر پیدا ہوا اور زندگی

۱۴۔ قاضی عبدالغفار، آثار ابوالکلام آزاد، ص ۵۷

۱۵۔ ابوالکلام آزاد، تذکرہ، ص ۲۸۴

ایک نئے انداز میں ڈھل گئی۔ ان دنوں تحریک خلافت کا آغاز ہو چکا تھا، جس نے ہندوستان کے محکوم مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کو گہرے طور پر متاثر کیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی ہندو مسلم اتحاد کا دور شروع ہوا جس نے فطری طور پر آزادیٔ ہند کی تحریکوں کو نیا جوش اور ولولہ عطا کیا تھا۔ سیاسی طور پر یہ زمانہ ہندوستانی باشندوں کی بے داری اور جدوجہد کا زمانہ تھا۔ زندگی کے اس مرحلے پر ہند کے اکثر دیگر مسلمان رہنماؤں کی طرح مولانا آزاد بھی بین اسلامیت کے پُر جوش حامی تھے اور اس بنا پر انہوں نے تحریک خلافت میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ مہاتما گاندھی کی رہنمائی میں خلافت اور عدم تعاون کی تحریکیں ایک دوسرے کے قریب تر آگئیں تو مشترکہ جدوجہد کے حاصلات نے ہمارے ممدوح کو اس امر کا یقین دلا دیا کہ ہندوستان کی آزادی تیسری دنیا کے محکوم ممالک کی آزادی کے لئے پیشگی شرط کی حیثیت رکھتی ہے۔ نوآبادیاتی نظام کے مکمل خاتمے کے بغیر اسلامی دنیا کے موجودہ مسائل حل نہیں ہو سکتے۔ یہ مسائل استعماری قوتوں کے پیدا کردہ ہیں جو ہندوستانی افواج اور ذرائع کے بل بوتے پر اسلامی ممالک کو اپنی زنجیروں میں جکڑنے کی کوشش سے پیدا ہوئے ہیں۔ اگر برصغیر کو نوآبادیاتی نظام سے نجات دلا دی جائے تو پھر ان مسائل کو بآسانی ختم کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا مسلم ممالک کی آزادی اور خوشحالی آزاد ہندوستان کے بغیر ناقابل حصول ہے اور ہند کی آزادی کے لئے ہندو مسلم اتحاد ناگزیر ہے۔

حقائق کے اس فہم نے مولانا آزاد کو اس مایوسی سے بچا لیا جس کا شکار مسلمان رہنما اور دانشور تنسیخ خلافت کے ترکی فیصلے سے ہوئے تھے۔ یہ زمانہ اُن کے ذہنی ارتقا میں اہم ترین دور تھا۔ خصوصاً اس زمانے میں اُن کے سیاسی نقطۂ نظر میں بنیادی تبدیلیاں پیدا ہوئیں۔ اَب تک وہ اپنے تئیں اسلامی ملت کا ایک فرد تصور کرتے رہے تھے۔ جس کا سربراہ خلیفہ ہے۔ لیکن اس کے بعد وہ ایک ہندوستانی قوم پرست کی صورت میں سامنے آئے۔ تغیر کے اس عمل میں انہیں عرب قوم پرستی کے فروغ کے اثرات نے نمایاں طور پر متاثر کیا تھا۔

۱۹۲۰ء سے قبل مولانا آزاد مسلم قوم پرست رہے تھے۔ اس لحاظ سے اُن کا ذہنی ارتقا علامہ اقبال کے عین برعکس تھا، جنہوں نے ہندوستانی قوم پرست کے طور پر آغاز کیا تھا اور انجام مسلم قوم پرست کے طور پر ہوا تھا۔ "الہلال" کی حکمت عملی کی اساس انگریز دشمنی اور ہندوؤں

سے عدم تعاون کے اصولوں پر استوار تھی اور وہ مسلم قوم پرستی کا پرچار کرتا تھا۔ اس دور میں مولانا نے ایسے بہت سے خیالات کا واضح انداز میں اظہار کیا تھا جو بعدازاں مسلم لیگ کا سرکاری نقطہ نظر قرار پائے تھے۔ مسلم قومیت کی اساس کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا نے لکھا تھا کہ

"پس درحقیقت اسلام کے نزدیک وطن و مقام اور رنگ و زبان کی تفریق کوئی چیز نہیں۔ رنگ اور زبان کی تفریق وہ ایک نشانِ الٰہی ضرور تسلیم کرتا ہے۔ لیکن اس کو وہ کسی انسانی تفریق و تقسیم کی حد نہیں قرار دیتا۔ انسان کے تمام دنیوی رشتے خود انسان کے بنائے ہوئے ہیں۔ اصلی رشتہ صرف ایک ہے اور وہی ہے جو انسان کو اس کے خالق اور پروردگار سے متصل کرتا ہے۔" [۲۶]

یہ رشتہ مذہب کا رشتہ ہے جو مختلف نسلی، وطنی، لسانی اور تہذیبی گروہوں کو ایک وحدت کی صورت عطا کرتا ہے۔ اس لحاظ سے مسلمان ایک قوم ہیں۔ اب چونکہ مسلمان ایک علیحدہ قوم ہیں۔ لہٰذا اُن کے مفادات بھی الگ ہیں۔ ان مفادات کی حفاظت کے لیے انہیں اپنے طور پر کوشش کرنا ہوگی۔ ۱۹۲۰ء سے قبل مولانا آزاد کا عمومی رویہ یہی تھا۔ اسی حوالے سے وہ اس بات پر زور دیتے تھے کہ ہندی مسلمانوں کو ہند کے دیگر ثانوی گروہوں سے الگ تھلگ رہنا چاہیے اور اپنے قومی تشخص کو برقرار رکھتے ہوئے سیاسی میدان میں اپنی امتیازی راہ اختیار کرنی چاہیئے۔ چنانچہ مسلمانوں کو نہ تو برطانوی حکومت کا آلۂ کار بننا چاہیئے اور نہ ہی انتہا پسند ہندوؤں کے ساتھ انگریز دشمن سرگرمیوں میں تعاون کرنا چاہیئے۔

اپنے سیاسی شعور کے ارتقا کے اس مرحلے پر مولانا آزاد حصولِ آزادی کی جدوجہد میں تشدد کے استعمال کو ناپسند کرتے تھے۔ سید احمد خان، مرزا غلام احمد اور دیگر مسلم دانشوروں کی طرح وہ انگریزی حکومت کی اس بنا پر تعریف کرتے تھے کہ اس نے ہندوستان کو امن و امان کی صورتِ حال عطا کی ہے اور اس سے مسلمانوں کو اپنے مذہبی فرائض ادا کرنے کی مکمل آزادی مل گئی ہے۔ لہٰذا اب باغیانہ شر و فساد اور مفسدانہ قانون شکنی کا کوئی جواز موجود نہیں۔ ایسا کرنا خدا کے نزدیک بھی جرم ہوگا۔ "پس جو لوگ ملک میں فساد پھیلاتے ہیں خواہ وہ ہندو انارکسٹ ہوں یا جرائم

پیش جائیں، ہمارا فرض ہونا چاہیئے کہ ان سے دوری ڈھونڈیں اور بن پڑے تو ان کے دفع کے لئے کوشش کریں۔ گورنمنٹ کو بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ اگر ہم سچے مسلمان ہو جائیں، جس قدر اپنے نفس کے لئے مفید ہوں گے، اتنا ہی گورنمنٹ کے لئے، نیز اسی قدر اپنے ہمسایوں کے لئے۔ اس کو نہ بھولنا چاہیئے۔ اگر ہم سچے مسلمان ہوں تو ہمارے ہاتھ میں قرآن ہوگا اور جو ہاتھ قرآن سے رکا ہو، وہ بم کا گولہ یا ریوالور نہیں پکڑ سکتا۔۔۔ چونکہ ہماری راہ صاف اور غیر مشتبہ ہوگی۔ اس لئے ہماری نیت اور ایجی ٹیشن قانون اور امن کے حدود کے اندر ہوگا۔ کیونکہ خدا نے کہا ہے کہ فساد مت کرو ۔۔۔ پس گورنمنٹ کی بھی مصلحت یہی ہے کہ ہم کو مسلمان بننے کے چھوڑ دے، کیونکہ مسلمان ہونے کے بعد ہم اپنے نفس کے لئے نیز تمام عالم کے لئے یکساں طور پر مفید ہستی ہو سکتے ہیں۔[۲۷]

مندرجہ بالا خیالات کا اظہار 'الہلال' کے دور اول میں 'الہلال کے مقاصد اور پولیٹیکل تعلیم' کے عنوان سے ایک مضمون میں کیا گیا تھا۔ اس میں ہندی مسلمانوں کا سیاسی نصب العین نو آبادیاتی ڈھانچے کے اندر پارلیمانی حکومت کا قیام قرار دیا گیا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک ایسا اعتدال پسند نقطۂ نظر تھا، جو علی گڑھ اور مسلم لیگی نقطۂ نظر سے زیادہ مختلف نہیں تھا۔ تاہم جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے، تحریکِ خلافت میں شرکت اور کانگریس کے ساتھ تعاون کے بعد ہمارے ممدوح کے نقطۂ نظر میں بنیادی تبدیلی واقع ہوئی تھی۔ اس تبدیلی ہی نے انہیں مسز ارونا آصف علی کے بقول ہندوستان کی آزادی کا سب سے فصیح بیان وکیل بنا دیا تھا۔

سیاسی شعور کے ارتقا کے اس ترقی یافتہ مرحلے پر مولانا آزاد ہندو، مسلم اتحاد کے داعی بن کر ابھرے۔ اس کے ساتھ ہی انہوں نے غیر ملکی حکمرانوں کے خلاف جدوجہد کو تیز کرنے کی مہم چلائی کو اصولی طور پر اس سلسلے میں تشدد کے استعمال کو جائز قرار دیا۔ اس مرحلے پر انہوں نے اپنی سابقہ واضح تحریروں کے باوجود اس بات کا دعویٰ کیا کہ وہ ہندوستان میں ہندو مسلم اتحاد کی بنیاد رکھنے والے ہیں:

"حضرات! ابھی کچھ زیادہ مدت نہیں گزری کہ مسلمان بحیثیت ایک قوم کے کانگریس کی سیاسی حرکت میں شریک نہ تھے۔ مسلمانوں میں یہ جذبہ عام تھا کہ ہندوستان

---

[۲۷] ایضاً، ص ص، ۶۴ - ۶۶

ہیں اُن کی تعداد ہندوؤں سے بہت کم ہے۔ تعلیم اور دولت میں بھی ان سے پیچھے ہیں۔ اگر وہ کسی متحدہ حرکت میں شریک ہوں گے تو ان کی ہستی پامال ہو جائے گی۔ اسی خیال کا نتیجہ تھا کہ عرصہ تک اُن کی قومی پالیسی یہ رہی کہ الگ رہ کر اپنی جماعتی تنظیم کی جائے۔

"لیکن غالباً آپ میں سے وہ تمام حضرات جو گزشتہ بارہ سال کے اندر مسلمانوں کے جماعتی تغیرات کا مطالعہ کرتے رہے ہیں۔ اس سے واقف ہوں گے کہ ۱۹۱۲ء میں سب سے پہلی صدا میری صدا تھی جو اس طرزِ عمل کے برخلاف بلند ہوئی۔ میں نے اپنے ہم مذہبوں کو اس طرف بلایا کہ وہ علیحدگی کی پالیسی پر قائم رہ کر اپنی ہستی کو ملک کی آزادی کے خلاف استعمال کر رہے ہیں۔ انہیں چاہیئے کہ اپنے ہندو بھائیوں پر اعتماد کریں۔ کانگریس میں شریک ہوں۔ ملک کی آزادی کو اپنا نصب العین بنائیں۔ فرقہ وارانہ تنظیم سے کنارہ کش ہو جائیں۔ اس وقت میری یہ پکار میرے تمام ہم مذہبوں پر شاق گزری۔ پوری قوت کے ساتھ میری مخالفت کی گئی۔ لیکن بالآخر وہ وقت بہت جلد آگیا جب مسلمانوں نے اس حقیقت کا اعتراف کیا۔ جب ۱۹۱۶ء میں رانچی میں نظر بند تھا تو سن رہا تھا کہ جوق در جوق مسلمان کانگریس میں شریک ہو رہے ہیں۔"[۱۸]

اس طرح مولانا آزاد نے دعویٰ کیا کہ انہوں نے ہندو مسلم اتحاد کی ضرورت کو تحریکِ خلافت کے تجربے سے اخذ نہیں کیا بلکہ وہ اس تحریک کے شروع ہونے سے بہت عرصہ پہلے ہی اس نتیجے تک پہنچ چکے تھے کہ یہ اتحاد ملک و قوم کے بہتر مستقبل کے لئے ناگزیر ہے۔ لہٰذا اگر ہندی مسلمان اپنے بہترین شرعی اور اسلامی فرائض انجام دینا چاہتے ہیں تو بحیثیت ہندوستانی ہونے کے انہیں انجام دینا چاہیئے۔ یہ بھی ایک سچی حیثیت ہے تاہم سب سے زیادہ ضروری اور اہم بات یہ ہے کہ ہندوستانی ہونے کی حیثیت سے مسلمان ہندوؤں کے ساتھ وحدت اور یگانگت کے رشتے کو فروغ دیں[۱۹] اور اس حقیقت کو تسلیم کر لیں کہ ایک ہی ملک میں رہنے کی وجہ سے دونوں مذہبی گروہوں کا مقدر ایک دوسرے سے جدا نہیں ہے۔ انگریزوں کی حکومت ان دونوں کی مشترک دشمن ہے۔ یہ دشمن اس قدر طاقتور ہے کہ مقامی باشندے مختلف ثانوی

۱۸۔ ابوالکلام آزاد، خطباتِ ابوالکلام آزاد، ص ص ۲۶۲ - ۲۶۳

۱۹۔ ابوالکلام آزاد، خطباتِ ابوالکلام آزاد، ص ص، ۲۰ - ۲۱۔

گروہوں میں منقسم ہو کر اُس کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ احکام شرع کی رو سے نہ صرف ایشیا بلکہ کُل روئے زمین پر صرف انگریز ہی مسلمانوں کے غریق ہیں جو اسلام کی بحالی کی شمع کو گل کر دینا چاہتے ہیں۔ اس صورتِ حال میں ہندی مسلمانوں کا دینی فریضہ ہے کہ وہ اپنی مذہبی تعلیمات اور اپنے پیغمبر کے اسوۂ حسنہ کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے جو انہوں نے اہلِ مدینہ اور بت پرست لوگوں سے مصالحت کرتے ہوئے دکھایا۔ ہندوستان کے غیر مسلموں کے ساتھ تعاون اور اتحاد کی راہ کشادہ کریں۔

۱۹۲۱ء میں آگرہ کے شہر میں صوبائی مجلس خلافت کے اجلاس سے خطاب کرتے ہوئے مولانا آزاد نے ہندو مسلم اتحاد کو مسلمانوں کے لئے شرعی فرض قرار دیا اور انہیں یقین دلایا کہ وہ ہندوستان کے دیگر تمام باشندوں کے ساتھ مل کر ایک قوم (نیشن) کی تشکیل کرتے ہوئے تمام ہندوستانی باشندے ایک قوم ہیں، نہ صرف قومیت کے جدید ترین مفہوم میں بلکہ قومیت کے اسلامی تصور کے مطابق بھی اُن کی یہ حیثیت برقرار رہتی ہے۔ مولانا آزاد نے اس اسلامی تصور کی وضاحت یوں کی کہ جب حضرت محمدؐ نے مدینہ کے اطراف میں آباد قبائل سے صلح کا عہد نامہ تحریر کیا تھا تو اُس میں یہ الفاظ درج تھے کہ ' انہ اُمتہ واحدۃ ' یعنی ہم تمام ان قبائل سے جو مدینہ کے اطراف میں بستے ہیں صلح کرتے ہیں، اتفاق کرتے ہیں اور ہم سب مل کر ایک نیشن بننا چاہتے ہیں۔ ایک قوم بننا چاہتے ہیں۔؎

اس طرح امت کی اصطلاح کی ایک نئی توجیہہ پیش کی گئی جس پر مولانا آزاد نے اپنے مخصوص نظریۂ قومیت کی تشکیل کی۔ اُن کے نزدیک ہندوستان کے تمام باشندے مشترکہ طور پر ایک ' امتہ واحدہ ' کی حیثیت رکھتے ہیں، کیونکہ " امت " کے معنی ہیں نیشن، قوم اور واحد کے معنی ہیں ایک۔ اگر میں نے اپنی اپیل میں کہہ دیا کہ ہندوستان کے مسلمان اپنا بہترین فرض اُس وقت انجام دیں گے جب ہندوؤں کے ساتھ ایک ہو جائیں تو یہ وہ لفظ ہے جو اللہ کے رسول نے اُس وقت لکھوایا تھا کہ ہم سب مل کر بمقابل قریش کے ایک نیشن ہو جائیں گے۔ جن مقاصد کی بنا پر جنابِ سرورِ کائنات نے یہ عہد کیا تھا، اُس سے زیادہ وجوہات آج آپ کے لئے۔

؎ ایضاً۔ ص ۲۱۴

موجود ہیں۔ اگر اُس وقت صرف قریش مکہ کی ایک جماعت تھی جو اسلام کو غربت میں دھمکی دے رہی تھی تو آج اِس غربت ثانیہ میں مٹھی بھر قریش نہیں، بلکہ کرہ ارض کی دو تہائی بسنے والی قومیں اسلام کو مٹانا چاہتی ہیں۔ اگر مٹھی بھر قریش مکہ کے مقابلہ میں ابوسفیان کے مقابلہ میں، اطرافِ مدینہ کے تمام قبائل سے اتفاق کر سکتے تھے تو کیا آج اس عظیم الشان قوت کے غرور، گھمنڈ، خونخواروں کے مقابلہ میں جو تمام مشرق کی آزادی کو پامال کرنا چاہتی ہے، ہندوستان کے مسلمانوں کا یہ فرض نہیں ہے کہ اپنے بائیس کروڑ ہندوؤں کے ساتھ مل کر ایک ہو جائیں۔"[۲۱]

یوں ہم دیکھتے ہیں کہ کلی طور پر نتائجیت پسندانہ اساس پر مولانا آزاد نے ہندو مسلم اتحاد اور اُن کے ایک قوم ہونے کے بارے میں اپنا نظریہ پیش کیا۔ فی الواقعہ وہ اس معاملے میں تنہا نہ تھے۔ ہند کے دیگر مسلمان حریت پسند علمائے بھی 'امت' اور 'قوم' کی ایسی ہی تعبیر پیش کی تھی۔ ان علماء میں مولانا حسین احمد مدنی ممتاز حیثیت کے حامل تھے جنہوں نے زمینی پیوستگی کے حوالے سے ہندوستان کے باشندوں کے ایک قوم ہونے کا اعلان کیا تھا۔ اس پر سر محمد اقبال نے انہیں آڑے ہاتھوں لیا تھا۔ بہر طور پر تاریخی اعتبار سے ایک امر واقع ہے کہ ہندی مسلمانوں کی اکثریت نے اس نظریے کو قبول نہیں کیا۔ اس سماجی عمرانیاتی مظہر کے پس پردہ محض مذہبی عامل کارفرما نہیں تھا۔ جیسا کہ عام طور پر چرچا کیا جاتا ہے۔ اصل میں کئی معاشی، تہذیبی، تاریخی اور نفسیاتی وجوہ نے ہندی مسلمانوں کو علیحدگی پسندی کی راہ پر ڈال دیا تھا۔

صدی رواں کے ہندی مسلم فکر میں مولانا ابوالکلام آزاد نے جو اضافہ کیا ہے وہ زیادہ تر ان خیالات پر مبنی ہے جنہوں نے ہندی مسلمانوں میں نوآبادیاتی نظام کے خلاف نفرت اور آزادی حاصل کرنے کی لگن پیدا کر دی تھی۔ اُن کے فکر کی اساس اس تصور پر رکھی گئی ہے کہ آزادی ہر فرد اور ہر قوم کا فطری حق ہے اور کسی حالت میں بھی کسی فرد / قوم کو اس حق سے محروم نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ "محکومی اور غلامی کے لئے کیسے ہی خوشنما نام کیوں نہ رکھ لیے جائیں۔ وہ غلامی ہی ہے اور خدا کی مرضی اور اُس کے قانون کے خلاف ہے۔"[۲۲] آزادی خدا کے قانون یا

۲۱۔ ایضاً، ص ص ۴۲-۴۳

۲۲۔ ابوالکلام آزاد، قولِ فیصل، ص ۱۰۲

بالفاظِ دیگر یوں کہیے کہ قانونِ فطرت کا تقاضا ہے۔ مولانا آزاد اسی حوالے سے اسلام کے مفہوم کا تعین کرتے ہیں۔ اسلام کے ظہور کا مقصد یہ تھا کہ انفرادی اور اجتماعی دونوں سطحوں پر محکومی اور غلامی کے ادارے کو منسوخ کیا جائے۔ مولانا آزاد کی نگارشات ہندوستانی باشندوں اور خصوصاً مسلمانوں کو اپنے اس فطری حق کو حاصل کرنے پر اکساتی رہی ہیں۔ ۱۹۲۲ء میں ایک عدالتی بیان میں انہوں نے اعلان کیا تھا کہ:

"میں متصل بارہ سال سے اپنی قوم و ملک کو آزادی و حق طلبی کی تعلیم دے رہا ہوں۔ میری عمر اٹھارہ برس کی تھی جب مَیں نے اس راہ میں تقریر و تحریر شروع کی۔ مَیں نے زندگی کا بہترین حصہ یعنی عہدِ شباب صرف اس مقصد کے عشق میں قربان کر دیا۔ میں اس کی خاطر چار سال تک نظر بند رہا۔ مگر نظر بندی میں بھی میری ہر صبح و شام اس کی تعلیم و تبلیغ میں بسر ہوئی۔ رانچی کے در و دیوار اس کی شہادت دے سکتے ہیں، جہاں میں نے نظر بندی کا زمانہ بسر کیا ہے۔ یہ تو میری زندگی کا دائمی مقصد ہے، میں صرف اسی ایک کام کے لئے جی سکتا ہوں — مَیں نے ۱۹۱۲ء میں اردو جرنل الہلال جاری کیا جو اس تحریک کا اہم رکن تھا اور جس کی اشاعت کا تمام تر مقصد وہی تھا جو اوپر ظاہر کر چکا ہوں۔ یہ امر واقع ہے کہ الہلال نے تین سال کے اندر مسلمانانِ ہند کی مذہبی اور سیاسی حالت میں ایک بالکل نئی حرکت پیدا کر دی۔ پہلے تو وہ اپنے ہندو بھائیوں کی پولیٹیکل سرگرمیوں سے نہ صرف الگ تھے بلکہ ان کی مخالفت کے لیے بیوروکریسی کے ہاتھ میں ایک ہتھیار کی طرح کام دیتے تھے۔ گورنمنٹ کی تفرقہ انگیز پالیسی نے انہیں اس فریب میں مبتلا کر رکھا تھا کہ ملک کے ہندوؤں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ ہندوستان اگر آزاد ہو گیا تو ہندو گورنمنٹ قائم ہو جائے گی۔ مگر الہلال نے مسلمانوں کو تعداد کی جگہ ایمان پر اعتماد کرنے کی تلقین کی اور بے خوف ہو کر ہندوؤں کے ساتھ مل جانے کی دعوت دی۔ اس سے وہ تبدیلیاں رونما ہوئیں، جن کا نتیجہ آج متحدہ تحریک خلافت و سوراج ہے۔"[۲۲]

۲۲۔ ایضاً، ص ص ۱۲۵ - ۱۲۷

جس زمانے میں یہ بیان جاری کیا گیا وہ ہندی باشندوں کے مختلف ثانوی گروہوں کے درمیان اتحاد اور یگانگت کا سنہری دور تھا۔ اس کے فوراً بعد اس اتحاد کی جڑیں کمزور ہونے لگی تھیں یہاں تک کہ ہندو مسلم تضاد نے ہندوستان کے سب سے بڑے مسئلے کی صورت اختیار کر لی لیکن مولانا آزاد زندگی بھر ہندو مسلم اتحاد کے لئے جدوجہد کرتے رہے۔ اس جدوجہد کے دوران ایسا وقت بھی آیا جب وہ اس میدان میں مسلمانوں کی طرف سے بالکل تنہا رہ گئے تھے۔ ۱۹۳۰ء کے بعد سے ہندی مسلمانوں کا سیاسی رویہ اس طرح متعین ہوتا چلا گیا کہ وہ مولانا آزاد کی بنائی ہوئی راہ سے بالکل الگ تھلگ ہو گیا۔ اس کے باوجود مولانا کے شخصی احترام میں کمی نہیں آئی تھی اور اگرچہ قائداعظم نے انہیں انڈین نیشنل کانگریس کا "شو بوائے" قرار دیا تھا، مگر عام مسلمان ایک مذہبی دانشور کی حیثیت سے اُن کی بزرگی اور عظمت کے قائل رہے تھے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ نیا علم کلام مرتب کرنے والوں میں مولانا ابوالکلام آزاد ہی وہ واحد شخصیت ہیں جو بنیادی طور پر ایک مذہبی دانش ور تھے۔ سید احمد خان، مولوی چراغ علی، سید امیر علی اور مولانا محمد شبلی کے بارے میں یہ بات کہنا درست نہیں ہوگا۔ آزاد کے ہاں سیاست مذہب کا ایک ثانوی حصہ ہے اور اُس کی جڑیں مذہب ہی میں پیوست ہیں۔ بنا بریں نئے علم کلام کی تشکیل میں اُن کی خدمات نہایت ممتاز حیثیت کی حامل ہیں۔ جیسا کہ شیخ محمد اکرام رقمطراز ہیں:

> "مذہبی نقطۂ نظر سے مولانا ابوالکلام آزاد کا سب سے اہم کام جو ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی تاریخ میں ہمیشہ یادگار رہے گا، جدید علم کلام کی تردید و اصلاح ہے سرسید کے نومعتزلہ عقائد سے مسلمان کبھی خوش نہ تھے۔ لیکن شاید اس کا سدباب مولانا نے ہی کیا۔ یہ صحیح ہے کہ سرسید کی زندگی میں اور اُن کی موت کے بعد علمائے اُن کے خیالات کی تردید میں کتابیں لکھیں۔ مولانا نذیر احمد نے بھی مذہبی معلومات کی اشاعت کے لئے ایک مستقل سلسلۂ تصنیف جاری کر رکھا تھا، لیکن مولانا ابوالکلام آزاد کا کام ان سب سے اہم تھا۔ قدیم علماء کو خدا نے زور دار قلم نہ دیا تھا جو مولانا ابوالکلام آزاد کے ہاتھ میں تھا۔ اس کے علاوہ نئے مسائل کے متعلق

اُن کی معلومات نسبتاً کم تھیں اور استدلال کے طریقے رسمی اور بے جان تھے۔ ان میں سے مولانا نذیر احمد کی کتابوں کو ہم سب سے بہتر سمجھتے ہیں اور ہمارا خیال ہے کہ "الحقوق والفرائض" "اجتہاد" اور دوسری کتب کی تعریف میں عام علمائے کسی قدر بخل سے کام لیا ہے، لیکن مولانا ابوالکلام آزاد کی تصانیف کا مرتبہ مولانا نذیر احمد کی کتابوں سے بہت بلند ہے۔ زوردار طرزِ تحریر کے علاوہ جس میں دلائل کی کمی ساحرانہ طرزِ تحریر سے پوری ہو جاتی تھی۔ مولانا ابوالکلام آزاد جدید علم کلام کی اصلاح کے لئے خاص طور پر موزوں تھے۔ وہ خود تشکک و الحاد کی منزل سے گذر چکے تھے اور ذاتی تجربے سے جانتے تھے کہ ہر چیز کو تشکک و تردد کی نظر سے دیکھنے اور ہر عقیدے کو مادیت اور منطق کے ترازو میں تولنے کا نتیجہ شک میں اضافہ، بے چینی اور بے اعتمادی کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ جن نام نہاد علوم کا ماحصل خود ظلمتِ ظن و شک اور کوئی وہم و رائے سے زیادہ نہیں وہ مریضانِ یقین و اعتقاد کے لئے کیونکر نسخۂ شفا ہو سکتے ہیں۔ دوسرے وہ اسلام کی تاریخ سے خوب واقف تھے اور جانتے تھے کہ جب قدیم علمِ کلام شک و شبہ کا ازالہ کرنے میں کسی طرح کامیاب نہ ہوا تو نیا علمِ کلام کس کام آئے گا۔[۲۴]

جیسا کہ سیاسی میدان میں مولانا آزاد نے دعویٰ کیا تھا کہ انہوں نے اوّلین طور پر ہندی مسلمانوں میں سیاسی شعور بیدار کیا، ویسے ہی نئے علمِ کلام کی تشکیل اور مذہبی اصلاح کے میدان میں بھی وہ اپنی اوّلیت کا دعویٰ کرتے ہیں[۲۵]۔ ظاہر ہے کہ مولانا کے اس قسم کے دعوؤں کو محض حد سے بڑھی ہوئی انانیت کا نتیجہ ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ مگر اسے صرف خود پرستی کا فریب قرار دینا بھی درست نہیں۔ آزاد کے مذہبی خیالات نے ہندی مسلمانوں کی جس قدر بڑی تعداد کو متاثر کیا تھا، دیگر متکلمین اس کے مقابلے میں بہت کم لوگوں کو متاثر کر سکے تھے۔

۲۴۔ شیخ محمد اکرام، موجِ کوثر، ص ص ۲۶۱، ۲۶۲

۲۵۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج ۱، ص ۱۰

اس حوالے سے اُن کے دعوے میں صداقت کا عنصر موجود رہتا ہے۔ مذہبی اصلاح کی اسی تحریک کو آزاد نے اپنے جریدے "الہلال" سے منسوب کیا ہے، جس نے ہند کے طول و عرض کے مسلمانوں میں ایک نیا مذہبی شعور پیدا کیا تھا۔

ہمارے ممدوح کے ایک عقیدت مند فضل الدین احمد مرزا نے ہندی مسلمانوں کے مذہبی خیالات پر "الہلال" کے اثرات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "الہلال کا سب سے بڑا کارنامہ جو ہمیشہ تاریخ ہند میں یادگار رہے گا وہ پائیدار مذہبی انقلاب ہے جو یکایک مسلمانوں میں اُس کی دعوتِ حق سے پیدا ہو گیا۔ لاکھوں کروڑوں مسلمان ہمیشہ قرآن شریف پڑھتے پڑھاتے رہتے ہیں مگر قرآن کی تعلیم کی اصلی حقیقت سب سے پہلے اُس نے آشکارہ کی اور یکایک سب کے دل میں یہ بات اتر گئی کہ ہماری دینی و دنیوی فلاح و ترقی کی صرف وہی راہ صحیح ہو سکتی ہے۔ جو اُس کی رہنمائی سے کھلی ہو۔ رسمی طور پر یہ بات پہلے بھی کہی جاتی تھی، لیکن اس طرح کسی نے نہیں بتلائی تھی کہ جاہل سے لے کر عالم تک، سب کے دلوں کو مسحور کر لے اور سب بے اختیار ہو کر اُس کی طرف کھنچ جائیں۔ اُس نے نہ صرف اس کی پکار بلند کی۔ بلکہ قومی زندگی کی ہر بات میں قرآن کی تعلیم دنیا کے آگے پیش بھی کر دی۔ اور ہر طرف سے ہٹا کر قوم کو صرف مذہب کی سچی راہ پر لگا دیا۔ سیاست، معاشرت، تعلیم ساری باتوں کی اصل بنیاد صرف مذہب اور قرآن کی تعلیم قرار پا گئی۔ گو ابتدا میں بہت سے لوگوں نے مخالفتیں بھی کیں، لیکن رفتہ رفتہ سب نے اُس کے آگے سر جھکا دیا اور آج تمام مسلمانوں پر جو رنگ چھایا ہوا ہے، خواہ اُس کا ظہور سیاسی مباحث میں ہو یا کسی دوسری شکل میں، مگر سب چل رہے اُس راہ پر۔"[۲۶]

یہی مصنف آگے چل کر لکھتا ہے کہ الہلال نے "سب سے زیادہ اثر دو جماعتوں پر ڈالا اور یہی دونوں جماعتیں تمام قوم کے لئے بمنزلہ اصل و بنیاد کے ہیں۔ یعنی علماء و مشائخ کا گروہ اور انگریزی تعلیم یافتہ جماعت۔ اگر "الہلال" شائع ہو کر اور کوئی کام نہ کرتا، صرف ایک عالم، ایک پیر، ایک باا اثر جدید تعلیم یافتہ شخص کو اس رنگ میں رنگ دیتا جس میں اُس نے تمام قوم کو رنگ دیا ہے، تو صرف یہی کارنامہ اُس کی انقلابی قوت کے اعتراف کے لئے کافی تھا

۲۶۔ فضل الدین احمد مرزا، ابوالکلام آزاد کے "تذکرہ" کا مقدمہ، ص ۱۱

علماء و مشائخ کا گروہ جو اپنے مدرسوں اور حجروں سے کبھی جھانک کر بھی دنیا کی حالت پر نظر نہیں ڈالتا تھا، الہلال نے اُن کو یکایک نکال کر جد و جہد کے میدانوں میں کھڑا کر دیا اور اُن میں سے ہر شخص نے محسوس کر لیا کہ ہم اپنے اصلی فرض کو آج تک بھولے پڑے ہوئے تھے۔ تعلیم یافتہ جماعت کا یہ حال ہوا کہ یا تو یہ گروہ مذہب کے نام سے متوحش تھا یا اب ہزاروں سر خدا کے آگے جھک گئے اور بعض کا تو یہ حال ہوا کہ بڑے بڑے عابدوں زاہدوں کو اپنے پیچھے چھوڑ دیا۔ شب و روز قرآن کی صدائیں ان کی زبانوں سے نکلنے لگیں۔ اس بارے میں جیسے جیسے عجیب واقعات دیکھے اور سُنے گئے ہیں اور ''الہلال'' کے ایک ایک مضمون بلکہ ایک ایک سطر نے جیسے جیسے ہوشربا اثر لوگوں پر ڈالے ہیں، اُن کو اگر بیان کیا جائے تو ایک پورا رسالہ بن جائے۔[۶۷]

اس میں شبہ نہیں کہ ''الہلال'' نے ہندوستان کے مسلمانوں کی مذہبی، سماجی اور سیاسی زندگی میں ایک بڑا تغیر پیدا کر دیا تھا۔ تاہم اس کے باوجود فضل الدین احمد مرزا کا مندرجہ بالا بیان مشرقی مبالغہ آرائی سے بھرپور ہے۔ ہیرو پرستی کے جوش میں انہوں نے اپنے ممدوح کی شان کو اس حد تک بڑھا دیا تھا کہ دوسرے سب لوگ بہت چھوٹے نظر آنے لگے تھے۔ یہاں تک کہ انہوں نے علامہ اقبال کے بارے میں بھی یہ لکھ دیا تھا کہ ''الہلال'' کی تحریک نے اُن کے خیالات میں انقلاب پیدا کر دیا ہے اور ''اسرار خودی'' اور ''رموز بے خودی'' فی الحقیقت ''الہلال'' ہی کی صدائے بازگشت ہیں۔[۶۸] اس پر علامہ اقبال نے سید سلیمان ندوی کے نام ایک مکتوب میں بجا طور پر اس رویے کے خلاف شکایت کی ہے۔[۶۹]

مولانا ابوالکلام آزاد کا نظامِ فکر اس تصور پر مؤسس ہے کہ انسانی علم کے تین ذریعے ہیں یعنی سائنس، فلسفہ اور مذہب۔ ان میں سے اوّل الذکر عالم محسوسات کی ثابت شدہ حقیقتوں کے مجموعے سے عبارت ہے۔ اگرچہ یہ ٹھوس علم ہوتا ہے اور مادی زندگی کی بے رحم جبریت کی خبر دیتا ہے، تاہم یہ علم انسانی روح کی تسکین کا سامان فراہم نہیں کر سکتا۔ وہ یقین اور امید کے سہارے

۶۷۔ فضل الدین احمد مرزا (مرتب) تذکرہ، ص ص ۱۱ - ۱۲

۶۸۔ ایضاً ، ص ۱۲

۶۹۔ شیخ عطاء اللہ، اقبالنامہ، ج ۱، ص ص ۱۱۰ - ۱۱۱

پچھلے چراغ گل کر دیتا ہے۔ مگر کوئی نیا چراغ روشن نہیں کرتا۔ دوسری طرف فلسفہ ہے جو علم کے ساتھ تسکین بھی فراہم کرتا ہے کیونکہ یہ مادی حقیقتوں کے علم کے علاوہ اُن سے ماورا جانے کی صلاحیت سے بھی محروم نہیں۔ لیکن مولانا آزاد کی رائے یہ ہے کہ فلسفہ سے حاصل شدہ تسکین ہمیشہ سلبی ہوتی ہے اور اس کا دامن ایجابی تسکین سے ہمیشہ محروم رہا ہے۔ پس اگر ہمیں زندگی کی ناگواریوں میں سہارے کی تلاش ہے تو پھر سائنس اور فلسفے کی بجائے مذہب کی جانب رجوع کرنا ہوگا[۶۰] سائنس کے مقابلے میں مذہب ثبوت پیش نہیں کرتا اور نہ ہی فلسفے کی طرح اُس کے بیانات منطقی دلائل پر مبنی ہوتے ہیں۔ لیکن زندگی کے تقاضے ٹھوس دلائل اور ثبوتوں سے زیادہ عقائد کی ضرورت کا احساس دلاتے ہیں۔ لہٰذا زندگی میں دلیل اور ثبوت سے زیادہ عقیدے کی حاجت ہے۔ چونکہ مذہب اس ضرورت کی احسن طور پر تسکین کرتا ہے، لہٰذا اُسے سائنس اور فلسفے پر برتری حاصل ہے۔

مذہب کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل قسم کا تعلق موروثی اور تقلیدی عقائد کے مجموعے سے ہے۔ یہ وہم پرستیوں اور غلط اندیشیوں کی ایک صورت گری ہے۔ اس کی دنیا مافوق الفطرت کارفرمائیوں سے بھرپور ہے۔ اس لئے یہ علم اور عقل سے متصادم ہوتا ہے۔ جب کہ مذہب کی دوسری اور حقیقی قسم میں اور علم میں کوئی اختلاف نہیں۔ مولانا شبلی کے سے انداز میں مولانا آزاد نے اس کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ علم، عالمِ محسوسات سے تعلق رکھتا ہے۔ مذہب ماورا محسوسات کی خبر دیتا ہے "دونوں میں دائروں کا تعدد ہوا، مگر تعارض نہیں ہوا۔ جو کچھ محسوسات سے ماورا ہے ہم اُسے محسوسات سے معارض سمجھ لیتے ہیں اور یہیں سے ہمارے دیدہ کج اندیش کی ساری درماندگیاں شروع ہو جاتی ہیں[۶۱]" علم اور مذہب کے دائروں کو یوں اپنی اپنی جگہ پر رکھنے کے باوجود مولانا آزاد اس بات پر بھی زور دیتے ہیں کہ آج کے عہد میں مذہب کی وہ پرانی دنیا قابلِ قبول نہیں جو مافوق الفطرت کارروائیوں سے بھرپور تھی۔ اب مذہب بھی منطق اور عقلیت کے پردے میں سامنے آتا ہے۔ اس طرح علامہ اقبال اور دیگر جدید متکلمین کی مانند وہ ہمیں یقین دلاتے

۶۰۔ ابوالکلام آزاد، غبارِ خاطر، ص ۵۵

۶۱۔ ایضاً، ص ۵۹

ہیں کہ حقیقی مذہب اور حقیقی علم میں کوئی تضاد نہیں ہے۔

یہ حقیقی مذہب کیا ہے؟ شاہ ولی اللہ کی پیروی میں مولانا آزاد کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد مذہب کا جوہر یا مادہ ہے۔ گویا یوں کہنا چاہیئے کہ مذہب کی ایک صورت ہے اور ایک مادہ۔ مؤخر الذکر سے مراد مذہب کے ازلی و ابدی تصورات ہیں جو زمان و مکان کی حدود سے ماورا ہیں ۔ دوسری طرف مذہب کی صورت ہے جو تغیر پذیر ہے اور ہر زمانے کے حالات کے مطابق تبدیل ہوتی چلی جاتی ہے۔ حقیقی مذہب سے مراد صورت نہیں جوہر ہے۔ اب چونکہ نئے حالات پیدا ہو گئے ہیں اس لئے ہمیں مذہب کے ابدی و ازلی اصولوں کو نئی صورت میں پیش کرنے کی ضرورت ہے تاکہ مذہب عصر حاضر کے چیلنج سے عہدہ برآ ہو سکے۔ اس حوالے سے دیکھا جائے تو متکلمین کا کام تجدید ہے تاسیس نہیں کیونکہ:

"تاسیس کے معنی تو یہ ہوئے کہ آپ نے ایک نئی عمارت تعمیر کی۔ 'تجدید' یہ ہوئی کہ مکان پہلے سے موجود ہے، صرف شکست و ریخت کی درستگی مطلوب ہے۔ پس اپنے نقائص دُور کر کے درست کر لیا۔ ہم کو یہ غور کر لینا چاہیئے کہ بنائے ملت کی درستگی کے لئے تغیرات اساسیہ مطلوب ہے تو بلاشبہ ہمارا پہلا کام یہ ہو گا کہ نئے ڈھنگ اختیار کریں۔ لیکن اگر تجدید کی ضرورت ہے تو ہمیں نئی نئی چیزوں کی ضرورت نہ ہوگی۔ صرف یہ دیکھنا ہو گا کہ پہلے سے جو چیزیں موجود ہیں اُن کا کیا حال ہے اور اُن میں جو خرابیاں پیدا ہو گئی ہیں، وہ کیونکر دُور کی جائیں؟ حضرات! دین کامل ہو چکا اور اتمام نعمت کا اعلان کر دیا گیا۔

الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی

اور مجھے یقین ہے کہ ہم میں سے ایک فردِ واحد بھی ایسا نہ ہوگا جو یہ کہے کہ اصلاح ملتِ اسلامیہ کے لئے قرآن و شریعت کی تعلیمات و نظامات ہی کافی نہیں ہیں اور ہمیں غیروں کی تقلید اور دریوزہ گیری کی ضرورت ہے۔ پس یہ اصل تو متفق و مسلم ہے کہ وہ اصلاح میں ضرورت صرف تجدید کی ہے: تاسیس کی نہیں ہے" [۲۳]

۲۲۔ غلام رسول مہر (مرتب) تبرکاتِ آزاد، ص ص ۲۹-۳۰

۲۳۔ ابوالکلام آزاد، خطبات ابوالکلام آزاد، ص ص ۹۶-۹۷

یہ تسلیم کرنے سے کہ اہلِ اسلام کو اپنے مذہبی معاملات میں تاسیس کی بجائے محض تجدید کی ضرورت ہے یہ بات واضح نہیں ہوتی۔ درحقیقت اس کے ساتھ ہی مولانا آزاد کی شخصیت کے داخلی تضادات بہت زیادہ نمایاں صورت میں سامنے آجاتے ہیں۔ چنانچہ ایک طرف تو وہ اپنے ہم مذہبوں کو تلقین کرتے ہیں کہ وہ اپنے روحانی ورثے کی عظمت کو قائم رکھنے کے ساتھ ساتھ یہ امر بھی فراموش نہ کریں کہ "ہمیں زمانہ کی افتاد کو پیشِ نظر رکھنا ہی پڑے گا۔ زمانے سے قدامت پرستی ہمیشہ لڑتی رہی ہے۔ قدامت پسندی نے جب ہتھیار اٹھایا تو کشمکش ضرور ہوئی مگر قدامت پرستی ہاری اور وقت جیتا۔ ہم وقت سے لڑ نہیں سکتے۔"[۲۲] ان خیالات کا اظہار ۱۹۴۷ء میں لکھنؤ کے ایک اجتماع میں کیا گیا تھا۔ لیکن اس سے کچھ ہی عرصہ پیشتر مولانا آزاد نے قدامت پرستی کا جھنڈا بلند کرتے ہوئے وقت سے لڑنے کی دعوت دی تھی۔ انہوں نے اعلان کیا تھا کہ:

"جو لوگ رفتارِ زمانہ سے باخبر ہیں، وہ جانتے ہیں کہ دنیا کے تمام مذاہب کے پیرو اپنے اپنے مذاہب کی اصلاح و ترمیم کی طرف مائل ہیں۔ اصلاح کا یہ سلسلہ گزشتہ تین سو سال سے قائم ہے۔ عیسائیوں نے اس اصلاح کی ضرورت اس لئے محسوس کی کہ عیسوی مذہب کے احکام اقتضائے زمانہ و تغیرِ ماحول کا ساتھ نہ دے سکے۔ یہی حال ہمارے ہندو بھائیوں کا ہے کہ وہ جب تک منوجی کے شاستر میں ترمیم و اصلاح نہ کریں وہ مقتضیاتِ زمانہ سے مقابلہ کے اہل نہیں ہو سکتے اور اُن کو ہر ہر قدم پر منوجی کے شاستر میں ترمیم و اصلاح کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے۔ شاید حقوقِ نسواں کے متعلق دیگر مذاہب کے پیرو اپنے اپنے مذہب کے احکام کو توڑ موڑ کر اس قابل بنا رہے ہیں کہ وہ مقتضیاتِ زمانہ کے مطابق ہو سکیں۔

"لیکن میں علی وجہ البصیرت کہتا ہوں کہ مسلمانوں کو مذہبی احکام میں اس طرح کی ترمیم و اصلاح کی یکسر ضرورت نہیں۔ کیونکہ اُن کی شریعت کے قوانین جامع و مکمل ہیں۔ اس میں نہ ترمیم کی گنجائش ہے نہ اصلاح کی۔ دوسری قوموں کو اگر زندہ بننے

۲۲۔ انور عارف (مرتب)، آزاد کی تقریریں، ص ص ۱۶۲ - ۱۶۳

کے لئے اپنے اپنے مذاہب میں ترمیم و اصلاح کی ضرورت ہے تو مسلمانوں کو ضرورت اس بات کی ہے کہ وہ اپنی شریعت کو اور مضبوط پکڑیں اور قوانینِ اسلام کی شدت سے پیروی کریں۔ [۳۵]

مندرجہ بالا اقتباس کا آخری جملہ گویا مولانا شبلی نعمانی ہی کے اس تصور کی صدائے بازگشت ہے کہ مسلمانوں کی ترقی پیچھے ہٹنے میں ہے۔ لیکن جس طرح مولانا شبلی قدامت پسندی کے باوجود زمانے کا ساتھ دینے کی ترغیب دینے پر مجبور ہوئے ویسے ہی مولانا آزاد بھی اس حقیقت کو نظر انداز نہ کر سکے کہ جامع و مکمل شریعت کے حاصل ہونے کے باوجود مسلمانوں کو عہدِ حاضر کے مطابق اپنے مذہبی عقائد کی اصلاح کی ضرورت ہے۔ اپنے شاہکار 'ترجمان القرآن' کے دیباچے میں مولانا نے کمالِ خود پسندی سے دعویٰ کیا تھا کہ اس کتاب کی اشاعت سے مسلمانوں کی "مذہبی اصلاح" کی راہ سے وقت کی سب سے بڑی رکاوٹ دور ہو گئی ہے [۳۶] اور اس سے مسلمانوں کی اصلاح کے وہ تمام دروازے کھل گئے ہیں جو اُن کی کوتاہیِ عمل کی بنا پر اب تک بند پڑے تھے۔

مسلمانوں کی "مذہبی اصلاح" کی راہ کشادہ کرنے والی کتاب 'ترجمان القرآن' میں مولانا ابوالکلام آزاد نے مذہبی فکر کا جو نظام پیش کیا ہے اُس کی نمایاں ترین خصوصیت وحدتِ ادیان کا تصور ہے۔ تاہم غیر مربوط انداز میں یہ تصور ہمارے ممدوح کی دیگر تصانیف میں بھی ملتا ہے اور بنیادی طور پر شاہ ولی اللہ سے مستعار ہے۔ یہاں یہ امر پیشِ نظر رہنا چاہئے کہ عہدِ حاضر میں اسلام کی بائیں بازو کی تعبیر کے باوجود مولانا آزاد کا تعلق شاہ ولی اللہ ہی سے بنتا ہے اور اُن کا وحدتِ ادیان کا تصور اور انسان دوستی انہیں شیخ عبدالقدوس گنگوہی، اکبر اور داراشکوہ کے قریب تر نہیں لے جاتی۔

مولانا آزاد کے تصورِ وحدتِ ادیان کی اساس مذہب کی اس تقسیم پر ہی مبنی ہے کہ ایک مذہب کی رُوح ہوتی ہے اور دوسری صُورت۔ ان میں سے اوّل الذکر اوّلیت کی حامل ہے اور

۳۵۔ ایضاً، ص ص ۶۴-۶۵

۳۶۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج ۱، ص ۷

مؤخرالذکر ثانوی نوعیت کی حامل۔ مذہب کی اس ثانوی تقسیم کو اسلام نے شریعت اور منہاج کا نام دیا ہے۔ قرآنِ حکیم کے نزدیک رُوح کے حوالے سے مذاہب میں کوئی امتیاز موجود نہیں لیکن اُن کی شریعت اور ظاہری اظہار کی صورتیں تغیر پذیر رہتی ہیں۔ کیونکہ مذہب اپنی ظاہری صورت میں اپنے عہد کی رُوح کا اظہار کرتا ہے۔ اب چونکہ اولیت صورت کی بجائے رُوح کو حاصل ہے، اس لیے جہاں تک بنیادی اہمیت کا تعلق ہے، جملہ مذاہب اساسی وحدت کے حامل ہیں۔

اس خاکے میں رنگ بھرنے کے لئے "ترجمان القرآن" کے بہت سے صفحات وقف کئے گئے ہیں۔ اس عمل کا آغاز اس تعجب انگیز نظریے کو پیش کرنے سے ہوتا ہے کہ انسان نے اوّل اوّل خدا کے بارے میں جو تصور پیش کیا تھا وہ توحیدی اور غیر اصنامی اعتقاد پر مبنی تھا۔ تاہم تاریخی عمل کے دوران یہ تصور دھندلا ہوتا چلا گیا، یہاں تک کہ ایک زمانے میں بُت پرستی اور کثرت پسندی نے کم و بیش عالمگیر مذہب کی صورت اختیار کر لی۔ اس واقعہ کا تعلق بعد کے زمانوں سے ہے۔ لہٰذا گزشتہ صدی کے دانش وروں کی طرح یہ دعویٰ کرنا غلط ہے کہ خدا کی وحدت کے تصور نے ارتقائی عمل کے دوران موجودہ صورت اختیار کی ہے۔ انیسویں صدی کے اس مقبول عام تصور پر مغرب کے بعض ماہرین نے بھی اعتراضات کئے ہیں۔ وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ انسان کے مذہبی عقائد کی تاریخ پر ارتقا کے اصول کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اِن عقائد کا تعلق مادی دنیا سے نہیں ہے۔ ارتقا پسند نقطۂ نظر کے اوّ مخالفین میں ڈبلیو شمٹ خصوصی طور پر قابلِ ذکر ہے جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ علم شعوب و قبائل انسانی کے پورے میدان میں "پرانا ارتقائی مذہب اب قطعی طور پر ناکام ثابت ہو چکا ہے۔ نئے حقائق کے انکشاف نے اس نظریے کے تمام حاصلات کو اب ناقابلِ قبول بنا دیا ہے۔"[۳۶] اس کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ:

"اب یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ انسان کے ابتدائی عمران و تمدن کے تصور

---

[۳۶] W. Schmitt, The Origin and Growth of Religion, p. 8.

کی اعلیٰ ترین ہستی، فی الحقیقت توحیدی اعتقاد کا خدائے واحد تھا اور انسان کا دینی عقیدہ جو اُس سے ظہور پذیر ہوا وہ پوری طرح ایک توحیدی دین تھا۔ یہ حقیقت اب اس درجہ نمایاں ہو چکی ہے کہ ایک سرسری نظر تحقیق بھی اُس کے لئے کفایت کرے گی۔ نسلِ انسانی کے قدیم پستہ قد قبائل میں سے اکثروں کی نسبت یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے۔ اسی طرح ابتدائی عہد کے جنگلی قبیلوں کے جو حالات روشنی میں آئے ہیں اور کرنائی، جولین اور جنوب مشرقی آسٹریلیا کے یائن قبیلوں کی نسبت جس قدر تاریخی مواد مہیا ہوا ہے، اُن سب کی تحقیقات ہمیں اس نتیجے تک پہنچاتی ہیں۔ آرکٹک تہذیب کے قبیلوں کے روایتی آثار اور شمالی امریکہ کے قبائل کے دینی تصورات کی چھان بین نے بھی بالآخر اس نتیجے کو نمایاں کیا۔[۳۸]

اس بات سے قطع نظر کہ مندرجہ بالا نظریہ تجربی شہادتوں اور حقیقتوں کی تسلی بخش طور پر توجیہہ کرتا ہے یا نہیں، اس میں شبہ نہیں کہ یہ قرآنِ حکیم کے نقطۂ نظر سے ہم آہنگ ہے۔ اس لئے مولانا آزاد نے اسے مکمل طور پر قبول کیا ہے اور اس کی اساس پر وحدتِ ادیان کے بارے میں اپنا مخصوص نظریہ مرتب کیا ہے۔ چنانچہ شمٹ کی رائے پر وہ کہتے ہیں کہ خالقِ کائنات کے بارے میں انسان کا قدیم ترین تصور توحیدی اور غیر اصنامی تھا، جو تاریخی عمل کے دوران اپنی اس خصوصیت سے محروم ہوتا چلا گیا۔[۳۹] ذاتِ باری تعالیٰ کے بارے میں اس تبدیلی کی توجیہہ یوں کی گئی ہے کہ یقیناً انسان کو اس راہ میں جتنی بھی ٹھوکریں لگیں وہ صفات کے متعلق تھیں۔[۴۰]

اس کا مطلب یہ ہے کہ مذہبی نقطۂ نظر سے انسان کی اوّلین حالت ہدایت کی تھی اور بعد ازاں وہ گمراہ ہوتا چلا گیا۔ یہی نقطۂ نظر قرآنِ حکیم نے پیش کیا ہے۔ وہ اس ارتقائی عمل کی تشریح یوں کرتا ہے کہ ابتداء میں انسان فطری انداز میں زندگی بسر کرتا تھا۔ انسانوں میں گروہ بندیاں موجود نہ تھیں اور انسان اپنی فطری یگانگت پر قانع تھے۔ تاہم تاریخی عمل کے دوران بڑھتی ہوئی آبادی اور

۳۸۔ ایضاً، ص ۲۶۲

۳۹۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج ۱، ص ص ۲۴۷ - ۲۴۸

۴۰۔ غلام رسول مہر (مرتب)، باقیات ترجمان القرآن، ص ۳۵

ضروریات بہت سے اختلافات کا سبب بن گئیں اور ان اختلافات نے تفرقہ و انقطاع اور ظلم و فساد کی صورت اختیار کر لی۔ اس سے مختلف سماجی طبقات وجود میں آئے، جن کے درمیان کشمکش کا آغاز ہوا اور یوں انسان کی فطری یگانگت کا خاتمہ ہو گیا۔ اس سے انسان کے مذہبی فکر میں بھی فساد رونما ہوا اور ہر گروہ نے اپنا اپنا علیحدہ خدا تخلیق کر لیا۔ اس صورتِ حال میں نسلِ انسانی کو گمراہی سے بچانے کے لئے خدا کے رسولوں کی دعوت و تبلیغ کا سلسلہ قائم ہوا مولانا آزاد کے نزدیک "دعوت و تبلیغ کا یہ سلسلہ کسی خاص قوم، گروہ، ملک یا عہد کے لئے مخصوص نہ تھا۔ بلکہ تمام نوعِ انسانی کے لیے تھا، چنانچہ ہر ملک میں یکساں طور پر اس کا ظہور ہوا"[۲۰] قرآن حکیم اس کی تصدیق کرتے ہوئے کہتا ہے کہ انسانوں کی تمام آبادیوں میں رسول بھیجے گئے تھے[۲۱] خدا کے یہ برگزیدہ افرادِ نسلِ انسانی کو ہدایت کی گزشتہ راہ پر گامزن کرنے کے لئے جدوجہد کرتے تھے۔

مختلف اوقات میں مختلف گروہوں میں جنم لینے والے ان برگزیدہ افراد کے بارے میں مولانا آزاد یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ سب ایک ہی ہدایت کی راہ کی طرف بلاتے تھے۔ کیونکہ فطرتِ الٰہی کی راہ کائناتِ ہستی کے ہر گوشے میں ایک ہی ہے۔ وہ نہ تو ایک سے زیادہ ہو سکتی ہے۔ نہ باہم دگر مختلف۔ پس ہدایت کا ایک ہونا ضروری تھا۔ چنانچہ "قرآن کہتا ہے کہ خدا کے جتنے پیغامبر پیدا ہوئے خواہ وہ کسی زمانے اور کسی گوشے میں ہوئے ہوں، سب کی راہ ایک ہی تھی اور سب خدا کے ایک ہی عالمگیر قانونِ سعادت کی تعلیم دینے والے تھے۔ یہ عالمگیر قانونِ سعادت کیا ہے؟ ایمان اور عملِ صالح کا قانون ہے۔ یعنی ایک پروردگارِ عالم کی پرستش کرنی اور نیک عمل کی زندگی بسر کرنی۔ اس کے علاوہ اور اس کے خلاف جو کچھ بھی دین کے نام سے کہا جاتا ہے۔ دینِ حقیقی کی تعلیم نہیں ہے"[۲۲]۔ یوں گویا یہ سمجھنا چاہیئے کہ تمام مذاہب کے بانیوں نے ایک ہی دین پر اکٹھا رہنے اور تفرقہ و اختلاف سے بچنے کی تعلیم دی تھی۔ وہ گروہوں میں اتحاد اور وحدت

۲۰۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج ۱، ص ۲۵۲

۲۱۔ القرآن ۳۵: ۲۴، ۱۳: ۷، ۱۰: ۴۲

۲۲۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج ۱، ص ۲۵۸

پیدا کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ اُن کی تعلیمات کی اساس یہ تھی کہ "ایک پروردگار عالم کی بندگی و نیاز میں سب متحد ہو جاؤ اور تفرقہ و مخاصمت کی جگہ محبت و یکجہتی کی راہ اختیار کرو۔"[۴۳] رنگ، نسل، عقیدے اور وطن کے امتیازات باطل ہیں۔ خدائے واحد کی بندگی تمام انسانوں کو وحدت کی لڑی میں پرو سکتی ہے۔

اگر تمام رسول ہدایت کی ایک ہی راہ کی نشاندہی کرتے رہے ہیں تو یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ وہ مذہبی گروہ بندیاں کیوں پیدا ہوئیں جو نسلِ انسانی کے لئے قتل و غارت اور دُکھ درد کا سب سے بڑا منبع رہی ہیں؟ مولانا آزاد اس سوال کو نہایت سطحی انداز میں حل کرتے ہیں اُن کے نزدیک یہ گروہ بندیاں مذہبی اختلافات کی بجائے محض پیروانِ مذہب کی گمراہی کا نتیجہ ہیں۔[۴۴] تاہم اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ جہاں تک مذہب کی ظاہری صورتوں کا تعلق ہے، اُن میں امتیازات موجود ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مذہب کی روح کا اظہار مختلف زمانوں اور مختلف مقامات پر مختلف انداز میں ہوتا رہا ہے اور یہ کہ ایسا ہونا بالکل فطری اور ناگزیر تھا جیسے مذہب کا ظہور جیسے زمانے میں اور جیسی استعداد و طبیعت کے لوگوں میں ہوا۔ اُس کے مطابق شرع و منہاج کی صورت بھی اختیار کی گئی۔ جس عہد اور جس ملک میں جو صورت اختیار کی گئی، وہی اُس کے لئے موزوں تھی۔ اس لئے ہر صورت اپنی جگہ بہتر اور حق ہے اور مذہب کی ظاہری صورتوں کے باہمی امتیازات اُس سے زیادہ اہمیت کے حامل نہیں، جتنی اہمیت نوعِ بشری کے تمام سماجی اور فطری اختلافات کو دی جا سکتی ہے۔

پس جہاں تک اصل اور روح کا تعلق ہے، مولانا آزاد کا دعویٰ یہ ہے کہ تمام مذاہب کی اصل ایک ہے اور اس کی بنیاد "ایک خدا کی پرستش اور نیک عمل کی زندگی" ہے۔[۴۵] واضح طور پر وحدتِ ادیان کا یہ تصور آلہ پرستی کے اُس رجحان کی طرف لے جاتا ہے جسے سترھویں صدی میں میاں محمد میر اور ملا شاہ بدخشانی پیش کرتے رہے تھے۔ تاہم مولانا آزاد اُن جیسی وسعتِ نظر

۴۳۔ ایضاً، ص ص ۳۵۹ - ۳۶۰

۴۴۔ ایضاً، ص ۳۶۶

۴۵۔ ایضاً، ص ۳۷۳

اور آزاد خیالی سے محروم ہیں۔ اس کے باوجود بہت سے لوگوں نے اُن پر آلاہ پرستی کا علمبردار ہونے کا الزام عائد کیا تھا۔ ان لوگوں میں مولانا محمد ابراہیم خصوصی طور پر قابلِ ذکر ہیں جنہوں نے 'واضح البیان' میں خاص طور پر مولانا آزاد کو ہدفِ تنقید بنایا تھا۔ حکیم سعید اللہ گیاوی نے بھی ہمارے ممدوح پر ایسا ہی الزام لگایا تھا، جس کے جواب میں ایک مکتوب کے ذریعے مولانا آزاد اپنے مؤقف کی وضاحت یوں کرتے ہیں کہ:

"محبی فی اللہ۔ السلام علیکم۔ خط پہنچا۔ اگر آپ نے 'ترجمان القرآن' کا براہِ راست مطالعہ نہ کیا ہوتا اور پھر آپ مجھ سے استفسار کرتے تو میں آپ کو معذور تصور کرتا لیکن آپ لکھتے ہیں کہ آپ نے کتاب منگوائی اور اُس کا مطالعہ کیا اور پھر بھی اس بارے میں مضطرب ہیں کہ میرا اعتقاد کیا ہے! ایسی حالت میں معاف کیجئے گا، اگر میں کہوں کہ یہ صورتِ حال میرے لئے ناقابلِ فہم ہے! "کیا آپ مجھے تحریر کریں گے کہ 'ترجمان القرآن' میں یہ کہاں لکھا ہے کہ قرآن کے نزدیک نجات کے لئے ایمان بالرسل ضروری نہیں؟ کم از کم سورۂ بقرہ، آلِ عمران، نسا، مائدہ، انعام میں پچاس ساٹھ جگہ ایمان بالرسل کا حکم آیا ہوگا۔ کیا آپ کو کوئی ایسا مقام ملا ہے جہاں اس کی یہ تشریح کی گئی ہو کہ ایمان بالرسل ضروری نہیں؛ اتنا ہی نہیں بلکہ تفسیر سورۂ فاتحہ میں تو خصوصیت کے ساتھ یہ حقیقت بھی واضح کی گئی ہے کہ قرآن کے نزدیک 'تفریق بین الرسل' کفر ہے۔ یعنی سلسلہ نبوت کی کسی ایک کڑی کا انکار بھی سب کا انکار ہے اور دروازۂ نجات بند کر دیتا ہے۔ اگر اگر ایمان بالرسل، ضروری نہیں تو 'تفریق بین الرسل' کیوں کفر ہے؟"

مولانا ابوالکلام آزاد کی یہ وضاحت کافی نہیں سمجھی گئی۔ اس سلسلے میں انہیں بارہا وضاحت کرنا پڑی ہے۔ ایسے ہی ایک موقع پر وہ لکھتے ہیں کہ جس طرح اصل دین کی دعوت کامل ہو چکی ہے ویسے ہی شریع و منہاج کا معاملہ بھی اسلام کی صورت میں مکمل ہو چکا ہے جو اصل دین کی تمام گزشتہ دعوتوں کی طرح تمام گزشتہ شرائع کے مقاصد و عناصر پر جامع و حاوی ہے[۲۴] اگرچہ تمام انبیائے کرام

---

[۲۳]۔ بحوالہ غلام رسول مہر (مرتب)، تبرکات آزاد، ص ۱۸۱

[۲۴]۔ ابوالکلام آزاد، میرا عقیدہ، ص ۳۶

کی دعوت کی رُوح ایک ہی تھی، لیکن چونکہ تاریخی عمل کے دوران انہیں مسخ کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا اگر ایک یہودی حضرت موسیٰؑ کی تعلیم پر عمل کرنا چاہے گا یا ایک مسیحی حضرت مسیحؑ کی حقیقی تعلیم پر کاربند ہونا چاہے گا تو اُسے ٹھیک وہی راہ اختیار کرنی پڑے گی جو قرآنِ حکیم نے واضح کر دی ہے۔ اس کے سوا اور کوئی راہ موجود نہیں ہے[۵۵]۔ اسی اَمر کی وضاحت 'ترجمان القرآن' میں کی گئی ہے۔ جہاں واضح الفاظ میں یہ کہا گیا تھا کہ قرآنِ حکیم جملہ مذاہب کی گمشدہ سچائیوں کو از سرِ نو پیش کرتا ہے۔ لہٰذا وہ کسی نئی مذہبی گروہ بندی کی دعوت نہیں دیتا بلکہ چاہتا ہے کہ تمام مذہبی گروہ بندیوں کی جنگ و نزاع سے نسلِ انسانی کو نجات دلا دے اور سب کو اسی ایک راہ پر جمع کر دے جو سب کی مشترک اور متفقہ راہ ہے۔ اسی بنا پر وہ تفریق بین الرسل پر بھی یقین نہیں رکھتا[۵۶]۔ وہ اس تصور کی نفی کرتا ہے اور جملہ انبیائے کرام کی حقیقی تعلیم کو قبول کرنے پر زور دیتا ہے۔

بلاشبہ یہ تصور کہ مذہب کی روح اور صورت کسی ایک مذہب کی صورت میں کامل ہو چکی ہے مذہب کی روح اور صورت کے درمیان امتیاز کے بارے میں اُس تصور کی نفی کرتا ہے جس پر مولانا آزاد نے اپنے وحدتِ ادیان کے نظریے کی اساس رکھی ہے۔ مولانا کی نگارشات سے کہیں بھی یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ اس تضاد سے آگاہ تھے۔ شاہ ولی اللہ کے ہاں بھی یہ تضاد ملتا ہے، جنہوں نے ہندوستان میں اوّل اوّل اس نظریے کو پیش کیا تھا۔ مولانا آزاد کا تصورِ حقیقت شاہ ولی اللہ کی تحریروں کی ہی صدائے بازگشت ہے، اگرچہ وہ اس منبع کا ذکر نہیں کرتے۔ ہندوستان میں وحدتِ ادیان کا تصور حقیقی اور منطقی طور پر درست صورت میں میاں محمد میر اور دارا شکوہ کے ہاں ملتا ہے۔ اگرچہ وحدت الوجود کے فلسفے کے دیگر علمبردار صوفیا اور علمائے کرام بھی اس کے حامی رہے ہیں۔ اس تصور نے انہیں ایسی سچی انسان دوستی سے ہمکنار کیا تھا جو کسی قسم کے امتیازات کو کوئی وقعت نہیں دیتی۔

وحدتِ ادیان کے بارے میں مولانا آزاد کا ادھورا تصور بھی انہیں ناگزیر طور پر انسان دوستی کے مسلک کی طرف لے جاتا ہے۔ انہوں نے قرآنِ حکیم کی جو تفسیر لکھی ہے اُس میں جا بجا اس بات

۵۵۔ ایضاً، ص ص ۵۱-۵۲

۵۶۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ص ۱۸۷

پر زور دیا ہے کہ اسلام رحمت اور محبت کا مذہب ہے۔ خدا اور فرد کے درمیان رشتہ محبت کا رشتہ ہے اور سچی عبودیت اسکی عبودیت ہے جس کیلئے معبود صرف معبود ہی نہ ہو بلکہ محبوب بھی ہو۔[۵۳] خدا کے ساتھ فرد کا محبت کا یہ رشتہ عملی طور پر فرد کا دیگر انسانوں کے ساتھ محبت کے رشتے میں تحویل ہو جاتا ہے۔ خدا کی محبت کی راہ اُس کے بندوں کی محبت میں سے ہو کر گزرتی ہے۔ جو انسان خدا کی محبت کا طالب ہے اُس کے لئے ضروری ہے کہ خدا کے بندوں سے محبت کرنا سیکھے۔ قرآن حکیم نے انسانوں کے درمیان محبت کا ٹھوس رشتہ قائم کرنے پر اس قدر اصرار کیا ہے کہ اُس نے خدا کی کسی صفت کو بھی اس کثرت کے ساتھ نہیں دہرایا اور نہ کوئی مطلب اس درجہ اُس کی صفات میں نمایاں ہے جس قدر رحمت ہے۔ قرآنِ حکیم اوّل سے لے کر آخر تک اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ رحمتِ الٰہی کا پیام ہے۔ خدا نے رحمت کے تصور پر اس قدر اصرار اس لئے کیا ہے کہ انسان بھی سرتاپا رحمت و محبت ہو جائیں۔[۵۴] اگر قرآنِ حکیم خدا کی ربوبیت بار بار ہماری نگاہوں کے سامنے لاتا ہے تو یہ اس لئے ہے کہ وہ چاہتا ہے کہ ہم بھی اپنے چہرۂ اخلاق میں ربوبیت کے سارے خال و خط پیدا کرلیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے مذہبی فکر پر شاہ ولی اللہ کے اثرات ظاہر و باہر ہیں اور جہاں تک منہاجیات کا تعلق ہے۔ سید احمد خان کے اثرات سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ 'ترجمان القرآن' میں انیسویں صدی کے اس مفکر کے عقلی۔ فطرت پسندانہ منہاج کے اثرات جا بجا ملتے ہیں۔ اگرچہ سید احمد خان اور مولانا ابوالکلام آزاد دونوں جن نتائج تک پہنچتے ہیں اُن میں بہت زیادہ فرق موجود ہے۔ اوّل الذکر کا مذہب مجہول مطابقت پذیری کی جانب لے جاتا تھا جب کہ موخرالذکر نے اسلام کی جو تعبیر پیش کی ہے وہ آزادی اور حریت پسندی سے عبارت ہے۔

۵۳۔ ایضاً، ص ۱۸۷

۵۴۔ ایضاً، ص ۱۸۴

نئی راسخ الاعتقادیت کی تشکیل

علامہ محمد اقبال

صدیِ رواں کی تیسری دہائی کے آغاز میں مولانا ابوالکلام آزاد کی ہندی مسلمانوں میں عوامی مقبولیت زوال پذیر ہونے لگی تھی۔ تحریکِ خلافت کی ناکامی اور انڈین نیشنل کانگریس سے جذباتی وابستگی نے بالآخر ہندی مسلمانوں کے متوسط طبقے کو ان سے بیزار کر دیا۔ اب اس طبقے نے اپنے انفرادی تشخص کو برقرار رکھنے کے عزم کا اظہار شروع کر دیا تھا۔ انفرادیت پسندانہ شعور کو ترقی دینے میں علامہ محمد اقبال نے مؤثر کردار ادا کیا۔ نئی اسلامی دنیا کے اس ممتاز ترین فلسفی[۱] نے ۱۹۲۰ء کے بعد ہندی مسلمانوں کی فکری رہنمائی کی ہے[۲]۔ برصغیر میں مسلم مذہبی قومیت کے تصور کا فروغ بڑی حد تک اُن کا مرہونِ منت ہے۔ یہی امر اُن کی عظمت

---

۱. ILSE LICHTENSTADTER, ISLAM AND THE MODERN AGE, P. 105.

۲. AZIZ AHMAD, ISLAMIC CULTURE IN THE INDIAN ENVIRONMENT, P. 160.

کا باعث ہے۔ علامہ اقبال کا دوسرا قابل ذکر کارنامہ جدید سائنسی اور فلسفیانہ نظریات کی روشنی میں اسلامی الہیات کی تشکیل نو ہے۔ اگرچہ اس نے مقامی مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کو بہت کم متاثر کیا ہے[1] پھر بھی بہت سے جدید دانشور اس سے تخلیقی تحریک حاصل حاصل کرتے رہے ہیں۔

علامہ اقبال کے فکر و فن کے بارے میں کسی بھی جدید مسلم دانشور یا رہنما کی نسبت زیادہ تحقیقی کام ہوا ہے۔ اس کے باوجود ان کی زندگی اور شخصیت کے بارے میں مصدقہ معلومات کی بہت کمی ہے۔ اس صورت حال کی نشاندہی کرتے ہوئے علامہ کے ایک غیر مسلم مداح اقبال سنگھ نے لکھا تھا کہ،

"اقبال پر روز افزوں تحریرات و تصانیف کے باوجود یہ امر تعجب خیز ہے کہ ہم انکے متعلق کس قدر کم جانتے ہیں۔ ان کی شخصیت سے متعلق معتبر ماخذ کی کمی ہے یہاں تک کہ انکی زندگی کے عمومی واقعات، مثلاً شادی، تین بیویوں اور بچوں کے ساتھ انکے تعلقات کی مستند تفصیلات بتانا مشکل ہے۔ ان کے حالات زندگی سے متعلق بہت سا مواد اب تک ذاتی ملکیت بنا ہوا ہے۔ اگرچہ اپنے دوستوں کے نام ان کے خطوط شائع ہو چکے ہیں لیکن ابھی بہت سے نجی خطوط الماریوں میں بند ہیں اور ان کے مداحوں نے ان کو جمع کرکے مربوط اور سلیس طریقہ سے پیش کرنے کی باقاعدہ کوشش نہیں کی۔"[2]

علامہ اقبال کی تاریخ پیدائش کے بارے میں بھی وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ ان کے سوانح نگار مولانا عبدالمجید سالک نے اس سلسلہ میں ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء کا ذکر کیا ہے[3]۔ یہ تاریخ سیالکوٹ میونسپل کمیٹی کے شعبۂ پیدائش و اموات کے کھاتے سے

۱؎ ALFRED GUILLAUME, ISLAM, P. 160.

۲؎ بحوالہ قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی، اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، ص ص ۴۹ - ۵۰۔ البتہ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید نے سال اقبال کے سلسلہ میں علامہ اقبال کی ایک اچھی سوانح عمری لکھی ہے۔

۳؎ مولانا عبدالمجید سالک، ذکر اقبال، ص ۱۰

لی گئی ہے۔ کشمیری اثرانیہ کے مورخ محمد دین فوق نے علامہ اقبال کا سالِ پیدائش ۱۸۷۶ء درج کیا ہے[6]۔ مرے کالج سیالکوٹ کے بعض کاغذات میں بھی یہی سن درج ہے۔[7] فقیر سید وحید الدین ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو بطور تاریخ پیدائش درج کرتے ہیں[8]۔ سید عبدالواحد معینی نے بھی ایف۔ وشنیفلڈ کی تحقیق کی بنیاد پر یہی تاریخ پیش کی ہے[9]۔ اسے عام طور سے درست تسلیم کیا جاتا ہے۔

علامہ اقبال کا تعلق تصوف و عرفان کے دلدادہ ایک کشمیری خاندان سے تھا[10]۔ ان کے آباؤ اجداد سپرو گوٹ کے کشمیری پنڈت تھے جو غالباً اٹھارویں صدی کے اوائل میں حلقہ بگوشِ اسلام ہوئے[11]۔ بعد ازاں انہوں نے کشمیر سے ہجرت کر کے سیالکوٹ میں سکونت اختیار کر لی[12]۔ علامہ اسی شہر میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے والد شیخ نور محمد، مکارمِ اخلاق دینداری، زہد و اتقا سے آراستہ و پیراستہ تھے[13]۔ اور والدہ امام بی بی، نیک سیرت اور عبادت گزار خاتون تھیں[14]۔ ہمارے ممدوح کی ابتدائی تعلیم و تربیت کے سلسلہ میں ان کے استاد شمس العلماء مولانا میر حسن بھی قابلِ ذکر ہیں۔ جنہوں نے ایک طرف اقبال کے دل کو اسلام کی محبت سے لبریز کیا اور دوسری طرف اقبال کو علم و ادب کا دلدادہ بنایا[15]۔ یوں ان کی شخصیت کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔

---

۶ محمد دین فوق، تاریخ اقوام کشمیر، ج ۲ ص ۳۲۵۔

۷ فقیر سید وحید الدین، روزگارِ فقیر، ص ۲۳۶، ۸ ایضاً، ص ۲۳۰۔

۹ سید عبدالواحد معینی، نقشِ اقبال، ص ۲۱۔

۱۰ شیخ اکبر علی ایڈووکیٹ، اقبال، اسکی شاعری اور پیغام، ص ۲۳۳۔

۱۱ محمد دین فوق، مشاہیر کشمیر، ص ۱۷۷۔

۱۲ سید محمد عبدالرشید فاضل، ترجمانِ خودی، ص ۱۹

۱۳ محمد طاہر فاروقی، سیرتِ اقبال، ص ۴۔

۱۴ فقیر سید وحید الدین، روزگارِ فقیر، ص ۱۹۶۔

۱۵ سعید احمد رفیق، اقبال کا نظریۂ اخلاق۔ ص ص ۱۱-۱۲۰۔

سیالکوٹ میں تعلیم مکمل کرنے کے بعد علامہ اقبال اعلیٰ تعلیم کے حصول کی خاطر عازم لاہور ہوئے اور گورنمنٹ کالج سے فلسفے کی اعلیٰ تعلیم حاصل کی۔ یہاں انہیں علیگڑھ سے آنے والے پروفیسر آرنلڈ کے درس میں شریک ہونے کا موقع ملا۔ "بانگِ درا" کی نظم "نالۂ فراق" اور "فلسفۂ غم" کے انتساب سے پروفیسر آرنلڈ کے بارے میں علامہ اقبال کے جذبات کا اظہار ہوتا ہے۔ تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد علامہ نے اس دور کے دیگر تعلیم یافتہ مسلم نوجوانوں کی طرح سرکاری ملازمت حاصل کرنے کی کوشش کی اور اس سلسلہ میں مقابلے کے امتحان میں شریک ہوئے لیکن جسمانی خامی کی بناء پر انہیں نااہل قرار دے دیا گیا۔[١٦] ہم اندازہ کر سکتے ہیں کہ گزشتہ صدی کے اواخر میں ایک متوسط طبقے کے نوجوان کے لئے یہ ناکامی کس قدر اذیت ناک ثابت ہوئی ہو گی۔ البتہ اس میں شبہ نہیں کہ ناکامی کے اس احساس نے اُس نوجوان کو اپنی خداداد صلاحیتوں پر اعتماد کرنے اور اُن کے مکمل اور شدید اظہار پر اکسایا۔ اب علامہ علم و ادب کے کوچوں کی جانب متوجہ ہوئے۔ ١٨٩٩ء میں وہ اورینٹل کالج لاہور سے بطور میکلوڈ عربک سکالر منسلک ہو گئے اور اس کے ساتھ ساتھ لاہور کے گورنمنٹ اور اسلامیہ کالجوں میں فلسفے اور انگریزی کا درس بھی دیتے رہے۔ اسی زمانے میں انہوں نے نظم و نثر کے ذریعے اپنے خیالات کا اظہار بھی شروع کر دیا تھا۔ ان خیالات سے روشناس ہونے کے لئے ہمیں لاہور کے ایک معروف ادبی جریدہ "مخزن" کی ورق گردانی کرنا ہو گی۔ یہ جریدہ سر عبدالقادر کی ادارت میں شائع ہوتا تھا۔ علامہ اس میں اکثر اوقات لکھا کرتے تھے۔ اسی جریدے کے جنوری ١٩٠٢ء کے شمارے میں ان کا ایک مضمون "بچوں کی تعلیم و تربیت" کے موضوع پر شائع ہوا تھا۔ اس مضمون میں علامہ تعلیم کے وظیفہ کی بابت لکھتے ہیں:

"سچ پوچھئے تو قومی عروج کی جڑ بچوں کی تعلیم ہے۔ اگر طریق تعلیم علمی اصول پر مبنی ہو تو تھوڑے ہی عرصہ میں تمام تمدنی شکایات کافور ہو جائیں اور دنیٰ زندگی کا ایک ایسا دلفریب نظارہ معلوم ہو کہ اُس کے ظاہری حسن

١٦۔ محمد حنیف شاہد (مرتب)، نذرِ اقبال، ص ٥٠۔

کو مطعون کرنے والے فلسفی بھی اس کے ثنا خواں بن جائیں۔ انسان کا سب سے پہلا فرض یہ ہے کہ دنیا کے لیئے اس کا وجود زینت کا باعث ہو اور جیسا کہ ایک یونانی شاعر کہتا ہے، اس کے ہر فعل میں ایک قسم کی روشنی ہو۔ جس کی کرنیں اوروں پر پڑکے ان کو دیانت داری اور صلح کاری کے ساتھ زندگی بسر کرنے کا سبق دیں۔ اس کی ہمدردی کا دائرہ دن بدن وسیع ہونا چاہیئے۔ تاکہ اس کے قلب میں وہ وسعت پیدا ہو جو روح کے آئینہ سے تعصبات اور توہمات کے زنگ کو دور کرکے اسے مجلا و مصفا کر دیتی ہے صدہا انسان ایسے ہیں جو دنیا میں زندگی بسر کرتے ہیں۔ مگر اپنے اخلاقی تعلقات سے محض جاہل ہوتے ہیں۔ اُن کی زندگی بہائم کی زندگی ہے۔ کیونکہ اُن کا ہر فعل خود غرضی اور بے جا خود داری کے اصولوں پر مبنی ہوتا ہے۔ اُن کے تاثرات کا دائرہ زیادہ سے زیادہ اپنے خاندان کے افراد تک محدود ہوتا ہے اور وہ اس مبارک تعلق سے غافل ہوتے ہیں جو بحیثیت انسان ہونے کے ان کو باقی افراد بنی نوع سے ہے۔ حقیقی انسانیت یہ ہے کہ انسان کو اپنے فرائض سے پوری پوری آگاہی ہو اور وہ اپنے آپ کو اس عظیم الشان درخت کی ایک شاخ تصور کرے۔ جس کی جڑ تو زمین میں ہے مگر اس کی شاخیں آسمان کے دامن کو چھوتی ہیں۔ اس قسم کا کامل انسان بننے کے لیئے یہ ضروری ہے کہ ہر انسانی بچے کی تربیت میں یہ غرض ملحوظ رکھی جاوے۔ کیونکہ یہ کمال اخلاقی تعلیم و تربیت ہی کی وساطت سے حاصل ہو سکتا ہے۔ جو لوگ بچوں کی تعلیم و تربیت کے صحیح اور علمی اصولوں کو مدنظر نہیں رکھتے وہ اپنی نادانی سے سوسائٹی کے حقوق پر ایک ظالمانہ دست درازی کرتے ہیں۔ جس کا نتیجہ تمام افراد سوسائٹی کے لیئے انتہا درجہ کا مضر ہوتا ہے۔[۵۱]

---

[۵۱] سید عبد الواحد معینی (مرتب)، مقالات اقبال، ص ص ۱ - ۳

مندرجہ بالا اقتباس میں سید احمد خان کے اثرات واضح طور پر محسوس کیے جا سکتے ہیں۔ اولین طور پر علامہ اقبال تک یہ اثرات سید میر حسن کے وسیلے سے پہنچے تھے جو مسلم ایجوکیشنل کانگریس کے جلسوں میں شریک ہوا کرتے تھے اور علیگڑھ کالج کا سنگ بنیاد رکھنے کی تقریب میں بھی شریک تھے۔[۱۸] اس تعلق کی بنا پر سید میر حسن علی گڑھ کے نقطہ نظر سے بخوبی آگاہ تھے۔ انہیں کے حوالے سے علامہ اول اول اس نقطہ نظر سے متعارف ہوئے۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ سید احمد خاں کی لوح مزار پر کندہ تاریخ وفات علامہ اقبال کی ہی نکالی ہوئی ہے[۱۹] یہ گویا اس عظیم معلم سے عقیدت کی علامت ہے۔

اورینٹل کالج لاہور سے وابستگی کے ایام میں علامہ اقبال کی شاعری کا چرچا شروع ہو چکا تھا۔ اسی زمانے میں انہوں نے نثر نگاری کی جانب بھی توجہ دی۔ ۱۹۰۳ء میں ان کی نثر کی پہلی کتاب شائع ہوئی۔ شاعر اور فلسفی کی اس اولین تصنیف کا تعلق تعجب انگیز طور پر معاشیات سے تھا۔ 'علم الاقتصاد' نامی اپنی علمی کوششوں کے پہلے ثمر[۲۰] کو مصنف نے معاشیات کے موضوع پر اُردو کی مستند ترین کتاب قرار دیا تھا۔[۲۱] اورینٹل کالج کے پرانے کاغذات سے معلوم ہوتا ہے کہ اسی زمانے میں علامہ اقبال نے واکر اور اسٹبس کی بعض نگارشات کا ترجمہ بھی کیا تھا۔[۲۲]

مشرقی علوم کے کالج سے یہ تعلق ۱۹۰۳ء تک قائم رہا۔ بعد ازاں اقبال گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کے مددگار پروفیسر مقرر ہوئے اور دو سال بعد تین سالہ رخصت پر مزید اعلیٰ تعلیم کے حصول کی خاطر انگلستان روانہ ہوئے۔ اس دوران انہوں نے کیمبرج یونیورسٹی میں پروفیسر میک ٹیگرٹ کے درس میں شرکت کی۔ کیمبرج سے فارغ ہونے

۱۸۔ جاوید اقبال، مئے لالہ فام، ص ۶۸

۱۹۔ فقیر سید وحید الدین، روزگار فقیر، ص ۱۲۷

۲۰۔ محمد اقبال، علم الاقتصاد، دیباچہ

۲۱۔ شاد اقبال، ص ۵۴

۲۲۔ سید عبدالواحد معینی (مرتب) مقالات اقبال، ص ب

کے بعد علامہ اقبال نے جرمنی کی میونخ یونیورسٹی سے ایرانی مابعد الطبیعیات کے ارتقاء کے موضوع پر ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ بعد ازاں چھ ماہ تک لنڈن یونیورسٹی میں پروفیسر آرنلڈ کے قائم مقام کی حیثیت سے عربی کے استاد کے فرائض سرانجام دیئے۔[۲۳] ۱۹۰۸ء میں وطن واپس آنے پر علامہ اقبال دوبارہ گورنمنٹ کالج سے منسلک ہو گئے۔ تاہم اگلے برس ملازمت سے استعفیٰ دے دیا اور وکالت شروع کر دی۔

علامہ کی طبیعت میں از حد بے نیازی تھی[۲۴] خصوصاً مالی امور میں بالکل بے پرواہ تھے[۲۵] لہٰذا وکالت کی جانب بھی زیادہ توجہ نہیں دیتے تھے۔ ضرورت کے مطابق رقم حاصل ہونے پر سپائی نوزا کی طرح اپنی تمام توجہ ذہنی مسائل پر مرکوز کر دیتے تھے[۲۶]، ۱۹۲۶ء سے انہوں نے عملی سیاست میں حصہ لینا شروع کیا اور لیجسلیٹو کونسل کے رکن منتخب ہوئے۔ ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے صدر رہے۔ تھوڑی مدت کے لئے مسلم کانفرنس کی قیادت بھی کی[۲۷] ۱۹۳۱ء میں انہوں نے قائد اعظم کے ساتھ لنڈن میں منعقدہ دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کی اور مشرق وسطیٰ کا دورہ بھی کیا۔ فلسطین کی موتمر اسلامی میں شرکت کی اور قاہرہ اور روم میں مختلف ادبی اور سیاسی تنظیموں سے بھی خطاب کیا۔

۱۹۳۲ء میں وائسرائے ہند نے تیسری گول میز کانفرنس کے سلسلہ میں دوبارہ علامہ اقبال کا نام منظور کیا۔ لیکن وزیر ہند نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا:

"پچھلی کانفرنس میں اقبال بالکل خاموش اور چپ تماشائی کی حیثیت سے بیٹھا رہا ہے اور کسی بحث میں اُس نے حصہ نہیں لیا۔ ایسے خاموش، بے زبان اور کم سخن شخص کو دوبارہ گول میز کانفرنس کے لئے بلانا بے کار ہے۔ ہمیں ایسے

۲۳ء ملک محمد عظیم اور لطیفہ خانم صدیقی۔ عکس اقبال، ص ۲۰

۲۴ء چراغ حسن حسرت، اقبال نامہ، ص ۲۹

۲۵ء محمود نظامی (مرتب) ملفوظات اقبال، ص ۴۸

۲۶ء خالد نذیر صوفی، اقبال درون خانہ، ص ۸۶

۲۷ء محمد طاہر فاروقی، سیرت اقبال، ص ۱۳

آدمیوں کی ضرورت ہے جو آئین، دستور اور قانون وضع کرنے کی بحثوں میں حصہ لیں، اونچ نیچ خود بھی سمجھیں اور ہم کو بھی سمجھائیں اور جس کانسٹی ٹیوشن کا خاکہ ہم تیار کر رہے ہیں۔ اس میں اگر ہماری رہنمائی نہیں کر سکتے تو کم سے کم امداد تو ضرور کریں۔"[۲۸]

اس حقیقت پسند وزیر ہند کو ش طرہ والسرائے ہند نے جو جواب دیا وہ بیسویں صدی کے چوتھے عشرے میں ہندی مسلمانوں میں علامہ اقبال کی مقبولیت کے سرکاری اعتراف کی اہم دستاویز ہے۔ چنانچہ والسرائے نے وزیر ہند کو اطلاع دی کہ،

"آپ کو غالباً اس بات کا اندازہ نہیں کہ آج اقبال ہندوستان کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کا روحانی، معنوی اور سیاسی پیشوا ہے۔ بالخصوص ہندوستانی مسلمانوں کا نوجوان طبقہ تو اقبال کا پرستار ہے۔ مسلمانوں کو اقبال سے جو عقیدت ہے اس کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ مسلمان اپنے کسی قومی اجتماع کو اس وقت تک اپنی نمائندگی کا پروانہ عطا نہیں کرتے، جب تک اقبال اس اجتماع کو اپنی شرکت کا فخر نہ بخشے۔ لہذا اقبال گول میز کانفرنس میں زبان کھولے یا چپ رہے، تقریریں کرے یا ہونٹوں پر مہر سکوت لگا کر بیٹھا رہے۔ اس کی شرکت مسلمانوں کو مطمئن کرنے کے لئے ضروری ہے۔"[۲۹]

گول میز کانفرنس میں علامہ اقبال کی شرکت کی اس بنا گبتی اہمیت کے پیش نظر وزیر ہند کو اپنا موقف تبدیل کرنا پڑا۔ اس کانفرنس کے کچھ عرصہ بعد علامہ اقبال کی صحت خراب ہوتی چلی گئی۔ ۱۹۳۵ء میں رفیقۂ حیات کی رحلت نے ان کی نفسیاتی و جسمانی صحت کو بھی متاثر کیا، یہاں تک کہ ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو لاہور میں انکا انتقال ہوگیا۔ اس وقت تک علامہ

۲۸ے بحوالہ ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی، اقبال اور تحریک پاکستان (سلسلۂ خطبات بیاد اقبال۔ پنجاب یونیورسٹی) ص ص ۲-۳

۲۹ے ایضاً، ص ۳

ہندوستان میں شاعر، مفکر اور سیاست دان کی حیثیت سے نمایاں مقام حاصل کر چکے تھے۔
رابندر ناتھ ٹیگور نے ان کی وفات پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا:

"سر محمد اقبال کی موت نے ہماری ادبیات میں ایک ایسا خلا پیدا کیا ہے جو ایک مہلک زخم سے مشابہت رکھتا ہے اور جس کے پُر ہونے کے لئے مدت مدید درکار ہے۔ ہندوستان کا مرتبہ دنیا میں بے حد محدود اور تنگ ہے اس لئے ایک ایسے شاعر کی موت جس کی شاعری عالمگیر اہمیت رکھتی ہے، ملک کے لئے ناقابل برداشت ہے۔"[۳۰]

اس موقع پر ممتاز شاعرہ سروجنی نائیڈو نے اپنے احساسات کا اظہار یوں کیا تھا کہ:

"زمین لاکھ اقبال خاک کو پوشیدہ کرے، مگر ان کا بے مثل جوہر اپنی چمک دمک سے آنے والی نسلوں کی آنکھوں کو خیرہ اور اپنے حسن کو دوبالا کئے رہے گا۔"[۳۱]

علامہ اقبال کی ذہنی زندگی کو بنیادی طور پر دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ سفر یورپ وہ حد امتیاز ہے۔ جو ان دونوں کے مابین حائل ہے۔ بنیادی طور پر علامہ کا ذہنی ارتقاء شیخ احمد سرہندی کے فکری ارتقاء سے مشابہہ ہے۔ برصغیر میں مسلم راسخ الاعتقادیت کے احیاء کے یہ دونوں جلیل القدر رہنما صوری طور پر فکری ارتقاء کے ایک سے مرحلوں سے گزرے ہیں۔ شیخ احمد سرہندی کی طرح علامہ اقبال کی ذہنی زندگی کا آغاز بھی فلسفۂ وحدت الوجود اور اس کے سماجی، سیاسی، ثقافتی اور مذہبی نتائج کو قبول کرنے سے ہوا۔ اس دور میں علامہ نے ہندی عوام کے مختلف ثانوی گروہوں کے درمیان یکجہتی اور یگانگت پیدا کرنے کا پیغام دیا۔ اس پیغام کی اساس وحدت الوجود کی مابعد الطبیعیات پر

---

[۳۰] بحوالہ محمد طارق فاروقی، سیرت اقبال، ص ۲۹

[۳۱] ایضاً، ص ۳۲

دکھی گئی تھی۔ پہلے دور میں علامہ اقبال سیاسی رویے کی طرح اُن کا سماجی نقطۂ نظر بھی معروضی صورتِ حال کے تجزیے پر مبنی تھا۔ ۱۹۰۸ء کے بعد اُن کے مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر میں ایک بڑا انقلاب پیدا ہوا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سابقہ مؤقف سے ہٹ کر وہ فلسفہ وحدت الشہود کی طرف مائل ہوتے گئے۔ لازمی طور پر اس سے اُن کا سیاسی اور سماجی نقطۂ نظر بھی بدل گیا۔ چنانچہ علامہ اقبالؒ متحدہ قومیت کی بجائے مسلم قومیت کے علمبردار بن گئے۔

فلسفہ وحدت الوجود سے علامہ کا ابتدائی تعلق فلسفیانہ حوالے کی بجائے اردو اور فارسی شاعری کے حوالے سے بنا تھا۔ علامہ اقبال کی اس دور کی شاعری میں نو افلاطونی اور صوفیانہ مابعد الطبیعات کے اثرات بھی واضح طور پر ملتے ہیں۔ "بانگِ درا" میں ہمیں یہ اشعار ملتے ہیں:

تارے میں وہ، قمر میں وہ، جلوہ گہہ سحر میں وہ
چشمِ نظارہ میں نہ تو سرمۂ امتیاز دے[۳۲]

اور یہ کہ:

چمک تیری عیاں بجلی میں، آتش میں، شرارے میں
جھلک تیری ہویدا چاند میں، سورج میں، تارے میں
بلندی آسمانوں میں، زمینوں میں تیری پستی
روانی بحر میں، افتادگی تیری کنارے میں
جو بیدار انسان میں، وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں، پھول میں، حیواں میں، پتھر میں، ستارے میں[۳۳]

"بانگِ درا" کی دیگر نظموں میں بھی بکثرت ایسے اشعار ملتے ہیں جن میں فلسفۂ وحدت الوجود کو شاعرانہ انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً:

۳۲۔ محمد اقبال، بانگِ درا، ص ۱۱۷

۳۳۔ ایضاً، ص ۱۴۷

انداز گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے
حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انسان میں وہ سخن ہے، غنچے میں وہ چٹک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے، وہ پھول میں مہک ہے

کثرت میں وحدت کی تلاش علامہ اقبال کو قرونِ وسطیٰ کے عظیم ہندی مسلم صوفیوں اور سنتوں کی طرح وسیع تر انسانی محبت اور آزاد خیالی کی جانب لے گئی۔ مذہبی تقسیموں سے ماورا ہو کر وہ اہلِ ہند کے مختلف ثانوی گروہوں سے یوں خطاب کرتے ہیں کہ:-

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا
ہندی ہیں ہم، وطن ہے ہندوستاں ہمارا

اس کے ساتھ ہی اپنی مشہور نظم 'نیا شوالہ' میں وہ یہ درس دیتے ہیں کہ:-

آ غیریت کے پردے اک بار پھر اٹھا دیں
بچھڑوں کو پھر ملا دیں، نقشِ دوئی مٹا دیں
سُونی پڑی ہوئی ہے مدت سے دل کی بستی
آ اک نیا شوالہ اس دیس میں بنا دیں
ہر صبح اُٹھ کے گائیں منتر وہ میٹھے میٹھے
سارے پجاریوں کو مے پریت کی پلا دیں
شکتی بھی، شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے
دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے[۴۴]

انسان دوستی اور محبت میں ایمان رکھنے والا یہ فلسفی شاعر جب گرد و پیش کی دنیا میں نفرت، جہالت اور مذہبی تنگ نظری کی بہتات دیکھتا ہے، تو بے ساختہ

۴۴۔ محمد اقبال، 'نیا شوالہ'

پکارتا ہے :-

جل رہا ہوں کل نہیں پڑتی کسی پہلو مجھے
ہاں ڈبو دے اے محیط آب گنگا تو مجھے
سرزمین اپنی قیامت کی نفاق انگیز ہے
وصل کیسا یاں تو اک قرب فراق آمیز ہے
بدلے یک رنگی کے یہ نا آشنائی ہے غضب
ایک ہی خرمن کے دانوں میں جدائی ہے غضب
جس کے پھولوں میں اخوت کی ہوا آئی نہیں
اس چمن میں کوئی لطف نغمہ پیرائی نہیں
لذت قرب حقیقی پر مٹا جاتا ہوں میں
اختلاط موجہ و ساحل سے گھبراتا ہوں میں

ہندی مسلمانوں کے لئے اپنی سرزمین سے تعلق راسخ الاعتقادی سے انحراف کے بغیر محال ہے۔ تاہم علامہ اقبال کے ذہنی ارتقا کے پہلے دور کے خیالات قوم پرستی اور وطن پرستی کے جذبات سے گہرے طور پر متاثر ہیں۔ ہمالہ، ترانۂ ہندی، اور ہندوستانی بچوں کا قومی گیت، نامی نظموں میں وطن کی عظمت کا چرچا ہے اور قومی غلامی کے خلاف جدوجہد کو تیز کرنے کا درس بھی ہے۔ محکوم آبادیوں میں قوم پرستی کے جذبے کا فروغ ہر صورت میں تاریخ کے عمل کو آگے بڑھانے والا مظہر ہے۔ لہٰذا یہ ایک انسانی اور مثبت جذبہ ہے۔ جس کے حوالے سے محکوم انسان اپنی مسخ شدہ اور محکومانہ شخصیت کی نفی کر کے اپنی گم گشتہ انسان ہونے کی حیثیت کی بازیافت کے لئے سعی کرتا ہے۔ علامہ کی ابتدائی شاعری نے اس مثبت اور انسانی عمل کو شدید کرنے میں نمایاں حصہ لیا تھا۔ ان کی نظمیں نوجوانوں کے حلقوں اور سیاسی جلسوں میں پڑھی جاتی تھی اور غلاموں کو نئے جوش اور خود اعتمادی سے ہمکنار کرتی تھیں۔

علامہ اقبال کے اس دور کے ذہنی رجحانات پر حقیقت پسندی کی گہری چھاپ ہے۔

یہ حقیقت پسندی فلسفہ وحدت الوجود اور اُس میں مضمر مادیت پسندانہ پہلوؤں سے پیدا ہوئی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ فلسفی شاعر کا اپنے گردوپیش کے ماحول سے ٹھوس تعلق تھا۔ اس کے مسائل ٹھوس تھے اور ان مسائل کے حقیقت پسندانہ حل تلاش کیے گئے تھے۔ شاعر کی حیثیت سے شہرت حاصل کرنے کے باوجود نثر نگاری کی جانب توجہ دینا اور اردو زبان کو وسیلہ اظہار بنانا بھی علامہ اقبال کی حقیقت پسندی پر دلالت کرتے ہیں۔ مزید برآں "علم الاقتصاد" کے موضوع کا انتخاب بھی اسی ذہنی میلان کا نتیجہ ہے۔

علامہ کے ذہنی ارتقاء کے مطالعہ کے سلسلہ میں "علم الاقتصاد" بہت اہم ہے۔ شاہ ولی اللہؒ اور کارل مارکس کے سے انداز میں مفلسی کا تجزیہ کرتے ہوئے علامہ اس کتاب میں لکھتے ہیں کہ:

"غریبی قوائے انسانی پر بہت بُرا اثر ڈالتی ہے۔ بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجلا آئینہ کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے کہ اخلاقی اور تمدنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے۔ معلم اول یعنی حکیم ارسطو سمجھتا تھا کہ غلامی تمدن انسانی کے قیام کے لئے ضروری جزو ہے۔ مگر مذہب اور زمانہ حال کی تعلیم نے انسان کی جبلی آزادی پر زور دیا ہے۔ اور رفتہ رفتہ مہذب قومیں محسوس کرنے لگیں کہ یہ وحشیانہ تفاوت مدارج بجائے اس کے کہ قیام تمدن کے لئے ایک ضروری جزو ہو، اس کی تخریب کرتا ہے اور انسانی زندگی کے ہر پہلو پر نہایت مذموم اثر ڈالتا ہے۔ اس طرح اس زمانے میں یہ سوال پیدا ہوا ہے کہ آیا مفلسی بھی نظم عالم میں ایک ضروری جزو ہے؟"[۳۵]

اس سوال کے جواب میں علامہ کہتے ہیں کہ مفلسی کو نظم عالم کا ضروری جزو خیال کرنا خام خیالی ہے۔ مفلسی اور مفلسوں کا وجود کائناتی نظم و ضبط کو برقرار رکھنے کا وسیلہ نہیں بلکہ غیر انسانی سماجی معاشی نظام کا نتیجہ ہے۔ انہوں نے اس سلسلہ میں ہندوستان اور انگلستان کا باہمی موازنہ کیا اور انگلستان کی خوشحالی کے مقابلے میں ہندوستان کی

۳۵۔ محمد اقبال "علم الاقتصاد"، ص ۲۴

بدحالی کو، نظم عالم کا ضروری جزو تسلیم کرنے کی بجائے مخصوص معاشی اور تاریخی عوامل کا ماحصل قرار دیا ہے[۳۶]۔ اسی طرح شخصی ملکیت کو خدائی حق اور فطری صداقت تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہوئے علامہ اسے تاریخی عمل میں دیکھتے ہیں اور کہہ اٹھتے ہیں کہ :-

"تمدن انسانی کی ابتدائی صورتوں میں حق ملکیت یا جائیداد شخصی کا وجود مطلق نہ تھا۔ محنت کی پیداوار میں ہر شخص کا حصہ تھا۔ ہر شے ہر شخص کی گویا ملکیت تھی اور کوئی خاص فرد یہ دعویٰ نہیں کر سکتا تھا کہ یہ خاص شے میری ملکیت ہے اور یہ کسی اور کی۔ نہ کہیں افلاس کی شکایت تھی نہ چوری کا کھٹکا تھا۔ قبائل انسانی مل کر گزران کرتے تھے اور امن و صلح کاری کے ساتھ اپنے دن کاٹتے تھے۔ یہ مشارکت جو اس ابتدائی تمدن میں انسان کا اصول معاشرت تھی ہمارے ملک کے اکثر دیہات میں اس وقت بھی کسی نہ کسی صورت میں مروج ہے۔ زمانہ حال کے بعض فلسفی اس بات پر مصر ہیں کہ تمدن کی یہی صورت سب سے اعلیٰ اور افضل ہے۔ نظام قدرت میں نوع انسان کے تمام افراد مساوی حقوق رکھتے ہیں۔ کوئی کسی کا ذیل نہیں ہے اور تمام تمدنی امتیازات مثلاً سرمایہ دار اور محنتی، آقا اور غلام وغیرہ بالکل بے معنی ہیں۔ جائیداد شخصی تمام برائیوں کا سرچشمہ ہے۔ لہذا اقوام دنیا کی بہبودی اسی میں ہے کہ ان بے جا امتیازات کو یک قلم موقوف کر کے قدیمی اور قدرتی اصول مشارکت فی الاشیا کو مروج کیا جائے۔ اور کچھ نہیں تو کم از کم ملکیت زمین کی صورت میں ہی اس اصول پر عملدرآمد کیا جائے۔ کیونکہ یہ شے کسی خاص فرد یا قوم کی محنت کا نتیجہ نہیں ہے۔ بلکہ قدرت کا ایک مشترکہ عطیہ ہے، جس پر قوم کے ہر فرد کو مساوی حق ملکیت حاصل ہے"۔

نجی ملکیت کے بارے میں علامہ کے انقلابی خیالات جاننے کے بعد یہ دیکھنا دلچسپ اور اہم ہوگا کہ وہ فاضل پیداوار کو کس کا حصہ قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ نجی ملکیت اور فاضل

۳۶۔ ایضاً، ص ص ۱۰۲ - ۱۰۴

پیداوار میں براہ راست تعلق ہے۔ علامہ نے خود اس مسئلے کو یوں اٹھایا ہے کہ آیا فاضل پیداوار زمین دار کا حصہ ہے؟ ان کا جواب یہ ہے کہ:

"نہیں۔ ہرگز نہیں۔ کیونکہ اس معاملے میں کوئی زیادتی نہیں ہوتی جس کو زمین سے نکال کر اشیاء تجارتی کی تیاری میں صرف کیا جاتا ہے۔ اس کی مقدار وہی ہے جو پہلے صرف ہوا کرتی تھی۔ بلکہ دستکاروں کی کفایت شعاری کی وجہ سے نسبتاً کم ہو گئی ہے۔ علی ھذا القیاس یہ زیادتی ساہوکار کا حق بھی نہیں ہے۔ کیونکہ سرمائے کی مانگ بدستور وہی ہے، جو پہلے تھی۔ کوئی وجہ نہیں کہ شرح سود میں ساہوکار کا حصہ نسبتاً بڑھ جائے جب کہ سرمائے کی مانگ میں کوئی اضافہ نہ ہو بلکہ دستکاروں کا کاریگری میں ترقی کرنا ساہوکار کے حصے کو الٹا کم کر دیتا ہے۔ کیونکہ کاریگر دست کار کو بالعموم اشیاء تجارت کی تیاری کے لیے اس قدر اوزاروں کی ضرورت نہیں ہوتی، جس قدر کہ بھدا کام کرنے والے بے ہنر دستکار کو۔ اسی استدلال کی بنا پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ پیداوار محنت کی یہ زیادتی کارخانہ دار کا حق بھی نہیں ہے۔ کیونکہ کارخانہ دار کا حصہ یا منافع صرف اُسی صورت میں زیادہ ہو سکتا ہے جب کہ کارخانہ داروں کی تعداد میں زیادتی ہو اور یہ کوئی ضروری نہیں کہ دستکاروں کا کاریگری میں ترقی کرنا کارخانہ داروں کی زیادتی تعداد کا مستلزم ہو۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ پیداوار محنت کی زیادتی جو دست کاروں کی ذاتی ترقی سے پیدا ہوتی ہے، خود دست کاروں کا حق ہے۔ زمین داروں، ساہوکاروں اور کارخانہ داروں کو اس سے کوئی واسطہ نہیں۔"[۳۷]

"علم الاقتصاد" سے پیش کیے گئے مندرجہ بالا طویل اقتباسات نہ صرف علامہ اقبال کے معاشی نقطہ نظر بلکہ مابعد الطبیعاتی، سماجی اور سیاسی خیالات کی وضاحت بھی کرتے ہیں۔ لاریب علامہ کی اس کتاب میں فنی مغالطے موجود ہیں۔ تاہم ہمارے لئے اس کی

۳۷۔ ایضاً، ص ۱۰۸

اہمیت معاشیات کے بارے میں علم حاصل کرنے کے حوالے سے نہیں بلکہ علامہ کے ابتدائی دور کے خیالات کا فہم حاصل کرنے کا ایک اہم ذریعہ ہونے کی حیثیت سے ہے۔ لہٰذا ہم اس کے فنی پہلو کو منظر انداز کر سکتے ہیں۔

"علم الاقتصاد" ۱۹۰۳ء میں شائع ہوئی تھی۔ دوسرے برس مصنف نے "قومی زندگی" کے عنوان سے اپنے افکار ایک مضمون میں قلمبند کئے تھے۔ یہ مضمون "مخزن" کے اکتوبر ۱۹۰۴ء کے شمارے میں شائع ہوا۔ یہ مضمون بھی علامہ اقبال کے ذہنی ارتقاء کے دورِ اوّل کا فہم حاصل کرنے میں معاونت کرتا ہے۔ "علم الاقتصاد" اور "قومی زندگی" میں بنیادی طور پر ایک ہی نقطۂ منظر کو پیش کیا گیا ہے۔ مضمون کا آغاز اس چونکا دینے والے جملے سے ہوتا ہے کہ "قوموں کی تاریخ میں یہ ایک بڑا نازک وقت ہے"۔ مضمون نگار نے اس کی توجیہہ یوں کی ہے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی نے انسانی صورت حال میں ایک ہمہ گیر انقلاب برپا کر دیا ہے۔ فاصلے سمٹ گئے ہیں اور قومیں ایک دوسرے کے قریب آ رہی ہیں نئی صورت حال میں جنگ کے انداز بھی تبدیل ہو گئے ہیں۔ مرزا غلام احمد کے سے انداز میں علامہ لکھتے ہیں کہ "حال کا زمانہ ایک عجیب زمانہ ہے جس میں قوموں کی بقا، ان کے افراد کی تعداد کے زورِ بازو اور ان کے فولادی ہتھیاروں پر انحصار نہیں رکھتی بلکہ ان کی زندگی کا دارومدار اُس کاٹھ کی تلوار پر ہے جو قلم کے نام سے موسوم کی جاتی ہے۔"[۳۸] لہٰذا اب وہی قوم دنیا میں امتیاز حاصل کرے گی جو دوسری قوموں کو علم و ہنر میں مات دینے کے قابل ہو گی۔

نئی صورت حال نے ہمارے فلسفی شاعر کو اپنے ہم وطنوں کے لئے نئی راہِ عمل کا تعین کرنے پر اکسایا۔ اس سلسلہ میں انہوں نے ایک ایسا ہمنوا اصول مرتب کیا جو ڈارون کے بقائے اصلح کے تصور پر مبنی ہے۔ چنانچہ اہلِ ہند کو بتایا جاتا ہے کہ،

"واقعاتِ عالم کے مشاہدہ سے حکماء اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ زندگی کی مختلف صورتوں یعنی انسانوں، حیوانوں، پودوں وغیرہ میں ایک قسم کی عالمگیر جنگ جاری

۳۸۔ محمد اقبال، قومی زندگی اور ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر، ص ۱۰

رہتی ہے۔ گویا نظامِ فطرت کا راز کارزارِ زندگی کا ایک دردناک نظارہ ہے جس میں ہر طبقے کے حیوان اپنے ہمسایہ طبقوں سے برسرِ پیکار رہتے ہیں اور اس کشمکشِ حیات میں کامیاب ہونے کے لئے ہر طبقہ زندگی معروف رہتا ہے۔ لیکن فتح صرف اسی طبقے کو حاصل ہوتی ہے جس میں رہنے کی قابلیت ہو یعنی جس نے زندگی کے متغیر حالات کے ساتھ موافقت پیدا کرلی ہو ـــــ یہ قانون جس کو علمائے حال نے کمال محنت سے دریافت کیا ہے، ایک عالمگیر قانون ہے۔ انسان، حیوان، چرند، پرند، درخت غرضیکہ زندگی کی کوئی ایسی صورت نہیں، جو اس کے اثر سے آزاد ہو۔"[۳۹]

بقائے اصلح ایک کائناتی اصول ہے۔ تاہم انسانی زندگی اندھی اور بے مقصد جدوجہد سے عبارت نہیں۔ فطرت نے انسان کو عقل کی صورت میں ایک ایسی خوبی سے نوازا ہے، جس کی مدد سے وہ شرائطِ زندگی کا فہم حاصل کرتے ہوئے ان پر حاوی ہو سکتا ہے عقل کی مدد سے انسان قوانینِ فطرت دریافت کر کے اُن سے فائدہ اٹھا سکتا ہے اور اپنے ارتقا کے خدوخال متعین کر سکتا ہے۔ یوں انسانی زندگی انسانی آدرشوں کے تابع ہو جاتی ہے اور فطری سطح سے ماورا ہو کر انسانی سطح پر پہنچ جاتی ہے۔ البتہ ترقی کرنے اور آگے بڑھنے کے لئے صحیح اور قابلِ عمل آدرشوں کا انتخاب ضروری ہے۔

اپنے ہم وطنوں کی فلاح وبہبود کے لئے علامہ اقبال جاپان کی مثال پیش کرتے ہیں:

"جاپانیوں کو دیکھو۔ کس قدر حیرت انگیز سرعت سے ترقی کر رہے ہیں۔ ابھی تیس چالیس سال کی بات ہے کہ یہ قوم قریباً مردہ تھی۔ ۱۸۶۸ء میں جاپان کی پہلی تعلیمی مجلس قائم ہوئی۔ اس کے چار سال کے بعد یعنی ۱۸۷۲ء میں جاپان کا پہلا تعلیمی قانون شائع کیا گیا اور شہنشاہِ جاپان نے اس کی اشاعت کے

۳۹ـ ایضاً، ص ص ۱۴۔۱۵

۴۰ـ ایضاً، ص ص ۲۴۔۲۵

موقع پر مندرجہ ذیل الفاظ کہے :

"ہمارا مدعا یہ ہے کہ اب سے ملک جاپان میں تعلیم اس قدر عام ہو کہ ہمارے جزیرے کے کسی گاؤں میں کوئی خاندان جاہل نہ رہے۔"

"غرضیکہ ۳۶ سال کے قلیل عرصے میں مشرق اقصےٰ کی اس مستعد قوم نے جو مذہبی لحاظ سے ہندوستان کی شاگرد تھی، دنیوی اعتبار سے ممالک مغرب کی تقلید کر کے ترقی کے وہ جوہر دکھائے کہ آج دنیا کی سب سے زیادہ مہذب اقوام میں شمار ہوتی ہے اور محققین مغرب اس کی رفتار ترقی کو دیکھ کر حیران ہو رہے ہیں۔ جاپانیوں کی باریک بین نظر نے اس عظیم الشان انقلاب کی حقیقت کو دیکھ لیا اور وہ راہ اختیار کی جو ان کی قومی بقا کے لئے ضروری تھی۔ افراد کے دل و دماغ ... دفعتاً بدل گئے اور تعلیم و اصلاح تمدن نے قوم کی قوم کو اور سے اور کچھ بنا دیا۔ اور چونکہ ایشیا کی قوموں میں سے جاپان نے رموز حیات کو سب سے زیادہ سمجھا ہے، اس لئے یہ ملک دنیوی اعتبار سے ہمارے لئے سب سے اچھا نمونہ ہے۔ ہمیں لازم ہے کہ اس قوم کے فوری تغیر کے اسباب پر غور کریں اور جہاں تک ہمارے ملکی حالات کی رو سے ممکن و مناسب ہو اس جزیرے کی تقلید سے فائدہ اٹھائیں۔" [۱]

ہند کے پاس جاپان سے زیادہ قدرتی وسائل وجود ہیں لیکن انہیں خام صورت میں برآمد کر دیا جاتا ہے۔ چنانچہ یہ دوسری قوموں کی خوشحالی کا موجب بن رہے ہیں۔ کوئی ملک صرف زراعت کی بنیاد پر ترقی نہیں کر سکتا۔ لہٰذا صنعتی ترقی کی جانب زیادہ توجہ دی جانی چاہیئے۔ علاوہ ازیں روز افزوں آبادی کی منصوبہ بندی کرنے کی ضرورت ہے اہل ہند میں سے ہندوؤں نے نئے عہد کے تقاضوں کو کس قدر سمجھا ہے۔ مسلمان ابھی بہت پس ماندہ ہیں۔ [۲] اور باتیں تو خیر ابھی تک ان کے مذہبی تنازعوں کا ہی فیصلہ نہیں

---

[۱] ایضاً، ص ص ۳۱ - ۳۲

ہوا۔ آئے دن ایک نیا فرقہ پیدا ہوتا ہے، جو اپنے آپ کو جنت کا وارث سمجھ کر باقی تمام نوع انسان کو جہنم کا ایندھن قرار دیتا ہے۔"[۴۲] جب تک یہ صورت حال قائم ہے، ہندی مسلمانوں کی ترقی کی راہ میں رکاوٹیں موجود رہیں گی۔ ترقی کے لئے یکجہتی اور اجتماعی محبت کی ضرورت ہے۔ جاپان کی مثال سے جو ہمارے لئے بہترین نمونہ ہے۔ فائدہ اٹھانے کے لئے دو چیزوں کی اشد ضرورت ہے۔ ان میں سے ایک اصلاح تمدن ہے اور دوسری عام تعلیم۔

اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے علامہ اقبال لکھتے ہیں کہ اصلاح تمدن فی الواقعہ ایک مذہبی مسئلہ ہے۔ کیونکہ اسلامی تمدن اصل میں مذہب اسلام کی عملی صورت کا نام ہے۔ اس اصلاح کے لئے ہندی مسلمانوں کو ایک نئے علم الکلام کی ضرورت ہے، جس کے ذریعے وہ اپنے عقائد کو عہد حاضر کے علمی و فکری نظریات سے ہم آہنگ کر سکیں۔ مزید برآں فقہ کی تشکیل نو بھی ضروری ہے۔ "یہ بحث بڑی دلچسپ ہے۔ مگر چونکہ قوم ابھی ٹھنڈے دل سے اس قسم کی باتیں سننے کی عادی نہیں، اس واسطے میں اسے مجبوراً نظر انداز کرتا ہوں۔"[۴۳] اس اعتراف کے باوصف علامہ اقبال یہ کہنا ضروری سمجھتے ہیں کہ اصلاح تمدن کے ضمن میں سب سے نازک مسئلہ حقوق نسواں ہے، جس کے ساتھ چند اور ضروری مسائل مثلاً تعداد ازدواج، پردہ، تعلیم وغیرہ وابستہ ہیں۔ عورت حقیقت میں تمام تمدن کی جڑ ہے لہذا اس مسئلے کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں۔ اولین طور پر اس امر کی ضرورت ہے کہ عورتوں کو زیور تعلیم سے آراستہ کیا جائے۔ "لیکن اس ضمن میں ایک غور طلب سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا مشرقی عورتوں کو مغربی طریق کے مطابق تعلیم دی جائے یا کوئی ایسی تدبیر اختیار کی جائے، جس سے اُن کے وہ شریفانہ اطوار جو مشرقی دل و دماغ کے ساتھ خاص ہیں، قائم رہیں۔ میں نے اس سوال پر غور کیا ہے۔ مگر چونکہ ابھی تک کسی قابل عمل نتیجہ پر نہیں پہنچا، اس واسطے فی الحال میں اس بارے میں کوئی رائے

---

[۴۲] ایضاً، ص ۲۵

[۴۳] ایضاً، ص ۴۳

نہیں دے سکتی، ”البتہ پردے کا موجود رہنا بہت ضروری ہے۔ کیونکہ اہلِ ہند نے ابھی اخلاقی لحاظ سے کچھ بہت ترقی نہیں کی، تعداد ازدواج کا دستور بھی اصلاح طلب ہے۔ موجودہ زمانے میں ہندی مسلمانوں کو اس کی کوئی ضرورت نہیں۔ موجودہ حالت میں اس پر زور دینا قوم کے اقتصادی حالات سے غافل رہنا ہے اور امرائے قوم کے ہاتھ میں زنا کا ایک شرعی بہانہ دینا ہے۔“[۴۵]

جہاں تک تعلیم کے مسئلہ کا تعلق ہے، مسلمانوں نے عام طور پر یہ تصور کر رکھا ہے کہ اس کا منشاء و مقصد زیادہ تر دماغی تربیت ہے۔ بعض دوسرے لوگ اسے فرد کی ذات کی تکمیل قرار دیتے ہیں۔ ان سے اختلاف کرتے ہوئے علامہ اقبال تعلیم کا ترقی پسندانہ اور نتائجی تصور پیش کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ ”میں نے جہاں تک اس مسئلہ پر غور و فکر کیا ہے، میں سمجھتا ہوں کہ تعلیم کا اصل مقصد نوجوانوں میں ایک ایسی قابلیت کا پیدا کرنا ہے جس سے ان میں باحسن وجوہ اپنے تمدنی فرائض کے ادا کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔“[۴۶] یہاں علامہ اقبال نے تعلیم کے وظیفہ اور غرض و غایت کے بارے میں ایک ایسا نقطۂ نظر پیش کیا ہے جو کم و بیش اسی زمانے میں ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں جان ڈیوی پیش کر رہا تھا۔ اور جس نے مغرب کی تعلیمی زندگی میں ہمہ گیر تبدیلی پیدا کر دی تھی۔ اقبال اور ڈیوی دونوں اس امر پر متفق تھے کہ تعلیم ایک سماجی عمل ہے۔ لہٰذا اسے نتائجی بنیادوں پر استوار کیا جانا چاہیئے۔

”قومی زندگی“ نامی مضمون کا آغاز اس تصور سے کرتے ہوئے کہ عہد حاضر میں علم ہی طاقت ہے، ہمارا فلسفی اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ ”اس زمانے میں اگر کسی قوم کی قوت کا اندازہ کرنا مطلوب ہو تو اس قوم کی توپوں اور بندوقوں کا معائنہ نہ کرو بلکہ اس کے کارخانوں میں جاؤ اور دیکھو کہ وہ قوم کہاں تک غیر قوموں کی محتاج ہے اور کہاں تک اپنی

۴۴۔ ایضاً، ص ۴۳

۴۵۔ ایضاً، ص ۴۴

۴۶۔ ایضاً، ص ۵۲

ضروریات کو اپنی محنت سے حاصل کرتی ہے۔"[۴۶] یہاں جاپان کی مثال پیش نظر رہے۔ اہل جاپان اس لئے ترقی یافتہ اور مہذب نہیں کہ انہوں نے عظیم فلسفیوں، شاعروں، ادیبوں اور موسیقاروں کو جنم دیا ہے۔ بلکہ جاپانی عظمت کا تمام دار و مدار جاپانی صنعت پہ ہے۔۔ پس جاپان کی پیروی کرتے ہوئے اہل ہند کو "تعلیم کی تمام شاخوں سے زیادہ صنعت کی تعلیم پر زور دینا چاہیے۔ واقعات کی روسے میں یہ بات وثوق کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ جو قوم تعلیم کی اس نہایت ضروری شاخ کی طرف توجہ نہ کرے گی، وہ یقیناً ذلیل و خوار ہو جائے گی۔ یہاں تک کہ صفحۂ ہستی پر اس کا نام و نشان بھی باقی نہ رہے گا۔ اگر میرے دل کی پوچھو تو سچ کہتا ہوں کہ میری نگاہ میں اُس بڑھئی کے ہاتھ جو تیشے کے مسلسل استعمال سے کھردرے ہو گئے ہیں، ان نرم نرم ہاتھوں کی نسبت بدرجہا خوبصورت اور مفید ہیں، جنہوں نے قلم کے سوا کسی اور چیز کا بوجھ کبھی محسوس نہیں کیا۔"[۴۷]

یہ علامہ کے ذہنی ارتقاء کے پہلے دور کا اجمالی خاکہ ہے۔ ان خیالات میں نتائجی نقطۂ نظر اور حقیقت پسندی واضح طور پر کارفرما ہے۔ ان میں تازگی، ندرت اور زندگی سے وابستگی کا احساس بھی ہے۔ یہ ایک ایسے دانش ور کے افکار ہیں جو گردوپیش سے باخبر ہے، اپنی قومی غلامی اور تہذیبی پسماندگی کا شعور رکھتا ہے۔ اپنے اجتماعی مسائل حل کرنے کے لئے مخصوص بنیادوں پر منصوبہ بندی کرنے کا قائل ہے اور زندگی کی مادی حقیقتوں سے آشنا ہے۔ اس زمانے میں مذہب کے بارے میں بھی، علامہ اقبال کا رویہ ترقی پسندانہ ہے۔ اجتماعی زندگی کے لئے مذہب ناگزیر سہی لیکن بہر طور وہ زندگی کی کلیت کا ایک جزو ہے۔ پوری زندگی کو اس میں تحلیل نہیں کیا جا سکتا۔ نسل انسانی کی بقا اور فلاح و بہبود کے لئے سائنس اور ٹیکنالوجی کے ثمرات سے بہرہ ور ہونا چاہیے۔ محض باطنی پاکیزگی پر انحصار کا تصور التباس ہے۔

یہ خیالات اس امر کی نشاندہی کرتے ہیں کہ ہمارے فلسفی کے نزدیک ترقی کا مفہوم

---

۴۶ ایضاً، ص ص ۵۴-۵۵

۴۷ ایضاً، ص ص ۵۵-۵۶

لیا ہے۔ پوری انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے اوائل کے اس مقبول ترین تصور پر علامہ نے جا بجا اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ترقی سے مراد محسوس مادی ترقی ہے۔ یہ بہتر انسانی زندگی کے لئے ضروری ساز و سامان فراہم کرنے سے عبارت ہے۔ یہ خوشحالی، محبت، امن، آزادی اور علم و شعور کی فراوانی پر دلالت کرتی ہے، اور مفلسی، قحط، بیماری، جنگ، غلامی، جہالت اور ضعیف الاعتقادی سے نجات حاصل کرنے کا نام ہے۔ اس دور میں علامہ اقبال تقلید پرستی اور جمود پسندی کے خلاف ٹھوس صورت میں بغاوت کرتے ہیں۔ اس تمام عمل میں ان کی جڑیں زمین میں پیوست رہتی ہیں۔ دور اول میں ہمارے فلسفی کی تمام سوچ زمین کے ساتھ وابستگی کی سوچ ہے۔ وہ انسان دوستی اور عقل و شعور کی بالادستی کا پیغام دیتا ہے اور فرقہ پرستی، تعصب اور تنگ نظری سے نفرت کا اظہار کرتا ہے۔

علامہ اقبال کا زمین سے وابستگی کا یہ رشتہ یورپ میں حصول تعلیم کے بعد واپس آنے پر بتدریج ختم ہوتا چلا گیا ۱۹۰۸ء کے بعد ان کی ذہنی زندگی کا دوسرا دور شروع ہوا جو بنیادی خصوصیات کے اعتبار سے دور اول کی ضد تھا۔ مابعد الطبیعاتی سطح پر دیکھا جائے تو یہ عظیم تغیر وحدت الوجود کے فلسفے سے وحدت الشہود کے مسلک کی جانب سفر سے عبارت ہے۔ دور ثانی میں علامہ نے اس مابعد الطبیعاتی نقطہ نظر کو اپنایا ہے جسے برصغیر میں اول اول شیخ شرف الدین یحییٰ منیری نے پیش کیا تھا اور جسے شیخ احمد سرہندی نے مزید ترقی دی تھی۔

شیخ احمد سرہندی سے علامہ کو بہت زیادہ عقیدت تھی[۴۹] اور وہ ان کی روحانی اور فکری عظمت کے مداح تھے۔ ۱۹۳۵ء میں انہوں نے شیخ کی خانقاہ کی زیارت کی اس واقعہ کے تاثرات کا وہ اکثر ذکر کیا کرتے تھے[۵۰] باریک بین محمد مسعود احمد نے

---

۴۹ عبدالمجید سالک، ذکر اقبال، ص ۱۹۱

۵۰ یوسف سلیم چشتی، شرح بال جبریل، ص ۲۰۶

ان دونوں دانش وروں کی فکری مشابہتوں کی ایک طویل فہرست پیش کی ہے۔[۱۵]
شیخ اور علامہ کی باہمی فکری مطابقت کا اندازہ اس کے مطالعے سے بخوبی ہو سکتا ہے۔ اس فہرست کے مطابق مشترک نقاط یوں ہیں کہ:

۱۔ تصوف میں دونوں کے فکری اور روحانی ارتقاء کا آغاز وحدت الوجود سے ہوا اور انتہا وحدت الشہود پر ہوئی۔

۲۔ شیخ احمد سرہندی نے جو تصور "عبدیت" پیش کیا تھا اقبال نے اس پر اپنے تصور خودی کی بنیاد رکھی۔

۳۔ دونوں اثبات ذات کے قائل ہیں۔ "نفیٔ ذات" کو نقصان دہ سمجھتے ہیں۔ "فنا بعد البقاء" کے قائل نہیں بلکہ "بقا بعد الفناء" کے قائل ہیں۔

۴۔ دونوں فراق طلب ہیں "گسستن" کو "پیوستن" سے بہتر تصور کرتے ہیں۔ "سر الوصال" نہیں بلکہ "سر الفراق" ہیں۔

۵۔ دونوں نے عجمیت کے خلاف بغاوت کی اور "حجازیت" کو زندہ کیا۔

۶۔ دونوں فلسفے پر علوم کشفیہ کو ترجیح دیتے ہیں۔

۷۔ دونوں فلسفہ وحدت الوجود کو مسترد کرتے ہیں۔

۸۔ دونوں نے تصوف کو اخلاق عمل سے تعبیر کیا ہے اور اس کا سکونی نقطہ نظر کی بجائے حرکی نقطہ نظر سے مطالعہ کیا ہے۔

۹۔ دونوں شریعت اور طریقت کو عین تصور کرتے ہیں۔

۱۰۔ دونوں رقص و موسیقی کے مخالف ہیں اور جذبات کو عبادت میں محمود نہیں سمجھتے۔

۱۱۔ دونوں ہند میں دو قومی نظریے کے حامی ہیں۔

۱۲۔ دونوں نے اوامر و نواہی شرعیہ پر زور دیا اور شریعت اسلامیہ کو اعمال کی کسوٹی ٹھہرایا۔

---

[۱۵] محمد مسعود احمد، علامہ اقبال اور حضرت مجدد الف ثانی، اقبال ریویو، ج ۴ ش ۴، جنوری ۱۹۶۴ء، ص ص ۱۳۰ - ۱۳۲

۱۳۔ دونوں تعلیماتِ نبویؐ کو نوعِ انسان کیلئے ذریعۂ نجات قرار دیتے ہیں۔ ۱۴۔ دونوں عشقِ محمدیؐ کو جانِ ایمان اور جانِ عبادت سمجھتے ہیں۔ ۱۵۔ دونوں کے نزدیک انسانی مسائل کا حل وحیِ الٰہی میں مضمر ہے۔ ۱۶۔ دونوں نے عقلیت پرستی کے خلاف جدوجہد کی۔

اسمیں شبہ نہیں کہ مندرجہ بالا مفصل فہرست میں بعض ایسے نقاط بھی شامل ہیں جو تجزیہ کار کی پُرعقیدت موضوعی رسائی کی نشاندہی کرتے ہیں، تاہم مجموعی طور پر اس سے شیخ احمد سرہندی اور علامہ اقبال کے درمیان موجود فکری مشابہتوں کی واضح نشاندہی ہو جاتی ہے۔ ابھی تک اُن موضوعی اور معروضی محرکات کا مناسب تجزیہ نہیں کیا گیا ہے جو علامہ اقبال کے اندازِ فکر میں بنیادی انقلاب کا سبب بنے۔ اُن کی اپنی نگارشات میں بھی یہ مسئلہ نظرانداز ہی رہا ہے۔ البتہ انہوں نے ایک نجی خط میں لکھا تھا کہ وہ اپنے ذہنی ارتقا کی تفصیلات کو قلمبند کرنا چاہتے ہیں جو بہت سے لوگوں کیلئے دلچسپی کا باعث ہوں گی۔ یہ ارادہ تشنۂ تکمیل ہی رہا۔ خارجی و اتفاقی شہادتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے فلسفی کی ذہنی زندگی میں تبدیلی کا عمل قیامِ یورپ کے دوران شروع ہو چکا تھا۔ لیکن ابھی یہ اسقدر غیر واضح تھا کہ پروفیسر مک ٹیگرٹ جیسا حساس فلسفی بھی اُسے محسوس نہیں کر سکا تھا۔ چنانچہ یورپ سے علامہ کی واپسی کے بعد پروفیسر مک ٹیگرٹ نے انہیں ایک خط میں لکھا تھا کہ کیمبرج کی مجلسوں میں تو وحدت الوجودی خیالات کا پرچار کرتے تھے لیکن اب غالباً انہوں نے اپنے نظریات تبدیل کر لیے ہیں۔

بہرطور اسمیں شبہ نہیں کہ قیامِ یورپ کے دوران ہی علامہ کے خیالات تبدیل ہونا شروع ہو گئے تھے۔ اس سلسلے میں اُن کا یہ جملہ خاص طور پر قابلِ توجہ ہے کہ "یورپ نے مجھے مسلمان کر دیا"۔ اس بیانِ عظیم سے انہیں اسلام کی نعمت غالباً تصوف اور مسلمانوں کی تاریخ کے وسیع مطالعے کی بدولت حاصل ہوئی۔ اپنے تحقیقی مقالے کے سلسلے میں علامہ نے مختلف صوفیائے کرام مثلاً بایزید بسطامی، ذوالنون مصری، فریدالدین عطار، محی الدین ابن العربی، امام غزالی، معروف کرخی، شفیق بلخی، جلال الدین رومی، بعض صوفیا کی تصانیف کے قلمی نسخوں کا بھی مطالعہ کیا۔ مثلاً انڈیا آفس لائبریری لنڈن میں شیخ شہاب الدین کی عوارف المعارف، امام غزالی کی مشکوٰۃ الانوار، سید علی ہجویری کی کشف المحجوب اور سید محمد گیسو دراز کی تصنیف خاتمہ مطالعہ فرمائیں۔ برٹش میوزیم میں میر جرجانی کا رسالہ فی الوجود اور ٹرنٹی کالج میں عزیز الدین نسفی کے رسائل بھی مطالعہ میں آئے۔ صوفیانہ دانش کے اس مطالعہ نے مسلک وحدت الوجود میں انہماک کی شدت کم کر دی۔

صوفیانہ دانش کے مطالعہ کے علاوہ انگلستان میں علامہ اقبال کو سید امیر علی اور سید علی بلگرامی سے میل جول کے مواقع بھی ملے۔[۵۲] سید امیر علی نے انہیں خاص طور پر متاثر کیا تھا۔ جو کثرت پسندی کی طرف مائل تھے۔ گزشتہ صدی کے ہندوستان میں دو قومی تصور کی نظریہ سازی کرنے والوں میں سید امیر علی بہت ممتاز تھے۔ علاوہ ازیں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ صدی رواں کے آغاز میں کیمبرج کا فلسفیانہ حلقہ دو نوجوان فلاسفہ — جارج ایڈورڈ مور اور برٹرینڈ رسل — کی بنا پر ایک عظیم انقلاب سے دو چار ہو رہا تھا۔ کیمبرج میں علامہ کی آمد سے دو سال قبل پروفیسر مور کی کتاب "اصول اخلاقیات"[۵۳] اور ایک اہم مقالہ "تصوریت کا رد"[۵۴] شائع ہوئے تھے۔ ان کی اشاعت سے برطانوی فلسفے میں تصوریت اور وحدت پسندی کے رجحانات کو ضعف پہنچا اور کثرت پسندی کے رویئے کو حیات نو حاصل ہوئی تھی۔ جب علامہ کیمبرج پہنچے تو اگرچہ میک ٹیگرٹ کی فکری بالادستی قائم تھی اور ہیگلیت کا وقار بھی موجود تھا۔ تاہم ان نئے خیالات کا پرچار بھی شروع ہو چکا تھا۔ بلاشبہ ان خیالات نے ہمارے فلسفی کو متاثر کیا ہوگا۔ اور ان سے کثرت پسندی کا رجحان پیدا ہونے میں مدد ملی ہوگی۔

ابھی تک ہم نے علامہ کی فکری تبدیلی کے ممکنہ خارجی اسباب کا ذکر کیا ہے لیکن ذہنی رویوں میں تبدیلی زیادہ تر نفسیاتی اور موضوعی محرکات کی مرہون منت ہوتی ہے۔ لہٰذا ہمیں ان کی طرف بھی توجہ دینی ہوگی۔ اس سلسلہ میں یہ رہنما اصول پیش نظر رہنا چاہیئے کہ وہ وحدت الوجود کی مابعد الطبیعیات کے برعکس وحدت الشہود کا فلسفہ منفی ذہنی صورت حال پر دلالت کرتا ہے اور اذیت پسندی کی نفسیات پر مؤسس ہوتا ہے۔ یہ غیر فطری نفسیات ماحول سے غیر مطابقت پذیری اور زندگی کی تلخیوں اور ناکامیوں کے منفی نفسیاتی اثرات سے پیدا ہوتی ہے۔ اب جہاں تک علامہ کا تعلق ہے[۵۵] ان کے سوانح نگار اس بات پر متفق ہیں کہ یورپ سے واپسی کے فوراً بعد ان کے حالات نہایت ناسازگار تھے اور اس زمانے میں انہیں اکثر اوقات مایوسی، دل شکستگی اور مالی بحران کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ خصوصاً ۱۹۰۸ء سے ۱۹۱۰

---

۵۲ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، مقدمہ شذرات فکر اقبال، ص ۲

۵۳ G.E. MOORE, PRINCIPA ETHICA, 1903

۵۴ G.E. MOORE, THE REFUTATION OF IDEALISM, MIND, VOL. XII, PP. 433-453

تک کا زمانہ ہمارے فلسفی کے لئے شدید جذباتی ہیجان اور پریشانی سے بھرپور تھا۔

عطیہ بیگم کے نام علامہ کے خطوط کے مطالعہ سے ان کی ذہنی کیفیت نہایت واضح طور پر آشکارہ ہوتی ہے۔ چنانچہ ۹ اپریل ۱۹۰۹ء کے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ:

"میری زندگی حد درجہ تلخ ہے —— اس مصیبت کا واحد علاج یہی ہے کہ میں اس بدنصیب ملک کو ہمیشہ کے لئے خیرباد کہہ جاؤں یا پھر شراب نوشی کی لت ڈالوں کہ خودکشی کا مرحلہ آسان ہو جائے۔ کتابوں کے بوسیدہ و عظیم اوراق میرے لئے سرمایہ مسرت سے عاری ہیں۔ میری روح کا سوز اتنا ہے اور تمام سماجی رسم و رواج کو جلا کر خاک کر دینے کے لئے کافی ہے۔ آپ کہتی ہیں دنیا کو ایک خدائے خیر نے پیدا کیا ہے۔ ممکن ہے ایسا ہی ہو۔ لیکن دنیا کے حقائق تو کسی دوسرے نتیجے کی طرف ہی رہنمائی کرتے ہیں۔ اگر عقل انسانی ہی کو معیار قرار دیا جائے تو یزداں کی نسبت ایک قادر مطلق اور ابدی اہرمن پر ایمان لانا زیادہ آسان نظر آتا ہے۔"[۵۵]

مندرجہ بالا سطور میں محض سطحی رومانیت نہیں ہے کہ کوئی فرد اپنے دکھوں کی المناک داستان سنا کر کسی خوبصورت دوشیزہ کی ہمدردیاں حاصل کرنا چاہتا ہے۔ یہ اس اذیت ناک کیفیت کا بیان ہے جب زندگی اور کائنات مفہوم سے عاری اور لغو دکھائی دیتی ہیں اور جب رحیم و کریم خدا کی نسبت سادیت پسند شیطان پر ایمان لانا زیادہ معقول نظر آتا ہے۔ اس ذہنی صورت حال نے جو جذباتی ردعمل پیدا کیا اس کی وضاحت بھی عطیہ بیگم کے لئے لکھے ایک خط میں ملتی ہے۔ یہ ۱۷ اپریل ۱۹۰۹ء کا واقعہ ہے اس خط میں علامہ لکھتے ہیں کہ ان کی کم گوئی بڑھتی جا رہی ہے اور یہ کہ:

"میرا سینہ یاس انگیز اور غم انگیز خیالات کا خزینہ ہے۔ یہ خیالات میری روح کی تاریک بل سے سانپ کی طرح نکلے چلے آتے ہیں۔ میرا خیال ہے میں ایک سپیرا بن جاؤں گا گلیوں میں پھروں گا اور تماش بین لڑکوں کی ایک بھیڑ میرے پیچھے پیچھے ہو گی۔"[۵۶]

---

۵۵ شیخ عطاء اللہ (مرتب)، اقبال نامہ، ج ۲، ص ص ۱۱۸ - ۱۱۹

۵۶ ایضاً، ص ۱۳۱

یہاں پیمبرے کا لفظ مکتوب نگار کی مسوجیت پسندی کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ اس اقتباس سے اگلی سطور میں علامہ کھل کر اس کا اظہار کرتے ہیں۔

"یہ خیال نہ فرمائیے کہ مبتلائے یاس ہو چکا ہوں۔ یقین مانیئے میری تیرہ بختی میرے لئے ایک لطف و لذت کی سرمایہ دار ہے اور میں ان لوگوں پر ہنستا ہوں جو اپنے آپ کو خوش نصیب سمجھتے ہیں۔"[۵۷]

مسوجیت پسندی جو اصل میں سادیت پسندی کی ہی ایک صورت ہے۔ محض مبتلائے یاس یا مصائب کا شکار ہونے سے پیدا نہیں ہوتی۔ بلکہ تیرہ بختی، کو "لطف و لذت کی سرمایہ دار" تصور کرنے سے جنم لیتی ہے۔ علامہ سے قبل فلسفہ وحدت الشہود کے باب میں ان کے واجب الاحترام پیش رو شیخ احمد سرہندی بھی اپنی "تیرہ بختی" کو اپنے لئے "لطف و لذت کا سرمایہ دار" قرار دے چکے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ:۔

"محبوب کی جفا اس کی وفا سے زیادہ لذت بخش ہے"[۵۸] اور یہ کہ "حوادث زمانہ کی تلخی، کڑوی دوا کی طرح نافع ہے، جس سے مرض زائل ہو جاتا ہے"[۵۹] اس کی وجہ یہ ہے کہ اس دنیا کا بہترین سامان حزن و اندوہ اور اس دسترخوان کی گوارا ترین نعمت الم و مصیبت ہے۔"[۶۰]

زندگی کے اس بحرانی دور نے علامہ اقبال کی تخلیقی فعالیت کو بھی متاثر کیا تھا۔ تخلیقی اظہار میں یہ کمی اس امر پر بھی دلالت کرتی ہے کہ خارجی مہیجات کے بارے میں ان کا موضوعی ردعمل منفی تھا۔ بصورت دیگر یہ صورت حال تخلیقی فعالیت میں اضافے کا سبب بنتی۔ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی لکھتے ہیں:۔

۵۷۔ ایضاً

۵۸۔ شیخ احمد سرہندی، مکتوبات امام ربانی، اردو ترجمہ از مولانا محمد سعید احمد نقشبندی ج ۳، ص ص ۱۲۸۱ - ۱۲۸۲

۵۹۔ ایضاً، ج ۱، ص ۲۰۹

۶۰۔ ایضاً، ج ۳، ص ۱۲۸۱

"۱۹۰۵ء سے ۱۹۱۱ء تک اقبال کی شعری تخلیق سست رہی۔ مابعد و ماقبل کے ادوار کے مقابلے میں ان کی تخلیقی فعالیت کا جمود و تعطل زیادہ نمایاں ہے۔ قیام انگلستان کا سہ سالہ دور تو جمالیاتی تجربے سے متعلق متعدد رومانی نظموں کے حسین سلسلے کی بدولت خاصا وقیع ہے۔ لیکن آئندہ تین سال تک وہ معدودے چند نظموں اور بعض نثری تحریروں کے سوا اور کچھ نہ لکھ سکے۔" ۶۱

عطیہ بیگم کے نام ایک خط میں خود علامہ نے لکھا تھا کہ اگرچہ ان کی شاعری ہندوستان میں مقبول ہو رہی تھی، لیکن:

"مجھ میں اب شاعری کے لیے کوئی ولولہ باقی نہیں رہا۔ ایسا محسوس کرتا ہوں کہ کسی نے میری شاعری کا گلا گھونٹ دیا ہے۔ اور میں محروم تخیل کر دیا گیا ہوں۔" ۶۲

ڈاکٹر جاوید اقبال ۱۹۱۰ء کے حالات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"انجمن حمایت اسلام کی جانب سے ہر سال اقبال کو سالانہ جلسوں میں نظم سنانے کی دعوت دی جاتی رہی۔ لیکن خلاف معمول ۱۹۱۰ء میں اس موقع پر انہوں نے کوئی نظم نہیں سنائی۔ ان دنوں انجمن میں کچھ داخلی اختلافات رونما ہوئے اور مقدمہ بازی تک نوبت پہنچی۔ اس صورت حال سے بھی وہ پریشان ہوئے ہوں گے۔ بہر حال اس عرصے میں اقبال نے چند نظمیں لکھیں۔ جو مقامی رسالوں میں شائع ہوئیں۔ لیکن یہ نظمیں بلند معیار کی نہیں تھیں، معلوم ہوتا ہے کہ گرد و پیش کے حالات سے جو دل شکستگی اور شدید مایوسی انہیں ہوئی اس کے نتیجے میں اس سال ان کی تخلیقی فعلیت معطل رہی۔" ۶۳

۱۹۱۰ء میں علامہ اقبال کی ذہنی کیفیت کا حال ان کے نجی روزنامچے کے مندرجہ ذیل اندراج

---

۶۱ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، مقدمہ، شذرات فکر اقبال، ص ۲

۶۲ شیخ عطاء اللہ اقبالنامہ، ج ۲، ص ۱۴۶

۶۳ ڈاکٹر جاوید اقبال، تعارف، شذرات فکر اقبال، ص ۴۲

سے بخوبی آشکارہ ہوتا ہے،

"میرے احباب مجھ سے اکثر پوچھتے ہیں، کیا تم خدا کے وجود پر ایمان رکھتے ہو؟ میرا خیال ہے کہ جواب دینے سے پہلے مجھے یہ حق حاصل ہے کہ اس سوال میں جو کلمات استعمال ہوئے ہیں ان کا مطلب معلوم کرلوں۔ اگر میرے احباب اپنے سوال کا جواب چاہتے ہیں تو انہیں پہلے یہ واضح کر دینا چاہیئے کہ خدا، وجود اور ایمان (خصوصاً اول الذکر دو کلموں) سے اُن کی کیا مراد ہے؟ مجھے اعتراف ہے کہ میں ان کلمات کو نہیں سمجھتا اور جب کبھی میں ان سے جرح کرتا ہوں تو یہ دیکھتا ہوں کہ میری طرح وہ بھی نہیں سمجھتے۔" [۱۲]

بلاشبہ مندرجہ بالا اقتباس ہمارے مفکر پر پروفیسر جارج ایڈورڈ مور کے منہاجِ تفلسف کے اثرات کا شاہکار ہے۔ تاہم ہمارے لئے یہ دیکھنا زیادہ اہم ہے کہ ۱۹۰۹ء کے مقابلے میں ۱۹۱۰ء میں علامہ اقبال تشکیک پسندی کا کس حد تک شکار ہو چکے تھے۔ یہ تشکیک پسندی فلسفیانہ فکر کی بجائے زندگی کی محرومیوں اور ناکامیوں کا نتیجہ تھی۔ اسی نے اذیت پسندی کے رجحان کو جنم دیا تھا۔

اذیت پسندی کے اسی نفسیاتی رجحان کا مابعد الطبیعی سطح پر اظہار فلسفہ وحدت الشہود اور اور کثرت پسندی کی صورت میں ہوا تھا۔ نیز یہی وہ رجحان ہے جس نے شاعری میں مردِ مومن اور شاہین جیسے تصورات کی صورت اختیار کی ہے۔ سماجی، سیاسی شعور میں اس کا اظہار فرقہ پرستی کی صورت میں ہوا۔ یوں وہ نظامِ فکر مرتب ہوا جو علامہ اقبال کے ذہنی ارتقاء کے دوسرے دور سے مخصوص ہے اس نظام کی تشکیل میں مشرق و مغرب کے کئی ایک فلاسفہ کے اثرات قبول کئے گئے ہیں۔ اس سلسلے میں مشرقی اہلِ حکمت میں سے مولانا جلال الدین رومی بہت اہم ہیں۔ عقل پر عشق کو ترجیح دینے، کائناتی ارتقاء اور تغیر و تبدل کی اہمیت کو تسلیم کرنے کے تصورات نیز فردِ کامل اور اختیار کے خیالات ایسے ہیں جنہیں رومی نے اپنی فلسفیانہ شاعری کا موضوع بنایا تھا۔ اس شاعری میں خودی کا وہ تصور بھی مل

---

[۱۲] محمد اقبال، شذرات فکر اقبال، اردو ترجمہ از ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، ص ۶۷۔

ہے جو ذہنی ارتقاء کے دوسرے دَور میں علامہ اقبال کا محبوب موضوع رہا ہے۔

مثال کے طور پر رومی کہتے ہیں کہ :

باخودی تو لیک مجنوں بیخود است ۔۔۔ در طریقِ عشق بیداری بد است

باخودی با بے خودی دو چار زد ۔۔۔ اور ۔۔۔ بے خود اندر دیدۂ خود خار زد

رومی کی شاعری سے ایسی کئی مثالیں تلاش کی جاسکتی ہیں جو ہمارے فلسفی پر اُن کے اثرات کی نشاندہی کرتی ہیں۔ علامہ نے خود بھی بارہا اِن اثرات کا اعتراف کیا ہے۔ اپنی شعری و نثری نگارشات میں علامہ نے رومی کا ذکر بہت عزت و احترام کے ساتھ کیا ہے اور انہیں اپنا پیر و مرشد تسلیم کیا ہے۔

مولانا جلال الدین رومی کے اثرات کے حوالے سے علامہ نطشے اور برگساں کی جانب راغب ہوئے ہیں۔ رومی کو پیر و مرشد کے طور پر قبول کرنے کا سبب محض یہ نہ تھا کہ "رومی سے اُن کو روحانی رشتہ پیدا ہو گیا تھا یا اُن کی زبان یعنی فارسی میں یہ شعر کہا کرتے تھے یا دونوں کا فلسفۂ تصوّف اور شاعرانہ کمال ایک سا تھا۔ یا دونوں کا مذہبی وجدان قوی تھا۔ دونوں کو وجود باری تعالیٰ پر کامل یقین اور محمدؐ عربی سے گہری محبت و عقیدت تھی۔ یہ محاسن دیگر صوفیا میں بھی پائے جا سکتے ہیں۔ لیکن اقبال نے رومی کو اپنی زندگی بھر کا رہنما جو قرار دیا تھا اُس کی خاص وجہ یہ تھی کہ رومی نے اقبال کے دو جدید ہم خیالوں نطشے اور برگساں کے نظریات کی بہت پہلے توضیح کر دی تھی۔"[۶۵] یہاں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ نطشے اور برگساں کے علاوہ میک ٹیگرٹ اور جیمز وارڈ، جو کیمبرج میں علامہ کے استاد تھے، کے

---

[۶۵] غلام دستگیر رشید (مرتب) ذکرِ اقبال، ص ص ۲۶۱ - ۲۶۲

افکار میں بھی ایسے عناصر موجود تھے جن کا مولانا روم کے خیالات سے سمبندھ بنایا جاسکتا تھا۔ خصوصاً جیمز وارڈ کے الٰہیاتی کثرت پسندی کے تصور اور رومی کی مابعد الطبیعیات میں ایسا تعلق موجود تھا، جسے علامہ نظر انداز نہیں کر سکتے تھے۔

بہر طور مغربی مفکرین میں سے علامہ نے سب سے زیادہ نطشے اور برگساں کے اثرات قبول کیے۔ یہاں تک کہ پروفیسر براؤن نے فلسفۂ اقبال کو نطشوی نظامِ فکر کا مشرقی چربہ قرار دے دیا تھا۔[۲۳] علامہ اقبال کے بعض مداح دوسری انتہا کی طرف گئے ہیں۔ سید عبدالواحد اُن میں سے ایک ہیں۔ اُن کا دعویٰ ہے کہ علامہ اقبال اور نطشے میں کوئی قدرِ مشترک موجود نہیں۔ لہٰذا علامہ کے نطشے سے متاثر ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔[۲۴] دونوں حکم ہی کاذب ہیں۔ نطشے کے فوق البشر کے تصور نے ہمارے فلسفی کو ازحد متاثر کیا تھا۔ لیکن اس مغربی فلسفی کے مطالعے سے قبل ہی بعض صوفیانہ خیالات کے مطالعے سے علامہ اس سے ملتے جلتے تصور تک رسائی حاصل کر چکے تھے۔ نطشے کی 'زرتشت کے گیت' نامی کتاب کے اثرات علامہ کی شاعری میں عام طور پر محسوس کیے جاسکتے ہیں۔ اسی طرح علامہ کا تصورِ زمان برگساں کے 'مدتِ خالص' کے تصور کا مرہونِ منت ہے۔ 'اسلامی الٰہیات کی تشکیلِ نو' کے خطبات اور نظم 'نوائے وقت' میں برگسانی نظریات سے فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ عقل اور وجدان کی بابت بھی علامہ نے برگساں کے اثرات قبول کیے ہیں۔

علامہ پر دیگر فلاسفہ کے اثرات کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ امر پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ جذب کرنے کا یہ عمل سراسر تخلیقی تھا۔ وہ دوسروں کے خیالات اُسی وقت قبول کرتے ہیں، جب وہ اُن کے اپنے نقطۂ نظر اور حوالہ جاتی نظام میں سما سکتے ہوں یا اُن کی ایسی توجیہہ اور تشکیلِ نو ممکن ہو جس کے ذریعے وہ اُن کے حوالہ جاتی نظام سے ہم آہنگ ہو سکیں۔ مثال کے طور پر مسئلہ زمان کو لیجیے۔ اِس مسئلے پر علامہ نے برگسانی اثرات قبول کیے ہیں۔ لیکن

E.G. BROWNE, A LITERARY HISTORY OF PERSIA, VOL. IV, P. 41. ۲۳

S.A. VAHID, IQBAL: HIS ART AND THOUGHT, P. 97 ۲۴

کیا علامہ کا فلسفۂ زمان برگساں کے نظریہ مدت خالص کے عین ہے ؟ ایسا نہیں ہے۔ دونوں میں بنیادی اختلافات موجود ہیں۔ برگساں کے نزدیک مستقبل قطعی طور پر غیر معین ہے۔ وہ مقصدیت اور میکانیت دونوں کا شدید مخالف ہے۔ جب کہ علامہ کے نزدیک مقصدیت حیات کی امتیازی صفت ہے۔ برگساں کے نزدیک زمان خودی سے ماورا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اگرچہ زمانِ خالص کا شعور ہمیں وارداتِ شعور کے گہرے تجزیے سے ہی ہو سکتا ہے، لیکن وہ شعور پر منحصر نہیں۔ علامہ اس نقطۂ نظر کو قبول نہیں کرتے۔ اُن کے نزدیک زمانِ محض اور زمانِ خالص دونوں اشیاء یا حوادث کی کثرت کو سہارا دینے کی صلاحیت سے محروم ہیں۔ یہ صرف ایک قائم و دائم انا کا خود اپنی ذات میں بصیرت کا عمل ہے جو استدام کی کثرت کو ایک ترکیب نامی میں جوڑتے ہوئے ایک 'کل' میں بدل دیتا ہے۔ استدامِ محض کی زندگی خودی کی زندگی ہے[۷۸]۔ علامہ اور برگساں میں یہ فکری اختلاف بھی اہم ہے کہ موخر الذکر زمانِ خالص میں تسلسل کا منکر نہیں۔ اول الذکر کے نزدیک زمانِ خالص میں تسلسل کا کوئی وجود نہیں۔ یہ زمان تغیر اور حرکت کو شاملِ حال رکھتا ہے۔ تاہم ان دونوں کا تجزیہ محال ہے کیونکہ ان کے اجزا ایک دوسرے میں پیوست اور بہ اعتبار نوعیت سلسلہ بندی سے آزاد ہوتے ہیں۔ زمانِ خالص تغیر بے تسلسل ہے۔ مکان میں اُس کا تصور ایک ایسے خط کے روپ میں کیا جا سکتا ہے، جو ہنوز بننے کے عمل میں ہے۔

مندرجہ بالا بحث سے یہ نتیجہ اجاگر ہوتا ہے کہ اگرچہ علامہ اقبال نے بنیادی طور پر برگساں کے نظریہ زمانِ خالص کو قبول کیا ہے، لیکن اپنے حوالہ جاتی نظام سے ہم آہنگ کرنے کے لیے اُس میں ایسی کئی ایک تخلیقی تبدیلیاں کی ہیں کہ اب انہیں برگساں کا پیرو قرار نہیں دیا جا سکتا۔ دیگر فلاسفر کے معاملے میں بھی صورتِ حال یہی ہے۔ چنانچہ نطشے کے اثرات جذب کرنے کے باوجود علامہ اُس کے مقلد نہیں ہیں[۷۹]۔ ممتاز حسین نے درست ہی کہا ہے کہ:

---

[۷۸] قاضی جاوید، فلسفہ، ثقافت اور تیسری دنیا، ص ۵۰

[۷۹] M. T. STEPANYANTS, PAKISTAN: PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY. P. 34

"جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ اقبال کا فلسفہ تمام تر حکمائے مغرب کے خیالات سے ماخوذ ہے، صریحاً غلط فہمی میں مبتلا ہیں۔ اُن کا یہ قول اس امر کی دلیل ہے کہ انہوں نے اقبال کے فلسفے کا مطالعہ تو کیا ہے مگر سمجھنے سے قاصر رہے۔ جس طرح دو تصویروں کے بعض امور میں باہمی مشابہ ہونے سے ایک کو دوسرے کی نقل نہیں کہہ سکتے، اسی طرح اگر نطشے اور برگساں کے بعض خیالات کا پرتو اقبال کے فلسفے میں نظر آتا ہے تو اُس کا یہ نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ اقبال نے اپنا فلسفہ ہی ان حضرات سے اخذ کیا ہے۔" ؎

نطشے اور برگساں کے زیرِ اثر ہونے کا خیال علامہ اقبال کی زندگی ہی میں عام طور پر قبول کر لیا گیا تھا۔ ڈاکٹر نکلسن کے نام ایک مکتوب میں علامہ نے اپنا دفاع کرتے ہوئے اس روش کی تردید کی ہے۔ یہ صورتِ حال کی مزید وضاحت میں معاون ہو سکتی ہے۔ علامہ لکھتے ہیں کہ:

"تنقیح کے نام آپ نے جو مکتوب تحریر فرمایا ہے، اُس سے مجھے یہ معلوم کر کے بے حد مسرت ہوئی کہ 'اسرارِ خودی' کا ترجمہ انگلستان میں قبولِ عام حاصل کر رہا ہے۔ بعض انگریز تنقید نگاروں نے اُس سطحی تشابہ اور تماثل سے

؎ بحوالہ قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی، اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، ص ۱۲۶

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم اس سلسلے میں لکھتے ہیں کہ "جہاں تک افکار کا تعلق ہے، انہوں (علامہ اقبال) نے نہ رومی کا کامل تتبع کیا ہے نہ نطشے کا، نہ برگساں کا اور نہ کارل مارکس کا نہ لینن کا۔ اپنے تصورات کا قالین بُنتے ہوئے انہوں نے رنگین دھاگے اور بعض خاکے اِن لوگوں سے لیے۔ لیکن اُن کے مکمل قالین کا نقشہ کسی دوسرے کے نقشے کی ہو بہو نقل نہیں۔ اپنی تعمیر کے لیے انہوں نے اِن افکار کو سنگ و خشت کی طرح استعمال کیا ہے"۔ خلیفہ عبدالحکیم، رومی، نطشے اور اقبال۔ یہ مضمون Iqbal as a thinker نامی کتاب میں شامل ہے۔

جو میرے اور نطشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے، دھوکہ کھایا ہے اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں۔ 'دی اینتھم' والے مضمون میں جو خیالات ظاہر کیے گئے ہیں، وہ بہت حد تک حقائق کی غلط فہمی پر مبنی ہیں۔ لیکن اس غلطی کی ذمہ داری صاحبِ مضمون پر عائد نہیں ہوتی۔ اُس نے اپنے مضمون میں میری جن نظموں کا ذکر کیا ہے، اگر اُسے اُن کی صحیح تاریخ اشاعت کا بھی علم ہوتا تو مجھے یقین ہے کہ میری ادبی سرگرمیوں کے نشو و ارتقا کے متعلق اُس کا زاویۂ نگاہ بالکل مختلف نظر آتا۔

"وہ انسانِ کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا۔ یہی وجہ ہے کہ اُس نے غلط مبحث کر کے میرے انسانِ کامل اور جرمن مفکر کے فوق الانسان کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے۔ مَیں نے آج سے تقریباً بیس سال قبل انسانِ کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ ہے کہ جب نہ تو نطشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا۔ نہ اُس کی کتابیں میری نظروں سے گزری تھیں۔ یہ مضمون 'انڈین انٹی کیوری' میں شائع ہوا۔ جب ۱۹۰۸ء میں مَیں نے 'ایرانی الٰہیات' پر ایک کتاب لکھی، تو اس کتاب میں اِس کو شامل کر لیا گیا۔"[۱۷]

اسی مکتوب میں علامہ اقبال نے نطشے کی بجائے انگریز دانشور الیگزینڈر سے متاثر ہونے کا اعتراف کیا ہے۔ تاہم اس کے ساتھ ہی وہ یہ دعوی بھی کہتے ہیں کہ اصل میں اُن کے خیالات کی جڑیں اسلامی تصوف اور قرآنِ حکیم میں پیوست ہیں:

"میرا دعویٰ ہے کہ 'اسرار' کا فلسفہ مسلمان صوفیا اور حکما کے افکار و مشاہدات سے ماخوذ ہے۔ اور تو اور وقت کے متعلق برگساں کا عقیدہ بھی ہمارے صوفیوں کے لیے نئی چیز نہیں۔ قرآن الٰہیات کی کتاب نہیں، بلکہ اُس میں انسان کی معاش و معاد کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے۔ یہ اور بات

---

۱۷ شیخ عطاء اللہ (مرتب) اقبال نامہ، ج ۱، ص ص ۴۵۷ - ۴۵۸

ہے کہ اُن کا تعلق الٰہیات کے ہی مسائل سے ہے۔ عہدِ جدید کا ایک مسلمان اہلِ علم جب اِن مسائل کو مذہبی تجربات اور افکار کی روشنی میں بیان کرتا ہے جن کا مبدا اور سرچشمہ قرآن مجید ہے تو اُس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ جدید افکار کو قدیم لباس میں پیش کیا جا رہا ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ پرانے حقائق کو جدید افکار کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے۔ بد قسمتی سے اہلِ مغرب اسلامی فلسفے کی تعلیمات سے ناآشنائے محض ہیں۔ اے کاش مجھے اِس قدر فرصت ہوتی کہ میں اس موضوع پر ایک مبسوط کتاب لکھ کر مغربی فلسفیوں کو اِس حقیقت سے روشناس کر دیتا کہ دنیا کی مختلف قوموں کے خیالات ایک دوسرے سے کس قدر مشابہ ہیں۔ [۴۲]

علامہ اقبال کی یہ توجیہہ قبول کر لینی چاہیئے کہ بنیادی طور پر اُن کی ذہنی زندگی کے دورِ دوّم کا فلسفہ مسلمان صوفیا اور حکمائے کے افکار و مشاہدات سے ماخوذ ہے۔ اپنے ماخذ کے طور پر انہوں نے بارہا قرآنِ حکیم کا ذکر بھی کیا ہے۔ تاہم زیادہ محتاط ہوتے ہوئے ہمیں یاد رکھنا چاہیئے کہ اُن کے جملہ خیالات کی اساس فلسفہ وحدت الشہود کی مابعد الطبیعیات ہے جسے وہ قرآنِ حکیم کی حقیقی توجیہہ کے طور پر قبول کرتے ہیں۔ چنانچہ شیخ احمد سرہندی کی مانند علامہ کا کوئی ایسا بنیادی تصور نہیں جسے اِس مابعد الطبیعیات سے منطقی طور پر اخذ نہ کیا جا سکے۔ اصل میں یہ شیخ کے افکار کی تشکیلِ نو ہے۔ تاہم نئی تشکیل کا یہ عمل شعوری سطح پر انجام نہیں پایا ہے۔ اسی لیے علامہ اقبال اپنے ماخذوں کا ذکر کرتے ہوئے شیخ کو نظرانداز کر دیتے ہیں۔ وہ بار بار مولانا جلال الدین رومی کا مرہونِ منت ہونے کا تذکرہ کرتے ہیں حالانکہ اِن دونوں مفکرین میں مشترک اقدار کی تلاشِ حقیقت سے زیادہ عقیدت کا معاملہ ہے۔

مذہبی اندازِ فکر کی بنا پر علامہ اقبال کی سوچ ہمیشہ سیاہ اور سفید کے حوالہ جاتی نظام میں محصور رہی۔ اسی لیے ذہنی ارتقاء کے دوسرے دَور میں وہ دورِ اوّل کے عقائد کو کفرے

---

۴۲ ایضاً، ص ص ۲۷۳ - ۲۷۴

تعبیر کرنے لگے تھے۔ جب 'اسرارِ خودی' پر اعتراضات ہوئے تو علامہ نے وحدت الوجود کے بارے میں اپنے مؤقف کی وضاحت کرتے ہوئے امرتسر کے (اخبار) 'وکیل' میں لکھا کہ:

"مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں کوئی شرم نہیں کہ میں ایک عرصے تک ایسے عقائد و مسائل کا قائل رہا جو بعض صوفیا کے ساتھ خاص ہیں اور جو بعد میں قرآن شریف پر تدبر کرنے سے قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے۔ مثلاً شیخ محی الدین ابنِ عربی کا مسئلہ قدم ارواح کملا مسئلہ وحدت الوجود یا مسئلہ تنزلاتِ ستہ یا دیگر مسائل جن میں بعض کا ذکر عبدالکریم جیلی نے اپنی کتاب 'انسانِ کامل' میں کیا ہے"۔ [۷۳]

شاہ سلیمان پھلواری کے نام اپنے ایک خط میں علامہ نے اپنے اس نقطۂ نظر کی مزید وضاحت کی ہے۔ اس مکتوب میں درج ہے کہ:

"شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کی نسبت کوئی بدظنی نہیں۔ بلکہ مجھے اُن سے محبت ہے۔ میرے والد کو 'فتوحات' اور 'فصوص' سے کمال توغل رہا ہے اور چار برس کی عمر سے میرے کانوں میں اُن کے نام اور اُن (کی) تعلیم پڑنی شروع ہوئی۔ (لیکن) اس وقت میرا یہ عقیدہ ہے کہ حضرت شیخ کی تعلیمات قرآن کے مطابق نہیں ہیں اور نہ کسی تاویل و تشریح سے اُس کے مطابق ہو سکتی ہیں۔ لیکن یہ بالکل ممکن ہے۔ کہ میں نے شیخ کا مفہوم غلط سمجھا ہو) کئی سالوں تک میرا یہی خیال رہا ہے کہ میں غلطی پر ہوں۔ گو اب میں یہ سمجھتا ہوں کہ میں قطعی نتیجے پر پہنچ گیا ہوں"۔ [۷۴]

ہمارے فلسفی نے جس قطعی نتیجے تک رسائی حاصل کی تھی وہ یہ تھا کہ فلسفہ وحدت الوجود کفر و زندقیت ہے [۷۵]۔ اور شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے خیالات میں الحاد و زندقہ کے

---

۷۳ محمد اقبال 'اسرارِ خودی اور تصوف' اخبار وکیل، امرتسر ۱۵، جنوری ۱۹۱۶ء / سید عبدالواحد معینی (مرتب) مقالاتِ اقبال، ص ۱۶۱

۷۴ بشیر احمد ڈار (مرتب)، انوارِ اقبال، ص ۱۷۸

۷۵ سید عبدالواحد معینی (مرتب)، مقالاتِ اقبال، ص ۱۷۳

کے اسٹریچی ہال میں دیا تھا۔[۷۳] اِس خطبے میں پیش کیے گئے خیالات کا موازنہ اُن کے ایک سابقہ مضمون 'قومی زندگی' (۱۹۰۴ء) سے کیا جائے تو نہایت واضح طور پر اُن کے خیالات میں تبدیلی کا ادراک کیا جا سکتا ہے۔ 'قومی زندگی' کی طرح اِس خطبے کا آغاز بھی ڈارون کے نظریۂ ارتقا کے نتائج کو قبول کرنے سے ہوتا ہے۔ لیکن اِس سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ فرد کی زندگی اور اُس کے مقاصد جماعت کے مقاصد سے تخالفِ کلی اور تضادِ مطلق رکھتے ہیں فرد اور اجتماع کی زندگیاں اور مفادات جدا جدا ہیں۔ لہٰذا یہ خیال غلط ہے کہ اجتماع یا قوم سے مراد موجود افراد کا مجموعہ ہے۔[۷۴]

'قومی زندگی' میں علامہ نے تعلیم کے بارے میں نتائجیتی اور ترقی پسندانہ نظریہ پیش کیا تھا، جس کے مطابق تعلیم کا وظیفہ یہ قرار پایا تھا کہ فرد کو اپنے تمدنی فرائض بہتر طور پر ادا کرنے کے قابل بنایا جائے۔[۷۵] لیکن ۱۹۱۰ء میں تعلیم کا مقصد یہ قرار دیا گیا ہے کہ وہ ہمارے نوجوانوں کو 'پکا مسلمان' بنائے۔ چنانچہ:

> "اگر ہماری قوم کے نوجوانوں کی تعلیمی اٹھان اسلامی نہیں ہے تو ہم اپنی قومیت کے پودے کو اسلام کے آبِ حیات سے نہیں پہنچ رہے ہیں اور اپنی جماعت میں پکے مسلمان کا اضافہ نہیں کر رہے ہیں۔ بلکہ ایسا نیا گروہ پیدا کر رہے ہیں جو بوجہ کسی اکتنازی یا اتحادی مرکز کے نہ ہونے کے اپنی شخصیت کو کسی دن کھو بیٹھے گا اور گرد و پیش کی قوموں میں سے کسی ایک قوم میں ضم ہو جائے گا، جس میں اُس کی نسبت زیادہ قوت و جان ہو گی"۔[۷۶]

۷۳۔ اِس خطبے کا اردو ترجمہ مولانا ظفر علی خان نے 'ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر' کے عنوان سے کیا تھا۔ یہ ترجمہ مئی ۱۹۱۱ء میں لاہور کے برکت علی ہال میں ایک جلسۂ عام میں سنایا گیا تھا۔ اِس باب میں اِس خطبے کے اقتباس اِسی ترجمے سے لیے گئے ہیں۔

۷۴۔ محمد اقبال، قومی زندگی اور ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر، ص ۶۳

۷۵۔ ایضاً، ص ۵۲

عورتوں کی تعلیم کے بارے میں ۱۹۰۴ء میں کہا گیا تھا کہ دنیا کی کوئی قوم اُس وقت تک ترقی نہیں کر سکتی جب تک اُس کا آدھا حصہ جاہلِ مطلق رہ جائے۔ لیکن ۱۹۱۰ء میں یہ لائحہ عمل دیا گیا کہ عورتوں کو اسلام کی مقرر کردہ حدود کے اندر مقید رکھا جانا چاہیئے اور ان ہی حدود کے اندر اُن کی تربیت ہونی چاہیئے۔[۵۵] معاشی اور سماجی ترقی میں جاپان کو آدرش قرار دینے والا دانشور اب اِس بات پر اظہارِ افسوس کرتا ہے کہ اُس کی قوم سپاہیانہ روایات کو نظر انداز کر کے تجارت اور صنعت و حرفت کی ڈگر پر چل نکلی ہے۔[۵۶] سیاسی قوم پرستی کی جگہ مذہبی قومیت کا تصور بھی ۱۹۱۰ء کے اِس خطبے میں نمایاں ہے ـــ

"مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکِ زبان ہے نہ اشتراکِ وطن نہ اشتراکِ اغراضِ اقتصادی بلکہ ہم لوگ اِس برادری میں جو جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی تھی۔ اِس لیے شریک ہیں کہ مظاہرِ کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم سب کو ترکہ میں پہنچی ہیں، وہ بھی ہم سب کے لیے یکساں ہیں۔ اسلام تمام مادی قیود سے بیزاری ظاہر کرتا ہے اور اُس کی قومیت کا دارومدار ایک خاص تنزیہی تصور پر ہے جس کی تجسیمی شکل وہ جماعت اشخاص ہے جس میں بڑھتے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے۔ اسلام کی زندگی کا انحصار کسی خاص قوم کے خصائص مخصوصہ اور شمائل

---

۵۵ ایضاً، ص ۵۶

۵۶ ایضاً، ص ۱۰۱۔ ۱۹۰۴ء میں علامہ اقبال نے لکھا تھا کہ موجودہ دور میں تعددِ ازدواج پر اصرار کرنا 'امرائے قوم کے ہاتھ میں زنا کا ایک شرعی بہانہ دینا ہے' تاہم اپنے مابعد الطبیعاتی رویے میں تبدیلی کے بعد انہوں نے پہلی بیوی کی موجودگی میں یکے بعد دیگرے دو اور شادیاں کی تھیں۔

۵۷ ایضاً، ص ۱۰۸

مختص پر نہیں ہے۔ غرض اسلام زمان و مکان کی قیود سے مبرّا ہے" [۵۳]

'اسلام کے سماجی۔ سیاسی نصب العین' نامی خطبے میں علامہ کے ذہنی ارتقا کے دوسرے دَور کے تمام امتیازی تصورات ملتے ہیں، تاہم حیران کن طور پر اس میں 'خودی' کا ذکر موجود نہیں جو صدی رواں کی دوسری دہائی سے زندگی کے آخری ایام تک علامہ کا اہم ترین موضوع رہا ہے۔ جاننا چاہیئے کہ خودی کا تصوّر فلسفۂ وحدت الشہود کا منطقی نتیجہ ہے۔ کیونکہ روحانی ارتقا کے اعلیٰ ترین مراحل میں بھی انفرادی خودی اگر اپنے وجود کے منبع میں ضم ہونے کی بجائے اپنے جداگانہ تشخص کو برقرار رکھتی ہے تو پھر یہ ایک پائیدار اور قابلِ قدر شئے ہے۔ یہ گویا فرد کا جوہر ہے۔ اس کی نشوونما فرد کا منتہائے مقصود ہونا چاہیئے۔ کثرت پسندی کا ضمنی منطقی نتیجہ ہونے کی حیثیت سے خودی کا یہ تصوّر شیخ احمد سرہندی کے نظامِ فکر میں بھی پایا جاتا ہے۔ تاہم انہوں نے علامہ کے برعکس اسے اپنی خصوصی توجہ کا مرکز نہیں بنایا تھا۔ اس کی وجہ دونوں حکماء کی معروضی تاریخی صورتِ حال میں فرق ہے۔

اسی بنا پر یہ امر پیشِ نظر رہنا چاہیئے کہ اگرچہ خودی کا تصوّر کثرت پسندی کی مابعدالطبیعیات کا لازمی نتیجہ ہے، لیکن علامہ نے اس لیے اس پر شدت سے زور دیا ہے کہ اُن کے ہاں یہ تصور نوآبادیاتی نظام کے نفسیاتی، عمرانیاتی اثرات کے خلاف مابعدالطبیعیاتی ردِعمل کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس حوالے سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ برِصغیر کے مسلم فکر کے ارتقاء میں خودی کا تصوّر بنیادی طور پر احمدیت کے ظہور سے مشابہت رکھتا ہے۔ دونوں کو ایک جیسی صورتِ حال نے جنم دیا ہے۔ یہی سبب تھا کہ علامہ اقبال ایک زمانے میں احمدیت کے مداح رہے تھے [۵۴] تاہم ان دونوں میں اختلافات بھی موجود ہیں۔ مرزا غلام احمد نوآبادیاتی

---

[۵۳] ایضاً، ص ص ۶۶-۶۷

[۵۴] چنانچہ علی گڑھ خطبے میں علامہ نے کہا تھا کہ "پنجاب میں اسلامی سیرت کا ٹھیٹھ نمونہ اُس جماعت کی شکل میں ظاہر ہوا ہے، جسے فرقۂ قادیانی کہتے ہیں"۔
دیکھیے: محمد اقبال، قومی زندگی اور ملتِ بیضا پر ایک نظر، ص ۸۴

[۵۵] محمد اقبال، بانگِ درا۔

نظام کے نفسیاتی، عمرانیاتی اثرات کے مذہبی پہلو کی تجسیم تھے۔ اُن کا ردِ عمل مذہبی صورت میں ظاہر ہوا تھا۔ جب کہ علامہ اقبال کا ردِ عمل مابعد الطبیعیاتی ماہیت کا حامل ہے۔

علامہ کی شاعری میں نوآبادیاتی نظام کے نفسیاتی اور عمرانیاتی اثرات کی مؤثر تصویر کشی کی گئی ہے۔ 'خودی' کے تجزیاتی فہم کے لیے اس کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ علامہ نے ان نفسیاتی اور عمرانیاتی اثرات کا اوّلین تجزیہ نظم 'تصویرِ درد' میں کیا ہے۔ اس نظم میں شاعر اس حقیقت کا اظہار کرتا ہے کہ محبت اور انسان دوستی آزادی میں مضمر ہوتے ہیں۔ جب کہ غلامی من و تو کے امتیاز اور باہمی نفرت کو جنم دیتی ہے[۵۵] 'ضربِ کلیم' میں بھی جا بجا ایسے ہی خیالات کا اعادہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے کہ کوئی غلام بندہ 'حر' کے مشاہدات کا فہم حاصل نہیں کر سکتا کیونکہ دونوں کے شب و روز میں تفاوت اس قدر ہوتا ہے کہ ابلاغ کا سلسلہ قائم نہیں ہو سکتا۔ آزاد کا ہر لمحہ پیامِ ابدیت ہے۔ محکوم کا ہر لحظہ نئی مرگِ مفاجات ہے۔ آزاد کا اندیشہ حقیقت کے نور سے منوّر ہوتا ہے۔ محکوم کا اندیشہ گرفتارِ خرافات ہوتا ہے۔ محکوم پیروں کی کرامتوں کی تلاش میں سرگرداں رہتا ہے۔ آزاد بذاتِ خود ایک زندہ کرامت ہوتا ہے[۵۶] غلاموں کے لیے زندگی فراغت سے عبارت ہے۔ آزاد ہر لمحہ نئی زندگی کی تخلیق میں مصروفِ کار رہتا ہے[۵۷] غلامی اصل میں غلاموں کی رضامندی کے بغیر ممکن نہیں ہوتی۔ جب غلام آزادی کے لیے اُٹھ کھڑے ہوں تو زنجیریں خود بخود ٹوٹ جاتی ہیں[۵۸] غلامی فرد کی روح کو اس قدر کچل دیتی ہے کہ غلاموں کی کوئی بات بھی قابلِ اعتبار نہیں رہتی۔ اُن کے ادراک پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اُن کی بصیرت قابلِ اعتماد ہوتی ہے[۵۹] زمانہ محکومی میں قومیں شاعروں، عالموں اور دانشوروں سے محروم نہیں ہوتیں۔ لیکن اُن کی بصیرت و دانش شیروں کو رمِ آہو سکھانے اور غلامی کی زنجیروں کو مضبوط کرنے میں صرف ہوتی ہے۔

---

۵۵ محمد اقبال، ضربِ کلیم، ص ۵۱

۵۶ ایضاً، ص ۸۴

۵۷ ایضاً، ص ۱۵۲

۵۸ محمد اقبال، بالِ جبریل، ص ۷۰

وہ مسائل کی اِس انداز سے تاویل کرتے ہیں کہ غلام اپنی زنجیروں کو چومنے لگیں۔

محکومانہ نفسیات کا زیادہ مفصل تجزیہ 'بندگی نامہ' میں کیا گیا ہے جو 'زبورِ عجم' میں شامل ہے۔ اس نظم کے آغاز میں خدا سے گلہ کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے کہ چاند ایسی دنیا کا طواف کرنے میں خجالت محسوس کرتا ہے جس کے باشندے غلامی کی لعنت میں گرفتار ہیں۔ لہٰذا وہ اِس قابل نہیں کہ آفتاب و ماہتاب انہیں نور عطا کریں۔ اس کے بعد شاعر غلاموں کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ غلامی سے انسان کا جسم فربہ اور اُس کی رُوح مُردہ ہو جاتی ہے غلامی شباب میں کہن سالی کی کیفیت پیدا کر دیتی ہے۔ غلامی میں شیرِ غاب کے دانت بھی ٹوٹ کر گر پڑتے ہیں۔ محکومی قوم کی وحدت کو منتشر کر دیتی ہے اور افراد ایک دوسرے کے دشمن ہو جاتے ہیں۔ اُن کی قومیّت کا تصوّر مر جاتا ہے۔ وہ اپنی بہبودی سے بھی بے نیاز ہو جاتے ہیں۔ تحلیلِ گناہ اور تقلید ضابطۂ حیات بن جاتی ہے۔ مستقبل غیر اہم ہو جاتا ہے۔ صرف ماضی ہی زندہ رہتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ غلاموں کا کوئی مستقبل ہوتا ہی نہیں۔

غلاموں کی شخصیت مسخ ہوتی ہے تو اُن کے جمالیاتی اور روحانی اظہار کی صورتیں بھی بگڑ جاتی ہیں۔ اُن کا فن موت کا پیامبر ہوتا ہے۔ اُن کے نغمے زندگی کی حرارت سے محروم ہوتے ہیں۔ اُن کے ظاہر و باطن یکساں طور پر تاریک ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا اُن کے جملہ فنون بھی تخلیقی عنصر سے محروم ہوتے ہیں۔ اُن کی موسیقی نالہ و فریاد بن جاتی ہے۔ اُن کی مصوّری میں دُکھ درد اور موت کا عنصر حاوی ہوتا ہے۔ غلامی کے مصوّر خاکسار، بے حضور اور شرمگین ہوتے ہیں وہ بصیرت سے عاری اور بے مایہ سوچ کے مالک ہوتے ہیں۔ اُن کے شاہکار فطرت کو مسخر کرنے کا جذبہ پیدا کرنے کی بجائے موت کی خواہش پیدا کرتے ہیں۔

روحانی زوال کی بنا پر دورِ محکومی میں عاشقی گفتار کا معاملہ بن جاتی ہے۔ غلام کا مذہب جوشش، ولولے اور حضوری کی خواہش سے تہی ہوتا ہے۔ اس کی صبح شام سے تاریک تر اور اُس کی تخلیق تقلید سے کم تر ہوتی ہے۔ وہ حقائق و معارف کی دید سے بیگانہ ہوتا ہے اُس کی زندگی میں مسرّت کا کہیں وجود نہیں ہوتا۔ اس کے لیے زندگی مسلسل عذاب ہوتی ہے۔ 'بندگی نامہ' کے علاوہ مشہور مثنوی 'پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق' میں بھی غلام

اقبال نے نوآبادیاتی نظام کے اثرات کا تجزیہ کیا ہے۔ اِس مثنوی کو "صحیح معنوں میں فرنگی استحصال اور غیر ملکی استعمار کے خلاف ایک جہاد" قرار دیا گیا ہے[۹۰]۔ محکومانہ نفسیات کے اِس تجزیے میں علامہ کے ہاں تعجب انگیز طور پر فرانز فینن کے افکار کی پیش بینی ملتی ہے۔ تاہم اِس صورتِ حال کی نفی کرنے کے لیے دونوں نے مختلف طریقۂ کار تجویز کیے ہیں۔ فرانز فینن کا طریقِ کار ٹھوس اور انقلابی ہے۔ وہ عوامی جدوجہد پر یقین رکھتا ہے۔ علامہ نے اس باب میں 'خودی' کا تصوّر پیش کیا ہے۔ وہ اِس نتیجے پر پہنچے تھے کہ چونکہ غلامی فرد کی شخصیت کو مسخ کر کے اُسے 'نیم انسان' میں تبدیل کر دیتی ہے، لہٰذا انسانیت کی اِس نفی کی نفی فرد کی ذات کی نشوونما اور استحکام کے ذریعے ہی ممکن ہے۔

نظریہ خودی کی تشریح و توجیہہ کی جانب کافی توجہ دی گئی ہے۔ تاہم اِس حقیقت کو مسلسل نظر انداز کیا گیا ہے کہ یہ تصوّر براہِ راست نوآبادیاتی نظام کے خلاف ایک ردِ عمل ہے۔ خود علامہ نے اِس جانب کئی بار اشارے کیے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ صرف خودی کی موت کی بنا پر ہندی شکستہ بالوں پر آشیانہ حرام اور قفس حلال ہوا ہے اور یہ کہ ہر وہ قوم جو اپنی خودی کی حفاظت نہیں کر سکتی، مظلومی و محکومی کا شکار ہو جاتی ہے[۹۱]۔ یہ اُس کا ناگزیر مقدر ہے۔ اِس سے نجات کی راہ صرف خودی کی پرورش اور لذتِ نمود میں ہے[۹۲]۔ خودی کو فروغ دینے سے قوموں میں آزادی کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں خودی کی نشوونما ہی سے قومی وحدت اور تشخص جنم لیتے ہیں۔ اِس سے آزادی کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔

یہاں یہ حقیقت پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ علامہ نے تصوّرِ خودی اور نوآبادیاتی نظام کے خلقے میں موجود اضافت کو زیادہ واضح انداز میں پیش نہیں کیا۔ وجہ یہ ہے کہ اس سے پیدا ہونے والے منطقی نتائج کے لیے علامہ کے فکری نظام میں جگہ نہیں تھی۔ لہٰذا اُن کی زیادہ تر توجہ تصوّرِ خودی کے مابعد الطبیعیاتی پہلو پر مرکوز رہی۔ دوسرے وہ زیادہ تر فرد سے مخاطب ہے

---

۹۰ ملک محمد عظیم اور لطیفہ خانم صدیقی، 'عکسِ اقبال'، ص ۶۴

۹۱ محمد اقبال، ضربِ کلیم، ص ۵

۹۲ ایضاً، ص ۱۶۳

اجتماع کی حیثیت اُن کی نظر میں ثانوی رہی۔ ماہرینِ اقبالیات نے بھی زیادہ تر علامہ کی پیروی کی ہے۔ وہ نظریہ خودی کا منبع مولانا جلال الدین رومی، لیبنز، نطشے، برگساں، غالب اور اکبر الٰہ آبادی کی نگارشات میں دریافت کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں قرآنِ حکیم اور ویدانت کے اثرات تلاش کرنے کی جدو جہد بھی کی گئی ہے۔[۹۳]

'خودی' کے بارے میں علامہ کی اوّلین اہم تحریر اُن کے روزنامچے میں ملتی ہے۔ اس کا تعلق ۱۰ - ۱۹۰۹ء سے ہے۔ اس میں انہوں نے لکھا تھا کہ خودی کی بقا کوئی کیفیت نہیں بلکہ ایک طریقِ عمل ہے۔ بنیادی طور پر انسان ایک توانائی، ایک قوت یا قوتوں کا ایسا مجموعہ ہے جن کی مخصوص ترکیب کا نام شخصیت یا خودی ہے۔ یہ فطرت کی حقیقتوں میں سے ایک ہے۔ اس کی بقا کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ اسے اس انداز سے تقویت دی جائے کہ اُس کے قوائے ترکیبی کو اپنے مقررہ معمول کے مطابق عمل کرنے میں مدد ملے۔" لہٰذا ہمیں چاہیئے کہ فعلیت کی اُن تمام صورتوں سے دستبردار ہو جائیں جو شخصیت کو تحلیل کرنے پر مائل ہوں مثلاً عجز و انکسار، قناعت، غلامانہ تابعداری وغیرہ اُن کے برخلاف بلند حوصلگی، عالی ظرفی، سخاوت اور روایات وقومی پر جائز فخر ایسی چیزیں ہیں، جو شخصیت کے احساس کو مستحکم کرتی ہیں۔[۹۴] شخصیت زندگی کا جوہر[۹۵] ہے۔ چنانچہ:

"شخصیت انسان کا عزیز ترین سرمایہ ہے۔ لہٰذا اُسی کو خیرِ مطلق قرار دینا چاہیئے اور اپنے تمام اعمال کی قدر و قیمت کو اسی معیار پر پرکھنا چاہیئے۔ خوب وہ ہے جو شخصیت کے احساس کو بیدار رکھے اور ناخوب وہ ہے جو شخصیت کو دبائے اور بالآخر اُسے ختم کر دینے کی طرف مائل ہو۔ اگر ہم وہ

---

۹۳ اس سلسلے میں دیکھیے: میکش اکبر آبادی، نقدِ اقبال، ص ۲۰۸ اور
V.S. NARAYAN, MODERN INDIAN THOUGHT, P. 282

۹۴ محمد اقبال، شذراتِ فکرِ اقبال، اردو ترجمہ از ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، ص ۷۷،

B.A. DAR, IQBAL'S PHILOSOPHY OF SOCIETY, P. 1

طرزِ زندگی اختیار کریں جس سے شخصیت کو تقویت پہنچے تو در اصل ہم موت کے خلاف نبرد آزما ہیں۔ موت جس کی ضرب سے ہماری شخصیت کی اندرونی قوتوں کی ترتیب گڑبڑ ہو جاتی ہے۔ پس شخصیت کی بقا ہمارے اپنے اختیار میں ہے۔ اس کے حصول کے لیے جد و جہد ضروری ہے۔"[۹۶]

علامہ اقبال کی نگارشات میں اُن کے تصورِ خودی کی وضاحت مندرجہ بالا اقتباس سے بہتر صورت میں کہیں نہیں ملتی۔ "اسرارِ خودی" کی اشاعت اوّل کے دیباچے میں انہوں نے خودی کے مسئلے کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی تھی۔ اس دیباچے کے آخر میں انہوں نے وضاحت کرتے ہوئے لکھا تھا کہ:

"ہاں لفظ خودی کے متعلق ناظرین کو آگاہ کر دینا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس نظم میں بمعنی غرور استعمال نہیں کیا گیا جیسا کہ عام طور پر اردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعین ذات ہے۔ مرکب لفظ بے خودی میں بھی اس کا یہی مفہوم ہے اور غالباً محسن تاثیر کے اس شعر میں بھی لفظ خودی کے یہی معنی ہیں

غرض نغمہ وحدت دم از خودی نزند
بود محال کشیدن میان آب نفس"[۹۷]

یہ تصورِ خودی کی عامیانہ تشریح ہے۔ اس کی فلسفیانہ توجیہہ کے لیے ہمیں علامہ اقبال کے خطباتِ مدراس کی جانب رجوع کرنا ہوگا، جس کے چوتھے خطبے میں ہمارے فلسفی نے اپنے نقطہ نظر کی فلسفیانہ انداز میں وضاحت کی ہے، جیسا کہ توقع کی جا سکتی ہے۔ اس خطبے میں خودی کا بیان قرآنِ حکیم کے حوالے سے شروع کیا گیا ہے۔ چنانچہ یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ قرآنِ حکیم نے نہایت سادہ اور مؤثر انداز میں انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر زور دیا ہے۔ تاہم اس کے باوجود بیرونی ثقافتوں کے زیرِ اثر مسلمانوں نے اس تعلیم کو عام طور پر نظر انداز کیے رکھا۔ اگرچہ صوفیا نے عبادات اور ریاضت کے ذریعے وارداتِ باطنی کی وحدت تک رسائی حاصل

---

۹۶ محمد اقبال، شذراتِ فکرِ اقبال، اردو ترجمہ از ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، ص ص ۷۷-۷۸

۹۷ سید عبد الواحد معینی (مرتب) مقالاتِ اقبال، ص ص ۱۵۸-۱۵۹

کرنے کی کوششیں کی تھیں۔ عہدِ حاضر کے مغربی فلسفے میں بریڈلے نے خودی کو بے اصل ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اُس کے نزدیک حقیقت کی پہچان یہ ہے کہ وہ تعارض سے پاک ہو۔ تاہم محسوسات و مدرکات کا متناہی مرکز چونکہ بریڈلے کے نزدیک تغیر و ثبات کے ناقابلِ تطبیق اضداد کا حامل ہے، لہٰذا خودی کی حقیقت کو التباس محض ہی قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس کے باوجود اُسے، علامہ اقبال کے نزدیک، یہ اعتراف کرنا پڑا کہ کسی نہ کسی معنوں میں خودی کی کوئی حقیقت موجود ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ:

"بحالت متناہیت تو خودی بے شک ایک ناقص سی وحدتِ حیات ہے۔ لیکن ایک زیادہ ہمہ گیر، زیادہ مؤثر، زیادہ متوازن اور اپنے آپ میں زیادہ یکتا وحدت کی آرزو اُس کی فطرت میں داخل ہے۔ یوں بھی کیسے معلوم کہ ایک کامل و مکمل وحدت کے حصول میں اُسے کس کس ماحول سے گزرنا ضروری ہے۔ اپنے ربط و نظم کی موجودہ صورت میں تو اُس کا التباب یونہی قائم رہ سکتا ہے۔ کہ نیند کے سہارے مسلسل استراحت کا سامان پیدا کرتی رہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ایک معمولی سا ہیجی بھی اُس کی وحدت درہم برہم کر دیتا ہے۔ بلکہ ایک ایسی توانائی کی حیثیت سے جو انضباط و اختیار اور اپنے آپ کو قابو میں رکھنے کی اہل ہے، اُس کی نفی کے لیے بھی کافی ہوگا۔ بایں ہمہ فکر جس پہلو سے بھی اُس کا تجزیہ کرے، ہمارا احساس خودی قائم اور برقرار رہے گا۔ یہ احساس اتنا قوی ہے کہ پروفیسر بریڈلے کو بھی چار و ناچار اُس کی حقیقت کا اعتراف کرنا پڑا۔"[۹۵]

پس ہمیں تسلیم کرنا ہوگا کہ محسوسات و مدرکات کا مرکز متناہی ایک حقیقت ہے۔ اس کی خصوصیات میں سے اہم ترین یہ ہے کہ خودی کا اظہار اُس وحدت میں ہوتا ہے جسے کیفیاتِ نفسی کی وحدت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ خودی کی دوسری اہم خصوصیت بطور ایک وحدت

۹۵ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی، ص ص ۱۴۷-۱۴۸
اس کتاب کے آئندہ حوالہ جات اسی اردو ترجمے سے ہیں۔

اُس کے خفا یا خلوت کا پہلو ہے۔ اِس خفا یا خلوت کے باعث ہر خودی کی اپنی ایک بے مثل حیثیت ہے جو انسانی تجربات کو وحدت عطا کرتی ہے۔ اسی وحدت کا لفظ 'میں' کے ذریعے اظہار کیا جاتا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس 'میں' / 'انا' / 'خودی' کی ماہیت کیا ہے؟ اس سوال کا جواب واردات شعور کے تجزیے ہی کے ذریعے دیا جا سکتا ہے۔ علامہ اقبال اس سوال کا جواب تلاش کرنے کے سلسلے میں جدید نفسیات کے حاصلات کو نقطہ آغاز بناتے ہیں۔ وہ اس ب میں ولیم جیمز کا حوالہ دیتے ہیں جو شعور کو 'جوئے خیال' سے تشبیہہ دیتا ہے۔ یعنی باہم [illegible]رات کی اُس آمد و شد سے جس کے شعور میں اُس کے تسلسل کا احساس برابر قائم رہتا ہے۔ [illegible] کے نزدیک یہ ایک ایسا اصول ہے جو ہمارے محسوسات و مدرکات کو باہم مجتمع رکھتا اور حیات ذہنی کے مسلسل بہاؤ میں باہمی گرہیں لگاتے ہوئے اُن کا رشتہ ایک دوسرے سے جوڑ دیتا ہے۔ لہٰذا خودی ہمارے ذاتی احساسات اور اس لیے ہمارے نظام فکر ہی کا ایک حصہ، جس کا ارتعاش خواہ موجود ہو خواہ گزرتا ہوا، ایک ناقابل تجزیہ وحدت ہے، جس میں علم اور حافظہ دونوں کار فرما رہتے ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ ہم جسے خودی کہتے ہیں وہ ایک گزرتے ہوئے ارتعاش کا ابھرتے ہوئے ارتعاش اور اس ابھرتے ہوئے ارتعاش کا بعد میں ابھرنے والے ارتعاش سے کام لینے کا عمل ہے۔"[۹۹]

علامہ اقبال ولیم جیمز کے اِس نظریے کی اہمیت کو تسلیم کرنے کے باوجود یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ نظریہ شعور پر، جیسا کہ فی الواقع ہمیں اس کا شعور ہوتا ہے، منطبق نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک شعور ایک وحدت اور ذہنی زندگی کی اولین شرط ہے۔ وہ الگ الگ اجزاء کا مجموعہ نہیں بلکہ ایک مکمل وحدت سے عبارت ہے۔ قرآنِ حکیم میں رُوح کی ماہیت کا اظہار لفظ 'اَمر' سے کیا گیا ہے کیونکہ اس کا سر چشمہ بھی تو ذات الٰہیہ کی قدرت اور خلاقی ہے۔ اگرچہ انسان اِس بات کے علم سے محروم ہے کہ امر الٰہی کی کار فرمائی نے اُن وحدتوں کی شکل کیوں اختیار کی جن کو خودی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس طرح

۹۹ ایضاً، ص ۱۵۲

لفظ 'ربی' میں ضمیر متکلم کے استعمال سے ماہیتِ خودی کی بعض خصوصیات اجاگر ہوتی ہیں۔" اس کا مطلب یہ ہے کہ باوجود ان تغیّرات کے جو باعتبار ایک وحدت خودی کی حد وسیع، توازن اور اثر آفرینی میں پیدا ہوتے ہیں، اُس کا ایک مخصوص اور منفرد وجود ہے۔ کل یعمل علی شاکلتہ، فربکم اعلم بمن ھو اھدی سبیلا۔ لہٰذا میری شخصیت کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجھے شئے سمجھیں۔ مَیں شئے نہیں، عمل ہوں۔ میرے محسوسات و مدرکات کیا ہیں؟ اعمال و افعال کا وہ سلسلہ جن میں ہر عمل دوسرے پر دلالت کرتا ہے اور جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں تو اس لیے کہ ان میں کوئی رہنما مقصد کام کر رہا ہے۔ میری ساری حقیقت میرے اس امر آفرین رویے میں پوشیدہ ہے۔ میں کوئی شئے نہیں کہ آپ ایک شئے مکانی کی طرح میرا ادراک کریں یا بہ ترتیب زمانی واردات کے ایک مجموعے کی طرح میرا جائزہ لیں۔ آپ اگر سچ مچ مجھ کو جاننا چاہتے ہیں تو آپ کو مجھے دیکھنا ہوگا۔ آپ کو دیکھنا ہوگا کہ میں جب کسی شئے پر حکم لگاتا یا کوئی ارادہ کرتا ہوں تو اس میں میرا رویہ کیا ہوتا ہے۔ میرے مقاصد کیا ہیں اور تمنائیں کیا۔ یونہی آپ میری ذات کی ترجمانی کریں گے، مجھ کو سمجھیں اور جان لیں گے۔"

خودی کے تصوّر کی یہ وہ تشریح ہے جو علامہ اقبال نے فلسفیانہ نثر میں کی ہے۔ اُن کی شاعری کا ایک اہم موضوع بھی یہی تصوّر ہے۔ شاعری میں انہوں نے اس تصور کو حسی، جذباتی سطح پر پیش کیا ہے۔ اصل یہ ہے کہ نوآبادیاتی نظام کے نفسیاتی اثرات کے خلاف ردِ عمل کی حیثیت سے خودی کے تصوّر کا فہم حاصل کرنے کے لیے علامہ اقبال کی شاعری کی جانب ہی رجوع کرنا ہوگا۔

علامہ اقبال کے ذہنی ارتقا کے دوسرے دَور کا دوسرا اہم ترین موضوع دو قومی نظریہ ہے جو فلسفہ وحدت الشہود سے ویسے ہی براہِ راست اخذ ہوتا ہے جیسے کہ خودی کا تصوّر، جیسے کہ ہم دیکھ چکے ہیں۔ اوّل اوّل فلسفہ وحدت الوجود کی حمایت کرنے کے بعد ہمارے ممدوح نے بالآخر اُسے 'غیر اسلامی' قرار دیتے ہوئے مسترد کر دیا تھا، ویسے ہی ابتدائی دَور میں ہندوستانی قوم پرستی کی پُرجوش حمایت کرنے کے بعد بالآخر انہوں نے اسے بھی غیر اسلامی قرار دیتے ہوئے مسترد کر دیا۔ اس کا سبب اُن کے مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر میں اساسی تبدیلی ہے۔ ہندوستان

کی مخصوص معروضی صورتِ حال میں فلسفہ وحدت الشہود اور ہندوستانی قومیت کا ہم ردیف ساتھ نہیں چل سکتے تھے۔ چنانچہ اس مابعد الطبیعیات کو قبول کرنے کے بعد یہ ناگزیر ہو گیا کہ وہ شیخ احمد سرہندی کی مانند ہندو مسلم امتیاز پر اصرار کریں اور اس امتیاز کی اہمیت کم کرنے والے ہر نقطہ نظر کی شدید مذمت کریں۔

ہندی جغرافیائی قوم پرستی کے خلاف علامہ اقبال کا سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ اس سے مسلم تشخص کمزور پڑ جائے گا۔ کیونکہ قوم پرستی کا یہ تصور مختلف مذہبی گروہوں کو ایک لڑی سے پرو دیتا ہے اور ان کے درمیان ایسی مشابہتوں پر اصرار کرتا ہے جو لادینی نوعیت کی حامل ہیں۔ شاہ سلیمان پھلواروی کے نام ایک مکتوب میں، جو ستمبر ۱۹۲۱ء کو لکھا گیا، علامہ تحریر کرتے ہیں کہ:

"اس زمانے میں سب سے زیادہ بڑا دشمن اسلام اور اسلامیوں کا نسلی امتیاز و ملکی قومیت کا خیال ہے۔ پندرہ (تیرہ لکھ کر کاٹ دیا اور اسے پندرہ بنایا) برس ہوئے جب میں نے پہلے پہل اس کا احساس کیا۔ اُس وقت میں یورپ میں تھا اور اس احساس نے میرے خیالات میں انقلابِ عظیم پیدا کر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی آب و ہوا نے مجھے مسلمان کر دیا۔"۹؎

اس سے قبل ۱۱ جون ۱۹۱۸ء کو اکبر الٰہ آبادی کے نام ایک خط میں انہوں نے لکھا تھا کہ بعض لوگ سائنس کو اسلام کا دشمن تصور کرتے ہیں۔ یہ محض نادانی ہے۔ اسلام کی حقیقی مخالفت سائنس کی بجائے یورپ کی علاقائی قومیت کا تصور ہے۔۱۰؎ اس تصور کے پس پردہ یہ تصور کارفرما ہے کہ وطن پرستی فی الواقع ایک جدید انداز کی بُت پرستی ہے:

"اسلام کا ظہور بُت پرستی کے خلاف ایک احتجاج کی حیثیت رکھتا ہے۔ وطن پرستی بھی بُت پرستی کی ایک نازک صورت ہے۔ مختلف قوموں کے وطنی ترانے میرے اس دعوے کا ثبوت ہیں کہ وطن پرستی ایک مادی شے کی پرستش ہے

۹؎ بشیر احمد ڈار (مرتب)، انوارِ اقبال، ص ۱۶۹

۱۰؎ شیخ عطاء اللہ (مرتب)، اقبال نامہ، ج ۲، ص ص ۵۶-۵۷

عبارت ہے۔ اسلام کسی صورت میں بُت پرستی کو گوارا نہیں کر سکتا۔ بت پرستی کی تمام اقسام کیخلاف احتجاج کرنا ہمارا ابدی نصب العین ہے۔ اسلام جس چیز کو مٹانے کے لیے آیا تھا، اُسے مسلمانوں کی سیاسی تنظیم کا بنیادی اصول قرار نہیں دیا جا سکتا۔"[۱۰۲]

اس نقطہ نظر کے حوالے سے علامہ اقبال نے متحدہ ہندوستانی قومیت کے تصور کی مخالفت کی اور اُس کے مقابلے میں یہ تصور پیش کیا کہ ہندوستان کے مسلمان ایک مخصوص قومیت کے حامل ہیں کیونکہ قومیں اوطان کی بجائے مذاہب سے صورت پذیر ہوتی ہیں۔ اپنے اس نقطہ نظر کے حوالے سے علامہ نے ہندوستان میں ایک علیحدہ اسلامی ریاست قائم کرنے کا تصور پیش کیا:

"مغربی ممالک کی طرح ہندوستان کی یہ حالت نہیں کہ اس میں ایک ہی قوم آباد ہو۔ ہندوستان مختلف اقوام کا وطن ہے جن کی نسل، زبان، مذہب سب ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ اُن کے اعمال و افعال میں وہ احساس پیدا نہیں ہو سکتا جو ایک ہی نسل کے مختلف افراد میں موجود رہتا ہے۔ پس یہ امر کسی طرح مناسب نہیں کہ مختلف ملتوں کے وجود کا خیال کیے بغیر ہندوستان میں مغربی طرز کی جمہوریت کا نفاذ کیا جائے۔ لہٰذا مسلمانوں کا مطالبہ کہ ہندوستان میں ایک اسلامی ہندوستان قائم کیا جائے، بالکل حق بجانب ہے۔ میری رائے میں مختلف ملتوں کو فنا کیے بغیر اُن سے ایک متوافق اور ہم آہنگ قوم تیار کی جائے تاکہ وہ آسانی کے ساتھ اپنے اِن امکانات کو جو اُن کے اندر مضمر ہیں، عمل میں لا سکیں۔"[۱۰۳]

اس کے ساتھ ہی علامہ اقبال نے اس خواہش کا اظہار بھی کیا کہ پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ایک ہی ریاست میں ملا دیا جائے کیونکہ شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ ریاست کا قیام ناگزیر ہے۔ ہندوستان دنیا میں سب

۱۰۲۔ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی (مترجم)، شذراتِ فکرِ اقبال، ص ۸۳

۱۰۳۔ بحوالہ زمیر احمد جعفری، اقبال اور سیاستِ ملی، ص ۲۱۸

سے بڑا اسلامی ملک ہے اور اگر اس ملک میں اسلام کو ایک تمدنی قوت کے طور پر زندہ رکھنا مطلوب ہے تو یہ ضروری ہے کہ اسے ایک مخصوص علاقے میں مرکزیت قائم کرنے کا موقع دیا جائے۔ اس سے ہندوستانی مسئلہ حل ہو جائے گا اور مسلمانوں کے احساسات ذمہ داری بھی قوی ہو جائیں گے۔ جہاں تک ہندوستان کے حکمرانوں اور خاص طور پر ہندوؤں کا تعلق ہے۔ انہیں اس تجویز سے پریشان نہیں ہونا چاہیئے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہند میں آزاد اسلامی ریاستوں کے قیام سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کرنا چاہیئے کہ اس طرح ایک مذہبی حکومت قائم ہو جائے گی۔ اسلام کوئی کلیسائی نظام نہیں بلکہ ایک ریاست ہے جس کا اظہار روسو سے بھی صدیوں پہلے ایسے وجود کی صورت میں ہوا تھا جو عقدِ اجتماعی کا پابند ہے۔ "ریاستِ اسلامی کا انحصار ایک اخلاقی نصب العین پر ہے۔ جس کا یہ عقیدہ ہے کہ انسان شجر و حجر کی طرح کسی خاص زمین سے وابستہ نہیں، بلکہ وہ ایک روحانی ہستی ہے، جو ایک اجتماعی ترکیب میں حصہ لیتا ہے اور اس کے ایک زندہ جز کی حیثیت سے چند فرائض و حقوق کا مالک ہے۔ اسلامی ریاست کی نوعیت کا اندازہ 'ٹائمز آف انڈیا' کے اس اقتباس سے کیا جا سکتا ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ قدیم ہندوستان میں ریاست کا فرض یہ تھا کہ سود کے متعلق قانون بنائے۔ اسلام میں سود لینا حرام ہے۔ میں صرف ہندوستان اور اسلام کی فلاح اور بہبود کے خیال سے ایک منظم اسلامی ریاست کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ اس سے ہندوستان کے اندر توازنِ قوت اور اس کی بدولت امن و امان قائم ہو جائے گا۔"[۱۰۴]

فلسفۂ وحدت الشہود اور دو قومی نظریے کے ظہور میں چولی دامن کا ساتھ ہے، اسی لیے شیخ احمد سرہندی کی تعلیمات میں بھی اس پہ بہت زیادہ اصرار کیا گیا تھا۔[۱۰۵] علامہ ہندو مسلم تضاد کو اجاگر کرنے میں شیخ احمد سرہندی جیسی شدت کا مظاہرہ نہیں کرتے یہ نئی تہذیب اور

---

۱۰۴ ایضاً، ص ص ۲۲۰ - ۲۲۱

۱۰۵ تاہم علامہ اقبال کا اصرار ہے کہ برِ صغیر میں مسلم قومی تشخص اور قومیت کا حقیقی بانی شیخ احمد سرہندی نہیں، اورنگ زیب عالمگیر ہے۔
دیکھیئے: شذراتِ فکرِ اقبال، ص ۹۹

مغربی تعلیم کا کمال ہے۔ لہٰذا دو قومی نظریے کے باوجود علامہ خیالات میں عالمگیر اور انسان دوست عناصر موجود رہتے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ انہوں نے "عموماً اسلام کی اُن قدروں کو لیا ہے جو آفاقی ہیں"۔ ۱۰۶ تسلیم کرنا ہوگا کہ علامہ کے نظام فکر میں انسان دوستی کا عنصر اِس قدر دھندلا نہیں جاتا کہ اُس کے وجود سے انکار ممکن ہو سکے۔

اقبالی انسان دوستی کا آخری دلکش اور فکر انگیز اظہار ایک ریڈیائی پیغام میں ہوا ہے جو ۱۹۳۸ء کے نوروز کے موقع پر لاہور سے نشر کیا گیا تھا۔

اس ریڈیائی پیغام میں علامہ نے سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ اگرچہ اس کی بدولت زمان و مکان کی پہنائیاں سمٹ گئی ہیں اور انسان قدرت کے اسرار کی نقاب کشائی اور قوائے فطرت کی تسخیر میں حیرت انگیز کامیابیاں حاصل کر رہا ہے "لیکن ان تمام ترقیات کے باوجود اس زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور خدا جانے اور کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ اِن نقابوں کے پیچھے دنیا بھر کے تمام گوشوں میں قدرِ حریت اور شرفِ انسانیت کی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک صفحہ بھی اُس کی مثال پیش نہیں کر سکتا"۔ گویا سائنس اور ٹکنالوجی کے حاصلات انسانی مسرتوں میں اضافے کا موجب نہیں ہوئے نئی ترقیوں نے نئے مسائل پیدا کئے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سائنس اور ٹکنالوجی کے حاصلات کو انسانی مقاصد کے تابع نہیں رکھا گیا ہے۔ اپنی زندگی کے آخری اہم پیغام میں علامہ اس پر زور دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

"یاد رکھو انسان کی بقا کا راز انسانیت کے احترام میں ہے۔ جب تک دنیا کی تعلیمی طاقتیں اپنی توجہ کو احترامِ انسانیت کے درس پر مرتکز نہ کر دیں گی یہ دنیا بدستور درندوں کی بستی بنی رہے گی۔ وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہ بنی نوع انسان کی وحدت ہے، جو نسل، زبان، رنگ اور قوم سے بالاتر ہے۔ جب تک اِس نام نہاد جمہوریت، اِس ناپاک قوم پرستی اور ذلیل ملوکیت

۱۰۶۔ اسرار احمد خان صہباوی، ادب اور اسلامی قدریں، ص ۱۲۰

کی لعنتوں کو پاش پاش نہیں کر دیا جائے گا۔ جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے ' الخلق عیال اللہ ' کا قائل نہ ہو جائے گا ، انسان اِس دنیا میں کامرانی کی زندگی بسر نہ کر سکے گا اور اخوّت ، حریّت اور مساوات کے الفاظ کبھی شرمندۂ معنی نہ ہوں گے ۔