Oriental College Magazine, Century Number, Vol.100, No. 02-04,
Serial No. 376-378, 2025

مشرقی علوم پر استشراقی کلامیے کا اثر و نفوذ: بحوالہ افکار سر سید و مولانا حالی

محمد رؤف، پی ایچ ڈی
اسسٹنٹ پروفیسر اُردو
گورنمنٹ گریجوایٹ کالج سمن آباد، فیصل آباد

The Impact of Orientalist Discourse on Eastern Studies
(With Special Reference to Sir Syed & Hali)

Muhammad Rauf, PhD
Assistant Professor of Urdu
Govt. Graduate College Samanabad, Faisalabad

Abstract

It is a very common research paradigm termed as ‘‘literal sociology’’ to discuss a social fabric in the light of literary text and likewise a literary content in the perspective of social environment. In this article we are going to repeat such practice identifying the orientalist signifiers textualized in Urdu literature during the colonial era of sub-continent in order to decode the motivations, goals and impacts of such ideological oppression. After renaissance, Orientalism emerged as a movement to constrict new connotational identities of Non-Occidental Nations of Middle East and Asia, especially to establish a well-planed binary opposite with the West. On broader spectrum, it was a political policy-matter of colonial narrative-building. Some Orientalists depicted the Eastern super-structure as stereotyped, non-progressive and irrational to reinforce Occidental superiority and justify imperial domination. During the colonial rule, Prophet Muhammad (PBUH) and his companions along with the teachings of Islam were specially criticized and Islamic teachings were Westernized in a very sophisticated mechanism. The manipulated narratives of such ideological fabrications were disseminated even to some prominent Muslim leaders like Sir Syed Ahmed Khan, Syed Ameer Ali and Molana Altaf Husain Hali etc. as well. This kind of colonized indigenous mentality has textualized modernity-based imaginative sensibility and materialistic research-methodologies about Seerat un Nabee (PBUH), biographical sketches of “Sahabas” and the general frame-work of Islamic

history. In this regard, a particular analyses of ideological manipulation textualized in between the lines of Urdu literature (specially by Sir Syed and Molana Hali) has been managed to shed the beam light on the Neo-Crusaded clash with Islam.

Keywords:
Literal sociology, Urdu literature, sub-continent, Sahabas, Prophet Muhammad (PBUH), Sir Syed and Molana Hali

ہماری مقدس روایات میں علم کو ہر مسلمان کے لیے ایک عمومی فریضہ قرار دینے کا اقتضائی تلازمہ یہ بھی ہے کہ اس مخصوص علمی ورثے ---میراثِ خلیل---کی بھرپور محافظت کی جائے جو اسلامیانِ عالم کے امتیازی تشخص کی ضمانت فراہم کرتا ہے۔ قوموں کی باہمی جدلیات میں اسی نوع کے کلیدی فکر و فلسفے کی بنا پر تقلید و سیادت کی حیثیتیں ودیعت ہوتی ہیں۔ ایسے تاریخی نتائج کے حامل سرمائے کی عملی توثیق و تخفیف کے متعدد امکانات گنجفے کے پتوں کی طرح مقتدر اور محکوم اقوام کے سامنے موجود ہوتے ہیں جن میں سے کسی خاص امکان کو اختیار کرنے کے صورت میں ہی متعلقہ اقوام مخصوص صورتِ حالات سے دوچار ہوتی ہیں۔ دیکھنا چاہیے کہ نو آبادیاتی عہد میں فکر و نظر کی نئی ترجیحات طے کرتے ہوئے جب سرسید اپنی منہجِ کار یہ تسطیر کرتے ہیں کہ: ”جو شخص اپنی قومی ہمدردی سے اور دور اندیش عقل سے غور کرے گا، وہ جانے گا کہ ہندوستان کی ترقی، کیا علمی اور کیا اخلاقی، صرف مغربی علوم میں اعلیٰ درجے کی ترقی حاصل کرنے پر منحصر ہے۔ اگر ہم اپنی اصلی ترقی چاہتے ہیں تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی مادری زبان تک کو بھول جائیں، تمام مشرقی علوم کو نسیاً منسیاً کر دیں، ہماری زبان یورپ کی اعلیٰ زبانوں میں سے انگلش یا فرنچ ہو جائے۔“(۱) تو اس کے ثمرات کیا سمیٹ پائے، یا اگر انھیں علومِ شرقیہ سے متعلق اپنی اس رائے سے رجوع کرنا پڑا تو روایتی اور جدید حکمت عملیوں کی نو تشکیلی صورت کیا رہی؟

استشراقی حرکیات کا معاصر عالمی منظر نامہ

اکیسویں صدی کے حالیہ ربع اوّل میں استشراقی بیانیے کی پزیرائی ملاحظہ ہو کہ اسلام پر لگائی گئی ہر تہمت ایک بیّن دلیل کی صورت عالمی رائے عامہ پر اثر انداز ہوئے جاتی ہے۔ لحۂ موجود کا ایک مہابیانیہ یہ ٹھہرا کہ اسلام تزکیۂ نفس کے ایک روحانی نظام اور انسان کی نفسیاتی الجھنوں کے صائب سلجھاؤ کے بجائے محض غیر مسلم اقوام کو زیر کرنے کی منظم چال بازی ہے۔ تاریخِ عالم کی بدترین کشیدگی کے اس دورانیے کی لوح پر اگر ۹/۱۱ جیسا اندوہ ناک وقوعہ مسطّر ہوا تو اس کی تمت پر فلسطینی حرّیت پسندوں کے ’طوفانِ اقصیٰ‘ جیسے مزاحمتی عمل کی تلفیظ کاری جاری ہے۔ یہاں جملۂ معترضہ کے طور پر واضح رہے کہ مذکورہ دونوں واقعات اپنی علتِ اُولیٰ کی اصولی صوابت یا عدمِ صوابت (Legitimacy) کے علی الرغم

ردِّاستعماریت کے حوالے سے بہر حال ایک بہت بڑا دھچکا(Shipwreck)ثابت ہوئے ہیں۔ایسے میں یہ مفروضہ سازی بھی علمی بددیانتی کے زمرے میں آئے گی کہ اس نوع کی مزاحمتی یا جارحانہ کارروائیوں کی قوتِ محرکہ لازمی طور مذہبی ذہنیت سے پھوٹتی ہے۔ محلِ نظر نکتہ یہ ہے کہ مذکورہ واقعاتی تناظرات میں تشکیل پانے والے استشراقی بیانیوں کے مطابق اوّل الذکر وقوعے کو اگر ''تہذیب پر حملہ'' قرار دے کر صلیبی جنگ(*Crusade*)کا تسلسل ٹھہرایا گیا تو مؤخر الذکر وقوعہ ''کھلی دہشت گردی'' کی ایسی گھناؤنی کارروائی قرر پایا جس کے عاملین جہادِ اسلامی کے جنونی یا اسرائیلی کابینہ کے وزیر رافیل ایٹن (*Rafael Eitan*)کے لفظوں میں ''*Drugged Cockroaches*' ہیں(۲)اور ایسے کیڑے مکوڑوں کی طرح ہی بے رحمی سے تلف کیے جانے کے لائق بھی۔واضح رہے کہ یہاں ''*Drugged*'' کا لفظ دانش کدۂ مشرق کی اس جملہ مسلم قومیت کا مشار تھا جن کا فکری وجود اسلامی الٰہیات کی پروردہ فکر و نظر کے مرہونِ منت ہے۔ مشرقی علوم 'حق و باطل' کے اس تشکیلی بیانیے کے پیشِ نظر: 'یورپ زرہ میں ڈوب گیا سر تا کمر' اور مقابلے میں ملتِ اسلامیہ کی حالت یہ کہ: 'میرِ سپاہ ناسزا و لشکریاں شکستہ صف'۔یادش بخیر کبھی ایسے میں اقبالؔ نے 'امتِ مرحوم' کی ترکیب موزوں کی تھی اور آج رئیس امروہوی اس کے لیے ملتِ موہوم کا مضمون باندھ رہا ہے:(۳)

جو اہلِ فلسطین کو خطرے سے بچائے — وہ عزم، وہ تحریک، وہ اقدام کہاں ہے
اب عالمِ اسلام کو اٹھنے کی ضرورت — بے شک ہے، مگر عالمِ اسلام کہاں ہے

دنیائے اسلام میں مذہبی حساسیت کی اس کرب ناک زوال پزیری کی بنیادی وجہ دراصل اسلام مخالف قوتوں کی وہ فکری و عملی تحریک ہے جسے صلیبی جنگوں میں مسلسل ناکامی کے بعد متبادل حکمتِ عملی کے طور پر منظم انداز میں شروع کیا گیا اور لمحۂ موجود تک آتے آتے جس کی پھیلائی ہوئی فکری زہرناکی نے ملتِ اسلامیہ کے قوائے عقلیہ میں موجود مذہبی حساسیّت کو بڑی حد تک مفلوج کر دیا ہے۔شاید نظری و عملی پسپائی کی ایسی ہی کرب ناک صورت کی عکاسی علی ارمان نے اپنی نظم ''اِیاك نعبدُ وَایاكَ نستعین'' میں بہتر طور پر کر دی ہے کہ:''ہماری بے بسی وہ غار ہے / جس کے دھانے پر پڑا پتھر نہیں ہلتا / ہمیں تو اپنی جتنی نیکیاں بھی یاد تھیں / گنوا چکے / اب کیا کریں؟(۴)

علومِ شرقیہ کا دائرۂ کار اور ان کے استشراقی تعاملات

دینِ اسلام کی تہذیبی اساس علم و حکمت پر استوار ہے۔دنیا کی دیگر اقوام کی طرح مسلمان بھی اپنے چند خصوصی علوم رکھتے ہیں جنھیں تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

(۱) دینی علوم: ان علوم میں قرآن و حدیث جیسے دینی علوم شامل ہیں۔بعض علما قرآن و حدیث کے ساتھ

ساتھ فقۂ اسلامی، علم الکلام اور اسلامی تصوف کو بھی دینی علوم کے زمرے میں شمار کرتے ہیں۔

(۲) معاون علوم: یہ علوم جو قرآن و حدیث کو سمجھنے میں معاونت کرتے ہیں جنھیں مزید تین خانوں میں بانٹا جا سکتا ہے۔ اوّلاً ایسے علوم جو عربی زبان و ادب کی تفہیم کا ذریعہ بنتے ہیں، جیسے عربی صرف و نحو، علم اشتقاق، علمِ بیان، معنی و بلاغت، علمِ تاریخ اور علم لغت وغیرہ۔ ثانیاً تفسیر، اصولِ تفسیر، اصولِ حدیث، اصولِ فقہ وغیرہ۔ درجۂ ثالث میں الٰہیاتی علوم کو رکھا جا سکتا ہے۔ جب خلافتِ عباسیہ میں یونانی شعریات کی رو سے ہمارے مابعد الطبعیاتی اساس کے حامل نظری تعقلات زیرِ بحث آنے لگے تو ان علوم کو بہت ترقی ملی۔

(۳) عام علوم: ان علوم کا جذبۂ محرکہ قرآن و حدیث کی وہ تعلیمات ہیں جن میں مشاہدات و تجربات کی تشویق دلائی گئی ہے۔ ان تعلیمات کے نتیجے میں مشاہدۂ کائنات اور مادی دنیا کی تسخیر و توسیع کی ایسی تحریک ابھری جس سے تاریخ، ہیئت، جغرافیہ، ریاضی، علمِ ہندسہ، بحریات، نجوم، فلاحت اور طبّ و حکمت جیسے علوم رواج پانے لگے۔ بلاشبہ ان علوم کی ترویج و ترقی میں دیگر اقوام سے بھی بھرپور استفادہ کیا گیا جس کا اعتراف مسلم محققین اور سائنس دانوں کی نگارشات میں باقاعدہ کیا جاتا رہا ہے۔ مذکورہ تعلیمات کے بین السطور کارخانۂ قدرت کی تحسین و تزئین کا ایک لطیف جمالیاتی داعیہ بھی کچھ ایسی شائستگی سے مستوری تعامل میں کارفرما تھا کہ مانو: 'شاخِ گل میں جس طرح بادِ سحر گاہی کا نَم' ۔ اسی داعیے سے نمو پا کر موسیقی، مصوّری، خطّاطی، کتبہ نویسی اور سکّہ نگاری جیسے فنونِ لطیفہ پروان چڑھنے لگے۔

نوآبادیاتی عملداری سے بیشتر اس نوع کے جملہ علوم و فنون عربی، فارسی اور مقامی زبانوں میں ہندوستانی مدارس و مکاتب کے اندر باقاعدگی سے پڑھائے جاتے تھے۔ یہاں اس بات کو چتارنے میں قباحت نہیں ہونی چاہیے کہ اہلِ مغرب کی تحریکِ احیائے علمی کے پس پردہ بھی بڑی حد تک انھی علوم سے اخذ و استفادے کی ثمر آور کاوشیں شامل تھیں۔ محلِ نظر نکتہ مگر یہ ہے کہ اسی دورانیے میں یورپی اقوام کے کبیری بیانیے کی صورت شرق مرکوز استعماری سرگرمیاں بھی بڑے منظم انداز میں روبعمل آنے لگیں جنھیں اولاً قرنِ حسنہ یعنی عہدِ نبوی اور ثانیاً خلافتِ راشدہ کا دورانیہ گزارنے کے بعد اسلاموفوبیا کی وہ تیسری لہر سمجھنا چاہیے جسے آنحضرت ﷺ کے مکّی دور کی طرز پر مقتدر قوّت کی پشت پناہی حاصل تھی۔ نوآبادیاتی کشورکشائی کے عہد میں یہ اسلام مخالف تحریک کچھ ایسے منظم انداز میں اپنے جارحانہ خدوخال ابھارتی ہے کہ جسے جامع انسلاکات کے ساتھ بیان کرنے کے لیے ایک نئی اصطلاح استشراقیت (Orientalism) کی صورت تلفیظ کرنا پڑی۔

فی زمانہ استشراق (Orient) اور مستشرقین (Orientalists) کے معنی و مفہوم اور استشراقی فکر و فلسفے کے ارتقائی منظرنامے پر دستیاب ایسے مصادر و مراجع کی کچھ کمی نہیں کہ جن میں اس جدلیاتی

کلامیے کے سیر حاصل مباحث محفوظ ہیں۔ یہاں اجمالاً اسی قدر تذکرہ کفایت کرے گا کہ سیدھے سبھاؤ 'استشراق' سے مراد مشرق کو جاننے کی طلب رکھنا یعنی ممالکِ شرقیہ بالخصوص ایشیائی ممالک میں تفہیمی دلچسپی لینا یعنی اس کی تہذیب و ثقافت کو سمجھنا ہے اور ' استشراقیت ' کو اسی سرگرمی کی وسعت پزیر فعالیت سمجھنا چاہیے۔ ایسے میں استشراقی سرگرمی کی نوعیت سرزمینِ مشرق کی فیضان گاہوں سے علمی، ادبی اور روحانی اخذ و استفادے سے عبارت تھی جس پر 'سدھارتھ' جیسے ادب پاروں کے استدلالی آثار موجود ہیں۔ پھر مسابقت و مجادلت کے ایک جدلیاتی دورانیے میں اُبلقِ ایّام نے ایسا پینترا بدلا کہ سیاہ و سپید نے باہم معنی بدل لیے اور 'تھا جو ناخوب بتدریج وہی خوب ہوا'۔ اس تغیرِ حالات کے بعد مذکورہ تمثیل کا وہ ثالثی ایکٹ شروعات لیتا ہے جس میں بڑے منظم انداز کے ساتھ اہالیانِ مشرق کو تصغیری اور تخفیفی جبکہ خود اہلِ مغرب کو کبیری اور توثیقی بیانیوں کی صورت لسانی تشکیل دی جانے لگتی ہے۔ یہی وہ پُر فتن فکری محاربہ تھا جسے اپنے تمام تر معنوی انسلاکات کے ساتھ بیان کرنے کے لیے 'اورینٹل ازم' جیسی اصطلاح تلفیظ کرنا پڑتی۔

اس تحریک کا کلیدی داعیہ مشرقی اقوام (بالخصوص اسلامیت پسندوں) اور ان کے افکار و اعمال کی متعصبانہ قرأت و تعبیر کر کے ان کی فکری قوتِ محرکہ کو حتی المقدور غیر فعال بنانا اور ان کے مقابل خود کو برتر اور بنابریں قابلِ تقلید جتا کر پیش کرنا ہے۔ اگرچہ ان مستشرقین میں بہت سے لوگ غیر متعصبانہ شرق شناسی پر یقین رکھنے والے بھی موجود ہیں مگر غالب اکثریت کی غرض و غایت بالعموم اسلامیانِ عالم کو استعماری بندوبست میں پھانسنا اور انھیں اہلِ مغرب کے سرمایہ دارانہ نظامِ کار کا ایک کارآمد کل پُرزہ بنانے سے ہی مشروط رہی۔ اس ضمن میں پیر کرم شاہ الازہری نے استشراق اور استعمار کے باہمی گٹھ جوڑ کا حوالہ دیتے ہوئے ایک جامع تعریف وضع کی ہے:

> "اہلِ مغرب بالعموم اور یہود و نصاریٰ بالخصوص، جو مشرقی اقوام خصوصاً ملتِ اسلامیہ کے مذاہب ،زبانوں، تہذیب و تمدن، تاریخ، ادب، انسانی قدروں، ملّی خصوصیات، وسائلِ حیات، اور امکانات کا مطالعہ معروضی تحقیق کے لبادے میں اس غرض سے کرتے ہیں کہ ان اقوام کو اپنا ذہنی غلام بنا کر ان پر اپنا مذہب اور اپنی تہذیب مسلط کر سکیں اور ان پر سیاسی غلبہ حاصل کر کے ان کے وسائلِ حیات کا استحصال کر سکیں، ان کو مستشرقین کہا جاتا ہے۔ اور جس تحریک سے وہ لوگ منسلک ہیں وہ تحریکِ استشراق کہلاتی ہے۔" (۵)

یہ تحریک بظاہر جغرافیائی اشاریت رکھنے کے باوجود مخصوص نظری اہداف کی حامل تھی جن میں اسلامیانِ مشرق کی تہذیب و ثقافت کا مطالعہ کر کے ان کی حسبِ منشا باز تشکیل کرنے جیسے امور شامل تھے۔ اگر عنادِ اسلامی کی یہ شرط ایک لازمے کے طور پر موجود نہ ہوتی تو انھی خطوں کے دیگر مذاہب مثلاً

بدھ مت، جین مَت، ہندوازم اور بڑی حد تک عیسائیت تک کے مطالعات کو بھی استشراقی سرگرمی ہی کا حصہ سمجھا جاتا مگر ایسا نہ ہو پانا بالکل سامنے کی بات ہے۔ معروف مستشرق ایڈورڈ سعید نے بھی اس تحریک کو سیاسی غلبے کی افرنگی خواہش کا شاخسانہ قرار دیا ہے۔(۶) اقبال کی نظم "ابلیس کا پیغام اپنے سیاسی فرزندوں کے نام" میں اس تحریک کے داعیے بڑی شاعرانہ خوش اسلوبی سے موزوں کیے ملتے ہیں: (۷)

وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں ذرا — روحِ محمد ﷺ اس کے بدن سے نکال دو
فکرِ عرب کو دے کے فرنگی تخیلات — اسلام کو حجاز و یمن سے نکال دو
افغانیوں کی غیرتِ دیں کا ہے یہ علاج — مُلّا کو ان کے کوہ و دمن سے نکال دو
اہلِ حرم سے ان کی روایات چھین لو — آہُو کو مرغزارِ خُتن سے نکال دو

استشراق کی یہ تحریک مختلف جہات میں روبعمل رہی جن میں اسلامی عقائد و تصورات کے روایتی سرمائے پر تنقید کرنے، ان کے بارے میں تشکیک و تذبذب پھیلانے اور اس کے علی الرغم طبیعی عقلیت پسندی (Rationalism)، ملحدانہ انسان پرستی (Humanism) اور مذہبی حدود و قیود سے بیزار فکری آزادی (Freedom of Thought) جیسے تعقلاتی امور کی تشویق و ترویج کے ایسی نظری و عملی سرگرمیاں شامل ہیں۔

مستعمرہ ہندوستان میں استشراقی کلامیے کے اہم خدوخال

یوں تو مشرق و مغرب کے باہمی ردّ و قبول کی تاریخ بہت طول طویل ہے مگر انیسویں صدی کے برصغیر کا عمرانی منظرنامہ اس ثنویتی جوڑے کے مابین معاشقوں اور مناقشوں کا کلائیمکس کہا جاسکتا ہے۔ جب رڈیارڈ کپلنگ (۱۸۶۵۔۱۹۳۶ء) جیسا زیرک آدمی یہ کہتا ہے کہ 'مغرب مغرب ہے اور مشرق مشرق، یہ دونوں کبھی ایک نہیں ہو سکتے' تو ایسے استشراقی بیانیے سے بھی فی الاصل اسی روایتی جدلیت کا اظہار ہوتا ہے؛ اور پھر شرق و غرب کی الگ الگ سماجی اقدار پر علامہ اقبال (۱۸۷۷۔۱۹۳۸ء) کا یہ کہہ کر بات کو فلسفیانہ اساس فراہم کرنا کہ: "وہاں دگرگوں ہے لحظہ لحظہ، یہاں بدلتا نہیں زمانہ" بھی تو وسیع تر تناظر میں مذکورہ بیانیے ہی کو تسلیم کرنے کی ایک صورت گردانی جاسکتی ہے۔ اگرچہ اہلِ مغرب اور اسلامیوں کی مذکورہ محاذ آرائی کی ذمہ داری ہر فریق اپنے دوسرے (Other) پر ڈالتا ہے مگر یہاں ایک مشترکہ نکتہ بہرحال موجود ہے کہ جس طرح شرق و غرب کا لینڈ سکیپ یا ان کے نباتات و حیوانات حتیٰ کہ جمادات وغیرہ تک اپنی ساخت بنت میں باہم اختلافی پہلو رکھتے ہیں اسی طرح فریقین کا سُپر سٹرکچر بھی اپنی مجرّد ساخت میں بہت سے تفاوتی منطقوں کا حامل ہے۔ ہمیں یہ بات کبھی نہ بھولنی چاہیے کہ مذکورہ دونوں عمرانی جہتوں کا تعارفیہ 'صورتِ واقعہ' سے زیادہ 'بیانِ واقعہ' کے طور پر لسانی تشکیل کی صورت ہمارے سامنے ہے جسے معروضی حقیقت کے طور پر تسلیم کرنا یقیناً عقلِ انسانی کو فارغ خطّی دینے کے مترادف ہوگا کہ بقول

شاہ نیاز(۱۱۷۳۔۱۲۵۰ھ):

میاں ہم تو باشندے ہیں اس پار کے　　　اِدھر کی نہیں جانتے رسم وراہ (۸)

ایک لسانی تشکیل کی مثال احوالِ واقعی کے مقابل ایسی ہی ہے جیسے کسی کپڑے پر کاڑھی پھول پتیوں کی الٹی سطح پر بننے والے آڑے ترچھے دھاگوں کا تجریدی خاکہ۔ امر واقعہ یہ ہے کہ مشرق و مغرب کے اس ادغام میں فی نفسہ تو تعمیر و تخریب کا کوئی پہلو موجود نہیں مگر چونکہ جدید تہذیبی ملاپ میں اہالیانِ مغرب ایک بالا دست فریق کے طور پر موجود تھے لہٰذا انھوں نے اہلِ مشرق، بالخصوص مسلمانوں کی طرف سے کسی ممکنہ مزاحمت کے پیشِ نظر پہلے انھیں توپ و تفنگ سے اپنا یرغمالی بنایا اور پھر ایک مربوط حکمتِ عملی کے تحت ان کے روایتی علوم و فنون اور اقدار و روایات کی مسلسل تخفیف و تضحیک کرتے ہوئے انھیں مغربی فکر و عمل کا دیوانہ بنانے کی روش اپنائی۔ اس گمبھیرتا سے خبردار کرتے ہوئے مولانا مودودی نے بجا طور پر لکھا تھا:

> ”جس طرح عداوتوں میں سب سے زیادہ خطرناک عداوت وہ جو دوستی کے پیرائے میں کی جائے اسی طرح گمراہیوں میں سب سے زیادہ خطرناک وہ گمراہی ہے جو ہدایت کے لباس میں جلوہ گر ہو۔“(۹)

یہاں پہلی خطرناک سرگرمی کی عملی تعبیر کرنے والوں میں وہ تمام یورپی مستشرقین شامل کیے جا سکتے ہیں جنھوں نے اسلامی ایمان و ایقان کے مصادر کی خالصتاً مادی تعبیر کرنے اور تاریخ مسلمانانِ شرقیہ کے مسلمات پر تشکیکی سوالات اٹھانے ہی کو تحقیقی سرگرمی کا کلیدی داعیہ بنائے رکھا۔ ان میں ولیم میور، مینٹگمری واٹ، ڈی ایس مارگولیتھ، سپرنگر اور کارلائل جیسے دانش ور خاص طور پر نمایاں ہیں۔ دوسری خطرناک صورت ان مسلم اکابرین کی دانستہ یا کسی حد تک نادانستہ کاوشوں سے متشکل ہو رہی تھی جنھیں یورپ کے متذکرہ کبیری بیانیے نے کسی نہ کسی حد تک اپنا گرویدہ بنا لیا تھا اور جن کے افکار و اعمال سے ایسے بدیسی اثر و نفوذ کے ثبوت بھی بکثرت مل رہے تھے۔ اس سے بڑھ کر کسی مسلمان کی مغرب زدگی کیا ہو سکتی ہے کہ وہ اپنے مذہب کی مابعد الطبعیاتی سچائیوں کو پرکھنے کے لیے بھی تحقیق و تدقیق کی وہی مادی منہج اختیار کرنے لگے جس کا جواز صرف طبیعی حقائق کے ذیل میں نکل سکتا ہے۔؟ بلاشبہ تاریخ کے ایک مخصوص دورانیے میں اپنائی گئی صوابت روی کسی دوسرے تناظر میں آ کر کج روی بھی گردانی جا سکتی ہے مگر بعض ایقانات پر تشکیک اور مسلّمات کی تکذیب کرنا سالکِ راہ کی راستی اور کجی روی میں ایک واضح مابہ الامتیاز قائم کیے دیتی ہے۔ ایسے میں ”الغَایَۃُ بَرّ رَالوَسیلہ“(انجام کار ہی وسیلہ کار کا معیار ہے)) جیسی لوک دانش بھی تجزیاتی تفہیم کا تقاضا کرتی ہے۔ اس ضمن میں سرسید احمد خاں، سید امیر علی، مولانا حالی اور تحریکِ علی گڑھ کے ایسے ہی کئی دوسرے مسلم رہنماؤں کا مطالعہ بہت معنی خیز ہے۔

جنگِ آزادی سے یومِ آزادی تک کا زمانی دورانیہ ہندوستانی مسلمانوں کی علمیاتی تاریخ میں ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ ہمارے اس عہد میں استشراقیت آمیز نو آبادیاتی کلامیے کی عمل داریوں سے دیگر معاشرتی سرگرمیوں کی طرح ہمارے مذہبی ایقانات بھی شدید طور پر متاثر ہوئے۔ مسلمانوں کی فکری تاریخ میں کلامیاتی تغیرات کی کئی مثالیں ملتی ہیں جن میں سے کچھ "طاقت کے نظریے" کی مرہونِ منت ہیں تو بعضی "نظریے کی طاقت" کا نتیجہ؛ اور مذکورہ عہد کی تبدیلیاں بڑی حد تک موخر الذکر محرک کی زائیدہ تھیں۔ اس صورتِ حال میں استعماری طبقے اور مستعمرہ آبادی کے پاس اپنے اپنے دائرۂ عمل میں کارفرمائی کے متعدد امکانات موجود تھے اور کسی بھی چال کے چلے جانے پر مخصوص نتائج کا سامنے آنا لابدی تھا۔ اسی طرح کے نتیجہ خیز امکانات نو آبادکار مستشرقین اور علی گڑھ تحریک کے زعماً بالخصوص سرسید احمد خاں یا ان کے ہم خیال احباب کی طرف سے بھی اٹھائے جاتے رہے؛ مشتے از خروارے کے طور پر جن میں سے کچھ آثار یہاں زیرِ بحث لائے گئے ہیں۔

سرسید احمد خاں ایک نئے علم الکلام کا تعقلاتی فریم ورک تشکیل دے کر اسلامیانِ عالم میں مروج روایتی طرزِ فکر کو جدید افکار و نظریات سے ہم آہنگ کرنا چاہتے تھے۔ ان کا مطمحِ نظر دراصل یہ ثابت کرنا تھا کہ اسلامی تعلیمات کو عقلی اور سائنسی حوالے سے بھی دیکھا پرکھا جائے تو انھیں جدید دور کی مہذب دنیا کے لیے ناقابلِ قبول نہیں آنکا جا سکتا۔ اسلام کی نظری اساس کچھ ایسے سرمدی اصولوں پر استوار ہے جو بدلتے ہوئے حالات اور نئے زمانی تقاضوں کے ساتھ بتدریج ہم آہنگی بنائے رہتی ہیں۔ سرسید یہ سمجھتے تھے کہ جس طرح ازمنۂ سابقہ میں اسلامی فکر و نظر کی تعبیر و تشریح کبھی سماجی ضابطوں کی صورت سامنے آئی، پھر فلسفیانہ انداز میں مناظروں اور مکالموں میں روبعمل رہی اور ماضی قریب میں اسے نظامِ تصوف کے طور پر انسانی بھائی چارے کا جلی عنوان بنا کر پیش کیا جاتا رہا اسی طرح فی زمانہ اسے اہلِ مغرب کی عقلیت پسندی ،انسان پرستی اور فکری آزادہ روی کے نوساختہ سماجی تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کی ضرورت تھی۔

سرسید مسلمانوں کو مغربی اندازِ فکر و عمل اپنانے کے لیے بتدریج تیار کرنا چاہتے تھے تاکہ انھیں عصری مقتضیات سے ہم آہنگ کر کے اقوامِ عالم کے ہم قدم چلایا جا سکے۔ اسی مقصد کے پیشِ نظر انھوں نے جدیدیت کے روشن خیال پروجیکٹ کو مد نظر رکھتے ہوئے قرآن مجید کی تفسیر لکھنا شروع کی جس میں ہر ہر آیت کو خالصتاً عقلی بنیادوں پر تعبیر و توضیح دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ اپنی اس تفسیر کے ایک کلیدی اصول کے ضمن میں لکھتے ہیں: "غرض ہماری یہ ہے کہ قرآن مجید کو مثل کلام ایک انسان فصیح قح عرب اوّل کے خیال کر کر اس کے الفاظ کے معنی لگائے جاویں نہ مثل فلاسفۂ یونان کے کلام کے۔" (۱۰)

Oriental College Magazine, Century Number, Vol.100, No. 02-04, Serial No. 376-378, 2025

سر سید کے فکری نظام کا کلیدی لفظ فطرت(Nature) ہے جسے انھوں نے علت و معلول کے طبعی قاعدوں کے معیار پر قبول کیا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ قرآن پاک 'ورڈ آف گاڈ' ہے جبکہ کائنات میں رو بعمل جملہ تعاملات 'ورک آف گاڈ'۔ انھیں اس بات پر اصرار رہا کہ قدرت کے جملہ قوانین قرآن میں مذکور تعلیمات کے مطابق طے پاتے ہیں۔ اگر ان میں اختلاف دکھائی دے تو "ورک آف گاڈ" تو موجود ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا اور اس لیے ورڈ آف گاڈ۔۔۔ کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے۔۔۔ اس لیے ضرور ہے کہ دونوں متحد ہوں۔" ایسے طبعیاتی وقوعات اور ان سے متعلق قرآنی فرمودات میں تطبیق کے لیے انھوں نے اپنے نوساختہ علم الکلام کی اساس پر ثابت کرنے کی سعی کی کہ "اسلام میں اور قرآنِ مجید میں کوئی بات مافوق عقلِ انسانی نہیں۔"(۱۱) اسی ضمن میں سرسید کے مقالات میں یہ بحث بھی اٹھائی گئی ہے کہ قرآن نبی اکرم ﷺ کی ذاتِ بابرکات پر محض القائے معنوی کی شکل میں وحی کیا گیا جس کے لیے الفاظ آپ کے اپنے تھے یا یہ القائے لفظی تھا؟ یہ مبحث معروف مستشرق ایچ اے آر گِب کی کتاب "محمڈن ازم" کا قرأتی ماحصل معلوم ہوتی ہے جس میں قرآن کے "تنزیلِ لفظی" ہونے پر تشکیک آفرینی سے کام لیا گیا ہے۔ اس ضمن میں سرسید اگرچہ موخر الذکر موقف ہی کے حامی ہیں مگر یہاں اپنا ایک فارسی شعر بھی درج کیا ہے کہ 'اس میں راہِ سخن نکلتی ہے'(۱۲)

ہمہ گفتارِ معشوق است قرآنے کہ من دارم ز جبریلِ امیں قرآں بہ پیغامے نمی خواہم

سید صاحب کا ماننا تھا کہ قانونِ قدرت میں مابعد الطبعیاتی عناصر کی کار فرمائی بے جواز ہے۔ اسی قاعدے کی رو سے وہ فرشتوں، ملائکہ، جنت، دوزخ، قرآنی اساطیر اور معجزاتِ انبیاؑ کی خود ساختہ تعبیر و تشریح کو ہی صائب جانتے ہیں۔ مثال کے طور پر معراجِ نبوی کے بارے میں اپنے عقلیت پسندانہ مؤقف کی وضاحت یوں دیتے ہیں: "معراج بالجسد نہیں ہوئی تھی، بلکہ بالروح خواب میں ہوئی تھی۔"(۱۳) اسی طرح ذرا آگے چل کر رقم طراز ہیں کہ: "جس طرح جنوں کی مخلوق کو مسلمانوں نے تسلیم کیا ہے ایسی مخلوق کا وجود قرآنِ مجید سے ثابت نہیں۔ اسی طرح عالمِ لاہوت کے دیگر وقوعات سے متعلق بھی وہ ایک جداگانہ تعقلاتی تعبیر سامنے لاتے ہیں۔ مختصراً یوں کہہ لیں کہ نماز روزے کے علاوہ دیگر تمام مذہبی عقائد و مسائل کے ضمن میں موصوف کی اپنی ہی ایک منفرد رائے اور تاویل موجود تھی۔(۱۴) ان کا ماننا تھا کہ فطرت ہی الوہیت کا ممبع ہے اور ایسی ہی الحادی فطرت پرستی کے حامل زاویۂ نظر کی بنا پر لوگ انھیں "نیچری" کہتے تھے۔ اس جدید بصیرت کی رو سے خدائے متعال کی ہستی بھی ان کے ہاں ڈارون اور ہیگل کے فلسفے کی مطابقت میں محض 'فسٹ کاز' یا 'علتِ اُولیٰ' ہو کر رہ جاتی ہے۔ سرسید نبی اکرم ﷺ کو بھی ایک سوشل ریفارمر کے طور پر متعارف کرواتے ہیں جس سے اسلامی اعتقادات میں استعماری استشراقیت کے ایک کلیدی

داعیے یعنی' انسان پرستی' کی گہری عمل داری کا سراغ ملتا ہے۔ پیغمبرِ اسلام ﷺ کو ایک عام فرد بشر کے معیار پر لوگوں میں متعارف کروانا استعماری اشتراقیت کا بنیادی سروکار تھا جس کے لیے جملہ تشہیری وترویجی حرکیات بروئے کار لائی گئیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ فورٹ ولیم کالج سے جو کتابیں چھپتیں اور ان میں سے بعض نصابی عمل کا حصہ بنائی جاتیں، ان میں ایسی استعماری استشراقیت کے آثار فراواں تھے۔ مثال کے طور پر میر امّن کی 'قصہ چہار درویش' میں اسلامی تصوف کی تحقیر و تخفیف کا داعیہ بالکل واضح ہے جبکہ اس کے برعکس مولوی ہدایت علی کی تصنیف "ہدایت الاسلام" کے تطبیقی ترجمے میں یہ اہتمام بالالتزام کیا گیا تھا کہ متن میں جہاں حضرتِ عیسیٰ اور دیگر انبیا کا روزِ محشر 'نفسی نفسی' پکارنے اور شفاعتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے بہرہ مند ہونے کا تذکرہ ہے وہاں حسب مدعا ترمیم کر دی گئی ہے۔ (۱۵)

برطانوی نوآبادیات کا ساختہ و پرداختہ یہی وہ استشراقی ماحول تھا جس میں خانوادۂ سادات کا یہ بطلِ جلیل پلتا بڑھتا رہا اور ملتِ اسلامیہ سے اپنی تمام تر محبت کے باوصف مذکورہ فکری کج روی کا نشانہ بنا۔ ان اثرات کی انجذابی شدت کا اندازہ کرنے کے لیے کچھ واقعات ملاحظہ کیجیے:

سرسید کی ایک تحریر "جوتے کا مقدمہ" کا اختصاریہ یوں ہے کہ ایک انگریز جج نے سزا کے طور پر بھری کچہری میں کسی ہندوستانی کو جوتے سر پہ رکھے کھڑے رہنے پر مجبور کیے رکھا جس پر آپ نے احتجاج کرتے ہوئے لکھا: "ایسی سزاؤں کا اپنی طرف سے جاری کرنا جن کے وہ قانوناً مجاز نہیں ہیں انگریزی عدالتوں کی تہذیب اور انصاف میں سراسر بٹا لگانا ہے۔" (۱۶) حالانکہ یہ ایک کھلا راز ہے کہ "کالا لوگ" کے حصے میں مقامی گماشتوں کی تسطیر کردہ "پکی رپورٹوں" پر بالعموم "دوسری" قسم کا انصاف ہی آتا رہا ہے۔ یہاں اکبر الہ آبادی کے ایک خود ساختہ "نکتہء موزوں" کی شنید کا محل ہے: (۱۷)

نکتہ: اصحابِ پارلیمنٹ اور اربابِ کونسل بڑے روشن خیال انصاف دوست اور خوش خصال ہیں مگر حکّامِ ضلع جن سے ہمیں سروکار ہے ایسی عمدہ صفات سے عاری ہوتے ہیں۔ متنی تشکیل:

عرش پر نورِ الٰہی جلوہ گر ہے ہم کو کیا
اہلِ دنیا کو تو فیضِ مہرِ انور چاہیے
اشجار میوہ دار ہیں اس باغ میں تو ہوں
مجھ کو نصیب کچھ بھی نہیں سیر کے سوا

اسی طرح سرسید کی ایک تحریر "بچہ کشی کی عجیب واردات" میں پارسی عورت کے ہاں کسی یورپی شخص کے ناجائز بچے کی پیدائش اور بعد ازاں "مجرم" ماں کی طرف سے نومولود کے "بے رحمی" سے قتل پر افسوس کا اظہار کرتے ہوئے لکھا: "ہم کو معلوم ہوا ہے کہ وہ کسی یورپین صاحب سے پیدا

ہوا تھا۔اگر وہ زندہ رہتا تو اس کا نام شائستگی کا نتیجہ رکھا جاتا جو نہایت موزوں نام ہوتا۔یہ بھی افسوس ہے کہ ایک یورپین صاحب کا بچہ ضائع ہوگیا اور اگر وہ زندہ رہتا تو کیسا لائق اور عالی دماغ ہوتا۔"(۱۸)

مذکورہ بالا بیانیوں میں سر سید بڑی حد تک مستشرقین سے ہم خیال اور کسی حد تک جداگانہ سوچ کے حامل نظر آتے ہیں۔ ایک طرف وہ مستشرقین کے علی الرغم مشرقی علوم کو یورپی علوم کے تقابل میں رکھ کر افادی زاویۂ نظر سے دیکھتے ہیں تو دوسری طرف شائستگی اور تہذیب سیکھنے کے لیے یورپی زبانوں بالخصوص انگریزی یا فرانسیسی زبان کے سیکھنے اور مغربی علوم سے آگہی کو بھی لازم گردانتے ہیں جیسا کہ قضیۂ تحقیق کے زمرے میں درج شرو عاتی حوالے سے ظاہر ہے۔سر سید انگریزی زبان کو 'بمشیۃ اللہ' اپنی مقامی زبانوں پر حاکم خیال کرتے ہیں۔ وہ اسلامی تشخص کے احیا و بقا کے لیے عربی سیکھنے کے حق میں ہیں مگر اس زبان کے سیکھنے یا مشرقی علوم پڑھنے کو تہذیبی نمو کی ضمانت خیال نہیں کرتے لہذا موجودہ زمانے کی سائنس اور فلسفہ کو قدیم مشرقی علوم وفنون پر مقدم جانتے ہیں۔وہ مشرقی علوم کو ناقابلِ اصلاح خیال کرتے ہوئے اپنی قومی یادداشت سے محو کرنے کے حق میں تھے، تاہم مشرقی ادبیات سے متعلق اتنا نرم گوشہ ضرور رکھتے تھے کہ انھیں تجدیدی تعامل سے گزار کر عصری تقاضوں سے ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے۔

نو آبادکاروں کی لسانی حکمتِ عملی میں استشراقی اشاریے نشان زد کرنے کے لیے ہمیں ان کی اردو سے معاملت دیکھنے کی ضرورت پڑے گی۔ عربی زبان مسلمانوں کی مذہبی زبان تھی، تاہم ہندوستانی حکمرانوں نے فارسی زبان کو سرکاری زبان کے طور پر اپنائے رکھا۔اہلِ مغرب نے مسلمانوں میں مزید ثقافتی مغائرت پیدا کرنے اور جدید اقتداری کلامیے کی پذیرائی کے لیے اس کی جگہ انگریزی زبان رائج کر دی۔ہندوستانی سماج سے فارسی کو فارغ خطی دلوانے کے بعد اردو ہندی کا ثنوی جوڑا بنایا گیا اور عربی کے بعد سب سے زیادہ اسلامی علوم و ادبیات کا سرمایہ رکھنے والی اردو زبان کو متنازعہ بنایا جانے لگا۔اردو جیسی خود رو زبان مقامی اقوام کی بے ساختہ یک جہتی کے نتیجے میں ناگزیر طور پر مشترکہ ذریعۂ اظہار بنی تھی نہ کہ اس کی برعکس صورت میں۔ یہاں ہندوستانی قومیت کی یکجہتی میں اردو زبان کو ناگزیر محرک کا درجہ دینے والوں کی منطق محلِ نظر ٹھہرتی ہے۔ سر سید احمد خان کو، جو متحدہ ہندوستانی قومیت پر پورے خلوص سے یقین رکھتے اور یوں لاشعوری طور پر ہی سہی، اسلام کے جداگانہ نظریۂ قومیت سے صرفِ نظر کیے جاتے تھے، اسی لسانی تنازعے سے شرحِ صدر میسر آئی اور انھیں آخر الامر ہندو نیشنل ازم سے دل تنگ ہو کر دو قومی نظریے کا دم بھرنا پڑا حال آں کہ ان کی زندگی کے بعد بیسویں صدی کی دوسری دہائی میں انھی دونوں اقوام میں لسانی دوئی کے باوجود یکجہتی کے کئی مظاہرے بھی دیکھنے کو ملے جو یقیناً بعض دیگر سیاسی وسماجی محرکات کا ثمرہ تھے۔

دراصل کسی زبان کی مشترکہ حیثیت متعلقہ قوم کے مختلف ذیلی گروہوں کے درمیان پائے جانے

والے اغراض و مقاصد کی یکجہتی کا ثمرہ ہوا کرتی ہے جیسا کہ ماقبل نو آبادیاتی دور میں اردو کا معاملہ رہا۔ اسے دیگر مقامی زبانوں سے بوجہ منتخب کر کے تحریکِ آزادئ ہند کے لیے استعمال کیا گیا تھا جس پر لسانی حوالے سے یہاں کی متبائن (جدا جدا) مذہبی شناختوں کو کبھی کسی کلیدی نوعیت کے اعتراض کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی کیوں کہ ایسے میں یہ سبھی قومی شناختیں استعماری مکڑ جال سے نجات پانے جیسے مشترکہ ہدف پر کاربند ہو چکی تھیں اور اس مقصدیتی یکجہتی نے واقعات اور حقائق کی روشنی میں انھیں اردو نامی ایک نوزائیدہ اور بڑی حد تک سیکولر شناخت والے لسانی ذریعۂ ابلاغ کے بلا تعصب برتاؤ کی ناگزیریت پر کاربند کر دیا تھا۔ لہٰذا وقوعیاتی شہادتیں بھی یہی چغلی کھاتی ہیں کہ ۱۸۶۷ء کا اردو ہندی تنازعہ فی الاصل استعمار بافی کی ایک ضمنی کارروائی تھی جسے پھوٹ ڈالو اور راج کرو (Divide and Rule) کے اصول کی عملی صورت کہنا چاہیے۔ واضح رہے کہ استعماری تناظر میں 'مقاصدِ مفیدہ' کی محافظت کرتے ہوئے مذکورہ صورت کے برعکس رنگ، نسل، زبان یا جغرافیائی خطے میں اشتراک و انسلاک کی بنا پر باہمی رواداری اور مشترکہ اقدار و روایات کی تعبیر و تشریح میں بھی منشی ذکاء اللہ جیسے مورخین اور اجتماعی فکر و نظر سے بے نیاز ادیبوں نے جداگانہ مسلم قومیت کے ابطال کی دلالتیں ڈھونڈ نکالیں تھیں۔ ذرا غور کیا جائے تو مذکورہ ہر دو متناقض بیانیوں (ہندوستانی ایک قوم ہیں اور ہندوستان میں مختلف اقوام بستی ہیں) کے ماحصل کو توڑ مروڑ کر مستعمرہ اقوام پر اپنے غلبے کے تسلسل کا حیلہ کار بنایا جا رہا تھا؛ ایک کا داعیہ مسلمانوں کی آفاق گیر مرکزیت کو چیلنج کرنا تھا تو دوسرے کا مدعا مقامی عوام میں مشترکہ تحریکِ آزادی کے امکانات کی معدومی۔ جدید تصورِ قومیت پر یقین رکھنے والے سیکولر ذہنیت کے اکابرین کی فکری کجی کو طشت از بام کرتے ہوئے فتح محمد ملک لکھتے ہیں:

> "ہندو مسلم یگانگت کا یہ تصور سامراج نواز مورخوں کی ذہنی اختراع ہے اور ہمیشہ اسے جداگانہ مسلم قومیت کے تصور کو جھٹلانے کی خاطر ہوا دی جاتی ہے۔" (۱۹)

سرسید احمد خاں کو جنگِ آزادی کے مابعدی منظر نامے میں بجا طور پر مسلمانوں کا "پولیٹیکل خضر" مانا جاتا ہے مگر شعوری یا لاشعوری طور پر یہ خضرِ راہ داں استعماری استشراق سے متاثر ضرور رہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کا "بناؤ" ان کے "بگاڑ" سے کہیں بڑھ کر تھا۔ مغربی تہذیب کی بالادستی اور اسلامیانِ عالم کی معاصر زوال آمادگی کا بیانیہ ان کے ذہن پر اس قدر سوار تھا کہ اپنے قیامِ لندن کے دورانیے میں علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کو لکھے گئے اپنے ایک مکتوب میں رقم طراز ہیں: "اہلِ یورپ کو ہندوستان سے وہی نسبت ہے جو کسی نہایت خوبصورت اور لائق آدمی کے سامنے نہایت میلے کچیلے جانور کو ہے۔" (۲۰) نوآبادیاتی عہد میں مسلمانوں کی بقا و احیا سے متعلق سرسید کے اخلاصِ عمل کا منکر شاید ہی کوئی ڈھونڈے سے ملے، استشراقی اور استعماری بیانیے کی عمل داری میں آپ سے مگر ایسے ایسے تسامحات ہوئے

کہ مولانا مودودی جیسا متین شخص بھی انھیں "مخلص گمراہ" جیسے لقب سے یاد کرتا ہے۔ اس طرح کی خود تحقیری مثالیں دیکھنا ہوں تو انجمن پنجاب کے پلیٹ فارم پر کی گئی محمد حسین آزاد کی تقاریر بھی ملاحظہ کی جا سکتی ہیں جن میں مقتدر کلامیے کے زیرِ اثر وہ اپنے کلاسیکل ادبی سرمائے پر "شرماتے" ہیں، اسے "واہیات" قرار دیتے ہیں اور مقامی شعریات کو انگریزی سے بدلنے کے لیے "ترستے" نظر آتے ہیں۔ مولانا حالی نے بھی اپنے بعض اشعار میں ایسی ہی خود ترحمی موزوں کر رکھی ہے۔

مولانا کا 'مقدمہ شعر و شاعری' اردو شعریات کی جدید ضابطہ بندی میں ایک کلیدی حیثیت رکھتا ہے۔ یہاں انھوں نے اردو شاعری کو معاصر سماجی تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کے لیے کچھ ایسی باتیں بھی کہی ہیں جو مذکورہ اظہاری قرینے میں توسیع کے ساتھ ساتھ اس کے بعض کلیدی داعیوں کی ناسخ ٹھہرتی ہیں۔ اس عہد کی اردو شاعری میں ہند اسلامی تہذیب کا جو نقش ابھارا گیا ہے اس سے روایت اور جدت کی ایک ارتفاع یافتہ کشمکش کا تاثر ملتا ہے۔ مولانا کے مرشدِ سخن یعنی مرزا غالب اپنے ایک خط میں برصغیر کی جنگِ آزادی (رستخیزِ بے جا) کے مابعد دور کو ایک "دوسرا جنم" قرار دیتے ہیں جو پہلے جنم سے یکسر مختلف تھا۔(۲۱) اس دوسرے جنم میں مرزا کعبہ اور کلیسا کے دوراہے پر کھڑے 'ایمان کی روک' اور 'کفر کی کھینچ' کا تقابلی بیانیہ تسطیر کیے جاتے ہیں۔(۲۲) یہی وہ ماہ و سال تھے جن میں ہندوستان کے ان نووارد مستشرقین نے تعمیمِ رسالت اور تخفیفِ اسلام کی سرگرمیاں پوری بے باکی کے ساتھ نبھانا شروع کر رکھی تھیں۔ اس کی ایک گھناؤنی مثال اسی سال (۱۸۵۷ء) کے دوران ولیم میور کی کتاب "لائف آف محمد ﷺ" کا شائع ہونا بھی تھا جس میں آپ کے ہر ورق، ہر صفحے پر ادبی بد دیانتی اور تعصب کی ایسی ہی متعدد مثالیں بکھری پڑی ہیں۔ پورا سچ تو یہ ہے کہ ایسی تہذیبی کشاکش اہلِ مغرب کی آمد سے بہت پہلے ہندو مسلم سماج میں مندر و محراب کے اضدادی جوڑے کی صورت شروع ہو چکی تھی مگر ان دونوں مناقشات میں فرق یہ تھا کہ موخر الذکر میں مدافعانہ نوعیت کا مسابقتی رنگ نمایاں ہے جبکہ اوّل الذکر میں مبارزتی کیفیت غالب۔ البتہ نہ تو اسلامیانِ ہند کی 'زنّار پوشی' یا 'پیرویٔ مغربی' کو فقہی معنوں میں تکفیری سرگرمی قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ ہی ان سے مطلق مخاصمت کو عین اسلامی روایت کا خاصہ۔ اس عہد کے شعر و ادب میں ایسے دونوں رویے ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں۔ اس کے لیے سامنے کی ایک مثال مومن خاں مومن کی ہے کہ جب سید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل شہید استعماری گٹھ جوڑ کے خلاف تحریک چلاتے ہیں تو وہ نہ صرف اس میں عملاً شرکت کرنے کے لیے مضطرب رہے بلکہ اپنی معروف "مثنوی بمضمونِ جہاد" (۲۳) لکھ کر اس سلسلے میں قلمی جہاد بھی کیا۔ اسی جہادی کاوش کے ضمن میں مومن ایک غزلِ مسلسل لکھ کر اس کے لیے بھرپور ادبی انگیخت کا اہتمام کچھ یوں کرتے ہیں:(۲۴)

خدایا لشکرِ اسلام تک پہنچا کہ آ پہنچا　　لبوں پر دم، بلا ہے جوشِ خوں شوقِ شہادت کا
امیرِ لشکرِ اسلام کا محکوم ہوں یعنی　　ارادہ ہے مرا فوجِ ملائک پر حکومت کا
زمانہ مہدیٔ موعود کا پایا اگر مومنؔ　　تو سب سے پہلے تو کہیو سلام پاک حضرت کا

ادھر غالب کے لیے بالاکوٹ کے مقام پر تحریکِ جدوجہاد کا یہ اختتامیہ کارزیاں کی ایک مخلصانہ مگر نہایت ناپختہ کوشش تھی جسے وہ مسلکی اختلاف اور طرزِ مزاحمت سے نااتفاقی کے باوجود ہمدردانہ نظر سے دیکھتے تھے۔ اسی لیے انھوں نے اپنی شاعری میں اس 'سعیٔ بے حاصل' کو اسلامی رموز و علامات اور مذہبی تراکیب و تلازمات میں پرو کر اس تاریخی وقوعے کی صرف یادداشتی نوعیت کی متنی تشکیل ہی نہیں کی،(۲۵) بلکہ اس مزاحمتی پسپائی کے تناظر میں اجتماعی حسّاسیت جگانے، روایتی جمود کو تج کر جدتِ فکر و عمل کو خوش آمدید کہنے اور عصری تقاضوں کے پیشِ نظر اجتہادی حکمتِ عملی کے اقتضائی خدوخال بھی نمایاں (*Foreground*) کیے ہیں:(۲۶)

مجبوری و دعوائے گرفتاریٔ الفت　　دستِ تہِ سنگ آمدہ پیمانِ وفا ہے
ایماں مجھے روکے ہے تو کھینچے ہے مجھے کفر　　کعبہ مرے پیچھے ہے، کلیسا مرے آگے
غم نہیں ہوتا ہے آزادوں کو بیش از یک نفس　　برق سے کرتے ہیں روشن شمع ماتم خانہ ہم

پروفیسر فتح محمد ملک لکھتے ہیں کہ:"برق سے ماتم خانہ روشن کرنے کا یہ جذبہ۔۔۔ہمارے قومی شعور کی خشتِ اوّل ہے۔"(۲۷) اگر یہ واقعی خشتِ اوّل ہے تو اس کی کجی بھی محلِ نظر رہنی چاہیے کہ اسی پر تا بہ ثریا اٹھنے والی دیوار کی تعمیر میں "غیر" کے سامنے دستِ طمع دراز کرنے، کعبہ سے روگردانی کر کے کلیسائی خُوبو پر اترانے، اپنی تہذیبی روایت کی تخفیف کرنے اور دانشِ افرنگ کی کورانہ تقلید کیے جانے ایسی ایک صورت خرابی کی بھی مضمر تھی۔ پرتو روہیلہ نے مرزا کے دینی اور مذہبی عقائد پر بات کرتے ہوئے استنباط کیا تھا کہ موصوف نے:"جس شریعت میں آنکھ کھولی اس کی طرف سے کلیتاً آنکھیں بند کر لیں۔"(۲۸) اسلامی طرزِ فکر پر تحفظات سے پیدا ہونے والے ایسے تعقل پسند سماج میں ملک و ملت سے وفاو نبھا کے بندھن کمزور ہونے لگے تو جلبِ منفعت کی سرمایہ دارانہ اخلاقیات بھی ترویج پانے لگی۔ ایسے میں مرزا جب شاعری کے بجائے سو پشت سے چلے آ رہے سپہ گری کے آبائی پیشے پر فخریہ شعر موزوں کرتے ہیں(۲۹)، تو مولانا مودودی اپنے مخصوص اسلوبِ گفتار سے گریز پائی اختیار کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ نوآبادیاتی دور کے ہزاروں لاکھوں پیشہ ور سپاہیوں کی اخلاقی حالت ایسے 'پالتو کتوں' کی سی تھی جنھیں روٹی کے چند ٹکڑوں سے للچا کر انھیں من چاہے آدمی کے شکار پر لگایا جا سکتا تھا۔ لہٰذا غالب کی وجۂ افتخار کے ضمن میں کہتے ہیں:"یہ بات کہتے ہوئے اتنے بڑے شاعر کو ذرا خیال تک نہ گزرا کہ پیشہ ورانہ سپہ گری کوئی فخر کی

بات نہیں،ڈوب مرنے کی بات ہے۔"(۳۰) کچھ اسی پر موقوف نہیں بلکہ جنگِ آزادی فرو ہونے پر جب مسلمانوں کا قتلِ عام شروع ہوا اور قلعہ معلی سے وابستگی کی بنا پر مرزا سے بھی مذہب کی بابت استفسار کیا گیا تو جواباً انھوں نے شراب پینے اور سؤر نہ کھانے کے استدلال پر خود کو "آدھا مسلمان" ظاہر کرکے اپنی جان بخشوالی۔ پروفیسر فتح محمد ملک بزلہ سنجی میں مستور ایسی ہی مصلحت کوشی کو "ہندی مسلمانوں کی غلامی کا اوّلین باب" قرار دیتے ہیں۔(۳۱)

مرزا غالب نے روایت اور جدت کے سنگم پر کھڑے ہو کر عملیت پسندی (Pragmatism) کا جو اشارہ دیا تھا، ان کے شاگردِ رشید نے اسے حرزِ جاں بنا لیا اور مستعمرہ طرزِ زیست کی مقتضیات کا پاس کرتے ہوئے نہ صرف اپنے لیے جدت آمیز تخلص "حالی" پسند کرکے "پیرویٔ مغربی" کی روش اپنالی بلکہ "رنگِ جدید" کی غزل لکھ تغزل کی اجتہادی شعریات سے بھی خوب ہم آہنگی بخشی۔ محلِ نظر پہلو مگر یہ ہے کہ ان کے 'مقدمہ شعر و شاعری' کی رو سے اردو کے دقیقہ رس متغزلین بھی محض سانڈے کا تیل بیچنے والوں کی شمار قطار میں آ کھڑے ہوتے ہیں اور پھر اسی مقدمے کے بعض انتہا پسند مقلدین کی نظروں میں ثقافتی خزینوں کی آئینہ دار یہ صنفِ شعری ہی قابلِ گردن زدنی ٹھہرا دی جاتی ہے۔ اگرچہ ایسے جدید شعریاتی نظامِ فکر کی تشویق و تعمیل سے مولانا پر خاصی "لے دے" (۳۲) بھی ہوئی مگر اسی بہجت اساس شعری منشور میں پوشیدہ ارتقائی امکانات کے پیشِ نظر موصوف کی 'دکان' چل نکلی اور یوں 'انجمن پنجاب' اپنے 'مقاصدِ مفیدہ' کے لیے سرگرم رہنے لگی۔ سوال یہ ہے کہ انجمن کے کارپردازوں کو صنفِ غزل ہی کا بلیدان لینا کیوں مرغوب تھا؟ اس لیے کہ اس صنفِ سخن میں کارفرما عشق و عاشقی کا مرکزی معنیاتی تفاعل اخلاص، آزادی اور بے باکی جیسے خواص کا معجون مرکب اور غیریت اساس عناصر کے خلاف مزاحمتی حسیّت کا بھرپور داعیہ لیے ہوئے تھا۔ بادی النظر میں صنفِ نازک سے بین السطور تانک جھانک کے اساطیری بیانیے سے مملو یہ صنفِ سخن اپنے مرکزی معنیاتی تفاعل کی اسی فوق تصوراتی خاصیت کے سبب اپنی معاصر سماجی تاریخ اور اس کے پیش و پس کی جامع متنی تشکیل کرتے ہوئے اُمّ الاصناف کہلانے کی اہلیت رکھتی ہے۔

مذکورہ شعری صنف میں ایک ایسی طرزِ فکر کارفرما ہوتی ہے جو استعماری قوتوں سے زیردستی کا غیر مزاحمتی رویہ روا نہیں رکھ سکتی۔ یہاں "غیر" سے صلح جوئی کی منطق نکالنا اور بقول حالی 'چلو تم ادھر کو ہوا ہو جدھر کی' جیسے بیانیے تعمیلنا دراصل اس تصورِ عشق کو فارغ خطّی دینے جیسا ہے جو اپنے اثبات کے لیے صورتِ سیماب متحرک رہتا ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ "پاک و ہند میں مسلمانوں کی تہذیب کی بنیاد ہی عشق اور جہاد پر ہے؛ مگر عشق اور جہاد دو الگ الگ رویّے نہیں، ایک ہی سکّے کے دو رخ ہیں۔"(۳۳) اس تناظر میں دیکھا جائے تو حالی اپنے تمام ترفنی خلوص کے باوجود یہاں اسی مقتدرہ سے ہم آہنگی اختیار کیے جاتے ہیں جسے استشراقی استعمار

نے پُراسرار طریقے سے ہر طرف پھیلا رکھا تھا۔ یہ اسی کلامیے کا سحر ہے کہ مدرسہ حسین بخش۔۔۔ جس کے تربیت یافتہ افراد انگریزی مدرسوں کو 'مچھلے' کہتے تھے (۳۴) میں زیرِ تعلیم رہنے والے حالی جب گورنمنٹ بک ڈپو لاہور میں مغربی علوم وادبیات کے مترجم ٹھہرے تو بقلم خود لکھتے ہیں کہ انھیں یکایک:

> ''انگریزی لٹریچر کے ساتھ فی الجملہ مناسبت پیدا ہو گئی اور نامعلوم طور پر آہستہ آہستہ مشرقی اور خاص طور پر عام فارسی لٹریچر کی وقعت (ان کے) دل سے کم ہونے لگی۔'' (۳۵)

آخر ساحرانِ استشراق ایسے خام کار بھی نہ تھے کہ محکوم قوم کو اپنے حاضر و موجود سے بیزار کرنے کے لیے کچا ٹوٹکا استعمال کرتے۔ اس نوع کی فروعی کارروائیوں کے عقب میں تہذیبِ اسلامی کے ان محرمات واعتقادات کی تخفیف مقصود تھی جن سے مذکورہ اسلامی ادبیات کے سُوتے پھوٹتے ہیں۔ خود ترحّمی اور مشرقی شعریات سے بیزاری کی یہ وہی حالت ہے جس کے آثار علی گڑھ تحریک کے اکثر زعماٗ کی نگارشات میں پائے جاتے ہیں اور یہاں '' حالی بھی جس طرح پیرویٔ مغربی کو اردو شاعری اور نئی معیار بندی کا پیمانہ بنا کر پیش کرتے ہیں، وہ بھی غیر شعوری طور پر امپیریل ایجنڈا کی تکمیل میں تعاون دینے کے سِوا کچھ نہیں۔'' (۳۶) مولانا کی کارگاہِ فکر میں ڈھلنے والی یہ شعریات استشراق آمیز استعماری کلامیے سے بڑی حد تک ہم آہنگ تھی۔ اس کلامیے کا اصل مقصد ہندوستان کے آئیڈیالوجیکل اسٹیٹ اپریٹس پر اجارہ داری قائم کر کے تبشیری بیانیے کی پزیرائی کے لیے ماحول تیار کرنا تھا۔

مولانا حالی کرنل ہالرائیڈ کی شہہ پر بننے والی ''انجمن اشاعت مطالبِ مفیدہ پنجاب'' کے بھی سرگرم رکن تھے۔ یہ انجمن بظاہر مشرقی علام کے احیا اور فروغ کے لیے بنائی گئی تھی لیکن اس کا اصل مشن استشراق آمیز استعماری بیانیے کی تشویق و ترویج کرنا تھا۔ انجمن کے پلیٹ فارم سے ایسے تخلیقی مواد کی اشاعت کی جاتی تھی جس کی متنی تشکیل مقتدر کلامیے کی سیادت میں روبعمل لائی گئی ہو۔ اس عہد کے منظوم و منثور ادبیات کی تخلیقی پیش کش اور اس سے مرتب کیے جانے والے تدریسی نصابات میں مشرق و مغرب کی اقدار و رسوم کو پیش کرتے ہوئے یہ اہتمام ایک ساخت کے طور پر تہہ نشیں رکھا جاتا کہ اس میں ہر اعلیٰ سماجی قدر مغرب سے منسوب رہے اور رذالت کے رویے اہلِ مشرق سے مربوط۔ مشرق و مغرب کے ایسے تقابلی بیانیے کا موضوع حالی کی شاعری میں ایک حاوی محرک کے طور پر موجود ہے جس کی نشان دہی کے لیے ان کی نظمیں ''انگلستان کی آزادی اور ہندوستان کی غلامی''، ''کالے اور گورے کی صحت کا میڈیکل امتحان'' اور ''ایمان کی تعریف'' وغیرہ دیکھی جاسکتی ہیں۔ مولانا کی نگارشات میں اہلِ فرنگ کا تبشیری اور استعماری بیانیہ اسی طور سرایت کیے ملے گا جیسے ہیرے میں زہریلا مادہ انجذاب کیے ہوتا ہے۔ مثال کے لیے انجمن پنجاب کے ایک مشاعرے میں پڑھی گئی ان کی نظم ''حبِّ وطن'' کے چند اشعار ملاحظہ کیجیے جس میں انھوں

نے اپنے ہم وطنوں کی سیاسی پسپائی اور کسمپرسی کی صورت سماجی تخفیف کے ساتھ ساتھ تہذیب وشائستگی کو مغربی اقوام کا شناختی تشخص بنا کر پیش کیا ہے :(۳۷)

کبھی تورانیوں نے گھر لوٹا — کبھی درّانیوں نے زر لوٹا
کبھی نادر نے قتلِ عام کیا — کبھی محمود نے غلام کیا
سب سے آخر کو لے گئی بازی — ایک شائستہ قوم مغرب کی
یہ بھی تم پر خدا کا تھا انعام — کہ پڑا تم کو ایسی قوم سے کام

اس 'حقیقت پسندانہ' اشعار کو محض سادہ سمجھنا بذاتِ خود سادگی ہو گا کہ یہاں سرمایہ دارانہ آئیڈیالوجی سبز گھاس میں کیموفلاج کیے بیٹھے سنپولیے کی طرح محوِ کارفرمائی ملتی ہے۔ڈاکٹر گوپی چند نارنگ جب یہ کہتے ہیں کہ:"ذہنی اجتہاد کی روح تو غالب میں ملتی ہے، لیکن اصلاح کا بیڑا غالب کے شاگرد حالی نے اٹھایا" (۳۸)تو وہ دراصل اسی مقدمے کی ضمنی مرتب کر رہے ہوتے ہیں۔

نشانِ خاطر رہے کہ ہندوستان میں انگریزی زبان کے نفاذ اور اسے ذریعۂ تعلیم بنانے کے سلسلے میں لارڈ میکالے کی پالیسی کے برعکس انجمن پنجاب کے کارپرداز مقامی زبانوں کو زیادہ مفیدِ مطلب گردانتے تھے ،تاہم ان دونوں باہم معکوس نظریات میں استعماری افادیت پرستی کی قدرِ مشترک برابر روبعمل تھی۔مغربی دانشور ایسے مقامی علوم وادبیات اور دیسی زبانوں کی تفہیم وتحقیق کے ذریعے ہندوستانی سماج کے اقداری ڈھانچے اور سمجھتے اور اس سے مطابقت دیتے ہوئے استشراقی حکمتِ عملی مرتب کیے جاتے تھے۔اس راز کو اِک مردِ فرنگی نے یوں چاک کیا ہے:

> "The conquest of India is a conquest of knowledge. "(39)

۱۸۶۷ء کا اردو ہندی تنازعہ بھی فی الاصل استشراقی استعماریت ہی کا شاخسانہ تھا جسے پھوٹ ڈالو اور راج کرو(*Divide and Rule*)کے اصول کی عملی صورت کہنا چاہیے۔عربی زبان کے بعد مسلمانوں کا مذہبی سرمایہ فارسی زبان میں مجتمع ہونے لگا مگر فی الجملہ اسے ایک ادبی زبان کا درجہ حاصل رہا۔انگریزوں نے مسلمانوں کی نظریاتی اور ثقافتی اساس کو کمزور کرنے کے لیے پہلے فارسی کی جگہ انگریزی زبان رائج کی اور پھر فورٹ ولیم کالج میں مقامی زبانوں کے فروغ کا بہانہ بنا کر اردو دشمنی کے بیج بوئے دیے جن کا ثمرہ مذکورہ لسانی مناقشے کی صورت میں سامنے آیا۔یوں اردو زبان ،جو عربی کے بعد اسلامی علوم و ادبیات کی سب سے بڑی خزینہ دار تھی، کو اپنی ہی جنم بھومی یعنی ہندوستانی سرزمین پر متنازعہ بنا دیا گیا۔واضح رہے کہ مسلم دشمنی کے استعماری تناظر میں 'مقاصدِ مفیدہ' کی محافظت کرتے ہوئے مذکورہ صورت کے برعکس رنگ، نسل،زبان یا جغرافیائی خطے میں اشتراک وانسلاک کی بنا پر باہمی رواداری اور مشترکہ اقدار و

روایات کی تعبیر و تشریح میں بھی منشی ذکا اللہ جیسے مورخین نے جداگانہ مسلم قومیت کے ابطال کی دلالتیں ڈھونڈ نکالیں تھیں۔ ذرا غور کیا جائے تو مذکورہ ہر دو متناقض بیانیوں (ہندوستانی ایک قوم ہیں اور ہندوستان میں مختلف اقوام بستی ہیں) کو توڑ مروڑ کر مستعمرہ اقوام پر اپنے غلبے کے لیے استعمال کیا جا رہا تھا؛ ایک کا داعیہ مسلمانوں کی آفاق گیر مرکزیت کو چیلنج کرنا تھا تو دوسرے کا مدعا مقامی عوام میں مشترکہ تحریکِ آزادی کے امکانات کی معدومی۔ یہاں جدید تصورِ قومیت پر یقین رکھنے والے سیکولر ذہنیت کے اکابرین کی فکری کجی کو طشت از بام کرتے ہوئے فتح محمد ملک لکھتے ہیں: ''ہندو مسلم یگانگت کا یہ تصور سامراج نواز مورخوں کی ذہنی اختراع ہے اور ہمیشہ اسے جداگانہ مسلم قومیت کے تصور کو جھٹلانے کی خاطر ہوا دی جاتی ہے۔'' (۴۰) لطف کی بات یہ کہ ایسے سحر کار علمی و ادبی خزینوں سے مذہبی عناد رکھنے والے نوآبادکار اور ان کے سدھائے مستعمرین برابر ''مقاصدِ مفیدہ'' کشید کیے جاتے تھے، بسوزد عقل زحیرت کہ ایں چہ بوالعجب ایست!!

حالی کے ہاں مقتدر کلامیے کے حمایت یافتہ شعریاتی ضابطوں کے ردّ میں پیدا ہونے والا ایسا مزاحمتی رویہ بھی دیکھا جا سکتا ہے جو آگے چل کر نظریۂ اسلام کو اردو شاعری میں ایک کلیدی تھیم کے طور پر رواج دیتے ہوئے اسلامی یا پاکستانی ادب کے نام سے ادبی تاریخ کا حصہ بنا۔ مذکورہ شاعر کی غزل میں نہ صرف اسلامی نظریۂ قومیت کے واضح خدوخال موجود ہیں بلکہ اس قوم کی روبہ زوال صورتِ حال، تخریبی عناصر کی نشان دہی اور اصلاحِ احوال کے لیے اقدام سازی جیسے اشارے بھی خوب موزوں کیے ملتے ہیں: (۴۱)

اُمت کو چھانٹ ڈالا کافر بنا بنا کر — اسلام ہے فقیہو! ممنوں بہت تمھارا

دی ہے واعظ نے کن آداب کی تکلیف نہ پوچھ — اتنے الجھاؤ ترے کاکلِ پیچاں میں نہیں

بے قدم دَم ہیں خانقاہوں میں — بے عمل علم ہیں مدارس میں

حالی کی ان غزلوں میں ان کی معروف مثنوی 'مدّ و جذرِ اسلام' کا بھی گہرا عکس موجود ہے۔ انھوں نے امتِ مسلمہ کے اجتماعی سود و زیاں کو شعریانے کے لیے سمندر، کشتی، موج اور بھنور جیسے معروضی تلازمات میں بڑی دلچسپی لی ہے۔ اپنی نظموں میں وہ 'خاصۂ خاصانِ رُسل' کے حضور مناجات گزارنے اور 'کشتیٔ امت کے نگہباں' یعنی رسول اکرم ﷺ سے استغاثہ کرنے میں بڑی سرگرمی دکھاتے ہیں اور غالباً یہی رجحان غزل کی نئی شعریات میں شامل ہو کر انوار و تجلیات کا ایک الگ ہالہ بنائے نظر آتا ہے۔

یہاں یہ بات بھی نشانِ خاطر رہے کہ استعماری استشراقیت کے زیرِ اثر سرسید نے اسلام کے روایتی مسلمات اور مابعد الطبعیاتی نظام کو عقلیت پسندی کے جن معیارات سے ہم آہنگ کیا، مولانا حالی بھی ان سے کچھ زیادہ گریز پا نہیں تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے روایتی تناظر میں مولانا کے ادبی آثار کی نظریاتی جہت بندی کرتے ہوئے معروف ناقد محمد حسن عسکری لکھتے ہیں کہ: '' انھوں نے اردو شاعری سے مابعد

الطبعیات کو خارج کیا۔"(۴۲)اپنی اس بات کے ثبوت میں وہ حالی کی مسدس کے دو ایک نعتیہ بندوں: "خطاکار سے در گزر کرنے والا/ وہ اپنے پرائے کا غم کھانے والا۔۔الخ" سے استنباط کرتے ہوئے یہ مقدمہ بھی قائم کرتے ہیں کہ مدحتِ رسول ﷺ کا یہ غیر روایتی معیار فی الاصل مغربی جدیدیت کے ایک کلیدی فکری داعیے یعنی انسان پرستی کا شاخسانہ ہے جس پر گرہ لگاتے ہوئے ناقد مذکور نے حالی پر یہ فقرہ بھی چست کیا ہے کہ:"خیر اتنا کام تو خود مولانا حالی بھی کر لیتے ہوں گے۔"(۴۳) ڈاکٹر تحسین فراقی کے یہ الفاظ استشراقی فکر و فلسفہ کے ایسے ہی مسموم اثرات سے بچنے کی ایک تحفظاتی چتاونی ہیں:"حکمت واقعی مومن کا گم شدہ ورثہ ہے مگر گم شدہ ورثے کے بھیس میں فکر کی چرس درآمد کرنا یقیناً قابلِ نفرین حرکت ہے۔"(۴۴) بلاشبہ یہ بات بین الاقوامی اخذ و قبول کی راہ میں اڑچن نہیں، محض حفظِ ماتقدم کا اشاریہ ہے۔

اسلامی نظامِ فکر کے مطابق مقامِ نبوت ایک عطائی اور الوہی ملکہ ہے جسے 'مرادیں غریبوں کی بر لانے یا اپنے پرائے کا غم کھانے' جیسے اخلاقی اعمال کی بلند سطحی تعمیل سے اکتساب نہیں کیا جا سکتا۔ ادھر سرسید کی فرمائش پر لکھی گئی مولانا کی مذکورہ مسدس میں ایک تہہ نشیں اور شاید کسی حد تک لاشعوری وجہ یہ بھی رہی ہو کہ یہاں مسلمانوں کے عروج و زوال کو علت و معلول کی انھی حرکیات کا لازمہ بنا کر پیش کیا گیا تھا جسے سرسید 'لاٗ آف نیچر' کہتے تھے اور جن کی رو سے نبی اکرم ﷺ کو بھی یہاں ایک 'سوشل ریفارمر' کے معیار پر پیش کیا گیا تھا۔ واضح رہے کہ سرسید اپنے مکتوبات میں خود بھی آنحضرت ﷺ کے لیے 'محمد صاحب' اور 'پیغمبر صاحب' جیسے استشراقیت آمیز القابات استعمال کرتے رہے ہیں حالانکہ آپ کے نامِ نامی کے ساتھ 'سیّدنا' لکھنا احادیث کی رو سے مستحب بتایا گیا ہے۔(۴۵)۵۱ ظاہر ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ دین کی اساس ہیں اور اگر آپ کے الوہی مرتبے پر سوال اٹھایا جاتا ہے تو اس سے اسلام کا پورے کا پورا ایقانی نظام معرضِ تشکیک میں آموجود ہوتا ہے۔ مولانا حالی نے اپنی تمام تر جدت شعاری کے باوجود ایسے ہی مذہب مخالف فکری امکان کے پیشِ نظر "ریفارم کی حد" بندی کرتے ہوئے لکھا تھا:(۴۶)

دھونے کی ہے اے ریفارمر! جا باقی — کپڑے پہ ہے جب تلک کہ دھبّا باقی
دھو شوق سے دھبے کو پہ اتنا نہ رگڑ — دھبّہ رہے کپڑے پہ نہ کپڑا باقی

فکری ترجیحات کی صائب منہج

تبدیلی کا عمل کائنات کی چند کلیدی سچائیوں میں سے ایک ہے۔ جو حیاتیاتی پیکر بھی فطرت کی اس تغیراتی خاصیت سے مطابقت پزیری میں غفلت یا سستی کا مظاہرہ کرتا ہے، ارتقائی ثمرات سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ ہنری برگساں سماجی تبدیلیوں کی ارتقائی نوعیت کے ضمن میں رقم طراز ہے:

"To exist is to change, to change is to mature, to mature is to go on creating oneself endlessly."(47)

پس یہ بات تو طے ہے کہ اپنے سماجی، ثقافتی اور اقتصادی امور کو بدلتے ہوئے منظر نامے سے مسلسل مطابقت دیے جانے میں غفلت یا سستی دکھانے والی اقوام و ملل بتدریج اپنی ثقافتی نسل کشی (Cultural Genocide) سے دوچار ہو کر تاریخ کا حصہ بن جاتی ہیں۔ یادش بخیر! ایسی پیغمبری اُفتاد آپڑنے کو مولانا حالی نے "وقتِ دعا" قرار دے کے مابعد الطبعیاتی ذرائع سے استغاثہ کی راہ سدھائی تھی اور بعد ازاں دعائے مسنون کی شعریات حالیؔ کے شاگردِ معنوی یعنی علامہ اقبال نے بخوبی آئینہ کر دیں: "در دعائے نصرت آمیں تیغ اُو" (۴۸) یعنی عملی جدوجہد دعا کا لازمہ ہے۔ یہ مابعد الطبعیاتی بصیرتوں کی بازاعتباریت کا وہ ذود یافتی عمل تھا جسے اپنانے کی شروعات خود سرسید ہی نے آخر العمر اپنانا شروع کر دی تھیں۔ انھیں علی گڑھ کالج کے فارغ التحصیل طلبا کی مادیت پرستی، لبرل ذہنیت اور مذہب بیزار آزادہ روی بہت شاق گزرنے لگی تھی۔ ایسے میں وہ نسلِ نو سے اکثر شکایتیں کرتے نظر آتے ہیں کہ وہ علومِ جدید کی سیادت میں آسمان کے تارے بھی توڑ لائیں اور مسلمان نہ رہیں تو اس سے انھیں کیا علاقہ ؟ علی گڑھ کالج کی جدید تعلیمات کے علی الرغم ہندوستانی سرزمین پر کچھ ایسے ادارے بھی بننے لگے تھے جن میں علومِ قدیمہ کو نئی زمانی مقتضیات سے ہم آہنگ کر کے داخلِ نصاب کرنے کی ضرورت محسوس کی جانے لگی تھی۔ ایسا ہی ایک مکتب دارالعلوم کی روایتی اور علی گڑھ پارٹی کی جدید روش کے بین بین ندوۃ العلماؔ کی صورت میں ۱۸۹۴ء میں لکھنؤ کی سرزمین کو نصیب ہوا۔ اس اعتدال پسند دانش گاہ کے تشکیلی جلسے کی اطلاع سرسید کو ملی تو انھوں نے مولوی محمد علی (ناظم جامع) کے نام اپنے مکتوب میں اس درس گاہ کی تشکیلی غرض وغایت میں علومِ اسلامی کے احیائی سروکار کو سراہتے ہوئے منتظمین کی توجہ اس امر پر بھی منعطف کروائی کہ ماضی میں مسلمانوں نے علومِ دین تک خود کو محدود کر کے تفسیر، فقہ، اسمائے رجال، اصولِ حدیث، اور اصولِ فقہ وغیرہ جیسے شعبوں میں تو خاطر خواہ علمی سرمایہ فراہم کر لیا مگر عہدِ رواں کے جدید فلسفہ و حکمت اور طبعیات کے پروردہ مسائل کی تفہیم کے لیے جس الٰہیاتی بصیرت کی ضرورت ہے اس کا اہتمام نہیں کیا جا سکا اور یوں زندقہ و الحاد پھیلنے کے خدشات جنم لینے لگے ہیں۔ (۴۹) ایسے تحفظات اور ان کے نتیجے میں اٹھائے جانے والے فکری و اطلاقی اقدامات اس بات کا ثبوت ہیں کہ انھیں اپنی منہجِ کار میں در آنے والے تسامحات کا بخوبی احساس ہو چلا تھا۔

بلاشبہ آج کی سائبر سوسائٹی اور اس کی میڈیائی اقدار و رسوم ایک غیر روایتی حکمتِ عملی کا تقاضا کرتی ہیں۔ یہ واضح ہے کہ تاریخِ ہندوستان کے استعماری دورانیے میں سرسید اور ان کے بہت سے ہم خیال مسلم زعماؔ 'دانشِ مغربیاں' سے مرعوب و متاثر نظر آتے ہیں مگر ان کے علی الرغم اکبر الہ آبادی جیسے ادباؔ کی استثنائی امثلہ بھی موجود تھیں جنھوں نے اپنے شعر و ادب میں مشرقی علوم و فنون کی معاصر معنویت کو

پیش منظر پر ابھارتے ہوئے مسلم سماج کی روایتی ساخت کا بھرپور دفاع کیا۔ اس طرح سرسید اور اکبر کو ہمارے ہاں روایت اور جدّت کے دو متوازی دھارے قرار دیا جا سکتا ہے جن کے سنگھم پر کھڑے ہو کر علامہ اقبال الٰہیاتِ اسلامیہ کی جدید تشکیلات کا درس دیتے نظر آتے ہیں۔ اقبال اہلِ مغرب سے سے مشروط طور پر اخذ و استفادہ میں کچھ مضائقہ نہیں سمجھتے بلکہ اس کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔ اس ضمن میں یہ اقتباس ملاحظہ کیجیے:

> "During the last five hundred years, religious thought in Islam has been practically stationary. There was a time when European thought received inspiration from the world of Islam. The most remarkable phenomenon of modern history, however, is the enormous rapidity with which the world of Islam is spiritually moving towards the West. There is nothing wrong in this movement, for European culture on its spiritual side, is only a further development of some of the most important phases of the culture of Islam."(50)

یقیناً معاصر تہذیبوں اور ان کے پروردہ افکار و نظریات سے احتراز برتنا تو فلسفۂ اسلام کی رو سے ممکن ہی نہیں، ہاں البتہ اس ضمن میں تحفظات و خدشات کے پیشِ نظر دو جذبی رویّہ ضرور پایا جاتا ہے۔ فی الاصل ایسا تحفظاتی طرزِ عمل اہلِ اسلام میں ہمیشہ آزاد خیالی اور بنیاد پرستی کی صورت ساتھ ساتھ روبعمل رہا ہے جسے صوابت روی کا اشاریہ جاننا چاہیے۔ مشرقی علوم ہمارے مسلم سماج کی اخلاقی ضرورت ہی نہیں، نظری وجود کی بقا کا لازمہ بھی ہیں جنھیں کم نگاہی سے دیکھنا اپنے مخصوص ملّی تشخص کو ہاتھ سے دینے کے مترادف ہو گا۔ جدید فکریات کے تناظر میں ایسے روایتی شعبہ جات کی ناگزیریت کا بیانیہ ہماری ضرورت ہے یا تمنا، متنی تشکیلات کی صورت ہمارے معاصر متون میں بھی بصیرت آموزی کے لیے موجود ہے؛ ایک مثال ملاحظہ کیجیے:

”ضرورت اور تمنا میں بہت سے فرق ہوتے ہیں
”ضرورت کی یہی تفہیم کافی ہے
کہ یہ ایسی طلب ہے جو نہ پوری ہو
تو کوئی جی نہیں سکتا

تمنا اختیارِ آدمی کہیے
جسے انسان کی اپنی رضا ایجاد کرتی ہے“(۵۱)

اس شعری بیانیے سے یہی لوک دانشوں میں گندھا سنہری اصول ہاتھ لگتا ہے: ”دَرءُ المَقصِدَةِ

تَقدّم عَلَی جَلبِ المُصلَحَۃِ"، یعنی مقصد کا دفاع مصلحت کے حصول پر مقدم ہے۔ 'وصالِ یار فقط آرزو کی بات نہیں'

☆☆☆☆☆

حوالے

(۱) احمد خاں، سر سید: مقالاتِ سر سید، (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۳ء)، ۶۶

2. *Israelian Cabinet Minister Rafael Eitan once boasted that: "Palestinians living Under Israeli Occupation were like drugged cockroaches in a bottle."*

(پرویز ہود بھائی: No Innocent in Ghaza، (کالم)، مشمولہ: روز نامہ ڈان، ۲۷/ اکتوبر ۲۰۲۳ء)

(۳) رئیس امروہوی: قطعہ، مشمولہ: روز نامہ جنگ، ۱۹/ اکتوبر ۲۰۲۳ء

(۴) علی ارمان: اِیاکَ نِعبُدُوَاِیّاکِ نِستِعِین (نظم)، مشمولہ: دال دلیا (کالم)، از: ظفر اقبال، روزنامہ دنیا، یکم اکتوبر ۲۰۲۳ء

(۵) کرم شاہ، پیر، الازہری: ضیأالنبی، ج:۵، طبع دوم (لاہور: ضیأالقرآن پبلی کیشنز، ۱۴۲۰ھ)، ۱۲۳

(۶) ایڈورڈ سعید: Orientalism، (انگلینڈ: پینگوئن بکس، ۱۹۹۵ء)، ۲۰۴

(۷) محمد اقبال، علامہ: کلیاتِ اقبال، (لاہور: شیخ محمد بشیر اینڈ سنز، س ن)، ۱۸۴

(۸) نیاز احمد شاہ، مولانا، دیوانِ شاہ نیاز، (لاہور: سیرت فاؤنڈیشن، ۲۰۰۶ء)، ۱۰۰

(۹) مودودی، مولانا: ادبیاتِ مودودی، مرتب: خورشید احمد، (دہلی: مرکزی مکتبہ اسلامی، طبع دوم، ۱۹۸۵ء)، ۱۵

(۱۰) محمد اسماعیل پانی پتی، مولوی (مرتب): مقالاتِ سر سید، (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۱ء)، ۱۰۶

(۱۱) ایضاً، ۲۰۸۔۲۰۶

(۱۲) ایضاً، ۲۲۷

(۱۳) ایضاً، ۱۲۹

(۱۴) سر سید اپنے رسالے "تہذیب الاخلاق" میں رقمطراز ہیں: "مسلمان ہونے اور بہشت میں جانے کو خدا کو ایک و پیغمبر کو برحق جاننا کافی ہے، عمل کو نماز پڑھ لینی اور روزہ رکھ لینا بس ہے۔۔۔"

ضیأالدین لاہوری (مرتب): خود نوشت افکار سر سید، (کراچی: فضلی سنز لمیٹڈ، ۱۹۹۸ء)، ۲۲۲

(۱۵) عابد علی عابد: انتقادِ ادبیات، (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۴ء)، ۱۴۷

(۱۶) کشفی، ابو الخیر (مرتب): سر سید کا آئینہ خانہء افکار، (کراچی: فضلی سنز لمیٹڈ، ۱۹۹۸ء)، ۱۰۱

(۱۷) محمد زکریا، خواجہ: نثر اکبر الہ آبادی، (لاہور؛ مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۸ء)، ص ۲۱

(۱۸) کشفی، ابو الخیر (مرتب): سر سید کا آئینہ خانہء افکار، ۱۰۴

(۱۹) فتح محمد ملک، تحسین و تردید (راولپنڈی: اثبات پبلی کیشنز، ۱۹۸۴ء)، ۲۳

(۲۰) محمد اسماعیل پانی پتی (مرتب): مکتوبات سر سید، جلد اوّل، (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۶ء)، ۱۲۰

(۲۱) مہر، غلام رسول (مرتب): خطوط غالب، جلد: اول (لاہور: پنجاب یونی ورسٹی، ۱۹۶۹ء) ۴۳

(۲۲) استنباط از شعر غالب:

ایمان مجھے روکے ہے تو کھینچے ہے مجھے کفر — کعبہ مرے پیچھے ہے کلیسا مرے آگے

کالی داس گپتا رضا(مرتب):دیوانِ غالب کامل،(کراچی:انجمن ترقی اردو،۱۹۹۶ء)،۳۲۶
(۲۳) مومن،مومن خاں: کلیات مومن (لاہور سنگ میل پبلی کیشنز،۲۰۰۷ء)،۴۲۲
(۲۴) ایضاً،۵۲
(۲۵) رک۔راقم کی کتاب،اردو غزل:مابعد نو آبادیاتی مطالعہ،فیصل آباد،روہی بکس،۲۰۱۵ء)،۱۲۲
(۲۶) کالی داس گپتا رضا(مرتب):دیوانِ غالب کامل،۱۵۱،۳۲۶،۱۹۴
(۲۷) فتح محمد ملک:اندازِ نظر،(لاہور:سنگ میل پبلی کیشنز،۱۹۹۹ء)،۱۵
(۲۸) پرتو روہیلہ:غالب کے دینی و مذہبی عقائد،مشمولہ:دریافت،ش:۲(اسلام آباد:نیشنل یونی ورسٹی آف ماڈرن لینگو یجز،۲۰۱۲ء)،۹۵
(۲۹) مستنبط از شعر غالب: سو پشت سے ہے پیشۂ آبا سپہ گری کچھ شاعری ذریعۂ عزت نہیں مجھے
(کالی داس گپتا رضا(مرتب):دیوانِ غالب کامل،۳۰۹)
(۳۰) مودودی،مولانا:بناؤ اور بگاڑ(کتابچہ)،(لاہور:اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ،س۔ن)،۱۲
(۳۱) فتح محمد ملک:تعصبات،(لاہور:سنگ میل پبلی کیشنز،۱۹۹۱ء)،ص۳۶
(۳۲) ضیاالحسن،ڈاکٹر:اردو تنقید کا عمرانی دبستان،(لاہور:مغربی پاکستان اردو اکیڈمی،س ن)،۱۴۶
(۳۳) سجاد باقر رضوی:معروضات،(لاہور:پولیمر پبلی کیشنز،س ن)،۵۹
(۳۴) افتخار احمد صدیقی(مرتب):نظمِ کلیات حالی،ج:اول(لاہور: مجلس ترقی ادب،۹۶۸ء)،۷
(۳۵) ایضاً،۱۱
(۳۶) ابو الکلام قاسمی:معاصر تنقیدی رویے،(علی گڑھ:ایجو کیشنل بک فاؤنڈیشن،۲۰۰۷ء)،۷۰
(۳۷) عارف ثاقب: انجمن پنجاب کے مشاعرے،(لاہور:الوقار پبلی کیشنز،۱۹۹۵ء)،۲۱۴
(۳۸) نارنگ،گوپی چند:اردو غزل اور ہندوستانی ذہن و تہذیب،(لاہور:سنگ میل پبلی کیشنز،۲۰۰۵ء)،۲۲۵
(۳۹) کوہن،برنارڈ:*Colonialism and its Forms*،(امریکہ:پرنسٹن یونی ورسٹی،۱۹۹۶ء)،۱۶
(۴۰) فتح محمد ملک:تحسین و تردید،(راول پنڈی:ثبات پبلی کیشنز،۱۹۸۴ء)،۲۳
(۴۱) افتخار احمد صدیقی(مرتب):نظمِ کلیات حالی،ج:اول(لاہور: مجلس ترقی ادب،۹۶۸ء)،۸،۷،۳۳،۱۷
(۴۲) محمد حسن عسکری:مجموعہ محمد حسن عسکری،(لاہور:سنگ میل پبلی کیشنز،۲۰۰۰ء)،۶۴۱
(۴۳) ایضاً،۴۱۱
(۴۴) تحسین فراقی،ڈاکٹر،جستجو،(لاہور:یونیورسل بکس،۱۹۸۷ء)،۱۴
(۴۵) کرم شاہ الازہری،پیر:ضیأالنبی،جلد:۵،ص۹۲۵
(۴۶) افتخار احمد صدیقی،(مرتب):نظم کلیات حالی،۲۳۴
(۴۷) ہنری برگساں:*Creative Evolution*،مترجم،آرتھر مِلر(لندن،میکمیلن اینڈ کمپنی،۱۹۶۴ء)،۸
(۴۸) اسرارِ خودی کے اس مصرعے میں دعائے مسنون کا یہ سبق پوشیدہ ہے کہ اسے بارگاہِ ایزدی میں بھیجتے ہوئے عمل کا زادِ راہ فراہم کیا جائے تو اجابت برائے استقبال آتی ہے،یعنی عمل دعا کا لازمہ ہے۔
(اقبال،علامہ:کلیات اقبال (فارسی)،لاہور:مکتبہ دانیال،س ن)،۴۳
(۴۹) اسماعیل پانی پتی،شیخ(مرتب):مکتوبات سر سید،ج:۲،طبع ثانی،(لاہور: مجلس ترقی ادب،۱۹۵۸ء)،۵۱

(۵۰) محمد اشرف، شیخ (مرتب): *Reconstruction of religious thought in Islam*، (لاہور: ناشر ندارد، ۱۹۶۵ء)، ۷
(۵۱) مبارک شاہ، سید، کلیات مبارک شاہ (جہلم: جہلم بک کارنر، ۲۰۱۷ء)، ۲۴۶

Bibliography

- Abid,A.A.(1994).*Inteqad e Adbiat*, Lahore:Sang e Meel Publications.
- Ahmad, K. (1963). *Maqalat e Sir Syed*, Lahere:Majlis Traqee e Adab.
- Al-azhree,K.S.(1420.H).*Zia Un Nabee*,Vol:5,Lahore:Zia Ul Quran Publications.
- Arif ,S.(1995).*Anjaman Punjab Kay Mushaeray*,Lahore:Al Waqar Publications.
- Ashraf,S.(Ed).(1965).*Reconstruction of Religious Thought in Islam*,Lahore
- Firaqee, T. (1987).*Justajoo*,Lahore:Universal Books.
- Gapta Raza,G.C(Ed.).(1996).*Deevan e Ghalib Kamel*,Karachi:Anjman Traqee ay Urdu.
- Hasan, Z. ul .(NA), *Urdu Tanqeed Ka Imranee Dabastan*(Lahore: Maghrabee Pakistan Urdu Academy.
- Hasan, Z. ul, & Nayyar, N. A. (Eds.). (2008). *1857 KI Jang E Azadi aor Urdu Zuban o Adab*. Oriental College.
- Iqbal,M.(NA).*Kulyat e Iqbal*,Lahore:Shaikh Muhammad Bashir & Sons.
- Ismael P.P.(Ed).(1958). *Maktoobat E Sir Syed*,Lahore:Majlis e Taraqee E Adab.
- Kashfee,A.A.(Ed.).(1998).*Sir Syed Ka Aaeena Khana e Afkar*,Karachi:Fazlee Sons.
- Khorsheed,A.(1985).*Adbiatay Modoodee*,Dehli:Markazee Maktaba e Islamee.
- Kohen,B.S.(1996).*Colonialism and its Forms*,America:Prinstion University.
- Lahoree,Z.ul.D.(Ed.).(1998).Khud *Navishat Afkar e Sir Syed*,Karachi:Fazlee Sons Ltd.
- Malik,F.M.(1991).*Taassbat*(Lahore:Sang e Meel Publications.
- Malik,F.M (1984).*Tehseen o Tardeed*(Rawalpindi:Asbat Publications.
- Mehar,Gulam Rasool(Edit.).(1969).*Khatoot-e Ghalib*.Lahore: Punjab University.
- Miller,A.(Trans.).(1964).*Creative Evolution*,London:Mac Milon &Co.
- Mubarak,S.(2017).*Kuyat Mubarak Shah*,Jehal:Jehlam Book Corner.
- Momen, K.M.(2007).*Kulyat e Momen*,Lahore:Sang e Meel Publications.
- Naring,G.C.(2005).*Urdu Ghazal Aor Hindustani Zehan Aor Tehzeeb*,Lahore: Sang e Meel Publications.
- Qasmee,A.A.(2007).*Muaaser Tanqeedi Rvayyay*,Ali Garh:Educational Book Foundation.
- Rizvee,S.B.(NA).*Maroozat*,Lahore:Polemer Publications.
- Shah,N.A.(2006).*Devan e Shah Niaz*,Lahore:Seerat Foundation.
- Saed,A.(1995).*Orientalism*,England:Panguen Books.

- Siddiqee,I.A.(Ed.).(1964).*Nazm e Kulyat e Hali*,Vol.1,Lahore:Majlsay Taraqee Adab.
- Zikria,M.K.(2008).*Nasr Akbar Alah Abadee*, Lahore:Majlas Traqee ay Adab.

❖❖❖