سرسید احمد خاں کا حصہ[1]

حفیظ ملک ——— مترجم: شاہ محمد الحق فاروقی

(۱)
تمہید

۱۸۵۷ء سے تقریباً سو سال پہلے سے زوال پذیر مغل اقتدار کی آخری نشانیاں بھی رفتہ رفتہ مٹتی جا رہی تھیں اور جوں ہی انگریزوں کے خلاف زور دار مزاحمت کے فوائد اور امکانات ختم ہوتے نظر آئے تو مسلمانوں نے بھی جو حکمراں رہ چکے تھے سوچ سمجھ کر معاشرتی عزلت نشینی اختیار کر لی۔ انگریزوں سے تعلقات قائم کرنے کی حوصلہ شکنی اور نئے ثقافتی عناصر کو اختیار کرنے کی مخالفت علماء کی قیادت میں کی جا رہی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جس وقت حکومت برطانیہ برصغیر ہند و پاک میں ایک نیا انتظامی طریقہ، ایک نئی زبان اور ایک نئی ٹیکنالوجی رائج کر رہی تھی، ہندو جو ہمیشہ کے لئے مسلم حکومت سے آزاد ہو چکے تھے، تیزی سے برطانیہ کی ان پیش کشوں کو قبول کرنے لگے جبکہ مسلمانوں نے یہ طے کر لیا کہ وہ ملک کی پیشہ ورانہ انتظامی یا تعلیمی زندگی میں کوئی حصہ نہیں لیں گے۔

حکومت کی سرکاری زبان انگریزی تھی لیکن مسلمانوں نے اسے سیکھنے سے انکار کر دیا تھا۔ سائنس اور جدید علوم و فنون حاصل کرنے کے فوائد بے شمار تھے لیکن مسلمان والدین اپنے بچوں کو عربی اور فارسی کی تحصیل کے لئے قدیم مدارس میں بھیجنے کو ترجیح دیتے تھے۔ جس قدر یہ خلیج وسیع ہوتی گئی، اسی قدر برصغیر میں مسلمانوں کی سماجی حیثیت اور مادی فلاح میں بھی مسلسل زوال آتا گیا۔

مسلمانوں کی علیحدگی پسندی کے اس رجحان کا رُخ بدلنے میں سب سے زیادہ حصہ سرسید احمد خاں (۱۸۱۷ء تا ۱۸۹۸ء) کا تھا۔ انھوں نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی قائم کی جو مسلمانوں میں مغربی اوصاف و فنا کی ترویج و اشاعت کا سب سے اہم مرکز تھی۔

سرسیّد کے نظریات جنہیں کسی زیادہ تبدیلی کے بغیر ان کے پیروؤں نے مان لیا تھا آج بھی پاکستان میں ایک مؤثر حیثیت رکھتے ہیں لہذا ان نظریات کی ابتدا اور ارتقا کا مطالعہ گزشتہ تاریخ اور موجودہ واقعات دونوں ہی پر روشنی ڈالے گا۔ ان نظریات کی تنقیح کے دو حصے ہیں، ایک نظریۂ قومیت اور دوسرا نظریۂ ارتقاء۔

ابتدائی زندگی

سرسیّد احمد خان ایک زوال پذیر متوسط خاندان میں پیدا ہوئے جو مغل سلطنت کی بجھتی ہوئی روشنی میں زندگی کی آخری سانس لے رہا تھا۔ بائیس سال کی عمر (۱۸۳۸ء) میں انہیں برطانوی نظام کے عدالتی محکمہ میں ایک معمولی سی جگہ مل گئی اور انھوں نے محنت اور مستعدی کے ساتھ نئے قائم شدہ دیوانی ضوابط میں مہارت حاصل کرنا شروع کی۔ انگریزوں کی ملازمت اختیار کرنے میں انھوں نے اپنے نانا خواجہ فریدالدین احمد (متوفی ۱۸۲۸ء) کی اتباع کی جو ایران کے بادشاہ علی شاہ قاچار کے دربار میں ہندوستان کے گورنر جنرل لارڈ ولزلی کی نمائندگی کر چکے تھے اور اس کے بعد ۱۸۱۵ء میں اکبر شاہ ثانی کے دربار میں وزیر مقرر ہو گئے تھے[۲] اگرچہ اس عرصہ میں سرسید نے بارہ کتابیں لکھی تھیں جن میں تصوف پر "نمیقہ" (۱۸۶۴ء) اور "کلمۃ الحق" (۱۸۵۰ء) نامی رسائل بھی شامل تھے[۳] لیکن ابھی تک ہندوستانی مسلمانوں کی قومی آرزوؤں سے متعلق انھوں نے کسی خصوصی دلچسپی کا اظہار نہیں کیا تھا۔ اس عرصہ میں "آثار الصنادید" (۱۸۴۷ء) ان کی واحد تصنیف تھی، جو تاریخ میں ان کے گہرے مطالعہ اور تبحر علمی پر دلالت کرتی تھی۔ یہ کتاب دہلی کے آثار قدیمہ اور مسلم عمارتوں کے حالات پر مشتمل تھی۔ ۱۸۶۱ء میں مشہور مستشرق گارساں دتاسی نے فرانسیسی زبان میں اس کا ترجمہ کیا اور لندن کی رائل ایشیاٹک سوسائٹی نے اپنا اعزازی رفیق بنا کر مصنف کی حوصلہ افزائی کی۔ سرسیّد کا دوسرا اہم کارنامہ جو بڑی تاریخی قیمت رکھتا ہے ابوالفضل کی "آئین اکبری"[۴] کی تصحیح و تحشیہ ہے۔ اگر انگریزوں کے خلاف ۱۸۵۷ء کی لڑائیاں نہ چھڑ بتیں تو غالباً درجن بھر کتابوں کے مصنف اور ایک عہدہ دار کی حیثیت سے سرسیّد اپنی زندگی گزار جاتے۔

(۲)

نظریۂ قومیّت

۱۸۵۷ء کے انقلاب نے مغل حکومت کے بقیہ آثار کو بھی مٹا دیا اور مسلمان مجبور ہو گئے کہ وہ زیادہ

دیر تک عظمتِ رفتہ کے فریب میں مبتلا نہ رہیں۔ اب انہیں برصغیر کی سیاسی اور سماجی زندگی میں تبدیل شدہ حقائق کا سامنا کرنا تھا۔ سرسیّد جو ۱۸۵۷ء میں بجنور کے سب جج تھے اس آزمائش کے دوران نہ صرف برطانوی حکومت کے ایک وفادار ملازم بلکہ ایک متشدد مسلم قوم پرست کی حیثیت سے بھی سامنے آئے۔ سرسید بغاوت کو اس قسم کی کوئی جنگِ آزادی نہیں سمجھتے تھے جیسے محبِ وطن افراد نے پہلے سے سوچے سمجھے منصوبہ کے مطابق منظم کیا ہو۔ ان کی نظر میں یہ صرف غیر مطمئن ہندو اور مسلمان سپاہیوں کی ایک بغاوت تھی اور ہندوستانیوں کی شکایتوں اور بطور خاص مذہبی امور میں مداخلت اور عوامی عقائد کے خلاف قوانین کے نفاذ کی شکایتوں میں خود برطانوی حکومت اور عیسائی مشنریوں نے اپنی کوتاہ نظری کی وجہ سے اضافہ کر دیا تھا۔ سرسیّد نے برطانوی حکومت کو پیش کردہ ایک عرضداشت (اسباب بغاوتِ ہند) میں ہندوستانیوں کی شکایات کو مدلّل طریقہ سے پیش کیا اور سفارش کی کہ گورنر جنرل کی قانون ساز کونسل میں ہندوستانیوں کا تقرر کیا جائے تاکہ رعایا اور حکومت کے درمیان پیدا ہونے والا خلا پُر ہو سکے[۵]

۱۸۵۷ء کے واقعہ نے سرسیّد پر یہ بھی واضح کر دیا کہ اگرچہ برطانوی راج نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان امن قائم کر رکھا ہے لیکن یہ نظام ان لوگوں کو متحدہ قومیت کے ایک ایسے رنگ میں نہ رنگ سکا جس میں واحد سیاسی مقصد حاصل کرنے کی امنگ ہو۔ دراصل انھوں نے برطانوی حکومت کے مختصر دورِ انقطاع میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے خوف زدہ زندگی گزارتے دیکھا[۶] انہیں صاف نظر آ رہا تھا کہ جب ایک ہنگامی حالت میں بھی ہندو اور مسلمان اپنے باہمی اختلافات نہ مٹا سکے تو پھر پُرامن زمانوں میں تو اس کے امکانات اور بھی کم ہوں گے۔ دو اور ایسی صورتیں پیدا ہوئیں جنہوں نے جداگانہ مسلم قومیت کے مسئلہ میں سرسیّد کے خیالات کو اور بھی پختہ کر دیا۔ پہلی صورت تو وائسرائے کی قانون ساز کونسل میں نمائندگی کے طریقہ سے متعلق تھی جہاں ۱۸۶۱ء کی دستوری اصلاحات کے بعد ہندوستانیوں کے لئے نشستیں مقرر کر دی گئی تھیں۔ دوسری صورت کل ہند نیشنل کانگریس کی پالیسیوں کی تھی۔

برطانوی پارلیمان کے نظام کا مطالعہ کرنے کے بعد سرسیّد اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ پارلیمانی جمہوری اداروں کو چلانے کی اہل صرف وہی قومیں ہوتی ہیں جو ثقافتی بنیادوں پر متجانس اور ہم آہنگ ہوں جو سیاسی اور معاشی معاملات میں وہ آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ہی کیوں نہ ہوں۔ ان کا خیال تھا کہ ثقافتی اختلاف جمہوری کارروائیوں کا گلا اور گھونٹ دے گا لہٰذا وہ اس بات پر مصر رہے کہ قانون

کونسل میں مسلمانوں کو بھی نمائندگی ملنی چاہیئے۔ کل ہند نیشنل کانگریس (قائم شدہ ۱۸۸۵ء) جو علاقہ واری قومیت کا پرچم لے کر کھڑی ہوئی تھی شدت کے ساتھ ایک ایسی نمائندگی کا مطالبہ کر رہی تھی جس میں ثقافتی یا مذہبی تعلقات کا کوئی لحاظ نہ ہو۔ ۲۸ دسمبر ۱۸۸۷ء کو محمڈن ایجوکیشنل کانگریس کے دوسرے اجلاس منعقدہ لکھنؤ میں سرسید نے اس موضوع کو بڑی تفصیل سے حسب ذیل الفاظ میں پیش کیا:۔

"انڈین نیشنل کانگریس کا مطالبہ یہ ہے کہ وائسرائے کی کونسل کے ایک حصہ کا انتخاب عوام کو کرنا چاہیئے۔ یہ لوگ برطانوی دارالامراء اور دارالعوام کی نقل کرنا چاہتے ہیں۔ آیئے ہم فرض کرلیں کہ ہمیں امریکہ کی طرح کا عام رائے دہندگی کا حق مل گیا ہے اور سب کے پاس ایک ایک ووٹ ہے یہ بھی فرض کر لیجیئے کہ تمام مسلمان رائے دہندگان مسلمان ممبر کو اور تمام ہندو رائے دہندگان ہندو ممبر کو ووٹ دیتے ہیں۔ اب گنیئے کتنے ووٹ مسلمان ممبر کو ملیں گے اور کتنے ہندو ممبر کو۔ یہ بات تو ہم معمولی ریاضی سے ثابت کر سکتے ہیں کہ ایک مسلمان ووٹ کے مقابلہ میں چار ہندو ووٹ ہوں گے۔ اب بتایئے کہ مسلمان اپنے مفادات کا تحفظ کس طرح کر سکتے ہیں؟ یہ تو ایک ایسا جوا ہوگا جس میں ایک آدمی کے پاس چار پانسے ہوں گے اور دوسرے کے پاس صرف ایک۔"

(انگریزی سے ترجمہ)

کانگریس کی علاقہ واری اور لادینی قومیت کا مقابلہ کرنے کے لئے سرسید نے اگست ۱۸۸۸ء میں پیٹریاٹک ایسوسی ایشن کی بنیاد رکھی جس کے زیر اثر پورے ہندوستان میں علاقہ واری اسلامی انجمنوں نے کانگریس کے سیاسی پروگرام کے خلاف احتجاج کیا اور برطانوی حکومت پر یہ واضح کر دیا کہ ہندوستان میں بنیادی، ثقافتی اور مذہبی اختلافات کی حامل ایک سے زائد قومیں موجود ہیں اور ایک پارلیمانی نظام کے تحت ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک رشتہ اتحاد میں پرو دینے سے صرف اقلیت ہی کا نقصان ہوگا۔

سرسید کے انتقال کے بعد برطانوی حکومت سے مسلمان قائدین ایک علیحدہ یا قومی نمائندگی کی ضمانت حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے جو عام طور سے فرقہ وارانہ نمائندگی کے نام سے مشہور ہے۔

۱۸۶۹ء اور ۱۸۷۰ء میں سرسید نے یورپ کا سفر کیا۔ یہیں انھوں نے برطانوی جمہوریت اور ہندوستان میں ہندو، مسلم اور برطانوی سیاست پر اپنے مشاہدات کو ایک منظم شکل دی جس کا مقصد ایک ایسا نظریاتی ہیولیٰ پیش کرنا تھا جو بعد میں برطانوی حکومت سے ان کی وفاداری اور برصغیر میں مسلمانوں کی قومی امنگوں سے ان کے لگاؤ کا جواز پیش کر سکے۔ سرسید کے حسب ذیل نظریۂ قومیت کا مطالعہ

[redacted]

اسی سیاق و سباق میں کرنا چاہیئے۔

حُبِّ قوم یا حُبِّ وطن

۱۸۷۲ء میں مسلم لٹریری سوسائٹی کے بانی عزت مآب مولوی محمد عبداللطیف نے حب الوطنی پر لکچر دینے کے لئے سرسید کو کلکتہ آنے کی دعوت دی۔ اس موقع پر فارسی میں تقریر کرتے ہوئے سرسید نے بجائے حبّ الوطنی کے مسئلہ قومیت یعنی اپنی قوم سے محبّت کے موضوع پر اپنے خیالات کو پیش کیا انھوں نے کہا کہ محبّت کے بے شمار درجے ہیں۔ سب سے اعلیٰ اور افضل درجہ تمام موجودات عالم یعنی کائنات سے محبّت کرنا ہے۔ یہاں تک کہ گھاس کی پتیوں کے بارے میں نازک احساسات ضروری ہیں۔ محبّت کا یہ مرتبہ اس وقت تک حاصل نہیں ہوتا جب تک خداوند عالم خود اپنے درِ رحمت کو نہ کھول دے۔ محبّت کا دوسرا درجہ ان لوگوں سے محبّت ہے جو تمام ذی روح سے محبّت میں ہمارے ساتھ شریک ہوں۔ بنی نوع انسان کے ساتھ اسی محبّت کو مشہور فارسی شاعر شیخ سعدی شیرازی نے بڑی خوب صورتی سے بیان کیا ہے:۔

بنی آدم اعضائے یک دیگرند کہ در آفرینش زیک جوہراند
چو عضوے بدرد آورد روزگار دگر عضوہا را نماند قرار

اگرچہ محبّت کا یہ مرتبہ بھی بلند ہے لیکن یہ پہلے درجہ سے فروتر ہے اور اتنا واضح نہیں کہ آسانی سے سمجھ میں آجائے۔

سرسیّد نے کہا کہ محبّت کا سب نچلا درجہ وہ ہے جس کو میں قوم کی محبّت کہتا ہوں اور جس کو سمجھنے کا میں اہل ہوں۔ انھوں نے کہا کہ یہ مسلم قوم سے ان کی محبّت ہی کا نتیجہ تھا کہ وہ مسلمانوں میں تعلیمی، ثقافتی اور سیاسی اصلاحات کا ایک وسیع پروگرام شروع کرنے پر آمادہ ہوئے۔

اسی مقصد کو حاصل کرنے کے لئے سرسیّد نے اپنے لندن کے دورانِ قیام ایک ماہوار رسالہ جاری کرنے کا ارادہ کیا۔ لندن ہی میں انھوں نے اس رسالہ کے سرورق کا بلاک بنوالیا اور اس کا نام "تہذیب الاخلاق: مسلم نیشنل ریفارمر" رکھا۔ تہذیب کا پہلا پرچہ ۲۴ دسمبر ۱۸۷۰ء کو شائع ہوا۔ اس میں تیونس عرب قومیت پر جو مغربی افکار سے بہت زیادہ متاثر تھی بحث کی گئی تھی۔ اس کا ایک اخبار "الرائد التیونسی" جس کو سرسیّد پابندی سے پڑھتے تھے، اپنے سرورق پر

موٹو (دستور العمل) چھاپتا تھا :-

"حب الوطن من الایمان فمن یسعی فی عمران بلادہ انما یسعی فی اعزاز دینہ"

یعنی "حب وطن ایمان کا جزء ہے، جو اپنے ملک کی آبادی میں کوشاں ہوتا ہے گویا وہ اپنے دین کو غالب کرنے میں کوشاں ہوتا ہے"

سرسیّد نے اس دستور العمل پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ تیونس کے لئے تو مناسب ہے جہاں ایک قوم پورے ملک پر قابض ہے لیکن ہندوستان پر اس کا اطلاق کرنے کے لئے جہاں ملک اور قوم دونوں ہم معنی نہیں ہیں قدرے ترمیم کی ضرورت ہے لہذا انھوں نے ترمیم کے بعد حسب ذیل طریقہ سے اس دستور العمل کو اختیار کیا :-

"حب القوم من الایمان فمن یسعی فی اعزاز قومہ انما یسعی فی اعزاز دینہ"[۱۰]

یعنی "قوم کی محبت جزء ایمان ہے جو اپنی قوم کو عزت بخشنے میں کوشاں ہوتا ہے گویا وہ اپنے دین کو غالب کرنے میں کوشاں ہوتا ہے۔"

سرسیّد نے کہا کہ انسان صرف ایک معاشرتی جانور نہیں بلکہ بنیادی طور پر وہ ایک قومی جانور ہے ہاں ایک بات انسان میں ایسی ہے جو حیوان میں نہیں یعنی انسان قومی ہمدردی کے ساتھ اس قومی ضرورت کا تدارک بھی کر سکتا ہے مگر حیوان یہ نہیں کر سکتا۔ پس جو انسان قومی ہمدردی نہیں کرتا وہ تو حیوانیت سے بھی خارج ہے اور جو لوگ محض ہمدردی کی باتیں بناتے ہیں اور ان پر عمل نہیں کرتے وہ ان جانوروں کی مانند ہیں جو کائیں کائیں کر کے جمع تو ہو جاتے ہیں مگر کرتے کچھ نہیں[۱۱]

اس زندگی میں اپنے ہم جنسوں کی مدد کرنے کے بجائے دوسری زندگی میں نجات کی امید پر پارسا مسلمانوں کی مخیر سرگرمیوں کو سرسیّد کھلی ہوئی خود غرضی سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ نیک اعمال صرف وہ ہیں جو مسلم قوم کی ضروریات کو پورا کرتے ہوں اور قومی محبّت ان کا محرک ہو۔ مساجد، آثار اور مذہبی مدارس وغیرہ جو مسلمان رؤسا کے اوقاف پر چلتے تھے وہ سب سرسیّد کے نزدیک حرص کی ایسی علامت تھے جن پر نیکی کا پردہ ڈال دیا گیا تھا اور یہ سب ادارے مسلمانوں کی عمومی فلاح سے اپنے بانیوں کی عدم دلچسپی کا نمونہ تھے[۱۲] انہوں نے مسلمان دانشوروں کو نصیحت کی کہ وہ مسلمانوں کے معاشرتی استحکام پر زور دیتے ہوئے اور ان تمام نئی باتوں کو اختیار کرتے ہوئے جو اس قوم کو ایک

بار پھر جدید دنیا کے شانہ بشانہ کھڑا کر دیں ایک ثقافتی انقلاب برپا کریں۔

مسلمانوں کی رہنمائی کے لئے سرسیّد نے ثقافتی تبدیلی کا حسب ذیل لائحہ عمل پیش کیا اور ان مقامات کی نشان دہی کی جن میں مروجہ رسوم تبدیلی کی متقاضی تھیں۔ انھوں نے کہا کہ ان تمام رواجوں کو جو ہندوؤں کے ساتھ میل جول کی وجہ سے متاثر ہوئے ہیں۔ مشرق وسطیٰ کے اسلامی طریقوں سے بدل دیا جائے اور جدید مغربی طریقوں اور غیر مذہبی تعلیم کو اختیار کیا جائے۔

معاشرتی اور ثقافتی تبدیلی کے لئے ایک خاکہ

(۱) مذہب

(الف) رسم و رواج کی اصلاح۔ (ب) خلاف عقل عقائد کا ترک۔

(ج) عقائد ناطق کی تدوین۔

(۲) تعلیم

(الف) علوم دینی و دنیوی کی ہم آہنگی۔

(ب) مغربی ہنر و فن اور حرفہ کی نشر و اشاعت۔

(ج) عورتوں کے لئے امور خانہ داری کی روایتی تعلیم۔

(۳) خاندان اور معاشرتی رسوم

(الف) کثرت ازدواج کا مٹانا۔

(ب) شادی اور غمی کی رسوم میں ہندو اثرات کا خاتمہ۔

(ج) رفاہ عورتوں کی حالت میں۔

(د) یورپ کے طریق اکل و شراب کو اختیار کرنا۔

(ہ) مغربی انداز کے مطابق ــ مہذب اور شائستہ طرز گفتگو اختیار کرنا۔

(۴) جائداد

(الف) مسلمان کسانوں میں زراعت کے جدید طریقوں کا استعمال۔

(ب) مسلمانوں میں تجارت کی ترقی۔

(ج) مغربی ٹیکنالوجی کو اختیار کرنا۔

۵) مسلم قوم کی اصلاح

(الف) وقت کا صحیح استعمال۔

(ب) رسوم کے سلسلہ میں خود غرضی اور تصنع کو مٹانا۔

(ج) لوگوں میں خود غرضی اور ذاتی مطمح نظر کی جگہ قومی مطمح نظر کی ترویج۔[13]

مُسلم قومیّت اور خلافت

اگرچہ سرسیّد ہندو مسلم امتیازات کو نمایاں کر کے مسلمانوں کی ثقافتی وحدت کی حفاظت کرنا چاہتے تھے لیکن وہ اس ریشمی دھاگے کو بھی کاٹ دینا چاہتے تھے جو تمام "مومنین" کو ایک ایسی بین الاقوامی اخوت میں منضبط کرتا ہے جو ایک مذہبی و قانونی شکل یعنی خلافت میں متشکل ہوتی ہے ۷۱ء میں سندھ میں مسلمانوں کی آمد سے انگریزوں کی آمد تک برصغیر کے مسلم حکمراں اور رعایا سنّی خلفاء یعنی بنوامیہ (۶۶۱ء تا ۷۵۰ء)، بنوعباس (۷۵۰ء تا ۱۲۵۸ء) اور عثمانی ترکوں (۱۵۱۷ء تا ۱۹۲۴ء) کو سنّی مسلم دنیا کا قانونی حکمراں سمجھتے تھے[14] برصغیر کے مسلمانوں کو خلافت سے جو گہرا لگاؤ تھا وہ حسب ذیل واقعہ سے بخوبی سمجھ میں آجائے گا جو سلطان رکن الدین فیروز شاہ (۱۲۳۵ء تا ۱۲۳۶ء) کے دورِ حکومت میں پیش آیا۔

ایک بلند پایہ شاعر تاج رضا[15] کو پرانی دلی کے ایک باغ میں کچھ لوگوں نے لوٹ لیا۔ اس نے ایک اچھے شاعر کی طرح ایک پرشکوہ فارسی قصیدہ میں سلطان کے سامنے اپنی فریاد پیش کی۔ ہم عصر مسلمانوں کے جذبات کی صدائے بازگشت کے طور پر اس نے یہ دھمکی دی کہ اگر اس کے ساتھ دلی دربار میں انصاف نہ کیا گیا اور اسے مناسب معاوضہ نہ دلوایا گیا تو وہ اپنا معاملہ بغداد میں خلیفہ کے سامنے پیش کر دے گا[16]

بفریاد آمدم ایں جا بفریاد — مگر شاہ جہان دادم دھد داد
اگر دادے نیابم ایں ستم را — روم زیں خاک خون آشام برباد
زآب چشم امیر المومنین را — نمایم دجلۂ دیگر بہ بغداد
ولے دانم بدیں حاجت نباشد — کہ ہم عادل شہے داریم داد
مدار عدل رکن الدین و دنیا — کہ ملک از وے گرفت احکام و بنیاد

خلافت نے اس رسّی کو اور مضبوط کر دیا جس نے کسی نسلی یا علاقائی اختلاف کا لحاظ کئے بغیر تمام مسلمانوں کو باہم مربوط کر دیا تھا۔ مذہبی اور سیاسی وفاداری ملّتِ اسلامیہ کے لئے مختص کر دی گئی تھی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علاقائی وفاداریاں کمزور ہو گئیں اور موجودہ مفہوم میں قومیت کے ابتدائی ارتقا کی رفتار سُست پڑ گئی[۱۷] خلافت سے مسلمانوں کے تعلق کا دہرا اثر ہوا۔ ایک تو اس کی وجہ سے کوئی نمایاں ہندو مسلم اتحاد نہ ہو سکا جو ایک مخلوط ہندو مسلم قومیت کے ارتقا کے لئے لازمی تھا، دوسرے یہ کہ برصغیر کے مسلمانوں میں ایک صحیح قومیت کے ارتقا کو بھی نقصان پہنچا۔ سرسیّد ہندو مسلم اختلافات پر زور دے کر مسلمانوں کی ثقافتی وحدت کو مضبوط بنانا چاہتے تھے اور ساتھ ہی ساتھ وہ ان کی سیاسی وفاداری کا رُخ بھی خلافت سے برصغیر کی مسلم قومیت کی جانب موڑ دینا چاہتے تھے۔ یہی روش آخر کار پاکستانی قومیت پر منتج ہوئی جسے ڈاکٹر محمد اقبال[۱۸] اور چودھری رحمت علی[۱۹] نے بڑے شد و مد سے پیش کیا اور کل ہند مسلم لیگ نے برصغیر کے طول و عرض میں اسے پھیلا دیا۔

خلافت کے متعلق قدیم نظریہ اس بات پر زور دیتا تھا کہ چونکہ خدا ایک ہے اور قانون ایک ہے لہٰذا حکمران بھی ایک ہی ہونا ضروری ہے لیکن الباقلانی، ابن رشد اور ابن خلدون سمیت کچھ ماہرین قانون کا نظریہ یہ تھا کہ چونکہ دار الاسلام کے علاقے بہت وسیع ہو گئے ہیں اور ایک دوسرے کے درمیان فاصلہ بھی بہت ہے لہٰذا دو یا زیادہ خلفاء بھی بیک وقت حکومت کر سکتے ہیں[۲۰] اس نظریہ کے مطابق ہر خلیفہ اپنے حیطۂ اقتدار میں اسلام کے اساسی مقصد کے تحت قانون نافذ کرے گا۔ سرسیّد کی تشریح نے تو خلافت کی جڑ پر ہی کلہاڑی مار دی۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ اصل خلافت تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے تیس سال بعد ہی ختم ہو گئی تھی اور حضرت علیؓ بن ابی طالب کی خلافت (۶۵۶ء تا ۶۶۱ء) کے بعد کوئی مسلمان حکمران بھی ان کا جانشین (خلیفہ) کہلانے کا مستحق نہیں تھا۔ "رسول خدا کی ذات مبارک میں تین صفتیں جمع تھیں۔ اوّل نبوت یعنی شریعت کے احکام کا خدا کی طرف سے آپ کے پاس پہنچنا، دوم ان احکام کی لوگوں میں تبلیغ، سوم ملکی سیاست اور نفاذ احکام اور محافظت احکام شریعت کی قوت اور اہل ملک کی حفاظت اور قوت اور طاقت سے مخالفین کی مدافعت۔[۲۱]

سرسیّد کی رائے یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دوسرے امر میں تمام فقہاء اور علماء

ن جو احکام شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کی لوگوں میں تبلیغ کرتے ہیں، رسول خدا
لیفہ یا نائب تصور ہو سکتے ہیں اور اسی واسطے بعض مفسرین نے آیت "یا ایھا الذین آمنوا اطیعوا
واطیعوا الرسول واولی الامر منکم" میں جو لفظ "اولی الامر" کا ہے اس میں علماء کو داخل
ہے۔ سلاطین اسلام جو کسی ملک پر سلطنت رکھتے ہیں وہ لوگ تیسرے امر یعنی ملک کی سیاست اور
احکام وغیرہ میں خلیفہ یا نائب رسول تصوّر ہو سکتے ہیں بشرطیکہ وہ خود صفات اور اخلاق محمدی
موصوف ہوں اور تمام احکام شرعی کے پابند ہوں اور تقدیس ظاہری و باطنی ان کو حاصل ہو۔
ان کی خلافت یا سلطنت اسی ملک تک اور اسی ملک کے باشندوں تک محدود رہے گی جو ان کے
نۂ اقتدار میں ہو۔ سرسیّد کے نزدیک اقتدار کا مؤثر استعمال حکومت کے لئے لازمی شرط ہے۔
ویں صدی میں اسپین میں اموی خلافت کے شہری خلفاء بغداد کے مطیع نہیں تھے۔ اسی طرح
ہرہ میں فاطمی خلافت (۹۵۹ء تا ۱۱۷۱ء) کے شہریوں نے قرطبہ اور بغداد کے دعوئ خلافت
لعلم کھلا مسترد کر دیا تھا[۲۲]

سرسیّد کا نظریۂ خلافت برّصغیر کے مسلمانوں کی سیاسی حالات کے بالکل مطابق تھا۔ ترکی کے
لطان عبدالحمید (۱۸۳۹ء تا ۱۸۶۱ء) سے برّصغیر کے مسلمانوں کی ضرورت سے زیادہ وفاداری کی سرسیّد
جو حوصلہ شکنی کی اس کا مقصد ایک جانب ان مسلمانوں پر ترکی کے دفتر خارجہ کے اثر کو کم کرنا تھا اور
سری طرف ان مسلمانوں کو اس بات کا اہل بنانا تھا کہ وہ اپنے قومی مسائل کی جانب پوری توجہ مرکوز کریں۔
سرسیّد نے کہا: "ہم ہندوستانی مسلمان سلطان عبدالحمید خان خلد اللہ ملکہ کی رعیت نہیں ہیں
نہ ان کو ہم پر یا ہمارے ملک پر کسی قسم کا اقتدار حاصل ہے۔ ہم مسلمان ہندوستان کے رہنے والے
وَرنمنٹ انگریزی کی رعیت ہیں جس نے ہم کو ہر طرح پر مذہبی آزادی بخشی ہے۔ گورنمنٹ انگریزی
یں ہماری مال و جان کی حفاظت ہوتی ہے۔ ہمارے تمام حقوق جو نکاح، طلاق، وراثت، وصیّت،
ہبہ، وقف سے متعلق ہیں بموجب شرع اسلام کے ہم کو ملتے ہیں۔ گو کہ اس قسم کے مقدمات ایک
یسائی حاکم کے سامنے پیش ہوں کیونکہ عیسائی حاکم مجبور ہے کہ ان کو بموجب شرع اسلام فیصل کرے[۲۳]

ترکی خلافت سے مسلمانوں کے لگاؤ کو ختم کرنے کے سلسلہ میں سرسیّد کی کوششوں کو شک و شبہ
ی نظر سے دیکھا گیا۔ جمال الدّین افغانیؒ اور ترکی سلطان کی چلائی ہوئی اتحاد اسلامی کی تحریک

نے سرسیّد کی کوششوں کا ہر موڑ پر مقابلہ کیا۔ برصغیر کے مسلمانوں کی اکثریت کے لئے خلافت سے رشتہ بیسویں صدی کے ربع تک منقطع نہیں ہوا جبکہ خود خلافت ہی کا وجود ختم ہو گیا۔

جمہوریۂ ترکی کی جانب سے خلافت کے خاتمہ نے برصغیر کے مسلمانوں کو اس کیفیت میں ڈال دیا کہ اب ان کے سامنے کوئی ایسا نقطۂ نظر نہیں رہا جسے سب تسلیم کریں۔ کچھ لوگوں نے افغانستان کی جانب ایک عوامی ہجرت میں شرکت کی اور وہاں سے بھٹکتے ہوئے سوویت یونین جا پہنچے اور اشتراکیت کو اپنا ایک معقول تعداد نے آل انڈیا نیشنل کانگریس میں شرکت کر لی اور ایک علاقائی قومیت کی ترقی سے اپنی تمام امیدیں وابستہ کر لیں[۲۵] اکثریت آل انڈیا مسلم لیگ میں شامل ہو گئی جو علی گڑھ تحریک کی روح اولاد تھی۔ ۱۹۲۴ء میں عثمانی خلافت کے رسمی سقوط کے سولہ سال بعد آل انڈیا مسلم لیگ نے برصغیر کی تقسیم کا مطالبہ کرتے ہوئے لاہور میں پاکستان کی قرارداد منظور کی۔

سرسیّد کا تصوّرِ جمہوریّت

سرسیّد اس مغربی تہذیب کے بڑے پرجوش مداح تھے جسے برطانیہ نے پیش کیا تھا۔ اس سلسلہ میں ان کی تحریریں اکثر مفکرین کو اس غلط فہمی میں ڈال دیتی ہیں کہ وہ اپنی خوشامد میں غلا ذہنیت کے حامل تھے لیکن ان کی تصنیفات کے تنقیدی تجزیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے سیا افکار مغرب اور روایتی اسلام کا مرکب تھے۔ لندن کے دورانِ قیام سرسیّد کی خط و کتابت ایک برطانوی سے ہوئی۔ جس میں انھوں نے دستوری مسائل پر اپنی رائے کا آزادانہ اظہار کیا ہے۔

سرسیّد نے کہا: "اسلام جمہوری طور پر منتخب شدہ صدر کو ترجیح دیتا ہے۔ میرا مذہب ایک تک انتہا پسندی کی تلقین کرتا ہے۔ وہ شخصی حکومت کو برداشت نہیں کرتا۔ یہاں تک بادشاہی کا نظام بھی اسے قبول نہیں ہے۔ نسلی بادشاہت کو تو بالکل ہی ردّ کر دیتا ہے۔" سرسیّد نے پیداوار کی ملکیت کے متعلق مساوی تقسیم کے نظریہ کا ان الفاظ میں اظہار کیا:

"اسلام کے بانی نے اس بات کو پسند نہیں کیا کہ دولت ایک جگہ اکٹھی رہے۔ اسی اصوا موافق اسلام کے بانی نے یہ قاعدہ بنایا کہ بعد فوت ہو جانے کسی شخص کے اس کی جائیداد بہ آدمیوں میں تقسیم ہو جاوے کیونکہ کتنی ہی زیادہ جائیداد کیوں نہ ہو وہ بعد دو نسلوں کے لا سے حصّوں میں تقسیم ہو جاوے گی۔"[۲۶]

یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ سرسید کا سیاسی و معاشی مساوات کا یہ نظریہ کسی طور سے بھی مارکس کے اثر سے متاثر تھا۔ اگرچہ کارل مارکس کا کمیونسٹ مینی فسٹو ۱۸۴۸ء میں شائع ہو گیا تھا اور "داس کیپٹال" ی برطانیہ میں سرسیّد کی آمد (۱۸۶۷ء) سے کچھ ہی پہلے منظر عام پر آ چکی تھی لیکن سرسید کی فکر اشتراکی نظریہ کا کوئی رنگ نہیں تھا بلکہ اپنے سفر نامہ میں انھوں نے یورپ کی اسی معاشی حالت کی بڑی تعریف کی ہے[۲۷] جس کے خلاف اشتراکی احتجاج کر رہے تھے۔ (مسلسل)

حواشی و حوالہ جات

[۱] اس مضمون کی بنیاد مصنف کے ایک مقالہ پر ہے جو "۱۸۵۷ء سے ۱۹۰۰ء کے دوران ہندوستان میں مسلم قومیت پر مغرب کے اثرات" کے عنوان سے ہانگ کانگ یونیورسٹی میں "ایشیائی تاریخ کی بین الاقوامی کانفرنس" کے سامنے ۳ ستمبر ۱۹۶۴ء کو پیش کیا گیا۔

[۲] سرسیّد احمد خان "سیرۃ فریدیہ" دہلی ۱۸۶۴ء صـ۲۵

[۳] ان کتابوں کے نام یہ ہیں: جام جم (برصغیر پاک و ہند کے مغل شہنشاہوں کی تاریخ بزبان فارسی) ۱۸۴۰ء: انتخاب الاخوین (دیوانی قانون کا خلاصہ) ۱۸۴۱ء: جلاء القلوب بذکر المحبوب، (مولد نبوی) ۱۸۴۳ء: تحفۂ حسن (شیعہ سنی نزاع پر شاہ عبدالعزیز کے فارسی رسالہ تحفہ اثنا عشریہ کا اردو ترجمہ) ۱۸۴۴ء: ترجمہ فیصلہ جات صدر مشرقی و صدر مغربی (مشرقی اور مغربی صوبہ جات کی دیوانی عدالتوں کے فیصلوں کا ترجمہ) ۱۸۴۹ء: رسالہ راہ سنت و ردّ بدعت (وہابی عقائد کی تائید میں مناظرانہ رنگ کی ایک کتاب) ۱۸۵۰ء: سلسلۃ الملوک۔ (دہلی کے راجاؤں اور بادشاہوں کا تاریخ وار نقشہ (۱۸۵۲ء) ترجمۂ کیمیائے سعادت (اخلاقیات پر امام غزالی کی فارسی تصنیف کا ترجمہ ۱۸۵۳ء اور تاریخ ضلع بجنور) ۱۸۵۷ء

[۴] الطاف حسین حالی: "حیات جاوید" لاہور۔ اکیڈمی آف پنجاب ٹرسٹ، ۱۹۵۷ء، ص ۲۳۶-۱۲۵

[۵] سرسیّد احمد خان: "اسباب بغاوت ہند" علی گڑھ مسلم یونیورسٹی پریس ۱۹۶۰ء، ص ۱

[۶] مصنف مذکورہ بالا: "تاریخ سرکشی ضلع بجنور"۔ لاہور، مجلس ترقی ادب ۱۹۶۲ء، ص ۴۹-۴۴۸

[۷] حالی، محولہ بالا ص ۳۱۶۔ مزید ملاحظہ ہو اے۔ ایچ۔ البیرونی کی "بانیانِ پاکستان و مسلم ہندوستان" (انگریزی) لاہور، شیخ محمد اشرف ۱۹۵۰ء، صـ۴۱

[۸] حالی، محولہ بالا ص ۱۹-۳۱۸

ہ سر سید احمد خان، مقالہ "حبّ وطن" مطبوعہ تہذیب الاخلاق یکم ربیع الثانی ۱۲۹۴ھ (مطابق ۱۸۷۷ء) ص ۱۰۱ - ۹۸

ہ مصنف مذکورہ بالا، "انتخاب الفاظِ موٹو برائے تہذیب الاخلاق" ۱۵ ربیع الاوّل۔ مزید ملاحظہ ہو "مقالاتِ سرسید": مضامین متعلقہ تہذیب الاخلاق۔" لاہور مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء، ص ۵۹ - ۵۲۔

لہ مصنف مذکورہ بالا۔ "انسان وحیوان" مطبوعہ تہذیب الاخلاق ۵ جمادی الثانی ۱۲۷۹ھ (مطابق ۱۸۶۲ء) ص ۲۵۔ مزید ملاحظہ ہو "اخلاقی اور اصلاحی مضامین" مرتبہ مولانا محمد اسمٰعیل، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء - ص ۴۶ - ۱۴۴۔

لہ مصنف مذکورہ بالا۔ "اخلاقی اور اصلاحی مضامین" محولہ بالا ص ۶۶ - ۶۲ اور ص ۱۷۲

۱۲ مصنف مذکورہ بالا "کن کن چیزوں میں تہذیب چاہیئے۔" مطبوعہ تہذیب یکم ذی الحجہ ۱۲۸۷ھ (مطابق ۱۸۷۰ء) صہ ۱-۳ ۔" اخلاقی اور اصلاحی مضامین۔" محولہ بالا ص ۱۷ - ۳۰۹ -

۱۴ سید سلیمان ندوی "خلافت اور ہندوستان" مطبوعہ معارف اعظم گڑھ اکتوبر ۱۹۲۱ء۔ ص ۹۹ - ۱۳۳ : عبدالحلیم شرر: "تاریخ خلافت" لکھنؤ، دلگداز پریس ۱۹۲۸ء ص ۱۹ - ۱۵ : ابوالکلام آزاد: "مسئلہ خلافت" لاہور، مکتبہ احباب، وسن پورہ، تاریخ درج نہیں۔ ص ۱۵ - ۱۰ ٹی۔ اے۔ آرنلڈ، "خلافت" (بزبان انگریزی) آکسفورڈ، کلیرنڈن پریس ۱۹۲۴ء ص ۷۷ - ۶۰

۱۵ تاج رضا کی مختصر سوانح کے لئے ملاحظہ ہو اسلامک کلچر، حیدرآباد دکن، جولائی ۱۹۴۰ء، ص ۶۶ - ۳۵۹ میں آغا عبدالستار خان کا فاضلانہ مقالہ "تاج رضا"۔

۱۶ سید صباح الدین عبدالرحمان۔ "بزم مملوکیہ"۔ اعظم گڑھ، دارالمصنفین ۱۹۵۵ء، ص ۱۰۹ - ۱۰۱ اور ص ۱۴۳ - ۱۴۱ -

۱۷ خلافت کے انجام اور حاصل کے طور پر لادینی مسلم قومیت کے ارتقاء کے لئے مزید ملاحظہ ہو۔ حفیظ ملک۔ "ہندوستان اور پاکستان میں مسلم قومیت" (انگریزی) واشنگٹن ڈی سی، پبلک آفیرس پریس ۱۹۶۳ء باب ۹

۱۸ ایم۔ اے جناح (ترتیب) "اقبال کے خطوط جناح کے نام" (انگریزی) لاہور۔ شیخ محمد اشرف، ۱۹۵۶ء، ص ۲۰ - ۱۸؛ عاشق حسین بٹالوی۔ "اقبال کے آخری دو سال"۔ کراچی اقبال اکیڈمی۔ ص ۵۲۱ و بعد۔

۱۹ رحمت علی "پاکستان کی قومی تحریک کا مقصد کیا ہے" (انگریزی) کیمبرج ۱۹۳۳ء

ابن خلدون "مقدمہ" انگریزی ترجمہ از فرینز روزنتھال، نیویارک، پینتھن بکس، ۱۹۵۸ء، ص ۳۹۳ اور حاشیہ (این) ۲۲۵ -

سرسیّد احمد خان "خلافت اور خلیفہ"۔ مشمولہ مذہبی و اسلامی مضامین۔ لاہور۔ مجلس ترقی ادب ۱۹۶۲ء، ص ۶۸ - ۱۶۴۔ سرسیّد سے پہلے مورخ المقریزی (متوفی ۱۴۴۱ء) نے اس نظریہ کی تجدید کی تھی کہ امویوں کی آمد کے ساتھ ہی خلافت ظلم و دہشت کی حکومت میں تبدیل ہو گئی تھی۔ تقی الدین احمد المقریزی تاریخ سلاطین مملوک مصر (بزبان فرانسیسی) انگریزی ترجمہ ایم۔ کوٹریمیر۔ پیرس۔ بنجامن ڈوپارٹ ۱۹۳۷ء، ص ۷۶ : I

سرسیّد احمد خان، "مذہبی و اسلامی مضامین"۔ محولہ بالا۔ ص ۵۸-۱۵۷

ایضاً، ص ۱۶۱

مظفر احمد "ہندوستان کی کمیونسٹ پارٹی اور بیرونی ممالک میں اس کی تشکیل" (بزبان انگریزی) کلکتہ، نیشنل بک ایجنسی ۱۹۶۲ء، ص ۹۷-۱۱ -

ابوالکلام آزاد نے (۱۹۵۸ - ۱۸۸۸ء) جو قوم پرست مسلمانوں کے رہنما تھے کانگریس کے سیاسی فلسفہ کو قبول کر لیا تھا۔ تحریک خلافت میں ان کی کارکردگی کے لئے ملاحظہ ہو، حفیظ ملک۔ "قومیت کے بارے میں ابوالکلام آزاد کا نظریہ" مطبوعہ مسلم ورلڈ، ہارٹ فورڈ جنوری ۱۹۶۳ء -

سرسیّد احمد خان۔ "ایک معزز انگریز کے نام" مشمولہ مکتوبات سرسیّد، لاہور، مجلس ترقی ادب ۱۹۵۹ء، ص ۱۸۷۔

مصنف مذکورہ بالا۔ "مسافران لندن" تدوین شیخ محمد اسمٰعیل، لاہور، مجلس ترقی ادب ۱۹۶۱ء، ص ۱۳۲-۴۲

بقیہ: نظرات

مشرقی پاکستان کا یہ ہولناک طوفان تمام دنیا کے انسانوں کی ہمدردی کا مستحق ہے۔ ہم کا فریضہ ہے کہ اپنے بھائیوں کی مصیبت دُور کرنے میں پورا پورا حصّہ لے کر انھیں بحال میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کریں۔ ہم اللہ تعالیٰ کے حضور اس حادثہ فاجعہ میں مرنے والوں مغفرت کی دعا مانگتے ہیں اور پوری عاجزی سے اپنے گناہوں کی معافی طلب کرتے ہیں اور دعا کرتے ں آئندہ ہمیں اس قسم کی آزمائش میں نہ ڈالے گا۔ آمین