ABSTRACT

Aligarh Movement of the Colonial period in the context of its meaning fullness in the present age.

This study analysis the Aligarh Movement of the Colonial period in the context of its meaningfulness in the present age. The author is of the opinion that on the surface Sir Syyed seems to be impressed by the western civilization and colonial way of living and enlightenment it brought. But, if observed carefully, it was the Aligarh Movement which was the first sign of resistance against colonialism and oppression in the sub-continent. Even today, in this post colonial era, we need to benefit from the Aligarh Movement.

ڈاکٹر محمد آصف

علی گڑھ تحریک: نوآبادیاتی سیاق میں ایک تجزیہ

۱۸۵۷ء نہ صرف سیاسی اور سامراجی اعتبار سے بلکہ ہندوستان میں تہذیبی وتمدنی اعتبار سے بھی ایک یادگار موڑ کی حیثیت رکھتا ہے۔ نہ صرف برطانوی استعمار کا عروج اور مسلمانوں کا انحطاط اس دور میں انتہا تک پہنچتا ہے بلکہ متعدد تحریکوں (علی گڑھ تحریک، دیوبند، ندوہ، تحریکِ اتحادِ اسلامی وغیرہ) اور شخصیات کی بنا پر برطانوی نوآبادیاتی نظام کے مقابلے میں مسلمانوں کی نشاۃ الثانیہ کا دور بھی یہی ہے۔[۱] اس انقلاب کا نتیجہ یہ سامنے آیا کہ صدیوں کے صلیبی تعصب، اسلامی تعلیمات کی مسخ کی گئی شکل کی بنا پر، انگریزوں کی اسلام اور مسلمانوں سے نفرت، صدیوں کی حکمرانی کی وجہ سے مسلم احساسِ برتری، علماو مجاہدین کی جہادی تحریکیں اور انگریزی تعلیم سے دوری کے نتیجے میں ''بغاوت'' کے ذمہ دار مسلمان قرار دیے گئے۔ مسلمان نئے حکمرانوں کی نظر میں مردہ ومقہور ٹھہرے اور جذبۂ انتقام کا نشانہ بنے۔ سیاسی، تعلیمی، ذہنی، نفسیاتی، اقتصادی استحصال، قتل وغارت، جلاوطنی، خانہ بربادی ہر لحاظ سے مسلمانوں کو ظلم واستبداد کا نشانہ بنایا گیا۔ ملازمتوں کے دروازے بند کر دیے گئے۔ ان کی ہستی کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کر دیا گیا۔[۲] حالی نے سرسید کے حوالے سے لکھا کہ، بقول سرسید:۔

> ''یہ بدبختی کا وہ زمانہ ہے جو ہندوستان کے مسلمانوں پر گزرا۔ کوئی آفت ایسی نہیں جو اس زمانے میں نہ ہوئی ہو اور یہ نہ کہا گیا ہو کہ یہ مسلمانوں نے کی ہے گو وہ رام دین اور ماتا دین ہی نے کی ہو۔ اخبارات۔۔۔ کتابیں۔۔۔ تصانیف۔۔۔ ہر ایک میں یہی دیکھا کہ ہندوستان میں مفسد اور بدذات کوئی نہیں مگر مسلمان۔۔۔ مگر میں اس کے

برعکس سمجھتا ہوں۔''۴

ان اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمان اس زمانے میں کیسی دردانگیز اور بدحالی کا شکار تھے۔صورتِ حال یہ تھی کہ مسلمان اور انگریز ایک دوسرے سے بدگمان تھے۔ جدید تعلیم کا حصول، اقتصادی امور، سیاسی امور، انتظامی امور، تجارتی امور، صنعتی امور ہر میدان میں ضروری تھا لیکن مسلمان اس سے بدکتے تھے۔نتیجہ یہ ہوا کہ ہمسایہ قومیں انگریزی تعلیم وتہذیب سے فائدہ اٹھانے لگیں لیکن مسلمان بسم اللہ کے گنبد میں بیٹھے ہوئے تھے۔نتیجتاً انحطاط کے آخری درجے تک پہنچ چکے تھے۔۴

۱۸۵۷ء کے بعد متعدد معاشرتی وتہذیبی تبدیلیاں رونما ہوئیں جنھوں نے اسلامی اقدار کو چیلنج کیا، جس کے نتیجے میں نئی اور پرانی قدروں یا قدامت اور جدیدیت میں ایک کش مکش سی شروع ہوگئی۔ اس پیچیدہ اور نفسیاتی کیفیت اور نازک دور میں دو قسم کی قیادتیں اُبھر کر سامنے آئیں: (۱) دینی قیادت... جس کے علم بردار علمائے دین تھے۔ (۲) جدیدیت پسند قیادت... جس کے علم بردار سرسید ان سے وابستہ جدید مکتبِ خیال کے افراد تھے۔۵ دارالعلوم دیوبند (۱۸۶۷ء) اور ندوۃ العلماء لکھنؤ (۱۸۹۴ء) وغیرہ دینی قیادت کے علم بردار تھے۔ڈاکٹر جمیل جالبی نے لکھا ہے کہ:۔

> ''دارالعلوم دیوبند اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی تاریخ دراصل برصغیر کے مسلمانوں کی جدید تاریخ کا نچوڑ ہے۔اس سے برصغیر کے مسلمانوں نے مذہبی، معاشرتی، تعلیمی اور سیاسی حیثیت سے جو کچھ حاصل کیا یا گنوایا وہ سب کچھ ان دواداروں کا فیضان ہے۔یہ دونوں ادارے درخت کی دو جڑوں کی حیثیت رکھتے ہیں باقی ان کی شاخیں ہیں۔''۶

بقول عزیز احمد:۔

> ''علی گڑھ کالج (۱۸۷۷ء) اور دیوبند (۱۸۶۷ء) یہ دونوں ادارے ولی اللّٰہی دینے کے ورثے کے دو رُخ تھے۔ دیوبند مدرسے کے بانیوں نے ولی اللہ کے راسخ الاعتقادی عناصر پر زور دیا اور علی گڑھ کے قیموں نے دینی تفکر پر توجہ'' ''روایت پرستی کو سب سے پُر زور چیلنج کا سامنا ۵۸۔۱۸۵۷ء کے تباہ کن نتائج کے دورِ مابعد میں کرنا پڑا۔۔۔جدیدیت پسندوں کے جواب میں روایت پرستوں نے راسخ الاعتقادی، عظیم دینی مکاتب۔۔۔کی پناہ گاہوں میں اپنے آپ کو محصور کر لیا۔''۷

اس صورت حال میں جدید مکتبِ خیال کے برعکس دینی قیادت ماضی کی روایات کی پرستار تھی۔علما کی شان دار دینی خدمات، خلوص، روحانی پاکیزگی اور اسلام سے وفاداری اپنی جگہ، تاہم قیادت کو بحیثیت مجموعی جدید علوم سے اسے کوئی سروکار نہ تھا۔ان کے ہاں علم، تہذیب جدید کے باب میں انگریزوں اور انگریزی استعمار کی مخالفت میں ان کا انداز متشددانہ رہا ہے۔ان معنوں میں یہ قیادت علی گڑھ سے بالکل مختلف تھی۔جس میں بالعموم انگریزی چیزوں اور انگریزی خیالات کو مشتبہ نظروں سے دیکھا گیا۔نظام تعلیم کے لیے درس نظامیہ کو پیش نظر رکھا گیا۔یہ قیادت تحریک اتحادِ اسلامی کی حامی اور جہاد میں شدت پسندی کے ساتھ قائل اور برطانوی حکومت کے سخت خلاف تھی۔اس کی تعلیم میں سب سے بنیادی خرابی یہ تھی کہ مذہب کے عقائد کو ایک جامد شے سمجھا گیا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان جدید تعلیم اور جدید زمانے کی ضروریات سے بے خبر ہو کر رہ گئے۔ان کا رُخ ''دنیا'' کی بجائے ''خانقاہ'' کی طرف تھا۔الغرض ہندوستان میں

علما کا نقطۂ نظر سرسید کے متوازی اور برعکس تھا۔ دونوں کا آخری سرچشمۂ فیض ایک ہی تھا۔ یعنی شاہ ولی اللہ کے خاندان کی تعلیمات۔ لیکن دونوں کے مقاصد اور طریقِ کار میں بُعدِ عظیم تھا۔ دینی قیادت کا جھکاؤ قدامت پرستی، بنیاد پرستی، دورِ وسطیٰ کی منطق طرازی اور تصوف، جدید تعلیم اور سائنس سے گریز، مادی ترقی سے دوری، اندازِ خانقاہی، نظریات میں شدت اور اسلامی تحریک میں انتہا پسندانہ طریق کی جانب رہا ہے۔[۸] وہ شاہ ولی اللہ کے خیالات کی عصری تقاضوں کے تحت ترجمانی نہ کر سکے۔ بلکہ شیخ اکرام کے مطابق انھوں نے شاہ ولی اللہ کے طریقِ کار کی بجائے خیالات کی پیروی کی ہے نتیجتاً ان کے ہاں روایت پسندی کا عنصر پیدا ہو گیا ہے۔[۹] جب کہ بقول اقبال ''ضرورت اس امر کی ہے کہ شاہ صاحب نے سیاست اور معاش کے باب میں جن خیالات کا اظہار کیا، ان کی ترجمانی دورِ حاضر کی رعایت سے کی جائے۔''[۱۰] دینی قیادت نے برطانوی استعماری نظام کے خلاف تحرک پیدا کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ اگر چہ اس کا طریق برطانوی حکومت، انگریزی خیالات، انگریزی چیزوں اور استعمار کے باب میں شدت اور روایت وقدامت پر مبنی تھا تاہم اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ تحریکِ مجاہدین ہی کی طرح برطانوی سامراج کو مسلسل متزلزل رکھنے میں دینی قیادت پیش پیش رہی۔ علامہ اقبال تحریکِ مجاہدین کی اصلاحی قوت، اثر اور روحانی پاکیزگی کے قائل تھے تاہم جہاں تک علماء وفقہا کی قدامت پرستی، تنگ نظری، شدت پسندی اور جمود کا تعلق ہے تو وہ اس کے سخت خلاف تھے۔ علما وفقہا کی اس روش پر انھوں نے ہمیشہ تنقید کی جیسے کے ایک جگہ لکھتے ہیں کہ:۔

> ''زمانۂ حال کے اسلامی فقہا یا تو زمانے کے میلانِ طبع سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں۔۔۔۔اسلام اس وقت گویا زمانے کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے اور شاید تاریخِ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا۔''[۱۱]

''بالِ جبریل'' کی نظم ''ذوق وشوق'' کا یہ شعر بھی اس حوالے سے اہم ہے:۔

جلوتیانِ مدرسہ کور نگاہ و مردہ ذوق
خلوتیانِ مے کدہ کم طلب و تہی کدو

پروفیسر عزیز احمد رقم طراز ہیں کہ:

> ''دوسری قیادت جدیدیت پسندوں کی تھی جس کے علم بردار سرسید تھے۔ علماء کے نقطۂ نظر اور طریقِ کار کے برعکس سرسید کی تمام تر حکمتِ عملی دو بنیادی نکات کے گرد گھومتی ہے ''سیاست میں اطاعت شعاری اور اداروں میں جدیدیت۔''[۱۲]

چنانچہ سرسید کی ساری حکمتِ عملی اس غالب خیال کے ماتحت رہی کہ انگریزوں کی حکومت مسلمانوں سے بہت زیادہ طاقت ور ہے ان کو طاقت کے ذریعے نہیں ہٹایا جا سکتا۔ انگریزوں کے خلاف طویل عسکری جدوجہد میں ناکامی کے بعد مسلمان تھک چکے ہیں اور احساسِ کمتری میں مبتلا ہیں جدید مغربی علوم، حاکم قوم کی تہذیب وتمدن اختیار کرنے اور ان کے ساتھ بے تکلف رہنے سے ان کا احساسِ کمتری، مرعوبیت اور احساسِ غلامی دور ہو سکے گا اسی صورت میں ان کی حیثیت بڑھے گی اور وہ ترقی کریں گے۔ مغرب کے ان

ہتھیاروں کے ذریعے ہی مغرب کا مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔۱۳؎ چنانچہ ان کی تمام تر حکمتِ عملی مندرجہ بالا دو نکات کے گرد گردش کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ان کی تمام تر تخلیقی، تصنیفی، علمی، تعلیمی، سیاسی، معاشی، معاشرتی، مذہبی، ادبی کوششیں اس لیے تھیں کہ:۔

> ''ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجے کی سولائزیشن یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جاوے تا کہ جس حقارت سے سویلائزڈ یعنی مہذب قومیں ان کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہو اور وہ بھی معزز اور مہذب کہلاویں۔''۱۴؎

سرسید احمد خان (۱۸۱۷ء۔۱۸۹۸ء) کا منشا یہ تھا کہ مسلمان مغربی تہذیب کے ان پہلوؤں سے استفادہ کریں جو مفید ہیں اور ان پہلوؤں سے بحث کریں جو مضر ہیں لیکن بہر حال تعلیم کی تحصیل شرطِ اول ہے۔۱۵؎ سرسید کا نکتۂ نظر ہرگز یہ نہیں تھا کہ مسلمان محض انگریزی تعلیم کے ہو کر رہ جائیں بلکہ ان کا تو نقطۂ نظر ہی اسلام اور مسلمانوں کا تحفظ تھا۔ان کے نزدیک مسلمانوں کا عروج اسلام کا نتیجہ تھا اور زوال، اسلام سے دوری۔انگریزوں کی ترقی بھی انھیں اصولوں اور علوم وفنون پر چلنے سے ہوئی۔ان کے نزدیک اب مسلمانوں کی ترقی کی صرف یہی صورت تھی کہ مسلمان، انگریزوں سے دوبارہ وہ علم وحکمت حاصل کریں جو کسی زمانے میں مغربی اقوام نے مسلمانوں سے حاصل کیے تھے۔اسلام ہی ان کے نزدیک مسلمانوں کے دُکھ کا مداوا تھا لیکن روایتی اسلام نہیں بلکہ وہ اسلام جو مغرب نے عربوں سے حاصل کیا اور اتنے عروج پر پہنچا دیا جسے خود مسلمان پہنچاننے سے قاصر رہ گئے۔۱۶؎ سرسید چاہتے تھے کہ مسلمان اسلام اور اسلام کے شیوع سے بھی آگاہ ہوں اور مغربی علوم سے بھی۔دوسرے الفاظ میں وہ مسلمانوں کی ترقی اور تحفظ کے لیے مذہب اور سائنس کا ملاپ کرا کے ایک نئے علمِ کلام کی بنیاد رکھنا چاہتے تھے جس کے ذریعے یہ علومِ جدیدہ کے مسائل کو باطل کر دیا جائے یا مشتبہ ٹھہرایا جائے یا اسلامی مسائل کو ان کے مطابق کر دیا جائے کہ ''اس زمانے میں صرف یہی ایک صورت حمایت اور حفاظتِ اسلام کی ہے۔''۱۷؎ سرسید کے یہ اقوال اس ضمن میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔''فلسفہ ہمارے دائیں ہاتھ میں ہوگا اور نیچرل سائنس بائیں ہاتھ میں اور کلمہ لا الٰہ الا اللہ کا تاج سر پر''۱۸؎ اس لیے کہ ''اسلام بالکل فطرت کے مطابق ہے۔''۱۹؎

اقبال کے نزدیک بھی سرسید کا مؤقف یہ تھا کہ مغربی تہذیب وتمدن اور علم وحکمت کی جو رُو انگریزی تسلط کے ساتھ آ گئی ہے ڈرنے کی چیز نہیں اس سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔اسلامی عقائد کو اس سے کوئی خطرہ نہیں۔وہ عصرِ جدید کے پہلے مسلمان تھے جنھوں نے آنے والے دور کی جھلک دیکھی اور یہ محسوس کیا کہ ایجابی علوم اس دور کی خصوصیت ہے انھوں نے مسلمانوں کی پستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیا۔سرسید پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنھوں نے اسلام کو جدید رنگ میں پیش کرنے کی ضرورت محسوس کی ان کی حساس روح نے سب سے پہلے عصرِ جدید کے خلاف ردِ عمل کیا۔۲۰؎ انھوں نے وسیع پیمانے پر اپنی تحریک شروع کی تھی اس کے اثرات بھی انتہائی ہمہ گیر ہوئے۔سرسید نے مغربیت اور جدیدیت کے فرق کو اجاگر کر کے ان کو جدید تعلیم کے راستے پر ڈالا۔مایوس اور بد دلی کو دور کرنے کی کوشش کی۔وقار اور خود اعتمادی پیدا کر کے ایسی پُراعتماد نسل کو جنم دیا جس نے اسلام سے اپنی بنیادی وفاداری کو ترک کیے بغیر حالاتِ جدید کے تقاضوں کے مطابق قوم کی سیاسی وتہذیبی بیداری اور نوآبادیاتی نظام کے چنگل سے آزادی میں حصہ لیا۔اگر سرسید نہ ہوتے تو ''نہ ہم میں کوئی اقبال پیدا ہوتا نہ محمد علی جناح''۲۱؎ سرسید نے مسلمانوں میں جدید مغربی علوم، سائنس اور ٹیکنالوجی کا شوق پیدا

کیا۔ یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ پچھلے سو سال سے مسلمان جو کچھ تھے اور جو کچھ آج ہیں ان پر علی گڑھ تحریک اور سرسید کے فکر و عمل کا گہرا اثر ہے۔ سیاسی اعتبار سے سرسید کا دو قومی نظریہ، اقبال و قائد اعظم سے ہوتا ہوا قیامِ پاکستان پر منتج ہوا۔

مجموعی طور پر اس تحریک کا ایک لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ مغربی تعلیم و تہذیب پر مسلسل اصرار سے مادہ پرستی اور بے اعتدال مغربیت کا رنگ گہرا ہونے لگا۔ خود سرسید کے ہاں مغربی تہذیب کے بارے میں مدافعتی اور مرعوبیتی رویہ ابھر آیا جس کے منفی اثرات بھی ہوئے۔ بقول ابوالحسن علی ندوی انھوں نے اس نظام کو مغرب سے اس کی ساری تفصیلات، خصوصیات، روح و مزاج، اور ماحول و روایات کے ساتھ جوں کا توں درآمد کیا۔[۲۲] جس کا نتیجہ ایک طرف تو راسخ العقیدہ مسلمانوں کی طرف سے مخالفت کی صورت میں نکلا دوسری طرف ایسی نسل پیدا ہونے لگی جو دل و ذہن کے اعتبار سے مغربی تھی (لارڈ میکالے کی نو آبادیاتی پالیسی کے عین مطابق)۔ خود سرسید کو بھی بالآخر اس امر کا احساس ہو گیا تھا کہ ''تعجب ہے جو تعلیم پاتے جاتے ہیں اور جن سے قومی بھلائی کی امید تھی وہ شیطان اور بدترین قوم ہوتے جاتے ہیں جس کو نہایت سعادت مند سمجھو اخیر وہ شیطان معلوم ہوتا ہے۔''[۲۳] اصل میں سرسید مغربی تہذیب و تمدن سے مرعوب تو تھے لیکن وہ اور ان کی تحریک اس حد تک نہیں گئی تھی اور نہ اس کے یہ مقاصد تھے۔ ان کی خواہش تو یہ تھی کہ ''ہم بلاشبہ اپنی قوم کو سویلائزڈ قوم کی پیروی کی تلقین کرتے ہیں مگر ان سے خواہش رکھتے ہیں ان کی جو خوبیاں ہیں ان کی پیروی کریں نہ اُن کی اُن باتوں کی، جو اُن کے کمال میں نقص کا باعث ہیں۔[۲۴] ان کے تمام تر خلوص سے قطع نظر بہر حال مجموعی طور پر سرسید اسلامی اور مغربی تہذیب کے درمیان تطبیق میں تہذیبِ مغربی سے مرعوب ہو گئے۔ ان کی مطابقت میں احساس کمتری کے عناصر پیدا ہو گئے۔ انھوں نے مذہب کے مقابلے میں سائنس اور عقل کو برقرار رکھا۔ مادہ پرستی کے عناصر غالب آ گئے۔ وہ قدیم کے مقابلے میں صرف جدید ہی کو سب کچھ سمجھ بیٹھے۔ روایت کی کلی طور پر نفی کر دی۔

قاضی جاوید نے سرسید کی اس مطابقت کو مجہول پذیر مطابقت قرار دیا ہے۔ انھوں نے سرسید کو نو آبادیاتی نظام کے پہلے مرحلے یعنی مجہول مطابقت پذیری کے دور میں شامل کیا ہے۔ انھوں نے نو آبادیاتی نظام کے تناظر میں تجزیہ کرتے ہوئے درست نتیجہ اخذ کیا ہے کہ سرسید کے نزدیک نئی صورتِ حال کا مقابلہ کرنے کے لیے ضروری تھا کہ نو آبادیاتی نظام، مغربی تہذیب کو مکمل طور پر قبول کرتے ہوئے اس کے جملہ تقاضے پورے کیے جائیں اور مقامی باشندوں کو نئی صورت حال کا مقابلہ کرنے کی دعوت دی جائے۔ نو آبادیاتی صورت حال میں آقا اور غلام کے درمیان رشتے کی نوعیت ایسی ہوتی ہے کہ کسی مقامی باشندے کو انسان تصور نہیں کیا جاتا۔ یہ نظام مہذب ترین انسان کی شخصیت کو بھی مسخ کر کے رکھ دیتا ہے یہاں تک کہ خود مقامی دیسی باشندہ اپنے آپ کو آقا کے مقابلے میں جانور ہی سمجھتا ہے۔ چنانچہ سرسید نے بھی یہی کہا کہ انگریزوں پر یہ الزام لگانا غلط ہے کہ وہ ہندوستان کے باشندوں کو جانور سمجھتے ہیں، اصل یہ ہے کہ ہم درحقیقت جانور ہیں اور انسان بننے کے لیے ضروری ہے کہ آقا یعنی انگریز اور انگریزی تہذیب کے مطابق اپنے آپ کو ڈھالا جائے۔ سرسید نے نو آبادیاتی نظام اور حکمرانوں کے ساتھ تعلق بنانے کا راستہ دریافت کر لیا تھا۔ تاہم ہمارے نازک مزاج قوم پرست دانشوروں کو یہ امر فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ یہ نیا نقطۂ نظر نہ وطن دشمنی پر مبنی تھا نہ موقع پرستی، جاہ پسندی یا بددیانتی پر۔ سرسید کے

بارے میں فیصلہ اس عہد کی معروضی صورت حال ہی کے حوالے سے کیا جا سکتا ہے۔ جس طرح نو آبادیاتی نظام مقامی باشندوں کے دل و ذہن کو مسخ کر کے رکھ دیتا ہے، غلامانہ ذہنیت اور مرعوبیت کے شکنجے میں جکڑ دیتا ہے، بالکل اسی طرح مقامی باشندہ نیم انسان ہونے کی صورت حال کو قبول کرنے کے باوجود انسان ہونے کی صورتِ حال کو فراموش نہیں کر سکتا۔ اس کے دل و ذہن میں مسلسل استحصال کے نتیجے میں بالآخر اپنے انسان ہونے کا احساس بھی جنم لے لیتا ہے۔ یوں مقامی باشندے سے ایک نیا انسان جنم لیتا ہے۔

سرسید کے ہاں ہمیں اس نئے انسان کے جنم لینے کے عمل کے نقوش بھی واضح انداز میں نظر آتے ہیں۔ انھی نقوش نے انھیں ں انیسویں صدی کا ممتاز ترین مسلمان رہنما بنا دیا۔ اپنے آدرش سے وفا، جدوجہد، دیانت، حوصلہ پسندی، خلوص، قوم سے ہمدردی اور وقت کے ساتھ چلنے کی خواہش۔ غرض یہ کہ انھیں نقوش کی بدولت سرسید نے شکست خوردہ قوم میں از سرِ نو اعتماد اور مستقبل پر یقین پیدا کر دیا۔

سرسید کا تعلق ایک عبوری دور سے تھا۔ وہ ایسے طبقے سے تعلق رکھتے تھے جو قدیم و جدید کے درمیان شدید کش مکش کا شکار تھا۔ یہ تضاد خود سرسید کی شخصیت میں واضح انداز میں موجود تھا۔ ایک طرف وہ جدید انگریزی علوم و فنون کی اشاعت کے سب سے زیادہ پرجوش حامی تھے اور انھوں نے لارڈ میکالے کی نو آبادیاتی حکمتِ عملی اور نقطۂ نظر کی پُرزور وکالت کی تو دوسری طرف وہ جدید علوم کی اشاعت سے پیدا ہونے والے منفی سماجی، ذہنی، سیاسی اثرات سے بھی خائف تھے۔[۲۵] ان کی تحریک میں مغربیت کے غلو سے جس طوفان کے دروازے کھلے اُس کے جوش و خروش اور غیر تعمیری اثرات کا اندازہ خود انھیں بھی نہیں تھا۔ چنانچہ سرسید کا ردِ عمل خود ان کی زندگی ہی میں شروع ہو گیا تھا۔ سرسید سے یہ گریز پسندی اور انحراف پسندی، حالی، شبلی، سید امیر علی اور مولوی نذیر احمد کے ہاں واضح طور پر دیکھی جا سکتی ہے۔ برصغیر میں نو آبادیاتی نظام سے آزادی کی جدوجہد سرسید ہی کی زندگی میں حالی شبلی، نذیر احمد اور سید امیر علی اور ان کے علاوہ اکبرالہٰ آبادی کی صورت میں دوسرے مرحلے میں داخل ہو گئی تھی اور خود اعتمادی بحال ہونے لگی تھی۔ غلامی کی زنجیروں کو توڑنے کا ولولہ پیدا ہونے لگا تھا۔

قاضی جاوید نے دوسرے مرحلے میں علمِ کلام کے حوالے سے شبلی اور سید امیر علی کو شامل کیا ہے ادب کی سطح پر ہمارے نزدیک حالی اور اکبر اسی مرحلے میں آتے ہیں۔ تفصیلی تجزیہ آگے آتا ہے۔ عہدِ سرسید کے بعد نو آبادیاتی نظام پر کاری ضرب لگائی گئی۔ نئے انسان کا جنم آخری مرحلے پر پہنچا۔ غلامانہ ذہنیت ختم ہونے لگی، یورپ کی برتری کا طلسم ٹوٹنے لگا۔ آزاد انسان پیدا ہونے لگے۔ علامہ اقبال، ابوالکلام آزاد اور عبیداللہ سندھی اسی دور کے نقیب ہیں۔[۲۶]

مولوی چراغ علی (۱۸۴۴ء۔ ۱۸۹۵ء) سرسید کے جدید علمِ کلام کو پھیلانے والوں میں پیش پیش تھے۔ انھوں نے ''رسائل''، ''تحقیقِ جہاد''، ''اعظم الکلام فی ارتقاء الاسلام'' کے ذریعے سرسید کے خیالات کو پھیلایا۔ علم الکلام کے حوالے سے وہ درحقیقت سرسید کا ہو بہو عکس تھے۔ سرسید ہی کی طرح اسلام عہدِ نو کے تقاضوں کا ساتھ دینے کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں اور وہ کسی قسم کی تہذیبی ترقی کی مخالفت نہیں کرتے۔ یہ امر پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ جدید زمانے کے تقاضوں سے ان کی مراد انیسویں صدی کے

ہندوستان کی نوآبادیاتی صورت حال ہے۔اس طرح انھوں نے اسلام کی ایسی جدید توجیہ پیش کی جونوآبادیاتی آقاؤں کے لیے زیادہ سے زیادہ قابلِ قبول ہوئی اور جس پر اُن کے دانش ورکم سے کم اعتراض کر سکے۔ یہ نوآبادیاتی نظام مقامی دانشوروں کی شخصیت اور فکر کو طرح بُرے طریقے سے مسخ کر دیتا ہے۔سرسید سے بھی زیادہ، مولوی چراغ علی کا نظام فکر، نوآبادیاتی صورت حال میں فرد کی اپنی ذات، سماج، تاریخ، فطرت اور تہذیب سے برگشتگی کی نشاندہی کرتا ہے۔ ۲۷ لیکن اس کے ساتھ سرسید ہی کی طرح انھوں نے بھی اسلامی اقدار کی پُرزور وکالت کی ہے۔ مثلاً اسلام بزورِ شمشیر نہیں پھیلا۔ اسلام دنیاوی ترقی کا مانع نہیں۔ان کے ہاں اہم پہلو یہ ہے کہ سیاسی عدم مساوات، نسلی امتیازات اور سماجی ذات وحقارت جو انگریز اپنی محکوم دیسی رعایا کے ساتھ برتتے ہیں۔ بے حد حوصلہ شکن اور توہین آمیز ہے۔ ۲۸ اس طرح مولوی چراغ علی، سرسید کے رفقا میں نوآبادیاتی مرحلۂ اول کی تجسیم بن کر سامنے آتے ہیں۔

الطاف حسین حالی (۱۹۳۷ء۔۱۹۱۴ء) کو شروع ہی سے سرسید کا مقلد اور اس کے ساتھ مغربیت کا مقلد قرار دیا گیا ہے لیکن حالی کا تجزیہ نوآبادیاتی نظام کے تناظر میں تفصیلی مطالعے کا متقاضی ہے۔ حالی کی تمام تخلیقات وتصنیفات، مسدس حالی، مقدمۂ شعر وشاعری، غزلیات کا دیوان، چپ کی داد، مناجاتِ بیوہ، شکوۂ ہند، مجالس النسا، مثنوی حقوق الاولاد، انجمن پنجاب کے لیے پڑھے جانے والی نظمیں (برکھارت، حب وطن، مناظرہ، رحم و انصاف، نشاۃ امید)، سوانح عمریاں، مختلف مضامین سب کا مطالعہ کر لیجیے۔ ان کے موضوعات اسالیب اور طریقِ کار پر غور کیجیے آپ کو حالی، شبلی اور امیر علی کی طرح سرسید سے متاثر ہونے کے باوجود الگ نظر آئیں گے۔ سرسید کے قریب ترین رفیق قومی وملی مسائل اور تہذیب وثقافت میں حالی کا رویہ وہ نہیں تھا جو سرسید کا تھا۔ سرسید کی تحریک کو ادبی بنانے والے حالی ہی تھے۔ صرف مسدس ہی کو مدِ نظر رکھ لیا جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ حالی (شبلی کی طرح) نوآبادیاتی نظام کے اُس مرحلے میں داخل ہوگئے ہیں جس میں خود اعتمادی بحال ہونے لگی ہے لیکن حالی کا لب ولہجہ اور طریقِ کار شبلی سے مختلف تھا۔ بے حد دھیما، شائستہ، معتدل، ہمیں ان کے ادب میں سرسید کی مجہول مطابقت پذیری کی بجائے شبلی کی طرح زندہ وبامعنی تطبیق اور معتدل گریز پسندی کے اجزا ملتے ہیں۔ حالی کے اس رویے کو سمجھنے میں جو چیز مشکل پیدا کرتی ہے وہ خود ان کی شخصیت، اُن کا مزاج، اُن کا لب ولہجہ، ان کا طریقِ کار اور اُن کا اندازِ اظہار ہے (ماضی کے ساتھ تعلق استوار کرنا بھی تو دراصل نوآبادیاتی منطق اور نفسیات کی تردید ہی کا ایک طریق ہے)۔ ان کی نفسی شرافت انھیں اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ وہ مخالفت کیے بغیر صحت منداجزا جذب کر لیں چنانچہ انھوں نے انگریزیت کی مخالفت نہیں کی۔ وہ نوآبادیاتی نظام کے جس عہد میں زندہ تھے وہ انھیں مخالفت کی اجازت بھی نہیں دے سکتا تھا۔ ہاں ان کی خوبیوں کو اختیار کرنے کے ساتھ ساتھ وہ اپنے قومی تفاخر اور ملی عظمتِ رفتہ کا شعور ضرور اپنی قوم میں پیدا کر سکتے تھے یہی وہ طریقِ کار تھا جو انگریزی تہذیب کے صحت مند اجزا سے استفادہ کے باوجود مسلم عوام میں اُن کا اپنا تشخص اجاگر کر سکتا تھا چنانچہ انھوں نے مسدس کے ذریعے یہی کیا۔

سرسید نے انگریزوں کے اخلاق کے نقشے پیش کیے، حالی نے مسلمانوں کی عظمتِ رفتہ کا شعور پیدا کیا۔ انھوں نے بتایا کہ چوں کہ انگریزوں نے مسلمانوں سے علوم وفنون لے کر ترقی کی ہے اس لیے انگریزوں کی اندھی تقلید کی ضرورت نہیں۔ انھوں نے

شعور بیدار کیا کہ انگریزوں کی کام یابی سے متاثر ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے منفی عناصر پر بھی نگاہ رکھنی ضروری ہے۔ سرسید کا راستہ ایک انقلابی کا راستہ تھا۔ حالی کا راستہ اعتدال کا راستہ تھا۔ انھوں نے نئی روشنی کو اس طرح قومی بنایا اور پرانی روشنی کو اس طرح نئی روشنی میں جلوہ گر کیا کہ قوم نے ان کے اندازِ نظر کو قبول کر لیا۔ ''آج بھی حالی کی قوم کا ذہن جو ہر خوبی و ترقی کو اسلام سے وابستہ کرتا ہے، حالی کے زیر اثر ہے، اس طرح حالی اس نئے دور کے بانی اور اس کو مستحکم کرنے والے دانش ور ہیں۔''۲۹

حالی نے دراصل اپنی خاموش طبیعت، عالمگیر محبت، انسانیت اور گہری متانت کی وجہ سے نوآبادیاتی نظام کے تقاضوں کو مدنظر رکھ کر شعوری طور پر انگریزیت کی مخالفت کیے بغیر ان کے وہ منفی عناصر جو اسلام کے بنیادی اصولوں سے ٹکراتے تھے، ان کو نظر انداز کر کے، مغرب کے صحت مند اجزا کو جذب کرنے کی کوشش اور تلقین کی۔ اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں میں مسدس، مقدمہ شعر و شاعری، سوانح عمریوں اور اپنی دیگر تخلیقات و تصنیفات و مضامین کے ذریعے عظمتِ رفتہ اور ملی تفاخر کا احساس پیدا کر کے بے حد پُر درد اور دھیمے لہجے میں (مسدس کو ذہن میں لائیے) مسلمانوں کے اندر ان کی شناخت کا شعور بیدار کرنے کی جستجو کی اور انھیں نوآبادیاتی نظام سے معتدل انداز میں گریز کی طرف مائل کیا۔ یہ حالی کی بغاوت تھی لیکن لہجہ باغیانہ نہیں تھا۔ مزاحمت تھی لیکن لہجہ مزاحمتی نہیں تھا۔ نوآبادیاتی نظام کے خلاف یہ ایک احتجاج تھا لیکن لہجہ احتجاجی نہیں تھا۔ یہ دراصل اندرونی انقلاب تھا جو پرانی قدروں کو رد نہیں کرتا۔

یقیناً فکری حوالے سے حالی کو سرسید کے مکتبِ فکر سے جُدا نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن دونوں کے طریقِ کار میں فرق ہے۔ اسلام اور مسلمانوں کا سنہرا ماضی جس کی وہ تصویر کش (مسدس میں) کرتے ہیں۔ اس امر پر مجبور کرتا ہے کہ ان کی قوم اس کے احیا کے لیے جدوجہد کرے لیکن نوآبادیاتی نظام اس راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ تھا۔ چنانچہ اُن کے نزدیک یہ اہم ہو گیا تھا کہ وہ اسلام کی عظمتِ رفتہ کو ایسے انداز میں پیش کریں چاہے وہ اسلام کے سیاسی، تہذیبی، تمدنی عروج کی صورت میں ہو [مسدس]، یا سعدی، غالب اور سرسید جیسی علمی و ادبی شخصیات کے روپ میں [حیاتِ سعدی، یادگارِ غالب، حیاتِ جاوید] یا پھر عربی شاعری کی شکل میں۔ [مقدمہ شعر و شاعری]) جو ان کے معاصرین اور قوم میں خود اعتمادی کے جذبات پیدا کرتے ہوئے اپنی ماضی کے ساتھ تعلق استوار کرنے میں مدد دے۔

نوآبادیاتی نظام کی نفسیات یہی ہے کہ وہ محکوم اقوام کو ان کے ماضی کے رشتوں سے منقطع کر کے ایک اذیت ناک احساسِ شکست پیدا کرتا ہے یوں ان کی تاریخ، ان کا تشخص مسخ ہو کر رہ جاتا ہے، احساسِ کمتری ان کو اپنی ثقافتی و تہذیبی جڑوں سے دور کر دیتا ہے اور ذہنی طور پر وہ غلامی کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ ''سرسید 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 اولین مرحلہ تھا''۳۰ دوسرے مرحلے پر جب اپنی شناخت کا احساس جنم لینے لگتا ہے، تو ترقی کی خواہش پیدا ہونے لگتی ہے، آزادی کی امنگ ابھرنے لگتی ہے تو ماضی سے زندہ اور صحت مند رابطے اور تعلق کی اہمیت کا احساس بڑھنے لگتا ہے۔ شبلی اور حالی ایسے ہی مرحلے کی پیداوار تھے۔ ترقی یہ نہیں کہ پہلا قدم از سرِ نو اٹھایا جائے اور روایت سے قطع تعلق کر لیا جائے۔ ترقی یہ ہے کہ روایت کو جدید سانچے میں ڈھالا جائے۔ ہمارا ورثہ ہماری ملکیت ہے ہم اس سے دست بردار نہیں ہو سکتے۔ شبلی

اور حالی دونوں نے اپنے تہذیبی ورثے کو قابلِ فخر ثابت کیا۔ اگر ایسا ہے تو پھر ہمیں اور بھی زیادہ خود اعتمادی سے اسے اپنانا چاہیے لیکن جدید تہذیبی حاصلات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اگر قدیم اور جدید میں اختلاف ہے تو کسی ایک کو رد کرنے کی بجائے ان میں ترکیب پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔[۳۱]

حالی اور شبلی دونوں نے یہی کیا چوں کہ دونوں کے مزاجوں میں فرق تھا اس لیے انداز، لب و لہجے اور موضوعات میں بھی فرق ہے ایک ہاں ٹھنڈک اور دھیما پن ہے دوسرے کے ہاں جوش، جذبے کی شدت، غم و غصہ اور احتجاج کا عنصر ہے۔

حالی کی ''مسدس'' اور دیگر ملی شاعری مثلاً شکوۂ ہند، چپ کی داد، مناجات بیوہ، حبِ وطن، اسی طرح غزلیات کے اشعار حتیٰ کہ مقدمۂ شعر و شاعری کے مباحث کو اور شبلی کی تصنیفات وتخلیقات کو ایڈورڈ سعید کے نقطۂ نظر کی روشنی میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ ایڈورڈ سعید کے خیال میں اورینٹلزم مشرقی قوموں کے ماضی وحال کی اپنے سیاسی ایجنڈے کی روشنی میں غلامی پر رضا مندر کھنے کی تعبیر ہے۔ ایڈورڈ سعید مشرقی کی قوموں کو یہ درس دیتے ہیں کہ وہ مغرب کی اس سامراجی آئیڈیالوجی کو رد کر دیں، اپنے ماضی کی مسخ شدہ تصویروں کو قبول نہ کریں اور اپنے ماضی کی بازیافت خود کریں۔ مغربی شرق شناس مغرب کو اعلیٰ اور مشرق کو ادنیٰ ثابت کرتے ہیں۔ ایڈورڈ سعید کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہ (مشرق/مسلمان) خود شناسی کا راستہ اختیار کر کے اورینٹلزم میں مغرب کی اس مرکزیت کی نفی کر دیں اور اپنے ماضی کو اپنے حوالوں سے سمجھیں اور سمجھائیں۔ غرض مغربی علوم کی یہ شاخ (اورینٹلزم) ایڈورڈ سعید کے نزدیک سامراجی توسیع پسندی کا ایک آلہ ہے جس نے اسلام اور مشرق کی روح کو مسخ کرنے اور تصادم کو ہوا دینے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ ایڈورڈ سعید نے ''اورینٹلزم'' میں مغربی مستشرقین کے اس ڈسکورس کا تجزیہ کیا ہے جس کی مدد سے مغرب نے مشرق کی اپنے حسبِ منشا تشکیل کی اور مشرق/مسلمانوں کو مغرب کا انحصاری بن کر رہنا سکھایا۔ اس کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ مغرب برتر و افضل ہے اور مشرق پسماندہ، منفعل، غیر متحرک، انفعالی، آمرانہ اور ہر طرح کی تہذیبی جڑوں سے خالی اور اس ڈسکورس کے ذریعے مشرق شناسی کے نتائج عام تمدن کی جڑوں تک میں سرایت کر گئے ہیں۔[۳۲]

حالی اور سر سید ہی کے دور میں شائع ہونے والی ولیم میور کی کتاب ''لائف آف محمدؐ'' ہی کو مدنظر رکھا جائے تو کسی بات کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ سب جانتے ہیں کہ اس کا جواب سر سید نے خطباتِ احمدیہ کی صورت میں دیا تھا۔ اگر اس پس منظر کو بھی مدنظر رکھ کر حالی و شبلی کی تخلیقات کو دیکھا جائے خصوصاً حالی کی مسدس کا مطالعہ کیا جائے تو اس کی معنویت اور نکھر جاتی ہے۔ حالی نے اپنی شاعری کے ذریعے وہی کام تو کیا ہے جس کی تلقین ہمارے دور میں ایڈورڈ سعید نے کی ہے۔ انھوں نے اسلام کو، اسلامی روایات کو مغرب کی نظر سے دیکھنے کے بجائے اس کو خود شعوری کی نگاہ سے دیکھا ہے اور دکھایا ہے۔ انھوں نے اپنے ماضی کی بازیافت خود کی ہے، خود شناسی کا راستہ اختیار کرتے ہوئے مغرب کی مرکزیت کی نفی کی ہے، انھوں نے اس نو آبادیاتی سامراجی آئیڈیالوجی کو رد کیا ہے کہ مغرب مشرق سے برتر ہے، بلکہ انھوں نے مغرب کی مخالفت کیے بغیر دکھایا کہ کس طرح اسلام نے مغرب پر احسانات کیے اور ایک جدید تمدن، جدید

دنیا جدید مغرب نے جنم لیا۔ حالی نے اپنی شاعری کے ذریعے مغرب اور اورینٹل ازم کے پیدا کردہ ان نتائج واثرات کو ختم کرنے کی کوشش کی جو عام تمدن تک سرایت کر گئے تھے، جنھوں نے مسلمانوں کو ان کے جان دار، فعال اور حرکی تمدن اور اصولوں سے دور کر دیا تھا۔ انھوں نے اس احساسِ کمتری کو ختم کرنے کی کوشش کی جو مغربی اثرات کے تحت، ماضی سے رشتہ منقطع ہونے کی وجہ سے پیدا ہو چکا تھا۔ انھوں نے مغرب کی پیدا کردہ اس مرعوبیت کو دور کرنے کی کوشش کی جو نوآبادیاتی نظام کے نظریاتی اور آہنی شکنجوں میں جکڑے جانے کی وجہ سے پیدا ہوگئی تھی۔ انھوں نے اپنی شاعری کے ذریعے ماضی ہی کو نہیں حال کو بھی اپنے ہی حوالوں سے سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی چنانچہ مسلمانوں کے کارناموں کے ساتھ ان کے تنزل پر انتہائی کڑی تنقید کی۔ لیکن حالی نے مغرب کو کم تر قرار نہیں دیا (مستشرقین نے مشرق کو کم تر قرار دیا تھا) بلکہ یورپ کی قوموں کی ترقی اور ان کے اسباب بیان کر کے کھلے دل سے ان سے استفادہ کی تلقین کی۔ مسدسِ حالی ایک طرح سے مشرق و مغرب کے درمیان ایک پُل، ایک رابطے کی حیثیت رکھتی ہے اسی طرح انھوں نے قدیم و جدید اور مشرق و مغرب کی اس کش مکش میں حیرت انگیز طور پر ہم آہنگی اور مکالمے کی فضا قائم کرنے کی کوشش کی ہے اور انتہائی شائستہ دبے دبے اور غم زدہ لہجے میں نوآبادیاتی نظام سے آزادی کی خواہش کا اظہار کرتے ہوئے اپنے مخصوص انداز میں احتجاج کیا ہے، حالی کی تمام نظموں میں دراصل مرعوبیت نہیں ایک خاموش پُر امن احتجاج ہے۔ ان کی فطرت ہی نہیں ہے کہ وہ دشمن سے بھی چیخ چیخ کر یا تیز لہجے میں شکوہ کریں لیکن ان کے ظاہری طور پر خاموش ٹھنڈے متن کے اندر انقلاب اور احتجاج کا لاوا موجود ہے۔ ان کی مسدس ایک طرح خاموش شکوہ ہے مسلمانوں سے بھی اور مغرب سے بھی۔ جہاں ان کی مسدس ختم ہوتی ہے وہیں سے اقبال کا شکوہ شروع ہوتا ہے۔ مسدس حالی کو اقبال کی ملی اور احتجاجی شاعری کا رہنما قرار دیا جاسکتا ہے۔ عابد علی عابد نے درست لکھا ہے کہ ''اقبال نے بھی دراصل حالی کی پیروی کی اور شعر کو ان افکار و تصورات کی نشر و اشاعت کا ذریعہ بنایا جن سے قومی عظمت کا شعور اجاگر ہوتا تھا'' ۳۳ حالی کا شکوہ خاموش شکوہ ہے اور اقبال کا شکوہ برملا شکوہ ہے جو دراصل حالی ہی کے شکوے سے پھوٹا ہے۔ حالی نے ایک طرف مسلمانوں کو ان کے عروج کی داستان سنا کر ان کی خودداری اور عزتِ نفس کو ابھارا، دوسری طرف مغربی تہذیب و تمدن کا جائزہ لے کر ان کی ایسی خصوصیات کی طرف توجہ دلائی جو مغربی اقوام کی تعمیر و ترقی میں ممد و معاون ثابت ہوئی تھیں۔ ان کی صاف گو اور متوازن طبیعت نے دوسروں کی خوبیوں کے اعتراف میں کوئی کوتاہی نہیں برتی۔ انھوں نے پورے خلوص دل سے اس مؤقف کا اظہار کیا کہ جب تک ہم اپنے آپ کو جدید ذہنی ہتھیاروں سے مسلح نہیں کریں گے۔ خارزارِ حیات میں قدم رکھنے کے قابل نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ ان کے کلام، خصوصاً مسدس ہی کو مدنظر رکھ لیا جائے تو وہ عہدِ سرسید میں اسلام اور مغرب کی کشمکش کے درمیان ایک رشتۂ مطابقت استوار کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ وہ ہر جگہ ایک متوازن انسان نظر آتے ہیں۔ یقیناً حالی کے ہاں کچھ خامیاں اور کمیاں، تضادات اور سطحی چیزیں ہیں لیکن وہ تو سب ابتدا کرنے والوں کا مقدر ہوا کرتی ہیں اصل بات یہ ہے کہ ان کا انقلاب ایک خاموش انقلاب ہے مختلف طبقے ان سے متاثر ہوئے ہیں ''شاعری میں علامہ اقبال اور نثری ادب میں شبلی نعمانی، حالی کے خاموش انقلاب کی پیداوار ہیں۔'' ۳۴

حالی علی گڑھ تحریک کی ادبی آواز تھے۔انھوں نے ادب کے ذریعے نوآبادیاتی نظام کی چیرہ دستیوں کو روکنے کی کوشش کی۔ انھوں نے ادب میں اور ادب کے ذریعے تہذیب وتمدن میں مشرقی ومغربی نقطۂ نظر کو ہم آہنگ کرنے کی شعوری کوشش کی۔آج بھی ہمارے دور میں، ہمارے ادب میں، ہمارے معاشرے میں، ہمارے تہذیب وتمدن میں اسی مکالمے کا کام جاری ہے۔جہاں احتجاج، بغاوت اور مزاحمت کی تیز آوازیں گونج رہی ہیں وہاں دھیمی، پُرسوز، شائستہ ادبی آوازیں بھی ترنم ریز ہیں، چنانچہ یہ کام آج بھی جاری ہے۔آج ہمیں پھر اعتدال وتوازن، برداشت، رواداری، خودآگاہی، حوصلہ کی ضرورت ہے۔اس لیے یہ دور بھی حالی کا دور ہے۔"ہمیں آج بھی حالی کی ضرورت ہے ہم جس قدر چاہیں حالی کے تہذیبی رویوں پر تنقید کرلیں بہرحال اولیت کا سہرا انھیں کے سر جاتا ہے" جیسے سرسید ہماری زندگی کے مختلف پہلوؤں کا سرچشمہ ہیں اسی طرح حالی بھی ہمارے جدید ادب کا سرچشمہ ہیں۔"۳۵ آج ہم سب حالی کی امت بن گئے ہیں ان کی خامیوں اور کمزوریوں کے باوجود جس ادب کو آج ہم درست سمجھتے ہیں اس کی بنیاد حالی اور صرف حالی ہیں ادب کی سطح پر حالی ہی ہمارے مسلّم قائد ہیں۔۳۶

حالی کا تفصیلی تجزیہ اس موقع پر ناگزیر تھا اس لیے کہ حالی کو ابھی تک مقلدِ محض قرار دیا جاتا ہے۔نوآبادیاتی نظام سے مرعوبیت اور اس کی مدحت کا علم بردار سمجھا جاتا ہے لیکن جیسا کہ ہم نے دیکھا کہ حالی کے ہاں مشرق ومغرب کی صرف کشمکش ہی نہیں، وہ اپنے خیالات میں الجھے ہوئے نہیں ہیں، نہ ہی ان کے ہاں مشرق ومغرب کی کوئی آویزش پائی جاتی ہے بلکہ ان کے ہاں صحیح معنوں میں ایک تہذیبی ہم آہنگی اور اتصال پایا جاتا ہے جس میں دوطرفہ وقار کا عنصر موجود ہے۔تیزی وطراری اور تصادام ورقابت ان کے مزاج کا حصہ ہی نہیں ہے۔حالی نہ مغرب کے مقلد محض ہیں نہ سرسید کے۔ان کے سوچنے، اظہار کا اپنا انفرادی طریقہ اور انداز ہے جو ان کی شخصیت کے زیرِ اثر ان کی شاعری اور نثر میں بھی در آیا ہے۔وہ مغرب اور اس کے نوآبادیاتی نظام سے مرعوب بھی نہیں ہیں جبھی تو انھوں نے شعوری طور پر مسلمانوں کے اندر ان کا تشخص اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے ہاں انھوں نے مغرب (اور سرسید) کی قابلِ تقلید خصوصیات کا کھل کر اظہار کیا ہے اور مسلمانوں کو ان سے فائدہ اٹھانے کی تلقین کی ہے۔پھر بھی یہ نہیں کہ ان کے ہاں برطانوی سامراج کے خلاف مزاحمت نہیں۔ان کے ہاں مزاحمت ہے لیکن بالواسطہ۔ان کے ہاں ایک خاموش احتجاج پایا جاتا ہے جو خالصتاً ادبی اور تخلیقی ہے۔اس احتجاج کو انھیں کے عہد میں شبلی نے اور پھر آگے چل کر اقبال نے پُرزور انداز میں اختیار کیا۔مسدس دراصل مسلمانوں سے شکوہ ہے اور مغرب سے بھی۔آگے چل کر اسی شکوہ نے اقبال کے شکوہ میں جنم لیا۔اس طرح نوآبادیاتی نظام کے پوشیدہ شکنجے ان کی شخصیت کو مسخ نہیں کر سکے۔مرعوبیت ان کی پہچان نہیں بلکہ اس سے ہٹ کر ان کا اپنا ایک تشخص ہے، شناخت ہے جو مرعوبیت اور تقلید سے تحفظ کی دلیل ہے، ان کے ہاں ایک وقار ہے، حسن ہے، توازن ہے، تہذیب ہے، شائستگی ہے، وضع دار قسم کا باغیانہ رویہ ہے، یقیناً بحیثیت انسان ان کے ہاں کمزوریاں بھی ہیں (مثلاً حد سے بڑھا ہوا انکسار، خشکی، دھیما انداز) لیکن یہ کمزوریاں ان کی شخصیت کو بحیثیت مجموعی کمزور نہیں کرتیں۔نوآبادیاتی نظام کے خلاف مزاحمت اور اسلام ومغرب کی تطبیق میں ہمیں آج پھر اسی اعتدال وتوازن، تہذیب وشائستگی، مکالمے اور ہم آہنگی کی ضرورت ہے۔آج ہمیں پھر نوآبادیاتی نظام کے مقابلے میں اپنا تشخص، اپنا وقار، اپنا شناخت

کو پہنچانے کی ضرورت ہے، آج ایک بار پھر مغرب سے اسی استفادے کی ضرورت ہے، آج ہمیں پھر اسی ادبی احتجاج، رواداری، برداشت اور تحمل کی ضرورت ہے۔ آج ہمیں پھر حالی کی ضرورت ہے۔ ہم آج بھی حالی کے عہد میں زندہ ہیں۔ حالی کی معنویت آج مابعد نوآبادیاتی دور میں وہی ہے جو براہِ راست نوآبادیاتی دور میں تھی۔[۳۷] حالی پر تفصیلی تجزیہ اس لیے تحریر کیا گیا کہ بیشتر محققین اور ناقدین کے ہاں حالی کے مقام اور مرتبے کو سمجھنے میں غلط فہمی سے کام لیا گیا ہے اور انھیں محض سرسید کا مقلد، یا مغربی تہذیب سے مرعوب کہہ کر چھوڑ دیا گیا ہے، لیکن ایسا نہیں ہے۔ آج مابعد نوآبادیاتی سیاق میں ہمارے جدید ادب کا تقاضا ہے کہ براہِ راست نوآبادیاتی دور کے اس متوازن اور صحت مند ادیب کی بازیافت کی جائے اور نوآبادیاتی نظام کے جالوں کو توڑنے میں جو کردار اس شخصیت نے اپنی تخلیقات کے ذریعے ادا کیا ہے۔ وہ نمایاں کیا جائے اور اس کے مقام و مرتبے کا ازسرِ نو تعین کیا جائے۔

شبلی (۱۸۵۷ء۔۱۹۱۴ء) کا تجزیہ موقع کی مناسبت سے حالی کے ساتھ ساتھ درج بالا سطور میں کیا جا رہا ہے۔ شبلی سے نظم میں غم و غصہ اور احتجاج کے اظہار کی روایت کا آغاز ہوتا ہے۔[۳۸] شبلی نے ایک طرف مغربی سلطنتوں کی چیرہ دستیوں اور ظلم و استبداد کے خلاف نظمیں لکھیں تو دوسری طرف نام ورانِ اسلام کی سوانح عمریوں کے ذریعے مسلمانوں کو بیدار کرنے کی کوشش کی۔

جیسا کہ حالی کے ذیل میں ذکر ہوا کہ شبلی نوآبادیاتی نظام کے دوسرے مرحلے کی پیداوار ہیں۔ سرسید کے نوآبادیاتی علم کلام کا واضح ترین ردِعمل ہمیں شبلی کے ہاں نظر آتا ہے وہ حالی کی طرح اس موڑ کے رہنما ہیں جہاں پر سرسید کا بنایا ہوا راستہ ختم ہوتا ہے اور وہ شاہراہِ آزادی شروع ہوتی ہے جس پر ابوالکلام آزاد، محمد علی جوہر، مختار احمد انصاری اور خود علامہ اقبال جیسی مقتدر ہستیاں گامزن نظر آتی ہیں۔[۳۹] سرسید نوآبادیاتی نظام کی بقا کو اہلِ ہند کی فلاح و بہبود اور ترقی کے لیے ضروری سمجھتے تھے۔ شبلی سامراج سے وفاداری کا چرچا کرنے کے باوجود اسے مکمل طور پر قبول کرنے سے گریزاں رہے۔ سرسید کی انتہا پسندی کے برعکس شبلی پرانی روشنی کو نئی روشنی میں جلوہ فگن دیکھنا چاہتے تھے۔ وہ نئی زندگی کے داعی تھے مگر ایسی زندگی جس کی بنیادیں اپنی روایات پر قائم ہوں۔ شبلی، مشرق اور مغرب کی اندھی تقلید کے برعکس، دونوں سے مرعوب ہوئے بغیر، دونوں کے صحت مند اجزا کے ملاپ کے قائل تھے۔ مہدی افادی نے لکھا ہے کہ ''انھوں نے مذہب اور سائنس دونوں میں مصافحہ کرا دیا۔ انھوں نے مذہب کی حق تلفی نہیں ہونے دی، سائنس و فلسفہ کی مغائرت بھی دور کرا دی اور ان کو مذہب کا دست و بازو بھی بنا دیا۔''[۴۰] اس اعتبار سے شبلی اقبال کے پیش رو ہیں وہ جدید علمِ کلام کے پیش رو ہیں جس میں قدیم یا جدید کو رد کرنے کی بجائے قدیم و جدید کے صحت مند اجزا کو ترکیب دیا گیا ہے۔ ماضی کے ساتھ صحت مند تعلق استوار کرنا بذاتِ خود نوآبادیاتی منطق کی تردید ہے (یہ تمام مباحث حالی کے ذیل میں پیش کیے جا چکے ہیں) حالی ہی کی طرح شبلی نوآبادیاتی نفسیات کے اسی مرحلے کی پیداوار ہیں جب آزادی حاصل کرنے کی خواہش جنم لینے لگتی ہے اور تاریخ حال اور مستقبل کے ساتھ محکوم قوم کے تشخص کو بحال کر کے اسے نوآبادیاتی حکمرانوں کے خلاف کھلی مزاحمت پر اکساتی ہے۔ حالی کے برعکس شبلی کے ہاں جوش اور جذبے کا اظہار ہوا ہے۔[۴۱] شبلی مغربی نوآبادیاتی تعلیم و تہذیب کے خلاف نہ تھے اور انھوں نے تو تحقیق کے ذریعے اسلامی تہذیب و ثقافت کی بازیافت کے لیے بے مثال کام کیے۔ البتہ مغرب کی ذہنی غلامی، مذہب سے بیگانگی، اور نوآبادیاتی سامراجی حربوں کے تحت محکوم

مسلمانوں میں حیوانیت کی جو سطح پیدا ہو رہی تھی شبلی نے اس کو توڑا اور ان کو دوبارہ انسان کی سطح پر لے کر آئے۔ اقبال نے دو رِسوم کی نظم ''شبلی و حالی'' میں ان دونوں آزادی پسند رہنماؤں کو ان کی ملی خدمات کے پیشِ نظر خراجِ تحسین پیش کیا ہے اور ان کی وفات کو عظیم ملی نقصان قرار دیا ہے۔[۴۲] قاضی جاوید نے بجا طور پر شبلی کو نوآبادیاتی نظام سے ''انحراف پسندی کا عروج'' قرار دیا ہے۔[۴۳]

رفقائے سرسید میں مولوی نذیر احمد (۱۸۳۶ء۔۱۹۱۲ء) کی امتیازی شان یہ ہے کہ ایک طرف تو وہ علی گڑھ کے بنیادی اجتہادی مقاصد کے پُر جوش مبلغ تھے تو دوسری طرف ان کے انتہا پسندانہ مسلک کے بے لاگ نقاد بھی انھوں نے جس طرح سرسید کی جدت، عقلیت، محنت، خلوص کی حمایت کی بالکل اسی طرح مغربی نوآبادیاتی نظام کے زیرِ اثر سرسید کی مغربی نوآبادیاتی پالیسیوں پر کڑی تنقید بھی کی۔ اس کی واضح دلیلیں ان کے ناول ''ابن الوقت'' اور ''رویائے صادقہ'' ہیں۔ سرسید کی عقلیت اور مغربیت کے خلاف جو تحریک ان کی زندگی میں رونما ہوئی او جو بعد میں اقبال کے ہاتھوں تکمیل تک پہنچی۔ اس کے اولین رہنماؤں میں مولوی نذیر احمد بھی شامل تھے۔[۴۴] انھوں ے اپنے متعدد خطبات میں اس نکتے کی وضاحت کی کہ نوآبادیاتی سیکولرازم کے تحت پیدا ہونے والا دین و دنیا کی دوئی کا تصور اسلام کے متوازی نظام کے منافی ہے۔ اِسلام میں پیدا ہونے والا یہ تصور مغربی اثرات کے ساتھ ساتھ علما کی تنگ نظری اور صوفیا کے رہبانی خیالات کا نتیجہ ہے۔ چنانچہ ''انجمن حمایتِ اسلام'' کے سولھویں سالانہ اجلاس (منعقدہ فروری ۱۹۰۱ء) میں نذیر احمد کے لیکچر کا موضوع یہی دین و دنیا تھا۔[۴۵] اس طرح وہ دین و دنیا، مشرق و مغرب یا اسلام اور مغرب کے دل کش امتزاج کے قائل ہیں تو دوسری طرف مغربی نوآبادیاتی تہذیبی اثرات کے تحت پیدا ہونے والی مادیت، الحادیت، استحصال اور اخلاقی بے راہ روی کے مخالف ہیں اور اقبال کے خیالات کی مماثلت ان کے ساتھ باآسانی محسوس کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ وہ حالی و شبلی کی طرح نوآبادیاتی نظام کے دوسرے مرحلے کی نشاندہی کرتے ہیں۔

سید امیر علی (۱۸۴۹ء۔و۱۹۲۸ء) کا تعلق ایک ایسے زمانے سے تھا جب کہ برصغیر میں نوآبادیاتی نظام اپنے ارتقا کے دوسرے مرحلے سے گزر رہا تھا۔ انیسویں صدی کی آٹھویں دہائی سے جنگِ عظیم اول تک جب کہ سید امیر علی سماجی، سیاسی اور علمی طور پر سرگرم رہے، بظاہر ہندوستان میں برطانوی راج نہایت مضبوط اور مستحکم تھا لیکن درحقیقت اس کے داخلی تضادات کے نتائج واضح ہونا شروع ہو چکے تھے اور اس کی بنیادوں میں دراڑیں پڑنا شروع ہو گئی تھیں۔ سید امیر علی کو اسلام اور بانی اسلام سے جو عقیدت تھی اس کا ثبوت یہ ہے زمانۂ طالب علمی ہی میں انھوں نے ۱۸۷۲ء میں انگریزی کتاب ''حیاتِ محمدؐ اور تعلیمات کا تنقیدی جائزہ'' تحریر کی جو ۱۸۷۳ء میں شائع ہوئی۔ یہ کتاب نظر ثانی کے بعد ''Spirit of Islam'' کے نام ۱۸۹۱ء میں شائع ہوئی۔ ۱۹۲۲ء سے قیام پاکستان تک اس کے بے شمار ایڈیشن شائع ہوئے۔ اس کا ترجمہ ''روحِ اسلام'' کے نام سے شائع ہوا۔ سید امیر علی نے لندن میں ۱۹۰۸ء میں مسلم لیگ کی ایک شاخ قائم کی اور اقبال اس کی مجلسِ عاملہ کے رکن منتخب ہوئے۔[۴۶]

سید امیر علی کی صورت میں دراصل نوآبادیاتی نظام سے معتدل گریز پسندی کا رجحان سامنا آتا ہے۔ سید امیر علی، سرسید ہی کی طرح مسلمانوں کے لیے مغربی تعلیم کو ضروری خیال کرتے تھے۔ مسلمانوں کے ساتھ انگریزی تعلقات کو بہتر بنانے کے خواہش مند

تھے لیکن سید امیر علی مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ اوران کے مذہبی حقائق وعقائد، ان کی مشرقی معاشرت اوران کی تعلیم کو بھی اتنا ہی لازمی خیال کرتے تھے جتنا انگریزی تعلیم کو۔ سید امیر علی نے عقلیت پسندی، خرد افروزی اور رواداری کی تائید کی۔ انھوں نے یورپ کی تاریخ، دنیا کے مذاہب اور علم الکلام کے تمام پہلوؤں سے آگاہ ہو کر، اسلام اور مسیحیت کا تقابل کر کے اسلام اور بانیٔ اسلام کی صحیح حرکی انقلابی تصویر دنیا کے سامنے پیش کی۔ انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اسلام ایک فرسودہ اور رجعت پسندانہ تحریک نہیں تھی جیسا کہ بعض مستشرقین کا خیال ہے بلکہ ایک فکری، تہذیبی وتمدنی اور معاشرتی انقلاب تھا۔ سید امیر علی نے مسلمانوں میں عقلیت پسندی کے رجحانات کے عروج وزوال کا جائزہ بھی لیا اور افسوس ظاہر کیا کہ مسلمانوں نے عقلیت پسندی کی تحریک کو زیادہ عرصے تک جاری نہ رکھا اور علم وحکمت کا خزانہ یورپ کو دے کر خود فکری طور پر تہی ذہنی کا شکار ہو گئے، یہاں تک کہ مغربی نوآبادیاتی نظام نے انھیں جکڑ لیا۔ ''روحِ اسلام'' کے صرف دو ابواب ہی ملاحظہ کر لیے جائیں تو سید امیر علی کا مؤقف سامنے آجاتا ہے۔ یعنی ''اسلام کی سائنسی روح'' اسلام کی عقلی اور فلسفیانہ روح۔ ''[۲۴] سید امیر علی کے نزدیک اسلام کا رویہ ترقی پسندانہ ہے اور تغیر پذیر مادی، سماجی صورت 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 اس میں غلام، عورتوں کی محکومی، جبر وتشدد کی حمایت، عدم رواداری، تقلید پرستی اور عقل دشمنی کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔ سرسید، شبلی، مولوی چراغ علی، مولانا شبلی نعمانی اور اس صدی کے دیگر متکلمین کی طرح سید امیر علی نے بھی اپنی کتابیں (''روحِ اسلام'' اور ''تاریخ اسلام'' بالخصوص روحِ اسلام)، عیسائی مشنریوں، مستشرقین کے اسلام اور پیغمبرِ اسلام پر اعتراضات کے جواب میں لکھی تھیں۔ گویا یہ جواب نوآبادیاتی نظام کو تھا اور نوآبادیاتی اعتراضات اوران کے منفی اثرات کا رد تھا۔ ان کے پیشِ نظر مقصد یہ تھا کہ وہ اہلِ مغرب کو گویا نوآبادیاتی حکمرانوں کو صحیح اسلامی تصورات اور رسولِ خدا کی صحیح پُرامن انقلابی وحرکی زندگی اور شخصیت سے روشناس کرائیں تاکہ اس عام تعصب اور جہالت کو ختم کیا جا سکے جو مغرب میں اور مغربی نوآبادیاتی حکمرانوں کے ہاں اسلام اور بانیٔ اسلام کے بارے میں موجود ہے۔ چنانچہ یہ کتاب (''روحِ اسلام'') شعوری طور پر مغرب کے لیے لکھی گئی اس لیے انگریزی میں لکھی گئی۔ ہندوستان میں اس کا چرچا کم ہوا۔ سید امیر علی کو برصغیر میں عام مقبولیت حاصل نہیں ہوئی۔ ان کی تصانیف تک کو یہاں کے صرف محدود تعلیم یافتہ طبقے کو رسائی حاصل تھی۔ جن میں علامہ اقبال بھی شامل ہیں۔ انھوں نے سرسید کے علمی اندازِ فکر میں مثبت پہلو کا اضافہ کیا اوران کے پیش کردہ اسلام کے خاکے میں رنگ بھرنے کی کوشش کی۔ جس کو آگے چل اقبال نے مکمل کیا۔ سید امیر علی کا بنیادی مقصد اسلام اور مغرب کے تقابلی مطالعہ کے ذریعے روحِ اسلام کو آشکار کرنا اور منفی نوآبادیاتی اثرات (علمی، سیاسی، معاشی، مذہبی، تہذیبی، فکری) کو رد کرنا تھا اور یہی وہ موضوع تھا جس کو اقبال آخری سانس تک پیش کرتے رہے۔

جیسا کہ گزشتہ صفحات میں سرسید کے حوالے سے ذکر ہوا کہ سرسید نے وسیع پیمانے پر اپنی تحریک شروع کی تھی اس کے اثرات بھی انتہائی ہمہ گیر ہوئے۔ البتہ ان کی تحریک میں مغربیت کے غلو سے جس طوفان کے دروازے کھلے اس کا اندازہ خود سرسید کو بھی نہ تھا۔ درحقیقت سرسید مغربی تہذیب اور نوآبادیاتی تمدن سے مرعوب تو تھے لیکن سرسید اوران کی تحریک اس حد تک نہیں کی تھی اور نہ اس کے یہ

مقاصد تھے۔ اگر مجموعی طور پر اس تحریک کا نوآبادیاتی تناظر میں جائزہ لیا جائے تو سرسید کے ساتھ ساتھ ان کے رفقا، حالی، شبلی، نذیر احمد اور سید امیر علی کے نوآبادیاتی نظام کے مدمقابل ان کے رویے اور احتجاج کو سامنے رکھا جائے تو یہ کہنا قطعاً درست نہیں ہے کہ علی گڑھ تحریک برصغیر میں نوآبادیاتی تمدن اور برطانوی استعمار کو مستحکم کرنے کا ذریعہ تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ علی گڑھ تحریک ہی مجموعی طور پر مغربی استعمار کے خلاف برصغیر میں احتجاج و مزاحمت کی پہلی آواز ہے کیوں کہ قدامت پرست علما اور لکھنوٴ کے ''اودھ پنچ'' کی مخالفت مغربی اقدار کے عمیق ناقدانہ مطالعے اور حقیقت پسندانہ تجزیے پر مبنی نہیں تھی بلکہ ان کی اپنی ماضی پرستی، قدامت پرستی اور تقلید پرستی کی وجہ سے تھی۔ ان کا ردِعمل سطحی تھا۔ یہ تو علی گڑھ تحریک ہی کا نتیجہ اور فیضان تھا کہ اس کی بدولت جب باشعور مسلمانوں نے یورپ جا کر خود وہاں مشاہدۂ تہذیب کیا، مغربی علوم، مغربی تاریخ اور مغربی تمدن کا کھلی آنکھوں اور کھلے ذہن کے ساتھ مطالعہ کیا، اسلام اور مغرب کا غیر جانب دارانہ اور ٹھوس تقابلی جائزہ لیا تو پھر انیسویں صدی میں امیر علی اور بیسویں صدی میں اقبال جیسے مفکرین اور ادیب ابھر کر سامنے آئے۔ جنھوں نے وسیع اور ٹھوس بنیادوں پر نہ صرف اسلام اور مغرب کا تجزیہ کیا بلکہ مدلل انداز میں مغربی سامراجی استعمار کے استبداد کے خلاف اپنی دل کش صدائے احتجاج بلند کی اور جس کی بنیادوں پر برصغیر میں تحریکِ جدوجہد آزادی برطانوی سامراج کے مقابلے میں کامیابی سے ہم کنار ہوئی۔

فی زمانہ مسلمانوں کی حالت ۱۸۵۷ء کے بعد والی ہے۔ اسی لیے آج وہ دہشت گرد تنگ نظر قرار دیے جا چکے ہیں، اسلام پر تلوار اور تشدد کے الزامات عائد کیے جا رہے ہیں، کہیں قدامت پرستی ہے، کہیں انتہا پسندی، کہیں روشن خیالی، کہیں توازن و اعتدال، مغربی نوآبادیاتی نظام آج بھی اسی طرح اپنے ''قابلِ فخر عظیم تہذیبی مشن'' کو مکمل کرنے میں سرگرمِ عمل ہے، روحِ اسلام آج بھی سسک رہی ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ آج نوآبادیاتی نظام براہِ راست نہیں بالواسطہ ہے، آج بھی ہمیں ایسے مفکرین اور دانشوروں کی ضرورت ہے جو اسلام اور مغرب کا ٹھوس بنیادوں پر تجزیہ کر کے روحِ اسلام اور روحِ مغرب کو اجاگر کریں اور نہ صرف مسلمانوں کو بلکہ پوری دنیائے انسانیت کو اس پیچیدہ استعماری نظام کے شکنجوں سے آزادی دلوانے کی کوشش کریں۔ یقیناً آج بھی ایسے انسانیت نواز مفکرین، دانش ور اور ادبا موجود ہیں جو دنیائے انسانیت کے امن، سکون اور آزادی کے لیے خواہاں اور اس کے لیے عملی اور تخلیقی طور پر سرگرمِ عمل ہیں۔ چنانچہ درج بالا تجزیے سے ظاہر ہوتا ہے کہ بلاشبہ سرسید اور علی گڑھ تحریک مغربی تہذیب و تمدن اور اس کے نوآبادیاتی اثرات سے مرعوب تو تھے لیکن اگر مجموعی طور پر اس تحریک کا جائزہ نوآبادیاتی تناظر میں لیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ درحقیقت علی گڑھ تحریک ہی برصغیر میں نوآبادیاتی تمدن اور برطانوی استعمار کے خلاف برصغیر میں احتجاج و مزاحمت کی پہلی آواز ہے۔ بعض پہلوؤں سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے تو ہمیں آج نئے نوآبادیاتی نظام کے دور میں بھی علی گڑھ تحریک سے استفادے کی ضرورت ہے۔

حواشی:

۱۔ شیخ محمد اکرام، ''موجِ کوثر''، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ص ۵۔

۲۔ ہاشمی فرید آبادی، ''تاریخِ مسلمانانِ پاکستان و بھارت''، (جلد دوم) ص ۳۸۴۔

ڈبلیو، ہنٹر، ڈبلیو، ''ہمارے ہندوستانی مسلمان''، ترجمہ، صادق حسین، ص۱۴۴۔

ڈاکٹر محمد آصف، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۲۰۱۵ء، ص۱۰۱۔

۳۔ الطاف حسین حالی، ''حیاتِ جاوید''، ص۱۰۷۔

۴۔ سید عابد علی عابد، ''شعرِ اقبال''، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۶۴ء، ص۳۴۔

۵۔ ابوالحسن علی ندوی، ''مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش''، مجلسِ نشریاتِ اسلام، کراچی، سن ندارد، ص۸۷۔

۶۔ ڈاکٹر جمیل جالبی، ''پاکستانی کلچر''، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۱۹۹۷ء، ص۱۴۴۔

۷۔ پروفیسر عزیز احمد، ''برصغیر میں اسلامی جدیدیت''، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ص۱۵۸۔

۸۔ مدرسہ دیوبند، ندوۃ العلوم اور دینی قیادت سے متعلق ان مباحث کی تفصیل وتصدیق کے لیے دیکھئے:۔

i- شیخ محمد اکرام، ''موجِ کوثر''، ص۱۸۷ تا ۲۱۱، ۳۵۱ تا ۳۶۱۔

ii- پروفیسر عزیز احمد، ''برصغیر میں اسلامی جدیدیت''، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص۱۵۸۔

iii- ابوالحسن علیندوی، ''مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش''، ص۸۸۔

iv- ڈاکٹر جمیل جالبی، ''پاکستانی کلچر''، ص۱۴۴۔

v- ڈاکٹر معین الدین عقیل، ''اقبال اور جدید دنیائے اسلام''، ص۳۰۹۔

vi- پنجاب یونیورسٹی (مرتب)، ''تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان وہند''، (جلد ہشتم)، لاہور، ۱۹۷۱ء، ص۲۵۔

vii- پنجاب یونیورسٹی (مرتب)، ''تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان وہند''، (جلد نہم)، لاہور، ۱۹۷۲ء، ص۲۶۔

viii- سید سلیمان ندوی، ''حیاتِ شبلی''، معارف پریس، اعظم گڑھ، ۱۹۴۳ء، ص۲۰۔

ix- قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص۱۱۸ تا ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۴۵ تا ۱۴۷۔

x- ڈاکٹر محمد آصف، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ص۱۰۲۔

xi- ''تین ادبی وفکری تحریکیں۔ایک محاکمہ''، مرتبہ، روبینہ ترین، ڈاکٹر، قاضی عابد، ڈاکٹر، حماد رسول، شعبہ اُردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان، ۲۰۱۰ء، ص۴۳۔

۹۔ شیخ محمد اکرام، ''موجِ کوثر''، ص۳۲۵۔

۱۰۔ سید نذیر نیازی، ''اقبال کے حضور'' (جزو اول)، اقبال اکادمی، کراچی، ۱۹۷۱ء، ص۳۰۴۔

۱۱۔ اقبال، ''اقبال نامہ''، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ (طبع نو تصحیح وترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص۹۸۔

۱۲۔ پروفیسر عزیز احمد، ''برصغیر میں اسلامی جدیدیت''، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ۶۰۔

۱۳۔ سرسید، ''مقالاتِ سرسید''، مرتبہ، محمد اسماعیل پانی پتی مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۲ء، جابجا مثلاً جلد اول، ص۴۷، ۳۸، ۳۸۱، ۳۸۲۔

۱۴۔ سرسید، ''تہذیب الاخلاق'' (جلد دوم)، مرتبہ منشی فضل الدین، مصطفائی پریس، لاہور، ۱۸۹۵ء، ص۱۔

۱۵۔ امین زبیری، ''تذکرۂ سرسید''، یونائیٹڈ پبلشرز، لاہور، سن ندارد، ص۵۷۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، ''فکرِ اقبال''، ص۲۲۴۔

۱۶۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، ''پاکستانی کلچر''، ص۱۴۷۔

۱۷۔ سرسید احمد خان، ''مقالاتِ سرسید'' (جلد دہم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی مجلس ترقی ادب، لاہور،۱۹۷۳ء،ص۲۷۶۔

۱۸۔ سرسید احمد خان، ''خطباتِ سرسید'' (جلد دوم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی مجلس ترقی ادب، لاہور،۱۹۷۳ء،ص۲۷۶۔

۱۹۔ سرسید احمد خان، ''مقالاتِ سرسید'' (جلد سوم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی مجلس ترقی ادب، لاہور،۱۹۶۱ء،ص۱۷۔

۲۰۔ اقبال، ''علامہ محمد اقبال: تقریریں، تحریریں اور بیانات''، ترجمہ، اقبال احمد صدیقی، ۲۵۸۔

سید نذیر نیازی، ''اقبال کے حضور''، ص۲۸۴، ۲۸۵۔

۲۱۔ حنیف رامے، ''اسلام کی روحانی قدریں: موت نہیں زندگی''، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص۲۴۱۔

۲۲۔ ابوالحسن علی ندوی، ''مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش''، ص۱۰۱۔

۲۳۔ سرسید احمد خان، ''خطوطِ سرسید''، مرتبہ، راس مسعود، سید، نظامی پریس، بدایوں،۱۹۲۴ء، ص۱۴۱۔

۲۴۔ امین زبیری، ''تذکرۂ سرسید''، ص۴۶۔

۲۵۔ تفصیل کے لیے دیکھئے:۔ قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص۷تا۱۹۔

مذکورہ مقالے کے لیے قاضی جاوید کی کتاب کے علاوہ درج ذیل تصانیف سے بھی استفادہ کیا گیا ہے:

فرانز فینن، ''افتادگانِ خاک''، ترجمہ، سجاد باقر رضوی/محمد پرویز، ص۱۳، ۱۴، ۳۲۔

سرسید، ''مقالاتِ سرسید'' (جلد پنجم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی مجلس ترقی ادب، لاہور، س ن، ص۱۵۔

سرسید، ''مقالاتِ سرسید'' (جلد ششم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی مجلس ترقی ادب، لاہور،۱۹۶۲ء، ص۱۶۰، ۲، ۲۷۔

سرسید، ''مقالاتِ سرسید'' (جلد ہفتم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی مجلس ترقی ادب، لاہور، س ن، ص۴۱۔

سرسید، ''مقالاتِ سرسید'' (جلد ہشتم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی مجلس ترقی ادب، لاہور، س ن، ص۱۲، ۳۶، ۳۷، ۱۳۰، ۱۳۳۔

سرسید، ''مقالاتِ سرسید'' (جلد نہم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی مجلس ترقی ادب، لاہور، س ن، ص۵۷، ۱۵۔

سرسید، ''مقالاتِ سرسید'' (جلد دہم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی مجلس ترقی ادب، لاہور،۱۹۶۲ء، ص۵۱۔

سرسید، ''مسافرانِ لندن''، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی مجلس ترقی ادب، لاہور،۱۹۶۱ء، ص۱۸۳، ۱۹۰، ۱۹۸۔

سرسید، ''سرسید احمد خان کا سفرنامۂ پنجاب''، مرتبہ، اقبال علی، مولوی، سید، مجلس ترقی ادب، لاہور،۱۹۷۳ء، ص۲۱، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۴۸۔

۲۶۔ قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص۷، ۸۔

۲۷۔ قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص۵۲۔

۲۸۔ شیخ محمد اکرام، ''موجِ کوثر''، ص۱۶۶۔

عزیز احمد، پروفیسر، ''برصغیر میں اسلامی جدیدیت''، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص۱۲۹تا۱۵۰۔

قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص۴۸تا۵۸۔

۲۹۔ ڈاکٹر جمیل جالبی، ''تاریخ ادب اردو'' (جلد چہارم) مجلس ترقی ادب، لاہور،۲۰۱۲ء، ص۲۹۔

۳۰۔ قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص۱۲۶۔

۳۱۔ مندرجہ بالا مباحث کی تفصیل کے لیے دیکھئے قاضی جاوید کی کتاب ''سرسید سے اقبال تک''، ص۱۲۹۔

۳۲۔ ملاحظہ کیجئے:۔

Said, Edward, W., "Orientalism", Penguin Books, Indian, 2001, PP.25, 6, 7, 8, 11, 287, 300;

پیش لفظ، از فتح محمد ملک، مشمولہ، شرق شناسی (از ایڈورڈ سعید)، ترجمہ، محمد عباس، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۲۰۰۵ء۔

۳۳ سید عابد علی عابد، ''شعرِ اقبال''، ص ۴۸۔

۳۴ ڈاکٹر جمیل جالبی، ''تاریخ ادب اردو'' (جلد چہارم)، ص ۹۸۳۔

۳۵ ایضاً، ص ۹۷۲۔

۳۶ ایضاً، ص ۹۷۳۔

۳۷ نو آبادیاتی نظام کے تناظر میں حالی کے مندرجہ بالا تمام تر تجزیے کے لیے جہاں ثانوی ماخذات سے استفادہ کیا گیا ہے وہاں بنیادی ماخذات یعنی حالی کی شعری ونثری تخلیقات کو بھی مدنظر رکھا گیا ہے۔ یہاں تحقیق کے تقاضے کو پورا کرنے کے لیے چند بنیادی ماخذات کی طرف اشارے کیے جاتے ہیں۔ مثلاً دیکھئے: حالی، ''مکتوباتِ حالی''، حالی پریس، پانی پت، ۱۹۲۵ء، ص ۲۷۔

مسدسِ حالی (صدی ایڈیشن)، مرتبہ عابد حسین، سید، شائع شدہ اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، چھٹا ایڈیشن ۱۹۹۲ء، مختلف صفحات ۵ تا ۵۸، ۸۸ تا ۹۷، ۹۸ تا ۱۱۳، ۱۱۸ تا ۱۳۴، ۱۵۴ تا ۱۶۰، ۱۶۹ تا ۱۸۵۔

حالی، دیباچہ، ''مجموعہ نظم حالی''، مشمولہ، کلیاتِ نظم حالی (جلد اول)، مرتبہ، افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۸ء، ص ۵ تا ۵۳، ۳۹۱؛ حالی، کلیاتِ نظم حالی (جلد دوم)، مرتبہ، افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۸ء، ص ۱۸۲۔

حالی کے اس تجزیاتی مطالعہ میں ڈاکٹر محمد آصف کے مضمون ''حالی کا ادبی وتہذیبی رویہ (مابعد نو آبادیاتی سیاق میں حالی کی عصری تخلیقی معنویت) سے بھی خاطر خواہ استفادہ کیا گیا ہے۔ مشمولہ ''زبان وادب''، شعبہ اُردو، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، فیصل آباد، شمارہ ۱۵، جولائی، دسمبر ۲۰۱۴ء، صفحات ۱۵۱۔

۳۸ پروفیسر عزیز احمد، ''برصغیر میں اسلامی جدیدیت''، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص ۱۴۹۔

شبلی نعمانی، ''کلیاتِ شبلی (اُردو)''، مرتبہ، سلیمان ندوی، سید، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۱۹۸۹ء۔ دیکھئے مختلف صفحات مثلاً: ۱ تا ۱۹، ۳۵ تا ۳۸، ۴۹، ۵۰ وغیرہ۔

۳۹ قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص ۱۱۳۔

۴۰ مہدی افادی، ''افاداتِ مہدی''، مرتبہ، مہدی بیگم، شیخ مبارک علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۴۹ء، ص ۹۱۔

شبلی نعمانی، ''علم الکلام اور الکلام''، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۷۹ء، ص ۱۳، ۱۵ تا ۱۷، ۱۶۱ تا ۱۶۷، ۱۷۵ تا ۱۷۷۔

ڈاکٹر سیّد عبداللہ، ''سرسید احمد خان اور ان کے نامور رفقاء کی اردو نثر کا فکری وفنی جائزہ''، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۸۹ء، ص ۳۰۵۔

۴۱ تفصیل کے لیے دیکھئے۔ مندرجہ بالا صفحات میں حالی کے ضمن میں پیش کیے جانے والے مباحث۔ اس کے علاوہ دیکھئے:۔

قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص ۱۱۳ تا ۱۳۹۔

۴۲ دیکھئے: ''بانگِ درا''، مشمولہ، کلیاتِ اقبال اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۲۵۰۔

۴۳ قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص ۱۱۳۔

۴۴ یونیورسٹی اورئینٹل میگزین (جشن نامہ)، دسمبر ۱۹۷۲ء، ص ۲۳۳، ۲۵۴۔

۴۵ رسالہ انجمن حمایتِ اسلام (یک ماہی)، مئی ۱۹۰۱ء، (ضمیمہ نمبر ۲) ص ۱۲۹ تا ۱۵۰۔

۴۶؎ سید امیر علی کے حوالے سے مندرجہ بالا تمام مباحث کے لیے اور آئندہ آنے والے تمام مباحث کے لیے درج ذیل ماخذات سے رجوع کیا گیا ہے:۔

Amir, Ali, "Memories and other writings of Syed Amir Ali", ed., Syed Razi Wasti, People's Publishing House, Lahore, 1968, PP.33, 66, 65;

سید امیر علی، ''روحِ اسلام''، ترجمہ، محمد ہادی حسین، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۵۳۱، ۵۸۸ (بالخصوص ملاحظہ کیجئے:۔اس کتاب کا دیباچہ اور دو ابواب بالخصوص ''اسلام کی سائنسی روح''، ''اسلام کی عقلی اور فلسفیانہ روح'')

سید امیر علی، ''تاریخ اسلام''، ترجمہ، باری علیگ، الفیصل، لاہور، سن ندارد۔

قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص ۶۱ تا ۸۲۔

شیخ محمد اکرام، ''موجِ کوثر''، ص ۱۶۸ تا ۱۷۷۔

آغا افتخار حسین، ''قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ''، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۱۰۔

ڈاکٹر محمد آصف، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ص ۱۱۰، ۱۱۱۔

۴۷؎ سید امیر علی، ''روحِ اسلام''، ترجمہ، محمد ہادی حسین، ص ۵۳۱۔

فہرستِ اسنادِ محوّلہ:

۱۔ آصف، محمد، ڈاکٹر: ۲۰۱۵ء، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور۔

۲۔ احمد، عزیز، پروفیسر: س ن، ''برصغیر میں اسلامی جدیدیت''، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور۔

۳۔ افادی، مہدی: ۱۹۴۹ء، ''افاداتِ مہدی''، مرتبہ، مہدی بیگم، شیخ مبارک علی اینڈ سنز، لاہور۔

۴۔ اقبال: ۲۰۰۵ء، ''اقبال نامہ''، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ (طبع نو تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور۔

۵۔ ____: س ن، ''علامہ محمد اقبال: تقریریں، تحریریں اور بیانات''، ترجمہ، اقبال احمد صدیقی۔

۶۔ ____: ۱۹۹۵ء، ''بانگِ درا''، مشمولہ، کلیاتِ اقبال اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور۔

۷۔ اکرام، محمد، شیخ: س ن، ''موجِ کوثر''، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور۔

۸۔ ''تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان و ہند'': ۱۹۷۱ء، (جلد ہشتم)، اورینٹل کالج پنجاب یونیورسٹی، لاہور

۹۔ ترین، روبینہ، ڈاکٹر۔ ڈاکٹر قاضی عابد، ڈاکٹر حماد رسول (مرتبین): ۲۰۱۰ء، ''تین ادبی و فکری تحریکیں۔ ایک محاکمہ''، ر، شعبہ اُردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

حالی: ۱۹۲۵ء، ''مکتوباتِ حالی''، حالی پریس، پانی پت۔

____: ۱۹۶۸ء، ''مجموعہ نظم حالی''، مشمولہ، ''کلیاتِ نظم حالی''، (جلد اول)، مرتبہ، افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، مجلس ترقی ادب، لاہور۔

____: ۱۹۶۸ء، ''کلیاتِ نظم حالی'' (جلد دوم)، مرتبہ، افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، مجلس ترقی ادب، لاہور۔

____: ۱۹۹۲ء، ''مسدسِ حالی''، (صدی ایڈیشن)، چھٹا ایڈیشن، مرتبہ: سید عابد حسین، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی۔

۱۰۔ ____: س ن ''حیاتِ جاوید''،

۱۱۔ جاوید، قاضی: س ن، ''سرسید سے اقبال تک''

۱۲۔ جالبی، جمیل، ڈاکٹر: ۱۹۹۷ء، ''پاکستانی کلچر''، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد۔

۱۳۔ جالبی، جمیل، ڈاکٹر: ۲۰۱۲ء، ''تاریخ ادب اردو'' (جلد چہارم)، مجلس ترقی ادب، لاہور۔

۱۴۔ حسین، افتخار، آغا، :۱۹۹۹ء، 'قوموں کی شکست وزوال کے اسباب کا مطالعہ''، مجلس ترقی ادب، لاہور۔

۱۵۔ خان، احمد، سیّد، سر: ۱۸۹۵ء، ''تہذیب الاخلاق'' (جلد دوم)، مرتبہ، منشی فضل الدین، مصطفائی پریس، لاہور۔

۱۶۔ ________: ۱۹۲۴ء، ''خطوطِ سرسید''، مرتبہ، راس مسعود، سید، نظامی پریس، بدایوں۔

۱۷۔ ________: ۱۹۷۳ء، ''خطباتِ سرسید'' (جلد دوم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور۔

۱۸۔ ________: ۱۹۶۱ء، ''مقالاتِ سرسید'' (جلد سوم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور۔

۱۹۔ ________: ۱۹۶۲ء، ''مقالاتِ سرسید''، (جلد چہارم) مرتبہ، محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور۔

۲۰۔ ________: س ن، ''مقالاتِ سرسید'' (جلد پنجم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور۔

۲۱۔ ________: ۱۹۶۲ء، ''مقالاتِ سرسید'' (جلد ششم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور۔

۲۲۔ ________: س ن ''مقالاتِ سرسید'' (جلد ہفتم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور۔

۲۳۔ ________: س ن، ''مقالاتِ سرسید'' (جلد ہشتم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور۔

۲۴۔ ________: س ن، ''مقالاتِ سرسید'' (جلد نہم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور۔

۲۵۔ ________: ۱۹۷۳ء، ''مقالاتِ سرسید'' (جلد دہم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور۔

۲۶۔ ________: ۱۹۷۳ء، ''سرسید احمد خان کا سفرنامۂ پنجاب''، مرتبہ، اقبال علی، مولوی، سید، مجلس ترقی ادب، لاہور۔

۲۷۔ ________: ۱۹۶۱ء، ''مسافرانِ لندن''، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور۔

۲۸۔ ڈبلیو، ہنٹر، ڈبلیو: س ن، ''ہمارے ہندوستانی مسلمان''، ترجمہ، صادق حسین

۲۹۔ رامے، حنیف: ۲۰۰۵ء، ''اسلام کی روحانی قدریں: موت نہیں زندگی''، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور۔

۳۰ زبیری، امین: س ن، ''تذکرۂ سرسید''، یونائیٹڈ پبلشرز، لاہور۔

۳۱۔ سلیمان ندوی، سید: ۱۹۴۳ء ''حیاتِ شبلی''، معارف پریس، اعظم گڑھ۔

۳۲۔ عابد علی، عابد، سید: ۱۹۶۴ء، ''شعرِ اقبال''، بزم اقبال، لاہور۔

۳۳۔ عبدالحکیم، خلیفہ، ڈاکٹر، ''فکرِ اقبال''، ص ۲۲۴ تا ۲۲۶۔

۳۴۔ عبداللہ، سید، ڈاکٹر: ۱۹۸۹ء، ''سرسید احمد خان اور ان کے نامور رفقاء کی اردو نثر کا فکری وفنی جائزہ''، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد۔

۳۶۔ عقیل، معین الدین، ڈاکٹر: س ن، ''اقبال اور جدید دنیائے اسلام''،

۳۸۔ علی، ابوالحسن، ندوی، ''مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش''

۳۹۔ علی، امیر، سید: ۱۹۹۹ء، ''روحِ اسلام''، ترجمہ، محمد ہادی حسین، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔

۴۰۔ ________: س ن، ''تاریخِ اسلام''، ترجمہ، باری علیگ، الفیصل، لاہور۔

۴۱۔ فرید آبادی، ہاشمی: س ن، ''تاریخِ مسلمانانِ پاکستان و بھارت''، (جلد دوم)، اورینٹل کالج، لاہور۔

۴۲۔ فینن، فرانز، : س ن ''افتادگانِ خاک''، ترجمہ، سجاد باقر رضوی/محمد پرویز۔

۴۳۔ ندوی، علی، ابوالحسن: س ندارد''مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش''، مجلسِ نشریاتِ اسلام، کراچی۔

۴۴۔ نذیر نیازی، سید: ۱۹۷۱ء،''اقبال کے حضور'' (جزواوّل)، اقبال اکادمی، کراچی۔

۴۵۔ نعمانی، شبلی: ۱۹۸۹ء،''کلیاتِ شبلی (اُردو)''، مرتبہ: سید سلیمان ندوی نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد۔

۴۶۔ نعمانی، شبلی: ۱۹۷۹ء،''علم الکلام اور الکلام''، نفیس اکیڈمی، کراچی

Said, Edward, W.:2001, "Orientalism", Penguin Books, Indian-

Amir, AliS1968, "Memories and other writings of Syed Amir Ali", ed., Syed Razi Wasti, People's Publishing House, Lahore-

رسائل:

۱۔ رسالہ انجمن حمایتِ اسلام، ضمیمہ نمبر۲، یک ماہی، مئی ۱۹۰۱ء۔

۲۔ ''زبان وادب'': ۱۵، جولائی۔دسمبر ۲۰۱۴ء، شمارہ ۱۵، شعبہ اُردو، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، فیصل آباد۔

۳۔ یونیورسٹی اورینٹل میگزین (جشن نامہ)، دسمبر ۱۹۷۲۔