کبھی جمہوریت یہاں آئے
یہی جالبؔ ہماری حسرت ہے

حبیب جالب

تحقیق و مکالمہ پر مبنی علمی و فکری جریدہ

سالنامہ — اسلام آباد

تحقیقات

TAHQIQAAT

مسلم دنیا اور جمہوریت

تحدیات و امکانات

انٹرنیشنل ریسرچ کونسل

برائے

مذہبی اُمور

اسلام آباد، پاکستان

+92 311 02 99 995

+92 51 22 25 650

خصوصی اشاعت

2021

سرپرستِ اعلیٰ

پروفیسر ڈاکٹر قبلہ ایاز

مدیرِ اعلیٰ

محمد اسرار مدنی

مدیر

شفیق منصور

معاونین

شگفتہ حیات، محبوب احمد

وأمرهم شورى بينهم

ترتیب

مسلم دُنیا اور جمہوریت: تحدیات وامکانات

❖ پیغام .... پروفیسر ڈاکٹر قبلہ ایاز ۷
❖ پیش لفظ .... محمد اسرار مدنی ۹
❖ جمہوریت اور فکری مباحث .... مدیر اعلیٰ، مدیر ۱۳

فکر و نظر

❖ جمہوریت کا ارتقاء اور مسلم سماج .... ڈاکٹر توصف احمد خان ۳۱
❖ ہم عصر مذہبی تحریکات کے تجزیاتی مطالعے میں مسائل .... ڈاکٹر خالد مسعود ۴۹
❖ مسلم مذہبی فکر میں جمہوریت کے حوالے سے شکوک و شبہات .... ڈاکٹر عمار خان ناصر ۷۰
❖ بیعت سے بیلٹ تک .... ظفر اللہ خان ۷۷
❖ جمہوریت اور انسانی حقوق .... بیرسٹر ظفر اللہ خان ۸۳
❖ سیاست کا شورائی اصول اور حاکمیت کا جدید تصور .... بیرسٹر ظفر اللہ خان ۹۰
❖ حکومت کی تشکیل میں عوامی نمائندگی کا حق .... مولانا زاہد الراشدی ۹۸
❖ جمہوریت کے متعلق مذہبی شبہات کا جائزہ .... محمد اسرار مدنی ۱۰۴
❖ جمہوریت اور اسلامی حکومت کے خصائص .... مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ۱۱۹

عالمِ اسلام اور جمہوریت

❖ عالمِ اسلام میں جمہوریت کے مختلف مظاہر اور ان کی اساسات .... ڈاکٹر قبلہ ایاز ۱۲۷
❖ اسلامی پس منظر کی حامل جمہوری تحریکوں کا تعارف .... ڈاکٹر حسن یوجال باشدیمر ۱۳۷
❖ سیاسی اسلام سے مسلم جمہوریت تک کا سفر .... شیخ راشد الغنوشی ۱۴۹
❖ مسلم معاشرے اور جمہوریت کی تفہیم کا مسئلہ .... خورشید ندیم ۱۶۱
❖ مابعد اسلامیتی فکر، منہج اور جمہوریت کا عُقدہ .... ڈاکٹر حسن الامین ۱۶۹

مسلم دُنیا کے جمہوری ماڈل

❖ جمہوریت کے کامیاب مسلم سیاسی ماڈل.................. خورشید ندیم ۱۸۲
❖ ملائیشیا اور انڈونیشیا کے مذہبی ماڈل مختلف کیسے ہیں؟ .... شادی حامد ۱۹۶
❖ مذہب وسیاست کے مابین تعلق .... ڈاکٹر ماجدہ علی صالح ۲۰۲
❖ النہضہ: بنیاد، عروج اور ڈگمگاہٹ.................. مصطفی بکری ۲۱۱
❖ ایران کی مذہبی جمہوریت کیا ہے؟ .... حسن فحص ۲۱۹
❖ تُرک اسلام اور جمہوریت .... فرید ڈی بی ایل ٹابنگ ۲۲۷
❖ بہارِ عرب: یہ نہ تھی 'عربوں' کی قسمت .... ڈاکٹر حسین احمد پراچہ ۲۳۳
❖ النہضہ: ایک مثالی تبدیلی.................. محمد اسرار مدنی ۲۳۷
❖ طالبان کی آمد اور جمہوری سیاسی بندوبست کا سوال.................. شفیق منصور ۲۴۱

پاکستان اور جمہوریت

❖ جمعیت علمائے اسلام .... فداءالرحمان ۲۵۱
❖ پاکستان میں جاگیردارانہ جمہوریت .... ڈاکٹر مبارک علی ۲۵۹
❖ پاکستان میں جمہوریت کا مستقبل.................. خورشید ندیم ۲۶۵
❖ جنوبی ایشیاء میں سیاسی اسلام اور متبادل بیانیہ .... شمس الدین حسن شگری ۲۶۹
❖ مسلم ممالک اور جمہوریت: پاکستان میں مباحث کا تناظر .... فاروق اعظم ۲۸۱

زاویۂ کتب

❖ کتاب: ملائیشیا اور انڈونیشیا میں ریاست، علماء اور اسلام کا باہمی ربط ۲۸۸
❖ کتاب: مذہب بطور آئینی اساس: ملائیشیا میں اسلام اور لبرل حقوق.................. ۲۹۵
❖ کتاب: شرعی قوانین کے تناظر میں سماج سازی: آچے کا تجربہ.................. ۳۰۱
ورکشاپ بعنوان ''مسلم دُنیا میں جمہوری تبدلیاں'' کی رُوداد ۳۰۵

پیغام

پاکستان ایک 'اسلامی جمہوریہ' ریاست ہے اور اس کے بانیان کے افکار کی روشنی میں اسے ایسی جدید ریاست ہونا چاہیے جہاں جدید سیاسی نظم کے اصولوں سے استفادہ کرتے ہوئے انسانی حقوق، رواداری، مذہبی آزادی اور مستحکم فلاحی ادارہ جاتی عناصر کی پاسداری کی جاتی ہو، اور جہاں اسلامی اقدار واخلاقیات کو بھی ہر طرح سے ترجیح حاصل ہو۔ حقیقت یہ ہے اس طرح کے معاشرے کی تشکیل میں کوئی فکری تضادات موجود نہیں ہیں اور نہ یہ ایسا خواب ہے جس کی تعبیر ممکن نہ ہو۔ لیکن بدقسمتی سے پاکستان میں عملاً اس جانب ایسے ٹھوس اقدامات نہیں اٹھائے گئے جو کارگر ثابت ہوتے اور ان کے نتائج بھی سامنے آتے۔ یہی وجہ ہے کہ جب مختلف عوامل جمع ہوگئے تو ریاستی اور سماجی دونوں سطح پر فکری پراگندگی کا ماحول پیدا ہوگیا اور 'اسلامی جمہوریہ' کی عملی تشکیل کا خواب بکھر کر رہ گیا۔

کچھ عرصہ قبل انٹرنیشنل ریسرچ کونسل برائے مذہبی اُمور نے اسلامی نظریاتی کونسل کے اشتراک سے یہ ارادہ کیا کہ پاکستان میں مسلم دنیا کے مختلف جمہوری ماڈل زیر بحث لائے جائیں اور یہ جاننے کی کوشش کی جائے کہ اس ضمن میں کس نوع کی تحدیات وامکانات موجود ہیں اور ان سے کس طرح استفادہ ممکن ہے؟ اس کے لیے کئی علمی وفکری نشستوں کا اہتمام کیا گیا اور ہر شعبے سے ملک کی نمایاں شخصیات کو دعوت دی گئی، اس کے علاوہ پاکستان سے باہر عالمِ اسلام سے کچھ ماہرین کو بھی اظہار خیال کی دعوت دی گئی تاکہ وہ اس موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار کریں۔ ایسی نشستیں پہلے بھی منعقد کی جاتی رہی ہیں اور ان کی رُوداد شائع بھی ہوچکی ہے۔

یہ اقدام ملک میں جمہوریت کے حوالے سے جاری مکالمے میں ایک نئی بحث کا آغاز ہے۔ جس سے بھرپور توقعات ہیں کہ یہ سماجی وسیاسی سطح پر الجھنوں کو دُور کرنے میں معاون ثابت ہو۔ ایک فکری مکالمے کے بعد چند عملی پہلو بھر کر سامنے آجائیں۔

میں ذاتی طور پر برادرم محمد اسرار مدنی اور ان کی ٹیم کو اس خصوصی شمارے پر خراج تحسین پیش کرتا ہوں اور امید کرتا ہوں کہ یہ مباحث اہل علم وفکر کو نئی جہتوں سے روشناس کرے گا۔

ڈاکٹر قبلہ ایاز

چیئر مین اسلامی نظریاتی کونسل، پاکستان

پیش لفظ

'مسلم دنیااور جمہوریت' ایسا موضوع ہے جو فکری لحاظ سے مختلف جہات کا حامل ہے۔ عالم اسلام میں سیاسی نظم کے حوالے سے بنیادی طور پہ جو مباحث زیادہ اہمیت کی حامل رہی ہیں وہ اسلام اور جمہوریت کے تعلق کے حوالے سے رہی ہیں اور یہ عموماً نظری نوعیت کی ہیں، کہ کیا جمہوریت اسلام کے متوازی کوئی سماجی انصرام ہے یا ان کی اقدار کے مابین ہم آہنگی پائی جاتی ہے؟ قطع نظر اس کے کہ اس بحث کے تاریخی محرکات کیا رہے، یہ بحث اتنی زیادہ رہی ہے کہ مجموعی طور پہ مسلم معاشروں میں جمہوریت کے حوالے سے ایک گونہ شک کا عنصر شامل ہوگیا۔ لیکن اس کے ساتھ ایک دوسرے عامل نے بھی کردار ادا کیا کہ جن مسلم ممالک میں بظاہر سیاسی ڈھانچہ جمہوری تھا وہاں یہ تجربات خاص ثمر آور ثابت نہیں ہوئے، اس سے بھی عوام کے اندر جمہوریت کے لیے کچھ بے اعتمادی نے جنم لیا۔ یوں مسلم معاشروں میں جمہوریت کی حوصلہ شکنی کرنے والے عناصر کو اپنی جگہ بنانے کا موقع ملا اور ان کا اثرورسوخ قدرے وسیع ہوا۔

مسلم ممالک میں جمہوریت کے حوالے سے تشکیل پانے والی اس فضا کو دیکھتے ہوئے مفکرین وماہرین نے یہ مباحث بھی اٹھائیں کہ کیا مسلم معاشرے اپنی تشکیل ومزاج میں جمہوریت کے لیے سازگار ہیں بھی یا نہیں؟ ایک حلقے میں یہ تاثر قوی ہے کہ مسلمان ممالک وعوام جمہوری اقدار کو اپنے اندر سمونے کی اہلیت وصلاحیت نہیں رکھتے اور یہی وجہ ہے کہ یہاں جمہوری تجربات ناکام رہے ہیں۔ یہ اپنی تشکیل میں ہی غیر جمہوری مزاج کے حامل ہیں۔

مسلم دنیا میں جمہوری تجربات کی بالعموم ناکامی کے اسباب چاہے تاریخی ہوں، مذہبی

ہوں، یاانتظامی اور مطلق العنانیت کی طرف سے حائل رکاٹوں کے، اس مسئلے میں مذہب اور مذہبی حلقوں کے کردار کو زیادہ زیر بحث لایا گیا ہے، اور یہ تاثرابھرا ہے کہ مسلم مذہبی عنصر اس مسئلے کی ایک بنیادی وجہ ہے۔ یہ بحث کا وہ رُخ ہے جو عمومی ہے۔ تاہم بعض مسلم ممالک میں جمہوریت کے کچھ صحت مند تجربات بھی سامنے آئے، اور دلچسپ امر یہ ہے کہ ان ملکوں میں مذہبی عنصر وطبقے کا کردار نمایاں رہا، اس کی مثال میں بالخصوص تیونس، ترکی، ملائیشیا اور انڈونیشیا کو سامنے رکھا جاسکتا ہے۔

لہذا بحث کی جہت چاہے اسلام و جمہوریت کے تعلق کی ہو، مسلم سماجی تشکیل کی ہو، یا پھر ان محرکات کی جو اثرانداز رہے، اس سارے منظر نامے میں عملی طور پہ مسلم دنیا کے جمہوری تجربات اور کامیابی یا ناکامی کے اسباب کا وسیع تناظر میں جائزہ لینا اہم ہے۔ اور اس ضمن میں سب سے اہم یہ بھی کے جمہوری انصرام کے ضمن میں مذہبی عنصر کا حقیقی کردار کیا رہا ہے، کیونکہ عالمی میڈیا پر مسلمان مذہبی جماعتیں چاہے مسلح ہوں یا سیاسی، ان سب کو ایک ہی زاویہ سے دیکھا اور پر کھا جاتا ہے۔

اگر سیاسی نظم کی بحث میں پاکستانی صورتحال کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی حقیقی جمہوری اقدار کی راہ میں حائل رکاوٹوں کا سرا کسی ایک جگہ یا شعبے کے ساتھ جا کر نہیں ملتا بلکہ یہاں سیاسی افراتفری اور پیچیدگی کا عمل پھیلا ہوا ہے جو سماجی جڑوں سے لے کر اُوپر تک جاتا ہے۔ لیکن بدقسمتی سے عوام کی اکثریت اس انتشار سے پیدا ہونے والے مسائل سے تو واقف ہے لیکن اس کے اصل محرکات کی کھوج لگانے میں دلچسپی نہیں رکھتی۔ شاید اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ پاکستان میں آگہی کے سرچشموں سے ایسی مباحث نہیں پھوٹتی۔ نصاب میں جمہوری اقدار اور جدید سیاسی نظم وسماج کی تشکیل کے حوالے سے نوجوان نسل کو آگاہ نہیں رکھا گیا۔ میڈیا اس سے اغماض برتتا ہے اور فکری حلقوں میں بھی تشنگی کا ماحول ہے۔ لہذا یہاں جمہوریت اور خوشحال معاشرے کی خواہش تو موجود ہے لیکن اس تک پہنچنے کے لیے وہ اقدامات نہیں کیے جاتے جو ضروری ہیں اور جن کے ثمرات سامنے آسکتے ہیں۔ لہذا اس امر کی اشد ضرورت ہے کہ جمہوریت کے بارے میں سماجی سطح پر کھلی بحث

ہو اور ان تمام عوامل و محرکات کی نشاندہی کی جائے جنہیں ملحوظ رکھنے سے ایک فلاحی خوشحال معاشرہ جنم لے سکے۔

پاکستان کے تناظر میں یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ یہاں کے فکری حلقوں میں جمہوریت اور اس سے جڑے مسائل کی بات ہوتی ہے تو عام طور پہ وہ اسلامی نظام یا سکولرازم کی مباحث کے حوالے سے کی جاتی ہے، حالانکہ اس سے مسئلہ سلجھنے کی بجائے مزید اُلجھ جاتا ہے۔ جمہوریت اسلام یا سکولرزم کا مسئلہ نہیں ہے۔ یہ ایک سیاسی سماجی انصرام کا مسئلہ ہے جسے اسلامی یا غیر اسلامی کا لیبل لگانا ضروری نہیں ہے۔ اس حوالے سے ہمیں بعض مسلم ممالک سے استفادے کی حاجت ہے کہ کس طرح وہاں جمہوریت کو نظریاتی تاروں کے ساتھ نتھی نہیں کیا گیا۔ اس کی مثالیں اس کتاب میں تفصیل سے پیش کی گئی ہیں۔

یہ کتاب ادارہ 'انٹر نیشنل ریسرچ کونسل برائے مذہبی اُمور' کے زیر انتظام شائع ہونے والے مجلے سالنامہ 'تحقیقات' کی جانب سے ایک سعی ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ مسلم دنیا میں جمہوریت کے حوالے سے مسائل و مواقع اور تحدیات و امکانات پر ایک جامع تجزیہ پیش کیا جائے جس سے زیر بحث مسئلے کا منظرنامہ زیادہ کھل کر سامنے آسکے اور معلوم ہوسکے کہ عملی طور پہ مسلم دنیا کے مختلف جمہوری سیاسی نظاموں میں سے کونسے ثمر آور و کامیاب ثابت ہوئے ہیں اور کونسی خامیوں کی نشاندہی سامنے آئی ہے۔

ادارہ 'انٹر نیشنل ریسرچ کونسل برائے مذہبی اُمور' یہ ارادہ رکھتا ہے کہ ہر سال 'تحقیقات' کے زیر انتظام ایک خصوصی اشاعت کا انتظام کیا جائے جس میں کسی ایک موضوع پر بھرپور مباحث کو سامنے لایا جائے گا۔ رواں سال کی یہ پہلی کاوش 'مسلم دُنیا اور جمہوریت: تحدیات و امکانات' Muslim World and Democracy: Perils & Prospects کے عنوان سے قارئین کی خدمت میں پیش کی جاتی ہے۔ اُمید ہے یہ سلسلہ مذہب، سیاست اور سماج کے حوالے سے جاری مکالمے میں ایک کلیدی کردار ادا کرے گا۔

اہل علم و نظر سے گزارش ہے کہ یہ ایک علمی اور فکری مکالمہ ہے ادارے کا تمام افکار سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے اور متعلقہ موضوعات سے اختلاف رکھنے والوں کو بھی جگہ دی جائے گی تا کہ اس موضوع کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کیا جاسکے۔

راقم چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل پروفیسر ڈاکٹر قبلہ ایاز اور ان کی ٹیم سمیت اپنی ٹیم شفیق منصور، محبوب احمد، شگفتہ حیات اور دیگر کا ممنون ہے جن کی وجہ سے یہ سلسلہ پایۂ تکمیل تک پہنچا۔

محمد اسرار مدنی

جمہوریت اور فکری مباحث

(اہم نکات کا خلاصہ)

محمد اسرار مدنی

شفیق منصور

مسلم دنیا میں جمہوریت کا مسئلہ دینی ہے یا سماجی، اس میں داخلی عوامل کارفرما ہیں یا خارجی۔ بعض تجربات کامیاب کیوں ہوئے اور کچھ ناکام کیوں ہیں؟ اس طرح کے سوالات سیاسی فکر میں نئے تو نہیں لیکن حل بھی نہیں ہوپائے۔ ادارہ انٹرنیشنل کونسل برائے مذہبی امور نے ان سوالات کا جواب حاصل کرنے کے لیے ایک کوشش کی ہے اور اسے کتاب کی شکل میں مرتب کیا ہے۔ ذیل میں ان نتائج فکر کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے جو مختلف فکری کاوشوں کا تجزیہ کرنے سے سامنے آئے۔

*****

عصرِ حاضر میں جمہوریت کا سوال

مسلمان ممالک لگ بھگ ایک صدی کے عرصے سے سیاسی نظام کے بحران میں مبتلا چلے آرہے ہیں۔ زیادہ تر ملکوں میں جمہوریت رائج تو ہے لیکن کمزور اور غیر ثمر آور ہے۔ اس بحران کی وجوہات کیا ہیں اور اس سے کیسے نمٹا جائے؟ یہ سوال اہم تو ہے لیکن ایک صحت مند جمہوری ڈھانچے کے راستے میں حائل رکاوٹیں کونسی ہیں، اس کا تجزیہ کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ ان میں کچھ تو تمام مسلم ممالک میں مشترک ہیں جبکہ بعض سماجی ساخت کے اعتبار سے الگ الگ ہیں۔ اس لیے انٹر نیشنل ریسرچ کونسل برائے مذہبی امور نے '**مسلم دنیا اور جمہوریت: تحدیات وامکانات**' کے عنوان سے

فکری مباحث کو اٹھانے کا سلسلہ شروع کیا ہے تاکہ یہ جانا جاسکے کہ مسلم دنیا میں جمہوریت سے متعلقہ مسائل کیا ہیں، اور جن مسلم ممالک میں جمہوریت کے قدرے بہتر تجربات ہوئے ہیں ان کی روشنی میں کامیابی کے عوامل کا جائزہ لیا جاسکے۔

ویسے تو بین الاقوامی سطح پر جمہوریت کے حوالے سے کچھ مسائل ابھر رہے ہیں۔ فریڈم ہاؤس کے مطابق دنیا میں 'جمہوریت کے حوالے سے بہتری کی بجائی تنزلی آرہی ہے'۔ آزادی، مساوات اور حقوق اب بھی پرکشش اصطلاحیں ہیں لیکن یہ اپنے حقیقی مفاہیم کھو رہی ہیں۔ لبرلزم کے حوالے سے جو سوال پہلے غیر فطری و اجنبی محسوس ہوتے تھے اب ان پر غور ضروری سمجھا گیا ہے۔ اور دنیا میں بڑی جمہوریتیں سمجھے جانے والے ممالک میں بھی قومی سلامتی یا معاشی مفادات کے نام پر جمہوری آزادیاں اور حقوق متاثر ہو رہے ہیں۔ اقلیتیں مشکلات کا شکار ہیں اور دہشت گردی کے نام پر حقوق کو محدود سے محدود تر کیا جارہا ہے اور ریاست کی سماج پر گرفت مضبوط ہو رہی ہے۔ سماج و ریاست کا معتدل تعلق کمزور ہوا ہے۔ 'معاشی ترقی یا قومی سلامتی' محض ایک اصطلاح یا لفظ نہیں ہے بلکہ یہ ایک پورا فکری ڈھانچہ ہے جو اپنی روایتی و غالب تفہیم میں ریاست اور اس کی ترجیحات کی ترجمانی کرتا ہے۔

مسلم دنیا میں عالمگیریت کے اثرات، جمہوریت اور مذہبی نقطہ نظر

پچھلے سو سال سے مسلم دنیا میں نظریاتی تشدد ایک المیہ ہے۔ چونکہ مسلمان مغربی استعمار کے ڈسے ہوئے تھے اس لئے ہم میں سے ایک گروہ نے فرض کر لیا کہ اگر مغربی سیاسی پالیسی مسلم مخالف ہے تو مغربی نظام بھی غیر اسلامی اور کفر ہے جبکہ اس کے برعکس ایک اور طبقے نے جمہوریت یعنی مغربی نظامِ حکومت کو عین اسلامی قرار دیتے ہوئے اس کو اپنانے کی تجویز پیش کی حالانکہ جمہوریت نہ تو عین اسلامی ہے اور نہ غیر اسلامی۔ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے "انتم اعلم بامور دنیاکم" کہ تم دنیاوی امور سے متعلق خود زیادہ باخبر ہو۔ ریاستی نظم کے ڈھانچے کی تراش خراش کا قضیہ ایک دنیاوی قضیہ ہے جس میں شریعت مسلمانوں کو کوئی بھی شکل اختیار کرنے کی مکمل آزادی فراہم کرتی ہے اس

شکل کو نہ تو عینِ اسلام کہنا درست ہے اور نہ غیر اسلامی قرار دینا۔البتہ شریعت کچھ اقدار ضرور متعارف کراتی ہے جن کی پابندی کرنا ضروری ہے۔

پچھلے ایک سو سال تک مسلم شناخت کی حیثیت مزاحمتی (Resistince identity)رہی ہے۔ سیاسی اسلام کا سارا معاشرت و ریاست کا بیانیہ استعمار کے رد عمل میں تشکیل دیا گیا تھا۔اب جس طرح مغرب (استعمار) کا زاویہ نظر مسلم دنیا کے بارے میں تبدیل ہو رہا ہے اسی طرح مسلم دنیا میں بھی عوامی سطح پر ''غیر'' کے تصور کا روایتی بُت ٹوٹ رہا ہے جس کا اثر کچھ مذہبی جماعتوں پر بھی پڑا ہے۔

مغرب اور مسلم دنیا کا تعلق اب بھی مصالحت یا برابری کا تو نہیں ہے لیکن فریقین کے مابین کشمکش کے اسباب میں سے روایتی 'تاریخیت' کا عنصر مضمحل ہوتا جا رہا ہے۔اب مذہبی، سماجی اور معاشی حوالوں سے اس کشمکش کی ٹھوس بنیادوں کے مظاہر تقریباً جدید ہیں، جو نوے کی دہائی کے بعد کے ہیں۔عالمگیریت کے اس اثر سے فائدہ اٹھانے کی ضرورت ہے۔

مسلم دنیا میں پہلے سیاسی اسلام کی تحریکات کا غلغلہ رہا اور اس کی نمائندہ جماعتوں خاصی مقبولیت ملی۔ ۷۰ اور ۸۰ کی دہائی مسلم دنیا میں انقلابی تحریکات کی دہائی کے طور پہ جانی جاتی ہے۔سیاسی اسلام جہاں جہاں وجود رکھتا تھا ہر جگہ اس کا بنیادی مطمح نظر اور ہدف مغربی تہذیب، جمہوریت اور سرمایہ دارانہ نظام کی مخالفت اور اس پر تنقید تھی۔یہ گویا سیاسی اسلام کا محور تھا۔لیکن ۹۰ کی دہائی کے بعد ان تحریکات کے جوہر میں تبدیلی واقع ہونے لگی۔اسے مابعد سیاسی اسلام کے اصطلاح سے تعبیر کیا گیا تھا۔یہ دراصل گلوبلائزیشن کا اثر تھا۔عالمگیریت کے عمل نے تمام ادیان کو متاثر کیا۔اس تبدیلی کا حقیقی مظہر یہ تھا کہ مذاہب ''لامرکزیت'' کی طرف سرکتے چلے گئے اور نتیجہ میں مقامی ثقافتوں کے ساتھ ان کا تعلق ٹوٹ گیا، یا انہوں نے اس سے دوری اختیار کرلی۔

یہ ساری تبدیلی عالمگیریت کے عمل سے انسلاک کا نتیجہ تھی۔اس تبدیلی نے لامرکزیت کی بنیاد رکھی اور مذاہب کے مخصوص ثقافتی شناختوں کے نشانات بھی اس کے گلے سے اتار دیے۔ابتدائی طور پہ اس انتقال اور تغیر کو خوشگوار سمجھا گیا۔خصوصاً مسلم سماج میں نوجوانوں کی سطح پر اس کا پرتپاک

استقبال ہوا۔ کیونکہ یہ انہیں زمانے اور اس کے تقاضوں کے ساتھ مربوط رکھتا تھا۔ مذہب روایتی خول سے نکل آیا۔ لیکن عالمگیریت کے یہ اثرات و نتائج کسی ثمر آور منزل تک نہیں پہنچا سکے۔ کیونکہ مسلم سماج میں جنم لینے والی یہ تبدیلیاں کسی مربوط نظم کے تحت واقع نہیں ہوئیں، بلکہ فاصلوں کے کم ہونے کے ظاہری اثرات تھے جنھوں نے سیاسی ساخت اور سماجی تناظر کو تبدیل نہیں کیا۔ نوجوان اب تبدیلی چاہتے تو ہیں لیکن ان کے ملکوں کا سیاسی ڈھانچہ ان کے لیے آگے بڑھنے کے مواقع نہیں پیدا کرتا۔ سیاسی تنگ نظری اور محدود خول انہیں ابہام میں مبتلا کرتے ہیں اور آگے نہیں بڑھنے دیتے۔ اس لیے سماجیات کے ماہرین کہتے ہیں کہ مسلم ممالک میں جمہوریت اور جمہوری اقدار کا فروغ ضروری ہے۔

دراصل معاصر اسلامی سیاسی فکر میں اعتدال کمیاب ہے۔ یہ دو انتہاؤں کے درمیان معلق ہے، اقتدار یا تو خدائی ہوتا ہے یا پھر انسانوں کا، ہر عمل حق ہوتا ہے یا گمراہی، ریاست دارالاسلام ہوتی ہے یا دارالحرب، فرد یا تو مؤمن ہوتا ہے یا پھر کافر۔ سیاسی اسلام کے مفکرین نے معاصر مسلم معاشروں کو جاہلی معاشروں کے لقب سے بھی مخاطب کیا اور بعض نے ان کے خلاف جہاد کرنے کی بھی دعوت دی۔ مسلم معاشروں کو جاہلی معاشرہ پوری اسلامی تاریخ میں کسی نے نہیں کہا، حاکمیت کی مروج تفسیر ماضی میں نہیں ملتی، حالانکہ کسی فرد کی تفہیم حتمی نہیں ہو سکتی۔ کسی کا فہم قطعی کیسے ہو سکتا ہے، امام مالکؒ سے خلیفہ منصور نے کہا آپ کی کتاب مؤطا کو اسلامی سلطنت کا حتمی آئین بنا دیتے ہیں تاکہ اختلاف کی گنجائش نہ رہے، امام مالکؒ نے خلیفہ کو ایسا کرنے سے منع کر دیا کیونکہ امام خود کو حرف آخر نہیں سمجھتے تھے وہ جانتے تھے کہ دین صرف وہ نہیں ہے جو انکا فہم ہے وہ اپنی بات میں خطا کے امکان کو مسترد نہیں کرتے تھے۔ آپؒ نے ایک بار پیغمبر اسلام حضرت محمد ﷺ کے روضہ مبارک کی طرف اشارہ کر کے فرمایا تھا ہر شخص کی بات رد کی جاسکتی ہے سوائے اس قبر مبارک میں آرام کرنے والی ذات کے۔ آنحضرت ﷺ کے علاوہ ہر شخص کی بات میں غلطی کا احتمال رہتا ہے۔ اس لیے عصر حاضر کی مذہبی سیاسی تعبیروں میں بھی اجتہادی غلطی کا امکان موجود ہے، انہیں حتمی اور

اختلاف سے مبراء قرار نہیں دیا جاسکتا۔

حق کوئی جامد اور ثابت شئے نہیں ہوتا۔ یہ حکم کے اطلاق میں وقت اور ظروف کی نوعیت کے تابع ہوتا ہے۔ سیاسی اسلام کے بیشتر داعیوں نے حق کو جامد اور ثابت شئے خیال کیا، جو ماضی میں ہو چکا ہے وہ حق ہے اور جس کی مثال ماضی میں دستیاب نہ ہو وہ باطل ہے۔

سیاسی اسلام کا مسئلہ صرف یہ نہیں ہے کہ وہ جمہوریت یا جدید مغربی نظامِ حکومت کو رد کرتا ہے جمہوری نظم پر تنقید مغرب میں بھی ہوتی رہی ہے، بلکہ یہ بھی ہے کہ اس کے پاس معقول اور ٹھوس متبادل نظام بھی موجود نہیں ہے۔ یہ نظری طور پر جمہوری نظام کو غیر شرعی اور ناجائز کہتے ہیں لیکن عملاً اس سے کنارہ کش نہیں ہو سکتے۔

سیاسی اسلام کے داعیوں کے ہاں جدید اسلامی ریاست کے خدوخال کی تشریح میں تفاوت اور کہیں تضاد تک پایا جاتا ہے۔ مودودی صاحب، حسن البنا، سید قطب، علی شریعتی، خمینی صاحب، باقر الصدر اور پھر یوسف قرضاوی اور اب ڈاکٹر عمارہ، راشد الغنوشی، سب کی تشریحات الگ الگ ہیں۔ تضاد یا اختلاف بری شئے نہیں ہے بلکہ اس حقیقت کا ثبوت ہے کہ اسلام ریاستی نظم کے مخصوص خاکے پر زور نہیں دیتا۔ اگر ہم پچھلی صدی کی پچاس کی دہائی سے اب تک کے فکری سفر پر ایک نظر ڈالیں تو پتہ چلتا ہے کہ حالات اور زمانے کے تغیر کی کتنی زیادہ اہمیت ہے۔ اس سفر کو مختصر الفاظ میں بیان کیا جائے تو راشد الغنوشی کے الفاظ میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ "سیاسی اسلام سے مسلم جمہوریت تک کا سفر ہے۔"

۷۰ کی دہائی کے بعد ہونے والے تجربات نے سیاسی اسلام کے داعیوں کی فکر میں تبدیلی لانے میں اہم کردار ادا کیا ہے خصوصاً سوڈان، ایران اور افغانستان کے تجربات سے ایک بات ضرور واضح ہوتی ہے کہ مثالیت اور واقعیت میں فرق ہوتا ہے۔

اس بات میں کوئی دو رائے نہیں ہے کہ بحیثیتِ مسلمان ہمارے لئے قابلِ اتباع تعلیمات

دینِ اسلام ہی کی ہیں، لیکن مذہب اور مذہبی تعلیمات کو اختیار کرنے اور اسے لاگو کرنے یا قابل عمل بنانے کا استحقاق کس کو ہوگا؟ یعنی ایک دین جس کی وقعت و اہمیت اور افضیلت میں نہ عوام کو شبہ ہے اور نہ حاکم کو۔ حاکم اور عوام دونوں مذہبِ اسلام کو واجب الاتباع تسلیم کر رہے ہیں، تسلیم و رضا کے بعد سوال یہ ہے کہ حاکم اور عوام دونوں میں سے کون زیادہ بااختیار ہے۔ اسلام جس کی ہدایات پر ہر کلمہ گو نے زندگی گزارنے کا عہد کیا ہے یہ دین ایک فرد کو عوام پر غلبہ اور کلی اختیار عطا کرتا ہے یا پھر عوام ہی کو اصل، مرکز و محور قرار دیکر فردِ حاکم کی حیثیت ایک نمائندہ ترجمان اور تابع کی متعین کرتا ہے؟

اللہ تعالی نے پیغمبرِ اسلام حضرت محمد ﷺ پر وحی نازل کر کے بندوں تک پہنچا دی۔ آنحضرت ﷺ کی موجودگی میں قوتِ تنفیذ یا اقتدارِ اعلی اسی کے پاس ہوتا ہے۔ آپ ﷺ کی رحلت یا وحی کے اتمام کے بعد یہ حق مسلم عوام میں منتقل ہو جاتا ہے۔ خلیفہ یا حاکم کی حیثیت صرف ترجمان اور نمائندے کی ہوتی ہے۔

حاکمیت اور اقتدار اعلی کے مسئلہ میں مسلم معاشرے کو مغرب پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ امّتِ مسلمہ کا اس بات پر سرے سے اختلاف ہے ہی نہیں کہ آسمانی اخلاقی اقدار ہمارے نظام و دستور کا مصدر ہونگی۔ ہمارے معاشرے میں وحی کی اہمیت و برتری پر سب کا اتفاق ہے۔ ہمارا قضیہ یہ ہے کہ وحی آسمانی کو نافذ کرنے کا اختیار کس کے پاس ہوگا، فردِ واحد اس کا ذمہ دار ہوگا، مخصوص طبقے کے پاس اس کے اختیارات ہونگے یا پھر مسلم عوام کو حقیقی اختیارات حاصل ہونگے اور تمام ادارے اس کے ماتحت اور نمائندے تصور ہونگے؟ لہٰذا مسلم معاشرے میں جب اقتدارِ اعلی کی بحث ہوگی تو اس کا مصداق یہ ہوگا کہ قوتِ تنفیذ کس کے پاس ہوگی، نہ یہ کہ دستور کا مرجع و مصدر کیا اور کون ہے؟

پاکستان کا سیاسی کلچر اور خامیاں

ڈاکٹر مبارک علی کے مطابق پاکستان کا سیاسی کلچر جاگیر دارانہ رہا ہے۔ یہاں آئین آزادی کے بہت بعد وجود میں آیا۔ سیاسی نظم اور سیاسی کلچر نے کوئی صحت مند کردار ادا نہیں کیا۔ گورننس کی نوعیت نے مزید الجھن پیدا کی۔ سماجی ہیئت بھی جاگیر دارانہ رہی۔ سیاسی و غیر سیاسی قوتوں میں اقتدار کی کشمکش سے حقیقی مسائل نظرانداز ہوئے۔اس طرح کے عوامل نے سماج میں ابہام کو جنم دیا۔اس صورتِ حال کا فائدہ اٹھاتے ہوئے مخصوص گروہ اور مافیا طاقتور ہوگئے.اس کے بعد ہم معتدل، تکثیریت پسند مذہبی نیشنلزم کو پروان چڑھا سکے نہ سیکولر نیشنلزم کو، بلکہ دنیا میں ہماری شناخت ایک سخت گیر ریاست اور سماج کی بن گئی۔اب ہم اس تشخص سے پیچھا چھڑانے کی کوشش میں ہیں، لیکن ایسے طریقوں کے ساتھ کہ پھر اسی منزل پر جا کھڑے ہوں جہاں سے ہم نے آزادی کے بعد سفر شروع کیا تھا۔ حقیقی جمہوریت کی راہ میں حائل رکاوٹیں ہٹانے کی کوشش نہیں کی جاتی اور نہ اس مسئلے پر توجہ دی جاتی ہے۔

پاکستان کے تناظر میں شناخت بطور نظم ایک بڑا مسئلہ رہی ہے۔ یہاں ابھی تک بھی علمی، فکری اور صحافتی حلقوں میں یہ مباحث اٹھائے جارہے ہیں کہ ہمیں کیسی ریاست چاہیے، یا یہ کہ قائد اعظم سیکولر پاکستان چاہتے تھے یا مذہبی تشخص کی حامل ریاست؟ یہ پاکستان میں شناخت کے بحران کی پہلی اور مسلسل شکل ہے۔اس پر پاکستان بننے سے اب تک بحث جاری ہے۔ حالانکہ تشخص کی اس بحث کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔اگر پہلے مرحلے میں سیاسی کلچر کو تبدیل کیا جائے اور حقیقی جمہوریت کی داغ بیل ڈال دی جائے تو یہ سارے دیگر مسائل فروعی ہیں جو خود بخود ختم ہو جائیں گے۔

حقیقی جمہوریت حاصل کرنے کے لیے ایک ایسی ثقافت کا فروغ ضروری ہے جس سے شخصی آزادی، پریس اور مذہبی آزادی کا خیال رکھا جائے۔ لیکن پاکستان میں ذرائع ابلاغ دیگر ترقی یافتہ جمہوری ممالک کی طرح مکمل آزادی سے ابھی خاصا دور ہے شاید اس کی وجہ سے بھی معاشرہ گھٹن کا شکار چلا آتا ہے۔

پاکستان کے سیاسی کلچر میں ایسے عوامل بدرجہ اتم موجود ہیں جو کہ انتہا پسندی کو ہوا دینے کا موجب ہیں حالاں کہ آئینی اور قانونی طور پر تمام شہری مساوی بنیادوں پر سیاسی مواقع سے فائدہ اٹھانے کے اہل تصور ہوتے ہیں مگر عملی طور پر حقیقت اسی کے برعکس ہے کئی ایسے سماجی طبقات ہیں جو کہ سیاسی حقوق سے محروم ہیں۔ بعض لوگوں اور کچھ خطوں میں یہ احساس محرومی اس قدر بڑھ چکا ہے کہ وہ لوگ طاقت کے بل بوتے پر حقوق حاصل کرنے کے لیے سامنے آگئے ہیں۔ اب وہ اپنی جنگ لڑنے کے لیے باہر نکل چکے ہیں اس طرح ہمارا سیاسی کلچر براہِ راست محروم لوگوں کو انتہا پسندی کی جانب راغب کرتا ہے اور قبائلی علاقہ جات اِس کی بہترین مثال ہیں۔

پاکستان کو اپنی ذات اور اپنی خوشحالی کی منزل کی تلاش کی ضرورت ہے اور یہی چیز اسے ایک طاقتور اور باوقار مقام عطا کرے گی۔ ہمارے اپنے سیاسی، سماجی اور اقتصادی مسائل اہم ہیں جنہیں حقیقت پسندی کی نظر کے ساتھ دیکھنے اور سلجھانے کی ضرورت ہے اور انہیں ترجیح ملنی چاہیے۔ نئے نئے بیانیے اور نئی نئی ثقافتی شناختیں ہمارے وجود کو مضمحل کر رہے ہیں۔ ہم ایک تھکی ہاری اور کئی بحرانوں کا شکار قوم مزید کتنے نظریات کے سراب کو سچ مان کر خود کو ہلکان کریں گے۔

پاکستان میں جمہوری عمل کی کمزوری کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ انتخابی عمل میں حقوق اور شہریت کی بجائے اپنے قبیلے اور برادری سے وفاداری کو ترجیح دی جاتی ہے۔

اقلیتی برادری کے نمائندہ نوجوان سمجھتے ہیں کہ ان کی شناخت محفوظ نہیں ہے، ہم جدید اور اعلیٰ تعلیمی اداروں میں بھی اپنی شناخت کا کھل کر اظہار نہیں کر سکتے۔

پاکستان میں اگر ریاست یہ سمجھتی ہے کہ نوجوانوں کی صلاحیتیں منفی جگہ پر خرچ نہ ہوں تو تعلیمی اداروں اور نصاب کی اصلاحات پر بھی توجہ دے۔ اس میں جمہوری اقدار پر اسباق پڑھائے جائیں۔ نوجوانوں میں نصاب اور تعلیمی نظم کی کمزوریوں کی وجہ سے تنقیدی شعور نہیں پنپ سکتا۔ اس سے ان کے اندر چیزوں کو پرکھنے اور جانچنے کا عنصر ختم ہو گیا ہے اور وہ بہت جلد ہر شے سے متأثر ہو جاتے ہیں۔ اس لیے وہ کسی ایک شناحت کے ساتھ شعوری طور پر منسوب نہیں رہ سکتے اور کنفیوژن

کا شکار ہو جاتے ہیں۔ تعلیمی معیار کی کمزوری کی وجہ سے بحران پیدا ہوا ہے۔ تعلیم کا معیار اس سطح کا نہیں ہے جو شفاف اور بے غبار پہچان کا تعارف کرا سکے۔ ایک ایسی پہچان جو با معنی ہو اور عصرِ حاضر کے ساتھ بھی ربط پیدا کرے۔

قدیم سیاسی فقہ اور عصری تقاضے

سیاسی فقہ اور مسلم سلطانی آداب کی کتب میں مذکور الفاظ اور اصطلاحات کے منجدھار میں نہیں پھنسنا چاہیے، یہ تمام اصطلاحات علمی وضعی اور اجتہادی ہیں اور ان کے ظہور کے محرکات بھی تاریخی ہیں، اسی لیے ان کے ہاں سیاست کے ہر قضیے میں احتمالات، اختلافات اور تضادات کا وسیع جہاں ہے جس سے ضرورت کے مطابق استفادہ تو کیا جا سکتا ہے مگر وہیں کا ہو جانے پر اصرار ہر گز درست نہیں۔

قدیم علماء میں سے جنہوں نے سیاست، سلطانی آداب اور عمرانیات پر گفتگو کی ہے ان میں ابن خلدون سب سے زیادہ واقعیت پسند ہیں۔ سلطانی آداب پر دوسری صدی ہجری سے مسلم مفکرین طبع آزمائی کرتے آئے ہیں لیکن انہوں نے عمرانیات، عوام کے حقوق اور سیاست کی حرکیات پر کوئی کام نہیں کیا۔ ابن خلدون پہلے مفکر ہیں جنہوں نے سیاست اور معاشرت کے حقیقی اور واقعاتی مسائل پر بحث کی اور انسانی نفسیات کے میلانات و کردار کی بھی وضاحت کی۔ انہوں نے مقدمہ کے شروع میں ہی سلطانی آداب پر لکھنے والے فقہاء و مفکرین پر تنقید کی اور کہا کہ سیاست کے باب میں انہوں نے جو کچھ بھی قلم بند کیا اس کا نہ تو منہج درست ہے اور نہ ہی حقیقی مسائل کی طرف توجہ دی گئی ہے۔

سیاست شرعیہ کی باقاعدہ تدوین عہد عباسی میں شروع ہوئی۔ آنحضرت ﷺ کی وفات کے ایک سو سال تک اسلامی نظمِ حکومت میں فطری ارتقاء اور تغیر تو نمایاں رہا لیکن یہ تغیر و ارتقاء لگے بندھے منصوص اصولوں کی اساس پر واقع نہیں ہوا تھا بلکہ اس کا سبب زمانی ضرورت تھی۔ سیاست شرعیہ کے تدوینی عہد میں اور اس کے بعد بھی خلفاء ان کتابوں کی عبارتیں پڑھ کر حکومتیں نہیں

چلاتے تھے بلکہ تب بھی زمانی ضرورت اور عمرانی ارتقاء کے تحت سلطنت کا نظام چلتا رہا۔ لیکن خلافت عثمانیہ کے سقوط کے بعد تاریخی تعامل کو یکسر نظر انداز کر کے سیاست شرعیہ کی کتب کو مسلمانوں کے نظم حکومت کے لیے معیار و محور بنا دینے کی تحریکیں شروع ہو گئیں۔

سیاست اور نص کے درمیان تعلق کی جو فکر عباسی عہد میں فارسی اثرات یا شیعہ اپوزیشن کے رد عمل کی وجہ سے وجود میں آئی اسے عصر حاضر میں سیاسی اسلام کے نمائندوں نے عملاً بام عروج تک پہنچا دیا اور اب یہ فکر ایک عقیدے کی حیثیت اختیار کر چکی ہے۔ اور اسی بنیاد پر ایک ایسی ریاست کے لیے جدوجہد کی جاتی ہے جسے اسلامی کہا جاتا ہے۔

اسلام میں ہر حکم کے کچھ ثوابت ہوتے ہیں جو حتمی اور ناقابل تغییر ہوتے ہیں اور ان کے اندر اختلاف کی گنجائش موجود نہیں ہوتی، جبکہ اسی حکم کے بعض امور اور تفصیلات میں اختلاف ممکن ہوتا ہے اور کسی طور حتمی و غیر متغیر نہیں ہوتے۔ علماء دین اجتہاد کے ذریعے احکامات کی تفصیلات اور جزئیات طے کرتے ہیں۔ اسی طرح جمہوریت کا مسئلہ ہے، اس کے ظاہری ڈھانچے کو ہو بہو اپنانا ضروری نہیں اور نہ یہی ضروری ہے کہ مغرب سے وارد شدہ ہر جمہوری قدر اور اس کے تحت آنے والے ہر مسئلے کو ویسے ہی دیکھا جائے جیسے کہ مغرب دیکھتا ہے۔ جمہوریت ایک ایسا سیاسی نظم ہے کہ سماجی ساخت کے اعتبار سے اس میں تبدیلیاں کی جا سکتی ہیں۔

جمہوریت کا سبق اور مسلم دنیا کے جمہوری ماڈل

جدید مسلم دانش وروں کی واضح اکثریت جمہوری نظام کی حمایت کرتی ہے۔ بلکہ دانش ور یہ دعویٰ بھی کیا کرتے ہیں کہ سب سے پہلے اسلام نے ہی جمہوریت کی داغ بیل ڈالی تھی۔ اس خیال کی تائید کرنے والوں میں علامہ اقبال، سید ابوالاعلیٰ مودودی اور مولانا وحید الدین خان جیسی بیسیوں معروف شخصیات شامل ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جمہوری نظام کو اسلامی تائید حاصل ہو چکی ہے۔ دوسری طرف جمہوریت ہی وہ سب سے بڑا چیلنج ہے جو مغربی تہذیب کی طرف سے مسلم سماج کو درپیش ہے۔

مغرب والے پہلا طعنہ ہی یہ دیتے ہیں کہ مسلم اقوام اس نظام کو اپنا نہیں سکی ہیں۔ وہ اس کو قبول کرنے پر زور بھی دیتے رہتے ہیں اور ان کے دانشور یہ سبق دیتے ہیں کہ جمہوریت کے رواج سے مسلم اور مغربی سماجوں میں فاصلے بہت کم ہو جائیں گے اور مسلمان بھی جدید دنیا کا حصہ بن جائیں گے۔

ویسے تو جمہوری فلسفے اور نظام میں خامیاں تلاش کرنا اس قدر سہل ہے کہ ابتدائی سیاسیات کا کوئی طالب علم بھی یہ کام کر سکتا ہے۔ زیادہ نہ سہی، یہ بات تو ہر کوئی جانتا ہے کہ جمہوریت میں افراد کو گنا جاتا ہے، 'تولا' نہیں جاتا، تاہم اپنی بہت سی خامیوں کے باوجود جمہوریت ان تمام تجربات سے بہتر ہے جو انسان نے اپنے سیاسی اور اجتماعی نظام کی تشکیل کے لیے اب تک کیے ہیں۔

یہ کہنا بھی ٹھیک نہیں کہ اسلامی اور مغربی تہذیب میں کوئی تضاد موجود نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بات درست نہیں ہے۔ ان دونوں تہذیبوں میں بہت سے اختلافات ہیں اور وہ صدیوں سے موجود چلے آتے ہیں۔ لیکن یہ معمول کی بات ہے کیونکہ یہ اختلافات محض ان تہذیبوں کے مابین نہیں ہیں، بلکہ دوسری تہذیبوں کے درمیان بھی ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اب ان فاصلوں کو فساد انگیز مبالغہ آرائی کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے۔ حقیقی صورتِ حال یہ ہے کہ ڈیڑھ ہزار سال کی تاریخ کے دوران ان دونوں تہذیبوں کے درمیان معرکہ آرائیاں ہوتی رہی ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ایک دوسرے کے ساتھ امن سے رہنے کے زمانے بھی آتے رہے ہیں۔ ان دونوں نے ایک دوسرے سے سیکھا بھی بہت زیادہ ہے، یعنی اس قدر زیادہ کہ علامہ اقبال جیسا محتاط فلسفی بھی یہ دعویٰ کرتا ہے کہ جدید مغربی تہذیب اصل میں اسلامی تہذیب کی ہی توسیع ہے۔

جمہوری ماڈلز اور مشترکہ خصوصیات

اگر مسلم دنیا کے مختلف جمہوری ماڈلز کا جائزہ لیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ ان میں سے قدرے کامیاب نظاموں میں کچھ مشترک خصائص ہیں جن کا احاطہ درج ذیل نکات میں کیا جاتا ہے:

- اسلامی اصولوں کے مطابق ریاست کی تشکیل کے لیے دورِ جدید کے جن تقاضوں کو پورا کرنا لازم ہے ان میں جمہوریت بھی شامل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سیاسی اسلام کے نمائندگان بھی ناگزیر حقیقت کے طور پر آخر کار جمہوریت کو تسلیم اور قبول کیا۔
- جمہوریت صرف انتخابات کے انعقاد کا نام نہیں بلکہ اس سے بہرہ مند ہونے کے لیے اس کی اقدار و اصولوں کو اپنانا ضروری ہوتا ہے۔
- مذہب کو صرف ریاستی ادارہ جاتی سطح پر عوام میں پھیلانا ضروری نہیں، بلکہ اس سے مؤثر طریقہ یہ ہے کہ اسے سماجی حیثیت میں قابل قبول بنایا جائے، اس کے بعد یہ ریاستی ڈھانچے میں بھی خود بخود سرایت کرتا جائے گا۔ اس کی مثال انڈونیشیا ہے کہ اس کی جن ریاستوں میں سیکولر جماعت کی پوزیشن مستحکم ہے وہاں بھی اسلامی قوانین کے نفاذ ہی پر زور دیا جاتا ہے۔ اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ معاشرے میں اسلامی تعلیمات کے تادیبی کردار کے لیے قبولیت موجود ہے۔ لوگ چاہتے ہیں کہ ان کی زندگی میں اسلام قوانین کے ذریعے بھی موجود اور متحرّک رہے۔ سیاسی جماعتوں کے نظریات اور پالیسیاں اپنی جگہ مگر حقیقت یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ لوگ زندگی میں اسلام چاہتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ سیاسی جماعتیں بھی مذہب کو نظر انداز کرنے کی پوزیشن میں نہیں۔
- یہ تصور انتہائی غلط اور خطرناک ہے کہ دنیا میں اگر حقیقی جمہوریت ہے تو صرف مغرب میں ہے اور صرف وہی طریقہ ہی اپنانا چاہیے۔ جمہوریت کے کئی روپ ہیں۔ جمہوری سیٹ اپ کی ہر شکل میں چند خوبیاں ہیں اور چند خامیاں۔ جمہوریت کی کوئی بھی شکل ہر اعتبار سے مکمل نہیں۔ ہر معاشرے کی ضرورت کے مطابق جمہوری سیٹ اپ میں تبدیلیاں کی جاسکتی ہیں۔ ہر معاشرہ جمہوریت کو اپنے مزاج کے مطابق اپناتا ہے۔ جمہوریت کی کوئی بھی شکل اتنی جامع نہیں کہ ہر معاشرے پر اطلاق پذیر ہو۔

- کسی بھی سیاسی نظام کو راتوں رات تبدیل کرنا ممکن نہیں۔ ہر معاشرے کی اپنی روایات ہوتی ہیں، جنھیں کسی جواز کے بغیر ختم نہیں کیا جاسکتا۔ کامیاب مذہبی سیاسی جماعتوں نے اس امر کو سمجھا ہے اور تبدیلی کی طرف رفتہ رفتہ گئے ہیں۔
- ۲۰۰۱ء میں پارٹی کی تشکیل کے وقت رجب طیب اردغان نے یہ تاثر دیا کہ وہ اسلامی سیاست کا ایک نیا ورژن متعارف کرا رہے ہیں، جس میں آزادی اور آزاد منڈی کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ ۲۰۰۲ء میں پہلی بار انتخابی کامیابی حاصل کرنے پر ان کی جماعت نے سب سے زیادہ جمہوری اصلاحات پر زور دیا، اور بنیادی حقوق کے حوالے سے ریاستی شناخت بہتر بنائی۔ یہ جماعت دیگر مذہبی جماعتوں کے لیے بھی ترغیب و تحریک کے ذریعے کے طور پر ابھری۔ (اگرچہ بعد میں مسائل کا شکار ہوئے)
- جمہوری عمل کے ذریعے منتخب ہونے والی مذہبی جماعتیں خود بھی انتخابی عمل پر یقین رکھتی ہیں اور انتخابات کراتی رہی ہیں۔ تیونس میں راشد غنوشی کی قیادت میں النہضہ پارٹی نے ثابت کیا ہے کہ وہ اعتدال پسند ہے اور بیشتر معاملات میں مفاہمت کے لیے تیار ہے۔
- النہضہ اب بھی اسلام کی بات کرتی ہے مگر راشد الغنوشی کہتے ہیں کہ معاشرے میں مذہب کا معاملہ ریاست کے طے کرنے کا کام نہیں۔ انتخابی عمل جاری رہنا چاہیے۔ دین اگر معاشرے میں ہے تو پارلیمنٹ میں بھی دکھائی دے گا۔
- کامیاب مذہبی سیاسی جماعتوں کے اقتدار میں رہنے کے تجربہ کا انحصار اس کے شراکت داروں، دیگر سیاسی جماعتوں، سابقہ حکومت، غیر سرکاری تنظیموں اور ریاستی اداروں کے ساتھ تعلقات پر رہا ہے۔ ان کی حکمت عملی دو ترجیحات پر مشتمل تھی، ٹکراؤ سے گریز اور تعمیری شراکت داری۔

- اگر مسلم مذہبی سیاسی جماعتیں کامیابی حاصل کرنا چاہتی ہیں تو اقلیتوں اور خواتین کے حوالے سے انہیں اپنا نقطہ نظر کھل کر واضح کرنا چاہیے اور عملی سیاست میں اس کو ثابت بھی کرنا چاہیے کہ وہ ان طبقات کے خلاف نہیں۔
- معاشرے میں توازن کو برقرار رکھنے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ سول سوسائٹی اور جمہوریت و حقوق کی حامی غیر سرکاری تنظیموں کو فعالیت کی اجازت دی جائے اور انہیں کام کرنے دیا جائے۔ اس سے سیاسی عمل کی شفافیت یا غیر شفافیت کا پتہ چلتا رہتا ہے اور سماجی فکری تناظر معتدل رہتے ہیں۔
- مسلم دنیا میں لفظ 'اسلام پسند' (Islamist) ان کے لیے استعمال ہوتا ہے جو عوامی دائرے میں اسلام کو بطورِ بنیاد بنا کر سرگرم عمل ہوتے ہیں۔ اس بات کو سمجھنا چاہیے کہ بسا اوقات جمہوریت کے ساتھ یہ سرگرمی کوئی معیوب چیز نہیں ہے۔
- تیونس، ملائیشیا اور انڈونیشیا کے تجربات سے یہ بھی واضح ہوا ہے کہ مذہبی جماعتیں تنہا اور مستقل اقتدار میں رہنے کی خواہش نہیں رکھتیں۔ اور یہ ان کی مقبولیت کا ایک بڑا سبب بنا۔
- امن اور جمہوریت کی بات کرنے والے مذہبی عناصر کی بات سنی جانی چاہئے اور ان پر یقین کیا جانا چاہیے تاکہ وہ سیاست کے مرکزی دھارے میں داخل ہوں۔ ایسا کرنا اس سے کہیں بہتر ہے کہ انہیں جبر کے ذریعے الگ تھلگ رکھ کر شدت پسندی کی جانب دھکیل دیا جائے۔
- مذہبی سیاسی جماعتوں کو چاہیے کہ وہ مقامی ثقافتوں کو بندشوں کی نذر نہ کریں۔ یہ ثقافتی مظاہر اسلام کے ساتھ ہم آہنگ ہو سکتے ہیں۔ جیسا کہ ملائیشیا اور انڈونیشیا میں اس کا تجربہ ہوا ہے۔
- جمہوری عمل پر سب سے بڑا اعتراض بدعنوانی کا لگتا ہے، مسلم اور غیر مسلم ممالک دونوں جگہ ایسا ہی ہے۔ نظام کو شفاف بنانے کے لیے اس کو سنجیدگی کے ساتھ وقت دینا ضروری ہوتا ہے۔ اگر کسی معاشرے میں لوگوں کو طویل مدت تک جمہوریت کا ساتھ نصیب ہو تو وہ اس نظام میں پائی جانے والی بدعنوانی کو سمجھنے اور اس کا تدارک کرنے میں بھی کامیاب ہو سکتے

ہیں۔ اگر کسی سیاسی نظام کا تسلسل یقینی نہ بنایا جائے تو عوام اس سے بہتر طور پر آشنا نہیں ہو سکتے۔

- کامیاب جمہوری تجربے کے لیے ضروری ہے کہ سیاست میں ایک دوسرے کو جگہ دی جائے اور سخت گیر رویہ نہ اپنایا جائے، اور وقت پڑنے پر پیچھے ہٹنا بھی معیوب نہیں، جیسا کہ ترکی اور تیونس کے تجربات میں ہوا کہ مذہبی جماعتیں کئی بار جمہوری عمل کو بچانے کے لیے اپنے سیاسی مواقف سے پیچھے ہٹیں۔ جمہوری تبدیلی کے سفر کے آغاز میں رہنماؤں کو چاہیے کہ سیاست میں ایک دوسرے کو جگہ دیں اور ذاتی مفادات کے بجائے ملکی اور عوامی مفادات کو مقدم رکھیں۔
- مذہبی سیاسی جماعتوں پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ کہ وہ آتے ہی شریعت کے نفاذ کا اعلان کر دیں گی، جس سے ریاستی اشرافیہ خوف کھاتی ہے۔ لیکن بعض ممالک میں ان کے آنے کے بعد یہ بات ثابت ہوئی کہ شریعت کے نفاذ کے حوالے سے ان تحریکوں کے خلاف جو خدشات قائم تھے وہ غلط ثابت ہوئے۔
- اگر مسلم دنیا کے عملی تجربات کا جائزہ لیا جاتے تو یہ بات سامنے آجاتی ہے کہ دیگر سیاسی اور سیکولر جماعتوں کی طرح اسلامی تحریکیں بھی جمہوری ہوتی ہیں۔ اس لیے ان کو سیاسی عمل میں رکھنا جمہوریت کے لیے نہ صرف فائدہ مند ثابت ہوتا ہے، بلکہ وہ ایک توازن برقرار رکھنے میں مدد بھی دیتا ہے۔ جب تک یہ تحریکیں شدت پسندی اور عسکریت کا راستہ اختیار نہ کریں تب تک انھیں سیاسی عمل میں شامل رکھا جائے۔
- مسلم دنیا کے کامیاب جمہوری تجربات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی نمائندہ سیاسی جماعتوں کی تین فکری خصوصیات نے بہت اہم کردار ادا کیا: کثیر الجماعتی سیاسی کلچر پر یقین، معاشی ترقی کے لیے سعی اور اقلیتوں اور خواتین کے حقوق کا تحفظ۔

- مذہبی جماعتوں کی بننے والی نئی حکومتوں کو بہت سے مسائل درپیش ہوتے ہیں۔ انہیں اس حوالے سے محتاط رہنا چاہیے۔ انہیں دیگر رجحانات کو بھی جگہ دینی ہوگی، خواہ اس کے لیے انہیں تکلیف دہ رعایت ہی کیوں نہ کرنی پڑے۔

فکر و نظر

❖ جمہوریت کا ارتقاء اور مسلم سماج .... ڈاکٹر توصیف احمد خان ۳۱
❖ ہم عصر مذہبی تحریکات کے تجزیاتی مطالعے میں مسائل .... ڈاکٹر خالد مسعود ۴۹
❖ مسلم مذہبی فکر میں جمہوریت کے حوالے سے شکوک و شبہات .... ڈاکٹر عمار خان ناصر ۷۰
❖ بیعت سے بیلٹ تک .... ظفر اللہ خان ۷۷
❖ جمہوریت اور انسانی حقوق .... بیرسٹر ظفر اللہ خان ۸۳
❖ سیاست کا شورائی اصول اور حاکمیت کا جدید تصور .... بیرسٹر ظفر اللہ خان ۹۰
❖ حکومت کی تشکیل میں عوامی نمائندگی کا حق .... مولانا زاہد الراشدی ۹۸
❖ جمہوریت کے متعلق مذہبی شبہات کا جائزہ .... محمد اسرار مدنی ۱۰۴
❖ جمہوریت اور اسلامی حکومت کے خصائص .... مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ۱۱۹

جمہوریت کا ارتقاء اور مسلم سماج

ڈاکٹر توصیف احمد خان

انسان جب سے وجود میں آئے ہیں انہوں نے اپنے اپنے سماج کے حساب سے کوئی نہ کوئی اجتماعی نظام اپنائے رکھا۔ ابتدائی عہد کو ویسے تو پتھر کا دور کہا جاتا ہے لیکن اس میں بھی اجتماعی نظم کے حیلے کیے جاتے رہے ہیں۔ اتنی طویل انسانی تاریخ کے اجتماعی نسق دلچسپ بھی رہے ہیں اور مختلف بھی۔ انسان اپنی ترقی اور ضرورتوں کے بقدر آگے بڑھتا گیا۔ بالآخر سولھویں صدی میں ایک نئے سیاسی نظم کی باتیں ہوئیں جو رفتہ رفتہ جمہوریت کی شکل اختیار کرچکا ہے۔ اس مضمون میں ڈاکٹر توصیف احمد خان نے جمہوریت کے ارتقاء کو موضوع بحث بنایا ہے۔ اور آخر میں بطور نتیجہ مسلم دنیا کی سیاسی صورتحال پر تبصرہ کیا ہے۔انہوں نے یہ مقالہ اس کتابی سلسلے کیلئے خصوصی طور پر تحریر کیا ہے۔ مصنف پاکستان کے نامور دانشور اور صحافی ہیں۔ مختلف اخبارات میں لکھتے ہیں اور انسانی حقوق کے کارکن بھی ہیں۔ آپ فیڈرل اُردو یونیورسٹی میں 'ماس کمیونیکیشن' شعبے کے سربراہ بھی رہ چکے ہیں۔

*****

پتھر کا عہد اور سربراہی کے تصورات

انسان نے اپنی زندگی کا آغاز پتھر کے زمانے سے شروع کیا۔ معاشرے کے ارتقاء پر تحقیق کرنے والے ماہرین کا کہنا ہے کہ ابتدائی دور میں انسانوں کا گزر بسر شکار پر ہوتا تھا۔ مرد اور عورت پتھروں اور لاٹھیوں سے شکار کرتے تھے۔ عورت خاندان کی سربراہ ہوتی تھی اور عورت شکار کو تقسیم بھی کرتی تھی۔ انسانوں نے آگ کا فن سیکھ لیا اور دھاتوں کا زمانہ شروع ہوا۔ اس دوران انسانوں نے زراعت کا طریقہ تلاش کر لیا۔ یوں ذاتی ملکیت وجود میں آئی[۱] خاندان کا ادارہ قائم ہوا اور خاندان پر مرد کی حاکمیت قائم ہوئی پھر خاندانوں سے قبائل بنے اور قبائل نے مل کر ریاست قائم کی۔ طاقت ور قبائل ریاست پر قابض ہوئے یوں مطلق العنان بادشاہت کا ادارہ وجود میں آیا[۲]

بادشاہوں نے ابتدائی دور میں خود کو خداوند تعالیٰ قرار دیا اور رعایا کا فرض ٹھہرا کہ بادشاہ کے ہر حکم کی پابندی کریں اور جو فرد بادشاہ کی اطاعت سے انکار کرے گا وہ گناہ کا مرتکب ہوگا۔ پیغمبروں نے انسانوں کو شعور دیا کہ خداوند کی ذات سب سے بالاتر ہے اور حکمران بھی انسان ہیں۔ بعض حکمرانوں نے بعض فلسفیوں کی رائے کو اپنالیا کہ حاکم زمین پر خداوند کے نائب ہیں۔ خدا کی منشاء سے حکمرانی کر رہے ہیں۔ ہزاروں سالوں تک یہ روایت مستحکم رہی اور رعایا کے لیے اپنے حکمران کی اطاعت ضروری قرار پائی۔ ہر دور میں کچھ ایسے جری انسان پیدا ہوئے جنھوں نے بادشاہ کی اطاعت سے انکار کیا اور باغی قرار پائے۔ اسی دور میں باغیوں کے لیے موت کا راستہ اختیار کرنے کے علاوہ کوئی دوسری صورت نہیں تھی۔ جن باغیوں نے اپنے حاکم کا تختہ الٹا وہ خود حاکم بن گئے۔ انہوں نے بھی خود کو خدا کا نائب ثابت کرنا شروع کیا[۳] دنیا کے مختلف علاقوں میں اولاََ جو ریاستیں قائم ہوئی وہ مطلق العنان تھیں۔ ان ریاستوں کا بنیادی مقصد بادشاہت کے مفادات کا تحفظ کرنا تھا۔ اسلام نے شورائیت کے تصور کو اپنایا[۴] مگر یہ تصور اس جمہوریت میں تبدیل نہیں ہوا جس میں عوام کو اپنے حکمرانوں کو منتخب کرنے اور ان کے احتساب کا حق حاصل ہو[۵]

ممتاز تاریخ دان ڈاکٹر مبارک علی اپنی کتاب 'لوہے کا زمانہ' میں لکھتے ہیں کہ لوہے کے زمانے

میں دنیا کے مختلف علاقوں میں ریاست کا وجود عمل میں آیا۔ ان ریاست کے اداروں میں فوج، نوکر شاہی اور عہدیداران کا طبقہ موجود تھا۔ فوج کے پاس لوہے کے ہتھیار ہوتے تھے۔ جن کی مدد سے حکمران اپنی رعایا کو اطاعت کے لیے مجبور کرتے تھے۔ دوسری طرف ہمسایہ ریاستوں پر حملہ کر کے ان کی زمینوں اور مال پر قبضہ کیا جاتا اور لوگوں کو قیدی بنایا جاتا تھا۔ اس زمانے میں جنگیں روزمرہ کا معمول بنی ہوئی تھیں[۶] ڈاکٹر مبارک علی نے اپنی کتاب "کانسی کا زمانہ" میں لکھا ہے کہ کانسی کا دور شروع ہوا تو انسانی سماج میں اہم تبدیلیاں رونما ہوئی۔ اور میسوپوٹامیہ کی تہذیب میں شہر آباد ہوئے۔ میسوپوٹامیہ کے معنی دو دریاؤں کے درمیان کی سرزمین ہے۔ دریائے دجلہ اور فرات، جن کے ساحلوں کے درمیان میسوپوٹامیہ میں دنیا کی اولین تہذیب اس کے جنوبی علاقے میں ابھری، یہ تہذیب سمیریا کے نام سے جانی جاتی ہے۔ یہ ۳۵۰۰ق م سے ۱۹۰۰ق م کے درمیان کی مدت تک برقرار رہی۔ اس دور میں تابنے کی دریافت نے انسان کی زندگی میں بڑی تبدیلی پیدا کی۔ اسی دور میں سمیری لوگوں نے تحریر کا طریقہ سیکھا۔ پیائش اور ناپ تول کے طریقے ایجاد کیے[۷] سمیری دور میں شہر آباد ہوئے۔ یہ دَور عمارتوں، شاہراہوں، گلیوں، منڈیوں اور ثقافتی سرگرمیوں کی وجہ سے مشہور ہوا۔ سمیری دور میں میسوپوٹامیہ میں جو شہر ابھرے ان کی حیثیت شہری کی تھی یہ شہر خود مختار اور آزاد تھے[۸] ایک اندازے کے مطابق شہر کی آبادی ۳۶ہزار افراد پر مشتمل تھی۔

ڈاکٹر مبارک علی لکھتے ہیں کہ سمیری اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ تمام زمین دیوتاؤں کی ہے اور پجاری بادشاہ کے نائب ہیں، اس لیے پجاریوں کے اختیارات کو چیلنج نہیں کیا جا سکتا تھا[۹] سمیری تہذیب کے زمانے میں لکھنے کے لیے مٹی کے تختوں کو استعمال کیا گیا۔ یہ لوگ گیلی مٹی کی تختی پر قلم سے لکھ کر اسے آگ میں پکاتے تھے۔ سب سے پہلے لوگوں نے لکھنا پڑھنا سیکھا۔ وہ مندروں کے پجاری تھے۔ ڈاکٹر مبارک علی لکھتے ہیں کہ میسوپوٹامیہ کے شمال مشرق میں ایک اور تہذیب ابھری جو بابلی تہذیب کہلاتی ہے۔ اس بابلی تہذیب کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس نے پہلی بار شہری ریاستوں کو ختم کر کے میسوپوٹامیہ میں ایک سلطنت یا ایمپائر کی بنیاد رکھی۔[۱۰] اس سلطنت کی

بنیاد رکھنے والے حمورابی تھا۔ جو ۱۷۹۲ق م میں بادشاہ تھا۔اس نے بابل کو اپنا دارلحکومت بنایا۔ حمورابی کو دنیا کا پہلا قانون بنانے والا مانا جاتا ہے۔ حمورابی کے قوانین کا ایک اہم مقصد انصاف قائم کرنا تھا۔

ڈاکٹر مبارک علی اپنی کتاب "کانسی کا زمانہ" میں مصر کی تاریخ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ مصر میں ابتدا میں برادریاں قائم تھیں جو گاؤں میں رہتی اور زمین کے چھوٹے ٹکڑوں پر کاشت کرتی تھیں۔ بعد میں برادریوں نے مل کر بڑے گروہ بنائے اور گاؤں سے شہروں میں آباد ہونے لگے۔ تیسرے مرحلے میں یہ تمام گروہ متحد ہوئے اور الگ سلطنت کی بنیاد رکھی۔[۱۱] ۳۲۰۰ق م میں شاہین برادری کے سردار نے دوسری برادریوں کو شکست دے کر اپنے ماتحت کیا۔ان کے ٹو میٹیوں کو اپنے اندر شامل کر لیا۔اس کے بعد اس نے دیوتا ہونے کا اعلان کیا۔ مصر کے بادشاہ کا خطاب فرعون تھا۔ چونکہ یہ دیوتا کا درجہ رکھتا تھا۔اس لیے بادشاہ اور دیوتا، یعنی مذہب اور سیاست کا ملاپ ہو گیا۔ان دونوں کے درمیان کوئی رقابت اور جھگڑا نہیں رہا۔ بادشاہ کو فرعون کا خطاب جدید سلطنت میں ملا۔ اس کے بہت زیادہ اختیارات تھے مگر یہ اختیارات اسے ایک دم نہیں ملے۔ اس کے پیچھے تاریخی وجوہات تھیں۔اس دور میں ریاست کو چلانے کے لیے تربیت یافتہ اور پڑھی لکھی انتظامیہ کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اس میں اول وزراء تھے۔ اس کے بعد صوبوں کے گورنر آتے تھے۔ پھر سرکاری عہدیداران کا تعلق امراء کے طبقہ سے ہوتا تھا۔[۱۲] فرعون کے خلاف حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کسانوں کی جدوجہد کو منظم کیا۔ یہ ایک طویل جدوجہد تھی جس کے نتیجے میں فرعون کا اقتدار ہمیشہ کے لیے ختم ہوا، اور یہ حقیقت واضح ہوئی کہ حاکم بھی عام انسانوں کی طرح تھے مگر وقت گزرنے کے ساتھ حکمرانوں نے اس نظریے کو تقویت دی کہ حاکم خدا کا نائب ہوتا ہے۔اس کے احکامات دراصل خدا کے احکامات ہوتے ہیں ان احکامات پر عمل نہ کرنا گناہ کا مرتکب ہونا ہے۔ شائد یہی وجہ ہے کہ دنیا بھر کی جدید تاریخ کو قبل از مسیح اور بعد از مسیح کی تاریخوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

بعد از مسیح کی ریاستوں میں روم کی سلطنت، ایران کی سلطنت اور یونانی سلطنت وغیرہ قابل

ذکر ہیں مگر یہ سب وہ سلطنتیں تھیں جن کے حاکم مکمل طور پر مطلق العنان ہوتے تھے۔[۱۳] مگر ان سلطنتوں میں باشادہ نے اپنے مصاحبین سے مختلف امور پر مشورہ لینا شروع کر دیئے تھے۔ ان مشوروں میں ذاتی نوعیت کے معاملات بھی ہوتے تھے اور سلطنت کے مختلف امور پر رائے لی جاتی تھی۔ قدیم ہندوستان، چین، روم اور یونان کی سلطنتوں کے مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ بادشاہ عقل مند افراد کو اپنے مصاحبین میں شامل کرتے تھے۔ جنہیں صاحب عقل و دانش کہا جاتا تھا۔ ڈاکٹر مبارک علی لکھتے ہیں کہ تاریخ میں ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ بعض صاحبان علم و دانش جرأت کے ساتھ اپنی آزادانہ رائے پیش کرتے تھے۔ بعض بادشاہوں نے آزادی رائے کا احترام کیا۔ بعض مشیر آزاد رائے پیش کرنے پر زیر عتاب آ گئے۔

اسلام کا شورائی اصول

اسلام میں باقاعدہ شوارئیت کا تصور آیا۔ قرآن مجید کی بعض آیات میں شوارئیت کے تصور کی وضاحت کی گئی ہے۔ اسلامیات کے محقق پروفیسر ڈاکٹر غفور بلوچ کا کہنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم ہر اہم معاملے پر اپنے ساتھیوں سے مشورہ کرتے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ جنگ بدر اور جنگ احد کے موقع پر جنگی حکمت عملی کے بارے میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے مشورے کیے تھے۔ خلفائے راشدین کے ادوار میں بھی شوارئیت کا تصور موجود تھا۔ خلفائے راشدین کے بعد مسلمانوں میں سلطنتیں قائم ہونے لگیں۔[۱۴] مولانا سید مودودی اپنی کتاب خلافت و ملوکیت میں خلافت راشدہ اور اس کی خصوصیت کے عنوان (ذیلی عنوان: انتخابی خلافت) کے تحت لکھتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی جانشینی کے لیے حضرت ابو بکرؓ کا نام حضرت عمرؓ نے تجویز کیا اور مدینے کے تمام لوگوں نے (بقول مولانا مودودی جو در حقیقت اس وقت پورے ملک میں عملاً نمائندہ حیثیت رکھتے تھے) کسی دباؤ لالچ کے بغیر خود اپنی رضا و رغبت سے انہیں پسند کر کے ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔[۱۵] حضرت ابو بکر صدیقؓ نے اپنی وفات کے وقت حضرت عمرؓ کے حق میں وصیت لکھوائی۔ پھر مسجد نبوی میں لوگوں کو جمع کر کے کہا کہ تم اُس شخص پر راضی ہو، جسے میں اپنا جانشین بنا رہا ہوں۔ خدا کی قسم میں نے رائے قائم کرنے کے لیے

اپنے ذہن پر بہت زور ڈالا کہ مجھے ان میں کوئی کمی نظر نہیں آتی ہے۔ میں نے اپنے رشتہ دار کو نہیں بلکہ عمر بن خطابؓ کو جانشین مقرر کیا ہے۔ (۱۶)

مولانا مودودی مزید لکھتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی زندگی کے آخری سال حج کے موقع پر ایک شخص نے کہا اگر عمر کا انتقال ہوا تو میں فلاں شخص کے ہاتھ پر بیعت کرلوں گا کیونکہ ابو بکر کی بیعت بھی اچانک ہوئی تھی اور آخر وہ کامیاب ہو گئی تھی۔ حضرت عمرؓ کو اس کی اطلاع ہوئی تو انہوں نے کہا کہ میں اس معاملے پر ایک تقریر کروں گا اور عوام کو ان لوگوں سے خبردار کروں گا جو ان کے معاملات پر غاصبانہ تسلط قائم کرنے کے ارادے کررہے ہیں۔ چنانچہ مدینے پہنچ کر انہوں نے پہلی تقریر میں اس قصے کا ذکر کیا اور بڑی تفصیل کے ساتھ بتایا کہ اُس وقت مخصوص حالات تھے۔ جن میں اچانک حضرت ابو بکرؓ کا نام تجویز کیا گیا۔ میں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی تھی۔ انہوں نے فرمایا اگر میں ایسا نہ کرتا اور خلافت کا تصفیہ کیے بغیر لوگ مجلس شوریٰ سے اٹھ جاتے تو اندیشہ تھا کہ راتوں رات لوگ کہیں کوئی غلط فیصلہ نہ کرلیتے۔ تم میں ابو بکرؓ جیسی بلند و بالا اور مقبول شخصیت کا آدمی کوئی اور ہے؟ اگر کوئی شخص مسلمانوں کے مشورے کے بغیر کسی کے ہاتھ پر بیعت کرے گا تو وہ اور جس کے ہاتھ میں بیعت کی جائے گی دونوں اپنے آپ کو قتل کے قابل سمجھیں۔ حضرت عمرؓ نے اپنی وفات کے وقت خلافت کا جانشین کا فیصلہ کرنے کے لیے ایک انتخابی مجلس مقرر کی اور فرمایا جو شخص مسلمانوں کے مشورے کے بغیر زبردستی امیر بننے کی کوشش کرئے گا اسے قتل کردیا جائے۔ اس کے ساتھ انہوں نے اپنے بیٹے کو تو خلافت کے استحقاق سے ان الفاظ میں مستثنیٰ کیا تاکہ خلافت ایک موروثی منصب نہ بن جائے۔ یہ انتخابی مجلس ان چھ افراد پر مشتمل تھی جو حضرت عمرؓ کے نزدیک قوم میں سب سے زیادہ موثر اور مقبول تھے۔ (۱۷) مولانا مودودی اس کتاب میں لکھتے ہیں کہ ان انتخابی مجالس نے آخرکار عبدالرحمن بن عوف کو خلیفہ مقرر کرنے کا اختیار دیا۔ وہ استصواب عام سے اس نتیجے پر پہنچے کہ اکثر لوگ حضرت عثمانؓ کے حق میں ہیں۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد کچھ لوگوں نے حضرت علیؓ کو اپنا خلیفہ بنایا تو انہوں نے کہا کہ تمہیں ایسا کرنے کا اختیار نہیں ہے یہ اہل شوریٰ اور

اہل بدر کے کرنے کا کام ہے۔اہل شوری اور اہل بدر کو حکمران منتخب کرنے کا اختیار ہے۔ حضرت علیؓ کی وفات کے وقت لوگوں نے پوچھا ہم آپ کے صاحبزادے حضرت حسنؓ کے ہاتھ پر بیعت کرلیں؟ آپ نے جواب دیا کہ تم کو اس کا حکم دیتا ہوں نہ منع کرتا ہوں۔ مولانا مودودی مزید لکھتے ہیں کہ چاروں خلفاء حکومت کے انتظام اور قانون سازی کے معاملے میں قوم کے اہل افراد لوگوں سے مشورہ کے بغیر کوئی کام نہیں کرتے تھے۔ مشورے کے معاملے میں خلفائے راشدین کا تصور یہ تھا کہ اہل شوری کو پوری آزادی کے ساتھ رائے دینے کا حق ہے۔ مولانا مودودی نے لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ نے چھ آدمیوں کی انتخابی شوری کے لیے جو ہدایات چھوڑیں تھیں۔ان میں دوسری باتوں کے علاوہ یہ بات بھی شامل تھی کہ منتخب خلیفہ اس امر کا پابند رہے کہ وہ اپنے قبیلے کے ساتھ کوئی امتیازی سلوک نہ کرسکے گا مگر بدقسمتی سے یہ عہد قائم نہ رہ سکا۔ان کے عہد میں بنوامیہ کو کثرت سے بڑے بڑے عہدے اور بیعت المال سے عطیے دیئے جانے لگے۔ مولانا مودودی کا استدلال ہے کہ اہم ترین خصوصیات میں سے ایک یہ بھی تھی کہ اس میں تنقید اور اظہار رائے کی پوری آزادی تھی۔ خلفاء ہر وقت اپنی قوم کی دسترس میں تھے۔ (۱۸)

۵۳ ہجری کے بعد حضرت معاویہؓ نے اپنے صاحبزادے یزید کو ولی عہد بنانے کا فیصلہ کرلیا اور بااثر لوگوں میں رائے ہموار کرنے کی کوشش شروع کردی گئی۔ مولانا مودودی نے اپنی کتاب میں 'خلافت وملوکیت کے درمیان فرق' کے عنوان سے لکھا ہے کہ اولین بنیادی تبدیلی اس دستوری قاعدے میں ہوئی جس کے مطابق کسی شخص کو امت کا سربراہ بنایا جاتا تھا۔ خلافت راشدہ میں وہ قاعدہ تھا یہ کہ کوئی شخص خود خلافت حاصل کرنے کی جستجو نہیں کرسکتا اور وہ اپنی تدبیر سے برسراقتدار نہ آئے، لوگ جن کو امت کی سربراہی کے لیے موزوں سمجھیں اپنے مشورے سے برسراقتدار لے آئیں۔ بیعت اقرار کا نتیجہ نہیں بلکہ اس کا سبب بیعت حاصل کرنے والے ہیں۔اس میں آدمی کی اپنی کوشش یا سازش کا قطعی کوئی دخل نہ ہو۔لوگ بیعت کرنے کے معاملے میں مکمل طور پر آزاد ہوں۔جب تک کسی فرد کو لوگوں کی آزادانہ رضامندی سے پشت پناہی حاصل نہ ہو وہ برسراقتدار نہ

آئے۔ مولانا کا کہنا ہے کہ ملوکیت کا آغاز اس قاعدے کی تبدیلی سے ہوا۔[19] یزید کے ولی عہد بننے سے ایک نیا نظریہ قائم ہوا۔ مصطفی کمال کی خلافت کے خاتمہ کے اقدام تک ایک دن کے لیے بھی اس نظریے میں تزلزل واقع نہ ہوا۔ اس سے خاندانوں کی موروثی بادشاہت کا ایک مستقل طریقہ چل پڑا۔

اس کے بعد سے آج تک مسلمانوں کو انتخابی خلافت کی طرف دیکھنے کا کوئی موقع نصیب نہیں ہو سکا۔ لوگ مسلمانوں کے آزادانہ اور کھلے مشورے سے نہیں بلکہ طاقت سے بر سر اقتدار آتے رہے۔ بیعت سے اقتدار حاصل کرنے کی بجائے اقتدار سے بیعت حاصل ہونے لگی، بیعت کرنے یا نہ کرنے میں مسلمان آزاد نہ رہے۔ بیعت کا حصول اقتدار پر قابض ہونے کے لیے اور قابض رہنے کے شرط نہ رہا۔[20] اسلامی تاریخ کے مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ عہد رسالت کے بعد خلافت راشدہ کا دور آیا پھر بڑی اسلامی سلطنتیں قائم ہوئیں۔ ان میں ایک خلافت اموی، دوسری خلافت عباسی اور تیسری خلافت عثمانیہ تھی۔ ان سلطنتوں کی تاریخ کے جائزے سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بظاہر خلافتیں تھیں مگر بقول مولانا مودودی یہ خلافت ملوکیت تھی ان سلطنتوں کی بنیادی خصوصیات یہ ہیں کہ خلیفہ مرنے کے بعد ہی اقتدار سے محروم ہوتا تھا اور پھر وارثت کے طریقے سے اقتدار ان کے بیٹے یا بھائی کو منتقل ہو جاتا تھا یا پھر کوئی طاقتور سردار جنگ کے ذریعے اقتدار پر قبضہ کر لیتا تھا۔ ان سلطنتوں میں خلیفہ اپنے مصاحبین سے مشورے ضرور کرتے ہیں اور مفتیان کرام سے بعض امور پر فتوی حاصل کرتے تھے،[21] مگر بہت سے ایسی مثالیں ہیں کہ خلیفہ وقت نے اپنی مرضی کے مطابق مفتی اعظم سے فتوی حاصل کیا اور ایسے واقعات بھی ہیں کہ اگر کسی جرات مند مفتی نے خلیفہ اور بادشاہ کی منشاء کے خلاف فتوی دیا تو وہ زیر عتاب آیا۔

اقتدار میں جاگیردارانہ عنصر

مسلمانوں کی تاریخ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں ہزار سال کی تاریخ میں ۲۵ کے قریب مسلمان حکمران گزرے ہیں۔ ان میں کچھ اپنی طرز حکومت کے تناظر میں تاریخ

میں اپنا نام روشن کر کے گئے اور کچھ ایسے تھے جنھوں نے محض عیاشی اور رعایا پر ظلم و ستم کے سوا کچھ نہیں کیا اور یہ حکمران مسلسل جنگوں میں مصروف رہے۔ انھوں نے مخالف حکمرانوں کو شکست دینے اور اپنی سلطنت میں توسیع کے لیے مسلسل جنگیں لڑیں۔[۲۲] ڈاکٹر مبارک علی کا کہنا ہے کہ ان حکمرانوں کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ انھوں نے اقتدار سنبھالنے میں اپنے بھائیوں اور قریبی رشتے داروں کو مسلسل قید میں رکھا۔ انھیں نقل و حمل کی محدود آزادی دی۔ بہت سے بادشاہوں کو اپنے بیٹوں کی سرکشی کے خلاف جنگ کرنی پڑی۔ ڈاکٹر مبارک علی کا کہنا ہے کہ اس کی بنیادی وجہ ایک خوف تھا کہ ان کے قریبی عزیز اچانک اقتدار پر قبضہ کر سکتے ہیں اور ایسے بہت سے واقعات تاریخ کا حصہ ہیں کہ بیٹوں نے باپ کو اور بھائیوں نے بھائی کو اقتدار سے محروم کیا۔ بعض نقاد کہتے ہیں کہ مغلوں کے زوال اور انگریزوں کے ہندوستان پر قبضے کی وجوہات میں ہندوستان میں تعلیم کا فقدان، سائنس و ٹیکنالوجی کے میدان میں پسماندگی کے علاوہ ہندوستانی حکمرانوں کا مسلسل جنگ و جدل میں مصروف رہنا تھا۔[۲۳]

ڈاکٹر مبارک علی اپنی کتاب 'جاگیرداری' میں قرون وسطی میں یورپ کے سماج کا ذکر 'فیوڈل ازم کا آغاز' کے عنوان سے کرتے ہیں۔ ولیم فاتح (۱۱۳۵-۱۰۴۴عیسوی) نے جب انگلستان فتح کیا اور اپنے سورماؤں میں جاگیریں تقسیم کرلیں تو ان سے معاہدے کیے۔ جس سے یہ معاہدہ ہوتا تھا وہ جاگیرداری فیف (فرانسیسی لفظ) کہلاتی تھی، یہ فیف بادشاہ کو سپاہی اور گھوڑے فراہم کرتے تھے۔[۲۴] یورپ میں فیف رکھنے والوں کے لیے قوانین تشکیل ہوئے تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ فیوڈل ازم یورپ میں رومی سلطنت کے زوال اور جرمن قبائل کی فتوحات کے نتیجہ میں پیدا ہوا۔ اگرچہ اس نظام کے جراثیم اس فوجی نظام میں بھی موجود تھے جو کہ رومیوں کے عہد میں قائم ہوا تھا۔ ڈاکٹر مبارک علی لکھتے ہیں کہ یورپ میں رولجین اور میرہ نجین سلطنتیں قائم ہوئیں تو انھوں نے اپنے جنرلوں کو جاگیریں دیں تاکہ وہ ان کی مدد سے حکومت کر سکیں۔ جب نویں اور دسویں صدی میں یہ خاندان کمزور ہوئے تو ان سے فائدہ اٹھانے والے فیوڈل لارڈ نے جاگیروں پر قبضہ کر لیا اور موروثی

نظام بنالیا۔ یورپ کے سیاسی حالات نے انہیں خود مختار ہونے میں مدد کی۔ [۲۵] بادشاہ اور بڑے فیوڈل لارڈ ثواب کی خاطر اور چرچ کی حمایت کی خاطر بطور عطیہ زمین دیا کرتے تھے۔

ان اقدامات نے چرچ کو یورپ کا سب سے بڑا فیوڈل ادارہ بنا دیا۔ چرچ کے عہدے دار آرک بشپ وغیرہ بادشاہ سے وفاداری کا حلف لینے لگے اور انہیں ڈیوک اور کاونٹ کے خطابات ملنے لگے۔ یہ جاگیریں چونکہ چرچ کی ملکیت ہوتی تھیں اس لیے اس کے عہدے دار بدلتے رہتے تھے مگر ان کی آمدن چرچ کو جاتی تھی [۲۶] چرچ کی دولت کی وجہ سے طبقہ امرا کے لڑکے چرچ کے اعلیٰ عہدوں پر فائض ہوتے تھے۔ چرچ کو بھی فیوڈل لارڈ کی طرح سکہ ڈھالنے، عدالت لگانے، زراعت کا انتظام سنبھالنے اور فوجی خدمات کے اختیار ہوتے تھے۔ [۲۷]

نئے نظم کا آغاز

بالآخر یورپ میں ۱۴ویں اور ۱۵ویں صدی میں تبدیلیاں رونما ہونے لگیں۔ بھاپ کے انجن کی ایجاد نے صنعتی دور کا آغاز کیا، پھر کاغذ کی ایجاد اور پرنٹنگ پریس کی ایجاد نے اطلاعات کی فراہمی کا عمل تیز کر دیا۔ دانش وروں نے انسان کی آزادی اور سیاست پر عوام کی بالادستی کے تصور پر آگاہی کا عمل شروع کیا، پھر صنعتی ترقی کے ساتھ خواندگی کی شرح بڑھنے لگی۔ مزدور طبقہ اور متوسط طبقہ وجود میں آنے لگا۔ یوں شہروں کی آبادی بڑھنے لگی اور سیاسی شعور بڑھنے لگا۔ اخبارات اور کتابوں میں بادشاہ اور چرچ کے گٹھ جوڑ اور ریاست کی شکل کے بارے میں سوالات اٹھائے جانے لگے۔ برطانیہ میں پارلیمان، چرچ اور بادشاہ کے درمیان ایک زبردست جنگ ہوئی۔ پھر بادشاہ کنگ جان نے ۱۳جون ۱۲۱۵کو Royal charter of rights شاہی حقوق کے چارٹر کو تسلیم کیا جو MAGNA CARTA کے نام سے مشہور ہوا۔ یہ تاریخ میں پہلی دستاویز ہے جس میں تحریر کیا گیا کہ بادشاہ اور ان کی حکومت قانون کی پابند ہے اس چارٹر کے ذریعے بادشاہ کو اپنے اختیارات کے ناجائز استعمال سے روک دیا گیا۔

ویکی پیڈیا کے مطابق ایک جمہوری گروہ نے ۱۳ویں صدی میں چارٹر کو بادشاہ کی حاکمیت کے خاتمہ اور عوام کے حقوق کے لیے تیار کیا تھا۔MAGNA CARTA انسانی حقوق اور آزادی اظہار کے تحفظ کے لیے بین الاقوامی دستاویز بن گیا۔ برطانیہ میں پارلیمانی نظام کی بنیاد پڑی۔ ریاست کی تشکیلِ نو ہوئی۔ اب ریاست کے تین ستون مقننہ، پارلمینٹ اور عدلیہ قرار پائے اور پریس (میڈیا) کو غیر رسمی طور پر ریاست کا چوتھا ستون قرار دیا گیا۔ اب یہ اصول طے ہوا کہ ریاست پر عوام کی حاکمیت ہے یعنی SOVERIGNTY OF PEOPLE کے اصول کو تسلیم کیا گیا۔ پارلیمنٹ میں حزب اقتدار کے ساتھ حزب اختلاف کو بھی لازمی حیثیت حاصل ہوئی۔ سیاسی جماعتوں مزدور، کسان تنظیموں اور سول سوسائٹی کی تنظیموں کے قیام پر پابندیاں ختم ہوئیں۔ ہر شخص کو ریاست کے بارے میں جاننے اور اخبارات کو اطلاعات کی فراہمی کا حق حاصل ہوا۔ ۲۰ویں صدی میں برطانیہ میں خواتین کو ووٹ ڈالنے کا حق ملا۔ یوں انسانوں نے اقتدار کی پرامن منتقلی کا طریقہ جمہوری نظام میں تلاش کیا۔[۲۸] ۲۰ویں صدی میں یورپ میں جنگ عظیم اول اور دوئم لڑی گئیں۔ جس میں کروڑوں افراد مارے گئے اور یہ جنگ جرمنی، اٹلی، برطانیہ اور فرانس وغیرہ کے درمیان ہوئی۔ دوسری جنگ جرمنی، جاپان، برطانیہ، فرانس اور سوویت یونین کے خلاف ہوئی۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد نازی پارٹی کے سربراہ ہٹلر جرمنی میں برسر اقتدار آئے۔ ہٹلر نے جرمنی میں جمہوری ادارے بھی ختم کیے۔ نازی پارٹی کے سربراہ ہٹلر، اٹلی کے امر موسلی اور جاپان کے بادشاہ کی پسندیدہ پالیسی کے نتیجے میں دوسری جنگ عظیم شروع ہوئی مگر دوسری جنگ عظیم کے خاتمہ کے بعد یورپ میں کوئی جنگ نہیں ہوئی۔ اقوام متحدہ نے ۱۹۴۸ میں انسانی حقوق کے چارٹر کو منظور کیا اس چارٹر میں بنیادی انسانی آزادیوں کو تحفظ فراہم کیا گیا اور عوام کے اپنے حکمرانوں کو انتخاب کے حق کو تحفظ فراہم کیا گیا۔ یورپی ممالک اور امریکہ کی مسلسل ترقی کا سبب جمہوری نظام کا مستحکم ہونا ہے۔ صنعتی انقلاب کے ساتھ مزدوروں کا استحصال بڑھ گیا اس استحصال کے خلاف ٹریڈ یونین مستحکم ہوئی۔ فلسفیوں نے استحصال سے پاک یوٹوپیائی معاشرے کے خواب دکھانے شروع کیے۔

مارکس نے فلسفہ میں ایم اے اور پی ایچ ڈی کی سند حاصل کی اور سرمایہ داروں کے خاتمہ کے لیے اپنی شہرت یافتہ کتاب داس کیپٹل تحریر کی۔ جس میں سوشلزم اور کمیونزم کا فلسفہ پیش کیا۔مزدوروں کی ریاست کا تصور آیا۔روس میں لینن نے ۱۹۱۷میں پہلی سوشلسٹ ریاست سوویت یونین قائم کی۔ سوشلزم کی تحریک کو ناکارہ بنانے کے لیے فلاحی ریاست کا تصور ہوا۔ برطانیہ اور یورپی ممالک فلاحی ریاست بن گئے یوں ان ممالک میں ریاست نے تعلیم، صحت،ٹرانسپورٹ، رہائش دینے کی ذمہ داری قبول کی اور بے روزگاری الاؤنس دینے کی پابند ہوئی۔ صنعتی ممالک برطانیہ فرانس جرمنی وغیرہ اپنے ملکوں میں کمیونسٹ انقلاب کو روکنے میں کامیاب ہوئے۔ جرمنی کے چانسلر OTTOVON BISMARCR(d.1899)نے یورپ میں پہلی فلاحی ریاست قائم کی۔ سوشل ڈیموکریٹک پارٹی جو بائیں بازو کی جماعت تھی اس جماعت نے انتخاب میں اکثریت سے کامیابی حاصل کرلی تھی کیونکہ ۲۵ سال کی عمر کے لوگوں کو ووٹ دینے کا حق ملا تھا۔اس بنا پر بسمارک کو کامیابی حاصل ہوئی تھی۔ بسمارک ذاتی طور پر نوآبادیات پر قبضہ کے حق میں نہیں تھا۔ مگر جرمن سرمایہ داروں کے دباؤ پر کچھ افریقی ممالک میں نوآبادیات قائم ہوئی۔

سوویت یونین کے بکھرنے کے بعد دنیا میں یہ بحث سمٹ گئی کہ ترقی کا راستہ جمہوری نظام میں ہی ہے اور سماجی جمہوریت کے نفاذ سے ریاست اپنے عوام کے حالات کار تبدیل کر سکتی ہے اور پرامن انتقال اقتدار سے ہی ریاست پر عوام کی بالادستی قائم رہ سکتی ہے۔

یورپ میں جمہوریت کی لہر

یورپ میں ۱۶ ویں صدی میں صنعتی انقلاب کے بعد ان ممالک کے سماج میں بنیادی تبدیلیاں ہوئیں، یورپی ممالک کو اپنے کارخانوں کی مصنوعات اور مزید سرمائے کے لیے نئی منڈیوں کی تلاش شروع ہوئی، یوں برطانیہ، ہالینڈ، اٹلی، فرانس، اسپین اور پرتگال وغیرہ نے مختلف ایشیائی اور افریقی ممالک میں منڈیاں تلاش کیں اور ان ممالک کے وسائل پر قبضہ کے ساتھ ان کو نوآبادیات بنانا شروع کیا۔ برطانیہ اور دوسرے یورپی ممالک نے ہندوستان کے کسانوں کا استحصال کیا اور یہاں سے

خام مال لے جاکر برطانیہ میں کارخانوں کو چلانا شروع کیا اور ان کارخانوں میں تیار ہونے والی مصنوعات کو تیار کر کے دولت کمائی اور اپنی اس دولت کے بل بوتے پر نوآبادیات کو توسیع دینا شروع کی اور ہندوستان میں ظلم و ستم کیا۔ یوں استعمار کی بدترین شکل ہندوستان میں نظر آئی۔ ۱۸۵۷ کی جنگ آزادی کی ناکامی کے بعد کمپنی کی حکومت ختم ہوئی اور برطانوی ہند کی حکومت قائم ہوئی۔ اس حکومت نے جنگ آزادی میں حصہ لینے والے مجاہدین کو پھانسیاں دیں، سینکڑوں سپاہیوں کو توپوں سے باندھ کر ہلاک کیا گیا اور بہت سے امرا کی جائیدادیں چھین لی گئی۔[۲۹]

ہندوستان میں استعماری اصلاحات اور جمہوریت

برطانیہ نے ایک طرف استعماریت کی بدترین روایات قائم کیں تو دوسری طرف اپنی حدود پورے ہندوستان تک توسیع دینے کے لیے کچھ بنیادی اصلاحات بھی کیں۔ جدید انتظامی اور عدالتی نظام کا قیام، عوامی بہبود کے نظام کا قیام، جدید تعلیمی نظام کا قیام، بجلی کے ذریعے صنعتی دور کی ابتداء اور ریل کے نظام کی تعمیر کا آغاز ہوا۔ پھر برطانوی حکومت کی ایماء پر پہلی سیاسی جماعت کانگریس قائم ہوئی۔[۳۰] اس کے ساتھ سول سوسائٹی وجود میں آئی، صنعتی اداروں میں ٹریڈ یونین قائم ہوئی۔ انگریز حکومت نے بلدیاتی اداروں کو قائم کیا اور عوام کو بلدیاتی اداروں کے انتخابات کا حق ملا۔ ۱۷۸۰ میں برصغیر کا پہلا اخبار ہکی گزٹ ایک انگریز نے شائع کیا۔[۳۱] یوں برصغیر میں ایک محدود جمہوری دور کا آغاز ہوا۔

۲۰ویں صدی آزادی کی صدی ثابت ہوئی۔ انگریز حکومت کی اصلاحات کے نتیجے میں پیدا ہونے والے متوسط طبقے نے ہندوستان کی آزادی کا نعرہ لگایا۔ بیرسٹر محمد علی جناح کانگریس کے ان رہنماؤں میں شامل تھے جو ہندوستان کی آزادی کے بیانیے پر یقین رکھتے تھے مگر جب مہاتما گاندھی نے کانگریس کی سیاست میں مذہب کو استعمال کرنا شروع کیا اور مولانا محمد علی جوہر نے تحریک خلافت شروع کی تو بیرسٹر محمد علی جناح مایوس ہوئے اور تحریک خلافت کی مخالفت کی۔ تحریک خلافت کے رہنما مولانا شوکت علی سے کانگریس کے اجلاس میں ایک تلخ مباحثہ کے بعد بیرسٹر محمد علی جناح نے

کانگریس کو خیر آباد کہہ دیا۔[۳۲] آل انڈیا مسلم لیگ ۱۹۰۵ میں قائم ہوئی مگر جب بیرسٹر محمد علی جناح نے آل انڈیا مسلم لیگ کی قیادت سنبھالی تو مسلم لیگ عوامی جماعت بن گئی۔ مسلم لیگ نے چھوٹے صوبوں کے حقوق کے لیے آواز اٹھائی۔[۳۳] پھر ۱۹۳۷ میں ہندوستان کے صوبے یوپی میں ہونے والے انتخابات کے بعد کانگریس کے ناروا سلوک سے بیرسٹر محمد علی جناح مایوس ہوئے اور آل انڈیا مسلم لیگ نے مسلمانوں کی جدید جمہوری ریاست کا تصور پیش کیا۔آل انڈیا مسلم لیگ نے ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ کو لاہور کے اجلاس میں قرارداد لاہور منظور کی جو بعد میں قرارداد پاکستان کہلائی۔ اس قرارداد میں مسلمانوں کی اکثریت والے صوبوں کے لیے کنفیڈریشن کی تجویز پیش کی گئی تھی۔ بیرسٹر محمد علی جناح نے ساری عمر قانون کی حکمرانی کے لیے جدوجہد کی۔ہندوستان کے بٹوارے کے بعد جب پاکستان وجود میں آیا تو مسلم لیگ نے پارلیمانی نظام کا چناؤ کیا۔

پاکستان کے بانی بیرسٹر محمد علی جناح نے ۱۱ اگست ۱۹۴۷ کو اس آئین ساز اسمبلی کے پہلے اجلاس کے دوسرے دن نئی ریاست کے خدوخال کو واضح کیا۔ بانی پاکستان کی یہ تقریر پاکستان کے مستقبل اور جمہوری نظام سے انسلاک کے بارے میں واضح راستہ دکھاتی ہے۔انہوں نے اس تقریر میں ریاست اور مذہب کو جدا کرنے کا واضح اشارہ کیا تاکہ EQUAL CITIZENSHIP کا تصور نئی ریاست کی اساس بن جائے۔

مسلم ممالک میں جدید جمہوری رجحانات

انڈونیشیا مسلمانوں کی اکثریت والا ملک کہلاتا ہے۔ ۱۳ ویں صدی سے عرب مسلمان انڈونیشیا آنے لگے تھے اور انڈونیشیا کے مقامی باشندوں میں اسلام پھیلنے لگا۔ یہ سلسلہ ۱۶ ویں صدی تک جاری رہا۔ وکی پیڈیا پر دستیاب تاریخ کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۱۵۹۱ میں ہالینڈ کا پہلا بحری جہاز انڈونیشیا کے جزیرے مغربی جاوا پر لنگر انداز ہوا۔ پھر ہالینڈ نے انڈونیشیا کے تمام جزائر پر قبضہ کر لیا۔ ۱۹۴۵ میں جاپان مختصر عرصے کے لیے انڈونیشیا پر قابض ہوا۔[۳۴] انڈونیشیا میں سیکارنو کی قیادت میں آزادی کی جنگ شروع ہوئی۔جو تاریخ میں INDONESIA INDEPENPENCE WAR

OF کہلائی۔ آزادی کی تحریک کا آغاز مسلح جدوجہد سے ہوا۔ تاریخ میں اس جنگ کو جمہوریہ انڈونیشیا اور ہالینڈ کی سلطنت کے خلاف جنگ سے یاد کیا جاتا ہے۔ جب ہالینڈ کی حکومت کو اپنی شکست نظر آنے لگی تو انڈونیشیا کی انقلابی قیادت اور ہالینڈ کے درمیان مذاکرات ہوئے اور انڈونیشیا نے ۱۹۴۵ میں ڈاکٹر سیکارنو کی قیادت میں آزادی کا اعلان کیا۔ ہالینڈ نے ۱۹۴۹ کے اختتام پر انڈونیشیا کو آزاد ملک کی حیثیت سے تسلیم کیا۔ اس عرصے کے دوران انڈونیشیا میں ایک سماجی انقلاب بھی شروع ہوا۔ ہالینڈ کی فوجوں نے اپنی نو آبادی پر قبضہ برقرار رکھنے کے لیے ظلم وستم کی تمام حدیں پامال کر دی تھیں مگر سیکارنو کی اپنی قیادت میں عوام کے عزائم بلند رہے۔

سیکارنو ۱۹۴۵ سے ۱۹۶۷ تک ملک کے صدر رہے۔ انہیں فوج کے سربراہ جنرل سوہارتو نے معزول کیا اور فوجی آمریت مسلط کر دی تھی۔ ۱۹۹۸ میں صدر سوہارتو کا اقتدار ختم ہوا اور ملک میں جمہوریت بحال ہوئی۔ انڈونیشیا آبادی کے لحاظ سے دنیا کا تیسرا جمہوری ملک ہے۔ وہاں ۳۰۰ مقامی زبانیں بولی جاتی ہیں اور پورا انڈونیشیا سینکڑوں جزائر پر مشتمل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ انڈونیشیا کا شمار دنیا کی ابھرتی ہوئی معشیت میں ہوتا ہے۔ اسے ابھی مختلف صوبوں کی علیحدگی اور مسلم انتہا پسند گروپوں کے چیلنجز کا سامنا ہے مگر ۲۶۱ ملین آبادی کے اس ملک کا مستقبل جمہوریت سے وابستہ ہے اور جمہوری نظام کے استحکام کے ساتھ ہی ترقی کا عمل تیز تر ہوا ہے۔

ملائشیا میں ۱۴ ویں صدی میں اسلام پھیلا۔ جزیرہ نما مالایا میں بہت سی طاقتور سلطنتیں قائم ہوئیں۔ پرتگال نے ۱۶ ویں صدی میں ملائشیا کو اپنی نوآبادی بنایا پھر ۱۷ ویں صدی میں ہالینڈ نے ملائشیا کو مکمل طور پر اپنی نوآبادی میں شامل کیا۔ ۱۸ اور ۱۹ ویں صدی میں برطانیہ نے ملائشیا کو اپنی استعماریت کا نشانہ بنایا اور ۱۹۴۲ میں دوسری جنگ کے آغاز پر جاپان ملائشیا پر قابض ہوا، یہ قبضہ ۱۹۴۸ تک قائم رہا۔ ملائشیا نے ۱۹۵۷ میں مکمل آزادی حاصل کی۔ ۱۹۶۳ میں برطانیہ کی سابقہ نوآبادیات سنگاپور صباح سروانSARWARاور سلطنت برونائی نے فیڈریشن میں شمولیت اختیار کی۔ اُس وقت ملک میں سب سے بڑا چیلنج کمیونسٹوں کی بغاوت تھی۔ مہاتیر محمد ملائشیا کے وزیراعظم بنے تو وہ ۲۲ سال

اس عہدے پر فائز رہے۔ ان کے اقتدار میں ملائشیا کی معشیت بہتر ہوئی۔ ملائشیا میں مسلمانوں کی اکثریت ہے اور چینی نژاد باشندے اقلیت میں ہیں۔ اگرچہ مسلمان طاقت ور ہیں مگر معیشت پر چینی نژاد باشندے قابض ہیں۔

ملائشیا ان چند اسلامی ممالک میں شامل ہے جہاں مذہبی ہم آہنگی کی صورتحال بہت بہتر ہے اور مختلف مذہبی اور لسانی اکائیاں پرامن بقائے باہمی کی بنیاد پر رہ رہی ہیں۔ ملائشیا کی جمہوریت ارتقاء پذیر ہے۔ مہاتیر محمد کی اقتدار سے محرومی اور حزب اختلاف کے رہنما نجیب بن عبدالرزاق کی انتخابی عمل کے ذریعے کامیابی سے ثابت ہوتا ہے کہ جمہوری ادارے بھی رکاوٹوں کے باوجود مستحکم ہیں۔[۳۵]

ایک تیسرے مسلم ملک تیونس کا شمار عرب ممالک میں ہوتا ہے۔ تیونس کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ماضی میں مغربی اور ایشیائی سلطنتیں بھی تیونس پر حملہ آور ہوئیں۔ بارہویں صدی میں عیسائی سلطنت قائم ہوئی، پھر عرب اور عثمانی سلطنتیں تیونس پر حملہ آور ہوتی رہیں۔ بعدازاں فرانس نے تیونس پر قبضہ کیا۔ تیونس پر فرانس کا قبضہ ۱۹۵۶ میں ختم ہوا۔[۳۶] جب حبیب بورقیبہ تین دھائیوں تک تیونس پر بلاشرکت غیرے حکومت کرتے رہے۔ انہوں نے ملک میں ایک پارٹی سسٹم نافذ کیا۔ ان کے دور میں خواتین کو ترقی کے غیر معمولی مواقع ملے۔ حبیب بورقیبہ نے مسلمان انتہا پسند گروہوں کو کچلنے پر خاصا وقت صرف کیا۔ نومبر ۱۹۸۷ میں حبیب بورقیبہ کو اقتدار سے الگ ہونا پڑا اور خون ریز تصادم کے بعد زین العابدین بن علی برسر اقتدار آئے۔ ۲۰۱۱ میں کرپشن، مہنگائی، بے روزگاری کے خلاف ہنگامے پھوٹ پڑے اور جنوری ۲۰۱۱ میں زین العابدین بن علی کو ملک چھوڑنا پڑا۔ ان فسادات میں ۱۰۰۰ کے قریب مظاہرین مارے گئے۔ اس دوران آئین ساز اسمبلی کے انتخابات منعقد ہوئے۔ اس اسمبلی نے ایک آئین بنایا پھر اس آئین کے تحت صدارتی اور پارلیمانی انتخابات منعقد ہوئے۔ اب جمہوریت کا تسلسل وہاں موجود ہے۔ اس ملک میں جمہوریت ترقی پذیر ہے اور مسلسل بہتری کی جانب گامزن ہے۔ وہاں راشد الغنوشی کی جماعت ایک امید بن سامنے آئی۔

اگرچہ وہ اب بحرانوں کی زد میں ہے لیکن اس نے خود کو احتساب کے لیے پیش کیا ہے۔[۴۷]

مسلم دنیا میں جمہوریت کے مذکورہ بالا ماڈل ایسے ہیں جو طویل سفر اور جدوجہد کے بعد یہاں تک پہنچے ہیں۔ لیکن وہاں سنجیدہ کوششیں ہمیشہ جاری رہیں جو انہیں کامیابی تک لے آئیں۔ پاکستان کے لیے جمہوریت کے طویل سفر کی تاریخ میں سیکھنے کے لیے بہت کچھ ہے، بشرطیکہ اسے سنجیدہ لیا جائے۔

حوالہ جات

(۱) Durant will history of civilizatioan, page no 13

(۲) Durant will history of civilizatioan, page no 13

(۳) علی مبارک ڈاکٹر، ذاتی انٹرویو ۱۳ نومبر ۲۰۲۱ لاہور

(۴) مودودی سید ابوالاعلی خلافت وملوکیت ادارہ ترجمان القران لاہور صحفہ ۷۷۔۷۵

(۵) علی مبارک ڈاکٹر، ذاتی انٹرویو ۱۳ نومبر ۲۰۲۱ لاہور

(۶) علی مبارک ڈاکٹر، لوہے کا زمانہ بدلتی دنیا پبلشرز اسلام آباد صحفہ ۱۳

(۷) علی مبارک ڈاکٹر، کانسی کا زمانہ بدلتی دنیا پبلشرز اسلام آباد صحفہ ۱۴

(۸) علی مبارک ڈاکٹر، کانسی کا زمانہ بدلتی دنیا پبلشرز اسلام آباد صحفہ ۲۹۔۳۰

(۹) علی مبارک ڈاکٹر، کانسی کا زمانہ بدلتی دنیا پبلشرز اسلام آباد صحفہ ۲۹۔۳۰

(۱۰) علی مبارک ڈاکٹر، کانسی کا زمانہ بدلتی دنیا پبلشرز اسلام آباد صحفہ ۲۹۔۳۰

(۱۱) علی مبارک ڈاکٹر، کانسی کا زمانہ بدلتی دنیا پبلشرز اسلام آباد صحفہ ۲۹۔۳۰

(۱۲) علی مبارک ڈاکٹر، کانسی کا زمانہ بدلتی دنیا پبلشرز اسلام آباد صحفہ ۲۹۔۳۰

(۱۳) علی مبارک ڈاکٹر، کانسی کا زمانہ بدلتی دنیا پبلشرز اسلام آباد صحفہ ۲۹۔۳۰

(۱۴) بلوچ عبدالغفور ڈاکٹر، سابق ڈین اسلامیات وفاقی اردو یونیورسٹی ذاتی انٹرویو ۱۴ نومبر ۲۰۲۱

(۱۵) مودودی سید ابوالاعلی، خلافت وملوکیت ادارہ ترجمان القران صحفات ۹۳۔۹۷

(۱۶) مودودی سید ابوالاعلی، خلافت وملوکیت ادارہ ترجمان القران صحفات ۹۳۔۹۷

(۱۷) مودودی سید ابوالاعلی، خلافت وملوکیت ادارہ ترجمان القران صحفات ۹۳۔۹۷

(۱۸) مودودی سید ابوالاعلی، خلافت وملوکیت ادارہ ترجمان القران صحفات ۱۰۰،۹۹،۹۸

(۱۹) مودودی سید ابوالاعلی، خلافت وملوکیت ادارہ ترجمان القران صحفات ۱۳۶،۱۳۵

(۲۰) مودودی سید ابوالاعلی، خلافت وملوکیت ادارہ ترجمان القران صحفات ۱۳۷،۱۳۶

(۲۱) مودودی سید ابوالاعلی، خلافت وملوکیت ادارہ ترجمان القران صحفات ۱۳۸،۱۳۷

(۲۲) علی مبارک ڈاکٹر،ذاتی انٹرویو ۱۳نومبر ۲۰۲۱ لاہور

(۲۳) علی مبارک ڈاکٹر،ذاتی انٹرویو ۱۳نومبر ۲۰۲۱ لاہور

(۲۴) علی مبارک ڈاکٹر، جاگیرداری فیگشن ہاوس لاہور صحفات ۲۴،۲۳

(۲۵) علی مبارک ڈاکٹر، جاگیرداری فیگشن ہاوس لاہور صحفات ۲۴،۲۳

(۲۶) علی مبارک ڈاکٹر، جاگیرداری فیگشن ہاوس لاہور صحفات ۲۴،۲۳

(۲۷) علی مبارک ڈاکٹر، جاگیرداری فیگشن ہاوس لاہور صحفات ۲۴،۲۳

28 peter Crooks (July 2015) Exporting Magna Carta: exclusionary Liberties in Ireland and the world. History Ireland.23(۴)

(۲۹) علی مبارک ڈاکٹر،ذاتی انٹرویو لاہور ۱۳نومبر ۲۰۲۱

(۳۰) علی مبارک ڈاکٹر،ذاتی انٹرویو لاہور ۱۳نومبر ۲۰۲۱

(۳۱) علی مبارک ڈاکٹر،ذاتی انٹرویو لاہور ۱۳نومبر ۲۰۲۱

(۳۲) علی مبارک ڈاکٹر،ذاتی انٹرویو لاہور ۱۳نومبر ۲۰۲۱

(۳۳) علی مبارک ڈاکٹر،ذاتی انٹرویو لاہور ۱۳نومبر ۲۰۲۱

(۳۴) علی مبارک ڈاکٹر،ذاتی انٹرویو لاہور ۱۳نومبر ۲۰۲۱

(۳۵) https:enmwikepdia.org.wike

(۳۶) https:enmwikepdia.org.wike

(۳۷) https:enmwikepdia.org.wike

ہم عصر مذہبی تحریکات کے تجزیاتی مطالعے میں مسائل

ڈاکٹر خالد مسعود

مسلم دنیا میں سیاسی نظمِ اجتماعی کے ڈھانچے کی تشکیل کا مسئلہ ابھی تک عملی سطح پر حل نہیں کیا جاسکا۔ اسلامی ریاست، جمہوریت اور سیکولرزم جیسی اصطلاحات ابھی تک مبہم ومتنازعہ ہیں اور ان کے تشخص واثرات پر شدید اختلاف پایا جاتا ہے۔ ڈاکٹر خالد مسعود کا نام محتاجِ تعارف نہیں، سابق چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل ہیں۔ ان کا شمار اسلامی قانون پر دسترس رکھنے والی چند نمایاں شخصیات میں ہوتا ہے۔ زیرنظرمضمون میں انہوں نے عصرحاضر کی مذہبی تحریکات کی تفہیم میں ہونے والے مختلف تجزیات کا مطالعہ پیش کیا ہے۔*

*****

---

* یہ مضمون سہ ماہی 'تجزیات' کے شمارے سے لیا گیا ہے۔

یورپ، امریکہ اور آسٹریلیا کے اکثر ممالک آج کل معاشرت کے ایسے غیر متوقع دور سے گزر رہے ہیں جس کے لئے وہ ذہنی، سیاسی اور معاشی طور پر تیار نہیں ہیں۔ مغربی دانشور پچھلی تین صدیوں سے یقین دلا رہے ہیں کہ مذہب کا دور ختم ہو چکا۔ ان کے مطابق جدید دور مذہب اور روایت کے بوجھ سے آزادی کا نام ہے۔ تاریخ اپنا سفر مکمل کر کے سیکولر دور میں داخل ہو چکی ہے۔ اب معاشرت، معیشت اور سیاست سب سیکولر ہو گی۔ لیکن ایسا نہیں ہوا۔ مذہب، سیکولرزم اور جدیدیت سبھی تبدیلی کے مختلف مراحل سے گذر رہے ہیں۔ اس اثنا میں مذہب پھر سے اہمیت اختیار کر رہا ہے۔ تاہم مذہبیت اور سیکولرزم کو باہم متضاد خیال کئے جانے کی وجہ سے عام طور پر اس بات کی طرف توجہ نہیں دی جا رہی کہ اس دوران مذہب اور سیکولرزم کے مفاہیم میں بنیادی تبدیلیاں آ رہی ہیں۔

حالیہ برسوں میں قریباً تمام ملکوں میں نئی مذہبی تحریکیں ابھری ہیں۔ احیائے مذہب کی بھی اور اصلاح اور تجدید کی بھی۔ ان مذہبی تحریکات کے تجزیاتی مطالعے سے مذہب کی معاشرتی اہمیت کے نئے گوشے سامنے آئے ہیں تو ان نئی دریافتوں نے مذہبی تحریکوں کے تجزیاتی مطالعات کے لئے نئے علمی اور منہجی مسائل بھی پیدا کر دئے ہیں۔

ہالینڈ کی معروف جامعہ فرائی یونیورسٹی کے شعبہ سماجی علوم کی جانب سے کچھ عرصہ قبل تحریک منہاج القرآن کے تزکیہ قلوب کے تصور اور یورپ کی جدید معاشرت میں مذہبیت کے اس تصور کی سماجی تشکیل کے مسائل کے موضوع پر تحقیقی مقالے کی تکمیل پر پاکستانی محقق جناب عامر مورگاہی کو ڈاکٹریٹ کی ڈگری دی گئی۔ ان کے مقالے میں یہ سوال اٹھایا گیا تھا کہ یورپ میں بسنے والے جنوب ایشیائی مسلم مہاجرین کی نئی نسلیں جو یورپ میں ہی پلی بڑھی ہیں یہاں کی سیکولر معاشرت میں مذہبیت کو درپیش مسائل کا سامنا کیسے کر رہے ہیں؟ بین الاقوامی مذہبی تنظیمات نئی نسل کو مذہب سے وابستہ رکھنے کے لئے کونسی نئی مذہبی سرگرمیاں متعارف کرا رہی ہیں؟۔

ڈاکٹریٹ کے اس مقالے میں مذہبیت کے حوالے سے بین الاقوامی مذہبی تحریکوں کے تین

اقدامات کا جائزہ لیا گیا ہے جن کا تعلق بنیادی طور پر معاشرتی تنظیم سے ہے:

سیکولر ماحول میں جگہ بنانے کے لئے مسلسل جد و جہد، یورپ کے معاشرتی سیاق و سباق میں مذہب اور مذہبیت کے نئے مفاہیم کے پس منظر میں مذہبی تصورات کی تشکیل نو، اور مذہبی عقیدت کی نئی ثقافتی تشکیل۔

منہاج القرآن تحریک نے یورپ، خصوصاً ہالینڈ کے سیکولر ماحول میں جگہ بنانے کے لئے دو اسلامی روایتوں میلاد، اور ذکر و فکر کو جو نئی شکل دی ہے مقالہ نگار نے مشاہدہ کیا ہے کہ اس روایت میں تبدیلیاں مسلمان نئی نسل کے ساتھ ساتھ مقامی غیر مسلم نوجوانوں میں کیسے مقبول ہوئی ہیں۔ مقالے میں تحریک کے دو بنیادی اصولوں انقلاب مصطفوی اور تزکیہ قلوب کو جدید اسالیب میں ڈھالنے کی کوششوں کا بھی جائزہ لیا گیا ہے کہ وہ نئی نسل کے ذہنوں میں کس حد تک راسخ ہو سکی ہیں۔ اسی طرح مذہبی سربراہی اور بیعت کے روایتی تصور کو عقیدت کے مفہوم میں جس طرح تشکیل دیا گیا ہے اس کا موازنہ علم بشریات کی نئی اصطلاح تقدیس (سیکرڈ) کے اصول سے کیا گیا ہے جو سیکولر کے مقابلے میں مذہبی معاشرتی عمل کے لئے استعمال ہو رہی ہے۔

مقالے کے دفاع کی رسمی تقریب میں دلچسپی رکھنے والے عام لوگوں کو بھی شرکت کی دعوت تھی۔ اس تقریب میں فرائی یونیورسٹی کے ریکٹر کی سربراہی میں مقالہ کے نگران پروفیسرز کے علاوہ ہالینڈ کی دیگر یونیورسٹیوں کے نمائندوں پر مشتمل مجلس ممتحنہ کے ارکان نے امیدوار سے مقالہ کے موضوع سے متعلق سوالات کئے اور مقالہ نگار کا استدلال اور طرز تحقیق پر اعتراضات بھی زیر بحث آئے۔ اس مجلس میں میں بھی ایک ممتحن کی حیثیت سے شامل تھا۔ امیدوار نے اپنے موقف کا کامیابی سے دفاع کیا۔ مجلس ممتحنہ نے غور و خوض کے بعد امیدوار کو کامیاب قرار دیا۔ اختتامی رسمی تقریب میں ریکٹر نے امیدوار کو مبارکباد دی اور ڈگری عطا کی۔ تحقیق کے نگران پروفیسروں نے مقالہ نگار کے تحقیقی سفر کا جائزہ لیتے ہوئے امیدوار کی محنت و مشقت کی داد دی۔

یونیورسٹی کے رواج کے مطابق دن کا آغاز ایک علمی مذاکرے سے ہوا جس کا موضوع تھا

'سیکولر ماحول میں مذہبی زندگی'، یورپ اور جنوب ایشیا میں مسلم معاشرت کو میسر مواقع اور درپیش پابندیاں"۔ اس مذاکرے میں یوترخت یونیورسٹی سے پروفیسر مارٹن فان برانیسین، فرانس کی ایکسپر اونس یونیورسٹی سے مادام ڈاکٹر آلکس فلپوں، جرمنی کے ادارے میکس پلانگ سے ڈاکٹر عرفان احمد، لندن کے سکول آف اورینٹل سٹڈیز سے محترمہ عائشہ صدیقہ اور دوسرے خواتین و حضرات شامل تھے۔ مجھے بھی اس موقع پر اپنے خیالات کے اظہار کی دعوت دی گئی۔ مندرجہ ذیل تحریر ان خیالات کا اردو زبان میں خلاصہ ہے۔

جدید دور میں مذہب کے بارے میں علمی تحقیق کے لئے تین امور لازمی سمجھے جاتے ہیں۔ مسلمات، علمیاتی پس منظر اور طریق تحقیق۔ مسلمات ایسے متفقہ اصول ہیں جو مقالے میں تحقیق کی بنیاد ہوتے ہیں۔ چونکہ ان پر عمومی اتفاق ہوتا ہے اس لئے ان پر مزید بحث کی ضرورت نہیں ہوتی اور بات کو آگے بڑھایا جاسکتا ہے۔ علمیاتی پس منظر وہ فلسفہ تاریخ اور نظریہ کائنات ہے جس سے یہ اصول اور مسلمات اخذ کئے گئے ہیں اور جہاں ان کی وضاحت ملتی ہے۔ طریق تحقیق میں استدلال، مصادر اور مسئلہ زیر تحقیق پر گذشتہ تحقیقات، موجودہ تحقیق کے مفروضات اور حقائق اور مستند مواد کی تفصیل مہیا کی جاتی ہے۔ ہم عصر مذہبی تحریکات کے تجزیات میں ان تینوں امور میں نئے مسائل کا سامنا ہے۔

مسلمات

مسلمات کو اصول تحقیق کی حیثیت حاصل ہے لیکن مذہبی تحریکات کے مطالعے میں سب سے بڑی رکاوٹ مذہب کے بارے میں مقبول مسلمات ہی ہیں۔ ہم عصر مذہبی تحریکات کے تجزیاتی مطالعے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم ان مسلمات پر تنقیدی نظر ڈالیں کیونکہ ان کی وجہ سے ہم اصل مسائل کو دیکھ نہیں پا رہے۔ اس ضمن میں محض مثال کے طور پر میں تین عام مسلمات کا ذکر کروں گا۔

۱ سیکولرزم اور مذہب باہم متضاد ہیں۔ چنانچہ سیکولر دنیا میں مذہب کی کوئی جگہ نہیں۔

۲ مذہبی شخص کے لئے سیکولر ماحول میں جینا دشوار ہے اس لئے سیکولر ریاست میں انفرادی مذہبی زندگی بھی ممکن نہیں۔

۳ سیکولر دنیا میں مذہب اور مذہبیت فوری نہیں تو بتدریج ختم ہو جائیں گے۔

یہ مسلمات گذشتہ دو صدیوں سے جدید علمیات کی بنیاد ہیں۔ تاریخ، سیاسیات، معاشیات، نسائیات، قانون، بین الاقوامی تعلقات، انسانی حقوق، بشریات اور عمرانیات سب علوم میں تحقیق اور استدلال کا نقطہ آغاز یہی مسلمات ہیں۔ گذشتہ صدی میں تعلیمی اداروں میں مذہب کے مطالعہ کو مستقل علم کی حیثیت تو مل گئی لیکن اکثر مغربی جامعات میں مذہبی تحریکات کے تجزیے میں مشکلات پیش آرہی ہیں کیونکہ ان تحریکوں کو غیر فطری اور غیر منطقی اور ان کے وجود کو عارضی فرض کرتے ہوے ان کا تجزیہ علمی نہیں رہتا۔

علمیاتی پس منظر: فلسفہ تاریخ اور نظریہ کائنات

مندرجہ بالا مسلمات مذہب اور سیکولرزم کی جدید علمیات کا خلاصہ ہیں۔ اس فکر کی تشکیل میں گذشتہ تین صدیوں میں متعدد یورپی فلسفیوں، مورخوں، سائنسدانوں، اور ماہرین عمرانیات نے حصہ لیا ہے لیکن ہمارے خیال میں ان علمیات کی تشکیل میں آگست کومت اور آسوالڈ سپینگلر کا کردار بہت اہم اور منفرد ہے.

آگست کومت:

کومت کا تعلق فرانس سے تھا۔ انقلاب فرانس کے دوران ملک سیاسی انتشار اور فکری ابہامات کی زد میں آگیا۔ انقلاب سے پیدا منفی رجحانات کو مثبت رخ دینے کے لئے کومت نے اس بات کی طرف توجہ دلائی کہ سیاسی اور معاشرتی مسائل کو عارضی طور پر حل کرنے کی بجائے ان تحقیقی طریقوں سے کام لینا ضروری ہے جو طبیعات، اور حیاتیات کے علوم میں پیش رفت کی بنا پر سائنسی تجزیاتی قوانین کا مقام حاصل کر چکے ہیں۔ مذہبی مسائل پر کلامی انداز سے بحث تحقیق کی بجائے

اعتذاری اور دفاعی بن جاتی ہے۔ اس کے لئے اثباتیت اور قطعیت کی نئی علمیات کو اپنانے کی ضرورت ہے۔

کومت نے ان مسائل پر کئی کتابیں لکھیں۔ ان میں دو کتابیں بہت اہمیت رکھتی ہیں۔ پہلی کتاب تین جلدوں پر مشتمل ''فلسفہ اثباتیت کا نصاب'' ہے جس کی تکمیل میں بارہ سال لگے۔ پہلی جلد میں علوم طبیعات اور اس کے اصولوں کا جائزہ لیا گیا اور دوسری اور تیسری جلد میں اثباتیت کا فلسفہ بیان کیا گیا ہے۔ دوسری کتاب ''اثباتیت کے اصول'' میں انگریزی زبان شائع ہوئی۔

کومت نے اس نئی علمیات کو سوشیالوجی کا نام دیا۔ اس میں بنیادی نکتہ انسانی معاشرت کے ارتقا کے تین ادوار کا تعین تھا۔ پہلے دور کو الہیاتی، دوسرے کو مابعد الطبیعیاتی اور تیسرے کو اثباتی علمیات کے دور کا نام دیا گیا۔ پہلے دور میں انسان معاشرے کی تشکیل اور اصول و ضوابط کو خدا اور مافوق الفطرت قوتوں سے منسوب کرتا تھا۔ دوسرے دور میں جو یونان میں فلسفے کا عہد ہے انسان نے مابعد الطبیعیات کا علم تخلیق کیا جو انسان اور کائنات کے تعلق سے معاشرے میں نظم و ضبط اور تبدیلیوں کی وضاحت مہیا کرتا تھا۔ تیسرا دور اثباتیت کا ہے جو عقلیت اور استدلال کا زمانہ ہے۔ جہاں انسان نے معاشرے کی تشکیل، تنظیم اور انقلابات کو صحیح طریقے سے سمجھنے کے لئے الہیات اور مابعد الطبیعیات کی بجائے مشاہدے، معاشرتی تجربے اور منطق اور عقل کو اپنایا۔ آگسٹ کومت کے اثباتیت کے نظریے کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی۔

اوسوالڈ سپینگلر:

آگسٹ کومت نے مسلمّات کی تشکیل میں انسانی فکر کی تاریخ کا پس منظر بھی بیان کیا کیونکہ اس طرح مسلمات کا ارتقا سمجھنا آسان تھا۔ تاہم اس تاریخی پس منظر کو سپینگلر نے مزید واضح کیا کہ یورپ کی جدید فکر ماضی کے تسلسل اور ارتقا کی مرہون منت نہیں بلکہ اس سے علیحدگی کا نتیجہ ہے۔ سپینگلر نے ثقافت اور مذہب کے مطالعے کو اثباتیت کے پس منظر میں دیکھنے کے لئے 'شام مغرب'

زوال مغرب کی تاریخ کے فلسفے کو پیش کیا ہے۔اس کتاب کا بنیادی استدلال مندرجہ ذیل پانچ نکات پر مشتمل ہے۔

۱۔ عالمی تاریخ متعدد تہذیبوں کے عروج و زوال سے عبارت ہے۔ان میں آٹھ تہذیبیں بہت اہم رہی ہیں۔ ہر تہذیب کی ابتدا مخصوص نظریہ کائنات اور مذہب پر مبنی مقامی ثقافت سے ہوتی ہے جو دوسری ثقافتوں سے مختلف ہی نہیں اسے ان ثقافتوں کے لوگوں کے لئے ناقابل عمل بھی سمجھا جاتا ہے۔ جو ثقافتیں قابل فہم عالمگیر نظریہ کائنات پیش کرنے میں کامیاب ہوتی ہیں وہ تہذیب کہلاتی ہیں۔

۲۔ ثقافت کے ابتدائی دور میں مذہب بہت اہم کردار ادا کرتا ہے۔ لیکن ثقافت میں ارتقا کے ساتھ ساتھ مذہب کی اہمیت کم ہوتی جاتی ہے۔ مذہب میں اصلاحات اور تبدیلیاں عمل میں آتی ہیں اور عقلیت اور مادیت کے اصول مذہبی سوچ کی جگہ لے لیتے ہیں۔

۳۔ جدید تہذیب کے دور سے پہلے دنیا دو تہذیبی ادوار سے گذری ہے۔پہلا دور اپالونین تہذیب کا عہد تھا جس میں یونانی اور رومن تہذیبوں نے عالمگیر فکر کو جنم دیا۔ دوسرا دور مجوسی تہذیب کا تھا جس میں سامی مذاہب یہودیت، عیسائیت اور اسلام، اور ایرانی زرتشتی مذاہب شامل تھے۔یورپ میں جدید دور فاوستی تہذیب کا ہے جو مغربی یورپ میں دسویں صدی میں شروع ہوا اور اب بیسویں صدی میں مکمل ہو رہا ہے۔ تہذیبوں کی ابتدا اور انتہا ایک دائرے کی طرح ہے جو اپنی انتہا کے بعد ایک نئے تہذیبی دائرے کو جنم دیتی ہے۔

۴۔ فاوستی دور میں یورپ نے گذشتہ دو ادوار کی فکر اور تہذیب کو خیر باد کہا۔اب اس کا ماضی سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ اپنے مزاج میں نہ یونانی اور رومی تہذیب سے متاثر ہے نہ مجوسی فکر سے۔ ان کے برعکس یہ خالص یورپی فکر ہے۔

۵۔ اسلام سمیت بڑے مذاہب اپنے مزاج میں مجوسی ہیں اور دوئی کے قائل۔ خدا ایک ہے جو دوسرے دشمن دیوتاوں سے برسر پیکار ہے۔ نیکی اور بدی کی اس جنگ میں مسیحا کی آمد کا انتظار رہتا ہے جو نیکی کو بدی پر فتح دلائے گا۔

سپنگلر کی یہ کتاب عالمگیر جنگ سے پہلے لکھی گئی اور چھپتے ہی فوراً مقبول ہو گئی۔ مقبولیت کے تین ممکن حوالے ہو سکتے ہیں۔ اول تو اس نے جدید دور کو ایک نئے یورپی عالمگیر تہذیب کے طور پر پیش کیا۔ دوسرے اسے ماضی کی پابندیوں سے آزاد تہذیب بتایا اور فاوست سے منسوب کیا۔ فاوسٹ جو گوئٹے کے ڈرامے کا بنیادی کردار ہے مذہبی عالم ہے جو اپنی روح کو شیطان کے ہاتھوں بیچ کر آزادی خرید لیتا ہے۔ گوئٹے کا یہ ڈراما عیسائی مذہبی فکر و عمل پر بہت گہری تنقید تھی۔ مقبولیت کی تیسری وجہ اس کتاب کا عنوان تھا۔ جرمن زبان میں اس کا مطلب دن کا اختتام، شام یا شفق اور غروب تھا جو دن کے مکمل ہونے اور نئے دن کے ظہور کی علامت ہے۔ انگریزی میں اس کا ترجمہ ڈیکلائین یعنی زوال کیا گیا۔ جس کی وجہ سے عالمگیر جنگ کے بعد یورپ کی صورت حال سے بیزار قارئین میں بہت مقبول ہوا۔

یہ کتاب مادیت اور سیکولرزم کے موضوع پر نہایت ہی فکر انگیز تحریر تھی۔ لیکن سپنگلر کا مذاہب کا مطالعہ ناکافی تھا۔ اس نے تمام مذاہب کو نیکی اور بدی کی جنگ کی سوچ قرار دے کر سب کو مجوسیت کے مخصوص تناظر میں دیکھا۔ سپنگلر نے مذہب اور سیکولر کی دوئی کو جو عیسائی الہیات کے بعض علما کی مخصوص سوچ تھی تمام مذاہب کی خصوصیت بتایا۔ اسلام کے بارے میں سپنگلر کا تبصرہ خاص طور پر بہت سطحی تھا۔ نیکی اور بدی کی آویزش کو جس نے زرتشتی مذہب میں آگے چل کر دو خداوں یزداں اور اہرمن کی شکل اختیار کی اسلام سے منسوب کیا۔ ان جزئیات سے قطع نظر قابل توجہ یہ بات ہے کہ سپنگلر نے یورپ مرکزیت کے جس خطرے سے خبردار کیا تھا وہ امریکی فکر میں کہیں زیادہ خطرناک انداز سے سامنے آیا۔ فوکویاما نے 'اینڈ آف ہسٹری' (تاریخ کی تکمیل) کے نظریے کی بنیاد پر مغربی تہذیب اور سرمایہ داری کے غلبے کو جواز دیا تو ہن ٹنگٹن نے کلیش آف

سویلائزیشن (تہذیبوں کا تصادم) لکھ کر عالمی تاریخ کا مستقبل جنگوں کے نام کر دیا۔ ہم اس کا مزید تجزیہ علامہ اقبال کے حوالے سے بعد میں بیان کریں گے۔

طریق تحقیق:

جدید علمیات کے آغاز میں کیمیا، حیاتیات اور طبیعیات کے علوم میں تجرباتی اصول تحقیق کو مثالی اور حتمی سمجھنے سے دوسرے علوم میں ان کے اطلاق کا رجحان رواج پایا تو انسانی سماجیات کو بھی انہی پیمانوں سے ناپا جانے لگا۔ معاشرتی اداروں، مثلاً خاندان اور مذہب کو جامد اور میکانکی روایت قرار دے کر ان کے معروضی مطالعے پر زور دیا گیا۔ ان کے تجزیے میں معاشرتی اقدار کو حقائق سے الگ رکھا گیا۔ تجزیوں کو مثبت اور قطعی بنانے کے لئے ان کے عمومی اور غیر متبدل ہونے کا دعوی کیا گیا۔ تاریخ میں بھی قوموں کے عروج و زوال کے اسباب تلاش کئے جانے لگے۔ تاہم تحقیق کا دائرہ بڑھا تو پتا چلا کہ انسانی معاشرے نباتات اور جمادات کے مقابلے میں کہیں زیادہ تہ دار اور پیچیدہ ہیں۔ ان کے بارے میں قطعیت کے دعوے درست نہیں۔ ان کی تشکیل میں یکسانیت کم اور فرق زیادہ ہے۔ ان میں تبدیلی حادثہ نہیں عام بات ہے۔ ان کے افراد متنوع ہیں اور ان کے گروہ اور اقوام میں مشترکات میں اتنی یکسانیت نہیں کہ ان کے لئے یکساں جامع قوانین تو کیا، ان سب کی ایک جامع اور مانع تعریف بھی ممکن ہو۔

اب مذہب اور مذہبی تحریکوں کے مطالعے کے لئے سماجیات کے اصول تحقیق سے استفادے کا رجحان بڑھ رہا ہے۔ تاہم بعض مغربی جامعات میں اب یہ رجحان بھی ابھر رہا ہے کہ کہ سیکولرزم کو مذہبیت کے متضاد اور لادینیت کا ہم معنی سمجھنے کی بجائے دونوں کی حدود اور دائرہ کار کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ اس رجحان کا بڑا سبب سماجیات کے علوم کی بڑھتی اہمیت ہے۔

سماجیات نے علمی منہج تحقیق میں اثباتیت، قطعیت، معروضیت اور علت و معلول کے طریق تحقیق کے اصولوں کو انسانی معاشروں، معاشرتی اداروں اور مذہبی تحریکوں کے مطالعے کے لئے

ناکافی قرار دیا ہے۔ آج کل جامعات میں جاری تحقیقات میں مذہب اور دین کے جو نئے مفاہیم زیر بحث ہیں ان میں تدین، عقیدت، عبادت، تقدیس، مذہبیت، مذہبی رسومات، اور مذہبی ادارے شامل ہیں۔ روایتی اصطلاحات کے نئے مفاہیم کا بھی مطالعہ کیا جارہا ہے۔ مذہبی علوم کے لئے سماجیات میں میدان بہت وسیع لگتا ہے کیونکہ مذہبیات میں موت کو عام طور پر انسانی زندگی کا خاتمہ نہیں بلکہ ایک مرحلہ سمجھا جاتا ہے۔ مذاہب میں موت، زندگی، حیات بعد ممات، نومولود، ابدیت، فنااور بقاکے مفاہیم پہلے سے موجود ہیں۔ چنانچہ مذہبی روایت میں زندگی اور موت کو جمود اور اختتام کی بجائے مراحل کے طور پر بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ اس لحاظ سے مذہب اور مذہبیت کی پھر سے واپسی اچنبھے کی بات نہیں۔

ویسے بھی مذہبی سوچ میں دینی اور دنیاوی، روحانی مادی، حقیقی اور مجازی، ابدی اور عارضی کی تفریق اور دونوں کی بیک وقت موجودگی کا تصور موجود ہے۔ چنانچہ اہل مذہب کی سوچ میں سیکولر اور سیکرڈ بیک وقت موجود ہو سکتے ہیں۔ دونوں کی اپنی حدود ہیں جن میں ساتھ رہنا ناممکن نہیں۔ جدید دور کا مسئلہ غلبے اور اقتدار کا نظریہ ہے۔ ایک جانب سیکولر اپنی حدود میں توسیع کر کے مذہب اور روایت کو بے دخل کرنے کے عمل کو منطقی اور نظریاتی سمجھتے ہیں تو دوسری جانب اہل مذہب مقدس کے مفہوم کو وسعت دے کر مذہب کی حدود میں توسیع کر رہے ہیں۔ سماجی علمیات میں پہلے عمل کے لئے سیکولر اور دوسرے عمل کے لئے سیکرڈ یا تقدیس کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔

بیسویں صدی کے اواخر میں عمرانیات، سیاسیات، اور بشریات کے شعبے میں مذہب اور مذہبی تحریکوں پر کافی کام ہوا۔ اس ضمن میں ایک اہم بات یہ سامنے آئی کہ مذہبی معاشرت اور مذہبی تحریکات کے مطالعے میں ایک اہم مسئلہ اصطلاحات کا بھی ہے۔ بعض اصطلاحات مذہبی یا سیکولر مفہوم سے اس طرح جڑی ہیں کہ انہیں کسی دوسرے مفہوم میں استعمال کرنا ممکن نہیں۔ مثلا مقدس، تقدیس، اور مقدسات کی اصطلاحیں مذہبی مفہوم سے مخصوص ہو گئی ہیں۔ ہم عصر مذہبی تحریکات پر تحقیق کے دوران عمرانیات اور بشریات کے ماہرین نے مذہبیت کے متعدد معاشرتی

نظریات بھی پیش کئے ان میں مذہبیت سے زیادہ مذہب کی تقدیس کا پہلو نمایاں نظر آتا ہے۔ ہم ان میں سے چار کا ذکر ضروری سمجھتے ہیں۔

ا۔ مذہب کا مقدس چھاتا: پروفیسر پیٹر برجر معاشرتی تشکیلات کے موضوع پر اپنی مختلف تحریروں خصوصا ''حقیقت کی معاشرتی تشکیل'' کی بنا پر مشہور ہے۔ اس نے اپنی کتاب ''مقدس چھاتا، مذہب کے بعض عوامل کی علم سماجیات کے نقطہ نظر سے توجیہ'' میں تفصیل سے بتایا ہے کہ مذہبی طبقات اپنے مقام اور اقتدار کو مستحکم رکھنے کے لئے تقدیس کے اصول سے کام لیتے ہیں۔ تقدیس کے اصول ایک جانب معمولی اور ماورائی کی تفریق اور دو قطبی کشمکش کو جاری رکھنے میں مدد دیتے ہیں تو دوسری جانب مذہب سے بغاوت اور بے راہروی کو مقدس ضابطوں کی توہین قرار دے کر مذہبی قوانین کی بقا کو یقینی بناتے ہیں۔ تقدیس کے اصول کا استدلال یہ ہے کہ معاشرے کائنات کے نظام کا حصہ ہیں۔ان کے نظم و ضبط کے لئے قوانین بنتے ہیں جن کی پابندی لازمی ہے۔ان کی خلاف ورزی سے کائنات کا نظم درہم برہم ہو جاتا ہے۔ معاشرے کے وہ ضابطے جو مذہب نے مقرر کئے ہیں ان کی خلاف ورزی مذہب سے غداری بلکہ درحقیقت تاریکی اور بدی کی قوتوں کی وفاداری کے مترادف ہے۔

یہاں ایک بات قابل توجہ ہے کہ سیکولر اور سیکرڈ کی بحث میں یہ بات نظروں سے اوجھل رہتی ہے کہ جس طرح مذہبی طبقات تقدیس کے معاشرتی عمل کو اپنی طاقت کی بنیاد بناتے ہیں اسی طرح سیکولر عناصر بھی سیکولیرٹی یا مذہب بیزاری کے معاشرتی رویے سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ سماجی طریق تحقیق پر مبنی مذہبی معاشرتی عمل کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ اہل مذہب کی جانب سے تقدیس کے ذریعے مذہب کے دائرے میں توسیع اور سیکولر طبقات کی جانب سے مذہب بیزاری کے رویے کے ذریعے سیکولر کی حدود میں توسیع دونوں میں غلبے اور اقتدار کا داعیہ مشترک ہے۔اس لئے تقدیس ہو یا توہین محقق دونوں میں سے کسی کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔

۲۔ مقدسات اور معاشرے کی سالمیت: ولیم پاڈن تقدیس کو سالمیت کا اصول گردانتا ہے۔ اس نے ''مقدس نظام، مذہبی تنظیم کی تعریف کی عمدہ مثال'' کے عنوان سے مقالہ لکھا جو ''مقدسات اور ان کا مطالعہ: مذہب کی مبادیات پر معلوماتی مواد کے مطالعے میں تحقیق کے تقابلی طریقوں کا جائزہ'' کے عنوان سے چھپی ایک کتاب کا اہم باب ہے۔ اس کتاب کو تھامس ایڈی نوپولس اور ایڈورڈ یونان نے ترتیب دیا اور برل پبلشرز نے میں شائع کیا ہے۔ ولیم پاڈن کا کہنا ہے کہ تقدیس کا اصول مذہب میں محدود نہیں۔ اس اصول کا مقصود کسی بھی عالمگیر نظام کی بقا اور اس کی سالمیت کی حفاظت ہے۔ کسی بھی ادارے کی سالمیت کے لئے اسے مقدس بنا دیا جاتا ہے۔ معاشرتی نظم کا جواز مذہب سے جڑا ہو یا نظام کی بقا اس کی سلامتی اور اس کی خلاف ورزی کے مابین کش مکش کی مرہون منت ہو، تقدیس اس نظم سے وفاداری کو یقینی بناتی ہے۔ مذہبی طبقات مذہب کی سرحدوں کی سالمیت کے لئے دنیوی نظاموں کے ساتھ معاملہ بھی کرتے رہتے ہیں۔ اس طرح غیر مذہبی امور کو مذہب کا درجہ دے کر ان کی سالمیت کے لئے تقدیس کے عمل کا سہارا لیتے ہیں۔ تاہم تقدیس کے مذہبی مفہوم پر قائم رہتے ہوئے یہ دعوی بھی کیا جاتا ہے کہ سیکولر طاغوت اور بدی کا نظام ہے، مذہب سیکولر طرز حیات کے ساتھ مفاہمت نہیں کر سکتا۔

مقدس اور تقدیس کی اصطلاحوں میں فرق بیان کرتے ہوئے پاڈن کا کہنا ہے کہ مقدس اپنے مفہوم میں مذہب کے زیادہ قریب ہے۔ اس کے برعکس تقدیس معاشرتی رویے کا نام ہے۔ تاریخی نقطہ نظر سے مقدس کے مفہوم میں مافوق الفطرت، ماورا، پراسرار اور غیر معمولی کے مفاہیم شامل ہیں۔ اس لحاظ سے پاڈن تقدیس کی دو اقسام بیان کرتا ہے۔ پہلی قسم (من و سلوی) کہلاتی ہے جو سماوی مانی جاتی ہے۔ دوسری کو حرمت، غیریت اور ممانعت کہا جاتا ہے۔ دونوں کی تقدیس میں مذہبی فرق یہ ہے کہ پہلی سے عقیدت اور دوسری سے پرہیز واجب ہے۔ عام آدمی کے لئے مقدس اور تقدیس میں فرق کرنا بہت مشکل ہے لیکن علمیات میں یہ دقیق تفریق بہت اہم ہے۔ عیسائی متکلمین نے مقدس کو تو

خدا کی صفت کے طور پر قبول کر لیا لیکن حرمت کو تقدیس کے مترادف قرار دینے میں مشکل پیش آئی کیونکہ تاریخی طور پر حرمت کے مفہوم میں اس کا ناقابل توہین ہونا بھی شامل تھا۔

اس تجزیے میں پاڈن نے سیکولر کے بھی دو مفہوم بیان کئے ہیں۔ ایک مفہوم کسی عمل کی فطری، عام، اور انسانی حیثیت ہے جو مافوق الفطرت اور سماوی کے برعکس ہے۔ اس مفہوم میں مذہبی اور سیکولر مختلف بھی ہیں اور متضاد بھی۔ دوسرا مفہوم دو قطبی دوئی کا ہے، جیسے دنیاوی اور دینی، مادی اور روحانی متوازی خطوط میں ایک دوسرے سے مختلف تو ہیں لیکن الگ نہیں۔ ان کے درمیان حد بندی ممکن ہے۔ تاہم دونوں ایک بڑے کل کا حصہ ہیں۔

۳۔ مقدس مادیت: ریبیکا گزلبریخت اور رالف کنز کی مرتبہ کتاب ''تقدیس اور مادیت: ارتباط کا تعین'' میں یہ سوال اٹھایا گیا کہ کیا مقدس کا مادیت سے الگ وجود ہے؟ ان کا کہنا ہے کہ مقدس مادیت اور مقدس روحانیت دونوں کا وجود ہے اور وہ اپنی جداگانہ حیثیت سے موجود ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ جدید فکر میں حقیقت ان دونوں کے بیچ ہے۔ آج کی روحانیت نہ کلی طور پر باطنی ہے نہ کلی ماورائی۔

اب تک ہم عصر مذہبی تحریکات کے مطالعے میں مغربی جامعات میں پیش آنے والے مسائل کا جائزہ پیش کر رہے تھے۔ یہی مسائل مسلم تحقیقی اداروں کو بھی درپیش ہیں۔ لیکن ان کا بے لاگ تجزیہ کرنے کی بجائے ہمارے ہاں انہیں استشراق کے پیدا کردہ سوالات قرار دے کر قابل توجہ نہیں سمجھا جاتا۔ اگلی سطور میں ہم علامہ اقبال کے حوالے سے بات کریں گے کہ ان تحریکات کا تجزیہ کرتے وقت انہوں نے کن مسائل کی نشاندہی کی ہے۔ علامہ اقبال کے بعد سماجی علمیات اور طریق تحقیق میں بہت پیش رفت ہوئی ہے لیکن اقبال سے بات شروع کریں تو اس میدان میں ہمارے تحفظات اور تذبذب کو صحیح طریقے سے سمجھنے کا موقع بھی ملتا ہے اور تحقیق کے دروازے کھولنے کا حوصلہ بھی ہوتا ہے۔

علامہ اقبال: اسلامی تحریکیں، اسلامی ثقافت کی روح، ریاست، اور اجتہاد

علامہ اقبال کی کتاب ''اسلام میں دینی فکر کی نئ تشکیل '' میں ان تمام مسائل پر بحث ملتی ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ان میں دین، نبوت، ختم نبوت، اجتہاد، اجماع، مذہبی تجربہ، زمان و مکان، عقل، علم، عشق، سیکولر، روحانی، مادی، ثقافت، اور بہت سی اصطلاحیں ہیں جن کے نئے مفہوم سامنے آئے ہیں لیکن محققین عام طور پر انہیں قدیم مفہوم میں ہی لیتے ہیں اس لئے جدید مذہبی تحریکات کو پوری طرح سمجھ نہیں پا رہے۔

اقبال نے وہابیت سے لے کر خلافت تک عالم اسلام کی تقریبا تمام مذہبی تحریکات کا تجزیہ کرتے ہوئے اپنے ہم عصر مطالعات کی خامیاں بھی بیان کی ہیں۔انہوں نے ختم نبوت اور جدیدیت، مذہبیت اور سیکولرزم، علمیات میں سائنسی طریق تحقیق میں مسلم فکر کے کردار پر مباحث میں نئے دروازے کھولے ہیں۔ یہاں علامہ اقبال کی جدیدیت کا مطالعہ مقصود نہیں ہم صرف ان چند نکات کا ذکر کریں گے جو آج کے موضوع سے متعلق ہیں۔

احیااور اصلاح کی اسلامی تحریکات:

فکر اقبال کے مطابق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آمد سے انسانی تاریخ میں دور جدید کی ابتدا ہوئی۔ اسلام نے ایک ایسی ثقافتی تحریک برپا کی جو دسویں صدی عیسوی میں رہنما عالمی تہذیب بن گئی۔ اس کی کامیابی کا بنیادی اصول اجتہاد کا طریق فکر و تحقیق تھا جس نے قدیم یونانی میکانکی طرز فکر کی بجائے متحرک کائنات کا تصور دیا۔ روح اور مادہ کی تفریق اور دوئی پر مبنی علمیات کی بجائے توحید کو حرکت کا اصول بتایا جس کی رو سے کائنات کی تخلیق تصادم کی بجائے ایک مقصد کے تحت ہوئی ہے۔ اقبال کا کہنا ہے کہ یورپی اور مسلم دونوں تہذیبیں جدیدیت کی تکمیل میں ناکام رہیں۔ یورپی تہذیب جدید دور میں سائنس اور ٹیکنالوجی میں کامیاب رہی لیکن سیاسی اور سماجی علوم میں ناکام۔ اس کے برعکس مسلم تہذیب جو اپنے سنہرے دور میں سائنسی اور سماجی دونوں علوم میں آگے تھی جدید دور

میں جمود اور زوال کا شکار ہوئی۔ اقبال کا تجزیہ یہ ہے کہ ان دونوں کی ناکامی کے اسباب مختلف ہیں۔ یورپ نے تسلسل کے اور مسلمانوں نے تغیر کے اصولوں کو رد کر دیا۔ اس کی وضاحت میں اقبال نے لکھا:

> ''معاشرہ حقیقت مطلق کے ایسے تصور پر استوار ہوتا ہے جس میں تسلسل اور تغیر دونوں میں موافقت ہو۔ اس کے لئے ایسے ابدی اصول لازمی ہیں جن پر قائم رہتے ہوئے معاشرہ سماجی زندگی کو متوازن رکھ سکے۔ مسلسل تغیر پذیر کائنات میں یہی ابدی اصول قدم جمائے رکھنے میں مدد دیتے ہیں۔ تاہم اگر یہ ابدی اصول تغیر کے امکان کو تسلیم نہ کریں تو معاشرہ جمود کا شکار ہو جاتا ہے۔ قرآن کے مطابق تغیر کا اصول خدا کی عظیم نشانیوں میں سے ہے۔ اس کو نظرانداز کردیں تو ایک فطرتاً متحرک شے کو غیر متحرک بنانے کا رویہ سامنے آتا ہے''۔ (ترجمہ وحید عشرت)

اقبال نے دسویں صدی سے انیسویں صدی تک کی مختلف اسلامی تحریکوں کا جائزہ لیتے ہوئے انہی رویوں کی نشاندہی کی ہے۔ نویں صدی میں علم الکلام کی تحریکوں میں سے ایک تحریک معتزلہ عقلیت کے پہلو پر بہت زیادہ زور دینے کی وجہ سے قرآن کو قدیم ماننے سے انکار کرتی تھی۔ اس کے برعکس قدامت پسند سمجھتے تھے کہ قرآن کا قدیم ہونا اسلام کا بنیادی اصول ہے جس کے انکار سے اسلامی معاشرہ غیر مستحکم ہو جائے گا۔ اسی طرح تصوف میں ظاہر اور باطن میں فرق بنیادی بات خیال کی جاتی تھی۔ گیارہویں صدی میں اسماعیلی اور باطنی تحریک نے بھی اسی بات پر زور دیا۔ تصوف کی مخالفت میں ان کی باطنی تحریک سے مماثلت بھی ایک وجہ بنی۔ تاہم ظاہر اور باطن میں تمیز نے جب ظاہر یا دنیا سے بے توجہی اور ترک دنیا کے رویے کو دین کا درجہ دیا تو اسلام کے سماجی اور سیاسی پہلو نظرانداز ہونے لگے۔ حتیٰ کہ ان میدانوں میں عوام کی رہنمائی بھی فقہا کے پاس چلی گئی۔

بغداد کی تباہی اور عباسی خلافت کے خاتمے کے بعد تیرہویں صدی میں قدامت پسند مسلم فکر نے معاشرے کو انتشار اور شکست و ریخت سے بچانے کے لئے فکر و عقل کی آزادی کو خطرہ سمجھتے

ہوئے فقہی مذاہب کی تقلید پر زور دیا تاکہ عوام کی سماجی زندگی کو فقہ اور قانون کے ضابطوں سے متحد رکھا جاسکے۔ یوں بتدریج تقلید کو تقدیس کے عمل سے غیر متبدل کا درجہ دے دیا گیا۔ ایسے وقت میں ابن تیمیہ جیسے مفکر نے اس بات پر زور دیا کہ فقہی مذاہب کی بجائے اولین دور کے فقہا اور سلف صالحین کی تعلیمات کی طرف لوٹنا ہی انتشار سے بچا سکتا ہے۔ ابن تیمیہ نے تقلید کے خلاف شدید رد عمل کا اظہار کیا اور کہا کہ تقلید اسلام کی روح کے منافی ہے۔

اٹھارہویں صدی میں جو اصلاحی تحریکیں ابھریں ان میں سے اکثر مثلاً وہابی، سنوسی، فولانی، مہدوی سب نے تقلید کے خلاف آواز بلند کی۔ تاہم ان تمام تحریکوں نے ماضی کی طرف لوٹنے کی دعوت دی۔ اقبال نے وہابیت کے حوالے سے لکھا کہ اگرچہ میکڈانلڈ کے بقول یہ اسلام کی زندگی میں پہلی دھڑکن تھی تاہم "یہ تحریک اندر سے قدامت پسندانہ مزاج کی حامل تھی۔ اس نے مکاتب فقہ کی قطعیت کے خلاف بغاوت کو تو فروغ دیا اور شخصی استدلال کی آزادی کے حق پر بھی زور دیا لیکن ماضی کی جانب اس کا رویہ تنقیدی نہیں تھا۔"

بیسویں صدی میں ترکی میں نیشلسٹ پارٹی اور اصلاح مذہب پارٹی کے تجزیے میں بھی افراط و تفریط کے یہی رویے دیکھنے میں آئے۔ نیشلسٹ پارٹی قومی زندگی میں ریاست کو بنیادی قرار دیتی تھی اس لئے ریاست میں مذہب کے کردار کی قائل نہیں تھی۔ اس پارٹی نے ریاست اور مذہب کے تعلق سے پرانے تمام تصورات کو رد کرتے ہوئے دونوں کی علیحدگی پر زور دیا۔ اس نکتے کا تعلق ریاست میں مذہب کے مقام اور کردار کے مطالعے کے طریق کار سے ہے اس لئے اس پر آگے چل کر بات ہوگی۔

اسلامی تحریکات کے مطالعے میں مسلمات پر نظرثانی کی ضرورت:

علامہ اقبال اس کتاب میں جدید یورپی فکر، اسلامی روایت اور جدید مسلم فکر سب کا جائزہ لیتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ موجودہ مسلمات، علمیات اور طریقہ تحقیق اسلام کی تاریخ اور اس کی

جدیدیت کا صحیح ادراک نہیں کر پا رہے۔ مغربی فکر میں انہوں نے خصوصا اوسوالڈ سپینگلر کے تجزیات میں مسائل کی نشاندہی کی ہے۔ سب سے پہلے ہم مسلمات اور علمیات کے حوالے سے مختصرا سپینگلر کے دعووں پر اقبال کی تنقید کا ذکر کریں گے، بعد میں ہم ان موضوعات پر اقبال کے تجزیات پر بات کریں گے۔

اقبال سپینگلر کی اس بات سے اتفاق کرتے ہیں کہ یورپی ثقافت کی روح کلاسیکی ثقافت کی مخالف ہے۔ البتہ اسلام کے بارے میں سپنگلر کے تبصروں پر انہوں نے کڑی تنقید کی ہے۔ اقبال مانتے ہیں کہ مجوسی جھوٹے خداوں کے وجود کو تسلیم کرتے تھے لیکن انہیں سپنگلر کی اس رائے سے اتفاق نہیں کہ مجوسی جھوٹے خداؤں کی پوجا بھی کرتے تھے۔ وہ سپنگلر کے اس دعوے کو بھی غلط قرار دیتے ہیں کہ اسلام مجوسی مذاہب کی فہرست میں شامل ہے۔ اسلام جھوٹے خداوں کی پوجا تو کیا ہر طرح کے جھوٹے خداوں کے وجود کا منکر ہے۔ اسلام تو خیر وشر دونوں کو اللہ کی تخلیق مانتا ہے۔ اقبال کو سپنگلر کا یہ دعوی بھی قبول نہیں کہ کلاسیکیت کے خلاف آواز جدید یورپ نے اٹھائی۔ ”جدید دنیا میں کلاسیکیت کے خلاف روح کا ظہور حقیقتاً یونانی فکر سے اسلام کی عقلی بغاوت سے ہوا ہے۔

علمیاتی پس منظر:

علامہ اقبال نے اسلامی ثقافت کو جدید تہذیب کا آغاز قرار دیا ہے اور اس کی وضاحت کے لئے اسلامی تعلیمات میں انسانی عقل پر اعتماد، یونانی فکر کی میکانکیت پر عقلی تنقید، کائنات میں تغیر اور اختلافات پر غور کی دعوت، اجتہاد اور اجماع کے اصول حرکت، علوم کی وحدت، انسان کی فکری آزادی کے حوالے دئے ہیں اور ان سب کی قرآنی اور دینی بنیادوں پر گفتگو ہے۔، ہم ذیل میں صرف چار اصولوں کا ذکر کریں گے۔

ختم نبوت اور عقلیات: علامہ اقبال نے ختم نبوت کے عقیدے کو اسلام میں عقلیات کی مذہبی اہمیت کی بنیاد بتایا ہے۔ ختم نبوت کا معنی تکمیل دین ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے

بعد اب کسی کو دین میں اضافے اور توسیع کا حق نہیں۔ اسلامی تعلیمات کی رو سے عقائد کی بنیاد بھی عقلی غور و فکر پر ہے دین سے خارج امور میں عقل کا استعمال منع نہیں۔

فکر اقبال میں نبوت روحانی شعور کا نام ہے جو انسان کو وحی سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ روحانی شعور زندگی کا عالمگیر اصول ہے۔ انسانی تاریخ میں معاشرے کے ارتقا کے مراحل انسانی زندگی کی طرح بچپن، بلوغت اور بڑھاپے سے مماثلت رکھتے ہیں۔ جیسے بچپن میں تربیت والدین کی ذمہ داری ہے اسی طرح انسانی معاشرت کی بلوغت سے پہلے احکام انبیا کے ذریعے براہ راست وحی سے حاصل ہوتے تھے۔ جیسے بلوغت کے بعد انگلی پکڑ کر چلانے کی ضرورت نہیں رہتی معاشرتی بلوغت کے بعد وحی کا سلسلہ ختم ہوا اور انسان کو اپنی عقل سے فیصلوں اور اجتہاد کی صلاحیت ملی۔ تحقیق اور جستجو انسان کی جبلت میں شامل ہیں۔ مسلم علمیات کی بنیاد آسمانی کتابوں سے استنباط اور استقرائی طریق کار پر رکھی گئی۔ تاریخ انسانی میں دور جدید کا آغاز نبی اکرم کی بعثت سے ہوا۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں۔

پیغمبر اسلام حضرت محمد ﷺ قدیم اور جدید دنیاوں کے سنگم پر کھڑے نظر آتے ہیں۔ جہاں تک وحی کے منابع کا تعلق ہے آپ کا تعلق قدیم دنیا سے ہے۔ جہاں تک اس وحی کی روح کا تعلق ہے آپ کا تعلق دنیائے جدید سے ہے۔ اسلام کی آفرینش عقل کی آفرینش ہے۔ اسلام میں نبوت اپنی تکمیل کو پہنچتی ہے۔ اسلام نے پاپائیت اور موروثیت کا خاتمہ کیا۔ قرآن میں استدلال اور عقل پر مسلسل اصرار اور اس کا بار بار فطرت اور تاریخ کے مطالعے کو انسانی علم کا ذریعہ قرار دینا ان سب کا ختم نبوت کے تصور کے مختلف پہلووں سے گہرا تعلق ہے۔ (اقبال: اسلام میں دینی فکر کی تشکیل نو۔ ترجمہ وحید عشرت)

دوسری جانب مسلمانوں کی ثقافتی تاریخ میں عقل محض اور مذہبی نفسیات کے تعلق پر تصوف کے مطالعے کی دعوت دی، فرمایا کہ اس اصطلاح سے میری مراد اعلی تصوف ہے۔ دونوں کا مدعا یہ ہے کہ لامتناہی کو حاصل کیا جائے۔ اور اس سے لطف اندوز ہوا جائے۔ زمان و مکان کا مسئلہ ایسی ثقافت میں موت اور حیات کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ (ترجمہ وحید عشرت)

تسلسل اور تغیر:

علامہ اقبال اجتہاد کو اسلامی ثقافت کا اصول حرکت بتاتے ہیں۔ قرآن کریم کائنات میں تغیرات، تاریخ کے انقلابات، فطرت کے مظاہر میں اختلافات سب کو میکانکیت اور سکون کی بجائے حرکت کو اللہ کی نشانیاں بتا کر ان کے مطالعے کی دعوت دیتا ہے۔ فکر اسلامی کو اجتہاد نے متحرک رکھا۔ فقہی مذاہب میں جب اجتہاد کی جگہ تقلید نے لے لی تو اسلامی فکر جمود کا شکار ہوئی۔ علامہ اقبال نے اجتہاد کے بارے میں چھٹے خطبے میں تفصیل سے لکھا ہے یہاں ان کا مندرجہ ذیل جملہ نقل کرنا ہی کافی ہے کہ "اسلامی فکر کے تمام ڈانڈے ایک متحرک کائنات کے تصور سے آملتے ہیں" (ترجمہ وحید عشرت)

روح اور مادے کی وحدت:

اقبال کے تجزیے کی رو سے قدیم علمیات میں غلطی انسان کی وحدت کو دو علیحدہ اور مختلف حقیقتوں میں تقسیم کرنے سے پروان چڑھی ہے جو اپنی اصل میں ایک دوسرے سے متضاد اور مخالف ہیں۔ لیکن ان میں ایک نقطہ ہم آہنگی کا بھی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ زمان و مکان کے حوالے سے مادہ بھی روح ہے۔ وہ وحدت جسے آپ انسان کہتے ہیں وہ جسم ہے جب آپ اسے خارجی دنیا میں عمل پیرا دیکھتے ہیں۔ اور وہ ذہن یا روح ہے جب آپ اسے عمل کے مقصد اور نصب العین کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔ (ترجمہ وحید عشرت)

مذہب اور ریاست:

اقبال کے نزدیک اسلامی نقطہ نظر سے ریاست مندرجہ بالا اعلیٰ اصولوں کو زمانی اور مکانی قوتوں میں تقسیم کرنے کی جدوجہد سے عبارت ہے جو مخصوص انسانی ادارے میں عملی صورت دینے کی خواہش کا نام ہے۔ صرف اسی ایک مفہوم میں اسلام میں ریاست تھیو کریسی ہے۔ اس مفہوم میں ہر گز نہیں کہ ریاست کا سربراہ زمین پر خدا کا نائب یا نمائندہ ہو گا جو اپنی مطلق العنان استبدادیت پر اپنی مفروضہ معصومیت کا پردہ ڈال دے۔ (ترجمہ وحید عشرت)۔ روح اور مادے کی تفریق کے

عقیدے نے ریاست کے حوالے سے مغرب میں مذہب اور سیکولرزم میں تفریق کو لازمی بنایا۔

علامہ اقبال وضاحت کرتے ہیں کہ مسلمانوں کا سیکولرزم کو دیکھنے کا زاویہ یورپ سے مختلف ہے۔ یورپ میں یہ بحث چرچ اور سٹیٹ میں اتحاد یا تفریق کے حوالے سے ہے۔ اسلام میں یہ (مذہب اور سیکولرزم کی تقسیم) صرف ریاست کے کام اور دائرہ کار کی تقسیم ہے۔ یورپ میں اس کی بنیاد روح اور مادہ کی مابعد الطبیعیاتی دوئی اور تفریق ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اسلام ابتدا ہی سے ایک سول سوسائٹی ہے جہاں قانون اپنی نوعیت میں سول ہے اگرچہ عقیدے کی رو سے اس کا منبع وحی الہی ہے (اسلام اور احمدیت)

اقبال اس کا مزید تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اسلام میں روحانی اور مادی دو الگ الگ خطے نہیں ہیں۔ کسی عمل کی ماہیت بظاہر کتنی ہی سیکولر کیوں نہ ہو اس کا تعین عامل کے ذہنی رویے سے ہوگا۔ اگر اسے دنیاوی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو دنیاوی اور دینی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ریاست دینی نظر آتی ہے۔ یہ کہنا درست نہیں کہ کلیسا اور ریاست ایک ہی چیز کے دو رخ یا دو حقیقتیں ہیں۔ اسلام ایک واحد ناقابل تقسیم حقیقت ہے۔ اسلام کو کلیسا یا ریاست قرار دینا نقطہ نظر کا اختلاف ہے۔ اس اختلاف کے نتائج دور رس ہیں اور اس لحاظ سے بہت ہی دقیق فلسفیانہ تجزیے کی متقاضی ہے''۔ (ترجمہ وحید عشرت)

اصول تحقیق:

اقبال نے اسلامی علمیات میں اصول تحقیق میں معروضیت کی بحث کا تجزیہ کرتے ہوئے تحقیق کی مقصدیت پر زور دیا ہے۔ اس مقصدیت کا تقاضا ہے کہ یونانی طریقے کے برخلاف غور و فکر کی مابعد الطبیعیات کی بجائے طبیعیات اور مادی و ٹھوس حقائق کا تجرباتی مشاہدہ کیا جائے اور استقرا کے طریقے سے نتائج کا استنباط کیا جائے۔ وہ لکھتے ہیں: ''مسلم ثقافت کے بارے میں پہلی چیز جو غور طلب ہے وہ علم کے حصول کے مقصد میں ٹھوس اور متناہی پر توجہ مرتکز رکھنا ہے۔ یہ بھی واضح ہے کہ

اسلام میں مشاہدے اور تجربے کے طریق کار کی آفرینش یونانی فکر سے موافقت کا نتیجہ نہ تھا بلکہ اس سے مسلسل عقلی جنگ کا حاصل تھا'' (ترجمہ وحید عشرت)

حاصل بحث:

اٹھارہویں صدی میں احیائے اسلام کی تحریکوں نے اس بات کی طرف توجہ دلائی کہ اسلامی معاشرت میں بدعات کا رواج تقدیس کے عمل سے وجود میں آیا۔ اصلاحی تحریکوں نے بدعت کو قابل مذمت قرار دے کر اسے سنت کے دائرے میں واپس لانے کی کوشش کی۔ تقدیس کا عمل غیر دینی امور کو دین میں شامل کرنے اور ان کو مقدس بنانے کا نام ہے۔ انیسویں صدی میں استعمار کے خلاف جہاد کی تحریکوں نے سیاسی تقاضوں کے تحت مذہب کی حدود میں توسیع کی اور سیاسی جدوجہد کو تقدیس کے عمل کے تحت عبادت کا درجہ دیا۔ بیسویں صدی میں آزادی کی تحریکوں نے قومیت اور وطنیت کو مقدسات میں شامل کیا۔ اسی صدی کے نصف آخر میں جب قومی ریاستیں قائم ہوئیں تو ریاست اور سیاست کے مذہبی یا سیکولر کی بحث چھڑی۔ سیکولر مخالف مذہبی فکر نے سیکولرازم سے بچنے کے لئے دین کی حدود میں توسیع کرتے ہوئے تقدیس کے عمل سے ریاست کو بھی مقدسات میں شامل کر لیا۔ آزادی کے بعد جب دنیا دو قطبوں میں تقسیم ہوئی اور بعض مسلم ملکوں میں اشتراکیت پسند جماعتیں اقتدار میں آئیں تو متعدد مذہبی تحریکیں سامنے آئیں جنہوں نے تقدیس کے عمل کے ذریعے مذہب کے دائرے کو مزید وسیع کرتے ہوئے کمیونزم، سوشلزم اور اسی قسم کے دیگر نظریات کو کفر قرار دیا اور اس کے مقابلے میں دوسرے نظریات کو تقدیس کے عمل کی مدد سے دین میں داخل کر لیا۔ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا ان تمام تغیرات اور تحریکات کے تجزیاتی مطالعات کے لئے جہاں مغربی علمیات اور مسلمات کا تنقیدی جائزہ ضروری ہے وہاں اس بات کا جائزہ بھی ضروری ہے کہ مسلم تحریکات نے دین کی حدود میں توسیع یا مادیت کی تحدید کرتے ہوئے مقدسات میں کیا اضافے کئے ہیں۔

مسلم مذہبی فکر میں جمہوریت کے حوالے سے شکوک وشبہات

ڈاکٹر عمار خان ناصر

سیاسی مباحث کے حوالے سے مسلم مذہبی فکر ہمیشہ عریق رہی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ عصرحاضر میں اس تناظر میں ساری مباحث صرف مغربی ماڈل کو سامنے رکھ کر ہی کی گئی ہیں، بلکہ مسلمان مفکرین وعلماء نے اپنے تہذیبی پس منظر کے ساتھ بھی آراء پیش کیں جو اسلام کے سیاسی نظم کو بالکل مختلف پیش کرتی ہیں۔ لیکن ان تمام مباحث میں کچھ اختلافات ہیں جو کہیں نہ کہیں دینی نوعیت کے ہی کہلاتے ہیں۔ اس لیے جمہوریت کی راہ ہموار کرنے کے لیے اس کے حامی علمی حلقے بھی مذہب سے دلائل لاتے ہیں۔ ان مباحث کے سبب مسلم سماج میں کچھ شکوک پیدا ہوئے۔ وہ کیا ہیں اور ان کا فکری منہج کیا ہے؟ اس مضمون میں اسی پہلو کو مدنظر رکھا گیا ہے۔ مضمون نگار ڈاکٹر عمار خان ناصر الشریعہ اکیڈمی کے سربراہ مدیر اعلی ماہنامہ الشریعہ اور پاکستان کے اندر علمی وفکری مباحث کی ایک توانا آواز ہیں۔انہوں نے یہ مضمون اس خصوصی اشاعت کیلئے تحریر کیا ہے۔

*****

جمہوریت کی بحث کا تاریخی تناظر

مسلم مذہبی فکر میں جمہوریت کے حوالے سے کیا شکوک وشبہات پائے جاتے ہیں اور ان کے اسباب کیا ہیں، اسی طرح یہ سوال کہ مذہبی سیاسی فکر اور جمہوریت کے مابین کس قسم کی مماثلتیں یا اختلافات پائے جاتے ہیں، یہ ساری بحث کافی پرانی ہے اور اس پر طویل عرصے سے اہل علم کلام کرتے آرہے ہیں۔ برصغیر میں جن نمایاں مفکرین نے ان موضوعات پر گفتگو کی ہے، ان میں ایک نام علامہ محمد اقبال کا ہے۔ انہوں نے ۱۹۳۰ء سے ۱۹۳۸ء کے درمیانی عرصے میں جو خطبات دیے، وہ ان تمام اہم پہلوؤں اور امور پر روشنی ڈالتے ہیں جو عصر حاضر کی مسلم سیاسی فکر کا محور ہیں اور زندہ مسائل شمار کیے جاتے ہیں۔ ان خطبات میں سے وہ جن کا تعلق مذہبی فکر کی تشکیلِ جدید سے ہے، انہیں الگ سے کتابی شکل میں شائع کیا گیا ہے جس کا نام Reconstruction of Religious Thought in Islam ہے۔ علامہ اقبال کے بعد سے اب تک تسلسل کے ساتھ ان موضوعات پر اہل علم گفتگو کر رہے ہیں جس کے مختلف پڑاؤ ہیں۔

اسلام اور جمہوریت کے مابین تعلق کے بارے میں یہ سوال تقریباً ایک صدی پرانا ہے۔ یہ بیسویں صدی میں سامنے آیا اور پھر اہل علم کی طرف سے اس کے مختلف جوابات سامنے آتے رہے۔ اس سے قبل اُنیسویں صدی میں انفرادی طور پر شاید کچھ مفکرین اس بارے میں بات کرتے رہے ہوں لیکن مجموعی طور پہ بحیثیت سماجی ضرورت کے یہ سوال بیسویں صدی کے دوران سامنے آیا اور اس پر بہت زیادہ کلام کیا گیا۔ بیسویں صدی سے قبل مسلم معاشروں میں یہ سوال زیر بحث کیوں نہیں لایا گیا؟ اس کی وجہ واضح ہے کہ جدید قومی ریاستوں کے تصور سے پہلے سیاسی نظام کا جو سانچہ دنیا میں مروج وغالب رہا، وہ سلطنت اور ایمپائر کا سانچہ ہے۔ تمام معاشرے اسی تصور کے تحت اپنا ریاستی نظم تشکیل دیتے رہے ہیں۔ لہذا مسلم معاشروں میں بھی اس سے ہٹ کر کسی نظم کی ایجاد یا ضرورت پر گفتگو کی حاجت پیش نہیں آئی۔

جمہوری نظام مغرب میں وجود پذیر ہوا جس کے اپنے تاریخی عوامل ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ

جمہوریت کا پھیلاؤ یا غلبہ ساری دنیا میں فطری غور و فکر کے تحت سامنے آیا اور پھر اسے قبول کیا گیا، بلکہ اس کی تشکیل مغرب میں مخصوص تاریخی اسباب کے تحت ہوئی۔ اس کے بعد رفتہ رفتہ دیگر معاشروں میں اس کا تعارف ہوا اور اس سے متاثر ہو کر کسی نہ کسی شکل میں اپنانے کی کوششیں ہوئیں۔

اُنیسویں صدی کے دوران برصغیر میں جمہوریت کے بارے میں گفتگو 'نمائندگی' کے تصور تک محدود رہی۔ مثال کے طور پر سر سید احمد خان نے انگریزوں کے ساتھ جو مکالمہ کیا، اس میں انہوں نے کہا کہ مسلمانوں کو بھی نمائندگی کے نظام میں جگہ دی جائے اور ان کے ساتھ باہمی بداعتمادی کو ختم کیا جائے۔ انگریزوں نے برصغیر میں جمہوریت کو اس طرح متعارف نہیں کرایا تھا جس طرح ان کے اپنے ملک برطانیہ میں رائج تھی۔ صرف مقامی اقوام کی نمائندگی کی حد تک انہوں نے جمہوریت کو متعارف کرایا جس میں مقامی زعماء کو حقیقی سیاسی طاقت یا اختیار حاصل نہیں تھا۔ اُنیسویں صدی میں برصغیر کے اندر جمہوریت پر گفتگو کا محور بعض جزوی مظاہر رہے۔ اس مرحلے میں جمہوریت پورے سسٹم کے طور پر نہ متعارف ہوئی نہ اس پر کلام ہوا۔ یہ ابتدائی مباحث تھے جن کا دائرہ وقت کے ساتھ وسیع ہوتا گیا اور اسی سے یہ سیاسی مقدمہ قائم ہوا کہ جمہوریت میں اگر حق خود ارادیت کا احترام ہے تو برصغیر کے لوگ ایک مستقل قوم ہیں، انہیں بھی یہ حق ملنا چاہیے اور وہ انگریزوں کے اقتدار کا خاتمہ چاہتے ہیں۔ اس جدوجہد کے نتیجے میں ۱۹۴۷ء میں برصغیر سے انگریزوں کی حکومت کا خاتمہ ہوا اور یہاں دو خود مختار ریاستیں، ہندوستان اور پاکستان وجود میں آئیں۔

پاکستان میں جمہوریت کے تصورات اور مذہبی استدلالات کا منہج

پاکستان بننے کے بعد سیاسی نظم کے حوالے سے ایک نئی بحث سامنے آئی۔ جمہوریت کا تصور آزادی سے قبل کار آمد تھا اور اس کے اچھے نتائج سامنے آئے۔ اب جبکہ ایک اسلامی ریاست معرض وجود میں آچکی ہے تو جمہوریت کے بارے میں کیا موقف اپنانا چاہیے؟ جمہوریت کا تاریخی و سماجی پس منظر الگ ہے، اور مسلم سیاسی فکر کا تاریخی پس منظر اور اس کی اقدار بالکل مختلف ہیں۔ ہمارا فقہی و تاریخی ذخیرہ ایک مختلف نظام کا عکاس رہا ہے جو سلطنت کی صورت میں قائم تھا۔ رعایا اور شہریت

کے تصورات بھی جمہوریت سے مختلف ہیں۔ تو ایک ایسی ریاست جو جس کی تشکیل میں مذہبی شناخت کا عامل بہت بنیادی ہے، اس کے سیاسی ڈھانچے میں جمہوریت کی کیا حیثیت متعین کی جائے اور ان کے باہمی تعلق کو کیسے سمجھا جائے گا؟ یعنی اگر پاکستان ایک اسلامی ریاست بھی ہے اور جمہوری بھی ہے تو ان کے باہمی تعلق کی نوعیت کیا ہو گی اور سیاسی نظام کی صورت گری کیسے کی جائے گی؟

اس وقت کے ممتاز مذہبی اہل علم اور قائدین کی بڑی اکثریت نے جمہوری طرز حکومت کو اسلام سے ہم آہنگ تصور کرتے ہوئے نئی مملکت کو اسلامی جمہوریہ بنانے کی تائید کی، تاہم اس موقف پر مذہبی فکر کو کامل اطمینان نہیں تھا۔ جمہوری نظم کے بارے میں جو مذہبی افکار سامنے آئے، ان میں ایک نمایاں فکر یہ تھی کہ جمہوریت اسلام کے منافی نظام ہے، جمہوریت کا اسلام کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے، اور جمہوری سیاسی اقدار اسلام کے بالکل منافی ہیں۔ یوں جمہوریت کو کفریہ نظام بھی کہا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ دوسرا بیانیہ بھی موجود ہے جو پہلے کی تائید کرتا ہے کہ واقعی جمہوری اقدار کی تاریخی طور پر اسلام سے حمایت حاصل نہیں کی جا سکتی، بلکہ اس کی بعض اقدار سرے سے اسلامی اقدار کے متضاد کھڑی نظر آتی ہیں۔ لہذا مسلم معاشروں میں جمہوری نظام کے تحت اسلام کے نفاذ کے لیے سازگار ماحول پیدا ہونے کی توقع بے سود ہے۔ اس نقطہ نظر کے حاملین میں کئی نامور علماء شامل رہے، اگرچہ وہ اس نظام کے خلاف اٹھ کھڑے ہونے کے داعی نہیں تھے، نہ حامی تھے۔ البتہ قریبی زمانے میں اس فکر کی بنیاد پر مسلح جدوجہد اور تحریکیں منظم ہوئی ہیں جس کی ایک مثال تحریک طالبان پاکستان ہے۔ جمہوریت کے خلاف نظری مباحث نئے نہیں ہیں اور نہ ان مسلح تحریکوں کے ایجاد کردہ ہیں۔ یہ مباحث قیام پاکستان کے بعد سے چلے آ رہے ہیں، البتہ ان کی بنیاد پر مسلح جدوجہد ایک نیا مظہر ہے۔

جمہوریت کے بارے میں جو متضاد نقطہ ہائے نظر ہیں، وہ دونوں مذہبی استدلالات پر استوار ہیں۔ جو حضرات اس جدید سیاسی نظم کو اسلام کے مخالف گردانتے ہیں، وہ نصوص کی مخصوص تشریحات کا سہارا لیتے ہیں اور صدرِ اول کے مسلم سیاسی ڈھانچے کو پیش کرتے ہیں۔ اسی طرح جن کی

رائے اس کے برخلاف ہے، وہ بھی نصوص کی ایک مختلف تفہیم پیش کرتے ہیں اور صدرِ اول کی اسلامی تاریخ کی بعض الگ تعبیرات کو سامنے لاتے ہیں اور اس کی بنیاد پر کہتے ہیں کہ جمہوری اقدار اسلام اور مسلم تاریخی تعامل کے منافی نہیں ہیں۔ ثانی الذکر گروہ سے جب یہ سوال کیا جاتا ہے کہ مسلم تاریخی تعامل میں تو جمہوری نظم کی روایت موجود نہیں ہے بلکہ اس میں تو سلطنت کا تصور رہے تو اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مسلم معاشرے میں ایک تاریخی انحراف رونما ہو گیا تھا، ورنہ اصل میں اسلام کا سیاسی نظم اور صدرِ اول کا تاریخی تعامل ان اقدار کی تائید کرتا ہے جو جدید سیاسی نظم پیش کرتا ہے۔ اس زاویہ نظر کو کئی علماء نے پیش کیا جن میں سے ایک نام مولانا ابوالاعلی مودودی کا بھی ہے، جنہوں نے اپنی کتاب 'خلافت وملوکیت' میں یہ دکھانے کی کوشش کی کہ بعد کی ملوکیت اور نظام سلطنت اسلام کے حقیقی سیاسی تصور سے انحراف تھا جو طویل عرصے تک غالب رہا۔ اسی طرح کے خیالات علامہ محمد اقبال کے ہاں بھی دکھائی دیتے ہیں۔

جو اہل علم جمہوریت کے حق میں مذہبی استدلال لاتے ہیں، ان کی یہ کوشش علمی طور پر کئی سوالات پیدا کرتی ہے اور میری طالبعلمانہ رائے میں یہ زیادہ مفید نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جمہوریت کو جواز دینے کے لیے مذہبی استدلال میں ایک قسم کا معذرت خواہانہ انداز پایا جاتا ہے۔ لہذا جو لوگ پہلے سے جمہوریت کے حق میں ہیں، وہ تو اس علمی منہج سے متاثر ہوتے ہیں، لیکن جو اس کے مخالف رائے رکھتے ہیں ان کے لیے یہ منہج مؤثر ثابت نہیں ہوتا، جس کی بنیادی وجہ نصوص اور تاریخی تعامل کی تشریحات و تعبیرات میں پایا جانے والا تکلف ہے۔

جمہوریت کے حوالے سے زیادہ موزوں طریقہ مذہبی نصوص کی تشریحات پر زور دینے کی بجائے یہ ہے کہ تاریخی عمل اور اس کے تقاضوں کو سمجھا جائے اور اس پر کلام کیا جائے، یعنی زمان ومکان کے اعتبارات کو مدنظر رکھنے کی اہمیت کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ اسلامی فقہ میں عُرف کو خاص اہمیت حاصل رہی ہے اور اس ذخیرے کے خاطر خواہ مسائل میں عُرف کے اصول کو برتا گیا ہے۔ لیکن عرف فقہ میں بطور ایک ایسے مستقل اُصول کے متشکل نہیں ہو سکا کہ اس کی بنیاد پر زمان

ومکان کے تاریخی تقاضوں اور بدلتے تناظرات کی تفہیم کی جاسکے۔ معاصر صورتحال میں یہ ضروری ہے کہ عُرف کے قاعدے کو جس طرح جزوی مسائل کے سمجھنے کے لیے برتا گیا ہے، اسی طرح اہل علم اس طرف توجہ کریں کہ عُرف تاریخی معاملات اور زمانے کے بدلتے ہوئے تناظرات اور ضرورتوں کو سمجھنے میں کس طرح مدد دیتا ہے اور نتیجتاً تغیر پذیر مظاہر کی حیثیت کیا بنتی ہے۔

اگر جمہوریت کے مخالف گروہ کے علمی منہج کا جائزہ لیا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ اس نے دراصل خود کو تاریخ کے ایک مخصوص مرحلے میں بند کر لیا ہے اور وہ زمان ومکان کے تاریخی مظاہر وتقاضوں کو توجہ نہیں دے رہا۔ اس کے خیال میں جو بھی سیاسی نسق اس مخصوص تاریخی سانچے سے باہر بنے گا، وہ غیر اسلامی ہوگا اور جو اس کے مطابق ہوگا، وہ اسلامی کہلائے گا۔ ایسے شخص کو مذہبی استدلال سے قائل نہیں کیا جاسکتا۔ اسے صرف تاریخی تعامل کی تفہیم سے سمجھا جاسکتا ہے۔ دراصل استدلال کا یہی خلا ہے جو جمہوریت کے متعلق تردد اور دوذہنی کو ختم کرنے میں ناکام رہا ہے۔ اس خلا کو عُرف کی جدید تفہیم کے ذریعے پر کیا جاسکتا ہے۔ جب تک دو گروہوں کے درمیان کچھ common grounds موجود نہیں ہوں گے مکالمہ ممکن نہیں ہوگا اور بات چیت آگے نہیں بڑھے گی۔ تاریخی عمل اور اس سے پیدا ہونے والے مظاہر کو عرف کے اصول کے تحت سمجھنے کی ضرورت ہے کہ انہیں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، بلکہ ان کے ساتھ ہم آہنگی پیدا کر کے چلنا ہوتا ہے۔ اگر ہم اس بات پر اتفاق کر لیں کہ سیاسی نظم کا ڈھانچہ تاریخی عملاور تاریخی ضروریات کے زیر اثر بدلتا رہتا ہے اور اسی کے تحت وقت کے ساتھ سیاسی نظام کی مختلف شکلیں سامنے آتی ہیں تو مکالمہ آسان ہو جاتا ہے۔

جمہوریت کے بارے میں مذہبی استدلال کے بھی مختلف منہج ہیں۔ کسی چیز کے مجاز یا غیر مجاز ہونے کو ثابت کرنے کے دو طریقے ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ نصوص کے واضح متون سے اس کے غلط یا صحیح ہونے کا حکم لگایا جائے کہ قرآن وحدیث میں اس امر کی ممانعت ہے یا اسے درست قرار دیا گیا ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس چیز کے غلط ہونے کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے یا قرآن حدیث کے کسی حکم سے اس کا ٹکراؤ نہیں ہوتا تو وہ چیز جائز ہے۔ سیاسی نظم کے مجموعی سانچے کے مجاز

ہونے کے لیے یہ کافی ہو سکتا ہے کہ وہ کسی نص سے نہیں ٹکراتا۔ البتہ جزئیات میں کلام ممکن ہوتا ہے اور ان کا ہو بہو قطعی اطلاق ضروری نہیں ہوتا۔

اسلامی شریعت میں سیاسی نظم کے ڈھانچے کا تعین نہیں ہے، البتہ جزئیات میں اور بعض اقدار کے حوالے سے بحث کا میدان کھلا ہے اور اس پر مکالمہ کیا جا سکتا ہے۔ اسلام میں سیاست کے مقاصد متعین ہیں، ان پر کوئی کمپرومائز نہیں کیا جا سکتا۔ اگر کسی بھی سیاسی نظام میں ان مقاصد کی خلاف ورزی ہوتی ہے تو انہیں درست کرنا ضروری ہے اور اس کی گنجائش بہر حال موجود رہتی ہے۔ اسلام نظام کا متعین سانچہ عطا نہیں کرتا بلکہ اہداف و مقاصد متعین کرتا ہے۔ مسلم ریاست میں طاقت کی تنظیم ان خطوط پر استوار ہونی چاہیے جنہیں شریعت نے مقرر کیا ہے، لیکن اس کے لیے کسی ایک ڈھانچے میں محصور نہیں ہوا جا سکتا نہ اسلام میں اس کی پابندی عائد کی گئی ہے۔ نظام کا تعلق تمدن اور حالات کے ساتھ ہوتا ہے۔

تاریخی تعامل اور عُرف کی بحث میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس قاعدے کو ایک مستقل اُصول کے طور پر پیش کیا جائے اور اس کے تحت تاریخی تغیرات کے ناگزیر ہونے کو تسلیم کیا جائے تو پھر اس کو سیاسی نظم کی سطح تک محدود کیسے کریں گے، کیونکہ تغیرات تو معاشرت و معیشت کے دائروں میں بھی وقوع پذیر ہو رہے ہیں؟ اس شبہ کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ جب تک کوئی تبدیلی نصوص کے واضح احکام سے متصادم نہ ہو اور اس میں اہل علم کو اجتہاد کی اجازت ہو، ایسے معاملات میں توسع اختیار کیا جا سکتا ہے، لیکن اگر کوئی تبدیلی نص کے واضح حکم سے متصادم ہو تو اسے قبول نہ کیا جائے۔ اسی طرح ایسی نصوص جن میں یہ وسعت موجود ہے کہ ان کی ایک سے زیادہ تشریحات و تعبیرات کی جا سکتی ہوں تو انہیں بھی اجتہاد کے دائرے میں لایا جا سکتا ہے۔ برصغیر میں علماء نے سیاست، معاشرت و معیشت کے امور میں بہت سے تغیرات کو عملاً قبول کیا ہے اور اجتہاد کی اساس پر انہیں شریعت سے ہم آہنگ بنانے کی کوشش کی ہے۔

بیعت سے بیلٹ تک

ظفراللہ خان

اسلام کا سیاسی تصور اپنی قدیم اصطلاحات کے ساتھ آج بھی زندہ ہے اور مسلم سیاسی فکر میں ان کا تذکرہ ہوتا رہتا ہے۔ بطور اقدار اس نظم کے ساتھ وابستگی کا اکثریت معتدل مذہبی حلقے کو انکار نہیں ہے اور وہ اس سے استفادے کے قائل ہیں، البتہ ڈھانچے پر اختلاف ہے جو کہیں نہ کہیں واپس اصطلاحات کی بحث پر منتج ہوتا ہے۔ زیرنظر مضمون میں ظفراللہ خان نے ان اصطلاحات کے منجدھار سے نکلنے اور عصرحاضر کی ضروریات کا حقیقت پسندانہ تجزیہ کرنے کی دعوت دی ہے۔ مضمون نگار ظفراللہ خان پاکستانی جموریت، پارلیمنٹ اور آئینی اُمور کے ماہر ہیں۔وہ مئی ۲۰۱٦ء سے اپریل ۲۰۱۹ء تک پاکستان انسٹی ٹیوٹ برائے پارلیمانی خدمات (PIPS) کے ایگزیکٹو ڈائریکٹر رہے ہیں۔ انہوں نے اس شمارے کیلئے خصوصی طور پر یہ مضمون تحریر فرمایا۔

*****

۲۱ ویں صدی کے ۲۱ ویں سال میں مسلمان دنیا کی کل آبادی (۷۰۷ ارب) کا ۲۴ء۹ ۲ فیصد ہیں۔ دنیا بھر میں بسنے والے ۱۰۹ ارب مسلمان مختلف ممالک میں طرح طرح کے سیاسی نظاموں کے تابع رہتے ہیں۔ جہاں جہاں دنیا کے دوسرے بڑے مذاہب کے پیروکار اقلیت میں ہیں اور وہاں کے سیاسی نظام کی ساخت وضع کرنے پر ان کا اختیار نہیں اُس کی بات تو مختلف ہے۔ لیکن ان ممالک میں جہاں مسلمان اکثریت میں ہیں اور امور مملکت کا سافٹ ویئر وضع کرنے پر قادر ہیں وہاں بھی ہمیں طرز حکومت، لوگوں کے حقوق کے تناسب اور اداروں کی ساخت میں تنوع نظر آتا ہے۔ اس صورتحال سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اسلام میں ریاست اور حکومت کا کوئی ایک یکساں ماڈل نہیں۔ کم از کم ۲۷ ممالک ایسے ہیں جہاں دستور میں اسلام کو سرکاری مذہب قرار دیا گیا ہے لیکن وہاں بھی 'مزید اور خالص' اسلام کے نفاذ کی تحریکیں نظر آتی ہیں۔ یہ سوال قدیم بھی ہے اور جدید بھی۔ لہذا کون طے کرے گا کہ یہی اصل اسلام ہے۔ کیونکہ ہر فقہ اور کلچر کی اپنی اپنی توجیہات ہیں۔

اس مختصر مضمون میں خلافت وامامت کی تھیالوجی، تاریخی تناظر اور تنازعات میرا موضوع نہیں۔ بلکہ میری رائے ہے مسلمانوں کی غالب اکثریت اچھی یا بری جمہوریت میں رہتی ہے۔ مسلمانوں کی سب سے بڑی آبادی انڈونیشیا میں رہتی ہے جہاں صدارتی نظام ہے، ریاست سیکولر ہے۔ عالمی درجہ بندی میں وہاں کی جمہوریت ناقص شمار ہوتی ہے۔ مسلمانوں کی دوسری بڑی آبادی پاکستان میں آباد ہے جہاں وفاقی پارلیمانی نظام ہے اور ریاست کا سرکاری مذہب اسلام ہے۔ پاکستان کی جمہوریت پر بہت بات ہو سکتی ہے اور کہا جاسکتا ہے کہ یہ واحد مسلم ملک ہے جہاں اقتدارِ اعلیٰ کے الہامی تصور کی قراردادِ مقاصد کی شکل میں دستوری تدوین ہوئی۔ تاہم ۱۹۸۱ء میں انصاری کمیشن رپورٹ میں سیاسی جماعتوں کے تصور کو اسلام کے سیاسی نظام کی رُوح سے متصادم قرار دیا گیا اور ۱۹۸۵ء میں غیر جماعتی بنیادوں پر الیکشن ہوئے اور یہ تجربہ جلد ہی سمیٹنا پڑا۔ آج مسلمانوں میں ہر فقہ کے مسلمانوں کی اپنی اپنی سیاسی جماعت ہے۔ بعض مذہبی سیاسی جماعتیں خود کو فرقہ واریت سے بالاتر بھی قرار دیتی ہیں۔ یہ تمام عام انتخابات میں اپنی اپنی قسمت آزماتی ہیں۔ ماسوائے ایک دو بار

صوبائی حکومت بنانے کے علاوہ کسی بھی مذہبی سیاسی جماعت کو کبھی کوئی خاطر خواہ کامیابی نہیں ملی۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ پاکستان میں تقریباً ہر سیاسی جماعت مذہب کا کم یا زیادہ استعمال کرتی ہے۔ ۱۹۷۰ء میں بالغ رائے دہی کی بنیاد پر ہونے والے پہلے عام انتخابات میں پاکستان پیپلز پارٹی نے 'اسلام ہمارا دین ہے، سوشلزم ہماری معیشت' کا نعرہ لگایا۔ آگے چل کر اسلامی سوشلزم اور مساوات محمدی ﷺ ایک ہی محاورے کے دو اظہار بن گئے۔ اسلامی آئین، شراب پر پابندی، جمعہ کی چھٹی اور اسلامی سربراہی کانفرنس جیسے کئی اقدامات کے باوجود اُس حکومت کی مخالفت میں چلنے والی تحریک کا نام تحریک نظام مصطفی تھا۔ آج بھی پاکستان تحریک انصاف کا دعوی ہے کہ وہ پاکستان کو ایک جدید ریاستِ مدینہ بنا رہے ہیں۔ دستورِ پاکستان کے آرٹیکل ۶۲ اور ۶۳ میں سیاسی شخصیات کی مذہبی پاکیزگی جانچنے کے فلٹر بھی لگائے گئے تاہم آج بھی ہمیں ایسے مذہبی طبقات ملتے ہیں جو اسلام کے عدم نفاذ یا آئین کے کامل طور پہ اسلامی نہ ہونے کی بات کرتے ہیں۔ طالع آزماؤں کی سیاسی مداخلت کے باعث عالمی اشاریے پاکستانی جمہوریت کو ہائبرڈ (ملغوبہ) جمہوریت قرار دیتے ہیں۔

مسلمانوں کی تیسری بڑی آبادی بھارت میں رہتی ہے۔ اگرچہ آئینی اعتبار سے بھارت ایک سیکولر ریاست ہے اور اس کے سیاسی عمل میں مسلمان اچھے برے انداز میں حصہ دار ہیں۔ بھارت کے کم از کم دو صدور ذاکر حسین اور عبدالکلام مسلمان تھے۔ یہ سب کچھ سیکولر سیاست کے تحت ہوا۔ لیکن آج کے بھارت میں ہندوتوا کا فلسفہ راج کر رہا ہے۔ شہریت کے قانون کے حوالے سے اور گوشت کھانے کے مسئلہ میں مسلمانوں پر عرصہ حیات تنگ کیا جا رہا ہے۔

مسلمانوں کی چوتھی بڑی آباد بنگلہ دیش میں رہتی ہے جہاں پارلیمانی جمہوریت ہے اور ریاست کبھی مذہبی اور کبھی سیکولر ہونے کا دعوی کرتی ہے۔ ایک موقع پر تو وہاں کی اعلی عدالتوں نے فتوی صادر کرنے پر بھی پابندی عائد کر دی تھی۔ اسی طرح پانچویں بڑی آبادی نائیجریا، چھٹی مصر، ساتویں بڑی آبادی ایران، آٹھویں بڑی آبادی ترکی، نویں بڑی آبادی الجیریا اور دسویں بڑی آبادی سوڈان میں رہتی ہے۔ یہ تمام مسلمان ملک اچھی بری جمہوریت ہیں اور ان دس ممالک کی مجموعی آبادی ۲ء۱۱

ارب بنتی ہے۔ مشرق وسطی میں بھی جمہوریت کی بات ہمیشہ سے رہی ہے۔ ایک زمانے میں بعث پارٹی عرب نیشنل ازم کی علمبردار تھی تو بعدازاں کئی اسلامی تحریکوں کے اسلامی چہرے سامنے آئے لیکن مشرق وسطی کے بااثر ممالک میں بادشاہت قائم ہے۔

۲۱ویں صدی کے پہلے عشرے میں عرب بہار ابھری تو مصر اور تیونس میں سیاسی تبدیلیاں آئیں۔ عرب بہار حقوق اور جمہوریت کی تفہیم کے علاوہ الجزیرہ ٹی وی، انٹرنیٹ اور تحریر سکوائر کی شکل میں عوامی مقامات پر سیاست کی مرہون منت تھی۔ جمہوریت کی آرزو کی عالمی لہر بھی موجود تھی جسے عرب دنیا کے نوجوانوں نے اپنایا۔ لیکن آج یہ خواب مردہ دکھائی دیتا ہے۔

ماضی میں الجیریا میں اسلامک فرنٹ جیتا تو تسلیم نہیں کیا گیا، حماس کی تحریک کو سیاسی سے زیادہ کچھ اور گردانا گیا، صدر مرسی تو جان تک سے گئے۔ ایسے میں عالم اسلام میں رواداری، تکثیریت، اور امن پسندی پر مبنی جمہوریت کی گنجائش سکڑتی نظر آتی ہے۔ افغانستان کا معاملہ تھوڑا مختلف ہے۔ لیکن الجیریا، مصر، فلسطین میں تو جمہوریت کے تمام آداب یعنی سیاسی شمولیت، ووٹ وغیرہ کا احترام کیا گیا تھا۔ فقط نتائج پر اعتراضات تھے۔ اس سفر میں اور کچھ مضبوط ہوا یا نہیں پولیٹیکل اور ریڈیکل اسلام ضرور پھلے پھولے۔ کئی لوگوں نے دلیل کی بجائے دہشت اپنائی اور اس کے نتائج دنیا بھر کے خوفناک تھے۔

طالبان، القاعدہ، داعش، بوکو حرام، الشباب، جمہوریت سے نالاں لوگوں کے پلیٹ فارم ہیں۔ حالانکہ عالم اسلام میں مضبوط اسلامی پارٹیاں بنی چاہیئں تھیں جو اسے 'اسفل السافلین' کی دلدل سے نکال کر 'احسن تقوم' کی منزل سمجھاتیں۔ دہشت کے گرد بنے ان پلیٹ فاموں کو تہذیبوں کے درمیان تصادم کے فلسفہ نے مزید تقویت پہنچائی، اس طرح سرد جنگ کا اختتام ایک نئی نگ کا آغاز ہوگیا جس کی نہ سرحدیں تھیں اور نہ کوئی ایک میدان جنگ۔ اب کیا ہونا چاہیے؟ یہ ایک اہم سوال ہے۔

مسلم دنیا کے صرف تین چار ملک ہیں جو کبھی نوآبادیاتی نظام میں غلام نہیں رہے۔ سعودی

عرب، ایران اور ترکی۔ ترکی نے خلافت عثمانیہ کے بعد جمہوری ماڈل اپنایا اور محدود سطح پر اپنے آپ کو بچالیا۔ آج وہاں ریپبلکن ماڈل صدارتی نظام کے شکنجے میں ہے تاہم فوج کا سیاست میں عمل دخل کم ہوا ہے۔ ایران ۱۹۷۷ء کے انقلاب کے بعد سے شوریٰ نگہبان کے تابع محدود جمہوری عمل کا حصہ ہے۔ سعودی عرب میں سیاسی اور ثقافتی تبدیلیاں رونما ہو رہی ہیں۔ عالم اسلام کے باقی تمام ممالک نوآبادیاتی نظام کے خاتمہ کی دین ہیں سوائے مصر کے جسے تھوڑی بہت تہذیبی گنجائش دی جاسکتی ہے۔ فرانس، نیدرلینڈ، پرتگال، اٹلی وغیرہ کے غلام رہنے والے ممالک کے سیاسی نظاموں پر ان کے سابق آقاؤں کی چھاپ ہے، کئی ممالک میں تو قانونی ضابطے بھی اُسی عہد کے ہیں۔ اس لیے متعدد ممالک کی آزادی فقط آزادی موہوم ہے۔

۲۱ویں صدی میں شام، عراق، لیبیا، افغانستان، لبنان، فلسطین، یمن، بوسنیا نے امپورٹڈ جمہوریت اور انسانی بنیادوں پر جنگوں کے زخم بھی سہے۔ اس حوالے ایک ہی نتیجہ نکلتا ہے کہ جمہوریت کو زبردستی مسلط نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ یہ حق عوام کا ہے کہ وہ اپنے اپنے ملک کے لیے اپنی ضروریات کے مطابق جمہوری نظام بنائیں اور دنیا کی دیگر جمہوریتیں ان کی معاونت اور مدد کریں۔

اسلام کی روح میں 'وامرھم شوریٰ بینھم' موجود ہے اور صحیح سیاسی اجتہاد کی راہیں ہمیں میثاق مدینہ سے جدید آئین تک پہنچاسکتی ہیں۔ اس امر کی واضح مثال خلیجی جنگ اول کے بعد سعودی عرب کا دنیاوی آئین ہے۔ دوسرا یہ بھی ہے کہ جدید جمہوریت کے عالمی انسانی حقوق کے نظام میں اگرچہ پاکستان اور چند دیگر ممالک تو ۱۹۴۸ء سے شامل ہیں اور جو نہیں تھے انہوں نے قاہرہ ڈکلیریشن کی صورت انسانی حقوق کا چارٹر بھی پیش کیا، اس کے علاوہ او آئی سی کا اپنا انسانی حقوق کمیشن بھی موجود ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم اپنے اس سفر میں تہذیبی اسباق کو سیاسی اجتہاد کے ذریعے جدید اداروں اور نظام کا حصہ بنائیں۔

مغربی ممالک کے تصور جمہوریت کے نقاد اور مذہبی فکر رکھنے والے طبقات اس بات پر بھی نالاں ہیں کہ نوآبادیاتی نظام نے کو کشمیر اور فلسطین جیسے مسائل کا تحفہ دیا۔ جبکہ انڈونیشیا کے بطن سے

ایسٹ تیمور اور سوڈان کے بطن سے جنوبی سوڈان نکال کر دیگر کے مسائل حل کیے، جو کہ عدل، انصاف اور یکساں سلوک کے شعائر کی نفی لگتے ہیں۔ خیر یہ سب عملی سیاست جو کہ طاقت کے محاورے میں تحریر ہوتی ہے کی کہانی ہے۔ عالم اسلام کو کیا کرنا ہے مسلمانوں کو اچھی حکمرانی اور حقوق ملیں۔ بعض مبصرین کا خیال ہے کہ سیاسی اسلام کے اہداف (خلافت کے احیا کی آرزو اور ایران میں امامِ زمانہ کے تحت نظام) ہی بقا کے ندی نالے ہیں۔ دراصل مباحثہ یہ ہے کہ کیا مسلمان دنیا کے کسی خطے میں اپنے لیے کوئی پرامن جمہوری ریاست بنا سکتے ہیں جہاں بیعت کی بجائے بیلٹ کی بالادستی ہو۔ اس سر میں علامہ محمد اقبال نے تو اپنی کتاب اسلام میں فکر کی تشکیلِ نو کے حوالے سے پارلیمنٹ کو اجتہاد کا مرکز قرار دیا تھا۔

سید قطب اور مولانا مودودی نے اسلامی ریاست اور ان کے حکمرانوں کے متعلق بہت کچھ لکھا لیکن سوال میری نظر میں مذہبی سے زیادہ نو آبادیاتی سوچ سے نجات کا ہے۔ اسلام میں تصورِ ریاست اور سیاست پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ قومی ریاست کے ادارے نے عالمی جنگوں کے بعد اسلامی فکر کو نئے نئے چیلنجز سے ہمکنار کیا۔ بدقسمتی کی بات ہے کہ قومی ریاست کی فعالیت اور تمام شہریوں کے بلا امتیاز رنگ و نسل اور عقیدہ، ان ریاستوں میں شمولیت، اشتراک اور مساوات جیسے سوالات کے جوابات ابھی تک جواب طلب ہیں۔ مشرق وسطی کی ریاستوں میں اب معیشت سے متعلق ترجیحات اولیت لیتی نظر آتی ہیں جبکہ کئی ایشیائی ممالک مثلاََ پاکستان، افغانستان، وغیرہ جہاں کلچرل اسلام، تھیولاجیکل اسلام پر غالب تھا، وہاں قرون اولی کے خیالات اُگ رہے ہیں اور جمہوریت اس فکری جنگ میں حریف بنتی جا رہی ہے۔ ہمیں احساس کرنا ہو گا کہ ہمیں دنیا کے ساتھ ہمقدم ہونا ہے تو جمہوریت کو اپنی فکر اور ضروریات کے مطابق ڈھالنا ہو گا و گرنہ ہم بہت پیچھے رہ جائیں گے۔

جمہوریت اور انسانی حقوق:
اسلام کے تصورِ حرکت کی روشنی میں

بیرسٹر ظفراللہ خان

اسلام اور اس کی تعلیمات کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ ان میں جمود نہیں سکھایا گیا۔ بلکہ اس کے برعکس وقت کے تقاضوں کے ساتھ خودکو ہم آہنگ کرنے کی تعلیم دی گئی ہے۔ یہی اصول سیاست کے میدان میں بھی ہے کہ اسلام نے کچھ اقدار متعارف کردی ہیں اور اس کے بعد یہ آزادی فرا ہم کی ہے کہ اپنی ضرورت کے حساب سے کوئی ڈھانچہ اختیار کیا جاسکتا ہے۔ زیرنظر مضمون میں اسلام کے اسی تصور حرکت کو بنیاد بناکر واضح کیا گیا ہے کیسے مسلم سیاسی کلچر جمود کا شکار ہوا، حالانکہ یہ اسلام کا نقطہ نظر نہیں ہے۔ مصنف بیرسٹر ظفراللہ خان قانون دان، دانشور اور سیاسی شخصیت ہیں۔ وہ گزشتہ حکومت میں وزیر قانون کے عہدے پر فائز رہ چکے ہیں۔ آپ متعدد کتب کے مصنف بھی ہیں۔*

*****

---

* یہ مضمون بیرسٹر ظفراللہ خان کی کتاب 'اجتہاد' سے لیا گیا ہے۔

اسلام کا تصورِ حرکت

مسلمانوں نے ماضی میں تغیر اور جدوجہد کے دائمی اصولوں کی روشنی میں ہر چیلنج کا جواب دیا ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے کیسے فتوحات حاصل کیں اور کس طرح دنیا کے بڑے حصے پر صدیوں شایانِ شان طریقے سے حکمرانی کرتے رہے۔ انہوں نے ہر شعبۂ زندگی میں بنی نوع انسان کے ارتقاء میں نمایاں کردار ادا کیا۔ اس مضمون میں، صرف چند ایک چیلنجوں کا تفصیلی جائزہ لیا جائے گا جو مسلمانوں کو اپنے دورِ حکمرانی میں پیش آئے اور چند مثالیں پیش کی جائیں گی جو اس امر کو افشا کریں گی کہ اس عہد کے مسلمان اپنے دور کے ان چیلنجوں سے کس طرح نبرد آزما ہوئے اور انہوں نے کس طرح دنیا کو اپنی آرزوؤں کے مطابق ڈھال کر دکھایا۔ یہ تجزیہ اس لیے ضروری ہے کہ یہ اس امر کا تعین کرے گا کہ آج ہم کہاں کھڑے ہیں؟ کیا ہم خود احتسابی کے تقاضوں سے استقامت کے ساتھ عہدہ برآ ہو رہے ہیں؟ کیا ہم تغیرات اور اپنے زمان و مکان کے چیلنجوں کا مناسب جواب دے رہے ہیں؟

اس کارگاہ عالم میں اللہ تعالیٰ کی کارفرمائی کا ایک لا متناہی سلسلہ جاری ہے۔ وہ بے حد و حساب نئی سے نئی وضع اور شکل اوصاف پیدا کر رہا ہے۔ اس کی دنیا کبھی ایک حال پر نہیں رہتی۔ ہر لمحہ اس کے حالات بدلتے رہتے ہیں۔ اور اس کا خالق ہر بار اُسے ایک نئی صورت سے ترتیب دیتا ہے جو پچھلی تمام صورتوں سے مختلف ہوتی ہے۔

يُقَلِّبُ اللّٰهُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّاُولِي الْاَبْصَارِ.

(رات اور دن کا الٹ پھیر وہی کر رہا ہے۔ اس میں ایک سبق ہے آنکھوں والوں کے لیے)

یہ آیات اس بدیہی (Manifest) صداقت کی طرف واضح طور پر اشارہ کرتی ہیں کہ کائنات میں بنیادی اصول حرکت ہے، جمود (Inertia) نہیں۔ یہاں مسلسل آگے کی طرف بڑھتی ہوئی ایک حرکت اور ایک مستقل تخلیقی بہاؤ ہے، نہ کوئی ٹھہراؤ ہے اور نہ رکاوٹ ہمیشہ ایک پیش قدمی ہے، ہر

لمحہ نیا ہے اور ہر لمحہ ایک نئی دنیا سامنے لاتا ہے۔ کائنات متحرک ہے اور مستقلاً حرکت میں رہتی ہے۔ اس کے راستے میں کوئی رکاوٹ نہیں اور ماضی، حال اور مستقبل کی کوئی واضح و صحیح تقسیم نہیں۔ جدید سائنس اس حقیقت کی دریافتوں کے ساتھ شہادت دیتی ہے کہ مادہ (Matter) مستقل وجود نہیں رکھتا بلکہ ہمیشہ سیال حالت میں رہتا ہے۔

لیکن کائنات کی تبدیل ہوتی ہوئی حالت کے بارے میں ہمارے علم کی بنیاد اللہ تعالیٰ کی طرف سے فراہم کی گئی ہے جس میں ہمیں ہدایت دی گئی ہے کہ صرف تغیر مستقل ہے۔ خالق حقیقی ہمیں یہ بھی بتاتا ہے کہ صرف اہل بصیرت حالتِ تغیر کو سمجھ سکیں گے بہ الفاظ دیگر نادان مستقل رہتے ہیں اور حالتِ موجود میں خوش و خرم رہتے ہیں اور وہ مستقلاً تبدیل ہوتے ہوئے زمانے اور ہمیشہ برپا رہتی ہوئی تبدیلیوں کا ساتھ نہیں دیتے۔ وہ یقیناً فہم و بصیرت سے محروم ہیں۔

مسلم سیاسی کلچر

اسلام کے تصورِ حرکت کے عملی فہم کو حاصل کرنے کے لیے ہمیں حالتِ تغیر کو قبول کرنا ہو گا۔ ہر تغیر ایک لمحہ پہلے مستقل (Constant) تھا۔ تسلسل، تغیر کے لیے اتنا ہی ضروری ہے جتنا کہ حال (Present) کے لیے ماضی (Past) ضروری ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فطرت میں تغیر اور تسلسل، استقلال (استحکام) پہلو بہ پہلو موجود ہوتے ہیں۔ یہ ایک دائمی قانون ہے جو بتاتا ہے کہ پائیداری اور تغیر کو لازماً ساتھ ساتھ رہنا ہے۔ صرف حالتِ استحکام (Stability) میں موجود رہنے کا مطلب جامد (Static) رہنے اور ملیامیٹ ہو جانے کی طرف میلان کا مظہر ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ناعاقبت اندیشی سے تبدیلی کر دینا دروازے کے قبضے اکھاڑ دینے کے مترادف ہے۔ اگر کوئی آدمی استحکام کے ساتھ زنجیر سے بندھا رہے اور مسلسل ہونے والی تبدیلیوں کا ساتھ نہ دے تو وہ ماضی کی یادگار بن جائے گا، یا زیادہ بہتر الفاظ استعمال کئے جائیں تو وہ ایک پتھرایا ہوا ڈھانچہ (Fossil) کہلا سکے گا۔ اگر وہ صرف تبدیلی کے ہی ساتھ رہے تو وہ ماضی کے استحکام کے ساتھ اپنے نفع بخش روابط منقطع کر بیٹھے گا۔ شواہد کے اس مجموعے سے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ تسلسل

اور تغیر کائنات کے دو مطلق حقائق ہیں اور ان کا مسلسل باہمی انحصار انسانی زندگی کے توازن کی ضمانت ہے۔

اسلام کی آمد کے زمانے میں جزیرہ نمائے عرب میں جو سیاسی نظام مرّوج تھا وہ نیم قبائلی اور نیم شاہی تھا جبکہ ہمسایہ علاقوں میں موروثیت اور مستبد بادشاہتوں پر مبنی نظام تھا۔ اس ماحول میں عام لوگوں کے کوئی شہری یا سیاسی حقوق نہیں تھے نہ ہی امور مملکت میں ان کی کوئی آواز ہو سکتی تھی۔ حضور نبی پاک ﷺ ہجرت کر کے مدینہ آئے تو یہاں ایک ریاست کی رسمی بنیادیں رکھیں۔ حکمرانی کے لیے ایسا نظام وضع کیا جو شراکت اور باہمی مشاورت پر مبنی تھا۔ 'شوریٰ' (مشاورت) سیاسی و سماجی تنظیم کے اسلامی تناظر کے بنیادی اصولوں میں سے ایک ہے۔ مسلم فقہاء کی اکثریتی رائے یہ ہے کہ 'شوریٰ' عظائم الاحکام (Great Commandments) کا حصہ ہے اور ان کی اطاعت کرنا حکمران اور مسلم عوام دونوں کے لیے فرضِ عین ہے۔

اس شورائی تصور کے ہوتے ہوئے بھی ہم ماضی میں ہم رومیوں اور ایرانیوں کے نقش قدم پر چلنے لگے۔ ہم نے ان کے رسم ورواج اختیار کرتے ہوئے موروثی خاندانی حکمرانی قائم کرلی۔ بلاشبہ یہ مسلم بادشاہتیں تھیں لیکن اسلامی حکومتیں نہیں تھیں۔ اسلام کا انقلابی اور جمہوری جذبہ بہت جلد ختم ہو گیا۔ مسلم بادشاہوں نے خود کو زمین پر خدا کا سایہ (ظل اللہ) ہونے کا اعلان کر دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ حکمران اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کردہ ہوتے ہیں۔ اس لیے انہیں خدائی حقوق (Divine rights) حاصل ہیں۔ بہت سے علماء نے بدامنی پھیلنے کے خوف سے ان کے اس سراسر غیر اسلامی تصور کی غیر مشروط تائید کی۔ بدقسمتی سے ہم مسلمانوں کی سیاسی تاریخ میں زیادہ زیر بحث عوام کے حقوق کی بجائے امیر (حکمران) کے بنیادی کردار پر پاتے ہیں۔ عوام کو اطاعت امیر کا درس دیا جاتا تھا۔ یعنی یہ کہ ان پر امیر کی اطاعت ایک فرض کی حیثیت رکھتی ہے اور یہ کہ شوریٰ (پارلیمنٹ) صرف مشورہ دے سکتی ہے جب کہ امیر اس کے مشوروں اور نصیحتوں کو قبول کرنے کا پابند نہیں ہے۔

اس ناقص اور غیر اسلامی سیاسی نظریے نے ہماری مذہبی اور سیاسی زندگی کے ارتقاء پر سنگین

اثرات مرتب کیے ہیں۔ برصغیر میں اکبر کے عہد میں تقریباً چار سو پچاس (۴۵۰) علمائے وقت (مذہبی سکالرز) نے ابوالفضل اور فیضی کی قیادت میں ایک محضر نامہ مرتب کیا جو بادشاہ اکبر کو دنیاوی اور مذہبی اختیارات تفویض کرتا تھا اور رعیت پر بادشاہ کی اطاعت لازم قرار دیتا تھا۔ بادشاہ اکبر نے لادینی کے ایک نئے مذہب کو جنم دیا، جس کا نام دین الٰہی رکھا گیا۔ جب شیخ احمد سرہندیؒ اس نئے مذہب کی مخالفت اور اس کے رد کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے تو بہت سے علماء اور صوفی مغل بادشاہ کی طرفداری کرتے ہوئے شیخ احمد سرہندیؒ کی تحریک کی مخالفت کے لیے کمربستہ ہو گئے اور انہوں نے دارا شکوہ کی بھی حمایت کی جو شہنشاہ اورنگزیب عالمگیر کی مخالفت میں نئے مذہب کی حمایت کر رہا تھا۔

اس مثال سے واضح ہوتا ہے کہ مطلق بادشاہت نے مسلم دنیا میں سیاسی جبر کو جنم دیا۔ ہندوستان کے ایک مسلمان حاکم نے کسی شہری سے ناراض ہو کر اسے ہاتھی کے پاوں تلے روندنے کا حکم دیا۔ شام کو جب بادشاہ سلامت مغرب کی نماز پڑھنے لگے تو امام صاحب نے اتفاقاً سورۃ الفیل (جس میں ہاتھی والوں کی بربادی کا ذکر ہے) کی تلاوت کی۔ بادشاہ سلامت برہم ہو گئے کہ امام اس کی تضحیک کر رہا ہے۔ بادشاہ سلامت نے حکم دیا کہ اس امام کو بھی ہاتھی کے پاؤں تلے روند دیا جائے۔ حضرت اقبالؒ فرماتے ہیں:

کرتی ہے ملوکیّت آثارِ جنوں پیدا
اللہ کے نشتر ہیں تیمور ہو کہ چنگیز

اسلام کا سیاسی نظم اور انسانی حقوق کا تحفظ

اسلام کا سیاسی نظم ملوکیت اور آمریت کی حوصلہ شکنی کرتا ہے اور انسانیت کے لیے مجموعی طور پر چند بنیادی حقوق مقرر کرتا ہے۔ ان حقوق کا ہر قسم کے حالات میں التزام اور احترام کیا جانا چاہیے، خواہ کوئی شخص اسلامی ریاست کے اندر کسی علاقے میں ہو یا باہر ہو، خواہ وہ برسرِ جنگ ہو یا حالتِ امن

میں ہو۔ان بنیادی حقوق کے اہم خدوخال ذیل کی سطور میں بیان کیے جارہے ہیں:

- انسانی زندگی ہر طرح کے حالات میں مقدس ہے۔اگر کوئی شخص کسی کو بلاجواز قتل کرکے زندگی کے تقدس کو پامال کرتا ہے تو قرآن مجید اس اقدام کو پوری انسانیت کے قتل کے برابر قرار دیتا ہے۔
- اسلام میں انسان کی جان و مال کے تحفظ کی ضمانت دے دی گئی ہے۔ حضور نبی کریم ﷺ نے اپنے خطبہ حجتہ الوداع میں ارشاد فرمایا: تمہارا خون اور مال ایک دوسرے پر حرام ہے جس طرح یہ آج کا (یوم نحر) دن یہ مہینہ (ذوالحجہ) اور یہ شہر حرام (مکہ مکرمہ) ہیں۔
- اسلام میں انسان کی عزت وآبرو کو تحفظ کردیا گیا ہے۔
- اسلام ظلم کے خلاف احتجاج کے حق کی ضمانت دیتا ہے۔قرآن فرماتا ہے:
  لَا یُحِبُّ اللّٰہُ الْجَھْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ.
- اسلام میں ضمیر اور عقیدے کی آزادی کے حق کو تحفظ حاصل ہے۔قرآن کہتا ہے:
  لَآ اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ.
- اسلام میں بنیادی انسانی ضروریاتِ زندگی کی ضمانت دی گئی ہے۔قرآن پاک میں ارشاد ہے:
  وَفِیْٓ اَمْوَالِھِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ
- اسلام میں قانون کی حکمرانی کے سامنے سب برابر ہیں۔ جب ایک عالی نسب خاندان کی عورت چوری کے الزام میں پکڑی گئی تو معاملہ حضور نبی کریم ﷺ کے سامنے پیش ہوا۔ سفارش کی گئی کہ اسے چھوڑ دیا جائے کیونکہ معاشرے میں اس کا مقام بہت بلند ہے۔ آپ ﷺ نے جواب دیا کہ تم سے پہلے جو قومیں اللہ تعالیٰ نے تباہ کی ہیں ان میں عام آدمی کو تو جرم پر سزادی جاتی تھی لیکن بڑے خاندانوں کے افراد کو ان کے جرائم پر سزادیئے بغیر چھوڑ

دیا جاتا تھا۔ میں اس خدا کی قسم کھا کر کہتا ہوں جس کے قبضے میں میری جان ہے کہ اگر فاطمہ بنت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ جرم کیا ہوتا تو میں اس کا ہاتھ بھی کاٹ دیتا۔

- اسلام میں ہر انسان کو امور ریاست میں حصہ لینے کے حق کی ضمانت دی گئی ہے۔ ارشاد خداوندی ہے:

وَالَّذِیْنَ اسْتَجَابُوْا لِرَبِّهِمْ وَاَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰی بَیْنَهُمْ۔

سیاست کا شورائی اصول اور حاکمیت کا جدید تصور

بیرسٹر ظفراللہ خان

جدید مسلم سیاسی فکر میں جن دو امور پر سب سے زیادہ کلام کیا گیا ہے وہ حاکمیتِ اعلی اور شورائیت کے اصول ہیں۔ ان دوسیاسی اصولوں کو لے کر مختلف توجیہات اب بھی جاری ہیں اور اس پر کوئی اتفاق نہیں کہ ان کا حقیقی مقصود وشرح کیا ہے۔ جمہوریت کے حامی اور مخالف ہردو فریق ان کے بارے میں اپنا اپنا نقطہ نظر پیش کرتے ہیں۔ زیرنظر مضمون میں بیرسٹر ظفراللہ خان نے ان دو سیاسی اصولوں کی تشریح کی ہے اور اس کے ساتھ مسلمانوں کا تاریخی تعامل بھی زیربحث لائے ہیں۔

*****

شورائیت کی اہمیت

عصر حاضر میں مسلمانوں کے سیاسی نظام کی اصلاح کے لیے مشاورت کی بے حد ضرورت ہے۔اور مشاورت کا یہ اسلامی اصول آج کی جمہوریت کے قریب تر ہے۔ ہم اپنے سیاسی نظام میں کوئی اصلاح نہیں لاسکتے جب تک کہ ہم اپنی سیاسی فکر میں تبدیلی نہیں لے آتے۔ حضور نبی کریم ﷺ کے زمانے میں سرزمین عرب میں جو سیاسی نظام رائج تھا وہ نیم قبائلی اور نیم ملوکانہ تھا۔ جبکہ پڑوسی ممالک ایران اور روم میں موروثیت اور مطلق العنان شہنشاہیت پر مبنی نظام تھے۔ جن میں عام آدمی کو ریاستی معاملات میں بولنے کا کوئی حق حاصل نہیں تھا۔ اسلام نے عرب سیاسی نظام کو شراکت اور رضامندی پر مبنی سیاسی نظام میں تبدیل کر دیا۔ قرآن مجید نے اعلان کیا ہے:

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ

(اور اپنے کاموں میں ان سے مشاورت کیا کرو اور جب (کام کا) پکا ارادہ کر لو تو اللہ تعالیٰ پر بھروسہ رکھو)

یہ واضح حکم ہے جو بغیر کسی ابہام کے حضور نبی اکرم ﷺ تک کے لیے مشاورت کو لازم قرار دیتا ہے۔ اگرچہ آپ ﷺ کو خداوند عالم کی طرف سے غیر معمولی دانش و بصیرت عطا کی گئی تھی۔ آپ ﷺ کا قلب مبارک انسانوں سے محبت اور ان کی فلاح و بہبود اور خیر خواہی سے معمور تھا۔ مزید برآں آپ ﷺ کو بذریعہ وحی بھی تائید و حمایت اور رہنمائی حاصل تھی۔ اس کے باوجود اگر حضور نبی اکرم ﷺ کے لیے مشاورت ضروری تھی تو بعد کے مسلم حکمرانوں کے لیے یہ بدرجہ اتم ضروری ہے۔ قرآن پاک اس لازمی مشاورت کے لیے ایک دلیل دیتا ہے:

وَالَّذِيْنَ اسْتَجَابُوْا لِرَبِّهِمْ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ۔

(جو لوگ اپنے رب کا حکم مانتے ہیں، نماز قائم کرتے ہیں، اپنے معاملات آپس کے مشورے سے چلاتے ہیں، ہم نے جو رزق انہیں دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں)

یہاں شوریٰ کو اہل ایمان کی ایک لازمی خصوصیت اور ان کی علامت قرار دیا گیا ہے۔ اس خصوصیت کا ان کی دیگر خصوصیات کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے سامنے جوابدہی، ادائیگی نماز (فرض نماز) اور ادائیگی زکوٰۃ وغیرہ۔ یہ سب مسلمانوں کے مذہبی فرائض کا حصہ ہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ قرآن مجید نے 'شوریٰ' کو ایک نظام حکمرانی کے طور پر نہیں بلکہ اصولِ حکمرانی کے طور پر پیش کیا ہے۔ یہ فرق بہت اہم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے ذریعے یہ بات مسلمانوں کی آئندہ آنے نسلوں پر چھوڑ دی ہے کہ وہ اپنے زمانے کے معاملات کو اصولِ شوریٰ کے تحت طے کریں۔

ماضی کی مقتدر اشرافیہ کا سیاسی تصور

خلفائے راشدین رضوان اللہ اجمعین کی وفات کے بعد مسلم حکمرانوں نے رومیوں اور فارسیوں کا راستہ اختیار کر لیا۔ انہی کی سیاسی روایات، اندازِ حکمرانی، استبدادی طور طریقے اور موروثی خانوادے وجود میں آ گئے۔ مسلم حکمرانوں نے ظل اللہ علی الارض ہونے کا دعویٰ کر دیا جو کہ نظریۂ سماوی حقوقِ شاہی تھا۔ اپنی سیاسی تاریخ کو یاد کرتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے مذہبی سکالرز کی بیشتر کتابوں میں امیر (حکمران) کے مرکزی کردار پر بحثیں ملتی ہیں، نہ کہ عوام کے کردار کو زیر بحث لایا جاتا ہے۔ ان میں اطاعتِ امیر کو عوام کا فرضِ اولین قرار دیا گیا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ شوریٰ (پارلیمنٹ) صرف سفارش کر سکتی ہے۔ امیر شوریٰ کے مشوروں کا پابند نہیں ہے۔

بنو امیّہ کے زمانے سے لے کر آج تک کے اپنے علماء کی کتابوں میں یہی بحثیں ملتی ہیں۔ حکمران اور شوریٰ کے اضافی اختیارات کیا ہیں؟ ان دونوں میں سے کون زیادہ اہم ہے؟ عوام کی نمائندگی شوریٰ کرتی ہے یا امیر کرتا ہے؟ اس کے علاوہ ان کا خیال یہ بھی رہا ہے کہ امیر کو اپنی پسند کے مطابق شوریٰ کا چناؤ کرنے کا اختیار ہے۔

لمحہ بھر اس نقطے پر غور کیجیے۔ کیا یہ خالص شہنشاہیت یا آمریت نہیں ہے؟ ایک حریص شخص

ایک بار امیر منتخب ہو کر اپنی پسند کی مجلس شوریٰ قائم کر لیتا ہے اور کبھی کبھار اس سے مشورہ کر کے اپنی پسند کے فیصلے مسلط کرنے لگتا ہے اور دعویٰ کر دیتا ہے کہ اسے اللہ تعالیٰ نے مقرر کیا ہے اور یہ کہ وہ اس وقت تک اقتدار میں رہے گا جب تک اللہ تعالیٰ چاہے گا کیونکہ وہ جس کو چاہتا ہے عزت دیتا ہے اور جس کو چاہے ذلیل کر دیتا ہے۔ اس سیاق وسباق میں کیا امیر دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس پر اللہ تعالیٰ کی خاص عنایات ہیں۔ اللہ پاک ہی اس کی رہنمائی کرتا ہے اور یہ کہ وہ زمین پر سایۂ خدا ہے جو کوئی اس کی اطاعت کرتا ہے، وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرتا ہے اور جو اس کی توہین کرتا ہے، وہ اللہ تعالیٰ کی توہین کرتا ہے۔

عصر حاضر کا سیاسی فکری چیلنج

عہد حاضر میں کچھ علما اور دینی جماعتوں نے قدیم فکر کو چیلنج کرنا شروع کر دیا ہے۔ میں صرف چند مثالوں پر اکتفا کروں گا۔ ۱۹۴۷ء میں جب اسلام کے نام پر پاکستان وجود میں آیا تو یہ بحث شروع ہو گئی کہ سیاسی نظام کیا ہو گا۔ اس پس منظر کے ساتھ ۱۹۴۹ء میں دستور ساز اسمبلی میں قرار داد مقاصد منظور کی گئی۔ اس قرار داد کو پاکستان کے تقریباً تمام علماء کی حمایت حاصل تھی اور آج تک تمام مذہبی طبقہ اس کو قبول کرتا ہے۔ اس قرار داد نے اقتدار کا صحیح اسلامی تصور پیش کیا۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات پر اصل حاکمیت (Soveriengty) اللہ تعالیٰ کی ہے۔ اس نے اپنا اختیار پاکستان کی ریاست کو تفویض (Delegate) کیا ہے۔ جسے پاکستان کے عوام استعمال کریں گے۔ یہ اقتدار ایک مقدس امانت ہے۔ ریاست یہ اختیار عوام کے منتخب نمائندوں کے ذریعے استعمال کرے گی۔ اس نظام میں جمہورت، آزادی، برابری، رواداری اور سماجی انصاف ہو گا۔ جہاں اقلیتوں کے حقوق کا مکمل تحفظ ہو گا۔ بنیادی انسانی حقوق کو یقینی بنایا جائیگا۔

آپ ذرا اس قرار داد پر غور کریں۔ اقتدار کسی بادشاہ کے لیے نہیں ہے۔ کسی صدر اور وزیر اعظم یا امیر المومنین کے لیے نہیں ہے بلکہ پاکستان کے عوام کے لیے ہے۔ جسے عوام اپنے منتخب نمائندوں کے ذریعے استعمال کریں گے۔ علما اور سیاسی لیڈروں کا یہ متفقہ اعلان تھا کہ اصل حکمران عوام ہیں اور وہ حکمرانی انتخاب کے ذریعے حاصل کریں گے۔ کوئی الوہی حقوق (Divine rights)

نہیں ہوں گے۔ کوئی امیر المومنین عوام کی مرضی کے خلاف نہیں ہو گا۔ کوئی حاکم اپنی مرضی سے اپنی شوریٰ نہیں بنائے گا بلکہ عوام کے منتخب نمائندوں کا پابند ہو گا۔ کسی کو حق نہیں کہ وہ دولت، خاندان یا بندوق کی طاقت سے عوام کی گردن پر سوار ہو جائے۔

اچھی بات یہ ہے کہ پاکستان بلکہ بہت سے مسلم ممالک کی آج کل کی مذہبی سیاسی جماعتیں بھی اس فکر کی نمائندگی کرتی ہیں۔ عوام کے ووٹ کے ذریعے منتخب ہو کر آنے کے بعد پارلیمنٹ کی بالادستی کا دعویٰ کرتی ہیں۔ میں مذہبی سیاسی جماعتوں کی نمائندگی نہیں کرتا بلکہ صرف اتنا کہنا چاہتا ہوں کہ سیاسی جماعتوں کییہ سوچ اسلامی سوچ ہے۔ اس لیے کہ اسلامی سیاسی فلسفہ حاکم کی بجائے عوام کو اصل مانتا ہے۔ مسلمانوں کے پہلے خلفاء ہر لمحے عوام کے سامنے جوابدہ تھے۔ پارلیمنٹ کی جو بھی ابتدائی شکل تھی۔ وہ اس کے سامنے مکمل طور پر جوابدہ تھے۔

قرارداد مقاصد کے بعد، میں ملائشیا، ترکی اور ایران کی مثال دوں گا۔ ان برادر اسلامی ممالک میں کسی نہ کسی درجے میں عوامی طاقت سے ہی مسلمان حکومتیں بنی ہیں۔

سیاست میں عوامی نمائندگی ضروری ہے

عوام کی حاکمیت کا تصور جو اسلام میں چودہ سو سال سے ہے اور اہل مغرب نے سولہویں صدی میں اختیار کیا ہے۔ ہمارے سیاسی عمل میں آجکل بھی مکمل طور پر عمل پذیر نہیں ہو سکا۔ اکثر اسلامی ممالک میں حکمران عوام کی مرضی کے خلاف عوام کی گردنوں پر سوار ہیں۔ کبھی کہتے ہیں کہ انہیں اللہ تعالیٰ نے اقتدار دیا ہے اور کبھی ہماری تہذیبی سیاسی طاقتیں کسی نہ کسی شکل میں ان کا ساتھ دیتی ہیں۔

اہل اسلام کو سوچ سمجھ کر پختہ فیصلہ کر لینا چاہیے کہ انہیں عوامیت کا علمبردار بننا ہے اور یہ کہ اسٹیبلشمنٹ سے تعلق مناسب نہیں۔ اہل اسلام کو انقلابی طرز عمل اختیار کرنا چاہیے۔ عوام کے لیے آگے بڑھنا چاہیے۔ عوامی زبان بولنی چاہیے۔ ظالم حکمرانوں اور مصنوعی اقتدار سے دوری اختیار کرنی چاہیے۔ عملی طور پر حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ اور حضرت امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا

کردار ادا کرنا چاہیے۔

اہل اسلام کو یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ اسلام کا نام لینے والا ہر طالع آزما (Adventurer) اسلام کا نمائندہ نہیں ہے۔ پاکستان کا مرد آہن ضیاء الحق ہو یا سوڈان کا جنرل عمر حسن احمد البشیر، یہ اسلام کے نہیں بلکہ اسٹیبلشمنٹ کے لوگ تھے۔ جو عوام کی مرضی کے خلاف ان کی قسمتوں کے مالک بن گئے تھے۔ چونکہ ان کے پاس توپ تھی وہ اسلام کو اپنی حکومت کے استحکام کے لیے استعمال کرتے رہے۔ یہ اہل اسلام کی نفسیاتی بے بسی ہے کہ کوئی بھی مہم جو جب بھی اسلام کا نام لیتا ہے وہ اس کی حمایت کرتے ہیں لیکن میں سمجھتا ہوں کہ انہیں اپنے اس رویے کو تبدیل کرنا چاہیے۔ انہیں اپنی بے بسی برداشت کرنی چاہیے اور اس بے بسی کو عوام کی حمایت سے طاقت میں بدلنا چاہیے۔ اسٹیبلشمنٹ کی براہ راست (Directly) یا بالواسطہ (Indirectly) حمایت نہیں کرنی چاہیے۔ ان کی طاقت اور استحکام کا سبب نہیں بننا چاہیے۔ اس کے برعکس ہر لمحے اور ہر فیصلے کے وقت عوام کو ترجیح دینی چاہیے۔ چاہے اس سے وقتی طور پر نقصان ہو۔ اس سے عوام کی نگاہ میں اہل اسلام کا اعتماد بڑھے گا جو بالآخر فائدہ مند ہو گا۔ ایران اور ترکی کی مثالیں ہمارے کے سامنے ہیں۔ جہاں اہل اسلام خالص عوام کے بل بوتے پر پوری دنیا کی مخالفت کے باوجود اقتدار میں آئے ہیں۔

اس بات کا بھی دھیان رکھنا چاہیے کہ اقتدار میں آنے کے بعد حکومت عوام کی ہونی چاہیے کسی خاص گروہ کی اجارہ داری (Monopoly) نہیں ہونی چاہیے بلکہ عام مسلمانوں کی حکومت ہونی چاہیے۔ افغانستان اس ضمن میں مکمل طور پر ناکام ہوا ہے اور اسلام کی جگ ہنسائی کا سبب بنا ہے۔ اس لیے کہ وہاں سیاسی فکر خالصتاً ملوکیت والی تھی کہ ایک فرد یا ایک ٹولہ عوام کی قسمتوں کا مالک ہے۔ وہ فرد چاہے خلیفہ ہو یا امیر المومنین، مسٹر ہو یا مولوی۔ کچھ حد تک یہی صورت حال ایران میں ہے۔ اگر علماء نے ایران میں اقتدار عوام کے سپرد نہ کیا تو آپ چند سالوں میں ایک اور انقلاب دیکھیں گے جو ولایت فقیہ کے تصور کے خلاف ہو گا۔ پھر شاید وہاں عوامی بادشاہت قائم ہو جائے اور اچھا ہے کہ ایران اصلاح کی طرف بڑھ رہا ہے۔ عرب ممالک کو دیکھیں وہاں اسلام کی ابتدا ہوئی۔ ہمارے

مقدس ترین مقامات وہاں ہیں۔ وہاں خالص خاندانی ملوکیت ہے۔ عوام کی حاکمیت سے کوئی تعلق نہیں۔ وہاں کے اکثر علماء اس ملوکیت کے محافظ ہیں۔ ملوکیت کے مخالفوں کے سر علماء کے فتووں کے بعد تن سے جدا کیے جاتے ہیں۔ اس ساری بحث کا ایک اور دلچسپ پہلو یہ ہے کہ اگر ہم کسی مسلمان بادشاہ کی ملوکیت کے خلاف بات کریں تو ہمیں اسلام کا دشمن سمجھا جاتا ہے۔

میں آپ کو قرآن مجید سے ایک واقعہ سنانا چاہتا ہوں۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے کوئی ہزار سال پہلے کی بات ہے۔ یمن میں قوم سبا کی حکومت تھی۔ اپنے زمانے کے یہ سب سے زیادہ تہذیب یافتہ اور امیر لوگ تھے۔ بارش کے پانی کو کنٹرول کرنے کے لیے ڈیم بنا رکھے تھے۔ اپنے خاص جغرافیائی محل وقوع کی وجہ سے مشرق وسطیٰ، افریقہ اور ایشیاء کے مابین تجارت کنٹرول کرتے تھے۔ ملکہ سبا ان کی حکمران تھی۔ جب حضرت سلیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی فوجوں نے اس کی سلطنت کا محاصرہ کیا تو ملکہ سبا نے اپنے عمائدین (Dignitories) کی مجلس بلائی اور سب سے ایک سوال کیا کہ اب ہمیں کیا کرنا چاہیے؟ لڑنا چاہیے یا کہ ہتھیار ڈال دینے چاہیں؟ قرآن پاک میں عمائدین کا جواب لکھا ہے:

قَالُوْا نَحْنُ اُولُوْا قُوَّةٍ وَّاُولُوْا بَاْسٍ شَدِيْدٍ وَّالْاَمْرُ اِلَيْكِ فَانْظُرِيْ مَاذَا تَاْمُرِيْنَ.

(وہ بولے کہ ہم قوت والے لوگ ہیں اور سخت جنگجو ہیں۔ البتہ فیصلہ آپ نے کرنا ہے جو بھی آپ فیصلہ کریں گی ہمیں قبول ہو گا)

ملکہ سبا نے اپنی تقریر میں کہا:

قَالَتْ اِنَّ الْمُلُوْكَ اِذَا دَخَلُوْا قَرْيَةً اَفْسَدُوْهَا وَجَعَلُوْٓا اَعِزَّةَ اَهْلِهَآ اَذِلَّةً ۚ وَكَذٰلِكَ يَفْعَلُوْنَ.

(بادشاہ جب کسی بستی میں داخل ہوتے ہیں تو اس میں فساد پھیلاتے ہیں۔ اس کے عزت والے لوگوں کو بے عزت کر دیتے ہیں اور یہ بھی ایسا ہی کریں گے)

میری رائے میں جدید سیاسی تاریخ میں بادشاہت اور فوجی حکومت کے کردار کے بارے میں یہ سب سے زیادہ واضح بیان ہے۔ علامہ محمد اسد نے اس آیت کی تشریح میں لکھا ہے کہ داخل ہونے

سے مراد قوت سے داخلہ ہے۔ چاہے بیرونی حملے کی شکل میں ہو یا کہ داخلی طور پر طاقت کے بل بوتے پر اقتدار پر قبضہ ہو۔ بادشاہ سے وہ شخص بھی مراد ہے جس نے طاقت کے زور پر اقتدار حاصل کیا ہو اور اپنے لوگوں کو طاقت کے زور پر غلام بنا رکھا ہو۔

سید مودودیؒ کے خیال میں ناجائز قابض اس لیے یہ کام کرتے ہیں تاکہ قوم بے بس ہو جائے۔ کوئی ان کے خلاف کھڑا نہ ہو سکے۔ وہ عزت نفس ختم کرتے ہیں۔ غلامی، خوشامد، جاسوسی وغیرہ کے کلچر کو رواج دیتے ہیں۔

فساد اور بے عزتی بہت جامع اصطلاحات ہیں۔ قرآن مجید نے یہ دو الفاظ استعمال کر کے غاصبوں (Userpurse) کی ذہنیت اور ان کے ہتھکنڈوں (Tactics) پر بہت جامع تبصرہ کیا ہے۔ آپ خود دیکھ لیں کیا پچھلے چار سو سالوں میں آپ کے ساتھ یہی نہیں ہوا؟ ایسٹ انڈیا کمپنی، تاج برطانیہ ہو یا پاکستان کے غاصب حکمران، سب نے یہاں فساد پھیلایا ہے۔ سب نے یہاں بے عزتی کو رواج دیا ہے۔

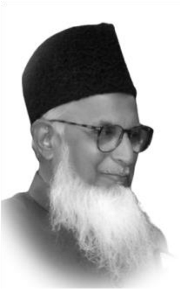
بظاہر دلچسپ لیکن اس بحث سے متعلقہ نقطہ یہ ہے کہ جب بھی ہم کسی مسلمان ڈکٹیٹر یا بادشاہ کے خلاف بات کرتے ہیں یا بادشاہوں کے حامی نام نہاد مسلم علماء کی تحریروں پر نکتہ چینی کرتے ہیں تو اس کو اسلام سے عناد قرار دیا جاتا ہے۔ ملوکیت اور ملائیت کا یہ تانا بانا ان دونوں کے طبقاتی مفادات کو مستحکم بنا دیتا ہے لیکن اس سے مسلمانوں کے اجتماعی مفاد کو شدید نقصان پہنچتا ہے جو صدیوں کے سیاسی جبر و تشدد، مذہبی جور و ستم، غربت و بے چارگی کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے کراہتے رہے اور اب بھی آہ و فغاں کر رہے ہیں۔ علامہ محمد اقبالؒ کہتے ہیں:

باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری
اے کشتۂ سلطانی و مُلّائی و پیری!

(تمہارے ضمیر کے اس صاف آئینے کا ایک ٹکڑا تک باقی نہ رہا)

(افسوس! اس پر جسے بادشاہوں، ملاؤں اور صوفیوں نے کہیں کا نہیں چھوڑا)

حکومت کی تشکیل میں عوامی نمائندگی کا حق



مولانا زاہد الراشدی

صدرِاسلام میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مسلمانوں کا سیاسی نظم کئی مختلف مراحل سے گزرا۔ بالخصوص انتخابِ حاکم کی متعدد شکلیں نظر آتی ہیں لیکن ان سب میں عوامی نمائندگی کو کتنی اہمیت حاصل رہی یا اس کا مفہوم کیا سمجھا گیا تھا۔ اس بارے ایک نقطہ نظر یہ ہے کہ خلفاء راشدین عوامی نمائندگی کے حق کو تسلیم کرتے ہیں۔ زیرنظر مضمون میں جمہوریت اور اسلام کے مابین ہم آہنگی کی نوعیت اور صدرِاسلام میں عوامی نمائندگی کے مسئلے پر گفتگو کی گئی ہے۔ مصنف مولانا زاہدالراشدی پاکستان کی ایک جید عالم شخصیت ہیں۔ الشریعہ اکیڈمی کے بانی ہیں اور کئی کتابوں کے مصنف بھی ہیں۔*

*****

* یہ مضمون ماہنامہ 'الشریعہ' سے لیا گیا ہے۔

صدرِ اسلام میں عوامی نمائندگی کا مفہوم

مغرب کے سیاسی نظم جمہوریت اور اس کی مجموعی تہذیب و ترقی کے بارے میں مسلم امہ کا مجموعی ردعمل حقیقت پسندانہ نہیں ہے اور حالات کے معروضی تقاضوں سے مطابقت نہیں رکھتا۔ ہمارا ردعمل دو انتہاؤں کے درمیان پنڈولم (Pendulum) بنا ہوا ہے۔ ایک طرف اسے مکمل طور پر قبول کر لینے کی بات ہے اور دوسری طرف اسے مکمل طور پر مسترد کر دینے کا جذبہ ہے۔ ہمارے رد عمل کے اس پنڈولم کو درمیان میں قرار کی کوئی جگہ نہیں مل رہی اور یہی ہمارا اصل المیہ ہے۔

یہ کہنا کہ اسلام میں عامۃ الناس کی رائے کوئی حیثیت نہیں رکھتی، قطعی طور پر غلط بات ہے۔ بلکہ اسلامی حکومت کی تشکیل کی اصل اساس 'عوامی رائے' ہے جس کی بنیاد پر حضرت ابو بکرؓ کو پہلا خلیفہ چنا گیا۔ اور خلافت پر بحث کرنے والے تقریباً تمام اصحاب علم اس بات کو بطور اصول تسلیم کرتے ہیں کہ خلیفۂ اول کا انتخاب رائے عامہ کی بنیاد پر ہوا تھا۔ اس بارے میں دو واضح نقطۂ نظر چلے آ رہے ہیں۔ ایک یہ کہ جناب نبی اکرمؐ نے حضرت علیؓ کو اپنا خلیفہ نامزد کر دیا تھا، یہ نقطۂ نظر اہل تشیع کا ہے۔ دوسرا یہ کہ نبی اکرمؐ نے خلیفہ کا انتخاب امت کی عمومی صوابدید پر چھوڑ دیا تھا اور رائے عامہ پر اعتماد کیا تھا۔ یہ نقطۂ نظر اہل سنت کا ہے اور خلیفۂ اول کے انتخاب کی واقعاتی صورت بھی یہی ہے۔ اس لیے اہل سنت کے ہاں یہ اصول طے شدہ ہے کہ خلیفہ کے انتخاب میں عوام کے اعتماد کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔

امام بخاریؒ نے ایک روایت 'کتاب المحاربین من اہل الکفر والردۃ' میں نقل کی ہے اور اس کے راوی حضرت عبد اللہ بن عباسؓ ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ امیر المومنین حضرت عمر بن الخطابؓ نے جو آخری حج کیا اس میں ان کے سامنے منیٰ میں کسی صاحب کی یہ بات نقل کی گئی کہ اگر حضرت عمرؓ کا انتقال ہو گیا تو وہ فلاں صاحب کے ہاتھ پر خلافت کی بیعت کر کے اس کا اعلان کر دیں گے۔ اور جس طرح حضرت ابو بکرؓ کے ہاتھ پر ہونے والی اچانک بیعت تسلیم ہو گئی تھی اسی طرح ان کی اس بیعت کو بھی بالآخر قبول کر لیا جائے گا۔ حضرت عمر بن الخطابؓ نے اس بات پر سخت غصے کا اظہار کیا اور فرمایا کہ وہ آج شام عام

لوگوں کے اجتماع سے خطاب کریں گے اور انہیں ایسے لوگوں کے بارے میں خبردار کریں گے جو 'یریدون ان یغصبوھم امورھم' لوگوں سے ان کے اختیارات غصب کرنا چاہتے ہیں۔ اس پر حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے مشورہ دیا کہ امیر المومنین! یہاں دنیا بھر سے طرح طرح کے لوگ آئے ہوئے ہیں، آپ کی بات سن کر کوئی کچھ سمجھے گا اور کوئی اس سے کچھ نتیجہ اخذ کرے گا۔ جبکہ یہ بات انتہائی اہم ہے اس لیے زیادہ مناسب رہے گا کہ یہ بات دار الحکومت مدینہ منورہ جا کر کی جائے۔ امیر المومنین نے مشورہ قبول کر لیا اور جب اس سفر سے مدینہ منورہ واپس پہنچے تو پہلے جمعۃ المبارک کا خطبہ اسی موضوع پر ارشاد فرمایا جس میں دیگر بعض اہم امور کے ساتھ ساتھ خلیفہ کے انتخاب کے مسئلہ پر تفصیلی گفتگو فرمائی۔

حضرت عمرؓ نے اپنے خطبہ میں فرمایا کہ حضرت ابو بکرؓ کی بیعت اگرچہ اچانک ہوئی تھی لیکن اسے دو وجہ سے قبول کر لیا گیا تھا۔ ایک اس لیے کہ اس وقت حضرت ابو بکرؓ سے بہتر کوئی شخصیت ہمارے درمیان موجود نہ تھی۔ اور دوسری وجہ یہ تھی کہ انصار مدینہؓ نے جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اپنے طور پر جمع ہو کر انصار میں سے امیر منتخب کرنے کا فیصلہ کر لیا تھا۔ اگر انہیں اس فیصلے کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کا موقع مل جاتا تو باقی مسلمانوں کے لیے اسے قبول کرنا یا رد کرنا مشکل ہو جاتا اور معاملہ بہت زیادہ بگڑ جاتا۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے ہماری رہنمائی فرمائی اور ہم نے صورتحال کو قابو میں کر لیا۔ حضرت عمرؓ نے خطبہ میں سقیفہ بنی ساعدہ کا واقعہ تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اب کوئی شخص یہ بات ذہن میں نہ لائے کہ وہ اسی طرح کسی شخص کے ہاتھ پر بیعت کر کے اسے باقی مسلمانوں سے قبول کرا لے گا۔ پھر امیر المومنینؓ نے فرمایا کہ:

"جس شخص نے بھی مسلمانوں کے مشورہ کے بغیر کسی شخص کے ہاتھ پر بیعت کی تو اس کی بات ہرگز قبول نہ کی جائے۔"

میں نے حضرت عمرؓ کے طویل خطبہ سے صرف ایک دو متعلقہ امور کا ذکر کیا ہے جس میں وہ خلیفہ کی بیعت کو مسلمانوں کے مشورہ کے ساتھ مشروط کر رہے ہیں اور مسلمانوں کی مشاورت کے

بغیر کی جانے والی بیعت کو انہوں نے عام لوگوں کے اختیارات غصب کرنے سے تعبیر کیا ہے۔

اس حوالہ سے ایک اور نکتہ پر غور کر لیجیے کہ حضرت ابو بکرؓ کی خلافت پر بیعت سے پہلے خلیفہ کے انتخاب پر عمومی بحث و مباحثہ ہوا بلکہ مہاجرینؓ اور انصارؓ کے درمیان جھگڑا ہوتے ہوتے رہ گیا۔ اس موقع پر مہاجرینؓ، انصارؓ اور خاندان نبوتؐ تینوں نے اپنے الگ الگ سیاسی تشخص کا اظہار کیا اور الگ الگ رائے پیش کی۔ لیکن اس سب کچھ کے باوجود حضرت عمرؓ اس سارے عمل کو 'اچانک' قرار دے رہے ہیں اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ اس وقت کے حالات میں یہی ممکن تھا۔ اس لیے اسے آئندہ کے لیے مثال نہیں بنایا جا سکتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت ابو بکرؓ کی بیعت کے وقت صحابہ کرامؓ کے مختلف طبقات کے درمیان جو بحث و مباحثہ ہوا اور جس کی بنیاد پر جمہور علماء امت خلیفۂ اول کی بیعت کو 'عامۃ الناس' کی بیعت قرار دے رہے ہیں، حضرت عمرؓ کے نزدیک وہ بھی ناکافی تھا۔ اور اصل ضرورت اس سے کہیں زیادہ 'عوامی مشاورت' کی تھی جو ہنگامی حالات کی وجہ سے اس وقت قابل عمل نہیں تھی۔ اور اسی حوالہ سے حضرت عمرؓ آئندہ کے لیے خبردار کر رہے ہیں کہ کوئی شخص مسلمانوں کے مشورہ کے بغیر خلیفہ کے انتخاب کی بات نہ کرے۔

امیر المومنین حضرت عمرؓ بن الخطاب ایک اسلامی حکومت کی تشکیل کے لیے مسلمانوں کی عمومی مشاورت کو ضروری قرار دے رہے ہیں جس کا دائرہ انہوں نے اس خطبہ میں 'الناس' اور 'المسلمون' بیان فرمایا ہے۔ جبکہ آج کے دور میں عام لوگوں اور مسلمانوں کی عمومی رائے معلوم کرنے کا طریقہ 'ووٹ' ہی ہے۔

جمہوریت اور اسلامی اقدار کے مابین ہم آہنگی

جمہوریت کو اگر اس معنٰی میں لیا جائے کہ اس کی بنیاد عوام کی حاکمیت پر ہے اور عوام یا ان کے نمائندے جو فیصلہ بھی کر لیں وہ حتمی اور آخری ہے، یہ جمہوریت اسلام کے قطعی منافی اور اس کے بنیادی عقائد و احکام سے متصادم ہے اور اس کے الحاد و کفر ہونے میں کوئی شک نہیں۔ لیکن اگر جمہوریت سے یہ مراد لی جائے کہ خدا کی حاکمیت اعلیٰ کو تسلیم کر کے احکام و قوانین کو اس کے فرامین

کے تابع رکھتے ہوئے نظم مملکت میں عوام کو شریک کیا جائے اوران پر حکومت کرنے کے لیے ان کی رائے سے حکمران کا انتخاب کیا جائے تواسلام اس کی نفی نہیں کرتا بلکہ خوداس کا علمبردار ہے۔

یہ بات طے ہے کہ حاکمیت اعلیٰ اللہ تعالیٰ کی ہے اور ایک مسلمان حکومت اپنے ہر فیصلہ میں اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایات کی پابند ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ پابندی کے اس دائرے میں رہنے والی اس حکومت کی تشکیل کیسے ہوگی؟ اسلام نے قیامت تک کے حکمرانوں کی کوئی فہرست جاری نہیں کی جبکہ وحی کا دروازہ بند ہے، اس لیے کسی حکمران کی خدا کی طرف سے تقرری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اسلام نے حکمران کے لیے شرائط وحدود اور اوصاف واہلیت کا معیار بتایا ہے اوران تمام امور کے ساتھ حکمران کے تعین اور حکومت کی عملی تشکیل کا راستہ کھلا رکھا ہے۔ اس کے لیے جناب نبی اکرم ﷺ کی وفات کے بعد صحابہ کرامؓ کے اولین تعامل کو مثال ومعیار بنانا زیادہ بہتر ہوگا جنہوں نے عمومی رائے کے ساتھ اپنے میں سے بہترین شخصیت حضرت صدیق اکبرؓ کو خلیفہ چن لیا۔ اور جناب رسول اللہؐ نے بھی اچھے اور برے حکمران کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے یہی ارشاد فرمایا ہے:

"تمہارے اچھے حکمران وہ ہیں جو تم سے محبت کریں تم ان سے محبت کرو، وہ تمہارے لیے رحمت کی دعا کریں تم ان کے لیے رحمت کی دعا کرو، اور تمہارے برے حکمران وہ ہیں جو تم سے بغض رکھیں تم ان سے بغض رکھو، وہ تم پر لعنت بھیجیں تم ان پر لعنت بھیجو۔"

گویا اچھے اور صحیح حکمران کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کی رعایا اوراس کے درمیان محبت و اعتماد کا تعلق ہو بغض و نفرت کا نہ ہو۔ اور اس محبت و عتماد کے اظہار کے لیے کسی زمانہ میں جو بھی طریق کار اس دور کے تقاضوں کے مطابق ضروری ہوگا اسے بہرحال اپنانا پڑے گا۔ اس لیے حکومت اور اقتدار کو احکامِ الٰہی کے دائرہ میں پابند رکھتے ہوئے حکومت کی تشکیل میں عوام کی محبت و اعتماد حاصل کرنے اور انہیں تشکیلِ حکومت میں شریک کرنے کے لیے جو بھی قابلِ عمل طریقہ اختیار کیا جاسکے اسلام اس کی نفی نہیں کرتا۔ اور آج کے دور میں انتخاب اور ووٹ کے طریق کار کو قبول کرنا اس لیے

ضروری ہے کہ موجودہ حالات میں اس کے سوااور کوئی طریقہ نہیں جس کے ذریعے عوام اور حکومت کے درمیان اعتماد کا اظہار ہو سکے۔

اس کے علاوہ جمہوریت کو ایک اور پہلو سے بھی دیکھنا پڑے گا اور وہ ہے ایک اسلامی مملکت کے شہریوں کے بنیادی حقوق کی عملداری اور بحالی کا مسئلہ۔ اسلام اپنے ملک کے باشندوں کو جو بنیادی حقوق غیر مشروط طور پر دیتا ہے ان میں (۱) اظہارِ رائے کا حق (۲) حکومت پر تنقید اور معاملات حکومت میں مشاورت کا حق (۳) خوراک (۴) رہائش (۵) لباس (۶) تعلیم (۷) اور علاج وغیرہ کو اولین اہمیت حاصل ہے اور یہ حقوق تمام شہریوں کو کسی امتیاز کے بغیر حاصل ہیں۔ اب کوئی فرد یا طبقہ ملک کے باشندوں کو ان حقوق یا ان میں سے کسی حق سے طاقت کے بل پر محروم کرتا ہے تو ان حقوق کی بازیابی اور عملداری کی جدوجہد اور جمہور کو ان کے حقوق دلوانے کی ہر کوشش بلاشبہ اسلامی تعلیمات کے مطابق بلکہ اسلامی احکام کا تقاضہ ہے۔

الغرض عوام کی مطلق حاکمیت کی نفی کر کے خدا کی حاکمیت کے تابع رہتے ہوئے تشکیلِ حکومت میں عوام کی شرکت، حکمرانوں پر عوام کے اعتماد کے اظہار اور شہریوں کے بنیادی حقوق کی عملداری کے لیے اگر کوئی نظام وضع کیا جاتا ہے تو اس کے بارے میں یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ اسے اسلام کے علاوہ اور کوئی عنوان دینے کی ضرورت نہیں، لیکن اسے مغربی جمہوریت پر قیاس کر کے نہ تو اس کی مکمل نفی کی جا سکتی ہے اور نہ اسے اسلامی احکام و تعلیمات کے منافی قرار دیا جا سکتا ہے۔

جمہوریت کے متعلق مذہبی شبہات کا جائزہ

محمد اسرار مدنی

عصرحاضرکے مسلم سماج میں جمہوریت کے بارے شکوک وشبہات ایک جیسے نہیں ہیں اور نہ وہ صرف انتظامی نوعیت کے ہیں، جیساکہ مغرب میں ہوتا ہے۔ اس کے برعکس مسلم دنیا میں اس نظم پروارد ہونے والے اشکالات کا ایک خاصا حصہ مذہبی استدلالات پر مشتمل ہے۔ زیرنظر مضمون میں ان تمام اشکالات کا تفصیلی جائزہ لیا گیا اور ان کے جوابات پیش کیے گئے ہیں۔ مصنف محمد اسرار مدنی ادارہ'انٹرنیشنل ریسرچ کونسل برائے مذہبی امور' کے سربراہ ہیں۔ انسانی حقوق اور رواداری کے لیے انہوں نے کئی نمایاں خدمات انجام دی ہیں۔ آپ متعدد کتب کے مصنف بھی ہیں۔

*****

جمہوریت میں جماعتی تکثیریت اسلام کے تصورِ امت کے خلاف ہے

عصر حاضر میں جمہوریت کے حوالے سے ہونے والی تنقید میں ایک اعتراض یہ ہے کہ جمہوریت کی اساس پارٹی سسٹم پر ہے جبکہ تعدد احزاب انتشار کو جنم دیتا ہے جو دین اسلام میں موجود تصوّرِ امت کے خلاف ہے۔ قرآن و حدیث میں موجود بہت سی احادیث و آیات سے یہ مضمون ثابت ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں وحدت کے قیام کو یقینی بنانا ضروری ہے۔ مثلاً:

ترجمہ: "یہ تمہاری امت ایک ہی امت ہے، اور میں ہی تمہارا رب ہوں، پس تم مجھ سے ڈرتے رہو"(۱)۔

نبی اکرم ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے:

"مسلمانوں کی مثال باہمی مودّت و مرحمت اور ہمدردی میں ایسی ہے، جیسے جسم، اگر اس کے کسی ایک عضو میں تکلیف پیدا ہو تو سارا جسم تکلیف میں شریک ہو جاتا ہے"(۲)۔

دوسری جگہ آنحضرت ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے:

"ایک مومن دوسرے مومن کے لیے ایسا ہے جیسے کسی دیوار کی ایک اینٹ دوسری اینٹ کو سہارا دیتی ہے"(۳)۔

یہ وحدت کا تصور ہے جبکہ اس کے برعکس جمہوریت میں اقتدار تک رسائی کے لیے جماعتوں کی تشکیل ضروری ہے۔ قوم پرست، لسانی اور مذہبی جماعتیں سب میں ایک گہری تقسیم ہوتی ہے، اور ہر ایک جماعت صرف اپنے مفادات کے لیے کام کرتی ہے۔

ڈاکٹر یوسف القرضاوی کہتے ہیں کہ ملک میں تعدد احزاب شرعی طور پہ ناجائز نہیں ہے۔ ممانعت کے لیے کسی شرعی نص کا وجود ضروری ہے جو دستیاب نہیں ہے۔ آپ اسی فتوے کی تفصیل میں مزید لکھتے ہیں(۴)

''بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عصر حاضر میں تعدد احزاب کا ہونا ضروری ہے تاکہ کسی آمریت اور استبداد کا راستہ روکا جا سکے۔ اگر ملک میں زیادہ سیاسی جماعتیں ہوں گی تو اس سے حکومت پر دباؤ ڈالنا

اس کی بازپرس زیادہ آسان ہوتی ہے۔ ملک کے سیاسی نظام میں تعدد احزاب کے وجود کے لیے ان دو شرائط ہونا ضروری ہے:

ایک تو یہ کہ ان جماعتوں سے اسلام کی مخالفت ثابت نہ ہو۔ اگر ان کا کوئی اپنا اجتہاد ہو تو شریعت اور اجتہادی اصولوں کے دائرے میں ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ یہ جماعتیں کسی مذہب مخالف اداروں یا افراد کے لیے کام نہ کرتی ہوں"۔

"مسلمانوں کی حکومتیں اس طرح کی مذہبی مقدس حکومتیں نہیں جیسا کہ عیسائیت کی تاریخ میں رہی ہیں۔ مسلمانوں کی حکومتیں شہری حکومتیں ہیں جو مذہبی اقدار سے رہنمائی لیتی ہیں۔ ان کے حکام معصوم نہیں ہوتے اور نہ ہی اس کے دیگر ارکان مقدس راہب کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ سب بشر ہیں جن سے اچھائی اور غلطی دونوں کی امید رکھی جاتی ہے۔ ان حکومتوں ک حصہ بننے والوں اور دیگر عوام پر لازم ہے کہ وہ ان کی اچھائیوں کی حوصلہ افزائی کریں اور غلطی پر ٹوکیں۔ ملک کی تمام سیاسی جماعتوں کی یہی ذمہ داری ہے"۔

> "جب ملک میں سیاسی اپوزیشن نہیں ہوتی تو اس میں یہ خطرہ ہوتا ہے کہ حاکم جماعت استبداد کا راستہ اختیار کرلے اور اس میں شدید نقصان ہوتا ہے۔ جس طرح کہ عباسی عہد میں جب معتزلہ حکومت میں طاقتور ہوگئے تو انہوں نے خود سے مخالف رائے رکھنے والوں کے لیے زمین تنگ کردی تھی۔ مامون، واثق اور معتصم کے ادوار میں انہوں نے اپنی آراء کو دوسوں پر تھوپنے کی کوشش کی۔ اس کے لیے انہوں نے تلوار اور کوڑے دونوں کا استعمال کیا۔"

"تعدد احزاب پر ایک شبہ یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اس سے افتراق جنم لیتا ہے اور اللہ تعالی نے قرآن کریم میں یہ فرمایا ہے کہ 'اور اللہ کی رسی کو مضبوطی سے تھام لو اور تفرقہ میں نہ پڑو'[۵] اس آیت میں تعدد احزاب کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے۔ اختلاف اور افتراق کے درمیان بہت زیادہ فرق

ہوتا ہے قرآن کریم میں اختلاف سے نہیں بلکہ افتراق سے منع کیا گیا ہے۔ اختلاف تو مجاز اور درست شے ہے۔ صحابہ کرام بھی آنحضرت ﷺ کی موجودگی میں سیاسی و سماجی معاملات میں مختلف رائے دیتے تھے۔ خود صحابہ کرامؓ آپس میں بھی اختلاف کرتے تھے۔ اسلام میں تو اختلاف کو رحمت قرار دیا گیا ہے۔"۔

"تعدد احزاب کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ اس لیے ناجائز ہے کیونکہ اپوزیشن کا تصور مغرب سے آیا ہے، جبکہ شریعت میں تشبہ بالغیر کی ممانعت کی گئی ہے۔ یہ شبہ بھی ٹھیک نہیں ہے کیونکہ ہمیں شریعت میں غیروں کی کی اندھی تقلید سے روکا گیا ہے اور ایسی مشابہت ناجائز ہے جس میں دیگر ادیان کے شعائر عیاں ہوں جیسا کہ گلے میں صلیب وغیرہ لٹکانا۔ زندگی کے ایسے معاملات کہ جن میں زمان و مکان کے تغیر سے تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہو اس میں انسان ایک دوسرے سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ آپ ﷺ نے جب مختلف ممالک کے بادشاہوں کو خط لکھے تو کہا گیا کہ وہ ملوک خط اس وقت تک قبول نہیں کرتے جب تک کہ اس پر مہر نہ لگی ہو۔ اس پر آپ ﷺ نے بھی خط پر مہر لگائی۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے خراج اور دیوان کا نظام دیگر اقوام سے لیا۔ حضرت امیر معاویہؓ نے ڈاک کا نظام بھی دیگر اقوام سے لیا۔ اگر کوئی شرعی حرج نہیں ہے اور کسی نص کی مخالفت نہیں ہوتی تو غیر مسلموں سے سیاسی و سماجی انصرام میں استفادہ کیا جا سکتا ہے"۔

آئین میں اکثریت کی رائے پر تبدیلی کا مصداق

چونکہ آئین میں اکثریت کی رائے کی بنیاد پر تبدیلی کی جا سکتی ہے اور اس اصول کے تحت اگر کسی وقت اکثریت قرآن و سنت کی پابندی کی شرط کو ختم کرنا چاہے تو کر سکتی ہے، اس لیے اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن و سنت کی پابندی کو فی نفسہ اور بالذات نہیں، بلکہ اسے محض اکثریت کی رائے کی بنیاد پر قبول کیا جا رہا ہے۔

جواب: سوال یہ ہے کہ دین و شریعت بلکہ دنیا کے کسی بھی قانون یا ضابطے کی پابندی قبول کرنے کا آخر وہ کون سا اسلوب یا پیرایہ ہو سکتا ہے جس میں یہ امکان موجود نہ ہو کہ کل کو پابندی قبول

کرنے والا اس کا منکر نہیں ہو جائے گا؟ مثال کے طور پر ایک شخص کلمہ پڑھ کر اسلام قبول کرتا ہے، تو اسے اس بنیاد پر مسلمان تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ اس نے اپنی مرضی اور آزادی سے یہ فیصلہ کیا ہے، حالانکہ اس بات کا پورا امکان ہے کہ وہ کسی بھی وقت اسی آزادی کی بنیاد پر اسلام سے منحرف ہونے کا فیصلہ کر لے۔ اب کیا اس کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ چونکہ کل کو وہ اپنی مرضی سے اسلام کو چھوڑ سکتا ہے، اس لیے آج اس کے کلمہ پڑھنے کا مطلب بھی یہ ہے کہ وہ اسلام کو فی نفسہ واجب الاتباع نہیں سمجھتا، بلکہ اپنی ذاتی پسند اور مرضی کی وجہ سے قبول کر رہا ہے؟ دنیا کے ہر معاہدے اور ہر ضابطے کی پابندی کی بنیاد اسی آزادی پر ہوتی ہے جو انسانوں کو حاصل ہے اور جو آج کسی پابندی کے حق میں اور کل اس کے خلاف بھی استعمال ہو سکتی ہے، لیکن ہم اس آزادی کے منفی استعمال کے بالفعل ظہور پذیر ہونے سے پہلے کبھی مستقبل کے امکانی مفروضوں کی بنیاد پر حال میں یہ قرار نہیں دیتے کہ فلاں شخص یا گروہ درحقیقت اس قانون یا ضابطے کو فی حد ذاتہ واجب الاتباع ہی تسلیم نہیں کرتا۔

شرعی احکام پر حکومتی عمل درآمد قانون سازی کا محتاج ہے

جمہوریت میں شریعت کے واضح اور مسلمہ احکام بھی کسی ملک میں اس وقت تک قانون کا درجہ اختیار نہیں کر سکتے، جب تک کہ منتخب قانون ساز ادارہ اسے بطور قانون منظور نہ کر لے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ جمہوریت میں اللہ کی شریعت کا نفاذ انسانوں کی منظوری کا محتاج ہے، اگر وہ بطور قانون اسکی منظوری نہ دیں تو کوئی حکم شرعی نافذ نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ یہ ایک کفریہ تصور ہے۔

جواب: اس دلیل میں جو منطقی مغالطہ ہے اسے ایک مثال کی مدد سے سمجھا جا سکتا ہے۔ فرض کریں ایک شخص کسی کو قتل کر دیتا ہے۔ ایسی صورت میں شریعت کا واضح اور قطعی حکم ہے کہ قاتل کو مقتول کے قصاص میں قتل کیا جائے۔ لیکن شریعت کا یہ حکم اس وقت تک عملاً نافذ نہیں ہو سکتا جب تک یہ مقدمہ باقاعدہ کسی بااختیار عدالت کے سامنے پیش نہ کیا جائے اور عدالت یہ فیصلہ نہ سنا دے کہ قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے۔ تو کیا اس کا مطلب یہ ہوا کہ شریعت کا حکم اپنے نفاذ کے لیے ایک جج کی منظوری کا محتاج ہے؟ ظاہر ہے کہ نہیں، اس لیے کہ شریعت کے حکم اور اس پر عمل درآمد

کے درمیان عدالت کا کردار اس تصور کے تحت نہیں رکھا گیا کہ خدا کی شریعت انسانی تائید کی محتاج ہے، بلکہ اس لیے رکھا گیا ہے کہ اس حکم کے نفاذ کے عمل کو منضبط اور غلطیوں سے محفوظ بنایا جا سکے۔ بالکل یہی معاملہ کسی شرعی حکم کو قانون سازی کے مرحلے سے گزارنے کا ہے۔ جب آئین میں اصولی طور پر یہ مان لیا گیا کہ شریعت بالادست قانون ہو گی، تو تمام واضح اور قطعی احکام اصولاً قانون کا درجہ اختیار کر گئے۔ اس کے بعد ان احکام کے حوالے سے قانون سازی کے مراحل بنیادی طور پر پروسیجرل (Procedural) ہیں نہ کہ اس بنیاد پر کہ احکام شرعیہ کو ابھی قانون بننے کے لیے منظوری کی ضرورت ہے۔ اس حوالے سے یہ نکتہ خاص طور پر ملحوظ رہنا چاہیے کہ شریعت کا کوئی بھی واضح اور صریح حکم اس وقت تک نفاذ میں نہیں آ سکتا جب تک اس کے ساتھ جڑے ہوئے چند اجتہادی سوالوں کا جواب نہ دے دیا جائے۔ مثلاً چوری کو لیجیے۔ محض یہ تسلیم کر لینے سے کہ چور کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے، کسی بھی چوری کے مقدمے کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ حکم کے اطلاق کے لیے شاید درجنوں اجتہادی سوالات کا جواب دینا پڑے گا اور اس کے لیے کسی نہ کسی اجتہادی تعبیر کو قانون کا درجہ دینا پڑے گا۔ مثلاً یہ کہ چوری کا مصداق کیا ہے؟ کتنے مال کی چوری پر یہ سزا لاگو ہو گی؟ کیا ہر طرح کے حالات میں یہ سزا دی جائے گی یا کچھ مخصوص حالات میں رعایت بھی دی جا سکتی ہے؟ ہاتھ کہاں سے کاٹا جائے گا؟ وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب اجتہادی سوالات ہیں جو نص میں صراحتاً مذکور نہیں اور ان کا جواب طے کیے بغیر کسی ایک مقدمے کا فیصلہ بھی نہیں کیا جا سکتا۔ گویا ہر واضح اور قطعی شرعی حکم نفاذ کے لیے ایک اجتہادی تعبیر کا محتاج ہے۔ قانون سازی دراصل اسی درمیانی مرحلے کو طے کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ قانون کے بنیادی پہلوؤں کی ایک متعین تعبیر کے بغیر، جس کی روشنی میں عدالتیں فیصلے کر سکیں، قانون کے نفاذ میں بہت سی پیچیدگیاں اور مشکلات پیدا ہو جاتی ہیں۔ جدید سیاسی نظام میں قانون ساز ادارے اس نوعیت کی پیچیدگیوں کو کم کرنے اور قانون کے بنیادی پہلوؤں کو واضح اور متعین کرنے کے کردار ادا کرتے ہیں۔ اگر قانون کے بنیادی خطوط اور حدودِ اربعہ متعین نہ ہوں تو ظاہر ہے کہ قانون کی براہ راست تعبیر کا کام عدالتوں کو کرنا پڑے گا جس میں اختلافات کا پیدا ہونا اور

اس کے نتیجے میں قانونی سطح پر پیچیدگیوں کا سامنے آنا ناگزیر ہے۔ علمی اور نظری سطح پر کسی قانون کی تعبیر میں اختلافات ہوں تو ان سے عملی پیچیدگیاں پیدا نہیں ہوتیں، لیکن قانونی نظام کی سطح پر بہر حال ایک بنیادی نوعیت کی یکسانی پیدا کرنا انتظامی پہلو سے ایک مجبوری کا درجہ رکھتا ہے۔

جمہوریت میں شرعی احکام کو نفاذ سے پہلے قانون ساز ادارے کی منظوری کے مرحلے سے گزارنا دراصل اسی پہلو سے ضروری ہوتا ہے، نہ کہ اس مفروضہ تصور کے تحت کہ شریعت کا حکم تب واجب العمل ہوگا جب انسان اسے قانون کے طور پر منظور کر لیں گے۔ چنانچہ صورت حال کی درست تعبیر یہ ہوگی کہ آئین کی اسلامی نوعیت طے ہو جانے کے بعد تمام احکام شریعت کی پابندی قبول کر لی گئی، البتہ انھیں قانون کی سطح پر نافذ کرنے کے لیے کچھ درمیانی مراحل طے کرنا ضروری تھا جن میں سب سے اہم مرحلہ قانون کی تعبیر کا تھا۔

قرآن کی رو سے اکثریت کی رائے پر فیصلہ گمراہی ہے؟

جمہوریت کو خلاف اسلام سمجھنے والے قرآن کی چند آیات سے استدلال کرتے ہیں، جن میں یہ کہا گیا ہے کہ اکثریت کی پیروی نہ کرو کیونکہ اکثریت گمراہ ہوتی ہے۔ اس حوالے سے ایک آیتیہ ہے:

وَاِنْ تُطِعْ اَكْثَرَ مَنْ فِي الْاَرْضِ يُضِلُّوْكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنْ هُمْ اِلَّا يَخْرُصُوْنَ۔(٦)

"اور اکثر لوگ جو زمین پر آباد ہیں (گمراہ ہیں) اگر تم ان کا کہنا مان لوگے تو وہ تمھیں خدا کا رستہ بھلا دیں گے۔ یہ محض خیال کے پیچھے چلتے اور نرے اٹکل کے تیر چلاتے ہیں"۔

جواب: اس آیت اور اس مفہوم کی دوسری آیات سے واضح ہے کہ یہاں ان لوگوں کا ذکر ہو رہا ہے جو رسول کے منکرین ہیں اور جانتے بوجھتے رسول کی مخالفت پر تلے ہوئے ہیں۔ رسولوں کی تاریخ بتاتی ہے کہ ایسے لوگ عموماً اکثریت میں رہے ہیں اور رسولوں پر ایک قلیل تعداد ہی ایمان

لاتی ہے۔ رسولوں اور ان کے ماننے والوں کو منکرین اور معاندین کی اس اکثریت کی پیروی سے منع کیا جارہا ہے۔ اس بات کا اس سے کیا تعلق ہے کہ جب رسول کے ماننے والے ایک معاشرہ منظم کر لیں تو اب کے معاملات ان ہی کی اکثریت کی رائے سے چلائے جائیں۔

جمہوریت میں اکثریت حق و باطل کا معیار ہے؟

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اکثریت کی رائے کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اکثریت حق و باطل کا معیار بن گئی ہے۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ اکثریت کی رائے ہمیشہ صحیح ہوتی ہے۔ صحیح اور غلط کا معیار تو صرف دلیل ہے۔ اکثریت کی رائے تو اصل میں فصلِ نزاعات کا ایک طریقہ ہے۔ بلکہ صحیح تر الفاظ میں واحد قابل عمل اور دوسرے تمام ممکنہ طریقوں کے مقابلے میں سب سے بہتر اور کم نقصان دہ طریقہ ہے۔[۷] اگر فیصلہ سازوں کے درمیان رائے کا اختلاف ہو جائے تو فیصلہ کرنے کا اس کے سوا کیا مہذب راستہ باقی بچتا ہے کہ اکثریت کی رائے کے مطابق فیصلہ کر لیا جائے۔ اس کے سوا تمام طریقوں کا انجام انتشار اور انارکی ہے۔ اس بات کو ایک مثال سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

فرض کیجیے فیصلہ سازوں کو یہ فیصلہ کرنا ہے کہ کسی تعلیمی ادارے میں مخلوط تعلیم کا انتظام کیا جائے یا لڑکوں اور لڑکیوں کے لیے الگ الگ انتظام کیا جائے۔ فیصلہ ساز دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے ہیں۔ قلیل گروہ کی رائے یہ ہے کہ دین کی تعلیمات کسی صورت مخلوط نظام کی اجازت نہیں دیتیں۔ کثیر گروہ کی رائے میں دین ہی کی تعلیمات کی روشنی میں اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ شائستگی اور وقار کے ساتھ حدود کے اندر رہتے ہوئے مخلوط نظام کو قبول کیا جاسکتا ہے۔ اب قطع نظر اس سے کہ صحیح رائے کس گروہ کی ہے، فیصلہ کی فطری بنیاد اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ اکثریت کی رائے کے مطابق فیصلہ کر لیا جائے۔ یہ کسی صورت باطل کی پیروی نہیں ہے۔ اس طریقے میں یہ امکان بہر حال موجود ہے کہ غلط فیصلہ عمل میں آجائے۔ لیکن ساتھ ہی یہ راستہ بھی کھلا ہے کہ قلیل گروہ دلائل سے کثیر گروہ کو اپنی رائے کے حق میں قائل کر لے اور فیصلہ اس رائے کے حق میں تبدیل

ہو جائے۔

غلط فیصلہ ہو جانے کا امکان اگر کوئی نقص ہے تو یہ نقص مفروضہ 'خلافت' کے نظام میں بھی بعینہٖ موجود ہے۔ خلیفہ یا اس کی شوریٰ پر وحی تو نازل ہو گی نہیں۔ تمام تر تقویٰ اور تدین کے باوجود وہ بہر حال انسان ہی ہوں گے، جن سے ہر وقت خطا کا وقوع ممکن ہے۔ یہ خطا فیصلوں میں بھی ممکن ہے اور بالکل اسی طرح ممکن ہے جس طرح جمہوریت میں۔ سیدنا عمرؓ نے ایک موقع پر مہر کی تحدید کا فیصلہ کر لیا تھا لیکن ایک خاتون کے توجہ دلانے پر آپ نے اس فیصلہ کو غلط مانتے ہوئے واپس لے لیا۔ بہت ممکن تھا کہ بعد میں کسی دوسرے فرد کے توجہ دلانے پر یا خود ہی اپنی رائے تبدیل ہو جانے پر سیدنا عمرؓ پھر پہلی رائے کے قائل ہو جاتے۔ کیونکہ یہ رائے تو بہر حال موجود ہے کہ حکمران مخصوص حالات میں مہر کی تحدید کا اختیار رکھتا ہے۔ مختصراً یہ کہ جب 'خلافت' کے نظام میں بھی غلط فیصلے ہو سکتے ہیں اور ان کی اصلاح کے لیے کوئی انتظام بنانا پڑ سکتا ہے تو یہی انتظام 'جمہوریت' میں بھی ہو سکتا ہے۔

جمہوریت میں عالم و جاہل دونوں کا ووٹ برابر ہے

جمہوریت کا ایک اور نقص یہ بتایا جاتا ہے کہ اس میں ہر ایک فرد حکومتی سربراہ کے انتخاب میں اپنا ووٹ استعمال کر سکتا ہے۔ یہ ایک انتہائی غیر فطری، غیر منصفانہ اور بیہودہ طریقہ ہے۔ آخر ایک جاہل، گنوار، غیر متقی فرد کی رائے ایک عالم، متقی، ذہین اور قابل فرد کی رائے کے برابر کیسے ہو سکتی ہے؟

جواب: یہ نقطہ نظر بھی مغالطوں پر مبنی ہے۔ شریعت اور فقہ دونوں کی نظر میں قانونی طور پر ہر مسلمان برابر ہے۔ اللہ کی نظر میں اور آخرت میں اجر کے لحاظ سے لوگوں کے درجات جو بھی ہوں، قانونی حقوق و فرائض کے لحاظ سے سب برابر ہیں۔ لہٰذا سب کا ووٹ، مشورہ، رائے بھی برابر ہے۔ قرآن مجید کے حکم أمرھم شوریٰ بینھم کا لازمی تقاضا ہے کہ جن لوگوں کے معاملات ہوں ان سب کی رائے فیصلہ میں شامل ہو۔ مثلاً اگر پاکستان کا حکمران بنانے کا معاملہ کروڑ لوگوں سے متعلق

ہے تو لازماً ۲۰ کروڑ لوگوں کی رائے سے ہی فیصلہ کیا جانا چاہیے۔ آخر کسی محدود طبقے یا گروہ کو یہ حق کیسے اور کس اصول کے تحت دیا جائے کہ وہ ان بیس کروڑ لوگوں کے معاملات کا فیصلہ خود کردیں؟ یہ یقینی طور پر أمرُهم شُوریٰ بینهم کے اصول کی خلاف ورزی ہوگی۔ اور فرض کریں آپ یہ حق، مثال کے طور پر، علما کے طبقے کو دیتے ہیں کہ وہ ان لوگوں کے معاملات کا فیصلہ محض اپنی رائے سے کریں تو یہ اعتراض پھر اٹھتا ہے کہ علما بھی عمر، علم، تقویٰ اور اہلیت کے لحاظ سے مختلف درجوں کے ہوں گے تو ان سب کی رائے یا ووٹ کیوں برابر ہو؟ ایک عالم آج درس نظامی کی تکمیل کر کے فارغ ہوا ہے اور دوسرا عالم سال پہلے عالم بنا تھا اور تخصص کر کے آج شیخ القرآن، شیخ الحدیث یا مفتی کے درجے پر فائز ہے۔ ان دونوں کو رائے یا ووٹ کا یکساں حق کس اصول کی بنیاد پر دیا جائے؟ اسی طرح ایک ڈاکٹر آج ڈاکٹر بنا ہے اور دوسرا سال کا تجربہ رکھنے والا اسپیشلسٹ ہے۔ ان دونوں کو رائے یا ووٹ کا یکساں حق کیوں دیا جائے؟ علیٰ ھذا القیاس۔ الغرض یہ کہ آپ ووٹ دینے کے لیے جو بھی تحدید کردیں آپ کو بہر حال ووٹ کے حقدار طبقے یا گروہ کے معاملے میں یہ سمجھوتہ کرنا پڑے گا کہ بلا لحاظ علم، تقویٰ و تدین، تجربہ اور مہارت اس طبقہ کے ہر فرد کا ووٹ برابر تسلیم کریں۔ تو آخر یہ سمجھوتہ بیس کروڑ عوام کے بارے میں کرنے میں کیا قباحت ہے جبکہ معاملات بھی تمام کے تمام عوام سے متعلق ہوں۔

علامہ اقبالؒ جمہوریت کے مخالف ہیں

نظریۂ پاکستان کے بانی علامہ محمد اقبالؒ کے کئی اشعار جمہوریت کی مخالفت میں ہیں۔ مثلاً ایک جگہ آپ فرماتے ہیں:

جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہِ افلاک

ایک اور مقام پر جمہوریت کی مذمت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام

چہرہ روشن، اندروں چنگیز سے تاریک تر

جمہوری طریقۂ انتخاب کی مخالفت میں آپ کا ایک مشہور شعر بھی ہے:

جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

اسی مفہوم کو بیان کرتے ہوئے آپ کا ایک فارسی شعر بھی ہے:

گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کاری شو
کہ از مغز دو صد خر فکر انسانی نمی آید

'جمہوریت کے طریقے سے بچو، اور پختہ کار آدمی بنو، دو سو گدھے مل کر بھی ایک انسانی ذہن کی برابری نہیں کر سکتے'۔

ایک اور جگہ پر وہ مغربی جمہوریت کی مذمت میں کہتے ہیں:

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

علامہ محمد اقبال کی مخالفت اس حوالے سے بھی بہت اہم ہے کہ انھیں مغرب کے سیاسی فلسفے کے ساتھ ساتھ اسلامی علوم پر کافی دسترس حاصل تھی۔ اور ان کے یہ افکار جمہوریت کا دقیق تجزیہ ہے۔

جواب: جمہوریت کے خلاف علامہ اقبالؒ کے اشعار پر اگر ایک نظر ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مخالفت کا مرکزی نکتہ مغربی جمہوریت ہے، جس میں پارلیمان کو قانون سازی کے غیر محدود اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ ان کا پارلیمنٹ کسی بھی خدائی حکم کا پابند نہیں۔ جہاں تک ان اشعار میں

جمہوریت کے طریقۂ انتخاب پر اعتراض ہے، تو اس کا جواب گزشتہ صفحات میں ہو چکا ہے، اور اگلے ابواب میں بھی اس اعتراض پر روشنی ڈالی جائے گی۔

ہم نے علامہ اقبالؒ کے اشعار کے حوالے سے جو عذر پیش کیا، یہ صرف عذر لنگ نہیں۔ اس کی سب سے بڑی دلیلیہ ہے کہ علامہ اقبال پاکستان بننے سے پہلے اسی جمہوری طریقۂ انتخاب کے ذریعے ۱۹۲۶ء میں پنجاب اسمبلی (لیجسلیٹلو کونسل) کا انتخاب لڑا اور کامیاب رہے۔ انھوں نے پھر اسمبلی کے تمام سیشنوں کی کارروائی میں بھرپور حصہ لیا اور مختلف موضوعات پر تقاریر کیں۔ آپ اکثر کسانوں مزدوروں اور خواتین کے حقوق کی بات کرتے تھے۔ درج بالا حقیقت آشکارا کرتی ہے کہ علامہ اقبالؒ جمہوری جدوجہد پر یقین بھی رکھتے تھے۔ دورِ جدید کے ایک قدآور مسلم فلسفی و مفکر ہر قسم کی آمریت اور زور زبردستی کو سخت ناپسند کرتے تھے۔ آپ کی خواہش تھی کہ عوام اپنی تقدیر و مستقبل کے خود مالک بن جائیں۔ اسی عوامی یا جمہوری قوت کو شاعر مشرق نے اپنے ایک شعر میں یوں بیان کیا:

سلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے، مٹا دو

درج بالا توضیحات کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ اشعار بڑی حد تک مجاز اور استعارے کی دبیز تہوں میں ملفوف ہوتے ہیں۔ کسی بھی نظریے کے حوالے سے کسی شخصیت کا حتمی موقف اس کے اشعار سے متعین کرنا علمی رویہ نہیں۔ علامہ اقبالؒ نے اپنے خیالات کا اظہار نثر میں بھی کیا۔ انھوں نے اپنی نثری نگارشات میں ہمیشہ جمہوریت کی تائید و تحسین کی ہے، اور مسلمانوں کو جمہوری نظام اپنانے کی تلقین کی ہے۔ اپنے شہرۂ آفاق خطبات ''تشکیل جدید فکریات اسلام'' (The Reconstruction of religious thoughts in Islam) میں انھوں نے یہاں تک کہا ہے کہ عہد جدید میں اجتہاد کا حق مخصوص شرائط کے ساتھ پارلیمان کے ارکان کو تفویض کی جائے۔ آپ فرماتے ہیں[۸]

"اہل سنت کے قوانین (فقہ) کی رو سے امام یا خلیفہ کا تقرر نا گزیر ہے۔اس سلسلے میں جو پہلا سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کیا خلافت فرد واحد تک محدود رہنی چاہیے، ترکوں کے اجتہاد کی رو سے یہ اسلام کی روح کے بالکل مطابق ہے کہ خلافت یا امامت افراد کی ایک جماعت یا منتخب اسمبلی کو سونپ دی جائے، جہاں تک میں جانتا ہوں مصر اور ہندوستان کے علما اسلام اس مسئلے پر ابھی تک خاموش ہیں۔ذاتی طور پر میں سمجھتا ہوں کہ ترکوں کا موقف بالکل درست ہے اور اس کے بارے میں بحث کی بہت کم گنجائش ہے۔ جمہوری طرز حکومت نہ صرف یہ کہ اسلام کی روح کے عین مطابق ہے، بلکہ یہ عالم اسلام میں ابھرنے والی نئی طاقتوں کے لحاظ سے بہت ضروری ہے"۔

اسی کتاب میں ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں (۹)

"آج کے مسلمان کو چاہیے کہ اپنی اس اہمیت کو سمجھیں، بنیادی اصولوں کی روشنی میں اپنی عمرانی زندگی کی از سر نو تشکیل کریں اور اسلام کے اس مقصد حقیقی کو حاصل کریں، جس کی تفصیلات تاحال ہم پر پوری طرح واضح نہیں ہیں، یعنی روحانی جمہوریت (Spiritual Democracy) کا قیام"۔

جمہوریت میں بدعنوان لوگوں کے ووٹ پر اعتراض

جمہوریت پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ ہمارے عوام کی اکثریت بدعنوان، بدکردار اور کم علم لوگوں پر مشتمل ہے لہٰذا وہ اپنے ہی جیسے لوگوں کو منتخب کریں گے۔ یہ تو بہر حال حقیقت ہے کہ جیسا معاشرہ ہوتا ہے عموماً ویسے ہی اس کے حکمران ہوتے ہیں، اس کا علاج یہ نہیں ہے کہ غیر فطری اور مصنوعی طریقہ سے طاقت کے زور پر کسی دیندار فرد کو 'خلیفہ' بنا دیا جائے۔ایسا حکمران یا تو معاشرے کی طرف سے مسترد کر دیا جائے گا یا معاشرے جیسا ہی بن جائے گا۔ صحیح اور فطری طریقہ صرف یہ ہے کہ معاشرے کے اخلاق و کردار کی تربیت کی جائے، جس حد تک معاشرہ بہتر ہو گا اسی کے بقدر اجتماعی نظام بھی بہتر ہوتا جائے گا۔یہی بات علامہ اقبالؒ اپنے خطبات میں ان الفاظ میں کہتے ہیں (۱۰)

"جدید مسلم اسمبلی کی قانونی کارکردگی کے بارے میں ایک اور سوال بھی پوچھا جاسکتا ہے۔کم از کم موجودہ صورتحال میں اسمبلی کے زیادہ تر ممبران مسلم فقہ (قانون) کی باریکیوں کے بارے میں مناسب علم نہیں رکھتے۔ایسی اسمبلی قانون کی تعبیرات میں کوئی بہت بڑی غلطی کرسکتی ہے۔ قانون کی تشریح وتعبیر میں ہونے والی ان غلطیوں کے امکانات کو ہم کس طرح ختم یاکم سے کم کرسکتے ہیں۔ غلطیوں سے پاک تعبیرات کے امکانات کی واحد صورت یہ ہے کہ مسلمان ممالک موجودہ تعلیم قانون کے نظام کو بہتر بنائیں، اس میں وسعت پیدا کریں اوراس کو جدید فلسفہ قانون کے گہرے مطالعے کے ساتھ وابستہ رکھا جائے"۔

ووٹ اور امیدوار کے بارے میں اس طرح کے اعتراض کافی وقت سے کیے جاتے ہیں کہ ان کی اہلیت وصلاحیت مخدوش ہوتی ہے، یا یہ کہ عوام کے اندر ووٹ کی قیمت واہمیت کے متعلق علم کی کمی ہے اس لیے ووٹ بعض اوقات نااہل شخص کو منتخب کرنے میں ضائع ہوجاتے ہیں۔اسی طرح امیدوار بھی بعض اوقات منتخب ہونے کی ذمہ داری سے ناواقف ہوتے ہیں جس کی قیمت پوری عوام کو چکانی پڑ جاتی ہے۔امیدوار اور ووٹ کی شرعی حیثیت کے بارے میں مفتی محمد شفیع صاحب کے ایک فتوے کا اقتباس پیش کیا جاتا ہے جو جمہوری نظم کی اس خاص جہت کو دینی نقطہ نظر سے واضح کرتا ہے۔آپ لکھتے ہیں:

،،کسی مجلس کی ممبری کے انتخابات کے لیے جو اُمیدوار کی حیثیت سے کھڑا ہو وہ گویا پوری ملت کے سامنے دو چیزوں کا مدعی ہے۔ایک یہ کہ وہ اس کام کی قابلیت رکھتا ہے جس کا اُمیدوار ہے، دوسرے یہ کہ وہ دیانت وامانت داری سے اس کام کو انجام دے گا۔اب اگر واقعی میں وہ اپنے اس دعوے میں سچا ہے، یعنی قابلیت بھی رکھتا ہے اور امانت ودیانت کے ساتھ قوم کی خدمت کے جذبے سے اس میدان میں آیا تو اس کا یہ عمل درست ہے۔البتہ بہتر طریق اس کا یہ ہے کہ کوئی شخص خود مدعی بن کر کھڑا نہ ہو، بلکہ مسلمانوں کی کوئی جماعت اس کو اس کام کا اہل سمجھ کر نامزد کردے اور

جس شخص میں اس کام کی صلاحیت ہی نہیں، وہ اگر اُمیدوار ہو کر کھڑا ہو تو قوم کا غدار اور خائن ہے۔ اس کامبری میں کامیاب ہونا ملک وملت کے لیے خرابی کا سبب تو بعد میں بنے گا، پہلے تو وہ خود غدار و خیانت کا مجرم ہو کر عذابِ جہنم کا مستحق بن جائے گا۔ اب ہر وہ شخص جو کسی مجلس کی ممبری کے لیے کھڑا ہوتا ہے، اگر اس کو کچھ آخرت کی بھی فکر ہے تو اس میدان میں آنے سے پہلے خود اپنا جائزہ لے لے اور یہ سمجھ لے کہ اس ممبری سے پہلے تو اس کی ذمہ داری صرف اپنی ذات اور اپنے اہل وعیال ہی تک محدود تھی، کیونکہ حدیث کے مطابق ہر شخص اپنے اہل وعیال کا ذمہ دار ہے اور اب کسی مجلس کی ممبری کے بعد جتنی خلقِ خدا کا تعلق اس مجلس سے وابستہ ہے، اُن سب کی ذمہ داری کا بوجھ اُس کی گردن پر آتا ہے اور وہ دنیا و آخرت میں اس ذمہ داری کا مسؤول اور جواب دہ ہے۔

حوالہ جات

۱. البقرہ:۱۳۲
۲. وہبہ الزحیلی، الفقہ الاسلامی وادلتہ، دار الکتاب العربی، ص۵۰۰۹
۳. صحیح بخاری، حدیث نمبر:۶۰۲۶
۴. معاصر فتاوی جات، ص۶۵۲-۶۶۰
۵. آل عمران:۱۰۳
۶. الانعام:۱۱۶
۷. برہان غلیون، بیان من اجل الدیمقراطیہ، دار الثقافہ العربی، ص۶۱
۸. دیکھیے علامہ اقبال کی اس کتاب کا پہلا مقالہ 'اسلام میں حرکیات کا اصول'
۹. اسلام میں حرکیات کا اصول
۱۰. خطبات اقبال، اقبال اکادمی، ۱۹۹۶ء، ص۴۰

جمہوریت اور اسلامی حکومت کے خصائص

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

جمہوریت اسلامی اقدار سے کتنا قریب نظم ہے، اس بارے میں علماء کی مختلف آراء ہیں۔ ایک رائے یہ بھی ہے کہ اصل میں اسلام ہی ہے جس نے پہلے پہل جمہوری اقدار سے متعارف کرایا تھا اس لیے مغربی طرز کی جمہوریت پر ہوبہو عمل کرنا درست نہیں۔ ان کے نزدیک اگرچہ جمہوریت ناجائز سیاسی نظام نہیں لیکن ضروری ہے کہ اسے اسلامی حکومت کی اقدار کے تناظر میں دیکھنا چاہیے۔ اس مضمون میں یہی نقطہ نظر پیش کیا گیا ہے۔ مصنف مولانا خالد سیف اللہ رحمانی بھارت کے معروف عالم دین ہیں۔ آپ اسلامک فقہ اکیڈمی کے جنرل سیکرٹری بھی ہیں۔*

*****

---

* یہ مضمون آپ کے سیاست و مذہب پر لکھے گئے مختلف مضامین سے تیار کیا گیا ہے۔

اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے ،اسلام میں تمام قسم کے حقوق حقوق انسانی کے دائرہ کار میں آتے ہیں ،اسلام نے مذہب ودین ،رنگ و نسل ، خاندان ونسب ،رشتہ وقرابت ،علاقہ وملک،غرض کہ تمام گوشہ ہائے زندگی کو اور تمام دوسری بنیادی ضرورتوں کو انسان کی حقوق کی تشکیل میں سامنے رکھا ہے۔

اسلام چونکہ دین فطرت ہے اس لئے اس میں تمام جسمانی مادی ضروریات کے پہلو بہ پہلو روحانی واخلاقی ضروریات کا بھی خیال رکھا گیا ہے ،اور یہ ایسی ضروریات ہیں جن کے عدم توازن کی وجہ سے انسانی شخصیت میں بھی توازن برقرار نہیں رہتا، تو اس طرح جب افراد واشخاص کی فطرت متاثر ہوگی تو پورا سماج ہی متاثر ہوگا۔ چنانچہ اسلام انسانی حقوق کی پاسداری میں سب سے آگے ہے۔اور سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ یہ آفاقی بھی ہے اور ابدی بھی اگر ازلی بھی کہا جائے تو کوئی مضائقہ اور مبالغہ نہ ہوگا، یہی وجہ ہے کہ جب سے انسان کا وجود اس دنیا میں آیا ہے،اسلام نے اس کو تمام حقوق بلا مطالبہ دائمی طور پر عطا کردئے۔ اسلام تمام انسانوں کو ان کی انسانیت کے رشتہ و تعلق سے انسانی حقوق عطا کرتا ہے۔وہ مسلم غیر مسلم، علاقہ وطن، رنگ نسل، غرض کہ کسی قسم کی تفریق نہیں کرتا۔

۱۷۸۹ میں یورپ میں وہ سیاسی انقلاب آیا جس کو فرانسیسی انقلاب کہا جاتا ہے- اس انقلاب کے بعد دنیا ایک نئے سیاسی دور میں داخل ھوگئی، یعنی جمہوریت کا دور۔ جمہوریت سے پہلے دنیا میں بادشاہت کا دور تھا، یعنی شخصی حکمرانی کا دور۔ اس زمانے کی سیاسی مساوات حاکم اور محکوم کے اصول پر قائم تھی، لیکن جمہوریت کے دور میں یہ سیاسی مساوات ختم ھوگئی۔ جمہوریت کے نظام میں نہ کوئی حاکم ھوتا ہے اور نہ محکوم۔اب حکومت کو عملاً حکومت نہیں کہا جاتا، بلکہ اس کو صرف انتظامیہ کہا جاتا ہے- کوئی انتظامیہ مستقل نہیں ہوتی، ہر چند سال بعد الیکشن کی بنیاد پر انتظامیہ بدلتی رہتی ہے۔

موجودہ زمانے کی جمہوریت سیکولرازم کے اصول پر قائم ہے۔اس اصول کے تحت موجودہ زمانے میں مذہبی امور کو مذہبی افراد یا مذہبی تنظیموں کے دائرے کا معاملہ قرار دے دیا گیا ہے- ان کو

آزادی ہے کہ وہ اپنے مذہبی معاملات کا انتظام جس طرح چاہیں کریں، صرف اس شرط پر کہ وہ دوسروں کے ساتھ مداخلت یا تشدد کا معاملہ نہیں کریں گے۔

جمہوری نظام میں حکومت کا تعلق صرف مشترک قومی امور سے ہوتا ہے۔ مثلاً اقتصادیات، شہری پلاننگ، انفراسٹرکچر، وغیرہ۔ جمہوریت کا یہ نظام مذہبی گروہوں کے لیے ایک عظیم نعمت ہے۔ مذہبی گروہ اگر مذہب کے دائرے میں رہے، وہ نزاعی سیاست کو اس میں شامل نہ کرے، تو وہ ہر حال میں آزادی کے ساتھ اپنے مذہب پر عمل کر سکتا ہے - خواہ الیکشن میں کوئی ایک پارٹی جیتے یا دوسری پارٹی، انتظامی اعتبار سے وقتی طور پر کوئی ایک پارٹی اقتدار میں آئے یا دوسری پارٹی۔ جمہوریت کے زمانے میں اگر کوئی مذہبی گروہ کسی مسئلے سے دوچار ہوتا ہے تو وہ یقینی طور پر صرف "آ بیل مجھے مار" کی ناعاقبت اندیشانہ سیاست کا نتیجہ ہوگا، نہ کہ خود جمہوری نظام کا نتیجہ۔

اسلام کا تصورِ حاکمیت وخلافت

حاکمیت کے باب میں اسلام کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ ایک انسان کو دوسرے انسان پر کسی طرح حکمرانی کا کوئی حق حاصل نہیں، اقتدار و حکومت، جاہ و منصب اور قانون سازی کا اختیار صرف اور صرف احکم الحاکمین کو ہے اور خدائی کاموں میں دخل اندازی انسانی منصب کے قطعی منافی ہے۔ قرآن کریم میں ''اِنِ الْحُکْمُ اِلاَّ لِلّٰہِ'' کا واضح حکم موجود ہے۔ البتہ حکومت کا نظم و نسق سنبھالنے کے لیے زمین میں ایک نائب جماعت سرگرم عمل ہے، اس کی حیثیت فقط ایک مزدور کی ہے جو آقا کے متعین کردہ حدود میں رہتے ہوئے اپنے فرائض کی انجام دہی میں مصروف کار ہے، زندگی کے ہر شعبے میں اس کے طور طریقے معیاری حیثیت کے حامل ہیں جس سے اس کو تمکن فی الارض کا منصب حاصل ہوتا ہے، اس کو کسی طرح قانون میں ترمیم و تنسیخ اور ردوبدل کرنے کا حق حاصل نہیں ہوتا، وہ جماعت اس قانون کو اصلی شکل میں نافذ کرتی ہے اور خود بھی سختی سے اس پر کاربند رہتی ہے، اس کا ہر آئین، ہر قانون وہر دستور غیر متبدل ہے؛ بلکہ دائمی و پائدار حیثیت کا حامل ہے، محض حسن ظن کی بنا پر نہیں؛ بلکہ واقعات و شواہد کی بنیاد پر اس پر عمل پیرا ہونا ناگزیر ہے، اسلامی نظریۂ حیات ہی زندگی

کے تمام مشکلات کو حل کر سکتا ہے اور مسلمان اسی فلسفۂ زندگی کا علمبردار ہے اور اسی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنے نوع انسانی کی قیادت کر سکے۔

قرآن کریم کی آیت ''وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً'' میں وسط کے لفظ سے اس طرف اشارہ ملتا ہے کہ امت مسلمہ اقوام عالم کے لیے مرکز اور وسط حقیقی کی حیثیت رکھتی ہے اور ساری کائنات اس کے گرد چکر کاٹتی ہے۔اسی طرح 'شہید' کا لفظ بھی بتارہا ہے کہ مؤمنین کی جماعت، عالم انسانی کے لیے گواہ اور نگراں ہے اور سوسائٹی میں نظم وضبط کا قیام، شاہ و گدا اور گورے وکالے میں مجلس مشاورت کا قیام اور تمام اخلاقی و جنسی خرابیوں کی اصلاح اس کا فریضہ قرار دیا گیا ہے، دوسری اقوام وملل کی قیادت وسیادت کے خاتمے کے بعد امامت ورہبری کی ذمہ داری اسی امت کے کندھے پر ڈالی گئی ہے قرآن کریم کی متعدد آیات میں اس مضمون کی نہایت تفصیل سے وضاحت کی گئی ہے۔

اسلام خلافت کے طرز حکومت کو پسند کرتا ہے؛ جس میں اصل حاکمیت اللہ کی ہوتی ہے۔اللہ تعالی کا ارشاد ہے:'' أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ'' آگاہ رہو! اسی کے لیے ہے پیدا کرنا اور حکم چلانا''۔ اور امیر، سلطان اور حکمراں اللہ تعالی کے عادلانہ احکام کو نافذ کرنے میں؛ اس کا نائب اور خلیفہ ہوتا ہے۔یہ مقام بھی اللہ کا عطا کردہ ہے، ارشاد ہے:''وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ'' وہ تمھیں روئے زمیں کا خلیفہ بناتا ہے''۔

اہلِ اسلام نے حکومتِ الٰہیہ اور خلافتِ راشدہ کا ایسا بے نظیر نظام دنیا کے ایک بڑے حصہ پر قائم کیا کہ اس سے بہتر کسی نظام کا مشاہدہ آج تک چشم فلک نے نہیں کیا ہے؛ جس کے حکمراں عدل وانصاف راست گوئی و پاک بازی صفائی قلب اور روشن ضمیری اور خداترسی ورعایا پروری میں اپنی مثال آپ تھے۔

اللہ پاک نے جس زمینی خلافت کے لیے انسانوں کا انتخاب فرمایا وہ دراصل ایک نظریاتی حکومت ہے، جو مخصوص تصورات پر تشکیل پاتی ہے اور معروف اور مثبت اقدار پر فروغ پاتی ہے،

حضرت داؤد علیہ السلام ان اولوالعزم پیغمبروں میں ہیں جن کو نبوت کے ساتھ ساتھ خلافت ارضی سے بھی سرفراز کیا گیا تھا، ان کو مخاطب کرکے رب العالمین نے ارشاد فرمایا:

یا داؤد انا جعلناک خلیفة فی الارض فاحکم بین الناس بالحق ولاتتبع الھویٰ فیضلک عن سبیل اللہ۔

ترجمہ: اے داؤد! ہم نے آپ کو زمین کا خلیفہ بنایا ہے؛ اس لیے لوگوں کے لیے آپ کے فیصلے کی بنیاد خالص حق پر ہونا چاہیے، لوگوں کی خواہشات اور تقاضوں کے پیچھے نہ چلیں ورنہ وہ راہِ حق سے آپ کو دور کردیں گے۔

قرآن کریم اور احادیث پاک میں ایسی متعدد ہدایات موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام روئے زمین پر ایک ایسی آئینی حکومت قائم کرنا چاہتا ہے، جہاں حکمراں اور رعایا دونوں کسی بالاتر قانون کے پابند ہوں، جہاں قانون حکمراں طبقے کے لیے بازیچۂ اطفال نہ بنے، جہاں انسانوں کی مرضی سے نہیں؛ بلکہ رب العالمین کے مقرر کردہ اصول وکلیات کی روشنی میں نظام العمل مرتب ہوسکے، جس پر کسی خاص طبقہ یا ٹولہ کی جاگیرداری نہ ہو، اور جس کے انتخاب سے لے کر انتظام تک میں ارباب حل وعقد اور اصحاب دانش کی آراء سے استفادہ کیا جائے۔

دنیا میں حکمرانی کی اب تک کی تاریخ دو الگ الگ انتہاؤں کو چھورہی ہے، یا تو وہ آمریت کے ذہن سے جنم لیتی ہے یا عوامی آزادی کے بطن سے، دوسرے لفظوں میں حکومت یا تو ایک فرد یا طبقہ کی غلام ہوجاتی ہے یا پھر ہر کس وناکس کے خیالات کی پابند، تمام تر اختیارات کسی فرد یا ٹولے کو مل جانا جتنا خطرناک ہے، ہر بوالہوس کو صاحب اختیار بنانا اس سے بھی زیادہ خطرناک اور مشکل ہے، اسلام ان دو انتہاؤں کے درمیان ایک ایسی آئینی حکومت کا طرفدار ہے، جہاں اختیارات کسی ایک فرد یا خاندان تک محدود نہ ہو اور نہ ریاست کے ہر ہر فرد کو شریک کرنے کی پابندی، اسلام یہ اختیار ہر علاقہ کے ارباب حل وعقد اور اصحابِ علم ودانش کو دیتا ہے کہ وہ باہم مشورہ سے امیر کا انتخاب کریں۔ فقہاء نے اہلیت امیر کا ایک معیار مقرر کیا ہے، جو شخص بھی اس معیار مطلوب پر پورا اترے اس کو یہ

ذمہ داری دی جاسکتی ہے۔

اسلامی حکومت کے اغراض و مقاصد

اسلامی مفکرین اور قد آور دانشوروں نے اسلامی حکومت کے اغراض و مقاصد درج ذیل بیان کیے ہیں:

(۱) قیام عدل (۲) رفع فساد اور قیام امن (۳) افراد مملکت کو حریت فکر (۴) مجلس قانونی کو معاشی اور سیاسی مساوات عطا کرنا؛ یعنی اسلامی حکومت کا اصل مطمح نظر یہ ہے کہ انسانوں کو غیر فطری رجحانات سے ہٹا کر فطرۃ اللہ یا نکتۂ عدل پر قائم کیا جائے

عالمِ اسلام اور جمہوریت

❖ عالمِ اسلام میں جمہوریت کے مختلف مظاہر اور ان کی اساسات.......... ڈاکٹر قبلہ ایاز ۱۲۷
❖ اسلامی پس منظر کی حامل جمہوری تحریکوں کا تعارف .... ڈاکٹر حسن یوجال باشدیمر ۱۳۶
❖ سیاسی اسلام سے مسلم جمہوریت تک کا سفر .... شیخ راشد الغنوشی ۱۴۸
❖ مسلم معاشرے اور جمہوریت کی تفہیم کا مسئلہ .... خورشید ندیم ۱۶۰
❖ مابعد اسلامیتی فکر، منہج اور جمہوریت کا عُقدہ.................. ڈاکٹر حسن الامین ۱۶۸

عالمِ اسلام میں جمہوریت کے مختلف مظاہر اور ان کی اساسات

ڈاکٹر قبلہ ایاز

ڈاکٹر قبلہ ایاز کی کی شخصیت تعارف کی محتاج نہیں۔ آپ پاکستان کے علمی حلقے کا ایک نمایاں نام ہیں، اور اس وقت اسلامی نظریاتی کونسل کے چیئرمین کے طور پہ ذمہ داریاں ادا کر رہے ہیں۔ زیرنظر مضمون میں انہوں نے اس جانب روشنی ڈالی ہے کہ مسلم دنیا میں پائے جانے والے مختلف سیاسی نظام کیا ہیں اور وہ کن تاریخی و فکری بنیادوں پر قائم ہیں۔ مضمون میں اس پر بھی گفتگو کی گئی ہے کہ پاکستان میں اور مسلم دنیا کے بعض ممالک میں جمہوریت کی ناکامی کے اسباب کیا ہیں۔

*****

عصر حاضر کی مسلم سیاسی فکر میں جن موضوعات کو خاص اہمیت حاصل رہی ہے ان میں سے ایک 'اسلام اور جمہوریت' کا مسئلہ ہے، کہ جمہوریت کے بارے میں مذہبی نقطہ نظر کیا ہے، یہ نظم مسلم معاشروں کے لیے سود مند ثابت ہو سکتا ہے یا نہیں، مزید برآں اس کا تعلق تہذیبی و ثقافتی کشمکش سے ہے یا یہ محض ریاستی انصرام کا جدید نمونہ ہے۔ نظری اعتبار سے جمہوریت کے متعلق مسلم سماج میں اس حد تک غیر شفافیت پائی جاتی ہے کہ علمی حلقوں میں یہ بحث ابھی تک جاری ہے اور عام لوگ اب بھی اسے شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور اس کے بارے میں ابہام کا شکار ہیں۔

میرے خیال میں جمہوریت کے بارے میں بدگمانی کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مسلم معاشروں میں حقیقی جمہوریت اپنی معیاری اقدار کے ساتھ متعارف نہیں ہو سکی۔ لیکن ان کے سیاسی ڈھانچے چونکہ ظاہری طور پہ جمہوری کہلاتے ہیں اس لیے گورننس کے مقامی مسائل، مالی بدعنوانی، ناانصافی اور عدم مساوات جیسی برائیوں کو جمہوری نظم کی دین خیال کر لیا جاتا ہے۔ یہ تصور پروان چڑھا کہ جمہوریت اپنے اندر ایسے خلا رکھتی ہے جس کی بنیاد پر یہ تمام سماجی مسائل جنم لیتے ہیں، اس لیے یہ نظام درست نہیں ہے۔ حالانکہ یہ جمہوریت کی ناکامی نہیں ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جمہوری اصولوں کی پاسداری نہیں کی جاتی۔ جمہوریت صرف انتخابات کے انعقاد کا نام نہیں ہے بلکہ اس کی بہت اہم اقدار ہیں جن پر اس کا ڈھانچہ استوار ہوتا ہے۔ اس میں بدعنوانی، ناانصافی اور میرٹ کے خلاف کام کرنے کی اجازت نہیں ہوتی اور نہ ہی اس نظام کا یہ تقاضا ہے کہ ادارے رُوبہ انحطاط ہوں۔ جمہوریت درحقیقت شفافیت کو یقینی بنانے کا مطالبہ کرتی ہے۔

پاکستان میں جمہوریت کی ناکامی کے اسباب

پاکستان آئینی اعتبار سے ایک جمہوری ملک ہے۔ دستور میں ان تمام اصولوں و اقدار کے تحفظ کی بات کی گئی ہے جن پر ایک جمہوری نظام قائم ہوتا ہے۔ اس لیے پاکستان بننے سے اب تک سماجی مسائل کے حل کے لیے جتنی بھی دشواریاں اور مسائل درپیش آتے رہے، ان کا سبب یہ خیال کر لیا جاتا ہے کہ جمہوریت اس کی ذمہ دار ہے۔ لیکن غیر جانبدارانہ اور گہرائی سے کیا جانے والا تجزیہ یہ بتاتا

ہے کہ پاکستان اگرچہ آئینی طور پہ ایک جمہوری ملک ہے، لیکن یہاں جمہوری عمل نہایت کمزور رہا ہے۔ پاکستان میں جمہوری عمل کے کمزور ہونے کی تین بنیادی وجوہات ہیں :

۱- ہمارے ملک میں باصلاحیت افراد کا انتخاب نہیں ہو پاتا یا انتخابی طریقِ کار میں سقم پائے جائے جاتے ہیں۔

۲- پارلیمان کے کردار کو اہمیت نہیں دی جاتی یا اس ادارے کا درست استعمال نہیں کیا جاتا۔ اس کی ایک مثال یہ ہے گزشتہ حکومت کے دوران ایک بِل پاس کیا گیا تھا جس کے مندرجات سے لوگوں کو یہ شک گزرا کہ شاید اس کے تحت ایک غیر مسلم طبقے کو مسلمان قرار دیا جارہا ہے۔ جس کے بعد ایک نئ جماعت وجود میں آگئی اور شدید مسائل پیدا ہوئے جن کا تسلسل ابھی تک جاری ہے۔ اس بِل کو پارلیمان کی سٹینڈنگ کمیٹی میں پیش نہیں کیا گیا تھا، نہ متعلقہ ماہرین کی رائے لی گئی تھی۔ ملک میں جب بھی پارلیمانی عمل کو غیر اہم سمجھ کر نظرانداز کرنے کی کوشش کی گئی اس سے بحران نے جنم لیا۔

پاکستان دنیا کے ان معدودے چند جمہوری ممالک میں سے ایک ہے جہاں ایگزیکٹو حکم نامے کے ذریعے قانون کی منظوری کا اختیار دیا گیا ہے۔ حقیقی جمہوریتوں میں قانون کی منظوری کا استحقاق پارلیمنٹ کی مجلس قانون ساز کو حاصل ہوتا ہے لیکن پاکستان اور کچھ دیگر ممالک میں آئینی طور پہ یہ اختیار ایگزیکٹو اتھارٹی کو بھی دیا گیا ہے کہ وہ اسے بغیر بحث و مباحثے کے منظور کرلے۔ پاکستان کے آئین کے آرٹیکل ۸۹ میں درج ہے کہ ''جب سینٹ اور قومی اسمبلی کا اجلاس جاری نہ ہو اور حالات ایسے ہوں کہ متعلقہ معاملے میں فوری اقدام درکار ہو تو ایسی صورتحال میں صدر کو یہ اختیار ہے کہ وہ آرڈیننس تیار کرکے اس کا اجراء کردے''۔ بادی النظر میں آئین اس استثنا کی اجازت صرف غیر معمولی صورتحال میں فراہم کرتا ہے، جب پارلیمنٹ کا اجلاس جاری نہ ہو اور نہ نزدیکی تاریخ میں اسے طلب کیا جاسکتا ہو، اور قانون ایسی فوری اہمیت کا حامل ہو کہ اسے پارلیمنٹ کے آئندہ اجلاس تک مؤخر نہ کیا جاسکتا ہو۔ تاہم اگر ۱۹۷۳ء کے آئین کی تشکیل سے اب تک جتنے بھی آرڈیننس منظور کیے

گئے ہیں اگر ان کے اجراء کے حالات کا جائزہ لیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی ایک بھی بمشکل ایسا ہوگا جس کے لیے پارلیمنٹ کے اجلاس کا انتظار نہ کیا جا سکتا تھا۔

۳- پاکستان میں جمہوریت کی ناکامی کی تیسری وجہ انتقالِ اقتدار کے مرحلے کو صحت مند اور شفاف انداز میں آگے نہ بڑھانا ہے۔

ریاستی نظم کے حوالے سے ان تین امور کو بہت اساسی درجہ حاصل ہے۔ ان کی پاس داری کرنا ہر جمہوری ریاست میں ضروری ہوتا ہے۔ جمہوریت اپنے ثمرات تب دیتی ہے جب اس کے اصولوں کا پاس رکھا جائے۔ ہم اس نظام کے ساتھ انسلاک میں مذکورہ بالا تین امور میں سے کسی نہ کسی امر میں غلطی کا ارتکاب کرتے رہتے ہیں جس کے سبب معاشرتی اور معاشی بحران پے درپے چلے آتے ہیں۔ پاکستان کی بہتّر سالہ تاریخ آئینی تاریخ ہے جس کی فکری بنیاد جمہوریت ہے۔ جمہوریت صرف اقدار و مزاج کا نام ہی نہیں یہ ایک ڈھانچہ، لائحہ عمل اور طریقہ کار کا نام بھی ہے۔ یہ طرزِ حکمرانی ہے جو نچلی سطح سے بالائی سطح تک باقاعدہ عملی شکل اختیار کرتی ہے۔

عالمِ اسلام میں جمہوریت کی مختلف شکلیں

مسلم دُنیا کے بیشتر ممالک استعماری قوتوں کے ماتحت رہ چکے ہیں۔ استعمار اپنے رویے کے اعتبار سے استحصالی نوعیت کا حامل ہوتا ہے۔ البتہ تقابلی جائزے میں یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس کی مختلف شکلیں ہیں جن کے اثرات مسلم دنیا میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ سترھویں و اٹھارویں صدی کے دوران یورپ استعماری قوتوں کا مرکز سمجھا جاتا رہا ہے۔ اس کے تین ملک بالخصوص زیادہ فعال اور نمایاں رہے ہیں۔ برطانیہ، فرانس اور پرتگال۔

برطانوی استعمار کی خصوصیت یہ رہی ہے کہ یہ جدھر بھی گیا وہاں اس نے جہاں ایک طرف مالی مفادات سمیٹے وہیں اس کے ساتھ کچھ اچھے کام بھی کیے۔ مثال کے طور پہ ریل گاڑیوں کے جال بچھائے، سڑکیں بنائیں، مقامی قومی زبانوں کو فروغ دیا اور ان کے قواعد ترتیب دیے، صحت کے جدید

ادارے بنائے، تعلیمی اداروں کی بنیاد رکھی۔ اس طرح کے کاموں سے یہ فائدہ ضرور ہوا کہ لوگ جمہوریت سے واقف ہوئے، تعلیم حاصل کی اور استعمار کو باہر نکالنے میں ان تعلیمی اداروں سے پڑھے ہوئے لوگ صف اول کے قائدین بھی بنے۔

جبکہ فرنچ استعمار کی خصوصیت یہ رہی ہے کہ اس نے ماتحت ممالک پر پابندیاں عائد کیں۔ تعلیمی و تعمیری سرگرمیوں کو آزاد نہیں کیا اور عوام کو ترقی کے جوہر سے مانوس یا واقف نہیں ہونے دیا۔

پرتگالی استعمار کا نمایاں مظہر یہ تھا کہ اس نے مذہب کو مقدم رکھا۔ جہاں بھی گیا مسیحیت کو فروغ دیا اور مذہبی سرگرمیوں میں تیزی لائی۔

ان تینوں استعماری قوتوں کے زیر نگین رہنے والے ممالک میں ان کی خصوصیات کے عملی مظاہر آسانی کے ساتھ محسوس کیے جاسکتے ہیں۔ برطانوی زیر نگین ممالک میں ایک گونہ جمہوری نظام کچھ زیادہ نمایاں ہے۔ اگرچہ یہ سیاسی اعتبار سے آزاد اور مکمل فعال نہیں ہے لیکن جمہوری سوچ موجود ہے۔ اس کی مثال برصغیر ہے۔ نائیجیریا اور نائجر دو ہمسائے ممالک ہیں۔ نائجر میں فرانس قابض رہا ہے، وہاں لوگ ترقی کے بنیادی مظاہر سے ابھی واقفیت حاصل کر رہے ہیں، ابھی سڑکیں تعمیر ہو رہی ہیں۔ جبکہ نائجیریا اس کی بہ نسبت کافی بہتر اور خوشحال ہے۔ ایسے علاقے جہاں پرتگالی گئے وہاں مسیحیت کو فروغ ملا۔ بھارت کے ساحلی علاقے گووا میں مسیحیت کی ترویج پرتگالیوں نے کی تھی۔ افریقہ کا ملک مالی اب تک بحران کی صورتحال سے گزر رہا ہے۔ اس کے ایک حصے پر القاعدہ نے قبضہ کر لیا تھا جسے فرانسیسی فوج کی مدد سے واپس لیا گیا لیکن ابھی بھی وہاں سیاسی ابتری غالب ہے۔ گینی ایک چھوٹا سا مسلمان ملک ہے، او آئی سی کے ایک سابق صدر اس سے تعلق رکھتے تھے، وہاں بھی حالات شدید دگرگوں ہیں۔

ملائشیا آہستہ آہستہ جمہوریت کی جانب رواں دواں ملک ہے۔ اس ملک میں خوشحالی اور ترقی کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ سابق صدر مہاتیر محمد کا ایک نقطہ نظر تھا، ان کے مطابق ترقی کے لیے سیاسی

استحکام کی بہت ضروری ہوتی ہے جس کے لیے حکومت کو زیادہ وقت دینا ناگزیر ہوتا ہے۔ یوں وہ زیادہ دیر حکومت میں رہے لیکن ان کی قیادت میں ملائشیا نے ترقی کی طرف واضح پیش قدمی کی۔

ایک اور مسلمان ملک کا نظام بھی قابل توجہ ہے۔ اسے دنیا میں ایک بہترین نظیر کے طور پہ بھی پیش کیا گیا ہے۔ عرب ملک تیونس میں راشد الغنوشی نے ایک ممتاز اسلامی جمہوری نظام متعارف کرایا۔ انہوں نے اپنی اوائل سیاسی زندگی القاعدہ اور اخوان کے قریب گزاری اور وہ ان سے متاثر رہے ہیں۔ پھر انہوں نے اس سے رجوع کرتے ہوئے کہا کہ ہم جمہوریت کو ماڈل بناتے ہیں اور مذہب کو سیاسی عمل سے ایک حد تک فاصلے پر رکھتے ہیں۔ انہوں نے یہ ماڈل متعارف کرایا، جو کافی مقبول ہوا اور ابتدائی طور پہ کامیاب بھی ثابت ہوا اور اس ماڈل کی ساری دنیا میں پذیرائی ہوئی۔ لیکن حال ہی میں وہاں سیاسی تبدیلی آئی ہے اور راشد الغنوشی کی جماعت النہضہ کو شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ یہ نیا ماڈل ابتدائی عمل میں کامیاب تو ثابت ہوا کہ اس نے سیاسی استحکام دکھایا لیکن یہ انجام کار ترقی و خوشحالی کو نہیں لا سکا۔ تیونس کے صدر قیس سعید نے پارلیمنٹ کو توڑا تو اس کی سول سوسائٹی نے تو مذمت کی کہ یہ جمہوری رویہ نہیں لیکن اکثریت عوام نے اس کا خیر مقدم کیا۔

ایک اور مثال ہمارے پڑوسی ملک افغانستان کی ہے جہاں حال ہی میں ایک سیاسی تبدیلی آئی ہے۔ اس کے بارے میں فوری طور پہ کوئی رائے قائم نہیں کی جاسکتی۔ کیا یہ تبدیلی طاقت کے زور پہ آئی ہے؟۔ وقت ثابت کرے گا کہ یہ پہلو درست ہے یا غلط۔ البتہ کچھ اور ایسے اشارے ہیں جن سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ تبدیلی محض طاقت کے بل بوتے پر نہیں آئی ہے۔ ۲۰۱۱ء سے مذاکراتی عمل جاری تھا۔ اس دس سالہ طویل مذاکرات کے نتیجے میں بجا طور پہ کچھ چیزوں پر باہمی افہام و تفہیم کی گئی ہو گی جو واضح تو نہیں ہیں لیکن ان کے آثار موجود ہیں۔

پاکستان میں جمہوریت بلاشبہ کمزور ہے۔ جمہوری عمل اور جمہوری رویے مضبوط نہیں ہیں، لیکن یہاں مباحثہ ممکن ہے، جو ہوتا بھی رہتا ہے۔ بہتری کی گنجائش موجود ہے۔ تنقید کی جاسکتی ہے۔

یہ عوامل و آثار بتاتے ہیں کہ جمہوریت اگرچہ کمزور ہے لیکن یہاں اس کے راستے مکمل طور پہ مسدود نہیں ہیں۔ یہاں ادارے جیسے تیسے کام کر رہے ہیں۔ اس کی ایک مثال اسلامی نظریاتی کونسل ہے کہ جس سے متعلقہ معاملات میں مشاورت کی جاتی ہے اور رائے طلب کی جاتی ہے۔ اس کی افادیت و کردار کو بالائے طاق نہیں رکھا جاتا۔ اگر یہ سلسلہ جاری رہے اور بہتری کے لیے کوششیں کی جاتی رہیں تو مستقبل میں جمہوری رویوں کو پنپتا بھی دیکھا جاسکتا ہے۔

جمہوری رویے ترقی کی ضمانت

حقیقی جمہوری نظام میں ترقی اور خوشحالی اپنے راستے خود بناتی ہے۔ جب معاشروں میں خوف و قدغن کے سائے نہ ہوں اور سوچنے کے عمل کو آزاد رکھا جائے تو صلاحیتیں پروان چڑھتی ہیں۔ زندگی کے ہر شعبے میں نمو کے اثرات نمایاں نظر آتے ہیں۔ ترقی کے پیراڈائم کو محصور نہیں رکھا جاسکتا۔ جمہوری رویے علم کی افزائش و حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔ سوسائٹی جو کہ اس میں بسنے والے تمام افراد کا مجموعہ ہوتی ہے یہ اپنی ساخت میں کثیر الجہتی ہوتی ہے، کیونکہ اس کے ممبر افراد میں ترجیحات اور قابلیتوں کی بنیاد پر تنوع پایا جاتا ہے۔ سیاسی نظام اگر ان قابلیتوں و صلاحیتوں کو راستہ نہیں دے گا تو ترقی کی ضمانت نہیں دی جاسکتی۔ وہ معاشرے جن میں صنعتی انقلاب برپا ہو، فکر نہ صرف آزاد ہو بلکہ اپنے عصر کو سمجھ سکے اور اس کی ترقی میں اور سائنس و ٹکنالوجی کی افزائش میں اپنا کردار ادا کرے وہاں سیاسی، معاشی اور سماجی ترقی ناگزیر ہے۔ جہاں جمہوری رویے مضبوط و مستحکم نہ ہوں وہاں کسی بھی قسم کی ترقی اپنی مستحکم بنیادوں سے محروم رہتی ہے۔ ہمارے ہاں ایسی اقدار کے نہ پنپ سکنے کے دو اسباب ہیں:

(۱) ہم زرعی اور صنعتی معاشرے کے بیچوں بیچ لٹکے کھڑے ہیں۔ ہماری سیاسی اقدار جہاں ایک طرف زرعی معاشرے کے فرد کی آرزوؤں کا مکمل اظہار نہیں رہیں وہیں یہ جدید معاشرے کی ضرورتوں کو سمجھنے میں بھی ناکام ہیں۔

(۲) ہم سیاسی رویوں کے اعتبار سے اس طور تنزلی کا شکار ہیں کہ معاشرے کی مقصدیت اور معاشرتی اقدار کی اہمیت کو نہ سمجھ رہے ہیں اور نہ ہی فکری طور پہ اس کے لیے فکری طور پر قائل ہوتے ہیں۔

جمہوری نظام میں علم کی افزائش تخلیقی بنیادوں پر ہوتی ہے۔ لوگ سیکھنے کے نئے نئے طریقے ایجاد کرتے ہیں۔ علمی سرگرمیوں کو آسان اور فعال بناتے ہیں۔ اس طرح خود بخود ایک ایسی روایت چل پڑتی ہے جس کے تحت انفرادی و سماجی زندگیوں میں بھی خوشحالی کے اثرات نظر آنا شروع ہو جاتے ہیں۔ علم کی افزائش کا خصوصی مظہر یہ ہوتا ہے کہ سکھانے والا اور سیکھنے والا دونوں علمی و تخلیقی سرگرمیوں میں برابر کے شریک ہوں۔ یہ نہیں کہ صرف اساتذہ پڑھائیں اور شاگرد سنتے رہیں اور یاد کریں۔ علمی جمود ترقی کا راستہ مسدود کر دیتا ہے۔

مسلم معاشروں میں ظاہری جمہوری ڈھانچے تو موجود ہیں لیکن جمہوری عمل اور جمہوری رویے کمزور رہے ہیں اس لیے عوام کا اعتبار اس نظام سے کم ہو گیا ہے۔ عوام جمہوریت کی اس لیے حمایت کرتے ہیں کہ ان کی ضرورتوں، حقوق، عزت نفس اور سماجی زندگی میں سہولیات کے حصول کا یہی واحد راستہ ہے۔ اور صرف جمہوریت ہی وہ راستہ ہے کہ جس میں ووٹرز سیاسی جماعتوں کو مجبور کرتے ہیں کہ ان کے اقتدار کی آرزو صرف اس صورت میں پایا تکمیل تک پہنچ سکتی ہے، جب وہ وہی منشور لائیں جو ان کی ضرورتوں کا پورا پورا عکس ہو۔ ووٹرز جمہوریت کو سیاسی جماعتوں کو اقتدار میں لانے کی خاطر پسند نہیں کرتے بلکہ اپنے مفادات کی جستجو میں ایسا کرتے ہیں، یہ بات انتہائی اہم ہے۔ لیکن جب انتخابات تو ہوں لیکن جمہوری عمل کام نہ کرے تو جمہوریت پر سوال اٹھنے شروع ہو جاتے ہیں، حالانکہ اصل سوال جمہوری رویوں پر اٹھتا ہے جو ترقی و خوشحالی کی اصل ضمانت ہیں۔

بہرحال عالمِ اسلام میں جمہوری عمل کی کمزور تو ہے لیکن داخلی سطح پر کچھ بہتری کی کوششیں بھی ہو رہی ہے۔ اس وقت ہم مابعد عالمگیریت کے دور میں ہیں جہاں خامیوں پر تنقید کی جا سکتی ہے۔ ساری دنیا کے مدنی معاشروں میں ہر ملک کے سیاسی معاملات پر گفتگو ہوتی ہے جس سے بہتری کی

گنجائش پیدا ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جمہوریت اب ملکوں کا داخلی مسئلہ نہیں رہا ہے بلکہ سیاسی مسائل پر ہر جگہ بات ہوتی ہے اور ایک دوسرے کے نظام و مسائل پر مکالمہ ہوتا ہے۔ اس سے امید کی جاسکتی ہے کہ مسلم دنیا میں سیاسی عمل مزید بہتری کی جانب آگے بڑھے گا۔

اسلامی پس منظر کی حامل جمہوری تحریکوں کا تعارف اور فکری ڈھانچہ

ڈاکٹر حسن یوجال باشدیمر

Dr. Hasan YocalBashdemir

مسلم دنیا میں اسلام اور جمہوریت کی بحث بہت قدیم ہے۔ مسلم معاشرے جمہوریت کے ساتھ مربوط انداز میں ہم آہنگ کیوں نہیں ہوسکے، اس مسئلے کی تفہیم کا روایتی منہج یہ رہا ہے کہ جمہوری انصرام کی تشکیل میں مذہبی نقطہ نظر ایک رکاوٹ ہے۔ زیرنظر مضمون میں اس مسئلے کو مذہبی سیاسی جماعتوں کے تاریخی تناظر میں دیکھا گیا ہے کہ کیا واقعی عالم اسلام میں حقیقی جمہوری نسق کے رستے میں حائل رکاوٹ اسلام یا مذہبی سیاسی جماعتیں رہی ہیں،یا اس کے پس پردہ جوہری عوامل کچھ اور ہیں۔ مزید برآں اس پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے کہ مسلم دنیا کی مذہبی سیاسی جماعتوں نے جمہوریت کے لیے کیا سعی کی ہے؟ مضمون کے مصنف ڈاکٹر حسن یوجال باشدیمر ہیں۔ آپ انقرہ یونیورسٹی میں تاریخ فلسفہ اور سیاسیات کے پروفیسر ہیں۔ کئی کتب کے مصنف ہیں۔*

*****

* یہ مضمون انگریزی کتاب 'مسلم دنیا میں جمہوری تبدیلیاں' سے ماخوذ ہے۔

جمہوریت کے راستے میں حائل رکاوٹیں

اسلام اور جمہوریت کے مابین تعلق کے حوالے سے بہت سے مسائل ہیں جن پر گفتگو ہوتی رہتی ہے، اور اس طرح کی مباحث میں وقت کے ساتھ اضافہ ہوتا جارہا ہے۔ یہ شاید اس چیز کی علامت بھی ہے کہ مسلم دنیا میں جمہوریت کے بارے میں سنجیدگی بڑھتی جارہی ہے اور لوگ اس کیلئے نرم رویہ اختیار کرنے لگے ہیں۔ مسلمان معاشروں میں اس سیاسی نظم کیلئے کثرت کے ساتھ بات چیت کے باوجود یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ عالم اسلام میں حقیقی جمہوری ڈھانچے کے رسوخ میں کچھ رکاوٹیں حائل ہیں۔ وہ کونسی رکاوٹیں اور مشکلات ہیں جن کے سبب یہ معاشرے مجموعی طور پہ جمہوری نظم کی وقیع چھاپ نہیں اپنا سکے؟ بعض ماہرین کا خیال ہے کہ اس کی بنیادی وجہ خود اسلام ہے۔ لیکن یہ نقطہ نظر درست محسوس نہیں ہوتا، معتدل مفکرین کا کہنا ہے کہ اس کی وجہ اسلام نہیں بلکہ مسلم معاشرے ہیں جو اپنی سماجی تشکیل میں جمہوری سانچے کو اپنانے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ دوسری رائے یہ ہے کہ اکثر مسلم ممالک میں آمرانہ یا نیم آمرانہ طرز کی حکومتیں قائم ہیں، اور وہ اس قدر مضبوط ہیں کہ انہیں تبدیل کرنا آسان نہیں ہے، طاقت کے یہ عناصر حقیقی جمہوری نظم کے پھلنے پھولنے میں بڑی رکاوٹ ہیں، یا وہ جمہوریت کو بالکلیہ مسترد کرتے ہیں یا پھر نیم جمہوری سیاسی ڈھانچہ قائم کرتے ہیں جو بھرپور عوامی وشفاف نہیں ہوتا۔ اس تناظر میں تیسرا خیال یہ پیش کیا جاتا ہے کہ کئی مسلم ممالک میں ریاست حاوی ہے اور وہ قومی مفاد اور شدت پسندی کے خطرے کے نعروں کا استعمال کر کے سیاسی آزادی کو ممکن نہیں بننے دیتی، جس کے باعث جمہوریت اور اس کی اقدار سیاسی رُوح کا حصہ نہیں بن سکتے۔

اگر عملی سطح پہ حائل رکاوٹوں کی تمثیل کا جائزہ لیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ تین عوامل ایسے ہیں جو مسلم معاشروں میں جمہوریت کے نہ پنپنے کا سبب ہیں:

۱- مخصوص مذہبی گروہوں کی طرف سے حائل مشکلات

۲- آمریت یا مطلق العنانیت

۳۔ خارجی طاقتوں اور عوامل کے سبب

بہت سے محققین، مفکرین اور صحافی مسلم معاشروں کے بارے میں جو تصور پیش کرتے ہیں وہ چھوٹے سے اقلیتی گروہوں کو سامنے رکھ کر پیش کرتے ہیں۔ وہ عام مسلم اکثریتی سماج اور وہاں پائے جانے والے جمہوریت مخالف چھوٹے چھوٹے گروہوں کے درمیان تفریق نہیں کرتے۔ اور اس بنا پر وہ سارے مسلم سماج کو جمہوریت مخالف سمجھ لیتے ہیں، حالانکہ جو جماعتیں ایسے افکار کی حامل ہیں وہ اکثریتی سماج کا ۱۵ سے ۲۰ فیصد ہیں۔ لیکن یہ چھوٹے چھوٹے شدت پسند گروہ زیادہ منظم ہیں اور ان کے داخلی و خارجی سطح پر طاقت کے سرچشموں کے ساتھ روابط ہیں، اس طرح ان کے پاس یہ صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ حالات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے خود منظر عام پر لا سکیں۔

اس طرح کی صورتحال میں یہ مشکل ہو جاتا ہے کہ مسلم سماج کا اکثریتی طبقہ اپنی امنگوں کے مطابق جمہوری نظم کو پوری طرح اپنا سکے۔ اگر وہ اس کا عملی اظہار کرتے ہوئے باہر نکلتے ہیں تو پھر ایسا منظر نامہ تشکیل پاتا ہے جو عرب بہار کے دوران مشرق وسطی میں ہوا۔ یہ سوال اپنی جگہ قائم رہتا ہے کہ آخر یہ کیسے ممکن ہو پائے گا کہ مسلم دنیا میں پرامن طریقے سے جمہوری نظم کی تشکیل ہو سکے؟

ان تمام دعووں کے برعکس جو کیے جاتے ہیں، مسلم معاشروں میں جمہوریت کی ناکامی کی اصل وجہ اسلام نہیں بلکہ مسلم سماج کی خاص تاریخی بُنت ہے جس سے وہ باہر نہیں نکل پا رہے۔ اگر مسلم مذہبی سیاسی جماعتوں کا بغور تجزیہ کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے جمہوریت کے راستے میں کوئی بڑی رکاوٹیں کھڑی نہیں کیں، بلکہ اس کے برعکس ان جماعتوں کا کردار حوصلہ افزاء اور تسلی بخش رہا ہے۔ ایسا دینی نقطہ نظر چاہے وہ جمہوریت کے مخالف ہی کیوں نہ ہو وہ جمہوری نظم کو اس کی جڑوں سے نہیں ہلا سکتا، یہ اصل میں سیاسی آزادی اور خوشگوار سیاسی تجربات ہوتے ہیں جو جمہوریت کو ارتقائی مرحلے کی جانب لے کر چلتے ہیں اور وقت کے ساتھ اس کے لیے راہ ہموار کرتے ہیں، ہمارے ہاں ایسی نوع کے تجربات نہیں ہوئے اور سیاسی میدان میں انسانی حقوق کے لیے سنجیدہ کوششیں بروئے کار نہیں لائی گئیں، ایسے برے تجربات ہی دینی نقطہ نظر کو جمہوریت کے خلاف مزید

تنگ نظری کا شکار بناتے ہیں، اور جمہوریت مخالف چھوٹے چھوٹے مذہبی گروہ اپنی جگہ بناتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں مسلم معاشروں کے اندر سیاسی قدامت پسندی کی حقیقی وجہ مذہب نہیں ہے بلکہ برے سیاسی تجربات ہیں جو جمہوریت کے نام پر کیے جاتے ہیں۔ مسلم معاشروں میں پائے جانے والے جمہوریت مخالف اقلیتی گروہ مطلق العنان ریاستی عناصر کے لیے اہمیت کے حامل ہوتے ہیں۔ برے سیاسی تجربات اور انسانی حقوق کی پامالی کے سبب قدامت پسند جماعتیں مزید طاقتور ہوتی ہیں اور حالات کو ابتری کی طرف لے جانے کی کوشش کرتی ہیں۔ مطلق العنان سیاسی عناصر ایسے حالات کا فائدہ اٹھاتے ہیں اور سیاسی نظم پر اپنی گرفت زیادہ مضبوط بناتے ہیں۔ وہ یہ تصور دیتے ہیں کہ قومی مفاد کو خطرات لاحق ہیں اور سماج میں جمہوریت اور سیاسی آزادی کے نقصانات برآمد ہوں گے۔

کمزور جمہوریت اور مطلق العنانیت کے درمیان پستے سماج کو پرامن و ترقی یافتہ بنانے کے لیے ضروری ہے کہ بنیادی سیاسی حقوق کو راستہ دیا جائے، آزاد معیشت کی بنا ڈالی جائے، اور جمہوری اقدار کو پنپنے دیا جائے۔ خوشگوار سیاسی تجربات معاشروں کو خود بخود تنگ نظر و قدامت پسند گروہوں سے دور کر دیتے ہیں۔ ورنہ کمزور جمہوریت اور مطلق العنان عناصر سماج کو مزید قدامت پسندی کے سیلاب کی جانب بہاتے چلے جائیں گے۔

مسلم دنیا کی جمہوری جماعتیں اور ان کا سماجی اثر ورسوخ

عالم اسلام میں جمہوریت کے حق میں بات کرنے والی سیاسی جماعتیں فکری لحاظ سے دو طرح کی ہیں۔ ایک سیکولر اور دوسری مذہبی نقطہ نظر رکھنے والی۔ سیکولر حلقہ غلط فہمیوں کے سبب اپنے بارے میں پائے جانے والے افکار کی بنیاد پر خود کو زیادہ محفوظ تصور نہیں کرتا، کیونکہ انہیں عمومی طور پہ مذہب مخالف سمجھا جاتا ہے۔ ایسے میں وہ کھل کر اپنی سرگرمیوں کو جاری نہیں رکھتا اور اپنے آپ کو ریاستی عناصر کے زیادہ قریب رکھتا ہے، چاہے وہ مطلق العنان ہی کیوں نہ ہوں۔ جبکہ مذہبی طبقے کا اکثریتی اور مقبول حلقہ جمہوری نظم کا حامی ہے اور پرامن سیاسی جدوجہد کو تسلیم کرتا ہے۔ بعض ایسے مذہبی گروہ بھی وجود رکھتے ہیں جو جمہوریت مخالف ہیں لیکن وہ اقلیت میں ہیں۔ ان میں کئی وہ ہیں

جنہیں جنگوں نے دہشت گردی کی جانب موڑ دیا، بعض جرائم پیشہ تنظیموں کی شکل اختیار کر گئے، جبکہ ان میں سے کچھ نے خود کو سماجی فلاحی امور کے لیے وقف کر دیا۔ تاہم مجموعی طور پہ مسلم دنیا کا اکثریتی مذہبی حلقہ جمہوریت کا مخالف نہیں ہے۔ حالانکہ مذہبی سیاسی جماعتوں کو بیوروکریسی اور اعلی مناصب سے دور رکھا جاتا ہے، اس کے باوجود جمہوریت کے لیے ان کا کردار منفی نہیں ہے۔

اس ضمن میں مسلم معاشروں کی تمام بڑی مذہبی اور دائیں بازو کی سیاسی جماعتوں کا تاریخی کردار ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پہ جب ترکی میں خلافت عثمانیہ کا سقوط ہوا تو اس کے بعد وہاں کے مذہبی میلان رکھنے والے طبقے نے پرامن سیاسی جدوجہد کا آغاز کیا۔ حالانکہ ان جماعتوں پر پے در پے پابندیاں عائد ہوتی رہیں اور انہیں کالعدم کیا جاتا رہا لیکن اس کے باوجود سیاسی نسق سے باہر کوئی سعی نہیں کی گئی۔ ۱۹۵۰ء سے ۱۹۷۰ اس تک کے عرصے میں دائیں بازو کی کئی سیاسی جماعتیں وجود میں آئیں جن چند نام قابل ذکر ہیں: ڈیموکریٹک پارٹی، نیشنل موومنٹ پارٹی، جسٹس پارٹی، نجم الدین اربکان نے ۱۹۷۰ء میں نیشنل نظام پارٹی کی بنیاد رکھی، یہ جماعت ایک سال بعد کالعدم قرار دیدی گئی تھی۔ اسی سال انہوں نے اپنے ہم خیال دوستوں کے ساتھ مل کر ایک اور جماعت کی بناڈالی جس کا نام تھاNational Salvation Party، اس جماعت کو بھی ۱۹۸۰ء میں کالعدم قرار دیدیا گیا تھا۔ ۱۹۸۰ء میں ترکی کے مذہبی سیاسی حلقے نے ایک اور جماعت بنائی جس کا نام ویلفیئر پارٹی تھا، اسے ۱۹۹۸ء میں فوج نے کالعدم ٹھہرا دیا تھا۔ اس کے بعد ۲۰۰۱ء میں رجب طیب اردغان اور عبداللہ گل کی قیادت میں ایک نئی سیاسی جماعت 'جسٹس اینڈ ڈویلپمنٹ' بنائی گئی جو ابھی حکومت میں ہے۔ ترکی کی اس مثال سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ مذہبی طبقے نے جمہوریت کے لیے کتنی سنجیدگی کا مظاہرہ کیا اور ملک میں جمہوری نظم کی بحالی کے لیے پے در پے کوششیں بروئے کار لائیں۔ اسی طرح ملائشیا کی سیاسی جماعت United Malays National Organisation ۱۹۴۶ سے فعال ہے اور نمایاں کردار ادا کر رہی ہے۔ ایسے ہی مصر کی اخوان المسلمین بھی طویل عرصے سے سیاسی جدوجہد کر رہی ہے۔ الجزائر کی الجبہۃ الاسلامیہ للانقاذ ہو، تیونس کی النہضہ ہو، کویت کی جمعیۃ الاصلاح ہو، یا انڈونیشیا کی محمدیہ

اور نہضۃ العلماء ہوں، یہ تمام سیاسی جماعتیں اپنے اپنے ممالک میں وسیع سیاسی حلقہ رکھتی ہیں اور ان سب کی عریق تاریخ ہے جو جس میں جمہوریت کے حق کے لیے جدوجہد کی گئی ہے۔ پاکستان کا معاملہ زیادہ توجہ طلب اور دلچسپ ہے، یہاں اگرچہ ہمیشہ کمزور جمہوریت غالب رہی ہے لیکن جمہوری نظم کے لیے آواز بلند کرنے والی تمام جماعتیں دائیں بازو کی ہیں جن میں سے کچھ تو خالص مذہبی چھاپ کی حامل ہیں۔ اس کے علاوہ دیگر مسلم ممالک میں بھی تقریباً ان سے ملتی جلتی صورتحال ہے کہ مذہبی عنصر مجموعی حیثیت میں جمہوری ہی ہے۔ لہذا یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ مسلم دنیا میں جمہوریت کے راستے میں حائل رکاوٹیں دینی اور مذہبی نوعیت کی ہیں۔

مذہبی سیاسی جماعتوں کی حمایت کیوں ضروری ہے؟

ممالک کے اندر تشدد کو ہوا ملنے کی ایک بڑی وجہ ریاست وسماج کے مابین بُعد اور عدم اعتماد کی فضا کا پروان چڑھنا ہوتا ہے۔ ایسی فضا کو ختم کرنے کے لیے جماعتی سطح پر سیاسی تحرک کی اہمیت بہت زیادہ ہوتی ہے، کیونکہ جماعتوں کی سیاسی آزادی اور ان کا تحرک ریاست وسماج کے درمیان کشیدگی کے ماحول کو کم کرتا ہے اور دونوں کے مابین اعتماد کی فضا کو جنم دیتا ہے۔ اگر ممالک کے اندر سیاسی جماعتیں آزاد نہ ہوں تو قدامت پسندی میں بھی اضافہ ہوتا ہے۔ سیاسی جماعتیں سماجی بہبود کی نمائندہ ہوتی ہیں اور وہ ریاست کے ساتھ عوام کا تعلق نارمل رکھنے کا کردار ادا کرتی ہیں۔ ترکی میں نجم الدین اربکان، ملائشیا میں مہاتیر محمد، مراکش کے عبداللہ بن کبیران اور تیونس کے راشد الغنوشی نے اپنے اپنے ممالک میں تشدد کو پروان چڑھنے سے روکا ہے اور ان کی وجہ سے سماج میں قدامت پسندی بھی کم ہوئی ہے۔ مصر میں اخوان المسلمین نے بھی طویل عرصے تک یہی کردار ادا کیا ہے۔ تیونس میں النہضہ ۱۹۸۶ء سے سیاسی مفاہمت کی فضا قائم رکھے ہوئے ہے، اس کی وجہ سے ملک خانہ جنگی کا شکار ہونے سے بچا ہے۔ بالخصوص عرب بہار کے دوران اس نے معاشرے کو تشدد کی نظر ہونے سے بچایا تھا۔ اسے جب یہ خدشہ لاحق ہوا کہ اگر وہ پیچھے نہ ہٹی تو ملک میں مارشل لاء لگ سکتا ہے تو اس نے پیچھے ہٹنے میں بھی عار محسوس نہیں کی اور حزب اختلاف کو آگے آنے دیا۔ ۱۹۹۷ء میں جب نجم الدین اربکان

ترکی میں وزیر اعظم تھے تو سیاسی فضا ایسی بن گئی کہ انہیں یہ خدشہ لاحق ہوا اگر وہ پیچھے نہ ہٹے تو فوجی اشرافیہ ملک میں تشدد کو ہوا دے گی، تو نجم الدین اربکان وزارت عظمی سے مستعفی ہو گئے۔

مسلم دنیا کی مذہبی سیاسی جماعتیں سماج میں وسیع اثر و رسوخ رکھتی ہیں۔ ان کو دبانے یا ان کے سیاسی تحرک کو روکنے کا نقصان یہ ہو گا کہ قدامت پسند نقطہ نظر کو تقویت ملے گی اور ممکنہ طور پہ تشدد کے ماحول کے لیے بھی راہ ہموار ہو گی۔

زیادہ تر مذہبی سیاسی جماعتوں نے حالات کی سختی کے باوجود اپنے سفر کو تسلسل کے ساتھ جاری رکھا ہے۔ ترکی میں انہوں نے تشدد کا راستہ اختیار کرنے کی بجائے سیاسی جدوجہد کو ترک نہیں کیا، حالانکہ بار بار کالعدم قرار دیا جاتا رہا اور ان کی حوصلہ شکنی کی جاتی رہی۔ یہ کشمکش نصف صدی تک چلتی رہی۔ ترکی میں سب سے پہلی مذہبی سیاسی جماعت ۱۹ جولائی ۱۹۴۶ء کو قائم ہوئی تھی، لیکن اسی برس ۱۲ ستمبر کو اس پر پابندی عائد کر دی گئی۔ ایسی ہی صورتحال کئی مسلم ممالک میں دکھائی دیتی ہے جہاں مذہبی سیاسی جماعتیں مطلق العنان اشرافیہ اور بیوروکریسی کی مخالفت کے باوجود اپنا سفر جاری رکھے ہوئے ہیں۔

سیاسی استحکام سیاسی جماعتوں کے توسط سے ہی ممکن ہوتا ہے۔ یہ جماعتیں پر امن حدود میں رہتے ہوئے مسائل کا حل تلاش کرتی ہیں۔ ان کے نزدیک جمہوریت ہی واحد سیاسی انصرام ہوتا ہے جس کے بل بوتے پر ترقی کو یقینی بنایا جاسکتا ہے۔ وہ سیاسی حوالے سے مثالیت پسند نہیں ہوتیں کہ جس کے سبب بالآخر سماج میں غصے اور تشدد کے لیے راہیں کھلتی ہیں۔ واقعیت پسندی کا فروغ سماج کو قدامت پسند نظریات سے دور رکھ سکتا ہے۔ جمہوری نسق کے اندر رہنے والی مذہبی سیاسی جماعتیں معاشی بہبود کو اہمیت دیتی ہیں، یہ مغرب کے ساتھ پر امن تعلقات کی خواہاں ہیں اور خواتین و اقلیتوں کے حقوق کو تسلیم کرتی ہیں۔ ان کے منشور کو دیکھا جائے تو پتہ چلتا ہے یہ عناصر جدید سیاسی بندوبست کے مطابق خود کو ڈھالے ہوئے ہیں۔ بلکہ اگر ان کی تاریخی جدوجہد کو دیکھا جائے تو یہ احساس بھی ہوتا ہے کہ دیگر سیاسی حلقوں کے مقابلے میں زیادہ پر امید ہیں۔ ترکی جہاں اب مذہبی سیاسی جماعتیں

طاقت میں ہیں، وہ اب بھی یورپ کا حصہ بننے کی خواہش رکھتا ہے۔اس کا مطلب ہے کہ یہ جماعتیں دنیا سے کٹ کر نہیں رہنا چاہتیں۔

تشدد وقدامت پسندی مذہبی تعلیمات کا نتیجہ نہیں ہیں اور نہ وہ اس ماحول کی پرورش کرتی ہیں۔ سماج میں تشدد اور قدامت پسندی کے پس منظر میں کئی عوامل کارفرما ہوتے ہیں۔ان میں سے انسانی حقوق کی پامالی ایک بنیادی سبب ہے۔اِس وقت بالعموم تشدد وقدامت پسندی کو مذہبی عنصر کے ساتھ جوڑا جاتا ہے، لیکن حقائق اس کے منافی ہیں۔ یہ درست ہے کہ مسلم دنیا میں مسلح شدت پسند وجود رکھتے ہیں اور وہ فکری لحاظ سے قدامت پسند بھی ہیں، لیکن ان کی تعداد بہت کم ہے، مجموعی مذہبی حلقہ اس کا حامی نہیں ہے۔ ماہرین کے مطابق قدامت پسندی اور انسانی حقوق کی پامالی کے مابین براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ نوجوان ایسے ماحول میں تشدد پسند عناصر کی جانب مائل ہوتے ہیں جب ان کے سماجی وسیاسی حقوق کو نظرانداز کیا جاتا ہے اور انہیں دباؤ کی کیفیت میں رکھا جاتا ہے۔ مصر کی اخوان المسلمین ۱۹۲۸ء میں وجود میں آئی تھی۔ ابتدائی طور پہ اس جماعت کے سیاسی مقاصد نہیں تھے، یہ دراصل تعلیم وثقافت کے شعبوں میں کردار ادا کرنے کے لیے قائم کی گئی۔ یہ جماعت تیزی کے ساتھ عرب ممالک میں پھیلتی گئی اور مقبولیت حاصل کرنے لگی۔ پھر ۱۹۵۴ء میں جمال عبدالناصر کے عہد میں اس کے خلاف کاروائیاں کی گئیں اور اس کے ممبران کو بدترین تشدد کا نشانہ بنایا گیا، جن میں سید قطب بھی شامل تھے۔اس کے بعد جماعت کے کچھ عناصر علیحدہ ہوگئے اور انہوں نے تشدد کا راستہ اختیار کیا۔

سیاسی جماعتیں تشدد اور انارکی کے خلاف ہوتی ہیں۔ وہ پرامن طریقوں سے مسائل کے حل پر یقین رکھتی ہیں۔ اگر سماج کو قدامت پسندی وتشدد سے دور رکھنا ہو تو سیاسی دائرے میں کام کرنے والے عناصر کی آزادی کو نہیں کچلنا چاہیے۔ مذہبی سیاسی جماعتیں جو جمہوریت پر یقین رکھتی ہیں سماج میں تشدد وقدامت پسندی کے خلاف ان کے کردار سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

مسلم دنیا کی فعال مذہبی سیاسی جماعتیں جمہوریت کے بارے میں کیا نقطہ نظر رکھتی ہیں؟ یہ

بات ان کے قائدین کی زبانی سمجھی جاسکتی ہیں۔ راشد الغنوشی نے کہا تھا کہ ' یہ نظریہ کسی طور مسلمانوں کے مفاد میں نہیں کہ اسلام اور جمہوریت کے مابین تضاد پایا جاتا ہے۔ انہوں نے حال ہی میں کہا تھا کہ 'مسلمانوں کو جمہوریت اور انسانی حقوق کے لیے جہاد کرنا چاہیے '۔ سوڈان کے حسن ترابی نے کہا تھا کہ ' مذہبی سیاسی جماعتوں کا جمہوریت کے راستے سے انتخابات میں آنا بھی جمہوریت ہی ہو گی، ان کی مخالفت کا کوئی سیاسی جواز موجود نہیں ہے '۔ ملائشیا کے انور ابراہیم نے ایک بار اظہار خیال کرتے ہوئے کہا کہ 'مسلمانوں کا اخلاقی فریضہ ہے کہ وہ جمہوری انصرام کے لیے سنجیدگی کا اظہار کریں'۔ نجم الدین اربکان ہمیشہ کہتے رہے کہ میں جمہوریت یا سیکولرزم کے خلاف نہیں ہوں، بلکہ مذہب کو پابند و مقید رکھنے کے خلاف ہوں۔

کیا مذہبی سیاسی جماعتیں ناکام ہوئی ہیں؟

گزشتہ کچھ عرصے سے تواتر کے ساتھ ایسا مواد شائع ہوتا رہا ہے جس میں یہ دعوی کیا گیا کہ مسلم دنیا میں جہاں مذہبی سیاسی جماعتیں حکومت میں آئیں، وہ ناکام ہوئیں۔ گویا مسلم ڈیموکریٹس کے تجربات ناکام ہوئے۔ اس کی بنا پر یہ بھی رائے بنائی گئی کہ مسلم معاشرے جمہوریت کیلئے تیار نہیں ہیں، اس کے برعکس وہ آمرانہ یا نیم جمہوری قسم کے بندوبست کے لیے زیادہ سازگار ہیں۔ یہ سوال کہ مذہبی سیاسی عنصر ناکام کیوں ہوا؟ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ دراصل یہ جماعتیں پوشیدہ مقاصد رکھتی ہیں اس لیے اقتدار میں آکر خود کو اپنے ایجنڈے کے ساتھ ایڈجسٹ نہیں کر سکتیں۔ گویا یہ جماعتیں ناقابل اعتبار ہیں۔

اس نقطہ نظر کو بھی تاریخی تناظر میں سمجھا جاسکتا ہے۔ مصر اور ترکی میں مذہبی عنصر ۱۹۵۰ء سے سیاسی تحرک کا حصہ ہے۔ یہ حلقہ بہت زیادہ سیاسی پابندیوں کا شکار رہا، فوجی عتاب کا نشانہ بنا، ماوراءعدالتی قتل کیے گئے، تشدد برداشت کیا اور جیلوں میں وقت گزارا۔ ایسا پرامید اور سخت کوش طبقہ ناکام کیوں ہوا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی ناکامی حقیقت میں جمہوری حوالے سے نہیں تھی، بلکہ وہ اس لیے ناکام ہوئے کہ وہ جمہوریت مخالف بیوروکریسی کا مقابلہ نہیں کر سکے۔ اگر ۹۰ کی دہائی سے مصر، ترکی، تیونس، الجزائر، اردن اور مراکش میں مذہبی سیاسی حلقے کو سیاسی طور پہ رکاوٹوں کا نشانہ نہ بنایا جاتا تو آج ان ممالک میں زیادہ وسیع الظرف اور جدیدیت پسند سیاسی کلچر دیکھنے کو ملتا۔

اس رائے کی تائید میں نمایاں مثال حماس کی ہے۔ اپنے ابتدائی دور میں یہ جماعت مسلح تحریک کی نمائندگی کرتی تھی، لیکن اس کی موجودہ شکل کافی حد تک تبدیل ہو چکی ہے۔ یہ جماعت ۲۰۰۶ء سے جمہوری سیاست کا حصہ ہے اور اُس وقت سے اس نے مسلح کاروائیوں میں کمی کر دی تھی۔ ۲۰۱۷ء میں اس نے دوسری فلسطینی جماعت الفتح کے ساتھ ایک معاہدہ کیا تھا، اور اس ضمن میں اس نے پہلی بار اسرائیل کے وجود کو تسلیم کیا۔ حماس کی مثال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جمہوری تحرک مذہبی جماعتوں کے اندر جذری تبدیلیاں رونما کرنے کا باعث بنتا ہے۔ وہ اپنے بارے میں یہ تاثر بنانا چاہتی ہیں کہ وہ قدامت پسند یا تشدد کی حامی نہیں ہیں۔ لیکن بیوروکریسی کی مزاحمت ان کے راستے میں حائل ہوتی ہے۔ ان کے بارے میں یہ تاثر بنانے کی کوشش کی جاتی ہے کہ مذہبی عنصر جمہوریت کے لیے حوصلہ افزا یا سازگار نہیں ہو سکتا۔

گنی (Guinea) افریقا کا ایک چھوٹا سا ملک ہے جہاں ۲۰۱۰ء میں پہلی بار جمہوری طریقے سے انتخابات کا انعقاد ہوا۔ اس ملک کی آبادی کا ۸۵ فیصد مسلمانوں پر مشتمل ہے۔ اس کے پہلے صدر الفا کوندے تھے۔ انہوں نے منتخب ہونے کے بعد اپنی حکومت کی کارکردگی جانچنے کے لیے خود ہی اپوزیشن کمیٹی تشکیل دی تاکہ سیاسی توازن کو برقرار رکھا جاسکے۔ اس طرح کی مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ مذہبی سیاسی جماعتوں کو اگر موقع دیا جائے تو وہ زیادہ معتدل اور جمہوریت پسند ثابت ہوتی ہیں۔

کیا مذہبی سیاسی جماعتیں مغرب دشمن ہیں؟

چونکہ ماضی میں کئی مسلم ممالک مغرب کی کالونیاں رہے ہیں اس لیے ان معاشروں میں مغرب کے بارے میں ناخوشگوار تصورات پائے جاتے ہیں۔ اس کی بنیادی وجہ یہ نہیں کہ مغرب غیر مسلم تھا بلکہ اس کی انسانی حقوق کی خلاف ورزیاں اور ان کے ساتھ جانبدارانہ سلوک ہے جو روا رکھا گیا۔ لیکن عموماً مذہبی عنصر کو زیادہ مغرب دشمن سمجھا جاتا ہے۔ مسلم دنیا کا مذہبی سیاسی حلقہ مغرب دشمن نہیں ہے بلکہ مغرب سے ناراض ہے۔ اس کی وجوہات بھی ٹھوس ہیں۔ مذہبی سیاسی حلقے کی ناراضی کا سبب یہ ہے کہ اس نے ہمیشہ عالم اسلام کے مطلق العنان اشرافیہ کی حمایت کی یا ان کے بارے میں خاموشی اختیار کیے رکھی۔ مغربی طاقتیں آمریتوں اور مطلق العنان اشرافیہ کو مذہبی سیاسی جماعتوں کے اقتدار پر ترجیح دیتے ہیں چاہے مذہبی حلقہ جمہوری راستے سے ہی کیوں نہ آئے۔ یہ ناراضی مجاز ہے کہ مغرب جو اپنے ممالک میں جمہوری اقدار اور مساوی سیاسی حقوق کا تحفظ کرتا ہے مسلم دنیا میں اس کا رویہ اور طرز عمل مختلف ہوتا ہے۔

مذہبی سیاسی طبقے کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے سیاسی کردار میں دینی تعلیمات سے سہارا لیتا ہے اس لیے وہ سیکولرزم کے خلاف ہے۔ یہ نقطہ نظر بھی محل نظر ہے کیونکہ مذہبی سیاسی طبقہ مذہبی اقدار سے محدود رہنمائی لیتا ہے لیکن سیکولرزم سے اس کے اختلاف کی وجہ مذہبی سے زیادہ سیاسی ہے، اسے ایسے سیکولرزم ورژن سے اختلاف ہے جو مطلق العنان ہو، جو مذہبی نقطہ نظر کو جگہ دینے کا حامی نہیں۔ اس نوع کے سیکولرزم کو مذہبی طبقہ مسترد کرتا ہے جس میں مذہب کو دبانے کا رجحان ہو۔ مذہبی لٹریچر غیر مسلموں یا سیاسی اختلاف رکھنے والوں کے خلاف نہیں ہے۔ اگر معتدل سیاسی سیکولرزم وجود رکھتا ہے تو اس سے مذہبی جماعتوں کو اختلاف نہیں ہوگا، کئی مسلم ممالک میں یہ مثالیں دیکھنے کو ملیں کہ مذہبی سیاسی جماعتوں نے جمہوریت کے لیے سیکولر حلقے کے ساتھ اتحاد بنائے۔

کیا مذہبی سیاسی جماعتیں دہشت گردی کی حمایت کرتی ہیں؟

ایک اور اعتراض جو کثرت کے ساتھ مذہبی سیاسی جماعتوں پر کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ جماعتیں دہشت گرد تنظیموں کے لیے نرم گوشہ رکھتی ہیں۔ ہیں۔ مذہبی سیاسی جماعتوں کے بارے میں ایسی رائے عامہ مغربی میڈیا کی جانب سے ہموار کی جاتی ہے۔ یہ تصور عام کیا گیا ہے کہ یہ جماعتیں دہشت گرد عناصر کے لیے نرم گوشہ رکھتی ہیں۔ اس تصور کے پیچھے ٹھوس شواہد موجود نہیں ہیں۔ ایسا ان جماعتوں کو سیاسی جمہوری میدان سے دور رکھنے کے لیے کیا جاتا ہے۔ ورنہ اب تک ایسے شواہد سامنے نہیں جن سے یہ پتہ چلتا ہو کہ مذہبی سیاسی جماعتیں پوشیدہ مقاصد رکھتی ہیں اور پس پردہ دہشت گرد تنظیموں کی کسی بھی نوع کی معاونت کرتی رہی ہوں۔ مغربی میڈیا میں اسلام پسندوں (Islamists) کی اصطلاح کا بلا تفریق استعمال کیا جاتا ہے، اس کے تحت دہشت گردوں کو بھی شامل کیا جاتا ہے اور یہی اصطلاح مسلم ڈیموکریٹس یا عام مذہبی سیاسی جماعتوں کے لیے بھی استعمال کردی جاتی ہے۔ حالانکہ واقعاتی تناظر میں یہ تمام گروہ ایک جیسے نہیں ہیں۔

اِس وقت پوری دنیا میں بوکو حرام، دولت اسلامیہ، الشباب اور القاعدہ جیسی تنظیموں کو دہشت گرد قرار دیا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ بھی متعدد مسلح تحریکیں وجود رکھتی ہیں۔ ان سب کی مذہبی تشریحات میں فرق پایا جاتا ہے اور ان کا آپس میں مختلف حوالوں سے نظریاتی اختلاف بھی ہے۔ مسلم دنیا کی مسلح تحریکات میں سے اکثر نائن الیون کے بعد وجود میں آئی ہیں۔ ان کی نظریاتی اساس جو بھی ہو، عالم اسلام کا اکثریتی مذہبی طبقہ ان کی دینی تشریحات سے اختلاف رکھتا ہے، بالخصوص سیاسی جماعتیں ان کے اقدامات کو تسلیم نہیں کرتیں۔ لہذا ان سب کو ایک ہی اصطلاح کے تحت شامل کرتے ہوئے ایک جیسا قرار دینا درست نہیں ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ مسلح تحریکات جنگوں اور انسانی حقوق کی پامالی جیسے عوامل کی پیداوار ہیں نہ کہ اسلام کی۔ ان کی آئیڈیالوجی چاہے جن بنیادوں پر بھی قائم کی گئی ہو لیکن ان کا وجودی محرک مذہب نہیں ہے بلکہ جنگیں اور حقوق کے مسائل ہیں۔

سیاسی اسلام سے مسلم جمہوریت تک کا سفر

شیخ راشد الغنوشی

راشدالغنوشی تیونس کی مذہبی تشخص کی حامل سیاسی جماعت 'النہضہ' کے سربراہ ہیں۔ ان کے سیاسی تحرک کا سفر خاصا طویل ہے جو تقریباً چالیس سالوں پر محیط ہے۔ اس دوران انہوں نے جماعت میں کئی تبدیلیاں متعارف کرائیں اور بالآخر ۲۰۱۶ء میں یہ اعلان کیا کہ وہ خود کو سیاسی اسلام سے الگ کرکے مسلم ڈیموکریٹس کہلانا پسند کریں گے۔ اس اقدام کا پوری دنیا میں خیرمقدم کیا گیا۔ الغنوشی کی جماعت میں یہ تبدیلیاں کیسے آئیں اور اس کا منہج کیا ہے۔ زیرنظر مضمون میں اسی کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ مصنف خود راشدالغنوشی ہیں اور یہ مضمون بین الاقوامی جریدے فارن پالیسی میں شائع ہوا تھا۔

*****

النہضہ کا ارتقاء

عرب دنیا کی بااثر ترین سیاسی جماعت اور تیونس کی ابھرتی ہوئی جمہوریت میں اہم کردار ادا کرنے والی "النہضہ" نے حالیہ دنوں میں تاریخی تبدیلی کا اعلان کیا ہے۔ النہضہ جس کی بنیاد خالصتاً مذہبی تنظیم کے طور پر رکھی گئی تھی، اب کلی طور پر ایک نئی شناخت کو اختیار کر کے جمہوریت پسند مسلمانوں کی جماعت کا روپ اختیار کر چکی ہے۔ ۱۹۸۰ء میں، میں نے شریک بانی کے طور پر جس تنظیم کی بنیاد رکھی تھی وہ اب سیاسی جماعت اور سماجی تحریک، دونوں کام ساتھ لے کر نہیں چلے گی۔ اس تنظیم نے اپنی تمام مذہبی اور ثقافتی سرگرمیاں ختم کر کے صرف سیاست پر اپنی توجہ مرکوز کر دی ہے۔

"النہضہ" کا ارتقا تیونس کے سماجی اور سیاسی تبدیلیوں کی عکاسی کرتا ہے۔ تنظیم نے اپنا آغاز آمر اور سیکولر حکومت، جس نے عوام کے ساتھ ظلم وجبر کا رویہ اپنا رکھا تھا اور عوام کے مذہبی آزادی اور آزادی اظہار رائے پر پابندیاں عائد کر رکھیں تھیں، کے خلاف اسلامی تحریک کے طور پر کیا۔ تیونسی آمروں نے دہائیوں سے ملک میں ہر قسم کے سیاسی بحث ومباحثوں پر پابندی لگا رکھی تھی اور سیاسی مقاصد رکھنے والی تمام تحریکوں کو اس بات کا پابند کیا گیا تھا کہ وہ صرف اور صرف سماجی وثقافتی تنظیموں کے طور پر کام کر سکتی ہیں۔ لیکن ۲۰۱۱ء کی عرب بہار نے اس آمرانہ دور کا خاتمہ کر دیا، جس کی وجہ سے سیاسی مسابقت کی فضا ہموار ہوئی۔

تیونس کا نیا آئین "النہضہ" کے ارکانِ پارلیمان نے بنایا ہے، جس کی توثیق ۲۰۱۴ء میں کی گئی۔ یہ آئین جمہوریت اور سیاسی ومذہبی آزادی کی حفاظت کرتا ہے۔ نئے آئین کے مطابق تیونس کے باشندوں کو عبادت کرنے کی، اپنے ایمان اور عقائد کا اظہار کرنے کی مکمل آزادی ہے اور عرب مسلم تشخص کو وہاں ایک اہمیت حاصل ہے، النہضہ کو اب مزید ان معاملات میں الجھنے کی ضرورت نہیں رہی۔ النہضہ نے اپنے اوپر سے اسلامی جماعت کا لیبل ہٹا دیا ہے، جس کی وجہ سے بنیاد پرست اور انتہا پسند اس تنظیم کو بدنام کر رہے تھے۔ النہضہ کے نقطہ نظر کے مطابق، تیونس میں جمہوریت

کے اس تاریخی مرحلے میں سیکولرازم کا مذہب سے اب کوئی مقابلہ نہیں ہے۔ سیکولرازم کو جبر کے ذریعے نافذ نہیں کیا جاسکتا اور اب نئے آئین کے بعد النہضہ سمیت کسی بھی ایسی تنظیم کی ضرورت باقی نہیں، جو سیاسی سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ مذہبی آزادی کے لیے بھی کام کرے۔

یہ ایک لازمی امر ہے کہ ایک مسلمان کی زندگی میں اسلامی اقدار ہی اصل رہنمائی کرتی ہیں تاہم اب اسلامی ریاست اور سیکولر ریاست کے حوالے سے پرانے نظریات اور بحثوں میں الجھنے کا وقت نہیں ہے۔ تیونس میں اب مذہبی حوالے سے کام کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی بلکہ وہاں پر اب ایک اچھے جمہوری نظام کی ضرورت ہے، جو عام لوگوں کی زندگی کو بہتر بنا سکے۔ النہضہ تیونس کی مخلوط حکومت میں شامل ہے، اور اب اس کا واحد مقصد تیونس کے باشندوں اور وہاں رہنے والے مقامی افراد کے معاملات کو بہتر طور پر حل کرتے ہوئے ان کے معیار زندگی کو بہتر بنانا ہے۔

''النہضہ'' کا ارتقا مسلسل ۳۵ سالہ خود تشخیصی عمل اور ۲ سال تک بنیادی سطح پر مطالعے اور مباحثے کا نتیجہ ہے۔ ''النہضہ'' نے مئی ۲۰۱۶ء میں تنظیمی اجلاس منعقد کیا۔ اس اجلاس میں ۸۰ فیصد مندوبین نے اس فیصلے کی حمایت کی۔ یہ تبدیلی کوئی بہت بڑی نظریاتی یا مذہبی سوچ کی تبدیلی نہیں تھی۔ کیونکہ ہماری اقدار تو پہلے سے ہی جمہوریت سے ہم آہنگ ہیں۔ دراصل تبدیلی صرف اس ماحول میں ہوئی جس میں النہضہ کام کرتی تھی۔ تیونس میں اب آمریت کی بجائے جمہوریت ہے، اور جمہوری ماحول میں کام کرنے کے لیے النہضہ اب ایک سیاسی تنظیم کے طور پر سامنے آئی ہے، آمریت اور سیکولرازم سے لڑنے کے بجائے النہضہ کو اب عملی اور اقتصادی منصوبوں پر توجہ مرکوز کرنی ہوگی۔ سیاست اور مذہب کے درمیان تنازعات نے مشرق وسطیٰ کے تقریباً تمام ممالک کو عدم استحکام اور تشدد کی طرف دھکیلا ہے۔ النہضہ کی پالیسی میں آنے والی اس تبدیلی کو یہ بات ثابت کرنی ہوگی کہ درحقیقت اسلام اور جمہوریت آپس میں مطابقت رکھتے ہیں اور اسلامی تحریکیں جمہوری ماحول میں رہتے ہوئے معاشرے کی ترقی میں ایک اہم اور تعمیری کردار ادا کرسکتی ہیں۔

۱۹۷۰ء میں میں نے اور عبدالفتاح نے مل کر اسلامی تحریک کی بنیاد رکھی جو بعد میں ''النہضہ'' کہلائی۔ ہم دونوں جامعہ زیتونیہ سے فارغ التحصیل ہیں۔ یہ دنیا کی پہلی اسلامی جامعہ ہے، جو ۷۳۷ء میں قائم کی گئی۔اس جامعہ نے ریاست کی بدلتی ہوئی ضروریات کے مطابق اسلامی محرکات اور ذمہ داری کے نقطہ نظر کی ترویج کی۔ ہمارے نقطہ نظر کی تشکیل مختلف اصلاح پسند اسلامی مفکرین کے ساتھ رابطے کے ذریعے ہوئی۔ ہمیں مصر کی اسلامی تحریک اخوان المسلمون کے بانی حسن البنا اور شام میں اسی کی شاخ کے رہنما مصطفی سباعی جیسے اسلامی مفکرین نے متاثر کیا۔اسلامی تحریک کی بنیاد رکھنے کے بعد ہم جن دیگر مغربی مفکرین سے متاثر ہوئے ان میں الجیریا کے فلاسفر مالک بن نبی اور زیتونیہ یونیورسٹی سے تعلق رکھنے والے محمد طاہر بن عاشور (جو قرآن کی عقلی تفسیر کے نظریے کے بانی ہیں، اور مقاصد شریعت کو اہمیت دیتے ہیں) بھی شامل ہیں۔

اس وقت صدر حبیب بورقیبہ کی آمریت اور سیاسی اور شہری آزادی کے خاتمے نے تیونس کو بدترین معاشی، معاشرتی، سیاسی اور اقتصادی عدم استحکام سے دوچار کیا ہوا تھا، اس کے ساتھ ساتھ بڑھتی ہوئی بدعنوانی، معاشی تنزلی، سماجی عدم استحکام اور، ۱۹۷۶ء سے ۱۹۷۸ء تک ہونے والی مسلسل ہڑتالوں اور مظاہروں نے تیونس کو تباہی کی طرف دھکیل دیا تھا۔ یہاں تک کہ تیونس کی تاریخ نے ۲۶ جنوری ۱۹۷۸ء کا وہ سیاہ دن دیکھا، جب حکومت نے درجنوں مظاہرین کو ہلاک کر دیا، سیکڑوں زخمی ہوئے جب کہ ہزاروں مظاہرین کو بغاوت کے الزام میں گرفتار کر لیا گیا۔

جمہوری اصلاحات کی ضرورت پر بڑھتے ہوئے اتفاق رائے کو مد نظر رکھتے ہوئے تحریک اسلامی نے ایسے تمام لوگوں کو اپنے ساتھ ملایا، جو یہ محسوس کر رہے تھے کہ انھیں صرف مذہبی وابستگی اور مذہبی حوالے سے کسی رائے کے اظہار (چاہے وہ عوامی سطح پر ہو یا انفرادی سطح پر) کی وجہ سے سیاسی عمل سے خارج کر دیا گیا تھا، یا پھر ان وجوہات کی بنیاد پر پابندیوں کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔اس سلسلے میں تحریک اسلامی نے بحث و مباحثہ کے مختلف فورم تشکیل دیے، تحقیقی مجلے شائع کیے اور

جامعات کی سطح پر طلبہ کو متحرک کیا۔

اپریل ۱۹۸۱ء میں بورقیبہ حکومت نے سیاسی جماعتوں کے اندراج سے پابندی اٹھالی۔اس موقع پر تحریک اسلامی نے سیاسی جماعت کے اندراج کے لیے درخواست جمع کروادی۔سیاسی جماعت بنانے کے مقاصد یہ تھے کہ وہ جمہوریت کے فروغ کے لیے کام کرے گی، پُرامن شراکتِ اقتدار، صاف وشفاف انتخابات، معتدل مذہبی دانشوروں کے تحفظ اور ایسی جدیدیت کے فروغ کے لیے، جو تیونس کی روایات اور ثقافت سے مطابقت رکھتی ہو، جدوجہد کرے گی۔ لیکن حکام نے اس درخواست کو نظرانداز کردیا۔

اصلاحات کے بڑھتے ہوئے مطالبات پر کوئی مثبت اقدام کرنے کے بجائے حکومت نے تحریک اسلامی کے خلاف کریک ڈاؤن کا دائرہ بڑھادیا، مجھ سمیت تحریک اسلامی کے پانچ سوارکان کو گرفتار کرلیا گیا۔ ۱۹۸۱ء سے ۱۹۸۴ء تک مجھے اپنے ساتھیوں سمیت قید میں رکھا گیا۔رہائی کے فوراً بعد ہی ہمیں ''حکومت کا تختہ الٹنے کا منصوبہ ''یعنی ریاست کے خلاف بغاوت کے الزامات لگا کر دوبارہ گرفتار کرلیا گیا۔ حکومت نے ظلم اور جبر اور مطلق العنانیت کا مظاہرہ کرتے ہوئے النہضہ کے بہت سے ارکان کو نام نہاد عدالتی کاروائی کے ذریعے عمر قید کی سزائیں سنائیں۔

۱۹۸۷ء میں زین العابدین بن علی نے جب بورقیبہ کا تختہ الٹا تو سیاسی ماحول میں بہتری کی امید پیدا ہوئی۔بن علی نے تمام سیاسی قیدیوں کو رہا کردیا اور ساتھ ہی یہ اعلان بھی کیا کہ آج سے کثیر الجماعتی جمہوری دور کا آغاز ہو گیا ہے۔اس موقع پر اسلامی تحریک نے ایک بار پھر ''حزب النہضہ'' کے نام سے سیاسی جماعت کے اندراج کے لیے درخواست دی۔ پہلے کی طرح اس درخواست کو بھی نظر انداز کردیا گیا اور سیاسی ماحول کی بہتری کی امید ایک سراب ثابت ہوئی۔بن علی نے بھی بورقیبہ دور کی ظلم وجبر کی پالیسی اپنالی۔ ۱۹۸۹ء میں قومی انتخابات کے موقع پر جب ایسے آزاد امیدواروں نے، جن کا تعلق النہضہ سے تھا، ۱۳ فیصد ووٹ حاصل کر لیے اور ایک اندازے کے مطابق شہری علاقوں سے ۳۰ فیصد ووٹ حاصل کیے تو حکومت النہضہ کو ختم کرنے کے درپے ہوگئی۔ ہزاروں ارکان کو گرفتار

کر کے جیلوں میں ڈال دیا گیا، بے پناہ تشدد کیا گیا۔ نوکریوں سے نکال دیا گیا اور تعلیمی مواقعوں سے محروم کر دیا گیا۔ مجھ سمیت بہت سے ارکان کو زبردستی جلاوطن کر دیا گیا۔

اگلی دو دہائیوں میں تیونس ظلم و جبر کا شکار رہا اور النہضہ تحریک کالعدم تنظیم کے طور پر زیر زمین اپنی بقا کے لیے جدوجہد کرتی رہی۔ دسمبر ۲۰۱۰ء میں وہ تاریخی لمحہ آیا جب ایک پھل فروش محمد البوعزیزی نے پولیس اور دیگر حکومتی اہلکاروں سے تنگ آکر حکومتی دفتر کے سامنے خودسوزی کر لی۔ البوعزیزی کے اس عمل نے عوام کو جھنجوڑ کر رکھ دیا۔ پھر ایک ماہ کے اندر اندر بڑے پیمانے پر ہونے والے احتجاج نے بن علی کو بھاگنے پر مجبور کر دیا اور ساتھ ہی اس احتجاجی تحریک نے تقریباً پورے عرب کو اپنی لپیٹ میں لے لیا، جس کے نتیجے میں کئی حکومتوں کے تختے الٹ گئے۔ النہضہ نے عوام کے ساتھ مل کر اس احتجاجی تحریک میں حصہ ضرور لیا، لیکن اپنے پرچم اور نام کا استعمال نہیں کیا، تاکہ حکومت کو یہ بہانہ بنانے کا موقع نہ مل سکے کہ حزب اختلاف کی جماعتیں حصول اقتدار کے لیے تحریک چلا رہی ہیں۔

اکتوبر ۲۰۱۱ء میں ملک میں ہونے والے پہلے صاف و شفاف انتخابات میں النہضہ نے عوام میں اپنی جڑیں مضبوط ہونے، بہترین تنظیمی نیٹ ورک اور آمر کے خلاف جدوجہد میں تسلسل کی وجہ سے واضح فرق سے برتری حاصل کی۔ قومی اتحاد کو برقرار رکھنے کے لیے النہضہ نے دو سیکولر جماعتوں سے اتحاد کر کے عرب کی روایتی سیاست میں ایک نئی مثال قائم کی۔

انتخابات کے بعد جب ملک ایک نازک صورتحال سے گزر رہا تھا اور جمہوریت نے بھی ابھی پاؤں نہیں جمائے تھے، النہضہ نے بدلے کے بجائے مصالحت اور مفاہمت کو پروان چڑھایا۔ نئے آئین پر ہونے والے مذاکرات کے دوران بھی النہضہ نے اپنے بہت سے مطالبات پر مفاہمت کی اور صدارتی و پارلیمانی نظام کی حمایت کی، حالانکہ النہضہ نے پہلے خالصتاً پارلیمانی نظام کا مطالبہ کیا تھا۔ اس کے علاوہ اس بات پر بھی رضامندی کا اظہار کیا کہ آئین سازی میں شریعت کو بنیادی حیثیت حاصل نہیں ہوگی۔ النہضہ کی مفاہمتی پالیسی اور اس نظام میں رہ کر کام کرنے کی وجہ سے ایک نیا آئین سامنے

آیا۔ یہ آئین جمہوریت کا تسلسل، قانون کی بالادستی، سیاسی، مذہبی، معاشی، ثقافتی اور ماحولیاتی حقوق کا آئینہ دار ہے۔

۲۰۱۳ء میں سلفی انتہا پسندوں نے سیاسی قتل و غارت گری اور حملوں کا ایک سلسلہ شروع کیا، تاکہ سیاسی عمل کو پٹڑی سے اتارا جا سکے۔ اس موقع پر کچھ ارکان اسمبلی نے بھی النہضہ پر ان واقعات کا الزام لگا کر آئین سازی پر ہونے والے مذاکرات کا بائیکاٹ کر دیا۔ جس پر النہضہ اور اس کی اتحادی جماعتوں نے بجائے یہ کہ ان کی غیر موجودگی سے فائدہ اٹھا کر آئین کا مسودہ تیار کرتی، ان کے ساتھ مفاہمت کر کے کام کا دوبارہ آغاز شروع کیا۔ اس جمہوری عمل کا تسلسل برقرار رکھنے کے لیے النہضہ نے وہ قربانیاں بھی دیں، جس کی مثال خطے میں کہیں نہیں ملتی۔ النہضہ نے حکومت چھوڑ دی، جس کے نتیجے میں غیر جانبدار ٹیکنوکریٹ حکومت کا قیام عمل میں آیا۔ دراصل حکومت میں رہنا ہمارا مقصد نہیں تھا، بلکہ ہم چاہتے تھے کہ آئین ساز کمیٹی اور قانون ساز اسمبلی اپنا کام مکمل کرے، تاکہ جمہوری تیونس کی بنیادیں مضبوط ہو سکیں۔

۲۰۱۴ء کے انتخابات میں النہضہ نے اپنی شکست کو خوشی سے تسلیم کیا اور ۲۰۱۲ء میں بننے والی جماعت ''ندا تونس'' کی فتح کو بھی بخوشی قبول کیا۔ اس کے بعد سے اب تک النہضہ حکومتی جماعت ''ندا تونس'' کی اتحادی ہے۔ باوجود اس کے کہ دونوں جماعتیں ہر معاملے پر ایک جیسا موقف نہیں رکھتیں، لیکن یہ اتحاد بہتر طریقے سے کام کر رہا ہے۔ اس طرح ایک مکمل آئین کی موجودگی میں اور سیاسی مفاہمت کے نتیجے میں النہضہ اپنے مقصد یعنی ''مسلم جمہوریت'' کی جانب گامزن ہے۔

مسجد اور ریاست کی علیحدگی

النہضہ کا دسواں تنظیمی اجلاس مئی ۲۰۱۶ء میں منعقد ہوا۔ اس اجلاس میں پالیسی میں تبدیلی کی ایک فہرست جاری کی گئی، اس فہرست کو دیکھ کر یہ بات واضح طور پر محسوس کی جا سکتی ہے کہ النہضہ کی تمام تر توجہ صرف سیاسی سرگرمیوں پر مرکوز ہے، معاشرتی، تعلیمی، ثقافتی اور مذہبی سرگرمیاں اب

النہضہ کا ہدف نہیں ہیں، حالیہ برسوں میں النہضہ آہستہ آہستہ معاشرتی، فلاحی اور مذہبی سرگرمیوں کو ترک کر رہی ہے اور اپنی شناخت ایک ایسی تنظیم کے طور پر کروا رہی ہے جو کہ آزاد شہری معاشرے کے لیے کام کرے گی۔ مقرر کردہ تبدیلیوں کے نفاذ کا آغاز کیا جا چکا ہے۔ النہضہ کی نئی پالیسی کے تحت اب تنظیم کے کارکنان مساجد میں مذہبی تقریر یا تبلیغ نہیں کر سکتے اور فلاحی انجمنوں میں اہم عہدے بھی حاصل نہیں کر سکتے۔

ہمارا مقصد مذہب اور سیاست کو الگ کرنا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ کوئی سیاسی جماعت مذہب کی ترجمانی نہیں کر سکتی اور نہ ہی اسے ایسا کرنا چاہیے۔ اور مذہبی اداروں کے لیے بھی ضروری ہے کے وہ آزاد اور غیر جانبدار رہیں۔ ہم چاہتے ہیں کہ مسجد لوگوں میں تقسیم کا باعث نہ بنے بلکہ وہ ان کو اکٹھا کرنے کی جگہ ہو۔ اور اس کے ساتھ ساتھ مسجد کے امام کا غیر سیاسی ہونا بھی ضروری ہے۔ امام مسجد کی تربیت ایسی ہونی چاہیے کہ وہ اپنے شعبے یعنی مذہبی معاملات کا ماہر ہو، تاکہ اس کی پہچان ایک بہترین مذہبی رہنما کی ہو۔ اس وقت تیونس میں صرف سات فیصد ایسے امام ہیں جو اس تربیتی عمل سے گزر چکے ہیں۔

تنظیمی اجلاس نے تیونس کو درپیش مسائل کے حل کے لیے ایک جامع حکمت عملی کی منظوری دی ہے۔ جس میں اپنی تمام تر توجہ آئینی طریقہ کار کو مستحکم کرنے، انصاف کی فراہمی، اقتصادی اصلاحات، معاشی ترقی اور اصلاحات کو فروغ دینے پر مرکوز کی گئی ہے۔ ہم ایک ایسا کثیر الجہتی نقطہ نظر تشکیل دے رہے ہیں، جس کے مطابق دہشت گردی سے بہتر انداز سے نمٹا جا سکے اور ساتھ ساتھ مذہبی ادارے زیادہ بہتر انداز میں کام کر سکیں۔

النہضہ کو اب اسلامی تحریک نہیں بلکہ ''مسلم ڈیموکریٹس'' کی تنظیم سمجھنا چاہیے۔ ہم چاہتے ہیں کہ مذہبی تعلیمات کی طرف دعوت دینے کے بجائے تیونسی عوام کے روزمرہ کے مسائل حل کرنے پر توجہ دیں۔ یہاں یہ بات واضح کرتا چلوں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ النہضہ کی بنیاد ہمیشہ اسلامی اصولوں پر ہی رہے گی اور یہی روایات ہمارے لیے مشعل راہ بنیں گی۔ لیکن نئے آئین کے لاگو

ہونے کے بعد اس بات کی کوئی خاص ضرورت نہیں کے النہضہ مذہبی حقوق کے حصول کے لیے جدو جہد کرے، کیونکہ نئے آئین کے تحت ہر کسی کو مذہبی آزادی حاصل ہے، چاہے کوئی کسی مذہب پر یقین رکھے یا مذہب کا انکاری ہو جائے۔ مذہب اور سیاست کے الگ ہو جانے سے حکام عوام کو گمراہ کرنے کے لیے مذہبی سیاست جیسے الزامات کا ہتھکنڈہ استعمال نہیں کر سکیں گے۔اس سے مذہبی اداروں کو بھی آزادی سے کام کرنے کا موقع ملے گا، کیوں کہ انقلاب سے پہلے ریاست سیاست کی وجہ سے مذہبی سرگرمیوں پر پابندی لگادیا کرتی تھی۔

یہ تقسیم تیونس کو انتہا پسندی سے لڑنے میں بھی مدد دے گی۔آمرانہ دور حکومت میں جب مذہبی سرگرمیوں پر پابندی تھی، تو مذہب کی طرف رجحان رکھنے والے اعتدال پسند نوجوان مرکزی دھارے میں شمولیت سے روکنے کے لیے لگائی جانے والی بے جا پابندیوں کے نتیجے میں انٹرنیٹ کے ذریعے انتہا پسندوں کے ہاتھ لگ جاتے تھے۔انتہا پسندی سے نمٹنے کے لیے ضروری ہے کہ اسلام کی تعلیمات کو اچھے طریقے سے سمجھا جائے اور اسلامی احکامات کی روایتی تعبیر کرنے کے بجائے انھیں جدید دور کی ضروریات زندگی کو سامنے رکھ کر سمجھا جائے۔ مسجد کی سیاست سے علیحدگی اور بہتر نظام حکومت کی صورت میں مذہبی ادارے نہ صرف فعال انداز میں کام کر سکیں گے بلکہ جدید مذہبی تعلیم اور اسلامی نظریات کی جدید تعبیر بھی کی جاسکے گی۔

تیونس میں گزشتہ پانچ سالوں میں غیر معمولی سیاسی پیش رفت ہوئی ہے۔ حکومت کو اس پیش رفت سے فائدہ اٹھانے کے لیے معاشی اور سماجی ترقی کو اپنی ترجیحات میں رکھنا ہوگا۔اس وقت نہ صرف جمہوری اداروں کو مضبوط کرنا چاہیے بلکہ روزگار اور معاشی ترقی کی ضرورت کو سامنے رکھ کر اقتصادی اصلاحات بھی کرنی ہوں گی۔اور اس کام کے لیے النہضہ سمجھتی ہے کہ قومی سطح پر بحث ومباحثہ ہونا چاہیے، جس کے نتیجے میں سرمایہ داری کا ایسا نمونہ سامنے آئے، جس میں کاروبار کرنے کی آزادی ہو لیکن سماجی انصاف اور سب کو یکساں مواقع بھی حاصل ہوں۔

معاشی ترقی میں تیزی لانے کے لیے حکومت کو اسٹریٹیجک شعبوں میں پیداوار دوبارہ

شروع کرنے کے راہ ہموار کرنی ہو گی۔ جیسا کہ فاسفیٹ کی پیداوار، جو کہ انقلاب کے بعد سے مزدوروں اور مالکان کے درمیان تنخواہوں کے تنازعہ کی وجہ سے نہایت کم ہو چکی ہے۔ اسی طرح النہضہ چاہتی ہے کہ بینکاری کے شعبے میں اصلاحات متعارف کروائی جائیں، تاکہ کمپنیاں اور لوگ انفرادی طور پر آسانی سے قرضے حاصل کر سکیں۔ اس کے علاوہ ہم نے حکومت کو اس پر مجبور کیا ہے کہ وہ کسانوں اور چھوٹے پیمانے پر کاروبار کرنے والوں کی مدد کرے۔ ان سب اقدامات کے ساتھ ساتھ حکومت کو چاہیے کہ نئے تجارتی شراکت دار تلاش کرے اور پڑوسی ممالک کے ساتھ برآمدات میں اضافہ کرے، اس مقصد کے لیے افریقا، ایشیا اور لاطینی امریکا میں بہت سے مواقع موجود ہیں۔ اسی طرح حکومت کو یورپی یونین کے ساتھ آزاد تجارت کے معاہدے کے لیے ہونے والے مذاکرات میں تیزی لانی ہو گی۔

تیونس کی کامیابی کے لیے کاروبار دوست ماحول کا ہونا نہایت ضروری ہے۔ ملک میں مجموعی طور پر یہ سوچ پائی جاتی ہے کہ سرکاری نوکری کرنا ہی سب سے بہتر ہے، کیونکہ پچھلے ادوار میں بدعنوانی کی وجہ سے لوگوں میں کاروبار کرنے کا رجحان بالکل بھی فروغ نہ پا سکا۔ النہضہ اس سوچ کو بدلنے کی حوصلہ افزائی کرتی ہے، کیوں کہ اس سوچ کی وجہ سے ریاست تمام وسائل پر اپنی اجارہ داری قائم کیے ہوئے تھی۔ اگر لوگوں میں کاروبار کا رجحان بڑھتا ہے تو ریاست کی اجارہ داری خود بخود ختم ہو جائے گی۔ نوجوانوں کو کاروبار کی طرف راغب کرنے کے لیے النہضہ حکومت کی مکمل معاونت کر رہی ہے۔ النہضہ سے تعلق رکھنے والے زیاد العذاری جو کہ پیشہ وارانہ تربیت اور روزگار کے وزیر ہیں، اس سلسلے میں ضرورت کے مطابق اصلاحات متعارف کروا چکے ہیں، اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے ایک پروگرام کا بھی آغاز کیا جس کے تحت ۶ لاکھ بے روزگار نوجوانوں کو پیشہ وارانہ تربیت دی جائے گی، تربیتی مراکز کو از سر نو تعمیر کیا جائے گا اور "کیریئر گائیڈنس" کے لیے قومی اتھارٹی کا قیام عمل میں لایا جا رہا ہے۔

النہضہ ایسی اصلاحات کی بھی حمایت کرتی ہے کہ جس کے ذریعے نجی اداروں کے تعاون سے

منصوبوں پر کام کرنا آسان ہو جائے اور نجی اداروں کے تعاون سے نئے کاروبار متعارف کروائے جائیں۔ زیاد العذاری کی متعارف کروائی گئی اصلاحات میں نئے کاروبار کرنے والوں کے لیے تربیتی پروگرام، مالی مدد اور سرکاری امور میں آسانی رکھی گئی ہے تاکہ نیا کاروبار کرنے والوں کا حوصلہ بڑھایا جاسکے۔

تعلیمی نظام میں تبدیلی لائے بغیر معاشی ترقی ممکن نہیں۔ تیونس کے نظام تعلیم کا اس کے صنعتی شعبے سے کوئی میل نہیں کھاتا۔ یہی وجہ ہے کہ بیروزگاری کی شرح اس وقت ۱۵ فیصد کے قریب پہنچ چکی ہے۔ تعلیم کو روزگار کا ذریعہ بننا چاہیے نہ کہ وہ بیروزگاری میں اضافے کا باعث بنے۔ النہضہ چاہتی ہے تعلیم کے شعبے میں ایسی اصلاحات متعارف کروائی جائیں جن سے تعلیمی ادارے صنعتی شعبے کی ضروریات پوری کرنے کے قابل ہوں، جس کے لیے وہ طلبہ کی فنی تعلیم کی طرف توجہ دیں۔ اور ان کے لیے مختلف نجی و سرکاری اداروں میں روزگار کے مواقع پیدا کریں۔

تیونس میں ہونے والی ڈرامائی سیاسی تبدیلی اور معاشی ترقی سے فائدہ اٹھانے کے لیے ضروری ہے کہ ملک میں سماجی تبدیلی بھی لائی جائے۔ اس سلسلے میں سرکاری شعبے اور کاروبار میں خواتین کا کردار سب سے اہم ہے۔ تیونس کی سیاست، عدلیہ اور سول سوسائٹی میں آنے والی اس جمہوری تبدیلی میں خواتین کی شرکت اور ان کی قیادت نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ آج جامعات سے فارغ التحصیل طلبہ میں ۶۰ فیصد سے زائد خواتین ہیں۔ اس کے باوجود مردوں کے مقابلے میں خواتین میں بیروزگاری زیادہ ہے۔ ملک کی جمہوری ترقی کا انحصار اس بات پر ہے کہ خواتین کی ترقی کی راہ میں حائل مشکلات دور کی جائیں، انھیں تمام شعبہ جات میں یکساں مواقع حاصل ہوں اور ان کے حقوق کا تحفظ یقینی بنایا جائے۔ اس سلسلے میں النہضہ نے مارچ ۲۰۱۷ء ہونے والے بلدیاتی انتخابات کے امیدواروں میں خواتین اور مردوں کی یکساں نمائندگی کا فیصلہ کیا ہے۔

ان تمام معاملات سے اہم داخلی سلامتی کا معاملہ ہے۔ اس غیر مستحکم خطے میں داخلی سلامتی کو یقینی بنانا اس جمہوری نظام کے لیے اس وقت سب سے بڑا چیلنج ہے۔ انفرادی حقوق کا احترام کرتے

ہوئے اور قانون کی حکمرانی کو یقینی بناتے ہوئے ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ شہریوں کی ہر ممکن طریقے سے حفاظت کرے۔ ہم نے مطالبہ کیا ہے کہ انتہا پسندی کی وجوہات جاننے کے لیے قومی سطح پر کوئی حکمت عملی ترتیب دی جانی چاہیے۔ انسدادِ دہشت گردی کی بہتر حکمت عملی رد عمل کے امکانات کو کم کرتی ہے۔ اس لیے ہمارے اداروں کو چاہیے کے شہری حقوق،اظہار رائے کی آزادی، میڈیا، سول سوسائٹی کے حقوق کا احترام کرتے ہوئے انسدادِ دہشت گردی کی پالیسی تشکیل دیں اور اپنے کام کرنے کے طریقہ کار میں تبدیلی لائیں۔ قومی انسدادِ تشدد کمیشن کا قیام اور قیدیوں کے حقوق کے حوالے سے ہونے والی نئی ترامیم اس بات کا ثبوت ہیں کہ ہم صحیح سمت میں بڑھ رہے ہیں۔

داعش جیسے شدت پسند گروہوں کو شکست دینے کا واحد راستہ یہ ہے کہ لاکھوں مسلم نوجوانوں کو بہترین متبادل فراہم کیے جائیں۔ عرب کے لوگوں نے سماجی پابندیوں، کم مواقع اور آمروں کے ہاتھوں ظلم و ستم جیسی آزمائشوں کا سامنا کیا ہے۔ان کے احساس محرومی سے شدت پسند گروہوں نے فائدہ اٹھا کر انھیں خطے میں اپنی طرز کی آمریت اور انار کی پھیلانے جیسے مقاصد کے لیے استعمال کیا۔ اگر انھیں اپنے طرز عمل سے اس بات کا یقین دلا دیا جائے کہ 'مسلم جمہوریت' فرد کے حقوق کا احترام کرتی ہے، معاشی و سماجی مواقع پیدا کرتی ہے اور عرب اسلامی روایات اور پہچان کی حفاظت کرتی ہے تو تیونس میں جمہوریت کی کامیابی نہ صرف شدت پسندوں، بلکہ سیکولر آمروں کے منہ پر بھی ایک طمانچہ ہو گی۔

مسلم معاشرے اور جمہوریت کی تفہیم کا مسئلہ

خورشید ندیم

عام طور پہ جب مسلم معاشروں کے تناظر میں جمہوریت کی بات کی جاتی ہے تو بعض دفعہ یہ تأثر بھی دیا جاتا ہے کہ یہ ایک ناممکن عمل ہے جس کے لیے کی جانے والی تمام کوششیں رائیگاں ہی جائیں گی۔ خود مسلم معاشرے کے اندر یہ مایوسی گھر کر گئی ہے اور سوال مسلم سماج کی سیاسی نفسیات پر کیا جاتا ہے کہ وہ اس جدید نظم کا متحمل نہیں۔ اس کے علاوہ جمہوریت کی تفہیم میں بھی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں۔ زیرنظر مضمون میں خورشید ندیم نے ان امور کا احاطہ کیا ہے۔ مصنف پاکستان میں سماجیات کے چنیدہ ماہر ین میں سے ایک ہیں۔ کالم نگار ہیں اور ٹیلی وژن پہ پروگرام بھی کرتے ہیں۔ آپ ادارہ تعلیم و تحقیق کے سربراہ ہیں اور کئی علمی و تحقیقی کتابیں تصنیف کر چکے ہیں*۔

*****

* یہ مضمون خورشید ندیم کی کتاب 'متبادل بیانیہ' اور اُن کے اخباری مضامین سے تیار کیا گیا ہے۔

کیا مسلم معاشرے جمہوریت کے لیے سازگار نہیں؟

'عرب بہار' کی پہلی لہر، ۲۰۱۰ء کے اواخر میں تیونیسیا سے اٹھی تھی۔ اکیسویں صدی کی سب سے بالغ نظر مسلم سیاسی شخصیت راشد غنوشی کا تعلق بھی اسی ملک سے ہے۔ تیونیسیا میں ان دنوں ایک بار پھر سیاسی اضطراب ہے۔ منتخب پارلیمنٹ معطل ہے اور آمریت کے سائے گہرے ہوتے جا رہے ہیں۔ غنوشی کے ایثار کے باوجود، جمہوریت کا شجر ثمر بار نہیں ہو رہا۔

صرف تیونیسیا ہی نہیں، عرب بہار ہر جگہ خزاں میں بدل گئی۔ شام میں کیا ہوا؟ بشار الاسد چند ماہ پہلے پچانوے فیصد ووٹ لے کر ایک بار پھر صدر بن گئے۔ مصر میں پھانسی گھاٹ مستقل آباد ہے۔ منتخب صدر مرسی کا جنازہ جیل سے اٹھا اور ان کے بیٹے کا بھی۔ اسی طرح کا منظر بنگلہ دیش میں بھی دکھائی دیتا ہے۔ ایران میں بھی انتخابات ہو رہے ہیں مگر کیسے؟ وہاں شورائے نگہبان کے منتخب کردہ افراد ہی کو حصہ لینے کی اجازت ہوتی ہے۔ ترک جمہوریت کی کہانی فتح اللہ گولن سے سنی جاسکتی ہے۔

جنوب مشرقی ایشیا میں، ملائیشیا ہے۔ بظاہر جمہوری ملک ہے مگر مہاتیر محمد کے ہاتھوں انور ابراہیم کے ساتھ کیا سلوک ہوا؟ پاکستان کی جمہوریت کا ماضی اور حال ہمارے سامنے ہے۔ افغانستان میں دنیا نے حامد کرزئی صاحب کی جمہوریت دیکھی اور اشرف غنی صاحب کی بھی۔ طالبان تو خیر جمہوریت پر یقین ہی نہیں رکھتے۔ جہاں کا ذکر نہیں، وہاں بادشاہتیں قائم ہیں۔

بیسویں صدی میں، جب انسانی تاریخ نے ایک کروٹ لی اور قومی ریاستوں کے دور میں داخل ہوئی تو اس کی سیاسی بنت بھی تبدیل ہوئی۔ بادشاہت کی جگہ جمہوریت نے لے لی۔ غیر مسلم دنیا میں جمہوریت کے ساتھ دوسرا تجربہ اشتراکی ریاست کا تھا۔ مشرقی یورپ کا ایک بڑا حصہ اس کی گرفت میں رہا۔ یہاں تک کہ وہ وقت آیا جب دیوارِ برلن گرادی گئی۔ اب صرف جمہوریت ہے۔ اشراکیت زدہ ملکوں میں ابھی آمریت ہے۔ کہیں شخصی، کہیں یک جماعتی۔ غیر اشتراکی دنیا میں جمہوریت سیاسی ایمانیات کا حصہ بن چکی۔ مسلم دنیا میں کہیں جمہوریت پنپ نہیں سکی۔ ووٹ کی طاقت سے آنے

والوں نے بھی بالآخر یہی چاہا کہ اقتدار کی تمام قوت ان کی ذات میں سمٹ آئے۔ اس سے سماجی علوم کے بعض ماہرین نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ مسلم سماج کی نفسیاتی ساخت کچھ اس طرح بنی ہے کہ جمہورت کے لیے سازگار نہیں۔ کیا یہ مقدمہ درست ہے؟ کیا اس کی وجہ مسلم تاریخ ہے جو بادشاہت سے عبارت ہے؟ کیا اس کا سبب ہمارا فہمِ اسلام ہے جو اقتدار کے کسی غیر الٰہی مرکز کو قبول نہیں کرتا؟

یہاں جمہوریت سے میری مراد وہ سیاسی نظام ہے جس میں عوام کی اجتماعی دانش کو حقِ اقتدار حاصل ہوتا ہے۔ عوام کی اکثریت کسی فرد یا گروہ کو یہ حق تفویض کر سکتی ہے کہ وہ عوام کے مفادات کی نگہبانی کرے۔ اگر وہ اس میں ناکام رہتا ہے تو یہ حق عوام ہی کے پاس ہے کہ وہ اس گروہ کو کسی دوسرے گروہ سے بدل ڈالے۔ یہ گروہ طے کرے کہ ملک کی خارجہ پالیسی کیا ہو گی؟ معیشت کا نظام کیسا ہو گا؟ قومی مفاد کیا ہے؟

جمہوریت میں اکثریت کو حقِ اقتدار ملتا ہے لیکن اکثریت کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اقلیت کی رائے کا احترام کرے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ معاشرے میں آزادیٔ رائے کو یقینی بنایا جائے۔ اقلیت کو یہ حق حاصل رہے کہ وہ اپنا موقف جس طرح چاہے عوام کے سامنے رکھے۔ یہ ممکن ہے کہ آج کی اقلیتی رائے، کل اکثریت کی رائے بن جائے۔ یہ سماج کے فطری ارتقا کے لیے ضروری ہے۔ اگر کوئی معاشرہ آزادیٔ رائے کی ضمانت نہیں دیتا تو وہ بہتے دریا کے بجائے، ایک جوہڑ بن جاتا ہے جہاں فکری تعفن پیدا ہوتا اور اس کا تسلسل سماج کی حسِ شامہ کو ختم کر دیتا ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ مسلم معاشروں میں جمہوریت نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ فیصلہ سازی کا اختیار، عوام کے بجائے کسی خاص طبقے کو حاصل ہے۔ یہ مذہبی اشرافیہ ہو سکتی ہے۔ یہ بادشاہ ہو سکتا ہے۔ یہ مقتدرہ ہو سکتی ہے۔ یہ ایک خاندان ہو سکتا ہے۔ یہ کوئی ایک جماعت ہو سکتی ہے۔ تمام مسلم ممالک میں آج یہی صورت حال ہے۔ کہیں عوام کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اپنے مقدر کا فیصلہ خود کریں۔ جس کو کسی وجہ سے اقتدار حاصل ہو گیا، وہ اسے چھوڑنے کے لیے آمادہ نہیں۔

مسلم عوام غیر جمہوری حکومتوں کے خلاف احتجاج کے لیے تیار نہیں۔ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ اس عمل کو قبول کیے ہوئے ہیں؟ کہیں ریاست کسی حد تک معاشی آسودگی فراہم کر کے عوام کو احتجاج سے روکنے میں کامیاب ہے۔ کہیں خوف کی چادر ہے جو معاشرے پر تنی ہوئی ہے۔ جان کا خوف، عزت کا خوف، مال کا خوف۔ کہیں اس کا سبب اہلِ سیاست سے مایوسی ہے۔

دنیا میں آج جہاں جمہوریت ہے، کیا وہاں جان و مال کا خوف نہیں تھا؟ کیا وہاں مذہبی جذبات کا استحصال نہیں ہوتا تھا؟ یقیناً تھا۔ یورپ میں کلیسا کی قوت کا کسے علم نہیں۔ بادشاہ کا خوف بھی کم نہیں تھا۔ اس کے باوجود، آخر کیا ہوا کہ بادشاہ کا خوف باقی رہا' نہ اہلِ کلیسا کا ڈر؟ ایک جمہوری معاشرے نے جنم لیا اور عوام طاقت کا سرچشمہ بن گئے۔ ایسی تبدیلی آئی کہ آج جمہوریت کے علاوہ کسی دوسرے سیاسی نظام کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

اس کی وجہ کم و بیش تین سو سال کی فکری جدوجہد ہے۔ وہ جدوجہد جس نے عوام کا زاویہ نظر بدل ڈالا۔ جس نے ان کے سیاسی، سماجی اور مذہبی خیالات کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا اور افکار کی ایک نئی فصل بو دی۔ اس کے نتیجے میں مضبوط سیاسی اور سماجی ادارے وجود میں آئے۔ ان اداروں نے ایک بنیادی نظامِ اقدار پر اتفاق کیا' جس میں جمہوریت سرِفہرست تھی۔ آج عوام کی مرضی کے بغیر کوئی ان پر مسلط نہیں ہو سکتا۔

مسلم معاشروں کی تاریخ اس فکری جدوجہد سے خالی ہے۔ ہمارے ہاں اگر کوئی کوشش ہوئی بھی تو وہ قدیم دور کے احیا کی ہوئی جسے نشاۃ ثانیہ کہا گیا۔ ہمارے اہلِ دانش نے مستقبل کا اگر کوئی خواب دیکھا تو وہ بھی ماضی کے آئینے میں۔ اس سوچ کے ساتھ کوئی نیا جہاں آباد نہیں کیا جا سکتا تھا۔ ہم نے مذہب کے ساتھ وابستگی کا مطلب یہ سمجھا کہ قدیم اداروں کو زندہ کیا جائے۔ یہ مذہب کی درست تفہیم تھی نہ سماج کی۔ نتیجہ ہمارے سامنے ہے کہ ووٹ کے ذریعے برسرِ اقتدار آنے والے بھی امیر المومنین بننا چاہتے ہیں۔ مسلم سیاسی رہنما قبائلی لباس میں ملبوس ہوں، جبہ و دستار میں ہوں یا انہوں نے جدید سوٹ زیب تن کر رکھا ہو، ان کا تصورِ حکمرانی ایک ہوگا: ارتکازِ اقتدار۔

جمہوریت کے لیے مسلم معاشروں کو پہلے فکری جدوجہد کے مرحلے سے گزرنا ہے۔ انہیں ایک نیا فکری بیانیہ تشکیل دینا ہے۔ وہ سیاسی ادارے بنانے ہیں جو جمہوریت کا دفاع کر سکیں۔ اسی طرح جمہوری اصولوں پر قائم سیاسی جماعتوں کے بغیر جمہوریت کا دفاع نہیں ہو سکتا۔ مضبوط سول سوسائٹی نہ ہو تو جمہوری قدروں کی آبیاری ممکن نہیں جو لوگوں کے حقِ اختلاف کے لیے موثر آواز اٹھا سکے۔

جب تک یہ مرحلہ طے نہیں ہو گا، مسلم ممالک میں جمہوریت نہیں آسکتی۔ اس فکری سفر میں لازم نہیں کہ ہمارے نتائجِ فکر سو فیصد وہی ہوں جو مغرب کے تھے۔ یہ مختلف ہو سکتے ہیں مگر راستہ یہی ہے: معاشرے کی فکری وسیاسی تشکیلِ نو۔ بصورتِ دیگر صرف شراکتِ اقتدار کے فارمولے زیرِ بحث آئیں گے، جیسے آج کل کچھ ممالک میں ہو رہا ہے، بظاہر ووٹ ڈالے جا رہے ہوں گے مگر پہلے سے طے ہو گا کہ کس جماعت کو کتنی نشستیں دی جائیں گی۔ یہ معلوم ہو گا کہ بشار الاسد کو پچانوے فیصد اور حسنی مبارک کو نوے فی صد ووٹ ملیں گے۔ یہ نتائج اتنے بدیہی ہوتے ہیں کہ کسی گیلپ سروے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی۔

جمہوریت دراصل تصورِ زندگی ہے

یہ ایک تصورِ زندگی ہے جو اختلاف کے ساتھ جینے کے آداب سکھاتا ہے۔ جمہوریت ایک نظامِ حکومت ہے جس میں حکمرانی کا حق عوام کے پاس ہے۔ جمہوریت ایک عمل ہے جو زینہ زینہ اپنا سفر طے کرتا ہے۔ یہ سب باتیں پیشِ نظر نہ ہوں تو جمہوریت ثمر بار نہیں ہوتی۔ اس کو نتیجہ خیز بنانے کی کچھ ذمہ داری حکمران طبقے پر ہے اور کچھ عوام پر۔

پہلی بات حکمران طبقے سے۔ جمہوریت اختیارات کی تقسیم کا نام ہے، ارتکاز کا نہیں۔ ارتکاز بادشاہت میں ہوتا ہے یا آمریت میں۔ ہمارا حکمران طبقہ یہ سمجھتا ہے کہ عوام حکومت نہیں، بادشاہ کا انتخاب کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جمہوریت میں حکمران (Ruler) نہیں ہوتا، حکومت (Govt) ہوتی

ہے۔ جمہوریت میں حکومت سے مراد ایک نظمِ اجتماعی ہے جو فرائض کو تقسیم کرتا اور فرد کی جگہ اختیارات نظام کو تفویض کرتا ہے۔ اس میں افراد ایک نظام کے پرزے کے طور پر کام کرتے ہیں۔ اگر مرکز ہے تو وزیر اعظم محض ایک پرزہ ہے۔ اگر صوبہ ہے تو وزیر اعلیٰ ایک نظام کا حصہ ہے، زیادہ سے زیادہ ناظمِ اعلیٰ۔ ہمارے حکمرانوں کا تصورِ حکومت، جمہوریت کے اس تصور سے ہم آہنگ نہیں ہے۔

یہ قانون کیا ہے؟ سادہ الفاظ میں سارے اختیارات ڈی سی کے پاس ہیں اور ڈی سی وزیر اعلیٰ کی جیب میں ہے۔ یہ ارتکازِ اختیار کی بدترین صورت ہے۔ حکمرانی کا یہ تصور دراصل اس سوچ سے پھوٹا ہے کہ لوگوں نے وزیرِ اعلیٰ نہیں، حاکمِ اعلیٰ منتخب کر لیا ہے۔ اب لازم ہے کہ اسے مطلق اختیارات حاصل ہوں۔ یہ دراصل انگریزوں کا دیا ہوا نظام تھا، جس میں حاکم قوت کی نمائندگی ڈی سی کرتا تھا جو خود انگریز ہوتا تھا اور اس کا کام یہ تھا کہ وہ رعایا کو اپنے قابو میں رکھے تاکہ وہ حکمرانوں کے خلاف بغاوت نہ کریں۔ اس تصورِ حکومت کا جمہوریت سے دور کا واسطہ نہیں۔ یہ ایک بدیسی حکمرانوں کا وضع کردہ نظام ہے جسے انہوں نے ایک نوآبادی (Colony) کے لیے بنایا تھا۔

مقامی حکومتوں کا مطلب یہ ہے کہ اختیارات کا ارتکاز ختم ہو اور اقتدار نچلی سطح تک کئی ہاتھوں میں تقسیم ہو جائے۔ ہمارے آئین میں بعض ترامیم کے بعد، مرکز اور صوبے میں بڑی حد تک اس تقسیم کو متشکل کر دیا گیا ہے۔ اب صوبائی حکومتوں کا کام ہے کہ وہ اسے مزید نچلی سطح تک پہنچائیں۔ جمہوریت اگر زینہ زینہ اترتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اختیار مرکز سے صوبے اور صوبے سے ضلع اور ضلع سے تحصیل تک پہنچے۔ یہاں تک کہ راولپنڈی میں رہنے والے کے مسائل ان کے شہر میں حل ہوں اور ملتان میں رہنے والا چھوٹے چھوٹے کاموں کے لیے لاہور آنے پر مجبور نہ ہو۔

دوسری بات عوام سے۔ عوام نے جمہوریت کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ "احتجاج ہمارا حق ہے"۔ بجا ارشاد، لیکن اگر ہر فرد یا طبقہ اس تصورِ جمہوریت کا قائل ہو جائے اور اسے روزمرہ بنا لے تو کیا کسی نظمِ اجتماعی کا قیام ممکن ہو سکتا ہے؟ احتجاج جمہوری حق ہے لیکن ہر حق آداب کا پابند ہوتا ہے۔ آج صورت حال یہ ہے کہ سڑکوں کی مسلسل توسیع کے باوجود، گاڑیوں کی تعداد کے سامنے اُن کی

وسعت آئے دن سمٹ رہی ہے۔ یوں شہر کے اندر دس منٹ کا سفر، آدھ اور کبھی ایک گھنٹے میں طے ہوتا ہے۔ اگر دس افراد بھی کہیں احتجاج کے نام پر اس ٹریفک کو روک لیں تو میلوں لمبی قطاریں لگ جاتی ہیں۔ یوں دس منٹ کا سفر دو گھنٹے طویل ہو جاتا ہے۔ آج کل آئے دن احتجاج ہوتے ہیں۔ کبھی ڈاکٹر، کبھی استاد، کبھی مذہبی تنظیمیں، کبھی سول سوسائٹی، کبھی بینا کبھی نابینا۔ سیاسی جماعتوں میں سے بعض ایسی ہیں جو سال کا بڑا حصہ سڑکوں پر ہی گزارتی ہیں کیونکہ ''احتجاج ہمارا جمہوری حق ہے''۔

جمہوریت کی اس تفہیم نے زندگی اجیرن بنادی ہے۔ اب ناگزیر ہو چکا کہ احتجاج کا یہ حق جمہوری روایات کا پابند بنے۔ احتجاج کو تہذیب کے سانچے میں ڈھلنا ہی ہوگا۔ احتجاج دراصل وہاں ہوتا ہے جہاں اپنی بات حکمران طبقے تک پہنچانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو۔ آزاد عدالتوں کے ساتھ میڈیا کی موجودگی میں اب یہ امکان ختم ہو گیا ہے کہ مطالبات کا ابلاغ نہیں ہوگا۔ جہاں گائے کسی گڑھے میں گر جائے اور وہ بریکنگ نیوز بن جائے وہاں کیسے ممکن ہے کہ کسی مطالبے کو ابلاغ سے روکا جا سکے۔ اس کے بعد سڑکوں پر نکلنے کا کوئی جواز باقی نہیں رہتا۔ اس کے باوجود اگر کوئی جوشِ خطابت کا مظاہرہ کرنے پر بضد ہے تو پھر اس کے لیے جگہ مخصوص کر دینی چاہیے۔ اس کے لیے ہر شہر کی انتظامیہ کو بروئے کار آنا چاہیے۔ انتظامیہ کے ساتھ اب ضروری ہو گیا ہے کہ عدالت بھی اپنا کردار ادا کرے۔ جب آئین ہر کسی کو حرکت کی آزادی دیتا ہے اور اسے بنیادی حقوق میں شمار کرتا ہے تو کسی کا یہ حق کیسے قبول کیا جا سکتا ہے کہ وہ دوسرے کے بنیادی حقِ حرکت کو معطل کر دے؟ دوسروں کے معمولات کو متاثر کرے؟

جمہوریت کو ثمر بار ہونا ہے تو لازم ہے کہ حکمران طبقہ اور عوام، دونوں جمہوریت کے آداب سے واقف ہوں۔ معاشرہ مذہب جیسی نعمت کی برکات سے بھی محروم رہ جاتا ہے اگر اس کا نفاذ کرتے وقت، اس کے مالہ وماعلیہ کا لحاظ نہ رکھا جائے۔ ۱۹۷۹ء سے ہمارے ہاں حدود قوانین نافذ ہیں۔ جرائم ابھی تک ختم ہوئے ہیں نہ ان میں کمی آئی ہے۔ سب کہتے ہیں کہ ان میں اضافہ ہوا ہے۔ انسانی تفہیم پر مبنی اس قانون کی ناکامی کا ایک سبب یہ ہے کہ ہم نے انہیں وہ ماحول فراہم ہی نہیں کیا جن میں ان کی

برکات سامنے آتیں۔ یہی معاملہ جمہوریت کا ہے۔ اگر ہم اسے نتیجہ خیز بنانا چاہتے ہیں تو ضروری ہے کہ اس کی روح کو جانیں اور اس کی ضروریات کا لحاظ کریں۔

حکمران طبقے کو یہ سمجھنا ہوگا کہ وہ حکمران نہیں، نظمِ اجتماعی کا محض ایک پرزہ ہیں۔ ان کو یہ حق نہیں کہ وہ اختیار کو اپنی ذات یا اپنے خاندان میں جمع کر دیں۔ اگر وہ جمہوریت پر یقین رکھتے ہیں تو لازم ہے کہ مقامی حکومتوں کو مالی اور انتظامی خود مختاری دیں۔ عوام بھی اگر جمہوریت سے مستفید ہونا چاہتے ہیں تو ان پر لازم ہے کہ وہ جمہوریت کے آداب سے واقف ہوں۔ جمہوریت عوامی ووٹ کی بنیاد پر بادشاہت قائم کرنے کا نام نہیں۔ شترِ بے مہار معاشرے کو جنم نہیں دیتی۔ یہ ایک فرد کی آزادی کو اس طرح یقینی بناتی ہے کہ دوسرے فرد کی آزادی متاثر نہ ہو۔ جمہوریت زندگی گزارنے کا سلیقہ ہے، اسے بے ترتیب کرنے کا تصور نہیں۔ جمہوریت ہیجان پیدا نہیں کرتی، یہ جذبات کو تہذیب کے دائرے میں لاتی ہے۔

مابعد اسلامیتی فکر، منہج اور جمہوریت کا عُقدہ

ڈاکٹر حسن الامین

ڈاکٹر حسن الامین ادارہ ''اقبال انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ فار ریسرچ اینڈ ڈئیلاگ'' کے سربراہ ہیں۔ معروف کتاب 'مابعداسلامیت: پاکستان نولبرل عالمگیریت کے عہد میں' کے مصنف ہیں اور بین الاقوامی جرائد میں آپ کی تحقیقات شائع ہوتی رہتی ہیں۔ زیرنظر مضمون میں انہوں نے مابعداسلامیت کے حوالے سے جڑی مباحث پر قلم اٹھایا ہے کہ کیسے مذہبی تحریکات میں وقت کے ساتھ تبدیلی رونما ہوئی۔ مغرب اس تبدیلی کو کس نظر سے دیکھتا ہے اور مسلم سماج میں اس عنوان کا کیا مطلب ومفہوم ہے۔*

*****

* یہ مضمون مصنف کی کتاب 'مابعد اسلامیت: پاکستان نولبرل عالمگیریت کے عہد میں' سے ماخوذ ہے۔

مذہبی تحریکات اور تنقید کا مغربی منہج

ماضی قریب میں دنیا بھر کے درسی ادب نے عالمگیریت کے جواب میں مسلم دنیا کے اسلامی سماجی حلقوں کے متنوع طرزِ عمل پر خاطر خواہ توجہ مرکوز کیے رکھی ہے۔ اسلامی سماجی تحریکات کا میسر مواقع اور ان کے نظریاتی ڈھانچوں کو مدِ نظر رکھتے ہوئے جائزہ لیا جائے تو یہ جوابی طرزِ عمل پہلے پہل کلی مخالفت، بعد ازاں جزوی قبولیت اور آخر کار اسے مکمل طور پر اپنا لینے کے مختلف النوع رجحانات کا عکاس رہا ہے۔ دنیا بھر کی اسلامی سماجی قوتوں کے اس مصلحت آمیز رویے کی تجرباتی شہادت مغربی عالمگیریت اور مذہبی نظریات رکھنے والی اسلامی تحریکات کے مابین فطری نزاع پر مصر رہنے والی اسلام مخالف اشتعال انگیزی پر سوالیہ نشان ہے۔ مغرب اور اسلام کو دو متضاد ثقافتوں سے تعبیر کرتے ہوئے ان کے مابین ناگزیر تصادم کی پیشین گوئیاں کی گئیں۔ جہاد بمقابلہ میک ورلڈ اور اسلام بمقابلہ میکانکیت منظر نامے کی حد درجے تشہیر مقبول ذرائع ابلاغ کا وطیرہ رہی۔

تاہم حالیہ تحقیقات نے اس رجحان سے خاطر خواہ بغاوت کی ہے۔ ان تحقیقات نے نہ صرف اس مخصوص نقطہِ نظر میں موجود مخفی مفروضہ جات پر سوال اٹھائے ہیں بلکہ ایسی کئی تجرباتی مثالیں پیش کی ہیں جو 'ہم' 'وہ' کی اس دو قطبی تفریق کی نفی کرتی ہیں۔

شواہد بتاتے ہیں کہ یورپ پرست اور لزومی نقطہِ نظر پیچیدہ مسلم معاشروں کی تفہیم میں ناکام رہے ہیں۔ ان نقطہ ہائے نظر نے سماجی عمل کے متنوع اور پیچیدہ خواص کی تخفیف و تسہیل کرتے ہوئے انہیں منجمد، ناقابلِ تغیر اور ساکن خاصیتوں میں بدل دیا۔ تخفیفی نظری زاویے کی بدولت اسلام سے متعلق کی گئی تحقیقات یہ دعویٰ کرتی ہیں کہ اسلامی متن میں فطری طور پر موروثی انجماد پایا جاتا ہے۔ جب مسلم سماج اور اس کے سماجی حلقوں کو اس غیر متحرک متن کی روشنی میں دیکھا جاتا ہے تو منطقی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ اسلام شخصی آزادی اور جمہوریت جیسی جدید اقدار سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔ اسلام اور مسلم سماج کی صورت گری جس طرز پر کی گئی ہے اس سے یہ مغرب اور یورپ سے بنیادی طور پر مختلف نظر آتے ہیں۔ ایک مطلق العنان سیاسی نظام سے نسبتاً جمہوری نظام میں منتقلی کی

جہاں تک بات ہے تو یہ تبھی ممکن ہے جب اسلامی جمہوریت کی سیکولر شکل کو قبول کیا جائے جس کی بنیادیں مذہب اور ریاست میں علیحدگی پر استوار ہیں۔ تاہم ماضی قریب میں درسی تحقیقات کی قابلِ ذکر تعداد اسلامی سماج اور اس کے سماجیاتی حلقوں کی تفہیم کے لیے اس نوع کے لزومی و تخفیفی اصول ہائے تحقیق کی صحت کی تحدی کرتی ہے۔ مسلم دنیا میں ایسی متعدد فکری آوازیں اور سماجی رجحانات سامنے آئے ہیں جنہوں نے اسلام اور جمہوریت یا بہ الفاظِ دگر اسلام اور جدیدیت میں موافقانہ تعلق قائم کیا ہے۔

چند محققین کا خیال ہے کہ 'سیکولریت کے اسلامی تصور' کی تشکیل سے مذہبی فکر کی اصلاح کے ذریعے مسلم معاشروں کی جمہوریت سازی ممکن بنائی جاسکتی ہے۔ الہامی متن اور عوام کے درمیان بطور واسطہ علما، ادارہ جات اور سماجی تحریکات کا کردار اسلام اور جمہوریت کے مابین مفاہمتی بندھن (یا اس سے متضاد) کے قیام میں انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔

حالیہ تحقیقات کا ایک اور مسئلہ یہ ہے کہ اس میں اسلامی سیاسی جماعتوں کو سلامتی اور دہشت گردی کے پسِ منظر میں زیرِ غور لایا گیا ہے۔ تخفیفی نظری نقطۂ نظر سے متاثر ہو کر یہاں بھی محققین اسلامی سیاسی جماعتوں کا مطالعہ خطرے یا عالمی سلامتی کے تناظر میں کرتے ہیں، یا پھر وہ جدیدیت یا عالمگیریت اور ان جماعتوں کے مابین ناگزیر مخاصمانہ تعلق متصور کر لیتے ہیں۔ اسلامی سیاسی جماعتوں کا ریاستی اقتدار حاصل کر لینا اس خدشے کو جنم دیتا ہے کہ ان کا برسرِ اقتدار آنا جدید سیاسی تاریخ کے سیاہ باب کا حرفِ آغاز ہوگا۔ اسلام پسندوں کی طرف سے مروجہ طاقتی روابط کی کلیتاً تبدیلی کے بنیاد پرست اسلامی انقلاب کا نعرہ اس خطرے کو مہمیز عطا کر دیتا ہے۔

تنقیدی عمل پر کی گئی حالیہ تحقیقات میں اس یورپ پسند تصور کی بیخ کنی کی گئی ہے کہ تنقید محض سیکولر یا مغربی معاشروں کا وصفِ خاص اور طرہ امتیاز ہے۔ درج بالا مغربی تصور سے جو بات سامنے آتی ہے اس کے مطابق مسلم سماج اور اس کے متعدد مذہبی و سیاسی حلقے روایتی مذہبی ماحول کا حصہ ہونے کے سبب تنقیدی صلاحیت سے عاری ہیں۔ درج بالا مفروضے کی صحت پر تامل سے

عبارت طلال اسد، صبا محمود اور عرفان احمد کے مناہجِ تحقیق کو بنیاد مانتے ہوئے احیائے اسلام اور داخلی تنقیدات سے متعلق باب میں سید ابو الاعلیٰ مودودی کے سیاسی اسلام (اور اسلامی ریاست) کے تصور کے رد پر مبنی داخلی و خارجی آوازوں پر بحث کو شامل کیا گیا ہے۔ جیسا کہ دیکھا گیا ہے کہ ان کی فکر سے اختلاف کرتے ہوئے ان سے الگ ہو جانے والے مفکرین نے داخلی منطق، یعنی مولانا مودودی کی فکر کی نظریاتی بنیادوں پر اعتراضات کیے ہیں۔ اسی باب میں برِ صغیر کی مسلم فکری روایت میں سے کئی ایک ایسی مثالیں پیش کی گئی ہیں جن میں جدید مسلم دنیا پر غالب بیانیے، یعنی سیاسی اسلام کے تصور کو بیشتر ایسے مفکرین کی جانب سے تنقید کا نشانہ بنایا گیا جو کبھی مولانا مودودی کے نظریہ احیائے اسلام پر غیر معمولی حد تک یقین رکھتے تھے۔

مابعد اسلامیتی فکر کی اٹھان

دنیا بھر کی اسلامی سماجی تحریکات نے عالمگیریت کے سبب پیدا شدہ مواقع سے استفادہ کیا ہے۔ اس ضمن میں بہت سے نئے سیاسی افکار زیر بحث رہے، ان میں سے ایک مابعد اسلامیت کی فکر بھی ہے۔

(۱) تعلیمی میدان میں سب سے پہلے یہ اصطلاح فرہاد خسرو خاور نے اپنے ایک فرانسیسی مقالے میں ایرانی اصلاح پسند مفکرین کے لیے استعمال کی تھی۔

(۲) ماہرِ سیاسی سماجیات آصف بیات نے ۱۹۹۶ء میں اس کو آزادانہ استعمال کرتے ہوئے اس کا دائرۂ کار سیاسی و سماجی مسائل تک بڑھا دیا۔ آصف بیات نے نہ صرف اس اصطلاح کے دائرۂ کار کو وسعت دی بلکہ اسلامیت اور مسلم معاشروں کے مطالعے کے لیے اس اصطلاح کو فعال ڈھانچہ بھی فراہم کیا۔ آصف بیات کہتے ہیں:

"مابعد اسلامیت سماجی، سیاسی اور فکری دائروں میں حد درجے نفوذ کرتی ہوئی اسلام پسندانہ (اسلامیتی) فکر کے دلائل و مناہج کی ترتیب و تشکیل کی ایک شعوری کوشش کے ساتھ ساتھ

ایک منصوبہ بھی ہے۔ تاہم ابھی تک اس فکر کو اسلام مخالف، غیر اسلامی یا سیکولر نہیں کہا جا سکتا۔ یہ دراصل مذہب پسندی اور انفرادی حقوق، عقیدے اور خود مختاری، اسلام اور شخصی آزادی میں آمیزش کی کوششوں کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ فکری رجحان بنیادی اسلامیتی اصولوں میں واضح بدلاؤ کی ایک کوشش ہے، جس میں فرائض کی بجائے حقوق، مطلق العنانیت کی بجائے تکثیریت، مطلق عبارات کی بجائے تاریخیت اور ماضی کی بجائے مستقبل پر اصرار کیا جا رہا ہے۔ اس رجحان کا مطمعِ نظر اسلام کو شخصی خود مختاری و آزادی اور جمہوریت و جدیدیت کے موافق کرنا، یعنی ایک ''متبادل جدیدیت'' حاصل کرنا ہے۔ مختصر یہ کہ اسلامیت کی توجہ کا مرکز مذہب اور انفرادی فرائض ہیں، جبکہ مابعد اسلامیتی فکر مذہب پسندی اور انفرادی حقوق پر اصرار کرتی ہے''۔

اولیویئر رائے اپنی معروف تصنیف ''سیاسی اسلام کی شکست'' میں لکھتے ہیں کہ اوپر (یعنی اقتدار کے ذریعے) سے تبدیلی لانے کے انقلابی تصور پر مبنی اسلامیتی منصوبہ ایک بند گلی میں پہنچ چکا ہے جہاں سے واپس آنا یا نکلنا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے۔ اولیویئر رائے کے خیال میں اسلام پسندوں کا اصل اسلام کی جانب رجوع اور از سرِ نو گروہ بندی اور حقیقی دنیا کی سیاست سے مسلسل بڑھتا ہوا فاصلہ سیاسی اسلام کی شکست کے یقین میں مزید اضافہ کیے دیتا ہے۔ آصف بیات ان کے اس تصور کو ایک تجرباتی و تاریخی زمرے کی بجائے ایک نظری و خیالی نقطۂ نظر سے تعبیر کرتے ہوئے اس کو بالکل بھی اہمیت نہیں دیتے۔ ان کا کہنا ہے کہ مابعد اسلامیت کا ظہور اسلامیتی فکر کے خاتمے پر ہرگز دلالت نہیں کرتا۔

دنیا کی کسی بھی نمایاں ثقافت کی طرح اسلام کے اندر بھی حیرت انگیز طور پر متنوع مسلمات و تضادات پائے جاتے ہیں۔ معاصر نو لبرل دور میں مسلم دنیا ایک نئے سماجی و سیاسی رجحان کی طرف بڑھ رہی ہے جسے پوسٹ اسلام ازم کہا جاتا ہے۔ یہ فکری روش ایک مثالی اسلامی ریاست کے قیام کے موقف سے دستبرداری سے عبارت ہے اور خواتین، نوجوانوں اور اقلیتوں کے حقوق کے لیے انتہائی فراخ ہے۔ مسلم دنیا میں اس کی اثر پذیری کا حجم یکساں نہیں ہے بلکہ بطور سماجی و سیاسی منصوبہ، اس کی

مقبولیت متعدد متعلقات پر منحصر ہے۔ایک نمایاں سماجی رجحان کے طور پر مابعد اسلامیت پہلے پہل ایران، مصر اور ترکی میں ظہور پذیر ہوئی اور اب تمام مشرقِ وسطیٰ میں پھیل چکی ہے۔نئے آزادانہ سماجی و برقی ذرائع ابلاغ کے ذریعے معلومات کی تیز تر ترسیل مابعد اسلامیتی نظریات اور طرزِ سیاست کی عوام تک رسائی میں معاون و مددگار ثابت ہوئی ہے۔مابعد اسلامیت کے تجزیاتی مطالعے کے اہم نکات اس بات کی جانب توجہ دلاتے ہیں کہ اسلامی ریاست کے قیام میں اسلام پسندوں کی ناکامی نے اس نئے سماجی وفکری رجحان،مابعد اسلامیت کو نمو بخشی ہے۔

مابعد اسلامیت سماجی، سیاسی اور فکری دائروں میں حد درجے نفوذ کرتی ہوئی اسلام پسندانہ (اسلامیتی) فکر کے دلائل و مناہج کی از سرِ نو ترتیب و تشکیل کی ایک شعوری کوشش کے ساتھ ساتھ ایک منصوبہ بھی ہے۔تاہم ابھی تک اس فکر کواسلام مخالف، غیر اسلامی یا سیکولر نہیں کہا جاسکتا۔ یہ دراصل مذہب پسندی اور انفرادی حقوق، عقیدے اور خود مختاری،اسلام اور شخصی آزادی میں آمیزش کی کوششوں کو ظاہر کرتی ہے۔یہ فکری رجحان بنیادی اسلامیتی اصولوں میں بدلاؤ کی ایک کوشش ہے، جس میں فرائض کی بجائے حقوق، مطلق العنانیت کی بجائے تکثیریت، مطلق عبارات کی بجائے تاریخیت اور ماضی کی بجائے مستقبل پر اصرار کیا جارہاہے۔اس رجحان کا مطمعِ نظر اسلام کو شخصی خود مختاری و آزادی اور جمہوریت و جدیدیت کے موافق کرنا، یعنی ایک ''متبادل جدیدیت'' حاصل کرناہے۔ مختصر یہ کہ اسلامیت کی توجہ کا مرکز مذہب اور انفرادی فرائض ہیں، جبکہ مابعد اسلامیتی فکر مذہب پسندی اور انفرادی حقوق پر اصرار کرتی ہے۔

مسلم معاشروں میں معاصر تغیر پذیری کے ایک یقینی پہلو کے طور پر ابھرتا ہوا مابعد اسلامیتی رجحان نو آبادیاتی تاریخ، مابعد نو آبادیاتی سماجی و اقتصادی حالات،اسلام کی نئی تعبیرات اور ان سے متعلقہ نظریات اور دنیا بھر میں احیائے اسلام کی تحریکات کے تجربات کے نتیجے میں سامنے آیا ہے۔

اسلام اور جمہوریت: مسئلہ کہاں ہے؟

جمہوریت ایک متنازع اصطلاح ہے۔اس کے دائرۂ کار کی تفہیم کے لیے ہم یہاں ایکسل ہیڈ نیئس کو مستعار لیتے ہیں: 'جمہوریت دراصل عوامی اقتدار کا عمومی اصول اور مساوات و آزادی کا بنیادی سرچشمہ ہے۔'

یہاں مذکور تین اصول بالترتیب 'سیاسی فیصلہ سازی' کی اساس کے طور پر واضح عوامی ترجیحات کی نشاندہی کرتے ہیں۔ سیاسی فیصلہ سازی میں عوامی منشا کا بلا جبر و اکراہ آزادانہ اظہار ہونا چاہیے اور تمام افراد کی آراء و ترجیحات کو مساوی اور مماثل درجہ دینا ضروری ہے۔

لیری ڈائمنڈ اور دیگر کسی بھی جمہوری نظام کی سات مشترک خصوصیات بیان کرتے ہیں: شخصی آزادی اور انفرادی خود مختاری، قانون کی حکمرانی،اقتدار عوام کی امانت، قانون کا یکساں اطلاق، حکومتی افسران کا اداراتی و غیر اداراتی احتساب، عوامی مطالبات سے متعلق حکومتی نظام کی شفافیت اور تمام شہریوں کے لیے مساوی مواقع۔

اسلام اور جمہوریت میں اصل وجہِ نزع 'اقتدارِ اعلیٰ یا حاکمیت' سے تعلق رکھتی ہے۔ مغربی ذہن اقتدارِ اعلیٰ کی فوق الطبیعی اساس، جیسا کہ مولانا مودودی بیان کرتے ہیں، کو سماجی و انفرادی ربط و تعلق کے سارے سلسلے میں خلل ڈالنے کا موجب سمجھتا ہے۔ نادر ہاشمی اپنے ایک تحقیقی مطالعے میں اسلام اور جمہوریت میں موجود تناؤ کو درج ذیل تصویر کی مدد سے واضح کرتے ہیں۔

نادر ہاشمی کہتے ہیں کہ مذہب اور جمہوریت میں نظریاتی تناؤ کو عمودی اور افقی خطوط کی مدد سے واضح کیا جاسکتا ہے۔ عمودی خط انسان اور خدا کے باہمی تعلق کو ظاہر کرتا ہے۔ جبکہ جمہوریت 'سیاسی ساختیات کے نظام کے طور پر سماج میں افراد کے باہمی افقی تعلق پر دلالت کرتی ہے۔ 'تناؤ تب پیدا ہوتا ہے جب عمودی تعلق عوامی اقتدار پر الوہی اختیار کی صورت معاشرے میں بطور ضابطہ افقی سماجی نظم میں مخل ہوتا ہے۔' اس طرح نظریاتی طور پر خدا کے مطلق اقتدار کی بنیاد پر ایک سماوی و کائناتی نظام وجود میں

آتا ہے جس میں ملائکہ خدا اور فرد کے مابین بطور واسطہ کردار ادا کرتے ہیں اور نجات کی متمنی بے کس انسانیت طاقت کے اس تکونی ڈھانچے کے پیندے پر پڑی ہوتی ہے۔'

سیاسی نظریہ کار اس تناؤ سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ایک لبرل جمہوری نظام مذہب اور ریاست کی علیحدگی کی بنیاد پر ہی استوار ہو سکتا ہے۔ مذہبی سیاست اور مذہبی اقدار و معیارات کی بنا پر سماجی صورت گری انسانی حقوق، مثلاً اقلیتوں اور خواتین کے حقوق کی پامالی سے عبارت ہے۔ نادر ہاشمی درج ذیل تین دلائل کی بنیاد پر مذہبی سیاست اور لبرل جمہوری ارتقا کے مابین ساختیاتی تناقص اور اس میں مضمر تصورات کی تحدی کرتے ہیں:

۱۔ لبرل جمہوریت کے استحکام کے لیے سیکولریت کی ضرورت کا تصور اور یہ خیال کہ الہامی مآخذ فطری طور پر جمہویت و سیکولریت سے ہم آہنگ نہیں ہیں، ان دونوں تصورات کی سماجی شہادت کا ہونا ضروری ہے۔

۲۔ مسلم معاشروں کے دیے گئے تاریخی اور سماجی وسیاسی تناظر میں 'لبرل جمہوریت کا راستہ مذہبی سیاست کے روزن سے ہی گزرتا ہے'، اور

۳۔ لبرل جمہوری ارتقا کے لیے مذہب کو خیر باد کہنے کی ضرورت ہے، نہ ہی اسے نجی حلقوں کے سپرد کرنے کی۔ اس کے برعکس کرنے کا کام یہ ہے کہ 'مذہبی تصورات کی تعبیرِ نو کی جائے'، بالخصوص ان تصورات کی جو سیاسی اقتدار یا حاکمیت اور انفرادی حقوق سے متعلق ہیں۔

مابعد اسلامیتی فکر اور عسکریت پسندی

گزشتہ ۳۰ برسوں کے دوران مابعد اسلامیتی حلقوں کی جانب سے بوساطت زبان و قلم سامنے آنے والے متن کا تفصیلی جائزہ اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ یہ حلقے جہاد (اصول ہائے جہاد، اس کی تاریخ، پاکستان اور دیگر مسلم دنیا میں عسکری جدوجہد کا جواز و دیگر) سے متعلق متعدد اور مختلف النوع سوالات کے مسلسل جوابات دیتے آ رہے ہیں۔ مابعد اسلامیتی حلقوں کے تصورِ جہاد کی نظری تشکیل

افغانستان میں طالبان کی آمد و بے دخلی اور سانحہ ۱۱ ستمبر سے پیش تر ہو چکی تھی۔تاہم بعداز ۱۱ ستمبر پاکستان میں برقی ذرائع ابلاغ کی تعداد میں خاطر خواہ اضافہ ہوا اور مابعد اسلامیتی تصورِ جہاد کو عوامی رسائی میسر آئی۔ کوئی بھی فرد یہ کہہ سکتا ہے کہ مابعد اسلامیتی تصورِ جہاد (جہاد کے روایتی تصور کی تشکیلِ نو) بہت پہلے مستحکم ہو چکا تھا،اسی لیے یہ سماجی و ثقافتی بنیادوں پر قائم نہیں ہے بلکہ اس کی بنیادیں تاریخِ اسلام میں درج جہادی اعمال و نظریات کے تنقیدی مطالعے اور عمیق فکری تدبر میں پیوست ہیں۔تاہم اس نظریے کے توسیعی مرحلے میں بعداز سانحہ گیارہ ستمبر حالات کا کافی عمل دخل رہا ہے۔

دائرۂ بحث کو سمیٹتے ہوئے ہم یہاں مابعد اسلامیتی مفکرین کے منفرد اجتہادی زاویے اور بطور مسلح جدوجہد جہاد کی تشکیلِ نو کے مابین تعلق پر بات کریں گے۔ منفرد تعبیری منہج کا سہارا لیتے ہوئے مابعد اسلامیتی مفکرین نے عمومی طور پر زیرِ بحث رہنے والے تصورِ جہاد (عسکریت پسندوں کے ہاں مقبول تصور) کو تاریخی زمرے تک محدود کر دیا۔ یعنی جہاد کی ایسی صورت جو دراصل پیغمبرانہ مقصد کی تکمیل سے متعلق ہے اور اس کی اب کوئی ضرورت باقی نہیں رہی۔مابعد اسلامیتی مباحث میں دینی زمرے کے طور پر جہاد کی ایک ہی صورت، یعنی ظلم و ناانصافی اور مذہبی جبر کے خلاف اقدامِ جنگ باقی رہ جاتی ہے۔ جاوید احمد غامدی کے نزدیک اس ثانی الذکر جہاد کا مقصد بھی مذہب (اسلام) کی توسیع و اشاعت نہیں بلکہ شخصی آزادی اور خود مختاری کا تحفظ ہے۔اگرچہ صراحتاً اس زمرے میں جنگ کے سیکولر تصور کی آمیزش ہو رہی ہے تاہم اس اقدامِ جہاد کو مابعد اسلامیتی نقطۂ نظر میں جہاد فی سبیل اللہ ہی کہا جاتا ہے۔

مابعد اسلامیتی زاویہ نظر کے مطابق اسلام میں جہاد کی ایک ہی صورت باقی رہتی ہے جس کا تعلق شخصی آزادی اور امنِ عامہ کے تحفظ سے ہے۔ سورۃ توبہ میں مذکور سزا و جزا سے متعلق احکامات مشرکینِ مکہ، بنی اسرائیل اور بنو نضیر کے ساتھ خاص تھے۔ یہ قتل و قتال دراصل سزا و جزا کے قانونِ خداوندی کے نفاذ کے پیغمبرانہ مقصد کی تکمیل تھی اور یہ سلسلہ رسولِ مکرم ﷺ کی وفات کے ساتھ ختم ہو گیا۔ عہدِ حاضر میں ان آیات کی بنا پر کسی قسم کے قتل و قتال اور نظمِ سزا کے قیام کی کوئی گنجائش

موجود نہیں ہے۔ اسلامی ریاست کو'' جنگ میں فتح یاب ہو جانے کے بعد لوگوں کو محکوم بنا کر انہیں ذمی بنانے یا جزیہ عائد کرنے'' کا فریضہ تفویض نہیں کیا گیا۔ دار الحرب یا دار الاسلام جیسی دو قطبی تفریق صرف اس صورت باقی رہتی ہے جب کوئی مسلم ریاست غیر مسلم ریاست کے خلاف بر سرِ پیکار ہو۔ اسلامی نظام کے قیام کے لیے کسی غیر اسلامی نظام کے خلاف اقدامِ جنگ کا ثبوت بنیادی دینی مآخذ اور رسولِ مکرم ﷺ کی حیاتِ مبارکہ سے میسر نہیں ہوتا۔

میرے تجزیے کے مطابق جہادی نظریات اور اصولوں سے متعلق معاصر مذہبی مباحث کا مسئلہ متعلقہ الہامی متن کی تشریح تک محدود نہیں ہے، بلکہ ان پر خارجی حالات بھی اثر انداز ہوتے ہیں۔ مروج سماجی و سیاسی حالات تعبیری عمل کی تحریک و تشکیل کرتے ہیں۔ مولانا مودودی کی شہرہ آفاق کتاب ''الجہاد فی الاسلام'' جو ۱۹۶۲ء میں شائع ہوئی، وہ محض ایک علمی جواب نہیں تھا بلکہ انہوں نے اس وقت کے سیاسی حالات کے جواب میں تصورِ جہاد تشکیل دیا اور اسی مقصد کے لیے اپنی توانائیاں صرف کیں۔ اسی طرح مابعد اسلامیتی تصورِ جہاد پر بھی معاصر عالمی و علاقائی سماجی و سیاسی حالات کے اثرات بعید از قیاس نہیں ہیں۔ ۸۰ کی دہائی میں سوویت یونین کے خلاف افغان جنگ اور ۹۰ کی دہائی میں مختلف جنگجو گروہوں کے باہمی معرکوں کے پسِ منظر کے جائزے کے بغیر پاکستان اور اسلام کے تناظر میں جہاد کی بحث ادھوری رہے گی۔ پاکستانی فوج نے (امریکہ اور مسلم دنیا بالخصوص عرب ممالک کے مالی وسائل اور دفاعی حمایت کے ساتھ) اس مہم کو منظم کیا تھا۔ عالمی سیاست پر بالعموم اور پاکستانی سماج پر بالخصوص اس جنگ کے متنوع اثرات کی بحث کافی طویل اور اس باب کے دائرۂ بحث سے باہر ہے۔ اس جہادی منصوبے کے منفی اثرات مقامی شورش، بڑھتے ہوئے عسکریت پسندانہ رجحانات، علاقائی بغاوت اور تشدد کی عالمی لہر کی صورت میں سامنے آئے۔ پاکستان کے اندر لبرل، سیکولر اور قوم پرست مفکرین، شعراء اور سیاست دانوں کے مابین افغان جہاد کی صحت اور اس کے نتائج و مضمرات ہمیشہ تنقیدی نقطۂ نگاہ سے زیرِ بحث رہے ہیں۔ تاہم مذہبی قوتوں کا جوابی طرزِ عمل ملے جلے رجحانات کا مالک رہا ہے۔ جیسا کہ بعض مذہبی گروہ، مثلاً جماعتِ اسلامی افغان جہاد کی نہ

صرف اخلاقی و فکری حوالے سے حامی رہی بلکہ اس کے کارکنان نے اس جنگ میں عملاً حصہ بھی لیا۔

عروضی مشاہدات کی بنا پر ہم یہ کہہ سکتے کہ مابعد اسلامیتی مکتبِ فکر کی اٹھان اسلامی عسکریت پسندی کے منطقی و طبعی مظاہر کی اسلامی تحدی کے طور پر ہوئی ہے۔ مابعد اسلامیتی حلقے عالمی و علاقائی افق پر جاری نجی جہاد کی تمام صورتوں کو غیر اسلامی قرار دیتے ہیں۔ وہ اجتماعیت اور ریاست سے وفاداری کو مذہبی فریضہ سمجھتے ہیں اور نظمِ حکومت کی کمزوری کا باعث تمام تر نظریات اور جہد و کاوش کو راہِ حق سے روگردانی کا نام دیتے ہیں۔

مابعد اسلامیتی حلقے کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عالمی قوتوں کا استعماری عزائم رکھنا کھلی حقیقت ہے، یہ کوئی انہونی بات نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ معاصر عالمی قوتوں کا استعماری رویہ اسلام مخالفت پر مبنی نہیں ہے بلکہ یہ طاقت و حکومت کے لازمی مضمرات میں سے ہے اور دنیا پر غلبے کے دنوں میں خود مسلمان بھی اس سے مستثنیٰ نہیں تھے۔ مثال کے طور پر اسی حلقے کے ایک مفکر مسلم امہ کے حالیہ زوال کے تفصیلی جائزے کے بعد اس کی نشاۃ ثانیہ کے لیے درج ذیل ۴ نکات پر مشتمل نظام العمل تجویز کرتے ہیں:

۱۔ سائنس و ٹیکنالوجی میں مہارت و ترقی کا حصول،
۲۔ کامل جمہوری روایات کو اپنانا،
۳۔ عدل و انصاف (قانون کے سامنے تمام افراد کی برابری) کی یقینی فراہمی اور
۴۔ مصلحتِ وقت کے تحت وقفہ امن کے حصول کے لیے سمجھوتے کی جانب پیش رفت۔

مذہبی پیرایہ اظہار اختیار کرنے کی بجائے انسانی حقوق، جمہوریت اور تکثیریت جیسی جدید اصطلاحات سے آراستہ لغت کا استعمال ان مباحث کی دوسری خاصیت ہے۔ ان مباحث کی آخری خاصیت بنیادی طور پر اسلامی تہذیب و تمدن کی اساس اور معاصر مغربی تہذیب سے اس کے امتیازات سے متعلق ہے۔

مسلم دُنیا کے جمہوری ماڈل

❖ جمہوریت کے کامیاب مسلم سیاسی ماڈل........ خورشید ندیم ١٨١
❖ ملائیشیا اور انڈونیشیا کے مذہبی ماڈل مختلف کیسے ہیں؟ .... شادی حامد ١٩٥
❖ مذہب و سیاست کے مابین تعلق .... ڈاکٹر ماجدہ علی صالح ٢٠١
❖ النہضہ: بنیاد، عروج اور ڈگمگاہٹ .... مصطفی بکری ٢١١
❖ ایران کی مذہبی جمہوریت کیا ہے؟ .... حسن فحص ٢١٩
❖ تُرک اسلام اور جمہوریت .... فرید ڈی بی ایل ٹابنگ ٢٢٧
❖ بہارِ عرب: یہ نہ تھی ’عربوں‘ کی قسمت .... ڈاکٹر حسین احمد پراچہ ٢٣٣
❖ النہضہ: ایک مثالی تبدیلی .... محمد اسرار مدنی ٢٣٧
❖ طالبان کی آمد اور جمہوری سیاسی بندوبست کا سوال .... شفیق منصور ٢٤١

جمہوریت کے کامیاب مسلم سیاسی ماڈل

خورشید ندیم

خورشید ندیم کا شمار دورِ حاضر کے معروف دانشوروں میں ہوتا ہے۔ کالم نگار اور اینکر ہونے کے ناطے ان کے ابلاغ کا دائرہ وسیع تر ہے۔ آپ اسلامی نظریاتی کونسل کے ممبررہے ہیں اور اس سے پیش تر کونسل کے جریدے 'اجتہاد' کے مدیر بھی رہ چکے ہیں۔ آپ ادارہ تعلیم و تحقیق کے سربراہ ہیں اور کئی علمی و تحقیقی کتابیں تصنیف کر چکے ہیں۔ زیرنظر مضمون میں انھوں نے مسلم دنیا کے مختلف کامیاب سیاسی تجربات کی روشنی میں پاکستان کے لیے استفادے کی راہوں پر گفتگو کی ہے۔*

*****

* یہ مضمون خورشید ندیم کی کتاب 'متبادل بیانیہ' اور اُن کے اخباری مضامین سے تیار کیا گیا ہے۔

مذہب اور سیاست: تیونس کا تجربہ کیا کہتا ہے؟

مذہب اور سیاست کے باہمی تعلق کی تشکیلِ نو، آج مسلم سماج کو درپیش سب سے اہم فکری مسئلہ ہے۔ ہم ایک مدت سے اس کے لیے صدا لگا رہے ہیں۔ پاکستان میں اس کی تفہیم نہیں ہو سکی۔ اگر ہوئی ہے تو تونس میں۔ راشد غنوشی بلا شبہ 'پوسٹ اسلام ازم' کی سب سے توانا آواز ہیں جنہوں نے اس بات کا ادراک کیا۔

راشد غنوشی تیونس کی اسلامی تحریک النہضہ کے فکری قائد ہیں۔ ۱۹۷۰ء کی دہائی میں برپا ہونے والی یہ تحریک اُسی فکر کی نمائندہ تھی جسے آج 'سیاسی اسلام' کہا جاتا ہے۔ مئی ۲۰۱۶ء کے سالانہ اجتماع میں، اس تحریک نے نئے دور کا آغاز کیا اور سیاسی اسلام سے اعلانیہ اظہارِ برأت کیا۔

غنوشی کا کہنا ہے کہ اب وہ کوئی 'اسلامسٹ تحریک' نہیں ہیں۔ ان کی نئی شناخت 'مسلم ڈیموکریٹس' ہے۔ النہضہ اب 'اسلام ازم' کی شناخت کو قبول نہیں کرتی (The party no longer accepts the label of Islamism) ہمارا مقصد مذہبی اور سیاسی دائروں کو جدا کرنا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ کسی سیاسی جماعت کو مذہب کی نمائندگی کا دعوے دار نہیں ہونا چاہیے۔ مذہبی سرگرمیوں کو سماج کے ایسے ادارے منظم کریں جو غیر جانب دار ہوں۔ سادہ لفظوں میں مذہب کو سیاست میں فریق نہیں بننا چاہیے۔ مسجد کو تقسیم کا نہیں، وحدت کا مرکز ہونا چاہیے۔ ایک خطیب یا امام مسجد کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ کسی سیاسی جماعت کا کارکن ہو۔ اسے دینی تربیت کی ضرورت ہے تاکہ وہ اپنے فرائض منصبی بہتر طور پر ادا کر سکے۔

راشد غنوشی کے نزدیک مذہب اور سیاست کی یہ جدائی اس لیے بھی ضروری ہے کہ حکومت عوام کا مذہبی استحصال نہ کر سکے۔ اس سے مذہبی اداروں کی آزادانہ حیثیت بحال ہو گی اور مذہب سیاست کے حصار سے نکل آئے گا۔ اس علیحدگی سے، انتہا پسندی سے نمٹنا بھی آسان ہو جائے گا۔ اس فکری تبدیلی کا پس منظر بیان کرتے ہوئے، غنوشی یہ کہتے ہیں کہ النہضہ نے دوسری جماعتوں کے

ساتھ مل کر تیونس کوایک جمہوری مملکت بنانے کی کوشش کی۔ سیاسی وحدت کے لیے اقتدار کو قربان کیا۔ اب ہم نے ملک کو ایک نیا آئین دے دیا ہے جس میں مذہبی آزادی کی ضمانت دی گئی ہے۔ اس متفقہ آئین کے لیے النہضہ اس مطالبے سے بھی دست بردار ہوگئی کہ شریعت کو بطور ماخذ قانون تسلیم کیا جائے۔

اب تیونس ایک جمہوری ملک ہے۔ آئین مذہبی آزادی کو یقینی بناتا ہے۔ اس لیے تیونس میں کسی مذہبی سیاست کی ضرورت نہیں۔ دعوتِ دین اور آخرت کا انذار اب ہمارے مقاصد میں شامل نہیں۔ اس کام کو غیر سیاسی انداز میں منظم ہونا چاہیے۔ بطور سیاسی جماعت ہماری دلچسپی روز مرہ معاملات سے ہے۔ یہ عوام کی بھلائی اور خوش حالی کے کام ہیں جو ہمیں کرنے ہیں۔ اس کے لیے ضرورت ہے کہ 'پر جوش کیپیٹل ازم' (Compassionate Capitalism) کے وژن کے تحت معاشی مکالمہ کیا جائے۔ اسی طرح گورننس اور کرپشن جیسے مسائل کو حل کیا جائے۔ راشد غنوشی کے نزدیک اس جمہوریت کو کامیاب بنانے کے لیے سماجی تبدیلی نا گزیر ہے۔ اس ضمن یں وہ خواتین کے کردار کی بطورِ خاص بات کرتے ہیں، جن کی سیاسی، سماجی اور معاشی عمل میں موثر شرکت کے بغیر ،جمہوریت نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی۔

راشد غنوشی اور النہضہ نے سوچا، غور وفکر کیا ،اپنا احتساب کیا اور برسوں کی ریاضت کے بعد ،اپنے طرزِ عمل ہی کو نہیں، فکر کو بھی تبدیل کیا۔ اس وقت شاید تیونس مشرقِ وسطیٰ کا واحد ملک ہے جو کسی سیاسی و معاشی اضطراب کے بغیر ایک نئی راہ پر چل نکلا ہے اور یہ معاشرہ بڑی حد تک اس فساد سے محفوظ ہے جو پورے خطے میں برپا ہے۔ اس کا کریڈٹ 'النہضہ' کو جاتا ہے۔ اس کے پاس بھی یہ متبادل موجود تھا کہ وہ ریاست اور مخالف سیاسی جماعتوں سے مخاصمت اور تصادم کا راستہ اختیار کرتی۔ اس نے ایسا نہیں کیا۔ اپنے لیے نئے راستے تلاش کیے ،بنیادی امور پر مفاہمت کی اور اس کے ساتھ ملک اور عوام کے جان ومال کو بھی محفوظ بنایا۔

ہم اس ملک میں برسوں سے یہ صدا لگارہے ہیں۔ کم وبیش بیس سال پہلے ،ایک نو خیز لکھائی

کے طور پر، میں نے یہ مقدمہ اپنی پہلی کتاب 'اسلام اور پاکستان' میں پیش کیا۔ اس کے ابواب ماہنامہ 'اشراق' میں شائع ہو چکے تھے۔ جب یہ مضمون شائع ہوا تو ہمارے بزرگ نعیم صدیقی مرحوم نے اس پر شدید تنقید کی اور اسے بربادی کا راستہ قرار دیا۔ میں گاہے گاہے اس قصہ پارینہ کو اپنے کالموں میں دہراتا رہا جب حالات نے اس کے لیے کوئی شہادت فراہم کی۔ مثال کے طور پر میں نے بار لکھا کہ ۱۹۷۳ء کے آئین کی موجودگی میں، پاکستان میں مذہبی سیاست کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اس سے مذہبی استحصال وجود میں آتا ہے۔

ناقدین نے اسے دین و سیاست کی جدائی قرار دیا۔ آج کل اسے سیکولرازم سے منسوب کیا جاتا ہے۔ دراصل یہ نہ دین اور سیاست کی جدائی ہے اور نہ سیکولرازم۔ یہ ایک طرف نئی فکری تعبیر ہے اور دوسری طرف نئے لائحہ عمل کی دعوت ہے۔ تعبیر اور لائحہ عمل دونوں حالات کے تابع ہوتے ہیں۔ نئے حقائق تفہیمِ نو کے متقاضی ہوتے ہیں۔ جو بات راشد غنوشی جیسے اہلِ فکر نے سمجھی وہ دنیا میں آنے والی جمہوری تبدیلی ہے۔ انسانی فکر میں آنے والی یہ ایسی ہی ایک تبدیلی ہے جیسی سائنس کی دنیا میں نئے ذرائع ابلاغ کی آمد۔ انٹرنیٹ نے جس طرح ابلاغ کی دنیا کو بدل دیا، اسی طرح جمہوریت نے انسانی تہذیب کو ایک نئے رخ پر ڈال دیا ہے۔ آزادئ رائے کے کلچر نے دنیا کو فطرت سے ہم آہنگ کر دیا ہے۔ خدا کا قانونِ آزمائش بھی اگر کسی عہد میں پوری طرح ظہور کرتا ہے تو وہ آزادی فکر و عمل کا عہد ہے۔ اسلام کی دعوت بھی اگر پھیل سکتی ہے تو جمہوری ماحول میں۔

یہی نہیں، نئے سیاسی، سماجی اور معاشی اداروں کی تشکیل نے بھی انسانی سماج کو یکسر تبدیل کر دیا ہے۔ کسی فکر کی بقا کے لیے لازم ہے کہ وہ خود کو نئی تبدیلیوں سے ہم آہنگ بنائے۔ النہضہ نے یہ بات جان لی ہے کہ فکری تبدیلی کا تعلق ریاست سے نہیں، سماج سے ہوتا ہے۔ انہوں نے مذہب کا راستہ نہیں چھوڑا۔ انہوں نے یہ جانا ہے کہ مذہب کو ریاست سے الگ کر دیا جائے تاکہ وہ فطری انداز میں پنپ سکے۔ جب وہ ریاست سے متعلق ہو گا تو ریاست اسے اپنے مقصد کے لیے استعمال کرے گی۔ اس بات کا شعور تیونس سے زیادہ پاکستان کے مکینوں کو ہونا چاہیے جو مذہب کے سیاسی اور ریاستی

استعمال کے نتائج تین دہائیوں سے بھگت رہے ہیں۔

یہ لازم نہیں کہ ہم راشد غنوشی صاحب کے ہر نتیجہ فکر سے اتفاق کریں۔تاہم میرا خیال ہے کہ انہوں نے نئی تبدیلیوں کا درست ادراک کیا ہے۔اگر عالمِ اسلام کی دوسری اسلامی تحریکوں نے راشد غنوشی صاحب کی طرح،اپنے فکر اور حکمتِ عملی کی تشکیلِ نو نہ کی تو ان سے وابستہ نوجوانوں کی فطری منزل داعش جیسی تنظیمیں ہیں۔النہضہ نے اپنے نوجوانوں کو اس خطرے سے محفوظ کر لیا ہے۔

تیونس اور مابعد سیاسی اسلام: پاکستان کے لیے سبق

تیونس کے راشد غنوشی اور ان کی جماعت 'النہضہ' کو پوری طرح ادراک ہو چکا ہے کہ اگر اسلامی تحریک کو زندہ رہنا اور داعش سے محفوظ رکھنا ہے تو اس کا واحد راستہ پولیٹیکل اسلام سے قطع تعلق ہے۔وہ اب شعوری طور پر 'پوسٹ اسلام ازم' (Post Islamism) کے عہد میں داخل ہو چکے۔النہضہ کے ایک راہنما سعید فرجانی کا تو کہنا ہے کہ 'اسلام ازم' کا انتقال ہو چکا (Islamism is dead) فرجانی کبھی انقلابی تھے۔انہوں نے ایک دور میں صدر زین العابدین کو اقتدار سے الگ کرنے کے لیے ایک بغاوت کو بھی منظم کیا تھا۔ان کے خیال میں اس کی ضرورت اُس وقت تھی جب زین العابدین کا استبدادی دور تھا۔اب تیونیسیا میں جمہوریت ہے۔ایک آئین ہے جو قانونی طور پر پارٹی پولیٹکس کی ضمانت دیتا ہے۔یوں اب جمہوری طریقے سے اقتدار تک پہنچنا ممکن ہے۔اس فضا میں 'سیاسی اسلام' ایک بوجھ ہے۔

راشد غنوشی اسلام ازم کو مردہ تو نہیں کہتے مگر فرجانی کی تائید کرتے ہیں کہ انہیں خود کو دوسرے مسلمانوں سے ممتاز نہیں رہنا چاہیے۔گویا وہ مسلم سماج میں کسی الگ شناخت کے قائل نہیں رہے۔وہ مذہب اور ریاست کے باہمی تعلق پر جو کچھ لکھ چکے،وہ سیاسی اسلام کے لیے قابلِ قبول نہیں۔النہضہ نے اپنی حکمتِ عملی میں ایک اور اہم تبدیلی یہ کی ہے کہ انہوں نے جماعتی فورم سے دعوت کی سرگرمیاں ختم کر دی ہیں۔اب النہضہ مکمل طور پر ایک سیاسی جماعت ہے۔یہ بھی اسلامی

تحریکوں کی روایت سے واضح انحراف ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ النہضہ نے شعوری طور پر ایک بعد از اسلام ازم کے دور میں قدم رکھ دیا ہے۔

افغانستان کی جنگ میں اپنی تمام صلاحیتوں کو کھپا دینے کے نتائج، جب القاعدہ کی صورت میں سامنے آئے تو اس وقت لازم تھا کہ اسلامی تحریکیں اپنے طرزِ عمل اور فہمِ دین پر نئے سرے سے غور کرتیں۔ ان کے لیے سب سے اہم سوال یہ تھا کہ وہ اس نئے منظر نامے سے خود کو الگ رکھتے ہوئے، کس طرح مسلم سماج کے فکری، سیاسی اور سماجی مطالبات کا جواب دے سکتی ہیں۔ اپنے فکری افلاس کے باعث وہ ایسا نہ کر سکیں۔ انہوں نے تنظیمی حد تک، خود کو القاعدہ سے دور رکھنا چاہا مگر اس کے بیانیے کے وکیل بنی رہیں۔ انہوں نے اس بات کو نظر انداز کیا کہ اگر وہ اس بیانیے کی تائید کریں گے تو تنظیمی فرق عملاً بے معنی ہو جائے گا۔ ان سے متاثر نوجوان القاعدہ کا رخ کریں گے۔ افسوس کہ اس کے واضح شواہد سامنے آنے کے بعد بھی انہوں نے اپنے طرزِ عمل میں کسی تبدیلی کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ انہیں اندازہ نہیں کہ وہ اب بھی داعش کے لیے نرسری کا کردار ادا کر رہی ہیں۔ چونکہ ریاست کے اداروں نے بھی قومی مفاد کے نام پر اس بیانیے کی تائید جاری رکھی ہے، اس لیے دونوں نے مل کر پاکستان کو جہاں لا کھڑا کیا ہے، وہ انتہائی تشویش کا باعث ہے۔

افغان جنگ کے بعد، اسلامی تحریکوں کے پاس دو راستے تھے۔ ایک یہ کہ وہ نئے عہد کے مسائل کا ادراک کرتے اور فکری تجدید کے ساتھ اپنی حکمتِ عملی کو بھی ایک جمہوری معاشرے سے ہم آہنگ بناتے۔ وہ یہ جانتے کہ پولیٹیکل اسلام کی تعبیر میں مضمر قباحتوں نے کس طرح اسلام اور مسلمانوں کے لیے مسائل کو جنم دیا ہے۔ انہیں اگر مسلم سماج کی نظری شناخت کو برقرار رکھنا ہے تو بدلتے حالات میں اس کے لیے نئی حکمتِ عملی کی ضرورت ہے۔ یہ حکمتِ عملی وہی ہے جو النہضہ اور راشد غنوشی نے اختیار کیا ہے۔ تیونس وہی ملک ہے جہاں سے عرب بہار کا آغاز ہوا تھا۔ اس کے بعد النہضہ نے کس طرح زندگی کا ثبوت دیا، وہ اس وقت تمام اسلامی تحریکوں کے لیے مشعلِ راہ ہے۔

دوسرا راستہ یہ تھا کہ وہ اپنی پرانی روش پر قائم رہتے۔ دنیا کو اہلِ اسلام اور اسلام دشمن قوتوں کی تقسیم کے حوالے سے دیکھتے۔ مسلمانوں کے مسائل کے اسباب خارج میں تلاش کرتے اور مسلمانوں میں خود احتسابی کی روایت پیدا کرنے کے بجائے، انہیں خارجی دشمن کے خلاف اشتعال دلاتے۔ پاکستان سمیت اکثر مقامات پر ان تحریکوں نے یہی کیا۔ اس روش پر اصرار کا یہ نتیجہ ہے کہ ان تحریکوں کے نوجوان داعش کے بیانیے کو قبول کرتے جا رہے ہیں۔ یہ سوچ کس طرح اس تحریک میں جگہ بنا رہی ہے، شاید خود اس تحریک کی قیادت کو بھی اندازہ نہیں۔

النہضہ نے جو طرزِ عمل اختیار کیا ہے، میں سالوں سے پاکستان میں بھی اسی کی وکالت کر رہا ہوں۔ میں نے بارہا لکھا ہے کہ ۱۹۷۳ء کے آئین کے بعد، پاکستان میں مذہب کے نام پر سیاست کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اب ایسی سیاسی جماعتیں قومی ضرورت ہیں جو اس آئین کے دائرے میں ریاست کو درپیش مسائل کا حل پیش کریں۔ اسی طرح میں نے کئی بار یہ لکھا کہ دعوت کو سیاست سے الگ کیا جائے۔ دعوت اور سیاست کے مطالبات ایک دوسرے سے ہم آہنگ نہیں ہوتے۔ یہاں اس بات کو سننے والے کان تھے نہ سمجھنے والے دماغ۔ اس کا نتائج اب سامنے آ رہے ہیں۔ اسلامی تحریک داعش کی نرسری بنتی جا رہی ہے۔

یہ المیہ محض ایک تحریک کا نہیں، پورے سماج کا ہے اور ریاست کا بھی۔ افسوس یہ ہے کہ ریاست کے اصل پالیسی سازوں کو بھی اس کا ادراک نہیں ہے۔ اس وقت داعش کا مرکز مشرقِ وسطیٰ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دنیا سے لوگ وہاں جمع ہو رہے ہیں۔ یہ رخ معکوس بھی سکتا ہے۔ اگر کبھی ایسا ہوا تو پاکستانی سماج شاید اس مزاحمت کا اظہار نہ کر سکے جو ضروری ہوگا۔ فکری بیانیہ اگر موجود ہی نہیں تو مزاحمت کیسی؟ اگر ہے بھی تو ابلاغ کی سطح پر اس کی پزیرائی نہیں۔ ابلاغ کے ذرائع جن کے ہاتھ میں ہیں، ان میں سے ایک گروہ وہ ہے جس کا اپنا ایجنڈا ہے اور وہ کسی متبادل بیانیہ کا قائل نہیں۔ دوسرا وہ ہے جو مادی فوائد سے بلند تر ہو کر، ملک و قوم کے پہلو سے سوچنے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا۔

ہمارا المیہ دو چند ہے۔ فکری افلاس کے ساتھ سیاسی افلاس بھی ہے۔ کوئی ایک سیاسی راہنما ایسا نہیں جو روز مرہ کے سیاسی مفادات سے بلند ہو کر دیکھنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ صاف دکھائی دے رہا ہے کہ ملک میں جتنا ہیجان ہو گا، یہ جمہوری اور سیاسی قوتوں کے لیے موت کا پیغام ہو گا۔ داعش کے لیے سب سے سازگار ماحول وہی ہے جہاں سیاسی خلفشار ہو اور اس پر مستزاد یہ ہے کہ سماج میں اس کے نظری حامی بھی موجود ہوں۔ قوم جب فکری اور سیاسی بے مائیگی کا شکار ہو جائے تو پھر کان، دل اور دماغ اسی طرح بندہ ہو جاتے ہیں۔

مذہب وسیاست: انڈونیشیا کا تجربہ

مسلم معاشروں میں مذہب وریاست کی یکجائی اور مذہبی سیاست کے اثرات کو سب سے پہلے انڈونیشیا کے مذہبی راہنماؤں نے محسوس کیا۔ نہضۃ العلما کو اس باب میں امامت کا درجہ حاصل ہے۔

مذہب کے باب میں نہضۃ العلما کا مسلک وہی ہے جو ہمارے ہاں سوادِ اعظم کا ہے۔ وہ خود کو اہلِ سنت والجماعت کہتے ہیں۔ عقیدہ وکلام میں اشاعری وماتریدی تعبیر کے پیروکار ہیں۔ تصوف میں جنید بغدادیؒ اور غزالیؒ کو امام مانتے ہیں اور فقہ میں آئمہ اربعہ کی تقلید کے قائل ہیں۔ دیگر اصول بھی وہی ہیں جیسے قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس۔ 'محمدیہ' انڈونیشیا کی دوسری بڑی مذہبی جماعت ہے جو اصلاح پسند کہی جاتی ہے اور امام ابن تیمیہ کے منہج کو اختیار کیے ہوئے ہے۔ اسے ہم سلفی افکار کی نمائندہ بھی کہہ سکتے ہیں اگرچہ وہ ہمارے سلفیوں سے بہت مختلف اور صحیح معنوں میں تقلید کے خلاف ہیں۔

نہضۃ العلما نے اہل سنت والجماعت کے مسلک کی جو توضیح کی ہے وہ بہت دلچسپ ہے۔ وہ اہلِ سنت کے چار اصول بیان کرتے ہیں۔ پہلا اصول 'وسعت' ہے۔ اس کے تحت انتہا پسندانہ رویہ کسی طور قابل قبول نہیں۔ ہر معاملے میں میانہ روی اختیار کی جائے گی۔ جیسے استنباطِ احکام میں نصوص کے لفظی مفہوم کے ساتھ عقلی استدلال کو بھی دیکھا جائے گا۔ جبر وقدر کے ساتھ رجعت پسند سلفی فکر اور

معتزلی عقل پرستی، کے علاوہ فلسفیانہ تصوف اور اسلاف کے تصوف میں میانہ روی کو اپنایا جائے گا۔

دوسرا اصول توازن ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ دنیا اور آخرت کے معاملات میں توازن پیدا کیا جائے گا۔ نہ ترکِ دنیا اور نہ خدا کے ہاں جواب دہی سے بے نیازی۔ تیسرا اصول 'تسامح' ہے۔ اس سے مراد اختلافات سے صرفِ نظر اور ان کو غیر معمولی اہمیت دینے سے گریز، بالخصوص فروعی مسائل میں۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک کثیر المذاہب معاشرے میں، اگر اہلِ سنت میں کسی دوسرے مسلک کی سماجی زندگی کا کوئی پہلو در آئے تو اس سے درگزر کرنا چاہیے۔ سماج کو اس کے پس منظر کے ساتھ قبول کرنا چاہیے۔ چوتھا اصول: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔ نیکی کی ترغیب اور برائی سے بچنے کی دعوت۔ یہ دعوت ہے، لٹھ برداری نہیں۔ اس باب میں نہضہ اتنی واضح ہے کہ عبدالرحمن واحد نے مسلمانوں کی مخالفت گوارا کر لی مگر غیر مسلموں کی آزادیٔ رائے پر پابندی کو قبول نہیں کیا۔

نہضۃ العلما ان اصولوں پر قائم ایک مذہبی سماجی تنظیم تھی جو ۱۹۲۶ء میں قائم ہوئی۔ اس وقت انڈونیشیا ایک آزاد ملک نہیں تھا۔ آزادی کے بعد حالات کے زیرِ اثر نہضہ سیاست میں الجھتی چلی گئی اور ۱۹۵۲ء میں پوری طرح ایک سیاسی جماعت بن گئی۔ اس دوران میں ہی اس جماعت کے سنجیدہ لوگوں کو اندازہ ہو گیا کہ کانٹا بدل چکا ہے اور اب اس جماعت کی منزل وہ نہیں رہی جس کے لیے یہ قائم ہوئی تھی۔ سیاست نے اسے گم راہ کر دیا ہے۔

۱۹۵۹ء میں غور و فکر کا ایک عمل شروع ہوا۔ ۱۹۸۰ء کی دھائی میں اس کی تکمیل ہوئی۔ یہ طے پایا کہ اقتدار کی سیاست سے نہضۃ العلما کو کوئی تعلق نہیں ہو گا۔ یہ ایک سماجی مذہبی جماعت ہو گی اور ان اصولوں پر کھڑی ہو گی جن پر یہ قائم ہوئی تھی۔ اس کی توجہ کا مرکز مسلم سماج کی تعمیر ہے جس کا ایک پہلو سیاست بھی ہے۔ اگر جماعت سے وابستہ کوئی فرد سیاست کا ذوق رکھتا ہے تو انفرادی حیثیت میں جس جماعت کو چاہے، اس میں شمولیت اختیار کر سکتا ہے۔ قومی زندگی میں دو اصول نہضۃ العلما کے پیشِ نظر رہیں گے؛ ایک انڈونیشیا کی بطور ریپبلک وحدت اور دوسرا پنچ شیلا۔ وہ اصول جو صدر سویکارنو نے اختیار کیے تھے۔ ان میں سماجی انصاف اور جمہوریت کو اصول کے طور پر مانا گیا ہے۔

نہضہ نے اس بات کو ایک کلچرل اور تہذیبی قدر کے طور پر مستحکم کیا، جس میں بنیادی اہمیت سماج کو حاصل تھی۔ وہ ایک ایسا نظامِ اقدار قائم کرنے کے لیے متحرک ہوئی جس میں مسلم تہذیبی روایت کا غلبہ ہو اور لوگوں کو یاد رہے کہ انہیں خدا کے ہاں جواب دہ بھی ہونا ہے۔ اس کے لیے نہضہ نے عوام کو معاشی، اخلاقی اور سیاسی طور پر مستحکم کرنے کی کوشش کی۔ اس کے لیے سماجی، کاروباری اور تربیتی ادارے بنائے۔ اس کا اندازہ حج کے موقع پر انڈونیشیا کے مسلمانوں کو دیکھ کر کیا جا سکتا ہے۔

۲۰۰۴ء میں جب میں پہلی مرتبہ انڈونیشیا گیا تو میرا قیام دو ماہ کے لیے تھا۔ اس دوران میں، میں نے کوشش کی کہ اس جماعت کے نظام کو سمجھوں۔ میرا ایک مشاہدہ اس عمل کو بہتر طور پر واضح کر دے گا۔ میں نے دیکھا کہ نہضتہ کے ہاں خواتین کے لیے 'المسلمات' کے نام سے ایک الگ شعبہ قائم ہے۔ اس شعبے میں خواتین کی تربیت کا اہتمام کیا جاتا ہے، ان چار اصولوں کی بنیاد پر، جن کا میں نے چند سطور پہلے ذکر کیا۔ جب مسلمان بچیاں شادی کی عمر کو پہنچتی ہیں تو ان کے لیے تربیتی کورسز مرتب کئے جاتے ہیں' جن میں انہیں بتایا جاتا ہے کہ ازدواجی زندگی کے آغاز سے کیا مراد ہے؟ خواتین کو ازدواجی زندگی میں کس نوعیت کی سماجی، نفسیاتی اور جسمانی تبدیلیوں سے گزرنا ہو گا۔ نئے رشتے میں ان کے حقوق و فرائض کیا ہوں گے؟ قانون اس باب میں کیا کہتا ہے، مذہب کی تعلیم کیا ہے، سماجی ماحول کن باتوں کا متقاضی ہے۔ ان سب امور پر ان کی تربیت کی جاتی ہے۔

جو آدمی اسلام کے معاشرتی نظام اور اس میں خاندان کی اہمیت سے واقف ہے، وہ جان سکتا ہے کہ ایک مسلم سماج کی تشکیل میں اس بات کی کتنی اہمیت ہے۔ پاکستان جیسے معاشرے میں جہاں ستر برس سے مذہب کی باتیں کی جا رہی ہیں اس طرح کا کوئی ادارہ وجود میں نہیں آ سکا۔ یہی سبب ہے کہ ہمارے ہاں خاندانی نظام میں اخلاقیات کا جس طرح خون ہوتا ہے، شاید سیاست میں بھی نہیں ہوتا۔ جب اکائی ہی درست نہ ہو تو پھر نظام کیسے درست ہو سکتا ہے؟

سیاست کو نہضتہ العلما نے اس پہلو سے نظر انداز نہیں کیا کہ لوگوں کی بنیادی تربیت کر دی گئی۔ اب اگر وہ سیاست کا انتخاب کرنا چاہتے ہیں تو کسی سیاسی جماعت میں جا سکتے ہیں۔ یوں سیاست

بھی نہضہ کے کام سے متاثر ہو رہی ہے لیکن اس جماعت کا اپنا نظام سیاسی مصلحتوں یا چال بازیوں سے پاک ہے۔

انڈونیشیا ایک کثیر المذاہب معاشرہ ہے۔ ان لوگوں نے سیکھا ہے کہ ایسے معاشرے میں مذہب و سیاست کا باہمی تعلق کیا ہونا چاہیے۔ اسی کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے نور خالص مجید جیسے اہلِ علم نے اسلامی سیکولرازم کا تصور پیش کیا۔ یہ اسلام کو سیکولرائز کرنا نہیں تھا، بلکہ میرا خیال ہے کہ یہ سیکولرازم کو اسلامائز کرنا ہے۔ اسلام مذہبی آزادی کا جیسا علم بردار ہے، اس کے بعد اسے مزید سیکولرائز کرنے کی ضرورت نہیں؛ تاہم سیکولرازم کو اس کی ضرورت ہے کہ وہ مذہب کی ثقافتی اور تہذیبی قوت کو قبول کرے اور اس کو سامنے رکھتے ہوئے، مذہب و ریاست کے باہمی تعلق کی تشکیلِ نو ہو۔

انڈونیشیا میں انتہا پسندانہ جماعتوں نے جگہ بنانے کوشش کی مگر نہضۃ العلما جیسی جماعتوں کے کام کی وجہ سے وہ معاشرے میں جگہ نہیں بنا سکیں۔ جمہوریت اور ادیان کے باہمی احترام کی روایت کو نہضۃ العلما جیسی جماعتوں اور افراد نے مستحکم کیا۔ اس کی وجہ سے انڈونیشیا سیاسی اور سماجی طور پر مستحکم ہوا جس سے اس کی معیشت میں بھی بہتری آئی۔ انڈونیشیا مذہبی رواداری رکھنے والا ایک ایسا ملک ہے جو کئی پہلوئوں سے باعثِ تقلید ہے۔ میرا احساس ہے کہ اس کی وجہ وہاں کی مذہبی قیادت کی زندہ سوچ ہے جس نے مذہب و ریاست کے باہمی تعلق کو مقامی تناظر میں سمجھا اور مذہب کو اس صورتحال سے دوچار ہونے سے روکا جس کا سامنا اسے یورپ میں کرنا پڑا۔

ترکی میں بدلتی صورتحال پر ایک نظر

نجم الدین اربکان سے شروع ہونے والا سفر اسلام پسندوں (Islamists) کے لیے ایک آئیڈیل ہے۔ قدرت نے اس ملک کے لیے جس طرح اپنا حسن ارزاں کیا، اس کے باعث یہ ہر طبقے کے لیے ایک دلکش سیر گاہ کی مثل ہے۔ تصوف کے کئی طلسم کدے یہاں آباد ہیں۔ کسی کو اس کی

تفصیل جاننا ہو تو راشد شاز کا سفر نامہ ترکی ''لستم یوخ'' پڑھ لے۔ سیاسی اسلام، ماڈریٹ اسلام اور صوفی اسلام ہی نہیں سیکولرازم، نیشنلزم، کمیونزم...ہر مذہبی تعبیر اور ہر جدید سیاسی فکر کے مظاہر یہاں دیکھے جا سکتے ہیں۔

ہمارے حکمرانوں کو بھی ترکی سے بہت دلچسپی ہے۔ ترکی اسلامی خلافت کا آخری مرکز تھا۔ جنگ عظیم دوم کے بعد جب دنیا کا موجودہ نقشہ وجود میں آیا تو ترکی کی قیادت مصطفیٰ کمال کے ہاتھ میں تھی۔ انہوں نے ترکی کو ایک نئی شناخت دینا چاہی۔ یہ عالم گیر خلافت سے قومی ریاست کی طرف مراجعت تھی۔ شناخت کے اس سفر میں انہوں نے چاہا کہ ہر اس تہذیبی مظہر کی نفی کی جائے جو ترکوں کا رشتہ عربوں سے جوڑتا ہے۔ اسلام کی بنیاد بھی عرب ہی میں رکھی گئی۔ یوں اسلام کی آفاقیت اور عرب کلچر میں فرق کو پیش نظر نہیں رکھا گیا۔ قومی شناخت کے لیے ان کے خیال میں لازم تھا کہ قدیم سے ہر وہ رشتہ ختم کر دیا جائے، جس کی اساسات ترکی کی سرزمین سے باہر ہیں۔ ترک سماج نے مصطفیٰ کمال کی سیاسی قیادت اور بصیرت پر بھروسہ کیا لیکن ان کے فکر و فلسفے (Worldview) سے پوری طرح اتفاق نہیں کیا۔ اتاترک نے یہ بات نظرانداز کی کہ اسلام عرب کی سرحدوں سے نکل چکا ہے اور اس نے ترک کلچر میں اپنی جگہ بنا لی ہے۔ انہوں نے بطور قوم ترکی کو زندہ کر دیا۔ یورپ کا مردِ بیمار اب ایشیا کا مردِ حر تھا۔ اس کا کریڈٹ مصطفیٰ کمال سے کوئی نہیں چھین سکتا۔

اسلام کی سخت جانی کے بارے میں مگر ان کے اندازے غلط ثابت ہوئے۔ صوفی سلسلوں اور سعید نورسی جیسے لوگوں نے ترکی کی اس نئی شناخت میں اسلام کو بھی شامل رکھا۔ دیہات میں چونکہ روایت کا غلبہ ہوتا ہے اس لیے ترکی کے کلچر سے اذان نکل سکی نہ نماز۔ عربی زبان اجنبی ہوئی لیکن دل قرآن کی تلاوت سے آباد رہے اور تہذیب بھی۔ نظری کشمکش کے ساتھ تہذیب کا ارتقا بھی جاری تھا جسے کوئی نظریہ روکنے پر قادر نہیں ہوتا۔ ایک طرف جمہوریت کا مطالبہ بڑھ رہا تھا اور دوسری طرف دیہی علاقوں سے شہروں کی طرف منتقلی کا سلسلہ بھی جاری تھا۔ دیہاتی شہروں میں آئے تو اپنی تہذیبی شناخت بھی ساتھ لائے۔ یوں شہروں کا کلچر بھی بدلنے لگا۔ جمہوریت مضبوط ہوئی تو مختلف

نقطہ نظر کو سامنے آنے کا موقع ملا۔ اسلام پسندوں نے چاہا کہ وہ اسلامی ریاست کی تعبیر تلاش کریں۔ یہ کوشش ایک حد سے آگے نہ بڑھ سکی۔ اربکان کے بعد اس خواب نے ایک نئی تعبیر تلاش کی۔ اس کا مظہر طیب اردوان تھے۔

اردوان نے سیکولرزم اور کمال ازم کو موضوع بنائے بغیر، ترکی کو معاشی اور سماجی ترقی کا ایک ماڈل دیا۔ اسے پزیرائی ملی۔ انہوں نے سیکولرازم کو اس کے حقیقی مفہوم میں لیا۔ اس سے پہلے ترکی سیکولرازم، ریاستی جبر کا ایک ہتھیار تھا۔ یہ سیکولرازم حجاب اتارنے کی اجازت تو دیتا تھا پہننے کی نہیں۔ جسٹس اینڈ ڈیویلپمنٹ پارٹی نے سیکولرازم کے پورے تصور کو واضح کیا کہ اگر کوئی اپنی مرضی سے حجاب پہننا چاہتا تو اسے اتارنے پر مجبور کرنا سیکولرازم کی نفی ہے۔ شہروں میں اس پیغام کو پزیرائی ملی کہ اب بہت سے دیہات یہاں آباد ہو چکے تھے، جو دیہات سے حجاب سمیت، مسلم تہذیب کے بہت سے مظاہر اپنے ساتھ لائے تھے۔ اردوان کے اس ترقیاتی ماڈل کو مقبولیت ملی جس نے ترک عوام کو معاشی ترقی اور تہذیبی آزادی کا تحفہ دیا۔ یہاں سے لیکن یہ کہانی ایک موڑ لیتی ہے۔ ایسا ہی موڑ اس نے مصر میں بھی لیا تھا اور الجزائر میں بھی۔

اردوان کی کامیابیوں نے انہیں ایک نیا راستہ دکھایا۔ اب انہوں نے اپنے لیے ایک عالمی کردار تلاش کرنا شروع کیا۔ قائد عوام سے فخر ایشیا، یہ ایک سینڈروم ہے، جس کا وہ شکار ہوئے۔ اب فخر ایشیا کا تو نہیں امت مسلمہ کی قیادت کا منصب خالی تھا۔ بطور حکمت عملی انہوں نے جس سیکولرازم اور ترک قومیت سے مفاہمت کی تھی، اب وہ اس سے ہٹنے لگے۔ خلافت عثمانیہ کا احیا، جدید اسلوب میں، ان کے پیش نظر تھا۔ اس کے لیے پہلے مرحلے پر ضروری تھا کہ وہ مطلق العنان بنیں۔ انہوں نے چاہا کہ ترکی صدارتی نظام کی طرف مراجعت کرے۔ صدر کی ذات میں ارتکازِ اختیار ہو اور صدر وہ پہلے ہی سے ہیں۔ ۱۱۵۰ کمروں کے محل میں وہ منتقل ہو چکے تھے جس پر ۶۱۵ ملین ڈالر کی لاگت آئی۔ اب ایک ریفرنڈم کی ضرورت تھی جو ترکی کو پارلیمانی کے بجائے صدارتی جمہوریت کے راستے پر ڈال دے۔ اس کے لیے ۲۰۱۵ء کے انتخابات میں کامیابی لازم تھی۔ افسوس کہ کمند ٹوٹ گئی دو چار ہاتھ

جبکہ لب بام رہ گیا۔

مغرب کی ریشہ دوانیاں اپنی جگہ مگر میرے نزدیک یہ وہ گرہ ہے جو مسلم تہذیب کی پہچان بن گئی ہے اور کھل نہیں پا رہی۔ جمہوریت معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان راہنماؤں کے لیے محض ایک سیڑھی ہے۔ وہ اس پر چڑھ کر اقتدار تک پہنچنا چاہتے ہیں۔ اس کے بعد وہ اقتدار میں کسی کو شریک نہیں کرنا چاہتے۔ ذوالفقار علی بھٹو، مہاتیر محمد، محمد مرسی اور اب طیب اردوان، سب اسی کے مظاہر ہیں۔ نواز شریف صاحب، عمران خان صاحب اور دوسرے راہنماؤں کا دل چیریں تو یہی خواہش انگڑائیاں لیتی ملے گی۔ اسی وجہ سے یہ کہا جاتا ہے کہ مسلم سماج جمہوریت کے لیے سازگار نہیں۔ اس کا بھی تجزیہ ہونا چاہیے۔ مسلم معاشروں میں بادشاہت، فوجی آمریت اور پاپائیت تو تاریخ کی ناقابل تردید شہادت ہے۔

ترکی میرا احساس ہے کہ اسلام، سیکولرازم اور قومیت کا ایک قابلِ عمل امتزاج بن چکا تھا۔ اگر اس امتزاج کو سامنے رکھتے ہوئے، ترکی کا سفر جاری رہتا تو اس میں مسلم دنیا کے لیے ایک رول ماڈل بننے کے امکانات موجود تھے۔ مسلم دنیا کو آج ایک نیا فکری پیراڈائم چاہیے۔ تیونس کے راشد غنوشی شاید واحد آدمی ہیں جو اس بات کو سمجھ رہے ہیں۔ (رُوزنامہ دنیا)

ملائیشیا اور انڈونیشیا کے مذہبی ماڈل مختلف کیسے ہیں؟

شادی حامد

ملائیشیا اور انڈونیشیا مشرقی ایشائی مسلم ممالک ہیں۔ انڈونیشیا آبادی کے لحاظ سے مسلم دنیا کا سب سے بڑا ملک ہے، جبکہ ملائیشیا کی آبادی اگرچہ اکثریت مسلمان ہے لیکن یہ بہت متنوع ہے، وہاں ایک بڑی تعداد غیرمسلموں کی بھی ہے۔ ان دونوں ممالک میں مذہبی عنصر بہت زیادہ فعال ہے۔ ان کی مذہبی سیاسی جماعتوں کا اثرورسوخ ریاست کی جانب سے بھی مسلم ہے جس کو کم کرنے یا اسے مسترد کرنے کی کوشش نہیں کی جاتی۔ سوال یہ ہے کہ وہاں کا مذہبی عنصر اتنا کامیاب اور متحرک کیسے ہے اور اس کا ماڈل کیا ہے؟ بروکنگز میں شائع ہونے والے اس مضمون میں شادی حامد نے اس کا جواب دیا ہے۔ مصنف امریکا میں مقیم ہیں اور بین الاقوامی ادارے بروکنگز کے ساتھ منسلک ہیں۔ مسلم دنیا کی سیاست وسماج ان کا موضوع ہیں۔

*****

ملائشیا اور انڈونیشیا میں اسلامائزیشن

بات نظریے کی ہو یا عمل کی، اسلام اور سیاست کا چولی دامن کا ساتھ رہا ہے۔ بہت سے مسلم معاشروں نے اس معاملے میں خاصی مزاحمت دکھائی ہے۔ مغرب میں یہ تصور اب راسخ ہو چکا ہے کہ مذہب کو سیاست کے معاملات میں مداخلت نہیں کرنی چاہیے یعنی یہ کہ دینی تعلیمات کو بنیاد بنا کر ریاست کے امور انجام تک نہیں پہنچائے جا سکتے۔ اس حوالے سے سوچنے اور لکھنے والوں میں اختلاف رہا ہے۔ ترکی اور تیونس میں سیکولر عناصر نے دین کو سیاست سے الگ رکھنے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ مزاحمت اس قدر بڑھ گئی کہ اب یہ دونوں ممالک بہت سے معاملات میں حوالے کا درجہ رکھتے ہیں۔

دنیا بھر میں کسی بھی مذہب کو ریاستی امور انجام دینے کے معاملے میں کلیدی کردار کا حامل خیال نہیں کیا جاتا۔ لوگ دین اور سیاست کو الگ الگ خانوں میں رکھتے ہیں۔ ہندوازم ہو یا بدھ ازم، عیسائیت ہو یا یہودیت، تمام ہی مذاہب یا ادیان کے پیروکار اس بات کو پسند نہیں کرتے یا زیادہ اہمیت نہیں دیتے کہ دین کو سیاسی امور میں مداخلت کا موقع دیا جائے۔ وہ دین کو سیاست سے اس قدر الگ رکھتے ہیں کہ اس فرق کو صاف محسوس کیا جا سکتا ہے۔ اسلام کا معاملہ بہت مختلف ہے۔ متعدد ریاستوں میں اسلامی تعلیمات کو ریاستی امور کی انجام دہی اور قوانین پر موثر عمل یقینی بنانے کے لیے بروئے کار لایا جاتا رہا ہے۔ بعض مسلم معاشروں نے مزاحمت بھی کی ہے مگر اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ اسلامی دنیا مجموعی طور پر دین کو سیاست سے الگ رکھنے پر غیر متزلزل یقین رکھتی ہے۔ میں نے اپنی کتاب Islamic Exceptionalism میں اِسی نکتے پر بحث کی ہے یعنی یہ کہ اسلام اس اعتبار سے منفرد ہے کہ اس کی تعلیمات کو بنیاد بنا کر قوانین مرتب کیے جا سکتے ہیں اور ریاستی امور کو بہتر طریقے سے انجام دیا جا سکتا ہے۔

مشرقِ وسطیٰ میں اسلام اور سیاست کے تعلق کی جو بھی کیفیت ہے اُسے تسلیم تو کرنا ہی پڑے گا۔ یہ الگ بحث ہے کہ ہماری قبولیت کی کیا صورت ہو سکتی ہے۔

اگر کہیں مذہب اور سیاست کے درمیان تناؤ ہے تو وہاں جمہوریت کو لبرل ازم پر ترجیح دی جا رہی ہے۔ لوگوں کو سیکولر یا لبرل بننے پر مجبور کرنے کی کوئی سبیل تلاش کرنے کی ضرورت نہیں۔ یہ معاملہ سراسر ان کی ترجیح اور پسند و ناپسند کا ہے۔ اگر لوگوں کو مجبور کیا جائے تو یہ امریکا میں دائیں بازو کا سرپرستانہ انداز سمجھا جائے گا۔ اگر اوباما کہتے ہیں کہ امریکا کے لوگ ایک خاص تناظر کے تحت لبرل اور ڈیموکریٹک ہیں تو پھر یہ بات ماننا پڑے گی کہ اردن، مصر یا پاکستان کے لوگ بھی ایک خاص تناظر میں وہ ہیں، جو وہ سیاسی طور پر ہیں۔

دنیا بھر میں لوگ اس بات سے خوف زدہ رہتے ہیں کہ ان پر کوئی ماڈل مسلط کیا جائے گا۔ کسی بھی دوسرے معاشرے یا خطے کا کوئی سیاسی و معاشی ماڈل جوں کا توں اپنایا نہیں جاسکتا۔ ہر چیز اپنے حالات کی پیداوار ہوتی ہے۔ اگر کوئی ماڈل مسلط کیا جائے تو فطری طور پر مزاحمت تو کی ہی جاتی ہے۔ ہر طریقِ سیاست اور ہر سیاسی نظام کسی خاص پس منظر کا منطقی نتیجہ ہوتا ہے۔ بہت سے ممالک میں ترکی کو ایک ماڈل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے مگر اس حوالے سے خوفزدہ رہنے والوں کی بھی کمی نہیں۔ ترک ماڈل میں کچھ لوگوں کے لیے اگر تحریک تھی تو کچھ دوسرے لوگوں کے لیے تھوڑی بہت مایوسی بھی تھی۔

ملائشیا اور انڈونیشیا کے مذہبی ماڈل کی خصوصیات

اسلامی دنیا میں مشرق وسطیٰ سے بھی ہٹ کر بعض اچھی مثالیں اور نمونے موجود ہیں۔ انڈونیشیا اور ملائیشیا کو اس حوالے سے روشن مثال کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔ ان دونوں معاشروں میں رواداری بھی ہے، شائستگی بھی اور دوسروں کو خوش دِلی سے قبول کرنے کا جذبہ بھی۔ ان دونوں ممالک میں اُردن، تیونس اور مراکش سے زیادہ شرعی قوانین و ضوابط موجود اور نافذ ہیں۔ بیشتر معاملات میں اُنہوں نے شریعت کے اصول اپنائے ہیں۔

انڈونیشیا کے اسکالر رابن بش کہتے ہیں کہ انڈونیشیا کے قدامت پسند علاقوں میں شرعی

اصولوں پر مرتب کیے جانے والے قوانین اور ضوابط نافذ ہیں۔ طالبات اور سرکاری ملازمت کی خواہاں خواتین کے لیے اسکارف لازم ہے۔ جامعہ میں داخلے اور شادی کے اندراج کے لیے لازم ہے کہ چند قرآنی آیات سنائی جائیں۔ جکارتہ میں قائم واحد انسٹی ٹیوٹ نے تحقیق کے بعد بتایا ہے کہ انڈونیشیا میں یہ لازم نہیں کہ اسلامی قوانین پر وہی جماعتیں زور دیں جو اسلام کی بات کرتی ہیں بلکہ سیکولر جماعتیں بھی اسلامی قوانین پر عمل کو اہمیت دیتی ہیں۔ مثلاً جن صوبوں میں گولکر جیسی سیکولر جماعت کی پوزیشن مستحکم ہے وہاں بھی اسلامی قوانین کے نفاذ ہی پر زور دیا جاتا ہے۔ اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ معاشرے میں اسلامی تعلیمات کے تادیبی کردار کے لیے قبولیت موجود ہے۔ لوگ چاہتے ہیں کہ ان کی زندگی میں اسلام قوانین کے ذریعے بھی موجود اور متحرّک رہے۔ سیاسی جماعتوں کے نظریات اور پالیسیاں اپنی جگہ مگر حقیقت یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ لوگ زندگی میں اسلام چاہتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ سیاسی جماعتیں بھی مذہب کو نظر انداز کرنے کی پوزیشن میں نہیں۔

ایسا کیونکر ممکن ہوا؟

ایسا نہیں ہے کہ انڈونیشیا اور ملائیشیا میں اسلام کا نفاذ کوئی چھوٹا مسئلہ تھا۔ ایک بنیادی سہولت البتہ یہ تھی کہ مذہب سیاست میں لانے سے پیدا ہونے والے مسائل کا حل موجود تھا اور ہے۔ اسلام کی تمام تعلیمات پر عمل سے دورِ حاضر میں یقینی طور پر چند ایک مشکلات پیدا ہوتی ہیں۔ اور اس کا سبب یہ ہے کہ اب بگاڑ بہت بڑھ گیا ہے۔ دین کی تعلیمات بگاڑ کو ختم کرنا چاہتی ہیں۔ جن کا مفاد بگاڑ کے برقرار رہنے سے وابستہ ہے وہ تو لازمی طور پر مزاحمت ہی کریں گے۔ کسی بھی بگاڑ کو دور کرنے میں ہر مذہب کی تعلیمات کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ لوگوں کے لیے ذاتی مفادات ترک کرنا آسان نہیں ہوتا۔ انڈونیشیا اور ملائیشیا میں آسانی یہ رہی ہے کہ معاشرہ اسلامی تعلیمات کو دبوچنے یا محدود کرنے کے بجائے بہت حد تک انہیں قبول کرنے پر آمادہ تھا۔

عرب دنیا اور دیگر اسلامی ممالک میں اشرافیہ نے ہمیشہ اس بات کی مخالفت کی ہے کہ اسلام کی تعلیمات کو سیاست کے میدان میں لاکر قوانین کی تشکیل و تنفیذ میں کوئی کردار ادا کرنے کا موقع

دیا جائے۔ وہ اسلامی تعلیمات کو صرف عبادات اور مساجد تک محدود رکھنا چاہتے ہیں۔ یعنی لوگ علمائے کرام سے خطاب سنیں اور مطمئن ہو رہیں۔ یہی سبب ہے کہ شرعی قوانین کی تشکیل اور نفاذ کی نہ صرف یہ کہ حوصلہ افزائی نہیں کی جاتی بلکہ باضابطہ مخالفت کی جاتی ہے، اس راہ میں روڑے اٹکانے سے بھی گریز نہیں کیا جاتا۔ مجموعی کیفیت یہ ہے کہ جہاں ضروری ہو وہاں دین کو گلے لگایا جاتا ہے اور جہاں اپنے یعنی ذاتی مفادات پر ضرب پڑتی ہو وہاں دین کو خیر باد کہنے میں ذرا بھی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی جاتی۔ انڈونیشیا اور ملائیشیا میں ایسا نہ تھا۔ دونوں ممالک میں عوام اسلام کو عملی زندگی میں بھی قبول کرنے کے لیے اس قدر تیار تھے کہ اشرافیہ میں شرعی قوانین کے خلاف جانے کی ہمت پیدا نہ ہوئی۔

ایک اہم بات یہ ہے کہ بیشتر اسلامی ممالک میں اسلام کی بات کرنے والی سیاسی جماعتیں بہت مضبوط ہیں۔ ان میں آپس کی کشمکش ہی ختم نہیں ہوتی۔ وہ ایک دوسرے سے برسرِ پیکار رہتے رہتے کمزور ہو جاتی ہیں۔ انڈونیشیا اور ملائیشیا میں ایسا نہ تھا۔ ان دونوں ممالک میں اسلام کا پرچم لے کر چلنے والی جماعتیں بہت مضبوط نہ تھیں اور پھر اسلام کی بات کرنے کا مکمل اختیار چند ایک سیاسی جماعتوں کے پاس نہ تھا۔ ہر جماعت اسلامی قوانین کی حامی تھی۔ اسلام کی بات کرنے والوں کو سیکولر عناصر سے مدد درکار تھی، اور سیکولر عناصر سے اسلام پسند افراد تعاون کرتے تھے۔ عوام میں پائی جانے والی قدامت پسندی ان دونوں سیاسی عناصر کے درمیان رابطے کا کردار ادا کرتی رہی ہے۔ خاص بات یہ ہے کہ دونوں ہی ممالک میں قدامت پسندی خاصی غیر متنازع رہی ہے۔ اس میں انتہا پسندی آئی نہ تشدد۔ یہی سبب ہے کہ قدامت پسندی کو قبول کرنے میں کبھی کسی نے کوئی قباحت محسوس نہیں کی۔

جنوب مشرقی ایشیا میں اسلام عملی سطح پر سیاست کا حصہ ہے۔ اسلامی قوانین محض وضع نہیں کیے جاتے بلکہ ان پر عمل بھی کیا جاتا ہے۔ مگر مغرب میں اس معاملے پر زیادہ توجہ نہیں دی گئی۔ اسلامی دنیا میں اسلامی تعلیمات اور قوانین پر عمل کی بات سے بدکنے والے مغرب کو جنوب مشرقی ایشیا میں اسلامی قوانین پر عمل سے کوئی خاص چڑ نہیں۔ اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ مغرب کی اجتماعی

حکمت عملی میں یہ خطہ زیادہ اہم نہیں۔اور اس خطے میں رونما ہونے والے واقعات سے باقی اسلامی دنیا میں کوئی بڑی تبدیلی بھی رونما نہیں ہوتی۔

انڈونیشیا اور ملائیشیا میں عوام نے اسلام کو اپنی زندگی میں عملی سطح پر قبول کر لیا ہے۔ وہ اسلام کے وسیع تر کردار کو اپنی زندگی کا حصہ بنانا چاہتے ہیں۔ مشرق وسطی میں اب تک ایسا نہیں ہو پایا ہے۔ لوگ اسلام کی باتیں تو بہت کرتے ہیں مگر اسے اپنی زندگی میں عملی سطح پر قبول کرنے اور اپنانے کے لیے تیار نہیں۔

مذہب وسیاست کے مابین تعلق:
ملائشیا اور انڈونیشیا کا معتدل ماڈل

ڈاکٹر ماجدہ علی صالح

مغربی مفکرین کی طرف سے عام تأثر یہ دیا جاتا ہے کہ مسلم ممالک میں جمہوریت کی ناکامی کی ایک وجہ مذہب اور مذہبی طبقہ ہے۔ ایسے ہی خیالات کا حامل ایک طبقہ مسلم مفکرین میں بھی پایا جاتا ہے۔ ملائیشیا اور انڈونیشیا ایسے ملک ہیں جو اس تأثر کو عملاً زائل کرتے ہیں۔ یہاں مذہب وریاست کے درمیان تعلق صحت مند اور ثمرآور رہا ہے۔ اس بنیاد پر ریاست وسماج کے درمیان بھی کوئی کشمکش موجود نہیں ہے۔ زیرنظر مضمون میں بتایا گیا ہے کہ ان ممالک میں ریاست ومذہب کے تعلق کو کیسے منظم رکھا جاتا ہے۔ ان کا آئین کیا کہتا ہے اور اس تعلق کے معاشرے پر کیا اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ مصنفہ ڈاکٹر ماجدہ علی صالح قاہرہ یونیورسٹی میں سیاسیات کے شعبے کی سربراہ ہیں ہیں کئی کتب تصنیف کرچکی ہیں۔ آپ کا یہ مضمون عربی سے ترجمہ کیا گیا ہے۔

*****

عصر حاضر کی مسلم فکر میں مذہب وسیاست کا تعلق

مذہب وسیاست کے درمیان تعلق کی نوعیت کے بارے مسلمان مفکرین کی آراء منقسم ہیں اوراس ضمن میں ہر نقطہ نظر کے پاس اپنے اپنے دلائل ہیں جن پر ان مواقف کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ سردست ان دلائل کا تفصیلی جائزہ لینا مقصود نہیں ہے۔اگران مواقف کو دیکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ سیاست ومذہب کے مابین تعلق کی نوعیت بارے اہل علم ومفکرین تین حصوں میں تقسیم ہیں:

(۱) پہلا گروہ ان علماء ومفکرین پر مشتمل ہے جن کا خیال ہے کہ مذہب وسیاست کے درمیان اثبات ولزوم کا تعلق ہے کہ مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اسلامی ریاست کو قائم کریں۔ یہ حلقہ قومی ریاست کی اسلامی تشکیل کا حامی ہے اور بعض لوگ خلافت کے احیاء کے بھی داعی ہیں۔

(۲) دوسرا گروہ پہلے کے بالکل برعکس رائے رکھتا ہے۔اس کے نزدیک مذہب وسیاست کے مابین کوئی تعلق نہیں ہونا چاہیے۔ریاست کو مذہب سے الگ رکھنا ضروری ہے۔

(۳) جبکہ تیسرا طبقہ سابقہ دونوں آراء میں درمیانی حیثیت کا قائل ہے۔اس کا موقف ہے کہ مذہب وسیاست کے درمیان تعلق کی نوعیت نہ تو قطعی لزوم کی ہے بایں معنی کہ اسے ہر حوالے سے مذہبی بنیادوں پر ہی استوار کیا جائے اور نہ ان کے درمیان تعلق منافات وتضاد کا ہے۔ بلکہ یہ کہ سیاست میں مذہبی اقدار سے رہنمائی لی جاسکتی ہے اور شریعت کے واضح احکامات کے خلاف قوانین نہیں وضع کرنے چاہئیں، لیکن سیاسی نظم کا کوئی ڈھانچہ متعین نہیں ہے اور یہ کہ سماجی اٹھان شہریت کی اساس پر قائم ہونی چاہیے۔

تیسرے فریق کے مطابق ریاست نہ اسلامی ہوتی ہے اور نہ غیر اسلامی۔ یہ شہریت کی بنیاد پر قائم ہوتی ہے۔اس کا ساختیاتی ڈھانچہ جمہوری ہوسکتا ہے۔البتہ اس کا خیال رکھنا چاہیے کہ قوانین ایسے نہ وضع کیے جائیں جو نصوص کی واضح مخالفت کرتے ہوں۔یوں ایک ایسے معاشرے کی تشکیل

ممکن بنائی جاسکتی ہے جو جدید بھی ہو اور اس میں اسلامی اقدار کی رعایت بھی رکھی گئی ہو۔ اس رائے سے شہریت کے مغربی تصور اور اسلامی تصور کے مابین فرق کی وضاحت بھی ہو جاتی ہے۔ اس کے مطابق ریاست کی نمایاں خصوصیات یہ ہوں گی:

- ریاست کی بنیاد شہریت کے وصف پر قائم ہوگی جس کے تحت کسی بھی نوع کی طبقاتی تقسیم غیر اہم ہوگی۔
- قانون کو اہمیت حاصل ہوگی جس سے ریاست و سماج کے صحت مندر تعلق کی آبیاری ہوگی۔
- جمہوری ادارے قائم وفعال ہوں گے۔

اس سارے ڈھانچے میں مذہبی اقدار سے بے اعتنائی کا تصور موجود نہیں ہے۔ اسلام میں اس نوع کے ریاستی وسیاسی سانچے کی تشکیل کی کوئی ممانعت موجود نہیں ہے۔

ایشیا میں مذہب وریاست کے تعلق کی بحث

ایشیا ایک ایسا خطہ ہے جہاں دنیا کے وہ مسلمان آباد ہیں جو تاریخی طور پہ انتہائی پرامن خیال کیے جاتے رہے۔ یہاں اسلام تاجروں کے ذریعے سے پہنچا اور تاریخی اعتبار سے اس خطے میں تہذیبی جنگیں نہیں ہوئیں۔ حالانکہ یہاں قدیم ترین الہامی اور الہامی مذاہب پائے جاتے ہیں لیکن ان کے درمیان ہمیشہ ہم آہنگی کا ماحول قائم رہا۔ یہاں تہذیبی جنگیں اور عدم برداشت استعماری عہد کے بعد شروع ہوئی جب طاقت واختیارات کی کشمکش میں مذہبی فضا مکدر ہو کر رہ گئی اور آج یہ صورتحال ہے کہ ایشیا میں عدم برداشت بہت زیادہ ہے اور یہاں مسلح تحریکیں بھی قائم ہو گئی ہیں جن سے مسلمان فکری اور امن وامان کے لحاظ سے نبرد آزما ہیں۔

ایشیا میں مذہب وریاست کے تعلق کی بحث بھی استعماری عہد میں ہی شروع ہوئی جیسے کہ باقی مسلم دنیا میں۔ بلکہ سیاسی اسلام کے علمبرداروں میں سے ایک نمایاں شخصیت مولانا ابوالاعلی مودودی کی نسبت بھی اسی خطے سے ہے۔ استعماری عہد کے خاتمے کے بعد یہاں کے مسلم ممالک میں

یہ سوال بھی اٹھے کہ دساتیر میں مذہب کو کیا حیثیت دینی چاہیے۔ بعض ممالک نے اپنے آئین میں اسلام کو سرکاری مذہب کا درجہ دیا اور بعض نے ایسا نہیں کیا۔ ایشیا کے وہ مسلم ممالک جنہوں نے اپنے آئین میں اسلام کو ریاست کا سرکاری دین کہا ہے وہ یہ ہیں:

ملائیشیا: ملائیشیا کے آئین کے آرٹیکل ۳ میں کہا گیا ہے کہ اسلام ملک کا سرکاری مذہب ہوگا۔ اس کے ساتھ آرٹیکل ۱۱ میں یہ وضاحت بھی کی گئی ہے کہ ملک کے تمام مذاہب کے ماننے والوں کو عبادت اور شعائر کی ادائیگی کی مکمل آزادی ہوگی اور مذہبی بنیادوں پر کسی طبقے کو حقوق سے محروم نہیں کیا جائے گا۔

پاکستان: پاکستان کے آئین میں بھی شروع سے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام ملک کا سرکاری مذہب ہوگا۔ اسی طرح یہ بھی کہا گیا ہے کہ ملک میں کوئی قانون اسلام کے خلاف نہیں وضع کیا جائے گا۔

ایران: ایران کا آئین بھی اسلام کو سرکاری مذہب قرار دیتا ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی کہا گیا ہے اثنا عشری مسلک ملک کی اکثریتی آبادی کا مسلک ہے۔

بنگلادیش: بنگلادیش ایک ایسا ملک ہے جس نے اپنے قیام کے ساتھ آئین میں یہ بھی اعلان کیا تھا کہ اسلام ان کا سرکاری مذہب ہوگا، لیکن ۲۰۱۲ء میں حکومت نے آئین سے اس شق کو نکالنے کا اعلان کیا تھا۔ اس پر ملک کی غالب اکثریت نے سخت احتجاج کیا جس کے بعد حکومت نے اپنا فیصلہ واپس لے لیا۔

ان کے علاوہ ایشیا کے دیگر مسلم ممالک کی اکثریت نے آئین میں اسلام کو سرکاری مذہب قرار نہیں دیا۔ ان میں سے بالخصوص انڈونیشیا سرفہرست ہے جو آبادی کے اعتبار سے مسلمانوں کا سب سے بڑا ملک سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح وسطی ایشیائی ممالک نے بھی آئین میں ایسی تصریحات نہیں کی ہیں۔

ملائیشیا اور انڈونیشیا میں مذہب وریاست کا تعلق اور اثرات

جنوب مشرقی ایشیائی مسلم ممالک ملائیشیا اور انڈونیشیا ایسے خطے تصور کیے جاتے ہیں جہاں مذہب و یاست کا بحث اس طرح نہیں ہوئی جیسے کہ دیگر مسلم ممالک میں نظر آتی ہے اور نہ ہی ایسے تصورات کی بنیاد پر یہاں کوئی بڑے تنازعات سامنے آئے۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ یہاں مذہب وریاست کے مابین تعلق ایک صحت مند شکل میں تسلیم شدہ امر ہے اور ریاست وسماج دونوں اس چیز کو بخوبی سمجھتے ہیں۔ پھر یہ تعلق ایسی معتدل شکل میں ہے کہ نہ مذہب جدیدیت وثقافت کی راہ میں حائل ہوتا ہے اور نہ جدیدیت وثقافت کے معیارات میں مذہب کو بے دخل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ان ممالک میں مذہبی سیاسی جماعتوں کو باقاعدہ قانونی حیثیت حاصل ہے اور وہ بہت اثر ورسوخ کی حامل ہیں۔ ملائیشین اسلامک پارٹی ۱۹۵۱ء سے فعال ہے۔ اسی طرح انڈونیشیا میں نہضۃ العلماء جیسی مذہبی فلاحی سماجی جماعتیں بھی متحرک ہیں جو ملک کے قانونی ڈھانچے کے اندر رہ کر کام کرتی ہیں۔

۲۰۰۴ء کے انتخابات کے دوران یونائیٹڈ مالے آرگنائزیشن نے یہ نعرہ لگایا تھا: 'ترقی پسند اسلام' یہ دراصل ملائشین اسلامک پارٹی کے نعرے 'اسلام سب کے لیے' کا متبادل تھا۔ ملائیشیا میں مسلم سیاسی جماعتوں کے مابین اس امر پہ صحت مند مقابلہ رہتا ہے کہ کون سیاسی حوالے سے مذہب کا ایسا تصور پیش کرتا ہے جو ترقی پسند ہو جمہوری ہو، جس کے اندر یہ صلاحیت ہو کہ وہ لوگوں کے معاصر مسائل میں اپنا کردار ادا کر سکتا ہو۔ یونائٹد مالے کا یہ نعرہ لگانے کا مقصد یہی تھا کہ وہ اپنی حریف جماعت ملائیشین اسلامک پارٹی پر اپنی برتری ظاہر کرے۔ اس نے اس شعار کی تبدیلی کے ساتھ یہ کہا تھا کہ ملائیشین اسلام پارٹی محض علماء کی جماعت ہے جس کے پاس جدید ریاستی مشینری چلانے اور ترقی کے تقاضوں کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہے۔ جبکہ اس کے مقابلے میں ملائیشین اسلام پارٹی ایسا ہی تصور نہضۃ العماء کے بارے میں پیش کرتی ہے اور خود سیاسی حوالے سے ترقی پسند اور زیادہ معتدل کہتی ہے۔

ملائیشیا کی آزادی کے بعد مہاتیر محمد کے دور کو ملک کی ترقی اور اس کی جدید بنیادوں پر استواری کا معمار سمجھا جاتا ہے۔ مہاتیر محمد نے جہاں ملائیشیا کو ترقی کی راہ پر گامزن کیا وہیں اس کے ساتھ ان کے عہد میں اسلامی تشخص پر بھی بہت زیادہ توجہ دی گئی تھی۔ اسلامائزیشن کا یہ عمل ہر شعبے میں نظر آیا۔ تعلیمی نصاب میں مذہبی مواد کا اضافہ کیا گیا۔ اسلامی جامعات زیادہ سے زیادہ قائم کی گئیں۔ اسلامی بینکنگ نظام کو وسعت دی گئی۔ قومی میڈیا میں مذہبی پروگرامز شائع کیے گئے۔ معیشت کا ملائیشین ماڈل بھی اسلامی اقدار پر استوار کیا گیا۔ سرکاری سرپرستی میں اسلامی اقتصادیات کے تعارف و فروغ کے لیے مراکز قائم ہوئے۔ مذہبی شناخت و اقدار کے تحفظ و فروغ کے لیے ایک پروگرام شروع کیا گیا جس کی براہ راست نگرانی وزیراعظم نے کی۔ جب میڈیا میں اسلامی پروگرامز کی زیادہ نشرواشاعت پر اعتراضات کیے گئے تو جواب دیا گیا ہے کہ یہ ملائیشیا کا قومیتی مسئلہ ہے جس میں مذہب اسلام کو نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ خارجہ سطح پر بھی اسلامی تشخص کو خاص جگہ دی گئی۔ مہاتیر محمد کے دور میں مشرق وسطی کے ساتھ بڑے بڑے اقتصادی معاہدے کیے گئے۔ انہوں نے مسلم حکمرانوں کو تلقین کی کہ وہ مغرب کی بجائے آپس میں باہمی تجارت پر زیادہ توجہ دیں اور ایک مضبوط مسلم بلاک تشکیل دیں۔ ابھی حال ہی میں جب مہاتیر محمد مختصر عرصے کے لیے ایک بار پھر ملائیشیا کے وزیراعظم بنے تو انہوں نے دسمبر ۲۰۱۹ء میں ایک کوالالمپور سربراہی کانفرنس کی میزبانی کی تھی جس میں مسلم حکمرانوں اور اہم مسلمان شخصیات کو دعوت دی گئی تھی تاکہ وہ ایک ایسے اتحاد کی بنیاد رکھ سکیں جس کے تحت مسلمان اپنے معاشی اور امن امان کے مسائل کو خود حل کر سکیں اور اسلاموفوبیا کا بھی رد کیا جا سکے۔

مہاتیر محمد کے دور میں اگرچہ اسلامی شریعت کے نفاذ کا اعلان تو نہیں کیا گیا تھا لیکن اسلامی تشخص و اقدار کے فروغ کو خاص اہمیت ملی۔ مفکرین کے نزدیک اس کی دو وجوہات تھیں جن کی اساس پر اتنے بڑے پیمانے پر اسلامی تشخص کو توجہ دی گئی، اور دونوں وجوہات میں یونائٹڈ مالے سے مسابقت رکھنے والی حریف اسلامی جماعت ملائشین اسلامک پارٹی کا اثر غالب تھا۔

ایک سبب یہ تھا کہ ۸۰ کی دہائی میں ملائیشیا کے اندر اسلامی اقدار کی بات کرنے والی جماعتوں کا عروج تھا۔ بلکہ یہ وہ عہد تھا جب اسلام اور شریعت کی بات کرنے والی جماعتیں ساری دنیا میں طاقتور ہوئیں۔ اس وقت ملائشیا میں بھی ایسی تنظیمیں زیادہ فعال ہوئیں۔ ان میں ملائشین اسلامک پارٹی، مسلم یوتھ موومنٹ اور دارارقم جیسی جماعتیں سرفہرست تھیں۔ بالخصوص ملائشین اسلامک پارٹی جو یونائٹڈ مالے کی سیاسی قومی حریف تھی اسلامی تعلیمات واقدار کے فروغ کے لیے پہلے سے زیادہ فعال ہو گئی۔ مسلم یوتھ موومنٹ جو ۱۹۷۱ء میں قائم ہوئی تھی اس نے ملک کے اندر اسلامی نظام کے نفاذ کی آواز بلند کر رکھی تھی اور ایک اسلامی ریاست کے قیام کی بات کرتی تھی۔ ایسے میں یونائٹڈ مالے آرگنائزیشن نے اسلام سے اپنے تعلق کو ظاہر کرنے کے لیے ملک میں اسلامائزیشن کے لیے خاطر خواہ اقدمات کیے۔ ۱۹۹۲ء میں جب ملائشیا کی ایک شمال مشرقی ریاست کیلانتن میں ملائشین اسلامک پارٹی کی حکومت تھی تو اس نے اعلان کیا تھا کہ وہ اپنے ماتحت ریاست میں اسلامی نظام کے نفاذ کا ارادہ رکھتی ہے تو اس وقت مہاتیر محمد نے بھی اعلان کیا تھا کہ وہ ملائشیا میں شرعی نظام نافذ کریں گے۔ لیکن انہوں نے عملاً یہ قدم نہیں اٹھایا تھا۔

دوسرا عامل بھی تقریباً پہلے ہی کی طرح ہے۔ ۸۰ کی دہائی میں جب مہاتیر محمد وزیر اعظم تھے تو ملائشین اسلامک پارٹی اور مسلم یوتھ موومنٹ جیسی جماعتوں نے یہ تاثر دینا شروع کیا کہ یونائٹڈ مالے ایک سیکولر رجحان کی حامل جماعت ہے جبکہ ملک کے قومی تشخص کی حقیقی نمائندہ جماعت کے لیے ملاوی نسل اور دین اسلام دونوں کو ترجیح دینا اہم ہے۔ تب یونائٹڈ مالے نے اپنے حوالے اس تاثر کو زائل کرنے کی کوشش کی۔ بلاشبہ مہاتیر محمد بذات خود اسلامی عنصر کو اہمیت دیتے تھے لیکن سیاسی مسابقت اور دباؤ نے بھی کئی اقدامات اٹھانے میں کردار ادا کیا۔ ملائشین اسلامک پارٹی نے اگرچہ ریاست کیلانتن میں شریعت اور حدود کے نفاذ کا اعلان کیا تھا لیکن عملاً یہ ممکن نہیں ہو سکا تھا کیونکہ اس کو عملی جامہ پہنانے کے لیے دستور میں کچھ ترامیم کرنی پڑتیں۔

ملائشین اسلامک پارٹی جو PAS (Parti Islam-Se-Malaysia) کے نام سے مشہور ہے

یہ اگرچہ اسلامی تشخص کی سیاست کرتی ہے لیکن عملی سیاست میں اس نے غیر مسلموں اور خواتین کے حقوق کے لیے کافی نرمی کا اظہار کیا ہے۔ ۱۹۹۹ء میں جب ریاست ترینگانو میں جماعت کی حکومت قائم ہوئی تو اس نے بہت سے ایسے اقدامات کیے جو اس کی سیاسی وسعت ظرفی کی علامت بنے۔ اس نے مسیحی برادری کے لیے محدود چرچ بنانے کی شرط ختم کر دی اور انہیں آزادی دی کی کہ وہ آزادانہ طور پہ چرچ تعمیر کر سکتے ہیں۔ اسی طرح چینی باشندوں کے لیے خنزیر پالنے اور اس کا گوشت کھانے بیچنے کی آزادی فراہم کی۔ ریاست میں نسلی امتیازی سلوک کو ختم کرنے کے لیے کوششیں کیں۔ خواتین کے پارلیمان میں شراکت پر زور دیا۔ اپنی جماعت کے اندر بھی مرکزی سطح پر خواتین کی قیادت کو جگہ دی اور ان کی تعداد میں اضافہ کیا۔

انڈونیشیا ۱۹۴۵ء میں استعمار سے آزاد ہوا۔ اس کا قومی شعار پانچ اصولوں پر قائم کیا گیا ہے جو یہ ہیں:

- حاکمیت الٰہیہ
- انسانی فلاح
- متحد انڈونیشیا
- جمہوریت
- عدالتِ اجتماعی

انڈونیشیا میں ان اصولوں پر تمام سیاسی جماعتوں اور مذہبی حلقوں کا اتفاق ہے۔ یہ اصول انڈونیشیا کے اتحاد اور اس کی ترقی کی ضمانت ہیں۔ ان میں حاکمیت الٰہیہ کے ساتھ جمہوریت کو بھی شامل کیا گیا ہے جس کا مطلب ہے ریاست میں مذہب و سیاست کا تعلق معتدل حیثیت میں قائم رکھنا ممکن ہوتا ہے۔ اگرچہ انڈونیشیا میں جمہوریت اور اسلامی اقدار کے نفوذ کے لیے کوششیں مذہبی و جمہوری جماعتوں نے کیں لیکن آمریت کے عہد میں بھی وہاں اسلامی عنصر کو توجہ دی گئی۔

ملائشیا اور انڈونیشیا کے تجربات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مذہب وریاست کے مابین ایک صحت مند تعلق قائم کیا جاسکتا ہے جس میں شہریت، جمہوریت اور جدیدیت کو بھی اہمیت دی جاسکتی ہے، اور اس کے ساتھ اسلامی اقدار کا تحفظ بھی ممکن ہے۔

النہضہ: بنیاد، عروج اور ڈگمگاہٹ

مصطفی بکری

تیونس کی جماعت النہضہ ۲۰۱۱ء سے حکومت کا حصہ ہے۔ یہ جماعت بین الاقوامی سطح پر اپنے معتدل سیاسی مذہبی ماڈل کی وجہ سے شہرت رکھتی ہے۔ لیکن حالیہ کچھ عرصے سے یہ تیونس کے اندر بحران کی زد میں ہے اور اسے پر پارلیمان اور اس سے باہر عوام کے ایک بڑے حلقے کی جانب سے شدید تنقید کا سامنا ہے۔ یہ جماعت اگرچہ پارلیمان میں اب بھی اکثریت رکھتی ہے لیکن مخلوط حکومت کا حصہ ہے۔ اس کی مقبولیت کا گراف پہلے سے کچھ کم ہوا ہے۔ زیرنظر مضمون میں بتایا گیا ہے کہ اس جماعت کی کامیابی کے اسباب کیا تھے اور اب ایسے بحران کے وقت اس کی ڈگمگاہٹ کے عوامل کیا ہیں۔ مصنف مصطفی بکری مصر کی پارلیمان کے رکن ہیں اور پیشے کے لحاظ سے صحافی ہیں۔ وہ ملک کے نمایاں جرائد میں لکھتے رہتے ہیں۔ یہ مضمون عربی سے ترجمہ کیا گیا ہے۔

*****

جماعت النہضہ اور تیونس کا سیاسی بحران

۲۰۱۱ء میں عرب بہاریہ کا آغاز تیونس ہی سے ہوا تھا اور اس وقت عوامی انقلاب کے باعث طویل عرصے سے برسر اقتدار زین العابدین بن علی اقتدار سے الگ ہو گئے تھے۔ اس کے بعد ملکی تاریخ میں سب سے پہلے جمہوری انتخابات میں تیونس کی النہضہ پارٹی کو پارلیمان میں سب سے زیادہ نشستیں حاصل ہوئی تھیں۔ عرب بہار کے بعد سے اب تک کے دس سالوں میں النہضہ تمام مخلوط حکومتوں کا حصہ رہی ہے۔ گزشتہ برس اکتوبر میں ہونے والے انتخابات میں بھی جماعت نے اکثریت حاصل کی تھی اور ایک مخلوط حکومت کا حصہ تھی۔

تیونس عرب دنیا کا وہ واحد ملک تھا جہاں عرب بہار کے بعد صحت مند طریقے سے ایک جمہوری نظم تو تشکیل پا گیا مگر پے درپے برسر اقتدار آنے والی حکومتیں تیونس کو درپیش معاشی، سماجی اور سیاسی مسائل سے نجات نہیں دلا سکیں۔ اب عوام کی ایک بڑی تعداد النہضہ کو بھی ملکی مسائل کا ذمہ دار گردانتے لگی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ۲۰۱۱ء کے عرب بہار انقلاب کے بعد اس جماعت نے عوام سے کیے گئے اپنے وعدوں کو پورا نہیں کیا ہے۔ گزشتہ برس تیونس کے پارلیمانی انتخابات میں النہضہ کو سب سے زیادہ سیٹیں حاصل ہوئی تھیں تاہم وہ اکثریت سے محروم رہ گئی تھی۔ اس کی وجہ سے اس نے مخلوط حکومت قائم کرنے پر اتفاق کیا تھا۔ لیکن اس نئی حکومت میں اسے جس طرح نظر انداز کیا گیا ہے اس سے پارٹی کے اپنے لوگ بھی ناراض تھے اور کئی ممبران سے جماعت سے علیحدگی اختیار کرلی۔

رواں برس ۲۵ جولائی کو تیونس کے صدر قیس سعید نے پارلیمنٹ کو ایک ماہ کے لیے معطل کر دیا تھا۔ بعد میں ہشام مشیشی کو وزیر اعظم منتخب کیا لیکن بعدازاں صدر قیس سعید نے وزیر اعظم ہشام مشیشی کو برطرف کر دیا تھا اور کہا تھا کہ وہ ملک کے انتظامی امور خود ہی سنبھالیں گے۔ ملک میں پر تشدد مظاہروں کے بعد انہوں نے اپنے فیصلے کا یہ کہتے ہوئے دفاع کیا تھا کہ ملک کو تباہی سے بچانے کے لیے یہ ضروری ہے۔ النّہضہ پارٹی کے رہنما راشد غنوشی نے صدر کے ان اقدامات کو بغاوت قرار

دیا تھا اور عوام سے اس کے خلاف سڑکوں پر نکلنے کو کہا تھا۔ یہ واضح نہیں کہ صدر کو اپنے ان اہم اقدامات کی سیاسی سطح پر حقیقت میں کتنے فیصد حمایت حاصل رہی۔ تاہم ماہرین کے مطابق اس سے انکار ممکن نہیں کہ ۲۰۱۱ء کے بہارِ عرب کے بعد پارلیمان میں النّہضہ پارٹی جو سب سے بڑی سیاسی جماعت بن کر ابھری تھی اس سے بھی لوگ کافی ناراض ہیں اور شاید اسی رسہ کشی کی وجہ سے یہ سیاسی بحران کھڑا ہوا۔ حالیہ سیاسی بحران کے دوران جماعت کے اندر اور باہر سے النہضہ کے سربراہ راشد الغنوشی پر بہت زیادہ تنقید کی گئی۔ جماعت کا ایک گروپ راشد الغنوشی کی سبک دوشی اور پارٹی قیادت میں نیا خون لانے کا مطالبہ بھی کرتا ہے۔ اب ۲۲ نومبر کو ڈاکٹر نجلاء بودن کو وزیر اعظم منتخب کیا گیا ہے اور ایک نئی حکومت تشکیل دی گئی ہے۔

النہضہ میں فکری تبدیلیاں

راشد الغنوشی کی سربراہی میں اس جماعت کی بنیاد ۱۹۷۲ء میں رکھی گئی تھی لیکن تب اس کا پہلا نام 'الجماعہ الاسلامیہ' تھا۔ بعد ازاں یہ نام تبدیل ہوا اور 'الجہاد الاسلامی' رکھا گیا۔ اس کے بعد یہ جماعت حرکۃ النہضہ کے نام سے سامنے آئی اور یہ نام اس کی پہچان بن گیا۔ جماعت کے ناموں کی تبدیلی اس امر کی غماز ہے کہ تحریک میں ہمیشہ سے تبدیلی کو قبول کرنے کا عنصر موجود رہا ہے۔ یہ جماعت کے ناموں کی تاریخ ہے لیکن نظریاتی لحاظ سے بھی یہ پارٹی خود کو تبدیل کرتی رہی ہے۔

النہضہ کا پہلا دور ۱۹۷۲ء سے ۲۰۱۱ء کا ہے۔ یہ جماعت اپنی تاسیس کے بعد تقریباً چالیس برسوں تک سیاسی اسلام کی داعی رہی ہے اور یہ اخوان کی ذیلی شاخ بھی سمجھی جاتی رہی۔ بلکہ بعض مفکرین کا کہنا ہے کہ راشد الغنوشی کے القاعدہ رہنماؤں کے ساتھ بھی روابط رہے ہیں۔

جماعت کا دوسرا دور عرب بہار کے بعد کا ہے جو ۲۰۱۱ء سے شروع ہوا۔ اس وقت جماعت نے خود کو ایک معتدل جماعت کے طور پہ پیش کیا تھا اور کہا کہ وہ سیاست میں تمام فریقوں کے ساتھ مل کر کام کرے گی۔ جمہوریت کے لیے اس کی سنجیدگی اور مذہب پر زیادہ زور نہ دینے کی وجہ سے اس

کو بہت پذیرائی ملی اور حکومت کا حصہ بنی۔

النہضہ پارٹی کا تیسرا دور ۲۰۱۶ء میں شروع ہوا جو حقیقت میں اس کا وہ چہرہ ہے جس کے لیے وہ آج جانی جاتی ہے اور اسے مسلم دنیا میں ایک ماڈل کے طور پہ پیش کیا جاتا ہے۔ یہ دور ہے سیاست و مذہب کے مابین علیحدگی کے اعلان کا۔

النہضہ نے ۲۰۱۱ء کے عام انتخابات میں ۸۹ نشستیں حاصل کیں تھیں، جبکہ ۲۰۲۰ء میں یہ نشستیں کم ہو کر ۵۴ تک آگئی ہیں۔ اگرچہ حکومت میں النہضہ کی کمان ۲۰۱۴ء کے بعد سے نہیں ہے لیکن وہ حکومت کا اہم حصہ رہی ہے اور کوئی بھی پارلیمانی فیصلے اس کی موافقت کے بغیر ممکن نہیں تھے۔ اس بات کا اظہار راشد الغنوشی نے ۲۰۱۴ء کے انتخابات کے بعد خود بھی کیا تھا کہ ''چاہے ہم حکومت نہ کر رہے ہوں لیکن حکومت ہمارے بغیر کام نہیں کر سکتی''۔ لہذا اس بات سے قطع نظر کہ النہضہ پارلیمان میں کتنی عددی حیثیت رکھتی ہے یہ اہم ہے کہ اس کا کردار کتنا اہم ہے اور ملکی مسائل کو حل کرنے میں اس نے کیا اقدامات کیے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس وقت تنقید کی زد میں ہے کہ تیونسی عوام نے اس جماعت کے ساتھ جو امیدیں باندھیں تھیں وہ رائیگاں ثابت ہوئیں اور النہضہ نے کوئی قابل قدر اقدامات نہیں اٹھائے۔

النہضہ کی سیاسی کامیابی کے اسباب

تیونس میں مذہبی تشخص کی حامل سیاسی جماعت النہضہ کی کامیابی کے اسباب کیا ہیں؟ اس بارے میں ماہرین نے جو کچھ رقم کیا ہے اس کا خلاصہ ان نکات میں درج ذیل ہے:

۱۔ تیونس کی آزادی کے بعد وہاں سیکولر طبقہ حکمران رہا ہے جس نے انسانی حقوق کا خیال نہیں رکھا اور مذہبی تشخص کو ہمیشہ دبا کر رکھا۔ اس کے سبب تیونسی عوام کی نفسیات میں ایک حد تک سیکولر حلقے سے بدگمانی پیدا ہو چکی تھی۔ اس لیے النہضہ جیسی جماعت کو ہاتھوں ہاتھ لیا گیا اور اسے جو کامیابی ملی وہ ساری دنیا کے لیے حیران کن تھی۔

۲- راشد الغنوشی اپنی گفتگو میں ایک نئے بیانیے کو اپنائے ہوئے تھے، جس میں مذہب و شریعت کے نفاذ کی بجائے منڈی، معاشی ترقی کی اہمیت اور نظریاتی سیاست پر زور تھا۔ اس سے عوام میں النہضہ کے لیے امید کے جذبات پیدا ہوئے۔

۳- النہضہ شہری ریاست کے نظریے کو قریب قریب اپنا چکی ہے۔ یہ ترکی کی حکمران جماعت جسٹس اینڈ ڈویلپمنٹ کے ماڈل سے نزدیک جبکہ مصر کے اخوانی ماڈل سے دور ہو گئی تھی۔ ۲۰۱۱ء میں ترکی کا ماڈل ساری مسلم دنیا کے لیے قابل رشک تھا۔

۴- انہوں نے آزادی پسند اور سیکولر تنظیموں کو اپنے ساتھ اقتدار میں شریک کرنے کا اعلان کیا جو جماعت کی سیاسی وسعت ظرفی کی علامت بنی اور اسے مقبول بنایا۔

۵- ۲۰۱۶ء میں راشد الغنوشی کی جماعت اگرچہ داخلی سطح پر مسائل کا شکار تھی اور اس کی مقبولیت میں کچھ کمی واقع ہوئی تھی لیکن ۲۰۱۶ء میں ان کے اس اعلان نے کہ وہ اپنا تعلق سیاسی اسلام سے توڑتے ہوئے مسلم ڈیموکریٹس کہلائیں گے، النہضہ میں نئی جان پھونک دی تھی۔ بالخصوص عالمی سطح پر ان کے اس اعلان نے سب کی توجہ اپنی طرف مرکوز کر لی تھی اور النہضہ ماڈل کو کم از کم نظری اعتبار سے متعدل ترین ماڈل کہا جانے لگا۔ اس سے بھی جماعت کو فائدہ ہوا۔

النہضہ بحران کے گرداب میں: عوامل کیا ہیں؟

النہضہ ویسے تو ۲۰۱۴ء کے بعد سے مسلسل تنقید کی زد میں ہے اس کی ابتدائی وجوہات میں یہ دو چیزیں شامل تھیں:

- معاشی ابتری اور بے روزگاری
- حزب مخالف کے دو اہم سیاسی رہنماؤں (شکری بلعید، محمد ابراہیمی) کا قتل۔ یہ قتل اب تک معمہ ہیں اور اس کی حقیقی کرداروں کا علم نہیں ہو سکا لیکن چونکہ مقتول النہضہ کے مخالفین میں سے تھے اس لیے حزب اختلاف کی جماعتیں اس کو مورد الزام ٹھہراتی آئی ہیں۔

یہ دو وجوہات ہیں جن کی بنیاد پر النہضہ کو مسلسل نشانہ بنایا گیا۔ لیکن یہ اسباب ابتدائی نوعیت کے ہیں جن کی وجہ سے عوامی حلقے میں براہ راست النہضہ کی مقبولیت پر اثر پڑنے لگا۔ اس کے علاوہ اصل مسائل سیاسی بحران کے تھے جن کی وجہ سے راشد الغنوشی اور النہضہ کا عالمی امیج بھی خراب ہوا اور ملک کے اندر افراتفری کے ماحول نے جنم لیا۔ ان میں سے بعض اسباب یہ تھے:

- گزشتہ دس سالوں کے دوران تیونس میں ۸ حکومتیں بن چکی ہیں۔ کئی انتخابات اور حکومتوں کے آنے جانے کی وجہ سے ریاستی ادارے شدید متاثر ہوئے۔ ان حکومتوں کی تبدیلی کے پیچھے سیاسی جماعتوں کی طاقت کے حصول کے لیے رسہ کشی تھی۔ اس کا براہ راست اثر عوام کی معاشی حالت پر مرتب ہوا۔ کوئی ایک پالیسی نہ ہونے کی بنا پر معیشت تباہ ہو کر رہ گئی۔ بالخصوص کورونا وبا کے بعد صورتحال بالکل خراب ہو گئی۔ یہی وجہ ہے کہ جب صدر قیس سعید نے پارلیمان کو معطل کیا تو ان کے حق میں لوگوں کا جم غفیر باہر نکلا۔ عوام ملک میں سیاسی بحران اور حکومتوں کی پے در پے تبدیلیوں کی ذمہ داری میں النہضہ کو بھی شریک سمجھتے ہیں۔ اسی لیے جماعت کی مجلس شوری کے بعض ارکان نے راشد الغنوشی کے بطور سپیکر عہدے سے استعفے کا مطالبہ بھی کیا تھا۔

- النہضہ کی قیادت نے تیونس کے باہر اسلامی ممالک اور مذہبی جماعتوں کے معاملات میں دخل اندازی شروع کر دی تھی۔ بالخصوص لیبیا، سوڈان، شام اور ترکی کے امور میں وہ کردار ادا کرنے کے خواہاں تھے۔ اس سے النہضہ کی شبیہ کو دھچکا لگا، کیونکہ یہ وہ جماعت تھی جس نے اپنے اندر تبدیلی کے وقوع کا اعلان کیا تھا اور خود کو ملکی داخلی سماجی سیاسی معاملات کے حل کا نمائندہ بنا کر پیش کیا تھا۔ اس سے تیونس کے عوام نالاں ہوئے کہ النہضہ کو پہلے اپنے ملک کے دگرگوں معاشی سماجی و سیاسی مسائل پر توجہ دینی چاہیے، نہ کہ دوسرے ممالک کے معاملات میں۔

- ۲۰۱۱ء سے ۲۰۱۷ء تک کے مرحلے میں تیونس کے اندر سخت گیر مذہبی جماعتیں زیادہ فعال ہوئیں اور دہشت گردی کے واقعات میں اضافہ ہونے لگا۔ حتیٰ کہ ۲۰۱۶ء میں لیبیا کے ساتھ کے تیونسی سرحدی علاقے بن قردان میں داعشی عناصر نے اپنی حکومت کے قیام کا اعلان بھی کر دیا تھا۔ عوام اور حزب مخالف کی سیاسی جماعتوں نے النہضہ کو اس کا مورد الزام ٹھہرایا کہ حکومت کا حصہ بننے کے بعد جماعت نے ملک کے سخت گیر مذہبی طبقات کو کھلی آزادی دیے رکھی اور ان کی فعالیت کو ختم کرنے میں کوئی کردار ادا نہیں کیا۔ جبکہ جماعت کا جدید نظریہ اس امر کا تقاضا کرتا ہے کہ ان کی ذمہ داری زیادہ بنتی ہے کہ وہ ان عناصر کی فعالیت کو ختم کریں۔

- عرب بہار کے بعد سے تیونس کی معاشی حالت ابتری کا شکار ہوتی گئی۔ اِس ملک کی جی ڈی پی منفی آٹھ اعشاریہ آٹھ تک پہنچ چکی ہے اور تیونس بیرونی قرضوں میں گھرا ہوا ہے۔ غربت اور بے روزگاری نے بھی حکومت میں شریک جماعت النہضہ کی مقبولیت میں کمی لائی۔ جولائی ۲۰۲۱ء کے ایک سروے کے مطابق عوام کا ۹۲ فیصد حکومت سے شدید نالاں تھا اور جب ان سے سوال کیا گیا کہ سیاسی جماعتوں میں سے اس حالت کا زیادہ ذمہ دار کون ہے تو پہلے نمبر پر النہضہ کو رکھا گیا۔ زمینی حقائق کے تناظر میں یہ درست بھی ہے کہ النہضہ کے کندھے پر کچھ ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔ کیونکہ گزشتہ دس سالوں کی حکومتوں میں شراکت کے دوران اس نے بیوروکریسی اور مالیاتی اداروں میں اپنے ہم فکر عناصر کی خاطر خواہ تعداد بھرتی کی ہے۔ اس لیے جب بھی کوئی سیاسی یا معاشی بحران جنم لیتا ہے تو عوام النہضہ کی جانب دیکھتے ہیں۔

- جماعت کے داخلی اختلافات اور ٹوٹ پھوٹ۔ وقت کے ساتھ النہضہ پارٹی سے اس کے اہم رہنما الگ ہوتے گئے۔ اس کی وجہ جماعت کے اندر سیاسی اور تنظیمی اختلافات کا شدت اختیار کر جانا تھا۔ پچھلے چند ماہ میں جماعت کے اہم ممبران میں سے ۱۱۳ نے استعفی دیا ہے۔ جماعت

کے الگ ہو جانے والے رہنماؤں میں سے سابق وزیر اعظم حمادی الجبالی، مسؤول مرکزی عبدالحمید جلامی، راشد الغنوشی کے سیاسی مشیر لطفی زیتون شامل ہیں۔ ستمبر میں النہضہ کی مجلس شوری کے رکن زبیر الشہودی نے راشد الغنوشی کو جماعت کی قیادت سے علیحدہ ہونے کا مطالبہ بھی کر ڈالا تھا۔ جماعت میں پائی جانی والی اس کشید گی کی وجوہات کئی ہیں، ان میں سے ایک صحت مند شورائی عمل کا مضمحل ہونا بھی ہے جماعت کے سیاسی و تنظیمی فیصلے اس طرح نہیں ہوتے جیسا کہ جماعت کے ممبران چاہتے ہیں۔

- دیگر سیاسی جماعتوں اور رہنماؤں کے ساتھ کشید گی۔ ۲۰۱۱ء کے عام انتخابات کے بعد النہضہ کا تصور قائم ہوا تھا کہ یہ جماعت تمام سیاسی مکاتب فکر کے ساتھ چل سکتی ہے۔ لیکن رفتہ رفتہ جماعت کے دیگر سیاسی جماعتوں کے ساتھ تعلقات خراب ہونے لگے۔ ۲۰۱۹ء میں جماعت اپنا صدارتی امیدوار کامیاب کرانے میں اس لیے ناکام ہوگئی کہ اس کے دیگر جماعتوں کے روابط اچھے نہیں رہے۔

اِس وقت تیونس کی النہضہ پارٹی کو ملک کے اندر ایک بڑے چیلنج کا سامنا درپیش ہے۔ اس پر عدالتوں میں مقدمات بھی دائر کیے جاچکے ہیں اور عوام میں اس پر اعتماد کم ہوا ہے۔ راشد الغنوشی طویل تحریکی تجربہ رکھتے ہیں جو ان کی بہترین صلاحیتوں کی نشانی ہے لیکن جماعت کے اندر کی ٹوٹ پھوٹ نے جو اثرات ڈالے ہیں وہ اسے واپس اپنے مقام پر لانے میں مشکلات پیدا کرتی رہیں گی۔ اور سب سے بڑھ کر یہ سوال کہ جماعت کے سیاسی مستقبل کا کیا ہوگا تو اس کا اندازہ فی الحال لگانا مشکل ہے لیکن شاید جماعت کو اپنا پہلے والا اعتماد بحال کرنے میں وقت لگے۔

ایران کی مذہبی جمہوریت کیا ہے؟

حسن فحص

ایران مشرق وسطی کا ایسا مسلم ملک ہے جو ۸۰ کی دہائی سے تنازعات میں گھرا ہوا ہے۔ اس کی وجہ بنیادی طور پہ اس کا مذہبی تشخص ہے اور اس کی اساس پر مرتب ہونے والی پالیسیاں ہیں۔ ملک کا سیاسی نظم اسلامی جمہوری ہے جس کا ساختیاتی ڈھانچہ مسلم دنیا میں بالکل منفرد ہے۔ اس مضمون میں ایران کے سیاسی نظم کا جائزہ لیا گیا ہے کہ وہ کیسا ہے اور کس طرح کام کرتا ہے۔ اس کے آئین میں مذہبی عنصر کا کتنا عمل دخل ہے اور وہ کتنا جمہوری ہے۔ مصنف حسن فحص لبنانی مفکر و صحافی ہیں، الشرق الاوسط میں لکھتے ہیں اور ایران میں اخبار العربیہ کے سربراہ کے طور پہ فرائض انجام دیتے ہیں۔ یہ مضمون عربی سے ترجمہ کیا گیا ہے۔

*****

۱۹۷۹ء میں انقلاب کے بعد ایران میں جس سیاسی نظم کی بنا رکھی گئی اسے 'اسلامی جمہوریت' کا نام دیا جاتا ہے۔ ویسے تو اسلامی تشخص کے حامل کئی ممالک ہیں جو جمہوری بھی ہیں، جیسا کہ پاکستان بھی اسلامی جمہوریہ کہلاتا ہے۔ لیکن ایران کا سیاسی بندوبست اس حوالے سے منفرد ہے کہ وہاں مذہبی طبقہ براہ راست حکومتی عمل میں شامل ہوتا ہے اور فیصلہ سازی میں اس کا اثرورسوخ حتمی ہوتا ہے۔ اس لیے ایران کے تناظر میں یہ جاننا اہم ہے کہ وہاں کی اسلامی جمہوریت کا مطلب کیا ہے اور اس کے آئین کے تناظر میں سیاسی بندوبست کی کیا شکل سامنے آتی ہے۔ سماجیات کے ماہرین کے ہاں اس بات پر اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا مذہبی جمہوریت کو ایسی حکومت خیال کیا جا سکتا ہے جو عوامی رائے پر قائم ہوتی ہے یا اسے وہ درجہ حاصل نہیں ہوگا۔ کیونکہ مذہبی جمہوریت کا حدوداربعہ واضح نہیں ہوتا اور یہ مختلف مسلم ممالک میں مختلف شکلوں کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ بالخصوص ایران میں مذہبی طبقے کا اثرورسوخ بے حد ہے جو ریاست کے اہم امور میں حتمی نوعیت کا ہوتا ہے اور اسے چیلنج نہیں کیا جاسکتا۔ ان کا اثر آئین، پارلیمان، عدلیہ، ملٹری سمیت ہر معاملے میں بنیادی ہے۔ اس لیے اس قسم کی جمہوریت پر اشکال وارد ہوتے رہتے ہیں کہ اس میں اقتدارِ اعلیٰ کی جہت میں دوٹوک شفافیت نہیں پائی جاتی۔

تاہم اس معاملے میں کئی دیگر ماہرین کی رائے ہے کہ اسلامی جمہوریت بھی عوامی حکومت کہلا سکتی ہے، کیونکہ مذہب کا سیاست میں عمل دخل ضروری نہیں کہ غیر عوامی جہت کا حامل ہی ہو۔ اصل مسئلہ مذہب کے اثرات کی بجائے اس کی حدود کے تعین ہے کہ اس اساس پر کس نہج تک عوامی رائے کی اہمیت برقرار رکھی جاتی ہے اور کس حد تک اس میں مذہبی حلقے کی عملداری مجاز ٹھہرتی ہے۔ یہ مسئلہ نظری سے زیادہ سماجی قبولیت کا ہے کہ عوام سیاست میں مذہب اور مذہی حلقے کی اثرپذیری کو دیکھنا چاہتے ہیں یا نہیں، اور اس کے معیارات کیا ہوں گے۔ ۱۹۹۲ء میں جدید ایران کے بانی امام خمینی نے کہا تھا جمہوریت میں اس نظم کے ڈھانچے کی بجائے اس کی اقدار اہم ہوتی ہیں۔ انہوں نے کہا کہ جمہوریت اپنی اقدار کے اعتبار سے کوئی نیا بندوبست نہیں ہے بلکہ اسلام نے پہلے سے ان سیاسی اقدار کو

متعارف کرادیا تھا۔ آزادی اور مساوات کے حق میں اسلامی تعلیمات کا بہت بڑا ذخیرہ ہے جس کی تمثیل تاریخی و فکری دونوں لحاظ سے دیکھی جاسکتی ہے۔

۲۰۱۴ء میں رہبر اعلی علی خامنہ ای نے عوام سے خطاب کرتے ہوئے کہا: کسی کو یہ وہم و گمان نہیں ہونا چاہیے کہ حضرت امام خمینی نے انتخابات کو مغربی ثقافت سے اخذ کیا اور پھر اسے اسلامی فکر کے ساتھ مخلوط کر دیا کیونکہ اگر انتخابات اور جمہوریت، اسلامی شریعت کے متن سے اخذ نہ ہو سکتی ،تو امام اس بات کو واضح اور صریح طور پر بیان کر دیتے۔

مذہبی جمہوریت کی نظری اساس

ایران جیسی مذہبی جمہوریت میں تین اصولوں کا کردار اساسی حیثیت کا ہوتا ہے۔ مذہب، قیادت اور عوام۔ یہ نظام اپنا جواز مذہب و شریعت سے کشید کرتا ہے اور نتیجتاً لوگ اس کو تسلیم کرتے ہیں۔ آئین میں قیادت کی خصوصیات واضح کر دی گئی ہیں جو ان پر پورا اترتا ہے وہ قیادت کا اہل ہوتا ہے۔ البتہ ولایت فقیہ کا انتخاب عوامی رائے سے نہیں ہوتا بلکہ اس میں دینی تعلیمات اور عوامل کو اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن ایک شرعی نظام کو تسلیم کرنے کا عمل بذات خود اس امر کا جواز ہے کہ یہ ایک گونہ عوامی رضا کا حامل ہے۔ عوام طاقت کی تقسیم اور سماجی امور میں اپنا کردار ادا کر سکتے ہیں۔ جماعتیں، عوامی گروپس اور آزاد میڈیا اس قسم کی جمہوریت میں لوگوں کے نمائندہ ہوتے ہیں اور حکومت اس حوالے سے کوئی رکاوٹ حائل نہیں کر سکتی۔ لہذا یہ کہا جاسکتا ہے مذہبی جمہوریت اپنا جواز دین اور اس کی تعلیمات سے حاصل کرتی ہے۔ ایران میں مذہبی جمہوریت کے خلاف بھی رائے موجود ہے لیکن مجموعی طور پہ یہ نظام مستحکم ہے اور لوگوں میں اس کی قبولیت موجود ہے۔ اس کی وجہ معاشرے میں پہلے سے مذہبی عنصر کی قبولیت ہے جو اس کے تحت چلنے والے سیاسی بندوبست کو بھی جواز دیتا ہے۔

اپنے ۲۰۱۴ء کے عوامی خطاب می رہبر اعلی علی خانہ ای نے کہا تھا: حضرت امام خمینی کے مکتب

میں زور اور زبردستی اور ہتھیاروں کے ذریعہ غلبہ اور طاقت کا حصول قابل قبول نہیں ہے البتہ عوامی طاقت اور انتخاب کے ذریعہ حاصل ہونے والی قدرت واقتدار محترم اور قابل قبول ہے اور کسی کو اس کے خلاف سینہ سپر نہیں کرنا چاہیے اگر کسی نے ایسا کام کیا تو وہ فتنہ کہلائے گا۔

ایران کا اسلامی جمہوری نظام دنیا کے تمام جمہوری نظاموں سے یکسر الگ ہے۔ اسلامی جمہوریت ایک ایسی جمہوریت ہے جس میں عوام کا کردار تو ہے لیکن حقِ حکومت عوام کا نہیں ہے، عوام خدا کی طرف سے مقرر کردہ حاکم کو مشورہ دے سکتے ہیں اور وہ حاکم یعنی ولی ہی معاملات کے بارے میں حتمی رائے دیتا ہے۔

تاہم ایرانی مذہبی مقتدرہ دینی جمہوریت کو صرف شرعی پرتو کے طور پہ نہیں دیکھتی بلکہ وہ اس کے عوامی ہونے پر بھی اصرار کرتی ہے۔ رہبر اعلی علی خامنہ کا کہنا ہے: ''اسلامی جمہوری نظام کے مخالفین دو قسم کے ہیں، ایک لبرل نظریہ کے حامی ہیں جن کا یہ کہنا ہے کہ دین اور مذہب کا جمہوریت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ جبکہ دوسرا نظریہ داعشی نظریہ ہے یہ لوگ دینی حاکمیت کے قائل ہیں لیکن عوام اور جمہوریت کے خلاف ہیں''۔

یکم اپریل ۱۹۷۹ کو امام خمینی نے اپنے ایک پیغام میں فرمایا: خدا کا وعدہ ہے کہ دنیا کے کمزور اور مستضعف لوگوں کو اپنے فضل و کرم سے استکباری قوتوں پر غلبہ عطا کرے گا اور انہیں امام اور رہبر بنائے گا، خدا کا وعدہ قریب ہے۔ اور اسلامی جمہوریہ کے ترقی پسند قوانین ان تمام قوانین پر مقدم ہیں جو دوسرے مکاتب فکر میں پائے جاتے ہیں۔

اور مزید فرمایا: میں اسلامی جمہوریہ کے حق میں ووٹ دیتا ہوں اور آپ سے بھی یہی تقاضا ہے؛ آپ بھی "جمہوری اسلامی، نہ ایک لفظ کم نہ ایک لفظ زیادہ" کے حق میں ووٹ دیں۔

ایرانی مذہبی جمہوریت اور آئین

ایرانی سیاسی نظام میں ایک رہبر اعلی (ولی فقیہ) ہوتا ہے جبکہ تین دیگر ادارے اور قوتیں کام

کرتی ہیں:

قوۃ مقننہ: پارلیمنٹ اور شورای نگہبان

قوۃ مجریہ: صدر اور اس کی کابینہ

قوۃ قضائیہ: عدالتیں

پارلیمینٹ کے اراکین، صدر اور مجلس خبرگان کے اعضا کو عوام براہ راست منتخب کرتے ہیں۔ کابینہ کے اراکین کو صدر پارلیمنٹ کے مشورے سے منتخب کرتا ہے۔

شورای نگہبان کے ۶ اراکین کو پارلیمنٹ اور ۶ اراکین کو ولی فقیہ منتخب کرتا ہے۔

صدارتی، پارلمانی اور مجلس خبرگان کے امیدواروں کی صلاحیت کی جانچ پڑتال شورای نگہبان کرتا ہے۔

مجلس خبرگان (جو براہ راست عوامی رائے سے منتخب ہوا ہے) موجودہ ولی فقیہ کے اوپر نظر رکھتی ہے اور مستقبل کے ولی فقیہ کا انتخاب بھی کرتی ہے۔

ایرانی پارلیمان ۲۹۰ نشستوں پر مشتمل ہے۔ ان میں سے پانچ نشستیں غیر مسلم اقلیتوں کے لیے مختص ہیں۔

ایران کے آئین کی رو سے رہبر کا منصب سب سے اعلیٰ اور برتر ہے۔ پہلے رہبر کے منصب پر فائز ہونے کے لئے ایران کی اکثریت کا مرجع تقلید ہونا شرط تھا۔ پہلے مجلس خبرگان رہبر کے انتخاب کی مجاز تھی اور وہ جانچ کرتی تھی کہ کس مجتہد کی ایرانی عوام کی اکثریت تقلید کرتی ہے۔ بعد میں مرجعیت کی شرط کو حذف کردیا گیا اور اب مجلس خبرگان بوقت ضرورت رہبر کا انتخاب کرنے کی مجاز ہے۔ چونکہ مجلس خبرگان کا انتخاب بالغ رائے دہی کی بنیاد پر مسلمان عوام کرتے ہیں اس لئے رہبر کا انتخاب بھی جمہوری سمجھا جاتا ہے۔

ایران میں مقننہ یعنی مجلس شوریٰ کا انتخاب وقفے وقفے سے عوام بالغ رائے دہی کے اصول پر

کرتے ہیں۔ انقلاب کی کامیابی سے لے کر آج تک ہمیشہ مجلس کا انتخاب آئینی تقاضوں کے مطابق وقت مقررہ پر ہوتا رہا ہے۔

ایران میں صدر اور پارلیمان کو تو لوگ ہی منتخب کرتے ہیں مگر اس کے ساتھ غیر منتخب شدہ اداروں کا ایک نیٹ ورک قائم ہے جس کی سربراہی رہبر اعلیٰ کرتے ہیں۔

ایران کے سیاسی نظام میں سب سے طاقتور عہدہ رہبر اعلیٰ یا سپریم لیڈر کا ہے اور اس عہدے پر آج تک صرف دو لوگ ہی آسکے ہیں۔

پہلی بار یہ عہدہ سنہ ۱۹۷۹ء کے اسلامی انقلاب کے بعد آیت اللہ روح اللہ خمینی کو ملا تھا اور ان کے بعد اس پر موجودہ رہبر اعلیٰ آیت اللہ علی خامنہ ای آئے تھے۔

ایرانی پارلیمانی مجلس میں ۲۹۰ اراکین ہوتے ہیں۔ ان ممبران کو عام انتخابات کے ذریعے ہر چار سال بعد منتخب کیا جاتا ہے۔

پارلیمان نئے قوانین متعارف کروا سکتی ہے، سالانہ بجٹ کو مسترد کر سکتی ہے اور حکومتی وزرا یا صدر کو طلب کرنے کے علاوہ اس کے مواخذے کا حق رکھتی ہے۔ تاہم پارلیمان سے منظور شدہ تمام قوانین کو نگہبان شوریٰ سے حتمی منظوری حاصل کرنا ہوتی ہے۔

ایرانی آئین میں مذہب اور حقوق کا مسئلہ

انقلاب کے بعد ایران میں آئین مرتب کیا گیا۔ یکم اپریل ۱۹۷۹ء کے دن یہ دستور عوام کے سامنے منظوری کے لئے پیش کیا گیا۔ ایرانی عوام کی بھاری اکثریت نے اس کی منظوری دی۔ جمہوری نظاموں میں آئین عوام یا عوام کے نمائندے منظور کرتے ہیں اور ایران میں بھی عوام نے اسلامی جمہوری آئین کا انتخاب کیا۔

اسلامی جمہوریہ ایران کے آئین کی دفعہ نمبر ۱۲ کے مطابق ملک کا سرکاری مذہب اسلام ہے۔ اگرچہ ملک کی اکثریت کے جعفری مسلک کے پیرو ہونے کی وجہ سے جعفری مسلک سرکاری مذہب

شمار ہوتا ہے، لیکن ملک کے آئین کے مطابق دوسرے اسلامی مذاہب من جملہ حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی اور زیدی مذاہب کا احترام ہے اور ان مسالک کے پیروکار اپنی مذہبی تقریبات، رسم ورسومات اپنی فقہ کے مطابق انجام دینے میں آزاد ہیں اور ان کی دینی تعلیم و تربیت اور فقہی مسائل (جیسے ازدواج، طلاق، وراثت اور وصیت) کے بارے میں عدالتوں کے اندر دعوی کرنے کو قانونی حیثیت حاصل ہے اور جن علاقوں میں مذکورہ مسالک میں سے جس مسلک کی اکثریت ہو، اس میں علاقائی قوانین، وہاں کی شوری کے توسط سے اسی کے مطابق نافذ العمل ہوں گے۔

آئین کی دفعہ نمبر ۲۰ کے مطابق سیاسی احزاب، جمعیتی، سیاسی انجمنیں اور صنفی اور اسلامی انجمنیں تشکیل دینے کی آزادی ہو گی۔

آئین کی دفعہ نمبر ۱۹ اور ۲۰ کے مطابق اسلامی تعلیمات کی رعایت کرتے ہوئے تمام انسانی، سیاسی، اقتصادی، سماجی اور ثقافتی حقوق کے حوالے سے ملک کے تمام باشندے مساوی حیثیت کے مالک ہوں گے۔

آئین کی شق نمبر ۶ کی روسے اسلامی جمہوریہ ایران میں ملک کے امور کو عوام کے ووٹوں کی بنیاد پر چلایا جانا ضروری ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ صدارتی، پارلیمانی اور بلدیاتی انتخابات کرائے جائیں یا جن مواقع پر آئین نے ریفرینڈم کرانے کو کہا ہے ریفرینڈم کرایا جائے۔

گویا ایران میں آزادی کا مطلب یہ ہے کہ انسان، قوانین الہی کے دائرے میں رہ کر عقیدے کے انتخاب اور اس کے پرچار کا حق رکھتا ہو جس کی روشنی میں لوگ ہدایت یافتہ ہونے کے ساتھ، ترقی کی شاہراہ پر گامزن ہو سکیں۔

خلاصہ کلام

یہ ایران کی مذہبی جمہوریت کا مختصر تعارف ہے۔ دنیا کے تمام اہل تشیع عوام کے لیے ایران کا مذہبی سیاسی بندوبست قابل رشک ہے۔ اگرچہ اس نظم پہ ایک طبقے کے اعتراضات بھی موجود ہیں

لیکن اس نظام کو فی الحال کوئی خطرہ لاحق نہیں ہے۔ اسے جس اپوزیشن کا سامنا ہے وہ ایران کے اندر بھی وجود رکھتی ہے۔ لوگوں زیادہ مسئلہ معاشی پابندیوں اور کچھ قدغنوں کا ہے۔ بعض لوگ اس لیے اس نظم سے اکتارہے ہیں کہ ان کے خیال میں اس نے انہیں دنیا سے الگ تھلگ کرر کھا ہے۔ ایران کے اندرونی حلقوں کی سرگرمیوں سے باخبر ہونے کے دعویدار مبصروں کا کہنا ہے کہ اقتدار کے حلقوں میں ایران کے اعتدال پسند اور سخت گیر عناصر کے مابین کشمکش ہے۔

حالیہ سالوں میں جو سیاسی اور معاشرتی تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں، ان کے نتیجے میں قدامت پسند مختلف گروہوں میں بٹے ہیں۔ یہ لوگ رہبرِ انقلابِ اسلامی کے مکمل طور سے مطیع ہیں اور ۱۹۷۹ء کے انقلاب کی قدروں سے پوری طرح وفادار ہیں لیکن ان کے درمیان بھی آراء اور نقاطِ نظر کا اختلاف بہرحال موجود ہے، خاص طور سے سیاسی رجحانات کے حوالے سے۔

ایران کا مذہبی جمہوریت کا تجربہ داخلی سطح پر بڑے مسائل کا سبب نہیں بنا اور یہی وجہ ہے کہ وہ اب تک مستحکم بھی ہے۔ اسے جو چیلنج درپیش ہیں وہ زیادہ تر خارجہ پالیسی سے جنم لیے ہوئے ہیں۔ بطور ایک مذہبی جمہوریت اصلاح کے امکانات موجود ہیں تاہم اسے بالکلیہ ناکام نہیں گردانا جاسکتا اور نہ اسے مسترد کیا جاسکتا ہے۔

تُرک اسلام اور جمہوریت:
مسلم دُنیا کے لیے قابل تقلید نیا ماڈل؟

فریڈی بی ایل ٹابنگ

Fredy B L Tobing

ترکی میں ۲۰۰۲ء سے مذہبی میلان رکھنے والی سیاسی جماعت 'جسٹس اینڈ ڈویلپمنٹ' حکومت کر رہی ہے جس کے سربراہ رجب طیب اردغان ہیں۔ اردغان کو مسلم دنیا میں خاصی مقبولیت حاصل ہے اور نوجوان نسل میں وہ ایک ماڈل سمجھے جاتے ہیں کیونکہ ترکی کی ترقی میں ان کا کردار لازوال ہے۔ ترکی کا جمہوری ماڈل کئی اعتبار سے توجہ طلب ہے۔ ایک تو طویل عرصے تک وہاں سیکولر حلقہ حکومت میں غالب رہا اور اور اسے فوج کی براہ راست حمایت حاصل رہی۔ اس کے علاوہ بہت ہی تھوڑے عرصے میں ترکی ایک بڑی معاشی طاقت بھی بنا۔ اس سب کے ساتھ جماعت نے اپنا مذہبی تشخص بھی برقرار رکھا ہے۔ اس مضمون میں اسی پہلو پر بات کی گئی ہے کہ یہ کیسے قابل تقلید ہے۔ مصنف فریڈی بی ایل ٹابنگ یونیورسٹی آف انڈونیشیا میں شعبہ بین الاقوامی تعلقات میں استاد کے طور پہ کام کرتے ہیں اور ملک کے نمایاں تجزیہ کار ہیں۔ یہ مضمون انگریزی سے ترجمہ کیا گیا ہے۔

*****

خلافت عثمانیہ کے سقوط کے بعد ترکی میں ایک نئے سیاسی و مذہبی ڈھانچے کو متعارف کرایا گیا۔ اس ڈھانچے کو عموماً سیکولرزم کے نظم سے تعبیر کیا جاتا ہے جس میں بظاہر مذہب و ریاست کے تعلق کو ہم آہنگ تسلیم نہیں کیا جاتا۔ لیکن ترکی میں سیکولرزم کے نام پر آمریت کا ایک طویل سلسلہ جاری رہا اور مذہبی تشخص کو سیاسی میدان سے الگ تھلگ رکھنے کی کوششیں ہوتی رہیں۔ تاہم آمریت کے خلاف ترکی کے اندر سب سے توانا آواز مذہبی تشخص کی رہی۔ یہی وجہ ہے کہ جب ملک کی مطلق العنان اشرافیہ کمزور ہوئی تو مذہبی تشخص کی حامل جماعتیں سیاسی منظر نامے پر نمایاں ہو کر سامنے آئیں۔ پچھلے ۱۹ سالوں سے رجب طیب اردغان کی جسٹس اینڈ ڈویلپمنٹ پارٹی اقتدار میں ہے۔

۲۰۰۲ء سے رجب طیب اردگان کی جماعت ساری دنیا کے فکری سیاسی حلقوں میں زیر بحث ہے۔ اس اہتمام کی ایک وجہ جماعت کا مذہبی تشخص کا حامل ہونے کے باوجود لبرل و سیکولر اقدار و نظم کے تحفظ کی بات کرنا بھی ہے۔ ایک ایسی جماعت جو سیاسی اسلام کی نمائندگی کرتی ہے وہ کمال اتاترک کے لیے بھی احترام کا اظہار کرتی ہے اور خلافت عثمانیہ کے عہد کو بھی ایک یادگار عہد تسلیم کرتی ہے۔ جسٹس اینڈ ڈویلپمنٹ پارٹی کی مقبولیت محض اس کا مذہبی یا اس کے ساتھ لبرل آزادیوں کا تحفظ نہیں ہے بلکہ اس نے عملاً ترکی کو ایک نئے مرحلے میں داخل ہونے کی امید دلائی۔ ۲۰۰۲ء سے ۲۰۰۷ء تک کا مرحلہ اس جماعت اور ترکی کے لیے ایک سنہری دور رہا۔ اس دوران ترکی نے ریکارڈ معاشی ترقی حاصل کی اور G20 کی صف میں شامل ہو گیا۔ اس کے بعد ترکی نہ صرف معاشی ترقی بلکہ اس کے ساتھ سیاسی ڈھانچے کی خاص ترکیب کے اعتبار سے مسلم دنیا کے لیے ایک رول ماڈل بھی بن گیا۔ اسے ایک ایسے ملک کے طور پہ دیکھا جانے لگا جو مذہبی اور سیکولر دونوں شناختوں کو ایک ساتھ لے کر چلتا ہے۔ طویل عرصے تک حکومت میں رہنے کے باوجود جسٹس اینڈ ڈویلپمنٹ پارٹی نے جمہوری اقدار پر کوئی سمجھوتہ نہیں کیا۔

ترکی میں خلافت عثمانیہ کے سقوط کے بعد اسلامی جماعتوں کو یہ واضح برتری حاصل رہی کہ وہ

ایسا طبقہ بن سامنے آئیں جو ملک میں جمہوریت اور جمہوری سیاسی آزادیوں کے لیے کوشش کرنے والا واحد مضبوط طبقہ تھا۔ سیکولر عناصر مطلق العنان عناصر کی حمایت کرتے رہے۔ ریاستی اور سیاسی امور میں فوج کا عمل دخل زیادہ تھا اور اس عمل دخل کے لیے ڈیپ اسٹیٹ کی اصطلاح استعمال کی جاتی تھی۔ لبرل اور سیکولر عناصر نے جسٹس اینڈ ڈویلپمنٹ پارٹی کے لیے مشکلات کھڑی کیں۔ اقتدار میں آنے کے بعد بھی اے کے پارٹی کی مشکلات میں کمی واقع نہیں ہوئی۔ فوج نے ۲۰۰۷ء میں اے کے پارٹی کے صدارتی امیدوار کی راہ میں روڑے اٹکانے کی بھی کوشش کی۔ اس کے ایک سال بعد ترکی کے چیف پراسیکیوٹر نے اے کے پارٹی کو سیکیولرازم کی دشمن قرار دیتے ہوئے اس پر پابندی عائد کروانے کی بھی کوشش کی۔ سیاسی بنیاد پر اس جماعت کے خلاف اور بھی کئی اقدامات کیے گئے اور پھر حکومت کا تختہ الٹنے کی کوشش سے بھی گریز نہیں کیا گیا۔ لیکن جماعت نے شروع سے ہی انسانی حقوق اور آزادیٔ صحافت کے حوالے سے بہتری اور سول سوسائٹی کو طاقتور بنانے کے لیے متحرک کردار ادا کیا۔ تاکہ ترکی کی طاقتور فوجی اشرافیہ کے مقابلے میں یورپ اور مغرب میں زیادہ مقبولیت حاصل کی جائے۔ جمہوری راستہ اختیار کرنے کے کچھ اضافی فوائد بھی ہوئے، جس میں مذہب اور جمہوری بیانیے کی آمیزش کی گئی اور بتایا گیا کہ اسلام اور جمہوریت ساتھ چل سکتے ہیں۔

اردگان کی سیاسی جماعت نے حال ہی میں کئی ایسے اقدامات اٹھائے جو مذہبی نوعیت کے ہیں لیکن انہیں قانون بنانے کی بجائے انہیں اس طرح اخلاقی زمرے میں پیش کیا ہے کہ اس سے لوگوں میں ایک دم تردد پیدا نہ ہو۔ مثال کے طور پہ اس نے شراب کو محدود کرنے اور حجاب پر عائد پابندی اٹھانے پر توجہ دی ہے۔ دوسرے بہت سے اقدامات بھی کیے گئے ہیں تاہم شراب پر مکمل پابندی اور خواتین کے لباس کے حوالے سے کوئی باضابطہ ضابطۂ اخلاق جاری کرنے سے گریز کیا گیا ہے۔ کچھ عرصہ قبل ترکی میں ایک ملک گیر سروے کیا گیا جس کے ذریعے معلوم ہوا کہ ترکی میں ۹۲ فیصد عوام کی رائے یہ ہے کہ حکومت ان کی طرزِ زندگی میں مخل نہیں ہوتی۔ یہ سروے بہتوں کی زباں بندی کے لیے کافی تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ اے کے پارٹی پر کسی کی طرزِ زندگی میں مداخلت کا الزام صرف

سیکولر عناصر کی طرف سے عائد کیا جاتا رہا ہے۔ صرف اُنہی کو یہ خطرہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ اپنی مرضی کے مطابق زندگی بسر نہیں کر سکیں گے۔ باقی معاشرہ پُر سکون ہے۔ کسی کو بظاہر حکومت سے کوئی شکایت نہیں۔ اے کے پارٹی کی کارکردگی اچھی رہی ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ وہ سیکولر عناصر کے خدشات کم یا ختم کرنے میں ناکام رہی ہے۔

اردگان کی سب سے بڑی کامیابی یہ ہے کہ انہوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ کوئی بھی اسلام نواز پارٹی اپنے بنیادی نظریات کو ترک کئے بغیر آج کی دنیا میں بھی اچھی طرح حکومت کر سکتی ہے، ترقی کی راہوں پر سفر کر سکتی ہے اور مغرب سے بہتر تعلقات استوار رکھ سکتی ہے۔ ترکی کی جسٹس اینڈ ڈیویلپمنٹ پارٹی کی قیادت میں عرب دنیا کے اسلام نواز عناصر کے لیے خاصا حوصلہ افزا پیغام ہے۔ اے کے پی نے ترکی کے سیکولر عناصر میں اپنی حیثیت اور اہلیت کو منوایا ہے۔ مغرب میں اردگان کے مداح اے کے پی کی کامیابی کو ایک اور تناظر میں دیکھتے ہیں۔ انہیں معلوم ہو گیا ہے کہ کوئی بھی اسلامی جماعت جدیدیت کی مخالف ثابت ہوئے بغیر بھی آگے بڑھ سکتی ہے اور اپنا وجود منوا سکتی ہے۔ اردگان نے ایک مرتبہ ٹی وی انٹرویو میں کہا تھا کہ اگر آئین کو سیکولر رکھنا پڑے تو ایسا کرنے میں کچھ حرج نہیں۔ ان کا کہنا تھا کہ سیکولر ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مذہب کے دشمن ہیں۔ ان کا مطلب شاید یہ تھا کہ جن معاشروں میں سیکولرازم موجود رہا ہے وہاں سب کچھ راتوں رات نہیں بدل جاتا۔ ترکی میں بھی سیکولرازم عشروں سے جڑوں میں بیٹھا ہوا ہے۔ اسلامی جماعتوں نے سیکولر روایات سے تصادم کے بغیر رفتہ رفتہ اس کے ساتھ چلنا سیکھا اور کامیابی پائی۔

طیب اردگان کے ایک سابق مشیر ابراہیم کلین نے بیسویں صدی کے دوران مصر و پاکستان میں ابھرنے والے سیاسی اسلام اور ترک حکمران جسٹس ڈیویلپمنٹ پارٹی کے درمیان ایک بنیادی فرق کی وضاحت کی تھی۔ اور وہ فرق یہ ہے کہ مصر اور پاکستان میں اسلامی تحاریک نے ریاستی سطح پر اسلام کو نافذ کرنے کی کوشش کی، ریاست کے جدید ترین اطوار اپنا کر اسلامی ریاست کے قیام کا خواب دیکھا۔ اسلامی نظام نافذ کرنے کے لیے تعلیم کو بھی اہم ذریعے کے طور پر اختیار کرنے کی

منصوبہ بندی کی گئی۔ جبکہ اے کے پی نے ایسا طریقہ اختیار کیا ہے جس میں وہ غیر سرکاری تنظیموں، نجی شعبے اور علمی اداروں اور شخصیات کو نسبتاً بڑا اور اہم کردار ادا کرنے کا موقع فراہم کرتی ہے، اور ترکی کا یہ ماڈل زیادہ ثمر آور بھی ثابت ہوا۔ ترکی میں ایسے بہت سے مسلمان لڑکے اور لڑکیاں ہیں جو کسی اسلامی تحریک سے وابستہ ہوئے بغیر اسلام کی تعلیمات پر عمل کرنے کا جذبہ رکھتے ہیں اور عمل کرتے بھی ہیں۔ ایسی بہت سی خواتین ہیں جو سر ڈھانپنا پسند کرتی ہیں اور قرآن کی تلاوت بھی باقاعدگی سے کرتی ہیں مگر ان کا تعلق کسی بھی سیاسی تنظیم یا جماعت سے نہیں۔

ترک میں اسلام پسند افراد ہمیشہ غیر تشدد پسند رہے ہیں۔ سلطنتِ عثمانیہ کے دوران رواداری ایک بنیادی وصف تھا۔ دوسروں کو برداشت کرنا اور انہیں بھی پنپنے کا موقع دینا سلطنتِ عثمانیہ کے دور سے چلی آرہی خصوصیت ہے۔ اس دور کے حکمرانوں نے مذہب کی بنیاد پر منافرت کیحوصلہ افزائی نہیں کی۔ آئین کی پاسداری اور پارلیمانی روایات کا ہر دور میں احترام کیا جاتا رہا۔

ترکی اسلام پسندوں کے نظریات پر فتح اللہ گولن اور ہزمت تحریک نے بھی گہرے اثرات مرتب کیے ہیں۔ ترک اسلام پسندوں نے تصادم سے ہمیشہ گریز کیا ہے۔ ان کی کوشش رہی ہے کہ معاشرے میں کہیں کوئی خرابی یا گڑبڑ پیدا نہ ہو۔ ۱۹۹۴ء میں جب فتح اللہ گولن نے اعلان کیا کہ جمہوریت کی منزل سے واپسی کی اب کوئی گنجائش نہیں تو اسلام پسندوں کو واضح سمت ملی اور ان کے لیے واضح سیاسی سوچ کو پروان چڑھانے اور اس پر عمل کی راہ ہموار ہوئی۔

معیشت کے معاملے میں اردغان حکومت کی پالیسیاں کارگر ثابت ہوئی ہیں۔ انہوں نے چین کی طرز پر آجروں کو سرکاری سرپرستی فراہم کرنے کے بجائے کام کرنے کی آزادی دی اور مختلف رکاوٹیں دور کیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ آجروں کا اعتماد بڑھا اور اب وہ افریقا اور وسط ایشیا میں بھرپور انہماک سے کام کر رہے ہیں۔ ترک تعمیراتی کمپنیاں پورے مشرق وسطیٰ، ایشیا اور افریقا میں بھرپور کارکردگی کا مظاہرہ کر رہی ہیں اور چینی اداروں سے بہتر مسابقت کے قابل بھی ثابت ہو رہی ہیں۔

لبرل معاشی پالیسیوں اور معاشی ڈھانچے میں متعارف کرائی جانے والی تبدیلیوں نے ترکی

میں غیر معمولی تبدیلیوں کی راہ ہموار کرنے میں مرکزی کردار ادا کیا ہے۔ شہروں کی آبادی تیزی سے بڑھی ہے اور اس معاملے میں ترکی نے یورپ کی ہمسری کی ہے۔ دوسری طرف اشیا و خدمات کی تیز رفتار ترسیل ممکن بنائی جاسکی ہے جس کے نتیجے میں معیشت کو فروغ ملا ہے۔ تعلیم و صحت سے متعلق خدمات کی فراہمی کے حوالے سے اب ترکی بھی یورپ کے انتہائی ترقی یافتہ ممالک کے معیارات کو چُھونے والا ہے۔

جمہوریت کے لیے بہت سے انقلابات کے رونما ہونے کے بعد اے کے پارٹی اپنے اسلامی تشخص کے ساتھ ایک ایسی سیاسی قوت کی حیثیت سے اُبھری جو کئی ممالک کے لیے مثال تھی۔ یعنی اصلاحات کے لیے اے کے پارٹی سے تحریک لی جاسکتی تھی۔ تیونس کے راشد غنوشی پہلے لیڈر تھے جنھوں نے رول ماڈل کے طور پر ترکی کا ذکر کیا۔ تیونس میں صدر زین العابدین بن علی کے برطرف کر دیے جانے کے بعد راشد غنوشی کی النہضہ پارٹی سب سے بڑی سیاسی قوت کے طور پر اُبھری۔ تیونس میں اسلامی جڑیں رکھنے والی ایک سیاسی جماعت کے برسر اقتدار آنے پر تیونس کے اندر اور باہر لبرل اور سیکولر حلقوں کا ملا جلا ردِ عمل تھا۔ خدشات اور تحفظات ٹالنے کے لیے راشد غنوشی کو اعلان کرنا پڑا کہ ان کی پارٹی اپنے دورِ حکومت میں تیونس میں شریعت نافذ نہیں کرے گی، خواتین کو اسکارف استعمال کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، شراب والے ریستوران پر پابندی عائد نہیں کی جائے گی، یعنی ترکی کے تجربے سے مکمل استفادہ کیا جائے گا۔

کسی بھی معاشرے میں جمہوریت کو تھوپا یا لگایا نہیں جاسکتا۔ جمہوری مزاج تو لوگوں میں خود بخود پنپتا ہے مگر اس کے لیے لگن اور محنت بنیادی شرط ہے۔ تصادم سے گریز کرنے والے گروپوں اور تحریکوں کو بروقت مدد ملتی رہے تو وہ بہتر نتائج کے حصول کے لیے کوشاں رہتے ہیں۔

بہارِ عرب: یہ نہ تھی، عربوں کی قسمت

ڈاکٹر حسین احمد پراچہ

عرب بہار نے مسلم دنیا بالخصوص مشرق وسطی پر بہت گہرے اثرات مرتب کیے ہیں۔ وہاں کا سیاسی ڈھانچہ اتھل پتھل کا شکار ہوا۔ یہ امید لگائی گئی تھی وہاں تبدیلیاں رونما ہوں گی اور مشرق وسطی شاید جمہوریت سے ہم کنار ہوگا۔ لیکن سوائے تیونس کے کہیں جمہوریت نہ آسکی۔ اب تیونس کے حالیہ بحران نے وہاں مزید مسائل پیدا کردیے ہیں اور پارلیمان کو معطل کردیا گیا تھا۔ ڈاکٹر حسین احمد پراچہ نے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے۔ ڈاکٹر حسین احمد پراچہ دانشور اور کالم نگار ہیں جو پاکستان کے نمایاں اخبارات میں لکھتے ہیں۔

****

چھوٹی بحر کے مصرعے کی طرح چھوٹے شہروں اور چھوٹے ملکوں کی ایک خاص دلآویزی ہوتی ہے۔ ایسا ہی ایک دلآویز اور خوبصورت ملک بحر روم کے کنارے آباد ہے جسے ہم تیونس اور اس کے مکین اسے تونس الخضراء یعنی سرسبز تیونس کہتے ہیں۔ تریسٹھ ہزار مربع میل پر پھیلے ہوئے تقریباً ایک کروڑ نفوس پر مشتمل اس ملک کے مشرق میں لیبیا اور مغرب میں الجزائر واقع ہے۔ مجھے تیونس دو وجوہات سے بہت عزیز ہے کہ ایک تو اس ملک کے کتب خانوں اور وہاں بسر کی ہوئی شاموں سے کئی خوشگوار یادیں وابستہ ہیں۔ دوسرے یہ محمد بوعزیزی کا ملک ہے۔ محمد بوعزیزی کون تھا؟ محمد بوعزیزی تیونس کے شہر سیدی بوزید کا اعلیٰ تعلیم یافتہ نوجوان تھا۔ اسے تلاش بسیار کے باوجود جب ملازمت نہ ملی تو اس نے ریڑھی لگا لی۔ وہ ریڑھی لگانے کے آدابِ غلامی سے ناواقف تھا۔ جب ایک لیڈی پولیس افسر نے اس سے بھتہ مانگا تو اس نے کچھ بھی دینے سے انکار کیا۔ پولیس افسر نے اس انکار کو اپنی توہین سمجھا اور کئی ساتھیوں سمیت بوعزیزی پر بہت تشدد کیا۔ تعلیم یافتہ نوجوان اس سلوک سے ایسا دلبرداشتہ ہوا کہ اس نے خودسوزی کر کے اپنی زندگی کا خاتمہ کر لیا۔ یہ واقعہ ۲۰۱۰ء کا ہے۔ اس کے ردعمل میں سارے ملک میں ہنگامے شروع ہو گئے۔ نصف صدی سے آمریت کے شکنجے میں کسے ہوئے لوگ سڑکوں پر نکل آئے۔ اس تحریکِ جمہوریت کے نتیجے میں تیس سال سے من مانی کرنے والا آمر زین العابدین بن علی ملک سے فرار ہونے پر مجبور ہو گیا۔

تیونس کی یہ جمہوری تحریک کئی دوسرے ملکوں میں بھی پھیل گئی خاص طور پر لیبیا، مصر، یمن اور شام وغیرہ میں آمروں کے خلاف لوگ سراپا احتجاج بن گئے۔ بادشاہتوں اور آمریتوں کے ستائے ہوئے لوگ مطلق العنان حکمرانوں سے نجات حاصل کرنے کیلئے کمربستہ ہو گئے۔ فروری ۲۰۱۱ء میں مصر کے عوام نے اپنی تاریخ کا سب سے بڑا پرامن احتجاجی مظاہرہ قاہرہ کے میدان التحریر میں کیا اور یوں ۲۹ سال سے نام نہاد ریفرنڈم کے سہارے لوگوں کی مرضی کے خلاف اُن پر مسلط صدر حسنی مبارک کو اقتدار چھوڑنا پڑا۔ اس تحریک کے نتیجے میں مئی، جون ۲۰۱۲ء میں مصر میں آزادانہ صدارتی انتخاب ہوا جس میں اخوان المسلمون سے تعلق رکھنے والے اعلیٰ تعلیم یافتہ محمد مرسی ملک کے پہلے جمہوری صدر منتخب ہوئے۔ تیونس میں چلنے والی جمہوری ہوائیں جب کئی دوسرے عرب ممالک میں

پہنچنے لگیں تو انہیں الربیع العربی یعنی بہارِ عرب کا نام دیا گیا۔

اسلامی جمہوری پارٹیوں کی لچکدار حکمت عملی کے نتیجے میں مصر اور تیونس میں جمہوریت کا پودا جڑ پکڑنے لگا جبکہ یمن، لیبیا اور شام میں جمہوری تحریک کو تشدد کے راستے پر ڈال دیا گیا، تاہم روزِ اوّل سے مصر اور تیونس کی جمہوری حکومتیں علاقے کی ملوکانہ و آمرانہ قوتوں کو کانٹے کی طرح کھٹکنے لگیں۔ اسی طرح جمہوریت کا سب سے بڑا عالمی دعویدار ملک سارے عالم عرب میں جمہوری پودے کو پنپنے نہیں دیتا کیونکہ جس طرح غیر جمہوری حکومتیں سپر پاور کے سامنے سرنگوں رہتی ہیں اس طرح کوئی جمہوری حکومت سر تسلیم خم نہیں کر سکتی، لہٰذا علاقائی اور عالمی قوتوں نے محمد مرسی کی جمہوری صدارت کو بمشکل ایک سال برداشت کیا اور پھر جمہوری صدر کے اپنے مقرر کردہ آرمی چیف عبدالفتاح السیسی کے ذریعے منتخب حکومت کا تختہ الٹ دیا گیا اور صدر، وزرا اور ارکانِ اسمبلی کو حوالۂ زنداں کر دیا گیا۔ یوں ایک بار پھر مصر کو آمریت کی سیاہ رات کے حوالے کر دیا گیا۔

اب رہ گئی تھی تیونس کی منتخب جمہوری حکومت۔ ۲۰۱۴ء میں تیونس میں پہلے آزادانہ جمہوری انتخابات ہوئے تو جمہوریت پسند اسلامی جماعت النہضہ کو بڑی کامیابی حاصل ہوئی۔ اسلامی پارٹی دوسری کئی سیاسی پارٹیوں کے ساتھ مل کر یہاں مخلوط حکومتیں بناتی چلی آ رہی ہے۔ اکتوبر ۲۰۱۹ء میں پروفیسر قیس سعید تیونس کے صدر منتخب ہوئے تو جمہوریت پسندوں کے ساتھ ساتھ میں بھی خوش تھا کہ تیونس کو ایک ماہر قانون جمہوری صدر نصیب ہوا ہے۔ وہ ریٹائرڈ پروفیسر آف دستوری قانون ہیں اور تقریباً دو دہائیوں تک تیونس کی دستوری قانون کی ایسوسی ایشن کے چیئرمین بھی رہ چکے ہیں۔ دیکھئے غلامی ہی نہیں اقتدار میں بھی آ کر افراد کا ضمیر بدل جاتا ہے۔ اسی ماہر قانون اور محافظ قانون صدر نے اس سال جولائی میں پارلیمنٹ کو معطل کر دیا، منتخب جمہوری وزیر اعظم کو فارغ کر دیا اور جملہ انتظامی اختیارات اپنی تحویل میں لے کر مختارِ کل بن گیا۔

پروفیسر قیس نے اپنی آمریت قائم کرنے کیلئے کوئی دانشورانہ یا "پروفیسرانہ" دلیل نہیں دی۔ انہوں نے بھی وہی دلیل دی جو ایسے مواقع پر فوجی و سول آمر دیا کرتے ہیں۔ صدر نے کہا کہ ملک کا

سیاسی نظام مفلوج ہو چکا ہے، معیشت کا پہیہ جام ہو رہا ہے اور کورونا سے نمٹنے کیلئے جمہوری حکومت نے موئثر اقدامات نہیں کیے۔ کورونا بھی ایک ایسا کھلونا لوگوں کے ہاتھ میں آیا ہے کہ اسے جہاں چاہتے ہیں اپنے مقاصد کیلئے استعمال کر لیتے ہیں۔ النہضہ سمیت دیگر چار پانچ بڑی جماعتوں نے مل کر صدر کے غیر جمہوری اور غیر آئینی اقدامات کو اقتدار پر شب خون مارنے اور دستور سے بغاوت کرنے کے مترادف قرار دیا۔ ہزاروں لوگ صدر کے خلاف تیونس میں اکٹھے ہوئے (دارالحکومت کا نام بھی تیونس ہے)۔ انہوں نے پروفیسر قیس سے مطالبہ کیا کہ وہ بحیثیت صدر اپنا استحقاق کھو چکے ہیں لہٰذا وہ فی الفور ایوانِ صدر چھوڑ دیں۔ دوسری طرف صدر قیس نے کہا کہ میں ایک کمیٹی بنا رہا ہوں جو ۲۰۱۴ء کے آئین کا از سر نو جائزہ لے گی اور اس میں ایسی ترامیم لائے گی جس کے بعد یہ دستور خالص جمہوریت لائے گا جس میں عوام حقیقی طور پر خود مختار ہوں گے۔ صدر قیس کے یہ ارادے تیونسی عوام کے ساتھ سنگین مذاق ہے۔ ادھر مصر، سعودی عرب اور متحدہ عرب امارات نے صدر قیس کی حمایت کا اعلان کر دیا ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ جن علاقائی و عالمی قوتوں نے مصر کے منتخب صدر کو بزورِ شمشیر اپنے عہدے سے ہٹا دیا تھا وہی قوتیں تیونس میں عرب دنیا کے آخری جمہوری چراغ کو بھی گل کرنے پر کمربستہ ہیں۔ ان قوتوں کیلئے جمہوری حکومت ہی نہیں ایک جمہوری دستور بھی ناقابل برداشت ہے۔ امریکہ کا کیا گلہ کرنا، اس کی ایک وزیر خارجہ کونڈولیزا رائس نے قاہرہ میں کھڑے ہو کر اعلان کیا تھا کہ جمہوریت اور آزادانہ انتخاب ہر مصری کا حق ہے، مگر جب وقت آیا تو امریکہ آمر کی پشت پر کھڑا تھا۔ جمہوریت کے اس چیمپئن نے محمد مرسی کی منتخب حکومت کے خاتمے پر رسمی سا احتجاج بھی نہیں کیا تھا۔

ایک طرف سیاسی پارٹیاں اور جمہوری قوتیں تیونس میں شہر شہر احتجاج کر رہی ہیں دوسری طرف صدر قیس نے غیر منتخب جیالوجسٹ پروفیسر نجلہ کو تیونس کا ٹیکنو کریٹ وزیر اعظم نامزد کر دیا ہے۔ اس آمرانہ اقدام کو تیونس کی بدقسمتی ہی کہا جائے گا۔ تاہم لگتا یہ ہے کہ علاقے کی قوتیں بہارِ عرب کا سندیسہ دینے والے تیونس کو خزاں رسیدہ کرنے پر تُلی ہوئی ہیں۔ رہی جمہوریت؟ تو یہ نہ تھی 'عربوں' کی قسمت۔

(روزنامہ دُنیا)

النہضہ: ایک مثالی تبدیلی

محمد اسرار مدنی

عصرحاضر کی مسلم تحریکات میں بلاشبہ تیونس کی جماعت النہضہ کو جو مقام حاصل ہوا وہ کسی اور جماعت کو نہیں مل سکا۔ قطع نظر اس کے کہ ان کا سیاسی تجربہ کن مسائل کا شکار ہوا یا وہ اب کس بحران کا شکار ہیں، عملی سیاست میں انہوں نے مسلم دنیا کے لیے بہت اچھی نظیر پیش کی ہے اور کئی حوالوں سے نہایت اعتدال کا مظاہرہ کیا۔ نظری اعتبار سے راشدالغنوشی کا پیش کیا گیا ماڈل اپنے آپ میں ایک مثالی تبدیلی ہے۔ محمد اسرار مدنی نے زیرنظر مضمون میں النہضہ کے ماڈل پر تبصرہ کیا ہے کہ وہ کیسے پاکستان کے لیے ایک نمونہ بن سکتا ہے۔ محمد اسرار مدنی ادارہ 'انٹرنیشنل ریسرچ کونسل برائے مذہبی امور' کے سربراہ ہیں۔ جمہوری نظریات انسانی حقوق اور رواداری کے لیے انہوں نے کئی نمایاں خدمات انجام دی ہیں۔ آپ متعدد کتب کے مصنف بھی ہیں۔

****

تبدیلی ایک مستقل اور ناگزیر رجحان ہے۔ علامہ اقبال مرحوم نے کہا تھا:

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں

ثبات اک تغیر کو ہے زمانے میں

ہر تہذیب کو عظمت وشہرت کی منزل پر پہنچنے کے بعد زوال کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس سلسلے میں مسلم تہذیب کو بھی استثناء حاصل نہیں، قومی ریاستوں کے آغاز کے ساتھ ہی مسلمانوں کا اتحاد ٹکڑوں میں بکھر گیا، جس نے مسلم دنیا کی حالت کو مزید خراب کر دیا۔ مایوسی اور کشمکش کے اس مرحلے میں، کچھ اصلاح پسند پیدا ہوئے جنھوں نے مسلمانوں کی زندگیوں کو بہتر بنانے کی کوشش کی۔ ان ہی میں سے ایک نام راشد الغنوشی کا ہے۔

غنوشی تیونس کے ایک سیاسی کارکن اور النہضہ تحریک کے بانی ہیں۔ غنوشی نے دمشق اور فرانس کی سوبورن یونیورسٹی سے فلسفہ کی تعلیم حاصل کی۔ انہوں نے تعمیر امن اور جمہوریت کے لیے اپنا کردار ادا کیا اور اس سلسلہ میں اعزازات بھی حاصل کیے۔ ان کی کاوشوں سے تیونس میں جمہوریت کو فروغ ملا۔ ابتداء میں اخوان المسلمون کے نظریہ سے متاثر ہو کر انہوں نے نظریہ اسلام کے مطابق Islamic Tendency Movement (آئی ٹی ایم) کی بنیاد رکھی۔ آئی ٹی ایم پر تیونس کے اس وقت کے صدر حبیب بورگوئبا نے پابندی عائد کی اور راشد الغنوشی کو چار سال قید کی سزا دی گئی۔

غنوشی پر حکومت کے خلاف سازش کرنے اور تیونس میں خمینی طرز کے انقلاب کی کوششوں میں ملوث ہونے کا الزام عائد کیا گیا۔ انہیں، ان کے اسلام پسند حامیوں سمیت سخت مشقت کی سزا سنائی گئی۔ نومبر ۱۹۸۷ میں، زین العابدین بن علی نے بورگوئبا حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ مئی ۱۹۸۸ میں، بن علی نے غنوشی اور تقریباً تین ہزار دیگر اسلام پسندوں کو معاف اور آزاد کر دیا۔ اس دوران، غنوشی القاعدہ اور دیگر اسلامی تحریکوں سے متاثر ہوئے۔

۱۹۸۹ کے انتخابی عمل سے قبل، آئی ٹی ایم کو النہضہ کا نام دیا گیا اور وہ ۱۷ فیصد ووٹ حاصل

کر کے ملک کی دوسری بڑی جماعت بن کر سامنے آئی۔ تجزیہ کاروں کے مطابق اصل تعداد اس سے کہیں زیادہ تھی۔ یہ ایک بار پھر غنوشی کے لئے ایک امتحان تھا، کیونکہ ان کی انتخابی کامیابی کے پیش نظر بن علی نے النہضہ پر پابندی عائد کر دی اور غنوشی کو ۲۲ سال جلا وطنی کی زندگی گزارنا پڑی۔ جلا وطنی کے بعد جب غنوشی واپس آئے تو ان کے خیالات میں بہت زیادہ تبدیلی آچکی تھی۔

جنوری ۲۰۱۱ میں، بن علی کو ایک مقبول بغاوت، جسے "انقلاب یاسمین" Jasmine revolution کا نام دیا گیا، نے اقتدار سے بے دخل کر دیا۔ احتجاج اور بن علی کے ملک بدر ہونے نے مصر، یمن، لیبیا اور شام میں بغاوتوں کے ایک سلسلہ کو جنم دیا، جسے عرب بہار کے نام سے جانا جاتا ہے (جو کہ عرب خزاں کی شکل اختیار کر گیا) تیونس کا انقلاب ان تمام بغاوتوں میں ایک ایسا انقلاب سمجھا جاتا ہے جس نے ایک آمر حکومت کی جگہ ایک مستحکم جمہوری حکومت قائم کرنے میں کامیابی حاصل کی۔

غنوشی نے اپنی پارٹی کو پارلیمانی انتخابات میں حصہ لینے کے لئے پوزیشن دی لیکن وہ خود کسی عہدہ کے لیے نہیں لڑ سکے۔ النہضہ نے ملک کے ووٹوں کی اکثریت حاصل کی اور وہ تعلیم، خواتین کے حقوق اور مذہبی آزادی کو بہتر بنانے کے لئے انتخابی مہم کے دوران کیے گئے وعدوں کو پورا کرنے کے لئے پر عزم رہے۔ غنوشی کے سیاسی افکار میں ایک بہت بڑی تبدیلی آئی، جس نے النہضہ کو اور تیونس کے سیاسی منظر نامے کو مکمل طور پر تبدیل کر دیا۔

اپنے ایک انٹرویو میں غنوشی نے اپنے اس نظریے کو مسترد کر دیا کہ، "اسلام کا جمہوریت کے ساتھ کوئی تضاد نہیں تھا"۔ انہوں نے سیاسی اسلام کے اس نظریہ کو یہ کہتے ہوئے مسترد کر دیا کہ، یہ سیکولرائزیشن کے لیے نفرت پر مبنی رد عمل ہے۔ النہضہ نے ایک ایسا آئین تیار کیا جو اسلامسٹ کے مطابق نہیں تھا۔ نتیجتاً، اسلام پسندوں کی طرف سے تنقید کی گئی۔ غنوشی نے کہا کہ مذہب اور ریاست ایک ساتھ نہیں چل سکتے، اور یہ کہ مسجد کو نماز اور لوگوں میں اتحاد کے فروغ کے لئے ہونا چاہئے۔

اپنے ایک انٹرویو میں، انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ لوگوں کو اسلام کی فہم میں اصلاح کی ضرورت ہے۔ تیونس کی سیاست کو سیکولر بنانے سے بہت ساری چیزوں میں تبدیلی آئی۔ مذہبی آزادی، خواتین کے حقوق کا تحفظ، اور آزادانہ اور منصفانہ انتخابات کو یقینی بنانے کے لئے بین الاقوامی سطح پر پزیرائی ملی۔ وہ اب استحکام کی طرف جارہے ہیں۔ ان کے سیاسی نقطہ نظر کی وجہ سے طاقت کی منتقلی اب کوئی مسئلہ نہیں رہا۔ مذہب اور ریاست کی اختلاط سے بچاو جیسے اقدامات نے تیونس کی سیاست کے منظر نامے کو بدل کرر کھ دیا ہے۔

النہضہ کو پاکستان کی مذہبی سیاسی جماعتوں کے لئے ایک ماڈل ہونا چاہئے۔ جمہوریت کے بارے میں صحیح معلومات اور فہم کی کمی کے سبب، پاکستان کی مذہبی سیاسی جماعتوں نے جمہوریت، جمہوری اقدار اور جمہوری نظریات کو پورے دل سے قبول نہیں کیا۔ انہیں پر تشدد رویوں پر مبنی وقتی سیاست سے اجتناب کرنے کی ضرورت ہے، جیسے کسی مندر یا چرچ کی تعمیر کے خلاف احتجاج کرنا۔ دوسرے لفظوں میں، سیاست کی اصلاح و ترقی کی طرف توجہ دی جانی چاہئے۔ پاکستانی مذہبی جماعتوں کو اب اپنے دساتیر سمیت طرز عمل، اور عملی جدوجہد کو تبدیل کرنا پڑیگا! مثال کے طور پر، جمہوری عمل میں خواتین کی فعال شرکت، مذہبی آزادی، معاشرتی ہم آہنگی، انسانی حقوق، شفاف انتخابات، صحت و تعلیم، سستا انصاف، اور پائیدار ترقیاتی اہداف کے حوالے سے ایک مثبت اور معروضی نقطہ نظر کی ضرورت ہے۔ ملیشیا، انڈونیشیا اور خاص طور پر تیونس جیسے مسلم جمہوریہ کے اثر انگیز طرز سیاست و حکومت کا مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے، کیوں کہ خوشحال اور پر امن مستقبل کے لئے مسلم اکثریتی ممالک میں جہاں جمہوریت رائج ہے، پاکستان جیسے ممالک کو ان سے انسپائریشن لے کر جمہوریت کے صحیح راستے پر گامزن ہونا بہت ضروری ہے۔

طالبان کی آمد اور جمہوری سیاسی بندوبست کا سوال

شفیق منصور

افغانستان ایک ایسا مسلم ملک ہے جہاں طویل عرصے سے بدامنی ہے اور یہ خانہ جنگی کا شکار ہے۔ اس کے ساتھ یہ ایسا خطہ بھی ہے جس میں بین الاقوامی برادری اور انسانی حقوق کی عالمی تنظیمیں خصوصی دلچسپی رکھتی ہیں۔ اس لیے یہاں کا سیاسی نظم بھی زیربحث رہتا ہے اور اس حوالے سے تسلسل کے ساتھ آراء دی جاتی ہیں۔ حالی ہی میں کابل میں طالبان کی حکومت آنے کے بعد وہاں معاملات ابہام کا شکار ہیں اور یہ دیکھا جا رہا ہے کہ افغانستان میں جمہوریت کا مستقبل کیا ہوگا۔ کیا طالبان تبدیل ہوئے ہیں اور وہ سیاسی حلقے میں کیا تبدیلیاں متعارف کرائیں گے۔ادارہ "انٹرنیشنل ریسرچ کونسل برائے مذہبی امور" نے اس پر ایک تجزیہ پیش کیا ہے جو "تحقیقات" کے مدیر شفیق منصور نے تیار کیا ہے۔

****

اِس وقت افغانستان میں جمہوریت کا مسئلہ ایشیائی مسلم ممالک میں سب سے زیادہ پیچیدہ سمجھا جاتا ہے۔ حالانکہ تاریخی طور پہ افغانستان وہ مسلم ملک ہے جس نے ۱۹۲۳ء میں امان اللہ خان کی زیر قیادت سب سے پہلی آئینی حکومت تشکیل دی تھی۔ اس آئین کو نظام نامہ کہا جاتا تھا۔ اس دستور میں مساوی حقوق اور شخصی آزادیوں پر خاص توجہ دی گئی تھی۔ ۱۹۶۴ء سے ۱۹۷۳ء تک افغانستان میں آئینی بادشاہت قائم رہی، اس دور کو بھی نیم جمہوری کہا جاتا ہے جس میں افغانستان کا آئین خطے میں سب سے ترقی پسند اور معتدل خیال کیا جاتا تھا۔ اس کے بعد ۱۹۷۳ء سے ۱۹۸۸ء کے ادوار میں بھی حکومتیں اگرچہ تبدیل ہوتی رہیں لیکن ایک جمہوری نوعیت کا آئین موجود رہا۔ بعد ازاں خطے میں ایک جنگ نے افغانستان کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ کچھ عرصہ کے لیے طالبان اقتدار میں آئے، انہوں نے اپنا متعارف کرایا اور سیاسی نظم کو جمہوری کی بجائے امارت اسلامیہ کہا گیا۔ پھر امریکی حملے کے بعد نئی حکومت تشکیل دی گئی جسے جمہوری کہا گیا اور ۲۰۰۴ء میں ایک اور آئین بھی تیار کیا گیا۔ اب افغانستان میں امریکا کے چلے جانے کے بعد افغان طالبان حکومت میں واپس آ گئے ہیں، اور سیاسی نظم کے حوالے سے ان کے ترجمان نے کہا کہ ملک میں اسلامی نظام کی کوئی شکل ہو گی، جمہوریت نہیں ہو گی۔

افغانستان کی سیاست میں مذہبی عنصر

افغانستان میں مذہبی تشخص کی تاریخی حوالے سے کتنی اہمیت رہی ہے اس بارے مختلف قسم کی آراء پائی جاتی ہیں، تاہم اس پر اتفاق پایا جاتا ہے کہ اس سرزمین سے مذہبی تشخص کو سیاست سے بالکل علیحدہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ طالبان جو ابھی کابل پہ حکومت کر رہے ہیں، کم از کم ان کے کے مطابق تاریخی لحاظ سے افغانستان کی حکومتوں میں دینی عنصر کی فعالیت ایک مسلمہ حقیقت ہے۔ اسلام آباد میں واقع ایک ادارے 'انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی سٹڈیز' نے ۱۹۹۷ء میں ایک کتاب شائع کی جس کے مصنف حفیظ اللہ حقانی تھے، اور کتاب کا نام تھا 'طالبان: مُلا کے خواب سے امارتِ اسلامیہ تک'۔ یہ کتاب اس لیے اہم ہے کہ اسے طالبان سے ایک شخصیت نے تصنیف کیا ہے۔ انہوں نے ملک میں

سیاست ودین کے تعلق کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے کچھ اعداد وشمار تحریر کیے۔ ان کا کہنا تھا کہ ۱۷۴۷ء سے ۱۹۹۷ء تک افغانستان میں ۳۰ حکمران آئے۔ ان میں سے ۱۳ ایسے تھے جو حکومت میں دینی اسباب کی وجہ سے آئے اور ان ۳۰ میں سے ۱۱ وہ تھے جنہیں حکومت سے دینی اسباب کی وجہ سے بے دخل کیا گیا تھا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ افغانستان کی سیاست میں مذہبی کا عمل دخل صرف طالبان کے بعد ہی نہیں در آیا بلکہ اس سے قبل بھی ملک کے ریاستی ڈھانچے اور سیاست میں مذہب کی اہمیت نمایاں رہی ہے۔

حقانی کتاب کے شروع میں یہ بھی لکھتے ہیں کہ افغانستان میں متنوع قومیتوں اور نسلوں کا وجود اور ان کے مابین اہم آہنگی ایک مسئلہ ہے۔ یہاں ۲۰ سے زائد مختلف نسلیں بستی ہیں، جن میں پشتون، ہزارہ، تاجک، ازبک اور بلوچ نمایاں ہیں۔ مصنف کی اس وضاحت سے یہ پتہ جلتا ہے طالبان کو اس امر کا بخوبی احساس ہے کہ ملک میں امن کے لیے مختلف قومیتوں ونسلوں کے مابین ہم آہنگی ضروری ہے۔ مذہبی تنوع کے لحاظ سے افغانستان میں ۸۵ فیصد سنی مسلمان ہیں جبکہ ۱۵ فیصد شیعہ مسلک کے مسلمان رہتے ہیں، جبکہ ایک فیصد کے آس پاس دیگر مذاہب کے لوگ ہیں جن میں ہندو، سکھ اور یہود شامل ہیں۔

اپنی کتاب میں حقانی نے نوے کی دہائی میں طالبان کے ظہور اور ان کی تیزی کے کے ساتھ کامیابی کے اسباب پر بھی گفتگو کی ہے۔ ان میں سے ایک قوی سبب روس کے بے دخلی کے بعد مجاہدین گروہوں کی آپس میں لڑائیاں تھیں۔ اس خانہ جنگی، لوٹ مار اور افراتفری کے ماحول نے عوام کے دلوں میں ایک نئے گروہ طالبان کے لیے نرم گوشہ وا کیا۔ جبکہ اس کے ساتھ کچھ خارجی عوامل تھے جن کی بنا پر بعض ملکوں نے اپنے مفادات کے لیے طالبان کو خوش آمدید کہا، ان میں پاکستان اور امریکا سرفہرست تھے۔ اس سے یہ اشارہ بھی ملتا ہے طالبان افغانستان میں اپنی کامیابی کو صرف دینی نوعیت کی ہی نہیں سمجھتے بلکہ وہ طاقت کی حرکیات سے پوری طرح آگاہ تھے، اگرچہ وہ سیاست میں بطور سیاسی بندوبست مذہب کو محور خیال کرتے تھے، یا اب بھی ایسا کرتے ہیں۔

جمہوریت کے بارے میں طالبان کا قدیم موقف

اس کتاب میں مصنف نے جمہوریت کے بارے میں بھی رائے دی ہے کہ طالبان اس ضمن میں کیا نقطہ نظر رکھتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں: 'اسلامی امارت کا مطالب یہ ہے حکومت و اقتدار اللہ تعالی کی ذات کے لیے مختص ہے۔ یہ حکومت کی بنیاد ہے اور کسی کو تقنین و تشریع کا حق حاصل نہیں۔ اس کے برعکس جمہوریت میں عوام حاکم ہوتے ہیں اور وہی قوانین بناتے ہیں۔ اقتدار میں اسلام کی اساس ایمان اور اللہ تعالی کے حضور مکمل جھکنا ہے۔ مغربی جمہوریت میں اقتدار کی اساس عوام ہوتے ہیں'۔

کتاب میں حاکم کے انتخاب کا طریقہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ اسے اہل حل و عقد کی مجلس شوری امیر المؤمنین کا انتخاب کرتی ہے اور اس کے حکومت سے علیحدہ ہونے کے لیے صرف تین عوامل ہو سکتے ہیں: دین سے انحراف، اپنی ذمہ داریوں کی ادائیگی نہ کر پانا، یا پھر موت۔

قدیم طالبان ملک میں سیاسی جماعتوں کو مسترد کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ جاہلیت کی علامت ہیں اور تفرقہ کو جنم دیتی ہیں۔ جبکہ مسلم دنیا کی دیگر مذہبی سیاسی جماعتوں کے حوالے سے بھی ان کا موقف حوصلہ افزا نہیں تھا اور ان کے افکار پر تنقید کرتے رہے ہیں۔ ان چیزوں کے بارے گفتگو کتاب میں موجود ہے۔

طالبان نئے عہد میں

طالبان جس طرح کابل میں داخل ہوئے اور تمام فریقوں کے ساتھ امن کی بات کر رہے تھے اس نے ساری دنیا کو اپنی طرف متوجہ کیا اور یہ کہا گیا کہ طالبان تبدیل ہو گئے ہیں۔ اس حوالے سے ان کے بعض اقدامات خاصے اہم رہے، مثال کے طور پہ:

- طالبان حکومت میں قائم مقام وزیر انصاف عبدالحکیم شرعی نے ۲۸ ستمبر کو اعلان کیا کہ وہ عارضی طور پہ ۱۹۶۴ء کے آئین کو ملک میں لاگو کریں گے، اس میں اگر کوئی چیز اسلام کے منافی ہو گی تو اس سے اعراض برتا جائے گا۔ اس آئین کی خصوصیت یہ ہے کہ اسے مدون

کرنے والی وہ افغان شخصیات تھیں جنہوں نے ملک سے باہر اعلی تعلیم حاصل کی تھی۔ یہ آئین محمد ظاہر شاہ نے ترتیب دلایا تھا۔ اس آئین کو افغانستان کے چار دساتیر میں سب سے متوازن خیال کیا جاتا ہے۔ باوجودیکہ طالبان کا اپنا قدیم آئین بھی موجود ہے اور ۲۰۰۵ء میں بھی انہوں نے ایک دستوری خاکہ جاری کیا تھا لیکن نئی طالبان حکومت نے اسے نافذ کرنے کا کوئی عندیہ نہیں دیا۔

۱۹۶۴ء کے آئین کی گئی بعض خصوصیات یہ ہیں:

اس آئین نے افغان خواتین کو پہلی بار ووٹ ڈالنے کا حق دیا اور سیاست میں ان کی زیادہ شرکت کے دروازے کھولے۔

'ظاہر شاہ آئین' کے آرٹیکل دوئم میں لکھا گیا ہے کہ افغانستان کا سرکاری مذہب اسلام ہوگا لیکن ساتھ میں یہ بھی لکھا گیا ہے کہ یہ حنفی مکتب فکر ہوگا۔ طالبان کا داعش کے ساتھ ایک اختلاف حنفی اور سلفی کے فرق کا بھی ہے۔ طالبان نے اب تک ملک میں سلفی مسلک کے کئی مدارس بھی بند کیے ہیں۔

آئین کی شق نمبر ۲۵ میں لکھا گیا ہے کہ بغیر کسی امتیازی سلوک کے افغانستان کے تمام لوگوں کے حقوق کا خیال رکھا جائے گا۔

آئین کے مطابق کسی کو بھی ماورائے عدالت قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ کسی پر کسی قسم کا تشدد کیا جائے گا۔

ظاہر شاہ کا بنایا آئین مجموعی طور پر شاہی ریاست کا ہے تاہم اس میں انتخابات اور اسمبلی کا تصور موجود ہے۔

- طالبان نے ملک کی دیگر نسلی اکائیوں کو عملاً مثبت پیغام دیا ہے۔ بالخصوص ہزارہ برادری کے تحفظ کو یقینی بنانے کی بات کی ہے۔

- طالبان بین الاقوامی برادری سے مطالبہ کر رہے ہیں کہ انہیں تسلیم کیا جائے۔ وہ یہ عندیہ دے رہے ہیں کہ وہ ایک عالمی برادری کے ساتھ چلنے کے لیے تیار ہیں، جو کہ جمہوری سیٹ اپ کی حامل ہیں۔
- انہوں نے اقوام متحدہ اور اس جیسی دیگر عالمی تنظیموں کو افغانستان میں کام کرنے کی اجازت دے رکھی ہے۔ یہ تنظیمیں انسانی حقوق کے لیے کام کرتی ہیں۔ ان کے ساتھ کام کی شراکت کے اثرات ضرور پڑیں گے۔
- افغانستان کے مالیاتی نظم کے ساتھ چھیڑ چھاڑ نہیں کی گئی۔ وہ اسے پہلے کی طرح چلانے کے حق میں ہیں۔
- مجموعی سطح پہ خواتین کو ملازمتوں سے نہیں روکا گیا۔ اگرچہ حجاب وغیرہ کی پابندیاں عائد کی گئی ہیں۔
- تعلیمی نصاب پر ان کے کچھ خدشات ہیں لیکن جدید تعلیمی اداروں کو بند نہیں کیا گیا۔
- طالبان حکومت کے خلاف احتجاج کرنے والے حلقوں کے خلاف سختی نہیں برتی گئی۔
- انہوں نے سیاسی حریفوں کو بھی بات چیت کی دعوت دی اور ان کے خلاف کوئی مقدمات درج نہیں کیے گئے۔
- ان کے ترجمان اپنی گفتگو میں مذہبی تشخص و شریعت کی بات بھی کرتے ہیں لیکن وہ اس سے زیادہ افغانستان کے معاشی، سماجی مسائل پر گفتگو کرتے ہیں۔
- انہوں نے داعش اور تحریک طالبان جیسے گروہوں کی سرگرمیوں کو اجازت نہ دینے کا اعلان کیا ہے۔

جمہوریت کیوں نہیں؟

نئی حکومت کے ترجمان نے عندیہ دیا ہے کہ افغانستان میں جمہوریت نہیں ہو گی۔ اس کے بعد ماہرین یہ سوال اٹھا رہے ہیں کہ اگر جمہوریت نہیں تو پھر کونسا نظام اپنایا جائے گا۔ کچھ کی رائے ہے

کہ ایران جیسا بندوبست اپنایا جاسکتا ہے۔ اگرچہ طالبان نے اپنی کابینہ اور امیر المؤمنین کا اعلان کر دیا ہے لیکن انہوں نے ابھی تک ریاستی اداروں کے ساتھ کوئی خاص چھیڑ چھاڑ نہیں کی ہے اور نہ ہی یہ کہا گیا ہے وہ کسی اور مسلم ملک کے نظام کو اختیار کریں گے۔

افغانستان میں جمہوریت کے حوالے سے سب سے بڑا مسئلہ انتخابات کے انعقاد کا ہو سکتا ہے۔ فی الحال کچھ طے کرنا قبل از وقت ہو گا لیکن بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ طالبان کا ملک کی سول سوسائٹی اور بین الاقوامی برادری کے ساتھ انتخابات کے مسئلہ پر اختلاف اساسی ہو گا۔

فی الحال افغانستان کے اندر جمہوری بندوبست کے حق میں دباؤ شاید اتنا زیادہ نہیں آئے گا یا کم از کم یہ اکثریتی افغان عوام کا مطالبہ نہیں ہو گا۔ کیونکہ پچھلے بیس برسوں کے جمہوری نظام نے اپنی مقامی حیثیت میں کوئی ایسی کامیابیاں نہیں سمیٹیں جن کی بنیاد پر عوام اسے نظم کے لیے اٹھ کھڑے ہوں گے۔ ملک کے اندر ایک محدود بہبود کا بندوبست جو سامنے آیا وہ بیرونی تھا، مقامی حیثیت میں اکثریت افغان عوام کے لیے اس میں شاید اتنی کشش نہ ہو۔ اس لیے طالبان کے لیے انتخابات اور جمہوریت کا دباؤ عارضی طور پہ موجود نہیں ہے۔ لیکن وقت کے ساتھ اس امر کا فیصلہ ہو گا کہ افغان عوام کیا طے کرتے ہیں۔ اگر طالبان حکومت معاشی و سماجی شعبوں میں کامیابیاں سمیٹ سکتی ہے اور اس کے ساتھ ملک میں امن امان کی صورتحال بحال رکھتی ہے تو انہیں مستقبل میں قبول عام حاصل ہو سکتا ہے لیکن کیا جمہوری بندوبست اور انتخابات سے مستقلاً اعراض ممکن ہو گا؟

جمہوریت کیوں اہمیت رکھتی ہے؟

طالبان کا جمہوری نظم سے اختلاف ایسا مسئلہ ہے جس میں طالبان باقی مسلم دنیا سے الگ کھڑے ہیں۔ جب خلافت عثمانیہ کا سقوط ہوا تو تب مسلم دنیا میں جمہوریت کے خلاف بہت سی آوازیں اٹھیں اور اس نظم کو مسترد کیا جانا کوئی مسئلہ نہیں تھا کہ استعمار سے آزادی پانے والے ممالک نئے سیاسی نظام کا تجربہ کر رہے تھے اور اسے قبول کرنے یا مسترد کرنے کے اثرات مرتب نہیں ہوئے

تھے۔ جمہوریت پر تنقید کرنے والوں میں بہت سے نامور علماء و مفکرین شامل تھے۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ یہ فکر کمزور ہوئی اور مسلم دنیا کی مذہبی فکر میں یہ تاثر بنا کہ جمہوریت اسلام کے مخالف کوئی نظام نہیں ہے۔ اب تقریباً مسلم دنیا کا اکثریتی طبقہ اسے اپنائے ہوئے ہے، یہ کمزور ہے یا نہیں اور اس میں کچھ اختلافات ہونے کے باوجود مسلم مذہبی حلقہ اسے نظم کو مجموعی حیثیت میں اسلام کے خلاف نہیں سمجھتا۔ اس لیے طالبان کا موقف مسلم دنیا میں بھی فکری لحاظ سے اتنا قوی نہیں ہے، اور وقت کے ساتھ شاید انہیں اس پر نظرثانی کرنی پڑے۔

لہذا تقابل کیا جائے تو طالبان کے پاس جمہوریت سے اختلاف کی رائے باقی دنیا کی اکثریت مسلم مذہبی فکر سے کمزور دکھائی دیتی ہے۔ لہذا فکری اعتبار سے ان کی رائے پر مسلم دنیا کے اندر سے بھی اعتراضات ہوتے رہیں گے۔ اس کے ساتھ بین الاقوامی برادری تو اس پر پہلے ہی نالاں ہے۔

افغانستان کے اندر اور باہر افغانوں کی چھوٹی سہی مگر ایک ایسی سول سوسائٹی تشکیل پا چکی ہے جس کی آواز عالمی سطح پر سنی جاتی ہے اور وہ جمہوریت کے مسئلہ میں طالبان حکومت کے نقطہ نظر کو نشانہ بناتی رہے گی۔ اس کے علاوہ ملک میں ایک مذہبی حلقہ ایسا بھی ہے جو جمہوریت کو دین کے خلاف نہیں سمجھتا، وقت کے ساتھ طالبان پر اس معاملے میں دباؤ بڑھتا جائے گا۔ حکومت کے لیے بہتر ہوگا کہ وہ عوامی نمائندگی کے کسی نظم کو بہر طور متعارف کرائیں۔

افغانستان کے بہت سے تجزیہ نگاروں اور سول سوسائٹی کے راہنماؤں کا خیال ہے کہ جمہوریت اسلام سے مطابقت رکھتی ہے اور طالبان کی تشریح درست نہیں ہے۔ ان کے مطابق انتخابات کے بارے میں طالبان کی رائے ان کی کمزوری کی عکاسی کرتی ہے اور یہ اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ وہ سول اور جمہوری عمل کا سامنا کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے ہیں۔

افغانستان کی نئی حکومت کے لیے بہتر یہ ہوگا کہ وہ عوامی نمائندگی کے عمل کو مکمل طور پہ ختم نہ کریں اور اس پر غور جاری رکھیں کہ کیسے وہ جدید سیاسی نظم کے ساتھ زیادہ سے زیادہ ہم آہنگ ہو سکتے ہیں۔

پاکستان اور جمہوریت

❖ جمعیت علمائے اسلام .... فداءالرحمان ۲۵۱
❖ پاکستان میں جاگیردارانہ جمہوریت .... ڈاکٹر مبارک علی ۲۵۹
❖ پاکستان میں جمہوریت کا مستقبل .... خورشید ندیم ۲۶۵
❖ جنوبی ایشیاء میں سیاسی اسلام اور متبادل بیانیہ .... شمس الدین حسن شگری ۲۶۹
❖ مسلم ممالک اور جمہوریت: پاکستان میں مباحث کا تناظر .... فاروق اعظم ۲۸۱

جمعیت علمائے اسلام: سیاسی قدامت پسندی سے جدیدیت تک

فداءالرحمان

پاکستان کے مذہبی حلقے کا عالمی سطح پر یہ تصور بن گیا ہے کہ وہ غیررواداار اور سخت گیر ہے۔ اس کی ایک وجہ شاید یہاں سے اٹھنے والی کچھ شدت پسند تحریکیں بھی ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ سخت گیر عنصر پاکستان کے مذہبی طبقے کا اصلی چہرہ نہیں ہے۔ اس کی اکثریت تشدد کو مسترد کرتی ہے۔ لیکن عالمی میڈیا میں پاکستان کے سارے مذہبی طبقے کو ایک ہی صف میں شمار کردیا جاتا ہے۔ حالانکہ یہاں کی مذہبی سیاسی جماعتیں ہمیشہ جمہوریت کے حق میں رہی ہیں۔ اس کی ایک مثال جمعیت علمائے اسلام ہے جس کی جمہوری جدوجہد طویل بھی ہے اور تابناک بھی۔ اس مضمون میں جماعت کے جمہوری سیاسی چہرے کو پیش کیا گیا ہے کہ وہ حقیقت میں کیسا ہے۔ مصنف فداءالرحمان بلوچستان میں ژوب یونیورسٹی میں پڑھاتے ہیں اور اسلام آباد میں واقع ادارے'اسلام اینڈ لبرٹی نیٹ ورکس' کے ساتھ منسلک ہیں۔ یہ مضمون انگریزی کتاب 'مسلم دنیا میں جمہوری تبدیلیاں' سے ماخوذ ہے۔

*****

ماسوائے چند مستثنیات کے، مسلم دنیا کے تقریباََ تمام معاشرے جمہوریت کی جدید اور آئیڈیل شکل سے نامانوس رہے ہیں۔ جمہوری نظم سے بے اعتنائی کی ایک بنیادی وجہ یہ ہے کہ استعماری قوتوں کے ساتھ ان کے تجربات اچھے نہیں رہے۔ گزشتہ صدی کے دوران مسلم مفکرین کی ایک بڑی تعداد جمہوریت کے حق میں یا اس کی مخالفت میں تسلسل کے ساتھ بات کرتی رہی ہے۔ لیکن عمومی طور پہ جو فضا ابھر کر سامنے آئی اس میں عوامی سطح پر جمہوریت کے لیے بہت زیادہ جدوجہد نہیں ملتی۔ بالخصوص مذہبی سیاسی جماعتوں کا کردار اس سیاسی ڈھانچے کے لیے دوٹوک نہیں رہا۔

پاکستان کی نمایاں مذہبی سیاسی جماعت 'جمعیت علمائے اسلام (ف)' بھی ایک عرصے سے پارلیمانی سیاست کا حصہ ہے۔ یہ جماعت اپنی ایک طویل سیاسی تاریخ رکھتی ہے اور اس سفر میں مختلف سیاسی، سماجی اور مذہبی عوامل کی بنا پر کئی مراحل سے گزری ہے اور ضرورت کے مطابق اپنے اندر تبدیلی لاتی رہی ہے۔ ایک ایسی جماعت جس نے کسی وقت افغانستان میں مسلح جدوجہد کی حمایت کی تھی اب اس کا نقطہ نظر یہ ہے کہ سیاسی نظام میں ہمواریت سیاسی تحریک وسعی کے تحت ہونی چاہیے جو مکمل طور پہ پرامن اور ثمر آور ہو۔ اس کے مطابق شریعت کے نفاذ کے لیے بھی مجاز ریاستی میکنزم کے تحت کام کرنا چاہیے اور جمہوریت میں اس کے لیے مواقع موجود ہیں۔ جمعیت علمائے اسلام کی خصوصیت ہے کہ اس کا شمار پاکستان کی ایسی سب سے بڑی سیاسی مذہبی جماعت کے طور پہ ہوتا ہے جس نے خود کو وقت کے ساتھ وسعت پسندانہ خیالات کے ساتھ ہم آہنگ کیا ہے۔ حالانکہ ماضی میں اس کے تعلقات سخت گیر تحریکوں کے ساتھ بھی رہے ہیں لیکن بعد میں ملک کی اقلیتوں کے لیے اس جماعت نے کھل کر گفتگو کی۔ کئی مواقع پر جے یو آئی نے تمام مسالک کی مذہبی سیاسی جماعتوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کیا اور سیاسی اتحاد قائم کیے۔ اس نوع کے تمام سیاسی اتحادوں کا سہرا اصل میں جمعیت علمائے اسلام کو ہی جاتا ہے کہ بنیادی طور اس کی کوششوں کی وجہ سے ایسا ممکن ہوا۔ ماضی قریب میں اس کی سب سے بڑی مثال متحدہ مجلس عمل کی صورت میں ملتی ہے۔ یہ درست ہے کہ ہو سکتا ہے جماعت کا مزاج یا اس کا طریق کار سراپا جمہوری نہ ہو لیکن اس چیز سے انکار ممکن نہیں کہ مذہبی

سیاست میں جمہوریت کے لیے سب سے توانا آواز جمعیت کی رہی ہے۔ ویسے تو ملک کی دیگر سیاسی جماعتیں بھی مکمل طور پہ جمہوری ڈھانچہ نہیں رکھتیں، ایسے میں اگر ایک مذہبی جماعت جمہوریت کے لیے دیگر سیاسی جماعتوں کے ہمقدم ہو کے چلتی ہے اور کام کرتی ہے تو اس سے اغماض نہیں برتا جاسکتا اور نہ اس کی اہمیت کو کم کیا جاسکتا ہے۔ زیر نظر بحث میں جمعیت علمائے اسلام کے جمہوری نظم کے حوالے اٹھائے گئے خاص اقدامات پر بات کی جائے گی جس سے واضح ہو گا کہ اس جماعت کے جمہوریت کے لیے کیا افکار و نظریات ہیں اور بالخصوص مذہبی سیاست میں یہ دیگر مذہبی سیاسی جماعتوں سے کس قدر ممتاز ہے۔

سیاسی وسعت نظری

پاکستان کی عمومی سیاست میں شخصیت پرستی کو بہت زیادہ اہمیت حاصل رہی ہے۔ ملک کی تقریباً تمام بڑی سیاسی جماعتوں کی بنیاد اسی پر قائم ہے۔ البتہ مذہبی سیاسی جماعتوں میں شخصیت پرستی کا عنصر نظریاتی عنصر سے کمزور ہے۔ مذہبی سیاسی جماعتوں کا ووٹرا گرچہ اپنے امیر کی اطاعت کرتا ہے لیکن اس کے پیچھے اصل محرک نظریاتی ہوتا ہے۔ گویا پاکستان کی مذہبی سیاسی جماعتوں کی خصوصیت ہے کہ ان میں نظریاتی سیاست کا بیج ابھی تک کافی توانا اور مضبوط ہے۔

اگر مذہبی سیاسی جماعتوں کی فکری سطح پر تقسیم کی جائے تو ان کی تین انواع سامنے آتی ہیں۔ پہلی قسم ان جماعتوں پر مشتمل ہے جو پارلیمانی سیاست پر اعتماد کرتی ہیں اور جموری ڈھانچے کا حصہ ہیں۔ دوسری قسم ان جماعتوں کی ہے جو زیادہ تر سماجی روحانی امور پہ توجہ مرکوز کیے ہوئے ہیں۔ جبکہ تیسری قسم میں وہ جماعتیں شامل ہیں جو طاقت کے استعمال پر یقین رکھتی ہیں، وہ یا تو عملی طور پہ جہاد کے نام پر مسلح سعی کر رہی ہے یا پھر اس کی حوصلہ افزائی کرتی ہیں۔ فکری سطح پر ان تینوں طرح جماعتوں میں اختلاف کے باوجود ان کے مابین روابط کا بعد بہت کم پایا جاتا ہے اور کئی امور میں وہ متحد بھی ہیں۔

جمعیت علمائے اسلام کا تعلق پہلی قسم سے ہے اور اس کی سربراہی مولانا فضل الرحمان کے پاس ہے۔ مولانا فضل الرحمان ۱۹ جون ۱۹۵۳ء کو ڈیرہ اسماعیل خان میں پیدا ہوئے۔ آپ اپنے والد مفتی محمود کے سیاسی جانشین کے طور سامنے آئے اور اب تک جماعت کی زعامت انہی کے ہاتھوں میں ہے۔ انہوں نے اپنے سیاسی سفر کا آغاز مفتی محمود کی وفات کے بعد ۱۹۸۰ء میں کیا اور ۱۹۸۸ء میں پہلی بار قومی اسمبلی کی نشست پر الیکشن لڑنے کے بعد پارلیمان کا حصہ بنے۔ اس دور میں مولانا فضل الرحمان کے افغان طالبان کے ساتھ اچھے تعلقات قائم ہوئے۔ اس کے بعد ۱۹۹۰ء میں منعقد ہونے والے انتخابات میں مولانا کامیاب نہیں ہو سکے۔ بعد ازاں جب ۱۹۹۳ء میں 'اسلامک ڈیموکریٹک فرنٹ' کے نام سے ایک سیاسی اتحاد قائم ہوا تو اس کی چھتری تلے وہ دوبارہ قومی اسمبلی کی نشست پر جیت کر پارلیمان میں پہنچے۔ ۱۹۹۷ء میں ایک بار پھر وہ اپنی نشست سے کامیاب نہ ہو سکے۔

مولانا فضل الرحمان کی شہرت ایک سیاستدان کی ہے جن کی زیرک مزاجی کو ملک کے سیاسی حلقوں میں تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگرچہ ان کا زیادہ ووٹ بینک خیبر پختونخوا اور بلوچستان میں ہے لیکن ان کا احترام سارے سیاسی قائدین کرتے ہیں۔ اس کی وجہ جمہوری استحکام کے لیے ان کی کوششیں اور ملک کے مذہبی طبقے کے اندر ان کا اثر ورسوخ ہے۔ ان کا نام اور کردار ہر بڑے سیاسی بحران کے وقت سامنے آتا ہے اور انہوں نے ہمیشہ فعال کردار ادا کیا۔ نائن الیون واقعے کے بعد جب امریکا نے افغانستان پر حملہ کیا تو انہوں نے ملک میں اس حملے کے خلاف بڑے بڑے مظاہرے کیے اور اس اقدام کی مخالفت کی۔ انہوں نے صدر پرویز مشرف کے خلاف بھی سخت بیانات دیے اور پاکستان کی طرف سے امریکی حملے کی حمایت پر تنقید کرتے رہے۔ یہی وجہ ہے کہ انہیں حکومت نے کچھ عرصے کے لیے ان کے آبائی گھر میں نظر بند کیے رکھا۔ ۲۰۰۲ء میں انہیں رہا کر دیا گیا اور ان کے خلاف بنائے گئے تمام مقدمات واپس لے لیے گئے۔

۲۰۰۲ء کے عام انتخابات کے دوران وہ متحدہ مجلس عمل کے پلیٹ فارم سے اسمبلی میں پہنچے۔ اس مرحلے میں خیبر پختونخوا میں اس نئے مذہبی سیاسی اتحاد کی حکومت قائم رہی۔ مولانا ۲۰۰۴ء سے

۲۰۰۷ء کے دوران حزب مخالف کے سربراہ بھی رہے۔ پاکستان کے اندر مولانا فضل الرحمان کو ایسے رہنما کے طور پہ بھی دیکھا جاتا ہے جنھوں نے پڑوسی ملک افغانستان کے طالبان کی بڑی حد تک حمایت کی ہے، اگرچہ وہ اس بات کا اظہار بھی کرتے رہے ہیں کہ طالبان کو سیاسی عمل کا حصہ بننا چاہیے۔ انہوں نے ہر جگہ خود کو ایک ایسے رہنما کے طور پہ پیش کیا ہے جو مسلح تحریکوں سے اپنی ذات وجماعت کو دور رکھتے ہیں۔ وہ شریعت کو جمہوری پرامن سیاسی جدوجہد کے ذریعے نافذ کرنے کے حق میں ہیں۔ اپنے دینی پس منظر کے باوجود جب ضرورت پڑی تو انہوں نے ملک کی سیکولر سیاسی جماعتوں کے ساتھ بھی اتحاد کیا۔ ان کی اس وسعت نظری کے سبب کالعدم مسلح گروہ جنداللہ نے ان پر تین دفعہ قاتلانہ حملے بھی کیے جن میں وہ محفوظ رہے۔

جمہوری استحکام کے لیے سعی

اگرچہ مذہبی گروہوں کا تعارف ایک ایسے عنصر کے طور پہ مشہور ہوا ہے جو جمہوریت کا حامی نہیں ہے۔ یہ تناظر ساری دنیا کی مسلم مذہبی جماعتوں کے لیے پایا جاتا ہے اور میڈیا میں مذہبی حلقے کی شہرت لگ بھگ ایسی ہی پیش کی گئی ہے۔ لیکن مولانا فضل الرحمان کی جمعیت علمائے اسلام کے بارے میں یہ تصور درست نہی ہوگا۔ اس جماعت نے اس وقت بھی پاکستان میں جمہوری استحکام کے لیے باآواز بلند نعرہ لگایا جب ملک میں خوف کی فضا قائم تھی اور مسلح گروہوں کے لیے کسی بھی ہدف کو نشانہ بنانا مشکل نہیں تھا۔ جمعیت علمائے اسلام کی قیادت کو مجبور کیا گیا کہ وہ مسلح تحریکوں کی حمایت کرے۔ اس جماعت سے ربط رکھنے والی کئی اہم شخصیات کو نشانہ بنایا گیا جن میں مولانا حسن جان اور مولانا معراج الدین کے نام سرفہرست ہیں۔ مولانا فضل الرحمان اور مولانا عبدالغفور حیدری پر بھی حملے ہوئے۔ لیکن اس سارے دباؤ کے باوجود مولانا فضل الرحمان نے پاکستان کے اندر کسی بھی نوع کی مسلح تحریک کے حق میں ایک جملہ بھی نہیں کہا۔

تاریخی طور پہ پاکستان کے عوام میں مذہبی سطح پر جمہوریت کے لیے ذہن ہموار کرنے والی جماعتوں میں جمعیت علمائے اسلام کا نام سرفہرست ہے۔ کیوں کہ یہ وہ واحد جماعت ہے جس نے

ایسے وقت میں بھی جمہوریت کی مخالفت نہیں کی جب جمہوریت کو اسلام مخالف نظام گردانا جارہا تھا۔ جماعت اسلامی بھی اگرچہ انتخابی سیاست کا حصہ رہی ہے لیکن اس کے لٹریچر میں جمہوریت کو مغربی اور اسلام کے متوازی نظام ہی بتایا گیا تھا۔ بالخصوص ایسے وقت میں کہ جب پوری دنیا میں سیاسی اسلام کی تحریکیں زوروں پر تھیں اور ان کے نتیجے میں مسلح دینی تحریکیں وجود میں آرہی تھیں، جمعیت علمائے اسلام کے لٹریچر کی مجموعی چھاپ جمہوریت مخالف نہیں تھی۔ اس کے قائدین ہمیشہ اسلامی قوانین لاگو کرنے کی بات کرتے رہے لیکن اس کا راستہ پرامن سیاسی جدوجہد کا رہا۔

یہ بات کوئی ڈھکی چھپی نہیں ہے کہ جمعیت علمائے اسلام کی نمائندگی صرف سیاسی یا سماجی حلقوں میں دلچسپی رکھنے والے مذہبی تک محدود نہیں ہے بلکہ تبلیغی جماعت اور خانقاہی سلاسل بھی مولانا فضل الرحمان کی حمایت کرتے ہیں۔ مولانا کی یہ بہت بڑی خوبی ہے کہ انہوں نے نہ صرف مذہبی حلقوں کو اپنی طرف متوجہ کیا بلکہ ان کی سیاسی حوالے سے یہ ذہن سازی بھی کی کہ ملک میں جمہوری استحکام اور سیاسی جدوجہد اہمیت رکھتے ہیں۔

پاکستان کے اندر جمہوری استحکام کے لیے جمعیت علمائے اسلام کی سنجیدگی کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ اس نے ماضی میں خود کو فوجی چھتری تلے بننے والے سیاسی اتحاد 'دفاعِ پاکستان کونسل' سے علیحدہ رکھا۔ اس اتحاد میں کئی فعال مذہبی سیاسی جماعتیں شامل تھیں اور چند مسلح جدوجہد کی دعوت دینے والے گروہ بھی اس کا حصہ تھے۔ ۲۰۱۳ء کے انتخابات کے دوران ملک میں تحریک طالبان پاکستان کی فعالیت بہت زیادہ تھی اور ان کی خواہش تھی کہ کم از کم ملک کی مذہبی سیاسی جماعتیں جمہوری جدوجہد سے کنارہ کشی اختیار کریں یا ان کی طاقت کو کم کیا جائے، تو اس وقت جمعیت علمائے اسلام کے انتخابی منشور کی پہلی شق یہ تھی کہ 'سیاست میں ہماری پہلی اولین ترجیح امن کا قیام ہوگا'۔

فرقہ ورانہ عنصر کی حوصلہ شکنی

جمعیت علمائے اسلام نے اپنی جماعت کے پلیٹ فارم سے ہمیشہ فرقہ وارانہ عنصر کی حوصلہ شکنی کی۔ ۸۰ کی دہائی میں جب شیعہ سنی مسالک کی آپس میں کشیدگی بڑھی اور بات تشدد تک پہنچی تو اس وقت جمعیت علمائے اسلام نے اس مسئلے کے حل کے لیے تشدد کے راستے کی مخالفت کی۔ حالانکہ ایسا کرنے سے کئی شخصیات جماعت سے علیحدہ ہوئیں اور سپاہ صحابہ کے نام سے نئی جماعت وجود میں آگئی۔ اس سے جمعیت کو اپنے حلقے کی جانب سے طعنے بھی سننے کو ملے، لیکن مولانا فضل الرحمان نے طریق کار سے اختلاف نہیں چھوڑا۔ ان کہنا تھا کہ شیعہ سنی کے مسئلہ کو سیاسی بنیادوں پر حل کرنے کی ضرورت ہے اور یہی حقیقی راستہ ہے۔ جمعیت علمائے اسلام کی سیاسی سعی پر یقین اور اعتماد کی وجہ سے ان کی تمام مسالک میں عزت ہے۔ انہیں صرف دیوبندی مسلک کے عوام سے ہی ووٹ نہیں ملتے بلکہ دیگر مسالک کی ایک خاطر خواہ تعداد ان کی جماعت کو ووٹ دیتی ہے۔

حال ہی میں پارلیمان میں کالعدم جماعتوں کے نمائندہ بعض رہنما جمعیت علمائے اسلام کے ساتھ الحاق کر کے شامل ہوئے ہیں۔ ان میں مولانا حق نواز جھنگوی اور مولانا اعظم طارق کے بیٹے نمایاں ہیں۔ یہ جمعیت کی خوبی ہے کہ اس نے مذہبی عنصر کو جمہوری سیاسی میدان میں یکجا کیا ہے انہیں پرامن سعی کے لیے ہمیشہ قائل کرنے کی کوشش کی ہے۔

خواتین کے حقوق

ماضی میں جمعیت علمائے اسلام نے سیاست میں خواتین کی قیادت پر اعتراض کیے تھے، لیکن وقت کے ساتھ یہ تناظر بھی تبدیل ہوا ہے۔ اب مخصوص نشستوں پر جمعیت کی طرف سے پارلیمان میں خواتین کی نمائندگی موجود ہے، بلکہ اس جماعت نے ۲۰۰۸ء میں پیپلز پارٹی کی نامزد سپیکر قومی اسمبلی فہمیدہ مرزا کے حق میں ووٹ بھی دیا تھا۔ اِس وقت جمعیت کا خواتین کے لیے علیحدہ سیاسی وِنگ موجود ہے جس کی سربراہی نعیمہ کشور کے پاس ہے۔

۲۰۱۳ء کے انتخابات میں جمعیت نے اپنے انتخابی منشور میں خواتین کے حقوق کے لیے کچھ وعدے شامل کیے تھے جو ۲۰۱۸ء کے انتخابات میں بھی جماعت کے منشور کا حصہ تھے۔ اس میں کہا گیا ہے کہ 'خواتین کو زندگی کے تمام شعبوں میں مردوں کے مساوی حقوق دیے جائیں گے، اور خواتین کے ساتھ تمام امور میں مردوں کے مساوی معاملہ کیا جائے گا'۔

اقلیتوں کے حقوق

مذہبی سیاست میں جمعیت علمائے اسلام کو ایسی پہلی جماعت ہونے کا اعزاز بھی حاصل ہے جس نے اپنی سرپرستی میں ہونے والی تین روزہ کانفرنس میں ملک کی تمام نمایاں اقلیتوں کی نمائندگی کرنے والے دینی رہنماؤں کو مدعو کیا۔ انہیں نہ صرف یہ مدعو کیا گیا بلکہ انہیں اپنے خیالات کو پیش کرنے کا موقع بھی دیا گیا۔ اِس وقت سینٹ آف پاکستان میں جمعیت کی نشست پر ایک خاتون رکن آسیہ ناصر موجود ہیں۔ انہوں نے کئی بار میڈیا سے اظہار کرتے ہوئے کہا کہ انہیں جماعت میں آزادانہ کام کرنے دیا جاتا ہے اور ان کے مذہبی خیالات پر کسی قسم کی پابندی عائد نہیں کی جاتی نہ اس سے ناگواری کا اظہار کیا جاتا ہے۔ گزشتہ انتخابات میں اقلیتوں کے حقوق کے جمعیت کے انتخابی منشور میں کہا گیا تھا کہ 'اقلیتیں پاکستان کے برابر شہری متصور ہوں گی اور آئین میں بیان کیے ان کے تمام حقوق کا تحفظ یقینی بنایا جائے گا۔ ملک کی غیر مسلم اقلیتوں کو مذہبی آزادی، شہری حقوق اور ترقی کے مساوی مواقع فراہم کیے جائیں گے۔ اور انصاف تک ان کی رسائی کو آسان بنایا جائے گا'۔

جمہوریت ایک ریاضت کا سفر ہوتا ہے جس میں وسعت ظرف، صبر اور مساوات کو بہت اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ جمعیت علمائے اسلا کا تعلق ایک ایسے مسلک سے ہے جو ماضی قریب میں مسلح جدوجہد کے لیے مشہور رہا ہے، لیکن جمعیت علمائے اسلام نے حق اور شریعت کی آواز بلند کرنے کے ساتھ خود کو ہمیشہ جمہوری جدوجہد کے ساتھ جوڑے رکھا ہے۔ یہ پاکستان کے عوام کے مثلِ نعمت ہے کہ مذہبی سیاست میں اتنا اثرورسوخ ہونے کے باوجود جمعیت علمائے اسلام نے اپنی جمہوری وابستگی کو کبھی ترک نہیں کیا۔ البتہ مجموعی طور پر اب بھی اصلاحات کی کافی گنجائش موجود ہے۔

پاکستان میں جاگیردارانہ جمہوریت

ڈاکٹر مبارک علی

پاکستان میں ویسے تو آئینی طور پہ جمہوری نظام رائج ہے لیکن اس کے باوجود جمہوری ثمرات دیکھنے کو نہیں ملتے۔ ڈاکٹر مبارک علی کے مطابق اس کی وجہ یہاں ایسی جمہوریت کا ہونا ہے جو اپنے وصف میں جاگیردارانہ ہے۔ جاگیردارانہ مزاج کے ساتھ اگر جمہوری نظم نافذ بھی کیا جائے گا تو نتائج مثبت نہیں نکلیں گے۔ زیرنظر مضمون میں پاکستان کی سیاست میں جاگیردارانہ نفسیات کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ ڈاکٹرمبارک علی پاکستان کے معروف تاریخ دان اور مصنف ہیں جنہوں نے اس موضوع پر کئی کتب تصنیف کی ہیں۔ یہ مضمون آپ کی کتاب 'تاریخ اور سیاست' سے ماخوذ ہے۔

****

جاگیردارانہ ثقافت

کسی بھی ایسے معاشرے میں کہ جہاں فرسودہ روایات اور ادارے مستحکم ہوں وہاں اگر ترقی یافتہ سیاسی و معاشی نظاموں کو رائج کرنے کی کوشش کی جائے تو ایسے معاشرے میں یہ نظام بگڑ کر نہ صرف خوش پسماندہ ہو جاتے ہیں بلکہ معاشرے کو اور ابھی زیادہ پسماندہ بنا دیتے ہیں۔ یہی صورت حال پاکستان میں جمہوریت کی ہے، کیونکہ یہاں پر جمہوری نظام کو محض ایک سیاسی نظام کے طور پر رائج کرنے کی کوشش ہو رہی ہے۔ مگر اس کے ساتھ معاشرے کے سماجی و ثقافتی اور معاشی ڈھانچوں کو بدلنے اور ذہنی تبدیلیوں کی ضرورت کو محسوس نہیں کیا جا رہا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ پاکستان کے جاگیردارانہ نظام میں کہ جاگیردارانہ ثقافت کی جڑیں انتہائی گہری ہیں وہاں جمہوری آزادی، حقوق، مساوات اور فرد کی عزت و احترام کی بجائے قوت و طاقت، جبر اور تشدد پر اتھارٹی کو مضبوط اور عوام کو مسلسل کمزور کر رہی ہے۔

یہاں میں خصوصیت سے ان اہم جاگیردارانہ روایات کی نشان دہی کروں گا کہ جو جمہوری نظام میں زیادہ مضبوط اور طاقتور ہو گئی ہیں۔ اور جو عوام کو حکمران طبقوں کا دست نگر بنائے ہوئے ہیں۔ مثلاً جاگیردارانہ کلچر کی ایک اہم خصوصیت اس کا نظام سرپرستی ہوتا ہے کیونکہ اس نظام میں جاگیردار یا اتھارٹی کے پاس تمام ذرائع ہوتے ہیں اور اس لئے ان کی رعیت سرپرستی کے لئے ان محتاج ہوتی ہے سرپرستی کے عوض زمیندار اور جاگیردار اپنی رعیت سے وفاداری اور اطاعت چاہتا ہے جس سے روگردانی کو نمک حرامی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اس لئے جمہوری نظام میں جب انتخابات کے موقع پر جاگیردار امیدوار ہوتا ہے تو اس کی رعیت کو یہ ہمت نہیں ہوتی کہ وہ اس کے مقابلے میں الیکشن لڑے، مقابلہ کا یہ حق بھی کسی زمیندار کو ہی ہوتا ہے اور یہی لوگ اپنے اثر و رسوخ اور خاندانی عظمت کی بنیاد پر لوگوں سے ووٹ حاصل کرتے ہیں اور کامیاب ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ پاکستان کی سیاسی جماعتوں میں جاگیرداروں کی حیثیت راہنماؤں کی ہے اور ان کی یہ جماعتیں بھی راہنماؤں اور کارکنوں میں تقسیم ہو جاتی ہیں اور

یوں یہاں بھی جاگیر دار اور ہاری اور کسان کا رشتہ قائم رہتا ہے۔

انتخابات میں کامیابی کے بعد ارکان اسمبلی اور وزراء کی سرپرستی کا دائرہ بڑھ جاتا ہے اور ہر شخص جس نے کالج میں داخلہ لینا ہو، ہسپتال میں جگہ حاصل کرنا ہو یا دوائیں لینا ہو، ملازمت حاصل کرنا ہو، یا تبادلے اور ترقی کا خواہش مند ہو تو ان باتوں کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ اس کا کوئی سرپرست ہوتا ہے یا نہیں۔ اس وجہ سے قانونی واصولی طریقوں کو اپنانے کی بجائے لوگ ارکان اسمبلی اور وزراء کے دفتروں کے چکر لگاتے رہتے ہیں۔

چونکہ ارکان اسمبلی اور وزراء کو بھی اندازہ ہوتا ہے کہ جتنی وہ سرپرستی کریں گے اسی قدر لوگوں میں ان کا اثر ورسوخ بڑھے گا۔ اسی لئے ان کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ ان کے اختیارات مسلسل بڑھتے رہیں اور ان کی طاقت میں برابر اضافہ ہوتا رہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے ہاں ارکان اسمبلی کی مراعات میں برابر اضافہ ہو رہا ہے۔ مثلاً یہ کہ اب وہ ہر مہینے ۳ ٹیلی فون اپنی سفارش سے لگوا سکتے ہیں انہیں اپنے علاقوں میں ترقیاتی کاموں کے لئے علیحدہ سے فنڈز ملتے ہیں۔ اس طرح سے ان ملازمتوں میں ان کا کوٹہ مقرر ہے۔

جاگیردارانہ سیاسی کلچر کے اثرات

سرپرستی کے اس نظام کا ایک نتیجہ تو یہ نکلتا ہے کہ لوگوں میں حکومت اور اس کے اداروں کا احترام ختم ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ ارکان اسمبلی کی عظمت لوگوں کے دلوں میں بیٹھ جاتی ہے۔ کیونکہ انہیں صاف نظر آتا ہے کہ ان کے ذاتی کاموں سے لے کر علاقے کی ترقی کا انحصار ان کی ذات پر ہے۔ اس کا دوسرا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ لوگ اپنا حق نہیں مانگتے ہیں بلکہ اس کی جگہ درخواست کرتے ہیں۔ مثلاً تعلیم، صحت اور ملازمت ہر شہری کا حق ہے، مگر سرپرستی کے نظام میں شہریوں کے حقوق ختم ہو جاتے ہیں اور اس کی بجائے وہ عاجزانہ درخواست کرتے ہیں کہ ان پر مہربانی کی جائے جس کے لئے وہ اور ان کا خاندان ہمیشہ احسان مند رہے گا اب اگر کوئی اس سرپرستی کے نظام سے باہر ہے تو اس

کے لئے معاشرے میں زندہ رہنا مشکل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اپنی محنت ولیاقت، ذہانت اور ایمانداری کی بنیاد پر کچھ بھی حاصل نہیں کر سکتا کیونکہ معاشرے میں ان اوصاف اور خوبیوں کی کوئی اہمیت نہیں ہے، بلکہ ان کی جگہ خوشامد، سفارش اور رشوت لے لیتی ہے۔

سرپرستی اثر ورسوخ اور اختیارات کے استعمال سے اہل اقتدار اور عوام میں فاصلے بڑھ جاتے ہیں ۔اسی لئے ہمارے وی۔آئی۔پی اور وی۔وی۔آئی۔پی کے ذریعے اہم لوگوں کو عوام سے جدا کیا جاتا ہے او رہماری روزمرہ کی زندگی میں اس فرق کو محسوس کرایا جاتا ہے اور یہ وہ بنیادیں ہیں جو مساوات، اخوات اور آزادی کی قدروں کو جو جمہوریت کی اہم بنیادیں ہیں ختم کرتی ہیں اور عوام کو ذہنی طور پر کمتر اور ادنی بنا کر رکھنا چاہتی ہیں۔

چنانچہ جاگیر دارانہ جمہوریت میں قانون کی بالادستی کا تصور ختم ہو جاتا ہے بلکہ اس کی جگہ قانون کی مخالفت یا قانون کی خلاف ورزی ہمارے حکمران طبقوں کا روزمرہ کا معمول بن جاتا ہے۔ ٹریفک لائٹس کی خلاف ورزی سے لے کر قتل واغواء کے جرائم تک سے ان کو آزاد کر دیا جاتا ہے۔اس جاگیر دارانہ جمہوریت کے دور کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں عورتوں کے خلاف جرائم کی تعداد بڑھ جاتی ہے۔ عورتوں کا اغواء ان کی عزت لوٹنا انہیں جسمانی تشدد کا شکار بنانا، جاگیر دارانہ کلچر میں عام ہو جاتا ہے۔اس کی مثالیں ہمیں اس زمانے میں مل رہی ہیں۔اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کے جب جاگیر دار کے ہاتھ میں سیاسی طاقت آتی ہے تو حکومتی ادارے اس کے رحم و کرم پر ہوتے ہیں اور ان کی مدد سے وہ نہ صرف جرائم کی سرپرستی کرتا ہے بلکہ ان حکومتی اداروں کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کرتا ہے۔

یہی جاگیر دار جب اسمبلیوں میں ہوتے ہیں تو ان کی کوشش ہوتی ہے کہ ہر اس عمل کی مخالفت کی جائے کہ جس سے معاشرے میں ترقی اور تبدیلی ممکن ہو سکتی ہو۔ یہ جمہوری اداروں اور روایات کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کرتے ہیں اور ایسے قوانین بناتے ہیں کہ جن کے ذریعے ان کا تسلط اور مضبوط ہو اور معاشرہ مزید پسماندہ ہوتا چلا جائے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ہماری اسمبلیوں میں آج تک وہ

قوانین پاس نہیں ہوئے کہ جن کے ذریعے عوام کی حالت کو بہتر بنایا جائے اور ملک کو جدیدیت کی طرف لے جایا جائے۔

اس کے علاوہ جاگیر دارانہ کلچر میں قوت برداشت کا فقدان ہوتا ہے۔ جو کہ ایک اہم جمہوری روایت ہے اس اس لئے جو بھی طاقت میں ہوتا ہے وہ حکومت کو اپنے ذاتی اقتدار کے لئے استعمال کر کے اپنے مخالفوں کو قید بند کی اذیتیں دے کر خاموش کرانے کی کوشش کرتا ہے۔ انتقام کا جذبہ قوت برداشت پر قابو پالیتا ہے ۔ اور اس کے ذریعے ہر مخالف کو دشمن گردانتے ہوئے اسے جبر و تشدد کے ذریعے ختم کرنا چاہتا ہے۔

اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جمہوریت اور جمہوری ادارے جاگیر داروں کے ہاتھوں میں ایسے موثر ہتھیار بن جاتے ہیں کہ جن کو استعمال کر کے وہ اپنی طاقت و اثر ورسوخ کو اور بڑھاتے ہیں اور فرسودہ روایات کو قانونی شکل دے کر انہیں نافذ کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایک ایسے ماحول میں ترقی پسند، روشن خیالات رکھنے والوں کے لئے کوئی جگہ باقی نہیں رہتی۔

جاگیر دارانہ جمہوریت میں عوام اور منتخب امیدواروں میں جو فرق اور دوری ہو جاتی ہے اس کی وجہ سے اگر کبھی آمریت یا مارشل لاء کے خلاف تحریک چلائی جاتی ہے تو اس میں کامیابی کے امکانات اس لئے کم ہو جاتے ہیں کہ حکومت کے بدلنے کے ساتھ ہی یہ جاگیر دار نمائندے اپنی وفاداریاں بدل لیتے ہیں کیونکہ ان میں سے بہت کم ہیں جو اپنی مراعات و آسائشوں کو خطرے میں ڈالنے کی ہمت رکھتے ہوں۔ جاگیر دار خاندانوں کی وفاداریاں بدلنے کی وجہ سے ہمارے سیاسی نظام میں کوئی استحکام پیدا نہیں ہوا۔ کسی سیاسی پارٹی کو اپنی علیحدہ شناخت نہیں بن سکی اور سیاسی راہنماؤں کو کمٹمنٹ لوگوں کی بجائے اقتدار سے رہا۔ یہی وجہ ہے کہ رشوت، جبر، طاقت، لالچ کی بنیادوں پر ایک اقلیتی پارٹی اکثریتی پارٹی بن جاتی ہے اور حکومت کرتی ہے۔

جاگیر دارانہ جمہوریت میں کسی احتساب کی گنجائش نہیں ہوتی۔ کیونکہ احتساب وہاں ہوتا ہے جہاں ووٹ دینے والوں کی اہمیت ہوتی ہے ۔ جہاں ووٹروں اور امیدواروں میں برابر کے تعلقات

ہوتے ہیں۔ لیکن جہاں حکمران اور رعیت کے ساتھ رشتے ہوں، وہاں سر براہوں سے سوال پوچھنے کی جرات کس کو ہو سکتی ہے۔

اس لئے ہماری جاگیر دارانہ جمہوریت میں خاندانوں کا اثر و رسوخ ہے اور چند خاندان جمہوریت پر قبضہ کئے ہوئے ہیں۔ انہیں کے ذاتی مفادات کے تحت ملک کی پالیسیاں بنتی و بگڑتی ہیں۔ اس لئے جب بھی زرعی انکم ٹیکس کا سوال آتا ہے تو اہل اقتدار اور حزب اختلاف سب اس کی مخالفت میں ایک ہو جاتے ہیں۔

اس لئے اگر ہم یہ خیال کریں کہ جمہوریت ہماری تمام بیماریوں، خرابیوں اور مسائل کا حل ہے تو یہ ہماری غلط فہمی ہے کیونکہ جمہوریت محض ایک سیاسی نظام نہیں کہ جس کے ادارے معاشرے کے تمام مسائل حل کر دیں۔ اس کا تعلق معاشرے کے ذہن سے بھی ہے اور یہ ذہن اسی وقت بدلے گا جب ملک میں معاشی و سماجی حالات بدلیں گے کیونکہ اب جن ملکوں میں جمہوریت ایک کامیاب سیاسی نظام کے طور پر قائم ہوئی ہے وہاں پر سب سے پہلے جاگیر داری کا خاتمہ ہوا۔ اس کے بعد ہی یہ ممکن ہوا کہ ملک میں تعلیم پھیلی اور صنعتی ترقی ہوئی اور اس کے نتیجے میں جمہوری اقدار کو استحکام ملا۔

لہٰذا جمہوریت کی بقاء اور اس کی زندگی اس میں ہے کہ لوگوں میں شعور اور تعلیم ہو اور یہ تب ہی ممکن ہے کہ جب جاگیر دارانہ ثقافت ختم ہو۔ اگر معاشی و سماجی تبدیلیوں کے بغیر جمہوریت کو نافذ کرنے کی کوشش کی گئی تو یہ نظام جاگیر داروں اور اس کی ثقافت کو مضبوط بنا کر ملک کو اور پسماندہ کرے گی۔

پاکستان میں جمہوریت کا مستقبل

خورشید ندیم

پاکستان میں جمہوریت کا مستقبل کیا ہے؟ اس موضوع پر ہر طبقہ فکر اپنی رائے پیش کرتا رہتا ہے، جس میں کہیں مایوسی اور کہیں اُمید کی کرن نظر آتی ہے۔ لیکن اس ملک میں جمہوریت کی کمزوری کے اسباب عام طور پہ آمریت کے ساتھ جوڑے جاتے ہیں۔ زیرنظر مضمون میں غیرجانبدارانہ انداز میں ان تمام عوامل کا سرسری تجزیہ کیا گیا ہے جو سماجی بھی ہیں، سیاسی بھی اور مذہبی وتعلیمی بھی۔ مصنف کے خیال میں پاکستان کے اندر جمہوریت کی کمزوری کو صرف کسی ایک طبقے کے ساتھ نتھی کرنا درست نہیں ہے بلکہ یہ ایک پھیلا ہوا عمل ہے اور اس کا باریکی کے ساتھ تجزیہ کرنا چاہیے۔*

*****

---

* یہ مضمون روزنامہ دُنیا میں شائع ہوا۔

پاکستانی معاشرہ کیا جمہوریت کی برکات سے کبھی فیضیاب ہو سکے گا؟ آگہی کے وسیع ہوتے امکانات کے باوجود مجھے مستقبل قریب میں تو اس کے آثار دکھائی نہیں دے رہے۔آج عوام کی شعوری سطح ماضی کے مقابلے میں کہیں بلند ہے۔یہ بے حجابی کا دور ہے۔جو پنہاں ہے، دراصل ظاہر ہے۔عام شہری بھی اقتدار کے حقیقی اور ظاہری مراکز کا فرق اچھی طرح جان گیا ہے۔اس کے باوصف جمہوریت کا پودا سرسبز ہوتا دکھائی نہیں دے رہا۔اس کے ایک سے زیادہ اسباب ہیں۔

سب سے بڑا اسبب سیاسی جماعتوں کی عدم یک سوئی ہے۔بڑی سیاسی جماعتوں کی پہلی ترجیح آج بھی اقتدار ہے، جمہوریت نہیں۔وہ شرکتِ اقتدار کے ہر فارمولے کو قبول کرنے پر آمادہ رہتی ہیں، اگر انہیں شراکت دار مان لیا جائے۔دوسرا اسبب بھی سیاسی جماعتوں ہی سے متعلق ہے۔پاکستان میں سیاسی جماعتوں کے نام سے جو گروہ پائے جاتے ہیں، انہیں سیاسی جماعت بنانے کی کوئی شعوری کوشش نہیں ہوئی۔اقتدار پسندوں کو جمع کرکے، انہیں ایک جماعت کا نام دے دیا گیا ہے۔

مذہبی سیاسی جماعتوں میں صرف جماعت اسلامی اپنی قیادت کے انتخاب میں جمہوری اصولوں کا اہتمام کرتی ہے اور اس کا کارکن دوسروں کے مقابلے میں زیادہ باشعور ہے۔اس کا مسئلہ مگر یہ ہے کہ اس کا تنظیمی ڈھانچہ کسی سیاسی جماعت کے لیے سازگار نہیں۔وہ دراصل ایک تحریک کے طور پر منظم کی گئی ہے جو سیاسی جماعت سے زیادہ ایک فوجی نظم سے قریب تر ہے۔دوسری مذہبی سیاسی جماعتیں موروثیت کے اصول پر کھڑی ہیں اور مذہب کے نام پر کارکنوں سے وفاداری کا تقاضا کرتی ہیں۔جمہوریت ظاہر ہے کہ وہاں بھی نہیں ہے۔

تیسرا اسبب ایک موثر مذہبی طبقہ ہے جو جمہوریت پر یقین نہیں رکھتا۔وہ طالبان کو آئیڈیلائز کرتا اور جمہوریت کو کفر قرار دیتا ہے۔یہ طبقہ میڈیا کو دجال کہتا ہے اور اس کے ساتھ میڈیا سے اپنے جثے سے زیادہ حصہ وصول کرتا ہے۔یہ ابلاغ کے تمام ذرائع کو استعمال کرتے ہوئے اس کی تبلیغِ عام کرتا ہے کہ جمہوریت سے نجات ہی میں ہماری نجات ہے۔سماج میں لوگ اس سے اثر قبول کرتے ہیں اور ان کی پرجوش مہم کے نتیجے میں ایک تعداد ایسی بھی ہے جو جمہوریت ہی کو غلط سمجھتی ہے۔

چوتھا سبب، دانشور طبقہ ہے جو جمہوریت کے معاملے میں فی الجملہ کوئی واضح موقف نہیں رکھتا۔ لبرل طبقہ غالباً واحد گروہ ہے جو اس باب میں مکمل ذہنی یک سوئی رکھتا ہے۔ وہ اسے لبرل ازم کے نظامِ فکر کی روشنی میں دیکھتا ہے۔ یا پھر ہم جیسے چند متفرق افراد جو اسے کسی نظری پس منظر کے بجائے، انتقالِ اقتدار کے واحد پُرامن حل کے طور پر دیکھتے اور اسے انسانی فکر کی ایک غیر معمولی دریافت سمجھتے ہیں جو الہامی تعلیمات سے متصادم نہیں۔ لبرل طبقہ اور یہ لوگ محدود دائرۂ اثر رکھتے ہیں۔ دانشوروں کی اکثریت اب بھی محدود جمہوریت' کی قائل ہے جس میں بظاہر اقتدار سیاست دانوں کے پاس ہو مگر کلیدی فیصلوں کا مرکز کوئی دوسرا ہو' جو ان کے خیال میں زیادہ لائقِ اعتبار ہے۔

پانچواں سبب وہ حلقہ ہے جو اقتدار کو اپنے ہاتھوں میں رکھنا چاہتا ہے۔ اہلِ سیاست کو اسی کے اشارے پر ناقابلِ بھروسا ثابت کیا جاتا ہے تاکہ ان کا حقِ اقتدار ثابت ہو سکے۔ اس کے خیال میں ریاست کے مفاد کا یہ تقاضا ہے کہ اسے ان ہاتھوں میں نہ سونپا جائے جو عوام کے منتخب کردہ ہیں۔ اس سوچ کا ماخذ بھی یہی ہے کہ ملک کے عوام درست فیصلے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اس سوچ کو پھیلانے والے ان معنوں میں پڑھے لکھے ہیں کہ ان کے ہاتھ میں کوئی نہ کوئی ڈگری ہے۔ عام طور پر طبیعیاتی علوم کا پس منظر رکھتے اور سماجی علوم سے ناآشنائے محض ہیں۔ یہ عام مجالس میں اکثر یہ گفتگو کرتے ملیں گے کہ یہ پارلیمنٹ کیسے قانون سازی جیسا فریضہ سرانجام دے سکتی ہے جس کی اکثریت ان کے نزدیک جاہل ہے۔

چھٹا سبب ہمارا نظامِ تعلیم ہے۔ یہ نظام جمہوری سوچ پیدا نہیں کرتا۔ اس میں تاریخ کا مطالعہ بھی اس طرح کرایا جاتا ہے کہ وہ افراد کے کارہائے نمایاں کا ایک ریکارڈ ہے اور انسانی تاریخ کی تشکیل میں عوام کا کوئی کردار نہیں۔ آئین کیا ہے، اس کی حرمت کیا ہوتی ہے، ہمارا تعلیمی نصاب ان تصورات سے خالی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قوم کے اندر آئین اور جمہوریت کے بارے میں کوئی حساسیت پیدا نہیں ہو سکی۔ اس کا فائدہ غیر سیاسی عناصر اٹھاتے ہیں۔ یہ آخری سبب جمہوریت پر ایک اہم اعتراض کو بھی تقویت پہنچاتا ہے۔ عوام چونکہ جمہوریت کے فکری پس منظر سے واقف ہیں اور نہ ہی اس کے اثرات

سے، اس لیے وہ محض ووٹ دینے کو جمہوریت سمجھ لیتے ہیں۔ یوں وہ ووٹ کا حق ایسے لوگوں کیلئے بھی استعمال کرتے ہیں جو سماج کیلئے مضر ہیں۔ پچھلے الیکشن میں ایک ایسی جماعت کو بائیس ہزار ووٹ ملے جو عدالت، ریاست اور باشعور عوام کی نظر میں انتہا پسندی کو پھیلانے کی مرتکب تھی۔

لیکن یہاں پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ جمہوری طریقے سے تو متشدد جماعتیں بھی ووٹ حاصل کر لیتی ہیں پھر اس کا کیا فائدہ ہے؟ میرے نزدیک یہ ایک کمزور اعتراض ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ عوام کی اکثریت نے کبھی ایسے لوگوں کا انتخاب نہیں کیا۔ دوسرا یہ کہ عوام کی اکثریت ایک سیاسی شعور رکھتی ہے جو اس نے روایتی بصیرت سے اخذ کیا ہے۔ اسے معلوم ہے کہ اقتدار کسے سونپا جائے۔ تیسرا یہ کہ جمہوریت میں خود احتسابی کی سب سے زیادہ صلاحیت ہے۔ عوام اپنے فیصلوں پر نظر ثانی کرتے رہتے ہیں، شرط یہ ہے کہ انہیں مسلسل اس کا موقع دیا جائے۔

میرا احساس ہے کہ پاکستان میں ان اسباب کے خاتمے کے لیے ایک بڑی سماجی تحریک کی ضرورت ہے۔ ایسی تحریک جو عوامی سطح پر جمہوریت کا شعور اجاگر کرے۔ اس کا مفہوم اور مدعا واضح کرے۔ مخالفین کی پھیلائی غلط فہمیوں کا ازالہ کرے۔ اس کے بغیر سیاست اقتدار کے لیے سودے بازی کے ایک کھیل کے سوا کچھ نہیں۔

جنوبی ایشیا میں سیاسی اسلام اور متبادل بیانیہ

شمس الدین حسن شگری

جنوبی ایشیا میں سیاسی اسلام کی ابتداء کب ہوئی، اس نے یہاں کی مذہبی فکر پر کیا اثرات مرتب کیے اور اب یہ فکر کس شکل میں ڈھل کر سامنے آئی ہے، جمہوریت کے مسئلہ میں وہ کس حد تک رکاوٹ بنی ہے۔ اس طرح کے سوالات کا تفصیلی جواب بہت کم نظر آتا ہے۔ زیرنظر مضمون میں شمس الدین حسن شگری نے اس موضوع پر اصل مراجع سے روایت کرکے مفصل روشنی ڈالی ہے۔ اس کے ساتھ ہی سیاسی اسلام کی فکر پر لطیف انداز میں نقد بھی کیا گیا ہے۔ مصنف نوجوان عالم اور دانشور ہیں۔ ان کی کتاب 'مذہبی انتہاپسندی، اسلامی انقلاب وحکومت اور جوابی بیانیہ' شائع ہوچکی ہے۔جو برصغیر پاک و ہند میں اپنی نوعیت کی منفرد کاوش ہے۔

*****

اسلام کی سیاسی اور انقلابی تعبیر کی ابتداء

جب بھی کسی نظام فکر و فلسفہ کی بنیاد کسی متن پر رکھی جائے گی تو اس میں تعبیر کا اختلاف واقع ہو گا۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے۔اس سے انکار کی گنجائش نہیں۔ مذہبی متون کی نمایاں مثالیں قرآن ،تورات، زبور، انجیل، اوستا اور وید ہیں۔ جب انسان اس متن کی تفہیم و تشریح کی کوشش کرتا ہے تو تعبیر کا اختلاف وجود میں آتا ہے۔

سیاسی اسلام کی تعبیر کو بہت مدلل انداز میں جس شخصیت نے سب سے پہلے پیش کیا ہے وہ بین الاقوامی سطح پر معروف شخصیت، سید ابوالاعلی مودودی مرحوم ہیں۔(۱۹۰۳-۱۹۷۹) سید صاحب مرحوم نے اس کے لیے اسلامی نظام، اسلامی حکومت، حکومت الٰہیہ، فریضہ اقامت دین، شہادت علی الناس وغیرہ جیسی تراکیب استعمال کی ہیں۔ اسی سیاسی اور انقلابی تعبیر کی زیادہ انتہا پسندانہ تعبیر ہمیں علامہ غلام احمد پرویز مرحوم (۱۹۰۳-۱۹۸۵) کے ہاں نظر آتی ہے۔ پرویز صاحب چونکہ بہت زیادہ بدنام اور معتوب ہوئے اس لیے ان کا بہت زیادہ اثر ہمیں نظر نہیں آتا، یوں ہمارے ہاں اس قسم کے موضوعات پر گفتگو کرتے ہوئے ان کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اسی طرح اس فہرست میں، مولانا عبید اللہ سندھی (۱۸۷۲-۱۹۴۴)، علامہ اقبال (۱۸۷۷-۱۹۳۸) مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی (۱۹۰۱-۱۹۶۲) وغیرہ کو بھی شامل کر سکتے ہیں۔ یہ تینوں بزرگ اسلامی نظام کے قائل تھے اور تینوں کا فہم دین سوشلزم کے قریب ہے۔ مولانا سندھی کو ایک خاص مقام حاصل ہے جنہوں نے اسلام کی انقلابی تعبیر پیش کی۔ اسلام کی مکمل انقلابی، سیاسی اور معاشی تعبیر ہندوستان میں جن لوگوں نے پیش کی ان میں سر فہرست مولانا سندھی کی شخصیت ہی ہے۔ مولانا سندھی نے قرآن مجید کی انقلابی تفسیر بھی لکھنے کی کوشش کی۔ بہت ساری سورتوں کی تفسیر چھپی ہوئی موجود ہے، مثلاً قرآنی شعور انقلاب، تفسیر المقام المحمود،، وغیرہ، مگر مولانا سندھی کی تعبیر کافی حد تک انقلابی اور معاشی ہے۔ بلکہ سوشلزم کے معاشی نظام کو قرآنی آیات سے ثابت کرنے میں آپ کو اولیت حاصل ہے۔ اسی لئے ان کی تعبیر اسلام کو اسلامک سوشلزم کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ آپ کی توجہ معاشی مساوات کو قرآن سے ثابت کرنے

کی طرف زیادہ رہی ہے۔ محترم شیخ محمد اکرام اپنی کتاب 'موج کوثر' میں عبید اللہ سندھی کی فکر کو مغربی مادیت اور مشرقی روحانیت کا امتزاج قرار دیتے ہیں۔ تاہم مولانا عبید اللہ سندھی، سید ابوالاعلی اور دیگر سیاسی اور انقلابی اہل علم کی طرح اسلام کی مکمل سیاسی تعبیر نہیں کرتے، ان کی زیادہ توجہ سوشلزم اور کمیونزم کے پیش کردہ اعتراضات کی طرف زیادہ نظر آتی ہے، مگر وہ سوشلزم کو مکمل رد نہیں کرتے اس کے متاثر کن حصوں کو قرآن کے عین مطابق قرار دیتے ہیں اور ایک عالمگیر انقلاب جو کسی مخصوص قوم یا ملک کے لے نہ ہو بلکہ کل انسانیت کے لے ہو اور معاشی مساوات کو وہ قرآن مجید سے ثابت کرتے ہیں۔ اسی طرح اسلامی جہاد کو وہ انقلاب اور تبدیلی کا زریعہ سمجھتے ہیں۔ اسی طرح ایک اور روایتی عالم دین مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی نے بھی اسلام کے معاشی نظام اور مزدور ارد و محنت کش کے حقوق اسلامی تعلیمات کی روشنی میں مبرہن کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ مولانا خود سیاسی طور پر کانگریس کی طرف تھے۔

مولانا سندھی یہ بات اچھی طرح جانتے تھے کہ راسخ العقیدہ اور روایتی مسلمان عوام اور علماء کے ہاں اس تعبیر کو زیادہ پزیرائی نہیں ملے گی، اسی لیے آپ نے اپنی ہر تعبیر کو شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (۱۷۰۳-۱۷۶۲) کی طرف منسوب کر کے بیان کرنے کی کوشش کی۔ پھر بھی آپ کی تعبیر کو بہت زیادہ پزیرائی نہیں ملی۔ آج کے پاکستان میں جمیعت علماء اسلام اپنے آپ کو شاہ ولی اللہ اور مولانا سندھی کے افکار کے وارث کے طور پر پیش کرتی ہے اسی لیے جمیعت علماء اسلام کی تعبیر اسلام میں معاشی اور سماجی اصلاحات اور عوامی حاکمیت اور جمہوریت کی طرف توجہ زیادہ نظر آتی ہے۔ یہاں جن بزرگوں کی طرف اشارتا بات کی گئی ہے ان کا بہت زیادہ اثر بھی نہیں ہوا اور ان بزرگوں کا جو کچھ تھوڑا بہت اثر نظر آتا ہے وہ علاقائی حد تک محدود ہے اور اس فکر کی بنیاد پر آج تک کوئی ایسی تحریک نہیں اٹھی جس نے اسلامی نظام کے قیام کے لئے مسلح جدوجہد کا راستہ اختیار کیا ہو اور نہ ہی اس تعبیر کے علمبرداروں کو کہیں اپنی تعبیر اسلام کو آزمانے کا موقع ملا۔

اسی طرح علامہ اقبال کی شاعری میں بھی اسلام کی انقلابی تعبیر کی واضح جھلک نظر آتی ہے۔

مگر نثری لٹریچر میں اس طرف خاص توجہ نظر نہیں آتی۔ پہلی نثری کتاب ''علم الاقتصاد'' میں بھی اسلام کو بطور معاشی اور سیاسی نظام پیش کرتے ہوئے نظر نہیں آتے۔ اسی طرح خطبات اقبال میں بھی صرف چھٹا خطبہ ہے جہاں ان کی سیاسی فکر نظر آتی ہے مگر وہاں ان کا زور اجتہاد پر نظر آتا ہے جس کو ہمارے روایتی مذہبی فکر والے قبول نہیں کرتے۔ اسی خطبے میں انہوں نے روحانی جمہوریت کی اصطلاح بھی استعمال فرمائی ہے۔ علامہ اقبال کی جو سیاسی فکر ہے وہ ایک مفکر، فلسفی اور دانشور کی فکر ہے وہ مفسر قرآن اور شارح اسلام نہیں تھے کہ آیات قرآنی اور احادیث رسول سے استدلال کرتے۔ ان کے دیگر افکار کی طرح سیاسی فکر کے لئے ایک اہم ماخذ ان کے مکاتیب اور خطوط ہیں۔ علامہ اقبال کو پڑھتے ہوئے ان کے فکری سفر اور فکری تبدیلیوں اور ارتقاء کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ خود ماہرین اقبال کے ہاں بھی آپ کے مختلف نظریات اور تصورات کے حوالے سے شدید اختلاف پایا جاتا ہے۔

اس دور کے کچھ اور بزرگوں کا نام بھی لیا جاتا ہے مثلاً اسی سیاسی اور انقلابی فکر کے ایک زبردست شارح ڈاکٹر اسرار احمد مرحوم اپنی کتاب ''خلافت کی حقیقت اور عصر حاضر میں اس کا نظام ''میں لکھتے ہیں:

''میں بارہا عرض کر چکا ہوں کہ مجھے احیائے اسلام کا ایک مبہم جذبہ تو اولاً علامہ اقبال کی ملی شاعری سے ملا تھا۔ لیکن اس خاکے میں تحریک اور اس کے لوازم و خدوخال کا رنگ مولانا مودودی کی تحریروں کے ذریعے بھرا گیا۔ مولانا مرحوم نے جماعت اسلامی کی تاسیس کے موقع پر اپنے نصب العین کی تعبیر ''حکومت الہیہ'' کی اسی اصطلاح سے کی تھی جس کا استعمال اولاً مولانا ابوالکلام آزاد اور پھر ان کے بعد خیری برادران اور علامہ مشرقی نے کیا تھا۔ لیکن بعد ازاں جب جماعت اسلامی میں مولانا امین احسن اصلاحی کی شمولیت کے بعد ان کے قرآنی فکر کا دھارا بھی مولانا مودودی کے افکار کے دھارے میں شامل ہو گیا تو اس وقت اس کی تعبیر کے لیے خالص قرآنی اصطلاحات یعنی شہادت علی الناس، فریضہ اقامت دین اور غلبہ دین حق کا استعمال عام ہو گیا''(۱)۔

یہ ہیں وہ چند اہل دانش جن کا نام اسلام کی جدید سیاسی تعبیر کے حوالے سے لیا جاتا ہے۔ ان میں سب سے نمایاں، اور سیاسی اسلام کے بانی اور مؤسس کے طور پر معروف نیز جدید مسلم فکر کو سب سے زیادہ متاثر کرنے والی شخصیت کا نام سید ابوالاعلی مودودی مرحوم ہے۔ آج دنیا بھر میں یہ بات تسلیم کرلی گئی ہے کہ سید ابوالاعلیٰ مودودی مرحوم ہی نے اس تصور کو پروان چڑھایا ہے اور اس کو بہت مدلل انداز سے پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسی لئے قومی اور بین الاقوامی سطح پر آپ ہی کا نام معروف ہے۔ سید مودودی مرحوم نے پورے قرآن مجید کی اسی فکر کے مطابق تفسیر بھی لکھی۔

جمہور سنی مسلمان اگرچہ نظام خلافت سے ایک جذباتی اور رومانوی وابستگی رکھتے ہیں اور وہ اس کو آج بھی مسلمانوں کے لیے ایک بہترین اور آئیڈیل نظام تصور کرتے ہیں۔ مگر روایتی علماء نے نظام خلافت یا اسلامی نظام کو ثابت کرنے اور اسلام کو انقلابی نظام ثابت کرنے کے لئے ان آیات اور اصطلاحات سے استدلال نہیں کیا جن سے جدید اور آزاد خیال اہل علم نے کرنے کی کوشش کی۔ پھر روایتی علماء کے ہاں تقرر خلیفہ کے وجوب کی بحث جو ملتی ہے اس کا تناظر ان جدید مفکرین کے بیان کردہ ہدف اصلی اور نصب العین زندگی سے بالکل مختلف ہے۔ اگرچہ اب ہمیں روایتی علماء کے ہاں بھی اس کے اثرات نظر آتے ہیں۔ اس حوالے سے ممتاز دانشور محترم خورشید ندیم صاحب اپنی کتاب ''سیاسی اسلام'' میں یہ بتانے کے بعد کہ دور جدید کی غالب تعبیر اسلام سیاسی تعبیر اسلام ہے اور اس وقت مسلم معاشروں میں انتہا پسندی کی جو لہر ہے اس کی فکری بنیادیں بھی سیاسی اسلام میں ہیں، لکھتے ہیں:

''اس کا ایک دلچسپ پہلو یہ بھی ہے کہ روایتی دینی فکر کے علمبردار حلقے نے اگرچہ مولانا مودودی کے افکار اور علمی حیثیت کو فی الجملہ مسترد کر دیا لیکن اس وقت یہ حلقہ بھی بالفعل اسی فکر کو قبول کیے ہوئے ہے۔ اس نے ان اصطلاحات کو شعوری یا غیر شعوری طور پر اختیار کر لیا ہے جو سیاسی اسلام کے تحت تشکیل پزیر ہوئیں۔ ایک رائے یہ بھی ہے کہ تنقید کے باوجود روایتی دینی حلقہ اس فکر کی پوری تفہیم سے قاصر رہا۔ بہت کم لوگ اس کی حقیقت کو جان سکے۔ یہی وجہ ہے کہ اس حلقے نے

سیاسی اسلام کی اصطلاحوں کو تو قبول کیا، اس کے مغز تک رسائی حاصل نہ کر سکا''[۲]۔

ہمارے روایتی علماء بھی اگرچہ اسلامی نظام اور نظام خلافت کے بھرپور حامی ہیں اور وہ اس نظام کے قیام اور احیاء کو بہت اہم سمجھتے ہیں مگر رویتی تعبیر دین میں علمی طور پر راسخ اور صف اول کے علماء کو اس سیاسی تعبیر سے اختلاف ہے جس کی نظیر گزشتہ چودہ سو سالوں میں نہیں ملتی۔ اس جدید تعبیر کو ماننے سے کیا خرابیاں پیدا ہوتی ہیں اور اسلامی احکام کی ترتیب پر کیا اثر مرتب ہوتا ہے اسے مفتی تقی عثمانی صاحب کی زبانی ملاحظہ فرمائیں۔ مفتی صاحب نے اپنی کتاب 'اسلام اور سیاسی نظریات' میں صفحہ نمبر ۱۹۴ سے ۲۰۲ تک اس تصور پر بحث کی ہے۔ مفتی صاحب لکھتے ہیں:

''دوسری انتہا پسندی بعض ایسے افراد نے اختیار کر لی ہے جنہوں نے سیکولرازم کی تردید اس شدت کے ساتھ کی کہ سیاست ہی کو اسلام کا مقصد اصلی قرار دیا، یعنی یہ کہا کہ اسلام کا اصل مقصد ہی یہ ہے کہ دنیا میں ایک عادلانہ سیاسی نظام قائم کیا جائے اور اسلام کے باقیسب احکام اس مقصود اصلی کے تابع ہیں۔ لہذا جو شخص سیاست کے میدان میں دین کی سربلندی کے لئے کام کر رہا ہے، بس وہ ہے جس نے دین کے مقصود اصلی کو پا لیا ہے۔،، ذرا آگے چل کر لکھتے ہیں،، لیکن تنہا اس کو دین کا اصل مقصود قرار دینے سے ترجیحات کی پوری ترتیب الٹ جاتی ہے۔ کیوں کہ اگر یہ بات ذہن میں بیٹھ جائے کہ دین کا اصل مقصد سیاست و حکومت ہے تو اس ذہنیت سے متعدد خرابیاں جنم لیتی ہیں''[۳]۔

اس کے بعد مفتی صاحب نے مندرجہ ذیل خرابیاں گنوائی ہیں:

۱: جب سیاست مقصود اصلی ہو گئی تو باقی ساری چیزیں اس کی تابع ہو گئیں۔

۲: سب عبادتیں اس اعلیٰ مقصد یعنی سیاست و حکومت حاصل کرنے کے ذرائع ہیں۔

۳: ان ذیلی مقاصد میں سے کسی کی قربانی دینی پڑ جائے تو کوئی حرج نہ سمجھا جائے۔

۴: جو لوگ عبادت وغیرہ میں مشغول رہتے ہیں، انہیں دین کے اصل مقصد سے غافل سمجھا جاتا ے ہے، بلکہ بعض اوقات ان کی تحقیر اور ان کے ساتھ استہزاء کا معاملہ کیا جاتا ہے۔

۵: اس تصور کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے دنیا میں جتنے انبیاء کرام تشریف لائے، ان کی اکثریت دین کے اصل اور بنیادی مقصد کو پورا کرنے میں ناکام رہی۔

مفتی تقی عثمانی صاحب نے اس تعبیر کی جو خرابیاں بتائی ہیں وہ آپ کسی بھی ایسے شخص کی تحریروں میں ملاحظہ کر سکتے ہیں جو اس تعبیر کا قائل ہے۔ اس کی کچھ مثالیں طالب علم کی کتاب ''مذہبی انتہا پسندی'' اور جناب خورشید ندیم صاحب کی کتاب ''سیاسی اسلام'' میں ملاحظہ کر سکتے ہیں۔

برصغیر میں جن دیگر علماء اور اہل دانش نے اس تعبیر کا تنقیدی جائزہ لیا ہے ان میں مولانا اشرف علی تھانوی، ابوالحسن ندوی، مفتی تقی عثمانی، مولانا وحید الدین خان اور جاوید احمد غامدی صاحب شامل ہیں۔ ان میں سے سب سے زیادہ تنقید کرنے والی شخصیت مولانا وحید الدین خان مرحوم کی ہے۔ اپنے کچھ دیگر خیالات اور افکار کی وجہ سے آپ روایتی علماء اور سیاسی تعبیر والوں دنوں کے لئے قابل قبول نہیں ہیں۔ اس وقت پاکستان میں سیاسی اسلام پر تنقید کے حوالے سے سب سے توانا آواز ممتاز دانشور محترم خورشید ندیم صاحب کی ہے۔

سیاسی اسلام کے سنی کے فکر پر اثرات

سنی دنیا میں اسلام کی سیاسی تعبیر پیش کرنے والوں کا تعلق روایتی دینی علماء سے نہیں ہے۔ یہ سب وہ لوگ ہیں جنہوں نے عصری علوم کی درسگاہوں سے تعلیم حاصل کی اور پھر اپنے ذاتی شوق سے دین فہمی کی طرف آئے۔ سید مودودی، غلام احمد پرویز، ڈاکٹر اسرار احمد اور سید قطب وغیرہ نمایاں نام ہیں۔ اسی لئے ان حضرات کو روایتی علماء کی طرف سے تنقید کا سامنا رہا۔ مگر سیاسی اسلام کی تعبیر نے کافی حد تک دوسرے اور تیسرے درجے کے روایتی علماء کو ضرور متاثر کیا۔ اپنے روایتی علوم میں راسخ علماء نے اس تصور پر تنقید بھی کی اور اسے رد بھی کیا۔ اسی طرح معاصر جہادی، احیائی تحریکوں جن کا مطمح نظر اسلام کو بطور نظام غالب کرنا ہے، ان پر سیاسی اسلام کی گہری چھاپ نظر آتی ہے۔ سلفی تنظیم داعش اور دیوبندی تنظیم تحریک طالبان پاکستان اس کی نمایاں مثالیں ہیں۔ البتہ

افغان طالبان ابھی تکروایتی مذہبی فکر سے جڑے ہوئے نظر آتے ہیں۔اسی لئے پاکستان کے اکثر اسلام پسند جو سیاسی اسلام کے حامی ہیں بلا تفریق مسلک افغان طالبان کے حامی نظر آتے ہیں، البتہ تحریک طالبان پاکستان کے حوالے سے یہ لوگ کافی عرصہ کنفیوژن کا شکار رہے ہیں۔

ان حضرات نے سیاسی تعبیر پیش کرنے والے اہل علم کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کر کے یہ موقف نہیں اپنایا ہے بلکہ ہوا یہ ہے کہ جب کوئی تعبیر تعلیم یافتہ افراد میں بہت زیادہ مشہور ہو جائے خاص طور پر، اساتذہ، پروفیسر حضرات، صحافی، سیاست دان اور دیگر وہ لوگ جو سماج پر اثر انداز ہوتے ہیں، اس طرح وہ غالب فکر کی حیثیت اختیار کر لے تو اس سے دوسرے اور تیسرے درجے کے روایتی اہل علم کا متاثر ہو جانا کوئی اچھنبے کی بات نہیں ہے۔اس بات کو سمجھنے کے لئے آپ جدیدیت ،مابعد جدیدیت اور سائنسی منہاج فکر کی مثالیں ملاحظہ فرمائیں۔ جدیدیت ، مابعد جدیدیت اور سائنسی منہاج فکر کے کتنے الفاظ ،اصطلاحات اور تصورات ہیں جو غیر محسوس طریقے سے ہمارے ی دینی فکر کا حصہ بن گئے ہیں۔ ہمارے رویتی اہل علم میں سے کچھ کا خیال ہے کہ ،بہت کم اہل علم ہیں جو ان الفاظ ،اصطلاحات اور تصورات کو ان کے اصل تناظر میں سمجھتے ہیں۔ورنہ اکثریت نے غالب فکر کی وجہ سے ان کو اپنایا اور اسلامایا ہوا ہے۔اس کی ایک بہترین مثال قرآن مجید کی سائنسی تفسیر اور دین کے تمام احکام کی سائنسی توجیہ کا رجحان ہے۔اسلام کی سیاسی تعبیر کے ساتھ بھی ایسا ہی ہوا۔

تحریک طالبان، القاعدہ وغیرہ اس سیاسی فکر سے کس حد تک متاثر ہیں اس کا اندازہ لگانے کے لئے ان کے بیانات اور ان کی وہ تحریریں ملاحظہ فرمائیں جو ''نوائے افغان جہاد'' اور ''حطین'' کے شماروں میں شائع ہوتی تھیں۔ان رسالوں میں دنیا بھر کی احیائی اور اقامت دین کی تحریکات کی خبریں اور ان کے افکار شائع ہوتے ہیں۔اس کی ایک اور بہترین مثال، مولانا عاصم عمر کی کتاب ''ادیان کی جنگ: دین اسلام یا دین جمہوریت'' اسی طرح شیخ ابو یحیٰ لیبی کی کتاب ''شمشیر بے نیام'' مولانا محمد زاہد اقبال کی ''عصر حاضر میں غلبہ دین کا نبوی طریقہ کار'' ان سب تحریروں میں آپ کو سیاسی اسلام کا رنگ پورے آب وتاب کے ساتھ نظر آئے گا۔

سلفی مکتب فکر پر بھی اس فکر کے اثرات نظر آتے ہیں،اس کے لیے مولانا عبد الرحمن کیلانی کی تفسیر اور ان کی کتاب"خلافت وجمہوریت" ملاحظہ فرمائیں۔اسی طرح حافظ سعید اور مولانا عبد السلام بھٹوی کی کتابیں بھی اس پر شاہد ہیں۔ عالمی تنظیم داعش بھی اس کی واضح مثال ہے۔ مکتب دیوبند پر بھی اس کے اثرات مرتب ہوئے ہیں۔جس کی واضح مثال تحریک طالبان پاکستان اور اس کے حامی لوگ ہیں۔ یاد رہے کہ اہلسنت حنفی دیوبندی مسلک میں اس جدید سیاسی تعبیر اسلام پر تنقید کرنے والوں کی بھی ایک بڑی تعداد موجود ہے۔اسی لئے اکثریت نے اس فکر کو مکمل طور پر قبول نہیں کیا۔ یاد رہے کہ جو علماء اس سیاسی تعبیر اسلام پر تنقید کرتے ہیں وہ سب بھی اسلام کو نظام مانتے ہیں اور اسلامی نظام کے قیام کو بہت اہم سمجھتے ہیں مگر وہ اس کو مذہب کا ہدف اصلی، بندہ مومن کی زندگی کا مشن اور مسلمانوں کی زندگی کا منتہی و مقصود نہیں مانتے اور نہ ہی قرآنی آیات کی ایسی تعبیر اور تشریح کرتے ہیں جس کی مثال چودہ سو سالوں میں نہیں ملتی۔

یہاں تک سنی مذہبی فکر اور جدید سنی اور اقامت نظام والی تحریکات پر سیاسی تعبیر اسلام کا اجمالی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ بہت سارے جدید اور معاصر اہل دانش کا خیال ہے کہ اقامت نظام والی تحریکات پر سید مودودی کی سیاسی تعبیر اسلام کا اثر سب سے زیادہ ہے۔

محترم یوسف قرضاوی، محترم خورشید ندیم، محمد مسجد جامعی، ڈاکٹر احمد موصلی، محترمہ بے نظیر بھٹو شہید، مولانا یحییٰ نعمانی، ڈاکٹر احمد محمد جاد سمیت بہت سارے اہل دانش کا یہی نقطہ نظر ہے کہ جدید اور معاصر جہادی، احیائی اور اسلام کی سیاسی بالادستی کے لیے مسلح جدوجہد کرنے والی تمام تحریکات فکری غذا سید مودودی اور سید قطب سے حاصل کرتی ہیں۔ تفصیل کے لیے طالبعلم کی کتاب"مذہبی انتہاپسندی" کی جاسکتی ہے۔

اثنا عشری شیعہ فکر اور سیاسی اسلام

اثنا عشری امامیہ کے ہاں یہ بات متفقہ علیہ سمجھی جاتی تھی کہ دوسرے انسانوں پر حق حکمرانی

ائمہ معصومین کا حق ہے۔ معصوم کے علاوہ کسی اور کو مکمل حق ولایت حاصل نہیں۔امام چونکہ معصوم اور منصوب ہوتا ہے اس لئے اسے یہ حق خدا نے عطا کیا ہے۔اسی لئے امام معصوم حق ولایت رکھتا ہے۔ان کے ہاں چونکہ امام کی ایک متعین تعداد ہے اور بارہویں امام کی غیبت کبری کے بعد امامت کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔اس لئے بارہویں امام کے بعد اہل تشیع کے ہاں وہی مسئلہ پیدا ہوا جو اہل سنت کے مطابق حضور اکرم ﷺ کے وصال کے بعد پیدا ہوا۔یعنی اب حق حکمرانی کسے حاصل ہو گا؟اہل سنت کے تصور کے مطابق یہ دینی اور دنیاوی دونوں لحاظ سے حکمرانی کا مسئلہ تھا۔جبکہ اہل تشیع کے ہاں صرف دینی امور میں رہنمائی کے حوالے سے یہ مسئلہ درپیش تھا۔کیوں کہ حضرت علی کے بعد ویسے بھی کسی امام کو سیاسی حکمرانی کا موقع نہیں ملا۔ان سے پہلے کچھ عرصے کے لیے امام حسن خلیفہ بنے تھے۔اس لئے کچھ روایات کی بنیاد پر ان کے ہاں یہ تصور ابھرا کہ اب غیبت امام میں عالم یا فقیہ کی ذمہ داری ہو گی کہ وہ لوگوں کی رہنمائی کریں۔اس طرح فقہاء کو اپنے علم اور تقویٰ کی بنیاد پر غیر فقہاء پر ولایت حاصل ہے۔ مگر یہ ولایت بھی ولایت فتویٰ یا کچھ معاملات میں ولایت قضا تک محدود ہے۔اس سے زیادہ کسی فقیہ کو بھی غیر فقیہ پر کوئی ولایت یا حکمرانی حاصل نہیں۔اسی کو فقیہ کی ولایت یا ولایت فقیہ کہا جاتا ہے۔اگرچہ اخباری اور اصولی شیعوں کا اس پر بھی اختلاف ہے۔ بہر حال ولایت فقیہ اسی کو کہا جاتا ہے۔یہ اہل سنت کے فقہی ائمہ اور مجتہدین مطلق کے تصور کے مشابہ تصور تھا۔بعد میں جب سنی دنیا میں سیاسی اسلام کا بہت غلغلہ ہوا تو اس تعبیر نے اہل تشیع دنیا کو بھی اپنی لپیٹ میں لے لیا اور امام خمینی مرحوم نے بہت شد و مد کے ساتھ ولایت فقیہ کے تصور کو سیاسی مفہوم میں لیکر ولایت فقیہ کا وہ تصور پیش کیا جو آج ایران میں رائج ہے۔

جوابی بیانیہ

سیاسی اسلام اور اس سے جو انتہا پسندی اور شدت پسندی سامنے آئی ہے اس کے ابھی تک مندرجہ ذیل جوابی بیانیے سامنے آئے ہیں۔ موجودہ مسلم اہل فکر کے ہاں یہ تمام بیانیے پائے جاتے ہیں:

۱: مکمل سیکولرازم۔ یہ ان مفکرین کا بیانیہ ہے جو اسلام کو بطور مذہب دیکھتے ہیں اور اسلام کا مقصد فرد سازی، تعلق مع اللہ اور اخلاقی اور عقائدی تعلیمات کا مجموعہ سمجھتے ہیں۔ ان کے مطابق بعثت انبیاء کا مقصد یہی ہے۔ انبیاء کرام کے نہ کوئی سیاسی عزائم تھے اور نہ ہی ان کا مقصد کسی خدائی حکومت کا قیام تھا۔

مصطفی عبدالرازق، محمد عابد الجابری، مہدی بازرگان، عبدالکریم سروش، ڈاکٹر فواد زکریا، مولانا وحیدالدین خان وغیرہ اسی موقف کے قائل ہیں۔

۲: قدیم فقہی، کلامی اور تفسیری ذخیرے کی طرف رجوع۔ تمام مکاتب فکر جن کا قدیم فقہی، کلامی اور تفسیری مواد پر انحصار ہے اور وہ اجتہاد مطلق کے خلاف ہیں ان کے خیال میں یہ ایک صورت ہے جس سے ہم موجودہ مذہبی انتہا پسندی اور شدت پسندی سے نکل سکتے ہیں۔ جمہور روایتی سنی مسالک کا یہ موقف ہے۔

۳: تصوف۔ کچھ اصحاب دانش کا خیال ہے کہ تصوف ہی وہ راستہ ہے جو موجودہ انتہا پسندی کا راستہ روک سکتا ہے۔ تصوف چونکہ وسیع المشربی اور وسعت قلب کی راہ ہے اور اس میں تزکیہ باطن کو انسانی زندگی کا مقصد اور منتہی سمجھا جاتا ہے اس لئے موجودہ مذہبی انتہا پسندی کا سدباب تصوف کے زریعے ممکن ہے۔ اہل تصوف اور تصوف سے متاثرہ لوگوں کا مؤقف۔

۴: نئے سرے سے اصول ومناہج وضع کر کے ایک نئی تعبیر۔ محترم جاوید احمد غامدی صاحب اس کی نمایاں مثال ہیں۔ غامدی صاحب جہاد وقتال کے بہت سارے احکام، جزیہ، قتل مرتد وغیرہ کو قانون اتمام حجت کے تحت حضور اور خلفائے راشدین کے دور تک محدود کر دیتے ہیں۔

۵: جزوی سیکولرازم اور جزوی اسلام۔ مقاصد اسلام، اجتہاد مطلق، پارلیمنٹ کو اجتہاد کا مکمل اختیار دینا۔ یہ علامہ اقبال اور ڈاکٹر فضل الرحمن وغیرہ سے متاثر لوگ ہیں۔ محترم جاوید اقبال

مرحوم تو علامہ اقبال کے تصور پاکستان کو ایک مثالی سیکولر اسلامی ریاست کہتے تھے۔ ان کے علاوہ اقبال کے ترقی پسند اور جدیدیت پسند شارحین وغیرہ کا مؤقف۔

۶: ما قبل خمینی شیعہ فکر کے حاملین، جن کے خیال میں اسلامی نظام اور اسلامی حکومت کا حق صرف معصوم کو حاصل ہے۔ آیت اللہ جمیل حمود عاملی، آیت اللہ ڈاکٹر نیاز محمد ہمدانی، وغیرہ

۔

مندرجہ بالا جوابی بیانیے کے علمبرداروں میں سے کچھ کے نزدیک حضور اکرم ﷺ کی زندگی اور نبوت کے مقاصد میں سیاسی بالادستی کا حصول شامل ہی نہیں تھا۔ یہ چیز حاصل ہو گئی، آپ کا مقصد یہ نہیں تھا۔ کچھ کے نزدیکیہ حضور اکرم تک مخصوص تھا، امت کے لئے نہیں، جیسے آیت اظہار دین: وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة، اور اس جیسی دیگر آیات حضور اکرم یا خلفاء راشدین اور سرزمین عرب تک مخصوص ہیں، جبکہ کچھ کے نزدیک سیاسی حاکمیت کا حصول نہ آپ کی زندگی کا مقصد اور ہدف تھا اور نہ ہی امت کا۔ ہاں یہ خدا کا انعام ہے اگر حاصل ہو جائے تو اس کو خدا اور سول کے حکم کے مطابق اور اسلام کے احکام اجتماعی کے نفاذ کے لیے استعمال میں لانا مطلوب ہے۔

حوالہ جات

۱: ڈاکٹر اسرار احمد، خلافت کی حقیقت اور عصر حاضر میں اس کا نظام، مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور ،ط پنجم،۲۰۰۶؛ ص ۱۱؛ ۱۰

۲: خورشید ندیم، سیاسی اسلام، تصور ارتقاء اور مستقبل، اقبال انٹر نیشنل انسٹی ٹیوٹ اینڈ ڈائلاگ انٹر نیشنل اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد، ط ۲۰۱۹؛ ص ۱۱

۳: عثمانی، مفتی محمد تقی، اسلام اور سیاسی نظریات، مکتبہ معارف القرآن کراچی، طبع جدید ۲۰۱۶، ص ۱۹۴

مسلم ممالک اور جمہوریت: پاکستان میں مباحث کا تناظر

فاروق اعظم

ادارہ 'انٹرنیشل ریسرچ کونسل برائے مذہبی امور' نے ستمبر ۲۰۲۱ء میں تین روزہ ورکشاپ کا انعقاد کیا تھا جس میں مسلم ممالک میں جمہوری تبدیلیوں کو موضوع بنایا گیا تھا۔ اس کے لیے ملک کی نامور شخصیات کو مدعو کیا۔ زیرنظر مضمون میں ان مباحث کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔ فاروق اعظم صحافی ودانشور ہیں۔ مختلف اخبارات میں ان کے کالم شائع ہوتے رہتے ہیں۔

*****

جمہوریت موجودہ دور میں انتقالِ اقتدار کا ایک پرامن طریقہ ہے۔ جمہوری ریاستوں نے اس نظام کو اپنا کر ماضی کی مطلق العنان بادشاہتوں اور آمرانہ حکومتوں کے عتاب سے خود کو محفوظ کرلیا ہے۔ جمہوریت کو عمومی طور پر ''عوام کی حکومت'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس نظام میں عوام نہ صرف حکمرانوں کا انتخاب کرتے ہیں، بلکہ ان کا احتساب بھی کرتے ہیں۔ مسلم ممالک میں بھی جمہوری نظام کو کلی طور پر نہ سہی کسی حد تک قبول کرلیا گیا ہے۔ بعض مسلم ممالک نے تبدیلی حکومت کے اس ماڈل کو اپنے ہاں رائج کیا ہے۔ تاہم مسلم ممالک میں جمہوری نظام کے متعلق شبہات اور مسائل موجود ہیں۔ جن کے حل کے لیے یا افہام و تفہیم کی صورت پیدا کرنے لیے مکالمے کو فروغ دینے کی خاطر مختلف سطحوں پر کوششیں جاری ہیں۔

اس سلسلے میں انٹرنیشنل ریسرچ کونسل برائے مذہبی امور کی کاوشیں لائق تحسین ہیں۔ مذکورہ کونسل اور اسلامی نظریاتی کونسل کے اشتراک سے اسلام آباد میں اسی نوع کی ایک ورکشاپ میں راقم کو شرکت کا موقع ملا۔ جہاں مسلم ممالک میں جمہوری مسائل پر خورشید ندیم اور مسلم طرز فکر میں جمہوریت کے متعلق شکوک و شبہات پر ڈاکٹر عمار خان ناصر نے تفصیلی اظہار خیال کیا۔ خورشید ندیم نے اپنی گفتگو میں یہ مقدمہ پیش کیا کہ جمہوریت حکمرانوں کے انتخاب اور احتساب کا سب سے آسان اور پرامن طریقہ ہے۔ دنیا اب تک حکمرانی کے چار طریقے دیکھ چکی ہے۔ ایکیہ کہ کسی کو اللہ اپنا نمائندہ بنا کر بھیج دے اور اس کو دنیا میں اقتدار بخش دے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص قوت کے بل بوتے پر اقتدار پر قبضہ کرلے۔ تیسری صورت بادشاہت کی ہے، جس میں باپ کے بعد بیٹا حکمران بن جاتا ہے۔ چوتھی صورت عوامی رائے کی بنیاد پر حکومت کا قیام ہے، جس کو ہم جمہوری نظام کہتے ہیں۔ جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے تو مسلمان یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ختم نبوت کے بعد وحی کا دروازہ بند ہوچکا، اب کوئی شخص خود کو اللہ کا پیام بر ثابت کرکے حکومت نہیں کرسکتا۔ دوسری اور تیسری صورتیں یعنی آمریت اور بادشاہت کی نظیریں معاصر دنیا میں اب بھی ملتی ہیں، تاہم ان کو پسندیدہ شمار نہیں کیا جاتا۔ چوتھی صورت یعنی عوامی رائے کو ترجیح دینا جمہوری ممالک میں رائج ہے اور

موجودہ دور میں انتقالِ اقتدار کا اس سے زیادہ پر امن طریقہ اور کوئی نہیں ہے۔

ڈاکٹر عمار خان ناصر نے بھی اسی مقدمے کو آگے بڑھایا اور انہوں نے جمہوریت اور مسلم فکر میں اس کے ارتقا پر سیر حاصل گفتگو کی۔ ان کا کہنا تھا کہ جمہوریت کی بحث نے بیسویں صدی میں جنم لیا۔ اول مغربی ممالک نے اپنے ہاں اس نظام کو رائج کیا اور وہاں سے مسلم ممالک میں اس کو رواج ملا۔ تاہم مسلم دنیا میں جمہوریت کے متعلق گزشتہ سوا سو صدی کے دوران مختلف بحثیں شروع ہوئیں۔ ایک سوچ یہ ہے کہ جمہوریت اسلام کے مقابل کفریہ نظام ہے۔ دوسری فکر کے حامل افراد مغربی جمہوری نظام کو اسلامی اصولوں سے ہم آہنگ کرنے کے بعد قبول کرتے ہیں۔ تیسری سوچ کے حاملین جمہوریت کو مکمل اسلامی نظام ثابت کرتے ہیں۔ ہر گروہ کا اپنا طرزِ استدلال ہے۔ اسی بنیاد پر یہ بحث جاری ہے اور جاری رہے گی۔ جناب خورشید ندیم اور ڈاکٹر عمار خان ناصر اس بات پر متفق تھے کہ اسلام نے حکومت کے انتظام وانصرام کے لیے کوئی مخصوص ڈھانچہ وضع نہیں کیا۔ البتہ اصول بیان کیے ہیں۔ ان اصولوں کی بنیاد پر حالات اور ضروریات کو مد نظر رکھ کر مسلمان نظامِ حکومت تشکیل دے سکتے ہیں۔ خورشید ندیم کے مطابق اسلام نے دین دیا ہے، ریاست نہیں۔ اگرچہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں ریاست قائم کی تھی، لیکن یہ آپ کی بنیادی ذمہ داری نہیں تھی۔

اس بات سے اتفاق کیا جاسکتا ہے کہ اسلام نے تشکیلِ حکومت کے لیے کوئی مخصوص نظام وضع نہیں کیا۔ تاریخی طور پر یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مسلمانوں نے حکمرانوں کے انتخاب یا ریاستی اداروں کی تشکیل کے لیے کسی ایک طریقے کو نہیں اپنایا۔ بلکہ حالات کے مطابق جس کو بہتر سمجھا وہ اختیار کر لیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ خلفائے راشدین کا طریقہ انتخاب بھی ایک دوسرے سے مختلف تھا۔ البتہ ان میں ایک نکتہ قدرے مشترک تھا، یعنی مشاورت کو ترجیح دینا۔

حکمرانوں کے طریقہ انتخاب میں حالات کے مطابق بہتر سے بہتر طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے۔ موجودہ دور میں جمہوری اصولوں کو اپنانا اس کی ایک مثال ہے۔ تاہم ریاستی نظام کی ہیئت ترکیبی کے متعلق یہ مقدمہ قائم کرنا کہ دین اور ریاست دو علیحدہ شعبے ہیں، مسلمان ریاستی امور کی

انجام دہی میں آزاد ہیں، وہ خود کو اس سلسلے میں دین کے طابع کرنے کے پابند نہیں ہیں، بذات خود کنفیوژن پر مبنی بیانیہ معلوم ہوتا ہے۔ دراصل اس بیانیے کے پس پشت سیکولرازم کا نظریہ کارفرما ہے۔ چونکہ اسلام صرف انفرادی امور کا درس نہیں دیتا، بلکہ اجتماعی امور میں بھی اصول وضع کرتا ہے۔ اگر ہم ریاستی سطح پر سیکولرازم کے قائل ہو جائیں تو ان امور کی انجام دہی کے سلسلے میں کیا رویہ اختیار کیا جائے گا، جن کا تعلق براہ راست ریاستی احکومت سے ہے؟ جس طرح حدود کا نفاذ وغیرہ، جن میں حکومت یا ریاست کا عمل دخل لازمی ہے۔

دراصل خورشید ندیم صاحب اور انٹر نیشنل ریسرچ کونسل برائے مذہبی امور (IRCRA) بھی بعض جمہوریت پسند مسلم تحریکات کو مسلم دنیا میں جمہوریت کے فروغ کے سلسلے میں استفادے کی خاطر ماڈل کے طور پر پیش کرنا چاہتے ہیں۔ جن میں انڈونیشیا کی نہضۃ العلما، ملائیشیا کی عوامی جسٹس پارٹی اور تیونس کی النہضہ اور مسلم ڈیموکریٹس شامل ہیں۔ یہ وہ جماعتیں ہیں، جو ماضی میں مذہبی بنیادوں پر قائم ہوئی تھیں۔ بعد ازاں یہ سیاست کی طرف آئیں اور اب ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ریاست اور مذہب کو جدا کر دیا جائے۔ آسان الفاظ میں سیکولر بنیادوں پر جمہوریت کو فروغ دیا جائے۔ لیکن یہاں بنیادی کنفیوژن یہ ہے کہ پھر نظمِ اجتماعی کے سلسلے میں اسلام کے اصولوں پر عمل پیرا ہونے کی ترکیب کیا ہو گی؟ بالائی سطور میں جن جماعتوں کا ذکر کیا گیا وہ سیکولرازم کے اصولوں کی بنیاد پر اجتماعی امور میں اسلام کی تعلیمات سے صرف نظر کرتی ہیں۔ خورشید ندیم صاحب نے انڈونیشیا کے سابق صدر عبدالرحمن واحد، جو نہضۃ العلما سے تعلق رکھتے تھے، سے اپنی ملاقات کی روداد بیان کی کہ انڈونیشیا میں بعض قوانین اسلام سے متصادم ہیں، جیسا کہ قانونِ وراثت، لیکن ان قوانین کو ریاستی سطح پر اسلام سے متصادم ہونے کے باوجود سیکولرازم کی بنیاد پر قبول کر لیا گیا ہے۔

ظاہر ہے کہ خالص سیکولر بنیادوں پر جمہوریت کی اس تعبیر کو پاکستان جیسے مسلم معاشرے میں قبولِ عام کا درجہ دلانا ممکن نہیں ہے۔ انٹر نیشنل ریسرچ کونسل برائے مذہبی امور کے صدر محمد اسرار مدنی نے بھی اپنی کتاب ''اسلام اور جمہوریت: ایک متبادل بیانیہ'' میں علامہ اقبال کی جانب سے

اپنے اشعار میں جمہوریت پر تنقید کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: جمہوریت کے خلاف علامہ اقبال کے اشعار پر اگر ایک نظر ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مخالفت کا مرکزی نکتہ مغربی جمہوریت ہے، جس میں پارلیمان کو قانون سازی کے غیر محدود اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ ان کا پارلیمنٹ کسی بھی خدائی حکم کا پابند نہیں۔ (ص ۳۸) یعنی خالص مسلم معاشروں میں جمہوریت کی وہ تعبیر جو مغرب کے ہاں پائی جاتی ہے، رواج نہیں پاسکتی۔ اس ضمن میں اسلام کی سیاسی تعبیر اور بعد از سیاسی اسلام کی بحث بھی دلچسپی سے خالی نہیں۔ ورکشاپ میں اس پر ڈاکٹر حسن الامین اور شمس الدین حسن شگری نے سیر حاصل گفتگو کی۔ میرے نزدیک اسلام کی سیاسی تعبیر پیش کرنے والے گروہ اور روایتی تعبیر سے منسلک مذہبی حلقے طریقہ کار یا سوچ میں اختلاف رکھتے ہیں، باقی ان کا مطمحِ نظر ایک ہے۔ سیاسی اسلام کے حاملین اسلامی ریاست کی تشکیل کو اپنا نصب العین اور بنیادی فریضہ قرار دیتے ہیں۔ تاہم روایتی فکر سے جڑے حلقے اس کو اپنا مقصودِ اصلی قرار نہیں دیتے، البتہ اس کے لیے جدوجہد سے بھی انکاری نہیں ہیں۔ بعد از سیاسی اسلام، جن میں بعض مذہبی حلقوں نے سیکولرازم کی طرف رجحان ظاہر کیا، وہ سیاسی اسلام یا روایتی فکر کے حاملین کے مقابل دوسری انتہا پر چلے گئے۔ ان حالات میں ہمارے نزدیک معتدل طرز عمل یہ ہے:

۱. جمہوریت تشکیلِ حکومت کے سلسلے میں عوامی رائے کو ترجیح دینے کا نام ہے، مسلم ممالک اپنے مسائل کا جائزہ لے کر جمہوری رویوں کو فروغ دینے کے لیے مواقع پیدا کریں۔
۲. جمہوریت پسند مسلم تحریکات کے تجربوں سے بھی استفادے کے امکانات موجود ہیں، اس سلسلے میں ہر ملک اپنی سوسائٹی کے مزاج اور اقدار کو ملحوظ خاطر رکھے۔
۳. وہ جماعتیں جو سیاسی امور میں دلچسپی رکھتی ہیں اور ملک میں جمہوریت کی بالادستی چاہتی ہیں، وہ اپنی جماعتوں میں بھی جمہوری رویوں کو فروغ دیں۔

۴. نچلی سطح پر جمہوری اقدار کی ترویج کے لیے تعلیمی اداروں اور سماجی و صحافتی حلقوں میں مکالمے کو فروغ دیا جائے۔

۵. جمہوریت اور اس سے متعلق موضوعات پر معیاری لٹریچر کی اشاعت کا اہتمام کیا جائے، تاکہ تحقیق کا ذوق رکھنے والے افراد متبادل بیانیوں سے آگاہی حاصل کریں۔

(بشکریہ روزنامہ جنگ)

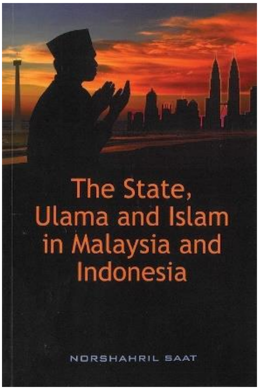
زاویۂ کتب

زاویۂکتب کے اس حصے میں موضوع سے متعلقہ تین کتابوں کا انتخاب کیا گیا ہے جن میں مشرقی ایشیائی ممالک ملائشیا اور انڈونیشیا کے سیاسی نظام میں مذہب وریاست کے تعلق، اور شہری حقوق و مذہبی اقدار، جیسے پہلوؤں کا جائزہ لیا گیا ہے تاکہ یہ واضح ہوسکے کہ ان ملکوں میں کیسے مذہب وریاست ہمقدم ہیں اور وہاں کے معاشروں میں اس کی مخالفت کیوں موجود نہیں ہے۔ اسی طرح ایک کتاب میں ملائشیا کے عدالتی نظم پر تنقید بھی کی گئی اور اس کے اسباب بھی بیان کیے گئے ہیں۔

*****

کتاب: ملائیشیا اور انڈونیشیا میں ریاست، علماء اور اسلام کا باہمی ربط

(The State, Ulema and Islam in Malaysia and Indonesia)



مصنف: نور شہرل سات NorsharilSaat

تلخیص: ازمل محمد طیب Azmil Muhammad Tayeb

جغرافیائی اعتبار سے انڈونیشیا مسلمانوں کی تعداد ملائیشیا کی مسلم آبادی سے کہیں زیادہ ہے۔ بلکہ انڈونیشیا میں بسنے والے مسلمان پوری دنیا کی مسلم آبادی کا ۱۲ فیصد ہیں۔ اگرچہ انڈونیشیا کے مقابلے میں ملائیشیا کے مسلمانوں کی تعداد بہت کم ہے لیکن وہاں شرعی قوانین زیادہ مؤثر طریقے سے لاگو کیے گئے ہیں اور سیاسی میدان میں بھی مذہب اور مذہبی حلقے کا اثر ورسوخ زیادہ اور منظم ہے۔ ان دونوں ممالک کی سیاست میں مذہب اور حلقوں کے اثر ورسوخ کو سمجھنے کے لیے ان کے تاریخی اور ثقافتی پس منظر کا جائزہ لینا اہم ہے۔

انڈونیشیا میں ۹۹ فیصد آبادی مسلمان عقیدہ کے حامل لوگوں کی ہے، جبکہ ملائیشیا میں مسلمان آبادی ۶۳ فیصد کے لگ بھگ ہے۔ ملائیشیا میں مسلمان بہت پہلے سے رہ رہے ہیں جبکہ دیگر آبادکاروں

کی زیادہ تر تعداد استعماری عہد میں یہاں لائی گئی تھی جب برطانیہ نے چین اور بھارت سے مزدوروں اور کام کرنے والوں کی بڑی تعداد کو یہاں بلایا تھا، یہ لوگ بعد میں ملائیشیا میں ہی رہنے لگے۔ چونکہ ملک میں نئی آنے والی آبادی تعداد میں بڑی تھی اور ان مذہب بھی مختلف تھا تو مقامی لوگوں کے اندر ایک قسم کا عدم تحفظ پیدا ہو گیا، اور ان میں مذہب اور نسل کے حوالے حساسیت پیدا ہو گئی کہ کہیں انہیں خطرات لاحق نہ ہو جائیں۔ اس لیے مذہب اور نسل پسندی کے معاملات ان کی سیاست میں اساسی حیثیت اختیار کر گئے۔ ملائیشیا میں نسل اور مذہب کے مابین ایک خاص تعلق ہے جو گہرا اور مضبوط ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ملائیشیا میں حکومتوں نے مقامی نسلی عنصر اور مذہب کے درمیان ربط کو مزید گہرا بنانے میں بہت زیادہ کردار ادا کیا اور یہ دونوں چیزیں سیاست میں اہمیت کی حامل رہیں۔

ملائیشیا اور انڈونیشیا کے درمیان سیاست میں مذہبی عنصر کی فعالیت کا یہ مختلف تاریخی و ثقافتی فرق انہیں الگ مقام عطا کرتا ہے۔ ملائیشیا میں مذہبی نیشنل ازم کا پرچار ریاست نے خود کیا ہے۔ یعنی کہ ریاست سیاسی اور اخلاقی دونوں قسم کی اتھارٹی کی حامل رہی ہے۔

نہ صرف یہ کہ ملائیشیا کی سیاست میں مذہبی کا عمل دخل صرف دینی تہذیبی شناخت کو تحفظ دینے کی حد تک محدود رہا ہے، بلکہ اس سے زیادہ وسیع ہے، وہاں مذہبی اقدار کو ترقی اور معاشی بہتری کی ضمانت بھی خیال کیا گیا ہے۔ مہاتیر محمد کے دور حکومت میں مذہب کو پہلے کی بہ نسبت زیادہ اثر ورسوخ حاصل ہوا اور اس عہد میں معاشی ترقی کو بھی نمایاں حیثیت حاصل رہی۔ ملائیشیا میں اسلامائزیشن کا عمل دیگر مسلم ممالک کے مقابلے میں زیادہ کامیاب رہا ہے، اور یہ محض عدالتی قوانین تک محدود نہیں بلکہ اس کے اثرات بشمول بیوروکریسی کے ریاست کے سارے انتظامی ڈھانچے میں محسوس کیے جا سکتے ہیں۔

ملائیشیا میں بیوروکریسی انتظامیہ کی اسلامائزیشن میں یونائٹڈ مالے نیشنل آرگنائیزیشن (UMNO) اور ملائیشین اسلامک پارٹی کے مابین مقابلے کی فضا نے بھی کردار ادا کیا ہے۔ اگرچہ یہ دونوں مذہبی نقطہ نظر کی حوصلہ افزائی کرنے والی جماعتیں ہیں لیکن ان کے درمیان مذہبی

تشریحات کا کچھ فرق پایا جاتا ہے۔ تاہم اختلاف کے باوجود دونوں جماعتیں اسلامی عنصر کو مضبوط بنانے کا ایجنڈہ رکھتی ہیں، جس سے ملائیشیا میں مذہبی عنصر طاقتور ہوا ہے۔ یونائٹڈ مالے نیشنل آرگنائزیشن ملک کی سب سے قدیم اور زیادہ عرصے تک حکومت کرنے والی جماعت ہے، حالیہ وزیر اعظم اسماعیل صبری یعقوب کا تعلق بھی اسی جماعت کے ساتھ ہے۔ ملائیشین اسلامک پارٹی جسے PAS (Party Islam SE-Malaysia) بھی کہا جاتا ہے ۱۹۵۱ء سے کام کر رہی ہے لیکن ۱۹۸۲ء سے اس نے مذہبی عنصر کو زیادہ ترجیح دی اور اپنی جماعت میں انتخابات کے لیے مذہبی طبقے کو نمائندگی دی۔ یہ جماعت شروع سے یونائٹڈ مالے کے مقابل رہی ہے۔ لیکن ۲۰۱۹ء میں ان دونوں جماعتوں کے مابین قربت آئی اور دونوں نے ایک دوسرے کی اہمیت کو تسلیم کیا۔ ان کے رہنماؤں نے ایک متفقہ میثاق نامہ بھی جاری کیا جس میں ان امور کو نمایاں حیثیت حاصل تھی:

آئینی تقاضوں کا احترام اور تحفظ کیا جائے گا۔

اسلام کو سیاسی عمل اور ریاستی انتظامیہ میں مرکزی حیثیت حاصل رہے گی۔

حکومت میں ملائیشیا کی مقامی قیادت کو نمایاں حیثیت حاصل رہے گی۔

ملاوی زبان کو سرکاری زبان کا درجہ حاصل رہے گا۔

اگرچہ یہ دونوں جماعتیں ملائیشیا کی دیگر شناختوں اور نسلی گروہوں کے حقوق کے تحفظ کو بھی اہمیت دیتی ہیں اور انہیں حکومتوں میں بھی نمائندگی دی جاتی ہے لیکن جیسا کہ میثاق کی ان چند شقوں سے بھی واضح ہوتا ہے، ملائیشیا کی مرکزی مذہبی سیاسی جماعتیں اسلام اور ملاوی نسلی عنصر کو سیاست میں سب سے اوپر رکھتی ہیں۔

انڈونیشیا میں بھی اسلامی عنصر عام لوگوں کی زندگیوں میں دیکھا جا سکا ہے، اور سیاسی سطح پر بھی مذہبی اثر و رسوخ کم نہیں ہے، لیکن یہاں مذہبی عنصر ریاستی پالیسیوں کا محور نہیں ہے بلکہ یہ مذہبی جماعتوں کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ بالخصوص نہضۃ العلماء اور محمدیہ جیسی جماعتیں اس کے پیچھے ہیں

جنہوں نے سماج میں اپنی مقبولیت بنائی ہوئی ہے۔ انہوں نے پورے ملک میں دعوت و تربیہ کے مراکز قائم کیے ہوئے ہیں جو تعلیمی اداروں سمیت زندگی کے باقی شعبوں میں اپنا کام کرتے ہیں۔ ان جماعتوں نے فلاحی کاموں کا ایک وسیع جال بچھایا ہوا ہے جس سے لوگ استفادہ کرتے ہیں۔ نہضۃ العلماء اور محمدیہ جیسی جماعتوں نے ملک اپنا تعلق سیاسی جماعتوں کے ساتھ بھی بنایا ہوا ہے اور انتخابات کے وقت وہ رائے عامہ کو بھی ہموار کرتے ہیں، اس لیے ان جماعتوں نے اسلام کا معتدل تصور اپنایا ہوا ہے تاکہ وہ زیادہ سے زیادہ سماج و سیاست میں مذہبی عنصر کے لیے جگہ بنا سکیں۔

انڈونیشیا کی یہ دونوں جماعتیں مسلم دنیا کی سب سے بڑی جماعتیں تصور کی جاتی ہیں۔ صرف نہضۃ العلماء کے ساتھ انڈونیشیا کے اندر ۹۰ ملین افراد منسلک ہیں، جبکہ انڈونیشیا سے باہر ۳۰ ملین لوگ اس جماعت کے رکن ہیں۔ اتنی بڑی تعداد میں لوگوں کے انسلاک کی وجہ سے جماعت کا انتظامی ڈھانچہ بھی وسیع ہے جو مختلف شعبوں کے تحت پھیلا ہوا ہے جن میں صحت، تعلیم، دعوت اور رفاہ و بہبود سے متعلقہ امور شامل ہیں۔ پھر ہر شعبے میں مرکزی رابطہ گاہ کے علاوہ ہر صوبے اور ذیلی سطح پر شہروں و گاؤں میں ان کے دفاتر و مراکز قائم ہیں جو ایک مربوط انداز میں اپنا کام کرتے ہیں۔ بیرون ممالک کے رہائشی کارکنان کے لیے باقاعدہ منظم وِنگ ہیں جو ان سے رابطہ رکھتے ہیں اور ان کے مسائل کے حل میں اپنا تعاون پیش کرتے ہیں۔ نہضۃ العلماء اور محمدیہ اپنا پیغام پہنچانے کے لیے تسلسل کے ساتھ ورکشاپس کا انعقاد کرتی رہتی ہیں اور نوجوانوں کو اپنی عریق تاریخ سے آگاہ کرتی ہیں۔

انڈونیشیا میں ان دونوں جماعتوں کی سربراہی میں ہسپتالوں کا ایک جال بچھا ہوا ہے جو لوگوں کی صحت کے مسائل میں مدد کرتا ہے۔ اسی طرح سکول سے لے کر یونیورسٹی تک طلبہ کو تعلیمی سہولیات کی فراہمی میں بھی پیش پیش ہیں۔ زرعی شعبوں میں عوام کی رہنمائی اور تعاون کے لیے بھی وِنگ قائم ہیں۔ یہ تمام سہولیات صرف جماعتوں کے ممبران یا کارکنان کے لیے مختص نہیں ہوتیں بلکہ بلا تفریق سب لوگ ان سے استفادہ کرتے ہیں۔

نہضۃ العلماء اور محمدیہ ایک صدی پرانی جماعتیں ہیں۔ یہ نیدرلینڈ سے آزادی سے قبل وجود

میں آئیں اور ان کا اساسی ہدف فلاحی کاموں میں انشغال تھا۔ لیکن رفتہ رفتہ سیاسی معاملات میں بھی رائے دینے لگیں اور اب یہ صورتحال ہے کہ ملک کی حکومتیں بہت سارے معاملات میں ان جماعتوں سے تعاون طلب کرتی ہیں۔ یہ دونوں جماعتیں آپس میں ایک دوسرے کی حریف بھی سمجھی جاتی ہیں لیکن بنیادی مذہبی معاملات میں ان باہمی ربط بھی بہت گہرا ہے۔ ۱۹۳۷ء میں انہوں نے 'سپریم اسلامک کونسل آف انڈونیشیا' نام کے تحت ایک مشترکہ پلیٹ فارم قائم کیا تھا جس کے تحت ملک کے اہم مذہبی معاملات میں رائے پیش کی جاتی ہے جسے عوام میں قبولیت عامہ حاصل ہوتی ہے۔

نہضۃ العلماء نے انڈونیشیا میں پہلے براہ راست سیاست میں بھی حصہ لیا تھا، لیکن بعد میں عدم اطمینان اور فلاحی کاموں کے متاثر ہونے کی وجہ سے براہ راست سیاست سے راہیں جدا کر لیں۔ اس نے سب سے پہلے ۱۹۵۵ء کے جمہوری انتخابات میں حصہ لیا اور ۴۵ نشستیں حاصل کی تھیں جو مجموعی نشستوں کا ۱۸ فیصد تھیں۔ لیکن ۱۹۸۲ء میں جماعت نے اعلان کیا کہ وہ اپنی مذہبی سماجی خدمات پر توجہ مرکوز رکھے گی۔

انڈونیشیا کے اسلامی تحریکی ورژن کو مسلم دنیا کا سب سے معتدل ورژن کہا جاتا ہے اور یہ خیال کیا جاتا ہے اس نمونے کے ساتھ مسلمان مذہبی جماعتیں معاشروں میں اپنا اثرورسوخ وسیع کر سکتی ہیں۔ یہ نہایت دلچسپ امر ہے کہ کوئی جماعت ایک صدی پرانی ہو لیکن اس کی آب وتاب میں کوئی کمی واقع ہونے کی بجائے اس میں مزید اضافہ ہوتا گیا ہو۔ ورنہ دنیا کی دیگر قدیم مذہبی جماعتیں اپنی فعالیت ومقبولیت کو اس انداز میں آگے نہیں بڑھا سکیں کہ وہ متنازع ہوئے بغیر اب تک دنیا میں ایک ماڈل کے طور پہ دیکھی جاتی ہوں۔ ان دونوں جماعتوں کی یہ خصوصیت ہے کہ انہوں نے انڈونیشیا کے ثقافتی رنگوں کو مضمحل نہیں ہونے دیا۔ ان کا ہر وہ مقامی ثقافتی حصہ جو اسلامی تعلیمات کے صریحاً خلاف نہ ہو اسے باقی رکھا گیا ہے۔ مثال کے طور پہ انڈونیشین ٹوپی، ٹی شرٹ اور چادر پر کوئی قدغن نہیں لگائی گئی۔ وہاں کی خواتین بھی اپنا ثقافتی مقامی لباس پہنتی ہیں اور اسے معیوب نہیں سمجھا جاتا۔

انڈونیشیا میں اسلام کے معتدل تصور کے مختلف عوامل بیان کیے جاتے ہیں۔ان میں سے ایک اس کا جغرافیائی محل وقوع بھی ہے کہ یہ مشرقی سمت میں مسلم دنیا کا دور دراز اور الگ تھلگ ملک ہے جسے پہلے عالمی مسلم مفکرین کی بہت کم توجہ حاصل رہی اور اسے مسلم دنیا کے مسائل میں کم نمائندگی حاصل رہی۔اس لیے یہاں کے مذہبی عنصر پر مشرق وسطی کے اثرات زیادہ نہیں مرتب ہوئے اور ثقافتی طور پہ یہاں کے مقامی اثرات جیسے تھے ویسے ہی برقرار رہے۔انڈونیشیا کی اسلامی جماعتوں نے مقامی ثقافت کے تحفظ میں اہم کردار ادا کیا۔اس کے علاوہ اس ملک کی ایک خاصیت یہ بھی ہے کہ اس میں اسلام کے معتدل تصور کے پھیلاؤ کے لیے بہت پہلے سے ہی کوششیں شروع ہو گئی تھیں، اس ضمن میں صرف نہضۃ العلماء اور محمدیہ جیسی جماعتیں ہی پیش پیش نہیں تھیں بلکہ اور بھی کئی جماعتیں کام کرتی رہی ہیں۔

عبدالرحمان وحید جو نہضۃ العلماء کے تین بار سربراہ رہے اور ایک بار انڈونیشیا کے صدر بھی منتخب ہوئے ان کی کتب میں کثرت کے ساتھ ایک اصطلاح ملتی ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس ملک میں مذہبی تشخص کو کس طرح مقامی کلچر کے ساتھ ہم آہنگ رکھنے کی سنجیدہ سعی کی گئی ہے۔وہ اصطلاح ہے Indigesation of Islam یعنی کہ مذہبی مقامیت پروری۔یا اسلام کو مقامی تشخص کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی سعی۔

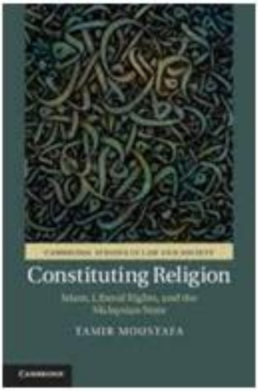
اس فکر نے انڈونیشیا کو سیاسی حوالے سے جمہوریت کے قریب رکھا۔یہ کوئی اتفاق نہیں ہے کہ انڈونیشیا میں سہارتو آمریت (۱۹۹۸ء-۱۹۶۸ء) کے دوران جن دو شخصیات نے جمہوریت کی بحالی کے لیے سب سے زیادہ جدوجہد کی وہ نہضۃ العلماء اور محمدیہ کے رہنما تھے۔عبدالرحمان وحید نہضۃ العلماء سے جبکہ امین رئیس محمدیہ کے رہنما تھے۔امین رئیس پانچ سال تک People's Consultative Assembly کے چیئرمین بھی رہے جس نے تیس سالہ آمریت کے اختتام کے بعد ملک میں صدر اور نائب صدر کے انتخاب کی ذمہ داری نبھائی اور آئین میں جمہوریت کے حق میں ترامیم متعارف کرائیں۔عبدالرحمن وحید ۱۹۹۹ء سے ۲۰۰۱ء تک انڈونیشیا کے صدر بھی رہے۔

سہل محفوظ نہضۃ العلماء سے تعلق رکھنے والے انڈونیشیا کے چوٹی کے عالم کہلائے جاتے تھے اور ان کا ساری جماعتوں میں احترام تھا، انہوں نے سیاست کے اہداف کو بیان کتے ہوئے کہا تھا کہ 'سیاست میں حکومت کا کام سماجی انصاف کو یقینی بنانا، خوشحالی کے لیے سعی کرنا، عالمی امن کے لیے سنجیدگی رکھنا اور مذہبی ونسلی اقلیتوں کو تحفظ فراہم کرنا ہوتا ہے'۔ انڈونیشیا میں متعدد ایسی نئی مذہبی جماعتیں وجود میں آئی ہیں جو سخت گیر کہلاتی ہیں، یہ اقلیتوں کے خلاف جذبات کو مہمیز دیتی ہیں، ان میں ایک نمایاں جماعت Defend Islam Movement کے نام سے ہے۔ وہاں حکومتیں ان کے اثرات سے عوام بچانے کے لیے محمدیہ اور نہضۃ العلماء سے تعاون طلب کرتی ہیں۔ انڈونیشیا میں نہضۃ العلماء اور محمدیہ جیسی جماعتوں کا کردار کم نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ یہ ایک واضح اور شفاف پالیسی کی حامل جماعتیں ہیں جن کا مقصد ملک میں جمہوری نظم کی حمایت، اقلیتوں کے حقوق کا تحفظ، فلاحی کاموں میں انہماک اور عدم برداشت کے خلاف توانا آواز بن کر سامنے آنا ہے۔ یہ ایسے امور ہیں جو سیاست وسماج کی بہتری کے لیے بنیادی ضرورت ہیں، اور یہ جماعتیں منظم انداز میں اپنے مقاصد کی خاطر کردار ادا کررہی ہیں۔ اسی لیے ساری دنیا میں انڈونیشیائی مذہبی عنصر کو ایک نمونے کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔

انڈونیشیا کے ماڈل سے یہ سبق بھی ملتا ہے کہ اسلام پسند عناصر کو غیر لبرل اثرات پیدا کرنے کے لیے قومی انتخابات میں فاتح ہونے کی کچھ خاص ضرورت نہیں۔ انڈونیشیا واضح مسلم اکثریت کا حامل سیکیولر شناخت والا ملک ہے اور وہاں عام انتخابات میں مذہبی جماعتوں نے کبھی ۸ فیصد سے زائد ووٹ نہیں لیے، مگر مقامی اداروں کا ریکارڈ بتاتا ہے کہ شریعت کے اصولوں سے مطابقت رکھنے والے ۴۰۰ سے زائد قانون منظور کیے جاچکے ہیں۔

کتاب: مذہب بطور آئینی اساس: ملائیشیا میں اسلام اور لبرل حقوق

Costituting Religion: Islam Libral Rights and the Malaysian State



مصنف: تامر مصطفیٰ Tamir Mustafa

تبصرہ: راس نبیل Raas Nabeel

اِس وقت سیاسی اور فکری حلقوں میں جدید اسلامی ریاست کے بارے بات چیت کافی زوروں پر ہے اور اس کے بارے میں آراء کا اختلاف بھی موجود ہے کہ کیا ایسا ممکن ہے کہ عصر حاضر میں ' جدید اسلامی ریاست ' کی تشکیل کی جا سکے، اور پھر اگر یہ ممکن ہے تو اس کی اساسات کیا ہوں گی؟ بنیادی طور پہ یہ بحث لاینحل محسوس ہوتی ہے، اس کی وجہ نہ صرف یہ کہ مذہبی تشریحات کے اختلافات ہیں بلکہ سیاسی ادب میں بھی اس کے حوالے سے ابہام پایا جاتا ہے۔ یہ مسئلہ دو مختلف انتہاؤں کی صورت میں سامنے آتا ہے جنہیں سیکولرزم اور سیاسی اسلام کہا جاتا ہے۔ اس ضمن میں ریاست کے کردار کی نوعیت

پر بھی سوال اٹھتے ہیں کہ کیا اسے یہ آزادی ہونی چاہیے کہ وہ لوگوں کی مذہبی زندگیوں میں دخل اندازی کرے اور یہ طے کرے کہ انہیں قانونی طور پہ کن دینی امور کا پابند ہونا ہوگا۔ دوسرے لفظوں میں کیا ریاست کو یہ اختیار حاصل ہونا چاہیے کہ وہ سماج میں شریعت کے کسی ورژن کو لاگو کرے؟ مسلم دنیا میں عملی سطح پر اس کی مختلف شکلیں دیکھنے کو ملتی ہیں۔ مثال کے طور ایک طرف سعودی عرب ہے جہاں شرعی قوانین کا نفاذ کی حساسیت بہت زیادہ ہے، جبکہ دوسری طرف ترکی ہے جہاں مذہبی تصور کی ایک نہایت معتدل شکل سامنے آتی ہے اور سیکولرزم و مذہب ہم آہنگ دکھائی دیتے ہیں۔

قوانین اور حکومت میں مذہب کی اثراندازی و کردار کے بارے میں مختلف آراء نے موجودہ عالمگیریت پر مبنی نظام میں ممالک کے درمیان تعلقات کی نوعیت کو طے کیا ہے۔ جو ملک گورننس اور قوانین کی مذہبی شناخت پر زیادہ زور دیتے ہیں ان کی یہ شناخت معاشی میدان اور خارجہ اُمور میں بھی اثرانداز ہوتی ہے اور اس کے مخصوص نتائج سامنے آتے ہیں۔ لہذا دیکھا جائے تو ممالک سیکولر یا مذہبی شناخت کے بارے میں پایا جانے والا خاص تصور ان ممالک ہی کا ذاتی مسئلہ نہیں ہے بلکہ اس کے اثرات بہت وسیع ہوتے ہیں۔ عالمگیریت کے عہد میں یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ مسلم دنیا کی او آئی سی جیسی بڑی تنظیمیں اس موضوع پر گفتگو کریں اور شفافیت پیدا کریں کہ ریاست و مذہب کے تعلق کی جہت کیا ہونی چاہیے اور اس میں دیگر ممالک کے ساتھ تعلقات کیسے صحت مند رہنے چاہئیں۔

تامر مصطفی نے اپنی کتاب Constituting Religion: Islam, Liberal Rights, and the Malaysian State میں اس موضوع پر بات کی ہے کہ مذہبی طور پہ ایک کثیر الجہت ملک میں اسلام اور شرعی قوانین کی حیثیت کیا ہونی چاہیے اور عملاً ملائیشیا میں اس حوالے سے کیا صورتحال ہے۔

کتاب کے پہلے باب میں تامر مصطفی نے ملائیشیا کی عدالتوں کے نظام کو موضوعِ بحث بنایا ہے۔ ملائیشیا میں عدالتیں دو طرح کی ہیں۔ ایک قسم کی عدالتیں وہ ہیں جنہیں کامن لاء کورٹس کہا جاتا ہے، وہاں عام سماجی مسائل کے مقدمات نمٹائے جاتے ہیں۔ جبکہ دوسری قسم شرعی عدالتوں کی ہے

جہاں ریاست کی جانب سے لوگوں کے مذہبی امور سے متعلقہ مقدمات و مسائل کو سنا اور انہیں حل کیا جاتا ہے۔

مصنف کی رائے یہ ہے کہ عدالتوں کی اس طرح کی تقسیم کے فوائد وہ نہیں ہیں جو حکومتوں کی جانب سے بیان کیے جاتے ہیں۔ بظاہر لوگوں کے ہاں یہ تاثر پایا جاتا ہے کہ ملک میں قوانین کی تقسیم دو طرح کی ہے۔ لیکن اس کا نقصان یہ ہے ریاست کی جانب سے مذہب پر مکمل گرفت بن گئی ہے۔ چونکہ شرعی عدالتیں حکومت کے ماتحت کام کرتی ہیں، ان کے قاضی حکومت منتخب کرتی ہے اور بہت سارے مسائل میں وہ ریاستی مفادات و تقاضوں کو اہمیت دیتے ہوئے فیصلے کرتے ہیں، اس لیے شرعی عدالتوں میں ریاستی اثر ورسوخ کو منہا نہیں کیا جاسکتا۔ اس تقسیم کا یہ منفی اثر بھی بنتا ہے کہ عوام کے اندر سیکولر و مذہب کے مابین تفریق کا تصور جنم لیتا ہے اور ان کے ذہنوں میں یہ بات رلاسخ ہو جاتی ہے کہ سیکولرزم شاید مذہب کے متضاد و مخالف کوئی فکر ہے، جو غیر شرعی ہے۔ یہ تفریق سماج کو فکری لحاظ سے متوازی حیثیتوں میں تقسیم کرتی ہے اور ایک دوسرے سے بے گانہ بناتی ہے۔ تامر مصطفی کے مطابق ملائیشیا میں عدالتوں کی اس طرح کی تقسیم سے کئی مسائل نے جنم لیا ہے، وہاں بہت سارے مقدمات ایسے سامنے آتے رہتے ہیں جن کی وجہ سے یہ سوال اٹھتے ہیں کہ آیا عدالتوں کی یہ تقسیم درست ہے یا نہیں۔ ان کے خیال میں ریاست کو یہ حق نہیں ملنا چاہیے کہ وہ مذہب اور سیکولرزم دونوں کے تصور کو اپنے مرضی و مفادات کے مطابق تشکیل دے۔ یہی وجہ ہے کہ ملائیشیا میں لبرل حقوق اور انسانی حقوق کی تنظیمیں زور پکڑ رہی ہیں اور عالمی سطح پر انہیں شنوائی بھی ہو رہی ہے۔ اس ضمن میں بالخصوص عائلی قوانین سے متعلقہ مسائل میں عوام کے اندر اختلاف پایا جاتا ہے۔ طلاق اور بچوں کی کفالت کے بارے میں ایک واضح تقسیم ہے جسے ختم کرنے کی ضرورت ہے۔ ملائیشیا میں ایک بڑی تعداد غیر مسلموں کی بھی ہے اور وہاں کئی لوگ بین المذاہب شادی بھی کرتے ہیں۔ ایسے جب طلاق ہوتی یا ان کے بچوں کی کفالت کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے تو اس پر کافی تنازع بنتا ہے۔ مذہبی تقسیم کے بارے میں میڈیا پر بھی بہت زیادہ بات کی جاتی ہے، اور یہ تسلسل کے ساتھ ہوتا ہے۔

مصنف کے مطابق یہ مسئلہ ریاست کی مذہبی یا غیر مذہبی شناخت سے زیادہ داخلی سطح پر لوگوں میں پیدا ہونے والی تفریق کا ہے۔ ایک ایسا قضیہ جو ہر وقت میڈیا پر زیر بحث رہتا ہے اور لوگوں کے مسائل میں نظریاتی تقسیم کو پیدا کرتا ہے اسے ٹھوس بنیادوں پر حل کرنے کی حاجت ہے۔ ان کے مطابق مذہب اور سیکولرزم کی ریاستی تعبیر کے حق کو محدود کرنا چاہیے کیونکہ اس سے معاشرے میں ریاست پر اعتماد کم ہوتا ہے اور لوگوں میں فکری بنیادوں پر باہمی منافرت کو ہوا ملتی ہے۔ مزید برآں سیاستدان بھی مذہب وسیکولرزم کی بنیادوں پر انتخابات میں حصہ لیتے ہیں اور ایک کثیر الجہت معاشرے کو طبقات میں بانٹنے کا ذریعہ بنتے ہیں۔ تامر مصطفی اپنی رائے کی تائید میں بہت سے مقدمات کی مثالیں پیش کرتے ہیں کہ کیسے ان مقدمات کی وجہ سے سیاست وصحافت کے شعبوں میں کشیدگی کو پروان چڑھایا گیا۔ وہ ایسی مثالیں بھی پیش کرتے ہیں کہ جن سے پتہ چلتا ہے کہ ملائیشیا کے قوانین میں اس حوالے سے تضادات پائے جاتے ہیں۔ ایک مسئلے میں شرعی عدالتیں ایک فیصلہ صادر کرتی ہیں تو اس کے برخلاف کامن لاء کی عدالتوں کے مروجہ قوانین کچھ اور کہتے ہیں۔ لہذا یہ اختلاف بھی لوگوں کے اندر ابہام کو پیدا کرتا ہے اور مختلف لوگ اپنے اپنے مفادات کے پیش نظر مقدمات کا حل چاہتے ہیں۔ ایسے مواقع پر انصاف وعدل کی فراہمی اور شفافیت کے مسئلے میں الجھن پیدا ہوتی ہے، جو دراصل نظریاتی تقسیم کی وجہ سے پیدا ہو رہا ہوتا ہے۔

تامر مصطفی کا کہنا ہے ملائیشیا میں عدالتی نظم کا یہ ڈھانچہ اپنے ثمرات کے اعتبار سے ویسا سودمند ثابت نہیں ہوا جیسا کہ امید لگائی گئی تھی۔ ملک کے اندر ایک ایسے عدالتی نظم کو متعارف کرانا چاہیے جو سیکولرزم اور مذہب کی تقسیم پر نہ کھڑا ہو، کیونکہ اس سے ریاست کی جانب سے لوگوں کے مابین فکری لحاظ سے باہمی سطح پر بدگمانی جنم لیتی ہے اور اس طرح کے سسٹم میں تضادات بھی ہیں جنہیں ایک ایسے عدالتی ڈھانچے کے تحت ختم کیا جا سکتا ہے جو نظریاتی اساسات پر قائم نہ ہو اور اس پر کسی طبقے کا لیبل نہ لگا ہو۔

مصنف کی اٹھائی گئی مباحث سے جو چیز مترشح ہوتی ہے اس سے ایک اور نتیجہ بھی سامنے آتا

ہے کہ ریاست کو بجائے اس کے کہ وہ ملک میں دو مختلف نظام ہائے انصاف متعارف کرے، بہتر ہے کہ وہ کسی ایک کو لاگو کرے، چاہے وہ مذہبی ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی مثال سعودی عرب اور ایران ہیں کہ جہاں طویل عرصے سے اسلامی قوانین نافذ ہیں۔ ان دونوں ملکوں میں سماجی سطح پر تقسیم یا ابہام نہیں پایا جاتا۔

تامر مصطفی کے تھیسس کو پاکستان کے تناظر میں دیکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کو ملائیشیا اور پاکستان دونوں ممالک میں مذہب کی عملداری میں کئی سطح پر اختلافات کے باوجود یہ چیز مشترک ہے کہ دونوں کے آئین میں یہ وضاحت کی گئی ہے کہ ملک میں کوئی قانون اسلام کے مخالف نہیں بنایا جائے گا۔ پاکستانی آئین کے آرٹیکل ۲ اور ملائیشین آئین کے آرٹیکل ۳ کے درمیان ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ اسلام مخالف قوانین کی کوئی گنجائش نہیں ہو گی۔ آئین میں دی گئی یہ وضاحت اس امر کی غماز ہے ان ممالک میں جمہوریت کا نظم عین ویسا نہیں ہو گا جیسا کہ مغربی ممالک میں ہے۔ لیکن اس مشترک امر کے باوجود یہ فرق موجود ہے کہ پاکستان میں عدالتی نظام کسی نظریاتی لیبل کے ساتھ کام نہیں کرتا۔ یہاں عدالتوں کی وہ تقسیم موجود نہیں ہے جو ملائیشیا میں ہے کہ سیکولرزم اور شرعی عدالتیں دو متوازی نظام ہائے انصاف کے ڈھانچے موجود ہیں۔ البتہ پاکستان میں وفاقی شرعی عدالت وجود رکھتی ہے، مگر اس کی نوعیت وہ نہیں ہے جو ملائیشیا کی عدالتوں کی ہے۔ وفاقی شرعی عدالت دیگر عام عدالتوں کی طرح نہیں ہے جہاں لوگ اپنے مقدمات و مسائل کے حل کے لیے پیش ہو سکیں۔ بلاشبہ پاکستان کے آئین میں یہ بات کہی گئی ہے کہ کوئی قانون شریعت کے خلاف نہیں بنایا جائے گا، اس چیز کا دھیان تو رکھا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود عدالتوں کو شرعی عدالتیں نہیں کہا جاتا اور نہ لوگ نظریاتی شناخت کی طرف توجہ دیتے ہیں۔

تامر مصطفی کا مقدمہ نہ سیکولرزم کے حق میں ہے اور نہ مذہبی شناخت کے لاگو کرنے کے حق میں۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ ریاست کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ مکمل طور پہ مذہبی کہلائے یا غیر مذہبی۔ ریاستی شناخت کو طے کرنے کے لیے صرف قوانین کی نظری اہمیت کافی نہیں ہوتی اور نہ

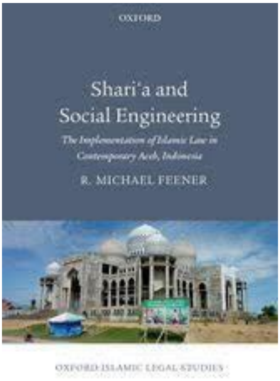
محض اس کا کردار ہی حتمی ہوتا ہے۔ ہر ملک کے سیاسی ڈھانچے کی تشکیل میں اس کی تاریخ، ثقافتی پس منظر اور تنوع کو خاص اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ اگر ان تمام مظاہر کی رعایت رکھتے ہوئے ایک سیاسی نظم کی تشکیل کی جائے اور عوام کے تمام طبقات کی نمائندگی موجود ہو تو وہ سیاسی نظم کامیاب ہو جاتا ہے۔

پاکستان کی آبادی کا ۹۶ فیصد مسلمانوں پر مشتمل ہے۔ اس لیے اگر یہاں آئین میں ریاست کے سرکاری مذہب کی بابت اعلان موجود ہے تو وہ اتنے مسائل پیدا کر نہیں کرتا۔ لیکن ملائیشیا میں اگرچہ مسلم آبادی اکثریت میں ہے لیکن اس کا تناسب ۶۱ فیصد ہے۔ اس کے علاوہ دیگر مذاہب کے لوگ پائے جاتے ہیں۔ اس لیے ایسے ملک میں اگر ریاستی سطح پر آئین میں اسلام کو ملک کا سرکاری مذہب قرار دیا جائے گا تو اس سے کچھ سیاسی مسائل جنم لیے ہیں۔ بالخصوص انتخابات کے وقت وہاں مذہبی تقسیم واضح نظر آتی ہے۔ ملک میں عدالتیں اگرچہ شرعی اور کامن لاء دونوں قسم کی موجود ہیں شرعی عدالتوں کو برتری حاصل ہے اور انصاف کے ڈھانچے میں بھی خلیج وسیع ہوتی جا رہی ہے جو سماج کو بھی تقسیم کرنے کا سبب بن رہی ہے۔ مصنف یہ بھی نہیں کہتے کہ اس کا سیکولر عدالتی نظام کی تشکیل میں ہے بلکہ ان کے خیال میں عدالتی نظام میں موجود اس نظریاتی خلا کو ختم کرنے کے لیے کسی صحت مند لائحہ عمل کی ضرورت ہے۔

کتاب: شرعی قوانین کے تناظر میں

سماج سازی: آچے کا تجربہ

Sharia and Social Engineering: Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia



مصنف: مائیکل فینر Michael Feener

انڈونیشیا کا سب سے بڑا صوبہ آچے جو نانگرو، آچے دارالسلام بھی کہلاتا ہے۔ یہ اٹھاون ہزار مربع کلو میٹر پر پھیلا ہوا ہے۔ اس میں ایک سو انیس جزیرے ہیں، بہتر بڑے دریا ہیں اور دو نہایت خوبصورت جھیلیں ہیں۔ آچے انڈونیشیا کا باب الاسلام کہلاتا ہے کیونکہ یہاں آٹھویں صدی میں عرب تاجروں نے مقامی باشندوں کو اسلام سے متعارف کرایا۔ بہت سے عرب تاجر یہیں آباد ہو گئے اور آٹھویں صدی کے آخر میں یہاں پہلی اسلامی سلطنت قائم ہوئی۔ سترویں صدری میں آچے میں سلطان اسکندر مدا کی سلطنت پورے جنوب مشرقی ایشیا میں طاقتور سلطنت سمجھی جاتی تھی۔ آچے کے

عوام نے اپنے وطن کی آزادی کے لئے ۱۸۷۳ء میں ولندیزیوں کے خلاف جنگ شروع کی جو دنیا کی طویل ترین جنگ شمار ہوتی ہے۔ یہ جنگ ۱۹۴۲ء تک جاری رہی۔ ۱۹۴۵ء میں جب مسلح جدوجہد کے بعد انڈونیشیا ولندیزی غلامی سے آزاد ہوا تو آچے انڈونیشیا کا حصہ بنا لیکن اس کو ملک کا خصوصی خودمختار علاقہ قرار دیا گیا۔

انڈونیشیا کے مغرب میں واقع آچے کو ایک انتہائی مذہبی صوبہ قرار دیا جاتا ہے۔ اس کی زیادہ تر آبادی مسلمان ہے اور یہاں کے باشندے شریعت کے رسوم و رواج اور قوانین کے مطابق رہتے ہیں۔ اس انڈونیشی صوبے میں شرعی قوانین کا نفاذ ہے، جہاں متعدد جرائم کا ارتکاب کرنے والوں کو شرعی سزائیں سنائی جاتی ہیں اور ان سزاؤں پر عملدرآمد لوگوں کے سامنے کھلے عام کیا جاتا ہے۔

حالانکہ انڈونیشیا کی مرکزی حکومت کو آچے کے مکمل شرعی نظام پر کچھ اعتراضات ہیں لیکن اس صوبے کو خودمختاری حاصل ہونے کی وجہ سے مرکزی حکومت زیادہ دخل اندازی نہیں کرتی۔ اس کی وجہ آچے میں علیحدگی کی سوچ کا پایا جانا ہے، جس کے لیے آچے کے عوام ماضی میں کوششیں بھیکرتے رہے ہیں۔ انڈونیشیا کی مرکزی حکومت اس صوبے میں زیادہ دخل اندازی نہیں کرتی تاکہ وہاں کے عوام مرکز سے دور نہ ہوں۔ آچے تیل، گیس اور دیگر معدنی ذخائر کے اعتبار سے مالامال علاقہ ہے۔

اگرچہ آچے میں مذہبی تشخص کی طرف رجحان میں اضافہ ۲۰۰۴ء کے سونامی کے بعد ہوا تھا لیکن یہ بنیادی وجہ نہیں ہے۔ اس سے قبل بھی آچے میں حکومتوں نے اس جانب کئی اقدامات اٹھائے تھے۔ صوبے کی حکومت نے ۱۹۶۵ء میں علماء کو ریاستی ڈھانچے میں شمولیت کی طرف قدم اٹھایا تھا اور مجلس علماء تشکیل دی تھی جو ایک قسم کی شرعی فورس تھی جو ریاست کو شرعی امور میں مشاورت فراہم کرتی اور تجاویز پیش کرتی تھی۔ اسی کو دیکھتے ہوئے بعد میں ۱۹۷۵ء میں صدر سہارتو نے بھی مرکزی سطح پر مجلس علماء انڈونیشیا قائم کی تھی۔ آچے میں مذہبی پولیس کو بھی قانون سازی کے ذریعے ریاستی انتظامیہ کا حصہ بنایا گیا ہے۔ وہاں کی حکومت نے علماء کونسل کی ذمہ داری بنائی ہے کہ وہ اسلام

کاری کے عمل میں حکومت کی مدد کرے اور اپنی سفارشات دے۔ اس ضمن میں کونسل کا کردار نمایاں ہے اور وہ اب تک صوبے میں فعال و طاقتور ہے۔

صوبے میں ریاست و مذہب کے مابین تعلق کو باہم مربوط بنانے کے لیے کئی اہم دینی ادارے تشکیل دیے گئے ہیں جو ریاستی مشینری کے ساتھ قانونی حیثیت میں کام کرتے ہیں، ان میں علماء کونسل کے علاوہ، ولایت الحسبہ اور سٹیٹ شریعہ ایجنسی بھی شامل ہیں۔ اس ساری سعی کا مقصد آچے کے سماج کو مذہبی تشخص کے ساتھ ڈھالنا ہے۔

آچے مسلم دنیا کا ایسا علاقہ ہے جہاں اسلامائزیشن سماج کے ہر شعبے میں نظر آتی ہے۔ آچے میں سن ۲۰۰۵ میں شرعی سزاؤں کا باقاعدہ نفاذ کیا گیا تھا۔

اس صوبے میں جوا، زناکاری، شراب نوشی اور ہم جنس پرستی یا شادی سے قبل سیکس جیسے مروجہ جرائم پر کارروائی شرعی قوانین کے تحت کی جاتی ہے۔

آچے میں ایک سپیشل فورس بھی تشکیل دی گئی ہے، جو مخبری پر چھاپے مارتی ہے اور ان جرائم میں ملوث لوگوں کو گرفتار کر لیتی ہے۔

یہاں خواتین کے لیے حجاب پہننا بھی لازمی ہے۔

اسلامی قواعد کے مطابق ہوٹلوں اور ریستورانوں کے مالکان کو یہ ہدایات بھی جاری کی گئی ہیں کہ وہ ہم جنس پرست افراد اور ٹرانس جینڈرز کو اپنے ہاں ملازمت پر مت رکھیں۔ مزید یہ کہ ایسے مقامات پر نامحرم مردوں کے ہمراہ آنے والی خواتین کو سروسز فراہم نہ کی جائیں اور رات نو بجے کے بعد اکیلی خواتین کو ریستواروں اور کیفے میں داخلے کی اجازت نہ دی جائے۔

حال ہی میں آچے میں انتظامیہ نے ہوائی جہازوں پر خواتین کے عملے کے لیے دوران پرواز اور لینڈنگ کے بعد بھی اسکارف پہننے کا حکم دیا تھا۔

انڈونیشیا کے اس صوبے میں تمام شرعی سزائیں قانونی طور پہ نافذ ہیں۔ حدود وجنایات کے

معاملات سے متعلقہ امور میں بھی مکمل شرعی نظام پر عمل کیا جاتا ہے۔

یہ آچے کے مذہبی تشخص کا ایک رخ ہے، جبکہ اس کے ساتھ یہ جاننا اہم ہے کہ اس صوبے میں مذہبی ہم آہنگی بھی پوری آب و تاب کے ساتھ موجود ہے۔ وہاں کی حکومت اور مذہبی طبقہ اس بات کو بھی یقینی بناتے ہیں کہ غیر مسلم آبادی کو حقوق کے مسائل نہ ہوں اور انہیں کوئی خطرات لاحق نہ ہوں۔ اس کے لیے وہ وقتاً فوقتاً بین المذاہب ہم آہنگی کے لیے بیانات جاری کرتے رہتے ہیں۔ علماء کونسل دہشت گردی اور سخت گیر عناصر کے خلاف بھی کام کرتی ہے اور اس پر عوام کو آگہی دی جاتی ہے۔ اسی طرح کرپشن اور دیگر اخلاقی برائیوں کے خلاف دعوتی و اصلاحی بھی کام کیا جاتا ہے۔

انڈونیشیا کے اس صوبے میں مذہبی تشخص کو عام کرنے کے لیے ریاست نے بہت کام کیا ہے۔ یہ تجربہ ریاست و مذہب کے تعلق کے امور میں دلچسپی رکھنے والوں کے لیے سود مند ہے۔

ورکشاپ بعنوان

''مسلم دُنیا میں جمہوری تبدیلیاں''

کی رُوداد

از شمس الدین شگری

انٹر نیشنل ریسرچ کونسل برائے مذہبی امور نے ۲۸ ستمبر سے ۳۰ ستمبر تک اسلامی نظریاتی کونسل کے اشتراک سے تین روزہ ورکشاپ بعنوان ”مسلم دنیا میں جمہوری تبدیلیاں“ منعقد کی۔ اس ورکشاپ میں ملک بھر کے مختلف شعبوں سے تقریباً ۱۳۰ اسکالرز وماہرین نے شرکت کی۔ جن میں مدارس، قانون، صحافت، سیاست، اور تعلیمی و تحقیق کے شعبہ جات تعلق رکھنے والے اہل علم شریک تھے۔ لیکچرز کے لیے جن اصحاب فکر و نظر کو بلایا گیاوہ اس موضوع کے ماہرین تھے۔

پہلے سیشن میں محترم اسرار مدنی صاحب نے ورکشاپ کے اغراض ومقاصد اور اپنے ادارے کے اغراض ومقاصد سے شرکاء کو آگاہ کیا۔ ان کے بعد قبلہ ایاز چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل نے ایک وقیع خطبہ استقبالیہ دیا۔ جس میں انہوں نے اس ورکشاپ کے اغراض ومقاصد پر گفتگو کرتے ہوئے جدید جمہوریت اور جمہوری کلچر پر بات کرنے سے پہلے ماقبل جمہوری ادوار پر مختصر گفتگو فرمائی۔ انہوں نے استعمار، بادشاہت اور سلطنتوں کی تاریخ اور کلچر پر بہت بھی روشنی ڈالی۔ قبلہ ایاز صاحب نے اپنے خطبہ استقبالیہ میں فرنچ استعمار، پرتگالی استعمار، اور برطانویاستعمار کا مختصر تقابل پیش کیا۔ ان میں برطانوی استعمار کو باقی دو سے بہتر بتایا۔ کیوں کہ برطانیہ نے اپنے زیر قبضہ علاقوں میں مذہبی آزادی، مقامی ثقافتوں اور مقامی زبانوں کی آزادی کو برقرار رکھا۔ اس کے ساتھ ساتھ کچھ ترقیاتی منصوبوں پر بھی کام کیا۔ جبکہ پرتگالی استعمار زیادہ مذہبی تھی۔ اور فرنچ استعمار نے مقامی زبانوں، ثقافتوں پر پابندیاں لگانے کی کوشش کی۔ مسلم دنیا میں جہاں استعمار نہیں تھا وہاں بادشاہتیں تھیں۔ اس کے اپنے مسائل اور نقائص تھے۔ پھر قبلہ ایاز صاحب نے جدید مسلم ریاستوں پر گفتگو فرمائی۔ اس کے بعد عرب بہار، مہاتیر محمد کی پالیسی، تیونس میں راشد الغنوشی، افغان طالبان کی کامیابی سے مسلح جدوجہد والوں کے حوصلوں کی بلندی اور مابعد قومی ریاست پر بھی مختصر کلام کیا انہوں نے مسلم دنیا میں جمہوری تبدیلیوں، مسائل اور امکانات پر تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے کہا کہ مسلم دنیا کو جمہوریت اور قومی ریاستوں کے قیام کے بعد کئی سنجیدہ اور فکری موضوعات کا سامنا ہے۔ جس پر بین الاقوامی سطح پر مکالمے کی ضرورت ہے۔

تقریب میں ان کے بعد دانشور محترم خورشید احمد ندیم صاحب نے گفتگو فرمائی۔ انھوں نے بتایا کہ کیسے روایتی بیانیہ مسلم دنیا میں جمہوریت کی راہ میں رکاوٹ بنا ہوا ہے اور اس کا کیا حل ممکن ہے۔ انھوں نے متبادل کے طور پر انڈونیشیا، ملائیشیا اور تیونس میں مسلم ڈیموکریٹس اور النہضہ کا ماڈل پیش کیا۔ انہوں نے موجودہ مسلم دنیا کے مختلف نظام ہائے حکومت پر تفصیلی روشنی ڈالی اور بتایا کہ موجودہ مسلم دنیا میں چار قسم کے نظام ہائے حکومت رائج ہیں۔

۱- بادشاہت: مڈل ایسٹ کی مثالیں

۲- فوجی آمریت: براہ راست یا بالواسطہ

۳- پاپائیت: افغانستان اور ایران

۴- نیم جمہوری، نیم بادشاہت، نیم ڈکٹیٹر شپ

اس کے بعد خورشید ندیم صاحب نے جمہوریت کی تعریف، بادشاہت، پاپائیت اور جمہوریت میں فرق، پارلیمانی نظام، صدارتی نظام، متناسب نمائندگی، جمہوری کلچر اور اس کے نتائج و ثمرات، نیشنل اسٹیٹ میں اختیارات کی تقسیم اور استعمال، عدلیہ، انتظامیہ، مقننہ، کے اختیارات وغیرہ پر بہت علمی گفتگو فرمائی۔ اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے امامت اور خلافت، ان کی مذہبی حیثیت پر بھی مختصر روشنی ڈالی۔ عثمانی خلافت کے خاتمے کے بعد مسلم مفکرین رشید رضا اور سید مودودی کے پیش کردہ نظام فکر پر گفتگو فرمائی۔ حضور اکرم ﷺ کی دو لیگسی دین اور ریاست پر بات کی۔ آپ ﷺ کی ریاستی لیگسی اور سیاسی غلبے کو قانون اتمام حجت کے ساتھ جوڑ کر اس کو ایک تاریخی واقعہ کے طور پر لینے پر بھی گفتگو فرمائی۔

محترم خورشید ندیم صاحب کا دوسرا موضوع جس پر آپ نے گفتگو فرمائی وہ مسلم ڈیموکریٹس اور النہضہ میں فکری تبدیلی تھا۔ انڈونیشیا کی المحمدیہ پر بھی گفتگو کی اور یہ بتایا کہ سلفی ہونے کے باوجود ان پر پاکستانی دانشور، مفکر ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب کی فکر کے بہت اثرات ہیں۔ انہوں نے تیونس کے راشد الغنوشی کے فکری سفر سے بھی آگاہ کیا۔

اس سیشن کے تیسرے مقرر تھے بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی کے پروفیسر ڈاکٹر حسن الامین۔ آپ کا موضوع تھا بعد از سیاسی اسلام اور پاکستان کی مذہبی و سیاسی جماعتیں۔

پروفیسر صاحب کی گفتگو مندرجہ ذیل نکات پر مشتمل تھی۔

۱۔ تحریک کی تعریف

۲۔ جدید سیاسی اسلام کا پس منظر

۳۔ جماعت اسلامی، الاخوان اور داعش کا فکری پس منظر

۴۔ اسلامی انقلاب والوں کا نظریہ

۵۔ ازم کی تعریف

۶۔ سیاسی اسلام کے اثرات

۷۔ جدید سیاسی اسلام کے خالق سید ابوالاعلی مودودی مرحوم کے افکار کا خلاصہ

۸۔ اسلامی نظام کے تجربات کہاں کہاں ہوئے

۹۔ اس پر بھی روشنی ڈالی کہ کیا سیاسی اسلام اب بند گلی میں ہے؟

۱۰۔ طیب اردگان، مابعد اسلام ازم یا اسلام ازم کے علمبردار ہیں یا نہیں؟

۱۱۔ اخوان سے علیحدہ ہونے والی تنظیم حزب الوسط کا ذکر

۱۲۔ سیاسی اسلام کے جوابی بیانیے کا ذکر

۱۳۔ اسلام ازم اور جدید قومی ریاست اور مابعد اسلام ازم میں مابہ النزاع نکات کی شرح

۱۴۔ تصور اقلیت، معاشی نظام، حدود و تعزیرات، بین الاقوامی تعلقات، فنون لطیفہ، شخصی وغیرہ، پر روشنی ڈالی۔

۱۵۔ جماعت اسلامی اور جمعیت علمائے اسلام کا تقابل

۱۶۔ مابعد اسلام ازم کی کچھ نمائندہ شخصیات کا حوالہ

۱۷۔ نئے آئیڈیاز اور اسلام ازم کا تعامل: ترکی، انڈونیشیا، ملائیشیا کے تناظر میں

۱۸۔ دیوبندی مکتب فکر سے امیدیں اور جماعت اسلامی سے مایوسی کیوں؟

۱۹۔ دیگر سیاسی جماعتوں میں کیا مسلم لیگ کلچرل اسلام کی نمائندہ ہے؟

ماہنامہ الشریعہ کے چیف ایڈیٹر ڈاکٹر عمار خان ناصر نے 'مسلم مذہبی فکر میں جمہوریت کے حوالے سے بدگمانی و شکوک و شبہات' کے موضوع پر تفصیلی لیکچر دیا۔ انہوں نے اس بات زور دیا کہ عرف کو سامنے رکھ کر مسلم مذہبی فکر جدید قومی ریاستوں کے مسائل کو حل کرنے کیلئے اجتماعی کوشش کی ضرورت ہے۔

سابق وزیرِ قانون بیرسٹر ظفر اللہ خان نے 'ترقی پذیر ممالک میں گورننس اور قانونی نظام کے مسائل' پر بات چیت کی اور انتظامی مسائل کی نشاندھی کی۔ انہوں نے کہا کہ لوکل گورنمنٹ سسٹم کو چلانے کے بغیر بنیادی ترقی مشکل ہے۔ ان کے بعد سیکریٹری اسلامی نظریاتی کونسل ڈاکٹر اکرام الحق یاسین کا سیشن تھا جنھوں نے مسلم ممالک کے دساتیر کا تجزیاتی مطالعہ پیش کیا اور مختلف دساتیر میں انسانی حقوق، مذہبی آزادی اور جمہوری اداروں کا تفصیلی تذکرہ کیا۔ خیبر پختونخوا سے ڈپٹی اسپیکر قومی اسمبلی محمود جان نے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ پاکستان میں انڈونیشیا، اور ملائیشیا و تیونیسیا سے استفادہ ممکن ہے نیز ترکی کے گورننس سسٹم سے بھی استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

تیسرے اور آخری دن کے آغاز میں بھی مصنف شمس الدین شگری نے سیاسی اسلام پر گفتگو کی اور روایتی بیانیے کے مقابلے میں ایک جدید متبادل بیانیہ پیش کیا۔ ڈپٹی اسپیکر قومی اسمبلی قاسم خان سوری نے تین روزہ ورک شاپ کے مہمانِ خصوصی کے طور پر شرکت کی۔ مختلف شعبوں سے تعلق رکھنے والے ایونٹ کے شرکاء میں اسناد کی تقسیم اور مہمانِ خصوصی نے اختتامی نشست سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ اس بہترین مکالمے پر شکریہ ادا کرتا ہوں۔

انہوں نے کہا کہ جمہوری تبدیلی کیلئے پارلیمنٹ اور اس کے متعلقہ اداروں کا کردار ناگزیر ہے

انہوں نے کہا کہ پاکستان نے ہمیشہ امن اور رواداری کی بات کی ہے۔ ہم مذہبی ہم آہنگی کو

ریاستی اور سماجی سطح پر پروموٹ کر رہے ہیں۔

ہم نے انصاف کیلئے جدوجہد کی ہے اور شہریوں کو انصاف دیتے رہیں گے۔

انہوں نے پاکستان میں نوجوانوں کے کردار پر بات کرتے ہوئے کہا کہ نوجوان ہمارا اثاثہ ہیں جو مسلم دنیا میں سب سے زیادہ ہیں۔ ان کو حوصلہ افزا مکالمے میں انگیج کرنا وقت کا تقاضہ ہے۔

انہوں نے علاقائی امن اور ترقی میں پاکستان کے کردار پر بات کرتے ہوئے کہا کہ پاکستان نے باوجود مشکلات کے افغانستان امن میں کردار ادا کیا۔

انہوں نے یکساں نظام تعلیم کی اہمیت و ضرورت اور سماجی ہم آہنگی پر اس کے اثرات پر گفتگو کرتے ہوئے کہا کہ یکساں تعلیم کی فراہمی ہماری اولین ترجیح ہے۔

پروگرام کے اختتام پر ڈاکٹر قبلہ آیاز صاحب چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل اور انٹرنیشنل ریسرچ کونسل برائے مذہبی امور کی طرف سے محمد اسرار مدنی نے تمام شرکا اور ڈپٹی اسپیکر کا شکریہ ادا کیا۔

اس ورکشاپ کا سب سے خوبصورت پہلو شرکاء کا مختلف شعبہ ہائے زندگی سے تعلق ہونا اور سوالات وجوابات کی نشستیں تھیں جن سے بھرپور فائدہ اٹھایا گیا۔

This book is an effort towards realization that the Muslim societies should develop through consultation and consent at academic and practical levels, so that people can enjoy the benefits of freedoms and live according to their own free will. The book presents an alternate discourse based on the belief that no system-religious, political or personal- can properly function without shura (democratic) principal. It aims to create a firewall through peaceful dialogue, against all forms of political and social violent radicalization. The book will be helpful in understanding the teachings of Islam, especially for people with background in classic and traditional education.

Zafarullah Khan
Former SAPM / Federal Minister for
Law and Justice, Pakistan

***

This is a commendable effort that brings to fore a nuanced approach to the study of interrelation between Islam and democracy. It serves to present an alternate narrative and creates room for debate on the status of democracy in Islam and serves as a valuable resource for researchers.

Azmat Abbas
Journalist, Author, PhD scholar
at Wilfrid Laurier University, Canada

Many books have been written on the subject. 'Islam and Democracy: An Alternate Narrative' is a valuable addition to this valuable collection. The book deals the subject with a commendable combination of classic and modern political thought and explores the prevailing narratives on democracy and Islam in Pakistan and Afghanistan to present an alternative narrative against belief that democracy is a system designed against Islam. I hope that the book will be a precursor to change, especially in the minds of religious youth. Israr Madani deserves our appreciation and thanks for the useful work he undertook during the past few years to promote a healthy debate on the important subject of Islam and democracy in the country.

Dr. Qibla Ayaz

Chairman, Council of Islamic Ideology

***