جمہوریت اور اسلام: ایک ثقافتی جدلیاتی استدلال

زرتمین آئی - ولیم*

ترجمہ: توراکینہ قاضی

آج کی بیشتر دنیا اپنے آپ کو دو تاریخی، سیاسی دھاروں کے سنگم پر کھڑا پاتی ہے۔ جو سیاسی زندگی کے ارفع ترین سوال سے بحث کرتے ہیں۔ افراد اور معاشرے کس طرح اپنے مستقبل کا فیصلہ کریں گے؟ کیا اس کا تعین تیزی سے ارتقا پذیر دنیا میں متواتر اور جدید عمل انتخاب کے ذریعے ہوگا؟ یا یہ ہزار سالہ سچائیوں پر اعتقاد کے بارے میں واحد استصواب رائے (referendum) پر منحصر ہوگا۔ ان دھاروں میں ایک جمہوریت ہے اور ایک سیاسی اسلام۔ یہ غالباً ناممکن ہے کہ ان میں سے کوئی مکمل غلبہ حاصل کر لے۔ زیادہ امکان یہ ہے کہ مختلف تناسبوں سے اس کا نتیجہ دونوں کی ایک پرآشوب اور متلاطم آمیزش کی صورت میں نکلے۔ اس کا ماحصل البتہ متعلقہ افراد اور باقی دنیا کے لیے بھی دوررس نتائج کا حامل ہوگا۔

ایک پہلو سے، جمہوریت، جس نے زمانۂ قدیم میں ایتھنز میں جنم لیا اور مغرب میں پھلی پھولی، اب دوسری اور تیسری دنیا میں مستبد نظامِ حکمرانی کی ناکامیوں کے جواب میں ایک سیاسی معیار اور مقبولِ عام مطالبے کی حیثیت سے یک دم اہمیت پا گئی ہے۔ دوسرے پہلو سے، ترقی پذیر ممالک میں جدیدیت اور لادینی اشتراکیت (secular socialism) کی ناکامیوں کے ردعمل کے طور پر اسلامی احیاء بھی ابھر کر سامنے آیا، جو آگے بڑھ کر ایک سیاسی منصوبہ عمل کی حیثیت اختیار کر گیا۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ اسلام کمیونزم کے جانشین کی حیثیت سے مغرب کے لیے ایک خطرہ بن گیا ہے، جیسا کہ امریکی حکومت کے کچھ ترجمانوں نے خیال آرائی کی ہے۔ اسلام بحیثیت ایک ذاتی مذہبی

---

* ولیم زرتمین، واشنگٹن ڈی سی میں جان ہاپکنز یونیورسٹی کے نشے سکول آف ایڈوانسڈ انٹرنیشنل اسٹڈیز میں شعبہ افریقن اسٹڈیز کے ڈائریکٹر اور انٹرنیشنل آرگنائزیشن اینڈ کنفلکٹ ریزولوشن کے پروفیسر ہیں۔ آپ مڈل ایسٹ اسٹڈیز ایسوسی ایشن کے سابق صدر اور امریکن انسٹی ٹیوٹ فار مغرب اسٹڈیز کے بانی صدر ہیں۔

عقیدہ، اپنی تعلیمات میں مذہبی اور سماجی زندگی کی فطری وحدت کے باوجود، نہ تو مقامی حکومتوں کے لیے اور نہ بین الاقوامی تعلقات کے ضمن میں کوئی لازمی مضمرات کا حامل ہے۔ یہ صرف اس وقت ان پر اثر انداز ہونا شروع کرتا ہے جب تقویٰ اور بہترین رویے کے بارے میں مذہبی اعتقادات کو سیاسی نظام کی بنیاد کی حیثیت سے آگے بڑھایا جاتا ہے اور جو اس سیاسی نظام میں مقامی حکومتی طریقہ کار اور بین الاقوامی تعلقات کی صورت گری کرتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود جو حکومتیں اپنے آپ کو اسلامی کہتی ہیں ممکن ہے انہیں اپنے مفادات کا تحفظ مغربی ممالک سے تعاون میں نظر آئے جیسے سعودی عرب، پاکستان، موریطانیہ (وغیرہ)۔ بعض دوسری حکومتیں بھی، جو اپنے آپ کو اسلامی کہتی ہیں، وہ لازماً اور اصلاً مغرب کے ساتھ کشمکش کی حالت میں ہیں مثلاً ایران، عراق اور سوڈان وغیرہ۔ مزید برآں ان تمام ملکوں میں جو سیاسی جماعتیں اپنے آپ کو اسلامی کہتی ہیں وہ اپنی ہی حکومتوں کے مدمقابل کھڑی ہیں۔

تاہم سیاسی فلسفوں اور سیاسی عمل کے دھاروں کے طور پر مغربی جمہوریت اور سیاسی اسلام دونوں اپنی اپنی کلیت کے ساتھ، ایک دوسرے کے دستور وضوابط کو قبول کیے بغیر فکر وعمل کے علیحدہ علیحدہ نظام ہیں۔ درحقیقت حکومت اور سیاست کی دنیوی کارگزاریوں میں فکر وعمل کے یہ دو سلسلے جہاں بھی ملتے ہیں ایک دوسرے کو للکارتے ہیں۔ ایک اسلامی ملک میں جمہوریت پسند کیوں کر بنا جائے؟ ایک جمہوری ملک میں اسلام پسند کیوں کر بنا جائے؟ ایک اسلامی ملک کس طرح جمہوری بن سکتا ہے؟ ایک جمہوری ملک اسلامی کیوں کر بن سکتا ہے؟ یہ نہ صرف سعودی عرب، پاکستان، ایران، سوڈان اور موریطانیہ کے بلکہ فرانس، نائیجریا، برطانیہ، بھارت، روسی کنفیڈریشن اور امریکہ کے مخلص شہریوں کے لیے بھی اصل اور اہم سوالات ہیں۔

اسلام: ثقافتی جدلیات

عرب مصنفین اور مغربی تجزیہ نگاروں نے عرصہ دراز تک زمین پر مومنوں کی مملکت کے مثالی ماڈل کی تلاش میں مسلم معاشرے کے لیے ترغیبات کے دو محوروں پر بحث کی ہے۔ ان میں سے ایک (خدا کی طرف سے نازل کردہ) اقدار کا عرب اسلامی ماڈل ہے جس کی پکار مذہبی فیضان کی طرف واپسی کے لیے

ہے، تا کہ خدا کے بندوں کے لیے خدا کی مملکت کا قیام عمل میں آ سکے۔ اور دوسرا مادہ پرستانہ اقدار کا دنیوی ماڈل ہے جو معتقدین کی جماعت کو دورِ حاضر میں کامیابی عطا کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ کچھ لوگوں کے نزدیک پہلا ماڈل مستند لیکن روایتی ہے اس لیے دقیانوسی ہے۔ دیگر لوگوں کے نزدیک دوسرا ماڈل جدید لیکن لادینی اور اکثر غیر ملکی ہے اس لیے یکسر اجنبی ہے۔ دونوں مثالی نقشہ ہائے کار کے درمیان اس تقسیم سے بہترین راہنمائی کے معیارات اور تصورات کے درمیان تصادم ہی سامنے نہیں آتا بلکہ یہ کشمکش کے ایک حرکی عمل کی بنیاد اور تخلیق ہے جو منطقی جدلیاتی استدلال*(dialectic) کے طور پر کام کرتا ہے۔

اس دعویٰ اور جواب دعویٰ سے کوئی سہل الحصول اور قطعی نتیجہ، کسی ایک کی فتح کی صورت میں، سامنے نہیں آتا بلکہ بعض اوقات دو ثقافتوں کا ایک امتزاج (synthesis) ایک ایسے سیاسی نظام کی صورت میں سامنے آتا ہے جس میں ریاست کی مادی اقدار اور فرد کی مذہبی اقدار یکجا ہو جاتی ہیں۔ لیکن بعض اوقات یہ امتزاج یا تالیف مذہبی احیاء کی شکل میں ایک نئے جواب دعویٰ (antithesis) کی زد میں آ جاتا ہے جو اس سیاسی کلچر کی مادیت پرستی اور دنیاداری کو نشانہ تنقید بناتا ہے۔ یہ کشمکش دوبارہ شروع ہوتی ہے اور پھر کسی ایک کی واضح شکست یا فتح کے بجائے ایک اور امتزاج یا تالیف (synthesis) کی صورت میں منتج ہوتی ہے جس میں دونوں مثالیوں (models) کے اجزاء شامل ہوتے ہیں۔ یہ عمل اسی طرح جاری رہتا ہے۔

یہ ثقافتی جدلیاتی استدلال چودہویں صدی کے معروف فلسفی عبدالرحمٰن ابن خلدون کے مشہور تجزیہ کی اساس تھا، جس نے تاریخ کے تحرک کو صحرائی انتہا پسندوں اور شہری مادیت پرستوں کے مابین کشمکش میں دیکھا۔ عرب معاشرے کے حکمران اپنے دارالحکومتوں کی مادی ثقافت کی خرابیوں کا شکار ہو گئے جس سے ان کے ملکوں کے صحرائی سرحدی سخت جان باشندوں میں ان کی اصلاح کا جذبہ بیدار ہوا۔ چنانچہ وہ شہروں کی تسخیر کے لیے صحراؤں سے اٹھے اور مذہبی اصولوں پر مبنی سخت گیر مگر سادہ حکومتیں قائم کر دیں۔ لیکن وقت

* مصنف نے dialectic کا لفظ استعمال کیا ہے جس سے اس کا اشارہ منطقی نتیجہ پر پہنچنے کے لیے ہیگل کے اس جدلی تنقیدی طریقہ کار کی طرف ہے جس میں ایک دعویٰ (thesis) کے مقابل اس کے متضاد مگر متعامل جواب دعویٰ (anti-thesis) پیش کیا جاتا ہے اور پھر ان کے تقابل اور تعامل کے ذریعے جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے اسے امتزاج یا تالیف synthesis کہتے ہیں جو analysis (تجزیہ یعنی مختلف جزئیات کو الگ الگ کر کے سمجھنے کے اصول) کی ضد ہے۔ (مدیر)

گزرنے کے ساتھ ساتھ شہری زندگی ان پر بھی اثر انداز ہونے لگی اوران کی حکومت دو ثقافتوں کا ایک امتزاج (synthesis) بن گئی۔

گردش کے اسی اصول کے تحت اس موقع پر اصلاح پسند مذہبی جنونیوں کے نئے گروہ جنہیں ان کی سخت کوش زندگی میں یک جہتی کی مضبوط روح نے متحد کر رکھا تھا، پھر پہاڑوں سے اترے اور شہری غلاظت صاف کرنے کے لیے ان پر حملہ آور ہو گئے۔

مغربی نوآبادیاتی نظام کی آمد کے ساتھ جدلیاتی استدلال نے نئے معنی اختیار کر لیے۔ اور ایک نیا دعویٰ (thesis) نوآبادیاتی معاشرے میں مادہ پرستی کی شکل میں سامنے آیا، جس نے ایسے مقلدین اپنی جانب کھینچ لیے جو مغربی مادی ترقی سے مسحور تھے لیکن اس کے ساتھ ساتھ جو نوآبادیاتی معاشرے کی اجنبیت اور لادین دنیاداری کے سبب اس سے متنفر بھی تھے۔ اس بار جواب دعویٰ (antithesis) یورپ سے رابطہ کی بنا پر، باہر سے آیا، جس نے انیسویں صدی کے اواخر میں تیونس میں اور عثمانی مرکز ـــــ تنظیمات ـــــ میں اصلاحی حکومتیں تشکیل دیں۔ یہ وہی دور تھا جب جمال الدین افغانی کے کام میں، عرب دنیا میں اقدار کے تصادم کی بنا پر، ایمان اور تعقل کا نہایت اہم امتزاج (synthesis) سامنے آیا۔ لیکن جنگ عظیم اول میں مضبوط نوآبادیاتی حکومت کے ساتھ تعلق اس امتزاج (synthesis) میں بگاڑ کا سبب ہوا۔ نتیجتاً حسن البنا اور ان کی ۱۹۲۸ء میں قائم کردہ تنظیم اخوان المسلمون کے نظریات کی شکل میں ایک نئے جواب دعویٰ (antithesis) نے جنم لیا۔

یورپی کساد بازاری (depression) اور دوسری جنگ عظیم کے دوران نوآبادیاتی نظام کے خلاف ایک طاقت ور پیغام کی تشکیل کے لیے عرب قوم پرستی اور اسلام متحد ہو گئے۔ تاہم سب سے کامیاب قائدین وہ تھے جنہوں نے اس پیغام کو تھامے رکھا اور جو نوآبادیاتی حکمرانوں کی زبان پر بھی عبور رکھتے تھے۔ ان قائدین نے قومی اور جدید دونوں اقدار کی بنیاد پر ایک جدید معاشرے کے قیام کے لیے آزادی کے معاہدے کے لیے مذاکرات کیے۔ شمالی افریقہ کے قوم پرست رہنما مثلاً آل الفصیح جو قرادین یونیورسٹی سے فارغ التحصیل (عالم) تھے، اور جنہوں نے مراکشی جماعت آزادی کی رہنمائی کی یا فرانس سے تربیت یافتہ قانون دان حبیب بورقیبا، جنہوں نے نئی آئین پارٹی کی بنیاد رکھی تھی اور جو تیس سال تک تیونس کے

پہلے صدر رہے، ان راہنماؤں نے جدید مغربی اور عرب -مسلم قومی اقدار کے ایک نئے امتزاج (synthesis) کی صورت گری کی۔

اکثر اوقات یہ امتزاج بھی جدید معاشرے کے اصلاح پسند (corrective) جذباتی گروہوں کی نئی لہر کا نشانہ بن جاتا ہے۔حبیب بورقیبا،مصر کے صدر انوار السادات، مراکش کے شاہ حسن ثانی اور عرب دنیا سے باہر ایران کے شاہ رضا پہلوی، اس لیے شدید حملوں کی زد میں آئے کہ وہ زیادہ جدید، مادہ پرست اور لادین (secular) ہیں جو مغرب سے جڑے ہوئے ہیں۔ان کی حکومتوں پر فسق و فجور، بدعنوانی، قومی ثقافت اور ورثے کی تباہی کے الزامات ہی نہیں لگائے گئے بلکہ یہ الزام بھی لگایا گیا کہ ان حکومتوں نے جدیدیت کے نام پر موعودہ فوائد کے علی الرغم روایتی قومی معاشرے کو بگاڑ کر رکھ دیا ہے۔ بنیادی اقدار تباہ ہوگئی ہیں، شہر نے معاشرے کی روح کو مسخ کر دیا ہے، غربت اتنی زیادہ ہوگئی ہے جتنی پہلے کبھی نہیں تھی، دولت چند ہاتھوں میں مرتکز ہوکر نمائش کا ذریعہ بن گئی ہے اور اس سب کے باوجود ترقی یافتہ دنیا سارا الزام دنیائے اسلام کے سر تھوپتی ہے۔ یہ ہے وہ زبان جو نئے جواب دعویٰ (antithesis) کے حاملین، جدید مغربی اور عرب-مسلم اقدار کے پرانے قومی امتزاج (synthesis) کے خلاف استعمال کر رہے ہیں۔ یہ نیا جواب دعویٰ سیاسی اسلام کے احیاء کے جھنڈے تلے پروان چڑھا ہے۔

سابق امتزاج (synthesis) سے یہ تصادم اور چیلنج اتفاقاً ظہور پذیر نہیں ہوا۔ اور یہ بھی کوئی اتفاق یا حادثہ نہیں ہے کہ اسلامیت پسندی (Islamicism) نے بیسویں صدی کے آخر میں عروج حاصل کیا ہے۔ ایسے واقعات اس وقت رونما ہوتے ہیں جب رواں نظام مشکلات کا شکار ہو اور استحکام اور اطمینان کا ذریعہ نہ رہے۔ اگر نظام و انصرام، شناخت اور وسائل تباہ ہو جائیں تو بڑی تعداد میں لوگ اپنے مذہب کی طرف رجوع کرتے ہیں اور اس میں صرف آخرت کی نجات کا ذریعہ ہی تلاش نہیں کرتے (جو کہ مذہب کا ایک عمومی کردار ہے) بلکہ وہ اس میں دنیوی زندگی کے عدم اطمینان اور بے چینی کا حل بھی ڈھونڈتے ہیں۔ مقامی نظاموں کی تباہی کی سابقہ مثالیں صدی کے آغاز پر نوآبادیاتی نظام کی آمد سے منسلک تھیں اور پھر عالمی جنگوں کے نتیجے میں اس نظام کا بھی خاتمہ ہوگیا۔ بیسویں صدی کے عالمی نظام کی تباہی کی نشان دہی کرنے والی یہ دو مضبوط ترین مثالیں ہیں۔ مسلم دنیا کی نوآبادیت اور پھر اس سے نجات کے دونوں

اقدامات اس خطے میں شناخت کے بحران کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ حقیقتاً لوگوں کو یہ معلوم ہی نہ تھا کہ قدیم استناد اور جدیدیت کی اس جنگ میں ان کا مقام کیا ہے۔

کشمکش کی یہ مختلف حالتیں محض فلسفیانہ موشگافیاں نہیں۔ ان کا تعلق، شائد سب سے بڑھ کر، مادی حالات سے ہے۔ جب معاشیات اپنے باشندوں کی ضروریات پوری کرنے کے قابل نہ رہے، جب جدیدیت کی تباہ کاریاں رکسان معیشتوں کو اور روایتی شہری تجارتی معیشتوں کو انتشار کا شکار کر دیں اور جب ریاست معاشرتی خدمات کا وعدہ نبھانے اور فلاح و بہبود کی عمومی ذمہ داری اٹھانے میں ناکام ہو جائے، تو مذہب پر یقین رکھنے والے ان حالات کو، اجنبی مثالیوں (models) کو اختیار کرنے اور حکمران کے مذہبی انحراف پر سزائے خداوندی تصور کرتے ہیں۔ اور اس کا علاج خدا کے حکم کے مطابق صراط مستقیم پر واپس ہو لینے کو قرار دیتے ہیں۔

یہ جواب دعویٰ مذہبی تصوراتی معاشرت (utopia) کی شکل میں سامنے آتا ہے۔ اس میں فوری ملازمتوں اور اچھی حکومت کے وعدے موجود ہیں کیونکہ الجزائر اور تیونس سے سوڈان اور ایران تک کے اسلامیت پسندوں (Islamicists) کے الفاظ میں اس کا معاشی پروگرام ''قرآن میں موجود'' ہے۔ چونکہ اس دعویٰ کو مذہبی جواز کی سند حاصل ہے اس لیے اسے لازماً کامیاب ہونا چاہیے۔ اخروی نجات کی صورت میں نہیں ـــــ جس کی تصدیق نہیں ہو سکتی ـــــ بلکہ اسی مادی دنیا میں کامیاب نظام حکومت کی شکل میں۔ اگر یہ فوری طور پر کامیاب نہیں ہوتی تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ یہ غلط ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی راہ میں کفر و الحاد یا فسق و فجور کی قوتیں رکاوٹیں ڈال رہی ہیں، جن کی مکمل بیخ کنی نہیں کی گئی۔ بہترین جدلیاتی اصطلاحوں میں، یہ جواب دعویٰ کسی امتزاج (synthesis) کی صورت میں مصالحت کے لیے تیار نہیں بلکہ یہ (مکمل) فتح کا متلاشی ہے۔

چنانچہ نئے امتزاج (synthesis) کے لیے جدیدیت پسندوں اور اسلامیت پسندوں کے درمیان ایک شدید تصادم ضروری ہے۔ اس کے نتیجے کے طور پر، معاشرے کے لیے قومیت اور جدیدیت پر مبنی پروگرام (nationalist modernist) کی شکل میں ایک نئی چیز سامنے آئے گی جس میں مذکورہ بالا دعویٰ اور جواب دعویٰ دونوں کے بہترین اجزاء شامل ہوں گے۔ یہ امتزاج جلد تشکیل نہیں پا سکتا۔ بصورت

دیگر بحث ومباحث کی وہ قوت کمزور پڑ جائے گی جس کی اس لیے ضرورت ہے تا کہ اس بحث سے جدت پسندی کے دعویٰ (thesis) کا بگاڑ اور غیر ذمہ داری بھی واضح ہو جائے اور مثالی تصوراتی ریاست (utopia) کا خالی پن اور مذہبی جواب دعویٰ (antithesis) کی رجعت بہ اجداد (atavism) بھی نمایاں ہو جائے۔ صرف اسی صورت میں جدیدیت پسندی کی سائنسی تفہیم اور قومیت پسندی کی فعالیت ایک جگہ جمع ہوسکتی ہیں تا کہ عزم اور پیداواریت کا ایسا نظام وضع کیا جا سکے جو معاشرے میں حسنِ انتظام، شناخت اور وسائل کی ضرورت کو پورا کرے گا۔

جمہوریت: قوم پرستی کی تکمیل

جمہوریت کے موضوع پر بہت سے چونکا دینے والے اور بصیرت افروز مقالات موجود ہیں۔ اس بحث کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ان میں سے دو بظاہر متضاد مگر توضیحی نوعیت کے حامل عناصر پر بات کی جائے۔ ایک طرف جمہوریت ایک طریقہ کار ہے۔ اس طریقہ کار کے تحت مختلف مدمقابل امیدواروں میں سے، متعین عرصے کے لیے، حکمرانوں کے انتخاب کا موقع ملتا ہے۔ یہ کسی مخصوص عرصے میں نتائج کی ضمانت نہیں دیتا، یہ مختصر مدت کی اچھی حکومت کا ہم معنی بھی نہیں ہے۔ اس کے تحت اچھے نتائج اور غلطیاں دونوں سامنے آتے ہیں، لیکن لمحاتی غلطیوں کی بنا پر اسے منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم آگے جا کر یہ (جمہوریت) احتساب اور حکمرانوں کی ذمہ داری کی واحد ضمانت ثابت ہوتی ہے۔ یہ غلطیوں کی اصلاح کا واحد راستہ اور یہی وہ واحد طریقہ ہے جس کے ذریعے بدمعاش عناصر کو حکومتی حلقے سے باہر رکھا جا سکتا ہے یا اگر وہ حکومت میں بھی ہوں تو ان کی بدقماشیوں کو کم کیا جا سکتا ہے۔ جمہوریت نہ صرف منتخب کرنے کی صلاحیت کا نام ہے بلکہ یہ نادم ہو کر تائب ہونے کا موقع بھی فراہم کرتی ہے۔

دوسری طرف جمہوریت محض ایک طریقہ کار نہیں ہے۔ یہ ایک حکومت ہے، جسے جمہوریت پسند چلاتے ہیں، وہ ایسے قوانین کے تحت زندگی گزارتے ہیں جو انہیں بار بار اپنی پسند بروئے کار لانے کا موقع فراہم کرتے ہیں اور جو اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ ان کی شکست ان کے تحفظ کے لیے خطرہ بنے گی اور نہ ہی ان کی فتح ان کے لیے کسی خاص استحقاق کی ضمانت دے گی۔ اگرچہ کسی بھی ایک انتخابات کے نتیجے

میں یہ اچھے نتائج کی ضمانت نہیں دیتی تاہم اس کی بنیاد اس گہرے اعتقاد پر رکھی گئی ہے کہ صرف کھلے مباحثے کے ذریعے ہی بہترین متبادل سامنے آتے ہیں اور کھلا بحث مباحثہ ہی ــــ اگر چہ اس میں کچھ زیادہ وقت لگ جائے ــــ بہترین متبادلات سامنے لاتا ہے۔

جمہوریت کو شائد سب سے بڑی مشکل ان لوازمات کے حوالے سے درپیش ہے جو اس کی کامیابی کے لیے ضروری ہیں۔ ان لوازم میں خواندگی اور شہریت (urbanization) جیسی سماجی شرائط شامل ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ جمہوری مثالیوں (democratic ideals) اور ان جمہوری اقدار سے وابستگی اور ان کی متابعت بھی ضروری ہے جن کا پہلے ذکر ہو چکا۔ خواندگی اور شہریت ترقی کے آزاد ذرائع ہیں۔ لیکن جمہوری اقدار سے وابستگی اور ان کی متابعت جمہوریت کے تجربے کے بغیر مشکل ہے۔ اور اسی لیے پہلے انڈا یا مرغی والا مخمصہ پیش آتا ہے۔

نوآبادیاتی نظام نے اپنی رعایا کو جمہوریت کی تین پرتی (threefold) ترتیب دے کر اس مخمصے کو حل کرنے کی کوشش کی۔ مثلاً [اولاً] اس نے پارلیمانی جمہوریت یا آزادی، برابری اور خوشحالی کی اصطلاحات کے ذریعے اپنی رعایا کو سکھایا کہ ان کے نزدیک مثالی حکمرانی کا کیا مطلب ہے۔ [دوسرے] ان حکومتوں نے یہ دکھا کر کہ وہ نوآبادیات میں آباد ہونے والے اپنے باشندوں کے سلسلے میں یہاں کے مقامی لوگوں یعنی نوآبادیاتی رعایا کے مقابلے میں کس قدر ذمہ دار ہیں، انہیں ایک طرح کے رشک اور ہمسری کی خواہش میں مبتلا کر دیا۔ [اور تیسرے] اس امر نے قومی خودمختاری کے حصول کے لیے انہیں قومی جمہوری تحریکات کی بنیاد ڈالنے پر مجبور کیا۔ چونکہ ان نوآبادیات کے عوام کے پاس یہی قانونی جواز قوت کے ایسے ہتھیار تھے جن پر غیر ملکی آقاؤں کی ایسی اجارہ داری قائم نہیں تھی جیسی اجارہ داری انہیں اسلحہ، دولت، تنظیم اور بین الاقوامی حمایت کے حصول پر حاصل تھی۔

مآلِ کار، جمہوریت بھی لہروں کی صورت میں دنیا میں پھیلی ہے۔ اس کی ابتدائی لہریں اٹھارہویں صدی کے اواخر میں رونما ہونے والے فرانس اور امریکہ کے عظیم انقلابات کے ساتھ آئی ہیں۔ پھر انیسویں صدی کے وسط میں ان سے کم درجے کے انقلابات ــــ مثلاً پیرس کمیون، ہنگری کی بغاوت، اٹلی کا غدر، فرینکفرٹ اسمبلی ــــ سے جمہوریت کی لہریں مزید پھیلیں۔ پھر پہلی جنگ عظیم کے بعد امریکی صدر

وڈرو ولسن کے چودہ نکات ہیں اور قومی خود ارادیت پر ان کا اصرار ہے، جنگ عظیم دوم کے بعد نوآبادیاتی نظام کا انہدام ہے۔ [ان سب واقعات وعوامل نے جمہوریت کی ترویج میں حصہ لیا۔] لیکن جمہوری عمل (democratization) کی جو ترتیب نوآبادیاتی نظام نے دی تھی وہ لازمی طور پر بگاڑ اور کتر بیونت کا شکار تھی۔

نوآبادیاتی نظام کے خلاف قومی تحریکیں دراصل روسو کے ''عمومی ارادہ'' (General Will) سے جنم لینے والی عوامی جمہوریت کی تجسیم تھیں۔ انہیں قومی حق خود ارادیت کے حصول کی ایک مشق کے طور پر سمجھا جاسکتا ہے، جن کا مقصد حکومتیں حاصل کرنے کے بعد وہاں عوام کی حکمرانی کو بحال کرنا تھا اور ایسا اکثر انہی اداروں کے ذریعے کیا جانا تھا جنہیں نوآبادیاتی قوتیں وہاں چھوڑ گئی تھیں۔ لیکن ان قوم پرست حکومتوں پر اپنے قانونی جواز اور وحدت کا اتنا بوجھ تھا کہ وہ جمہوریت کی دلیل کو اس کے مطلوبہ نتیجے تک پہنچانے کے قابل نہ رہی تھیں۔ وہ انتخابی امیدواروں کے درمیان تقسیم، مباحثے، مختلف جماعتوں، اور بار بار انتخابات کے عمل کو برداشت کرنے کے بھی قابل نہ رہی تھیں۔ چنانچہ وہ نوآزادشدہ ممالک کے بانیوں کے جانشین بھی فراہم کرنے کے قابل نہ تھیں۔ اسی لیے نوآبادیاتی نظام کی جگہ لینے والی جمہوریت ایک مُردہ اور مجروح مشق بن کر رہ گئی۔

[گزشتہ] ہزاریے کے اختتام پر، آزادی کے نصف یا اس سے زیادہ صدی بعد جمہوریت کی ایک نئی لہر دنیا پر چھا رہی ہے۔ اس میں مقبول عوامی حاکمیت کے لیے ایک ایسا نیا دباؤ موجود ہے جو ترقی پذیر اور پھر ان میں مسلم ممالک کے لیے خاص معنی رکھتا ہے۔ یہ قومی تحریک کی منطق، وعدے اور خود ارادیت کی تکمیل ہے، جس میں حکومت کا تعین، باقاعدہ وقفوں کے ساتھ، عوام کرتے ہیں۔ یہ محض ریاست کی آزادی نہیں ہے جو ایک بار ووٹ کے ذریعے متعین کی گئی تھی۔ جمہوریت کی حالیہ لہر، جو اواخر ۱۹۸۰ء میں شروع ہوئی تھی، کو اصل تحرک سوویت یونین اور مشرقی یورپ میں کمیونسٹ نظام کی اشتراکی یا مستبد جمہوریت کے انہدام سے ملا۔ اور جنوبی افریقہ میں نسلی امتیاز کے خلاف اور نوآبادیات سے آزادی کی جو تحریک چل رہی تھی اس کا اپنے انجام پر پہنچنا بھی اس کا ایک حصہ ہے۔ لیکن اس کا خاص اثر مسلم دنیا میں نظر آتا ہے جہاں اس کا سامنا اسلامیت پسندی کی تاریخی لہر سے ہوا، جو اسی دوران میں ابھر رہی تھی۔

قوم پرست تحریک کے نقطہ عروج کی حیثیت سے اپنی اہمیت کے علاوہ، جمہوریت کی حالیہ لہر، نو آبادیاتی ریاست کے بعد کے دور میں، دو دیگر پہلوؤں سے بھی اپنی اہمیت واضح کرتی ہے۔ ایک تو یہ کہ سماجی و معاشی خدمات اور قانونی ضوابط کے میدان میں ریاست کا دائرہ کار نہ صرف قبل از نوآبادیاتی دور کی ریاست سے بلکہ خود نوآبادیاتی ریاست کے دور کے مقابلے میں بھی بے حد پھیل چکا ہے۔ دوسرے، خاص طور پر مسلم دنیا میں ریاست ہی سب سے بڑی آجر اور سب سے بڑی سرمایہ کار ہوتی ہے۔ تقریباً تمام یونیورسٹیوں کے اساتذہ سرکاری ملازم ہوتے ہیں اور تمام طلباء حکومتی رعایتوں پر گزارہ کر رہے ہوتے ہیں۔ انہیں تعلیم مکمل کرنے کے فوراً بعد ملازمت کی توقع ہوتی ہے اور اکثر اوقات حکومت نے ملازمتوں کی ضمانت دی ہوتی ہے۔ بنیادی غذائی اشیاء کی قیمتوں میں رعایت دی جاتی ہے اور علاج کی سہولت بھی، تعلیم کی طرح یا تو مفت ہوتی ہے یا کم قیمت۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ [ریاست] [عام زندگیوں میں مخل] قانونی قواعد وضوابط کی تشکیل و نفاذ کا ذریعہ بھی ہے۔ مثلاً مزدوروں سے متعلق قانون، کرنسی کنٹرول، بیرون ملک کے ویزوں، نصابی اصلاحات اور سماجی اصول وضوابط سے متعلق تمام قوانین وضوابط اور ان کا نفاذ ریاست کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ نتیجے کے طور پر، ریاست حکمرانوں کے لیے محض استحقاق کا ذریعہ ہی نہیں بلکہ جمہوری ـــ یا کسی بھی ـــ حکومت کے اختیارات اس کے لیے خصوصی انعام کی حیثیت اختیار کر جاتے ہیں۔

تاہم ریاست [کی حکومت] کے لیے جدوجہد میں دوسرا عنصر وہ ہے جسے عرب دنیا میں ـــ اور تیسری دنیا میں کہیں بھی ـــ چند لوگوں کی، جو عوام سے کٹے ہوئے ہیں، شکاری پناہ گاہ کے طور پر دیکھا گیا ہے۔ یہ جبر کے ذریعے اتنی حکومت نہیں کرتے جتنی سازشوں اور جوڑ توڑ کے ذریعے کرتے ہیں۔ ان میں پچاس اور ساٹھ کی دہائی کے کرشماتی عرب راہنماؤں جیسے کوئی راہنما بھی نہیں ہیں۔ ۱۹۸۰ء کی دہائی میں اکثر عرب ممالک میں عوامی بے چینی کا اہم اور شدید اظہار ہوتا ہے۔ عوام نہ صرف حکومت کی طرف سے مہیا کردہ اشیاء وخدمات کی کمیابی پر احتجاج کرتے ہیں بلکہ خود حکمرانوں پر اپنے عدم اعتماد کا اظہار بھی کرتے ہیں۔ اس عشرے میں ہونے والے ہنگامے مثلاً ۱۹۸۱ء اور ۱۹۸۴ء میں کاسابلانکا میں، ۹۱-۱۹۹۰ء میں شمالی مراکش میں، ۱۹۸۶ء میں قسطنطین میں، پھر الجزائر میں ۱۹۸۸ء میں، تیونس میں ۱۹۸۴ء میں،

قاہرہ اور مصر کے دیگر شہروں میں ۱۹۸۶ء میں، عمان میں ۱۹۸۹ء میں، ۱۹۸۶ء میں حرم مکہ میں اور یقیناً اس سے پہلے ۱۹۷۹ء میں ایران میں برپا ہونے والے ہنگامے اور انقلاب سب مسلم مشرقِ وسطیٰ میں اپنی حکومتوں کے خلاف عوامی احتجاج کی خونی اور بلند آہنگ مثالیں ہیں۔

عوام سے کٹے ہوئے حکمرانوں کو جو طاقت ور ریاستوں پر حکومت کر رہے ہیں قومی حق خود ارادیت کی تکمیل پر جمہوریت کے قیام کے لیے اچانک بڑھتے ہوئے دباؤ کا سامنا ہے۔ ان ریاستوں کے حکمران اور ان کی مخالف جمہوریت کی یہ لہر مل کر دھماکہ خیز صورت حال کو جنم دے رہے ہیں۔

بد قسمتی سے جمہوری اقدار کے قیام کے پختہ عزم کے لیے مشکل یہ پیدا ہو رہی ہے کہ ان حالات میں جمہوریت کو محض ایک صحت مند طریقہ کار کے طور پر ہی نہیں دیکھا جا رہا بلکہ اسے وہ نتائج حاصل ہونے کی ضمانت سمجھا جا رہا ہے جنہیں پرانا نظام حاصل کرنے میں ناکام ہو چکا ہے۔ یہ نئے نظام حکومت کے لیے ایک نہایت سخت چیلنج ہے جسے چلانے والے اس کا کم ہی تجربہ رکھتے ہیں۔ اور وہ بھی ایسے وقت میں جب بیرونی امداد میں کمی آ رہی ہے، تجارت کے لیے حالات نامناسب ہیں، اور سرمایہ کاری نہ صرف کم ہو رہی ہے بلکہ اس کا رخ بھی تبدیل ہو رہا ہے۔

مشرقِ وسطیٰ میں ـــ اور تیسری دنیا میں کہیں بھی ـــ جمہوریت کے بارے میں خطرہ ہے کہ یہ بھی ایسا ہی نظام حکومت نہ بن جائے جس نے مطلوبہ نتائج نہیں دیے۔ کیونکہ اس سے بہت زیادہ توقعات وابستہ کر لی گئی ہیں۔ اگر جمہوری احیاء مسلم دنیا کے مستبد حکمرانوں کے لیے ایک خطرہ پیش کرتا ہے تو یہاں کے عوام کے جذبات سے کھیلنے والے کرشماتی راہنما جمہوریت کی شکل ایک ایسے اجنبی اور غیر ملکی تصور کے طور پر بگاڑ سکتے ہیں جو عام لوگوں کے مفادات کی نمائندگی کا دعویٰ کرتا ہے۔

لیکن اس چیلنج کی سب سے زیادہ طاقت ور شکل سیاسی اسلام ہے جو اخلاقیات، قدیم استناد اور دنیوی کامیابی کا اور خرابیوں اور بدعنوانیوں کے خاتمے کا وعدہ کرتا ہے اور جسے الفاظِ خداوندی کی راہنمائی اور ضمانت بھی حاصل ہے۔

جمہوریت اوراسلام

جمہوریت اور اسلام میں کوئی فطری عدم مطابقت موجودنہیں ہے۔تمام مقدس صحیفوں کی طرح قرآن کی تعبیر بھی اس طرح سے کی جاسکتی ہے جس سے کئی طرح کے مختلف سیاسی رویوں اور نظام ہائے حکومت کی تائید ہوسکتی ہے۔ اس میں جمہوریت کی کوئی براہ راست حمایت نہیں ہے۔ اس میں ایک اشارے کےطور پرقریب ترین بیان یہ ہے کہ ''خدا'' اور جوکچھ اللہ کے ہاں ہے وہ بہتر بھی ہے اور پائیدار بھی اور وہ ان لوگوں کے لیے ہے جو--- اپنے معاملات آپس کے مشورے سے چلاتے ہیں---'' (القرآن۴۲:۳۶-۳۸)۔توقع کے مطابق اس میں زورتقویٰ کی ان خوبیوں پر ہے جن کی حکمرانوں میں توقع کی جاتی ہے نہ کہ اس طریقہ کار پر جس کے تحت حکمرانوں کومنتخب کیا جانا چاہیے۔جیسا کہ اس مقالے کے آغاز میں اشارہ کیا گیا تھا جمہوریت اورسیاسی اسلام دونوں دھاروں کے مآخذ مختلف ہیں اور دونوں مختلف مسائل پر بات کرتے ہیں۔

ان دونوں میں تنازع اس وقت پیدا ہوتا ہے جب سیاسی اسلام کی مخصوص شکل جمہوریت کے جوہری طریقہ کار ــــ یعنی آپشنز کی آزادفہرست پر بحث ومباحثے کے بار بار ملنے والے مواقع اور پھران سے انتخاب ــــ پرعمل درآمدکوناکام بنادیتی ہے۔ جب سیاسی اسلام، بدعنوانیوں اور غیرملکی اثرات کوختم کرنے کے نام پر ایک ایسا نظام قائم کرنے کا وعدہ کرتا ہے جس میں صرف وہی لوگ جو سچے راستے (صراط مستقیم) پر ہوں،حکومتی انتخابات میں حصہ لے سکتے ہوں،تب عدم مطابقت سامنے آتی ہے۔ جب مذہبی اعتقادات کے حامل بےلوث راہنماؤں کی جماعتیں، دیگر جماعتوں کے ساتھ،حکومت میں اپنے کردار کے لیے جدوجہد کرتی ہیں [یاانتخابات میں حصہ لیتی ہیں] توان [جمہوریت اورسیاسی اسلام] میں کوئی عدم مطابقت نہیں ہے۔لیکن جب یہ جماعت قومی مذہب کی سب ذمہ داریاں خودسنبھال لیتی ہے، اس کی تمام علامتوں پراجارہ داری کادعویٰ کرتی ہےاورمخالفین کوناجائزقرار دے دیتی ہے،تو کھلے جمہوری مباحثے اور مستقبل میں آزادانہ انتخابات کی ضمانت کویقینی بنانامشکل ہوجاتا ہے۔

اسلامی جماعتیں اورحکومتیں عام طور پر اپنے ارادوں کے بارے میں صاف گو ہوتی ہیں، اگرچہ مغربی پریس کے سامنے ہمیشہ نہیں۔اگرچہ الجزائر کے اسلامک سالویشن فرنٹ (FIS) نے مغربی صحافیوں

کے سامنے جمہوریت سے اپنی وابستگی کا اقرار کیا، تاہم انہوں نے اپنے مقامی لوگوں کو یہی بتایا کہ ''جمہوریت ایک بدعت ہے'' اور ''تمام جماعتیں جو سیدھے راستے پر ہوں وہ انتخابات میں آزادانہ حصہ لے سکتی ہیں''۔ یہ جمہوریت سے عدم مطابقت کے بارے میں ایک واضح بیان ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ کھلے مباحثے کے ضمن میں سیاسی اسلام اور جمہوریت دونوں (اگر چہ) ایک ہی رائے رکھتے ہیں، لیکن ان کی یہ رائے ایک اہم انداز میں مختلف ہے۔ دونوں کے خیال میں کھلے مباحثے میں صداقت کا بول بالا ہوگا ،لیکن جمہوریت پسند مباحثے (کے عمل کی) حمایت کرتے ہیں جبکہ اسلام پسند صداقت کی۔

زیادہ پیچیدگی یہ ہے کہ اسلامی جماعتیں عام طور پر دو حصوں میں منقسم ہیں۔ ایک معتدل قیادت ہے جو عام طور پر سامنے ہوتی ہے اور ایک انتہا پسند عسکری بازو ہے جو عموماً زیرزمین رہتا ہے۔ اس صورت حال میں، جیسا کہ کسی بھی انقلابی تحریک میں ہوتا ہے، معتدل قیادت مکمل آزاد نہیں ہوتی اور کسی بھی وقت جب اقتدار کے حصول کے لیے اس کی افادیت ختم ہو جاتی ہے تو اسے تبدیل کر کے اس کی جگہ عسکریت پسند لے سکتے ہیں۔ چنانچہ سیاسی اسلام اور جمہوریت کے درمیان مطابقت کو پرکھنے کے لیے صرف عوامی بیانات ہی کافی نہیں بلکہ ممکنہ سیاسی حرکیات کا تجزیہ بھی ضروری ہے۔

ابھی جبکہ یہ تنازع جاری ہے، ایک کارآمد امتزاج (synthesis) کی تشکیل کے لیے کیا کچھ کیا جا سکتا ہے، تاکہ سیاسی اسلام کی موجودگی میں جمہوریت کو، بجائے اس کے کہ تباہ ہونے دیا جائے، محفوظ رکھا جا سکے؟ ایک طریقہ وہ ہے جسے بہت سے مسلم ممالک نے اپنایا ہے کہ آئینی اصلاحات کے ذریعے اسلام کو قومی مذہب قرار دے دیا جائے اور تمام اسلامی جماعتوں پر، بشمول نسلی جماعتوں کے، پابندی لگا دی جائے ـــ کئی مسلم ممالک کے دساتیر میں یہ گنجائشیں موجود ہیں ـــ ان میں الجزائر بھی شامل ہے جہاں کی اسلامی جماعت FIS کو ۱۹۸۹ء میں، اس کے باوجود کہ یہ غیر آئینی تھی، کام کرنے کی [انتخاب لڑنے کی] اجازت دی گئی۔ ایک ایسا ہی طریقہ یہ ہے کہ اقتدار کے بارے میں قومی اتفاق رائے کے ذریعے متفقہ اصولوں کا ایک قومی منشور ہو، جس پر اشتراک وتقابل کی بنیاد رکھی جا سکے۔ یہ طریقہ کار مصر اور تیونس میں استعمال کیا گیا ہے اور موخر الذکر میں ایک اسلامیت پسند نمائندے نے بھی اس پر دستخط کیے ہیں، لیکن اس میں اسلامیت پسند جماعت بنانے کی قانونی اجازت نہیں ہے۔

ایک دوسرا پیمانہ ایک قابل بھروسہ حزبِ اختلاف کی تشکیل ہے۔ کمزور ہوتی ہوئی استبدادی حکومت اور اسلامیت پسند حزب اختلاف کے درمیان حالیہ تنازع میں بحران اس وجہ سے پیدا ہوا کہ کوئی متبادلات موجود نہیں ہیں۔ الجزائر میں ۱۹۹۰ء اور ۱۹۹۱ء کے انتخابات ـــ اور منسوخ شدہ ۱۹۹۲ء کے انتخابات ـــ میں ایسا نہیں تھا کہ FIS جیت گئی تھی۔ بلکہ اس کی جیت کا سبب واحد پرانی پارٹی نیشنل لبریشن فرنٹ کا اعتماد کھو دینا تھا جس کے بعد کوئی ایسی پارٹی نہ رہی تھی جو اتنی معروف اور پرکشش ہوتی کہ ووٹ حاصل کر سکتی۔ اسی سبب FIS جتنے ووٹروں کو حرکت میں لا سکتی تھی لائی اور اس نے کل ڈالے جانے والے ووٹوں میں سے ۴۷ فیصد ووٹ حاصل کر لیے۔ لیکن یہ اہل ووٹروں کا صرف ۲۵ فیصد تھے۔ بحران اس حقیقت کے تحت رونما ہوا کہ وہاں کوئی ایسی جماعت نہ تھی جو قوم کی غالب اکثریت کی حمایت حاصل کر سکتی، بالخصوص جو آبادی کی غالب اکثریت کو حقِ رائے دہی استعمال کرنے کے لیے باہر لا سکتی۔

تیونس اور مصر میں، مضبوط حکومتی جماعتیں، اسلامی حزب اختلاف پر غالب آ گئی ہیں، جس نے تیونس میں ۱۹۸۹ء کے انتخابات میں آزاد امیدواروں کی حیثیت سے حصہ لیا تھا اور مصر میں ۱۹۹۰ء اور ۱۹۹۱ء میں دیگر کئی جماعتوں کے درمیان انتخابات میں شرکت کی تھی۔ لیکن ان دونوں ممالک میں دیگر جماعتیں، جنہوں نے کوشش کی، بالکل نئی، ناتجربہ کار اور غیر معروف تھیں کہ موجودہ مذہبی عہدے داروں کے لیے کوئی چیلنج بن سکتیں۔ اور پرانی جماعتوں کی راہ میں گزشتہ حکومتوں سے ان کے تعلقات مزاحم رہے۔ تاہم جیسا کہ شاہ کے زیر اقتدار ایران کے تجربے سے ظاہر ہوتا ہے کہ مذہبی عہدے دار [جماعتیں] اس قابل نہیں کہ اپنی حکومتوں کے مقابلے میں کوئی قابل بھروسہ حزبِ اختلاف تشکیل دے سکیں۔

ایک تیسرا پیمانہ یہ ہے کہ کثرتیت (pluralism) کی حوصلہ افزائی کے لیے اور اسلامیت پسند جماعت کے اثر و نفوذ کو محدود کرنے کے لیے جو وہ حکومتی نظام پر حاصل کر سکتی ہے، انتخابات کے تکنیکی پہلوؤں کو استعمال میں لایا جائے۔ متناسب نمائندگی کا انتخابی نظام چھوٹی جماعتوں کو نشستیں دلاتا ہے اور اکثریت پر ضرورت سے زائد اصرار سے بچاتا ہے۔ یہ اکثر مخلوط حکومت اور کم مربوط پالیسیوں کی طرف راہنمائی کرتا ہے۔ تاہم اکثریت کے اصول پر مبنی نظام (majoritarian system) کا رجحان، خواہ وہ ایک رکنی اضلاع کا نظام ہو یا وسیع حلقہ ہائے انتخاب کا نظام، چھوٹی اور علاقائی جماعتوں کی نمائندگی کو کم

رکھتے ہوئے ، اہم متبادلات کی طرف توجہ مرکوز کرنے کی طرف ہوتا ہے۔اگر چھوٹی جماعتوں کی کم سے کم شرح مثلاً ۵ سے ۸ فیصد کے درمیان کو حکومتی معاملات میں شریک کر لیا جائے تو اس طرح انہیں مزید تقسیم ہونے اور غیر ضروری اتحادوں میں شامل ہونے سے روکا جا سکتا ہے۔ان جماعتوں کے لیے ضروری قرار دیا جا سکتا ہے کہ وہ تمام خطوں یا تمام انتخابی اضلاع میں اپنے نمائندوں یا اپنے حمایتیوں کے وجود کو ظاہر کریں تا کہ ان کے قومی کردار کا تعین کیا جا سکے۔انتخابی قوانین کے ان اور دیگر پہلوؤں کو انتہا پسند جماعتوں کی تحدید، انتخابی اتحادوں کی حوصلہ افزائی، جماعتوں کی تقسیم کے سد باب، اور قابل اعتبار حقِ انتخاب کو تقویت دینے کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔

ایک چوتھا پیمانہ یہ ہو سکتا ہے کہ سیاسی جمہوریت کو اس وقت تک مؤخر کر دیا جائے جب تک کہ [اس کی بہتر کارکردگی کے لیے] ضروری شرائط (preconditions) مضبوط و مستحکم نہیں ہو جاتیں یا کم از کم ان پر عمل درآمد کا آغاز نہیں ہو جاتا۔ان شرائط میں خواندگی کے معیار اور شہریت کے ارتکاز کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔لیکن جمہوریت کے لیے دیگر سیاسی شرائط میں، آزاد اور کثرتِ آراء کا اظہار کرنے والے ذرائع ابلاغ (پریس)، آزاد عدلیہ، خود مختار انجمنیں بشمول مزدور یونینیں، عوامی معاملات پر مباحثہ کرنے والے گروہ اور شہری آزادیوں اور حقوقِ انسانی کا احترام، شامل ہیں۔مسئلہ یہ ہے کہ ان شرائط پر عمل درآمد اور ان کا تسلسل اتنا ہی دشوار ہے جتنا کہ آزادانہ انتخابات کا انعقاد۔ان کی موجودگی ان کے تسلسل کی ضمانت نہیں، اور ان کے نقائص کو بڑی آسانی سے جمہوریت کی مشق کے التواء کے لیے بہانہ یا جواز بنایا جا سکتا ہے۔(اگرچہ جمہوریت کی یہ مشق مذکورہ بالا شرائط یا خوبیوں کے تسلسل میں مدد دیتی ہے)۔ان شرائط کے بغیر جمہوری اقدار کو، جن سے آزادانہ انتخاب کا عمل مضبوط ہوتا ہے، برقرار رکھنا مشکل ہے۔یہ اقدامات اور پیمانے ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور اہم یہ ہے کہ جو جہاں ہو وہاں سے آغاز کر دیا جائے۔

پانچواں پیمانہ یہ ہے کہ شیڈول کے مطابق جمہوریت کی کسی بھی شکل کی مشق ہونے دی جائے اور جو بھی مقبول ترین ہو — بشمول اسلامیت پسند — انہیں کامیاب ہونے دیا جائے تا کہ وہ عملی طور پر جمہوریت کا سبق سیکھ سکیں۔انتہا پسند گروہوں یا جماعتوں کے ساتھ بہت سے تجربات کا سبق یہ ہے کہ ذمہ داری انہیں اعتدال پسند بناتی ہے۔لیکن یہ سبق بھی کامل نہیں ہے۔دوسرا سبق یہ ہے کہ انقلابی گروہوں کو

اعتدال پسند بنانے کے تجربات میں ایک پوری نسل کا وقت لگ جاتا ہے جیسا کہ ایرانی تجربہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ تجربات سماجی علوم کے تجزیہ نگاروں کے لیے دلچسپی کا سامان ضرور ہیں لیکن یہ مقامی باشندوں کے لیے اور آس پاس کی دنیا کے لیے بے حد مشکل اور تہ و بالا کر دینے والے ہیں۔ خود اسلام کے اندر جدلیاتی تنازع اور سیاسی اسلام اور جمہوریت کی دو لہروں کے درمیان تصادم اپنی ایک قیمت رکھتا ہے۔ بہر حال یہ آبادیوں پر ہی منحصر ہے، جو عوام الناس یا سیاسی راہنماؤں کے ذریعے اپنا اظہار کرتی ہیں، کہ وہ کون سی قیمت چکانا پسند کرتی ہیں۔

[Zartman, I. William, "Democracy and Islam: The Cultural Dialectic", Annuals of the American Academy of Political & Social Science, Nov.92, Vol. 524, p. 181, 11p.]