مسلم شناخت اور جنوبی ایشیا

ڈاکٹر عائشہ جلال

ترجمہ: مراد علی شاہ

یہ مقالہ ایک معروف تاریخ دان ڈاکٹر عائشہ جلال نے تحریر کیا ہے جو کونسل آف سوشل سائنسز، پاکستان کی ایک نشست میں پیش کیا گیا۔ ڈاکٹر عائشہ جلال آج کل میک آرتھر فیلو اور ٹفٹس یونیورسٹی میں تاریخ کی پروفیسر ہیں۔ انہوں نے یونیورسٹی آف کیمبرج سے تاریخ میں ڈاکٹریٹ کی اور کئی ریسرچ سنٹرز کی فیلو رہی ہیں اور یونیورسٹی آف وسکونسن میڈیسن، ٹفٹس یونیورسٹی، کولمبیا یونیورسٹی اور ہارورڈ یونیورسٹی میں تدریس کا فریضہ سرانجام دے چکی ہیں۔

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تیری
دامن دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی

عظیم شاعر اور مفکر محمد اقبال نے اپنی نظم ''مذہب'' میں ایک اہم مسئلہ اٹھایا ہے۔ ملت اسلامیہ سے تعلق کے تناظر میں ہندوستان کے ساتھ مسلمانوں کی وفاداری کا پیچیدہ سوال ان کے پیش نظر تھا۔ اس سوال نے قوم کے موضوع پر روایات کا ایک پیچیدہ جال بُنا، وہ قوم جس کے بارے میں کہا جا سکتا ہے وہ گروہ یا ایک برادری سے قوم بنی اور اس قوم کے لئے 19 ویں صدی کی آخری دہائیوں میں وطن کی بات شروع ہوئی۔ علاقائی قوم پرستی اور اسلامی آفاقیت دو ایسے اہم پہلو تھے، جو 1857ء میں ہندوستان کی خودمختاری کے باقاعدہ خاتمے کے بعد مسلمانوں کی شناخت کے حوالے سے زیر بحث آئے۔

انیسویں صدی کی آخری دہائیوں میں اہم مسلمان شعراء میں سے الطاف حسین حالی نے حملہ آوروں کی جانب سے اپنے محبوب شہر دہلی کی تباہی پر افسوس کا اظہار کرتے ہوئے ایک مذہبی گروہ کے رکن ہونے کی بناء پر دہلی سے وفاداری کو مزید اہمیت دی:-

کبھی تورانیوں نے گھر لوٹا
کبھی درانیوں نے زر لوٹا
کبھی نادر نے قتل عام کیا
کبھی محمود نے غلام کیا
سب سے آخر میں لے گئی بازی
ایک شائستہ قوم مغرب کی

یہ بیان کچھ عجیب سا ہے۔ تصور اور سیاست کی دنیا میں جدید قومی ریاست کے نظریہ کو قیاساً مسترد کر دیا گیا اور جدید قومی ریاست کا نظریہ مذاکرات کے تلخ اور سخت عمل کی تخلیق پر منتج ہوا۔ مزید برآں فرد کے مقابلے میں برادری کے ساتھ مسلمانوں کا بظاہر جو گہرا تعلق تھا وہ اسلامی روایتی نظریہ کی ایک مخصوص فہم سے اخذ کیا گیا تھا۔ برادری کے ساتھ اس گہرے تعلق کو مسلمانوں کی حقیقی عملی سیاست کے لئے ایک مناسب پیمانہ کے طور پر تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ معیاری نظریہ اور سیاسی عمل کے درمیان فرق کے علاوہ جنوبی ایشیا کے مسلمان مذہبی تعلیمات پر مبنی اپنے ثقافتی اختلافات کے بارے میں معاشرتی تصور کو اجاگر کرنے کے لئے کم انفرادی رنگ کے حامل نہیں تھے۔ مسلمانوں کی مذہبی تعلیمات پر مبنی ثقافتی اختلافات کے تناظر اور تصور کو اجاگر کرنے کے ذریعے اور وہ تناظر اور تصورات جو انیسویں صدی کے آخری عشروں میں مسلمانوں کی شناخت کے ڈھانچوں کو قالب میں ڈھالتے تھے انہیں سامنے لانے کے ذریعے میں نے جنوبی ایشیائی تاریخ کے لئے ایک متبادل اصول کے عناصر کو سامنے لانے کی کوشش کی ہے۔ یہ ایک ایسا متبادل اصول ہے جو ثقافتی اختلافات کے اخراج اور ان کی غلط تفہیم کی بجائے ان اختلافات کے اندر مزید تخلیقی انداز میں ہم آہنگی پیدا کرے گا۔

''قوم'' اور ''قوم پرستی'' کے بارے میں مسلمانوں کے تصورات

بیسویں صدی کے اختتام تک کتابوں اور اخبارات و جرائد کے ذریعے گروہی شناخت کے بارے میں جو حکایتیں سامنے لائی گئیں، ان میں قوم اور قومیت کے بارے میں ہندوستانی مسلمانوں کے تصور کی علیحدہ سے وضاحت کئے بغیر مذہبی تعلیمات پر مبنی ثقافتی اختلافات پر زور دیا جاتا تھا۔ مغربی قوم پرستی کی مختلف صورتوں کے بارے میں تنقیدی جائزہ لینے سے قوم اور قومیت کے بارے میں مسلمانوں کے خیالات زیادہ واضح ہوئے، جس کا آغاز محمد اقبال (1873-1938) نے کیا۔ اقبال مسلمان، ہندوستانی اور کشمیری نسب کے حامل ایک پنجابی تھے۔ اقبال کی اپنی انفرادیت اور گروہ کے بارے میں ان کے احساس کی ہیئت، ان مختلف نسبتوں کے ذریعے مساوی انداز میں تشکیل پائی۔ اقبال کے پختہ فلسفہ اور شاعری میں امت کے بارے میں غالب تاکید کے باوجود ان کی شاعری کے پورے ڈھانچے میں انفرادی آزادی کی تحسین اتنی ہی واضح نظر آتی ہے جتنی انہوں نے مسلمان معاشرے کی تعریف کی ہے۔ اپنی نظم ''مذہب'' میں ایک انفرادی مسلمان کو نصیحت کرتے ہوئے اقبال مذہبی جوش و جذبہ رکھنے والے اپنے ساتھیوں کو تنبیہ کرتے ہیں کہ وہ اپنے ایمانی نظریات پر قائم رہنے کے ذریعے یکجہتی کی اہمیت کو سمجھیں۔ اقبال کے مطابق ایمانی نظریات محض ظاہری رسومات یا توہمات پر مبنی نہیں ہونے چاہئیں بلکہ یہ عشق پر مبنی ایسی اقدار ہیں جو مسلمانوں کو حضورﷺ کی امت سے منسلک کرتی ہیں۔ انہوں نے لفظ ملت کو لفظ ''نیشن'' کے مفہوم میں استعمال کیا اور اسے لفظ قوم سے ممتاز کیا۔ اپنے قرآنی مطالعے پر انحصار کرتے ہوئے انہوں نے یہ ذکر کیا کہ لفظ ملت سے مراد مذہب، قانون اور ایک پروگرام ہے جبکہ لفظ قوم کا مفہوم لوگوں کا ایک ایسا گروہ ہے جنہیں پیغمبری قانون اور مذہب سے راہنمائی حاصل نہ ہو۔ انہوں نے ملت کی تعبیر یوں پیش کی کہ یہ افراد کا ایسا گروہ ہوتا ہے جنہیں مذہب سے رہنمائی حاصل ہوتی ہے جبکہ قوم میں ایسے افراد شامل ہوتے ہیں جنہیں مذہب سے رہنمائی ملتی ہے اور ایسے افراد بھی شامل ہوتے ہیں جنہیں مذہب سے رہنمائی حاصل نہیں ہوتی۔ کوئی قوم کسی ملت کا درجہ رکھ سکتی ہے یا کسی مخصوص طرز زندگی کی حامل ہو سکتی ہے لیکن کسی قوم کی ملت ایک ناقابل تصور مظہر ہے کیونکہ ملت یا امت میں قوم شامل ہوتی ہے، ان کا آپس میں ادغام نہیں ہو سکتا۔

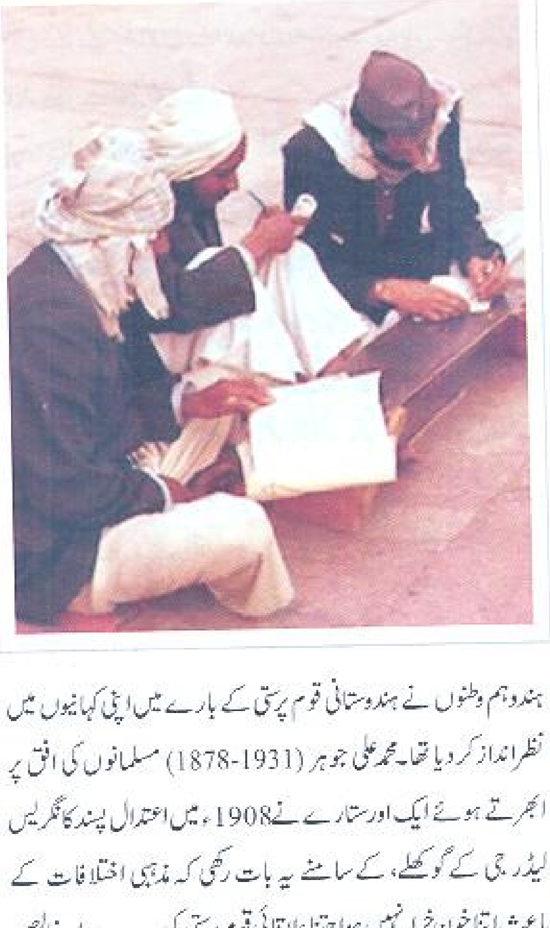
یہ معلوم ہے کہ اقبال نے اپنی شاعری کا آغاز وطنیت کے ایک سخت حامی کی حیثیت سے کیا۔ ان کا ترانہ ہندی جو انہوں نے 1904ء میں تخلیق کیا، آج بھی قومی نصب العین کے حوالے سے وطن پرستی پر مبنی ایک انتہائی معروف تحریر ہے۔ 1905ء میں یورپ رخصتی سے قبل کئی نظموں میں اقبال نے جذباتی انداز میں ہندوستان میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے

درمیان تصادم کے بڑھتے ہوئے واقعات پر اپنی مایوسی کا اظہار کیا جبکہ برطانیہ میں اقبال نے وطنیت کے بارے میں اپنے خیالات کی از سرنو تشکیل شروع کی۔ یہ خیالات ان کے ذہن میں مغربی مادیت کے ہمراہ آئے اور وہ سمجھتے تھے کہ یہ خیالات یورپی آفت کے لئے ایک علاج کی حیثیت رکھتے ہیں۔ 1908ء میں ہندوستان واپس آ کر اقبال نے نظموں کا ایک سلسلہ تخلیق کیا جن میں انہوں نے آفاقی بھائی چارے کے بارے میں اسلامی تصور کی خوبیوں کی تعریف کی اور مغربی قوم پرستی کو تنگ نظری پر مبنی تعصب، نفرت اور تصادم کا ایک ذریعہ گردانتے ہوئے شدید تنقید کا نشانہ بنایا۔ ایک نظم جس کا عنوان وطنیت ہے، اس میں انہوں نے اعلان کیا کہ تمام نئے دیوتاؤں میں سب سے بڑا دیوتا قوم ہے، جس کسی نے بھی قومیت کا لبادہ اوڑھا اس نے مذہب کو کفن پہنایا۔ یہ ایک دلچسپ امر ہے کہ ہندوستان کے دوسرے عظیم فلسفی شاعر رابندر ناتھ ٹیگور نے بالکل اسی زمانے میں علاقائی قوم پرستی کے خلاف آواز بلند کی۔ 1905ء میں بنگال میں سوادیشی تحریک کے آغاز کے موقع پر ٹیگور نے مادر قوم کی عظمت کی مدح خوانی کی۔ 1908ء تک نئی قوم پرستی کے گھمنڈ اور زعم کے بارے میں ٹیگور کا مزاج سنجیدہ ہو گیا تھا۔ جب ٹیگور اور اقبال نے پنجاب اور بنگال میں گروہی تعصب کو محسوس کیا اور جان لیوا قسم کی یورپی رقابتیں محسوس کیں تو دونوں حضرات علاقائی قومی ریاست کے مغربی ماڈل کے سخت ناقد بن گئے۔ آفاقی انسانیت کے بارے میں جذبات کو ابھارنے والے ٹیگور کے خیالات مذہبی احساسات سے خالی نہیں تھے۔ اقبال کی جانب سے خالص اسلامی اصطلاح کو شعوری انداز میں اپنانا کسی ایسے استثناء کے بارے میں پیش قدمی نہیں تھی جو مذہبی تعصب کو حق بجانب ٹھہراتا ہو۔ یہ اسلامی اصطلاح ایک ایسی خواہش کا اظہار تھی جس کے مطابق انہوں نے اپنے آپ کو ''ازم'' کی وبا سے دور رکھا جو ان کی انفرادیت کے احساس کا احاطہ کرتی تھی۔ انہوں نے مغربی مادیت کو استحصالی سرمایہ داری نظام کی پیداوار، بے حد عقلیت پسندی کو روحانی زوال کا ذریعہ اور قوم پرستی کو ایک انوکھے کٹرپن کے لئے زرخیز قرار دیتے ہوئے تنقید کا نشانہ بنایا۔ ان جارحانہ رجحانات کے تدارک کے لئے اقبال نے اسلام سے بطور سیاسی آلہ رجوع کیا جس کے ذریعے انہوں نے اپنی شاعرانہ صلاحیت کا بھرپور انداز میں اظہار کیا۔ ملی ترانہ میں اقبال نے اسلامی آفاقیت کے نصب العین کی یوں بات کی ہے:

چین و عرب ہمارا، ہندوستان ہمارا
مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا

اقبال اپنا تعلق ہندوستان کے ساتھ ختم نہیں کر رہے تھے بلکہ باقی ماندہ دنیا کے ہمراہ اسے اپنانا چاہتے تھے۔ جس طرح انہوں نے ''بلادِ اسلامیہ'' میں سرسری ذکر کیا ہے کہ اگر اسلام میں قومیت یا قوم پرستی مکان کی قید میں نہیں تو پھر اس کی سرحدیں نہ صرف ہندوستان بلکہ فارس یا شام سے بھی آگے نکلتی ہیں۔

یہ سیاسی طور پر باشعور مذہب کے سرگرم حامیوں کے درمیان بڑھتی ہوئی مایوسی اور لاتعلقی کو متوازن کرنے کا ایک ہوش مند طریقہ تھا جنہیں اپنے



ہندو ہم وطنوں نے ہندوستانی قوم پرستی کے بارے میں اپنی کہانیوں میں نظر انداز کر دیا تھا۔ محمد علی جوہر (1878-1931) مسلمانوں کی افق پر ابھرتے ہوئے ایک اور ستارے نے 1908ء میں اعتدال پسند کانگریس لیڈر جی کے گوکھلے، کے سامنے یہ بات رکھی کہ مذہبی اختلافات کے باعث اتنا خون خرابہ نہیں ہوا جتنا علاقائی قوم پرستی کی وجہ سے ہوا۔ خالص علاقائی نظام ہندو ذہنیت کے لئے کشش رکھتا تھا۔ مسلمانوں کی علاقائی حب الوطنی میں ایسی شدت اور جذبے کی توقع نہیں کی جا سکتی تھی کیونکہ مسلمان گزشتہ تیرہ صدیوں سے ''ملک کے بغیر ایک قوم'' تھے۔ سال میں تین دن کانگریس علاقائی وطن پرستوں میں ''بھائی چارے اور محبت'' کے علاوہ اور کوئی بات نہیں کرتی تھی۔ یہ ایک جھوٹا اور پرفریب اتحاد تھا کیونکہ

سال کے باقی ماندہ 362 دنوں کے دوران زیادہ تر کانگریس والے تنگ نظری، خود غرضی اور ذات پات سے متاثر رہتے تھے اور مسلمانوں کو متعصب قرار دیتے ہوئے برا بھلا کہتے تھے۔ اقبال کے نزدیک اس کی وجہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے اندر موجود وہ طبعی رجحان تھا جس کے تحت وہ مغرب کی تقلید کرتے تھے۔ اسلامی آفاقیت کے عظیم حامی جمال الدین افغانی کے افکار کو دہراتے ہوئے اقبال نے ملت کے بارے میں ایک ایسے پیرائے میں بات کی جس کا مقصد مذہبی جوش و جذبہ رکھنے والے اپنے ماندہ و مایوس ساتھیوں میں جوش و ولولہ پیدا کرنا تھا۔ علاقہ، نسل، ذات، رنگ اور قومیت کی رکاوٹوں سے آزاد ملت ایک ایسا مثالی معاشرہ ہے، جس کی مثالیں تاریخ میں پیغمبر اسلام ﷺ تک ملتی ہیں۔ تاہم اسلام کے مثالی معاشرہ کے حصول کے لیے مسلمانوں کے اندر موجود صلاحیت کے بارے میں اقبال کسی فریب سے متاثر نہیں تھے۔

اپنی دو انتہائی پر اثر اور متنازعہ نظموں ''شکوہ'' اور ''جواب شکوہ'' جو انہوں نے بالترتیب 1909ء اور 1913ء میں تخلیق کیں، اقبال فرد اور خدا کے درمیان کسی واسطے کی عدم موجودگی میں مسلمانوں کے معیاری عقیدے کو انتہا تک لے گئے۔ پوری دنیا میں اسلام کا پیغام پھیلانے کی خدمت کے عوض اہل ایمان کو اتنا کم انعام دینے پر اقبال ہر قسم کی احتیاط کو بالائے طاق رکھتے ہوئے بڑے جرأتمندانہ انداز میں اللہ تعالیٰ کے احساس انصاف کے بارے میں یوں استفسار کرتے ہیں:

ہم سے پہلے تھا عجب تیرے جہاں کا منظر
کہیں مسجود تھے پتھر، کہیں معبود شجر
خوگرِ پیکرِ محسوس تھی انساں کی نظر
مانتا پھر کوئی ان دیکھے خدا کو کیونکر
تجھ کو معلوم ہے لیتا تھا کوئی نام ترا؟
قوتِ بازوئے مسلم نے کیا کام تیرا

اسلامی تصورات کے صحرا میں اپنے ہی سراب کا تعاقب کرتے ہوئے اقبال اللہ تعالیٰ سے التجا کرتے ہیں کہ وہ ہندوستان میں محبت کی نایاب جنس کو پھیلائے تاکہ یہ بت پرست لوگ اسلام قبول کر لیں۔

اس نظم نے تعلیم یافتہ مسلمانوں میں ہلچل پیدا کر دی اور کئی ہندوؤں کو غصہ دلایا تاہم اس کے ادبی وصف سے کسی نے انکار نہیں کیا۔ جب اقبال تعصب اور ارتداد کی زد میں تھے، انہوں نے رام پر ایک تعریفی نظم تخلیق کی اور راسخ العقیدہ مسلمان علماء کو ''جواب شکوہ'' کے ذریعے مطمئن کرنے کی کوشش کی جو ان کی گستاخی سے برانگیختہ ہو گئے تھے۔ اس نظم (شکوہ) میں خدا کے جواب کا خلاصہ یہ تھا کہ مسلمان اپنی بدحالی کے خود ذمہ دار ہیں۔ انہوں نے پیغمبر ﷺ کی تعلیمات کو ترک کر دیا ہے۔ مشترکہ مذہبی علامات کے حامل ہونے کے باوجود مسلمان مایوس کن حد تک تقسیم ہو چکے ہیں:

پھر بھی ہم سے یہ گلہ ہے کہ وفادار نہیں
ہم وفادار نہیں، تُو بھی تو دلدار نہیں!
رحمتیں ہیں تری اغیار کے کاشانوں پر
برق گرتی ہے تو بے چارے مسلمانوں پر

جس طرح اقبال نے علی گڑھ یونیورسٹی میں وضاحت کی تھی کہ مسلمان معاشرہ دوسرے معاشروں سے مختلف ہوتا ہے کیونکہ مسلمان معاشرہ ''مخصوص تصور قومیت'' کا حامل ہوتا ہے جس کا زبان، ملک یا معاشی مفاد کے یکساں ہونے کے ساتھ کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ مسلمان معاشرے کا تصور ایک ''مجرد خیال'' سے اخذ کیا گیا ہے جسے اہم شخصیات کے ایک بہت وسیع گروہ کی شکل میں پیش کیا گیا ہے جو سنت رسول ﷺ کی پیروی کرتے ہیں۔ حضور ﷺ کی امت سے تعلق رکھنے کے موضوعی احساس نے مسلمانوں کے اندر قومیت یا عصبیت کا شعور پیدا کیا۔ اپنے اندر اپنی قومیت کا ایک مضبوط احساس پیدا کرتے ہوئے عصبیت کا ہرگز یہ مفہوم نہیں ہے کہ مسلمانوں کے اندر دوسری قوموں کے خلاف نفرت کا احساس پیدا ہو رہا ہے۔ مسلمان معاشرے کا ڈھانچہ ایک مذہبی نصب العین پر مبنی تھا نہ کہ ملائیت پر مبنی مرکزیت پر، جو کہ غیر ضروری طور پر فرد کی آزادی کو محدود کرتی ہے۔

دسمبر 1930ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کو اپنے صدارتی خطبہ میں انہوں نے یہ سوال پیش کیا کہ آیا یہ ممکن ہے کہ ایک اخلاقی تصور کے طور پر اسلام برقرار رہے اور ایک سیاسی نظام کے طور پر اسے مسترد کر دیا جائے تاکہ قومی سیاست کے نظریہ کو قبول کر لیا جائے جس میں مذہب کا کوئی کردار نہ ہو۔ جیسا کہ نظم ''مذہب'' سے ظاہر ہوتا ہے جو پہلی مرتبہ 1924ء میں بانگ درا کا حصہ بنی، اقبال ہندوستانی مسلمانوں کے لئے شرائط کے حوالے سے اسے ایک تضاد سمجھتے تھے کہ وہ اسلامی یکجہتی کے اصولوں کو ترک کر کے ایک سیاسی نظام کو اپنا لیں۔

انہوں نے اس پر افسوس کا اظہار کیا کہ مسلم ہندوستان کے مذہبی رہنما علاقائی قوم پرستی کے بارے میں انڈین نیشنل کانگریس کے نصب العین کو اسلام کے مطابق سمجھتے ہیں۔ وقت کے انقلابات فی الحقیقت عجیب ہوتے ہیں۔ ماضی میں مغرب سے نیم متاثرہ تعلیم یافتہ مسلمان طبقہ یورپ کے زیر اثر تھا۔ اب

مذہبی رہنما اس لعنت کے شکار ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ اسلامی آفاقی نقطہ نظر وطن کی محبت کے تصور کو مسترد کرتا ہے۔ جدید قوم پرستی کا محض علاقائی وابستگیوں سے تعلق نہیں ہوتا۔ یہ انسانی معاشرے کا ایک اصول ہے، ایک سیاسی تصور ہے جو ریاست اور مذہب کی علیحدگی پر مبنی ہے۔ یہی تصور اسلام سے متصادم ہوا۔ اسلام نے پہلی مرتبہ انسانیت کو یہ پیغام دیا کہ مذہب نہ قومی، نہ نسلی، نہ انفرادی اور نہ ذاتی بلکہ صرف ایک انسانی مظہر ہے اور اس کا مقصد تمام فطری امتیازات کے باوجود انسانیت کو متحد اور منظم کرنا ہے۔

اقبال کی سوچ میں جدید مضمرات کی تردید کیے بغیر یہ مذہب کا ایسا تصور نہیں تھا جس میں مذہب کی بنیاد پر اختلاف کی حد بندی کی جاتی ہے بلکہ عقیدے کی حیثیت سے مذہب کا ایک تصور تھا جس کے اندر ایک ایسی طاقت ہوتی پرستی تھی جو لوگوں کو مختلف حصوں میں تقسیم کر کے مختلف اقوام کی تخلیق کا باعث بنی اور یوں جدید تصادم کا ایک ذریعہ بنی۔ پیغمبر ﷺ اسلام کی عظمت اس میں ہے کہ انھوں نے دنیا کی اقوام کے اختراعی امتیازات اور احساس برتری جو اراضی، نسل یا نسب پر مبنی تھی، کو ختم کیا تاہم آپ ﷺ نے ثقافتی اختلافات یا قبیلہ، رنگ اور زبان کے تنوع کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جو اللہ کی وحدانیت کے ساتھ باہم وجود رکھتے ہیں۔

اقبال کی جانب سے اسلام کی فلسفیانہ تشکیل نو میں، مذہب کو سیاست کے دائرے سے باہر رکھنے کے تصور پر مبنی ہندوستانی قوم پرستی کے نکتہ نظر اور مسلمانوں کے اس مثالی تصور کے درمیان جس کے مطابق روحانی اور مادی دنیا میں کوئی اختلاف موجود نہیں ہے، تناؤ کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے۔ یہ

......تصویر اور ووٹ......

تصویر کی علت و حرمت مسلمان اہل علم میں زیر بحث رہی ہے۔ بھارت کی ایک عدالت نے جب فیصلہ دیا کہ ووٹ کے لیے باتصویر شناختی دستاویز کی ضرورت ہے تو اس پر علماء نے اس ضرورت کے سبب تصویر بنوانے کو جائز قرار دیا۔ بھارت کی مسلمان خواتین اپنے تشخص کی حفاظت کرتے ہوئے انتخابی عمل میں شریک ہیں

ہے جو قومی اور نسلی اختلافات کو ختم کر سکتا ہے تاکہ ایک ایسے آفاقی انسانی شعور کا حصول ممکن ہو جو الوہی تخلیق کے اتحاد کے اندر وجود کے تنوع پر مبنی ہو۔ مذہب بحیثیت اختلاف اور مذہب بحیثیت عقیدہ، ان دونوں تصورات میں فرق اہم ہے اور یہ اہمیت اس وجہ سے کم نہیں ہوتی کہ بعض پرتشدد واقعات کو جائز قرار دیا جاتا ہے جو حالیہ نوآبادیاتی نظام کے دوران اور اس کے خاتمے کے بعد جنوبی ایشیا میں مذہبی جذبات سے منسوب کیے جاتے ہیں۔ اقبال کے مطابق یہ قوم پرستی تھی جس نے مذاہب کے تلازم یا اضافیت کو ابھارا۔ مذاہب کے تلازم یا اضافیت کے نظریہ کے مطابق مذاہب کا تعلق مخصوص علاقوں سے ہوتا ہے اور بعض علاقوں کے مذاہب دیگر اقوام کے مزاج سے میل نہیں کھاتے۔ لہٰذا مذہب کے بجائے یہ قوم اہمیت اس لیے دی گئی تھی کیونکہ مذہب بطور حد اختلاف مقرر کرنے والا عنصر ہے جس کے تحت اسلام بطور اخلاقی نصب العین برقرار نہیں رہ سکتا تھا لہٰذا اقبال نے مسلمانوں کی جانب سے اس ممکنہ اتفاق کو مسترد کر دیا تھا جس کے مطابق مسلمان ہندوستانی قوم کا سیاسی طور پر ایک حصہ متصور ہونے کے بدلے میں اپنی مذہبی و ثقافتی شناخت کو محض ذاتی دائرے تک محدود کر دیں گے۔ اپنی زندگی کے آخری سال میں اقبال نے جمعیت علمائے ہند کے راہنما مولانا حسین احمد مدنیؒ کو جو کانگریس کے حامی تھے، ان کی اس تجویز پر شدید تنقید کا نشانہ بنایا جس کے مطابق ہندوستانی مسلمان متحدہ ہندوستانی قوم پرستی کے تصور کو قبول کر لیں جس میں مسلمانوں کو اپنے شخصی قانون اور مذہبی عبادات کے حوالے سے مکمل آزادی حاصل ہوگی۔ مولانا مدنیؒ نے

پرزور انداز میں کہا تھا کہ ملت قوم سے بالاتر ہے اور انھوں نے ملت کی تشبیہ زمین اور آسمان کے درمیان موجود آفاقی تعلق سے دی۔ تاہم اقبال کی رائے میں مولانا نے ملت کے لیے کوئی جگہ نہیں چھوڑی کیونکہ انھوں نے آٹھ کروڑ مسلمانوں کو یہ تبلیغ کی کہ وہ اس ملک میں اپنی شناخت سے دست بردار ہو جائیں اور اکثریت میں شامل ہو جائیں اور قوم کو آسمان کی بلندیوں تک لے جائیں تاہم انھوں نے اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا تھا کہ یوں اسلام کی حیثیت زمین کی مانند گھٹ جائے گی۔

مثالی اور حقیقی عناصر کے مابین: مسلمانوں کی شناخت اور جدید قومی ریاست

مسلمانوں کی خواہشات کی تشکیل اور ان کے سیاسی حقوق اور الگ تہذیب کے قلعہ کی حیثیت سے پاکستان اپنی تخلیق کے آغاز سے ہی اپنی اسلامی شناخت کے دعوؤں اور نوآبادیاتی حکمرانوں سے ورثہ میں ملنے والی ریاست کو چلانے کے نظریات کے درمیان مطابقت پیدا کرنے کی کوششیں کر رہا ہے۔ نوآبادیاتی نظام سے باہر نکلنے کے عبوری دور میں مساوات، یکجہتی اور آزادی کے لیے مسلمان قوم کی جدوجہد کے بارے میں وہ غالب تصورات جن سے مسلمان متاثر ہوئے، ان تصورات اور ریاستی ڈھانچے میں از سر نو مطابقت پیدا کرنے کے مقابلے میں پرانی ریاست کے ڈھانچے کو برقرار رکھنا آسان ثابت ہوا۔

پاکستان کے عظیم مفکر محمد اقبال کے مطابق اسلامی نقطۂ نظر سے ان اہداف کو عملی جامہ پہنانا بنیادی مقاصد میں شامل ہے۔ جیسا کہ میں نے پہلے ہی نشاندہی کی ہے کہ اقبال نے روحانی اور دنیاوی معاملات میں دوہرے پن کو مسترد کر دیا تھا۔ جدید یورپ میں ریاست اور سول سوسائٹی کے درمیان علیحدگی دنیاوی اور روحانی حاکمیت کے درمیان تاریخی تصادم کی پیداوار تھی۔ قرآن پاک سے ایسے قانونی اصولوں کے مجموعہ کے حصول کے بعد جن میں توضیح کے ذریعے وسعت اور ارتقاء کی بڑی گنجائش موجود تھی، کسی قسم کے کلیسا کی عدم موجودگی کی صورت میں اسلام میں ایسی کوئی چیز کبھی واقع نہیں ہو سکتی تھی جو بالکل آغاز سے سول سوسائٹی کہلاتی ہو۔ اپنے وجود کی اساس کے طور پر سیکولر عنصر کو مقدس قرار دیتے ہوئے اقبال نے پرزور انداز میں کہا ہے کہ اسلام میں ریاست کی تشکیل انسانی تنظیم میں روحانی عنصر کو عملی جامہ پہنانے کے لیے محض ایک کوشش تھی۔ صرف روحانی عنصر کو عملی جامہ پہنانے کے مفہوم کے مطابق اسلام میں ریاست ایک مذہبی حکومت ہے، اس مفہوم میں نہیں کہ ریاست کوئی ایسا ادارہ ہے کہ اس کی سربراہی زمین پر خدا کے ایک ایسے نمائندہ کے پاس ہو جو ہمیشہ اپنی قیاس کردہ معصومیت کے پردے کے پیچھے اپنی آمرانہ مرضی کو چھپاتا پھرے۔

تاہم پاکستان میں سول سوسائٹی جس طرح اپنا وجود رکھتی ہے۔ یہ ہندوستان میں برطانوی نوآبادیاتی حکمرانی کا براہِ راست ورثہ ہے۔ نوآبادیاتی ریاست نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ مذہب کو نہ صرف افراد کو شمار کرنے کی بنیاد کے طور پر استعمال کیا جائے بلکہ اسے ایک پیچیدہ معاشرے پر حکومت کرنے کے لیے بھی اسے استعمال کیا جائے۔ ان کا یہ فیصلہ اس حکمت عملی کی نفی کرتا تھا کہ مذہب اور ثقافت کی حدود سے سیاست کو دور رکھا جائے۔ ایسی مردم شماری جو مذہبی امتیاز کو رعایت بخشنے پر مبنی ہو وہ دنیاوی اور روحانی حدود کے درمیان خالص علیحدگی کے عمل پر منفی انداز میں اثر انداز ہوئی۔ تعلیمی اداروں میں نوکریوں، سرکاری ملازمتوں اور انتخابی نمائندگی میں حصے کے مطالبات کا انحصار ان اعداد و شمار پر ہوتا تھا جسے مردم شماری کے ایماندار اور باضمیر نوآبادیاتی ماہرین ترتیب دیتے تھے۔ ایسے ذاتی دائرے تک محدود ہونے کے بجائے جہاں نوآبادیاتی مداخلت سختی سے ممنوع تھی، برطانوی ہندوستان کی رعایا کی مذہبی و ثقافتی شناخت ایسے سماجی گروہوں کی جانب سے عوامی دائرہ میں اختراعی انداز میں اور تندہی سے ترتیب دی گئی تھی جو سرکاری سرپرستی یا توجہ کے لیے آپس میں مقابلہ کر رہے تھے۔

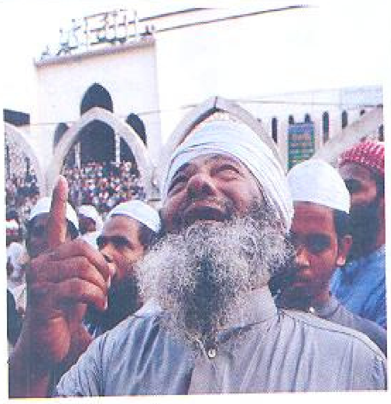
نوآبادیاتی نظام کے خاتمہ کے بعد قائم ہونے والی ایسی ریاست میں انتہائی بنیادی شہری حقوق سے طویل محرومی، جو اسلامی شناخت کا دعویٰ کرتی ہو، سول سوسائٹی کو تشکیل دینے والے شعبوں کے خط و خال اور رنگ کے بارے میں مزید دقیق درجے کی تفہیم کا تقاضا کرتی ہے۔ ایک ایسے سیاسی کلچر کو، جس میں نظریات کو عملی جامہ پہنانے کی صلاحیت موجود ہو، وضع کرنے کے مقابلے میں معیاری سطح پر جمہوریت اور اسلامی اقدار کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنا آسان اور یقیناً کم متنازعہ کام ہے۔ اگر ریاست کا آمرانہ طرزِ عمل ایک بڑی رکاوٹ ہے تو سول سوسائٹی کی نوعیت اور اس کی طبقاتی اور نظریاتی تشکیل اس ملک میں جمہوریت کے قیام کی راہ میں مزید بڑی رکاوٹیں ہیں۔ پاکستان میں جمہوری اداروں کے مسئلہ کے بارے میں خالص ریاست پسندانہ طریقۂ کار سے انتظامی مشینری کی اصلاح کی طرف توجہ مرکوز ہوگی جو انتہائی خستہ حال ہونے کے باوجود نوآبادیاتی دور سے لیکر، چند اصلاحات کے ساتھ، آج تک برقرار ہے۔ لیکن یہ پاکستان میں سول سوسائٹی کی بالکل کامل نوآبادیاتی خصوصیات ہیں جو موجودہ اداراتی ڈھانچے کو مکمل جمہوری طرز پر ڈھالنے کے لیے مطلوبہ فکری تبدیلیاں لانے

کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹیں ہیں۔ ان رکاوٹوں میں سب سے نمایاں رکاوٹ مفادِ عامہ اور نجی مفاد کے درمیان فرق کے بارے میں خوب واضح تصور کی موجودگی کا فقدان ہے جس کے بغیر سول سوسائٹی میں حقوق اور ذمہ داریوں کے انفرادی اور اجتماعی پہلوؤں کا تعین لازمی طور پر ناکافی ہوگا۔

نوآبادیاتی رعایا کو مسلمان ریاست کے شہریوں میں تبدیل کرنا

ہندوستانی مسلمان ایک ممتاز اور قابلِ شناخت گروہ ہیں، یہ دعویٰ برصغیر کی تمام مسلمان آبادی کی طرف سے کیا گیا۔ یہ دعویٰ اسلامی تصورِ قومیت یا عصبیت کے مطابق تھا اور اس تصور میں زبان، ملک یا معاشی مفاد کی یکسانیت درکار نہیں تھی، صرف ایسی آفاقی امہ سے تعلق کے موضوعی احساس کی ضرورت تھی جسے ایک مذہبی نصب العین نے اکٹھا کیا تھا۔ تاہم ہندوستانی مسلمانوں کے لیے نئے تخلیق کردہ وطن کے علاقائی خدوخال میں اس امر کو یقینی بنایا گیا کہ باہر کی دنیا میں اتنے ہی زیادہ غیر ملکی مسلمان قیام پذیر ہوں گے جتنے کہ مسلمان شہری ہندوستان میں قیام پذیر ہوں گے۔ یہ تضاد مکمل طور کبھی ختم نہیں ہوا اور اسے حل نہیں کیا گیا اور یہ تضاد ایک بہت بڑی رکاوٹ کی صورت اختیار کر گیا ہے جو پاکستان کی اسلامی اور قومی شناخت کی جستجو کی راہ میں حائل ہے۔ پاکستان نہ تو مکمل طور پر اسلامی ریاست بن سکتا ہے اور نہ ہی مکمل طور پر قومی ریاست کیونکہ علاقائی قومی ریاست میں شہریت کی شرائط کو علاقائی تصور سے بالاتر امہ کے ساتھ ہم آہنگ نہیں کیا جا سکتا۔

تربیت کے لحاظ سے ایک آئینی وکیل کی حیثیت سے قائداعظم محمد علی جناح نے جدید قومی ریاست میں مساوی شہری حقوق عطا کرنے کی ضرورت کو مذہبی ریاست کے تصور کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کے ضمن میں درپیش مشکلات کا صحیح اندازہ لگایا تھا۔ انہی مشکلات کے پس منظر میں ۱۱ر اگست ۱۹۴۸ء کو پاکستان کی دستور ساز اسمبلی کے پہلے اجلاس کے دوران انہوں نے اپنا معروف خطاب کیا۔ اسلامی پاکستان کے نظریہ سازوں نے بابائے قوم کی بصیرت کی صحیح معنوں میں پیروی نہیں کی۔ ان کے نزدیک اسلام کی ظاہری حمایت ایک ایسی مکمل ترکیب ہے جس کے ذریعے نظامِ سیاست کے اندر موجود مختلف طبقاتی، علاقائی، لسانی اور فرقہ ورانہ اختلافات کو چھپایا اور شامل کیا جا سکتا ہے۔ لیکن عملاً نفاذِ اسلام کی اپیلیں کمزور پڑ گئیں جس سے ان لوگوں کو سیاسی طاقت میسر ہوئی جو ریاستی اختیار کے حصول کے لیے مذہب کو استعمال کرنے کے لیے تیار اور رضامند تھے۔ ریاست کے منتظمین کے پاکستان کی شناخت کے بارے میں تصور کی راہ میں بعض فطری اور دیگر ظہور پذیر عناصر کی غیر منطقیت حائل نہیں ہوئی۔ پاکستان کے منتظمین اسلام پر مبنی جامع قوم پرستی کی اصطلاحات سے کبھی پیچھے نہیں ہٹے۔ وہ علاقے جو نئی تخلیق کردہ قومی ریاست پر مشتمل تھے ان کی وفاداری حاصل کرنے کے لیے اسلامی اصطلاح اختیار کرنا شاید ایک انتہائی نمایاں عنصر ثابت ہوا۔ تاہم یہ اسلامی اصطلاح پاکستان کی تاریخ میں شہریوں کے جمہوری حقوق کی محرومی کے خاتمے کے ضمن میں شاید اتنی کارگر ثابت نہیں ہوئی۔ ریاست کی جانب سے اسلام کے استعمال سے لوگوں کی بڑی تعداد میں احساسِ محرومی، فریب نظری اور مایوسی میں کمی واقع نہیں ہوئی۔ علاقائی اور لسانی تفاوتیں پاکستانی عوام کے گوناگوں مسائل کے ضمن میں ایک قدرِ مشترک کی حیثیت کی حامل ہیں۔ پاکستانی عوام کی اکثریت کو شہریت کے بنیادی اور مساوی حقوق سے محروم رکھا گیا ہے۔



بنگلہ دیشی مسلمانوں کا ایک مذہبی اجتماع

یہ اس مسئلہ کا خلاصہ ہے۔ آج کل پاکستان ساختیاتی اور نظریاتی اعتبار سے ایک غیر یقینی صورتحال سے گزر رہا ہے۔ ساختیاتی اعتبار سے ریاستی ادارے فی الحقیقت مفلوج ہو کر رہ گئے ہیں۔ نوآبادیاتی دور کا غیر شخصی ریاستی ڈھانچہ جس میں شخصی ردوبدل کی گنجائش موجود تھی، یہ ریاستی ڈھانچہ نوآبادیاتی دور کے بعد زیادہ تر اداراتی ڈھانچے میں تبدیل ہو گیا ہے تاکہ تبدیل ہونے والے حکمران عناصر کے ذاتی مقاصد کا حصول ممکن ہو۔ غیر ملکی حکمرانی سے آزادی کی وجہ سے شخصی اختیارات پر پابندیاں کم ہو گئیں اور فطرتاً افسر شاہانہ اور آمرانہ ریاست نے سماجی حمایت کے اپنے نیٹ ورک میں وسعت پیدا کرنے کے ذریعے استحقاق کا روپ دھارنا شروع کیا۔ ایک ریاستی ڈھانچہ جو حتیٰ کہ نوآبادیاتی دور میں بھی قوانین کے پابند اداروں کے ذریعے غیر شخصی

خودمختاری پر عمل درآمد کے نصب العین کے حصول میں ناکام رہا، ایسا ریاستی ڈھانچہ ایک ایسی سول سوسائٹی کے غالب محرکات کی عکاسی پر پہلے کے مقابلے میں آج زیادہ مائل ہے، جہاں عوامی مسائل کی ہیئت کی تشکیل پدرسرانہ معاشرے کے شخصی دائرہ کے تحت ہوتی ہے۔

ایک ایسی سول سوسائٹی جہاں افراد قانون کو اپنے ہاتھ میں لیتے ہیں جسے ابھی نوآبادیاتی اثرات سے باہر نکلنا ہے تاکہ ریاستی امور کے بارے میں ان عوامی اور شخصی نظریات کے درمیان دوبارہ ہم آہنگی پیدا کی جاسکے جو ہم آہنگ، غیر منقسم اور غیر شخصی خودمختاری کے اصولوں پر مبنی ہیں۔ یہ نظریات مغرب سے مستعار لیے گئے ہیں اور جو پہلے کے مقابلے میں مزید کھوکھلے پن کا شکار ہیں۔ اس امر کی اشد ضرورت ہے کہ پاکستان میں عدلیہ اور پولیس میں اصلاحات کی جائیں تاکہ سول سوسائٹی میں جمہوری اداروں کے ظہور کو ممکن بنایا جاسکے اور ریاست اور پارلیمنٹ سے وابستہ عناصر کو مستحکم کیا جاسکے۔ لیکن محض ساختیاتی طریقہ کار اس مسئلے کا حل نہیں ہے جو پاکستانی ریاست کے اخراج ذات اور ادراک ذات کے اندر موجود نظریاتی تضاد سے پیدا ہوا ہے۔

جنوب مشرقی ایشیائی مسلم معاشرہ

سیکولر نوآبادیاتی عوامی عنصر اور مذہبی طور پر متعین معاشرتی شخصی عنصر کے درمیان پرانی اور مکمل طور پر جھوٹی تقسیم کی شناخت اور اسے ترک کرنے کا وقت آ گیا ہے۔ ایک ایسی سول سوسائٹی کے تصور کی ضرورت ہے جو نوآبادیاتی نقطہ نظر سے متعین کردہ گھریلو یا شخصی دائرہ کی قید سے آزاد ہو اور جو اپنے شہریوں کو انفرادی اور اجتماعی طور پر یہ اجازت دے سکے کہ وہ اس عوامی حلقے کی اصلاح کرلیں جو بہت طویل عرصہ تک آمرانہ ریاست کے شکنجے میں تھا۔ اگر پاکستانی عوام ذاتی عقیدہ کی حیثیت سے اپنے ایمانی یا مذہبی اقدار سے کچھ حاصل کرنا چاہتے ہیں تو انہیں چاہیے کہ انفرادی اور اجتماعی طور پر اپنے ان ریاستی نظریات کے بارے میں دوبارہ سوچیں جو انہیں نوآبادیاتی آقاؤں سے ورثہ میں ملے ہیں تاکہ ان کی جمہوری خواہشات کی راہ میں نوآبادیاتی آقا مزید حائل نہ ہوں۔ سابق نوآبادیاتی حکمرانوں سے ورثہ میں ملنے والی دانائی کو اور اسلامی اخلاقی نظام کے نام نہاد پیروکاروں کی غلط نمائندگی کو مسترد کرنے کے بعد، جن کے نزدیک مذہب بطور اختلاف کے تصور کی مصلحت، مذہب بطور عقیدہ کے تصور کا متبادل ہے، پاکستانی ایسے آفاقی مذہبی نقطہ نظر کی ازسرنو تشکیل کرسکتے ہیں جو ان کی خواہشات کے مطابق ہو۔ اس کے لیے اسلام کے ایک ایسے نقطہ نظر کی ضرورت ہے جو صرف شخصی قانون تک محدود نہ ہو بلکہ اس میں شہریت کے تمام سیاسی، معاشی اور سماجی حقوق شامل ہوں۔

پاکستانی اگر اپنے اجتماعی تصور کے مطابق ایک قوم نہیں ہیں تو کم از کم ایک ریاست کے مالک ضرور ہیں اور ان تضادات پر قابو پانے کے کئی طریقے ہیں جنہیں حل نہیں کیا جاسکا۔ نہ صرف سیاسی بلکہ سماجی و معاشی شہری حقوق پر مستقل بحث کے بغیر پاکستان بحیثیت ایک قومی ریاست ایک اجتماعی قومی مزاج پروان چڑھانے کے مقصد کے حصول کی جانب بنیادی اقدامات نہیں کرسکتا۔ ایک ایسے ملک میں یہ چیلنج بہت بڑا ہے جہاں فوجی افسر شاہی حکومت کے تحت تنقیدی سوچ پر طویل مدت تک پابندیاں لگی رہی ہیں۔ تاہم یہ ایک ایسا چیلنج ہے جس کا ڈٹ کر مقابلہ کرنا پڑے گا اگر پاکستان میں سول سوسائٹی کی ازسرنو تشکیل کرنا مقصود ہے اور مستقبل میں ایسے جمہوری اداروں کی بنیاد رکھنی ہے جو نہ صرف ریاستی ڈھانچے کی جڑوں میں موجود آمریت کا تدارک کریں بلکہ زیادہ اہم بات یہ ہے کہ یہ سول سوسائٹی یہ ثابت کرسکے کہ اس میں اتنی اہلیت موجود ہے کہ اس کی تعریف بطور جدید قومی ریاست کی جاسکتی ہے۔ اکیسویں صدی کے آغاز کے مقابلے میں کوئی دوسرا موقع اتنا مناسب نہیں ہوسکتا کہ صورتحال کے گمبھیر ہونے کا ایمانداری سے جائزہ لیا جائے اور ازسرنو تعمیر کی ابتداء کرنے کے لیے حوصلہ اور ایمان کو یکجا کیا جائے:

وجود کیا ہے؟ فقط جوہر خودی کی نمود
کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود تیرا