منظور احمد

نظریۂ پاکستان: اپنی قسم کا ایک اشکال

پاکستان کو اب اپنے مفہوم و معانی، مدعا اور کردار کے حوالے سے ایک نظریہ کے مترادف قرار دیا جاتا ہے۔ اس پیش پا اُفتادہ بات کو ایک طویل عرصے سے اکتا دینے کی حد تک دہرایا جا چکا ہے اور اب اس کو ایک بدیہی صداقت سمجھا جانے لگا ہے۔ اس تصور کی متواتر جارحانہ وکالت نے ان تمام مساعی کو پسِ پشت ڈال دیا ہے جو خاص طور پر پاکستان کے علمی اداروں میں معروضی تجزیوں کے لیے کی گئیں۔ اس سے بعض مخصوص گروہوں کے علاوہ پاکستان کی ہیئتِ حاکمہ کے سیاسی مقاصد کو بھی تقویت ملتی رہی ہے۔ سنجیدہ دانشورانہ کوششوں کی غیر موجودگی میں نظریۂ پاکستان ایک اشکال (aporia) ہی رہتا ہے۔ مندرجہ ذیل عبارت میں اس تصور میں موجود الجھنوں کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

پاکستان کی تخلیق، جیسا کہ کہا جاتا ہے، دو قومی نظریے پر منحصر ہے، یعنی ہندو اور مسلمان جو ہندوستان میں نمایاں حد تک الگ اور مختلف قوموں کی حیثیت میں اور بعض ادوار میں باہم معاند ثقافتی گروہوں کے طور پر بود و باش رکھتے تھے۔ اگرچہ یہ نزاعی یا بحث طلب مسئلہ ہے کہ ہندوستان میں دو ہی قومیں بستی تھیں، قطع نظر اس بات کے کہ لفظ ''قوم'' کی تشریح کس طرح کی جاتی ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ دو سب سے بڑے گروہ ہندوؤں اور مسلمانوں ہی کے تھے۔ ان دونوں ثقافتی گروہوں کی ہندوستان میں اپنی ایک تاریخ اور اپنا تہذیبی پس منظر ہے، اور دونوں خود کو ایک منفرد تشخص کا حامل اور اپنے طور پر برتر سمجھتے ہیں، جن کی اپنی مختلف خصوصیات ہیں۔ تاہم ہندوستان کی سیاسیات کے تناظر میں ہر گروہ کا تشخص اور اتحاد ایک دوسرے گروہ کی موجودگی سے تقویت پاتا تھا، اگر خالی ہندوؤں اور مسلمانوں ہی کو لیں، تو ان

میں مزید قومیتوں، فرقوں، نسلی اور لسانیاتی گروہوں میں ذیلی تقسیم تھی۔

ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے ایک الگ ریاست کی تخلیق کا تصور تشکیل پانے میں خاصا وقت لگا جیسا کہ ہندوستان میں تحریکِ آزادی کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے۔ مسلم لیگ جو تخلیقِ پاکستان کے لیے ذمہ دار جماعت تھی، ۱۹۰۶ء میں اپنی تشکیل کے وقت ہی ایک ایسی جماعت کے طور پر تشکیل دی گئی تھی، جو برطانوی حکومت کے لیے وفاداری کے جذبوں کو اُبھارے گی اور ہندوستانی مسلمانوں کے مفادات اور سیاسی حقوق کا تحفظ کرے گی۔[(۱)]

لیگ کو علیحدہ ریاست یا ریاستوں کے تصور کو متشکل کرنے میں ۳۴ سال کا عرصہ لگا۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ تجربے نے ان کو سکھایا تھا کہ وہ اپنی ثقافت کے تحفظ کے لیے غیر منقسم ہندوستان میں ہندو قیادت پر بھروسہ نہیں کر سکتے، چاہے انڈین نیشنل کانگریس اور گاندھی جی اپنے سیکولر اور انسان دوست ہونے کا کتنا ہی پرچار کریں۔

یہ مارچ ۱۹۴۰ء کی بات ہے جب قراردادِ لاہور (یا پاکستان) منظور کی گئی۔ جن علاقوں میں مسلمان اقلیت میں تھے، وہاں مسلمانوں میں عدم تحفظ کا شدید احساس موجود تھا، سوائے مسلم بنگال کے جہاں ۱۹۰۵ء میں لارڈ کرزن کے عہد میں ان کا الگ صوبہ بنایا گیا تھا۔ اس سے پیشتر وہاں بھی عدم تحفظ کا ویسا ہی احساس پایا جاتا تھا، اور پھر اس وقت بھی جب بنگال کے دونوں حصوں کو پھر سے ملا دیا گیا۔ مسلم اکثریت کے علاقے جاگیردار اور قبائلی لیڈروں کے زیرِ اثر تھے۔ اگرچہ اقلیتی صوبوں کے مسلمان اس سوال کا واضح جواب نہ دے سکتے تھے کہ علیحدہ ریاست یا ریاستوں کے قیام سے خود اُن کا کس طرح تحفظ ہو سکے گا یا وہ کیونکر اس قابل ہوں گے کہ وہ اپنی ثقافت اور مذہبی تشخص کو قائم رکھ سکیں۔ تاہم یہی وہ صوبے تھے جہاں مسلم لیگ زیادہ منظم تھی اور عوام میں اس کی گہری جڑیں تھیں۔ مسلم لیگ کی طرف سے بعد میں جو قرارداد منظور کی گئی، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلے سے بخوبی آگاہ تھے، لیکن پھر بھی اندازہ ہے کہ مسلم لیڈر اس صورتِ حال کو پوری طرح سمجھ نہیں پائے۔ تبھی تو وہ قرارداد میں لکھتے ہیں کہ ''آئین میں ان کے لیے اور دوسری اقلیتوں کے لیے کافی اور مؤثر اور انتدابی اقدامات کی

گنجائش رکھی جائے گی تا کہ ان سے مشورہ کر کے ان کے مذہبی، ثقافتی، سیاسی، انتظامی اور دیگر حقوق اور مفادات کا تحفظ کیا جا سکے۔"[۲] قرارداد کا ابتدائی (mandatory) حصہ بڑا کمزور اور کھوکھلا (vacuous) ہے۔ یہ زیادہ سے زیادہ ایک خواہش یا اُمید کا اظہار ہے کہ اقلیتوں کی ثقافتوں کو دونوں ریاستوں میں تحفظ دیا جائے گا۔

لیکن اس مسئلے میں اہم نکتہ یہ نہیں ہے کہ اس قرارداد کی منظوری کے وقت سیاسی حقائق کو سمجھنے میں کوتاہی ہوئی اور نہ یہ کہ اُن واقعات کے متعلق پیش بینی کرنے میں خاصی کسر رہ گئی، جو اگلے تقریباً پچاس سال کے عرصے میں پیش آنے تھے۔ نکتے کی بات یہ ہے کہ اس دور میں مسلمانوں کی ذہانت اس حقیقت کا ادراک کرنے میں ناکام رہی کہ ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کی تشکیل کے مقاصد کیا تھے اور پھر ۱۹۴۰ء میں اس کا موقف کیا تھا؟ ان دونوں واقعات میں ایک فکری جَست واقع ہوئی جس کے عواقب کا صحیح اندازہ نہیں لگایا گیا۔ اگرچہ سیاسی جماعتیں زندگی کے بدلتے ہوئے حقائق کے ساتھ اپنے موقف میں کچھ نہ کچھ تبدیلی کرتی رہتی ہیں، لیکن یہ تبدیلی بظاہر متناقض صورتِ حال پر منتج ہوئی۔ وہ لوگ جو بڑی سرگرمی سے تخلیقِ پاکستان کا مطالبہ کرتے تھے، وہ ایسے لوگ تھے جو اس کو حاصل کرنے والے نہ تھے اور جو لوگ، مسلم بنگال کے سوا، اکثریتی صوبوں سے تعلق رکھتے تھے، وہ ابھی ایسے اقدام کی ضرورت کے قائل نہ ہوئے تھے۔ مغربی ہندوستان کے کسی بھی اکثریتی صوبے میں مسلم رائے دہندگی کو موثر طور پر منظّم نہیں کیا گیا تھا حتیٰ کہ چالیسویں دہائی کے تقریباً وسط میں گویا ۱۹۴۰ء کے خاصی دیر بعد پنجاب میں مسلم لیگ کو صرف ۱۹۴۶ء کے انتخابات میں نمایاں کامیابی نصیب ہوئی تھی، جہاں اس سے پہلے سالہا سال یونینسٹ پارٹی (Unionist Party) نے حکومت کی تھی۔ مغربی علاقہ کے دیگر مسلم اکثریتی صوبوں میں بھی صورتِ حال کچھ زیادہ مختلف نہ تھی۔ یہ تبدیلی صرف اس وقت ہوئی جب جاگیردارانہ اور قبائلی لیڈروں کو احساس ہوا کہ غیر منقسم ہندوستان میں اُن کا مستقبل غیر محفوظ ہو گا۔ تبھی اُنھوں نے مسلم لیگ کی چلتی گاڑی پر چھلانگ لگائی، اور مذہب کو ایک آلۂ کار کے طور پر استعمال کیا تا کہ عوام کو جذباتی لحاظ سے اُکسایا جائے کہ وہ مطالبہ برائے پاکستان کا ساتھ

دیں۔ مطالبۂ پاکستان کے بعد اس کے وجود میں آنے میں صرف ۷ سال اور ۵ مہینے لگے۔ یہ عرصہ شاید کسی بھی نوآبادیاتی حکومت کے خلاف آزادی کی تحریکوں کی تاریخ میں سب سے کم ہو گا۔ یہ درمیانی عرصہ بہت مختصر تھا اور پھر مذہبی ثقافت یعنی اسلام کی بنیاد پر ایک ریاست کا مطالبہ جامعیت اور گہرائی میں جا کر تجزیہ کا متقاضی تھا۔ لیکن مسلمانوں کے دانشور طبقے کو اتنا بھی وقت نہ مل سکا کہ وہ اسلام کے اقداری نظام پر مبنی کسی ریاست کے تصور کو واضح اور متعین کرنے کی کوشش کرتے۔ ریاست کے اس جدت پسندانہ تصور میں جو اسلامی ثقافت پر مبنی ہے اور رجعت پسندوں کے ان روایتی اور مذہبی انداز کے خیالات میں بہت زیادہ فرق ہے جو دنیاوی اور فروعی اختلافات کے باوجود بڑی آسانی سے مسلمانوں کی اکثریت کے لیے قابلِ فہم اور قابلِ قبول ہیں۔(۳)

وہ لوگ جو تحریکِ پاکستان کی تاریخ سے واقف ہیں، اچھی طرح سے جانتے ہیں کہ پہلی بار آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ ۱۹۳۰ء میں اقبال نے اپنے صدارتی خطبے میں مسلمانوں کی جدوجہدِ آزادی کے حوالے سے مثبت نظریاتی عنصر کا اظہار کیا تھا۔ ان کی تجویز یہ تھی کہ ہندوستانی برصغیر میں ایک خطہ سلطنتِ برطانیہ کے اندر یا اس سے باہر تخلیق کیا جائے۔ اس تجویز کا ٹھوس نتیجہ تقریباً وہی ہے جو اَب پاکستان کے نام سے موسوم ہے۔ لیکن اقبال اور دوسرے مسلم دانشور تسلی بخش طور پر اس کشاکش کو ختم نہ کر سکے جو اسلامی نقطۂ نظر کی ہمہ گیری اور اس کو ایک واحد ثقافتی اکائی میں محدود کرنے کے درمیان موجود تھی۔ یہی وجہ ہے کہ پاکستان کو اپنے لیے ''قوم'' کی کوئی واضح اور معین تعریف (Definition) نہ مل پائی، اور نہ کوئی ایسا صاف تصور، جس سے پتہ چلے کہ یہ کس قسم کی ریاست بنے گی، نیز ترقی کی غرض سے کوئی ٹھوس یا مستحکم حکمتِ عملی بھی نہ اپنائی گئی۔ ہر چیز حتیٰ کہ حکومت کی بنیادی تنظیم بھی نئے سرے سے بنانی تھی۔ تعجب کی بات ہے کہ یہ مملکت جس کو اپنی تخلیق کے بعد ابتدائی چند سال کے عرصے میں گوناگوں مشکلات کا سامنا کرنا پڑا تھا، کیسے قائم و دائم رہی! اس کا سہرا عوام کے سر ہے، جنہوں نے اپنی قوتِ ارادی سے پاکستان کی بقا کے لیے تگ و دو کی۔ ان کی شدید خواہش تھی کہ

پاکستان کا وجود برقرار رہے اور دشمنوں کے ارادے خاک میں مل جائیں۔ عوام کی ابتدائی نیک ارادی قوت کے باوجود، تصوراتی خلجان اور قوم میں ایک مضبوط دانشمندانہ ثقافت کے فقدان نے قومی طور پر متحرک، ایثار پیشہ اور ایماندار لوگوں کو قابلِ عمل آئینی ڈھانچے اور اچھی حکومت سے محروم کر دیا۔

اس تصوراتی ژولیدگی کے نتیجے میں بحث چھڑ گئی کہ پاکستان کس طرح کی ریاست ہوگی، آیا اسلامی ریاست، جیسے کہ قدامت پسندوں کا خیال ہے اور جن کی پشت پر غیر تعلیم یافتہ اور آسانی سے جوش میں آ جانے والے عوام ہیں، یا جدید ریاست جیسا کہ خصوصاً قائداعظم اور عموماً دوسرے لیگی لیڈروں کا خیال تھا۔ جماعتِ اسلامی جو متوسط طبقے کی ایک چھوٹی لیکن انتہائی منظم سیاسی جماعت تھی، اس نے بھی ریاست کو غیر اسلامی قرار دے دیا تھا اور اپنے ارکان کو سرکاری ملازمت کرنے سے منع کر دیا تھا کیونکہ ان کا خیال تھا کہ اس طرح ایک غلط ریاست کی ملازمت بھی گویا ایک برائی (یا طاغوت) کا ساتھ دینے کے مترادف ہے۔ ان کا مطالبہ تھا کہ ریاست خود کو ایک اسلامی ریاست قرار دینے کا اعلان کرے۔ اس ضمن میں اُنہوں نے خود ایک مہم کا آغاز کیا، منظم مظاہرے کیے اور اس مقصد کے لیے لاکھوں پوسٹ کارڈ چھپوا کر دستور ساز اسمبلی کو ارسال کیے۔ مولانا مودودی کی دلیل یہ تھی کہ اس طرح اعلان کرنے کا مفہوم یہ ہوگا کہ گویا کوئی فرد اپنے مسلمان ہونے یا اسلام قبول کرنے کا اعلان کرتا ہے اور پھر اس طرح کے اعلان کے بعد اپنے عقیدے کے مطابق پیش قدمی کرنا لازمی ہو جاتی ہے۔

اس وقت کسی نے اس دلیل کا جواز طلب نہ کیا بلکہ اس کو ایک بدیہی صداقت کے طور پر قبول کر لیا گیا، حالانکہ اس کے تین حل طلب پہلو تھے۔ (الف) اعمال یا افعال ہمیشہ نیتوں یا ارادوں کا نتیجہ ہوتے ہیں، (ب) ریاست گویا انسانی افراد کی مانند ہے، جو اسلام قبول کرنے کے لیے ایک اعترافی اعلان کرتی ہے اور یوں ریاست اور شہریوں کے تعلق کو قانونی حیثیت مل جاتی ہے۔ (ج) مدینہ میں رسولِ کریم ﷺ کے عہد میں جو ریاست قائم کی گئی تھی وہ اس طرح کی ایک اسلامی ریاست تھی جیسا کہ علماء کا موجودہ طبقہ سمجھتا ہے۔ ان پہلوؤں پر، اگر

یہ مسلّمہ طور پر غلط نہیں ہیں تو بھی، خاصے غور و خوض کے بعد تشریح اور تصوراتی وضاحت کی ضرورت ہے۔ مذہبی لیڈروں کے ارادوں کو اگر شک کی نظر سے نہ بھی دیکھا جائے تو بھی یہ بات درست ہے کہ اپنے ذہنی افلاس اور بیسویں صدی کی ایک مملکت کے رموز کے بارے میں ناواقفیت سے وہ اس مغالطے میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ اسلام نے ایک ہزار سال پہلے زندگی کے تمام پہلوؤں اور تمام مسئلوں کا مکمل جواب دے دیا تھا جن میں اقتصادی، سیاسی اور قانونی ڈھانچے وغیرہ کے مسائل شامل ہیں، لہٰذا وہ کسی نہ کسی شکل میں ایک ایسی مثالی ریاست کو دوبارہ وجود میں لا سکتے ہیں جیسا کہ ان کی دانست میں اسلام کے صدر اول میں موجود تھی۔

پاکستان کو ایک اسلامی ریاست بنانے کا مطالبہ مشرقی پاکستان کی نسبت مغربی پاکستان میں زیادہ مقبول تھا۔ وجوہ ظاہر ہیں۔ پاکستان کے مغربی بازو میں جاگیردارانہ اور قبائلی نظام کا غلبہ ہے جس میں وسیع و عریض زمینیں چند جاگیرداروں اور سرداروں کی ملکیت ہیں۔ کسی نہ کسی طرح اسلام کی وہ تشریح جو مغربی پاکستان کے مذہبی علماء کرتے رہے، اس معاشرتی ماحول کو سہارا دیتی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ زمین کی ملکیت ان کا اسلامی حق ہے اور کسی کو یہ اختیار نہیں کہ وہ ان سے زمین چھینے۔ جماعتِ اسلامی کے سب سے بڑے لیڈر مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے ۱۹۵۰ء میں ایک کتاب ''مسئلہ ملکیتِ زمین'' لکھی جس میں کہا گیا کہ قرآن اور سنّت (اسلامی قانون اور مذہب کے دو بنیادی مآخذ) کے مطابق زمین کی ملکیت کا حق ناقابلِ تنسیخ ہے۔ (۴)

اس کتاب کی تصنیف کا مقصد یہ تھا کہ مشرقی پاکستان میں سوشلزم کی سوچ کو بڑھنے سے روکا جائے جو وہاں زور پکڑنے لگی تھی اور مغربی پاکستان کے متوسط طبقے میں سوشلزم اور لیبر یونین تحریک کا سدِ باب کیا جا سکے۔ اسلام بظاہر حکمران طبقے کے لیے کوئی خطرے کا باعث نہ تھا، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس کی مدد سے صورتِ حال بدستور اپنی پہلی حالت پر قائم رہتی تھی اور کسی بھی قسم کی اقتصادی یا اراضی سے متعلق اصلاحات کا کہیں کوئی مطالبہ پیدا نہ ہوتا تھا۔ اسلام پسند طبقے کو تو اس طرح کے اقدامات سے ہی مطمئن کیا جا سکتا تھا کہ دستور ساز اسمبلی نے ''قرار دادِ مقاصد'' کی منظوری دے دی، جمعہ کی ہفتہ وار چھٹی کا اعلان کر دیا، اور (بعد میں)

قادیانیوں کو غیر مسلم قرار دے دیا، وغیرہ۔ ان میں سے کوئی اقدام بھی ایسا نہیں جس سے جاگیردار طبقے کے سیاسی غلبہ اور سیادت میں فرق آتا یا پاکستان کے حقیقی اقتصادی اور معاشرتی مسائل کو حل کرنے میں مدد ملتی۔

عقل و دانش کی سطح پر منظرنامہ آج بھی اتنا ہی انتشار کا شکار ہے، جتنا کہ پاکستان کی تخلیق کے ابتدائی دور میں تھا، بلکہ کچھ اور زیادہ ابتر حالات میں ہے۔ اس کا سبب ان تشدد پسند گروہوں کی موجودگی ہے جو اپنی ہر بات کو قوت کی دلیل سے منوانے کے عادی ہیں۔ ایک وجہ یہ ہے کہ معاشرے کے تمام طبقے جو ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں، یکساں ثقافت جس کی بنیاد عقل و دانش پر ہو، قبول کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے۔ پاکستان جغرافیائی لحاظ سے آج جہاں موجود ہے، یہ علاقہ صدیوں سے غیر دانشورانہ یا غیر عقلی مزاج کا حامل رہا ہے۔ یہاں کے اکثر لوگوں کا میلانِ طبع زیادہ تر جذباتیت کی طرف مائل ہے، ان کو جلدی بھڑکایا جا سکتا ہے اور ان کی ذہنی ساخت ایسی ہے کہ کوئی ایسی عقلی دلیل (مستقل طور پر) قبول نہیں کر سکتے جو دیر طلب اور سنجیدگی کی متقاضی ہو۔ بدقسمتی سے یہ باتیں صرف عوامی یا گروہی سطح تک ہی وقوع پذیر نہیں ہوتیں بلکہ اعلیٰ درجے کی علمی درسگاہوں، یونیورسٹیوں میں سکالروں کے مذاکرات، مذہبی مباحث اور اخبارات و کتب کے تمام مراحل و مدارج میں یہی کچھ دیکھنے میں آتا ہے۔ یونیورسٹی کے شعبوں میں حقیقی سکالر تاریخ، فلسفۂ عمرانیات، انسانیات اور اقتصادیات میں اپنی غیر حاضری کے ذریعے نمایاں ہیں۔ پاکستانی یونیورسٹیاں علومِ انسانی اور معاشرتی علوم کے شعبوں میں بہ مشکل ہی کوئی تحقیقی کام پیش کر رہی ہیں، جو ان کے نام کے شایانِ شان ہو۔

مثبت (سائنسی) علوم میں بھی کوئی بہتر کارکردگی دکھائی نہیں دیتی، بلکہ یہ شعبے محض تحقیق کے لگے بندھے ضابطوں کی خانہ پری کے ساتھ چمٹے ہوئے ہیں۔ دانش ورانہ ثقافت نے یونیورسٹیوں میں اپنے قدم نہیں جمائے اور نظامِ تعلیم کو تجارتی بنیادوں پر چلانے کی وجہ سے جو تھوڑی بہت بے لوث دانش وری رہ گئی ہے، وہ بھی تیزی سے ختم ہوتی جا رہی ہے۔ حتیٰ کہ کوئی بھی یہ محسوس نہیں کرتا کہ ان شعبوں کو ترقی دینے کی اشد ضرورت ہے۔ یہ بات حکمران اشرافیہ

طبقے پر بھی صادق آتی ہے، اُن کو معلوم ہونا چاہیے کہ ہوشمند دانشوروں کی وساطت ہی سے معاشرے میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔

کیا وجہ ہے کہ مسلمان دانشور عالمِ اسلام میں عموماً اور خاص طور پر پاکستان میں ہم عصر چیلنجوں کا مقابلہ کرنے میں ناکام رہے؟ اسی بات کو مزید بنیادی طور پر یوں کہا جا سکتا ہے کہ مسلمان دانشور انہی محدود دائروں کے اندر ہی کیوں رہتے ہیں جو انُھوں نے اپنے لیے دسویں صدی عیسوی میں قائم کیے تھے؟ مسلمانوں کی مخصوص فکری اور عقلی کاوشوں کے لیے ایک ترقی پذیر فکری سانچے کا تعین ایک مفید عمل ہوگا۔

مسلم معاشرہ ابھی اپنے ابتدائی دور میں ہی تھا کہ اس کو چند شدید صدمے برداشت کرنا پڑے، جن میں سے پہلا صدمہ رسولِ اکرم ﷺ کی اچانک وفات کا سانحہ تھا۔ رسولِ اکرم ﷺ کی ذات کے مذہبی تقدس کے زیرِ اثر عام لوگوں کو غیر شعوری یا نیم شعوری یقین تھا کہ رسولِ اکرم ﷺ اُن کے درمیان ہمیشہ رہیں گے۔ اس ماحول میں اصحابِ رسولؓ کو بالکل اعتبار نہ آتا تھا کہ آنحضرت ﷺ اب اُن کے درمیان نہیں ہیں۔ گویا اس خاموش عقیدے کا ثبوت تھا کہ وہ رسولِ کریم ﷺ کے دائمی وجود کے قائل تھے۔ (۵) اس کے بعد آدھی صدی کے دوران میں لوگوں کو اندرونی چپقلش کا غم برداشت کرنا پڑا اور دو مرتبہ خانہ جنگی کا سامنا کرنا پڑا، جس میں وہ حسنِ اتفاق سے مکمل شکست وریخت سے محفوظ رہے۔ (۶)

لگتا ہے کہ شکست وریخت کا خوف اُمت کے ذہن پر سوار ہو چکا تھا۔ لاشعوری طور پر اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مختلف طرح کے دفاعی طریقِ کار وضع کیے گئے مثلاً سب سے پہلے مسلم معاشرے نے خود کو ایک مضبوط مرکز کے گرد منظم کیا جس سے بتدریج ملوکیت کا راستہ ہموار ہوا۔ حالانکہ یہ حقیقت ہے کہ اس وقت عرب معاشرہ آمرانہ اندازِ فکر کا حامل نہ تھا بلکہ بہت زیادہ انفرادیت کی طرف مائل تھا۔ اسی طرح لوگوں نے اپنی رضا سے فرماں برداری پر مبنی دینیاتی نظام اپنا لیا اور اسی کو ترقی دی۔ اس دینیات کے مطابق بدائی حاکم خدا ہے جو قادرِ مطلق ہے اور دُنیا سے ماورا ہے جبکہ ثانوی حاکم وہ ہے جو سیاسی طاقت کا مالک اور بااختیار ہے۔ (اولوا الامر

منکم)۔ اس قسم کی صورتِ حال کو اس دینیاتی ڈھانچے سے مابعد الطبیعیاتی تائید ملتی ہے جو قدر کو رضائے الٰہی پر مبنی قرار دیتی ہے۔ کوئی چیز اس لیے اچھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رضا یہی ہے کہ وہ اچھی ہو ورنہ کسی بھی چیز میں اصلی اور حقیقی قدر موجود نہیں ہے۔ جب یہی دینیاتی نظام قانون سازی پر لاگو کیا جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ ابدی و دائمی قانون ساز بن جاتا ہے اور اس طرح جو بھی قانون یا قانونی ضابطہ بنتا ہے، اس کو کبھی تبدیل نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس میں ترمیم کی جا سکتی ہے۔ اس انداز سے گویا کوئی بھی قانون سماجی بہبود کے لیے نہیں بنایا جاتا بلکہ سماجی بہبود اس قانون کا نتیجہ قرار پاتی ہے۔ کسی بھی طرح کی قانون سازی اگر سماجی بہبود پیدا کرنے میں ناکام رہتی ہے تو اس میں خود اس قانون کی کوئی کوتاہی نہیں ہوتی بلکہ ان لوگوں کے ارادوں میں نقص ہوتا ہے جو اس کو نافذ کرتے ہیں۔ اس قسم کا مغالطہ جو عموماً دینیاتی دلائل کو متاثر کرتا ہے، منبر اور جامعات دونوں سطحوں سے یکساں طور پر استعمال ہوتا ہے۔

اس دانشورانہ 'پیراڈائم' کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ قانون اخلاقی یا معاشرتی اقدار کے حوالے سے جامد اور نخوت پسند بن جاتا ہے اگر کوئی قانون کا تنقیدی جائزہ لینے کی جسارت کرتا ہے تو اس کو معاشرتی مقاطعہ یا دیگر ہولناک نتائج کی دھمکیاں ملتی ہیں۔

مسلمانوں کی اس دانشورانہ تاریخ نے متعدد متبادل فکری مثالیے (پیراڈائم) پیش کیے جن میں کم از کم تین اقسام زیادہ قابلِ ذکر ہیں: عقلی، صوفیانہ اور کلامی۔ اس کے باوجود معاشرے نے آخری قسم کا انتخاب کیا، تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ عقلیت پسندی احساسِ ذمہ داری کا تقاضا کرتی ہے اور بنی نوع انسان کا میلانِ طبع اس سے اجتناب کرنے کی طرف مائل ہے۔ انسانوں کی فطرت ہے کہ وہ احکام کو ماننے اور اقتدار کے اتباع میں سہولت اور آسانی پاتے ہیں۔[۷] انسانوں کے حکم ماننے کے لیے قدرتی رجحان کے علاوہ اس دور کی سماجی اور سیاسی صورتِ احوال بھی حاکمانہ نمونے کی متقاضی ہوتی تھی۔ یہی وہ وقت تھا جب دینیات کا نظام کوئی واضح شکل اختیار کر رہا تھا۔ یہ بات عوام کے علاوہ ماہرینِ قوانین کے لیے بھی قابلِ تسلیم تھی۔ قانون سازی کا یہ نمونہ مسلمانوں کے ذہن میں اس حد تک راسخ ہو چکا ہے کہ اب یہ

ایک بدیہی صداقت نظر آتا ہے۔ اور فطری طور پر ہر پہلو سے مذہب کے مساوی سمجھا جاتا ہے۔ یہ بات کہ یہ مذہب کی ایک تعبیر ہے اور ان بہت سی دینیاتی اور مابعدالطبعیاتی ساختوں میں سے ایک ہے جو نظروں سے اوجھل ہوگئی ہے۔ سوچنے کا یہ انداز مسلمانوں کے ذہن کی طبعیتِ ثانیہ بن گیا ہے اور اس کو کوئی نہ مانے یا اس پر نکتہ چینی کی جائے تو گویا اس کے مذہبی وجود کے لیے خطرہ بن جاتا ہے۔ یہ بات کہ ایک شخص انتہائی طور پر مذہبی ہوسکتا ہے یا پھر کسی مخصوص دینیاتی اور مابعدالطبعیاتی ساخت سے انکاری ہے، جمع ضدین سمجھی جاتی ہے اور ایسے شخص کو دائرۂ اسلام سے خارج کر دیا جاتا ہے۔

جنوبی ایشیا کا معاملہ یہ ہے کہ یہاں اسلام پہلے تو ساحلی علاقوں میں چھوٹی چھوٹی بستیوں کی شکل میں متعارف ہوا اور پھر بعد میں ایک سلطنت کی صورت میں ایک مضبوط تہذیب کے بالمقابل وجود میں آیا۔ یہ مخالف تہذیب ہندوستانی تھی جس کی جڑیں ہندومت کے ثقافتی ورثے میں پیوستہ ہیں۔ یہ دونوں تہذیبیں یعنی اسلام اور ہندومت ایک دوسرے کے آمنے سامنے موجود رہیں، اور ان میں سے کوئی نہ تو اتنی جاذب اور لچکدار تھی کہ دوسری اس کو اپنے اندر سمو لے اور نہ اتنی طاقتور تھی کہ دوسری کو نیست و نابود کر دے۔ البتہ اُنھوں نے کچھ رسموں، رواجوں یا سماجی اور ثقافتی طرزِ عمل کی حد تک ایک دوسرے کو جزاءً متاثر بھی کیا۔ مسلمانوں نے حمیت کے جذبے سے اپنے توحید پرستانہ تشخص کی حفاظت کی جبکہ ہندو ہمیشہ غیر ملکی مسلمانوں کی حکمرانی سے چوکنے رہے۔ اس طرح کے معاملات میں یہ ایک فطری بات تھی کہ ہندوستان میں مسلم معاشرہ اپنے آپ کو غیر محفوظ اور مخدوش حالت میں محسوس کرتا تھا۔ لہٰذا قانون کے الفاظ کو اہمیت دیتے ہوئے اور مذہب کے باطنی مفہوم کے بجائے اس کے رسمی اظہارات پر زور دیا گیا۔ شیخ احمد سرہندیؒ (۱۵۶۴ء تا ۱۶۲۴ء) یا شاہ ولی اللہؒ (۱۷۰۳ء تا ۱۷۶۲ء) کی اصلاحی تحریکیں ایک لحاظ سے مسلم اُمہ کے اجتماعی خدشے کے خلاف اپنے تہذیبی تحفظ کی کوششیں تھیں۔ جب تحریکِ پاکستان کے لیے مذہبی حمایت حاصل کرنے کی کوشش کی گئی تو علماء نے اس کو فراہم کیا اور مذہب کی اس قانونی اور رسمی دسترس کے ساتھ اس کی حمایت کی جس کو برصغیر کے

مسلمانوں میں سے متوسط شہری طبقے اور تجارت پیشہ بورژوا کی تائید بھی حاصل تھی۔ ایک بار تخلیقِ پاکستان کے ساتھ اسلام کا رشتہ جُڑ گیا تو پھر سیاسی رہنماؤں نے اس بات کو نہ سوچا کہ ایک جدید مسلم ریاست کی ترقی کے لیے آئندہ اس سے کیا مسائل پیدا ہوں گے!

یہ ہے تخلیقِ پاکستان کا وہ عمومی تناظر یا پس منظر جس سے پتہ چلتا ہے کہ مسلمان دانش ور مندرجہ ذیل پہلوؤں پر پوری طرح سے غور وفکر کرنے سے قاصر رہے:

(ا) ہندوستان میں مسلم قوم پرستی ایک مخالفانہ عامل یعنی ہندو یا بھارتی قوم پرستی کا طفیلی/ضمنی عنصر ہے۔

(ب) دینِ اسلام کی بنیاد پر کسی ریاست کے لیے مطالبہ اسلام کے بین الاقوامی اور عالمگیریت کے پہلو سے بآسانی اور پوری طرح ہم آہنگ نہیں ہوسکتا۔

(ج) مطالبۂ پاکستان کی محدود حمایت برصغیر کے زیادہ تر شہری اصلاحی اسلام کی طرف سے ہوئی ہے۔

(د) یہ اسلام ایک مخصوص دینیاتی نظام کی نمائندگی کرتا ہے، جہاں خدا پوری طرح دنیا سے الگ تھلگ اور ماورا ہے۔

(ہ) ان پڑھ عامۃ الناس ایک ایسے شاندار ماضی کے تصور کے لیے متحرک کیے گئے جو رومانی انداز کا تھا اور سادہ دلی سے تسلیم کرلیا گیا۔

یہ فکری نقشہ یا تصوراتی دائرۂ کار ایک ایسی جدید ریاست کی تخلیق میں مسائل کا باعث ہوا، جس کی بنیاد اسلامی قدروں پر ہو، جیسا کہ مسٹر جناح نے سوچا تھا۔ یہاں ہم نے یہ مفروضہ تسلیم نہیں کیا کہ تاریخ ہمیشہ ایک سرد منطق کی راہ اختیار کرتی ہے، یا یہ کہ ہندوستان کی تقسیم سے پہلو تہی کی جاسکتی تھی۔ ہندوستان تو شاید کبھی مشکل سے ہی ایک متحدہ سلطنت کے طور پر قائم رہا ہوگا اور اس موجودہ صورتِ حال میں تو یہ متعدد اکائیوں میں تقسیم ہوسکتا ہوگا۔ لیکن ایک طویل تعلیمی پس منظر، زیادہ دانشمندانہ قوت اور اپنا کردار ادا کرنے میں زیادہ وقت صرف کرنے پر مسلم قیادت حالات کے دھارے کو زیادہ مثبت انداز سے متاثر کرنے کے علاوہ آزاد

یا خودمختار مسلم ریاست یا ریاستوں کی حکمرانی کے لیے ایک بہتر انداز سے سوچا سمجھا پلان زیرِ عمل لاسکتی تھی، جس نے جلد یا بدیر معرضِ وجود میں آنا تھا۔ لیکن عقلیت پسندی پر تعمیر کردہ ایک آزاد جمہوری جزیرہ نمائے ہندوستان کا دوسری عالمگیر جنگ سے پیدا شدہ ہنگامی حالات میں وجود میں آنا دشوار تھا۔ اس کے باوجود آج کے لیے ایک بہتر افہام اور ہم عصر صورتِ حال کے تجزیے سے مستقبل میں پیش آنے والے حالات کو متشکل کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔ پاکستان جیسا کہ ایک جغرافیائی اکائی کے طور پر تقریباً اقبال کے تصور کے مطابق ہے اور ان سماجی و سیاسی اور مذہبی حدود میں واقع ہے تو اس کے متعلق فیصلہ کن سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں سے کہاں تک ترقی کی گنجائش ہے؟ آیا اس صورتِ حال کے تصوراتی تجزیے سے اس سلسلے میں ہماری مدد ہو سکتی ہے کہ ہم اپنے ملک کی آئندہ ترقی کے لیے مناسب راہِ عمل اختیار کر لیں؟

آیئے ہم پہلے ہی یہ اعتراف کیے لیتے ہیں کہ مذہب، چاہے وہ کسی بھی شکل میں ہو، پاکستانی لوگوں کی زندگی میں واقعی ایک اہم کردار ادا کرتا ہے۔ اس کو ان کی زندگیوں سے خارج کرنے کی کوشش ایک غیر دانشمندانہ عمل ہو گا اور محض ناکامی اس کا مقدر ہو گی۔ مذہب اپنی تمام ناکامیوں اور غلط استعمال کے باوجود ایک بیحد اہم، قومی اور معقول ماورائی (Transcendental) حوالہ ہے جو بے لوث اقدار کو بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اس ماورائی حوالے کے بغیر انسان انانیت یا زیادہ سے زیادہ افادیت کا شکار ہونے کا میلان رکھتے ہیں۔ یہ متحرک کرنے والی سب سے مضبوط طاقت بھی ہے جو لوگوں کو زیادہ سے زیادہ ذاتی مفادات کو قربان کر کے نیک عمل کرنے پر آمادہ کر سکتی ہے۔ اور پھر یہ بھی درست ہے کہ اسلام میں دنیاوی اور مقدس کی تصوراتی تقسیم کی اجازت نہیں ہے۔ اسلام صرف ہمہ گیر تقدیس کی درجہ بندی کے تحت عمل کرتا ہے اور اس میں صرف نیکی اور بدی یا اچھے اور بُرے کی تمیز ہی کی جا سکتی ہے۔ ایک لحاظ سے اسلام نام نہاد دنیاوی افعال کو اس بنا پر تقدیس عطا کرتا ہے کہ اس میں ان کی نیک نیتی شامل ہوتی ہے جن کو مشترکہ طور پر ایک نیکی ہی سمجھا جاتا ہے اور ایک معنی میں ان انسانی افعال کو بے تقدیس قرار دیتا ہے جن کو عام حالات میں اکثر خالص مذہبی سمجھا جاتا ہے۔ تمام مذہبی رسم و

رواج کا مقصد سماجی بہبود کا حصول ہی بتایا جاتا ہے تا کہ انسانی زندگی کے معیار کو بہتر کیا جا سکے اور معاشرے کی فلاح کی صورت گری ہو۔ مذہب ایک ہمہ گیر شعور کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے جس سے افعال خارجی یا داخلی حکم کے بجائے کسی نتیجے کے طور پر حسب ضرورت سرزد ہوتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں دُنیاوی اُمور پہلے ہی سے مقدس زمرہ میں شامل ہو جاتے ہیں اور اسی طرح مقدس اور غیر مقدس، یا دینی اور لادینی کی تفریق مٹ جاتی ہے۔ انسانی اعمال ان دونوں زُمروں سے ماورا ہو کر غیر جانبدار بن جاتے ہیں۔ یہ بھی اس بات کی ایک وجہ ہو سکتی ہے کہ اسلام لادینیت کے ضمن میں اتنا مزاحم ہے جبکہ دوسرے بڑے مذاہب یعنی عیسائیت، ہندومت اور کنفیوشس مت کے مذہب کم و بیش کسی نہ کسی حد تک لادینیت کو قبول کر چکے ہیں۔ (۸) اسلام کے جدید عذر خواہوں کا قصور یہ ہے کہ وہ سیکولر اور مقدس کی ثنویت کو پوری طرح سے تسلیم کرتے ہیں اور پھر دونوں زمروں کو حکم اور فرماں برداری پر مبنی دینیاتی ساخت کے تحت یکجا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس دائرۂ فکر میں دونوں کے درمیان جو تناؤ موجود ہیں وہ بھی تحلیل نہیں ہو سکتا۔ (☆) لہٰذا بہتر یہی ہے کہ ایک ہی زمرے (یعنی روحانی) سے آغاز کیا جائے اور بعد میں ایک ہمہ گیر مذہبی شعور کے تحت اسی کے افعال کے فرق کو تسلیم کر لیا جائے۔ اس طرح ایک عمل کا استناد اور اعتبار اس حقیقت سے اخذ نہیں کیا جائے گا کہ یہ بعض قوانین کا اتباع کرتا ہے یا نہیں، بلکہ یہ خود ایک معتبر ماخذ سے ماخوذ ہے اور یہ اپنے ہی قوانین استناد خود تخلیق کر سکتا ہے۔ (۹)

(☆) سیکولر اور مقدس پر اُردو میں عموماً جو کچھ لکھا گیا ہے، اس سے 'سیکولر' کا مفہوم واضح نہیں ہو سکا۔ اقبال نے نہایت ہی اختصار سے اپنے چھٹے لیکچر اور رادھا کرشنن نے اپنی تحریروں "Speeches & Writings" میں جو کچھ لکھا ہے، اس سے وہ ابہام یا ژولیدگی دُور ہو جاتی ہے، جو اُردو میں بعض مذہبی تحریروں سے پیدا ہوئی ہے۔ اقبال نے اپنے چھٹے لیکچر میں کہا ہے:

"The ultimate Reality, according to the Quran, is spiritual, and its life consists in its temporal activity... All that is secular is, therefore, sacred in the roots of its being." (p.123)

نیز دیکھیے: Bulletin, Vaticom, Rome, 1976, XI / 232 (ایڈیٹر)

بظاہر یہ دُور کی کوڑی لانے والی بات ہے، لیکن اگر مذہب کو سمجھنے کا پیراڈائم بدلے گا تو جنوبی ایشیا کے مسلم دانشوروں کے ذریعے ہی مہیا ہوگا۔ اس قیاس آرائی کے کچھ دلائل موجود ہیں، جن میں سے چند ایک یہ ہیں:

(۱) مسلمان ملکوں میں سے وہ جو نسبتاً زیادہ ترقی یافتہ ہیں اور ان کی نظریں مستقبل کی جانب رہی ہیں جنھوں نے دو متبادل دائرہ ہائے فکر میں سے ایک کو اختیار کر لیا ہے یعنی سیکولر اور مقدس۔ ترکیہ نے سیکولر طرز کو اختیار کر رکھا ہے (☆) اور اس کو ریاستی طاقت کے ذریعے ایک نظریۂ حیات کی طرح بروئے کار لانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے برعکس مذہبی تصورات عام لوگوں میں زیادہ مقبولیت حاصل کرتے جا رہے ہیں، ان دونوں فریقوں میں جو چپقلش پائی جاتی ہے وہ ریاست کے جواز اور مقاصد کی کسی بھی عقلی طور پر تسلیم شدہ نمونے کے لیے غیر تعمیری ہوگی۔ جب تک کسی جائز اور مناسب پیراڈائم کو فروغ نہ حاصل ہو جائے، جو مذہبی شعور میں اعتدال لائے اور جدید ریاست کے عمل اور ترقی کی ضروریات کو پورا کر سکے، اس وقت تک معاشرے کے لیے ایک مکمل باتدبیر اور مضبوط معاشرتی عمل کو بروئے کار نہیں لایا جا سکتا۔ ایک دوسرے مسلم ملک، ایران نے امام کے تصور کے ذریعے جو فی الوقت غیاب میں ہے، الوہی حاکمیت (حکومتِ الٰہیہ) کے تصور کو قبول کر لیا ہے۔ اس عبوری دور میں الٰہیاتی فقیہ (یا ولایت فقیہ) الٰہیاتی عزائم کی توجیہ اور تاویل کا فریضہ سرانجام دیتے ہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ یہ تصور عوام کی خواہشات کے بہت قریب ہے لیکن کسی چرچ کی الٰہیات کی مانند اس میں بگاڑ پیدا ہو سکتا ہے۔ معاشرے کے بنیادی تضادات گومگو کی حالت میں حل طلب رہیں گے۔ ان متبادلات میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا عمل ایسا ہے گویا کہ مخمصے کو اپنے اُوپر لاد لیا جائے، اس سے پیدا ہونے والی الجھنوں کا مسلم عوام کو بہرحال سامنا کرنا ہوگا تاوقتیکہ وہ اس کو ایک نئے تصوراتی تناظر میں حل نہ کر لیں۔

(☆) مرحوم شکیب ارسلان نے اس بحث کو تقسیمِ کار کا نام دیا تھا اور عثمانی خلافت میں صدرِ اعظم اور شیخ الاسلام کے عہدوں کو بالترتیب سیکولر اور مقدس کی نمائندگی قرار دیا تھا۔ (ایڈیٹر)

(۲) قدامت پسندانہ مذہبی نظریہ کے استحکام اور ایک دروں بین مجموعی سائکی کے باوجود ہندوستان وہ سرزمین تھی جہاں مذہب کو قائم رکھتے ہوئے، سیّد احمد خاں (۱۸۱۷ء تا ۱۸۹۸ء) نے مذہب کی تفہیم اور اس کی تاویل کے لیے ایک نئے تنقیدی طریق کو ترقی دی۔ سیّد احمد خاں نے مُسلم دنیا کے دوسرے خطوں سے متعلقہ اپنے پیش رو علماء سے کہیں زیادہ آگے جا کر مسلم دانش وری کے اس مہلک سکوت کو توڑنے میں کامیابی حاصل کی جو گزشتہ پانچ سو سال سے موجود تھا۔ اُنہوں نے مسلم دینیات کے متبادل تعمیری طریق کو ترقی دینے کا سلسلہ اس لیے شروع کیا کہ وہ مذہب کی افہام و تفہیم کو سائنسی نظریے کی مدد سے کرنا چاہتے تھے۔ یہ اُنہی کی کوشش کا نتیجہ تھا کہ قدامت پسندانہ اسلام کی جانب سے سخت مخالفت کے باوجود ہندوستانی مسلمانوں کے لیے گویا ایک دریچہ کھل گیا جس سے معلوم ہوا کہ مغربی دُنیا میں کیا ہو رہا ہے۔ یہ ایک ایسا مظہر تھا جو برصغیر میں مسلم دانشوری کی تاریخ میں ایک منفرد واقعہ تھا۔ حتیٰ کہ اس سے پیشتر مغلیہ عہد کے دوران جبکہ اُن کو پرتگیزوں اور برطانوی نوواردوں سے واسطہ پڑا، اس وقت بھی کسی کو اس بات کا خیال نہ آیا تھا کہ اُن سے کچھ سیکھا جائے یا کوئی فائدہ اُٹھایا جائے، حالانکہ وہ لوگ ہندوستان میں جدید علوم اور ٹیکنالوجی کے نئے راستے بنا رہے تھے۔ بعد میں اقبال کی شخصیت میں ایک اور استثنائی صورت سامنے آئی جس نے مغربی روایت میں تعلیم حاصل کی تھی اور جس نے اپنے مدراس میں دیئے گئے لیکچرز کو Reconstruction of Religious Thought in Islam (یعنی اسلام میں دینی فکر کی تشکیلِ نو) کا عنوان دیا تھا۔ جس میں اسلامی فکر کی نئی تشکیل کے ایسے امکان پر توجہ مبذول کرائی گئی جو قدامت پسند ہندوستانی مسلم دانش وری کے نقطۂ نظر سے قابلِ قبول ہو۔ اگرچہ اقبال نے اپنے افکار کے مفہوم کو بڑی احتیاط سے لفظوں کی صورت میں ڈھالا ہے، اور اجتہاد کے تصور کو اس کے پورے مفہوم میں پیش کرنے کی جسارت نہیں کی، تاہم اُنہوں نے اسی مفہوم کے لیے ''اسلام میں حرکت یا عمل کے اصول'' کی اصطلاح استعمال کی ہے جو بڑی حد تک واضح ہے۔ ان کے فلسفے کے پورے تناظر میں دیکھا جائے تو اسلام کی روح ایک طرح سے متواتر تخلیقی عمل کی حیثیت رکھتی ہے اور اپنے آپ کو ایسی نئی

صورتوں میں ظاہر کرنے کے لیے آزاد ہے جو ضروری نہیں کہ پہلی صورتوں سے مشابہ ہوں۔ اقبال کے سوا کسی اور نے اس انداز سے اسلام کی نئی تاویلات کی راہ کھولنے کی کوشش نہیں کی جو غیر تدریسی اور غیر ارسطاطالیسی منطق پر مبنی نہ ہو۔ یہ دونوں کوششیں (سرسیّد اور اقبال) ایک نئے دائرۂ فکر کو پروان چڑھانے کے لحاظ سے بہت اہم ہیں اور دونوں کا اصل ماخذ بھی جنوبی ایشیا میں ہے۔

(۳) پاکستان میں (اگرچہ بعض اور مسلم ممالک میں بھی) ایک اہم معاشرتی تبدیلی وقوع پذیر ہوئی ہے یعنی دیہی آبادی کی شہروں کی طرف منتقلی۔ علاوہ ازیں ذرائع ابلاغ کا انقلاب دیہی آبادی پر بڑے نمایاں طور پر اور بہت تیز رفتاری سے اثر انداز ہو رہا ہے۔ اس نقلِ مکانی کے دو بڑے نتائج وجود میں آئے ہیں۔ پہلا تو یہ ہے کہ آبادی کے بہت بڑے حصہ پر جاگیردارانہ گرفت اب کم ہو رہی ہے۔ وہ دیہاتی جو اپنے گھر بار چھوڑ کر شہروں میں جا بسے یا اُنہوں نے شہری زندگی کے جدید طور طریقے اختیار کر لیے، اب وہ ان جاگیردار آقاؤں کے پہلے کی طرح مستقل ووٹر نہیں رہے جو ان کو پارلیمنٹ یا اسمبلیوں تک پہنچانے کا ایک اہم ذریعہ تھے۔ یہ بات پاکستان کی اسمبلیوں کے یکے بعد دیگرانتخابات کے انعقاد سے سامنے آئی ہے۔ اور مزید بیس ایک سال کا عرصہ گزرنے کے بعد ہی ملک کے حکمران طبقے میں واضح حد تک معیاری تبدیلی دیکھنے میں آئے گی، دوسرا اور بہت نمایاں نتیجہ یہ ہوا کہ شہری آبادی میں بڑھتے ہوئے اضافے، سیاسی لحاظ سے مرکز کے اختیارات میں اضافہ، منڈیوں کی اقتصادی حالت اور مزدوروں کی نقل مکانی جیسے عوامل نے مل کر بقول گیلنر عوامی اسلام کی معاشرتی بنیادوں کو کمزور کر کے عوام الناس کو بلندتر اسلام یا اصلاح شدہ اسلام سے متعارف کیا ہے۔ اصلاح شدہ اسلام سے ایک اصلی یا حقیقی مشترک تشخص اور مسلم آبادیوں کی معاشرتی عظمت کو ایک قسم کی سند ملتی ہے اور وہ ان کو دیہی یا عوامی طبقہ سے اوپر اُٹھا کر نیا وجود بخشتا ہے اور مثبت طور پر خود آشنا کرتا ہے۔ نیز یہ منتقلی اجتماعی اقدار کو مضبوط کرتی ہے اور جاگیردارانہ ثقافت کے خلاف مزاحمانہ قوت مہیا کرتی ہے۔ یہ کوئی حیران کن بات نہیں ہے کہ پاکستان میں پہلی مرتبہ تمام قابلِ ذکر

سیاسی اور نیم سیاسی جماعتوں نے جاگیرداری کو قابلِ مذمت قرار دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ جاگیرداروں کا وسیع وعریض اراضی پہ قابض رہنا ایک غیر اسلامی فعل ہے۔ جماعتِ اسلامی کے نئے امیر اپنے پیش رو رہنماؤں کے علی الرغم اب جاگیرداریت کو ایک معاشرتی خرابی خیال کرتے ہیں اور جماعتِ اسلامی ہی کے ایک سابق رکن ڈاکٹر اسرار احمد اس نکتے کی وکالت کرتے ہیں کہ پاکستان میں زمینیں عُشری نہیں ہیں۔ (یعنی وہ اراضی جو کسی فردِ واحد کی ملکیت ہو اور وہ اس کا ٹیکس حکومت کو ادا کرتا ہو) بلکہ یہ خراجی ہیں (یعنی وہ اراضی جو فتوحات سے حاصل ہوں اور ریاست ان کی مالک ہو)۔ جماعت اسلامی کے کتابی اثاثے میں اُن کے ایک سابق (مرحوم) امیر کی ملکیتِ اراضی پر لکھی ہوئی کتاب اب شاید ہی اشاعت پذیر ہو۔

(۴) تجدید اور اصلاح سے گزرنے کے بعد اسلام کا مدنیت پر مبنی اسلام کا تصور صرف شہروں میں موجود ہے۔ شہری اسلام جزوی طور پر نوآبادکاری کے خلاف ہونے کی وجہ سے اور جزواً اپنی طبعزاد فطرت کی بدولت مغربی نظریات اور فلسفوں سے بدظن ہونے کے علاوہ مدافعانہ اور مناظرانہ مزاج کا حامل ہے۔ یہ اب بھی اپنے اندر اس حد تک خود کفالت رکھتا ہے جو گویا ایک نظام کے طور پر قابلِ عمل ہے اور حکمرانی کی ناکامیوں اور ترقیات میں کمی کا افراد یا بین الاقوامی سازشوں کو موردِ الزام ٹھہراتا ہے۔ چونکہ اکثر مسلم ممالک میں مدنی اسلام کی گرفت عوام الناس پر ہمہ گیر نہیں ہوتی، اس لیے ان کے لیے اپنی کوتاہیوں کی ذمہ داری دوسروں پر ڈالنا بڑا آسان ہوتا ہے۔ جنرل ضیاء الحق کو جنہیں عموماً مسلم اصلاح پسندوں کی حمایت حاصل تھی، ایک معمول کی منتخب شدہ اسمبلی کی نسبت زیادہ قدرت اور اقتدار حاصل تھا اور جن کا ارادہ تھا کہ پاکستان میں اسلام کی حکمرانی قائم کی جائے، ان کو بعد میں اسلام پسندوں کی شدید نکتہ چینی کا اس لیے تختۂ مشق بننا پڑا تھا کہ سماجی اور انفرادی اقدار کی قابلِ فہم اور نمایاں بہتری کی طرف پیش قدمی کے بجائے عوام کی اخلاقی حالت اور بھی ابتر ہوگئی، نیز سیاسی کلچر بھی زبوں حالی کا شکار ہوگیا۔ الجزائر جیسے ملکوں میں اصلاح شدہ اسلام کو سیاسی لحاظ سے اپنا کردار ادا کرنے کی اجازت نہ دی گئی، لہٰذا اس کو ایک مسلم ملک میں حکمرانی کی ناکامی کے لیے دوسروں کو موردِ الزام

ٹھہرانے کے لیے ایک جواز فراہم ہو گیا۔

(۵) شہری اسلام میں وسیع درجہ بندی کی گنجائش ہے۔ ان میں انتہائی قدامت پسندانہ، خالص اصول پرست، جامد تقلید کے حامی اور رسمیات کے علمبردار ہیں جن کو نظریاتی حجت کا ایک نظام مہیا ہے۔ یہ اتفاق ہے کہ اس طرح کے عوام کا آبادی میں بنیادی طور پر کوئی خاص اضافہ نہیں ہوا۔ پاکستان میں اس کا تناسب فی الوقت دو سے تین فیصد کی شرح تک ہے۔ اس کے برعکس شہری اسلام عوامی اسلام کی حدوں کو چھونے لگا ہے، جہاں ایک صوفی یا مُلّا رسم و رواج کے حوالے سے معمول کے کاموں میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے، لیکن کسی فرد کی پوری زندگی کو عوامی اسلام کی مثال کی طرح پورے طور اپنی گرفت میں نہیں رکھ سکتا۔ فرد سے یہاں ایسا شخص مراد ہے، جو کسی مقصد یا اصول یا صاحبِ اختیار کی خاطر کسی گروہ کو، نسلی، سیاسی اور اقتصادی عوامل کے ذریعے اپنے زیرِ اثر رکھ سکے۔ اگر اور کوئی فرق و امتیاز نہ ہو تو یہ ایک سبب ہے کہ وہ لوگ ان اشخاص کو ووٹ دیتے ہیں جن کو وہ زیادہ مذہبی سمجھتے ہیں۔ تاہم مذہب کی طرف جھکاؤ ان کے طرزِ عمل کا کوئی واحد عنصر نہیں ہوتا۔

(۶) نام نہاد شہری اسلام کو ابھی اس امر کا احساس کرنا ہے کہ ان کے پاس اسلامی نظریۂ حیات کے خاکہ نما عمومی ڈھانچے کے لیے کوئی مثبت مواد نہیں ہے۔ ان کو بنیادی قسم کی مشکلات کا سامنا ہے، جن کی بنا پر وہ مندرجہ ذیل امور کی واضح طور پر تعریف (define) نہیں کر سکتے:

(الف) قانون کی نوعیت

(ب) انسانی حقوق

(ج) سیاسی ڈھانچا

(د) عدالتی امور یا انصاف کے معاملات میں اللہ تعالیٰ کا مقتدر کے طور پر کردار

(ہ) کسی مسلم ریاست میں عامۃ الناس کی معاشی سرگرمی کے مقاصد اور عزائم کے بارے میں اقتصادی ایجنڈا جو غیر مبہم انداز سے پیش کیا جائے، اور

(و) اس بات کا واضح تر تصور کہ دینِ اسلام اور مسلم دینیات میں کیا کچھ مستقل ہے اور

کیا قابلِ تغیر ہے؟

ان کی فکری ساخت کا جمود صرف اسی صورت میں ظاہر ہوسکتا ہے جب خود اُن کو یا ان جیسے لوگوں کو کسی ملک کی حکمرانی کا موقع ملے۔ ان کی ناکامی کی وجہ سے ناقدانہ تحقیق کا موقع پیدا ہوسکتا ہے، جس کا تعلق خالص عقیدے یا اصلاح شدہ اسلام سے ہو، خواہ اس کے نتیجے میں انسانی طرزِ عمل متفرق ہوکر سیکولر یا مقدس صورت اختیار کرلے، یا پھر ایک زیادہ ہوشمندانہ ادراکی جدوجہد ہو، تاکہ ایک موحدانہ پیراڈائم کے لیے ارتقا کی صورت پیدا ہوجائے جہاں خدا آگاہی ایک تصور یا ایک حوالہ جاتی نکتے کی حیثیت سے خدمت انجام دیتا ہے، اور نئی ساخت کی ترقی کے لیے ایک تخلیقی عمل کا باعث بنتا ہے۔ اوّل الذکر معاملے یعنی مقدس اور سیکولر کی تقسیم کی صورت میں دونوں متقابل گروہ ایک متواتر کشمکش میں ہوں گے، مقدس زیادہ سے زیادہ تنگ نظری اور بنیاد پرستی پر اصرار کرے گا اور سیکولر زیادہ سے زیادہ آزاد منش معاشرے اور اخلاقیات پر زور دے گا۔

(۷) مجھے ایسا لگتا ہے کہ پاکستان میں معاشرتی حرکیات لازماً فکری دائرۂ عمل کو اس انداز سے بدلے گی کہ تنگ نظری پر مبنی بنیاد پرستی ایک نئے ترکیبی مجموعے کی شکل اختیار کرلے گی اور اس میں کامیابی اس وقت ہوگی جب دینِ اسلام کو سیکولر بنائے بغیر دینیات کا تنقیدی تجزیہ کیا جائے گا۔ اسلامی دانش وری کی ایک اسی نوعیت کی تاریخی روایت بھی موجود ہے (یعنی عقلیت پرست) اگرچہ اس کو برتری حاصل نہیں ہے۔ اسلامی قانون (شریعت) اور عقائد کی ترقی میں استخراجی منطق کے غیرمعمول اثر ورسوخ نے ماضی میں متبادل دینیاتی نظاموں کے پنپنے کی کوئی گنجائش نہیں چھوڑی۔ سیاسی اور معاشرتی نظام جس کا رجحان حکومت کی آمرانہ صورتوں کی طرف ہے جو حکومت کی مختلف شکلوں کے تنقیدی جائزوں کے لیے موزوں نہ تھا۔ مسلمان سیاسی نظریہ ساز اور دانش ور اچھے حکمرانوں کی خوبیوں کے بیان پر ہی مطمئن ہوتے تھے یا زیادہ سے زیادہ ان کو مشورہ دیتے تھے کہ اچھی حکومت کس طرح کی جاتی ہے۔ یہ بات کہ عوام ایک بُرے حکمران کو معزول کرنے یا عوامی رائے دہندگی کے ذریعے پرامن طور پر ایک نیا حکمران منتخب کرنے کا

حق رکھتے ہیں، اس تصور کو اسلام کے سیاسی فلسفے میں کوئی مقام حاصل نہ ہو سکا۔ اختلافِ رائے کا حق تو دیا گیا لیکن اس کے ساتھ کچھ ایسی شرائط بھی عائد کر دی گئیں جن سے اس تصور کی حوصلہ افزائی کے بجائے اس کو کالعدم کرنے کا زیادہ رجحان پایا جاتا ہے۔ یہ محض بیسویں صدی کی بات ہے، اور وہ بھی جدید مغربی افکار کے نتیجہ میں کہ اسلام کے سیاسی افکار کی زبان میں تبدیلی رونما ہوئی اور اس میں انسانی حقوق، آزادیٔ اظہار اور حقِ رائے دہی جیسے تصورات کی بات ہونے لگی۔ منظم سیاسی پارٹیوں کے وجود کا حق اور سماجی بہبود پر مبنی ریاست کی ترقی جیسے عمومی تصورات کو اب اسلام سے متضاد نہیں گردانا جاتا۔

ہم عصر مغربی اور سیکولر دُنیا اس تبدیلی کو اسلام کے تصور کا ظہور سمجھتی ہے، اور اُن کی دانست میں تصادم تہذیبوں کے مابین وقوع پذیر ہوگا اور میدان میں فوری طور پر موجود متقابل قوت جو مغربی تہذیب کے خلاف ہے، وہ اسلام ہے۔[۱۰] یہ دَوری تبدیلیوں کے بارے میں ایک ایسی غلط فہمی ہے جو اسلامی دُنیا میں بالکل ابتدا ہی سے پیدا ہوتی رہی ہے۔[۱۱] اسلام پر بیسویں صدی کے جو ثرات پڑے یں، ان سے وہ معاشرہ کھل گیا ہے جو گذشتہ ہزار سال سے دروں بینی کے باعث بند ہو کر رہ گیا تھا۔ یہ ایک فطری بات ہے کہ اسلامی فکر کی تشکیلِ نو کے لیے جو بھی قدم اُٹھایا گیا، اس کے ردِ عمل میں رجعتِ قہقہری کا سامنا کرنا پڑا۔

ہم عصر شہری اسلام کی تعبیر و تشریح میں جو زبان استعمال ہوتی ہے اس کو محض غیر روحانی، غیر اساطیری اور بیشتر سیکولر اور نظریاتی ہی کہا جا سکتا ہے۔ بار بار دہرایا جانے والا فقرہ، جو مرحوم سیّد ابوالاعلیٰ مودودی کی تحریروں سے پہلی مرتبہ پاکستان میں پھر مشرقِ وسطیٰ میں بھی مقبول ہوا، وہ یہ ہے: ''اسلام محض ایک مذہب نہیں، بلکہ نظامِ حیات ہے۔''[☆] پاکستان میں،

(☆) مرحوم حسن النباء نے ۱۹۳۸ء میں لکھا تھا: ''الاسلام عبادة و قیادة، دین و دولہ'' یعنی اسلام عبادت ہے اور قیادت بھی، دین ہے اور ریاست بھی۔ (مجلّہ النذیر، قاہرہ، ۱۹۳۸ء، ص ۲۸)۔ چنانچہ یہ نعرہ کہ اسلام ایک مکمل نظامِ حیات ہے، سب سے پہلے مصر میں ''اخوان'' نے بلند کیا تھا۔ لیکن مرحوم سیّد مودودی کا خیال یہی تھا کہ ''اسلام ایک نظریۂ حیات (Ideology) ہے، جسے نصب العین بنا کر جدوجہد کرنے والا گروہ آج روئے زمین میں موجود نہیں ہے۔'' (ملاحظہ ہو: ترجمان القرآن، فروری، ۱۹۴۳ء)۔ نیز دیکھیے: مذاکرات الداعیہ، قاہرہ۔ (ایڈیٹر)

جو ایک مسلمہ اسلامی ریاست ہے، مذہبی جماعتوں کے قیام کا مطالبہ یہ رہا ہے کہ اسلام کے اقتصادی اور سیاسی نظام کو متعارف کرایا جائے، چاہے اس کی شکل کچھ بھی ہو۔ مذہب کی نوعیت اور کسی نظریۂ حیات کے درمیان جو صریح تضاد پایا جاتا ہے، وہ نمایاں نہیں ہوا ہے۔ یعنی یہ کہ مذاہب اپنی اصل کے لحاظ سے ارادے پر مبنی ہیں جبکہ نظریۂ حیات کا تعلق عقلی اور بیانیہ سے ہے، اور یہ درست یا غلط ہو سکتے ہیں۔ اب مذہب کے اس تبدیل شدہ تصور کے لیے ضروری ہے کہ خود اس کو اپنی کوتاہیوں کا کھوج لگانے دیا جائے اور بالآخر یہ سیکولر بنے بغیر ایک لحاظ سے ''غیر مذہبی'' قسم کا مذہبی بن سکے۔ تب مذہب کا زمرہ 'فالتو' ہو جائے گا۔ تاہم خدا آگاہی کا وصف اب بھی معاشرتی اور انفرادی اخلاقی طرزِ عمل کو حدود میں رکھنے کا کام انجام دے سکتا ہے۔ جب تک اسلام بطور نظریۂ حیات کے مفروضے کی آزمائش نہیں ہوتی اور اس کی عملی صداقت نہیں ہوتی، ایک بظاہر حتمی صداقت کی حیثیت سے اس کا اثر و رسوخ کم نہیں ہوگا۔ یہ بات لازماً دکھائی دینی چاہیے کہ مذہب کی نظریاتی تشکیلات جیسی کہ وہ فی الوقت ہیں، معاشرے میں کوئی اچھی تبدیلی لانے کے لیے کافی نہیں ہیں۔ ورنہ پرانے ڈھانچہ کی تخریب اور نئے سرے سے تعمیر نو کی ضرورت محسوس نہیں کی جائے گی۔

پاکستان، جہاں جناح اور اقبال، دونوں ہی بڑے محترم مانے جاتے ہیں اور جہاں دونوں نے دینی قیادت کا کبھی دعویٰ بھی نہیں کیا تھا، میرے نزدیک ایک نئے پیراڈائم کے ارتقاء کے لیے موزوں جگہ نظر آتی ہے، جس میں مذہبی اور سیکولر دونوں زُمروں کو زیرِ غور لایا جائے۔ لیکن اس تفہیم کو عامۃ الناس تک پہنچائے جانے کی ضرورت ہے اور وہ بھی مقامی ذرائع ابلاغ کے ذریعے، تاکہ وہ اس کو بخوبی سمجھ سکیں۔ فی الوقت جدید اور روایتی کے مابین ابلاغ کی شدید کمی ہے اور زبان نے ان دونوں کو جدا کر رکھا ہے۔ وہ دینی مباحث جو اُردو یعنی پاکستان کی قومی زبان میں تحریر کردہ ہوں، بڑی حد تک یک رُخے ہوتے ہیں، جبکہ وہ جن کی رسائی انگریزی زبان تک ہوتی ہے، ان میں مختلف منطق کے ساتھ ساتھ وسیع تناظر میں مباحث پیش کیے جاتے ہیں۔ اس سطح کی تبدیلی صرف اسی صورت میں وقوع پذیر ہوتی ہے جب عوام کسی

وسیع علمی مباحث میں حصہ لیتے ہیں، اور یہ اُن کے لیے اب دستیاب نہیں ہیں۔ پاکستان کا مستقبل اس بات میں مضمر ہے کہ فکری سانچہ کے نمونے (Paradigm) کو شہر کے خواندہ لوگوں کے لیے اُنہی کی زبان میں پروان چڑھایا جائے۔

حواشی:

(۱) ر۔ک فلپس، سی۔ایس (ایڈیٹر): ''دی ایوولیوشن آف انڈیا اینڈ پاکستان— ۱۸۵۶ء تا ۱۹۴۷ء'' (انگریزی)، لندن، ۱۹۶۲ء، ص ۱۹۴

(۲) قریشی، آئی۔ایچ۔: ''دی سٹرگل فار پاکستان'' (انگریزی)، کراچی ۱۹۶۵ء، ص ۱۳۴ تا ۱۴۸

(۳) احمد، منظور: ''اسلامک رسپانس ٹو کنٹمپریری ویسٹرن تھاٹ'' (انگریزی) جالندھری، آر۔اے اور قریشی (ایڈیٹرز): ''اسلام ان ساؤتھ ایشیا''، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۱ تا ۳۰

(۴) ''اسلام نے مقدار اور معیار کے لحاظ سے کسی بھی قسم کی اراضی کے مالکانہ حقوق پر کوئی پابندی عائد نہیں کی ہے۔ کوئی بھی چیز جو قانوناً اور جائز طریقے سے حاصل کی گئی ہو، اس کی ملکیت بغیر کسی پابندی یا حد کے برقرار رکھی جا سکتی ہے۔ بشرطیکہ اس پر شرع کی طرف سے عائد کردہ تمام حقوق اور فرائض مناسب طریقے سے ادا کر دیئے گئے ہوں۔ رقوم، مویشی، روزمرہ ضرورت کی اشیاء، مکانات، ذرائع نقل وحمل وغیرہ غرضیکہ کوئی بھی ایسی چیز نہیں جس کی قانونی ملکیت پر کوئی حد مقرر ہو۔'' مودودی، ابوالاعلیٰ: ''مسئلہ ملکیتِ زمین''، ۱۹۶۹ء، ص ۷۸

(۵) ان کی وفات کا صدمہ اس قدر عظیم تھا کہ حضرت عمرؓ جیسے مردِ آہن نے یہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ رسول کریم ﷺ فوت ہو گئے ہیں، اور اعلان کر دیا کہ ''رسولؐ واپس آئیں گے جس طرح موسیٰؑ کوہِ طور سے لوٹ کر واپس آئے تھے اور جو آدمی اُن پر وفات کا الزام لگاتا ہے، عمرؓ اس کے ہاتھ پاؤں قطع کرے گا۔'' حتیٰ کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے جب قرآن کی یہ آیت پڑھی کہ ''محمد ﷺ صرف اللہ کے رسول ہیں۔ ان سے پہلے بھی رسول فوت ہوئے۔ اگر وہ فوت ہو جائیں یا ہلاک کر دیے جائیں تو کیا تم لوگ اپنی ایڑیوں پر پھر جاؤ گے؟ (۱۳۶:۳) اس آیت سے صورتِ حال کو سنبھالنے میں مدد ملی۔ عمرؓ نے کہا: ''واللہ! جب میں نے ابوبکر صدیقؓ کے منہ سے یہ آیت سنی تو میں کچھ بھی نہ بول سکا اور یہ جان کر کہ رسول اللہ ﷺ واقعی فوت ہو گئے ہیں، تو میری ٹانگوں نے میرا بوجھ نہ اُٹھایا اور میں زمین پر گر پڑا۔'' تفصیل کے لیے دیکھیے محمد ابن اسحاق: ''سیرتِ رسول اللہ (ﷺ)''، ترجمہ گلیوم، اے، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۸۷ء

(٦) رسولِ کریم ﷺ کی وفات سے بحرانی صورتِ حال پیدا ہوگئی، حتیٰ کہ اُن کی جانشینی یا خلافت کا مسئلہ اسی دن بلکہ ان کی تدفین سے پہلے ہی حل کرنا پڑا۔ مختلف قبائل کے مابین لڑائیاں چھڑ جانے کے خدشے سے بچنے کے لیے اُمت کو ایسے راہنما کی ضرورت تھی جو اجتماعی بقا کو درپیش عظیم خطرے کا مقابلہ کر سکتا ہو۔ جلد ہی فتنۂ ارتداد (ردّہ) جیسے کچھ نئے چیلنج پیدا ہو گئے۔ دیکھیے: شعبان، ایم۔اے: ''اسلامک ہسٹری ۶۰۰ء تا ۷۵۰ء'' (انگریزی)، کیمبرج یونیورسٹی پریس، ص ۱۶ تا ۲۷

(۷) دیکھیے: فروم، ای: ''ایسکیپ فرام فریڈم'' (انگریزی)، ایون بکس نیویارک، ۱۹۶۵ء۔ ایرک فروم موجودہ تہذیب کے ''مرض'' کا تجزیہ کرتا ہے، جس کی شہادت آمرانہ قوانین کو تسلیم کر لینے پر اس کی آمادگی ہے۔ اس کا سبب ان تمام انسانوں کے ذہنوں میں تلاش کرنا ہوگا، جس کے نتائج اکثر خوفناک ہوتے ہیں۔

(۸) گیلنر، ای: ''پوسٹ ماڈرنزم ریزن اینڈ ریلیجن'' (انگریزی)، لندن، ۱۹۹۲ء، ص ۱۱ تا ۲۲

(۹) احمد، منظور: ''خدا''، المعارف، جلد ۲۷۔ لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۲۹ تا ۸۳

(۱۰) ہنٹنگٹن، ایس پی: ''دی کلیش آف سویلائزیشنز'' (انگریزی)، ''فارن افیئرز''، ۱۹۹۳ء

(۱۱) مسلمانوں میں یہ عام عقیدہ ہے کہ ہر ہزار سال کے بعد ایک مصلح پیدا ہوتا ہے جو پہلے جیسی دینی پاکیزگی کو بحال کرتا ہے اور دُنیا کے خاتمے کے قریب آخری نجات دہندہ آئے گا۔