منظور احمد

ریاست، جمہوریت اور اسلام

پچھلی چند صدیوں سے اور خاص طور پر بیسویں صدی میں مغرب سے جو تصورات اور خیالات ہمارے پاس آئے، وہ ایک غالب تہذیب سے ایک ایسی شکست خوردہ تہذیب کی طرف آرہے تھے، جس کے نام لیوا ایک احساسِ کمتری میں مبتلا ہو گئے تھے، اس لیے مغرب کے جس تصور میں ان کو کوئی خوبی نظر آتی تو اس کے متعلق کہتے کہ یہ تو اسلام میں بھی ہے، بلکہ ہم تو مغرب سے بہت پہلے اس پر عمل کر چکے ہیں یا مغرب نے یہ تصورات ہم سے ہی لیے ہیں۔ سوشلزم، جمہوریت، انسانی حقوق، حقوقِ نسواں، مساوات، آزادیٔ اظہار، غرض کون سا معاشرتی یا معاشی نقطۂ نظر ایسا ہوگا، جس میں انسانوں کے لیے کوئی بھلائی نظر آتی ہو اور جس کے متعلق یہ نہ کہا گیا ہو کہ یہ اسلام نے دیا ہے، جس کے دعویدار، کیا جدید کیا قدامت پرست، کیا مدرسہ اور کیا یونیورسٹی کے فارغ التحصیل یہ کہنے سے نہیں چوکتے کہ اصل جمہوریت تو اسلام ہی کی عطا ہے، باقی رہی مغرب کی جمہوریت تو وہ سیکولر ہے، اس لیے قابلِ گردن زنی ہے۔

میں یہاں جمہوریت کی درسی بحثوں میں نہیں الجھانا چاہتا۔ یہ بات سب پر عیاں ہے کہ جمہوریت اپنے اصل معنوں میں، یا اس کے قریب ترین معنوں میں جس طرح یونان میں برتی جاتی تھی، آج کل قابلِ عمل نہیں ہو سکتی۔ آج کل جمہوریت کے معنوں میں قدرِ مشترک، نمائندوں کے ذریعے عوامی حکومت کے ہیں۔ عوام معاملات کو چلانے کے ذمہ دار اور صحیح اور غلط کے حَکَم بھی ہوتے ہیں۔ ان کے اوپر یا ان سے مستزاد کوئی دوسرا فیصلوں کا مجاز نہیں ہوتا۔

مسلمان اور جمہوریت کے بارے میں دو حوالوں سے بات کا کرنا ممکن ہے۔ ایک

اسلام کے حوالے سے، دوسرے مسلمانوں کے روّیہ کے حوالے سے۔ یہ دونوں حوالے کسی قدر آپس میں ملے جلے بھی ہیں، اس لیے کہ اسلام کی مجرد تعریف، مسلمانوں کے افعال و کردار کے بغیر ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن (مرحوم) نے یہ مسئلہ کسی اور سیاق میں اُٹھایا تھا کہ کیا اسلام کی کرداری تعریف (Behavioural Definition) کے علاوہ اور کوئی تعریف ممکن ہے یا نہیں؟ اور اگر ہے تو کیا ہے؟ اور پھر یہ مجرّد تعریف مختلف ادوار میں اظہار کا کیا پیکر اختیار کرے گی۔[1] دوسرے الفاظ میں مختلف قرنوں کے مسلمان، اس تعریف کو اپنی زندگی میں برتنے کے لیے کیا طور طریقے اپنائیں گے۔ اور فکر کا کون سا طریقہ استعمال کریں گے جس کی مدد سے یہ ہر زمانہ کے لیے قابلِ فہم اور قابلِ عمل ہو سکے۔ یہ بحث اگرچہ بہت اہم ہے اور مسلمانوں کے مستقبل کا دارومدار اس کی تفہیم پر منحصر ہے۔ لیکن یہاں موقع تفصیلی بحث کا نہیں ہے۔ اگرچہ اس کا حوالہ کسی نہ کسی طور پر میری اگلی گذارشات میں شامل رہے گا۔

جمہوریت، اپنے مختلف معانی کے باوجود ایک سیاسی نظریہ اور نظام کا نام ہے، جو چند معیاروں پر مشتمل ہے۔ ان معیاروں کو اگرچہ حسابی طریقہ سے بیان نہیں کیا جا سکتا اور ان میں، زمانہ کے گزرنے سے تغیر و تبدیلی بھی ہوتی رہتی ہے۔ لیکن ان معیاروں کو منطبق کر کے کسی سیاسی نظام کے متعلق یہ فیصلہ کیا جاتا ہے کہ وہ کس حد تک جمہوری ہے اور کس حد تک غیر جمہوری۔ آج کل اسی قسم کے پیمانے، اقوامِ متحدہ اور بعض دوسرے غیر سرکاری ادارے استعمال کر کے ریاستوں کے بارے میں یہ فیصلہ صادر کرتے ہیں کہ یہ جمہوری ہیں یا نہیں۔ اسلام کے حوالے سے اس سلسلے میں مختلف سوالات پیدا ہوتے ہیں:

۱۔ کیا اسلام کوئی سیاسی نظام دیتا ہے؟

۲۔ کیا یہ نظام جمہوریت ہے؟

۳۔ کیا اسلام بغیر کسی سیاسی نظام کے مکمل نہیں ہوتا؟

آگے بڑھنے سے قبل ایک بات کا سمجھنا ضروری ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہم آج سے

(۱) دیکھیں: "*Islamic Methodology in History*"، کراچی، ۱۹۶۵ء، ص ۱-۲۶۔

چودہ سو سال قبل کے واقعات کی تفہیم کس طرح کریں؟ یہ تفہیم کئی باتوں پر منحصر ہے۔ آج ہم کسی لفظ کو جس طرح استعمال کرتے ہیں اور اس سے جو مقصد مراد لیتے ہیں، اگر اس کو بعینہٖ اب سے چودہ سو سال پہلے کے حالات پر چسپاں کر دیں تو یہ بات درست نہیں ہوگی۔ مثلاً آج ہم اقتدار (Soverignity) کا لفظ، یا سماجی بہبود (Social welfare) یا سود کا لفظ ایک خاص معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ کیا ہمارے لیے یہ صحیح ہوگا کہ بجنسہٖ یہی معنی ہم آج سے چودہ سو سال پہلے کی زندگی پر منطبق کر دیں۔ اور اس سے اپنے لیے احکام کا استخراج کرنے لگیں۔ کیا معاشرتی ماحول، علمی سطح، لوگوں کے حسن و قبح کا معیار، جرم و سزا میں مناسبت، آج کے ماحول میں بعینہٖ وہی ہے جو پہلے تھی۔ اور اگر کوئی فرق ہے تو وہ کیا ہے؟ کیا الفاظ کے مستقل معنی ہوتے ہیں اور زمانہ کی تبدیلی سے ان میں کوئی فرق نہیں ہوتا؟ یہ بڑے اہم سوال ہیں، جن کی وضاحت سے ہماری بہت سی الجھنیں دُور ہو سکتی ہیں۔ مثلاً یہ جملہ کہ ''میثاقِ مدینہ، اسلامی ریاست کا پہلا دستور تھا''، یا ''آنحضرتﷺ نے مدینہ میں اسلامی ریاست قائم کی'' یا مثلاً یہ کہ ''حاکمیت (بمعنی سیاسی حاکمیت جیسا کہ دستور میں درج ہے) اللہ کی ہے''۔ ان جملوں میں ریاست، حاکمیت، دستور کی جو اصطلاحیں ہم آج استعمال کر رہے ہیں، کیا آج سے چودہ سو سال پہلے بھی لوگوں کے ذہنوں میں ان کے وہی مفاہیم تھے جو آج مغربی تعلیم کے زیرِ اثر ہمارے ذہنوں میں آتے ہیں؟ اگر نہیں تو پھر ان دونوں میں کیا فرق ہے؟ اور یہ فرق، آج کل کے حالات کے بارے میں حکم صادر کرنے کے سلسلے میں کیا کام (Function) سرانجام دیتا ہے؟

آج کل کے سیاسی تناظر میں قدامت پسند الفاظ کے استعمال میں کسی نوعی فرق کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیتے ہیں۔ اسی لیے ان الفاظ پر مشتمل جملوں سے ان کا زمانہ حال کے لیے استخراج یا تو ناقابلِ عمل بن جاتا ہے یا جدید حسیّت (Modern sensibility) اور فہمِ عام (Common sense) کے لیے قابلِ قبول نہیں رہتا۔ اور صرف ایمان کا جبر ہی اس مفہوم کو قبول کرنے کا باعث بنتا ہے۔ ہمارے علماء نے اللہ کی دستوری حاکمیت اور اس کی

مابعدالطبیعیاتی حاکمیت میں خلط مبحث کیا اور قرآن میں دیئے گئے الفاظ کو مغربی تہذیب اور سیاسی فلسفہ کے سانچوں کی مدد سے سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ الفاظ اور اصطلاحات ہزار سال کا سفر مکمل کرنے کے بعد نئے نئے معنی اختیار کرلیتی ہیں اور اگرچہ نحوی اعتبار سے الفاظ جس طرح کسی جملے میں ایک خاص سیاق میں ہزار سال پہلے بولے جاتے تھے، اب بھی بولے جاتے ہیں، لیکن سیاق کے بدلنے سے ان کے مفہوم میں بڑا فرق واقع ہو جاتا ہے۔ اس کی ایک بیّن مثال ہمیں اسلام کے سیاسی نظریہ کی تشریح اور دستوری مباحث میں ملتی ہے۔ ریاست، حکومت، امّت، خلافت، سول سوسائٹی (Civil Society) کی اصطلاحیں جن مفاہیم اور سیاق میں ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی میں، اسلامی دنیا میں مستعمل تھیں، وہ بجنسہٖ آج کے معاشرتی اداروں پر صادق نہیں آتیں۔ وہ الفاظ اور اصطلاحیں بھی جو آج ہم اسلام کی سیاسی تاریخ کے حوالوں سے استعمال کرتے ہیں۔ اموی اور عباسی زمانۂ حکومت کے دوران وضع ہوئیں اور اس نظام کا جز بنیں جو اسلام کے سیاسی مفکرین اور علماء نے 'سیاست' کے اصول وضع کرنے کے لیے قائم کیا تھا۔ 'اسلام کا سیاسی نظام' جو آٹھویں صدی ہجری میں متشکل ہونا شروع ہوا، صرف 'کتاب وسنت' سے بالکلیہ، استخراج کے اصولوں سے حاصل نہیں کیا گیا تھا، بلکہ اس کی بنیاد میں بازنطینی اور ایرانی تہذیبی روایات بھی ساتھ ساتھ شامل تھیں۔ سامی مذاہب کے مستحکم ربّانی تصورات، بادشاہت کی روایت اور حکومت کے جواز کے لیے مذہبی رہنماؤں اور اداروں کی حمایت اس روایت کا حصہ تھے، جو اسلامی تعلیمات کے ساتھ ساتھ، مسلمانوں کے دور تسلط کو نظریاتی بنیادیں فراہم کرتے ہیں۔ ابتداء میں سیاسی روایتوں اور تصورات کی ترتیب اور اداروں کی تشکیل میں جو فوری اور وقتی ضرورتوں کے تحت وجود میں آئے، قرآن اور سنت سے فوری اور مناسب سند تلاش کرنے میں زیادہ پریشانی کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ (۲)

قرآن کی ابتدائی تفسیروں میں قرآن کی آیات کسی مخصوص سیاسی نظام کی ترجمانی کرتی نظر نہیں آتیں۔ اگر کسی جگہ کسی سیاق میں ان کا حوالہ ملتا ہے تو وہ بھی کسی دوسرے دائرۂ

(۲) عزیز الاعظمہ (Aziz Al-Azmeh): *"Muslim Kinship"*، لندن ۱۹۹۷ء، ص ۶۲-۱۱۴۔

کلام میں ایک جزئی بحث کے طور پر۔ قرآن کی سیاسی تشریح بنیادی طور پر موجودہ دور کی پیداوار ہے۔ اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار میں علماء نے حکومت کا جواز اس امر میں تلاش کیا کہ اس وقت کے بادشاہ، سلاطین اور خلفاء خدائی قانون یعنی شریعت کے محافظ ہیں۔ یہ شریعت کوئی دستور مملکت، کوئی متفقہ قانون، یا کوئی ضابطہ نہیں تھا جو ساری مملکت میں جاری ہو، اور جو سب پر یکساں طور پر نافذ ہو۔ یہ کام مختلف مکاتیبِ فکر کے علماء نے اپنے ذمہ لے رکھا تھا اور وہ قانون سازی میں اس حد تک آزاد تھے، جس حد تک وہ خلیفہ وقت کے اقتدار کو کوئی گزند نہیں پہونچاتے۔ یہ پورا نظام ان معنوں میں دستوری نہ تھا، جن معنوں میں آج ہم دستور، اور اس کی بالادستی کی بات کرتے ہیں۔ اپنی تاریخ سے ہم سبق اور نصیحت اسی صورت میں حاصل کر سکتے ہیں، جب ہم کو کسی تاریخی واقعات کے منجملہ پہلوؤں کا اندازہ ہو۔ بے شک اس اندازہ اور علم میں کسی حد تک موضوعیت کا دخل ہوگا، لیکن اس کے باوجود، مختلف زاویوں سے حاصل کی ہوئی تاریخ تفہیم سے ہم بڑی حد تک ایک معروضی نقطۂ نظر تک پہونچ سکتے ہیں۔

مدنی اجتماعی نظام کی اہمیت میں کسی کمی کے بغیر، اس وقت کی صورتِ واقعہ میں مندرجہ ذیل تجزیہ کو سامنے رکھنا ضروری ہے۔

مکہ مکرمہ بنیادی طور پر ایک تجارتی مرکز تھا، جو ابتداء میں فطری طور پر ایک مذہبی مامن کے گرد بنا تھا۔ یہاں پر پہونچنے والے آپس کے جھگڑے فسادات اور قبائلی قتل و غارتگری سے محفوظ ہو جاتے تھے۔ ان کے سفر کو محفوظ و مامون بنانے کے لیے اطراف کے قبائل کی مرضی کے ساتھ، حرام مہینوں (اشہرِ حرام) میں حج اور دوسری مذہبی رسومات کا ایک مکمل نظام وضع کیا گیا تھا۔ اس نظام کی وجہ سے تجارتی قافلوں کی آمد و رفت میں آسانی پیدا ہوئی، اور جب تجارت کو فروغ حاصل ہوا تو نئی نئی منڈیاں وجود میں آ گئیں، جہاں حرمت کے مہینوں کو محفوظ قرار دے دیا گیا۔ لیکن مکہ کو ایک ممتاز مرکزی حیثیت حاصل رہی، اس طرح ابتدا ہی سے مذہب اور تجارت کا ایک گہرا تعلق قائم ہوگیا اور دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم بن

گئے۔ (۳) اس کے ساتھ ہی 'ایلاف' یا معاہدوں کا ایک نظام بھی قائم کرلیا گیا تھا، اور جو قبائل اس نظام سے منسلک ہوئے وہ تجارتی قافلوں کو نقصان نہ پہنچانے کی ذمہ داری لیتے تھے۔ ایسے قبائل کو، جو اپنے علاقوں میں تجارتی قافلوں کی حفاظت کرنے کی ذمہ داری نہیں لیتے تھے اور تجارت میں حصہ لینا چاہتے تھے، ایک ٹیکس ادا کرنا پڑتا تھا۔ اس ٹیکس کو قریش کے سردار ہاشم جمع کرتے تھے۔ ہاشم نے تجارتی قافلوں کے تحفظ کی خاطر ایک یہ طریقہ بھی وضع کیا کہ وہ منافع کا کچھ حصہ غرباء میں تقسیم کر دیتے تھے۔ مکہ کا یہ تجارتی نظام کافی مستحکم ہوگیا تھا۔ مختلف قبائل کی لڑائیوں سے بچنے کے لیے جو معاہدے (حلف) ہوئے، اور خاص طور پر حلف الفضول، انہوں نے بڑی حد تک چند قبائلی سرداروں کی تجارت پر اجارہ دارہ قائم کر دی تھی۔ تجارتی مراکز کے قیام، راستوں کی حفاظت، اور تجارت کی توسیع میں حضورﷺ کے جدِ امجد ہاشم کا بڑا ہاتھ تھا۔ چھٹی صدی کے وسط میں انہوں نے بازنطینی شہنشاہ سے مکہ کے تاجروں کے لیے پروانہ راہداری حاصل کرلیا تاکہ وہ شام کے ساتھ تجارتی تعلقات قائم کرسکیں۔ اسی طرح کے پروانے ایران اور حبشہ کے بادشاہوں سے بھی حاصل کر لیے گئے۔ اس تجارتی پھیلاؤ کا ایک لازمی نتیجہ یہ تھا کہ اُن معاہدوں کی سختی سے پابندی کی جائے، جو مختلف قبائل کے درمیان یا بیرونی طاقتوں کے ساتھ ہوئے تھے۔ اس طرح قبائل کی ایک غیر رسمی دولت مشترکہ تشکیل پا گئی۔ حضورﷺ کی بعثت کے وقت حرمِ مکہ کے اطراف رہنے والوں کو حُمس کہا جاتا تھا۔ حُمس دوسرے طبقوں (حلّہ اور طلس) کے مقابلہ میں زیادہ شدت پسند اور مذہبی تھے اور اہلِ اللہ کے نام سے بھی موسوم تھے۔ مکہ اس وجہ سے دارالحُمس کہا جاتا تھا۔ اور کعبہ کو الحماسہ۔ (۴) حُمس قریشی قبائل پر مشتمل تھے، دوسرے قبیلوں اور خاندانوں سے جن کا قریش سے کوئی قبائلی تعلق نہ تھا اور جو عرب کے مختلف علاقوں میں رہتے تھے، حُمس کے ایلاف اور ائتلاف کے رشتے قائم ہو گئے تھے۔ ان قبیلوں اور خاندانوں کا کنٹرول ان راستوں پر تھا، جن کے ذریعہ تجارتی قافلے ایک جگہ سے

(۳) القرآن، سورۃ قریش۔

(۴) دائرہ معارف اسلامیہ، لاہور، ۱۹۷۳ء، جلد ۸، ص ۶۳۰۔

دوسری جگہ آتے جاتے تھے۔

اس تجارتی اور مذہبی نظام کی کامیابی میں ایک رکاوٹ وہ قبیلے تھے جو اس نظام کا جز نہ تھے اور جن زندگی کا ایک بڑا حصہ اُس مال پر منحصر تھا جو قافلوں کو لوٹ کر حاصل کرتے تھے۔ یہ لوگ اب قافلوں کی حفاظت کے لیے زیادہ اجرت طلب کرنے لگے۔ البتہ وہ قبائل جو چھوٹے پیمانے پر تجارت میں حصہ لینا چاہتے تھے، لیکن قافلوں کی حفاظت کی ذمہ داری بھی نہیں لے سکتے تھے، انہوں نے اپنی اجرت میں کمی کرنا چاہی جو وہ قریش کو دیتے تھے۔ اس طرح تجارتی مراکز جو شہری زندگی کے نمائندہ تھے اور بدوی قبیلوں میں ایک کشمکش اور رقابت کی کیفیت پیدا ہو گئی۔ بدوی اور حضری آبادی کی یہ کشیدگی آگے چل کر ایک بڑے ٹکراؤ کی صورت اختیار کر سکتی تھی۔ اس مسئلہ کا حل رسولِ کریم ﷺ کے علاوہ کسی کے پاس نہیں تھا۔

رسولِ کریم ﷺ کو مکہ کی بڑھتی ہوئی تجارتی طاقت کے برباد ہونے میں کوئی فائدہ نظر نہیں آتا تھا۔ حُمس کے ایک معاہد کی حیثیت سے اس نظام کو بچانے کے رسول ﷺ کی پہلی ہدایتوں میں بڑی ہدایت یہ تھی کہ قریش اپنی اصلاح کریں اور دولت کے ارتکاز اور اس کے چند ہاتھوں میں سمٹنے سے روکیں اور اپنے غریبوں اور ضرورت مندوں کی حاجتیں پوری کریں۔ بدقسمتی سے قریش کے چند لوگوں کے سوا، اکثر نے اس ہدایت کو نہ مانا۔ یہاں تک کہ مکہ کے امراء نے رسول ﷺ کی دشمنی میں ان کا معاشی مقاطعہ کر دیا۔ حبشہ کی طرف مسلمانوں کی پہلی ہجرت کا ایک سبب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ان امکانات کا جائزہ لیا جائے کہ تجارت کا کوئی آزاد راستہ ممکن ہے یا نہیں، لیکن دشمنوں نے اس کو بھی فوراً حبشہ پہنچ کر ناکام بنا دیا۔ ظاہر ہے، اس موقع پر حضور ﷺ نے مدد کے لیے اطراف پر نظر ڈالی۔ طائف، پہلی کوشش کی تھی جہاں قبیلہ ثقیف آباد تھا۔ یہ حضری آبادی تھی، اس لیے اس بات کا امکان نظر آتا تھا کہ رسول ﷺ کی کوششیں یہاں بارآور ثابت ہوسکیں گی۔ لیکن ظاہر ہے کہ طاقتور قریش کے خلاف طائف کے لوگوں میں یہ ہمت نہیں تھی کہ رسول ﷺ کی مدد کرسکیں۔ یہ مدد، ایک ایسی جگہ سے فراہم ہوئی جو

مکی تجارت اور معاہدوں میں براہِ راست شریک نہ تھے، یعنی یثرب۔

مدینہ کے اپنے مسائل تھے، اس کی آبادی کسی ایک نسل یا قبیلہ سے تعلق نہیں رکھتی تھی اور یہودیوں اور عربوں کے مابین، شہر پر غلبہ پا لینے کی کشمکش بھی جاری تھی۔ شہر کے وسائل پر یہودیوں کا تسلط تھا اور ان کا عرب کے دوسرے یہودی قبیلوں کے ساتھ ایک تجارتی ربط ضبط قائم تھا جو شام یں اور اذرعات تک اور جنوب میں نجران تک وسیع تھا۔ اذرعات یہودی نوآبادی کا بڑا مرکز تھا، جہاں بعد میں قبیلہ بنونضیر نے مدینہ سے نکالے جانے کے بعد پناہ لی تھی۔ ممکن ہے مدینہ کی مکہ کے ساتھ تجارتی شراکت نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی رہی ہو کہ ان کا اپنا ایک متوازی تجارتی سلسلہ قائم تھا۔ اہلِ مدینہ مکہ کے حالات سے خوب باخبر تھے۔ اور حضورِ اکرم ﷺ ایک امین، راست باز، انصاف پسند، اعلیٰ پایہ کے منتظم کی حیثیت سے مانے جاتے تھے۔ رسالت کا تصور بھی ان کے لیے اجنبی نہ تھا۔ اگرچہ اہلِ مدینہ کی ایک چھوٹی اقلیت نے ہی اسلام قبول کیا تھا، لیکن وہ اپنے مدنی ساتھیوں کو اس بات پر آمادہ کر سکے کہ حضورِ اکرم ﷺ اور ان کے ساتھیوں کی مہارت اور خصوصیات کی بنا پر وہ طاقتور اہلِ مکہ کا عناد بھی مول لے سکتے ہیں۔ اہلِ مدینہ کو یہ بھی معلوم تھا کہ حضور ﷺ ذاتی طور پر بھی اُس معاہداتی نظام اور اس کی کارکردگی سے اچھی طرح واقف تھے جو اہلِ مکہ نے مختلف قبائل کے مابین قائم کر رکھا تھا۔ ان کو یقیناً اس بات کا یقین رہا ہوگا کہ مکہ کی طرح مدینہ کی دولتِ مشترکہ بھی قائم کی جا سکتی ہے۔ (۵)

مدینہ آنے سے پہلے بات چیت کا سلسلہ جو غالباً سال بھر سے زیادہ طویل تھا، اس معاہدہ کی شکل پر منتج ہوا جس کو آج میثاقِ مدینہ کہتے ہیں۔ اس میثاق نے ایک اتحاد کو جنم دیا، جس کو امتہ کا نام دیا گیا۔ جس میں مدینہ کے تمام گروپ شامل تھے۔ وہ بھی جو قریش تھے، اور وہ بھی جو یہودی۔ اس امتہ کا ممبر بننے کے لیے مذہب کا اختیار کرنا کوئی شرط نہیں تھی۔ اس کے حلیفوں کو حضورِ اکرم ﷺ کی خصوصی اتھارٹی کو تسلیم کرنا تھا جو ان کے معاملے طے کرنے میں حکم

(۵) M.A. Shaban: "*Islamic History*"، C.U.P.، ۱۹۷۱ء، ص ۱-۱۵۔

کا کام سرانجام دے سکے۔ یہ بات اہلِ عرب کے لیے نئی نہ تھی۔ اپنے اختلافات کے فیصلوں کے لیے وہ حَکَم کے اس طریقہ سے آگاہ تھے۔ فرق یہ تھا کہ حضورﷺ کسی خاص امر کے لیے وقتی طور پر حَکَم مقرر نہیں کیے گئے تھے، بلکہ مستقل طور پر معاملات کے تصفیہ کے ایک نظام کے سربراہ تھے۔ امتہ کے تصور مین وسعت کی گنجائش بھی تھی، اس طرح کہ جو قبیلے یا گروہ اس میں شامل ہوتے جائیں گے، وہ امتہ کا حصہ بنتے جائیں گے۔ اس میثاق میں اگرچہ کسی تجارتی معاہدہ کا ذکر نہیں ہے، لیکن یہ معاہدے ایک طرف تو میثاق میں مفروض تھے، دوسرے اس کے بعد دوسرے تجارتی معاہدہ ہونے تھے اور ان کی پشت پناہی بھی اسی میثاق کے ذمہ تھی۔ مدینہ، اس میثاق کے بعد تجارت کا اسی طرح ایک اہم مرکز بنتا نظر آتا ہے، جس طرح طاقتور مکہ تھا۔ مکہ کو جس طرح 'حرم' کی حیثیت سے مذہبی پشت پناہی بھی حاصل تھی، مدینہ کو بھی اسی طرح حرم قرار دے دیا گیا۔

جیسے جیسے لوگ اسلام قبول کرتے گئے، حضورِ اکرمﷺ کی سیادت اولاً مدینہ میں اور بعد ازاں پورے عرب میں تسلیم کر لی گئی۔ اس تسلیم و رضا میں بے شک بڑا رول مذہب کا تھا، جس کی وجہ سے اطاعت اختیار کرنا معاشی فوائد پر مبنی نہیں رہا، حضورﷺ کی سیادت کی قبولیت اور مضبوطی میں عرب کے اُس قبائلی نظام کی روایت و رواج کا بھی ایک حصہ تھا، جس میں لیڈرشپ موروثی نہیں بلکہ اہلیت اور قابلیت کا ثبوت مانگتی تھی۔ اسی وجہ سے ابوسفیان، بغیر کسی منصب اور عہدہ کے، مکہ میں ایک ثانوی لیڈر کے طور پر ابھرا تھا۔ عربوں کے مزاج کو دیکھتے ہوئے، رسولِ خداﷺ نے اپنی دنیاوی جانشینی کا معاملہ کھلا چھوڑ دیا۔ جہاں تک رسالت کا تعلق ہے، دینی عقیدہ کے اعتبار سے اس دروازہ کو یقیناً بند کر دیا گیا، اور یہ جتلا دیا کہ حضورﷺ کے بعد رسالت کے کسی دعویٰ کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ البتہ دنیاوی معاملات کو چلانے کے لیے لوگ اپنے طریقے وضع کرنے کے لیے آزاد ہوں گے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض لوگوں کے نزدیک حضورﷺ نے اس بارے میں بھی

ہدایات دی تھیں۔ لیکن یہ بات اتنی اہم ہے کہ استعاراتی طور پر، یا اشارے کنایوں میں بات کہنا معاملہ کی اہمیت سے میل نہیں کھاتا۔ اگر ایسا ہوتا تو حضورﷺ کی وفات کے بعد جو واقعات رونما ہوئے، وہ نہ ہوتے۔ یہ بات بعید از قیاس ہے کہ ان کے ساتھی، وفات کے فوراً بعد رسول کی واضح ہدایت کی خلاف ورزی کرتے۔ ثقیفہ بن ساعدہ میں جو واقعات رونما ہوئے وہ عرب کے فکری مزاج اور ذہنی روّیوں کے بھی غماز ہیں۔ حضورِ اکرمﷺ کو مدینہ جن مقاصد کی بنا پر دعوت دی گئی تھی، وہ حاصل ہو چکے تھے، اس لیے آپ کے بعد اوس اور خزرج دونوں قبائل ان کی دنیاوی جگہ لینے کے لیے تیار تھے۔ لیکن مسئلہ یہ تھا کہ رسولِ اکرمﷺ کی عملداری مدینہ سے نکل کر سارے خطے میں پھیل چکی تھی، اور اب عربوں کے لیے مدینہ کے کسی قبیلہ کی سربراہی تسلیم کرنا ممکن نہ تھا۔ قبیلہ قریش ایک ایسا قبیلہ تھا، جس پر لوگ متفق ہو سکتے تھے، چنانچہ خلافت کے مسئلہ میں فیصلہ کن بات قرشیت ٹھہری۔

رسولِ اکرمﷺ کے زمانہ میں اور بعد کے زمانہ میں بھی ملکی امور چلانے کا طریقہ اور قانون مختلف مصادر سے مل کر بنا تھا۔ جن میں عربوں کے پرانے رسوم و رواج، اہلِ کتاب کے طور طریقے اور قوانین اور قرآنی قوانین شامل تھے۔ ان میں سوائے قرآنی احکامات کے جن کی تشریح اور تعبیر بھی رسولِ خدا کے عمل اور احکامات سے ہوتی تھی، کوئی منضبط لکھا ہوا دستور، یا قانون اور قرآنی قوانین شامل تھے۔ ان میں سوائے قرآنی احکامات کے جن کی تشریح اور تعبیر بھی رسولِ خدا کے عمل اور احکامات سے ہوتی تھی، کوئی منضبط لکھا ہوا دستور، یا قانون موجود نہ تھا، جس کی دفعات کو سامنے رکھ کر، خود رسولِ خدا یا بعد کے آنے والے اس طرح استخراج کرتے، جس طرح بعد کے فقہا نے کیا۔ لیکن یہ سب کام نہ اس زمانہ میں جمہوریت کہلاتے تھے، اور نہ آج کے دَور میں کسی طور میثاقِ مدینہ کو دستورِ مملکت، اور خلفاء راشدین کے دَور کو جمہوری دَور کہنا کوئی بامعنی بات ہو سکتی ہے۔

اس میں تو شک نہیں کہ مسلمانوں کی جو سلطنت حضورﷺ کے زمانہ میں شروع ہوئی

اور کسی نہ کسی درجہ میں ہزار سال تک دنیا کے ایک بڑے حصے پر چھائی رہی۔ اس میں رفتہ رفتہ مطلق العنانی میں اضافہ ہوتا رہا، لیکن پھر بھی کسی نہ کسی حد تک وہ اس تصور سے مبرا رہی کہ آمر کو قانون کا منبع تصور کرے۔ قانون، آمر اور مامور دونوں سے علیحدہ ایک آزاد حیثیت کا حامل رہا اور نظری طور پر اس کا اطلاق دونوں پر یکساں ہوتا رہا۔ اسلام کی پہلی صدی ایک طرح کا وقفہ تھی، جس سے گذر کر مسلمانوں کی ریاست رفتہ رفتہ عقائد کے ایک نظامِ فکر پر منحصر ہوگئی۔ ابتدائی دَور میں اور بعد میں خلفائے راشدین تک بنیادی طور پر رسول ﷺ کے اعمال و افعال ان کی زبانی ہدایات سلطنت کے طور طریقوں کا مرجع بنی رہیں اور ان کو اولاً کسی نے قضایا، یا احکاماتِ شرعیہ کی صورت میں مدون نہیں کیا تھا۔ یہ ہدایات جیسے جیسے حالات متقاضی ہوتے تھے، دی جاتی رہتی تھیں اور بڑی حد تک 'تحریری قضایاتی منطق' کی پابند نہیں تھیں، بلکہ ہدایت، اور کلام کی منطق کی تابع تھیں۔ تحریری منطق کی ابتدا متون کے مدون ہونے کے ساتھ شروع ہوئی۔ اسلامی سیاست، کے اوّلین متون کئی بنیادوں پر مشتمل تھے۔ ان میں رسول کی تعلیمات کے ساتھ ہی عربوں کی قبائلی روایات، اور سیاست کے بارے میں ساسانی اور یونانی افکار نے مسلمانوں کے نظریات کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔ مشہور مورخ مسعودی نے (وفات ۳۴۵ھ) مروج الذہب میں لکھا ہے کہ اموی دربار میں معاویہ اور مروان بن محمد کے زمانہ میں باضابطہ محفلیں منعقد ہوتی تھیں، جہاں اس قسم کی کتابوں کو سنا جاتا تھا۔ مروان کے سکریٹری عبدالحامد الکاتب نے عربی زبان میں غالباً پہلا رسالہ نصیحت ولی عہد کے موضوع پر تصنیف کیا۔ جس میں ان خصوصیات کا ذکر تھا جو ایک والی یا بادشاہ میں ہونی چاہئیں۔ بعد میں ابنِ مقفع (۱۰۶-۱۴۲ھ) اور الجاحظ (وفات ۸۶۸ھ) نے اس لٹریچر میں قابلِ قدر اضافہ کیا۔ لیکن یہ صرف ہدایات یا پند ونصائح تھے جو اس زمانہ کے سیاسی لٹریچر کا ایک اہم حصہ تھے۔ ریاست کو نظریاتی جواز کی فراہمی کا سلسلہ اس وقت شروع ہوا جب علماء کے ایک طبقہ نے ان ہدایات کو جو رسولِ اکرم ﷺ نے دی تھیں، یا جو خلفائے راشدین اور قرنِ اوّل کے اربابِ حل وعقد سے

منسوب تھیں مدوّن کرنا شروع کیا۔ مسلم فقہ کی تدوین اور احکام کے تعین کے لیے علماء کی ایک جماعت وجود میں آئی، جو مدارس اور درس گاہوں کے قیام سے ایک بہت بڑے ادارے کی شکل اختیار کر گئی۔ اس ادارے نے اپنے ذمہ یہ کام لیا کہ وہ کسی بھی بادشاہ یا والی کو مذہبی جواز فراہم کر دے۔ اس طرح ملوک نے بھی یہ ضروری سمجھا کہ وہ اپنی حکومت کے لیے علماء کی تائید حاصل کریں۔ کسی بادشاہ یا سلطان نے اس بات کی کبھی کوشش نہیں کی کہ کسی فقہ کو سلطنت کا قانون قرار دے دے۔ اس طرح علماء طاقت کے ایک آزاد منبع کی حیثیت سے مسلمانوں کی تاریخ میں ہمیشہ سے مملکتوں کے قیام اور ان کے استحکام یا عدم استحکام میں ایک اہم رول ادا کرتے رہے۔ لیکن ان میں سے کسی نے 'اسلامی سیاسی نظریہ' یا 'اسلامی حکومت' کا نظریہ اور دستور وضع نہیں کیا۔ ان سب کا زور اس بات پر تھا کہ مقتدر کے ذمہ یہ واجب ہے کہ وہ احکامِ سلطنت میں علماء سے مشورے کرے اور ان کے احکام کے مذہبی نقطۂ نظر سے جائز یا ناجائز ہونے کا آخری فیصلہ علماء کی ذمہ داری ہے۔ جو رسولِ خدا کے علمی وارث ہیں۔ مسلمان علماء اور سیاسی مفکرین نے بشمول الماوردی (۹۹۱ء-۱۰۳۱ء)، غزالی (م ۱۱۱۱ء)، ابنِ جماعہ (۱۲۴۱ء-۱۳۳۳ء)، ابنِ تیمیہ (م ۱۳۲۸ء)، فارابی (م ۹۵۰ء)، ابنِ سینا (۹۸۰ء-۱۰۳۷ء)، ابنِ باجہ (م ۱۱۳۸ء)، ابنِ رشد (۱۱۲۶ء) اور الدوانی (۱۴۲۷ء-۱۵۰۱ء)، کسی بھی مملکت کا سیاسی نظریہ نہیں دیا۔ اس میں شک نہیں کہ ان علماء نے یہ ضرور کہا کہ مملکت کی بنیاد مذہب، عقل یا پھر بادشاہ کی خودسری پر منحصر ہے۔ لیکن یہ تقسیم سیاسی نظریہ کے ذیل میں نہیں آتی، بلکہ بادشاہوں کے کردار اور ان کے طرزِ حکومت سے متعلق ہے۔ ابنِ خلدون (۱۳۳۲ء-۱۴۰۶ء) زیادہ سے زیادہ یہ بیان کر سکا کہ مملکت کی ابتداء ایک جوش و جذبہ سے ہوتی ہے، بعد میں اس میں اعتماد آتا ہے اور بالآخر وہ فسق اور ظلم کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے اور یہ کہ اس میں ہر خصوصیت کا متوازی کردار حاکمِ وقت کی ذات میں ملتا ہے۔ لیکن یہ بھی ریاست کا کوئی نظریہ نہیں۔ بلکہ خاندانی ریاستوں کے عروج و زوال کا ایک بیانیہ ہے جو اولوالعزم بادشاہ سے شروع ہو کر طوائف الملوکی پر ختم ہو جاتا ہے۔

نظریۂ ریاست کے باب میں مسلمان مفکرین کی زیادہ تحریریں کسی قسم کی نظریاتی بحث نہیں کرتیں بلکہ بادشاہوں کے اعمال اور افعال اور کردار سے متعلق ہیں۔ اسی لیے اسلام کے کلاسیکل لٹریچر میں اسلامی نظریۂ ریاست، یا نظریۂ سیاست ان معنوں میں تلاش کرنا جن معنوں میں آج ہم نظریاتی بحث کرتے ہیں، لاحاصل ہے۔

روزنتھال نے اپنی کتاب پولیٹیکل تھاٹ ان مڈیول اسلام[۶] میں مسلمانوں کے سیاسی نظریات سے بحث کی ہے اور 'حکومت کرنے کے رہنما اصولوں' اور نظریۂ سیاست میں فرق قائم کیا ہے۔ نظریۂ سیاست کے موضوعات میں، روزنتھال کے نزدیک خلافت کا تصور، حکومت کا طریقِ کار اور حصولِ اقتدار میں طاقت کا کردار شامل ہیں، اس میں شک نہیں کہ یہ موضوعات سیاسی نظریہ کے موضوعات رہے ہیں، لیکن اُس دَور سے متعلق ہیں جب مسلمانوں کی حکومت پھیل چکی تھی۔ ان نظریات کی تدوین کا ایک بیانیہ ہیں اور اصولی طور پر ان کی صحت اور عدم صحت سے بحث نہیں کرتے۔

مسلمانوں کے دَورِ عروج میں، درحقیقت اس قسم کی نظریاتی بحثوں کی ضرورت بھی نہیں تھی۔ دنیا میں مملکتوں کا معروف طریقِ کار اسی قسم کا رہا ہے اور ہر قوم اور سلطنت، مذہب کی تائید کسی نہ کسی طرح، رسمی یا غیر رسمی طور پر حاصل کرنے کی کوشش کرتی رہی ہے۔ بڑی حد تک، دنیا میں مذہبی، اور غیر مذہبی اعمال کا عملی امتیاز قائم تھا۔ اور مذہب کا عمل دخل حکومتوں کو جواز عطا کرنے اور مذہبی شرائع کے نفاذ کو یقینی بنانے سے متعلق تھا۔ نشاۃِ ثانیہ سے پہلے یورپ میں رومن کیتھولک چرچ کی بالادستی قائم تھی اور مسلمانوں کے مختلف اَدوار میں علماء کے مختلف طبقے کسی حد تک منظم انداز میں حکومتی نظاموں میں بالواسطہ دخیل رہے ہیں۔ مغرب میں بڑی تبدیلی نشاۃ ثانیہ اور اس کے بعد مذہبی احیاء کے نتیجہ میں آئی۔[۷] نشاۃِ ثانیہ نے انسانوں کو مذہبی

(۶) E.I.J.Resenthal: *"Political Thought in Medieval Islam"*، C.P.U.، ۱۹۶۲ء، ص ۱-۹۔

(۷) تفصیل کے لیے دیکھیں:

D. E. Lamar Jensen: *"Reformation Europe & Renaissance Europe"*، D.C. Health & Co.، ۱۹۸۱ء۔

کائنات کی جگہ فطری کائنات کی طرف متوجہ کیا اور زندگی کو فطری قوانین کی مدد سے سمجھنے کا عمل شروع ہوا۔ مذہبی احیاء کی تحریک اگرچہ ایک طرح نشاۃِ ثانیہ کا ردِعمل تھی، لیکن اس نے بھی رومن کیتھولک چرچ کی وہ بالادستی ختم کر دی، اور سیاسی معاملات میں مذہبی اتھارٹی کے عمل دخل کو ختم کر دیا۔ سولھویں صدی کی ابتداء سے بیسویں صدی آتے آتے، سیاسی نظریات میں بڑی تبدیلی آ گئی۔ ماضی قریب کی تبدیلیوں میں انقلابِ فرانس، صنعتی انقلاب فرانس، صنعتی انقلاب اور امریکہ کی جنگِ آزادی سے نشاۃِ ثانیہ کے خیالات اور تصورات کو عملی اظہار کا وسیلہ مل گیا۔ یورپ نے اس بادشاہی نظام سے جس کو چرچ کی سرپرستی حاصل تھی، عملاً آزادی حاصل کر لی اور سیاسی اور حکومتی معاملات میں چرچ کی دخل اندازی کو ختم کر دیا۔ مسلمان ممالک میں، اگرچہ مذہب کا اثر اور علماء کی دخل اندازی ضرور موجود رہی ہے، لیکن وہ رومن کیتھولک چرچ کی طرح منظم اور سخت گیر نہیں تھی۔ علماء کا طبقہ چرچ کے طور پر منظم نہیں تھا۔ زیادہ سے زیادہ یہ علماء کا ایک طبقہ تھا، جس کو عوام الناس میں مقبولیت حاصل رہی ہے۔ بادشاہوں نے ان کا اثر اس لیے قبول کیا کہ اس طرح وہ عوام سے بھی سندِ قبولیت حاصل کر سکتے تھے اور حکومت کے کام آسانی سے چلا سکتے تھے۔ روزمرہ کی زندگی صلح و جنگ کے مسائل، حکومتی معاملات، اقتدار پر قبضہ یا اس کی منتقلی پر علماء کے گروہ کا اثر بھی بلاواسطہ نہیں تھا اور نہ بادشاہ، کسی ایک چرچ کا پابند تھا۔ مسلمانوں میں مذہب اور سیاست کے اس ڈھیلے بندھن کا اثر یقیناً یورپ نے اسی طرح قبول کیا ہوگا، جس طرح باقی علوم کا۔

پچھلی دو صدیوں میں مغرب نے تو اپنے سیاسی نظریات میں بڑی تبدیلی پیدا کر لی، لیکن مسلمان علماء خاص طور پر استعمار سے آزادی ملنے کے بعد مغربی تصورات کو ایک لادینی نظام کی پیداوار سمجھ کر رد کرنے کی طرف راغب ہو گئے اور متوازی طور پر ایک نسبتاً بند اور زیادہ سخت گیر مذہبی سیاسی نظام اور طرزِ حکومت کی طرف مائل ہوئے، جہاں 'اقتدار'، 'طاقت'، 'نفاذ' اور 'حکم' کے تصورات مذہبی احیاء کی لغت میں زیادہ اہم سمجھے جانے لگے۔

سیاسی نظریات میں بڑی تبدیلی، درحقیقت مغرب کی نشاۃِ ثانیہ کی تحریک کی پیداوار ہے، یہاں مغرب کی نشاۃِ ثانیہ کے مصادر، منابع اور مسلمانوں کے تہذیبی تعلق اور ان کو رفتہ رفتہ منقح ہونے میں تین سو سال کا عرصہ لگا ہے اور سوائے مسلمانوں کے دنیا کے ہر مذہب، قوم اور سلطنت نے ان نظریات کو کسی نہ کسی انداز میں اپنے نظامِ فکر کا جز بنا لیا ہے۔ مسلمانوں کو مغربی فکر قبول کرنے میں کئی رکاوٹیں رہی ہیں۔ اولاً مذہبی عقائد کا جو نظام مسلمانوں نے وضع کیا تھا، اپنی منطق کے اعتبار سے بے لچک تھا اور اس میں کسی نئے تصور یا عنصر کا داخل ہونا ممکن نہ تھا۔ خاص طور پر اس صورت میں کہ یہ نظام بڑی حد تک اپنے ماخذ سے آزاد ہو کر ایک خود مکتفی فکر بن چکا تھا۔ ہر نیا تصور اور فکر اس نظام کے کسی نہ کسی کلیہ سے ٹکراتی تھی اور اس لیے ناقابلِ قبول قرار پاتی تھی۔ اس نظام میں قرنِ اوّل والی سمائی اور کشادگی بھی باقی نہیں بچی تھی۔ یہاں تک کہ بیسویں صدی کے بعض علماء بھی کوپرنیکس اور گلیلیو کے نظام کو اسلامی عقائد کے خلاف سمجھتے تھے۔ اور ستاروں کی حرکت کے اس بطلیموسی تصور پر عمل پیرا تھے جو بڑے زمانہ تک دنیا پر ایک سائنسی نظریہ کی حیثیت سے چھایا رہا۔[۸] اسلامی نظامِ فکر میں یہ عقائد کا اس لیے جز بن گئے کہ قرنِ اوّل اور مابعد سارا کلام اسی سیاق میں ہوتا تھا، اور ہو سکتا تھا۔ چونکہ قرآنِ کریم، حدیثِ رسولؐ اور اگلوں کے اقوال بھی اسی زبان اور اصطلاحات کے ذریعے ادا ہوئے تھے، اس لیے ان کو 'مرادی معنوں' پر محمول کرنے کی بجائے، 'بیانیہ معنوں' پر قیاس کیا گیا اور سائنسی حقیقتوں کا دائمی اظہار سمجھا گیا۔ مسلمانوں کا یہ بند ذہن اپنے فکری نظام کی جکڑ بندیوں سے آج بھی آزاد نہیں ہو سکا ہے۔

استعمار کے غلبہ کے بعد جب یہ تصورات مسلمانوں کے معاشرہ میں مکانی طور پر زیادہ قریب آ گئے اور رفتہ رفتہ ان کی واقفیت بڑھی تو البتہ ان کا اثر مسلمانوں کی فکر پر پڑا۔ یہ نئے تصورات، جن میں آزادی، قومیت، جمہوریت جیسے تصورات تھے، مسلمانوں کے لیے نفسیاتی طور پر بھی ضروری بن گئے، اس لیے کہ استعمار کے خلاف اپنی اجتماعی شخصیت کے اظہار

(۸) امام احمد رضا بریلوی: مُعین مبین بہر دور شمس وسکون زمین، ماہنامہ الرضا، بریلی، ۱۹۱۹ء۔

کے لیے ایک عمدہ اور ضروری وسیلہ تھے۔ بیسویں صدی میں خاص طور پر اسلام اور سیاسی اقتدار کے لازم وملزوم ہونے پر زور دیا گیا۔ اور اس میں علماء اور عوام دونوں کا حصہ تھا۔ تھوڑی دیر کے لیے یہ فرق ختم ہوا کہ اقتدار کا جواز صرف علماء فراہم کر سکتے ہیں۔ بیسویں صدی کی اس فکری تبدیلی کی اہمیت کی طرف لوگوں نے زیادہ توجہ نہیں دی اور اس کی بنیاد پر اقتدار ملنے کی صورت میں جو لائحۂ عمل اختیار کرنا چاہیے، اس کے لیے کوئی فکری بنیاد فراہم نہ ہو سکی، تا آنکہ آزادی کے حصول کے بعد علماء نے رفتہ رفتہ دوبارہ اس حق کو واپس لینے کی کوشش کی کہ اقتدار کا جواز صرف ان کی تنظیم ہی فراہم کر سکتی ہے۔ پاکستان کی تاریخ، اس حقیقت کی ایک نمائندہ مثال ہے۔

دنیا کے باقی ماندہ ممالک میں جمہوری تصورات کے جڑ نہ پکڑنے کے بہت سے اسباب ہیں۔ اولاً جو تعلیمی نظام ان سب ممالک میں، استعمار کے اثرات سے پہلے رائج تھا، وہ انسانی ذہن کو ایک سسٹم کا تابع بناتا تھا، جس کی بنیاد 'حکم واطاعت' پر تھی۔ یہ نظام کلاس روم سے لے کر درسی کتابوں اور مضامین پر حاوی تھا۔ ذہنوں کو سوچنے پر اُکسانا، اس کے اہداف میں شامل نہیں تھا۔ اس لیے بنیادی طور پر انسانوں کو فکر کی جو ذاتی آزادی ہونی چاہیے، وہ کبھی نہ مل سکی۔ اس ذاتی آزادی کے فقدان نے ان کی معاشی اور معاشرتی زندگی پر بھی اثر ڈالا اور ذرائع پیداوار کے نئے نئے طریقوں سے بالکلیہ انحراف برتا گیا۔ معاشی بدحالی، آبادی کی کثرت، اور فکری جمود یہ تینوں وہ مہلک آزار تھے، جو مسلمانوں میں بڑی شدت سے موجود رہے ہیں۔ مسلمانوں کے اُن علاقوں پر جہاں ترقی یافتہ قوموں کی صنعتی رفتار کو برقرار رکھنے، اور تیز کرنے کے وسائل موجود تھے، استعمار نے ایک دوسرے انداز میں اپنا غلبہ قائم رکھا اور ان کو جمہوریت کی بہ نسبت افراد سے معاملہ کرنے میں آسانی نظر آئی۔ اس لیے غیر جمہوری روایات کی پختگی میں داخلی اسباب کے ساتھ، خارجی اسباب بھی شامل ہو گئے اور کسی ملک میں بھی استعمار سے آزادی حاصل کرنے کے بعد بھی وہ روایات قائم نہ ہو سکیں جو ایک جمہوری نظام کی بنیاد ہیں۔

کیا مسلمان ملکوں میں جمہوریت پنپ سکتی ہے؟ اس کا جواب ان عوامل پر منحصر ہے، جو جمہوری نظام کو قابلِ عمل بنانے کے لیے ضروری ہیں۔ میری دانست میں وہ عوامل خصوصاً تین ہیں:

(۱) پیراڈائم:

پہلی ضرورت مسلمانوں کے فکری پیراڈائم کو بدلنے کی ہے۔ موجودہ پیراڈائم میں رہتے ہوئے وقتاً فوقتاً 'مباح' اور 'جواز' کے دائروں کو وسیع کرنا یا اجتہاد کے ذریعہ مسائل کا حل کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لیے کہ اجتہاد، اور مباح اور جواز کے تصورات، بھی اسی پیراڈائم کا جز ہیں، جو ہمارے 'زبانی کلام' سے نئے سرے سے مراد اور معنی تلاش کرنے میں رکاوٹ ہے۔ ان تصورات کے تحت ہم مسائل کو ان ہی مقولات کے سیاق میں دیکھتے ہیں جو ہمارے فکر میں پہلی صدی کے اختتام کو پہونچتے پہونچتے منضبط ہونا شروع ہو گئے تھے۔ اب ہم 'ہدایت' کو 'فرض'، 'واجب'، 'سنت'، 'بدعت'، 'مکروہ'، اور 'مباح'، 'جائز' و 'ناجائز' کے مقولات کے تحت ہی دیکھتے ہیں اور استخراجی منطق کے ذریعے اجتہاد کے غیر بارآور عمل میں مصروف رہتے ہیں۔ اس اجتہاد کی مثال ہماری تحتانی عدالتوں سے دی جا سکتی ہے۔ قانون کے منشاء کو سمجھنا ان کا کام نہیں، بلکہ استخراجی طریقہ پر فیصلہ سنانا ان کے لیے کافی ہے۔ اس قسم کے اجتہاد کا نمونہ آج کل ہم کو اخبار کے کالموں، مفتیوں کے فتوؤں اور ٹی وی کے پروگراموں کے ذریعے حاصل ہو جاتا ہے۔ وہ لوگ جو جمہوریت کو دورِ جدید کا 'صنم اکبر'[(۹)] (بڑا بت) کہتے ہیں، اپنی اس استخراجی منطق سے مجبور ہیں اور اپنی دانست میں وہ صحیح بات کہتے ہیں۔ جن باتوں کی گنجائش قضیۂ کبریٰ میں نہ ہو اور اس قضیہ کے معنی بھی متعین کر دیے گئے ہوں تو پھر نتائج میں کوئی نیا حل نیا تصور یا نئی بات کیسے نکل آئے گی؟ اسلامی جدیدیت جب تک اس بنیادی نکتہ پر توجہ نہیں دیتی، وہ روایتی استدلال کی طاقت کو متزلزل نہیں کر سکتی۔ اقبال نے اگرچہ خدا کا ایک غیر مقولاتی تصور فراہم کر

(۹) مولانا یوسف لدھیانوی: آپ کے مسائل اور ان کا حل، جلد ہشتم، کراچی ۱۹۹۹ء، ص ۱۸۹-۱۹۷۔

کے، جس میں خدا کسی منطقی قضیہ کا فاعل نہیں ہوتا جس کا محمول وجود ہو، اسلامی فکر میں ایک قابلِ قدر اضافہ کیا ہے۔ لیکن اس تصور کو پھر وہ اسلامی عقائد کے مصادر کی تفہیم میں ایک لائحہ عمل کی حیثیت سے اختیار نہ کر سکے۔ اسی لیے، ان کا تصور اجتہاد بھی اُس پیراڈائم کی گرفت سے نہیں نکل سکا، جو صدیوں سے چلا آ رہا تھا۔ صوفی مفکرین نے ماضی میں اگرچہ خدا کو منطق کی گرفت سے آزاد کر دیا تھا، لیکن اُنہوں نے بھی اس کی ضرورت محسوس نہیں کہ اس تصور کو عقائد، اور احکامات کی تفہیم میں بھی استعمال کریں اور بہ آسانی انہوں نے زندگی کو طریقت اور شریعت کے دو خانوں میں بانٹ دیا۔ اس پیراڈائم سے نکلنے کی ایک صورت بیسویں صدی کے فلسفہ لسانیات نے پیدا کی ہے، یہاں مسلمان مفکرین کو ایک ایسی بنیاد مل سکتی ہے، جس کی مدد سے وہ متون کی تشریح اور اس کے مسائل کے استنباط کے غیر استخراجی طریقے استعمال کر سکتے ہیں۔

(پیراڈائم کی اس تبدیلی کے لیے بڑا ضروری قدم اس تعلیمی نظام کی اصطلاح ہے جو آج کل ہمارے اسلامی مدرسوں میں رائج ہے۔ اور اس سے میری مراد ان مدرسوں میں انگریزی اور سائنس کے مضامین شامل کرنا نہیں ہے، بلکہ اس نصاب کی تبدیلی مطلوب ہے جو مذہبی تعلیم میں استعمال ہوتی ہے اور جس کی ابتداء اصل مذہب سے نہیں، بلکہ عقائد کے نظام سے شروع ہوتی ہے۔ عقائد اور احکامات کی تعلیم کا اصل مرحلہ ثانوی، اور تخصص کے درجات سے ہونا چاہیے اور یہاں اصل زور کسی متن کو سمجھ کر اس کے مفاہیم تک رسائی ہونا چاہیے۔)

(۲) معاشرتی ساخت:

یہ دوسرا بڑا عامل ہے جو جمہوری تصورات کی نشوونما میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔ پاکستان اور اس کے مغرب میں واقع مسلمان ملکوں میں عام طور پر قبائلی یا جاگیردارانہ معاشرتی ساخت غالب ہے۔ یہ ساخت بادشاہی نظام سے مطابقت رکھتی ہے اور حکم و طاعت کے روّیہ کو جنم دیتی ہے۔ مسلمانوں کی تاریخ میں اس ساخت کے مضبوط رہنے کی بڑی وجہ وہ پیراڈائم بھی ہے جس کا تذکرہ اوپر کیا گیا ہے۔ یہ ساخت معاشرتی مساوات اور حقوق و فرائض میں برابری

کے تصور کی ضد ہے۔ اور معاشرہ کو اس کلاسیکل طریقے پر استوار کرتی ہے، جس میں مختلف طبقات کے علیحدہ علیحدہ حقوق و فرائض میں برابری کے تصور کی ضد ہے۔ اور معاشرہ کو اس کلاسیکل طریقے پر استوار کرتی ہے جس میں مختلف طبقات کے علیحدہ علیحدہ حقوق اور فرائض ہوتے ہیں۔ یونانی فکر کے ساتھ، ریاست کے جو تصورات مسلمانوں میں در آئے ان میں یہ تقسیم کار موجود تھی اور اگر چہ یہ اُن بنیادی تعلیمات کے انحراف پر مبنی تھی جو قرآن اور رسولﷺ نے دی تھیں لیکن مملکتی ضرورتوں کی وجہ سے اُن کو اختیار کر لیا گیا اور رفتہ رفتہ یہ بھی ہمارے نظامِ عقائد کا جز بن گئے۔ (ان میں ایک پیش پا افتادہ مثال کفو کا تصور ہے، جس کی بنا پر لڑکی کے ولی کو یہ حق بھی دیا گیا ہے کہ وہ غیر کفو نکاح فسخ کر سکتا ہے، بلکہ اس کی مرضی کے خلاف نکاح خود باطل ہو جاتا ہے۔)(۱۰) قبائلی اور جاگیردارانہ معاشرتی ساخت کا نقصان یہ ہوتا ہے کہ سیاست یا مملکت میں لیڈر شپ کا رول چند طبقات، یا خاندانوں میں مرتکز ہو جاتا ہے جن کو ختم کرنا مشکل ہوتا ہے۔

جمہوریت کی نشو و نما میں Egalitarian معاشرہ، طبقاتی معاشروں کی بہ نسبت زیادہ مفید اور معاون ہوتا ہے اور اس کی خرابیوں کو دُور کرنے کے لیے ایک خود اصلاح پذیر میکینزم (Mechanism) مستحکم ہو جاتا ہے۔ معاشرہ کی غیر طبقہ وارانہ ساخت کا ایک لازمی نتیجہ آزادیٔ فکر اور آزادیٔ اظہار بھی ہوتا ہے۔ یہ دونوں جمہوری نظام کے لیے اتنے ہی اہم ہیں، جتنے حکم و اطاعت، بادشاہت اور آمریت کے لیے۔ یہ ساخت معاشرتی انجینئرنگ کے اوپر سے مسلط کردہ طریقِ کار کی نفی کرتی ہے اور معاشرتی معاملات میں قبل تجربی (Aprioi) نظاموں کو قبول نہیں کرتی۔ یہ قبل تجربی نظام چاہے مذہبی بنیادوں پر بنائے گئے ہوں یا غیر مذہبی۔ یہاں تک کہ عقل کی بنیاد پر نظام تشکیل دے کر ان کو معاشرہ میں رائج کرنا بھی اس معاشرتی ساخت کے لیے قابلِ قبول نہیں ہے اور نہ تاریخی اعتبار سے کامیاب۔ عالمی پیمانے پر کمیونزم کی ناکامی اور مقامی پیمانے پر پاکستان کے تینوں آمرانہ اَدوار میں معاشرتی ساخت کے ساتھ بقراطی

(۱۰) ایضاً، ج ۵، ص ۴۶-۵۱۔

کوششیں اس کی مثالیں ہیں۔ Egalitarian معاشرہ اصلاح کا قائل ہوتا ہے لیکن اصلاح کے بیج اجتماعی زندگی کی بنیادی سطحوں میں جڑ پکڑتے ہیں اور بارآور بنتے ہیں۔ معاشرتی تبدیلی اور اصلاح کے عمل کو جمہور کی سطح سے ابھرنا چاہیے۔ کسی بھی معاشرہ کے بڑے بڑے عقلاء بھی اس کو قوتِ نافذہ کے ذریعے معاشرہ میں رائج نہیں کر سکتے۔ یہ وہ بنیادی نکتہ ہے، جس کو ان جماعتوں کو ضرور یاد رکھنا چاہیے جو معاشرہ میں بنیادی اخلاقی روّیوں کی ضرورت پر زور دیتے ہیں اور یہ سمجھ لینا چاہیے کہ قانون کے نفاذ، اور قوت کے استعمال سے آپ لوگوں کو کچھ وقت کے لیے مجبور تو کر سکتے ہیں، ان کو تبدیل نہیں کر سکتے۔ مسلمان ملکوں میں شریعت کا نفاذ چاہیے مفید ہو یا غیر مفید یہ بھی حکماً اگر نافذ کر دیا گیا تو یہ خود اپنا تضاد پیدا کرے گا اور اپنے انہدام کی راہ ہموار کرے گا۔ معاشرتی روّیوں میں تبدیلی کے یہی اصول ہیں جو رہتی دنیا سے قائم ہیں اور ان کو تبدیل کر دینا کسی نظریہ، یا کسی مذہب کی قدرت سے باہر ہے۔ مذہب خاص طور پر قانون سے نہیں پھیلتا اور نہ مستحکم ہوتا ہے، بلکہ افراد اور معاشرہ کے مثالی روّیوں سے وسعت پاتا ہے۔ قانون کا کام مجرموں کو سزا دینا اور مکافاتی انصاف فراہم کرنا ہے۔ اصلاح، قانون سے صرف بالواسطہ منسلک ہے۔ راست طور پر نہیں۔

(۳) معاشرتی خوشحالی:

طبقاتی معاشروں میں عوام کی معاشی خوش حالی ایک مقصود کے طور پر سامنے نہیں رہتی اور نہ اس کے پاس کوئی ایسا پروگرام ہوتا ہے جو معاشی خوشحالی کو فروغ دے سکے۔ اس خوشحالی میں اگر ایک طرف ذرائع پیداوار اہم ہوتے ہیں تو دوسری طرف معاشروں کی افرادی قوت، یا آبادی بھی ایک اہم رول ادا کرتی ہے۔ خاص طور پر عصرِ حاضر میں جہاں پیداواری عوامل میں افراد کی جگہ خودکار مشینیں غلبہ حاصل کر چکی ہوں، وہاں آبادی کا ایک خاص سطح سے آگے بڑھنا، معاشرتی ساخت پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اگر آبادی کی ایک بڑی تعداد مفلوک الحال ہو تو معاشرہ کے سیاسی اور اخلاقی نظام ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو جاتے ہیں اور سیاسی طالع آزماؤں کو اس بات

کا موقع بآسانی مل جاتا ہے کہ وہ مفادِ عامہ کی بجائے، لوگوں کو گروہی، مذہبی، لسانی، یا طبقاتی بنیادوں پر مجتمع کر کے اپنی سیادت کو مستحکم رکھیں۔ زیادہ آبادی والے غریب ملکوں میں جہاں جمہوریت کا بھرم قائم ہے، ان کو دولت کے ارتکاز، اور غربت کے پھیلاؤ سے سب سے زیادہ خطرہ لاحق ہے جو کسی نہ کسی دن آمرانہ اور جابرانہ نظام کے قیام میں اپنا حصہ ادا کرے گا۔ مسلمانوں میں یہ آمرانہ کردار مذہب کی آمیزش سے آسانی سے تقویت حاصل کرسکتا ہے۔ اس کے آثار عام طور پر تیسری دنیا کے ممالک میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ اب تک ان رجحانات کو ریاستی طاقت کے زور پر روکے رکھنے کی کوشش ہوتی رہی ہے، لیکن معاشرہ کے مجموعی مزاج کو تبدیل کرنے کی صلاحیت ان ریاستی طاقتوں کے پاس نہیں ہے۔ اگر معاشی بہتری اور آبادی کو مناسب تعداد میں رکھنے کا کوئی پروگرام روبہ عمل نہیں آتا تو پھر مسلمان معاشرے ایک لمبے عرصے تک توڑ پھوڑ کا شکار ہوں گے، تا آنکہ معاشرتی انجینئرنگ کے وہ پروگرام جن پر وہ عمل پیرا ہونا چاہتے ہیں، اپنی ضد آپ پیدا کر کے ختم ہو جائیں۔ اس عمل کو ایک صدی بھی لگ سکتی ہے اور اس سے زیادہ بھی۔

جمہوریت کی نشوونما کے لیے معاشی خوشحالی اور ترقی کا مسئلہ صرف غریب ملکوں کے لیے اہم نہیں۔ وہ ممالک بھی جو بظاہر اپنی معدنی دولت کی وجہ سے امیر ہیں، لیکن ان ملکوں میں معاشی ترقی کا کوئی خودکفیل نظام وضع نہیں کیا گیا، وہ بھی جمہوری سفر کی طرف پیش قدمی نہیں کر سکتے۔ سعودی عرب اور خلیج کے ممالک نے دولت کے باوجود، کبھی جمہوریت کی طرف ابتدائی پیش قدمی بھی نہیں کی اور نہ صنعتی ترقی کا ایسا خودکفیل نظام وضع کیا جو تیل کی دولت کے علی الرغم عربوں کے لیے عزتِ نفس کے ساتھ روزی کمانے کا وسیلہ بن سکے۔ معاشی اور صنعتی ترقی کے ذریعہ ہی مڈل کلاس وجود میں آتی ہے اور اس کے ساتھ پیشہ ورانہ مہارتوں کی افرادی قوت، جو جمہوری نظام اور سول سوسائٹی کے اداروں کے استحکام کے لیے ریڑھ کی ہڈی کا کام کرتی ہے۔ یہی ادارے اس معاشرتی اخلاق کو تقویت بہم پہونچاتے ہیں جو ہر انسان کے لیے ایک شائستہ

اور مناسب زندگی گزارنے کے لیے برابر کے حقوق کی پرورش میں مدد و معاون ثابت ہوتے ہیں۔ بعض عرب ممالک میں قوم پرستی کی جو لہر آئی تھی، وہ بھی جلد ہی دم توڑ گئی۔ اس وقت مسلمان معاشرے، بیک وقت ان تینوں عوامل یعنی جابرانہ پیراڈائم، معاشرتی ناہمواری اور معاشی بدحالی کا شکار ہیں۔ ایران کا مسئلہ کچھ مختلف ہے۔ اب سے صرف ربع صدی عمل کی ابتداء کے لیے ضروری تھا۔ اس میں شک نہیں کہ فوری طور پر بادشاہ کی جگہ ایک سخت گیر فقیہانہ آمریت نے لے لی، جس میں خیر کا پہلو یہ تھا کہ سخت گیری شخصی نہیں، بلکہ قانونی تھی۔ البتہ قانون اور اس میں کسی قسم کی تبدیلی فقہا کی مرضی کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ لیکن صرف ایک نسل کے بعد آج کے ایران میں کوئی شخص جس کی عمر ۳۰ سال سے کم ہوگی، بمشکل اس قانونی آمریت سے متفق ہوگا۔ اگر ایران میں اس طرح تبدیلی آتی رہی تو اس بات کا قوی امکان ہے کہ وہ اپنی روایات کو برقرار رکھتے ہوئے مسلمانوں کی ایک جدید جمہوری ریاست بن سکے۔ مشرقِ بعید کا مسئلہ مشرقِ وسطیٰ سے کسی قدر مختلف ہے۔ اگرچہ پچھلے بیس پچیس سال میں ان ملکوں میں بھی پیورٹن اسلام کی ایسی تحریکوں نے زور پکڑا ہے جو اُس سخت گیر پیراڈائم میں رہنا چاہتی ہیں، جس کا تذکرہ اوپر ہوا ہے، لیکن اس بات کا امکان نظر نہیں آتا کہ یہ ممالک ایک سخت گیر بادشاہت یا آمریت میں تبدیل ہو جائیں۔ یہ حقیقت بڑی سبق آموز نظر آتی ہے کہ مشرقِ بعید کے وہ ممالک جہاں مسلمانوں کی کثرت نہیں ہے، معاشرتی اصلاح، معاشی ترقی اور جمہوریت کی طرف زیادہ تیزی سے بڑھے ہیں۔ مسلمان ممالک کے ترقی نہ کرنے کی ایک بڑی وجہ اسلامی فکر کا وہ سخت گیر نظام ہے جس کی گرفت ان کو اپنے حصار میں رہنے پر مجبور کرتی ہے اور کسی بھی نئی چیز کو قبول کرنے سے ان کے تشخص کو خطرہ لاحق ہو جاتا ہے۔[۹] اس سب کے باوجود مشرقِ بعید کے ممالک غالباً اپنے پڑوسیوں سے مشرقِ وسطیٰ کے ممالک کے مقابلے میں جلد سبق سیکھ لیں گے اور جمہوریت کی طرف پیش قدمی کر سکیں گے۔

ایک اہم سوال البتہ اب بھی باقی رہتا ہے۔ جمہوریت کی طرف مسلمان ملکوں کا یہ

سفر کیوں ضروری ہے؟ کیا اُن لوگوں کے دعوؤں میں کوئی صداقت نہیں جو یہ کہتے ہیں کہ اسلام نے جمہوریت سے بہتر نظام دیا ہے اور وہ ہے خلافت کا۔ کیا ہم کو معلوم نہیں کہ جمہوریت اپنے ساتھ بے حیائی، بداخلاقی اور معاشرتی گلوبلزم کے انتہائی ناپسندیدہ عناصر کو بھی اپنے جلو میں لے کر آتی ہے؟ اور اس سے بچنے کی صورت صرف اسلامی نظامِ خلافت کے ذریعہ ممکن ہے۔

اس سوال کے دو پہلو ہیں، ایک پہلو اُس معاشی جبر کا ہے جو مغرب اپنے اداروں کے ذریعہ نافذ کرنا چاہتا ہے اور دوسرا پہلو روحانی اور اخلاقی تہی دامنی کا ہے جو مغرب کے جمہوری نظام کا خاصہ ہے۔ معاشی جبر کا مسئلہ اگرچہ شدید ہے، لیکن اس کا کسی نہ کسی حد تک مقابلہ اس صورت میں ممکن ہے، جب مسلمان ممالک اپنے وسائل کو مشترکہ مقاصد کے حصول کے لیے استعمال کریں۔ مغرب کے برٹن وڈ (Bretton Woods) کے ادارے مثلاً بین الاقوامی مالیاتی فنڈ (IMF) اور عالمگیر تجارتی نظام (WTO) (جو جنیوا کے معاہدہ General Agreement on Tarrifs & Trade کا وارث ہے) جمہوری گلوبلزم میں مددگار ثابت ہو سکتے تھے، بشرطیکہ ان کو جنگِ عظیم کے بعد یورپ میں جمہوری معاشی ترقی کے لیے جس طرح کام میں لایا گیا تھا، اسی طرح وہ باقی دنیا میں بھی کام کرتے۔ بدقسمتی سے ان کی باگ ڈور، ذاتی اور تجارتی مفاد کے اداروں مثلاً بینکوں، کارپوریشن اور سرمایہ کاروں کے ہاتھوں میں پہونچ گئی جو بنیادی طور پر غیر جمہوری ذرائع ہیں۔ یہ ادارے بین الاقوامی طور پر سرمایہ کاری کے ترقی یافتہ اداروں کو کنٹرول کرتے ہیں۔ بین الاقوامی سیکٹر میں یہ نراجیت، ان جمہوری حکومتوں کی آفریدہ ہے جو آج دنیا کی زمامِ اختیار سنبھالے ہوئے ہیں، خاص طور پر امریکہ جہاں بین الاقوامی سرمایہ داری کی بھیانک نراجیت کا راج ہے، جس کو کنٹرول میں رکھنے کی بجائے یہ خود امریکی جمہوریت کو کنٹرول کرتی ہے۔ بدقسمتی سے مسلمان ملکوں میں جمہوری روایت کے ساتھ بلکہ اس کے ہراوّل دستہ کے طور پر سرمایہ دارانہ نراجیت اپنی ملٹی نیشنل کمپنیوں کے جلو میں داخل ہوتی ہے۔ اور ان ملکوں کو جدیدیت سے پہلا سابقہ کوکاکولا، مک ڈونلڈ، نیکے (Nike) اور

ایم۔ٹی۔وی کے ذریعہ پڑتا ہے اور ان کو سرمایہ کاری کے ساتھ اقدار کے ایک کشادہ نظام کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ اس لیے سرمایہ کاری اور جدیدیت کی یہ شکلیں جمہوریت کے ایک بین الاقوامی اقداری نظام کی ترویج کی بجائے معاشی گلوبلزم اور بالآخر ایک ثقافتی گلوبلزم کی تبلیغ ہو جاتی ہیں اور ثقافت بھی سرمایہ کاری کا ایک آلہ بن کر فروختنی شے بن جاتی ہے۔

وہ لوگ جو دوسری اور تیسری دنیا میں کرۂ ارض کے جنوب میں رہتے ہیں، ان کو کاروباری گلوبلائزیشن ایک عفریت معلوم ہوتا ہے جو بازاری معیشت کا فروغ چاہتا ہے اور تمام معاشرتی اداروں، سرکاری شعبوں، یہاں تک کہ خود حکومت کو بھی نج کاری کے شعبوں میں تبدیل کرنے کا عزم رکھتا ہے۔ تمام سرکاری فرائض کو نجی ذمہ داری قرار دے کر، تمام نجی کاموں کو منافع بخش کاروبار کی طرح چلانا چاہتا ہے۔ یہ کلی طور پر آزاد معاشی نظام جہاں انفرادی سرمایہ کاری کو کھلی چھوٹ ملی ہو، نراجیت کی شکل ہے جس کے نتائج جمہوری اداروں، اور روایات کی تشکیل میں مہلک ثابت ہوں گے۔ اس کے نتیجہ میں اب تک برائیاں گلوبلائز ہوئی ہیں، اقدار اور اچھائیاں نہیں۔ اس عمل نے جرم، ڈرگ، آتشیں ہتھیار، عریانیت، جنسی سیر و سیاحت، عورتوں اور بچوں کی اسمگلنگ اور ان کا غلط استعمال، غرض ہر شے کو بازاری معیشت کا جز بنا کر، عالمگیر نیٹ ورک سے منسلک کر دیا ہے۔ تعلیم، ثقافت، ٹرانسپورٹیشن، دفاع، صحت، جو اجتماعی ریاستی ذمہ داری کے شعبے ہونے چاہئیں اب نج کاری کے تحت، نفع بخش سودوں میں تبدیل ہوتے جا رہے ہیں۔

اس ہمہ گیر حملہ کا مقابلہ کوئی مسلمان ملک تنہا نہیں کر سکتا۔ اور نہ مذہبی احیاء کے بند اس سیلاب کو روکنے پر قادر ہو سکتے ہیں۔ ان کا مداوا بھی، اجتماعی طور پر اس جمہوری روایت کے فروغ میں ہے جو مسلمانوں کے اقداری نظام اور ثقافت سے ہم آہنگ ہو۔ ان مسائل پر مسلمان مفکرین نے صرف مدافعانہ انداز میں سوچا ہے اور اب تک قلعہ بند ہونے کے علاوہ ان کے پاس کوئی متبادل راستہ اس معاشی حملہ سے بچنے کا نہیں ہے۔ لیکن قلعہ بندی اس مسئلے کا حل

نہیں ہے۔ اس مسئلہ کا حل، آپس کے معاشی مفادات میں اشترک سے ہی ممکن ہے اور یہ کام معاشی مفکرین اور منصوبہ سازوں کے کرنے کا ہے جو اولاً اجتماعی غور وفکر کی ابتداء کریں اور ایک دوسرے کے مسائل کو سمجھنے کی کوشش کریں۔

جہاں تک مغربی جمہوریت کی اخلاقی تہی دامنی کا تعلق ہے تو اس کا علاج خلافت کے روایتی نظام میں نہیں بلکہ ایک اخلاقی جمہوریت کے قیام میں پوشیدہ ہے۔ جس نظامِ خلافت کا حوالہ مسلمان مفکرین دیتے رہتے تھے، اس میں بہت سی خوبیاں بھی ہیں۔ مقاصدِ خلافت میں 'اخلاقی قدروں کی حفاظت' اور 'عوامی بہبود' دونوں بڑے اہم کام ہیں، جن کو مغربی جمہوریت نے نظر انداز کر دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ نظامِ خلافت، ان معنوں میں اور اسی طرح تو آج قائم نہیں ہوسکتا جس طرح آج سے چودہ سو سال پہلے ہوا تھا، آج ہمیں کسی نہ کسی طرح اس کو انہی جمہوری نظام کے سانچوں میں ڈھالنا پڑے گا جو فی الوقت ہمیں دستیاب ہیں۔ موجودہ حالات کے تحت اسلامی خلافت کی اصطلاح بھی نہ صرف غیر ضروری ہے، بلکہ مضر بھی ہوسکتی ہے۔ مضر اس لیے کہ اب تک ہمارے ذہن چونکہ ایک خاص پیراڈائم کی گرفت میں ہیں، اس لیے اس نام کے ساتھ وہ تمام بحثیں اُٹھ کھڑی ہوں گی جو آج تک ہوتی رہی ہیں اور مفاد پرستوں کے لیے اسلام اور خلافت کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرنا زیادہ آسان ہوگا، بہ نسبت اس کے کہ وہ خود اسلام کے اخلاقی نظام کے تابع بن جائیں۔ اس لیے مذہب کا نام استحصال کا ایک ذریعہ ہی ثابت ہوگا۔ تاریخ گواہ ہے کہ مذہب اور مذہبی اقتدار ریاست میں شاذ ہی داخل ہوکر، اس کو چنگیزی سے بچا سکی ہیں۔ اس کے برخلاف، چنگیزی، مذہب کے راستے اپنے مقاصد حاصل کرتی رہی ہے۔ اگر اسلام اور خلافت کے نام پر بنائے ہوئے نظام سے آئندہ بھی چنگیزی برآمد ہونے کا اندیشہ موجود ہے تو پھر مذہب کے ایک اخلاقی قوت ہونے کی وہ اُمید بھی ختم ہو جائے گی جو کسی نہ کسی حد تک ابھی باقی ہے۔ اسلام پرست جماعتوں نے سب سے بڑا نقصان معاشرہ کو یہی پہنچایا ہے کہ وہ سیاسی اقتدار کے پیچھے بگٹٹ بھاگے جارہے ہیں اور اپنے اصل کام

یعنی معاشرہ کو اخلاقی قوت فراہم کرنا اور ضمیر بیدار رکھنے کی کوشش کرنا، بالکل بھول چکے ہیں۔ اس کھلے میدان کو کوئی بھی پُر کرنے کے عزائم رکھ سکتا ہے، چاہے وہ عیسائی مشنریوں کا نیا جذبہ ہو یا وہ غیر سرکاری ادارے ہوں جو بعض اوقات نادانستہ طور پر اسی معاشی گلوبلائزیشن کے لیے مدد و معاون ثابت ہوتے ہیں، جس سے لڑنے کے لیے مذہبی رہنما اقتدار کی کشمکش میں مصروف ہو گئے ہیں۔

مغرب میں جمہوریت کے ورود نے مذہب کا ایک دائرہ کار بھی متعین کر دیا۔ یہ دائرۂ کار انفرادی زندگی میں روحانی اور اخلاقی اقدار کی حفاظت اور اجتماعی اخلاق کی پشت پناہی ہے اور اپنے اپنے معاشروں میں مذہب یہ کام انجام دے رہا ہے مغرب کا کاروباری اخلاق اگر ایک طرف ان کے تصورِ نفع اندوزی پر مشتمل ہے تو دوسری طرف اس میں مذہب کا بھی بڑا عمل دخل ہے۔ عیسائیت کے تصورات خیر، ایثار، محبت اور خدمت ان سب کی کسی نہ کسی طور، مذہب حفاظت کرتا ہے۔ مغرب نے مذہب کو سیاست اور ریاستی معاملات سے اسی لیے خارج کیا کہ وہ ان معاملات میں دخل اندازی کر کے چنگیزیت کو فروغ دے رہا تھا۔ یورپ کی سو سالہ مذہبی جنگوں سے مغرب نے یہی سبق سیکھا ہے۔ اس میں خرابی کا پہلو یہ ہے کہ انفرادی اخلاق، ریاستی اور معاشی فیصلوں پر اثر انداز نہیں ہوتے اور اجتماعیت منافع اندوزی کے محرک کے تحت کام کرتی رہتی ہے۔ مغربی اقوام کا بین الاقوامی اخلاقی روّیہ ایک انتہا درجہ کی خود غرضی، اور مفاد پرستی پر مبنی ہے اور اس پر Christian Virtues کا کوئی اثر نہیں ہے۔ مسلمانوں کے لیے جمہوری نظام اس اعتبار سے ایک اہم سوالیہ نشان ہے۔ کیا جمہوریت اور بے لگام منافع اندوز معیشت کی اخلاقیات لازم و ملزوم ہیں یا اس کا امکان ہو سکتا ہے کہ مسلمان، جمہوریت کے ایک اخلاقی تصور کو قابلِ عمل بنا سکیں۔ میری دانست میں یہ وہ پہلو ہے جہاں جدیدیت اور قدامت سر جوڑ کر بیٹھ سکتے ہیں اور جمہوریت میں نظام اخلاق اقدار کی پاسداری کو کسی نہ کسی طرح لازمی جز کی حیثیت سے شامل کیا جا سکتا ہے۔ آخر، اخلاقی فلسفیوں میں صرف افادیت پرستی ہی واحد

فلسفیانہ نظام نہیں ہے۔ اسی مغربی فکر میں کانٹ کا تصور اخلاق بھی ملتا ہے جو ہر قیمت پر فرائض کی پابندی کا مطالبہ کرتا ہے اگر پاکستان جیسے ملک، اور بالآخر مسلمان ممالک میں جمہوری نظاموں کو قائم رکھنے کی کوئی شکل ہوسکتی ہے تو وہ یہ نہیں ہے کہ ریاست کے نام میں اسلام داخل کر دیا جائے اور شریعت کو قانون بنا دیا جائے۔ یہ کام نئے سرے سے فکر کا مطالبہ کرتا ہے اور سیاسی نظام کو ایک نئے اخلاقی پیراڈائم میں فٹ کرنے سے ہی حاصل ہوسکتا ہے۔ بات یہ ہے کہ کیا مسلمان ایک نئے فکری انقلاب کے لیے تیار ہیں؟ یا اس کے لیے کوشش کر سکتے ہیں؟ یہ کام دقت طلب اور طویل ہے، لیکن مسلمانوں میں جمہوریت کے قیام کا کوئی مختصر راستہ ممکن نہیں ہے۔