اسلامی ریاست
جواز کی تلاش

• شاہرام اکبرزادے • عبداللہ سعید

ترجمہ: محمد ارشد رازی

مشعل

MashalBooks.com

فہرست

باب نمبر | مضمون | صفحہ نمبر

1. اسلامی اور سیاست
2. سرکاری علماء اور جدید قومی ریاست کی مذہبی جوازخیزی
3. سعودی عرب 11 ستمبر کے بعد مذہب اور سیاست
4. اسلامی جمہوریہ ایران میں اصلاح کی سیاست
5. پاکستان اور حقیقی، اسلام کے لیے جدوجہد
6. ازبکستان کا اسلامی قضیہ
7. ''فلاحی ریاست'' کی ناکامی، اسلام کی نئی اٹھان اور بنگلہ دیش میں سیاسی جوازخیزی
8. ملائیشیا میں اسلام اور سیاسی جوازخیزی
9. منقسم اکثریت
10. ریاستی جواز

MashalBooks.com

تعارف

"Islam and Political Legitimacy" میں مسلم دنیا کو درپیش ایسے مسائل کا جائزہ لیا گیا ہے جن سے وہ آج دو چار ہے۔ یعنی سیاسی قوت کو اسلامیانے کا چیلنج۔ اس کتاب میں مغرب جنوب وسطی اور جنوب ایشیا کے مسلم معاشروں کا تقابلی تجزیہ کرتے ہوئے ان کی سیاسی قیادت کو درپیش چیلنجوں کو سامنے لایا گیا ہے۔ اس کتاب کا مرکزی تصویر یہ ہے کہ پوری مسلم دنیا میں اقتدار کے جواز کے لیے اسلام پر انحصار بڑھ رہا ہے اور وہ ریاستیں بھی اس امر سے مستثنیٰ نہیں جن کے تعلقات اسلام کے ساتھ کشیدہ رہے ہیں۔ اقتدار کے لیے اسلام پر انحصار نے اسے ایک معاشرتی و ثقافتی عامل سے اٹھا کر ایک سیاسی قوت بنادیا ہے۔

"Islam and Political Legitimacy" کے جغرافیائی پھیلاؤ کے سبب قاری کو سیاسی اسلام کی تحسین کا موقعہ ملتا ہے۔ کتاب میں شامل مصنفین نے بنگلہ دیش، انڈونیشیا، ایران، ملائیشیا، پاکستان، سعودی عرب اور ازبکستان میں اسلام اور سیاسی قوت کے درمیان متشکل ہوتے تعلقات کا جائزہ لیا ہے۔ سیاسی اسلام اور مسلم دنیا میں شدت پسندی کی ٹھان کے طالب علم اور محققین کے لیے یہ کتاب خاص دلچسپی کا سبب ہوگی۔ معاصر مسلم دنیا کی سیاست پر موجود بھرپور لٹریچر میں اس کتاب کے اضافے کو خوش آمدید کہا جائے گا۔

MashalBooks.com

مصنفین

شاہرام اکبرزادہ

آسٹریلیا کی موناش یونیورسٹی کے ''سکول آف پولیٹیکل اینڈ سوشل انکوائری'' میں سینیئر لیکچر رہے۔ اسلام اور گلوبلائزیشن اور وسطی ایشیا میں سیاسی اسلام اس کے خاص موضوع ہیں۔ ان دنوں وہ ازبکستان میں جمہوری عمل پر لکھا رہا ہے۔ ابھی حال ہی میں اس نے ''مسلم کمیونٹیز ان آسٹریلیا'' نامی ایک کتاب عبداللہ سعید کے ساتھ مل کر مدون کی ہے۔ وہ "Historical Dictionary Tajikistan" کا کمال الدین عبدالیف کے ساتھ شریک مصنف ہے۔ برطانیہ کے ادارے ٹیلر اینڈ فرانسس سے شائع ہونے والا رسالہ "Global Change, Peace and Security" نامی رسالے کا مدیر بھی ہے۔

عثمان بکر

اس نے فلاڈیلفیا میں واقع "Temple University" سے اسلام میں ڈاکٹریٹ حاصل کی اور اب جارج ٹاؤن یونیورسٹی کے سکول آف فارن سروس کا وزیٹنگ پروفیسر اور ملائیشیا اسلام چیئر پر فائز پروفیسر ہے۔ وہ ملایا یونیورسٹی کا فلسفۂ سائنس کا پروفیسر اور وائس چانسلر بھی رہا۔ اس نے کلاسیکی اور معاصر اسلام میں فکر اور تہذیب کے مختلف پہلوؤں پر ایک درجن کتابیں اور سو سے زیادہ مضامین لکھے۔ اس کی کچھ کتابوں کا عربی، فارسی، ترکی، اردو، انڈونیشیئن، چینی اور ہسپانوی سمیت مختلف زبانوں میں ترجمہ ہوچکا ہے۔ اس کی تصانیف میں سے "Islam and Civilization Dialogue"، "Classification of Knowledge in Islam" اور "System in Malay-Indonesian World" شامل ہیں۔

MashalBooks.com

فریدہ فرحی

اس نے 1980ء میں کلوریڈو یونیورسٹی سے ماسٹرز حاصل کی۔ 1986ء میں اسے سیاسیات پڑھاتی رہی ہے۔ اس نے تہران یونیورسٹی اور شہید بہشتی یونیورسٹی میں بھی پڑھایا ہے۔ 1993ء سے 1998ء تک یہ تہران میں واقع پولیٹیکل اینڈ انٹرنیشنل سٹڈیز سے وابستہ رہی۔ اب وہ ہونولولو میں مقیم ہے اور آزادانہ تحقیق کررہی ہے۔ اس کی تصنیفات میں "Status and Urban Based Revolutions: Iran and Nicaragua" زیادہ معروف ہے۔ انقلابوں کے تجزیے اور ایرانی سیاست اور خارجہ پالیسی کے حوالے سے اس کے مضامین "Comparative Political Studies"، "Theories and Societies"، "General of Developing Socieites"، "Iranian Journal of International Affairs" اور "International Journal of Politics, Culture and Socities" میں چھپتے رہے ہیں۔

گریگ فیلے

یہ مصنف آسٹریلین نیشنل یونیورسٹی کے شعبۂ ایشین سٹڈیز اور ریسرچ سکول آف پیسفک اینڈ ایشین سٹڈیز کے مشترکہ منصوبے کے تحت انڈونیشی سیاست کی لیکچرر رہے۔ اس نے ڈاکٹریٹ کے لیے انڈونیشیا کی سب سے بڑی اسلامی تنظیم ''نہضتہ العلما، ٹریڈیشنل اسلام اینڈ موڈرنٹی ان انڈونیشیا'' نامی کتاب مرتب کی۔ علاوہ ازیں اس نے انڈونیشیا کی اسلامی سیاست، دہشت گردی اور جمہوریت سازی جیسے موضوعات پر بھی مضامین لکھے۔ انڈونیشیا کی یونیورسٹیوں مین نواحیائی طریقوں پر اس نے کافی مبسوط کام کیا۔

لاربی صادقی

یہ مصنف ایکسٹر یونیورسٹی، انگلینڈ کے شعبۂ سیاسیات میں مشرقِ وسطیٰ میں جمہوریت اور انسانی حقوق کے متعلق پڑھاتا ہے۔ جمہوریت اور جمہوریت سازی کا اسلامی معاشرت سے تعلق اس کا خاص موضوع ہے۔ اس کے مقالے ''پولیٹیکل سٹڈیز''، ''انٹرنیشنل جرنل آف مڈل ایسٹ سٹڈیز''، "Arab Studies Quarterly" اور "Orient" میں چھپتے رہے ہیں۔

MashalBooks.com

عبداللہ سعید

یہ مصنف ایشیائی زبانوں اور معاشروں کے میلبورن انسٹی ٹیوٹ میں عربی اور اسلامیات کے شعبہ کا سربراہ ہے۔ اس نے سعودی عرب میں عربی اور اسلامک سٹڈیز میں گریجویشن کی۔ میلبورن یونیورسٹی نے اسلام پر تحقیق کے اعتراف میں اسے ڈاکٹریٹ دی۔ اس کی تازہ ترین "Islamic Banking and Interest"اور"Islam in Australia" مثالیں ہیں۔

ثمینہ یاسمین

یہ مصنفہ ویسٹرن آسٹریلیا یونیورسٹی کے شعبۂ سیاسیات میں بین الاقوامی سیاست پڑھاتی ہے۔ اس نے پاکستان کے ساتھ امریکہ کے فوجی تعلقات پر بھی اہم کام کیا ہے۔ یہ مصنفہ آسٹریلین پارلیمنٹ کے لیے دفاع کی تحقیق کے ذمہ دار ادارے کے لیے بھی کام کرتی ہے۔ مصنفہ 1966ء سے 1969ء تک پاکستان کی وزارت میں تعلیم میں یونیسکو کی معاونت سے چلنے والے ایک منصوبے میں سینئر ریسرچ سکالر تھی۔ اسے جنوبی ایشیا کی سیاسی و تزویری پیش رفت اور عالمی سیاست میں اسلام کے کردار پر خصوصی مہارت کا حامل سمجھا جاتا ہے۔

MashalBooks.com

باب اول

اسلام اور ریاست

(شاہرام اکبرزادہ عبداللہ سعید)

امریکہ کے قلب پر القاعدہ کے 11 ستمبر کے حملوں کے بعد اسلامی انتہا پسندی بین الاقوامی منظرنامے پر نمایاں ہوئی۔ اس کے نتیجے میں امریکہ اور اس کے اتحادیوں، سلامتی کے ذمہ دار اداروں اور عامتہ الناس کی رائے میں اسلامی انتہا پسندی کو سلامتی اور خارجہ پالیسی کے ایجنڈے میں نمایاں حیثیت ملی۔ امریکی تزویری طرزفکر میں آنے والی اس ظاہری پالیسی سے پتہ چلتا ہے کہ اسلامی عسکریت سے نمٹنے کو ثانوی کی بجائے سرفہرست کام سمجھا جانے لگا ہے۔ تاہم بہت سی مسلم ریاستوں کیلئے یہ خطرہ کسی اعتبار سے نیا نہیں۔ انہیں پچھلی کئی دہائیوں سے بڑھتی ہوئی اسلامی حزب اختلاف کا سامنا ہے۔ اسلامی عسکریت کے نتیجے میں1979ء میں ایران کی حکومت بدلی، 1981ء میں مصری صدر انورالسادات قتل ہوئے، الجیریا میں سیاسی تشدد اور قتل و غارت کی لہر اٹھی، 1996ء میں طالبان افغانستان میں برسراقتدار آئے۔ کشمیریوں کی اسلامی تحریک اور گوریلا جنگ ابھی تک جاری ہے جس نے پاکستان کی داخلی سیاست کو متاثر کیا اور ہندوستان کو اس کا چیلنج درپیش ہے۔ اسی طرح آچے میں بھی علیحدگی پسندوں پر دباؤ محسوس کیا جارہا ہے اور انڈونیشیا میں بھی فرقہ ورانہ فسادات ہورہے ہیں۔

اسی لئے مسلم ریاستوں کو اسلامی عسکریت کے خطرے کی سیاسی قوت پر حیرت نہ ہوئی۔ یہ اور بات ہے کہ 11 ستمبر کا حملہ ان کے لئے بھی حیران کن حد تک بے نظیر تھا۔ ان ملکوں نے انقلاب پسندی کی اس اٹھتی لہر کے طمانچے کھائے ہیں اور اس شورش کا سامنا کیا ہے۔ یہ ممالک اسلامی انقلابی جذبے کا بنیادی ہدف رہے ہیں۔ اسی چیلنج اور بدلے ہوئے سیاسی حالات نے ریاستی رہنماؤں کو مجبور کردیا کہ وہ اپنے امیج کو ازسرنو پرکھیں اور اپنے اقتدار کی

علامتوں کا جائزہ لیں۔ اسلام کے محرک اور جانے پہچانے پیغام کوتسلیم کرتے ہوئے اسے ریاستوں کے (مضمر اور ظاہر) حوالے کے فریم میں باضابطہ طور پر شامل کیا گیا تا کہ سیاسی قیادت کے جواز کو درپیش چیلنج کا سامنا کیا جاسکے۔ اس چیلنج اور ردعمل کے تحرک نے کئی مسلم معاشروں میں سیاست کو متلاطم اور بعض اوقات متشدد بنائے رکھا۔ اس تلاطم کی حدود کا پہلے سے تعین مشکل تھا اور نہ ہی اسے کچھ خاص اداروں تک محدود رکھا جاسکتا تھا۔ سیاست کے کچھ پہلو غیررسمی ہوتے ہیں اور یہ بعض علامات کے ساتھ مل کر سیاسی بالادست طبقے کو جواز دیتے ہیں۔ سیاست کی یہ خاصیت مذکور بالا طبقے سے چھپی نہیں۔ سوائے سعودی عرب اور ایران کے جہاں ادارہ جاتی اسلامیت ایک مسلمہ کے طور پر موجود ہے، دیگر مسلم ریاستوں کی قیادت نے اسلامی علامت کو قابو میں رکھنے کیلئے باقاعدہ کوشش کی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ان کی خواہش رہی ہے کہ اس کے اثرات قابو سے باہر نہ ہوں اور ادارہ جاتی سیاست کی حدود میں رہیں۔ یہی وہ میکانیت ہے جس پر اس کتاب کے مصنفین نے توجہ دی ہے۔

اسلام کو رہنما اصول، حتیٰ کہ محض خاکہ، مانتے ہوئے حکومتی تشکیلات کیلئے کام کرنا یا کرتے نظر آنے کی خواہش کرنا اسلامیت کہی جاسکتی ہے۔ اسے ہی سیاسی اسلام سمجھا جاسکتا ہے۔ سیکولر طرز ہائے حکومت کو درپیش سیاسی اسلام کا چیلنج اور غیرمذہبی حکومت کیلئے جوازخیزی اپنی اصل میں ایک نیا اور جدید مظہر ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اس کے علمبردار اسے اسلامی طرزفکر میں ایک طویل روایت کا تسلسل قرار دیتے ہیں۔ اہمیت کم کرنے کیلئے اس چیلنج کو بالعموم بنیاد پرستی کہہ دیا جاتا ہے۔ اس چیلنج کے وابستگان اپنی نظریاتی جڑیں ایک حدیث میں تلاش کرتے ہیں۔ اس چیلنج کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ اسلام اور سیاست کو جدانہیں کیا جاسکتا۔ یہ لوگ اسلامی دور کے ابتدائی دور کا حوالہ دیتے ہیں جب مدینہ میں پیغمبر اسلام حضرت محمدؐ نے بطور حکمران اور روحانی رہنما بیک وقت کام کیا۔ بعدازاں چار خلفائے راشدین کے مذہبی و سیاسی کردار بھی باہم مدغم تھے۔ بعدازاں اس مفروضے کو ایک منصفانہ اور اسلامی حکومت کے سیاسی فلسفے میں شامل کردیا جاتا ہے جو سیاسی فعالیت کیلئے نظری ڈھانچہ فراہم کرتا ہے۔ اسی بات کو آگے بڑھاتے ہوئے کہا جاتا ہے کہ سیاسی کردار فقط اس وقت منصفانہ اور جائز ہے جب یہ شریعت کے مطابق چلے اور اسلام کے مقصد کو بجالائے۔ وجہ یہ ہے کہ دنیاوی حکومت کو بجائے خود اور قانون الٰہی سے آزاد اپنے اقتدار کا ماخذ نہیں سمجھا جاتا۔ شریعت سے آزادانہ حکومت کی

ہر کوشش اسی وجہ سے ناجائز ہوگی۔

اسلامی فعالیت کے نظریاتی جواز کیلئے این کے اس لیمبٹن (Ann K.S. Lambton) کو دو احادیث ملی ہیں۔

پہلی یہ کہ: ''گناہ میں اطاعت (کوئی فرض) نہیں'' اور دوسری یہ کہ ''مخلوق کی اطاعت اس کے خالق کے خلاف نہ کرو(15)''۔

اسلام کی پہلی صدی میں اہل تشیع اور خوارجیوں کی بغاوت کا الٰہیاتی جواز انہی دو حدیثوں پر تھا لیکن جلد ہی وہ بدل گئے۔ اسلام کی یہ مبنی بر فعالیت تعبیر کی جگہ زیادہ نتائجیت پسند اور مفاہمت پسند شکل نے لے لی۔ مسلم فقہا دنیاوی حکمرانوں کے ساتھ مفاہمت اختیار کرنے لگے اور انہوں نے اس قرآنی آیت کو اپنے عمل کے جواز میں پیش کیا۔ ''اطاعت کرو خدا کی، اطاعت کرو رسول کی اور ان کی جنہیں (تمہارے مابین) تمہارے مابین اولی الامر کیا گیا۔'' (2)

اس طرز فکر اور حقیقت کے ادراک پر مبنی طرز کار کا اصل مقصد سماجی انتشار سے بچنا تھا۔ لیکن اسے جواز بنا کر فقہا کی ایک بہت بڑی تعداد نے اصول قانون میں قرار دیا کہ خواہ وہ گناہگار ہوں لیکن اقتدار میں موجود شخص کا اتباع لازم ہوجاتا ہے۔ مسلم قانون کے ماہرین میں سے الماوردی خاصا اہم ہے۔ اس نے مسلمانوں اور، عامتہ الناس کے نزدیک اسلام سے مشکوک وفاداری کے حامل، سلجوق سلاطین کے درمیان موجود تعلق پر وسط گیارہویں صدی میں فیصلہ دیا۔

''ان کی سنو اور ان کی اطاعت کرو۔ ہر اس معاملے میں جو سچ کیلئے تکلیف دہ نہیں۔ اگر وہ اچھے ہیں تو تمہارے لئے فائدہ مند ہے اور ان کے لئے بھی۔ اور اگر وہ برا کرتے ہیں تو تمہارے لئے بہتر ہے اور ان کے لئے نقصان دہ''۔(3)

اسلامی سیاست میں الماوردی کے یہ نظریات بڑے متاثر کن ثابت ہوئے۔ نصف صدی کے بعد الغزالی نے الماوردی کے خیال کی وضاحت کرتے ہوئے قرار دیا کہ ''ناگزیر ہوجائے تو ممنوع جائز ہوجاتا ہے۔'' غزالی نے 'ناقابل حصول' کامل اسلام کے ماڈل کی تلاش کا ذکر کرتے ہوئے بتایا کہ یوں مسلمان ممکنات کے جہان سے نکل جاتے ہیں۔ غزالی سمجھتے تھے کہ سیاست کی حدود موجود ہیں اور وہ انہیں ممکن کے فن کی صورت دیتے تھے۔ انہیں غیر حقیقی منازل اور اہداف کیلئے ہونے والی کوشش کے خطرات کا اندازہ تھا۔ اپنے تئیں غیر اسلامی حکومتوں کو الٹ دینے کیلئے کوشاں عسکریت پسندوں کی سرگرمیوں کے حسب حال اپنے ایک تبصرے میں غزالی

MashalBooks.com

نے کہا:

''ترجیح کسے دی جائے؟ انتشار اور اقتدار کے تسلسل کے خاتمے سے پیدا ہونے والے سماجی زندگی کے مسدود ہوجانے کو یا موجود اقتدار کو تسلیم کرلینے کو خواہ وہ کیسا ہی کیوں نہ ہو۔ ان متبادلات کی صورت میں فقیہہ کو موخرالذکر صورت اختیار کرتے ہی بنے گی(4)۔'' امام ابن تیمیہ نے بڑھتی ہوئی منگول افواج کے سامنے بھی اسی روایت کو تقویت دی تھی:

ظاہری سی بات ہے کہ عامتہ الناس (کے معاملات) حکمرانوں کے بغیر اچھی حالت میں نہیں رہ سکتے اور اگر غیر عادل بادشاہوں میں سے بھی کوئی حاکم بنتا ہے تو بغیر حاکم رہنے سے بہتر ہے۔ مقولہ ہے کہ ''غیر عادل حکمران کے ساٹھ برس بغیر حاکم کی ایک رات سے بہتر ہے''۔ حضرت علیؓ (چوتھے خلیفہ) سے منسوب کیا جاتا ہے''اور لوگوں کے پاس حکومت (امارہ) قبول کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں خواہ وہ متقی ہو یا گناہگار''۔ لوگوں نے سوال کیا: ''متقی تو سمجھ میں آتا ہے لیکن گناہگار کو کیوں روا رکھا جائے؟'' فرمایا: ''اس لیئے کہ اس کی بدولت شاہراہیں محفوظ رہتی ہیں، سزائیں قانون کے مطابق ہوتی ہیں۔ دشمن کے خلاف جہاد کیا جاتا ہے اور مال غنیمت اکٹھا ہوتا ہے۔(5)''

یہ فیصلہ بیسویں صدی تک اسلامی سیاست کا مرکز رہا حتیٰ کہ انقلابی تعبیر نمایاں ہونے لگی۔ ناقدین نے اسے سکوت پسندی کا نام دیا اور اس سے ایک نہایت اہم نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اگر حکمران واضح اور ظاہر طور پر اسلام کے خلاف سرگرم نہیں ہوتا تو مسلمانوں کیلیئے نہ صرف اطاعت جائز ہے بلکہ اس کا تقاضا بھی کیا جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اگر اسلام پر عمل کی اجازت ہے تو پھر اس کی حکومت کے جواز کو چیلنج نہیں کیا جاسکتا۔ خواہ وہ شریعت کی رو سے متقی مسلمان نہیں۔ بیسویں صدی میں مسلم دنیا کے سیاسی معاملات میں سیکولرازم کے دخیل ہونے تک یہ اندازفکر عملاً رائج رہا۔

دنیاوی اور دینی قیادت کی عملاً علیحدگی عباسی عہد کے اوائل میں شروع ہوئی اور پھر باقاعدہ شکل اختیار کرگئی۔ یہ علیحدگی دین اور دولت یعنی مذہب اور حکومت کی ثنویت کی عکاس تھی۔ لیکن یہ علیحدگی اپنی اصل میں کوئی ایسی مطلق بھی نہ تھی۔ اس کے برعکس حکمرانوں اور علما کے مابین باہم انحصار کا رشتہ قائم رہا۔ دونوں ایک دوسرے کو جسمانی اور مالی تحفظ اور حکمرانی کا جواز فراہم کرتے رہے۔ مذہبی رہنماؤں کے پاس الوہی قانون کی تعبیر کا جواز موجود تھا۔ انہوں

نے اپنے اس مرتبے سے فائدہ اٹھا کر دنیاوی حکمرانوں کے لئے جواز کی فضا فراہم کئے رکھی۔ عالموں کو اسلام کے پھلنے پھولنے کیلئے ایک مخصوص سماجی نظم و ضبط اور ساتھ ہی ساتھ جسمانی تحفظ کی ضرورت تھی جسے حکمرانوں نے پورا کیا۔ دوسرے الفاظ میں دین اور دولت ایک ہی شے نہ ہوتے ہوئے بھی ایک سکے کے دو رُخ تھے۔

مسلم دنیا میں سیکولرازم کا ظہور ہوا اور وہ سیاست میں سے اسلام کو خارج کرنے پر مجبور ہوگئے۔ مسلم ریاستی سیاست میں موجود جدلیاتی تعلق (Dialectical Relationship) پر خاصا بوجھ پڑ گیا۔ بیسویں صدی میں آزاد ریاستوں کیلئے جدوجہد کرنے والے سیکولر حکومت کے یورپی تجربے کو نمونہ بنائے ہوئے تھے۔ انہوں نے اسلام کو نجی معاملہ قرار دے کر یورپ کی برابری کرنا چاہی۔ اسلام اور ریاست کو الگ کرنے کی منضبط ترین کوشش ترکی میں اتاترک اور ایران میں رضا شاہ نے کی۔ نئی ریاستیں اسلام سے جواز کی خواہاں نہ تھیں اور انہیں جواز کے دیگر منابع کی تلاش تھی۔ متبادلات کے طور پر سوشلزم، قومیت پرستی اور آبائیت کو آزمایا گیا لیکن ان میں سے کوئی بھی اتنا جامع نہ نکلا کہ محیط کل اسلام کی جگہ لے سکے۔ یہی وجہ ہے کہ سیکولرازم کے محکم ترین پرچارک بھی ریاستی مقتدرہ میں سے اسلام اور اس کی علامات کو نہ نکال سکے۔

بیسویں صدی میں مسلم دنیا نے دین اور ریاست کو علیحدہ کرنا چاہا تو انہیں مقتدرہ کے بحران کا سامنا کرنا پڑا۔ سیاسی اسلام نے عہد جدید میں اسلام کی جس انقلابی تعبیر کو آگے بڑھایا وہ اپنی اصل میں ترقی کے اس ماڈل کے خلاف ردعمل تھا جو مقامی روایات اور آبادی کے بڑے حصے کو نظرانداز کر دیتا ہے۔ لیکن اس طرح کی انقلابیت دین اور دولت کی باہم منحصر ثنویت پر اکتفا نہیں کرتی۔ یہ انقلابیت حضرت محمدؐ کے مدینہ کو ماڈل بنا کر ان کی وحدت کا تقاضا کرتی ہے۔

اسلامی عسکریت کی مقبولیت اور اس کی تقویت میں تین عوامل کو اہم مقام حاصل ہے: اسرائیل کے ہاتھوں عسکری شکست، مغربی تمدنی روایات کی دراندازی اور فلاحی ریاست کے ماڈل کی ناکامی۔ اسرائیلی ریاست عربوں کی شدید مخالفت کے باوجود قائم ہوگئی اور پھر عرب افواج کو پے درپے شکستیں ہوئیں۔ یوں عربوں کو عرب ریاستوں کی مزمنہ کمزوریوں کا شدید احساس ہوا۔ کئی بین الاقوامی فورموں پر فلسطینیوں کی بدنصیبی کا رونا رویا گیا لیکن کسی بھی طرف سے اسرائیل کے خلاف کوئی ایسا اقدام نہ کیا گیا کہ وہ فلسطینی علاقے خالی کرنے پر مجبور

ہوجائے۔ اس امر نے بھی عرب معاشرے کے کچھ حصوں کو انقلاب پسند بنادیا۔ فلسطینی ریاست اور یروشلم پر اس کے کنٹرول پر بھی مسلم عامتہ الناس یک رائے رہے۔ 1987ء میں فلسطینی انتفادہ کے بعد سے یہ عمل زیادہ طاقتور ہوگیا۔ سیاسی بالادست طبقے کو ہونے والا یہ ہتک کا احساس اور حقیقت سے اور طرح کی روشناسی فقط عرب دنیا تک محدود نہیں تمام مسلم معاشرتوں کو اس امر نے ٹھیس پہنچائی ہے۔ ملائیشیا اور انڈونیشیا جیسے دوردراز واقع ممالک کی طالب علم تنظیموں نے بھی مسئلہ فلسطین کو اپنے ایجنڈے میں شامل کررکھا ہے۔ اسرائیل کے خلاف بے چارگی، اسرائیل کو حاصل امریکی پشت پناہی اور ایسے ہی دیگر مسائل نے مسلم ممالک کے سیاسی بالادست طبقے میں احساس ذلت کو جنم دیا۔ انہیں بری طرح احساس ہوا کہ وہ کتنے بے بس ہیں اور پھر مسلم معاشرتوں پر مغربی تمدنی اثرات بڑی تیزی سے غالب آرہے تھے۔ بے چارگی اور مغلوب ہونے کے جذبات اکٹھے ہوگئے۔ لگتا تھا کہ معاشرتوں کے اصل تمدن کو آلودہ کیا جارہا ہے اور اس پر مغرب الاصل انفرادیت پسندی، صارفین اور ضرورت سے زیادہ آزادی جیسی اقدار غالب آرہی ہیں۔ عورتوں میں مغربی لباس، رقص اور ہالی ووڈ کی فلمیں مقبول ہوئیں جسے مسلم معاشرتوں میں مغربی ثقافت کے غلبے کا نشان سمجھا گیا۔ بہت سے مسلمان ممالک میں مظاہرے ہوتے ہیں تو سینماؤں، نائٹ کلبوں، بینکوں اور سرکاری عمارتوں کو خاص طور پر نشانہ بنایا جاتا ہے۔ لگتا ہے کہ یہ چیزیں ان معاشرتوں میں غیرملکی تمدن کی علامتیں سمجھی جاتی ہیں۔ فوجی شکستوں کی طرح ثقافتی دراندازی کو بھی سیاسی مقتدر طبقے کی نااہلی کے سرمنڈھا جاتا ہے جو ثقافتی یلغار کو روک نہیں پاتیں۔

مسلم ممالک کی سیاسی مقتدرہ کو درپیش مسئلہ اس لئے بھی زیادہ سخت ہوجاتا ہے کہ ریاست خوشحالی فراہم کرنے میں ناکام رہی۔ مسلم دنیا میں جدید علاقائی ریاستیں بنانے کے پس منظر میں کارفرما منطق یہی تھی کہ یہ سماجی ترقی اور مادی خوشحالی تحرک کو فروغ دیں گی۔ لیکن مسلم ریاستیں بڑی حد تک اپنے خوشحالی کے وعدے پورے کرنے میں ناکام رہیں۔ اس ناکامی کی وجوہات میں طویل المیعاد منصوبہ بندی کی کمی، سرپرستی کی شکل میں بدعنوانی، افواج پر ہونے والی نسبتاً بڑی سرمایہ کاری اور آبادی میں بے تحاشا اضافہ شامل ہیں۔ فلاحی ریاست کے تصور نے بھی عمیق سماجی انقلاب میں برپا کیا۔ کاشتکار بے جڑ ہوئے اور انہوں نے کام کی تلاش میں مرکزی شہروں پر ہلہ بول دیا۔ اور شہروں کے مضافات میں جھونپڑپٹیاں اور کچی آبادیاں پھیل گئیں۔

یوں یونیورسٹی تعلیم یافتہ نوجوانوں کی بڑھتی ہوئی تعداد سامنے آئی جنہیں روزگار کی منڈی میں بے لچک رویے سے وابستہ پڑا۔ یہ منڈی ان کی روزگار کی ضروریات پوری کرنے میں ناکام رہی۔ صحت کے نظام میں آنے والی بہتری نے آبادی میں اضافے کی شرح کو بڑھایا اور ریاست کے محدود وسائل پر اضافی بوجھ پڑنے لگا۔ مسلم ریاستیں اپنے قیام کے ساتھ وابستہ توقعات پوری کرنے میں ناکام رہیں۔ تیسری دنیا کی دیگر معاشرتوں کی طرح تشنہ تکمیل وعدے اور ناآسودہ توقعات بھی سماجی بے چینی کا سبب ہیں۔

مذکورہ بالا تین عوامل کا ملاپ ہوا تو مسلم معاشرتیں اپنے سیاسی بالادست طبقے سے کٹ گئیں۔ سیاسی اسلام نے عامتہ الناس کی اس بے چارگی اور مغائرت پر ردعمل کا اظہار کرتے ہوئے اس کی ذمہ داری ریاستی رہنماؤں کی عشروں پر محیط بدعنوانی اور مغرب کی نقالی پر ڈالی۔ اسلام پسندوں نے دلیل دی کہ مسلم ریاستیں بے راہ ہوچکی ہیں اور مسلمانوں کی عزت نفس کی بحالی فقط شریعت میں مذکور اسلامی اصولوں سے رجوع کرنے میں مضمر ہے۔ اس کا ایک مطلب تو یہ تھا کہ دنیاوی حکمرانوں اور ان کے قائم کردہ اداروں کے باعث سامنے آنے والے قوانین کو ناجائز قرار دے کر مسترد کردیا جائے۔ دوسرا مطلب یہ تھا کہ اللہ کے قانون کی برتری پر اصرار کیا جائے۔ یوں سیاسی اسلام سیاسی بالادست طبقے اور اس کے اقتدار کے دنیاوی ماخذ دونوں کو واضح اور غیر مبہم چیلنج کے طور پر سامنے آیا۔

متوسط طبقے کے پُرجوش اور متحرک عناصر کیلئے سیاسی اسلام کے پیغام میں خاص طور پر کشش موجود تھی۔ معاشرتی انصاف اور پاکیزگی کے آدرشوں نے یونیورسٹی طالبعلموں، تاجروں اور پیشہ ور حضرات کو خاص طور پر متوجہ کیا۔(6) سیاسی اسلام کے خاصے مصدقہ اور بلند آہنگ علمبرداروں میں سے بعض نے جدید/سیکولر اداروں میں تعلیم پائی تھی۔ اخوان المسلمین کے بانیان کی حیثیت سے شہرت پانے والے حسن البنا (1949ء۔ 1906ء) اور سید قطب (1966ء۔1906ء) دونوں نے جدید مضامین کی تدریس، کی تربیت حاصل کی تھی۔ جماعت اسلامی کے بانی اور جنوبی ایشیا میں اسلامی ریاست کے خصائص کے تعین میں معاونت کرنے والے مولانا ابوالاعلیٰ مودودی (1979ء۔1903ء) پیشہ ور صحافی تھے۔ یوں دیکھا جائے تو اسلامی انقلابیت ایک جدید مظہر ہے۔

سیاسی اسلام اور روایتی اسلام میں خاصا فرق ہے۔ سیاسی اسلام سماجی حقائق کے بیان

MashalBooks.com

اور ان پر حکم لگانے میں روایتی اسلام سے مختلف ہے۔ یہ سیاسی اور معاشرتی جمود پر روایتی اسلام جیسے رویے کا مظاہرہ نہیں کرتا۔ یہ جس شے کو ناجائز اور غیرمنصفانہ سمجھتا ہے اسے بدلنے کے راستے ڈھونڈتا ہے۔ اسی لئے سیاسی اسلام ان مستحکم اسلامی اداروں کے ساتھ متصادم ہے جو قدامت پرستی کا گہوارہ بن چکے ہیں اور سیاسی فعالیت کو مسترد کرتے ہیں۔ اقتدار کے حوالے سے علماء کا رویہ بالعموم اس قول سے جھلکتا ہے کہ حکمران کے نہ ہونے سے حکمران کا ہونا بہرحال بہتر ہے۔ یعنی علما سمجھتے ہیں کہ اسلامی اصولوں پر نہ چلنے والا حاکم بھی بعض شرائط پر قابل قبول ہے۔ جلاوطنی کے تجربے سے گزرنے کے بعد امام خمینی (متوفی 1989ء) کے خیالات میں انقلاب انگیز تبدیلی آئی ورنہ سیاسی اسلام کا یہ معاصر ترین عمل کار بھی اسی اصول کا حامی تھا۔ سماجی انصاف اور سماجی نظم وضبط دو ترجیحات ہیں جن کے وابستگان کو بالترتیب قدامت پسند اسلام اور سیاسی اسلام کے علمبردار کہا جاسکتا ہے۔ سماجی نظم وضبط کے علمبردار عالم سیاسی اقتدار کو ایک اور نظر سے دیکھتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ اسلامی عسکریت پسندی کم از کم ''اسلام کے متعلق بے خبری'' کا نتیجہ ہے (8)۔ ازبکستان کے مفتی عبدالرشید کوری بہراموف نے اسلامی فعالیت کے اس چیلنج پر کلاسیکی ردعمل کا اظہار کرتے ہوئے اسلام کے سیاسیانے کو مسترد کیا۔ اس نے کہا کہ یہ عمل غیراسلامی ہے اور اسلامی انقلابیت کے پھیلاؤ کا تعلق مذہبی تعلیم کی کمی سے ہے۔ وہ قرار دیتا ہے کہ ناخواندگی کے خلاف جنگ میں روشن خیالی فاتح رہے گی۔ (9) بلاشبہ یہ دودھاری تلوار ہے۔ اسلام کی وسیع تر تعلیم عامہ کا انتظام کرتے ہوئے اسے اسلام کا صحیح اور مصدقہ روپ پیش کرنے کی کوشش کہا جائے تو ایسے اسلام کی حمایت ہوگی جو موجودہ حالت کو برقرار رکھنے کے حق میں ہے۔ دوسری طرف اس طرح کی مذہبی تربیت کے نتیجے میں مسلمان کلاسیکی اسلامی تعلیمات اور متن سے واقف ہوں گے اور بالاخر انہیں اسلام کی تطہیری فکر اور متنی (Scriptural) تشریح سے واسطہ پڑے گا جس نے کئی فعالیت پسندوں کو تحرک دیا ہے۔

مسلم معاشرتوں میں اس تناقضے پر سیاسی بالادست طبقے کا ردعمل بھی اسی انداز میں سامنے آیا ہے کہ کچھ مذہبی آزادی اور اسلامی تعلیم کی اجازت ہونی چاہیئے لیکن اس تعلیم کے متن اور مشمولات پر کڑی نظر رکھی جائے۔ مصر کے انورالسادات نے اپنی حکومت پر ہونے والی تنقید کو کم کرنے اور اسلامی ناقدوں کو مطمئن کرنے کیلئے کلیدی حکومتی پالیسیاں اسلامی لبادے میں لپیٹ کر پیش کیں۔ اسی کی بدولت 1980ء کی آئینی ترامیم سامنے آئیں جن کی رو سے اسلام کو

ریاستی مذہب قرار دیا گیا اور قرار پایا کہ شریعت قانون کا بڑا ماخذ ہوگی۔ جنوبی ایشیا کے مسلمانوں نے پاکستان مسلم امنگوں کی تعبیر کے نام پر حاصل کیا۔ اس کے بھاری اکثریت سے منتخب ہونے والے وزیراعظم ذوالفقار علی بھٹو نے سیاست اور اقتدار میں اسلام کی واپسی کا اہتمام کیا اور اسلامی سوشلزم کا نعرہ لگایا۔ اپنے اختلافات کے باوجود جنرل ضیاء الحق نے بھی اسلامیت کے اس رجحان کو نہ صرف جاری رکھا بلکہ پاکستان کو اسلامیانے کے منصوبے کا آغاز بھی کیا۔ پاکستان کی طرح کا ایک تجربہ بنگلہ دیش کو بھی ہوا کہ یہاں کے فوجی حکمرانوں نے بھی اپنے ناقدین کا منہ بند کرنے اور اپنی عوامی توقیر کو بڑھانے کیلئے اسلام کا نقاب اوڑھا۔ جنرل ضیاء الرحمان کو بنگلہ دیش میں موجود ہندوستانی اثرورسوخ کا سامنا بھی تھا اور وہ چاہتا تھا کہ بنگلہ دیشی ذہن میں قومی سرحدیں واضح طور پر موجود رہیں۔ اس نے قلیل المیعادی سیاسی مہم جوئی کے علاوہ قوم سازی کے زیادہ پیچیدہ مسئلے حل کرنے کیلئے بھی اسلام سے رجوع کیا۔ ازبکستان کے صدر اسلام کریموف کو بھی اسی طرح سوویت ماضی سے دور ہٹنے اور ازبک قومیت کو راسخ کرنے کا مسئلہ درپیش ہے۔ یعنی وہ بھی ازبکستان کو ایک ایسی متحد اور منظم کمیونٹی بنانا چاہتا ہے جو روایتی اسلام پر عمل پیرا ہے اور مقتدرہ کا احترام کرتی ہے۔ ان مقاصد کے حصول کی غرض سے ازبک حکومت حقیقی اسلام کی سرگرم علمبردار بن چکی ہے۔

انڈونیشیا سب سے بڑی مسلم آبادی کا حامل اور غالباً متنوع ترین معاشرت سے متصف ملک ہے۔ اس کی سیاست میں بھی اسلام کو فیصلہ کن مقام حاصل ہے۔ اسلام نے مختلف جزائر کی کمیونٹیوں کو آپس میں جوڑ رکھا ہے لیکن انڈونیشی اسلام کی اتحاد خیز قوتوں کو بڑی ہوشیاری سے ثقافتی اسلام میں ڈھال دیا گیا تاکہ انقلابی تعبیرات کی راہ مسدود کی جاسکے۔ عبدالرحمان واحد نے ثقافتی اسلام کی نمائندگی کی۔ اپنے دور صدارت میں اس نے ریاست کو اسلامیانے سے احتراز کیا اور اسلام اور ریاستی اقتدار کی علیحدگی کا خیال آگے بڑھایا۔ ملائیشیا کی صورتحال بھی بنیادی طور پر کچھ اسی طرح کی ہے۔ خاصی بڑی غیرمسلم اقلیتوں کے باوجود ملاوی سیاسی قیادت نے ریاست کو اسلام کے ساتھ جوڑ رکھا ہے۔ ملائیشیا کے آئین میں اسلام کو سرکاری مذہب کا مرتبہ حاصل ہے۔ وزیراعظم مہاتیر محمد نے اہتمام کئے رکھا کہ اسلامی عاملین کے ساتھ تعاون کی فضا برقرار رہے۔

مذکورہ بالا معاملات میں قدر مشترک یہ ہے کہ اسلام پسندوں کی بڑھتی ہوئی مخالفت کے پیش نظر اور اس کے دباؤ میں آکر سیاسی بالادست طبقے نے اسلام کو بطور عملی تدبیر اختیار کیا۔

MashalBooks.com

بعض جگہ تو اسے باقاعدہ آئین میں بھی شامل کرلیا۔ ایران اور سعودی عرب کا معاملہ قدرے مختلف تجربے کی نشاندہی کرتا ہے۔ اگرچہ یہاں بھی سیاسی مقتدرہ اور اسلام کے درمیان موجود تعلق کی حرکیات دیگر مسلم معاشروں جیسی ہیں۔ اسلامی جمہوریہ ایران میں سیاسی جواز خیزی کو ولایت فقیہہ کے اصول کے ساتھ جوڑ دیا گیا ہے۔ یوں ولی فقیہہ کو ریاست اور آئین پر بالادستی مل گئی ہے۔ خیال رہے کہ اس وقت کا ولی فقیہہ روحانی رہنما سید علی خامنہ ای ہے۔

خانہ 1.1 اسلام سے متعلق آئین کے اقتساب

بنگلہ دیش

آرٹیکل 2(A): جمہوریہ کا سیاسی مذہب اسلام ہے لیکن دیگر مذاہب پر بھی پورے امن و آشتی کے ساتھ عمل ہوسکتا ہے۔

مصر

آرٹیکل 2: ریاست کا مذہب اسلام ہے۔ اس کی سرکاری زبان عربی ہے اور شریعت قانون کا مرکزی ماخذ ہے۔

ایران

آرٹیکل 1: ایران میں حکومت کی ہیئت اسلامی جمہوریہ کی ہے جسے ایرانی عوام نے قرآنی انصاف اور حقانیت کے ارفع ترین ہونے کے ایقان کی بنیاد پر اور امام خمینی کی قیادت میں آنے والے فاتحانہ اسلامی انقلاب کے بعد 29اور 30مارچ 1979ء کومنعقد ہونے والے ریفرنڈم میں 98.2فیصد ووٹوں سے منظور کیا۔

آرٹیکل 2: اسلامی جمہوریہ اس ایمان پر مبنی ایک نظام ہے کہ

1. خدا ایک ہے اور قانون سازی اور بلاشرکت غیرے اقتدار اسی کے پاس ہے اور اس کے احکام کی اطاعت فرض ہے۔
2. وحی پر اور قانون سازی میں اس کے بنیادی کردار پر ایمان۔
3. اس دنیائے فانی کے بعد اس کی طرف لوٹنے اور خدا شناسی میں اس عقیدے کے تعمیری کردار پر ایمان۔

4. خدا کے تخلیق اور قانون سازی میں عادل ہونے پر ایمان۔

آرٹیکل 12: ایران کا سرکاری مذہب اسلام اور اثنا عشری جعفری مکتب فقہ ہے اور یہ اصول لازوال طور پر غیر متغیر رہے گا۔

ملائیشیا

آرٹیکل 3.1: فیڈریشن کا مذہب اسلام ہے لیکن فیڈریشن کے کسی بھی حصے میں امن و آشتی سے کسی بھی دوسرے مذہب پر عمل کیا جاسکتا ہے۔

پاکستان

مقدمہ: پوری کائنات پر اقتدار کا خدا بزرگ و برتر و واحد سزا وار ہے اور پاکستان کے عوام اس کی مقرر کردہ حدود کے اندر اختیار کو ایک مقدس امانت کے طور پر استعمال کریں گے۔

آرٹیکل2: پاکستان کا ریاستی مذہب اسلام ہوگا۔

علما کے پیش کردہ اسلام میں سیاسی قیادت بھی شامل ہے۔ اسی طرح سلطنت سعودی عرب میں سعود گھرانے کو اسلام اور اس کے مقدس ترین مقام کے محافظ ہونے کا دعویٰ ہے۔ یہ ریاست سخت اسلامی اصولوں پر کاربند ہے اور اسلامی قوانین کی ترویج کرتی ہے۔ اس کے باوجود اس ریاست کی اسلامی حیثیت پر اٹھایا گیا سوال اس کے جواز کو تباہ کن نقصان پہنچا سکتا ہے۔

اپنے سیاسی جواز کی تلاش میں سیاسی قیادت نے علما سے سند لے لی ہے کہ اسلام کے متعلق ان کی تعبیر ہی حقیقی اور مصدقہ ہے۔ اسلام کی تعبیر اور حقیقی اسلام کی ترویج کے حوالے سے علماء کے ساتھ وابستہ احاطۂ کار نے اسلامی قدامت پرستی کو جنم دیا۔ لوگ اس کی پیروی کرتے ہیں اور ریاست اس کی منظوری دیتی ہے۔ اسلام کی تعبیر کا انحصار ریاستی سرپرستی پر ہے اور عبداللہ سعید کا خیال ہے کہ سرکاری علما اسی لئے سیاسی بالادست طبقے پر انحصار کرنے لگتے ہیں۔ اسی عمل میں علما ریاستی نگرانی میں چلے جاتے ہیں اور وزارت مذہبی امور جیسے ریاستی ادارے مسجدوں کا جال وسیع تر کرتے ہیں تاکہ اسلامی بنیاد پرستی اور مقتدرہ کی عزت یعنی بنیاد

پرستی کے ساتھ وابستہ مرکزی خیال کو منبر سے نشر کیا جاسکے۔ اسلام کی دیگر اور بالخصوص انقلابی تعبیروں کو گمراہی اور بدعت قرار دے کر مسترد کیا جاتا ہے۔ علما اور ریاست کے درمیان موجود یہ التزام اور، ایران اور سعودی عرب کے معاملے میں، ان کا انضمام ریاست کو ایک طرح کا الوہی سرچشمہ اقتدار بنادیتا ہے۔

ریاست کیلئے علما کی اہمیت ان انقلابی اسلامیوں کے ہاتھوں کم نہیں ہوئی جو سمجھتے ہیں کہ ان کی آئیڈیل اسلامی ریاست بنانے کیلئے سرکاری علما اور ان کی قدامت پرستی کو ایک طرف ہٹانا ضروری ہے۔ علما کے پاس یقیناً اسلام کے نام پر بولنے اور یوں ایک وسیع تر حلقہ سماعت تک پہنچنے کی اتھارٹی موجود ہے۔ اس لئے یہ علما اسلام کی انقلابی تعبیروں کیلئے چیلنج بن جاتے ہیں۔ علما کے پاس یہ سہولت موجود ہے جو اسلام کی زیادہ انقلابی تعبیروں کو محض مغالطہ اور حتیٰ کہ بدعت بھی قرار دے سکتے ہیں۔ اور عسکری اسلام پسندوں کے پاس اس فیصلے کے خلاف کوئی چارہ جوئی موجود نہیں۔ علما نے حقیقی اسلام کے فروغ اور دفاع پر نیم اجارہ داری سی قائم کر رکھی ہے۔ اس کے ردعمل میں اسلامی انقلاب پسندوں نے بھی اسلام کی روح اور اس کے انقلابی پیغام کے تعین اور احیا پر اسی طرح کی اجارہ داری بنالی ہے۔ وہ سرکاری علما اور ان کے پیش کردہ اسلام کو مسترد کرتے ہوئے قرار دیتے ہیں کہ اسلام کا یہ روپ ریاست کی خدمت کیلئے دھارا گیا ہے۔ یوں اسلام بجائے خود ایک متنازعہ علاقہ بن چکا ہے جس پر دو متحارب کیمپوں میں لڑائی جاری ہے کہ بالاخر کس کی تعبیر کو فوقیت ملتی ہے۔

اسلام پرست قرار دیتے ہیں کہ سیاسی بالادست طبقہ خود کو اسلام کا سرپرست بنا کر پیش کرتا ہے اور یہ منافقانہ عمل ہے۔ اس الزام کو جھٹلانا بہت مشکل ہے۔ اگر تو منافقت واضح اور ظاہری ہو تو ریاست کیلئے کوئی مسئلہ نہیں چونکہ سیاسی بالادست طبقہ اسلام اور اس کی اصطلاحات کو بتدریج سرکاری امور میں متعارف کروا رہا ہے اس لئے یہ انجانے میں اسلام کی سیاست کاری کے عمل میں ملوث ہے اور خود کو اسلامی معیارات کے مطابق پرکھے جانے کیلئے تیار کر رہا ہے۔ قیادت خود کو جتنا زیادہ خطرے میں محسوس کرتی ہے اتنا ہی زیادہ وہ خود کو اسلامی لبادے میں لپیٹ کر پیش کرنے لگتی ہے تاکہ دغاباز ہونے کی تنقید پر قابو پاسکے۔ ریاست اسلام کے اپنی پسند کے روپ تیار کرتی اور انہیں فروغ دیتی ہے تاکہ عامتہ الناس کو یقین ہوجائے کہ قیادت کا ثقافتی اور روحانی موڈ وہی ہے جو قوم کا ہے اور یہ کہ ریاست قوم کے نظام اقدار کے گارڈین اور محافظ کا

کردار ادا کررہی ہے جو ظاہر ہے کہ اسلام میں پنہاں ہے۔ یوں دیکھا جائے تو اسلام ریاست کیلئے ضروری جواز کا ستون بن چکا ہے۔ مسلم معاشروں کو مستقبل سے ایک حقیقی پریشانی لاحق ہے۔ اس صورتحال کے تناظر کا ایک پہلو تیزی سے باہم ضم ہوتی دنیا ہے۔ اسلام سے جواز لینے کا عمل دراصل اسی پریشانی کا ردعمل ہے۔ اسلام کے متعلق نئی ریاستی حکمت عملی کوئی اندھا دھند عمل نہیں۔ سیاسی بالادست طبقے نے اسلام کے پیغام کے مطالعے اور اسے اپنی مرضی کے مطابق ڈھالنے کیلئے کافی کام کیا ہے۔ لیکن ریاستی کنٹرول مطلق نہیں ہوسکتا۔ اسلام کی رضامندی حاصل کرنے کے عمل میں قیادت بالواسطہ تسلیم کرتی ہے کہ اس کے اعمال کو اسلامی پیمانوں پر جانچا جاسکتا ہے اور یہ کہ نتائج کی روشنی میں رضامندی اور منظوری کو معطل بھی کیا جاسکتا ہے۔

سیاسی بالادست طبقے کو اصل پریشانی اس موخرالذکر امکان سے ہے۔ اس لئے کہ جب ایک بار اسلام اور اس کی تعلیمات کو نرم ترین شکل میں بھی سیاسی سطح پر لایا جاتا ہے تو اسلام ایک ٹھوس سیاسی قوت بن جاتا ہے۔ ایک ایسی قوت جس پر ریاست یا سرکاری علما کا اختیار نہیں رہتا۔ سعودی سلطنت اور ایران میں اسلام کو سیاسیانے کا عمل اور بھی واضح ہے۔ اس لئے کہ دونوں اسلام اور ریاستی اداروں کے انضمام کو جواز دینے کیلئے اسلام کی اپنی اپنی تعبیر پر انحصار کرتے ہیں۔ اسلام سے حاصل ہونے والا جواز بنیادی ہے۔ باقی تمام جواز ثانوی بن جاتے ہیں۔ اسلام پر اس بہت زیادہ تکیے کے نتیجے میں دیگر مسلم ریاستوں کے مقابلے میں یہ دونوں اسلام پر اپنی اجارہ داری کے حوالے سے بہت حساس ہیں اور سماجی اور سیاسی ہر دو طرح کے منحرفین کو بڑی پھرتی سے غیراسلامی قرار دیتے ہیں۔ اس حکمت عملی نے سیاست کیلئے بڑے واضح معیارات مقرر کردیئے ہیں جس پر لاربی صادقی نے بھی دلائل دیئے ہیں۔ وہ کہتا ہے:

''سعودی حزب اختلاف اسلام اور ریاست کی وحدت کے متعلق کوئی بھی سوال اٹھانے سے شعوری طور پر بچتی ہے اور خود کو حکمرانوں کے جواز کو چیلنج کرنے تک محدود رکھتی ہے۔ اسی طرح ایران میں بھی جواز کا بنیادی ماخذ اسلام ہے اور اسے وہاں موجود دونوں بڑے فرقے مانتے ہیں۔ فریدہ فرحی کا نظریہ ہے کہ ریاست اور اسلام کے انضمام نے ایک متناقضے کی صورت اختیار کرلی ہے کہ موخرالذکر کو موجودہ اور عارضی دنیا کی تنظیم کا ذمہ دار قرار دے کر ایک طرح کی سیکولریت سے متصف کردیا گیا ہے۔ اس عمل نے اسلام پر عامتہ الناس کی رائے سے وابستہ سیکولر تحدیدات عائد کردی ہیں۔ نتیجتاً ایران میں دانشوروں اور نوجوانوں کے اندر اس طرح کا

رجحان زور پکڑ رہا ہے کہ اس تعلق کو باقاعدہ شکل دیتے ہوئے سیاسی جواز خیزی میں عوام کی حمایت کی اہمیت مان لی جائے۔ اس تناظر کو ایرانی معتدلوں اور صدر محمد خاتمی کی پشت پناہی حاصل ہے۔ یہ تناظر کچھ ایسا نیا بھی نہیں اور اسے اسلامی جمہوریہ کے ابتدائی دنوں میں بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ تب مدون ہوتے ایرانی آئین میں یہی تناقضہ دو متضاد اصولوں کی صورت آئین میں شامل کیا گیا۔ ولایت فقیہہ یعنی فقیہہ کی بالادستی کے مقابلے میں لوگوں کی بالادستی کو لایا گیا۔ اللہ اور لوگوں کی بالادستی کے درمیان موجود اس تناؤ نے پاکستان کی سیاست کو روز اول سے متاثر کررکھا ہے۔ اس ریاست کی سیاسی نشوونما پر ثمینہ یاسمین نے ناقابل مضر روشن خیال اسلام/سیاسی اسلامی حرکیات پر روشنی ڈالی ہے۔ اگرچہ پاکستان مسلمانوں کیلئے بنایا گیا تھا لیکن بانیان پاکستان کے ذہن میں اسلامی ریاست نہیں تھی۔ لیکن اسلام کی زیادہ روشن خیال/ثقافتی تعبیرات کے بڑھتے ہوئے چیلنج کے نتیجے میں یہ تصور خاصے دباؤ میں ہے اور پاکستان بالادست طبقے کی خواہش ہے کہ وہ کشمیر جیسے علاقائی اہداف اور ملکی اندرونی مسائل کے حل میں کامیابی حاصل کرنے کیلئے اسلام کو استعمال کرے۔

مسلم دنیا میں ازبکستان بطور آزاد ملک نسبتاً نیا اضافہ ہے لیکن اسے بھی سیاسی اسلام کی پوری قوت کا سامنا ہے اور اسے بھی دیگر مسلم ممالک جیسے چیلنج درپیش ہیں۔ سوویت یونین کے انہدام کے بعد ازبک معاشرہ بھی تیزرفتار اسلامیت کے عمل سے گزرا۔ ریاست نے بھی اپنے مفاد میں اس عمل کو حمایت فراہم کی لیکن جب زیادہ انقلاب پسند اسلامی گروپ ابھرے اور قیادت کے جواز اور اسلام کی ترویج میں اس کے خلوص پر سوال اٹھانے لگے تو اس ریاست کی مقتدرہ بھی حقیقی اسلام اور اس کے اجنبی وہابی برانڈ کے درمیان خط امتیاز کھینچنے پر تیار ہوگئی۔ ریاست حقیقی اسلام کی علمبردار ہے جو ازبک شناخت کی بنت میں شامل ہے اور مقتدرہ کے استعمال میں آسکتا ہے۔ اب یہ ریاست اس طرح کے اسلام کو اپنی کارکردگی کی پیمائش کا معیار بنانا چاہتی ہے۔ شہرام اکبرزادے نے استدلال کیا ہے کہ اسلام کو سیاست میں معیار بنا کر ازبک مقتدرہ بھی اسلام کو سیاسیانے کے عمل میں شریک ہورہی ہے۔

بنگلہ دیش کی سیاسی رنگارنگی میں بھی اسلامی سیاسی تحریک کو اہم مقام حاصل ہے، تاہم تاج ہاشمی اس تجزیئے سے ایک قدم آگے جاکر اہم سیاسی اور اقتصادی تبدیلیوں کی ایک کلی تصویر پیش کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ ان تبدیلیوں نے ریاست کے سیاسی کلچر پر کیا اثر ڈالا ہے۔ ہاشمی

کا استدلال ہے کہ اسلام اور علما کے ساتھ وابستگی کی حامل دیہی آبادی روزگار کی تلاش میں شہروں کا رخ کرنے لگی اور ترقی کے فلاحی ماڈل کی ناکامی کے سبب سیاسی اسلام کی تقویت کا سبب بنی۔ فلاحی ریاست کی ناکامی کے نتیجے میں کئی لوگ اسلام کو متبادل خیال کرنے لگے۔ اقتصادی حوالے سے بنگلہ دیش گلوبل صورتحال سے الگ نہیں اور اس پر شدید دباؤ ہے کہ وہ سماجی خدمات کے شعبے سے ریاستی عمل دخل ختم کردے۔ چنانچہ عام لوگوں کی حالت کے پیش نظر مستقبل قریب میں سیاسی قوت کے طور پر اسلام کی مقبولیت کم ہونے کا امکان موجود نہیں۔

اگرچہ ملائیشیا میں اس ریاست کے قیام کے بعد سے ہی اسلام مقتدرہ کے قریب چلا آرہا ہے لیکن خاصی بڑی غیر مسلم اقلیت کے باعث یہ مسئلہ بھی بنا رہا ہے۔ عثمان بکر ذکر کرتے ہیں کہ چینی الاصل باشندے حکومت کے جمہوری ماڈل کی حمایت کرتے ہیں اور اسی لئے ''اہل ملائیشیا کا ملائیشیا'' کا نعرہ بلند کرتے ہیں۔ اس نعرے میں زیادہ مذہبی ذہنیت کے ملاوی ان کے ہم آواز نہیں۔ ملائیشیا کی مسلم یوتھ تحریک کے کچھ اسلامی دانشور ریاست کی زیادہ اسلامیت پر زور دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اقتصادی مسائل کو حل کرنے کیلئے مالیاتی اداروں کو اسلامیانہ بھی ضروری ہے۔ لیکن یہ ملائیشیا میں سنائی دینے والی واحد اسلامی آواز نہیں۔ ملاوی دانشوروں میں ایک متبادل اسلامی تناظر بھی سامنے آرہا ہے جو مکالمے، مذاہب کے درمیان اور خود اسلام کے اندر رواداری کا علمبردار ہے۔ تکثیری اسلام کے سیاسی مضمرات نہایت اہم ہیں اور محض نسلی تعلقات سے کہیں آگے جاتے ہیں۔ ان مضمرات میں سے ایک یہ ہے کہ اسلام کی نمائندگی پر کسی بھی گروپ کی اجارہ داری ماننے سے انکار کیا جاتا ہے اور اس معاملے میں یہ مضمرات ایران کے اعتدال پسند دانشوروں کی طرح اسلام پر اجارہ داری کی نفی کرتے ہیں۔ اس تناظر میں دیکھا جائے تو سیاسی جواز کو ریاستی اداروں کے اسلامیانے پر نہیں پرکھا جاتا بلکہ دیکھا جاتا ہے کہ قیادت حقیقی مکالمے کو کتنی سہولت مہیا کرتی ہے۔

انڈونیشیا کے اسلامی تنوع پر تفصیلاً لکھتے ہوئے گریگ فیلے سیاسی اور ثقافتی اسلام کے درمیان اسی طرح کے تناؤ کو سامنے لاتا ہے۔ انڈونیشیا میں اسلامی ثقافت کا معروف ترین علمبردار عبدالرحمان واحد ہے جو کبھی انڈونیشیا کا صدر بھی رہا ہے۔ فیلے عبدالرحمان واحد کو ایک مسحور کن انداز میں دیکھتے ہوئے اسلام کے متعلق اس کی تعبیر کو سکوت پسند روایت سے جوڑتا ہے۔ اس روایت کے مطابق جب تک سیاسی قیادت مسلمانوں کے مذہبی اور زندگی میں کھلم کھلا

مداخلت بے جانہیں کرتی تب تک اس کے ساتھ وفاداری جائز اور ضروری ہے۔ واحد کی قیادت میں کام کرنے والی انڈونیشیا کی سب سے بڑی تنظیم ''نہضتہ العلما'' صدر سوہارتو کے خلاف ایک فعال حزب اختلاف کی تحریک کے طور پر کام کرتی رہی۔ لیکن جب واحد نے اسلامی ریاست کیلئے کوئی ٹھوس اور باقاعدہ کوشش نہ کی تو بہت سے لوگوں کو مایوسی اور مبصرین کو حیرت ہوئی۔ ایک عالم اور سیاسی کارکن کی زیرصدارت چلنے والی سیکولر ریاست ثقافتی اسلام اور اس کے غیرسیاسی دنیاوی اندازنگاہ کا حتمی امتحان ثابت ہوئی۔ واحد نے شعوری سطح پر اسلام اوراپنی حکومتی پالیسیوں کے انضمام سے انکار کیا۔ یوں نہ صرف وہ اسلامی جواز کے حلقۂ نور سے محروم رہا بلکہ مقننّہ میں موجود دیگر اسلامی گروپ بھی الگ ہوگئے۔ یوں انڈونیشیا کی تاریخ کے اس دور نے سیاسی اور ثقافتی اسلام کے مابین اس خلیج کو وسیع کردیا۔

مسلم معاشرے تیزتر معاشرتی، اقتصادی اور سیاسی تغیرات سے گزر رہے ہیں جس کی وجہ جزواً خارجی دباؤ اور اس دباؤ کے نتیجے میں پیدا ہونے والا ردعمل ہے۔ اس پورے عمل میں اسلام مستقلاً ایک عامل کی حیثیت سے موجود رہا۔ اس نے سکوت اور سیاسی استحکام کی حیثیت سے بھی کام کیا اور بغاوت اور شورش کیلئے انگیخت کی حیثیت سے بھی۔ لیکن خود اسلام میں ایسی کوئی شے نہیں جو ان دوطرح کے مقاصد میں سے کسی ایک کے ساتھ ہم آہنگ سمجھی جاسکے۔ اصل مسئلہ سیاسی مقتدرہ کے رویے اور اسلام کے متعلق اس کے خیالات ہیں جو کبھی اسلام کو ایک اور کبھی دوسری سمت میں لے جاتے ہیں۔ سیاسی مقاصد کیلئے اسلام میں موجود بے پناہ مخفی قوت کا استعمال نیا نہیں۔ اسے خواہ اسلامی سیاسی رہنما استعمال کریں یا سیکولر شخصیت نتیجہ ایک سا نکلتا ہے۔ عامتہ الناس میں اسلام کے خدوخال مزید ابھرتے ہیں اور اسلام کی سیاست کاری کو نیا تحرک ملتا ہے۔ اس کتاب میں لکھنے والوں نے اسی متناقضہ تعلق پر توجہ دی ہے۔

باب دوئم

سرکاری علماء اور جدید قومی ریاست کی مذہبی جواز خیزی

(عبداللہ سعید)

اس باب میں جدید عہد کی مسلم دنیا میں سرکاری علماء پر توجہ مرکوز رکھی گئی ہے۔ مضمون میں دلیل دی گئی ہے کہ سیاسی اتھارٹی کے بالمقابل سرکاری علماء پر غور کیا جائے تو بالعموم یہ علماء جدید قومی ریاست کو کچھ زیادہ مذہبی جواز مہیا کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے۔ مضمون میں سنی اسلام کے علماء کا مطالعہ کیا گیا ہے اور شیعہ علماء کا احاطہ کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ اس بحث کا تعلق کسی خاص علاقے یا ملک سے نہیں بلکہ مسلم اکثریت کے ممالک کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ اس طرز کار میں ساختی سطح پر موجود کوتاہیوں کے باوجود میرا خیال ہے کہ علماء کے ادارے پر بامعنی تبصرہ کرنا ممکن ہے جو مسلم اکثریت کے بیشتر ممالک کیلئے درست ہو سکتا ہے۔ اسکی وجہ ان اداروں کے مابین اور اپنے اپنے ممالک میں علماء کے سیاسی و معاشرتی کردار کے مابین پائی جانے والی مشترکہ خصوصیات ہیں۔

اس باب میں علماء کی اصطلاح قدرے وسیع تر معنوں میں استعمال ہوئی ہے اور اسکے احاطے میں ہر وہ شخص آتا ہے جس نے اسلامی مذہبی علوم کی فقہ، کلام، تفسیر اور دیگر متعلقہ ذیلی مضامین میں باقاعدہ تعلیم حاصل کی ہے اور جسے مذہبی معاملات نمٹانے میں اچھی اہلیت کا حامل خیال کیا جاتا ہے۔ دو طرح کے عالم موجود ہیں سرکاری علماء اور غیر سرکاری (آزاد) علماء۔ سرکاری علماء بالعموم ریاستی نوکر شاہی کا حصہ ہوتے ہیں اور انکا انحصار ریاست پر ہوتا ہے۔ غیر سرکاری علماء بالعموم ریاستی نوکر شاہی میں شامل نہیں ہوتے۔ ہماری آج کی دنیا میں زیادہ تر مسلم ممالک میں موخر الذکر علماء کی تعداد کچھ زیادہ نہیں۔ یہ آمدن کے اپنے ذرائع پر انحصار کرتے ہوئے اپنی آزادی برقرار رکھتے ہیں اور اس معاملے میں یہ اوائل اسلامی عہد کے آزاد علماء کی طرح ہیں جو حکمرانوں اور ان کی نوازشوں سے گریزاں رہتے تھے۔

MashalBooks.com

یہ خیال وسیع پیمانے پر پایا جاتا ہے کہ بطور گروہ علماء کے اندر آج کی بہت سی مسلم ریاستوں کو مذہبی جواز مہیا کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ چونکہ انہیں مذہب کا محافظ سمجھا جاتا ہے چنانچہ انکی اس طرح کی رائے کو بہت سے مسلمان ریاستوں کیلیئے مذہبی جواز کا درجہ دیتے ہیں۔ تاہم یہ دلیل بھی دی جا سکتی ہے کہ اسلامی تاریخ میں علماء اور بالخصوص سرکاری علماء اکثر و بیشتر بحیثیت جماعت حکمرانوں پر منحصر اور ان سے اپنے جواز کے طالب رہے ہیں۔ آج کے دور میں قومی ریاست میں علماء کی قوت اور اثر و رسوخ کو بالعموم دبا دیا ہے۔ انہیں سرکاری ملازمت فراہم کی گئی۔ ان کی سرگرمیوں پر گرفت ہوئی اور انہیں بہت سے ایسے عہدے سونپے گئے جو تاریخی طور پر انکے پاس ہوا کرتے تھے۔ یوں حکومتوں نے انہیں اپنی مٹھی میں رکھنے کیلیئے کئی طریقے وضع کیئے۔

آج کی طرح ماضی کے مسلم معاشروں میں بھی علماء کو حاصل توقیر کا انحصار اس امر پر تھا کہ وہ سیاست سے کتنا فاصلہ برقرار رکھتے ہیں۔ علماء نے جہاں بھی حکمرانوں کی معیت اختیار کی، ان کے اقتدار میں شریک ہوئے اور ان کی نوازشات کیلیئے کوشاں ہوئے؛ عوام کی نظروں میں انکا وقار ختم ہو گیا۔ کلاسیکی عہد کے کئی ممتاز علماء نے حکام اور ان کے تحائف و نوازشات کو کھل کر ٹھکرایا اور سیاست سے فاصلہ برقرار رکھا۔ حکمران اور عوام دونوں اس طرح کے عالموں کی یکساں عزت کرتے تھے۔ اگرچہ قبل جدید عہد میں بھی بعض علماء نے اپنی آزادی اسی طرح برقرار رکھی۔ لیکن علماء کے وظائف سمیت قومی ریاست زندگی کے ہر پہلو میں دخیل ہوئی تو آج کے بہت سے علماء کو آزاد رہنا مشکل ہو گیا۔ ایک دلیل یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آج علماء کی ایک بڑی تعداد ریاستی نوکر شاہی کے ساتھ وابستہ بلکہ اس کا اہم حصہ ہے۔ یہ امر براہ راست بھی ہو سکتا ہے اور بالواسطہ بھی۔ چنانچہ کچھ علماء کو قلبی طور ریاستی پالیسیوں کے ساتھ چلنا مشکل بھی ہو تو وہ خود کو ریاستی اثر و رسوخ سے بچا نہ پائیں گے۔

مذہب اور سیاست کی علیحدگی

پہلی اسلامی امارت میں پیغمبر اسلام کے طرز کار اور اسلامی قوانین کے نفاذ کی کوششوں کو دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ کمیونٹی کے معاملات چلانے میں انکا نقطہ نظر بالکل نتائجی تھا۔ منصوبہ بندی کرتے وقت وہ مذہبی اور سیاسی جہاں کو الگ الگ نہیں رکھتے تھے۔ جس طرح

مذہب کو سیاست سے الگ رکھنا مشکل کام ہے اسی طرح بطور رہنمائے امارات پیغمبر کے ہر عمل کو مذہب سمجھ لینا بھی اتنی ہی مشکلات کھڑی کرتا ہے۔ مثال کے طور پر کمیونٹی پر حکومت کیلئے قانون کی ضرورت تھی اور وقت کی ضرورت کے مطابق آپؐ نے یہ قانون مہیا کئے۔ جب کمیونٹی کو کسی خاص قانون کی ضرورت ہوتی تو آپؐ اس قانون کو اختیار کر لیتے جس کی ماہیت ونوعیت کا تعین اکثر اس زمانے کے معاشرتی اور سیاسی حالات کے مطابق ہوتا۔ وقت کے ساتھ جب ان قوانین کو بدلنے کی ضرورت پیش آتی تو آپؐ انہیں بدل دیتے، حتیٰ کہ، قرآن کے ساتھ بھی یہی مسئلہ ہے۔ اس میں متعارف کروائے گئے قوانین کا تعین بھی معاشرتی ضرورت کے مطابق ہوا۔ ان معنوں میں پیغمبر اور وحی دونوں دراصل ضرورت کے متعلق گہری آگہی کے عکاس ہیں۔ اسے سماجی دائرے کی نتائجی صداقت کہا جا سکتا ہے۔ اس ماحول میں مذہبی افراد پر مشتمل کوئی ایسی جماعت موجود نہیں تھی جو ریاستی انتظام کی جزئیات طے کرتی۔ پیغمبر بھی فقط مذہبی رہنما نہیں تھے۔ وہ بیک وقت سیاسی شخصیت، منصف، منتظم اور فوجی رہنما بھی تھے۔ بطور سیاسی رہنما انکے وظائف اور بطور مذہبی رہنما انکے وظائف میں کوئی ایسی علیحدگی موجود نہ تھی۔ خلفائے راشدین کے ہاں بھی اسی روایت کا چلن تسلسل میں رہا۔

پیغمبر اسلام اور انکے پہلے دو خلفا کے دور میں اسلامی خلافت میں اہل امت کی شرکت پر بھر پور انحصار کیا گیا۔ سیاسی سٹیج پر کسی کو غلبہ حاصل نہ تھا اور تمام امتی اپنی اپنی اہلیت اور مہارت کے مطابق اقتدار میں شریک تھے۔ فیصلہ سازی میں بھی لوگوں کے ساتھ خاصی مشاورت ہوتی جسے کسی خاص قبیلے، برادری یا جماعت تک محدود نہ رکھا جاتا، تاہم عثمانؓ کی خلافت کے آخری دور میں مکی اشرافیہ کے بعض ممتاز خاندانوں اور بالخصوص امویوں کو خلافت کے مختلف علاقوں میں بطور گورنر اور دیگر اعلیٰ حکام غلبہ حاصل ہوا۔

ایک ہی خاندان یعنی بنوامیہ خاندان میں اقتدار کے بڑھتے ارتکاز نے مسلمانوں کے مابین کشمکش اور تناؤ کو جنم دیا۔ نتیجتاً بغاوت ہوئی اور بالآخر حضرت عثمانؓ شہید کر دیئے گئے۔ چوتھے حضرت خلیفہ علیؓ نے پر انتشار حالات میں اقتدار سنبھالا۔ حضرت علیؓ کے حمائتیوں اور بنوامیہ کے درمیان گروہ بندی نے جنم لیا۔ بنوامیہ کی سربراہی معاویہ (متوفی بہ 680ء) کے پاس تھی۔ تب وہ شام کے گورنر تھے۔ معاویہ کو کامیابی ملی تو 661ء میں اموی عہد حکومت کا آغاز ہوا۔ خلفائے راشدین کے زمانے (661ء - 632ء) کی شرکتی طرز حکومت کی جگہ آمریت نے

لے لی۔ لوگوں پر قابو رکھنے کیلئے امویوں نے قبل اسلام کی قبائلیت کو ایک بار پھر ہوا دی۔ قدیم نفرتیں دوبارہ سطح پر آ گئیں۔ قبیلہ قبیلے کے خلاف اور شمالی عرب جنوبی عرب کے خلاف ہو گیا۔ شاعروں نے قبل اسلام تنازعات اور قبائلی تعصّبات کو ازسرنو زندہ کر دیا۔ یہی ماحول تھا کہ بتدریج بگڑتی صورتحال کا فائدہ اٹھا کر دمشق میں اموی خلیفہ نے اپنی سیاسی قوت کو مضبوط تر کیا۔

اگرچہ طرز حکومت قدرے آمرانہ ہو گیا لیکن امویوں کی، بالخصوص عبدالمالک بن مروان (705ء ۔ 685ء) کے عہد حکومت میں، مرکزیت کے رجحانات، انتظامیہ میں عربوں کی اکثریت اور نوکر شاہی میں انکی شمولیت کے باعث مذہب اور سیاست الگ الگ نہ ہو پائے۔ لیکن عباسی عہد حکومت میں ریاست اور سیاست کی جدائی رفتہ رفتہ واضح ہونے لگی۔ اس بات کو ہندوستانی مسلم مفکر ابوالحسن الندوی نے یوں بیان کیا ہے: ''عملاً سیاست اور مذہب کے درمیان علیحدگی ہو گئی۔ (5) ''

عباسی عہد حکومت کے آغاز میں ہی جہان مذہب اور جہان سیاست کے درمیان علیحدگی واضح طور پر نظر آنے لگی تھی۔ ہر دم تنگ ہوتے جہان مذہب پر سرکاری علما کا اختیار تھا۔ جہان سیاست حکمرانوں کی گرفت میں تھی جو عالم نہیں تھے۔ یہ علیحدگی آج کے دن تک چلی آتی ہے۔ اس بتدریج علیحدگی کی بہت سی وجوہات موجود ہیں:

اسلامی علوم

ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی میں فقہ، حدیث، تفسیر اور کلام جیسے اسلامی علوم متشکل ہوئے، عربی ادب اور زبان میں ترقی ہوئی اور علوم کو دینی اور دنیاوی کے طور پر تقسیم کیا جانے لگا۔ (6) علم کے ان میدانوں میں فن پاروں کی اشاعت اور انکے ماہرین کے ظہور کے باعث وہ تعلیمات اور تحریریں وجود میں آئیں جنہیں مذہبی کہا جاتا ہے۔ عباسی خلفانے دارالترجمہ کھولا۔ فلسفہ، ریاضی اور طبی علوم کے تراجم ہوئے تو ان غیر مذہبی علوم کے تناظر میں مذکورہ بالاعلوم کی مذہبیت اور بھی اجاگر ہوئی، مذہبی تعلیمات کی تکریم نے زور پکڑا اور ساتھ ہی غیر مذہبی علوم کو قدرے شک کی نظر سے دیکھا جانے لگا۔ دسویں اور گیارہویں صدی میں یہ رویہ زوروں پر تھا۔

الوہی حاکمیت کے تصورات

اپنی سلطنت کے آغاز سے ہی عباسیوں نے کچھ اساطیر متعارف کروادیں اور تاثر دیا کہ اہل نبوت سے تعلق رکھنے والے افراد نے بنوامیہ کا تختہ الٹا اور انقلاب برپا کیا۔ 750ء میں انقلاب برپا کرنے کے بعد انہیں اپنے مذہبی فضائل کے استقرار کی ضرورت تھی۔ انہوں نے ساسانیوں کے الوہی حکومت کے نظریئے سے مدد لی۔ یہ لوگ ساتویں صدی میں اسلامی فتوحات سے قبل خلافت کے مشرقی صوبوں پر حکومت کر رہے تھے۔ ساتھ ہی ساتھ انہوں نے امامت کے متعلق اسوقت کے تصورات کو بھی استعمال کیا۔ شیعہ الٰہیات کے مطابق امام منجانب اللہ ہوتا ہے۔ اس بات کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ امامت کے متعلق شیعہ تصور اور عباسیوں کا الوہی حاکمیت کا تصور باہم متعلق ہیں۔ جب عباسیوں نے امویوں کو زیر کر لیا تو انہوں نے اپنے اقتدار کو جواز مہیا کرنے کیلئے الوہی حاکمیت کے تصور کو تقویت دینا شروع کی۔ اقتدار میں آنے کے بعد عباسیوں نے خلافت کو یوں بدلا کہ خلیفہ باقاعدہ امام بھی بن گیا۔ یعنی وہ مذہبی معاملات میں بھی مسلمین کا باجواز رہنما تھا۔ ایک شخص میں ان دواداروں کو قبل ازیں کبھی نہ سمویا گیا تھا۔ انہوں نے خودکو امیر منجانب اللہ، ظل اللہ فی الارض اور خلیفۃ اللہ جیسے القاب سے ملقب کیا۔

یہ سب اپنی جگہ لیکن خلیفہ کا طبقہ علما سے ہونا متوقع نہ تھا۔ (7) یہ اور بات ہے کہ بعض اوقات خلیفہ کو عالم بھی سمجھا جاتا تھا مثلاً عبدالمالک بن مروان المتوفی بہ 750ء اور عمر بن عبدالعزیز المتوفی بہ 720ء۔ الماودی جیسے اسلامی حکومت کے نظریہ دان خلیفہ کیلئے عالم ہونا ضروری خیال نہیں کرتے تھے۔ (8) تاہم انہوں نے قرار دیا ہے کہ خلفا کو اسطرح کا علم ضرور ہونا چاہیے کہ وہ عدیم النظیر معاملات میں اجتہاد کرتے ہوئے موزوں فیصلہ کر سکے۔ اسطرح کی اہلیت نظری شرائط کی صورت موجود رہی کیونکہ عملاً خلیفہ کو عالموں کی معاونت حاصل رہتی تھی۔ چنانچہ یہ تصور بالکل غلط ہے کہ اسلامی خلافت مذہبی رہنماؤں کی ایسی حکومت ہے جسے خلیفہ چنیدہ اور برگزیدہ مذہبی رہنماؤں کی مدد سے چلاتا ہے۔ (10)

قانون بحیثیت تفاعل اقتدار

اسلام کی پہلی صدی یعنی ساتویں صدی عیسوی میں مسلمانوں کے مابین موجود فوجی اور سیاسی اختلافات کے باوجود علمی اور درسگاہی معاملات پر ارتکاز کرنے والوں کی کمی نہ تھی۔ مکہ

MashalBooks.com

میں ابن عباس اور عراق میں عبداللہ بن مسعود جیسے ممتاز صحابیوں سے کسب فیض کیلئے طالبعلم ہجوم کئے رہتے ۔ وہ قرآن اور رسول اکرمؐ کے طرز رہنمائی کی تعلیم حاصل کرتے۔ ان ممتاز صحابہ کی وفات کے بعد انکے شاگردوں نے یہ سلسلہ جاری رکھا۔اسطرح کے علما پر سیاسی مقتدرہ کی گرفت نہ ہوتی تھی اور وہ نسبتاً طویل عرصہ تک آزادانہ کام کا بندوبست کر لیتے تھے۔ تاہم آٹھویں صدی کے وسط میں جو قانون آزاد علما کے ہاتھوں میں تھا کسی حد تک بیورو کریٹ علما کے پاس آیا اور عباسی خلفاء کے گرد مرتکز ہونے لگا۔ خلافت پھیلی تو قانون کی تشکیل اور انصاف کے دروبست کے زیادہ منظّم اور منضبط طریقے کی ضرورت پڑی۔ ابتدائی عباسی خلفاء نے اس ضرورت کے تحت ایک قانونی ڈھانچے کی تشکیل کا عندیہ دیا تاکہ پوری خلافت میں قابل اطلاق قانونی نظام کی بنیاد فراہم ہو سکے۔ اسوقت تک عدلیہ بہت پھیل چکی تھی اور آزادانہ کام کرنے والے علما کو بھی بطور سرکاری ملازم اس میں شامل ہونے کیلئے کہا جارہا تھا۔ اگرچہ حنفی امام ابو یوسف سمیت بہت سے عالم خلیفہ کی ملازمت میں چلے گئے لیکن دوسروں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا۔ انہیں خدشہ تھا کہ وہ نہ صرف اپنی آزادی سے محروم ہوں گے بلکہ انہیں حکمرانوں کے دباؤ کا مقابلہ بھی کرنا پڑے گا۔

قانون پھیلا تو سیاست کے ملحقات میں شامل ہوا۔ قاضی کا عہدہ باقاعدہ سرکاری رتبہ بنا اور وہ ریاست کا تربیت یافتہ افسر کہلانے لگا۔ عدالتیں باقاعدہ قائم کی گئیں اور رفتہ رفتہ ان عہدوں کو سنبھالنے والے افراد کی تربیت کیلئے ادارے قائم ہوئے۔ قاضی افسر شاہی میں شمار کیا جانے لگا۔ مثال کے طور پر مصر کے فاطمی عہد حکومت میں ریاست میں ایک اہم مذہبی درسگاہ الازہر کے نام سے بنائی گئی تاکہ شریعت پر مبنی قدامت پرستی کو فروغ دیا جاسکے۔ اسکا ایک اور مقصد ریاست کو قانون اور الٰہیات میں درجہ فضیلت کے حامل بیوروکریٹ مہیا کرنا تھا۔ یوں الازہرالوہی حکومت کے تصور کے پرچارک عباسیوں کی حلیف بنی۔ سنی اسلام میں بھی اسطرح کے ادارے موجود رہے۔ ان میں سے معروف ترین بغداد کا مدرسہ نظامیہ تھا جسے سلجوق وزیر نظام الملک المتوفی بہ 1032ء نے قائم کیا۔ دسویں صدی کے بعد سے حکمرانوں کی معاونت سے اسطرح کے ادارے قائم ہونے لگے تاکہ ریاست کو فقہ میں فارغ التحصیل بیوروکریٹ فراہم کریں اور ساتھ ہی ساتھ حکومت کی منشا کے مطابق قدامت پرستی کو فروغ دیں۔ (11) سیاسی مقتدرہ اور فقہ و الٰہیات کی تعلیم کے بندوبست کے درمیان وجود میں آنے والا یہ تعلق کسی نہ کسی شکل میں

آج بھی موجود ہے۔ ریاست نے خود کو تعلیمی اداروں کے ساتھ یوں متعلق کیا کہ انہیں اور انکے رہنماؤں یعنی علماء کو قابو میں رکھ سکے۔ ریاستی ملازم ہونے کے ناطے ان اداروں کے علماء ریاستی آلہ کار بن گئے۔

الٰہیات سیاسی اجارہ داری کے اظہار کی حیثیت میں

عباسیوں کے دور میں آنے والی ایک اہم تبدیلی کا تعلق خلافت اور امامت کے حوالے سے تھا۔ خلیفہ نے مذہبی میدان پر غالب آنا چاہا اور اسطرح کی پہلی کوشش خلیفہ المامون المتوفی بہ 833ء نے کی۔ اس نے عقیدہ خلق القرآن کو رواج دینا چاہا۔ اس عقیدے کے حامی معتدلی ماہرین الٰہیات نے المامون اور اسکے جانشینوں المعتصم (المتوفی بہ 842ء) اور الواثق کو مدد دی۔ تاہم اسطرح کے جبراً عائد کردہ الٰہیاتی عقائد بالاخر نقصان دہ ثابت ہوئے۔ امام احمد بن حنبل المتوفی بہ 855ء جیسے ممتاز علماء اس نظام سے باہر رہے اور انہوں نے سخت ردعمل کا اظہار کیا۔ اپنی اصل میں یہ طرزفکر ماورائے استدلال طریقے کی قلمرو میں مداخلت تھا اور اسے معتزلی ماہرین الٰہیات کا منطقی رجحان سمجھا گیا۔ عامتہ الناس کی اکثریت نے اسے شدت سے مسترد کیا۔ اس ناکامی کے باوجود بعد میں آنے والے بعض عباسی خلفاء نے بھی الٰہیات میں جودت طبع کا اظہار کیا لیکن یہ زیادہ تر سنی مکتب فکر کے مرکزی دھارے کے اندر رہے۔ مثال کے طور پر عباسی خلیفہ القادر (المتوفی بہ 1031ء) بھی اعلیٰ مذہبی اتھارٹی یعنی امام کے نام کو استعمال کرنے کی ایک مثال ہے۔

سیاسی مقتدرہ کیلئے علماء کے مہیا کردہ جواز

خود علماء نے بھی سیاسی مقتدرہ کے مفاد میں جواز مہیا کیئے۔ ان میں سرکاری اور غیر سرکاری دونوں طرح کے عالم شامل ہیں۔ اسطرح کے جوازوں میں سے ایک تو یہ تھا کہ حکمران سلطان ہو یا خلیفہ واجب الاطاعت ہے۔ انکی اس رائے نے حکمران کے عمل کو (جائز ہو یا ناجائز) جواز فراہم کیا۔ سرکاری اور غیر سرکاری دونوں طرح کے علماء نے سیاسی مقتدرہ کے مفادات کو تحفظ دینے کیلئے یہ نقطہ نظر اختیار کیا۔ اس نقطہ نظر نے حکمرانوں کے (منصفانہ اور غیر منصفانہ دونوں طرح کے) اعمال کو جواز فراہم کیئے۔ زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس نقطہ نظر نے ناانصافی کے خلاف بغاوت اور احتجاج کی حوصلہ شکنی کی۔ انکا یہ نقطہ نظر اس تصور کے ساتھ ہم

آہنگ ہے کہ خلافت کا ادارہ الوہی ہے اور اسی لئے خلیفہ کی اطاعت لازم ہے۔ علماء کے اس اندازفکر کے پس پردہ ایک اہم وجہ یہ تھی کہ وہ اسلام کی پہلی صدی میں مسلمانوں کے مابین وجود میں آنے والے معاویہ اور حضرت علی، اموی اور خارجی اور اموی اور زبیریہ جیسے تفرقوں اور فتنوں سے بچنا چاہتے تھے۔ اسطرح کے فتنوں میں بہت انتشار پھیلا اور بے بہا خوں ریزی ہوئی۔ علماء سمجھتے تھے کہ اسطرح کا پرسکوت اندازفکر امت کو انتشار اور فتنے سے بچا سکتا ہے۔ اس پرسکوت اندازفکر کی مدد سے علماء امت کو انتشار سے بچانا چاہتے تھے۔

حکمران کی اطاعت کی ایک بنیاد قرآن میں بیان کئے گئے ایک تصور کو بنایا جاتا ہے ''اطاعت کرو خدا کی اور اطاعت کرو رسول کی اور انکی جنہیں تمہارے درمیان صاحب امر بنایا گیا۔'' (4:59) یہ بیان خاصا عمومی ہے اور اسکا مطلب غیر مشروط اطاعت بہرحال نہیں ہے۔ قرآن کی اسطرح کی ہدایات کی صحیح نمائندگی کیلئے پہلے خلیفہ ابوبکر صدیقؓ کی اختیار کردہ تعبیر سے ہوتی ہے کہ اطاعت صرف اسوقت تک اور اس حد تک واجب ہے جب تک وہ قرآن اور رسول کے متعین کردہ خطوط کے مطابق اپنے فرائض سرانجام دیتا رہے، تاہم عملاً علماء نے اسے ناقابل عمل قرار دے کر نظر انداز کر دیا۔

اس مسئلے پر ہونے والی بحثوں میں سے اولین ایک فارسی نومسلم ابن لمقافہ المتوفی بہ 756ء کے ہاں ملتی ہے۔ عباسی خلیفہ ابوجعفرالمنصور سے خطاب کرتے ہوئے ابن المقافہ نے بتایا کہ خلیفہ کی اطاعت فرض ہے۔ وہ قرار دیتا ہے کہ خلیفہ (یا امام) کی اطاعت تمام معاملات میں ہونی چاہیے خواہ وہ حکومتی انتظامی مسائل ہوں یا مذہبی معاملات اسکے نزدیک ''خلیفہ کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنی خلافت کے دوران جس طرح مناسب سمجھے احکام جاری کرے۔ (12)'' الماوردی (المتوفی بہ 974ء) کے نزدیک ''پوری امت پر لازم آتا ہے کہ وہ فلاح عامہ کے تمام معاملات اس (خلیفہ، امام) کے حوالے کر دے اور اسکے سامنے کسی طرح کی مزاحمت یا مخالفت کا اظہار نہ کرے۔ (13)'' امت پر خلیفہ کی اطاعت صرف اسوقت واجب نہیں رہتی جب وہ واضح طور پر انہیں اسلام کو مسترد کرنے یا خدا کے انکار کا حکم دے یا انہیں لازمی مذہبی رسوم کی ادائیگی سے روکے۔

علما کے نزدیک معاشرے کے اندر انتشار کو روکنے کیلئے حکومت کا موجود ہونا اتنا ضروری ہے کہ وہ اس بات کو پس پشت ڈال دیتے ہیں کہ حکومت کس طرح حاصل کی گئی۔ کوئی

MashalBooks.com

حکومت جائز طور پر آئی یا ناجائز طور پر اس سے کچھ غرض نہیں حکمران کی اطاعت بہرحال لازم ہے۔ اس انداز فکر کی حمایت کرنے والوں نے بھی جان لیا تھا کہ خود انکے یعنی علماء کے اندر موجود سیاسی مقتدرہ کی مزاحمت کی اہلیت موجود نہیں اور انکا مفاد اسی میں ہے کہ اسے قبول کریں اور اس کی توثیق کریں۔

خلافتی مقتدرہ کی شکست وریخت

عباسی خلافت کے اوائل زمانے تک (سیاسی اور مذہبی) اختیارات کی دونوں اقسام ایک ہی شخص میں مرتکز تھیں، تاہم دسویں صدی عیسوی کے بعد سے خلیفہ وقت محض ایک علامتی شخص کی شکل اختیار کرنے لگا۔ رفتہ رفتہ اسکی قوت محض ایک مذہبی حوالہ بن گئی۔ طاقتور سلطانوں اور عسکری گروہوں وشخصیتوں نے عملاً اختیار اپنے ہاتھوں میں لے لیے۔ نئے سلاطین اور جنگجو عملاً خود حاکم بنے اور عباسی خلیفہ محض مذہبی دائرہ کار کے اندر علامتی سربراہ کی حیثیت سے باقی رہ گیا۔ مثلاً سلجوقیوں (1194ء ۔ 1083ء) نے خلیفہ کے نام پر حکومت کرنے کے باوجود خلافت کے ادارے کو اپنی حاکمیت کے جواز میں برتا۔ رفتہ رفتہ جہان سیاست اور مذہبی مقتدرہ کے درمیان پیدا ہوجانے والا یہ فرق بڑھا اور ان دونوں کو الگ الگ متشخص کیا جانے لگا۔ خلیفہ کے سر پر مذہبی اختیار اور مقتدرہ کا ہیولیٰ برقرار رہا۔ اسی لیے خطبات جمعہ اور دیگر مذہبی تقاریب کے خطبے میں اسکا نام پڑھا جاتا رہا لیکن خلافت کی وہ حیثیت ختم ہوگئی جس میں جہان سیاست اور جہاں مذہب متحد تھے۔ خلافت میں مذہب اب بھی موجود تھا لیکن سیاست کے زیردست آچکا تھا۔

دسویں صدی کے اوائل تک خلافتی مقتدرہ کا انتشار مکمل ہو چکا تھا۔ بے اختیار ہو جانے والے عباسی خلفاء نے مان لیا تھا کہ خلیفہ کے علاوہ بھی ایک برتر حکومتی مقتدرہ موجود ہے جو سیاسی اور عسکری معاملات چلاتی ہے اور اس نے خلیفہ کو محض رسمی ریاستی سربراہ کی حد تک محدود کر دیا ہے اور وہ محض اسلام کی مذہبی وحدت اور عقیدے کا نمائندہ بن کر رہ گیا ہے۔'' (14) اقتدار کی ان دوشکلوں یعنی مذہبی اور سیاسی باہم ایسے متشخص اور الگ ہوچکی تھیں کہ عباسیوں کے عہد میں سلجوقی غلبے کے دوران جب ایک بار خلیفہ نے سیاسی اختیار استعمال کرنا چاہا تو سلجوقی سلطان نے اسے سیاسی مقتدرہ میں خلیفہ کی مداخلت قرار دے کر احتجاج کیا۔ اس نے قرار دیا

MashalBooks.com

کہ خلیفہ کو ''بطور امام اپنے فرائض میں مشغول رہنا چاہیے، امامت کروانا چاہیے جو بہترین اور ارفع ترین کام ہے۔ اپنی اس حیثیت میں وہ دنیاوی حکمرانوں کی جائے پناہ ہے; اسے چاہیے کہ وہ حکومتی معاملات سلطانوں کیلئے چھوڑ دے جن کو یہ تفویض کئے گئے ہیں۔'' (15)

علما: جدید عہد میں ان کا کردار، مرتبہ اور جواز خیزی

قبل جدید عہد میں علماء کا سیاسی مرتبہ و مقام باہم منسلک کئی عوامل پر مبنی تھا۔ انہوں نے بطور عالم، منصف اور مفتی قانون وضع کیا۔ بطور قاضی انہوں نے انصاف فراہم کیا اور اوقاف کے منتظمین کی حیثیت سے انہیں اقتصادی آزادی میسر ہوئی۔ طالبعلموں کی تربیت بھی علماء کے پاس تھی۔ تربیت کا اہتمام ایسے ماڈل پر کیا جاتا جس میں مذہبی نظم وضبط کو ترجیح حاصل تھی۔ زندگی کے ہر پہلو میں موجود گہرے مذہبی اثرات علماء کے سماجی کردار کی توثیق کرتے تھے۔ اسکے برعکس جدید عہد میں قومی ریاست کو ایسے بہت سے معاملات اپنے ہاتھوں میں لینا پڑے جواس سے پہلے علماء کے پاس تھے۔ نتیجتاً علماء کو ماضی میں حاصل سماجی مرتبہ اور توقیر دونوں سکڑتے چلے گئے اور ساتھ ہی ساتھ انکے اثر ورسوخ میں بھی کمی آئی۔

علماء کے اسطرح غیر موثر ہونے کی وجہ جزواً وہ خود بھی ہیں۔ مثلاً اسکی ذمہ داری انکی تربیت پر بھی عائد ہوتی ہے۔ اسلامی علوم کی درسگاہوں میں چلنے والے تعلیمی نصاب پر ہی غور کریں۔ یہ نصاب علماء کو جدید معاشرے کی ضروریات کے مطابق تیار نہیں کرتا۔ انکے مطالعات کو اکثر فرسودہ اور جدید مسائل کے حل کیلئے غیر موزوں سمجھا جاتا ہے۔ مسلم معاشروں میں ان درسگاہوں میں داخل ہونے والوں کو یوں دیکھا جاتا ہے گویا ان میں میڈیسن، انجینئرنگ اور سائنسز جیسے زیادہ باوقار شعبوں میں جانے کی صلاحیت موجود نہیں تھی۔ وہاں صرف وہی تعلیم دی جاتی ہے جسے مدرسوں کے ساتھ منسوب سمجھا جاتا ہے یعنی مذہبی۔ یہاں پہنچنے والے لوگ بالعموم معاشرے کے کم وسائل کے حامل طبقے سے آتے ہیں۔ انہیں ملنے والی تعلیم مفت لیکن ناکافی اور غیر موزوں ہوتی ہے۔ کلی نظام تعلیم میں یہ مدرسے بجائے خود مرکزی دھارے سے باہر رہتے ہیں۔ ان مدرسوں میں تیار ہونے والے 'مذہبی رہنما' فتویٰ جاری کرنے، مساجد میں نماز پڑھانے، قرآن کی تعلیم دینے اور مذہبی مضامین کی تدریس جیسے کاموں میں لگادیئے جاتے ہیں۔ ان میں سے کچھ خوش قسمتوں کو مذہبی معاملات کے محکمے میں ملازمت مل جاتی ہے لیکن روز

گار کے مواقع سے قطع نظر ان علماء کو بیشتر اوقات جدید زندگی کے پیچیدہ تر پہلوؤں کی فہم کیلئے ضروری تربیت وتعلیم دونوں سے تہی سمجھا جاتا ہے۔

جدید ریاست علماء کے کردار اور اثر ورسوخ کو کم سے کم کرنے کیلئے جو اقدامات کرتی ہے ان میں سے کچھ یوں ہیں:

اسلامی قوانین کو بے توقیر بنا کر

سعودی عرب اور ایران جیسی کچھ قومی ریاستوں میں جہاں اسلامی قانون نافذ ہے سرکاری علماء کونسبتاً بہتر مقام حاصل ہے لیکن جن ممالک کا قانونی ڈھانچہ بدل دیا گیا ہے یا سیکولر کر دیا گیا ہے وہاں علماء کا کردار محدود ہے اور انکی اہمیت بھی نہ ہونے کے برابر رہ گئی ہے۔ جدید قومی ریاستوں کے قانونی ڈھانچے میں علماء کو دیا گیا بنیادی کردار اسلامی عائلی قوانین سے متصادم ہے کیونکہ اسے تا حال بدلا نہیں جاسکا۔ شادی، طلاق، وراثت اور بعض اوقات بچوں کی تحویل جیسے معاملات عائلی قوانین میں آتے ہیں۔ ملائیشیا جیسی بعض اسلامی ریاستوں نے شرعی عدالتوں کا نظام اپنایا ہے جن کا دائرہ کار عائلی قوانین تک محدود ہے۔ جن ریاستوں میں اسطرح کے قوانین موجود نہیں وہاں عالم دیوانی قوانین تک محدود ہیں اور اسلامی عائلی قانون کا انتظام چلاتے ہیں۔ ان حالات میں علماء کا کردار نکاح کروانے اور اسلامی کہلانے والے معاملات کے انتظامات تک محدود رہ جاتا ہے۔ ان میں مسجد کا انتظام، نماز کی امامت، مذہبی تہواروں کا بندوبست، سکولوں میں مذہبی تعلیم اور ریاست کی طلب پر، اور اسکی رہنمائی میں، فتاویٰ کا اجرا شامل ہے۔

نوکرشاہی کا فروغ

آج کی بہت سی مسلم ریاستوں نے سرکاری علماء کے حوالے سے بھی ایک نظام مراتب اپنایا ہے۔ ملک بہت سے حصوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے اور مقامی سطح پر ہر حصے میں اسکے اپنے عالم متعین کئے جاتے ہیں۔ ان عالموں کی سربراہی کسی ممتاز عالم کے پاس ہوتی ہے۔ قومی سطح پر عالموں کی سربراہی عالموں کی قومی کونسل کو دی جاتی ہے جس کا سربراہ کوئی مفتی یا بڑا عالم بنایا جاتا ہے۔ اس نظام مراتب کی چوٹی پر مذہبی امور کے وزیر کو بٹھا دیا جاتا ہے۔ ریاستی علماء بحیثیت گروہ ریاستی نوکرشاہی کا حصہ ہیں اور ریاستی پالیسی کے پابند سمجھے جاتے ہیں۔ یوں

عالموں کی حدود اور کردار متعین ہوجاتے ہیں کہ وہ کیا کر سکتے ہیں اور کیا نہیں اور مذہبی معاملات میں انکا طرز فکر کیا ہونا چاہیے، کونسے معاملات انکے لئے شجر ممنوعہ ہیں اور انکے حوالے سے سیاست اور پالیسی کے کونسے پہلو نازک اور حساس ہیں۔

تربیتی انضباط

آج کی بہت سی مسلم ریاستوں نے علماء کی تربیت قومیالی ہے یا پھر انکی تربیت سرکاری سطح پر ہوتی ہے۔ اس مقصد کیلیئے ایک طریقہ تو یہ ہے کہ ریاست اپنے منظور کردہ نصاب ریاستی خرچے پر پڑھاتی ہے اور فارغ التحصیل طالبعلموں کو امامت، درسگاہوں میں مذہبی تعلیم اور مذہبی تقاریب کی انجام دہی کیلیئے تفویض کرتی ہے۔ نصاب اور انکی تدریس کے طریقے ریاستی آئیڈیالوجی اور مذہبی یا ریاستی تشریق کے مطابق رکھے جاتے ہیں۔ فارغ التحصیل سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ حکومتی پالیسی کا اتباع کرے۔ بعض ریاستوں میں نجی درسگاہوں کو منظور کروانا لازم قرار دیا گیا ہے۔ فقط انہی درسگاہوں کو منظور کیا جاتا ہے جو ریاست کے متعین کردہ خطوط پر چلنے کی یقین دہانی کرواتی ہیں۔ غیر تسلیم شدہ اداروں سے فارغ التحصیل ہونے والوں کو ملازمت نہیں دی جاتی۔ بعض اوقات ریاست نجی اداروں سے مطالبہ کرتی ہے کہ وہ اپنے نصاب ریاستی پالیسی کی مطابقت میں ڈھالیں بصورت دیگر انکی اسناد کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔

مساجد پر کنٹرول

علماء کے اثرات کو کم از کم کرنے کیلیئے مساجد کو قومیانے کا طریقہ بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ بہت سی مسلم ریاستوں میں حکومتوں نے مساجد کا انتظام کلی طور پر اپنے ہاتھ میں لے لیا ہے۔ یوں علماء سے ایک اہم سیاسی بنیاد چھن گئی ہے۔ جب مساجد کا انتظام ریاست کے پاس ہوتا ہے تو یہ مسجد کی عمارت کے علاوہ امام کے تقرر کی مجاز بھی ہوتی ہے۔ اسطرح حکومت جمعہ کے واعظوں اور دیگر اجتماعات میں ہونے والے خطبات کو بھی اپنے مخصوص مقاصد کیلیئے استعمال کرتی ہے۔ ان تمام تر پابندیوں کے باوجود ریاست مساجد کو اپنے لیے چیلنج سمجھتی ہے۔ ریاست کی مجبوری ہے کہ وہ مساجد کو بند نہیں کرسکتی اور نہ ہی عامتہ الناس کی غیر رسمی تعلیم کے ان ذرائع کو پوری طرح اپنے کنٹرول میں رکھ سکتی ہے۔ اب بھی مساجد لوگوں کیلیئے تحریک کا مرکز ہیں، کار کنان کے نیٹ ورک میں اہم مرکز ہیں اور منحرفین کیلیئے مقام اجتماع ہیں۔

سکولوں میں مذہبی تعلیم

علماء کا اثر کم کرنے کیلئے ایک اور طریقہ یہ اختیار کیا گیا کہ سرکاری سکولوں اور دیگر تعلیمی اداروں میں مذہبی تعلیم کا نصاب لگوا دیا گیا۔ طے کیا گیا کہ اساتذہ ریاست کی وزارت تعلیم کی تیار کردہ درسی کتاب یا مقررہ نصاب سے باہر نہیں جائیں گے۔ اساتذہ کو پابند کیا گیا کہ وہ درسی مواد کی تشریح کیلئے بھی مقررہ نصاب کے خطوط پر چلیں گے۔

اوقاف کا انتظام

دور جدید سے پہلے غیر سرکاری علماء کو اپنی تعلیمی اور مذہبی سرگرمی کیلئے اوقاف کی آمدن میسر تھی اور یوں وہ ریاست کے مرہون منت نہیں تھے۔ جدید ریاست نے اوقاف کو قومی تحویل میں لیا اور انکا انتظام اپنے ملازمین کے سپرد کر دیا۔ علماء ایک بار پھر ریاست پر منحصر ہوئے اور انہیں ریاستی بالادستی میں مختلف خدمات سرانجام دینا پڑیں۔

ریاستی جواز خیزی

جب ریاست علماء کو تسلیم کرتی ہے تو دراصل وہ ان سے ملنے والے جواز کو باوقعت بناتی ہے۔ خواہ سعودی عرب کی طرح ریاستی بیوروکریسی میں علماء کو وسیع کردار حاصل ہو اور خواہ انڈونیشیا کی طرح انکا کردار محدود ہو ریاستی علماء اکثر ریاست کو اسلامیت کا رنگ دینے میں برتے جاتے ہیں۔ اس مقصد کیلئے علماء ریاستی فضائل گنوانے کا طریقہ اختیار کر سکتے ہیں یا پھر کسی مخصوص ریاستی قانون یا پالیسی کی حمایت میں فتوے دے سکتے ہیں۔ مثلاً اگر ریاست کسی مخصوص مذہبی یا سیاسی مخالف کو کچلنا چاہتی ہے تو علماء فتویٰ جاری کر سکتے ہیں کہ اس گروپ کے خیالات مرتدانہ ہیں یا بدعت کی ذیل میں آتے ہیں۔ یوں ریاست کو انکے ساتھ نمٹنے میں آسانی رہتی ہے۔ یہ طرزِ عمل فقط دور جدید کے ساتھ مخصوص نہیں۔ روایت کی جڑیں ماضی بعید میں بھی ملتی ہیں جب سرکاری علماء نے بعض نہایت ممتاز غیر سرکاری علماء کو مرتد قرار دیا۔ یہ بھی ہوتا ہے کہ نشانہ بننے والے عالم ریاست کی بجائے فقط سرکاری علماء کے خلاف ہوتے ہیں اور کسی خاص مسئلے پر انکے نقطہ نظر کیلئے چیلنج بن سکتے ہیں۔ سرکاری علماء ریاست کے ساتھ ساز باز کرتے ہوئے اپنے مقام و مرتبے کو تقویت دیتے ہیں اور ہر اس شخص کو ختم کرنے کیلئے کام کرتے ہیں جو خود انکے وجود اور جواز کیلئے خطرہ بن سکتا ہے۔

MashalBooks.com

یہ سب اپنی جگہ لیکن ریاست کیلئے نہایت اہم جواز خیزی فراہم کرنے والے علماء کے متعلق کچھ کہنا مشکل ہے۔ سعودی عرب جیسی ریاست دلیل دے سکتی ہے کہ اسے مذہب سے جواز حاصل ہے کیونکہ اس نے اسلامی قوانین نافذ کیئے۔ اسلام کی عالمی سطح پر حمایت کی اور وہ مقدس مقامات کی حفاظت کرتی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ ریاست خود کو اسلام اور اسلامی سرگرمیوں کی محافظ قرار دیتی ہے۔ زیادہ تر قومی ریاستیں اسطرح کے کردار کا دعویٰ نہیں کرتیں اور نہ ہی اسے اپنا جواز قرار دیتی ہیں۔ ہاں البتہ بعض ریاستوں میں سرکاری علماء کی حمایت کے بغیر ہی اسلامی علامات کو جواز میں استعمال کیا جاتا ہے۔

ریاست سرکاری طور پر اسلامی ہو یا سیکولر، بالعموم مسلم عامتہ الناس کو یقین دہانی کرواتی ہے کہ وہ انکے مذہبی مفادات کی محافظ ہے۔ اسطرح کے مفادات کی ایک مثال اسلامی عائلی قوانین کے کچھ پہلوؤں کا تحفظ، نئی مساجد کی تعمیر اور پرانی کی دیکھ بھال ہے۔ مدرسوں، اسلامی درسگاہوں، قرآنی تعلیمات کے بندوبست اور رمضان کے اہتمام اور عیدین جیسے تہواروں کی انجام دہی کے ساتھ ساتھ ریڈیو اور ٹیلی ویژن پر مذہبی پروگراموں کیلئے وقت کی فراہمی بھی اسی ذیل میں آتے ہیں۔ ریاست کی زیادہ تر اسلامی سرگرمیاں اسی نوعیت کی اور بالعموم علامتی ہوتی ہیں۔ کوئی ریاست جب تک یہ سرگرمیاں بجالاتی ہے تب تک اسے امت مسلمہ کے مفادات کی محافظ سمجھا جاتا ہے۔

فعالیت کا عروج اور سرکاری علماء کو درپیش چیلنج

جدید عہد میں اسلام کو سیاست میں دخیل کیا گیا اور اسکے نتیجے میں سرکاری علماء کو ایک موثر اسلامی فعالیت پسند گروپ کی طرف سے چیلنج کا سامنا ہوا۔ فعالیت پسند یقین دلاتے ہیں کہ اسلام کی تعبیر اور معاشرت میں اسکے کردار کے حوالے سے انکے پاس ایک متبادل پروگرام موجود ہے۔ فعالیت پسندوں کا تعلق اس گروہ سے ہے جو ریاستی معاملات میں اسلام کے زوال پذیر کردار کے ردعمل میں پیدا ہوا۔ وہ سمجھتے ہیں کہ آزادی ملنے کے بعد بھی انکی ریاستوں نے اسلامی قانون کی تقلیل پر عمل جاری رکھا اور دستیاب ریاستی مکانیت میں غیر ریاستی سرگرمیوں کو فروغ دیا۔

یہ فعالیت پسند نہ صرف معاشرے میں اسلام کے کردار کی تقلیل کی ذمہ دار ریاست

کے خلاف ہیں بلکہ ان سرکاری علما کے بھی خلاف ہیں جو انکے نزدیک ریاستی آلہ کار بنے ہوئے ہیں۔ اس چیلنج کی جڑیں اس مظہر میں ہیں جو بیسویں صدی کے آغاز میں اسلامی بیداری کے نام سے سامنے آیا۔ اس بیداری کے ساتھ وابستہ اہم تحریکوں میں سے ایک مصر کی اخوان المسلمین اور دوسری پاکستان کی جماعت اسلامی ہے۔ سماجی تغیر کے بارے میں انکا انداز فکر ایک سا ہے۔ یہ زیادہ فعال اسلام پر زور دیتے ہیں جو مذہب ہو یا ریاست ہر طرح کے موجود مقتدرہ کو چیلنج کرنے کی اہلیت رکھتا ہے۔ انکا عزم ہے کہ مسلم معاشروں کو اندر سے بدل دیا جائے۔ اسطرح کے تغیر کی راہ میں آنے والی ہر رکاوٹ اس چیلنج کا ہدف بن سکتی ہے۔

زیادہ اہم بات یہ ہے کہ ان تحریکوں میں سے عسکری مزاج کے حامل گروپوں نے بھی جنم لیا ہے۔ گروپ سمجھتے ہیں کہ مسلم دنیا میں قومی ریاست کی موجودہ شکل جائز نہیں۔ انکا استدلال ہے کہ وہی ریاست جائز ہوسکتی ہے جو اپنا جواز یا اختیار لوگوں کی بجائے خدا یعنی بذریعہ وحی نازل ہونے والے مذہب سے اخذ کرتی ہے۔ انکے نزدیک اقتدار اعلیٰ کا منبع خدا ہے اور اسے ریاست میں ارفع ترین مقام حاصل ہونا چاہیے۔ اسی صورت میں انسان کے ساختہ قانون کی بجائے خدا کا بھیجا ہوا قانون نافذ ہوسکتا ہے۔ چونکہ سوائے سعودی عرب اور ایران کے دوسری کوئی ریاست اس آئیڈیل پر قائم نہیں چنانچہ انہیں عسکریت پسندوں کی طرف سے چیلنج کا سامنا ہے۔

معتدل اور عسکری مزاج کے حامل دونوں طرح کے اسلامی فعالیت پسند سرکاری علما کو منفی انداز میں دیکھتے ہیں۔ اخوان المسلمین کا بانی حسن البنا قرون اولی کے حکمرانوں کے سامنے حق بات کہنے والے عالموں کا تقابل آج کے سرکاری علما سے کرتا ہے جو مقتدرہ کے قریب رہنے اور انکی نوازشات حاصل کرنے کیلئے سب کچھ کر گزرتے ہیں۔ (قیام پاکستان سے پہلے) جماعت اسلامی کے بانی مولانا مودودی کا خیال تھا کہ عالم دعاوی کی کامیابی کی راہ کا روڑا ہیں۔ علما کے متعلق مودودی کے خیالات کی ایک جھلک سید ولی رضا نصر کے ہاں بھی ملتی ہے جس نے مودودی کا گہرا مطالعہ کیا۔

اسلامی ریاست کے راستے سے علما کو شعوری طور پر ہٹادیا گیا۔ مولانا انہیں ایک بعید از کار اور فرسودہ ادارہ سمجھتے تھے جس کی معقول اور اصلاح یافتہ اسلامی نظام میں کوئی گنجائش موجود نہیں۔ مودودی نے علما کی مذمت کی کہ انکا عالمانہ انداز بے مقصد، سیاسی رویہ، غلامانہ اور جدید

دنیا کے متعلق علم ناقص ہے۔

سرکاری علما کے متعلق سید قطب کا رویہ دیگر کئی اسلام پسندوں کے مقابلے میں زیادہ سخت اور ناقدانہ ہے۔ وہ مذہب کی پیشہ وریت کے سخت خلاف ہے اور بطور اصطلاح مذہبی شخصیت یا رجال الدین کا ناقد ہے۔ وہ قرار دیتا ہے کہ انہی رجال الدین نے قرآنی پیغام کو مسخ کیا، اسکی تعبیر اپنی ضروریات کے مطابق اختیار کی اور خدا سے وہ کچھ منسوب کیا جو اس نے نہیں کہا تھا۔ وہ قرار دیتا ہے کہ ان پیشہ ور رجال الدین اپنی روح خدا یا قوم کے ہاتھ نہیں بلکہ شیطان کے ہاتھ بیچ رکھی ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ یہ لوگ حقیقت کی فہم سے بہت دور ہیں اور دنیاوی مسائل فتاویٰ کے اجرا اور تقاریر سے حل کرنا چاہتے ہیں۔ وہ انہیں کم ازکم اسلامی معنویت کے نمائندوں کی حیثیت سے مخلوقات میں سے احقر ترین گردانتا ہے۔

اسلامی فعال پسندی کے علمبردار قرار دیتے ہیں کہ حکمران طبقے کے مفادات کیلئے کام کرنے والے ان علما کے پاس کوئی اختیار اور جواز موجود نہیں۔ انکے نزدیک فقط ان علما کا اتباع جائز ہے جو معاشرے میں اسلام کے زیادہ مقام کیلئے ریاست کو مجبور کر سکتے ہیں۔ یوں ریاست کو خود اپنا دفاع کرنا پڑتا ہے۔ سیاسی اداروں کی بجائے ریاست کی طرف سے سرکاری علما سامنے آتے ہیں۔ اسلامی منطق، اصطلاحات اور تراکیب کے جواب میں بھی اسلامی اصطلاحات خیالات وتصورات اور تراکیب پیش کی جاتی ہیں۔ یوں ریاست اپنے اسلامی مخالفین کو نیچا دکھانے کیلئے سرکاری علما کو استعمال کرتی ہے۔ سرکاری علما قرر دیتے ہیں کہ انکے مخالف فعالیت پسند علما کو اصل اسلام کی فہم نہیں اور اسی لئے انکی سرگرمیاں اسلام کی روح کے خلاف ہیں۔

نتیجہ

خلافت ہو یا سلطنت، امارت ہو یا جدید قومی ریاست، اسلامی تاریخ میں سرکاری علما اکثر اس مرتبے پر فائض نہیں رہے کہ ریاست کو مذہبی جواز فراہم کرسکیں اسکی وجہ یہ تھی کہ اسلامی ریاست میں اولی الامر کا کردار اتنا غالب رہا کہ علما بالعموم اسکے زیر اختیار تھے، آغاز سے ہی خود علما نے اپنے جواز کیلئے ریاست پر انحصار کیا۔ انہیں ریاست نے تسلیم کیا اور ریاستی نوکر شاہی میں جگہ دے کر نہ صرف سرفراز کیا بلکہ انہیں مالی معاونت بھی فراہم کی۔ اسکے بدلے میں ریاستی

علما نے اپنی حدود میں رہنا قبول کیا اور بہ انداز حکمت و مصلحت یا دیگر طرز عمل سے مان لیا کہ اصل قوت اور اختیار سیاسی مقتدرہ کے پاس ہے۔ ریاست ہمیشہ غلام کے آزاد گروہ کے خطرے سے باخبر رہی۔ ریاست نے کئی طرح کے ہتھکنڈے استعمال کرتے ہوئے ان عالموں کو اپنے قابو میں رکھا۔ اسکے باوجود قبل جدید عہد کے بہت سے عالم آزاد رہے اور انہوں نے خود کو حکمرانوں سے لاتعلق رکھنے کیلئے خاصا تردد کیا۔

قبل جدید عہد میں اسطرح کی آزادی ممکن تھی۔ آزاد عالموں کیلئے عطیات، اوقاف اور شخصی وسائل کے بل بوتے پر اقتصادی آزادی برقرار رکھنا آسان تھا۔ دور دراز واقع اور دیہی علاقوں پر حکومت کا تسلط ایسا مکمل نہ تھا۔ تاہم دور جدید میں صورتحال بدل گئی ہے۔ ابلاغ کی ترقی اور حکومت کے زیادہ بہتر نظام کے باعث جدید قومی ریاست کو علما کے ریاستی کنٹرول کے اندر رکھنے اور انکی آزادی کم کرنے میں بالعموم کامیابی ملی ہے۔ خود اپنے جواز کے حوالے سے دیکھا جائے تو ریاستی علما کی حالت جیسی آج ہے پوری اسلامی تاریخ میں کبھی ایسی بری نہ تھی۔ چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ جدید قومی ریاست کیلئے علماء کی طرف سے مذہبی جواز کی فراہمی اور عطا محض ایک داستان ہے۔

MashalBooks.com

باب سوئم

سعودی عرب 11 ستمبر کے بعد مذہب اور سیاست

(لاربی صادقی)

نیویارک پر 11 ستمبر کے حملوں کے بعد سیکیورٹی، میڈیا، ذرائع ابلاغ اور علمی حوالے سے کسی اسلامی ملک پر سعودی عرب سے زیادہ توجہ نہیں دی گئی۔ طالبان کا افغانستان واحد استثنا تھا۔ سعودی شہنشاہیت کے ساتھ ساتھ اسے بھی خوب خوب نمایاں کیا گیا۔ یہ امر کہ ٹوئن ٹاور اور پینٹا گون کے ساتھ جہاز ٹکرانے والے ہائی جیکروں میں سے اکثر سعودی شہری تھے، نہ صرف ماہرین سعودی عرب بلکہ خود سعودی شہریوں کیلئے بھی حیرت کا باعث تھا۔ ان افسوسناک واقعات کی بدولت تیل سے مالا مال اس عرب ملک پر ایک بار پھر توجہ مرکوز ہوئی اور لوگ کئی ایک فکری خطوط پر سوچنے پر مجبور ہوگئے۔ اس مصنف کے خیال میں واضح اور ساتھ ہی ساتھ علمی سوال یہ ہے کہ آپ اگر دہشت گردوں کے یہ حملے نیویارک یا واشنگٹن کی بجائے ریاض پر ہوئے ہوتے تو کیا سعودی شاہی گھرانہ 11 ستمبر کی تاب لا پاتا؟ مفروضہ پر مبنی اس طرح کے سوالوں کا جواب دینا آسان نہیں ہوتا لیکن ایک امر یقینی ہے کہ شاہی گھرانے نے سعودی سلطنت اور اپنے افرادخانہ کے تحفظ کیلئے اپنی دسترس میں موجود ہر آتشیں ہتھیار استعمال کرلیا ہوتا۔ اور پھر امریکہ اور اس کے یورپی اور مشرق وسطیٰ کے حلیفوں نے بھی اس کے دوش بدوش جنگ سے گریز نہ کیا ہوتا۔ کویت کی نظیر میرے اٹھائے اس نکتے کی خاصی مسکت وضاحت ہے۔ اس کے لئے ایک زیادہ موزوں مثال یوں بھی دی جاسکتی ہے: 1979ء میں سعودی انتہا پسندوں نے مسجد الحرام پر قبضہ کرلیا جسے اگرچہ قانونی طریقے سے لیکن متشدد انداز میں چھڑالیا گیا۔ اس طرح کا مفروضہ بھی بے محل نہیں کہ تشدد کے ذمہ داران نے نیویارک اور واشنگٹن پر حملے مقامی تناظر (سعودی، اور عرب/مسلم) سے اٹھنے والی تحریک پر کئے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ حملے عالمی دہشت گردی کے ایک سگنل کے طور پر دیکھے گئے۔ یعنی مقامی سطح پر سوچتے اور بین الاقوامی سطح پر عمل کرتے ہوئے

MashalBooks.com

اس اندازِ فکر کو تقویت دی گئی۔ اگر انہی خطوط پر تفتیش کرنا ہے اور انہیں معتبر بنانا ہے تو پھر شاہی گھرانے کے سیاسی جواز کو بنظر غائر دیکھنا ہوگا۔ اگر 11 ستمبر کے واقعات کو حزب اختلاف کے سیاسی رویے کے طور پر دیکھنا ہے اور اس کے مطالعے میں خوں ریزی پر مبنی حکمت عملی بروئے کار لانا ہے تو ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ اس طرح کے وقوعوں میں سیاسی جواز کا اطلاق کس طرح سے ہوگا۔ اگلا سوال یہ اٹھے گا کہ شاہی گھرانے کے حوالے سے سعودی عرب میں سیاست اور مذہب کی نوعیت کیا ہے۔ اور یہ امر بھی پیش نظر رکھنا ہوگا کہ سعودی عرب کی اعلیٰ مقتدرہ نے سیکولرازم کو تاحال ایک سیاسی قدر کے طور پر قبول نہیں کیا۔ مشرق وسطیٰ کے دیگر ممالک مثلاً ترکی، الجیریا، مصر، تیونس اور شام کی طرح سعودی عرب میں ابھی سیکولرازم کو تنازعے یا مقابلے کا اکھاڑہ نہیں بنایا گیا۔ چنانچہ آگے پیش کئے گئے تجزیئے میں اس کا حوالہ اس طور نہیں دیا جائے گا۔

ہمارے تجزیئے کی بنیاد دو خطوط پر ہوگی۔ پہلے خط تحقیق کا تعلق سعودی عرب کے اسلام کی نوعیت اور ریاست میں اس کے طرز اطلاق سے ہے۔ سعودی عرب میں مذہب اور سیاست کے تعلق کی ایک تاریخ موجود ہے لیکن اس کے باوجود اسلام کثیر مرکزی ہوتا جارہا ہے۔ نچلی سطح سے سرکاری اسلام کے متعلق سوالات اٹھنے لگے ہیں۔ ہم نے ان آوازوں کے منابع ڈھونڈنے اور ان کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ ریاست آوازوں پر کس ردعمل کا اظہار کررہی ہے۔ تاہم سعودی ریاست اور اسلام کے درمیان موجود اس تعلق کے طریق بالعموم غیر متاثر چلے آرہے ہیں۔ وہابی اسلام کا سعودی سلطنت کی غایت کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ اس کے باوجود سعودی گھرانے کے سیاسی جواز کیلئے کچھ انتظامات بھی کئے گئے ہیں۔ مثلاً نوے کے عشرے کے اوائل میں مجلس شوریٰ قائم کردی گئی جس کا عرصے سے انتظار کیا جارہا تھا، تاہم تاحال واضح نہیں کہ آیا یہ مجلس شوریٰ یا نیچے سے اٹھنے والی آوازیں مذہبی یا سیاسی آزادی کیلئے کتنی مفید ثابت ہوتی ہیں۔ اس امر کو کسی حد تک واضح ہوتے کوئی بیس برس لگ جائیں گے۔ جب سعودی گھرانے کے طلال بن ولید جیسے انتخابات پسند اور اصلاح کے حامی شہزادے اور عام معاشرے سے اٹھنے والے سعودی ایک نئی سیاسی جماعت میں مجتمع ہوں گے۔ لیکن یہاں پر بھی ایک بات قابل غور ہے جس کا تعلق عرب اور مسلم معاشروں کے طالب علموں کے نئے رجحانات سے ہے۔ یعنی اس امر سے کہ یہ لوگ اپنے متعلق مغرب کے خیالات پر کس طرح کا

MashalBooks.com

ردعمل دیتے ہیں۔ عرب یا مسلم ممالک کے متعلق لکھتے ہوئے بالعموم اس مفروضے سے آغاز کیا جاتا ہے کہ یہاں تشخص کی مرکزی اشارت اسلام ہے اور سیاست اورآئیڈیالوجی میں اس کا مقام طے شدہ ہے۔ بالخصوص جب سعودی عرب میں مذہب اور سیاست کا معاملہ ہو اور سیاسی جواز کی تشکیل نو پر ان کے اثرات کی بات ہوتو اس طرح کی ترغیب اور روایت سے دامن چھڑانا مشکل ہوجاتا ہے۔ بہرکیف یہ اندازفکر دہرے مسائل پیدا کرسکتا ہے۔ اگر ہم اس سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ہم سعودی عرب میں مذہب اور سیاست کے اختلاط کی اثباتیت کے منکر ہیں اور اگر اسے مان لیا جاتا ہے تو ہم ایک طرح کی تکسیریت میں الجھ جاتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ سعودی عرب میں ریاست اور سیاست کے باہمی تعلق کا کوئی جائزہ بھی ایک اورطرز کار کو یکساں اہمیت دیئے بغیر نہیں لیا جاسکتا جس کا براہ راست تعلق سیاسی جواز سے بنتا ہے۔ ہمارے اس موخرالذکر طریق میں سیاسی اقتصادیات اور اس کی تیل کی بنیاد دونوں شامل ہیں۔ اور یہ امر بھی شامل ہے کہ اس مملکت کی اقتصادیات اور سیاسی ترقی کا باہمی تعلق بہت کمزور ہے۔ ساتھ ہی ساتھ بیرونی تعلقات اور بالخصوص سعود کے گھرانے کا امریکہ سے تعلق بھی پیش نظر رکھنا پڑے گا۔ ایک اور مسئلہ یہ ہے کہ ان تمام عوامل کو باہم متعلق خیال کرنا ہوگا۔ یوں ہمارا تجزیہ کوئی یک رخی تفہیم نہیں بلکہ سعودی عرب میں سیاسی جواز ان تمام عوامل کے باہمی تعلقات پر غوروفکر کا متقاضی ہوگا۔ بالخصوص 11 ستمبر کے حملوں کے بعد اس تحقیق کا کثیر جہتی ہونا اور بھی کھل کر سامنے آ گیا ہے۔ ان سوالوں کا تعلق فقط سیاسی جواز سے نہیں رہتا بلکہ خودسعودی ریاست کا جواز بھی زیر بحث آ سکتا ہے جو ابھی تک کسی کو اقتدار میں شریک کرنے کیلئے تیار نہیں، جہاں حکمران جواب دہ نہیں اور معاشرتی مساوات کیلئے بہت طویل سفر طے کرنا ضروری ہے۔

اسلام، سیاست اورسعودی ریاست

جدید سعودی تاریخ کا پس منظر جنگ، قبائلی جھگڑوں اور منتشر قبائل سے عبارت ہے۔ چنانچہ اس تاریخ کے بیان میں اسلام کو ملنے والی مرکزی حیثیت کچھ زیادہ تعجب انگیز نہیں ہونی چاہیئے ۔ اس کی دو وجوہات ہیں۔ ایک تو یہ کہ جدید سعودی عرب سے قبل کے بدوؤں اور قبیلوں میں کوئی ایسی عصبیت موجود نہیں تھی جو انہیں باہم متحد کردے۔ تعلقات کی قبائلی بنیاد ریاست

سازی کی راہ میں بڑی رکاوٹ تھی۔ ابن خلدون کی اصطلاحات میں بات کی جائے تو اس عہد میں عصبیت زیادہ تر انتشاری قوت کے طور پر کام کررہی تھی۔ دوسری وجہ یہ کہ اسلام اپنے وہابی(2) روپ میں واحد اجتماع انگیز قوت کے طور پر موجود تھا یعنی یہ مجتمع کرنے والی عصبیت تھی۔ ابن خلدون کی اصطلاحات میں تب اسلام ریاست سازی اور شاہی حکومت کی تشکیل اور تشکیل نو(3) کیلئے دستیاب قوت تھا۔ سعودی تاریخ کے راوی سعودی ریاست کی پیدائش کو دو افراد کے ساتھ وابستہ کرتے ہیں: ایک محمد ابن عبدالوہاب (1703-92ء) اور محمد ابن سعود (1735-65ء)۔ ان دونوں میں پہلے نام محمد کے علاوہ بھی بہت کچھ مشترک تھا۔ دونوں کو سعودی عرب کے بانیان کی حیثیت حاصل تھی۔ عبدالوہاب نے ایک مذہبی مصلح کی حیثیت سے کام کیا اور وہابیت کی تعلیم دی جسے اس ریاست میں بنیاد اور جواز کی آئیڈیالوجی کا درجہ ملا۔ اس نئے مکتب فکر نے ریاست کی سیاست اور مذہب کو متاثر کیا۔ ابن سعود پہلے ال دریا کا امیر ہوا کرتا تھا۔ وہ عبدالوہاب کا حلقہ بگوش ہوا تو اس نے جدید سعودی ریاست کی بنیاد کیلئے کام شروع کیا جو آج ڈیڑھ سوسال بعد ہمارے سامنے ہے۔(5)

مطلب یہ کہ سعودی ریاست کی پیدائش میں قلم اور تلوار کے اتحاد کا بڑا ہاتھ ہے۔ وہابی اخوان (6) نے عبدالعزیز ابن سعود (1953ء۔1880ء) کا ساتھ دیا جو تلوار اور سیاسی مہارت میں تمام مخالف قبیلوں پر حاوی تھا۔ اس اتحاد کے نتیجے میں تیس کے عشرے میں جدید سعودی ریاست وجود میں آئی۔ یہاں غور کرنے کی بات یہ ہے کہ اس سارے بیان میں ریاست کا ذکر موجودنہیں۔ ریاست کی پیدائش دراصل مذہب اور سیاست کے اتحاد کی صورت سامنے آئی۔ یہ ریاست کا نہایت منفرد تصور ہے۔ یہاں ریاست کے عام نشانات یعنی قومی ترانہ، جھنڈا اور سرکاری نام نے ریاست کو تشکیل نہیں دیا۔ ریاست ان نشانات سے بنتی بھی نہیں۔ یہ نشانات فقط علامتیں ہوتی ہیں۔ سعودی عرب کے جھنڈے پر موجود دو متقاطع تلواریں اور کلمہ محض ریاست کی علامتیں ہیں۔ اور بطور علامت ان میں سعودی ریاست کی اساسی اقدار کا خاصا بڑا حصہ ہے۔ اپنی اصل میں یہ ریاست اور مذہب کے درمیان موجود تعلق کا اظہار ہیں(8)۔ چنانچہ یہ کہنے میں کچھ مبالغہ نہ ہوگا کہ سعودی ریاست دراصل ایک بے ریاست معاشرت پر منطبق ہے۔ اس امر کو مندرجہ ذیل حقائق تقویت دیتے ہیں:۔

☆ مغرب اور بالخصوص تیونس یا مشرق اور بالخصوص مصر میں ریاستی ارتقا کے برعکس سعودی

عرب میں ایسی کوئی تاریخی روایت موجود نہیں ہے۔

☆ سعودی عرب میں ریاست کے تصور پر عالمانہ بحث کی روایت بھی نہیں ملتی۔ سعودی ریاست کو مدینہ میں قائم ہونے والی پیغمبر اسلام کی ریاست کا تسلسل نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس طرح کی روایت مشرق اور مغرب میں کئی جگہ ملتی ہے۔

☆ جدید ریاست کے لوازمات کی حامل ہونے کے باوجود سعودی ریاست میں ادارہ جاتی ارتقا موجود نہیں اور یہ جدید ریاست سے کہیں زیادہ ایک نجی بادشاہت ہے۔ اگرچہ عامتہ الناس کی تعلیم اور دیگر سہولتوں پر بہت کچھ خرچ کیا گیا ہے لیکن تیل کی آمدن کا بہت بڑا حصہ سعود گھرانے کے پاس ہے۔ یوں سعودی عرب کو زیادہ سے زیادہ ایک برادری کی ریاست کہا جاسکتا ہے۔

☆ اس لئے سعودی ریاست کو قانونی منطقی طرز کار کی ٹھوس روایت کا وارث نہیں مانا جاسکتا جو ہمیشہ اور مکمل طور پر رضائے عامہ کے تحت چلنے کی پابند ہوتی ہے۔(9) سعودی گھرانے کے ذاتی فیصلے، ترجیحات اور مفادات کی حامل سعودی ریاست کو زیادہ سے زیادہ ایک وڈیرہ شاہی قرار دیا جاسکتا ہے۔

☆ چونکہ سعودی ریاست میں مذہب اور سیاست کا اختلاط بطور بنیاد موجود ہے چنانچہ اسے دو ایسے میدانوں پر مبنی مانا جاسکتا ہے جن میں مخاصمت اور کشاکش کی بہت زیادہ گنجائش موجود ہے۔ ریاست کی قانونی حیثیت اور ہئیت مقتدرہ کے جواز پر بھی یہ حقائق اثرانداز ہوتے ہیں۔ جہاں قرآن کو آئین، اسلامی قانون کو ملکی قانون، مغربی پارلیمنٹ اور جماعتوں جیسے اداروں کو غیر موجود مانا جائے اور جہاں وہابی مکتب فکر کے علما کو سیاسی قوت حاصل ہو وہاں واضح ہوجانا چاہیے کہ ریاست کی غایتی اقدار کو بغیر کوئی سوال اٹھائے تسلیم کرنا ہوگا۔(16) اگر قرآن کی اخلاقی، قانونی یا سیاسی اقدار کے حوالے سے تعبیر کرنے کے ذمہ داران سے کوئی غلطی بھی سرزد ہوجاتی ہے یا ان ذمہ داران کے سیاسی سرپرست ان تعبیروں سے من چاہا استفادہ کرتے ہیں تو کسی انسان کو ان پر حرف گیری کی اجازت نہیں۔ سعودی عرب میں ریاست اور مذہب کے اختلاط کا سوال کچھ اور وضاحتوں کا متقاضی بھی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ریاست کا کنٹرول مذہب کے پاس نہیں۔ معاملہ اس کے اُلٹ ہے۔ چونکہ تمام تر

قوت بادشاہ کے ہاتھ میں ہے چنانچہ اسے حاصل مراعات لامحدود ہیں۔نظری اعتبار سے تو شریعت قانون اعلیٰ ہے لیکن بادشاہ کو حاصل اختیارات اتنے زیادہ ہیں کہ وہ نہ صرف علما کے مالیاتی معاملات دیکھتا ہے بلکہ انہیں تعینات بھی کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ اپنے مخالف علما کو تعینات نہیں کرسکتا۔ بادشاہ اپنے مفادات میں علما کو لاتا اور فارغ کرتا رہتا ہے۔ ابیورش (Aburish) نے اس نقطہ نظر کے ثبوت میں خاصے شواہد مہیا کئے ہیں۔خشوگی اور یمنی ان میں سے دو معروف مثالیں ہیں۔(1) دیگر ٹیکنوکریٹوں کی طرح مذہبی بیوروکریسی بھی بادشاہ کی رضامندی کی پابند ہے۔ ابھی حال ہی میں شاہی گھرانے نے مسجد الحرام کے امام شیخ صالح بن عبداللہ الحمیدؒ کو مجلس شوریٰ کی صدارت دی ہے جو سعودی ریاست میں مذہب اور سیاست کے اختلاط کی ایک اور مثال ہے۔ 11 ستمبر کے بعد مذہبی مقتدرہ کو زیردست رکھنے کے حوالے سے سعودی گھرانے کی ضرورت اور بھی بڑھ گئی ہے۔

مذہب اور سیاست کے درمیان کشمکش

دو نکات کی وضاحت قدرے ضروری ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ وہابی قدامت پرستی اور سیاست باہم منسلک ہیں تو اس کا مطلب یہ نہ لیا جائے کہ مذہب اور سیاست کے درمیان کسی طرح کی کشمکش موجود نہیں۔ یہ بھی درست ہے کہ ایسی کشمکش میں بالائی ریاستی مذہبی مقتدرہ ملوث نہیں لیکن عامتہ الناس میں مقبول ایسے علما اور اسلامی کارکنوں کی کمی نہیں جو ریاست اور اس کے ساتھ وابستہ علما کے خلاف ہیں۔ جس طرح ریاست نے وہابی قدامت پسندوں کو اپنی سیاسی قوت کے لئے ساتھ ملا رکھا ہے اسی طرح ان کے مخالف مذہبی قوتیں بھی اسلام کے اپنے برانڈ کو ریاست کے خلاف استعمال کررہی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں کچھ لوگ موجود ہیں جو ریاست کو مذہبی اجارہ داری اور اپنے مقاصد کیلئے استعمال کی اجازت نہیں دینا چاہتے۔ دوسرے الفاظ میں اگر ریاست مذہب کو اپنی جوازخیزی میں استعمال کرسکتی ہے تو پھر معاشرہ بھی اسے حکمرانوں کے جواز کے خلاف یا کم ازکم ان کی ترجیحات اور تشریقات کے خلاف برت سکتا ہے۔ دوسرے نکتے کا تعلق اس رجحان سے ہے کہ مذہب کو ریاست اور اس کے مخالفین قوت کے منبع کے طور پر منتخب کرلیتے ہیں۔ کسی حد تک قرار دیا جاسکتا ہے کہ سعودی معاشرت میں مذہب ایک کارگاہ ہے جسے

MashalBooks.com

مذہبی علما اور غیرعلما اپنے اعمال کے جواز اور اپنے نقطہ نظر کے تحفظ کیلئے استعمال کرتے ہیں۔ اگرچہ مذہب سعودی معاشرت اور سیاست کے اندر بہت دور تک سرایت کئے ہوئے ہے لیکن اقتدار کی ماہیت اقتصاد، فوجی اتحاد اور اخلاقیات بحیثیت مجموعی پر خاصا بحث مباحثہ ہوتا ہے۔ اگر ان مباحث میں شریعت کو حوالہ بنایا جاتا ہے تو اس کی وجہ محض یہ ہے کہ اپنے آغاز سے ہی سعودی ریاست نے اسے اپنے مشن اور وجود کی کارگہ جواز قرار دے رکھا ہے۔ سعودی حکمرانوں کو نچلے طبقات سے لاحق چیلنج انہی بنیادوں پر ہوتے ہیں جنہیں حکمرانوں نے منتخب کیا یعنی اسلام۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہ تمام تر مسابقت اور مقابلے کی حدود واضح طور پر مذہبی ہیں خواہ ان کا تعلق اقتصاد سے ہو، مذہبی معاملات سے ہو یا ملکی سلامتی سے۔ سیاسی مخالفت یا ریاست کو درپیش چیلنج کا اندازہ کرنے کیلئے جنگ خلیج کا ایک جائزہ ضروری ہے۔ یہاں چیلنج یا سیاسی مخالفت کی اصطلاحیں مخصوص تناظر میں استعمال ہوئی ہیں۔ مخالفت یا حزب مخالف کا تعلق سیاسی روایات سے ہوتا ہے۔ اگر سیاست ثقافت، روایت، علامت یا تاریخی یادگار سے مرتب ہوتی ہے تو پھر سعودی عرب میں سیاسی مخالفت جیسی کوئی شے موجود نہیں۔ (12) یہ کہنا مقصود نہیں ہے کہ اختلاف موجود نہیں۔ یہ تو خود سعودی گھرانے کے اندر بھی موجود ہیں۔ لیکن غالب رجحان یہ ہے کہ ان اختلافات کو قبائلی رنگ دیا جائے۔ انہیں طے کرنے کیلئے بالعموم روایتی طریقے استعمال ہوتے ہیں اور بڑے بوڑھوں کی مداخلت اور رشتوں کے لین دین جیسے طریقے اپنائے جاتے ہیں۔ لیکن متبادل حکمت عملی یا مفادات اور ترجیحات کے متبادل طرزعمل کے حامیوں کی نمائندگی جیسی منظّم اور بالا جازت سیاسی سرگرمی جیسی کوئی شے سعودی عرب میں نہیں پائی جاتی۔ اس تعریف کی رو سے سعودی سیاست میں سیاسی حزب اختلاف کبھی کوئی اہم شے نہیں رہی۔ اختلاف کے اظہار اور نمائندگی کو بالعموم نظرانداز نہیں کیا گیا اور قابل سزا ٹھہرایا گیا۔ اسی لئے لفظ چیلنج کو اس کے معمول کے معنوں میں نہیں برتا جاسکتا۔ چیلنج تو سسٹم کے اندر سے اٹھتا ہے اور اس کے ساتھ وفادار رہتے ہوئے تبدیلی کی سفارش کرتا ہے۔ یعنی کہ مقتدرہ کو اس طور عمل کرنے کیلئے کہا جاتا ہے گویا تغیر ان کا اپنا عمل ہے۔ سعودی سیاسی تاریخ میں اس طرح کے واقعات ملتے ہیں اور تغیر کا ارشاد کے تحت برپا ہونا مانا جاتا ہے جو علما کا ایک فریضہ ہے۔ سیاسی جماعتوں سے تہی اس ملک میں علما وقتاً فوقتاً اور عارضی طور پر مفادات کے تحت اکٹھے ہونے والے گروپ کی صورت کام کرتے ہیں لیکن ان کا حزب اختلاف کے طور پر سامنے آنا ضروری نہیں ہے۔ اس تناظر میں

دیکھا جائے تو چیلنج بالعموم وقتی ہوتے ہیں۔ سعودی عرب میں حزب اختلاف کی بجائے چیلنج زیادہ عام ہیں۔ لیکن اب اختلافی مکتب فکر سامنے آنے لگے ہیں جن کے اپنے اپنے رجحانات اور مفاد ہیں۔ مختصر یہ کہ سعودی عرب میں کچھ چیلنج وہابی علما کی طرف سے ہیں جسے وفاداروں کے چیلنج کہا جاتا ہے اور کچھ چیلنج سوسائٹی کے اندر سے ہیں جنہیں زیادہ خطرناک سمجھا جاتا ہے۔ دوسری جنگ خلیج نے ان دونوں مخالفتوں کو اجاگر کیا۔ اس جنگ میں کویت پر عراقی حملے کے بعد سعودی عرب کی طرف سے امریکہ نے مداخلت کی۔ سعودی عرب کے ساتھ گلف کوآپریشن کونسل کی ریاستیں بھی شامل تھیں اور اس امریکی مداخلت کو اقوام متحدہ کی منظوری حاصل تھی۔ یہاں سعودی یا امریکی خارجہ پالیسی کے حسن و قبح پر تفصیلی بحث کی گنجائش موجود نہیں۔ (13) اتنا بتا دینا ہی کافی رہے گا کہ مسجد الحرام پر تسلط کے دس سال کے بعد پہلی بار سعودی عرب میں غیر ملکی افواج موجود تھیں اور چیلنج کرنے والوں اور مخالفوں دونوں کو اس پر اعتراض تھا۔ چونکہ مقابلہ مذہب کے اندر ہو رہا تھا۔ چنانچہ جمہوریت کی بجائے اصلاح کے نعرے لگ رہے تھے۔ نہ کوئی چیلنج اور نہ ہی ردعمل ایسا تھا کہ اسے سیکولر زبان یا خیالات میں بیان کیا جاسکے۔ یہ لوگ بھی سعودی سیاسی یا معاشرتی زندگی کے حوالے سے کم مذہبی نہیں تھے۔ یہ لوگ تو محض سیاست، اقتصادیات، معاشرت اور تحفظ کے سلسلے میں اسلام کے طرز اطلاق کی اصلاح چاہتے تھے۔ انہوں نے سعودی حکومت کو بطور کلیت چیلنج کیا۔ ان کا مسئلہ یہ نہیں تھا کہ آیا سعودی گھرانہ حکومت کا اہل ہے یا نہیں۔ اسی لئے انہوں نے سعودی گھرانے کے متبادل کے طور پر کوئی تصور پیش نہ کیا۔ اس طرح کے چیلنج مسجد الحرام پر ہونے والے تسلط کے خاتمے پر ختم ہوگئے۔ اگر سعودی گھرانے میں اس طور احتجاج رجسٹرڈ کروانے والے کے خیالات پر غور کیا گیا ہوتا تو کئی چیلنج نمٹائے جاسکتے تھے۔ ان لوگوں کو عالموں کی بدعنوانی اور ان کے حکمران آقاؤں کے عمل پر اعتراض تھا۔ انہیں مغرب اور بالخصوص امریکہ کے ساتھ کاروبار کرنے والوں کی بدعنوانیوں پر اعتراض تھا۔ یہ لوگ سمجھتے تھے کہ یوں مسلمانوں کی دولت غلط طریقے سے استعمال کی جارہی ہے۔

''تمام مسلم حکمرانوں کا تعلق قریش سے ہونا ضروری ہے۔ کافروں اور ملحدوں کے ساتھ تعاون کر رہے ہیں۔ شاہی خاندان بدعنوان ہے۔ یہ دولت کا پجاری ہے اور اسے مسجدوں پر نہیں بلکہ محلات پر خرچ کرتا ہے۔ ان کا کہا مانو گے تو تمہیں امیر کردیں گے۔ بصورت دیگر تمہیں تعزیر و تعذیب سے گزرنا ہوگا۔ علما نے شاہی خاندان کو خبردار کیا تھا لیکن عبدالعزیز ابن

جاز اس خاندان کا تنخواہ دار ہے اور ان کے عملوں کو صائب قرار دیتا ہے۔'' (14)

اس حوالے سے پتہ چلتا ہے کہ خلیج کے علاقے اور سعودی عرب سے لاکھوں امریکی فوجیوں کی آمد نے بہت پرانے مسئلوں کو چھیڑ دیا ہے اور ان کے اندر ردعمل کی خواہش مزید شدید ہوگئی ہے۔ حالیہ درپیش چیلنج اور مخالفت کے تحت آنے والے تقاضے بھی بدعنوانی، بدکرداری، حکومتی بدفعلی اور یورپی قوتوں اور بالخصوص امریکہ کے ساتھ تعلقات کے انہی پرانے تنازعات کے گرد گھومتے ہیں۔ اگر یہ مان لیا جاتا ہے کہ نوے کے عشرے میں سنی اسلام سیاست میں آگے بڑھا ہے اوراس کی وہابی شکل کے ساتھ بھی یہی کچھ ہوا ہے تو پھر ماننا پڑے گا کہ اسلام کے اس تغیر میں سعودی عرب میں آنے والی ان تبدیلیوں کا ہاتھ بھی ہے۔ نوے کے عشرے کا سعودی عرب زیادہ گنجان آباد، پڑھا لکھا اور بیرونی دنیا کے ساتھ بہتر طور پر منسلک ہے۔ آج یہ زیادہ خودکفیل ملک بھی ہے اور عالمی برادری پر اس کے انحصار میں اضافہ بھی ہوا ہے۔ چونکہ اس کی آبادی بڑھ گئی ہے چنانچہ اسلامی یونیورسٹیوں کے فارغ التحصیل بھی زیادہ ہوگئے ہیں اور بے روزگاروں میں اضافے کا باعث بھی بنے ہیں۔ مسئلہ صرف یہ نہیں کہ انہیں کھپایا جائے بلکہ غیرملکی کارکنوں پر انحصار کم کیا جائے اور یوں بے روزگاری پر قابو پایا جائے۔

ایک مسئلہ غیرملکی کارکنوں کی تعداد کم کرنے کا بھی ہے جو یہاں رویے کے روشن خیال نمونے لاتے ہیں اور سیاسی بے چینی کا سبب بنتے ہیں۔ ممکن ہے کہ بالآخر ملینوں استادوں اور بیوروکریٹوں کو ان غیرملکیوں کی جگہ لینے کیلئے تیار کرلیا جائے۔ لیکن اگر ریفائنریوں میں کام کرنے والے ٹیکنیشن اور اس طرح کے دوسرے کاموں میں بھی سعودی شہریوں کو لگانا ہے تو لمبی منصوبہ بندی اور طویل عرصہ درکار ہوگا۔ آبادی کے حوالے سے دیکھا جائے تو سعودی عرب میں پی ایچ ڈی کے حاملین کی تعداد تمام عرب ملکوں سے زیادہ ہے۔ صرف مجلس شوریٰ اور ہیئت کبار العلما کے نوے ارکان کو دیکھ لیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ سعودی عرب میں اہل افراد کی کمی نہیں۔

سعودی سرمایہ کاروں اور بالخصوص سعودی شاہی گھرانے کے پاس اتنا پیٹرو ڈالر موجود ہے کہ ذرائع ابلاغ کو اپنے ہاتھوں میں مرتکز رکھنا کوئی مسئلہ نہیں۔ عرب دنیا میں ذرائع ابلاغ بتدریج سعودیوں کے پاس مرتکز ہورہے ہیں۔ تین سب سے بڑے عرب روزنامے 'الخیاط'، 'العالم الیوم' اور 'الشرق الاوسط' سعودیوں کی ملکیت ہیں۔ ان کے بعد آنے والے تقریباً پینتالیس رسالے اور دیگر ابلاغی وسیلے جو عرب دنیا اور یورپ اور امریکہ سے نکلتے ہیں سعودیوں

کے پاس ہیں۔ علاوہ ازیں تین ٹیلی ویژن نیٹ ورک یعنی ''اے آر ٹی'' (ART) ''اور بٹ'' اور ''ایم بی سی'' سعودیوں کے پاس ہیں۔ ان میں سے موخرالذکر عرب ناظرین کا مقبول ترین چینل ہے۔ (15) انٹرنیٹ کا استعمال بھی بڑھ رہا ہے اور تعلیم ، کاروبار اور بیوروکریسی میں عام ہو رہا ہے۔

نوے کے عشرے کا سعودی عرب بیرونی دنیا کے ساتھ فقط غیر ملکی کارکنوں، امریکہ اور یورپ میں موجود اپنے ہزاروں طالب علموں، کمپیوٹروں اور پیٹرو ڈالروں کے بینک اکاؤنٹوں کے ذریعے ہی منسلک نہیں بلکہ اس حوالے سے دفاعی معاملات بھی بنیادی کردار ادا کر رہے ہیں۔ مغربی صنعت کی خوشحالی کا دارومدار پٹرول پر ہے اور وہ دنیا کے تیل کے ذخائر کے پچیس فی صد کے حامل ملک سے لاتعلق نہیں رہ سکتے۔ خود سلطنت کی خوشحالی کا انحصار اس امر پر ہے کہ مغرب اس کے تیل کی خریداری کرتا رہے۔ چنانچہ تعجب نہیں کہ اسرائیل کے ساتھ ساتھ سعودی عرب بھی مشرق وسطیٰ میں امریکہ کا قریبی حلیف ہے۔ انہی اقتصادی مفادات کے سبب نوے کے عشرے میں ان دو ملکوں کے درمیان بے مثال فوجی تعاون ہوا۔ 11 ستمبر کے حوالے سے ایک قضیہ یہ ہے کہ امریکہ اور طالبان دونوں سعودی عرب کے حلیف تھے۔ امریکی انہیں ایران اور عراق سے تحفظ فراہم کر رہے تھے۔ البتہ طالبان کے ساتھ مسئلہ مختلف تھا۔ 11 ستمبر کے واقعات کے بعد سفارتی تعلقات منقطع ہونے تک سعودی عرب وہابی ازم کو بھی بڑی سرگرمی سے برآمد کر رہا تھا اور طالبان کی صورت انہیں بڑے بااعتبار گاہک میسر آ رہے تھے۔ پیٹرو ڈالروں کا بہاؤ جاری تھا لیکن اس بار یہ سعودیوں سے ان کے افغان موکلین کو جا رہے تھے۔ (16)

ریاست کی چارہ جو معاشرت

یوں دیکھا جائے تو سعودی عرب میں سنی اسلام کو سیاسیانے کے عمل کے مرکز میں سعودی معاشرت کی جدت موجود ہے اور اس کا تعلق پڑھے لکھے طبقے اور کاروباری حضرات کے ساتھ بھی ہے۔ سعودی ریاست کو درپیش چیلنج کاروں اور مخالفین کے اجزائے ترکیبی اور ان کے پیغام کو دیکھ کر بھی اس جدت کی تفہیم ہوتی ہے۔ جدت کا اندازہ یہاں سے بھی کیا جاسکتا ہے کہ چیلنج کرنے والوں میں بعض عالم بھی شامل ہیں جنہیں سعودی حکمران ہمیشہ سے اپنی آخری نظریاتی دفاعی لائن سمجھتے چلے آئے ہیں۔ اگرچہ علما نے ہمیشہ حکمرانوں کے ساتھ بنا کر رکھی ہے

لیکن ان کی وفاداری کو غیر مشروط سمجھ لینا ایک بڑی غلطی ہوگی۔ یہ لوگ شریعت کی حکمرانی اور شاہی خاندان کو حاصل اختیارات کے درمیان توازنی عامل کے طور پر کام کرتے رہے ہیں۔ اسلامی قانون کے علمبردار ہونے کے ناطے ان کے پاس ایک ہی اعلیٰ قدر موجود ہے۔ وہ یہ کہ مشرق وسطیٰ میں موجود جدت اور مغربیت کے طریقے سلطنت، اسلامی قانون اور اس کی وہابی شکل میں داخل نہ ہوں۔ ریاستی طفیلی ہونے کے ناطے حالت کچھ ایسی قابل رشک نہیں۔ وہ خدا اور انسانوں کے احکام کے درمیان بٹے ہوئے ہیں۔ انسان اپنے احکام میں ریاستی نظام کے استحکام کے طالب ہیں۔ حکمرانوں کے نزدیک اچھے اعمال استحکام اور ریاستی نظم ونسق کے مترادف ہیں۔ توقع کی جاتی ہے کہ علما اپنا طرزِ عمل ان اقدار کی مطابقت میں ڈھالیں۔ دوسری طرف خدا کے احکام ہیں جن کے تحت علما اپنے فرائض بڑی بے دلی سے سرانجام دیتے ہیں کہ مبادا کوئی عمل دنیاوی حکمرانوں کو ناگوار نہ گزرے۔ اثر ورسوخ کے حامل جلووی قبائل کی طرح ان کے پاس بھی نیم فوجی قوت ہوتی یا ولی عہد کی طرح گارڈز کے دستے ان کے پاس بھی ہوتے تو یہ لوگ بھی بہ احسن اللہ کے احکام کی پابندی کروانے کی کوشش کرتے۔

چنانچہ جب ملک کے جید ترین عالم اور سینئر سکالرز کونسل کے ایک رکن نے 1991ء کے دوصفحاتی ''خطاب شوال'' نامی عرضداشت پر دستخط کئے تو ثابت ہوگیا کہ اصلاح کیلئے اٹھنے والی آواز محض غیر سرکاری عالموں تک محدود نہیں۔ مرحوم شیخ عبدالعزیز ابن باز جسے مملکت میں عشروں تک اعلیٰ ترین مذہبی عہدے پر فائز رکھا گیا تھا اور محمد الصالح ابن عثمان نے دیگر پچاس علما کے ساتھ اس عرضداشت پر دستخط کئے۔ اس عرضداشت نے گھرانے کے ساتھ وفادارانہ چیلنج کی ایک مثال پیش کی۔ وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کررہے تھے کہ نظام کے اندر سے اٹھنے والی رہنما آواز بھی گھمبیر ہوسکتی ہے اور اس میں بھی آزادانہ رائے کا امکان ہوسکتا ہے۔ ممکن ہے کہ اس عرضداشت پر دستخط کے عمل میں ان دو معروف اور معزز علما نے اپنے سیاسی آقاؤں کی بے مثال خدمت کی ہو۔ ان کے دستخط دو مقاصد کیلئے ہوسکتے تھے۔ اول تو یہ کہ حکمرانوں کو پھیلتی بے چینی کا احساس دلانا اور دوسرے انقلابی قسم کی سیاسی سرگرمیوں کو دبانا تھا تاکہ عدم استحکام پیدا نہ ہو۔ مسلمان علما نے ماضی اور حال کسی بھی زمانے میں عدم استحکام کو پسند نہیں کیا۔ ان علما کی عرضداشت کا مقصد سعودی حکمرانوں کو بے دخل کرنا نہیں تھا بلکہ انہیں باور کروانا تھا کہ مفاہمت کے عمل میں چیزوں کی تشکیل نو نسبتاً بہتر کام ہے۔ ابن عثیمین میں سے کوئی بھی سعودی حکمران

جماعت یا ان کے اقتدار کو ناجائز نہیں ٹھہرا رہا تھا۔ ''خطاب شوال'' پر دستخط کرتے ہوئے بھی ان لوگوں نے یہی خیال کیا ہوگا کہ اس طرح کی رہنمائی فراہم کرنا علما سے متوقع اور ان کے لئے جائز ہے۔

چنانچہ کچھ حیرت کی بات نہیں کہ ابن بعث نے 1992ء کے ''مذاکرات النصیح'' پر دستخط نہیں کئے جسے ریفارم میمورنڈم کہا جاسکتا ہے۔(17) اس میں سعودی نظام کی خامیاں اور کمزوریاں مفصل بیان کی گئیں تھیں اور یہ خاصا جامع تھا۔ لیکن ابن باز نے قرار دیا کہ یہ عدم استحکام کا سبب بن سکتی ہے۔ یقیناً اس کے اپنے خدشات ہوں گے کہ کہیں یہ تفرقہ، فتنہ اور تحذب کا سبب نہ بنے۔ حالانکہ مذاکرہ میں بھی وہی مطالبات تھے جو کہ ''خطاب شوال'' میں کئے گئے تھے۔ بن باز کے دستخط کرنے کے انداز سے پتہ چلتا تھا کہ اسے بنیادی طور پر مذاکرہ کے انقلابی انداز سے اختلاف تھا اور وہ سمجھتا تھا کہ یوں معاشرے کا ایک طبقہ ریاست کے خلاف صف آرا ہوجائے گا۔ لیکن اس انکار کی کچھ اور وجوہات بھی ہوسکتی ہیں۔ اس مذاکرے پر 109 افراد کے دستخط موجود تھے۔ ان میں سے بیشتر اور بالخصوص سعودی نظام سے ابن باز کے مقابلے میں بہت کم باخبر تھے۔ ابن باز کچھ زیادہ ہی اچھی طرح جانتا تھا کہ سعودی عرب میں اس طرح کی آواز بلند کرنا ایک سعئی لاحاصل رہے گی۔ سعودی عرب کی تاریخ ایسی تحریکوں سے بھری پڑی ہے جنہیں بڑی بے رحمی کے ساتھ کچل دیا گیا۔(18) ایک مثال سلطنت میں ٹی وی کے قیام کے خلاف وہابیوں کا احتجاج تھا جن کی رہنمائی ایک شہزادے کے پاس تھی۔ ابن باز نے تاریخ سے سبق سیکھا ہوگا کہ سعودی عرب میں تغیر قدری ہوسکتا ہے اور بار بار کی عرضداشت سے کچھ حاصل ہونے کا نہیں۔ ابھی ایک سال پہلے اس نے ''خطاب شوال'' پر دستخط کئے تھے۔ وہ مذاکرے پر دستخط کے عمل میں اپنی چالیس سالہ خدمات کا وزن سعودی حکمرانوں کے خلاف نہیں ڈال سکتا تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ابن باز نے مذاکرہ کو اٹھتی حزب اختلاف کا ایک جزو سمجھا ہو جس کے ساتھ وہ متفق نہیں ہوسکتا۔ ہوسکتا ہے کہ اس نے بھانپ لیا ہو کہ مذاکرہ دوسری جنگ خلیج کے تباہ کن نتائج کے تناظر میں پیش ہوا ہے۔ یعنی اس وقت جب سعودی اقتصادیات تباہی سے دوچار ہے اور یہاں سعودی سرزمین پر غیرملکی فوجی دستے موجود ہیں اور دوسری طرف سعودی حکمران داخلی مسائل سے زیادہ توجہ خارجہ پالیسی پر مرکوز کئے ہوئے ہیں۔

اس سے بھی زیادہ یہ کہ ابن باز نے تنقید کی کہ مذاکرہ اور اس کے مصنفین معروضیت

کی کمی سے دوچار ہیں۔ اپنی مختصر سی تنقید میں اس نے مذاکرے میں موجود نصیحت کی اسلامیت پر شک کا اظہار کیا جبکہ وہ سمجھتا تھا کہ اسلامی نصیحت کو معروضی اور منصفانہ ہونا چاہیئے۔ اس نے الزام لگایا کہ مذاکرہ کے دستخط کنندگان نے محاصر الدولہ یعنی سلطنت کے مثبت پہلوؤں کو نظر انداز کرتے ہوئے محض حکمرانوں کی ناکامیوں کو اچھالا ہے۔ (19) اس نے یہ بھی کہا کہ اگرچہ وہ اور سینئر سکالرز کونسل میں دیگر لوگ یادداشت کی مذمت کرتے ہیں لیکن یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ الواقع یعنی تازہ ترین صورتحال بے نقص ہے۔ (20) ابن باز اور دیگر سینئر علما نے یادداشت کی مذمت کرتے ہوئے اسے امت کی وحدت کیلئے خطرہ بھی قرار دیا جس سے سوائے ریاست اور امت کے دشمنوں کے کسی کو فائدہ نہیں ہوسکتا۔ یہ بیان کرنا بھی ضروری ہے کہ سترہ ارکان کی سینئر سکالرز کونسل میں سے سات نے اس بیان یعنی 1991ء کی عرضداشت کے اجرا میں حصہ نہیں لیا تھا۔

تب ابن باز کے برعکس نوجوان علما کو امید تھی کہ وہ سعودی گھرانے کو اس مشکل وقت میں گھیر کر اپنے مطالبات منوالیں گے۔ پچھلے بیس سال کی اسلحہ بندی پر ہونے والا بھاری خرچ بے کار جاتا نظر آتا تھا۔ سعودی حکمرانوں کو حفاظت کیلئے اب بھی غیر ممالک پر بھروسہ کرنا پڑ رہا تھا۔ نوے کے عشرے کے دفاعی اخراجات اسی کے عشرے کے مقابلے میں دوگنا تھے۔ لیکن انتہائی ترقی یافتہ اور مہنگے جنگی ہتھیار اور آلات پر خرچ کئے گئے اربوں ڈالر سعودی حکمرانوں کا دفاع کرنے میں ناکام نظر آتے تھے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ کویت اور سعودی عرب کو عراق کے خلاف امریکی جنگی کوششوں کا معاوضہ ادا کرنا پڑا تھا۔ مذاکرے پر دستخط کرنے والے قرار دیتے تھے کہ اس عمل کا کوئی اقتصادی، سیاسی یا مذہبی جواز نہیں ہے۔ اس مذاکرے کا ایک حصہ مکمل طور پر غیر ملکی تعلقات اور ایک دوسرا حصہ فوجی تیاریوں کیلئے وقف تھا جن میں کافر ریاستوں اور اسلام کے خلاف لڑنے والی مسلم ریاستوں کے ساتھ تعلقات کی مذمت کی گئی تھی۔ اسی مذاکرے میں سعودی عرب میں غیر ملکی اور ناقابل اعتبار فوجی دستوں کی تعیناتی پر نکتہ چینی کی گئی۔ 1991ء سے 1992ء تک امریکیوں نے سعودی سرزمین پر اتنا زیادہ اسلحہ جمع کیا اور اتنے زیادہ فوجی تعینات کئے کہ سعودی عرب کی خودمختاری خطرے میں نظر آنے لگی۔ (21)

مذاکرے کے دستخط کنندگان نے قرار دیا کہ سعودی عوام بھاری دفاعی اخراجات اور شاہی لالچ کے درمیان پس رہے ہیں اور شاہی خانوادہ تیل کی فروخت سے حاصل ہونے والی

MashalBooks.com

آمدن کے ایک بڑے حصے پر ہاتھ صاف کررہا ہے۔ مذہبی حوالے سے یہ دستخط کنندگان متفق تھے کہ حکمران طبقہ شریعت کا پابند بھی نہیں ہے۔ اگرچہ مذاکرے کے مطالبات وہی تھے جو ایک سال پہلے خطاب شوال میں پیش کئے جاچکے تھے لیکن اس بار تنقید زیادہ سخت اور زبان زیادہ سیاسی تھی۔ حکمرانوں پر الزام لگایا گیا تھا کہ انہوں نے ریاستی معاملات بگاڑ کر رکھ دیئے ہیں اور انہیں اقتصادیات، عدالت، مذہبی معاملات، خارجہ پالیسی اور قومی دفاع میں اصلاحی عمل کو فروغ دینا چاہیئے۔ مذاکرے میں تیل کی ملکی دولت اور اس کے انتظام کو خاص طور پر سامنے لایا گیا تھا۔ قرار دیا گیا تھا کہ یہ دولت لوگوں کی ہے اور بحیثیت مجموعی ان کی فلاح پر خرچ ہونی چاہیئے۔ حکمرانوں کے سیاسی جوابدہ ہونے اور شریعت کے ساتھ وابستگی پر ہونے والے مطالبات بھی خاصے واضح تھے۔ اگرچہ اس بار بھی شریعت کو اچھا مقام ملا لیکن صاف پتہ چلتا تھا کہ اس کا مزاج خطاب شوال کے مقابلے میں زیادہ سیاسی ہے۔ مالیات اور اقتصادیات والے حصے میں مالیاتی جوابدہی پر خاصا زور دیا گیا۔ اس میں الجیریا اور اردن کو دی گئی بلینوں ڈالر امداد کا بھی ذکر تھا حالانکہ اول الذکر کی فوجی حکومت نے اپنے لوگوں پر شدید مظالم ڈھائے تھے اور دوسرے اردن کی شہرت بھی کچھ ایسی بے داغ نہ تھی۔ سابقہ سوویت یونین کو دی گئی مالی مدد کے ساتھ ساتھ امریکی بانڈوں میں سرمایہ کاری کے ذریعے سود کے حصول پر بھی تنقید کی گئی۔(22) اس یادداشت میں آمدنیوں اور وسائل کے مابین پائے جانے والے تفاوت کا ذکر کرتے ہوئے مسئلہ اٹھایا گیا تھا کہ مملکت کے کئی حصوں میں سکول اور دیگر کئی سہولتوں کی کمی ہے۔ بہت سے سعودی اپنے حکمرانوں کے برعکس شدید غربت کی زندگی بسر کررہے ہیں۔(23) اس یادداشت پر مذہبی علما اور پیشہ ور حضرات سمیت ان اساتذہ نے بھی دستخط کئے جو سعودی اور مغربی تعلیم کے باوجود محض مالی کمزوری کے سبب سیاسی عمل میں پیچھے رہ گئے تھے۔(24) ان میں سے بہت سے مقامی مساجد سے وابستہ تھے اور پریس میں کام کررہے تھے۔ ان کا سیاسی وجود بہت معمولی سہی لیکن غیر اہم نہیں تھا۔ کچھ مذہبی علما کی اہمیت محض علاقائی تھی لیکن مدینہ اسلامی یونیورسٹی اور امام محمد بن سعود یونیورسٹی کی بنا پر اہم تھے۔ ان میں سے ایک سفال الحوالی اور دوسرا سلمان الاوَدہ تھا۔ عرضداشت کی حمایت دو اور مذہبی علما عبداللہ ابن عبداللہ الجبرین اور عبداللہ الحماد الجلالی نے بھی کی تھی۔ اس عرضداشت کا مزاج بھی اسلامی ساخت سے کسی صورت باہر نہ تھا۔ موخرالذکر دونوں عالم مملکت میں امریکی موجودگی کے خلاف تھے اور اپنی رائے کا اظہار کھل کر کرتے تھے۔

MashalBooks.com

1994ء میں انہیں پانچ سال کیلئے جیل بھیجا گیا کہ انہوں نے 1992ء کی یادداشت میں اٹھائے گئے سوالوں پر سیاسی اور مذہبی رہنماؤں کی متفقہ رائے سے اختلاف کیا تھا۔

سعودی حکمرانوں کا نقطہ نظریہ تھا کہ مملکت میں امریکی دستوں کی موجودگی کو سینئر سکالرز کونسل کے جاری کردہ فتوے کی حمایت حاصل ہے۔ اس مسئلے پر مزید بحث کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ لیکن اس فتوے میں بہت کچھ بین السطور بھی شامل تھا۔ فتوے کی زیادہ تر ذمہ داری ابن باز پر تھی اور انہوں نے توسیع پسند بعث حکومت کے سربراہ صدام حسین کے ہاتھوں سعودی حکمرانوں کو درپیش خطرے کا مداوا کیا تھا۔ فتویٰ دینے والوں نے حنبلی فقہ کے ایک ممتاز عالم تقی الدین احمد ابن تیمیہ سے استنباط کرتے ہوئے قرار دیا تھا کہ حملے کا خطرہ ہو تو مسلم حکمران غیرمسلم حکمران سے معاونت طلب کرسکتا ہے۔ اس سلسلے میں بھی دو باتیں پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ ایک تو یہ کہ فتویٰ بہت عمومی تھا اور ایک ایسے ماخذ سے استفادہ کیا گیا تھا جو وہابیوں میں بہت مقبول چلا آ رہا ہے۔ ابن باز نے اسے سعودی تناظر میں بیان نہیں کیا تھا اور نہ ہی اس میں امریکہ کا ذکر موجود تھا۔ دوسرے الفاظ میں وہ اس سارے معاملے کی سیاست سے باہر رہا اور اس نے سیاست کو سیاستدانوں کیلئے چھوڑ دیا۔ یہ اور بات ہے کہ دینی اور دنیاوی کے درمیان فرق کا فلسفہ وہابیوں نے کبھی واضح الفاظ میں تسلیم نہیں کیا۔ اہم تر بات یہ ہے کہ ابن باز نے یہ فتویٰ اس شرط کے ساتھ بیان کیا تھا کہ حکمران کو لاحق خطرے کے ٹلتے ہی غیرمسلم حکمران کی معاونت سے کنارہ کشی اختیار کی جائے۔ یوں الحوالی اور الاوَدہ اور ان کے ساتھی دستخط کنندگان کو تحریک ملی تھی کہ وہ کویت کی آزادی کے فوراً بعد امریکی دستوں کے نکل جانے کا مطالبہ کریں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ شاہی گھرانے سمیت تمام سعودیوں کیلئے غیرملکی دستوں کی موجودگی حساس مسئلہ ہے۔

ابھرتی ہوئی حزب اختلاف

مملکت میں امریکی دستوں کی موجودگی پر متشویش لوگوں نے شاہ کو بھیجے گئے مذاکرے کے مندرجات خفیہ نہ رہنے دیئے۔ مذاکرے کے خلاف اگر کوئی جذبات موجود تھے تو ان کی وجہ مذہب کے متعلق اس کے مندرجات نہیں تھے۔ اس کے بالکل برعکس مذاکرہ مذہبی اعتبار سے خاصا مضبوط تھا۔ درحقیقت مذاکرے کی زبان، انداز اور پیغام سب اس طرح کا تھا کہ دستخط

کنندگان اسلام پسندوں کی صف میں آتے تھے اور بالخصوص اخوان المسلمین اور اصلاح کے متعلق اس کے فلسفے سے متاثر لگتے تھے۔ یہ نتیجہ اخذ کرنا بھی درست نہیں کہ یادداشت کا مرکزی محرک سیاسی تھا۔ بظاہر تو اس کا محرک مذہبی لگتا ہے۔ یہی وجہ تھی کہ دستخط کنندگان نے دعوہ یعنی تبلیغ کو مسلم ریاست کا بڑا مشن قرار دیا تھا۔ اس یادداشت کے ذریعے ریاست کو بتایا گیا تھا کہ اس کا کردار شریعت کی علمبرداری اور دعوی کی سرپرستی ہے۔ اس کی مخالفت تو ان بنیادوں پر ہوئی تھی کہ اس نے حکمرانوں پر کچھ زیادہ ہی تنقید کی تھی جسے مقتدرہ اور مذہب کے بہت سے لوگ فتنے کا پیش خیمہ گردانتے تھے۔ بہرکیف سعودی عوام میں مذاکرہ کیلئے خاصی ہمدردی پائی جاتی تھی۔ بعض ماہرین کا یہ خیال درست ہے کہ تب نہ صرف سعودی عرب بلکہ پوری عرب دنیا میں انقلابی اسلام اور اسے سیاسیانے کا عمل عروج پر تھا۔(26) اصل مسئلہ یہ تھا کہ لہجہ بدل گیا تھا۔ خطاب شوال وفاداروں کی عرضداشت تھی اور مذاکرہ کی تنقید خاصی کڑی تھی۔ اگرچہ مذاکرے میں بھی انہیں اقتدار سے الگ کرنے کا مطالبہ نہیں تھا لیکن ان کے جواز کو چیلنج ضرور کیا گیا تھا۔ اسی طرح کی ایک اور کوشش شہری حقوق کے دفاع کیلئے بنائی گئی کمیٹی تھی۔ اس کمیٹی کی سربراہی طبیعیات داں محمد المسعر ی اور وکیل سعد الفقیہہ کے پاس تھی۔

پچھلے چند برسوں سے حزب اختلاف والوں نے اپنا لائحہ عمل بدل دیا ہے۔ اس میں تنظیم کی بہتری اور افرادی قوت کو بڑھانے پر توجہ دی گئی ہے۔(27) برطانیہ اور دیگر یورپی ممالک میں موجود اسلام پسندوں نے اس کی خاصی حمایت کی ہے۔ لیکن بیرونی استعانت کی افادیت محدود رہتی ہے۔ عام سعودیوں سے انکا رابطہ محدود ہے۔ غیر ممالک سے ملنے والی حمایت بھی کا ملتا غیر موثر نہیں اور سعودی عرب پر زیادہ عوامی شراکت اور حکمرانوں کی جواب دہی کیلئے دباؤ بڑھ رہا ہے۔ اسے مجبور کیا جارہا ہے کہ اپنے مخالفین کے ساتھ نسبتاً بہتر سلوک کرے۔ لیکن ایک اہم بات یہ ہے کہ انسانی حقوق کے حوالے سے سعودی عرب کا ریکارڈ بعض دیگر عرب ممالک سے بہت بہتر ہے۔ مثال کے طور پر ''مذاکرات'' پیش کرنے والوں کو کوئی جسمانی ضرب نہیں پہنچائی گئی۔

مختصر یہ کہ سعودی ابھرتی حزب اختلاف حکمرانوں کے جواز کو تو چیلنج کرتی ہے لیکن سیاسی عمل میں اسلام کے جواز کو نہیں۔ یہ اور بات ہے کہ حزب اختلاف کے کچھ لوگوں کو علم ہے کہ حکمران اسلام کو استعمال کرتے ہوئے اپنے اقتدار کو طول دیتے ہیں۔ چنانچہ المسعر ی نے

اپنی کتاب "Holding the Rulers Accountable" (28) میں اس موضوع کو ''محاسبات الحکم'' کے عنوان سے بیان کیا ہے۔ لیکن المسعری بھی اپنے اعتراضات کی بنیاد ابن تیمیہ کی تعلیمات کو قرار دیتا ہے۔ یوں دیکھا جائے تو جدید سعودی عرب میں متنازعہ مسئلہ اسلام میں سیاست کا کردار نہیں۔ اصل تنازعہ یہ ہے کہ اسلام، اس کی علامات اور اداروں کو اقتصاد، سیاست اور ثقافت میں کس طرح برتا جارہا ہے۔ اسلامی حکومت کے مبادیات 'الامر بالمعروف و نہی عن المنکر' میں طے ہوتے ہیں۔(29) بطور طبیعیات داں المسعری کے سائنسی اندازنظر کا نتیجہ ہے کہ وہ قانونیت اور اداریت کے ان مغربی تصورات کو اپنانے پر آمادہ ہے جنہیں اب تک سعودی حکمران وہابیت برانڈ اسلام کے خلاف جانتے ہیں۔ المسعری قرار دیتا ہے کہ سیاسی جماعتوں کی صورت متحد ہونے کے بعد بھی مسلمان خیر میں شرکت اور شر سے مناہی کا خدائی حکم بجا لا سکتے ہیں۔ یعنی قرآن میں مسلمانوں کیلئے موجود جماعت سازی کا حکم المسعری کے نزدیک سیاسی جماعت کا حکم ہے اور اسے وہابی اصول کے تحت بدعت سمجھا جائے گا۔ المسعری 'تعدد الاحزاب' یعنی کثیر جماعتی نظام کی حمایت کرتا ہے اور سعودی نظام میں یہ قطعاً نئی شے ہے۔(31) اسے سعودی حکمرانوں کی اس اسلامی تعبیر پر اعتراض ہے کہ منظّم سیاسی زندگی بدعقیدگی کے مترادف ہے۔(32) اگرچہ المسعری جمہوریت کا نام نہیں لیتا لیکن کئی جمہوری اصلاحات کی سفارش کرتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ ایسی آزاد عدلیہ ضروری ہے کہ جو حکمرانوں کو بھی جوابدہ ٹھہرا سکے۔(33)

مستقبل

11 ستمبر نے ایک پنڈورا بکس کھول دیا۔ اگر سعودی حکمرانوں نے معاشرے میں بڑھتی بے چینی کا خیال رکھا ہوتا اور ریاست اور معاشرے کے درمیان تعلقات کو بہتر بنایا ہوتا تو کیا نیویارک پر ہونے والے حملوں سے بچا جاسکتا تھا۔ اس سوال کا جواب دینا مشکل ہے۔ لیکن اتنا کہا جاسکتا ہے کہ سعودی حکمران معاشرتی و اقتصادی ترقی اور سیاسی اصلاح کے درمیان موجود خلیج کو محسوس نہ کرسکے۔ درست ہے کہ سعودی آبادی میں اضافہ ہورہا ہے اور تیل کی قیمت گر رہی ہے۔ اور یہ بھی درست ہے کہ فی نفر آمدن اسی کے عشرے کے اوائل کے بعد سے نوے کے عشرے کے اواخر تک نصف رہ گئی ہے۔ لیکن یہ بھی اتنا ہی درست ہے کہ سعودی گھروں،

MashalBooks.com

تعلیم، صحت، زراعت اور ملکی زیریں ڈھانچے کی جدت کاری پر بھاری خرچ کر رہے ہیں۔ بالآخر سعودیوں کو ٹیکس دینا پڑیں گے اور نتیجتاً وہ نمائندگی اور سیاسی کیک میں حصے کا مطالبہ کریں گے۔ ابھی کوئی بیس سال پہلے ہیلر اور سیفرن نے پیش گوئی کی تھی کہ سیاسی نمائندگی کی جو وبا جدید ہوتی معاشرتوں کو لاحق ہے جلد ہی سعودی عرب کو بھی لگ جائے گی۔(34) سعودی عرب میں موجود حالات کو دیکھتے ہوئے ہیلر اور سیفرن کے اس نتیجے سے اتفاق کرنا پڑتا ہے کہ جوں جوں متوسط طبقے میں اضافہ ہوگا اور شہزادے جدید تعلیم پائیں گے موجودہ سیاسی نظام بحیثیت مجموعی ان کے لئے ناقابل ہونے لگے گا۔(35) اگر بن لادن کو اپنی سیاسی پوزیشن کی نمائندگی کا موقعہ ملا ہوتا یعنی امریکی دستوں کے ٹھہرنے یا نکل جانے پر بحث کے دروازے بند نہ رہے ہوتے تو 11 ستمبر کے واقعات رونما نہ ہوتے۔ کم از کم فریڈ ہالیڈے یہی سمجھتا ہے۔(36) یہ سوال تو خیر درس گاہی نوعیت کا ہے اور اس کا درست جواب دینا خاصا مشکل ہے لیکن اسے پیش کرنے کا اصل مقصد اس امر پر زور دینا ہے کہ چیلنج اور حزب اختلاف دونوں سے نمٹنے کیلئے سعودی عرب کو اپنی حکمت عملی بدلنا ہوگی۔ ناقدین سے شہریت چھین لینا، انہیں ملک بدر کرنا یا جیل بھجوا دینا ایسے اقدامات ہیں جن پر مکالمے کی ضرورت ہے۔ جب مکالمے، سیاسی اظہار اور تنظیم کے دروازے بند ہوتے ہیں تو بہت سے سیاسی کارکن انتہا پسندی کی راہ اختیار کرتے ہیں۔ اگر 1996ء کے خبر ٹاورز میں بم دھماکوں، 1998ء میں کینیا اور تنزانیہ کی امریکی ایمبیسیوں پر بم پھینکنے اور 11 ستمبر کے حملے میں بن لادن کو ملوث کرنا ہے تو پھر سیاسی عمل میں شریک نہ کئے جانے والے مذہبی انتہا پسندی کی راہ اختیار کر سکتے ہیں۔ ایک سعودی ترجمان کا کہنا ہے:

''1990ء تک بن لادن سعودی عرب واپس آ کر اپنے خاندانی کاروبار کو چلانے لگا تھا۔ کویت پر عراق کے حملے کے بعد اس نے شاہی خاندان کو قائل کیا کہ سلطنت کے تحفظ کیلئے ایک عوامی دفاع کا بندوبست کیا جائے اور افغان جنگ میں حصہ لینے والے لڑاکوں پر مشتمل ایک فوج تشکیل دی جائے۔ اس کی بجائے شاہ فہد نے امریکیوں کو دعوت دے دی۔ اس پر بن لادن کو شدید صدمہ ہوا۔ 5,40,000 امریکی فوجیوں کی سعودی عرب آمد شروع ہوئی تو بن لادن نے شاہی خاندان پر تنقید شروع کر دی اور سعودی علما کو اپنے ساتھ ملانے لگا کہ وہ ملک میں غیر مسلموں کی موجودگی کے خلاف فتوے دیں۔

''کویت کی آزادی کے بعد بھی کوئی بیس ہزار امریکی فوجی سعودی عرب میں اپنے

اڈوں پر جم گئے تو لادن کی تنقید زیادہ ہوگئی۔ 1992ء میں وزیرداخلہ پرنس نائف کے ساتھ اس کی ایک گرما گرم ملاقات ہوئی اور لادن نے اسے اسلام کا غدار قرار دیا۔ نائف نے شاہ فہد سے شکایت کی اور بن لادن کو ناپسندیدہ شخصیت قرار دے دیا گیا۔ اس کے باوجود بن لادن کے حمایتی شاہی خاندان میں موجود رہے۔ 1992ء میں بن لادن سوڈان چلا گیا۔ شاہی خاندان پر اس کی تنقید جاری رہی اور بالاخر وہ اتنے دق ہوگئے کہ 1994ء میں اس کی شہریت منسوخ کردی گئی''۔ (37)

اس پیرے سے بھی پتہ چلتا ہے کہ اگر ادارے اور جمہوری یا کم از کم مشاورتی راستے موجود نہ ہوں تو دباؤ کس طرح اپنے لئے راستہ بناتا ہے۔ ایک بار پھر اس سارے فرسودہ نظام کی ذمہ داری سعودی حکومت پر جاتی ہے۔ معاشرے کو کمزور کرنے کے عمل میں سعودی ریاست نے انجانے میں خود کو کمزور کرلیا ہے۔ سعودی حکمرانوں نے اپنی تاریخ میں داخلی چیلنجوں کا مقابلہ کرنے کیلئے معاشرے میں عوامی طاقت کی بنیاد تعمیر کرنے کی بجائے سوسائٹی کو ٹکڑوں میں تقسیم کرنے کو ترجیح دیئے رکھی۔ (38)

شہزادے ملکی اقتصاد کا حصہ ہیں۔ ان کے پاس بلینوں کے شیئر اور سینکڑوں کمپنیوں کی ملکیت ہے۔ انہیں بھی سیاست میں نیچے سے اوپر آنے کا حق ملنا چاہیئے۔ یہ بھی پارٹیاں بنائیں اور سعودی معاشرت کی ترقی میں حصہ لیں اور تکثیری سیاست کو ترویج کریں۔ یہ بھی عام شہری یا رہنما کی حیثیت سے ملک کے سیاسی منظرنامے کی تقلیب میں حصہ لے سکتے ہیں۔ کاروباری منافع کی طرح سیاسی سرگرمی کا منافع بھی ہوتا ہے۔ شخصی سیاست پر انحصار کے نتیجے میں سعودی حکمرانوں نے اس امر کو نظرانداز کردیا ہے کہ باقی دنیا کے ساتھ میل جول نے معاشرے کی ساخت پر انقلابی اثر ڈالا ہے۔ (39) تیل کی دولت کے گرد متحد معاشرت بالاخر اس دولت کی تقسیم پر لڑنے لگتی ہے اور ایسے مسائل اٹھ کھڑے ہوتے ہیں جنہیں شخصی سیاست حل نہیں کرسکتی۔ سعودی عرب میں اب تک کوئی خودمختار اور نمائندہ تنظیم موجود نہیں جو ادارہ جاتی انداز میں پیچیدہ سیاسی مطالبوں کو پرکھ اور سمجھ سکے۔

ریاست کی طرف سے ردعمل کے طور پر تین طرح کے اقدامات دیکھنے کو ملتے ہیں۔ ان میں سے ایک کو انضباطی کہا جاسکتا ہے۔ کوئی بھی ایسا اقدام جو قانونی اور ادارہ جاتی ڈھانچے کو مضبوط کرتا ہے۔ وہ انضباط کو بھی تقویت دیتا ہے اور تعزیری اقدامات کی ضرورت کم ہونے لگتی

ہے۔ مثبت ردعمل میں شاہ فہد کا یہ فیصلہ بھی شامل تھا کہ 1990ء کے احتجاج میں حصہ لینے والی خواتین کو درس گاہوں سے نکال دیئے جانے کا عمل ختم کیا جائے اور انہیں یونیورسٹیوں میں واپس لے لیا جائے۔ علاوہ ازیں اس نے ان کے مالی نقصان کی تلافی بھی کی۔(41) 1993ء میں مجلس شوریٰ بنائی گئی جو سعودی سیاسی نظام میں اہم ترین اختراع ہے۔ عبیر سمجھتا ہے کہ اس مجلس کی ساخت نوے کے عشرے کے اوائل میں ہونے والی عرضداشت کا نتیجہ ہے۔ چونکہ یہ مجلس منتخب نہیں بلکہ نامزد اراکین پر مشتمل ہے چنانچہ اس میں اساسی سطح کی کمزوری موجود ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ درست سمت میں ایک اہم اور مثبت قدم ہے۔ 1997ء میں اس مجلس کے اراکین کی تعداد بڑھا کر نوے کردی گئی اور 2001ء میں ایک سو بیس۔ ناممکن نہیں کہ کوئی دس سالوں کے بعد سعودی حکمرانوں کی ایک نئی جماعت جزواً منتخب کونسل کا راستہ اختیار کرے۔ سیاسی جوازخیزی اور ریاستی معاشرتی تعلقات کے حوالے سے موجود نازک مسائل کے حل کا ایک طریقہ یہ بھی ہے۔ بہتر حکومت کے یہ مطالبات نئے نہیں ہیں۔ ساٹھ کے عشرے میں بھی روشن خیال شہزادوں نے شہزادہ طلال کی سربراہی میں آئینی بادشاہت کا مطالبہ کیا تھا تاکہ شاہی خانوادے کی مراعات کو محدود کیا جا سکے اور جزوا منتخب پارلیمنٹ بنائی جا سکے۔ روایت کی بقا کو جمہوری حکومت کیلئے ضروری انتظامات کے ساتھ متصادم خیال کرنا درست نہیں ہوگا۔ اسی طرح شوریٰ اور جمہوریت کو باہم الگ خیال کرنا بھی غور طلب مسئلہ ہے۔ امین ساعتی نے شوری کو جمہوریت سے بہتر قرار دیا۔ وہ کہتا ہے کہ شوریٰ خدائی نظام ہے اور تمام زمانوں اور جگہوں کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ وہ قرار دیتا ہے کہ سیاسی جماعت مسلمانوں کو تقسیم کرتی ہے جبکہ مسلمانوں کو اپنی صفیں متحد کرنے کا کہا گیا ہے۔ جمہوریت پر اسکا اعتراض یہی ہے کہ یوں مسلمان تقسیم ہوتے ہیں۔ اسطرح کی علیت مسلم معاشرت میں جمہوریت کے مسئلے کو ضرورت سے زیادہ اور گمراہ کن سادہ معنوں میں دیکھتی ہے۔ نتیجتاً شوریٰ کا نظام اچھی حکومت کے دیگر تصورات کے ساتھ آہنگ پیدا نہیں کر پاتا ساعتی کے نزدیک جمہوریت کے غیر موزوں ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے۔ اسکا اصرار ہے کہ سعودی عرب میں اچھی حکومت کا قیام شوریٰ اور نامزد شوریٰ کی مدد سے بھی ممکن ہو سکتا ہے۔

تعزیر و تعذیب بھی موجود ہے لیکن عراق وغیرہ کے مقابلے میں سعودی عرب اور گلف کی دیگر ریاستوں نے یہ طریقہ بہت زیادہ نہیں اپنایا۔ لیکن جب ریاست انضباط اور تقسیم کیلئے کام

کرتی ہے تو تعذیب کا عمل اہم ہو جاتا ہے۔ اصل چیلنج یہ ہے کہ سیاسی اور اقتصادی تقسیم کو بہتر بنایا جائے۔ جیسا کہ نوے کے عشرے کے اوائل کی عرضداشت سے بھی پتہ چلتا ہے کہ سیاسی نظام اور معاشرے کی کشادگی کی خاصی گنجائش موجود ہے۔ اب وہ زمانے نہیں رہے کہ حکومت لوگوں کو روٹی دے کر یا سیاسی حلیف خرید کر نچنت ہو بیٹھے۔ سیاسی عمل میں شمولیت کا راستہ ہی سیاسی اقدار، استحکام، جواز اور شہریت کے اشتراک کا راستہ ہے۔ اس کے بعد بھی دولت یا دیگر اقتصادی فلاح کی تقسیم میں مساوات کی اہمیت کم نہیں ہوتی۔ سنی حلیفوں اور شیعہ مخالفوں دونوں کو اس عمل میں شریک کرنا ہوگا۔ یادداشت میں مالی بدعنوانی اور دولت کی مساوی تقسیم کی ضرورت دونوں کو نمایاں انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ سعودی حکمرانوں نے بین الاقوامی سطح پر فلاح کے کاموں میں دل کھول کر خرچ کیا ہے۔ غریب مسلم ممالک کی مدد کی گئی ہے اور یورپی یونیورسٹیوں میں عربی اور اسلام کے مطالعات کیلئے کئی ادارے قائم کئے گئے ہیں۔ انہوں نے یہ سب کام اسلام کے نام پر کیا۔ انہیں چیلنج کرنے والے بھی اسلام کا نام استعمال کررہے ہیں ۔ سعودی عرب میں ریاست اور معاشرت کے درمیان کشاکش روزافزوں ہے اور سیاسی عمل میں اسلام کو مزید دخیل کیا جارہا ہے۔ اس کشمکش کے نتائج پر قبل از وقت کچھ کہنا مشکل ہے۔ حالانکہ شاہی گھرانے کے نوجوان اور بردبار شہزادے حکومتی مشینری میں زیادہ سے زیادہ حصہ لینے لگے ہیں۔ کوئی وجہ نہیں کہ مستقبل میں کسی الحوالی یا الاوٗدہ کو اپنے جیسے روشن خیال اور سیاسی آزادی کے داعی شہزادے سعودی فیصلہ سازوں میں نہ مل سکیں۔ کچھ آثار تو ابھی نظر آنے لگے ہیں۔ جنوری 2003ء میں شاہی خانوادے نے پہلی بار ہیومن رائٹس واچ کو ملک میں کام کرنے کی اجازت دی۔ ان تمام معلومات کے پیش نظر کہا جاسکتا ہے کہ فقط انضباط کے ذریعے ہی سعودی حکومت اور عوام سیاست کو ممکنات کا فن بناسکتے ہیں۔ اسلام کی صورت میں ان کے پاس ایک مشترکہ پلیٹ فارم موجود ہے۔ ان کے لئے اصل چیلنج یہ ہے کہ مکالمے، باہمی رواداری اور بقائے باہمی جیسی اقدار کو اس مشترکہ پلیٹ فارم پر کس طرح تلاش کریں۔

باب چہارم

اسلامی جمہوریہ ایران میں اصلاح کی سیاست

(فریدہ فرحی)

1999ء کے اواخر میں آیت اللہ حسینی علی منتظری نے حجتہ الاسلام عبداللہ نوری کے باپ کو ٹیلی فون پر اپنی حمایت کا یقین دلایا اور کہا: ''ثابت قدم رہو کیونکہ تمہارا بیٹا اپنے عقیدے اور مذہب کے باعث قید کیا گیا ہے۔(1) '' نمایاں انقلابی خدمات سرانجام دینے والے عبداللہ نوری کو مختلف طرح کے الزامات لگا کر پانچ سال کیلئے جیل بھجوایا گیا تھا۔ اس نے آزادی اظہار کے دفاع، مذہبی رواداری کی ضرورت اور بے ضابطہ طرزحکومت کے استرداد میں علما کی ایک خصوصی عدالت میں بیان دیا تھا۔ اس پر لگنے والے الزامات کا تعلق اس بیان سے تھا۔ صورتحال سے بے خبر شخص یہی سمجھے گا کہ آیت اللہ مذہبی جذبات اور راستبازی سے غافل ایک حکومت اور اس کی اپوزیشن کے تعلقات پر بات کررہا ہے۔ لیکن آیت اللہ منتظری اہل تشیع کے نزدیک ایک ممتاز مرجع تقلید ہے اور کبھی ایران کا طاقتور ترین مذہبی رہنما بننے کی راہ پر گامزن تھا۔ لیکن اب اسے گھر پر نظر بند رکھا گیا ہے کیونکہ وہ مذہبی حکومت پر جبر کا الزام لگا رہا تھا۔ اس نے یہ سارا بیان ایک اسلامی حکومت کے خلاف دیا جس کے برسراقتدار آنے میں اس نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تھا۔ ایران میں ہر کسی نے اس کے الفاظ کی قوت اور ان میں چھپی ستم ظریفی کو محسوس کیا۔ ابھی صرف ایک نسل پہلے دیگر بہت سے لوگوں کے ساتھ ساتھ ایک ایسی حکومت کی مخالفت پر عالموں کو بھی قید و بند سے گزرنا پڑا جسے وہ ناجائز اور لادین سمجھتے تھے۔ اسلام پسندوں نے تاثر دیا تھا کہ اقتدار میں آنے کے بعد ہی وہ عوام میں مقبول ایک جائز حکومت تشکیل دے سکتے ہیں۔ بیس برس کے بعد اسی اسلامی حکومت کے اپنے جواز کے چیلنج کا سامنا ہے۔ اسلام کی مختلف اشکال کے درمیان کھلی مسابقت اور واضح تصادم سے ہی ایرانی سیاسی افکار میں اسلامی سیاسی اقدار کے

حوالے سے موجود ہلچل کا پتہ چلتا ہے۔ اس طرح کی ہلچل مسلمانوں کے دیگر ممالک میں ابھی شائد موجود نہیں۔ اسلام کی ان اشکال میں سے ایک کے علمبردار قرار دیتے ہیں کہ اہل ایمان کی رہنمائی کیلئے مذہبی احکام کی تعبیر اور مختلف مذہبی اور سیاسی اصولوں کی تشکیل و تعبیر ہی مذہبی رہنماؤں کی ذمہ داری ہے جبکہ دوسرے گروہ کا اصرار ہے کہ جمہوری عمل کی بنیاد پر سیاسی فیصلہ سازی کا حق بھی مذہبی کمیونٹی کے پاس ہونا چاہئیے۔ شورش، بدامنی اور سیاسی جمود سے تھکی ہوئی آبادی کے شکوک بڑھتے جارہے ہیں کہ اس طرح کا اختلاف بذریعہ گفت و شنید حل نہیں ہوپائے گا۔ بعض اوقات ختم نہ ہونے والا اختلافات کا یہ سلسلہ ایرانی ریاست کی تعمیرنو کے منصوبوں کو مشکوک کردیتا ہے۔ اس کی دعویدار حکومت کو اپنے وجود کے جواز کا سامنا ہونے لگتا ہے۔

عوامی تشکیک، مقابلہ بازی اور کشمکش آج کی ایرانی سیاست کا امتیازی نشان بن چکے ہیں اور اس بات میں انہی کا جائزہ لینا مقصود ہے۔ عجب بات یہ ہے کہ اسلام کی مختلف اشکال کے مابین اس کشمکش کے منابع بیس برس پہلے آنے والے انقلاب کے اسلامی کے ساتھ ساتھ جمہوری پہلوؤں میں بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔ ذات پرستی پر مبنی ریاست کے خلاف 1979ء کا انقلاب اسلئے کامیاب ہوا تھا کہ اسے قوتوں کے ایک کثیر طبقاتی اتحاد کا سامنا تھا۔ کم از کم ظاہری طور پر اور آغاز میں انقلاب برپا کرنے والی قوتوں نے جمہوریت اور عوامیت پر آمادگی ظاہر کی تھی۔ ظاہر ہے کہ جمہوریت؛ ذاتی، تاعمر، وراثتی اور بے ضابطگی سے متصف نظام حکومت کے متضاد نظام ہے۔ تاہم جس پیچیدہ گفت وشنید کے نتیجے میں عارضی انقلابی حکومت کی تشکیل کو عوامی حمایت میسر آئی تھی اسے دو مضبوط بنیادوں پر مسترد کیا گیا تھا کہ نہ شخصی حکمرانی اور نہ ہی آمریت۔

یہ تو انقلاب کے بعد ہوا کہ شخصی حکومت اور آمریت الگ الگ ہوگئیں لیکن آمریت کو دوبارہ نافذ کردیا گیا۔ اس بار یہ کام اسلامی جمہوریت جیسی عجوبہ روزگار تخلیق کے نام پر کیا گیا۔ اسے، ایرانی انداز کی جمہوریت یوں کہا جاسکتا ہے کہ شخصی، وراثتی اور تاعمر حکمرانی ختم کی گئی اور صدر اور پالیمنٹ جیسے جمہوری ادارے عام انتخابات کے ذریعے وجود میں آئے۔ ساتھ ہی

ساتھ کھیل کے کلیدی کھلاڑیوں اور منظرعام پر موجود سیاسی طبقات کے درمیان قواعد کا پیچیدہ نظام بھی تشکیل پایا اور اس نے بادشاہت کے تحت چلنے والے نظام کی جگہ لی۔ اس کے اسلام ہونے کی حیثیت پر بحث نیچے آئے گی کہ یہ کس طرح ایک نہایت بارسوخ اور غیرانتخابی سیاسی مذہبی رہبر اور شوریٰ نگہبان جیسے اداروں پر مشتمل تھی جنہیں جمہوری اداروں کے پہلو بہ پہلو قائم کیا گیا اور آئینی طور پر اس طرح کے اختیارات دیئے گئے کہ جمہوری آئینی طریقے غیراسلامی نتائج نہ دینے لگیں۔ چونکہ نیا آنے والا نظام بالائی انقلابی طبقے کے ایک تنگ حلقے پر مشتمل ہونا تھا اور اہل ایمان سے ایک سخت ضابطہ اخلاق کا متقاضی تھا چنانچہ یہ اپنے اس پہلو میں آمرانہ تھا۔ نوری کے مقدمے اور بیس برس پہلے کے حقیقی یا تصوراتی جمہوری اصولوں پر اس کے ڈٹ جانے کے نتیجے میں ایرانی انقلاب نے اپنا چکر پورا کرلیا ہے۔ ایک بار پھر جمہوری حکومت کا ایک انقلابی مطالبہ سامنے آیا ہے۔ وراثت کے بغیر قانون پر مبنی ریاست کا مطالبہ جس میں آمریت کا استرداد بھی شامل ہے۔ اس بار مطالبہ کیا گیا ہے کہ مطلوبہ حکومت کسی بھی شکل میں ہوسکتی۔ نوری کو آیت اللہ منتظری کی حمایت حاصل ہوئی۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ نوری کا مطالبہ کسی تنہا سیاسی منحرف کی آواز نہیں تھی۔ یہ آواز اندر کے حلقے سے ایک مذہبی رہنما نے اٹھائی تھی۔ یہ آواز ایک ایسے شخص نے اٹھائی جو بہت سے انتظامی اور قانون سازی کے مناصب پر فائز رہ چکا تھا۔ پھر اسے عالموں کے حلقے سے تعلق رکھنے والے ایک اور اصلاح پسند حکومت کے علمبردار حجتہ الاسلام محمد خاتمی نے وزیرداخلہ بنادیا تھا۔ خود خاتمی غیرمتوقع طور پر 1997ء کے انتخابات میں بھاری ووٹ لے کر صدر بنا تھا۔ اس نے قانون پر مبنی معاشرے اور حکومت کے وعدے پر یہ کامیابی حاصل کی تھی۔

ایران میں ہونے والے حالیہ واقعات کو بیس سال پہلے شروع ہونے والے انقلابی عملوں کا نقطہ ارتکاز کہا جائے یا یہ محض بے ربط وقوعات ہیں؟ مستقبل کے مورخ کو یہ فیصلہ کرنے کیلئے ماضی پر متانت بھری نظر ڈالنا پڑے گی۔ نوری کے مقدمے نے ایک بات بہرحال پوری طرح واضح کردی ہے۔ آمرانہ اسلامی ریاست کے داعی بعض علما اور دیگر بہت سے حامی ہر طرح سے ایران کے مستقبل اور اس کے پُر ہنگام سیاسی نظام کا حصہ رہنا چاہتے تھے۔ اور وہ نہایت شدت کے ساتھ جمہوریت پسند تھے۔ جیسا کہ نیچے بھی واضح کیا جائے گا یہ وابستگی سیاست میں مذہب کی جمہوری شراکت کے ساتھ تھی اور سیاست سے مذہب کی علیحدگی کے

ساتھ نہیں تھی۔ اس کے باوجود اس سیاسی کھیل کے جمہوری پہلو اور اسے داخل سے درپیش چیلنج نظرانداز نہیں کئے جاسکتے۔

آگے چل کر میں اسلامی قوتوں کے پیچیدہ باہمی تعاملات اور ان کے ساتھ وابستہ اسلام کی مختلف اشکال پر روشنی ڈالوں گا۔ میری کوشش ہوگی کہ ایران میں موجودہ ''جمہوری چیلنج'' اور ایران کی مذہبی مقتدرہ کے اندر اس چیلنج کے مقام کی وضاحت کروں گا کہ اگرچہ سیاسی جدوجہد میں مصروف سیاسی گروہ نے اپنی بقا کے لیے پیدا کیا لیکن یہ ان کے ہاتھ سے پھسلا اور وسیع تر جمہوری مضمرات اور امکانات کی حامل کسی شے میں ڈھل گیا۔ ظاہر ہے کہ امکانات محض امکانات ہی ہوتے ہیں۔ اس کے باوجود قوتوں کے مابین مسابقت کے اس سیاسی کھیل کے وجود سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ساری سیاسی قوتیں خود کو اسلامی اصولوں کی علمبردار قرار دیتی ہیں۔ کوشش کی جائے کہ اس باب میں مابعد ایرانی انقلاب کے تجربے کے خصائص بیان کئے جائیں۔ اس تجربے کے خصائص جسے ابھی تک اپنے جواز کا چیلنج درپیش ہے اور اس ملک کا تجربہ اسلامی ریاست ہے۔

ایک متحد اسلامی ریاست، جاگیروں کا مجموعہ یا دونوں

ایران میں تکثیری سیاست کے موجودہ رجحان کی جڑیں کہاں تلاش کی جائیں؟ عجب بات ہے کہ یہ جڑیں انقلاب کے بعد کی اسلامی ریاست میں ہی تلاش کرنا ہوں گی۔ اور یہ جڑیں معاشرے پر ریاستی کنٹرول کی اصطلاحات میں بیان ہونے والی اتحاد خیز اقتدار کے قیام کی کامیابی میں بھی تلاش کی جاسکتی ہیں۔ میں نے لفظ عجب سوچ سمجھ کر برتا ہے کیونکہ انقلاب کے بعد کی اسلامی ریاست کو بالعموم آبادی کو دبا کر رکھنے کی صلاحیت کی اصطلاحات میں سمجھا جاتا ہے اور اسے ادارہ جاتی تقصیر کے انداز سے نہیں دیکھا جاتا۔ یقیناً سوسائٹی میں اتحاد کے حصول اور اکائیت کی تشکیل انقلاب کے بعد کا اہم تجربہ تھا لیکن اس کامیابی کے کچھ نتائج وعواقب ان چاہے بھی تھے اور پھر یہ بھی ضروری نہیں تھا کہ اس کامیابی کے ساتھ مربوط اور مرکزیت کے حامل ادارے بھی وجود میں آئے۔

سیاسی یکجائی کا عمل بڑی تیزی اور بے رحمی سے مکمل ہوا۔(4) پرانی حکومت کا انہدام ہوا تو اس وقت موجود اداروں اور ایرانی ریاست کے وافر وسائل قبضائے گئے اور انہیں تطہیر کے

عمل سے گزارا گیا۔ متوازی حفاظتی اور عسکری ادارے قائم کیے گئے تاکہ پرانی حکومت کے اداروں میں موجود باقیات کسی طرح کا انحرافی عمل شروع نہ کریں۔ قانونی نظام کو مذہبی عملداری میں دے دیا گیا۔ سیال انقلابی تناظر سے معرض وجود میں آنے والی ادارہ جاتی تنظیم و ترتیب کو اسلامی جمہوریہ ایران کے آئین کی صورت مجسم کیا گیا جو بقول اصغر شیرازی تضادات سے پٹہ پڑا تھا اور ایرانی انقلاب میں شامل متضاد سیاسی قوتوں کا علمبردار تھا۔(5) شیرازی آئین میں موجود دو بنیادی تضادات کی نشاندہی کرتا ہے جنہوں نے بعداز انقلاب کے ایران کی پیش رفت پر اہم اثرات مرتب کیے۔ ایک تضاد آئین میں موجود اسلامی قانون اور غیراسلامی عناصر کے درمیان تھا۔ دوسرے تضاد کا تعلق جمہوری اور غیرجمہوری عناصر سے تھا جن کی بنیاد مقتدرہ کے متعلق تصورات پر تھی۔ ان میں سے ایک تصور عوام کا تھا اور دوسرا اسلامی فقہ کے ماہرین کا۔ جمہوری اور غیرمذہبی عناصر کی مثال کے طور پر آئین بنانے کی ضرورت، صدارتی انتخابات میں لوگوں کی شمولیت، پارلیمنٹ، مقامی کونسلوں اور مذہبی رہنماؤں کی کونسل کی صورت دیکھی جاسکتی ہے۔ دیگر اداروں کی برتری کے باوجود جمہوریت اور غیرمذہبی عناصر پارلیمنٹ کو حاصل اختیارات اور انسانی حقوق کو جزوی طور پر ماننے پر بھی آمادہ نظر آتے ہیں۔ ان انسانی حقوق میں ایرانیوں کے مابین مساوات اور رائے، پریس اور سیاسی جماعتوں کی تشکیل جیسی آزادیاں شامل ہیں۔

آئین کے انسانی قانونی عناصر بھی بڑے واضح ہیں۔ سب سے پہلے تو یہ کہ ریاست کو واضح طور پر اسلامی قرار دیا گیا ہے۔ اس کی قانون سازی کے عمل شریعت کے ماتحت ہیں اور ان پر مسلم قانون کے ماہرین کو فوقیت حاصل ہے۔ علاوہ ازیں آئین میں افراد اور گروپوں کے جمہوری حقوق کو اسلام کی مطابقت میں محدود کیا گیا ہے۔ رہبر یعنی ولی فقیہہ اور گارڈین کونسل کا قیام اس پر مستزاد ہے جو ریاست کی اسلامی ماہیت کے ذمہ دار ہیں۔

زیادہ وضاحت کے ساتھ بات کی جائے تو یوں کہا جاسکتا ہے کہ آئین کے آرٹیکل 2 کے تحت اہل فقیہان کا مسلسل عمل اجتہاد اسلامی نظام حکومت کا بنیادی اصول ہے۔ اس آئین کے آرٹیکل 5 سے اخذ ہوتا ہے کہ انصاف اور اہلیت سے متصف فقیہہ کو اہل تشیع کے بارہویں امام کے منصۂ شہود میں آنے تک حکومت کا حق حاصل ہے۔ یہ فقیہہ فرد واحد بھی ہوسکتا ہے اور فقیہان کی کونسل بھی۔ فقیہہ یعنی رہبر کے اختیارات آئین میں بیان شدہ ہیں اور یہ اسے

محض نگران ہونے سے کہیں برتر مقام دیتی ہیں۔ مثال کے طور پر اسے گارڈین کونسل کے فقیہان کے ساتھ ساتھ ملک کی اعلیٰ ترین عدالتی آسامی پر تقرر کا حق حاصل ہے۔ وہ ملک کی مسلح افواج کا سپریم کمانڈر ہے۔ اگر سپریم کورٹ قرار دیتا ہے کہ صدر نے اپنے قانونی فرائض کی خلاف ورزی کی ہے یا پارلیمنٹ قرار دیتی ہے کہ وہ سیاسی طور پر نااہل ہے تو رہبر کو صدر کو برطرف کرنے کا اختیار بھی حاصل ہے۔ اس کے باوجود رہبر کے اختیارات کی بھی اپنی حدود ہیں۔ مثال کے طور پر اسے قانون سازی کا اختیار حاصل نہیں اور نہ ہی وہ عدالتی اختیارات براہ راست استعمال کرسکتا ہے۔ ہاں البتہ مسلم فقیہان کی زیرنگرانی چلنے والے دیگر غیرمنتخب ادارے موجود ہیں جو قانون سازی اور عدالتی عمل کو کنٹرول کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر گارڈین کونسل پارلیمانی قراردادوں کو ویٹو کرسکتی ہے۔ اس کے بارہ ارکان میں سے چھ کا فقیہہ ہونا لازمی ہے اور فقط انہیں ووٹ دینے کا حق حاصل ہے کہ پارلیمنٹ کی کوئی قرارداد کس حد تک شریعت کے ساتھ موافقت میں ہے یا نہیں۔ آئین کی تعبیر اور صدارتی اور پالیمانی انتخابات اور ریفرنڈموں کی نگرانی بھی اس کونسل کے پاس ہے۔

انقلاب کے فوراً بعد آئین کے اسلامی رنگ کو مزید گہرا کرنے کیلئے ایک اور طریقہ اختیار کیا گیا۔ بظاہر یہ طریقہ معاشرت اور معاشرتی اداروں کو اسلامیانے کیلئے تھا لیکن اس کے نتیجے میں اسلامی انقلابیوں کی بالادستی قائم ہوئی۔ یہ انقلابی آیت اللہ خمینی کی مطلق العنان رہنمائی کو تسلیم کرچکے تھے۔ ابتدا میں اس کا مقصد اسلامی جمہوری پارٹی کے ادارہ جاتی واسطے کے فرائض سرانجام دینا تھا اور اسے پارٹی کے اندرونی اختلافات طے کرنے کے ساتھ ساتھ اس کی پیشرفت کو قابو رکھنا تھا۔ عورتوں کے جبری پردے اور انہیں پہلے سے حاصل کچھ حقوق کو معطل کرنے کے عمل جیسی حرکات کے علاوہ تہران کی امریکی ایمبیسی پر قبضہ کیا گیا جس نے مہدی بازرگام کی معتدل عارضی حکومت کو انجام سے دو چار کیا۔ اس کے علاوہ 1980ء میں عراقی حملے سے دفاع کیلئے عوام کو سامنے لانے کی کامیاب تحریک بھی اسی ادارے نے پیش کی تھی۔ 1980ء اور 1988ء کے درمیان اس جنگ میں بے شمار قربانیاں دی گئیں۔ اس جنگ کی قیادت ایک متوازی فوجی ادارے اسلامک ریپبلک گارڈز کور کے پاس تھی۔ یہ سارا کام مقدس دفاع کے نام پر ہوا۔ مخالفین کو کچلنے اور بعد کی سیاسی جدوجہد میں بطور حوالہ برتنے کیلئے اس جنگ سے بہادرانہ کارناموں کا ایک پورا ذخیرہ تیار کیا گیا۔ درحقیقت ایران عراق جنگ ایک نئے

سیاسی عہد کا آغاز ثابت ہوئی جو جنگ کے بعد بھی باقی رہا۔ ہاں البتہ سیاست کی فہم اور اس کے متعلق تصورات بدل گئے۔ ایران کی جنگی مشینری نے جنگی تمدن کا ماحول پیدا کرنے کیلئے کئی نئے عناصر متعارف کروائے۔(6) محمد جواد غلام رضا کاشی نے شیعہ اقدار کے حوالے سے جنگ کے ماتم، شہادت، عمل، خلوص اور استقامت سمیت ایسی کئی علامتوں کو شناخت کیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جو مثالی کردار مشتہر کیا گیا وہ اسلامی انقلاب کے دوران سامنے آنے والے انقلاب پسند سے کچھ بہت زیادہ دور نہیں تھا۔(7) یہ اور بات ہے کہ انقلاب کے نتیجے میں اٹھنے والی آوازوں میں وحدت سے زیادہ کثرت پائی جاتی تھی۔ اسلام اور روحانی رہنما کے ساتھ ساتھ جمہوریت اور آزادی کے ساتھ وابستگی جیسے متضاد جذبات سب ابھر کر سامنے آگئے تھے۔ اس جنگ نے ملکی حزب اختلاف کو کچلنے کا راستہ بھی فراہم کیا اور بین الاقوامی جارحیت کے خلاف جہاد کا جذبہ بھی۔ کاشی کا کہنا ہے کہ یہ راستہ مخصوص عملی مضمرات کا حامل تھا جن میں سے اہم ترین جنگ اور حوصلے، عبادت، جذبات کی تہذیب، شہرت اور مادی فوائد سے گریز، قیادت کے غیر مشروط اتباع اور اس حوالے سے سوال کے نہ اٹھانے کو بنیادی اہمیت حاصل تھی۔(8)

معاشرے نے جنگ سے گہرے اثرات قبول کئے۔ اس کے اثرات فقط محاذ جنگ تک محدود نہیں تھے۔ جن شہروں سے رضاکار جنگ کیلئے بھرتی کئے جاتے تھے اور جہاں فوجی دستے تیار کئے جاتے تھے سب معاشرتی میل ملاپ کے مرکز بن گئے۔ علاوہ ازیں ریڈیو، ٹیلی ویژن، لاؤڈ سپیکروں، تدفین کی تقریبوں اور شہادت منانے کے ساتھ ساتھ نصابی کتب از سرنو لکھنے کے عمل میں محاذ جنگ کی اقدار کو ایران کی روزمرہ زندگی میں شامل کرنے کیلئے کام کیا گیا۔

انقلاب کے بعد کے عہد کے دو نمایاں خصائص رفتار اور کارکردگی تھے۔ اپوزیشن کو باضابطہ اور منظم طریقے سے ختم کیا گیا یا بہ مراحل جلاوطن کر دیا گیا۔ حکومت کو کبھی کسی مخالفت یا قابل ذکر انقلاب دشمن قوت سے واسطہ نہ پڑا۔ نتیجتاً حکومت کیلئے اپنے انقلابی ساتھیوں سے چھٹکارا پانا آسان ہوگیا۔ ان ساتھیوں میں وہ سب روشن خیال سوشلسٹ اور سٹالن اسٹ ذہن کے لوگ تھے جنہوں نے انقلاب لانے کیلئے ابتدا میں کوشش کی تھی۔ زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس طرح کی تطہیر کے ساتھ ساتھ آئیڈیالوجی بھی بے سکت ہوتی چلی گئی۔ مختلف طرح کی حزب اختلاف کی قوتیں غیر معتبر ہوگئیں۔ شاہ خلاف انقلاب کے بعد شاہ کی حزب اختلاف اتنی جلدی موثر قوت نہیں بن سکتی تھی۔ سیکولر حزب اختلاف جلاوطن اور تنقید کا مسلسل نشانہ بننے کے باعث

غیر معتبر ہوئی۔ ریاستی اداروں نے ان کے کلیدی رہنما منظّم طریقے سے قتل کردیئے۔ حزب اختلاف کیلئے یہ نقصان بھی اہم تھا۔ بائیں بازو کے سیکولر، اسلام پسند اور سٹالن اسٹ انداز کے حامی بھی غیر موثر ہوگئے کیونکہ انقلاب کے آغاز میں ہونے والی زیادتیوں کو ان کے ساتھ منسوب کیا گیا۔ منظّم ترین حزب اختلاف بائیں بازو کے انقلاب پسندوں یعنی مجاہدین کی تھی۔ اس نے بھی عراق کے ساتھ جنگ کے دوران مخالفین کی حمایت کرنے کا فیصلہ کیا جو اس کی تباہی کا سبب بنا۔ اس کی کمزوری کی ایک اور بڑی وجہ اس کا غیر جمہوری داخلی ڈھانچہ بھی تھا۔(9)

یوں انقلابی حکومت نے حزب اختلاف کی تحریکوں اور انقلاب کے مخالفین کو بڑی تیزی سے اور موثر طور پر ختم کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ اس کے بعد کوئی ایسی قوت نہ رہی جو انقلابی حکومت کے اندر موجود مفاد اور آئیڈیالوجی کے بڑھتے ہوئے بنیادی اختلافات کو قابو میں رکھ سکے۔ ایک اور اہم بات یہ تھی کہ حکمران طبقہ بجائے خود مختلف سماجی قوتوں کا آمیزہ تھا۔ ان میں متوسط طبقے کے تاجر، مذہبی رہنما، سرکاری ملازمین اور معاشرے کی اقتصادی طور پر بدحال جماعت شامل تھی۔ حقیقی زندگی میں یہ سب ریاستی اقتصادی ذرائع سے استفادے کیلئے باہم مسابقت کے عمل میں تھے۔ باہم کشاکش اور مفادات کے اختلاف میں الجھے طبقات پر مشتمل حکومت کا موثر ہونا مشکل ہوجاتا۔ یقیناً ایران عراق جنگ اور آیت اللہ خمینی کی کرشماتی شخصیت کے سبب یہ ڈھیلا ڈھالا اتحاد بھی کچھ عرصہ تک چلتا رہا۔ لیکن بالاخر اختلافات نے ایسا زور پکڑا کہ انقلابی پارٹی کے اندر ان اختلافات کو مراتبی یا مربوط کنٹرول میں رکھنے کا خیال متروک کرنا پڑا۔ ایرانی انداز کی جمہوری مرکزیت صرف عارضی طور پر قائم رہ سکتی تھی۔ اس قیام کی بنیاد بھی نظریاتی جواز پر نہیں بلکہ آیت اللہ خمینی کی پُر زور شخصیت کے باعث تھی جس کا حکم مرکزی کمانڈر کا حکم سمجھا جاتا تھا۔ ولایت فقیہہ کا اصول بھی تمام سیاسی قوتوں کو متحد نہیں رکھ سکتا تھا۔ وجہ یہ تھی کہ اس ادارے کے قیام کے زمانے سے اس کی تعبیر پر اختلافات موجود تھے۔ اوپر بھی بیان ہوچکا ہے کہ اس قانون کی توثیق آئین میں بھی کی گئی تھی لیکن ولایت فقیہہ اور ایک مطلق ولایت فقیہہ کے درمیان امتیاز کے حوالے سے بحث موجود تھی اور پتہ چلتا تھا کہ آیت اللہ خمینی کی وفات کے بعد کس طرح کے مسائل سامنے آسکتے ہیں۔(10) دوران حیات بھی آیت اللہ خمینی نے اس تنازعے سے بالاتر رہنے کو ترجیح دی۔ اس کی وجہ اس کا ذاتی مزاج بھی ہوسکتا ہے، مذہبی ایقان بھی اور سیاسی تقاضے بھی۔ بالاخر معاملات پر اس کی گرفت نہ رہی اور آئی آر پی کے

نام سے حکومت میں شامل مختلف دھڑے آزاد کر دیئے گئے۔ 1986ء میں پارٹی کو باقاعدہ ختم کرنے کا اعلان کر دیا گیا۔

آیت اللہ خمینی کی وفات کے بعد مقابلے کی سیاست اپنے عروج پر پہنچی۔ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے اسلامی انقلابیوں میں معاشرے پر گرفت کی اہلیت موجود تھی۔ لیکن اس اہلیت کو بروئے کار لا کر ریاستی اداروں اور ڈھانچوں کو مرکزی شکل نہ دی گئی۔ یقیناً یہ لوگ اہلیت کے حامل ریاست ساز تھے لیکن ان کا انداز انتہا درجے کے موقعہ پرستوں کا تھا۔(11) ریاست کا بیوروکریسی ڈھانچہ اپنی روح میں قائم چلا آ رہا تھا۔ یہ ابھی تک اقتصادی وسائل پر کنٹرول کا اہم ذریعہ تھا۔ تیل کی پیداوار اور تقسیم کا نظام اس کے پاس تھا۔ انقلابیوں نے ریاست کو انہی وجوہات کی بنیاد پر اور انہی کے طفیل قوت کے حصول اور آمدن کے ذریعے کے طور پر برتا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ریاستی ساخت کو مرکزیت دینے کی بجائے حکومت میں شامل مختلف دھڑوں نے ریاست کو توڑنا شروع کر دیا اور بالاخر یہ ایسی کثیر تہی ساخت بن گئی جس کے مختلف پرت متوازی اور اکثر و بیشتر حریفانہ انداز میں دست و گریباں تھے۔ پہلے سے موجود اداروں پر نظر رکھنے کیلئے نئے اور متوازی ادارے بنائے گئے۔ ان کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ پہلے سے موجود اداروں کو براہ راست قابو میں رکھنا مشکل نظر آنے لگا تھا۔ اس کے علاوہ ''بنیاد مستعضفن'' جیسے اداروں پر مشتمل ایک بالائی تہہ بھی تشکیل دی گئی۔ یہ ادارے سیاسی اثر و رسوخ کے حامل اقتصادی ادارے ہیں اور ان کی بنیاد شاہ کے خاندان اور دیگر بہت سے لوگوں کے مالی اثاثوں پر رکھی گئی ہے۔(12)

ضرورت کے مطابق ایرانی اسلامی جمہوریہ کا سیاسی نظام محض ان اداروں پر مشتمل نہیں جنہیں انقلاب کے ابتدائی مراحل میں وسیع تر آئینی ڈھانچے کی مطابقت میں قائم کیا گیا۔ اس سیاسی نظام میں گارڈین کونسل اور پارلیمنٹ جیسے آئینی اداروں کے علاوہ ہر اول کونسل (Expediency Counsil) جیسے ادارے بھی شامل ہیں جنہیں تاریخ کے کسی خاص موڑ پر نظام کے بحران سے بچ نکلنے یا اسے کم کرنے کیلئے تراشا گیا اور پھر وہ نظام کے مستقل لوازمات میں شامل ہو گئے۔(13) ایرانی سیاسی نظام اس اعتبار سے بے نظیر ہے کہ دنیا میں کسی اور جگہ اتنے زیادہ متوازی اور باہم مستقل سیاسی ادارے موجود نہیں۔ اس صورتحال پر مستزاد یہ ہے کہ کوئی ایسا شفاف چارٹ موجود نہیں جو آئینی اعتبار سے ایک ادارے کی فوقیت کو دوسروں کی

اصطلاح میں بیان کرے۔ اور نہ ہی کوئی انقلابی جماعت موجود ہے جو عملاً کسی ایک ادارے کی فوقیت دوسرے اداروں پر ثابت کر سکے۔ یہ سب کچھ دیکھتے ہوئے حیرت ہوتی ہے کہ انقلاب کے بعد کی حکومت قائم کس طرح ہوگئی تھی۔

پس انقلابی اتھارٹی اور جواز کے منابع

درحقیقت پس انقلابی ریاستی اتھارٹی ایسے منقسم ریاستی ڈھانچے کی مدد سے قائم کی گئی جس میں مختلف سماجی گروپوں کے درمیان اقتصادی اور سیاسی مسابقت کو اہم مقام حاصل تھا۔ ان گروپوں میں روایتی کاروباری لوگوں سے لے کر جدید پیشہ ور متوسط طبقہ، اور نئی ایرانی سیاسی اقتصادیات کے وابستگان سب شامل تھے۔(14) نئی اسلامی ریاست ان مختلف مفادات کے حامل طبقات کے مسابقت کے عمل کو باقاعدہ بنانے والا ادارہ نہ بنی جسے جدید ریاست کا اہم فریضہ سمجھا جاتا ہے بلکہ ادارہ جاتی مجموعہ بن گئی اور ایک ایسا اکھاڑہ ثابت ہوئی جس میں ریاست کے مختلف حصوں پر آنے والے دعووں پر گفت وشنید ہوتی تھی۔ اور جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے ریاستی نظریاتی اور استبدادی اداروں کو استعمال کرتے ہوئے ریاستی قوت و اقتدار پر مذہبی رہنماؤں کے حق کو جبراً جائز ثابت کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہمیں یہاں مذہبی رہنماؤں کی اصطلاح نہایت محتاط طور پر استعمال کرنا ہوگی۔ آغاز میں ان کی گارڈین شپ کا منشا یہ نہیں تھا کہ تمام مذہبی رہنماؤں کو سیاست میں شامل کرلیا جائے یا یہ کہ مذہبی رہنماؤں کی حکومت میں سبھی کی شمولیت کو ممکن بنایا جائے۔ بات کا مطلب صرف یہ ہے کہ شروع میں حکومت کا عزم موجود تھا اور اس سے کچھ غرض نہ تھی کہ کیا قیمت ادا کرنا پڑتی ہے۔ دوسرے یہ کہ ایک ایسا بین الشخصی اور غیرشفاف نظام بھی رہنماؤں کے درمیان موجود تھا جو سیاسی اختلاف اور بحران کی صورت میں گفت وشنید کو بروئے کار لاسکتا تھا۔ مختصر یہ کہ مذہبی رہنماؤں کی گارڈین شپ سے ایسے انقلابی رہنما جھلکتے تھے جن کے حکومت کے دعوے میں عزم اور لچک دونوں موجود تھے اور جو جنگ اور انقلاب کے بعد کے عہد میں استحکام کے متلاشی معاشرے میں سیاسی جواز کے اہم ماخذ کے طور پر قائم نہ رہے۔ مذہبی گارڈین شپ کے تصور کی تعمیر بلاشبہ آیت اللہ خمینی کی شخصیت کے گرد ہوئی اور وہ اس اہم طرز فکر کا نمائندہ بھی تھا۔ اس نے نہ صرف اس خیال کو ولایت فقیہہ کی شکل میں سیاسی سطح پر متشکل کیا بلکہ اس خیال پر گوشت پوست بھی چڑھایا۔ وہ بجائے خود بھی خاصے لچک

دار رویے کا حامل تھا۔ حتمی ثالث کی حیثیت میں وہ اس تمام کشاکش سے اوپر اٹھ سکتا تھا۔ اس کے باوجود اس امر کی ضرورت باقی رہی کہ اس کے وجود کا سایہ مذہبی مقتدرہ کے نظریاتی پہلو کو دبا نہ دے۔ اس کی عدم موجودگی میں بھی ایران کی انقلابی قیادت نے اپنے جواز کے استنباط کیلئے غیر مرئی اتھارٹی پر بھروسہ کیا خواہ اسے افراد کی صورت دینا پڑے، اداروں کی یا پھر پردے کے پیچھے ہونے والے مذاکراتی عمل کی۔ انہیں ہمیشہ ایسے جواز کی تلاش رہی جسے روزمرہ کی پارٹی بازی سے بالاتر سمجھا جاسکے اور جو سرکاری سطح پر مسلمہ قول وفعل کیلئے معیار بھی بن سکے۔ بنیادی تصور یہ تھا کہ مذہبی رہنماؤں کے درمیان ایک غیر شفاف اور غیر محسوس سطح پر موجود لائحہ عمل پالیسی پر عدم اتفاق کو وجود میں نہیں آنے دے گا اور اس سے بھی زیادہ اہم یہ کہ اقتدار کیلئے ہونے والی جدوجہد کو قابو سے باہر نہیں ہونے دے گا۔

داخلی اور اندرونی کشاکش سے کھلے مقابلے اور اختلاف رائے تک:

مذہبی مقتدرہ کے درمیان اختلاف کا پہلا مظاہرہ 1995ء کے پانچویں پارلیمانی انتخاب کے دوران سامنے آیا۔(15) ان انتخابات کے دوران امیدواران کی فہرست پر ہونے والے اختلافات کے نتیجے میں ایک نیا سیاسی فرقہ 'کارگزاران سازندگی' یعنی تعمیر کے کارکنان کے نام سے سامنے آیا۔ اس سے پہلے یہ لوگ 'جمیع روحانیات مبارز' کی چھتری تلے کام کررہے تھے۔ اس واقعے سے حوصلہ پاکر ایک اور گروہ 'مجمع' روحانیات مبارز کے نام سے بنا جو پہلے ہی الگ ہوچکا تھا۔ الیکشنوں کے پہلے راؤنڈ میں اس نئے گروہ کو خاصی اہم کامیابی ملی۔ تاہم رہبر آیت اللہ سید علی خامنہ ای نے مداخلت کی اور روشن خیال اور سیکولر قوتوں کے سرایت کرتے اثرونفوذ پر انتباہ جاری کیا۔ مسابقت کی کھلی کھڑکی بند ہوگئی اور پہلے راؤنڈ میں ہونے والی کچھ کامیابیاں پلٹ گئیں۔ الیکشن نتائج کے اس طور پلٹ جانے نے بھی صورتحال کے اصل کو متاثر نہ کیا۔ یہ امر واضح ہوچکا تھا کہ مسابقت کے عمل میں موجود گروہوں کے درمیان ثالث کی حیثیت سے علما اپنا گارڈین کا کردار کھوبیٹھے ہیں۔

1997ء کے صدارتی انتخابات میں پانچویں پارلیمانی انتخابات کے دوران ہونے والا یہ نقصان کھل کر سامنے آیا۔ واضح ہونے لگا تھا کہ مذہبی گارڈین شپ کے تصور کو جماعتی سیاست نے قیدی کرلیا ہے اور وہ اس سے بالاتر ہوکر عمل پیرا نہیں ہوسکتا۔ دراصل مذہبی گارڈین شپ

نے انتخابات کے نتائج کو من مانی تعبیر دینا چاہی تھی۔ تاجروں اور قدامت پسند مذہبی رہنما چاہتے تھے کہ سیاسی نظام پر ان کی گرفت مضبوط رہے اور گروہی جھگڑے اور مسابقت زیرزمین چلی جائے۔ ان کی نمائندہ سیاسی قوتوں نے دلیل دی کہ معروف مذہبی رہنما (یعنی دراصل رہبر) کو فیصلہ کرنا چاہئے کہ مذہبی طور پر کون سے امیدوار اہل ترین ہیں۔

یہ سیاسی چال غیردانش مندانہ تھی اور اس نے مذہبی گارڈین شپ کے تصور کے جواز کو دوطرح سے متاثر کیا۔ یوں نہایت واضح طور پر کسی ایک امیدوار کی حمایت ہوتی تھی اور اس کا جواز مذہبی اصطلاحات میں لایا جاتا تھا۔ قدامت پسند علما پر اس الزام کی راہ کھلی کہ وہ مذہب کو اپنے مقاصد کیلئے استعمال کررہے ہیں۔ تب سے ان پر یہ الزام لگتا چلا آرہا ہے۔ دوسری طرف جب وہ انتخابات کے نتائج پر حاوی نہ ہوسکے تو لوگوں پر عیاں ہوگیا کہ ایران میں کم از کم کچھ چیزوں پر ان کی دسترس نہیں۔ یہ دوسرا نکتہ بالخصوص اہم ہے اس لئے کہ ایرانی ووٹ دہندگان انتخابی نتائج میں دھاندلی کی توقع کررہے تھے۔

انتخابات میں دو امیدواروں کے الیکشن پلیٹ فارم بھی ایرانی سیاست میں آنے والے تغیر کے عکاس تھے۔ مقتدرہ کا امیدوار علی اکبر نطق نوری اس جھگڑے میں فقط اعتماد کے بل بوتے پر آ گیا۔ عامتہ الناس کے خیالات کی پرواہ کئے بغیر تحفظ، خوشحالی اور منصفانہ اسلامی حکومت کے نعرے لگائے گئے۔ دوسری طرف مکمل طور پر مٹ جانے کے خوف میں مبتلا قوتوں کی نمائندگی محمد خاتمی کے پاس تھی۔ انہیں بنا بنایا نعرہ مل گیا کہ وہ محض اجارہ داری یعنی انحصار کے خلاف ہیں۔ اپنے اس عمل میں وہ ایک موزوں صدارتی امیدوار بھی سامنے لانے میں کامیاب ہوگئے جس نے اجارہ داری کے خلاف اس نعرے کو قدرے وسیع اور لوگوں کیلئے زیادہ قابل قبول شکل دی کہ سیاسی کھیل کے قواعد کو بدلنے کی ضرورت ہے۔ اس کا دعویٰ تھا کہ وہ سیاست کو زیادہ بردباری اور جمہوریت دینا چاہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان کے پاس واپس آنے کو کوئی اور راستہ نہیں تھا۔ انہیں سیاسی طور پر مقتدر اور اعلیٰ حلقوں سے باہر معاونت طلبی کرنا تھی۔

سیاسی اور اقتصادی طور پر باہر رکھے گئے عامتہ الناس کیلئے یہ نعرہ خاصا دلکش تھا۔ بعض ایرانی مذہبی گروہ بھی بردباری اور جمہوریت کیلئے اٹھائی گئی اس آواز سے متاثر ہوئے۔ عبدالکریم سروش(16) جیسے عامی مفکر اور محمد مجتہد شبستری اور محسن کا دیور جیسے اصلاح پسندوں کے زیراثر ان حلقوں نے الزام لگایا کہ ایران میں ایمان کی اصل کی بجائے بعض فقہ کو ترویج دی جارہی ہے۔

یہ سمجھتے تھے کہ درشت اور سخت اسلام کے نفاذ کے عمل میں حکمران علما سوسائٹی کو سیکولرازم کی راہ پر ڈال رہے ہیں۔ وہ قرار دیتے تھے کہ یوں عوام بالاخر انہیں مسترد کردیں گے۔ ان کا خیال تھا کہ اسلام بطور عقیدہ محض فقہ سے کہیں بلند ہے اور ریاست کو ناقابل تغیر مذہبی قوانین بنانے سے گریز کرنا چاہیئے۔ تعریف کی رو سے سیاسی اسلام نے اس دنیا اور اس کی تنظیموں کے ساتھ معاملہ کرنے کیلئے اسلام کو سیکولر کردیا ہے۔ اسلام کو ہمہ تن بدلتی دنیا کے ساتھ ہمقدم رکھنے کیلئے اس کی تعبیرنو ہوتی رہنی چاہیئے۔ یہ تبھی ہوسکتا ہے جب اسلام لوگوں پر محض ذمہ داری نہ ڈالے بلکہ انفرادی حقوق کو تسلیم کرے۔

اتنا اہم کام محض لوگوں کے ایک طبقے یعنی مذہبی مقتدرہ پر نہیں چھوڑا جاسکتا کیونکہ یہ لوگ اپنی اقتصادی اور سیاسی بقا کیلئے ایک خاص طرح کی تعبیر کرتے رہیں گے۔اس کام کی ذمہ داری ایسے لوگوں پر ہونی چاہیئے جن کے انفرادی حقوق محفوظ ہوں اور وہ مذہبی ترنگ سے مالا مال ہونے کے ساتھ ساتھ اپنی روزمرہ زندگیوں میں بھی روح اسلام پر نظر رکھتے ہوں۔ یوں تعبیر کئے جانے پر مذہبی یا اسلامی جمہوریہ محض ایک حق نہیں رہے گی بلکہ ایک متقی طبقے کے تحرک کی ضرورت بن جائے گی۔ اگرچہ خاتمی نے علما کی حکومت پر تنقید کیلئے ان دلائل کو اس انداز میں نہیں برتا تھا لیکن مذہبی جمہوریت کیلئے اس کے دلائل میں یہ عناصر موجود تھے۔ جیسا کہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے سیاسی طور پر ناپید ہونے کے خطرے سے دوچار ایک طبقہ بالا یہی نعرہ بلند کرسکتا تھا کہ قانون کی حکمرانی پر مبنی ایک ایسی حکومت جو مذہب کو زیادہ جمہوری انداز میں سمجھنے کی کوشش کرے خود خاتمی اور اس کے ساتھیوں کو بھی اندازہ نہیں تھا کہ ان کے اس نعرے میں لوگوں کیلئے کتنی کشش ہے۔ ان لوگوں نے سیاسی اور ثقافتی کشادگی کیلئے فوراً ان کا ساتھ دینے کا فیصلہ کیا۔ کئی پارلیمانی، صدارتی، مقامی اور ٹاؤن کونسل الیکشنوں میں اس نقطہ نظر کے حامیوں نے بار بار اور کئی طریقوں سے اس خواہش کا اظہار کیا کہ ریاست اپنا حلقہ اثر سمیٹتے ہوئے معاشرے کو زندہ رہنے کا موقع دے۔ ان کا ایک کام اس سے بھی بنیادی تھا۔ انہوں نے خود کو ایک کھلاڑی بلکہ زیادہ بہتر کہا جائے تو کھلاڑی کے ایک سیٹ کے طور پر منوایا۔ انہوں نے ثابت کردیا کہ اقتدار کی کشاکش میں حریفوں کو مزید خاموش نہیں رکھا جاسکتا۔ لیکن ظاہر ہے کہ قدامت پسند قوتیں اس صورتحال کو قبول کرنے کیلئے تیار نہ تھیں اور اس کا کچھ اندازہ پہلے سے بھی تھا۔ 1997ء میں ششدر کن شکست کے بعد ان قوتوں نے اپنا انداز مزید دفاعی کرلیا۔

MashalBooks.com

اب بازار کی روایتی قوتیں اور انقلابی گارڈز اور سیکورٹی فورسز کے بعض حصوں سمیت ریاست کے مختلف شعبوں میں موجود ان کے حلیفوں نے رائے دہندگان کے ساتھ تعلقات کو ناقابل اعتبار گردانا۔ انہوں نے جمہوری اداروں میں عوامی شرکت کو کم از کم رکھنے کے لیے مختلف اداروں کو استعمال کرنے کی ٹھانی۔ اس مقصد کیلئے عدالتی نظام، گارڈین کونسل اور ولایت فقیہہ کے ادارے بنے بنائے موجود تھے اور ان پر انحصار بھی کیا جاسکتا تھا۔ علاوہ ازیں پانچویں پارلیمنٹ پر ان کی گرفت اب بھی مضبوط تھی۔ ساتھ ہی ساتھ مصلحین نے بھی سیاسی کھیل میں حصہ لینا شروع کیا اور کلیدی اداروں پر اپنی گرفت مضبوط کرنے لگے۔ انہوں نے 1997ء کے صدارتی انتخاب میں عوام کی بھاری شرکت سے سبق سیکھا وہ جان گئے کہ معاشرہ بدل چکا ہے اور ان کی بقا ایسے ریاستی ڈھانچے میں ہے جہاں لوگوں کی شراکت کا عمل زیادہ سے زیادہ کیا جاسکے۔

اس تفہیم نے خاتمی کی کابینہ کی تشکیل میں کلیدی کردار ادا کیا۔ مذاکرات اور سودا کاری مزید پیچیدہ ہوگئی۔ خاتمی نے اقتصاد جیسے معاملات میں نرمی دکھائی۔ اس کا رویہ صرف دو وزارتوں کے سلسلے میں سخت تھا جن کا تعلق عوام کی شراکت سے براہ راست بنتا تھا۔ ان میں سے ایک وزارت داخلہ اور دوسری ثقافت اور اسلامی رہنمائی کی وزارت تھی جسے اسلام میں 'ارشاد' کہا جاتا ہے۔ خمینی نے ان وزارتوں پر سمجھوتے سے انکار کردیا۔ نتیجتاً 'ارشاد' نے جمہوریت پسند اخبارات کو اجازت نامے جاری کیے۔ یہ اور بات ہے کہ ساتھ ہی ساتھ عدالتیں انہیں بند کرتی رہیں۔ وزارت داخلہ نے بھی صوبائی اور مقامی سطح پر اصلاح پسند افسران تعینات کیے۔

اصلاح پسندوں نے وزارت اطلاعات کو بھی نشان زد کیا لیکن اس پر حاوی نہ ہوسکے۔ ریاست اس وزارت کو مخالفین کو کچلنے کیلئے استعمال کرتی چلی آئی تھی۔ اس کے متعلق انکشاف ہوا کہ خاتمی کے منتخب ہونے کے بعد قتلوں کا ایک سلسلہ یہیں سے شروع ہوا تھا۔ خاتمی حکومت نے اسے بھی بڑی حد تک اعتدال پر لانے میں کامیابی حاصل کی۔

ان سارے اقدامات کا نتیجہ یہ نکلا کہ فروری 2000ء کے انتخابات میں اصلاح پسندوں کے وسائل پچھلے تمام انتخابات کی نسبت بہتر تھے۔ سب سے پہلے تو یہ کہ وہ خود انتخابات میں حصہ لینے لگے تھے اور اس ادارہ جاتی عمل میں شریک تھے۔ تمام تر دھاندلی کے باوجود اس ادارے کو نظام کے جواز کا درجہ حاصل تھا۔ علاوہ ازیں 1997ء کے صدارتی انتخابات کے موقع پر ہونے والے اقدامات نے اسے کسی حد تک دھونس دھاندلی سے مبرا کردیا تھا اور دوبارہ اس

طرف لوٹنا مشکل تھا۔ اہم ترین بات یہ تھی کہ غیر متشدد طریقے سے لوگوں کے پاس جانے کا مناسب ترین اور آسان طریقہ الیکشن ثابت ہوا تھا۔ اصلاح پسندوں کو پتہ چل گیا تھا کہ بند کمرے اور نکڑ گلی کی سیاست سے کہیں بہتر مقابلے کا میدان بیلٹ بکس ہے۔ اس آگہی کو اصلاح پسندوں کی اہم تزویری فتح سمجھا جاسکتا ہے۔ علاوہ ازیں وزارت داخلہ پر کنٹرول بھی مفید ثابت ہوا۔ اب گارڈین کونسل کیلئے امیدواروں کو اندھا دھند نااہل قرار دینا ممکن نہیں رہا تھا۔ اور نہ ہی وہ کھلم کھلا نچلی سطح پر دھاندلی کر سکتے تھے۔'ارشادُ کے تحت چلنے والی حکمت عملی نے آزاد اور اصلاح پسند پریس کو تقویت دی تھی اور اس کا فائدہ بھی بالآخر اصلاح پسندوں کو ہی ہوا تھا۔ عوام نے اجارہ داری ختم کرنے کے ان کے وعدوں پر مثبت ردعمل کا اظہار کیا تھا۔ یہ اور بات ہے کہ پہلے انتخابات میں ان کے اقدامات بہت محدود رہے۔ اب انہوں نے ایک قدم مزید آگے بڑھایا اور آئیڈیالوجی کی قلمرو میں داخل ہوئے۔ انہوں نے ''ایران سب ایرانیوں کیلئے'' کا سادہ سا نعرہ اپنایا جو سیاسی مساوات کی ضرورت اور سیاسی کھیل کے منصفانہ قواعد کی طلب گار عوام میں مقبول ثابت ہوا۔ اسلامی جمہوریت پسند قوتوں کا کردار بھی فیصلہ کن ثابت ہوا۔ یہ لوگ خود کو مذہبی دانش ور کہتے تھے۔ انہوں نے اپنے زیر تصرف اخبارات کو استعمال کیا اور عوامی رائے کی تشکیل میں مذہبی مبلغین کی جگہ لینے لگے۔ ان لوگوں کا کہنا تھا کہ وہ ریاستی قوت کیلئے اسلام کے نظریاتی استحصال کے خلاف ہیں۔ یہ لوگ قرار دیتے تھے کہ یوں اسلام آلۂ کار کے طور پر استعمال کیا جارہا ہے اور یہ اسلام کی توہین ہے۔ اس پیغام کو بھی ایسی پذیرائی ملی کہ ہر کوئی حیران رہ گیا۔ مئی 1997ء کے انتخابات اسلامی جمہوری قوتوں کیلئے فیصلہ کن موڑ ثابت ہوئے۔ ان انتخابات سے ایک بنیادی حقیقت آشکار ہوئی کہ معاشرے میں مذہبی اور سیکولر ہر دو طرح کے وسائل کا وسیع ذخیرہ موجود ہے۔ 1979ء کے انتخابات سے بہت پہلے موجود اسلامی جمہوری قوتوں کیلئے یہ خاصا اہم انکشاف تھا۔ انہیں اپنے سابقہ تجربے سے سبق ملا تھا کہ روایتی مذہبی مقتدرہ اور بازاریوں کے مقابلے میں سیکولر قوتوں کے ساتھ انتخابی اتحاد ان کے مقاصد کیلئے مناسب قوت فراہم نہیں کرتا۔ اس طرح کا اتحاد کرنے پر وہ انتہا پسندوں کیلئے تنقید کا آسان ہدف بن جاتے۔ ان انتہا پسندوں کو مذہبی مقتدرہ کی حمایت حاصل تھی جو منبر پر سے ان کی مذمت کرنے لگتی۔ جمہوری اسلام پسندوں کیلئے مدت سے چلا آنے والا یہ سوال اب بھی موجود تھا کہ آیا ان میں دباؤ، خدمت اور اپنے خلاف اٹھنے والی تحریک کی برداشت موجود ہے۔ ان کے

پیشروؤں نے ایسا حوصلہ ہی نہ کیا یا پھر شکست کھا گئے۔(18)

سیاسی جمود

اس امر میں تو کوئی شک نہیں کہ اصلاح پسند اسلامی قوتوں نے سیاست میں مذہب کے عمل دخل کے حوالے سے ایک نئی فکر متعارف کروائی ہے۔ ان کا کامیاب ہونا یا ناکام ٹھہرنا ایک قطعاً الگ بحث ہے۔ 2000ء کے پارلیمانی انتخابات میں اصلاح پسندوں کو بھاری کامیابی ملی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایران میں سیاسی گروہ بندی یا گروہی سیاست کا خاتمہ ہوگیا ہے۔ درحقیقت اس نے کچھ قوت ہی پکڑی ہے۔ زیادہ تر لوگوں کو توقع تھی کہ ایگزیکٹیو اور قانون سازی دونوں پر حاوی ہونے کے بعد اصلاح پسند اپنے اہداف کیلئے زیادہ قوت سے کام کرسکیں۔ لیکن ثابت ہوگیا کہ مسترد کئے جانے کے باوجود قدامت پسند قوتوں نے ہار نہیں مانی بلکہ اپنی کوششوں میں زیادہ مستعد ہوگئے۔ ان کی پارلیمنٹ نے جاتے جاتے بھی ایک ڈراکونی قانون منظور کروادیا جس کے تحت عدالتیں اخباری رپورٹروں سے ان کے ذرائع کے متعلق معلومات حاصل کرنے کی مجاز ہوں گی اور انہیں اختیار ہوگا کہ وہ ان میں سے کسی کو بھی ریاست خلاف سرگرمیوں کا مرتکب قرار دے کر پریس سے نکلوادے۔ انہوں نے سیاسی مسابقت اور کشادگی کا راستہ روکنے کیلئے ایسے اداروں پر انحصار کرنا شروع کردیا جو ووٹ کے عمل سے آزاد تھے۔ انہوں نے اصلاح پسندوں کی قانون سازی میں رکاوٹ پیدا کی۔ اخبارات بند کئے۔ خاتمی کی کلیدی وازرتوں سے وابستہ افراد کو ختم کیا۔ طالب علموں کے جلسے بزور منتشر کئے اور حکومتی اور ثقافتی حلقوں سے اصلاح پسند افراد کو چن چن کر نکالا۔ انہوں نے یہ سارے کام آیت اللہ خمینی اور سابقہ صدر علی اکبر ہاشمی رفسنجانی کی پشت پناہی سے سرانجام دیئے۔

اس حکمت عملی کو طبقہ بالا کی رضامندی کے ساتھ لگنے والی ضرب کہا جاسکتا ہے جس نے خاتمی کو نہایت مشکل اور نازک حالات سے دوچار کئے رکھا۔ ہر بار جب کوئی اخبار بند ہوتا، کوئی سیاسی جلسہ منتشر کیا جاتا یا من گھڑت الزامات کے تحت اس کے کسی حامی کو گرفتار کیا جاتا تو خاتمی خود کو مجبور پاتا اور اسے پتہ چلتا کہ جمہوری اداروں کے اختیارات کتنے محدود ہیں۔ براہ راست تصادم سے محترز خاتمی چاہتا تھا کہ اصلاح کی رفتار کو سست رکھا جائے اور صبر وتحمل کا مظاہرہ کیا جائے۔ خود اس کے اپنے بہت سے ساتھیوں کو اس حکمت عملی سے اختلاف تھا۔ یہ انقلابی

MashalBooks.com

اصلاح پسند چاہتے تھے کہ عوامی قوت پر زیادہ انحصار کیا جائے۔ لیکن خاتمی کو علم تھا کہ اس کا نتیجہ قابو سے باہر ہوجانے والے فسادات کی صورت نکل سکتا ہے۔ 1998ء میں اسی طرح کے ایک واقعہ میں پولیس اورملیشیا نے تہران یونیورسٹی میں طالب علموں کے جلوس پر حملہ کیا تھا۔

یہ حالات اس امر کے عکاس ہیں کہ ایرانی سیاست ایک سیاسی جمود کا شکار ہوچکی ہے۔ خاتمی کو اصلاح خلاف ہتھکنڈوں کے مقابلے میں اپنی کمزوری کا اتنا شدید احساس تھا کہ وہ مئی 2001ء میں دوبارہ صدر کا انتخاب نہیں لڑنا چاہتا تھا، حتیٰ کہ، اسے یقین دلایا گیا کہ اب کی بار صدارت کو ویسی مشکلات پیش نہ آئیں گی۔ لیکن اس کے مخالفین کے پاس بھی کوئی موزوں امیدوار موجود نہیں تھا۔ یہ لوگ بھی اپنے عمل کو کسی دوسرے صدر کی راہ میں روڑے اٹکانے تک محدود رکھنا چاہتے تھے۔ یہ لوگ اصلاحی اقدامات کو ملتوی رکھ سکتے تھے لیکن اصلاح کیلئے تیار ملک پر حکومت کرنے کے کسی بھی لائحہ عمل سے عاری تھے۔

اس تعطل اور جمود کا نتیجہ یہ نکلا کہ رائے دہندگان نے لاتعلقی کا رویہ اختیار کیا اور اسلامی جمہوریہ کو اپنا جواز خطرے میں نظر آنے لگا۔ اگرچہ 2001ء کے صدارتی انتخابات میں ایسی صورتحال نہیں تھی کیونکہ 63فی صد ووٹ پڑے (19) اور ان میں سے 79 فی صد خاتمی کے حق میں تھے۔ لیکن 2001ء کے بعد بھی اصلاح خلاف طاقتور طبقے کا روڑے اٹکانے کا عمل ایسی شدومد سے جاری رہا کہ ایران کی سیاسی مشکلات کا دور ختم ہوتا نظر نہیں آتا۔

کچھ مبصرین قرار دیتے ہیں کہ جب تک اصلاح خلاف قوتوں کے مالی مفادات محفوظ ہیں اور وہ مختلف حکومتی اور نیم حکومتی اداروں کی سوداکاری میں شامل ہیں انہیں جمہوری جواز سے کچھ غرض نہیں۔ بعض تو یہ دلیل بھی دیتے ہیں کہ اس مقتدر مافیا کیلئے انتشار اور ابہام کی سطح زیادہ سازگار ہے۔ اگرچہ اس طرح کی آرا جزواً درست ہوسکتی ہیں لیکن یہ امر یقینی ہے کہ پچھلے کئی سالوں کی سیاسی کشاکش نے ایران کو ایسے مقام پر پہنچا دیا ہے۔ جہاں کوئی ایک سیاسی قوت ملکی وسائل پر قابو نہیں پاسکتی۔ ملک کو اس صورتحال سے نکالنے کیلئے کلیدی سیاسی کھلاڑیوں کے مابین کسی نہ کسی طرح کا سیاسی سمجھوتہ ضروری ہے۔ کئی سیاسی قوتیں باہم ہم پلہ ہیں اور ان میں سے کوئی بھی ایک دوسرے پر پوری طرح حاوی نہیں ہوسکتی۔ لیکن ان تمام قوتوں میں سے کوئی ایک بھی اپنے طور پر اسلامی حکومت کو مسترد نہیں کرسکتی۔ بہرکیف حقیقی تشویش کی بات یہ ہے کہ ایرانی رائے دہندگان، جن میں سے 65فی صد کی عمر پچیس برس سے کم ہے، سمجھتے ہیں کہ اندرونی

کشاکش نے ریاست کو مفلوج کر رکھا ہے اور وہ ان کے مطالبوں اور ضروریات پر کسی ردعمل کا اظہار کرنے کی اہل نہیں۔

نتیجہ

ایران کے متعلق جمہوریت کے حوالے سے ہونے والی بحث اس کے اسلامی آئین میں موجود بنیادی تضادات کے حوالے سے اٹھنے والے سوالات کا جواب نہیں دے سکتی۔ اس آئین میں جمہوری اور غیر جمہوری اور سیکولر اور مذہبی ہر طرح کے عنصر موجود ہیں۔ اس بات کا فیصلہ بھی ابھی نہیں کیا جاسکتا کہ آیا اس طرح کا آئین غیر جمہوری رجحانات پر کس طرح قابو پاسکتا ہے۔ ادارہ جاتی عمل میں آنے والا یہ تعطل بے چینی کا سبب بن رہا ہے اور اسلامی حکومت کا جواز متاثر ہورہا ہے۔

موجودہ سیاسی عمل کا سارا ابہام اپنی جگہ لیکن شفافیت کی طرح ہونے والی کچھ پیشرفت خاصی اہم ہے۔ ایرانی تناظر میں اس کے امکانات اپنی جگہ لیکن نسبتاً آزادانہ اور شفاف انتخاب قوت کے توازن کا فیصلہ کرنے کیلئے واحد طریقہ تسلیم کیا جانے لگا ہے۔ ووٹ کی جمہوریت کو فروغ ملا ہے۔ قدامت پسند علما گارڈین کونسل پر اپنے کنٹرول کے ذریعے الیکشن سے بھی پہلے امیدواروں کو ہٹاسکتے ہیں اور اس امر کے آثار موجود ہیں کہ اگلے پارلیمانی اور صدارتی انتخابات میں بھی وہ ایسے امیدواروں کو برداشت نہیں کریں گے جو ان کے مفادات کیلئے خطرہ ثابت ہوسکتے ہیں۔ لیکن اس امر کا خطرہ بھی موجود رہے گا کہ لوگ ووٹ نہ دینے کے عمل میں بھی اس طرزعمل کی مخالفت کریں گے اور یوں الیکشن کسی ایک امیدوار کے متعلق فیصلہ کرنے کی بجائے خوداسلامی جمہوریہ کے متعلق رائے دینے کا ذریعہ بن جائیں گے۔ اس وقت بھی یہ انتخابات لوگوں کا اجتماعی موڈ جانچنے کا خاصا معتبر ذریعہ ہیں۔

ایران میں شفاف سیاست کی طرف سفر کا رجحان بھی موجود ہے۔ ایرانی سیاسی عمل میں طاقتور اور مقتدرہ شخصیتوں کے ساتھ تعلق کی نمائش خاصا عام عمل ہے۔ سیاسی عمل پر ہونے والی بحث کے سبب بھی انتخابی سیاست میں لوگوں کی دلچسپی برقرار ہے۔ عوامی بحث مباحثے کا یہ عمل بجائے خود زیادہ شفافیت کی تحریک ہے۔ اخبارات میں تمام تر پابندیوں کے باوجود سیاست میں مذہب کے کردار، اسلام کی مختلف تعبیروں، اسلامی عدل، انفرادی حقوق کے احترام، ریاستی

قوت کی تحدید اور آزادیٔ اظہار پر اکثر بحث ہوتی ہے اور یہ جمہوریت کی طرف ایرانی جھکاؤ کا اہم حصہ ہے۔(20) آئین میں دی گئی بنیادی آزادیوں اور حقوق پر ہونے والی بحث نے بھی لوگوں کو خاصا شعور دیا ہے اور وہ ان حقوق اور ضمانتوں کے اطلاق کا مطالبہ کرنے لگے ہیں۔

خاتمی کے منتخب ہونے کے نتیجے میں ایران میں ایک اہم تبدیلی کا آغاز ہوا ہے۔ لوگ محسوس کرنے لگے ہیں کہ ریاست اور معاشرت میں موجود کشاکش کو سیاست کی بنیاد نہیں بننا چاہئے اور اس ادارے کو آمرانہ ترغیب کی بجائے جمہوری مزاج اختیار کرنا چاہیئے۔(21) بیشتر سیاسی آمروں اور قوتوں کے درمیان اتفاق رائے وجود میں آچکا ہے کہ ریاست اور معاشرت کے درمیان تعلقات کی تشکیل نو کیلئے جمہوری عمل ہی بہترین بنیاد ہے۔ ایرانی اصلاح پسندوں کا ایک معروف نظریہ ساز سعید حجریاں جمہوریت کی طرف بڑھنے کے اس عمل کو بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ نیچے سے دباؤ اور اوپر والوں کے ساتھ سودا کاری کا عمل ہے۔(22)

تاہم اس طرح کا نتیجہ اخذ کرنا غلط فہمی کا سبب بھی بن سکتا ہے۔ جمہوریت عملی طور پر لوگوں کی شراکت کا نام ہے اور تعریف کی رو سے عوامی قوتوں کا رخ پہلے سے متعین نہیں کیا جاسکتا۔ ایرانی تناظر میں یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ محدود بالائی طبقے کے مابین مسابقت کا تصور شروع میں ہی رکاوٹ سے دوچار ہوگیا تھا۔ بالائی طبقے کے ایک حصے کو اس طبقے میں مناسب معاونت نہ ملی تو وہ لوگ حمایت کیلئے باہر دیکھنے لگے تھے۔ ایرانی معاشرت میں پہلے سے موجود جمہوری اسلامی فکر کی ایک لہر نے اس عمل کو معاونت دی۔ اسلامی جمہوریت کا حامل یہ طبقہ معاشرے میں پہلے سے موجود تھا لیکن مذہبی مقتدرہ کے معاملے میں تنظیمی کمزوری کا شکار تھا۔ عامتہ الناس کی حمایت میسر آنے پر اس مکتب فکر کو نہ صرف منظر عام پر آنے کا موقع ملا بلکہ اسے آمریت کے خاتمے اور معاشرتی اور سیاسی جمود اور تعطل کے خاتمے کا ذریعہ بھی سمجھا جانے لگا۔ نتیجتاً ایک ایسے خطے میں محدود اور منظّم سیاسی کھیل کی تحریک شروع ہوئی جس کے متعلق پیشگوئی نہیں کی جاسکتی۔ یہاں اصل مسئلہ یہ نہیں کہ اسلامی ریاست میں جمہوریت کیلئے جدوجہد کی حقیقت کیا ہے کیونکہ اسے تو ایک موثر اقلیت کی اندھی مخالفت کا سامنا ہے۔ اصل مسئلہ اس جدوجہد کے متلاطم مضمرات کا ہے۔ ایران میں تیزی سے وقوع پذیر ہوتے واقعات کے پیش نظر اس ذیل میں بہت کچھ کہا جاسکتا ہے۔ یہی واقعات طے کریں گے کہ بیس سال پہلے آنے والے ایرانی اسلامی انقلاب کے متعلق کس طرح کا فیصلہ دیا جاسکتا ہے۔

باب پنجم

پاکستان اور حقیقی، اسلام کیلئے جدوجہد

(ثمینہ یاسمین)

امریکہ پر گیارہ ستمبر کو دہشت گردوں کے حملوں کے بعد سے پاکستان روشن خیال اور قدامت پسند اسلام کی کھلی کشمکش میں مبتلا ہے۔ جہاں صدر مشرف نے اسلام کی ایک معتدل تعبیراور پاکستان کی داخلی اور خارجی پالیسی میں اسکے مقام کو آگے بڑھایا ہے وہاں بنیاد پرست گروہ ملک کی بطور اسلامی ریاست حقیقی شناخت کی تعبیر پرزور دے رہے ہیں۔ دہشت گردی کے خلاف امریکی جنگ کیلئے بھی اس کشمکش کے اپنے مضمرات ہیں۔ اور یہ پاکستان میں اسلام کے مقام پر بھی کئی اہم سوال اٹھاتی ہے۔ کیا روشن خیال اور بنیاد پرست اسلام کے درمیان پاکستان میں ہونے والی یہ کشمکش کوئی نیا مظہر ہے یا ماضی میں موجود رجحانات کا تسلسل ہے۔ اس کشمکش کے آغاز اور تسلسل کیلئے کن عوامل کو ذمہ دار ٹھہرایا جاسکتا ہے؟ کیا یہ کشمکش ریاست اور معاشرہ کے ساتھ متوازی خطوط پر ہورہی ہے یا معاملہ ملا جلا ہے؟ پاکستان میں سیاسی جواز کے طور پر اسلام کا مستقبل کیا ہے؟

ان سوالوں پر غوروفکر کے دوران اس باب میں ریاست کے زیرسرپرستی اور عام سماج کے اسلام میں فرق کیا گیا ہے۔ اس میں استدلال موجود ہے کہ تقریباً تین دہائیوں سے پاکستان کے منظرنامے پر روشن خیال اسلام غالب رہا۔ اگرچہ اسلامی ادارے بنائے گئے لیکن پاکستان میں ہونے والے واقعات پر ان کا اختیار نہ ہونے کے برابر تھا۔ لیکن جولائی 1977ء میں برسراقتدار آنے کے بعد جنرل ضیاء الحق نے صورتحال بدل کر رکھ دی۔ اپنے اقتدار کے جواز میں ضیاالحق نے اسلام کی قدامت پسند شکل کو ریاستی سرپرستی میں لیا۔ رفتہ رفتہ اسلام کی اس شکل نے سماجی اسلام کو بھی بدلنا شروع کردیا۔ ملک میں سیاسی ادارہ سازی کا عمل پہلے سے رکا ہوا تھا۔ جب ریاستی سرپرستی کے حامل قدامت پسند اسلام کو یہ ماحول میسر آیا تو قدامت پسند

MashalBooks.com

اسلامی گروہ پاکستان میں ابھرنے لگے جنہوں نے فیصلہ ساز حلقوں کے ساتھ تعاون اور تصادم دونوں طرح کے تعلق اور روابط بنائے۔ اس عمل کے نتیجے میں روشن خیال مسلمانوں کیلئے جگہ تنگ ہونے لگی۔ اس لیے کہ منتخب رہنماؤں نے بھی قدامت پسند گروہوں کی طرف سے قوت کے مظاہروں کے سامنے ہتھیار ڈالے۔ گیارہ ستمبر کے حملوں سے پہلے فوجی حکومت بھی اس دباؤ کے ہاتھوں یرغمال بنی ہوئی تھی۔ گیارہ ستمبر کے بعد سے فوج نے اپنی حکمت عملی الٹ دی اور پاکستان کو مسلمانوں کی ایک جدید ریاست کے طور پر پیش کرنے لگی۔ تاہم قدامت پسند گروہوں کو پاکستان کی اس طور تشخیص کروانے پر شدید اعتراض ہے۔ وہ حکومت کی اس طرح کی پالیسیوں کو چیلنج کرتے رہتے ہیں۔ دہشت گردی کے خلاف جنگ کی امریکی پالیسی کے پس منظر میں دیکھا جائے تو روشن خیال اور قدامت پسند اسلام میں سے کوئی بھی اس جدوجہد کو حتمی طور پر نہیں جیت سکتا۔ دونوں گروپ اپنے اپنے جواز کیلئے اسلام کی اپنی اپنی اور من چاہی شکل استعمال کرتے ہیں اور مخالفین کو مسترد کرتے چلے جاتے ہیں۔ یہ مسلسل کشاکش ملک میں پہلے سے موجود عدم استحکام کو بڑھاوا دے گی۔

پاکستان اور اسلام: تاریخی تناظر

کسی بھی ریاست یا سماج میں اسلام کے مقام کی فہم دوگروہوں کے انداز فکر سے ہوتی ہے جو فکری طیف کے متضاد سروں پر پائے جاتے ہیں۔ ایک سرے پر موجود مسلمان کہتے ہیں کہ سماجی اور سیاسی تعلقات کے تعین میں بنیادی قوت اور عامل ارادۂ خداوندی ہے(1)۔ ان لوگوں کیلئے قرآن اور سنت (اور صدیوں عالموں اور اماموں کی تفسیر وتعبیر) ہی مسلم آبادی کی حامل ریاست کیلئے رہنما ہوسکتے ہیں۔ طیف کے دوسرے سرے پر موجود کچھ مسلمانوں کی دلیل ہے کہ قرآن میں کسی مسلم معاشرت کیلئے سیاسی ڈھانچے اور ضابطے کے قواعد موجود نہیں ۔ چنانچہ مسلمانوں کی سماجی زندگی تو مذہبی قواعد کے مطابق متشکل ہوگی لیکن ان کے سیاسی ڈھانچوں کو مذہب پر مبنی نہیں ہونا چاہیے۔ اگر یوں دیکھا جائے تو انسانی ارادے کو اہم جاننے والے لوگوں کے نزدیک اسلام فرد کا نجی معاملہ بن جاتا ہے۔ اگرچہ اس طرح کے افراد کے مابین ہونے والے تعاملات اپنا اظہار اسلامی تمدن کی صورت کرسکتے ہیں لیکن ریاست اپنی ماہیت میں لامذہبی رہتی ہے۔ رضائے الٰہی کو بنیادی جاننے والوں میں سے کچھ کی طرح طیف کے انسانی ارادے

والے سرے پر بھی کچھ لوگ موجود ہیں جو معاشرے میں مذہب کے کردار کو تسلیم کرتے ہیں۔ انسانی ارادے کو اہم جانتے ہوئے بھی وہ اس تصور کو تسلیم کرتے ہیں کہ اسلام مسلمان معاشرتوں کے چلن کا اہم ترین تناظر ہے اور اسی لئے سیاسی ڈھانچوں اور ساختوں کے تعین میں اسے بھی پیش نظر رکھنا چاہئیے۔ یہ لوگ اس اسلام کے علمبردار ہیں جسے اہل مغرب روشن خیال اسلام کہتے ہیں۔

مسلم معاشروں میں ''حقیقی اسلام'' کے متعلق کئی طرح کی آرا پائی جاتی ہیں۔ کسی مسلم معاشرے میں سیاسی اور سماجی ڈھانچے کی تشکیل میں اس امر کا فیصلہ کن ہاتھ ہوتا ہے کہ انسانی ارادے اور رضائے الٰہی کے درمیان طاقت کا توازن کہاں بن رہا ہے۔ اس توازن میں آنے والی تبدیلی کے نتیجے میں معاشرہ مطلق مذہبیت سے لامذہبیت(Secularism) کی طرف جاسکتا ہے اور اس کا معکوس بھی ممکن ہے۔ یہی حال طاقت کے توازن میں معاشروں اور ریاستوں کا ہوتا ہے۔ طاقت کا توازن انسانی ارادے پر بھی مرتکز ہوسکتا ہے اور اس کے دوسرے سرے یعنی رضائے الٰہی پر بھی۔ مثال کے طور پر معاشرے اور ریاستیں مطلق مذہبیت سے ہٹتی ہوئی اسلام کی زیادہ معتدل تعبیر اختیار کرسکتی ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ طاقت کا توازن لامذہبی ریاست کے علمبرداروں کے خلاف ہوجائے اور مسلم معاشرت میں مذہب کے کردار کو تسلیم کرنے والوں کی حمایت میں چلا جائے۔

طاقت کے توازن اور اس سے متعلقہ تصورات پر مختلف طرح کے داخلی اور خارجی عوامل کا امتزاج اثرانداز ہوتا ہے۔ اس اثراندازی میں ایجنسی کا کردار خاصا اہم ہے۔ بعض اوقات ریاستی ڈھانچے معاشرے کی رہنمائی کا کردار اپناتے ہیں اور انہیں خیالات کی طیف پر حرکت کرواتے ہیں۔ ریاستی سرپرستی میں چلنے والے اسلام کو اس عمل کے ساتھ متشخص کیا جاسکتا ہے۔ لیکن بعض اوقات غیرریاستی عامل اور معاشرتی گروپ داخلی اور بین الاقوامی تناظر پر ردعمل کا اظہار کرتے ہوئے اس اسلام میں تغیر کا سبب بنتے ہیں جسے سماجی اسلام کہا جاتا ہے۔ تغیر کی یہ قسم بالاخر مسلم معاشرت کی سیاسی اور معاشرتی ساختوں کو بدل دیتی ہے۔ ریاستی اور معاشرتی اسلام کا باہمی تعلق ہم زیستی کا ہے۔ اس طرح کے تعلق میں ریاستی اسلام معاشرتی اسلام میں بدل سکتا ہے اور اس کا معکوس بھی ممکن ہے۔ لیکن ہم زیستی کا مطلب یہ نہیں کہ اسلام کی ان دونوں شکلوں کے درمیان کشاکش ممکن نہیں یا تغیر کیلئے کام کرنے والے عامل باہم کشاکش میں

نہیں ہوسکتے۔ گروہوں کے مابین اکثر اسلام کے حقیقی معانی اور مسلم معاشروں میں اس کے معاشرتی، سیاسی اور تمدنی اظہار پر اختلاف پایا جاتا ہے۔ رائے کا اختلاف الٰہیاتی مباحثوں کی صورت میں ہوسکتا ہے لیکن یہ آزاد خیال اور قدامت پسند اسلام کے علمبرداروں کے درمیان پرُتشدد تصادم کو بھی جنم دے سکتا ہے۔

ریاستیں اسلام کے روشن خیال اور قدامت پسند نظریات کے طیف پر آگے پیچھے حرکت کرتی رہتی ہیں اور پاکستان اس کی کلاسیک مثال ہے۔ اسلامی بنیاد پرستی کی ریاستی سرپرستی کی مثال میں بھی پاکستان کو پیش کیا جاسکتا ہے اور پھر نئی پیدا ہونے والی سماجی قوتوں کے ہاتھوں محصور ہونے والے ملک کی مثال کے طور پر بھی۔ اسلام کے متعلق مختلف تعبیروں کے حامل گروہوں کے مابین تعاون و تصادم کے تعلقات بھی پاکستان میں واضح ترین صورت میں سامنے آتے ہیں۔ کسی حد تک تصادم کی جڑیں حصول پاکستان کیلئے ہونے والی جدوجہد میں ہیں۔ برطانوی ہندوستان سے مسلمانوں کیلئے ایک الگ وطن تراشنے کی غرض سے مسلم لیگ کے رہنماؤں نے عوامی تائید کے حصول میں اسلام کو استعمال کیا۔ اگرچہ یہ خیال وسطی ہندوستان میں ابھرا لیکن اسے مشرقی بنگال، سرحد، پنجاب، سندھ اور بلوچستان پر مشتمل ملک بنانے کیلئے استعمال کیا گیا۔

اسلام کو وحدت خیز قوت کے طور پر برتنے کے باوجود بانیان پاکستان نے کبھی اسے مذہبی اجارے کی ریاست بنانے کا نہیں سوچا تھا۔ اس کے برعکس انہوں نے برطانوی ہند کے مسلمانوں کیلئے بنائی جانے والی ریاستی ماہیت پر یا تو بات ہی نہ کی تھی یا پھر ایک روشن خیال اسلامی ریاست کی حمایت کرتے رہے تھے۔ اگست 1947ء میں ہندوستان کی تقسیم کے زمانے میں پاکستان کے بانی محمد علی جناح کے نقطہ نظر سے یہی جھلکتا ہے۔ انہوں نے مسلمانوں کیلئے مجوزہ ریاست میں اسلام کے مقام پر کوئی واضح بات کرنے سے احتراز کیا۔ مذہب کا ذکر ہوا تو اس نے بڑے واضح الفاظ میں ''ملک کو خدائی مشن کے تحت ملاؤں کی حکومت میں چلنے والی ایک مذہبی ریاست'' قرار دینے کی مخالفت کی۔ 11اگست 1947ء کو پاکستان کی آئین ساز اسمبلی سے ان کا افتتاحی خطاب بھی اس حوالے سے بہت اہم ہے۔ اپنے اس خطاب میں جناح نے ایک روشن خیال اور معتدل ایسی ریاست کا تصور پیش کیا جس میں ثقافتی و مذہبی اختلافات کی گنجائش موجود ہونی چاہئیے۔ جناح نے کہا، ''وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ آپ دیکھیں گے کہ ہندو،

ہندو نہیں رہیں گے اور مسلمان بھی مسلمان نہیں رہیں گے کیونکہ یہ ہر شخص کا ذاتی عقیدہ ہے بلکہ سیاسی حوالے سے سب ریاست کے شہری بن جائیں گے (2)۔''

ریاستی اور معاشرتی مذہبی اقدار کو الگ الگ قرار دیتے ہوئے جناح نے ریاست کے ایسے تصور کی حمایت کی جو رضائے الٰہی کو مانتی ہے لیکن دیگر مذاہب کے شہریوں کے حقوق کو پس پشت نہیں ڈالتی۔ وسطی ہندوستان میں سیاسی اور اقتصادی جبر سے آزادی کیلئے لڑنے والوں نے ہندوستان سے باہر تعلیم پائی تھی۔ اسلام کے متعلق روشن خیالی ان رہنماؤں کے تعلیمی پس منظر کی عکاس تھی۔ ملک کو ملنے والی نئی قیادت خیالات کی قلمرو سے بالاتر ہوکر عملی اقدامات کرنا چاہتی تھی۔ ان کا یہ طرزِعمل اس امر سے جھلکتا ہے کہ نوازئیدہ ریاست کی پہلی اسمبلی کا اجلاس ایک غیر مسلم منڈل (Mandal) کی زیرِقیادت منعقد ہوا۔ جلد ہی اس ہندو یعنی منڈل کو ملک کی پہلی کابینہ میں وزیرِقانون کا عہدہ دیا گیا۔ساتھ ہی ساتھ پاکستان کا پہلا وزیرِخارجہ بھی احمدی کمیونٹی سے لیا گیا جسے پاکستان کے کئی مذہبی عالم مرتد اور غیر مسلم خیال کرتے تھے (3)۔

تاہم پاکستان کے مذہبی گروہوں نے ریاست کے متعلق روشن خیال اسلام کے تصورات کی مخالفت کی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ انہی لوگوں نے مذہبی بنیادوں پر ہی قیامِ پاکستان کی بھی مخالفت کی تھی۔ ان کی دلیل تھی کہ قومیت پرستی اور ریاستی اقتدار مغربی خیالات ہیں اور امت کے اسلامی تصور کے ساتھ متصادم ہیں۔ یہ لوگ مسلمانوں کو اہلِ ایمان کی ایک عالمی کمیونٹی کا حصہ جانتے تھے جنہیں مختلف ریاستوں کی مصنوعی حدبندیوں کی مدد سے الگ کرنا درست نہیں تھا۔ ان میں سے بعض پاکستان کی تخلیق کے اس قدر مخالف تھے کہ انہوں نے جناح کو کافر قرار دے دیا (4)۔ پاکستان بننے کے کے بعد مولانا ابوالکلام آزاد جیسے بعض علما اپنی مخالفت پر ڈٹے رہے اور انہوں نے ہندوستان کو وطن بنانے کا فیصلہ کیا۔ جماعت اسلامی کے مولانا مودودی جیسے بعض دیگر عالموں نے پاکستان کو وطن بنایا۔ پاکستان کو وطن بناتے ہی اس مملکت کے متعلق ان کے خیالات بھی بدل گئے۔ عالمی اور عالمگیر امت کے تصور پر قائم رہنے کی بجائے مودودی اور جمعیت علمائے پاکستان کے مولانا شبیر احمد عثمانی جیسے علما اس امر پر زور دینے لگے کہ پاکستان محض مسلمانوں کیلئے نہیں بنا بلکہ اسے ایک مسلم ریاست کے طور پر تخلیق کیا گیا ہے۔ ریاست کی مذہبی ماہیت پر زور دیتے ہوئے انہوں نے مطالبہ کیا کہ نئے سیاسی ڈھانچے کی تشکیل میں رضائے الٰہی کو بطور بنیاد مانا جائے۔ ان کا مطالبہ تھا کہ پاکستان کے آئین کا تعین انسانوں کے متعلق

روشن خیالی کے حامل تصورات کی بجائے قرآن و حدیث کی قدامت پرستانہ تعبیر سے کیا جائے۔

پاکستانی ریاست کے متعلق متضاد تصورات کی اس جدوجہد میں روشن خیال اور جدت پسند بھی کچھ زیادہ ثابت قدم نہیں تھے۔ پاکستان کے ابتدائی تشکیلی سالوں میں یہ لوگ متزلزل رہے۔ انہوں نے نہ صرف علما کے پیش کردہ خیالات کو قبول کیا بلکہ انہیں آئین میں بھی جگہ دی۔ اس کے باوجود یہ ملک کی روشن خیال اسلامی ماہیت کو بدلنے پر تیار نہیں تھے۔ باہم اختلافات کے شکار علما نے بالعموم اس عمل میں ان کی مدد کی۔ مثال کے طور پر 12 مارچ 1948ء کو پاکستان کی پہلی قانون ساز اسمبلی کا اجلاس ہوا جس میں توثیق کی گئی کہ پاکستان ایک اسلامی ریاست ہوگی اور یہ کہ اس کے قوانین قرآن وسنت کو بنیاد بنا کر وضع کئے جائیں گے۔ اس عمل کو آگے بڑھانے کیلئے اسی اسمبلی نے بیسک پرنسپلز کمیٹی (Basic Principles Committee) یعنی BPC قائم کی گئی جسے مولانا ندوی کی چیئرمین شپ میں چلنے والے تعلیمات اسلامی بورڈ کی معاونت حاصل تھی۔ تاہم بی پی سی نے اپنی پہلی رپورٹ میں اسلام کو حکومتی بنیاد بنانے کیلئے تجاویز پاس کیں تو بورڈ مذکورہ کی ہدایات کو نظرانداز کردیا۔ اس رویے نے علما کے مابین ہنگامہ برپا کردیا۔ انہوں نے اسلامی ریاست کیلئے اصول وضع کرنے کیلئے باہمی کوششیں کی تھیں۔ اس ردعمل کے نتیجے میں دسمبر 1952ء میں جاری ہونے والی دوسری بی پی سی رپورٹ میں علما کو ایک خاص مقام دیا گیا تاکہ قانون سازی کیلئے آنے والی کوئی بھی تجاویز اسلامی اصولوں کے خلاف نہ ہو۔ تاہم 1956ء میں جب پاکستان کا پہلا آئین منظور کیا گیا تو اس میں اس امر کو یقینی بنانے کا کوئی طریقہ موجود نہ تھا۔ اس کی بجائے آئین میں پاکستان کو ایک اسلامی جمہوریت قرار دینے، اسلام کے کردار پر زور دینے اور صدر کو اسلامی تحقیق کی ایک تنظیم قائم کرنے کا پابند ٹھہرانے پر اکتفا کیا گیا تھا۔ کوئی قانونی طریقہ کار وضع نہیں کیا گیا تھا کہ اسلام کے خلاف قرار دیئے گئے قانون نافذ نہیں کئے جائیں گے(5)۔

یوں قدامت پسند علما کے وجود کو مانا گیا لیکن انہیں پاکستان میں اسلام کا مقام متعین کرنے کی اجازت نہ دی گئی۔ 1958ء میں فوج کے طاقت پکڑنے اور پھر برسراقتدار آنے کے بعد بھی یہ صورتحال برقرار رہی۔ پاکستانی فوج برٹش انڈیا آرمی کی جانشین تھی اور سرد جنگ کے ابتدائی زمانے میں اسے امریکی تربیت اور اسلحہ میسر آیا تھا۔ یوں پاکستانی فوج زیادہ جدید خیالات اور روشن خیالی کی علمبردار تھی۔ پاکستان کو قدامت پسند اسلامی ریاست بنانے کی بجائے

MashalBooks.com

فوج اس کی صلاحیتیں خالصتاً ایشیائی ریاست کے طور پر سامنے لانا چاہتی تھی۔ اس عمل کی رہنمائی چیف مارشل لا ایڈمنسٹریٹر، اور بعدازاں صدر، ایوب خان کے پاس تھی۔ مثال کے طور پر اس کی قیادت میں بننے والے 1962ء کے آئین کے اصل مسودے میں ملک کے نام سے اسلامی کا لفظ نکال دیا گیا تھا۔ قومی اسمبلی کے پہلے اجلاس میں اسے دوبارہ بحال کیا گیا۔ 1962ء کے آئین میں بھی علما کی رائے کو شنوائی دینے کیلئے دو اداروں کا قیام طے پایا تھا:(1)اسلامی ریسرچ انسٹی ٹیوٹ (IRI)اور (2)ایڈوائزری کونسل آف اسلامک آئیڈیالوجی (ACII)۔ تاہم ان دونوں اداروں کے اختیارات نہایت محدود تھے۔ انہیں تحقیق سے کام رکھنا تھا اور فقط پوچھے جانے پر بتانا تھا کہ آیا کوئی خاص قانون اسلامی قوانین سے متصادم تو نہیں(6)۔ اسی اثنا میں فوجی حکومت بدلتے حالات میں اسلامی قوانین کی نئی تعبیر میں مصروف رہی۔ اس تعبیری جدت کی ایک واضح مثال مسلم عائلی قانون کا آرڈیننس 1961ء ہے۔ اس آرڈیننس کے تحت قرار پایا کہ دوسری شادی کے متعلق مرد کے حقوق لامحدود نہیں۔ شادی کی رجسٹریشن لازمی قرار پائی اور طلاقوں کی شرح کم کرنے کے راستے وضع ہوئے۔ اپنی اصل میں اس آرڈیننس کے تحت مسلمہ ثقافتی رسوم و رواج کو بدلنے کی کوشش کی گئی جنہیں مذہبی اصولوں سے جواز حاصل تھا۔ اگرچہ کئی علما نے اس آرڈیننس کی مخالفت کی لیکن فوجی حکومت اس کی تعمیل و نفاذ پر اڑی رہی۔ اگرچہ پاکستان میں اسلام کا مقام متعین کرنے کا حق قدامت پرست علما کو نہ دیا گیا لیکن لبرل اسلام کے علمبردار اسے اپنے سیاسی مقاصد کیلئے استعمال کرتے رہے۔ بلکہ انہوں نے قدامت پسند علما کے خیالات کو نہایت عمدگی سے اور تخلیقی سطح پر جدید لفاظی میں پیش کیا اور انہیں اپنی مقبولیت کو بڑھانے یا اپنے مخالفین کو جھٹلانے میں استعمال کرتے رہے۔ مثال کے طور پر ساٹھ کی دہائی کے وسط میں ذوالفقار علی بھٹو نے اپنی نئی تشکیل کردہ سیاسی جماعت پاکستان پیپلز پارٹی کی بنیاد کے طور پر اسلامی سوشلزم کا تصور متعارف کروایا۔ پیپلز پارٹی کی وساطت سے اسلام کی سوشلسٹ روح کو حیات نو دینے کا دعویٰ کرتے ہوئے بھٹو نے نہ صرف ایوب حکومت کی پالیسیوں کو چیلنج کیا بلکہ بطور قائد سامنے آ گیا۔ اس کی یہ حکمت عملی 1970ء کے الیکشن میں رنگ لائی اور اسے مغربی پاکستان میں عدیم المثال فتح دلوا گئی۔ یوں دسمبر 1971ء میں مشرقی پاکستان کے الگ ہونے کے بعد بھٹو کے اقتدار کی راہ ہموار ہوئی۔

1971ء سے 1977ء تک بھٹو کا عہد حکومت بھی پچھلے طے شدہ طرز عمل کا تسلسل

تھا۔ ریاست اسلام کی آزاد خیال تعبیر کی معاون رہی اور اس امر کو یقینی بناتی رہی کہ اس طرح کی ترجیحات سیاسی ڈھانچے میں بھی منعکس ہوں۔

1973ء کے آئین میں، جسے 1970ء کے انتخابات میں جیتنے والوں کی اکثریت نے منتخب کیا تھا، ریاستی مذہب قرار دے کر پاکستان میں اس کے کردار کو مان لیا گیا۔ یہ بھی طے پایا کہ ملک میں کوئی غیراسلامی قانون نافذ نہیں ہوگا۔ اس مقصد کیلئے اسلامک آئیڈیالوجی کونسل (CII) قائم ہوئی۔ کونسل کے پندرہ میں سے چار ارکان کیلئے لازم تھا کہ انہیں اسلامی تحقیق و تعلیم کا کم از کم پندرہ سالہ تجربہ حاصل ہو اور انہیں مختلف مکاتب فکر سے لیا جانا تھا۔ کمیٹی کے مشاورتی کردار کے متعلق طے پایا کہ نافذ العمل ہونے والے یا مجوزہ قوانین کے متعلق صدر یا مقنّنہ کی ایک اکثریت اس سے مشورہ کرسکتی ہے۔ علاوہ ازیں کمیٹی کو عبوری رپورٹوں اور سات سال کے بعد نافذ العمل یا مجوزہ قوانین پر حتمی رپورٹ اور انہیں اسلامی اصولوں کے مطابق ڈھالنے کے طریقے وضع کرنا تھے (7)۔ اس کونسل نے مذہبی امور کی وزارت تخلیق کرنے کے ساتھ ساتھ ریاست کو 1974ء سے 1977ء تک کے دورانیئے میں اسلامیانے کیلئے اکتیس سفارشات بھی مرتب کیں (8)۔ بھٹو نے وزارت کا خیال لے لیا لیکن کونسل کی دیگر تجاویز کو نظرانداز کر گیا۔ جب یہ ہو رہا تھا تو بھٹو حکومت اپنی توجہ مشرق وسطیٰ کی مسلم ریاستوں کے ساتھ قریبی تعلق قائم کرنے، 1974ء کی اسلامی سربراہی کانفرنس منعقد کرنے اور اپنے نیوکلیائی پروگرام میں معاونت طلبی کیلئے اسلام کو استعمال کرنے میں لگی ہوئی تھی۔

تاہم معاشرے میں اسلام کی طرف جھکاؤ غیرمحسوس طریقے سے بڑھ رہا تھا اور ریاستی پالیسیاں اس کے پہلو بہ پہلو جاری تھیں۔ اسلام کی طرف جھکاؤ کئی عوامل کا نتیجہ تھا۔ ان میں سے اہم ترین 1971ء کی پاک بھارت جنگ کا ہولناک تجربہ تھا جس کے نتیجے میں مشرقی پاکستان الگ ہوکر بنگلہ دیش بنا اور پاکستان کے نوے ہزار فوجی جنگی قیدی بن گئے۔ 1967ء کی عرب۔ اسرائیل جنگ کے نتیجے میں مصر میں اسلام پسند عناصر کو تقویت ملی تھی۔ ہندوستان کے ساتھ 1971ء کی جنگ کے نتیجے میں پاکستان کے لوگوں نے ملک میں مذہب کے مقام پر ازسرنو غور کرنا شروع کیا۔ لوگ سوچتے تھے کہ یہ شکست کہیں اسلام کے سچے راستے سے ان کی دوری کا نتیجہ تو نہیں۔ ساٹھ کے عشرے کی ترقیاتی پالیسیوں کے نتیجے میں ابھرنے والا نیا متوسط طبقہ اس عمل کے ساتھ پہلو بہ پہلو سامنے آ رہا تھا۔ ساتھ ہی ساتھ غیرتربیت یافتہ مزدوروں کی

MashalBooks.com

ایک بہت بڑی تعداد مشرق وسطیٰ جا پہنچی تھی۔ یوں پاکستانیوں کے ایک نئے گروپ کو تیز رفتار عمودی تحرک کے تجربے سے گزرنے کا موقعہ ملا تھا۔ دیگر مسلمان ریاستوں کی طرح متوسط طبقے میں داخل ہونے والے ان نئے گروہوں کو ایک ایسے نظام میں بے یقینی اور عدم تحفظ کا سامنا تھا جہاں کا بالائی طبقہ مغربی افکار اور روشن خیال اسلامی تصورات پر گامزن تھا۔ اس صورتحال نے جماعت اسلامی اور جمعیت علمائے پاکستان جیسی ''حقیقی اسلام'' کی تعبیر کی علمبردار جماعتوں کو پنپنے کیلئے زرخیز زمین مہیا کی۔ ان جماعتوں نے کالجوں اور یونیورسٹیوں سمیت تعلیمی اداروں کو ہدف بنایا اور ان کے سٹوڈنٹ ونگ قوت کے حصول کی جدوجہد میں مصروف ہوگئے۔ رفتہ رفتہ معاشرے کا رجحان انسانی ارادے کی توثیق سے ہٹا اور رضائے الٰہی پر آمادگی اور خوئے تسلیم اپنانے کی طرف جھکنے لگا۔ 1977ء آتے آتے حزب اختلاف کی جماعتوں کے اتحاد کیلئے فضا سازگار ہوچکی تھی اور انتخابات میں نظام اسلام کا نعرہ ثمرآور طور پر استعمال ہوسکتا تھا۔

بھٹوحکومت ان ساری تبدیلیوں سے غافل بلکہ بے خبر تھی، حتیٰ کہ، 1977ء کے الیکشن آگئے جن میں بُری طرح دھاندلی کی گئی۔ اپنی حریف جماعت قومی اتحاد (PNA) سے نپٹنے کے بعد بھٹو نے اقتدار میں رہنے کیلئے محدود پیمانے پر اسلام کو استعمال کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس نے اسلامی کونسل کی بعض تجاویز کو مان لیا تاکہ لوگوں میں مقبولیت حاصل کرسکے۔ جوئے، گھڑدوڑ، الکوحل اور نائٹ کلبوں پر پابندی لگادی گئی۔ قرار دیا گیا کہ ہفتہ وار چھٹی جمعہ کو ہوگی۔ قومی اتحاد نے ان تبدیلیوں کو قبول کرنے سے انکار کردیا اور بھٹو سے ہٹنے کے مطالبے پر قائم رہے۔ نتیجتاً جنم لینے والی بے چینی اور تناؤ کو جواز بنا کر فوج نے مداخلت کی اور جولائی 1977ء میں اقتدار پر قابض ہوگئی۔

فوجی حکومت اور ریاستی زیرسرپرستی اسلام

فوجی مداخلت نے پاکستان میں ریاستی اسلام کے ایک نئے دور کا آغاز کیا۔ پہلے پہل جنرل ضیا نوے دن کے اندر الیکشن منعقد کروانے کی بات کرتا رہا۔ جلد ہی اس نے اس طرح کے منصوبے بالائے طاق رکھے اور غیرمعینہ عرصے کیلئے پاکستان پرحکومت کیلئے ڈٹ گیا۔ اپنے رویے کی اس تبدیلی اور اپنی حکومت کے بقا کیلئے اس نے پاکستانی معاشرت اور سیاست میں اسلام کی تعبیرنو کو جواز بنایا۔ سابقہ حکومتوں کے قطعاً برعکس ضیا رویے کی طیف پر بالکل رضائے

الٰہی والے سرے پر چلا گیا۔ اس نے گذشتہ تیس سالوں کے دوران قدامت پسند علما کی طرف سے پیش کئے گئے دلائل دہرائے اور کہا کہ ''اسلام کا سپاہی ہونے کے ناطے میں پاکستان کو حقیقی اسلامی ریاست کا تشخص دے کر دم لوں گا''۔ اس مقصد کیلئے قرآن و سنت میں موجود اسلامی تعلیمات کا نفاذ کیا جانا تھا جس کے لئے مذہبی رہنماؤں کو رہنمائی مہیا کرنا تھی۔ اس اندازِ فکر کے نتیجے میں فوج اور اسلامی جماعتوں کے درمیان عملاً ایک اتحاد بنا۔ مولانا مودودی کے زیرِ قیادت جماعت اسلامی اس میں پیش پیش تھی۔

پاکستان کو حقیقی معنوں میں اسلامیانے کی غرض سے جنرل ضیا نے مودودی کے تصورات کو بنیاد بنا کر کئی اقدامات کئے۔ اس مقصد کیلئے کئی ایک ادارے بنائے گئے اور یہ کام اسلامک آئیڈیالوجی کی رہنمائی میں ہوا۔ اگرچہ 1973ء کا آئین سردخانے میں ڈال دیا گیا تھا لیکن اس کے تحت بننے والی کونسل نہ صرف فعال تھی بلکہ اس کا احاطہ کار بھی بڑھ گیا تھا۔ اس کمیٹی کو فریضہ سونپا گیا کہ وہ حکومت کو مجوزہ اور پہلے سے موجود اسلامی قوانین کی حیثیت و ماہیت پر سفارشات یا مشورے دے۔ اسے آئین کو اسلامیانے کی ذمہ داری سونپی گئی۔ رفتار کار بہتر بنانے کیلئے کونسل میں توسیع کی گئی۔ اس کے اراکین پندرہ سے بڑھا کر بیس کر دیئے گئے۔ ان عالموں نے مل کر اضافی اسلامی ادارے قائم کرنے کی سفارشات پیش کیں۔ فوجی حکومت نے ان میں سے کئی سفارشات قبول کرلیں اور یوں وفاقی شرعی عدالت اور اسلامی یونیورسٹی وجود میں آئی۔ پہلے قرار پایا تھا کہ وفاقی شرعی عدالت ہائی کورٹ کے چار ججوں پر مشتمل ہوگی اور سپریم کورٹ سے ریٹائرڈ ہونے والا کوئی جج اس کا سربراہ ہوگا۔ تاہم 1981ء میں تین عالموں کی تقرری بطور جج ہوئی اور یہ تعداد بڑھانا پڑی۔ سپریم کورٹ میں ایک شرعی اپیلٹ بنچ قائم ہوا۔ مجوزہ اور موجودہ قوانین کی اسلامی حیثیت و ماہیت پر کوئی بھی شہری فیڈرل شریعت کورٹ میں پٹیشن دے سکتا تھا۔ بعدازاں اسے قوانین کے ازخود جائزے کا اختیار بھی دے دیا گیا۔ اسلامی یونیورسٹی بھی پاکستان میں اپنی نوعیت کا پہلا ادارہ تھا اور اسے اسلامی مسائل پر تحقیق کرنے کے ساتھ ساتھ شریعت، قانون، اصول دین اور سماجی علوم کی تعلیم بھی دینا تھی۔ تعلیمی پروگرام کے ساتھ ساتھ اسلامی یونیورسٹی کو ذمہ داری سونپی گئی کہ وہ لوگوں میں اسلام کے متعلق شعور پیدا کرے۔

ادارہ سازی کا یہ عمل نتیجے کی طرف بھی گیا۔ اس عمل کے تحت دینی مدارس کو سب سے

زیادہ فائدہ ہوا۔ پاکستان میں مدارس دیگر عام تعلیمی اداروں کے ساتھ چلتے آرہے تھے۔ ذوالفقار علی بھٹو نے کوشش کی تھی کہ انہیں مرکزی دھارے میں لایا جائے اور پھر ان کی جاری کردہ اسناد کو باقاعدہ تسلیم کیا جائے۔ لیکن مذہبی تعلیم پر مرکوز رہنے کے باعث ان مدارس کی تعداد محدود چلی آرہی تھی۔ ضیا حکومت نے انہیں معاونت دی تو سارا طرزکار بدل گیا۔ ان مدارس کے طالب علموں اور اساتذہ کو مالی سہارا دیا گیا تو طالب علموں کی تعداد بڑھ گئی اور ان اداروں کی تعداد بھی زیادہ ہونے لگی۔ ذہن میں رکھنا چاہیئے کہ ان اداروں کو دی جانے والی یہ مدد تمام مکاتب فکر کو نہیں ملی۔ حکومت نے اہلحدیثوں، بریلویوں اور شیعوں کے قائم کردہ مدارس سے کہیں زیادہ معاونت قدامت پسند دیوبندیوں کے مدرسوں کو دی۔ چنانچہ جہاں مذہبی اداروں سے فارغ التحصیل ہوکر نکلنے والوں کی تعداد بڑھی وہاں ان اداروں میں داخل ہونے والوں کی تعداد میں بھی اضافہ ہوا۔ مثال کے طور پر 1981ء سے 1985ء تک کے پانچ سالوں کے مختصر دورانیے میں 853 دیوبندی امیدوار سالانہ ''شہادۃ العالمیہ'' نامی امتحان میں شامل ہوئے جبکہ 1960ء سے لے کر 1980ء تک کے دورانیئے میں 279 طالب علم اسی امتحان کیلئے سالانہ حاضر ہورہے تھے(10)۔

فوجی حکومت نے اسلامی قانون سازی کے متوازی نئے اداروں کی تخلیق اور پہلے سے موجود اداروں کی تقویت کا سلسلہ جاری رکھا۔ پاکستانی معاشرے کی تقلیب ہیئت کیلئے کئی قوانین متعارف کروائے گئے۔ تاہم ان قوانین میں بالعموم معاشرے کی عورتوں اور مذہبی اقلیتوں جیسے کمزور طبقوں کو نشانہ بنایا گیا جنہیں مذہبی حلقوں سے معاونت ملنے کی کوئی امید نہ تھی۔ عورتوں کو متاثر کرنے والے قوانین میں سے حدود آرڈیننس کے مضمرات سب سے خطرناک تھے(11)۔ فروری 1979ء میں نافذ العمل ہونے والے اس آرڈیننس کا تعلق چوری، شراب نوشی، زنا، زنا بالجبر اور جھوٹی شہادت سے تھا۔ زنا اور زنا بالجبر کی دفعات بظاہر اخلاقی انحطاط کے مسئلے سے نمٹنے کیلئے متعارف کروائی گئیں۔ لیکن انہیں جن انداز میں نافذ کیا گیا اس سے عورتوں کے ساتھ زیادتی اور ان کے استحصال کا امکان بڑھ گیا۔ اس آرڈیننس کے مطابق زنا ریاست کے خلاف جرم قرار پایا یعنی اب یہ برطانوی نظام کے تحت چلے آنے والی تعزیرات کے برعکس خاوند کے خلاف جرم نہیں تھا۔ بالخصوص اسلامی اصولوں کی اس تعبیر کے مطابق زنا کی وقوع پذیری کو تسلیم کرنے کیلئے چار شہادتوں کا ہونا لازمی قرار دیا گیا۔ ان گواہوں کی تصدیق کی بنیاد پر قرار پایا کہ

اس جرم کی زیادہ سے زیادہ سزا شادی شدہ لوگوں کیلئے موت بذریعہ سنگساری اور غیر شادی شدہ کیلئے سو کوڑے قرار پائی۔ جہاں چار گواہ دستیاب نہیں تھے وہاں کمتر سزا کی تعزیر متعارف کروائی گئی جو ''دس سال تک قید اور تیس کوڑے یا جرمانہ یا دونوں'' پر مشتمل ہو سکتی تھی۔ تاہم اس آرڈیننس میں زنا اور زنا بالجبر کے درمیان فرق نہیں کیا گیا تھا۔ چنانچہ زنا بالجبر کے نتیجے میں حاملہ ہونے والی عورت کو حدود آرڈیننس کے تحت سزا ملنے کی صورتحال پیدا ہوگئی تھی۔ اسی طرح اس آرڈیننس میں ناجائز جنسی تعلقات اور دوسری شادی کو باقاعدہ رجسٹرڈ نہ کروانے کے درمیان کوئی واضح فرق موجود نہیں تھا۔ نتیجتاً مذہبی طور پر اور طریقے سے شادی کرنے والی عورت پر بھی زنا کا الزام لگ سکتا تھا۔

1980ء میں اسلامی نظریاتی کونسل نے قصاص اور دیت کے مسودے تیار کیے اور اگست 1984ء میں انہیں متعارف کروادیا۔ اس کے تحت قرار پایا کہ مرد کی دیت 30.63 کلوگرام چاندی ہوگی جبکہ عورت کی دیت اس کا نصف مقرر ہوئی۔ اس قانون کے دفاع میں کہا گیا کہ مرد روزگار کا ذمہ دار ہے جبکہ عورت کو اس پر منحصر رہنا پڑتا ہے۔ قصاص سے متعلقہ دفعات میں بھی عورتوں کے خلاف امتیاز برتا گیا۔ ایک عورت کے قتل کو ثابت کرنے کیلئے دو مردوں کی گواہی لازم قرار دی گئی۔ عورتوں کو گواہان سے خارج کرتے ہوئے ان کی گواہی کے نظرانداز کیے جانے کا امکان پیدا کیا گیا۔ 1982ء میں اسلامی آئیڈیالوجی کمیٹی کے تجویز کردہ قانون شہادت کا مقصد عورت کی گواہی کی وقعت کو نصف کرنا ہے۔ دلیل دی گئی کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے برابر ہوگی۔ عورتوں کی تنظیموں نے مخالفت کی تو مسودہ قانون میں ترمیم کرتے ہوئے اُسے فقط مالی معاملات تک محدود کردیا گیا۔ دوسرے مقدمات کیلئے ایک عورت کی گواہی کی وقعت کا تعین جج کے اپنے اختیار پر چھوڑ دیا گیا۔

پاکستان کی علامتی اسلامیت کا دوسرا بڑا ہدف مذہبی اقلیتیں تھیں۔ ملک میں عیسائیوں، ہندوؤں، احمدیوں اور سکھوں سمیت اقلیتی مذاہب کے ماننے والوں کی تعداد کل آبادی کے 3.3 فیصد پر مشتمل ہے۔ 1973ء کے آئین کے تحت انہیں دیگر شہریوں کے مساوی حقوق حاصل ہیں۔ اقتدار میں آنے کے کچھ عرصہ بعد جنرل ضیاالحق نے اس مساوات کو ختم کردیا۔ اس نے ستمبر 1978ء میں انتخابی نظام میں ایک ترمیم کے ذریعے قرار دیا کہ قومی اور صوبائی اسمبلیوں میں غیر مسلموں کے حلقہ انتخاب الگ ہوں گے۔ بعدازاں اس ترمیم کو آرٹیکل 58 اور 106 کے

MashalBooks.com

ذریعے 1973ء کے آئین میں شامل کردیا گیا۔ اس ترمیم کو عملاً پہلی بار 1985ء کے الیکشن میں برتا گیا اور نہ صرف غیر مسلم اپنے ووٹ مسلم امیدواروں کو نہیں دے سکتے تھے بلکہ انہیں ملکی اور صوبائی سطح پر اپنے نمائندے منتخب کرنا تھے (12)۔ تعزیرات پاکستان کی دفعہ 295(C) بھی آئینی ترمیم کے ذریعے متعارف کروائی گئی۔ اس کے تحت مذہبی شعائر کی توہین قابل سزائے موت جرم قرار پایا۔ اس ترمیم نے بھی غیر مسلموں کیلئے دستیاب نفسیاتی جگہ کو تنگ کردیا۔ اگرچہ مذہبی شعائر کی توہین ہمیشہ سے جرم چلی آرہی تھی لیکن اب اشارے کنایے کو بھی بذریعہ تعبیر یہ رنگ دیا جاسکتا تھا۔ یوں ان لوگوں کو تقویت ملی جو غیر مسلموں کو اپنے اپنے مذاہب پر عمل کی آزادی نہیں دینا چاہتے تھے۔ ساتھ ہی ساتھ 1974ء میں پارلیمنٹ کے ذریعے غیر مسلم قرار دیئے گئے احمدیوں پر پابندی لگادی گئی کہ وہ اپنی عبادت گاہوں کو مساجد نہیں کہیں گے۔ اذان نہیں دیں گے اور براہ راست یا بالواسطہ خود کو مسلم اور اپنے مذہب کو اسلام نہیں کہیں گے۔

عام حالات میں اس طرح کے امتیازی قوانین پر مغرب نے تنقیدی رویہ اختیار کیا ہوتا لیکن علاقائی صورتحال کچھ اس طرح کا رخ اختیار کرگئی کہ مغرب کی جمہوریت پرور ریاستیں بھی اسلام کی قدامت پسندانہ تعبیر کے حوالے سے جنرل ضیاء کے ایجنڈے کی حمایت کرنے پر مجبور تھیں۔ دسمبر 1979ء میں افغانستان پر سوویت حملے کے بعد امریکہ نے پاکستان کو فرنٹ لائن اسٹیٹ قرار دیا جو سوویت یونین کو واپس دھکیلنے میں معاون ثابت ہوسکتی تھی۔ اقتصادی اور فوجی تعاون کے بدلے جنرل ضیا نے یہ کردار قبول کرلیا اور پاکستان کی سرزمین جہادیوں کی تربیت کیلئے کھول دی گئی۔ ان مراکز میں سوویت یونین کے خلاف جنگ میں استعمال کرنے کیلئے بھرتی کی جاتی اور یہاں جہاد کی زبان ہی واحد ذریعہ ابلاغ تھا۔ اس عمل کیلئے ضروری تھا کہ امریکی سی آئی اے اور پاکستانی آئی ایس آئی کے درمیان تعلق کار موجود ہو۔ افغانستان میں جہاد کرنے والوں کو مالی معاونت اور ہتھیاروں کی فراہمی کیلئے آئی ایس آئی کو استعمال کیا گیا۔ آئی ایس آئی کو جہاد کے استقرار اور اس کے فروغ میں دلچسپی پیدا ہوئی کیونکہ اسی طرح وہ پاکستان کے حکومتی ڈھانچے میں اپنا مقام مستحکم کرسکتی تھی۔

افغانستان میں ہونے والے جہاد کی منطق نے پاکستان میں قدامت پرستی میں دلچسپی رکھنے والے دیگر علاقائی عاملوں کو بھی مداخلت کی راہ فراہم کی۔ عرب مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد ملحد اور بے دین کمیونزم کے خلاف جنگ کیلئے پاکستان میں داخل ہوئی۔ اس عمل کو تقویت

دینے کیلئے سعودی عرب کی حکومت نے دینی مدرسوں کو مالی معاونت فراہم کی۔ فوجی حکومت کے برعکس سعودی عرب نے اہلحدیث یعنی سلفی مدرسوں کو خاص طور پر ابھارا۔ اسی زمانے میں شیعہ ہمسایہ ریاست ایران میں قائم ہونے والی نئی مذہبی مقتدرہ نے اس تحریک کا مقابلہ کرنے کیلئے پاکستان کے شیعہ مدارس کو معاونت دی۔ اس سارے عمل کا حاصل یہ نکلا کہ ''پاکستانی اسلاموں'' کی مختلف شکلیں فروغ پانے لگیں۔ ہر گروپ خود کو اصل اسلام کا علمبردار سمجھتا تھا۔ اس سارے عمل نے براہ راست اور بالواسطہ سماجی اور معاشرتی سطح پر بھی اثر مرتب کیا اور ان کی مختلف تعبیریں سامنے آنے لگیں۔ اسلامی معاشرت میں عورتوں کے کردار کے متعلق رائے زنی ہوئی۔ پاکستان کی تطہیر کے لیے مناسب طریقے زیر بحث آئے کہ اسے حقیقی اسلامی ریاست کس طرح بنایا جاسکتا ہے۔ اس طرح کے مباحث کے فروغ میں فوجی حکومت اور علما پیش پیش تھے۔ ان کے اطلاق کی کوششوں کے نتیجے میں اسلام کی روشن خیال تعبیر کے علمبرداروں کو اپنے گرد زمین تنگ محسوس ہونے لگی۔

جمہوری تجربہ 1988ء تا 1999ء

اگست 1988ء میں جنرل ضیا کی اچانک موت کے بعد جمہوریت کی طرف لوٹنے پر بھی پاکستان میں قدامت پسند اسلام کی اہمیت میں کمی نہ آئی۔ اس کی وجہ بڑی حد تک جنرل ضیا کا اپنے گیارہ سالہ اقتدار کے دوران قائم کردہ سیاسی ڈھانچہ تھا۔ 1985ء میں نام نہاد جمہوریت کی طرف لوٹنے کے عوض اس نے 1973ء کے آئین میں ایک ترمیم منظور کروائی اور یوں صدر اور وزیراعظم کے درمیان طاقت کا توازن بدل گیا۔ اسی لئے ضیا کی موت کے بعد طاقت کی ایک تثلیث وجود میں آئی جس میں فوج کو توازن گر کی حیثیت حاصل تھی۔ واضح نظر آتا تھا کہ منتخب وزیراعظم کے عرصۂ حکومت کا انحصار صدر اور/یا چیف آف آرمی سٹاف کی خوشنودی پر منحصر ہوگا۔ یوں پاکستان کی دو بڑی سیاسی جماعتوں یعنی نوازشریف کی پاکستان مسلم لیگ اور بے نظیر بھٹو کی پاکستان پیپلز پارٹی میں عدم تیقن نے جنم لیا۔ عرصۂ اقتدار کے متعلق بے یقینی کی حالت میں دونوں جماعتوں اور ان کے رہنماؤں نے اپنی پوری توجہ فوج اور دیگر پارلیمانی جماعتوں کی رضا جوئی پر مرکوز کردی۔ الیکشنوں میں خرچ ہونے والی بھاری رقم کو پورا کرنے کیلئے انہوں نے وسیع پیمانے پر مالی بدعنوانی کا ارتکاب کیا۔ بحیثیت مجموعی ان دونوں جماعتوں نے ایک ایسی

صورتحال پیدا کردی کہ کوئی بھی منتخب حکومت اوسطاً اڑھائی سال سے زیادہ نہیں چل سکتی تھی۔

بظاہر کمزور نظر آنے والی ریاست نے وہ تناظر مہیا کیا کہ ضیا کا اسلام معاشرتی اسلام کی مختلف شکلوں کے ہاتھوں پسپا ہونے لگا۔ اس سارے عمل میں نہایت اہم بات یہ تھی کہ فیصلہ ساز حلقوں میں غیر ریاستی عاملوں اور اسلام پسندوں کے درمیان اتحاد وجود میں آیا۔ گیارہ برس تک ریاستی سرپرستی میں رہنے والے اسلام نے حکومتی حلقوں کے اندر گروپ بنادیئے تھے۔ قدامت پسندی کا تسلسل ان گروپوں کے مفاد میں تھا۔ مثال کے طور پر فوج ایک پیشہ ور اور لامذہبی تنظیم سے بدل کر ایک ایسا ادارہ بن گیا تھا جس پر جنرل ضیا کی شروع کردہ پالیسیوں کا غلبہ تھا۔ اس کی موت کے بعد بھی ان پالیسیوں کے علمبردارانہ پڑے۔ اس کے برعکس انہوں نے فوجی عہد حکومت کے دوران متعارف کروائی گئی قدامت پرستی کو بنیاد بنایا اور مذہب پر مبنی تزویری عمق کا تصور پیش کرنے لگے۔ وہ سمجھتے تھے کہ انہوں نے سوویت یونین کو افغانستان سے نکال باہر کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے ہندوستانی مقبوضہ کشمیر میں بھی یہی حکمت عملی اختیار کرنے کا فیصلہ کیا۔ ان کا اصرار تھا کہ برصغیر کی تقسیم کا ایجنڈا نامکمل چلا آرہا ہے اور اسے کشمیر کیلئے مکمل کیا جاسکتا ہے۔ ان کا استدلال تھا کہ افغانستان میں اسلام آباد کی حمایتی حکومت تشکیل دے کر تعزیری عمق حاصل کیا جاسکتا ہے۔ یوں ہندوستان کو جنگ میں زیادہ اہم کامیابیاں حاصل نہیں ہوپائیں گی۔ اس منطق کی روسے ضروری تھا کہ آئی ایس آئی کشمیر کے ہندوستانی حصے میں جہاد کے تصور کو فروغ دے اور وہاں لڑنے کیلئے آمادہ عناصر کو ہتھیار فراہم کرے۔ اس انداز فکر نے بھی پاکستان میں اسلامی گروپوں کی تعداد اور اقسام ہر دو طرح سے پھیلنے میں مدد دی۔ انہیں اجازت دی گئی کہ وہ اپنے مقاصد سے متفق حکومتی عناصر سے مدد لینے کے علاوہ نجی ذرائع سے بھی فنڈ وصول کرے۔ اس طرح پاکستانی معاشرے کے اسلامی گروپ پاکستانی حکومت میں موجود اسلام پسندوں کی علاقائی پالیسی کے آلہ کار بنے۔ اپنے مربیوں و سرپرستوں کی طرح ان گروپوں نے بھی معاشرے میں اپنی حیثیت کو تحفظ دینے کیلئے جہاد کی زبان کو فروغ دیا۔ انہیں ہندوستانی کشمیر میں جنگ چھیڑنے کیلئے زیادہ ہتھیار ملے تو یہ لوگ اپنے پیغام کی حقانیت کا دفاع کرنے کے قابل ہوگئے۔

افغانستان میں طالبان کے برسراقتدار آنے کے بعد ریاستی اور غیرریاستی اسلام پسندوں کے درمیان روابط مزید مضبوط ہوئے۔ طالبان نے مدرسوں میں جہادی زبان میں تعلیم

MashalBooks.com

پائی تھی۔ دوسرے انہیں مثال کے طور پر پیش کرنے لگے کہ ''حقیقی اسلام'' غالب آ سکتا ہے۔ طالبان نے افغانستان میں اسلام کی انتہائی بے لچک شکل کا نفاذ شروع کیا تو پاکستان میں اسلام پسندوں نے علاقائی جدوجہد کی ایک اپنی تاریخ مرتب کرنا شروع کی۔ انہوں نے قرار دیا کہ بین الاقوامی حلقوں کی طرف سے ہونے والی تنقید دراصل حقیقی اسلامی تصورات کی سچائی کی شہادت ہے۔ قدامت پسند اسلام کے نمائندوں میں سے کچھ نے قرار دیا کہ مدینے کی پہلی اسلامی ریاست کی طرح طالبان کو بھی کافروں کی طرف سے جبر اور مخالفت کا سامنا ہے۔ افغانستان میں طالبان کے حکومت میں آنے کو اس دعوے کا ثبوت قرار دیا گیا کہ پاکستان میں بھی اس طرح کے خیالات پنپ سکتے ہیں۔

پاکستان میں طالبانی نظام کی کوششوں کے متوازی فرقہ پرستی بھی آگے بڑھ رہی تھی۔ ریاست دینی مدرسوں کی سرگرمیوں کو بے محابہ بڑھنے سے نہ روک پائی تھی۔ ایران اور سعودی عرب اپنے اپنے ہم خیال فرقوں کا ساتھ دے رہے تھے۔ نتیجتاً پیدا ہونے والی صورتحال نے ضیا عہد میں پھوٹنے والے رجحانات کو تقویت فراہم کی۔ حقیقی اسلام کی علمبرداری کا مقابلہ اس حد تک جا پہنچا کہ سنیوں نے شیعوں کو کافر قرار دیا جبکہ شیعہ انہیں حقیقی اسلامی اصولوں سے روگردانی کا مرتکب قرار دیتے تھے۔ دم بدم ناکام ہوتی ریاست میں چھوٹے ہتھیار پھیلے تو فرقہ وارانہ فسادات کو ہوا ملی۔ مسجدیں جائے امن نہ رہیں اور فرقہ وارانہ حملوں کا نشانہ بننے لگیں۔

منتخب ہوکر آنے والی جمہوری حکومتوں نے بھی معاشرتی اسلام کے ان منفی مظاہر کو روکنے کی کوشش نہ کی۔ ایسا نہیں تھا کہ پارلیمنٹ میں قدامت پسند اسلامی گروپوں کو کوئی وقیع اور قابل ذکر حیثیت مل گئی تھی بلکہ 1988ء، 1990ء، 1993ء اور 1997ء کے انتخابات میں اسلامی گروپ الیکشنوں میں قابل ذکر کامیابی حاصل نہ کر پائے۔ اس کے باوجود منتخب حکومتیں ہر ایسا قدم اٹھانے سے گریزاں تھیں جس کی قیمت اپنی جماعت کے اراکین کی حمایت کھونے یا معاشرے کے اسلام پسندوں کے طیش کو دعوت دینے کی صورت ادا کرنا پڑے۔ اسلام پسند جماعتوں میں لوگوں کو اسلام کے تحفظ کے نام پر ابھارنے کی صلاحیت موجود ہے اور حکومتیں اس امر سے خوفزدہ تھیں۔ یہی وجہ تھی کہ فرقہ پرستی اور قدامت پسندی پر وقتاً فوقتاً تنقید کے باجود پاکستانی ریاست اور معاشرے میں اسلام کے مقام کے سوال پر بے نظیر بھٹو اور نواز شریف دونوں خاموش رہے۔ حالانکہ اس امر کے شواہد موجود تھے کہ حدود آرڈیننس کو اکثر ناجائز استعمال کیا

MashalBooks.com

جاتا ہے اور عورتوں کی ایک بڑی تعداد زنا کے جعلی مقدموں میں جیلوں میں سڑ رہی ہے۔ بے نظیر نے اس آرڈیننس کو ختم نہ کیا۔ مذہبی توہین کا قانون بھی اکثر منتقمانہ مقاصد کیلئے استعمال ہوا لیکن اسے بھی ختم نہ کیا گیا۔

ریاستی ڈھانچوں میں موجود روشن خیال عناصر نہ صرف خاموش رہے بلکہ اپنی اپنی حکومتوں کے استقرار میں قدامت پسندی کو استعمال بھی کرتے رہے۔ مثال کے طور پر بے نظیر بھٹو نے مسلم عورت سے پردے کی توقع کرنے والے عناصر کو خوش کرنے کیلئے بال ڈھانپنے شروع کر دیئے۔ اپنی دوسری وزارت عظمیٰ میں نواز شریف اس سے بھی آگے نکل گیا۔ سپریم کورٹ کے چیف جسٹس، صدر اور چیف آف سٹاف کو ہٹانے کے بعد کسی بھی دیگر ممکنہ اپوزیشن کا مقابلہ کرنے کیلئے اس نے آئین میں پندرہویں ترمیم متعارف کروانے کا سوچا جس کی رو سے اسے پاکستان میں اسلام متعارف کروانے کی اجازت ملنا تھی۔

جمہوری حکومتوں میں اسلام کی قدامت پسند تعبیر کے فروغ کا ذکر ان معنوں میں نہیں کیا گیا کہ روشن خیال اسلام کے علمبرداروں نے کوئی آواز بلند نہ کی۔ معاشرے کے کئی گروپوں نے پاکستان میں طالبانیت کے ممکنہ فروغ کے حوالے سے اپنے خدشات بیان کئے۔ انہوں نے اس طرح کے رجحانات کے انسداد میں حکومتی ناکامی اور عدم دلچسپی کے ساتھ ساتھ جمہوری حکومتوں کی کمزوری کا ذکر کیا اور اپنے اس خیال کا اظہار کیا کہ پاکستان مسلمانوں کیلئے بنایا گیا نہ کہ اسے اسلامی مذہبی اجارہ دار ریاست کے طور پر تخلیق کیا گیا تھا۔ تاہم ریاستی کمزوری اور منتخب نمائندوں کی وقتاً فوقتاً قدامت پرستی کو اپنے اقدامات کے جواز میں برتنے پر آمادگی نے پاکستان میں روشن خیال اسلام کیلئے زمین تنگ کر دی۔ انسانی عزم و ارادے پر مبنی ہر طرح کے خیال اور طرز عمل کو غیر اسلامی کہا گیا۔ ریاست اور سماج کی سطح پر اسلام پسند گروپوں کے درمیان تعاون اور تصادم کے تعلق باقی تھے اور طاقت کا توازن قدامت پرستی کی طرف جھک چکا تھا۔

فوجی حکومت اور روشن خیال اسلام کی واپسی

12 اکتوبر 1999ء کو فوج نے ایک بار پھر پاکستان کا اقتدار سنبھال لیا۔ پرویز مشرف نے قرار دیا کہ فوج کو سیاست میں مداخلت پر مجبور کیا گیا ہے۔ پرویز مشرف نے قرار دیا کہ ان کی حکومت متحد، خوشحال اور محفوظ پاکستان کی متمنی ہے۔ پرویز مشرف نے قرار دیا کہ تحفظ اپنی

ماہیت میں کچھ اجزا کا مجموعہ نہیں بلکہ ایک جامع کلیت ہے۔ یوں اس نے اپنی روشن خیالی کا اظہار واضح طور پر کیا۔ پرویز مشرف نے کمال اتاترک کو اپنا آئیڈیل قرار دیا اور یوں ثابت کیا کہ وہ روشن خیال اسلام کا حمایتی ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ شروع میں جنرل پرویز مشرف نے بھی ملک کو اسلام کی قدامت پسند تعبیر سے ہٹانے کیلئے کوئی واضح کوشش نہ کی۔ پاکستان میں اسلام کے مقام کے حوالے سے اس کے ہاں دو متوازی طرز فکر موجود تھے۔ اگرچہ وہ اسلام کی آزاد خیال تعبیر کا حامی تھا لیکن وہ علما کو ایک طرف بھی نہیں کرنا چاہتا تھا۔ اسی رجحان کا نتیجہ تھا کہ مصطفیٰ کمال کو ماڈل قرار دینے پر علما کی طرف سے تنقید ہوئی تو ایک خاموشی چھا گئی۔

مذہبی شعائر کی توہین کے قانون کو ختم کرنے کے مسئلے پر پرویز مشرف کا رویہ بھی علما کی طرف رجحان کا آئینہ دار تھا۔ کئی لوگوں نے اس قانون کو استعمال کرتے ہوئے اپنے مخالفین کو ہراساں کیا۔ اس توہین کا شائبہ اور قرائن بھی جرم کی طرح سمجھے جاتے اور نتیجتاً ملزم کو قید و بند کا سامنا کرنا پڑتا۔ مسلمان اور غیر مسلم دونوں کو یہ قانون بھگتنا پڑا تھا۔ پاکستان میں اسلامی حقوق کی تنظیموں نے یہ مسئلہ کئی مواقع پر اٹھایا تھا۔ معاشرے کے روشن خیال عناصر کے مطالبوں کے جواب میں جنرل پرویز مشرف نے وعدہ کیا کہ مذہبی شعائر کی توہین کے مقدمات کے اندراج کا طریقہ بدل دیا جائے گا اور یوں اس طرح کے الزامات کو مقدمے کی صورت دینا مشکل ہو جائے گا(13)۔ اس اعلان پر علما نے شدید تنقید کی۔ اسلامی گروپوں کے اتحاد یعنی ملی یکجہتی کونسل نے مطالبہ کیا کہ صدر نہ صرف اپنا اعلان واپس لے بلکہ پی سی او (Provisional Constitution Order) یعنی فوجی حکومت کے جواز نامے میں اسلامی دفعات کو بھی شامل کیا جائے۔ ان کے مطالبات کی فہرست خاصی طویل تھی۔ جمعہ کو ہفتہ وار تعطیل، دینی مدارس کو کام کی آزادی اور این جی اوز پر پابندی ان کے مطالبات کی فہرست میں نمایاں تھے۔ یہ لوگ سمجھتے تھے کہ این جی اوز اپنی اصل میں مغربی ایجنڈا ہیں(14)۔ 26 مئی 2000ء کو مذہبی گروپوں کی ہڑتال کی اپیل پر عمل ہونے سے تین دن پہلے جنرل مشرف نے مذہبی شعائر کی توہین کے قانون پر نظر ثانی کا اعلان واپس لے لیا۔

2001ء کے وسط میں فوجی حکومت نے اسلام کی طرف پھر توجہ دی۔ جنرل مشرف کو ہندوستان کے ساتھ تعلقات بہتر بنانے اور کشمیر کا مسئلہ حل کرنے میں دلچسپی تھی۔ اسی تناظر میں وہ اسلامی عسکری گروپوں کی سرگرمیاں کچلنا چاہتا تھا۔ اگست 2001ء میں آگرہ سربراہی کانفرنس

سے واپسی کے ایک ماہ کے اندر اندر مشرف نے لشکر جھنگوی سمیت فرقہ پرستی پر مبنی کئی مذہبی گروپوں پر پابندی لگادی۔ چونکہ فرقہ ورانہ قتل و غارت کے ساتھ ساتھ لشکر جھنگوی طالبان حکومت کے بھی خاصا قریب تھا چنانچہ اس فیصلے کو قدامت پسندی سے فاصلہ بڑھانے کی کوشش قرار دیا گیا۔ یہ اقدام اس امر کا مظہر تھا کہ حکومت داخلی اور خارجہ حکمت عملی میں عسکریت کو خیر باد کہنا چاہتی ہے لیکن قدامت پرستی اور اسلامی عسکریت کے خلاف پرویز مشرف کو کھل کر اقدامات کرنے کا موقع 11 ستمبر 2001ء کو امریکہ پر دہشت گردی کے حملے کے بعد ملا۔

دہشت گردوں کے حملے نے پاکستان کو ایک نا قابل رشک صورتحال سے دوچار کردیا۔ یہ واحد ریاست تھی جس نے نہ صرف طالبان کو مدد دی بلکہ اس انتہائی قدامت پسند حکومت کے ساتھ قریبی تعلقات بھی رکھے۔ تناقضہ یہ ہوا کہ انہی روابط اور جغرافیائی حقائق کے پیش نظر پاکستان کو طالبان حکومت اور القاعدہ کے خلاف فرنٹ لائن اسٹیٹ کی حیثیت بھی ملی۔ پاکستان کو دہشت گردی کے خلاف امریکی جنگ میں شمولیت یا ''ہجری عہد میں واپس بھجوا دیئے جانے'' میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنا تھا۔ جنرل مشرف نے امریکہ کے ساتھ شمولیت کا راستہ اختیار کیا۔ اس نے طالبان کے خلاف غیر مسلموں کی صف آرائی کا ساتھ دیا اور یوں ایک غیر اسلامی فعل کا مرتکب ہوا۔ پرویز مشرف کے منصوبوں کی اس تعبیر کے نتیجے میں اسلامی گروپوں نے امریکہ اور پاکستانی حکومت کے خلاف جہاد کا خیال آگے بڑھایا تاکہ طالبان کی حمایت کی جاسکے۔

علاقائی صورتحال میں آنے والی تبدیلی کے تجزیئے میں اسلام کی زبان استعمال ہوئی تو فوجی حکومت نے بھی اسی انداز میں جواب دیا۔ مشرف نے اسلامی تاریخ اور تعلیم کی اصطلاحات استعمال کرتے ہوئے امریکی اتحاد میں اپنی شمولیت کا دفاع کیا۔ اس نے پیغمبر اسلام کی حکمت عملیوں سے مثالیں دے کر ثابت کرنا چاہا کہ اسلام اپنے ماننے والوں کو معصوم شہریوں کے قتل سے منع کرتا ہے اور موجود حقائق کی بنیاد پر تزویری فیصلوں کا حکم دیتا ہے۔ اس نے کہا کہ خدا اسلام کی حفاظت کرے گا اور ہمیں پاکستان کی حفاظت کرنی چاہیئے۔ پاکستانیوں کی ذمہ داری اپنے ملک کی حفاظت ہے۔ اسلام کی روشن خیال تعبیر پر مبنی زبان کو معاونت دینے کیلئے جنرل مشرف نے فوجی نظام مراتب میں موجود اسلام پسندوں کو کلیدی عہدوں سے ہٹایا۔ مثال کے طور پر آئی ایس آئی کا سربراہ قدامت پرست اسلام کا داعی تھا۔ اکتوبر 1999ء میں مشرف کو اقتدار

میں لانے والے دو جنرلوں سمیت اسے بھی فارغ کر دیا گیا۔ قدامت پرست اسلام پسندوں کے اثرات سے پاک کرنے کیلئے آئی ایس آئی کو بطور تنظیم نشانہ بنایا گیا۔

علاقائی تغیرات اور اس حوالے سے پاکستان کے کردار کے حوالے سے دو متبادلات کی بات چلی تو قدامت پسند اور آزاد خیال اسلام کے درمیان جدوجہد ایک بار پھر منظر عام پر آئی۔ جہاں اسلامی گروپوں نے جہاد کی دھمکی دی، افغانستان میں طالبان کے ساتھ شامل ہوئے اور مظاہرے کرنے لگے وہاں فوجی حکومت روشن خیال اسلامی اقدار کی علمبردار بن گئی۔ امریکی حملوں کے بعد طالبان حکومت ختم ہوئی تو روشن خیال اسلامی ایجنڈے کی راہ مزید ہموار ہوگئی۔ 13 دسمبر 2001ء کو ہندوستانی پارلیمنٹ پر حملے کے بعد سے بڑھتے تناؤ کے پس منظر میں جنرل مشرف نے اسلامی قدامت پرستی اور پاکستان میں اسلامی عسکریت کے خلاف زیادہ جارحانہ رویہ اپنایا۔ اس نے 12 جنوری 2002ء کو پاکستان کے اسلامی عسکریت پسند گروپوں پر پابندی لگادی۔ پاکستان کی سرزمین کے اندر سے فوج میں موجود بعض گروپوں کے تعاون سے کارروائیاں کرنے والے لشکر طیبہ، جیش محمد اور حرکت المجاہدین جیسے گروپوں پر یہ فیصلہ براہ راست اثرانداز ہوا۔ دینی مدارس کو ان عسکریت پسند گروپوں کیلئے زرخیز نرسری خیال کرتے ہوئے مشرف نے انہیں بھی نشانہ بنایا۔ انہیں بند کرنے کی بجائے مشرف نے قرار دیا کہ مدارس میں طالب علموں کی تعلیم جدید دور کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہونی چاہیے (15)۔ نصاب تعلیم پر نظرثانی کے ساتھ ساتھ یہ تقاضا بھی کیا گیا کہ اداروں کو شفاف بنایا جائے۔ بدلتے حالات کے ساتھ بدلنے کی ضرورت کا پیغام صرف دینی مدرسوں کو نہ ملا بلکہ مشرف نے مسلمانوں کو اپنی ماضی کی روشن خیالی سے رجوع کرنے کا بھی مشورہ دیا جس کے نتیجے میں بڑے بڑے کام ممکن ہوسکے۔ تاہم مشرف زیادہ تر مفاہمانہ زبان استعمال کرتا چلا آرہا ہے۔ اسلام کے متعلق طرز فکر کو روشن خیالی اور قدامت پرستی میں بانٹنے کی بجائے مشرف عسکریت اور انتہائی جدیدیت کے بین بین ایک معتدل طرزعمل کی حمایت کرتا ہے (16)۔ تقریباً دو دہائیوں کے بعد فوجی حکومت پاکستان میں ایک بار پھر روشن خیال اسلامی اقدار کے عامل کے طور پر سامنے آرہی ہے۔

حقیقی اسلام کی جدوجہد کا مستقبل

فوجی حکومت کے قدامت پسند اسلام سے آزادخیال اسلام کی طرف ہٹ جانے کا

MashalBooks.com

مطلب یہ نہیں کہ پاکستان میں مذہب، ریاست اور تمدن کے مابین کشمکش ختم ہوگئی ہے۔ اسلامی گروپوں کا مفاد اسی میں ہے کہ وہ ملک میں اپنی نمایاں حیثیت برقرار رکھیں۔ اپنے ملکی اور غیرملکی سرپرستوں کے طفیل مذہبی جماعتوں کو گذشتہ عشروں سے چھوٹے ہتھیاروں تک کھلی رسائی ملی رہی۔ اسی لئے ان گروپوں کے عسکری بازوؤں میں اتنی صلاحیت موجود ہے کہ وہ ریاست اور شہریوں کو اپنی مرضی کا اسلام منواتے رہیں۔ طالبان حکومت کا تختہ الٹنے اور پاکستان میں اسلامی عسکریت کے زیرعتاب آنے پر اسلامی گروپوں کی ابتدائی خاموشی میں یہ رجحان دیکھا جاسکتا ہے۔ اس انتباہ کے فوراً بعد ملکی سطح پر مصروف رائے سازوں نے دینی مدارس کی حمایت میں اور روشن خیال اسلام کے تصور کے خلاف ایک حکمت عملی پیش کی۔ ان گروپوں کی دلیل تھی کہ حقیقی اسلام ایک اور صرف ایک ہے اور پاکستان میں اسلام کو تبدیل کرنے کے حوالے مغربی تصورات پر مبنی ہیں۔

فوجی حکومت کے اسلام کے متعلق طرزفکر کی اس تصویرکشی سے عسکریت پسندی نہیں جھلکتی لیکن بعض ممنوع قرار دیئے گئے گروپوں نے اسے اپنی رابطہ کاری کیلئے برتا ہے جو اس حکومت کیلئے خطرہ ہوسکتی ہے۔ یہ لوگ مشرف کی حکومت کو غیراسلامی قرار دیتے ہیں کہ اس نے دشمنان اسلام کے خلاف اتحاد کا راستہ اپنایا۔ کشمیر کی آزادی کیلئے پاکستان کی سرزمین کے اندر سے کارروائیاں کرنے والوں کے خلاف اقدامات اٹھائے گئے تو حکومت کے اسلام دشمن ہونے کا تصور زیادہ بڑھا چڑھا کر پیش کیا گیا۔ ان کا دعویٰ ہے کہ افغانستان کے بعد وہ ایک اور ''مسلم کاز'' کی فروخت قبول نہیں کریں گے۔ یہ گروپ مشرف حکومت کو کمزور اور تنہا کرنے کی کوششوں میں لگے ہوئے ہیں۔ مغربی گروپوں اور تنظیموں پر دہشت گردی کی کارروائیوں کا اصل مقصد یہی ہے۔

قدامت پسند اسلام کے عسکری اور غیرعسکری علمبرداروں کی کوشش ہے کہ وہ پاکستان کو زیرتسلط لے آئیں۔ ان کی کامیابی کا انحصار کچھ عاملوں کے ملاپ پر ہے۔ مستقبل کے سلسلہ واقعات کا انحصار اس امر پر بھی ہے کہ مغربی ریاستیں اور بالخصوص امریکہ پاکستانی حکومت کا کتنا ساتھ دیتے ہیں۔ اگر اسلام آباد کی پشت پناہی کم ہوجاتی ہے تو عسکری گروپوں کے حوصلے بڑھ جائیں گے۔ امر متناقضہ یہ ہے کہ واشنگٹن اور اسلام آباد کے درمیان تعاملات کی سطح جتنی زیادہ

ہوگی عسکریت پسند حکومت کے خلاف اپنے رویئے میں اتنے ہی زیادہ شدید ہوتے چلے جائیں گے۔ اگر پاکستانی اکانومی کو بہتر بنانے کیلئے بیرون سے امداد آتی ہے تو یہ خطرہ کم ہوسکتا ہے۔ کم از کم اقتصادی وجوہات پر عسکری گروپوں میں شامل ہونے والوں کی تعداد کم کی جاسکتی ہے۔ تاہم روشن خیال اور قدامت پسند اسلام کے درمیان موجود جدوجہد کا مستقبل جمہوریت کے عمل سے بھی وابستہ ہے۔ فوج سے جمہوریت کی طرف لوٹنے کے عمل میں بھی عسکریت پسند قوت پکڑ سکتے ہیں۔ وسیع تر جمہوریت کامیاب نہیں ہو پاتی تو ایسے حالات پیدا ہوجاتے ہیں کہ اسلام پسند ایک مختلف پاکستان تخلیق کرنے کے نام اور تقاضے پر سامنے آسکتے ہیں۔ یوں روشن خیال اسلام کی علمبردار فوجی حکومت کا خاتمہ زیادہ شدید قدامت پرستی پر ہوسکتا ہے۔ عین ممکن ہے کہ پاکستان اتنی زیادہ قدامت پرستی سے نمٹنے کی اہلیت نہ رکھتا ہو۔ نتیجتاً نہ صرف پاکستان بلکہ اس کے گردوپیش کے علاقے بھی عدم استحکام سے دوچار ہوسکتے ہیں۔

MashalBooks.com

باب ششم

ازبکستان کا اسلامی قضیہ

(شاہرام اکبرزادہ)

سودیت یونین کے بعد کے زمانے میں ازبکستان کے رہنماؤں کا اسلام کے ساتھ تعلق تناقضے کا رہا ہے۔ انہوں نے ایک طرف اسلام کو اپنایا اور خود کو اسکے سچے پیروکاروں کے طور پر پیش کیا۔ دوسری طرف انہوں نے اسطرح کی ہر تجویز کو مسترد کر دیا کہ ریاست کی سیاسی زندگی میں اسلام کا کوئی کردار ہونا چاہیے۔ ان رہنماؤں نے عملاً ہر طرح کے ایسے اسلامی گروپوں کو سختی سے کچل دیا جنہیں ریاستی منظوری حاصل نہیں تھی۔ بلاشبہ یہ کوئی ایسا قضیہ نہیں جسے فقط ازبکستان کے ساتھ مخصوص کیا جا سکے۔ دنیا کی دیگر مسلم سوسائیٹیوں میں بھی اسی طرح کے تضادات موجود ہیں لیکن اس حقیقت نے ازبک معاملہ قدرے منفرد بنا دیا ہے کہ ابھی حالیہ زمانے تک اس پر ایک ایسی حکومت کا تسلط تھا جس نے کم از کم حکومتی سطح پر اسلام کو ختم کرنے کی ہر ممکن کوشش کی اور اسکے موجودہ رہنما بھی یہی کچھ کر رہے ہیں۔ ازبکستان میں آزادی کا عمل قیادت کی تبدیلی نہیں لایا اسکی بجائے صدر اسلام کریموف کی زیر قیادت کمیونسٹ پارٹی کے رہنماؤں نے ایسا انتظام کیا کہ ایک نئے نقاب میں عوام کے سامنے آئے اور ایک آزاد ازبکستان کے علمبردار بن گئے۔ اس عمل میں اسلام کریموف کو قائد کی حیثیت حاصل ہے۔ ریاستی منصوبہ بندی کمیٹی (GOSPAN) کی سربراہی کریموف کے پاس تھی، حتیٰ کہ ،1983ء میں اسے ازبکستان کا وزیر مالیات بنایا گیا۔ 1986ء کے اواخر میں وہ وزرا کی کونسل کا ڈپٹی چیئرمین اور گوس پلان کا چیئرمین تھا۔ کشکادر علاقے میں کمیونسٹ پارٹی کا فرسٹ سیکرٹری بھی وہی تھا۔ 1989ء میں ماسکو کی پشت پناہی کے بل بوتے پر اسلام کریموف ازبکستان کمیونسٹ پارٹی کا فرسٹ سیکرٹری بنا اور نتیجتاً اسے 1990ء میں جمہوریہ کی پارلیمنٹ کا صدر مقرر کیا گیا دسمبر

1991ء میں اسکی صدارت کی توثیق ہوئی اور بعد کے انتخابات میں ایک بار پھر اسے اس عہدے پر رہنے کا حق ملا۔مارچ 1995ء میں اسکی مدت صدارت پانچ سال کیلئے بڑھائی گئی اور جنوری 2000ء میں وہ ایک بار پھر منتخب ہوا۔ یوں ماسکو کا مقرر کردہ ایک شخص کامیاب ارتقائی عمل سے گزرتا عوامی ووٹوں (خواہ کیسے ہی متنازعہ تھے) سے منتخب رہنما۔ بن گیا اگرچہ اس عمل کو عوامی سطح پر چلنے والی مہم اور حکومتی مشینری کی پشت پناہی کا نتیجہ بھی کہا جاتا ہے لیکن بہر کیف اسلام کیلئے اہم مضمرات کا آغاز ہو گیا۔

اگرچہ کریموف اور ازبکستان کی جدید قیادت میں شامل زیادہ تر رہنماؤں نے اپنی تربیت سوویت راج میں حاصل کی اور اسلام کی سیاسی قوت کے متعلق ہمیشہ مشکوک رہے لیکن وہ اسلام کی بنت میں موجود اس مخفی قوت سے بھی باخبر تھے جسے معاشرتی استحکام اور حکومت کی جواز خیزی کیلئے برتا جا سکتا تھا۔ انکے ذہن میں موجود تھا کہ سوویت یونین اسلام کو ختم کرنے اور اسلام کے مختلف طرح کے مظاہر کی بڑھوتری کو روکنے میں ناکام رہا جس کا اظہار سوویت یونین میں مساجد کی موجودگی اور اسکے آخری برسوں میں کھلے عام مذہبی لٹریچر کی دستیابی سے ہونے لگا تھا۔ انہوں نے سوویت حکومت میں اسلام کے اس طور بچ نکلنے کی درست تعبیر کرتے ہوئے اسے ازبکوں اور ازبکستان میں موجود دیگر مسلم اقلیتوں کی ثقافتی شناخت کا ایک ناگزیر جزو مان لیا ہے۔ اس ادراک اور معاشرے پر کنٹرول کے سوویت تجربے کے ملاپ نے اسلام پر ریاستی پالیسی کی تشکیل پر اثر ڈالا۔ بظاہر متضاد نظر آنے والے ان دو مظاہر کو دیکھتے ہوئے سیاسی قیادت نے دو طرح کے اسلاموں کو الگ الگ دیکھنا شروع کر دیا: ایک وہ اسلام جسے سرکاری منظوری حاصل ہے اور جس پر سرکاری نگرانی ہو سکتی ہے اور دوسری اسلام کی وہ شکل جو سرکاری ایجنسیوں کی نظر میں معتوب ہے۔ اسلام کی باغیانہ شکل سے مراد شورش پسند اور متشدد اسلام ہے جس کا تعلق بیرونی ذرائع سے ہے اور جسے وہابی کہا جاتا ہے۔ ریاستی سیکورٹی ایجنسیوں اور عدلیہ نے ازبکستان میں اسلام کے سیاسی اظہار کے متعلق کسی طرح کا سمجھوتہ نہ کرنے کی پالیسی اپنائی ہے۔ اسطرح کی حکمت عملی کے تحت آنے والی اسلامی تحریکیں اسلامک موومنٹ آف اسلام (آئی۔ایم۔یو) اور حزب التحریر ہیں۔ افغانستان، اسامہ بن لادن اور طالبان کے خلاف فوجی آپریشن اور امریکہ کے اندر دہشت گردی کے حملوں کے بعد ازبکستان کی اس پالیسی کو امریکی حمائت حاصل ہے۔ امریکہ کی اس منظوری اور رضامندی کا نہایت واضح اور بین ثبوت یہ ہے کہ

امریکی انتظامیہ نے دہشت گرد تنظیموں کی فہرست میں آئی۔ایم۔یو کو شامل کر لیا اور امریکی سربراہی میں چلنے والی دہشت گردی کے خلاف مہم میں ازبکستان کی شمولیت پر اسے چار سو ملین ڈالر کی امریکی امداد دینے کا وعدہ کیا۔ جیسا کہ نیچے بحث ہوگی ازبکستان اور امریکہ کے درمیان بڑھتے ہوئے تعلقات اس وسط ایشیائی ریاست میں اسلام اور حکمران سیاسی طبقے کیلئے سیاسی جواز خیزی کے حوالے سے نہایت اہم ہیں۔

تاہم ازبکستان میں موجودہ قیادت کے جواز کو کمزور کرنے میں سیاسی اسلام کے کردار پر توجہ دینے سے پہلے بہتر ہوگا کہ بطور پس منظر ہم اس ملک میں اسلام کی ماہیت اور سوویت حکومت کے بعد اسلام کے متعلق ریاستی رویے کا جائزہ لیں۔ اس باب کے آغاز میں ہم اسلامی اور ثقافتی شناخت اور اسلام کے متعلق سوویت انتظامیہ کے ردعمل کا ایک جائزہ پیش کریں گے۔ بعد ازاں اسلام کے متعلق سوویت ریاست کے بعد اس ریاست کی پالیسی پر نظر ڈالی جائے گی۔ اگلے حصے میں ریاست کی منظور شدہ اسلامی شکل پر ریاستی نگرانی کے اثرات اور اسکے موثر ہونے یعنی سیاسی مضمرات پر بعد میں نظر ڈالی جائے گی۔

ثقافتی اسلام

اسلام ثقافتی شناخت کی بنت میں شامل ہے اور اسی لئے ازبک کمیونٹی کی اپنی تاریخ سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ایسا سچ ہے جسے دلیل کی ضرورت نہیں لیکن منصوبہ بندی کے سوویت ماہرین کے نزدیک اس بیان میں کوئی صداقت موجود نہیں تھی۔ ماسکو نے ازبک اور وسط ایشیا کے دیگر تمدنوں سے اسلام کو دور کرنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ اسلام کے ساتھ ایسا سلوک کیا گیا گویا یہ توہمات کا مجموعہ، گئے زمانوں کی بات اور ایسے رجعتی اعمال پر مشتمل ہے جن کا سوشلسٹ منصوبے کے ساتھ گزارا ممکن نہیں۔ (5) سوویت منصوبہ ساز اسلام کی جگہ ترقی پسند، رجائیت پسند اور سیکولر قومی تشخص لانے پر تلے ہوئے تھے جنہیں زبان کی بنیاد پر ایک دوسرے سے الگ رکھا جا سکتا تھا۔ وہ ازبک قوم کو بھی اسی طرح کا ایک منصوبہ خیال کرتے تھے۔ اسطرح کے سوویت اقدامات کو، کم ازکم جزوی سطح پر، ایک نوع کی کامیابی بھی ملی۔ ازبک قوم کے اندر بڑی تیزی سے وفاداری کا ایک جذبہ پیدا ہوا جو ثقافتی، انتظامی اور سیاسی اعتبار سے طبقہ بالا کے اندر زیادہ تھا لیکن سوویت منصوبہ سازوں کو یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ وفاداری کا یہ نیا محور اسلام کی جگہ

نہ لے سکا۔ اسکی بجائے لگتا تھا گویا ازبک قوم کے معیارات میں ایک ایسی تبدیلی آ رہی ہے جو اسلامی روایات کو اپنے اندر رکھنے کی گنجائش سے متصف ہے اور اسلامی اعمال کی تعبیر نو کرتے ہوئے اسے قومی ورثے کے ایک حصے کی شکل دی جا رہی ہے۔

اسلامی روایات اور جدید ازبک قومیت کے اس انضمام نے ماسکو کو ایک خطرناک چیلنج سے دوچار کر دیا۔ سوویت پالیسی کے نفاذ کے ذمہ داران بھی اسلامی اور قومی روایات کے درمیان واضح خط امتیاز کھینچنے میں ناکام رہے۔ کمیونسٹ پارٹی کے ارکان بھی اسلامی تہواروں میں موجود نظر آتے تھے۔ وہ بھی جنازے اور تدفین میں حصہ لیتے اور اس امر کو یقینی بناتے کہ ان کے نومولود بیٹوں کے ختنے ضرور کیے جائیں۔(6) عام ازبکوں کے علاوہ قیادت میں شامل کئی لوگوں کے ذہن میں بھی ازبک اور مسلمان کو الگ الگ نہیں کیا جا سکتا تھا۔

اس عام ادراک کو ہی اسلامی رسوم کے ساتھ وابستگی کے تسلسل اور معاشرتی اکٹھ کو ان رسوم کی اجتماعی بجا آوری کا ذمہ دار سمجھا جا سکتا ہے۔ وسط ایشیا میں چائے خانوں کو عبادت گھر میں بدلنا ایک غیر قانونی لیکن عام عمل تھا۔ دوسرے مواقع پر بھی عام یا قرآن جاننے والے کسی شخص کو رسوم کی ادائیگی کیلئے مدعو کیا جاتا۔ مثال کے طور پر سوویت یونین کے نافذ کردہ قوانین کے تحت ہونے والی شادی کے بعد نکاح خوانی لازم تھی اور اسکے بغیر نکاح مکمل نہیں سمجھا جاتا تھا۔ شادی کی تقریب میں شامل خاندان نکاح کے بغیر شادی کو جائز تعلق قرار نہیں دیتے تھے۔

اس چیلنج پر ماسکو کا ردعمل قابل پیشنگوئی تھا۔ اسلام کو ختم نہیں کیا جا سکتا تو اسے قابو میں رکھا جائے۔ اس مقصد کیلئے دو ادارے قائم کیے گئے۔ پہلا ادارہ مفتی کا عہدہ تھا جسے سرکاری طور پر مسلم روحانی بورڈ برائے وسط ایشیا و قازقستان کا نام دیا گیا اور یہ باقاعدہ 1943ء میں قائم ہوا۔ تاشقند میں بورڈ کی سربراہی مفتی کے پاس تھی جو وسط ایشیا میں تمام اماموں کو رجسٹرڈ کرتا اور انہیں ہدایت جاری کرتا۔ وہ سوویت یونین میں بچے کھچے مدرسوں کیلئے اماموں کی تربیت کا ذمہ دار تھا اور وہی انہیں سرکاری طور پر رجسٹرڈ مسجدوں میں تعینات کرتا اور ہٹاتا۔ دوسرے الفاظ میں یہ بورڈ اسلامی مذہبی مقتدرہ کو ایک متحدہ تنظیم کے تحت لانے کا ذمہ دار تھا۔ حفظ مراتب پر قائم اسطرح کی تنظیم میں اماموں کا ارتکاز سوویت نگرانی اور کنٹرول کی سہولت کیلئے کیا گیا۔

دوسرا ادارہ کونسل برائے مذہبی امور تھا۔ یہ کونسل پہلی بار 1944ء میں قائم ہوئی اور اسے ماسکو میں موجود وزرا کی کونسل کے ساتھ منسلک کیا گیا۔ البتہ اسکی شاخیں جمہوریہ کی سطح پر

موجود تھیں جو مقامی مذہبی معاملات نمٹاتی تھیں۔(7) یہ کونسل سوویت حکومت اور مفتیات سمیت تمام مذہبی انتظامیہ کے درمیان بطور واسطہ کام کرتی تھی۔ مذہبی سرگرمیوں کی انجام دہی کو ضبط میں رکھنا اسکی ذمہ داری تھی۔ یہ نئی عبادت گاہیں قائم کرنے کے سلسلے میں مذہبی مقتدرہ کے ساتھ بات چیت کی ذمہ دار بھی تھی اور سوویت راعیت اور سوویت سرحدوں سے باہر انکے ہم مذہبوں کے ساتھ تعلقات پر بھی نظر رکھتی تھی۔

سوویت یونین کے انہدام نے دونوں اداروں کو متاثر کیا لیکن یہ موجود رہے۔ مفتیات کا احاطہ کار پورے وسط ایشیا پر پھیلا ہوا تھا۔ 93-1992ء میں اسے قومی سرحدوں کے مطابق تقسیم کر دیا گیا اور مفتی کی عملداری ازبک علاقے تک محدود ہوگئی۔ ساتھ ہی ساتھ کونسل برائے مذہبی امور کا مرکز تاشقند بنا۔ یہ ماسکو سے آزاد ہوئی اور ازبکستان کی وزارتی کابینہ کو جوابدہ قرار دی گئی۔ تنظیمی سطح کے اس نئے انتظام کے باوجود اسلام اور ریاست کے مابین تعلقات کا تعین سیاسی ضرورت اور اسلام پر کنٹرول کی جدوجہد کے مطابق ہوتا رہا۔

اسلام آزاد ازبکستان میں

دسمبر 1991ء میں سوویت یونین کا وجود ختم ہوا اور تاشقند میں آزاد ازبکستان کے فیصلے ہونے لگے۔ تاشقند کی سیاسی قیادت اور اسلام کے درمیان سوویت عہد کے بعد کے تعلقات تضادات سے بھرے پڑے ہیں۔ ایک طرف تو قیادت اچھی طرح آگاہ ہے کہ اسے حاصل عوامی جواز میں اسلام انتہائی اہم ہے جبکہ دوسری طرف وہ سیاسی اکھاڑے میں اسلامی عاملوں کو خوش آمدید کہنے کیلئے تیار نہیں۔ ہاں البتہ سیاسی قیادت اسے اپنی جواز خیزی میں استعمال کرنے کیلئے ہر گھڑی تیار ہے۔ سوویت عہد کے بعد ازبک ریاست اور اسلام کے درمیان موجود تعلقات کی ماہیت میں یہ دو متضاد دھارے بہت اہم ہیں۔

صدر اسلام کریموف نے ثابت کیا ہے کہ اسے ازبک قومی تشخص میں اسلام کی اہمیت سے گہری آگہی ہے۔ خود کو بے داغ ازبک قوم پرست ثابت کرنے کو بے تاب صدر کریموف نے اسلامی علامات پر خاص توجہ دی ہے۔ دسمبر 1991ء میں پہلے براہ راست صدارتی انتخابات کے موقع پر صدر کریموف نے اسلام اور ازبک طرز حیات میں اسکے مقام کا ذکر بڑے احترام سے کیا۔ اس نے ازبکوں کی خاندانی اور معاشرتی زندگی کے انضباط میں اسلام کی

مرکزیت پر زور دیا۔ مثال کے طور پر ازبک روزنامے خلق سوزی کو ایک انٹرویو میں اسلام کا حوالہ دیتے ہوئے اس نے کہا کہ یہ، ''ہمارے ملک کے بہت سے لوگوں کا ضمیر، روح حیات بلکہ خود حیات ہے''۔(8) ازبک حکومت نے صدر کی پیروی میں مذہبی تقاریب کی سرپرستی میں سرگرمی دکھائی۔ ازبک لیبر کوڈ کے آرٹیکل 77 میں عیدالقربان اور عیدالفطر کو دو بڑے اسلامی تہوار قرار دیتے ہوئے قومی چھٹی قرار دی گئی۔(9) رجسٹرڈ شدہ اسلامی اداروں کے ساتھ تعاون کو بہتر بنانے اور اسلامی تہواروں کو مناسب طور پر منانے کے انتظامات کی نگرانی کیلئے صدر کریموف باقاعدہ مقامی منتظموں یعنی حاکموں اور دیگر افسران سے ملا۔

اپنی ایک پارلیمانی تقریر میں صدر کریموف نے امام بخاری، الترمذی اور خواجہ بہاؤ الدین نقشبندی کو ازبکوں کے عظیم اجداد قرار دیا۔ (10) 1994ء میں امام بخاری کی الٰہیائی تحریروں پر ایک سیمینار تاشقند میں منعقد کروایا گیا۔(11) اگلے سال صدر کریموف نے تاشقند میں بین الاقوامی اسلامی مطالعات کا ایک مرکز قائم کرنے کا اعلان کیا۔ یہ مرکز علوم کی ازبک اکیڈمی کے ساتھ منسلک ہے اور دفتر مفتیات کے اسلامیات کے اساتذہ کے قریبی تعاون سے کام کرتا ہے۔ صدارتی اعلان کے مطابق یہ مرکز اسلامی تعلیمات و فلسفہ کا مطالعہ کرے گا اور 'ازبکستانی لوگوں کے مذہبی، تاریخی اور تمدنی ورثے کی کھوج لگائے گا۔(12)' اس پالیسی کے تحت ازبک حکومت نے مختلف مسیحی فرقوں کی طرف سے ہونے والے مشنری کاموں پر پابندی لگا دی کہ یوں 'ازبک روح اور روحانیت مجروح ہوتی ہے۔' مئی 2002ء میں ازبک حکام نے مسیحی چرچوں میں ازبک زبان کے واعظ بند کرنے کا حکم دیا اور ازبک زبان میں مسیحی مواد چھاپنے کے شبہ میں اٹھارہ مسیحیوں کو نظر بند کر دیا۔(13) روایتاً ازبک سمجھتے ہیں کہ ازبکیت اور مسلمانی ہم معانی ہیں اور قیادت اس مفروضے کو تقویت دینے میں سرگرم نظر آتی ہے۔ ایک تازہ حکومتی سروے کے بعد اعلان کیا گیا کہ اسی فیصد سے زیادہ ازبک مسلمان ہیں۔ (14) اس تعلق کو تقویت دیتے ہوئے قیادت ایک واضح پیغام دینا چاہتی ہے: ''یہ ازبک روایت اور اقدار کا تحفظ ہے''۔ شمالی امریکہ اور یورپ کی این جی اوز نے اس طرز فکر پر تنقید کی۔ ان حکومتوں کا بھی یہی موقف ہے۔ مغرب اسے مذہبی عقائد کی آزادی میں رکاوٹ خیال کرتا ہے لیکن جہاں تک تاشقند کا تعلق ہے تو بین الاقوامی سطح کی یہ ہلکی سی تیوڑی اندرون ملک حکومتی مقبولیت میں ہونے والے اضافے کے سامنے بے معنی ہے۔

MashalBooks.com

اسلام کے متعلق اس مربیانہ طرز عمل کے ساتھ ہی ساتھ قیادت نے آزاد اسلامی گروپوں کو ختم کرنے کی حکمت عملی بھی شروع کر دی ہے۔ جہاں تک ازبک قیادت کا تعلق ہے تو سیکولر ازبکستان میں ایسی آزادی کی کوئی جگہ نہیں۔ دسمبر 1992ء میں اختیار کئے گئے ازبک آئین میں مذہب اور ریاست کی آزادی مذکور ہے اور یہ بھی کہ مذہبی اداروں کی سرگرمی میں ریاست مداخلت نہ کرے گی۔ (61) اس شق کی تکمیل کیلئے ریاستی معاملات میں مذہبی تنظیمون کی مداخلت پر بھی پابندی لگائی گئی ہے اور قرار دیا گیا ہے کہ مذہبی اصولوں پر مبنی سیاسی تنظیم تشکیل نہ دے جا سکے گی۔ (57) یہ شق ریاست اور مذہب کی علیحدگی کے حوالے سے ایک انوکھی تعبیر ہے کیونکہ اسکی رو سے لوگوں کی زندگی سے اسلامی تنظیموں کو نکال دیا گیا ہے۔

لگتا ہے کہ ازبکستان میں سیکولرازم کے معانی انوکھے ہیں۔ مذہب اور سیاست کو الگ کرنے سے کہیں زیادہ یہ اسلامی عامل کو عوامی زندگی میں مداخلت کی آزادی سے روکتی ہے۔ جبکہ ریاست کو اجازت دیتی ہے کہ وہ حکومتی منظور شدہ اسلامی سرگرمیوں کو رواج دے۔ یہ متناقض طرز عمل ریاست کیلئے کس طرح کے نتائج وعواقب کا سبب بنے گا کچھ کہنا مشکل ہے۔ آگے ہم ان نتائج وعواقب کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے۔

مذہبی معاملات میں ریاست کی عدم مداخلت کا اصول خاصا کمزور ہے اور ریاست اسکی خلاف ورزی کرتی رہتی ہے۔ اسکی خواہش ہے کہ انتظامی اقدامات کا سہارا لے کر موجود اسلامی انتظامات یعنی مفتیات کو بے اثر کر دیا جائے۔ مذہبی امور کی ریاستی کمیٹی اور دیگر ریاستی محکمے مفتیات کو مسلسل زیر اثر رکھے ہوئے ہیں۔ 1993ء میں ازبکستان نے ضمیر کی آزادی اور مذہبی تنظیموں کا قانون اختیار کیا جس کی رو سے علاقائی گورنروں یعنی حاکموں اور مقامی ایجنسیوں کو اسلامی اداروں کی سرگرمیوں پر نظر رکھنے اور انہیں قابو میں رکھنے کے اختیار دیئے گئے۔ قرار پایا کہ جمعہ کے خطبات کا مواد بھی نظر میں رکھا جائے گا۔ (15) یوں اس قانون کے تحت مذہبی سرگرمیوں کو ریاست کی مقررہ حدود میں رکھنے کا عندیہ دیا گیا۔ کسی سال قیادت نے تاشقند کے روز بروز بے باک ہوتے مفتی کو فارغ کروا دیا۔ (16) مفتی محمد یوسف کی جگہ امام مختار جن عبداللہ کا آنا سرکاری اسلامی مقتدرہ کی بڑھتی ہوئی خود اعتمادی پر ایک شدید ضرب سمجھی جاتی ہے۔ ازبکستان کے بہت سے امام مختار جن عبداللہ کو متزلزل ارادے کا مرنجان مرنج شخص سمجھتے ہیں اور بلاشبہ حکومتی حلقوں کو انہی اوصاف کے امام کی ضرورت ہے۔ خود مختار جن عبداللہ کی جگہ بہت جلد

عبدالرشید کوری برموف کو لایا گیا جس کے سیاسی نظریات کا طرۂ امتیاز یہ ہے کہ اس نے افغانستان میں امریکی مہم پر صاد کیا اور ازبکستان میں امریکی قوتوں کے داخلے کے متعلق تاشقند پالیسی کی حمایت کی۔

ازبک حکومت نے محمد یوسف کو ہٹا کر یہ سگنل دیا ہے کہ اعلیٰ قیادت کو اپنی جواز خیزی کے حوالے سے اسلام کو قوت کی پریشانی ہے۔ ازبک قوم پرستی کو تقویت دینے کی پالیسی پر عمل پیرا تاشقند نے سوویت انہدام کے وقت سماجی اور سیاسی بے چینی سے نمٹنے کیلئے مفتیات کو برتنے کا فیصلہ کیا تھا اور مفتی محمد یوسف بھی یہ کردار ادا کرنے پر تیار تھا۔ مئی 1990ء میں حکومت نے اسے وادی فرجانہ میں بھیجا تا کہ وہاں جاری نسلی فسادات کو ختم کرنے کیلئے بردباری اور تحمل سے کام لینے کی تبلیغ کی جاسکے۔ پھر اس نے جزک اور نوکوس کا دورہ کیا اور وہاں بھی متشددانہ رویے کے خطرے کے خلاف پیغام دیا۔ (18)بعدازاں مفتی محمد یوسف نے سوویت اخبار Komsomol, Saayapravda کو اسلام اور سیاست کے موضوع پر ایک انٹرویو بھی دیا۔ اس نے ازبکستان میں احیائے اسلام پارٹی (19) (IRP) کی تشکیل پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ مسلمانوں کی ایک جماعت پہلے سے موجود ہے یعنی اسلام اور اسی لئے اسلام کے تناظر میں ایک اور پارٹی کی تشکیل غلط ہو گی کیونکہ یوں مسلمان ناگزیر طور پر تقسیم ہو جائیں گے۔ اس نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ اسلام پارٹیوں اور کلبوں جیسی ارضی تقسیموں سے ماوراء ہے۔ (20) ریاست کے زیر اہتمام چلنے والے ازبک روزنامے پرووداوسٹکا نے بھی یہی دلیل اختیار کی اور مفتی کے نکات کو آگے بڑھاتے ہوئے اسلامی سیاسی جماعتوں کی تشکیل کو غیر منطقی اور متضادانہ قرار دیا۔ (21) اسی مضمون میں انتباہ کیا گیا تھا کہ اسطرح کے رجحانات اسلام اور سیاست کو جدا کرنے والی سرحدوں کی خلاف ورزی ہے۔

سماجی نفاق کے خلاف مفتی محمد یوسف کی تبلیغ اپنی جگہ لیکن وہ بھی سیاست میں ملوث ہونے سے بعض نہ رہ سکا۔ شائد یہ بھی بدلے حالات کا ایک نشان تھا کہ سوویت تحریک میں پہلی بار مسلم مذہبی مقتدرہ سے متعلق ایک شخص نے پالیمنٹ کا انتخاب لڑا۔ 1989ء میں مفتی محمد یوسف ازبکستان کی پارلیمنٹ سپریم سوویت کا رکن منتخب ہوا۔ وہ سیاسی معاملات میں بھی گھسیٹا گیا جن میں سے ایک کا تعلق آزاد ملک کی حیثیت سے ازبکستان کے مستقبل سے بھی تھا۔ اگرچہ اس نے کبھی ازبک ریاست کے وجود کے جواز کو کھلے بندوں چیلنج نہ کیا لیکن وہ وسط ایشیا کے مسلمانوں

MashalBooks.com

کو لسانی خطوط پر تقسیم کرنے کے سخت خلاف تھا۔ اس تقسیم کے نتیجے میں جہاں وسط ایشیا میں کئی مسلم ریاستیں وجود میں آئیں وہاں سنٹرل ایشین مسلم بورڈ بھی قومیت کی بنیاد پر قائم مفتیات میں بٹ گیا۔ مفتی محمد یوسف کی دلیل تھی کہ لسانی انا پرستی نے اللہ کے راستے پر چلنے کے حوالے سے مسلمانوں کے عزم کو کمزور کیا ہے اور انکی برے بھلے کی شناخت دھندلا گئی ہے۔ مفتیات کا اپنا رسالہ ''مسلمانان ماوار النہر'' "Muslims of Mowarounnahr" اس نقطہ نظر کا ترجمان رہا ہے۔ یہ انداز فکر بہت واضح لیکن لطیف انداز میں وسط ایشیا کی پانچ الگ ریاستوں کی قومی آزادی کیلئے ایک چیلنج تھا اور اسی کے باعث مفتی اور صدر کریموف کی قوم پرست حکومت کے درمیان ٹھن گئی۔

مفتی محمد یوسف کی پرزور قیادت کا ایک اور جزو اسکی صلاحیت تھی جس کے بل بوتے پر اس نے غیر رجسٹرڈ ملاؤں کو مفتیات کی طرف متوجہ کیا۔ چونکہ اسطرح تمام ملا ریاستی نگرانی میں آسکتے تھے۔ چنانچہ حکومت نے اس عمل کی حمائت کی تھی لیکن جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ اس اقدام کے نتیجے میں تاشقند کی مفتیات کو عددی اور نفسیاتی تقویت ملی۔ 1982ء کے اواخر تک مفتی خود کو ازبکستان میں اسلام کا معتبر نمائندہ قرار دینے کا اہل ہو چکا تھا۔ حکومت اور اسکے اسلامی مخالفین دونوں اس حقیقت کو سمجھتے تھے، حتیٰ کہ، آئی آر پی مفتیات کے ساتھ اپنی پہلی مخاصمت کے باوجود بے تاب تھی کہ مفتی اسکے سیاسی اہداف کی منظوری دے دے جس میں سیاسی اصلاحات اور تعلیم کے ذریعے ازبکستان کو اسلامیانہ بھی شامل تھا۔ (22)

مفتی محمد یوسف کی زیر قیادت مفتیات کا دباؤ بڑھ رہا تھا اور وادی فرغانہ میں احیائے اسلام جماعت اور کئی چھوٹی دیگر اسلامی تنظیموں کے فروغ نے تاشقند کو پریشان کر رکھا تھا۔ لیکن ایک واقعہ ایسا ہوا کہ قیادت آزادانہ اسلامی سرگرمی پر پابندی لگانے اور اسلام کو ریاستی کنٹرول میں رکھنے کی ضرورت پر قائل ہوگئی۔ یہ واقعہ ہمسایہ ریاست تاجکستان میں سیاسی تناؤ میں ہونے والا اچانک اضافہ تھا جہاں تاجکستان کی احیائے اسلام جماعت کی زیر نگرانی اسلامی ریاست مہم چل نکلی تھی۔ ازبک قیادت 1992ء سے 1997ء کی تاجک خانہ جنگی کو اسلامی عاملوں کی تباہ کن اہلیت کے حوالوں سے دیکھنے لگی تھی۔

پالیسی کے مضمرات کی جانچ اور اندازہ

MashalBooks.com

اسلامی خود مختاری کے ساتھ نمٹنے کیلئے تاشقند نے جابرانہ رویہ اختیار کیا اور اسلامی منحرفین موثر طور پر خاموش ہو گئے۔ 1997ء کے آتے آتے مفتیات اپنے 92-1991ء کے متحرک اور طاقتور وجود کا محض سایہ رہ چکا تھا۔ احیائے اسلام جماعت کو عملاً ازبک سیاست سے خارج کیا جا چکا تھا۔ اسکے زیادہ تر اراکین جیل میں تھے یا چھپ چکے تھے۔ کچھ نے ازبکستان چھوڑ جانے میں عافیت جانی تھی۔ ارک (Erk) اور برلک (Birlik) جیسی حزب اختلاف کی جماعتوں نے جو اپنے طرزِ عمل میں مذہبی نہیں تھیں لیکن آئی آر پی کے ساتھ تعاون کیلئے تیار تھیں، ختم کر دی گئیں۔ لگتا تھا کہ حکومت بالاخر کبھی خوفناک نظر آنے والے اسلامی خطرے کو ختم کر چکی ہے اور اس نے مفتیات کی چھتری تلے ریاستی منظور شدہ مذہبی مقتدرہ کے قیام کی راہ ہموار کر لی ہے جو ریاست اور لوگوں کے درمیان اسلام کے حوالے سے واحد واسطہ ہو گا۔ محسوس ہونے لگا تھا کہ ازبکستان میں آئندہ اسلام کا پیغام حکومتی رہنما خطوط کی مطابقت میں ہی دیا جا سکے گا۔

تاہم یہ ظاہری کامیابی عبوری اور مختصر بھی ہو سکتی ہے۔ الگ الگ ہونے والی دو پیشرفتوں سے اشارہ ملتا ہے کہ اپنے آپ کو حکومت کی مبارکباد قبل از وقت ثابت ہو گی۔ پہلی پیشرفت کا تعلق انقلابی سیاسی نظریات کے پرچارک خفیہ اسلامی نیٹ ورک سے ہے جن کا سراغ لگانا آئی آر پی اور غیر رجسٹرڈ ملاؤں سے زیادہ مشکل ہے۔ 1997ء میں حزب التحریر کے نام سے ایک نیا اسلامی کھلاڑی منظر عام پر آیا۔ اگرچہ حزب التحریر کا اصل تعلق اردن کی اخوان المسلمین سے ہے اور اصل میں یہ فلسطین کی قومی آزادی کیلئے قائم ہوئی لیکن اس نے اپنے اہداف کو پھیلاتے ہوئے عالمگیر کیا اور اسلامی خلافت کے قیام کیلئے کام کرنے لگی۔ (23) اسلامی ایکتا اور سماجی انصاف حزب التحریر کا نعرہ بن گئے۔ روزگار کی عدم موجودگی اور منڈی کی اقتصادیات کے بداثرات کے خلاف جامع سماجی تحفظ سے تہی ازبک نوجوانوں کو یہ نعرہ بھا سکتا ہے۔ چونکہ حزب التحریر کی تنظیم خفیہ ہے چنانچہ حساب لگانا مشکل ہے کہ اسے ازبکستان میں کس قدر پیروکار میسر ہیں۔ اس تنظیم نے اپنا کام خفیہ رکھنے کیلئے اپنے تنظیمی ڈھانچے کو اہرامی شکل دی اور اسے چھوٹے چھوٹے خانوں میں بانٹ دیا جن میں سے ایک کے رکن کسی دوسرے کے اراکین کو زیادہ نہیں جانتے۔ لیکن اندیجان اور کوقند میں حزب التحریر کے پمفلٹوں کی بھرمار سے پتہ چلتا ہے کہ پارٹی کو حمایت مل رہی ہے۔ بعض لوگ یہ بھی سمجھتے ہیں کہ حزب التحریر کی مقبولیت

کا سبب اسکے عدم تشدد پر مبنی اصول ہیں کیونکہ یہ جماعت دہشت گردی کی سرگرمیوں میں ملوث نہیں اور نہ ہی امریکہ نے اسے دہشت گرد ملکوں کی اپنی فہرست میں شامل کیا ہے۔ (24)

سیاسی اسلام کی علمبردار ایک اور خفیہ جماعت تاجکستان کی تحریک اسلامی (IMU) ہے۔ اس تنظیم کے مقاصد حزب التحریر کے برعکس ورائے قومی نہیں۔ اسکا ارتکاز کریموف کی حکومت ہٹانے اور ازبکستان میں اسلامی ریاست کے قیام سے ہے۔ (25) قومی سطح کے ارتکاز کے باعث آئی ایم یو کریموف کیلئے خطرناک چیلنج بن گئی ہے جو اسے غیر قانونی قرار دے کر مسترد کر دیتا ہے۔ آئی ایم یو نے کبھی سیاسی مقاصد کے حصول میں متشددانہ طریقوں سے احتراز کو اپنا اصول نہیں بتایا۔ فروری 1999ء میں تاشقند میں مربوط بم دھماکوں کے ایک سلسلے کو آئی ایم یو کی کارروائی سمجھا جاتا ہے۔ یوں یہ تنظیم سیاسی منظر نامے پر ابھری۔ آئی ایم یو کا عزم سال کے آخر میں ایک بار پھر ظاہر ہوا جب اس نے شمالی افغانستان میں واقع اڈوں سے اپنے لڑاکا اٹھائے اور انہیں تاجکستان کے راستے ازبکستان کی سرحدوں کے نزدیک کرغیز علاقے میں پہنچا دیا۔ (26) اسی طرح کے آپریشن اگلے سال بھی کئے گئے۔ یوں کرغیزستان کی ریاستی سلامتی پر سوالیہ نشان بنے اور یہ امر واضح ہوا کہ وسط ایشیا کے ممالک کی سرحدیں کتنی آسانی سے عبور کی جاسکتی ہیں۔ امریکی قیادت میں دہشت گردی کے خلاف ہونے والی جنگ میں طالبان کا تختہ الٹ گیا۔ آئی ایم یو پر کاری ضرب لگی اور خبریں آئیں کہ اسکا رہنما جمعہ نامنگانی مزار شریف کے نزدیک لڑتے ہوئے مارا گیا۔ اس اطلاع کے مصدقہ ہونے سے قطع نظر روس کی خفیہ ایجنسیوں نے اپنے ذرائع سے خبر دی ہے کہ افغانستان اور تاجکستان میں اب بھی آئی ایم یو کے پاس خاصی بڑی لڑاکا قوت موجود ہے۔ اسطرح کی اطلاعات بھی موجود ہیں کہ آئی ایم یو کا تین ہزار افراد پر مشتمل دستہ وادی فرغانہ میں چھپا ہوا ہے۔ یہ وادی ازبکستان، تاجکستان اور کرغیزستان کے مابین منقسم ہے۔ (27)

حکمت عملی پر اختلافات اور تشدد کو اپنانے یا نہ اپنانے سے قطع نظر ان دو اور دیگر چھوٹے گروپوں میں ایک بات پر اتفاق ہے کہ ازبک سیاست میں انقلاب برپا کرنے کی ضرورت ہے۔ وہ صدر کریموف کی حکومت کو کافر قرار دیکر مسترد کرتے ہیں اور شریعت پر مبنی ریاست کے دعویدار ہیں۔ حکومت ان تنظیموں اور سیاسی اسلام کے چیلنج کے ردعمل میں انہیں عام مجرم قرار دے کر مسترد کر دیتی ہے جو اسلام کو پردے کے طور پر استعمال کرتے ہوئے نشہ آور

اشیا کی سمگلنگ میں ملوث ہیں۔ (29) حکومت اپنے ایک اور حربے کے طور پر انہیں بیرونی طاقتوں کا ایجنٹ قرار دیتی ہے اور زور دیتی ہے کہ یہ پاکستان، سعودی عرب، ایران اور تاجکستان وغیرہ کے ہاتھوں میں کھیلنے والی کٹھ پتلیاں ہیں۔ غرض یہ کہ حکومت ان گروپوں کو ممکنہ طور پر حاصل عوامی معاونت اور حمایت کو گھٹا کر پیش کرتی ہے اور انکے خلاف اپنے جابر اقدامات کو جواز دیتی ہے۔ ان تنظیموں کی اسلامی ماہیت سے انکار کرتے ہوئے اور انکے خارجی روابط کے اظہار کو جبر کا بہانہ بنا کر حکومت بجائے خود اسلام کے متعلق اپنے تصور کا اثبات کرتی ہے کہ اس میں اجارہ داری موجود ہے اور اسلام کی بات کرنے کا حق صرف ریاستی سرپرستی میں چلنے والی مقتدرہ کو ہے۔ اسی طرح ریاست بتانا چاہتی ہے کہ اسلام کے دیگر دعویدار محض ظاہر داری کرتے ہیں۔

سیاسی قیادت کو درپیش دوسرا تنازعہ اس سے بھی بڑا چیلنج ثابت ہوسکتا ہے۔ اسے خطرہ ہے کہ وہ سرکاری اسلامی نظام مراتب پر اپنا کنٹرول نہ کھو بیٹھے۔ حکومت مفتیات کی شکل میں اسلام کی ایک مرکز جو مقتدرہ قائم رکھنا چاہتی ہے تاکہ سوویت زوال کے بعد کے نظم ونسق کی جواز خیزی میں اسلام کی تعبیر کو برتا جاسکے۔ مقامی نمازیوں اور ملاؤں کو مفتیات کی چھتری تلے لانے کا مقصد بھی ریاستی کنٹرول کو مضبوط کرنا ہے۔ لیکن بالآخر یہ عمل بھی اسلام کو ایک حقیقی سیاسی کھلاڑی بنا سکتا ہے خواہ اسکا کردار فقط حکومتی پالیسیوں اور صدارتی فرامین کے اثبات کا ہی رہ جائے۔ اسلام کو سیاسی سطح تک اٹھانے اور اسے ریاست کی سرکاری آئیڈیالوجی میں شامل کرنے کے نتیجے میں اسے ایسی اتھارٹی دی جارہی ہے جو سرکاری سطح پر کبھی حاصل نہ تھی۔ یہ ریاست اسلام اور ثقافتی تشخص کو ہم زیستی کی سطح پر لانا چاہتی ہے۔ یہ ملاپ پہلے بھی موجود تھا اور اہل ایمان کو روزمرہ کی رسوم سے آگاہ کرتا تھا۔ لیکن تب یہ مقامی کمیونٹی کے معاملات تک محدود تھا اور اب اسے ریاستی سطح کے معاملات میں سرائت کروایا جارہا ہے۔ سخت کنٹرول میں ہونے کے باوجود یہ اپنی ماہیت میں زیادہ سیاسی ہوتا چلا جارہا ہے۔

اپنی مرتکز شکل میں اسلام قومی معاملات کے ساتھ متعلق رہتا ہے۔ اسلام کی مرکزیت اور اسکی ادارہ جاتی شکل اس صلاحیت میں اضافے کا سبب بنتی ہے اور نہ صرف جغرافیائی بلکہ سیاسی طور پر بھی اسکی کارگری بڑھ جاتی ہے۔ اسلام کی یکساں تعبیر کیلئے الٰہیات میں تربیت یافتہ مذہبی مقتدرہ کو برتا جاتا ہے تو یہ محض رسوماتی ادائیگی کا عمل نہیں رہ جاتا بلکہ مسلمانوں کیلئے مناسب سماجی رویے اور بالآخر مناسب حکومت کا رہنما بن کر سامنے آتا ہے۔ یہ نیا اسلام اپنی قوت اور

انگیخت مسلمانوں کے عملوں سے نہیں بلکہ قرآن وحدیث سے حاصل کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس پر اسلامی تطہیر پسندوں کی ثقافتی روایات کا اثرورسوخ کم ہو جاتا ہے۔ اور یوں وہابیوں جیسے گروپ بھی اسلام کی من مانی تعبیر نہیں کر پاتے۔ اپنی اس شکل میں اسلام خالص، اصل اور محرک بن جاتا ہے۔

اسی طرح مختلف علاقوں کی روایات پر مبنی اسلام کی مختلف شکلوں کے مقابلے میں مفتیات کا پیش کردہ اور مقدس تحریروں پر مبنی اسلام قومی سیاست میں جائزہ کار کی حیثیت سے سامنے آ سکتا ہے۔ اہلیت اور حیثیت کی یہ تبدیلی دور رس امکانات سے متصف ہے۔ ریاستی حکام یہ بات اچھی طرح جانتے ہیں کہ اب مفتیات کئی طرح کے سیاسی معاملات پر تبصرہ آرائی کر سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ریاست کو اپنی پالیسیوں کیلئے کسی حد تک علماء کی حمایت حاصل کرنا پڑتی ہے۔ علماء کو سیاسی جواز خیزی میں شامل کرنے کا عمل دراصل اسلام کو سیاسی بنانے کا عمل ہے لیکن اگر اسلام کو سیاسی بنایا جاتا ہے تو یہ دنیاوی ریاست کو دینی حمایت مہیا کرنے سے انکار کر سکتا ہے۔ اگر ابھی تک مفتیات نے حکومتی پالیسیوں کے حوالے سے کوئی پرقوت نقطہ نظر اختیار نہیں کیا تو اسکا تعلق علما کی مجہول شخصیت سے ہے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ تاحال ازبکوں کے درمیان مقدس کتب کے داعی اسلام کو وہ اثر حاصل نہیں۔ اسطرح کا امکان موجود ہے کہ زیادہ مسمم ارادے کے حامل علماء اسلام کا نیا وسیع تر محیط دیکھتے ہوئے ریاست سے آزاد ہونے کی ضرورت محسوس کریں۔ مفتی محمد سعید اور تاجکستان کے قاضی کالون اکبر تر اجن زادہ ریاست سے آزادی پر اصرار کی ایسی ہی مثالیں ہیں۔ (30) سیاسی رنگ دینے اور اسلام کی تعبیر مقدس کتب میں کرنے کی منطق ایک نئے اسلام کے ظہور پر منتج ہوسکتی ہے جو محض ایک جواز خیز قوت نہیں ہو گا بلکہ دنیا دار حکمرانوں کیلئے چیلنج بننے کی صلاحیت سے متصف آزاد سیاسی عامل بھی ہوسکتا ہے۔

اس تناظر میں یہ دیکھنا خاصا چشم کشا ہو گا کہ حکومتی پالیسیوں کی کھلی حمایت کرنے کے باوجود موجودہ مفتی نے اسلامی گروپوں کے متعلق حکومتی مرضی کی زبان استعمال کرنے سے انکار کر دیا ہے۔ جنوری 2000ء میں ٹیلیویژن پر مفتی، مذہبی امور کے کابینہ آفس کے چیئرمین اور امور داخلہ کے وزیر کے مابین ایک میٹنگ دکھائی گئی۔ اس میں مذہبی رہنماؤں پر تنقید کی گئی کہ وہ اسلامی انقلاب پسندوں کے خلاف جہاد نہیں کرتے اور بزدلی کا مظاہرہ کر رہے ہیں۔ مفتی بہر موف کا ردعمل بڑا ہوشیاری کا تھا۔ اس نے بڑی صفائی سے تنقید کا رخ بدلتے ہوئے کہا کہ اصل

ضرورت جہالت اور ناخواندگی سے نمٹنے کی ہے جو اسلام کی اسطرح کی غلط تعبیر کا ماخذ ہے۔ مفتی کے مذکورہ بالا ردعمل میں آزادی رائے ملتی ہے لیکن یہ مفتیات کو ایک آزاد ادارہ نہیں بنا سکتی۔ اس ہیئت تقلیب میں ایک بڑی رکاوٹ یہ ہے کہ اسلامی اصولوں کے متعلق لوگوں کا علم نہایت محدود ہے۔ اسلامی دنیا سے ستر برس تک الگ رکھے جانے اور وسط ایشیا میں تعلیم پر مسلسل قدغن کے نتیجے میں اسلام کے ساتھ لوگوں کی شناسائی بہت معمولی رہ گئی ہے۔ بیشتر اوقات انہیں صرف روایتی رسوم میں استعمال ہونے والی نامکمل اور بنیادی دعائیں ہی یاد ہوتی ہیں۔ اسلام کے ساتھ یہ سطحی سی واقفیت روایتی اور غیر تحریری یعنی عوامی اسلام کو فروغ دیتی ہے اور اسلام کے سیاسی آئیڈیالوجی بننے کی راہ میں رکاوٹ بن جاتی ہے۔ 1993ء میں دیئے گئے ایک عوامی جائزے کے مطابق وسط ایشیا میں اسلام کے بنیادی اصولوں کے متعلق واقفیت نہایت سطحی نکلی۔ پتہ چلا کہ جب کلمہ شہادت عربی میں پڑھا گیا تو بیشتر سننے والے اسے درست طور پر نہ سمجھ سکے۔ (32) ازبکستان میں آزاد اسلام کے موجود نہ ہونے کی تیسری اور واضح ترین وجہ یہ ہے کہ ریاست نہ ملاؤں کی بے باکی پر شدید قدغن لگائی اور خلاف ورزی کرنے والوں کو انتظامی سختیاں سہنا پڑیں۔ انسانی حقوق کے مقامی گروپوں کے تخمینوں کے مطابق مئی 2002ء میں سات ہزار آزاد خیال مسلمان جیل میں تھے۔ (33) حزب التحریر قرار دیتی ہے کہ اسطرح کے پچاس ہزار قیدی مغربی ازبکستان کے عقوبتی کیمپوں میں قید ہیں۔ (34) زیادہ نمایاں نظر بندوں میں سے جواب غائب ہیں اندیجان کی جامع مسجد کے امام شیخ عبدالولی اور انکے معاون بھی شامل ہیں۔ (35) یہ بات عمومی طور پر درست ہے کہ ازبکستان میں متقی مسلمانوں کو شبہ کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ آئی ایم یو یا حزب التحریر کے ساتھ تعلق ہونے کے شبہ میں باریش اشخاص کو نظر میں رکھا جاتا ہے۔ ایسی شکایات بھی سننے میں آئی ہیں کہ ہائی سکول اور حکومتی دفاتر میں حجاب کی حوصلہ شکنی کی جارہی ہے۔ طرفہ تماشہ ہے کہ اسلام کو اپنے دوش بدوش دیکھنے کی خواہش مند حکومت اس مذہب سے ایسی خوفزدہ ہے۔

نتیجہ

اس امر سے تو کسی کو انکار نہیں کہ بعد از سوویت ازبکستان اہم کردار ادا کرنے کو تھا۔ سیاسی اسلام کے داعی اور نئی قوت سے متصف مفتیات اور طرح طرح کے اسلامی گروپوں کے ساتھ ساتھ سویت تسلط کے بعد اقتدار میں آنے والی قیادت سمیت کسی کو شک نہیں تھا کہ آزاد

جمہوریہ ازبکستان کے تشخص سے اسلام کو الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اسلام سوویت جبر سے بچ نکلا اور اس نے اپنی شناخت قائم رکھنے میں ازبکوں کو مدد دی۔ چنانچہ عین فطری نظر آتا تھا کہ سوویت انہدام کے بعد یہ زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آئے گا۔ یہی وہ جگہ ہے جہاں اسلامی کارکنوں اور سیاسی مقتدرہ کے درمیان اشتراک ختم ہو جاتا ہے۔ اسلامی کارکن ازبکستان کے سیاسی ایجنڈے میں اسلام کیلئے زیادہ فیصلہ کن کردار کے طالب ہیں اور اس ملک کو اسلامی ریاست دیکھنا چاہتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ اسلامی ریاست کے متعلق انکا اپنا تصور بھی کچھ زیادہ واضح نہیں۔ دوسری طرف سیاسی مقتدرہ نے اسلام کو افادی نقطہ نظر سے دیکھا اور اسے اپنی جواز خیزی میں برتنا چاہا۔ ازبکستان کی سیاست میں اسلام کے کردار کے متعلق پائے جانے والے اختلافات سے پتہ چلتا ہے کہ یہاں سیاسی جواز خیزی کے تصورات کے حوالے سے کیسی تقسیم موجود ہے۔ اختلاف کا اصل نکتہ یہ ہے کہ حکومت کیلئے جواز کا اصل منبع کیا ہونا چاہیے۔

آئی آر پی اور اسکے آئی ایم یو اور حزب التحریر جیسے جانشینوں کے ساتھ ساتھ مفتی محمد یوسف کے زیر قیادت مفتیات کے وابستگان قرار دیتے ہیں کہ سیاسی اقتدار اور عام زندگی میں شریعت کو منبع ہونا چاہیے۔ یہ سمجھتے ہیں کہ قانون بنانے کا حق صرف خدا کے پاس ہے اور فقط اسی پر مبنی اور اسی کے مفاد میں کوشاں حکومت جائز ہے۔

سیاسی مقتدرہ مذکورہ بالا تناظر کو بنیاد پرستی اور وہابی ازم کے نام سے مطعون کرتی ہے۔ اسکے پاس ایک متبادل نقطہ نظر موجود ہے۔ یعنی ایک ایسی ریاست جو مصدقہ اسلامی روایات اور ازبک لوگوں کی روایات کی محافظ ہے۔ اسکے لیے جواز کا ماخز بجائے خود اسلام نہیں بلکہ قومی مسلم کمیونٹی ہے۔ اگرچہ قومیت پرستی کی اس تشریق نے بین الاقوامی سطح پر تاشقند کو قدرے خفیف کیا لیکن ملکی معاملات کے حوالے سے یہ صدر کریموف کے پاس نہایت مفید اسطورہ ہے اور اسے چھوڑا نہیں جا سکتا۔ بہر کیف مشترکہ دشمنوں کے خلاف امریکہ اور ازبکستان کے مابین تعلقات کی اس نئی جہت نے تاشقند پر جمہوری اصلاحات کیلئے بین الاقوامی دباؤ کم کر دیا ہے۔ ابھرتے ہوئے بین الاقوامی تناظر میں ازبک قیادت کو آسان نظر آتا ہے کہ وہ ریاستی ایجنسیوں کے ذریعے اسلام پر اجارہ داری قائم کرے اور اسکی متبادل/انقلابی تعبیر کو دباتے ہوئے سرکاری علماء کو آگے بڑھائے۔ آثار نظر آتے ہیں کہ کم از کم مستقبل قریب میں اسطرح کی حکمت عملی کامیاب رہے گی لیکن یہ طرز کار تضادات کا مجموعہ ہے اور بالاخر اسلام کے سیاسی کردار کے بروئے کار آنے پر منتج ہو گا۔

MashalBooks.com

باب ہفتم

''فلاحی ریاست'' کی ناکامی
اسلام کی نئی اٹھان اور بنگلہ دیش میں سیاسی جواز خیزی

(تاج آئی ہاشمی)

1971ء میں بنگلہ دیش بنگالی قومیت کے نام پر بنا۔ یہ وقوعہ 1947ء سے 1971ء تک کے اسلامی آئیڈیالوجی کی بنیاد پر چلے آنے والے پاکستانی دورانیے کا خاتمہ تھا۔ بعض ماہرین نے قرار دیا کہ بنگلہ دیش کی تخلیق نے دوقومی نظریئے کو بے جواز کر دیا ہے جس کی بنیاد پر برصغیر ہندوستان کو انڈیا اور پاکستان میں تقسیم کیا گیا تھا۔ وجود میں آنے کے فوراً بعد بنگلہ دیش نے چوشاخہ ریاستی آئیڈیالوجی اپنائی جسے قومیت، جمہوریت، سوشلزم اور سیکولرازم پر مشتمل قرار دیا جاسکتا ہے، تاہم ریاست کو وجود میں آئے زیادہ دیر نہیں گزری تھی کہ ملک میں اسلام ایک بار پھر سماجی اور سیاسی ہر دوطرح سے ایک اہم عامل کے طور پر سامنے آیا۔ 1972ء سے 1975ء تک شیخ مجیب الرحمان کی ڈانواڈول جمہوریت چلتی رہی جس نے ساتھ ساتھ ریاستی اصولوں کے طور پر سیکولرازم، سوشلزم اور نیشنلزم کو بھی اپنائے رکھا۔ لیکن اگست 1975ء میں ایک فوجی انقلاب کے نتیجے میں اسکی حکومت الٹی اور وہ قتل ہوا۔ اب سیکولرازم اور سوشلزم کی قیمت پر اسلام کو ریاستی آئیڈیالوجی میں شامل کیا گیا۔ 1975ء میں جنرل ضیاالرحمان نیا حکمران بنا۔ اس نے سیکولرازم بنگالی قومیت کی جگہ بنگلہ دیشی قومیت کو متعارف کروایا۔ یہاں کہا جا سکتا ہے کہ 'بنگلہ دیشی' میں مختلف غیر بنگالی اقلیتوں کو بھی شامل کیا گیا تھا۔ لیکن یہ حقیقت بھی اپنی جگہ ہے کہ اصطلاح کا اصل مقصد مسلم تشخص کو نمایاں کرنا تھا۔ اسکی مدد سے بنگالیوں کی مسلم اکثریت کو ہندوستان کے مغربی بنگال میں بسنے والی ہندو اکثریت سے متمیز و متشخص کیا گیا۔

یہ بات غور طلب ہے کہ زیادہ تر بنگلہ دیشی مسلمان تشخص کے شدید بحران کا شکار

ہیں۔ وہ حتمی طور پر فیصلہ نہیں کر پاتے کہ انکی وفاداری پہلے اسلام کے ساتھ ہے یا بنگلہ دیش کے ساتھ۔ 1975ء میں سوشلسٹ سیکولر بنگالی نیشنلسٹ مجیب حکومت ناکام ہوئی تو اسکے جانشین کو اپنی حکومت کے جواز کے طور پر اسلام کی اہمیت کا احساس ہوا۔ نتیجتاً ریاستی ہیئت کی تیز رفتار اسلامائزیشن کا آغاز ہوا۔ جب اسلام کو اس طور ریاستی سرپرستی میسر آتی ہے تو صورتحال سول اور فوجی امرا شاہی کی عکاس ہو جاتی ہے جو سیاسی جواز خیزی کی کوشش میں ہوتی ہے۔ مجیب کی جانشین نے فلاحی ریاست یا معہودہ سوشلسٹ یوٹوپیا کی ناکامی کے بعد اسلام کو اختیار کر لیا۔

بنگلہ دیشی مسلمانوں میں اسلام کو کئی طرح سے ماننے والے لوگ شامل ہیں۔ فلاحی ریاست کے قیام کے بعد انہوں نے بطور متبادل اسلام کو اپنایا تو وابستگی کے ان مختلف اطوار کے باعث فرار پسند، جبریئے، تطہیر پسند (Puritan) اور عسکریت پسند وجود میں آئے۔ ان متغیرات کی بنگلہ دیشی تناظر میں تفہیم کیلئے یہ علم ہونا ضروری ہے کہ بنگلہ دیش میں ساٹھ کے عشرے سے چلی آنے والی علیحدگی کی تحریک کے رہنماؤں نے لوگوں سے کس طرح کے وعدے کیئے اور انکی ضروریات کیا ہیں۔ اگر ہمیں یہ پتہ چل جائے کہ لبرل ڈیموکریٹ، سوشلسٹ سیکولر اور (بنگالی اور بنگلہ دیشی دونوں) نیشنلسٹ رہنماؤں کے وعدوں اور آزادی کے بعد سے لوگوں کیلئے اسکی برکات میں کتنا فرق ہے تو ہمیں بنگلہ دیشی مسئلے کے حل کی کلید مل جاتی ہے۔

یہ باب بنگلہ دیش میں اسلام کے ازسرنو اٹھنے کا ایک مطالعہ ہے جس میں مقامی اور خارجی عوامل کی کھوج لگا کر اسے سماجی اور سیاسی قوت کے طور پر دیکھا جائے گا۔ اپنے اس مطالعے میں ہمیں ریاست، اسلام اور علماء کے تعلق کو تاریخی تناظر میں دیکھنا ہوگا تاکہ اس میں آنے والی بتدریج تبدیلی کو سمجھا جا سکے۔ اس مطالعے کی صورت میں سامنے آتا ہے کہ ریاست اور آبادی کا ایک بڑا حصہ دونوں اسلام کو سیاسی مقاصد کیلئے استعمال کرتے رہے۔ اگرچہ سیکولرازم، جمہوریت اور ملکی آزادی سیاسی اکھاڑے کے اہم مسائل ہیں لیکن بنگلہ دیش میں اسلام کے سیاسی اور ثقافتی پہلوؤں کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ قوم پرستوں کے مختلف گروپ، سیاسی وغیر سیاسی تنظیموں کے نمائندہ عالم اور، حتیٰ کہ مسلح افواج کے اراکین بھی وقتاً فوقتاً اسلامی مقاصد کی علمبرداری کرتے رہتے ہیں۔ ان میں سے کچھ واضح طور پر ملک کو مبنی برشریعت ریاست بنانے کا مطالبہ کرتے ہیں جبکہ بعض اسلام کی علمبرداری میں لبرل، جمہوری اور سیکولر اداروں کی مخالفت پر اکتفا کر لیتے ہیں۔

چونکہ بنگلہ دیش (انڈونیشیا اور پاکستان کے بعد) دنیا میں تیسرا بڑا مسلم ملک ہے چنانچہ یہ مفروضہ عین فطری ہوگا کہ اسکے سیاسی وثقافتی تغیرات میں اسلام اہم کردار ادا کرے گا۔ اور خاص طور پر جب یہاں کی نوے فیصد آبادی مسلمان ہے اور اس سے بھی اہم بات یہ کہ بنگلہ دیش دنیا کی غریب ترین اور پس ماندہ ترین آبادیوں میں سے ایک ہے۔ اگر عوامی غربت ناخواندگی اور دولت کی غیر مساوی تقسیم کا کوئی بھی انتہائی تعلق نئی اسلامی اٹھان اور عسکریت سے ہوسکتا ہے تو پھر بنگلہ دیش اس رویے کیلئے نہایت ذرخیز زمین ہے جسے غلط طور پر اسلامی بنیاد پرستی کہہ دیا جاتا ہے۔ عوامی لیگ، جس نے مشرقی پاکستان کیلئے زیادہ خودمختاری کی جدوجہد اور پھر بالاخر بنگلہ دیش کی آزادی میں کامیابی حاصل کی، اپنے بنگلہ دیش نیشنلسٹ پارٹی(BNP) اور جماعت اسلامی جیسے بڑے سیاسی مخالفین کو بنیاد پرست کہتی چلی آرہی ہے۔ اکتوبر 2001ء کے پارلیمانی انتخابات میں بری طرح ناکامی کے بعد عوامی لیگ نے اپنے اسطرح کے نعرے شدید کر دیئے۔(1) تاہم اپنی تمام تر غربت، پس ماندگی اور غالب اسلامی سماجی اخلاقیات کے باوجود اپنی سیاست اور تمدن میں بنگلہ دیش کو فقط ایک اور افغانستان، ایران، سعودی عرب یا حتیٰ کہ پاکستان بھی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ دنیا میں دیگر جگہوں پر چلنے والی اسلامی تحریکوں کے ساتھ مشابہتیں اپنی جگہ لیکن بنگلہ دیشی تحریکیں کئی طرح سے مختلف ومنفرد بھی ہیں۔

بنگلہ دیش میں اسلامی تاریخ کی ماہیت

بنگلہ دیش میں اسلامی تحریک کی ایک اور جہت بھی ہے۔ یہ تحریکیں بنیادی طور پر دیہی علاقوں کی تحریکیں ہیں اور کاشتکار تمدن اور رویے کی عکاس ہیں۔ بنگلہ دیش غالب طور پر ایک زرعی ملک ہے۔ اسکی اسی فیصد سے زائد آبادی دیہات میں رہتی ہے۔ یہ کاشتکار زیادہ تر انتہائی غریب ہیں اور بنیادی طور پر کاشتکاری کے انتہائی پس ماندہ طریقوں پر انحصار کرتے ہیں۔ ذرائع پیداوار تک انکی رسائی نامکمل ہے۔ بیشتر صورتوں میں انہیں قوت، دورانیے کے تحفظ اور گزارے کے دیگر ذرائع و روزگار تک رسائی حاصل نہیں۔ بنگالی کاشتکاری روائتی اور اسی لئے خودمکتفی نہیں تو جبریت پسند اور مذہبی ضرور ہے۔ فطرت میں شامل کسی مذہب کے باعث وہ اپنی شناخت کیلئے اسی کا سہارا لیتا ہے۔ دیہی سیاسی رویہ اور تمدن بھی مذہب سے خالی نہیں۔ انکی روزمرہ کی سرگرمیاں، بشمول سیاست، انکی 'اخلاقی اقتصادیات' (2) سے تحریک پاتی ہیں جو بجائے خود انکے

مذہبی نظام عقائد پر مبنی ہے۔ نتیجتاً کسانوں میں مذہب کے نام پر متشددانہ حرکات اور انتشاری حرکات کا رجحان ملتا ہے جنہیں 'قبل جدید' کی 'قبل سیاسی سرگرمیوں' (3) کا نام دیا جاتا ہے۔ اگر وہ کاشتکار رطبقہ مسلمان ہو تو انہیں پر اسلامی عسکریت، تشدد اور بنیاد پرستی کا لیبل چسپاں کر دیا جاتا ہے۔ چنانچہ بنگلہ دیشی معاشرے اور سیاست میں اسلام کو سمجھنے کیلئے 'کاشتکار عامل' کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

ریڈفیلڈ نے کاشتکاروں کے اسلام کو روایات صغیر (Little Traditions) کا نام دیا تھا۔ یہ بنگلہ دیش میں اسلام کے مرکزی دھارے کے نمائندہ ہیں ۔ شہری مسلم بالائی طبقہ اور انکے دیہی ہم مقام اسلام کی روایات کبیر کے نمائندہ ہیں اور انہیں ملک میں اسلام کے محافظ اور سرپرست قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ امر خاصی دلچسپی کا باعث ہو گا کہ نہ صرف بنگلہ دیش کی روایات صغیر دنیا میں کسی بھی اور جگہ اپنی ہم مقام روایات سے مختلف ہیں بلکہ روایات کبیر بھی منفرد و متشخص ہیں۔ ان دو روایات کے ملاپ نے ایک طرح کی موافقیت کو جنم دیا اور یہی اسلام بنگلہ دیش میں غالب ہے۔ اپنی سردھڑ کی بازی لگانے کے باوجود وہابی، فرائضی اور دیگر اسلامی تطہیر پسند انیسویں صدی کے اوائل سے لے کر اب تک اس معاشرے پر کوئی قابل ذکر اثر مرتب نہیں کر سکے۔ اگرچہ مسلمانوں کے انتہائی قدامت پسند حصے روایات کبیر کے ساتھ وابستگی کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن انکی ساخت میں بھی توفیقی قواعد و رسوم موجود ہیں۔ یہ بالکل اسی طرح کا عمل ہے جیسے انکے نظریاتی اجداد عرب، وسط ایشیا، ایران اور شمال مغربی ہندوستان اور بنگال کی روایات صغیر سے دامن نہ بچا پائے تھے۔(4)

اسلام کے دعویدار کون ہیں؟

اسلام کی دعویداری دو جماعتوں کو ہے۔ ان میں سے ایک 1975ء کے بعد سے یہ کام حکومت کی طرف سے کر رہی ہے اور دوسری جماعت مختلف اسلامی گروپوں سیاسی جماعتوں اور افراد پر مشتمل ہے جن میں حکومت کے حمایتی اور مخالف دونوں شامل ہیں۔ موخرالذکر گروپوں، جماعتوں اور افراد کی تقسیم کچھ اسطرح کی جاسکتی ہے:۔ (A) مقدر پرست/فراریت پسند (B) صوفی/ پیر (C) عسکریت پسند مسلم (بنیاد پرست) اور (D) 'اینگلومحمڈن' (نتائجیت پسند/موقع پرست)۔ مقدر پرست/ فراریت پسند گروپوں میں غریب، بے روزگار اور کم آمدن کے ایسے ہی

دیگر طبقے شامل ہیں۔ ان کا نقطہ نظر اور فلسفہ اگلے جہان پر بہت کچھ انحصار کرتا ہے۔ انکا تعلق اکثر تبلیغی جماعت سے ہوتا ہے۔ بہت نچلے طبقے میں جڑوں کی حامل اس جماعت کا آغاز پچھلی صدی کے بیس کے عشرے میں شمالی ہندوستان سے ہوا اور اسکے کروڑوں وابستگان بنگلہ دیش میں موجود ہیں۔ جماعت اسلامی اور دیگر گروپوں کی اصلاحی اکثریت کے برعکس تبلیغی جماعت امن پسند، تطہیری، مشنری تحریک ہے۔ ہر سرما میں انکا بہت بڑا اجلاس ڈھاکہ کے نزدیک تنگی کے علاقے میں ہوتا ہے۔ بنگلہ دیش اور دیگر ممالک سے لاکھوں مسلمان اس میں شریک ہوتے ہیں۔ صوفی اور پیر متصوفانہ اسلام کی پیروی کرتے ہیں۔ انکا تعلق کئی ایک صوفیانہ سلسلوں یا طریقوں سے ہے اور بالخصوص کسانوں میں انکے وابستگان کی بڑی تعداد موجود ہے۔ اپنے مریدین پر انکا اثرورسوخ بہت زیادہ ہے۔ چونکہ بہت سے سیاستدان انکے مرید ہیں چنانچہ یہ سیاست پر اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ جنرل ارشاد بھی مریدین میں شامل تھا۔ اگرچہ صوفی بالعموم جماعت اسلامی اور تبلیغی تحریک کے خلاف ہیں۔ لیکن کچھ جماعتی اور تبلیغی حضرات پیروں کی تعظیم بھی کرتے ہیں۔ اگرچہ جماعت اسلامی سمیت عسکری اصلاح پسند اسلامی ریاست کے حمایتی ہیں اور اسے بنگلہ دیش کے موجودہ نظام حکومت کا متبادل سمجھتے ہیں لیکن مغرب پسند مسلمان یعنی اینگلومحمڈن دنیاوی مفادات کیلئے اسلامی اور مغربی روایات، اقدار کی تالیف کے قائل ہیں۔ ان لوگوں میں اہل ایمان متشکک اور، حتیٰ کہ، دہریئے بھی شامل ہیں لیکن سیاسی جواز خیزی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ سماجی قبولیت اور قوت کیلئے اکثر نظریات کے مابین ڈولتے، ڈگمگاتے پائے گئے ہیں۔ یہ اسلام کی ایسی شکل کو فروغ دیتے ہیں جو واضح طور پر انڈیا خلاف اور ہندو خلاف ہے۔ یہ پاکستان کے حکمران طبقے سے مشابہہ ہیں جو آزادی کے بعد سے فرقہ وارانہ، انڈیا خلاف/ ہندو خلاف اسلام کو اپنی جواز خیزی میں برت رہا ہے۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ اس گروپ کیلئے اپنی وفاداری تبدیلی کرنا بہت آسان ہے۔ مثال کے طور پر ایک تبلیغی جماعت اسلامی میں جا سکتا ہے (جس طرح جماعت کے رہنما غلام اعظم نے کیا) اور ایک اینگلو محمڈن کسی دن تبلیغی ہو سکتا ہے۔(5)

تاہم اپنے باہمی اختلافات اور معاندت کے باوجود ان گروپوں میں کچھ باتیں مشترکہ ہیں۔ یہ اشتراک بالخصوص قدامت پسند علماء/ پیروں اور جماعت اسلامی میں دیکھنے کو ملتا ہے۔ سوائے اینگلومحمڈن کے یہ لوگ عورتوں کی آزادی، مغربی ضابطہ کار، (بشمول لباس اور

تمدن)، قوانین اور اخلاقیات کی مخالفت کرتے ہیں اور اسلامی قانون یعنی شریعت کے نفاذ کے حمایتی ہیں۔ چار گروپوں میں اہم ترین پہلو پاکستان اور ہندوستان کے حوالے سے نقطہ نظر ہے۔ یہ سب بالاستثنا انڈیا کے خلاف اور پاکستان کے حامی ہیں۔ یہاں یہ ذکر کرنا بھی ضروری ہے کہ انتہائی قدامت پسند نصاب کے حامل سینکڑوں دینی مدرسوں کے روح رواں وہابی جماعت اسلامی اور اسکے بانی مولانا مودودی کے بھی سخت خلاف ہیں۔ (6) پاکستان اور افغانستان میں اسطرح کے مدرسوں کو قومی مدرسے کہا جاتا ہے اور طالبان انہی کی پیداوار تھے۔ لیکن نظریاتی بنیادوں پر طالبان کی حمایت کرنے والے بنگلہ دیشی گروپ بھی پاکستان کے خلاف ہیں۔ تاہم پاکستان کی طرح، اسلام اور دیگر قوتوں کی تقطیب کی صورت میں، یہ سب گروپ مشترکہ دشمنوں کے خلاف متحد ہوسکتے ہیں۔ بالخصوص 11 ستمبر، افغانستان کی جنگ اور مارچ/اپریل 2002ء میں فلسطینی علاقے میں اسرائیل کی دراندازی کے بعد اس طرح کے امکانات بڑھ گئے ہیں۔

تاریخی جائزہ

مسلمان کاشتکار اور اقتصادی محرومی کے شکار دوسرے لوگ ہندو زمیندار، متوسط طبقے اور تاجروں کے چنگل سے بچ نکلنے کیلئے پاکستان کی تحریک میں شامل ہوئے تھے۔ بعدازاں جب ان دشمنوں کی جگہ نسبتاً کمزور/ نئے پھوٹتے مسلم متوسط طبقے اور نسبتاً امیر کاشتکار نے لی تو نتائج و عواقب کے نتیجے میں بنگالی مسلم کے کسان یوٹوپیا نے جنم لیا(7)۔ غالب غیر بنگالی مسلمان بالائی طبقے کو ہٹانے کے بعد بنگلہ دیش وجود میں آیا۔ لیکن اس کے باوجود برصغیر کے مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان موجود خط تقسیم ختم نہ ہوا۔ بنگلہ دیش کی تخلیق نے بانیان پاکستان کے دوقومی نظریئے کو ختم نہیں کیا۔ اس حوالے سے معروف ہندوستانی صحافی بیسنٹ چیٹر جی نے یوں استدلال کیا ہے:

''کوئی ان منافقوں سے یہ پوچھے کہ دوقومی نظریئے کی تباہی کے بعد ان کے پاس بنگلہ دیش کے الگ وجود کی کوئی ایک بھی معقول دلیل موجود ہے۔ اگر یہ نظریہ واقعی ختم ہو چکا ہے اور ان کا دعویٰ درست ہے تو پھر، جیسا کہ بنگلہ دیشی ہندوؤں کا نقطہ نظر ہے، بنگلہ دیش کو ہندوستانی بنگال کے ساتھ دوبارہ سے مل جانا چاہیئے تھا کیونکہ لوگ جانتے ہیں کہ اگر پاکستان نہ بنا ہوتا تو اب بنگلہ دیش بھی وجود میں نہ آیا ہوتا(8)۔''

چیٹر جی مزید دلیل دیتا ہے کہ ملک میں ہندو خلاف جذبات کی تقویت کے باعث بنگلہ دیشی ہندو ہندوستان منتقل رہے ہیں، اور نتیجتاً ، بنگلہ دیش بجائے خود مسلم بنگال بن جاتا ہے(9)۔ لگتا ہے کہ برطانوی نوآبادیات کے زمانے سے چلا آنے والا ہندو فوبیا بنگلہ دیش بن جانے کے بعد اور پاکستان کے دورانیے میں انڈوفوبیا بنا اور ایک عام بنگلہ دیشی مسلمان کی نفسیات میں اب تک چلا آ رہا ہے۔ ملک کے اسلامائزیشن کے عمل کو سمجھنے کیلئے کسان عامل کو سمجھنا جتنا ضروری ہے اتنی ہی ضرورت انڈیا عامل کو سمجھنے کی بھی ہے۔ اسی طرح اس معاشرے پر غالب پیٹی بورژوا اور لمپن ثقافت کو سمجھنا بھی ضروری ہے۔ اپنے انتشاری اور بھڑک اٹھنے والے رویے میں یہ کسانوں سے بڑھ کر نہیں تو ان کے برابر ضرور ہیں۔

انیسویں صدی کے اوائل سے مختلف اسلامی تحریکوں کو حاصل بنگالی کسان معاونت نہ صرف کسان کمیونٹی کے متشدد قبل سیاسی اور ناوابستہ پہلوؤں کو بیان کرتی ہے بلکہ یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ یہ لوگ اسلام یا کسی دیگر نظریئے کے نام پر لوگوں کو ابھارنے والے رہنماؤں کے ہاتھوں کس طرح استعمال ہوتے رہے ہیں۔ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ انیسویں صدی کے اوائل میں مسلم اصلاحی، عسکری، وہابی اور فرائضی تحریک کے بانیان کے ہاتھوں سیاسی طور پر متحرک ہونے سے پہلے مشرقی بنگالی کاشتکار اور قبائلی ازمنہ وسطیٰ کے اواخر کے جنگجو صوفیا کے زیر اثر آ چکے تھے۔ جنگجو صوفیوں نے یہاں کی آبادی کو بڑی تیزی سے مسلمان کیا اور یہاں کے قبائلی لوگوں کو بھی کاشتکاری کی طرف مائل کیا۔ جنگلوں کو صاف کروانے اور انہیں کاشتکاری کیلئے زیر استعمال لانے میں بھی ان صوفیا کا بڑا ہاتھ ہے۔ یہاں کے قبائلی باسی کاشتکاری اور اس سے وابستہ طرز حیات سے واقف نہ تھے۔ انہوں نے نیا مذہب اسلام ہی متعارف نہ کروایا بلکہ زراعت کے نئے آلات اور ٹیکنالوجی بھی دی۔ اس علاقے میں ہل انہی کی بدولت آیا۔ علاوہ ازیں انہوں نے مشرق کی طرف راستے بدلتے دریاؤں کو حدود میں رکھنے کے ابتدائی طریقے بھی مقامی آبادی کو سکھائے(10)۔

وہابی اور فرائضی رہنماؤں میں سے مولانا کرامت علی جونپوری (1873ء۔1800ء) بالخصوص قابل ذکر ہے۔ اس سابقہ وہابی اور پھر 'وفادار' ہوجانے والے اسلامی مصلح نے تالیفی مذہب کے پیروکار بنگالی مسلمانوں اور بالخصوص کاشتکاروں کو شریعت پر مبنی قدامت پسند اور تطہیری اسلام سے ہمکنار کیا۔ وہابی اور فرائضی رہنماؤں نے عام بنگالی مسلمانوں کو نہ صرف برطانوی

آبادکاروں کے خلاف ابھارا بلکہ انہیں مقامی استحصالی طبقوں مثلاً (ہندو) زمینداروں، بھدر لوگ اور مہاجنوں کے خلاف بھی منظّم کیا۔ متحرک کرنے کے اس عمل کا آغاز لوگوں کی اسلامائزیشن سے ہوا۔ 58-1857ء کی ہندوستانی بغاوت ناکام ہوجانے کے بعد کرامت علی جونپوری اور اس کے سینکڑوں پیروکاروں نے نتائجی فلسفے کے زیراثر برطانوی وفاداری اختیار کی۔ اس نے نہ صرف بنگالی مسلمانوں کو اسلام سے متعلق ہونے کا احساس دیا بلکہ برصغیر میں دیگر جگہوں پر بسنے والے مسلمانوں کے ساتھ وابستہ کردیا(11)۔ انیسویں صدی کے بنگال میں طاقتور جدید مسلم قیادت موجود نہیں تھی۔ چنانچہ علما سیاست اور مذہب دونوں میں رہنما کے طور پر سامنے آئے۔ ہندوؤں میں احیا کی تحریکیں چلیں جن کا رویہ مسلم خلاف بھی تھا۔ انیسویں اور بیسویں صدی کے بالائی اور متوسط طبقے کا ہندو سماج، اقتصادی اور سیاسی ہر طرح سے مسلمان کے محاصرے کی قیمت پر اپنا وجود مستحکم کرنا چاہتا تھا۔ اس رویے نے بھی بنگالی مسلمان پر، عالموں اور ان کے سرپرستوں یعنی اشراف کہلانے والے اریسٹو کریٹوں اور بالائی طبقے کی، گرفت مضبوط کردی۔ برطانوی حکومت نے بنگالی مسلمانوں کے مفاد میں قانون سازی کے کچھ اقدام کئے جن کی ایک مثال 1885ء کا بنگال قانون لگان داری (Bengal Tenancy Act) ہے۔ ہندوؤں نے اس طرح کی ہر کوشش کی راہ میں روڑے اٹکائے۔ انہیں مفت دیہی پرائمری تعلیم کے بل اور مسلم اکثریت کے مشرقی بنگال میں ڈھاکہ یونیورسٹی کے قیام پر بھی اعتراض تھا۔ یوں مسلم رہنماؤں کا مخاصمانہ رویہ بھی شدید تر ہوتا چلا گیا۔

1919ء میں بنگالی سیاست کے اکھاڑے میں علما دوبارہ نمودار ہوئے۔ تب یہ لوگ برطانیہ خلاف تحریک خلافت کی رہنمائی کررہے تھے۔ 1947ء میں تقسیم تک اسلام اور علما نے بنگالیوں کو سیاسی طور پر متحرک رکھا۔ مسلمان قیادت کے تین اجزائے ترکیبی اشراف، علما اور جوٹے دار تھے۔ بالترتیب مسلم اشرافیہ، مذہبی مقتدرہ اور امیر زمینداروں اور کاشتکاروں کے نمائندہ ان مسلمانوں نے غالب ہندو زمیندار ۔ بھدر لوگ۔ مہاجن تثلیث کے خلاف بنگالی مسلمان کو قیادت مہیا کی۔ الگ مسلم تشخص کے نام پر جاری رہنے والی اس تحریک کے نتیجے میں مشرقی بنگال 1947ء میں پاکستان کا مشرقی بازو بن گیا۔ بنگالی مسلمانوں میں مسلم کمیونٹی کی بنیاد پر اتحاد کے جذبے نے طبقاتی اتحاد کا متبادل مہیا کیا۔ ثابت ہوا کہ اگر یہ صورتحال پیدا ہوجائے تو مذہب اور نسلیں طبقاتی فرق سے زیادہ اہم اور طاقتور ہوجاتے ہیں(2)۔

MashalBooks.com

اسلامی وحدت اور الگ مسلم تشخص کا راگ پاکستان کے حکمران طبقے نے اپنایااور 1947ء سے 1971ء تک اسے مسلسل الاپتا رہا۔ اس کے باوجود مشرقی بنگال کے مسلمانوں کی ایک بھاری اکثریت نے خود کو اس طرح کے فرقہ وارانہ اسلام سے الگ کرلیا۔ 1947ء کی تقسیم کے جلد بعد وہ اپنے بنگالی تشخص کیلئے مذہبی کی بجائے سیکولر اداروں پر بھروسہ کرنے لگے۔ اسلامی (پاکستانی) اور سیکولر (بنگالی) تشخص کے درمیان یہ مخاصمت بالاخر بنگلہ دیش کی تخلیق پر منتج ہوئی۔ یہ امر مذکورہ بالا زمیندار۔ بھدرلوگ۔ مہاجن تثلیث کے ہندوستان چلے جانے اور مشرقی بنگال میں تقسیم کے بعد بچ جانے والے ہندو طبقے کے کمزور ہونے کے بعد وقوع پذیر ہوا۔ تقسیم کے جلد بعد مشرقی بنگال کے مسلم بالائی طبقے پر القا ہوا کہ علیحدگی پسند مسلم رہنماؤں کا پاکستان کا یہ یوٹوپیا محض سراب ہے۔ جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کی ارض موعود مشرقی بازو کیلئے ایک استحصالی فریب ثابت ہوا اور مغربی بازو نے اسے اپنی نوآبادی بنائے رکھا۔

اسلام، سیکولرازم اور بنگالی قومیت پرستی (75-1972ء)

بنگالی قوم پرستی بلکہ زیادہ صحیح طور پر، مشرقی بنگالی قوم پرستی شیخ مجیب کی عوامی لیگ کیلئے رہنما اصول کے طور پر کام کرتی رہی۔ حتیٰ کہ اس نے بنگلہ دیش میں پہلی آزاد حکومت بنائی۔ جب ہندوستانی بنگالیوں کو عوامی تعریف کے مطابق بنگالی قومیت سے نکال دیا گیا تو عملاً اس امر کا اظہار کیا گیا کہ اس وقت کے مشرقی پاکستان کی مسلمان اکثریت بنگالی اقتصادی، سیاسی اور ثقافتی فرق کے باعث غالب اور استحصالی غیر بنگالی مغربی پاکستان سے علیحدگی چاہتے ہیں۔ یہاں بنگالی قوم پرستی کی تحریک کے رہنما ثقافت کو فقط لسانی اور بعض دیگر پہلوؤں کے فرق کے طور پر لے رہے تھے اور اس میں مذہب کو شامل نہیں کرتے تھے۔ ان کا مطلب تھا کہ وہ بنگالی تھے (اور ہیں) لیکن اس کے باوجود وہ مسلمان تھے (اور ہیں)۔ انہوں نے کبھی سیکولر/سوشلسٹ بنگلہ دیش کا تصور نہ کیا اور نہ ہی اس مقصد کیلئے جدوجہد کی گئی۔ اگر 1971ء میں پاکستان کے حکمران طبقے نے اکثریتی جماعت عوامی لیگ کے رہنما شیخ مجیب کو پاکستان کا وزیراعظم مان لیا ہوتا تو بنگالی قوم پرستی نے قطعاً نئے معانی اختیار کرلئے ہوتے۔ تاہم بنگلہ دیش کی نئی قوم کے حکمرانوں نے کئی وجوہات کی بنا پر، جن میں سے زیادہ تر سیاسی تھیں، چوشاخہ ریاستی آئیڈیالوجی اختیار کی یعنی بنگالی قومیت، سوشلزم، سیکولر ازم اور جمہوریت۔ اسے ملا کر بنگالی جمہوری سوشلزم کا نام دیا

گیا اور اکثر مجیب ازم کے نام سے متعارف کروایا گیا۔

مجیب ازم غربت کے خاتمے اور امن و امان کی بحالیت میں بری طرح ناکام رہا اور ریاست میں اسلامیت کا مطالبہ فروغ پانے گا۔ فلاحی ریاست کی ناکامی نے آبادی کے ایک بڑے حصے کو مجبور کردیا کہ وہ سنگلاخ حقیقت سے فرار کیلئے یا پھر سنہرے بنگال کو بذریعہ تقویٰ حاصل کرنے کیلئے اسلام سے وابستگی اختیار کریں۔ تب تک بنگلہ دیش کی پچاس فیصد سے زیادہ آبادی خط غربت سے نیچے زندگی بسر کررہی تھی۔ حالات زندگی میں کسی بھی طرح کی تبدیلی کے بغیر دنیا میں سرد جنگ کے بعد اٹھنے والی گلوبلائزیشن کی موج بھی اسلامیت کا جذبہ کم نہ کرسکی۔ نوے کے عشرے کے اوائل میں تیسری دنیا کے باسیوں کو پتہ چل گیا کہ آمریت اور لنگڑی لولی جمہوریت کے متبادل کے طور پر سوشلزم/کمیونزم متروک ہوچکا۔ اس کے بعد احیائے اسلام نے اچانک زور پکڑا جو حالیہ برسوں میں دہشت گردی پر منتج ہوا۔ ان دوعوامل نے بنگلہ دیش میں اسلامیت کو شدید تر کردیا۔

1971ء میں آزادی کے بعد ملک کی مجموعی صورتحال لوگوں کی اکثریت کیلئے ناقابل برداشت تھی۔ اگرچہ انہیں پاکستانی فوج کے نوماہ طویل اور دہشت گردی پر مشتمل تسلط سے نجات ملی لیکن آزادی کے ساتھ استحصال اور ابتلا کا خاتمہ نہ ہوا۔ آزادی کے اصلی اور جھوٹے مجاہدوں کے جتھے عوامی لیگ کی چھتر چھایا میں بدعنوانی، اقربا پروری اور لاقانونیت پر کمربستہ ہوئے۔ عوامی لیگ کے رہنما سوشلزم کے نام پر قومیائی گئی صنعتوں، بینکوں، انشورنس کمپنیوں اور سابقہ بہاری، اردو دانوں، گجراتیوں، اترپردیشیوں اور دیگر غیر بنگالیوں کی متروکہ جائیداد قبھانے اور سنبھالنے میں مصروف تھے۔ یوں بنگالی بحیثیت مجموعی جلد ہی بھوکے اور ناراض ہجوم میں بدل گئے جن پر اپنی قسمت کی خرابی عیاں ہوچکی تھی۔ 1974ء کے آتے آتے بنگلہ دیش ہنری کسنجر کا باسکٹ کیس بن چکا تھا۔ سیلابوں اور اس کے بعد پڑنے والے 1974ء کے قحط نے ہزاروں بنگلہ دیشی ہلاک کئے اور آبادی کا بیشتر حصہ مزید غریب ہوگیا۔ ستر کے عشرے کے وسط میں اشیائے صرف کی قیمتیں دس سے بیس گنا بڑھ گئیں۔ خوفناک افراط زر، بدعنوانی اور بنیادی ضروری اشیا کی عمومی قلت نے ایک عام بنگلہ دیشی کو انڈیا اور عوامی لیگ دونوں کے خلاف کردیا۔

لوگ حصول آزادی کے خمار سے جاگے تو حزب اختلاف کی جماعتوں اور گروہوں

کے حجم میں اضافہ ہوا جن میں بائیں بازو کی نیشنل سوشلسٹ پارٹی،(JSD)اور زیرزمین سرگرم سراج سکدر کی ماؤسٹ پارٹی بھی شامل تھی۔ حزب اختلاف میں سے ایک بڑی تعداد مولانا بھاشانی کے ساتھ مل گئی جو اسلامی سوشلزم کا علمبردار تھا۔ ان میں وہ لوگ بھی شامل تھے جو پاکستانی قابض افواج کے ساتھی رہے تھے۔ مولانا بھاشانی نے اس گروہ کو ساتھ لے کر عوامی لیگ اور ہندوستان کے خلاف ایک مہم کا آغاز کیا۔ بھاشانی کی مقبولیت اور وزیراعظم مجیب کی مقبولیت میں آنے والی کمی نے مختلف اسلامی گروپوں کیلئے راہ ہموار کی۔ 1975ء میں قتل ہونے والے شیخ مجیب کا نقطہ نظر اسلام کے بارے میں بہت پیچیدہ تھا۔ وہ ایک طرف قرار دیتا تھا کہ سیکولرازم کا مطلب مذہب کی عدم موجودگی نہیں۔ اس رو میں شیخ مجیب نے مدرسہ نظام تعلیم کو ریاستی سرپرستی فراہم کی۔ دوسری طرف وہ مذہب کو ایک سایہ سمجھتا اور ایسی بدروح آسیب جو ماضی میں کبھی زندہ تھی اور جس سے نپٹنا بہت دشوار تھا(13)۔

اوائل 1975ء میں مجیب حکومت نےJSDاور ماؤسٹ پارٹی یعنی سیکولر اور بائیں بازو کے گروپوں کو کچل دیا۔ JSDکے رہنما ابھی جیل میں تھے کہ جنوری 1975ء میں سراج سکدر کو پولیس تحویل میں قتل کر دیا گیا۔ شیخ مجیب کے زیرقیادت یک جماعتی حکومت کا آغاز اونٹ کی کمر پر آخری تنکا ثابت ہوا۔ شیخ مجیب نے یہ حکومت بنگلہ دیش کسان مزدور عوامی لیگ (BKSAL) کے نام سے بنائی تھی۔ اس کے نتیجے میں ایک ایسی حکومت قائم ہوئی جس میں تمام اعلیٰ افسران یونیورسٹی اساتذہ اور حتیٰ کہ افواج کے چیف اور ڈپٹی چیف کو بھی (BKSAL) میں شامل ہونا پڑا۔ یوں جنوری 1975ء میں رہی سہی جمہوریت بھی قتل کردی گئی اور دوسری طرف سیکولر اور اسلامی دونوں طرح کی سیاست کو زیرزمین جانا پڑا؛ لوگوں کے پاس یہی ایک چارہ تھا(14)۔

اسلام اور بنگلہ دیشی قومیت پرستی (1975-81ء)

اگست 1975ء میں BKSAL حکومت کا تختہ اُلٹ دیا گیا۔ اپنی بہتر تیاری کے باعث اسلامی جماعتیں موقعہ سے فائدہ اٹھانے میں مختلف سیکولر اور بائیں بازو کی جماعتوں پر سبقت لے گئیں۔ اس کے بعد سے ملک کی فوجی اور سول دونوں طرح کی حکومتوں نے عسکریت کو محدود کرنے کیلئے اسلام کو پروان چڑھانا شروع کیا۔ ان میں منظم تر جماعت اسلامی بھی شامل

تھی۔ جنرل ضیا کی (1975ء سے 1981ء تک) کی حکومت نے اسلامی تشریق کی حامل سیاسی جماعتوں پر سے وہ پابندی اٹھالی جو 1971ء میں پاکستانی قابض افواج کے ساتھ تعاون کرنے پر مجیب حکومت نے لگائی تھی۔ ضیا اور اس کے جانشینوں نے جوازخیزی اور عوامی لیگ کو قابو میں رکھنے کیلئے جماعت اور مسلم لیگ سمیت اسلام اور اسلامی جماعتوں کو فروغ دیا(15)۔ ضیا کو اپنے خیالات پروگرام اورسب سے بڑھ کر یہ کہ اپنی حکومت مقبول بنانے میں خاصی تیزرفتار کامیابی ہوئی۔ لگتا تھا کہ اسلام اس کے لئے سودمند رہا ہے۔ ضیا کو لگا کہ ملک ابھی سوشلزم اور سیکولرازم کیلئے تیارنہیں۔ عجب بات ہے کہ جو بات فوجی ضیا نے بھانپ لی وہ بات سیاستدان مجیب نہ سمجھ پایا تھا۔ اس کے زیادہ تر ساتھی نیم تعلیم یافتہ، سیاسی شورش پسند اور قصباتی چاپلوس تھے جنہیں حقائق کا دور کا ادراک بھی نہیں تھا۔ مزید براں انہوں نے قومیائی گئی صنعت اور مالیاتی اداروں سے سوشلزم کے نام پر ہتھیائے گئے اثاثوں کو بھی ہاتھ سے چھوڑنا گوارا نہ کیا۔ عوامی لیگ کی ایک اجتماعی ناکامی یہ بھی تھی کہ وہ ریاستی سیاست میں سے اسلام کے نام کو خارج کرنے کے مضمرات کا ادراک بھی نہ کرپائی۔ مثال کے طور پر مجیب حکومت نے ڈھاکہ یونیورسٹی کے ایمبلم سے قرآن کی ایک آیت (پڑھ اپنے رب کے نام سے) نکال کر وہاں (علم نور ہے) لکھوا دیا۔ اس طرح کی سطحی کوششیں کرنے اور غیراسلامی ہونے کی بدنامی کمانے والی جماعت اسی طرح ناکام رہی جس طرح چالیس کی دہائی سے چلی آنے والی کمیونسٹ پارٹی کسانوں اور مزدوروں میں مقبولیت حاصل نہ کرپائی تھی۔ مزدوروں اور کسانوں سمیت بنگالی مسلمانوں کی اکثریت نے پوری دلجمعی کے ساتھ پاکستان کی علیحدگی پسند تحریک کا ساتھ دیا تھا۔ شیخ مجیب اور اس کے ضرورت سے زیادہ جوشیلے ساتھی قطعاً نہ جانتے تھے کہ مسلم اکثریت کے بنگلہ دیش میں جہاں نجی ملکیت اور مذہب دونوں کو دل و جان سے چاہا جاتا تھا، سیکولرازم اور سوشلزم کا نفاذ کس طرح کریں۔ بنگلہ دیش کی جنگ آزادی کے دوران لوگوں کو کبھی ان اجنبی تصورات کی قبولیت کیلئے تیار نہ کیا گیا تھا۔ انہوں نے جنگ آزادی کیلئے لڑی تھی نہ کہ سوشلزم وسیکولرازم کیلئے۔

بعد کی حکومتوں نے ترقی کی رفتار برقرار رکھنے اور اپنے جواز کیلئے تیل کی دولت سے مالامال مشرق وسطیٰ کی مسلم ریاستوں اور مغرب کی طرف رخ کیا۔ بالخصوص سعودی حکومت نے شیخ مجیب کے قتل اور اس کی حکومت ختم ہونے کے بعد بنگلہ دیش کوتسلیم کرلیا تھا۔ اس اثنا میں بنگلہ دیش نے سوشلزم اور سیکولرازم کو باقاعدہ مسترد کیا۔ ظاہر ہے کہ اسی کے عشرے کے شروع

میں امریکہ اور مغرب کیلئے مغرب پسند اسلامی حکومتیں کمیونزم پسند سوشل جمہوریت کے مقابلے میں زیادہ قابل قبول تھیں۔ جنرل ضیا نے آئین میں سے سوشلزم اور سیکولرازم کو نکالا اور اس میں سماجی انصاف اور خدائے مطلق پر مکمل یقین کو شامل کیا۔ علاوہ ازیں اس نے آئین کے آغاز میں عربی میں تسمیہ لکھوادیا(16)۔

اسلام، فوجی حکومت اور جواز خیزی

مئی 1981ء میں جنرل ضیا ایک ناکام فوجی انقلاب میں مارا گیا۔ مارچ 1982ء میں آرمی چیف جنرل ارشاد نے بننے والی نئی منتخب حکومت کا تختہ اُلٹ دیا۔ اسے جنرل ضیا جیسی مقبولیت حاصل نہیں تھی۔ وہ اپنی جنسی بے مہار سرگرمی اور بدعنوانی کیلئے بدنام تھا۔ نتیجتاً اپنی حکومت کو جواز دینے کیلئے اس نے 1988ء میں آئین میں ترمیم کی اور اسلام کو ریاستی مذہب کے طور پر متعارف کروا دیا۔ اس عمل میں اسے اسلامی گروپوں کے ساتھ ساتھ سیکولر تنظیم بنگلہ دیش ٹیچر فیڈریشن کی حمایت بھی حیران کن طور پر حاصل تھی (17)۔

کوئی یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ ارشاد نے اسلامی کارڈ کھیل کر بنیاد پرست قوتوں اور اپنے سیکولر مخالفین کے خلاف بنگلہ دیشی عوام سے براہ راست رابطہ کیا جو اسلام کی غیرروایتی شکل کے حامی انگریزی تعلیمیافتہ، ہندوستان خلاف اور اسلامی تشریق کے حامل رہنماؤں کو پسند کرنے لگے تھے۔ ارشاد نے اسلام کی تعلیمات کے ساتھ مطابقت کا اظہار کرتے ہوئے زکوٰۃ فنڈ قائم کیا۔ اس نے جمعہ کو چھٹی قرار دی اور مسجدوں اور درگاہوں پر کثرت سے آنے جانے لگا۔ علاوہ ازیں وہ حج بیت اللہ کیلئے بھی گیا۔ ارشاد نے انڈیا کارڈ بڑے اچھے طریقے سے کھیلا۔ 1982ء میں ہندوستان کے ساتھ سفارتی تعلقات میں مشکلات پیش آنے کے بعد اس نے گنگا پر ہندوستان کے فرخہ بیراج کو تعمیر پر تلخ تنقید کرتے ہوئے بنگلہ دیشی عوام کو بتایا، ''آج کہا جارہا ہے کہ اگر ہمیں فرخہ سے پانی نہیں ملتا تو بنگلہ دیش کے شمالی اور جنوبی حصے صحرا بن جائیں گے۔ میں ہر متعلقہ شخص کو یاد دلا دینا چاہتا ہوں کہ اسلام صحرا میں پیدا ہوا اور زندہ رہا۔ اسلام کو تباہ نہیں کیا جاسکا تھا''۔(19)

ارشاد نے اترشی، چارمونائی اور سارسینا سلسلے کے پیروں سے بھی دوستانہ تعلقات بنائے اور کچھ محمڈن رہنماؤں نے بھی اسے ریاستی مذہب کے ایکٹ پر مبارکباد دی۔ لیکن

MashalBooks.com

جماعت اسلامی اور ایران کے حمایتی مولانا محمد اللہ (حافظ جی حضور) نے اسے اسلام کے ساتھ غیر مخلص قرار دیا۔ عوام میں اثر ورسوخ کے حامل اس مذہبی رہنما نے اسلام کو ریاستی مذہب قرار دینے کے متعلق اس کے نافذ کردہ ایکٹ کو ناکامی اور فریب قرار دیا۔ مزے کی بات یہ ہے کہ مسلم لیگی رہنما یعنی اینگلومحمڈن قاضی قادر کو لگا کہ اس ایکٹ کا مطلب خدا خوف مسلمانوں کو دبانا ہے۔ اس نے مطالبہ کیا کہ بنگلہ دیش کو اسلامی ریاست بنانے کا اعلان فی الفور کیا جائے (20)۔
اگرچہ حقوق نسواں اور انسانی حقوق کیلئے کام کرنے والی کئی این جی اوز نے ریاستی مذہب کے ایکٹ کے نام پر شدید تنقید کی لیکن بنگالی مسلمانوں کی ایک بڑی اکثریت نے اسے قبول کرلیا۔ تاحال بعد میں آنے والی کسی حکومت نے اس میں ترمیم کا حوصلہ نہیں کیا۔ عورتوں کی دو تنظیموں ''ناری پکھیو'' اور ''آ کیوبدھوناری سماج'' نے اس ایکٹ کے خلاف احتجاجی مظاہرے کئے۔ ان کی دلیل تھی کہ اس ایکٹ کے نتیجے میں آزادی کیلئے جدوجہد کی روح اور ملکی خودمختاری کو خطرہ لاحق ہوگیا ہے۔ تاہم مردوں کی ایک بڑی تعداد نے اس طرح کی ریلیاں نکالنے پر ان کی حوصلہ شکنی کی اور انہیں پردے کی پابندی کا مشورہ دیا۔ بنگلہ دیش کو اسلامی ریاست قرار دیئے جانے کے امکان پر بہت سے مردوں کو خوشی بھی ہوئی کہ یوں انہیں روزگار کی مارکیٹ میں عورتوں سے مقابلے سے نجات ملے گی (21)۔

ریاستی مذہب کے ایکٹ کو نافذ ہوئے زیادہ دیر نہیں گزری تھی کہ لبرل ڈیموکریٹوں اور عورتوں کی تنظیموں نے ارشاد کی آمریت کے خلاف اور آزادی کی جنگ کی روح کی بحالی کیلئے مظاہرے شروع کردیئے۔ بیرون ملک سے امداد پانے والی کئی این جی اوز ان مظاہروں کی معاونت کرنے لگیں۔ اس ایکٹ کو ختم کروانے میں ناکامی کے بعد ڈھاکہ یونیورسٹی کے ریٹائرڈ پروفیسر احمد شریف اور آزادی کے مجاہد ریٹائرڈ کرنل نور الزماں کی قیادت میں بائیں بازو کے دانشوروں نے ارشاد حکومت کے خلاف ہونے والے مظاہروں کا ساتھ دینے کا اعلان کیا۔ انہوں نے جنگ آزادی کی روح کو برقرار رکھنے کیلئے بنائے گئے مرکز کے جھنڈے تلے عورتوں کے کئی جلوسوں سے خطاب کیا۔ یہ لوگ جمہوریت، سوشلزم اور سیکولرازم کے حق میں تحریر وتقریر کی پُرزور جدوجہد کررہے تھے۔ احمد شریف کا اصرار تھا کہ ''اسلام کو ریاستی مذہب کی بجائے خوراک کی فراہمی کا حق آئین کا حصہ بنایا جائے (22)''۔
اگرچہ جماعت اسلامی سمیت مذہبی گروپوں نے بھی ارشاد کو انڈین سوویت ایجنٹ اور

اسلام دشمن کہا لیکن انہوں نے عورتوں کے گروپوں، لبرل ڈیموکریٹوں اور سوشلسٹوں کا ساتھ دینے کا فیصلہ نہ کیا۔ سوشلسٹ اور لبرل ڈیموکریٹ جماعت اسلامی کے کھلے مخالف تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ جماعت اسلامی نہ صرف بنیاد پرست ہے بلکہ اس نے 1971ء میں پاکستانی حکمرانوں کا ساتھ دیا تھا۔ اسی کے عشرے کے اواخر میں 1971ء کے قاتلوں اور سازشیوں کی فہرست پر مشتمل ایک کتاب چھپی۔ تب سے سیاست میں آزادی پسند اور ان قوتوں کے خلاف ہونے کے حوالے سے ایک واضح تفریق پیدا ہوئی ہے۔ اول الذکر میں سیکولر اور روشن خیال کہلانے والی جماعتیں شامل ہیں اور وہ افراد بھی جن کا رویہ پاکستان کے متعلق سخت اور انڈیا کے متعلق نرم ہے۔ موخرالذکر گروپ میں خود کو محبان اسلام کہلانے والے گروپ اور افراد شامل ہیں جو انڈیا کے شدید خلاف ہیں۔ 1991ء کے پارلیمانی الیکشنوں کا اعلان دسمبر 1990ء میں ارشاد حکومت ختم ہونے کے بعد کیا گیا۔ عوامی لیگ کی تمام تر توقعات کے برعکس صدر ضیا کی بیوہ خالدہ ضیا الیکشن جیت کر برسراقتدار آئی۔

خالدہ ضیا کی جماعت بنگلہ دیش نیشنلسٹ پارٹی (BNP) جماعت اسلامی کی حمایت سے اقتدار میں آئی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ کمیونسٹ پارٹی سمیت زیادہ تر سیاسی جماعتوں نے انتخابات میں اسلام کے نعرے استعمال کئے۔ اسلامی جماعتوں کو 54.13 فیصد ووٹ پڑے۔ عوامی لیگ کی قیادت میں آٹھ پارٹیوں کے اتحاد کو صرف 43.81 فیصد ووٹ ملے (23)۔ ان میں سے کوئی دس فیصد ووٹ اقلیتی تھے جو روایتاً عوامی لیگ کو پڑتے چلے آ رہے ہیں۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ 1991ء میں بنگلہ دیشی مسلمانوں کے 75 فیصد ووٹ عوامی لیگ کو نہیں پڑے۔

جماعت اسلامی عامل

جماعت اسلامی چالیس کے عشرے کے اوائل میں شمالی ہندوستان میں قائم کی گئی۔ اس کے بانی مولانا مودودی کو ابتدا میں پاکستان کے تصور سے سخت اختلاف تھا۔ بعدازاں وہ شمالی ہندوستان سے ہجرت کرتے ہوئے پاکستان پہنچے اور شرعی قانون پر مبنی اسلامی ریاست کیلئے کام کرنے لگے۔ پوری سرد جنگ کے دوران اسلامی جماعت مغرب پسند اور کمیونسٹ خلاف پالیسی پر عمل پیرا رہی۔ اس جماعت نے مشرقی پاکستان میں فوجی تسلط کے ساتھ مل کر کام کیا اور کئی لبرل ڈیموکریٹ 1971ء میں اس کے کردار کی وجہ سے اسے ناپسند کرتے ہیں۔ 1975ء

میں مجیب حکومت کا تختہ الٹنے کے بعد بنگلہ دیش میں اس جماعت کو قانونی قرار دے دیا گیا۔ ہندوستان اور پاکستان میں اپنی ہم مقام جماعتوں کے برعکس بنگلہ دیش میں اس کی قیادت زیادہ تر اونچے طبقے کے کاشتکار اور نچلے متوسط طبقے کے پاس ہے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ بنگلہ دیش کے طول وعرض میں کئی این جی اوز، کلینک اور رفاہی اداروں کی روح رواں جماعت اسلامی مقبولیت حاصل کررہی ہے اور سیکولر تنظیموں کا متبادل ثابت ہوسکتی ہے (14)۔ بعد ازاں جماعت کے کئی کارکنوں نے امریکہ خلاف طرزعمل اپنایا جو 02-2001ء کی جنگ افغانستان کے بعد راسخ ہوا۔

جماعت اسلامی پر تین طرف سے سخت حملے ہوئے۔ ایک طرف جنرل ارشاد کی مخالفت تھی۔ دوسری طرف سیکولر/سوشلسٹ/لبرل گروپ تھے اور تیسری طرف دیوبند مکتب فکر پارٹی اپنے قدم مضبوط کرتی چلی گئی۔ سیکولر لبرل گروپوں کا الزام تھا کہ یہ جماعت بنگلہ دیش کے خلاف جنگی جرائم میں ملوث رہی ہے۔ علما کا ایک گروہ مولانا مودودی کو مرتد اور جماعت کو بدعتی سمجھتا ہے۔ اس کے باوجود اسی کے عشرے کا اواخر اور نوے کے عشرے کا اوائل جماعت کا سنہری دور کہا جاسکتا ہے۔ اس وقت تک جماعت کے طالب علم ونگ نے اپنے مخالفین کے متحدہ محاذوں کو شکست دے کر چٹا گانگ اور راج شاہی یونیورسٹیوں میں اپنا مقام بنالیا تھا۔ یونیورسٹی یونین ان کے قبضے میں چلی گئی تھی۔ اس دورانیے میں جماعت کو سعودی عرب اور اس سے بھی زیادہ یہ کہ امریکی آشیرباد حاصل تھی (25)۔ 1991ء کے پارلیمانی انتخابات میں جماعت نے 18 نشستیں اور 12 فیصد سے زیادہ ووٹ لئے یعنی اسے چار ملین سے زیادہ ووٹ پڑے۔ 1986ء میں اسے 10 نشستیں ملیں اور کوئی ایک ملین ووٹ پڑے تھے (26)۔ 1991ء میں جماعت حاصل ہونے والے ووٹوں کے اعتبار سے تیسری بڑی جماعت بن گئی تو اس کے حریفوں کو تشویش ہوئی۔ مارچ 1992ء میں جنگ آزادی کی روح کے علمبرداروں نے ریٹائرڈ کرنل نورالزماں کی قیادت اور احمد شریف کی پشت پناہی سے جماعت کے لیڈر غلام اعظم کے خلاف ایک عوامی مقدمہ منظم کیا کہ اس نے جنگ آزادی کے دنوں میں پاکستان کا سرگرم ساتھ دیا تھا۔ جونہی غلام اعظم بنگلہ دیش میں جماعت کا سربراہ بنا اس مقدمے کے منتظمین نے گھاتک دلال نرمل کمیٹی بنانے کا اعلان کیا۔ عوامی لیگ نے سیاسی مفاد کیلئے اس خاتمہ کمیٹی کے ساتھ تعاون کیا (27)۔ یہ مقدمہ جماعت اور اس کی حلیف بی این پی کی حکومت کیلئے خفت کا باعث تھا۔ مزے کی بات یہ ہے کہ 1991ء میں ڈھاکہ یونیورسٹی کے بعض طالب علموں نے جماعت کے

رہنما مطیع الرحمان نظامی پر قاتلانہ حملہ کیا تھا تو عوامی لیگ نے صلح صفائی کیلئے جماعت کو مشورہ دیا تھا کہ ماضی کو بھول کر مستقبل پر نظر رکھیں۔ 1991ء کے اوائل میں عوامی لیگ نے اپنے صدارتی امیدوار کیلئے جماعت سے حمایت نہ لینے کا فیصلہ کیا۔ تب جماعت کے پاس پارلیمنٹ میں بیس رکن موجود تھے اور غلام اعظم کے ساتھ ان کی وفاداری غیر متزلزل تھی۔ 1991ء کی جنگ خلیج کے بعد بنگلہ دیش میں اسلام پسندوں کو مغرب کی مخالفت کا سامنا بھی کرنا پڑا۔ ظاہر ہے کہ مغرب کو بنگلہ دیشی مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد کا صدام کے حق میں نعرے لگانا پسند نہ آیا تھا۔ صدام دوستی کے نعرے بلند کرنے والوں میں بی این پی اور عوامی لیگ جیسی لبرل ڈیموکریٹک پارٹیاں بھی شامل تھیں۔ 1991ء کے پارلیمانی انتخابات کے دوران انہوں نے خود کو صدام کے امیدوار قرار دیا اور اس عراقی آمر کی قد آدم تصاویر کی نمائش کرتے رہے (29)۔ تاہم جماعت کو کویت پر صدام حسین کا حملہ پسند نہیں تھا۔ جماعت کے ایک رہنما نے کہا کہ یہ حملہ جماعت کو بھی بہت مہنگا پڑا ہے کیونکہ بنگلہ دیش کے عوام صدام کے حمایتی اور مغرب کے تلخ نقاد ہیں (30)۔ تاہم پچھلے اور اس کے بعد کے انتخابات میں جماعت کی کمزور کارکردگی ان کے اس دعوے کو جھٹلاتی ہے۔ تاہم یہ حقیقت اپنی جگہ موجود ہے کہ نوے کے عشرے تک 1971ء میں اپنے آزادی خلاف کردار کے باوجود جماعت اپنا کھویا ہوا وقار بحال کر چکی تھی۔ لیکن اس نے شاہ ساز کا کردار ادا کرنا شروع کر دیا۔ کم از کم 1991ء کے انتخابات سے یہی پتہ چلتا ہے کہ اس نے دو بڑی سیاسی جماعتوں بی این پی اور عوامی لیگ کے ساتھ مل کر حکومت سازی میں کیا کردار ادا کیا۔

اسی کے عشرے کے اواخر اور نوے کے عشرے کے اوائل میں ہی اسلام پسندوں اور خود کو سیکولر/ آزاد خیال قوتیں کہلوانے والوں کے مابین کھلی چپقلش کا آغاز ہوا۔ موخرالذکر قوتیں بالترتیب انڈیا اور مغرب کی وفادار ہیں اور یہ عوامی لیگ اور این جی اوز کی نمائندگی کرتی ہیں۔ یہ آزاد خیالی، عورتوں کے حقوق، انسانی حقوق، اقلیتوں کے حقوق اور سیکولرازم کی علمبرداری کے نام پر جماعت کی مخالفت کرتی رہی ہیں۔ تسلیمہ نسرین کا واقعہ، این جی او۔ ملا کشمکش اور عوامی۔ این جی او لابیوں کی ایک دوسرے پر الزام تراشی کی جنگ سب غلام اعظم کے عوامی مقدمے کا حصہ تھے۔ جہاں ملا عوامی۔ این جی او لابی کو عوام دشمن، ہندوستانی ایجنٹ اور نوسامراجی ایجنٹ کہہ کر مطعون کرتے ہیں وہاں جماعت مخالف اسے آزادی دشمن/ پاکستانی ایجنٹ، بنیاد پرست/ طالبان اور فرقہ پرست (ہندو خلاف اور اقلیت خلاف فاشسٹ) کہتے ہیں۔ جماعت کے خلاف ان

MashalBooks.com

الزامات پر مشتمل کئی تحریریں چھپ چکی ہیں(31)۔ ملک میں چلنے والے زیادہ تر بنگالی اور انگریزی روزنامے سیکولر/لبرل گروپوں کی ملکیت ہیں۔ خاصی بڑی اشاعت کا حامل اخبار جنا کنتھا ہندوستان کے ریلائنش گروپ کی ملکیت ہے۔

بنگلہ دیش میں جماعت کو فرقہ پرست اور آزادی دشمن کہنے کا رجحان عام ہے۔ جمی کارٹر کا خیال تھا کہ الیکشنوں پر یقین رکھنے والی اسلامی جماعتیں اپنے بنیاد پرست عقائد اور شرعی قوانین پر مصر ہونے کے باوجود انتہاپسند نہیں سمجھی جاسکتیں(32)۔ اور ان میں سے جنہوں نے بنگلہ دیش کو بطور حقیقت قبول کرلیا ہے آزادی خلاف نہیں ہوسکتیں۔ اس کے باوجود یہ حقیقت اپنی جگہ موجود ہے کہ جماعت کے بعض طاقتور رہنما جمہوری اقدار کونہیں مانتے۔ ان میں سے بعض حصول اقتدار کیلئے مسلح جدوجہد یا دیگر ذرائع کا امکان بھی مسترد نہیں کرتے(33)۔ جماعت کے کارکنوں کی عسکریت اور لبرل ڈیموکریٹوں بالخصوص عوامی لیگ کے ساتھ تصادم میں ہتھیاروں کے استعمال نے بہت سے متعلقہ افراد کو متشوش کردیا ہے کہ جماعت بالاخر ملک پر حاوی ہوسکتی ہے۔ بہت سے بنگلہ دیشی دانشوروں کا خیال ہے کہ اکتوبر 2001ء میں حکومت بنانے والا بی این پی ۔ جماعت اتحاد جماعت کیلئے ناروا اور ناجائز مراعات کا سبب بنا۔ یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ مدرسہ تعلیمی نظام کو منفی انداز میں پیش کی جانے والی فلم "Matir Moina" پر مئی 2002ء میں لگائی پابندی بی این پی کو لاحق عوامی لیگ کے دباؤ کے تحت نہیں لگی بلکہ حکومت سے جماعت کے نکل جانے کے خدشے کے پیش نظر لگائی گئی۔

عوامی اسلام، فتویٰ، عورتیں اور این جی اوز: دیہی کمیونٹی

نوے کے عشرے کے اوائل میں پیشے کے اعتبار سے ڈاکٹر تسلیمہ نسرین حقوق نسواں کی علمبردار بنی اور اس نے بنگلہ دیش میں اسلام، پدرسری معاشرت اور سماج میں خواتین کی حالت پر لکھا اور اچانک منظر عام پر آ گئی۔ اپنی تحریروں میں وہ اس گروپ کی رکن ہے جو خود کو سیکولر/لبرل ڈیموکریٹ کہتا ہے اور بڑی شدت کے ساتھ اسلام کے خلاف انڈیا کا حمایتی اور مرد خلاف تعصب کا حامل ہے۔ اس نے آزاد جنسی تعلق کا پرچار کیا اور ہندوستانی مغربی بنگال کے ساتھ بنگلہ دیش کے انضمام کے حق میں دلائل دیئے۔ اس حوالے سے وہ بنگلہ دیش میں بدنام، متنازعہ اور غیر مقبول شخصیت بنی۔ 1993ء میں نسرین نے بنگلہ دیش میں ہندو اقلیت پر ایک ادب

پارہ لجا(Lagga) کے نام سے چھپوایا۔ امر متناقض یہ تھا کہ یہ عین انہی دنوں چھپا جب ہندوستان میں ہزاروں مسلمان قتل کر دیئے گئے تھے اور بابری مسجد کو منہدم ہوئے بھی زیادہ دیر نہ گزری تھی۔ اس تحریر نے نسرین کو ہندوستان کے ہندوستانی عسکریت پسندوں میں مقبول بنایا۔ بہت جلد اس کا ترجمہ انگریزی اور کئی ہندوستانی زبانوں میں ہوا۔نسرین نے بنگلہ دیش میں ہندو اقلیت کی حالت زار بیان کرتے ہوئے بڑی مبالغہ آرائی سے کام لیا اور بالخصوص جماعت اسلامی کے اراکین کو قتل، زنابالجبر اوراغوا کے عادی غنڈوں کے گروہ بتایا (35) ۔لجا کو چھپے زیادہ دیر نہ ہوئی تھی کہ نواحی علاقوں کے دو گمنام اور غیرمعروف ملاؤں نے مصنفہ کے قتل کا فتویٰ دے دیا۔ اگر چہ ہندوستانی اور مغربی پریس اس خبر کو لے اڑے گویا بنگلہ دیش ایک اور اسلامی ملک بن گیا ہے جس میں اس کے ساتھ مختص تمام منفی خصائص موجود ہیں۔ یوں نسرین کو سلمان رشدی اور ان دو ملاؤں کو آیت اللہ خمینی کے جانشین بنادیا گیا(36)۔ ہندوستانی پریس نے 1994ء میں اس کے ساتھ قرآن کو ازسرنو لکھنے کے مترادف کوئی تبصرہ وابستہ کیا۔ بنگلہ دیشی مسلمان مشتعل ہوگئے اور نسرین اور اہل خانہ کو بنگلہ دیش سے نکلنا پڑا۔تسلیمہ نسرین کے اس واقعے کو ہندوستانی اور مغربی ذرائع ابلاغ نے یوں بیان کیا گویا بنگلہ دیش اور دیگر اسلامی ممالک کے مابین کوئی فرق موجود نہیں اور سب ایک سی تنگ نظری اور عدم رواداری کے حامل ہیں۔

جن دنوں دنیا کی نظریں نسرین کے واقعے پر لگی تھیں انہی دنوں اسلامی عدل کے نام پر بنگلہ دیشی دیہی عورتوں پر ظلم وستم ہورہا تھا۔ انسانی حقوق کیلئے کام کرنے والے اور دوسرے لوگ روایتی دیہی عدالتوں کے ہاتھوں عورتوں پر ظلم کے غیرقانونی اقدامات پر پریشان تھے۔ گاؤں کے وڈیرے اور ملا غریب عورتوں پر کھلے مقدمے چلارہے تھے جس کے نتیجے میں کئی اموات واقع ہوئیں۔ اسی اثنا میں مغربی فنڈوں سے چلنے والی این جی اوز ملک میں پھیلنے لگیں۔ انہوں نے دیہی عورتوں کو مائیکرو کریڈٹ کے نام پر قرض دیئے (یہ اور بات ہے کہ قرضوں کی شرح بہت زیادہ یعنی کوئی 32 فیصد سالانہ کے قریب تھی)۔ انہی این جی اوز نے سکول کھولے اور روزگار پیدا کئے جو زیادہ تر عورتوں کیلئے تھے۔ یوں ملک کا سیاسی شعور ایک بار پھر این جی اوز کے حق میں اور این جی اوز کے مخالف گروپوں میں بٹ گیا۔ ان میں سے اول الذکر سیکولر لبرل ڈیموکریٹ گروپوں کے نمائندہ تھے اور اکثر ان این جی اوز سے استفادہ کرنے والوں میں شامل تھے۔ موخرالذکر کا تعلق زیادہ تر اسلامی تشریق کے حامل گروپوں سے تھا جو مغرب

MashalBooks.com

خلاف/گلوبلائزیشن خلاف بھی تھے۔ این جی اوز کا طرزکار بھی خاصا متنازعہ تھا۔ خاص طور پر گرامین بینک ، بی آر اے سی اور پروشیکا نے عورت کو بااختیار بنانے اورغربت مٹانے کے نام پر قرضے دینے کے معاملے میں عورتوں کو مردوں پر ترجیح دی۔ اس عمل نے بھی دیہات کے وڈیروں اور دوسرے لوگوں کو این جی اوز سے متنفر کردیا۔ بظاہر یہی لگتا تھا کہ ملا اور گاؤں کے وڈیرے این جی اوز کو ان کی سرگرمیوں کے باعث ناپسند کرتے ہیں جنہیں وہ غیراسلامی سمجھتے ہیں۔ ان میں سے اہم ترین عورتوں اور مردوں کے مشترک وقوع کار اور مسیحی سرگرمیوں کا فروغ بتایا جاتا ہے۔ تاہم اس تنازعہ کو غالب شہری اور کمزور دیہی بالائی طبقے کے درمیان موجود زمانوں پرانے اختلاف کی ایک اور جہت بھی بتایا جاتا ہے۔ این جی اوز مردوں پرعورتوں کو ترجیح دیتی ہیں اور یوں مستحکم پدرسری نظام پرضرب پڑتی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ دیہی وڈیروں اور ملاؤں سے ان کے روایتی موکلان بھی چھینے جاتے ہیں۔ این جی اوز کی لابی نے ملاؤں کو بنیاد پرست، عورت خلاف اور تنگ نظر قرار دیا۔ نتیجتاً ان کے خلاف جذبات بھڑکے اور فتوے آنے لگے۔ دیہی علاقوں میں ان کے کارکنوں پر حملے کئے گئے۔ ایک موثر مذہبی رہنما افضال الحق امینی نے ایک جلسہ عام میں ایک این جی او کارکن قاضی فاروق احمد پر غیراسلامی سرگرمیوں کا الزام لگاتے ہوئے اسے سزا دینے کا اعلان کیا(37)۔

فتوے کا تنازعہ نوے کی دہائی میں منظر عام پر آیا جب این جی اوز اور معطی حضرات نے اسلام کے نام پر دیہاتی عورتوں پرظلم وستم کا مسئلہ اٹھایا۔غریب دیہاتی عورتیں جو اپنے علاقوں کے بااثر افراد کے ہاتھوں زنابالجبر کا شکار ہوتی ہیں یا جن پر طلاق کے بعد اپنے سابقہ خاوندوں کے ساتھ جنسی تعلق کا الزام لگتا ہے اکثر ناجائز جنسی تعلقات کی سزا پاتی ہیں۔ بعض اوقات بااثر دیہی وڈیرے پنچائیت کے ذریعے زنا کے جرم میں انہیں کسی شخص کے ساتھ دوبارہ شادی پر مجبور کرتے ہیں۔ اپنی روٹی کیلئے دیہات کے وڈیروں کے محتاج ملا اس قسم کے فیصلوں کو شریعت کے مطابق قراردینے میں مرکزی کردار ادا کرتے ہیں۔ 2000ء کے اواخر میں شمالی بنگلہ دیش کے ضلع نوگاؤں کی ایک دیہاتن پنچائیت کے فیصلے کا شکار ہوئی اور اسے خودکشی پر مجبور کیا گیا۔ اس واقعے کو بڑی شہرت ملی۔ نتیجتاً ہائیکورٹ نے یکم جنوری 2001ء کوفتویٰ جاری کرنے پر پابندی لگادی(38)۔ موثر اسلامی جماعت، دیگر اسلامی گروپوں اور سینکڑوں علما نے اس فیصلے کی مذمت میں بیان دیئے اور ججوں کو مرتد کہا(39)۔ چار مونائی کے بااثر پیر مولانا فضل الکریم،

اسلامی آئین تحریک کے سربراہ، نے اس فیصلے کو مذموم سازش کہا اور مفتی امینی نے اسلام دشمنوں کا مقابلہ کرنے کیلئے بنگلہ دیش میں طالبان سٹائل انقلابی مہم شروع کرنے کا اعلان کردیا۔ کئی مقامات پر اسلام پسند باہر نکل آئے۔ یہ لوگ حکومت کے خلاف اور طالبان کے حق میں نعرے لگا رہے تھے: ''ہم سب طالبان ہیں اور بنگلہ دیش ایک اور افغانستان بنے گا''۔ اگرچہ زیادہ تر لبرل ڈیموکریٹوں نے اس فیصلے کو تائید دی لیکن ردعمل سے خوفزدہ حکومت 2001ء میں اس فیصلے پر نظر ثانی کا سوچنے لگی۔

جلد ہی قطبین میں بٹی معاشرت نے فتویٰ پسند مذہبی رہنماؤں اور این جی او پسند ناگوریک اندولن یعنی تحریک شہریان کے مابین مقابلے کی فضا کا مشاہدہ کیا۔ دیگر حلقوں میں سے چار مونائی پیر، مفتی امینی اور مفتی عزیزالحق نے 2 فروری 2001ء کو ڈھاکہ میں فتوے کے حق میں مظاہرے منعقد کئے۔ این جی اوز کو اسلام اور بنگلہ دیش کے بدترین دشمن قرار دیا گیا۔ دینی علما نے عوامی لیگ حکومت پر اسلام کے حوالے سے متعصب جج مقرر کرنے کا الزام لگایا(43)۔ این جی او دوست اور فتویٰ خلاف ناگوریک اندولن نے مذہب سے تحریک پانے والی سیاسی جماعتوں پر پابندی کا مطالبہ کیا۔

اس دوران حکومت اسلام کے مطابق اور ریاست کی طرف سے فتوے جاری کرنے کیلئے ایک بورڈ بنانے کیلئے غور کرتی رہی(45)۔ لبرل ڈیموکریٹوں اور بائیں بازو کے وابستگان نے ریاستی مشینری کے ذریعے فتوے کو ادارہ جاتی شکل دینے کی ہر کوشش کو قابل مذمت گردانا(46)۔ تاہم فتویٰ جاری کرنے کے حوالے سے ملت کے اختیار پر لبرل ڈیموکریٹوں کے اعتراض کو ایک اقلیت نقطہ نظر قرار دے کر مسترد کیا جاسکتا ہے کہ ان میں سے زیادہ تر کا تعلق شہری اور بالائی طبقے سے ہے۔ مسلم کمیونٹی کا نچلا طبقہ فتوے کو انصاف کے حصول کا تیزترین اور سستا طریقہ خیال کرتا ہے۔ یہ طبقہ این جی اوز سے اتنا ہی متنفر ہے جتنا کہ ملا۔ یہ امر مولانا دلاور حسین سعیدی، پیر فضل الکریم، مفتی فضل الحق امینی اور مفتی عبیداللہ سمیت سینکڑوں ملاؤں کی مقبولیت سے منعکس ہوتا ہے۔ انتہا پسند نظریات کی حامل اشتعال انگیز تقریروں پر مشتمل مولانا سعید کی آڈیو اور ویڈیو کیسٹیں ملک بھر میں ہزاروں کی تعداد میں بکتی ہیں(47)۔ فتویٰ خلاف فیصلے کے ایک سال کے بعد اس متنازعہ عالم نے اپنا نقطہ نظر بیان کرتے ہوئے کہا کہ عدلیہ کو فتاویٰ سے رہنمائی حاصل کرنی چاہیئے (48)۔

MashalBooks.com

اسلامی عسکریت: حقیقی یا خیالی؟

دیہی پس منظر کے حامل شہری ملا این جی اوز اور ان کے شہری شرکا اور سرپرستوں کے خلاف مہم چلاتے رہے ہیں۔ دانشور اور پیشہ ور حضرات بالخصوص ان کا نشانہ بنے۔ انہیں اکثر مرتد، دشمن اسلام اور نوسامراجی مغرب کے ایجنٹ قرار دیا گیا(49)۔ اور اسلامی قانون کے مطابق مرتد سزائے موت کا مستحق ہے۔ 1991ء اور 2001ء کے دوران اس طرح کے مرتدوں کے خلاف ڈیتھ وارنٹ اور بم حملے کافی عام ہوئے۔ این جی اوز اور 'مہذب معاشرے' کے حامیوں اور این جی او خلاف اسلام پسندوں کے درمیان جاری اختلافات نے 2001ء کے اوائل میں امریکی اسٹیٹ ڈیپارٹمنٹ اور ایشیائی ترقی بینک سمیت کئی معطی ایجنسیوں کو چوکنا کردیا۔ بنگلہ دیشی معیشت پر اس کے برے اثرات کا حوالہ دیتے ہوئے انہوں نے ''انسانی حقوق کی خلاف ورزی'' کی مذمت کی(50)۔

بنگلہ دیش میں بھی اسلامی انقلاب پسندی کے حوالے سے سیاسی تشدد کے مظاہرے ہوئے۔ 2001ء کی دہشت گرد سرگرمیوں میں ایک نسبتاً غیر معروف گروپ حرکت الجہاد الاسلامی کو ملوث بتایا جاتا ہے۔ طالبان کی طرح کے انقلاب اور جہاد کیلئے آوازیں بھی اٹھتی رہتی ہیں جنہیں ذرائع ابلاغ سنسنی خیز انداز میں بیان کرتے ہیں۔ تاہم ایسی کوئی بات نہیں کہ امن و امان کی صورتحال منہدم ہونے کو ہے۔ اپریل 2002ء میں فار ایسٹرن اکنامک ریویو نے اپنی ایک کور سٹوری میں اسی طرح کی صورتحال کی عکاسی کی ہے(51)۔ تھائی لینڈ میں مقیم سویڈش صحافی برٹل لنٹر نے اپنے اس مضمون میں لکھا ہے:

''بنگلہ دیش میں ایک انقلاب جنم لے رہا ہے جسے روکا نہ گیا تو علاقے میں اس کے باہر بھی مشکل پیدا کرسکتا ہے۔ اسلامی بنیاد پرستی، مذہبی عدم رواداری، بین الاقوامی دہشت گرد گروپوں کے ساتھ متعلق مسلمان عسکری گروپ، عسکریت پسندوں کے ساتھ رابطوں کی حامل طاقتور فوج، انقلاب پسند طالب علم، ابلتے پھوٹتے دینی مدارس، متوسط طبقے کی لاتعلقی، غربت اور قانون کی بے چارگی سب مل کر اس قوم کی تقلیب ہیئت کررہے ہیں۔''

رپورٹ میں بتایا گیا ہے کہ مغربی سفارتکاروں اور معطیوں کا اصل مسئلہ یہاں ترقی اور کارگر حکومت کا ہے۔ بنگلہ دیش میں اسلامی عسکریت کا مسئلہ ان کی نظر میں ثانوی ہے۔ بنگلہ

دیش کے متوسط طبقے میں ملک پر منڈلاتے طالبانی خطرے سے لاتعلقی کا ذکر کرتے ہوئے یہ صحافی کہتا ہے کہ سترہ نشستوں کی حامل جماعت اسلامی انتخابی عمل کے ذریعے حکومت میں آسکتی ہے۔ رپورٹ میں مولانا عبیدالحق اور زیرزمین حرکت الجہاد کا تعلق پاکستان، افغانستان، چیچنیا اور جنوب مشرقی ایشیا میں سرگرم ایسے ہی گروپوں کے بارے میں بتایا گیا ہے جنہیں اسامہ بن لادن کی سرپرستی حاصل ہے۔ 22 جنوری 2002ء کو کلکتہ کے امریکن سنٹر پر حملے میں بھی حرکت کے ایک رکن پر شک کیا جارہا ہے۔ 2001ء کے اواخر میں افغان جنگ کے دوران امریکہ خلاف مظاہروں میں جماعتی عنصر اور عبیدالحق کے ملوث ہونے کی طرف بھی خاص اشارہ کیا گیا ہے۔ عبیدالحق نے دسمبر 2001ء میں ڈھاکہ میں نماز عید کے خطبے میں صدر سمیت ہزاروں افراد کے سامنے امریکی صدر کو دنیا کا مکروہ ترین دہشت گرد قرار دیا۔ اس نے یہ بھی کہا کہ امریکہ اور بش کا تباہ ہونا لازم ہے۔ اس نے حاضرین کو اکسایا کہ ایک سو بیس ملین مسلمان محض تھوک کر بھی امریکہ کو تباہ کر سکتے ہیں (52)۔

لگتا ہے کہ مذکورہ بالا رپورٹ کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔ یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ اگر اس طرح کی رپورٹنگ کے پیچھے انفرادی یا گروہی مقاصد موجود ہیں تو وہ کیا ہیں۔ اس رپورٹ کے انٹرنیٹ اقتباسات چھپنے کی دیر تھی کہ خالدہ ضیا کی بی این پی۔ جماعت مخلوط حکومت نے رپورٹ کو بے بنیاد قرار دیا اور بنگلہ دیش میں اس رسالے کی 14 اپریل کی اشاعت پر پابندی لگادی۔ تاہم جونہی حزب اختلاف کی عوامی لیگ کی حسینہ شیخ نے بی این پی۔ جماعت مخلوط حکومت پر بطور دہشت گرد بنگلہ دیش کے امیج کی ذمہ داری ڈالی وزیراعظم خالدہ ضیا نے فوراً عوامی لیگ کی حسینہ واجد پر ایف پی ای آر سٹوری کو پھیلانے کا الزام لگایا (53)۔ اسی طرح کی سنسنی خیز رپورٹ 2 اپریل 2002ء کے وال سٹریٹ جرنل میں چھپی۔ رپورٹ میں بتایا گیا تھا کہ پاکستان کی طرح بنگلہ دیش میں بھی اسلامی دہشت گردی کو فروغ مل رہا ہے۔ یہ سب دیکھ کر خیال آتا ہے کہ آیا اس طرح کی سنسنی خیز تحریروں اور حسینہ شیخ کی پارٹی کی سرگرمیوں میں کوئی تعلق موجود ہے جو بی این پی اور اس کی سیاسی حلیف جماعتوں کو اسلامی بنیاد پرست اور اسامہ بن لادن کے مقامی مہرے قرار دے رہی ہے۔ مزے کی بات یہ ہے کہ اس رپورٹ میں عوامی لیگ کو بائیں بازو کی حامل سیکولر جماعت بتایا گیا ہے۔ اس طرح کا مفروضہ اختیار کرتے وقت یہ امر نظرانداز کردیا گیا ہے کہ نوے کے عشرے کے اوائل میں عوامی لیگ نے خود کو اسلام کی

علمبردار ثابت کرنا چاہا تھا اور 1996ء کے پارلیمانی انتخابات میں حسینہ نے حجاب اختیار کیا تھا۔ لگتا ہے کہ رپورٹر حسینہ شیخ کے اس نظریئے کا پرچار چاہتا ہے کہ بی این پی کی سربراہی میں چلنے والی مخلوط حکومت نے عوامی لیگ کو انتخابی شکست نہیں دی تھی بلکہ اسے اقتدار سے نکالنے کے بعد اوپر آئی تھی۔ علاوہ ازیں وہ حسینہ شیخ کا ہم خیال ہوکر بی این پی پر الزام لگاتا ہے کہ اس نے ہندو خلاف اور بنیاد پرست دوست رویے کو ہوا دی ہے۔ یہ بھی دلچسپ بات ہے کہ وہ تسلیمہ نسرین کو ملنے والی دھمکیوں اور 1999ء میں مقبول شاعر شمس الرحمان پر ہونے والے قاتلانہ حملے کی ذمہ داری بھی حرکت الجہاد پر ڈالتا ہے حالانکہ اصل صورتحال کچھ اور ہے۔ ہفت روزہ ہالیڈے کے ایڈیٹر عنایت اللہ خان کا یہ خیال خاصا معقول نظر آتا ہے کہ شاعر پر ہونے والا حملہ محض ڈھونگ تھا اور اسے پروپیگنڈہ کیلئے مزید استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ برٹل لنٹر کے بارے میں مشکوک ہے کہ وہ ایک غیر جانبدار تجزیہ نگار ہوسکتا ہے۔ اس نے ہندوستانی انٹیلی جنس کے جاری کردہ ایک بیان کو بنیاد بنا کر آئی ایس آئی پر الزام لگایا کہ وہ بنگلہ دیش میں جہادی تنظیموں کو فروغ دے رہی ہے (54)۔

بی این پی کی زیر قیادت چلنے والی حکومت نے ملک کے امیج کو مسخ کرنے پر ایف ای ای آر پر ایک بلین ڈالر ہرجانے کا دعویٰ کیا۔ ساتھ ہی ساتھ لبرل ڈیموکریٹوں اور ذرائع ابلاغ نے بھی بنگلہ دیش کے خلاف اس طرح کی رپورٹنگ پر ایف ای ای آر کو مذمت کا نشانہ بنایا۔ ایک لبرل ڈیموکریٹ بنگلہ دیشی اخبار "The Daily Star" نے اپنے ایک ادارتی مضمون میں بنگلہ دیش میں ''باقاعدہ اور معتبر انتخابات، رائے کی آزادی، پرائیویٹ ٹیلی ویژن چینلوں کی موجودگی، الیکشنوں میں خواتین کے سرگرم حصہ لینے، خواندگی میں اضافے اور مسلح افواج میں خواتین کی نمائندگی کا ذکر کرتے ہوئے ملک کے لبرل ڈیموکریٹ امیج کو ابھارا۔ اسی ایڈیٹر نے تبصرہ کیا کہ ایف ای ای آر کا مذکورہ بالا ایڈیٹوریل نہ صرف متعصّبانہ ہے بلکہ اسے یکطرفہ اور غیر ذمہ دارانہ عمل بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ اس مضمون کی ملک بھر میں مذمت کی گئی۔ جلد ہی بعد میں غیر ملکی رپورٹروں، سفارتکاروں اور بنگلہ دیش سے آگہی رکھنے والے دیگر افراد نے بھی رپورٹ کے مندرجات کو جھٹلایا۔ ایف ای ای آر کے ایک سابق ایڈیٹر فلپ باورنگ نے قرار دیا کہ اس عمل کو اسلامی اقوام کی شناخت مسخ کرنے کے مترادف سمجھا جائے۔ اس نے اس رسالے کے مالک ڈاؤجونز پر الزام لگایا کہ وہ 11 ستمبر کے بعد مغرب کے طے شدہ خطوط کی

پیروی کررہا ہے۔ وہ کہتا ہے ''بلاشبہ تمام دیگر ملکوں کی طرح کچھ انتہا پسند بنگلہ دیش میں بھی موجود ہیں لیکن قوم کی سیکولر سیاست اور اسلامی تشخص پر بنگلہ تشخص کی فوقیت اس ملک کی تاریخ میں شروع سے چلی آرہی ہے''۔ وہ کہتا ہے کہ بنگلہ دیش جیسے ممالک کو دشمن منوانے کی ایسی کارروائیوں پر توجہ نہیں دینی چاہیئے کیونکہ دنیا کے سوملین مسلمانوں میں سے اکثر بش حکومت کے اٹارنی جنرل جان ایش کرافٹ سے زیادہ مذہبی انتہا پسند نہیں ہیں (57)۔کئی ایک مغربی مبصروں نے رسالے کی تردید اور مذمت کی جن میں سے بنگلہ دیش میں امریکی سفیر میری این پیٹرز کو نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ اس نے بنگلہ دیش کے متعلق متعصّبانہ مضامین شائع کرنے پر وال سٹریٹ جنرل اور ایف ای ای آر کی مذمت کرتے ہوئے قرار دیا کہ بنگلہ دیش ایک لبرل مسلمان قوم ہے اور اس کہانی کے پیچھے موجود سچائی کو ڈھونڈنا لازم ہے (58)۔

ایف ای ای آر کی رپورٹ میں حسینہ شیخ اور عوامی لیگ کے دیگر رہنماؤں کے ان الزامات میں کوئی صداقت نہیں کہ بی این پی کی زیرقیادت چلنے والی مخلوط حکومت میں طالبان عنصر موجود تھا اور نہ ہی ان الزامات میں کوئی معقولیت نظر آتی ہے کیونکہ جماعت اسلامی طالبان حکومت کی حمایتی جماعت نہیں۔ حسینہ سمجھتی ہے کہ کابینہ میں موجود جماعت کے دو وزیر اور الیکشنوں میں اس کے حریف جماعتی رکن طالبان کے نمائندہ ہیں۔اس نے امریکہ میں بی بی سی کے ایک رپورٹر کو یہ بات بتائی تھی۔عوامی لیگ کے ایک اور رکن سابق وزیرخارجہ عبدالصمد آزاد نے بنگلہ دیشی دورے کے دوران ڈھاکہ میں موجود برطانوی وزیراعظم ٹونی بلیئر کو بھی یہی یقین دلایا۔(59) اسی طرح محض جماعت کی سیاسی حلیف ہونے کے ناطے بی این پی پر بھی اس طرح کا الزام نہیں لگ سکتا۔ بالاخر 1991ء سے 1996ء تک کی بی این پی حکومت کے دوران جماعت اور عوامی لیگ دونوں اس کے مخالف تھے۔

نتائج

ان دو جماعتوں کی باہمی الزام تراشی سے پتہ چلتا ہے کہ ملک کس طرح عوامی لیگ کے حمائتیوں اور اس کے مخالفوں میں بٹا ہوا ہے۔عوامی لیگ کے حمایتی بالعموم لبرل ڈیموکریسی اور آزادی پسند قوتوں کے نمائندے ہیں جبکہ موخرالذکر اسلام پسند اور ہندوستان خلاف نقطہ نظر کے حامی ہیں۔عوامی لیگ کی کوشش ہے کہ بی این پی کی جماعت کے ساتھ انتخابی وابستگی کو

استعمال کرتے ہوئے ثابت کردے کہ وہ آزادی دشمن جماعت ہے۔ 11 ستمبر کے بعد عوامی لیگ کا یہ رویہ اور بھی کھل کر سامنے آیا۔ تب اکتوبر 2001ء کے انتخابات شروع ہونے والے تھے۔عوامی لیگ کی کوشش ہے کہ بی این پی کی جماعت کے ساتھ انتخابی وابستگی کو استعمال کرتے ہوئے ثابت کردے کہ وہ آزادی دشمن جماعت ہے۔ 11 ستمبر کے بعد عوامی لیگ کا یہ رویہ اور بھی کھل کر سامنے آیا۔ تب اکتوبر 2001ء کے انتخابات شروع ہونے والے تھے۔عوامی لیگ حکومت نے شہر کی دیواروں پر پوسٹر لگائے جن میں بی این پی رہنماؤں کو طالبان کے حامی اور اسامہ بن لادن کے دوست کے طور پر پیش کیا گیا تھا۔عوامی لیگ کو سیاسی مقاصد کیلئے اسلام کے استعمال پر بھی کوئی عار نہیں۔ اسی طرح بی این پی بھی خود کو لبرل ڈیموکریسی اور قومیت پرستی کی علمبردار کے طور پر پیش کرنے سے نہیں ہچکچاتی۔ یہ سب اپنی جگہ لیکن بنگلہ دیش میں اسلام کی اٹھان کو محض ان دو جماعتوں کی کشمکش کے طور پر دیکھنا بڑا بھولپن ہوگا۔

ظاہر ہے کہ اسلامی عسکریت پسندوں بنیاد پرستوں اور، حتیٰ کہ، طالبان کے حمائتیوں کی بھی بنگلہ دیش میں موجودگی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ سرد جنگ کے بعد کی دنیا گلوبلائزیشن اور مارکیٹ اکانومی کی دنیا ہے۔ اس میں بنگلہ دیش جیسے کم ترقی یافتہ ممالک عالمی بینک اور آئی ایم ایف کی سفارشات کو ماننے پر مجبور ہیں اور انہیں ریاست کے فلاحی اور امدادی منصوبوں سے دست کشی اختیار کرنا پڑی ہے۔ یوں اسلام ایک متبادل کے طور پر سامنے آیا۔ پاکستان، افغانستان، الجیریا، مصر اور دیگر مسلم ممالک کی طرح بنگلہ دیشی سیاست بھی مغربی اور دیسی بالادست طبقے کے درمیان بٹ گئی ہے (60)۔ اپنی بقا کیلئے دیسی بالادست طبقے کو متبادل نظریات تلاش کرنا پڑے۔ بالائی طبقات سے تعلق رکھنے والے رہنماؤں نے اسلامی فلاحی ریاست کے نام پر اکثر انقلابی خیالات کو فروغ دیا۔مثال کے طور پر مجیب نے فلاحی ریاست کا خیال نیشنل سوشلزم کے نام سے عوام کے سامنے رکھا۔سرد جنگ کے بعد کی دنیا میں قدرے تبدل وتغیر کے ساتھ اسلامیت نے پرانے خیالات کی جگہ لی اور اس نے اسی عامتہ الناس کو مخاطب کیا۔ کسان اور نچلے متوسط طبقے کے دیسی شرفا اسی طرح اسلام کی طرف متوجہ ہوئے۔ایک طرح سے یہ عوامی تحریکوں کے دیہاتوں سے شہر کی طرف منتقل ہونے کا نتیجہ بھی ہے۔ دیہات سے آکر شہروں میں بسنے والے اپنے دیہات اور ملا دونوں سے رابطہ رکھنا چاہتے ہیں۔ وی ایس نائے پال نے بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ ''دیہی انداز فکر بدلنے میں

ایک سے زیادہ نسلیں لد جاتی ہیں (61)''۔

رسمی فراست کے برعکس اب اسلام پر ملا کی اجارہ داری نہیں۔ کم از کم بنگلہ دیش میں جماعت اسلامی کی قیادت میں شامل لوگوں کی اکثریت کا تعلق مدرسوں کے فارغ التحصیل ملاؤں سے نہیں۔ یہ مختلف پیٹی بورژوا طبقات کے لوگ ہیں اور متوسط اور غریب کسان، چھوٹے کاروباری اور دکاندار، سکول اساتذہ اور دیگر بے روزگار و نیم بے روزگار طبقات کے نمائندہ ہیں (62)۔ ان میں سے بہت سوں کو دیسی شرفا میں رکھا جاسکتا ہے جن میں بنگالی میڈیم اداروں کے فارغ التحصیل بھی شامل ہیں اور جو پرائیویٹ جاب مارکیٹ میں کم ترین مطلوب لوگ ہیں۔ ان کے ہاں شدید احساس محرومی پایا جاتا ہے اور انہیں بہ آسانی بھڑکایا اور طوائف الملو کی کی طرف مائل کیا جاسکتا ہے۔ مدرسوں سے تعلیم پانے والے ان کے ہم مقام غریب تر ہیں اور سوائے مساجد کی قلیل مشاہرہ ملازمتوں کے ان کے پاس کچھ نہیں۔ انہیں بھی سیکولرازم اور جدت پسندی جیسی ہر شے پر شدید غصہ ہے۔ تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو تقسیم کے وقت املاک اور پیشوں میں ہندوؤں کی جگہ لینے والے، 1971ء کی آزادی کے بعد غیر بنگالیوں کی جگہ لینے والے اور بنگالی قومیت پرستی کے نام پر انگریزی تعلیم یافتہ بالائی طبقے کی جگہ لینے والے نسبتاً کم تر اور غیر ہنرمند لوگ ہی سماجی انتشار، سیاسی افراتفری اور اقتصادی بدانتظامی کے ذمہ دار بنتے ہیں۔ اس وقت جدت پرستوں میں اختلافات کی ایک ٹون گلوبلائزیشن، بنگالی قوم پرستی اور اسلامیت کی تکون کے پہلو بہ پہلو موجود ہے اور ملکی صورتحال کی عکاس ہے۔

بنگلہ دیش کے لوگ فلاحی ریاست کی امید کھو بیٹھے ہیں۔ مقدر پرست کسان اپنی تلخ تقدیر پر شاکر ہو چکا ہے۔ امن و امان کو ان کے ہاتھوں کوئی خطرہ نہیں کیونکہ ''کسان کبھی تاریخ ساز نہیں ہوتے''۔ اور نہ ہی ان میں اپنی قیادت کی صلاحیت ہوتی ہے۔ یہ تو فقط تھوڑی دیر کو ابھرنے والی قبل سیاسی شورش کو جنم دے سکتے ہیں جو ان کی اپنے اندر جذب رہنے کی ذہنیت کی عکاس ہوتی ہے۔ اس طرح کا حقیقی خطرہ معاشرے میں موجود زیریں متوسط طبقوں اور مختلف طرح کے لمپن عناصر سے ہے۔ تیزی سے غائب ہوتا متوسط طبقہ لبرل ڈیموکریٹ اور سیکولر کہلانے والی جماعتوں سے مایوس ہو کر بطور متبادل جماعت سے رجوع کر سکتا ہے لیکن اس کا مطلب بھی یہ نہیں کہ اسلامی عسکریت اور ہندو خلاف قوتیں فروغ پائیں گی۔ ظاہر ہے کہ جماعت

انتخاب میں آ کر بھی ہندوستان کیلئے کسی خطرے کا سبب نہیں بن سکتی۔ مغربی تجزیہ نگار حکومتیں اور بنگلہ دیش میں ان کے نمائندے ہنٹنگٹن کی "Clash of Civilizations" کے زیر اثر محتاط ہونے میں حق بجانب ہیں لیکن بنگلہ دیش میں اسلام پرستوں کے اقتدار میں آنے سے بھی خطے کے توازن میں کوئی تبدیلی نہیں آئے گی۔ تاہم دنیا کے مختلف علاقوں مثلاً مشرق وسطیٰ اور ہندوستان کے مسلمانوں پر آنے والی سختیاں بنگلہ دیشی مسلمانوں میں اپنے ہم مذہبوں کیلئے ہمدردی کے جذبات اور ان پر ظلم وستم ڈھانے والوں کیلئے غصے کو جنم دیتی رہیں گی۔

MashalBooks.com

باب ہشتم

ملائیشیا میں اسلام اور سیاسی جواز خیزی

(عثمان بکر)

ملائیشیا کثیر نسلی و کثیر مذہبی ملک ہے اور مسلمان اس کی 22 ملین آبادی میں نصف سے قدرے زیادہ (کوئی 55 فیصد) ہیں لیکن اسے ایک واضح اور غالب اسلامی ملک کی حیثیت سے شہرت حاصل ہے جو سیاسی استحکام کے حصول اور نسلوں کے مابین آہنگ میں کامیاب رہا ہے۔ اس امر سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ملائشی سماج اور قومی زندگی پر اسلام کا اثر روز افزوں ہے اور اکثر غیر مسلموں کو مایوسی ہوتی ہے کہ اس میں ریاست کا بھی سرگرم کردار ہے(1)۔ ملائشی مسلمان ملک کے تمام نسلی گروہوں میں ملتے ہیں تاہم ان کی اکثریت ملاوی ہیں جو اس ملک کے اصل باشندے بھی ہیں۔ نسلاً چینی اور ہندوستان مسلمانوں کی تعداد بہت تھوڑی ہے۔ ان لوگوں نے یا تو حال ہی میں اسلام قبول کیا ہے یا ان کے مسلم اجداد چین اور ہندوستان سے یہاں پہنچے۔ علاوہ ازیں اورنگ اصلی (اصل لوگ) اور سبا اور سارویک کے بہت سے نسلی گروہوں میں غیر ملاوی مسلمان بھی موجود ہیں۔ چونکہ ملائیشیا میں اسلام یہاں کے اصل اور غالب طبقے یعنی ملاوی کا مذہب ہے۔ چنانچہ عین قابل فہم ہے کہ اسے یہاں ایک متمیز مالے خدوخال ملے ہیں اور دنیا بھر میں اسے ملاوی ثقافتی اقدار کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے۔ کچھ تعجب نہیں کہ کئی غیر ملاوی اسلام کو تمام نسلوں اور لسانی گروہوں کیلئے کھلے عالمی مذہب کی بجائے ملاوی مذہب کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ چونکہ تمام غیر ملاوی دیکھتے ہیں کہ تمام ملاوی مسلمان ہیں چنانچہ یہ اسے محض ایک سماجی حقیقت ماننے کی بجائے خیال کرتے ہیں کہ یہ ایک ملاوی مذہب ہے۔

ملاوی سیاست، مذہبی رویے اور کرداروں نے بالعموم فرقہ واریت کے متعلق اس طرح کے ادراک کو تقویت دی ہے(2)۔ تاہم آہستہ آہستہ معاملات بدل رہے ہیں۔ کم از کم تین بڑے شعبے ایسے ہیں جہاں مثبت تبدیلیاں آرہی ہیں اور معاملات زیادہ عالمگیر سطحوں کی طرف

MashalBooks.com

بڑھتے نظر آتے ہیں۔ تبدیلی کا پہلا اہم میدان دانشورانہ مکالمے اور بحث و مباحثہ کا میدان تھا۔ ستر کے عشرے میں عالمگیر اور ہمہ جہت اسلام کے تصور نے ملاوی دانشوروں اور بالخصوص نوجوانوں پر اہم اثر مرتب کیئے۔ اس عشرے کے آغاز میں یہ تصور سیاسی اور مذہبی ماحول میں پھیلا۔ ملائیشیا میں اسلام کی اٹھنے والی نئی تحریک کا ایک بہت اہم پہلو ملاوی تشریق کا اسلام تھا۔ اسلام کے متعلق اس دانشورانہ اور عالمگیر اندازفکر کے پس پردہ کارفرما قوت ملاوی مسلمان نوجوانوں کی تحریک اے پی آئی ایم تھی(3)۔ تبدیلی کا دوسرا اہم میدان جس نے ملاوی اسلام کی حدود کو وسیع کیا وہ یہ ہے کہ ملاوی بین المذاہب مکالمے میں ملوث ہوئے اور دیگر مذاہب میں ان کی دلچسپی بحیثیت مجموعی بڑھی۔ آج دوسرے مذاہب کے ساتھ اسلام کے ڈائیلاگ میں حقیقی دلچسپی لینے والے ملاوی مسلمانوں کی تعداد پہلے سے کہیں زیادہ ہے اور یہی لوگ غیرملاویوں کے درمیان اسلام کی اشاعت کررہے ہیں(4)۔ مارچ 1995ء میں اسلام اور کنفیوشس ازم کے درمیان مکالمے کے حوالے سے پہلا بین الاقوامی سیمینار ملایا یونیورسٹی میں منعقد ہوا۔ بین الاقوامی سطح پر مشہور ہونے والے اس واقعے نے ملائیشیا میں بین المذہبی تفہیم کے ایک نئے دور کا آغاز کیا(5)۔ اس مکالمے کا ایک بڑا مقصد ان دو مذاہب کے مابین مشترک روحانی اور اخلاقی تعلیمات کی کھوج لگانا اور انہیں اجاگر کرنا تھا۔ اس طرح کے اور مکالمے بھی اسلام اور کنفیوشس ازم کے درمیان ہوئے اور نتیجتاً ملائیشیا میں نسلی تعلقات کے حوالے سے ایک نئے اور حوصلہ افزا دور کا آغاز ہوا۔ کم ازکم ملائیشیا میں بسنے والے چینیوں اور ملاوی مسلمانوں کے حوالے سے یہ بات درست ہے۔ بہت سی مختلف وجوہات کی بنا پر اس ملک میں آباد چینی مسلمانوں کی چھوٹی سی کمیونٹی نے ان مکالموں میں بھرپور حصہ لیا(6)۔

مثبت تبدیلی کا دوسرا میدان اسلامی سیاسی مباحث اور عمل کا ہے۔ پچھلے کوئی ایک عشرے سے ملاوی مسلمان کمیونٹی کے بعض حصوں میں ایک نئی کشادگی اور کھلاپن دیکھنے کو ملا ہے۔ اپنی موجودہ قیادت کے ساتھ حزب اختلاف کی اسلامی جماعت پی اے ایس سیاسی اسلام کی متلاشی نظر آتی ہے جونسلی کی بجائے نظریاتی تشریق کا حامی ہونا چاہیئے۔ پارٹی کی 'عالمگیر اسلام' طرزفکر کی بدولت غیرملاوی مسلمان بھی پارٹی کے رکن بن رہے ہیں۔ پچھلے کچھ عام انتخابات میں پی اے ایس نے کچھ چینی مسلمانوں کو بھی اپنے امیدوار کے طور پر نامزد کیا ہے۔ پی اے ایس کی اس کثیرنسلی آزاد خیالی لبرلائیزیشن کو کثیرنسلی قومی سیاست کے علمبرداروں نے

خوش آمدید کہا ہے۔ اس تبدیلی نے حکمران یونائیٹڈ مالیز نیشنل آرگنائزیشن (یو ایم این او) کی نسل پر مبنی سیاست کو ایک نفسیاتی چیلنج سے دوچار کردیا ہے۔لیکن یو ایم این او کو درپیش زیادہ بڑا چیلنج پی اے ایس کا انداز فکر ہے جو اس نے ملاویوں کو حاصل مراعات کے حوالے سے اختیار کیاہے۔ پی اے ایس کے رہنماؤں نے اکثر اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ملاوی مراعات کی بنیاد خالصتاً نسل پرستی پر ہے اور یہ اسلامی تعلیمات کی خلاف ورزی ہے جو مذہب اورنسل کا لحاظ رکھے بغیر سب کیلئے انصاف کی ضمانت دیتا ہے۔ ملاوی باشندوں کو آئینی اعتبار سے کچھ اضافی مراعات حاصل ہیں۔ پی اے ایس اسلامی اصولوں کی بنیادوں پر ان مراعات کوختم کرنے میں یو ایم این او کے مقابلے میں زیادہ دلچسپی رکھتی ہے۔ پی اے ایس تو اسے بھی ماننے کیلئے تیار ہے کہ وزیراعظم غیرملاوی بھی ہوسکتا ہے بشرطیکہ وہ مسلمان ہو۔ اگرچہ وفاقی آئین کسی غیرملاوی، بلکہ غیر مسلم کو بھی، وزیراعظم بننے سے نہیں روکتا لیکن سیاسی نظام میں ملاوی غلبہ اتنا زیادہ ہے کہ ملک کا اہم ترین اور طاقتور ترین عہدہ ہمیشہ کسی ملاوی کے پاس جاتا ہے۔ ملاوی برتری کی علمبردار یو ایم این اوکواب غیرملاوی وزیراعظم کے خیال کی صورت سامنے آنے والے چیلنج کا سامنا ہے۔ اس مسئلے پر پی اے ایس کے نقطہ نظر نے وزیراعظم مہاتیر محمد کو اپنے ردعمل میں یہ کہنے پر مجبور کردیا ہے کہ قومی سیاسی رہنما کی اس نشست پر غیر ملاوی کا تقرر ابھی دور کی بات ہے۔ ان کے سیاسی محرکات سے قطع نظر سیاسی طیف کے دونوں طرف کھڑے بڑے سیاسی رہنماؤں کی طرف سے اس طرح کے بیانات ملاوی سیاسی ذہن کی کشادگی اور روشن خیالی پر اہم اثر ڈالیں گے۔

اسلامی ریاست اوراسلام کی تعبیر کا حق بھی ہمیشہ سے متنازعہ مسائل چلے آرہے ہیں۔ ان پر ہونے والی حالیہ کھلی بحث بھی اہم پیشرفت کہی جاسکتی ہے(7)۔ ملائیشیا میں اسلامی ریاست کا مسئلہ ہرگز نیا نہیں ہے۔کئی عشروں سے پی اے ایس مسلسل اس مسئلے کو اٹھائے ہوئے ہے۔ یو ایم این او نے پی اے ایس کی اسلامی ریاست کو ہمیشہ ملائیشیا کیلئے نامناسب اور ناقابل عمل قرار دیا ہے کہ یہ ایک کثیر نسلی اور کثیر مذہبی معاشرہ ہے۔ اگرچہ حال ہی میں مہاتیر نے ملائیشیا کو اسلامی ریاست کہا لیکن اس پر ایک تازہ اور زیادہ گرما گرم بحث شروع ہوگئی۔ غیرمسلموں کیلئے اس طرح کے قومی اہمیت کے معاملات میں ملوث نہ ہونا بہت مشکل ہوتا ہے۔ جب وہ اسلامی ریاست کے مسئلے پر اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں تو خواہ وہ اس کی حمایت کریں

یا مخالفت کسی نہ کسی نقطہ نظر پر اگر ساری امت مسلمہ سے نہیں تو کچھ گروہوں سے اختلاف ناگزیر ہے۔ کچھ حالیہ واقعات سے پتہ چلتا ہے کہ ابھی ملاوی مسلمانوں میں اتنی رواداری نہیں آئی کہ وہ اسلام پر ہونے والی عام بحث میں غیر مسلموں کی شرکت کو برداشت کرلیں(9)۔ جن چند غیر مسلموں نے اسلام پر بحث کی اس نئی کشادگی کا حصہ بننے کی کوشش کی ہے انہیں اس سنگلاخ صداقت کا ادراک ہوا ہے کہ ملائیشیا میں اسلام پر کھلی اور آزاد بحث ابھی بہت دور کی بات ہے۔ عمومی طور پر بات کی جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ مذہبی معاملات میں قدامت پسند ملاویوں نے صدیوں جس اسلام کے ساتھ وابستگی رکھی ہے اس کی ماہیت اور خاصیت سے ان کا رشتہ بہت مضبوط ہے۔ اپنی تاریخ کے آغاز سے ہی ملاوی اسلام متجانس ہے۔ الٰہیات کی زبان میں کہا جائے گا کہ ملاوی مسلمان صرف ایک مکتب فکر کے ساتھ منسلک ہوئے جسے سنی عشری کہا جاتا ہے۔ اس مکتب فکر کی بھی وہی تعبیر ان کے ہاں مقبول ہوئی جسے گیارہویں بارہویں صدی کے صوفی ماہر الٰہیات الغزالی نے متعین کیا۔ اسلامی قوانین کی تعبیر اور ان پر عملدرآمد کے حوالے سے تقریباً سب ملاوی شافعی مکتب فکر کے ساتھ وابستہ ہیں چنانچہ خود مذہب کے اندر تکثیر کا عمل ان کے لئے قطعاً اجنبی خیال ہے۔ ابھی حالیہ زمانوں تک جب چینی نسل اور ہندوستان سے تعلق رکھنے والے مسلمان ملائیشیا میں آنے شروع ہوئے یہاں تمام ملاوی مسلمان اور تمام مسلمان ملاوی ہوا کرتے تھے۔ اسی لئے ملاویوں کو خود اسلام کے اندر کسی طرح کے نسلی تنوع کا تجربہ نہیں۔ اسی لئے پتہ چلتا ہے کہ جب ملاوی مذہبی ذہن کو وسیع تر اسلامی تفسیر کی طرف مائل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو وہ مشکوک کیوں ہوجاتا ہے۔ بالخصوص جب یہ کوشش ان کی اپنی کمیونٹی کے بیرون سے ہوتی ہے تو وہ اور بھی چوکنے ہوجاتے ہیں۔ علاوہ ازیں ملایا کی سیاسی مقتدرہ کی ماہیت اور بادشاہت جیسے اداروں کے باعث ملائیشی اسلام ریاستی انضباط کے تحت چلا آرہا ہے۔ اسلام سے متعلقہ تمام سرگرمیوں پر ریاست کا کنٹرول اتنا سخت ہے کہ عالمگیر اسلام کے تصور کو آگے بڑھانے میں خاصی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

ریاست کے اسلام اور علما سے تعلقات

اسلام کے ساتھ ملائیشی ریاست کے تعلقات پوری اسلامی دنیا میں منفرد و متمیز ہیں۔ ان ارتقا پذیر اور متحرک تعلقات کا آغاز ملائیشیا کی آزادی کے وقت ہوا جب اس نے اپنے

اختیار کردہ آئین میں بعض دفعات کی رو سے اسلام کیلئے ایک مقام کا تعین کیا۔ آئین میں اسلام کو فیڈریشن کا مذہب (10) قرار دیا گیا ہے۔ یوں اسلام ریاست کا لازمی جزو ٹھہرتا ہے۔ آئین کے ان حصوں کے باعث ملائیشیا میں ایک ایسا اسلامی کردار موجود ہے کہ اسے لامذہبی ریاست نہیں کہا جاسکتا۔ اس دفعہ کے تحت ہی قرار پاتا ہے کہ اسلام کے حوالے سے ریاست کی کچھ ذمہ داریاں بھی ہیں۔ لیکن چونکہ آئین کی اسی دفعہ میں یہ بھی درج ہے کہ فیڈریشن کے کسی بھی حصے میں دیگر مذاہب پر بھی پورے امن وسلامتی سے عمل کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ دیگر مذاہب کیلئے مذہبی عبادات کی آزادی کو یقینی بنانا بھی ریاستی ذمہ داری ہے۔

اسلام کو ریاستی مذہب قرار دینے اور ریاستی خصائص کے تعین میں اس عمل کے مضمر اثرات پر برطانوی راج سے آزادی کے دنوں میں بہت بحث ہوئی۔ نئی قوم کیلئے آئین کی منظوری سے پہلے اسلام کے مقام اور کردار پر تین طرح کی آرا موجود تھیں۔ ان میں سے اہم ترین نقطہ نظر تنکو عبدالرحمٰن کی الائنس پارٹی کا تھا۔ اس کثیر نسلی اور کثیر مذہبی جماعت کو 1955ء کے پہلے عام انتخابات میں واضح فتح کے بعد ملک کو آزادی سے متعارف کروانے کیلئے چنا گیا تھا۔ اس پارٹی نے ریڈ کانسٹی ٹیوشنل کمیشن (11) (RCC) کو تجویز پیش کی تھی کہ ''ملائیشیا کا مذہب اسلام ہوگا۔'' لیکن ''اس اصول کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ یہاں کا رہنے والا کوئی غیر مسلم اپنے مذہب کا اظہار یا اس پر عمل نہیں کرسکے گا اور نہ ہی اس میں یہ مضمر ہوگا کہ ریاست لادینی نہیں ہے۔''

اگلا اہم نقطہ نظر سلطانوں اور حکمرانوں کا تھا جو نوآبادیاتی دور میں اپنی اپنی ریاستوں میں روایتاً اسلام کے صدر الصدور چلے آرہے تھے۔ پہلے پہل ان سلطانوں اور حکمرانوں نے اسلام کو فیڈریشن کا مذاہب بنانے کی مخالفت کی۔ ''ان کے آئینی مشیروں نے انہیں بتایا تھا کہ اگر فیڈریشن کا کوئی سرکاری مذاہب ہوتا ہے تو اس کا مجوزہ سربراہ فیڈریشن کی وساطت سے ازخود اور منطقی طور پر سرکاری مذہب کا سربراہ بھی ہوگا۔'' اور نتیجتاً ''یہ امر ان کی اپنی ریاستوں میں بطور ریاستی مذہب کے سربراہ کے حکمرانوں کی حیثیت کے ساتھ متصادم ہوگا۔ ان لوگوں کی ابتدائی مخالفت قابل فہم ہے کیونکہ فیڈریشن کی صورت میں ان کے پاس بچ جانے والے واحد حقیقی اختیارات اور مراعات مذہبی معاملات کے حوالے سے تھے۔ اس کے باوجود ریاستی بادشاہت کی سربراہی میں ریاستی اسلامی مقتدرہ کا بچ نکلنے والا حصہ بھی مسلم کمیونٹی کے نزدیک

بڑی اہمیت کا حامل رہائشی ادارہ ہے۔ یہی ریاستی ملاوی اسلامی ادارہ اور اس کے ریاستی علما و مذہبی منتظمین ریاست کو اس کا اسلامی کردار دیتے ہیں (13)۔

دوسری طرف ڈاکٹر برہان الدین الحلمی کی قیادت میں کام کرنے والی ای اے ایس واضح طور پر ایک اسلامی ریاست قائم کرنا چاہتی تھی۔ اس لیئے اس نے اسلام کو ایک ریاستی مذہب قرار دینے والی شق پر اصرار کیا۔ لیکن انہوں نے یہ بھی کہا کہ ''اسلام لفظ کے حقیقی معنوں میں اور قرآنی تعلیمات اور حدیث کی مطابقت میں سرکاری مذہب ہوگا۔ آزادی سے صرف ایک ہفتہ پہلے اپنی ایک تقریر میں زور دیا کہ ''آزادی اس وقت تک بے معنی ہے جب تک فرد، معاشرے اور ریاست پر اسلامی قانون کا اطلاق نہیں ہوتا (14)۔'' اس وقت قوم کیلئے ٹی اے ایس کا اندازفکر کم اہم نہیں تھا۔ حالانکہ یہ پارٹی 1955ء کے عمومی انتخابات میں صرف ایک نشست لے پائی تھی اور یہ حزب اختلاف کیلئے واحد سیٹ تھی۔ ملاوی کمیونٹی کے بعض حصوں میں پارٹی کے اس مطالبے کی بڑی پذیرائی ہوئی کہ ملائیشیا کو اسلامی ریاست بنایا جائے۔ بعد کے عمومی انتخابات سے پتہ چلتا ہے کہ پی اے ایس کی قوت اور اثر ورسوخ میں بتدریج اضافہ ہوا اور بالاخر یہ یوایم این او کی متبادل جماعت بن گئی۔ مطالبات کے نتیجے میں بالاخر آئین میں مشہور آرٹیکل 3 (1) کا اضافہ کیا گیا۔ فیڈریشن کے سیکولر کردار کے متعلق الائنس پارٹی کی تجویز خارج کردی گئی۔ تاہم اسلام بطور سرکاری مذہب کی معنوی تعبیر کرتے ہوئے پہلے وزیراعظم کی حیثیت سے تنکو نے ہمیشہ ملائیشی ریاست کے سیکولر کردار پر زور دیا (15)۔ اسلام کو سرکاری مذہب بنانے کے حوالے سے الائنس پارٹی کا بنیادی مقصد اسے تقریباتی حیثیت دینا تھا۔ مثال کے طور پر حکومتی اور سرکاری تقاریب کے موقع پر نمازیوں کو درست طور پر نماز پڑھنے دی جائے۔ اس وضاحت سے مطمئن ہونے کے بعد سلطانوں اور حاکموں نے فیڈریشن میں سرکاری مذہب کے طور پر اسلام کی شمولیت کی مخالفت ترک کردی۔ انہیں آئینی ضمانت ملی کہ ''اپنی اپنی ریاستوں میں اسلام کے سربراہان کی حیثیت سے انہیں حاصل حقوق، مراعات، ترجیحات اور اختیارات غیرمتاثر اور صحیح سالم رہیں گے۔''

پی اے ایس جو آزادی سے پہلے دعویٰ کرتی تھی کہ آزادی اور آئین دونوں برطانوی اقدامات ہیں اس امر سے مایوس ہوگئی کہ آئینی کمیشن قرآن وسنت پر مبنی اسلامی ریاست کے

قیام پر مشتمل ان کا مطالبہ مان لے گی۔ پارٹی نے وعدہ کیا تھا کہ وہ اس کی تعبیر 'اسلام ریاستی مذہب' کے ساتھ وابستہ رہے گی۔ اس کا اصرار تھا کہ ریاست کو قرآن وسنت کی تعلیمات کا پابند ہونا چاہیے۔

اسلام اور ریاست تنکو اور رزاق کے عہد حکومت میں

اسلامی پروگراموں کی ترویج اور تعمیل کے حوالے سے ریاستی کردار مسلسل اور مستقل پھیلتا چلا گیا۔ ملائیشیا کے پہلے وزیراعظم تنکو عبدالرحمان نے مسلسل کہا کہ ملائیشیا ایک سیکولر ملک ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ اس نے مسلم غلبے کی حامل اپنی انتظامیہ کو سرکاری خزانے کی بڑی مقدار مساجد اور مدارس پر صرف کرنے کی اجازت دی۔ پہلی قومی مسجد سمیت ملائیشیا کے طول وعرض میں نئی مساجد بنیں اور اسلام کی ترقی کے نام پر بے شمار نئے دینی مدرسے قائم کئے گئے۔ اسلام پر تنکو کی پالیسی کے مسلم ناقدین نے قرار دیا کہ وہ اسلام کی بجائے محض اس کی علامات کے فروغ کو کافی سمجھتا ہے۔ ممکن ہے کہ اس نے اسلام کیلئے کافی کوشش نہ کی ہو اور یقیناً وہ بہت سے مسلمانوں کی توقعات پر پورا نہ اترا لیکن اپنے زمانے کے اعتبار سے اس نے اہم کام کئے۔ ملائیشی اسلامی فلاحی تنظیم (پی ای آر کے آئی ایم)، قرأت کے سالانہ مقابلے اور حج فنڈ تنکو کا ورثہ ہیں جو ملائیشی اسلام کے طاقتور عنصر بھی ہیں (17)۔ یہ تمام مذہبی کام ان کارہائے نمایاں میں سرفہرست ہیں جن کی بدولت ملائیشیا مسلم دنیا میں مصروف ہوا۔ پر کم کو آج بھی قوم کا ممتاز ترین مشنری ادارہ کہا جاسکتا ہے جو ملاوی شہریوں میں کام کرتا ہے۔ قرآنی قرأت مقابلہ ایک ایسا مذہبی تہوار ہے جو دنیا بھر کے مسلمانوں کو متوجہ کرلیتا ہے۔ حج فنڈ ملائیشیا میں اس امر کا بہترین ثبوت ہے کہ قرآن پر مبنی اسلامی اقتصادی اصول جدید دنیا میں بھی بڑی کامیابی کے ساتھ نافذ کئے جاسکتے ہیں۔ اسلام کیلئے تنکو حکومت کی اسلامی خدمات اس سے کہیں زیادہ اہم ہیں جتنی عام مسلمان تسلیم کرنے کو تیار ہوتے ہیں۔ دراصل عامتہ المسلمین اسے اسلامی قانون کا مخالف سیکولر سمجھتے ہیں۔ اس امیج نے اس کی کامیابیوں پر پردہ ڈالے رکھا۔

اس کے جانشین تن رزاق کے عہد میں اسلامی ترقی کیلئے ریاستی کوششوں کا دائرہ وسیع ہوا اور ان میں شدت آئی۔ پورے ملک میں نئی مساجد، عوامی، جگہوں پر نماز کے کمرے اور ہر سطح کے دینی مدارس قائم ہوئے۔ بالخصوص دیہات میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت تھی یہ کام زیادہ

MashalBooks.com

ہوا۔حکومتی معاونت سے چلنے والے مدرسوں میں مطالعہ اسلام لازمی قرار دیا گیا۔ زیادہ اہم بات یہ ہے کہ وزارت تعلیم نے اعلیٰ تعلیم کے اداروں میں بھی اسلامی تعلیمات کا پروگرام متعارف کروایا۔ رزاق نے مذہبی معاملات کی انتظامیہ سے متعلق عمارتیں مکمل کروائیں (18)۔

تاہم اسلام اور ریاست کے درمیان مستقبل کے تعلقات کے حوالے سے دیکھا جائے تو رزاق انتظامیہ کے کام کی اصل اہمیت ملاوی مسلم اور دیگر بومی پتر کمیونیٹوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے بنائی گئی سیاسی اور ثقافتی اقتصادی پالیسیاں ہیں۔ اس حوالے سے ہم چار اہم وقوعوں کی طرف اشارہ کرسکتے ہیں: اول تو یہ کہ ملائیشیا کے مذہبی اور نسلی تکثیری معاشرے کو نئی ملائیشی شناخت دینے کیلئے رزاق نے قومی آئیڈیالوجی کا دعویٰ کرتے ہوئے اسے سب کیلئے قابل قبول عالمگیر اصطلاحات میں بیان کیا۔ اس آئیڈیالوجی پر کچھ مسلمانوں نے تنقید بھی کی۔ ان کا خیال تھا کہ اسے اسلامی اصطلاحات میں وضع نہیں کیا گیا اور یہ ریاست کو معاشرے کی لامذہبی بنیاد کی توثیق نو ہے لیکن حکومتی رہنماؤں اور دیگر رہنماؤں کا استدلال تھا کہ یہ آئیڈیالوجی اسلام کے عالمگیر اصولوں کے عین مطابق ہے۔ دوسرے یہ کہ اس نے مختلف نسلی گروپوں کے درمیان موجود سماجی اقتصادی عدم توازن کو دور کرنے کیلئے کام کیا۔ بالخصوص ملاویوں میں پایا جانے والا غم و غصہ دور کرنے کیلئے نئی اقتصادی پالیسی این ای پی چلائی (19)۔ اس بار بھی بعض مسلم نقادوں نے این ای پی کو اسلام کے ساتھ متصادم قرار دیا۔ اس کے ردعمل میں رزاق نے دلیل دی کہ این ای پی کا مقصد مذہب اور نسل سے قطع نظر تمام ملائیشی لوگوں کی غربت کو ختم کرنا ہے اور اس طرح کا سماج تشکیل دینا ہے کہ کسی نسل کی شناخت اقتصادیات کے بل بوتے پر نہ ہو۔ اس نے قرار دیا کہ ان میں سے کوئی عمل بھی خلاف اسلام نہیں۔

تیسرا یہ کہ سیاسی استحکام کو یقینی بنانے کیلئے رزاق نے ملک پر حکومت کیلئے نیشنل فرنٹ تخلیق کیا جو نسل پر مبنی سیاسی جماعتوں کا وسیع تر اتحاد تھا۔ 1974ء میں وہ پی اے ایس کو بھی اپنے اتحاد میں لے آیا اور یوں ملاوی کمیونٹی میں موجود سیاسی تناؤ اور عناد ختم ہوا۔ اتحاد میں پی اے ایس کی شمولیت کے بعد رزاق انتظامیہ اپنے اسلامی اعتبار کی بات کرسکتی تھی لیکن رزاق نے نہ صرف اس جماعت کو بہت سے ریاستی پروگراموں پر اسلامی مہر لگانے کیلئے استعمال کیا بلکہ ملاوی کمیونٹی میں بھی اپنا اثر بڑھانے میں کامیاب ہوا۔ رزاق کے چوتھے کام کا تعلق اسلام کو مناسب جگہ دینے کی بڑھتی ہوئی ضرورت سے تھا (20)۔ تب غیر حکومتی اور غیر سیاسی تنظیموں سے

اٹھنے والی ایک متبادل اسلامی حزب اختلاف پی اے ایس کی جگہ لینے کیلئے پیدا ہوچکی تھی۔ اسلامی دنیا کے باقی حصوں کی طرح ملائیشی اسلامی ٹھان بھی آغاز سے ہی جزواً سیاسی نوعیت کی تھی۔ یہ لوگ نعرہ لگا رہے تھے کہ اسلام مکمل ضابطہ حیات ہے۔ اس نعرے کا مقصد یہ پیغام دینا تھا کہ اسلام فقط فرد کا نجی مسئلہ یا اس کی رسوم نہیں بلکہ باقاعدہ ایک عوامی مذہب ہے جو بتاتا ہے کہ معاشرے اور مذہب کو کس طرح منظّم کرنا چاہیئے۔ مختصر یہ کہ سیاسی اسلام ہی اسلام کے احیا کی اصل غرض و غایت تھا۔ قومی آئیڈیالوجی اور این ای پی جیسے پروگراموں کی تشکیل و نفاذ کا کام سرکاری سطح پر اس اصول پر نہیں ہوسکتا کہ مذہب اور سیاست دو الگ الگ میدان عمل ہیں۔ چنانچہ ریاست اور اسلامی احیا کی تحریک کے درمیان تعاملات نے عوام میں سیاسی اسلام کیلئے جگہ پیدا کی۔ ملائیشیا کی وسیع تر اسلامی تقلیب کیلئے ایک سیاسی پروگرام چلایا گیا جس کا ایک مقصد اسلام اور ریاست کے درمیان زیادہ قریبی تعلقات کو جنم دینا بھی تھا۔

ریاست اور اسلام مہاتیر کے عہد میں

جولائی 1981ء میں وزیراعظم بننے والے مہاتیر کی حکومت میں ملک کی اسلامی ہیئت قلبی کا سب سے بڑا مظاہرہ دیکھنے میں آیا۔ اس نے ملائیشیا کی تقلیب کیلئے اپنی اسلامیانے کی حکمت عملی وضع کی (21)۔ اسلامیانے کے حوالے سے اس کا تصور خاصا جامع نظر آتا ہے جو اسلام کے احیا کیلئے سرگرم گروپوں کیلئے خاصا پُرکشش تھا لیکن غیرمسلموں نے اس کی سختی سے مخالفت کی۔ مہاتیر نے اپنے اس جامع خیال کو ملائیشیا کی عوامی زندگی کے ہر پہلو پر لاگو کرنے کیلئے کام کیا۔ اس کا یہ پروگرام طویل اور مختصر دونوں معیادوں کیلئے ہے۔ یہ ملاوی ذہن کو اسلام اور جدت دونوں کی مطابقت میں لانا چاہتا ہے، اقتصادی ترقی اور حکومتی مشینری میں اسلامی اقدار کی نفوذ پذیری کیلئے کوشاں ہے اور اسلام کی رہنمائی میں ایک نئی قومی انتظامیہ تخلیق کرنے میں دلچسپی رکھتا ہے۔ وہ پی اے ایس جیسی جماعتوں کے یہ الزامات بھی ختم کرنا چاہتا ہے کہ اس کی جماعت یو ایم این او لادینی ہے اور اس کا تشخص غیراسلامی ہے۔ ہاں البتہ قوانین کے حوالے سے وہ سمجھتا ہے کہ اسلامی قوانین مسلمانوں کیلئے ہیں اور ان کی نجی زندگیوں تک محدود ہیں۔ البتہ قومی قوانین بھی اگر اسلامی اصولوں کے ساتھ متصادم نہیں تو انہیں استعمال میں رکھا جاسکتا ہے (22)۔

MashalBooks.com

اپنے اسلامیانے کی پالیسی اور اسلامی قانون کے متعلق اپنی رائے کی مطابقت میں مہاتیر نے شرعی عدالتوں کا درجہ بلند کرنے اور ملک کے تمام قوانین کو اسلام کی مطابقت میں لانے کیلئے شریعہ اینڈ سول ٹیکنیکل کمیٹی قائم کی (23)۔ تاہم مہاتیر کا چہیتا پروگرام اقتصادی ترقی کا ہے۔ اس کا سیاسی مقصد یہ ہے کہ ''ملائیشیا میں اسلام کو اقتصادی ترقی اور جدت کاری کے ہم معنی کردیا جائے (24)۔'' وہ قوم کی اقتصادی ترقی اور جدت کاری کے سحر میں یوں گرفتار ہے کہ اس کی اسلامیانے کی پالیسی بھی اسی مقصد کے حصول کا ایک ذریعہ خیال کی جاسکتی ہے۔ اس کے نزدیک صرف اسلام یعنی اس کی اسلامیانے کی پالیسی کے ذریعے ہی ملاوی اقتصادی ترقی اور جدت کاری کے چیلنج کا جواب کامیابی سے دے سکتے ہیں۔ بحیثیت مجموعی گزشتہ دوعشروں میں ملاویوں کا سماجی اقتصادی درجہ بلند کرنے اور انہیں مسابقت کارنسل میں بدلنے کیلئے مہاتیر حکومت نے بے شمار مالی اور تجارتی قوانین، ادارے، سکیمیں اور منصوبے متعارف کروائے ہیں (25)۔

اس امر سے انکار مشکل ہے کہ پچھلی چار دہائیوں کے دوران ملائیشیا خاصی اہم اسلامی تقلیب کے عمل سے گزرا ہے۔ لیکن کیا یہ تقلیب مناسب حد تک اتنی زیادہ ہے کہ ملائیشیا کو ایک اسلامی ریاست سمجھا جانے لگے؟ اس سوال کا جواب اس امر پر ہے کہ ہم اسلامی ریاست کسے کہتے ہیں۔ بظاہر تو مہاتیر محمد سمجھتا ہے کہ ملائیشیا میں اسلامی تقلیب کا عمل اس قدر ضرور ہو چکا ہے کہ اگر کلاسیکل اسلامی سیاسی نظریات کے معیار پر بھی دیکھا جائے تو اسے اسلامی ریاست کہا جاسکتا ہے (26)۔ ستمبر 2001ء میں مہاتیر نے ملائیشیا کو ایک اسلامی ریاست قرار دے دیا۔ لوگوں نے اس اعلان پر ملے جلے ردعمل کا اظہار کیا۔ فی الوقت کوئی بھی ملائیشی سیاست پر اس کا اثر اور اسلام کی مستقبل کی ترقی پر اس کے مضمرات کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتا۔ کچھ اس طرح کے اشارے ملتے ہیں کہ عشرے کا بقیہ حصہ اسلامی ریاست کی بحث قومی سیاسی منظر پر حاوی نظر آتی رہے گی۔

ریاست اور علما

باقی اسلامی دنیا کی طرح آزادی سے پہلے اور آزادی کے بعد ملاوی مسلم کمیونٹی میں علما موثر قوت رہے ہیں۔ آزادی سے پہلے علما نے ملک کو نوآبادکار حکومت سے چھڑوانے کی قومی جدوجہد میں مرکزی کردار ادا کیا۔ آزادی کے بعد بھی انہوں نے اپنا اہم اور بامعنی معاشرتی

کردار جاری رکھا۔ ان میں سے کچھ سیاسی زندگی میں سرگرم ہوئے اور کچھ سیاست سے باہر اپنا آپ منواتے رہے۔ چونکہ سماجی زندگی مذہبی اصولوں کے تحت چلتی ہے۔ چنانچہ زندگی کے مختلف شعبوں میں مذہب کی تعبیر کرنے والوں کی ضرورت ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ یوں دیکھا جائے تو علما کی خدمات مسلسل جاری رہیں گی۔ بالعموم معاشرے میں علما کے مقام اور اثر ورسوخ میں مذہبی آگہی اور اس پر عملدرآمد کے تناظر میں تبدیلی آتی رہتی ہے۔ صاف نظر آتا ہے کہ اسلامی احیا کی بدولت گزشتہ تین عشروں میں علما کے اثر ورسوخ اور ان کے مقام کو ایک نیا عروج ملا ہے۔ بالعموم سیاستدان انہیں صرف اپنی تباہی کی قیمت پر نظرانداز کر سکتے ہیں۔

ریاست علما کی اہمیت اور ان کی سیاسی حمایت کو بخوبی پہچانتی ہے اور اسے پیش نظر رکھتے ہوئے ایسی پالیسیاں اور پروگرام بناتی ہے کہ ان کے مفادات محفوظ رہیں اور ان کے معاشرتی کردار کو ریاستی مفاد میں استعمال کیا جاسکے۔ ریاستی ملازمت میں موجود علما زیادہ تر فیڈریشن میں شامل تیرہ ریاستوں اور وفاقی علاقے کی مذہبی مقتدرہ میں شامل ہیں۔ یہ مفتی، قاضی اور دیگر مذہبی حکام اپنی اپنی ریاستوں میں ایسی پالیسیاں، پروگرام اور سرگرمیاں وضع کرتے اور چلاتے ہیں جن کا تعلق مختلف مذہبی احکام، قواعد، ضروریات اور مسلم کمیونٹی کی فلاح سے ہے۔ ان میں مذہبی تعلیم کو خاصی اہمیت حاصل ہے۔ وفاق کی سطح پر مذہبی بیوروکریسی میں بتدریج وسعت آئی ہے۔ نظری اعتبار سے ریاست کے ملازم یہ علما پارٹیوں کی سیاست سے برتر فرض کئے جاسکتے ہیں، تاہم عملاً ان علما کی اکثریت رضا کارانہ طور پر یا بصورت دیگر حکمران جماعت کے ساتھ تعاون کرتی نظر آتی ہے۔

1955ء میں جمہوری قومی انتخابات کے بعد سے یو ایم این او اور پی اے ایس علما کی حمایت حاصل کرنے کی کوشش میں مسلسل مسابقت میں ہیں۔ اس مقابلے میں پی اے ایس کو یو ایم این او پر واضح برتری حاصل ہے۔ اگر یہ دیکھا جائے کہ پارٹی نے ہمیشہ نفاذ شریعت کو اپنا سیاسی مطمع نظر بتایا ہے تو پھر اسے حاصل پی اے ایس کی حمایت ناقابل فہم نہیں رہتی۔ مزید براں 1951ء میں علما نے اس پارٹی کی تشکیل میں بھی کلیدی کردار ادا کیا تھا۔

پارٹی کی پوری تاریخ میں اس کے علما نے قیادت کے ماخذ اور سیاسی قوت کے طور پر کام کیا ہے۔ اس کے ساتھ وابستہ علما میں سے بہت سے استاد ہیں جنہیں دیہی کمیونٹی میں اثر ورسوخ حاصل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عملاً تمام مدرسے ان کی ملکیت ہیں اور ان کی زیرنگرانی چلتے

MashalBooks.com

ہیں۔ تاہم 1979ء میں ایران کا اسلامی انقلاب آیا تو علما کے ساتھ پارٹی کے تعلقات کی تاریخ بھی ایک اہم موڑ پر آ کھڑی ہوئی۔ بہت سے پارٹی اراکین علما قیادت کے تحت اسلامی سیاسی حکومت کے تصور میں دلچسپی لینے لگے۔ پارٹی کے یوتھ ونگ نے اسلامی ریاست کے قیام کوممکن بنانے کیلئے یو ایم این او کی زیرقیادت چلنے والی حکومت کے مدمقابل روزافزوں انقلابی طرزعمل اختیار کیا۔ 1982ء میں علما قیادت کی حمایت میں چلنے والی تحریک نے اتنا زور پکڑا کہ پارٹی کے صدر اثری جمود کو استعفیٰ دینا پڑا۔ کارکن سمجھتے تھے کہ وہ اپنے رویے میں مناسب طور پر اسلامی نہیں اور نہ ہی اس میں علما کے حلقوں میں اعتماد حاصل کرنے کی صلاحیت ہے کہ پارٹی کو فتح سے ہمکنار کر سکے۔

پارٹی میں اثری کی جگہ اس کے ڈپٹی حاجی یوسف روا کو لانے کا فیصلہ کیا گیا۔ یہ اسلامی اصلاح پسند علما کی صفوں میں رکھا جاتا تھا۔ حاجی یوسف کو کم از کم یہ اعزاز ضرور ملنا چاہئے کہ اس نے اپنی چھ سالہ قیادت کے دوران علما قیادت کے متنازعہ مسئلے کی تقلیب کرتے ہوئے اسے ای اے ایس کی نئی سیاسی آئیڈیالوجی کا اہم عنصر بنادیا۔ یوں نہ صرف یہ خیال عملی شکل اختیار کرگیا بلکہ اسے مسلم کمیونٹی اور اس کے باہر بھی مقبولیت ملی (28)۔ اس کی زیرقیادت علما مشاورتی کونسل (یو سی سی) قائم کی گئی تاکہ امت کے اندر رہنما کے طور پر علما کے کردار کو زیادہ بامعنی بنایا جاسکے اور ان کی رہنمائی میں پارٹی کی تمام پالیسیوں اور فیصلوں کو اسلامی تعلیمات کی رہنمائی اور مطابقت میسر رہے (29)۔ اس نے علما کے تصور کو بھی وقعت دی اور مذہبی تعلیم یافتہ ایسے مسلمانوں کو بھی ان میں شامل کردیا جن کا ابتدائی تعلیمی پس منظر مذہبی نہیں تھا۔ کچھ عرصے تک پارٹی کی قیادت علما کے پاس رہی (30)۔ یہ بات آج بھی درست ہے لیکن پارٹی میں پیشہ ور اور دانشور طبقے کا تناسب بڑھ رہا ہے۔ اس مظہر سے پتہ چلتا ہے کہ جدید تعلیم کے حامل اور زیادہ تر مغربی یونیورسٹیوں کے فارغ التحصیل مسلمان دانشور سیاسی اسلام سے خاصی امیدیں لگائے ہوئے ہیں۔ ریاستی اور مرکزی ہر دو سطح پر ان میں سے بہت سوں کو پارٹی قیادت میں لایا گیا۔ اگرچہ یہ عین ممکن ہے کہ قیادت میں دانشور و پیشہ ور حضرات کی شمولیت پارٹی کے مزاج پر اثر ڈالے اور روایتی تعلیم کے حامل علما کا اندازفکر زیادہ معتدل ہوجائے لیکن فی الحال دانشورانہ کشادگی کا یہ عمل علما قیادت کی فوقیت کے نام پر اور ان کے فریم ورک کے اندر رہتے ہوئے کیا جارہا ہے۔ پی اے ایس میں علما، دانشوروں اور پیشہ وروں کے درمیان جاری اس طرح کے

تعاملات کا نتیجہ وہ بھی ہوسکتا ہے جسے علما کو دانشور اور دانشور کو علما بنانے کا عمل کہا جاتا رہا ہے۔

مختلف تعلیمی پس منظروں کے حامل گروپوں کے مابین خیالات کا اس طرح کا تبادلہ ملک میں احیائے اسلام کی تاریخ میں نیا نہیں۔ ستر کے عشرے میں جب اے بی آئی ایم اپنے اثر و رسوخ کی معراج پر تھی تو اس نے ملائیشی سوسائٹی کو کئی طرح سے متاثر کیا تھا۔ اس کی ایک اہم کامیابی یہ تھی کہ اس کے علما اور اس کے دانشوروں کے درمیان تبادلہ خیالات کا اہتمام ہونے لگا تھا۔ اپنی ترقی پسند قیادت اور جامع اسلامی پروگراموں کے باعث اے بی آئی ایم نے جماعتوں سے دور رہنے والے کئی علما کو اپنی صفوں میں شامل کیا۔ تب پی اے ایس نے حکومتی اتحاد میں شامل ہونے کا فیصلہ کیا تھا۔ اس فیصلے سے اے پی ایس کے مایوس عالم بھی اے بی آئی ایم کی طرف لپکے تھے۔ دانشوروں اور علما کی متحدہ قوت اور اسلام کے متعلق ان کے مشترک اندازفکر کا نتیجہ تھا کہ اے بی آئی ایم ایک غالب قوت بن کر ابھری اور اس عشرے کی معروف ترین غیرسیاسی مسلمان تنظیم بن گئی۔

اے بی آئی ایم کے علاوہ بھی علما کچھ اور مذہبی تنظیموں کے ساتھ وابستہ ہوئے۔ بالخصوص ہم علما کی ملائیشی ایسوی ایشن دارالارقام اور جماعت تبلیغ کا ذکر کرسکتے ہیں جو سب کی سب غیرحکومتی تنظیمیں ہیں(31)۔ علما ایسوی ایشن میں وہ قوت موجود ہے کہ سیاسی وفاداریوں سے برتر رہتے ہوئے بھی ایک موثر قوت بن سکتی ہے لیکن عملاً متحرک قیادت نہ ہونے کے باعث معاشرے اور حکومت پر اس کے اثرات محدود ہیں۔ حالیہ برسوں میں اسی ایسوی ایشن کے ارکان نے پی اے ایس کی حمایت کی ہے اور یوں حکومت انہیں اپنا مخالف خیال کرنے لگی ہے۔ دارالارقام ایک روحانی برادری ہے جس کا تعلق استاد عشری محمود سے ہے۔ اس کی قیادت میں بہت سے علما شامل ہیں۔ یہ تنظیم یونیورسٹی طالب علموں، سرکاری ملازموں اور، حتیٰ کہ، یو ایم این او ارا کین سمیت ملاوی برادری میں مقبول ہورہی تھی کہ 1991ء میں اس پر منحرفانہ تعلیمات کا الزام لگا اور حکام نے اس پر پابندی لگادی۔ لیکن بہت سے لوگ سمجھتے ہیں کہ تعلیم پر پابندی کے اصل محرکات کچھ اور تھے۔ یہ لوگ سمجھتے تھے کہ اسلام کے ایک ایسے انداز کی ضرورت ہے جس میں مرد لمبی عبائیں اور پگڑیاں پہنیں، عورتیں نقاب اپنائیں اور امت کے مسائل کے لیے سادہ اندازفکر اختیار کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ ملائیشیا کو ایک ترقی پسند، جدید اور طاقتور اسلامی ریاست کی شکل میں دیکھنے کے خواہاں مہاتیر کو اس طرح کی کسی تنظیم کا پھلنا پھولنا پسند نہیں آ سکتا

تھا۔ یہی حال جماعت تبلیغ کا تھا۔ یہ تنظیم اسی نام کی ایک عالمی تنظیم کا حصہ ہے جس کا روحانی صدر مقام ہندوستان میں ہے۔ حکام نے ستر کے عشرے میں اس تنظیم پر تنقید کی اور قرار دیا کہ یہ مسلمانوں کی ترقی کی راہ کا روڑا ہیں۔

جیسے کہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے انڈونیشیا کے مقابلے میں ملائیشیا کے اندر ریاست مذہبی سرگرمیوں پر خاصا کنٹرول رکھتی ہے۔ حکومت نے مذہبی اور سیاسی ہر دو ضروریات کے پیش نظر مذہبی سرگرمیوں پر مختلف طرح کی پابندیاں لگادی ہیں۔ حکومت چاہتی ہے کہ الٰہیاتی اور فقہی قدامت پرستی برقرار رہے اور مالے کے سرکاری اسلام میں بھی رخنہ نہ پڑے۔ اسی لئے ملک میں شیعہ اصول کی تبلیغ کی اجازت نہیں اور مذہبی حکام مسلسل چوری چھپے ہونے والی شیعہ سرگرمیوں پر نظر رکھ رہے ہیں۔ ایرانی اسلامی انقلاب کے بعد اس طرح کی نگرانی اپنے زوروں پر تھی۔ شریعت کی تبلیغ کرنے پر انٹرنل سیکورٹی ایکٹ کے تحت یونیورسٹی لیکچراروں تک کو نظربند کرنے کی مثالیں موجود ہیں۔ مزے کی بات یہ ہے کہ ملک کے سالانہ بین الاقوامی قرأت قرآن کے مقابلوں میں شیعہ ایران باقاعدگی سے شریک ہوتا ہے اور کئی بار چیمپیئن شپ جیت چکا ہے۔ علاوہ ازیں ریاست اسلام کی بعض انحرافی تعبیری کوششوں کی نگرانی اور سدباب میں بھی خاصی سرگرم رہی ہے۔ اس ذیل میں تصوف اور متصوفانہ حلقوں پر خاص نظر رکھی جاتی ہے۔ درحقیقت حکومتی حلقوں میں تصوف کو بڑی شک کی نظر سے دیکھا جاتا ہے اور عملاً تمام صوفی طریقے خفیہ رہ کر کام کرتے ہیں۔

سیاسی طور پر حکومت مذہب کو سیاسی رنگ دینے اور اسے فرقہ ورانہ سیاسی اہداف کیلئے استعمال کرنے کے خلاف ہے۔ بالخصوص حکومت کو بجا طور پر پریشانی ہے کہ مذہبی اظہار کی زیادہ آزادی کا نتیجہ حکومت پر زیادہ تنقید کی صورت نکلے گا اور یو ایم این او کی قیمت پر پی اے ایس کا سیاسی اثر و رسوخ بڑھے گا۔ اسلام پر انضباطی حکومتی طرزعمل کا مرکزی ہدف وہ افراد اور گروپ ہیں جو اس پر تنقید کرتے ہیں۔ اسلام کے نام پر ہونے والا کوئی بھی پروگرام خواہ جلسہ عام ہو یا مذہبی تعلیم، سٹڈی سرکل ہو یا ذرائع ابلاغ پر ہونے والی بحث حکومتی مذہبی اداروں کی اجازت کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ یو ایم این او کو سب سے زیادہ خطرہ پی اے ایس کی تنقید سے ہے۔ اس تنظیم کو اپنی تحریکوں، پروگراموں اور عوام تک رسائی میں ریاستی قواعد وضوابط کا سامنا سب سے زیادہ کرنا پڑتا ہے۔ اس کے برعکس ذرائع ابلاغ اور مسجدوں کی صورت حکومت کے پاس اسلام

کی اپنی تعبیر کی اشاعت کا وسیع انتظام موجود ہے۔ لیکن یہ اپنی جگہ ایک حقیقت ہے کہ سرکاری قواعد وضوابط جیسی رکاوٹوں کے باوجود اسلامی حزب اختلاف کی آواز حیران کن حد تک بلند ہوچکی ہے۔

اسلام اور سیاسی جواز خیزی کے تنازعے

ملائیشیا کی سیاست میں بہت پہلے سے تسلیم کیا جاچکا ہے کہ ریاست کیلئے سیاسی جوازخیزی کا اہم ترین منبع اور مآخذ اسلام ہے(32)۔ جب برطانوی نوآبادکار حکمران ملایا کو سیاسی آزادی دینے والے تھے تو انہیں بھی خبر تھی کہ نوازئیدہ قوم کو درپیش اسلامی جواز خیزی کے مسئلے سے نمٹنا پڑے گا اور اسے اہل ملایا کی تسلی کے مطابق حل کرنا پڑے گا۔ اہل برطانیہ پوری طرح جانتے تھے کہ ملاویوں کے نزدیک اسلام انتہائی اہم ہے اور یہ ان کی نسلی شناخت کا جزو ناگزیر ہے۔ ملاوی کسی ایسے ملک کو آزاد اور جائز ملایا نہیں مانیں گے جہاں اسلام کیلئے کوئی قابل احترام جگہ نہیں رکھی جاتی اور ان کے سیاسی غلبے کی ضمانت فراہم نہیں کی جاتی۔ ظاہر ہے کہ برطانیہ اسلامی ملایا کے قیام کا خواہاں نہیں تھا اور اس سلسلے میں پی اے ایس اور اس سے بھی پہلے حزب المسلمین کا دعویٰ غلط ہے۔ درحقیقت انگریزوں نے ملایا کو اسلامی آزاد ریاست بنانے کی جدوجہد کرنے والے اسلامی تشریق کے حامل گروپوں کے خلاف سخت جابرانہ اقدامات کئے تھے۔ ان کی ترجیحات کا ملایا سیکولر اور جمہوری ملک تھا جس میں اسلام کو بھی جگہ دی جاسکتی تھی۔ نوآبادکاروں کو یوایم این او اور اس کی زیرقیادت سرگرم الائنس میں ایسی قابل قبول سیاسی قیادت میسر آئی جو ان کی حزب منشا آزاد ملایا کے قیام میں معاونت کرسکتی تھی۔ جیسا کہ پہلے بھی بات ہوچکی ہے الائنس نے ریڈ کمیشن کے سامنے یہ نہایت اہم تجویز رکھی کہ اسلام کو ملک کا سرکاری مذہب بنایا جائے اور ساتھ ہی ساتھ اس کا سیکولر کردار یقینی بنایا جائے۔ دونوں نکات بظاہر متضاد نظر آتے ہیں اور ان سے جھلکتا ہے کہ الائنس سیاسی مفاہمت کے ایسے راستے پر گامزن تھی جس میں اسلام بھی مطمئن رہے اور وہ سیکولر ازم سے بھی وفادار رہیں۔ اسلامی جوازخیزی کے حوالے سے مسلم حزب اختلاف کا تصور مختلف تھا۔ اس کا مطالبہ تھا کہ اسلام کو قرآن اور سنت کی مطابقت میں سرکاری مذہب بنایا جائے۔ اس سے کم تر کا حصول اسلام کو نئی ریاست میں محترم مقام دلوانے میں ناکامی کے برابر سمجھا جاتا ہے۔ جب ہم دیکھتے ہیں کہ اہل ملایا میں اس مطالبے کو

کیسی پذیرائی حاصل تھی اور اس کے حمایتی یو ایم این او کی اپنی صفوں میں بھی شامل تھے تو سمجھ آتی ہے کہ تنکو کا الائنس اسلام کو سرکاری مذہب بنانے پر کیوں تلا ہوا تھا۔ اگر وفاقی آئین سے نئی قوم کو سیکولر شناخت دینے والا کوئی حوالہ بھی خارج کر دیا جاتا تو بھی مسلمانوں کی نظروں میں نئی ریاست کی اسلامی جوازخیزی بڑھ جاتی۔

اگر ریاست کی اسلامی جوازخیزی کے مسئلے سے نمٹنے کیلئے آزادی کا معاملہ طے کرنے والی جماعتیں اسلام کے متعلق آئینی دفعات کے حصول پر اور اپنی اپنی ریاستوں کے سربراہان کو مذہبی سربراہان قرار دیئے جانے پر تیار ہو جاتیں تو قومی حکومت کی سیاسی جوازخیزی کا مسئلہ ووٹوں کے ذریعے بھی حل ہوسکتا تھا۔ قوم کو آزادی دلوانے کے سلسلے میں الائنس کی جوازخیزی فیصلہ کن طور پر طے ہوگئی۔ پارٹی نے آزادی سے پہلے کے یعنی 1955ء کے عام انتخابات تقریباً مکمل طور پر جیت لئے۔ مزید براں اسے ملاوی مسلم انتخابی حلقوں نے عسکری معاونت مہیا کی۔ اس کے باوجود الائنس کی فتح تنقید سے کلی طور پر خالی نہیں تھی۔ حزب اختلاف کو شکایت تھی کہ الیکشن کسی طرح بھی جمہوری اور منصفانہ نہیں تھے۔ اور یہ کہ نوآبادکار حکام نے ڈراکونی انٹرنول سیکورٹی ایکٹ جیسے ریاستی ہتھکنڈے الائنس کی حمایت میں استعمال کئے تھے۔

کثیر جماعتی جمہوریت متعارف کروانے کے بعد سے جمہوریت کا عمل بجائے خود یو ایم این او اور پی اے ایس کے درمیان امر متنازعہ بنا ہوا ہے۔ اس معاملے میں دونوں جماعتیں اپنے نقطہ نظر کو جواز دینے کیلئے اسلام سے رجوع کرتی ہیں۔ پی اے ایس ہمیشہ تنقید کرتی رہی ہے کہ یو ایم این او کی زیر قیادت چلنے والی حکومت کی پالیسیاں غیر جمہوری ہیں۔ ان کا اعتراض ہوتا ہے کہ انٹرنل سیکورٹی ایکٹ کے تحت مقدمہ چلائے بغیر اس کے رہنماؤں کی گرفتاری آزادی اور انصاف کی اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے۔ یو ایم این او کی زیر قیادت حکومت اپنے جمہوری عملوں کو منصفانہ قرار دینے کیلئے مختلف جواز پیش کرتی رہی۔ اسے اعتراف ہوتا کہ مغربی جمہوریت کے مقابلے میں اس کی جمہوریت محدود ہے۔ لیکن اسے عوامی مفاد کا خیال رکھنا پڑتا ہے جسے اسلام میں ترجیح حاصل ہے۔ اس جماعت نے ملائیشیا کی کثیر نسلی اور مذہبی معاشرت کے اپنے مسائل کو جواز بنا کر اپنے طرز حکومت کو ہمیشہ جائز قرار دیا۔

حزب اختلاف کی تمام تر تنقید کے باوجود الائنس کو جس طرح کی انتخابی کامیابی ملی وہ نہ صرف مغربی جمہوریت کے نزدیک اس کا مسکت سیاسی جواز تھا بلکہ اسلامی جمہوریت بھی اسے

جائز سمجھتی رہی۔ روایتی اسلامی سیاسی فکر میں کسی حکمران کا حق حکومت دیگر چیزوں کے علاوہ اس امر پر بھی منحصر ہے کہ آیا اسے لوگوں کی اکثریت کی معاونت حاصل ہے یا نہیں۔ تاہم عامتہ الناس کی معاونت محض برتر ریاستی فرائض کا ایک ذریعہ ہے یعنی یہ قوت اسلامی الوہی قانون، شریعت کے نفاذ میں استعمال ہونی چاہیئے۔ جہاں تک الائنس کا تعلق ہے تو اس نے پی اے ایس کیلئے قابل قبول اصطلاحات میں اسلام کو سرکاری مذہب قرار نہ دیا اور نہ ہی اس نے حکومت کی جواز خیزی کو شریعت کے حوالے سے اس کی ذمہ داریوں کی اصطلاح میں بیان کیا۔ لیکن الائنس حکومت اچھی طرح جانتی تھی کہ اسے اسلام اور ملاوی مسلم کمیونٹی کیلئے بتدریج کارگر نظر آنا پڑے گا۔ بصورت دیگر اس کا اقتدار میں رہنا ممکن نہ ہوگا۔ اسلام کے حق میں پالیسیاں اپنا کر ہی اسے ملاوی مسلمانوں کی وسیع تر حمایت کی ضمانت مل سکتی تھی۔ پی اے ایس نے بھی یو ایم این او پر سیاسی دباؤ ڈالنے کا کوئی موقعہ ہاتھ سے نہ جانے دیا اور اسے اسلام اور ملاوی مسلم کمیونٹی کیلئے مسلسل کوشاں رہنا پڑا۔ ملاوی اسلام کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ملائیشیا کی قومی آزادی کو اسلام کیلئے زیادہ سے زیادہ گنجائش پیدا کرنے اور ریاست کیلئے اسلامی جواز خیزی کو بڑھانے اور اسے استقرار دینے کی کوششوں کی تاریخ کہا جاسکتا ہے۔ عملاً ریاست اور اسے چلانے والی حکومت کے مفادات اس کی حکومتی جماعت یو ایم این او کے مفادات کے ساتھ ہم آہنگ رہے ہیں۔ آزادی کے بعد سے ملائیشیا پر حکمران چلی آنے والی اس جماعت نے اس رویے کا مظاہرہ کیا ہے گویا فقط یہی ریاست کے اسلامی ملاوی مفاد کو تحفظ دے سکتی ہے۔ بہت سے ملاوی سوچتے ہیں کہ آیا اگر کسی عام انتخاب میں وفاقی سطح پر اس جماعت کو شکست ہوجاتی ہے تو کیا یہ جمہوری فیصلے کا احترام کرے گی (34)۔ بعض لوگوں کو شک ہے کہ یو ایم این او قوم کی سیاسی جمہوریت میں حزب اختلاف کے کردار پر آمادہ نہیں ہوگی۔ یہ لوگ پارٹی کے ایسے اقدامات کی نشاندہی کرتے ہیں جو اس امر کے غماز ہیں کہ یہ ہر قیمت پر اقتدار میں رہنے پر تلی ہوئی ہے۔

اگرچہ یو ایم این او حکومت ریاستی قوت کے استعمال میں بھی غیر محتاط رہی ہے لیکن مخلوط حکومت میں ایک غالب جماعت کے طور پر اپنا مقام برقرار رکھنے میں اس کی کامیابی قابل ذکر ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں خود کو نئے حقائق اور لوگوں کی سیاسی سوچ کے نئے انداز بھانپنے اور ان کے مقابل ڈھلنے کی صلاحیت موجود ہے۔ اس جماعت نے کئی بار ثابت کیا ہے کہ اس میں نئے سیاسی اقدامات اور دلیرانہ سیاسی مہم جوئی کی اہلیت اور رضامندی دونوں موجود

ہیں۔ اس کے یہ دو خصائص بالخصوص اس وقت اپنے عروج پر ہوتے ہیں جب اس کی حکومت کے جواز کو چیلنج درپیش ہوتے ہیں(35)۔ یو ایم این او کی زیرقیادت چلنے والی حکومت کو پہلا بڑا جھٹکا 1959ء کے انتخابات میں لگا تھا۔ یو ایم این او کو قومی آزادی کا فاتحانہ جشن منائے ابھی صرف دو برس گزرے تھے کہ پی اے ایس نے اس جماعت سے کیلنتان اور ٹیرن گانو کی حکومت چھین لی۔ اتنے تھوڑے عرصے میں پی اے ایس کی تیزی سے بڑھتی مقبولیت نے ثابت کردیا تھا کہ اسلام اور ملاوی قومیت کو بنیاد بنا کر ملاویوں کو متوجہ کیا جاسکتا ہے۔ یو ایم این او نے دیکھا کہ اس کی مقبولیت کی ملاوی بنیاد کھسک رہی ہے اور اس کی حکومت کا ملاوی اور اسلامی مفادات کا جواز خطرے میں ہے تو اس نے مختلف تصحیحی اقدامات کے ذریعے پی اے ایس کی طرف چلے جانے والے ملاویوں کی حمایت دوبارہ حاصل کرلی۔

اسلامی سیاسی جوازخیزی پر اس بحث کے تناظر میں بھی دیکھیں تو ستمبر 1963ء میں ملائیشیا کی تشکیل بڑی سیاسی اہمیت کا وقوعہ تھا۔ اس نے نئے سیاسی حقائق کو جنم دیا۔ ملاوی مجبور ہوگئے کہ وہ اپنے سیاسی غلبے کا ادراک ایک نئی روشنی میں کریں اور اسے یو ایم این او اور پی اے ایس کی مخالفت کی روشنی میں دیکھیں۔ پی اے ایس اور بائیں بازو کے گروپوں نے آئینی بنیادوں پر ملائیشیا کے بننے کی مخالفت کی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ یہ متعلقہ علاقوں میں لوگوں کی مرضی پر برطانوی سامراجیت ٹھونسنے کے مترادف ہے۔ ہمسایہ ممالک انڈونیشیا اور فلپائن نے بھی اس نئے سیاسی وجود کی مخالفت کی۔ انڈونیشیا اسے نوسامراجی سازش سمجھتا تھا جبکہ فلپائن نے سبا (Saba) کی ریاست پر دعویٰ کردیا۔ انڈونیشیا کے سوئیکارنو نے مسلح مداخلت کی دھمکی دی اور یوں دو برادر ممالک کے درمیان جنگ کا خطرہ پیدا ہوگیا۔ یو ایم این او حکومت نے اس موقع کو وطن پرستانہ جذبات کو ہوا دینے اور اپنے سیاسی مفاد کی پیشرفت میں برتا۔ یوں اس نے قوم پر اپنی گرفت مضبوط کرلی۔ اگرچہ پی اے ایس نے بھی ملائیشیا کے قیام کی مخالفت کی لیکن اس نے ایک امر واقع کے طور پر اسے قبول کرلیا اور اس کے ساتھ وفاداری کا حلف اٹھایا۔ اس کے بالعکس پیپلز پارٹی جیسے بائیں بازو کے گروپوں نے نئی فیڈریشن کو جائز ماننے سے انکار کردیا اور یہ تنازعہ ستر کے عشرے تک حل نہ ہو پایا۔ پی اے ایس اور پیپلز پارٹی دونوں پر نئی فیڈریشن کو تباہ کرنے کیلئے فیڈریشن سے سازباز کا الزام لگا اور ان کے کئی اہم رہنما انٹرنل سیکورٹی ایکٹ کے تحت نظربند کردیئے گئے۔ دونوں جماعتوں کو اس الزام کی صحت سے انکار تھا۔ کئی ممتاز حزب

اختلاف رہنماؤں کی نظربندی اور ملک پر طاری حب الوطنی کے موڈ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے یو ایم این او نے 1964ء کے انتخابات میں تاریخ ساز کامیابی حاصل کی۔

ایک طرح سے نئی ریاست کی تشکیل کو بھی سیاسی جوازخیزی کے متعلق دونظریات کے درمیان فساد کا بیج بونے کے مترادف خیال کیا گیا۔ اسے نسلی فسادات کا نقطہ آغاز بھی قرار دیا گیا جو فی الواقعی 1978ء میں پھوٹ پڑے۔ اس میں سنگاپور، سبا اور ساروک کی شمولیت نے نسلی ہئیت ترکیبی کو ڈرامائی طور پر بدل دیا تھا اور آبادی میں آنے والے عدم توازن نے ملاویوں کو نقصان اور نسلی چینیوں کو فائدہ دیا تھا۔ اس امر کو تقویت دینے میں چینی کمیونٹی کو سنگاپور کے رہنما لی کوآن یو کی صورت ملنے والی طاقتور قیادت تھی تھی۔ وہ نہ صرف اپنے جزیرے میں موثر تھا بلکہ فیڈریشن میں موجود دیگر چینی باشندوں کیلئے بھی باعث تقویت تھا۔ وہ قرار دیتا تھا کہ ملائیشیا پر اس علاقے کے تمام باشندوں کا یکساں حق ہے اور نوازئیدہ ملک کے ملاوی اسلامی رنگ کیلئے خطرہ تھے۔ لی کی پیپلز ایکشن پارٹی (PAP) نے جلد ہی ملائیشیا کے شہروں اور قصبوں میں اپنے پنجے گاڑ لئے جہاں چینیوں کی اکثریت آباد تھی۔

چینی کمیونٹی کے اندر بھی قومی حکومت میں سیاسی نمائندگی اور یو ایم این او کے زیرقیادت چلنے والی حکومت کے ساتھ تعلقات پر اختلافات موجود تھے۔ چینی کمیونٹی کو لی کے نعرے، ملائیشیوں کا ملائیشیا ، پر اپنا ردعمل مذکورہ بالا اختلافات کی روشنی میں دینا پڑا۔ لی کے نعرے، ملائیشیوں کا ملائیشیا، پر اپنا ردعمل مذکورہ بالا اختلافات کی روشنی میں دینا پڑا۔ لی کی کرشماتی شخصیت اپنی جگہ لیکن کچھ زیادہ گہری وجوہات کی بنا پر چینی نسل کے لوگوں نے ملائشیوں کے ملائشیا پر ایسے جوش وخروش کا مظاہرہ کیا تھا۔ تنکو نے پوری قوم کو بار بار یاد دلایا تھا کہ جہاں تک یو ایم این او کا تعلق ہے تو جس طرح ایم آئی سی نسلی ہندوستانی کمیونٹی کی واحد جائز نمائندہ جماعت ہے اسی طرح ایم سی اے بھی نسلی چینیوں کی واحد جائز نمائندہ جماعت ہے۔ ان دونوں جماعتوں کو یو ایم این او کے اعتباری دوست اور اقتدار میں مستقل شریک سمجھا جاتا تھا۔ مسئلہ یہ تھا کہ بہت سے چینی ایم سی اے کو ایک ایسی جماعت سمجھتے تھے جس کا مقصد صرف اور صرف زیادہ مالدار چینیوں کے کاروبار اور مالی مفادات کا تحفظ تھا اور جوان مقاصد کے پورا ہونے کی صورت میں یو ایم این او کی معاونت تھی۔ ایم سی اے کو اس طور دیکھنے والے چینی یا تو حزب اختلاف کو ووٹ دیتے تھے یا اس عمل میں شامل نہیں ہوتے تھے۔ چینیوں کو لی کے نعرے کی شکل میں اپنے

نسلی خیالات کو بیان کرنے اور اپنے مفادات کیلئے لڑنے کی ایک صورت نظر آتی تھی۔

ملاویوں کی طرف سے یو ایم این او اور پی اے ایس دونوں لی کے ''ملائشیوں کا ملائیشیا'' تصور کے سخت خلاف تھے۔ لی اور پی اے پی کے دیگر رہنماؤں اور یو ایم این او رہنماؤں کے درمیان لفظوں کی جنگ چھڑی۔ نتیجتاً نسلی تناؤ اور سیاسی تقطیب بڑھ گئی، حتیٰ کہ، سنگاپور میں بھی ملاوی چینی تصادم ہوئے۔ جب تنکو عبدالرحمان نے دیکھا کہ ٹی اے پی الائنس کیلئے خطرہ بن رہی ہے اور ملائشیوں کیلئے ملائشیا کا تصور ملک میں پھوٹ کا سبب بن رہا ہے اور اس کے بین الاقوامی امیج پر لی غالب آرہا ہے تو اس نے 1965ء میں سنگاپور کو فیڈریشن سے نکال دیا۔ لیکن الائنس کے خلاف غیرملاویوں کی مخاصمت زور پکڑ چکی تھی۔ فیڈریشن میں پی اے پی کی جانشین جماعت ڈیموکریٹک ایکشن پارٹی (DAP) نے ''ملائشیوں کے ملائشیا'' کی جدوجہد جاری رکھی۔ اس اثنا میں تنکو ملاویوں اور چینیوں کے مابین مادی خوشحالی کا فرق دور کرنے میں ناکام رہا تو ملاوی اس کی قیادت اور پالیسیوں کے سحر سے نکل گئے۔ اپنی اس بے چینی کا اظہار کرنے کیلئے انہوں نے اپنی حمایت پی اے ایس کے پلڑے میں ڈال دی۔ ملاویوں اور غیرملاویوں کا الائنس مخالف رویہ مختلف وجوہات لئے ہوئے تھا جس کا اظہار 1969ء کے عام انتخابات میں ہوا۔ یو ایم این او کی کئی نشستیں پی اے ایس کے پاس چلی گئیں۔ اس کے غیرملاوی حلیفوں کو بھی ڈی اے پی اور پیپلز پارٹی کے ہاتھوں کئی نشستوں کا نقصان اٹھانا پڑا۔ اس طرح کی انتخابی اتھل پتھل نے کمیونٹیوں کو مشتعل کیا اور 13 مئی کو نسلی فسادات پھوٹ پڑے۔

13 مئی کے المیے نے یو ایم این او کو مجبور کردیا کہ وہ ملائشیا جیسے کثیرنسلی اور کثیر مذہبی ملک پر حکومت کیلئے درکار سیاسی جواز کو وسیع تر تناظر میں تلاش کرے۔ ملاوی یو ایم این او کے پاس موجود حکومت کے جواز پر حرف گیری کررہے تھے اور غیرملاویوں کو حکومت میں اپنی نمائندگی کے حوالے سے شکایت تھی۔ رزاق انتظامیہ کو دونوں طرح کی شکایات سے نمٹنا تھا۔ یوں جمہوری نسلی تکثیر میں اقتدار میں جائز شراکت کے معانی کا سوال اٹھا۔ این ای پی اور نیشنل فرنٹ کے بارے میں کہا گیا کہ یہ مختلف سیاسی اور سماجی اقتصادی مسائل کے حل کیلئے مناسب ترین لائحہ عمل سامنے لاسکتے ہیں۔ جزیرہ نما میں موجود چینی اپنی نمائندگی کیلئے پہلے ایم سی اے پر انحصار کررہے تھے۔ اب صورت حال بدلی اور زیادہ مقبول پیپلز پارٹی بھی ان کی نمائندگی میں حصہ دار بنی۔ مشرقی ملائشیا میں موجود چینیوں نے دیگر جماعتوں پر انحصار کیا۔ پی اے ایس نیشنل فرنٹ میں

MashalBooks.com

شامل ہوئی تو رزاق حکومت اپنے جواز کیلئے ملاوی تشخص اور اسلام پر انحصار کرنے لگی۔ اگر ہم دیکھیں کہ یو ایم این او کی زیرقیادت چلنے والی حکومت کو جواز خیزی کیلئے نسلی، مذہبی اور سیاسی تینوں بنیادیں میسر آ چکی تھیں تو کہا جاسکتا ہے کہ ملائیشیا کی تاریخ میں یہ وسیع تر بنیادوں کی حامل نمائندہ ترین حکومت تھی۔ اہل ملائیشیا نے اقتدار کی اس نئی شراکت کو قبول کیا اور باریسان نیشنل کو ووٹ دے کر اسے جواز بھی مہیا کیا۔ یوں اس پارٹی نے قوم کی انتخابی تاریخ میں بہترین کارکردگی کا مظاہرہ کیا۔ 13 مئی کے بعد ہونے والی نئی صف بندی نے کئی سیاسی گروپوں کو فائدہ پہنچایا لیکن سب سے زیادہ استفادہ یو ایم این او نے کیا۔

تاہم حق حکومت کا جواز کوئی ایسی مستقل اور مطلق شے نہیں۔ کئی امور پر منحصر ہونے کے باعث اس میں بھی وقت گزرنے کے ساتھ کئی تبدیلیاں آتی ہیں۔ اسلام بطور مذہب بجائے خود خاصا متحرک رہا ہے۔ اگر اسے حکومتی جواز کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے تو مسلمانوں کے مابین موجود حکومتی جواز کا بدلنا عین فطری ہے۔ قرآن و حدیث کی تعلیمات کو وقت کی ضروریات کے مطابق نئی تعبیر دی جاسکتی ہے۔ بدلتے سیاسی اور سماجی اقتصادی حالات اسلام کی تازہ تفہیم اور تعبیر کے محرک ثابت ہوسکتے ہیں۔ ستر کے عشرے کے اوائل میں اسلام کے ایک نئی طرح کے احیا کا آغاز ہوا۔ مسلمانوں، اور بالخصوص نوجوانوں میں، احیا کی یہ تحریک اندرونی اور بین الاقوامی تغیرات پر ردعمل قرار دیا جاسکتا ہے جس نے ثقافتی شناخت اور سماجی انصاف جیسے کئی مسائل نئے سرے سے اٹھائے تھے۔ ملک پر دیگر اثرات کے علاوہ اس نے بعض ایسے معاشرتی مسائل اٹھائے کہ ان کے نتیجے میں، کم از کم اسلامی نقطہ نظر سے، حکومت کے سیاسی جواز کے معانی کو نئی جہت ملی۔ تب ریاست اس نتیجے پر پہنچی کہ اہمیت کے حامل تمام سماجی مسائل پر ایک وسیع البنیاد اتفاق رائے قائم ہو چکا ہے اور تنقید اور مخالفت کی گنجائش باقی نہیں بچی، حتیٰ کہ، پی اے ایس بھی اس اتفاق رائے کا ایک ساختی جزو تھی۔ یہ اور بات ہے کہ اس جماعت کو دعویٰ رہا کہ اس کے پاس باریسان نیشنل کی حدود میں رہتے ہوئے حکومتی سیاست اور منصوبوں میں اسلامی اقدار کے نفوذ کا مشن موجود ہے۔ لیکن ستر کے عشرے میں اٹھنے والی اسلامی تحریک پر اے بی آئی ایم غلبے سے متاثرہ شعور نے اس اتفاق رائے کو یوں غلط ثابت کردیا کہ اسلام اور سوسائٹی کے مابین موجود تعلق ایسا ترقی پسند اور انقلابی تھا کہ پی اے ایس میں بھی نہیں سما سکتا تھا۔ این ای پی پر اے بی آئی ایم کی تنقید اور دانشوروں، عالموں اور طالب علموں کے مابین اس

کی بڑھتی ہوئی مقبولیت سے سامنے آیا کہ غور وفکر کے نتیجے میں منضبط اور متشکل ہونے کے باوجود این ای پی کی کچھ خامیاں ہیں جسے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اے بی آئی ایم کا خیال تھا کہ یہ خامیاں معمولی نہیں بلکہ بڑی اور بنیادی ہیں اور ان کا مطلب اقتصادی ترقی سے روحانی اور اخلاقیاتی پہلوختم کرنا ہوگا۔ ترقی کی ان جہات کو پیش نظر رکھنا محض اس لئے ضروری نہیں کہ اسلام ان پر زور دیتا ہے بلکہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ یہی مسلمانوں کی سماجی اقتصادی ترقی کی ضامن ہیں۔ اقتصادی ترقی پر اسلامی نقطہ نظر اور اندازفکر کے ساتھ وابستگی کی دعویدار اے بی آئی ایم نے نہ صرف ای اے ایس کی اسلامی اقدار کے نفوذ کی پالیسی کو اپنایا بلکہ قرآن کی تعلیمات پر مبنی اسلامی اقتصادی اداروں کے قیام کیلئے حکومت پر دباؤ بھی ڈالا۔ اے بی آئی ایم نے نہ صرف تعلیم، قانون، تمدن اور اقتصادی ترقی جیسی حکومتی پالیسیوں کے اسلامی جواز کا سوال اُٹھایا بلکہ اس نے مسلم ذہن میں اسلامی سماج کے اندر سیاسی جواز کے معانی اور ان کی تحسین پر نیا شعور بھی دیا۔ عمومی انداز میں بات کی جائے تو کہا جائے گا کہ اسلام کے احیائے نو کی تحریک نے ایک ایسا سماجی اور دانشورانہ ماحول پیدا کیا کہ زیادہ سے زیادہ مسلمانوں نے مذہب کے ساتھ وابستگی اختیار کی اور فقط وہی حکومت مسلم معاونت کی مستحق ٹھہری جس کی پالیسیوں اور منصوبوں کو اسلام سے جواز حاصل تھا۔

اسلامی بیداری کی تحریکوں کے ایک عشرے کے بعد مہاتیر ملک کا سربراہ بنا۔ تب تک یو ایم این او کو ایسی تحریکوں کے سیاسی اثرات پر دباؤ محسوس ہونے لگا تھا۔ مہاتیر بخوبی جانتا تھا کہ یو ایم این او پر اسلامی تحریکوں کے طویل المیعادی مضمرات کیا ہوں گے۔ اسے یہ بھی خبر تھی کہ ابھرتے ہوئے اسلامی شعور سے متصف ملاوی مسلمان کی نظر میں اس کی حکومت کیلئے مناسب جواز کیا ہوسکتا ہے۔ حکومت میں آنے کے جلد بعد اس نے 1982ء میں اپنے ایک انٹرویو میں بتایا کہ ملائیشیا میں اسلامی حکومت کے قیام کا امکان مسترد نہیں کیا جاسکتا(36)۔ مہاتیر جب یہ کہہ رہا تھا تو محض پیشنگوئی نہیں کر رہا تھا کہ کیا ہونے والا ہے بلکہ لگتا ہے کہ وہ اس سیاسی مقصد کے حصول کیلئے سرگرم ہو چکا تھا۔ اسلام کیلئے اس کی کوششوں کو اپنے حلقۂ انتخاب کے مسلم رائے دہندگان کے دباؤ کا ردعمل قرار دینا غلط ہوگا۔ شائد یہی امر اسے دیگر مسلم رہنماؤں سے متمیز و متشخص کرتا ہے۔ اس کی یہ کوشش اسلام کے ساتھ ذاتی وابستگی کا نتیجہ تھی اور اسے اسلام کے متعلق حاصل ہونے والے نئے نئے علم کی پشت پناہی بھی میسر تھی۔ مطالعے کے شوقین اور

MashalBooks.com

مفکر طبع مہاتیر کے اندر یہ دانشورانہ جھکاؤ نائب وزیراعظم بننے کے بعد سے ہی نظر آنے لگا تھا۔ اسلام کے احیائے نو کی تحریک کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ اگلے کئی سالوں تک ملاوی سیاست کے سٹیج پر سیکولرازم، نفاذ شریعت اور مسلم شکوہ کا احیا ہی بنیادی کردار رہیں گے۔ان مسائل کے حوالے سے اس کا اندازفکر اور رویہ خاصا جدید اور فلسفیانہ ہے۔ اس کا انداز فکر اور رویہ خاصا جدید اور فلسفیانہ ہے۔ اسلام اور اسلامیانے کے متعلق اس کے طرز فکر سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ان مسائل سے نمٹنے کا تہیہ کئے ہوئے ہے اور اس مقصد کیلئے اپنے مخصوص ذہنی رجحانات کو بروئے کار لائے گا۔ انورابراہیم اور اے بی آئی ایم کی حمایت خواہی کا عمل اس کی سوچی سمجھی حکمت عملی تھی تا کہ ایک طرف اپنی حکومت کے اسلامی رنگ کو تقویت دے اور دوسری طرف پی اے ایس اسلام خواہی میں شکست کھاجائے۔ انور کی مدد سے مہاتیر نے دونوں مقاصد حاصل کرلئے (37)۔لیکن اسلام کے متعلق انور کا ایک اپنا اندازفکر، اور اسی لئے، ایک اپنا سیاسی ایجنڈا ہے۔ اس کے اسلامی سیاسی ایجنڈے میں سماجی انصاف کلیدی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ سماجی انصاف اسلام کی سیاسی تعلیمات کا محور ہے۔ سماجی انصاف کے ساتھ اس کی یہ وابستگی طالب علمی کے دنوں سے چلی آ رہی ہے اور ابھی تک اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ ملک کے سیاسی نظام مراتب میں دوسرا طاقتور ترین شخص ہونے کے ناطے اسے اعلیٰ عہدیداروں کی بدعنوانیوں کی خبر ہے۔ شائد کرپشن ہی وہ مسئلہ تھا جس پر مہاتیر اور انور کے درمیان سیاسی اختلافات نے جنم لیا۔ 1997ء کے ایشیائی مالیاتی بحران اور ایسے ہی دیگر کئی مسائل نے ان اختلافات کوشدید تر کیا۔ مہاتیر نے انور کوحکومت اور یو ایم این او دونوں سے فارغ کردیا۔ اس اقدام کیلئے اخلاقیاتی بنیادوں پر لگائے گئے الزامات برتے گئے تھے۔ اکثر لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ فیصلہ سیاسی محرکات کے باعث ہوا اور اس نے حکومت کے اسلامی جواز اور یو ایم این او کے اسلامی جواز پر منفی اثرات ڈالے۔ یو ایم این او کے اسلامی ووٹ بنک میں شامل انور کے حمائتیوں نے پارٹی چھوڑی اور پی اے ایس میں شامل ہوگئے یا نوتشکیل جسٹس پارٹی میں چلے گئے (38)۔لیکن مہاتیر کی قیادت کو اصل نقصان یہ پہنچا کہ ملاویوں نے اس قیادت کے اخلاقی کردار پر تنقیدی نظر ڈالی اور ریاست کے ہاتھوں انور کے ساتھ ہونے والے سلوک کے جواز کا سوال اٹھانے لگے۔ مقتدرہ نے انور کی اخلاقی حالت کے زوال کو جس طرح اچھالا مہاتیر کی قیادت کے اخلاقی امیج کو اتنا ہی زیادہ نقصان پہنچا۔ 1999ء کے انتخابات پر انور کا مسئلہ چھایا

رہا۔ پی اے ایس نے بھی یوایم این او پر کاری ضرب لگائی۔ تاہم ہماری اس بحث کے تناظر میں انور کے تنازعہ سے زیادہ اہم، وسیع تر اور بنیادی مسائل کا تعلق اسلامی سیاسی جواز سے ہوگا جو اس کے نتیجے میں سامنے آئے گا۔ ملائیشیا کی سیاست میں اسلامی قیادت، اسلامی حکومت اور اسلامی قانونی نظام کو نئی اہمیت ملنے کو ہے اور ممکن ہے کہ پی اے ایس ان حوالوں سے ملاوی مسلمانوں پر اہم اثرات مرتب کرے۔ مہاتیر کو درپیش فوری مسئلہ یہ ہے کہ وہ پی اے ایس کے ابھرتے چیلنج کا سامنا کرنے کیلئے اپنی اور اپنی جماعت کی اسلامی حیثیت بحال کرے۔ لگتا ہے کہ اس نے اسلامی ریاست کا اعلامیہ اسی مقصد کے پیش نظر دیا ہے۔

اس اعلان کے نتیجے میں کئی ایک مسائل اٹھیں گے اور بہت سے افراد اور گروپ تنقیدی ردعمل کا اظہار کریں گے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ آیا آئین سیکولر ہے یا اسلامی۔ اس صورتحال کا آغاز ڈی اے پی نے کیا ہے۔ اس کا استدلال ہے کہ چونکہ آئین بنیادی طور پر سیکولر ہے چنانچہ مہاتیر کے اعلان کی آئینی حیثیت مشکوک ہے۔ پی اے ایس کے رہنماؤں کا خیال ہے کہ آئین بنیادی طور پر اسلامی ہے۔ اگرچہ انہیں اس دعوے پر اعتراض ہے کہ ملائیشیا اب بھی اسلامی ریاست ہے۔ اگر ایک ہی آئین کو کچھ گروپ سیکولر اور کچھ اسلامی سمجھتے ہیں تو پھر اس امر شدید ضرورت ہے کہ سیکولر اور اسلامی کے معنوں پر قومی مکالمے کا اہتمام کیا جائے تاکہ دیکھا جاسکے کہ آیا یہ معانی باہم منطبق ہیں یا نہیں۔ دوسرے یہ کہ شریعت کا مسئلہ اپنی جگہ موجود ہے۔ جس کسی کو بھی اسلامی ریاست کے قیام کی امید ہے اسے اس روایتی اسلامی نقطہ نظر کو بہرحال پیش نظر رکھنا ہوگا کہ اس طرح کی ریاست کے وجود میں شریعت کا نفاذ بجائے خود مضمر ہے۔ یوایم این او اور پی اے ایس دونوں کو اس حوالے سے اپنا نقطہ نظر زیادہ ٹھوس انداز میں پیش کرنا ہوگا اور اس کے نفاذ کے ساتھ وابستہ غیرمسلموں کے خوف پر بھی بات کرنا ہوگی۔ تیسرے یہ کہ اعلامیے نے ایک بات سمجھا دی ہے کہ اہل ملائیشیا کے نزدیک اسلامی ریاست کے ایک سے زیادہ ماڈل بھی ہوسکتے ہیں۔ بعض غیرمسلم محسوس کرتے ہیں کہ ملک میں اسلامی غلبے کے نتیجے میں اسلامی ریاست قائم ہوتی ہے اور یہ کہ ملائیشیا جمہوریت ہے تو انہیں اپنی آزادی انتخاب باریسان نیشنل اسلامی ریاست یا پی اے ایس اسلامی ریاست میں سے کسی ایک کے انتخاب پر لگانا ہوگی (40)۔ چوتھے یہ کہ ایک اسلامی ریاست میں مذہبی تقصیر اور جمہوریت کے کردار اور مقام پر خاصی بھاری بھرکم بحث اور مکالمے متوقع ہیں۔ اس امر پر تو بحث پہلے سے

ہورہی ہے کہ اس طرح کی ریاست میں اسلام کے علاوہ دیگر مذاہب سے متعلق ریاستی ذمہ داری کی نوعیت کیا ہوگی۔ کیلنتان اور ٹیرنگانو کی پی اے ایس حکومتیں اپنی غیر مسلم آبادی کی مذہبی ضروریات پر کچھ زیادہ توجہ دینے لگی ہیں۔ غیر مسلم شہری بھی یہ سوال اٹھارہے ہیں کہ انہیں بطور شہری اسلامی ریاست پر ہونے والی قومی بحث میں حصہ لینے کا کتنا حق حاصل ہے۔

نتیجہ

اس امر کی توثیق کی جاسکتی ہے کہ اسلام اور سیاسی جوازخیزی کے درمیان موجود تعلق کو ملائیشیا کے تناظر میں دیکھا جائے تو آزادی کے بعد سے کوئی ساڑھے چار عشروں میں اس کے اندر عمیق ہیئت قلبی نظر آتی ہے۔ اس طرح کے تغیرات ملکی اور بین الاقوامی اثرات کا نتیجہ ہیں جنہوں نے انڈونیشی معاشرت کو متاثر کیا۔ اسلام کی فہم میں وسعت اور عمق کے ساتھ ساتھ مذکورہ بالا تعلقات میں وسعت پیدا ہوتی چلی جائے گی۔ ستر کے عشرے تک اسلام کی سیاسی جوازخیزی کی تعریف بنیادی طور پر نسلی ملاوی اور بومی پتر اصطلاح میں کی جاتی تھی۔ لیکن اسلام کے متعلق نئی تحریکوں کے باعث ایسی صورتحال پیدا ہوئی کہ عالمگیر اصطلاحات میں تعبیر پانے والا اسلام ملک کی سیاسی جوازخیزی کے مسائل میں مرکزی حیثیت اختیار کرگیا۔ معاصر ملائیشیا میں اسلامی ریاست کے جواز کے معانی پر یو ایم این او اور پی اے ایس کے درمیان جاری تنازعہ اہم ترین ہے اور اس امر میں دونوں فریقین کی کوشش ہے کہ قوم کے اصل آئین اور جمہوری ڈھانچے کے ساتھ وفاداری بھی قائم رہے۔

MashalBooks.com

باب نہم

منقسم اکثریت

(گریگ فیلی)

انڈونیشیا کے سیاسی اسلام کی حدود

20اکتوبر 1999ء کو انڈونیشیا کا سب سے بڑا سیاسی ادارہ "Peoples Consultative Assembly" یعنی عوامی مجلس مشاورت اللہ اکبر کے نعروں سے گونج اٹھی۔ قوم کے چوتھے صدارتی انتخابات کے نتائج ایک بڑے وائٹ بورڈ پر دکھائے گئے تو میگاوتی سوئیکارنو پتری پرعبدالرحمان واحد کی فتح یقینی نظر آنے لگی۔ فاتح مسلم سیاستدانوں نے خوشی سے بے قابو ہو کر ہوا میں مکے لہرائے اور باہم بغلگیر ہوگئے۔ بالکونیوں میں کھڑے ہجوم نے روائتی مسلم ترانہ صلواۃ بدر گانا شروع کر دیا۔ انڈونیشیا کی چون سالہ تاریخ میں پہلے کبھی ایم پی آر پر ایسا واضح اسلامی رنگ نہ چڑھا تھا۔ مسلم سیاستدانوں اور انکے حمائتیوں کی مسرت کی ایک وجہ یہ خیال تھا کہ اسلام کو لادین قومیت پرستی اور تعلیمی غلبے کی سیاست پر واضح فتح حاصل ہوئی ہے۔ عبدالرحمان کے انتخاب نے انڈونیشیا کی سیاست میں اسلام کو ایک جواز خیز قوت ثابت کر دیا۔ وہ صدارت سنبھالنے والا پہلا حقیقی اسلامی رہنما تھا۔ یہ مذہبی عالم انڈونیشیا کی سب سے بڑی اسلامی تنظیم نہضتہ الاسلام کا چیئر مین اور ملک کے معتبر ترین علما میں سے ایک حسیم اسیری کا پوتا تھا۔ اگرچہ اس سے پہلے کے تمام صدر بھی مسلمان تھے لیکن کوئی بھی مصدقہ رہنما نہ تھا۔ علاوہ ازیں عبدالرحمان کی صدارتی نامزدگی کو تمام بڑی اسلامی جماعتوں کی معاونت حاصل تھی۔ اسکی حریف میگاوتی جو خود بھی مسلمان ہے ملک کی بڑی لامذہبی وطن پرست جماعت کی رہنما ہے۔ مسلم حریفوں نے اسے اسلام سے متنفر شخص کے طور پر پیش کیا ہے۔ کئی اسلامی گروپوں نے صدارت کیلئے اسکی نامزدگی کی مخالفت ان بنیادوں پر بھی کی تھی کہ اسلامی قانون کے تحت عورت

ریاست کی سربراہ نہیں بن سکتی۔

1999ء کے صدارتی انتخاب کے موقع پر مسلم سیاستدانوں کا جوش و خروش ہمیں اسلامی سیاست کی قومی تاریخ پر بہت کچھ بتاتا ہے۔ دنیا کی سب سے بڑی اسلامی کمیونٹی ہونے کے باوجود یہاں سیاسی اسلام کی شکستیں اسکی فتوحات سے بہت زیادہ ہیں۔ اگرچہ اہل انڈونیشیا کی خاصی بڑی اکثریت اسلام کو اپنا مذہب قرار دیتی ہے لیکن شاذ ہی کبھی یہ قومی سیاست کا غالب عنصر رہا ہے۔ اواخر پچاس سے لے کر نوے کے عشرے کے وسط تک اسلام کو دبا کر رکھا گیا اور سوئیکارنو کی گائیڈڈ جمہوریت اور سوہارتو کی نیو آرڈر حکومتوں میں اسے ریاستی جبر کا سامنا بھی کرنا پڑا۔ اسی لئے عبدالرحمان کا انتخاب محض اسلامی سیاست کے احیا کا نشان نہیں تھا بلکہ نیا نقطہ عروج بھی سمجھا گیا۔ بعض مسلم سیاستدان اور مبصر یہاں تک چلے گئے کہ انڈونیشیا کی سیاست پر مسلم جماعتوں کے اتحاد کے غلبے کی بات کرنے لگے لیکن جیسا کہ ابھی سامنے آئے گا اسطرح کی امیدیں جلد ہی دم توڑ گئیں۔

آگے آنے والی بحث میں میں انڈونیشیا میں سیاسی جواز خیزی کے حوالے سے اسلام کے کردار پر بات کروں گا۔ لپ سیٹ (Lipset) کے کام کی بنیاد پر جواز خیزی کسی سیاسی نظام کی وہ صلاحیت ہے جو اس یقین کو پیدا کرتی ہے کہ کوئی موجود سیاسی ادارہ یا رہنما معاشرے کیلئے موزوں ترین ہے۔ جب کسی حکومت کے تحت آنے والے لوگ اسکے فیصلہ سازی کے حق کو قبول کریں تو حکومت جائز ہوتی ہے۔ حکومتی جواز کسی کمیونٹی اور شہریوں کی بعض اقدار سے اخذ ہوتا ہے۔ اگر کسی حکومت کے فیصلے یا سیاسی نظام کے چلن کے نتائج عوام کیلئے قابل قبول ہیں تو لوگ اسے جائز سمجھتے ہیں۔ اسلامی جواز خیزی کا تعلق ریاست کی ماہیت اور اسکے سیاسی کلچر کی تشکیل میں اسلامی اقدار، تصورات اور علامات کے کردار سے ہے۔ چنانچہ ہماری اس بحث کے حوالے سے بنیادی سوال یہ ہے: ''اسلامی معیارات نے انڈونیشیا کے سیاسی نظام کو کس حد تک بدلا ہے اور اسکے رہنماؤں، تحریکوں اور حکومتوں کو کس حد تک جواز فراہم کیا ہے؟''

اس غور و فکر میں دو بڑے نکات کو پیش نظر رکھنے کی ضرورت ہے۔ اول تو یہ کہ سیاست اور ریاست کے متعلق انڈونیشی مسلمانوں کا انداز فکر ایک سا نہیں ہے۔ قومی زندگی میں اسلام کے کردار کے متعلق خیالات و تصورات کا ایک پورا سلسلہ موجود ہے۔ اس طیف کے ایک سرے پر مسلمانوں میں مسلح بغاوت اور الگ اسلامی ریاست کے قیام کے جواز میں اسلامی

MashalBooks.com

اصول استعمال کیئے ہیں۔ دوسری طرف ریاست میں اسلام کے کردار کے حوالے سے انہوں نے تقصیری اور،حتیٰ کہ، لادینی طرزعمل اختیار کرنے کیلئے بھی اپنے عقائد کے اصولوں پر انحصار کیا ہے۔ چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ انڈونیشی مسلمانوں نے اقدار اور علامتوں کے کسی ایک سیٹ کو حرز جاں نہیں بنایا۔عزائم اور اظہار کا یہ تنوع نہ صرف انڈونیشی اسلام کے ثقافتی عمق کی تفہیم میں مفید ہے بلکہ اسے بطور سیاسی قوت اسلام پسندوں میں اتحاد کی کمی اور وحدت فکر کے فقدان کی تعبیر میں بھی برتا جاسکتا ہے۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ قومی معاملات میں شاذونادر ہی ایک فیصلہ کن قوت کے طور پر کارفرمائی کے باوجود اسلام بہر حال مسلسل اہم جواز خیز قوت چلی آ رہی ہے اسلامی جماعتوں پر سختی کرنے والی حکومتوں سمیت تمام انڈونیشی حکومتوں نے مسلم کمیونٹی کو ساتھ رکھنے اور مسلمانوں کی ہمدردیاں حاصل کرنے کیلئے کام کیا ہے۔سوئیکا رنو اور سوہا رتو دونوں نے اپنے مقاصد کیلئے مسلم رہنماؤں کی حمائت حاصل کرنے کیلئے خاصا کام کیا یا کم از کم خیال رکھا کہ حکومتی پالیسیوں کو مسلمانوں کی معاونت حاصل رہے۔

انڈونیشیا میں اسلامی جواز خیزی کی بحث کا ایک حصہ یہ ہے کہ انڈونیشی اسلام میں موجود مختلف اشکال کا جائزہ لیا جائے اور دیکھا جائے کہ انہوں نے سیاست میں اپنا اظہار کس طرح کیا۔ اسلام اور ریاست کے باہمی تعلق اور سوئیکا رنو اور سوہا رتو عہد میں اسلامی جماعتوں کے کردار پر بحث سے پہلے یہ جائزہ لینا ضروری ہے۔نتیجہ خیز مرحلے پر میں سوہارتو عہد کے بعد کی تشکیلات پر بات کروں گا۔

انڈونیشی اسلام کے خدوخال کا تعین

1990ء کی مردم شماری کے مطابق انڈونیشیا کی 87فیصد آبادی مسلمان ہے۔ 2002ء میں لگائے گئے آبادی کے تخمینے کے مطابق یہ امت مسلمہ کوئی 185ملین پر مشتمل ہے اور اسوقت تک دنیا کی کسی بھی دوسری مسلمان قوم سے زیادہ ہے۔لیکن ان اعدادوشمار پر شک و شبہ کی کئی وجوہات موجود ہیں۔ اول تو تمام انڈونیشی شہریوں کو سرکاری طور پر تسلیم شدہ پانچ مذاہب میں سے کسی ایک کے ساتھ وابستگی کا اظہار کرنا پڑتا ہے۔ یہ مذاہب اسلام، کیتھولک ازم، پروٹسٹنٹ ازم، ہندو ازم اور بدھ ازم ہیں۔ خود کو مسلمان کہنے والوں میں سے کافی زیادہ لوگ باقاعدہ مسلمان نہیں ہیں اور ہوسکتا ہے کہ وہ سرے سے ہی مسلمان نہ ہوں۔ انڈونیشیا میں

کئی مذہبی اقلیتوں کا وجود تسلیم ہی نہیں کیا جاتا۔ انکے وابستگان سرکاری طور پر اقلیتی قرار دیئے گئے عقائد کی بجائے مسلم خیال کیا جانا زیادہ آسان سمجھتے ہیں۔

اگر انڈونیشی اسلام کے اندر موجود بڑے بڑے ذیلی تمدنوں کو بھی پیش نظر رکھا جائے تو صورتحال پیچیدہ تر ہوجاتی ہے۔ تاریخی طور پر علما نے راسخ اور کم متقی مسلمانوں کے درمیان ہمیشہ ایک خط امتیاز کھینچا ہے۔ اسطرح کی قسم بندی میں دو اصطلاحیں سانتری اور اباگنن بہت استعمال ہوئی ہیں۔ ساٹھ کے عشرے کے اوئل میں امریکی ماہر بشریات گلفورڈ گلٹز (Gliford Glitz) نے جاوی اسلام کو بیان کرنے کیلئے انہیں متعارف کروایا تھا۔ سانتری متقی مسلمانوں کو کہا گیا جو اصول دین پر سختی سے عمل پیرا ہیں۔ یعنی نماز پنجگانہ، صوم رمضان اور زکوٰۃ وصدقات کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ شراب اور جوئے سے گریز کرتے رہے۔ اباگنن میں مسلمانوں کا ایک بہت بڑا طبقہ آتا تھا جن میں عام مسلمانوں سے لے کر توفیقیت پر عمل پیرا تک سب شامل تھے۔ اباگنن کی صفت متمیزہ یہ تھی کہ یہ یا تو عقیدے پر عمل میں بے قاعدہ تھے یا مذہب کے باقاعدہ اصولوں سے رسوم کی ادائیگی میں انحراف کرتے تھے۔ اگرچہ یہ لوگ ایمان کے بنیادی اصولوں سے آگاہ تھے لیکن ارادتاً نماز یا روزے کی ادائیگی نہ کرتے یا امتناع خنزیر وخمر وغیرہ کا لحاظ نہ رکھتے۔ اباگنن میں سے جو زیادہ توفیقی تھے انکے مذہبی عمل میں ہندوؤں اور بدھوں کے علاوہ خود ایجادی رسوم بھی شامل تھیں۔ اگرچہ اسلام پر زیادہ تر عالمانہ ادب انہیں گمراہ خیال کرتا لیکن ضروری نہیں تھا کہ یہ بھی خود کو کسی سے کم متقی سمجھیں۔ اہم بات یہ ہے کہ پچاس اور ستر کے عشرے کے انتخابات میں جب سانتری اسلامی جماعتوں کو ووٹ دے رہے تھے اور اسلامی ایجنڈے کی کھل کر حمائت کر رہے تھے تب اباگنوں نے اپنا وزن قوم پرست سوشلسٹ اور کمیونسٹ پارٹیوں کے پلڑے میں ڈال رکھا تھا اور وہ اسلامی ریاست کے تصور کی مخالفت کر رہے تھے۔ انڈونیشیا کے 1955ء کے پہلے عام انتخاب میں سانتری کمیونٹی کا پہلا تاریخی اشاریہ سامنے آیا۔ ان انتخابات میں اسلامی پارٹیوں نے 16.6 ملین یعنی پڑنے والے ووٹوں کا 43.9 فیصد حاصل کیا تھا۔

سانتری اسلام میں بھی دو بڑی ذیلی شکلیں موجود ہیں: روائت پسند اور جدت پسند (یا اصلاح پسند)۔ اصولاً روائت پسندوں اور جدت پسندوں میں بڑا فرق یہ ہے کہ اول الذکر اہل سنت کے چار بڑے فقہی مسالک یعنی مذاہب میں سے کسی ایک کے ساتھ وابستہ ہیں۔ انکی

اکثریت شافعی کی ماننے والی ہے۔ ایک اور فرق یہ ہے کہ روائت پسند غیر اسلامی مذہبی اور تمدنی رسوم و رواج کے متعلق بے لچک رویے کے حامل ہیں۔ روائت پرست علما خود کو صدیوں پر محیط عالمانہ کام کا امین سمجھتے ہیں۔ اور نوع بہ نوع مقامی مذہبی زندگی کی روائت کے معاملے میں خاصے حساس ہیں۔ یہ لوگ غیر اسلامی رسوم ورواج کے حوالے سے زیادہ روادار ہیں اور اسلامی قانون میں واضح ممانعت نہ ہو تو انہیں اپنا بھی لیتے ہیں۔ جدت پسند سانتریوں کے نزدیک اسلامی قانون پر عمل کیلئے قرآن وسنت کو بنیاد بنانا ضروری ہے۔ یہ غیر اسلامی مذہبی اور تمدنی رسوم ور رواج کو مسترد کرتے ہیں۔ انکا کسی ایک مذہبی مکتب کا مقلب ہونا ضروری نہیں۔ انکے نزدیک کسی بھی فقہی مکتب فکر کی تعلیمات کو پوری طرح یا جزواً اختیار کیا یا چھوڑا جا سکتا ہے۔ روائت پرستوں اور جدت پرستوں کے مابین سماجی، اقتصادی اور آبادی کی تقسیم کی بنیاد پر بھی فرق موجود ہے۔ دیہی علاقوں میں روائت پسندوں کا غلبہ ہے۔ یہ نسبتاً کم تعلیم یافتہ اور غریب ہیں۔ زیادہ تر روائت پسند بطور ایک چھوٹے تاجر یا مزدور کے کام کرتے ہیں۔ شہری علاقوں پر جدت پسند حاوی ہیں۔ یہ نسبتاً بہتر تعلیم یافتہ ہیں۔ مختلف پیشے، سرکاری ملازمت اور بڑے کاروبار انکے پاس ہیں۔ روائت پرست تنظیم نضھتہ الاسلام (NU) 1926ء میں قائم ہوئی۔ اسے دعویٰ ہے کہ اسکی رکنیت 35 ملین سے زیادہ ہے۔ مشرقی اور وسطی جاوا پر اسکا غلبہ ہے جیسا کہ نام سے بھی ظاہر ہے اس تنظیم میں مرکزی کردار علما کا ہے۔ اسلامی اقامتی مدرسوں، جنہیں پیسنترن کہا جاتا ہے، میں نمایاں ترین عالم ہیں۔ انہیں اپنے پسنتری پیروکاروں کی تعظیم و توقیر حاصل ہے۔ NU میں قومی و علاقائی سطح پر فیصلہ سازی انکے ساتھ وابستہ ہے۔ NU کی حتمی طاقت شوریٰ کے پاس ہے جس کی رکنیت معزز علما تک محدود رکھی جاتی ہے۔ تنظیم کو ایک ایگزیکٹو بورڈ چلاتا ہے جس میں علما اور عام لوگ یا عوام دونوں شامل ہو سکتے ہیں۔ کچھ اور چھوٹی روائتی جماعتیں الجمیتہ الوسائیہ اور نضھتہ الوتھان جیسی کچھ جماعتوں کو علاقائی مقبولیت حاصل ہے۔ لیکن قومی سطح کی مقبولیت صرف NU کے پاس ہے۔

جدت پسندوں کی سب سے بڑی جماعت محمدیہ ہے۔ انہیں دعویٰ ہے کہ یہ جماعت پچیس ملین اراکین پر مشتمل ہے۔ 1912ء میں قائم ہونے والی محمدیہ کی رکنیت NU کے مقابلے میں زیادہ پھیلی ہوئی ہے۔ اسکی شاخیں جاوا کے شہروں اور قصبوں کے علاوہ سماٹرا، کالی مستان اور سلاویسی جیسے بیرونی جزائر میں بھی موجود ہیں۔ محمدیہ کی مجلس ترجیح میں اسلامی قانون کے ماہرین

شامل ہیں جو شرعی معاملات میں اپنے اراکین کی رہنمائی کیلئے فتاویٰ جاری کرتے ہیں، تاہم این یو کے مقابلے میں علما کا غلبہ یہاں کمزور ہے۔ اس تنظیم پر درسگاہوں کے وابستگان، پیشہ وراشخاص اور سرکاری ملازمین کا غلبہ روائتاً مضبوط چلا آ رہا ہے۔ کچھ اور جدت پسند تحریکیں بھی موجود ہیں جن میں پرساتون اسلام اور الارشاد شامل ہیں۔ سانتری۔ ابانگن اور روائت پسند۔ جدت پسند کی دونوعی قدر پر ابھی حالیہ برسوں میں انڈونیشی اسلام کے ماہرین نے خاص بحث کی۔ بالعموم تسلیم کیا جاتا ہے کہ ستر کے عشرے کے اواخر سے شہری علاقوں میں سانتری مسلمانوں کا تناسب خاصا بڑا ہے۔ اس عمل کو بالعموم سانتریت کہا جاتا ہے۔ اس کا مظہر مردوں کیلئے سر کا مخصوص لباس اور عورتوں کے ڈھیلے ڈھالے گاؤن نما لبادے ہیں۔ علاوہ ازیں مساجد میں عبادت کیلئے جانے والے مسلمانوں کی تعداد بڑھی ہے، حج پر جانے والوں کی تعداد میں اضافہ ہوا ہے۔ اسلامی ادب زیادہ چھپنے لگا ہے اور ریڈیو اور ٹیلی ویژن پر اسلامی پروگراموں کیلئے مخصوص وقت بھی زیادہ کردیا گیا ہے۔نتیجتاً پہلے کسی بھی زمانے کے مقابلے میں مسلمانوں کی زیادہ بڑی تعداد اپنے عقائد پر عمل اور اسلامی علامات کے استعمال اور اظہار میں راسخ نظر آتی ہے اور اپنے اس عقیدے کا سیاسی اور سماجی اظہار زیادہ شدت کے ساتھ کرنے لگی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ابانگن کی تعداد تیزی سے کم ہوئی ہے۔بعض مبصرتو سوال اٹھانے لگے ہیں کہ آیا اب اسکا ذکر بطور کیٹگری کیا جاسکتا ہے۔ حالیہ عشروں میں روائت پرستوں اور جدت پرستوں کا انضمام ہوتا بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ اصولی اور عبادتی رسومی اختلافات جو کبھی انہیں واضح تقسیم کرتا تھا اب کوئی مسئلہ نہیں رہا۔ درحقیقت اب روائت پسند اور جدت پسند اکٹھے عبادت کرتے اور کئی طرح کے مذہبی اور سماجی منصوبوں میں تعاون کرتے نظر آتے ہیں، تاہم متوفین کے متعلق رویے جیسے کچھ اختلافات ابھی باقی ہیں۔ روائت پسند اب بھی قبروں پر دعائیں مانگتے، جنت آشیانی مرحومین کو خدا کے پاس وسیلہ بناتے نظر آتے ہیں اسکے برعکس جدت پسند اس رویے کو اب بھی ناپسند کرتے ہیں۔ اصولی تنازعات کم ہونے کے باوجود ان دو مرکزی دھاروں کے درمیان سیاسی اور ثقافتی فرق اب بھی تناؤ کا سبب ہے۔ مثال کے طور پر 2000ء اور 2001ء میں این یو گروپوں نے مشرقی جاوا کے کئی علاقوں میں محمدیہ کی عمارتوں اور رہنماؤں پر حملے کئے۔ انہیں لگا تھا کہ عبدالرحمان کو ناکام بنانے میں جدت پسندوں کا بڑا ہاتھ ہے۔

روائت پسندوں اور جدت پسندوں کو دو الگ الگ دھاروں کے طور پر متشخص کروانے

والے اصولی، ثقافتی اور ارتکاز آبادی جیسے خطوط نے سیاست میں بھی یہ کام کیا۔روائت پسند اور جدت پسند سیاست میں کوئی اچھے اتحادی ثابت نہیں ہوتے اور بالعموم حریف بن جاتے ہیں۔ درحقیقت سیاست کے معاملے میں ہر فریق کی آئیڈیالوجی، پالیسی اور قیادت کا اپنا انداز ہے اور یہ اسلامی فکر اور روائت کے الگ الگ پہلو استعمال کرتے ہوئے سیاست کے متعلق اپنے انداز فکر کو جواز فراہم کرتے ہیں۔

اسلام اور ریاست

اکثر انڈونیشیا کو ایک لا دین ریاست سمجھا جاتا ہے لیکن یہ ریاست باضابطہ طور پر مذہب پر مبنی ہے۔ پانچ اصولوں پر مبنی قومی آئیڈیالوجی یعنی پنچ شیلا کا پہلا اصول خدا پر ایمان کو بیان کرتا ہے۔ اپنی اصل میں یہ لامذہبی ریاست اور اسلامی ریاست کا مطالبہ کرنے والوں کے درمیان ایک مفاہمت ہے۔ اگرچہ سرکاری مذہب موجود نہیں اور نہ ہی آئین میں مذہبی قانون کی بالادستی مانی گئی ہے لیکن خدائے قادر مطلق کی اصطلاح میں وحدانیت مضمر ہے اور اس میں مسلمانوں کے جذبات کا خیال رکھا گیا ہے۔

انڈونیشیا کی سیاسی اور آئینی تاریخ میں متنازعہ ترین مسئلہ ریاست میں اسلام کے باقاعدہ کردار کا تھا۔ آئین میں شریعت کو تسلیم کرنے کے سوال پر بالخصوص تلخ بحث ہوئی۔ اس مسئلے نے ملک کے مقتدر سیاسی حلقوں میں پیچیدہ دراڑیں ڈالیں۔ ملک کے زیادہ تر غیر مسلم اور اباننگن قوم پرست اسکے شدید مخالف تھے اور خود سانتریوں کے مابین اختلاف موجود تھا۔ اگرچہ اکثریت نے شیعت کی آئینی عملداری کی حمائت کی لیکن بعض ممتاز سانتری ایک غیر جانبدار ریاست کے حمائتی تھے۔ اس بحث کا ارتکاز جکارتہ چارٹر کی صورت سامنے آیا۔ اس منشور پر مسلم اور قوم پرست رہنماؤں کے درمیان انڈونیشیا کی آزادی کی تیاری کے سلسلے میں 22 جون 1945ء کو دستخط ہوئے۔ اس چارٹر کا متنازعہ ترین حصہ سات الفاظ پر مشتمل ایک شق ہے: ''اسلامی قانون پر عملداری کیلئے اسلام کے وابستگان کی ذمہ داری'' اس شق کے قانونی مضمرات میں ابہام رکھا گیا تھا۔ اعتدال پسند تعبیر یہ تھی کہ اسلامی قانون کا اتباع فرد کی ذمہ داری ہے ریاست کی نہیں۔ اسکے برعکس مکتب فکر کے حامی قرار دیتے تھے کہ ریاست کے لئے شریعت کی عملداری قائم کرنا لازم ہے اور یہ کہ چارٹر میں اسلامی قوانین کے نفاذ کیلئے آئینی بنیاد فراہم کی

MashalBooks.com

جائے گی۔ اگرچہ اس شق کو اکثر انڈونیشیا کو اسلامی ریاست بنانے کی ایک کوشش قرار دیا گیا لیکن آئین میں ان سات الفاظ کی شمولیت بجائے خود اسلام کو سرکاری ریاستی مذہب بنانے کی تجویز نہیں تھی۔ اصل میں سات الفاظ پنچ شیلا کے متبادل کے بجائے اسکا متصلہ تھے۔ مذید براں ابھی یہ دیکھنا باقی تھا کہ آیا پارلیمنٹ میں اسلامی جماعتوں کے پاس اتنی تعداد اور ایسا عزم موجود ہے کہ وہ اسلامی قوانین کے نفاذ کیلئے شریعت پر مبنی قانون سازی کرواسکیں۔ شریعت کے مسئلے کے علاوہ اسلامی رہنماؤں نے آئین کے مسودے میں ایک شق ضرور شامل کروادی کہ صدر مسلمان ہوگا۔

آئین کو حتمی شکل دینے کی ذمہ دار کمیٹی شروع میں راضی ہوگئی کہ جکارتہ چارٹر کے نکات کو آئین کا ابتدائیہ مان لیا جائے لیکن آزادی کے ایک دن بعد 18 اگست 1945 کو چارٹر کے حامی مسلمان رہنما لادین مسلمانوں، قوم پرستوں اور مذہبی اقلیتوں کے دباؤ میں آ گئے کہ سات الفاظ کو رہنے دیا جائے۔ سب سے بڑی دلیل یہ دی گئی تھی کہ مشرقی انڈونیشیا کا غالب غیر مسلم آبادی کا علاقہ جمہوریہ سے الگ ہوسکتا ہے۔ متذبذب مسلم اراکین نے چارٹر کو قومی وحدت کیلئے ترک کر دیا۔ انہوں نے صدر کے مسلمان ہونے کی شق بھی ترک کردی۔ چارٹر کو یوں نکال دینے پر اسلامی آبادی کے ایک بڑے حصے نے تلخ ردعمل کا اظہار کیا۔ انہیں لگا کا چارٹر کے مخالف خوامخواہ کا واویلا کر رہے تھے۔ اور یوں غیر مسلموں کے مقابلے میں مسلمانوں کو نئی ریاست کے قیام میں زیادہ قربانیاں دینا پڑی ہیں۔ اسلامی سیاسی رہنماؤں نے خود کو ان توقعات سے تسلی دے لی کہ بعدازاں ان کے پاس پارلیمنٹ اور آئین ساز اسمبلی میں اکثریت آئے گی اور وہ قانون سازی اور آئینی ترامیم کے ذریعے شریعت نافذ کرلیں گے۔

پچاس کی دہائی کے اواخر میں جکارتہ چارٹر ایک بار پھر سامنے آیا اور اس نے کئی لوگوں کو اپنے گرد اکٹھا کرلیا۔ عام انتخابات کے ذریعے بننے والی آئین ساز اسمبلی نے 1956ء میں نئی آئین سازی کا آغاز کیا لیکن 1959ء میں چارٹر کو آئین میں شامل کرنے یا شامل نہ کرنے پر تعطل کا شکار ہوئی۔ قوم پرست اور غیر مسلم جماعتوں نے صدر سوئیکارنو اور موثر ہوتی فوجی قیادت کی پشت پناہی کا سہارا لے کر چارٹر کی شمولیت کی مخالفت کی۔ مسلم پارٹیوں نے مئی اور جون 1959ء میں تحریکوں کا ایک سلسلہ شروع کیا اور اسمبلی میں ووٹ ڈلوائے لیکن ضروری دو تہائی اکثریت سے کافی دور رہیں۔ 5 جولائی کو سوئیکارنو نے اسمبلی تحلیل کر دی اور اپنے ایک حکم

MashalBooks.com

کی رو سے 1945ء کا اساسی آئین بغیر چارٹر کے بحال کر دیا۔ مسلمانوں کے جذبات کی رعائت سے ایک مبہم سی شق اس بیان کی حامل شامل کی گئی کہ چارٹر نے آئین کو روح اور انسلا کی کلیت دی۔ اس امر کو فقط اعتراف سے کچھ ہی زیادہ سمجھا جا سکتا تھا۔ آئین میں لفظ شریعت شامل نہیں کیا گیا تھا اور چارٹر کا مبہم ذکر بھی کسی قانونی قوت کا حامل نہیں تھا۔ اگلے چالیس برس تک بطور قابل ذکر سیاسی مسئلے کے چارٹر کو دفن رکھا گیا۔ سویکا رنو نے اس مسئلے پر ہر طرح کی مزید بحث کی حوصلہ شکنی۔ کی نیو آرڈر میں نفاذ شریعت کی کوششوں کو پنچ شیلا سے متصادم اور قومی استحکام کا دشمن قرار دیا گیا۔

جکارتہ چارٹر خارج ہوگیا لیکن ریاست قوم کی مذہبی زندگی میں فعال کردار ادا کرتی رہی۔ شعبہ مذہبی امور کا وجود اور اسکی سرگرمیاں اس امر کا واضح ثبوت تھیں۔ ملک کے کئی علاقوں میں مسلمانوں سے متعلقہ کئی امور پر قانون میں شیعت کو جگہ دی گئی اور واضح اسلامی مقاصد کیلئے ریاستی فنڈ مخصوص کئے گئے۔

جنوری 1946ء سے انڈونیشیا میں مذہبی قانون، رسوم اور تعلیم کا انتظام چلانے کیلئے مذہبی امور کا شعبہ موجود چلا آرہا ہے۔ اس شعبے کا قیام جزواً جکارتہ چارٹر کو نکالنے پر مسلمانوں کے بھڑکے جذبات کو ٹھنڈا کرنا تھا۔ اگرچہ باضابطہ طور پر یہ انڈونیشیا کے پانچ مسلمہ مذاہب کیلئے قائم کیا گیا ہے لیکن اسکا زیادہ تر واسطہ اسلامی معاملات کے ساتھ ہے۔ اسکی اسلامی تشریق محکمے کے سرکاری نشان سے جھلکتی ہے جس میں رحل پر رکھا قرآن دکھایا گیا ہے اور اسکا موٹو اخلاص براعمال بھی عربی میں درج ہے۔ یہ شعبہ اسوقت چالیس ہزار سے زیادہ اسلامی تعلیمی اداروں کا ذمہ دار ہے۔ مسلمانوں کے عائلی قوانین چلاتا ہے، حج مکہ کے انتظام کی نگرانی کرتا ہے اور مسلم کیلنڈر میں مذکور عید الفطر اور ایسے ہی دیگر تہواروں کا انتظام کرتا ہے۔ اس شعبے میں دو لاکھ افراد شامل ہیں اور یہ تیسرا سب سے بڑا حکومتی شعبہ ہے۔ تاریخی اعتبار سے یہ اسلامی سرپرستی کا ہر اول چلا آرہا ہے اور بیوروکریسی میں علما کا سب سے بڑا آجر ہے۔ پچاس اور ساٹھ کے عشروں میں اس شعبے پر زیادہ تر این یو کا قبضہ تھا اور اسکی فنڈنگ اور بھرتی سے زیادہ تر روائت پرستوں کو فائدہ ہوتا تھا۔ تاہم 1971ء کے بعد سے سوہارتو حکومت نے یکے بعد دیگرے کئی جدت پسند دانشور اور جدت پسند رجحان کے حامل ریٹائرڈ فوجی افسر بطور سربراہ اس وزارت میں تعینات کئے اور یوں عملاً این یو کی اجارہ داری ختم ہوئی۔ کہیں 1999ء میں یہ وزارت دوبارہ این یو کے

پاس گئی۔

اس محکمے کی سرگرمیوں کے کئی علاقے خصوصی ذکر کے طالب ہیں۔اسکے تعلیمی پروگرام کا ایک بڑا اہم حصہ ریاستی اسلامی اداروں IAIN کے جال کا انتظام ہے۔ یہ جال 1960ء میں قائم کیا گیا۔ سماٹرا، جاوا، کلی منتان اور سولاویسی میں اسکی زیرنگرانی چودہ سلسلے کام کررہے ہیں۔ یہ تیس ہزار سے زیادہ طالبعلموں کو اسلام سے متعلقہ علوم میں انڈر گریجویٹ اور پوسٹ گریجویٹ کرواتے ہیں۔ دیگر چار سرکاری طور پر مسلمہ مذاہب کا کوئی ایک ادارہ بھی اس سطح کا موجود نہیں۔ اگرچہ IAIN کا تعلیمی معیار بالعموم ریاستی یونیورسٹیوں کے مقابلے میں ہلکا ہے۔لیکن حالیہ برسوں میں ان اداروں نے بھی خاصے جدت پسند عالم پیدا کئے ہیں جنہوں نے اسلام کی روشن خیال تعبیر کے حوالے سے شہرت حاصل کی ہے۔ عائلی قوانین پر اتھارٹی کے حامل اس ادارے نے مسلمانوں کی نجی زندگیوں پر بھی اثر ڈالا ہے۔ اس محکمے کے اہلکاران شادی اور اس سے متعلق تنازعات کو رجسٹرڈ کرتے ہیں جن میں طلاق بھی شامل ہے۔ وراثت اور مسلمانوں کے وقف کے معاملات بھی اسکی عدالت میں لائے جاسکتے ہیں۔ اسی کے عشرے کے اواخر تک ان عدالتوں کے اختیارات محدود تھے۔ سائلان انکے فیصلوں کے پابند نہیں تھے۔ اور دیوانی اور فوجی عدالتیں بھی انہیں تسلیم نہ کرتی تھیں۔

انڈونیشی علما نسل (MUI) بھی اسلامی اداروں کی حکومتی سرپرستی کی ایک مثال ہے۔ یہ ادارہ 1975ء میں محکمہ مذہبی امور کی زیرسرپرستی قائم ہوا اور بظاہر اسکا مقصد اسلامی معاملات پر فتاویٰ اور حکومت کو مشاورت دینا اور اسلامی گروہوں کے درمیان اچھے تعلقات قائم کرنا تھا۔ اس میں تمام بڑی اسلامی تنظیموں کے نمائندے شامل کئے گئے۔ ادارے کا دعویٰ ہے کہ اسکے فیصلے امت میں موجود وسیع تر تنوع کے عکاس ہیں۔لیکن اصل معاملہ مختلف ہے۔ وسیع تر اسلامی کمیونٹی پر ایم یو آئی کے اثرات محدود ہیں۔ زیادہ تر مسلمان خود اپنے علما یا اپنے مسلک کی تنظیم کے جاری کردہ فتاویٰ پر زیادہ توجہ دیں گے۔ بہت سے روائت پسند علما کو شکائت ہے کہ ایم وی آئی پر کٹر جدت پسندوں کا غلبہ ہے اور پھر سوہارتو عہد میں ایم یو آئی کو حکومتی کارندہ ادارہ خیال کیا جانے لگا۔ فیصلوں کے ایک پورے سلسلے کو اصول قانون کی تعبیر کی بجائے حکومتی خواہشات کے آئینہ دار سمجھا گیا۔ اسکی ایک مثال ریاستی سرپرستی میں چلنے والی لاٹری ہے جس نے مقتدر ہستیوں کو خاصا نوازا ہے۔ اسکے متعلق ایم یو آئی کا یہ فیصلہ بہت بدنام ہوا کہ اسطرح کی لاٹری

اسلام میں جائز ہے۔ علاوہ ازیں ایم یو آئی کے حکام سوہارتو عہد کے انتخابی انتظامی ادارے میں کام کرتے رہے اور اسکے لئے انتخابی مہم بھی چلاتے رہے۔

شکست، استبداد اور تطبیق: 1945ء سے اسی کے عشرے تک کی سیاست

پچاس اور ساٹھ کے عشروں کے سیاسی مسلم رہنماؤں نے دیکھا کہ اسلامی جماعتیں کثیر پہلونا کامیوں سے دو چار ہوئی ہیں۔ وہ سوچنے پر مجبور ہوگئے کہ انڈونیشیا کی امت مسلمہ۔

اقلیتی ذہن کی اکثریت ہے

جیسا کہ اوپر بھی بات ہو چکی ہے یہ مفروضہ سخت غلط فہمی پیدا کرتا تھا کہ ایک سے اسلامی عقیدے کے حامل انڈونیشی مسلمانوں کے سیاسی نظریات بھی ایک سے ہوں گے۔ درحقیقت انڈونیشی اسلام میں سیاسی طور پر متحد امت کے آئیڈیل کو ابھارنے کی کئی بار ناکام کوشش کی گئی۔ اس امر کو سمجھنے کیلئے کہ اسلام بطور آزاد جواز خیز قوت کے طور پر کیوں سامنے نہ آسکا ہمیں اسکے اندرونی اختلافات اور مناقشت کا جائزہ لینا ہوگا جس نے پچھلی ایک صدی میں امت کو منقسم رکھا ہے۔ جواز خیزی کے حوالے سے حقیقی سیاسی اتحاد کا صرف ایک ہی دور انڈونیشیا کی آزادی کے ابتدائی سالوں میں سامنے آیا تھا۔ 1945ء میں اتحاد کی اسلامی تنظیموں نے ایک پارٹیIndonesian Muslim Advisory Counsilکے نام سے بنائی تھی۔ تاہم چالیس کے عشرے کے اواخر میں جدت پسندوں اور این یو کے درمیان تناؤ کا آغاز ہوا اور نتیجتاً 1952ء میں این یو نے الگ ہو کر اپنی پارٹی بنا لی۔ تب سے این یو اور میسی اومی(Masyumi) سیاسی حریف چلے آرہے ہیں اور انکے درمیان تعلقات اکثر و بیشتر معاندانہ رہے۔

روائت پسندوں اور جدت پسندوں کے اس متضاد سیاسی رویے کی زیریں سطح پر کئی وجوہات موجود ہیں: اول تو یہ کہ دونوں جماعتوں میں ایک دوسرے کو سانتری حلقہ ہائے انتخاب میں براہ راست حریف دیکھنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ محکمہ مذہبی امور پر کنٹرول رکھنے کیلئے بھی دونوں کے درمیان کشمکش جاری رہتی ہے تا کہ نچلی سطح تک کی اسلامی سرگرمیوں پر اثر انداز ہوا جا سکے اور اسکے وسائل سے استفادہ ہو سکے۔ محکمہ مذہبی امور این یو کیلئے خاص طور پر اہمیت کا حامل تھا کیونکہ یہ بیورو کریسی کا واحد حصہ تھا جو علما کیلئے کھلا تھا۔ جدت پسندوں میں ریاستی یا جدید اسلامی تعلیمی پس منظر حاصل کرنے کے رجحان موجود تھا۔ چنانچہ انہیں سرکاری

MashalBooks.com

مقابلوں میں حصہ لینے کی اہلیت پیدا کرنے میں زیادہ مشکل پیش نہ آئی۔نظریاتی اعتبار سے بھی جدت پسندوں کا طرزفکر زیادہ معقول تھا۔ یہ لوگ سمجھتے تھے کہ پیشہ ورانہ مہارت اور معقولیت کی مدد سے مسائل حل ہو سکتے ہیں۔ دوسری طرف روائت پسند اپنی تشریق میں زیادہ عوامی تھے۔ وہ خود کو عام مسلمان اور اسکے اقدارو مفادات کے نمائندے خیال کرتے۔ انکے نزدیک کمیونٹی کے پاس قومی مسائل حل کرنے کیلئے ضروری جذبہ اور جبلت موجود تھے۔ یہ لوگ حکومتی پالیسیوں کو تکنیکی بنیادوں پر پرکھنے کی بجائے نچلی سطح پر مرتب ہونے والے اثرات کی روشنی میں دیکھتے۔ آخر میں یہ کہ جدت پسندوں کے مقابلے میں سیاست کے متعلق روائت پسندوں کا اندز فکر تجربیت کا تھا اور وہ بدلتے حالات کے مطابق ڈھلنے کو تیار تھے۔ این یو نے سیاست کو گروہی مفادات کے حصول اور اسکے تحفظ میں برتا۔حکومتی سرپرستی اورمذہبی بیوروکریسی میں نفوذ کے حوالے سے یہ بات خاص طور پر درست تھی۔ ان مفادات کی دوڑ میں این یو کے رویے میں لچک، اعتدال اور سمجھوتے نے نمایاں حیثیت حاصل کر لی روائت پسند علما نے اس طرز فکر کی حمائت میں سیاسی سکوت کے کلاسیکی سنی اصولوں سے استنباط کیا اور اکثر اسطرح کے مقولوں کا حوالہ دیتے رہے کہ خطرے سے تحفظ کو مفاد کے حصول پر مقدم جانو اور ایک خطرہ مٹانے کیلئے دوسرے سے رجوع نہیں کیا جاسکتا۔اس طرز عمل کے زیریں سطح یہ خیال کارفرما تھا کہ (روائت پسند) علما کے استناد اور مکتب فقہ کے ساتھ ساتھ امت میں تنظیم اور تقوے کے تعین کو برتر حیثیت حاصل ہے۔ اسکے برعکس جدت پسند سیاست کے متعلق اپنے طرز فکر میں استقلال اور استقامت پر زور دیتے تھے یہ پالیسی کے بنیادی معاملات پر سمجھوتے میں متذبذب رہتے اور اکثر و بیشتر قرآن و حدیث سے ان معانی کے حوالے لاتے کہ حق کیلئے عزم واستقلال ہی درست راستہ ہے۔

عملی سیاست میں ان اختلافات کے نتیجے میں این یو اور میسی اومی نے ایک دوسرے کی بجائے غیر اسلامی جماعتوں کے ساتھ اتحاد کئے۔ این یو نے عوام پسند جاوا تشریق کی حامل انڈونیشی نیشنل پارٹی (PNI) کے ساتھ اتحاد کر لیا۔میسی اومی نے ٹیکنو کریٹ مزاج کی سوشلسٹ پارٹی (PSI) کے ساتھ اتحاد کیا۔ اہم بات یہ ہے کہ ان دونوں پارٹیوں کے غیر مسلم ساتھیوں میں سے کسی نے محکمہ مذہبی امور پر انکی اجارہ داری کا راستہ روکنے کی کوشش نہ کی۔صرف جکارتہ چارٹر جیسے واضح اسلامی نوعیت کے مسائل ایسے تھے جہاں میسی اومی اور این یو نے باہمی تعاون

سے کام لیا۔

پچاس کے عشرے کے اواخر میں جب سوئیکا رنواور فوج مل کر انڈونیشیا کو آمرانہ گائیڈڈ جمہوریت کی طرف دھکیل رہے تھے تو این یو اور میسی اومی کے درمیان وحدت کی کمی نے صورتحال پر گہرا اثر مرتب کیا۔ میسی اومی نے واضح طور پر پارلیمانی جمہوریت کے مسمار کرنے کی اس کوشش کو غلط قرار دیا۔ اسکی دلیل تھی کہ یہ نہ صرف کمیونٹی کے جمہوری حقوق پر ڈاکہ تھا بلکہ حکمران اور عوام کے درمیان شوریٰ کے اصول کی خلاف ورزی بھی ہے۔ بڑے تذبذب کے ساتھ این یو گائیڈڈ جمہوریت پر راضی ہوگئی۔ اسے خطرہ تھا کہ عدم شرکت کی صورت میں اسکے اپنے اور امت کے وسیع تر مفادات کو زد پہنچے گی۔ این یو کی شمولیت نے گائیڈڈ جمہوریت کی کامیابی میں فیصلہ کن کردار ادا کیا۔ سوئیکا رنو نے اپنے نئے عہد حکومت کو انڈونیشی سیاست کے متضاد عناصر کا اتحاد قرار دیا۔ اسکے دعوے کا اعتبار ملک کی سب سے بڑی اسلامی جماعت کی شمولیت سے بنا۔ باہم مخالف عناصر کے اس مفروضہ اجتماع کو بیان کرنے کیلئے سوئیکا رنو نے نیسا کام (Nasakom) کا مخفف وضع کیا جو مختلف سیاسی مکاتب فکر کی نمائندہ جماعتوں کے انڈونیشی ناموں پر مشتمل تھا۔ این یو معاشرے کے مذہبی عنصر کی بڑی نمائندہ تھی۔ اس نے اس حکومت کو اسلامی جواز فراہم کرنے کے عوض محکمہ مذہبی امور پر کنٹرول حاصل کر لیا۔ این یو کے رہنماؤں نے اسطرح کا عندیہ دیا کہ گائیڈڈ جمہوریت اسلامی اصولوں کی مطابقت میں ہے کیونکہ اس میں مضبوط قیادت اور مشاورت دونوں شامل ہیں۔ سوئیکارنو نے اپنی حکومت کے جواز میں اسلام کو استعمال کیا لیکن اس نے جواز خیزی کے عمل میں انقلاب کو مرکزی تصور بنایا۔ اسلام کو زیادہ سے زیادہ صرف ایک ثانوی عنصر کہا جا سکتا ہے۔

انڈونیشیا کی سیاست نے آمرانہ رخ اختیار کیا اور سیاسی اسلام پر ریاستی جبر کے ایک دور کا آغاز ہوا جو تیس سے زیادہ سالوں پر محیط تھا۔ 1960ء میں سوئیکارنو نے میسی اومی پر پابندی لگا دی۔ دو سال بعد اسکے ممتاز رہنما گرفتار کر لئے گئے اور 1967ء تک قید رکھے گئے۔ تشکیل نو کے تحت وجود میں آنے والی پارلیمنٹ میں اسلامی جماعتوں کی نمائندگی 25 فیصد رہ گئی جبکہ جمہوریت کے تحت بننے والی پارلیمنٹ میں یہ نمائندگی 45 فیصد تھی۔ حکومتی پالیسیوں پر این یو کے اثرات قابل ذکر حد تک کم ہوئے اسی طرح گائیڈڈ جمہوریت کے خطرے کے سامنے اسلامی جماعتوں کے متحد نہ ہونے نے اسلام کو بطور سیاسی قوت کمزور کر دیا۔

1966ء میں نیو آرڈر حکومت قائم ہوئی۔ اسلام بطور سیاسی قوت اسکے لئے پسندیدہ نہیں تھا۔ حکومت میں شامل دیگر کلیدی افراد کی طرح خود سوہارتو بھی ابانگن تھا اور اسکی ذہنی ساخت میں سانتری کے متعلق شکوک موجود تھے۔ اس عہد حکومت میں بہت کم سانتری اعلیٰ عہدوں پر فائز رہ پائے۔ ابانگن اور عیسائیوں کو حکومت میں غیر متناسب اثر ورسوخ حاصل ہوا اپنے اولین سالوں میں بھی حکومت نے اسلام کو غیر سیاسی کرنے کا تہیہ کر لیا تھا۔ 1967ء میں اس حکومت نے میسی اومی کو بحال کرنے سے انکار کر دیا لیکن اسی جماعت پر مبنی ایک اور جماعت پارموسی (Parmusi) قائم کرنے کی اجازت دے دی۔ پارموسی انڈونیشی مسلم پارٹی کیلئے استعمال ہونے والا مخفف نام ہے۔ پارموسی کے قیام کی اجازت اس شرط پر دی گئی تھی کہ میسی اومی کے اعلیٰ عہدیدران نئی جماعت میں کلیدی عہدوں پر فائز نہیں ہوں گے۔ 1973ء میں اس حکومت نے چار اسلامی جماعتوں کو ایک نئی جماعت یونائیٹڈ ڈویلپمنٹ پارٹی لومیں ضم ہونے پر مجبور کر دیا۔ اس نئی پارٹی کے آغاز سے ہی حکومت نے پارٹی کا زور توڑنے کیلئے اسکے این یو اور پارموسی اجزا کے مابین موجود اختلافات کو استعمال کیا۔ حکومت نے انتخابات کے دوران عربی زبان اور اسلامی علامات کے استعمال پر پابندی لگا دی، پی پی پی کے عوام کے ساتھ رابطے کی اہلیت اور محدود کر دی۔ اسکے باوجود 1977ء اور 1982ء کے انتخابات میں یہ پارٹی 30 فیصد ووٹ لینے میں کامیاب رہی جو حکمران پارٹی گولکر (Golkar) کے نصف سے بھی کم تھی۔ نیو آرڈر کے جس حکم کی سب سے زیادہ مزاحمت ہوئی وہ 95-1984ء میں سامنے آیا جس کے تحت تمام سماجی اور سیاسی تنظیموں کو پابند کیا گیا کہ وہ پنچ شیلا کو اپنی واحد نظریاتی اساس قرار دینے کا اعلان کریں۔ اگرچہ زیادہ تر اسلامی تنظیمیں بالاخر اس پر راضی ہوگئیں لیکن حکومت کو اس پر خاصا دباؤ ڈالنا پڑا اور دھمکیوں پر مبنی رویہ اختیار کرنا پڑا۔

اگرچہ حکومت نے آزاد سیاسی قوت کی حیثیت سے اسلام کو خاصا دبایا لیکن مذہبی اسلام کی سرپرستی میں اس نے خاصی فراخدلی کا مظاہرہ کیا۔ مثال کے طور پر اسی کے عشرے کے وسط سے آخر تک مسجدوں کی تعمیر کیلئے 30 ملین امریکی ڈالر سے زیادہ رقم مختص کی گئی نتیجتاً مسجدوں کی تعداد جو 1985ء میں 5,07,075 تھی 1990ء میں بڑھ کر 5,50,676 ہوگئی۔ خود سوہارتو نے 1982ء میں پنچ شیلا مسلم سروس فاؤنڈیشن (YAMP) قائم کی جس کا بیانیہ مقصد امت کے سماجی مذہبی وسائل کو ترقی دینا تھا۔ 1991ء تک (YAMP) نے اسی ملین ڈالر کے فنڈ

اکٹھے کئے اور چار سو سے زیادہ مساجد تعمیر کی گئیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان سرگرمیوں کے بھی سیاسی مقاصد تھے۔ اسطرح حکومت انسان دشمن ہونے کا تاثر ختم کرنا چاہتی تھی۔

نیو آرڈر حکومت گولکر کی حمائت کرنے والے مسلم گروپوں اور رہنماؤں کو بالخصوص فراخدلی سے نوازتی رہی۔ گولکر سے وابستہ کئی تنظیمیں قائم کی گئیں تا کہ پارٹی کیلئے اسلامی حمائت حاصل کی جاسکے۔ ان میں اسلامی تعلیم کا ایک ونگ، (GUPPI) ایک تبلیغی کونسل (MDI)، ایک علما کور اور ایک صوفیانہ سلسلہ (PTI) شامل تھے۔ اسطرح کی مہمات کے نتیجے میں جہاں اقتدار تک رسائی اور اسکی سرپرستی حاصل ہوئی وہاں الیکشنوں میں گولکر کیلئے مہم چلانا پڑی اور حکومتی پالیسیوں کو منظور بھی کرنا پڑا۔ سوہارتو کے اس کارپوریٹ ایجنڈے نے گولکر کے ساتھ وابستہ مسلم حلقوں کو طاقتور کیا اور وہ حکومتی فیصلوں پر اثر انداز ہونے کے قابل ہوگئے۔ سوہارتو حکومت اپنے لئے اسلامی جواز کی طالب تھی اور مسلم سیاسی جذبات کو نام کی مراعات تک محدود رکھنا چاہتی تھی۔ گائیڈڈ جمہوریت کی طرح نیو آرڈر نے بھی اسلام کو جواز مہیا کرنے والے ایک ثانوی آلہ کار کے طور پر برتا۔ اس نے اپنے بنیادی جواز کیلئے ترقی اور تنظیم پر انحصار کیا۔

اسلامی اصلاح اور سیاسی احیا (1980ء سے 2001ء تک)

نیو آرڈر اسلام کے سیاسی استبداد کے معاملے میں اپنے پورے عروج پر تھا کہ ستر کے عشرے کے اواخر اور اسی کے عشرے کے آغاز میں امت میں فکر کے نئے سانچے سامنے آنے لگے۔ یہ عمل نوجوان دانشوروں میں زیادہ تیزی سے ہوا۔ اس تحریک کو آغاز میں اصلاحی تحریک کا نام دیا گیا اور حالیہ زمانے میں اسے ثقافتی اسلام کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس سے وابستہ دانشوروں نے آزادی کے بعد سے اسلامی جماعتوں کے ساتھ چلے آنے والے سیاسی ایجنڈے کو مسترد کردیا۔ یہ لوگ اس کوشش میں تھے کہ ریاست کے ساتھ اسلام کے تعلق اور ریاست میں اسلام کے کردار کا تعین از سرنو کریں۔ اس تحریک میں عبدالرحمان واحد اور نور چولش ماجد کو کلیدی حیثیت حاصل تھی۔

سیاسی اسلام پر ثقافتی اسلام کی تنقید کئی اہم نکات پر مشتمل تھی۔ ان میں سے پہلا یہ ہے کہ اسلامی جماعتوں نے اپنے بہت کم اہداف حاصل کئے ہیں۔ یہ آئین میں جکارتہ چارٹر شامل کروانے میں ناکام رہیں، مسلمانوں کو سیاسی طور پر متحد نہ کرسکیں۔ سیاست میں انہیں

اکثریتی ووٹ نہ ملے اور شاذ ہی کبھی آئین میں اسلامی قوانین شامل کروا پائیں۔ انہوں نے دلیل دی کہ اسی لئے مسلمانوں کو اپنی امنگوں کی تعبیر کیلئے کوئی اور راستہ ڈھونڈنے کی شدید ضرورت ہے۔ اس سارے تجزیئے کو نور چولش ماجد نے 1972ء میں یوں بیان کیا: اسلام ہاں سیاسی جماعتیں ناں نیو آرڈر کے ساتھ سیاسی اسلام کا دوسرا قضیہ گمراہ کن طریقے سے پیش کیا گیا اور نتیجتاً مسلم کمیونٹی کو شک وشبہ کی نظر سے دیکھا جانے لگا۔ سوہارتو کی استبدادی قوت بہر حال اسلامی جماعتوں سے بہت زیادہ تھی۔ چنانچہ تصادم کی صورت میں اسلام کا نقصان ناگزیر تھا۔ تیسرے یہ کہ سیاست نے ڈوبے اسلامی رہنماؤں میں مذہبی زندگی کے دانشورانہ اور ثقافتی پہلوؤں کو قطعاً نظر انداز کر دیا تھا بیشتر مسلمان سیاستدانوں نے اپنی توانائی نشستیں جیتنے پر لگا دی تھی اور وہ عقیدے کے حوالے سے نئی سوچ اور طرز فکر پر کام نہیں کر پائے تھے۔

ثقافتی اسلام کے علمبردار سمجھتے تھے کہ اسطرح کے مسائل کے حل کیلئے عقیدے کو حیات نو دینے کیلئے خالص ذرائع کی بجائے تمدنی، علمی اور سماجی ذرائع زیادہ موثر ہوں گے۔ وہ سمجھتے تھے کہ خدا ترس اور پرہیزگار معاشرت ریاست کے تحت نافذ ہونے والے اسلامی قوانین میں نہیں بن سکتی۔ اسکی بجائے اسلام کے ساتھ وابستگی کو قوی بنانے سے اور اسلامی فکر کی فہم بہتر بنا کر یہ کام کیا جاسکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں انکا کہنا تھا کہ خارجی، سیاسی اور قانونی حالات کے ساتھ نمٹنے کی بجائے باطنی مذہبی زندگی پر توجہ دینا بہتر رہے گا۔ ثقافتی اسلام کی تحریک کے علمبردار کہتے تھے کہ مسلمانوں کو اپنے ایمان کو عملی رنگ دینا چاہیئے اور اسلام پر مبنی روشن خیال ایجنڈا پیش کرنا چاہیئے۔ یہ مسلمانوں کو زیادہ تنقیدی اور تخلیقی دیکھنا چاہتی تھی جو پرانے عقائد کا سوال اٹھائیں اور معاصر معاشرے پر عقیدے اور ایمان کے متعلق نیا عزم عمل پیدا کریں اس تحریک کے تحت ہونے والے عملی کام میں اسلام پر ماحولیات انسانی، حقوق صنفی، مساوات، جمہوریانے کے عمل اور سائنسی ترقی جیسے مسائل پر فکری بنیاد کی حیثیت سے غور کیا۔ ان میں سے بہت سے مفکرین نے ثابت کرنا چاہا کہ اسلام اپنی اصل میں قدامت پسند مذہب نہیں بلکہ ترقی پسند اور تقلیبی بھی ہوسکتا ہے۔ ریاست میں شریعت کے باقاعدہ کردار پر ثقافتی اسلام کے رویے کا معاملہ خاص طور پر متنازعہ تھا۔ بہت سے نوجوان دانشوروں نے اسلامی ریاست کا تصور مسترد کرتے ہوئے دلیل دی کہ قرآن میں ریاستی ساخت کا کوئی ہدائت نامہ موجود نہیں۔ مثال کے طور پر نور چولش ماجد اور عبدالرحمان احد کی دلیل تھی کہ اسلامی ریاست ایک غلط تصور پر مبنی ہے

جسے مسلم ریاست کی یکے بعد دیگر آنے والی نسلوں نے متشکل کیا ہے۔ انہوں نے انڈونیشی ریاست کی بنیاد کے طور پر مذہبی اعتبار سے غیر جانبدار پنچ شیلا کی حمائت کی اور کہا کہ اس میں موجود تقصیر اور مذہبی مساوات انسانی اصولوں کے عین مطابق ہے۔ انہوں نے اسلامی حلقوں میں عام پائے جانے والے اس مفروضے پر بھی سوال اٹھائے کہ اچھے مسلمان پر اسلامی جماعتوں کی حمائت لازم ہے۔ انکا دعویٰ تھا کہ تقصیری جماعتوں کا اسلامی جماعت کے مقابلے میں عام مسلمان کیلئے کم موزوں ہونا ضروری نہیں۔

اس اصلاحی تحریک کے نتیجے میں جنم لینے والی اقدار کئی صورتوں میں سامنے آئیں۔ ہر اول دستے میں نور چولش کی پرامدینہ (Para Madina) فاؤنڈیشن بھی تھی جو ستر کی دہائی کے وائل میں بنی۔ اس کا مقصد اسلام کی عام اور روادارانہ اقدار کا فروغ تھا۔ اس مقصد کیلئے تحقیقی منصوبے نشر واشاعت اور سیمیناروں سے کام لیا گیا۔ دیگر اسلامی تنظیموں کے برعکس اس نے پرتعیش ہوٹلوں میں سیمیناروں کے انعقاد اور اچھی تعلیمی اہمیت کے سکولوں میں مذہبی تربیتی کورسوں کے اہتمام کے ذریعے خوشحال شہروں میں بسنے والے تعلیم یافتہ مسلمانوں کو خطاب کیا۔ اس تنظیم کو حکومت وقت کے اعلیٰ فوجی وغیرفوجی عہدیداران کی سرپرستی بھی ملی۔ روائتی کمیونٹی میں عبدالرحمان کی قیادت میں کام کرتے ہوئے این یو نے بھی ثقافتی اسلام کا یجنڈا مقبول بنانے کیلئے کام کیا۔ 1984ء میں این یو نے جماعتی سیاست چھوڑ کر اپنے اصل یعنی سماجی مذہبی شکل کی طرف لوٹنے کا فیصلہ کیا۔ یہ جماعت پی پی پی سے نکل گئی اور اس نے اپنے اراکین کو آزادی دی کہ وہ اپنی پسند کی جماعت میں شامل ہوسکتے ہیں۔ این یو کے بہت سے دانشور سماجی سرگرمیوں میں لگ گئے۔ انہوں نے عقیدوں کے مابین مکالمے ،اختلافات مٹانے اور صنفی بیداری جیسے سماجی کاموں کیلئے این جی اوز بنالیں۔

اسی کے عشرے کے اواخر میں اسلام کے متعلق نیو آرڈر کا اپنا اندازفکر بھی بدلنے لگا۔ اس بدلے ہوئے رویے کی آئینہ دار کئی قانونی اور ادارہ جاتی مراعات اسلامی جذبات کی پاسداری میں دی گئیں۔ مثال کے طور پر 1989ء میں مذہبی عدالتوں کی عملداری وسیع کی گئی، 1990ء میں انڈونیشی مسلمانوں کے دانشوروں کی ایسوی ایشن (ICMI) قائم ہوئی۔ 1991ء میں سرکاری سکول میں زیرتعلیم طالبات پر سے جلباب نہ پہننے کی پابندی اٹھالی گئی۔ زکوٰۃ اور صدقات اکٹھے اور انہیں تقسیم کرنے کے کام میں حکومتی عمل دخل بڑھایا گیا، 1992ء میں ایک

اسلامی بنک (بی ایم آئی) قائم کیا گیا اور 1993ء میں ریاستی لاٹری ایس ڈی ایس بی ختم کر دی گئی۔ آئی سی ایم آئی خاص طور پر اہم ثابت ہوئی۔ اس نے سوہارتو کے چہیتے اور اسوقت کے ریسرچ وٹیکنالوجی کے وزیر بی جے حبیبی کی زیر قیادت سینئر مسلمان بیورو کریٹوں،، دانشوروں اور پیشہ وروں کی سر پرستی اور تیز تر ملازمتی ترقی کیلئے کام کیا۔ پچھلے دوعشروں کے برعکس واضح لگتا تھا کہ سوہارتو متناسبی پالیسی کا متلاشی ہے تاکہ کابینہ اور سینئر سول وملٹری بیورو کریسی میں مسلمانوں کی تعداد انکی آبادی کی عکاس نظر آئے۔ ذاتی حیثیت میں بھی سوہارتو اسلام کی سانتری شکل اپناتا نظر آتا تھا۔ اس نے 1991ء میں حج مکہ کیا اور اسکے بعد سے اسلامی تہواروں کے مواقع پر باقاعدہ نظر آنے لگا۔ ابلاغ عامہ کے ذرائع نے بھی قرآن میں صدر کی دلچسپی کے احوال عام کیئے اور صدارتی محل میں ممتاز علما کی آمدورفت بڑھ گئی۔

اس قلبی تغیر کی وجوہات قدرے متنازعہ ہیں۔ اس طرز فکر سے فائدہ اٹھانے والے بہت سے مسلمانوں کا خیال ہے کہ سوہارتو کو اسلام کے متعلق اپنی سابقہ پالیسی کے غلط ہونے کا احساس ہوا ہے۔ بعض دیگر سمجھتے ہیں کہ بڑھتی ہوئی عمر کے ساتھ صدر میں واقعی اسلام میں دلچسپی پیدا ہوئی ہے۔ تاہم سیاسی تجزیہ کاروں کا خیال تھا کہ مسلح افواج کے ساتھ سوہارتو کے تعلقات بگڑ گئے تھے اور وہ فوج کی انحطاط پذیر وفاداری کا مداوا کرنے کیلئے اسلامی معاونت حاصل کرنے کی کوشش میں تھا۔ (22) اکثر مسلمانوں کو سوہارتو کے غیر متعین سیاسی ایجنڈے کا علم تھا لیکن وہ اس شرط پر لاتعلق رہنے کو تیار تھے کہ اسلامی کمیونٹی کو ملکی قوت کے ڈھانچے میں اپنی جگہ بنانے کا موقعہ دیا جائے۔

مئی 1998ء میں سوہارتو کو زوال آیا تو نیو آرڈر کے تحت لاگو کئی استبدادی نظام منہدم ہو گئے۔ سیاسی پارٹیوں پر سے پابندی اٹھالی گئی۔ آزادی تقریر اور انجمن سازی بحال ہوئی اور جون 1999ء میں انتخابات کا ٹائم ٹیبل دیا گیا۔ تقریباً چار عشروں کے بعد پہلی بار مسلمانوں کو اپنی سیاسی امنگیں اور خواہشات بیان کرنے کا موقعہ ملا۔ اس آزادی کے بعد اور اسکے نتیجے میں سامنے آنے والے بعض اشاریئے خاصے چشم کشا ہیں اور انکے بدلتے رویوں اور ترجیحات کا پتہ دیتے ہیں۔ دو تبدیلیاں خاص توجہ کی مستحق ہیں: اسلامی سیاست کا انتشار؛ اور تکثیر اسلام کا ظہور۔

جب حکومت نے نئی جماعتیں رجسٹرڈ کروانے کی اجازت دی تو چالیس سے زیادہ اسلامی جماعتوں نے درخواستیں داخل کیں۔ بالاخران میں سے اکیس نے 1999ء کے انتخابات

میں حصہ لیا جبکہ جماعتوں کی کل تعداد اڑتالیس تھی۔ جماعتوں کے اس طرح پھوٹ پڑنے سے امت کے اندر پیچیدہ دراڑیں پڑنے کا اظہار ہوتا ہے۔ کوئی بھی بڑی تنظیم اور دھارا اس ٹوٹ پھوٹ سے محفوظ نہیں رہا۔ این یو کی بنیاد پر چار نئی جماعتیں سامنے آئیں اور محمدیہ جماعت کے حمائتیوں کی ایک بڑی تعداد کم از کم پانچ جماعتوں میں بٹ گئی۔ چار دیگر جماعتوں نے میسی اومی کے ہلال اور ستارے کی مختلف شکلوں کو اختیار کیا۔ اس سے قبل سیاسی اسلام کبھی ایسے انتشار کا شکار نہ ہوا تھا۔ (23)

علاوہ ازیں انتخابی اعدادوشمار کے تجزیئے سے پتہ چلتا ہے کہ 1999ء کے انتخابات میں دوتہائی مسلم ووٹروں نے یا تو گولکر اور میگاوتی کی پی ڈی آئی پی جیسی غیر اسلامی جماعتوں کو ووٹ دیا یا پھر اسلامی جماعتوں کی بجائے تکثیری اسلامی جماعتوں کو۔ تکثیری اسلامی جماعتیں وہ تھیں جنہوں نے پنچ شیلا کو اپنی نظریاتی بنیاد بنایا لیکن اسکے باوجود ووٹوں کیلئے اسلامی تشخص یا قیادت پر زور دیتے رہے۔ اس بنیاد پر نظر آتا ہے کہ اسلام پر مبنی ریاست کی بجائے کثیر مذہبی ریاست کیلئے مسلم حمایت پہلے کبھی اتنی مضبوط نہ رہی تھی۔ دلیل دی جاسکتی ہے کہ تکثیریت کی طرف اسطرح کی وابستگی میں ثقافتی اسلام نے بھی حصہ ڈالا ہے لیکن اس میں بھی سچائی ہوسکتی ہے کہ نیو آرڈر کی طرف سے اسلامی ریاست کی مسلسل مذمت نے بھی کوئی کردار ادا کیا ہو۔

انتخابی مشکلات کے باوجود اسلام پسند جماعتیں جکارتہ چارٹر کو اپنائے ہوئے ہیں۔ 2000ء، 2001ء اور 2002ء کے اپنے سالانہ اجلاسوں میں ایم آر پی، پی پی پی اور ہزارستارہ پارٹی (پی بی بی) نے آئین میں 'سات الفاظ' کو از سر نو میں شامل کرنے کی تجویز پیش کی ہے۔ لیکن اسطرح کی تحریکیں مسلمانوں کے صرف ایک چھوٹے سے گروہ کی حمایت حاصل کر پائیں اور این یو اور محمدیہ جیسی بڑی تحریکوں نے اسے مسترد کر دیا۔ (24) اور مستقبل میں جہاں تک نظر آتا ہے بہت کم امکان ہیں کہ چارٹر کو ایم پی آر میں ضروری دوتہائی اکثریت حاصل ہو جائے۔

تاہم علاقائی سطح پر شریعت کے نفاذ کی مہم کچھ کامیابی حاصل کر رہی ہے۔ اسکی ٹھوس ترین مثال شمالی سماٹرا کا صوبہ آچے ہے۔ 2002ء کے اوائل میں خودمختاری کے خصوصی قوانین کے تحت شریعت کا نفاذ کیا گیا تھا لیکن مقامی اسلامی کمیونٹی کے اندر بھی ان قوانین کیلئے گنجائش اور انکے نفاذ پر خاصی بحث ہو رہی ہے۔ شریعت کے مسئلے کو جنوبی سلاویسی، مغربی سماٹرا اور بانٹن

کے مسلم گروہوں کی طرف سے حمایت ملی ہے لیکن ابھی اکثریتی حمایت دور نظر آتی ہے۔ مغربی جاوا میں مقامی مسلمان گروہوں نے بعض اضلاع میں فی الواقع شریعت نافذ کی ہے اور انہیں حکومتی حکام اور علما کی حمایت حاصل ہے۔ ان علاقوں میں بالعموم مسلم نوجوانوں کے گروہ گلیوں میں گشت کرتے، عورتوں کو اسلامی حجاب کی پابندی کرواتے اور نماز جمعہ کے اوقات میں دکانیں اور دفاتر بند کرواتے نظر آتے ہیں۔ اسطرح کے گروہ نائٹ کلبوں اور قحبہ خانوں پر حملوں میں بھی ملوث پائے گئے ہیں۔ تادم تحریر کہنا مشکل ہے کہ شریعت کی حمائتی یہ تحریکیں کتنا زور پکڑتی ہیں۔ تاحال زیادہ تر اسلامی جماعتیں شریعت کے فروغ کو اپنے انتخابی مفاد میں استعمال کر رہی ہیں اور مستقبل میں بھی اسطرح کی مہم جاری رکھیں گی۔ لیکن امت کے کئی حصوں میں شریعت کے ریاستی نفاذ کے خلاف مزاحمت پائی جاتی ہے۔ یہ شریعت کے نفاذ کیلئے کام کرنے والی جماعتوں کو اشد ضروری حمایت نہیں دیں گی چنانچہ عوامی سطح پر مطالبوں کے باوجود بہت سے صوبوں میں شریعت کا نفاذ نہ ہو پائے گا۔

1999ء کے بعد سے اسلامی سیاست میں ہونے والی پیشرفت سے پتہ چلتا ہے کہ عبدالرحمان واحد کے صدارتی انتخاب جیتنے جیسے چند عارضی ابالوں کے باوجود اسلامی سیاست داخلی کشاکش اور عدم اتحاد کا شکار ہے۔ عبدالرحمان ایک نااہل اور ڈانواڈول رہنما ثابت ہوا جسے 23 جولائی 2001ء کو ایم پی آر نے معطل کیا اور وائس پریذیڈنٹ میگاوتی نے اسکی جگہ لی۔ اسکے اتحادی چلے آنے والے مسلم گروہوں نے بھی اس پر الزام لگائے اور اسکی لادین وطن پرستی اور صنف کو بسہولت ایک طرف رکھتے ہوئے میگاوتی کے حمائتی ہو گئے۔ میگاوتی نے بھی کوشش کی کہ مسلمانوں کی حمایت حاصل کرنے کیلئے اسلامی تہواروں میں باقاعدہ نظر آئے۔ غالباً اسی رو میں میگاوتی نے حج مکہ بھی کیا۔ اس نے خود کو اسلامی تعلیمی نظام کی سرپرست اور پیداوار کے طور پر سامنے لانے کی کوشش کی۔ اپنے لادینی قومیت پرستانہ خیالات کے تمام تزعمق کے باوجود سوئیکارنو اور سوہارتو کی طرح میگاوتی بھی اسلام کی جواز خیز قوت کو سمجھ گئی۔

نتیجہ

اس پوری بحث میں مرکزی خیالات یوں سامنے آتے ہیں: اول تو یہ کہ اسلام نے انڈونیشی ریاست اور سیاسی نظام کی ماہیت کس حد تک متشکل کی ہے اور دوسرے یہ کہ اسلام نے

قومی سیاسی رہنماؤں اور حکومتوں کی جواز خیزی میں کیا کردار ادا کیا ہے پہلے سوال کا جواب تو یہ ہے کہ اگرچہ اسلام نے ریاستی تشکیل میں حصہ لیا لیکن فیصلہ کن عامل نہیں رہا۔ اہم بات یہ ہے کہ انڈونیشیا کے زیادہ تر اسلامی گروپوں نے کبھی، پاکستان یا سعودی عرب کی طرح، مکمل اسلامی ریاست کے قیام کی بات نہیں کی۔ مسلم رہنماؤں کی بڑی اکثریت نے تسلیم کیا کہ انڈونیشیا پنچ شیلا پر مبنی مذہبی اعتبار سے ایک غیر جانبدار ریاست ہو گی۔ اگرچہ تاریخی اعتبار سے ہمیں یہ رائے بھی ملتی ہے کہ شریعت کی علمبرداری کے متعلق مسلم شہری کی ذمہ داری کو آئین میں تسلیم کیا جائے۔ چالیس اور پچاس کے عشرے میں اسلامی جماعتیں شریعت تسلیم کروانے میں ناکام رہیں اور یہ ریاست میں اسلام کے باقاعدہ کردار کا مطالبہ کرنے والوں کیلئے خاصی بڑی ضرب تھی۔ اسی طرح اسلامی جماعتیں کسی بھی عام انتخاب میں 44 فیصد سے زیادہ ووٹ حاصل نہ کر سکیں۔ اسطرح وہ اسلامی اقدار کی حامل قانون سازی کیلئے ضروری اکثریت حاصل کرنے میں ناکام رہیں۔ انڈونیشیا کے بہت تھوڑے سے قوانین شریعت کے عکاس ہیں۔

یہ آئینی اور انتخابی اکائیاں دراصل اسلامی کمیونٹی کے اندر موجود نقطہ نظر کے بڑے بڑے اختلافات کی پیداوار ہیں۔ امت کی ابانگن اور روایت پرست اور جدت پسند سانتری گروپوں میں تقسیم نے واضح طور پر مختلف سیاسی مفادات اور ایجنڈوں کو جنم دیا ہے۔ اگرچہ مسلم رہنما اکثر اسلامی اتحاد کی نعرہ بازی استعمال کرتے ہیں۔ لیکن درحقیقت وہ صرف مشترک شدید خطرے کی صورت ہی متحد ہو پائے ہیں۔ بالعموم کوئی بڑا مذہبی گروپ ایسا نہیں جسے یقین ہو کہ کوئی دوسرا گروپ اسکے مذہبی و سیاسی مفادات کا نمائندہ ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی جدوجہد کا تشخص بھائی چارہ نہیں بلکہ امت کے اپنے اندر موجود مسابقت ہے۔

بلاشبہ ریاست میں اسلام کے کردار کے حوالے سے سیاسی اسلام نے اہم مراعات حاصل کی ہیں۔ محکمہ مذہبی امور کے ذریعے ایک خاصی بڑی مذہبی بیوروکریسی چلائی جا رہی ہے جو زیادہ تر اسلامی کمیونٹی کی خدمت کر رہی ہے۔ یکے بعد دیگرے آنے والی حکومتوں نے بھی اسلامی گروپوں کو وسیع تر وسائل دیئے ہیں۔ عملی اعتبار سے اعلیٰ ترین سیاسی حلقے میں اسلامی جذبے کو احترام دینے کی ضرورت کا احساس موجود ہے۔ مثال کے طور پر آئین میں ایسی کوئی پابندی موجود نہیں کہ صدر کا مسلمان ہونا لازم ہے لیکن عملاً کسی غیر مسلم کیلئے صدر بننا کم و بیش ناممکن ہے۔

MashalBooks.com

دوسرے سوال کے حوالے سے کہا جاسکتا ہے کہ اسلام عملاً قومی رہنماؤں اور حکومتوں کیلئے ہمیشہ سے جواز خیزی کرتا رہا ہے۔ سوئیکارنو اور سوہارتو حکومت کے چار عشروں کے دوران اسطرح کی جواز خیزی کیلئے مالی وسائل مہیا کئے گئے اور اسے حکومت کے اندر سیاسی اثر و رسوخ کی بجائے خود حکومتی حلقوں کے اندر رسائی کے مواقع فراہم کئے گئے۔ پچاس کے عشرے کے اوائل اور سوہارتو زوال کے بعد حالیہ سالوں میں اسلامی جماعتوں نے حکومتی اختیارات میں سے خاصا اہم حصہ لے لیا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ پالیسی اختلافات کے باعث حکومتی فیصلہ سازی پر انکا اثر محدود رہا ہے۔ چنانچہ کہا جاسکتا ہے کہ اسلام نے انڈونیشی سیاست میں شائد ہی کبھی آزادانہ، مربوط یا قوت معینہ کی حیثیت سے اثر ڈالا ہے۔

باب دہم

ریاستی جواز

(شاہرام اکبرزادہ)

اپنے اقتدار کو مضبوط کرنے اور اسکے اسلامی دعویداروں کو ختم کرنے کیلئے مسلم دنیا کے رہنما دوشاخہ پالیسی پر عمل پیرا نظر آتے ہیں۔ وہ بیک وقت رضا مندی کا حصول بھی چاہتے ہیں اور دبا کر رکھنے کیلئے کوشاں بھی رہتے ہیں۔ انکے ہاں ریاستی قوت کے مظاہر کے طور پر اسلامی علامات اور استعارات و تراکیب واضح نظر آتی ہیں۔ انکا جواز ہے کہ یوں وہ اسلام اور قومی شناخت کی وحدت کا اظہار کرتے ہیں۔ اسلامی علامات کو اختیار کرنے کا مقصد ریاستی جواز کو تقویت دینا اور اسکے قانونی، آئینی یا حکومتی پہلوؤں کو تکمیلی عنصر فراہم کرنا ہے۔ یہ عمل تمام مسلم ریاستوں کیلئے درست ہے۔ حتیٰ کہ اسلامی جمہوریہ ایران اور سعودی عرب پر بھی اس اصول کا اطلاق ہوتا ہے۔ حالانکہ ان دونوں ریاستوں میں اسلام کو مقتدرہ کا بنیادی ماخذ خیال کیا جاتا ہے۔ دونوں ریاستوں میں جمہوری ترنگ سے لے کر معاشرتی فلاح جیسے عوامل کے انضمام کو استعمال کرتے ہوئے مسلسل جواز خیزی کی جاتی ہے۔ اس رجحان کو پچھلے کچھ عشروں میں خاص طور پر تقویت ملی ہے۔ اور اسکا تعلق اسلامی حزب اختلاف کی تحریکوں سے ہے۔ حکمران طبقے اور سیاسی اسلام کے درمیان موجود تعلق کی حرکیات نے اسلام کے متعلق عامتہ الناس کی رائے اور سیاسی میدان پر اسکے اثرات پر فیصلہ کن اثر ڈالا ہے۔ زیادہ تر وقوعوں میں ان اثرات کا نتیجہ سیاسی قیادت کی خواہشات کے مطابق نہیں ہوتا۔ لیکن سیاسی مصلحت آمیزی کے تحت قیادت سیاسی میدان سے اسلام کو نکال باہر کرنے کیلئے کوئی جرات مندانہ قدم نہیں اٹھاتی۔ اسکی بجائے ریاست کی توجہ سرکاری علما کے ذریعے پھیلائے جانے والے پیغام کو کنٹرول کرنے پر مرکوز رہتی ہے۔ سرکار کی کوشش ہوتی ہے کہ اس پیغام میں فقط قناعت پسند اسلام پیش کیا جائے۔ یہ امر

MashalBooks.com

قدرے غیر واضح ہے کہ یہ کنٹرول کتنا موثر رہتا ہے۔ اس لئے کہ سیکولر اصطلاحات میں مسلم دنیا کی تفہیم کا امکان کم از کم ہو رہا ہے۔ لگتا ہے کہ مسلم دنیا میں دنیاوی اور مذہبی عملوں کی راہیں باہم نزدیک تر ہو رہی ہیں۔

اسلامی دنیا میں موجود یہ صورتحال سیکولر سیاسی قیادت اور ایک مخصوص رقبے پر قائم جدید ریاست کے جواز کیلئے کیا معنی رکھتی ہے؟ اگرچہ تاریخی اعتبار سے ریاست اور سیکولر قیادت باہم متعلق اور منسلک چلی آتی ہیں۔ لیکن لگتا ہے کہ انکے امکانات کا باہمی فاصلہ بڑھ سکتا ہے۔ ایک طرف تو ریاست اور مذہب کے درمیان موجود واضح خط امتیاز کا یورپی سیکولر تصور مسلم معاشرتوں کے ساتھ زیادہ سے زیادہ غیر متعلق یا ان چاہا ہونے لگا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ مخصوص سرحدوں کی حامل اور ایک قوم کی نمائندہ جدید ریاست کا ماڈل مقبولیت پکڑ رہا ہے۔ اسے تاریخ کا پلٹا ہی کہا جا سکتا ہے کہ مسلم دنیا میں جدید ریاست کی تخلیق میں مرکزی کردار ادا کرنے والی سیکولر قیادت کو خطرہ لاحق ہو رہا ہے کہ اسے نکال باہر کیا جائے گا۔ لیکن سیاست زور پکڑتی اور 'مخواہ اسلامی شکل میں' اپنا وجود برقرار رکھتی نظر آتی ہے۔ چنانچہ حاکم طبقے کے جواز کو سیاسی اسلام سے لاحق خطرے کی تعبیر کرتے ہوئے اسے ریاستی جواز کو لاحق خطرہ قرار دینا غلط ہوگا۔

پچھلے عشروں میں اسلامی گروپوں کی تاریخ اور رویے نے سیاسی اسلام کے تصور میں ریاستی سرحدوں کی اہمیت کی تصدیق کر دی ہے۔ اس نکتے کی وضاحت کیلئے تین مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ واضح ترین مثال غالباً اخوان المسلمین ہے۔ 1928ء میں یہ تحریک مصر میں حسن البنا نے شروع کی اور جلد ہی عرب دنیا کے دیگر سیاسی کارکن بھی اس سے متاثر ہونے لگے۔ اخوان کے سماجی انصاف اور اسلامی وحدت کی قوت کے پیغام کو عرب دنیا میں بالخصوص 1948ء اور بعد میں ہونے والی عرب اسرائیل جنگوں کے درمیان خصوصی مقبولیت ملی۔ پچاس کے عشرے میں اخوان المسلمین نے اردن، شام اور فلسطینی مقبوضہ علاقہ جات میں قدم جما لئے تھے۔ یہ توسیع وترقی بڑی متاثر کن تھی اور علاقائی کمیونٹی سے ماورا اتحاد کے تصور یعنی امت کے پہلے سے موجود ہونے کی آئینہ دار تھی۔ کم از کم عرب دنیا میں ایسا ہی تھا۔ ظاہر ہے کہ اخوان المسلمین واضح طور پر خدا کی زمین پر اللہ کی حکمرانی کے قیام کی دعویدار تھی جسے انسان کی بنائی ریاستی سرحدوں سے کچھ سروکار نہیں۔ اسکے باوجود جب مختلف ممالک میں اخوان المسلمین کو فروغ ملا تو ہر شاخ میں متعلقہ قومی مسائل کو ترجیح دی گئی۔ اسلامی وحدت کے آئیڈیل کو پرے دھکیل دیا گیا اور اسے

MashalBooks.com

مجردات سے متعلق قرار دیا گیا۔

فلسطینی تجربہ اس نکتے کی وضاحت کرتا ہے۔ ستر کے عشرے میں فلسطینی اخوان المسلمین کا رہنما احمد یاسین تھا۔ اس نے 1987ء میں انقلابی تحریک حماس چلائی۔ اپنی شکل میں اسلامی ہونے کے باجود اسکا مطمع نظر فقط فلسطین کی آزادی تھا۔

مولانا ابو الاعلیٰ مودودی نے 1941ء میں برصغیر میں جماعت اسلامی قائم کی۔ اگرچہ مودودی نے ہندو پاک کی تقسیم پر منتج ہونے والی مسلمانوں کی تحریک کی مخالفت کی لیکن پاکستان قائم ہونے کے بعد وہ ہجرت کرتے ہوئے لاہور چلا گیا۔ اسکے سیاسی فلسفے پر معاصرین کا اثر تھا۔ مودودی قرار دیتا تھا کہ جب تک شریعت کو بالا دستی حاصل نہ ہو کوئی بھی سیاسی نظام اور جغرافیائی تقسیم باجواز نہیں۔ بنگلہ دیش اور پاکستان دونوں میں جماعت اسلامی نے اس اصول کو رہنما بنائے رکھا۔ اس جماعت نے بنگلہ دیش کی مخالفت کی کیونکہ وہ برصغیر کی مسلم آبادی کی ایک اور تقسیم کی مخالف تھی۔ جیسا کہ اس کتاب میں شامل تاج ہاشمی کے مضمون سے پتہ چلتا ہے، بنگلہ دیش کی جماعت اسلامی بھی اسی لئے آزادی کے خلاف تھی۔ ہندو پاک کی تقسیم کی طرح مغربی پاکستان سے بنگلہ دیش کی علیحدگی کو بھی امت کے آئیڈیل پر ایک ضرب خیال کیا گیا۔ لیکن پاکستان اور بنگلہ دیش دونوں ریاستوں میں جماعت نے اپنی اپنی ریاستوں کے ساتھ مفاہمت کا عمل اپنایا۔ پاکستان کی جماعت اسلامی قانون ساز اداروں میں اپنا آپ ثابت کرتی نظر آتی رہی ہے۔ اسی طرح بنگلہ دیش میں بھی جماعت اسلامی نے نظام کے اندر رہتے ہوئے ایک مسلمہ سیاسی جماعت کی حیثیت سے کام کیا۔ ہوسکتا ہے کہ جماعتی رہنماؤں کے دلوں میں بالاخر اسلامی وحدت کا خیال زندہ ہو۔ لیکن وہ اپنی اپنی ریاستوں کی حدود میں جاری پالیسیوں اور عملوں پر اس خواب کو اثر انداز نہیں ہونے دیتے۔ یوں جماعت نے سیاست میں نتائجیت کی راہ اپنائی ہے جو علاقائی ریاست کی منظوری کے مترادف نہیں تو اس پر قناعت کے مترادف ضرور ہے۔

اسلامی آئیڈیئے پر قومی ریاست کو ترجیح دینے کی ایک مثال تاشقند میں ہیڈ آفس کی حامل تنظیم ''وسط ایشیا مفتیات'' کی تاریخ ہے۔ یہ تنظیم وسط ایشیا کی پانچ جمہوریاؤں کی ضروریات پوری کرنے کیلئے 1943ء میں قائم کی گئی۔ جب وسط ایشیا کی یہ ریاستیں سوویت یونین کے کھنڈرات سے ابھر رہی تھیں تو اس تنظیم کو مرکز گریز قوتوں کا تجربہ ہوا۔ سوویت انہدام

MashalBooks.com

کے آغاز میں ہی مفقیات کی قازق شاخ نے مرکزی ادارے سے اپنا رابطہ توڑا اور ایک خود مختار قومی ادارہ بن گئی۔ 1992ء اور 1993ء میں مفتیات کی دیگر علاقائی شاخیں بھی اسی تجربے سے گزریں جونہی کسی جمہوریہ نے اپنی آزادی کا اعلان کیا اس میں قائم مفتیات کی شاخ قومی ادارے کی حیثیت اختیار کر گئی۔ بلاشبہ اس عمل میں سیاسی مقتدرہ کی خواہش بھی شامل تھی جو نو آزاد ریاستوں کی ہر سرکاری تنظیم پر اپنا ٹھپہ لگانا چاہتی تھی ورائے قومی مفتیات کی جگہ قومی اسلامی ادراروں نے لی۔ یہ عمل اپنی اصل میں قوم/ریاست ساز منصوبے کے ساتھ ہم آہنگ تھا۔ مزے کی بات یہ ہے کہ علما اور بالخصوص تاشقند کے علما نے کسی خاص مزاحمت کے بغیر مفتیات کو ٹوٹنے دیا۔ لگتا ہے کہ تمام عالم ذہنی طور پر خود مختار ریاست کی منطق پر پہلے سے متفق تھے۔ مفتیات کی مختلف شاخوں نے اپنے الگ ہونے کے جواز میں یہ منطق بار بار پیش کی کہ ان پانچ ریاستوں کے یہ ادارے اگر ازبکستان میں قائم یعنی ایک غیر ملکی ادارے کے سامنے جواب دہ رہتے ہیں تو اپنی اپنی قوم کی خدمت کس طرح کریں گے۔

ورائے قومیت امت کے علمبردار دلیل دے سکتے ہیں کہ موجودہ ریاستوں کے ساتھ نتائجی مفاہمتوں کا مطلب اسلامی وحدت کے آئیڈیل سے انحراف نہیں۔ اس صورتحال میں بقا کیلئے نتائجیت ضروری ہے لیکن کیا نتائجیت خواب پر حاوی ہوسکتی ہے؟ سعودی عرب اور ایران میں جہاں بظاہر اسلامی اصولوں کی عملداری ہے نظر آتا ہے کہ انسان کی بنائی ہوئی ریاست کی خود مختاری مسلم وحدت کے اسلامی اہداف پر غالب آجاتی ہے یا پھر اسے اور الوہی احکام کو ریاستی مفاد میں استعمال کرتی ہے۔ دنیا بھر میں پھیلی مسلم کمیونٹیوں کو ملنے والی سعودی مالی امداد جس قدر اسلام کے فروغ کیلئے ہے اسی قدر سعودی عرب کو فراخ دل اور سخی ثابت کرنے کی غرض سے بھی ہے۔ سعودی حکمران مسلم دنیا کی قیادت کے دعویدار ہیں۔ اور ان کا تصور انکے دعوے کو تقویت دیتا ہے۔ سعودی عرب نے او آئی سی اور مسلم ورلڈ لیگ جیسی تنظیموں کو اپنے ہاں ہیڈ کوارٹر کی اجازت دے رکھی ہے تاکہ اپنے اس امیج کو تقویت دے سکے۔ اسی طرح کا مقدمہ ایران کے خلاف بھی پیش کیا جاسکتا ہے جو بین الاقوامی معاملات کے متعلق پالیسی وضع کرتے ہوئے حقیقی سیاسی قطب نما استعمال کرتا ہے۔ اپنے قیام کے بعد سے ہی اس اسلامی جمہوریہ کے تعلقات اپنی اسلامی ہمسایہ ریاستوں کے ساتھ کشیدہ چلے آرہے ہیں۔ 88-1980ء کی ایران عراق جنگ میں عراق کو عرب ریاستوں کی حمایت ملنے کے بعد یہ تعلقات اور بھی پیچیدہ ہو گئے

ہیں۔ ایرانی خارجہ پالیسی میں مسلم وحدت کے آئیڈیل کے عملی مضمرات نہ ہونے کے برابر ہیں۔ ممکن ہے کہ جزواً اس امر کا تعلق شیعہ سنی تفاوت سے بھی ہو جو شیعہ اکثریت کے حامل ایران اور سنی اکثریت کی حامل باقی مسلم دنیا کے درمیان موجود ہے۔ لبنان میں حزب اللہ اور دیگر عسکری شیعہ گروپوں کو ملنے والی ایرانی معاونت فرقہ وارانہ بنیاد پر تعاون اور وابستگی کی شہادت سمجھی جاسکتی ہے۔لیکن اس معاونت کا ایک اور پہلو بھی ہے جو مذہبی نہیں۔اس طرح کی معاونت کو غیرمذہبی مقاصد کیلئے مذہبی رشتوں کا استعمال کہا جاسکتا ہے اور اس حوالے سے مسلم دنیا کی رہنمائی کیلئے سعودی عرب اور ایران کے درمیان باہمی کشمکش موجود ہوسکتی ہے۔ بالخصوص جب ایران عراق جنگ عروج پر تھی تو حزب اللہ کو ملنے والی ایرانی معاونت بھی زوروں پر تھی۔ زیادہ امکان یہی ہے کہ تب جنوبی لبنان پر قابض اسرائیل کے خلاف سرگرم حزب اللہ کو امداد دے کر ایران مسلم دنیا میں مقبولیت کا خواہاں ہو۔ اسرائیلی جارحیت کے خلاف عوامی غم و غصے اور مشرق وسطٰی کی حکومتوں کی بے عملی نے ایران کو ایک موقعہ فراہم کردیا کہ وہ عرب ریاستوں پر دباؤ ڈالنے کیلئے عرب عوام کو براہ راست متوجہ کرے۔ تہران میں خارجہ پالیسی پر کسی پرآہنگ اتفاق رائے کا مفروضہ قائم کرنا مشکل ہے۔ وہاں اعتدال پسندوں اور شدت پسندوں کے مابین ہمہ وقت کشمکش چلتی ہے۔ اس کے باوجود کوئی بھی گروہ مسلم وحدت کے آئیڈیل کا علمبردار نہیں۔ مسلم وحدت سے قطع نظر ایرانی شیعہ وحدت کے بھی قائل نظر نہیں آتے۔ ٹرانس کاکسس میں ایران نے شیعہ آذربائیجان کے خلاف جنگ میں عیسائی آرمینیا کی کھل کر حمایت کی تھی۔ بعض مبصرین کو دیکھ کر حیرت ہوئی کہ شیعہ اور نسلی تعلقات کے باوجود ایران نے باکو کی حمایت نہ کی۔ درحقیقت ایرانی آذری کمیونٹی اور آذربائیجان کے درمیان موجود نسلی تعلق نے ہی ایران کو یہ اندازفکر اختیار کرنے پر مجبور کیا تھا۔ اسے خدشہ تھا کہ آذری علیحدی پسندوں کو باکو سے تحریک مل سکتی ہے۔ لگتا ہے کہ سیاسی اسلام نے ایران میں ایک چکر پورا کرلیا ہے۔ یہ دنیاوی ریاست پر اسلام کی برتری سے چلا اور اسلامی آئیڈیل کی قیمت پر سیاست کو ترجیح دینے تک چلا آیا۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ عسکریت پسند دیگر اسلامی تحریکیں بھی یہی انداز اختیار کرنے کو ہیں۔

اگر بیان مذکورہ بالا کو قاعدہ مان لیا جائے تو بھی قابل توجہ استثنا موجود ہیں۔ 'حزب التحریر' (Liberation Party) ان میں سے اہم ترین ہے جو ورائے قومیت نقطہ نظر کی دعویدار ہے اور ریاستی سرحدوں سے بالاتر ہوکر امت کو اسلامی نقطہ نظر سے جائز شکل میں لانا چاہتی ہے

MashalBooks.com

یعنی خلافت۔ یہ پارٹی 1952ء میں یروشلم میں تقی الدین النبہانی نے قائم کی تھی۔ خدا کے اقتدار کے لامحدود ہونے اور غالباً فلسطینیوں کے انتشار سے تحریک پاکر حزب التحریر موجودہ ریاستی سرحدوں سے ماورا ہونے کی راہ پر چل نکلی۔ اس نے تمام مسلم معاشرتوں کے اشتمال سے واحد اسلامی ریاست کی تخلیق نو کا خیال پیش کیا۔(4) دارالسلام میں خلافت کا قیام مروج بدعنوانی اور کفر کے خلاف جہاد کا متقاضی ہے۔ یہ اس امر کا تقاضا کرتا ہے کہ خلافت سے سوائے شریعت کے باقی ہر چیز ختم کردی جائے(5)۔لیکن اس عالمگیر پیغام کی عملی تشکیل وتعبیر کیلئے ضروری ہے کہ اس کی بنیاد زمان و مکان میں رکھی جائے۔

''اگرچہ اسلام ایک عالمگیر آئیڈیالوجی ہے لیکن اس کا طریق کسی کو اجازت نہیں دیتا کہ وہ عالمگیر پیمانے پر اس کے لئے ایک بار پھر آغاز سے کام کرے۔ تاہم یہ ضروری ہے کہ عالمگیر پیمانے پر اس کی طرف آنے کی دعوت دی جائے اور کسی ایک ملک میں اس کے لئے میدان کار طے کیا جائے۔ میدان کار ایک سے زیادہ ممالک میں بھی قائم کیا جاسکتا ہے۔حتیٰ کہ ، اسلام وہاں نافذ ہوجائے اور اسلامی ریاست وجود میں آجائے(6)''۔

حزب التحریر خاصی شاطر کھلاڑی واقع ہوئی ہے۔ یہ دنیا کے ان علاقوں میں کام کرتی رہی ہے جسے سیاسی ماحول کے اعتبار سے مشکل ترین کہا جاسکتا ہے۔ اس جماعت کی مصر، عراق، اردن، لیبیا، شام، تیونس اور ازبکستان میں موجودگی ثابت کرتی ہے کہ اس کا بالشویک فعلی فلسفہ خاصا موثر رہا ہے۔ اس جماعت کے اپنے ویب پیج پر اس کے فلسفے کو تین مراحل پر مشتمل بتایا گیا ہے: (1) پارٹی کیڈر کا قیام جو لینینسٹ پیشہ ور انقلابیوں کا سا ہو ہونا چاہئیے۔ (2) پروپیگنڈا اور مسلم کمیونٹی کے ساتھ وسیع تر تعامل اور (3) سیاسی طاقت کا حصول اور اسلام کا 'عمومی اور جامع نفاذ اور اس کے پیغام کی دنیا تک ترسیل'۔ مذکورہ بالا معاشروں میں حزب التحریر کی کامیابی قابل ذکر ہے۔ یہ کامیابی مقامی مسائل کو سمجھنے کے ساتھ ساتھ اسلامی حکومت کے اندر سماجی انصاف کے متعلق جزیک احساسات کی بیداری ہے۔ زیادہ امکان اس بات کا ہے کہ پارٹی کو حاصل معاونت روزمرہ کے سماجی فلاحی معاملات میں اس کی کارگزاری ہو۔ زیادہ امکان یہی ہے کہ مقامی سطح پر پارٹی کی مقبولیت کثیر قومی خلافت کے متعلق تصورات کی بجائے انہی عملی خدمات پر ہو۔ یہ امر ان معاشروں کیلئے بالخصوص درست ہے جن کے ہاں اسلامی تاریخ اور فلسفے کی معلومات عمومی سطح پر بہت کم ہیں۔ ازبکستان ایک ایسی ہی مثال ہے۔ چنانچہ لگتا ہے کہ نعرے کی

سطح پر نہ سہی لیکن عملاً حزب التحریر کے اغراض و مقاصد بھی بدل گئے ہیں۔ اسے بھی ریاست پر مبنی سیاست کی تجاذبی قوتوں نے اپنی طرف کھینچ لیا ہے اور وہ بھی عالمگیریت اور ورائے قومیت خلافت سے عملاً دست کش ہوتی نظر آتی ہے۔

اس کتاب کے مصنفین نے بھی ثابت کیا ہے کہ اسلام سے پھوٹنے والے جواز کو باضابطہ طور پر کاشت کیا جاتا ہے۔ اس کے نتیجے میں ایک ایسے عمل کا آغاز ہوتا ہے جو ایک عمل متناقضہ میں اپنے کاشت کار حکمران طبقے کے جواز کی شکست وریخت کرنے لگتا ہے۔ جب اسلام کو رسمی یا غیر رسمی طور پر سیاسی سطح پر لے آیا جاتا ہے تو اسے حکومتی پالیسیوں کی جانچ کی اتھارٹی مل جاتی ہے اور کوئی بھی سیکولر ریاست اس عمل کو تسلیم یا برداشت کرنے پر تیار نہیں ہوتی۔ اسلام کو سیاست میں تسلیم کرنے کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ سیاسی اسلامی تنظیموں کو عوام تک رسائی میں کامیابی حاصل ہوئی۔ ان تنظیموں کے لہجے کا بڑھتا تحکم اسی کامیابی کا نتیجہ ہے۔ سیاسی اسلامی تنظیموں کے اس ادعا کے باعث سیاسی مقتدرہ کو نئے چیلنجوں کا سامنا ہے اور اسے ایک مجہول مدافعانہ جنگ لڑنا پڑ رہی ہے۔ اسے اسلام کی حلقہ بگوشی میں اپنے خلوص کا ثبوت دینا بھی مشکل ہے اور اپنی پیش کردہ اسلام کی تعبیر کو معتبر ثابت کرنا بھی۔ حکمران طبقہ اپنی حکومت کی جواز خیزی کیلئے اسلام سے سند لانا چاہتا ہے اور اسی عمل نے اسے لوگوں کیلئے زیادہ آسان ہدف بنادیا ہے۔ لیکن حکومتوں کے جواز کو لاحق سیاسی اسلام کا چیلنج ریاستی حدود میں آنے والی سیاست سے ماورا نہیں۔ مسلم معاشروں کی علاقائی حدود کے خاتمے کا تصور موجود رہا ہے اور اس نے سیاسی متخیلہ پر اپنے نقوش مرتب کئے ہیں۔ الوہی اقتدار اعلیٰ کی برتری کا خواہاں سیاسی اسلام ریاستی حدود میں سمٹتا نظر آتا ہے۔ ورائے قومیت امت اور باقی دنیا یعنی دارالحرب کے درمیان کشاکش اور تصادم روز بروز غیر متعلق اور عملاً غیر افادی ہوتا جارہا ہے۔ نتیجتاً سیاسی اسلام جو مسلم معاشروں کی ریاستی سیاست کے اعتبار سے اہم ہے، اپنے اثرات میں بین الریاستی تعلقات کی ماہیت پر زیادہ اثر انداز نہیں ہوسکتا۔ اس لیے کہ بین الریاستی تعلقات کی نوعیت ریاستوں کے اپنے مفادات پر ہے نہ کہ اس پر آئیڈیالوجی غالب ہے۔

(25-01-2006)

MashalBooks.com