سرمایہ دارانہ مغربی فکر کا-بحیثیت مبدأ، تہذیب اور ثقافت - ردّ

حزب التحریر کی شائع کردہ

سرمایہ دارانہ مغربی فکر کا- بحیثیت

مبدأ، تہذیب اور ثقافت -ردّ

حزب التحریر کی شائع کردہ

یہ کتاب حزب التحریر کی مطبوعات میں سے ہے

پہلا ایڈیشن: صفر 1443ھ

بمطابق: ستمبر 2021ء

بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم

﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾

”اور کہہ دیجیے کہ حق آ گیا اور باطل مٹ گیا۔ بے شک باطل کو مٹنا ہی تھا“

[الإسراء: 81]

فہرست

مقدمہ 1

مغربی سرمایہ دارانہ فکر کا تعارف: اس کا اصل آغاز، اس کی ماہیت اور اس کا رَد 5

مغربی فکر کا ظہور (Emergence) 6

مغربی فکر کی ماہیت 16

مغربی طریقۂ تفکیر (Method of Thinking) کا رَد 24

عقل اور عقل پرستی (Reason and Rationalism) 24

سائنس اور سائنسی طریقہ کار 38

حقیقت (سچائی) کے تصور سے متعلق 48

مغربی تہذیب کے عقیدے کا رد 55

سیکولرازم کا بطور عقیدہ باطل ہونا: 60

سیکولرازم کا بطور فکری قاعدہ (Intellectual basis) باطل ہونا: 71

سیکولرازم کا بطور فکری قیادت (Intellectual leadership) باطل ہونا: 75

سرمایہ دارانہ نظریے کے پھیلاؤ کے مغربی طریقۂ کار کا ردّ 77

سرمایہ داروں کا اپنے نظریے کو پھیلانے کا طریقہ: 77

مغربی استعمار کا تاریخی پس منظر: 79

مغربی استعمار کا فکری پس منظر: 81

مغرب کے استعماری طریقے کا ردّ 82

مغربی سرمایہ دارانہ نظام کا رَد 86

سرمایہ دارانہ معاشی نظام کا رَد 88

1۔ اقتصادی مواد (تجارتی اشیاء اور خدمات): 91

2۔ آزادئ ملکیت (نجی ملکیت): 93

3۔ پیداوار کا مفہوم: 96

4۔ معاشی مسئلہ: 97

جمہوری نظامِ حکومت کا رَد 102

مغربی معاشرتی نظام کا رَد 119

1۔ مرد اور عورت کے بارے میں نقطۂ نظر: 123

2۔ جنسی تعلقات: 130

مغربی تہذیب کے اہم تصورات (مفاہیم) کا رَد 138

انفرادیت کی فکر کا رَد 138

آزادی (Freedom) کی فکر کا رَد 149

خلاصہ کلام اور نجات کا پیغام 158

مقدمہ

مغربی فکر کا ڈھانچہ انیسویں صدی عیسوی میں پایۂ تکمیل تک پہنچ چکا تھا۔ اس کے بعد یہ محض اپنے بانیوں کے خیالات اور نظریات کی بجائے ایک جامع نظریے میں تبدیل ہو گیا، جس کا اپنا عقیدہ اور نظام تھا۔ یہ تہذیبی اور ثقافتی تصورات کے ساتھ ساتھ اجتماعی طور پر سرمایہ دارانہ نظریے کے نام سے جانا جانے لگا۔ اسے مغربی یورپی اقوام نے اپنایا، جنہوں نے نو آبادیاتی استعماری نظام کے ذریعے اسے پوری دنیا بشمول اسلامی دنیا تک پہنچایا۔ اُس وقت کی سپر پاور برطانیہ کی سربراہی میں مغربی ممالک اسلامی خلافت (خلافتِ عثمانیہ) کو غیر مستحکم کرنے میں کامیاب رہے۔ خلافت کی ثقافتی ترقی جمود کا شکار ہو چکی تھی اور اس کے مسلمان شہری نتیجہ خیز (productive) طریقے سے سوچنا ترک کر چکے تھے۔ پس اسلامی خلافت کے بعض حصے استعماری قبضے میں چلے گئے، جبکہ اس کا عالمی سیاسی اثر و رسوخ بتدریج کم ہوتا گیا، یہاں تک کہ اسے (Sick man) "بیمار بوڑھا آدمی" کہا جانے لگا، جو دنیا کی طرف سے اپنی موت کے اعلان کا انتظار کر رہا تھا۔ یہ بیسویں صدی عیسوی (چودھویں صدی ہجری) کے آغاز میں ہوا، یعنی سنہ 1924 عیسوی میں کہ جب اسلامی ریاست خلافت کو باضابطہ طور پر ختم کر دیا گیا۔ ریاست کے انہدام کے بعد، اسلام اب عالمی سیاسی میدان میں ایک ایسے نظریے کے طور پر موجود نہیں جسے ایک ریاست نے اپنایا ہو، البتہ یہ دنیا میں افراد اور گروہوں کے اپنائے جانے کی بنا پر بدستور موجود ہے۔

بیسویں صدی عیسوی کے اختتام نے محض ایک عظیم طاقت یعنی اسلامی خلافت کے زوال کا مشاہدہ نہیں کیا۔ بلکہ اس نے ایک اور بڑی طاقت کے اُبھرنے کا مشاہدہ بھی کیا جو سرمایہ دارانہ نظریے

سے اس کے عقیدے اور نظام دونوں میں متصادم تھی، حالانکہ یہ درحقیقت خود مغربی فکر سے ہی اُبھری تھی۔ یہ مغربی فکر کی مادہ پرستانہ روشن خیالی (enlightenment) کی کوکھ سے پیدا ہوئی تھی اور اس کی پرورش اور تربیت مغربی فکر کے ہی ثقافتی ماحول میں ہوئی تھی۔ افسوس، کمیونسٹ نظریہ ایسا ہی تھا، جیسا کہ یہ تھا! 1917 عیسوی میں سوویت یونین مارکسِسٹ سوشلزم (مارکسِسٹ اشتراکیت) کے تصور پر قائم ہوئی۔ اس طرح کمیونزم عالمی سیاسی میدان میں ایک ایسے نظریے کے طور پر نمودار ہوا جس کو ایک ریاست نے اپنایا ہوا تھا۔ بین الاقوامی تنازعہ دو نظریات، کمیونزم اور سرمایہ دارانہ نظام کے درمیان تصادم تک محدود رہا۔ تاہم کمیونزم زیادہ دیر تک قائم نہ رہ سکا اور بیسویں صدی عیسوی کے آخر میں زوال پذیر ہو گیا، خصوصاً 1989 عیسوی میں جو کہ برلن دیوار (Berlin Wall) کے انہدام کا سال تھا۔ کمیونزم کے بطور ریاست اور نظریے کے زوال کے بعد، مغربی سرمایہ دارانہ نظام، جس کی قیادت اب ریاست ہائے متحدہ امریکہ کر رہا تھا، نے مارکسِسٹ سوشلزم پر لبرل سرمایہ داری کی فتح کا اعلان بھرپور جوش اور حد سے زیادہ اعتماد کے ساتھ کیا۔ اس نے 'تاریخ کے خاتمے' کا اعلان کیا اور 'گلوبلائزیشن' کے جھنڈے تلے جدید استعماری نو آبادیاتی نظام (neo-colonialism) کے ذریعے اپنے نظریے اور طرزِ زندگی کو مسلط کرنا شروع کیا۔

حقیقت یہ ہے کہ تاریخ ابھی ختم نہیں ہوئی۔ ایک فکری کشمکش ابھی جاری ہے جس میں ایک طرف اسلام افراد، جماعتوں، گروہوں اور ایک اُمت کے طور پر موجود ہے جبکہ دوسری طرف سرمایہ دارانہ نظام ایک ایسی ریاست کے طور پر موجود ہے جس کے پاس ہر قسم اور شکل کا اختیار اور طاقت موجود ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اِذن سے اسلامی خلافت کے قیام کے بعد یہ کشمکش جلد ہی تہذیبی اور

بین الاقوامی تنازعہ کی شکل اختیار کر جائے گی اور اسلامی خلافت کے ناگزیر اور عنقریب قیام کے متعلق مغرب مسلمانوں سے بھی زیادہ آگاہی رکھتا ہے۔

گزشتہ تین دہائیوں نے امتِ مسلمہ میں اس کے نظریے، تہذیب اور ثقافت سے متعلق بیداری میں اضافے کا مشاہدہ کیا ہے۔ انہوں (پچھلی تین دہائیوں) نے امت کی اس گہری خواہش کا بھی مشاہدہ کیا ہے کہ نبوت کے نقشِ قدم پر ہدایت یافتہ خلافت (خلافتِ راشدہ) کے قیام کے ذریعے اسلامی طرزِ زندگی کا دوبارہ احیاء کیا جائے۔ مغرب اس معاملے سے بخوبی واقف ہے، بالکل اسی طرح جس طرح وہ اپنی فطری حقیقت سے واقف ہے، اور اس کے اپنے زوال کا آغاز اس کی فکری تعمیرات میں گہری دراڑوں کی صورت میں ظاہر ہونا شروع ہو گیا ہے۔ اگر مسلمان فکری اور سیاسی تصادم میں مہارت کے ساتھ مشغول ہوں، خصوصاً اپنی ریاست کی بحالی کے بعد، تو مغربی سرمایہ دارانہ تہذیب کا زوال امرِ ناگزیر بن جائے گا۔ یہ سرمایہ دارانہ نظام کی فکری بنیاد کے باطل ہونے، اور اس فکری بنیاد سے نکلنے والے تصورات اور معالجات کے فاسد ہونے کا فطری نتیجہ ہے۔ پس، مغربی نشاۃ ثانیہ نہ تو حقیقی احیاء ہے اور نہ ہی یہ روشن خیال فکری بنیاد اور مثبت روحانی بنیاد پر مبنی ہے۔ یہ محض ایسے متعدد انسانی خیالات، فلسفوں، رجحانات اور تصورات کے امتزاج پر مبنی ہے، جو کئی صدیوں کے عرصے میں تشکیل پائے۔ کچھ لو اور کچھ دو، تصادم، جنگ، تجربہ پرستی (empiricism) اور تخفیف پسندی (reductionism) سب نے ایک مخصوص تہذیب اور ثقافت کے تصور کو تشکیل دیا، جو اس کے حامیوں کے دعوے کے مطابق، مغربی انسان کو آزادی اور خوشی پہنچانے کے لیے ہے۔ مغربی فکر نہ صرف مغرب کے لیے مصائب اور زنجیروں کا ذریعہ بن گئی بلکہ پوری دنیا کے لیے مصائب کا باعث بن گئی۔

اسلام اور مغرب کے درمیان تنازعہ، چاہے وہ حال میں ہو یا مستقبل میں، چاہے اس میں افراد شریک ہوں یا ریاستیں، چاہے وہ مادی اعمال کے طور پر ظاہر ہو یا نہ ہو، اپنی روح اور حقیقت میں، ایک فکری تنازعہ ہے۔ یہ ایسے افکار اور تصورات (مفاہیم) کے مابین ایک فکری تصادم ہے جو نہ صرف مختلف بلکہ متضاد نظریات، تہذیبوں اور ثقافتوں سے اُبھرتے ہیں۔ اب جبکہ امت مسلمہ اپنا مرکزی تہذیبی کردار دوبارہ اپنانے کی تیاری کر رہی ہے، تو اس پر لازم ہو گیا ہے کہ وہ اس مغربی فکر کی نوعیت کا گہرا ادراک کرے جس کے خلاف وہ جدوجہد کر رہی ہے۔ امت کو شعوری طور پر اپنے اصولوں، بنیادوں، اقدار اور طریقوں کو سمجھنا ہو گا۔ اسے ایک گہری اور روشن خیال سوچ سے مسلح ہونا پڑے گا تاکہ وہ مغربی فکر سے نبرد آزما ہو سکے اور اس کی کمزوری اور باطل حقیقت کو بے نقاب کر سکے۔

" سرمایہ دارانہ مغربی فکر کا رَد" نامی اس کتاب میں ہم مغربی تہذیب اور ثقافت کی حقیقت کے ساتھ ساتھ عقیدے اور نظام کے حوالے سے سرمایہ دارانہ نظریے کی حقیقت کا بھی جائزہ لیں گے۔ ہم مغربی تفکیر (thinking) کی ابتدا اور علم، طریقوں، افکار اور تصورات (مفاہیم) کے موضوعات میں اس کے نتائج کو واضح کریں گے۔ ہم نے اس کتاب میں عقلی شواہد کے ذریعے اس نظریے کے مکمل طور پر باطل اور فاسد ہونے کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے۔ ہم ٹیڑھی لکیر کے ساتھ سیدھی لکیر کھینچتے ہیں تاکہ ہر عاقل شخص کے سامنے گمراہی اور سچائی اور اندھیرے سے روشنی کا فرق واضح ہو جائے۔

مغربی سرمایہ دارانہ فکر کا تعارف: اس کا اصل آغاز، اس کی ماہیت اور اس کا رَد

فکر عقل اور ادراک ہے۔ اسے فکر کہا جاتا ہے اگرچہ اس سے مراد تفکیر (thinking) ہے، یعنی سوچنے کا عمل اور اشیاء اور معاملات پر فیصلہ سنانا۔ اس سے مراد تفکیر سے حاصل ہونے والا نتیجہ بھی ہے، یعنی وہ فیصلے یا رائے جن پر انسان اپنی عقل یا سوچنے کے عمل کے ذریعے پہنچتا ہے۔ 'مغربی فکر' کہنے سے ہماری مراد مندرجہ بالا سب کچھ ہے۔ اس سے مراد مغرب کی طرف سے اپنایا گیا سوچنے کا عمل ہے اور اشیاء اور معاملات پر فیصلہ سنانے کا طریقہ، یعنی مغرب کا فکری طریقہ کار اور معیار (criteria)۔ اس میں اس کی عقل کے ثمرات اور اس کی تفکیر کی وہ نتائج بھی شامل ہیں جو علم، افکار اور مفاہیم (concepts) سے متعلق ہیں اور نظریے، تہذیب اور ثقافت میں ظاہر ہوتے ہیں۔

تردید سے مراد اس کے فکری ڈھانچے کو مسمار کرنا، اس کے احکام اور معالجات (treatments) کو باطل ثابت کرنا اور اس کے دلائل کا رد کرنا ہے۔ یہ اس کی گمراہی اور باطل حقیقت کی وضاحت کرنا ہے، اور اس فساد کی طرف توجہ مبذول کرانا ہے جو اس کی تفکیر، اس فکر کے نتائج، علم، طریقہ کار، اساس، تہذیب اور ثقافت میں پایا جاتا ہے۔ مغربی فکر کی تردید اُس اساس کا رد ہے جس پر مغربی فکر قائم ہے۔ اس کے تمام ذیلی خیالات یا ثانوی مفاہیم کا رد کرنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ نظریات، تہذیبیں اور ثقافتیں ایسے ستونوں، دعوؤں اور بنیادوں پر قائم ہوتی ہیں جو منفرد ہوتی ہیں۔ ان سے ابھرنے والے معالجات میں احکام و قوانین بھی شامل ہوتے ہیں۔ ذیلی افکار انہی پر استوار ہوتے ہیں جبکہ علم انہی پر قائم ہوتا ہے۔ تردید جڑوں اور بنیادوں کو مسمار کرنے سے حاصل ہوتی ہے، جس سے ستون منہدم ہو جاتے ہیں، چنانچہ جو کچھ ان پر تعمیر کیا گیا تھا وہ سب تباہ ہو جاتا ہے۔ پس یہ اس حقیقت کی تصدیق کرنا ہے کہ زندگی سے متعلق مغربی تصورات (مفاہیم) باطل ہیں اور اس امر کی طرف توجہ

مبذول کرنا ہے کہ زندگی کے تمام امور کے لئے مغربی معالجات فاسد ہیں۔ یہ اس بنیاد کا رد ہے جس پر مغربی فکر قائم ہے۔

تردید کا عمل شروع کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم مغربی فکر کی ماہیت، اس کے عقیدے، اس کے نظریے کی ترویج کے طریقہ کار، اس کے فلسفے، اس کے معالجات، بنیاد، اساس، اقدار اور معیار کو واضح کریں۔ اس سب سے پہلے، ہم تاریخی سیاق وسباق پر نظر ثانی کریں گے، جس سے اس امر کی وضاحت ہو گی کہ اس قسم کی فکر کس طرح ابھری اور اس کے ماخذ کیا تھے۔ یہ تعارف اس فکر کی نوعیت جانچنے میں مدد دے گا جس پر یہ تحقیق کی گئی ہے۔ یہ اس فکر کی حقیقت سے متعلق مرتکز آگاہی (crystallized awareness) تک پہنچنے میں مدد دے گا، جس کے نتیجے میں اس کی صفات اور خصوصیات کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔

مغربی فکر کا ظہور (Emergence)

اہل مغرب اپنی فکر کی تاریخ کے بارے میں مختلف آراء رکھتے ہیں، یعنی اپنی تہذیب اور اپنی جدید ثقافت کے ظہور کے مراحل سے متعلق، جنہیں 'روشن خیال' اور 'جدید' کہا جاتا ہے۔ بعض اہل مغرب نے تاریخ کو تین ادوار میں تقسیم کیا: قدیم دور (Antiquity)، قرون وسطیٰ (Middle Ages) اور جدید دور (Modern age)۔ یہ جامع تقسیم غالب اور رائج ہے۔ ان میں سے بعض نے اس کی مزید تفصیل دی جیسے مورس بشپ (Morris Bishop) جو اپنی کتاب "The Middle Ages" میں اس بات پر زور دیتا ہے کہ قرون وسطیٰ کا آغاز سقوطِ روم سے ہوا اور وہ ان ادوار کو تاریک دور (Dark Ages) اور اعلیٰ قرون وسطیٰ (High Middle Ages) کے ادوار میں تقسیم کرتا ہے۔ بشپ 29 مئی 1453ء، وہ دن جب (مسلمانوں کے ہاتھوں) قسطنطنیہ فتح ہوا تھا، کو مغربی تاریخ میں

ایسی تبدیلیوں کے ایام (hinge-dates) میں سے ایک دن شمار کرتا ہے، جو کہ "قرون وسطیٰ کے اختتام اور جدید دور کے آغاز کی علامت ہے"۔ ہربرٹ البرٹ لارنس فشر (Herbet Albert Laurens Fisher) اپنی تین جلدوں پر مشتمل کتاب "یورپ کی تاریخ (A History of Europe)" میں دعویٰ کرتا ہے کہ قرون وسطیٰ کے اختتام تک نشاۃِ ثانیہ (renaissance)، اصلاح (reformation)، اور عقل (reason) کا دور شروع ہو چکا تھا۔ فشر نے اس بات پر زور دیا کہ "قرون وسطیٰ کو جدید دنیا سے علیحدہ کرنے کے لیے کسی ایک تاریخ کا تعین نہیں کیا جا سکتا"۔

اہل مغرب میں سے بعض وہ ہیں جو ان مراحل کی مزید وضاحت کرتے ہیں جن سے مغربی فکر گزری، جیسے وِل ڈیورنٹ (Will Durant) نے اپنی "تہذیب کی کہانی (The Story of Civilization)" میں اور رولینڈ این سٹرومبرگ (Roland N. Stromberg) نے اپنی کتاب، "1789ء سے یورپ کی دانشورانہ تاریخ (European Intellectual History since 1789)" میں۔ سٹرومبرگ نے ان مراحل کو قرونِ وسطیٰ، نشاۃَ ثانیہ کا دور، اصلاحی دور اور بروکے دور (Baroque period) میں تقسیم کیا ہے۔ سٹرومبرگ کے مطابق بروکے دور "یورپ میں اس زمانے کی مکمل ذہنیت کا احاطہ کرنے کے لیے بڑھایا گیا ہے، جو مابعد نشاۃ ثانیہ (post-renaissance) اور ایک معنی میں مابعد اصلاح (post-reformation) کے عرصے کے ساتھ موافق تھی – تقریباً 1570 سے شاید 1650 تک"۔ اس کے بعد سٹرومبرگ اس بات کو اجاگر کرتا ہے کہ "سترہویں صدی عقل / استدلال کا دور (Age of Reasoning) تھا– اور اس کا انکار نا ممکن ہے جب کوئی شخص گلیلیو (Galileo)، نیوٹن (Newton)، ڈیکارٹ (Descartes)، اسپینوزا (Spinoza)، ہوبس

(Hobbes)، لاک (Locke) اور لیبنیز (Leibniz) کے متعلق سوچتا ہے"۔ اس کے بعد اٹھارویں صدی آئی جس نے انیسویں صدی میں نظریات کی پیدائش کے لیے راستہ ہموار کیا۔

روشن خیالی کا دور (Age of Enlightenment; Siècle des Lumières) وہ اصطلاح ہے جو اٹھارویں صدی عیسوی، 1715 سے 1789ء تک، یورپ میں رائج فلسفے کو بیان کرنے کے لیے استعمال ہوتی ہے، خصوصاً فرانس، انگلینڈ اور جرمنی میں۔ پس فرانسیسی مورخ پیئر چونو (Pierre Chaunu)نے کہا) جیسا کہ "افکار کی لغت"؛ The Dictionary of Ideasمیں لکھا ہے" (روشن خیالی کا یورپ سہ زبانی ہے، انگریزی ہمیشہ، فرانسیسی سب سے پہلے، جرمن تیسری جگہ پر"۔ "کیمبرج لغت برائے سماجیات (The Cambridge Dictionary of Sociology)" کے مطابق روشن خیالی (Enlightenment) ایک ایسے فلسفے پر استوار ہے "جس نے فکر پر لگی زنجیروں، خصوصاً وہ جو مذہب، روایت اور اعتقاد (faith) نے لگائیں، کے خلاف عقل(reason) اور ترقی (progress) کی حمایت کی"۔

رولینڈ این سٹرومبرگ روشن خیال دور میں ہونے والی شدید بحث کی عکاسی کرتے ہوئے اپنی کتاب "1789 سے یورپی دانشورانہ تاریخ" میں کہتا ہے: "روشن خیال دور کی روح، جو 1690ء اور 1730ء کے درمیان پیدا ہوئی، نے سب سے بڑھ کر ایسی متجسس تشکیک پرستی (inquisitive scepticism)کی صورت میں اپنا اظہار کیا جس نے پرانے قدیم افسانوں (myths) کی تحقیق کی اور کسی بات کو محض اعتقاد کی بنا پر قبول نہیں کیا۔ پس یہ منطقی نتیجہ ہے کہ روشن خیال دور کی سب سے زیادہ دلچسپ بحث مذہب سے متعلق تھی، جو ان تنقیدی روحوں(critical spirits) ،جو اپنے آپ کو دینِ

فطرت کا معتقد (Deists) کہتے تھے، اور عیسائیوں کے مابین تھی جو زیادہ تر آرتھوڈوکس (orthodox) تھے"۔

گنار سکربیک اور نیلس گلجے نے اپنی کتاب "قدیم یونان سے بیسویں صدی تک مغربی فکر کی تاریخ (A History of Western Thought from Ancient Greece to the Twentieth Century) " میں لکھا ہے، "پس روشن خیالی کا دور بڑھتے ہوئے متوسط طبقے میں ترقی پسند امید (progressive optimism) سے عبارت تھا جب عقل اور انسان سے متعلق ایک نیا اعتماد بیدار ہوا۔ یہ ایک سیکولر مسیحیت (secularized Messianism) تھی، جس میں عقل نے انجیل کی جگہ لے لی تھی۔ عقل کی مدد سے انسان اب حقیقت کی باطنی ماہیت کو بے نقاب کرے گا اور مادی ترقی حاصل کرے گا۔ انسان تدریجاً خود مختار ہوتا جائے گا اور بے بنیاد اتھارٹی اور مذہبی سرپرستی سے چھٹکارا پائے گا۔ فکر کو اس وجہ سے آزادی ملی کیونکہ انسان نے اپنے آپ کو خود مختار اور وحی اور روایت سے آزاد محسوس کیا۔(اس دور میں) لادینیت (الحاد -atheism) فیشن بن گئی تھی"۔

مغربی فکر میں روشن خیالی کا تصور جدیدیت کے تصور سے جڑا ہوا ہے۔ ایسے لوگ بھی ہیں جو روشن خیالی کو جدیدیت کا پیش خیمہ سمجھتے ہیں۔ ایسے لوگ بھی ہیں جو دونوں کو ہم معنی سمجھتے ہیں، جبکہ وہ بھی موجود ہیں جو یہ تصور کرتے ہیں کہ روشن خیالی جدیدیت سے ابھری ہے۔ مزید یہ کہ ایسے لوگ بھی ہیں جو کہتے ہیں کہ روشن خیالی ایک ایسی فکر کا وصف ہے جس نے مغرب کے اندھیروں کو عقل اور علم کی روشنی سے منور کیا۔ جہاں تک جدیدیت کا تعلق ہے، تو یہ اس فکر کا وہ وصف ہے جس نے قدیم زمانے سے تعلق منقطع کرتے ہوئے اپنے علم اور طریقوں میں معاصریت contemporariness کو متعارف کیا ہے۔

مختلف نظریات سے قطع نظر، جدیدیت کی اساس اور سنگ بنیاد مذہب کا خاتمہ کرنا یا اسے زندگی میں نظر انداز کرنا یا زندگی سے علیحدہ کرنا ہے، جیسا کہ جرمن فلسفی مارٹن ہائیڈیگر کے بنائے ہوئے لفظ سے واضح ہوتا ہے: غیر مقدس بنانا اور/یا غیر غیبی بنانا (German: Entgöterung)۔ درحقیقت یہ ایک درست اظہار ہے جو روشن خیالی کی فکر کے ساتھ باہم مربوط ہے اور یہ اس امر کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ جدیدیت اور روشن خیالی ایک ہی حقیقت (phenomenon) کے اوصاف کا بیان ہیں۔ فرانسیسی ماہر سماجیات ایلن ٹورین (Alain Touraine) اپنی کتاب "جدیدیت کی تنقید" (فرانسیسی:Critique de la modernité) میں کہتا ہے، "جدیدیت کا تصور خدا کے بجائے سائنس کو معاشرے کا مرکز بناتا ہے، اور مذہبی عقائد کو زیادہ سے زیادہ زندگی کے باطنی دائرے تک محدود رکھتا ہے۔ یہ ایک پہلو ہے جبکہ دوسری طرف معاشرے میں محض سائنس کا تکنیکی اطلاق اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ ہم ایک جدید معاشرے کی بات کریں، یہ بھی لازم ہے کہ فکری سرگرمیوں کی حفاظت سیاسی پروپیگنڈے اور مذہبی اعتقادات دونوں سے کی جائے۔۔۔ چنانچہ جدیدیت کا تصور عقلیت پسندی (rationalization) کے تصور کے ساتھ ایک قریبی مناسبت رکھتا ہے"۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مغربی فکر کی تاریخ، جسے روشن خیالی اور جدیدیت سے متصف کیا جاتا ہے، مذہب کو مسترد کرنے، الگ کرنے، نظر انداز کرنے اور جدا کرنے کے موضوع کے گرد کیوں گھومتی ہے؟

اس کا جواب یہ تقاضا کرتا ہے کہ ہم مغربی تاریخ کے اس دور کی طرف توجہ کریں جسے قرون وسطیٰ کہا جاتا ہے اور جو کہ جدیدیت کے دور سے فرق ہے۔ برٹرینڈ رسل Bertrand Russel) نے اپنی کتاب "مغربی فلسفے کی ایک تاریخ (A History of Western Philosophy) "میں لکھا

ہے کہ "تاریخ کا دور جسے عام طور پر 'جدید' کہا جاتا ہے، ایک ایسا ذہنی نقطہ نظر رکھتا ہے جو کئی طریقوں سے قرون وسطیٰ کے دور سے مختلف ہے۔ ان میں سے دو سب سے اہم ہیں: کلیسا کا کم ہوتا ہوا اختیار، اور سائنس کا بڑھتا ہوا اختیار"۔ قرون وسطیٰ کے دوران یورپ ایک ایسا یورپ تھا جس میں کلیسا مطلق خود مختاری کا حامل تھا اور واحد اختیار رکھتا تھا، اور یوں حیات، انسان، معاشرے اور ریاست پر غالب تھا۔ مورس بشپ نے اپنی کتاب "دی مڈل ایج (The Middle Ages) "میں لکھا ہے کہ "بے شک کلیسا قرون وسطیٰ کی ثقافت کے سرپرست سے بڑھ کر تھا؛ بلکہ کلیسا ہی قرون وسطیٰ کی ثقافت تھی"۔ بشپ یہ بھی کہتا ہے، "کلیسا اور اس کی تعلیمات انسان کی تمام تر زندگی پر پھیلی ہوئی تھیں۔ آسمانی احسان کے بغیر کوئی نہ تو سودے بازی کر سکتا تھا، نہ انگلی کاٹ سکتا تھا، اور نہ ہی کھیتی کا آلہ کھو سکتا تھا"۔

قرون وسطیٰ میں کلیسا معاشرے میں اپنی حاکمیت اور بالادستی مذہب کے نام پر بڑھا رہا تھا، اور یہ اس مدرسی فلسفیانہ تشریح (scholastic philosophical vision) کے مطابق تھا جو تیرہویں صدی عیسوی میں تشکیل پائی تھی اور جو ارسطو کے فلسفے اور عیسائی الٰہیات (Christian theology) کے درمیان مصالحت کی بنیاد پر استوار کی گئی تھی۔ یہ فکر انسان، فطرت، کائنات اور حیات سے متعلق متعدد غلط تصورات (مفاہیم) اور تعلیمات سے وابستہ تھی۔ اس کی تبنی کی گئی اور اسے مطلق قرار دیا گیا، جبکہ قطعیات مقدس معصوم اتھارٹی کے ذریعے سامنے لائی گئیں۔ کوئی بھی تشریح یا ارتقاء یا تبدیلی قابل قبول نہیں تھی۔ انسان کو اسی نظریے پر ایمان لانا تھا، اسی کے تابع ہونا تھا اور اسی کی تعمیل کرنی تھی۔ کلیسا کسی بھی ایسے نقطہ نظر یا بات کا انکار کر دیتا تھا جو اس کی تعلیمات کے منافی ہو۔ اس نے ہر اس فکر کو مسترد کر دیا جو اس کی ساکھ کو مجروح کرتی تھی۔ پس کلیسا نے ان لوگوں کے لئے سزا کے مختلف ذرائع استعمال کیے جنہوں نے اس کی تعلیمات کو چھوڑ دیا تھا۔ اس نے غلط عقائد رکھنے والوں اور

زنادقہ کے لئے تکفیر کا طریقہ اختیار کیا اور ان پر توہین مذہب کا الزام لگایا۔ اس نے ہر اس فکری یا سائنسی تحریک کو دبادیا جس نے اس کی تشریحات کو للکارا اور اس کے تصورات (مفاہیم) کی تردید کی کوشش کی۔

پس ان مفکرین کے خلاف مذہبی ظلم و ستم کی تحریک شروع ہوئی جن نے کلیسا کی تعلیمات اور اس میں پھیلی ہوئی بدعنوانی پر تنقید کی۔ سنہ 1415 عیسوی میں، چیک جان ہوس (John Huss; Iohannes Hus) کو زندہ جلا دیا گیا، جن نے چرچ کی بدعنوانی پر تنقید کی تھی اور اس پر اپنے اصولوں سے ہٹنے کا الزام عائد کیا تھا۔ سنہ 1498 عیسوی میں جیرولامو ساونارولا (Girolamo Savonarola) پر اٹلی میں تشدد کیا گیا، پھانسی دی گئی اور پھر جلا دیا گیا۔ سنہ 1611/1612ء میں انگلستان میں بارتھولومیو لیگیٹ (Bartholomew Legate) اور ایڈورڈ وایٹ مین (Edward Wightman) کو بدعت کے الزام پر جلا دیا گیا۔ جارجز مینوئس (George Minois) نے اپنی کتاب، "کلیسا اور سائنس: تنازعات کی تاریخ" (فرانسیسی: L'Église et la science. Histoire d'un malentendu) میں بیان کیا کہ "1544 میں، پیرس اسکول آف تھیولوجی، پیئر ڈی لا رامی (Pierre de La Ramee) کی کتاب Aristotelian Observations کی مذمت کر رہا تھا، جس نے ارسطو پر تنقید کی تھی، اور اس کو تعلیم دینے سے منع کر دیا گیا تھا۔ سنہ 1546 میں، ایٹین ڈولٹ (Etienne Dolet) پر تشدد کیا گیا تھا۔ اس صدی کے اختتام تک ظلم میں کئی گنا اضافہ ہو چکا تھا۔ 1595 میں The Holy Office کی طرف سے پیٹریزی (Patrizi) کو ہراساں کیا گیا۔ کیمپنیلا (Campanella) کو پہلی بار 1594 گرفتار کیا گیا اور اس سے قبل محکمہ تفتیش (Inquisition; The Holy Office) نے اس کی دستاویزات چوری کر لیے۔ جورڈانو برونو (Giordano Bruno) کو سنہ 1600 میں سزائے موت دی گئی۔ سنہ 1601 اور اس کے بعد سنہ

1602؛ یونیورسٹی آف پیرس کا قیام عمل میں آیا اور اس کے بعد پارلیمنٹ نے پیرپیٹیٹک نظریے (peripatetic doctrine) کی اتھارٹی کا اعادہ کیا۔ سنہ 1601ء میں کیمپنیلا کو عمر قید کی سزا سنائی دی گئی۔ سنہ 1616ء میں کوپر نیکس) پولش (Kopernik :مکتبِ فکر کو ایک زندیق مکتب فکر قرار دیا گیا۔ تولوز کی پارلیمنٹ نے وینینی (Vanini) کے متعلق فیصلے میں کہا کہ وہ نجومی، علم الاسرار پر عمل کرنے والے (occultist) اور ملحد ہے اور اس بنا پر ان کی زبان کاٹ دی گئی۔ سنہ 1624 میں، پیرس میں فیکلٹی آف تھیولوجی کی درخواست پر Aristotelianism کے مخالف تین مصنفین کو چوبیس گھنٹوں کے اندر نکال دیا گیا۔ سنہ 1629 میں، کچھ anti-Aristotelian کیمیادانوں کے خلاف اقدامات اٹھائے گئے تھے۔۔۔ The Holy Office نے گلیلیو کی مذمت کی اور ان کو گھر میں نظر بند ہونے پر مجبور کر دیا"۔

اس سب کے باوجود ، مغرب میں سائنسی تحریکوں کے بانیوں، جیسے کوپر نیکس (متوفی 1543)، جوہانس کیپلر (وفات 1630) اور گلیلیو گلیلی (متوفی 1642)، نے سائنسی دریافتوں کے ایک ایسے سلسلے کا بیڑا اٹھایا ہوا تھا جس نے کلیسا کے تصور پر اعتماد کو ہلا کر رکھ دیا اور اس کی ساکھ کو مجروح کر دیا۔ ان دریافتوں نے اپنی سائنسی صلاحیت اور کامیابی کے باعث لوگوں کا مغربی مفکرین پر اعتماد مضبوط کر دیا۔ سائنسی تحقیق اور کلیسا کی مخالفت جاری رہی۔ ہر نئی دریافت اور ہر جدید سوچ کا ابھرنا ایک ایسی کلہاڑی کے مانند تھا جس نے کلیسا کی فکری تعمیرات کی تباہی میں اپنا کردار ادا کیا۔ اس طرح نیوٹن Newton(متوفی 1757ء)، لسنیئس Linnaeus (متوفی 1778ء)، لاویسیئر Lavoisier (متوفی 1794ء)، کلاڈ برنارڈ Claude Bernard (متوفی 1878ء) اور ڈارون Darwin (متوفی 1882ء) کی طرف سے کلیسا کو شدید دردناک جھٹکے لگے اور یوں کلیسا کا غلبہ تدریجاً ختم ہوتا گیا۔ اب

تقاضا محض کلیسا کی اصلاح کا نہ تھا جیسا کہ مارٹن لوتھر Martin Luther (متوفی 1546) اور جین کیلون Jean Calvin (متوفی 1564) کی تحریک میں مطالبہ ظاہر ہوا تھا جس کی وجہ سے تیس سالہ جنگ (1618-1648) ہوئی تھی جس کے نتائج یورپی اقوام کے لیے تباہ کن ثابت ہوئے تھے۔ بلکہ اب تقاضا اس امر کا تھا کہ کلیسا ہی کو مسمار کر دیا جائے۔ اس معاملے کا اختتام پادریوں کی مذہبی تعلیمات کی ساکھ کے بدنام ہونے اور ان کو مکمل طور پر نقصان پہنچنے کے ساتھ ہوا، اور ان کے تصورات (مفاہیم)، تعلیمات اور فکری تصورات کو مطلقاً مسترد کر دیا گیا۔

سکاٹ لینڈ کے فلسفی ڈیوڈ ہیوم David Hume (متوفی 1776ء) کی مشہور بات، جو اس نے اپنی کتاب "انسانی ادراک سے متعلق ایک تفتیش (An Enquiry Concerning Human Understanding) " میں لکھی، اٹھارویں صدی عیسوی میں چرچ، اس کے علم اور طریقوں سے متعلق علما کے نقطہ نظر کا خلاصہ پیش کرتا ہے، "اگر ہم اپنے ہاتھ میں کوئی جلد لیں – مثال کے طور پر الوہیت (divinity) یا مابعد الطبیعیات (metaphysics) کی کوئی جلد – تو ہمیں یہ سوال کرنا ہے کہ کیا اس میں مقدار (quantity) یا تعداد (number) سے متعلق کوئی تجریدی استدلال (abstract reasoning) موجود ہے؟ نہیں۔ کیا اس میں حقیقت اور وجود کے معاملات کے بارے میں کوئی تجرباتی استدلال موجود ہے؟ نہیں۔ پھر اسے آگ میں پھینک دو کیونکہ اس میں سوفسطائیت (sophistry) اور وہم کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا۔

کلیسا کے زوال کے ساتھ ہی کائنات، انسان، حیات اور معاشرے سے متعلق اس کی تعلیمات اور مفاہیم کا بھی اختتام ہو گیا۔ اس کے ساتھ ساتھ مغرب میں انسانی عقل کی کائنات، فطرت اور انسان کے رازوں کو افشا کرنے کی صلاحیت پر اعتماد بڑھتا گیا۔ پس، مغرب میں عقل نے رفتہ رفتہ "ربانی"

(divine) کلیسا اور اس کی الہیات (theology) کی جگہ لینا شروع کردی۔ عقلیت پرستی (rationalism) کائناتی مظاہر کی وضاحت کرنے کے لیے ابھری، جبکہ معاشرتی اقدار(social parameters)کا تجزیہ تمام پادری یا مذہبی پابندیوں سے آزاد ہو کر عقلی زاویوں سے کیا جانے لگا۔

ول ڈیورنٹ (Will Durant) نے اس کا اظہار اپنی کتاب "تہذیب کی داستان(The Story of Civilization)"، جلد 9 میں کیا ہے، "فکر مقدس کتاب (Bible) کے افسانوں (myths)اور کلیسا کی تعلیمات سے آزاد ہو گئی۔ عقل ایک جدید وحی کی عظمت کے ساتھ ظاہر ہوئی؛ اس نے ہر شعبے میں بالادستی کا دعویٰ کیا اور تعلیم، مذہب، ادب، معیشت اور حکومت سب کی اپنی روشنی میں اصلاح کی تجویز دی"۔

پس بنی نوع انسان، استدلال، علم، سماج، سیاست، معیشت، ریاست، حکمرانی اور قوانین سے متعلق جدید افکار نمایاں ہو گئے۔ فرانسس بیکن Francis Bacon (متوفی 1626ء)، رینے ڈیسکارٹسRene Descartes (متوفی 1650ء)، بلیز پاسکل Blaise Pascal (متوفی 1662ء)، باروچ اسپینوزا Baruch Spinoza (متوفی 1677ء)، تھامس ہوبز Thomas Hobbes(متوفی 1679ء)، جان لاک John Locke (متوفی 1704ء)، مونٹیسکیو Montesquieu(متوفی 1755ء)، وولٹیئر Voltaire (متوفی 1778ء)، جین جیکس روسو Jean-Jacques Rousseau(متوفی 1778ء)، ایڈم سمتھ Adam Smith (متوفی 1790ء)، ایمانوئل کانٹ Immanuel Kant (متوفی 1804ء)، جیریمی بینتھم Jeremy Bentham (متوفی 1832ء)، جان اسٹورٹ مل John Stuart Mill (وفات 1873ء) اور دیگر مفکرین کے افکار نے جدید مغربی فکر کی بنیاد رکھنے میں کردار ادا کیا۔

یہ جدید مغربی فکر کی تشکیل کا خلاصہ ہے، جیسا کہ اسے مغربی مورخین نے بیان کیا ہے۔ اس سے قطع نظر کہ مغربی فکر کی تاریخ کتنی درست ہے، اور اس کی بجائے کہ ہم حقائق اور اُن مبالغہ آمیز افسانوں (myths) میں امتیاز کریں کہ جن کا مقصد اس نام نہاد مغربی معجزے کا پروپیگنڈہ کرنا ہے کہ جس نے روشن پسندی اور جدیدیت کی تہذیب کو جنم دیا ہے، اس سے بہتر ہے کہ ہم مغربی فکر کی ماہیت کا جائزہ لیں تا کہ ہم اس کی حقیقت کو جان سکیں اور پھر اس کے فساد کو بے نقاب کر سکیں۔

مغربی فکر کی ماہیت

سیموئل پی ہنٹنگٹن (Samuel P. Huntington) نے اپنی کتاب "تہذیبوں کے تصادم" (The Clash of Civilization) میں بیان کیا ہے کہ روحانی اور دنیاوی (temporal) اقتدار کے درمیان علیحدگی مغربی تہذیب کی اہم خصوصیات میں سے ایک ہے۔ اس علیحدگی کو مغربی تہذیب کا جوہر سمجھا جاتا ہے۔ ہنٹنگٹن کہتا ہے کہ "اقتدار کی اس تقسیم نے مغرب میں آزادی کے ارتقاء میں بے پناہ کردار ادا کیا"۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ "تاریخی طور پر امریکی قومی شناخت کی تعریف ثقافتی لحاظ سے مغربی تہذیب کے ورثے کے طور پر ہوئی ہے اور سیاسی لحاظ سے امریکی عقیدے کے ان اصولوں کے مطابق جن پر امریکی بھرپور اتفاق کرتے ہیں: آزادی، جمہوریت، انفرادیت، قانون کے سامنے برابری (equality before the law)، آئینی ضابطوں کے مطابق حکومتی طرز عمل (constitutionalism)، نجی ملکیت"۔ ہنٹنگٹن نے لکھا، "جیسا کہ آرتھر ایم شلیسنگر جونیئر (Arthur M. Schlesinger, Jr) نے کہا ہے، یورپ 'انفرادی آزادی، سیاسی جمہوریت، قانون کی بالادستی، انسانی حقوق اور ثقافتی آزادی کے تصورات کا منبع - منفرد سرچشمہ - ہے۔۔۔ یہ یورپی تصورات ہیں، نہ کہ ایشیائی، یا افریقی، یا مشرق وسطیٰ کے تصورات، سوائے یہ کہ انہوں نے بھی ان کو اپنا لیا ہو۔

ہنٹنگٹن مزید کہتا ہے، "یہ مغربی تہذیب کو منفرد بناتے ہیں، اور مغربی تہذیب اس لیے قیمتی نہیں ہے کہ یہ عالمگیر ہے بلکہ اس لیے کہ یہ منفرد ہے"۔ فلپ نیمو (Philippe Nemo) اپنی کتاب 'مغرب کیا ہے؟' (Qu'est-ce que l'Occident) میں کہتا ہے کہ، "حقیقت یہ ہے کہ مغربی تہذیب اپنی تعریف آئینی ریاست، جمہوریت، فکری آزادی، تنقیدی سوچ (critical reason)، سائنس اور نجی ملکیت کے اصول پر مبنی لبرل معیشت کے مطابق کر سکتی ہے"۔

نیول فرگوسن (Niall Ferguson) نے اپنی کتاب 'تہذیب: مغرب اور باقی' (Civilization: The West and the Rest) میں "مغربی تہذیب کی کامیابیاں – سرمایہ داریت، سائنس، قانون کی بالادستی اور جمہوریت" کا ذکر کیا ہے۔ مورخ سر رمسے میور (Sir Ramsay Muir) اپنی کتاب "قومیت اور عالمیت" میں لکھتا ہے: قانون اور آزادی، جن میں سے ایک ہڈیاں اور ان سے جڑے پٹھوں کی مانند ہے جبکہ دوسرا خون، گوشت پوست اور حِسوں کی مانند ہے، مغربی تہذیب کا بنیادی ڈھانچہ بناتے ہیں"۔

europaeischewerte.info ذخیرے نے اپنی اشاعت 'سب سے بنیادی یورپی اقدار کی تعریف اور جدید معاشرے کے لیے ان کی اہمیت' (Definition of the most basic European Values and their significance for our modern society) میں چھ بنیادی یورپی اقدار کی وضاحت کی ہے: انسانی پرستانہ سوچ (humanistic thinking)، عقل پرستی، سیکولرزم، قانون کی بالادستی، جمہوریت اور انسانی حقوق۔ میلان زفیروسکی (Milan Zafirovski) اپنی کتاب 'روشن خیالی اور جدید معاشرے پر اس کے اثرات' (The Enlightenment and Its Effects on Modern Society) میں کہتا ہے کہ وہ اقدار جو

مغرب کو ممتاز بناتی ہیں اور اس کی تہذیب کی بنیاد بناتی ہیں، وہ یہ ہیں: "آزادی، مساوات، انصاف، جمہوریت، شمولیت (inclusion)، انسانی حقوق، عزت، فلاح و بہبود اور خوشی، انسانی دردمند زندگی (humane life)، شہری آزادیاں (civil liberties)، سائنسی عقل پرستی (scientific rationalism)، تکنیکی اور سماجی ترقی اور امید، معاشی خوشحالی، آزاد منڈیاں، سیکولرزم، تکثیریت (pluralism) اور تنوع (diversity)، انفرادیت، عالمگیریت، انسانیت پرستی، اور اِن جیسی دیگر صفات"۔

یہ سب مغربی یورپ میں روشن خیالی کی فکری تحریک اور ثقافتی انقلاب کا نتیجہ تھیں۔ اگر ہم ان اقوال پر بھروسہ کریں جو مغربی فکر کی ماہیت و جوہر کی تعریف بیان کرتے ہیں اور اسے اس کے ساتھ جوڑیں جو اِس کی ابتداء سے متعلق بیان کیا گیا ہے تو ہم ایک ایسی مرتکز crystallized تصویر پیش کر سکتے ہیں جو مغربی نظریے کی ساختی بنیاد (structural foundation) کا احاطہ کرتی ہے اور اس کی تہذیب اور ثقافت کے ستونوں کی نشاندہی کرتی ہے۔

اور کلیسا کے ساتھ تصادم کے بعد، مغربی فکر ایک ایسے نتیجے پر پہنچی جس نے اس کی فکری بنیاد اور اس کے عقیدے کو تشکیل دیا، اور یہ سیکولرازم (فرانسیسی: Laïcité) ہے۔ سیکولرازم کا مطلب ہے کلیسا کی زنجیروں سے آزادی، الٰہی مذہب کے احکام سے آزادی اور سائنسی طریقہ کار سے لیس انسانی ذہن پر یہ انحصار کہ وہ مغربی انسان کے لئے انفرادی اور اجتماعی طور پر زندگی کے معاملات کی دیکھ بھال کے لئے ایک نظام قائم کرے۔ پس آزادی -جو سیکولرازم سے ابھری ہے- اپنی فکری، سیاسی، معاشی اور سماجی جہتوں میں۔ وہ بنیادی تصور ہے جس کی بنیاد پر مغرب نے فرد، معاشرے اور ریاست کے امور منظم کرنے کے لیے نظام کا تصور قائم کیا۔ لہٰذا آزادی ہی آغاز بھی ہے اور انتہاء و منزل بھی۔ چنانچہ یہ

بنیادی سوچ مغرب کے لیے بحیثیت ایک ریاست اور قوم کے مقدس بن گئی۔ جمہوریت کہ جسے مغرب نے اختیار کیا ہے، یہ اس رسمی ڈھانچے (formal structure) اور سیاسی فریم ورک کی نمائندگی کرتی ہے جو آزادی کے تصور کو پروان چڑھاتی ہے۔ چنانچہ ایک آئیڈیالوجی کے طور پر کہ جو ایک عقلی عقیدے پر مشتمل ہوتی ہے جس سے ایک نظام ابھرتا ہے، مغربی آئیڈیالوجی کی بنیاد سیکولرازم کا عقیدہ ہے جس سے جمہوری نظام ابھرتا ہے۔ اس مغربی آئیڈیالوجی کو اپنی سب سے نمایاں خصوصیت یعنی اپنے معاشی نظام کی وجہ سے سرمایہ داریت (کیپٹلزم) کا نام دیا گیا ہے۔ سرمایہ داریت کا معاشی نظام آزادی ملکیت کے تصور پر مبنی ہے، جس کا خلاصہ یہ مشہور عبارت ہے: laissez faire et laissez passerیعنی "کرنے دو اور ہونے دو"۔ اسے کبھی کبھی آزادی سے متعلق اپنے نمایاں تصور، یا اس فلسفے کو جو اس سے برآمد ہوتا ہے، لبرل کیپٹلزم (Liberal Capitalism) بھی کہا جاتا ہے۔

جہاں تک تہذیب کا تعلق ہے جو کہ زندگی سے متعلق اُن مفاہیم کا مجموعہ ہے جن کو کسی قوم نے اختیار کیا ہے، مغربی تہذیب کے اہم مفاہیم، جنہیں مغربی انسان نے اپنایا اور جنہیں مغربی ریاستوں نے اپنے معاشرے میں مرکزی بنایا اور دنیا بھر میں پھیلایا، وہ مندرجہ ذیل ہیں:

- سیکولرزم (فرانسیسی: Laïcité)۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا جاچکا ہے، یہ مغرب کا عقیدہ اور اس کی تہذیب کی بنیاد ہے۔

- جمہوریت، اپنی شکل اور مضمون کے لحاظ سے: یعنی حکمرانی کی کسی بھی شکل کی طرح، اس کی مخصوص خصوصیات ہیں، جن میں انتخابات، خودمختار قوانین اور اختیارات کی علیحدگی (separation of powers) جیسے امور شامل ہیں۔ اقتدار کے ایسے نظام کے طور پر جو نام نہاد بنیادی آزادیوں پر مبنی ہے۔

- عقل پرستی، اس معنی میں کہ ذہن ہر چیز پر فیصلہ کرتا ہے۔

-انفرادی اور عوامی آزادی اپنی فکری، سیاسی، معاشی اور سماجی جہتوں میں۔

-انفرادیتindividualism۔

- تکثیریت pluralism اپنی فکری، ثقافتی، سیاسی اور سماجی جہتوں میں۔

- انسانی حقوق، جس کی بنیاد میں مساوات کا تصور شامل ہے، اور مساوات کے تصور سے پھوٹنے والی شاخ نام نہاد جنسی مساواتgender equality کا تصور بھی۔

-افادیت پسندی (utilitarianism)، زندگی کے ایک ایسے تصور کے طور پر جو خوشی کے معنی کا تعین کرتا ہے، اور خوشی کا لذت پرستی (hedonism) اور سماجی فلاح و بہبود کے افکار کے ساتھ غایتی مقیاس(teleological scale) پر تعلق بیان کرتا ہے۔

جہاں تک ثقافت کا تعلق ہے جو کہ معارفات (knowledge) کا مجموعہ ہے، مغرب میں اِس پر علوم (sciences) کی اصطلاح کا اطلاق رائج ہو چکا ہے، اور شعبوں، خصوصی مہارتوں (specializations) اور نصاب کے مطابق اِن میں فرق کیا گیا ہے۔ اہلِ مغرب کے ہاں طبیعاتی علوم (natural sciences) ہیں، جن کو exact science بھی کہا جاتا ہے اور ان میں طبیعات، کیمیاء، یا حیاتیات شامل ہیں، اور رسمی علوم (formal sciences) ہیں جیسے کہ ریاضی اور علم الاطلاعات (informatics)۔ ان کے ہاں انسانی علوم (humanities) اور سماجی علوم (social sciences) بھی ہیں – اور یہ رائج اصطلاحات ہیں – یا رویے کے علوم (behavioural sciences) یا عقل کے علوم اور روحانی علوم(German: Geisteswissenschaften)۔ اوپر

بیان کی گئی تعریفوں کے مطابق صرف انسانی علوم اور سماجی علوم ثقافت میں شامل ہیں۔ اس میں کئی علوم شامل ہیں جیسے سماجی سائنس (social science)، نفسیات، معاشیات، بشریات (anthropology)، فلسفہ، لسانیات، قانون اور قانونی علوم، پولیٹیکل سائنس وغیرہ۔

معارف (knowledge) کا یہ مجموعہ جن کو علوم (science) کہا جاتا ہے، اور مختلف شعبوں میں ان سے نکلنے والے تمام طریقوں کو، یعنی تحقیقی طریقے (research methods) جن میں تاریخی (historical)، وضاحتی (descriptive)، استقرائی (inductive) اور شماریاتی (statistical) طریقے شامل ہیں، اور تنقیدی طریقے (critical methods) جن میں تاثریت (Impressionism)، رسمیت (formalism)، فنکشنلزم (functionalism)، ساختیات (structuralism) تخریبیت (deconstruction) شامل ہیں؛ یہ تمام مغربی نقطہ نظر پر مبنی ہیں اور زندگی کے متعلق مغربی فکر کی بنیاد پر استوار ہیں۔ وہ اس کے عقل پرستی کے طریقہ کار یا اس کے تجربہ پرستی (empiricism) کی سوچ سے بھی متاثر ہوتے ہیں۔ یہ معروضی (objective) اور موضوعی یا ذاتیاتی (subjective) امور کے درمیان علیحدگی کو سب سے مشکل معاملات میں سے ایک بنا دیتا ہے۔ معروضی فکری تحقیق اور موضوعی یا ذاتیاتی تحقیق کہ جو مغرب کی فکری اساس اور اس کے طریقے سے متاثر ہے، کے درمیان فرق کرنے کے لیے ہوشیاری اور احتیاط لازم ہے۔

جب ہم مغربی ثقافت کا جائزہ لے رہے ہیں، اِس پر تحقیق کر رہے ہیں اور اس کی تردید کر رہے ہیں، تو ہمیں دو معاملات کے درمیان فرق کرنے کی ضرورت کی طرف توجہ مبذول کرانی ہوگی: علمی پہلو (theoretical) اور عملی پہلو (practical)۔ مغربی فکر کا علمی پہلو، یا جسے theoretical reason کہا جاتا ہے، مجموعی طور پر مغربی ثقافت کا احاطہ کرتی ہے، جس میں وہ تمام علم اور تحقیق شامل ہے جو اس

سے پیدا ہوا ہے، مثال کے طور پر اس میں وہ متعدد رجحانات، میلانات، طریقے اور مکاتبِ فکر شامل ہیں جن کا تعلق مغربی فلسفے سے ہے، اور وہ جسے علم علمیات (epistemology) کہا جاتا ہے، جس کا تعلق ماضی اور حال میں علم کے نظریہ کی تحقیق سے ہے، قطع نظر اس سے کہ اس کا عملی پہلو کیا ہے اور اس کے افکار، نظام اور رویوں کے لحاظ سے معاشرے، ریاست اور افراد پر کیا اثرات ہیں۔ لہٰذا، ہماری عملی تحقیق کے تناظر میں، ہمیں نہ تو برگسن (Bergson) کے نظریۂ وجدان (theory of intuition) سے کوئی سروکار ہے، نہ رسل (Russel) کے تجزیاتی فلسفے (analytical philosophy) سے اور نہ ہی شوپن ہاور (Schopenhauer) کی ناامیدی (pessimism) یا دیگر مفروضوں (theories) سے جو مغربی ثقافت کا مرکز سمجھے جاتے ہیں، اس حقیقت کے باوجود کہ ان کا مغربی نظریے اور اس کی تہذیب کی عملی تشکیل پر کوئی خاص اثر نہیں ہے۔ مغرب میں بہت سے رجحانات، مفروضے اور فکری مکاتب فکر پائے جاتے ہیں، تاہم حقیقت میں وہ مغربی تہذیب اور اس کے غالب تصورات کی عکاسی کے سوا کچھ نہیں ہیں، چاہے وہ تردید یا تنقید کے طور پر ہی کیوں نہ نظر آئیں۔ ان میں سے کچھ نسوانیت (feminism) کے فلسفے کی طرح بااثر ہیں، جبکہ دیگر نہیں ہیں۔ لہٰذا کسی کو اس سے دھوکے میں نہیں آنا چاہیے؛ علمی اور عملی امور کے درمیان امتیاز سے، یعنی ایک طرف افکار محض معارفات (knowledge) کے طور پر اور دوسری طرف افکار ایسے مفاہیم کے طور پر جن پر آئیڈیالوجی قائم کی گئی ہے اور جن کے مطابق مغرب کی تہذیب تشکیل پائی ہے۔ یہ وہ مفاہیم ہیں جو معاشرے میں مقیاس (standards) اور اقدار کے طور پر قائم کیے جاتے ہیں، افراد اور گروہ ان کے تابع ہوتے ہیں اور ریاست اپنے نظاموں اور معالجات سمیت ان پر استوار کی جاتی ہے۔ اگرچہ ہم نے اس کتاب میں ایسے رجحانات، میلانات اور فکری مکاتبِ فکر پر بحث نہیں کی ہے جو نام نہاد عمومی مغربی ثقافت کے تحت آتے

ہیں، لیکن مجموعی طور پر مغربی فکر کی تردید اس اساس کو نظر انداز نہیں کرتی جس کی بنیاد پر یہ فکر اور اس سے نکلنے والے تمام امور قائم کیے گئے ہیں۔

ہم (اس کتاب میں) مغربی فکر کی تردید کریں گے، اس کی آئیڈیالوجی، طریقہ کار، تہذیب اور ثقافت کی۔ یہ مجموعی طور پر مغربی (یورپی اور امریکی) تفکیر thinking ہے، جو ایک عقل پرستانہ تفکیر ہے، جس کا طریقہ کار تجربیت experimental یا سائنسی طریقہ کہلاتا ہے، اور اس سے حاصل ہونے والا نتیجہ روشن خیالی یا جدیدیت modernity ہے۔ اس کی آئیڈیالوجی کو سرمایہ داری (کیپٹل ازم) کہا جاتا ہے اور اس کے عقیدے کو سیکولرازم (فرانسیسی: Laïcité) کہا جاتا ہے۔ اس کے نظریے کو پھیلانے کے طریقہ کو استعماریت (colonialism) کہا جاتا ہے۔ اس کے نظام کو جمہوریت کہا جاتا ہے جو کہ آزادی کی فکر پر مبنی ہے۔ اس کی فلسفے کو لبرل ازم کہا جاتا ہے جس میں انفرادیت ایک رجحان کے طور پر شامل ہے جبکہ زندگی کے متعلق اس کے تصور کو افادیت پسندی (utilitarianism) کہا جاتا ہے۔

مغربی طریقۂ تفکیر (Method of Thinking) کا رَد

مغرب کے سوچنے کے طریقے کی بحث کا تعلق اس سے ہے کہ مغرب کس طرح افکار پیدا کرتا ہے، قطع نظر اس سے کہ یہ افکار کیا ہیں۔ اس میں یہ بحث شامل ہے کہ مغرب کس طرح افکار کو جنم دیتا ہے اور کن ماخذ سے انہیں اخذ کرتا ہے، یعنی اس میں یہ بحث شامل ہے کہ مغرب کس طریقے کے ذریعے کسی بھی قسم کے معارف (knowledge) حاصل کرتا ہے۔ اس میں فکر کا ماخذ بھی شامل ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے کہ مغرب خود کو عقل پرستی اور سائنسی طریقہ کار (scientific method) کے علمبردار کے طور پر پیش کرتا ہے، پس اس کا طریقۂ تفکیر اِن دو عناصر پر مبنی ہے: **عقل پرستی اور سائنس۔**

عقل اور عقل پرستی (Reason and Rationalism)

جہاں تک عقل پرستی کا تعلق ہے، مغربی ثقافت میں اس کے متعدد معانی ہیں۔ اس میں ایک مخصوص فلسفیاتی معنی بھی شامل ہے جو تجربہ پرستی (empiricism) کا متضاد ہے اور ایک عمومی معنی بھی شامل ہے جس کی تعریف جان کوٹنگھم (John Cottingham) نے اپنی کتاب 'عقل پرستی' (Rationalism) میں یوں کی ہے: "عقلی معیار (پیمانے) کی پابندی"۔ اس مقام پر ہمارا موضوع یہ عمومی معنی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام مغربی مفکرین کے درمیان مشترک عنصر ان کا اس امر پر متفق ہونا ہے کہ عقل کو حاکم (فیصلہ کن) بنایا جائے، اِس کے تجزیہ اور فیصلہ کرنے کے آلات سے قطع نظر، یعنی تمام اشیا اور امور پر فیصلہ کرنے کے لیے عقل کی طرف رجوع کیا جائے نہ کہ دین کی طرف۔ کلیرنس کرین برنٹن (Clarence Crane Brinton) اپنی کتاب "جدید ذہن کی تشکیل" (The

(Shaping of the Modern Mind) میں لکھتا ہے کہ ”پس عقل پرستی خدا اور مافوق الفطرت (غیبی) معاملات کو کائنات سے خارج کرنے کی طرف مائل ہوتی ہے۔اس نے صرف طبعی (natural) معاملات کو ہی باقی رکھا ہے، جن کے متعلق عقل پرست انسان کا موقف ہے کہ بالآخر ان کی تہہ تک پہنچا جاسکتا ہے، اور یہ کہ ان کو سمجھنے کا طریقہ، زیادہ تر عام معاملات میں، ان ذرائع کی مدد سے ہے جن کو ہم میں سے اکثر سائنسی تحقیقی طریقوں کے طور پر جانتے ہیں“۔ تنظیم EurpoeanValues.info اپنی اشاعت ”سب سے بنیادی یورپی اقدار کی تعریف“ (Definition of the most basic European Values) میں جدید عقل پرستی کے اُن معیارات (پیمانوں) کا خلاصہ، کہ جو کلیسائی نقطہ نظر سے متضاد ہیں، مندرجہ ذیل نکات میں پیش کرتی ہے:

- عقل ایمان پر فوقیت رکھتی ہے
- عقل فیصلے کا مصدر ہے، ایمان مصدر نہیں
- عقل آزادئ فکر اور عمل کی بنا پر دین اور مطلقیت(absolutism) سے بالاتر ہے
- خیر وہ ہے جو عقل کے مطابق ہے، نہ کہ وہ جسے انجیل / بائبل نے بیان کیا
- معاملات کو عقلی معیار کے مطابق پرکھنا، نہ کہ دین کے مطابق

پس مغرب اس معنی میں عقل پرست ہے کہ وہ دین کو پس پشت ڈال دیتا ہے اور قانون سازی اور فیصلے کے لیے صرف اور صرف عقل پر بھروسہ کرتا ہے۔ مغرب میں عقل کی بالادستی ان تمام امور میں ظاہر ہوتی ہیں جن کو اہلِ مغرب اصول (principles)، اقدار (values) اور رواج (norms) کے طور پر قبول کرتے ہیں۔ یہ سب مجموعی طور پر نظریہ، تہذیب اور ثقافت کے حیثیت

سے مغربی فکر کی بنیاد کی تشکیل کرتے ہیں۔ ان کے لیے اقدار کا مطلب اشیا اور اعمال سے متعلق محض ایسے کُلی تصورات ہیں جن کے مطابق اشیاء و اعمال کو خیر یا شر، حَسن یا قبیح، صحیح یا غلط اور اخلاقی یا غیر اخلاقی کہا جاتا ہے۔ چنانچہ، اشیا اور اعمال کو پسندیدہ یا غیر پسندیدہ کے طور پر بیان کیا جاتا ہے۔ مغرب کے لئے یہ قائم کردہ اور اختیار کردہ اقدار ایک طرف تو یہ سمجھنے کا پیمانہ ہیں کہ افراد اور جماعتوں کے لیے کیا خیر اور حَسن ہے، اور دوسری طرف یہ اقدار ایک ایسا جامع معیار سمجھی جاتی ہیں جو افرادی اور سماجی رویے کی رہنمائی کرتی ہیں۔

جہاں تک اصولوں کا تعلق ہے تو ان (مفکرین) میں سے بعض اصولوں اور اقدار کے مابین فرق کرتے ہیں جبکہ بعض نہیں کرتے۔ بعض مفکرین کی طرف سے کی گئی یہ تفریق معنی کے لحاظ سے نہیں ہے بلکہ ان کے مستقل ہونے اور خصوصیات کے لحاظ سے ہے۔ چنانچہ بعض اقدار نسبتی (relative) اور قابل تغیر ہیں۔ تاہم، جہاں تک اصول کا تعلق ہے تو یہ متعین اقدار ہیں جو تبدیل نہیں ہو سکتیں۔ ان کو تمام انسانوں کے لیے عالمگیر تصور کیا جاتا ہے اور ان میں آزادی، مساوات اور سیکولرازم شامل ہیں۔ جہاں تک رواج (norms) کا تعلق ہے تو مغرب کے مطابق یہ قانون کے علاوہ ہیں اور جزوی طرز عمل کے قواعد کا ایک مجموعہ ہیں، جو عام طور پر اقدار سے نکلتے ہیں اور کسی مخصوص معاشرے میں ان مروجہ اخلاقیات اور روایات (traditions) سے تعلق رکھتے ہیں جو قابلِ قبول یا ناقابلِ قبول رویے کا تعین کرتے ہیں۔ یہ مغربی اقدار، اصول اور رواج مغرب کے زندگی سے متعلق اس نقطہ نظر، جس کو نظریہ (Ideology) بھی کہا جاتا ہے، سے پیدا ہوتے ہیں جس کی بنیاد مذہب کو زندگی سے الگ کرنے پر اور صرف عقل کو حاکم بنانے پر کھڑی ہے؛ اور ان کا تعین خیر اور شَر، حَسن اور قبیح کے لیے منفعت کو بنیاد بنا کر کیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ اقدار، اصول اور رواج، اشیاء اور اعمال سے متعلق مغربی فلسفے

کا مظہر ہیں؛ مقیاس (criterion) کے لحاظ سے جس میں کسی چیز سے رکنا یا اسے کرنا شامل ہیں، فیصلے کے لحاظ سے جس میں جزا اور سزا شامل ہے، اور اس نیت اور قیمت کے لحاظ سے جو عمل کو کرتے وقت مد نظر رکھی جاتی ہے۔

انہوں (مغربی مفکرین) نے کسی عمل کے خیر یا حَسن ہونے کا تعین کرنے کے لیے اس کے نتائج کو مدِ نظر رکھا۔ یہ ان کے نزدیک نتیجہ خیزی (consequentialism) کہلاتا ہے۔ نتیجہ خیز مفروضے (consequentialist theory) کے مطابق کسی عمل کا خیر یا حَسن ہونا، یعنی، مطلوب یا پسندیدہ ہونا اس پر منحصر ہے کہ وہ عمل انسان کے لیے نفع بخش ہو۔ مصنف جیریمی بینتھم (Jeremy Bentham) اپنی تصنیف "اخلاقیات اور قانون سازی کے اصولوں کا ایک تعارف" (An Introduction to the Principles of Morals and Legislation) میں لکھتا ہے، "افادیت (utility) سے مراد کسی بھی شے کی وہ خاصیت ہے جس کے ذریعے وہ کوئی نفع، فضیلت، لذت، خیر یا خوشی پیدا کرتی ہو"۔ پس، افادیت پسندی (Utilitarianism) انسانی زندگی کا مقصد لذتوں کا حصول گردانتی ہے۔ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ خوشی ہر اس چیز سے پہنچتی ہے جو نفع پہنچائے پس ہر وہ چیز جو نفع پہنچائے خوشی کا باعث ہے۔ یہی نقطہ نظر مغرب میں غالب ہے اور مغرب کے زندگی سے متعلق عملی تصور کو شکل دیتا ہے۔ بہر حال مغرب اس کا اظہار ایک نئے انداز سے فلاح و بہبود کے تصور کے ذریعے کرتا ہے۔ کسی عمل کو ایک انسان کے لیے حَسن یا قبیح، اُس سے انفرادی یا اجتماعی طور پر حاصل ہونے والی فلاح و بہبود کے لحاظ سے سمجھا جائے گا اور اِسی پیمانے پر اُس عمل کو اخلاقی طور پر قبول یا رَد کیا جائے گا۔ اقدار اور رواج محض اسی کے حصول کے لیے ہیں۔

پس اس سے قطع نظر کہ اصطلاح کیا استعمال کی جائے، نتیجہ ایک ہی ہے: واحد معیار وہی مفاد ہے جس کو انسانی عقل نے طے کیا ہے۔ اس میں مذہب اور خدا کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔ یوں عقل پرست اس موقف کی تصدیق کرتے ہیں کہ عقل اچھے اور برے کا ادراک کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے اور اس کے لیے مذہب کی ضرورت نہیں ہے۔ اس موقف کو ثابت کرنے کے لیے وہ نام نہاد Euthyphro dilemma کا حوالہ دیتے ہیں جو کہ افلاطون (Plato) کے مکالمے Euthyphro میں موجود ہے، اور جس میں سقراط (Socrates) یوتھفرو سے سوال کرتا ہے: "کیا نیک کام خداؤں کو اس لیے پسند ہیں کہ وہ اعمال (بذاتِ خود) نیک ہیں، یا وہ اعمال اس لیے نیک تصور کیے جاتے ہیں کیونکہ وہ خداؤں کو پسند ہیں؟" اگر ایک شخص پہلا موقف اختیار کرے تو عقل پرست کہیں گے کہ اس کا مطلب ہے عمل کی بذاتِ خود کوئی بھی قدر و قیمت نہیں ہے۔ بلکہ یہ محض ایک قانونی تصور ہے جو خدا کی مرضی پر منحصر ہے۔ یعنی، اگر خدا نے تمہیں عادل ہونے کا حکم نہ دیا ہوتا تو تم عادل نہ ہوتے، جبکہ عدل تو تمام انسانوں کے لیے ایک مسلم حقیقت ہے اور اس کے بغیر زندگی منظم نہیں ہوگی۔ اگر ایک شخص دوسرا موقف اختیار کرے تو وہ جواب دیں گے کہ اگر عمل اور اس عمل کا معیار بذاتِ خود نیک و درست ہیں تو خدا پر انحصار کی ضرورت نہیں۔ انسانی دماغ خدا کے بغیر بھی اس کا ادراک کر سکتا ہے۔ اس طرح مغرب نے عقل پرستی کے ذریعے اقدار کا ایک عقلی نظام قائم کیا جس سے مذہب کو خارج کر دیا گیا۔

یہ Euthyphro dilemma مجموعی طور پر اقدار اور اخلاقیات کے موضوع میں مغربی عقل پرستانہ نظریے کو سانچہ فراہم کرتا ہے، خواہ یہ آئیڈیل ازم (Idealism) کے تحت ہو یا نتیجہ خیزی کے مطابق۔ یہ نظریہ مذہب کو زندگی سے خارج کرنے کا جواز مہیا کرتا ہے۔ یہ مخمصہ ایک مُغالطے کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ، خدا سے متعلق ان کے غلط تصور اور ان کے عقیدے کے

بطلان سے قطع نظر، یہ اس غلط بنیاد پر قائم ہے کہ اعمال بذاتِ خود اس طرح خیر اور شر، یا حَسن اور قبیح، ہوتے ہیں کہ عقل ان کا ادراک کر سکتی ہے اور اس فہم کی بنیاد پر فیصلہ کر سکتی ہے کہ یہ اعمال مطلوب ہیں یا غیر مطلوب۔

جہاں تک خیر اور شر کا تعلق ہے، تو ان صفات سے اعمال کو متصف ان بنیادوں پر کیا جاتا ہے کہ ان اعمال کا انسان پر کیا اثر ہوتا ہے اور یہ کہ کسی عمل کو کیا جائے یا نہیں۔ پس، انسان ان دو دائروں یعنی جس دائرے پر وہ حاوی ہے یا جو دائرہ اس پر حاوی ہے میں سے کچھ چیزوں کو پسند کرتا ہے۔ اسی طرح وہ دونوں دائروں میں کچھ چیزوں کو ناپسند کرتا ہے۔ اس لئے وہ اس پسند اور ناپسند کی خیر و شر کے نام سے تعریف کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جس کو وہ پسند کرتا ہے اس کو خیر کہنے کی طرف اس کا رجحان ہوتا ہے اور جس کو وہ ناپسند کرتا ہے اس کو شر کہنے کی طرف وہ مائل ہوتا ہے۔ اس طرح اپنے نفع اور نقصان کی بنیاد پر بعض افعال کو وہ خیر کہتا ہے اور بعض افعال کو شر گردانتا ہے۔

درحقیقت وہ اعمال جو اس دائرے کے اندر انسان سے ظہور پذیر ہوتے ہیں جس پر وہ حاوی ہے ان اعمال کو بذاتِ خود خیر یا شر کی صفت کے ساتھ متصف نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ یہ اپنی ذات کے لحاظ سے صرف اعمال ہیں ان کے اندر خیر و شر کی کوئی صفت نہیں، ان کا خیر یا شر ہونا ان کی ذات سے خارجی اعتبارات کی بنیاد پر ہے، چنانچہ کسی انسانی جان کو قتل کرنا خیر یا شر نہیں بلکہ صرف قتل ہے۔ اس کا خیر یا شر ہونا ایک خارجی صفت کی وجہ سے ہے۔ وہ اس طرح کہ لڑنے والے دشمن کو جنگ میں قتل کرنا خیر ہے جبکہ کسی شہری، اہل معاہدہ اور مستأمن (امن میں آنے والے) کو قتل کرنا شر ہے، پہلے والے قاتل کو اچھا بدلہ ملے گا جبکہ دوسرے قاتل کو سزا دی جائے گی، حالانکہ دونوں ایک ہی عمل ہیں ان میں کوئی فرق نہیں۔ خیر و شر کی صفت تو ان عوامل کی وجہ سے پیدا ہوتی ہی جو انسان کو عمل کی انجام دہی پر

آمادہ کرتے ہیں اور وہ غایت جس کو ہدف بنا کر انسان وہ عمل انجام دیتا ہے۔ چنانچہ وہ عوامل جنہوں نے انسان کو عمل کی انجام دہی پر آمادہ کیا اور وہ غایت جس کو ہدف بنا کر انسان نے وہ عمل سر انجام دیا، یہ دو چیزیں ہیں جنہوں نے خیر و شر کی صفت کا تعین کر دیا، چاہے انسان اس کو پسند کرے یا اس سے نفرت کرے اور خواہ اس کو اس سے نفع پہنچے یا ضرر۔

جہاں تک ان افعال کا تعلق ہے، جو اُس دائرے میں انسان انجام دیتا ہے یا انسان پر واقع ہوتے ہیں جو دائرہ انسان پر حاوی ہے، ان اعمال کو انسان اپنی محبت یا نفرت اس طرح نفع یا نقصان کی وجہ سے خیر یا شر کہتا ہے۔ لیکن اس اوصاف سے متصف کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ یہ ان چیزوں کی حقیقی صفت ہے، کیونکہ بعض دفعہ انسان کسی چیز کو خیر سمجھتا ہے لیکن وہ شر ہوتی ہے اور بعض دفعہ وہ شر سمجھتا ہے لیکن وہ خیر ہوتی ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿ **وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ** ﴾ ”اور ہو سکتا ہے کہ تم ایک چیز کو ناپسند کرو اور وہ تمہارے لئے بہتر ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تم ایک چیز سے محبت کرو اور وہ تمہارے لئے بری ہو۔ حقیقی علم اللہ ہی کو ہے تم محض بے خبر ہو“ (البقرۃ؛2:216)

یہ خیر اور شر کے اعتبار سے ہے۔ جہاں تک حسن اور قبح کی صفت سے متصف ہونے کا تعلق ہے تو یہ انسان کی طرف سے ان افعال پر فیصلہ کرنے کے حوالے سے اور ان پر عقاب و ثواب کے لحاظ سے ہے۔ انسانی اعمال اپنے تمام تر متعلقات اور اعتبارات سے جدا دیکھے جائیں تو یہ محض مادی اعمال ہیں۔ ان کے مادہ ہونے کا مطلب ہے کہ بذاتِ خود ان اعمال کو حسن اور قبیح کی صفت سے متصف نہیں کیا جا سکتا، ان کو صرف کچھ خارجی تعلقات اور دوسری اعتبارات کی وجہ سے اس صفت سے متصف کیا جاتا

ہے۔ یہ بیرونی عوامل اعمال کے حسن یا قبح کو واضح کرتے ہیں۔ اس کا فیصلہ صرف عقل سے نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ عقل تفاوت، اختلاف اور تناقص کا نشانہ بنی رہتی ہے۔ حسن اور قبح کے لئے عقلی پیمانے اس ماحول سے متاثر ہوتے ہیں جس میں عقل زندگی گزار رہی ہے بلکہ پے درپے زمانوں کے گزرنے کے ساتھ اس میں اونچ نیچے اور اختلاف پیدا ہوتے رہتے ہیں، چنانچہ جب حسن وقبح کو عقلی پیمانے پر چھوڑ دیا جائے تو ایک گروہ کے نزدیک ایک چیز قبیح ہو گی اور دوسرے گروہ کے ہاں وہی چیز حسن ہو گی، بلکہ وہی چیز ایک زمانے میں حسن ہو گی اور دوسرے زمانے میں قبیح۔ فعل کے حسن وقبح کا وصف تمام انسانوں کے لئے تمام زمانوں میں ایک ہی ہونا چاہیے۔ اس لئے کسی فعل کے حسن و قبیح ہونے کا بیان عقل سے ماوراء کسی قوت کی جانب سے ہونا چاہیے اور یہ قوت اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہیں۔

انسان اشیاء اور افعال کے درمیان قیاس کر کے، کسی فعل پر حسن اور قبح کا حکم لگانے کا اختیار اپنے آپ کو دے دیتا ہے۔ جب انسان کو معلوم ہوا کہ وہ کڑوی چیز پر قبیح ہونے اور میٹھی چیز پر حسن ہونے کا حکم لگانے کی قابلیت رکھتا ہے، اسی طرح بدصورت چیز پر قبیح ہونے اور خوبصورت چیز پر حسن ہونے کا حکم لگانے کی استطاعت رکھتا ہے، تو اس نے سمجھا کہ وہ صدق کا حسن ہونے اور کذب کا قبیح ہونے، اس طرح وفا کا حسن ہونے اور بغاوت کا قبیح ہونے کا فیصلہ کر سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان نے اپنے آپ کو یہ اختیار دیا کہ وہ افعال پر حسن اور قبیح کا فیصلہ کرے۔ اس فیصلے کی صلاحیت کی بنیاد پر انسان نے قبیح افعال کے لئے سزائیں اور افعالِ حسنہ کے لئے جزائیں وضع کر لیں۔ انسان نے ایسا کیا اس کے باوجود کہ افعال کو اشیاء پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اشیاء میں کڑواہٹ، مٹھاس، بدصورتی، خوبصورتی کا حواس کے ذریعے ادراک کیا جا سکتا ہے، لہٰذا ان پر انسان فیصلہ کر سکتا ہے۔ برخلاف فعل کے کیونکہ فعل کے اندر کوئی ایسی چیز نہیں جس کو انسان محسوس کر کے اس پر حسن یا قبح کا

فیصلہ کرے۔ چنانچہ انسان خالی ایک فعل کے بارے میں حسن یا قبح کا فیصلہ مطلق انداز میں نہیں کر سکتا۔

خیر اور شر، حسن اور قبح سے متعلق انسان کے قیاسات مختلف و متضاد ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک محدود ذہن سے ابھرتے ہیں اور ایسے ادراک پر مبنی ہوتے ہیں جو کمی بیشی اور اونچ نیچ کا شکار رہتا ہے اور تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ یہ درست نہیں کہ خیر اور شر، حسن اور قبح کا تعین کرنا انسان کے لئے چھوڑ دیا جائے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ ایسا کرنے سے حُسن اور قُبح ایک زمانے سے دوسرے زمانے میں، اور ایک گروہ سے دوسرے گروہ میں مختلف ہو گا۔ یہ ایک ایسے عالمگیر نظریے کی حقیقت کے برخلاف ہے جو تمام انسانوں اور تمام ادوار کے لئے اعمال کی حیثیت کا تعین کرتا ہے۔ لہٰذا یہ صفات ایک ایسی قوت کی طرف سے بیان ہونی چاہئیں جو عقل سے ماوراء ہے، تاکہ وہ انسان پر واضح کرے کہ کیا چیز خیر اور کیا چیز شر ہے اور کیا چیز حسن ہے اور کیا چیز قبیح، اور یوں وہ اس کا تعین کرے کہ کیا چیز انسان کے لئے مفید ہے اور کیا ضرر کو روکتی ہے۔ یہ قوت انسان کا خالق اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ "بھلا وہ ہی نہ جانے جس نے تخلیق کیا؟ اور وہی سب جاننے والا اور خبر دار ہے" (الملک:67:14)

یہاں یہ کہنا درست نہیں کہ اختلافات اور تضادات لازمی منفی نہیں ہوتے، بلکہ یہ مثبت بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ ایسا ہونا ارتقاء اور ترقی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اور اس بنیاد پر مغربی قوانین کا ارتقاء دراصل مغربی معاشروں اور اقوام کے ارتقاء کی وجہ سے ہے۔ یہ کہنا درست نہیں کیونکہ معالجات دراصل وہ منظم احکام ہیں جو انسان کو بطور انسان سمجھتے ہوئے اس کی عضویاتی حاجات اور جبلتوں (instincts) کو مطمئن کرتے ہیں۔ اس نظام کی حقیقت یہ ہے کہ یہ انسانی مسائل کو انفرادی مسائل

کے طور پر یا زمان و مکان کے لحاظ سے حل نہیں کرتا بلکہ یہ نظام انسانوں کو محض انسان گردانتے ہوئے ان کے مسائل کو حل کرتا ہے، خواہ وہ مرد ہوں یا خواتین، عربی ہوں یا عجمی، سفید فام ہوں یا سیاہ فام، اور اس سے بھی قطع نظر کہ وہ دورِ قدیم کا انسان ہے، یا موجودہ دور کا یا مستقبل کا۔ نظام اس کے مسائل کا حل کرتے ہوئے اس کو صرف انسان کے طور پر دیکھے گا، اور اس کے زمان و مکان پر توجہ نہیں دے گا۔ زمانۂ حال کے انسان اور قدیم انسان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ان دونوں میں بھوک، پیاس، خوف اور لذت کے حوالے سے کوئی فرق نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عضویاتی حاجات اور جبلتیں تمام انسانوں کے لئے ایک جیسی ہی ہیں۔ یہ ایک فرد کے برخلاف دوسرے فرد میں تبدیل نہیں ہوتی، اور نہ ہی ایک زمانے کے برخلاف دوسرے زمانے میں ان میں کوئی فرق آتا ہے۔ انسانوں کے رہن سہن میں جو تبدیلی نظر آتی ہے وہ صرف عملی حقائق کے اعتبار سے ہے اور اس کا تعلق انسانوں کی فطرت سے نہیں ہے۔ تبدیلی محض طرزِ زندگی کی اقسام میں واقع ہوتی ہے۔ لہٰذا قدیم انسان غاروں میں رہتا تھا اور گھوڑے پر سوار ہوتا تھا، جبکہ موجودہ زمانے میں انسان بلند و بالا عمارتوں میں رہتا ہے اور ہوائی جہازوں پر سفر کرتا ہے۔ اگر ہم باریک بینی سے جائزہ لیں تو ہمیں معلوم ہو گا کہ قدیم انسان کے لئے غاروں میں رہنے اور گھوڑوں پر سواری کرنے کے جو محرکات تھے وہ وہی محرکات ہیں جن کی وجہ سے موجودہ زمانے میں انسان عمارتوں میں رہتے ہیں اور ہوائی جہازوں میں سفر کرتے ہیں۔ چنانچہ وہی نظام تمام زمان و مکان کے لئے اچھا ہے جو کہ رنگ، جنس، نسل، زمان اور مکان سب سے قطع نظر انسانوں کے مسائل کے لئے حل مہیا کرتا ہے۔

جہاں تک اقدار کا تعلق ہے تو مغربی فکر نے اپنی تحقیق میں چار پہلوؤں سے غلطی کی ہے:

اوّل: وہ اقدار کہ جن سے متعلق مغربی مفکرین بحث کرتے ہیں، مثال کے طور پر آزادی، عزت، عدل، مساوات، رحم، سالمیت، رواداری، یکجہتی اور ان جیسی دیگر اقدار، یہ محض مجرد (abstract) مفاہیم ہیں جن کے معانی کا ادراک محسوس حقیقتوں کے ساتھ رابطہ قائم کئے بغیر ممکن نہیں، یعنی ان کے مصادر اور عملی معالجات (applied treatments) کے ساتھ رابطہ قائم کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ لوگ مجرد مفاہیم کے تعین میں اختلاف نہیں کرتے، بلکہ ان کے مصادر اور عملی نفاذ میں اختلاف کرتے ہیں۔ اس وجہ سے یہ دعویٰ کرنا دھوکا ہے کہ مساوات ایک عالمگیر قدر اور انسانی ضرورت ہے کیونکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ ایک مغربی شخص کے لئے اس کا معنی وہ نہیں ہے جو ایک مسلمان کے لئے اس کا معنی ہے۔ اور سرمایہ دارانہ نظام میں اس کا معنی وہ نہیں ہے جو اسلام میں اس کا معنی ہے۔

دوم: اہلِ مغرب جن اقدار پر بحث کرتے ہیں اور اپنے معاشروں میں جن کی تاکید کرتے ہیں انہیں حاصل کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اقدار مغربی نکتہ نظر یا آئیڈیالوجی کے برخلاف ہیں جس کا زندگی سے متعلق تصور صرف مفاد کے زاویے سے ہے۔ پس جب اقدار زندگی سے متعلق نکتہ نظر سے ہم آہنگ نہیں ہیں تو وہ محض مجرد افکار ہیں جو کسی مقصد اور عمل کی شکل اختیار نہیں کرتے۔ مغربی مفکرین کا ایک گروہ خود بھی اس حقیقت سے آگاہ ہے اور اس کی وجہ سے انہوں نے اس نظریے کا احیاء کیا جس کو "واجبی اخلاقیات" (Deontological Ethics) کہا جاتا ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ ان کے نزدیک اس بات کا امکان موجود ہے کہ مغرب، نتائج اور مفاد سے قطع نظر، اقدار کو بذاتِ خود لازم و ملزوم سمجھ لے۔ چنانچہ وہ خیال کرتے ہیں کہ اہلِ مغرب اس وجہ سے جھوٹ نہیں بولیں گے کیونکہ جھوٹ بذاتِ خود قبیح فعل ہے اور سچ پر قائم رہیں گے کیونکہ سچ بذاتِ خود حسن ہے۔ یہ ایک خیالی اور مثالی (imaginary and idealistic) تصور ہے جس کو حاصل کرنا مغرب کے کسی گروہ کے

افراد کے لئے ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کے نفاذ کے لئے کسی قسم کی ترغیب موجود نہیں ہے۔ صرف ایک انسان کا یہ جان لینا کہ سچائی حسن ہے، اس بات کے لئے ترغیب نہیں کہ وہ لازمی اس پر کاربند رہے۔ اس کے لئے ایک ایسا لازم مقصد و محرک ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ تعریف یا مذمت جڑی ہو۔ لہٰذا ایک ایسا شخص جس کا عقیدہ اس دنیا کو ماقبل اور مابعد سے جُدا تصور کرتا ہے، اپنی انفرادیت کو کُل کائنات کا مرکز بناتا ہے، اور اپنے لئے ایک ہی زندگی یعنی دنیاوی زندگی تصور کرتا ہے تو ایسا شخص ہر ممکنہ حد تک اس دنیا کی آسائشیں سمیٹ لینے کی کوشش کرے گا۔ ایسا شخص سچائی کی طرف توجہ نہیں دے گا، سوائے اس حد تک کہ جو اس کے فائدہ میں ہو۔ یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ قوانین کی تعزیری طاقت ایک رکاوٹ بن سکتی ہے اور اُن قوانین کی تعمیل کے لئے ترغیب دے سکتی ہیں۔ یہ اس لئے نہیں کہا جاسکتا کیونکہ قوانین ہر جگہ اور ہر وقت انسانی سلوک کو منضبط نہیں کرسکتے بلکہ ان کا انسانی سلوک پر کنٹرول نامکمل ہے اور ان کا اثر محدود ہے۔ جب قانون غافل ہو تو ایک شخص کو کسی اور محرک کی ضرورت ہوتی ہے۔

سوم: اقدار کا تعین کرنا انسانوں کے لئے ایک عقلی معاملہ نہیں ہے کیونکہ وہ زندگی سے متعلق اپنے نکتہ نظر کے مطابق بعض تصورات اور اقدار پر توجہ دے گا اور ان کی تصدیق کرے گا اور دوسروں کو نظر انداز کرے گا۔ مثال کے طور پر غیرت کا تصور مغرب میں کوئی معنی نہیں رکھتا جبکہ مسلمانوں کے لئے یہ بنیادی تصورات میں سے ہے؛ اور لاکھوں لوگوں کے مذہبی ہونے کے باوجود مغربی نظامِ اقدار میں روحانی قدر موجود نہیں ہے۔ مغرب نے روحانی قدر کو نظر انداز کیا کیونکہ وہ سیکولر ہے اور دینی پہلو کی پرواہ نہیں کرتا۔ مزید برآں یہ انسان پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ اقدار کے مابین موازنہ کرکے ان میں سے بہترین کو منتخب کرلے اس کے باوجود کہ اقدار بذاتِ خود ایک دوسرے سے افضل ہیں نہ مساوی۔ مگر

انسان اس پر راضی نہیں اس لیے ان کو ایک دوسرے سے افضل سمجھتا ہے اور بعض کو بعض کے برابر قرار دیتا ہے۔ تاہم یہ فضیلت دینا اور مساوی قرار دینا خود ان اقدار کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ اس بنیاد پر ہے کہ انسان پر ان کا کیا اثر ہوتا ہے۔ یوں انسان اپنے نفس کو پہنچنے والے فوائد اور نقصانات کی بنیاد پر اقدار کے درمیان فضیلت اور برابری کی نسبتیں قائم کرلیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان نے اپنے آپ کو یا خود کو پہنچنے والے اثر کو ان قیمتوں کے لئے معیار قرار دیا، گویا درحقیقت تفاضل ان اقدار کے اثرات کے درمیان ہے نہ کہ ان قیمتوں کے درمیان۔ چونکہ اقدار کے اثرات کی نسبت سے بنی نوع انسان کی استعداد مختلف ہوتی ہے، چنانچہ ان کے درمیان تفاضل بھی مختلف ہوتا ہے۔ وہ اشخاص جن پر مادی میلانات غالب ہیں اور جو شہوات کے غلام ہیں، وہ مادی قدر کے سوا باقی اقدار کو نظر انداز کرتے ہیں۔ وہ مادی قیمت کو ترجیح دیتے ہیں اور اس کے حصول کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جیسا کہ مغرب کی حقیقت میں واضح ہے۔

چہارم : مغربی نظامِ اقدار اپنی بنیاد سے ہی فاسد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام مغربی مفکرین، خواہ وہ کس بھی مکتبہ فکر سے تعلق رکھتے ہوں یا کیسے ہی میلانات رکھتے ہوں، انہوں نے انسانی سلوک (behaviour) کو منظم کرتے ہوئے دو امور کے درمیان فرق نہیں کیا: وہ مفاہیم جو سلوک کی رہنمائی کرتے ہیں اور ان مفاہیم کے مقاصد۔ ان کی تمام تر تحقیق انسانی سلوک کو منظم کرنے سے متعلق اقدار کے بارے میں تھی نہ کہ ان کے مقصد کے بارے میں۔ چنانچہ، وہ اقدار جو ان کے ہاں زیرِ بحث آئیں جن کا شمار سینکڑوں میں ہوتا ہے جیسے، دیانتداری، محبت، مرکزیت، ہمدردی، نظم وضبط، انکساری، سمجھداری، برداشت، آزادی، جمہوریت، جرأت، برابری، خلوص، ایمانداری اور ان جیسی دیگر اقدار، یہ تمام یا تو افراد کو منظم کرنے کے زُمرے میں آتی ہیں یا افراد کے مابین تعلقات کے زُمرے میں یعنی

معاشرے میں موجود گروہوں کو منظم کرنے سے متعلق مفاہیم۔ مغربی اقدار میں انفرادی اخلاقی صفات شامل ہیں لیکن ان کا اعمال کی اقدار سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان بحیثیتِ انسان اپنی جبلتوں اور عضویاتی حاجات کی تسکین کے لئے ایک مخصوص فہم کے مطابق عمل کرتا ہے جو اس کے لئے اس عمل کے جائز یاناجائز ہونے کا تعین کرتا ہے۔ تاہم وہ محض ان تنظیمی مفاہیم کو ذہن میں رکھ کر عمل سرانجام نہیں دیتا بلکہ وہ جو بھی عمل کرتا ہے اس کے مقصد کے حصول کو بھی مدِ نظر رکھتا ہے، ورنہ یہ عمل محض فضول اور عبث ہو گا۔ عمل کا مقصد یعنی وہ وجہ جس کے حصول کے لئے انسان عمل کرتا ہے اس عمل کی قدر کہلاتا ہے۔

چونکہ مغربی تہذیب دین کو دنیا سے الگ کرنے کی اساس پر قائم ہے، زندگی پر دین کے اثر کا انکار کرتی ہے، زندگی کو مفاد کے طور پر تصور کرتی ہے اور افادیت پسندی (Utilitarianism) کو اعمال کے لئے معیار بناتی ہے لہٰذا سوائے خانہ پری کے اس میں اخلاقی، انسانی یا روحانی اقدار موجود نہیں ہیں۔ در حقیقت مغربی تہذیب صرف افادیت پسند اور مادی اقدار کی حامل ہے۔ یہی افادیت پسندانہ مادی نکتہ نظر ہے جو انسانوں کے لئے مصائب کو جنم دیتا ہے۔ فرانسیسی فلسفی، Èmile Bréhier اپنی تصنیف "فلسفہ میں عصری موضوعات" (Les Thémes actuels de la philosophie) میں تاسّف سے لکھتا ہے کہ کس طرح "مادی سائنس نے ایک ایسی صنعتی تہذیب کو جنم دیا جو مادہ پرستی میں ڈوبی ہوئی تھی، جس نے انسانوں کی انسانیت ختم کر دی، اسے اپنی فطرت سے محروم کر دیا اور اسے ایک شے اور آلے میں تبدیل کر دیا"۔ جہاں تک انسانی سلوک کو منظم کرنے سے متعلق مفاہیم کی بات ہے– جن میں وہ اخلاقی مفاہیم بھی شامل ہیں جن کو مغرب اقدار کہتا ہے– مغربی مفکرین ان کی ضرورت اور معاشرتی حاجت کو دیکھتے ہوئے ان کو بھی زیرِ بحث لے کر آئے۔ تاہم یہ محض سرمایہ دارانہ نظریے کی

ناکامی اور انسانیت پر ہونے والے اس کے تباہ کن اثرات کے عیاں ہونے کے بعد کی جانے والی ترامیم ہیں جو اپنی ذات کی بنا پر نہیں کی گئیں بلکہ جیسا کہ والٹیئر نے کہا ہے، ان کا مقصد مصلحت ہے۔ وِل ڈیورنٹ (Will Durant) نے اپنی کتاب "تہذیب کی کہانی" (The Story of Civilization) میں اس کو نقل کیا ہے: "... ایک ملک کے اچھے ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کا کوئی دین ہو۔ میں چاہتا ہوں کہ میری بیوی، میرا درزی، اور میرا وکیل خدا پر یقین رکھیں تاکہ وہ مجھ سے چوری نہ کریں اور دھوکا نہ دیں۔ اور اگر خدا موجود نہیں ہے، تو ہمارے لئے ضروری ہے کہ خدا کو ایجاد کر لیں..."۔ مغربی فکر میں اخلاق بذاتِ خود صرف اس حد ہی ضروری ہیں کہ ان سے مصلحت پوری ہو سکے یا منافع حاصل کیا جا سکے۔

سائنس اور سائنسی طریقہ کار

اگر مغربی دعوے کے مطابق انسان ہی حاکم ہے تو انسان فیصلے کیسے کرتا ہے؟ اور وہ انسانی علم و معارف کیسے اخذ کرتا ہے؟ حقیقت کو جانچنے کا معیار کیا ہے؟ یہ نتیجہ خیز طرزِ فکر (productive way of thinking) تک پہنچنے سے متعلق وہ منہجی نوعیت کے سوالات ہیں جو مغرب نے کئے جب اس نے دین کو علم اور منہج کے مصدر کی حیثیت سے، زندگی سے علیحدہ کر دیا۔ مغرب کا جواب دو مذاہبِ فکر یا نظریات تک محدود تھا: عقل پرست مذہبِ فکر (Rationalist school) اور تجربہ پرست مذہبِ فکر (Empiricist school)۔ عقل پرست مذہبِ فکر دعویٰ کرتا ہے کہ عقل حقیقت پر مقدم ہے۔ لہٰذا وہ علم و معارف کے مصدر کے طور پر حواس کی بجائے عقل پر اعتماد کرتا ہے۔ یہ مذہبِ فکر تصور کرتا ہے کہ تجربہ کے بجائے عقل یقین اور حقیقت کا معیار ہے، خواہ عقل اسے وجدان اور استنباط کے ذریعے حاصل کرے یا فطری ازخود علم (innate 'a priori' knowledge) کے ذریعے۔

جب کہ تجربہ پرست مذہبِ فکر یہ تصور کرتا ہے کہ احساسات ہی افکار کے حصول کے لئے واحد مصدر ہیں۔ یہ اس بات کا بھی دعویٰ کرتا ہے کہ تمام سابقہ انسانی علم و معارف بھی تجربات اور احساسات کے ذریعے حاصل کئے گئے تھے (یعنی 'a posteriori' نہ کہ 'a priori')۔ تجربہ پرست مذہبِ فکر کے نکتہ نظر کے مطابق ایک سائنسی تجرباتی طریقہ کار (scientific empirical method) وضع کیا گیا۔ اسی وجہ سے اس کو تجربہ پرستی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ تجربے کو حقیقت یا معارف کا معیار بناتا ہے۔ اس تجربہ پرست نقطہ نظر سے بے شمار فلسفے ابھرے جنہوں نے مغرب میں معاشرتی نظاموں سے متعلق افکار کو متاثر کیا۔ اس تجرباتی نقطہ نظر سے مادہ پرستی، افادیت پسندی، مثبتیت (Positivism)، عملیت پسندی (Pragmatism) اور دیگر فلسفے ابھرے۔

سائنسی تجرباتی طریقہ کار کے ذریعے حاصل کی گئی کامیابیوں اور دریافتوں کے پیش نظر، جنہوں نے مغربی مادی تہذیب کے حوالے سے نشاۃِ ثانیہ میں اہم کردار ادا کیا، مغرب نے اس منہج کو بطور طریقۂ تفکیر (thinking method) اختیار کر لیا۔ اس طریقۂ کار کی تعظیم کو تقدیس کے درجے تک پہنچا دیا گیا، اور یوں اس کو تفکیر (thinking) کی واحد اساس اور حقیقت کا معیار بنا دیا گیا۔ مغرب نے سائنسی طریقۂ تفکر کو تمام امور پر فوقیت دی اور تمام تحقیقات میں اس کو عام کیا گیا یہاں تک کہ انسان، معاشرے اور اس کے تعلقات سے متعلق بعض معارف پر بھی اسی کے مطابق تحقیق کی گئی، یعنی کہ نظریۂ جبریت (Determinism) کی بنیاد پر۔ نظریہ اضافیت (theory of relativity)، کوانٹم تھیوری (quantum theory)، انجینئرنگ کی غیر روایتی دریافتوں اور دیگر امور کے ظہور کے بعد سائنس کے حتمی اور یقینی ہونے اور نظریۂ جبریت کے درست ہونے کے متعلق سوالات اٹھنا شروع ہو گئے۔ اس سب کچھ نے بیسویں صدی کے وسط سے سائنس، تجرباتی طریقہ (empirical

method) اور نظریۂ جبریت کے خلاف ایک جوابی انقلاب کی راہ ہموار کی۔ چنانچہ بعض مغربی مفکرین نے سائنس پر تنقید اور اس کی ناکامی کو واضح کرنے کی کوششیں شروع کر دی، خاص طور پر اس کے بنی نوعِ انسان کے متعلق تصور کو نشانہ بنایا گیا جس کے مطابق انسان کو محض ایک فطری اور مادی مظہر گردانا جاتا ہے۔ بہر حال سائنس کی بالادستی اور مغربی علم و معارف پر اس کی حاکمیت بر قرار ہے۔ سائنسی طریقۂ کار ابھی تک تفکیر (thinking) کے لئے پیمانہ، تنقید کے لئے معیار، اور معارف کے لئے اساس ہے۔ پس، سائنسی تفکیر یا تنقیدی تفکیر کی طرف رجوع کرنے سے مغرب کی مراد محض سائنسی تجرباتی طریقہ ہی ہے۔

درحقیقت، مغرب کا سائنس سے متعلق نقطۂ نظر دو پہلوؤں سے باطل ہے: یہ اس اعتبار سے بھی باطل ہے کہ اسے بذاتِ خود معارف تصور کیا جائے، اور یہ اس پہلو سے بھی باطل ہے کہ اسے تفکیر کی اساس سمجھا جائے۔

جہاں تک سائنس کو بذاتِ خود علم سمجھنے کا تعلق ہے، مغربی تصور میں سائنس صرف ایک منہج نہیں ہے، بلکہ معارف کا مضمون بھی یہی ہے اور اس حیثیت میں یہ حتمی انسانی فہم کی عکاسی کرتا ہے۔ مثبتیت (Positivism) کے نظریے کے بانی آگسٹ کومٹ Auguste Comte (متوفی 1857ء) نے سائنسی معارف کی نوعیت کے حوالے سے ایک تجزیہ پیش کرتے ہوئے یہ رائے پیش کی کہ انسانی معارف عام طور پر تین مراحل سے گزرتے ہیں۔ (1) الٰہیات کا دور، (2) مابعد الطبیعات کا دور، اور (3) علم یا سائنس کا دور۔

الٰہیات کے دور (theological stage) میں تمام قدرتی مظاہر کی وضاحت دیوتاؤں کی صورت میں مافوق الفطرت طاقتوں کے ذریعے کی جاتی تھی۔ مابعد الطبیعات کے دور

(metaphysical stage) میں انسان نے تجریدی انداز میں سوچنا شروع کر دیا اور اس نے قدرتی مظاہر کی وضاحت کرتے ہوئے منطقی نتائج کو مدِ نظر رکھنا شروع کر دیا۔ سائنس کے دور میں انسان تجرباتی طریقہ کے مطابق فطرت کو سمجھتا ہے، اسی طریقے کے مطابق فطرت کی وضاحت اور تشریح کرتا ہے اور علم کو وصفی (descriptive) اور سائنسی شکل میں وضع کرتا ہے اور اس کے ذریعے انسان فطرت پر غلبہ پانے، اس پر قابو پانے اور اسے اپنے فائدے کے لئے استعمال کرنے کے لئے قابل ہو جاتا ہے۔ یہ وہ دعویٰ ہے جو آگسٹ کومٹ نے کیا تھا۔ لیکن سائنس اپنے تمام تر دعوؤں کے باوجود بری طرح ناکام ہو گئی ہے۔ سائنس نے انسان کو انسانی وجود، کردار اور مقصد کے بارے میں جامع، مربوط معارف فراہم نہیں کئے۔ اس کی بجائے سائنس نے انسان کو صرف مادی علم فراہم کیا جس نے صنعتی اور مابعد صنعتی تہذیب کو جنم دیا ہے۔ سائنس کا امتیاز کائنات کے متعلق اس کا گہرا کیفی (qualitative) اور کمیتی (quantitative) تجزیہ ہے جس نے انسان کے لئے فطرت کو مسخر کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ تاہم سائنس نے انسان کو اپنی ذات کے بارے میں جاننے اور انسانیت کی تفہیم سے دور رکھا ہے اور اس نے انسان کو اپنے being اور becoming کو سمجھنے سے دور رکھا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سائنس، انسان کے وجود اور تقدیر سے متعلق کھوج لگانے کو محض فلسفیانہ تحقیق سمجھتی ہے۔ سائنس اس تحقیق کو کاسمولوجی (cosmology)، آنٹولوجی (ontology) اور مابعد الطبعیات کے دائرے تک محدود کرتی ہے۔ چونکہ یہ تحقیق مادی حقیقت سے تجاوز کرتی ہے اس لئے اس کا کوئی نتیجہ نہیں نکل سکتا اور اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ لہٰذا سائنس کی نوعیت وضاحتی / وصفی (descriptive) ہے اور یہ کائنات کی وضاحت کَیفی اور کمیتی، یعنی معیار اور مقدار کے لحاظ سے کرتی ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ سائنس اس سے غرض رکھتی ہے کہ اشیاء اور امور کس طرح موجود ہیں اور سائنس کو اس سے غرض نہیں کہ ان کو کس طرح ہونا چاہیے، پس سائنس تمام مظاہر کو ان کے معیار (وصف) اور مقدار کے

مطابق بیان کرتی ہے۔ لہذا، سائنس تفسیر (explanation) کی بجائے وصف بیان کرنے کے زیادہ قریب ہے (description)، کیونکہ تفسیر محض اوصاف کے بیان کے علاوہ بھی امور کا تقاضا کرتی ہے۔ تفسیر مظاہر کے اسبابِ وجود اور ان کے مقاصد کا مطالعہ ہے۔ سائنس کا انسان سے متعلق توصیفی بیان انسان کو انسانی حقیقت کی تفسیر فراہم نہیں کرتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سائنس انسانی حقیقت کے مقصد کو نظر انداز کرتی ہے۔ کائنات کا کیفی اور کمیتی، یعنی معیار اور مقدار کے حساب سے، تجزیہ بنی نوع انسان کو صرف اوصاف کے اعتبار سے کائنات کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔ تاہم یہ بنی نوع انسان کو اپنے مقصد کے اعتبار سے سلوک (طرزِ عمل) یا تصورات فراہم نہیں کرتا۔ اپنی وُسعت سے قطع نظر، سائنس کا فراہم کردہ علم محض جزوی علم ہے، جس کا تعلق انسانی وجود اور اس کائنات کے ایک جزو سے ہے۔ سائنس انسانی وجود کے تمام پہلوؤں اور انسانی حیات کے تمام مظاہر کا احاطہ نہیں کرتی۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴾" وہ بس ظاہری طور پر دنیا کا جینا جانتے ہیں۔ اور وہ آخرت سے بے خبر ہیں" (ترجمہ، الروم: 7)

بہت سے سوالات ایسے ہیں جن کا جواب دینے سے سائنس عاجز ہے، جن میں سے سب سے اہم ہے: "کیوں"؟ بنی نوع انسان کا وجود کیوں ہے؟ کائنات کا وجود کیوں ہے؟ حیات کا وجود کیوں ہے؟ یہ تمام سوالات انسان اور انسانی حیات سے متعلق نہایت اہم ہیں۔ انسان کے لئے یہ ممکن نہیں کہ وہ ان سوالات کے جوابات دیے بغیر اطمینان حاصل کر سکے یا کوئی فیصلے دے سکے، خواہ وہ جوابات صحیح ہوں یا باطل۔

اس تناظر میں فرانسیسی مصنف اور سیاست دان آندرے مالراکس (Andre Malraux) (متوفی: 1976ء) لکھتا ہے: "ہماری تہذیب تاریخ میں پہلی ہے جس نے اس سوال: زندگی کا مطلب

کیا ہے؟ کا یہ جواب دیا: 'میں نہیں جانتا"۔ علاوہ ازیں، سائنسی طریقہ کار کی خصوصیات–ان کے اپنے قول کے مطابق–ترقی پسندی (Progressivism) اور بڑھوتری ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تمام سائنسی علم ترقی، ارتقاء، اصلاح اور ترمیم سے مشروط ہے۔ جس کا مطلب ہے کہ سائنس حتمی علم فراہم نہیں کرتی، اس لئے انسان کے لئے اپنی زندگی اور نظام اس پر استوار کرنا ممکن نہیں۔ اس لئے یہ کہنا سراسر غلط ہے کہ علمِ سائنس وہ معارف ہیں جو زندگی کے معنی کو ظاہر کرتے ہیں اور انسانی وجود کی حقیقت کی تفسیر کرتے ہیں۔

جہاں تک سائنسی طریقۂ کار کو تفکیر کے لیے اساس سمجھنے کا تعلق ہے تو یہ ایک فاسد منہج ہے، اور اس کا فاسد ہونا کئی پہلوؤں سے ہے:

اول: معارف کے حصول کے لئے سائنسی طریقہ کار، تحقیق کا ایک مخصوص طریقہ ہے جسے تحقیق کی جانے والی شے سے متعلق حقیقی معرفت حاصل کرنے کے لئے اپنایا جاتا ہے، اور یہ مخصوص مراحل پر مشتمل ہے: مشاہدہ، مفروضہ (hypothesis)، تجربات کرنا، ڈیٹا کا تجزیہ (data analysis) = نتیجہ۔ یہ کلاسیکی سائنسی طریقہ کار کے مراحل ہیں۔ البتہ مغربی مفکرین میں مفروضے پر مشاہدے کو ترجیح دینے یا اس کے برعکس کرنے پر اختلاف پایا جاتا ہے۔ اسے استقرائی طریقہ (inductive method) بھی کہا جاتا ہے–تاکہ عقلی استنباطی طریقے (rational deductive method) سے تمیز رکھی جا سکے–اور یہ بہت سے قدرتی علوم (natural sciences) جیسے طب، طبیعات اور علمِ کیمیا کے ساتھ ساتھ انسانی علوم (humanities) جیسے نفسیات اور سماجیات میں اپنایا جانے والا طریقہ ہے۔

یہ طریقہ جسے سائنسی طریقہ کہا جاتا ہے انسانی تفکیر کی اساس بننے کے قابل نہیں ہے۔ کیونکہ پوری انسانیت کو تفکیر کے لیے اساس فراہم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس اساس کی رسائی تمام

انسانوں تک ہو تا کہ وہ سب اس پر اپنے فکری عمل (تفکیر) کی بنیاد رکھ سکیں۔ تاہم سائنسی طریقہ کار درحقیقت ایک پیچیدہ طریقہ ہے جو مخصوص قوانین اور شرائط کے تابع ہے جن کی پابندی تمام انسان نہیں کر سکتے نہ ہی وہ ان کو پورا کر سکتے ہیں۔ درحقیقت سائنسی فکری طریقہ کار بعض انسانوں یا ایک مخصوص اشرافیہ کے لئے تو تفکیر کی اساس بن سکتا ہے، لیکن عمومی طور پر تمام انسانوں کے لئے نہیں۔ اگر معرفت یا سچائی تمام انسانوں کا حق ہے تو اس تک رسائی ایک عمومی اساس یا بنیاد کے ذریعے ہونی چاہیے جس پر تمام انسان مزید تعمیر کر سکیں۔ لیکن سائنسی طریقہ کار کے معاملے میں ایسا نہیں ہے۔ مغرب میں سائنسی طریقہ کار کا ظہور، اور معاشرے میں اس کی اہمیت، ایک انقلابی تنقیدی رجحان پر مبنی تھا جس نے تمام کلیسیائی علم کو مسترد کیا جس نے بحث و مباحثہ اور تنقید کرنے پر قدغن عائد کی تھی اور افراد کو اس حق سے محروم رکھا تھا کہ وہ اپنی مرضی سے کسی بات کو قبول یا مسترد کریں۔ تاہم، مغرب نے سائنس کو تفکیر کی بنیاد بنا کر کلیسا کو اُس اعلیٰ اتھارٹی کے مقام سے معزول کر دیا کہ جس کی طرف توجہ دینا اور جس کی اطاعت کرنا لازم ہوتا تھا۔ کائنات اور حیات سے متعلق سائنس نے جو تشریحات فراہم کیں، انہیں قبول کرنا ہر ایک پر واجب ہو گیا۔

خواہ یہ ہر کسی کی سمجھ میں نہ آئیں اور خواہ لوگ ان کی آگاہی حاصل کرنے کے قابل نہ ہوں، اور اگرچہ یہ محض مفروضے ہی ہوں جو ٹھوس قوانین کے درجے پر نہ پہنچے ہوں، اور اگر وہ قانون کا درجہ حاصل کر بھی لیں تو بھی ان کو حتمی علم نہیں سمجھا جاتا کیونکہ یہ تصحیح، ترمیم اور ارتقاء کے عمل سے گزرتے رہتے ہیں۔ اس طرح مغربی ذہن کلیسا کی تابعداری سے سائنس کی تابعداری اور اندھی تقلید کی طرف منتقل ہو گیا، بلکہ بعض لوگوں نے تو اسے دین کے طور پر اپنا لیا – جس کی ایک مثال Scientology ہے – حالانکہ اس کے پاس انسانی مسائل سے متعلق حتمی جوابات نہیں ہیں۔ مغرب

میں وہ سائنس کہ جس کے متعلق یہ سوچا گیا کہ یہ انسان کو نجات دلائے گی وہ خود انسان کے گلے کا طوق بن کر رہ گئی۔

دوم: سائنسی طریقہ کار تجربے پر مبنی ہے، پس یہ تحقیق صرف محسوس کردہ مواد ہی کے بارے میں ہو سکتی ہے، اور یہ طریقہ کار افکار یا افکار سے متعلق مباحث میں اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ جہاں تک مغرب میں سائنسی طریقہ کار کو تمام معارف اور تحقیقِ انسانی کے تمام شعبوں میں عام کرنے کا تعلق ہے، تو یہ اصل طریقہ تفکیر کی نقالی اور تقلید کے طور پر ہے۔ اہلِ مغرب میں سے بعض یہ تسلیم کرتے ہیں کہ تجرباتی طریقہ (empirical method) تمام انسانی معارف پر لاگو نہیں کیا جا سکتا۔ انسانی جذبات اور احساسات کا مطالعہ تجرباتی اعداد و شمار کے انداز میں نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ یہ کوئی ایسے مواد نہیں کہ جنہیں چھوا جا سکتا ہو اور جن پر لیبارٹری میں سائنسی تجربات کئے جا سکتے ہوں۔ اور اسی طرح انسانی باہمی تعلقات، جو معاشروں کو ایک خاص رنگ دیتے ہیں، ان کی تحقیق لیبارٹری ٹیسٹنگ پر مبنی تجرباتی طریقہ (empirical method) کے مطابق نہیں کی جا سکتی۔

سوم : سائنسی طریقہ کار قطعی نتائج تک نہیں پہنچتا بلکہ اس کے نتائج ظنی ہوتے ہیں جن میں خطا کا احتمال ہوتا ہے۔ یہ وہ امر ہے جس کا سائنسی تحقیق میں مشاہدہ کیا جاتا ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔ اسی وجہ سے سائنسی علم کو امکانی اور ارتقاء پزیر کہا جاتا ہے یعنی یہ ارتقاء، ترقی اور تبدیلی سے دوچار رہتا ہے، پس یہ یقینی نہیں ہوتا۔ اسی لئے سائنسی طریقہ انسانی تفکیر کی اساس کے طور پر موزوں نہیں ہے کہ جس پر انسان اپنے وجود کو قائم کر سکے اور اپنی زندگی کو استوار کر سکے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نہ تو پائیدار حقائق مہیا کرتا ہے، اور نہ ہی اشیاء کے وجود، صفات اور ماہیت سے متعلق حتمی نتائج فراہم کرتا ہے، بلکہ اس سے تو کوئی اصل فکر بھی جنم نہیں لیتی۔ اگر سائنسی طریقہ کار کو اساسِ تفکیر بنایا جائے تو یہ انسانی وجود کے

مفہوم کو کمزور کرنے اور یوں حیات کی معنویت کو ختم کرنے کا باعث بنے گا۔ اس کے نتیجے میں وجود کا ادراک دھندلا جاتا ہے اور انسان کی اپنی ذات، غایت (مقصد)، اور کردارِ حیات کے بارے میں الجھن پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ ایسا معاملہ ہے جو انسانوں کو پریشان کرتا ہے اور انہیں ایک بے معنی وجود بناتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ گو کہ سائنسی طریقہ کار کے اپنے فوائد ہیں اور انسان کو اس کی ضرورت بھی ہے لیکن یہ تفکیر کی بنیاد بننے کے قابل نہیں ہے۔ پس یہ صرف تجرباتی علوم (empirical sciences) اور معارف کے ان شعبوں کے لئے موزوں ہے جن پر لیبارٹری میں تجربات کئے جاسکتے ہیں۔

صحیح طریقہ جسے تفکیر کی اساس کے طور پر اپنانا چاہیے، اور اشیاء اور امور کے فیصلے کے لیے حاکم بنانا چاہیے وہ "عقلی طریقہ" ہے۔ اگر عقلی طریقہ کو صحیح طرح استعمال کیا جائے، یعنی کہ حواس کے ذریعے حقیقت کے احساس کو دماغ کی طرف منتقل کیا جائے اور سابقہ معلومات، نہ کہ سابقہ یا پہلے کی آراء کے ذریعے حقیقت کی تشریح کی جائے، تو یہ طریقہ درست نتائج پر پہنچاتا ہے۔ احساس تفکیر سے الگ نہیں ہے جیسا کہ بعض مغربی مفکرین کا گمان ہے، اور سابقہ معلومات، نہ کہ سابقہ آراء جیسا کہ بعض مغربی مفکرین کا گمان ہے، تفکیر میں لازمی اور حتمی عنصر ہیں۔ عقلی طریقہ، خواہ اس کی صحیح تعریف کی گئی ہو یا نہیں، وہ طریقہ ہے جسے انسان بحیثیتِ انسان اپنی تفکیر، اشیاء پر حکم صادر کرنے کے لیے، اور اُن کے وجود، حقیقت اور صفات کے ادراک کے لیے استعمال کرتا ہے۔ یہ ایک ایسا طریقہ ہے جو تمام انسانوں کے لیے قابلِ رسائی ہے، جسے انسان اپنی تعلیمی سطح سے قطع نظر، اپنے فہم، ادراک اور فیصلوں میں ازخود اختیار کر لیتے ہیں۔ عقلی طریقہ علم کی تمام فروعات اور تحقیق کے تمام شعبوں کے لیے موزوں ہے پس یہ قدرتی علوم، طبیعات، ریاضی، فلسفہ، سیاست سمیت دیگر شعبوں کے لیے موزوں ہے۔ مزید

یہ کہ اس کی دو امتیازی خصوصیات ہیں جو سائنسی طریقہ میں نہیں پائی جاتیں۔ عقلی طریقہ نئے افکار پیدا کرنے کی صلاحیت کی وجہ سے ممتاز ہے جو کہ سائنسی طریقے کے برعکس ہے کہ جس کی خصوصیات دریافت کرنا اور نتائج اخذ کرنا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سائنسی طریقہ موجود کو دریافت کرتا ہے جبکہ غیر موجود یا معدوم کو پیدا نہیں کرتا، اور جو موجود ہے اسی پر مزید تعمیر کرتا ہے جبکہ جو معدوم ہے اس کو تخلیق نہیں کرتا، لہذا سائنسی طریقہ نئی فکر پیدا نہیں کرتا۔ عقلی طریقہ کی دوسری امتیازی خصوصیت اشیاء کے وجود کے بارے میں قطعی نتائج دینے کی صلاحیت ہے۔ لہذا یہ انسان کو اپنی زندگی کے معنی کے ادراک کے لیے قطعی اور حتمی حقائق فراہم کرتا ہے۔ یہ سائنسی طریقے کے برعکس ہے جو کہ احتمال سے متصف ہے اور انسان کو محض ایسے ظنی نتائج دیتا ہے جن میں خطا کا امکان ہوتا ہے۔

یہ کہا جا سکتا ہے: عقلی طریقہ کو تفکیر کی اساس کیسے بنایا جا سکتا ہے جبکہ اس سے پہلے یہ طے کیا جا چکا ہے کہ عقل عاجز، ناقص اور محدود ہے اور اس وجہ سے یہ خیر و شر، اور حُسن و قُبح کا تعین نہیں کر سکتی؟ یا یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ عقل انسانی تفکیر کی اساس ہے جب کہ اس کے بعد یہ کہا جائے کہ عقل کے علاوہ ایک اور قوت ہے جو اس بات کا تعین کرتی ہے کہ انسان کے لیے کیا چیز مصلحت کا باعث ہے اور کیا چیز مفاسد کو دور کرنے کا باعث ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ عقل ہی اس قوت کے ثبوت کی اساس ہے جو خیر و شر اور حَسن اور قَبیح کا تعین کرتی ہے۔ پس عقل یہ ثابت کرتی ہے کہ انسان، حیات اور کائنات سے ماوراء ایک خالق ہے جس نے ان سب کو تخلیق کیا، اور وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہیں۔ اور یہ کہ انسان بحیثیتِ مخلوق ایک ایسا نظام قائم کرنے سے عاجز ہے جو خالق کے ساتھ انسان کے تعلقات کو منظم کر سکے۔ اس لیے ایک رسول کا ہونا ضروری تھا جو انسان تک خالق کا پیغام پہنچا دے جس میں خالق نے اپنے اور مخلوق کے درمیان تعلق کے لیے نظام رکھا ہو۔ عقل مخلوق میں اس عاجزی کو بھی ثابت کرتی

ہے کہ وہ تفاوت، اختلاف اور تضاد کے بغیر ایک نظام وضع کر سکے اور جس کی بنیاد پر انسان اپنی جبلّتوں (instincts) اور عضویاتی حاجات کو منظم اور دقیق انداز میں پورا کر سکے۔ پس اس پہلو سے بھی ضروری تھا کہ ایک رسول ہو جو اس نظام کو پہنچائے جسے خالق نے منتخب کیا ہے جو نقص اور تضاد سے پاک ہے۔ پس اس طرح اس میں کوئی تضاد نہیں کہ عقل کو تفکیر کی اساس بنایا جائے اور ایک قوت یعنی اللہ سبحانہ وتعالیٰ پر ایمان لایا جائے جو انسان کے لیے اس کی زندگی کے معاملات کو منظم کرتا ہے اور خیر و شر اور حُسن وقُبح کا تعین کرتا ہے۔

حقیقت (سچائی) کے تصور سے متعلق

اور یہ بھی کہا جاتا ہے: ایسی کسی چیز کا وجود نہیں ہے جس کو قطعی و حتمی حقیقت کہا جائے، پس یہ کہنا عام ہو چکا ہے کہ "حقیقت (سچائی) نسبتی (relative) ہے، اور یہ ایک فرد سے دوسرے فرد، ایک گروہ سے دوسرے گروہ اور ایک زمانے سے دوسرے زمانے میں مختلف ہوتی ہے اور اس کے تعین کے لیے کوئی معروضی پیمانہ (objective standard) نہیں ہے"، تو یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ عقلی طریقہ انسان کو ایسے قطعی اور حتمی حقائق فراہم کرتا ہے جو سائنس مہیا کرنے سے عاجز ہے۔ کیا یہ عقیدہ پرستی (Dogmatism) نہیں ہے جو آراء، افکار و نظریات اور عقائد کو پرکھنے میں حتمیت اور مطلق رجحان (Absolutism) قائم کرتا ہے؟ مزید یہ کہ عقلی طریقہ کے بعض فیصلے خود بھی ظنی ہیں، یوں یہ بھی سائنسی طریقہ کی مانند ہے، تو پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ عقلی طریقہ قطعی ہونے کی وجہ سے تفکیر کی اساس ہے؟

اس کے جواب کا تعلق سچائی کی حقیقت کو واضح کرنے سے ہے، اور اس سے بھی کہ عقل سے صادر ہونے والے فیصلوں میں قطعیت اور ظنیت کی کیا حقیقت ہے۔

حقیقت (سچائی) کا تصور کسی بھی شخص کے لیے سمجھنا بہت آسان ہے، سوائے یہ کہ وہ جدید مغربی نظریات کی بنا پر خود اس کو پیچیدہ بنائے، جیسا کہ افادیت پسندی (Utilitarianism)، نظریہ ارتباط (Correlationism)، نظریہ ثنویت (Dualism)، نسبتیت (Relativism) وغیرہ، جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ محض مجرد (abstract) فلسفے اور خیالی قیاس آرائیاں ہیں جن کا بطلان عقل اور حِس سے ثابت ہے۔ پس حقیقت (سچائی) کوئی اصطلاح نہیں ہے جسے لوگ اپنی مرضی کے مطابق استعمال کریں، نہ ہی یہ کوئی ایسی مجرد فکر ہے جس پر فلسفی اپنی مرضی سے قیاس آرائیاں کرتے رہیں، اور نہ ہی یہ کوئی تہذیبی تصور ہے جو ایک قوم کے برعکس دوسری قوم کے لیے مخصوص معنی رکھتا ہو، بلکہ سچائی کا تصور تمام انسانوں کے لیے ایک مخصوص حقیقت ہے، خواہ وہ اس کی تعبیر میں کتنے ہی اختلاف رکھتے ہوں۔ پس سچائی کی حقیقت تمام انسانوں کے لیے ایک ہی ہے، خواہ وہ اس کا ادراک کریں یا نہ کریں، یعنی کہ کسی فیصلے یا فکر کی اُس واقعے یا حقیقت کے ساتھ مطابقت جس پر وہ دلالت کرتا ہے۔ مثال کے طور پر، اگر ہم جیومیٹری کی ایک شکل بناتے ہیں جس میں چار قائمہ زاویوں کے ساتھ چار مساوی اور متوازی خطوط ہیں، اور ہم یہ شکل زید اور تھامس کے سامنے فیصلہ صادر کرنے کے لیے پیش کریں تو ان کے فیصلے کی سچائی کی تصدیق اسی ایک طریقے سے ہو گی جو تمام انسانوں کے لیے یکساں ہے، یعنی کہ ان کے فیصلے کا اس شکل کی حقیقت کے ساتھ مطابق ہونا۔ اگر ان میں سے ایک یا دونوں یہ کہیں کہ یہ شکل ایک مربع ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ سچ ہے، اور اگر ان میں سے ایک یا دونوں کہیں کہ یہ ایک مثلث ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ حقیقت (سچ) نہیں ہے کیونکہ جیومیٹری کی جو شکل بنائی گئی ہے وہ ایسی نہیں ہے جو تین لائنوں (خطوط) پر مشتمل ہو۔ اسی طرح اگر علی یہ کہے: فلاں گھر میں ہے، جبکہ جمی یہ کہے: فلاں گھر میں نہیں ہے، تو سچ وہ ہو گا جس میں فیصلے کی مطابقت حقیقت کے ساتھ ہو گی۔ اگر فلاں گھر میں تھا تو علی کا قول سچ پر مبنی ہو گا جبکہ اگر فلاں گھر میں نہیں تھا تو جمی کا قول درست ہو گا۔ یہی حقیقت

(سچائی) کا تصور ہے، یعنی کہ فکر کی اس واقعے یا حقیقت کے ساتھ مطابقت جس پر وہ دلالت کر رہی ہے، اس سے قطع نظر کہ اس فکر کی نوعیت کچھ بھی ہو چاہے وہ فکر عقلی ہو، سائنسی ہو، منطقی ہو یا اس کے علاوہ کسی اور نوعیت کی ہو۔

جہاں تک قطعی اور یقینی حقائق پر غور کرنے، ان تک پہنچنے، ان کے بارے میں سوچنے (تفکیر)، اور ان کو ظن سے ممتاز کرنے کے معیار کا مسئلہ ہے، تو اس کا تعین عقلی تحقیق کے میدان میں غور وخوض کرنے سے ہوتا ہے۔ پس عقل امرِ واقع (حقیقت) کی حواس کے ذریعے دماغ تک منتقلی ہے، جبکہ اس حقیقت کے متعلق سابقہ معلومات موجود ہوں کہ جن کے ذریعے امرِ واقع کی تشریح کی جائے اور یوں عقل امور اور اشیاء پر ان کے وجود، ماہیت اور صفات کے لحاظ سے فیصلہ کرتی ہے۔

اگر عقل کا فیصلہ کسی شے کی موجودگی سے متعلق ہو تو وہ بلاشبہ قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ کیونکہ وجود کے بارے میں فیصلہ حقیقت کے احساس کے ذریعے ہوتا ہے اور یہ ممکن نہیں کہ حِسیات کسی حقیقت کے وجود کے بارے میں خطا کریں۔ پس اس طرح سے حقیقت کے وجود کے بارے میں عقل کا فیصلہ قطعی ہوتا ہے۔

البتہ اگر حکم کا تعلق کسی شے کی ماہیت یا صفات سے متعلق ہو تو یہ ظنی اور قابلِ خطا ہوتا ہے۔ کیونکہ ماہیت یا صفات کے بارے میں فیصلہ اس شے سے متعلق معلومات کے ذریعے یا سابقہ معلومات کی موجودگی میں محسوس کی جانے والی حقیقت کے تجزیے کی بنا پر کیا جاتا ہے اور اس میں خطا در آنے کا امکان ہوتا ہے۔ لہٰذا، یہ فیصلہ تجزیے سے متعلق انسانی صلاحیتوں اور کسی شے کے بارے میں معلومات کی مقدار اور معیار میں فرق کی وجہ سے تفاوت اور اختلاف سے دوچار ہوتا ہے۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ اگر ہم کسی حرکت کی آواز سنیں تو ہم قطعی طور پر کسی متحرک شے کے وجود کے موجود ہونے کا حکم دے

سکتے ہیں، تاہم ہم اس کی ماہیت یا صفات سے متعلق یقینی فیصلہ نہیں دے سکتے، کیونکہ وہ انسان بھی ہو سکتا ہے یا اس کے علاوہ بھی کچھ ہو سکتا ہے، چنانچہ یہاں ہمارا فیصلہ ظنیات کے ضمن میں آتا ہے۔ تاہم، کچھ فیصلوں میں ظنیات کے وجود کا اقرار کرنا یہ لازم نہیں کرتا کہ قطعی حقیقت کا مطلقاً وجود ہی نہیں۔ کیونکہ اگر ہم فیصلے کو حقیقت پر منطبق کریں تو ہم اس کے سچ ہونے کا ادراک کر سکتے ہیں۔ اگر ہم مذکورہ بالا مثال میں متحرک شے کے بارے میں یہ فیصلہ کریں کہ آیا یہ کوئی آدمی ہے یا جانور، اور پھر ہم اس حکم کو محسوس کیے جانے والے واقع پر منطبق کریں تو ہم حقیقت کا ادراک کر لیں گے۔ اس لیے بعض فیصلوں اور افکار میں ظن کے امکان کا وجود ان قطعی حقائق کے وجود کی نفی نہیں کرتا جن کو تسلیم کرنا عقل پر لازم ہے۔

اور اہلِ مغرب میں سے کچھ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ حقیقت (سچ) نسبتی ہے یعنی کہ کسی مطلق حقیقت کا وجود نہیں ہے، اور ان میں سے کچھ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ حقیقت دو نوعیت کی ہوتی ہے، ایک عام یا معمولی حقیقت ہے اور دوسری بڑی حقیقت ہے جیسے کہ ماہر طبیعات نیل بوہر (Niels Bohr) نے کہا: "عام حقیقت وہ ہے جس کی ضد حقیقت نہیں ہے، جبکہ بڑی حقیقت وہ ہے جس کی ضد بھی حقیقت ہے"، تو یہ دعویٰ بلاشبہ باطل ہیں؛ کیونکہ حقیقت وہ ہے جس کا تعلق وجود سے ہوتا ہے۔ پس یہ ممکن نہیں ہے کہ انسانی حواس کسی شے کو محسوس کریں اور پھر بھی اس کے عدمِ وجود کا یا اس کے نِسبتی ہونے کا امکان اُبھرے۔ مثال کے طور پر اگر انسان کوئی شے دیکھتا ہے تو اس کا قطعاً کوئی احتمال نہیں کہ اس نے اس شے کو نہیں دیکھا، کیونکہ یا تو وہ اسے دیکھ چکا ہے یا نہیں۔ اسی طرح کوئی عقل مند انسان یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں نے اس شے کو دیکھا ہے اور یہ ایک عام حقیقت ہے، جبکہ بڑی حقیقت یہ ہے کہ میں

نے اسے دیکھا بھی ہے اور نہیں بھی دیکھا، یا یہ کہ وہ موجود بھی ہے اور معدوم بھی، یا یہ کہ اس کا وجود نِسبتی ہے جس میں عدم کا احتمال ہے۔ یہ سب بے معنی ہے جو عقل سے صادر نہیں ہو سکتا۔

علاوہ ازیں، حقیقت کا جو مفہوم مغربی معاشرے میں اور اہلِ مغرب کے ہاں رائج ہے، وہ عملی اور حقیقت پسندانہ نقطہ نظر سے ہے، نہ کہ تعلیمی یا فلسفیانہ نقطہ نظر سے۔ یہ عملیت پسندی (pragmatism) کا تصور ہے جس کو عملی فلسفہ (practical philosophy) یا ذرائع پر مبنی فلسفہ (Instrumentalism) بھی کہا جاتا ہے۔ عملیت پسندی سچائی کی یوں تعریف کرتی ہے کہ 'جو فائدہ مند اور مفید ہو' یا 'افکار کی مادی قیمت' ('cash-value' of ideas)۔ ولیم جیمز William James (جیسے کہ رسل کی 'مغربی فلسفے کی ایک تاریخ' میں مذکور ہے) کہتا ہے: 'جب تک کہ کسی فکر پر پختہ یقین ہماری زندگی میں مفید ہو، وہ سچائی ہے'۔ اس رائے کے حامل افراد اور زیادہ تر اہلِ مغرب اپنے آپ کو فکر کی بنیاد اور فکر کی ماہیت پر بحث کرنے کی زحمت نہیں دیتے، بلکہ وہ فکر کے عملی نتائج کو دیکھتے ہیں۔ نِسبیت نے انہیں اس بات پر مجبور کیا ہے کہ وہ کسی فکر کی صداقت کو اس کے زندگی پر اثر اور فائدے کی مقدار کے لحاظ سے پرکھیں۔

یہ بہت سے پہلوؤں سے غلط ہے، بشمول: اول، افادیت پسندی کا تعلق افراد، خواہشات اور مخصوص (شخصی / ذاتی) رجحانات سے ہے۔ اگر حقیقت وہی ہوتی کہ جو مفید ہے، تو جھوٹ بعض مواقع میں اور بعض اشخاص کے لیے حقیقت بن جاتا۔ اور یہ کسی عاقل کے لیے کہنا جائز نہیں، لیکن یہ ایسا امر ہے جس کا اہلِ مغرب کے طرز عمل میں مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ دوم، انسانوں کا زمانۂ قدیم سے حقیقت کے مفہوم پر بحث کرنا دراصل تنازعات کے حل کے لیے ایک مقیاس (معیار) تلاش کرنے کی کوشش ہے۔ اور چونکہ فائدہ انسانوں کے درمیان متفاوت اور متنوع ہوتا ہے، اس لیے یہ تنازعے کے حل کے

لیے ایک مقیاس یا قاعدے کے طور پر استعمال نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ یہ تنازعے کو حل نہیں کرتا بلکہ حقیقتوں کے دو ہونے کو تسلیم کر کے اس کو بر قرار رکھتا ہے اور اس کو محض حق و باطل کے درمیان تنازعے کے بجائے حق اور حق کے درمیان تنازعے میں بدل دیتا ہے۔ سوم، فائدے کو حقیقت کا جوہر بنا لینا تضاد کا باعث بنتا ہے۔ اس کی ایک مثال توحید اور تثلیث ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ یا تو ایک ہیں یا تین ہیں، اگر ایک شخص فائدے کی وجہ سے توحید کو اپناتا ہے اور دوسرا شخص فائدے کی وجہ سے تثلیث کو اپناتا ہے، اور ہم یہ کہیں کہ موحد اور مثلث دونوں کا قول حقیقت ہے، تو اس سے ایک ہی ذات کے لیے ایک امر ثابت ہو جائے گا اور اسی کے لیے اس امر کا متضاد بھی ثابت ہو جائے گا۔ اور ایک ہی ذات کے لیے یہ بات ممکن نہیں۔ چہارم، حقیقت کے منفعت پر مبنی مفہوم سے جو واحد حقیقت اخذ ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ معاشرے، ریاست اور زندگی میں سچائی کا مکمل فقدان اور اس کی جگہ منفعت کا غلبہ، اور یہ ایسا امر ہے جس کا ملاحظہ مغربی معاشرے میں رویوں (سلوک) اور اقدار (قیمتوں) کی سطح پر کیا جاتا ہے۔

درحقیقت عقل کی طرف سے جاری کردہ احکام، یعنی وجود، ماہیت اور صفت کے درمیان فرق نہ کرنا ہی وہ وجہ ہے جس نے بہت سے مغربی مفکرین کے لیے الجھن پیدا کی ہے، حتیٰ کہ ان میں سے بعض حقیقت کے وجود کے امکان سے ہی مایوس ہو کر اس کی خیالی تاویلات کرنے لگے۔ اگر یہ فرق ان پر واضح ہو جائے تو یہ فطری طور پر ان کے لیے ظنیات کا دائرہ واضح کر دے گا، اور اس کو ہم نِسبتیت کہہ سکتے ہیں، جس کا تعلق ان فیصلوں سے ہے جو ماہیت اور صفات سے متعلق ہے اور جس میں خطا کا امکان ہوتا ہے۔ اور فیصلے میں خطا کے امکان کا مطلب یہ نہیں کہ وہ واقعی غلط ہی ہے، بلکہ یہ اس میں ایک امکان ہوتا ہے جو کہ اسے قطعی اور یقینی فیصلے سے الگ کرتا ہے؛ اس لیے ماہیت اور صفت پر فیصلے کو صحیح فکر گردانا جاتا ہے جب تک کہ اس میں غلطی ثابت نہ ہو، اور صرف تب ہی اسے غلط قرار دیا جاتا ہے۔

اور کیا خوب ہے اسلامی فکر جو صدیوں پہلے یہ طے کر چکی ہے کہ عقائد کی بحث حق و باطل کی بحث ہے جس میں کوئی عذر نہیں، اور اس میں صحیح ایک ہی ہوتا ہے، جبکہ فقہی مباحث جو شرعی احکام سے متعلق ہیں وہ صواب اور خطا کی بحث ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ: رأيي صواب يحتمل الخطاء، ورأيك خطاء يحتمل الصواب" 'میری رائے صحیح ہے اگرچہ غلطی کا احتمال رکھتی ہے، اور آپ کی رائے غلط ہے اگرچہ صحیح ہونے کا احتمال رکھتی ہے'؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقائد اپنی نوعیت میں وجود پر فیصلہ ہیں، لہٰذا وہ قطعی ہیں، جبکہ شرعی احکام ماہیت اور صفت سے متعلق فیصلے ہیں لہٰذا ان میں زیادہ تر ظنی ہیں۔

مغربی تہذیب کے عقیدے کا رد

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے، یورپ میں کیتھولک چرچ دین کے نام پر زندگی، معاشرے، ریاست اور لوگوں پر تسلط قائم کیے ہوئے تھا۔ پس بادشاہوں اور حکمرانوں پر چرچ نے خدائی اختیار کے تصور کی بنیاد پر اپنا تسلط قائم کیا ہوا تھا اور یہ چرچ ہی تھا جو ان کو جائز قانونی حیثیت فراہم کر کے حکمرانی کا اختیار دیتا تھا۔ اس لیے بادشاہ اور حکمران اپنے مفادات کے لیے کبھی چرچ کے سامنے سرِ تسلیم خم کرتے اور کبھی اس کے ساتھ اتحاد کر لیتے تھے۔ لوگوں پر چرچ نے اپنا تسلط اس دعوے کے ذریعے قائم کیا کہ اس کے پاس معاف کرنے کا اور تکفیر کا حق ہے، پس جو بھی چرچ کی مخالفت کرتا اسے وحشیانہ تفتیشی محکموں کے پاس لے جایا جاتا تھا۔ مزید یہ کہ چرچ زمینوں کی ملکیت اور عُشر وغیرہ سے حاصل ہونے والے محصولات کی بناپر اقتصادی طور پر بھی غالب تھا۔ البتہ سولہویں صدی عیسوی سے اس کا اثر ورسوخ آہستہ آہستہ کم ہونا شروع ہو گیا۔ یہ کئی عوامل کی وجہ سے ہوا جن میں سب سے اہم پروٹسٹنٹ ریفارمیشن تھی جس کی قیادت مارٹن لوتھر (Martin Luther) نے کی اور جس نے بعض اہلِ مغرب کے بقول "ریاست کے ظہور اور الٰہیت سے دوری" کا راستہ ہموار کیا۔ مارسل گاوشیٹ (Marcel Gauchet) نے اپنی کتاب "جمہوریت کا آغاز" (French: L'avènement de la démocratie I La révolution moderne) میں کہا ہے:"انسان اور خدا کے درمیان تعلق ہمیشہ کے لیے بدل گیا۔ لوتھر کی تحریک نے (پوپ کی) وساطت (mediation) کے اصول کے قلب پر حملہ کیا .. .. آسمان اور زمین کے درمیان اتحاد پر نظرِ ثانی کی گئی، جو کہ جدید دور کی طرف پہلا قدم ثابت ہوئی"۔ پروٹسٹن ازم کے ظہور کے نتیجے میں انگلینڈ نے کیتھولک مذہب ترک کر کے انگلیکن چرچ (Anglican Church) قائم کیا تا کہ اس پر شاہی سیادت (royal sovereignty) قائم کر سکے

اور روم اور پاپائی کنٹرول سے علیحدگی اختیار کر سکے۔ اس کے بعد تیس سالہ جنگ شروع ہو گئی جس میں آسٹریا، اسپین، فرانس، سویڈن، ڈنمارک اور جرمن ریاستوں نے حصہ لیا۔ یہ جنگ 1648ء تک جاری رہی اور یہ وہ سال تھا جس میں ویسٹ فیلین امن معاہدہ (Westphalian Peace Treaty) طے پایا جس نے مذہبی جنگوں کا خاتمہ کیا۔ یہ جدید قومی ریاست (nation state) کے ظہور کا آغاز تھا کیونکہ اس میں کلیسا کی املاک کی سیکولرائزیشن کا ذکر موجود ہے، جس کا مطلب ہے کہ انہیں غیر مذہبی حکام یعنی دنیاوی ریاست کے حوالے کر دیا گیا تھا۔ یہ سب کچھ جغرافیائی دریافتوں کے دور کے بعد یورپ میں ہونے والی معاشی ترقیوں کے ساتھ بھی مطابقت رکھتا ہے۔ اور اسی طرح یہ سب ایک ایسے وقت میں رُونما ہوا جس میں کلیسا اور اس کی تعلیمات اور معارف کے بارے میں نقطۂ نظر میں تبدیلی آئی تھی، جو اُس فکری اور سائنسی انقلاب کے ساتھ ہم آہنگ تھی جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ ان تمام عوامل کے نتیجے میں، یورپ نے اٹھارویں صدی عیسوی کا ایک ایسے ماحول میں خیر مقدم کیا جو کہ دین کو زندگی سے الگ کرنے کی فکر کے لیے سازگار تھا، جیسا کہ 1789ء کے فرانسیسی انقلاب کے اصولوں سے ثابت ہوتا ہے۔ البتہ یہ فکر اور اس کا نفاذ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آغاز میں مکمل طور پر مستحکم ہوا۔ بعد میں اس فکر کو سیکولرازم (secularism) کے نام سے جانا جانے لگا۔ اس کی اصل دنیاداری یا عالمانیت ہے، جس کا تعلق دنیا سے ہے نہ کہ علم یا سائنس سے۔ یہ فرانسیسی زبان سے متاثر ممالک اور کیتھولک ممالک میں laïcité کے نام سے بھی جانا جاتا ہے۔ یہ بھی قابلِ غور ہے کہ وہ تمام مغربی ممالک جن نے سیکولرازم کو اپنایا، انہوں نے اپنے دستور میں ریاستی سیکولرازم کا ذکر نہیں کیا۔ بلکہ ان میں سے کچھ ممالک، مثال کے طور پر انگلینڈ، نے کسی مخصوص کلیسا یا مخصوص دین کو ہی ریاستی دین کے طور پر متعین کیا۔ اس کے برعکس فرانس کی مثال ہے کہ جس نے 1905ء کے قانون کے تحت ریاستی سطح پر laïcité کو تسلیم کیا، لیکن یہ ایک غیر معمولی صورتحال تھی جو کہ فرانس کے مخصوص تاریخی، فکری اور

سیاسی عوامل کی وجہ سے رُونما ہوئی۔ اسی وجہ سے بعض اہلِ مغرب سیکولرازم اور laïcité کے درمیان فرق کرتے ہیں کیونکہ مؤخر الذکر وہ سیکولرازم ہے جو کہ ریاست نے اپنے آئین میں شامل کیا ہو۔

سیکولرازم کو اکثر کلیسا اور ریاست کی علیحدگی سے تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن یہ معنی نہ تو اس کے فلسفے کا صحیح اظہار کرتا ہے اور نہ ہی اس کے نظریاتی تصور کی درست نشاندہی کرتا ہے، بلکہ یہ محض اس کے طریقہ کار کا اظہار کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مغرب اس یقین تک پہنچ گیا ہے کہ دین کو زندگی سے علیحدہ کرنا چاہیے، اور یہ سیکولرازم کا وہ فلسفیانہ اور نظریاتی تصور ہے جس کی پیروی مغرب اٹھارویں صدی سے کر رہا ہے۔ تاہم، مغرب نے اس فکر کو عملی انداز میں پیش کرتے ہوئے ان دو پہلوؤں کی وضاحت کی جو اس فکر کی نمائندگی کرتے ہیں، یعنی کلیسا جو کہ اپنے قدیم عقائد اور تعلیمات کی وجہ سے دین کی نمائندگی کرتا ہے اور ریاست جو کہ اپنی جدید اور عقلی نظاموں کی وجہ سے زندگی کی نمائندگی کرتی ہے۔ پس سیکولرازم / laïcité کی حقیقت، جیسا کہ خود اہلِ مغرب نے بیان کیا ہے، دین کو زندگی سے علیحدہ کرنا ہے۔ مثال کے طور پر موریس باربیر (Maurice Barbier) نے اپنی کتاب (La laïcité) میں کہا: سیکولرازم / laïcité کا اپنے وسیع مفہوم میں مطلب دین اور دنیاوی حقائق (les réalités profanes) کی علیحدگی ہے۔ سیکولرازم یہ فرض کرتا ہے کہ یہ حقائق دین کے پابند نہیں اور نہ ہی اس کے اثر ورسوخ کے تابع ہیں، خواہ دین سے مراد کوئی مخصوص عقیدہ ہو، کوئی دینی تنظیم ہو، یا کوئی دینی اتھارٹی ہو۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مغرب میں فلسفہ الٰہیات سے علیحدہ ہو گیا، اور مختلف علوم عیسائیت کے دائرے (فریم ورک) سے باہر، بلکہ بعض اوقات اس سے متضاد بھی تشکیل پائے، اور یہ کہ تمام انسانی حقائق یعنی سیاسی، سماجی، ثقافتی اور دیگر دین سے آزاد ہو چکے ہیں۔ اور یہ ایک طویل المدت علیحدگی کے عمل کے ذریعے حاصل ہوا ہے، جسے ہم سیکولرائزیشن کہتے ہیں۔ اور یوں ہم کسی بھی

معاشرے، فکر یا اخلاقیات کو سیکولر کہہ سکتے ہیں اگر وہ ہر قسم کے دینی اثر سے مکمل طور پر آزاد ہو، اور صرف خالص عقلی یا فطری اصولوں کی پابندی کرے۔ اسی طرح ہم لفظ کو محدود مفہوم میں بھی استعمال کرسکتے ہیں، مثال کے طور پر ہم سیکولر تعلیم کی بات کرسکتے ہیں جس سے مراد یہ ہے کہ اس میں کسی قسم کی فرقہ وارانہ یا دینی عنصر شامل نہیں ہے۔ فلسفی چارلس ٹیلر نے اپنی کتاب A Secular Age میں مغرب میں سیکولرازم کے تین معانی کے درمیان فرق واضح کیا ہے: پہلے اور دوسرے معنیٰ کا تعلق ریاست اور فرد کے اس رویے سے ہے جو "عوامی دائرہ کار (public spaces) کی حدود کے اندر ہوتا ہے یعنی وہ دائرہ جس کے متعلق ان کا دعویٰ ہے کہ وہ خدا کی موجودگی یا کسی حتمی حقیقت کی طرف اشارے سے خالی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں، ہم جو اصول و ضوابط اپناتے ہیں، اور اقتصادی، سیاسی، ثقافتی، تعلیمی، پیشہ ورانہ اور تفریحی سرگرمیوں کے دائرے میں جن مباحث میں حصہ لیتے ہیں، وہ عمومی طور پر نہ تو خدا کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور نہ ہی کسی دینی عقیدے کی طرف۔ بلکہ وہ امور جن پر ہم عمل کے لئے اعتبار کرتے ہیں، وہ ہر شعبے کے اپنے مخصوص "عقلیت پرست" اصول ہیں، مثلاً معیشت میں زیادہ سے زیادہ منافع کا حصول، سیاست میں زیادہ سے زیادہ افراد کے لئے زیادہ فائدہ، اور اسی طرح دیگر میدانوں میں بھی۔ اور یہ طرزِ فکر ماضی کے ادوار سے صریح تضاد رکھتا ہے، جب مسیحی ایمان نے ایسے آمرانہ احکامات جاری کیے تھے، اکثر اوقات مذہبی پیشواؤں کی زبان سے، جنہیں ان شعبوں میں آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا تھا، جیسے سود پر پابندی یا عقائد کی درست شکل (orthodoxy) کو نافذ کرنے کی پابندی"۔ اور جہاں تک سیکولرازم کے تیسرے معنیٰ کا تعلق ہے تو اس نے دین سے متعلق رویے کو تبدیل کردیا۔ "اس مفہوم میں سیکولرازم کی طرف تبدیلی، دیگر کئی باتوں کے ساتھ، اس بات میں ظاہر ہوتی ہے کہ معاشرہ ایک ایسے مرحلے سے، جس میں خدا پر ایمان ایک غیر متنازعہ اور بدیہی امر

تھا، ایک ایسے مقام پر آچکا ہے جہاں خدا پر ایمان دیگر انتخابات کے مابین صرف ایک انتخاب کے طور پر دیکھا جاتا ہے اور وہ بھی ایسا انتخاب جو آسانی سے قابلِ قبول نہیں ہوتا"۔

بعض مفکرین سیکولرازم کو ایک یکساں سیاسی، فلسفیانہ اور فکری نظام کے طور پر نہیں دیکھتے بلکہ اسے مختلف اقسام میں تقسیم کرتے ہیں۔ پس ان میں سے بعض مفکرین نے اسے فرانسیسی اور اینگلو سیکسن (AngloSaxon) اقسام میں تقسیم کیا، اور بعض نے نرم اور سخت سیکولرازم (Soft and Hard Secularism) یا (laïcité ouverte vs militante) میں تقسیم کیا، یا دہریہ (ملحدہ) اور غیر جانبدار (محایدہ)، اور کچھ نے اسے جزوی اور جامع سیکولرازم میں تقسیم کیا، وغیرہ۔ اور یہ تمام تقسیمات، خصوصاً جزوی اور جامع تقسیم، جو آج کل بعض مسلمانوں کے مابین رائج ہے، سیکولرازم کی حقیقت کو اس لحاظ سے تبدیل نہیں کرتی ہیں کہ اس سے مراد دین اور زندگی کی علیحدگی ہے، جس کا طبعی نتیجہ دین اور ریاست کی علیحدگی ہے۔ جزوی سیکولرازم محض ایک عملیت پسند (pragmatic) نقطہ نظر کا نام نہیں، بلکہ یہ عقلی فلسفے (rational philosophy) پر قائم ایک عقلی نقطہ نظر (intellectual viewpoint) ہے جو اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتا کہ دین انسانی امور کی نگرانی اور حکمرانی کے لئے قابلِ قبول ہے۔ پس جیسا کہ بعض لوگ گمان کرتے ہیں، یہ ممکن نہیں کہ سیکولرازم کے عملی طریقہ کار کو اس کے فکری اور فلسفیانہ پہلو سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جزوی سیکولرازم کا قائل شخص بھی لازماً ایک فکری اور فلسفیانہ جواز کا محتاج ہوتا ہے جو اس طریقہ کار کی صداقت اور صحت کو ثابت کرے۔ لہٰذا، سیکولرازم دراصل دین کو زندگی سے علیحدہ کرنے کا نام ہے، اور یہی مغرب کا عقیدہ ہے، اس کا فکری قاعدہ (فکری بنیاد) ہے اور اس کی فکری قیادت ہے۔

جہاں تک سیکولرازم کا مغربی عقیدہ ہونے کا تعلق ہے تو یہ اس وجہ سے ہے کیونکہ یہی وہ فکری اساس ہے جس پر مغرب کامل یقین (تصدیق جازم) رکھتا ہے، اور اسی کو وہ انسان کے سب سے بڑے سوال (عُقدۃ الکبریٰ) یعنی کائنات، انسان اور حیات کے متعلق اور دنیاوی زندگی سے قبل اور بعد کے ساتھ ان سب کے تعلق کا واحد حل سمجھتا ہے۔ اور یہ مغرب کا فکری قاعدہ (فکری بنیاد) اس لئے ہے کیونکہ یہی وہ اساس ہے جس پر مغرب نے تمام فروعی افکار کو قائم کیا ہے، اور یہی وہ اصل ہے جس سے مغرب کا نظام جنم لیتا ہے۔ اور سیکولرازم کا مغرب کی فکری قیادت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ ہر اُس فرد کو جو اسے اختیار کرتا ہے، زندگی کے بارے میں ایک مخصوص نقطۂ نظر عطا کرتا ہے، اُسے ایک خاص طرزِ زندگی کی طرف رہنمائی فراہم کرتا ہے، اور افکار، واقعات اور حالات کا تجزیہ ایک متعین زاویے سے کرنے کا معیار مہیا کرتا ہے۔

سیکولرازم بطور عقیدہ، بطور فکری قاعدہ اور بطور فکری قیادت باطل ہے، اور اس کا بُطلان کئی پہلوؤں سے واضح ہے جن میں سے بعض یہ ہیں:

سیکولرازم کا بطور عقیدہ باطل ہونا:

مغربی نقطۂ نظر میں "عقیدہ" (credo) کا تصور کئی منفی مفاہیم سے جُڑا ہوا ہے، کیونکہ مغربی فکر میں یہ لفظ دینی ایمان کے مترادف سمجھا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک عقیدہ ایسا یقین ہوتا ہے جو ایک غیر شعوری مصدر سے جنم لیتا ہے، اور انسان کو بغیر دلیل کے کسی بات کو تسلیم کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ اور مغرب کے نزدیک "عقیدہ" کا مطلب یہ بھی ہے کہ عقل کسی ایسی ماورائی حقیقت کو بغیر کسی عقلی دلیل یا منطقی استدلال کے قبول کر لے جو مافوق الفطرت ہو۔ اور ایمان کی تعریف، جیسا کہ جاکلین روس

(Jacqueline Russ) کی قاموس الفلسفہ (Dictionnaire de Philosophie)میں یوں کی گئی ہے: "... اخلاقی لحاظ سے، ایمان ایک عقلی اعتقاد ہے، تاہم اس پر کوئی برہان (ٹھوس دلیل) قائم نہیں کی جا سکتی۔ یہ ایمان خدا کے وجود، روح کے ابدی ہونے، اور آزادی سے متعلق ہوتا ہے... اور دینی لحاظ سے، یہ ایک ایسی حقیقت کی طرف روحانی رجحان ہے جو وحی اور عقیدہ پر مبنی (یعنی غیر استدلالی اور عقلی جانچ پڑتال سے ماورا) ہے"۔ لہٰذا، یہ ضروری ہے کہ ہم مغربی عقیدے کے بُطلان پر گفتگو کرنے سے پہلے خود "عقیدے" کے تصور سے متعلق مغرب کے عقلی نقطہ نظر کو پرکھیں اور اس کے باطل ہونے کو واضح کریں۔ پس عقیدہ، اپنی حقیقت کے اعتبار سے تمام انسانوں کے لیے، کسی ایسے مسئلے پر تصدیق جازم (قطعی / حتمی تصدیق) کو ظاہر کرتا ہے جو ایک بنیادی یا اساسی فکر تشکیل دیتا ہے۔ اور یہ تصدیق کسی دین سے متعلق بھی ہو سکتی ہے، یعنی خالق اور قیامت کے دن پر ایمان سے متعلق، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا تعلق دین سے نہ ہو۔ چنانچہ کمیونسٹ کا عقیدہ یہ ہے، یعنی وہ حتمی طور پر اس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ معبود کا کوئی وجود نہیں اور کائنات صرف مادّہ ہے۔ جبکہ مسلمان کا حتمی طور پر اس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ اللہ موجود ہے اور یہ کہ کائنات ایک خالق کی مخلوق ہے۔ چنانچہ عقیدے کی بنیاد تصدیقِ جازم پر ہے، خواہ اس تصدیق کا موضوع کچھ بھی ہو چاہے وہ موضوع دینی ہو یا غیر دینی۔ قطعیت تب ہی پیدا ہوتی ہے جب تصدیق کرنے والے کے پاس کوئی دلیل ہو؛ لہٰذا عقیدہ ایسی حتمی تصدیق ہے جو کسی دلیل پر مبنی ہوتی ہے، قطع نظر اس سے کہ وہ دلیل کس نوعیت کی ہے۔

یہاں دلیل سے متعلق ایک اہم مسئلہ درپیش ہے: مغرب دلیل کی حجیت کو محض سائنسی علم تک محدود سمجھتا ہے۔ ڈومینک موران اپنی کتاب (Dieu Existe t-il) میں کہتا ہے: "جب بات خدا کے وجود کی ہو، تو مسیحی فلسفیوں اور الہیات کے علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ لفظ 'دلیل'، جو ہماری دنیا

میں یقینی طور پر سائنسی پختگی سے جُڑا ہوا ہے، اس مقصد کو پورا نہیں کرتا؛ اس لیے بہت سے لوگ، جیسا کہ تھامس ایکوئنس (Thomas Aquinas)، ان راستوں کے بارے میں بات کرنے کو ترجیح دیتے ہیں جو خدا تک پہنچاتے ہیں"۔ Joseph Alois Ratzinger (سابقہ پوپ) اپنی کتاب "مسیحی ایمان" (Foi Chretienne) میں کہتا ہے: "کسی بھی شخص کے لیے ممکن نہیں کہ وہ ریاضی کی زبان میں خدا کے وجود کو ثابت کرے، حتیٰ کہ خود ایمان رکھنے والے کے لیے بھی یہ ممکن نہیں ہے"۔

دلیل کو صرف سائنس تک محدود کرنا غلط ہے؛ کیونکہ دلیل در حقیقت وہ رہنمائی ہے جو مطلوب تک پہنچاتی ہے، یا وہ ذریعہ ہے جو کسی مسئلے کے ادراک تک پہنچاتا ہے، یا وہ طریقہ ہے جو کسی قول کی صحت یا کسی مفروضے کی صداقت کو ثابت کرتا ہے، یا وہ چیز ہے جس کے علم سے کسی اور چیز کا علم لازم آتا ہے۔ اور اس معنی میں دلیل سب لوگوں کے نزدیک ایک ہی ہے، پس اس میں کوئی فرق نہیں چاہے وہ (کتاب 'الکلیات' میں) ابی البقاء الکوفی کی بات ہو: "دلیل وہ ہے جو مطلوب تک لے جاتی ہے، کبھی اسے کو بیان کیا جاتا ہے اور اس سے مراد اشارہ (indicator or pointer) ہوتا ہے۔۔۔ اور کبھی اس کا ذکر کیا جاتا ہے اور اس سے مراد علامت ہوتی ہے جو اس چیز کی معرفت کے لیے قائم کی جاتی ہے کہ جس پر وہ دلالت کرتی ہے، جیسے دھواں آگ کی (موجودگی کی) دلیل ہے۔ پس دلیل کا لفظ ہر اس چیز پر لاگو ہوتا ہے جس سے مدلول کو معلوم کیا جائے، خواہ وہ حِسی ہو یا شرعی، قطعی ہو یا غیر قطعی۔۔۔"؛ یا یہ ہالینڈ کے ہیری ویلیمسن کی بات ہو جو ان نے فلسفہ کی لغت (Woordenboek Filosofie) میں کہی: "کسی بیان کی دلیل وہ طریقہ ہے جو اس کی صحت کو ثابت کرتا ہے۔۔۔"، یا فرانسیسی جیکلین راس کی بات ہو جو اس نے کتاب ڈکشنری آف فلاسفی میں کہی: "دلیل وہ عمل ہے جس کے ذریعے کسی مفروضے کی صداقت ثابت کی جاتی ہے"۔ پس دلیل وہ چیز ہے جس کے ذریعے کسی مسئلے پر برہان قائم کی

جا سکے۔ پس دلیل کی حقیقت یہی ہے جو کہ تمام انسانوں کے لیے یکساں ہے، اور جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے کہ دلیل سائنسی، عقلی، منطقی، حدسی (intuitive)، وجدانی یا کسی اور نوعیت کی ہو، تو یہ اس کی صفت اور مضمون (content) پر بحث ہے، نہ کہ اس کی اصل حقیقت پر۔ دوسرے الفاظ میں، دلیل وہ ہے جو مطلوب تک رہنمائی کرے، اور سائنس، عقل یا وجدان کو رہنمائی کرنے والے امر (یعنی دلیل) کی صفت قرار دینا، رہنمائی کرنے والے امر کو دلیل ہونے سے خارج نہیں کرتا۔ کیونکہ دلیل کو ان صفات میں سے کسی ایک صفت سے متصف کرنا دراصل اس کے مضمون کو ظاہر کرتا ہے اور اس کی نوعیت کا تعین کرتا ہے، لیکن اس سے مراد تخصیص کرنا نہیں ہے۔ لہٰذا، چاہے فلاسفہ، ماہرینِ الہیات یا مغربی مفکرین دلیل کو "راستہ"، "نشانی"، یا "علامت" کا نام دیں، اس سے اس کی بطور دلیل حقیقت میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔ اور چاہے عیسائی ماہرینِ الہیات نے وجدان کو، یا عملیت پسندوں نے منفعت کو، یا اخلاقی فلسفیوں نے اخلاقیات کو، یا مفکرین نے عقل کو ایمان اور اعتقاد کی بنیاد قرار دیا ہو، سب نے کسی نہ کسی دلیل کی بنیاد پر ہی عقیدہ اختیار کیا ہے اگرچہ ان کے دلائل کی نوعیت مختلف ہو سکتی ہے۔

جب یہ بات سمجھ میں آجائے، تو مغرب کی جانب سے عقیدے پر ہونے والی بحث میں خطا بھی واضح ہو جاتی ہے۔ کیونکہ بحث اس بات پر نہیں ہونی چاہیے کہ آیا یقین دلیل کی بنیاد پر ہے یا بغیر دلیل کے؛ اس لیے کہ انسانوں کے ہاں عقیدہ کی حقیقت یہی ہے کہ یہ کسی نہ کسی دلیل کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ اصل بحث تو اس بات پر ہونی چاہیے کہ جس دلیل پر اعتماد کیا گیا، کیا وہ درست ہے؟ اور کیا وہ سائنسی ہونی چاہیے یا عقلی یا منطقی یا کسی اور نوعیت کی؟ کیونکہ تمام انسانوں کے ہاں تصدیقِ جازم صرف دلیل ہی کی بنیاد پر ممکن ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ہر دلیل حتمی تصدیق کو قائم کرنے کے لئے موزوں ہے یا نہیں؟ یہی اصل موضوعِ بحث ہے۔

سائنس عقیدے کے لئے دلیل کے طور پر موزوں نہیں ہے، کیونکہ جن امور پر اور جن امور سے متعلق عقیدے کے معاملے میں بحث کی جاتی ہے ان میں سے بعض ایسے ہیں جو (محسوس تو کیے جا سکتا ہیں مگر) ملموس tangible نہیں، جیسے ذاتِ الٰہی کا وجود، اور بعض محسوس ہی نہیں کیے جا سکتے جیسے جنت، جہنم، شیاطین اور فرشتوں کا وجود، لہٰذا یہ سب تجربات کے دائرے میں نہیں آتے۔ لہٰذا، عقیدے کے تصور (مفہوم) کے لحاظ سے، یا اس کے لیے درکار شرائط اور تقاضوں کے لحاظ سے، مغربی نقطہ نظر کی عقیدے کے معاملے میں خطا واضح ہو جاتی ہے۔ اور جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ کیسی دلیل درست اور موزوں ہے کہ جس کے ذریعے کسی امر کی حتمی سچائی کی تصدیق کی جائے – یعنی عقیدے کے لیے دلیل – تو وہ صرف عقل یا عقلی طریقہ ہی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ، جیسا کہ پہلے وضاحت کی جا چکی ہے، کہ صرف عقل ہی وہ بنیاد (اساس) ہے جو انسانی تفکر کے لیے موزوں ہے، اسی پر احکام کی بنیاد رکھی جاتی ہے، اور اسی پر انسان کے وجود اور اس کی زندگی کے معنی سے متعلق جامع نظریہ (النظرة الکلّیۃ) قائم ہوتا ہے۔ لہٰذا، ہمارا مغربی عقیدے کے بارے میں نقطہ نظر – اس کے باطل اور فاسد ہونے کو ثابت کرنے کے حوالے سے – عقل پر مبنی ہے۔ ہمارا نقطہ نظر اشیاء اور امور پر حکم لگانے کے لیے عقلی طریقے کو بنیاد بناتا ہے۔ اور عقلی طور پر مغربی عقیدہ کے فاسد ہونے پر کئی امور دلالت کرتے ہیں، جن میں سے کچھ یہ ہیں:

1۔ مغربی عقیدہ در حقیقت ایک مخصوص سماجی، سیاسی اور تاریخی صورتِ حال کا نتیجہ ہے جو مغرب میں پیدا ہوئی۔ یہ ایک درمیانی حل (کمپرومائز) کے طور پر وجود میں آیا، جو کلیسا (چرچ)، مفکرین اور حکمرانوں کے درمیان تنازع کا نتیجہ تھا۔ لہٰذا یہ کسی فکر کی پیداوار نہیں، اور نہ ہی یہ عقل پر مبنی ہے۔ بلکہ یہ ایک عقیدہ ہے جس کی بنیاد 'اتفاق کر لینے' پر ہے، یعنی لوگ اس پر عمل کرنے پر متفق ہو گئے، اور

یہ ایک 'عقلی عقیدہ' نہیں ہے کہ جس کے بارے میں اس کے پیروکاروں نے عقلی دلائل کے ذریعے اس کی صداقت ثابت کی ہو۔ اس کی مثال فرانس میں یوں ہے: Laïcité کو قومی اسمبلی (Chambre des deputes) میں ووٹنگ کے لئے پیش کیا گیا، چنانچہ 03 جولائی 1905ء کو 341 ووٹ Laïcité کے حق میں اور 233 اس کے خلاف پڑے۔ پھر 06 دسمبر 1905ء کو اسے سینٹ (Sénat) میں پیش کیا گیا، جہاں 181 ووٹ اس کے حق میں اور 102 ووٹ اس کے خلاف پڑے، اور یوں یہ ایک قانون بن گیا جو، فکری طور پر صحیح یا باطل ہونے کی پرواکیے بغیر، تمام لوگوں پر لاگو کر دیا گیا۔ لہٰذا سیکولرازم کی کوئی فکری توجیح اور بنیاد نہیں، بلکہ اس کی تمام بنیادیں تاریخی ہیں، جو ایک قوم کے مخصوص تجربے کی عکاس ہیں۔ اور یہ بات کسی صاحبِ عقل پر مخفی نہیں کہ یہ بنیادیں فاسد ہیں۔ اگر کوئی کہے کہ: "مغرب نے دین سے نقصان اٹھایا اور تنزل کا شکار ہوا، اور جب اس نے دین کو زندگی سے جدا کیا تو اس نے ترقی (نھضہ) کی"، تو اس سے کہا جائے گا: "مسلمانوں دین کے ساتھ ہی بلندی اور نشاہ ثانیہ حاصل کی، اور جب ان کی دین کی سمجھ کمزور ہوئی، اور پھر دین کو ان کی زندگی سے نکال دیا گیا، تو وہ انحطاط سے دوچار ہو گئے"۔ اسی لیے، کسی قوم کے تجربے سے اخذ کردہ تاریخی بنیادیں کسی عقیدے کی صداقت پر عقلی دلیل کے طور پر استعمال نہیں کی جاسکتیں۔ عقیدے کے لیے فکری بنیادوں اور عقلی دلائل کا ہونا لازم ہے، اور یہ سیکولرازم میں مفقود ہے۔

2۔ اگر سیکولرازم دراصل کلیسا (چرچ) کی جانب سے ایک طرف، اور مفکرین اور حکّام کی جانب سے دوسری طرف پیدا ہونے والے تنازع کے حل کے طور پر وجود میں آیا، اور وہ ایک ایسے سمجھوتے (درمیانی حل) کی صورت اختیار کر گیا جس میں دونوں فریقوں نے اپنے کچھ مطالبات سے دستبرداری اختیار کی، تو ہمیں اس سیاق میں اس عقیدے کی حقیقت کو اس کے آغاز کے لحاظ سے پرکھنے

کی ضرورت ہے، تاکہ جدید مغربی عقل کے منطق کا بوداپن ہمارے سامنے واضح ہو سکے۔ چنانچہ ہم یہ سوال اٹھاتے ہیں: آخر دینی رہنماؤں (رجالِ دین - clergy) نے کس چیز سے دستبرداری اختیار کی؟ کیا وہ دین کے کچھ مطالبات سے دستبردار ہوئے، یا محض اپنے ذاتی مطالبات سے؟

اگر کہا جائے کہ دینی رہنما(پادری) دین کے کچھ مطالبات سے دستبردار ہوئے، تو یہ بات اس حقیقت کو ثابت کرتی ہے کہ دین کا زندگی سے تعلق ہے۔ لہٰذا دین کو زندگی سے علیحدہ کرنا درست نہیں، اور اس سے مغربی عقیدے–یعنی دین کو زندگی سے جدا کرنے کا نظریہ–کا غلط ہونا واضح ہو جاتا ہے۔ اور اگر کہا جائے کہ دینی رہنماؤں نے دین کے مطالبات سے نہیں بلکہ اپنے ذاتی مطالبات سے دستبرداری اختیار کی، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ دین کا فی الواقع زندگی سے کوئی تعلق نہیں۔ اور اگر ایسا ہے تو پھر وہ سمجھوتہ ہی باطل ٹھہرتا ہے جو دینی رہنماؤں اور مفکرین کے درمیان دین کو زندگی سے علیحدہ کرنے کے سلسلے میں طے پایا، کیونکہ یہ باہمی اتفاق تنازع کے موضوع پر ہوا ہی نہیں–اس صورت میں تو دین کا زندگی سے کوئی تعلق ہی نہیں تھا کہ اس کے علیحدہ کرنے کی بات کی جاتی۔

اور کوئی کہہ سکتا ہے کہ مغربی تصور میں دین سے مراد دینی رہنما ہوتے ہیں، کیونکہ کلیسا اور دین کے درمیان ایک تعلق پایا جاتا ہے؛ اسی لیے مغرب ان دونوں میں فرق نہیں کرتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہی بات اس دعوے کو باطل کر دیتی ہے کہ سیکولرازم ایک عالمی، آفاقی اور انسانی نظریہ ہے جو تمام انسانوں کے لیے یکساں طور پر موزوں اور درست ہو۔ کیونکہ سیکولرازم کا انحصار دین کے ایک مخصوص، یعنی مغربی، تصور پر ہے، اس لئے اسے پوری انسانیت پر لاگو کرنا درست نہیں۔

یہ تو ایک پہلو سے تھا، اور دوسرا پہلو یہ ہے کہ درمیانی حل دراصل ایک مصالحتی حل ہوتا ہے۔ لیکن مصالحت آراء اور افکار کے درمیان ممکن نہیں، اگرچہ افراد کے درمیان ان کے ذاتی مفادات کے

معاملے میں اس کا تصور کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ کسی فکر پر حکم لگانا دراصل اسے یا تو باطل اور غلط قرار دینا ہوتا ہے، یا صحیح اور درست۔ اور صحیح العقل انسان حق اور باطل، نور اور ظلمات کے امتزاج کو قبول نہیں کرتا۔

چنانچہ، حقیقت میں سیکولرازم ایک مصالحتی حل ہے جو دو فریقوں کے درمیان طے پایا: ایک فریق وہ تھا جو دین کو رد کرنے والوں کی نمائندگی کر رہا تھا، اور جس نے اپنے فکری موقف سے دستبردار ہونے کا اختیار خود کو دے دیا؛ اور دوسرا فریق وہ تھا جو دین سے وابستگی رکھنے والوں کی نمائندگی کرتا تھا، اور جس نے اپنے دینی موقف سے پیچھے ہٹنے کا اختیار خود کو دے دیا۔ یہ اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ سیکولرازم دراصل افراد کے درمیان ایک مفاہمت کا نتیجہ ہے، اور دو فریقوں کے درمیان ایک سمجھوتہ، نہ کہ خود عقلی فکر اور دین کے درمیان کوئی سمجھوتہ۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ دین اور عقلی فکر کے درمیان کشمکش آج تک برقرار ہے، اور یہ کہ مغربی عقل نے اس مسئلے کی بنیاد کے لیے کوئی عقلی حل پیش نہیں کیا۔ یہی بات آج تک مغربی معاشرے میں دین اور سیاست کے ساتھ دین کے تعلق پر جاری بحث و جدل میں نظر آتی ہے۔

یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ: مغرب نے اس تنازع کو ختم کرنے کا راستہ یہ اپنایا کہ اس پر مزید بحث کو ترک کر دیا، اور اس مسئلے کو فرد کی ذاتی دلچسپی کا معاملہ بنا دیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خالق و مدبّر کے وجود کا سوال، اور وہ دین جو انسانی زندگی کے معاملات کو منظم کرتا ہے — یہ ایک انفرادی نہیں، بلکہ انسانی مسئلہ ہے۔ یہ مسئلہ انسان سے اُس کے فرد ہونے کے اعتبار سے نہیں، بلکہ اُس کے انسان ہونے کے اعتبار سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے انسانی مسئلہ ہونے کی پر سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ انسان ازل سے لے کر آج تک، مسلسل اس سوال پر غور کرتا رہا ہے۔

چنانچہ، دین بذاتِ خود کوئی ذاتی یا نجی مسئلہ نہیں۔ بلکہ یہ مغرب تھا جس نے اسے ایک ذاتی مسئلہ بنانے کی کوشش کی، حالانکہ وہ اصل میں پوری انسانیت کا مسئلہ تھا۔

پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ مغرب نے جب دین کو فرد کا ذاتی معاملہ قرار دیا، تو دراصل وہ اس مسئلے کے حل سے راہِ فرار اختیار کر گیا۔ مغرب نہ تو یہ فیصلہ کر سکا کہ دین کو زندگی اور معاشرے میں اس کا جائز مقام دے کر مسئلے کو اصولی طور پر حل کرے، اور نہ ہی یہ جرات کر سکا کہ دین کا مکمل انکار کرکے اسے یکسر رد کر دے۔ اس کے بجائے، اس نے ایک سمجھوتے کا راستہ چنا: دین کو زندگی سے الگ کر دیا، اور ایمان یا الحاد کے سوال کو فرد کی صوابدید پر چھوڑ دیا۔ یہ سب اس بات کا ثبوت ہے کہ مغرب نے اس مسئلے کو واقعی حل نہیں کیا، بلکہ اس سے گریز اختیار کیا۔ اور مسئلے سے گریز اس بات کا مطلب رکھتا ہے کہ مسئلہ اب بھی موجود ہے، اور اس کا حل آج تک باقی ہے۔ اسی لیے مشہور ماہرِ عمرانیات پیٹر ایل برگر (Peter L. Berger) — جو بیسویں صدی کی ساٹھ کی دہائی میں سیکولرازم کے بڑے داعیوں میں شمار ہوتا تھا — کو یہ کہنا پڑا: "آج کی دنیا، چند استثناؤں کو چھوڑ کر... پہلے کے مقابلے میں کہیں زیادہ دیندار ہو چکی ہے، اور بعض خطوں میں اس سے بھی کہیں زیادہ جتنی کبھی پہلے تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سیکولرائزیشن کے جس پورے نظریاتی ڈھانچے کو مورخین اور سماجی ماہرین نے بے دقّت طریقے سے تیار کیا تھا، وہ بنیادی طور پر غلط ثابت ہوا ہے"۔ لہٰذا، دین اور زندگی کے تعلق کا سوال آج بھی پوری شدت کے ساتھ قائم ہے اور مغربی عقل کو آج بھی اس پر غور کرنے اور اس کا معقول جواب دینے کی ضرورت ہے۔

3- بلاشبہ دین کو زندگی سے جدا کرنے کا عقیدہ خود اپنے آپ میں متضاد ہے، کیونکہ یہ ایک ہی وقت میں دین کا اثبات بھی کرتا ہے اور اس کی نفی بھی۔ اس کا دین کو ثابت کرنا اس کے اس قول سے

ظاہر ہے کہ دین کو زندگی سے جدا کیا جائے، کیونکہ دو چیزوں کے درمیان جدائی اسی وقت ممکن ہوتی ہے جب دونوں کا وجود تسلیم کیا جائے۔ جدائی صرف دو موجود چیزوں کے درمیان ممکن ہے، نہ کہ دو معدوم چیزوں کے درمیان یا ایک موجود اور ایک معدوم کے مابین۔ اور جہاں تک دین کو ایک طرف تسلیم کرنے اور دوسری طرف اس کی نفی کا تعلق ہے، تو یہ امر بذات خود دین کی حقیقت کا فہم فراہم کر رہا ہے۔ دین کا مفہوم ہی یہ ہے کہ خالق پر ایمان رکھا جائے، اور بعث و حساب کے دن پر یقین رکھا جائے۔ اور اگر خالق پر ایمان رکھنے کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے لئے صفاتِ کمال کو ثابت کیا جائے، جیسے قدرت، تدبیر، اور ہر چیز کے احاطے والا علم—تو دین کو زندگی سے جدا کرنا اس ایمان کی نفی ہے، کیونکہ یہ خالق کو ان صفات سے محروم کر دیتا ہے، اور اس سے تدبیر کی قدرت سلب کر لیتا ہے۔ اسی طرح اگر دین ایمان بالیوم الآخر کا مطالبہ کرتا ہے، تو دین کو زندگی سے جدا کرنا اس دن کے انکار کے مترادف ہے، کیونکہ اس میں اعمال کے حساب و کتاب ہی کو کالعدم قرار دے دیا جاتا ہے۔ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے: کیا خالق ان امور پر محاسبہ کرے گا جن کا حکم اس نے دیا اور جن سے اس نے روکا؟ یا ان امور پر جن کا حکم مغربی انسان کی عقل نے دیا اور جن سے اس نے منع کیا؟

یقیناً خالق کا اثبات بدیہی طور پر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مخلوق کے ساتھ اس کے تعلق پر غور کیا جائے۔ اور خالق اور مخلوق کے درمیان یہ تعلق یا تو خود خالق متعین کرے گا یا مخلوق۔ مگر مخلوق اس تعلق کو متعین کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی، کیونکہ وہ عاجز، قاصر اور محدود ہے، اور اسے خالق کے ارادے (مرضی و منشاء) کا علم نہیں ہو سکتا جب تک کہ خالق خود اسے باخبر نہ کرے۔ لہٰذا، خالق اور مخلوق کے درمیان تعلق کا تعین صرف خالق ہی کے لیے ممکن ہے۔ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے: وہ کون ہے جس نے خالق اور مخلوق کے درمیان اس تعلق کو متعین کیا، جس کی بنیاد پر مغربی تصور کے

مطابق دین، یاخالق کے نظام، کوزندگی سے جدا کرنالازم ٹھہرا؟ اگر کہاجائے کہ یہ تعلق مخلوق نے متعین کیاہے، تو یہ بات باطل ہے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر کہا جائے کہ یہ خالق نے متعین کیا ہے، تو پھر سوال یہ ہو گا: اس پر دلیل کیاہے؟ اگر مغربی عقل کی طرف سے پیش کی جانے والی دلیل یہ ہو کہ انجیل میں کہا گیاہے: "قیصر کو وہ دو جو قیصر کا ہے، اور خدا کو وہ جو خدا کا ہے" تو یہ دلیل مردود ہے۔ اولاً، اس لیے کہ یہ کوئی عقلی دلیل نہیں ہے۔ ثانیاً، اس لیے کہ بہترین حال میں بھی یہ دلیل صرف نصاریٰ کے لیے، ان کی تحریف شدہ نصرانیت کے مطابق، دین کو زندگی سے الگ کرنے کو جائز قرار دے سکتی ہے - مگر یہ کسی بھی طرح سے مسلمانوں یا دیگر امتوں کے لیے اس جدائی کو جائز قرار نہیں دیتی؛ کیونکہ اسلام تو یہ کہتاہے کہ قیصر اور قیصر کا سب کچھ بھی اللہ کا ہے۔ چنانچہ یہ بات باطل قرار پاتی ہے کہ سیکولرزم انسانیت کا عالمگیر عقیدہ بن سکتا ہے۔

4۔ یقیناً، سیکولرازم ایک ایسا عقیدہ ہے جو انسانی فطرت کے خلاف ہے، کیونکہ یہ دین کو ضمنی طور پر تسلیم کر کے خود اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ انسان فطری طور پر جبلتِ تدین پر پیدا کیا گیا ہے۔ کیونکہ جب سیکولرازم دین کے وجود کو مان لیتاہے، تو گویا یہ اس بات کا بھی اقرار ہے کہ اس فطری جبلتِ تدیّن کی تسکین (اشباع) ضروری ہے۔ لیکن سیکولرازم اس تسکین کو صرف تقدیس (مقدس ماننے) اور عبادت جیسے رسمی مظاہر تک محدود کر دیتی ہے۔ حالانکہ تدین کا اظہار صرف تقدیس تک محدود نہیں؛ بلکہ یہ زندگی کے تمام شعبوں میں انسان کے عاجز و محتاج ہونے میں بھی نمایاں طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ پس جب سیکولرازم نے دین کو زندگی سے علیحدہ کر دیا، تو اس نے در حقیقت انسان کے عاجز اور ضرورت مند ہونے کی حقیقت سے انکار کر دیا- گویا سیکولرازم نے انسانی فطرت کے ایک جزو کا انکار کیا اور اسے نظر انداز کر دیا۔

پس سیکولرازم نے دین کو ایک شخصی تعلق بنا دیا، خالق اور مخلوق کے درمیان ایک انفرادی رشتہ یعنی اس نے دین کو محض تقدیس اور عبادت کی حد تک تو تسلیم کیا، مگر انسان کے عاجز و ناقص ہونے کے احساس کو نظر انداز کر دیا جو وہ اپنے معاملات اور (اجتماعی) زندگی کے معاملات کی تدبیر میں محسوس کرتا ہے۔ یعنی جب وہ اپنی جبلّی خواہشات اور عضویاتی حاجات کی تکمیل کے لیے اپنے عملی رویّہ کی تنظیم کرتا ہے-تو اس کے طرزِ عمل میں اختلاف اور تضاد واضح طور پر نمایاں ہوتا ہے۔ یہی اختلاف اور تضاد اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ انسان فطری طور پر عاجز ہے اور خالقِ مدبّر کا محتاج ہے۔ اسی لیے یہ انسانی فطرت کا تقاضا ہے کہ دین، یعنی وہ نظام جس کا حکم اُس خالق و مدبّر نے دیا ہے جو انسان کے باطن اور پوشیدہ حقیقتوں کا علم رکھتا ہے، وہ انسان کے تمام امورِ زندگی کی بنیاد اور اساس ہو۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ سیکولرازم کا عقیدہ ایک باطل عقیدہ ہے، کیونکہ یہ نہ عقل کے مطابق ہے اور نہ فطرتِ انسانی کے۔ اور یہ کہنا ہرگز غلط نہ ہوگا کہ: انسان نے تاریخ میں کوئی ایسا باطل عقیدہ نہیں دیکھا جس کی بنیادیں اتنی کمزور، جس کے دلائل اتنے سطحی، اور جس کی فکری عمارت اتنی متزلزل اور متناقض ہو جیسا کہ سیکولرازم کا عقیدہ ہے۔

سیکولرازم کا بطور فکری قاعدہ(Intellectual basis) باطل ہونا:

سیکولرازم یا دین کو زندگی سے علیحدہ کرنا، مغرب کا وہ فکری قاعدہ ہے جس پر مغربی افکار کی عمارت قائم ہے، اور جس سے اس کے تمام احکام پھوٹتے ہیں۔ یہاں افکار کے لیے قاعدہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ ہر فکر کو اس اصل بنیاد پر پرکھا کیا جائے گا؛ اگر وہ اس اصل کے موافق ہو تو اسے قبول کیا جائے گا، اور اگر اس اصل کے مخالف ہو تو اسے رد کیا جائے گا۔ مثلاً یہ کہنا کہ کائنات کی تدبیر کرنے والا خالق

موجود ہے، یہ فکر خود سیکولرازم کی بنیاد سے متصادم ہے، کیونکہ یہ خالق کی تدبیر کو تسلیم کرتی ہے، اور خالق کو مدبر ماننے کا مطلب ہی دین کو زندگی سے مربوط کرنا ہے، جو سیکولرازم کے منافی ہے۔ اور جہاں تک احکام کے پھوٹنے کا تعلق ہے، تو اس سے مراد یہ ہے کہ انسان کے امورِ حیات کی نگہداشت سے متعلق جتنے بھی عملی حل (معالجات) یا احکام ہیں، وہ اسی فکری اساس یعنی عقیدے سے صادر ہوں۔ مغربی عقیدہ جس ماخذ کو تسلیم کرتا ہے، وہ انسان ہے، یا انسان کی عقل۔ چونکہ اس عقیدے نے دین کو زندگی سے علیحدہ کر دیا ہے، لہٰذا اس نے تشریع (قانون سازی) کا حق انسان کو دے دیا ہے۔

سیکولرازم بطور فکری قاعدہ باطل ہے، اور اس کے بُطلان پر دلائل درج ذیل ہیں:

1۔ درحقیقت سیکولرازم نے وجود کی حقیقت کا تعین اس لحاظ سے نہیں کیا کہ آیا یہ ازلی ہے یا کسی خالق کی طرف سے تخلیق کیا گیا ہے، اور نہ ہی اس مسئلے کو کسی قطعی فیصلے تک پہنچانے کی سنجیدہ کوشش کی، بلکہ محض دین کو زندگی سے علیحدہ کرنے پر اکتفا کیا۔ یہ تصور بذاتِ خود متناقص ہے، جس میں کئی باہمی متضاد تصورات جمع کر دیے گئے ہیں۔ یہ ایک پہلو سے دین کا اقرار کرتا ہے، اور دوسرے پہلو سے اس کے وجود کا انکار کرتا ہے؛ خالق کو مانتا ہے مگر اس سے تعلق کو رَد کرتا ہے؛ یومِ بعث کا اثبات کرتا ہے، مگر اس کے مقصد کو رَد کرتا ہے؛ حساب کا عقیدہ رکھتا ہے، مگر اس سے متعلق اعمال کو بے وقعت ٹھہراتا ہے؛ انسان کو ایک محدود اور عاجز مخلوق مانتا ہے، مگر اس کو حاکم و قانون ساز خدا بنا دیتا ہے؛ دنیاوی زندگی کو غیر ازلی مانتا ہے، لیکن انسان میں ابدی بقاء اور زمین سے وابستگی کی حرص بھرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تضاد اس فکری قاعدے کی پہچان بن گیا، اور جو افکار اس پر قائم کیے گئے، وہ بھی متضاد تھے یعنی ایسے افکار جو باہم مقابل چیزوں، بلکہ حق و باطل کو ایک ساتھ جمع کرتے ہیں۔ اس لئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ مغربی عقل ڈارون کے نظریہ ارتقاء کو قبول کرتا ہے، حالانکہ وہ خالق اور تخلیق کے تصور کو

بھی ضمناً قبول کر تا ہے۔ یا مثلاً کلیسا کی تقدیس کو تسلیم کر تا ہے، مگر ساتھ ہی اس کے خلاف صف آراء بھی رہتا ہے۔ اور تعجب کی بات نہیں کہ بعض مغربی دساتیر میں کلیسا اور ریاست کے درمیان علیحد گی کی صراحت موجود ہے، اور یہ کہ یہ شق 'نا قابلِ ترمیم' ہے، حالانکہ وہی دساتیر اس امر کی بھی تصریح کرتے ہیں کہ عوام خود اپنے اوپر حکومت کریں۔ یہاں تضاد اس وقت نمایاں ہو تا ہے اگر ہم فرض کریں کہ مغربی عوام مجموعی طور پر دین کو زندگی کے امور کا ناظم مان لیں، تو ایسی صورت میں دین کو زندگی سے علیحدہ کرنا عوام کی مرضی کے خلاف ہو گا۔ اور اگر ہم فرض کریں کہ مغربی عوام مجموعی طور پر لادین ہو چکے ہیں اور دین کے وجود کے منکر ہیں، تو پھر ایسی دستوری شق کا کوئی معنی باقی نہیں رہتا جب کہ عوام خود ہی لامذہب ہوں۔

2۔ سیکولرازم ایک سمجھوتے (درمیانی حل) کی بنیاد پر قائم کیا گیا تھا، اسی لئے "اعتدال (درمیانی راہ)" مغربی فکری قاعدے کا سب سے نمایاں وصف بن گئی، اور حق و باطل یا دو باطلوں کے درمیان درمیانی راہ اختیار کرنا مغربی افکار اور معالجات (solutions) کی ایک نمایاں خصوصیت بن گئی۔ چنانچہ مغربی عقل میں خیر و شر، حق و باطل، نور و ظلمت کے درمیان کوئی واضح حد فاصل موجود نہیں۔ وہ اپنے تمام تر فکری، سیاسی، اقتصادی اور معاشرتی حل "درمیانی راہ" کی بنیاد پر اپناتے ہیں۔ اسی لیے "اعتدال" ان کے نزدیک مغربی انسان کی اعلیٰ ترین صفت سمجھی جاتی ہے، خواہ وہ مفکر ہو یا سیاست دان، دنیا دار ہو یا دینی شخصیت۔ اور ان کے ہاں یہی وصف ان کے پیش کردہ حلوں(solutions) اور پالیسیوں کی سب سے اعلیٰ خوبی سمجھی جاتی ہے۔ چنانچہ مغربی عقل، مثلاً، سماجی انصاف، مزدوروں کے حقوق اور مزدور تنظیموں جیسے نظریات کو سرمایہ دارانہ نظام سے متضاد نظریات کے طور پر نہیں دیکھتا، بلکہ اپنی اصل سرمایہ دارانہ سوچ کے ساتھ ان کی پیوندکاری کرتا ہے، اور ان

دونوں کو ملا کر "سوشلسٹ جمہوریت" کی شکل دیتا ہے، جسے وہ اعلیٰ ترین نظام تصور کرتا ہے۔ مغربی قوانین اور قانون سازی کے عمل کو بھی اسی معتدل پیمانے پر استوار کیا گیا ہے؛ قوانین کے مسودے تیار کیے جاتے ہیں، پھر ان پر بحث ہوتی ہے تاکہ کوئی درمیانی شکل نکالی جا سکے جس پر سیاست دان اور پارلیمانی ارکان باہمی اتفاق سے راضی ہو سکیں۔ اس لیے ان کے نزدیک معاملہ درست و غیر درست، یا حق و باطل کا نہیں ہوتا، بلکہ مختلف فریقوں کے درمیان ایک سمجھوتہ تلاش کرنے کا ہوتا ہے۔ اور وہ اس بات پر فخر کرتے ہیں کہ سیاسی میدان میں "حلِ وسط" ان کا سیاسی آئیڈیل (Political Ideal) ہے، جو جمہوریت سے گہرا اور لازمی ربط رکھتا ہے، اور اس کا ناگزیر حصہ سمجھا جاتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ "درمیانی راہ" اس معنی میں ایک خبیث فکر ہے جو حق و باطل، اور درست و غیر درست کو خلط ملط کر دیتی ہے، جس کے نتیجے میں انسان اور معاشرے کو نقصان پہنچتا ہے، نفاق اور جھوٹ غالب آ جاتے ہیں، اور لوگ حق اور ہدایت کی تلاش سے منہ موڑ لیتے ہیں۔

3۔ چونکہ سیکولرازم دین کو زندگی سے علیحدہ کرتا ہے، اس لیے وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ انسان کی زندگی کے معاملات کی دیکھ بھال کے لیے جو حل (معالجات) پیش کیے جائیں گے، وہ خود انسان ہی سے جنم لیں گے۔ چنانچہ عقل ہی وہ ذریعہ بن گیا جس کے ذریعے خیر و شر، حسن و قبح کا تعیّن کیا جاتا ہے، اور حاکمیتِ اعلیٰ (سیادت) انسان کو حاصل ہے؛ وہ زندگی میں اسی نظام کے تحت چلتا ہے جو وہ خود چاہے اور منتخب کرے۔ لیکن یہ ایک باطل نظریہ ہے، جیسا کہ ہم پہلے وضاحت کر چکے ہیں، کیونکہ انسان اس بات سے عاجز ہے کہ ایسا جامع و دقیق نظام وضع کرے جس میں اختلاف اور تفاوت نہ پایا جائے۔ مغربی دنیا کی حقیقت پر ایک نظر ڈالنے سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ مغربی عقل کے وضع کردہ قوانین میں کس قدر تفاوت اور تضاد پایا جاتا ہے۔ مغربی معاشرے ایک تجربہ گاہ بن چکے ہیں، جن پر ماہرینِ قانون، قانون

ساز ادارے اور سیاست دان اپنے تجربات آزماتے رہتے ہیں۔ کوئی حق ایسا نہیں جس پر کوئی پابندی نہ ہو، اور کوئی قانون ایسا نہیں جو ترمیم یا تبدیلی سے محفوظ رہا ہو، اور کوئی شق ایسی نہیں جس کے ساتھ درجنوں تاویلات و تفسیریں نہ جُڑی ہوں۔ یہاں تک کہ دستور اور قوانین خود سیاست دانوں کے ہاتھوں میں ایک کھلونا بن چکے ہیں، جن میں وہ ہر روز تبدیلی اور ترمیم کرتے رہتے ہیں۔ بلکہ بے راہ روی کے ہاتھ سرمایہ دارانہ عقیدے کی بنیادوں (اساس) اور اس کی اقدار (قیمتوں) تک جا پہنچے ہیں؛ مغرب نے آزادی اور انسانی حقوق جیسے تصورات میں بھی تبدیلی کی، خاص طور پر انسدادِ دہشت گردی کے قوانین کے ذریعے۔ یہ سب اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ فکری قاعدہ سراسر باطل ہے، اور یہ کہ وہ اپنی پیدا کردہ صورتحال کے لیے کوئی حل اس وقت تک نہیں پیش کر سکتی، جب تک کہ اپنی ہی بنیادوں کو نہ بدل دے اور ان سے پھوٹنے والے مفاہیم کی اصلاح نہ کر دے۔

سیکولرازم کا بطور فکری قیادت (Intellectual leadership) باطل ہونا:

سیکولرازم ایک فکری قیادت ہے، کیونکہ یہ زندگی میں اپنے ماننے والوں کی رہنمائی اور قیادت کرتا ہے؛ یہ انہیں ایک مخصوص نقطۂ نظر عطا کرتا ہے، اور ان کے لئے ایک طرزِ زندگی کا تعین کرتا ہے۔ جہاں تک سیکولر نقطۂ نظر کا تعلق ہے، تو وہ مفاد (منفعت) کی بنیاد پر قائم ہے؛ یہ زندگی کو محض ایک منفعت بخش چیز (utility) کے طور پر دیکھتا ہے، اور اخروی خوشی کو پسِ پشت ڈالتا ہے جبکہ دنیاوی خوشی کو مطمع نظر بناتا ہے، جو شہوات میں غرق ہونے اور جسمانی لذّتوں سے لطف اندوز ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔ اسی لئے سیکولرازم مادی قدر کے سوا کسی اور قدر کو کوئی اہمیت نہیں دیتا، نہ اس میں روحانی قدریں پائی جاتی

ہیں، نہ اخلاقی اور نہ انسانی۔ اور جہاں تک اس طرزِ زندگی کا تعلق ہے جس کی طرف سیکولرازم اپنے پیروکاروں کو لے گیا، تو یہ طرزِ زندگی انفرادیت اور آزادیوں کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔

سیکولرازم ایک ناکام فکری قیادت ہے، کیونکہ اس نے انسانیت کو حقیقی خوشی فراہم کی، نہ ہی اپنے پیروکاروں کے دلوں میں اطمینان اور سکون پیدا کیا۔ بلکہ یہ فکری قیادت، اپنے منفعت و مفاد پر مبنی نقطۂ نظر اور شہوات بھری طرزِ زندگی کے ذریعے، اقوام وملّتوں کے لئے تباہی کا سامان بنی۔ انسانیت نے اسی کے دور میں دو عالمی جنگیں دیکھیں، نازی ازم اور فاشزم کی ہولناکیوں کا سامنا کیا، منظم جرائم کا پھیلاؤ ہوا، لاکھوں کروڑوں انسان غربت میں مبتلا ہوئے اور بھوک سے ہلاک ہوئے، اور اس کے ساتھ ساتھ ڈپریشن جیسی نفسیاتی بیماریاں، اور ایڈز (AIDS) جیسی جنسی بیماریاں وجود میں آئیں۔ اسی کے نتیجے میں جنسی فحاشی عام ہوئی، خاندانی اور معاشرتی رشتے ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہوئے، زنا بالجبر اور تشدد کی ثقافت نے جنم لیا، اور خودکشی جیسے تصورات کو فروغ ملا۔

لہٰذا، مغربی فکری قیادت ایک ناکام قیادت ہے، نظریاتی اعتبار سے بھی اور عملی میدان میں بھی جیسا کہ خود مغربی مفکرین نے اس کا اعتراف کیا ہے۔ چانچہ ماہرینِ عمرانیات، روڈنی اسٹارک (Rodney Stark) اور روجر فینک (Roger Finke) کہتے ہیں، جو Pippa Noris نے اپنی کتاب Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide میں بیان کیا: "تقریباً تین صدیوں پر مشتمل مکمل ناکام اور غلط پیشگوئیوں، اور ماضی و مستقبل کی غلط عکاسی کے بعد، لگتا ہے کہ وقت آگیا ہے کہ عقیدۂ سیکولرازم کو ناکام نظریات کے قبرستان میں دفن کر دیا جائے، اور ہم آہستہ سے اس سے کہیں: آرام سے سو جاؤ! (requiescat in pace) .. .. "

سرمایہ دارانہ نظریے کے پھیلاؤ کے مغربی طریقۂ کار کا رد

بیشک کوئی بھی نظریہ (مبدأ) اُس وقت تک کامل نہیں ہوتا جب تک وہ اپنے عالمگیر پھیلاؤ کے لیے ایک مخصوص طریقہ نہ رکھتا ہو، اور یہی طریقہ اُس ریاست کی خارجہ پالیسی کو متعین کرتا ہے جو اُس نظریے کو اختیار کرتی ہے۔ چونکہ مغربی ریاستیں ایسی ریاستیں ہیں جو سرمایہ دارانہ نظریے کی حامل ہیں، لہٰذا وہ اس کے پھیلاؤ کے لیے اسی نظریے کے مخصوص طریقہ کار کو اپناتی ہیں۔ پس لازم ہے کہ اس طریقے کی حقیقت کو واضح کیا جائے، اس کے فساد کو بے نقاب کیا جائے، اور اس کا بُطلان ثابت کیا جائے۔

سرمایہ داروں کا اپنے نظریے کو پھیلانے کا طریقہ:

مغربی سرمایہ دارانہ ریاستیں قومی ریاست (Nation state) کے تصور پر قائم ہیں، ملک اور اس کی حکومت اسی سے وابستہ ہوتے ہیں اور اسی کی بنیاد پر پہچانے جاتے ہیں۔ یہ 'قوم' ہے کہ جس کی تعریف اس کی حدود کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ مغربی فکر میں قوم کی تعریف ایک یا ایک سے زیادہ عوامل کی بنیاد پر کی جاسکتی ہے، جیسے جغرافیہ، تاریخ، نسل اور لسانی ورثہ۔ یہ عوامل، ان کے نقطۂ نظر کے مطابق، قوم کو ایک امتیازی اجتماعی شناخت عطا کرتے ہیں، اور یوں قوم کے افراد ایک جسمِ واحد کی مانند عمل کرتے ہیں، جنہیں حقِ خودارادیت حاصل ہوتا ہے، اور وہ یہ اختیار رکھتے ہیں کہ دیگر اقوام سے الگ ہو کر ایک خود مختار ریاست کی صورت میں زندگی بسر کریں۔ چنانچہ مغرب ہر حال میں قوم کو ایک ایسی اکائی کے طور پر دیکھتا ہے جس کی علاقائی سرحدیں مستقل اور معیّن ہوتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قومی ریاست کی حدود ہمیشہ کے لئے ثابت و برقرار رہنی چاہئیں، اور ان سرحدوں کے دائرے میں جو زیادہ

سے زیادہ ممکنہ وسعت ہو سکتی ہے، وہی اس قوم کے لئے حتمی تصور کی جاتی ہے۔ اس کے نتیجے میں، ان حدود سے ماورا کسی قسم کی توسیع کے لیے کوئی جائز بنیاد موجود نہیں سمجھی جاتی۔ مغربی مفکرین کا کہنا ہے کہ مستقل قومی سرحدیں جنگوں سے رُکے رہنے کا بہترین ذریعہ ہیں؛ لیکن چونکہ اس تصور کے ساتھ انہوں نے مادی منفعت کو فرد اور ریاست، دونوں کے لیے پیمانہ بنا دیا، لہٰذا ان کے اس دعوے کے برخلاف، یہی طرزِ فکر استعماری توسیع (Imperialist Expansion) کی شدید ضرورت کو جنم دینے کا باعث بنا۔ یورپ کی ابھرتی ہوئی ریاستوں نے جب یہ دیکھا کہ وہ اپنے ارد گرد کے علاقوں میں علاقائی توسیع نہیں کر سکتیں، تو انہوں نے اپنی توجہ استعماری توسیع کی طرف مبذول کی۔ پس یوں استعماری پھیلاؤ مغربی مبدأ کے اپنے آپ کو دنیا میں پھیلانے کے 'طریقہ' کے طور پر ظاہر ہوا۔ یہ نوآبادیاتی استعماری رجحان مغرب کے ابھرنے کے دور کے دوران قائم رہا، خواہ یہ کھلے عام ہو یا ڈھکے انداز میں۔ بلکہ آج بھی یہ رجحان نہ صرف موجود ہے، بلکہ غالباً مغرب کی تاریخ کے کسی بھی سابقہ دور سے کہیں زیادہ شدت اور گہرائی کے ساتھ موجود ہے۔

پس مغرب نے استعماری توسیع کا عملی مظاہرہ کیا، اور گزشتہ دو صدیوں میں دنیا کے تقریباً تمام ممالک کو غلام بنا کر اپنے زیرِ تسلط کر لیا۔ مغربی استعمار کی یہ لالچ ان کے لیے کوئی قابلِ مذمت بات نہیں، بلکہ ان کے مادی نفع پر مبنی نظریے سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ جب فرد کو اس دنیا میں اپنی مادی ضروریات اور خواہشات حرکت دیتی ہیں، تو ریاست کی سطح پر یہی جذبہ قومی مادی مفادات کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ مغربی ریاستوں نے سب سے پہلے فوجی قوت کا سہارا لے کر ہر غیر یورپی براعظم میں داخل ہو کر اسے قابو میں کیا، اور عموماً ایک طے شدہ طریقہ اپنایا: زمین پر باضابطہ قبضہ، وہاں پر رائج حکومتی نظام کا خاتمہ، پھر سیاسی اشرافیہ کو تشکیل دینا یا از سرِ نو مرتب کرنا، تاکہ ایک ایسا حکمران طبقہ وجود میں لایا جا سکے

جو مغرب کا وفادار ہو اور ملک میں مغربی نظام نافذ کرے۔ یہ سامراجی رجحان اس وقت بھی برقرار رہا جب استعمار کو باضابطہ طور پر ختم کر کے کالونی بنائے گئے ممالک کو محض علامتی آزادی دی گئی۔ حقیقت میں ہوا یہ کہ باضابطہ (formal) استعماری نظام ایک پوشیدہ شکل کے استحصال کی طرف منتقل ہو گیا، جس میں مغربی طاقتوں نے ان اقوام کو بڑے پیمانے پر اپنا غلام بنائے رکھا۔ مغرب نے عالمی وسائل اور دولت کا وسیع پیمانے پر استحصال اس پیچیدہ استعماری معاشی ماڈل کے ذریعے کیا جو "کمزور ممالک" کو مجبور کرتا ہے کہ وہ اپنے وسائل اور افرادی قوت کا بڑا حصہ نہایت کم اور ظالمانہ نرخوں پر برآمد کریں، جبکہ بدلے میں وہ مغربی تیار شدہ اشیاء اور خدمات انتہائی مہنگے، بلکہ استحصالی نرخوں پر درآمد کریں۔

جہاں تک اُن "نرم مہمات" soft campaigns کا تعلق ہے جو مغرب آزادی اور جمہوریت کے اصولوں کو پھیلانے کے لیے عالمی سطح پر چلاتا ہے، تو حقیقت میں وہ اس کے استعماری طریقے کے مقابلے میں ثانوی حیثیت رکھتی ہیں، بلکہ دراصل یہ اسی طریقے کا حصہ اور اس کو آسان بنانے اور اس کی حقیقت کو چھپانے کا ایک ذریعہ ہیں۔

مغربی استعمار کا تاریخی پس منظر:

مغربی استعمار (امپیریل ازم) کی جڑیں عیسائی دور کی اُس تلخ رقابت تک جاتی ہیں جو یورپی بادشاہوں کے درمیان جاری تھی، باوجود اس کے کہ وہ سب بظاہر ایک ہی مشترک پوپ کے وفادار تھے۔ بعد ازاں یورپی طاقتوں نے وہ بحری راستے تلاش کرنے شروع کیے جو مشرقی بحیرۂ روم کو بائی پاس کر کے خصوصاً ہندوستان تک پہنچ سکیں۔ اس جستجو نے یورپیوں کو براعظم امریکہ کی دریافت تک پہنچایا، اور اُن کی ذاتی دولت سمیٹنے کی لالچ نے وہاں کی کمزور اور بے بس اقوام پر ہولناک مظالم ڈھائے۔ ایسے ہی

مظالم ایشیا اور افریقہ کے بعض علاقوں میں بھی ہوئے۔ لیکن یورپ کے لیے اصل موقع اُس وقت آیا جب سلطنتِ عثمانیہ بارہویں صدی ہجری میں دنیا کی اوّلین ریاست (leading state) کے مقام سے گر گئی۔ تب یکایک ایشیا اور افریقہ کے دولت سے بھرپور خطے یورپی استعمار کے لیے کھل گئے۔ اس مرحلے پر یورپی ریاستیں عالمی طاقتوں میں تبدیل ہو چکی تھیں اور اُن کے مابین جاری سخت مقابلہ ایک بین الاقوامی نوعیت کے تصادم میں بدل گیا، حتیٰ کہ وہ اپنی نئی کالونیوں پر قبضہ جمانے کی خاطر باہمی فوجی جھڑپوں پر اُتر آئیں۔ نیپولینی جنگوں Nepoleonic Wars کی تباہ کاریوں کے بعد بڑی یورپی طاقتیں اکٹھی ہوئیں تا کہ آپس کے سامراجی مقابلے کے ضابطے وضع کرنے اور براہِ راست کھلی جنگ سے بچنے کا کوئی طریقہ وضع کیا جائے۔ یہ نظام، جو "یورپی اتفاق" (The Concert of Europe) کے نام سے معروف ہوا، اگرچہ یورپ میں تقریباً سو برس کا سکون لے آیا، لیکن یہی تاریخ کی سب سے بڑی استعماری یلغار کا سبب بھی بنا۔ اس نے یورپی طاقتوں کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ اپنی توجہ تقریباً ساری دنیا پر قبضہ کرنے پر مرکوز کر سکیں۔

مغربی استعمار کی داستان کا آخری باب دوسری جنگِ عظیم سے شروع ہوا، جب امریکہ ایک نئی عظیم طاقت کے طور پر ابھرا اور اس کے نتیجے میں یورپی نو آبادیاتی سلطنتوں کو جبراً تحلیل کر دیا گیا۔ اس کے بعد ان سلطنتوں کے کالونیوں والے علاقے امریکی استحصال کا میدان بن گئے۔ بریٹن وُڈز (Bretton Woods) کے ادارے، جیسا کہ بین الاقوامی مالیاتی فنڈ (IMF) وغیرہ، اس منصوبے کا بنیادی ستون تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ امریکی ثقافت کا دنیا بھر میں غلبہ بڑھا۔ آج بھی امریکہ ایک کے بعد ایک ملک میں اپنا عسکری وجود وسیع کرتا جا رہا ہے، اور اس مقصد کے لیے وہ تقریباً وہی ذرائع بروئے کار لاتا ہے جو اس کے پیش رو یورپی استعمال کیا کرتے تھے۔ وہ دنیا بھر میں فوجی اڈے قائم کرتا

ہے، ان ممالک کے مقامی نظاموں کو توڑتا ہے، اور ان ممالک کی حکمران اشرافیہ کو از سرِ نو تشکیل دیتا ہے تاکہ امریکی احکامات کے ساتھ ان کی وفاداری یقینی بنائی جا سکے۔ آج بھی بین الاقوامی نظام بڑی طاقتوں کی باہمی مخاصمت کو منظم کرنے کا ایک آلہ ہے، اور ساتھ ہی یہ دنیا کو اپنی شرائط کے تابع کرنے کے لیے درکار اوزار فراہم کرتا ہے۔ "یورپی اتفاق" (The Concert of Europe) کی پانچ طاقتوں کی جگہ اب اقوامِ متحدہ کی سلامتی کونسل کے پانچ مستقل اراکین نے لے لی ہے یعنی طاقتور حریف، جو مل کر پوری انسانیت کے اجتماعی استحصال کی چوکیداری قائم رکھے ہوئے ہیں۔

مغربی استعمار کا فکری پس منظر:

مغرب نے اپنی سامراجی پالیسی کو اس بنیاد پر جواز فراہم کیا جسے وہ "بین الاقوامی قانون" قرار دیتے ہیں —ایسا قانون جو اپنی ساخت کے اعتبار سے اُنہیں یہ موقع دیتا ہے کہ غیر مغربی ریاستوں کے ساتھ ان کا برتاؤ مغربی ریاستوں سے یکسر مختلف ہو۔ اس کی جڑیں اُن رقابتوں تک پہنچتی ہیں جو عیسائی دور میں یورپی بادشاہوں کے درمیان اپنی اپنی سلطنتیں قائم کرنے کے لیے جاری تھیں۔ تاہم بین الاقوامی قانون کی مغربی صورت حقیقتاً ویسٹ فیلیا معاہدے (Treaty of Westphalia) کے بعد قائم ہوئی، جب یورپ نے ایک پوپ کے ماتحت کئی بادشاہوں کے تصور کو ترک کر کے خود مختار اور بااختیار ریاستوں کا نظریہ اپنا لیا اور ہر ریاست اپنے دینی و دنیاوی معاملات کے فیصلے میں آزاد ٹھہری۔ یوں یہ قانون خالصتاً یورپی فکر اور مغربی ریاستوں کے مفادات پر استوار ہوا۔

"یورپی اتفاق" نے بین الاقوامی قانون کو صرف اپنے داخلی معاملات منظم کرنے تک محدود نہیں رکھا، بلکہ اسے غیر مغربی طاقتوں کو یورپی مغربی نظام کے تابع کرنے کے لیے بھی استعمال کیا، اور اسے ایک ایسا عالمی قانون قرار دیا جو ان کے دعوے کے مطابق سب پر لازم ہے۔

یقیناً مادی نفع پسندی کے تصور نے مغربی ریاستوں کی طرف سے دیگر لوگوں کو استعماری کنٹرول میں جکڑنے اور دنیا کی دولت پر قبضے کے لیے باہم برسرِپیکار رہنے میں مرکزی کردار ادا کیا، اور یہ سب کچھ مغرب کے لوگوں کی طرف سے کسی حقیقی مزاحمت کے بغیر ہوا جو خود کو آزادی، انصاف، مساوات اور انسانی حقوق کے علَم بردار قرار دیتے ہیں!

مغرب کے استعماری طریقے کا ردّ

1۔ ہم نے اس کتاب کے مختلف مقامات پر مادی منفعت پسندی کے تصور پر گفتگو کی ہے اور اس کے انسان پر پڑنے والے خطرناک اثرات کو واضح کیا ہے۔ اس تصور سے پیدا ہونے والا بگاڑ اس کے نتائج سے نمایاں ہوتا ہے، جیسے استعماریت — جو ایک سفاک اور وحشیانہ عمل ہے اور پوری کی پوری اقوام کو محکومی اور استحصال کا شکار بنا دیتا ہے، اُن سے اُن کی انسانی حیثیت چھین لیتا ہے اور انہیں دوسروں کا غلام بنا دیتا ہے۔ صدیوں کی مغربی استعماریت نے اربوں انسانوں کو ایسی بدحالی میں دھکیل دیا جو بیان سے باہر ہے۔ اس نے ماضی کی شاندار تہذیبوں کو ٹکڑوں میں بٹی ناکام ریاستوں میں بدل ڈالا جن پر ظالمانہ حکومتیں مسلط ہیں، پورے کے پورے براعظموں کو پامال کر ڈالا، اور ان پر جنگ، غربت، بیماری اور بھوک مسلط کر دی۔ مغربی استعماریت پوری نوعِ انسانی پر ایک لعنت اور عذاب بن کر واقع ہوئی، اور یہ مغربی تہذیب کی شر انگیزی کی انتہا ہے — اور یہی اس کے بگاڑ کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔

2۔ قومی ریاست کا تصور اپنی بنیاد ہی سے باطل ہے، کیونکہ یہ قوم کے بارے میں غلط فہم پر قائم ہے۔ کوئی قوم اس وقت تک حقیقی معنوں میں "قوم" کا طرزِ عمل اختیار نہیں کرتی جب تک وہ زندگی کے معاملات میں ایک ہی مفاہیم (concepts)، اعتقادات (convictions) اور پیمانے (criteria) نہ رکھتی ہو۔ جہاں تک تاریخ، جغرافیہ، نسل، زبان اور ثقافتی ورثے کا تعلق ہے، تو یہ عوامل کسی قوم میں کچھ مشترکہ خاصیت تو پیدا کر سکتے ہیں، مگر زندگی کے بارے میں اس کے نقطۂ نظر کو یکجا نہیں کر سکتے۔ قوم کی درست تعریف کا واحد صحیح معیار یہ ہے کہ وہ ایک مبدا (آئیڈیالوجی) پر استوار ہو۔ مزید یہ کہ یورپی ریاستوں کی تشکیل سے قبل عمومی طور پر بہت کم ہی ایسی بنیاد موجود تھی جو قوم کے تصور سے متعلق ان میں موجود ہو۔ یورپ میں نام نہاد قومی ریاستوں کی تاریخ یہ ہے کہ یہ بالکل اتفاقی طور پر اُس طاقت کی تقسیم کی بنیاد پر وجود میں آئیں جو ویسٹ فیلیا معاہدہ کے موقع پر طے کی گئی تھی۔ اس کے بعد جو علاقائی تبدیلیاں ہوئیں وہ محض عملی (pragmatic) وجوہات کے تحت کی گئیں، نہ کہ ان ناگزیر عوامل کی بنا پر جو قوموں کی تشکیل کے لیے ضروری ہوتے ہیں۔

3۔ یقیناً یہ گمان کرنا غلط ہے کہ علاقائی توسیع کو روک دینا جنگوں کا خاتمہ کر دیتا ہے۔ یورپی ریاستیں عمومی طور پر ویسٹ فیلیا معاہدے کے بعد اپنی سرحدوں سے آگے نہیں بڑھیں، لیکن اس کے باوجود اُس وقت سے لے کر آج تک وہ باقاعدگی سے ایک دوسرے کے خلاف اور باقی دنیا کے خلاف نہایت خونریز جنگوں میں ملوث رہی ہیں۔ امریکہ بھی اُس وقت سے مزید نہیں پھیلا جب اس کی ریاستوں کی تعداد پچاس ہو گئی، لیکن اس کے بعد بھی وہ بارہا دنیا بھر میں جنگوں میں شامل ہوا۔ ریاستوں کی طاقت میں اضافہ یا کمی کا درست حل یہ ہے کہ سرحدوں میں تبدیلی کی اجازت دی جائے، تاکہ کوئی طاقتور اور اہل ریاست، جو لوگوں کے امور کی دیکھ بھال کی صلاحیت رکھتی ہو، اپنے دائرہ کار کو بڑھا کر دیگر خطوں کو اپنے اندر ضم کر

سکے، اور اُنہیں اپنے دیگر علاقوں کی طرح مساوی درجہ دے کر اُن کے امور کی دیکھ بھال کرے — بجائے اس کے کہ کمزور ریاستیں باقی رہیں جو عوام کے امور سنبھالنے سے قاصر ہوں۔ توسیع کا درست طریقہ یہ ہے کہ دیگر اقوام کو مساوات کی بنیاد پر ریاست میں شامل ہونے کی دعوت دی جائے۔ مثال کے طور پر، امریکہ آج اپنے اتحاد میں پچاس ریاستیں رکھتا ہے۔ بہتر یہ ہوتا کہ وہ وسطی اور جنوبی امریکہ کی بعض ریاستوں پر قابو پانے اور تسلط جمانے کے لیے ان کے خلاف سازشیں کرنے اور استعماری منصوبے بنانے کی بجائے — جیسا کہ آج عملاً ہو رہا ہے — انہیں مساوی شراکت کی بنیاد پر اپنے فیڈرل اتحاد میں شامل ہونے کی دعوت دیتا۔

4۔ بین الاقوامی قانون کا تصور ہی ایک غلط تصور ہے، کیونکہ قانون دراصل ایک ایسا لازمی فرمان ہوتا ہے جو کسی ایسی اتھارٹی سے جاری ہو جو اپنے دائرۂ اختیار میں اسے نافذ کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ ظاہر ہے کہ کوئی اعلیٰ ترین عالمی اتھارٹی موجود نہیں جو بین الاقوامی احکام کو نافذ کر سکے، لہٰذا بین الاقوامی قانون کا کوئی حقیقی مفہوم نہیں بنتا۔ مغرب نے یہ اصطلاح محض اپنی مجرمانہ اور استعماری کارروائیوں کو قانونی جواز کا لبادہ پہنانے کے لیے وضع کی۔ حقیقت یہ ہے کہ قدیم زمانوں سے لے کر آج تک ریاستیں اپنی باہمی تعلقات میں کسی بین الاقوامی قانون کی پابند نہیں رہیں بلکہ مشترکہ بین الاقوامی روایات اور عُرف کی پابند رہی ہیں، جن میں سے اکثر پر کسی ایک ریاست کے لیے اکیلے اپنی مرضی سے چھیڑ چھاڑ کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ کوئی بھی ریاست جب ان رسوم و روایات کی خلاف ورزی کرتی ہے تو اُسے پوری بین الاقوامی برادری کی طرف سے تنہائی اور بائیکاٹ کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اور یہی بین الاقوامی روایات ہر ریاست — حتیٰ کہ دنیا کی سب سے طاقتور ریاست — کے لیے بھی ایک مضبوط بازوگیری کا کردار ادا کرتی ہیں۔

5۔ اقوامِ متحدہ، بین الاقوامی مالیاتی فنڈ، عالمی بینک اور اس طرح کے دیگر عالمی ادارے دراصل مغربی استعمار کے آلہ کار ہیں اور بڑی طاقتوں کے زیر کنٹرول کام کرتے ہیں۔ اگر بین الاقوامی تنظیمیں واقعی قائم کی جانی ہوں تو لازم ہے کہ وہ تمام ریاستوں کے لیے حقیقی معنوں میں کھلی ہوں، اور کسی ایک مخصوص نظریے یا طرزِ فکر تک محدود نہ ہوں۔ ایسی تنظیموں کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ وہ مخلص اور سچے رابطے کو آسان بنانے کے لیے فورمز اور پلیٹ فارمز کا کردار ادا کریں، جہاں متعدد ریاستوں کے درمیان مکالمہ اور گفت و شنید ہو، اور جہاں جبر و اکراہ کا مکمل خاتمہ ہو۔ اسی صورت میں دنیا کے معاملات میں امن و استحکام دوبارہ قائم ہو سکتا ہے۔

مغربی سرمایہ دارانہ نظام کا رَد

مغربی نظام افکار اور احکام کا مجموعہ ہے، جو سیکولر عقیدے سے نکلتا ہے، جو لوگوں کے معاملات کو اور تعلقات کو منظم کرتا ہے۔ پس یہ نظام زندگی کے تمام پہلوؤں سے متعلق انسانیت کی مشکلات کا حل پیش کرتا ہے، اور یہ بھی بیان کرتا ہے کہ ان معالجات (حل) کو کس طرح نافذ کیا جائے، عقیدے کی حفاظت کس طرح کی جائے اور کیسے اس آئیڈیالوجی (مبدأ) کو پھیلایا جائے۔ نظام کی اصطلاح کسی خاص ڈومین سے متعلق منظم افکار اور قوانین کے لئے بھی استعمال کی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر کہا جاتا ہے کہ نظام حکمرانی سے مراد ان افکار اور احکام کا مجموعہ ہے، جس کے بغیر عوام کے معاملات کی دیکھ بھال نہیں کی جاسکتی، یا جن کے بغیر لوگوں پر حکمرانی نہیں کی جاسکتی۔ لہٰذا نظام حکمرانی میں سیاسی، انتظامی، عدالتی، مالی اور دیگر پہلو بھی شامل ہیں۔

اصلاً نظام عقیدے سے ابھرتا ہے، کیونکہ عقیدہ ایک فکری بنیاد ہے جس پر ہر فروعی فکر کی بنیاد تعمیر ہوتی ہیں اور جس سے تمام احکام ابھرتے ہیں۔ عقیدہ جڑ ہے اور نظام اس کی شاخ ہے۔ نتیجتاً عقیدے کو رد کرنا پورے نظام کو رد کرنا ہے کیونکہ یہ عقیدے ہی سے پھوٹنے والی شاخ ہے۔ تاہم مغربی فکر کی مجموعی عدم موزونیت کی مزید وضاحت کے لیے ہم یہاں اس کے نظام کے بطلان کو ان چند بنیادی ستونوں کے جائزے سے آشکار کریں گے، جن پر اس کی معاشی، حکومتی اور سماجی نظام کی ساخت قائم ہے۔ اس کے علاوہ مغرب خود اپنی تہذیب کو، اپنے نظاموں کی بدولت، انسانیت کے سامنے ترقی اور عروج کے حتمی نمونے کے طور پر پیش کرتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ اس کا نظام اپنی ساخت اور بنیادوں میں ہی اپنے درست اور موزوں ہونے کے دلائل سموئے ہوئے ہے، جس کا ثبوت مغربی قوم کی نشاۃِ ثانیہ اور اس کا پیدا کیا ہوا تمدن ہے۔ اس کی نمایاں مثال اسلامی ممالک ہیں جہاں مغربی سرمایہ دارانہ اور

جمہوری نظام نافذ کیا گیا اور یہ ان اقوام کو غیر محسوس طریقے سے سیکولر بنا رہے ہیں۔ اس لیے ضروری تھا کہ مغربی نظام کی بنیادوں کو تنقید کی کسوٹی پر پرکھا جائے تاکہ اس کی عدم موزونیت، باطل ہونے اور اس سے حاصل ہونے والے نتائج کے فریب کو بے نقاب کیا جا سکے۔

سرمایہ دارانہ معاشی نظام کارَد

سرمایہ دارانہ معاشی نظام ایک ایسا نظام ہے جس کی بنیاد ذرائع پیداوار کی ملکیت کی آزادی ہے۔ اس طرح سرمایہ دارانہ نظام میں، ہر فرد یا گروہ اپنے مفاد کو پورا کرنے کی کوشش کرتا ہے، خواہ یہ اپنی خواہشات کو سیراب کرنا ہو یا منافع حاصل کرنا۔ سرمایہ دارانہ نظام کا انحصار مندرجہ ذیل بنیادی ستونوں پر ہے:

1) نجی ملکیت یا ملکیت کے حصول میں انفرادی آزادی

2) محض اپنا ذاتی فائدہ یا منافع جسے معاشی سرگرمی کا بنیادی محرک سمجھا جاتا ہے

3) مارکیٹ میں داخل ہونے اور باہر نکلنے کی آزادی کے ذریعہ مسابقتی (competitive) مارکیٹ

4) رسد (سپلائی) اور طلب (ڈیمانڈ) پر مبنی مارکیٹ میکانزم، جس میں قیمت توازن کا آلہ ہے۔

5) معاشی منڈیوں میں ریاست کا محدود کردار۔

ماہرین معاشیات آج دنیا بھر میں رائج معاشی نظام کو 'مخلوط معیشت' (mixed economy) کی اصطلاح سے پکارتے ہیں، جس کے پیروکار زیادہ تر مغربی ممالک ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ایک ایسی معیشت ہے جو جزوی طور پر آزاد مارکیٹ ہے جبکہ مارکیٹ میں ریاستی مداخلت بھی اس میں جزوی طور پر یکجا ہے۔ اس طرح یہ سرمائے، سرمایہ کاری اور پیداوار کے استعمال کے حوالے سے معیشت میں پرائیویٹ سیکٹر (افراد اور کمپنیوں) کو معاشی آزادی دیتی ہے۔ مخلوط معیشت میں کچھ علاقوں اور حالات میں ریاست کی مداخلت، سماجی فلاح و بہبود فراہم کرنے یا اجارہ داری کو روکنے کے لئے ہے، تاکہ توازن برقرار رکھا جائے۔ مثال کے طور پر، سرمایہ دارانہ نظام میں مارکیٹ کا خودکار پوشیدہ ہاتھ (invisible

hand) قیمتوں کا تعین کرتا ہے۔ تاہم، ریاست بعض قیمتوں میں مداخلت کر سکتی ہے جیسا کہ تمباکو جیسی اشیاء پر ٹیکس لگا کر تاکہ اس کے استعمال کی حوصلہ شکنی کی جا سکے۔ 'مخلوط معیشت' کی پیروی کرنے والی ریاستوں کی معیشتوں میں جو فرق ہے وہ معاشی معاملات میں ریاستی مداخلت کی حد کا ہے۔ مثال کے طور پر، امریکی اقتصادی ماڈل، جرمن، فرانسیسی، جاپانی اور سویڈش ماڈل سے کچھ حد تک مختلف ہے۔ یہ اس کے باوجود ہے کہ وہ سب ایک ہی نظام کی پیروی کرتے ہیں، قطع نظر اس کے کہ ان کے سرمایہ دارانہ نظام کو ریاستی سرمایہ داری (state capitalism)، فلاحی سرمایہ داری (welfare capitalism)، مارکیٹ سرمایہ داری(market capitalism)، منظم سرمایہ داری(managed capitalism)، جدید سرمایہ داری(modern capitalism)، یا کوئی اور نام دیا جائے۔ لہٰذا یہ تغیر انہیں سرمایہ دارانہ نظام ہونے سے خارج نہیں کرتا۔ مین لینڈ یورپ عام طور پر مالیاتی منڈیوں پر نگرانی اور کنٹرول کا رجحان رکھتا ہے، جبکہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ اور برطانیہ اس طرح کی ریاستی مداخلت کو محدود کرتے ہیں۔ تاہم، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مین لینڈ یورپ سرمایہ دارانہ نہیں ہے۔ اس طرح مجموعی طور پر مغربی معیشت ایک سرمایہ دارانہ معیشت ہے، جس میں نوعیت کے فرق پر بحث کرنے کی گنجائش نہیں ہے، اگرچہ یہ جائز ہے کہ سرمایہ داریت کے واحد فریم ورک کے اندر مختلف ماڈلز میں فرق پر تبادلہ خیال کیا جائے۔ مزید برآں، ریاست کی مداخلت بذات خود آج ایک ایسا پیمانہ ہے جس کے ذریعے معاشی نظام کو مخلوط معیشت کے طور پر بیان کیا جاتا ہے، تاہم یہ ریاستی مداخلت سرمایہ داریت کا براہ راست نتیجہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ معاشی نظریات میں جو جزوی اصلاحات دیکھنے میں آئیں، خاص طور پر بیسویں صدی عیسوی کے پہلے نصف حصے میں، وہ Keynesian نظریہ کے ذریعے سرمایہ دارانہ نظام کے تسلسل کو ہی برقرار رکھنے کے لئے کی گئیں۔ معاشی طرز عمل کو درست کرنے، پیداوار کے عمل کو تیز کرنے اور سماجی تحفظ، بے روزگاری اور صحت کی دیکھ بھال سے متعلق کچھ

قوانین کو نافذ کرنے کے لئے کچھ ممالک میں ریاستی مداخلت، سوشلسٹ سوچ سے متاثر مضبوط مزدور تحریکوں کے ابھرنے کی وجہ سے تھی، جنہوں نے اپنے حقوق کا مطالبہ کیا۔ یہ 1929ء کے بحران سمیت متعدد معاشی بحرانوں کا نتیجہ بھی تھا۔ سرمایہ داریت کو آزمایا گیا اور اس کی صداقت پر شکوک وشبہات کا اظہار کیا گیا۔ سرمایہ دارانہ نظام کو بچانے کے لیے مالیاتی جائزے، اصلاحات اور جزوی ایڈجسٹمنٹ کی گئیں تاکہ اس کے تسلسل کو یقینی بنایا جا سکے۔ اس کے باوجود بیسویں صدی عیسوی کے اواخر میں، نیولبرل ازم کے نام سے ایک نئے ماڈل کے خدوخال واضح ہو جانے کے بعد، ریاستی مداخلت خود تنقید کا موضوع بن چکی ہے۔ کینز (Kynes) کی ترامیم کا جائزہ لیا گیا اور تنقید کی گئی، جس میں اصل سرمایہ دارانہ اصولوں کے مطابق ریاستی مداخلت کو روکنے اور سرمایہ دارانہ معیشت کو تمام رکاوٹوں سے آزاد کرنے کا مطالبہ کیا گیا۔

بہرحال، ہم نے سرمایہ دارانہ معیشت کے فلسفے کے خلاف اپنی تنقید کو ان بنیادوں اور اصولوں کے متعلق رکھا ہے جن پر یہ قائم ہے۔ ہم مغربی اقوام کے معاشی نظام کو مجموعی طور پر سرمایہ دارانہ معیشت کے طور پر دیکھتے ہیں، قطع نظر یہ کہ ان کے درمیان مختلف اختلافات ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان معیشتوں کی بنیادیں اور اصول جیسا کہ بذات خود معیشت کے جوہر و مقاصد کے متعلق نقطہ نظر، معاشی مسئلے کے متعلق نقطہ نظر، ویلیو کی تعریف، تجارتی اشیاء اور خدمات (good and services) کی تعریف؛ یہ بنیادیں اور اصول پورے مغرب میں ایک جیسے ہیں۔ ان میں کوئی فرق نہیں ہے اور نہ ہی وہ تبدیل ہوئے ہیں۔

جہاں تک اس سرمایہ دارانہ معاشی نظام کے فساد کا تعلق ہے، انہیں مندرجہ ذیل نکات سے سمجھا جا سکتا ہے:

1۔ اقتصادی مواد (تجارتی اشیاء اور خدمات):

مغربی ماہرینِ معاشیات کے نزدیک انسان کی ضروریات دو طرح کی چیزوں سے پوری ہوتی ہیں: تجارتی اشیا اور خدمات (goods and services)۔ تجارتی اشیا سے مراد وہ قابلِ محسوس اور مادی (ملموس) ذرائع ہیں جو ضرورت پوری کرتے ہیں، جیسے روٹی، گاڑی یا ٹیلیفون وغیرہ۔ خدمات سے مراد وہ قابلِ محسوس مگر غیر مادی (غیر ملموس) ذرائع ہیں جو ضرورت پوری کرتے ہیں، جیسے قانونی مشورہ دینا، گاڑی کی مرمت کرنا یا صفائی کرنا وغیرہ۔ اشیا اور خدمات کو ضرورت پوری کرنے کے قابل بنانے والی چیز اُن میں موجود منفعت (افادیت) ہے، چاہے وہ جزوی ہو یا کُلی، براہِ راست ہو یا بالواسطہ۔ جب یہ منفعت (utility) کسی چیز میں پائی جائے تو وہ کسی ضرورت کی تکمیل کے لیے موزوں ہو جاتی ہے۔ اور چونکہ معاشی اصطلاح میں ضرورت کا مطلب "خواہش" ہے، اس لیے کوئی بھی چیز معاشی طور پر مفید سمجھی جاتی ہے اگر اُس کی طلب موجود ہو — خواہ وہ ضروری ہو یا غیر ضروری، اور خواہ کچھ لوگ اسے فائدہ بخش سمجھیں اور کچھ مُضر، جب تک اس کی خواہش کرنے والا کوئی موجود ہے وہ معاشی اعتبار سے مفید ہے۔ چنانچہ جیلی زائلسترا (Jelle Zijlstra) اپنی کتاب (Introduction to Economics) میں لکھتے ہیں: "شراب اور افیون معاشی تصور میں دیگر اشیا کی طرح ہی ایک تجارتی جنس ہیں، جیسے خوراک یا لباس۔۔۔" اسی بنیاد پر سرمایہ دار مغربی ماہرِ معاشیات ضرورت پوری کرنے کے ذرائع، یعنی اشیا اور خدمات، کو صرف اس لحاظ سے دیکھتا ہے کہ وہ کسی ضرورت کو پورا کرتے ہیں، بغیر کسی اور پہلو کو مد نظر رکھے۔ وہ شراب کو اس لیے معاشی قدر رکھنے والی چیز مانتا ہے کہ یہ کچھ افراد کی خواہش پوری کرتی ہے، اور جسم فروش فاحشہ کو اس لیے ایک خدمت فراہم کرنے والی مانتا ہے کہ وہ بھی کچھ افراد کی خواہش پوری کرتی ہے۔ جیسا کہ جیلی زائلسترا نے اپنی مذکورہ کتاب میں کہا: "ماہرِ معاشیات ضروریات کے بارے

میں اخلاقی پہلو سے فیصلہ اور تعین نہیں کرتا کہ انہیں قبول کرے یا رد کرے، کیونکہ یہ کام علمِ اخلاق کا ہے۔ اسی طرح وہ کسی چیز کے صحت کے لیے مضر یا مفید ہونے کے بارے میں فیصلہ نہیں کرتا، کیونکہ یہ کام طب کا ہے۔ ماہرِ معاشیات تو بس یہ سوال کرتا ہے: کیا کوئی ایسی ضرورت موجود ہے جسے پورا کرنے کی خواہش ہے، اور کیا اس چیز میں اسے پورا کرنے کی صلاحیت ہے؟" اس کا مطلب یہ ہے کہ سرمایہ دار ماہرِ معاشیات کو اس بات سے غرض نہیں ہوتی کہ معاشرہ کیسا ہونا چاہیے، بلکہ وہ صرف اس بات سے غرض رکھتا ہے کہ کوئی معاشی شے یا خدمت مطلوب ہے اور نفع بخش ہے، اور پھر یہ دیکھتا ہے کہ اسے کیسے مہیا کیا جائے، اور ہر چیز کو اس کی معاشی منفعت کے پیمانے سے پرکھتا ہے۔

سرمایہ دار ماہرینِ معاشیات کا انسانی ضروریات اور منافع کو اسی صورت میں دیکھنا جیسی وہ ہیں، نہ کہ جیسا معاشرہ ہونا چاہیے، اس بات کی دلیل ہے کہ سرمایہ دار ماہرِ معاشیات انسان کو محض ایک مادی وجود سمجھتا ہے، جو روحانی میلانات، اخلاقی افکار اور معنوی مقاصد سے خالی ہے۔ وہ اس بات کی پروا نہیں کرتا کہ معاشرہ کو کس بلند معنوی مقام پر ہونا چاہیے اور اس پر کس قسم کا روحانی وقار غالب ہونا چاہیے؛ اسے اس سب سے کوئی غرض نہیں، بلکہ اس کی دلچسپی صرف اس مادی چیز میں ہے جو خالص مادی خواہشات کو پورا کرے۔ چنانچہ وہ تجارت میں اس وقت تک دھوکا نہیں دیتا جب تک اس سے اس کے کاروبار کو نقصان نہ پہنچے، لیکن اگر دھوکا دینے سے نفع حاصل ہو تو وہ دھوکا دینے کو جائز سمجھتا ہے۔ وہ غریبوں کو اس لیے کھانا نہیں کھلاتا کہ اللہ نے صدقہ دینے کا حکم دیا ہے، بلکہ اس لیے کہ وہ اس سے بچا رہے کہ کہیں وہ اس کے مال کو چوری نہ کریں۔ ایسا شخص جو انسان کو محض نفع کے زاویے سے دیکھتا ہے اور اسی بنیاد پر معاشی زندگی کی تعمیر کرتا ہے، درحقیقت معاشروں اور انسانیت کے لیے نہایت خطرناک ہوتا ہے، کیونکہ وہ انسانی معاشرے کو ایک ایسے جنگل میں بدل دیتا ہے جہاں طاقتور کمزور کو نگل جاتا ہے۔

یہ ایک پہلو ہے، اور دوسرے پہلو سے دیکھا جائے تو وہ اموال اور محنت جنہیں وہ اشیا اور خدمات کہتے ہیں، دراصل فرد اس لیے حاصل کرتا ہے کہ ان سے فائدہ اٹھا سکے، اور لوگوں کے مابین ان کا تبادلہ ان کے درمیان ایسے تعلقات پیدا کرتا ہے جن کی بنیاد پر معاشرہ وجود میں آتا ہے۔ لہٰذا جب اموال اور ضروریات پر نظر ڈالی جائے تو یہ دیکھنا بھی لازم ہے کہ معاشرہ اپنے تعلقات میں مجموعی اور تفصیلی دونوں طور پر کیسا ہونا چاہیے۔ محض اس پہلو سے مادی اشیا پر توجہ دینا کہ وہ کوئی ضرورت پوری کرتی ہیں یا کوئی خواہش بجالاتی ہیں، اور اس کے ساتھ اس بات کی پروا نہ کرنا کہ معاشرہ کیسا ہونا چاہیے، دراصل مادی اشیا کو انسانی تعلقات سے الگ کر دینا ہے، اور انسان کو ان اشیا کے تابع کر دینا ہے بجائے اس کے کہ یہ اشیا انسان کے تابع ہوں اور اس کے ساتھ اس کے تعلق کو منظم کیا جائے۔ یہ طرزِ فکر نہ فطری ہے اور نہ درست۔ اسی لیے یہ جائز نہیں کہ کسی چیز کو صرف اس بنیاد پر نافع مان لیا جائے کہ کوئی اسے حاصل کرنا چاہتا ہے —چاہے وہ اپنی حقیقت میں مُضر ہو یا نہ ہو، چاہے وہ لوگوں کے تعلقات پر منفی اثر ڈالتی ہو یا نہ ڈالتی ہو، اور چاہے وہ معاشرے کے عقیدے کے مطابق حرام ہو یا حلال۔ بلکہ کسی چیز کو صرف اس وقت نفع بخش سمجھا جانا چاہیے جب وہ حقیقت میں انسان کے لیے فائدہ مند ہو، اور اس کے ساتھ یہ بھی دیکھا جائے کہ معاشرہ کیسا ہونا چاہیے۔

2۔ آزادئ ملکیت (نجی ملکیت):

سرمایہ دارانہ نظام کی بنیادی اور امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ نجی ملکیت کی آزادی کی فکر کو اپناتا ہے، اور یہ اس کے انفرادی آزادی کی فکر کو اختیار کرنے کا لازمی نتیجہ ہے۔ چونکہ سرمایہ دارانہ اصول بنیادی طور پر آزادی کے تصور پر، اور وہ بھی انفرادی رجحان کے ساتھ، قائم ہے، اس کے سب سے نمایاں مظاہر میں سے ایک فرد کو یہ آزادی دینا ہے کہ وہ جو چاہے، جیسے چاہے، ملکیت میں لے سکے۔ اسی وجہ سے نجی

ملکیت کی آزادی سرمایہ دارانہ نظام کے نزدیک ایک مقدس حیثیت رکھتی ہے۔ چنانچہ ان کے نقطۂ نظر کے مطابق لازم ہے کہ فرد کے لیے دولت کے حصول اور اس میں اضافے کے تمام راستے کھول دیے جائیں، ریاست کی مداخلت کو کم سے کم کیا جائے، اور اس حصول کے تحفظ کے لیے ضروری قوانین بنائے جائیں۔ مغربی قانونی تشریع کی بنیاد یہ ہے کہ پیداوار کے تمام ذرائع میں نجی ملکیت کو تسلیم کیا جائے، اور ریاست کی ذمہ داری یہ ہو کہ اسے تحفظ فراہم کرے، کوئی ایسا قانون نہ بنائے جو اسے ختم کر دے، اور اسے صرف اس حد تک محدود کرے جو دوسروں کی آزادی کے تحفظ کے لیے ناگزیر ہو۔

یہ ہے نجی ملکیت کے متعلق سرمایہ دارانہ فلسفیانہ اصول، مگر حقیقت یہ ہے کہ نجی ملکیت وقت کے ساتھ خود سرمایہ داروں کی حرصِ منافع، پیداوار اور سرمائے میں اضافے کی دوڑ کے نتیجے میں تبدیل ہو گئی ہے۔ یہ فرد کی ملکیت سے نکل کر فرد یا کسی گروہ کی ملکیت، بلکہ جیسا کہ وہ کہتے ہیں "محدود ملکیت" میں ڈھل گئی۔ یوں سرمایہ داریت کی تعریف اب صرف فرد کی ملکیت کی آزادی نہیں رہی بلکہ فرد یا گروہ دونوں کی ملکیت کی آزادی بن گئی۔ یہ اس وجہ سے ہوا کیونکہ صنعتی اور تکنیکی ترقی نے ایسا نیا معاشی مقابلہ پیدا کیا جس نے سرمائے اور سرمایہ کاری کے حجم کو کئی گنا بڑھا دیا، اور اس کے نتیجے میں بڑے بڑے منصوبوں کی ملکیت کا بوجھ ایک فرد کے بجائے کئی مالکان — جیسے شیئر ہولڈنگ کمپنیاں — پر آ گیا۔ اسی طرح بہت سے سرمایہ دار ممالک میں ریاست کی مداخلت اور اس کے سرمایہ کاری و مالی اعانت کے کردار میں اضافہ ہوا تاکہ وہ اس کے مقاصد کی تکمیل کرے جنہیں "فلاحی ریاست" کے اہداف کہا جاتا ہے۔ یہ تمام ارتقاء اس بات کی دلیل ہے کہ معیشت کے بارے میں سرمایہ دارانہ نظریہ محض خیالی ہے اور باطل ہے، کیونکہ یہ اپنے اسی اصل کی نفی کرتا ہے جس پر اس کی بنیاد رکھی گئی تھی اور جو اس کی خاصیتوں میں سے نمایاں خصوصیت سمجھی جاتی تھی۔

ہر چیز کے لیے نجی ملکیت کی آزادی کی فکر بذاتِ خود دو پہلوؤں سے باطل ہے: پہلا یہ کہ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ پیداوار کے ذرائع چند افراد یا ایک محدود طبقے کے ہاتھ میں مرکوز ہو جاتے ہیں، اور اس کے نتیجے میں دولت بھی ایک سرمایہ دار طبقے کے قبضے میں آجاتی ہے جو ملک کی معیشت پر تسلط جما لیتا ہے۔ اس کے بعد یہ طبقہ ایک ایسی طاقت اختیار کر لیتا ہے جو سیاسی اقتدار کو اپنے تابع کر لیتا ہے اور اسے اپنے مفادات کی خدمت پر لگا دیتا ہے، جیسا کہ سرمایہ دار ممالک میں عملی طور پر دیکھا جاتا ہے۔ دوسرا یہ کہ ملکیت کی نوعیت کا تعین خود معاشی وسائل پر اور اس بات پر منحصر ہوتا ہے کہ نظامِ معیشت دولت کی تقسیم کو کس نظر سے دیکھتا ہے۔ دولت کی بعض صورتیں نجی ملکیت میں آسکتی ہیں اور بعض نہیں آسکتیں۔ چونکہ سرمایہ داری کی اصل توجہ دولت کے پیدا کرنے اور بڑھانے پر ہے، نہ کہ اس کی تقسیم پر، اس لیے اس نے تمام معاشی وسائل کو نجی ملکیت کے قابل قرار دیا۔ یہ نقطۂ نظر باطل ہے، کیونکہ کسی بھی معاشرے میں معاشی توازن صرف اسی وقت ممکن ہے جب دولت کو پھیلائے رکھا جائے اور اسے چند ہاتھوں میں مرتکز ہونے سے روکا جائے، اور اس کے ساتھ ساتھ عوام کے حق کو بھی ملحوظ رکھا جائے، مثلاً عام فائدے کی چیزیں جیسے معدنیات اور تیل کو اجتماعی ملکیت میں رکھا جائے۔ اسی بنیاد پر اصل یہ ہے کہ ملکیت صرف نجی ملکیت تک محدود نہ ہو بلکہ حقیقت میں وہ تین اقسام پر مشتمل ہو: نجی ملکیت، عوامی ملکیت، اور ریاستی ملکیت۔ یہ تین حصوں پر مشتمل تقسیم ایسا امتیاز ہے جو اسلام کو سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں سے ممتاز کرتا ہے، اور یہ اسلامی معاشی نظام کی عظمت کو نمایاں کرتا ہے۔ یہ اس بات کو واضح کرتا ہے کہ اسلامی معاشی نظام ہی وہ واحد نظام ہے جو انسان کے معاملات کو اس انداز میں منظم کر سکتا ہے کہ اس کی بنیادی ضروریات پوری ہوں اور اسے حقیقی خوشحالی میسر آئے۔

3۔پیداوار کا مفہوم:

سرمایہ داروں کے نزدیک پیداوار کی تعریف یہ ہے: "وہ عمل جو کسی ایسی شے یا خدمت کی تخلیق کرے جس کی کوئی قدر (قیمت) ہو اور جو افراد کے فائدہ میں کردار ادا کرے"؛یعنی ان کے نزدیک پیداوار کا مطلب ہے "کسی منفعت کو پیدا کرنا یا اس میں اضافہ کرنا" (to create or increase utility)۔ تاہم، سرمایہ دار ماہرِ معاشیات ہر قسم کی منفعت کو شمار نہیں کرتا بلکہ اسے صرف اس مادی معاشی منفعت تک محدود کرتا ہے جو فروخت کے قابل ہو۔ چنانچہ وہ عورت جو گھریلو کام کاج سرانجام دیتی ہے اور گھر اور بچوں کی دیکھ بھال کرتی ہے، اس کا یہ عمل پیداوار نہیں سمجھا جاتا جب تک وہ اسے کسی اور کو بطور خدمت (service) فروخت نہ کرے۔ لیکن اگر وہ اپنے ہی گھر میں اپنی اولاد اور خاندان کے لیے یہ کام کرے تو مائیکرو اکنامکس (microeconomics) نقطۂ نظر سے —خاص طور پر "موقع لاگت" (Opportunity Cost) کے پیمانے سے —یہ لیبر مارکیٹ کے لیے نقصان تصور کیا جاتا ہے۔ سرمایہ دار ماہرِ معاشیات، عورت کے اس سماجی فائدے اور تربیتی کردار کو —جو وہ بطور ماں اور خانہ دار ادا کرتی ہے —کوئی اہمیت نہیں دیتا، بلکہ اسے صرف مادی منفعت کے پیمانے سے پرکھتا ہے۔ یہی مادی منفعت کا نقطۂ نظر، جو مغربی معاشرے پر حاوی ہے، انسان کو خالصتاً معاشی نفع کے پیمانے سے تولتا ہے۔ چنانچہ اس معاشرے میں جس کے مقاصد پیداوار اور کھپت (production and consumption) تک محدود کر دیے گئے ہیں، انسان کی قدر و قیمت صرف معاشی لحاظ سے طے ہوتی ہے اور انسان ایک خودکار پرزے بن کر رہ گیا ہے جو پیداوار کے پہیے کے ساتھ گھومتا رہتا ہے۔ اس طرزِ زندگی نے وہ صورت پیدا کی ہے جسے مغربی فلسفی "انسان کی بیگانگی" (Alienation) کہتے ہیں۔ چنانچہ اس میں کوئی تعجب نہیں کہ مغربی معاشرے میں ماں اور خانہ دار عورت اپنے فطری، طبعی اور سماجی کردار پر شرمندگی محسوس

کرتی ہے، کیونکہ وہ معاشی طور پر "نتیجہ خیز (productive)" نہیں سمجھی جاتی۔ اسی لیے اس نے اپنی تمام تر توانائی کے ساتھ لیبر مارکیٹ میں قدم رکھا اور اپنے گھر اور خاندان کو نظر انداز کر دیا، جس کا نتیجہ خاندانی نظام کے بکھراؤ اور بچوں کی بربادی کی صورت میں نکلا۔

4۔ معاشی مسئلہ:

مغرب کے نزدیک معاشی مسئلہ کو سادہ طور پر ایک ایسے اصول میں سمیٹا جا سکتا ہے جسے وہ بدیہی سمجھتا ہے، اور وہ ہے "قلت" (Scarcity): یعنی وسائل محدود ہیں اور خواہشات لا محدود (Limited Resources, Unlimited Wants)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اشیا اور خدمات انسان کی ضروریات کو مکمل طور پر پورا کرنے کے لیے کافی نہیں ہوتیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں: "مسئلہ یہ ہے کہ اگرچہ آپ کی ضروریات اور خواہشات عملی طور پر لا محدود ہیں، مگر ان ضروریات کو پورا کرنے کے لیے جو وسائل دستیاب ہیں وہ کمیاب ہیں" (جیسا کہ پروفیسر ولیم اے میک ایچرن William A. McEachern کی کتاب Economics: A Contemporary Introduction میں بیان ہوا ہے)۔ یوں مغربی فکر کے مطابق "انسانی ضروریات لا محدود ہیں، اور انسان ہمیشہ زیادہ اور بہتر کے حصول کی کوشش کرتا رہتا ہے۔۔۔ اور کبھی ایسا نہیں ہوا کہ انسان کی تمام ضروریات مکمل طور پر پوری ہو گئی ہوں" (Introduction to Economics سے ماخوذ)۔ لہٰذا جب ضروریات اور خواہشات لا محدود ہوں، اور انہیں پورا کرنے کے ذرائع محدود ہوں، تو ان کے نزدیک معاشی مسئلہ اسی کمی سے پیدا ہوتا ہے — یعنی تمام ضروریات کو مکمل طور پر پورا کرنے کی صلاحیت کا نہ ہونا۔

یہ مغربی رائے، درحقیقت ایک غلط تصور ہے جو محسوس شدہ حقیقت کے خلاف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ضروریات جن کی تکمیل ناگزیر ہے، وہ بطور انسان ایک فرد کی بنیادی ضروریات ہیں، نہ کہ ثانوی یا

آسائشی (تعیش کی) ضروریات ـــ اگرچہ آسائشی ضرورت (luxuries) کو پورا کرنے کے لیے بھی انسان جدوجہد کرتا ہے۔ اس بنیاد پر انسان کی بنیادی ضروریات، یعنی خوراک، لباس اور رہائش، محدود ہیں، اور دنیا میں موجود وہ اموال اور محنتیں جنہیں وہ اشیا اور خدمات کہتے ہیں، ان ضروریات کو پورا کرنے کے لیے کافی ہیں۔ جہاں تک بڑھتی ہوئی اور بدلتی ہوئی ضروریات کا مسئلہ ہے، تو ان کا تعلق بنیادی ضروریات میں اضافے سے نہیں ہے، کیونکہ انسان کی بطور انسان بنیادی ضروریات بڑھتی نہیں ہیں۔ جو چیز بڑھتی اور بدلتی ہے وہ آسائشی ضروریات ہیں جو تمدنی ترقی کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہیں۔ ان آسائشی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے انسان محنت کرتا ہے، لیکن ان کا پورا نہ ہونا کوئی مسئلہ پیدا نہیں کرتا۔ اصل مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب بنیادی ضروریات پوری نہ ہوں۔ لہٰذا، بنیادی ضروریات کی تکمیل کے لیے اشیا اور خدمات کی کمی کا کوئی مسئلہ نہیں، چہ جائیکہ قلت کو پورے معاشرے کے سامنے سب سے بڑا معاشی مسئلہ بنا دیا جائے۔ اصل معاشی مسئلہ یہ ہے کہ دنیا میں موجود یہ اموال اور کاوشیں ہر فرد تک اس طرح پہنچائی جائیں کہ اس کی تمام بنیادی ضروریات پوری ہو جائیں، اور پھر اسے اس بات میں مدد دی جائے کہ وہ اپنی آسائشوں کو پورا کرنے کی کوشش کرے۔ مثال کے طور پر، امریکہ میں ہر سال ہزاروں ٹن غلہ سمندر میں پھینک دیا جاتا ہے، لیکن ملک کے لاکھوں غریبوں میں تقسیم نہیں کیا جاتا۔ اسی طرح اربوں ڈالر جمع کرنے کے باوجود نہ تو انہیں معیشت کے پہیے میں لگایا جاتا ہے اور نہ ہی غریبوں کو دیا جاتا ہے۔ اس لیے مسئلہ نہ تو وسائل کی کمی ہے اور نہ ضرورت کی لامحدودیت؛ بلکہ اصل مسئلہ سرمایہ دارانہ معاشی فکر کا ہے، جو اجارہ داری، لالچ اور مکروہ خود غرضی پر قائم ہے، اور جو ملک کی اسی فیصد دولت کو چند سرمایہ داروں کے قبضے میں مرکوز کر کے معاشرے کو ایک صارف معاشرے (consumer societies) میں بدل دیتی ہے، تاکہ اپنے پیداوار کی فروخت اور منافع کے حصول کو یقینی بنا سکے، اس

بہانے کہ فرد یا گروہ کے زیادہ خرچ (consume) کرنے سے معاشرے میں خوشحالی کا معیار بلند ہوتا ہے۔

سرمایہ دارانہ معیشت نے دولت کی تقسیم کے مسئلے کو نظر انداز کر دیا ہے، اور اقتصادی اہداف کو صرف پیداوار میں اضافے، بے روزگاری، مہنگائی (inflation) اور کساد بازاری (deflation) جیسے مسائل کے حل تک محدود کر دیا ہے۔ اسی لیے سرمایہ دارانہ معیشت کا ہدف صرف ایک مقصد ہوتا ہے: ملک کی مجموعی دولت میں اضافہ۔ یہ نظام پیداوار کی سطح کو زیادہ سے زیادہ بلند کرنے کے لیے کوشاں رہتا ہے، اور فرد کی فلاح و بہبود کو آمدنی میں اضافے اور ملکی پیداوار کے بلند ترین درجے تک پہنچنے کا ایک نتیجہ سمجھتا ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ لوگوں کو آزادی دے دی جائے تاکہ وہ خود محنت کر کے دولت پیدا کریں اور اُسے تقسیم کریں، یوں وہ خود بخود خوشحالی حاصل کر لیں۔ چنانچہ معیشت اس بات کے لیے کوئی حل پیش نہیں کرتی کہ ہر فرد کی ضروریات پوری ہوں اور یہ اطمینان ہو کہ گروہ کے ہر فرد کو یہ تکمیل حاصل ہو۔ اس کا سارا زور اس پر ہے کہ مجموعی طور پر لوگوں کی ضروریات پوری کرنے کا انتظام کیا جائے، یعنی مجموعی پیداوار اور آمدنی میں اضافہ کیا جائے، روزگار کے مواقع فراہم کیے جائیں اور افراد کو آزادی دے دی جائے۔ اب چاہے یہ ضروریات کی تکمیل سب کو حاصل ہو یا صرف کچھ کو اور باقی محروم رہیں — یہ نہ معیشت کی تحقیق کا موضوع ہے اور نہ اس کا مقصد۔ غریب پر تو لازم ہے کہ وہ اپنے فقر کی ذمہ داری خود اٹھائے، کیونکہ سرمایہ دارانہ تصور کے مطابق وہ خود اس کا سبب ہے۔ سرمایہ داروں کا یہ نظریہ غلط اور حقیقت کے خلاف ہے، کیونکہ وہ ضروریات جو پورا ہونا لازمی ہیں، وہ انفرادی ضروریات ہیں، جو ہر شخص کے لیے بطور انسان موجود ہیں۔ یہ ضروریات علی کی بھی ہیں اور انتونی کی بھی، نہ کہ محض انسانوں کے کسی مجموعے یا کسی قوم یا عوام کی۔ اسی لیے معاشی پالیسی کی بنیاد یہ ہونی چاہیے کہ ہر فرد

کی تمام بنیادی ضروریات مکمل طور پر پوری کرنے کی ضمانت ہو، اور اسے یہ موقع دیا جائے کہ وہ جتنا ہو سکے اپنی آسائشوں کو بھی پوری کر سکے۔ چنانچہ صرف پیداوار بڑھانا، معیشت کو ترقی دینا اور ملک کے مجموعی معیارِ زندگی کو بلند کرنا، بغیر اس کے کہ ہر فرد کو اس سے فائدہ پہنچنے کی ضمانت ہو، ایک خطا ہے۔ اسی طرح لوگوں کو خوشحالی کے وسائل مہیا کر دینا اور انہیں اس سے فائدہ اٹھانے میں آزاد چھوڑ دینا، بغیر اس کے کہ ہر فرد کو زندہ رہنے اور اپنی بنیادی ضروریات پوری کرنے کا حق یقینی بنایا جائے، بھی ایک خطا ہے۔ مغربی معاشی پالیسی، جو ترقی اور پیداوار میں اضافے کو ہدف بناتی ہے مگر تقسیم کو نظر انداز کرتی ہے، اور جو مادی پیداوار میں اضافے پر تحقیق تو کرتی ہے مگر ہر فرد کے حقِ ضرورت پوری کرنے کی ضمانت نہیں دیتی، ایک غلط پالیسی ہے۔ اس نے نظریاتی طور پر افراد کے ایک حصے کو نسبتی خوشحالی دی، مگر باقی لوگوں کو غربت اور محتاجی کے حال میں چھوڑ دیا، حالانکہ سب انسان حقِ زندگی اور ضرورت کی تکمیل میں برابر ہیں۔

جبکہ اسلام نے، ملکیت اور کام کی اجازت اور پیداوار بڑھانے کے احکام کے ساتھ ساتھ، ایسے شرعی احکام بھی مقرر کیے ہیں جو رعیت کے ہر فرد کی تمام بنیادی ضروریات کو مکمل طور پر پورا کرنے کی ضمانت دیتے ہیں۔ اس طرح اس نے دولت کی تقسیم اس انداز سے یقینی بنائی کہ رعیت کے ہر فرد تک فرداً فرداً پہنچے، اور اس تقسیم میں یہ اطمینان ہو کہ ہر فرد کی بنیادی ضروریات —خوراک، لباس اور رہائش— مکمل طور پر پوری ہوں، ساتھ ہی ہر شخص کو یہ موقع بھی ملے کہ وہ اپنی تعیش کی ضروریات زیادہ سے زیادہ پوری کر سکے۔ اسلام نے بنیادی ضروریات کی تکمیل کی ضمانت کو نہ تو نظام میں کسی خامی کو دور کرنے کا محض ایک عارضی انتظام بنایا، نہ کسی مخصوص کمی کو پورا کرنے کے لیے رکھا، اور نہ ہی کسی خاص طبقے تک محدود کیا جیسا کہ سرمایہ داریت نے کیا، بلکہ اسے نظام کے مستقل احکام میں شامل کیا۔ چنانچہ ملکیت کے

احکامات، کام کی اجازت، نفقہ کے احکام، اور رعایا کے امور کی دیکھ بھال کے احکام ـــ یہ سب شریعت کے برابر درجے کے احکام ہیں جن کے دلائل بھی یکساں ہیں، اور انہی سے وہ معاشی نظام تشکیل پاتا ہے جس کی تفصیل ہم اپنی کتابوں میں بیان کر چکے ہیں۔

جمہوری نظامِ حکومت کا رَد

جب مغربی فلاسفہ نے اقتدار کے مفہوم اور اس کے کلیسا (چرچ) سے عوام کی طرف منتقلی پر بحث کی تو انہوں نے اپنی بحث کا آغاز ایک خیالی اور فرضی تصور سے کیا جس کا کوئی حقیقی وجود نہیں؛ یعنی یہ کہ انسان حالتِ فطرت (State of Nature) میں رہتا تھا، پھر معاہدۂ عمرانی (Contrat Social) کے ذریعے حالتِ مدنیت (State of Civil) میں داخل ہوا، جس کا مفاد یہ ہے کہ افراد اپنی ارادے کے ایک حصے سے دستبردار ہو کر ایک اجتماعی ارادہ (collective will) تشکیل دیتے ہیں جو ارادۂ عامہ (public will) کہلاتا ہے اور جو حاکمیت اعلیٰ (sovereignty) کی بنیاد بنتا ہے۔ افراد کے اپنے ارادے (will) سے رضاکارانہ دستبرداری پر اتفاق کو "سماجی معاہدہ" (social contract) کہا گیا، جو ریاست کی بنیاد، اقتدار کی بنیاد اور عام آزادیوں کی بنیاد ہے۔ اور ان کا خیال تھا کہ جمہوری نظام وہ نظام حکومت ہے، جو اس تصور کو جسے انہوں نے اپنے ذہن میں تشکیل دیا ایک ایسے سیاسی ڈھانچے کی صورت میں مجسم کرتا ہے جو عوامی حاکمیتِ اعلیٰ (Popular Sovereignty) کو عملی جامہ پہناتا ہے۔ چنانچہ مغرب میں نظامِ حکومت جمہوریت پر قائم ہے، اور جمہوریت ایک یونانی الاصل لفظ ہے جو دو الفاظ Démos اور Kratos سے مل کر بنا ہے، جن کا مطلب ہے "عوام کی حکمرانی"۔ عموماً جمہوریت کی تعریف ابراہام لنکن (م 1865ء) کے مشہور قول سے کی جاتی ہے: "عوام کی حکومت، عوام کے ذریعے، عوام کے لیے"۔

اور جمہوریت کو، اپنے موجودہ عالمی مفہوم میں — جیسا کہ مغرب اسے پیش کرتا ہے — آزادی کے تصور سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ یہ کوئی نیا خیال نہیں اور نہ ہی یہ مغرب کی کوئی ذہین اختراع ہے، جیسا کہ عام طور پر گمان کیا جاتا ہے، بلکہ اس کی جڑیں یونانی تہذیب میں بھی پائی جاتی ہیں۔ ارسطو اپنی تصنیف سیاست

میں کہتا ہے: "جمہوری حکومت کا بنیادی اصول دراصل آزادی ہے... کیونکہ آزادی ہی، جیسا کہ کہا جاتا ہے، ہر جمہوریت کا مستقل مقصد ہے"۔ البتہ، آزادی کا جو مفہوم آج رائج ہے وہ یونانی تصور سے مختلف ہے، اور یہی وہ پہلو ہے جسے مغرب نے عصرِ تنویر (Enlightenment) اور لبرل فلسفے کے ظہور کے بعد اپنا مخصوص امتیاز بنا لیا۔ اسی لیے اصطلاحِ جدید میں جمہوریت کو 'لِبرل ڈیموکریسی' کہا جاتا ہے تاکہ اسے دوسری جمہوریتوں سے—خواہ وہ قدیم ہوں یا نئی جیسے سوشلسٹ جمہوریت—الگ پہچانا جا سکے۔ کیونکہ مغربی تصوّر میں حقیقی جمہوریت وہی ہے جو آزادی کے اُس مفہوم سے جڑی ہو جسے مغربی عقل نے اپنے عصرِ تنویر میں تسلیم کیا۔ اسی بنا پر اسے اُن افکار و اصول کے مجموعے کے طور پر بیان کیا جاتا ہے جو ان کے آزادی کے تصوّر سے متعلق ہیں، اور بعض مفکّرین کے نزدیک یہ آزادی کے نظریے کی اداراتی تشکیل (Institutionalization of freedom) ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مغربی جمہوریت کے حامیوں کے ہاں اس بات پر اتفاق پایا جاتا ہے کہ جمہوریت کو کچھ اُمور کے مجموعے سے جدا نہیں کیا جا سکتا جو اس کے بنیادی ستون کی حیثیت رکھتے ہیں، یعنی: عوام کی حاکمیت اعلیٰ، اتھارٹی کا منقسم ہونا، آزادی، انسانی حقوق، مساوات، تکثیریت (pluralism)، آزاد اور شفاف انتخابات اور اس کے نتیجے میں اقتدار کی پُرامن منتقلی، قانون کی بالادستی، اور اکثریت کی حکمرانی جس میں ساتھ ہی اقلیت کے حقوق کا تحفظ بھی ہو۔

یہ ہے جمہوریت کا خلاصہ، اور قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ یہ خود مغربی مفکروں کی جانب سے ماضی میں بھی اور آج تک تنقید کا نشانہ بنتی رہی ہے۔ اسی حقیقت کو جاک رانسیئر نے اپنی کتاب "جمہوریت سے نفرت" میں یوں بیان کیا: "جمہوریت سے نفرت یقیناً کوئی نئی بات نہیں، یہ اتنی ہی پرانی ہے جتنی کہ خود جمہوریت"۔ جمہوریت پر مغربی مفکروں کی اکثریت کی بنیادی تنقید کا آغاز دراصل "عوام" کی

اصطلاح سے ہوا، کیونکہ یہ ایک مبہم اصطلاح ہے جس کے معنی طے کرنے پر ہی اختلاف پایا گیا۔ پھر یہ اختلاف عملی پہلو کی طرف منتقل ہوا، یعنی اس بات پر کہ عوام کی حکمرانی کے تصور کو طریقۂ کار کے لحاظ سے کس طرح واضح اور منضبط کیا جائے، اور یہی عملی پہلو خود اس تصور کے خیالی پن اور غیر حقیقی ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ اگر ہم جمہوریت کے لغوی مطلب، یعنی "عوام کی حکمرانی" کو دیکھیں، تو ہمیں یہ مفہوم حقیقت میں موجود نہیں ملتا— حتیٰ کہ یونانیوں کے دور میں بھی، جو اس خیال کے موجد تھے۔ اس وقت "عوام" سے مراد 'آزاد شہریوں' کا ایک مخصوص طبقہ تھا، اور اس تعریف سے عورتوں، غلاموں، اور غیر ایتھنی النسل (Athenians) افراد کو خارج کر دیا جاتا تھا۔ پھر جب 18ویں صدی میں جمہوریت کے تصور کو دوبارہ اپنایا گیا، تو بعض مفکرین نے اس کے عملی پہلو کو غیر حقیقی پایا، کیونکہ پورے عوام کا براہِ راست اکٹھا ہو کر حکمرانی کرنا اور ریاست چلانا ناممکن تھا۔ چنانچہ انہوں نے اس کی صورت بدل کر "نمائندہ جمہوریت" یا "پارلیمانی جمہوریت" کا ماڈل وضع کیا۔

مغربی فکری تحریک کا جائزہ لینے والا دیکھتا ہے کہ کئی دہائیوں سے ایک شفافیت پر مبنی (crystallized) رجحان بعض مفکرین کے درمیان پروان چڑھ رہا ہے، جو نظری جمہوریت کے تصور کو، اس کی غیر عملی حیثیت ظاہر ہونے کے بعد، ردّ کرتے ہوئے عملی معیار کو بنیاد بنانے کی طرف مائل ہے۔ اس رجحان کی قیادت کرنے والوں میں باریٹو (V. Pareto)، موسکا (Mosca)، رابرٹ مائیکلز (Robert Michels)، ملز (C. Wright Mills) اور دیگر شامل ہیں۔ یہ سب "ایلیٹ تھیوری" (Elite Theory) کے قائل ہیں، جو اس تصور پر مبنی ہے کہ معاشرے میں طاقت ہمیشہ عوام کی ایک چھوٹی سی اقلیت کے ہاتھ میں مرتکز رہتی ہے۔ موسکا اس حقیقت کو اپنی کتاب The Ruling Class میں یوں سمیٹتا ہے: "ہر منظم ڈھانچے والے معاشرے میں، جہاں کوئی ایسی چیز موجود ہو جسے حکومت کہا جاتا ہو،

وہاں حاکم طبقہ —یایوں کہیں کہ وہ لوگ جو عوامی طاقت کا استعمال کرتے ہیں —ہمیشہ ایک اقلیت ہوتے ہیں۔ ان کے نیچے ایک بڑی تعداد ایسے افراد کی ہوتی ہے جو کسی حقیقی معنوں میں حکمرانی میں شریک نہیں ہوتے، بلکہ صرف اس کے تابع رہتے ہیں۔ اس گروہ کو ہم محکوم طبقہ کہہ سکتے ہیں"۔ اسی تناظر میں، فرانسیسی ماہرِ سیاست و قانون مورِیس دوفرجیے (M. Duverger) اپنی کتاب Political Parties میں یہ تجویز پیش کرتا ہے کہ جملہ " عوام کی حکومت عوام کے ذریعے "کو بدل کر ایک ایسے فقرے سے بیان کیا جائے جو حکمرانی کی اصل حقیقت کو ظاہر کرے، اور وہ ہے:" عوام کی حکومت عوام میں سے ابھرنے والی اشرافیہ (ایلیٹ) کے ذریعے "۔

خود مغربی مفکرین کی جانب سے جمہوریت پر کیے گئے سب سے نمایاں اعتراضات یہ ہیں:

1. اکثریت کا جبر اور اقلیتوں کے حقوق کا ضیاع۔

2. عوامی رائے کے اختیار کا حد سے بڑھ جانا؛ کیونکہ انتخابات اور فیصلے اس عوامی رائے کے تابع ہو جاتے ہیں جسے مخصوص مفاد پرست گروہ اور دباؤ ڈالنے والی لابیاں کنٹرول کرتی ہیں۔

3. ا"oligarchy کا آہنی قانون" جو اقتدار اور سیاسی نظم و نسق پر چند گنے چنے سرمایہ داروں کی اجارہ داری قائم کرتا ہے۔

4. وقت گزرنے کے ساتھ اس کا بیوروکریسی میں بدل جانا؛ یہاں تک کہ نظام اتنا پیچیدہ ہو جاتا ہے کہ اختیار صرف ماہرین کے ہاتھ میں رہ جاتا ہے۔

یہ چند ایسے اعتراضات ہیں جو خود مغربی مفکرین نے جمہوریت پر کیے ہیں؛ تاہم ان میں سے اکثر اس کا کوئی متبادل پیش نہیں کرتے، بلکہ اسے ہی حکومت کا مسلمہ اصول مان کر اپنی بات کا آغاز کرتے ہیں کہ

جس کا متبادل ناقابل تصور ہے۔ مثال کے طور پر برطانوی سیاست دان انتھونی برچ (Anthony Birch) نے اپنی کتاب "مفاہیم و نظریاتِ جمہوریتِ معاصرہ" The Concepts and Theories of Modern Democracy میں یہ اعتراف کیا کہ موجودہ معاشروں میں حکومت کرنے کی صلاحیت صرف چند ہی افراد میں ہوتی ہے، لیکن اس کے باوجود وہ کہتے ہیں: "میرا خیال ہے کہ نمائندہ جمہوریت ہی حکومت کی سب سے بہتر ممکنہ صورت ہے۔" اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے مفکرین، سخت تنقید کے باوجود، جمہوری میکانزم کو بہتر بنانے اور اس کے تصورات واقدار کو از سرِ نو زندہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور ان کے نزدیک جمہوریت ہی سب سے بہترین طرزِ حکومت ہے، کیونکہ جیسا کہ رابرٹ ڈال نے اپنی کتاب "جمہوریت اور اس کے ناقدین" میں کہا: "یہ کم از کم تین پہلوؤں سے ان دیگر قابلِ عمل طریقوں سے بہتر ہے جن کے ذریعے عوام پر حکومت کی جاسکتی ہے۔ اوّل یہ کہ یہ آزادی کی فکر کو اس انداز میں فروغ دیتی ہے جس طرح کوئی اور قابلِ عمل متبادل نہیں دے سکتا۔۔۔ دوم، جمہوری عمل انسان کی ترقی کی فکر کو آگے بڑھاتا ہے، جس میں سب سے اہم یہ ہے کہ انسان اپنے حقِ خود ارادیت، معنوی خود مختاری کو استعمال کر سکے، اور اپنی انتخابی ذمہ داری کو پورا سکے۔ آخر میں، یہ سب سے قابلِ اعتماد (بلکہ اگر یقین سے کہا جائے تو سب سے کامل) طریقہ ہے جس کے ذریعے انسان مشترکہ مفادات اور وسائل کی حفاظت کر سکتا ہے اور انہیں آگے بڑھا سکتا ہے۔" یہ سب واضح کرتا ہے کہ مغربی مفکرین نے خود جمہوریت کے تصور کو پرکھا اور اس پر بھرپور تنقید کی، اس کے کمزور پہلوؤں کو اپنی فہم کے مطابق اجاگر کیا، مگر اس کے باوجود تقریباً سب اس بات پر متفق ہیں کہ طرزِ حکومت کے باب میں یہ انسانی عقل کی بہترین ایجاد ہے اور اس کا کوئی متبادل موجود نہیں۔

اور حقیقت یہ ہے کہ جب ہم مغربی تصور کے مطابق جمہوریت پر گہری نظر ڈالتے ہیں تو واضح ہوتا ہے کہ یہ اصطلاح ان کے ہاں دو پہلو رکھتی ہے: ایک فکری و تہذیبی پہلو اور دوسرا سیاسی پہلو۔ پہلے زاویے سے یہ ایک نظامِ قدر (value system) ہے جو مغربی اقدار اور ان کے زندگی کے بارے میں تصورات — جیسے آزادی، مساوات، تکثیریت (pluralism)، اور سیکولرازم — کو منظم کرتا ہے، یعنی یہ ایک ایسا سیاسی ڈھانچہ ہے جو مغرب کے اختیار کردہ تہذیبی تصورات کا مجموعہ اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے۔ اسی لیے، مثال کے طور پر، فوکویاما نے اپنی کتاب "اختتامِ تاریخ" میں اسے انسانی ارتقاء کے نظریاتی سفر کا آخری مرحلہ قرار دیا۔ مغربی مفکرین اور ماہرینِ سیاسیات، جیسے ژاں لوئی کرمون (J. L Quermonne) نے اپنی کتاب (les régimes politiques occidentaux) میں، اسے ہر چیز سے پہلے ایک قدر، ایک اعلیٰ مثالیہ اور مغربی معاشروں کی غالب نظریاتی بنیاد قرار دیا ہے۔ اسی طرح، جارج بیرڈو نے اپنی کتاب "جمہوریت" میں اسے ایک فلسفہ، طرزِ زندگی اور عقیدہ قرار دیا ہے۔ چنانچہ اس پہلو سے اس پر غور کرنا — یعنی اسے زندگی کے بارے میں مفاہیم، اقدار اور اعلیٰ مثالیات کے مجموعے کے طور پر دیکھنا — درحقیقت اُن تہذیبی بنیادوں کے مباحث میں شامل ہوتا ہے جنہیں مغرب نے اپنایا اور جن پر اس نے اپنا سیاسی وجود قائم کیا۔ جہاں تک دوسرے پہلو کا تعلق ہے، تو اس میں جمہوریت کو — جیسا کہ وہ کہتے ہیں — سب سے اعلیٰ، بہترین یا مثالی طرزِ حکومت مانا جاتا ہے۔ چنانچہ جو شخص اسے اس زاویے سے تسلیم کرتا ہے، وہ اس کے تہذیبی مواد — یعنی اس کے مفاہیم (تصورات)، اقدار یا نظریے — کو نہیں دیکھتا، جن کے بارے میں اس کے نزدیک تبدیلی، اختلاف یا رد ممکن ہے، بلکہ — جیسا کہ ان کا کہنا ہے — وہ اسے اس کی اپنی ذات میں، یا محض ایک مجرد (abstract) تصور کے طور پر دیکھتا ہے، بغیر اس کے کسی اور پہلو کو اہمیت دیے۔ یعنی وہ اسے ایک ایسا سیاسی نظام سمجھتا ہے جو کسی ریاست میں حکومت کے معاملات کو منظم کرتا ہے اور کسی معاشرے کے سیاسی امور کو قابو میں رکھتا

ہے۔ یہ بحث دراصل اُن کے نزدیک فلسفۂ حکومت کے ذیل میں آتی ہے، جو سیاسی مباحث کا بنیادی نکتہ شمار ہوتا ہے، اور یہی وہ میدان ہے جہاں آغاز ہی سے مغربی عقل کی سیاسی فکر کا خام ہونا اور اس کی بنیادی غلطی واضح ہو جاتی ہے۔

انسان، بحیثیتِ انسان یا بحیثیت ایک فرد کے جو اس دنیا میں زندگی گزار رہا ہے، فطری طور پر سیاسی ہے—وہ سیاست کو پسند بھی کرتا ہے اور اس سے واسطہ بھی رکھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ یا تو اپنے ذاتی امور کی نگرانی کرتا ہے، یا اُن لوگوں کے امور کی دیکھ بھال کرتا ہے جن کی ذمہ داری اس پر ہے، یا اپنی لوگوں کے معاملات کی دیکھ بھال کرتا ہے۔ امت، عوام یا جماعت کے امور کی دیکھ بھال، جس سے یہ سیاسی انسان وابستہ ہے، اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ نظامِ حکومت پر غور کرے؛ کیونکہ عملی طور پر امور کی دیکھ بھال اسی وقت ممکن ہے جب کوئی سیاسی ادارہ یا ریاست موجود ہو—اس سے قطع نظر کہ اس سیاسی ڈھانچے کی تعریف کیا ہے اور اس کے قیام کا سبب کیا ہے—جو ایک ایسے نظام پر قائم ہو جو اس کی شکل، ڈھانچے، اعضاء اور اداروں کا تعین کرے؛ وہ افکار، مفاہیم (concepts) اور پیمانے بیان کرے جن کے تقاضوں کے مطابق معاملات چلائے جائیں؛ وہ دستور اور قوانین مقرر کرے جو نافذ کیے جائیں؛ اور وہ تمام دیگر اُمور طے کرے جن کے بغیر حکمرانی ممکن نہ ہو۔ اس پورے ڈھانچے کو ہی سیاسی نظام یا نظامِ حکومت کہا جاتا ہے۔

اور انسان کا نظامِ حکومت کے بارے میں تصوّر، جو اسے عملاً امور کی دیکھ بھال کے قابل بناتا ہے، دراصل تین سوالات پر مبنی ہوتا ہے: کس کے ذریعے حکومت کی جائے؟ کون حکومت کرے؟ اور کس طریقے سے حکومت کی جائے؟

جہاں تک یہ سوال ہے کہ کس چیز کے ذریعے حکومت کی جائے؟ تو فطری بات یہی ہے کہ حکومت اُس مَبدأ (آئیڈیالوجی) کے مطابق ہو جسے عوام بحیثیت مجموعہ قبول کر چکے ہوں۔ اس صورت میں حاکم یا حکومت کا کام محض ان مفاہیم (concepts)، پیمانوں (criterias) اور عقائد (convictions) کو نافذ کرنا اور عملی شکل دینا ہوتا ہے جو معاشرے نے اختیار کیے ہوں۔ یہ سوال حاکم اور عوام کے سامنے صرف ایک بار آتا ہے، اور وہ ہے ریاست کے قیام کے وقت۔ اس کے بعد یہ ہر انتخاب، ریفرنڈم، پارلیمانی اجلاس یا سیاسی مباحثے میں دوبارہ زیرِ بحث نہیں آتا، سوائے ایک ہی صورت کے اور وہ یہ ہے کے جب موجودہ نظام ختم ہو رہا ہو اور اسے بدلنے کا ارادہ کیا جائے، یعنی جب ایک نئ ریاست قائم کی جا رہی ہو۔ چنانچہ مغربی ریاست — اس کے نام، شکل یا ماڈل سے قطع نظر — مخصوص افکار و مفاہیم پر قائم ہوئی ہے جنہیں ایک نا قابلِ بحث اور غیر متغیر اساس سمجھا جاتا ہے، بالکل اسی طرح جیسے اسلامی ریاستِ خلافت بھی اپنے مخصوص افکار و مفاہیم پر قائم ہوئی تھی، اگرچہ وہ مغرب کے افکار و مفاہیم سے مختلف ہیں۔ لہٰذا مغربی ریاست کا کسی مَبدأ (نظریہ حیات) پر قائم ہونا، یعنی یہ طے کر لینا کہ کس کے تحت حکومت کی جائے، بذاتِ خود ایسا امتیازی وصف نہیں جو مغربی حکومتی نظام کو دیگر نظاموں سے منفرد بناتا ہو۔

یہاں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مغرب کی انفرادیت اس میں ہے کہ مغربی انسان اپنی حاکمیتِ اعلیٰ (سیادت) کا اظہار اس طرح کرتا ہے کہ وہ خود ہی اپنے لیے نظامِ حکومت کے مفاہیم اور اقدار وضع کرتا ہے، یعنی اس نے خود ہی طے کیا ہے کہ کس کے تحت حکومت کی جائے اور خود ہی اپنے لیے قوانین بنائے ہیں۔ یہ بات اس لیے نہیں کہی جا سکتی کہ یہاں بحث کا تعلق حکم کے ماخذ (مصدر) سے نہیں، بلکہ محض اس حقیقت سے ہے کہ نظامِ حکومت کے مفاہیم اور افکار موجود ہیں۔ جیسے مغرب کے پاس ایک

مَبدأ (نظریہ حیات) ہے جس کے تحت وہ حکومت کرتا ہے، ویسے ہی دوسرے کے پاس بھی ایک مَبدأ ہے جس کے تحت وہ حکومت کرتا ہے، قطع نظر اس کے کہ وہ کہاں سے لیا گیا ہے۔ اس لحاظ سے کسی کو دوسرے پر کوئی امتیاز حاصل نہیں۔ امتیاز تب ظاہر ہوتا ہے جب بحث حکم کے ماخذ (مصدر) کے حوالے سے کی جائے، یعنی مَبدأ کی صداقت، اس کی درستگی یا اس کی بھلائی کے اعتبار سے، اور یہ وہ بات ہے جس کا یہاں زیرِ بحث موضوع سے کوئی تعلق نہیں۔ اس پہلو کے کچھ حصے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اور باقی حصے کو مغربی تہذیب کے مبحث میں زیرِ بحث لائیں گے۔ بحث کا مدعا یہ ہے کہ سوال "انسان کس کے ذریعے حکومت کرے؟" کا جواب تاریخ میں انسانی معاشرے کے جتنے بھی سیاسی نظام آئے ہیں، سب نے بلا استثناء دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس پہلو سے جمہوری نظام پر ایمان رکھنے والی مغربی سیاسی فکر کو کوئی امتیاز حاصل نہیں۔

یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ مغربی جمہوری نظامِ حکومت کو تکثیریت (Pluralism) کی وجہ سے امتیاز حاصل ہے، جو یک رُخی اور انفرادیت کو ختم کرتی ہے اور مختلف ثقافتوں اور نظریات کے وجود کی اجازت دیتی ہے۔ یہ اس لیے کہ مغربی تکثیریت دراصل اسی مبدأ (آئیڈیالوجی) کے دائرے کے اندر رہتی ہے۔ مغرب ایسی کوئی فکر قبول نہیں کرتا جو اس کے مبدأ سے باہر ہو اور نہ ہی ایسے مفاہیم کو مانتا ہے جو اس کے مبدأ سے متصادم ہوں۔ اسی لیے اس نے ماضی میں کمیونسٹ جماعتوں کے خلاف جنگ برپا کی اور آج تک جسے وہ "سیاسی اسلام" کہتا ہے، اسے انتہاپسندی، شدّت پسندی (radicalism) اور بنیاد پرستی کا نام دے کر لڑتا آ رہا ہے۔ اس لیے یہ تکثیریت محض مبدأ کے اندرونی دائرے کی ظاہری تکثیریت (Pluralism) ہے، اور حقیقی نہیں ہے۔ پس اگر تکثیریت سے مراد یہ ہو کہ ایک ہی بنیادی نظریے کے اندر فکری و سیاسی آراء، تصورات، منصوبوں اور فہم میں اختلاف پایا جائے، تو اس پہلو سے

مغربی فکر کو کوئی امتیاز حاصل نہیں، کیونکہ یہ بات دیگر نظاموں میں بھی موجود ہے، جیسے کہ اسلامی نظام میں۔ اور اگر تکثیریت سے مراد یہ لی جائے کہ جنہیں ''اقلیتیں'' کہا جاتا ہے، ان کے حقوق و فرائض کا تعین اس بنیاد پر کیا جائے کہ معاشرے کو دو دائرہ جات میں تقسیم کر دیا جائے: ایک ''عام'' اور دوسرا ''خاص'' (The Public and Private Domains) — جیسا کہ علمِ سیاست اور علمِ اجتماع کے ماہرین نے تقسیم کیا ہے — اور یہ سمجھا جائے کہ جدید جمہوریت کا امتیاز یہ ہے کہ وہ دائرۂ خاص میں انفرادیت اور تنوع کی اجازت دیتی ہے، جبکہ دائرۂ عام میں سب کو ایک جیسے عمومی قوانین کے تحت رکھتی ہے، اگر تکثیریت سے یہی مراد ہو، تو یہ درست نہیں، دو وجوہ سے: اوّل، عملی طور پر مغربی ریاستیں آج اپنے اقدار و مفاہیم کو دائرۂ خاص میں بھی مسلط کرتی ہیں، مسلمانوں کی ہر چھوٹی بڑی بات پر نگرانی رکھتی ہیں، ہر فکر پر ان کا محاسبہ کرتی ہیں، اپنی تہذیب و ثقافت کے امتحان میں ڈالتی ہیں، اور انہیں اپنی تہذیب میں ڈھلنے پر مجبور کرتی ہیں؛ یہ اس تکثیریت سے کوسوں دور ہے، جس کا دعوی کیا جاتا ہے۔ دوم، نظری و فکری اعتبار سے، عام نظام کے تابع رہتے ہوئے دوسروں کو ان کے مذاہب اور عقائد کے مطابق ذاتی معاملات میں زندگی گزارنے دینا — یہ تفریق نظامِ اسلام میں بھی موجود ہے، اس لیے اس پہلو میں جمہوریت کو کوئی خصوصیت حاصل نہیں۔ مزید بر آں، ''اہلِ ذمّہ'' کا وہ فہم جو اسلام نے پیش کیا ہے اور عملاً نافذ کیا ہے، مغربی ''اقلیت'' کے تصور سے زیادہ اعلیٰ، عادلانہ اور حقوق کی ضمانت دینے والا ہے۔

اور جہاں تک یہ سوال ہے کہ ''کون حکومت کرے؟'' اور ''کیسے حکومت کرے؟'' تو مغرب کے وہ سیاسی مفکرین و ماہرین معاشرت (سوشیالوجسٹ) جنھوں نے مسئلۂ حکومت اور اس کے نظامات پر غور کیا، انہوں نے انسانی تاریخ اور اس کے سیاسی حالات کا مطالعہ کیا اور قیادت و حکمرانی کی مختلف صورتوں کا

احاطہ کیا۔ چنانچہ انہوں نے —اپنے نقطۂ نظر کے مطابق —وہ تمام نظامِ حکومت جو انسانی تاریخ میں پائے گئے ہیں، مختلف معیارات کے اعتبار سے کئی اقسام میں تقسیم کیے، اور ان تقسیموں میں سے اکثر یونانیوں سے ماخوذ ہیں۔ اور خلاصہ یہ ہے کہ کوئی نظام یا تو عوام کی اہلیتِ حکمرانی کو تسلیم کرتا ہے یا نہیں کرتا۔ اگر نظام اس بات کا قائل نہ ہو کہ عوام کو حکومت کا حق حاصل ہے، تو اس کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں: جیسے میرٹوکریسی (Meritocracy) یعنی اہل، قابل یا باصلاحیت افراد کی حکمرانی؛ اولی گارکی (Oligarchy) یعنی چند افراد کی حکمرانی اپنے ہی مفاد کے لیے؛ ارِسٹوکریسی (Aristocracy) یعنی اشرافیہ کی حکمرانی؛ آٹوکریسی (Autocracy) یعنی ایک فرد کی حکمرانی؛ تھیوکریسی (Theocracy) یعنی مذہبی اشرافیہ کی حکمرانی؛ اور اس قسم کی دیگر صورتیں۔ لیکن اگر نظام اس بنیاد پر قائم ہو کہ عوام کو حکومت کا حق حاصل ہے، یا اس اصول پر کہ عوام حکمرانی کے اہل ہیں، تو وہ جمہوری نظام (Democracy) کہلائے گا، اور اس زمرے میں ان کے نزدیک یہی واحد طرزِ حکومت ہے جو سب سے بہتر اور موزوں ہے۔ ان میں سے کچھ اہلِ علم نظامِ حکومت کو اس بنیاد پر درجہ بند کرتے ہیں کہ حکمرانی کس قسم کی قانونی پیمانوں پر قائم ہے، اقتدار کس طریقے سے حاصل کیا جاتا ہے، حکومت (governance) کس انداز میں چلائی جاتی ہے، حکومتی انتظامیہ اور طاقت کا ماڈل کیا ہے جس کو نافذ کیا جا رہا ہے، اور کیا وہ اقتدار کی منتقلی کا اہل ہے یا نہیں۔ اس بنیاد پر وہ نظاموں کو تین بنیادی اقسام میں تقسیم کرتے ہیں: مطلق العنانیت (Totalitarian Regime)، آمریت (Authoritarian Regime)، اور جمہوری نظام (Democratic Regime)۔ چنانچہ مغربی مفکّرین کے نزدیک جمہوریت کو ہمیشہ اور ہر حال میں ایک مثالی ماڈل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے، جو ان ماڈلز کے برعکس ہے جو ان کی نظر میں برے اور استبدادی سمجھے جاتے ہیں۔

سیکولر مغرب نے، جب انسان کو یہ حق دے دیا کہ وہ خود اپنی حاکمیّت کا مالک ہے اور اپنا نظام و قانون خود وضع کرے، تو اس کے ساتھ اسے یہ حق بھی دے دیا کہ وہ اقتدار کا مالک ہے، یعنی انتخابات کے ذریعے اپنے حکمران کو خود منتخب کرے۔ یوں مغربیوں نے نظامِ حکومت کے تمام اجزاء کو آپس میں گڈمڈ کر دیا اور اقتدار (Authority)، حاکمیّت اعلیٰ (Sovereignty)، اور اختیار (power) کے درمیان کوئی فرق نہ کیا۔ انہوں نے بحث کو اسی ایک دائرے میں گھمایا جیسا وہ خود اسے سمجھتے تھے، بغیر اس کے کہ کبھی یہ خیال لائیں کہ ان میں تفریق اور تفصیل بھی ممکن ہے، یا یہ کہ ایسے نظام بھی پائے جاتے ہیں جو ان امور میں واضح امتیاز رکھتے ہیں۔ بلکہ انہوں نے جمہوریت کو ہی سیاسی نظاموں میں خیریت اور افضلیت کا معیار بنا لیا۔ یہ ایک یک طرفہ و جانب دارانہ (Subjective) نقطۂ نظر ہے—جیسا کہ وہ خود کہتے ہیں—یعنی غیر معروضی (non-subjective)، غیر منصفانہ، اور سطحی، جس میں سیاسی نظام کے حقیقی فہم اور گہرے فکری تجزیے کی کمی ہے۔

ان کے ہاں "حاکمیّت اعلیٰ" (سیادت) کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنی مرضی (Will) کا مالک ہو اور اسے بروئے کار لائے، یعنی یہ کہ وہ خود طے کرے کہ کون اس پر حکومت کرے گا اور کس قانون کے تحت کرے گا۔ پس وہی اپنے نظام اور قوانین بناتا ہے، انہیں نافذ کرنے والے کا انتخاب کرتا ہے، اور ان کے لیے قانون سازی کرتا ہے۔ یہ مفہوم اگر مطلق انسان یا انسانیت کے مجموعے کے لیے لیا جائے تو واقعی حاکمیّت ان کے ہاں انسان ہی کی ہے، کیونکہ مغرب میں قانون سازی کرنے والا اور حکمران منتخب کرنے والا بظاہر انسان ہی ہے۔ لیکن اگر اس سے مراد فردِ واحد لی جائے—جو دراصل ان کا حقیقی مقصد ہے—یعنی یہ کہ ہر شخص اپنی ذات کا خود مختار حاکم ہو، تو ایسی حاکمیّت مغرب میں موجود نہیں؛ کیونکہ مغربی نظام اور قانون سازی کو ایک خاص گروہ یا اقلیت طے کرتی ہے، نہ کہ تمام افراد اس میں شریک

ہوتے ہیں۔ مغربی جمہوری نظام کی عملی حقیقت یہ ہے کہ قوانین کو حکومت، کوئی بااختیار ادارہ یا کمیٹی مرتب کرتی ہے، پھر انہیں بطور لازمی قوانین نافذ کیا جاتا ہے، اور پورا عوامی طبقہ ان کے تابع ہوتا ہے۔ یوں، جس طرح انہوں نے "حاکمیّت اعلیٰ" کا تصور قائم کیا ہے، وہ ان کے اپنے نظامِ حکومت کی عملی حقیقت سے میل نہیں کھاتا، لیکن پھر بھی وہ اسی فہم پر اصرار کرتے ہیں۔ مزید یہ کہ دنیا بھر میں عملی طور پر نظامِ حکومت کا حال یہ ہے کہ ایک طرف حاکم ہوتا ہے اور دوسری طرف محکوم، اور اقتدار کسی ایک فرد یا چند لوگوں کے ہاتھ میں ہوتا ہے؛ کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ تمام عوام ایک ہی وقت میں حاکم بھی ہوں اور محکوم بھی۔ لہٰذا، یا تو حاکمیّت اعلیٰ کسی خاص فرد یا قلیل طبقے کی ہو جو اپنی مرضی کے مطابق محکوم عوام کے لیے قوانین اور ضوابط وضع کرے، یا پھر حاکمیّت اعلیٰ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ہو کہ قوانین اور احکام وحی سے لیے جائیں، اور اس کے سوا کوئی تیسرا راستہ نہیں۔ البتہ مغرب کی سیکولر ذہنیت، اس کا کلیسا کے ساتھ تاریخی تصادم، اور مذہبی حکومتوں (تھیوکریسی) کے تجربے—جو "الٰہی حقِ حکمرانی" کے نام پر عوام پر مسلط تھیں—نے مغرب کی بصیرت کو اندھا کر دیا، چنانچہ اس نے خالق کی بندگی کو رد کر دیا اور مخلوق کی بندگی کو قبول کر کے اس کا نام "حاکمیّت اعلیٰ (Sovereignty)" رکھ دیا۔ جب انسان یہ طے کر لیتا ہے کہ تعلقات کو منظم کرنے کے لیے کون سا نظام اختیار کرے گا، اور اس نظام و قانون سازی کا ماخذ کیا ہو گا—یعنی یہ طے کر لیتا ہے کہ "کس چیز کے مطابق" حکومت کی جائے گی—تو اس کے بعد بحث اس امر پر آتی ہے کہ اسے نافذ کون کرے گا، یعنی "حکومت کون کرے گا"۔ اور چونکہ جماعت کے تمام افراد براہِ راست نفاذ کے کام کو انجام نہیں دے سکتے، اس لیے وہ اپنی رضامندی سے اس کام کے لیے کسی کو اپنا نمائندہ مقرر کرتے ہیں۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کے تحت کہا جاتا ہے کہ "اقتدار" یا "اتھارٹی" عوام یا امت کے لیے ہے۔ یہ مفہوم جمہوریت کا کوئی خاص امتیاز نہیں، بلکہ دوسرے نظاموں میں بھی موجود ہے، اور اسلام کے نظامِ حکومت کا تو یہ بنیادی حصہ ہے۔ اسی لیے خلافت کو "رضامندی و

اختیار کا عقد" کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ دراصل اس شخص کی اطاعت پر بیعت ہے جو ولایتِ امر (حکمرانی) کا حق رکھتا ہو۔ اس میں لازمی ہے کہ جس کو بیعت دے کر یہ منصب سونپا جا رہا ہے وہ بھی راضی ہو، اور بیعت کرنے والے بھی راضی ہوں۔ البتہ مغرب، اگرچہ نظریاتی طور پر یہ بات کہتا ہے کہ اقتدار عوام کا ہے کیونکہ وہ اپنے حاکم کا انتخاب آزادانہ انتخابات کے ذریعے کرتے ہیں، مگر عملی حقیقت یہ ہے کہ مغرب میں عوام کا یہ انتخاب زیادہ تر نمائشی اور غیر حقیقی ہوتا ہے۔ اصل میں یہ فیصلہ کہ حکمران کون ہوگا، سرمایہ داروں، دولت مندوں اور بااثر طبقے کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جو پیچیدہ انتخابی نظام اور اس کی عملی کاروائی کے تحت رائے عامہ پر اثرانداز ہونے اور اسے اپنی مرضی کے امیدوار کے حق میں موڑنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، اور یہی وہ طبقہ ہے جو مہنگی انتخابی مہمات کے اخراجات برداشت کر سکتا ہے۔ یہ بات ایسی ہے جو دور و نزدیک سب جانتے اور دیکھتے ہیں۔ مغرب میں عملی طور پر نہ تو حاکمیت عوام کی ہے، بلکہ یہ چند بااثر افراد کے ہاتھ میں ہے جو عوام کو اپنا غلام بنائے رکھتے ہیں، اور نہ ہی اقتدار عوام کے پاس ہے، بلکہ وہ بھی انہی بااثر حلقوں کے قبضے میں ہے۔ یوں صاف ظاہر ہے کہ مغرب میں عوام دراصل غلام ہیں — نہ وہ اپنے مالک ہیں اور نہ ہی ان کے پاس اقتدار ہے — لیکن مغربی اشرافیہ نے انہیں دھوکے اور فریب سے یہ یقین دلا دیا ہے کہ وہی اصل حاکم اور اقتدار کے مالک ہیں!

اور جہاں تک یہ سوال ہے کہ حاکم کیسے حکومت کرتا ہے؟ تو یہ دراصل دو پہلوؤں سے متعلق ہے: پہلا، وہ کس طریقے سے اقتدار یا حکومت حاصل کرتا ہے؛ اور دوسرا، وہ امورِ حکومت کو کس انداز سے چلاتا اور سنبھالتا ہے۔

جہاں تک اقتدار سنبھالنے کے طریقے کا تعلق ہے تو اس کے کئی اسلوب رائج رہے ہیں، جیسے ووٹنگ، تقرری، ولی عہدی، زبردستی اقتدار پر قبضہ کرنا وغیرہ۔ آج کے دور میں لوگوں میں یہ معروف ہو چکا ہے

کہ انتخابات کو سب سے بہتر اسلوب مانا جاتا ہے، اور یہی طریقہ مغرب میں رائج ہے۔ اسلامی نظامِ حکومت کی تاریخ میں بعض ادوار میں اگرچہ عملی طور پر بگاڑ دیکھنے میں آیا، لیکن انتخابات کا اسلوب اسلام نے بھی تسلیم کیا ہے اور اپنے دور کے ممکنہ انتظامات کے مطابق خلفاء کے انتخاب میں اسے عملی طور پر نافذ کیا گیا۔ اس بنیاد پر، حاکم کے انتخاب میں جمہوریت انتخابی طریقہ کار کی وجہ سے کوئی امتیاز نہیں رکھتی، کیونکہ اس میں دیگر نظام بھی اس کے شریک ہیں۔ جمہوریت کی اصل خصوصیت دراصل اپنے خاص مفہومِ قیادت کے ذریعے حکومت کے امور چلانا ہے۔ مغربی نقطۂ نظر کے مطابق قیادت تین اقسام کی ہوتی ہے: (1) جمہوری قیادت (Democratic Leadership) — جو گروہ کے تمام افراد کو ہر فیصلے میں شریک ہونے کی ترغیب دیتی اور موقع فراہم کرتی ہے۔(2) استبدادی قیادت (Authoritarian Leadership) یا انفرادی قیادت (Autocratic Leadership) — جس میں تمام فیصلوں کا اختیار ایک خود مختار اور مطلق العنان فرد کے پاس ہوتا ہے۔(3) انارکی / منتشر قیادت (Laissez-faire Leadership) — جو معاشرے کے افراد کو اپنے معاملات خود سنبھالنے اور فیصلے کرنے کی آزادی دیتی ہے۔ اور اس تقسیم کی بنیاد پر ان کا کہنا ہے کہ جمہوری قیادت، یعنی اجتماعی قیادت، قیادت کی بہترین صورت ہے۔ لیکن یہ فہم دو وجوہ سے درست نہیں: پہلی وجہ یہ کہ عملی اور حقیقی اعتبار سے ایسی کسی چیز کا وجود نہیں جسے "اجتماعی قیادت" کہا جا سکے۔ حکمرانی کی حقیقت، حتیٰ کہ خود مغرب میں بھی — جیسا کہ وہ خود جانتے اور دیکھتے ہیں — یہ ہے کہ آخر کار اقتدار ایک ہی شخص کے ہاتھ میں ہوتا ہے، چاہے وہ صدرِ جمہوریہ ہو یا وزیرِ اعظم۔ جب وہ اقتدار سنبھالتا ہے تو عملی طور پر اپنی انفرادی گرفت قائم کر لیتا ہے، یوں پوری قوت و اختیار وزیرِ اعظم یا صدرِ جمہوریہ کے پاس آ جاتا ہے اور باقی لوگ محض معاون، ملازم یا مشیر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر، امریکہ میں اقتدار صدرِ جمہوریہ کے ہاتھ میں ہے، جبکہ انگلینڈ اور جرمنی میں وزیرِ اعظم کے پاس ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ سوویت

یونین کے کمیونسٹ بھی، جن کے لیے لینن قیادتِ اجتماعی کا نظریہ لے کر آیا تھا، وہاں کبھی حقیقتاً اجتماعی قیادت قائم نہ ہو سکی ـــ بس کاغذوں میں اور زبانی دعوؤں میں موجود رہی۔ عملی طور پر قیادت ہمیشہ فرد کی ہی رہی۔ یہ بالکل فطری بات ہے، کیونکہ حکمرانی، صدارت یا قیادت دراصل اس تدبیر کا اظہار ہے جو کسی مفہوم سے جنم لیتی ہے، اور اس مفہوم کی بنیاد حقائق کے فہم پر ہے۔ یہ فہم وادراک دماغ کی حقیقت سے متعلق ہے، یعنی دماغی احساس اور ربط، قوت وضعف، اور معلومات کی درستی یا کثرت۔ یہ سب ایک دماغ سے دوسرے دماغ میں مختلف ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ ناممکن ہے کہ دو یا زیادہ دماغ ہر معاملے میں بالکل یکساں سوچ رکھیں اور یکساں فیصلے کریں تاکہ مشترکہ طور پر ہر کام کی تدبیر ہو سکے۔ اختلاف تو بہرحال پیدا ہوگا، اور پھر ناگزیر ہے کہ ایک دوسرے کے سامنے جھک جائے۔ اس لمحے قیادت انفرادی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اسی لیے قیادت کبھی اجتماعی نہیں ہو سکتی ـــ بلکہ یہ ناممکن ہے کہ وہ انفرادی کے سوا کچھ اور ہو۔

دوسرا پہلو یہ ہے کہ مغرب نے حکومت کی تنظیم میں دو ایسے امور کو خلط ملط کر دیا جن کے درمیان اسلام نے نہایت باریک اور واضح فرق رکھا ہے، اور یہی فرق اسے اس پہلو میں ممتاز کرتا ہے۔ اسلام کے نزدیک حکمرانی دو مرحلوں سے گزرتی ہے: پہلا مرحلہ رائے کا اور دوسرا مرحلہ فیصلے کا۔ پہلے مرحلے میں کسی مسئلے کے حل کے لیے رائے طلب کی جاتی ہے، آراء مختلف بھی ہو سکتی ہیں اور ان پر بحث ومباحثہ ہوتا ہے، ساتھ ہی اسلام نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ رائے کب لازمُ الاتباع ہے اور کب محض مشورہ ہے، اور اسلامی نظامِ حکومت میں اسی کو شوریٰ کہا جاتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ**﴾ "اور ان کے معاملات آپس کے مشورے سے طے ہوتے ہیں" (الشوری: 38)۔ دوسرے مرحلے میں فیصلہ کیا جاتا ہے، اور یہ ایسا معاملہ ہے جو صرف اسی شخص کے ہاتھ میں ہوتا ہے

جس کے پاس اختیار ہو، اس کا اجتماعی طور پر طے ہونا ممکن نہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ "اور (اے رسول ﷺ) ان سے معاملات میں مشورہ کیجئے اور جب آپ فیصلہ کر لیں تو اللہ پر توکل بھی کریں" (آل عمران: 156)۔ اسی وجہ سے اسلام میں حکومت نہ تو آمرانہ (Autocratic) ہے اور نہ ہی جمہوری (Democratic)، بلکہ یہ ایک منفرد اور کامل نمونہ ہے جو حقیقت سے ہم آہنگ ہے، نہ کہ محض کھوکھلی اور برائے نام اور مثالیّت (آئیڈیل ازم) پر مبنی۔

خلاصہ یہ ہے کہ نظامِ حکومت کے طور پر جمہوریت اپنی ذات میں، اپنے ڈھانچے، طریقِ کار یا عملی اقدامات کی بنیاد پر کوئی برتر نظام نہیں، خاص طور پر جب اس کا موازنہ اسلامی نظامِ حکومت سے کیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کی تقدیس اور برتری اس کے پیروکاروں کے نزدیک اس میں پنہاں اساسی امور کی بنیاد پر ہے، یعنی اُن مفاہیم اور تہذیبی اقدار کی بنا پر جن کی یہ نمائندگی کرتی ہے، جیسا کہ آزادی وغیرہ، اور ہم اس مضمون کو آگے چل کر ردّ و تنقید کا موضوع بنائیں گے۔

مغربی معاشرتی نظام کا رَد

مغرب میں مرد اور عورت کے بارے میں نقطہ نظر ایک دینی، کیتھولک اور پروٹسٹنٹ تصور سے پیدا ہوا تھا، جو عورت کو مرد سے کمتر اور گناہ کی جڑ سمجھتا تھا۔ تاہم، وہ مرد و عورت کے تعلق کو—جو ازدواجی حدود میں محدود تھا—بہت اہمیت دیتا تھا، تاکہ ایک ایسا خاندان تشکیل پائے جو معاشرے میں تربیتی و اخلاقی کردار ادا کرے۔ جب اٹھارویں صدی عیسوی میں تنویری تحریک(Enlightenment) نے اپنی جدید فکر کے ساتھ مغربی معاشرے پر غلبہ حاصل کیا، تو اس نے سیکولرازم کو اپنایا، دین کو زندگی اور معاشرتی تعلقات سے جدا کر دیا، اور آزادی، مساوات اور انصاف جیسے نئے مفاہیم (تصورات)مسلط کیے۔ اس نے انسان اور معاشرے کا ایک نیا تصور پیش کیا جو مسیحیت کے منافی تھا، لیکن اس کے باوجود معاشرے اور الٰہیاتی و فلسفیانہ لٹریچر میں رائج عورت کے بارے میں کمتر حیثیت رکھنے والا نقطۂ نظر تبدیل نہ ہوا، بلکہ بعض فلسفیوں نے اسے فلسفیانہ و عقلی جواز دینے کی بھی کوشش کی۔ چنانچہ ہیوم، ہوبز، لاک، کانٹ، روسو اور مونٹسکیو(Montesquieu) جیسے بہت سے لبرل اور تنویری فلسفی عورت کی عقلی صلاحیتوں پر شک کرتے رہے اور یونانی فلاسفروں کے اس تصور کی تصدیق کرتے رہے کہ فطرت کے اعتبار سے مرد عقل میں عورت پر فوقیت رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر ارسطو نے (جیسا کہ وِل ڈیورانٹ کی The Story of Philosophy میں مذکور ہے) کہا: "عورت مرد کے مقابلے میں ایسی ہے جیسے غلام آقا کے مقابلے میں، یا ہاتھ سے کام کرنے والا دماغی کام کرنے والے کے مقابلے میں، یا وحشی یونانی کے مقابلے میں۔ عورت ایک نامکمل مرد ہے جو ارتقائی زینے پر ایک نچلے درجے پر کھڑی رہ گئی ہے۔۔۔" پس مغربی فلسفیوں میں مرد و عورت کی مساوات کا سوال صرف چند ہی نے اٹھایا، جن میں جان اسٹورٹ مِل شامل ہے، جس نے انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں اپنی کتاب

(The Subjection of Women) میں یہ موضوع چھیڑا۔ اسی لیے جمہوری انقلابات اور معاشرے کی سیکولرائزیشن کے بعد بھی یورپی مغربی قوانین اُسی نظریئے سے متاثر رہے اور عورت کو نئے حقوق دینے کے بجائے اس کی کم تر حیثیت کو مضبوط کیا۔ مثال کے طور پر، نپولین کا 1804ء کا فرانسیسی سِول کوڈ (Code Civil) دفعہ 217 میں کہتا ہے: "عورت اپنے شوہر کی اجازت اور شراکت کے بغیر نہ کوئی چیز ہبہ کر سکتی ہے، نہ بیچ سکتی ہے، نہ خرید سکتی ہے"۔ عورت سیاست سے دور رہی کیونکہ اکثر فلسفیوں کے بقول وہ فطری طور پر اس کے لیے صلاحیت نہیں رکھتی۔ اسے سیاسی حقوق صرف بیسویں صدی میں ملے۔ مثال کے طور پر، فرانس میں عورتوں کو ووٹ دینے کا حق 1945ء میں دیا گیا، یعنی فرانسیسی انقلاب کو ڈیڑھ صدی گزرنے کے بعد—حالانکہ انقلاب نے آزادی، مساوات اور جمہوریت کا نعرہ لگایا تھا اور اس کا علامتی چہرہ ایک عورت (ماریان) تھی۔ خلاصہ یہ کہ تنویری اور جدیدیت کی تحریک نے عورت کی کمتر حیثیت کے تصور کو نہیں بدلا۔ ان کی عقلیت اور آزادی و مساوات کے دعوے بنیادی طور پر مرد کے لیے تھے، عورت کے لیے نہیں۔ اس پر سب سے بڑی شہادت جان اسٹورٹ مل کی 1867ء کی وہ ناکام تجویز ہے جو انہوں نے برطانوی ہاؤس آف کامنز میں پیش کی تھی کہ انتخابی قانون میں لفظ "مرد" کو بدل کر "شخص" کر دیا جائے؛ اس پر 73 ارکان نے تائید کی جبکہ 194 نے مخالفت کی۔

اگرچہ مغرب کی تحریکِ تنویر اور جدیدیت نے معاشرے میں مرد اور عورت کی حیثیت کے متعلق پرانی تصوراتی ساخت کو برقرار رکھا، تاہم آزادی کی فکر کو اپنانے اور لذّت کو خوشی کا معیار قرار دینے کے باعث اُنہوں نے مرد وزن کے تعلق اور اس کے اثرات کے تصور میں بنیادی تبدیلی پیدا کی۔ اس توجہ کا مرکز صنفی تعلقات یعنی جنسی رشتہ بن گیا، جس کے نتیجے میں جنسی آزادی کو عام کیا گیا اور عزت، عصمت

اور عفت جیسے مفاہیم کو نشانہ بنایا گیا، جو کہ عیسائی چرچ کے اس مؤقف کے متناقض تھا جس کے مطابق لذت کو جان بوجھ کر حاصل کرنا گناہ ہے، اور جنسی عمل محض ایک مادی و شیطانی فعل ہے جس کی اجازت صرف نکاح کے دائرے میں، نسل بڑھانے کی غرض سے، اور وہ بھی محدود ایام اور ایک مخصوص جسمانی پوزیشن میں ہے۔ محض جنسی تعلق کا تصور اُس وقت مزید مضبوط ہوا جب علمِ عمرانیات اور علمِ نفسیات ایک سیکولر فکری بنیاد اور مادی طریقہ کار پر پروان چڑھے۔ پس علمِ عمرانیات نے خاندان کی اہمیت کو گھٹایا، اگرچہ اسے بالکل ختم نہیں کیا، اور اس کے برعکس فرد کی نشو ونما میں معاشرے اور ریاست کے کردار کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا جیسا کہ Emile Durkheim کے کام میں نظر آتا ہے۔ جبکہ علمِ نفسیات نے، جیسا کہ سگمنڈ فرائیڈ کے نظریات میں واضح ہے، انسانی رویے کو جنسی محرکات سے جوڑا اور اس بات پر زور دیا کہ جنسی خواہشات کو دبانے سے نفسیاتی اُلجھنیں اور امراض پیدا ہوتے ہیں، لہٰذا جنسی آزادی کو فروغ دینا چاہیے۔ انیسویں صدی کے وسط میں پیدا ہونے والا مارکسی سوشلسٹ نظریہ بھی اسی سمت میں چلا۔ اس نے جنسی آزادی اور جنسی تعلقات کے فطری ہونے حیثیت کا دفاع کیا، نکاح اور خاندان کے نظام کے خاتمے کو کمیونزم کے مقاصد میں شامل کیا، اور عورتوں کی اشتراکیت کا تصور پیش کیا۔ اس کے نزدیک نکاح نجی ملکیت کی ایک صورت ہے۔ حتیٰ کہ فریڈرک اینگلز نے اپنی کتاب "The Origin of the Family, Private Property and the State" میں کہا کہ شادی ایک جنس کی دوسرے جنس کی غلامی کا مظہر ہے، اور یہ تاریخ میں سب سے پہلا طبقاتی تصادم اور طبقاتی غلامی کا رشتہ تھا۔ مارکسی نقطۂ نظر کے مطابق نکاح عورت کے کردار کو معاشرے میں کمزور کر دیتا ہے اور اسے مرد کی معاشی بالادستی کے تحت رکھتا ہے، جبکہ خاندان کا نظام ایک سرمایہ دارانہ ترتیب ہے۔

انیسویں صدی اپنے تمام نظریاتی تصادمات اور سیاسی و معاشی تغیرات کے ساتھ اختتام کو پہنچی، مگر عورت کی حیثیت میں کوئی بنیادی تبدیلی نہ آئی۔ بیسویں صدی کے آغاز سے وسط تک مغربی معاشروں نے دو عظیم جنگوں کا سامنا کیا، جنہوں نے عورت کو پیداوار اور خدمات (services) کے میدان میں دھکیل دیا۔ اس نئے کردار نے عورت کے لیے ایک نئی صورتِ حال پیدا کر دی، جس کے نتیجے میں عورت کے بعض سیاسی، معاشی اور سماجی حقوق مجبوراً تسلیم کرنے پڑے۔ یہی نئی صورتِ حال اس امر کا پیش خیمہ بنی کہ نام نہاد "نسائی تحریک" (Feminism) نے اپنی سرگرمیوں کو تیز تر کر دیا، مطالبات کا دائرہ وسیع کر لیا، بلکہ اپنے اہداف اور حکمتِ عملی میں بنیادی تبدیلی لے آئی۔ یوں 1960ء کی دہائی میں اس تحریک کی دوسری لہر شروع ہوئی، جس نے مغرب میں قائم پورے معاشرتی نظام کو اپنی زد میں لے لیا، اور ایک نئے تصور – Genderism – کی بنیاد پر معاشرتی نظام کو نشانہ بنایا۔ یہ نظریہ لبرل آزادی پسند فلسفہ، مارکس ازم، وجودیت (Existentialism)، اور فکّی تجزیہ (Deconstructionism) سے متاثر تھا، اور اسے جنسی آزادی کی تحریکوں اور ہم جنس پرست تنظیموں سے حمایت حاصل تھی۔ اس کا ہدف صرف مرد و عورت میں مساوات کا مطالبہ نہ رہا، بلکہ دونوں کے درمیان ہر قسم کے فرق کو مٹا کر تماثُل (مکمل یکسانیت) پیدا کرنا بن گیا۔ چند دہائیوں کے اندر، "Genderism" کا تصور بین الاقوامی اداروں، مثلاً اقوامِ متحدہ، نے باضابطہ طور پر اپنایا۔ اقوامِ متحدہ نے اسے 1979ء میں سیداو (CEDAW) کنونشن میں ایک تصور کے طور پر اختیار کیا، پھر 1994ء میں قاہرہ میں منعقدہ تیسرے عالمی آبادیاتی کانفرنس کی دستاویزات میں، اور 1995ء میں بیجنگ میں منعقدہ چوتھی عالمی خواتین کانفرنس میں اسے ایک اصطلاح اور واضح تصور کے طور پر درج کیا گیا۔ رفتہ رفتہ متعدد مغربی ممالک نے اسے جزوی یا کُلی طور پر تسلیم کر لیا اور اس کے مضامین کو اپنی پالیسیوں میں جزوی یا کُلی طور پر شامل کر لیا۔

خلاصہ یہ کہ طویل عرصے تک مختلف اقتصادی، ثقافتی، سیاسی اور معاشرتی عوامل کے باہمی تعامل کے نتیجے میں مغرب نے مرد اور عورت کے بارے میں اپنی سوچ اور ان کے باہمی تعلق کی نوعیت کو بدل ڈالا، اور اس کے ساتھ ہی اس کا معاشرتی نظام بھی بدل گیا۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ جدید مغربی معاشرتی نظام وہ ہے جو دو مختلف جنسوں یا دو ہم جنس افراد کے ملاپ کو منظم کرتا ہے اور اس تعلق کو موضوع بناتا ہے جو ان کے باہمی اجتماع سے وجود میں آتا ہے، اور اس سے پیدا ہونے والے یا اس سے متعلق تمام امور کو اپنے دائرے میں لیتا ہے۔ یہ نظام باطل ہے، عقل اور فطرت دونوں کے منافی ہے، اور اس کی بطلانیت ان بنیادوں ہی سے واضح ہے جن پر یہ قائم کیا گیا ہے:

1۔ مرد اور عورت کے بارے میں نقطۂ نظر:

مغرب کی سب سے بڑی فکری لغزش عورت کے بارے میں اس کے تصور میں ہے، چاہے وہ اس کا قدیم نظریہ ہو یا جدید۔ جب اس کی تہذیب کی بنیاد رکھی گئی تو اس کے تمام نظریات اور قوانین مرد کے گرد گھومتے تھے۔ اور جب ان میں خامی ظاہر ہوئی اور عورت کی آزادی اور حقوق کی تحریکیں اٹھیں، تو اس نے مساوات کا نظریہ اختیار کر لیا۔ مگر یہ نظریہ باطل ہے، کیونکہ مساوات کا مطلب ہی یہ ہے کہ پہلے سے ایک فیصلہ موجود ہے جو دو چیزوں کے درمیان فرق اور امتیاز قائم کرتا ہے، اور یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ مغربی سوچ میں بنیادی حکم مرد و عورت میں فرق کرنا ہی ہے۔ پھر مساوات اس بات کا بھی تقاضا کرتی ہے کہ ایک نمونہ پہلے سے موجود ہو جس پر دوسرے کو پرکھا جائے؛ اس لیے عورت کو مرد کے برابر کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ مرد کو معیار اور بنیاد مان کر اس کے لحاظ سے عورت کو پرکھا جائے، جو بدیہی طور پر ظاہر کرتا ہے کہ مغربی قانون سازی میں ابتدا سے ہی مرد کو مرکزیت دی گئی، اور عورت کو

بعد میں اس میں شامل کیا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مغربی قانون کی اصل بنیاد مرد پر ہے، عورت اور مرد دونوں پر اکٹھے نہیں، اور اس لیے عورت کے بارے میں بنیادی نظر نہیں بدلی، چاہے بعض قوانین بدل گئے ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی معاشروں میں یہ مسئلہ آج بھی مختلف شکلوں میں موجود ہے، جن میں وہ بھی شامل ہے جس کو وہ "کرداروں کا تصادم" (Role conflict) کہتے ہیں۔ نسائی تحریکوں نے اس بات کو اچھی طرح سمجھ لیا کہ مسئلہ قوانین میں نہیں بلکہ بذاتِ خود نظریے میں ہے، یعنی قانون سازی کی فلسفیانہ بنیاد میں۔ کیونکہ حل جیسا کہ قوانین اور ضابطے، جو تعلقات کو منظم کرتے ہیں، اسی نقطہ نظر سے نکلتے ہیں جو تعلقات ، ان کے مقاصد اور مخاطب کو طے کرتا ہے۔ اس بنیاد پر معاملہ اب محض قانونی حقوق یا مرد و عورت کی دوئی (twoness) پر مبنی مساوات تک محدود نہ رہا بلکہ پورے معاشرے کی بنیادوں پر نظرِ ثانی کی دعوت بن گیا- جس میں وہ معاشرتی نظام بھی شامل ہے جس سے عورت، مرد، نکاح، اولاد، ماں باپ اور خاندان جیسے تمام تصورات (مفاہیم) اخذ ہوتے ہیں۔ یوں مغرب کے نئے فکری دھارے نے جنسی شناخت (Sex) کے دوئی والے تصور، یعنی حیاتیاتی طور پر مرد جنس اور عورت جنس، کو چھوڑ کر جینڈرازم Genderism کا نظریہ پیش کیا، جو فرد کی ثقافتی و معاشرتی تشکیل کو ظاہر کرتا ہے اور معاشرے میں کردار بانٹنے کی بنیاد بنتا ہے۔ ان کے نزدیک مرد و عورت کا فرق کوئی حیاتیاتی مجبوری نہیں بلکہ ثقافت، نظریات اور عقائد کا پیدا کردہ ہے جو شناخت کی حدود طے کرتے ہیں؛ یعنی یہ ایک ثقافتی مجبوری ہے۔ یہی مفہوم فرانسیسی فلسفی سیمون دی بوفوار (Simone de Beauvoir) کے مشہور قول میں سمویا ہوا ہے: "ہم عورت پیدا نہیں ہوتے، بلکہ بنائے جاتے ہیں" (On ne naît pas femme, on le devient)۔ یعنی اس کے مطابق عورت کا کردار اس کی حیاتیاتی (فطری) خصوصیات کا لازمی نتیجہ نہیں بلکہ اس معاشرتی اور ثقافتی ماحول کا پیدا کردہ ہے جس میں وہ رہتی ہے۔ اس منطق کے مطابق ہر شخص اپنی شناخت خود طے کرے: مرد چاہے تو مرد یا عورت ہو، اور عورت چاہے تو

عورت یا مرد، اور معاشرے پر لازم ہے کہ وہ جنس اور کردار کا ہر فرق مٹا دے اور ہر شخص کو اپنی مرضی کی شناخت اختیار کرنے دے۔ لیکن یہ رائے خود اپنے آپ کو باطل کر دیتی ہے۔ کیونکہ اگر جنیڈر سٹڈیز Gender Studies مانتی ہیں کہ انسان کی جنسی شناخت معاشرتی ثقافت سے بنتی ہے، تو اس کا مطلب ہے کہ عورت اور مرد کسی بھی معاشرے کی غالب ثقافت کا نتیجہ ہیں۔ اور چونکہ دنیا میں متعدد ثقافتیں اور نظریات ہیں جو ایک دوسرے سے مختلف اور متضاد ہیں - اور خود مغرب اور اقوامِ متحدہ نے بھی اس تنوّع کو تسلیم کیا ہے، اس کے احترام کو لازم قرار دیا ہے، اور اسے ایک انسانی حق کے طور پر مانا ہے - تو لازم ہے کہ مثلاً مسلمان عورت کی شناخت مغربی عورت سے مختلف ہو۔ اس طرح جینڈر تھیوری Gender theory نے خود اپنا تانا بانا بکھیر دیا اور اپنے ہی لگائے ہوئے پودے کو اکھاڑ پھینکا۔ چنانچہ Genderism کہ جو انکے فہم کے مطابق ہو، کے حصول کا واحد راستہ یہی رہ جاتا ہے کہ پوری دنیا کی ثقافت کو بدل دیا جائے، اور دنیا کے نقطۂ نظر کو ان کے نظریے کے مطابق یکساں بنا دیا جائے، تاکہ ایک Genderist نسل کی تشکیل ممکن ہو سکے۔ یہی وہ کام ہے جس کا بیڑا اقوام متحدہ نے اٹھایا ہے، جو Genderism کے تصور کو عالمی بنانے اور دنیا کی ریاستوں پر مسلط کرنے میں لگی ہے۔ مگر یہ بات بھی اقوام متحدہ کے اپنے ہی معاہدوں میں درج ثقافتی تنوع اور خصوصیت کے اصولوں سے متصادم ہے، جن کو خود مغرب نے اپنی بشری (Anthropology) اور سماجی تحقیقات میں تسلیم کیا ہے۔ اور جب Genderism کے حامیوں سے اس تضاد کے بارے میں پوچھا گیا تو وہ یہی کہہ سکے کہ "عالمی حقوق اور ثقافتی خصوصیت میں کوئی تضاد نہیں"۔ تو ہمارا سوال یہ ہے: Genderism کو عالمی حق کس نے بنایا؟ اور یہ عالمی کیسے ہو سکتا ہے جب دنیا کی اقوام اور ثقافتیں اس کے خلاف ہیں بلکہ خود مغربی معاشرہ اس پر منقسم ہے؟!

اس کے علاوہ، خود یہ نظریہ اپنی ذات میں بھی باطل ہے؛ کیونکہ ایک طرف تو یہ مرد اور عورت کے درمیان موجود حیاتیاتی و فطری فرق کو مانتا ہے، اور دوسری طرف اس فرق کے اثر یا کردار کو معاشرتی نظام میں تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے، جو ایک اور تضاد ہے۔ مثال کے طور پر، اسقاطِ حمل کے حق کا قانون، جسے نسائی Genderist تحریک اپناتی اور اس کا دفاع کرتی ہے، کسی ثقافتی پہلو سے نہیں بلکہ عورت کی فطری ساخت سے تعلق رکھتا ہے، کیونکہ یہ معاملہ صرف عورت سے متعلق ہے، مرد سے نہیں۔ اسی طرح حاملہ عورت کو زچگی کے لیے تنخواہ سمیت رخصت دینا (paid maternity leave) بھی کسی ثقافتی مسئلے سے نہیں بلکہ عورت کی فطری ساخت سے جڑا ہوا معاملہ ہے، کیونکہ یہ صرف عورت سے تعلق رکھتا ہے، مرد سے نہیں۔ اور اگر کوئی عورت، اسقاطِ حمل یا ولادت کی حالت میں یہ دعویٰ کرے کہ وہ مرد ہے کیونکہ اس کی Genderist شناخت مردانہ ہے، تو یہ ایسی لغویت ہے جس سے ہم انسانی شرافت کو بھی پاک سمجھتے ہیں اور خود کو اس کے جواب دینے کی زحمت سے بھی بلند رکھتے ہیں۔ پس مشاہدہ اور محسوس شدہ حقیقت اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ قانون سازی میں فطری (حیاتیاتی) عوامل کو مد نظر رکھنا لازم ہے۔ مثال کے طور پر معذور افراد، بچوں یا معمر افراد سے متعلق قوانین اور معالجات تجویز کرتے وقت حیاتیاتی پہلو کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ بالکل فطری بات ہے کہ مرد و عورت کے بارے میں بھی ان کی طبعی ساخت کے اختلاف کو پیشِ نظر رکھا جائے۔ مگر اصل سوال یہ ہے کہ کب اس فرق کا لحاظ لازمی ہے اور کب نہیں؟ یہی وہ مقام ہے جہاں نظریہ ہائے حیات (آئیڈیالوجیز) کا فرق ظاہر ہوتا ہے اور ان کی درستی یا بطلان کی تمیز ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے مرد اور عورت کے بارے میں مغرب کا قدیم نظریہ ہو یا جدید، اپنی بنیاد کے اعتبار سے غلط ہے۔

مرد اور عورت کے بارے میں درست، عقل کو قائل کرنے والا اور فطرت سے ہم آہنگ نظریہ وہی ہے جو اسلام نے پیش کیا ہے، جو نہ صرف مغربی معاشرے بلکہ پوری انسانیت کو گمراہی، بھٹکاؤ، بدحالی اور اذیت سے نجات دے سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ﴾ "وہ لڑکا (جس کی خواہش تھی) اس لڑکی جیسا نہیں (جو اسے عطا کی گئی)" **(آل عمران: 3:36)**، اور فرمایا: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ﴾ "اور یہ کہ اسی نے نر اور مادہ دو جوڑے بنائے" **(النجم: 53:45)**، اور فرمایا: ﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ﴾ "اور مذکر اور مؤنث کو پیدا کرنے والے کی" **(اللیل: 92:3)**، اور فرمایا: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾ "اے لوگو! ہم نے تمہیں ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا" **(الحجرات: 49:13)**۔ اللہ نے مرد اور عورت کو دو الگ جنسوں کے طور پر پیدا کیا، اور یہ فطری، طبعی اور حیاتیاتی فرق ایسا ہے جس پر دنیا کا کوئی شخص—چاہے مومن ہو یا کافر، مرد ہو یا عورت، گورا ہو یا کالا—اختلاف نہیں کرتا۔ اسلام اس فرق کو تسلیم کرتے ہوئے بھی، ہر فلسفے کے برعکس، اپنے نظریے میں اس فرق کو بنیاد نہیں بناتا، بلکہ دونوں کو بطور "انسان" دیکھتا ہے۔ عورت انسان ہے اور مرد بھی انسان ہے، دونوں انسانیت میں برابر ہیں، اور کسی کو دوسرے پر اس انسانیت کے اعتبار سے کوئی امتیاز نہیں۔ اور اللہ نے دونوں کو انسان ہونے کی حیثیت سے زندگی کے میدان میں جدوجہد کے قابل بنایا، ان کا ایک ہی معاشرے میں رہنا لازمی قرار دیا، اور نسلِ انسانی کی بقا کو ان کے باہمی اجتماع اور ہر معاشرے میں ان کی موجودگی پر موقوف کر دیا۔ اس لیے کسی ایک کو دوسرے سے الگ نگاہ سے دیکھنا درست نہیں، بلکہ دونوں کو وہی سمجھنا چاہیے جو وہ ہیں: انسان، جن میں یکساں طور پر انسانی زندگی کی تمام بنیادی خصوصیات اور تقاضے موجود ہیں۔ اللہ نے ہر ایک میں وہی حیاتیاتی توانائی (طاقة حَيَوِية) پیدا کی جو دوسرے میں رکھی، دونوں میں یکساں عضویاتی حاجات جیسے بھوک اور پیاس رکھیں، اور دونوں کو بقا، نوع اور تدیّن کی وہی جبلتیں

(instincts)عطا کیں جو دوسرے میں موجود ہیں۔ اسی طرح دونوں کو یکساں قوتِ فکر بخشی؛ مرد میں موجود عقل وہی ہے جو عورت میں ہے، کیونکہ اللہ نے اسے انسان کی عقل بنایا ہے، نہ کہ خاص مرد یا عورت کی۔ اسی بنیاد سے ابتدا کرنا ضروری ہے۔ اس لیے عورت کو "مسئلہ" سمجھنا، یا اس کے حقوق الگ سے طے کرنا، یا مرد سے مساوات یا عدم مساوات کا سوال اٹھانا محلِ نظر ہی نہیں، کیونکہ دونوں بنیادی طور پر ایک ہی انسان ہیں، جن کے اندر زندگی کی یکساں خصوصیات اور بنیادی عناصر موجود ہیں، چاہے ان کی جنس مختلف کیوں نہ ہو۔ جب اسلام نے عورت اور مرد کو شرعی احکام کا پابند بنایا اور ان کے افعال کے لیے شرعی حل بیان کیے، تو اس نے ان دونوں کو باہمی مساوات، فضیلت یا مماثلت کی نظر سے بالکل نہیں دیکھا، نہ ہی اس اعتبار کو کوئی حیثیت دی۔ بلکہ اس نے صرف اس بات کو دیکھا کہ کوئی مخصوص مسئلہ موجود ہے جس کا علاج درکار ہے، اور اس علاج کو صرف مسئلے کی نوعیت کے مطابق بیان کیا، چاہے وہ عورت سے متعلق ہو یا مرد سے۔ یعنی علاج انسان کے فعل کے لیے ہے، نہ کہ بطورِ خاص مرد یا عورت کے لیے۔ چنانچہ اسلام نے جب عورت کے لیے حقوق اور اس پر واجبات مقرر کیے، اور مرد کے لیے بھی حقوق اور اس پر واجبات رکھے، تو یہ سب ایسے حقوق اور ذمہ داریاں ہیں جو دونوں کے حقیقی مصالح سے جڑی ہوئی ہیں، اور ایسے افعال کے علاج کے طور پر بیان کی گئی ہیں جو کسی مخصوص انسان سے صادر ہوں۔ اس لیے جب دونوں کی مشترکہ انسانی فطرت اس بات کا تقاضا کرتی ہے تو یہ احکام یکساں رکھے گئے، اور جب دونوں کی فطری ساخت میں فرق اس کا تقاضا کرتا ہے تو ان میں فرق رکھا گیا۔ اسی بنا پر ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام نے ایمان کی دعوت دینے میں مرد اور عورت میں کوئی فرق نہیں کیا۔ اور عبادات سے متعلقہ تمام فرائض، جیسے نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ، تکلیف کے لحاظ سے مرد اور عورت دونوں پر یکساں فرض کیے، اور اخلاق و اوصاف کے معاملے میں بھی دونوں کو برابر قرار دیا۔ اسی طرح بیع، اجارہ، وکالت اور دیگر تمام معاملات کے احکام بھی مرد و عورت دونوں کے لیے یکساں رکھے،

اور تعلیم حاصل کرنے اور دینے کو بھی دونوں پر بلا امتیاز لازم کیا۔ یوں اللہ تعالیٰ نے وہ تمام احکام جو انسان کو بطور انسان مخاطب کرتے ہیں، مرد و عورت دونوں کے لیے یکساں مقرر فرمائے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ "بیشک مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں اور ایمان والے مرد اور ایمان والی عورتیں اور فرمانبردار مرد اور فرمانبردار عورتیں اور سچے مرد اور سچی عورتیں اور صبر کرنے والے اور صبر کرنے والیاں اور عاجزی کرنے والے اور عاجزی کرنے والیاں اور خیرات کرنے والے اور خیرات کرنے والیاں اور روزے رکھنے والے اور روزے رکھنے والیاں اور اپنی پارسائی کی حفاظت کرنے والے اور حفاظت کرنے والیاں اور اللہ کو بہت یاد کرنے والے اور یاد کرنے والیاں ان سب کے لیے اللہ نے بخشش اور بڑا ثواب تیار کر رکھا ہے" **(الاحزاب: 35)**۔ اور جب یہ حقوق و فرائض یا شرعی احکام عورت کی فطری حیثیت کے اعتبار سے عورت ہونے کی بنا پر، یا مرد کی فطری حیثیت کے اعتبار سے مرد ہونے کی بنا پر مقرر کیے گئے ہوں، تو یہ حقوق و واجبات یعنی یہ شرعی تکالیف مرد و عورت کے درمیان مختلف ہوں گی؛ کیونکہ یہ احکام مطلق انسان کے علاج کے لیے نہیں بلکہ اس خاص نوعِ انسان کے لیے ہوتے ہیں جس کی فطری ساخت دوسرے سے مختلف ہے۔ چنانچہ ضروری ہے کہ اس نوع کے لیے مخصوص علاج ہو، نہ کہ مطلقاً انسان کے لیے۔ اسی لیے اسلام نے عورت کو کچھ ایسے احکام دیے جو اس کی نسوانیت سے متعلق ہیں، جیسے حیض اور نفاس کے احکام، بچے کی دیکھ بھال و پرورش کا حق جو مرد کو نہیں دیا، مال کمانے کا کام اس کے لیے مباح رکھا جبکہ مرد پر فرض کیا، اور قتال کا فریضہ

عورت پر لازم نہیں کیا گیا جبکہ مرد پر لازم کیا گیا۔ یہ اسلام کا نظریہ ہے مرد اور عورت یا نر اور مادہ کے بارے میں —ایسا نظریہ جو ان کی انسانیت پر مرکوز ہے، نہ کہ ان کے صنفی یا معاشرتی نوع پر۔ یہی وہ درست نقطۂ نظر ہے جو آج دنیا میں مرد و زن کے درمیان جاری کشمکش کو ختم کرتا ہے اور ان میں ایسی اخوت پیدا کر دیتا ہے جس کی وجہ سے وہ معاشرے کے استحکام اور ترقی کے لیے مل کر کام کر سکتے ہیں۔

2۔ جنسی تعلقات:

تحریکِ تنویر اور جدید لبرل فکر نے چرچ سے وراثت میں ملے جنسی جبر و پابندی کے مفہوم کو آزادی اور بلا روک طرز عمل کے مفہوم سے بدل دیا۔ اس طرح مرد اور عورت کے تعلق میں ایک نئے نظریے نے جنم لیا جو بالخصوص مردانگی اور زنانگی، یعنی دونوں کے مابین جنسی تعلق، پر مرکوز تھی۔ اس کے نتیجے میں مغربی انسان کے عزت و وقار، پاکدامنی اور قربت والے صنفی تعلقات کے تصورات (مفاہیم) بدل گئے، اور ایسی جنسی ثقافت اُبھری جو شہوت انگیزی اور عریانی (اباحیت) کو فروغ دیتی تھی، جس نے عورت کو ایک تجارتی جنس میں بدل دیا۔ انیسویں صدی عیسوی میں، یورپ کے بیشتر ممالک -سوائے چند جیسے کہ وکٹورین انگلینڈ سے متعلق کہا جاتا ہے- میں مرد و عورت کے درمیان بدکاری کو آزادی کی ایک علامت سمجھا جانے لگا، جو نہ شادی سے مشروط تھی اور نہ ہی خاندان بنانے کے ارادے سے وابستہ۔ چنانچہ فرانس میں، مثال کے طور پر، انقلاب کے بعد زنا کی سزائے موت ختم کر دی گئی، اور نپولین کے قانون میں یہ شق شامل کی گئی کہ کسی بھی نوعیت کے جنسی رویے، چاہے وہ کسی کے ساتھ بھی کیا گیا ہو، کے مرتکب کو سزا نہیں دی جائے گی، بشرطیکہ وہ بالغ ہو اور رضامندی موجود ہو۔ بیسویں صدی میں پورے مغرب میں متعدد عوامل کے باعث تبدیلی رونما ہو گئی؛ کیونکہ انسان کو قید و شرط کے بغیر جنسی تعلق قائم

کرنے کی آزادی دینے سے جنسی انحرافات عام ہو گئے۔ اس کے نتیجے میں جنسی میلان کی بنیاد پر مختلف گروہ تشکیل پانے لگے اور بڑھتے گئے، جیسے قومِ لوط کے ہم جنس پرست، سحاقیات(lesbinism)، جنسی اذیت پسندی (sadism)اور خوداذیتی (masochism)کے گروہ۔ اسی دوران جنسی کاروبار کرنے والی کمپنیاں وجود میں آئیں جو میڈیا، فلموں اور میگزین کے ذریعے اس کی تشہیر کرنے لگیں۔ نفسیات کے بعض ماہرین، جیسے ولہلم رائخ (Wilhelm Reich)، نے ایسی تحقیقات و مطالعات پیش کیے جن میں انسان کی جنسی خواہش یا جنسی توانائی، جسے "لبیدو" (libido) کہا جاتا ہے، کو حد سے زیادہ بڑھا چڑھا کر پیش کیا، اور جنسی آزادی کی دعوت دی۔ حتیٰ کہ ماہرِ نفسیات ابراہم ماسلو (Abraham Maslow) نے اپنی مشہور ضرورتوں کی درجہ بندی (hierarchy) میں جنسی تعلق کو سانس لینے، پانی پینے اور کھانا کھانے جیسی بنیادی حیاتیاتی / عضویاتی حاجات میں شامل کیا۔ تحریکِ نسواں نے بھی جنسی آزادی کی تائید کی، کیونکہ وہ اسے عورت کو نکاح، مادریت، خاندان، اور مردانہ و پدرانہ اختیار سے آزادی دلانے کا ذریعہ سمجھتی تھی۔ یوں یہ تمام عوامل مغربی معاشرے میں دہائیوں تک جمع ہوتے رہے، یہاں تک کہ انہوں نے بیسویں صدی کی ساٹھ کی دہائی میں وہ دھماکہ خیز تبدیلی پیدا کی جسے "جنسی انقلاب" (Sexual revolution) کہا جاتا ہے۔ یہ انقلاب اسی کی دہائی تک جاری رہا اور بالآخر رفتہ رفتہ نام نہاد ہم جنس پرستوں کے حقوق کو تسلیم کرنے پر ختم ہوا، جن میں آزادانہ جنسی تعلقات، باہمی شادی اور دیگر امور کے حقوق شامل تھے۔ اور آج ہم اکیسویں صدی کے تیسرے عشرے کے آغاز میں ہیں، جہاں ہر قسم کے انحراف اور جنسی بے راہ روی کو قانونی اجازت مل چکی ہے، یہاں تک کہ اپنی پستی میں اس نے سدوم (Sodom) اور پومپئی(Pompeii) کے قصوں کو بھی پیچھے چھوڑ دیا ہے، کہ جن کا ذکر مغربی تاریخ میں ہی موجود ہے۔

اور حقیقت یہ ہے کہ انسانوں کے مابین جنسی تعلقات کے بارے میں یہ مغربی نظریہ -جو جبلت (غریزہ) کو آزاد چھوڑنے پر مبنی ہے کہ اس پر کوئی قید نہ لگائی جائے کہ اس کی تسکین (اِشباع) کس طریقے سے کرنی ہے اور کہاں سے کرنی ہے- باطل ہے، عقل اور فطرت دونوں کے منافی ہے، اور اس کا بطلان خود اس کی ذات میں بھی ظاہر ہے، یعنی اُس بنیادی نظریے میں بھی جس پر یہ قائم ہے، اور اس کے نتیجے میں بھی، یعنی اس کے معاشرے اور انسان پر مرتب ہونے والے اثرات میں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مغربی فکر نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ انسان کے اندر کچھ محرکات موجود ہیں جو اُسے اُن کی تسکین (اِشباع) پر آمادہ کرتے ہیں، اور اس نے ان تمام محرکات کو جبلتوں (غرائز) کے نام کے تحت زیرِ بحث لایا اور انہیں مختلف اقسام میں تقسیم کیا۔ اور مغربی فکر میں زیادہ تر تحقیقات کے اندر یہ بات نمایاں ہے کہ انہوں نے دو امور کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا: ایک، عضویاتی حاجت اور جبلت (غریزہ) کے درمیان، اور دوسرے، خود جبلت (غریزہ) اور اس کے مظاہر کے درمیان۔ مغرب نے جنسی عمل کو ایک ایسی عضویاتی حاجت سمجھا جس کا پورا کیا جانا لازمی ہے، یعنی جنس کو انہوں نے ویسے ہی دیکھا جیسے کسی عضویاتی حاجت کو دیکھا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک اس کی تسکین (اِشباع) میں رکاوٹ ڈالنا، چاہے وہ اسے دبا دینے (supression) کے ذریعے ہو یا روک وپابندی لگانے (repression) کے ذریعے، فرد اور معاشرے دونوں کے لیے تباہ کن نتائج کا باعث بنتا ہے؛ اور اسی بنیاد پر انہوں نے تسکین (اِشباع) کو پوری طرح آزاد چھوڑ دیا اور حتیٰ کہ جان بوجھ کر جنسی ہیجان پیدا کرنے کی راہ اپنائی۔ حقیقت یہ ہے کہ جنس کسی عضویاتی حاجت کا نام نہیں بلکہ یہ ایک جبلت (غریزۃ) ہے۔ اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ عضویاتی یا حَیَوی حاجت —جیسے کھانا، پینا، یا قضائے حاجت— میں تسکین (اِشباع) کے اعتبار سے حتمیت پائی جاتی ہے، کیونکہ اگر انہیں پورا نہ کیا جائے تو انجام ہلاکت ہے۔ مثال کے طور پر نہ کھانے یا نہ پینے کا لازمی نتیجہ موت ہے۔ لیکن جبلت (غریزہ) میں

یہ حتمیّت نہیں پائی جاتی؛ اس کی تسکین (اِشباع) ناگزیر نہیں، کیونکہ اگر اسے پورا نہ کیا جائے تو نہ تو انسان ہلاک ہوتا ہے اور نہ ہی اس کی زندگی ختم ہو جاتی ہے۔ ہاں، اس سے بے چینی، اضطراب اور بے سکونی پیدا ہوتی ہے، لیکن آج تک ایسا نہیں ہوا کہ کوئی انسان محض اس وجہ سے مر گیا ہو کہ اس نے کبھی جنسی عمل نہیں کیا—اور اس کی دلیل پوری انسانیت کی عمومی حالت ہے۔ عضویاتی حاجت اور جبلت (غریزہ) میں ایک اور فرق اسے تحریک دینے (stimulation) کے پہلو سے بھی ہے۔ عضویاتی حاجت کی تحریک اندرونی طور پر پیدا ہوتی ہے، جبکہ جبلت (غریزہ) کی تحریک بیرونی عوامل سے پیدا ہوتی ہے۔ عضویاتی حاجت کا مطالبہ فطری طور پر جسم کے اندر سے اُٹھتا ہے، کیونکہ جسم اپنی بقا کے لیے اس کا تقاضا کرتا ہے۔ اس کے برعکس، جبلت (غریزہ) کا مطالبہ اندرونی طور پر اس وقت تک پیدا نہیں ہوتا جب تک کوئی بیرونی محرک موجود نہ ہو—یہ محرک کوئی مادی منظر، کوئی خیالی سوچ، یا کسی ابھارنے والے مفہوم سے پیدا ہونے والا اثر ہو سکتا ہے۔ اگر یہ بیرونی محرک موجود نہ ہو تو جبلت (غریزہ) میں کوئی اشتعال پیدا نہیں ہوتا۔ اس طرح، تسکین کی طلب - چاہے مقدار کے اعتبار سے ہو یا کیفیت کے اعتبار سے - ہمیشہ ابھارنے (stimulation) سے جڑی ہوتی ہے، اور جیسے جیسے محرکات کم ہوتے جاتے ہیں ویسے ہی خواہش بھی کم ہو جاتی ہے۔

اس کے علاوہ، مغرب نے عمومی طور پر جبلت (غریزہ) اور اس کے مظہر میں فرق نہیں کیا، اور یہ بات نفسیات کے مغربی ماہرین کی تحریروں اور تحقیقات سے واضح طور پر جھلکتی ہے، جنہوں نے جنس کو بذاتِ خود ایک جبلت (غریزہ) قرار دیا، نہ کہ جبلتِ نوع (species instinct) کا ایک مظہر۔ حالانکہ ان دونوں کے درمیان فرق کرنا نہایت اہم ہے کیونکہ اس کا تعلق ایسے نتائج سے جُڑا ہوا ہے کہ جس کا تعلق مقصدیت سے ہے۔ جو شخص جنس کو بذاتِ خود جبلت (غریزہ) سمجھتا ہے، وہ اسے اپنی

ذات میں مقصود مانتا ہے، جبکہ جو اسے جبلتِ نوع (غریزۂ نوع) کا ایک مظہر سمجھتا ہے، وہ اسے بذاتِ خود مقصد نہیں بلکہ کسی اور مقصد کے لیے وسیلہ مانتا ہے، اور اس کے دائرہ کار کو محل اور کیفیت دونوں لحاظ سے محدود کرتا ہے۔ اسی فرق کی بنیاد پر انسان کا طرزِ عمل متعین ہوتا ہے کہ وہ اس معاملے کو کس طرح دیکھتا ہے اور یہ فرد و معاشرہ دونوں کی زندگی پر کس حد تک اثر انداز ہوتا ہے۔ بعض مغربی مفکروں نے جنسی پہلو میں جبلت (غریزہ) اور اس کے مظہر میں فرق کیا ہے، اور کہا ہے کہ جنس کا بنیادی مقصد نسل کو آگے بڑھانا ہے۔ لیکن اس کے باوجود، انہوں نے فطرت کے مقصد — جیسا کہ وہ کہتے ہیں — اور انسان کے مقصد کے درمیان ایک تضاد فرض کر لیا۔ ان کے مطابق، فطرت کا مقصد تناسُل ہے، جبکہ انسان کا مقصد جنسی لذت اور زیادہ سے زیادہ سرور حاصل کرنا ہے، جیسا کہ کولن ولسن کی کتاب "Origins of the Sexual Impulse" میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ مغربی نظریات باطل ہیں، کیونکہ یہ انسان کی توجہ کو جبلت (غریزہ) کی اصل سے ہٹا کر اس کے محض ظاہری پہلو پر مرکوز کر دیتے ہیں، یوں اصل (جڑ) کی بجائے فروع (شاخ) پر زور رہتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان کی غایت صرف زیادہ سے زیادہ لذت کا حصول بن جاتی ہے، خواہ اس کا تعلق نسلِ انسانی کے بقا سے ہو یا نہ ہو۔ یہی رجحان انسان کو جنسی انحراف اور ہم جنس پرستی کی طرف کھینچتا ہے، جہاں وہ مزید لذت کے لیے ایسے طریقوں کی تلاش کرتا ہے جو اسے انسانیت کی حد سے نکال دیتے ہیں، جیسے ان کے ہاں معروف Gerontophilia (بوڑھوں کی طرف جنسی میلان)، Zoophilia (حیوانوں سے جنسی تعلق)، اور Hypoxyphilia (سانس روک کر جنسی لذت حاصل کرنا) وغیرہ۔

جہاں تک جنسی تعلقات کے اس نقطۂ نظر کے نتائج اور اس کے انسان اور مغربی معاشرے پر اثرات کا تعلق ہے، تومشاہدہ وتجربہ اس بات کو واضح کرتا ہے کہ اس نے مغرب میں بے شمار مفاسد کو جنم دیا ہے، جن میں سے اہم یہ ہیں:

- عورت کا مقام بدل جانا؛ جہاں پہلے اس کی اصل حیثیت ماں اور گھر کی نگہبان، اور ایک ایسی عزت دار ہستی کی تھی جس کی حفاظت ضروری سمجھی جاتی تھی، وہاں اب وہ محض ایک جنسی شے اور خواہش کی علامت بن گئی ہے، جس کی انسانیت کے بجائے صرف نسوانیت پر توجہ دی جاتی ہے۔
- عورت کی ایک مصنوعی خاکے کا غلبہ، جہاں عورت کو ایک پر کشش جنسی جسم کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے، اور اس کے نتیجے میں عورتوں میں کئی نفسیاتی اور جسمانی امراض و الجھنیں پیدا ہوتی ہیں۔
- خاندان کے مفہوم اور معاشرے کے لیے اس کی ضرورت سے دستبرداری۔
- گھریلو تعلقات کا بگاڑ اور ٹوٹ پھوٹ، شادیوں کی ناکامی اور طلاق کی کثرت، باوجود یہ کے کہ شادیاں کم ہو رہی ہیں۔
- والدین کا اپنی اولاد کے بارے میں ذمہ داری کے فہم کو ترک کرنا، اور بچوں کی پرورش و نگہداشت کا ریاستی اداروں کے سپرد کر دینا، جسے "پیشہ ورانہ مادریت" سمجھا گیا ہے اور اسے فطری مادریت سے بہتر خیال کیا جاتا ہے۔

- زنا اور بدکاری کا حیرت انگیز حد تک عام ہو جانا، یہاں تک کہ یہ اصل بن گیا ہے، اس کے ساتھ اسقاطِ حمل کی کثرت اور زنا سے پیدا ہونے والے بچوں کا بڑھ جانا، جنہیں مغرب میں "ناجائز بچے" کہا جاتا ہے۔
- ازدواجی تعلق میں دھوکہ دہی کا عام ہو جانا اور میاں بیوی کے درمیان اعتماد کا ختم ہو جانا۔
- جنسی انحراف اور شذوذ کا عام ہو جانا، جس کے نتیجے میں مہلک امراض اور نفسیاتی الجھنوں کا پیدا ہونا۔
- آبروریزی کا بڑھ جانا اور بچوں پر جنسی حملوں کی کثرت۔
- آبادی میں کم شرحِ پیدائش اور مغربی معاشرے کا تیزی سے بُڑھاپے کی طرف جانا، جو اس بات کا نتیجہ ہے کہ جبلت (غریزہ) کی اصل یعنی بقائے نسل کو نظرانداز کر دیا گیا ہے۔ یہ صورتِ حال مغربی وجود کے لیے مجموعی طور پر ایک خطرہ بن چکی ہے، جس کی طرف پیٹرک جوزف بُکینن (Patrick Joseph Buchanan) نے اپنی کتاب "The Death of the West" میں واضح الفاظ میں متنبہ کیا ہے: "مغرب کی موت کوئی پیش گوئی نہیں کہ کیا ہونے والا ہے، بلکہ یہ اس کا نقشہ ہے جو اس وقت ہو رہا ہے۔ پہلی دنیا کی قومیں مر رہی ہیں اور ایک مہلک بحران کا سامنا کر رہی ہیں؛ اس وجہ سے نہیں کہ تیسری دنیا میں کچھ ہو رہا ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ پہلی دنیا کے معاشروں اور گھروں میں جو کچھ ہونا چاہیے تھا، وہ نہیں ہو رہا۔ مغربی شرحِ پیدائش دہائیوں سے مسلسل گرتی چلی آ رہی ہے"۔

اور حقیقت یہ ہے کہ جنسی خواہش انسان میں ایک فطری چیز ہے، اور یہ یا تو دبائی جاتی ہے، یا بے لگام چھوڑ دی جاتی ہے، یا منظم کی جاتی ہے۔ کبت (دبانا) اس کے فطری اور جبلّی (غریزی) ہونے کے منافی ہے، کیونکہ یہ ایک ایسی جبلّت ہے جسے تسکین (اِشباع) کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح، اسے بالکل آزاد چھوڑ دینا اور ہر قید سے نکال کر صرف اس کی تسکین (اِشباع) پر توجہ دینا بھی غلط ہے، کیونکہ یہ اس حقیقت کے منافی ہے کہ یہ خواہش دراصل جبلتِ نوع (غریزۂ نوع) کا ایک مظہر ہے، اور اصل کو نظر انداز کر کے صرف شاخ پر توجہ مرکوز کرنا ایک غلطی ہے۔ اسی لیے ضروری ہے کہ انسانی معاشرہ مرد و عورت کے درمیان تعلقات —یعنی جنسی تعلقات— کو محض لذت و مزے پر مرکوز نظر سے ہٹا کر اس لذت و لطف کو ایک فطری اور ضروری ذریعۂ تسکین کے طور پر سمجھے، اور اصل توجہ اس مقصد پر دے جس کے لیے یہ جبلّت رکھی گئی ہے، اور وہ ہے بقائے نسلِ انسانی۔ اور اسی نظریے کے ذریعے جبلّت کی تسکین بھی ہوتی ہے اور اس کا اصل مقصد بھی پورا ہوتا ہے، یوں اس معاشرے میں سکون و اطمینان (طمانینت) قائم ہوتا ہے جو اس تصور کو اختیار کرتا ہے۔ یہی وہ درست نقطۂ نظر ہے جو عقل کو بھی قائل کرتا ہے اور فطرت کے بھی عین مطابق ہے۔ باوجود اس کے کہ مغرب اپنے نظریے کی خرابی کو اُن تباہ کن نتائج سے جانتا ہے جو اس نے معاشرے پر مسلط کیے ہیں، وہ اپنی ضد اور تکبر میں اسلامی نقطۂ نظر کی سچائی کا اعتراف کرنے سے انکار کرتا ہے، کیونکہ یہ اس کی تہذیب کے دو بنیادی ستونوں — آزادی اور انفرادیت — سے متصادم ہے۔

مغربی تہذیب کے اہم تصورات (مفاہیم) کا رَد

تہذیب زندگی سے متعلق مفاہیم کے مجموعہ کا نام ہے، جن میں بعض بنیادی (اساسی) مفاہیم ایسے ہوتے ہیں جنہیں اُس تہذیب کے ماننے والے اپنے لیے پیمانہ (سٹینڈرڈ)، قدر (value) اور اعلیٰ مثالی نمونہ سمجھتے ہیں، اور اپنے آپ کو باقیوں سے مختلف گردانتے ہیں، جبکہ بعض مفاہیم ضمنی اور ثانوی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ مغربی تہذیب کے بنیادی اور نمایاں مفاہیم میں — جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا — انفرادیت اور آزادی شامل ہیں۔ معروف ماہرِ معیشت اور فلسفی لُڈوِگ فان میزس (Ludwig von Mises) اپنی کتاب Liberty and Property میں لکھتے ہیں: "مغربی فلسفۂ معاشرت کا امتیازی اصول انفرادیت ہے۔ اس کا مقصد ایسا ماحول پیدا کرنا ہے جس میں فرد سوچنے، اپنے لیے انتخاب کرنے اور عمل کرنے میں آزاد ہو، اور معاشرے کے جبری و جابرانہ ادارے، یعنی ریاست، اس پر کوئی قید نہ لگائیں۔ مغربی تہذیب کی تمام تر روحانی اور مادی کامیابیاں اسی آزادی کی فکر کا نتیجہ ہیں"۔

انفرادیت کی فکر کا رَد

لفظ انفرادیت (Individualism) لفظ فرد (Individu) سے ماخوذ ہے، جو لاطینی اصل Individuum سے آیا ہے اور اس کا مطلب ہے "جو تقسیم نہ ہو سکے"، "جو ٹکڑوں میں بانٹنے کے قابل نہ ہو"، یا "ایسا جزو جس کے مزید جزو نہ ہو سکیں"۔ یہ مفہوم مغرب میں ایک فلسفیانہ نقطہ نظر کی بنیاد رکھتا ہے جس کے مطابق انفرادیت اس ہستی پر بولا جاتا ہے جو تقسیم سے ماورا ہو — یعنی ایک ایسا انسانی وجود جس کی اپنی منفرد ذاتی خصوصیات ہوں اور جو سوچنے، منتخب کرنے اور عمل کرنے میں خود مختار ہو۔ اس نظریے کے مطابق فرد کو ہر قسم کی حقیقت پر برتری حاصل ہے اور وہ سب سے اعلیٰ قدر

(value) رکھتا ہے۔ انفرادیت کی اصطلاح کا استعمال سوشلسٹ فکر، معاشرتی اختلاط (Sociability) اور اجتماعیّت (Collectivism) کے بالمقابل بھی کیا جاتا ہے، اور اس صورت میں یہ ایک ایسا سیاسی نظریہ بن جاتا ہے جو فرد اور اس کی ذاتی کاوش کو انتہائی اہمیت دیتا ہے، جبکہ ریاست کے کردار کو یا تو کم سے کم کر دیتا ہے یا بعض اوقات بالکل ختم کرنے کی وکالت کرتا ہے۔ یہ ایک معاشرتی تصور بھی ہے جو فرد کے حقوق کو جماعت پر ترجیح دیتا ہے، اور ریاست و معاشرتی اداروں کا کام فرد کی خدمت اور اس کے مفاد کے حصول تک محدود کر دیتا ہے۔ انفرادیت کا مفہوم اس تاریخی کشمکش کا نچوڑ ہے جو مغربی انسان نے روشن خیالی (Enlightenment) اور جدیدیت (Modernity) سے قبل آمرانہ اور جابرانہ نظاموں کے دور کے ساتھ گزاری۔ یہ ایک نئی کائناتی نقطہ نظر کی علامت ہے، جس کے سیاسی، معاشی اور معاشرتی پہلو ہیں، اور جس میں فرد کو کائنات کا مالک اور محور قرار دیا گیا ہے۔ اس تصور میں فرد اپنے وجود پر اختیار رکھتا ہے اور اپنی زندگی اور طرزِ عمل (سلوک) کے انتخاب میں آزاد ہے۔ فرد کو اس کائنات کی پہلی حقیقت مانا گیا ہے جو ریاست، جماعت یا معاشرے کے وجود سے پہلے سے موجود ہے، اور جو پیدائشی فطری حقوق رکھتا ہے جن سے اسے لازمی طور پر مستفید ہونا چاہیے۔ اس نقطہ نظر میں فرد ہی ریاست کا مقصد ہے —ریاست اس کے حقوق کی حفاظت کرے اور اس کی آزادیوں کو یقینی بنائے — اور فرد ہی معاشرے کا مقصد ہے، کہ جماعت (معاشرہ) اس کی خدمت کرے، نہ کہ وہ جماعت (معاشرے) کی خدمت کرے۔

انفرادیت کے مفہوم کی حقیقت یہ ہے کہ یہ سیکولرازم سے پھُوٹا ہے۔ مغربی انسان جب کلیسا (چرچ) اور بادشاہوں کی اس طاقت سے آزاد ہوا جو اس کی پوری دنیا اور اعمال کو آخرت کے ساتھ جوڑتی تھی، اور ایک ایسے نظام کے تحت اسے جبر و اِکراہ کا احساس دلاتی تھی جو اس کی مرضی اور حقِ زندگی کو کچل دیتا تھا

اور اس کی شناخت کو معاشرتی روایات اور عقائد کے مطابق ڈھالتا تھا - تو اس آزادی کے بعد اس نے آخرت سے ناطہ توڑ لیا اور اپنی توجہ دنیا پر مرکوز کر لی۔ وہ، جیسا کہ وہ کہتے ہیں، "دنیا کے اندر" جینے لگا، اس کے باہر نہیں، بلکہ اس کا حاکم بن بیٹھا۔ بعد ازاں فرد کی مرکزیت اور اس کی خود مختاری (سیادت) کو حقِ فطری (Jus naturale) کے نظریے نے مزید تقویت دی، جس کا مطلب یہ تھا کہ فرد کے پاس کچھ حقوق ایسے ہیں جو اس کی فطرت سے ماخوذ ہیں، اور جو معاشرہ اسے نہیں دیتا بلکہ وہ پیدائشی طور پر اس کے ساتھ ہوتے ہیں، اور جنہیں نہ چھینا جا سکتا ہے اور نہ ختم کیا جا سکتا ہے۔ اس تصور کے مطابق افراد اپنی فطری حقوق کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں، یعنی افراد کا وجود اور ان کے حقوق، معاشرے کے قوانین، تشریعات اور قیود سے پہلے سے موجود ہیں۔ یوں آزادی انسانی وجود کی بنیاد (اَساس) قرار پائی، اور سب افراد ان حقوق میں برابر ٹھہرے۔ کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ دوسرے کے حق کو چھینے یا اسے منسوخ کرے۔ چونکہ فرد اپنی اصل اور فطرت کے لحاظ سے ایک غیر سماجی مخلوق ہے، اس لیے جب وہ معاشرے کی شکل اختیار کرتا ہے تو وہ تصادم، جھگڑے اور انتشار سے دوچار ہوتا ہے۔ اس حالت کو منظم کرنے کے لیے یہ ضروری سمجھا گیا کہ تمام افراد کی جانب سے ایک ایسا سمجھوتہ کیا جائے جس کا مقصد سب کے لیے آزادی اور مساوات کے حقوق کو تسلیم کرنا ہو۔ یعنی ہر فرد اپنے حقوق سے اجتماعی ارادے (collective will) کے حق میں دستبردار ہو جائے، جسے ریاست ایک معاشرتی معاہدے (Contrat Social) کے ذریعے مجسم کرتی ہے۔ یوں ریاست، اس معاہدے کے تحت، ایک انسانی ادارہ قرار پائی جو اپنا قانونی جواز (legitimacy) لوگوں کے باہمی انتظامی اتفاق سے لیتی ہے، اور جو حقوق و آزادیوں کو منظم کرتی ہے۔ اس نظام میں ریاست، الٰہی ارادے پر نہیں بلکہ انسانی ارادے (will) پر قائم ہوتی ہے، جہاں اجتماعی ارادے کی بنیاد اور جڑ، خود افراد کا ارادہ ہوتا ہے۔

یہ ہے انفرادیت جیسا کہ تعریفات کی مغربی کتب میں بیان کیا گیا ہے، اور یہ سرمایہ دارانہ تہذیب کے ستونوں میں سے ایک ہے۔ بلکہ بعض مغربی مفکرین نے اسے "مغربی تہذیب کا تعین (ڈیفائن) کرنے والی ثقافتی خصوصیت" قرار دیا ہے (جیسا کہ ریکارڈو دوشین کی کتاب The Uniqueness of Western Civilization میں آیا ہے)۔ اسی لیے سرمایہ داریت کو "انفرادیت کا مبدأ" سے موسوم کیا جاتا ہے، یعنی وہ مبدأ (آئیڈیالوجی) جو یہ تصور رکھتا ہے کہ معاشرہ افراد پر مشتمل ہے اور معاشرے کو صرف ثانوی حیثیت سے دیکھتا ہے، جبکہ اصل توجہ فرد پر مرکوز ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے فرد کی آزادیوں کی ضمانت دینا ضروری سمجھا جاتا ہے۔ اسی بنیاد پر فرد کی عقیدے کی آزادی کو اس کے مقدسات میں سے شمار کیا گیا، اور معاشی آزادی کو بھی مقدس مانا گیا، جسے اس کی فلسفیانہ اساس کے مطابق محدود نہیں کیا جاتا، البتہ ریاست اسے صرف اس حد تک پابند کر سکتی ہے کہ تمام افراد کی آزادی یقینی بنائی جا سکے، اور ریاست یہ پابندی سپاہی کی طاقت اور قانون کی سختی کے بل بوتے پر نافذ کرتی ہے۔ تاہم، ریاست ایک وسیلہ ہے، غایت و مقصود نہیں، اور اسی لیے حاکمیت اعلیٰ بالآخر ریاست کی نہیں بلکہ افراد کی ہوتی ہے۔

اور یہ انسان، معاشرے اور سچائی کے مفہوم کے متعلق اپنے تصور کے لحاظ سے ایک باطل فلسفہ ہے۔ اس کے باطل ہونے پر کئی دلائل ہیں، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

اوّلاً: وہ "حقِّ طبیعی" جس پر فلسفۂ انفرادیت کی بنیاد رکھی گئی، اسے ہوبز (Hobbes) نے یوں بیان کیا: "ہر شخص کے پاس اپنی طاقت کو جس طرح چاہے استعمال کرنے کی آزادی، تاکہ اپنی ذاتی فطرت کو محفوظ رکھ سکے۔" اور کانٹ (Kant) نے اس کی تعریف اس طرح کی: "۔۔۔ یہ وہی ہے جسے ہر انسان کی عقل، پیشگی طور پر (a priori)، حق سمجھے" (جیسا کہ جیکلین روس کے قاموس الفلسفہ

[Dictionnaire de Philosophie, Jacqueline Russ] میں درج ہے)۔ ان کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان ایک مخصوص فطرت کے ساتھ پیدا ہوتا ہے، اور یہی فطرت جس پر وہ پیدا ہوا یا وجود میں آیا، اس کے چلنے اور برتاؤ (سلوک) کرنے کا قانون ہے؛ یعنی یہ بذاتِ خود اس کے لیے ایک مستقل قاعدہ ہے، یعنی حقوق۔ اور وہ نظریہ جس کے مطابق فرد کو ایسے فطری حقوق حاصل ہیں جو سیاسی نظام یا معاشرتی معاہدے (سوشل کنٹریکٹ) سے پہلے ہی موجود ہوتے ہیں —جیسا کہ وہ کہتے ہیں—اس مفروضے پر قائم ہے کہ یہ حقوق، معاشرے کے نظام، اس کی قانون سازی اور اس کے قوانین سے پہلے موجود ہیں، اور یہ سب "قدرتی حالت" (State of Nature) کے تصور پر مبنی ہے۔ "قدرتی حالت" ایک ایسی حالت ہے جو بعض فلسفیوں جیسے ہوبز (Hobbes)، لاک (Locke) وغیرہ کے ذہنوں میں محض ایک خیالی اور فرضی صورت کے طور پر موجود ہے، جس کا کوئی حقیقی وجود نہیں؛ بلکہ یہ اندازوں، قیاسات اور تصورات پر قائم ہے۔ اور بحث کے موضوع کا تعلق نہ تو اس پہلے انسان سے ہے جس کا تصور وہ اپنے ذہن میں بٹھاتے ہیں، اور نہ ہی قبل از تاریخ یا قبل از تہذیب کے انسان سے، بلکہ یہ انسان سے ہے جیسا کہ وہ اپنی موجودہ حالت میں محسوس ہوتا ہے اور اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے، خواہ انفرادی حیثیت میں ہو یا اجتماعی۔ اسی لیے ہمیں انسان کا کوئی فرضی وجود گھڑنے کی ضرورت نہیں کہ پہلے اسے پڑھیں اور پھر اس پر حکم لگائیں، بلکہ ہم موجودہ اور حقیقی انسان کہ جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں، سے آغاز کرتے ہیں اور پھر غائب کو حاضر پر قیاس کرتے ہیں، نہ کہ اس کے برعکس۔ انسان کی جس فطرت کا وہ ذکر کرتے ہیں، اس سے مراد انسان کی اپنی اصل خلقت یا موجودہ حالت ہے، اور انسان کی ماہیت پر بحث اس کے اعمال اور رویّے (سلوک) کے مطالعے سے کی جاتی ہے۔ انسان کے اعمال کا جائزہ لینے والا یہ دیکھتا ہے کہ اس کے اندر ایک زندگی کی قوت (طاقة حَيَوِيَة) پائی جاتی ہے، جس میں فطری احساسات موجود ہیں جو انسان کو تسکین (اِشباع) کی طرف ابھارتے کرتے ہیں۔ یہ ابھارنا

مشاعر (جذبات) اوراحساسات پیدا کرتا ہے جو تسکین کا تقاضا کرتے ہیں۔ ان میں سے کچھ احساسات ایسے ہیں جن کی تسکین لازمی اور قطعی ہے، اور اگر وہ پوری نہ ہوں تو انسان مر جاتا ہے، کیونکہ یہ خود اس زندگی کی قوت (طاقة حیویة) کے وجود سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور کچھ ایسے ہیں جن کی تسکین ضروری تو ہے مگر لازمی نہیں؛ اگر پوری نہ ہو تو انسان بے چین تو ہوتا ہے لیکن زندہ رہتا ہے، کیونکہ ان کا تعلق زندگی کی قوت (طاقة حيوية) کی حاجات سے ہے، نہ کہ اس کے وجود سے۔ اسی بنیاد پر حیوی قوت (طاقة حيوية) دو حصوں میں منقسم ہے: پہلی، ایسی ضروریات جن کی تسکین لازمی ہے — جنہیں "عضویاتی حاجات" کہا جاتا ہے، جیسے بھوک، پیاس اور قضائے حاجت؛ اور دوسری ایسی ضروریات جن کی تسکین حتمی و لازمی نہیں - جنہیں جبلتیں (غرائز) کہا جاتا ہے، اور یہ تین ہیں: (1) جبلتِ بقا (غریزۂ بقا)، جس کے مظاہر میں خوف، ملکیت کی خواہش، اور غلبے کی چاہ وغیرہ شامل ہیں جو انسان کی بقا میں مددگار ہیں۔ (2) جبلتِ نوع (غریزۂ نوع)، جس کے مظاہر میں جنسی میلان، ماں بننا، باپ بننا وغیرہ شامل ہیں، جو انسانی نسل کے بقا میں کام آتے ہیں۔ (3) جبلتِ تدیُّن (غریزۂ تدَیُّن)، جس کے مظاہر میں ناقص ہونے کا احساس، بے بسی، احتیاج، اور تقدیس شامل ہیں — اور تقدیس کا مطلب ہے کسی چیز کے لیے دل کی انتہا درجے کی تعظیم — نیز اس میں وہ میلان شامل ہے جو انسان کو اپنے وجود کی حقیقت جاننے اور اپنے سب سے بڑے سوال (عُقدَةُ الكُبرىٰ) کو سلجھانے پر اُکساتا ہے، جو ان بنیادی اور اہم ترین سوالات میں ظاہر ہوتی ہے: "میں کہاں سے آیا؟ کہاں جا رہا ہوں؟ اور کیوں؟" ۔

یہی ہے انسان کی فطرت، اور قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ انسان جب اپنی کسی حاجت یا جبلت (غریزہ) کو تسکین دینے کے لیے متحرک ہوتا ہے تو وہ یہ کام محض جبلّی ردِ عمل کے تحت نہیں کرتا بلکہ عقلی ادراک کی بنیاد پر کرتا ہے، یہ امر اسے حیوان سے ممتاز کرتا ہے۔ اسی لیے انسان کو اپنے طرزِ عمل (سلوک)

کے لیے دو طرح کے مفہوم درکار ہوتے ہیں: ایک، کسی چیز کے بارے میں یہ فہم کہ آیا وہ اس کی حاجت یا جبلت (غریزہ) کو پورا کرتی ہے یا نہیں؛ اور دوسرا، زندگی کے بارے میں یہ فہم کہ آیا اُس کا اِس تسکین کو حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں۔ زندگی کے بارے میں مفاہیم نہ تو اشیاء کی اپنی ماہیت سے ماخوذ ہوتے ہیں اور نہ ہی خود انسان کی ذات سے، بلکہ یہ ایک بیرونی امر ہیں جو نقطۂ نظر اور اُس معیارِ اعمال سے جڑے ہوتے ہیں جو انسان اپناتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں، یہ اس نظام سے وابستہ ہوتے ہیں جو عقیدے سے جنم لیتا ہے اور جو انسان کے لیے، خواہ وہ انفرادی حیثیت میں ہو یا اجتماعی، اس کے حقوق اور فرائض متعین کرتا ہے۔ اسی لیے ایسا کوئی شے نہیں جسے "فطری حقوق" کہا جا سکے جو پیدائش کے ساتھ ہی فرد کے اندر موجود ہوں، کیونکہ حقوق کا تعین ان تہذیبی اور ثقافتی مفاہیم سے ہوتا ہے جو افراد اختیار کرتے ہیں۔ اور دراصل تہذیبیں اُن مفاہیم اور نظاموں کی بِنا پر ممتاز ہوتی ہیں جنہیں وہ اختیار کرتی ہیں، اور ان کے درست ہونے کا پیمانہ یہ ہے کہ وہ کس حد تک فطرت یا انسان کی طبیعت کے مطابق ہیں۔ مثال کے طور پر، قرونِ وسطیٰ کی یورپی تہذیب فطرت کے خلاف تھی کیونکہ اس نے رہبانیت اور جنس خواہش کو دبا دینے (کبت) کی فکر کو اپنایا۔ اسی طرح جدید یورپی تہذیب بھی فطرت کے خلاف ہے کیونکہ اس نے پورنوگرافی کی فکر اختیار کی ہے اور جنسی انحراف (شذوذ) کو جائز قرار دیا ہے۔ اس کے برعکس اسلامی تہذیب فطرت کے مطابق ہے کیونکہ اس نے نظم (تنظیم) کی فکر کو اپنایا، نہ کہ اسے دبا دینے کو اور نہ ہی بے مہار آزادی کو۔ اسلام جبلت (غریزہ) کو بھی تسلیم کرتا ہے اور اس کی سیرابی و تسکین کو بھی، البتہ اس کے اظہار کے طریقہ کار کو منظم کرتا ہے، اسے بے لگام نہیں چھوڑتا۔

ثانیاً: انسان جب سے جانا جاتا ہے، وہ معاشرے میں ہی رہتا آیا ہے، یعنی جیسا کہ وہ کہتے ہیں "شہری حالت" (State of Civil) میں، نہ کہ "قدرتی حالت" (State of Nature) میں۔

اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک معاشرتی مخلوق ہے جو کسی نظام کے تحت معاشرے اور ریاست میں زندگی گزارتا ہے، اور یہ دونوں اس کے حقوق اور فرائض طے کرتے ہیں۔ جہاں تک اس دعوے کا تعلق ہے کہ انسان نے قدرتی حالت سے شہری حالت یا "سول سوسائٹی" (Civil Society) کی طرف سفر ایک معاشرتی معاہدے (Social Contract) کے ذریعے کیا، جو انفرادی فطری حقوق کی ضمانت دیتا ہے، اور یہ کہ فرد کا ارادہ بنیادی اور جماعت سے پہلے ہے، اس لیے انفرادیت کو محفوظ رکھنے کے لیے معاشرے کو افراد کے مجموعے کے طور پر دیکھا جائے، جس میں نظام فرد کی قدر (قیمت) کو قائم رکھنے کے لیے ہو نہ کہ جماعت کی—تو یہ دعویٰ فکر اور نتیجے دونوں لحاظ سے باطل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معاشرے کی حقیقت—چاہے کوئی بھی معاشرہ ہو—یہ ہے کہ یہ انسانوں کے ایک مجموعے پر مشتمل ہوتا ہے کہ جن کے درمیان دائمی تعلقات جنم لیں۔ پس ایک فرد، اس پر ایک اور فرد، اس پر ایک ملین افراد، وغیرہ—ان سب کا مجموعہ ایک گروہ بنتا ہے؛ یعنی ان افراد کے اس مجموعے سے ایک گروہ وجود میں آتا ہے۔ لیکن اگر ان افراد کے درمیان دائمی تعلقات پیدا ہوں تو وہ "معاشرہ" کہلائیں گے، ورنہ وہ صرف ایک "گروہ" ہی رہیں گے۔ اس لیے کسی بھی انسانوں کے گروہ کو "معاشرہ" بنانے والی چیز ان کے درمیان دائمی تعلقات کا وجود ہے۔ یہ تعلقات دراصل ان کے باہمی مفادات کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں، کیونکہ لوگ اپنی مختلف اور متعدد ضروریات (مصالح) کو پورا کرنے میں ایک دوسرے کے محتاج ہوتے ہیں۔ پس مصلحت ہی وہ چیز ہے جو تعلق پیدا کرتی ہے، اور مصلحت کے بغیر کوئی تعلق وجود میں نہیں آتا۔ جو چیز انہیں مصلحت یا مُفسدت کے طور پر واضح کرتی ہے وہ ان مصالح کے متعلق انسان کے مفاہیم (تصورات) ہیں، اور چونکہ مفاہیم دراصل افکار کے معانی ہوتے ہیں، تو گویا یہ افکار ہی ہیں جو مصلحت کو متعین کرتے ہیں۔ چنانچہ جب یہ افکار لوگوں میں موجود اور یکجا ہوں تو ان کے مابین تعلقات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن افکار کے ساتھ ساتھ خوشی، غم، غصہ وغیرہ جیسے جذبات

(مشاعر) کا بھی اشتراک ضروری ہے، تاکہ مصلحت کے بارے میں مشاعر (جذبات) بھی متحد ہوں۔ تاہم صرف افکار اور جذبات کی وحدت کافی نہیں، بلکہ اس مصلحت کو حل کرنے والا نظام بھی ہونا لازمی ہے تاکہ یہ تعلق قائم ہو سکے۔ اس لیے انسانوں کے درمیان تعلقات پیدا کرنے کے لیے تینوں چیزوں کا اشتراک ضروری ہے: افکار، جذبات اور نظام۔ اگر یہ تینوں متحد نہ ہوں تو تعلق وجود میں نہیں آتا۔ پس معاشرہ دراصل انسان اور ان کے درمیان موجود افکار، جذبات اور نظاموں کا مجموعہ ہے، نہ کہ جیسا کہ سرمایہ دار کہتے ہیں کہ یہ صرف افراد کا مجموعہ ہے جن میں ہر فرد محض اپنی ذاتی مصلحت کے لیے عمل کرتا ہے، اور معاشرہ محض انفرادی ارادوں کے اکٹھے جمع ہونے کا ایک اتفاقی نتیجہ ہے۔ درحقیقت مغربی نقطۂ نظر نے معاشرے کی تعریف کو ایک قائم حقیقت کے طور پر نہیں بدلا، بلکہ اس کے کام کرنے کو اپنی سوچ کے مطابق بدل دیا، اور اس میں تعلقات کے مفہوم کو ایک مخصوص رنگ دے دیا؛ اس نے افراد میں انفرادیت کو راسخ کیا اور مغرب ان کے حقوق و آزادیوں پر اس طور پر زور دیتا ہے جیسے وہ معاشرے سے الگ، خود مختار اور منفرد ہستیاں ہوں۔ اور معاشرتی زندگی محض انفرادی فیصلوں اور افراد کے اپنے اختیار کردہ مفادات کا مجموعہ ہے، جس میں تعلقات اور ربط صرف اس وقت قائم ہوتے ہیں جب کوئی انفرادی مفاد پورا ہو رہا ہو۔ چنانچہ سرمایہ دارانہ معاشرہ وہ ہے جس میں تعلقات مصلحت کے مطابق بنتے ہیں، اور اس مصلحت پر منفعت پرستی کا غلبہ ہوتا ہے۔ اس طرزِ فکر نے معاشرے میں تنہائی، گوشہ نشینی، خود غرضی، بے حسی، عدمِ وابستگی، باہمی تعاون اور خاندانی تعلقات کے فقدان، اور خاندان کی قدر و قیمت کے زوال کو جنم دیا۔ یہی صورتِ حال بالآخر مغرب میں خود انفرادیت پر شدید تنقید کے بڑھنے کا باعث بنی اور افراد میں اجتماعی رجحان اور باہمی تعاون کی قدروں کو دوبارہ زندہ کرنے کی آوازیں بلند ہونے لگیں۔ بلکہ خود مغربی ریاستیں بھی کئی دہائیوں سے عملی طور پر بہت سے اقتصادی، سیاسی اور معاشرتی معاملات میں مداخلت کر رہی ہیں تاکہ انفرادیت کو محدود کیا جا سکے، اس جواز کے ساتھ کہ

معاشرے میں توازن قائم کرنا ضروری ہے۔ اس طرح وہ اس امر کا اعتراف کرتی ہیں کہ بعض اجتماعی مفادات انفرادی مفادات پر مقدم ہیں، یہاں تک کہ ان کے نظام تقریباً آمرانہ نظاموں سے قریب تر ہو گئے ہیں۔

ثالثاً: فلسفۂ انفرادیت کا تصور فرد کو ایک ایسے وجود کے طور پر پیش کرتا ہے جو اپنی ذات، اپنے استقلال اور اپنے حقِ ملکیتِ نفس و فیصلے کو قائم رکھنے کے لیے مسلسل اور انتھک جدوجہد میں مصروف رہتا ہے، اس خوف سے کہ کہیں وہ کسی اجتماعی شناخت میں ضم نہ ہو جائے جو اُس پر جبر کے ذریعے مسلط کی گئی ہے۔ سرمایہ دارانہ معاشرے میں افراد کو الگ الگ ذرات یا منفرد ہستیوں کے طور پر دیکھا جاتا ہے جو ایک دوسرے کے مقابل یا مخالف ہیں، پس ایک منفرد فرد، قوت کے بل بوتے پر یا اپنے عمل کے ذریعے، دوسرے کا دشمن ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انفرادیت یہ فرض کرتی ہے کہ فرد اور جماعت کے درمیان ایک تصادم موجود ہے، اور یہ کہ انسان دو چیزوں میں سے ایک کا انتخاب کرنے پر مجبور ہے: یا تو انفرادیت، جس میں وہ خود اعلیٰ ترین قدر ہوتا ہے اور جس میں اسے یہ آزادی حاصل ہوتی ہے کہ وہ اپنے حال اور مستقبل کو اپنی خواہش اور ارادے کے مطابق ڈھالے؛ یا پھر اجتماعیت (Collectivism)، جس میں معاشرے کو فرد پر برتری حاصل ہوتی ہے اور وہ فرد کی ذات کو لازمی اور خودکار طور پر معاشرے کے معیار، خواہشات اور ارادے کے مطابق تشکیل دیتی ہے، جیسا کہ بعض فکری نظریات مثلاً اشتراکی فکر میں کہا جاتا ہے۔ اور چونکہ انفرادیت کے فلسفے کے مطابق فرد جماعت پر مقدم ہے، اس لیے وہ ترجیح اور برتری کا سب سے زیادہ حق دار اور اعلیٰ قدر کا حامل ہے؛ اس کا مطلب یہ ہے کہ معاشرے میں فرد اور جماعت کے درمیان تصادم کی کیفیت برقرار اور مسلسل قائم رہتی ہے۔ یوں یہ فلسفہ اس مسئلے کو حل کرنے یا اسے اس انداز سے منظم کرنے میں ناکام رہا ہے جو انسان کو، دونوں

بطور فرد اور بطور اجتماعیت، خوشی اور اطمینان فراہم کر سکے، بلکہ اس نے ایک فریق کو دوسرے پر ترجیح دے کر معاشرے کو باہمی کشمکش کی آگ میں جھونک دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ معاشرہ فرد اور جماعت دونوں پر مشتمل ہوتا ہے، یعنی انسان اپنی انفرادی اور اجتماعی حیثیت میں۔ لہٰذا ضروری ہے کہ تعلقات کو اس طرح منظم کیا جائے کہ خواہشات اور ارادوں میں تضاد و ٹکراؤ، اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے جھگڑے، انتشار اور ٹوٹ پھوٹ سے بچتے ہوئے ہم آہنگی، یکجہتی، عدم تعارض کو یقینی بنایا جا سکے۔ اس میں معاشرے کو ایک کُل کے طور پر دیکھا جاتا ہے جس کے اجزاء ہوتے ہیں، اور فرد کو اس معاشرے کا ایک حصہ سمجھا جاتا ہے جو اس سے جدا نہیں ہے۔ البتہ فرد کا جماعت کا حصہ ہونا ایسے نہیں جیسے مشین کی گراری میں ایک دانت، بلکہ ایسے جیسے جسم میں ایک ہاتھ؛ یہی معاشرے اور فرد و جماعت کے تعلق کے بارے میں اسلام کا نقطۂ نظر ہے۔ اسی لیے اسلام نے فرد کی دیکھ بھال اس حیثیت سے کی کہ وہ جماعت کا حصہ ہے، نہ کہ اس سے الگ ایک اکائی، تاکہ اس کی دیکھ بھال جماعت کے تحفظ کا باعث بنے۔ اسی طرح اسلام نے جماعت کی دیکھ بھال بھی اس حیثیت سے کی کہ یہ ایک کُل ہے جو اجزاء (یعنی افراد) پر مشتمل ہے نہ کہ یہ ایک ایسا کُل ہے کہ جس کے کوئی جزو نہیں، تاکہ جماعت کا تحفظ ان اجزاء یعنی افراد کے تحفظ کا سبب بنے۔ اور یہی اسلامی نقطۂ نظر واحد ایسا نظریہ ہے جو معاشرے میں امن، اطمینان، باہمی محبت اور رحمت قائم کرنے کی ضمانت دیتا ہے۔ نعمان بن بشیرؓ سے روایت ہے، وہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **«الْمُسْلِمُونَ كَرَجُلٍ وَاحِدٍ، إِنِ اشْتَكَى عَيْنُهُ اشْتَكَى كُلُّهُ، وَإِنِ اشْتَكَى رَأْسُهُ اشْتَكَى كُلُّهُ»** "تمام مسلمان ایک واحد جسم کی مانند ہیں، کہ اگر آنکھ میں درد ہو تو پورا جسم تکلیف محسوس کرتا ہے اور اگر سر میں درد ہو تو پورا جسم درد میں مبتلا ہو جاتا ہے" (صحیح مسلم)۔

آزادی(Freedom)کی فکر کارَد

انسانوں کے درمیان آزادی کا اصل مفہوم یہ ہے کہ آزادی غلامی کی ضد ہے، اور یہی وہ حقیقی معنی ہے جو اس لفظ کے لیے انسانی تہذیب کے لسانی ورثے میں ابتدا ہی سے استعمال ہوتا آیا ہے۔ بعد ازاں اس کے مفہوم میں کچھ وسعت پیدا ہوئی اور اسے مجازی معنوں میں بھی استعمال کیا جانے لگا، تاکہ مختلف قوموں کی زبانوں، ثقافتوں اور تہذیبوں کے مطابق غلامی کی حالت سے دُوری (نجات) کو بیان کیا جاسکے۔

اور مغربی لغات میں "آزادی" کا لفظ غلامی کی ضد کے معنی میں آتا ہے، یا جیسا کہ Jacqueline Russ کے "Dictionary of Philosophy" میں آیا ہے: "اس شخص کی حالت جو غلامی اور خدمت کی حالت میں نہ ہو"۔ یہ اس مفہوم میں بھی آتا ہے کہ "بیرونی رکاوٹوں کا نہ ہونا"۔ مغربی فکر میں اس میں یہ معنی بھی نوٹ کیا گیا کہ اختیار یا عمل میں پابندی، مجبوری یا جبر کا نہ ہونا۔ اسی طرح ان کے ہاں اس کا استعمال خود مختاری (استقلال) اور حاکمیتِ اعلیٰ (سیادت) کے معنی میں بھی ہوتا ہے، یعنی آزاد انسان (Libre) وہ ہے جو کسی بیرونی قید یا کسی اور کی جابرانہ طاقت کے ماتحت نہ ہو، کسی آقا کی پیروی نہ کرتا ہو۔

اور ظاہر ہے کہ تقریباً تمام اقوام کے لغوی استعمال میں "آزادی" کا جامع معنی قیود سے نجات ہے، چاہے وہ مادی ہوں یا معنوی۔ اس کا تصور قدیم زمانے سے ہی کسی معاشرے میں رائج تہذیب اور غالب ثقافت کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ اس کے باوجود اس کی تعریف ہمیشہ اس کی ضد یعنی غلامی کے حوالے سے ہی کی گئی، اور اس سے نکلنے والے یا بعد میں پیدا ہونے والے تمام معانی بھی دراصل "آزادی" کو "غلامی" کے مقابل رکھ کر ہی وضع کیے گئے۔ ارسطو نے اپنی کتاب Politics میں جمہوری آزادی کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ: "یہ ہر شخص کے لیے یہ اجازت ہے کہ وہ اپنی خواہش کے مطابق زندگی گزارے۔ وہ

کہتا ہے کہ یہی آزادی کی اصل خصوصیت ہے، جیسے غلامی کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ انسان کے پاس آزادانہ اختیار نہ ہو"۔ چنانچہ انسانی تاریخ میں آزادی کا مفہوم ہمیشہ غلامی کے تصور کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ہی سمجھا گیا ہے، یا اس سے ملتے جلتے دیگر مفاہیم جیسے جبر، اِکراہ، ضرورت اور حتمیت کو بعض فلسفیوں نے اس سے جوڑا ہے۔ حتیٰ کہ مغربی فلسفیوں اور تنویری دور کے مفکرین نے بھی، جب انہوں نے 18ویں صدی میں آزادی کے فکری اور سیاسی مفہوم کو اپنایا، اس طرزِ فہم سے انحراف نہیں کیا۔ انہوں نے اپنی قرونِ وسطیٰ کی زندگی کو ایسے غلاموں کی زندگی کے طور پر پیش کیا جن کے پاس نہ کوئی ارادہ تھا اور نہ کوئی اختیار و طاقت۔ انہوں نے چرچ کو اپنی مذہبی اتھارٹی کے ساتھ اور بادشاہوں کو اپنی سیاسی طاقت کے ساتھ ایسے آقاؤں کے طور پر دکھایا جو عوام کو غلام بنائے رکھتے، ان کی سوچنے، اظہار کرنے، ملکیت رکھنے اور زندگی سے لطف اندوز ہونے کی آزادی چھین لیتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ ان کی جدوجہد دراصل ارادے اور بالادستی (سیادت) کی جنگ تھی، اور ان کا نعرہ "آزادی" تھا، یعنی کلیسا کی تعلیمات اور قید سے نجات اور حکمرانوں کی زنجیروں اور جبر سے خلاصی۔ یوں "آزادی" کا لفظ ان تمام معانی کا ترجمان بن گیا اور مغربی تہذیب کی بنیادوں میں سے ایک بنیاد ٹھہرا۔ اینڈرو ہیووڈ (Heywood) اپنی کتاب "Key Concepts in Politics and International Relations" میں لکھتا ہے: "آزادی کو عموماً مغربی لبرل معاشروں میں سب سے بلند سیاسی قدر سمجھا جاتا ہے۔ اس کی قدر اس حقیقت میں ہے کہ یہ اس تصور کے ساتھ جڑی ہوئی ہے کہ انسان عاقل مخلوق ہے جس کی اپنی خود مختار ارادہ رکھنے کی صلاحیت ہے، اور یہی آزادی انسانی دلچسپیوں کی تسکین یا چھپی انسانی صلاحیتوں کے اظہار کی ضامن ہے۔ مختصر یہ کہ آزادی خوشی (سعادت) اور فلاح و بہبود کی بنیاد ہے"۔

تاہم مغرب نے اپنے دورِ تنویر میں مطلق آزادی پر توجہ نہیں دی، بلکہ ایک خاص نوعیت کی آزادی پر زور دیا جو اس تصورِ انفرادیت کے ساتھ ہم آہنگ تھی، جو یہ طے کرتی ہے کہ انسان اس دنیوی زندگی میں، آخرت سے قطع نظر، کائنات کا مالک و مختار ہے۔ چنانچہ اس بنیاد پر اٹھارویں اور انیسویں صدی میں جس آزادی کا مطالبہ کیا جا رہا تھا، اسے "فطری آزادی" (Natural Liberty) یا "فرد کی آزادی" کہا جاتا تھا، تاکہ اسے پچھلی نوعیت کی آزادیوں سے ممتاز کیا جا سکے، جیسے وہ آزادی جو یونانیوں کے ہاں معروف تھی۔ یہ بات واضح طور پر ہوبز، لاک، مِل، ایڈم اسمتھ اور بِنتھم کی تحریروں میں نظر آتی ہے، اور اسی کو بنجمن کانستانٹ (Constant) نے 1819ء میں اپنے مشہور خطاب میں، جو "قدیم اور جدید آزادی کے موازنہ" (De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes) کے عنوان سے تھا، نہایت شدت کے ساتھ بیان کیا۔ پس اس طرح، اٹھارویں اور انیسویں صدی میں مغرب کے نزدیک آزادی کا مفہوم یہ تھا کہ فرد پر عائد پابندیاں توڑ دی جائیں تاکہ اسے اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے، اور وہ اپنے فطری حقوق کو استعمال کرے اور اپنی ذاتی (شخصی) مصلحت کو جس طرح چاہے حاصل کرے۔ اور یہ اس وقت تک ممکن نہ تھا جب تک ریاست کے غلبے کو الٹ نہ دیا جائے اور اس کی فکری، اقتصادی، معاشرتی اور سیاسی امور میں مداخلت پر روک نہ لگا دی جائے۔ اور اگر انسان کو حالتِ فطرت سے حالتِ شہریت میں منتقل کرنے اور شہری معاشرے میں اس کے رویّے (سلوک) کو قابو میں رکھنے کے لیے قوانین ناگزیر ہوں، تو یہ صرف ضرورت کے مطابق ہوں۔ اسی فہم کے تحت مغرب میں انقلابات کے بعد میثاقی دستاویزات اور آئین میں فرد کے حقوق اس انداز سے طے کیے گئے کہ ان میں انفرادی آزادی ایک ایسی شکل میں محفوظ رہے جو مطلق آزادی کے قریب ہو۔ اس کی مثال 1789ء کے حقوقِ انسان کے فرانسیسی اعلامیہ میں ملتی ہے، جہاں آزادی کو اس طرح بیان کیا گیا ہے: "فرد کا یہ حق کہ وہ ایسا سب کچھ کر سکتا ہے جو دوسروں کو

نقصان نہ پہنچائے، اور فطری حقوق کے استعمال کو صرف ان پابندیوں کے تابع کیا جا سکتا ہے جو جماعت کے دیگر افراد کو ان کے حقوق سے فیض یاب ہونے کے لیے ضروری ہوں، اور یہ پابندیاں صرف قانون کے ذریعے ہی عائد کی جا سکتی ہیں"۔

حقیقت یہ ہے کہ فطری یا انفرادی آزادی کا یہ مفہوم محض اُس ظلم کا ردِ عمل تھا جس کا شکار مغربی فرد رہا، بالکل انفرادیت (individualism) کی فکر کی طرح، اور یہ کوئی شفاف اور گہرا فکری خاکہ نہ تھا جو انسان اور معاشرے کی حقیقت اور ان کے باہمی تعلق کی نوعیت کو سامنے رکھ کر مرتب کیا گیا ہو۔ انسان کسی معاشرے کے بیچ بغیر پابندیوں کے نہیں رہ سکتا، ورنہ معاشرہ ایک جنگل میں بدل جائے گا جہاں طاقتور کمزور پر غلبہ پا لیتا ہے۔ یہی بات مغرب نے بھی سمجھ لی، اسی لیے اُس نے 18ویں اور 19ویں صدی میں قائم کردہ آزادی کے اُس مفہوم کو ترک کر دیا، جسے بعد میں "منفی آزادی" کا نام دیا گیا، اور اس کے مقابل ایک نیا نظریہ پیش کیا گیا جسے آج "مثبت آزادی" کہا جاتا ہے۔ اینڈریو ہیووڈ (اپنی کتاب Key Concepts in Politics and International Relations میں) لکھتے ہیں: "جدید لبرل اور سوشلسٹ اس بات کی طرف مائل ہوئے ہیں کہ آزادی کا ایک مثبت تصور اختیار کریں، جو ریاست کی ذمہ داریوں میں توسیع کو جائز قرار دیتا ہے، خاص طور پر فلاح و بہبود، انتظامیہ اور معیشت کے معاملات میں۔ جب ریاست کو فرد پر ایک بیرونی پابندی کے زاویے سے دیکھا جاتا ہے تو وہ آزادی کی دشمن سمجھی جاتی ہے، لیکن جب وہ ذاتی ترقی اور خود کو حقیقت بنانے کے لیے (personal development and self-realization) شرائط عائد کرتی ہے تو اسے آزادی کی ضمانت دینے والی سمجھا جاتا ہے"۔ چنانچہ، بیسویں صدی میں سیاسی، اقتصادی، معاشرتی اور عالمی حالات کی تبدیلی، پہلی جنگِ عظیم کے وقوع، 1917ء میں (روس میں) بالشویک انقلاب کی

کامیابی، اور متعدد بحرانوں کے ظہور کے بعد، مغرب نے آزادی کے مفہوم پر نظرِ ثانی شروع کی، یہاں تک کہ وہ ایک نئے مفہوم پر آکر ٹھہرا، جسے "شہری آزادی" (Civil Liberty) کہا جاتا ہے۔ اس میں شخصی (فردی)، دینی، اقتصادی اور سیاسی آزادی—سب شامل ہیں۔ اور "شہری آزادی" —جیسا کہ گلکرسٹ (Gilchrist) نے اپنی کتاب Principles of Political Science میں کہا ہے— منظم ریاست سے جنم لیتی ہے، ایسی حکومت میں جو قوانین بناتی اور نافذ کرتی ہے، اور حکومت کی طاقت ریاست کے ذریعے محدود کی جاتی ہے، کیونکہ ریاست کی خود مختاری (اقتدارِ اعلیٰ) ہی حکومت کے مقابلے میں فرد کی آزادی کی ضمانت ہے۔ اس بات کا مطلب یہ ہے کہ مغرب نے عصرِ تنویر کے دور کے آزادی کے مفہوم کو ترک کر دیا، اور اب وہ اسے ریاست کی طرف سے منظم قوانین کے ذریعے محدود کرنے کو ضروری سمجھتا ہے، چاہے یہ قوانین زیادہ ہی کیوں نہ ہوں؛ کیونکہ قانون—جیسا کہ رامسی میور (Miur) نے اپنی کتاب Nationalism and Internationalism میں کہا— "اپنی مغربی صورت میں، یہ کسی نہ کسی درجے کی آزادی پر ہی قائم ہو سکتا ہے، اور اسی طرح آزادی بھی کسی نہ کسی درجے میں قانون کے تحفظ اور اس کے استحکام سے ہی برقرار رہ سکتی ہے"۔ یوں مغرب میں آزادی—جیسا کہ لاسکی (H.J. Laski) کے الفاظ میں—ایک "فضا" (an atmosphere) بن گئی ہے، جس میں فرد کو اپنے عمل اور سرگرمی انجام دینے کی اجازت ہو، یعنی ایک مشروط یا مقیّد آزادی جو قانون اور ریاست سے جڑی ہوئی ہو۔ اس کی تعریف یوں کی جاتی ہے: "مختلف چیزوں کے درمیان انتخاب کرنے کی صلاحیت یعنی اپنی مرضی سے تصرف، زندگی گزارنے اور طرزِ عمل (سلوک) اختیار کرنے کی آزادی، جو عقل کی رہنمائی میں بغیر کسی دوسرے کو نقصان پہنچائے یا کسی دباؤ کے تحت آئے بغیر ہو، ماسوائے جو منصفانہ ضروری قوانین اوراجتماعی زندگی کے فرائض لاگو کریں"۔ یا جیسا کہ

مونٹسکیو(Montesquieu) نے اپنی کتاب "سپرٹ آف لاء" میں آزادی کے بارے میں کہا:
"آزادی یہ ہے کہ انسان وہ سب کر سکے جس کی قوانین اجازت دیتے ہیں۔۔۔"

اور حقیقت یہ ہے کہ آزادی کا یہ نیا مغربی تصور محض کسی پرانے رسمی تصور سے رجوع نہیں، بلکہ حقیقت میں خود آزادی ہی سے رجوع ہے اور اس کی ماہیت کی کُلی نفی ہے، چاہے مغرب اس کا انکار کرے۔ آزادی، اپنی اصل حقیقت میں، پابندیوں سے نجات کا نام ہے، اور جب تک یہ معنی نہ ہو، اسے آزادی کہا ہی نہیں جا سکتا اور نہ ہی آزادی کا تصور قائم کیا جا سکتا ہے۔ غلام جب اپنے مالک کی قید سے آزاد ہو جائے تو کہا جاتا ہے کہ وہ آزاد ہے، اور کوئی ملک جب استعماری غلبے سے نکل جائے تو کہا جاتا ہے کہ وہ آزاد اور خود مختار ہے۔ یہی وہ معنی ہے جو لفظ "آزادی" کے سننے پر ہر انسان کے ذہن میں فوراً آتا ہے، یہی وہ معنی ہے جو مغربی لغات میں درج ہے، اور یہی وہ مفہوم ہے جو یورپ کے مفکروں اور فلسفیوں نے مراد لیا اور جس کے لیے انہوں نے کلیسا اور بادشاہوں کے خلاف جدوجہد کی۔ اس لیے آج مغرب کا یہ کہنا کہ آزادی کا مطلب پابندیوں کا خاتمہ یا ان سے نجات نہیں ہے، دراصل اس بنیاد کو منہدم کر دیتا ہے جس پر مغربی تہذیب کھڑی ہوئی، اور اس تاریخ کو مٹا دیتا ہے جو اس افسانے پر قائم تھی کہ مغربی فرد کو اپنی خواہشات اور امنگوں کی تکمیل کے لیے قانون کی پابندیوں سے نجات دلانے کی جدوجہد کی گئی۔ مزید یہ کہ اگر آج مغرب میں آزادی، جسے "شہری آزادی" کہا جاتا ہے، کی تعریف یہ ہے کہ "قانون کی بالادستی" یعنی قانون کے سامنے جھکنا اور اس کی اطاعت کرنا–جیسا کہ مغربی سیاسیات کی کتابوں میں بیان ہوا ہے–تو اس میں اور مثلاً رومیوں کی آزادی میں کیا فرق رہا؟ کیا یہ آزادی(libertas) وہ نہیں جسے جسٹینین اوّل کی "The Digest of Justinian" میں، کتاب اول کے باب سوم کی پہلی شق میں، یوں بیان کیا گیا ہے: "وہ فطری استطاعت جس کے ذریعے انسان وہ کر سکتا ہے جو وہ چاہے، جب

تک اسے کوئی جبری قوت یا قانون مانع نہ ہو"؛ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ رومی تہذیب آزادی کی تہذیب تھی؟ اور کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ یورپی عوام "انقلابِ آزادی" سے پہلے ہی آزاد تھے؟ اور کیا اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ بادشاہ اور قیصر جب لوگوں کو قانون کے تابع کرتے اور قانون شکن مفکروں سے لڑتے تھے، تو وہ دراصل آزادی کا دفاع کر رہے تھے؟ پس اگر جدید مغربی اصطلاح میں آزادی کا مطلب "قانون کی بالادستی" ہے، تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ دنیا کی تمام قومیں آزاد ہیں اور آزادی سے لطف اندوز ہو رہی ہیں۔ پھر آخر سرمایہ دارانہ دنیا ہی کو "آزاد دنیا" کیوں کہا جاتا ہے؟ اور ایسی چیز پر فخر کیوں جتایا جاتا ہے جو سب کے لیے یکساں ہو؟ بلکہ پھر تو سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ آخر مغرب کی روشن فکری کی تحریکیں اور انقلاب ابتدا میں برپا ہی کیوں کیے گئے تھے؟

اور جو شخص لفظ "آزادی" کو اس کے انسانی تاریخ میں استعمال کے ساتھ دیکھے، وہ پائے گا کہ اس کی جتنی بھی تعریفیں بیان کی جائیں، وہ انسانوں کے اعمال میں حقیقتاً پائی ہی نہیں جاتیں؛ کیونکہ یہ ممکن ہی نہیں کہ کوئی فرد کسی معاشرے میں رہتا ہو اور اس کے رویّے (سلوک) پر کسی نہ کسی قسم کی پابندیاں نہ لگائی گئی ہوں—چاہے وہ قانون کہلائیں یا پھر نظام، احکام، رسومات یا ذمہ داریاں وغیرہ۔ یعنی کوئی فرد کسی جماعت میں اس حالت میں نہیں رہ سکتا کہ وہ تعلقات کو منظم کرنے والی ہر قید سے آزاد ہو، الّا یہ کہ وہ تنہائی اختیار کرے اور بالکل اکیلا زندگی گزارے۔ اور اس بنیاد پر، اس مفہوم کے مطابق آزادی کبھی حقیقت میں پائی ہی نہیں گئی، سوائے ایک ذہنی اور خیالی تصور کے جسے "فطری حالت" کہا گیا۔ جبکہ انسان کی حقیقی حالت، قدیم ہو یا جدید، مشرق میں ہو یا مغرب میں، ہمیشہ قانون کی پابندی کی حالت ہی رہی ہے—یعنی عدمِ آزادی کی حالت۔ چنانچہ مغربی آزادی کا کوئی حقیقی وجود (مصداق) نہیں، اور اس کے معنوی صدق تک رسائی صرف اسی وقت ممکن ہے جب اسے 'مغربی فکر' کے ساتھ جوڑ کر دیکھا

جائے۔ یہی وہ چیز ہے جسے وہ آزادی کا نام دیتے ہیں — یعنی مغربی آزادی اپنی ذات میں متعین نہیں بلکہ اپنے خاص مضمون سے متعین ہے، اور یہ خاص مضمون مغرب کے افکار و مفاہیم ہیں یا مغرب کا مبدأ اور اس کی تہذیب۔ چنانچہ مغرب کے نزدیک آزاد انسان وہی ہے جو سیکولرازم کو اپنائے اور اسی مغربی طرزِ زندگی کے مطابق زندگی گزارے جسے سرمایہ، ابلاغ اور جنسیت کے طاقتور افراد نے متعین کیا ہے۔ اور آزادی کا یہ وہمی تصور خود مغربی انسان کے نزدیک بھی واضح ہے، جو سینکڑوں بلکہ ہزاروں قوانین کا پابند ہے، اور ان میں سب سے سخت اور بوجھل اس پر ٹیکس کے قوانین ہیں۔ لیکن جنسی بے حیائی کے دروازے پُورے طور پر کھول دینے کے پُر فریب کھیل کے ذریعے مغرب کے اس تضاد پر پردہ ڈال دیا گیا اور لوگوں کو اس بات سے غافل کر دیا گیا کہ وہ سوچیں اور کسی متبادل کی تلاش کریں۔

اور چونکہ انسان کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک معاشرتی مخلوق ہے جو جماعت میں زندگی گزارتا ہے، اور اس کے لیے عقلاً اور عملاً اس بات سے آزاد ہونا ناممکن ہے کہ وہ کسی نظام یا قوانین کی پابندی سے نکل کر دوسروں کے ساتھ زندگی بسر کرے، اس لیے اسلام نے انسان کو ایسے مفہوم سے ہٹا دیا جو کبھی حقیقت کا روپ نہیں دھار سکتا، اور ایک ایسے مفہوم کی طرف متوجہ کیا جو ممکن اور قابلِ عمل ہے، اور وہ ہے صرف اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی بندگی۔ لہٰذا تحقیق کا میدان اس بات سے متعلق نہیں ہے کہ آیا بغیر پابندیوں کے زندگی گزارنا ممکن ہے یا نہیں — کیونکہ یہ ممکن ہی نہیں — بلکہ اصل سوال یہ ہے کہ یہ پابندیاں کون وضع کرے۔ اور اسی لیے اسلام انسان کو انسان کی غلامی اور دوسرے انسان کی حاکمیت اعلیٰ (سیادت) کے تابع ہونے سے آزاد کرتا ہے، اور اسے انسانوں کے خالق کی بندگی کے بلند و برتر مقام پر لے جاتا ہے۔ پس خالق کی بندگی، نہ کہ مخلوق کی، یعنی انسان کا اپنے خالق کے سامنے جھکنا، اس کے نظام کی پابندی کرنا اور اس کی اطاعت بجالانا، دراصل سب سے بلند مرتبہ اور سب سے اعلیٰ درجہ ہے، کیونکہ یہی اس کی تخلیق کی حکمت کو پورا کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ

إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ "اور میں نے جن اور آدمی اسی لئے بنائے کہ میری بندگی کریں" (الذّٰرِیٰت: 56)۔

خلاصہ کلام اور نجات کا پیغام

بہت سے مغربی مفکرین اس بات پر گفتگو کرتے ہیں کہ مغربی انسان پر الحاد اور روحانی خلا کی آندھی چل رہی ہے، اور یہ کہ انسان اپنی انسانیت کھو بیٹھا ہے اور صنعتی و صارفیت زدہ(consumerist) معاشرے میں ایک مشینی پرزے میں بدل چکا ہے۔ وہ افسردگی(ڈیپریشن)، بدحالی، تنہائی، بیگانگی اور اجنبیت کی کیفیات کا ذکر کرتے ہیں جن میں مغربی معاشروں کا فرد مبتلا ہے اور جن سے نکلنے کا اس کے پاس واحد راستہ خودکشی رہ گیا ہے۔ وہ عبثیت(absurdism)، عدمیت(nihilism)، انقطاع (anarchism)، لاانتمائی (electicism)، نسل پرستی (racism)، موقع پرستی (oppertunism)، ایک نئی قسم کی غلامی، انسانیت کو تباہ کرنے والی جنگوں، اقدار کی بربادی، خونریز استعماریت کا رجحان اور وحشیانہ طبعیت جیسے مظاہر کا بھی ذکر کرتے ہیں—اور دنیا بھر میں پھیلی ہوئی دیگر مصیبتوں کا بھی۔ پھر وہ ان سب کو ایک ایسے جملے میں سمیٹ دیتے ہیں جو آج مغربی دانشوروں میں عام ہو چکا ہے: "انسانیت کا بحران"۔

اور جس انسانیت کے بحران کا وہ ذکر کرتے ہیں، اس کا سب سے سادہ مفہوم یہ ہے کہ زمان و مکان میں جمود کی حالت، جس کے ساتھ یہ احساس بھی شامل ہو کہ کسی علاج یا حل تک پہنچنا ممکن نہیں ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی عقلیہ اور نفسیہ میں پیدا ہونے والا انتشار اُس کی سوچ (افکار)، میلانات (میول) اور رویّوں (سلوک) میں اضطراب پیدا کرتا ہے، اور اس پر ناکامی کا ایک ایسا احساس غالب آجاتا ہے جو مزید بے بسی، گمراہی، الجھن اور عبثیت (absurdism) کو جنم دیتا ہے۔ اور اس بحران کا علاج اس کے ظاہری پہلوؤں اور نتائج کھوجنے سے نہیں، بلکہ اس کے اصل سبب پر نظر ڈالنے سے ہے جس نے اسے پیدا کیا، پھر اس کے بعد صرف ضد چھوڑ دینا اور حق کو ماننے کی ہمت کرنا باقی رہ جاتا ہے۔ اور جس

انسانی بحران کا وہ ذکر کرتے ہیں اس کا اصل سبب یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ تہذیب اور اس کی دنیا پر مسلط ثقافت ناکام ہو چکی ہے۔ اس کی ثقافت، جو اپنے عقلي و وضعي (rationalist and positivist) علمی منہج پر قائم ہے، انسان اور اس کی فطرت کو سمجھنے میں ناکام رہی؛ اس نے انسان کو محض ایک مادی وجود سمجھا، جس کا محرّک اور مقصد بھی مادہ ہی ہے۔ اور وہ معاشرے اور اس کے اجزائے ترکیبی کو سمجھنے میں بھی ناکام رہی، کیونکہ اس نے انفرادیت پر حد سے زیادہ زور دیا اور اس سوچ کو پختہ کیا کہ "انسان اپنے بھائی انسان کے لیے بھیڑیا ہے"۔ اور جہاں تک اس کی تہذیبی ناکامی کا تعلق ہے تو یہ اِس کے اس عقیدے میں واضح ہے جو زندگی کے اپنے سے قبل اور بعد کے ساتھ تعلق کو جھٹلاتا ہے، اور انسان کو معبود بنا کر پیش کرتا ہے گویا وہ کائنات کا مالک اور قانون ساز ہے۔ یہ ناکامی اس کے اُس آزادانہ معاشرتی نظام سے بھی عیاں ہے جو انسان کو اطمینان اور سعادت فراہم کرنے سے قاصر رہا، اور اس کی اُن قدروں سے بھی جو صرف منفعت پرستی اور مادہ پرستی تک محدود ہیں، جنہوں نے انسانی رویے کو محض حیوانی اور جبلّی مقاصد میں محصور کر دیا، اور اسے انسانیت، اخلاق اور روحانیت سے کاٹ دیا۔

اور کسی قوم کی تہذیبی بلندی کا پیمانہ صرف اس کی مادی ترقی، سائنسی پیش رفت اور تکنیکی ارتقاء نہیں ہوتا، بلکہ اصل پیمانہ وہ بلند اخلاق، اعلیٰ اقدار، اور وہ مقاصد (غایت) ہیں جو انسان کو حیوانیت کی پستی سے بلند کرتے ہیں، اور وہ نظام ہیں جو اس کی فطرت کے مطابق ہوں اور جن میں مادہ اور روح کو ایک دقیق توازن کے ساتھ اس طرح ملایا گیا ہو کہ دنیا اور آخرت دونوں کی بھلائی حاصل ہو۔ ماضی میں کتنی ہی قومیں ایسی گزری ہیں جو مغرب سے بھی قوت، غلبہ اور مادی تہذیب میں سبقت رکھتی تھیں، لیکن جب وہ اپنے رب کے حکم سے ہٹ گئیں، زمین میں تکبر کرنے لگیں، سرکشی اور ظلم میں ڈوب گئیں، فاسد ہو گئیں اور فساد پھیلانے لگیں، تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے انہیں نیست و نابود کر دیا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ

کا ارشاد ہے: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُم مِّنَ اللَّهِ مِن وَاقٍ﴾ "تو کیا انہوں نے زمین میں سفر نہ کیا تو دیکھتے کہ ان سے پہلے لوگوں کا کیسا انجام ہوا؟ وہ پہلے لوگ قوت اور زمین میں چھوڑی ہوئی نشانیوں کے اعتبار سے ان سے بڑھ کر تھے تو اللہ نے انہیں ان کے گناہوں کے سبب پکڑ لیا اور ان کیلئے اللہ سے کوئی بچانے والا نہ تھا" (الغافر: 21)۔

اور مغربی انسان کی نجات، بلکہ پوری دنیا کی نجات، اسی میں ہے کہ وہ عقیدۂ سیکولرازم کو ترک کرے اور ایسا عقیدہ اختیار کرے جو انسان کے عقدۂ کُبریٰ کو اس طرح حل کرے کہ عقل کو قائل کرے، فطرت سے ہم آہنگ ہو، جس کے نتیجے میں دل اطمینان وسکون (طمانینت وسکینت) سے بھر جائے۔ اور برحق عقیدہ وہ ہے جو انسان کو کائنات، انسان اور زندگی کے بارے میں ایک صحیح فکرِ کُلی (فكرة كلية) فراہم کرے، اور ان تینوں کو زندگی سے پہلے اور زندگی کے بعد کے مراحل کے ساتھ درست ربط دے؛ کیونکہ اسی کُلی فکر (الفكرة الكلية) کی بنیاد پر انسان اپنے وجود کا مطلب اور اپنے ہونے کا مقصد (غایت) طے کرتا ہے، اور اسی بنیاد پر وہ دنیاوی زندگی کے بارے میں اپنے مفاہیم کا تعین کرتا ہے، اور پھر اپنے طرزِ عمل (سلوک) کو انہی مفاہیم کے مطابق ڈھالتا ہے۔

اور انسان کے اندر ایک کُلی فکر (فكرة كلية) پیدا کرنے کا راستہ روشن فکر (فکرِ مُستنیر) ہے، نہ کہ اعتدال پسندی کے نام پر کسی مبہم راہ کو اختیار کرنا، اور نہ ہی انسان کے ان فیصلہ کن سوالات سے راہِ فرار اختیار کرنا: میں کہاں سے آیا ہوں؟ میں کیوں آیا ہوں؟ اور میرا انجام کہاں ہو گا؟ اور ہر وہ شخص جس کے پاس عقل ہے، محض ان اشیاء کے وجود سے کہ جن کو وہ اپنے حواس سے محسوس کرتا ہے، اس

بات کا ادراک کرلیتا ہے کہ ان کا کوئی خالق ہے جس نے انہیں پیدا کیا ہے۔ اشیاء کے بارے میں اصل یہ ہے کہ وہ یا تو اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن الوجود ہوں، یا اپنی ذات کے اعتبار سے محال الوجود ہوں، یا اپنی ذات کے اعتبار سے واجب الوجود ہوں۔ پس اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن الوجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عقل کی رُو سے کسی شے کا وجود یا عدم، دونوں ممکن ہوں۔ اور امکانِ وجود کا یہ حکم، وجود کے واجب ہونے اور وجود کے محال ہونے کے حکم کے بالمقابل ہے۔ مثال کے طور پر جب انسان اپنی حِس کے ذریعے کسی میز کا ادراک کرتا ہے تو وہ میز کے وجود سے متعلق ایک بدیہی عقلی حکم قائم کرتا ہے۔ پس میز اپنی ذات کے اعتبار سے "ممکن الوجود" ہے کیونکہ اس کا وجود اس کے بنانے والے پر موقوف ہے۔ لیکن میز کے بنانے والے کا حکم، میز کے اعتبار سے، "واجب الوجود" ہے کیونکہ میز کے وجود کے لیے اس کا ہونا واجب ہے اور یہ میز کے وجود کا سبب ہے۔ اسی طرح کائنات، انسان اور زندگی سب اپنی ذات کے اعتبار سے "ممکن الوجود" ہیں، اور ان کا وجود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ان کے پیدا کرنے والے کا وجود "واجب الوجود" ہے۔ اور یہ واجب الوجود خالق ہے، یعنی اللہ سبحانہ وتعالیٰ۔ مخلوق (انسان) کا اپنے خالق کے وجود پر ایمان اس بات کو لازم قرار دیتا ہے کہ وہ اپنے اور اپنے خالق کے درمیان تعلق کی حقیقت تلاش کرے۔ اور چونکہ انسان اس تعلق کی نوعیت خود متعین کرنے سے قاصر (عاجز) ہے، اس لیے عقل کا تقاضا یہ ہے کہ انسان اس کے تعین سے رُکا رہے اور اس کا معاملہ خود خالق کے حوالے کر دے۔ اور خالق سبحانہ وتعالیٰ نے مخلوق کے ساتھ اپنے تعلق کو قائم کرنے کا طریقہ خود متعین فرما دیا، چنانچہ اُس نے بنی نوع انسان کی طرف رسول بھیجے، جن میں سے موسیٰؑ کو اُن کی قوم کی طرف، عیسیٰؑ کو اُن کی قوم کی طرف، اور محمد ﷺ کو تمام انسانوں کی طرف بھیجا۔

اور رسول کی رسالت اور نبوت کی صداقت کے یقین کے لیے عقل یہ تقاضا کرتی ہے کہ رسول اپنی رسالت پر برہان (قطعی دلیل) قائم کریں، اور اس مقصد کے لیے وہ ایسے معجزات دکھائیں جن کا لانا اور دوہرانا کسی بشر کے بس میں نہ ہو۔ چنانچہ موسیٰؑ، عیسیٰؑ اور دیگر انبیاءؑ سے مختلف معجزات ظاہر ہوئے، مگر یہ سب منقول معجزات ہیں جن کی خبر ہم تک پہنچی اور آج ان کا کوئی مشاہداتی وجود باقی نہیں۔ واحد معجزہ جس کا انسانی حواس آج بھی مشاہدہ کرسکتے ہیں اور جس کا چیلنج تاحال قائم ہے، وہ وہ معجزہ ہے جو محمد ﷺ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے لائے، یعنی قرآن۔

اور معجزے کی تحقیق دو طریقوں سے ہوتی ہے: یا تو براہِ راست ادراک کے ذریعے یا پھر استدلال سے۔ مثلاً جب حضرت موسیٰؑ کی لاٹھی سانپ بن کر حرکت کرنے لگی تو جادوگروں نے براہِ راست یہ بات جان لی کہ یہ کوئی جادو نہیں بلکہ معجزہ ہے، چنانچہ انہوں نے اپنی آنکھوں سے معجزہ دیکھ کر موسیٰؑ کی صداقت کا یقین کیا۔ لیکن جو لوگ جادوگر نہ تھے، انہوں نے جادوگروں کے اس بات پر عاجز آنے اور ان کی طرف سے موسیٰؑ کے معجزے کو مان لینے کے ذریعے یقین کیا، یہ استدلال کا راستہ تھا جس کے ذریعے وہ ایمان تک پہنچے۔ اسی طرح قرآن کے معاملے میں بھی یا تو انسان براہِ راست اس حقیقت کو پہچان لیتا ہے کہ یہ ایک معجزہ ہے جس کی مثل لانا ممکن نہیں، یا پھر وہ اس بات سے استدلال کرتا ہے کہ تمام عرب، خواہ مومن ہوں یا کافر، اس کی مثل لانے سے عاجز رہے حالانکہ قرآن نے انہیں اس کا چیلنج دیا۔ پھر یہ بات طے ہے کہ قرآن یا تو عرب کا کلام ہے، یا محمد ﷺ کا کلام ہے، یا اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ یہ بات باطل ہو چکی ہے کہ یہ عرب کا کلام ہو، کیونکہ نہ انہوں نے اس کو اپنا کلام کہا اور نہ وہ اس کی مثل لا سکے، باوجود اس کے کہ ان کو چیلنج کیا گیا۔ اور یہ بھی باطل ہو چکا کہ یہ محمد ﷺ کا کلام ہو، کیونکہ آپ ﷺ عربی تھے اور عرب پر جو بات لاگو ہوتی ہے وہ آپ ﷺ پر بھی صادق آتی ہے۔ اس کے علاوہ آپ ﷺ نے بہت

ساکلام کہاہے، جن میں سے متواتر احادیث بھی ہیں، جو (اپنے اسلوب میں) قرآن سے مختلف ہیں۔ اگر قرآن آپ ﷺ کا اپنا کلام ہوتا تو آپ ﷺ اپنے ہر کلام میں اعجاز کا دعویٰ کرتے، نہ کہ صرف ایک حصے میں، کیونکہ اس بات کا کوئی مطلب نہیں کہ کوئی جُزو میں اعجاز (معجزہ) کا دعویٰ کرے جبکہ وہ کُل پر قادر ہو۔ پس جب یہ ثابت ہو گیا کہ قرآن نہ تو عرب کا کلام ہے اور نہ محمد ﷺ کا، تو یقیناً یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، اور جو اسے لے کر آیا ہے یہ اس کے حق میں معجزہ (رسالت کا ثبوت) ہے۔

چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ پر ایمان اور محمد ﷺ کی رسالت پر ایمان، یعنی اسلامی عقیدہ کا ماننا، عقل پر مبنی ہے اور اسی پر قائم ہے، اسی لیے اسلامی عقیدہ ایک عقلی عقیدہ ہے جو عقل کو قائل کرتا ہے۔ یہ عقیدہ انسان کی فطرت کے بھی عین مطابق ہے، کیونکہ یہ انسان کے اندر پائی جانے والی جبلتِ تدین کو تسلیم کرتا ہے، اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ انسان کو خالقِ مدبر کی ضرورت ہے، اور دین یعنی وہ نظام جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے، اسے انسان کے اعمال کا منتظم اور مدبر قرار دیتا ہے، جو اس کے امور کی دیکھ بھال کرتا ہے اور اس کے مسائل کو حل کرتا ہے۔ لہٰذا اسلامی عقیدہ ایک فکری بنیاد (قاعدہ فکریۃ) اور فکری قیادت (قیادۃ فکریۃ) ہے جو عقل کو مطمئن کرتی ہے اور فطرت کے موافق ہے، کہ جس کے نتیجے میں انسان کے دل میں اطمینان اور سکون پیدا ہوتا ہے، اور یہی انسان کی نجات کا ذریعہ ہے۔

اسلامی عقیدہ ایک روحانی اور سیاسی عقیدہ ہے، کیونکہ اس سے نکلنے والے احکام اور اس پر قائم ہونے والے افکار دنیا اور آخرت کے تمام امور کی دیکھ بھال کرتے ہیں۔ اس سے ماخوذ نظام دراصل شرعی احکام کا مجموعہ ہے جو انسان کے اپنے خالق سے تعلق، اپنے نفس سے تعلق، اور دیگر انسانوں سے تعلق کو منظم کرتا ہے۔ یہ ایک ہمہ گیر اور مکمل نظام ہے جو صرف اللہ تعالیٰ کی بندگی کی بنیاد پر قائم ہے، اور اس میں مرد و عورت، امیر و غریب، بڑے و چھوٹے، اور کالے و گورے سب برابر ہیں۔ امام احمدؒ نے اپنی مسند

میں ابو نضرہؒ سے روایت کی ہے، وہ بیان کرتے ہیں کہ مجھ سے اُس شخص نے حدیث بیان کی جس نے ایامِ تشریق کے وسط میں رسول اللہ ﷺ کا خطبہ سنا، آپ ﷺ نے فرمایا: **«يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى أَبَلَّغْتُ؟»** "اے لوگو! سنو تمہارا رب ایک ہے اور تمہارا باپ (آدم علیہ السلام) ایک ہی ہے۔ خبردار کسی عربی کو کسی عجمی پر کوئی فضیلت نہیں اور نہ ہی کسی عجمی کو کسی عربی پر کوئی برتری ہے۔ اور کسی کالے کو کسی سرخ پر اور کسی سرخ کو کسی کالے پر کوئی فوقیت نہیں، ماسوائے تقویٰ کے۔ کیا میں نے پہنچا نہیں دیا"۔

اور اس نظام میں مادہ اور روح کا امتزاج نظر آتا ہے، جو کہ سرمایہ دارانہ نظام کے برعکس ہے جو مادہ کو روح سے الگ کر دیتا ہے۔ انسان اور اس کے اعمال مادّہ ہیں، کیونکہ وہ اپنی عضویاتی حاجات اور جبلّی خواہشوں کی حیاتی توانائی (طاقته الحيويّة) کی تحریک کے نتیجے میں زندگی میں متحرک ہوتا ہے، جو اپنی تسکین کا تقاضا کرتی ہیں۔ وہ یہ سب اس ایمان کی بنیاد پر کرتا ہے کہ وہ ایک خالق کی مخلوق ہے، اور یہ کہ زندگی اپنے ماقبل اور مابعد سے جڑی ہوئی ہے، اس لیے وہ اللہ عزوجل کے شریعت کے مطابق چلتا ہے اور اپنے اعمال (سلوک) میں اس کے اوامر ونواہی کا پابند رہتا ہے۔ یوں وہ اپنی زندگی کے سفر میں اللہ سے اپنے تعلق کا ادراک کرتے ہوئے مادہ کو روح کے ساتھ اس مقصد کے لیے ملا دیتا ہے کہ اپنے ربّ سبحانہ وتعالیٰ کی رضا حاصل کرے، جس سے دائمی اطمینان یعنی سعادت حاصل ہوتی ہے۔

اور اسلام میں انسان کے اعمال عبث اور بے مقصد نہیں ہوتے بلکہ باقاعدہ ایک مقصد رکھتے ہیں۔ انسان اللہ کے حکم اور اس کی ممانعت کے مطابق چلتا ہے، یعنی اپنے اعمال میں شرعی حکم کا پابند رہتا ہے، تاکہ ایک متعین مقصد حاصل کرے اور ایک واضح ہدف تک پہنچے۔ اس طرح اس کے اعمال ایسے احکام کے

تحت انجام پاتے ہیں جو ایک مقصود نتیجہ پیدا کرتے ہیں، اور مسلمان اپنے ہر عمل میں اس نتیجے اور مقصد کو مد نظر رکھتا ہے، یعنی فرد اور جماعت دونوں کے لیے کسی خاص قدر (قیمت) کو پورا کرنا۔ شرعی احکام کا مطالعہ کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہ قدریں (values) جو شریعت نے متعین کی ہیں اور جن کو زندگی کے مسائل کے حل کے ذریعے ایک خاص انداز میں مقرر اور مرتب کیا ہے، وہ چار ہیں: مادی، روحانی، اخلاقی اور انسانی قیمت۔ جب ایک مسلمان ان قدروں کو شرعی احکام کے مطابق، اسی انداز اور حد بندی کے مطابق پورا کرتا ہے جیسا کہ شریعت نے مقرر کیا ہے، تو معاشرے میں یہ تمام اقدار اس حد تک قائم ہو جاتی ہیں جو ایک اسلامی معاشرے کے لیے ضروری ہیں، اور اس سے پوری جماعت کے لیے خوشحالی اور اطمینان میسر آتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**﴾ "جو ایمان لائے اور ان کے دل اللہ کی یاد سے چین پاتے ہیں، سن لو! اللہ کی یاد ہی سے دل چین پاتے ہیں" (الرعد: 28)۔

اور ہم آخر میں پوری انسانیت کو، اور اس میں شامل مغربی اقوام کو بھی، یہ دعوت دیتے ہیں کہ وہ اپنے موجودہ حال پر دوبارہ غور کریں، سرمایہ دارانہ فکر اور مغربی تہذیب سے کنارہ کش ہو جائیں، اور اس کی بجائے اسلام کو اختیار کر کے اسے اپنا لیں، کیونکہ صرف اسلام ہی انسانیت کو اس بدبختی سے نجات دلانے کی ضمانت دیتا ہے جس میں انسانیت اس وقت مبتلا ہے، اور اسے ظلم و تاریکی کے گہرے اندھیروں سے نکال کر عدل و حق کے نور تک پہنچا سکتا ہے۔

یہ کام بروز 11 صفر الخیر 1443ھ، بمطابق 18 ستمبر 2021ء کو مکمل ہوا۔