قو... کمیٹی برائے صد سالہ تقریباتِ
...ئِ قائدِ اعظم محمد علی جناح

...ریۂ پاکستان

شریف المجاہد

U
370.11095491
Sh 23 N

Nazaraiy- Pakistan

by

Sharif-ul-Mujahid

1976

Pakistan Ministry of Education

نظریۂ پاکستان

پروفیسر شریف المجاہد

مترجم: متین الرحمن مرتضیٰ

قومی کمیٹی برائے صد سالہ تقریباتِ
پیدائشِ قائدِ اعظم محمد علی جناح

وزارتِ تعلیم، حکومتِ پاکستان - اسلام آباد

حرف آغاز

اپنی جگہ یہ بات خواہ کیسی ہی بودی کیوں نہ معلوم ہوتی ہو مگر سچ یہ ہے کہ ظہور پاکستان کا پس منظر جتنا کریدئیے اتنی ہی یہ حقیقت واضح نظر آتی ہے کہ جنوبی ایشیا کے مسلمان بہر حال ایک نظرئیے کے پابند تھے۔ اس حقیقت کے عرفان ہی سے اس امر کی وضاحت بھی ہوتی ہے کہ پاکستان میں ۱۹۴۷ کے بعد سے برسر اقتدار آنے والی ہر حکومت کے لئے اس نظرئیے پر اپنے ایمان کا اظہار اور اس پر کاربند رہنے کے عہد کا اعادہ کیوں ہمیشہ بہت ضروری رہا ہے۔ اس اعتقاد و ایمان کا بہت واضح اظہار ان تین دساتیر میں بھی مسلسل ہوا ہے جو گذشتہ تین عشروں میں پاکستان میں نافذ ہوئے ہیں۔

مگر یہ بھی سچ ہے کہ اس نظرئیے پر اپنے بلند آہنگ اعتقاد و ایمان اور اس پر کاربند رہنے کے عہد و پیمان کے باوجود ہماری جانب سے اس نظرئیے کو دانشورانہ سطح پر منظم طریقے سے زیر بحث لانے اور اس کی تعریف متعین کرنے کی کوشش بہر حال بہت ہی کم ہوئی ہے۔ زیر نظر مضمون اسی ضرورت کے احساس کے تحت لکھا گیا ہے تاکہ اس تقاضے کی کسی حد تک تکمیل کی جا سکے۔ اس مضمون میں منجملہ دوسری باتوں کے کسی بھی قوم کے لئے نظرئیے کی اشد ضرورت کو زیر بحث لایا

جملہ حقوق محفوظ

U
370.11095491
Sh23N

اشاعت اول ۱۹۷۶ء

قیمت ۸ روپے

Library IIAS, Shimla
G50

G-50
25/11/88

طبع معارف پرنٹرز، کراچی - ۴

نیشنل بک فاؤنڈیشن
کراچی - اسلام آباد - لاہور - پشاور - کوئٹہ - سکھر - ملتان

نظریہء قومی کیوں اور کس لئے ؟

بے مقصد زندگی کو کسی شائبہء تصور کے ساتھ بھی بار آور نہیں سمجھا جا سکتا ۔ یہ بات قوموں کے لئے جتنی سچ ہے افراد کے لئے اس سے کچھ کم نہیں ہے ۔ ارکان قوم کے تصورات ھی سے قوم کا جواز وجود متعین و متعارف ھوتا ہے ۔ تصورات ھی کسی قوم کو مقصد کا شعور اور جلا بخشتے ھیں ۔ اور عزیمت و ذھانت کے ساتھ ان منزلوں کی جانب گرم سفر کرتے ھیں، جنھیں اس قوم نے اپنا نصب العین بنایا ھو ۔

آج بھی میکیاولی کے وسیع اثرات کی موجودگی کے باوجود ، معدودے چند لوگ ھونگے جو دستور سیاست کو انصاف اور راستی کے اعلیٰ ترین تصورات کی بنیادوں پر استوار کرنے کی شدید ضرورت کو نظر انداز کر سکیں گے ۔ گذشتہ دو جنگوں نے یہ بات اچھی طرح واضح کر دی ہے کہ کوئی سیاسی نظام دھمکی اور خطرے سے دو چار ھو کر کس طرح اپنے ملک یا پوری دنیا کے بارے میں ایسے تصورات سے محروم ھو جاتا ہے ۔ دستور سیاست کو با معنی ، ترقی پسند ، پیش بین اور فلاح پسند بنانا مقصود ھو ، تو اسے تمام مسلمات اخلاق سے منقطع نہیں رکھا جا سکتا ۔

گیا ہے اور مختلف ادوار میں نظریۂ پاکستان کی تشکیل و ارتقا کی تاریخ پیش کی گئی ہے ۔ اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس میں کسی قدر تفصیل کے ساتھ ـــ اور غالباً پہلی بار ـــ یہ بحث اٹھائی گئی ہے کہ آیا ۱۹۷۱ میں وطن عزیز کے دو لخت ہو جانے کے المئیے کے بعد اب یہ نظریہ ہم سے متعلق بھی رہا ہے یا نہیں ۔

زیر نظر کتابچہ اس مقالے کی ترمیم شدہ شکل کا ترجمہ ہے جو اصلاً "پاکستان جرنل آف پبلک ایڈمنسٹریشن" کراچی (جلد ۱۲ ، شمارہ اول ، جون ۱۹۷۳) میں "دی آئیڈیالوجی آف پاکستان" کے عنوان سے شائع ہوا تھا ۔

جناب متین الرحمن مرتضیٰ ، استاد ، شعبۂ صحافت ، جامعہ کراچی ، نے اسے انگریزی سے اردو میں منتقل کیا ہے اور نیشنل بک فاؤنڈیشن نے اس کی طباعت و اشاعت کا اہتمام کیا ہے ۔ میں ہر دو کا صمیم قلب سے سپاس گذار ہوں ۔

کراچی	شریف المجاہد

۱۴ مئی ۱۹۷۶

نظریہء قومی کیوں اور کس لئے؟

بے مقصد زندگی کو کسی شائبہء تصور کے ساتھ بھی بارآور نہیں سمجھا جا سکتا ۔ یہ بات قوموں کے لئے جتنی سچ ہے افراد کے لئے اس سے کچھ کم نہیں ہے ۔ ارکان قوم کے تصورات ھی سے قوم کا جواز وجود متعین و متعارف ھوتا ہے ۔ تصورات ھی کسی قوم کو مقصد کا شعور اور جلا بخشتے ھیں ۔ اور عزیمت و ذھانت کے ساتھ ان منزلوں کی جانب گرم سفر کرتے ھیں، جنھیں اس قوم نے اپنا نصب العین بنایا ھو ۔

آج بھی میکیاولی کے وسیع اثرات کی موجودگی کے باوجود، معدودے چند لوگ ھونگے جو دستور سیاست کو انصاف اور راستی کے اعلیٰ ترین تصورات کی بنیادوں پر استوار کرنے کی شدید ضرورت کو نظر انداز کر سکیں گے ۔ گذشتہ دو جنگوں نے یہ بات اچھی طرح واضح کر دی ہے کہ کوئی سیاسی نظام دھمکی اور خطرے سے دو چار ھو کر کس طرح اپنے ملک یا پوری دنیا کے بارے میں ایسے تصورات سے محروم ھو جاتا ہے ۔ دستور سیاست کو با معنی، ترقی پسند، پیش بین اور فلاح پسند بنانا مقصود ھو، تو اسے تمام مسلمات اخلاق سے منقطع نہیں رکھا جا سکتا ۔

گیا ہے اور مختلف ادوار میں نظریہٴ پاکستان کی تشکیل و ارتقا کی تاریخ پیش کی گئی ہے - اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس میں کسی قدر تفصیل کے ساتھ -- اور غالباً پہلی بار -- یہ بحث اٹھائی گئی ہے کہ آیا ۱۹۷۱ میں وطن عزیز کے دو لخت ہو جانے کے المئیے کے بعد اب یہ نظریہ ہم سے متعلق بھی رہا ہے یا نہیں -

زیر نظر کتابچہ اس مقالے کی ترمیم شدہ شکل کا ترجمہ ہے جو اصلاً ”پاکستان جرنل آف پبلک ایڈمنسٹریشن“ کراچی (جلد ۱۲ ، شمارہ اول ، جون ۱۹۷۳) میں ” دی آئیڈیالوجی آف پاکستان“ کے عنوان سے شائع ہوا تھا -

جناب متین الرحمن مرتضیٰ ، استاد ، شعبہٴ صحافت ، جامعہ کراچی ، نے اسے انگریزی سے اردو میں منتقل کیا ہے اور نیشنل بک فاؤنڈیشن نے اس کی طباعت و اشاعت کا اہتمام کیا ہے - میں ہر دو کا صمیم قلب سے سپاس گذار ہوں -

کراچی

شریف المجاہد

۱۴ مئی ۱۹۷۶

یہ بھی تو سچ ہے کہ وہ اخلاقی قدریں (یا اخلاقی زمرے) جو مغرب کے جمہوری تنظیمی نظام کار کو مفہوم و معنی بخشتی ہیں ، اس کی (مغرب والے کی) اپنی روحانی نہ سہی معاشرتی میراث کا جزو لاینفک ضرور سمجھی جاتی ہیں - مگر ایک طرف تو اس امر نے ، کہ صدیوں سے ان قدروں کی مسلسل پابندی نے اہل مغرب کے سماجی وقوف کو اپنے قالب میں ڈھال لیا ہے ، اور دوسری طرف اس حقیقت نے ، کہ ان قدروں کو روسی و یونانی اصطلاحات میں پیش کیا جاتا ہے ، انھیں بظاہر لادینیت کی سی خو بو دے دی ہے - مگر بہ ایں ہمہ آج بھی مغرب میں قوت و رواج رکھنے والی اخلاقی قدروں کے نسب کا سراغ قدیم نصرانی و یہودی روایات میں لگایا جا سکتا ہے-۲ اسی طرح ایک اور زاوئیے سے دیکھئے کہ متعدد مغربی ملکوں (مثلاً برطانیہ ، سوئٹزرلینڈ ، ڈنمارک ، ناروے ، سویڈن اور فن لینڈ) کے پرچم صلیب کے نمونے پر بنائے گئے ہیں - جو عیسائیت کے ہر دور کی تاریخ میں انتہائی مقدس ، ولولہ انگیز اور مقبول ترین مذہبی علامت بتائی گئی ہے -

---

۲- ملاحظہ کیجئے " مغرب کو (جمہوریت) دو ذریعوں سے ملتی ہے - یونانی روایت سے اور یہودی و نصرانی روایت سے - ہمارے لئے یہاں اس بحث کو آگے بڑھانا غیر متعلق ہوگا - ہم صرف اتنا کہنے پر اکتفا کریں گے کہ مغربی جمہوریت انتہائی با معنی مفہوم میں عیسائی ہے " ولفرڈ کینٹ ویل اسمتھ ، پاکستان ایز این اسلامک اسٹیٹ لاھور- ۱۹۵۱ ("۱۹۵۴") ، ص ۴۹ -

خواہ اس کے مظاہر خارجی یا ہئیت رسمی اور مصدر قوت و وجدان کچھ ہی کیوں نہ ہوں۔ سچ یہ ہے کہ دستور سیاست کو کچھ اخلاقی اصولوں کی مکمل متابعت کے ساتھ ہمیشہ برقرار رکھنا چاہئے، اور ضابطۂ اخلاق عامہ کے ذریعے درست کرتے رہنا چاہئے۔

ایسا اخلاق معاشرت یا اخلاق عامہ جو لازماً راستی، انصاف، رحمدلی اور برداشت کے سے اصولوں یا تصورات ہی پر مبنی ہو، مختلف قوموں کے لئے مختلف وسیلوں سے نمو پذیر ہو سکتا ہے۔ اس کا انحصار قوموں کے سیلان ثقافت اور ان کی اخلاقی و سماجی میراث پر ہوگا۔ کیونکہ مآل کار لوگوں کے گہرے اعتقادات اور مزاج ہی ان کی زندگیوں کی تشکیل کر تے ہیں۔

مثلاً جمہوریت پسند مغرب نے اپنا ضابطۂ اخلاق عامہ خود بنایا ہے، جو اس نے اپنی تاریخ اور فرد پسندی کے تجربے سے اخذ کیا ہے۔ مغرب کے دعوائے لادینیت پسندی کے برعکس مغربی ضابطۂ اخلاق، عیسائی اخلاقی روایات اور ضابطۂ اخلاق سے بہت زیادہ متاثر ہے۔ کیتھ کلارڈ کے بقول: "مغربی سیاسی مبصر عموماً بے خبر ہوتا ہے کہ اس کی اپنی فکر کا کتنا بڑا حصہ دو ہزار سالہ عیسائی تجربے کا پس منظر سمیٹے ہوئے ہے"۔[۱] سچ ہے کہ آج کے مغرب کا آدمی بڑے استقلال کے ساتھ سیاست میں مذہب کی مداخلت کی تردید یا مزاحمت کر سکتا ہے، مگر

۱۔ کیتھ کلارڈ، پاکستان: اے پولیٹکل اسٹڈی (لندن، ۱۹۵۷)، ص ۱۹۴۔ ص ۲۳۱ بھی ملاحظہ کیجئے۔

ان خوابوں کو سچ کر دکھانے کی قوت اور اثنائے عمل اپنے ذاتی ارمانوں کو قومی نصب العین اور فلاح عام کے مجموعی تقاضوں کی حدود میں منضبط رکھنے کی تربیت دی ہے۔ اسلام کے اثر کے تحت اور زمان و مکان کے اپنے تاریخی تجربے کی بنیاد پر پاک و ہند کے مسلمانوں نے وفاداریوں، جذبوں اور نظم و ضبط کی ایک روایت بنائی تھی۔ چنانچہ قومی ترقی کے دائرے میں وہ جو کچھ کر سکے یا پاسکے یا انسانی بہبود کے فروغ کی خاطر وہ جو خدمت بھی انجام دے سکے وہ اسی روایت کا حاصل ہے۔ ان کے نزدیک ''ایسے کسی ضابطۂ اخلاق کا وجود نہیں ہے جس کی تصدیق بالآخر اسلام سے نہ ہوتی ہو''۔۴ ان کے اخلاقی زمرے یقیناً بنیادی اور کلی طور پر اسلام کی تعلیمات سے اخذ کردہ ہیں۔ چنانچہ پاکستان کے لئے ایسا پائیدار دستور سیاست جو اس کی سرگرمیوں میں داخلی اور خارجی طور پر انصاف اور ضابطۂ اخلاق کے اطلاق کی ضمانت دے سکتا ہو صرف وہی ہو سکتا ہے جس کی عمارت متوارث نظریۂ اسلامی کی بنیاد پر اٹھائی گئی ہو۔۵

۴۔ اشتیاق حسین قریشی، پاکستان: این اسلامک ڈیموکریسی (لاہور، تاریخ درج نہیں، (۱۹۵۱))، ص ۵

۵۔ یہ نقطۂ نظر منجملہ دوسرے حضرات کے، پاکستان کے چیف جسٹس جناب اے۔ آر۔ کارنیلیس کا بھی ہے۔ ۷ اپریل ۱۹۶۳ کو کل پاکستان تاریخ کانفرنس منعقدہ لاہور کے افتتاحی خطاب میں انھوں نے اس امر پر اصرار

جو حال مغرب کا رہا ہے ، سو مشرق کا ہے - بلکہ کچھ زیادہ ہی - کیونکہ ابتدائے تاریخ سے ایشیائی زندگی عموماً روحانی خطوط پر استوار ہوئی ہے مثلاً برما نے اپنی قومیت کے نئے روپ کے آغاز ہی میں (اپنے تاریخی تجربے کی بنیاد پر) یہ نتیجہ اخذ کر لیا کہ برمی قوم کو جمہوری تعلیم دھرم کی تربیت یعنی بدھ مت کے آفاقی اصول کے مطابق دی جانی چاہئے -

برمی نظریہ جمہوریت جسٹس تھاڈو مہاترے ستھاپو چان ھتون کے بقول "بدھ مت کے تصور سے ناقابل تفریق حد تک گندھا ہوا ہے ، اور اس کے تصورات بڑی پرکاری کے ساتھ بدھ ثقافت سے پیوست و ہم آمیز ہیں - بدھ مت اور جمہوریت کے تصورات شانہ بہ شانہ رواں دواں ہیں اور یہ دونوں تصورات ایسی فطری آمیزش کے ساتھ کہ جو من حیث القوم ہماری (برمی) روح اور زندگی کی بنیاد ہے ایک دوسرے کی تکمیل و تائید کرتے ہیں - "۳

چنانچہ پاکستان کے معاملے میں، جو غالب اکثریت کے ساتھ مسلمان ملک ہے، یہ امر موجب حیرت نہ ہونا چاہئے کہ اس کی قومی زندگی اور تصورات نظریہ اسلام سے تشکیل پاتے ہیں - پاکستانی کچھ ابدی ، روحانی اور اخلاقی قدروں پر ایمان رکھتے ہیں جو اسلام کے سرچشمے سے ظہور پذیر ہوئی ہیں - صدیوں کے عرصے میں اسلام نے ان لوگوں کو خواب دیکھنے کا جذبہ ، پھر

۳- کلچرل فریڈم ان ایشیا ، رنگون کانفرنس کی رپورٹ ، ۱۹۵۵ (ٹوکیو ، ۱۹۵۶) ، ص ۸

لئے انتہائی سازگار ہوں، اسے وہ معاشرہ تعمیر کرنے میں مدد کرنی چاہئے جسے یونانی ''اچھا معاشرہ'' کہتے ہیں ۔ استثنا صرف اتنا ہے کہ یہاں اس معاشرے کو اسلام کی تجویز کردہ ان اخلاقی قدروں پر اٹھانا ہوگا جن پر پاکستانی بڑی گرم جوشی سے ایمان رکھتے ہیں ۔ چنانچہ اس طرح ریاست کو اپنے شہریوں کو اسلامی طرز زندگی کے اپنانے میں مدد دینی چاہئے ۔۷

یہی مختصراً نظریۂ اسلامی کی اصطلاح کا مفہوم اور اس کی اہمیت ہے اور پاکستان اسی نظرئیے کا پابند رہنے کا اقرار بھی کرتا ہے ۔ تاہم یہ نظریہ یا طرز زندگی ایسا نہیں ہے کہ جسے نئی ریاست کو وجود میں لانے کے بعد وضع یا اخذ کیا گیا ہو یا جسے اوپر سے مسلط کردیا گیا ہو ۔ نہ یہ کوئی ایسا منشور تھا کہ جسے پاکستانیوں نے محض صبح آزادی کو اختیار کیا تھا، بلکہ یہ نظریہ اتنا ہی قدیم ہے جتنا بجائے خود اسلام ۔ مزید یہ کہ برصغیر پاک و ہند کے مسلمان ایک نئی قوم کے طور پر اسی لئے ابھر کر سامنے آئے کہ وہ اس نظرئیے پر اعتقاد رکھتے تھے ۔ ۸ وہ ایک نئی ریاست کو بھی اسی لئے وجود میں لائے کہ وہ ان قدروں کے اقبال و اقتدار کے متمنی تھے جو اسی نظرئیے سے نمو پذیر

۷۔ ۷ مارچ ۱۹۴۹ کو قرارداد مقاصد پیش کرنے کے موقع پر دستور ساز اسمبلی میں لیاقت علی خاں کی تقریر ملاحظہ فرمائیے ۔

۸۔ لیاقت علی خاں، پاکستان : دی ہارٹ آف ایشیا (کیمبرج، ۱۹۵۱)، ص ص ۵۸، ۳۶ ۔

(پاکستانی) صورت حال کی منطق سے قطعِ نظر پاکستانیوں کے فطری میلان نے بھی انھیں اسی نظرئیے کو حرزِ جان بنانے اور اسے اپنی ریاست کی بنیادوں کی تعمیر میں کھپانے پر مائل کیا۔ اور یہ نظریہ وہ ہے کہ جسے وہ ''اسلامی طرزِ زندگی،، کا نام دیتے ہیں۔ اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں کیونکہ اسلام ''کلچر کے انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں کی کلیت ہے۔ یہ ایک طرزِ زندگی بھی ہے،،۔٦ مسلمانوں کے نزدیک اسلام مغربی مفہوم میں محض مذہب نہیں اس سے زیادہ ہے۔ یہ ایک مکمل فلسفۂ عالم تھا اور ہے جو انسانی رویے کے سماجی، سیاسی اور تمدنی پہلوؤں پر محیط ہے۔

تصورات اسی حد تک بامعنی ہوتے ہیں کہ جہاں تک وہ لوگوں کی سماجی زندگی میں واضح اور اصولی اظہار پاتے ہیں اور پاکستانیوں کا یہ ایمان ہے کہ معاشرے میں بعض بہت معروف تصورات کو رو بہ عمل لانے کے لئے ریاست کو فوراً اپنا اہم اور مثبت کردار ادا کرنا چاہئے۔ کیونکہ غیر جانبدار مبصر کے طور پر اس کا عمل نہ تو محض کافی ہے اور نہ ہی بہت نتیجہ خیز۔ اس کے برعکس ریاست کو چاہئے کہ ایسے حالات پیدا کرے جو افراد قوم کے پسندیدہ تصورات کو سماجی عمل میں ڈھالنے کے

کیا کہ ''نظرئیے کی بنیاد مذہب پر ہونی چاہئے،،۔
پاکستان ٹائمز، ٨ اپریل ١٩٦٣، ص ص ١، ٥۔

٦۔ رچرڈ این۔ فرائی، ''اسلام اینڈ دی مڈل ایسٹ،،، کرنٹ ہسٹری، جون ١٩٥٦، ص ٣٢٧۔

نظریہ قومی تاریخ کے پس منظر میں

مسلمان برصغیر پاک و ہند میں فاتح کی حیثیت سے آئے۔ آٹھویں صدی کی ابتدا سے برصغیر میں مسلمانوں اور فاتحوں کی موج در موج آمد کا سلسلہ شروع ہوا۔ کچھ نے یہاں کے مختلف حصوں میں بادشاہتیں بھی قائم کیں۔۔ مگر بالآخر یہ سب لوگ ہمیشہ کے لئے یہیں آباد ہوگئے اور یہ عمل عظیم‌الشان مغل سلطنت کے قیام (۱۵۲۶) کی صورت میں واقعتاً اپنے نقطۂ کمال کو پہنچا۔ ایک زمانے میں (۱۷۰۰ کے قریب) اس سلطنت کی سرحدیں برصغیر اور افغانستان کی موجودہ جغرافیائی سرحدوں پرمنطبق تھیں۔

ایک مرتبہ یہاں آباد ہو جانے کے بعد مسلمانوں نے ہندوستان کو کبھی اس طرح غیر ملک نہیں سمجھا جیسا ہندوستان کی تاریخ کے بعد کے دور میں انگریزوں کا رویہ رہا ہے۔ اپنے پیشرو آریاؤں کی طرح مسلمانوں نے ہندوستان کو ایسے ہی اپنا وطن سمجھا جیسا یہاں کے اصل باشندے سمجھتے تھے۔ تاہم آریاؤں کی طرح انھوں نے یہ نہیں کیا کہ اصلی باشندوں کو جنگلوں اور پہاڑوں کی طرف دھکیل دیا ہو یا انھیں نیچ ذات کے درجے کو پہنچایا ہو۔ اگرچہ وہ زمانہ دنیا بھر میں بے لگام مطلق العنانیت کا تھا، مگر ہندوستان کے اکثر مسلمان حکمراں اسلام اور اس کے اصولوں کے

هوتی هیں اور مسلمان کچھ اس طور پر ان قدروں کو مقتدر کرنا چاهتے تھے کہ نہ تو دوسری متصادم قدروں کا تسلسل سد راہ ھو اور نہ ان کا غلبہ آڑے آئے ۔ سچ یہ ھے کہ یہ وضاحت پیش کرنا کہ دنیا کے نقشے پر اچانک پاکستان کے نام سے ایک نئی ریاست کیسے ابھر آئی محال ھے، تا وقتیکہ برصغیر کے صدیوں کے دستور سیاست کا اور ان خواھشات و تحریصات کا حوالہ نہ دیا جائے کہ جنھوں نے پاک و ھند کے مسلمانوں کو پاکستان نامی نئی ریاست کے قیام کے مطالبے اور پھر اس کے لئے باقاعدہ جد و جہد کی طرف راغب کیا ۔

جغرافیائی حالات اور برصغیر کی نبات و حیات کی کیفیات کے تقاضوں کے مطابق وسعت دی گئی۔ کیونکہ وہ بہر حال ابدالآباد تک اسی سرزمین پر بسنے کا فیصلہ کر چکے تھے۔ ہندوستان آنے والے مسلمانوں میں عربی، ایرانی، افغانی، ترکی اور تورانی جیسی مختلف نسلوں کے لوگ شامل تھے۔ لہذا ہندوستان میں وارد ہونے والے مسلمان بمشکل ہی کسی ایک مشترکہ اصل و نسل یا کسی امتیازی نسلی رشتے کا دعویٰ کر سکتے ہیں۔ چنانچہ منجملہ دوسری باتوں کے اس حقیقت نے بھی مسلمانوں کو برصغیر میں اپنے قیام کے دوران نسلی علیحدگی پسندی کے بے لچک عقیدے کے مرض میں مبتلا ہونے سے دور رکھا۔ خصوصاً اس لئے بھی کہ انھوں نے "کھلے دروازے" کی حکمت عملی ۱۱ اختیار کی تھی، اور اس اصطلاح کے وسیع ترین سیاسی و عمرانی مفہوم کے مطابق واقعتاً اپنے گھر کو سب کے لئے کھلا رکھا تھا۔ مثلاً کسی کے لئے بھی محض نسلی تفریق کی بنیاد پر اس سرزمین سے استفادے اور اپنی لیاقت و اہلیت کا صلہ حاصل کرنے کی ممانعت نہیں تھی۔ نتیجۃً عرب، افغانی، ایرانی، مصری، ترک اور تورانی وقفے وقفے سے جوق در جوق یہاں پہنچے، اور ناقابل امتیاز حد تک باہم گھل مل گئے۔ بالکل ایسے ہی جیسے ان سے قبل وارد ہونے والے تارکین وطن مقامی آبادی میں ضم ہو گئے تھے۔ صدیوں جاری

۱۱- خالدہ ادیب، کونفلکٹ آف ایسٹ اینڈ ویسٹ ان ٹرکی (لاہور- تاریخ درج نہیں مگر غالباً ۱۹۴۰)، پیش لفظ ڈاکٹر ایم انصاری نے لکھا، ص ۷-

زیر اثر خود کو اپنی رعایا کی بہبود کا ذمہ دار سمجھتے رہے ۔۹ اپنے زمانے کے حالات کے مطابق اپنے اقتدار کو زیادہ سے زیادہ سربیانہ بنانے کے لئے انھوں نے متعدد ایسے اقدامات کئے کہ جن سے اس سرزمین کی بڑی اکثریتی آبادی یعنی ھندوؤں کے حق میں ان کی حکومت ھر ممکنہ حد تک ملکی بن جائے اور بدیسی نظر نہ آئے ۔ ظاھر ھے کہ اس حکمت عملی کے پس منظر میں یہی مقصد کارفرما تھا کہ ھندوؤں میں زیادہ سے زیادہ قبول عام پایا جائے ۔۱۰

چنانچہ مسلمان حکمرانوں نے مقامی آبادی سے ازدواجی رشتے قائم کئے ، اور مقامی روایات سے مفاھمت کی ۔ مؤخرالذکر عمل کو اور کسی بنیاد پر نہیں تو کم از کم محض ضرورتاً ھی موسمی و

۹۔ قرون وسطیٰ کے اکثر مفکروں اور ”سیاست نگاروں نے اپنی تحریروں کا زیادہ حصہ منصفانہ اور فلاحی حکومت کی ضرورت پر بحث کے لئے وقف کیا ھے ۔ ماھرین اخلاقیات و قانون نے بھی ان کی تائید کی ھے ۔ مجموعی طور پر مسلمان حکومتوں نے عموماً ان تصورات کی میزان پر پورا اترنے کی کوشش کی ھے“ ۔ اشتیاق حسین قریشی ”دی بیک گراؤنڈ آف سم ٹرینڈز ان اسلامک پولیٹکل تھاٹ“ مشمولہ ”ٹریڈیشن ، ویلیوز ، اینڈ سوشیو اکنامک ڈیولپمنٹ ، مرتبہ رالف بری بنٹی اور جوزف جے اسپینگلر (ڈرھام ، این ۔ سی ، ۱۹۶۱) ، ص ۲۰۳ ۔

۱۰۔ اشتیاق حسین قریشی ، دی ایڈمنسٹریشن آف سلٹانیٹ آف دھلی (کراچی ، ۱۹۵۸) ، ص ص ۲۱۷ ما بعد ۔

اس سب کچھ کا مجموعی نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں نے بڑی تیزی سے خود کو ہندوستانی بنا ڈالا اور متعدد پہلوؤں سے اپنے پڑوسی ہندوؤں سے متاثر ہوئے۔ مثلاً خوراک، لباس، موسیقی، طرز تعمیر، فنون لطیفہ، حتیٰ کہ قومی زندگی کے زبان جیسے اہم رکن میں ہندوؤں کے اثرات کو جذب کیا۔ مگر یہ سب اسلام اور اس کے نظرئیے پر اپنا فخر قائم رکھتے ہوئے ہوا۔ انھوں نے ہندوستانیت اختیار کرنے کے عمل میں دانستہ یا نادانستہ طور پر ہندوستانی ثقافت کی صرف ان خصوصیات کو اپنایا جو ان کے اپنے تصور، نظرئیے اور طرز زندگی سے ہم آہنگ ہو سکتی تھیں، اور ان کی مخصوص اور فوری ضروریات کی تکمیل کر سکتی تھیں۔ ماسوائے زبان کے زندگی کے تمام عمیق پہلوؤں میں انھوں نے کوئی سمجھوتہ نہیں کیا، اور اسلامی ورثے کو مضبوطی سے تھامے رکھا۔۱۴ ان دو متوازی رجحانات نے، جو ہندوستان کے مسلم معاشرے میں برسر عمل رہے، گذران وقت کے ساتھ ساتھ ایک منفرد ثقافتی تشخص کو ابھارا۔ اور اسی کو ہم ہندوستانی

۱۴- آئی- ایچ- قریشی، دی پاکستانی وے آف لائف (لندن، دوسرا ایڈیشن، ۱۹۵۷)، ص ص ۷-۱۰- مزید ملاحظہ کیجئے محمد یسین، اے سوشل ہسٹری آف اسلامک انڈیا (۱۶۰۵-۱۷۴۸) لکھنؤ، ۱۹۵۸، ص ۱۱۰- یہ امر قابل ذکر ہے کہ ڈاکٹر یسین ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک قوم سمجھتے ہیں- یہ کتاب "دو قومی نظرئیے کی حقیقت تک رسائی پانے کی" کوشش ہے- ص ۸

رھنے والے اس عمل کا مجموعی نتیجہ یہ ھوا کہ ھندوستانی مسلمان عالم اسلام کا سب سے زیادہ مخلوط النسل گروہ ھیں ۔ کٹھالی کی سی اس صورت حال اور فضا میں مقامی نو مسلموں یعنی ھندوستانیوں (جو کسی زمانے میں اسلامی معاشرے میں ”باھر والے،، خیال کئے جاتے تھے) کے خلاف ابتدائی نسلی تعصب زیادہ عرصہ برقرار نہ رہ سکا اور نہ نسلی تجرد کا رجحان ھی زیادہ عرصے قائم رہ سکا ۔۱۲ نسل پرستی سے اسلام کی شدید عداوت بھی اس قسم کے رجحان کی معقول اور موثر بیخ کنی سے گریزاں نہیں رہ سکتی تھی ۔۱۳

۱۲۔ ھندوستان میں مقامی نو مسلموں اور تارک وطن نووارد مسلمانوں کے مختلف طبقات میں انضمام کے عمل پر تفصیلی بحث کے لئے اشتیاق حسین قریشی صاحب کی کتاب ” دی مسلم کمیونٹی آف انڈو پاکستان سب کانٹی نینٹ (۶۱۰ سے ۱۹۴۷ تک) ملاحظہ فرمائیے (ھیگ ، ۱۹۶۲)، باب چہارم۔

۱۳۔ ملاحظہ کیجئے ” اسلامی معاشرے میں تقریباً ھر نسل اور رنگ والے طبقے شامل تھے ، مگر اسلام میں لسانی خطوط پر تقسیم کے رجحانات کبھی نمودار نہیں ھوئے ۔ عرصہ زیر بحث کے دوران (۱۹۱۰-۲۵) جن روگردانیوں کا اعلان ھوا وہ مغربی تہذیب کے دباؤ کے تحت مختلف روحانی رد عمل تھے ،، آرنلڈ جے ۔ ٹوائن بی ، سروے آف انٹرنیشنل افیرز ، ۱۹۲۵ ، جلد اول : دی اسلامک ورلڈ سنس دی پیس سیٹلمنٹ (لندن ، ۱۹۲۷) ، ص ۲

وہ تو بیسیوں، کتابوں اور رسالوں کا موضوع بنی ھیں -۱۶ تاھم ۱۸۵۷ کے بعد کی اس درشت حقیقت سے مسلمان کی نفسیاتی نبرد آزمائی پر کم توجہ دی گئی ھے، جس نے اس سر زمین پر تقریباً ایک ھزار سالہ مسلم تاریخ میں پہلی بار مسلمان کو انگریزوں کی محکوسی کے درجے کو پہنچایا - اور ماضی میں اس کی محکوم رھنے والی قوم کے مقابلے میں اس کی تعلیمی، معاشرتی اور اقتصادی میدانوں کی خوفناک پسماندگی کو پوری طرح اجاگر کر کے اسے باور کرایا کہ نئے نظام سے سمجھوتہ نہ کرنا قطعاً بے فائدہ بات ھوگی - جس بات سے اسے غالباً زیادہ ھی صدمہ پہنچا، وہ یہ تھی کہ ھندوستان پر مغرب کے اثرات مرتب ھونے کے دوران اس کے پڑوسی ھندو نے احیائی تحریکات کے سلسلے شروع کئے - یہ درست ھے کہ ابتداً یہ تحریکات مغربی ثقافت و تصورات کی جبری مداخلت کو روکنے کے لئے جاری کی گئی تھیں - مگر تحریک احیا کا مزاج ھی یہ ھوتا ھے کہ وہ قوم کے ماضئی قدیم یعنی کلاسیکی اور سنہری دور کی طرف دھیان دیتی ھے - چنانچہ یہ ناممکن تھا کہ ھندوؤں کی تحریک احیا ھندوستانی تاریخ میں مسلم عہد سے قبل کے اپنے کلاسیکی دور اور اس عہد کی ثقافت، امنگوں اور تصورات کو مرکز توجہ نہ بنائے - ھندو اپنے مستقبل

۱۶- سب سے زیادہ عمدہ تصویر کشی ڈبلیو - ڈبلیو ھنٹر کی کتاب " دی انڈین مسلمانز (کلکتہ، طبع ثانی ۱۹۴۵) میں کی گئی ھے - پہلا ایڈیشن ۱۸۷۱ میں چھپا تھا -

مسلمانوں سے موسوم کرتے ھیں - اپنے ورود کے وقت وہ اس سرزمین میں اپنی ثقافتی برتری اور بالادستی کا واقعتاً خاصا شدید احساس رکھتے تھے - چنانچہ انھوں نے اسے کچھ زیادہ ضروری نہیں جانا کہ ھندوستان کے نظم سیاست میں وہ اپنی امتیازی انفرادیت قائم رکھنے پر بہت زیادہ اصرار کریں - مگر یہ احساس بالکل ھی غائب بھی نہیں تھا - جنھوں نے سولہویں اور سترھویں صدی کے یورپی سیاحوں کی طرح ھندوستانی صورت حال کو پرکھنے اور سمجھنے کی زحمت کی ، انھیں ھندوستانی مسلمانوں میں وہ انفرادیت دکھائی دی کہ جس کے پیش نظر انھیں ''محمدی قوم''۱۵ سے موسوم کرنے کی ضرورت محسوس ھوئی -

ھندوستانی مسلمان ھندوستان میں انگریزوں کی آمد تک اپنی برتری اور بالادستی کی کسی حد تک پرمسرت اور خوش آئند صورت حال میں اطمینان سے سستاتا رھا - مگر اس کے بعد ۱۸۵۷ میں جب اس کی سلطنت رسمی اور حتمی طور پر ختم ھوئی تو اسے بڑا شدید دھچکہ پہنچا - اتلاف اقتدار جن طبعی نا اھلیتوں کی بنا پر ھوا

۱۵- آئی- ایچ- قریشی ، دی پاکستانی وے آف لائف ، متذکرہ صدر ، ص ۱۷۸ - کچھ مصنفوں نے مثلاً مل اور ھرکاٹس نے مسلمانوں کو برصغیر کی ایک علیحدہ نسلی اکائی خیال کیا ھے - ملاحظہ کیجئے مل ، دی ھسٹری آف برٹش انڈیا (لندن ، ۱۸۰۲) ، ص ۱۳۲ اور جی- اے ھرکاٹس ، اسلام ان انڈیا ، ولیم کو کس نے نظر ثانی کی (لندن ، ۱۹۲۱) ، ص ص ۱۱-۱۲ -

بالکل ایسا ھی معقول رد عمل مسلمان کا بھی تھا ۔ یہ جانتے ہوئے کہ پڑوسی ہندو جو خواب دیکھ رہا ہے ، جو فضا پیدا کرنا چاہ رہا ہے ، اس میں اس کے لئے کوئی جگہ نہیں ، مسلمان اپنی ذات میں گم ہوگیا ۔ اور اپنے معاشرتی ، ثقافتی اور روحانی ورثے کو سرکش ہندو پرستی کی اٹھتی سوج کی لپیٹ سے بچانے کی ضرورت کے بارے میں انتہائی چوکس ہوگیا ۔ اس پر یہ بات بھی منکشف ہوئی کہ اکٹھے رہنے اور انگریزی اقتدار کی مشترکہ محکومی کے باوجود زندگی کے عمیق پہلوؤں میں اس کے مفادات ہندو سے بالکل مختلف ہیں ۔ خصوصاً ایسی صورت میں کہ ہندو کی احیائی سرگرمیاں جاری ھیں ، اسے مبہم طور پر اپنی ذات میں قومیت کے جوہر کا ادراک بھی ہوا ۔ ان سب باتوں کے نتیجے میں ۱۸۷۰ ھی سے مسلمان نے نیم دانستہ طور پر ''قومیت کے اپنے پرانے شدید احساس''

مسلم ورلڈ (کیمبرج) ، ۲۱ : ۲ - ۱۹۳۱ - انتہا پسند ہندو نقطۂ نظر کی ترجمانی بھائی پرمانند نے کی ۔ ان کے بقول '' اردو بدیسی زبان ہے اور ہماری غلامی کی یادگار ہے ۔ اسے صفحۂ ہستی سے مٹا دینا چاھئے ۔ اردو ملیچھوں کی زبان ہے ، جس نے ہندوستان میں مقبولیت پا کر ہمارے قومی مقاصد کو بہت زیادہ نقصان پہنچایا ہے''۔ محولہ اے ۔ بی راجپوت ، مسلم لیگ : یسٹرڈے اینڈ ٹوڈے (لاھور ، ۱۹۴۸) ، ص ص ۵۴ ما بعد ۔

اور خوابوں کے لئے وجدان حاصل کرنے کی خاطر اپنے اسی کلاسیکی عہد کی طرف رجوع ہوئے۔

ویدوں کے اصولوں کے مطابق اپنے معاشرے کی تعمیر نو کی گرمئی جوش میں، ہندو، من جملہ دوسری باتوں کے، اس تاریخی عمل کو ختم کرنے پر تل گیا جو مسلمانوں نے زندگی کے مختلف دائروں میں دونوں قوموں کے درمیان تعاون کی راہیں استوار کرنے کے لئے جاری کیا تھا۔ دوسری باتوں کے ساتھ ساتھ اس کا اظہار ۱۸٦۷ میں ہندوؤں کے اس مطالبے سے ہوا کہ بنارس کی عدالتوں میں اردو کی جگہ ہندی رائج کی جائے۔ اگرچہ دونوں زبانوں میں بجز رسم الخط کے کوئی بڑا فرق نہیں ہے، تاہم یہ مطالبہ بلا وجہ نہیں تھا۔ اور نہ ہی یہ وجہ مسلمانوں سے اوجھل تھی، یا اوجھل ہو سکتی تھی۔ یہ صحیح ہے کہ اردو بنیادی طور پر فارسی اور پراکرت کی سنگت سے بنی ہے۔ یعنی لسانی میدان میں مسلمانوں اور ہندوؤں کے مابین تعاون سے وجود میں آئی ہے۔ مگر اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس کا ذخیرۂ الفاظ بیشتر فارسی و عربی کا پس منظر اور اسلامی رنگ لئے ہوئے ہے۔ اس کے برعکس ہندی اپنے سنسکرتی پس منظر کے ساتھ، روحانی تصورات اور اسالیب اظہار کی ایک بالکل الگ دنیا کی ترجمانی کرتی ہے۔۱۷ چنانچہ زمانۂ احیاء میں ہندوؤں کا یہ مطالبہ کہ ہندی کو واپس لایا جائے قابل فہم بھی تھا اور منطقی بھی۔

۱۷- یہ اہم نکتہ سب سے پہلے ایچ کیمر نے اپنے بڑے عمدہ مضمون میں اٹھایا تھا ۔۔۔ ''اسلام ان انڈیا ٹوڈے''۔

بالکل ایسا ہی معقول رد عمل مسلمان کا بھی تھا ۔ یہ جانتے ہوئے کہ پڑوسی ہندو جو خواب دیکھ رہا ہے ، جو فضا پیدا کرنا چاہ رہا ہے ، اس میں اس کے لئے کوئی جگہ نہیں ، مسلمان اپنی ذات میں گم ہو گیا ۔ اور اپنے معاشرتی ، ثقافتی اور روحانی ورثے کو سرکش ہندو پرستی کی اٹھتی سوج کی لپیٹ سے بچانے کی ضرورت کے بارے میں انتہائی چوکس ہو گیا ۔ اس پر یہ بات بھی منکشف ہوئی کہ اکٹھے رہنے اور انگریزی اقتدار کی مشترکہ محکومی کے باوجود زندگی کے عمیق پہلوؤں میں اس کے مفادات ہندو سے بالکل مختلف ہیں ۔ خصوصاً ایسی صورت میں کہ ہندو کی احیائی سرگرمیاں جاری ہیں ، اسے مبہم طور پر اپنی ذات میں قومیت کے جوہر کا ادراک بھی ہوا ۔ ان سب باتوں کے نتیجے میں ۱۸۷۰ ہی سے مسلمان نے نیم دانستہ طور پر ”قومیت کے اپنے پرانے شدید احساس“

مسلم ورلڈ (کیمبرج) ، ۲۱ : ۲ - ۱۹۳۱ - انتہا پسند ہندو نقطۂ نظر کی ترجمانی بھائی پرمانند نے کی ۔ ان کے بقول ” اردو بدیسی زبان ہے اور ہماری غلامی کی یادگار ہے ۔ اسے صفحۂ ہستی سے مٹا دینا چاہئے ۔ اردو ملیچھوں کی زبان ہے ، جس نے ہندوستان میں مقبولیت پا کر ہمارے قومی مقاصد کو بہت زیادہ نقصان پہنچایا ہے“۔ محولہ اے ۔ بی راجپوت ، مسلم لیگ : یسٹرڈے اینڈ ٹوڈے (لاہور ، ۱۹۴۸) ، ص ص ۵۴ ما بعد ۔

اور خوابوں کے لئے وجدان حاصل کرنے کی خاطر اپنے اسی کلاسیکی عہد کی طرف رجوع ہوئے۔

ویدوں کے اصولوں کے مطابق اپنے معاشرے کی تعمیر نو کی گرمئی جوش میں ، ہندو ، من جملہ دوسری باتوں کے ، اس تاریخی عمل کو ختم کرنے پر تل گیا جو مسلمانوں نے زندگی کے مختلف دائروں میں دونوں قوموں کے درمیان تعاون کی راہیں استوار کرنے کے لئے جاری کیا تھا۔ دوسری باتوں کے ساتھ ساتھ اس کا اظہار ۱۸۶۷ میں ہندوؤں کے اس مطالبے سے ہوا کہ بنارس کی عدالتوں میں اردو کی جگہ ہندی رائج کی جائے۔ اگرچہ دونوں زبانوں میں بجز رسم الخط کے کوئی بڑا فرق نہیں ہے ، تاہم یہ مطالبہ بلا وجہ نہیں تھا۔ اور نہ ہی یہ وجہ مسلمانوں سے اوجھل تھی ، یا اوجھل ہو سکتی تھی۔ یہ صحیح ہے کہ اردو بنیادی طور پر فارسی اور پراکرت کی سنگت سے بنی ہے۔ یعنی لسانی میدان میں مسلمانوں اور ہندوؤں کے مابین تعاون سے وجود میں آئی ہے۔ مگر اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس کا ذخیرۂ الفاظ بیشتر فارسی و عربی کا پس منظر اور اسلامی رنگ لئے ہوئے ہے۔ اس کے برعکس ہندی اپنے سنسکرتی پس منظر کے ساتھ ، روحانی تصورات اور اسالیب اظہار کی ایک بالکل الگ دنیا کی ترجمانی کرتی ہے۔[۱۷] چنانچہ زمانۂ احیاء میں ہندوؤں کا یہ مطالبہ کہ ہندی کو واپس لایا جائے قابل فہم بھی تھا اور منطقی بھی۔

۱۷۔ یہ اہم نکتہ سب سے پہلے ایچ کیمر نے اپنے بڑے عمدہ مضمون میں اٹھایا تھا — ”اسلام ان انڈیا ٹوڈے“۔

سب سے پہلے ان اندیشوں کا اظہار کرنے والے سر سید احمد خان تھے جو انیسویں صدی کے سب سے اہم مسلم سیاسی رہنما تھے۔ انھوں نے مسلمانوں کو مشورہ دیا کہ ہندوؤں کا غلبہ رکھنے والی نو ساختہ کانگریس سے دور رہیں، مبادا وہ اس کی لپیٹ میں آ جائیں۔ یہی موقف سید امیر علی نے اختیار کیا، جنھوں نے مسلم سیاست میں روانی پیدا کرنے کے لئے ۱۸۷۷ میں نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن کی بنیاد رکھی۔۲۱ مسلمان کی یہ خواہش اور ہٹ کہ وہ اپنے منفرد معاشرتی اور ثقافتی ورثے کو برقرار رکھے گا، ہندوستان میں صدیوں پر محیط اس کی قومی زندگی

کرکے، اور انھیں نیا رنگ دے کر نئے عہد کی قوم پرستی سے ہم آہنگ کیا جائے،،۔ آر۔ پتا بھائی سیتا رام۔ دی ہسٹری آف انڈین نیشنل کانگرس (۱۹۳۵-۱۸۸۵)، مدراس، ۱۹۳۵، ۱، ص ص ۲۲-۲۱۔ پلمی دت کے بقول ,, قومی تحریک سے مسلمانوں کے وسیع طبقوں کی علیحدگی کا بڑا سبب یہ بھی تھا کہ قدامت پسند مذہب کو قومی تحریک کی روح قرار دینے پر اصرار کیا جا رہا تھا،،۔ آر۔ پلمی دت، انڈیا ٹوڈے (لندن، ۱۹۴۰)، ص ۲۹۲۔ مزید ملاحظہ کیجئے۔ ٹی۔ والٹر وال بینک، اے شارٹ ہسٹری آف انڈیا اینڈ پاکستان، ۱۹۶۳)، ص ۹۹۔

۲۱۔ نام بعد ازاں تبدیل کرکے سنٹرل نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن کر دیا گیا تھا۔ ,, میموائرز آف دی لیٹ رائٹ آنرایبل

کا مظاہرہ شروع کر دیا۔۱۸ بلکہ مسلمانوں کے سطلع تاریخ کے ایک حساس شاہد کے بقول تو مسلمان نے لباس، سلام، دعا اور دوسرے خارجی امتیازات میں ہندو سے علیحدگی کو یوں نمایاں کرنا شروع کیا کہ جس کی ''ضرورت اس نے اپنی بالا دستی کے دنوں میں بھی کبھی محسوس نہیں کی تھی'' ۔۱۹ اس کے ساتھ ھی انیسویں صدی کے آخری عشروں میں ہندوستان میں قوم پرستی کی پیش قدمی نے ہندوستانی مسلمان کو اپنے ثقافتی ورثے کے انجام کے بارے میں بڑھتے ہوئے اندیشوں سے دوچار کر دیا۔ پریشانی کا پہلا سبب تو یہ تھا کہ کئی قومیتی معاشرے میں قوم پرستی کا ظہور عموماً چھوٹے فریق کے لئے تباہ کن ثابت ہوا ہے۔ دوسرے یہ کہ فریق کبیر کی خواہش یہ تھی کہ (ہندوستانی) قوم پرستی (ہندو) احیائی سانچوں میں ڈھلے بلکہ اس نے قوم پرستی کو بھی ہندوؤں کی اصلاحی اور مذہبی تحریکات کی ایک شاخ بنا ڈالا۔ ۲۰

۱۸- ہنٹر، متذکرہ صدر، ص ص ۴-۱۴۳- پندرھواں حاشیہ ملاحظہ کیجئے۔

۱۹- ایضاً۔ ص ۱۷۲-

۲۰- کانگریس کے سرکاری مؤرخ نے برہمو سماج اور آریہ سماج جیسی اصلاحی اور احیائی تحریک کو ''انتہائی قوم پرست'' لکھا ہے اور مزید کہا ہے ''کہ یہ سب تحریکات ہندوستانی قوم پرستی اور قومی فرض کے تانے بانے تھے، جن کا مقصد ایک امتزاج پیدا کرنا تھا تاکہ پرانے (ہندو) دھرم اور ویدیائی تصورات کو تعصبات اور اوہام پرستی سے پاک

نظریہء مسلم قومیت
اور
مطالبہء پاکستان

آئینی اصلاحات کی آمد کے ساتھ ھی ھندوستانی مسلمانوں نے مستقبل کے ھندوستانی نظم میں اپنے لئے آبروسندانہ مقام کا تیقن حاصل کرنے کی کوشش کی۔ اسی مقصد کے پیش نظر انھوں نے ۱۹۰۶ میں جداگانہ انتخابات کا مطالبہ کیا، اور ساتھ ھی آل انڈیا مسلم لیگ کی داغ بیل ڈالی۔ انگریزوں نے ۱۹۰۹ میں مارلے منٹو اصلاحات کے ذریعے، اور کانگریس نے ۱۹۱۶ میں میثاق لکھنؤ کے ذریعے، ھندوستانی دستور سیاست میں مسلمانوں کا علیحدہ قانونی مرتبہ تسلیم کیا۔ ھندوؤں اور مسلمانوں میں تعاون کا وہ رجحان جو میثاق لکھنؤ میں مترشح ھوا تھا، مآل کار تحریک خلافت میں اس وقت اپنے کمال کو پہنچا، جب مسلمانوں نے ھندوؤں کے ساتھ مل کر انگریزوں کے خلاف مہم چلائی۔ یہ تحریک بہر حال بری طرح ناکام ھوئی۔ اور یہیں سے روز افزوں ھندو مسلم محاذ آرائی اور فرقہ وارانہ اختلاف میں تلخی کا تاریک باب شروع ھوا۔ درجن بھر سے زائد مقامات پر فسادات، قتل و غارتگری کی انتہا کو پہنچ

کی تاریخ میں کیسی بنیادی رہی ہے یہ ہم دیکھ چکے ہیں۔
آگے چل کر یہی خواہش ہندو مسلم سیاست کا رخ تجویز اور
متعین کرنے میں سب سے اہم عامل بنی۔

سید امیر علی ،، ، اسلامک کلچر (حیدر آباد دکن) ، جلد پنجم،
نمبر ۴ ، ص ۵

کچھ سابق کانگریسی سپوتوں نے مسلم دشمن اور جدال پسند تنظیمیں (شدھی اور سنگھٹن) قائم کیں، جو بڑی حد تک فرقہ وارانہ فسادات کو ہوا دینے کا سبب بنیں۔ چند سال بعد نہرو رپورٹ (۱۹۲۸) اور کلکتہ میں ہونے والے کل جماعتی قومی کنونشن (دسمبر ۱۹۲۸ — جنوری ۱۹۲۹) نے ۱۹۱۶ کے کانگریس لیگ سمجھوتے کو متروک کر دیا، جداگانہ انتخاب کے مسلم استحقاق کو بے قاعدہ قرار دیا، اور مسلمانوں کے کم سے کم مطالبات کو جو بعد ازاں جناح کے چودہ نکات کی صورت میں معروف ہوئے مسترد کر ڈالا۔ کانگریسی ذہنیت کے اس اظہار نے بھی گول میز کانفرنس کے موقع پر اگلی آئینی اصلاحات کے سلسلے میں ہندو مسلم مفاہمت کی راہ کو مسدود کیا۔ اس موقع پر کانگریس نے یہ دعویٰ تک کر ڈالا تھا کہ وہ ”تمام ہی اقلیتوں،، کی نمائندگی کرتی ہے۔۲۳

۱۹۳۶ میں کانگریس کے اس وقت کے صدر پنڈت جواہر لال نہرو ایک قدم اور آگے بڑھے، اور انھوں نے مسلمانوں کے علیحدہ تشخص ہی سے انکار کر دیا۔ منجملہ اور چیزوں کے انھیں ہندو مسلم تنازعے کی موجودگی ہی تسلیم نہیں تھی۔ نہ انھیں اقلیتی مسئلے کا وجود نظر آتا تھا۔ اور سب پر مستزاد یہ کہ انھیں

۲۳- ملاحظہ کیجئے گاندھی کی تقریر بموقع اجلاس ثانی گول میز کانفرنس، ۳۰ نومبر ۱۹۳۱ : سر مارس گویر اور اے اپاڈورائی، اسپیچز اینڈ ڈوکومینٹس آن دی انڈین کانسٹی ٹیوشن، ۱۹۲۱-۴۷، (لندن، ۱۹۵۷)، ص ۲۳۳-

گئے - اور ان میں انسانی عذاب اور جانی اتلاف درد ناک حد تک زیادہ ہوا - ۲۲

بہر حال مسلمانوں نے ہندوؤں کے ساتھ مل جل کر زندگی گزارنے کی عارضی سبیل ڈھونڈ نکالنے کے سلسلے میں ہمت نہیں ہاری ، اور اگلے دو عشروں میں انہوں نے آبادی کی اکثریت اور وسائل کی فراوانی رکھنے والے ہندوؤں کی پذیرائی اور خوشامد کی کوشش کی ، تاکہ وہ کثیر الاقوام ریاست میں مسلمانوں کو ذیلی قوم کا مرتبہ اور اسی لحاظ سے حقوق دینے پر آمادہ ہو جائیں - دھلی کی مسلم تجاویز (۱۹۲۷) ، جناح کے چودہ نکات (۱۹۲۹) ، گول میز کانفرنس (۳۳-۱۹۳۰) ، اور بعد کے سالوں میں جناح اور دوسرے مسلمانوں سے کانگریسی و مہاسبھائی رہنماؤں کی بات چیت کے سلسلے ، اپنی نوعیت کے اعتبار سے مستقبل کی ہندوستانی فضا میں مسلمانوں کے لئے جائز اقلیتی حقوق حاصل کرنے کی مخلصانہ کاوشیں ہی تھیں - ان کا مطالبہ صرف اتنا تھا کہ مسلم اکثریتی علاقوں میں صوبائی خود مختاری اور دوسرے علاقوں میں "تحفظ" دے دیا جائے -

اس معاملے میں کانگریس کا رویہ کچھ متکبرانہ ، غیر منطقی بلکہ تضحیک آمیز تھا - تحریک خلافت کے فوراً بعد کے زمانے میں

۲۲- ملاحظہ کیجئے - بی - آر - امبیدکر ، پاکستان آر پارٹیشن آف انڈیا (بمبئی ، ۱۹۴۵) ، ص ص ۱۵۴ ما بعد - شریف المجاھد ، انڈین سیکولرزم : اے کیس اسٹڈی آف دی مسلم مینارٹی (کراچی ، ۱۹۷۰) ، ص ص ۴۹ - ۴۸ -

موت کا شگون تھے ۔۲۵

ظاہر ہے کہ ان سب باتوں سے ہندوستان کے نظم سیاست میں مسلمانوں کو ایک امتیازی سیاسی و ثقافتی اکائی کی حیثیت سے نیا اور سنگین خطرہ لاحق ہو گیا ۔ اگر صوبوں میں کانگریس کا اقتدار قومی انتظام (ہندو غلبے والا) کے تحت آنے والے حالات کا پیش خیمہ تھا ، تو یقیناً اس میں مسلمانوں کے لئے بحیثیت مسلمان کوئی جگہ نہیں تھی ۔ نہ ان کی قدریں سلامت دکھائی دیتی تھیں ، اور نہ ان کی ثقافت کے تحفظ کا کوئی امکان تھا ۔ نہ ایسے انتظام کے تحت اسلامی قدروں کے مطابق ان کی روحانی ، معاشرتی اور ثقافتی نشو و نما ، اور ان کے پسندیدہ طرز زندگی کی بقا کی کوئی توقع کی جا سکتی تھی ۔

اسی مایوس کن اور اذیت ناک صورت حال کے فیصلہ کن تجزیئے نے مسلمانوں کا رخ پاکستان کی طرف موڑا ۔ اگر کل ہندوستان کے ڈھانچے میں اسلامی طرز زندگی کو باقی نہیں رکھا جا سکتا تو پھر جہاں بھی ممکن ہو وہاں اسے بچانا چاہئے ۔

۲۵۔ ملاحظہ کیجئے پیر پور رپورٹ (لکھنؤ ، ۱۹۳۸) ۔ ایس ۔ ایم شریف ، شریف رپورٹ (پٹنہ ، ۱۹۳۹) ۔ فضل الحق ، مسلم سفرنگس انڈر کانگرس رول (کلکتہ ، ۱۹۳۹) ۔ کمال یار جنگ تعلیمی کمیٹی کی رپورٹ (کلکتہ ، ۱۹۴۲) ۔ دی نیو ٹائمز (لاہور) ، مارچ ۱۹۳۸ ۔ مستند حوالوں والی یہ رپورٹیں اور مضامین کانگرس حکومت اور کانگریسی مقاصد کے خلاف بہت بھرپور فرد جرم ہیں ۔

ایسی کوئی مسلم ثقافت هی دکھائی نہیں دیتی تھی ، جسے اپنی بقا اور حفاظت کے لئے خصوصی تحفظات مطلوب هوں ۔ اور از رہ طنز انھیں مسلم ثقافت کی اس قسم کی مضحکہ خیز تفصیلات هی سمجھ میں آتی تھیں : ''خاص قسم کے پاجامے جو نہ بہت نیچے اور نہ بہت اونچے هوتے هیں ۔ مونچھوں کو ایک خاص انداز سے منڈوانا یا ترشوانا ، مگر ڈاڑھی بڑھنے دیئے چلے جانا اور لوٹا جس کی خاص قسم کی ٹونٹی هوتی هے'' ۔۲۴

قانون حکومت هند مجریہ ۱۹۳۵ کے تحت ۱۹۳۷ میں کانگریس گیارہ میں سے سات صوبوں میں بر سر اقتدار آئی ۔ حکومت برطانیہ نے چونکہ ایک ''شریفانہ معاهدے'' کے تحت عملاً هر معاملے میں اپنا حق استراد معطل کر رکھا تھا ، اس لئے یہ محسوس کیا گیا کہ صوبائی کانگریسی وزارتوں کے لئے ایسے اقدامات اور ایسی تدبیریں کرنا چنداں مشکل نہیں هے جن سے هندوؤں اور مسلمانوں کا تنازعہ یعنی اقلیت کے حقوق و تحفظات کا مسئلہ کانگریسی انداز سے ''طے'' پا جائے ۔ صوبوں میں ۲۷ مہینے (۱۹۳۷ - ۳۹) کے زمانۂ اقتدار میں یہی کانگریس کی سوچ نظر آتی تھی ۔ بہت سے مواقع پر اس فکر کا اظہار ایسے اقدامات کی صورت میں هوا ، جو مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے مسلم ثقافت کی

۲۴- جواهر لال نہرو ، این آٹوبائیو گرافی (لندن ، طبع ثانی ، ۱۹۵۵) ، ص ۴۷۱ - پہلا ایڈیشن ۱۹۳۵ میں چھپا تھا ۔

تھے مگر بقول پروفیسر بارکر وہ ''بے فکرانہ خاموشی،، میں بھی۲۹
اس جوہر کی پرورش کرتے رہے ۔ بالآخر ہندوؤں کی یورش نے
خصوصاً چوتھے عشرے کے آخر میں مسلمانوں کو ان کی اس
کیفیت مزاج سے چونکا دیا ۔ وہ حیران و پریشان اٹھ کھڑے ہوئے ۔
اور جب اس نفسیاتی ورطۂ حیرت سے بازیاب ہوئے، تو انھوں نے
اپنے وقوف عمرانی کو ٹٹولا ، تاکہ وہ اپنی پروردہ مگر ہنوز
نا متعین تمناؤں کو مربوط اور با معنی وضاحت کے ساتھ منظر عام
پر لا سکیں ۔ انھیں یہ جان کر یک گونہ اطمینان ہوا کہ مسلم
معاشرے میں اسلام نے صدیوں تک ''اخلاقی آدرش ادر خاص قسم

۲۹۔ امبیدکر، متذکرۂ صدر، ص ۲۰ ۔ اپنے مرتبے کے صحیح شعور پانے کا سب سے اہم سبب غالباً یہ تھا کہ '' وہ خود گمراہ تھے ۔ اپنے آپ کے بارے میں محض مسلمان ھی کے طور پر سوچتے تھے، کوئی اور پیرایۂ بیان انھیں سوجھتا ھی نہ تھا ۔ لفظ بھی بہت ستم ڈھا سکتے ھیں ۔ اپنے آپ کو مسلمان کہہ دینا اپنے بارے میں زیادہ واضح طور پر سوچنے کے لئے کافی نہیں تھا ۔ اس طرح وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی پراگندہ خیال کیا ۔ ان کی اپنی پراگندہ خیالی بھی کچھ کم نہ تھی جیسا کہ ان کی سیاسی جد و جہد کے آغاز میں ان کی مبہم پالیسیوں سے ظاھر ھے ۔
آئی ۔ ایچ ۔ قریشی : '' اسلامک ایلیمینٹس ان پولیٹکل تھاٹ آف پاکستان ،، ، محولہ بری بنٹی اور اسپینگلر (مرتبین) متذکرۂ صدر، ص ۲۱۹ ۔

چنانچہ برصغیر کے کسی مخصوص علاقے میں ''اسلامی طرز حیات کو ایک ثقافتی قوت،، کے طور پر مرتکز کرنے کے سلسلے میں پاکستان ، بلکہ یوں کہیے کہ مطالبۂ پاکستان ہندوستانی مسلمانوں کی آخری جانگسل کوشش تھی-۲۶ تاکہ ''ہندوستانی مسلمانوں کا سب سے زیادہ جاندار حصہ،، اس علاقے میں اپنی ''روحانی ، ثقافتی ، اقتصادی اور معاشرتی زندگی،، کو اپنی ''استعداد کے مطابق،،۲۷ بدرجہ کمال ترقی دے سکے - اور یہ بات جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہندوؤں کا غلبہ رکھنے والی کانگریس کے تجویز کردہ وحدانی قسم کے طرز حکومت میں عملاً نا ممکن تھی-۲۸

مختصر یہ کہ یہی وہ ترغیبات اور خواھشات تھیں جنھوں نے مطالبۂ پاکستان کی تشکیل کی - تاھم یہ امر قابل توجہ اور دلچسپ ھے کہ کس طرح مسلمان اس مطالبے تک پہنچے ، اور پھر کیسے انھوں نے اس کا جواز اسلام اور مغرب کی سیاسی آزاد فکری کے مسلمہ اصولوں کے دائرے میں ثابت کیا -

مسلمان اگرچہ انیسویں صدی تک اپنے اجتماعی وجود میں ''قومیت کے روحانی جوھر،، کی موجودگی سے بہت مبہم طور پر واقف

۲۶- ڈاکٹر سر محمد اقبال ، خطبۂ صدارت - اجلاس الہ آباد ، (دھلی ، ۱۹۴۵) ، ص ۱۳ -

۲۷- مرتبہ جمیل الدین احمد ، سم ریسنٹ اسپیچز اینڈ رائٹنگس آف مسٹر جناح (لاھور، پانچواں ایڈیشن ، ۱۹۵۲) ، ۱ : ۱۸۰ -

۲۸- اقبال ، متذکرۂ صدر ، ص ۱۴ -

نتیجہ یہ ہوا کہ جب انھوں نے اپنے مطالبات کو طویل وقفے کے بعد واضح شکل دی تو انھوں نے علیحدہ مسلم قومی فکر اور قومیت کی زبان میں بات کی، اور قائداعظم کی بلیغ زبان میں دعویٰ کیا ''ہم ایک قوم ہیں ، اپنی منفرد تہذیب و تمدن ، زبان و ادب ، اسماء و القاب ، فہم اقدار و تناسب ، قاعدہ قانون و ضابطہ اخلاق ، رسوم و تقویم ، تاریخ و روایت اور میلان و مراد کی بنیاد پر ، مختصر یہ کہ زندگی کا ہمارا اپنا ایک تصور اور اس کے متعلق ہمارا اپنا ایک زاویہ نظر ہے۔ بین الاقوامی قانون کے تمام ضابطوں کی رو سے ہم ایک قوم ہیں''۔۳۴

سچ ہے کہ مسلمانوں نے علیحدہ قوم ہونے کا جو دعویٰ کیا تھا ، ہندوؤں اور دوسرے لوگوں نے اس سے اختلاف کیا تھا۔ یہ اختلاف بعض صورتوں میں دانستہ تھا ، اور بعض صورتوں میں محض اس لئے تھا کہ اختلاف کرنے والوں کو ہندوستانی مسلمانوں میں واقع ہونے والی تبدیلیوں کا فہم نہیں تھا۔ لیکن عمرانیات کے کسی بھی طالب علم کے لئے سب سے زیادہ اہم جو بات تھی وہ یہ انکشاف تھا (کہ مسلمان ایک علیحدہ قوم ہیں) ، اور اس پر مستزاد ان کا یہ داعیہ کہ وہ من حیث القوم (علیحدہ) ہی زندہ رہیں گے۔ ایک ایسی اقلیت کی حیثیت ترک کرکے ، جو ہمیشہ تحفظات کے لئے عرض گزار رہی ہو ، مسلمانوں نے خود کو

۳۴- جناح گاندھی ٹاکس (ستمبر ۱۹۴۴) ، دھلی ، ۱۹۴۴ ، ص ۲۲ -

کے دستور سیاست کے طور پر ''کارگزار'' رہ کر مسلمانوں میں بقول لارڈ برائس ''اخلاقی و معاشرتی اتحاد'' پیدا کر دیا ہے ، یعنی ان کا اپنا ایک اخلاقی وقوف تشکیل پا گیا ہے ۔۳۰ اسلام نے مسلمانوں کو ''ان جذبات و عصبیات سے متصف کر کے ، جو تدریجاً منتشر افراد اور گروہوں کو یکجا کرتی ہیں ، قوم ساز قوت'' کا کردار ادا کیا ہے ، اور ''مآل کار انہیں ایک متعین و معروف قوم میں ڈھال دیا ہے'' ۔۳۱ ہر چند کہ وہ ہندوستان کے طول و عرض میں بکھرے ہوئے تھے ، مگر ان میں ، ٹوائن بی کی اصطلاح کے مطابق ، اپنے ''عمرانی ورثے'' کی بنیاد پر من حیث القوم زندہ رہنے کا داعیہ قوی ہو چکا تھا۔۳۲ ان کے قومیت کے جذبات قوم پرستی کی شکل میں بھڑک اٹھے تھے ۔ اس پر مستزاد یہ کہ قدرت نے انہیں ایک ایسے علاقے سے نوازا تھا ، جسے اپنے قبضے میں لا کر وہ ایک ریاست اور نو دریافت قوم کے ثقافتی مرکز کی صورت دے سکتے تھے ۔ حاصل تجزیہ یہ ہے کہ بقول رینان یہی وہ دو بنیادی تقاضے یا مطالبات تھے جنھوں نے ہندوستانی مسلمانوں کو اپنے لئے ایک امتیازی قومی تشخص (ہندو یا ہندوستانی قومیت سے الگ) کے مطالبے کا عقلی جواز مہیا کیا ۔۳۳

۳۰-۳۱- اقبال ، متذکرۂ صدر ، ص ۲ ۔

۳۲- ٹوائن بی ، متذکرۂ صدر ، ص ۲ ۔

۳۳- ملاحظہ کیجئے رینان کا مضمون '' نیشنالٹی '' ۔ اقتباسات اسپیڈ کر کی متذکرہ صدر کتاب میں دیکھے جا سکتے ہیں ، ص ص ۱۹ - ۱۶ ۔

نتیجہ یہ ہوا کہ جب انہوں نے اپنے مطالبات کو طویل وقفے کے بعد واضح شکل دی تو انہوں نے علیحدہ مسلم قومی فکر اور قومیت کی زبان میں بات کی، اور قائداعظم کی بلیغ زبان میں دعویٰ کیا "ہم ایک قوم ہیں، اپنی منفرد تہذیب و تمدن، زبان و ادب، اسماء و القاب، فہم اقدار و تناسب، قاعدہ قانون و ضابطۂ اخلاق، رسوم و تقویم، تاریخ و روایت اور میلان و مراد کی بنیاد پر، مختصر یہ کہ زندگی کا ہمارا اپنا ایک تصور اور اس کے متعلق ہمارا اپنا ایک زاویۂ نظر ہے۔ بین الاقوامی قانون کے تمام ضابطوں کی رو سے ہم ایک قوم ہیں"۔۳۴

سچ ہے کہ مسلمانوں نے علیحدہ قوم ہونے کا جو دعویٰ کیا تھا، ہندوؤں اور دوسرے لوگوں نے اس سے اختلاف کیا تھا۔ یہ اختلاف بعض صورتوں میں دانستہ تھا، اور بعض صورتوں میں محض اس لئے تھا کہ اختلاف کرنے والوں کو ہندوستانی مسلمانوں میں واقع ہونے والی تبدیلیوں کا فہم نہیں تھا۔ لیکن عمرانیات کے کسی بھی طالب علم کے لئے سب سے زیادہ اہم جو بات تھی وہ یہ انکشاف تھا (کہ مسلمان ایک علیحدہ قوم ہیں)، اور اس پر مستزاد ان کا یہ داعیہ کہ وہ من حیث القوم (علیحدہ) ہی زندہ رہیں گے۔ ایک ایسی اقلیت کی حیثیت ترک کرکے، جو ہمیشہ تحفظات کے لئے عرض گزار رہی ہو، مسلمانوں نے خود کو

۳۴۔ جناح گاندھی ٹاکس (ستمبر ۱۹۴۴)، دہلی، ۱۹۴۴، ص ۲۲۔

کے دستور سیاست کے طور پر ''کارگزار'' رہ کر مسلمانوں میں بقول لارڈ برائس ''اخلاقی و معاشرتی اتحاد'' پیدا کر دیا ھے ، یعنی ان کا اپنا ایک اخلاقی وقوف تشکیل پا گیا ھے۔۳۰ اسلام نے مسلمانوں کو ''ان جذبات و عصبیات سے متصف کر کے ، جو تدریجاً منتشر افراد اور گروھوں کو یکجا کرتی ھیں ، قوم ساز قوت'' کا کردار ادا کیا ھے ، اور ''مآل کار انھیں ایک متعین و معروف قوم میں ڈھال دیا ھے''۔۳۱ ھر چند کہ وہ ھندوستان کے طول و عرض میں بکھرے ھوئے تھے ، مگر ان میں ، ٹوائن بی کی اصطلاح کے مطابق ، اپنے ''عمرانی ورثے'' کی بنیاد پر من حیث القوم زندہ رھنے کا داعیہ قوی ھو چکا تھا۔۳۲ ان کے قومیت کے جذبات قوم پرستی کی شکل میں بھڑک اٹھے تھے۔ اس پر مستزاد یہ کہ قدرت نے انھیں ایک ایسے علاقے سے نوازا تھا ، جسے اپنے قبضے میں لا کر وہ ایک ریاست اور نو دریافت قوم کے ثقافتی مرکز کی صورت دے سکتے تھے۔ حاصل تجزیہ یہ ھے کہ بقول رینان یہی وہ دو بنیادی تقاضے یا مطالبات تھے جنھوں نے ھندوستانی مسلمانوں کو اپنے لئے ایک امتیازی قومی تشخص (ھندو یا ھندوستانی قومیت سے الگ) کے مطالبے کا عقلی جواز مہیا کیا۔۳۳

۳۰-۳۱- اقبال ، متذکرۂ صدر ، ص ۲ -

۳۲- ٹوائن بی ، متذکرۂ صدر ، ص ۲ -

۳۳- ملاحظہ کیجئے رینان کا مضمون '' نیشنالٹی ''۔ اقتباسات اسنیڈر کی متذکرہ صدر کتاب میں دیکھے جا سکتے ھیں ، ص ص ۱۹ - ۱۶ -

لسانی یا علاقائی قوم پرستی کا نہیں ، بلکہ ایک قوم ہونے کے مذہبی احساس کا نتیجہ تھا ۔ مطالبۂ پاکستان محض حصول اقتدار کے لئے نہیں کیا گیا تھا (اگرچہ مرحلۂ تکمیل میں اقتدار ملنا تھا اور ملا بھی) ، بلکہ اصالتاً فساد ایمان سے بچنے ، یعنی مسلمانوں کو اس لائق بنانے کے لئے کیا گیا تھا ، کہ وہ اپنی زندگیوں کو انفرادی اور اجتماعی دائروں میں اسلام کے مطابق بسر کر سکیں ۔ بقول قائداعظم ، ”پاکستان کے معنے صرف آزادی و خود مختاری ہی نہیں ہیں ۔ بلکہ اس سے مراد اسلامی نظریۂ حیات ہے ، جس کی بقا ہمارا فرض ہے ، اور جو ہمیں ایک خزانے یا قیمتی تحفے کے طور پر عطا ہوا ہے“۔۳۶ مختصر یہ کہ پاکستان کا تصور کچھ اس طور پر کیا گیا تھا کہ ”آزاد ہندوستان میں اسلام کو بھی آزادی“ ملے ۔

چنانچہ یہ باور کیا جا سکتا ہے کہ ۱۹۴۰ میں (جب ہندوستانی مسلمانوں نے منزل پاکستان کے لئے رخت سفر باندھا) جو کچھ ہوا وہ منزل حقیقی کی کوئی تبدیلی نہیں تھی ، بلکہ ہندوستان کے مستقبل کے دستور سیاست میں اس منزل کے حصول کے لئے طریق کار کی (یا اسلوب سیاست کی خارجی) تبدیلی تھی ۔ کیونکہ مسلمانوں کو ہندوستان میں اپنے (اسلامی) طرز حیات کی بقا تو شروع ہی سے ، یا کم از کم اپنی سلطنت کے سقوط کے

۳۶۔ مرتبہ احمد ، متذکرہ صدر (لاہور ، ۱۹۴۷) ، ۲۰ ۳٦۷ (”۲٦۳“) ۔

دوسروں سے علیحدہ و ممتاز ایک ایسے قوم کے پیکر میں ڈھالا ، جو برصغیر میں اپنے تئیں ایک علیحدہ و خود مختار ریاست کا استحقاق رکھتی تھی -

اس سے بھی زیادہ اھم حقیقت یہ تھی کہ انھوں نے اپنے علیحدہ قوم ھونے کا دعویٰ نسل ، زبان یا جغرافیے کی بنیاد پر نہیں بلکہ اصالتاً اپنے مذھبی جذبے کی بنیاد پر کیا تھا - ۳۰ رینان کے بقول قوم پرستی من حیث القوم زندہ رھنے کی خواھش کا "جدلیاتی اظہار" ھے - اور چونکہ یہ داعیہ انھیں اسلام اور اس کے فلسفۂ حیات و کائنات نے مہیا کر دیا تھا ، اس لئے ھندوستان میں مسلم قوم پرستی اپنے کردار میں بنیادی طور پر مذھبی ھی رھی - اگرچہ اسے زبان ، تاریخ اور معیشت کے سے دوسرے عوامل سے بھی مہمیز ملی - چنانچہ پاکستان یا اس کا مطالبہ کسی نسلی ،

۳۰- پاکستانی قوم کی اساس و بنیاد پر بحث کے لئے ملاحظہ کیجئے شریف المجاھد اور منیر چوھدری ، پاکستانی نیشنلزم (ڈھاکہ ، ۱۹۶۱) اور شریف المجاھد کا مضمون " پاکستانی قومیت کی بنیاد " — " پاکستانی نیشن ھڈ " میں (۱۹۶۱ء کے نومبر میں ڈھاکہ میں ھونے والے قومی مذاکرے میں پڑھے جانے والے مضامین کا مجموعہ) ، ڈھاکہ ، ۱۹۶۲ ، ص ص ۲۴-۱۴ اور فضل الرحمن صاحب کی کتاب " پاکستان : ون اینڈ انڈویژبل " پر شریف المجاھد کا تحریر کردہ مقدمہ (کراچی ، ۱۹۶۲) -

مسلمانوں کو بھی جذباتی اور نفسیاتی طور پر تحریک پاکستان سے وابستہ کر دیا اور انھوں نے اس کی کامیابی میں بہت اہم کردار ادا کیا۔ حالانکہ انھیں بجز اس مذھبی آسودگی کے کچھ حاصل نہیں ھونا تھا کہ انھوں نے ایک مخصوص علاقے میں اسلامی نظرئیے کو بچانے میں مدد دی۔ اس نظرئیے نے ھندوستانی مسلمانوں کو اس بلا کا تصور پرست بنایا، اور ان میں ایسا بے کراں جوش پھیلایا کہ پاکستان کے لئے اپنی جان توڑ جد و جہد میں وہ بلا معذرت و بلا پس و پیش ھر آزمائش سے گذرے، ھر صورت حال سے نمٹے۔ طلب پاکستان کی راہ میں مسلمانوں کو جو قربانیاں دینی پڑیں، وہ بلا شبہ بہت عظیم تھیں۔ اس راہ میں پانچ لاکھ سے زیادہ افراد کام آئے، ۸۰ لاکھ افراد نے اپنے آبا و اجداد کے گھروں کو ایسی صورت میں خیر باد کہا کہ ان کے پاس سوائے تن کے کپڑوں کے کچھ نہ تھا۔

اور جب نظریۂ اسلامی کی بدولت پاکستان وجود میں آ گیا، تو بھی اس نظرئیے پر پاکستان کا غیر متزلزل ایمان ھی تھا، جس نے اس ملک کو اپنے پہلے سنگین سال۳۸ میں، اور شاید بعد کے دو عشروں میں بھی منظم و یکجا رکھا۔ یہ امر واقعہ ھے کہ اگر "یہ شیرازہ بند اور راھنما نظریہ" نہ ھوتا، تو پاکستان وجود میں آنے کے چند برس کے اندر اندر، ذاتی و صوبائی تنازعات، رقابتوں اور سازشوں کے گرداب میں پھنس کر ٹکڑے ٹکڑے

۳۸- اسمتھ، متذکرۂ صدر، صفحات ۱۳ - ۱۵ -

بعد سے ، ہمیشہ دل و جان سے عزیز رہی ہے ۔ اور یہی وجہ ہے کہ جب کابینہ مشن کے منصوبے (۱۹۴۶) نے صوبوں کی لازمی گروپ بندی اور مرکز کے محدود اختیارات کے ساتھ مسلمانوں کو کل ہند ڈھانچے میں اپنے مقصد کے حصول کی توقع دلائی ، تو وہ عارضی طور پر مطالبۂ پاکستان کو ترک کرنے سے بھی گریزاں نہیں تھے ۔ تاہم جب کانگریس نے ان امکانات پر (جو اکثریتی علاقوں میں مسلمانوں کی کامل ثقافتی و صوبائی خود مختاری اور دوسرے علاقوں میں تحفظ کی واحد ضمانت تھے) کھٹکنا شروع کیا ،۳۷ تو انھوں نے کابینہ مشن کے منصوبے کو قبول کر لینے والے اپنے پہلے فیصلے کو واپس لے لیا ۔ اور نئے عزم و حوصلے کے ساتھ منزل پاکستان کی جانب ازسرنو پیش قدمی شروع کر دی ۔ اب پاکستان صحیح معنوں میں ان کا دفاع ، نجات اور تقدیر تھا ۔

طریق کار کی تبدیلی نے بجائے خود منزل کو بہت حد تک ایک نئی صورت دے ڈالی ۔ اب تک مسلمانوں کی حرکات و محرکات میں جو کچھ مستور تھا وہ آشکار ہو گیا ۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اب اسلام ھی مسلم ہندوستان کی منزل کا جواز بن گیا ۔ نظریہ اسلامی منزل پاکستان کا سہارا بنا ، تو مسلم عوام نے جس جوش و خروش سے لبیک کہا ، وہ دیدنی تھا ۔ اس نظرئیے نے اقلیتی صوبوں کے

۳۷- ملاحظہ کیجئے ۱۰ جولائی ۱۹۴۶ کی بمبئی پریس کانفرنس میں پنڈت نہرو کا بیان : وی ۔ پی ۔ مینن ، ٹرانفسر آف پاور ان انڈیا (کلکتہ ، ۱۹۵۷) ، ص ص ۸۱-۲۸۰-

نظریہ اور سقوط مشرقی پاکستان

پاکستان کے بارے میں اس کے مطالبے، اور مطالبے کے سیاسی حقیقت بن جانے کے دونوں مواقع پر ہی تجویز یہ تھی کہ یہ ملک اسلامی جمہوریت ہوگا۔ جمہوریت کا تصور نہ محض رسمی ہے اور نہ جامد، بلکہ جدلیاتی ہے۔ اس کا کچھ نہ کچھ تعلق نہ صرف حکومت کی اصلی (یا ساختی) ہیئت سے ہوتا ہے، بلکہ عوام سے، ان کے تصورات اور امنگوں سے، مختصر یہ کہ ان کے فلسفۂ حیات و کائنات سے بھی ہوتا ہے۔ جمہوریت دو ہی تصورات کی بنیاد پر پنپتی ہے: ایک سیاسی اور دوسرا اخلاقی تصور۔ جب یہ دونوں موجود ہوں، تو ان کی بنیاد پر بننے والی مقبول عام حکومت کا تصور تشکیل پاتا ہے۔۳۹ اس تصور کا اخلاقی پہلو، جو جمہوریت کا جزو لا ینفک ہے، اس نظام کے متواتر و مسلسل قبول عام کے لئے ٹھوس بنیاد اور مواد فراہم کرتا ہے۔ جمہوری ڈھانچے کا نظام ساخت دنیا بھر میں ایک ہو سکتا ہے۔ مگر وہ اخلاقی تصور (یا اخلاقی زمرے) جو اس نظام ساخت کو مفہوم و معنی بخشتا ہے، بطن ہی سے، عامۃ الناس کے فہم و ادراک اور ان کے ثقافتی، معاشرتی اور روحانی ورثے کے مطابق، حاصل ہوتا ہے۔ جس طرح برما کے معاملے میں نظم جمہوریت کے لئے بدھ مت نے

۳۹۔ اسمتھ، متذکرۂ صدر، ص ۴۸۔

ہو جاتا ۔(یہ صحیح ہے کہ یہ سب کچھ کسی حد تک ہوا بھی، مگر ۴۲ سال بعد! بہر حال ایک قوم ساز نظرئیے پر پاکستان کے ایمان کے باوجود یہ کیوں اور کیسے ہوا؟ اس پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے ۔)

ہو جائے گا ، مگر سچی جمہوریت نہیں ملے گی ۔ چنانچہ بے اسلام جمہوریت ''بے کار محض ، ناقابل رشک اور ناقابل فہم لفظ،، ہے۔

ابتدائی سالوں میں پاکستان سنجیدگی سے اور مخلصانہ طور پر جمہوریت کا خواہاں رہا ۔ کیونکہ اس کا انحصار اسلام کے اخلاقی تصور پر تھا ۔(جو عموماً ذہنی طور پر اخلاق عامہ کی بنیاد بھی رہا) ۔ اس زمانے میں پاکستان میں جمہوریت خاصی پھولی پھلی ۔ تاہم ، بعد ازاں جب اخلاقی تصور کو آئے روز نظر انداز کیا جانے لگا ، تو جمہوریت بھی بے جان ہوگئی ۔ نہ صرف تنظیمی نظام عمل سے جمہوری روح غائب ہوگئی ، بلکہ پوری مشینری میں بگاڑ کے آثار نمایاں نظر آنے لگے ۔ تاہم اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کے نظام ساخت میں ایسی کوئی خرابی پیدا نہیں ہوئی تھی ، بلکہ بگاڑ کا اصل سبب یہ تھا کہ پوری مشینری کا نظام عمل اپنے حیات بخش اخلاقی مرکز سے ہٹ گیا تھا اور یہ المیہ بالآخر پاکستان میں جمہوریت کو موت کی جانب لے گیا ۔ یہ صحیح ہے کہ جمہوری ڈھانچے کی خارجی آرائشات : یعنی دستور، سیاسی جماعتیں اور اسمبلیاں موجود تھیں ۔ اور بلا شبہ یہ سب کچھ تھا ۔ مگر نہ تو ان کی جڑیں عوام میں تھیں اور نہ عام طور پر یہ ادارے جمہوری رہے تھے ۔ بالخصوص ۱۹۵۷-۵۸ کے دوران یہ کیفیت زیادہ واضح تھی ۔ اس کا سبب یہ تھا کہ پاکستان میں سیاہ و سفید کی مالک سیاسی قیادت کی طرف سے اسلام کے تصور اخلاق کے فراہم کردہ ضابطوں سے رو گردانی بڑھتی

اخلاقی خمیر مہیا کیا ، اسی طرح صرف اسلام ھی وہ اخلاقی عنصر ھے ، جو پاکستان میں جمہوری انتظام کی معاشرتی اھمیت کو متعین کر سکتا ھے ۔ پاکستان کے جمہوری نظام میں اسلامی قدریں ھی اخلاق عامہ کی بنیاد بنیں گی ۔ یہی مفہوم ھے "اسلامی جمہوریت" کی اصطلاح کا ۔ ۴۰

اور چونکہ اسلام محض مذہبی عقیدے کے طور پر ھی نہیں ، بلکہ نظام معاشرت کے طور پر بھی یقیناً جمہوری ھے ، اس لئے اسلامی جمہوریت پاکستانیوں کے لئے تضاد اصطلاح کا نام نہیں ، بلکہ واقعتاً تکرار تصور ھے ۔ ۴۱ نظریاتی دنیا میں اسلامی جمہوریت ایک بامعنی اصطلاح ھے ۔ واقعہ یہ ھے کہ جب تک جمہوریت کی تعریف اسلام کی زبان میں نہ کی جائے ، مسلمانوں کے نزدیک اس کی کوئی اھمیت ھی نہیں ۔ جمہوری ادارے درآمد کر لینے سے بلا شبہ ملک میں نمائندہ حکومت کا خارجی سامان تو

---

۴۰ ۔ ملاحظہ کیجئے " ھم مسلمانوں کے یہاں ایسا کوئی اخلاقی اصول نہیں ھے ، جس کی تصدیق بالآخر اسلام سے نہ ھوتی ھو ۔ ھمارے یہاں عام لوگوں کے تصورات ھمارے مذھب کی تعلیمات پر مبنی ھوتے ھیں ۔ چنانچہ پاکستان کے دستور سیاست کو مذھبی نظرئیے کی کسی مضبوط بنیاد پر اٹھانا ھے ، تو اسلام کے سوا ایسی کوئی محرک قوت نہیں ھے جو بنیاد کا کام دے سکے ۔ " قریشی ، پاکستان : این اسلامک ڈیموکریسی ، متذکرۂ صدر ، ص ۵ ۔

۴۱ ۔ اسمتھ ، متذکرۂ صدر ، ص ۵۰ ۔

دوسری باتوں کے اس المیے سے اس امر کی نشاندھی ضرور ہوتی ہے کہ دونوں بازوؤں کے مابین خواھش اتحاد میں کیسی سنگین کمی واقع ھوگئی تھی۔ اس کا مطلب یہ ھوا کہ دو باتوں میں سے کوئی ایک بات درست تھی : یعنی یہ کہ جن مشترکہ عادات و مزاج، اعتقادات اور سیاسی میلانات نے عامۃ الناس کے دور رس نفسیاتی مطالبات کی تکمیل کی تھی، اور جذبات سے لبریز، پرشور نعروں والی تحریک کے زمانے ھی میں نہیں، بلکہ قومی وجود کے پہلے اھم عشرے اور تعمیر قوم کے تشکیلی دور میں، انھیں اپنے قومی تشخص اور ھم رشتہ ھونے کا احساس دیا تھا، یا تو وہ آٹھویں عشرے میں مشرقی پاکستانیوں میں سیاسی ذھن رکھنے والے طبقے کے لئے بے معنی ھوگئے، اور یا پھر یوں کہیے کہ اتنے برسوں میں پاکستانی ایسی استحکام بخش قدریں وضع نہیں کر سکے، جو انھیں ایک جانب تو شدید نسلی، لسانی، اور علاقائی تفریق کی موجودگی میں اپنے قومی تشخص اور استحکام کے مسائل سے نمٹنے میں، اور دوسری جانب متضاد اقتصادی (بلکہ سیاسی بھی) مفادات کے تصادم کو روکنے میں مدد دیتیں۔ بلکہ ایسی قدریں جذباتی و نفسیاتی طور پر یکجان کرنے اور دونوں بازوؤں کو دائمی طور پر باھم جوڑنے کا کام بھی کر سکتی تھیں۔ دونوں باتوں میں سے خواہ کوئی بھی صحیح ھو، یہ بہر حال واقعہ ہے کہ نظریاتی رشتے اس حد تک کمزور ھوگئے تھے کہ وہ پاکستان کے بطن سیاست میں پھیلنے والے فساد پر قابو پانے یا کوئی موثر کردار ادا کرنے میں قطعاً ناکام رہے۔

ھی چلی گئی - اور اس قیادت نے دولت و اقتدار سمیٹنے کی خاطر میکیاولی کی سنت اختیار کرلی - یہ سب کچھ اخلاق، انصاف اور قومی مفاد کی قیمت پر ہوا - نصب العین سے اس جزوی انحراف نے اصولاً نہ سہی، عملاً قومی قیادت کو اس کے ابتدائی نظریاتی کردار سے عاری کر دیا - اور فلاح عامہ کے باب میں اس کے اصل میلان کو مسخ کرکے مآل کار اس کا رشتہ عوام سے توڑ ڈالا - چھٹے عشرے کے اواخر سے پاکستان میں جمہوری تجربہ جس نیم جانی کی کیفیت میں مبتلا ہوا اس کا ایک سبب قیادت اور عوام کے رشتے کا یہ انقطاع بھی تھا -

جس طرح ۱۹۵۷-۵۸ میں جمہوری نظام عمل اور اداروں کو اخلاص و کامیابی سے چلانے میں پیش آنے والی ناکامی نے پاکستانی نظام سیاست میں ذاتی مفاد پرستی کے رجحان کی بالا دستی کو نمایاں کیا - اسی طرح حال ھی میں دونوں بازوؤں کی بزور علیحدگی سے یہ ظاھر ہوا کہ گذشتہ سالوں میں قومی یکجہتی کے لئے جو کوششیں کی گئیں، وہ انتہائی ناقص تھیں - اس سے مراد یہ نہیں ھے کہ پاکستان کے اس انتشار میں بھارت نے بھرپور پروپیگنڈے اور حملے کے ذریعے جو انتہائی اھم کردار ادا کیا، اس سے انکار کر دیا جائے -۴۲ تاھم، اس امر سے انکار بھی کچھ کم غیر حقیقت پسندانہ بات نہ ھوگی کہ بہر حال اس المیے نے کچھ بنیادی نوعیت کے سوالات اٹھائے ھیں - منجملہ

۴۲- ملاحظہ کیجئے : ایم - ایس - راجن، "بنگلہ دیش اینڈ آفٹر"، پیسفک افیئرز، ۴۵ : ۲ (ستمبر ۱۹۷۲) -

میں تصادم خاصا شدید ہوگیا تھا۔۴۴ بیس خاندان ایسے تھے جو تمام صنعتی منصوبوں کے ۶۰ فی‌صد، بیمے کی رقوم کے ۹۷ فی‌صد، اور بینکوں کے ۸۰ فیصد حصوں پر متصرف تھے۔۴۵ چار چھوٹے طبقے جو کل آبادی کا محض ڈیڑھ فی‌صد تھے، پاکستان کی نصف سے زائد صنعتی دولت پر قابض تھے۔۴۶ اگرچہ ۱۹۶۰-۶۸ کے دوران صنعتی پیداوار ۱۶۰ فی‌صد تک بڑھ گئی، حقیقی صنعتی اجرتیں واقعتاً گھٹ گئیں۔۴۷ افراط زر کے رجحانات نے نئی رفعتوں کو چھوا، اور قوت خرید میں تیزی سے کمی واقع ہوئی۔ قیمتوں میں اضافہ آمدنی میں اضافے سے کہیں زیادہ رہا۔ مثلاً ۱۹۶۷ء میں ۱۴ فی‌صد اضافہ ریکارڈ ہوا۔۴۸ ٹیکس لگانے کی پالیسیوں سے بھی عام آدمی کو کوئی رعائت اور سکون حاصل نہ ہوا۔ مثلاً ۱۹۶۸-۶۹ کی بجٹ تجاویز میں فی کس اضافۂ ٹیکس ۵ء۵۰ روپے تھا، جبکہ امیر طبقے کے لئے اضافہ صرف پچھتر پیسے فی کس

۴۴۔ نیویارک ٹائمز، یکم دسمبر ۱۹۶۸، ص ۲۵۔

۴۵۔ ملاحظہ کیجئے اداریہ پاکستان آبزرور (ڈھاکہ)، ۲۱ مئی ۱۹۶۸۔

۴۶۔ گستاف ایف۔ پاپانیک، ”ڈیولپمنٹ آف انٹرپرینر شپ“۔ امریکن اکنامک ریویو پیپرز اینڈ پروسیڈنگس، جلد ۵۲ (۱۹۶۲)، ص ۵۴۔

۴۷۔ نیویارک ٹائمز، یکم دسمبر ۱۹۶۸، ص ۲۵۔

۴۸۔ ایضاً، ۲۶ فروری ۱۹۶۸، ص ۱۴۔

ایسا کیوں اور کیسے ہوا ؟ اس کی متعدد وجوہ ہو سکتی ہیں ۔ اول تو یہ کہ اگرچہ پاکستان کے حکمران نظریۂ پاکستان کے سلسلے میں زبانی جمع خرچ بہت کرتے رہے ، مگر وہ اس نظرئیے کو معاشرتی عمل میں ڈھالنے اور منجملہ دوسری باتوں کے عدل عمرانی اور جمہوری مساوات کے تصورات کو اداروں کی روح بنانے میں ناکام رہے ۔ زیادہ واضح لفظوں میں یوں کہیے کہ ایک تو وہ مختلف علاقوں میں اقتصادی اور سیاسی اختیارات کی تقسیم کے معقول فارمولے نہیں وضع کر سکے ، اور دوسری طرف وہ قومی دولت کی مناسب و منصفانہ تقسیم کے لئے ایسے واضح اقدامات نہیں کر سکے ، جو نہ صرف اقتصادی عدم مساوات و عدم توازن کو کم کرتے ، بلکہ زیادہ بے تفریق معاشرہ بھی تشکیل دے سکتے ۔

یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ۱۹۶۰-۶۸ کے دوران پاکستان کی اقتصادی نشو و نما گرچہ خاصی مستحکم رہی ، مگر معاشرتی ترقی روز بروز کمزور ہوتی چلی گئی ۔ چونکہ پاکستان کے اقتصادی فروغ کی بنیاد ایک ایسے چھوٹے کاروباری طبقے کے لئے خصوصی ترغیبات پر اٹھائی گئی ، جو بقول پاپانیک "لالچ کے سماجی فائدے"۳۴ کی بنیاد پر ہی کار گذار رہتا ہے ۔ چنانچہ مجموعی ترقی کا نفع معاشرے کے زیریں طبقے تک نہیں پہنچ پایا ۔ واقعہ یہ ہے کہ جیسا کہ اقتصادی کمیشن کے ایک کتابچے میں بتایا گیا ہے ، اقتصادی سرگرمیوں اور عدل عمرانی

۳۴۔ گستاف ایف ۔ پاپانیک ، پاکستان ڈیولپمنٹ : سوشل گولز اینڈ پرائیوٹ انسینٹیو (کیمبرج ، ۱۹۶۷) ، ص ۲۶ ۔

ہوتی چلی گئی ، تو ”یہ توقع رکھنا نا مناسب ہوگا کہ اسلام کے وسیلے سے ہمارا روحانی رشتہ اتنا مستحکم رہے گا کہ ہم اپنی تمام نا برابریوں کو بھول کر بھی ایک قوم کے طور پر واحد و متحد رہیں گے ۔“۵۱

دوسرے یہ کہ ایوب خان نے ”مادی مقاصد“ پر بہت زیادہ زور دیا ۔ معاشرے کی (Instrumental) اور (Consummate) اقدار کی پوری توجہ کم و بیش ان اقتصادی نا ہمواریوں اور نابرابریوں پر مرکوز ہوگئی ۔ یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ ایوب نے عوام کی توجہ اقتصادی ترقی کی واحد منزل پر مرکوز کر دینا چاہی تھی ، اور اقتصادی پیداوار کی شرح ہر دم نئے عروج تک پہنچاتے چلے جانے کے امکان کو قومی یکجہتی کی بنیاد بنا ڈالنے کی کوشش کی تھی۔ سچ تو یہ ہے کہ اقتصادی ترقی کے سلسلے میں ایوب خان کی پرزور کوششیں قابل ذکر حد تک کامیاب بھی ہوئیں ۔ اور قومی معیشت مجموعی طور پر اس منزل تک آ گئی جہاں سے تیز رفتار پیش قدمی کی جا سکتی تھی ۔۵۲ یہ بھی سچ ہے کہ ایوب خان نے بین الصوبائی اقتصادی عدم مساوات کو دور کرنے کی بڑی جاندار کوشش کی ۔ اور اسے ۱۹۶۲ کے آئین

۵۱۔ ڈان یکم جولائی ۱۹۶۵ ۔

۵۲۔ ملاحظہ کیجئے معین بقائی ، پاکستان اکنامک پروگریس : پوسی بیلیٹیز آف اے ٹیک آف ، اوکیشنل پیپر سیریز ، نمبر ۴ (مانٹریال ، ۱۹۶۹) ۔

تھا۔۴۹ اس طرح ایوب خان کے ''عشرۂ ترقی'' کے دوران رجحان یقیناً امیر کو امیرتر اور غریب کو غریب تر بنانے ھی کا رھا۔

اقتصادی ترقی کو اپنی حکومت کے جائز ھونے کے جواز کے طور پر جتنی اھمیت ایوب خان کے دور میں دی گئی، کسی اور دور حکومت میں نہیں دی گئی۔ اور نہ کسی اور نے تقسیم کاری کی اس سے کم اھلیت کا کبھی مظاھرہ کیا تھا۔ چنانچہ دم بدم بڑھتی ھوئی توقعات والا انقلاب اگر دم بدم بڑھنے والی مایوسیوں کے انقلاب میں بدل گیا، تو چنداں حیرت کی بات نہیں۔ اور مشرقی پاکستانی قیادت کے ایک با اثر طبقے نے اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ھوئے اس طور پر فصل کاٹی کہ اپنی قیادت مسلم و مستحکم کرنے کے لئے بین العلاقائی اقتصادی عدم مساوات کے سے انتہائی جذباتی مسئلے پر اپنی پوری توجہ صرف کر ڈالی۔

کٹر علاقہ پرستوں کی تو چھوڑئیے، سنجیدہ طبقے بھی اسے کسی طور پر نظر انداز نہ کر سکے۔ چنانچہ پاکستان آبزرور نے اپنے ایک تبصرے میں لکھا کہ صدی کے پانچویں عشرے میں بلا شبہ اسلام یکجان کرنے والی قوت تھا، مگر ساتویں عشرے کا سب سے بڑا تحریکی عامل اقتصادی ھے۔۵۰ مشرقی پاکستان کے وزیر خزانہ نورالھدیٰ نے ایک قدم اور آگے بڑھ کر کہا کہ اگر دونوں بازوؤں کے درمیان اقتصادی عدم مساوات بدستور وسیع

۴۹۔ پاکستان آبزرور، ۱۱ جون ۱۹۶۸۔

۵۰۔ ایضاً، اداریہ ۱۳ نومبر ۱۹۶۱۔

بہت تیزی سے شدت اختیار کر گیا بلکہ اس سے بھی بدتر بات یہ ہوئی کہ اقتصادی نصب العین کو علاستی اور عمدہ ترین مقاصد کی سطح تک پہنچا دینے سے قومی تشخص اور استحکام سے متعلق تضادات پیدا ہوئے۔۵۴ جس کا ایک نتیجہ من جملہ دوسری باتوں کے یہ نکلا کہ مشرقی پاکستان کے نظریاتی سیلان کی جڑیں کٹیں ، اور مغرب سے اس کے رشتے کمزور پڑ گئے ۔ ان دونوں رجحانات کا مجموعی نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ مشرقی پاکستان کی علاقہ پرستی کو وہ جواز اور قوت مہیا ہوئی کہ جس کا اظہار اپنی انتہائی شکل میں بالآخر مشرقی پاکستان کے لئے شیخ مجیب الرحمن کے چھ نکاتی ''منشور بقا'' کی صورت میں ہوا۔۵۵

تیسرے یہ کہ محض ذاتی اور سیاسی مقاصد کے لئے ہر ایرے غیرے کی طرف سے اسلام کے حوالے کے مسلسل اور غیر دانشمندانہ استعمال نے اسلام سے عامتہ الناس کی وفاداری کو ضعیف کرنا شروع کیا ، اور اس کا منفی اثر پاکستانی معاملات میں اسلام کی اپیل اور اس کے کردار پر پڑا ۔ مثلاً ایوب خان اور ان کے حامیوں نے ۱۹۶۵ کے صدارتی انتخاب میں حزب اختلاف کی امیدوار (محترمہ فاطمہ جناح) کو رسوا کرنے کے لئے اسلام کے نام کو گھسیٹا ۔ وہ کچھ علماء سے یہ فتویٰ حاصل کرنے میں بھی کامیاب ہو گئے کہ ایک ٹھیٹھ اسلامی ریاست میں کوئی عورت

۵۴۔ تعلقدار منیرالزماں ، ''نیشنل انٹیگریشن اینڈ پولٹیکل ڈیولپمنٹ ان پاکستان''۔ ایشین سروے ۷ : ۱۲ (دسمبر ۱۹۶۷) صفحات ۸۵-۸۸۴ -

کے تحت ایک فرض بنایا ۔۵۳ (ایسا اس لئے کیا گیا تھا کہ ایوبی نظام میں تقسیم کاری اور جواب دھی کی ادنیٰ اھلیت کی تلافی بھی ھو جائے ۔ اور ایوب خان کے زیر اقتدار مرکزی سطح پر فیصلہ سازی میں مشرقی پاکستان کی عدم شرکت کا مداوا ایک ٹھوس پالیسی پر عمل پیرا ھوکر کیا جائے) ۔۵۳الف اقتصادی پیداواری عمل کے ذریعے مشرقی پاکستان کے متعلقہ سیاسی طبقے کو رام کرنے کی یہ ایوبی کوشش بہر حال رائیگاں گئی ۔ اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ ایوب خان کی مخلصانہ کوششوں کے باوجود دونوں صوبوں میں فی کس آمدنی کا تیس فی صد فرق راتوں رات دور نہیں ھو سکتا تھا ۔ اور دوسرے یہ کہ اسی وجہ سے اقتصادی اپیل لاحاصل ھوکر رہ گئی ۔ نہ صرف یہ کہ مشرقی پاکستان میں سیاسی بے وزنی کا احساس گزران وقت کے ساتھ ساتھ

۵۳۔ نیشنل انکم کمیشن کی رپورٹ میں دئے گئے اعداد و شمار ملاحظہ کیجئے ۔ اس کمیشن میں زیادہ جرأت مندی سے اظہار کرنے والے کچھ مشرقی پاکستانی ماھرین اقتصادیات بھی شامل تھے ۔ بحوالہ ٹی ۔ ایم ۔ خاں اور اے ۔ برگن ، "میژرمنٹ آف اسٹرکچل چینج ان پاکستان اکانومی : اے ریویو آف نیشنل انکم ایسٹی میٹس "۔ دی پاکستان ڈیولپمنٹ ریویو، پنجم (کراچی - ۱۹۶۶) ص ص ۸۰ - ۱۷۸

۵۳ (الف)۔ اس نکتے کی وضاحت کے لئے ملاحظہ کیجئے مضمون شریف المجاھد کا : "پاکستانز پولیٹکل کلچر ڈیورنگ دی ایوب ایرا "، سکروٹنی (اسلام آباد) ۱ : ۱ (۱۹۷۴)

کرنے کے لئے اسلام کے حوالے دئے - ۱۹۶۷ میں انھوں نے ایک بیرونی اخبار نویس کو بتایا: ''قرآن کریم کہتا ہے کہ بادشاہ ظل الہی ہوتا ہے - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تمہیں ہمیشہ اپنے امیر یا حکمران کا وفادار رہنا چاہئے''۵۸ اور منعم خان کے اس خیال کو ایک اصولی شکل دینے کے لئے کہ ایوب خان کو ظل اللہ کے طور پر مقبول و متعارف کرایا جانا چاہئے ، اور مسلم عوام کو اطاعت امیر کے اسلامی فرض کے بندھن میں باندھنا چاہئے ، چودھدری خلیق الزمان نے کتنی ہی بار ایوب خان پر امیر المومنین کا خطاب چسپاں کرنے کی کوشش کی -

دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ ایوب حکومت نے نظریۂ اسلامی کو ''قوت محرکہ'' کی بجائے ''آلہ کار'' کے طور پر (سٹراز ہیوپ اور پوسونی کے مفہوم میں)۵۹ اور بنیادی شعور کی بجائے ایک ایسے آسیزے کے طور پر زیادہ استعمال کیا ، جس میں نظریاتی اجزا اکثر ''لفاظی پر مبنی ہوتے تھے یعنی کچھ لفظوں ، جملوں اور نعروں پر زور دیا جاتا تھا - عموماً بے مغز نعروں پر-''۶۰

۵۸- نیویارک ٹائمز ، یکم اکتوبر ۱۹۶۷ -

۵۹- ملاحظہ کیجئے سٹراز ہیوپ اور اسٹیفن ٹی- پوسونی- انٹرنیشنل ریلیشنز (نیویارک ، ۱۹۵۰ء) ، ص ۴۲۱ -

۶۰- جارج آئی- بلینکسٹن - '' آئیڈیالوجی اینڈ نیشن بلڈنگ ان دی کنٹیمپوریری ورلڈ ''- انٹرنیشنل اسٹڈیز کوارٹرلی ، ۱۱ : ۱ (مارچ ۱۹۶۷) ، ص ۹

سربراہ نہیں بن سکتی۔ ٥٦ (اس موقع پر اتنا بھی نہ سوچا گیا کہ اسلام کے بالکل ابتدائی زمانے میں ھی حضرت عائشہ نے جنگ جمل میں فوج کی قیادت کی تھی ، اور حضرت زینب نے سانحہ کربلا کے بعد بری طرح لٹے پٹے قافلے کی قیادت سنبھالی تھی) اس کا مطلب یہ ھوا کہ گویا لوگوں سے ان کے جمہوری حقوق سلب کرنے کے لئے اسلام کو غلط طور پر استعمال کیا گیا۔

ایوب حکومت نے اور کئی طرح بھی مرکز میں اپنے اقتدار کلی کو جائز ثابت کرنے کے لئے اسلام کو استعمال کرنا چاھا۔ ایوب خان نے اکثر اپنے نظامِ حکومت کا دفاع اسلامی اصطلاحات ھی میں کیا مثلاً : ”بغیر مرکزیت ، اتحاد اور استحکام کے کوئی نظام بھی اسلامی نظام ھونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا،، ٥٧ اسی طرح گورنر مشرقی پاکستان منعم خان نے چیئرمین ماؤزے تنگ کی چھوٹی ”لال کتاب،، کے طرز پر ”سبز کتاب،، (جس کا عنوان تھا : صدر محمد ایوب خان کے اقوال) کی اشاعت کو صحیح ثابت

٥٥- ملاحظہ کیجئے شیخ مجیب الرحمن ، ”آور چارٹر آف سروائیول : سکس پوائنٹ پروگریم ،، (ڈھاکہ ، ١٩٦٦)۔

٥٦- ملاحظہ کیجئے شریف المجاھد ” پاکستانز فرسٹ پریذیڈنشل الیکشنز ،، ، ایشین سروے ، ٥:٦ (جون ، ١٩٦٥) ، ص ٢٩١۔

٥٧- فیلڈ مارشل محمد ایوب خاں ، اسپیچز اینڈ اسٹیٹ مینٹس (کراچی ، تاریخ درج نہیں) ، ٢ : ٤٥-٤٤ - صفحات ١٤٥-٤٦ بھی ملاحظہ کیجئے۔

لیکن قومی یکجہتی کی بنیاد کی حیثیت سے اسلام کے تدریجی زوال کے باوجود عوام کے لئے سب سے اہم عامل ہمیشہ اسلام ہی رہا ہے ۔ ولکاکس نے ۱۹۶۲ میں لکھا تھا :

پاکستان میں کوئی مقبول عام فرد اس وقت تک حکومت نہیں کر سکتا ، جب تک وہ اس دینی عقیدے کا حوالہ نہ دے ، جو عوام اور ان کے رہنماؤں کو باہم جوڑتا ، اور فرقہ وارانہ و صوبائی وفاداریوں کو توڑتا ہے ۔ قومی اتحاد کو برقرار رکھنے ، اور مشرقی پاکستان کو ساتھ رکھنے کے سلسلے میں اسلام کی قدرو اہمیت پر زائد از ضرورت انحصار کیا گیا ، مگر ملک کے تمام لوگوں کو مجتمع کر دینے والی قوت کے طور پر اسلام کی قدر کا قیاس زائد از ضرورت نہیں ہے ۔۶۱

یہاں اس امر پر توجہ سبق آموز ہوگی کہ گذشتہ ۲۶ برسوں کے عرصے میں پاکستان کے ادلتے بدلتے سیاسی و سماجی منظر میں اسلامی تصور سے وابستگی ایک مستقل نشان رہی ہے ، خواہ وہ وابستگی محض نظری رہی ہو ، یا واقعتاً عملی۔۶۲ ایک کے بعد دوسری حکومت آتی چلی گئی ۔ نئی سیاسی جماعتیں ظہور پذیر

۶۱- وئین اے ۔ ولکاکس ، ” آیڈیالوجیکل ڈی لیماز ان پاکستانز پولیٹکل کلچر ، ،حوالہ : ڈونلڈ یوجین اسمتھ (مرتب) ساؤتھ ایشین پالیٹکس اینڈ ریلیجن (پرنسٹن ، ۱۹۶۶) ، ص ۳۵۰ ۔

۶۲- ملاحظہ کیجئے ” اسلام ان کے جذبے میں بڑی گہرائی تک رچا بسا ہے ۔ یہ ان کی تاریخ کا اوڑھنا بچھونا ہے ۔

سٹراز ھیوپ اور پسونی کے بقول : ''اگر نظریہ محرک ہے ، تو یہ نہ صرف پیروکاروں بلکہ قائدین کے ذہنوں پر بھی غالب رھتا ہے ۔ اور اگر یہ محض آلہ کار ہے ، تو اسے دانستہ طور پر اپنے پیروکاروں میں اپنے لئے جذبۂ اطاعت بڑھانے کے واسطے یا اپنے پیروکاروں میں ایسے لوگوں کو شامل کرنے کے لئے استعمال کرتا ہے کہ جنہیں قریب لانے کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ھوتا ۔ لیکن خود قائد کا اس نظرئیے پر جس کی وہ تشہیر کرتا ہے ایمان نہیں ھوتا ۔ ٦٠ الف

اس طرح پاکستان میں مختلف حکومتوں ، بالخصوص ایوب حکومت نے اسلام کو نہ صرف جواب دھی کے سلسلے میں اپنی کم‌تر اھلیت کی تلافی کے لئے متبادل حکمت عملی کے طور پر استعمال کیا بلکہ اسے صورت حال کو جوں کی توں قائم رکھنے ، مطلق العنانی یا نیم مطلق العنانی مسلط کرنے ، حتیٰ کہ اغراض و مفادات کے تحفظ کے لئے بھی استعمال کیا ۔ مختلف حکومتوں اور مفاد پرستوں کے ھاتھوں اسلام کے اس استحصال نے اس نظرئیے سے روز افزوں بیزاری کو جنم دیا ۔ کیونکہ یہ سمجھا جانے لگا تھا کہ یہ نظریہ حکمرانوں کو نظریاتی کردار دینے ، ان کی حکمت عملیوں میں راستی و انصاف کے اعلیٰ تصورات کی روح سمو دینے ، اور ان کی ذاتی تمناؤں کو قومی نصب العین اور معاشرتی بہبود کے دائرے میں محدود کر دینے ، نیز ان کی ذاتی حرص و طمع پر قدغن لگانے میں ناکام رھا ہے ۔

---

٦٠ (الف) سٹراز ھیوپ اور پوسونی ، متذکرۂ صدر ، ص ۲۴۱ ۔

صرف بحیثیت دین کے اسلام پر اپنے ایمان کا اقرار کیا ھے (سوشلسٹ معیشت اور جمہوری دستور سیاست کے ساتھ) بلکہ اس نے اپنے انتخابی نشان کو بھی اسلامی رنگ میں پیش کرنا چاہا۔ اور 'تلوار' کو "ذوالفقار علی" یعنی حضرت علی کی اس مشہور تلوار کے طور پر پیش کیا گیا، جس نے ابتدائی اھم سالوں میں اسلام کے دنیوی حشم کے لئے انتہائی اھم خدمت انجام دی۔٦٣ اس طرح یکم مارچ ۱۹۷۳ کو جن زرعی اصلاحات کا اعلان کیا گیا، اس کا جواز بھی اسلام ھی سے پیش کیا گیا۔ آئین کے ضمن میں حالیہ تنازعے کے دوران بھی پیپلز پارٹی کے زبردست پروپیگنڈے کا مرکزی خیال آئین (۱۹۷۳) کا اسلامی مزاج ھی تھا۔

واقعہ یہ ھے کہ موجودہ دستور (۱۹۷۳) میں ۱۹۵٦ اور ۱۹٦۲ کے دساتیر سے زیادہ اسلامی دفعات موجود ھیں۔٦٤ منجملہ دوسری باتوں کے اس میں سرکاری مذھب اسلام قرار دیا گیا ھے، صدر اور وزیراعظم کے لئے مسلمان ھونا لازمی رکھا

٦٣- ملاحظہ کیجئے شریف المجاھد کا مضمون "پاکستان: دی فرسٹ جنرل الیکشن"۔ ایشین سروے۔ xi : ۲ (۲ فروری ۱۹۷۱ء)، ص ۱٦۸۔

٦٤- تنقیدی جائزے کے لئے ملاحظہ فرمائیے فضل الرحمن، "اسلام اینڈ دی نیو کانسٹی ٹیوشن آف پاکستان"، مشمولہ جے۔ ھنری کورسن (ایڈیٹر)، "کنٹیمپوریری پروبلمز آف پاکستان (لیڈن : ای۔ جے۔ برل، ۱۹۷٤)، ص ص ۳۰-٤٤۔

ہوئیں اور کچھ شہاب ثاقب کی طرح یا تو منتشر ہوگئیں اور یا پھر سکڑ سمٹ کر وجود پذیر رہیں ، نئے نعرے وضع ہوتے رہے ، جو کچھ عرصے چلے اور پھر مسترد ہوگئے - لیکن جس کسی نے بھی عوام کی حمایت حاصل کرنی چاہی ، اور اپنی بافت کو مستحکم کرنا چاہا ، اس نے ایماناً نہ سہی ، مصلحتاً ہی خود کو اس نظرئیے کا پابند اور اقراری ضرور بتایا - پاکستانی عوام کے ذہنوں پر اس نظرئیے کی گرفت کتنی ہے ، اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ سوشلسٹ جماعتوں نے بھی تدریجاً اسلامی میلان کی طرف پیش قدمی کی ہے - مثلاً پاکستان پیپلز پارٹی نے بڑھتی ہوئی تدریج کے ساتھ اپنی سوشلسٹ فکر کو ''مساوات محمدی،، جیسی اسلامی اصطلاحات کے ذریعے متعارف کرانے کی زحمت کی ہے - سیکولرزم کے لئے اپنی اولین ترجیح کے باوجود پیپلز پارٹی نے وسیع پیمانے پر اور بڑی ہوشیاری کے ساتھ مذہبی علامتوں کو استعمال کیا ہے - ممکن ہے ایسا اسلام پسندوں کو ان کے اپنے میدان میں شکست دینے کے لئے کیا گیا ہو ، مگر بہر حال اس کا مقصد عوام میں اپنی حمائت کو بڑھانا ضرور تھا - پارٹی نے نہ

پاکستان اسلام کے بغیر اپنا وجود برقرار نہیں رکھ سکتا - اسلام سے پاکستان کی وفاداری پائیدار ہے اور برقرار رہے گی . . . - یہ وفاداری اس ملک کی فکر اور سیاسی پالیسیوں کی نقش گری کرتی رہے گی،، قریشی ، '' اسلامک ایلی مینٹس ان پولیٹکل تھاٹ آف پاکستان ،، حوالہ : بری بنٹی اور اسپینگلر (مرتبین) متذکرۂ صدر ، ص ۲۴۲ -

خاصی بری چیز ، اس سے بھی بدتر یہ کہ اس سے اس الزام کو تقویت و دلیل ملی کہ نظرئیے کو غلط طور پر اس لئے استعمال کیا گیا تاکہ مشرقی پاکستانیوں کو ان کے جمہوری حقوق سے محروم کیا جائے - دو اور اہم اسباب جنہوں نے ڈھاکہ کے موجودہ موقف کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا ، علیحدگی پسند قیادت کا میلان اور بھارت کی گہری مداخلت و شرکت تھی - بہر حال فی‌الوقت تو داخلیت پسند بنگلہ نسلی مرکزیت کی کشش نے (اسلامی) نظریاتی وفاداریوں کی جڑیں کاٹ ڈالی ہیں ، اور بنگلہ دیش کو جدید دنیا کی معدودے چند نسل پرست ریاستوں میں سے ایک بنا ڈالا ہے - اس کے ساتھ ہی اسلامی جماعتوں کو خلاف قانون قرار دے ڈالنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نہ صرف ڈھاکہ کے حکام آزادانہ تبادلۂ خیال پر یقین نہیں رکھتے ، بلکہ یہ کہ انہیں اپنے نظرئیے (سیکولرازم) پر اتنا بھی اعتماد نہیں کہ آیا کھلے بحث و مباحثے میں یہ نظریہ مقابلے پر ٹھہر سکے گا یا نہیں - اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہاں سیکولرازم کو قومی عقیدے کی حیثیت اجماع فکر سے نہیں دی گئی ، بلکہ اسے اوپر سے مسلط کیا گیا ہے - بہر صورت جب بھی اور جیسے ہی لوگوں کو آزادانہ طور پر اپنے لئے نظرئیے کے انتخاب کا جمہوری حق ملے گا، بشرطیکہ نظرئیے کو عامتہ الناس کی نظر میں مغربی پاکستان کے غلبے کی علامت باور نہ کرایا گیا ، تو مسلم بنگال لازماً اسلامی نظرئیے ہی کا انتخاب کرے گا -

گیا ہے ، اعلیٰ ترین مناصب کے حلف میں جملہ عقائد اسلام کا اقرار شامل کر دیا گیا ہے ، اعلیٰ منصب داروں کے لئے تقاضہ رکھا گیا ہے کہ "وہ تخلیق پاکستان کے اساسی نظرئیے کے تحفظ کے لئے کوشاں رہیں گے"، اور وقت کی اس حد تک تعین کر دیا گیا ہے کہ جب تک اسلامی (مشاورتی) کونسل تمام قوانین کو تعلیمات اسلام کے مطابق ڈھالنے سے متعلق اپنی سفارشات لازماً پیش کر دے گی۔

جنوری ۱۹۷۲ سے شیخ مجیب الرحمن بہ تکرار سیکولرازم کے لئے اپنی ترجیح کا اعلان کرتے رہے ، اور بنگلہ دیش میں انھوں نے اسلامی میلان رکھنے والی جماعتوں کو خلاف قانون بھی قرار دیا ، مگر اس پورے پس منظر کے باوجود بھی اس امر پر توجہ سبق آموز ہوگی کہ عوامی لیگ کے انتخابی منشور میں کوئی قانون قرآن و سنت کی منشا کے برعکس نہ بنانے کا عہد کیا گیا تھا۔ ۱۹۷۰ کے پورے سال میں عام جلسوں کی تقریروں میں شیخ مجیب الرحمن نے متواتر کلمے کی تلاوت کی ، اور اپنے بارے میں غلط اندیشوں کو دور کرنے کے لئے اسلام کے واسطے دیئے۔ تاہم اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مارچ ۱۹۷۱ میں عوامی لیگ کی سول نافرمانی کی تحریک کے بعد جو ہولناک خانہ جنگی ہوئی، اس سے ملک کے اساسی نظرئیے کو بہت نقصان پہنچا۔ نظریہ چونکہ "ایک" اور "متحدہ" پاکستان کے لئے تھا اس لئے فوجی کارروائی بھی مبینہ طور پر "ایک" اور "متحدہ" پاکستان کے نام پر اور اسی کی خاطر کی گئی تھی۔ اتہام بالواسطہ ہے ہی

خاصی بری چیز ، اس سے بھی بدتر یہ کہ اس سے اس الزام کو تقویت و دلیل ملی کہ نظرئیے کو غلط طور پر اس لئے استعمال کیا گیا تاکہ مشرقی پاکستانیوں کو ان کے جمہوری حقوق سے محروم کیا جائے ۔ دو اور اہم اسباب جنھوں نے ڈھاکہ کے موجودہ موقف کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا ، علیحدگی پسند قیادت کا میلان اور بھارت کی گہری مداخلت و شرکت تھی ۔ بہر حال فی‌الوقت تو داخلیت پسند بنگلہ نسلی مرکزیت کی کشش نے (اسلامی) نظریاتی وفاداریوں کی جڑیں کاٹ ڈالی ہیں ، اور بنگلہ دیش کو جدید دنیا کی معدودے چند نسل پرست ریاستوں میں سے ایک بنا ڈالا ہے ۔ اس کے ساتھ ہی اسلامی جماعتوں کو خلاف قانون قرار دے ڈالنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نہ صرف ڈھاکہ کے حکام آزادانہ تبادلۂ خیال پر یقین نہیں رکھتے ، بلکہ یہ کہ انھیں اپنے نظرئیے (سیکولرازم) پر اتنا بھی اعتماد نہیں کہ آیا کھلے بحث و مباحثے میں یہ نظریہ مقابلے پر ٹھہر سکے گا یا نہیں ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہاں سیکولرازم کو قومی عقیدے کی حیثیت اجماع فکر سے نہیں دی گئی ، بلکہ اسے اوپر سے مسلط کیا گیا ہے ۔ بہر صورت جب بھی اور جیسے ہی لوگوں کو آزادانہ طور پر اپنے لئے نظرئیے کے انتخاب کا جمہوری حق ملے گا، بشرطیکہ نظرئیے کو عامتہ الناس کی نظر میں مغربی پاکستان کے غلبے کی علامت باور نہ کرایا گیا ، تو مسلم بنگال لازماً اسلامی نظرئیے ہی کا انتخاب کرے گا ۔

گیا ہے ، اعلیٰ ترین مناصب کے حلف میں جملہ عقائد اسلام کا اقرار شامل کر دیا گیا ہے ، اعلیٰ منصب داروں کے لئے تقاضہ رکھا گیا ہے کہ ''وہ تخلیق پاکستان کے اساسی نظرئیے کے تحفظ کے لئے کوشاں رہیں گے،، اور وقت کی اس حد تک تعین کر دیا گیا ہے کہ جب تک اسلامی (مشاورتی) کونسل تمام قوانین کو تعلیمات اسلام کے مطابق ڈھالنے سے متعلق اپنی سفارشات لازماً پیش کر دے گی۔

جنوری ۱۹۷۲ سے شیخ مجیب الرحمن بہ تکرار سیکولرازم کے لئے اپنی ترجیح کا اعلان کرتے رہے ، اور بنگلہ دیش میں انہوں نے اسلامی میلان رکھنے والی جماعتوں کو خلاف قانون بھی قرار دیا ، مگر اس پورے پس منظر کے باوجود بھی اس امر پر توجہ سبق آموز ہوگی کہ عوامی لیگ کے انتخابی منشور میں کوئی قانون قرآن و سنت کی منشا کے برعکس نہ بنانے کا عہد کیا گیا تھا۔ ۱۹۷۰ کے پورے سال میں عام جلسوں کی تقریروں میں شیخ مجیب الرحمن نے متواتر کلمے کی تلاوت کی ، اور اپنے بارے میں غلط اندیشوں کو دور کرنے کے لئے اسلام کے واسطے دیئے۔ تاہم اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مارچ ۱۹۷۱ میں عوامی لیگ کی سول نافرمانی کی تحریک کے بعد جو ہولناک خانہ جنگی ہوئی، اس سے ملک کے اساسی نظرئیے کو بہت نقصان پہنچا۔ نظریہ چونکہ ''ایک،، اور ''متحدہ،، پاکستان کے لئے تھا اس لئے فوجی کارروائی بھی مبینہ طور پر ''ایک،، اور ''متحدہ،، پاکستان کے نام پر اور اسی کی خاطر کی گئی تھی۔ اتہام بالواسطہ یہ ہے ہی

کہ بنگلہ دیش ''صحیح معنوں'' میں قوم کا مرتبہ اس وقت پا سکتا ہے جب ''بنگالی بولنے والے ہندو جو بھارتی مغربی بنگال میں رہتے ہیں ساتھ آ ملیں'' بنگلہ دیشی دانشور کا جواب بہت واضح اور دو ٹوک تھا کہ ''ممکن ہے کچھ لوگ ایسا کہتے ہوں، مگر عمرانیات کے ایک طالب علم کی حیثیت سے میں کہتا ہوں کہ یہ غیر متعلق بات ہے۔ بنگلہ دیش کے ہم بنگالی مسلمان عمرانی، ثقافتی، تاریخی حتیٰ کہ اپنی منفرد بولی کے لحاظ سے لسانی طور پر آزاد اور اپنا وجود خود قائم رکھ سکنے والی قوم کی تمام خصوصیات رکھتے ہیں۔''

بنگلہ دیش سے باہر، ہمارے نزدیک یہ جذبات ان کے احساس کا پہلا اظہار ہیں کہ اپنے علیحدہ تشخص اور انفرادیت برقرار رکھنے کے لئے زبان اور نسل، جن پر ۱۹۵۲ کی لسانی تحریک کے زمانے سے مشرقی پاکستان میں بہت زیادہ زور دیا جاتا تھا، بجائے خود کافی نہیں ہیں، ہر چند کہ یہ مطلوبہ شرائط ضرور ہیں۔ اور یہ کہ انہیں بالفعل مذہب کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، کیونکہ مذہب ہی انہیں اس بھارت سے علیحدہ کرنے والا وہ واحد عنصر ہے جو ان کے ''سونار بنگال'' کو تین اطراف سے خطرناک طور پر گھیرے ہوئے ہے۔ ۶۵

۶۵۔ ڈینس واکر ''ڈھاکہ ڈائری''، آوٹ لک (کراچی)، ۱۲ نومبر ۱۹۷۳، صفحات ۹، ۸۔

یہ واقعہ ہے کہ اسلام کی طرف میلان رکھنے والے نظرئیے کے حق میں جو تحریک ابھری ہے، وہ بنگلہ دیش کے دانشور طبقے میں جڑیں پکڑتی نظر آرہی ہے - یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ عوام نے کبھی اس نظرئیے سے اپنی وابستگی یا وفاداری میں پس و پیش نہیں کیا - ہوا یہ تھا کہ وہ محض وقتی طور پر فتنہ گوئی، جذباتی علامتوں اور تھوک کے بھاؤ کی غلط بیانی سے گمراہ ہوگئے تھے - اور اب جبکہ آزادی کی آسودگی تحلیل ہو چکی تو ''معلوم ہوتا ہے کہ دانشور کچھ نئے اذیت ناک اندازوں سے آزردہ ہیں'' - یہ بات بنگالی کے ایک آسٹریلوی اسکالر ڈینس واکر کی رپورٹ سے ظاہر ہوتی ہے، جو اس نے ستمبر ۱۹۷۳ کے اپنے دورۂ ڈھاکہ کے تاثرات اور قبل ازیں ۱۹۶۹ میں ڈھاکہ یونیورسٹی کے عمرانیات و اقتصادیات کے اساتذہ سے اپنی کچھ گفتگوؤں کی بنیاد پر لکھی ہے - اس وقت ''یہ لوگ شدت کے ساتھ لادینیت پسند اور بھارت نواز تھے . . . اور ان لوگوں میں سے تھے، جنھوں نے عوامی لیگ کو فکری توازن، قیام اور پروگرام دیئے - اور یہ لوگ کلیتہً اس نظرئیے کے مخالف تھے کہ مذہب کو قوم پرستی کی بنیاد بنایا جائے'' - لیکن اب وہ ''یہ سمجھنے پر مجبور ہوگئے ہیں کہ سیکولرازم قوم پرستی کا مشترکہ تصور، بھارت سے اتحاد کی مناسب بنیاد نہیں بن سکتا - کیونکہ اب انھیں یقین ہے کہ یہ تصور بنگلہ دیش کے مادی اور اخلاقی مفادات کے خلاف ہے - اب یہ لوگ تیزی سے مسلم بنگال کے قوم پرستوں کا روپ دھار رہے ہیں'' - اس تجویز کے بارے میں

چند ہاتھوں میں مرتکز ہونے سے روکا جائے ، اور امیر کو امیر تر اور غریب کو غریب تر بنانے کے سرمایہ دارانہ رجحان کو معکوس کر دیا جائے - اسلامی معاشرے میں خوش نصیب لوگ ، خواہ دولت میں ہوں ، علم میں یا تندرستی میں بدنصیبوں کے سلسلے میں اخلاقی ذمہ داری رکھتے ہیں - راستی ، سخاوت ، صبر و برداشت ، انصاف اور اخلاق اسلامی سیرت و کردار کے لوازمات ہیں - انصاف اور اخلاق کی مکمل متابعت میں نہ صرف افراد کے درمیان بلکہ اقوام کے مابین بھی رشتے استوار ہوتے ہیں -٦٦

مختصراً یہ وہ اصول اور وہ ابدی قدریں ہیں ، جو نظریہ اسلامی کی تہہ میں کارفرما ہیں - یہ صحیح ہے کہ ان میں سے اکثر اقدار وہ ہیں ، جن کا اقرار روئے ارض پر کئی دوسری اقوام بھی کرتی ہیں - مگر پاکستانیوں کے لئے وہ اس لئے اسلامی قدریں ہیں کہ انھیں اسلام کے ہی وسیلے سے ملی ہیں - چنانچہ ان اصولوں کی بنیاد پر پاکستانی اپنی قومی زندگی تعمیر کرنا چاہتے ہیں ، یعنی ایک ”اچھا معاشرہ“ پیدا کرنا چاہتے ہیں - آج نہیں تو کل یا پھر اس کے بعد - پاکستانی یقین کامل رکھتے ہیں کہ یہ اصول

٦٦- نظریۂ اسلامی کی عمدہ صراحت کے لئے ملاحظہ کیجئے خلیفہ عبدالحکیم کی کتاب ” اسلامک آئیڈیالوجی“ (لاهور ١٩٥٢) اور نسبتاً ہمعصر تعبیر کے لئے ملاحظہ کیجئے جاوید اقبال کی کتاب ” آئیڈیالوجی آف پاکستان“ (لاهور ، ١٩٧١) اور حسن زمان کی کتاب ” پریسس آف دی آئیڈیالوجی آف پاکستان “ (ڈھاکہ ، ١٩٦١) -

نظریہ پاکستان کیا ہے؟

وہ اسلامی نظریہ کیا ہے ، جس کے بارے میں پاکستانی اب بھی اس قدر دلسوزی محسوس کرتے ہیں؟ مختصراً یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ ان آفاقی اصولوں اور کل تمدنی قدروں کا مجموعہ ہے جو اسلام نے بنی نوع انسان کی سماجی اور اخلاقی ہدایت کے لئے دی ہیں اور قرآن کریم میں مذکور ہیں ۔ ان میں سب سے اول ، اور سب سے اہم ، خدا اور اس کی حاکمیت اعلیٰ پر ایمان ہے ۔ اسلام بنیادی انسانی حقوق اور اساسی آزادیوں ، انسانی اخوت، مرتبے اور مواقع کی مساوات ، قانون کے سامنے سب کی برابری اور اپنی محنت کے ثمر پر فرد کے حق کو تسلیم کرتا ہے ۔ نجی ملکیت ناممکن الانفاخ ہے ، مگر ذخیرہ اندوزی ، ناجائز نفع اندوزی ، چور بازاری ، سود خوری ، محض دولت مند بننے کی خاطر دوسروں کا حق مار کر دولت کی بے دریغ یافت کی بڑی سختی سے مذمت کی گئی ہے ۔ اسلام سب کے لئے اقتصادی و عمرانی عدل کی بھی ضمانت دیتا ہے تاکہ قومی دولت کی مناسب اور منصفانہ تقسیم عمل میں آسکے ، اقتصادی عدم مساوات اور عدم توازن میں کمی آئے اور مساوی الحیثیت افراد کا معاشرہ تشکیل پائے ۔ قوانین وراثت، اہتمام زکواۃ ، امتناع سود سے مراد ہی یہ ہے کہ دولت کو

Bibliography

A. BOOKS

Ahmad, Jamil-ud-Din (ed.), *Some Recent Speeches and Writings of Mr. Jinnah* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1947), vols. I and II.

Ahmad, Aziz, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Karachi: Oxford University Press, reprint, 1970).

Ambedkar, B.R., *Pakistan or Partition of India* (Bombay: Thacker & Co., 1945).

Baqai, Moin, *Pakistan Economic Progress: Possibilities of a Take-off*, Occasional Paper Series, No. 4 (Montreal: Institute of Developing Countries, 1969).

Callard, Keith, *Pakistan: A Political Study* (London: George Allen & Unwin, 1957).

The Constituent Assembly of Pakistan Debates (Karachi, Government of Pakistan, 1949), vol V, no. 1.

Cultural Freedom in Asia, Report of the Rangoon Conference, 1955 (Tokyo: Congress for Cultural Freedom, 1956).

Dutt, R. Palme, *India Today* (London: Victor Gallancz, 1940).

Edib, Halide, *Conflict of East and West in Turkey* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, n.d.; but around 1940). "Preface" by M. A. Ansari.

Gwyer, Maurice, and A. Appadorai, *Speeches and Documents on the Indian Constitution 1921—47* (London: Oxford University Press, 1957).

ایسی گمراہ و حیران دنیا کو اب بھی سکون اور نظم سے بہرہ ور کر سکتے ہیں ، جو متوازن زندگی بسر کرنے کا کمال کھو چکی ہے ، جو نہیں جانتی کہ روح اور جسم کے درمیان ، سچے تصورات اور مادی ضروریات کے درمیان ہم آہنگی کیسے پیدا کی جائے ۔٦٧ ان اقدار کی بنیاد پر نظام سیاست استوار کیا جائے ، تو یقیناً اس سے نہ صرف یہ ثابت ہو جائے گا کہ اسلام دنیا کی ترقی پسند قوت ہے ۔ بلکہ بیسویں صدی کے آخری نصف میں "انسانی ثقافتی ورثے میں ان کا بڑا حصہ" یہی ہو سکتا ہے کہ وہ اخلاقیات اور اصول اخلاق کے اطلاق پر اصرار کریں ۔ کیونکہ ان ھی میں آج تہذیب کی بقا نظر آتی ہے ۔٦٨

370.11095491
Sh 23 N

Library IIAS, Shimla
J 370.11095491 Sh 23 N
G50

G-50
25/11/88

٦٧- قریشی "دی پاکستانی وے آف لائف"، متذکرۂ صدر ، ص ۱۵ -

٦٨- ایضاً ، ص ١٦ -

Mujahid, Sharif al, *Indian Secularism: A Case Study of the Muslim Minority* (Karachi: University of Karachi, 1970).

———and Munir Chowdhury, *Pakistani Nationalism* (Dacca: Bureau of National Reconstruction, 1961).

Jawaharlal Nehru, *An Autobiography* (London: Bodley Head, reprint, 1955).

Papanek, Gustav F., *Pakistan Development: Social Goals and Profit Incentive* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967).

Syed Mohammad Mehdi of Pirpur, *Report of the Inquiry Committee appointed by the Council of the All-India Muslim League to inquire into Muslim Grievances in Congress Provinces* ("Pirpur Report") (Delhi: Liaquat Ali Khan, 1938).

Prasad, Beni, *Hindu-Muslim Questions* (London: George Allen & Unwin, 1946).

Qureshi, Ishtiaq Husain, *The Administration of the Sultanate of Delhi* (Karachi: Pakistan Historical Society, 1958).

———, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent (610-1947)* (The Hague: Mouton & Co., 1962).

———, *Pakistan: An Islamic Democracy* (Lahore, Institute of Islamic Culture, n.d., [1951]).

———, *The Pakistani Way of Life* (London, Heinemann, 2nd ed., 1957).

Rahman, Sheikh Mujibur, *6-Point Formula: Our Right to Live* (Dacca: Pioneer Press, 1966).

Hakim, Khalifa Abdul, *Fundamental Human Rights* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1951).

———, *Islamic Ideology* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1952).

Herklots, G.A., *Islam in India*, revised by William Cooks (London, 1921).

Hunter, W.W., *The Indian Musalmans* (Calcutta: Comrade Publishers, reprint, 1945).

Iqbal, Javed, *Ideology of Pakistan* (Lahore: Ferozsons, 1971).

Iqbal, Muhammad, *Presidential Address: Allahabad Session* (Delhi: All-India Muslim League, 1945).

Jinnah-Gandhi Talks (September 1944) (Delhi: All-India Muslim League, 1944).

Kamal Yar Jung Education Committee Report (Calcutta: Calcutta University Press, 1942).

Kaushik, P.D., *The Congress Ideology and Programme 1920—47* (Bombay: Allied Publishers Ltd., 1964).

Khan, Liaquat Ali, *Pakistan: The Heart of Asia* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951).

Khan, Mohammad Ayub, *Speeches and Statements* (Karachi: Pakistan Publications, n.d.).

The Memoirs of Aga Khan (London: Cassell and Co. Ltd., 1954).

Menon, V.P., *The Transfer of Power in India* (Calcutta: Longman's, 1957).

Mill, James, *The History of British India* (London, 1802).

B. ARTICLES

Blanksten, George I., "Ideology and Nation-Building in the Contemporary World", *International Studies Quarterly,* XI: 1 (March 1967).

Choudhry, G.W., "Islamic Ideology and the Pakistan Constitution", *Proceedings of the Third All Pakistan Political Science Conference* (Karachi: Pakistan Political Science Association, 1965).

Frye, Richard N., "Islam and the Middle East", *Current History* (June 1956).

Khan, T. M., and A. Bergan, "Measurement of Structural Change in Pakistan Economy: A Review of National Income Estimates", *The Pakistan Development Review,* VI (Karachi: 1966).

"Memoirs of the late Rt. Hon'ble Sayyid Amir Ali", *Islamic Culture* (Hyderabad Dn.), V: No. 4.

Mujahid, Sharif al, "Basis of Pakistani Nationhood", in *Pakistani Nationhood* (A collection of papers read at the National Seminar, Dacca, November 1961) (Dacca: Bureau of National Reconstruction, 1962).

———, "Introduction" to Fazlur Rahman, *Pakistan: One and Indivisible* (Karachi: Educational Publishers, 1962).

———, "Pakistan: An Historical Interpretation", *Dawn* (Karachi) Independence Day Supplement, 14 August 1958.

———, "Pakistan: The First General Election", *Asian Survey,* XI: 2 (February 1971).

———, "Pakistan's First Presidential Elections", *Asian Survey,* V: 6 (June 1965).

———, "Pakistan's Political Culture During the Sixties", *Scrutiny* (Islamabad) I: 1 (Jan.-June 1974).

Report of the Inquiry Committee appointed by the Bihar Provincial Muslim League to inquire into some Grievances of the Muslims in Bihar ("Shareef Report") (Patna: Bihar Provincial Muslim League, 1939).

Sitaramyyah, B. Pattabhi, *The History of the Indian National Congress* (Madras: Working Committee of the Congress, 1935).

Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History* (Princeton: Princeton University Press, 1957).

———, *Pakistan as an Islamic State* (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1951 ["1954"]).

Spear, Percival, *India, Pakistan and the West* (New York: Oxford University Press, 1967).

Strausz-Hupe, Robert, and Stefan T. Possoni, *International Relations* (New York, 1950).

Toynbee, Arnold J., *Survey of International Affairs, 1925*, vol. I: *The Islamic World Since the Peace Settlement* (London: Royal Institute of International Affairs, 1927).

Wallbank, T. Walter, *A Short History of India and Pakistan* (New York: New American Library, 1963).

Watt, W. Montgomery, *Islam and the Integration of Society* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966).

Yasin, Mohammad, *A Social History of Islamic India (1605—1848)* (Lucknow: The Upper India Publishing House Ltd., 1958).

Zaman, Hasan, *Basis of the Ideology of Pakistan* (Dacca: Society for Pakistan Studies, 1961); also in Syed Sajjad Husain (ed.), *Pakistan: An Anthology* (Dacca: The Society for Pakistan Studies, 1964).

Muniruzzaman, Talukder, "National Integration and Political Development in Pakistan", *Asian Survey*, VII: 12 (December 1967).

Papanek, Gustav F., "Development of Entrepreneurship", *American Economic Review Papers and Proceedings*, vol. 52 (1962).

Qureshi, Ishtiaq Husain, "The Background of Some Trends in Islamic Political Thought"; and "Islamic Elements in Political Thought of Pakistan" in Ralph Baribanti and Joseph J. Spengler (eds.), *Tradition, Values and Socio-Economic Development* (Durham, N.C.: Duke University Commonwealth-Studies Center, 1961).

Rahman, Fazlur, "Islam and the New Constitution of Pakistan" in J. Henry Korson (ed.), *Contemporary Problems of Pakistan* (Leiden: E.J. Brill, 1974).

Rajan, M.S., "Bangla Desh and After", *Pacific Affairs* 45: 2 (Summer 1972).

Walker, Dennis, "Dacca Diary", *Outlook* (Karachi), 12 November 1973.

Wilcox, Wayne A., "Ideological Dilemmas in Pakistan's Political Culture" in Donald Eugene Smith (ed.), *South Asian Politics and Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1966).

C. NEWSPAPERS

Dawn (Karachi)

New York Times

The Pakistan Observer (Dacca)

Pakistan Times (Lahore)

پروفیسر شریف المجاہد پاک و ہند اور کینیڈا میں مختلف ادارتی عہدوں

پر فائز رہے ہیں۔ ۱۹۵۵ء میں آپ نے کراچی یونیورسٹی میں شعبۂ صحافت کی بنیاد ڈالی اور

۱۷ سال تک اس کے سربراہ کی حیثیت سے خدمات انجام دیں۔ پروفیسر مجاہد کراچی یونیورسٹی

میں ۱۹۷۲ء سے ۱۹۷۶ء تک صحافت کے پروفیسر رہے۔ ۱۹۶۴ء میں آپ نے امریکہ کی دو

یونیورسٹیوں کی دعوت پر مہمان ایشیائی پروفیسر کی حیثیت سے جنوبی ایشیا پر لیکچر دیئے۔

آپ نے تحریکِ آزادی اور پاکستان کے موضوعات پر بہت کچھ لکھا ہے اور آپ کے

مضامین بین الاقوامی شہرت کے مختلف قاموسات (ENCYCLOPEDIAS)، مرتب

شدہ کتب اور جرائد میں شائع ہو چکے ہیں۔ دیگر مقالات کے علاوہ پروفیسر مجاہد "انڈین

سیکولرازم: اے کیس اِسٹڈی آف دی مسلم مائنورِٹی" (۱۹۷۰) نامی کتاب کے مصنّف

ہیں۔ پروفیسر صاحب کئی بین الاقوامی اور علاقا

کی نمائندگی بھی کر چکے ہیں۔ پروفیسر شریف المجا

عہدے پر فائز ہیں۔

Library IIAS, Shimla

G50