تکثیری ریاست کی نوعیت سے متعلق مسلم سیاسی فکر: منتخب حکماء کے افکار کی روشنی میں

Muslim political thought on the nature of the pluralistic state: In the light of the thoughts of selected philosophers

Bakhtmina Sughra
Ph.D. Scholar in Islamic studies, University of Peshawar
Email: bakhtawarsuhra@gmail.com

Dr. Mussarat Jamal
Professor, University of Peshawar
Email: mussarat@uop.edu.pk

ISSN (P):2708-6577
ISSN (E):2709-6157

ABSTRACT

Thus, it was found that pluralism is formed with the help of reflection and consensus, which leads to a tendency towards inclusiveness and rationalism for differences of opinion in social situations, and this tendency leads to citizenship and identity. Has a positive effect on .It is therefore central to the rule of law, which creates a sense of inclusiveness that creates a sense of protection of individual rights.

Multidimensional pluralism has strong foundations in Islam and can be further defined with an understanding of the philosophy of Shari'a aims. The political principles and rules of Islam are fully compatible with legal democracy. The tendency of the people, the views of the people and the environment of their protection are the elements that are very helpful in the synthesis of pluralistic legitimacy. Since democracy is a form of government, it is not a definite system. It can be used in formation. For this, Islamic ethics provides a very wide range of teachings in legislation, thinking, public representation and democratic activities.

Key words: *pluralistic, political thought, Ibn Khuldon, Muslim, democratic activities*

تمہید: عرب بیداری سے داعش کے تحریک تک، گزشتہ نصف صدی میں مسلمان دنیا میں رونما ہونے والے واقعات نے سیاست اور قیادت کے منصب کے حوالے سے اسلام کے کردار کے متعلق کئی سوالات پیدا کر دیے ہیں۔ عسکری بغاوتوں سے لے کر مقبول مذہبی جماعتوں تک، ہر سطح پر مذہبی حوالے سے بیانیے تشکیل دیے جا رہے ہیں۔ داعش کا خوف ہو یا عرب میں بیداری کا مرحلہ ہو، ہر کوئی اپنے اقدامات کے لیے مذہبی توجیہات پیش کرتا ہے۔ ان حالات میں لا تعداد مختلف مذاہب و نظریات پر یقین رکھنے والے لوگوں کے لیے باہمی معاشرت کے مسئلہ کو اسلامی نقطہ نظر سے حل کرنا انتہائی اہمیت اختیار کر چکا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ سوال تکثیریت (pluralism) کے تصور کے گرد گردش کرتا ہے۔

دن بدن تیزی کے ساتھ سکڑتی ہوئی دنیا میں تکثیریت مرکزی اہمیت اختیار کر کے جدید قومی ریاستوں میں شناخت کے مسئلہ کے حوالے سے سول سوسائٹیوں میں وسیع پیمانے پر اپنا کردار ادا کر رہی ہے۔ مسلمانوں کے نقطہ نظر سے تکثیریت اسلامی تعلیمات کے

ضمن میں قانون سازی، عدالتی اختیارات، حقوقِ انسانی، شہریت کے حوالے سے متعدد سوالات کو جنم دیتی ہے۔ مسلمان دنیا میں نظر آنے والی معاصر اٹھان ان سوالات کی تحلیل کے بارے میں فوری مباحثے کا مطالبہ کرتی ہے۔

تکثیریت سے متعلق مسلم سیاسی فکر

مسلم سیاسی فکر کا کلاسیکی عہد، خلافت راشدہ سے شروع ہو کر اس وقت پر آکر ختم ہو جاتا ہے جب مسلمان دنیا استعمار کے پنجوں تلے دب چکی تھی۔ قومی ریاستوں میں مسلمان دنیا کی تشکیل کے آغاز سے لے کر اب تک کا زمانہ مسلم سیاسی فکر کا جدید زمانہ کہلاتا ہے۔

اگرچہ اسلام اور سیاست کے حوالے سے متعدد مفکرین کے افکار موجود ہیں جو اپنی اپنی جگہ وسعت لیکن تنوع سے معمور ہیں۔ ان میں سے چند مفکرین نے اپنے اپنے عہد کو انتہائی سنجیدہ انداز میں متاثر کیا ہے۔ کلاسیکی عہد میں فارابی (م:1328ء) نے الٰہیاتی منہج جب کہ ابن خلدون (م:1406ء) نے عمرانی منہج کو اپنا کر فکرِ سیاسی کی تشکیل کی تھی۔

تکثیری معاشرہ اور فارابی

فارابی کا موقف یہ ہے کہ مقصدیت پر مبنی ایسا اجتماعی شعور انسان کو ایک نیک معاشرے، منظم طرزِ حکومت اور خودی کے درجہ کمال سے معمور زندگی سے ہمکنار کرتا ہے جو وحی الٰہی کی روشنی میں تشکیل دیا گیا ہو[1]۔ فارابی کی اسی فکر کے پیشِ نظر مولوی محمد شریف نے یہ نچوڑ نکالا ہے کہ مابعد الطبیعات اور طبیعات کو مربوط کر کے دیکھا جائے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ فارابی کے مطابق منظم طرز، حکومت اور وحی کی دوئی نہیں ہو سکتی ہے[2]۔ وہ ریاست کی نوعیت کو اس انداز میں واضح کرتے ہیں جس میں آزاد شہری نیکی کی راہ پر گامزن ہو کر فعال دانش مندی کے ذریعے مستقل خوشی و شادمانی فراہم کرنے والے مشترکہ مقاصد کے حصول میں سرگرداں نظر آتے ہیں۔ یہ صورت اسی وقت حقیقت کا روپ دھار سکتی ہے اگر علم اور الہام کے ساتھ انسانوں کا آزانہ اور مشترکہ تعلق ان کو نیکی کی حقیقت کا شعور عطا کر دے[3]۔ چنانچہ معلوم ہوا کہ فارابی کے مطابق اسلام ہی ریاستی نظم کے لیے عقلی منبع اور اقداری بنیاد فراہم کرتا ہے۔

مونا علی لکھتی ہیں کہ فارابی کے مطابق ریاست انسان کی اخلاقی تربیت نہیں کرتی ہے بلکہ اس کا تعلق شخصیت کی داخلیت کے ساتھ ہے۔ اس لیے کامیاب ریاست میں فلاسفہ کا ہونا ناگزیر ہے[4]۔ اس کے ساتھ ساتھ حیرت ناک انداز میں فارابی کا یہ موقف بھی ملتا ہے کہ اخلاقیات کا دائرہ کار ایک فرد سے بڑھتا ہوا پورے شہر یہاں تک کہ پوری ریاست بلکہ پوری دنیا تک بھی وسیع ہو سکتا ہے۔ فارابی کے یہ خیالات نظریہ نظام اور عقلیت کی پیداوار کے طور پر عوام اور خواص کی تقسیم پر مشتمل جدید ریاست کے مقناطیسی تصور کا پیش خیمہ ثابت ہوتے ہیں۔ فارابی نے زندگی کے عملی پہلوؤں میں انسانوں کو منظم اقوام، جاہل گروہ، احمق افراد میں تقسیم کرتے ہوئے ان کو معاشرے کا حصہ بنانے یا مسترد کرنے کا تصور دیا ہے۔

اس طرزِ فکر کے تین عناصر ہیں: (1) اہلِ علم کی آبادی۔ (2) آزادیِ انتخاب کا وجود۔ (3) فلاسفہ کا کردار۔ فارابی کا خیال ہے کہ لوگوں کے پاس زندگی کے جملہ امور میں خیر و شر اور علم و جہل کے انتخاب کا اختیار ہونا چاہیے[5]۔

مسلمان دنیا میں جمہوریت کا تصور پیش کرنے کے اعتبار سے فارابی پہلا مفکر تھا جس نے جان لیا کہ انسانوں کی نفسیاتی حالت کا تنوع ان کی ذہنی و جسمانی حالتوں میں اختلاف کا غماض ہے اور ابن آدم میں نیکی اور بدی، ہر دو میں آگے بڑھنے کی صلاحیت موجود

ہے۔دلچسپ طور پر اس نے مشاہدہ کیا کہ معاشرے کے لیے درجہ کمال کو محض جمہوری انداز میں پہنچنا ممکن ہے۔ایسی مثالی ریاست کو فارابی نے "المدینۃ الفاضلہ "کانام دیاہے اور اس کے اقتدار اعلیٰ کو "الرئیس الاول" سے موسوم کیاہے۔پروفیسر رشید احمد لکھتے ہیں:

"فارابی اس امر سے بے خبر نہ تھا کہ فردِ واحد تمام شعبہ ہائے حیات میں ان دونوں قوتوں کامالک نہیں ہوسکتااور نہ ایک لیڈر مملکت کے تمام باشندوں کی رہبری کر سکتاہے۔اس لیے اس کا کہناہے کہ ہر شعبہ کے لیے مختلف لیڈر ہونے چاہئیں اور ان قائدین مین سے جو سب سے زیادہ ان قویٰ کامالک ہو گاوہی قائد اول ہو گا۔یہ قائد اول، قائد دوم کی رہنمائی کرے گااور قائد دوم قائد سوم کی، علی ہذا القیاس اعلیٰ ادنیٰ کی رہبری کرے گا۔اس طرح فارابی نے نہ صرف جمہوریت کاتصور پیش کیاہے بلکہ مکمل کابینہ اور مختلف عہدوں کے نظریے سے بھی آج سے ایک ہزار سال قبل دنیاکوروشناس کرادیاہے[6]"۔

فارابی کی طرف سے مدینۃ الفاضلہ کے ساتھ اس کا متضاد مدینۃ الجاہلیہ کاتصور بھی ملتاہے اور اس کے مطابق یہ ایسی ریاست ہے جس میں طاقور اپنی قوت کے ذریعے کمزوروں کوزیر کر کے فطری آمریت کے انصاف کے تحت اپنی حکومت قائم کرلیتے ہیں۔مفتوح قوم پر لازم ہو جاتاہے کہ وہ فاتح کی اطاعت کرے اور فاتح کے لیے مفتوح قوم کے ساتھ ظم وستم کارویہ رکھناجائزماناجاتاہے۔اس ریاست میں متحدہ خاندان یا کنبے اپنی قوت کی مدد سے ایک ایسی ریاست قائم کرتے ہیں جس کے باشندوں کو آہستہ آہستہ حکمران طبقے کے مفاد کے مطابق تنظیم وتربیت سے گزاراجاتاہے۔اس میں شہریوں کو آزادی کے بجائے ظلم واستبداد کا سامنا کرناپڑتاہے۔فارابی اس کو ظالم ریاست بھی کہتاہے کیونکہ اس کے باسی ہر حال میں اپنے بادشاہ کوراضی رکھنے کی کوشش میں مصروف عمل ہوتے ہیں۔

تکثیری معاشرہ اور الماوردی

فارابی کے بعد الماوردی نے مسلم سیاسی فکر کو آگے بڑھایا۔ اس کے افکار کو سمجھنے کے لیے ان حالات کے بارے میں آگاہ ہونا لازم ہے جن میں الماوردی نے زندگی گزاری تھی۔دسویں صدی ہجری میں دولت عباسیہ زوال کی جانب گامزن تھی۔ حقیقی طور پر نہ عملی دنیامیں خلیفہ کا کسی مادی معاملے پر کوئی اختیار تھااور نہ ہی روحانی دنیامیں اس کے کسی حکم پر توجہ دی جاتی تھی۔مذہبی اجارہ داروں نے سلطنت پر قابوپالیاتھاحتیٰ کہ بغداد آل بویہ کے قبضے میں جاچکاتھاجو شیعہ تھے۔ان ایام میں الماوردی کو خلیفہ نے قاضی کے منصب سے سرفراز کیاجس نے خلافت کے ادارے کے تحفظ اور احیاء کے لیے اپنے افکار کی توضیحات پیش کیں[7]۔

اسلامی نظم ونسق اور طریقِ سیاست کے بارے میں الماوردی کے افکار نظریاتی سے زیادہ مناظرانہ ہیں لیکن تاحال ان کے گہرے اثرات محسوس کیے جاتے ہیں۔وہ سیاسی الٰہیات اور عدالتی ہنرمندی کی مدد سے متعدد تاریخی حوالوں کامرقع استعمال کرتے ہوئے اپناموقف تعمیر کرتے ہوئے خلافت کے سماجی وسیاسی اختیار کو دوبارہ نافذ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ان مضبوط مثالوں میں سب سے اہم یہ ہے کہ انھوں نے خلافت کی امیدواری کے لیے محض قریش کے قبیلے سے تعلق رکھناکافی قرار دیااور یہ تصور دیا کہ انتخابی ادارے کے ذریعے ایک کم تر قریشی شخص کوبرتر غیر قریشی پر ترجیح دی جائے گی خواہ ان غیر قریشیوں کی تعداد زیادہ ہی کیوں نہ ہو اور وہ علم وحکمت میں قریشی امیدوار سے زیادہ قابل کیوں نہ ہوں[8]۔یہ فیصلہ کرنے میں الماوردی متفرد نہیں ہیں بلکہ نبی ﷺ کی رحلت کے فوراًبعد حکومت و اختیار کے حوالے سے صحابہ کرام میں ہونے والے نزاع کو حدیث رسول ﷺ "الائمۃُ مِن قریشٍ"کی روسے حل کرتے ہوئے یہی موقف متفقہ طور پر اپنایا گیاتھا[9]۔

دوسری جانب شیعہ کا عقیدہ تھا کہ خلافت تمام قریشیوں کے اختیار میں نہیں دی جاسکتی بلکہ صرف خانوادہ رسول ﷺ (اولاد، فاطمہ رضی اللہ عنہا) تک محدود ہے۔ عبد المقتدر خان لکھتے ہیں کہ: "الماوردی کا مذکورہ موقف واضح طور پر ہر شخص پر خانوادہ رسول ﷺ کی مذہبی افضلیت کی شیعہ فکر کے استرداد کا عکاس ہے بلکہ عباسیوں کی حکومت کو مستحکم کرنے کے لیے اسلام کو بطور ہتھیار استعمال کرنے کا غماز بھی ہے[10]۔

خلفائے راشدین کے عہد میں صرف دار الخلافہ کے باشندوں کو خلیفہ کے انتخاب کے لیے رائے (ووٹ) دینے کا اختیار تھا۔ الماوردی نے پوری قوم میں سے چند صفات کے حاملین کو یہ حق دیا۔ اس نے ووٹر کے لیے نیک سیرت، عقل مند، دانا، مخلص اور بالغ ہونے کی شرط لگائی۔ اس نے یہ لازم قرار دیا کہ ووٹر میں عقلی طور پر یہ صلاحیت ہونی چاہیے کہ دو یا دو سے زیادہ امیدواروں کے مابین یہ رائے قائم کر سکے کہ ان میں سے کون امور سلطنت کی انجام دہی کے لیے زیادہ موزوں ہے[11]۔

الماوردی نے جمہوریت کا تصور پیش کرتے ہوئے قطعیت کے ساتھ زمامِ کار قریش کے ہاتھ میں سونپنے کی تجویز دی جس سے اختلاف کیا جاسکتا ہے لیکن ووٹ دینے کے لیے جس اہلیت کو الماوردی نے لازم قرار دیا اس سے اختلاف کی گنجائش کم ہے۔ جدید تکثیری اصولوں کے ساتھ اس کو مربوط کرنے کی راہ یوں نکلتی ہے کہ اس نے اہل الرائے کے لیے کسی مخصوص مذہب کو لازم نہیں قرار دیا ہے۔

تکثیری معاشرہ اور ابن تیمیہ

ابن تیمیہ کے فکر کی بنیاد میں بھی ان کے عہد کے حالات و واقعات کا بہت زیادہ دخل ہے۔ بارہویں صدی کے دوران اسلام کو بطور ایک مذہب اور بطور ایک ریاست، ہر دو پہلوؤں سے خطرات کا سامنا تھا۔ ایک طرف تاتاریوں اور صلیبیوں نے مسلمان سلطنت کو مادی اعتبار سے خوف و ہراس میں مبتلا کر رکھا تھا جب کہ دوسری طرف وحدتِ ادیان کے حامی صوفیوں اور نو افلاطونی فلسفے کے پیروکاروں نے اسلامی الٰہیات و ایمانیات و شریعت کو خطرات سے دوچار کر رکھا تھا[12]۔

ابن تیمیہ نے اپنے افکار کی تعمیر کے لیے حنبلی مکتبِ فکر کے منہج پر قائم رہنے کے بجائے واضح انداز میں روایتی علماء کے منہج سے ہٹ کر براہ راست قرآن مجید اور حدیث سے استفادہ کیا۔ حالات و ضروریات اور اسلامی نظم و نسق کے نظریاتی مقاصد کا ایک منظم تجزیہ کرتے ہوئے انھوں نے ایک ایسی ریاست کے قیام کو لازم قرار دیا جس میں اسلامی احکام زکوۃ، جہاد، امر بالمعروف و نہی عن المنکر اور مسلمان سرزمین کے دفاع وغیرہ کی بجا آوری کی جاسکے[13]۔ فارابی کا موقف تھا کہ محض مذہبی علم کی بنیاد پر سیاسی ترقی حاصل کی جاسکتی ہے لیکن ابن تیمیہ کے موقف کے مطابق مذہبی عروج کے لیے سیاسی قوت کا حصول لازم ہے[14]۔ ابن تیمیہ کے مطابق ریاستی حدود میں شریعت کا نفاذ اور پوری قوت کے ساتھ اس کی ترویج اسلامی نظم و نسق کے لیے انتہائی ضروری ہے۔ ابن تیمیہ کے پیروکار آج تک اس موقف پر مضبوطی کے ساتھ ڈٹے ہوئے ہیں[15]۔

تکثیری معاشرہ اور ابن خلدون

ابن خلدون مسلمان تاریخ کے اہم اور منفرد مفکر ہیں جن کا منہج و تجزیہ تجرباتی، تاریخی اور تحقیقی ہے کیونکہ وہ بحث و تمحیص اور تحقیق و تفتیش کی مدد سے تہذیبوں کے عروج و زوال کی تہہ تک پہنچتے ہیں اور اس کی مدد سے اپنا نظریہ حیات واضح کرتے ہیں[16]۔

ابن خلدون کا مرکزی تصور عصبیت یا یکجہتی ہے۔ یکجہتی کے ذریعے کلی میل پیدا ہوتا ہے جس کی بنیاد پر مشترکہ مفادات کا حصول ممکن ہو جاتا ہے۔ اس یکجہتی کو بذریعہ فتوحات ایک مخصوص خطہ مل جائے تو یہ ایک منظم و مرتب تمدن کی صورت اختیار کرنے میں ممدود و معاون بن جاتی ہے۔ نظم وضبط کا قیام تہذیب اور ثقافت کی تشکیل کی طرف لے جاتا ہے۔ جب یکجہتی کمزور پڑتی ہے تو تہذیب بھی زوال کا شکار ہو جاتی ہے[17]۔

فارابی کی طرح ابن خلدون بھی ریاست کو مشترکہ مقصد کے حصول کے لیے ایک مجموعی کاوش کے طور پر دیکھتے ہیں اور اس کو عنصری کلید کے طور پر اپنی توجہ کے ارتکاز کا مرکز بناتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ریاست ایک ہی وقت میں تہذیب کے قیام کا ذریعہ اور تہذیب کی پیداوار ہوتی ہے جب کہ قبائلی یکجہتی ممکنہ طور پر تشکیلی سطح پر کام کرتی ہے۔ ابن خلدون کا موقف ہے کہ مذہب علاقائی سالمیت اور ثقافتی پھیلاؤ کو یقینی بنا سکتی ہے[18]۔

تکثیری معاشرہ، جدید مسلم فکر میں

عہدِ استعمار میں اور اس زمانے کے بعد اہم ترین تبدیلی یہ آئی کہ اپنے سماجی احیاء کے لیے متعدد تحریکیں کھڑی ہو گئیں اور انھوں نے اپنی مستند اسلامی روایات کو بنیاد بنا کر اپنی تہذیبوں کو قبل از استعمار جیسی شان و شوکت سے ہمکنار کرنے کا مشن چلایا جس سے اسلام کا احیاء شروع ہو گیا۔ دیگر ادیان کے پیروکاروں نے مغربی سیکولر فکر کو قبول کر لیا لیکن یہ مسلمانوں کی انفرادیت تھی کہ انھوں نے اپنے دین میں ہی اپنی عظمت کا کھوج لگایا۔ اس کا سبب یہ تھا کہ مسلم فکر میں پہلے سے یہ حقیقت عیاں ہو چکی تھی کہ اسلام ہی زندگی کا ضابطہ اور نظریہ ہے[19]۔ اس لیے اسلام شخصی تقویٰ سے بڑھ کر سماجی ضابطہ حیات کی عمارت کے لیے نقشے کا کام کرتا ہے[20]۔ مسلمانوں کے عہدِ زوال سے قبل اسلامی تہذیب عالمی سطح پر غالب تھی[21] اور احیاء کے لیے متحرک تحریکوں کا موقف تھا کہ اس میں دوبارہ غالب ہونے کی قوت بدرجہ اتم موجود ہے۔

ان کی کوششوں کے دوران کچھ تحریکوں نے مسلمانوں کے سیاسی مستقبل اور نظمِ مملکت کی نوعیت کے مسئلہ کے حوالے بھی سوالات زیر بحث رکھے۔ اس حوالے سے جدید علمی فکر نے مخلوط کلاسیکی مناہج کو اپنا لیا[22]۔ ان مناہج نے عالمی سطح پر ایک دوسرے سے اشتراکِ فکر بھی کیا اور ایک دوسرے پر اثرانداز بھی ہوئے۔ اس لیے عہدِ جدید میں شخصیات کے بجائے افکار کو زیر بحث لایا جاتا ہے۔

اسلام پسندی

اسلام پسندی احیائے اسلام کی ان تحریکوں کی نشاندہی کرتی ہے جنہوں نے برملا یا خفیہ طور پر ایک ایسی اسلامی ریاست کے قیام کے لیے کوشش کی تھی جس میں کم از کم کچھ اسلامی قوانین اور رسوم کا نفاذ ہو سکے[23]۔ اس طرز فکر نے بغاوت کرنے یا ریاست کو مرکز بنا کر اسلامی سماجی نظام کے قیام کے لیے کوششیں شروع کر دیں۔ جن مقامات پر حکومت گرا کر اختیارات حاصل کرنے کی کوشش کی گئی وہاں پہنچنے والے تصورات کے مطابق ریاست ہی شناخت کی تشکیل، سماجی بندھن، سول سوسائٹی کے افراد کے تصورات اور جذبات کی پہلی شرط مانی گئی۔

ان لوگوں کا خیال تھا کہ اسلام کے نفاذ کے لیے ضروری ہے کہ پہلے ایک ریاست حاصل کی جائے اور پھر اس ریاست کو مرکز بنا کر اسلامی تعلیمات کے مطابق زندگی بسر کی جائے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے ریاست کا قیام ایک مشکل امر تھا جس کو ممکن بنانے کے لیے سب کے پاس مختلف طریقہ ہائے کار اور اپنی اپنی حکمت عملی تھی[24]۔

اس طبقے کے فکری رہنماؤں میں جلال الدین افغانی اور علامہ محمد اقبال تھے۔ان دونوں نے انگریزوں سے مسلمانوں کی ثقافتی اور سیاسی آزادی کی وکالت کی اور مسلم اتحاد کو فروغ دینے کا مشن چلایا[25]۔

محمد عبدہ اور رشید رضا نے مذہبی طرزِ حکومت اور استبدادیت کو مسترد کر دیا اور انھوں نے جمہوریت اور تکثیریت کو شوریٰ سے مربوط کرتے ہوئے اس کی حمایت کی۔انھوں نے پوری شدومد کے ساتھ جہاد کے تسلسل کی وکالت کی[26]۔

سید ابو الاعلیٰ مودودی جو جدید اسلامی نظم ونسق کے سیاسی پہلو کے ماہر تسلیم کئے جاتے ہیں،نے ایک اسلامی نظریاتی ریاست کے قیام کی تجویز پیش کی جس کا دستوور اور قانون اسلامی شریعت کی روشنی میں تشکیل دیا جائے۔ انھوں نے مروجہ جمہوریت کو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں متعدد ترامیم کے ساتھ قبول کیا[27]۔

سید قطب نے مغربی نظریات بشمول جمہوریت کو مسترد کرنے کی وکالت کی اور ہر فکری محاذ پر مغربیت کا کھل کر مقابلہ کیا[28]۔

آیت اللہ خامنائی نے مذہبی تصورِ حکومت دیا جو مجتہدین کے زیر اثر چل سکے[29]۔

تقی الدین نبھانی نے عالمی سطح پر خلافت کے قیام کی وکالت کی[30]۔

خالد ابو الفضل نے بھی جمہوریت کو اسلام کے موافق قرار دے کر اس کا خیر مقدم کیا البتہ اس کو شرعی حدود و قیود کا پابند رکھا۔انھوں نے شریعت کی تعبیر کا اختیار مسلمان فقہاء کے پاس ہی رکھا[31]۔

اسلام پسندوں کے مزید دو طبقات ہیں

پہلے طبقے نے پر امن طریقے سے اسلامی معاشرے کے قیام کے لیے قانون کے دائرے میں رہ کر جدوجہد کی۔یہ مصلحانہ انداز کی انقلابی تحریکیں تھیں جن میں عرب کی اخوان المسلمین اور برصغیر کی جماعت اسلامی اس کی اہم مثالیں ہیں[32]۔ان کو پر امن اسلام پسند کہا جا سکتا ہے۔

حسن الامین نے دوسرے طبقے کو شدت پسند قرار دیتے ہوئے القاعدہ، داعش اور ان جیسی دوسری تحریکوں کو عسکری گروہوں میں شامل کیا ہے۔یہ وہ تحریکیں ہیں جنہوں نے مذہبی ریاست کے قیام کے لیے عسکری جدوجہد کی ہے اور لاتعداد انسان ان کی جدوجہد کی بھینٹ چڑھ گئے ہیں[33]۔

پوسٹ اسلامیت

پوسٹ اسلامیت اسلام،سیاست،ریاست اور معاشرے کے مابین تعلقات کے حوالے سے اسلامی آراء کی تعبیر نو کرنے کی ایک شعوری کوشش ہے۔یہ نہ تو اسلام مخالف ہے اور نہ سیکولر ہے۔یہ معاشرے کو اسلامیانے کی خاطر ریاست کو سماجی تشکیل کے لیے آلہ کار کے طور پر استعمال کرنے کے بجائے گاڑی کی مرمت کی طرح فرد کی اصلاح پر توجہ کا ارتکاز کرتی ہے[34]۔

پوسٹ اسلامیت فرد کی تربیت کے ذریعے معاشرے کی نچلی سطح سے انقلاب کا آغاز کرتی ہے۔اس انقلاب یا اصلاح کے بھی متعدد طریقہ ہائے کار ہیں اور ہر مصلح کی اپنی اپنی حکمت عملی ہے[35]۔ملک بینابی نے پوسٹ اسلامیت کے حوالے سے اساسی کام کرتے ہوئے نفسیاتی و سماجی منہج کے ساتھ اسلام کے سیاسی نظم ونسق کو ابن خلدون کی مانند اپناتے ہوئے یہ موقف پیش کیا کہ جمہوریت فقہی مسئلہ نہیں ہے اور نہ ہی یہ کوئی سیاسی تشویش ہے بلکہ یہ مکمل طور پر اسلامی روح کے ساتھ ہم آہنگ ہے۔انھوں نے مشاہدہ کے ذریعے معلوم کیا

کہ جمہوریت کوئی سیاسی عمل نہیں ہے بلکہ یہ معاشرے کو بہتری کی جانب گامزن کرنے کا ایک اجتماعی کام ہے۔ جو معاشرہ جمہوری اقدار کو رواج دینا چاہتا ہے اس کو چاہیے کہ پہلے اپنے افراد کی تربیت جمہوری اقدار کے مطابق کرے بصورت دیگر وہ اپنی منشا کے مطابق نتائج کے حصول میں ناکام ہو جائے گا۔ ان کا خیال ہے کہ جمہوریت کی رد اسلامی اخلاقیات کے عین مطابق ہے[36]۔ حسن ترابی، طارق رمضان، عبد الکریم سروش، جاوید احمد غامدی، عبد اللہی ناعم اور عبد الوہاب آفندی[37] وغیرہ نے اسلامی سیاسی نظم ونسق کے حوالے سے پوسٹ اسلامیت سے متعلق مصنفات پیش کی ہیں اور ان میں اسلامی سیاست، جمہوریت، حقوق انسانی، قانون سازی، شہریت، شناخت کی تشکیل، سماجی اصول وضوابط اور سول سوسائٹی وغیرہ ایسے موضوعات کے حوالے سے اپنی آرا پیش کی ہیں۔ پوسٹ اسلام سے متعلق متعدد کتابیں اور متنوع افکار ملتے ہیں[38]۔

تکثیریت: تکثیریت سے مراد منصفانہ بنادوں پر فکری، ثقافتی، مذہبی اور نسلی تنوع اور اختلاف کی تصدیق کر کے ان کو قبول کرنا اور ان کی ترویج کرنا ہے[39]۔ تکثیریت کا تصور مکمل طور پر حقوقِ انسانی، اقلیتوں کے تحفظ، سول سوسائٹی کے روابط، سماجی حالات، جمہوریت، سیاسی وابستگی اور طاقت کے توازن کے تصورات کے ساتھ منسلک ہے[40]۔

تکثیریت کی اقسام: تکثیریت کو چھ اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

نسلی تکثیریت(Ethnic pluralism): نسلی تکثیریت سے مراد کسی سیاسی نظم میں موجود ایسے نسلی گروہوں کی تکثیریت ہے جو مساوی حقوق حاصل کر چکے ہوں اور ترقی پانے کے بلا امتیاز مساوی مواقع کے حق دار ہوں[41]۔

لسانی تکثیریت(Linguistic pluralism): کسی بھی سیاسی نظم کے تحت بولی جانے والی ایک سے زیادہ زبانوں کو مساوی درجہ دینا اور ان میں برتری یا کمتری کا اظہار نہ کرنا لسانی تکثیریت کہلاتا ہے[42]۔

سیاسی تکثیریت(Political pluralism): کسی بھی سیاسی نظم پر اثر انداز ہونے والے مختلف النوع افکار اور گروہوں کے وجود کو تسلیم اور قبول کرنا سیاست کا تکثیری منہج کہلاتا ہے[43]۔

ثقافتی تکثیریت(Cultural pluralism): ثقافتی تکثیریت در اصل مذہبی تکثیریت کے ساتھ مضبوطی سے جڑی ہوئی ہے۔ اس میں بنیادی تصور یہ ہے کہ ثقافت ہمیشہ مذہب کے تحت تشکیل پاتی ہے کیونکہ اخلاقی اقدار مذہب سے ہی ماخوذ ہوتی ہیں۔ اس سیاق وسباق میں ثقافتی تکثیریت سیاسی نظم میں مختلف ثقافتوں کو مساوی جگہ مہیا کرتی ہیں[44]۔

قانونی تکثیریت(Legal Pluralism): کسی سیاسی نظم کے تحت متعدد شخصی یا مذہبی قوانین اور دساتیر و آئین کا نفاذ کیا جائے اور ریاست کا قانون ان تمام ذیلی قوانین کے ساتھ مل کر کام کرتا ہو نیز ان تمام ذیلی قوانین کی آئینی حیثیت منظور شدہ ہو اور ان کی روشنی میں عدالتی فیصلے بھی صادر ہوں تو اس مخلوط آئینی نظام کو قانونی تکثیریت کہا جاتا ہے[45]۔

مذہبی تکثیریت(Religious pluralism)

کسی سیاسی نظم میں موجود متعدد مذاہب کے مابین رواداری کے مظہر کو مذہبی تکثیریت کہا جاتا ہے۔ ہر کسی کے پاس اپنی مرضی کے دین کو قبول کرنے اور اس کی اقدار کے مطابق زندگی گزارنے کی آزادی ہوتی ہے۔ مذہبی منہج کی تین اقسام ہیں:

استثنائی منہج(exclusivist approach)

صرف اپنے دین کو سچا ماننا اور باقی ادیان کا باطل سمجھنا مذہبی فکر کا استثنائی منہج کہلاتا ہے۔

شمولی منہج(inclusivity approach)

اپنے دین کو درست سمجھنا لیکن باقی ادیان کے پیروکاروں کو بھی بعض موافقات کی بنا پر اپنے اپنے دین پر عمل کی اجازت دینا مذہبی فکر کا شمولی منہج کہلاتا ہے۔

تکثیری منہج(Pluralistic approach)

تمام مذاہب کو درست سمجھنا اور ان سب کو ایک حقیقی سچائی کی جانب جانے والے راستے گردانا مذہب کا تکثیری منہج کہلاتا ہے۔اس اعتبار سے اسلام شمولیت پسندی کا دوسرا نام ہے کیونکہ یہ اپنے حق کا احقاق اور باطل کا بطلان کرنے کے ساتھ ساتھ دیگر ادیان کے پیروکاروں کو اپنے اپنے دین پر عمل کرنے کی اجازت دیتا ہے[46]۔

تکثیریت کو عموماً غلطی سے تنوع، کثیر الثقافتی نظام اور اخلاقی اضافت کے ہم پلہ قرار دیا جاتا ہے۔در اصل ان سب کے مابین معانی ومفاہیم کا امتیازی فرق ہے[47]۔

چونکہ تنوع اور تکثیریت مختلف مذہبی، اخلاقی اور ثقافتی طرزِہائے حیات گزارنے والوں کی پر امن باہمی معاشرت کی نشاندہی کرتی ہے اس لیے یہ اپنے تمام افراد سے مطالبہ کرتی ہے کہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ فعال انداز میں جڑے رہیں اور آپس میں بلاتفاق عزت واحترام کو یقینی بنائیں[48]۔

ثقافتی تکثیریت مختلف ثقافتوں کے ایک ساتھ عمل میں رہنے کا نام ہے خواہ ان کے مابین تعامل ہو یا نہ ہو۔کثیر الثقافتی نظام اقدار اور رسوم کے تبادلے اور فعال عمل کی نشاندہی کرتا ہے[49]۔

تکثیریت مشترکہ اقدار کی حدود میں کام کرتی ہے اور یہ متعلقہ اقدار کی اہمیت اور قدروقیمت کو چیلنج نہیں کرتی ہے[50]۔دوسری طرف اخلاقی اضافت اخلاقی اقدار کے تنوع کی حوصلہ افزائی کرتی ہے اور ان اقدار کو ایک نظام کی روشنی میں یکجا کرنے کو مسترد کرتی ہے[51]۔

تکثیریت،سیاسی فکر اور جمہوریت

سیاسی فلسفے اور سیاسی نظریے میں تکثیریت کے مختلف معانی ہیں۔سیاسی فلسفے میں تکثیریت اصل میں اشتراکیت (جس کا مرکزی خیال مساوات ہے)، حریت (جس میں فرد کی آزادی کو مرکزی حیثیت حاصل ہے) اور قدامت پسندی (جس میں روایت کو مرکزی حیثیت حاصل ہے) کے مابین ایک وسطی زمین ہے۔تکثیریت قطعیت پسندی سے احتراز کرتی ہے اور درمیانہ راستہ تلاش کرنے کو ترجیح دیتی ہے۔تکثیریت اس امر کی یقین دہانی کرتی ہے کہ معاشرے میں موجود تمام افکار اور مفادات کو آزاد اور مساوی مقام حاصل ہے اور اسی سے معاشرے میں فکر و عمل کے تعمیری ارتقاء کے دروازے کھلتے ہیں اور اکثریت کے غلبے کا تصور ٹوٹتا ہے(نمبر 69)

سیاسی نظریے میں تکثیریت معاشرے کی منتشر طاقت کو ایک مرکز پر اکٹھا کرتی ہے۔تکثیریت منظم قانون سازی، عدالتی نظام اور بیوروکریسی کے ساتھ ساتھ غیر منظم سول سوسائٹی اور سماجی تحریک کے مابین تعامل کے ذریعے ان تمام امور کو مشترکہ جہت کی طرف گامزن کرتے ہوئے ایک مجموعی نظام وضع کرتی ہے۔(نمبر 70)

تکثیریت بطور ایک سیاسی فلسفہ آزاد جمہوریت کے تصور کو ترقی دے چکی ہے۔ تاہم اس کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ پہلے جمہوریت اور حریت دونوں کا انہدام کیا جائے۔ کیونکہ جمہوریت اور حریت نہ تو یک سنگی تصورات ہیں اور نہ ہی اکثریت کی سوچ کے مطابق جامد ہیں۔ دونوں کی متعدد تعبیرات اور تصوراتی ارتقاء ہے(نمبر72)۔

جمہوریت اپنے بنیادی معانی میں حکومت کی صورت میں عمل میں آتی ہے اور اس میں عوام ہی اختیارات کے اصل مالک ہوتے ہیں(نمبر73)۔ جمہوریت اصل میں حکومت کرنے کا ایک ایسا طریقہ ہے جو اقدار اور ان کے خاتمے کے مابین ایک معتدل عنصر ہے(نمبر 74)۔ نتیجتاً یہ اپنے اطلاق کے لیے فلسفیانہ اقداری سہاروں کی متلاشی رہتی ہے(75)۔ دوسری جانب حریت ایک فلسفیانہ فکر ہے جو افراد کی برابری اور آزادی پر زور دیتی ہے۔ یہ ہر شخص کو فکر اور عمل میں آزاد قرار دیتی ہے جب ان کو آزاد تصور کر لیا جائے گا تو کوئی بھی کسی پر افضل نہیں رہے گا اور نہ کوئی کسی سے کم تر رہے گا نیز ان کے مابین ہر قسم کا تعامل باہمی رائے کی روشنی میں تشکیل پائے گا۔ فلسفے میں اس کو theory of consent کہا جاتا ہے(76)۔

جمہوری اصولوں کا اطلاق اصل میں اکثریت کی حکومت کی نشاندہی کرتا ہے جس میں آزادانہ اور شفاف انتخابات ہوتے ہیں(77)۔ اسی طرح حریت کا اطلاق فرد کی آزادی اور حقوق کے قانونی دفاع کی نشاندہی کرتا ہے جس میں معمولی حد تک حکومت کی دخل اندازی ہو سکتی ہے(78)۔ تاہم ان دونوں تصورات کا باہم داخلی طور پر مربوط ہونا لازم نہیں ہے۔ تاریخی طور پر ان دونوں کی مثالیں موجود ہیں۔ انیسویں صدی میں انگلینڈ میں غیر حریتی جمہوریت تھی جب کہ ہانگ کانگ میں برطانوی استعمار کے عہد میں غیر جمہوری حریت موجود تھی(79)۔ حریت کی عدم موجودگی میں، جمہوریت اکثریت کے ماتحت ہوگی جس سے یقیناً اقلیتوں پر مظالم ڈھائے جا سکتے ہیں۔ ایسی جمہوریت کو انتخابی جمہوریت کہا جاتا ہے(80)۔ دوسری جانب اگر جمہوریت کے بغیر حریت پھل پھول جائے تو اس کے بدلے میں فرد کی حد سے زیادہ آزادی سماجی عدم توازن کا سبب بن جائے گی(81)۔ اس سے معلوم ہوا کہ حریت اور جمہوریت ایک ساتھ ضروری ہیں ورنہ فرد اپنی آزادی کا غلط استعمال کرتے ہوئے سماج یا اکثریت کے مفاد کو نقصان پہنچا سکتا ہے۔ چنانچہ جمہوریت پر مشتمل حریت یا حریت پر مشتمل جمہوریت فرد کے مفادات کو اکثریت کے مفادات کے ساتھ مربوط کرتی ہے۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہوتا ہے اگر جملہ تصورات کو تحریری قانون میں شامل رکھا جائے۔ اسی لیے لبرل ڈیموکریسی (حریتی جمہوریت) کو آئینی جمہوریت بھی کہا جاتا ہے۔(82)

اسلام اور تکثیریت

اسلام کے بنیادی مصدر قرآن مجید میں تکثیریت کے بارے میں ایک واضح تصور پایا جاتا ہے۔ قرآن کریم اس حقیقت کو بیان کرتا ہے کہ تمام مخلوقات میں تنوع اور اختلاف پایا جاتا ہے۔ قرآن مجید اس شرط پر تکثیریت کی وکالت کرتا ہے کہ اس کے سبب سماجی توازن میں کسی قسم کا کوئی مسئلہ پیدا نہ ہو اور نہ ہی اس کے نتیجے میں کوئی فتنہ وفساد ہو(83)۔ تکثیریت کی پیچھے بیان کردہ اقسام کے بارے میں قرآنی موقف یہ ہے کہ: يَاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوْا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ۔ [52]

" اے لوگو! بے شک ہم نے تمھیں ایک نر اور ایک مادہ سے پیدا کیا اور ہم نے تمھیں قومیں اور قبیلے بنا دیا، تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچانو، بے شک تم میں سب سے عزت والا اللہ کے نزدیک وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ تقویٰ والا ہے، بے شک اللہ سب کچھ جاننے والا، پوری خبر رکھنے والا ہے"۔ دوسری جگہ ارشاد ربانی ہے: وَمِنْ اٰيٰتِهٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَاَلْوَانِكُمْ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ

لِّلْعٰلِمِيْنَ- [53] "اور اس کی نشانیوں میں سے آسمانوں اور زمین کو پیدا کرنا اور تمہاری زبانوں اور تمہارے رنگوں کا الگ الگ ہونا ہے۔ بے شک اس میں جاننے والوں کے لیے یقیناً بہت سی نشانیاں ہیں"۔ پھر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَاٰمَنَ مَنْ فِي الْاَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيْعًا اَفَاَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتّٰى يَكُوْنُوْا مُؤْمِنِيْنَ-[54] اور اگر تیرا رب چاہتا تو یقیناً جو لوگ زمین میں ہیں سب کے سب اکٹھے ایمان لے آتے۔ تو کیا تو لوگوں کو مجبور کرے گا، یہاں تک کہ وہ مومن بن جائیں؟۔

قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَّلٰكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِيْ مَا اٰتٰكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرٰتِ اِلَى اللّٰهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيْعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيْهِ تَخْتَلِفُوْنَ-[55]

"اور ہم نے تیری طرف یہ کتاب حق کے ساتھ بھیجی، اس حال میں کہ اس کی تصدیق کرنے والی ہے جو کتابوں میں سے اس سے پہلے ہے اور اس پر محافظ ہے۔ پس ان کے درمیان اس کے ساتھ فیصلہ کر جو اللہ نے نازل کیا اور ان کی خواہشوں کی پیروی نہ کر، اس سے ہٹ کر جو حق میں سے تیرے پاس آیا ہے۔ تم میں سے ہر ایک کے لیے ہم نے ایک راستہ اور ایک طریقہ مقرر کیا ہے اور اگر اللہ چاہتا تو تمھیں ایک امت بنا دیتا اور لیکن تاکہ وہ تمھیں اس میں آزمائے جو اس نے تمھیں دیا ہے۔ پس نیکیوں میں ایک دوسرے سے آگے بڑھو، اللہ ہی کی طرف تم سب کا لوٹ کر جانا ہے، پھر وہ تمھیں بتائے گا جن باتوں میں تم اختلاف کیا کرتے تھے"۔ ارشاد ربانی ہے: وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَّلَا يَزَالُوْنَ مُخْتَلِفِيْنَ -اِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذٰلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَاَمْلَئَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِيْنَ -[56] "اور اگر تیرا رب چاہتا تو یقیناً سب لوگوں کو ایک ہی امت بنا دیتا اور وہ ہمیشہ مختلف رہیں گے۔ مگر جس پر تیرا رب رحم کرے اور اس نے انھیں اسی لیے پیدا کیا اور تیرے رب کی بات پوری ہو گئی کہ میں جہنم کو جنوں اور انسانوں سب سے ضرور ہی بھروں گا"۔

مذکورہ بالا تمام آیات قرآن مجید کے کثیر الجہت تکثیری تصور کی عکاسی کرتی ہیں۔

اسلامی فکرِ سیاست کا اطلاق

اسلامی سیاسی فکر کے ارتقاء اور تکثیریت کی وضاحت کے علاوہ اسلام اور تکثیریت میں ربط کی نشاندہی کے بعد اب معاصر سیاق و سباق میں اس کا اطلاق اور مزید تخلیقی فکر کے راستے کھولنے کے لیے اہم نکات کو پیش کرتے ہوئے تصویر کو مزید واضح کیا جا سکتا ہے۔ اس حوالے سے قانونیت، عدالت، شہریت، حقوقِ انسانی، عقلی تشکیل، سماجی حالت، شناخت سازی اور سول سائٹی کی تفصیلات سے آگاہ ہونا لازم ہے اور یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ مقاصد الشریعۃ، جن کی مدد سے معاصر اسلامی سیاسی نظم کی تشکیل کی جا سکتی ہے، اس کی کس انداز میں تائید کرتے ہیں۔

قانونیت:

اکثریت کے فیصلے بعض اوقات اس وجہ سے مان لیے جاتے ہیں کہ ان کی طاقت کا پلڑا بھاری ہے۔ قانونیت اکثریت کی طاقت اور فیصلہ سازی میں ان کے اختیارات کی تحدید کرتی ہے[57]۔ قانونیت کے نظریات ایسے قابلِ بحث قوانین پیش کرتے ہیں جن کی مدد سے کثرتِ افراد کی سیاسی طاقت کو عمومی حالات اور حکومت سازی کے حوالے سے دیگر شہریوں کے مقابلے میں حدود و قیود میں رکھا جا سکتا ہے[58]۔

قانون کے دو بنیادی کام ہیں:

1. افراد کے حقوق کا تحفظ
2. سیاسی معاملات میں اکثریت کی دخل اندازکا سدِباب[59]

اس سے ریاست میں دوچیزیں جگہ پاتی ہیں:

1. ریاست میں حقوقِ انسانی (سماجی، سیاسی اور معاشی)
2. ریاست میں طاقت کا انتشار

ان دونوں کا داخلی طور پر آپس میں گہرا تعلق ہے۔ پہلا حصہ ریاست کی طاقت کو سول سوسائٹی کے اعتبار سے بطور خارجی ضابطہ محدود رکھتا ہے۔ دوسرا داخلی ضابطے کے طور پر کسی بھی فرد یا گروہ کو دوسروں پر غالب ہو جانے سے روکنے کی یقین دہانی کراتا ہے[60]۔ اسی لیے قانون کی برتری قانونیت میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔

مسلم سیاسی فکر میں قانونیت کی بنیادیں

اسلامی اصول یہ ہے کہ سماجی معاملات کو باہمی مشاورت (شوریٰ)[61] اور رضامندی[62] کے ساتھ طے کیا جائے۔ اسلام کسی مخصوص ڈھانچے یا میکانکیت کی تخصیص نہیں کرتا ہے بلکہ سیاست کے مقاصد کی خاکہ سازی کرتا ہے۔ یہ لوگوں پر منحصر ہے کہ وہ اپنے حالات کے مطابق اسلامی تعلیمات کی روشنی میں کوئی بھی ریاستی ڈھانچہ بنا لیں[63]۔ اس حوالے سے حالیہ جمہوری طرز حکومت اسلامی اصولوں کے قریب معلوم ہوتی ہے کیونکہ یہ عوام کی رائے اور پارلیمنٹ کی مشاورت، دونوں کا خیال رکھتی ہے۔ زیادہ تر اسلام پسندوں اور پوسٹ اسلامیت پسندوں کی جانب سے اس موقف کا اظہار کیا گیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ حکومت کرنے کے لیے جمہوریت محض ایک طریقہ ہے اور یہ عصرِ حاضر میں اسلام کے تصورِ عوامی رائے اور شوریٰ کو بہترین انداز میں پیش کرتی ہے۔ اسلام کے ساتھ اس کا کوئی تصادم یا تضاد نہیں ہے[64]۔ البتہ اس بات پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ کس طرح کی جمہوریت اسلامی اصولوں کے ساتھ موافق ہے کیونکہ جمہوریت بذات خود کئی شکلیں اور تعبیریں اختیار کر چکی ہے۔ اس حوالے سے مقننہ کا کام یہ ہے کہ وہ عوامی رائے، اہلِ فکر کی شوریٰ اور جمہوری نمائندگی کے مابین ایک معقول ربط پیدا کرے۔

اسلام میں قانونی تصور کی دستیابی کے دو دلائل ہیں۔ پہلا صحف المدینہ / میثاقِ مدینہ ہے جو باہمی رضامندی کی بنیاد پر تشکیل دیا گیا تھا۔ اس کو مہاجرین، انصار اور یہودیوں نے قبول کیا تھا جس کی بنیاد پر نبی اکرم ﷺ کے ماتحت پہلا اسلامی سیاسی نظم مدینہ میں قائم ہوا تھا۔ اس میں مذہبی آزادی، انتخاب قانون کی آزادی، باہمی دفاع پر اتفاق، باہمی تنازع کی تحلیل کا قانون اور اقلیتوں کے معاملات کو ان کے مذہبی اصولوں کے مطابق حل کرنا شامل تھا[65]۔

شریعت کا دوسرا تصور قانون کے لائحہ عمل کا ڈھانچہ ہے۔ شریعت الہامی ضابطہ حیات ہے[66]۔ اس کے تحت تشکیل پانے والی فقہ لامتناہی ہے[67]۔ شریعت کے دائرہ عمل میں کثیر الجہت تکثیریت کی گنجائش موجود ہے[68]۔ فقہ اسلامی کے کئی مکاتب فکر شریعت کے ایک بڑے دائرہ عمل میں کام کرتے ہیں تاکہ اس کو قانون کے ساتھ ہم آہنگ کیا جا سکے[69]۔ تاہم مسلمان مفکرین کے ہاں اس کو متنوع قانون کے طور پر دیکھا جاتا ہے[70]۔

مسلم سیاسی فکر کی نوعیت اور اس کی گنجائش

کسی بھی قانونی نظام کا تجزیہ کرنے کے تین اسالیب ہیں۔

فلسفیانہ اسلوب

فلسفیانہ اسلوب کا تعلق کسی بھی قانون کی تشکیل میں کار فرما اقداری اصولوں کے مطالعہ و تجزیہ کے ساتھ ہے۔ معاشرے ہمیشہ مشترک اقدار اور اعتقادات کے گرد اکٹھے ہوتے ہیں اور اپنی شناخت کی تشکیل کرتے ہیں۔ اس شناخت کی بنیاد پر چند امور کے طے کرنے کے لیے ایک بنیادی دستاویز تیار کی جاتی ہے تاکہ سماج کو منظم کیا جاسکے۔ مرور، ایام کے ساتھ نئے مسائل کی نشاندہی کرنے یا ان کو حل کرنے کے لیے اس دستاویز کی تعبیر کرنے کے ساتھ ساتھ اس میں ترمیم کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس تمام عمل کے دوران معاشرے کی اقدار کی عکاسی کرنے والی متعلقہ دستاویز کی ذاتی نوعیت تبدیل نہیں کی جاتی ہے۔ یہی مظہر اسلامی نظامِ قانون میں موجود ہے۔ نصوص میں موجود اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ہی ایک خالص اسلامی آئین بنایا جاتا ہے[71]۔

اسلامی نظمِ سیاست کا مقصد الہامی تعلیمات میں متشرح اصولوں کی مدد سے ایک سماجی انصاف قائم کرکے انسانیت کی خاطر اس کو دوسروں تک متعارف کروانا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنٰتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتٰبَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَاَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَاْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللّٰهُ مَنْ يَّنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ اِنَّ اللّٰهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ[72]"بلاشبہ یقیناہم نے اپنے رسولوں کو واضح دلیلوں کے ساتھ بھیجااور ان کے ساتھ کتاب اور ترازو کو نازل کیا، تاکہ لوگ انصاف پر قائم رہیں، اور ہم نے لوہا اتارا جس میں سخت لڑائی (کا سامان) ہے اور لوگوں کے لیے بہت سے فائدے ہیں اور تاکہ اللہ جان لے کہ کون دیکھے بغیر اس کی اور اس کے رسولوں کی مدد کرتا ہے۔ یقینا اللہ بڑی قوت والا، سب پر غالب ہے"۔

امانت کے بارے میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰى اَهْلِهَا وَاِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ اِنَّ اللّٰهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا[73]"بے شک اللہ تمھیں حکم دیتا ہے کہ تم امانتیں ان کے حق داروں کو ادا کرو اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف سے فیصلہ کرو، یقینا اللہ تمھیں بہت ہی اچھی نصیحت کرتا ہے۔ بے شک اللہ ہمیشہ سے سب کچھ سننے والا، سب کچھ دیکھنے والا ہے"۔

اسی کو مقاصدِ الشریعۃ کا بہترین منہج قرار دیا جاتا ہے کیونکہ شریعت جس فلسفہ قانون کی بنیاد پر نظمِ سیاسی کی تشکیل کرتی ہے اس کو سمجھنے کے لیے فلاسفہ مقاصدِ الشریعہ کا فہم ناگزیر ہے۔ امام ابن قیم فرماتے ہیں:"شریعت حکمت اور دنیا و آخرت میں انسانی فلاح پر مبنی ہے۔ شریعت کا مقصد ہی انصاف، رحم، حکمت اور نیکی کی ترویج ہے۔ چنانچہ ایسی کوئی بھی حکومت جو انصاف کو ظلم، رحم کو بے رحمی، خیر کو شر یا حکمت کو حماقت کے ساتھ تبدیل کرنے کی کوشش کرے، اس کا شریعت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے خواہ بعض تعبیرات کے سہارے اس کو اسلامی ثابت کرنے کا دعویٰ ہی کیوں نہ کیا جائے[74]"۔

مقاصد الشریعۃ کی عقلی بنیاد انسانی منفعت ہے[75]۔ علامہ قرافی نے ایک مخصوص اصول کی روشنی میں مقاصد اور انسانی منفعت کو باہم مربوط کیا ہے جس کے مطابق "مقصد اسی صورت میں جائز قرار دیا جاسکتا ہے اگر وہ کسی خیر کے ارتکاب یا شر کے سدِباب کا راستہ نہ کھولے[76]"۔ امام غزالی ان علماء میں سے تھے جنھوں نے شریعت کے مندرجہ ذیل پانچ مقاصد کا تعین کیا:

- تحفظِ دین
- تحفظ جان

- تحفظ عقل
- تحفظِ نسب
- تحفظِ مال[77]

انسانی زندگی کی پر امن بقا کے لیے یہ پانچوں انتہائی اساسی اہمیت کے حامل ہیں اس لیے ان کا تحفظ بھی ناگزیر ہے۔ کسی بھی الہامی قانون کے لیے یہی پانچوں منطقی اصول کا کام کرتے ہیں[78]۔

علامہ شاطبی نے امام غزالی کے کام میں مزید اضافہ کرتے ہوئے انسانی منفعت کو عالمی قانون کی بنیادی اساس قرار دیا[79]۔ بعد کے علماء کی جانب سے اس میں لا تعداد اضافے کیے گئے ہیں جن کے مطابق انصاف، آزادی، فلاح و بہبود اور حقوق انسانی وغیرہ بھی اس میں شامل ہیں۔ لیکن اگر بغور دیکھا جائے تو یہ امام غزالی کے بیان کردہ پانچ طبقات کے ذیلی نکات ہی قرار پاتے ہیں[80]۔

چنانچہ اسلامی نظم سیاست کا مقصد افراد کے مفادات کے تحفظ اور معاشرتی مراتب کے مابین مساوات قائم کرتے ہوئے سماجی انصاف کا قیام ہے۔ مقاصد الشریعہ کی پیش کردہ اقدار عالمی ہیں اور ان کی نوعیت میں تکثیریت کی گنجائش موجود ہے۔ چنانچہ یہ کہنا بجا ہو گا کہ مقاصد الشریعہ کا منہج قانونی تشکیل کے لیے نظریہ کلیت کی بنیاد فراہم کرتا ہے۔

قانونی اسلوب

قانونی اسلوب کا تعلق کسی بھی قانون کی مدد سے بنائے گئے عدالتی نظام کے طریقہ کار کے ساتھ ہے۔ عدلیہ کے مسئلہ کو حل کرنے سے قبل ایک اہم نقطہ واضح کرنا ضروری ہے کہ اختیارات اور اقتدار کا مرجع کیا ہے۔ اسلامی فکرِ سیاست کے مباحث میں یہ متنازعہ ترین سوال ہے۔ سید ابو الاعلیٰ مودودی وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے مقبول عام اختیارات اور الہامی اختیارات کے مابین فرق کی وضاحت کی[81]۔ اس کے نتیجے میں متعدد مخمصے پیدا ہوئے اور اسی فکر کی بنا پر کئی طبقات کی جانب سے جمہوریت کو غیر اسلامی قرار دیا گیا۔ سید مودودی سمیت بعض طبقات نے فکرِ اسلامی کے بنیادی مصادر کے تصور میں ترامیم کر کے اس کو قبول کیا۔ مسلم اور غیر مسلم علمی حلقوں کی طرف سے مصدرِ علم کے اختلاف ہونے کے بنا پر اس بحث میں خاطر خواہ مدد نہیں مل سکی ہے۔ الہامی اقتدار اعلیٰ سے مراد کیا ہے؟ اس کا بہترین جواب یہ ہو سکتا ہے کہ:

"جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اقتدار اعلیٰ اللہ تعالیٰ کے پاس ہے، ان کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوتا کہ مسلمان معاشروں پر اللہ تعالیٰ خود آ کر حکومت کرتا ہے یا مذہبی اشرافیہ اس حکومت کی مستحق ہے۔ کیونکہ اسلام میں مذہبی اشرافیہ کا کوئی تصور نہیں ہے اور خدا نہ تو بالکل سامنے موجود ہے اور نہ ہی وہ انسانی شکل میں زمین پر ہے، نہ ہی اس کی نمائندگی کرنے والا کوئی ادارہ ہے۔ اصل نعرہ یہ ہے کہ اقتدارِ اعلیٰ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بندے اس کے احکامات کے مطابق اس زمین پر نظامِ حکومت چلائیں[82]۔

اسلامی نظمِ سیاست میں قانون کی بالادستی اسلامی اصولوں اور اس کے متعلقات پر نافذ ہوتی ہے۔ چنانچہ مسلمان معاشرے میں مقبول ہونے والا اقتدار قطعی نہیں ہے بلکہ اسلامی قوانین کے ماتحت ہے[83]۔ یہی صورت حال آئینی جمہوریت کے ساتھ ہے۔ یہ نظم وضبط، سیاسی اور تاریخی تعبیرات کے حوالے سے عمومی طور پر پائے جانے والے غلط تصور کے برعکس ہے[84]۔ اسلام صرف مسلمانوں کی مذہب پسندی یا سماجی و سیاسی اور معاشی معاملات سے واسطہ نہیں رکھتا ہے[85]۔ یہ مذہبی، سیاسی، قانونی، کثیر اللسانی اور ثقافتی تکثیریت کو بھی پیش

کرتا ہے[86]۔ الہامی ہونے کا دعویدار ہونے کے باوجود اسلام دوسروں پر اپنے پیغام کا جبر انفاذ نہیں کرتا ہے بلکہ خدا کے عطاء کرنا حقوقِ انتخاب کی آزادی کو تسلیم کرتا ہے۔ اس لحاظ سے اس کا منہج شمولیاتی منہج کہلاتا ہے جو اپنی سچائی اور اپنے حق کا احقاق کرنے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کرتا لیکن اس کے ساتھ ساتھ دوسروں کو بھی زندگی کے جملہ امور میں ان کے حقوق فراہم کرتا ہے[87]۔ اس کے نتیجے میں تمام شہری انسانی، قانونی، سماجی، معاشی اور سیاسی حوالے سے نہ صرف مساوی حقوق حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں بلکہ اقلیتوں کو اپنے انفرادی اور مذہبی قانون کے نفاذ کا راستہ بھی مل جاتا ہے[88]۔ اس پر مستزاد یہ کہ اسلام مذہبی تزکیہ کو حقوق اور آزادی میں شامل کرتا ہے تاکہ مذہبی تعلیمات کو تحریف، تاویلات فاسدہ، دوہرے معیارات اور فکری استحصال کا سامنانہ کرنا پڑے[89]۔

عدلیہ کے حوالے سے اسلامی نظمِ سیاست دیگر نظاموں کی طرح ترقی کے عالمی مسائل، انصاف، فلاح و بہبود، قانون کے نفاذ اور اس کے استحکام کے علاوہ ان تمام امور سے واسطہ رکھتا ہے جو کسی بھی معاشرے کو درپیش ہوتے ہیں[90]۔ نصوص میں تمام مسائل سے متعلق قوانین کی تفصیلات منضبط انداز میں موجود نہیں ہیں۔ فلسفہ نص کو محض اصول وضوابط کی تشکیل کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے اور ان اصولوں کی مدد سے ضروریات اور سیاق وسباق کے پس منظر کے ساتھ ایک قابل اطلاق و نفاذ قانون بنایا جا سکتا ہے[91]۔ اسی مقام پر مقاصد الشریعہ ایک قابل عمل لائحہ عمل تجویز کرتے ہوئے انتہائی موثر کردار ادا کرتے ہیں۔ علامہ قرافی کے مطابق ایسے تمام وسائل کا سدباب کرنا چاہیے جو ممنوعات کی راہ کھولتے ہیں اور وہ تمام وسائل جو مباحات کی طرف لے جائیں، ان کو قائم رکھنا چاہیے۔[92] اس کے نتیجے میں دیگر نظامِ ہائے سیاست کی مانند کسی آئین کے ماتحت متحرک مقننہ کو کثیر العمل قوانین کی مدد سے حکومتی نظام کی تشکیل کرنی ہو گی اور آئینی دساتیر کی تصدیق کرنے کے لیے کوئی میکانکی طرزِ عمل بھی پیش کرنا ہو گا[93]۔

سیاسی اسلوب

سیاسی اسلوب کا تعلق اقتدار کے خاکے اور اس کے نظم ونسق کے ساتھ ہے۔[94] سیاسی شعبہ دو حصوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ان میں طاقت اور میکانکیت شامل ہیں۔ دونوں کی جڑیں سول سوسائٹی میں پیوست ہیں کیونکہ سول سوسائٹی ہی اس کا ذریعہ اور نظمِ سیاست کا آلہ کار ہے۔ تکثیریت کو ایک سیاسی نظریہ قرار دیتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے تحت سامنے آنے والے سیاسی نظام میں اقتدار اعلیٰ کا کام منقسم ہوتا ہے اور اس کے خارجی اور داخلی دو پہلو ہیں۔ داخلی پہلو سیاسی کارسازی سے تعلق رکھتا ہے جو ریاستی اداروں اور سول سوسائٹی کے کارگزاران سے تعلق رکھتا ہے[95]۔ خارجی پہلو میکانکی ہے اور یہ سیاست کے شرکاء شہریوں، سیاسی عمل اور اس کے نتائج سے متعلق ہے[96]۔ اس کے نتیجے میں شہریوں اور سول سوسائٹی کا کردار اہم بن جاتا ہے۔ اسی لیے نظمِ سیاست میں شہریوں کا کردار سمجھنا انتہائی اہم ہے۔

شہریت سول سوسائٹی کے ارکان کو ایک مخصوص شناخت دیتی ہے جس کی رو سے ان پر ذمہ داریاں بھی عائد ہوتی ہیں۔ دورِ حاضر کی سول سوسائٹی میں کثیر الجہت تکثیریت کی وجہ سے ایک فرد شہری ہونے کے علاوہ بھی متعدد شناختیں رکھ سکتا ہے اور قانون کی جانب سے اس کو نسلی اور مذہبی بنیادوں پر ان شناختوں کے حصول کی اجازت بھی مل سکتی ہے۔ یہ شناختیں یا تو فطری ہو سکتی ہیں جیسے نسلی شناخت، یا نظریاتی ہو سکتی ہیں جیسے مذہبی یا سیاسی شناخت، یا نظمِ سیاسی کے اندر رہ کر ضروریات کی بنا پر ظاہر ہو سکتی ہیں[97]۔ اس لیے یہ شناختیں مختلف داخلی طاقتوں کو انسانی انجمن کے وسیع منظرنامے کے مطابق قانونی صورت دیتے ہوئے ایک سیاسی تکثیریت کو جنم دیتی ہیں[98]۔

شناختیں در اصل تعقلی تعمیرات ہیں جو کسی معاشرے کے مجموعی ڈھانچے اور مخصوص اقدار کے تحت بننے والے سماجی حالات کے تحت بنتی ہیں۔ یہ اقدار اور سماجی سوچ ہی اس معاشرے کی قانونی تشکیل میں بنیادی کردار ادا کرتے ہوئے معاشرے کی مجموعی نفسیاتی حالت اور اخلاقی تصورات کی عکاسی کرتی ہیں۔

بینابی کی تشریح کے مطابق جمہوری سیاسی نظم کی کامیابی معاشرے کی جمہوری روح پر منحصر ہے[99]۔ یہاں تکثیریت ایک اہم کردار ادا کرتی ہے۔ تکثیریت کی بنیاد شہریوں کی مساوی عزت کے اصول پر رکھی گئی ہے خواہ ان کے اذہان و تصورات اور معاشی مراتب میں فرق موجود ہو۔ اسی کی بنیاد پر معاشرے کے افراد کی جانب سے متنوع اور کثیر الجہت افکار و اعمال دیکھنے کو ملتے ہیں۔ مقاصد کی جبلی تکثیریت ایسے سماجی ماحول کے لیے ضروری بنیادیں فراہم کرتی ہے۔ لیکن تکثیری عمل شاید اس وقت تک کفایت نہیں کر سکتا ہے جب تک اس کی قوت کو مثبت نتائج کے حصول اور سماجی بہتری کے لیے معقول میکانکیت کے ساتھ لیس نہیں کیا جاتا۔ اگر ایسا ہو جائے تو دو کلیدی تصورات سامنے آتے ہیں۔ احتیاط پر مبنی اسالیب، فکر اور ایسا اتفاق رائے جو رضا مندی اور شورائیت کے اسلامی اصولوں کا آئینہ ہو۔ قابلِ غور جمہوریت کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ باہمی تبادلہ خیال سیاست کے عمل میں علت و معلول کو واضح کرے۔ اس لیے یہاں فیصلہ سازی کے وقت اکثریت کی رائے کو قبول کرنے کی بنیاد پر نہیں ہو گی گہرے تدبر و تفکر کی بنیاد پر علمی فیصلے کیے جائیں گے[100]۔ اس تفکر و تدبر کی بنیاد پر اتفاقِ عامہ کی تعمیر ہوتی ہے[101]۔ تفکر و تدبر کے اس عمل کے مندرجہ ذیل فوائد نکل سکتے ہیں:

- یہ معلومات کے اشتراک کے ذریعے اہلِ علم کو سامنے لاتا ہے اور ہر منظر نامے کو وسیع پیمانے پر دیکھتا ہے[102]۔
- یہ یکجہتی اور گروہی کاموں کی روایت پیدا کرتا ہے[103]۔
- یہ مساوات کا ماحول، معاشرے کی بہتری کے امکانات، عدل کے نفاذ، دوسروں کو قبول کرنے کا مزاج اور فیصلوں کی قانونی حیثیت کو وجود دیتا ہے[104]۔
- یہ افراد کی سماجی حالت کو بہتر بنانے میں عقلی استدلال سے استفادے کو ترویج دیتا ہے[105]۔

یقیناً کسی معاشرے میں تکثیری انداز میں ہر کسی کی گہری سوچ و بچار کے بعد اتفاق رائے قائم ہو گا تو اس میں زوال کے امکانات کم سے کم اور عروج کے امکانات زیادہ سے زیادہ ہو جائیں گے۔

تکثیریت کی عدم موجودگی میں لوگوں کے لیے ریاست یا معاشرے کے فرامین کی فرمان برداری کا جبر محسوس کرتے ہوئے اختلاف رائے کا اظہار انتہائی مشکل ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ ریاست کے لیے تعمیری کردار ادا کرنے سے قاصر ہو جاتے ہیں۔ نیز ان کی شناخت منفی تاثر کے تحت رہتی ہے اور وسیع پیمانے پر معاشرے میں انہیں دیوار کے ساتھ لگا دیا جاتا ہے[106]۔ یہ ملحوظ رہے کہ عمومی اتفاق رائے کے باوجود گروہی یا انفرادی اختلاف ختم نہیں ہو سکتا ہے لیکن اگر سب کے لیے اشتراکِ رائے کی کوئی میکانکیت اور آراء کا احترام کرنے کی ذہن سازی رہے گی، لوگ اپنے بارے میں کوئی ریاستی دھتکار اور معاشرے میں کوئی اجنبیت محسوس نہیں کریں گے۔ دوسری طرف متشدد گروہوں یا افکار کا خوف اس ناجائز امر پر غالب آنے کی کوشش کریں گی کیونکہ جب تک عمومی اتفاق رائے قائم رہے گا وہ معاشرے سے کنارہ کر کے رہیں گے[107]۔

خلاصہ:

چنانچہ معلوم ہوا کہ تفکر و تدبر اور اتفاقِ رائے کی مدد سے تکثیریت تشکیل پاتی ہے جس کی مدد سے سماجی حالات میں افکار و آراء کی اختلاف کے لیے شمولیت پسندی اور تعقل پسندی کا رجحان پیدا ہوتا ہے اور اس رجحان کی وجہ سے شہریت اور شناخت پر مثبت اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ چنانچہ قانونیت اس کا مرکزی مقام ہے جس کی مدد سے شمولیت پسندی کا ایسا مزاج پیدا ہوتا ہے جو افراد کے حقوق کے تحفظ کا احساس پیدا کرتا ہے۔ کثیر الجہت تکثیریت کی اسلام میں مضبوط بنیادیں ہیں اور مقاصدِ شریعۃ کے فلسفہ کے فہم کے ساتھ ان کو مزید مترشح کیا جاسکتا ہے۔ اسلام کے سیاسی اصول وضوابط قانونی جمہوریت کے ساتھ مکمل طور پر ہم آہنگ ہیں۔ اس میں باہمی مشاورت پر اتفاق کا میلان، افراد کی آراء اور ان کے تحفظ کا ماحول ایسے عناصر ہیں جو تکثیری قانونیت کی ترکیب میں انتہائی ممد ودو معاون ثابت ہوتے ہیں۔ چونکہ جمہوریت ایک طریقہ حکومت ہے، یہ کوئی قطعی نظام نہیں ہے اس لیے اس کو اسلامی نظمِ سیاست کی تشکیل میں استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اس کے لیے قانون سازی، تفکر و تدبر، عوامی نمائندگی اور جمہوری سرگرمیوں میں اسلامی اخلاقیات انتہائی وسیع تعلیمات فراہم کرتی ہیں۔

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

حوالہ جات(References)

[1] Syed Hussainn Nasr, The History of Islamic Philosophy, Rutledge. (1996) Vol 1, P. 178-97

[2] Muhammad Sharif, A History of Muslim Philosophy, Royal Book, Company. (1963), Vol.1. P. 704-9

[3] ابوالنصر محمد بن ترخان بن اوزلغ الفارابی، مبادی آراء أھل المدینۃ الفاضلۃ، مؤسسۃ ہنداوی للتعلیم والثقافۃ، القاہرہ،(2012ء)، ص69تا79

3. Muhammad bin Tarkhan bin awzigh al Farabi,mubadi Ara ahle Abu al Nasar Muhammad bin 79-al Madina al Fazila, musisth hindawi liltaleem wal saqafath, al Qahira,2020AD,P:69

[4] Muna Ali, American Muslim Identity, Journal of Muslim Minority Affairs, Volume (2011) P. 11-114

[5] أبوالنصر محمد الفارابی، مبادی آراء أھل المدینۃ الفاضلۃ، مؤسسۃ ہنداوی، قاہرۃ،(2012ء)ص93تا97

5 Abu Nasar Muhammad Fara, P 93-97

[6] پروفیسر رشید احمد، مسلمانوں کے سیاسی افکار، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور(1990ء)ص65

6 Professor Rasheed Ahmed,musalmano ke siyasi afkar or more details read the book of f Matangri Wat Islamic Political Thought, Edinburgh University Press, (1968), Vol. 1. A History of Muslim Philosophy, Vol 1, p. 717-731

[7] تفصیل کے لیے دیکھیے منٹگمری واٹ کی کتاب

7 For more details read the book of Matingry wate.

[8] A History of Muslim Philosophy, Vol 1, p. 717-731

[9] مسلمانوں کے سیاسی افکار، ص75

9 The Political Thought of Muslim, p 75

[10] Abdul muqtadir Khan, Jihad for Jerusalem, Greenwood Publishing Group, (2004a), P. 272-273

[11] ۔ مسلمانوں کے سیاسی افکار، ص76

11 The Political Thought of Muslim, p 76

[12] Antony Black , The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present, Routledge, New york, (2001), P. 145-154

[13] Prof. Quamaruddin Khan, The Political Thought of Ibn Taymiyah, Adam Publishers, India, (1982)،P. 23-51
[14] Jihad for Jerusalem, P. 273
[15] The Political Thought of Ibn Taymiyah, 23-51
[16] For details see: The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present, P. 165-182
[17] Ibn e Khuldoon, The Muqaddimah, Princeton University Press, (1969). Vol. 1.
[18] Akbar Ahmed, Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations, Middle East Journal, (Winter 2002), pp. 20-45
[19] سید ابوالاعلیٰ مودودی، قرآن کی چار بنیادی اصطلاحات، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور (2000)، صفحہ نمبر 7 تا 13
19 Syed Abu Al Alla Moududi, Quran kay Char Bunyadi Istilahat, Islamic Publication Lahore, 2000, p 7-13
[20] Hasan ul Amin, From Islamism to Post-Islamism, Doctoral dissertation, Erasmus University, (2010), P. 15
[21] Jihad for Jerusalem, P. 273
[22] Jihad for Jerusalem, P. 273-276
[23] Hamza Alavi, State and Ideology in the Middle East and Pakistan, MACMILLAN EDUCATION, (1988) London, P. 15
[24] From Islamism to Post-Islamism, P. 17
[25] Jihad for Jerusalem, 274-275
[26] Dr. Azzam Tamimi, Democracy in Islamic Political Thought, Belfast, Islamic Centre, United Kingdom (1997) P. 23-25
[27] سید ابوالاعلیٰ مودودی، اسلامی ریاست، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور (2000)، ص 341، 342
27 Syed Abu Al Alla Moududi, p 341-342
[28] Democracy in Islamic Political Thought, Belfast, P. 32-35
[29] Gerhard Bowering, Islamic Political Thought, Princeton University Press, (2015), P. 22
[30] Jihad for Jerusalem, P. 274
[31] Muqtedar Khan, Islamic Democratic Theory, Global Dialogue (2004), P: 47-49
[32] Basam Tibi, Why They Can't Be Democratic. Journal of Democracy, (2008). P: 43-48.
[33] From Islamism to Post-Islamism, p. 47
[34] From Islamism to Post-Islamism, P. 20
[35] From Islamism to Post-Islamism, p. 17
[36] محمد بینابی، القضایا الکبریٰ، دار الفکر، بیروت (1991)، ص 133 تا 146
36 Muhammad Benabi, Al-qazaya ya Al-qubra, Darul-fikar, Beirut, 1991, p 133-146
[37] ABDELWAHAB EL-AFFENDI is the author of a number of books, including: Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan (1991), For a State of Peace: Conflict and the Future of Democracy in Sudan (2002) and The Conquest of Muslim Hearts and Minds: Perspectives on U.S. Reform and Public Diplomacy Strategies (2005.(https://www.westminster.ac.uk/about-us/our-people/directory/el-affendi-abdelwahab)
[38] From Islamism to Post-Islamism, p. 7
[39] Muhammad hashim kamali, Diversity and Pluralism: A Quranic Perspective P. 27-29
[40] محمد عودة، التعددیة السیاسیة فی المُجتمع الاسلامی، الجامعة الجوف (2012ء) ص 65
40 Muhammad Dawa, Al-Tadia Alsiyasia Fil Mujtamih Al-Islami, 2012, p 65
[41] Goran Collste, Identity and Pluralism, (2011), Centre for Applied Ethics Linköping, P: 14-16
[42] Dr Sandeep Moola, Language Pluralism and Social Cohesion, P. 28
[43] Identity and Pluralism, P. 32
[44] Diversity and Pluralism: A Quranic Perspective, P 43-44
[45] Diversity and Pluralism: A Quranic Perspective, P. 50
[46] Diversity and Pluralism: A Quranic Perspective, P. 28
[47] Diversity and Pluralism: A Quranic Perspective, P. 27-28

[48] Tariq Ramzan, The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism. (2010) Penguin UK

[49]Diversity and Pluralism: A Quranic Perspective, P. 28

[50]محمد عمارة، التعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، دار نحضنة، مصر (1997ء)، ص20

50 Muhammad Imara, Al-Atia: Al-roayt al-islamia al-tahiyat al-arabia, Darun nahda, Misar, 1997, p 20

[51]Identity and Pluralism, p. 34

[52]الحجرات:13

52 Al-Hijrat, p 13

[53]الروم:22

53 Al rome:22

[54]یونس:99

54 Yunis:99

[55]المائدہ:48

55 Al maidah:48

[56]ھود:119،118

56 Hood:118 119

[57] Elster/Slagstad, Constitutionalism and Democracy, Cambridge University Press (1993). P: 2

[58] Dario Castiglione, The Political Theory of the Constitution, Journal of Political Studies, (1996) P: 421

[59] Constitutionalism and Democracy P: 3

[60]Jan-Erik Lane, Constitutions and political theory, Manchester University Press(1996)P. 25

[61]اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (الشوریٰ:38)

اور وہ لوگ جنھوں نے اپنے رب کا حکم مانا اور نماز قائم کی اور ان کا کام آپس میں مشورہ کرنا ہے اور ہم نے انھیں جو کچھ دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں۔

[62] Muhammad Asad, The Principles of State and Governance in Islam. Islamic Book Trust, (2007), P: 36.

[63] Ibid: P: 22-23

[64]راشد الغنوشي، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، دار المجتهد للنشر والتوزيع-تونس، (2011ء)، ص84

64 Rashid ghanoshi,muqarabat fil ulamaniah wal mujtama al Madni,Dar al mujtahid lil Nashr wal tuziee,tunis,(2011),P.84

[65] Omar Ashou. Democratic Islam, McGill Journal of Middle East Studies, (2008) P: 10

[66] Tariq Ramazan, To Be A European Muslim, Islamic Foundation, (1999) P: 28

[67] JASSER AUDA, Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach, International Institute of Islamic Thought, Washington, D.C, (2008) P. 59

[68]ابن القیم، اعلام الموقعین، دار الجیل، بیروت (1973ء) ص315

68 Abnul Qayum,Alamul Moqineen,Dar ul jail,Beirut,1973AD,P.15

[69]محمد عمارہ، التعددیۃ: الروحیۃ الاسلامیۃ والتعددیۃ الغربیبۃ، دار النحضۃ، (1997ء) ص15

69 Muhammad Amara, Al-tayadiya, Arohiya tal islamia, wal taya diya al-argrabia, darun nahdat, 1997, p 15

[70] Arthur Lowrie, Islam, Democracy, The State and The West, The World of Islam Studies Enterprise. (1993) P. 25

[71] Azizah yal Hibri, Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy. , Journal of International Law, (1992) P: 17-18

[72]الحدید:25

72 Alhadid:25

[73] النساء:58

73 Al Nisa :58

[74] اعلام الموقعین، ص315

74 Alamul muqneen,P:315

[75] Jasser Auda ،Maqasid Al-Shariah: An Introductory Guide. The IIIT. (2008b), P: 6

[76] شهاب الدين القرافي، الذخيرة، دارالعرب، بيروت ،(1994ء)،ج5، ص478

76 Shabaudin al Qarafi,fil Zakherath,darul Arab,Beirut,1994,Vol.5,P:478

[77] ابو حامد غزالی، المصطفیٰ فی علم الاصول، دار الکتب العلمیہ، بیروت،(1413ھ)، ص258

77 Abu Hamid Ghazali, Al-mustafa fi ilmul osol, darul kutub al-ilmia, Beirut, 1413h, p 258

[78] Maqasid Al-Shariah: An Introductory Guide P: 3

[79] ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ شاطبی، الموافقات فی اصول الشریعۃ، دار المعارف، بیروت،(2004ء)، ج2، ص25

79 Abu ishaq Ibrahim bin Musa Shatbi,al mawafiqat fi usol al shariah,dar ul muaraf,Beirut,2004AD,Vol.2P:25

[80] Maqasid Al-Shariah: An Introductory Guide, P: 4-8

[81] اسلامی ریاست، ص341-342

81 Islami riyasat,P:342

[82] مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، ص155

82 Muqaribat fil ulamaniah wal mujtama al Madni,P:155

[83] Hasan al-Turabi, Principles of Governance, Freedom, and Responsibility in Islam. American Journal of Islamic Social Sciences, (1987)P. 63-64, 67

[84] Mummad Anwer Emon, The Limits of Constitutionalism in the Muslim WorldJournal of Law of the Muslim World, (2008) Paper No. 08 -09.

[85] مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني124

85 Muqaribat fil ulamaniah wal mujtama al Madni,P:124

[86] Rashid ul Ghannouchi, Democracy and Human Rights in Islam. Aljazeera Centre for Studies. (2012) P. 83 -91

[87] Diversity and Pluralism: A Quranic Perspective P: 34

[88] اسلامی ریاست، ص578،592،596،618

88 Islami Riyast, p 578, 592, 596, 618

[89] مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، ص189،199،195

89 Muqaribat fil ulamaniah wal mujtama al Madni,P:189, 199, 195

[90] مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، ص124،125

90 Muqaribat fil ulamaniah wal mujtama al Madni,P124, 125

[91] Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy P: 26

[92] الذخيرة، ج1، ص153

92 Al-Zakhera, j 1, p 153

[93] Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy P: 17-18

[94] Noah Feldman, Islamic Constitutionalism in Context, St. Thomas Law Journal, (2009) P. 440-46

[95] Jurgen Habermas, Three Normative Models of Democracy. Constellations (1994): P. 8

[96] Ashour, Democratic Islam? Assessing the Bases of Democracy in Islamic Political Thought. McGill Journal of Middle East Studies, (2008). P.15

[97] Tariq Ramadan, The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism. Penguin UK Ramadan, T. (2010). P. 161

[98] Islamic Constitutionalism in Context: A Typology and a Warning. U. St. Thomas Law Journal, (2010) P. 441

[99] Abdullah tamimi, Democracy in Islamic Political Thought. Encounters, (1997): P. 37-40
[100] Cooke, M. (2000). Five Arguments for Deliberative Democracy. Political studies, 48(5). P: 947-948
[101] Three Normative Models of Democracy. Constellations, P: 8-9
[102] Benhabib, Seyla, Democracy and difference: contesting the boundaries of the political, Princeton University Press, (1996) P. 71-2
[103] Ibid: P. 147-48
[104] Joshua Cohen, Deliberation and Democratic Legitimacy, Princeton University Press. (1997), P. 73-75
[105] Jurgen Habermas. (1996). Between Facts and Norms, trans. W. Rehg. MIT Press. P. 147-51
[106] Islamic Constitutionalism in Context , P. 451
[107] مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، ص295

107 Muqaribat fil ulamaniah wal mujtama al Madni,P:295