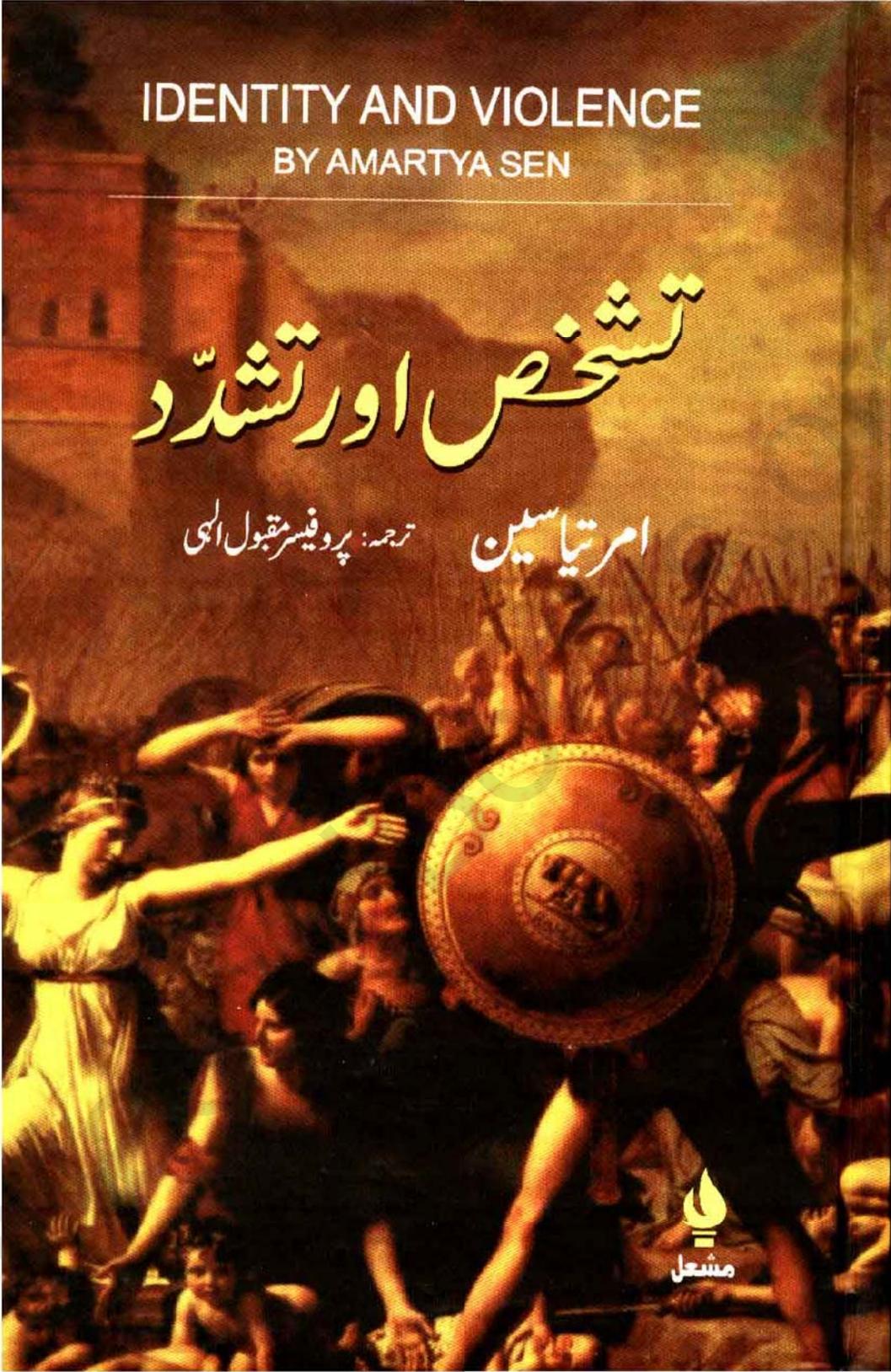


IDENTITY AND VIOLENCE
BY AMARTYA SEN

تشخص اور تشدد

امرتیا سین
ترجمہ: پروفیسر مقبول الہی



The free electronic download of this book has been made possible by the generous financial assistance provided by Mr. Faruq Ahmad

تشخص اور تشدد

امریتیا سین

ترجمہ: پروفیسر مقبول الہی

"This e-book is dedicated to my long-time friend Pervez Hoodbhoy. He has set an example for others through his lifelong activism, and thereby demonstrated that principled individuals can and do make a difference."

Faruq Ahmad

مشعل بکس

آر بی۔ ۵، سیکنڈ فلور، عوامی کمپلیکس، عثمان بلاک، نیوگارڈن ٹاؤن

لاہور۔ 54600، پاکستان

فہرست

پیش لفظ

5

دیباچہ

9

باب اول

فریب کا تشدد

17

باب دوم

تشخص کا مفہوم

33

باب سوم

تہذیبی قید

53

باب چہارم

مذہبی وابستگیوں اور مسلم تاریخ

71

باب پنجم

مغرب اور مغرب مخالف

93

باب ششم

ثقافت اور اسیری

111

باب ہفتم

عالمگیریت اور آواز

127

باب ہشتم

کثیر ثقافتیت اور آزادی

155

باب نہم

سوچنے کی آزادی

175

پیش لفظ

چند سال پہلے جب میں بیرون ملک کے ایک سفر سے انگلینڈ واپس آ رہا تھا (اُس وقت میں کیمبرج میں ٹرینٹی کالج کا ماسٹر تھا) بھٹرو پر امیگریشن آفیسر نے جس نے میرے ہندوستانی پاسپورٹ کی قدرے تفصیلی چھان بین کی تھی ایک پیچیدہ سا فلسفیانہ سوال مجھ سے کیا۔ میرے امیگریشن فارم پر میرے گھر کے پتے (ماسٹرز لاج ٹرینٹی کالج کیمبرج) کو دیکھ کر اُس نے مجھ سے پوچھا کہ آیا وہ ماسٹر جس کا میں بدیہی طور پر مہمان تھا میرا قریبی دوست ہے؟ اس پر مجھے سوچنا پڑا کیونکہ یہ بات مجھ پر بالکل واضح نہیں تھی کہ آیا میں اپنے آپ کا دوست ہونے کا دعویٰ کر سکتا ہوں یا نہیں۔ کچھ غور کرنے پر میں اس نتیجے پر پہنچا کہ اس کا جواب 'ہاں' ہونا چاہیے کیونکہ میں اکثر اوقات اپنے آپ سے خاصا دوستی والا برتاؤ کرتا ہوں اور مزید برآں یہ کہ اگر میں احمقانہ باتیں کروں گا تو یہ بات فوری طور پر مجھ پر عیاں ہو جائے گی کہ میرے جیسا دوست ہونے کی صورت میں مجھے کسی دشمن کی ضرورت نہیں ہے۔ سارا مسئلہ حل کرنے میں مجھے کچھ وقت لگ گیا امیگریشن آفیسر نے یہ جاننا چاہا کہ میرے ہچکچانے کی ٹھیک ٹھیک وجہ کیا ہے اور خصوصاً یہ کہ آیا میرے برطانیہ میں ہونے میں کسی قسم کی بے قاعدگی تو نہیں ہے۔

خیر یہ عملی مسئلہ آخر کار حل ہو گیا۔ لیکن یہ گفتگو میرے لئے ایک یاد دہانی بن گئی (اگر کسی یاد دہانی کی ضرورت تھی تو) کہ تشخص ایک پیچیدہ معاملہ ہو سکتا ہے۔ یقیناً ہمیں اپنے آپ کو یہ ترغیب دینے میں کوئی بڑی مشکل نہیں ہے کہ ایک شے اپنی مماثل ہو سکتی ہے۔ عظیم فلسفی وٹ گنٹھائن نے ایک مرتبہ کہا تھا ”یہ کہنا کہ کوئی چیز اپنی مماثل ہو سکتی

ہے“ ایسی بیکار بات ہے کہ بیکار بات کی اس سے عمدہ مثال اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ لیکن بحث کو جاری رکھتے ہوئے اُس نے کہا کہ اگرچہ یہ بالکل ایک بیکار بات ہے لیکن ”اس کا تخیل آزمائی سے کچھ نہ کچھ تعلق ضرور ہے۔“

جب ہم اپنی توجہ ”اپنے آپ سے مماثل ہونے“ کے تصور سے ہٹا کر دوسرے لوگوں کے ایک خاص گروہ سے اپنے شخص کے اشتراک کی طرف منتقل کرتے ہیں (جو کہ وہ شکل ہے جو سماجی شخص کا تصور عموماً اختیار کرتا ہے) تو پیچیدگی مزید بڑھ جاتی ہے۔ یقیناً بہت سے ہم عصر سیاسی اور سماجی مسائل مختلف گروہوں کے غیر مساوی شخص کے باہم متضاد دعوؤں کے گرد گھومتے ہیں کیونکہ شخص کا تصور ہمارے خیالات اور اعمال کو بہت سے مختلف طریقوں سے متاثر کرتا ہے۔

پچھلے چند سالوں کے تشدد کے واقعات اور مظالم نے ایک خوفناک افراتفری اور خطرناک تصادمات کے ایک دور کی راہ ہموار کی ہے۔ عالمی رتہ کشی کی سیاست کو اکثر اوقات دُنیا کے مذہبی اور ثقافتی تفرقات کا ایک لازمی نتیجہ خیال کیا جاتا ہے۔ یقیناً روز بروز دُنیا کو مذاہب یا تہذیبوں کے ایک وفاق کی حیثیت سے دیکھا جا رہا ہے، خواہ غیر اعلانیہ طور پر ہی سہی۔ اور اس طرح باقی تمام زاویوں کو جن سے لوگ اپنے آپ کو دیکھتے ہیں نظر انداز کیا جا رہا ہے۔ اس انداز فکر کی تہہ میں یہ عجیب سا مفروضہ ہے کہ دُنیا کے لوگوں کو بے مثل انداز سے ایک منفرد اور جامع نظام تقسیم کے تحت مختلف اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ دُنیا کی آبادی کی تہذیبی اور مذہبی تقسیم انسانی شخص کا ”یک کلیتی“ نقطہ نگاہ پیش کرتی ہے۔ جو انسانوں کو ٹھیک ٹھیک طور پر ایک گروہ کے افراد کے طور پر دیکھتا ہے۔ (اس معاملے میں تہذیب یا مذہب کی تعریف کے مطابق، بمقابلہ اس سے پیشتر کے اقوام یا طبقات پر انحصار کے)

یک کلیتی نقطہ نگاہ دُنیا میں تقریباً ہر شخص کو غلط طور پر سمجھنے کا ایک عمدہ طریقہ ہو سکتا ہے۔ اپنی روزمرہ زندگیوں میں ہم اپنے آپ کو مختلف گروہوں کے ارکان کے طور پر دیکھتے ہیں..... ہمارا تعلق بہ یک وقت اُن سب سے ہوتا ہے۔ ایک ہی شخص بغیر کسی تضاد کے ایک امریکی شہری، کریبیائی افریقی ولدیت کا حامل، ایک عیسائی، آزاد خیال، ایک عورت، ایک سبزی خور، طویل فاصلوں تک جوڑنے والا، ایک موٹر، ایک سکول ٹیچر، ایک ناول نگار، ایک آزادی نسواں کا حامی، کثیر جنسی، ہم جنس پرستی اور بھختی کے حقوق میں یقین رکھنے والا، تھیٹر کا

شوقین، ماحولیات کا جو شیلا کارکن، ایک ٹینس کا شوقین، جاز کا موسیقار اور ایک ایسا شخص ہو سکتا ہے جو اس نظریے سے گہری وابستگی رکھتا ہو کہ بیرونی خلا میں باشعور مخلوقات رہتی ہیں جن کے ساتھ بات چیت کرنا انتہائی اہم ہے (ترجیحاً انگلش میں)۔ ان اجتماعات میں سے ہر ایک جن سے یہ شخص تعلق رکھتا ہے اُسے ایک مخصوص تشخص دیتی ہے۔ ان میں سے کسی ایک کو بھی اس شخص کا واحد تشخص یا رکنیت کی واحد قسم نہیں سمجھا جاسکتا۔ ان تمام ناگزیر، کثیر شناختوں کے ہوتے ہوئے ہمیں اپنے مختلف تعلقات اور وابستگیوں کی کسی مخصوص تناظر میں اہمیت کے بارے میں فیصلہ کرنا ہوتا ہے۔

لہذا انسانی زندگی گزارنے کے لئے بنیادی چیز انتخاب اور عقل سے کام لینے کی ذمہ داریاں ہیں۔ اس کے مقابلے میں تشخص کے بارے میں مہینہ طور پر یکتا..... عموماً جارحانہ۔ احساس ناگزیریت پیدا کر کے تشدد کو پروان چڑھایا جاتا ہے۔ یہ ایسا تشخص ہے جس کے بارے میں فرض کیا جاتا ہے کہ ہم اس کے حامل ہیں اور جو بظاہر ہم سے بہت وسیع تقاضے کرتا ہے (بعض اوقات کچھ بہت ہی ناگوار قسم کے)

اپنے اوپر مہینہ طور پر یکتا شناخت کا اطلاق کرنا اکثر اوقات فرقہ وارانہ محاذ آرائی کو بھڑکانے کا ایک اہم سبب ہوتا ہے۔

بدقسمتی سے ایسے تشدد کو روکنے کے لئے بہت سی نیک نیتی سے کی جانے والی کوششیں بھی، تشخصات کے بارے میں ہمارے عدم اختیار کے تصور سے ناکام ہو جاتی ہیں اور یہ چیز تشدد کو شکست دینے کی ہماری صلاحیت کو شدید طور پر نقصان پہنچا سکتی ہے۔ جب مختلف انسانوں کے درمیان اچھے تعلقات کے امکانات کو بنیادی طور پر ”تہذیبوں کے درمیان دوستی“ یا ”مذہبی گروپوں کے درمیان مکالمہ“ یا ”مختلف قومیتوں کے درمیان دوستانہ تعلقات“ کے تناظر میں دیکھا جاتا ہے (جیسا کہ روز افزوں طور پر ہو رہا ہے) اور بہت سے مختلف پہلوؤں کو جن میں لوگوں کا ایک دوسرے سے رشتہ ہوتا ہے نظر انداز کر دیا جاتا ہے تو انسانوں کا شدید چھوٹا پن آگے آ جاتا ہے اور امن کے مجوزہ پروگرام پیچھے رہ جاتے ہیں۔

ہماری باہمی انسانی شراکت کو اُس وقت ایک غیر مہذب چیلنج کا سامنا ہوتا ہے جب دُنیا میں کثیر الاشکال تقسیموں کو مہینہ طور پر جماعت بندی کے ایک غالب نظام کے تحت یکجا کر دیا جاتا ہے..... مذہب، قومیت، تمدن، قوم یا تہذیب کی اصطلاحات میں (جب ہم ان میں

سے ہر ایک کو جنگ اور امن کے بارے میں اپنے اُسی مخصوص نقطہ نگاہ کے تناظر میں دیکھتا ہے۔ پر طاقتور خیال کرتے ہیں۔)۔ کیلئے انداز سے تقسیم کی گئی دُنیا مختلف اور کثیر اقسام سے تشکیل دی گئی حقیقی دُنیا سے زیادہ منقسم ہے۔ یہ چیز نہ صرف اُس قدامت پرستانہ عقیدے کے خلاف جاتی ہے کہ ”ہم انسان تقریباً بالکل ایک جیسے ہیں۔“ (وہ عقیدہ جس کا آج کل بجا طور پر استہزا کیا جاتا ہے کہ یہ بہت ہی زیادہ نرم دلی والا عقیدہ ہے) بلکہ اس کم بحث کئے جانے والے لیکن بہت زیادہ قابلِ تعریف مفہوم رکھنے والے نظریے کے بھی خلاف ہے کہ ”ہم بہت وسیع طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔“

ہم عصر دُنیا میں ہم آہنگی کی اُمید بڑی حد تک ان چیزوں پر منحصر ہے: اوّل انسانی تفصیلات کی کثرت کا واضح تر ادراک۔ دوم: اس بات کا ادراک کہ یہ تفصیلات ایک دوسرے کا تقاطع کرتے ہیں اور کسی واحد سخت ناقابلِ نفوذ نقطہ تقسیم کے مطابق تقسیم کی نفی کرتے ہیں۔ یقیناً نہ صرف مکروہ عزائم بلکہ نظریاتی ابتری ہمارے اردگرد کی ہنگامہ آرائی اور بربریت میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ تقدیر کا فریب، خصوصاً کسی ایک یا دوسرے شخص کے بارے میں (اور ان کے مبینہ اثرات) دُنیا میں جرم و خطا کے ذریعے تشدد کو پروان چڑھاتا ہے۔ ہمیں واضح طور پر اس بات کا ادراک کرنا ہوگا کہ ہماری بہت سی واضح وابستگیاں ہیں اور ہم باہمی طور پر ایک دوسرے سے بہت سے مختلف طریقوں سے برتاؤ کر سکتے ہیں (قطع نظر اس کے کہ اُکسانے والے اور اُن کے مضطرب مخالفین ہمیں کیا کہتے ہیں) ہمارے پاس اپنی ترجیحات کے بارے میں فیصلہ کرنے کی گنجائش موجود ہے۔ ہماری وابستگیوں کی کثرت کو اور انتخاب اور عقل کے استعمال کو نظر انداز کرنا اُس دُنیا کو دُھندلا دیتا ہے جس میں ہم رہتے ہیں۔ یہ ہمیں اُن خوفناک امکانات کی سمت دھکیلتا ہے جن کا نقشہ میٹھیو آرلڈ نے اپنی نظم ”ڈوور بیچ“ میں کھینچا ہے:

اور ہم یہاں اس تاریک میدان میں ہیں
جنگ اور شکست کے پراگندہ خونوں کی رو میں بہتے ہوئے
جہاں ایک دوسرے سے نا آشنا فوجیں رات کی تاریکی میں نبرد آزما ہیں
ہم اس سے بہتر کر سکتے ہیں۔

دیباچہ

آسکروائلڈ نے ایک معتماتی دعویٰ کیا ”بہت سے لوگ دوسرے لوگ ہوتے ہیں۔“ یہ اُس کے زیادہ شدید چیسٹانوں میں سے کسی ایک کی مانند لگے گا، لیکن اس معاملے میں وائلڈ نے اپنے نقطہ نظر کا بہت معقولیت کے ساتھ دفاع کیا ہے۔ ”اُن کے خیالات کسی اور کی آرا ہوتی ہیں اُن کی زندگیاں دوسروں کی نقل ہوتی ہیں اور اُن کے جذبات دوسروں کے اقوال ہوتے ہیں۔“ یقیناً ہم اُن لوگوں سے جن کے ساتھ ہم اپنے آپ کو مماثل کرتے ہیں حیرت انگیز طور پر متاثر ہوتے ہیں۔ فعال طور پر پروان چڑھائی گئی فرقہ وارانہ نفرتیں جنگل کی آگ کی طرح پھیل سکتی ہیں جیسا کہ ہم نے حال ہی میں کوسوو، بوسنیا، روانڈا، تیمور، اسرائیل، فلسطین، سوڈان اور دُنیا کے اور بہت سے مقامات پر دیکھا ہے۔ ایک مناسب اُکساہٹ سے، لوگوں کے کسی ایک گروپ کے ساتھ شناخت کے پرورش شدہ احساس کو، کسی دوسرے گروپ پر تشدد کرنے کے لئے ایک طاقتور ہتھیار کے طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے۔

بلاشبہ دُنیا میں بہت سی کشاکشیں اور بربریتیں یکتا اور ناقابل انتخاب تشخص کے فریب سے ہی قائم رکھی جاتی ہیں۔ نفرت سازی کا فن کچھ ایسی شکل اختیار کرتا ہے کہ یہ کسی مہینہ طور پر غالب تشخص کی جادو کی قوت کو ابھارتا ہے، ایسا تشخص جو دوسری تمام وابستگیوں کو ڈبو دیتا ہے اور جنگجویانہ شکل میں بڑی آسانی سے کسی بھی انسانی ہمدردی اور فطری رحمہاں پر غالب آجاتا ہے جو ہم عام حالات میں رکھتے ہیں۔ اس کا نتیجہ ملکی بے قابو تشدد ہو سکتا ہے یا چابکدستی والا عالمی تشدد اور دہشت گردی۔

درحقیقت ہم عصر دُنیا میں پوشیدہ کشاکش کا ایک بڑا ذریعہ یہ مفروضہ ہے کہ

لوگوں کو مذہب اور کلچر کی بنیاد پر یکتا انداز سے قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ یک کلیتی جماعت بندی کی جامع و مانع قوت پر کامل یقین دُنیا کو کئی طور پر شعلہ فشاں بنا سکتا ہے۔ ایک یکتا تفریقی نظریہ نہ صرف اس قدامت پرستانہ عقیدے کے خلاف جاتا ہے کہ تمام انسان کم و بیش ایک جیسے ہیں، بلکہ اس پر کم بحث کئے گئے لیکن بہت زیادہ قابل تعریف خیال کے بھی کہ ہم بہت وسیع پیمانے پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ دنیا کو اکثر اوقات مذاہب کی جمعیتیں سمجھا جاتا ہے (یا تہذیبوں یا تمدنوں کی) اور ان تمام دوسرے شخصیات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے جو لوگ رکھتے ہیں اور ان کی قدر کرتے ہیں جو جماعت، صنف، پیشہ، زبان، سائنس، اخلاقیات، اور سیاسیات پر محیط ہیں۔ یہ یکتا تفریق کثیر اور تنوع جماعت بندیوں والی دُنیا سے جس میں ہم رہتے ہیں زیادہ تصادم والی ہے۔

اس اعلیٰ نظریے کے بارے میں تحقیقی رویہ فروتر سیاست میں تشدد کے سلسلے میں

ایک بڑا کردار ادا کر سکتا ہے، جو اکثر اوقات نادانستہ ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں ایسے تشدد پر قابو پانے کی عالمی کوششیں اکثر اوقات مشکلات کا شکار ہو جاتی ہیں ایک یکساں قسم کی نظریاتی ابتری سے یعنی جب واضح طور پر مضر طور پر یکتا تشخص کو تسلیم کر لیا جاتا ہے اور اس طرح مزاحمت کے دوسرے بہت سے واضح راستوں کو بند کر دیا جاتا ہے۔ نتیجتاً مذہب پر مبنی تشدد کا راستہ سول سوسائٹی کو مضبوط بنانے سے بند کیا جا سکتا (اگرچہ یہ راستہ بڑا واضح ہے) بلکہ اس کا راستہ روکا جا سکتا ہے بظاہر اعتدال پسند مختلف مذہبی رہنماؤں کو پھیلا دینے سے جو درون مذہب لڑائی میں انتہا پسندوں کو شکست دینے کے جذبے سے معمور ہوں اور جو ممکنہ طور پر متعلقہ مذہب کے تقاضوں کی مناسب انداز میں تعریف کریں۔ جب افراد کے مابین تعلقات کو گروہوں کے مابین تعلقات کے طور پر دیکھا جائے، یعنی تہذیبوں اور مذہبی گروہوں کے درمیان دوستی یا مکالمے کی شکل میں، اور ان دوسرے گروہوں کو نظر انداز کر دیا جائے جن سے وہ افراد تعلق رکھتے ہیں (جس میں معاشی، سماجی، سیاسی یا دوسرے ثقافتی تعلقات شامل ہیں) تو انسانی زندگی کے بہت بڑے حصے کی اہمیت بالکل ختم ہو جاتی ہے اور افراد چھوٹے چھوٹے ڈٹوں میں بند ہو جاتے ہیں۔

لوگوں کو چھوٹا بنانے کے خوفناک اثرات اس کتاب کا موضوع ہے۔ یہ بعض مسئلہ

موضوعات کے از سر نو جائزہ اور تشخص کا تقاضا کرتے ہیں۔ مثلاً معاشی عالمگیریت، سیاسی کثیر

تمدنی، تاریخی مابعد سامراجیت، سماجی نسلیات، مذہبی بنیاد پرستی، اور عالمی دہشت گردی، ہم عصر دنیا میں امن کے امکانات بخوبی پنہاں ہیں۔ ہماری وابستگیوں کی کثرت کے تسلیم کرنے میں اور ایک وسیع دنیا کے عام باشندوں کی حیثیت سے عقل کے استعمال میں، نہ کہ ہمیں دنیا کے ایسے مکیں بنانے میں جو چھوٹے چھوٹے ڈبوں میں ٹھونس کر بند کئے گئے ہوں۔ سب سے بڑھ کر ہمیں جس چیز کی ضرورت ہے وہ ہے اُس آزادی کی اہمیت کا واضح فہم جو ہمیں اپنی ترجیحات کا تعین کرنے میں حاصل ہو۔ اور اس فہم سے متعلقہ یہ (یقیناً) ہمیں معقول عوامی آواز کے کردار اور اثر انگیزی کے موزوں ادراک کی ضرورت ہے۔ اقوام کے اندر اور پوری دنیا میں۔

کتاب کی ابتدا اُن چھ خطبات سے ہوئی جو میں نے پارڈی سینٹر کے پروفیسر ڈیوڈ فراکسن کی عنایت بھری دعوت کے جواب میں نومبر 2001ء اور اپریل 2002ء کے درمیان بوٹن یونیورسٹی میں تشخص کے موضوع پر دیئے۔ یہ سینٹر مستقبل مطالعے کے لئے وقف ہے اور خطبات کے سلسلے کا منتخب عنوان ”تشخص کا مستقبل“ تھا۔ تاہم ٹی ایس ایلٹ سے تھوڑی سی مدد لے کر میں اپنے آپ کو قائل کرنے کے قابل ہو گیا کہ ”حال اور ماضی کا وقت غالباً دونوں مستقبل کے وقت میں موجود ہوتے ہیں۔“ جس وقت تک یہ کتاب مکمل ہوئی تو یہ تشخص کے کردار سے ماضی اور حال کی صورت حالات سے بھی اتنی ہی متعلق تھی جتنی کہ اب سے بعد کی پیشین گوئیوں سے۔

درحقیقت ان بوٹن کے خطبات سے دو سال پہلے 1998ء میں میں نے آکسفورڈ یونیورسٹی میں تشخص کے انتخاب میں عقل کے کردار پر ایک عوامی خطبہ دیا تھا جس کا عنوان تھا ”تشخص سے پہلے عقل“۔ آکسفورڈ یونیورسٹی میں باقاعدگی سے ”رومیز لیکچر“ کے عنوان سے کچھ رسمی خطبات دیئے جاتے تھے۔ (ولیم گولڈسٹون نے اس سلسلے کا پہلا خطبہ 1892ء میں دیا تھا۔ ٹونی بلیر نے ایک خطبہ 1999ء میں دیا) اگرچہ ان خطبات کے اہتمام کے نتیجے میں مجھے خطبے کا آخری جملہ نشر ہوتے ہی یونیورسٹی حکام کی قیادت میں فینسی ڈریس کے جلوس کی شکل میں یونیورسٹی سے باہر جانا پڑا (اس سے پہلے کہ کوئی سامع کوئی سوال پوچھ سکتا) لیکن میں نے آخر کار بعد میں کچھ مددگار تبصرے، ایک چھوٹے سے پمفلٹ کی مدد سے حاصل کر لئے جو خطبے کے مندرجات سے ہی ترتیب دیا گیا تھا۔ میں نے اس کتاب کے لکھنے میں رومیز لیکچر کو

استعمال کیا ہے اور میں نے اپنے پُرانے متن سے اور تبصروں سے حاصل ہونے والی بصیرت سے استفادہ کیا ہے۔

یقیناً میں نے اُن تبصروں اور تجاویز سے جو مجھے دوسرے متعدد خطبات کے بعد حاصل ہوئے جو میں نے متعلقہ موضوعات کی ذیل میں دیئے (جن کا کچھ نہ کچھ تعلق شخص سے بنتا تھا) بہت حد تک استفادہ کیا۔ دوسرے کئی خطبات کے علاوہ اس میں شامل تھے۔ برٹش اکیڈمی میں 2000ء کا سالانہ خطبہ، کالج ڈی فرانس میں ایک خصوصی لیکچر، (جس کی میزبانی پیئر بورڈیونے کی) ٹوکیو میں اشی زا کا لیکچرز، سینٹ پال کے کیتھیڈرل میں ایک عوامی لیکچر، بنگاک میں ویراؤدھ کالج میں فیلاپرہ پچانست یادگاری لیکچر، بمبئی اور دہلی میں ڈراب ٹاٹا لیکچرز، سینٹرل بینک آف ٹری نیڈاڈ اور ٹوباگو میں ایرک ولینز لیکچر، آکس فیم کا گلبرٹ مرے لیکچر، یونیورسٹی آف کیلیفورنیا برکلے میں چچاک لیکچرز، امریکن فلاسوفیکل سوسائٹی میں پین روز لیکچر، اور 2005 کا بی بی سی لیکچر برٹش میوزیم میں۔ علاوہ ازیں پچھلے سات سالوں میں میں نے دُنیا کے مختلف حصوں میں جو مقالے پیش کئے ہیں اُن کے بعد میں نے بہت مفید مباحث چھیڑے ہیں۔ یہ مقالے درج ذیل ہیں:

ایم ہرسٹ کالج میں، چائیز یونیورسٹی ہانگ کانگ میں، کولمبیا یونیورسٹی نیویارک میں، ڈھا کہ یونیورسٹی میں، ہسٹوسوشالی یونیورسٹی ٹوکیو میں۔ کاک یونیورسٹی استنبول میں، ماؤنٹ ہولیوک کالج میں، نیویارک یونیورسٹی میں، پیویا یونیورسٹی میں، پیرمینڈیس فرانس یونیورسٹی گرینوبل میں، روڈ یونیورسٹی گراہم ٹاون میں، ساؤتھ افریقہ میں، رٹ سومیکان یونیورسٹی کیوٹو میں، روویرا ورجیلی یونیورسٹی ٹیرا گونا میں، سانتا کلارا یونیورسٹی میں، سگرپس کالج کلیرمانٹ میں، سینٹ پالز یونیورسٹی میں، ٹیکنیکل یونیورسٹی آف لزبن میں، ٹوکیو یونیورسٹی میں، ٹورنٹو یونیورسٹی میں، سینٹا کروز میں کیلیفورنیا یونیورسٹی میں، اور ولانووا یونیورسٹی میں اور یقیناً اس پر مستزاد ہارورڈ یونیورسٹی میں۔ ان بحثوں نے متعلقہ مسائل کے بہتر فہم کے لئے کام کرنے میں بہت زیادہ مدد دی۔

بہت مفید تبصروں اور تجاویز کے لئے درج ذیل خواتین و حضرات کا ممنون ہوں:

پینا اگروال، جارج ایکر لوف، سینا ایلکار، سدھیر آئند، انتھونی آپیاں، ہومی بھابھا، عقیل بلگرامی، سگا تابوس، لیکن چین، مارتھا چین، میگھنا ڈیسیائی، انتاراد پوسین، ہنری فاسٹنر،

ڈیوڈ فرامن، سائیکو فوکودا پر، فرانس فوکویاما، ہنری لوی گٹس جونیر، رونق جہان، عاصمہ جہانگیر، دیور کی جین، عائشہ جلال، انازیا کبیر، پرائٹ کانچی لال، سنیل کھلانی، ایلن کرمان، سچی کونڈو، سیاسٹیا نومیشی ٹون، جگنو، محسن، مارتھانس بام، کینزا بورواوتے، صدیق عثمانی، رابرٹ پنٹم، مظفر قزلباش، رچرڈ پارکر، کمار رانا، انگرڈ روبینز، ایما داس چائلڈ، کیرول رووین، زینب نقابی، مائیکل سینڈل، اندرانی سین، ٹیم سیٹھی، رحمان، سجان، الفرید سٹیپان، کوتاروسوز و مور، مریم ٹیسکل، شاشی تھروڑ، اور لیون وانزلیر۔

مجھے مہاتما گاندھی کے نواسے (؟) گوپال گاندھی سے جو کہ ایک لکاری اور اس وقت مغربی بنگال کے گورنر ہیں سے بات چیت کے ذریعے شخص کے بارے میں مہاتما کے خیالات کے فہم میں بہت زیادہ مدد ملی۔

رابرٹ ویل اور روبی ہیرنگٹن جو نورٹن میں میرے ایڈیٹر ہیں، بہت سی اہم تجاویز کے ساتھ میرے لئے انتہائی مددگار ثابت ہوئے ہیں۔ اور میں نے لن نسبت کے ساتھ بات چیت سے بھی استفادہ کیا ہے۔ ایچی رابنز نے میرے غیر صاف مسودہ کو نقل اور تصحیح کر کے بہت ہی اعلیٰ کام کیا ہے اور ٹام میٹر، ہر چیز کو مربوط کرنے میں بہت حیرت انگیز رہا ہے۔ ہاروڈ یونیورسٹی میں، جہاں میں پڑھاتا ہوں مددگار تعلیمی ماحول کے علاوہ میں نے کیمبرج کے ٹرینٹی کالج کی سہولیات سے بھی فائدہ اٹھایا ہے، خاص طور پر موسم گرما کے مہینوں میں۔

کینیڈا کالج کیمبرج میں سینٹر فار ہسٹری اینڈ اکنامکس نے ایک شاندار اور مستعد تحقیق کی بنیاد مہیا کر کے میری بہت مدد کی ہے اور میں انکا ہلڈ مارکان کا، بہت سے تحقیقی مسائل کا خیال رکھنے پر بہت ممنون ہوں۔ اس سینٹر پر متعلقہ موضوعات پر انیانا کبیر کے کام نے میری بہت مدد کی۔ میں شاندار تحقیقی معاونت کے لئے ڈیوڈ میریکل اور روزی واہن کا ممنون ہوں۔ میری تحقیقی سرگرمیوں کے لئے مادی اخراجات برداشت کرنے کے لئے، میں مشترکہ امداد کے لئے فورڈ فاؤنڈیشن، دی راک فیلر فاؤنڈیشن اور میلن فاؤنڈیشن کا بہت ہی شکر گزار ہوں۔

آخر میں مجھے اس افادے کا معترف ہونا چاہیے جو میں نے وسیع البنیاد مباحثوں سے حاصل کیا جن میں دنیا کے بہت سے مختلف ممالک سے شرکانے شرکت کی۔ یہ مباحثے ورلڈ سیولائزیشن فورم پر منعقد ہوئے جن کا اہتمام جاپانی حکومت نے ٹوکیو میں جولائی 2005ء

میں کیا تھا۔ جس کی صدارت کرنے کا اعزاز مجھے حاصل ہوا۔ میں نے گلوکس اے لوکس ٹورین کے 2004ء کے مذاکرات سے بھی استفادہ کیا جن کی قیادت پروباشیتی نے کی اور ہیرا کلیون کریٹ میں جولائی 2005ء میں عالمی جمہوریت کے متعلقہ موضوع پر منعقد ہونے والے سائٹی سمپوزیم سے بھی استفادہ کیا جس کی قیادت جارج پاپاندریونے کی۔

اگرچہ عالمی تشدد کے مسائل میں عوام کی حالیہ توجہ اور انہماک، خوفناک حد تک المناک اور پریشان کن واقعات کا نتیجہ ہیں لیکن یہ بات اچھی ہے کہ یہ معاملات وسیع توجہ حاصل کر رہے ہیں۔ کیونکہ میں عالمی سول سوسائٹی کی کارگزاری میں اپنی زیادہ سے زیادہ آواز بلند کرنے کے لئے جتنی شدت سے دلائل دے سکتا ہوں دیتا ہوں (سول سوسائٹی میں حکومتوں اور ان کے اتحادیوں کے فوجی اقدامات اور حربی سرگرمیوں میں امتیاز کیا جانا چاہئے) لہذا میں اس قسم کی باہمی اثر اندازی کی پیش رفتوں سے حوصلہ پاتا ہوں۔ میرا خیال ہے یہ چیز مجھے ایک رجائی بناتی ہے لیکن بہت کچھ کا انحصار اس بات پر ہے کہ ہم اُس چیلنج کا جواب کس طرح سے دیتے ہیں جس کا ہمیں سامنا ہے۔

امرتیا سین

کیمرج، میساچوسٹس

اکتوبر 2005ء

تشخیص اور تشدد

MashalBooks.org

باب اول

فریب کا تشدد

(Langston Hughes) لینکسٹن ہیوز جو کہ ایک افریقی امریکی لکھاری ہے اپنی ۱۹۴۰ء کی خودنوشت The Big Sea میں اپنی اُس شادمانی کا ذکر کرتا ہے جس نے اُس پر اُس وقت غلبہ پالیا جب وہ نیویارک سے افریقہ روانہ ہوا۔ اُس نے اپنی امریکی کتابیں سمندر میں پھینک دیں۔ ”یہ میرے دل پر سے دس لاکھ اینٹوں کو اٹھا کر پھینک دینے کے مترادف تھا۔“ وہ ”افریقہ“ کی طرف عازم سفر تھا جو ”نیگرو لوگوں کی مادر وطن ہے۔“ جلد ہی ”وہ حقیقی چیز کا تجربہ کرے گا۔“ ”وہ چیز (اُس کا اپنا ملک جسے چھوا اور دیکھا جاسکے گا) نہ صرف کتابوں میں پڑھا جاسکے گا۔“ تشخص کا احساس نہ صرف فخر اور مسرت کا ذریعہ ہو سکتا ہے بلکہ قوت اور اعتماد کا بھی۔“ یہ بات حیرت انگیز نہیں ہے کہ تشخص کا تصور اس قدر وسیع پیمانے پر تحسین حاصل کرتا ہے..... اپنے ہمسایہ سے محبت کرنے کی عام وکالت سے لے کر سماجی سرمایے اور قومیت کی تعریفِ ذات کے اعلیٰ نظریات تک۔

لیکن تشخص قتل بھی کر سکتا ہے..... اور کثرت سے قتل کسی ایک گروپ کے ساتھ پختہ اور استثنائی تعلق کا احساس اکثر صورتوں میں ساتھ ہی ساتھ دوسرے گروپوں سے دوری اور اختلاف کی سوچ کا حامل ہوتا ہے۔ گروپ کے اندر اتحاد گروپوں کے مابین اختلاف کو پروان چڑھا سکتا ہے۔ ہو سکتا ہے ہمیں اچانک ہی کبھی یہ اطلاع ملے کہ ہم محض ”روانڈائی“ نہیں ہیں

بلکہ خصوصی طور پر ”ہوتو“ ہیں۔ (”ہم ٹولیسوں سے نفرت کرتے ہیں“) یا یہ کہ ہم محض ”یوگوسلاوی“ نہیں ہیں بلکہ حقیقتاً ”سرب“ ہیں (”ہم مسلمانوں کو قطعاً پسند نہیں کرتے“) 1940ء میں میرے اپنے بچپن کی ہندو مسلم فسادات کی یادداشتوں میں سے جو تقسیم کی سیاست سے وابستہ ہیں۔ ”میں ذہن میں لاسکتا ہوں کہ کتنی تیزی سے جنوری کے وسیع الذہن انسان، جولائی کے بے رحم ہندوؤں اور خونخوار مسلمانوں میں اچانک تبدیل ہو گئے۔ لاکھوں انسان ایسے لوگوں کے ہاتھوں موت کے گھاٹ اتر گئے جن کی قیادت خونریزی کے سپہ سالار کر رہے تھے اور جو ”اپنے لوگوں“ کی طرف سے دوسروں کو قتل کر رہے تھے۔ تشدد، دکو، یکتا اور جنگجو یا نہ تشخصات کو سادہ لوح عوام پر لاگو کر کے بھڑکایا جاتا ہے، جس کی پشتی بانی دہشت گردی کے ماہر فنکار کرتے ہیں۔

تشخص کا احساس دوسروں کے ساتھ ہمارے تعلقات کی مضبوطی اور گرمجوشی میں بہت اہم کردار ادا کر سکتا ہے۔ مثلاً ہمارے ہمسایوں، ایک ہی قومیت کے افراد، شہری بھائیوں، یا ایک ہی مذہب کے پیروکاروں میں۔ بعض مخصوص تشخصات پر اپنی توجہ مرکوز کر کے ہم اپنے تعلقات کو زیادہ مضبوط بنا سکتے ہیں اور ایک دوسرے کی مدد کے لئے بہت کچھ کر سکتے ہیں اور اپنی خود پسندانہ زندگیوں سے بہت آگے جاسکتے ہیں۔ ”سماجی سرمایے“ پر حال ہی میں آنے والا لٹریچر جس کا رابرٹ پنٹنم اور دوسروں نے بہت زور دار طریقے سے کھوج لگایا ہے، بہت وضاحت سے اس بات کو سامنے لایا ہے کہ کس طرح ایک ہی قومیت میں دوسروں کے ساتھ ہماری یکسانیت اس قومیت کے تمام لوگوں کی زندگیوں کو بہت بہتر بنا دیتی ہے۔ اس طرح ایک ہی قومیت سے تعلق رکھنے کے احساس کو سرمائے کی طرح کے ایک وسیلے کے طور پر دیکھا گیا ہے۔ یہ ادراک بہت اہم ہے۔ لیکن اس کی تکمیل مزید ادراک کے ساتھ کی جانی چاہیے کہ تشخص کا احساس بہت سے لوگوں کو سختی سے اپنے دائرہ سے خارج بھی کرتا ہے جس طرح یہ بہت سے دوسرے لوگوں کو گرمجوشی سے ساتھ ملاتا ہے۔ ایک بہت متحد مقامی معاشرہ جس کے رہائشی ایک دوسرے کے لئے جہتی طور پر بہت حیرت انگیز کام بہت تیزی سے اور بہت اتحاد سے کرتے ہیں، اس علاقے میں باہر سے آنے والے آبادکاروں پر اپنی کھڑکیوں میں سے اینٹیں اور پتھر پھینکتے ہیں۔ اخراج کے دکھ بھی شمولیت کے ثمرات کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔

تشخص کی کشاکشوں کے ساتھ منسلک خود پیدا کردہ تشدد، لگتا ہے پوری دنیا میں اپنے آپ کو بڑھتے ہوئے تسلسل کے ساتھ دُہرا رہا ہے۔ اگرچہ ہو سکتا ہے کہ روانڈا اور کانگو میں طاقت کا توازن تبدیل ہو گیا ہو لیکن ایک گروپ کی طرف سے دوسرے کو نشانہ بنانے کا کام ابھی تک بڑی شدت سے جاری ہے۔ ایک جارج سوڈانی اسلامی تشخص کی صف بندی، اور ساتھ ہی ساتھ نسلی فرقوں کا استحصال اس خوفناک حد تک عسکریت زدہ ملک کے جنوب میں محکوم زیر دستوں کے قتل اور عصمت دری پر منبج ہوا ہے۔ اسرائیل اور فلسطین ابھی تک دولخت شدہ تشخصات کی آتش میں جل رہے ہیں اور ہر ایک فریق دوسرے کو نفرت انگیز انتقام کا نشانہ بنانے کے لئے تیار ہے۔ القاعدہ بڑی حد تک جنگجو ہانہ اسلامی تشخص کے بیج بونے اور ”اسے اپنے مقصد کے لئے استعمال کرنے پر انحصار کرتی ہے۔“ جس کا ہدف خاص طور پر مغربی لوگ ہیں۔

اور ابوغریب اور دوسری جگہوں سے یہ رپورٹیں بھی آتی رہتی ہیں کہ کچھ امریکی اور برطانوی فوجیوں کی سرگرمیاں، جنہیں وہاں آزادی اور جمہوریت کے ”کاڈ“ کے لئے لڑنے کے لئے بھیجا گیا ہے، کچھ ایسی چیزوں کو بھی اپنے اندر شامل کرتی ہیں جنہیں انتہائی غیر انسانی طریقے سے قیدیوں کو ”اپنا حکم منوانے کے لئے تیار کرنا“ کہا جاسکتا ہے۔ دشمن کے مشکوک جنگجوؤں یا مفروضہ شریکوں کی زندگیوں پر لامحدود اختیار نے قیدیوں اور محافظوں کو واضح طور پر تقسیم کر دیا ہے۔ اور انہیں تشخصات کے آہنی خط تقسیم کے دونوں طرف لاکھڑا کیا ہے۔ (”وہ ہم سے مختلف نسل ہیں“)۔ یوں لگتا ہے کہ یہ چیز اکثر و بیشتر فریق مخالف کی دوسری کم تصادم آمیز خصوصیات کو نظر انداز کر دیتی ہے۔ جس میں باقی چیزوں کے علاوہ اُن کا نسل انسانی کا اشتراک بھی شامل ہے۔

تقابلی وابستگیوں کی پذیرائی

اگر تشخص پر مبنی سوچ اس قدر سفاکانہ سلوک کی زد میں ہو سکتی ہے تو اس کا علاج

کہاں دریافت کیا جاسکتا ہے؟

یہ عمومی طور پر تشخص کو دبانے یا اُس کا گلا گھونٹنے کی کوشش کر کے تلاش نہیں کیا جاسکتا۔ ایک بات یہ ہے کہ تشخص بھرپوریت اور گرمجوشی کا ذریعہ بھی ہو سکتا ہے اور تشدد اور

دہشت انگیزی بھی لہذا تشخص کو ایک عام برائی کے طور پر لینا کوئی معنی نہیں رکھتا بلکہ ہمیں اس ادراک سے یہ استفادہ کرنا ہوگا کہ ایک جنگجو یا نہ تشخص کا جواب تقابلی تشخصات کی قوت سے دینا ہوگا۔ ان تشخصات میں بلاشبہ ہماری مشترکہ انسانیت کی وسیع حصہ داری بھی شامل ہو سکتی ہے، لیکن اور بہت سی تشخصات بھی شامل ہو سکتے ہیں جو ہر شخص بیک وقت رکھتا ہے۔ یہ چیز لوگوں کی جماعت بندی کے دوسرے طریقوں کی طرف ہماری راہنمائی کرتی ہے، جو کسی مخصوص قسم بندی کے بطور خاص جارحانہ استعمال کو روک سکتی ہے۔

کیگالی کے ایک ہوتو مزدور کو اپنے آپ کو صرف ایک ہوٹو کے طور پر دیکھنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے اور ٹنسی باشندوں کو قتل کرنے پر اُکسایا جاسکتا ہے۔ لیکن بہر حال وہ صرف ایک ہوٹو نہیں ہے بلکہ ایک کیگالی، ایک روانڈائی، ایک افریقی، ایک مزدور اور ایک انسان بھی ہے۔ ہمارے تشخصات کی کثرت اور ان کے مختلف مفاہیم کی پذیرائی کے ساتھ ساتھ یہ بات اشد ضروری ہے کہ ان مخصوص تشخصات کی معقولیت اور مناسبت کے تعین میں جو ناگزیر طور پر مختلف ہیں ”انتخاب“ کے کردار کو مد نظر رکھا جائے۔

یہ بات بہت سادہ محسوس ہوگی لیکن اس بات کو مد نظر رکھنا ضروری ہے کہ اس فریب کو بہت سے قابل احترام اور انتہائی معزز دانشوروں کے مکاتب فکر کی نیک نیت لیکن تباہ کن حماقت حاصل ہے۔ ان میں دوسرے لوگوں کے ساتھ ساتھ کٹر قومیت کے حامی بھی شامل ہیں جو قومیت کو مسلمہ طور پر بے مثال اور اعلیٰ سمجھتے ہیں، ایسے گویا کہ یہ کوئی فطری چیز ہو جسے کسی انسانی مرضی کی ضرورت ہی نہیں (بلکہ صرف ”تسلیم کرنے کی ضرورت ہے ایک پسندیدہ تصور کے مطابق) علاوہ ازیں اسے کچھ کٹر ثقافتی نظریہ سازوں کی بھی حمایت حاصل ہے جو دنیا کے لوگوں کو تہذیبوں کے چھوٹے چھوٹے غیر مساوی ڈبوں میں تقسیم کرتے ہیں۔

اپنی معمول کی زندگیوں میں ہم اپنے آپ کو مختلف گروہوں کے افراد کے طور پر پاتے ہیں۔ ہمارا تعلق ان سب سے ہوتا ہے۔ ایک شخص کی شہریت، رہائش، جغرافیائی اصل، صنف، طبقہ، سیاست پیشہ، ملازمت، خوراک کی عادات کھیلوں کی دلچسپیاں، موسیقی کا ذوق، سماجی ذمہ داریاں، وغیرہ اُسے مختلف گروپوں کا رکن بناتے ہیں۔ ان تمام اجتماعیتوں میں سے ہر ایک جس سے وہ شخص بیک وقت تعلق رکھتا ہے اُسے ایک مخصوص تشخص عطا کرتی ہے۔ ان میں سے کسی ایک کو بھی فرد واحد کا تشخص یا یکتا رکنیت کی قسم نہیں سمجھا جاسکتا۔

پابندیاں اور آزادیاں

بہت سے قومیت کے مفکرین کے دلائل کا جھکاؤ اس طرف ہے کہ غالب تو یہی تشخص خود شناسی کا معاملہ ہے نہ کہ انتخاب کا۔ تاہم اس بات کو تسلیم کرنا مشکل ہے کہ ایک شخص کو یہ فیصلہ کرنے کا کہ وہ مختلف گروپوں کو جن سے وہ تعلق رکھتا ہے کتنی اہمیت دے، کوئی اختیار ہی نہ ہو اور اُسے اپنے تشخصات کو محض ”دریافت“ کرنا ہو گیا کہ یہ خالصتاً فطری مظہر ہو۔ (ایسے جیسے یہ فیصلہ کرنا کہ یہ دن ہے یا رات) درحقیقت ہم سب اختیار کا استعمال کرتے رہتے ہیں، خواہ اندرونی طور پر ہی سہی، کہ ہماری مختلف وابستگیوں اور تعلقات کو کیا اہمیت دی جائے۔ اُن تمام گروپوں کے بارے میں جن سے ہمارا تعلق ہے اپنی وفاداریوں اور ترجیحات کا تعین کرنے کی آزادی ایک مخصوص طور پر اہم آزادی ہے جسے پہنچانے، اس کی قدر کرنے اور اُس کا دفاع کرنے کا ہمیں پورا پورا حق حاصل ہے۔

یقیناً انتخاب کا وجود یہ ظاہر نہیں کرتا کہ اس انتخاب کو محدود کرنے والی کوئی پابندیاں نہیں ہیں۔ بلاشبہ انتخاب ہمیشہ اُن حدود کے اندر کئے جاتے ہیں جو قابل عمل نظر آئیں۔ تشخصات کے معاملے میں قابل عمل صورتیں انفرادی خصوصیات اور اُن حالات پر منحصر ہوں گی جو اُن متبادل امکانات کا تعین کرتے ہیں جو ہمارے سامنے کھلے ہوتے ہیں۔ تاہم یہ قابل ذکر حقیقت نہیں ہے۔ یہ دراصل وہی طریقہ ہے جس کے مطابق ہر میدان میں انتخاب سے حقیقتاً نمٹا جاتا ہے۔ بلاشبہ اس سے بڑھ کر کوئی بات بنیادی اور آفاقی نہیں ہو سکتی کہ ہر قسم کے انتخاب ہمیشہ ہر میدان میں مخصوص حدود کے اندر کئے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر جب ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ مارکیٹ میں سے کیا خریدیں تو ہم اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کر سکتے کہ ہمارے خرچ کرنے کی استعداد کی کچھ حدود ہیں۔ جیسا کہ ماہرین معاشیات اسے نام دیتے ہیں ”بجٹ کی مجبوری“ ہر جگہ موجود ہوتی ہے۔ یہ حقیقت کہ ہر خریدار کو انتخاب کرنا ہوتے ہیں یہ ظاہر نہیں کرتی کہ بجٹ کی کوئی مجبوری نہیں ہے، بلکہ صرف یہ کہ انتخاب صرف اُس بجٹ کی مجبوری کے اندر کرنا ہوتے ہیں جس کا اُس شخص کو سامنا ہوتا ہے۔

جو بات مبادیاتی معاشیات میں صحیح ہے وہ پیچیدہ سیاسی اور سماجی فیصلوں میں بھی صحیح ہے۔ یہاں تک کہ جب کوئی شخص ناگزیر طور پر اپنی نظر میں اور دوسروں کی نظر میں ایک فرانسیسی، یا یہودی، یا برازیلی، یا افریقی، امریکی یا (خاص طور پر آج کل کے فساد کے تناظر میں) ایک عرب یا ایک مسلمان ہے، تب بھی اُسے یہ فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ وہ اس شخص کو دوسری تمام اقسام کے مقابلے میں جن سے وہ تعلق رکھتا ہے، ٹھیک ٹھیک کیا اہمیت دے۔

دوسروں کو قائل کرنا

تاہم اگر ہمارا ذہن اس بارے میں صاف ہو بھی جائے کہ ہم خود کو کس طرح دیکھنا چاہتے ہیں تو بھی ہمیں دوسروں کو اپنے آپ کو اسی زاویے سے دیکھنے پر آمادہ کرنے میں دشواری ہوگی۔ نسلی امتیاز سے مغلوب جنوبی افریقہ میں ایک غیر سفید فام اس بات پر اصرار نہیں کر سکتا کہ اُس کے ساتھ بھی اُس کی نسلی خصوصیات سے قطع نظر انسانوں جیسا سلوک کیا جائے۔ اُسے خصوصی طور پر اُس قسم میں رکھا جائے گا جو ریاست اور اُس معاشرے کے غالب افراد اُس کے لئے مخصوص کریں گے۔ بعض اوقات ہماری اپنے ذاتی تشخص کے اظہار کی آزادی دوسروں کی نگاہ میں غیر معمولی حد تک محدود ہوتی ہے۔ قطع نظر اس کے کہ ہم اپنے آپ کو کس نظر سے دیکھتے ہیں۔

یقیناً بعض اوقات ہم پوری طرح آگاہ ہی نہیں ہوتے کہ دوسرے ہمیں کس طرح شناخت کرتے ہیں، اُن کی شناخت ہماری خود شناسی سے مختلف ہو سکتی ہے۔ ایک پرانی اطالوی کہانی میں ایک بڑا دلچسپ سبق ہے۔ یہ کہانی 1920 کی دہائی سے ہے جب فاشٹ سیاست کی حمایت اٹلی میں بہت تیزی سے پھیل رہی تھی۔ یہ کہانی ایک سیاسی بھرتی کار سے متعلق ہے جو فاشٹ پارٹی سے تعلق رکھتا تھا۔ وہ ایک دیہاتی سوشلسٹ سے یہ بحث کر رہا تھا کہ اُسے سوشلزم چھوڑ کر فاشٹ پارٹی میں شامل ہو جانا چاہئے۔ متوقع بھرتی ہونیوالے نے کہا ”میں آپ کی پارٹی میں کس طرح شامل ہو سکتا ہوں؟ میرا باپ سوشلسٹ تھا، میرا دادا سوشلسٹ تھا۔ میں حقیقتاً فاشٹ پارٹی میں شامل نہیں ہو سکتا۔“ فاشٹ بھرتی کار نے خاصے معقول انداز میں کہا ”یہ کس قسم کی دلیل ہے؟“ اُس نے دیہاتی سوشلسٹ سے پوچھا ”اگر آپ کا باپ اور آپ کا دادا قائل ہوتے تو آپ کیا کرتے؟“ متوقع بھرتی ہونے والے شخص نے کہا ”یقیناً پھر میں

فاشٹ پارٹی میں شامل ہو جاتا۔“

یہ ایک خاصے معقول بلکہ مہربان انتخاب کا معاملہ ہو سکتا ہے۔ لیکن اکثر اوقات انتساب اور تضحیک ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ اور یہ چیز بدخواہی کے شکار فرد کے خلاف تشدد کو ابھارنے کے لئے استعمال کی جاتی ہے۔ ڈاں پال سارتر نے پورٹریٹ آف ڈا ایٹی سیمائٹ (Portrait of the anti semite) میں یہ دلیل دی ہے ”یہودی وہ آدمی ہوتا ہے جسے دوسرے لوگ یہودی کے طور پر دیکھتے ہیں یہ سیمائٹی مخالف ہوتے ہیں جو یہودی علامت ہے“

تھوپے گئے انتساب دو ایک دوسرے سے ممتاز لیکن باہمی تعلق رکھنے والے مسخ شدہ بیانات کو اپنے اندر جگہ دے سکتے ہیں: ہدف بنائی گئی اقسام کے لوگوں کی مسخ شدہ تعریف اور اس بات پر اصرار کہ مسخ شدہ بیان کی خصوصیات ہی شخص موصوف کے واحد خدخال ہیں۔ باہر سے تھوپے گئے انتساب کی مخالفت کرتے ہوئے ایک شخص اُس مخصوص انتساب کی مزاحمت بھی کر سکتا ہے اور ایسے دوسرے تشخصات کی طرف اشارہ بھی کر سکتا ہے جو کوئی تشخص رکھتا ہے۔ بہت حد تک اسی طرح جس طرح شایلاک نے شیکسپیر کی ذہانت سے تخلیق کی ہوئی کہانی (1) میں کرنے کی کوشش کی ”کیا ایک یہودی کی آنکھیں نہیں ہوتیں؟ کیا ایک یہودی کے ہاتھ نہیں ہوتے؟ اُس کے اعضا نہیں ہوتے اطراف نہیں ہوتیں؟ حواس نہیں ہوتے؟ احساسات نہیں ہوتے؟ جذبات نہیں ہوتے؟ کیا یہودی اسی طرح خوراک نہیں کھاتا، اُنہیں ہتھیاروں سے زخمی نہیں ہوتا، اُنہیں بیماریوں کا شکار نہیں ہوتا، اُسے اُنہیں طریقوں سے صحت یاب نہیں ہوتا، اسی طرح کی سردی اور گرمی میں سرد اور گرم نہیں ہوتا جس طرح کہ ایک عیسائی ہوتا ہے؟“

تاریخ کے مختلف ادوار اور مختلف ثقافتوں میں توہین آمیز انتسابات کو روکنے کے لئے مشترکہ انسانیت کو نمایاں کرنے کا ایک اہم کردار ہے ہندوستانی رزمیہ مہا بھارت میں، جس کی تاریخ دو ہزار سال پیچھے جاتی ہے۔ بھاردواج جو کہ اپنے ایک مخاطب مدلل گفتگو کار بھریگو (جو قوت مقتدرہ کا ایک ستون ہے) کے ذات پات کے نظام کے دفاع کا جواب دیتے ہوئے کہتا ہے ”ہم سب لوگ خواہشات، غصے، خوف، افسوس پریشانی، بھوک اور محنت سے متاثر ہوتے ہیں۔ پھر ہمارے ہاں ذات پات کے فرق کیسے ہو سکتے ہیں۔“

توہین کی بنیادوں میں صرف کسی شخص کو اپنے بیان سے غلط طریقے سے پیش کرنا ہی شامل نہیں ہے۔ بلکہ یکتا شخص کا واہمہ بھی ہے جو دوسرے لوگ ایسے شخص کے ساتھ منسوب کر دیتے ہیں جس کی توہین کرنی مقصود ہو۔ پیٹر سیلرز ایک مشہور انگریز اداکار نے ایک انٹرویو میں کہا تھا، ”کبھی ایک ’میں‘ بھی ہوا کرتا تھا۔ لیکن میں نے اُسے عملِ جراحی سے نکلوا دیا ہے۔“

مچھلکھوانا بھی خاصا ہمت افزا کام ہے، لیکن دوسرے لوگوں کی طرف سے ایک ’حقیقی میں‘ کی کچھ کم انقلابی چیز نہیں ہے..... اُن لوگوں کی طرف سے جو ہمیں اس سے مختلف بنانے پر تلے ہوئے ہیں جو ہم اپنے آپ کو سمجھتے ہیں۔ منظم انتساب پھانسی اور تدفین کے لئے راہ ہموار کرتا ہے۔

مزید برآں، خواہ مخصوص حالات میں لوگوں کو دوسرے تشخصات (جو اس تشخص سے مختلف ہوں جو محض کسی شخص کی سبکی کے لئے اختراع کیا جائے، بشمول منسوب شدہ شخص کے بارے

(1) شیکسپیر کے مشہور ڈرامے The Merchant of venice کا معروف کردار شائلاک، جو دولت پرست اور یہودی ہونے کی وجہ سے لوگوں کی تضحیک کا نشانہ بنتا ہے۔

میں مسخ شدہ بیان کے) کے برعکس ہونے کے بارے میں دوسروں کو قائل کرنے میں دشواری ہی کیوں نہ ہو تو بھی یہ بات اس بات کے لئے کافی نہیں ہے کہ حالات کے مختلف ہونے پر بھی ان دوسرے تشخصات کو نظر انداز کر دیا جائے۔ مثال کے طور پر یہ بات آج کل اسرائیل کے یہودیوں پر منطبق ہوتی ہے۔ یہ نسبت 1930 کے جرمنی کے یہودیوں کے نازی ازم کے لئے بہت طویل مدتی کامیابی ہوتی اگر 1930 کے مظالم نے یہودیوں کی، یہودیت کے علاوہ دوسرے تشخصات کو آواز دینے کی آزادی اور صلاحیت ہمیشہ کے ختم کر دی ہوتی۔

اسی طرح یکتا تشخصات کے انتساب اور مخصوص شکار کو خوفزدہ کرنے کے لئے پیدل سپاہیوں کی بھرتی کو روکنے کے لئے (تشخصات کے) عقلمندانہ انتخاب کی ضرورت پر زور دیا جانا چاہیے۔ منصوبہ ذاتی تشخصات کو تبدیل کرنے کی تحریکیں دُنیا میں بہت سے مظالم کا سبب بنی ہیں۔ جنہوں نے پُرانے دوستوں کو نئے دشمنوں اور مکروہ فرقہ پرستوں کو اچانک طاقتور سیاسی لیڈروں میں تبدیل کر دیا۔ لہذا تشخص پر مبنی سوچ میں عقل اور انتخاب کے کردار کی ضرورت کو تسلیم کرنا وقت کا تقاضا بھی ہے اور انتہائی اہم بھی۔

مواقع انتخاب سے انکار اور ذمہ داری

اگر مواقع انتخاب موجود ہوں لیکن یہ فرض کر لیا جائے کہ وہ نہیں ہیں، تو عقل کے استعمال کی جگہ مطابقت پذیری کے رویے والی غیر ناقدانہ اطاعت لے سکتی ہے بلا لحاظ اس کے کہ وہ کتنی ہی قابل رد کیوں نہ ہو۔ ایسی مطابقت پذیری کا رجحان دقیقاً نوسانہ انداز کی طرف ہوتا ہے اور یہ پُرانے رسوم و رواج کو بیدار ذہنی کی چھان پھٹک سے تحفظ دینے کی سمت میں کام کرتی ہے۔ بلاشبہ روایتی نابرابریاں جیسا کہ جنسی تفریق والے معاشروں میں عورتوں کے ساتھ نابرابری کا رویہ (اور یہاں تک کہ اُن کے خلاف تشدد بھی) یا دوسرے نسلی گروہوں کے خلاف امتیاز، مسلمہ عقائد کو غیر تنقیدی انداز میں قبول کرنے سے باقی رہتے ہیں (بشمول زیر دست لوگوں کے روایتی طور پر فرماں پذیری کے کردار کے) بہت سے ماضی کے معمولات اور فرضی تشخصات چھان بین اور تنقید کے سامنے دھڑام سے گر پڑے ہیں۔ یہاں تک کہ ایک مخصوص ملک اور ثقافت کے اندر ہی روایات اپنی جگہ بدل سکتی ہیں۔ غالباً یہ بات یاد کرنے کے قابل ہے کہ جان سٹورٹ کی کتاب The Subjection of women جو 1874 میں شائع ہوئی کو اُس کے بہت سے برطانوی قارئین نے اُس کی جنونیت کا حتمی ثبوت سمجھا اور حقیقت یہ ہے کہ اس موضوع میں دلچسپی اتنی کم تھی کہ یہ میل کی واحد کتاب ہے جس پر اُس کے پبلشر کو خسارہ ہوا۔

تاہم ہو سکتا ہے کہ سماجی تشخص کی بے چون و چرا پذیرائی ہمیشہ روایت پرستانہ مفہوم نہ رکھتی ہو۔ ہو سکتا ہے اس میں تشخص کے بارے میں انقلابی تبدیلی کا رخ ملوث ہو جسے اُس وقت ایک مبینہ دریافت کے طور پر بیچا جاسکتا تھا، بغیر کسی معقول موقع انتخاب کے۔ یہ تشدد کو بھڑکانے میں ایک خوفناک کردار ادا کر سکتی ہے۔ انڈیا میں 1940 کی دہائی کے ہندو مسلم فسادات کی میری پریشان کن یادوں میں، جن کا میں نے پہلے بھی حوالہ دیا ہے، شامل ہے..... ایک حیرت زدہ بچے کی آنکھوں سے تشخصات کی وسیع تبدیلیوں کو دیکھنا جو نسبی سیاست کے بعد شروع ہوئیں۔ بہت سارے لوگوں کے تشخصات بطور ہندوستانیوں کے، بطور برصغیر کے باشندوں کے، بطور ایشیائیوں کے یا بطور نسل انسانی کے افراد کے بالکل اچانک شکست مانتے ہوئے اور اپنی شناخت بطور ہندو، مسلم، یا سکھ قومیتوں کے یقینی بناتے ہوئے

محسوس ہوئے تھے۔ بعد میں ہونے والی قتل و خون ریزی کا بہت سا تعلق ابتدائی ریورڈ کے رویے کے ساتھ تھا جس کے ذریعے لوگوں سے اپنے نو دریافت شدہ جنگجو یا نہ تشخصات کو دریافت کروایا گیا بغیر اسے کسی تنقیدی تجزیے کے تحت لانے کے۔ وہی لوگ اچانک مختلف ہو گئے۔

تہذیبی جکڑ بندی

(شخص کی) تصوّراتی یکتائی کا قابل ذکر استعمال اس بنیادی جماعت بندی کے تصور میں دیکھا جاسکتا ہے جو ”تہذیبوں کا ٹکراؤ“ کے بہت متنازعہ نظریے کے ذہنی پس منظر کا کام سرانجام دیتا ہے۔ اس تصور کو حال ہی میں ابھارا گیا ہے۔ خاص طور پر سیمول ہنٹنگٹن (Samuel Huntington) کی بااثر کتاب The Clash of Civilizations and the Remaking of the world order کی اشاعت کے بعد۔ اس نقطہ نگاہ کی مشکل یکتا قسم بندی سے شروع ہوتی ہے۔ اس سے بہت پہلے کہ تصادم یا بغیر تصادم کا سوال اٹھایا جائے۔ بلاشبہ تہذیبی ٹکراؤ کا نظریہ ذہنی قوت حاصل کرتا ہے یکتا قسم بندی کی قائدانہ قوت سے، نام نہاد تہذیبی خطوط پر۔ یہ قسم بندی اتفاق سے مذہبی تقسیموں کی بہت قریبی پیروی کرتی ہے جن کی طرف بہت خصوصی توجہ دی گئی ہے۔ ہنٹنگٹن مغربی تہذیب کا موازنہ ”اسلامی تہذیب“ ”ہندو تہذیب“ ”بڈھ تہذیب“ اور علیٰ ہذا القیاس دوسری تہذیبوں سے کرتا ہے۔ مذہبی اختلافات کی مبینہ کشاکشوں کو بڑی مہارت سے تیار کئے گئے واحد، غالب اور سخت تقسیمی ٹکڑے میں ”وٹ“ کیا گیا ہے۔

درحقیقت یقیناً دُنیا کے لوگوں کو تقسیم کے بہت سے دوسرے نظاموں کے مطابق جماعتوں میں بانٹا جاسکتا ہے۔ جن میں ہر ایک کی کچھ..... اکثر بہت گہرے اثرات والی..... مطابقت ہماری زندگیوں کے ساتھ بنتی ہے، مثال کے طور پر قومیتیں، محل وقوع، طبقات، پیشے معاشی رُتبہ، زبانیں، سیاسیات اور دوسرے بہت سے نظام۔ جبکہ حالیہ سالوں میں مذہبی اقسام نے بہت زیادہ شہرت حاصل کر لی ہے۔ اُن کے بارے میں یہ فرض نہیں کیا جاسکتا کہ وہ دوسرے تمام امتیازات کو منسوخ کر دیں اور اس سے بھی کم تر یہ کہ انہیں دُنیا میں بطور جماعت بندی کے واحد قابل اطلاق نظام کے دیکھا جائے۔ دُنیا کی آبادی کو ”اسلامی

دُنیا“ ”مغربی دُنیا“ ”ہندو دُنیا“ ”بدھ دُنیا“ میں تقسیم کرتے ہوئے لوگوں کو سختی سے کسے ہوئے ڈبوں کے واحد سیٹ میں رکھنے کے لئے ترجیحی جماعت بندی کی تقسیمی قوت کو استعمال کیا جاتا ہے۔ دوسری تمام تقسیمیں (جیسا کہ امیر اور غریب کے درمیان، مختلف طبقات اور پیشوں کے درمیان، مختلف سیاسی رجحانات رکھنے والے لوگوں کے درمیان، مختلف ممتاز قومیتوں اور رہائشی علاقوں کے درمیان، لسانی گروہوں کے درمیان وغیرہ) لوگوں کے اختلافات کو دیکھنے کے اس بنیادی انداز کے نیچے دب جاتی ہیں۔

تہذیبوں کے ٹکراؤ کے نظریے کی مشکل ہمارے کسی ناگزیر ٹکراؤ کے مسئلے تک پہنچنے سے پہلے ہی شروع ہو جاتی ہے۔ یہ یکتا جماعت بندی کے برعکس ہونے کے مفروضے سے شروع ہوتی ہے۔ بلاشبہ یہ سوال کہ آیا تہذیبیں ٹکراتی ہیں اس مفروضے پر مبنی ہے کہ بنی نوع انسان کو بنیادی طور پر ایک دوسرے سے ممتاز اور الگ تہذیبوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ کہ مختلف انسانوں کے درمیان تعلقات کو، بہر حال، پورے ادراک کے ساتھ، مختلف تہذیبوں کے درمیان تعلقات کی شکل میں دیکھا جاسکتا ہے۔ اس نظریے کی بنیادی خامی اس مقام سے بہت پہلے سامنے آ جاتی ہے جہاں یہ پوچھا جاسکے کہ آیا تہذیبوں کو لازماً ٹکرانا چاہیے؟ میرا خیال ہے کہ تحفیفی نقطہ نگاہ¹ عالمی تاریخ کے دُھندلے تصور کے ساتھ مخلوط

ہو جاتا ہے اور

1 ”تحفیفی نقطہ نگاہ“ ”Reductionist view“ کا ترجمہ کیا گیا ہے۔ جس سے مراد ہے چیزوں یا معاملات کا تجزیہ کرتے ہوئے انہیں گھٹا کر یا چھوٹا کر کے بیان کرنا اس طرح یہ، اول تہذیبی اقسام کے اندرونی اختلافات کی سطح کو نظر انداز کر دیتا ہے اور دوم باہمی اثر انگیزی کی گہرائی کو..... ذہنی اور مادی اثر انگیزی جو ان نام نہاد تہذیبوں کی سرحدوں کے آر پار جاتی ہے۔ (اس موضوع پر مزید دیکھئے باب نمبر 3)

اور اس (نظریہ) کی سحر انگیزی کی قوت صرف انہی لوگوں کو ہی اپنے جال میں پھانسنے کی صلاحیت نہیں رکھتی جو ٹکراؤ کے نظریے کی حمایت کرنا چاہتے ہیں۔ (مغربی جنگجو وطن پرستوں سے لے کر اسلامی بنیاد پرستوں تک) بلکہ ان لوگوں کو بھی جو اس کی مخالفت کرنا چاہتے ہیں لیکن وہ اس کا جواب اس کی پہلے سے مقرر شدہ شرائط کے تنگ دائرے میں رہ کر دینے کی کوشش کرتے ہیں۔

اس قسم کی ”مبنی بر تہذیب“ سوچ کی تحدیدات نہ صرف ”تہذیبوں کے درمیان مکالمہ“ جیسے پروگراموں کے لئے دعا بازا ثابت ہو سکتی ہیں (”تہذیبوں کے درمیان مکالمہ“ ایک ایسی چیز ہے جس کی لگتا ہے آج کل بہت جستجو کی جا رہی ہے) بلکہ ”تہذیبوں کے ٹکراؤ“ کے نظریات کے لئے بھی۔ لوگوں کے درمیان دوستی کی معزز اور باوقار تلاش کو جب تہذیبوں کے درمیان دوستی کے طور پر دیکھا جاتا ہے تو یہ بہت تیزی سے مختلف الجہات انسانوں میں سے ہر ایک کو صرف ایک ہی رُخ میں محدود کر دیتا ہے اور ایسی مختلف دلچسپیوں کو جنہوں نے کئی صدیوں سے سرحدوں کو عبور کرنے کی بنیادیں مہیا کی ہیں بالکل روک دیتا ہے (ان دلچسپیوں میں فنون لطیفہ، ادب، سائنس، ریاضیات، کھیل، تجارت، سیاسیات اور مشترکہ انسانی دلچسپی کے اور بہت سے میدان شامل ہیں) عالمی امن تلاش کرنے کی نیک نیتی سے کی جانے والی کوششوں کے اُلٹے نتائج برآمد ہو سکتے ہیں، جب ان کوششوں کی بنیاد، انسانوں کی دُنیا کے بارے میں بنیادی طور پر غلط ادراک پر رکھی جائے۔

مذہب کے وفاق سے زیادہ

دُنیا کے لوگوں کی مذہب کی بنیاد پر جماعت بندی پر بڑھتا ہوا انحصار، عالمی دہشت گردی اور کشاکش کے بارے میں مغرب کے ردِ عمل کو عجیب و غریب طریقے سے بھونڈا بنا رہا ہے۔ ”دوسرے لوگوں“ کے لئے احترام اُن کی مذہبی کتب کی تعریف کر کے ظاہر کیا جاتا ہے، بجائے اس کے کہ عالمی طور پر باہمی تعامل کی دُنیا میں مختلف لوگوں کی مذہبی اور غیر مذہبی میدانوں میں مختلف الجہات سرگرمیوں اور کامیابیوں پر توجہ دی جائے۔ اُس چیز کا سامنا کرتے ہوئے جسے ہم عصر عالمی سیاست کے گڈمڈ ذخیرہ الفاظ میں اسلامی دہشت گردی کہا جاتا ہے مغربی حکمتِ عملی کا تقریباً سارا زور اسلام کی تشریح یا دوبارہ تشریح کرنے پر ہے۔

تاہم صرف مذہبی جماعت بندی پر ساری توجہ مرکوز کرنے کا مطلب نہ صرف دوسرے ایسے اہم مسائل اور خیالات سے جو لوگوں کو تحریک دیتے ہیں توجہ ہٹانا ہے، بلکہ اس کا اثر مذہبی پیشوائیت کی آواز کو عمومی طور پر بڑا کرنے کا بھی ہے۔ مثال کے طور پر ایسی صورت میں مسلمانوں کے مذہبی رہنماؤں کو نام نہاد اسلامی دُنیا کے غیر سرکاری ترجمانوں کی حیثیت دے دی جاتی ہے۔ اگرچہ مذہباً مسلمان لوگوں کی بہت بڑی تعداد ایسی ہوتی ہے جو کسی ایک یا

دوسرے مٹا کی پیش کی ہوئی فکر سے بہت گہرے اختلافات رکھتی ہے۔ ہمارے وسیع اختلافات کے باوجود، دُنیا کو اچانک بجائے لوگوں کے ایک اجتماع کے، مذاہب اور تہذیبوں کے ایک وفاق کے طور پر دیکھا جانے لگتا ہے۔ برطانیہ میں اس بارے میں فکری انتشار کہ ایک کثیر نسلی معاشرہ کو کیا کرنا چاہتے، یہ نتیجہ نکلا ہے کہ وہاں سرکاری خرچ پر مسلم سکولز، ہندو سکولز، اور سیکھ سکولز وغیرہ کی حوصلہ افزائی شروع کر دی گئی ہے تاکہ پہلے سے موجود سرکاری امداد پر چلنے والے عیسائی سکولوں میں اضافہ کیا جاسکے۔ نونیز بچوں کو سختی سے یکتا وابستگیوں کے دائرے میں ٹھونس دیا جاتا ہے، اس سے بہت پہلے کہ اُن کے اندر اُن مختلف نظام ہائے تشخص کے بارے میں سمجھ بوجھ پیدا ہو جو اُن کی توجہ حاصل کرنے کے لئے ایک دوسرے سے مقابلہ آرا ہیں۔ اس سے قبل شمالی اَزلینڈ میں فرقہ وارانہ اسکولوں نے بچپن میں یک خطی جماعت بندی کا شعور پیدا کر کے کیتھولک اور پروٹسٹنٹ کے درمیان سیاسی فاصلے بڑھانے کو ہوا دی تھی اور اب اُسی ”دریافت شدہ“ پہلے سے متعین تشخصات کی اجازت دی جا رہی ہے بلکہ حوصلہ افزائی کی جا رہی ہے اور یہ چیز برطانیہ کے ایک متنوع آبادی والے حصے میں اور زیادہ بیگانگی کے بیج بوری ہے۔

مذہبی یا تہذیبی جماعت بندی معاندانہ طور پر حقائق کو توڑنے مروڑنے کا سبب بھی بن سکتی ہے۔ مثال کے طور پر یہ بھونڈے عقائد کا روپ بھی اختیار کر سکتی ہے۔ جس کی بہت عمدہ مثال امریکی لیفٹیننٹ جنرل ولیم بوائے کن (William Boykin) کا بیانگ دہل اور اب بہت معروف بیان ہے۔ اُس نے مسلمانوں کے ساتھ اپنی لڑائی کو ہتھیار چھیننے جیسی کرخنگلی کے ساتھ بیان کرتے ہوئے کہا ”میں جانتا تھا کہ میرا خدا اُس کے خدا سے بڑا ہے اور یہ کہ عیسائی خدا ”حقیقی خدا ہے اور مسلمانوں کا خدا ایک بُت ہے۔“ اس قسم کے احمقانہ کٹھنوں کی حماقت کو سمجھنا یقیناً بہت آسان ہے، اور اس وجہ سے میں سمجھتا ہوں کہ اس قسم کے غیر مہذب اندھے میزائل چھوڑنا نسبتاً کم خطرناک ہیں۔ اس کے مقابلے میں اپنے اندر کہیں زیادہ شدید خطرہ رکھتی ہے مغرب کی وہ عوامی حکمت عملی جو ”نشانے پر بیٹھنے والے ذہنی میزائلوں“ کی مانند ہے اور جو بظاہر اسلام کی صحیح تشریح کرنے کی بے ضرر حکمت عملی کے ذریعے مسلمان انقلابیوں کو مخالفت سے دُور رکھنے کے لئے اپنائی جاتی ہے۔ وہ اسلامی دہشت گرد کو زبردستی تشدد سے روکنا چاہتے ہیں یہ کہہ کر کہ اسلام امن کا مذہب ہے اور یہ کہ ایک ”سچے مسلمان“ کو صاحب

برداشت فرد ہونا چاہیے۔ (“پس سچے مسلمان بن جائیے اور امن پسند ہو جائیے۔”) اس وقت اسلام کے تصادماتی نقطہ نگاہ کی تردید یقیناً موزوں اور انتہائی اہم ہے، لیکن ہمیں یہ سوال بھی اٹھانا چاہیے کہ آیا یہ کسی طرح بھی ضروری یا مفید یا ممکن بھی ہے کہ وسیع سیاسی معنوں میں اس بات کی تشریح کرنے کی کوشش کی جائے کہ ایک ”سچے مسلمان“ کو کیسا ہونا چاہیے؟

مسلمان اور ذہنی متنوع

مذہب کا کسی شخص کا محیط کُل اور جامع تشخص ہونا ضروری نہیں ہے۔ خصوصی طور پر اسلام، بطور مذہب کے زندگی کے مختلف دائروں میں مسلمانوں کے لئے ذمہ دارانہ انتخاب کی نفی نہیں کرتا۔ یقیناً ایک مسلمان کے لئے تصادماتی نظریہ رکھنا اور دوسرے کے لئے آزاد روی کو برداشت کرنے کا رویہ رکھنا بغیر اُن میں سے کسی ایک کے اسلام سے باہر ہونے کے عین ممکن ہے۔ جب اسلامی تاریخ اور مسلمانوں کی تاریخ کے درمیان امتیاز روانہ رکھا جائے تو اسلامی بنیاد پرستی اور اس سے منسلک دہشت گردی کے خلاف ردِ عمل خاص طور پر گڈ مڈ ہو جاتا ہے۔ دُنیا کے تمام لوگوں کی طرح مسلمانوں کے بھی مختلف مشاغل ہیں اور ضروری نہیں ہے کہ اُن کی تمام ترجیحات اور اقدار کو اُن کے اسلامی ہونے کے واحد تشخص کے دائرے میں رکھا جائے (میں باب چہارم میں اس موضوع پر مزید بحث کروں گا) یہ قطعاً حیران کن نہیں ہے کہ اسلامی بنیاد پرستی کے علمبردار، مسلمانوں کے دوسرے تمام تشخصات کو محض اسلامی ہونے کے حق میں دبانے کو پسند کریں لیکن یہ بات انتہائی عجیب ہے کہ وہ لوگ جو اسلامی بنیاد پرستی سے منسلک کشیدگیوں اور تصادمات پر قابو پانا چاہتے ہیں، بھی مسلمانوں کو محض اسلامی ہونے کے علاوہ کسی اور شکل میں نہ دیکھ سکیں۔ اس چیز کو اسلام کی تعمیر نو کرنے کے ساتھ منسلک کر دیا جاتا ہے، بجائے اس کے کہ اُن متنوع لوگوں کی کثیر جہاتی نوعیت کو دیکھا جائے جو اتفاق سے مسلمان واقع ہوئے ہیں۔

لوگ اپنے آپ کو مختلف زاویوں سے دیکھتے ہیں، اور ان کے پاس ایسا کرنے کی پوری پوری منطق موجود ہے۔ مثال کے طور پر ایک بنگلہ دیشی مسلمان نہ صرف مسلمان ہے بلکہ ایک بنگالی اور بنگلہ دیشی ہے جو خصوصی طور پر بنگالی زبان، ادب، موسیقی پر نازاں ہے،

دوسرے بہت سے تشخصات کا تو ذکر ہی کیا جو طبقہ، صنعت، پیشہ، سیاست، جمالیاتی ذوق، اور علیٰ ہذا القیاس دوسری چیزوں سے منسلک ہیں۔

اسی طرح اس بات میں کوئی تجربی معقولیت نہیں ہے کہ کیوں مسلمانوں کے ماضی کے علمبردار یا کہہ لیجئے کہ عرب ورثہ کے علمبردار خصوصی طور پر مذہبی عقائد پر توجہ مرکوز کریں، اور کیوں نہ سائنس اور ریاضی پر بھی اپنی توجہ مرکوز کریں، جن میں عرب اور مسلم معاشروں نے بہت زیادہ حصہ ڈالا ہے اور جو اسی طرح سے عرب اور مسلم تشخص کا ایک حصہ بن سکتے ہیں۔ اس ورثہ کی اہمیت کے باوجود بھونڈی جماعت بندیوں نے سائنس اور ریاضیات کو ”مغربی سائنس“ کی ٹوکری میں ڈال دیا ہے اور دوسرے لوگوں کو اپنے فخر کو تلاش کرنے کے لئے مذہب کی گہرائیوں میں کریدنے کے لئے چھوڑ دیا ہے۔ اگر آج ناراض عرب انقلابی، مختلف جہتوں سے مالا مال عرب تاریخ کی بجائے صرف خالص اسلام میں فخر محسوس کرتا ہے، تو یکتا مذہبی ترجیح جس میں دونوں اطراف کے جنگجو شریک ہوتے ہیں، لوگوں کو یکتا تشخص کے محدود دائرے میں بند کرنے میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔

مغرب کی ”اعتدال پسند مسلمان“ کی دیوانہ وار تلاش بھی سیاسی عقائد میں اعتدال پسندی کو مذہبی عقیدے میں اعتدال پسندی کے ساتھ گڈمڈ کر دیتی ہے۔ ایک شخص مضبوط مذہبی عقیدے کے ساتھ ساتھ۔ اسلامی یا کوئی دوسرا..... وسیع القلب سیاسیات رکھ سکتا ہے۔ شہنشاہ صلاح الدین، جو بارہویں صدی میں صلیبی جنگوں میں اسلام کی خاطر بہادری سے لڑا، اُس نے اپنے مصری شاہی دربار میں میمونیدیس (Maimonides) کو ایک باعزت مقام دیا، کیونکہ یہ ممتاز یہودی فلسفی تنگ نظر یورپ سے بھاگ کر آیا تھا۔ جب سولہویں صدی کے آغاز میں زندگی چورڈانو برونو (Giordano Bruno) کو روم میں کیپوڈی فیوری میں کھمبے کے ساتھ باندھ کر جلایا جا رہا تھا تو عظیم مغل شہنشاہ اکبر (جو مسلمان پیدا ہوا اور مسلمان مرا) آگرہ میں اقلیتوں کے حقوق کو قانونی شکل دینے کے عظیم کام سے فارغ ہوا ہی تھا، بشمول سب کے لئے مذہبی آزادی کے منصوبے کے۔

جس نکتے کی طرف خصوصی توجہ کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ جب اکبر نے بغیر

اسلام کو چھوڑے اپنی آزاد خیالی کی سیاست کو جاری رکھا، تو اس آزاد روی کا اسلام میں نہ تو حکم دیا گیا تھا۔ اور نہ ہی بلاشبہ اس سے منع کیا گیا تھا۔ ایک دوسرے مغل شہنشاہ اورنگ زیب

نے اقلیتوں کو حقوق سے محروم کیا اور غیر مسلموں کو تختہ مشق بنایا بالکل اسی طرح بغیر اسلام کو چھوڑے جس طرح اکبر نے بغیر اسلام کو چھوڑے اپنی فراخ دلانہ کثیر جماعتی سیاست کو جاری رکھا۔

انتشار کے شعلے

انسانی تشخص کی بلا انتخاب یکتائی یا اصرار، خواہ رمز یہ طور پر ہی سہی نہ صرف ہم سب لوگوں کے قد کو گھٹا دیتا ہے بلکہ یہ دُنیا کو اور زیادہ آتش گیر بنا دیتا ہے۔ انسانوں کو ایک ممتاز طریقہ تقسیم کے مطابق قسموں میں بانٹنے کا متبادل ایسا کوئی غیر حقیقی دعویٰ نہیں ہے کہ ہم سب تقریباً ایک جیسے ہیں۔ ہم ایک جیسے بالکل نہیں ہیں۔ بلکہ ہماری اس مصائب زدہ دُنیا میں ہم آہنگی کی سب سے بڑی اُمید ہمارے تشخصات کی کثرت میں پنہاں ہے۔ ہمارے یہ تشخصات ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں۔ اور اُن واضح تقسیموں کے خلاف کام کرتے ہیں جو ایک واحد زور دار اور سخت خط تقسیم کے گرد گھومتے ہیں جس کے خلاف بظاہر مزاحمت بھی نہیں کی جاسکتی۔ ہماری مشترکہ انسانیت کو اس وقت بہت شدید چیلنج کا سامنا ہوتا ہے جب ہمارے اختلافات کو ایک یکتا طور پر طاقتور قسم بندی کے وضع کردہ نظام کے تنگ دائرے میں گھسیڑا جاتا ہے۔ غالباً بدترین نقصان عقل اور انتخاب کے اُس استعمال کو نظر انداز کرنے یا اس سے انکار کرنے سے پیدا ہوتا ہے، جو ہمارے کثیر تشخصات کو تسلیم کرنے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یکتا تشخص کا فریب کہیں زیادہ منقسم کنندہ ہے بہ نسبت کثیر اور مختلف النوع جماعت بندیوں کے جو اس دُنیا کی خاصیت بیان کرتی ہیں جس میں ہم حقیقتاً رہتے ہیں۔ بلا انتخاب یکتائی کے بیان میں جو کمزوری ہے اُس کے اثر سے ہماری سیاسی اور سماجی استدلال کی قوت اور وسعت زبردست حد تک کمزور ہو جاتی ہے۔ مقدر کا فریب قابل ذکر حد تک بھاری قیمت کا تقاضا کرتا ہے۔

باب دوم

تشخص کا مفہوم

اے ٹرن ان واسا دکھ (A Turn in the South) کے ایک دلکش پیرے میں وی۔ ایس نیپال آدمی کے ماضی اور تاریخی تشخص کو حال کی پگھلا دینے والی کڑا ہی میں گم کر دینے کے دکھ کو یوں بیان کرتا ہے:-

”1961ء میں، جب میں اپنی سیاحت کی پہلی کتاب کے لئے کریبین میں سفر کر رہا تھا تو مجھے ذہنی صدمہ، دکھ اور روحانی فنا کا وہ احساس یاد ہے جو میں نے اُس وقت محسوس کیا جب میں نے مارٹی نیک کے کچھ قدیم ہندوستانیوں کو دیکھا اور یہ سمجھنے لگا کہ وہ مارٹی نیک سے مغلوب ہو گئے ہیں، اور میرے پاس ان لوگوں کے عالمی تصور میں شریک ہونے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے جن کی تاریخ کسی مرحلے پر میری اپنی تاریخ کی مانند تھی، لیکن جو اب نسلی طور پر اور دوسرے زاویوں سے کچھ اور بن چکے ہیں۔“

اس قسم کی فکر مندیاں، نہ صرف ایک تشویش اور بے چینی کا اظہار کرتی ہیں بلکہ اس بات پر بھی روشنی ڈالتی ہیں کہ لوگ مشترکہ تاریخ اور اس تاریخ پر مبنی باہمی وابستگی کے احساس کو کس قدر مثبت اور تعمیری اہمیت دیتے ہیں۔

لیکن صرف تاریخ اور تاریخی پس منظر ہی وہ انداز نہیں ہے جس سے ہم اپنے آپ کو اور اُن گروپوں کو دیکھتے ہیں جن سے ہمارا تعلق ہے۔ بہت سی حیثیتیں ہیں جن سے ہم بیک وقت تعلق رکھتے ہیں۔ میں بیک وقت ایک ایشیائی، ایک ہندوستانی شہری، بنگلہ دیشی حسب نسب رکھنے والا ایک بنگالی، ایک امریکی یا برطانیہ کا رہائشی، ایک ماہر معاشیات ایک فلسفے کا

مبتدی، ایک مصنف ایک سنسکرت کا ماہر، سیکولرازم اور جمہوریت میں یقین رکھنے والا، ایک آدمی، ایک آزادی نسواں کا حامی، ایک کثیر جنسی، ایک ہم جنس پرستی اور نسائی ہم جنس پرستی کا حامی، ایک غیر مذہبی طرز زندگی رکھنے والا، ایک ہندو پس منظر سے تعلق رکھنے والا، ایک غیر برہمن، اور حیات بعد الموت میں یقین نہ رکھنے والا (اور اگر پوچھا جائے تو حیات قبل الحیات میں بھی یقین نہ رکھنے والا) ہو سکتا ہوں۔ یہ اُن مختلف حیثیتوں کا ایک چھوٹا سا نمونہ ہے، جن میں سے ہر ایک کے ساتھ میں بیک وقت تعلق رکھ سکتا ہوں..... یقیناً رُکنیت کی دوسری بہت سی ایسی اقسام ہیں جو بہنی برحالات، مجھے متاثر اور جذب کر سکتی ہیں۔

رُکنیت کے ان گروپوں میں سے ہر ایک کے ساتھ مخصوص تناظر کی مناسبت سے تعلق رکھنا بہت ضروری ہو سکتا ہے۔ جب ان کے درمیان توجہ اور ترجیح کے لئے مقابلہ ہوتا ہے (ہمیشہ ایسا ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ مختلف وفاداریوں کے تقاضوں کے درمیان کشمکش ہونا ہمیشہ ضروری نہیں ہے) تو متعلقہ شخص کو یہ فیصلہ کرنا ہوتا ہے کہ وہ ان تشخصات میں سے ہر ایک کو کیا اضافی اہمیت دے، جو چیز پھر ٹھیک ٹھیک تناظر پر منحصر ہے۔ یہاں دو ایک دوسرے سے متمیز مسائل ہیں۔ پہلا یہ ادراک کہ تشخصات بہت زیادہ کثرت میں ہیں۔ اور ایک تشخص کی اہمیت کا دوسرے تشخصات کی اہمیت کو مسخ کرنا ضروری نہیں ہے۔ دوسرے ایک شخص کو انتخابات کرنا ہوتے ہیں..... کھلے طور پر یا مضمحل طور پر..... کہ وہ خاص تناظر میں مختلف وفاداریوں اور ترجیحات کو کیا اہمیت دے۔ جو فوقیت کے لئے ایک دوسرے سے نبرد آزما ہوں۔

مختلف متنوع طریقوں سے دوسروں کے ساتھ ہم شناخت ہونا ایک معاشرے میں زندہ رہنے کے لئے انتہائی اہم ہو سکتا ہے تاہم سماجی تجزیہ نگاروں کو تشخص کو ایک تسلی بخش مقام دینے پر آمادہ کرنا ہمیشہ آسان نہیں رہا۔ خصوصی طور پر تخفیفی نقطہ نگاہ کی دو مختلف شکلیں سماجی اور معاشی تجزیے کے رسمی لٹریچر میں کثرت سے جگہ پاتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں۔ ایک کو 'تشخص سے لائق' کہا جاسکتا ہے، اور یہ، ہمارے طرز احساس یا طرز عمل پر، دوسروں کے ساتھ مشترکہ تشخص کے کسی بھی مفہوم کے اثر کی نفی یا اُسے نظر انداز کرنے کی شکل اختیار کرتا ہے۔ مثال کے طور پر ہم عصر معاشی نظریے کا معتد بہ حصہ یوں آگے بڑھتا ہے کہ گویا لوگ اپنے مقاصد، اہداف، اور ترجیحات کا انتخاب کرنے میں اپنے سوا کسی دوسرے پر کوئی توجہ نہیں دیتے۔ جون

ڈن نے یہ تشبیہ کی ہوگی ”کوئی شخص بھی اپنے آپ میں مکمل جزیرہ نہیں ہے“، لیکن خالص معاشی نظریے کے مفروضہ انسانوں کو اکثر اوقات اپنے آپ کو خاصا ”مکمل“ دیکھنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

”تشخص سے اعلیٰ“ کے مقابلے میں ایک اور قسم کا تخفیفی نقطہ نگاہ ہے۔ جسے ہم ”یکتا وابستگی“ کہہ سکتے ہیں جو اس مفروضے کی شکل اختیار کرتی ہے کہ کوئی شخص متمیز طور پر، تمام عملی مقاصد کے لئے صرف ایک اجتماعیت سے تعلق رکھتا ہے۔ نہ کم نہ زیادہ..... یقیناً ہم تحقیقی طور پر جانتے ہیں کہ کوئی حقیقی انسان پیدائش، نسبت یا تعلقات کے حوالے سے بہت سے گروپوں سے تعلق رکھتا ہے۔ ان گروہی تشخصات میں سے ہر ایک کسی شخص کو ایک وفاداری اور وابستگی کا احساس دے سکتا ہے بعض اوقات حقیقتاً دیتا ہے لیکن اس کے باوجود یکتا وابستگی کا مفروضہ سماجی نظریہ سازوں کے متعدد گروپوں میں حیرت انگیز طور پر مقبول ہے..... خواہ مضمر طور پر ہی سہی۔ یہ اکثر اوقات قومیتی مفکرین اور ساتھ ہی ساتھ تمدنی سیاسیات کے اُن نظریہ سازوں کو، جو دنیا کی آبادی کو تہذیبی اقسام میں تقسیم کرنا پسند کرتے ہیں، خاصی کشش کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ تکشیری گروپوں اور کثیر وفاداریوں کی پیچیدگیوں کو فراموش کر دیا جاتا ہے اور ہر شخص کو ٹھیک ایک وابستگی میں مضبوطی سے جما ہوا سمجھ لیا جاتا ہے اور انسانی زندگی کو بھرپور انداز سے بسر کرنے کی لذت کی جگہ یہ فارمولاتی تنگ نظر اصرار سے کہتا ہے کہ کوئی بھی شخص صرف کسی ایک نامیاتی ڈبے میں ”واقع“ ہو سکتا ہے

یقینی بات ہے کہ یکتائی کا مفروضہ نہ صرف تشخص کے بہت سے نظریات کی بنیادی غذا ہے، بلکہ جیسا کہ میں نے پہلے باب میں بحث کی ہے، فرقہ پرست انقلابوں کا ایک ہتھیار بھی ہے۔ یہ لوگ (فرقہ پرست انقلابی) یہ چاہتے ہیں کہ لوگ ایسے تمام دوسرے رشتوں کو نظر انداز کریں جو اُن کی مخصوص قومیت کے ساتھ اُن کے وفاداری کو معتدل بنا سکتے ہیں۔ یہ ترغیب کہ ایک محدود تشخص سے اُبھرنے والی وابستگیوں اور وفاداریوں کے علاوہ دوسری تمام وابستگیوں اور وفاداریوں کو نظر انداز کر دیا جائے بہت گراہ گن ہو سکتی ہے اور سماجی تناؤ اور تشدد کو ہوا دے سکتی ہے۔

ہم عصر سماجی اور معاشی فکر میں تخفیفی نقطہ نگاہ کی ان دونوں اقسام کے طاقت ور وجود کو مد نظر رکھتے ہوئے دونوں گہری توجہ کی حقدار ہیں۔

تشخص سے لاطقی اور عقلیت پسند احمق

میں تشخص سے لاطقی سے بات شروع کرتا ہوں۔ تنگ نظر خود پسند افراد کا مفروضہ واضح طور پر بہت سے جدید ماہرین معاشیات کو فطری لگا ہے، اور اس مفروضے کی بولچھی اس اصرار سے مزید بڑھادی گئی ہے اور یہ اصرار بھی قدرے عام ہے۔ کہ یہ وہ چیز ہے جس کا تقاضا ”معقولیت“ بلا کم و کاست کرتی ہے۔ ایک دلیل ہے..... ایک مہینہ طور پر چت کر دینے والی دلیل..... جس کا سامنا ہمیں بہت کثرت سے کرنا پڑتا ہے۔ یہ اس سوال کی شکل اختیار کرتی ہے ”اگر یہ آپ کے مفاد میں نہیں ہے تو پھر آپ نے وہ کچھ کرنے کا انتخاب کیوں کیا جو کچھ آپ نے کیا؟“ یہ عقلمندانہ تشکیک، موہن داس گاندھی، مارٹن لوتھر کنگ جونیئر، مدرٹریسیا اور نیلسن منڈیلا کو بڑے احمق، اور ہم میں سے بقایا لوگوں کو قدرے چھوٹے احمق بنا کر پیش کرتی ہے۔ کیونکہ یہ اُن بیشتر محرکات کو نظر انداز کر دیتی ہے جو ایک معاشرے میں رہنے والے انسانوں کو مختلف وابستگیوں اور ذمہ داریوں کے ذریعے تحریک دیتے ہیں۔ عام طور پر ایک یکسو ذہن رکھنے والے خود پسند انسان کی جو بیشتر معاشی نظریات کے لئے طرز عمل کی بنیاد مہیا کرتا ہے، بہت بلند بانگ نام دے کر بہت زیادہ تعریف کی جاتی ہے۔ مثلاً ”معاشی انسان“ یا ”معقول عامل“ کہہ کر۔ یکسو ذہن والے خود پرستانہ معاشی رویے کے مفروضے کے یقیناً بہت سے ناقدین رہے ہیں۔ (یہاں تک کہ آدم سمٹھ جسے عام طور پر ”معاشی انسان“ کے نظریے کا باوا آدم سمٹھ جاتا ہے، نے بھی ایسے مفروضے کے بارے میں گہرے شکوک و شبہات کا اظہار کیا تھا) لیکن جدید معاشی نظریے کا رُجان اس طرف آگے بڑھنے کا ہے گویا کہ یہ شکوک و شبہات معمولی اہمیت کے ہوں اور اُن کو آسانی سے صاف کیا جاسکتا ہو۔ تاہم حالیہ سالوں میں ان عام تجزیوں میں کچھ اور مباحث کا اضافہ ہوا ہے جو تجرباتی کھیلوں اور طرز عمل کی آزمائشوں کے نتائج سے حاصل ہوئی ہیں، وہ جو شدید تناؤ کا سبب بنی ہیں یکتا وابستگی کے ساتھ خالص خود پرستی اور اس مشاہدے کے درمیان کہ لوگ حقیقتاً کس طرح کا طرز عمل اختیار کرتے ہیں۔ کیونکہ ایسے واحد المرکز لوگ فلسفیانہ اور نفسیاتی کمزوریوں کی وجہ سے ایسے کلیتاً قابل امتیاز سوالات میں موثر امتیاز کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے ”میں کیا کروں؟“ ”میرے مفاد میں کوئی چیز سب سے بہتر ہے؟“ ”میرے اہداف کو

میرے کو نئے فیصلے بہترین طور پر آگے بڑھائیں گے؟“ ”مجھے عقلی طور پر کس چیز کا انتخاب کرنا چاہیے؟“..... لہذا ایسے مشاہدات نے تجرباتی طور پر ایسے لوگوں کی مفروضہ ذہنی ساخت کے ربط اور استدلال کو نبھانے کی صلاحیت کے بارے میں تصوراتی شکوک و شبہات کو تقویت دی ہے۔ ایک ایسا شخص جو اس قدر بے خطا اصول پرستی سے عمل کرتا ہے کہ اُس کے مستقبل کے طرز عمل کے بارے میں پیشین گوئی کی جاسکتی ہے لیکن ایسے بے جوڑ سوالوں کے مختلف جوابات کبھی نہیں دے سکتا اُسے ایک طرح کا ”منطقی اجتن“ سمجھا جاسکتا ہے۔

اس تناظر میں یہ خاص طور پر اہم ہے کہ معاشیات میں ترجیح اور طرز عمل کی خصوصیات بیان کرنے میں تشخص کے فہم و ادراک کو بھی شامل کیا جائے۔ یہ چیز حالیہ لٹریچر میں کئی مختلف طریقوں سے واقع ہو چکی ہے۔ ایک مشترکہ گروپ میں دوسروں کے ساتھ ہم تشخص ہونے کا شامل کرنا..... اور اُس چیز کی کارپردازی جسے ماہر معاشیات جارج ایگر لوف George Akerlof ”وفاداری کی چھلنی“ کہتا ہے..... طاقتور طریقے سے فرد کے کردار اور اُن کے باہمی تعامل پر اثر انداز ہو سکتے ہیں جو بہت بھرپور طریقے سے مختلف شکلیں اختیار کر سکتے ہیں۔

یقیناً اس بات کو تسلیم کیا جانا چاہیے کہ خالصتاً خود پرستانہ رویے کا استرداد اس بات کا اظہار نہیں کرتا کہ آدمی کے اعمال لازمی طور پر دوسروں کے ساتھ ہم تشخصی کے احساس سے متاثر ہیں۔ عین ممکن ہے کہ ایک شخص کا طرز عمل دوسری قسم کی سوچوں کے زیر اثر ہو (جیسا کہ مالی دیانتداری یا ایمانداری کا احساس) یا اُس کے احساسِ فرض..... یا دوسروں کے لئے اعتمادی ذمہ داری کے زیر اثر..... ایسے دوسرے لوگوں کے لئے جن کے ساتھ وہ کسی بھی ظاہری مفہوم میں ہم تشخص نہ ہو۔ تاہم دوسروں کے ساتھ ہم تشخصی کا احساس آدمی کے طرز عمل پر بہت اہم..... اور قدرے پیچیدہ..... اثر ڈال سکتا ہے۔ جو آسانی سے تنگ نظر خود پسندی کے رویے کے خلاف جاسکتا ہے۔

یہ وسیع سوال ایک دوسرے سوال سے تعلق رکھتا ہے۔ یعنی طرز عمل کے اصولوں میں ارتقائی انتخاب کے کردار سے، جو ایک انتہائی اہم کردار ادا کر سکتا ہے۔ اگر احساسِ تشخص، گروپ کی کامیابی اور اس کے ذریعے فرد کی بہتری کی طرف راہنمائی کرتا ہے تو پھر احساس تشخص رکھنے والے طرز عمل کے ان طریقوں کا انجام کئی گنا اور ترقی یافتہ ہونے پر ہو سکتا

ہے۔ یقیناً فکری انتخاب اور ارتقائی انتخاب دونوں میں تشخص کے تصورات اہم ہو سکتے ہیں۔ اور ان دونوں کا آمیزہ تنقیدی سوچ اور انتخابی ارتقا کا امتزاج بھی ظاہراً تشخص سے متاثرہ طرز عمل کے غلبے کی طرف راہنمائی کر سکتا ہے۔ اب یقیناً وقت آ گیا ہے کہ ”تشخص سے لا تعلقی“ کے مفروضے کو اُس بلند مقام سے ہٹایا جائے جس پر یہ اب تک براجمان رہا ہے۔ معاشی نظریے کے ایک معتد بہ حصے سے بھی ”معاشی انسان“ کے تصور کے گرد بنا گیا ہے اور سیاسی، قانونی اور سماجی نظریے سے بھی (جو تقلیدی تعریف کے ضمن میں استعمال کیا گیا ہے، نام نہاد معقول انتخاب کی معاشیات کی ایک مخلصانہ خوشامد کی شکل میں)

ایک سے زیادہ وابستگیاں اور سماجی تناظرات

اب میں تخفیفی نقطہ نگاہ کی دوسری قسم کی طرف متوجہ ہوتا ہوں: یکتا وابستگی کا مفروضہ۔ ہم اپنی اپنی زندگیوں میں انفرادی طور پر منتشر تناظرات میں مختلف قسم کے تشخصات میں ملوث ہوتے ہیں جو ہمارے پس منظر، تعلقات یا سماجی سرگرمیوں سے اُبھرتے ہیں۔ اس پر پہلے باب میں بحث کی گئی تھی لیکن اس نکتے پر یہاں دوبارہ زور دینا غالباً مناسب ہے۔ مثال کے طور پر ایک ہی شخص برطانوی شہری، ملائیشیاء الاصل، چینوں کی نسلی خصوصیات رکھنے والا، ایک آڑھتی، ایک غیر سبزی خور، ایک دے کا مریض، ایک ماہر لسانیات، ایک تن ساز، ایک شاعر، ایک اسقاط حمل کا مخالف، پرندوں کا نگران، ایک نجومی، اور ایک ایسا شخص ہو سکتا ہے جو اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ خدا نے ڈارون کو سادہ لوح لوگوں کی آزمائش کے لئے تخلیق کیا۔

ہم مختلف گروہوں میں کسی ایک یا دوسرے طریقے سے تعلق رکھتے ہیں اور ان میں سے ہر اجتماعیت ایک شخص کو پُر زور طریقے سے اہم تشخص عطا کر سکتی ہے۔ ہمیں یہ فیصلہ کرنا ہوتا ہے کہ آیا ایک مخصوص گروہ جس سے ہمارا تعلق ہے، ہمارے لئے اہم ہے یا نہیں ہے۔ یہاں دو مختلف لیکن باہمی طور پر متعلق عملیتیں ملوث ہیں۔ اس بارے میں فیصلہ کرنا کہ ہمارے متعلقہ تشخصات کیا ہیں اور ان مختلف تشخصات کی اضافی اہمیت کا اندازہ لگانا۔ یہ دونوں کام عقل کے استعمال اور قوت فیصلہ کا تقاضا کرتے ہیں۔

تاہم لوگوں کی سماجی تجزیے کیلئے جماعت بندی کرنے کا تنہا طریقہ یقیناً نیا نہیں ہے۔ یہاں تک کہ لوگوں کی سیاسی گروہ بندی بطور کارکن اور غیر کارکن، جس کا کلاسیکی سوشلسٹ لٹریچر میں بہت استعمال کیا گیا، بھی یہ سادہ خصوصیت رکھتی تھی۔ اس بات کو کہ ایسی دو جماعتی تقسیم سماجی اور معاشی تجزیے کے لئے بہت مغالطہ آفریں ہو سکتی ہے (اُن لوگوں کے لئے بھی جو معاشرے کے کچلے ہوئے لوگوں کے ساتھ عہد و پیمان رکھتے ہیں) اب عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، اور اس بارے میں اس بات کو ذہن میں رکھنا غالباً مناسب ہے کہ خود کارل مارکس نے اپنی کتاب Critique of the Gotha Programme (جو 1875 میں اشتراکی منشور The Communist-Manifesto کے چوتھائی صدی بعد شائع ہوئی) میں اس تنہا شخص کو شدید تنقید کا نشانہ بنایا۔ مارکس کے جرمن ورکرز پارٹی کے تنقیدی تجزیے نے ایک طریق عمل (داگوٹھا پروگرام) پیش کیا، جس میں دوسرے دلائل کے ساتھ ساتھ یہ دلیل بھی شامل تھی کہ کارکنوں کو ”محض“ کارکنوں کے طور پر نہ دیکھا جائے بطور انسان اُن کی دیگر متنوع خصوصیات کو نظر انداز کرتے ہوئے:

غیر مساوی افراد (اور اگر وہ غیر مساوی نہ ہوتے تو بھی اس سے زیادہ مختلف نہ ہوتے) صرف ایک یکساں پیمانے سے ہی ناپے جاسکتے ہیں۔ جہاں تک وہ ایک یکساں نقطہ نگاہ کے تحت لائے جاتے ہیں اُن کا صرف ایک متعین سمت سے ہی جائزہ لیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر موجودہ صورت میں اُنہیں صرف مزدور سمجھا جاتا ہے اور اُن میں اور کوئی چیز نہیں دیکھی جاتی، باقی ہر چیز کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

واحد وابستگی کے نظریے کو اس خام مفروضے سے ثابت کرنا بہت مشکل ہوگا کہ کوئی شخص ایک اور صرف ایک گروپ سے ہی تعلق رکھتا ہے۔ ہم میں سے ہر شخص مسلمہ طور پر بہت سے گروپوں سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن اس نظریے کا یہ دعویٰ کر کے بھی آسانی سے دفاع نہیں کیا جاسکتا کہ باوجود اُن گروپوں کی کثرت کے جن سے کوئی شخص تعلق رکھتا ہے، ہر صورت حال میں کوئی ایک گروپ ایسا ہوتا ہے جو فطری طور پر اُس کے لئے اہم ترین اجتماعیت ہوتا ہے، اور یہ کہ مختلف قسم کی رکنیتوں کی اضافی اہمیت کے بارے میں فیصلہ کرنے کا اُسے کوئی اختیار نہیں ہو سکتا۔

مجھے رکنیتوں کی کثرت کے سوال اور شخص کے تصور میں انتخاب کے کردار کی

طرف واپس آنا ہوگا، لیکن اس سے پہلے یہ بات توجہ کے لائق ہے کہ تشخصات کی اضافی اہمیت کے تنوع میں ایک نمایاں بیرونی امر بھی ہو سکتا ہے: ایسا نہیں ہے کہ ہر چیز خصوصی طور پر عقل کے استعمال اور انتخاب کی نوعیت کے گرد گھومتی ہے۔ اس وضاحت کی ضرورت اس لئے ہے کہ دوسرے اسے اثرات پر توجہ دینے کے بعد جو ایسے انتخابات پر جو کوئی آدمی کر سکتا ہے حد یا پابندی عائد کرتے ہیں، انتخاب کے کردار کو سمجھنا ضروری ہے۔

ایک بات تو یہ ہے کہ کسی خاص تشخص کی اہمیت کا دار و مدار سماجی تناظر پر ہے۔ مثال کے طور پر، عشائیے پر جاتے ہوئے ایک شخص کا تشخص بطور سبزی خور زیادہ اہم ہے بہ نسبت اُس کا تشخص بطور ماہر لسانیات کے، جبکہ موخر الذکر خاص طور پر اُس وقت اہم ہوگا جب وہ لسانیات کے کسی لیکچر میں جانے کے بارے میں سوچے گا۔ یہ تنوع واحد وابستگی کے مفروضے کو بہتر بنانے میں کوئی کردار اور نہیں کرتا، البتہ یہ تناظر سے مخصوص طریقے میں انتخاب کے کردار کو دیکھنے کی ضرورت کو واضح کرتا ہے۔

علاوہ ازیں ضروری نہیں ہے کہ تمام تشخصات طویل عرصے کی اہمیت رکھتے ہوں۔ یقیناً بعض اوقات تشخص کے کسی گروپ کا وجود بہت گزراں اور انتہائی وقتی ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مورٹ سابل Mort Sah ایک امریکی مزاح کار نے Exodus نامی، چار گھنٹے کی ایک طویل فلم (جس کی ہدایت کاری اوٹو پری منگر Otto Preminger نے کی تھی جو موسیٰ کی زیر قیادت یہودیوں کی مصر سے قدیم ہجرت کے بارے میں تھی) کے شدید تناؤ کے خلاف ردِ عمل کا اظہار اپنے تکلیف زدہ ساتھیوں کی طرف سے یہ مطالبہ کر کے کیا ”اوٹو، میرے لوگوں کو جانے دو!“، فلم بینوں کے اس تکلیف زدہ گروہ کے پاس مشترکہ احساس کی ایک وجہ ضرور تھی، لیکن آدمی اُس عظیم فرق کو دیکھ سکتا ہے جو ”میرے لوگوں“ کے اس وقتی گروہ میں اور لوگوں کے اُس خوب گتھے ہوئے اور شدید استبداد زدہ معاشرے کے درمیان تھا جس کی قیادت حضرت موسیٰ کر رہے تھے۔ جو اس مشہور التجا کا اصل موضوع تھا۔

اگر پہلے تسلیم کرنے کے مسئلے پر غور کیا جائے، تو ایسا ہے کہ جماعت بندیاں بہت سی مختلف شکلیں اختیار کر سکتی ہیں اور ایسا نہیں ہے کہ ایسی تمام قسمیں جو منطقی طور پر پیدا کی جاسکتی ہیں وہ ایک اہم تشخص کے لئے کوئی قابل تعریف بنیاد مہیا کریں۔ ذرا دُنیا میں لوگوں کے اس سیٹ پر غور کیجیو مقامی وقت کے مطابق صبح نو اور دس بجے کے درمیان پیدا ہوئے۔ یہ ایک

بہت نمایاں شناخت اور اچھی تعریف کا حامل گروپ ہے۔ لیکن یہ تصور کرنا مشکل ہے کہ بہت سے لوگ ایسے گروپ کی سہلیت اور اُس شخص کو جو یہ گروپ پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے قائم رکھنے کے بارے میں زیادہ پُر جوش ہوں گے۔ اسی طرح وہ لوگ جو آٹھ نمبر کے جوتے پہنتے ہیں، محض جوتوں کے ساز کی بنا پر ایک دوسرے کے ساتھ مضبوط احساسِ شخص کی بنیاد پر منسلک نہیں ہوتے۔ (البتہ یہ بیانیہ خصوصیت اُس وقت اہم ہوتی ہے جب جو تے خریدنے کا موقع آئے اور زیادہ اہم اُس وقت جب انہیں پہن کر خوش باش طریقے سے ادھر ادھر گھومنے کی کوشش کی جاتی)

جماعت بندی یقیناً ایک کم تر چیز ہے، لیکن شخص نہیں ہے۔ زیادہ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس بات کا دارومدار کہ آیا ایک مخصوص جماعت بندی قابلِ تعریف طریقے سے احساسِ شخص پیدا کر سکے کی یا نہیں، سماجی حالات پر ہے۔ مثال کے طور پر اگر 8 ساز کے جوتے بعض نوکر شاہی سے متعلقہ پیچیدہ وجوہات کی بنا پر تلاش کرنے مشکل ہو جائیں (اس قسم کی سپلائی کی قلت کی معقولیت کو سمجھنے کے لئے آدمی کو اپنے آپ کو سوویت تہذیب کے بحران میں مینسک یا Minsk یا Pinsk میں کہیں رکھنا پڑے گا) تو پھر اس ساز کے جوتوں کی ضرورت ایسی مشترکہ مصیبت بن جائے گی جو سہلیت اور شخص کی ایک بنیاد مہیا کرے گی۔ ہو سکتا ہے 8 ساز کے جوتوں کی دستیابی کے لئے معلومات مہیا کرنے کے لئے سوشل کلب بھی بن جائیں (ترجماً شراب کے لائسنس کے ساتھ)۔

اسی طرح اگر یہ بات سامنے آجائے کہ نو اور دس بجے کے درمیان پیدا ہونے والے لوگ، کچھ ایسی وجوہات کی بنا پر جنہیں ابھی ہم نہیں سمجھ سکتے خصوصی طور پر کسی خاص بیماری کے حملے کی زد میں ہیں (اس کی کھوج کے لئے ہاروڈ میڈیکل سکول کو لگایا جاسکتا ہے) تو پھر ایک مشترکہ پریشانی ایسی پیدا ہو جائے گی جو احساسِ شخص کے لئے ایک سبب مہیا کر سکتی ہے، اس کی متبادل ایک دوسری مثال پر غور کریں۔ اگر کوئی جابر حکمران اس اعتقاد کی بنا پر کہ جو لوگ اس خاص وقت میں پیدا ہوں گے وہ سازشی ہوں گے، ایسے لوگوں کی آزادی کو چلانا چاہتا ہے (غالباً شیکسپیر کے ڈرامے میکیتھ میں مذکور بدردحوں نے اُسے بتا دیا ہے کہ وہ کسی ایسے شخص کے ہاتھوں قتل ہوگا جو نو اور دس بجے صبح کے درمیان پیدا ہوا ہوگا) تو اب پھر جماعت بندی کی وحدت اور عقوبت کی بنا پر سہلیت اور شخص کے لئے یقیناً ایک صورت پیدا

ہوجائے گی۔

بعض اوقات ایک ایسی جماعت بندی جس کا ذہنی طور پر جواز پیدا کرنا مشکل ہوتا ہے کسی معاشرتی اہتمام کے ذریعے اس کے باوجود اہم بنا دی جاتی ہے۔ پیئرے بورویو Pierre Bourdieu جو کہ ایک فرانسیسی فلسفی اور ماہر سماجیات ہے، نے اس بات کو اُجاگر کیا ہے کہ کس طرح ایک سماجی عمل کا اختتام ”ایک اختلاف پیدا کرنے پر ہوتا ہے جبکہ اس سے پہلے کوئی اختلاف موجود نہیں ہوتا“ اور ”سماجی جادو لوگوں کو یہ بتا کر کہ وہ مختلف ہیں اُن کی قلب ماہیت کر سکتا ہے“ یہی کچھ مقابلے کے امتحانات کرتے ہیں (تین سوواں امیدوار پھر بھی کچھ نہ کچھ ہوتا ہے۔ تین سوواں کیوں کچھ بھی نہیں) دوسرے لفظوں میں سماجی دنیا اختلافات کا محض ایک خاکہ تیار کر کے اُنہیں تخلیقی کر لیتی ہے۔

تقسیم بندی خواہ من مانی اور اپنی مرضی کی بھی ہو، لیکن جب ایک مرتبہ ایسے گروپ جڑ جاتے ہیں اور تقسیمی خطوط کے مفہوم میں اپنی شناخت پیدا کر لیتے ہیں تو پھر ایسے گروپ ایک ماخوذ معنویت حاصل کر لیتے ہیں (سول سروس کے امتحان کی صورت میں اختلاف کی یہ شکل ایک عمدہ ملازمت رکھنے اور نہ رکھنے والوں کے درمیان ہو سکتی ہے) اور یہ تقسیمی خط کے دونوں طرف تشخصات کی ایک عمدہ بنیاد ہو سکتی ہے۔

لہذا موزوں تشخصات کے انتخاب میں، منطق کو خالصتاً عقلی معنویت سے آگے معاشرے کے وقتی تقاضے کی اہمیت کی طرف جانا چاہئے۔ منطق صرف شخص کے انتخاب میں ہی دخل نہیں ہے، بلکہ منطق کو سماجی تناظر اور ایک یا دوسری قسم میں ہونے کی وقتی مناسبت کا بھی خیال کرنا چاہیے۔

تقابلی اور غیر تقابلی تشخصات

ہم تقابلی اور غیر تقابلی تشخصات کے درمیان بھی امتیاز کر سکتے ہیں۔ مختلف گروپ ہو سکتا ہے ایک ہی رکنیت سے معاملہ کرنے والی ایک ہی قسم سے تعلق رکھتے ہوں۔ (جیسا کہ شہریت) یا مختلف اقسام سے تعلق رکھتے ہوں (جیسا کہ شہریت، پیشہ، طبقہ یا صنف) اول الذکر صورت میں، ایک ہی قسم کے اندر مختلف گروپوں کے درمیان تقابل ہوتا ہے اور اس طرح مختلف تشخصات کے درمیان تقابل ہوتا ہے جن کے ساتھ وہ متعلق ہوتے ہیں۔ لیکن جب ہم

ایسے گروپوں کے ساتھ معاملہ کرتے ہیں جن کی جماعت بندی مختلف بنیادوں پر ہوتی ہے (جیسا کہ پیشہ اور شہریت، بالترتیب) تو اُن کے درمیان کوئی حقیقی تقابل نہیں ہوتا جہاں تک ”تعلق رکھنے“ کا تعلق ہے۔ تاہم اگرچہ یہ غیر تقابلی تشخصات ”تعلق رکھنے“ کے معاملے میں حد بندی کے کسی جھگڑے میں ملوث نہیں ہیں، لیکن ہماری توجہ اور ترجیحات کے لئے وہ ایک دوسرے سے مقابلہ میں آسکتے ہیں۔ جب آدمی کو ایک یا دوسری چیز کرنا ہو، تو وفاداریوں میں کشمکش ہو سکتی ہے کہ آیا وہ نسل، یا مذہب، یا سیاسی وفاداریوں، یا پیشہ ورانہ ذمہ داریوں یا شہریت کو ترجیح دیں۔

درحقیقت تقابلی اقسام میں بھی ہمارے کثیر تعداد تشخصات ہو سکتے ہیں۔ ابتدائی مفہوم میں ایک شہریت ایک شخص کے تشخص میں دوسری شہریت سے تقابل رکھتی ہے۔ لیکن خود یہ مثال واضح کرتی ہے کہ ضروری نہیں کہ تقابلی تشخصات یہ تقاضا کریں کہ باقی تمام متبادلات کو رد کرتے ہوئے، یکتا تخصیصات میں سے ایک اور صرف ایک تخصیص ہی باقی رہ سکتی ہے۔ ایک شخص بیک وقت دو ملکوں کا شہری ہو سکتا ہے، مثلاً فرانس اور ریاست ہائے متحدہ کا۔ شہریت اسٹائی بھی ہو سکتی ہے جیسا کہ چین یا جاپان کا معاملہ ہے (درحقیقت، حال ہی تک یہی صورت ریاستہائے متحدہ کی بھی تھی) لیکن خواہ استثنائے اصرار نہ بھی کیا جائے تو بھی ضروری نہیں کہ دوسری وفاداری کی کشمکش دُور ہو جائے، مثال کے طور پر اگر ایک جاپانی شہری جو برطانیہ میں رہائش پذیر ہے، برطانوی شہریت قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہے کیونکہ وہ اپنے جاپانی قومی تشخص کو کھونا نہیں چاہتا تو پھر بھی وہ اپنی برطانوی وابستگیوں اور برطانوی تشخص کے دوسرے خط وخال کے ساتھ ٹھوس وفاداری نبھا سکتا ہے، جسے کوئی بھی جاپانی عدالت خلاف قانون قرار نہیں دے سکتی۔ اس طرح ایک سابقہ جاپانی شہری جس نے برطانیہ کا شہری بننے کے لئے اپنی سابقہ شہریت چھوڑ دی ہے، اپنے جاپانی احساس تشخص کے ساتھ خاصی حد تک وفاداریاں برقرار رکھ سکتا ہے۔

مختلف تشخصات کی ترجیحات اور تقاضوں کے درمیان کشمکش تقابلی اور غیر تقابلی دونوں اقسام کے لئے اہم ہو سکتی ہے۔ یہ بات اتنی زیادہ اہم نہیں ہوتی ہے کہ ایک تشخص کو کسی دوسرے کی ترجیح کے لئے چھوڑ دینا ہوتا ہے، بلکہ یہ کہ ایک سے زیادہ تشخصات رکھنے والے ایک شخص کو، کشمکش کی صورت میں یہ فیصلہ کرنا ہوتا ہے کہ پیش آمدہ مسئلے کے سلسلے میں

مختلف تشخصات کی اضافی اہمیت کیا ہے۔ اس طرح عقل کا استعمال اور چھان بین، تشخصات کی تخصیص اور اُن کے متعلقہ دعووں کی متناسب قوت کے بارے میں سوچ کے سلسلے میں ایک بڑا کردار ادا کر سکتے ہیں۔

اختیار اور پابندیاں

ہر سماجی تناظر میں قوت کے ساتھ زندہ رہ سکنے والے متعدد اور معقول تشخصات ایسے ہوتے ہیں جن کی قدر و قیمت کا، آدمی، اُن کے قابل قبول ہونے اور متناسب اہمیت کی بنا پر اندازہ لگا سکتا ہے۔ بہت سی صورتوں میں کثرت تعداد مرکزی اہمیت اختیار کر سکتی ہے، پائیدار کثرت سے یاد کی جانے والی خصوصیات کی وسیع مناسبت کی وجہ سے، جیسا کہ قومیت، زبان، نسلیت سیاست یا پیشہ۔ فرد کو مختلف وابستگیوں کی متناسب اہمیت کے بارے میں فیصلہ کرنا ہوگا جو تناظر کے لحاظ سے مختلف ہو سکتی ہیں۔ یہ تصور کرنا خاصا مشکل ہے کہ ایک شخص متبادل تشخصات پر غور کرنے کے امکان سے حقیقتاً محروم ہو سکتا ہے اور یہ کہ اُسے اپنے تشخصات کو محض ”دریافت“ کرنا ہوتا ہے، ایسے جیسا کہ یہ کوئی خالصتاً فطری مظہر ہو۔ درحقیقت ہم سب مسلسل طور پر انتخاب کرتے رہتے ہیں، خواہ مضمحل طور پر ہی سہی، اُن ترجیحات کے بارے میں جو ہم اپنی مختلف وابستگیوں اور تعلقات کے بارے میں اختیار کرتے ہیں۔ اکثر اوقات ایسے انتخاب بہت واضح ہوتے ہیں اور بڑی احتیاط سے غور کرنے کے بعد اختیار کئے جاتے ہیں، مثلاً وہ انتخاب جو موہن داس گاندھی نے کیا، جب اُس نے شعوری طور پر، برطانویوں سے آزادی طلب کرنے والے ہندوستانیوں کے ساتھ اپنے تشخص کو، برطانوی نظام انصاف کی پیروی کرنے والے تربیت یافتہ بیرسٹر کے تشخص پر ترجیح دینے کا فیصلہ کیا۔ یا جو ای۔ ایم فاسٹرنے کیا جب اُس نے یہ شہرت یافتہ نتیجہ اخذ کیا۔ ”اگر مجھے اپنے ملک یا اپنے دوست کو دھوکہ دینے کے درمیان انتخاب کرنا ہو تو مجھے اُمید ہے کہ میرے اندر یہ جرأت ہوگی کہ میں اپنے ملک کو دھوکہ دے سکوں۔“

ایسے مختلف گروپوں اور اقسام کی، جن سے کوئی شخص تعلق رکھتا ہے، مسلسل موجودگی کو تسلیم کرتے ہوئے، اس بات کا امکان نظر نہیں آتا کہ واحد وابستگی کا مقدمہ کسی قسم کا استحسان جو واحد وابستگی کے دعویداروں کے ہاں عام ہے کہ تشخص ”دریافت“ کا معاملہ ہے، حوصلہ

افزائی اس حقیقت سے ہوتی ہو کہ وہ انتخاب جو ہم کرتے ہیں قابلیت عمل سے محدود ہو جاتے ہیں۔ (میں لیپ لینڈ Lapland کی نیلی آنکھوں والی ایک بالغ لڑکی کے تشخص کا فوری طور پر انتخاب نہیں کر سکتا جو چھ مہینے کی طویل راتوں سے بالکل مطمئن ہے) اور یہ تحدیدات ہر قسم کے متبادلات کو ناممکن العمل ہونے کی وجہ سے خارج از امکان کر دیتی ہیں۔ لیکن اس سب کے باوجود بھی انتخاب کرنے کے اختیار باقی رہیں گے، مثال کے طور پر قومیت مذہب، زبان، سیاسی اعتقادات، یا پیشہ واریوں کے مابین۔ اور فیصلے اہم ہو سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر میری مرحومہ بیوی ایوا کے والد یوجینو کولورٹی کومسولینی کے فاشٹ اٹلی میں 1930 کی دہائی میں، ایک اطالوی، ایک فلسفی، ایک ماہر تعلیم، ایک جمہوریت پسند، اور ایک سوشلسٹ ہونے کے مختلف تقاضوں کے درمیان انتخاب کرنا پڑا اور انہوں نے فلسفے کے علمی کام کو ترک کر کے اطالوی مزاحمت میں شامل ہونے کا انتخاب کیا۔ (وہ روم میں امریکی سپاہیوں کی آمد سے دو دن پہلے فاشسٹوں کے ہاتھوں قتل ہو گئے)۔

اس بات کو بیان کرنا کہ ہم دوسروں کو کس حد تک اس بات پر آمادہ کر سکتے ہیں کہ وہ ہمیں اُس سے مختلف سمجھیں (یا اُس سے زیادہ سمجھیں) جیسا کہ وہ ہمیں سمجھنے پر اصرار کرتے ہیں خاص طور پر پابندیوں کا شکار ہو سکتا ہے۔ نازی جرمنی میں ایک یہودی، یا امریکہ کے جنوب میں ایک افریقی امریکی جب اُس کا سامنا سیاہ فام لوگوں کی ہتیا کرنے والے گوروں کے ہجوم سے ہو، یا شمالی بہار میں ایک بے زمین باغی کسان، جب اُسے اُونچی ذات کے زمینداروں کے کرائے کے قاتلوں سے خطرہ ہو، اپنے تشدد کاروں کی نگاہوں میں اپنے تشخص کو تبدیل کرنے کے قابل نہیں ہوتے۔ دوسروں کی نگاہوں میں اپنے تشخص کا انتخاب کرنے کی آزادی بعض اوقات انتہائی محدود ہوتی ہے۔ یہ نکتہ غیر متنازعہ ہے۔

بہت سال پہلے، جب میں کیمرج میں انڈر گریجویٹ تھا، میری ایک اُستاد، جون روبنسن Joan Rabinson، جو کہ اکنامکس کی بہت اعلیٰ پروفیسر تھیں، نے مجھے بتایا (ایک خصوصی طور پر بحث مباحثے والی ٹیوٹوریل کلاس میں..... ہمارے ہاں ایسی بہت سی کلاسیں ہوا کرتی تھیں): جاپانی حد سے زیادہ نرم خُو ہوتے ہیں: تم ہندوستانی بہت زیادہ کرخت ہوتے ہو: چینی بالکل ٹھیک ہیں۔“ میں نے اس تقسیم کو فوری طور پر تسلیم کر لیا: اس کا متبادل یقیناً یہ ہوتا کہ میں ہندوستانیوں کے کرختگی کے رُحجان کی مزید شہادت مہیا کر دیتا۔ لیکن مجھے اس بات کا

احساس تھا کہ میں خواہ کچھ بھی کروں یا کہوں، میری اُستاد کے ذہن میں بیٹھا ہوا تصوّر جلد تبدیل نہیں ہوگا (ویسے اتفاق سے جون رابنسن ہندوستانیوں کی بہت دلدادہ تھیں۔ وہ سمجھتی تھیں کہ وہ کرخت انداز میں انتہائی عمدہ لوگ ہوتے ہیں)

زیادہ عمومی بات یہ ہے، کہ خواہ ہم اپنے تشخصات پر اُس انداز سے غور کر رہے ہوں جیسا کہ ہم خود انہیں دیکھتے ہیں، یا ایسے جیسے دوسرے انہیں دیکھتے ہیں، ہم ہمیشہ کچھ حدود کے اندر ہی انتخاب کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ کسی طرح بھی کوئی حیران کن حقیقت نہیں ہے..... بلکہ یہ محض ایک ایسا انداز ہے کہ جس سے کسی بھی صورت حال میں اختیارات کا سامنا کیا جاتا ہے۔ ہر قسم کے انتخاب ہمیشہ مخصوص حدود کے اندر کئے جاتے ہیں، اور یہ غالباً کسی بھی انتخاب کا انتہائی بنیادی پہلو ہے، جیسا کہ پہلے باب میں بحث کی گئی تھی معاشیات کا کوئی بھی طالب علم جانتا ہے کہ صارف ہمیشہ بجٹ کی حدود کے اندر ہی انتخاب کرتے ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انہیں کوئی اختیار انتخاب نہیں ہوتا بلکہ صرف یہ کہ انہیں بجٹ کے اندر ہی انتخاب کرنا ہوتا ہے۔

تخصّص پر مبنی سوچ کے مفاہیم اور تقاضوں کا تعین کرنے کے لئے بھی عقل کے استعمال کی ضرورت ہے۔ یہ خاصا واضح ہے کہ وہ انداز جس میں ہم اپنے آپ کو دیکھتے ہیں ہماری عملی منطق کو متاثر کرے گا۔ لیکن یہ بات کسی طرح بھی واضح نہیں ہے کہ یقینی طور پر ایک شخص نہ صرف یہ فیصلہ کر سکتا ہے کہ وہ کسی خاص نسلی گروہ کا رکن ہے (مثال کے طور پر ایک گُرد ہے) بلکہ یہ بھی کہ یہ اُس کے لئے ایک انتہائی اہم تخصّص ہے۔ یہ فیصلہ اُس شخص کو اس آسانی سے اس سمت میں متاثر کر سکتا ہے کہ وہ اُس نسلی گروہ کی بہبود اور آزادیوں کے لئے عظیم تر ذمہ داری کو قبول کرے..... اس ذمہ داری کی مزید توسیع یہ ہو سکتی ہے کہ وہ خود پر انحصار کرنے والا بھی ہو۔ (خود کی توسیع اب گروہ کے دوسرے افراد کا احاطہ بھی کرے گی جس گروہ کے ساتھ یہ شخص اپنا تخصّص منسلک کرتا ہے)

تاہم یہ چیز ہمیں یہ نہیں بتاتی کہ آیا اُس شخص کو اُن انتخابات کے سلسلے میں جو اسے کرنے ہیں، اپنے گروپ کے ارکان کی حمایت کرنی چاہیے یا نہیں۔ اگر مثلاً اُسے اجتماعی فیصلے کرنے میں اپنے نسلی گروہ کی حمایت کرنی ہو تو اسے ایک اقربا پروری کا معاملہ سمجھا جائے گا بجائے آداب اور اخلاقیات کی ایک شاندار مثال کے یقیناً جس طرح نفی ذات اجتماعی

اخلاقیات کا حصہ ہو سکتی ہے، عین اُسی طرح یہ دلیل بھی دی جاسکتی ہے کہ ایک شخص کو اُس گروپ کے افراد کی جس کے ساتھ وہ اپنا شخص جوڑتا ہے، حمایت کرتے ہوئے، خاص طور پر ہچکچاہٹ کا مظاہرہ کرنا چاہیے۔ یہ کوئی تسلیم شدہ کلیہ نہیں ہے کہ کسی شخص کی پذیرائی یا اظہار لازمی طور پر عملی فیصلوں میں اُس کے اتحاد کی بنیاد ہو۔ یہ مزید منطقی اور چھان بین کا معاملہ ہے۔ یقیناً عقل کے استعمال کی ضرورت، شخص پر مبنی فیصلے اور خیالات کے مرحلے پر، کئی طور پر موثر ہے۔

تویتی شخص اور انتخاب کا امکان

اب میں کچھ خصوصی دلائل اور دعاوی کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، اور اس کا آغاز فرد کے تویتی شخص کی مبینہ ترجیح سے کرتا ہوں جس کی وکالت تویتی فلسفے میں زور اور طریقے سے کی گئی ہے۔ یہ فکری نچ نہ صرف یہ کہ کسی اور گروپ کی بجائے کسی مخصوص تویتی گروپ سے تعلق رکھنے کو ترجیحاً اہمیت دیتی ہے، بلکہ اکثر اوقات قومیت کی رکنیت کو آدمی کی ذات کی توسیع کی ایک قسم کے طور پر دیکھتی ہے۔ پچھلی کچھ دہائیوں سے تویتی سوچ ہم عصر سماجی، سیاسی، اور اخلاقی نظریہ سازی میں بالادست رہی ہے، اور علم و عمل پر سماجی شخص کے غلبہ آور اور جاہلانہ راج کا وسیع پیمانے پر کھوج لگایا گیا ہے اور اُس کے علمبرداری کی گئی ہے۔

تویتی سوچ کے بعض بیانات میں یہ فرض کیا گیا ہے۔ واضح طور پر یا مضمراً طور پر کہ آدمی کی کسی ایک قومیت کے ساتھ شناخت، اُس کا سب سے بڑا، یا غالب (بلکہ غالباً واحد اہم) شخص ہونا چاہیے۔ اس نتیجے کو دلائل کے دو، متبادل سے وابستہ لیکن ممتاز خطوط سے جوڑا جاسکتا ہے۔ ایک فکری نچ یہ دلائل پیش کرتی ہے کہ ایک شخص کی رسائی شخص کے دوسرے، قومیت سے آزاد تصورات، اور شخص کے بارے میں سوچ کے دوسرے طریقوں تک نہیں ہوتی۔ اُس کا سماجی پس منظر، جو مضبوطی سے ”قومیت اور کلچر“ کی بنیاد پر جما ہوا ہوتا ہے، اُن دلائل اور اخلاقیات کے قابل عمل نمونوں کا تعین کرتا ہے جو اُسے میسر ہوتے ہیں۔ دلائل کا دوسرا رخ نتیجے کو تصوری حدود کے ساتھ منسلک نہیں کرتا، بلکہ اس دعوے کے ساتھ منسلک کرتا ہے کہ شخص بہر حال دریافت کا ایک معاملہ ہے، اور اگر کوئی تقابل کیا جائے تو تویتی شخص کو بلا اختلاف بلند ترین اہمیت حاصل ہوگی۔

سب سے پہلے اگر سخت تصوری حدود کے مقدمے پر نگاہ ڈالی جائے تو یہ اکثر اوقات حیران کن حد تک شدید اظہار کی شکل اختیار کرتا ہے، مقدمے کے بعض زیادہ پُر جوش بیانات میں ہمیں یہ بتایا جاتا ہے کہ اُس معیار کے علاوہ جو اُس معاشرے میں موجود ہے جس سے شخص موصوف تعلق رکھتا ہے ہم کسی اور معقول طرز عمل کے معیار کی طرف رجوع نہیں کر سکتے۔ معقولیت کے کسی حوالے کے جواب میں ہمیں یہ برجستہ سوال ملتا ہے ”کوئی معقولیت؟“ یا ”کس کی معقولیت؟“ دلیل صرف یہی نہیں دی جاتی کہ کسی شخص کے اخلاقی فیصلوں کی توجیہ اُس قومیت کی تعداد اور معیارات پر مبنی ہونی چاہیے جس سے شخص موصوف تعلق رکھتا ہے، بلکہ یہ بھی کہ ان فیصلوں کا اخلاقی دائرہ صرف ان اقدار و معیارات کے اندر کیا جانا چاہیے جس کے نتیجے میں اُس شخص کی توجہ پر تقابلی معیارات کے دعووں کی نفی ہوتی ہے۔ ان کے اندر ان دعاوی کے مختلف بیانات بہت زور دار طریقے سے فضا میں پھیلائے گئے ہیں اور بہت طاقتور طریقے سے اُن کی وکالت کی گئی ہے۔

اس نقطہ نظر کے زیر اثر، مختلف ثقافتوں اور معاشروں کو ملانے والے اداروں اور طرز عمل کے بارے میں معیاراتی پیمانوں کے اندازہ لگانے بلکہ شاید اُنہیں سمجھنے کے امکان کو رد کر دیا گیا۔ اور بعض اوقات اس نقطہ نظر کو سنجیدہ بین الثقافتی تبادلے اور مفاہمت کے امکان کو سبوتاژ کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ یہ فاصلے بڑھانا بعض اوقات سیاسی مقاصد کو پورا کرتا ہے، مثال کے طور پر، عورتوں کے غیر مساوی سماجی رُتبے، یا روایتی سزا کے بعض مخصوص طریقوں، جو بے راہ روی کا شکار عورتوں کے اعضا کاٹنے سے لے کر اُن کی سنگساری تک منتہوتے ہیں، جیسے معاملات کے بارے میں مخصوص رسوم و رواج کا دفاع کرنا۔ یہاں دُنیا کو ایسے چھوٹے چھوٹے جزیروں میں تقسیم کرنے پر جو ایک دوسرے کی ذہنی رسائی کے دائرے میں نہ ہوں ایک اصرار پایا جاتا ہے۔

یہ تصوری دعوے یقیناً باریک بینی سے جائزہ لینے کے قابل ہیں۔ اس بات میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ اُس قومیت یا ثقافت کا جس سے کوئی شخص تعلق رکھتا ہے، اُس شخص کے کسی صورت حال یا فیصلے کو دیکھنے کے انداز پر بہت بڑا اثر ہوتا ہے۔ کسی توجیہی کوشش میں، مقامی علم، علاقائی معیارات، اور مخصوص تصورات پر توجہ دینے کی ضرورت ہوتی ہے اور اُن اقدار پر جو کسی مخصوص قومیت میں عام ہوتی ہیں اس بات کو تسلیم کرنے کے لئے تجربی مقدمہ

یقیناً مضبوط ہے۔ لیکن کسی بھی مستحسن طریقے سے یہ شخص کے معاملے میں انتخاب اور عقل کے کردار اور ان کے امکان کو یکسر رد یا ختم نہیں کرنا۔ ایسا کم از کم دو مخصوص وجوہات کی بنا پر ہے۔

اول یہ کہ اگرچہ بعض بنیادی ثقافتی رجحانات اور اعتقادات ہمارے دلائل کی نوعیت کو متاثر کر سکتے ہیں، لیکن وہ انہیں اٹل اور ٹھکی طور پر متعین نہیں کر سکتے۔ ہمارے دلائل پر مختلف اثرات ہوتے ہیں۔ اور ہمیں دلائل کے دوسرے زاویوں پر غور کرنے کی صلاحیت سے محض اس وجہ سے محروم نہیں ہونا چاہیے کہ ہم ایک مخصوص گروپ سے شخص رکھتے ہیں، اور اُس کی رکنیت سے متاثر ہیں۔ اثر بالکل وہی چیز نہیں ہے جو مکمل عزم ہے اور انتخاب، ثقافتی اثرات کے وجود..... اور اُس کی اہمیت..... کے باوجود باقی رہتے ہیں۔

دوم یہ کہ نام نہاد ثقافتیں کوئی واحد تعریف والے ایسے رجحانات اور اعتقادات کا مجموعہ نہیں رکھتیں جو ہمارے دلائل کو تشکیل دے سکیں۔ یقیناً ان ثقافتوں میں سے بہت سی، قابل ذکر اندرونی اختلافات رکھتی ہیں، اور ایک ہی وسیع تعریف والی ثقافت میں مختلف رجحانات اور اعتقادات جگہ پاسکتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہندوستانی روایات کو اکثر مذہب کے ساتھ گہرا رشتہ رکھنے والی سمجھا جاتا ہے، اور یقیناً بہت ساری صورتوں میں وہ ہیں بھی۔ لیکن پھر بھی سنسکرت اور پالی زبان میں بھی کسی بھی اور کلاسیکی زبان: یونانی، رومن، عبرانی یا عربی سے زیادہ ملحدانہ اور لا اوریت والا لٹریچر ہے۔ جب ایک عقائد کا مجموعہ جیسا کہ چودھویں صدی کی سنسکرت کی کتاب سرودر شناسم گراہا (جس کا لفظی ترجمہ ”تمام فلسفوں کا مجموعہ“ کیا گیا ہے) مذہبی مسائل کے سولہ مختلف موقفوں سے ہمدردی رکھنے والے بالترتیب سولہ ابواب پیش کرتی ہے تو اس کا مقصد، علم و بصیرت کے انتخاب کے لئے سامان مہیا کرنا ہے نہ کہ ایک دوسرے کے موقف کو نہ سمجھ سکنے کی نشاندہی کرنا۔

یقیناً ہماری واضح طور پر سوچنے کی صلاحیت تربیت اور قابلیت کے ساتھ مختلف ہو سکتی ہے، لیکن اگر ہمیں موقع دیا جائے تو بطور ایک بالغ شخص اور اہل انسان کے ہم اُسے جو کچھ ہمیں سکھایا گیا ہے، سوالات اور چیلنج کی زد میں لاسکتے ہیں۔ جب بعض اوقات مخصوص حالات ایک شخص کو ایسے سوالات اٹھانے کی ہمت نہ دلائیں، تو بھی شک کرنے اور ذہن میں سوال کرنے کی صلاحیت ہماری پہنچ سے باہر نہیں ہوتی۔

بعض اوقات، خاصے قابل تعریف انداز سے، یہ نکتہ اٹھایا جاتا ہے کہ آدمی خلا سے دلائل نہیں دے سکتا۔ لیکن اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ بلا لحاظ اس کے کہ کسی شخص کے مابقی تعلقات کیا ہیں، ان تعلقات کو تسلیم شدہ، ناقابل رد اور مستقل رہنا چاہیے۔ ”دریافت“ کے نظریے کا متبادل کسی شخص کے ”بوجھ سے آزاد“ حیثیتوں سے انتخاب نہیں ہے۔ (جیسا کہ بعض قومیاتی مناظرین مراد لیتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں)، بلکہ وہ انتخاب ہیں جو کسی بوجھ سے آزاد حیثیت میں بھی، جو کوئی شخص اتفاق سے رکھتا ہے، اپنا وجود برقرار رکھتے ہیں۔ انتخاب کو کسی لامقام سے اچھل کر کسی مقام کی طرف جانے کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ یہ ایک مقام سے دوسرے مقام تک حرکت کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے۔

ترجیحات اور منطق

اب میں تصویری کوتاہی پر مبنی دلیل سے ہٹ کر بلا انتخاب تشخصات پر بھروسہ کرنے کی دوسری ممکنہ بنیاد کی طرف رجوع کرتا ہوں، یعنی ”یہ جاننے میں کہ آپ کون ہیں“ دریافت کی مبیہ مرکزیت کی طرف، جیسا کہ مائل سینڈل ایک سیاسی نظریہ ساز نے روشنی ڈالتے ہوئے اس دعوے کی وضاحت کی ہے (دوسرے تمام قومیاتی دعووں کے ساتھ)، ”قومیت صرف اس بات کو بیان نہیں کرتی کہ وہ بطور ساتھی شہریوں کے کیا (خاصیت) رکھتے ہیں، بلکہ یہ بھی کہ وہ کیا ہیں۔ یہ ایک ایسی وابستگی نہیں ہے جس کا وہ انتخاب کرتے ہیں (جیسا کہ رضا کارانہ تعلق میں ہوتا ہے) بلکہ ایک ایسی وابستگی ہے جسے وہ دریافت کرتے ہیں، جو محض اُن کی ایک صفت نہیں ہے بلکہ اُن کے تشخص کا ایک جزو ہے۔“

تاہم ایک افزودگی بخش تشخص درحقیقت یہ دریافت کرنے سے حاصل نہیں کرنا چاہیے کہ ہم اپنے آپ کو کہاں پاتے ہیں۔ اسے کوشش سے بھی حاصل کیا جاسکتا ہے، جب لارڈ بائرن نے یونان کو چھوڑنے اور اُن لوگوں سے جدا ہونے کے بارے میں سوچا جن کے ساتھ انگریزوں کے اس جوہر اعلیٰ نے اس قدر قریبی اشتراک تشخص پیدا کر لیا تھا، تو اُس کا نوحہ بلاوجہ نہیں تھا۔

اے دوشیزہ اتھینز اس سے پہلے کہ ہم جدا

ہوں

مجھے میرا دل، ہاں میرا دل، واپس دے دو!
 بائرن کے یونانیوں کے ساتھ اپنائے گئے تشخص نے اُس کی اپنی زندگی کو بھی بہت
 زیادہ افزودگی بخشی جبکہ اس نے یونانیوں کی آزادی کی جدوجہد کی قوت میں بھی کچھ اضافہ کیا۔
 ہم اپنی نصب شدہ مقامیوں اور وابستگیوں کے اتنے اسیر نہیں ہیں جتنا کہ تشخص کے دریافت
 کے نظریے کے حامی سمجھتے ہیں۔

تاہم، غالباً دریافت کے نظریے کے بارے میں شک کی مضبوط ترین وجہ یہ ہے کہ
 ہمارے پاس موجودہ مقامیوں میں بھی، اپنی شناخت کے مختلف طریقے ہیں۔ ایک قومیت سے
 تعلق رکھنے کا احساس، اگرچہ بہت سی صورتوں میں بہت مضبوط ہوتا ہے، لیکن پھر بھی اسے
 دوسری وابستگیوں یا تعلقات کو مٹانا یا اُن پر غالب نہیں آنا چاہیے۔ ہمیں ان انتخابات کا سامنا
 مسلسل ہوتا ہے (اگرچہ ہو سکتا ہے کہ ہم سارا وقت حقیقتاً کئے جانے والے انتخابات کے اظہار
 میں نہ لگائیں)

مثال کے طور پر کریبیاتی شاعر ڈریک والکوٹ Derek Walcott کی نظم 'افریقہ
 سے بہت دور' A Far cry from Africa پر غور کیجئے، جو اُس کے تاریخی افریقی پس منظر اور
 اُس کی انگریزی زبان اور اس کے ساتھ ساتھ چلنے والے ادبی کلچر کے ساتھ وفاداری کی مختلف
 الجہات کششوں کو اپنی گرفت میں لیتی ہے (انگریزی زبان و ادب کے ساتھ وابستگی والکوٹ
 کے لئے بہت شدید ہے)

میں کہ رگِ جاں تک منقسم ہوں کدھر کا رُخ کروں؟

میں کہ جس نے کوسا ہے

برطانوی راج کے دُھت افسر کو، کیسے انتخاب کرے

اس افریقہ اور اپنی محبوب انگریزی زبان کے درمیان؟

اُن دونوں کو دھوکہ دوں، یا اُنہیں لوٹا دوں جو کچھ اُنہوں نے دیا؟

کیسے افریقہ سے مُنہ موڑ کر زندہ رہوں؟

والکوٹ محض 'دریافت' نہیں کر سکتا کہ اُس کا صحیح تشخص کیا ہے، اُسے یہ فیصلہ کرنا

ہے کہ وہ کیا کرے اور کیسے اور کس حد تک۔ اپنی زندگی میں مختلف وفاداریوں کی جگہ بنانے

کیلئے۔ ہمیں حقیقی یا فرضی کشمکش کے مسئلے سے نمٹنا ہے، اور مختلف ترجیحات اور متفرق تعلقات

سے ہماری وفاداری کے مفاہیم سے متعلق سوالات اٹھانا ہیں۔ اگر والکوٹ حیرت زدہ ہے کہ افریقہ کے ساتھ اس کی لائینگ وائٹنگ اور انگریزی زبان اور اُس زبان کے استعمال کے ساتھ اُس کی محبت کے درمیان کیا کشش ہے (یقیناً وہ انگریزی زبان کا حیرت انگیز طور پر خوبصورت استعمال کرتا ہے) تو یہ چیز آدمی کی زندگی پر مختلف النوع کششوں کے وسیع تر سوالات کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ کشش زدہ کششوں کا وجود فرانس، امریکا، جنوبی امریکا، انڈیا یا کسی بھی جگہ حقیقی ہے جیسا کہ یہ صاف طور پر والکوٹ کے کیریبین میں ہے۔

تاریخ، کلچر، زبان، سیاسیات، پیشہ، دوستی وغیرہ کے مختلف النوع کششوں کی شدت کو بھی مناسب طور پر تسلیم کیا جانا چاہیے، اور یہ سب کے سب صرف اور صرف قومیت کی یک رخ تعریف میں نہیں ڈبوئے جاسکتے۔

مسئلہ زیر بحث یہ نہیں ہے کہ آیا کسی بھی شخص کا انتخاب کیا جاسکتا ہے (یہ یقیناً ایک بیہودہ دعویٰ ہوگا)، بلکہ یہ ہے کہ آیا واقعتاً ہمارے پاس متبادل شخصیات مجموعہ ہائے شخص کے سلسلے میں اختیارات انتخاب ہیں۔ اور غالباً اس سے بھی زیادہ اہم یہ ہے کہ آیا ہمارے پاس ٹھوس آزادی ہے کہ ہم اُن مختلف شخصیات جو ہم بیک وقت رکھ سکتے ہیں کس کس پر فوقیت دیں اگر اُس مثال پر غور کریں جو پچھلے باب میں پیش کی گئی تھی کہ ایک شخص کا انتخاب اس ادراک سے کہ وہ فرض کیا ایک یہودی ہے محدود ہو سکتا ہے، لیکن اُس کے پاس کرنے کو، ایک فیصلہ اب بھی باقی ہے اس بارے میں کہ وہ اُس مخصوص شخص کو اور دوسرے شخصیات پر جو وہ رکھ سکتا ہے، کیا اہمیت دے (مثلاً اُس کے سیاسی عقائد، احساس قومیت، انسانی ذمہ داریوں یا پیشہ ورانہ وابستگیوں سے متعلق) راہنڈرانا تھ نیگور کے بنگالی ناول ”گورا“ میں، جو ایک صدی قبل شائع ہوا، اس کا ہیرو، جس کا نام بھی گورا ہے شہری بنگال میں رہنے والے اپنے بہت سے دوستوں اور خاندان سے مختلف ہے، کیونکہ وہ بہت شدت سے قدیم ہندو رسوم و روایات کی علمبرداری کرتا ہے اور ایک کٹڑ مذہبی قدامت پسند ہے۔ تاہم نیگور گورے کو ناول کے اختتام کے قریب ایک بڑی اُلجھن میں ڈال دیتا ہے جب اُس کی مفروضہ ماں اُسے بتاتی ہے کہ اُسے، اس کے آئرش والدین کے 1857 کی برطانیہ مخالف خونی بغاوت میں باغی سپاہیوں کے ہاتھوں قتل ہو جانے کے بعد، ایک ہندوستانی خاندان نے بطور یتیم بچے کے اپنالیا تھا (اُس کے نام گورا کے معنی ”سفید“ کے ہیں اور غالباً اُس کے غیر معمولی خط وخال نے لوگوں کی توجہ کو اس طرف مبذول کیا لیکن اس کی کوئی واضح وجہ نہ سمجھی گئی) گورے کے جنگجو یا نہ

کٹھن پن کو ٹیگور ایک ہی ضرب میں تہس نہس کر دیتا ہے کیونکہ گورا بطور ایک بدیشی جہنمی، کے تمام روایت پرست مندروں کے دروازے اپنے اوپر بند پاتا ہے..... اسی تنگ نظر دقیانوسی نصب العین کی وجہ سے جس کی وہ خود علمبرداری کر رہا تھا۔

ہم بلاشبہ اپنے بارے میں بہت سی ایسی چیزیں دریافت کرتے ہیں جو خواہ اتنی بنیادی نہ بھی ہوں جتنی کہ وہ چیز جس کا سامنا گورے کو کرنا پڑا۔ لیکن اسے تسلیم کرنا بالکل وہی چیز نہیں ہے جیسا کہ تشخص کو محض دریافت کرنے کا معاملہ بنانا۔ خواہ جب کوئی شخص اپنے بارے میں کوئی بہت اہم چیز دریافت کرتا ہے تو بھی کئی مسائل ایسے ہیں جن میں انتخاب کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

گورے کو یہ پوچھنا پڑا کہ آیا وہ ہندو کٹھن پن کی حمایت جاری رکھے (اگرچہ اب یہ ایک ناگزیر فاصلے سے ہوگی) یا اپنے آپ کو کسی اور چیز کے طور پر یہ دیکھے۔ آخر کار گورا، اپنی دوست لڑکی کی مدد سے اپنے آپ کو محض ایک انسان کے طور پر دیکھنے کا انتخاب کرتا ہے، ایک ایسے انسان کے طور پر جو ہندوستان سے مانوس ہے اور کسی مذہب، ذات پات، طبقہ یا رنگت سے تشخص نہیں ہے۔ یہاں تک کہ جب بنیادی دریافتیں ہو جائیں تو بھی اہم انتخاب کرنا پڑتے ہیں، زندگی محض مقدر نہیں ہے۔

باب سوم

تہذیبی قید

اس سے کافی پہلے کہ جب گیارہ ستمبر کے خوفناک واقعات نے دُنیا میں تصادمات اور بداعتمادی میں تیزی سے اضافہ کیا ”تہذیبوں کا ٹکراؤ“ ایک خاصا مقبول موضوع بن چکا تھا۔ لیکن ان خوفناک واقعات نے، تہذیبوں کے نام نہاد ٹکراؤ میں جاری دلچسپی کو وسیع پیمانے پر بڑھانے والا اثر کیا۔ بلاشبہ بہت سے بااثر تبصرہ کاروں کو، عالمی تصادمات کے مشاہدات اور تہذیبی ٹکراؤ کے نظریات میں فوری ربط کو دیکھنے کی ترغیب ہوئی۔ تہذیبی ٹکراؤ کے نظریے میں بہت زیادہ دلچسپی کا اظہار کیا گیا ہے، جیسے سیمونیل ہنگلٹن کی مشہور کتاب میں بہت زور دار طریقے سے پیش کیا گیا ہے۔ (۱) خاص طور پر ”مغربی“ اور ”اسلامی“ تہذیبوں کے درمیان تصادم کے نظریے کی طرف بار بار رجوع کیا گیا ہے۔

تہذیبی تصادم کے نظریے میں دو واضح مشکلات ہیں۔ پہلی، جو غالباً زیادہ بنیادی ہے، لوگوں کی، اُن تہذیبوں کے مطابق جن سے وہ مبینہ طور پر ”تعلق“ رکھتے ہیں، جماعت بندی کی اہمیت اور اُس کے قابل عمل ہونے سے تعلق رکھتی ہے۔ یہ سوال مسائل سے بہت پہلے پیدا ہو جاتا ہے، اس خیال سے کہ تہذیبوں کے ڈبوں میں اس طرح تقسیم کئے گئے لوگوں کو لازماً ایک دوسرے کا مخالف ہونا چاہیے..... تہذیبیں جن سے وہ تعلق رکھتے ہیں ایک دوسرے کی دشمن ہیں۔ تہذیبی ٹکراؤ کے نظریے کی تہہ میں چھپا ہوا ایک اور زیادہ عمومی تصور بھی ہے، یعنی لوگوں کو بنیادی طور پر ایک یا دوسری تہذیب سے متعلق دیکھنے کے امکان کا تصور۔ اس تحقیقی تصور کے مطابق، دُنیا میں مختلف افراد کے درمیان تعلق کو اُن متعلقہ تہذیبوں کے درمیان تعلق کے طور پر دیکھا جاتا ہے، جن سے مبینہ طور پر وہ تعلق رکھتے ہیں۔

جیسا کہ باب اوّل میں بیان کیا گیا، کسی شخص کو امتیازی طور پر کسی ایک تہذیب کے فرد کے طور پر دیکھنا (مثال کے طور پر، ہنٹنگٹن کی قسم بندی کے مطابق، ”مغربی تہذیب“ ”اسلامی تہذیب“ ”ہندو تہذیب“ یا بدھ تہذیب کے افراد کے طور پر دیکھنا) لوگوں کو گھٹا کر اس ایک سمت میں لانا ہی ہے۔ اس طرح ٹکڑاؤ کے نظریے کا نقص اس سے بہت پہلے شروع ہو جاتا ہے کہ ہم یہ سوال کرنے کے مرحلے تک پہنچیں کہ آیا مختلف تہذیبوں کو (جن میں کہ دُنیا کی آبادی کو بڑے صاف طریقے سے تقسیم کیا جاتا ہے) لازماً یا خصوصی طور پر آپس میں ٹکرانا چاہیے؟ خواہ ہم اس سوال کا کوئی بھی جواب کیوں نہ دیں، محض اس سوال کو اس تحدیدی شکل میں لینے سے، ہم مضمر طور پر، اس مہینہ طور پر یہ واحد قسم بندی کی یکتا اہمیت کو دُنیا کے لوگوں کو تقسیم کرنے کے دوسرے تمام طریقوں پر یقینی فوقیت دے دیتے ہیں۔

یقیناً تہذیبی ٹکڑاؤ کے مخالفین بھی، عملی طور پر اس ذہنی بنیاد کو سہارا دینے میں حصہ دار ہو جاتے ہیں، اگر وہ دُنیا کی آبادی کو تقسیم کرنے کی اسی یکتا جماعت بندی کو تسلیم کرنے سے آغاز کریں۔ یقیناً ممتاز تہذیبوں سے تعلق رکھنے والے لوگوں کے درمیان اندر ہی اندر چلنے والی خیر سگالی میں دل کو گرما دینے والا یقین اُن کے درمیان صرف کشمکش اور تصادم کو دیکھنے کی بے رحم قنوطیت سے بہت مختلف ہے۔ لیکن دونوں نقطہ ہائے نظر میں یہ تخفیفی امتحان مشترک ہے کہ دُنیا بھر کے انسانوں کو سمجھا جاسکتا ہے اور نمایاں طور پر اُن کی خصوصیات بیان کی جاسکتی ہیں، اُن مختلف نمایاں تہذیبوں کے تناظر میں جن سے اُن کا تعلق ہے۔ تہذیبوں کے ڈبوں میں تقسیم دُنیا کے اسی زرد تصور میں نظریہ سازوں کے دونوں گروہ..... سرد اور گرم..... حصہ دار ہیں۔

مثال کے طور پر اس بھدّی اور گندی تقسیم کر دکر کرنے میں، کہ اسلامی تہذیب کے ارکان ایک جھگڑا لو کچر رکھتے ہیں، یہ دلیل دینا عام ہے کہ حقیقتاً وہ خود امن اور خیر سگالی کے کچر کے حامل ہیں۔ لیکن یہ محض ایک گھسے پٹے بیان کو دوسرے کی جگہ پر رکھنا ہے، اور علاوہ ازیں یہ مضمر طور پر اس مفروضے کو تسلیم کرنا ہے کہ وہ لوگ جو اتفاق سے مذہباً مسلمان ہوں، بنیادی طور پر دوسرے تمام طریقوں میں بھی مماثل ہوں گے۔ تہذیبی اقسام کو مختلف اور جدا اکائیوں کے طور پر بیان کرنے کی مشکلات کے علاوہ، (جس کی زیادہ جدید صورت میں) دونوں طرف کے دلائل پھنسنے ہوئے ہیں، اس معاملے میں دونوں اس مفروضے میں مشترک

عقیدہ رکھتے ہیں کہ لوگوں کو کبھی طور پر یا بنیادی طور پر مذہب پر مبنی اُن کی متعلقہ تہذیبوں کے تناظر میں دیکھنا انسانوں کو سمجھنے کا ایک اچھا طریقہ ہے۔ تہذیبی تقسیم کا طریقہ، سماجی تجزیے میں ایک گہری مداخلت کرنے والا طریقہ ہے لوگوں کو دیکھنے کے دوسرے طریقوں۔ بہتر طریقوں۔ کا گلا گھونٹنے والا طریقہ۔ یہ دُنیا میں تقریباً ہر شخص کو غلط سمجھنے کی بنیاد رکھتا ہے..... تہذیبی ٹکراؤ کے ڈھول پیٹنے کی طرف جانے سے بھی پہلے۔

یکتا تصورات اور نمائشی گہرائی

اگر نکرانے والی تہذیبوں کا نظریہ، تصادمات کے بارے میں نمایاں طور پر عظیم نظریہ ہے، تو اس سے کم تر لیکن زیادہ بااثر دعویٰ بھی ہیں جو تمدنوں اور تشخصات کے تصادمات کو، اُن کشمکشوں اور مظالم کی کثرت سے جو ہم آج دُنیا کے مختلف حصوں میں دیکھتے ہیں منسلک کرتے ہیں۔ ایک شاندار اہم تقسیم کی بجائے، جو دُنیا کی آبادی کو برسرِ پیکار تہذیبوں میں تقسیم کرتی ہے، جیسا کہ ہنٹنگٹن کی منصوّرہ دُنیا میں ہے، اس نقطہ نگاہ کے کم تر متغیرات مقامی آبادیوں کو، مختلف تمدنوں اور متفرق تاریخوں کے ساتھ تصادم گروہوں میں تقسیم شدہ شکل میں دیکھتے ہیں۔ وہ کلچر اور تاریخیں جو تقریباً ”قدرتی“ انداز میں ایک دوسرے کے لئے دشمنی پیدا کرنے کا رُحمان رکھتی ہیں ایسے تصادمات کی جن میں، مثلاً، ہوٹو اور ٹٹسی، سرب اور البانوی، تامل اور سنہالی ملوث ہیں، ارفع تاریخی اصطلاحات میں تعبیر نوکی جاتی ہے اور اُن میں کچھ ایسا تلاش کیا جاتا ہے جو ہم عصر غلیظ سیاست سے بہت ارفع و اعلیٰ ہوتا ہے۔

پھر جدید تصادمات کی تعبیر جن کا موجودہ واقعات اور منصوبہ جات کی گہرائی میں جائے بغیر صحیح تجزیہ نہیں کیا جاسکتا، قدیم لڑائیوں کی شکل میں کی جاتی ہے۔ جو میدہ طور پر آج کے اداکاروں کو میدہ طور پر آبائی کھیل میں پہلے سے طے شدہ کرداروں میں رکھتی ہے۔ نتیجتاً، جدید تصادمات میں ”تہذیبی“ نقطہ نگاہ (عظیم تریاکم تر بیانات کے حوالے سے) ایک بڑی ذہنی زکاوت ثابت ہوتا ہے جس سے موجودہ سیاست پر زیادہ بھرپور طریقے سے توجہ مرکوز نہیں کی جاسکتی اور نہ ہی ہم عصر دور میں تشدد کو اُکسانے والی حرکیات اور اُس کے طریقہ ہائے کار کی چھان بین کی جاسکتی ہے۔

اس بات کو سمجھنا مشکل نہیں ہے کہ غالب تہذیبی نقطہ نگاہ اس قدر زیادہ کشش کیوں

رکھتا ہے۔ یہ تاریخ کی کشش اور تمدنی تجزیے کی مظاہری گہرائی اور سنجیدگی کو سامنے لاتا ہے، اور ایسے انداز سے گہرائی کا مطالعہ کرتا ہے، جس سے ”اب اور یہاں“ کا فوری سیاسی تجزیہ، اگر اسے عام اور دُنیاوی انداز سے دیکھا جائے..... محروم ہوتا ہے، اگر میں تہذیبی نقطہ نگاہ کی مخالفت کر رہا ہوں تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ میں اس کی ذہنی ترغیبات کو نہیں سمجھتا۔

مجھے، درحقیقت، پچاس سال پہلے کا واقعہ یاد آ گیا ہے۔ یہ میرے کیمبرج یونیورسٹی کے طالب علم کے طور پر ہندوستان سے انگلینڈ آمد کے تھوڑے عرصے بعد کا ہے۔ ایک مہربان ساتھی طالب علم، جو بصیرت افروز سیاسی تجزیے کے لئے شہرت حاصل کر چکا تھا، مجھے اس زمانے کی نئی فلم Rear Window دکھانے لے گیا، جہاں میرا سامنا ایک ہوشیار لیکن معذور فوٹو گرافر سے ہوا۔ جس کا کردار جیمز سٹیورٹ نے ادا کیا، جو مخالف سمت والے گھر میں کچھ بہت مشکوک واقعات کا مشاہدہ کر رہا تھا۔ جیمز سٹیورٹ کی طرح میں بھی اپنے سادہ لوحی والے انداز سے، قائل ہو گیا کہ ایک المناک قتل کا ارتکاب اُس کمرے میں ہوا ہوگا جو پچھلی کھڑکی میں سے دیکھا جاسکتا تھا۔ تاہم میرے نظریہ ساز ساتھی نے میرے سامنے یہ وضاحت کی (ہمسایوں کی طرف سے احتجاجی سرگوشیوں کے درمیان جن میں اُسے خاموش رہنے پر اُکسایا جا رہا تھا) کہ اُسے یقین ہے کہ ہرگز کوئی قتل نہیں ہوا ہے، اور یہ کہ جلد ہی مجھے معلوم ہو جائے گا کہ پوری فلم امریکا میں میکاتھی ازم کی ایک بھونڈی شکل تھی۔ وہ میکاتھی ازم جس نے ہر شخص کی حوصلہ افزائی کی کہ وہ دوسروں کی سرگرمیوں کو زبردست شک کی نگاہ سے دیکھے۔ اُس نے تیسری دُنیا کے اُس اناڑی کو (یعنی مصنف کو) یہ بتایا ”یہ امریکہ میں چوری چھپے دوسروں کے حالات معلوم کرنے کے بڑھتے ہوئے کلچر کا ایک توانا تنقیدی جائزہ ہے۔“ مجھے فوری طور پر یہ نظر آ گیا کہ ایسے تنقیدی تجزیے کو ایک بہت گہری فلم تخلیق کرنی چاہئے تھی، لیکن میں حیرت سے سوچتا رہا کہ کہ آیا واقعی یہ ایک فلم تھی جو ہم دیکھ رہے تھے؟ بعد میں، مجھے یاد ہے کہ مجھے اپنے مغربی ثقافت کے مایوس رہنما کو تیز کافی کا ایک کپ بنا کر دینا پڑا تاکہ وہ اٹھلی اور کم تر دُنیا کے ساتھ سمجھوتہ کر سکے جس میں قاتل اپنا دُنیاوی صلہ پاچکا تھا۔ مماثلتی طور پر جو کچھ پوچھا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ آیا اس دُنیا میں جس میں ہم رہ رہے ہیں، ہم حقیقی طور پر تہذیبوں کا عظیم ٹکراؤ دیکھ رہے ہیں یا کوئی بہت ہی معمولی چیز جو گہرائی اور عمق تلاش کرنے والے پُر عزم لوگوں کو تہذیبی ٹکراؤ قسم کی کوئی چیز نظر آتی ہے۔ تاہم وہ گہرائی جس کا متقاضی تہذیبی تجزیہ ہے، ذہنی تجزیے کو

جانے والی شاہراہ کے لئے ہی مخصوص نہیں ہے۔ بعض صورتوں میں تہذیبی تجزیہ اُن عام عقائد کی ترجمانی کرتا ہے اور انہیں بڑا بنا کر پیش کرتا ہے جو خصوصی طور پر دانشورانہ حلقوں میں نشوونما نہیں پاتے۔ مثلاً اُس چیز کے خلاف جس میں ”وہ دوسرے یقین رکھتے ہیں“ ”مغربی“ اقدار کا حوالہ دینا عوامی گفتگو میں عام سی چیز ہیں اور اس سے اخبار چوں میں سُرخیاں بنتی ہیں اور یہ سیاسی خطبوں اور آبادکار مخالف تقریروں میں بھی اُبھرتے ہیں۔ گیارہ ستمبر کے مابعد واقعات میں، مسلمانوں پر ٹھپہ لگانے کا کام اکثر اوقات اُن لوگوں کی طرف سے ہوا جو کوئی بہت بڑے متخص نہیں تھے۔ اگر مجھے اس موضوع پر منصف بننے کا کوئی حق ہے تو میں کہوں گا کہ تہذیبی ٹکراؤ کے نظریات نے عموماً بھدے اور گھر درے عوامی اعتقادات کے لئے مہینہ طور پر بڑی شائستہ بنیادیں مہیا کی ہیں۔ شائستہ نظریہ غیر پیچیدہ کٹڑ پن میں اضافہ کر سکتا ہے۔

تہذیبی وضاحتوں کی دو مشکلات

تو پھر تہذیبی اقسام کی طرف رجوع کرتے ہوئے ہم عصر دُنیا کے واقعات کی تشریح کرنے میں چند مشکلات ہیں؟ غالباً اس کی سب سے بنیادی کمزوری، جیسا کہ باب اول میں اشارہ کیا گیا تھا، اس کے یکتائی کے فریب والے خصوصی طور پر پُر امنگ بیان کے استعمال میں پنہاں ہے۔ اس میں ایک دوسرے مسئلے کا اضافہ کیا جانا بھی ضروری ہے: وہ خام پن جس سے دُنیا کی تہذیبوں کی خصوصیات بیان کی جاتی ہیں، انہیں اُس سے زیادہ یک جنسی اور منفصل سمجھنا جتنا کہ ماضی اور حال کے تجربی تجزیوں سے اُبھر کر سامنے آتا ہے۔

یکتائی کا فریب اس مفروضے سے تقویت پاتا ہے کہ ایک شخص کو ایک ایسے فرد کے طور پر نہ دیکھا جائے جو بہت سی وابستگیاں رکھتا ہے، نہ ہی ایک ایسے شخص کے طور پر جو بہت سے گروپوں سے تعلق رکھتا ہے، بلکہ محض ایک مخصوص اجتماعیت کے رکن کے طور پر جو اُس سے یکتا طور پر اہم شخص عطا کرتی ہے۔ یکتا جماعت بندی کی غالب قوت میں مضمحل یقین، بیان اور پیشگوئی کے ایک نقطہ نگاہ کے طور پر محض خام ہی نہیں ہے بلکہ یہ ہیئت اور مفہوم کے لحاظ سے شدید طور پر تصادم آمیز بھی ہے۔ دُنیا کی آبادی کو ایک ہی انداز سے تقسیم کرنے والا نظریہ نہ صرف اس قدامت پرستانہ عقیدے کے خلاف ہے کہ ”لوگ پوری دُنیا میں زیادہ تر ایک جیسے

ہیں، بلکہ اس اہم اور روشن خیال فہم کے بھی خلاف ہے کہ ہم بہت سے متنوع طریقوں سے مختلف ہیں۔ ہمارے اختلاف صرف ایک سمت میں ہی واقع نہیں ہیں۔

یہ ادراک کہ ہم میں سے ہر ایک ایسے مختلف اہم گروپوں سے متعلق، جن سے بیک وقت ہمارا تعلق ہوتا ہے، بہت سے مختلف تشخصات رکھ سکتا ہے اور رکھتا ہے، بعض لوگوں کو قدرے پیچیدہ خیال معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم نے پچھلے باب میں بحث کی یہ ایک انتہائی عام اور بنیادی ادراک ہے۔ ہم اپنے معمول کی زندگیوں میں اپنے آپ کو مختلف گروپوں کے ارکان کے طور پر دیکھتے ہیں۔ ہمارا تعلق ان سب سے ہوتا ہے۔ یہ حقیقت کہ ایک شخص ایک خاتون ہے اُس کے سبزی خور ہونے سے متصادم نہیں ہے، جو اس کے ایک وکیل ہونے کے خلاف نہیں ہے، جو اُسے جاز کے شائق ہونے سے نہیں روکتی، یا ایک کثیر جنسی یا ہم جنسی پرستی یا انسانی ہم جنس پرستی کا حامی ہونے سے نہیں روکتی۔ کوئی بھی شخص بہت سے مختلف گروپوں کا رکن ہوتا ہے (اس چیز کے کسی بھی حوالے سے ایک تضاد بنے بغیر) اور ان اجتماعوں میں سے ہر ایک، جن سب کے ساتھ یہ شخص تعلق رکھتا ہے، اُسے ایک اہم تشخص عطا کرتے ہیں جو..... تناظر پر منحصر ہوتے ہوئے..... خاصا اہم ہو سکتا ہے۔

خام اور یکتا جماعت بندیوں کے فتنہ پر وارا اثرات پر پہلے بحث ہو چکی ہے اور آنے والے ابواب میں مزید جاری رہے گی۔ تہذیبی تقسیم کے ذریعے دُنیا کے لوگوں کے یکتا فہم کو حاصل کرنے کی کوشش کی تصویری کمزوری، نہ صرف ہماری مشترکہ انسانیت کے خلاف کام کرتی ہے، بلکہ ان متنوع تشخصات کو جو ہم سب رکھتے ہیں جڑ سے اکھاڑ پھینکتی ہے جبکہ یہ متنوع تشخصات ہم میں سے ہر ایک کو سخت اور یکتا تقسیمی خط کے ساتھ ساتھ ایک دوسرے کے مقابل کھڑ نہیں کرتے۔ لوگوں کی غلط تعریف اور ان کا غلط تصور دُنیا کو اُس سے زیادہ نازک بنا سکتے ہیں جتنا کہ اُسے ہونے کی ضرورت ہے۔

واحد تقسیم کے مفروضے پر، قائم نہ رہ سکنے والے اعتماد کے علاوہ، تہذیبی نقطہ نگاہ، تشخص کی حامل ہر تہذیب کے اندر کے اختلافات کو نظر انداز کرنے کے مرض میں مبتلا ہونے کا رُحمان رکھتا ہے۔ اور ممتاز تہذیبوں کے درمیان وسیع باہمی تعلقات کو نظر انداز کرنے کے مرض میں بھی۔ اس نقطہ نگاہ کی بیانیہ کمزوری اس کے یکتائی پر بھروسہ کرنے کے نقص سے بھی آگے جاتی ہے۔

ہندوستان کو بطور ہندو تہذیب دیکھنے کے بارے میں

مجھے اُس طریقے پر غور کرتے ہوئے جس پر میرے اپنے ملک ہندوستان کے ساتھ اس جماعت بندی کے نظام کے تحت برتاؤ کیا جاتا ہے، مسئلے کی وضاحت کرنے کی اجازت دیجئے (2) ہندوستان کو ایک ”ہندو تہذیب“ کے طور پر بیان کرتے ہوئے، ہینٹنگٹن کو اپنے ”تہذیبی ٹکراؤ“ کی تشریح میں اس حقیقت کی اہمیت کو گھٹا کر پیش کرنا پڑا کہ ہندوستان میں دُنیا کے کسی بھی ملک کی نسبت بہت زیادہ مسلمان ہیں سوائے انڈونیشیا کے اور بہت کم فرق کے ساتھ پاکستان کے۔ ہو سکتا ہے ہندوستان کو خود ساختہ تعریف کے مطابق ”مسلم دُنیا“ میں نہ رکھا جاسکتا ہو، لیکن یہ پھر بھی ایک کیس ہے کہ ہندوستان میں (ایک سو پینتالیس ملین مسلمانوں کے ساتھ..... جو کہ برطانیہ کی کل آبادی اور فرانس کی کل آبادی کو ملا کر بھی اس سے زیادہ ہیں) ہینٹنگٹن کی تعریف کے مطابق ”مسلم دُنیا“ کے تقریباً ہر ملک سے کہیں زیادہ مسلمان ہیں۔ علاوہ ازیں اس ملک کی تاریخ میں مسلمانوں کے اہم کردار کو نظر انداز کرتے ہوئے ہم عصر ہندوستان کی تہذیب کے بارے میں سوچنا بھی ناممکن ہے۔

درحقیقت، ہندوؤں اور مسلمانوں، دونوں کے گلی طور پر باہم مخلوط طور پر ڈالے گئے حصوں کی حدود کو سمجھنے بغیر ہندوستانی فن، ادب، موسیقی، فلم یا خوراک کی نوعیت یا حدود کو سمجھنے کی کوشش کرنا بالکل بے نتیجہ ہوگا علاوہ ازیں روزمرہ کی زندگی یا ثقافتی سرگرمیوں میں باہمی اثرات کو بھی قومی خطوط پر تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ مثال کے طور پر جب ہم شاندار ستار نواز روی شنکر کے سائل کا موازنہ عظیم سرود نواز علی اکبر خان کے ساتھ، ہندوستانی کلاسیکل موسیقی کی مختلف شکلوں پر اُن کے ملکہ کی وجہ سے کر سکتے ہیں، تو انہیں خصوصی طور پر بالترتیب ”ہندو موسیقار“ اور ”مسلم موسیقار“ کے طور پر کبھی نہیں دیکھا جائے گا (اگرچہ شنکر یقیناً ایک ہندو اور خان یقیناً ایک مسلم واقع ہوئے ہیں) یہی چیز ثقافتی تخلیق کے دوسرے شعبوں پر منطبق ہوتی ہے بشمول بالی وڈ کے (ہندوستانی فلم انڈسٹری) ہندوستانی عوامی ثقافت کا وہ عظیم شعبہ..... جہاں بہت سے نمایاں ایکٹرز اور ایکٹریس، ساتھ ہی ساتھ ڈائریکٹرز کی بہت بڑی تعداد مسلم پس منظر سے تعلق رکھتے ہیں اور وہ ایک ایسے عوام میں جن کی اسی فیصد سے زیادہ آبادی ہندو ہے، پوجے جاتے ہیں۔

مزید برآں، ہندوستان کی آبادی میں مسلمان واحد غیر ہندو گروپ نہیں ہیں۔ سکھوں کی غالب آبادی ہے، جیسا کہ جینیوں کی ہے۔ ہندوستان بدھ مت کی جنم بھومی ہے ہندوستان کا غالب مذہب ایک ہزار سال سے زیادہ عرصہ تک بدھ مت تھا اور چینی اکثر ہندوستان کا حوالہ ایک ”بدھ سلطنت“ کے طور پر دیتے تھے۔ لاادری اور الحادی مکاتب فکر..... کارواک اور لوکیات..... ہندوستان میں کم از کم چھٹی صدی قبل مسیح سے اب تک پروان چڑھتے رہے ہیں۔ ہندوستان میں چوتھی صدی سے بہت بڑی عیسائی قومیتیں رہ رہی ہیں۔ برطانیہ میں عیسائی قومیت کی معقول تعداد کے وجود سے دو سو سال پہلے۔ یہودی ہندوستان میں سقوطِ یروشلم کے تھوڑے عرصے بعد ہی آگئے تھے: پاری آٹھویں صدی سے آنا شروع ہوئے۔

یہ بات واضح ہے کہ ہنٹنگٹن کا ہندوستان کو ایک ”ہندوتہذیب“ قرار دینا اپنے اندر بہت سی بنیادین مشکلات رکھتا ہے۔ یہ سیاسی طور پر بھی اپنے اندر آتش گیر مادہ رکھتا ہے۔ ہندو فرقہ پرست سیاستدانوں نے، ہندوستان کے ”ہندوتہذیب“ کے تصور کو اجاگر کرنے کا جو بیڑا اٹھایا ہے اور اس سلسلے میں تاریخ کو غیر معمولی طور پر منحنی اور موجودہ حقائق کو اپنے مقصد کے لئے استعمال کیا ہے، ہنٹنگٹن کا یہ تصور، اُس میں کچھ انتہائی مغالطہ آمیز ایتقان پذیری کا اضافہ کرنے کی طرف مائل ہے۔ ہنٹنگٹن کا حوالہ یقیناً بہت سے سیاسی طور پر متحرک ”ہندوتوا“ تحریک کے رہنماؤں کی طرف سے کثرت سے دیا جاتا ہے اور اگر اُس کے ہندوستان کو بطور ”ہندوتہذیب“ دیکھنے اور ہندوتوا کے سیاسی گردوں کے ہاں بہت محبوب ہندوستان کے ہندو تصور کی ترویج کے درمیان مماثلت کو مد نظر رکھا جائے تو یہ قطعاً حیران کن نہیں ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ہندوستان میں 2004ء کے موسم بہار کے عام انتخابات میں ہندو انقلابی جماعت کی قیادت میں بننے والے اتحاد کو زبردست شکست کا سامنا کرنا پڑا، ساتھ ہی ساتھ پورے ملک میں خاصے وسیع پیمانے پر کایا پلٹ کا بھی۔ ایک مسلم سربراہ مملکت کے علاوہ ہندوستان کی سیکولر جمہوریہ ایک سکھ وزیراعظم بھی رکھتی ہے اور حکمران جماعت کی ایک عیسائی صدر بھی (جو دنیا کے سب سے بڑے جمہوری انتخابی ادارے کیلئے، جس کے اسی فیصد سے زیادہ ووٹر ہندو ہیں بڑی بات نہیں ہے) تاہم ہندوستان کے ہندو فرقہ وارانہ تصور کی حوصلہ افزائی کا خطرہ ہمیشہ موجود ہے۔ اگرچہ ہندوستان کے ہندو تصور سے وفادار سیاسی جماعتوں

نے ایک چوتھائی سے بھی خاصے کم ووٹ حاصل کئے ہیں (جو کہ ہندو آبادی کا بہت چھوٹا حصہ بنتا ہے) پھر بھی ہندوستان کو ایک ہندو تہذیب کے طور پر دیکھنے کی کوششیں آسانی سے رکنے والی نہیں ہیں۔ ہندوستان کو مصنوعی طور پر ایک تہذیبی خط کے ساتھ سادہ دلی سے منسوب کرنا سیاسی طور پر دھماکہ خیز ہے، اور تعریف کے لحاظ سے ناقص ہونا اس پر مستزاد ہے۔

مغربی تہذیب کی مبینہ یکتائی کے بارے میں

ہندوستان کی بطور ہندو تہذیب تصویر کشی ایک بھونڈی غلطی ہوگی۔ لیکن ایک یا دوسری طرح کا بھونڈا اپن دوسری تہذیبوں کے بیان میں بھی پایا جاتا ہے۔ ذرا اس چیز پر غور کیجئے جسے ”مغربی تہذیب“ کہا جاتا ہے۔ بلاشبہ ”تہذیبوں کے ٹکراؤ“ کے علمبردار اس واحد خط تقسیم کی بے مثال گہرائی میں عقیدے کی موافقت میں، رواداری کو مغربی تہذیب کا ایک خصوصی اور دائمی پہلو سمجھتے ہیں، جو ماضی میں پیچھے کی طرف پھیلتا چلا جاتا ہے۔ بلاشبہ ایسے اقدار کے ٹکراؤ کو ایک اہم پہلو کے طور پر دیکھا جاتا ہے، جو تہذیبوں کے ٹکراؤ کے مفروضے کو پروان چڑھاتا ہے۔ ہینٹنگٹن اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ ”مغرب جدید ہونے سے بہت پہلے بھی مغرب ہی تھا۔“ وہ (دوسرے بہت سے مبینہ طور پر خصوصی پہلوؤں جیسا کہ ”سماجی تعدد“ کے ساتھ ساتھ) ”احساسِ انفرادیت اور انفرادی حقوق اور آزادیوں کی روایت کے مہذب معاشروں میں یکتا“ ہونے کا حوالہ دیتا ہے۔

تہذیبی اختلافات کو اس طرح دیکھنے کا یہ روز افزوں طریقہ مغرب میں روایتی ثقافتی تجزیے میں حقیقتاً اس طرح جڑ پکڑے ہوئے نہیں ہے جس طرح بعض اوقات فرض کر لیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر دوسری..... بہت مختلف ثقافتوں کی دنیا میں مغربی ثقافت کی خصوصیات کے اُس بیان نے جو آسوالڈ سپینگلر نے اپنی وسیع الاثر کتاب The Decline of the West میں پیش کیا، ہر کچھ کے اندر عنصری اختلافات کے لئے اور بین الثقافتی مماثلتوں کے لئے جو واضح طور پر نظر آتے ہیں، ایک واضح گنجائش پیدا کی۔ درحقیقت سپینگلر نے یہ دلیل دی کہ ”سقراط، ایسی غورس، اور خاص طور پر دیوجانس کے دریاے گنگا کے کنارے بیٹھے ہونے کے تصور میں کوئی بات مضحکہ خیز نہیں ہے، جبکہ دیوجانس کس مغربی بڑے شہر میں ایک غیر اہم احمق ہوگا۔“

درحقیقت ہنٹنٹن کے دعوے کو تجربی طور پر ثابت کرنا بہت مشکل ہے۔ رواداری اور آزادی بلاشبہ جدید یورپ کی اہم کامیابیوں میں سے ہیں (چند انحرافات کو چھوڑ کر۔ جیسا کہ نازی جرمنی، یا برطانیہ، فرانس اور پرتگال کی افریقہ اور ایشیا میں اپنی سلطنتوں میں عدم روادارانہ طرز حکومت) لیکن وہاں ایک تاریخی خط تقسیم کو دیکھنا..... ایک ہزار سال پیچھے جاتے ہوئے۔ خاصی خیالی چیز ہے۔ سیاسی آزادی اور مذہبی رواداری کی اُن کے پورے ہم عصر مفہوم میں علمبرداری، دُنیا کی کسی تہذیب یا کسی ملک کی قدیم تاریخی خصوصیت نہیں ہے۔ افلاطون اور اکیویناس اپنی سوچ میں کنفیوشس سے کم تحکم پسند نہیں تھے۔ اس کا مطلب اس سے انکار کرنا نہیں ہے کہ کلاسیکی یورپی فکر میں رواداری کے علمبردار موجود تھے، لیکن خواہ اسے پوری مغربی دُنیا کا اعزاز بھی سمجھا جائے (قدیم رومیوں اور یونانیوں سے لے کر وائی کنگز اور آسٹرو گاکھرتک) تو ایسی ہی مثالیں دوسری ثقافتوں میں بھی موجود ہیں۔

مثال کے طور پر تیسری صدی قبل مسیح میں ہندوستانی شہنشاہ اشوک کی مذہبی اور دوسری ہمہ قسمی رواداری کی پُر جوش حمایت (یہ دلیل دیتے ہوئے کہ ”دوسرے لوگوں کے فرقے تمام کے تمام ایک یا دوسری وجہ سے احترام کے حقدار ہیں“) یقیناً دُنیا میں کسی مقام پر سیاسی رواداری کے اولین دفاع کی ایک مثال ہے۔ حال ہی میں بنائی جانے والی بالی وڈ کی فلم اشوک ”Ashoka“ (جو اتفاق سے ایک مسلمان ڈائریکٹر نے بنائی ہے) اپنی تمام تفصیلات میں بالکل ٹھیک ہو یا نہ ہو (ایک چیز یہ ہے کہ اس میں بالی وڈ کے، گانے، رومانویت اور کم لباس والے رقص کے جنون کا ناگوار حد تک استعمال ہے) لیکن یہ اشوک کے سیکولرزم اور رواداری کے بارے میں دو ہزار تین سو سال پہلے کے خیالات اور آج کے ہندوستان میں اُن کے تسلسل سے برحمل ہونے پر بجا طور پر زور دیتی ہے۔ جب بعد میں آنے والا ایک ہندوستانی شہنشاہ اکبر، مغل اعظم 1590 سے مابعد تک آگرہ سے مذہبی رواداری کے بارے میں اسی قسم کے خیالات کا اظہار کر رہا تھا (جیسا کہ ”کسی شخص کے مذہب میں کوئی مداخلت نہیں کرنی چاہئے اور کسی بھی شخص کو کسی ایسے مذہب میں شامل ہونے کی اجازت ہونی چاہیے جو اُسے کشش کرتا ہے“) تو یورپ میں مذہبی عدالتیں کثرت سے تھیں اور طہروں کو ابھی تک کھمبوں سے باندھ کر جلایا جا رہا تھا۔

جمہوریت کی عالمی جڑیں

اسی طرح جمہوریت کو اکثر اوقات جوہری طور پر ایک مغربی تصور کے طور پر دیکھا جاتا ہے جو غیر مغربی دنیا کے لئے اجنبی ہے۔ اس تہذیبی سادہ بیانی نے حال ہی میں امریکہ کی زیر قیادت اتحاد کو عراق میں جمہوری نظام قائم کرنے میں پیش آنے والی مشکل سے کچھ حوصلہ افزائی پائی ہے۔ تاہم اُس وقت حقیقی صورت حال واضح ہونے سے قاصر رہتی ہے جب بعد مداخلتی عراق کی مشکلات کا الزام اُس کم معلومات والی اور کم غور و فکر والی مخصوص نوعیت کی فوجی مداخلت پر نہیں ڈالا جاتا، جسے جلد بازی میں کیا گیا بلکہ اس کے بجائے اس تصوراتی خیال پر ڈالا جاتا ہے کہ جمہوریت، عراقی، یا مشرق وسطیٰ، یا غیر مغربی ثقافتوں کے ساتھ لگا نہیں کھاتی۔ میں اس بات پر زور دوں گا کہ یہ اُن مسائل کو سمجھنے کے لئے جن کا ہمیں آج سامنا ہے..... شرق اوسط میں یا کہیں اور..... ایک بالکل غلط طریقہ ہے۔

اس بارے میں اکثر شکوک و شبہات کا اظہار کیا جاتا ہے کہ مغربی ممالک عراق یا کسی اور ملک میں جمہوریت ”نافذ“ کر سکتے ہیں۔ تاہم سوال کو اس شکل میں پیش کرنا..... ”نفاذ“ کے تصور پر توجہ مرکوز کرتے ہوئے..... اس ملکیتی عقیدے پر دلالت کرتا ہے کہ جمہوریت مغرب کی ملکیت ہے، اسے جوہری طور پر ”مغربی تصور“ سمجھتے ہوئے، جو مغرب میں ہی پیدا ہوا اور وہیں پھلا پھولا۔ یہ تاریخ اور جمہوریت کے ہم عصر امکانات کو سمجھنے کا قطعی گمراہ گن طریقہ ہے۔

اس میں ہرگز کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ جمہوریت اور عوامی دلائل کے موجودہ تصورات، پچھلی چند صدیوں کے یورپی اور امریکی تجزیوں اور تجربات سے بہت زیادہ متاثر ہوئے ہیں۔ خاص طور پر یورپی خرد افروزی کی ذہنی قوت سے (بشمول جمہوریت کے ایسے نظریہ سازوں کے خیالات کے جیسا کہ مارکونی دی کنڈورسے، جیمز میڈلسن، ایلکسز دی ٹوکیول اور جان سٹورٹ مل) لیکن ان نسبتاً جدید تجربات سے ماضی پر استنباط کرتے ہوئے مغرب اور غیر مغرب کے درمیان ایک جوہری اور طویل المیعاد تقسیم کی بنیاد رکھنا بہت عجیب و غریب تاریخ ہوگی۔

طویل المیعاد ماضی کی قصیر المیعاد تجربات کی بنیاد پر شرح نوکی وسیع تاریخ کے

تقابل میں ایک متبادل..... تاریک طور پر زیادہ پُر امنگ..... خط دلائل بھی ہے جو خصوصی طور پر قدیم یونان پر توجہ مرکوز کرتا ہے، مہینہ طور پر ”مغربی“ طرزِ جمہوریت کا ناطہ عام طور پر یونان میں اور خاص طور پر ایتھنز میں دو رنگ اور الیکشن کی قدیم روایت سے جوڑا جاتا ہے۔ قدیم یونان میں تبدیلی کی ابتدا یقیناً اہم تھی، لیکن قدیم یونان سے مہینہ طور پر ”مغربی“..... یا ”یورپی“ طرزِ جمہوریت کی طرف زقند کم از کم تین واضح اسباب کی بنا پر مبہم اور پریشان کن ہے۔

اوّل جماعت بندی کی تحکم پسندی جس کے تحت تہذیبوں کی بڑے پیمانے پر نسلی مفہوم میں تعریف کی جاتی ہے۔ تہذیبی اقسام کو اس انداز سے دیکھنے میں مثلاً گاتھ یا دی زی گاتھ کے اخلاف کو یونانی روایت کے صحیح وارثین سمجھنے میں کوئی مشکل نہیں ہوتی (ہمیں بتایا جاتا ہے کہ ”وہ سب یورپی ہیں“) لیکن یونانی دانش کے، یونان کے جنوب یا مشرق کی طرف قدیم تہذیبوں کے ساتھ تعلقات کی طرف توجہ دینے میں کافی ہچکچاہٹ کا مظاہرہ کیا جاتا ہے، باوجود اس امر کے کہ خود قدیم یونانیوں نے قدیم ایرانیوں، یا ہندوستانیوں یا مصریوں کے ساتھ گفتگو کرنے میں زیادہ دلچسپی کا اظہار کیا (بہ نسبت قدیم آسٹروگاتھ کے ساتھ گپ شپ کرنے کے)۔

دوسرا مسئلہ ابتدائی یونانی تجربے کی مابعد پیروی سے تعلق رکھتا ہے۔ جبکہ ایتھنز ووٹ ڈالنے کا آغاز کرنے میں یقیناً پہل کا تھا، لیکن بہت سی علاقائی حکومتیں ایسی تھیں جو کئی صدی بعد اس راستے پر چلیں۔ اس چیز کا اشارہ کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے کہ انتخابی حکومت کے یونانی تجربے کا یونان اور روم کے مغربی ممالک مثلاً جنہیں آج فرانس، جرمنی اور برطانیہ کہا جاتا ہے پر کوئی بہت زیادہ فوری اثر تھا۔ اس کے مقابلے میں کچھ ہم عصر ایشیائی شہروں نے۔ ایران، بیکٹر یا اور ہندوستان میں..... ایتھنز کی جمہوریت کے پھلنے پھولنے کے بعد صدیوں میں شہری حکومت میں جمہوریت کے کچھ عناصر کو اپنے اندر کھپایا۔ مثال کے طور پر کئی صدیوں تک، ایران کے جنوب مغرب میں سوسا (یا شوشان) کے شہر میں ایک منتخب کونسل، ایک عوامی اسمبلی، اور مجسٹریٹ ہوتے تھے جو کونسل کی طرف سے تجویز کئے جاتے تھے اور اسمبلی کی طرف سے منتخب کئے جاتے تھے۔

تیسری بات یہ کہ جمہوریت کا علاقہ صرف پرچیوں اور ووٹوں سے نہیں ہے بلکہ اس

کا علاقہ عوامی غور و فکر اور دلائل سے بھی ہے۔ اگر ایک پُرانی ترکیب استعمال کی جائے تو جمہوریت کو عام طور پر ”بحث مباحثے کے ذریعے حکومت“ کہا جاتا ہے۔ جہاں عوامی دلائل قدیم یونان میں پھلے پھولے، یہ کچھ دوسری قدیم تہذیبوں میں بھی پھلے پھولے۔ بعض اوقات بہت نمایاں طور پر۔ مثال کے طور پر کچھ انتہائی قدیم کھلے عام اجلاس، جن کا مقصد خاص طور پر مختلف نقطہ ہائے نظر کے درمیان اختلافات کو طے کرنا ہوتا تھا۔ ہندوستان میں بدھ کونسلوں کے نام سے پکاری جانے والی کونسلوں میں منعقد ہوتے تھے، جہاں مختلف نقطہ ہائے نظر کے حامل افراد اپنے اختلافات کو بحث مباحثے کے ذریعے ختم کرنے کے لئے جمع ہوتے تھے۔ شہنشاہ اشوک نے جس کا حوالہ پہلے دیا جا چکا ہے، جس نے تیسری صدی قبل مسیح میں تیسری اور سب سے بڑی بدھ کونسل کی ہندوستان کے اُس وقت کے دارالحکومت پاٹلی پتر (جو اب پٹنہ ہے) میں میزبانی کی، نے اُس وقت کے عوامی بحث مباحثے کے قدیم ترین ضابطوں کی تشکیلات کو منضبط کرنے اور ان کی نشر و اشاعت کرنے کی بھی کوشش کی (جو ایک طرح سے انیسویں صدی کے ”رابرٹ کے نظم و ضبط کے اصول“ کی ایک ابتدائی شکل تھی)۔

عوامی بحث مباحثے کی روایت پوری دُنیا میں دیکھی جاسکتی ہے۔ ابتدائی سترھویں صدی کے جاپان سے ایک اور تاریخی مثال کا انتخاب کرتے ہیں۔ بدھ شہزادہ شوٹوگو، جو اپنی ماں ملکہ سوئی کو، کا قائم مقام تھا، نے سترہ شقوں کے آئین میں جو 604 سن عیسوی میں مدون کیا گیا، اس بات پر اصرار کیا ”اہم معاملات کے فیصلے فرد واحد کی طرف سے نہیں کئے جانے چاہیں۔ اُن پر دوسرے بہت سے لوگوں سے بحث کی جانی چاہئے۔“ اتفاق سے یہ تیرھویں صدی میں میکنا کارٹا پر دستخط کئے جانے سے چھ سو سال پہلے تھا۔ جاپان کا سترہ شقوں کا آئین اُن اسباب کی وضاحت کرتا ہے کہ اجتماعی بحث مباحثہ کیوں اس قدر اہم ہے: ”جب دوسرے ہم سے اختلاف کریں تو ہمیں ناراض نہیں ہونا چاہئے کیونکہ تمام انسانوں کے دل ہوتے ہیں اور ہر دل کے اپنے رُجحانات ہوتے ہیں۔ اُن کا صحیح ہمارا غلط ہوتا ہے اور ہمارا صحیح اُن کا غلط ہوتا ہے۔“ (۶) اس بات پر کوئی حیرت نہیں ہے کہ کچھ مبصرین نے اس ساتویں صدی کے جاپانی آئین میں ”جمہوریت کی طرف جاپان کا پہلا تاریخی ارتقائی قدم“ دیکھا ہے۔

پوری دُنیا میں عوامی بحث مباحثے کی ایک لمبی تاریخ ہے۔ یہاں تک کہ سکندر اعظم کو بھی عوامی تنقید کے سلوک کی اچھی مثال سے 325 ق م میں شمال مغربی ہندوستان میں گزرنا

پڑا۔ جب سکندر اعظم نے چین فلسفیوں کے ایک گروپ سے یہ پوچھا کہ وہ اس عظیم فاتح کی طرف کسی قسم کی توجہ کیوں نہیں دے رہے ہیں (سکندر ان ہندوستانی فلسفیوں کی اپنے بارے میں عدم دلچسپی سے واضح طور پر مایوس ہو گیا تھا) تو اُسے مندرجہ ذیل زور دار جواب موصول ہوا:-

”بادشاہ سکندر، ہر شخص زمین کے صرف اتنے ٹکڑے کا مالک ہو سکتا ہے جتنا یہ ٹکڑا جس پر ہم کھڑے ہیں، تم بھی ہم سب کی طرح ایک انسان ہی ہو، سوائے اس کے تم ہمیشہ مصروف رہتے ہو اور کسی خیر کے کام میں مصروف نہیں ہوتے، اپنے گھر سے اتنے کوس کا سفر کرتے ہو، تم اپنے لئے اور دوسروں کے لئے مصیبت کا باعث ہو..... تم جلدی مر جاؤ گے، اور پھر تم صرف اس قدر زمین کے مالک ہو گے جو تمہیں اپنے اندر چھپانے کے لئے کافی ہوگی۔“

شرق اوسط کی تاریخ اور مسلمان قوم کی تاریخ بھی اپنے اندر عوامی بحث مباحثے اور مکالمے کے ذریعے سیاسی شرکت کے بہت سے احوال اپنے اندر رکھتی ہیں۔ قاہرہ، بغداد اور استنبول کے اردگرد کی مسلم سلطنتوں میں یا ایران، ہندوستان یا جہاں تک اس معاملے کا تعلق ہے ہسپانیہ میں عوامی بحث مباحثے کے بہت سے علمبردار تھے (جیسا کہ دسویں صدی میں قرطبہ میں خلیفہ عبدالرحمن سوم یا سولہویں صدی میں ہندوستان کا شہنشاہ اکبر) میں اگلے باب میں اس مسئلے کی طرف دوبارہ واپس آؤں گا جب میں مسلم تاریخ کی منظم طور پر غلط تعبیر پر بحث کروں گا جو مذہبی بنیاد پرستوں اور مغرب کے ثقافت کی سادہ تعبیر کرنے والوں دونوں کے بیانات میں پائی جاسکتی ہے۔

مغربی دنیا کے جمہوری نظریات پر کوئی مالکانہ حقوق نہیں ہیں۔ جہاں جمہوریت کی جدید اداراتی شکلیں نسبتاً نئی ہیں، عوامی شرکت اور بحث مباحثے کی شکل میں جمہوریت کی تاریخ پوری دنیا میں پھیلی ہوئی ہے۔ جیسا کہ ایکس دی ٹوک ول Alexis de Tocqueville نے 1835 میں جمہوریت پر اپنی کلاسک کتاب میں درج کیا جبکہ ”اس عظیم جمہوری انقلاب“ کو جسے اُس نے امریکہ میں وقوع پذیر ہوتے ہوئے دیکھا، ایک نقطہ نگاہ سے ”ایک نئی چیز“ کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے، ایک وسیع تر پس منظر میں اُسے ”تاریخ کے ایک بہت مسلسل، قدیم اور مستقبل معلوم رجحان“ کے طور پر بھی دیکھا جاسکتا ہے، اگرچہ ٹوک ول نے اپنی تاریخی مثالوں

کو یورپ کے کے ماضی تک محدود رکھا ہے (مثال کے طور پر جمہوریت سازی کے عمل میں پُر زور شراکت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ یہ ”فرانس کی ریاست میں سات سو سال پہلے“ عام لوگوں کے مذہبی پیشوائیت کے مراتب میں داخلے کی اجازت سے ہوئی) پھر بھی اُس کے عام دلائل میں انتہائی وسیع تر برجستگی پائی جاتی ہے۔

نیلسن منڈیلا اپنی خودنوشت سوانح Long walk to Freedom میں بیان کرتا ہے کہ بطور ایک نوجوان لڑکے کے، اپنے افریقی آبائی قبضے میں مقامی طور پر ہونے والے جلسوں میں جمہوری نوعیت کی کارروائی دیکھ کر وہ کس قدر متاثر ہوا:-

”ہر شخص جو بولنا چاہتا تھا بولتا تھا، یہ اپنی خالص ترین شکل میں جمہوریت تھی۔ ہوسکتا ہے بولنے والوں میں اہمیت کے لحاظ سے ایک فرق مراتب ہو، لیکن ہر شخص، سردار اور رعایا، جنگجو اور طبیب، ڈکاندار اور کسان، مالک زمین اور مزدور سب کی بات سنی جاتی تھی۔“

منڈیلا کی جمہوریت کی تلاش کسی مغربی ”تضاد“ سے نہیں اُبھری۔ یہ واضح طور پر اُس کے افریقی گھر سے شروع ہوئی، اگرچہ اُس نے اسے ”یورپیوں“ پر ”نافذ“ کرنے کے لئے جدوجہد کی۔ (یہ بات یاد کی جاسکتی ہے کہ نسلی امتیاز پر مبنی جنوبی افریقہ میں سفید فام حکمران اپنے آپ کو ”یورپی“ کہا کرتے تھے)۔ منڈیلا کی آخری فتح انسانیت کی فتح تھی..... نہ کہ خصوصی طور پر یورپی نظریے کی فتح۔

مغربی سائنس اور عالمی تاریخ

یہ دیکھنا بھی یکساں طور پر اہم ہے کہ نام نہاد مغربی سائنس کس طرح عالمی ورثے کو سرچشمے کے طور پر استعمال کرتی ہے، وہی رشتوں کا ایک سلسلہ ہے جو مغربی ریاضی اور سائنس کو واضح طور پر غیر مغربی مشق کاروں کے ایک گروہ کے ساتھ منسلک کرتا ہے۔ مثال کے طور پر اعشاری نظام، جو پہلی ہزاری کی ابتدائی صدیوں میں ہندوستان میں ارتقا پذیر ہوا، ہزاری کے اختتام پر عربوں کے ذریعے یورپ پہنچا۔ غیر مغربی معاشروں چینبوں، عربوں، ایرانیوں، ہندوستانیوں اور دوسروں میں سے شراکت داروں کے ایک بہت بڑے گروہ نے اُس سائنس، ریاضی اور فلسفے کو بہت زیادہ متاثر کیا جس نے یورپ کی نشاۃ ثانیہ اور بعد میں خرد افروزی میں اہم کردار ادا کیا۔

نہ صرف یہ کہ عالمی سائنس اور ٹیکنالوجی کی نشوونما گلی طور پر مغربی قیادت میں ہونے والا مظہر نہیں ہے۔ بلکہ دُنیا میں ایسی بہت سی بڑی عالمی ترقیاں ہوئی ہیں جن میں وسیع پیمانے پر بین الاقوامی میل جول شامل تھے جو یورپ سے بہت دُور تھے۔ پرنٹنگ پر غور کیجئے جسے فرانس بیکن نے اُن ترقیوں میں شامل کیا جنہوں نے ”پوری دُنیا میں اشیا کی ہیئت اور حالت کو تبدیل کر دیا ہے۔“ پہلی ہزاری میں پرنٹنگ کے فن کو ترقی دینے کی ہر ابتدائی کی کوشش یورپ سے کہیں دور واقع ہوئی۔ ان کا تعلق خاصی حد تک بدھ دانشوروں کی عوامی تعلیم اور خیالات کی نشر و اشاعت سے وابستگی کے ساتھ بھی جوڑا جاتا تھا۔ اور یقیناً چین، کوریا، اور جاپان میں پرنٹنگ کی تمام ابتدائی کوششیں بدھ ماہرین کی طرف سے ہی کی گئیں۔ ہندوستانی بدھ جنہوں نے ساتویں صدی میں پرنٹنگ کو ترقی دینے کی کوشش کی اس میں کم کامیاب ہوئے، لیکن انہوں نے ایسا مواد ضرور مہیا کیا جس نے دُنیا کی پہلی مطبوعہ کتاب تیار کی، جو کہ ایک بدھ سنسکرت کلاسک و جراجھدیکا پراجنا پرایتا۔ (Vajracchedikaprajnaparamita) تھی جسے عام طور پر ڈائمنڈ سوترا (Diamond Sutra) کے نام سے جانا جاتا ہے، جس کا ترجمہ ایک نیم ہندوستانی نیم ترکی عالم نے 402 میں سنسکرت سے چینی زبان میں کیا۔ جب کتاب 868 میں چینی زبان میں طبع ہوئی تو اس کے ساتھ ایک جذبات انگیز دیباچہ تھا جس کا مفہوم یہ تھا کہ یہ کتاب ”مفت عالمی تقسیم“ کے لئے طبع کی جا رہی ہے۔

یہ ٹھیک ہے کہ پچھلی چند صدیوں میں امریکا اور یورپ میں خیالات اور علم کی جو زبردست ترقی ہوئی ہے اُس کا مناسب اعتراف کیا جانا چاہیے۔ مغرب کو اُن عظیم کامیابیوں کے لئے جو نشاۃ ثانیہ، خرد افروزی اور صنعتی انقلاب کے دوران مغرب کی دُنیا میں ہوا جنہوں نے انسانی تہذیب کے چہرے کو تبدیل کر دیا ہے، پوری پوری تحسین ملنی چاہئے۔ لیکن یہ مفروضہ کہ یہ سب کچھ ایک گلی طور پر گوشہ نشین ”مغربی تہذیب“ کی نشوونما کی وجہ سے ہوا ہے، جس نے ایک مکمل خلوت میں نشوونما پائی ہے ایک شدید قسم کا دھوکہ ہے۔

ایک تصوراتی خلوت گزینی کی تعریف کرنا، اُس طریقے سے کوئی انصاف کرنا نہیں جس طریقے سے تعلیم اور سوچ دُنیا میں آگے بڑھتے ہیں یعنی مختلف علاقوں میں ہونے والی ترقیوں سے غذا حاصل کرتے ہوئے۔ مغرب میں نشوونما پانے والے خیالات اور علم نے،

حالیہ صدیوں میں ڈرامائی طور پر دُنیا کو تبدیل کر دیا ہے، لیکن اسے ایک اچھوتے مغربی تصور کے طور پر دیکھنا بہت مشکل ہے۔

بھونڈی تجزیات اور دُھندلی تاریخ

تہذیبی تقسیم پر انحصار کم از کم دو واضح وجوہات کی بنا پر مغالطہ آمیز ہے۔ اول اس مضمیر مفروضے میں، کہ تہذیبی تقسیم یکساں طور پر بر محل ہے اور اسے لوگوں کی شناخت کے دوسرے طریقوں کو ڈبو دینا چاہئے یا اُن پر غالب آجانا چاہئے، طریق کار کا ایک بنیادی مسئلہ پنہاں ہے۔ یہ بات خاصی بُری اگرچہ قطعاً حیران کن نہیں ہے کہ وہ لوگ جو عالمی تصادمات یا مقامی فرقہ وارانہ تشدد کو بھڑکاتے ہیں، اُن لوگوں پر جو سیاسی بربریت کے پیادہ کارکونوں کے طور پر بھرتی کئے جاتے ہیں، پہلے سے منتخب شدہ، واحد اور تقسیم کنندہ تشخص کو عائد کرنے کی کوشش کرتے ہیں، لیکن یہ چیز واقعی افسوسناک ہے کہ یہ محدود نقطہ نگاہ اُس مضمیر تا سید سے، جو مغرب مخالف بنیاد پرست جنگجو اُن نظریات سے حاصل کرتے ہیں جو مغرب میں چڑھتی ہیں، معنی خیز قوت حاصل کرتا ہے یعنی دُنیا کے لوگوں کی واحد طریقے پر تقسیم۔

تہذیبی تقسیم کی دوسری مشکل جو اس نقطہ نگاہ میں سامنے آتی ہے یہ ہے کہ یہ نقطہ نگاہ بیان کے غیر معمولی بھونڈے پن اور تاریخی سادہ پن پر مبنی ہے۔ ہر تہذیب کے اندر بہت معنی خیز اختلافات کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے اور ان کے درمیان باہمی تعاملات سے واضح طور پر صرف نظر کیا گیا ہے۔

یہ دونوں کمزوریاں مختلف تہذیبوں اور اُن کی مماثلتوں، تعلقات، اور سائنس، ٹیکنالوجی، ریاضی ادب، کاروبار، تجارت، سیاسی، معاشی اور سماجی نظریات میں ایک دوسرے پر باہمی انحصار کا نمایاں طور پر کمزور اور اک پیدا کرتی ہیں۔ عالمی تاریخ کا دُھندلا تصور، ہر کچھ کا حیرت انگیز حد تک محدود تصور پیدا کرتا ہے، بشمول دِ مغربی تہذیب کے ایک عجیب و غریب محدود علاقائی تصور کے۔

باب چہارم

مذہبی وابستگیوں اور مسلم تاریخ

تہذیبوں کے ٹکراؤ کے حالیہ مباحث کا رجحان اس طرف رہا ہے کہ مذہبی اختلافات کو بنیادی خصوصیت قرار دیا جائے۔ تاہم علاوہ اس کے کہ ان تہذیبی نظریات میں انسانوں کو صرف ایک ہی وابستگی کی شکل میں دیکھنے، اور بظاہر ایک دوسرے سے بڑی حد تک علیحدہ اور ممیز نظر آنے والی تہذیبوں کے درمیان انتہائی اہم باہمی تعلقات کو نظر انداز کرنے کی کمزوری پائی جاتی ہے، (ان دونوں باتوں پر پچھلے باب میں بحث کی گئی تھی) یہ نظریات، مذہبی وابستگیوں کے عنصری اختلاف کو نظر انداز کرنے کی کمزوری میں بھی مبتلا ہیں، حالانکہ یہ عنصری اختلاف بہت سے ممالک اور اس سے بھی بڑھ کر بہت سی تہذیبوں کی ایک لازمی خصوصیت ہیں۔ یہ آخری مسئلہ خاصا بڑا بھی ہو سکتا ہے، کیونکہ ایک ہی مذہب کے لوگ اکثر اوقات مختلف ملکوں اور مختلف براعظموں میں پھیلے ہوئے ہیں۔ مثال کے طور پر، جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا، سیمول ہنٹنگٹن کی نگاہ میں ہندوستان ایک ”ہندو تہذیب“ ہو سکتا ہے، لیکن تقریباً ایک سو پچاس ملین مسلمان شہریوں کے ساتھ، ہندوستان دُنیا کے تین سب سے بڑے مسلمان ممالک میں شامل ہے۔ مذہبی قسم بندی ممالک اور تہذیبوں کی جماعت بندی میں آسانی سے فٹ نہیں بیٹھ سکتی۔

اس آخری مسئلے پر، لوگوں کو گانٹھ دار تہذیبی اکائیوں میں مذہبی تلازمات کے ساتھ تقسیم کر کے (جیسا کہ ہنٹنگٹن کی قسم بندی میں، ”اسلامی تہذیب“، ”ہندو تہذیب“ وغیرہ) قابو

نہیں پایا جاسکتا، بلکہ اس پر براہ راست لوگوں کو مذہبی گروہوں کی شکل میں تقسیم کر کے قابو پایا جاسکتا ہے۔ یہ چیز ایک زیادہ شفاف اور کم ناقص جماعت بندی کی طرف رہنمائی کرے گی، اور حیرت کی بات یہ ہے کہ یہ بات بہت سے لوگوں کو اچھی نہیں لگی۔ حالیہ سالوں میں ثقافتی تجزیوں میں افراد کو مذہبی وابستگیوں کے مفہوم میں دیکھنا یقیناً عام ہو گیا ہے۔ کیا اس سے، لوگوں کا یہ مذہب مرتکز تجزیہ، انسانیت کو سمجھنے کا ایک مددگار طریقہ بن جائے گا؟

میری دلیل یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے یہ دنیا کے لوگوں کی جماعت بندی کا مہذب قسم بندی کی نسبت زیادہ مربوط طریقہ ہو، لیکن یہ بھی انسانوں کو صرف ایک ہی وابستگی یعنی مذہب کے مفہوم میں دیکھنے کی وہی غلطی دہراتا ہے۔ بہت سے تناظرات میں ایسی جماعت بندی قدرے مددگار ہو سکتی ہے (مثلاً مذہبی چھٹیوں کے انتخاب کا فیصلہ کرتے ہوئے، یا مذہبی عبادات کے مقامات کی حفاظت کو یقینی بناتے ہوئے) لیکن اسے عمومی طور پر سماجی، سیاسی اور ثقافتی تجزیے کی غالب بنیاد کے طور پر لینا، اُن تمام تعلقات اور وفاداریوں کو جو کوئی شخص رکھتا ہے، اور جو کسی شخص کے رویے، تشخص اور خود شناسی کے زمرے میں اہم ہو سکتی ہیں، نظر انداز کرنے کے مترادف ہوگا۔ لوگوں کے کثیر التعداد تشخصات کی طرف توجہ دینے اور اُن کی ترجیحات کا انتخاب کرنے کی بنیادی ضرورت، ان کی جگہ مذہبی قسم بندی کے ساتھ تہذیبی جماعت بندی کو رکھ دینے کے بعد بھی باقی رہی ہے۔

یقیناً دنیا کے لوگوں کی جماعت بندی کے اہم..... یا واحد..... اصول کے طور پر مذہبی تشخصات کے بڑھتے ہوئے عام استعمال نے سماجی تجزیے کے بھونڈے پن کو بہت فروغ دیا ہے۔ ایک ایسے شخص کی جو اتفاق سے مسلمان واقع ہوا ہے (1) مختلف وابستگیوں اور وفاداریوں اور (2) بطور خاص اُس کے اسلامی تشخص کے درمیان امتیاز نہ کر سکنے کی وجہ سے، ادراک میں بہت بڑا نقص واقع ہوا ہے۔ اسلامی تشخص اُن تشخصات میں سے ایک ہو سکتا ہے جنہیں کوئی شخص اہم سمجھتا ہے (بلکہ غالباً انتہائی اہم سمجھتا ہے) لیکن اس سے وہ اس بات سے انکار نہیں کرتا کہ اور تشخصات بھی ہو سکتے ہیں جو اہم ہوں، جسے عام طور پر ”اسلامی دنیا“ کہا جاتا ہے اُس میں یقیناً مسلمانوں کا غلبہ ہوتا ہے، لیکن وہ مختلف لوگ جو مسلمان ہیں بہت سے دوسرے پہلوؤں میں ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتے ہیں اور ہوتے ہیں جیسا کہ سیاسی اور سماجی اقدار میں، معاشی اور ادبی اشغال میں، پیشہ ورانہ اور فلسفیانہ دلچسپیوں میں، مغرب

کے بارے میں رویے میں اور علیٰ ہذا القیاس۔ ان ”دوسری وابستگیوں“ کے لئے تقسیم کے عالمی خطوط کچھ مختلف انداز سے کھینچے جاسکتے ہیں۔ محض سادہ مذہبی جماعت بندی پر توجہ مرکوز کرنا اُن بہت سے اور مختلف اہداف کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہوگا جو وہ لوگ جو اتفاق سے مسلمان واقع ہوتے ہیں رکھتے ہیں۔

امتیاز انتہائی اہم ہو سکتا ہے، جس کی اہمیت ایک ایسی دُنیا میں قطعاً کم نہیں ہے، جس میں اسلامی بنیاد پرستی اور تشدد پسندی بہت طاقتور ہیں اور جس میں اُن کے بارے میں مغربی مخالفت اکثر اوقات مسلمان لوگوں کے بارے میں عمومی طور پر بہت دُھندلے انداز سے وضع کئے گئے لیکن اہم شک کے ساتھ مخلوط ہو جاتی ہے۔ اس عام رویے سے جھلکنے والے تصویری بھونڈے پن سے ہٹ کر یہ رویہ اس واضح تر حقیقت کو بھی نظر انداز کرتا ہے کہ مسلمان اپنے سیاسی اور سماجی اعتقادات میں بہت گہرے اختلافات رکھتے ہیں۔ وہ اپنے ادبی اور فنی ذوق میں بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ سائنس اور ریاضی میں اپنی دلچسپی میں بھی اور یہاں تک کہ اپنی مذہبیت کی شکل اور دائرہ کار میں بھی۔ جہاں سیاسیات کی فوری ضروریات نے مغرب میں اسلام کے اندر مزید ذیلی اقسام کے قدرے بہتر فہم کو فروغ دیا ہے (جیسا کہ کسی شخص کے شیعہ یا سنی ہونے میں امتیاز) وہیں پر اُن سے آگے اُن بہت سے غیر مذہبی تخصصات پر توجہ دینے میں بڑھتی ہوئی ہچکچاہٹ کا مظاہرہ کیا گیا ہے جو دُنیا کے دوسرے لوگوں کی طرح مسلم لوگ بھی رکھتے ہیں، بلکہ مسلمانوں کے خیالات اور ترجیحات، سیاسی، ثقافتی اور سماجی معاملات پر بہت زیادہ مختلف ہو سکتے ہیں۔

مذہبی تشخص اور ثقافتی تنوعات

ایک ہی مذہب سے تعلق رکھنے والے مختلف لوگوں میں، اُن میدانوں میں بھی جو مذہب سے قریبی تعلق رکھنے والے سمجھے جاتے ہیں بہت وسیع اختلافات پائے جاسکتے ہیں۔ ہم عصر دُنیا میں اس کی مثال دینا آسان ہے۔ مثلاً سعودی عرب میں روایت پرست دیہاتی عورتوں کی رسوم و رواج کا موازنہ شہری ترکی کی مسلم خواتین سے کیا جاسکتا ہے (ترکی، جہاں سر کے رومال بہت کم ہیں، اور عورتوں کے لباس کے انداز عموماً یورپی خواتین سے ملتے جلتے ہیں) اس کی وضاحت یہ دیکھ کر بھی کی جاسکتی ہے کہ بنگلہ دیش میں سماجی طور پر فعال خواتین کی

عادات اور ملک کی کم باہر جانے والی زیادہ دقیانوسی عورتوں کے دائرہ ہائے کار میں وسیع اختلافات ہیں اگرچہ اس میں ملوث افراد سب کے سب مذہباً مسلمان ہیں۔ تاہم ان اختلافات کو محض ایک ایسے نئے مظہر کے پہلوؤں کے طور پر نہیں دیکھا جانا چاہئے جو جدیدیت مسلمانوں کے ہاں لے کر آئی ہے۔ دوسرے معاملات، دوسرے تشخصات کا اثر بھی مسلمانوں کی پوری تاریخ کے دوران دیکھا جاسکتا ہے۔ چودھویں صدی میں دو مسلمانوں کے درمیان ایک مباحثے پر غور کیجئے۔ ابن بطوطہ، جو 1304 میں طنز میں پیدا ہوا اور اُس نے تیس سال افریقہ اور ایشیا کے مختلف ممالک میں گزارے، دُنیا کے اُس حصے میں جو اب مالی اور گھانا کے درمیان واقع ہے، کچھ چیزیں دیکھ کر حیرت زدہ رہ گیا۔ ایوانالتان میں جو ٹمبکٹو سے زیادہ دور نہیں ہے، ابن بطوطہ کی دوستی ایک مسلمان قاضی سے ہوگئی جو ایک اہم شہری منصب پر فائز تھا۔

ابن بطوطہ قاضی کے خاندان میں سماجی رویے کے بارے میں اپنی نفرت کو ریکارڈ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

”ایک دن میں، ایوانالتان میں قاضی سے داخلے کی اجازت طلب کرنے کے بعد اُس کے حضور گیا اور اُس کے پاس ایک نوجوان اور نمایاں طور پر خوبصورت عورت کو پایا۔ جب میں نے اُسے دیکھا تو میں ٹھٹکا اور پیچھے کولوشنا چاہا، لیکن وہ ہنس دیا اور اُس نے کسی قسم کی ہچکچاہٹ محسوس نہ کی۔ قاضی نے کہا ”تم کیوں واپس جا رہے ہو۔ یہ میری دوست ہے۔“ میں اُن کے اس رویے پر حیرت زدہ ہو گیا۔“

لیکن قاضی ہی وہ واحد شخص نہ تھا جس نے ابن بطوطہ کو حیرت زدہ کیا۔ اور وہ خصوصی طور پر ابو محمد بندگان اُمّتی کی مذمت کرتا ہے جو ایک اچھا مسلمان تھا اور جو اس سے پہلے حقیقتاً مراکش آچکا تھا۔ جب ابن بطوطہ نے اُس کے گھر پر اُس سے ملاقات کی تو اُس نے ایک مرد اور عورت کو دیوان پر مجھ گفنگو پایا۔ ابن بطوطہ اس کو یوں بیان کرتا ہے:

”میں نے اس سے کہا ”یہ عورت کون ہے؟“ اُس نے کہا ”یہ میری بیوی ہے“ میں نے کہا ”اس مرد کا اس سے کیا تعلق ہے؟“ اُس نے جواب دیا ”یہ اس کا دوست ہے“ میں نے اُس سے کہا ”کیا تم اس چیز کی اجازت دیتے ہو، جبکہ تم ہمارے ملک میں رہے ہو اور شریعت کے اصولوں سے واقف ہو؟“ اُس نے جواب دیا ”عورتوں کا مردوں سے تعلق ہمارے نزدیک

پسندیدہ ہے اور ایک اچھے طرز عمل کا حصہ ہے، جس کے ساتھ کسی قسم کا شک و ابستہ نہیں ہے۔ یہ خواتین آپ کے ملک کی خواتین کی طرح نہیں ہیں۔“ میں اُس کے کردار کی کمزوری پر حیران ہوا۔ میں وہاں سے چلا آیا اور اس کے بعد واپس نہیں گیا۔ اُس نے مجھے کئی دفعہ دعوت دی لیکن میں نے قبول نہ کی۔“

غور کیجئے کہ ابو محمد کے ابن بطوطہ سے اختلافات مذہب پر نہیں ہیں..... وہ دونوں مسلمان تھے..... بلکہ اُن کے اختلافات طرز زندگی کے بارے میں اُن کے صحیح فیصلے سے متعلق ہیں۔

مسلمانوں کی رواداری اور متنوع

میں ایک زیادہ سیاسی مسئلے کی طرف رُخ کرتا ہوں۔ دُنیا کی تاریخ میں مذہبی رواداری کے بارے میں مختلف رویے سماجی طور پر اہم رہے ہیں۔ اور مختلف اشخاص کے درمیان جو سب کے سب مسلمان تھے، اس بارے میں بہت تنوع دیکھا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر شہنشاہ اورنگزیب کو جو ہندوستان میں سترہویں صدی کے آخر میں مغل تخت پر بیٹھا عام طور پر قدرے غیر روادار خیال کیا جاتا ہے: اُس نے اپنی غیر مسلم رعایا پر خصوصی ٹیکس تک عائد کئے۔ لیکن اُس کے بڑے بھائی داراشکوہ کی زندگی اور طرز عمل میں بہت مختلف قسم کا رویہ دیکھا جاسکتا ہے۔ وہ داراشکوہ جو شاہجہان اور ممتاز محل کا سب سے بڑا بیٹا اور (جائز وارث) تھا، وہ ممتاز محل جس کی یاد میں تاج محل بنایا جانا تھا۔ اورنگزیب نے تخت چھیننے کے لئے دارا کو قتل کر دیا۔ دارا نہ صرف سنسکرت کا طالب علم اور ہندومت کا ایک سنجیدہ طالب علم تھا، بلکہ یہ کہ اُس کا ہندو اُپنیشدوں کا سنسکرت سے فارسی میں ترجمہ بھی ہے، جو ایک صدی یا اس سے بیشتر ہندو مذہبی فلسفے میں یورپیوں کی دلچسپی کی سب سے بڑی بنیاد رہا۔

دارا اور اورنگزیب کا جد امجد اکبر، مذہبی رواداری کا انتہائی موئید تھا (جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا) اور اس نے یہ ریاست کا مسلمہ فریضہ بنادیا کہ وہ اس بات کو یقینی بنائے کہ ”کسی شخص سے مذہب کی بنا پر کوئی تعرض نہیں کرنا چاہئے، اور ہر شخص کو اُس مذہب کی طرف رجوع کرنے کی آزادی ہے جو اُسے پسند ہو۔“ اُس کے اپنے قول کے مطابق ”راہ عقل“ کی موافقت میں اکبر نے 1590 کی دہائی میں کھلے مکالمے اور آزاد انتخاب کی ضرورت پر زور دیا

اور متواتر مباحثوں کا اہتمام کیا جس میں نہ صرف بڑے دھارے کے مسلمان اور ہندو مفکر شامل ہوتے تھے بلکہ عیسائی، یہودی، پارسی، چین اور ملحد تک شامل ہوتے تھے۔ دارا کے علاوہ، اورنگزیب کے اپنے بیٹے نے جس کا نام بھی اکبر تھا، اپنے باپ کے خلاف بغاوت کی اور اس مبہم میں راجستھان میں ہندو سلطنتوں کا اور بعد میں ہندو مرہٹوں کا ساتھ دیا (اگرچہ اکبر کی بغاوت آخر کار اورنگزیب کے ہاتھوں کچل دی گئی) لڑائی کے دوران راجستھان سے اکبر نے اپنے باپ کو خط لکھا جس میں اُس نے اُس کی غیر رواداری اور ہندو دوستوں کی رُسوائی کے خلاف احتجاج کیا۔

مسلمانوں کے اندر اس قسم کے تنوع کا سامنا کرتے ہوئے، وہ لوگ جو مسلمان ہونے اور اسلامی تشخص رکھنے کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کر سکتے یہ سوال پوچھنے پر راغب ہوں گے۔ ”اسلام کے مطابق کونسا نظریہ صحیح ہے؟ کیا اسلام رواداری کے حق میں ہے یا نہیں؟ یہ حقیقت میں کیا ہے؟“ یہاں جو مسئلہ ترجیحی اہمیت کا حامل ہے وہ یہ نہیں ہے کہ اس سوال کا صحیح جواب کیا ہے، بلکہ یہ ہے کہ آیا خود یہ سوال پوچھا جانا صحیح ہے؟ مسلمان ہونا ایک ایسا غالب تشخص نہیں ہے جو ہر اُس چیز کا تعین کر دے جس پر کوئی شخص یقین رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر شہنشاہ اکبر کی رواداری اور آزاد خیالی کے سولہویں صدی کے ہندوستان میں دہلی اور آگرہ میں مسلمانوں کے بااثر گروہوں میں حامی بھی تھے اور ناقد بھی۔ یقیناً مسلمان ملاؤں کی طرف سے اُسے خاصی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ لیکن پھر بھی جب 1605 میں اکبر فوت ہوا، تو اسلامی عالم دین عبدالحق کو، جو اکبر کے رواداری کے بہت سے عقائد کا بڑا سخت ناقد تھا یہ نتیجہ نکالنا پڑا کہ باوجود اکبر کی بہت سی ”بدعتوں“ کے وہ ایک اچھا مسلمان تھا۔

جس نکتے کو تسلیم کرنے کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ اس تضاد سے نمٹتے ہوئے یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ ثابت کیا جائے کہ یا اکبر یا اورنگزیب سچا مسلمان نہ تھا۔ وہ دونوں ایک ہی سیاسی رویے یا سماجی اور ثقافتی تشخص رکھے بغیر اچھے مسلمان ہو سکتے تھے۔ یہ ممکن ہے کہ ایک مسلمان غیر رواداری کا نظریہ رکھتا ہو اور دوسرا الحاد کے بارے میں بڑا روادار نہ نظریہ رکھتا ہو اور اس وجہ سے اُن دونوں میں سے کوئی بھی دائرہ اسلام سے خارج نہ ہو۔ یہ محض اس وجہ سے ہی نہیں ہے کہ اجتہاد یا مذہب کی تعبیر کرنے کا تصور، اسلام کے اندر ہی خاصی وسعت کی اجازت دیتا ہے، بلکہ یہ بھی ہے کہ ایک مسلم فرد اپنے بنیادی اسلامی عقیدے پر سمجھوتہ کئے بغیر

یہ متعین کرنے کی خاصی آزادی رکھتا ہے کہ وہ کوئی دوسری اقدار یا ترجیحات کا انتخاب کرے۔

غیر مذہبی معاملات اور متنوع ترجیحات

عربوں اور یہودیوں کی سیاست میں موجودہ سرد مہری کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ دونوں گروپوں کے درمیان باہمی احترام کی ایک طویل تاریخ ہے۔ پہلے باب میں اس بات کا ذکر کیا گیا تھا کہ جب یہودی فلسفی میمون ایک غیر روادار یورپ سے بارہویں صدی میں ہجرت کرنے پر مجبور ہوا تو اسے عرب دنیا کی رواداری میں پناہ ملی۔ اُس کا میزبان جس نے اُسے قاہرہ میں اپنے دربار میں ایک باعزت اور بااثر مذہب دیا، شہنشاہ صلاح الدین کے سوا اور کوئی نہ تھا، جس کے، صلیبی جنگوں میں اسلام کی خاطر لڑنے کے دوران بہادرانہ کردار کو مدنظر رکھتے ہوئے اُس کے مسلمان ہونے کی سند پر شک نہیں کیا جاسکتا۔ (رچرڈ شیرول اُس کے ممتاز مخالفین میں سے ایک تھا)

درحقیقت میمون کا تجزیہ غیر معمولی نہ تھا۔ یقیناً، اگرچہ ہم عصر دنیا مسلمانوں اور یہودیوں کے درمیان تصادمات کی مثالوں سے بھری پڑی ہے، لیکن عرب دنیا اور قرون وسطیٰ کے ہسپانیہ کے مسلمان حکمران یہودیوں کو سماجی معاشرے کے محفوظ ارکان کے طور پر متحد کرنے کی ایک لمبی تاریخ رکھتے ہیں، جن کی آزادیوں اور بعض اوقات قیادت کے کردار کا احترام کیا جاتا تھا۔ مثال کے طور پر، جیسا کہ ماریہ روزا مینیوکل نے اپنی کتاب The Ornamant of the world میں ذکر کیا ہے، دسویں صدی تک مسلمانوں کے ماتحت ہسپانیہ کے قرطبہ کی دنیا کے مہذب ترین مقام ہونے کے لئے بغداد کے برابر کا درجہ حاصل کرنے میں کامیابی، خلیفہ عبدالرحمن سوم اور اُس کے یہودی وزیر، حسدائی ابن شروت کے مشترکہ تعمیری کام کی وجہ سے ہوئی۔ بلاشبہ اس بات کی خاصی شہادت موجود ہے۔ جیسا کہ مینیوکل دلائل دیتی ہے کہ مسلمانوں کی فتح کے بعد یہودیوں کی حیثیت ہر لحاظ سے بہتری کی تھی کیونکہ اب وہ مظلوم اقلیت سے محفوظ اقلیت میں تبدیل ہو چکے تھے۔

ہمارا مذہبی یا تہذیبی تشخص بہت اہم ہو سکتا ہے، لیکن یہ بہت سی رکنتیوں میں سے ایک رکنتیت ہوتا ہے۔ وہ سوال جو ہمیں پوچھنا ہے، یہ نہیں ہے کہ آیا اسلام (یا ہندومت یا عیسائیت) ایک امن پسند مذہب ہے یا جھگڑالو مذہب ہے (ہمیں بتاؤ یہ حقیقتاً کیا

ہے؟“ بلکہ یہ کہ ایک مذہبی مسلمان (یا ہندو یا عیسائی) اپنے مذہبی عقائد یا اعمال کو اپنے ذاتی تشخص کے دوسرے پہلوؤں اور دوسری وابستگیوں اور اقدار (جیسا کہ امن اور جنگ کے بارے میں رویے) کے ساتھ ہم آہنگ کر سکتا ہے یا نہیں۔ کسی شخص کی مذہبی یا ”تہذیبی“..... وابستگی کو ایک مَحیطِ گلِ تشخص کے طور پر دیکھنا بہت گہرے مسائل پیدا کرنے والا تشخص ہوگا۔

ہر مذہب کے مخلص ارکان میں شدید جنگجو بھی ہوتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ امن کے عظیم علمبردار بھی، اور بجائے یہ سوال اٹھانے کے کہ کون ”سچا ایماندار“ ہے اور کون ”مخض ریاکار“، ہمیں اس بات کو تسلیم کرنا چاہئے کہ کسی کا مذہبی عقیدہ اُن تمام فیصلوں کی رہنمائی نہیں کرتا جو ہمیں اپنی زندگی میں کرنے ہوتے ہیں بشمول اُن فیصلوں کے جو ہماری سیاسی اور سماجی ترجیحات سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کی مطابقت میں عمل اور طرزِ عمل کے مسائل سے تعلق رکھتے ہیں۔ امن اور رواداری کے حامی اور جنگ اور عدم رواداری کے سرپرست دونوں ایک ہی مذہب سے متعلق ہو سکتے ہیں اور (اپنے اپنے طریقے پر) سچے ایماندار ہو سکتے ہیں بغیر اس کے کہ اس چیز کو ایک تضاد کے طور پر دیکھا جائے۔ آدمی کے مذہبی تشخص کا دائرہ اُس کی فہم اور وابستگی کے تمام پہلوؤں کو اپنے احاطے میں نہیں لے لیتا۔

اگر مسلمان ہونا کسی ایسے شخص کا جو اتفاق سے مسلم واقع ہوا ہے، واحد تشخص ہوتا، تو پھر تو یقیناً اُس مذہبی شناخت کو اُن بہت سے دوسرے انتخابات کا جن کا ایک شخص اپنی زندگی کے دوسرے حصوں میں سامنا کرتا ہے، فیصلہ کرنے کا عظیم بوجھ برداشت کرنا پڑتا۔ لیکن مسلمان ہونا، کسی شخص کا واحد تشخص نہیں ہو سکتا۔ بلاشبہ کثرت کا انکار اور تشخص کے معاملے میں انتخاب کا استزاد ایک حیرت انگیز طور پر تنگ اور غلط تصور پیدا کر سکتے ہیں۔ یہاں تک کہ گیارہ ستمبر کے واقعات سے متعلقہ حالیہ تقسیموں نے تقسیمی خطوط کے تمام اطراف میں مسلمانوں کو لاکھڑا کیا ہے، اور بجائے یہ پوچھنے کے کہ صحیح اسلامی موقف کیا ہے، ہمیں یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ ایک مسلمان، دائرہ اسلام سے خارج ہوئے بغیر، سیاسی، اخلاقی اور سماجی معاملات پر فیصلہ کرنے میں کئی مختلف موقعوں میں سے کوئی بھی موقف اختیار کر سکتا ہے۔

ریاضی، سائنس اور تاریخ دانش

اس حقیقت پر بہت زیادہ بحثیں ہوتی ہیں کہ 9/11 کو ورلڈ ٹریڈ سنٹر میں بہت سارے مسلمان راہی عدم ہوئے۔ وہاں کام کرنے والے افراد کی حیثیت سے انہوں نے واضح طور پر اسے مغربی تہذیب کا برا اظہار نہیں سمجھا۔ ورلڈ ٹریڈ سنٹر کی یقیناً ایک علامتی اہمیت تھی اس کی دیوقامت بلندی اور ترقی یافتہ ٹیکنالوجی کے ساتھ (تعمیراتی انجینئرنگ کے نئے نئی دارتصور کو استعمال کرتے ہوئے) اور..... سیاسی طور پر جھگڑالو آنکھوں سے..... اسے مغربی رعونت کے اظہار کے طور پر دیکھا جاسکتا تھا۔ اس سلسلے میں یہ بات ذہن میں رکھنا دلچسپی کا باعث ہوگا کہ اس نئی دارتصور کے پیچھے بڑا انجینئر فضل الرحمن خان تھا جو کہ بنگلہ دیش سے تعلق رکھنے والا شکاگو میں مقیم انجینئر ہے جس نے اس اختراع کی اساس کا بنیادی کام کیا اور بعد میں کچھ اور بلند عمارات کے ڈیزائن بھی تیار کئے جیسا کہ ایک سو دس منزلہ سیرزٹاور اور سو منزلہ جان ہنکاک سنٹر شکاگو میں، اور جدہ سعودی عرب میں حج ٹرمینل بھی۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ 1971ء میں پاکستان سے بنگلہ دیش کی آزادی کے لئے بھی لڑا اور اُس نے اس جنگ پر ایک بہت ہی دلچسپ کتاب بنگالی میں لکھی۔ یہ حقیقت کہ مسلمان بہت سی ثقافتی اور سیاسی تفسیموں کی بہت سی اطراف میں موجود ہیں، قطعاً حیران کن نہیں ہونی چاہئے، اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ مسلمان ہونا ایک محیط کل شخص نہیں ہے۔

اس بات کا ادراک کرنا بھی بہت اہم ہے کہ مسلمانوں کی طرف سے کی جانے والی بہت سی ذہنی شراکتیں، جنہوں نے عالمی علم و دانش میں ایک بڑی تبدیلی پیدا کی کسی بھی مفہوم میں خالصتاً اسلامی شراکتیں نہ تھیں۔ آج بھی جب کوئی جدید ماہر ریاضی ایم آئی ٹی یا پرنسٹن یا سٹینفورڈ میں بیٹھا ہو کسی ایگورٹھم (ریاضی کے سوال کے حل کے مختلف مدارج جو خصوصاً کمپیوٹر میں استعمال ہوتے ہیں) کی طرف کسی مشکل شماریاتی مسئلے کا حل معلوم کرنے کے لئے رُخ کرتا ہے تو وہ نوے صدی کے عرب ریاضی دان الخوارزمی کے ڈالے گئے علمی حصے کو یاد کرتا ہے جس کے نام سے ”ایلگورٹھم“ کی اصطلاح ماخوذ ہے۔ ”الجبرا“ کی اصطلاح اُس کی کتاب ”الجبر والمقابلہ“ سے لی گئی ہے) بہت سی دوسری اہم ترقیاں ریاضی، سائنس اور ٹیکنالوجی کی تاریخ میں مسلمان دانشوروں کی وجہ سے رو بہ عمل آئیں۔

ان ترقیوں میں سے بہت سی دوسری ہزاری کے آغاز میں یورپ پہنچیں، جب عربی سے لاطینی میں ترجمے بہت عام ہو گئے۔ تاہم یورپ پر کچھ اثرات اس سے پہلے ہسپانیہ کے

مسلمان حکمرانوں کے ذریعے سے ہوئے۔ تکنیکی ترقی کی ایک مثال پر غور کرتے ہیں، مسلمان انجنیر، عرب اور بربر دونوں، سپین میں acequias کی شکل میں آبپاشی کی ٹیکنالوجی کی ترقی اور استعمال کے ذمہ دار تھے، جو انہوں نے ان اختراعات سے خیال لیتے ہوئے بنائی تھیں جو وہ اس سے پہلے مشرق وسطیٰ کی خشک زمین میں متعارف کروا چکے تھے۔ اس چیز نے ایک ہزار سال سے زیادہ عرصہ پہلے، فصلوں، پھلوں، سبزیوں اور جانوروں کے چارہ کھانے کو ممکن بنایا، اُس زمین پر جو اس سے پہلے یورپی زمین کا مکمل طور پر خشک قطعہ تھا۔ یقیناً مسلمان تکنیک کار، کئی صدیوں تک اس قابل تعریف تکنیکی کام کے انچارج تھے۔

مزید برآں مسلمان ریاضی دانوں اور سائنسدانوں کا قابل ذکر کردار تھا۔ قدیم دنیا کے آر پار خیالات کے تحریک سے تکنیکی علم کو عالمی بنانے کے سلسلے میں۔ مثال کے طور پر اعشاری نظام اور تکنونیات Trigonometry کے کچھ ابتدائی نتائج دوسری ہزاری کے شروع میں عرب اور ایرانی ماہرین ریاضیات کے تصانیف کے ذریعے منتقل ہو کر ہندوستان سے یورپ گئے۔ علاوہ ازیں ہندوستانی ماہرین ریاضیات آریا بھٹ، دراہمی ہیبرا اور برہم گپتا کے ریاضیاتی نتائج کے لاطینی تراجم، جو ان کے سنسکرت کے رسائل سے لئے گئے، جو پانچویں اور ساتویں صدی کے دوران منصفہ شہود پر آئے، یورپ میں دو واضح مراحل کے ذریعے نمودار ہوئے، جو پہلے سنسکرت سے عربی میں گئے اور پھر لاطینی میں (میں ایسے کثیر ثقافتی منتقلات کی طرف باب ہفتم میں رجوع کروں گا۔) تاریخ کے اُس دور میں تخلیقی فکر کے مشعل برداروں کی حیثیت سے مسلمان دانشور سائنس اور ریاضی کے عالمی سطح پر انتہائی مخلص متعارف کنندگان میں سے تھے۔ اس میں ملوث لوگوں کا مذہب، خواہ وہ مسلمان ہوں یا ہندو یا عیسائی، سائنس اور ریاضیات کے ان مسلمان رہنماؤں کی علمی وابستگیوں میں کوئی رکاوٹ نہیں بنتا تھا۔

اسی طرح بہت سے مغربی کلاسیک، خاص طور پر قدیم یونان کے، محض ان کے عربی تراجم کے ذریعے ہی باقی رہے، جن کا یورپ کی نشاۃ ثانیہ سے پہلے دوسری ہزاری کی ابتدائی صدیوں میں دوبارہ ترجمہ ہوا تھا زیادہ تر لاطینی میں۔ عربی تراجم بنیادی طور پر محفوظ رکھنے کے لئے نہیں کئے گئے تھے، بلکہ عربی بولنے والی دنیا میں ہم عصر استعمال کی خاطر کئے گئے تھے..... عربی بولنے والی دنیا پہلی ہزاری کے اختتام پر ایک خاصی وسعت رکھنے والی دنیا تھی۔ لیکن عالمی اور مقامی نتائج جو اس عمل سے آخر کار منج ہوئے، اُس سے کلی طور پر موافقت

رکھتے ہیں جو ایسے لوگوں کی پہنچ اور فراخ دلی سے متوقع ہو سکتے تھے، جو ان فیصلہ کن صدیوں میں عالمی فکر کے ہر اول دستہ تھے۔

کثیر تشخصات اور ہم عصر سیاست

متعدد اسباب ایسے ہیں جن کی بنا پر یہ بات انتہائی اہم ہے کہ درج ذیل دو چیزوں کے مابین فرق پر توجہ دی جائے (1) مسلمانوں کو کھلی طور پر یا..... غالب طور پر..... اُن کے مذہب اسلام کے تناظر میں دیکھنا (2) اُنہیں زیادہ وسیع طور پر اُن کی کثیر وابستگیوں کے تناظر میں سمجھنا، جو یقیناً اُن کے اسلامی تشخص کو محیط ہوں گی، لیکن جو اُن وابستگیوں کو خارج نہیں کریں گی، جو اُن کی سائنسی دلچسپیوں، پیشہ وارانہ ذمہ داریوں، ادبی مصروفیتوں، یا سیاسی وابستگیوں سے پھوٹی ہیں۔

پہلی وجہ یقیناً علم کی قدر و قیمت ہے..... جو کچھ واقع ہو رہا ہے اُس کو جاننے کی اہمیت..... واضح فہم کی ایک اپنی اہمیت ہے، اور اس کے بھی خیالات اور اعمال پر دور اس اثرات ہو سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر جب انقلابیوں کا ایک جتھہ یہ دعویٰ کرے کہ اُن کی دہشت گردانہ کارروائیاں خاص طور پر اسلامی احکام کے تحت ہیں اور اس طرح وہ مذہبی احکام کے دائرے کو بنیادی طور پر وسعت دینے کی کوشش کریں تو ہم یقیناً یہ سوال اٹھا سکتے ہیں کہ آیا واقعتاً یہی صورت ہے؟ یہ ایک واضح اور بھونڈی غلطی ہوگی اگر ہم بھی اُن کے اُس فرق کو سمجھنے کی ناکامی میں شریک ہو جائیں جو اسلامی تشخص اور ایک کٹر دہشت گرد ہونے کے تشخص میں ہے جسے وہ اسلام کا ایک مقصد سمجھتے ہیں۔ اس فرق کو دیکھنا یقیناً اس مباحثے کے ذہنی امکان کو ضبط نہیں کرتا کہ آیا اسلامی احکام کی اس طرح بھی تعبیر کی جاسکتی ہے۔ لیکن مباحثہ شروع ہی نہیں ہو سکتا جب ایک اسلامی تشخص اور ایک مسلمان شخص کے بہت سے تشخصات کے درمیان فرق کو ہی کلی طور پر نظر انداز کر دیا جائے۔

واقعہ یہ ہے کہ بہت سے مسلمان علما اس دعوے کو کلی طور پر مسترد کر دیں گے کہ اسلامی احکام دہشت گردی کا تقاضا کر سکتے ہیں، یا اُس کی اجازت دے سکتے ہیں، یا محض اُسے برداشت بھی کر سکتے ہیں، اگرچہ اُن میں بہت سے یہ دلیل بھی دیں گے، جیسا کہ ابھی ذکر کیا جائے گا، کہ ایک شخص دائرہ اسلام سے خارج نہیں ہوگا، خواہ وہ اپنے فرائض کی تعبیر

مختلف انداز سے بھی کرے (اپنے ناقدین کی نگاہ میں غلط طور پر) جب تک کہ وہ اسلام کے بنیادی اعتقادات اور اعمال کے ساتھ وابستہ رہے۔ لہذا اولین مسئلہ یہ ہے کہ ایک مخصوص مذہبی تشخص اور اُن مختلف ترجیحات کے کردار کو جو اس مخصوص مذہب کو ماننے والا شخص اختیار کرے، آپس میں خلط ملط نہ کیا جائے (مختلف دوسری وجوہات کی بنا پر)

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس امتیاز کرنے کی اہمیت مذہب کو سیاسی بنانے کے خلاف جنگ میں ہے، جو کہ نہ صرف سیاسی اسلام کے تیز پھیلاؤ کی صورت میں عملی شکل اختیار کر رہا ہے بلکہ بڑی قوت سے دوسرے مذاہب میں بھی سیاسی بنانے کا عمل شروع ہو چکا ہے۔ (جس کی عملی شکل ”دوبارہ پیدا شدہ“ عیسائیت کی سیاسی حدود، یا انتہا پسند یہودیت، یا ”ہندوتوا“ کی تحریک ہے) عمل کی دُنیا..... یقیناً بعض اوقات یہ عمل بہت گندا اور وحشیانہ طور پر فرقہ وارانہ ہوتا ہے..... عمل کی دُنیا کو فکری انتشار سے باقاعدہ طور پر ہوا دی جاتی ہے۔ یہ فکری انتشار..... ایک مذہب رکھنے..... اور غیر مذہبی معاملات کے فیصلے کے سلسلے میں عقل کے استعمال اور آزادی فکری کی ضرورت کو نظر انداز کرنے..... کے مابین مغالطہ پیدا کرنے سے پیدا کیا جاتا ہے۔ ناجائز سیاسی بنانے کے عمل کو، بڑھتی ہوئی بعدالمشرقیین والی دُنیا میں، مختلف حدود تک دیکھا جاسکتا ہے، اور یہ فعال دہشت گردی میں باقاعدہ بھرتی کے لئے حصہ ڈالنے سے لے کر، ایسی بھرتی کے لئے آمادگی کو بڑھانے اور مذہب کے نام پر تشدد کی برداشت کی حوصلہ افزائی تک مختلف ہو سکتا ہے۔

مثال کے طور پر ”انڈونیشیا میں چپکے سے ہونے والا شریعت کے نفاذ کا عمل“ جسے انڈونیشیا کے مسلمان عالم سیانی انور نے بڑے خطرے کے احساس کے ساتھ بیان کیا ہے، صرف مذہبی عمل کا ارتقا نہیں ہے بلکہ اپنے اندر، ایک روایتی طور پر روادار اور بھرپور کثیر ثقافتی ملک میں (۹) ایک خاص طور پر نزاع پسند سماجی اور سیاسی پس منظر کا پھیلاؤ رکھتا ہے۔ ایسی ہی بات متعدد دوسرے ممالک کے بارے میں کہی جاسکتی ہے، بشمول ملائیشیا کے، جنہوں نے اسلام کے نام پر تصادم آمیز کلچر کی تیز رفتار ترقی کا مشاہدہ کیا ہے، باوجود اُن کے ثقافتی تنوع اور سیاسی آزاد خیالی کی ایک تاریخ رکھنے کے۔ سیاسی بُعد کا مقابلہ کرنے کے لئے اس بنیادی فرق پر زور دینا پڑے گا، کیونکہ مذہبی تشخص کو اپنے مقصد کے لئے استعمال کرنا (اس صورت میں اسلامی تشخص کو) اس قسم کی منظم کشمکشوں کو پروان چڑھانے کا ایک بہت بڑا

حصہ ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ فرق ہمیں اس بات زیادہ بھرپور طریقے سے سمجھنے میں مدد دیتا ہے کہ اُن ممالک میں جنہیں باہر کے لوگ کسی مذہبی ڈبے میں رکھتے ہیں اندرونی طور پر کیا واقع ہو رہا ہے، جیسا کہ نام نہاد اسلامی دُنیا ہے جیسے گویا کہ یہ شناخت اُن موجودہ ذہنی پیش رفتوں کی جامع طور پر وضاحت کر سکتی ہو جو وہاں ہو رہی ہیں۔ اس بات کا ادراک کرنا ضروری ہے کہ بہت سے ممالک جو رسمی طور پر اسلامی ریاستیں ہیں، کے ہاں جاری سیاسی جدوجہدیں ہیں جن کے بہت سے حامی، جب وہ مذہباً بہت کٹر مسلمان بھی ہوں، اپنے دلائل محض اپنی اسلامی شناخت سے اخذ نہیں کرتے۔

ذرا پاکستان پر غور کیجیے، جو یقیناً ایک اسلامی ریاست ہے، جس کا ریاستی مذہب اسلام ہے جس کے بہت سے سیاسی مفاہیم ہیں (مثال کے طور پر ایک غیر مسلم ملک کا صدر منتخب نہیں ہو سکتا، خواہ وہ کتنے ہی ووٹ کیوں نہ حاصل کر سکتا ہو) لیکن پھر بھی اس ذہنی طور پر چاق و چوبند ملک میں سول سوسائٹی بہت سی ایسی وابستگیوں اور معاملات کے لئے جگہ پیدا کر لیتی ہے، جو بنیادی طور پر..... یا ہرگز..... مذہب سے ماخوذ نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر پاکستان کے ہاں ایک اپنے مقصد سے مخلص، اور بہت سی صورتوں میں انتہائی کامیاب انسانی حقوق کا کمشن موجود ہے جو صرف اسلامی حقوق کو ہی اپیل نہیں کرتا بلکہ زیادہ آزادانہ طور پر بیان شدہ انسانی حقوق کو بھی۔ اگرچہ بخلاف ہندوستان اور جنوبی افریقہ کے انسانی حقوق کے کمشنوں کے، جو قانونی اختیار رکھنے والے تسلیم شدہ ادارے ہیں، پاکستان کے کمشن کے پاس کوئی قانونی یا آئینی بنیاد نہیں ہے (درحقیقت رسمی طور پر یہ ایک NGO سے زیادہ نہیں ہے) لیکن عاصمہ جہانگیر اور آئی اے رحمان جیسے سول سوسائٹی کے صاحب بصیرت لیڈروں کی سرپرستی میں اس نے عورتوں، اقلیتوں اور دیگر مظلوم لوگوں کی آزادی کی خاطر لڑنے کے لئے بہت کچھ کیا ہے۔ اس کی مستند کامیابی کی بنیاد پاکستان کے سول قوانین کا استعمال (اس حد تک جس حد تک وہ انتہا پسندانہ اصلاحات سے مسخ نہ ہوتے ہوں) معاشرے کے منحرف افراد کی جرأت اور لگن، عدلیہ کے بہت سے صحیح الذہن اور راستباز ارکان کی حمایت، سماجی طور پر ترقی پسند رائے عامہ کے ایک بہت بڑے ادارے کی موجودگی، اور آخری اور مساوی طور پر اہم، معاشرتی شرافت کی بے حرمتی اور غیر انسانی سلوک کی طرف توجہ دلانے میں ذرائع ابلاغ کی

اثر انگیزی ہے۔ درحقیقت پاکستانی میڈیا، بنگلہ دیشی پریس کی طرح، براہ راست تفتیش کرنے اور بُرائی کے کینسر کو نمایاں طور پر رپورٹ کرنے، اور انسانی اور اکثر اوقات سیکولر..... مسائل کو صاحبِ فکر لوگوں کی توجہ کے لئے اٹھانے میں بڑا فعال رہا ہے۔

یہ اعترافات کسی طرح بھی ”اسلامی انتہا پسندی سے پیدا شدہ پاکستان کے مسائل کی گہرائی“ سے نمٹنے کی ضرورت کو کم نہیں کرتے، جیسا کہ سری لنکا میں پاکستان کے سابق سفیر حسین حقانی نے اسے بیان کیا ہے۔ اُس تشخیص کی طرف توجہ دینا جو حسین حقانی نے ترغیب دلاتے ہوئے پیش کی ہے، انتہائی اہم ہے کہ ”پاکستان میں بنیاد پرست گروپوں کی طرف سے استعمال کی جانے والی غیر متوازن طاقت، ایسے گروپوں کی سرکاری سرپرستی کا نتیجہ ہے“ اور اُس کی اس تشبیہ کی طرف (توجہ دینا انتہائی اہم ہے) کہ ”اسلام پسندوں اور عسکریت پسندوں کے نظریات سے مغلوب ماحول انتہا پسندوں اور قابلِ درآمد انتہا پسندی کے لئے ایک مثالی پرورش گاہ ہے۔ (12) ان مسائل سے مختلف سطح پر عہدہ برآ ہونا ضروری ہے، اور یہ مسائل تقاضا کرتے ہیں طرزِ حکمرانی اور ملٹری کی اصلاح کا، جمہوری حقوق پر زور دینے کا، غیر مذہبی اور غیر انتہا پسند سیاسی جماعتوں کو کام کرنے کی زیادہ آزادی دینے کا اور اُن تربیت گاہوں اور بنیاد پرستوں کے مدرسوں سے نمٹنے کا جو طلباء کو عسکریت پسندی اور تصادم کی طرف مائل کرتے ہیں۔ لیکن پاکستان کے اندر جاری جدوجہد کی طرف توجہ دینا بھی ضروری ہے جس میں اُس کا مضبوط ذہنی طبقہ ایک بہت قابلِ قدر اور اکثر اوقات بصیرت افروز کردار ادا کرتا رہا ہے۔ بلاشبہ حسین حقانی کا اپنا زیرک تجزیہ اس بھرپور تعمیری تحریک کا ایک حصہ ہے۔ امریکی قیادت میں دہشت گردی پر جنگ“ اس قدر فوجی پیش رفتوں، بین الریاستی سفارت کاری، بین الحکومتی مکالمات، اور عمومی طور پر حکمرانوں کے ساتھ کام کرنے میں اس قدر اُلجھی رہی ہے (صرف پاکستان میں نہیں بلکہ پوری دنیا میں) کہ اس کا رُحان سول سوسائٹی کی اہمیت کو بُری طرح نظر انداز کرنے کا رہا ہے، باوجود اُس انتہائی اہم کام کے جو یہ اتنے مشکل حالات میں کر رہی ہے۔

بلاشبہ وسیع النیاد انسانی کاموں کی پاکستان میں ایک بھرپور تاریخ ہے اور یہ روایت حمایت اور تائید کی حقدار ہے۔ اس نے بہت قابلِ تعریف نتائج پیدا کئے ہیں جنہوں نے دوسرے تناظرات میں عالمی توجہ حاصل کی ہے، مثال کے طور پر معاشی اور سماجی ترقی کو سمجھنے

کے لئے انسانی ترقی کے نقطہ نگاہ (ترقی کا اندازہ محض مجموعی قومی پیداوار سے نہیں بلکہ لوگوں کی زندگی کے حالات کی ترقی سے لگانا) کی علمبرداری دُنیا میں ایک پاکستانی ماہر معیشت اور سابقہ وزیر خزانہ محبوب الحق نے کی اس نقطہ نگاہ کا استعمال بین الاقوامی طور پر وسیع پیمانے پر کیا گیا ہے، بشمول پاکستان کے۔ عوامی پالیسیوں کے نقائص کا اندازہ لگانے کے لئے (تنقیدی تجزیہ اکثر بہت تلخ و ٹرش رہا ہے) اور یہ ابھی تک معاشی اور سماجی ترقی کی تعمیری کوششوں میں اقوام متحدہ کے بڑے سہاروں میں سے ایک ہے۔ اس بات کا ادراک کرنا بڑا ضروری ہے کہ اے۔ کیو خان کا خفیہ ایٹمی سامان ہی وہ واحد چیز نہیں ہے جو پاکستان نے باہر کی دُنیا کو برآمد کیا ہے۔

اس قسم کے اہم بے نام عطیات متعلقہ شخص کی وسیع بصیرت پر تکیہ کرتے ہیں خصوصی طور پر اُن کی مذہبیت یہ نہیں۔ اور پھر بھی اس حقیقت نے محبوب الحق کو ایک کتر مسلمان نہیں بنایا۔ مجھے چونکہ انہیں ایک گہرے دوست کے طور پر جاننے کا اعزاز حاصل ہے (1950 کی دہائی کے شروع میں کیمبرج میں بطور انڈرگریجویٹ ہمارے اکٹھے گزرے ہوئے دنوں سے لے کر 1998 میں اُن کی اچانک وفات تک) لہذا میں اس بات کی تصدیق کر سکتا ہوں کہ مذہب کے حقیقی دائرے میں اُن کا ایمان مَحْتَمَل تھا۔ مسلمانوں کی وسیع اور متنوع وابستگیوں اور اُن کے محدود طور پر بیان کئے جانے والے اسلامی تشخص کے درمیان فرق کو سمجھنا خصوصی اور غیر معمولی طور پر اہم ہے۔

اس فرق کو سمجھنے پر زور دینے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ اسے نمایاں طور پر..... اور بعض اوقات کلی طور پر..... نظر انداز کر دیا جاتا ہے 'دہشت گردی کے خلاف اُن بعض جنگوں' میں جو آج کل لڑی جا رہی ہیں۔ یہ چیز بہت منفی اثرات پیدا کر سکتی ہے اور میرا ماننا ہے کہ کر رہی ہے۔ مثال کے طور پر مذہب کو 'کسی ایک کی طرف' توجہ کر کے دہشت گردی کے خلاف لڑنے کی کوششیں نہ صرف بالکل غیر موثر رہی ہیں، بلکہ میری دلیل یہ ہے کہ وہ ایک شدید تصوری بے سمتی کا شکار بھی ہیں، یہ موضوع واضح طور پر ایک زیادہ بھرپور بحث کا تقاضا کرتا ہے۔

دہشت گردی کے خلاف لڑنا اور تشخصات کو سمجھنا

مسلمانوں کے کثیر تشخصات اور خصوصاً اسلامی تشخص کے درمیان اُلجھاؤ نہ صرف

ایک بیان کی غلطی ہے بلکہ اس غیر محفوظ دُنیا میں، جس میں ہم رہتے ہیں امن کی پالیسیوں کے لئے اس میں بہت سنجیدہ مفاہیم پنہاں ہیں۔ ہم عصر دُنیا میں عالمی تصادمات اور دہشت گردی کے بارے میں بہت زیادہ تشویش پائی جاتی ہے۔ یہ تشویش بالکل صحیح ہے کیونکہ خطرات حقیقی ہیں اور ان پر قابو پانا اور انہیں دبانا بہت ضروری ہے۔ حالیہ سالوں میں لئے جانے والے اقدامات میں افغانستان اور عراق میں فوجی مداخلتیں شامل ہیں۔ یہ عوامی بحث کے لئے بہت اہم موضوعات ہیں (مجھے یہ اعتراف کرنا چاہئے کہ میں اتحادیوں کی طرف سے اختیار کی گئی پالیسیوں خاص طور پر عراق میں، کے بارے میں شکوک و شبہات کا شکار ہوں) لیکن یہاں میری توجہ تصادمات اور دہشت گردی کے بارے میں عالمی نقطہ نگاہ کے ایک اور حصے پر مرکوز ہوگی، جس میں وہ عوامی پالیسیاں شامل ہوں گی جو ثقافتی تعلقات اور سول سوسائٹی سے متعلقہ ہیں۔

جیسا کہ پہلے باب میں بیان کیا گیا اس کتاب کا سروکار خاص طور پر اُس تصوری ڈھانچے سے ہے جس کے اندر ان تصادمات کو دیکھا اور سمجھا جاتا ہے، اور اس بات سے کہ عوامی فعالیت کے تقاضوں کی تعبیر کے لئے کی جاتی ہے۔ یہاں ایک غلط کردار ادا کیا جاتا ہے دُنیا کے لوگوں کی واحد قسم بندی پر بھروسہ کر کے۔ یہ الجھاؤ اس دُنیا کی آتش گیری میں اضافہ کرتا ہے جس میں ہم رہتے ہیں۔ وہ مسئلہ جس کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں اُن بھونڈے اور دشنام طرازی والے خیالات کی نسبت بہت باریک ہے جن کا اظہار مغرب کے لوگوں کی طرف سے دوسرے تقاضوں کے بارے میں کیا گیا ہے۔ یو ایس آرمی کے بے قابو لیفٹیننٹ جنرل ولیم بوائے رکن کی طرح (جس کے اس دعوے پر کہ عیسائیوں کا خدا اسلامی خدا سے بڑا ہے، پہلے باب میں بحث ہو چکی ہے) اس قسم کے نظریات کی حماقت اور لغویت کو سمجھنا آسان ہے۔

تاہم جو چیز ایک زیادہ بڑے اور زیادہ عام مسئلے کے طور پر دیکھی جاسکتی ہے (بادجود کسی دشنام طرازی کے بھونڈے پن کے نہ ہونے کے) وہ لوگوں کو گھٹی طور پر مذہبی تخصصات کے گرد بنی ہوئی یکتا وابستگیوں کے مفہوم میں دیکھنے کے ممکنہ طور پر خوفناک نتائج ہیں۔ یہ چیز ہم عصر دُنیا میں عالمی دہشت گردی اور تشدد کی نوعیت اور حرکیات کو سمجھنے کے لئے خاص طور پر اہم ہے۔ دُنیا کی مذہبی تقسیم دُنیا کے لوگوں اور اُن کے درمیان متنوع تعلقات کا

ایک گمراہ گن تصور پیدا کرتی ہے اور اس کا اثر ایک اور دوسرے شخص کے درمیان ایک مخصوص تفریق کو بہت بڑا بنانے اور دوسرے تمام اہم معاملات کو خارج کرنے کا ہے۔

اُس چیز سے نمٹنے کے لئے جسے اسلامی دہشت گردی کہا جاتا ہے اس مسئلے پر بہت بحثیں ہوتی ہیں کہ آیا مسلمان ہونا کسی سخت جھگڑا اور عسکریت پسندی کا تقاضا کرتا ہے یا جیسا کہ بہت سے عالمی لیڈروں نے بڑے پُر جوش..... بلکہ پُر اثر..... طریقے سے یہ دلیل پیش کی ہے کہ اُسے ایک اور روادار فرد ہونا چاہیئے۔ اسلام کے تصادماتی مفہوم سے انکار آج یقیناً بہت موزوں اور اہم ہے اور ٹونی بلیز خاص طور پر اُس بنا پر جو کچھ اُس نے اس سلسلے میں کیا ہے بہت تعریف کا مستحق ہے۔ لیکن بیشتر کے بار بار ”اسلام کی اعتدال پسند اور سچی آواز“ کی طرف رجوع کرنے کے تناظر میں ہمیں یہ پوچھنا ہے کہ آیا، تصادم اور رواداری کے بارے میں، سماجی اور سیاسی اعتقادات کے مفہوم میں ایک سچے مسلمان کی تعریف کرنا ممکن..... یا ضروری..... ہے، جس پر مختلف مسلمانوں نے تاریخی طور پر، جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا، بہت مختلف موقف اختیار کئے ہیں۔ اس مذہب مرکز سیاسی نقطہ نگاہ اور اُن اداراتی پالیسیوں کا جو اس نے پیدا کی ہیں کا اثر (اس قسم کے بار بار ہونے والے اعلانات کے ساتھ ایک مثال کا حوالہ دیا جاتا ہے ”حکومت اگلے اہم مرحلے پر مسلمان راہنماؤں سے ملاقات کر رہی ہے جس کا مقصد متحدہ محاذ کو مضبوط بنانا ہے“) مذہبی صاحبان اختیار کو بے جا مدد بہم پہنچانے اور مضبوط بنانے کا اور غیر مذہبی اداروں اور تحریکات کی اہمیت کو کم کرنے کا رہا ہے۔

واحد تشخص کے مفروضے پر عمل کرنے کی مشکل یعنی مذہب کے تشخص پر..... یقیناً ایسا مسئلہ نہیں ہے جس کا اطلاق صرف مسلمانوں پر ہوتا ہے۔ اس کا اطلاق کسی بھی ایسی کوشش پر ہوگا جو ایسے لوگوں کے سیاسی نظریات اور سماجی فیصلوں کو سمجھنے کے لئے کی جائیں، جو اتفاق سے عیسائی، یا یہودی یا ہندو، یا سکھ واقع ہوئے ہوں۔ جو بنیادی طور پر اُس چیز پر انحصار کرتے ہوں جو اُن کے مذہبی رہنما بطور اپنے ”لیڈروں“ کے ترجمانوں کے اعلان کردیں۔ واحد جماعت ہندی متعلقہ مذہبی سلسلہ مراتب میں ”مقتدر“ شخصیات کو فیصلہ گن آواز عطا کرتی ہے، جبکہ دوسرے تناظرات نسبتاً پست کردیئے اور گہنا دیئے جاتے ہیں۔

آج اس بارے میں فکر مندی..... اور قدرے حیرت..... پائی جاتی ہے کہ باوجود مسلمانوں اور دوسرے غیر عیسائی گروپوں کی مذہبی مقتدرہ کو عالمی امن اور مقامی سکون کے

بارے میں باہمی مکالمے میں لانے کی کوششوں کے، مذہبی بنیاد پرستی اور عسکری بھرتی مغرب میں مسلسل پردان چڑھ رہی ہے۔ لیکن یہ چیز بطور اچھے کے سامنے نہیں آنی چاہئے۔ سیاسی مقاصد کی حمایت میں مذہبی رہنماؤں اور ملاؤں کو بھرتی کرنے کی کوشش کرنا، اور اس کے ساتھ ساتھ متعلقہ مذاہب کی سیاسی اور سماجی روٹیوں کے حوالے سے دوبارہ تشریح کرنے کی کوشش کرنا، اُن غیر مذہبی اقدار کی اہمیت کو کم کر دیتا ہے جو لوگ اپنے موزوں دائرہ کار میں رکھ سکتے ہیں اور رکھتے ہیں خواہ وہ مذہبی ہوں یا نہ ہوں۔

ملاؤں اور مذہبی لوگوں کو، مذہب کے اصلی دائرے سے باہر کوئی کردار ادا کرنے کے لئے بھرتی کرنے کی کوششیں یقیناً اُس چیز میں کچھ فرق پیدا کر سکتی ہیں جن کی مساجد یا مندروں میں تبلیغ کی جاتی ہے۔ لیکن یہ چیز بھی اُن شہری اقدامات کی اہمیت کو کم کر دیتی ہے، جس کی وہ لوگ جو اتفاق سے مذہباً مسلمان واقع ہوئے ہیں (دوسرے لوگوں کے ساتھ ساتھ) اُن مسائل سے نمٹنے کے لئے ذمہ داری لے سکتے ہیں جو لازمی طور پر سیاسی اور سماجی مسائل ہیں۔ مزید برآں یہ چیز مختلف مذہبی طبقات کے افراد کے درمیان فاصلوں کے احساس کو بڑھا دیتی ہے، خاص طور پر اُن کے مذہبی اختلافات کو بڑھا چڑھا کر بیان کرنے کے لئے اکثر اوقات دوسرے تشخصات کی قیمت پر (جس میں متعلقہ ملک کا شہری ہونا بھی شامل ہے) جو زیادہ متحد کرنے کا کردار ادا کر سکتے تھے، کیا ایک برطانوی شہری کو جو اتفاق سے مسلمان واقع ہوا ہے، ملک کے وزیر اعظم سے رابطہ کرنے کے لئے ملاؤں یا دوسرے مذہبی رہنماؤں پر انحصار کرنا چاہئے، اس وزیر اعظم سے بات کرنے کے لئے جو خاص طور پر مذہبی رہنماؤں کے ذریعے بات کرنے کا مشتاق رہا ہے؟

یہ بات اتنی حیرت انگیز نہیں ہونی چاہیے کہ صرف مذہب سے متعلقہ تشخصات کے علاوہ تمام تشخصات کو نظر انداز کرنا مذہبی فرقہ واریت کی گرفت کو کم کرنے کی کوشش کا ایک الجھا ہوا طریقہ ثابت ہو سکتا ہے..... یہ مسئلہ جنگ دریدہ عراق اور افغانستان کی زیادہ مشکل اور..... زیادہ ہنگامہ خیز..... سیاسی صورت حال سے نمٹنے میں بھی بہت شدت سے سر اٹھاتا ہے۔ عراق میں 2005 کے انتخابات اور ریفرنڈم کو اُن کے اپنے تجزیے کے معیارات کے اندر ایک خاصی کامیابی قرار دیا جاسکتا ہے: انتخابات واقع ہوئے، انتخابی ادارے کے ایک خاصے بڑے تناسب نے ووٹ دیا اور پُر تشدد مدخلتوں نے پوری کوشش کو متاثر نہیں کیا، لیکن اُس دائرے

سے باہر جو مذہبی اداروں نے مہیا کیا کھلے اور شرکت دارانہ مکالمے کے مواقع کی عدم موجودگی میں رائے دہی کا عمل پیش بینی کی حد تک فرقہ وارانہ تھا، جو مذہبی اور نسلی فرقوں سے منسلک تھا، لوگوں کی مختلف فرقوں کے حوالے سے شرکت (شیعہ، سنی، گرد) سے متعلقہ فرقوں کے ترجمانوں کے واسطے سے ہوتی ہوئی محسوس ہوتی تھی، جبکہ اُن لوگوں کے عام شہریوں کے کردار کو بڑھنے پھولنے کا بہت کم موقع دیا گیا۔

کابل میں کرزئی حکومت کی بہت سی کامیابیوں کے باوجود (یقیناً بہت کچھ مکمل کیا جا چکا ہے) افغانستان میں بھی اسی قسم کے، اگرچہ قدرے کم شدید مسئلے کا سامنا ہے، کیونکہ زیادہ مشکل لیکن انتہائی اہم کھلے عام مکالمات اور تعاملات، جو مذہبی سیاست سے آگے جاسکتے ہیں، کو پروان چڑھانے کی بجائے سرکاری پالیسی میں قبائلی رہنماؤں کے اجتماعات اور ملاؤں کی کونسلوں پر انحصار کیا جاتا ہے، مذہبی وابستگی کو محیط گل شخص کے طور پر دیکھنا خاصی سیاسی قیمت طلب کر سکتا ہے۔ اُن زبردست چیلنجوں کے ہوتے ہوئے جن کا سامنا افغان قیادت کو ہے۔ یہ ضروری ہے کہ اُن طریقہ ہائے کار پر جو وہ آزما جا رہا ہے، صابر رہ جائے، لیکن کرزئی حکومت کی کامیابیوں پر سمجھوتہ کئے بغیر، اس تنگ راستے کو اختیار کرنے کی ممکنہ طویل المدتی مشکلات کا اظہار کرنا ہوگا۔

جہاں تک دہشت گردی کے دُنیا کو درپیش چیلنج کا تعلق ہے، ہم اس کے خلاف کام کرنے والے عالمی رہنماؤں سے معقول طور پر قدرے زیادہ واضح فکر کی توقع رکھتے ہیں جتنی اس وقت ہم اُن سے حاصل کر رہے ہیں۔ شخص کے یکتا ادراک میں مضمر یقین سے پیدا شدہ الجھاؤ، عالمی دہشت گردی پر قابو پانے اور نظریاتی طور پر منظم بڑے پیمانے پر دہشت گردی سے پاک دُنیا تخلیق کرنے کے راستے میں شدید رکاوٹیں کھڑی کرتا ہے۔ کثیرتخصصات کا ادراک اور مذہبی وابستگیوں سے آگے کی دُنیا کا ادراک، بہت مذہبی لوگوں کے لئے بھی غالباً اس دکھ بھری دُنیا میں جس میں ہم رہتے ہیں کچھ فرق پیدا کر سکتا ہے۔

دہشت گردی اور مذہب

مجھے ڈیٹیل پرل کو جاننے کا کچھ اعزاز حاصل ہوا، وہ پیرس میں میری ایک گفتگو میں 2000 کے موسم بہار میں آیا اور بعد میں ہم نے خاصی طویل گفتگو کی، اُسے معلوم تھا کہ وہ جلد ہی برصغیر میں وال سٹریٹ جرنل کے لئے رپورٹنگ کے لئے بمبئی (یا جیسا کہ آجکل اسے

پکارا جاتا ہے، ممبئی) جانے والا ہے۔ بعد میں فروری 2000 کے شروع میں اُسے دوبارہ ممبئی میں ملا، اور مجھے اُس کے ساتھ اپنی گفتگو جاری رکھنے کا موقع ملا۔ میں نہ صرف پرل کی نمایاں ذہانت سے متاثر ہوا بلکہ سچائی کا تعاقب کرنے کی اُس کی لگن سے بھی اور اس لگن کے ذریعے ایک بہتر اور..... کم غیر منصف۔ دُنیا تخلیق کرنے سے بھی۔ ہم نے خاص طور پر اپنی پہلی ملاقات میں یہ گفتگو کی کہ کس طرح دُنیا میں تشدد کا بیج اکثر جہالت اور الجھاؤ سے بویا جاتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اُن نا انصافیوں سے جو بہت کم توجہ حاصل کرتی ہیں۔ میں ذہنی طور پر اور ساتھ ہی ساتھ جذباتی طور پر ڈینیئل پرل کی، روشن دماغی اور خرد افروزی کی ترقی کے ذریعے امن اور انصاف کی خاطر لڑنے کی لگن سے بہت متاثر ہوا، یہ اُس کی تحقیق کرنے اور کھوج لگانے کی لگن ہی تھی جس نے آخر کار اُس کی جان لی، جب دہشت گرد اُسے پاکستان میں پکڑنے اور قتل کرنے والے تھے، اُسی سال میں آخری بار اُس سے ملا۔

ڈینیئل کے باپ، جو ڈی پرل نے، جو ڈینیئل پرل فاؤنڈیشن کا صدر ہے، جو بین الثقافتی افہام و تفہیم کے لئے وقف ہے، حال ہی میں عمان اُردن میں مسلمان علما کے ایک اہم اجلاس کے نتیجے کے بارے میں اپنی دل شکستگی کا اظہار ایک متاثر کن اور..... بصیرت افروز..... مضمون میں کیا ہے۔ اس کانفرنس نے جس میں چالیس ممالک سے ایک سوستر سے زیادہ مذہبی علما اور ماہرین آئے تھے، ”اسلام کی حقیقت اور ہم عصر سوسائٹی میں اس کا کردار“ کی تعریف کرنے کی کوشش کی گئی۔ عمان کانفرنس کے آخری مشترکہ اعلامیہ نے جو 6 جولائی 2005 کو جاری ہوا، بخشنہ انداز میں یہ بیان کیا: ”مسلمانوں کے کسی ایسے گروپ کو مرتد قرار دینا ممکن نہیں جو خدا کے عظیم و برتر اور اُس کے پیغمبر (۱) اور دین کے ستونوں پر ایمان رکھتا ہو، اسلام کے ستونوں کا احترام کرتا ہو اور مذہب کی کسی لازمی شق کا انکار نہ کرتا ہو۔“ جو ڈی پرل اگرچہ اس قدر شریف اور روادار ہے کہ اپنے غصے کا اظہار نہیں کر سکتا، لیکن وہ اس کے اس نتیجے سے مایوس ہے ”ایمان کے بنیادی اصولوں پر یقین ارتداد کے الزامات سے ناقابلِ تغیر حفاظت مہیا کرتا ہے“ وہ یہ نکتہ اٹھاتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ”بن لاون، ابو مصعب الزرقادی اور ڈینیئل پرل اور نک برگ کے قاتل اُس وقت تک دین اسلام کے مستند ارکان رہیں گے جب تک وہ واضح طور پر اسے ترک نہیں کرتے۔“

جو ڈی پرل کی نا اُمیدی ایک اُمید کا اظہار کرتی ہے جسے اُس نے واضح طور پر دل میں

جگہ دی تھی کہ دہشت گردی کے خوفناک اقدامات نہ صرف مسلمان علما سے مذمت حاصل کریں گے (جو یقیناً انہوں نے بڑے یقینی الفاظ میں کی) بلکہ وہ مذہب سے اخراج کے لئے بھی کافی بنیاد ثابت ہوں گے۔ لیکن مذہب سے اخراج واقع نہ ہوا، لیکن اُس طریقے کو سامنے رکھتے ہوئے جس طریقے سے مسلمان ہونے کے تقاضوں کو اسلام میں بنیادی طور پر بیان کیا گیا ہے، یہ ہو نہیں سکتا تھا۔ جوڈی پرل کے معاملے میں شخصی مایوسی بالکل فطری ہے، لیکن جب یہی توقع عالمی سطح پر دہشت گردی کے خلاف لڑنے کی حکمت عملی کے طور پر استعمال کی جائے، تو یہ سوال بڑے جائز طریقے سے پوچھا جاسکتا ہے کہ آیا مغربی پالیسی سازوں کے ہاں یہ توقع کرنے کی کوئی معقول وجہ ہے کہ ایک مذہب کو خود ہی دہشت گردی کے خلاف لڑنے کے لئے میدان میں لایا جائے یہ اعلان کرے کہ دہشت گرد مرتد ہیں۔ یہ توقع عمان میں پاش پاش ہو گئی لیکن کیا یہ پالیسی سازوں کے پالنے کے لئے ایک معقول توقع تھی؟

جیسا کہ اس سے پہلے بحث کی گئی، ہمیں یہ پوچھنا ہے کہ آیا یہ کسی طرح بھی ممکن ہے کہ ایک ”سچے مسلمان“ کی تعریف، تصادم اور رواداری کے بارے میں اعتقادات کے حوالے سے کی جائے، جس کے بارے میں اسلام کوئی حکم نہیں دیتا اور جس پر صدیوں کے دوران مختلف مسلمانوں نے مختلف موقف اپنائے ہیں؟ اسی آزادی نے یقیناً اردن کے شاہ عبداللہ ثانی کو پختہ الفاظ میں زور دینے کی اجازت دی، جیسا کہ اُس نے اس کانفرنس کے دوران زور دیا کہ ”بعض خاص انتہا پسند گروپوں کی طرف سے اسلام کے نام پر کئے جانے والے تشدد اور دہشت گردی کے اقدامات گلی طور پر اسلام کے نظریے اور اصولوں سے متضاد ہیں۔“ لیکن یہ تشخص..... اور یقیناً تنبیہ..... بھی ہمیں اُس موقف تک نہیں لے جاتی جس سے اس طرح تنقید کئے جانے والے افراد کو ”مرتد“ قرار دیا جاسکے، اور یہی وہ مرکزی نکتہ ہے جس کی تصدیق مسلم علما کی طرف سے عمان علاقے میں کی گئی ہے۔ ارتداد ایک بنیادی مذہبی یقین کا مسئلہ ہے اور ایک مخصوص عمل ہے: یہ سماجی اور سیاسی اصولوں کی تعبیر کرنے میں تصحیح کا معاملہ نہیں ہے، نہ ہی یہ سول سوسائٹی کے ٹھیک ہونے کا مسئلہ ہے، اور نہ ہی اس بات کی شناخت کرنے کا مسئلہ ہے جسے بہت سے مسلمان ایک خوفناک شہری طرز عمل یا قابل نفرت سیاسی طرز عمل کے طور پر دیکھیں گے۔

اگر ایک مسلمان شخص کا واحد تشخص اسلامی ہونا ہوتا تو پھر یقیناً اُس شخص کے تمام

اخلاقی اور سیاسی فیصلے خصوصی طور پر مذہبی جائزے سے منسلک ہوتے۔ یہ وہی کیتائی والا فریب ہے جو دہشت گردی کے خلاف نام نہاد جنگ میں اسلام کو میدان میں لانے کی مغربی..... خاص طور پر اہنگو امریکی..... کوششوں کی تہہ میں پنہاں ہے ایک مسلمان شخص کے (1) مختلف تعلقات اور وابستگیوں (یہ ایک شخص اور دوسرے شخص کے درمیان بہت مختلف ہو سکتے ہیں) اور (2) اُس کے خصوصی طور پر اسلامی شخص کے درمیان امتیاز کرنے کی نارضا مندی نے مغربی رہنماؤں کو دہشت گردی کے خلاف سیاسی جنگیں لڑنے کے لئے اسلام کی تعریف یا تعریف نو۔ کرنے کے بیرونی راستے اختیار کرنے پر اکسایا ہے۔ جس چیز کو تسلیم کرنے کی ضرورت ہے وہ صرف یہی نہیں ہے کہ اب تک اس وحدانی نقطہ نظر نے بہت کم کامیابی حاصل کی ہے۔ بلکہ یہ بھی کہ اس کے زیادہ کامیابی حاصل کرنے کی توقع بھی نہیں کی جاسکتی۔ اگر ایک طرف مذہبی مسائل اور دوسری طرف دوسرے معاملات پر جو خواہ کتنے ہی مذہبی کیوں نہ ہوں ان پر مسلمانوں کو اپنے فیصلے لینا ہوتے ہیں، کے درمیان فرق کو باقی رکھا جائے۔ یہاں تک کہ خواہ دونوں دائروں کے درمیان سرحدی لیکر نہ بھی کھینچی جاسکے تو بھی مذہب سے اخراج اور ارتداد کا دائرہ اسلام کے مسلمہ مرکزی اصولوں اور مشخص طریق کار سے زیادہ آگے تک وسیع نہیں کیا جاسکتا۔ مذہب ایک محیط کل شخص نہ تو ہو سکتا ہے نہ ہوتا ہے۔

یقیناً یہ ٹھیک ہے کہ نام نہاد اسلامی دہشت گردوں نے بار بار مذہب کے دائرے کو بہت دور دوسرے دائروں تک وسیع کرنے کی کوشش کی ہے، بخلاف (جیسا کہ شاہ عبداللہ نے بجا طور پر اس بات کو محسوس کیا ہے) اسلام کے عمومی طور پر مسلمہ اصولوں اور اسلامی دائرے کے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ دہشت گردی کے بھرتی کار یہ چاہیں گے کہ مسلمان یہ بھول جائیں کہ اُن کے دوسرے تشخصات بھی ہیں اور یہ کہ انہیں اور بہت سے سیاسی اور اخلاقی معاملات پر فیصلے کرنے ہیں اور اپنے فیصلوں کی ذمہ داری قبول کرنی ہے، بجائے بھرتی کاروں کی اسلام کی غیر معروف تعبیر پر مبنی وکالت پر رہنمائی حاصل کرنے کے۔ اس قسم کی کوششوں میں ملوث غلط مفروضات کی یقیناً چھان بین اور تجزیہ کیا جاسکتا ہے۔ لیکن ایسی بھرتی کو یہ کہہ کر کہ یہ بھرتی کار ”مرتد“ ہیں بھی..... میرا خیال ہے قدرے وحدانی طریقے سے..... مذہب کے دائرے کو اُس کی مسلمہ حدود سے آگے تک وسعت دینا ہوگا۔

تشخصات کی کثرت کو بنیادی طور پر تسلیم کرنا، لوگوں کو کھلی طور پر مذہبی مفہوم میں

دیکھنے کی کوشش کے خلاف ایک مزاحمت ہوگا، قطع نظر اس کے کہ وہ خالصتاً مذہبی دائرے میں کس حد تک مذہبی ہیں۔ مذہب کی اعانت سے دہشت گردی سے نمٹنے کی کوششوں کا اثر برطانیہ اور امریکہ میں ملاؤں اور مذہبی مقتدرہ کے دوسرے افراد کی آواز کو غیر مذہبی معاملات میں برا بنانے کا ہوا ہے، ایک ایسے وقت میں جبکہ سول سوسائٹی میں مسلمانوں کا سیاسی اور سماجی کردار بشمول عملی جمہوریت میں کردار کے بہت زیادہ زور اور حمایت کا تقاضا کرتا ہے۔ شہریوں کے ذمہ دارانہ سیاسی اقدام کی اہمیت اور قدر و قیمت کو کم کرنے کے لئے جو کچھ مذہبی انتہا پسندی نے کیا ہے (بالالفاظ مذہبی نسلیت کے) اُس میں کسی حد تک شدت آتی ہے بجائے اُس کے ختم ہونے کے، اُس کوشش سے جو دہشت گردی کے خلاف جنگ میں مذہبی مقتدرہ کو میدان میں ”دائیں طرف“ لا کر کی گئی ہے۔ مذہبی تشخص کے مقابلے میں سیاسی اور سماجی تشخصات کی قدر و قیمت کم کرنے کی کوشش میں خسارہ سول سوسائٹی کا ہوا ہے، ٹھیک اس وقت جبکہ اسے مضبوط بنانے کی بہت زیادہ ضرورت تھی۔

MashalBooks.org

باب پنجم

مغرب اور مغرب مخالف

”مغربیت“ کے خلاف مزاحمت آج دُنیا میں بہت طاقتور وجود رکھتی ہے۔ یہ خیالات کو مغربی قرار دے کر دھتکارنے کی شکل بھی اختیار کر سکتی ہے، اُس وقت بھی جبکہ یہ خیالات تاریخی طور پر غیر مغربی معاشروں میں وجود پذیر ہوتے ہوں اور پروان چڑھے ہوں اور ہمارے عالمی ماضی کا حصہ رہے ہوں۔ مثال کے طور پر آزادی کی قدر کرنے اور عوامی طور پر دلائل دینے میں کوئی چیز کلیئہ ”مغربی“ نہیں ہے۔ لیکن پھر بھی اُن پر مغربیت کا لیبل لگا دینا دوسرے معاشروں میں اُن کے خلاف منفی رویہ پیدا کرے گا۔ یقیناً اسے مغرب مخالف بلاغت کلام کی بہت سی شکلوں میں دیکھا جاسکتا ہے جو ”ایشیا کی اقدار“ کی علمبرداری سے لے کر (یہ خاص طور پر 1990 کی دہائی میں مشرقی ایشیا میں پھلی پھولی) یہ اصرار کرنے تک کہ ”اسلامی امثال“ ہر اُس چیز کے شدید خلاف ہو سکتی ہیں جن کی حمایت مغرب کرتا ہے (ایک ایسا رویہ جس نے حال کے برسوں میں خاصی پذیرائی حاصل کی ہے)۔

مغرب یا مبینہ طور پر مغرب کے بارے میں اس غیر صحت مند جذباتی رویے کی جزوی وجہ سامراجیت کی تاریخ میں مضمر ہے۔ پچھلی چند صدیوں کے دوران مغربی سامراج نے نہ صرف اُن ممالک کی جو سامراجی قوتوں کی زیر نگیں اور زیر تسلط رہی تھیں سیاسی آزادی کو تہس نہس کیا بلکہ اس نے رویوں کی ایسی فضا پیدا کی جو مغرب کے ذہنی تسلط کے زیر اثر ہے۔ اگرچہ اس ذہنی تسلط کی شکل بہت وسیع طور پر مختلف ہو سکتی ہے..... ایک طرف غلامانہ تقلید لے

کر دوسری طرف پُر عزم دشمنی تک سامراج زدہ ذہن کی جدلیات میں تعریف اور نفرت دونوں شامل ہیں۔

مابعد سامراجیت کی مغرب کے بارے میں نفرت کو محض حقیقی سامراجی بدسلوکی، استحصال اور تذلیل کے ایک ردِ عمل کے طور پر دیکھنا ایک غلطی ہوگی۔ مابعد سامراجیت کی، بیگانگی میں محض بدسلوکی کی حقیقی تاریخ کے ردِ عمل سے بڑھ کر بہت کچھ ہے۔ ہمیں ایک ”اولے کا بدلہ“ ردِ عمل کی طرف رجوع کرتے ہوئے ایک فوری توجیہ تلاش کرنے سے زیادہ گہرائی میں جانا ہوگا۔ اس وقت اس پر اور بھی زیادہ۔

لیکن اس بات کو تسلیم کرنا اور یاد رکھنا بھی ضروری ہے کہ بہت شدید زیادتیاں بلاشبہ ہوئیں۔ اور بعض اوقات سماجی حافظہ..... نظم یا نثر میں محفوظ شدہ..... ان حقیقی تجاوزات کا، ابھی تک مغرب مخالف رویے میں جان ڈالتا ہے۔ اب جبکہ ماضی کی سلطنتوں کی پُر جوش یاد..... خصوصاً برطانوی سلطنتوں کی..... یورپ میں واپسی کے لئے سر اٹھا رہی ہے (اور خاصی عجیب بات یہ ہے کہ امریکہ میں بھی) یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ سامراجی ناانصافیوں کا مدرکہ احساس کلیتہً بے بنیاد نہیں تھا۔

سامراجی آقاؤں کی طرف سے روارکھے جانے والے تجاوزات اور مظالم کے علاوہ (جس کی ایک واضح مثال بدنام زمانہ ہندوستان میں تیراہ اپریل 1919 کو امرتسر میں ہونے والا قتل عام ہے، جب ایک پُر امن اجلاس میں 379 نہتے افراد گولیوں کا نشانہ بن گئے) اُن کا اپنے زیر نگیں لوگوں کے ساتھ نفسیاتی رویہ اکثر اوقات تذلیل کا اور اُن پر احساس کمتری تھونپنے کا جذبہ پیدا کرتا تھا۔ مغلوب لوگوں کی جدلیات میں سامراجی تذلیل کا کردار کم از کم اتنی ہی توجہ کا حقدار ہے جتنی توجہ کا حقدار سامراجی حکام کی طرف سے عائد کیا جانے والا معاشی اور سیاسی ناہمواری کا اثر ہے۔

Pilgrims' Progress میں جان بنین، ”تذلیل کی وادی“ کی بات کرتا ہے۔ بنین نے چونکہ بہت سال جیل میں گزارے تھے لہذا وہ تذلیل کو اچھی طرح سمجھتا ہے۔ درحقیقت Pilgrims, Progress 1670ء کی دہائی میں شائع ہوئی (لیکن اس تصوراتی وادی کی تصویر خواہ جتنی بھی خوفناک ہے، لیکن یہ اُس ذلت اور توہین کا عشرِ عشر بھی نہیں جس سے مثلاً افریقہ بنین کی سترھویں صدی کی دُنیا میں گزر رہا تھا۔ افریقہ جس نے نسلِ انسانی کو جنم دیا اور

جو عالمی تہذیب کے بڑھاوے میں بہت سی پہل کاری کی ترقیوں کا ذمہ دار تھا، یورپی غلبے کے ایک براعظم اور غلاموں کی ایک شکار گاہ میں تبدیل ہونے جا رہا تھا جہاں سے غلاموں کو جانوروں کی طرح نئی دُنیا میں منتقل کیا جا رہا تھا۔

انسانی زندگیوں پر تذلیل کے تباہ کن اثرات کے بارے میں جتنا بھی مبالغہ کیا جائے کم ہے۔ غلاموں کی تجارت اور سامراجیت کی تاریخی خرابیوں (اور نسلی رہائشوں جو جسمانی اور سماجی ایذا پر مستزاد تھیں) Independent Commission on Africa کی طرف سے جس کی سربراہی البرٹ ٹیووجر کر رہے تھے، ”افریقہ کے خلاف جنگ“ قرار دیا گیا ہے، جس نے آج کے افریقہ کے سب سے بڑے کام کی نشاندہی، ”تذلیل کے خلاف جنگ جیتنا“ کہہ کر کی ہے (جو کہ رپورٹ کا منتخب کردہ عنوان ہے) جیسا کہ یہ کمشن دلیل دیتا ہے، پچھلی چند صدیوں کے دوران افریقہ کی غلامی اور سیاہی نے وسیع پیمانے پر منفی ورثہ چھوڑا ہے جس کے خلاف براعظم کے لوگوں کو جنگ کرنا ہے۔ اس ورثے میں نہ صرف قدیم اداروں کی تباہی اور نئے اداروں کی تعمیر کے مواقع کا ضائع ہو جانا شامل ہے، بلکہ سماجی اعتماد کی تباہی بھی جس پر اور بہت کچھ بھی انحصار کرتا ہے۔

ایسی ہی تباہی اور جگہوں پر بھی واقع ہوئی۔ اب جبکہ برطانوی راج کی اصل یادداشت برطانیہ میں خامی حد تک مدہم پڑ چکی ہے اور اس کی ماضی کی یاد (ہندوستانی شوربے کے ذائقے کے ساتھ) خامی مضبوط ہے، یہ بات یاد رکھنے والی ہے کہ جنوبی ایشیائی لوگوں کے برطانویوں کے ساتھ پیچیدہ رشتے ہیں۔ خصوصی طور پر سامراجی ذہن کے کچھ غیر دلکش اجزا بھی شامل ہیں جو دوسرے عناصر کے ساتھ ساتھ موجود تھے۔ شاہی نظام مراتب میں ہندوستان کے شائقین کی بھی کوئی کمی نہ تھی اور وہ خاص طور پر اٹھارویں صدی میں اہم تھے، لیکن ایک دفعہ جب سلطنت جم گئی، تو اٹھارویں صدی کے آغاز سے لے کر مابعد تک، کچھ فاصلہ رکھنے کی ضرورت برطانوی افسر کی تعلیم کا لازمی حصہ بن گئی (2)۔ اس کے بہترین استدلالوں میں سے ایک استدلال جیمز میل کی مشہور تاریخ ہندوستان History of India میں بیان کیا گیا ہے، جو اُن سامراجی افسروں کے لئے جنہیں عنقریب ہندوستان کا سفر اختیار کرنا ہوتا تھا ایک معیاری مطالعے کی چیز تھی۔ مثلاً جبکہ ”ہمارے آباؤ اجداد، اگرچہ اُجڈ تھے لیکن مخلص تھے“ بمقابلہ ”ہندو کے جس کے چمکدار ظاہر کے نیچے دھوکے اور بے وفائی کا ایک عام مزاج چھپا ہوا ہے“ یہ

کتاب جو مل نے ایک دفعہ بھی ہندوستان کا دورہ کئے بغیر اور کوئی بھی ہندوستانی زبان پڑھنے کے قابل ہوئے بغیر لکھی تھی، برطانوی انتظامیہ کے ہاں بالکل مستند سمجھی جاتی تھی، اور لارڈ میکالے جو کہ جلد ہی ہندوستان کا طاقتور ترین منتظم بننے والا تھا، کے الفاظ میں ”مجموعی طور پر گبن کے وقت سے لے کر اب تک ہماری زبان میں نمودار ہونے والی عظیم ترین تاریخی تصنیف“ تھی۔

”برطانوی افسر کی اس بائبل“ میں مل نے یہ بھی واضح کیا کہ جہاں کچھ لوگ ہندوستانیوں یا ہندوؤں کو ”اعلیٰ تہذیب کے لوگ“ سمجھتے ہیں وہاں ”انہوں نے تہذیب کی ترقی میں محض چند ابتدائی قدم اٹھائے ہیں“ اس کی وضاحت کرنے کے لئے مجھے اختصار سے، اُن مختلف مذمتوں میں سے ایک پر بحث کرنے دیجئے جن سے مل کے صفحے بھرے ہوئے ہیں، جو کلاسیکل ہندوستانی فلکیات کے جائزے سے متعلق ہیں۔ اس کا تعلق خاص طور پر آریہ بھٹ جو 476 عیسوی میں پیدا ہوا کی طرف سے پیش کی گئی زمین کی گردش سے متعلق دلائل اور کشش ثقل کے ایک ماڈل سے ہے..... وہ دلائل جن کی تحقیق بعد میں آنے والے ہندوستانی ماہرین فلکیات دراہمی ہیرا اور برہم گپتا نے چھٹی اور ساتویں صدی میں بالترتیب کی۔ یہ تصانیف عرب دُنیا میں خوب جانی پہچانی جاتی تھیں اور انہوں نے وہاں بہت زیادہ بحث مباحثے کو تحریک دی۔ درحقیقت برہم گپتا کی کتاب کا ترجمہ آٹھویں صدی میں عربی میں اور دوبارہ ترجمہ ایرانی ماہر ریاضیات البیرونی کی طرف سے گیارہویں صدی میں کیا گیا (کیونکہ البیرونی یہ سمجھتا تھا کہ پہلا عربی ترجمہ قدرے ناقص تھا)

اٹھارویں صدی کے آخر میں، ولیم جونز جو کہ ایسٹ انڈیا کمپنی کلکتہ میں ملازم تھا کو ان سنسکرت کی دستاویزات کا پتہ چلا اور اُس نے ان قدیم ہندوستانی فلکیات کی تصانیف کے لئے تعریف کا اظہار کیا (6) اس پر تبصرہ کرتے ہوئے مل نے جونز کی سادہ لوحی پر حیرت کا اظہار کیا اس انتساب کا مضحکہ اُڑانے اور جونز کے ہندوستانی مخبروں کے تصنع اور دلچسپیوں پر تبصرہ کرنے کے بعد مل نے یہ نتیجہ نکالا کہ یہ ”بالکل فطری ہے کہ سرولیم جونز، جس کے ہندو پنڈت کائنات کے نظام سے متعلق یورپی فلسفیوں کے خیالات سے آگاہ ہو چکے تھے، اُن سے یہ ہم سنیں کہ یہ خیالات اُن کی اپنی کتابوں میں موجود ہیں“ اس طرف مل کا ہندوستانیوں کے ”دھوکے اور بے وفائی کے عام مزاج“ کے بارے میں یقین ہندوستان کی تاریخ میں بھی ایک

تشریحی کردار ادا کرنے کے بعد ختم ہو گیا۔

ہندوستانیوں کے کارناموں خاص طور پر ریاضی اور سائنس پر ایک جامع جملے کے اختتام پر مل اس نتیجے پر پہنچا کہ ہندوستانی تہذیب ”دوسری کم تر تہذیبوں“ کی سطح پر تھی جن سے مل واقف تھا: ”تقریباً اسی سطح پر جس پر چینی، ایرانی، اور عربی تہذیبیں تھیں“ اور بالکل ایسے ہی کم تر تھی جیسے دوسری ”ماتحت قومیں، جاپانی، کوچینی، سیامی، برمی اور یہاں تک کہ مالے اور تبتی“ اس جامع تجزیے کے بعد، اگر یہ ”ماتحت اقوام“ سامراجی مغرب کے خلاف کسی قسم کی نفرت کا شکار ہو جائیں، تو اسے محض خود ساختہ بد اعتمادی کے ساتھ منسوب کرنا قدرے ناجائز ہوگا۔

سامراج زدہ ذہن کی جدلیات

لیکن پھر بھی سامراج زدہ ذہن کے محدود افق اور مغرب کے ساتھ اس کے چپکاؤ خواہ نفرت سے یا تعریف سے پر قابو پانا ہوگا۔ کسی شخص کا اپنے آپ کو بنیادی طور پر ایک ایسے شخص کے طور پر دیکھنا جس کی (یا جس کے آباؤ اجداد کی) غلط نمائندگی کی گئی یا جن کے ساتھ سامراجیوں کی طرف سے بُرا سلوک کیا گیا، قطع نظر اس کے کہ یہ شناخت کتنی ہی صحیح کیوں نہ ہو۔ بہت لغوبات ہے۔

بلاشبہ ایسے مواقع ہوتے ہیں جب یہ تشخیص بالکل بر محل ہوگی۔ کچھ سامراجی ناہمواریوں کے تسلسل کو ان کا حوالہ دینے کے لئے عموماً ”نوسامراجیت“ کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ اور ماضی کے سامراجی انتظامات میں زبردست خوبی تلاش کرنے کی، طاقتور نئی ترغیب کو ذہن میں رکھتے ہوئے، ایسے مواقع کچھ کثرت سے پیدا ہو سکتے ہیں، لیکن ایک ایسی زندگی بسر کرنا جس میں ماضی کی تاریخ سے عائد کئے گئے احساس کمتری کے خلاف غصہ آدمی کی آج کی ترجیحات پر غالب آجائے آدمی کے اپنے لئے ناجائز ہونے کے علاوہ کچھ نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں یہ دوسرے مقاصد سے توجہ کو وسیع پیمانے پر ہٹا سکتا ہے کیونکہ وہ مقاصد جو ماضی کی نوآبادیوں سے اُبھرتے ہیں اُن کی قدر کرنا اور ہم عصر دُنیا میں اُن کو پورا کرنا معقول بات ہے۔

بلاشبہ سامراج زدہ ذہن میں سامراجی قوتوں کے ساتھ بیرونی تعلق رکھنے کا خبط جو

نک کی طرح چمٹا ہوتا ہے۔ جہاں ایسے خط کا اثر بہت سی مختلف شکلیں اختیار کر سکتا ہے یہ عام انحصار خود شناسی کے لئے کوئی اچھی بنیاد ثابت نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ میں ابھی بیان کروں گا اس ”ردِ عمل کی خود شناسی“ کے ہم عصر حالات پر دُور اس اثرات ہوئے ہیں۔ ان میں مندرجہ ذیل اثرات شامل ہیں:- (1) اس نے بہت سے عالمی تصورات کے بارے میں بے جا مخالفت کی حوصلہ افزائی کی ہے (جیسا کہ جمہوریت اور شخصی آزادی) اس غلط تاثر کے تحت کہ یہ ”مغربی“ تصورات ہیں (2) اس نے دُنیا کی ذہنی اور سائنسی تاریخ کی مسخ شدہ تعبیر کرنے میں حصہ ادا کیا ہے (بشمول اُس کے جو جوہری طور پر ”مغربی“ ہے اور جو مخلوط ورثہ رکھتی ہے) اور اس نے مذہبی بنیاد پرستی اور بین الاقوامی دہشت گردی تک کی بڑھوتری میں مدد مہیا کی ہے۔

میں سمجھتا ہوں، یہ بالواسطہ اور بلاواسطہ طور پر ڈالے گئے حصوں کی ایک خاصی فہرست ہے، لیکن اس سے پہلے کہ میں زیادہ تفصیل سے اس میں پڑوں مجھے اس ردِ عمل کی خود شناسی کی نوعیت کو ذہنی تشخص رکھنے والی ایک تاریخی مثال سے وضاحت کرنے دیجیے۔ اس کا تعلق ہندوستان کے ماضی اور ہندوستانی تشخص کی خود شناسی سے ہے ہندوستان کے سائنس اور ریاضیات میں کارناموں کی تباہی..... جیسا کہ جیمز مل نے کی..... نے ایک ”دھلی ہوئی“ خود شناسی میں اپنا حصہ ادا کیا جس نے مغرب کے ساتھ مقابلے کے لئے ”اپنا میدان“ خود چننا، ”رُوحانی“ معاملات میں ہندوستان کی تقابلی برتری پر زور دیتے ہوئے۔ پارتھا چٹرجی نے اس رویے کے اُبھرنے پر یوں بحث کی ہے:

”سامراج مخالف قوم پرستی، سامراجی طاقت کے ساتھ اپنی سیاسی لڑائی سے بہت پہلے، سامراجی سوسائٹی میں اقتدارِ اعلیٰ کا اپنا حلقہ تخلیق کر لیتی ہے، یہ ایسا سماجی اداروں اور سرگرمیوں کی دُنیا کو دو حلقوں میں تقسیم کر کے کرتی ہے..... ماڈی اور روحانی..... ماڈی حلقہ ”باہر“ کا حلقہ ہے۔ معیشت اور فنِ حکمرانی کا، سائنس اور ٹیکنالوجی کا، ایک ایسا حلقہ جس میں مغرب نے اپنی برتری ثابت کر دی ہے اور مشرق نے شکست مان لی ہے، لہذا اس دائرے میں مغربی برتری کا اعتراف کیا جانا چاہئے اور اُس کی کامیابیوں کا بغور مطالعہ اور اُن کی تقلید کی جانی چاہئے۔ دوسری طرف روحانی دائرہ، ایک ”اندرونی“ دائرہ ہے جو ثقافتی تشخص کے ”لازمی“ نشانات رکھتا ہے۔ جتنی زیادہ کسی شخص کی ماڈی دائرے میں مغربی مہارتوں کی تقلید کرنے میں کامیابی ہوگی، اتنی ہی زیادہ اُس کے اپنے رُوحانی کلچر کے امتیاز کو محفوظ کرنے کی

ضرورت ہوگی۔ میرا خیال ہے یہ فارمولا ایشیا اور افریقہ میں سامراج مخالف قوم پرستی کا ایک بنیادی پہلو ہے۔“

یہ ممکن ہے کہ چٹرجی کی یہ بصیرت افروز تشخیص غالباً کچھ زیادہ ہی ”ہندوستان مرکز“ ہو اور اُس کا جغرافیائی طور پر شامل کرنے والا نتیجہ..... جو ایشیا اور افریقہ کا احاطہ کرتا ہے..... قدرے زیادہ تعمیم والا ہو، جو صرف خصوصی طور پر اُنیسویں صدی کے برصغیر ہندوستان کے تجربے پر مبنی ہو..... ردِ عمل والی خود شناسیاں یقیناً مختلف علاقوں اور مختلف زمانوں میں بہت مختلف طریقوں پر رو بہ عمل آسکتی ہیں۔

اس کے باوجود، میں سمجھتا ہوں یہ ماننا صحیح ہوگا کہ چیٹرجی اُس رُحمان کی ٹھیک طور سے پہچان کرتے ہیں جو ایشیا اور افریقہ کی بہت سی یورپی سلطنتوں میں، بشمول برطانوی راج کے ہندوستانی برصغیر میں پیدا ہوا۔ اس نے یقیناً ہندوستانیوں کو اپنا ”روحانی پاؤں“ آگے نکالنے پر اُکسایا۔ یہ خامی حد تک ہندوستان کی تجزیاتی اور سائنسی ماضی کی تاریخ کی سامراج کی طرف سے قدرے اخراجی تعبیر کے خلاف ردِ عمل تھا یہ منتخب پہلو پر ارتکاز توجہ، جہاں مجموعی برتری کے سامراجی دعوؤں کے خلاف برسرِ پیکار تھا (یہ دعویٰ کیا گیا کہ روحانی میدان ”ہمارا“ ہے) وہیں اس کا اثر ہندوستان کی سائنسی اور ریاضیاتی وراثت کے ایک بہت بڑے حصے کو نظر انداز کرنے اور اُس کی قدر و قیمت گھٹانے کا تھا۔ درحقیقت اس سلسلے میں اس نے جیمز مل کے انڈیا کے ذہنی ماضی کے بارے میں غلط جائزے کو مضبوط کرنے کی بجائے اس کی مزاحمت کی۔

ردِ عمل کے تشخص کے ارتقا کے ایک زیادہ عمومی طریقہ کار کی ایک اور مثال ہے۔ جیسا کہ عقیل بلگرامی، ایک فلسفی نے خوبصورت انداز سے ایک مضمون میں جس کا عنوان ہے ”مسلمان کیا ہے؟“ میں بیان کیا ہے، مابعد سامراج دُنیا کی عجیب و غریب باتوں میں سے ایک وہ طریقہ ہے جس سے بہت سے غیر معمولی لوگ آج کل اپنے بارے میں سوچنے کا رُحمان رکھتے ہیں یعنی جوہری طور پر ”دوسرے“۔ وہ بنیادی طور پر اپنے تشخص کو مغربی لوگوں سے مختلف ہونے کے مفہوم میں بیان کرنے پر مائل ہیں۔ اس ”دوسرے پن“ کی کچھ جھلک اُن مختلف تعریف ہائے ذات کے اُبھرنے میں دیکھی جاسکتی ہے جو ثقافتی اور سیاسی قوم پرستی کی نمایاں خصوصیت ہیں اور یہاں تک کہ اُس شراکت میں بھی جو یہ ردِ عمل والا نظریہ بنیاد پرستی

میں ڈالتا ہے۔

اگرچہ یہ ”غیر مغربی“..... اور بعض اوقات ”مغرب مخالف“..... نظریات سامراجی غلبے سے آزادی کی پُر زور طلب اپنے اندر رکھتے ہیں، لیکن درحقیقت یہ کلی طور پر منفی اور متضاد شکل میں بدیش پر انحصار کرنے والے ہیں۔ مسخوڑ ذہنوں کی جدلیات ایک بہت گہرے متعصب اور دوسروں پر انحصار کرنے والے ردِ عمل کی خود شناسی کی طرف لے جاسکتی ہے۔ علاوہ ازیں سوچنے کا یہ انداز مغرب کے ساتھ ”حساب چکانے“ کی ایک کوشش کی شکل بھی اختیار کر سکتا ہے۔ (جیسا کہ بہت سے دہشت گرد اپنے آپ کو کرتے ہوئے پاتے ہیں) سامراجی عہد کے مظالم کے واضح یا مضمحل حوالوں کے ساتھ اور ہم عصر دُنیا میں انصاف تلاش کرنے کی مغربی دُنیا کے ماضی اور حال کے مظالم کی طرف رجوع کرنے کی ایک کوشش کی بھی یہ زیادہ مثبت شکل اختیار کر سکتا ہے۔ یہ خواہش کرنے کی کہ ”مغرب کے برابر آنے کی کوشش کی جائے“ یا ”اُسی کے طور طریقوں سے اُسے شکست دی جائے“ یا ایک ایسی سوسائٹی قائم کرنے کی کوشش کی جائے جس کی ”خود مغربی بھی تعریف کریں“۔ ہو سکتا ہے یہ مثبت پروگرام اصلاحی یا انتقامی ایجنڈے کا مخالفانہ اور مستقبل سے لاپرواہ غصہ اپنے اندر نہ رکھتے ہوں، لیکن وہ بھی آدمی کے تشخص کو دوسروں کے ساتھ تعلقات کے سلسلے میں انتہائی معاون بنا دیتے ہیں۔ کل کے سامراجی آقا آج کے مابعد سامراجی ذہن پر اپنا زبردست اثر ڈالنا جاری رکھے ہوئے ہیں۔

اپنے آپ کو ”دوسرے“ کے طور پر دیکھنے کا ایک اور بد قسمت نتیجہ یہ ہے کہ یہ آفاقی سیاسی نظریات کے عالمی ورثے کے مغرب کے طرف سے ہتھیانے (جیسا کہ آزادی یا جمہوری دلائل کی اہمیت) کو بہت زیادہ تباہ کن بنا دیتا ہے۔ ”مغربیت“ کی غلط تشخیص (جیسا کہ باب سوم میں بیان کیا گیا، بہت عام ہے) غیر مغربی دُنیا میں جمہوریت یا آزادی کی حمایت کو نقصان پہنچا کر بہت بھاری قیمت وصول کر سکتی ہے۔ علاوہ ازیں یہ ”مغربی سائنس“ کے بارے میں مناسب طور پر تشکیک کا شکار ہونے کی ضرورت کی مہینہ بنیاد پر، سائنس اور علم میں مصروفیت کے ادراک کو تباہ کرنے میں معاون ہو سکتی ہے۔

اُس کردار کی جو سامراجیت زدہ جدلیات ایشیا اور افریقہ میں زندگیوں کو مشکل تر بنانے میں ادا کرتی ہے، وضاحت مختلف قسم کی مثالوں سے کی جاسکتی ہے۔ خصوصی طور پر

بہت دور رس مثال پر غور کیجئے میمفیلا ریٹھیل جو ایک ممتاز ڈاکٹر، ایک نمایاں نسلی تفریق مخالف انقلابی، اور ایک عالمی پالیسی ساز کا قابل ذکر مجموعہ ہے، نے بڑے بصیرت افروز انداز میں بیان کیا ہے کہ کس طرح جنوبی افریقہ میں ایڈز AIDS کی وبا کے اُبھرنے کے خلاف ناموزوں حفاظت کے سلسلے میں مابعد نسلی تفریق کے جنوبی افریقہ میں عوامی پالیسی کی نوعیت اُس سائنس پر بد اعتمادی کی وجہ سے جو روایتی طور پر لوگوں کے کنٹرول میں ہے، متاثر ہوتی ہے۔ اس نے ایک دوسرے جدلیاتی اثر میں قوت کا اضافہ کیا ایک ایسے جمود کی سمت میں جو ایک ایسی ”دبا کا اعتراف کرنے کے خوف سے پیدا ہوا جسے آسانی سے بدترین نسلی ٹھپہ لگانے کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے“

سامراج زدہ ذہن کی جدلیات اُن لوگوں کی زندگیوں اور آزادیوں پر ایک بھاری تاوان عائد کر سکتی ہے جو ردِ عمل کے طور پر مغرب کے خط میں مبتلا ہیں۔ یہ دوسرے ملکوں میں بھی زندگیوں پر ایک عذاب تازل کر سکتی ہے جب ردِ عمل تصادم کا تقاضا کرنے کی پُر تشدد شکل اختیار کرے، جس میں وہ چیز بھی شامل ہو جسے مکافات کہا جاتا ہے۔ میں اس تکلیف دہ مسئلے کی طرف اس باب میں بعد میں واپس آؤں گا۔

ایشیائی اقدار اور نسبتاً چھوٹے موضوعات

ردِ عمل والے غیر مغربی شخص کا ایک نمایاں اظہار ”ایشیائی اقدار“ کی علمبرداری میں دیکھا جاسکتا ہے جو بہت سے مشرقی ایشیائی علمبرداروں کی طرف سے ہوا ہے۔ یہ بڑی حد تک آزادی اور حقوق کے خیالات کے خزانہ ہونے کے مغربی دعوے کے ردِ عمل میں ہے (اس سلسلے میں سیموئل ہنٹنگٹن کے دعویٰ پر پہلے بحث ہو چکی ہے)۔ ”ایشیائی اقدار“ کی عظمت کے پیش کار بلاشبہ، اس کے بالکل برعکس، اس دعویٰ کی مخالفت نہیں کرتے۔ اس کی بجائے یہ دلیل دی جاتی ہے کہ جہاں یورپ آزادی اور انفرادی حقوق کا گھر ہو سکتا ہے، وہاں ”ایشیائی اقدار“ نظم و ضبط اور آہنگ کو پالتی ہیں۔ اور یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ یہ ایک شاندار برتری ہے۔ یہ مغرب کو بتاتی ہے کہ یہ اپنے انفرادی حقوق اور آزادیاں اپنے پاس رکھے، لیکن ایشیا اپنے نظم و ترتیب والے رویے اور منضبط طرزِ عمل سے تمسک کے ساتھ بہتر کارکردگی کا مظاہرہ کرے گا، اس عظیم ایشیائی دعویٰ کی مغرب سے مرعوب کی شکل کو نظر انداز کرنا مشکل ہے۔

”ایشیائی اقدار“ کی عظمت نے بہترین طور پر تھائی لینڈ سے مشرق کی سمت کے ممالک میں خصوصی طور پر نشوونما حاصل کی (خصوصاً سیاسی رہنماؤں اور حکومتی ترجمانوں کے ہاں) اگرچہ ابھی ایک اور پُر امنگ دعویٰ بھی ہے کہ باقی ماندہ ایشیا بھی قدرے ”یکساں“ ہے۔ مثال کے طور پر سنگاپور کے سینئر وزیر (اور سابقہ وزیر اعظم) لی کوان یو جو کہ مشرقی ایشیا کی حیات نو کے معمار اور اپنے استحقاق میں ایک صاحب بصیرت سیاسی رہنما ہیں نے ”معاشرہ اور حکومت کا مغربی تصور اور مشرقی ایشیائی تصورات کے درمیان بنیادی فرق“ کا خاکہ پیش کیا، یہ وضاحت کرتے ہوئے ”جب میں مشرقی ایشیا کہتا ہوں تو میری مراد کوریا، جاپان، چین، ویت نام ہوتی ہے جو جنوب مشرقی ایشیا جو کہ Sinic اور ہندوستانی کا ایک ملغوبہ ہے سے متمیز ہیں، اگرچہ خود ہندوستانی کلچر ایسی ہی اقدار پر زور دیتا ہے“ لی کوان یو نے آگے چل کر ایشیائی اقدار پر زور دینے کو مغرب کی چودھراہٹ کی مزاحمت کی ضرورت سے منسلک کیا، خصوصاً ریاستہائے متحدہ کے سیاسی غلبہ کی مزاحمت سے، یہ نکتہ اٹھاتے ہوئے کہ سنگاپور ”امیریکا کی دم چھلرا ریاست نہیں ہے“

ایشیا اور مغرب کے درمیان ثقافتی اقدار کے اختلافات پر 1993 میں وی آنا میں ہونے والی انسانی حقوق کی عالمی کانفرنس میں شرکت کرنے والے کئی سرکاری نمائندوں کی طرف سے زور دیا گیا، سنگاپور کے وزیر خارجہ نے تنبیہ کی کہ ”اگر آفاقیت کو تنوع کی حقیقت سے انکار کرنے یا چھپانے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تو انسانی حقوق کے نصب العین کی عالمی پذیرائی نقصان دہ ثابت ہو سکتی ہے“، چینی وفد نے علاقائی اختلافات پر زور دینے میں قائدانہ کردار ادا کیا اور اس بات کو یقینی بنانے پر اصرار کیا کہ اعلانات میں اختیار کئے جانے والے ہدایت کنندہ ڈھانچے میں ”علاقائی تنوع“ کے لئے گنجائش رکھی جائے۔ چینی وزیر خارجہ اس تجویز کو بھی ریکارڈ پر لائے کہ ایشیا کی ترجیحات کا تقاضا یہ ہے کہ ”افراد کو ریاست کے حقوق کو اپنے حقوق پر مقدم رکھنا چاہئے“

میں نے باب سوم میں پہلے ہی یہ بیان کیا ہے کہ اُس ثقافتی تشخیص کا قائم رہنا کیوں اتنا مشکل ہے۔ آزادی، عوامی بحث مباحثے اور جسے بنیادی انسانی حقوق کہا جاتا ہے، کے تصورات کی حمایت کا اظہار ایشیا میں..... ہندوستان میں، چین، جاپان اور مشرق، جنوب مشرق، جنوب اور مغربی ایشیا کے مختلف ممالک میں..... یورپ سے کسی طرح بھی کم تر کثرت

سے نہیں ہوا یہاں نوٹ کرنے والا نکتہ محض ایشیائی اقدار کی تشخیص کی قابل مباحثہ نوعیت اور یہ حقیقت نہیں ہے کہ یہ ایشیا کے ذہنی ورثہ کے دائرے اور اُس کی پہنچ کو شدید طور پر کم گردانتا ہے۔ بلکہ موجودہ تجزیے کے تناظر میں یہ بات بھی اہم ہے کہ اس نظریے کی پیدائش کی کلی طور پر ردِ عمل کی نوعیت کو بھی مد نظر رکھا جائے، اس مابعد سامراجی استدلال میں مغرب سے امتیاز حاصل کرنے کی ضرورت بالکل واضح طور پر نظر آرہی ہے، اور اس دعوے کی بہت سے ایشیائیوں کے لئے کشش کو دیکھنا بھی آسان ہے کہ ایشیا کے پاس یورپ سے کچھ بہتر چیز ہے۔

اتفاق سے لی کوان یو کے خصوصی امتیاز کے اپنے دعویٰ سے انکار کرنا بھی مشکل ہے۔ اگرچہ سیاسی آزادی اور جمہوریت کے ایشیائی وکیل، جن میں موجودہ مصنف بھی شامل ہے، صرف اس بات پر مایوس ہی ہو سکتے ہیں کہ لی کے الفاظ اور افعال ہم سے مخالف سمت میں چلے گئے، لیکن جہاں استحسان لازم ہے وہاں اسے روکنا غلط ہے۔ خصوصی طور پر اس بات کو تسلیم کرنے کی ضرورت ہے کہ لی کوان یو کا سنگاپور نہ صرف معاشی طور پر بہت کامیاب رہا ہے، بلکہ اپنی اقلیتی قومیتوں کو مضبوط تعلق کا احساس، سلامتی، اور مشترکہ قومی شخص کا احساس ایسے طریقے سے دینے کے قابل ہوا ہے، جس طریقے سے بہت سے یورپی ممالک جن کے ہاں اقلیتوں کا اچھا خاصا حجم ہے اپنی اقلیتوں کو وہ حقوق بہم نہیں پہنچا سکے۔ آدی خزاں 2005 کے فرانس میں پھوٹنے والے شہری فسادات، جن کا تعلق نسل اور ثقافت سے تھا، کو دیکھ کر تقابل کے بارے میں سوچے بغیر نہیں رہ سکتا۔

لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ رہتی ہے کہ ایشیائی تاریخی کلاسیکوں کے غیر متعصبانہ مطالعے اور ایشیا میں ہم عصر تجربات اور تحریروں کی بنیاد پر لی کی تعمیر کی وکالت کرنا مشکل ہے۔ لی اور دوسروں کے مقدمے میں ایشیائی اقدار کی تشخیص واضح طور پر آزادی اور حقوق کے قدرتی گھر ہونے کے مغربی دعووں کے جواب دینے کے ردِ عمل کے دلیل دے کر بلے کو دوبارہ مغرب پر ڈالنے کی تجویز پیش کرتا ہے: ہاں ہم مغرب کی آزادی اور حقوق کے تصورات کے لئے زیادہ کچھ نہیں کرتے کیونکہ ہمارے پاس کچھ بہتر چیز ہے کہ مغرب مخالف خطابت کا یہ ٹکرا بھی، جدلیاتی مفہوم میں، مغرب سے مرعوب ہے۔

سامراج اور افریقہ

غالباً پچھلی صدی میں، خاص طور پر اس کے دوسرے نصف میں، سب سے زیادہ مصیبت زدہ براعظم افریقہ رہا ہے۔ صدی کے وسط کے آس پاس سلطنتوں کا رسمی خاتمہ..... برطانوی، فرانسیسی، پرتگالی اور بیلجیئم..... افریقہ میں جمہوری پیشرفت کے مضبوط امکانات کے ساتھ وارد ہوا۔ لیکن اس کی بجائے بہت بڑا علاقہ جلد ہی استبداد، عسکریت، شہری نظم و ضبط کی ناکامی، اور تعلیم اور صحت کی خدمات کی ناکامی، مقامی تصادمات کے حقیقی طور پر دھماکے، بین القومی لڑائی جھگڑے اور خانہ جنگیوں کا شکار ہو گیا۔

یہ موقع ان حوصلہ شکن پیشترفتوں کے پیچھے وجوہاتی کہانی کی کھوج میں جانے کا نہیں ہے، جن سے افریقہ نے ابھی صرف نکلنا شروع کیا، اگرچہ یہ کام وباؤں کے بھاری بھرم مسئلے کی وجہ سے اور مشکل بن گیا ہے۔ یہ وبا نئی بھی ہیں (جیسا کہ ایڈز AIDS) اور پرانی بھی (جیسا کہ ملیریا) جس نے براعظم کے بہت سے حصوں میں آفت برپا کر رکھی ہے۔ میں نے ان پیچیدہ پیشترفتوں پر کسی اور جگہ تبصرہ کرنے کی کوشش کی ہے (خاص طور پر میری کتاب Development as Freedom میں اور یہاں میں اپنے آپ کو صرف دو تبصروں تک محدود رکھوں گا جو خصوصی طور پر سامراجیت کے مسلسل کردار اور سحر زدہ ذہن کی کارکردگی سے تعلق رکھتے ہیں۔

اؤل اگرچہ افریقی معیشتوں کی بڑھوتری اور ترقی میں رُکاوٹ بننے میں، دُنیا میں مغربی غلبے کے ممکنہ اثرات کے بارے میں کافی کچھ لکھا گیا ہے، (مثلاً یورپ اور امریکہ کی برآمدات کی مارکیٹوں میں مصنوعی طور پر عائد کی جانے والی پابندیوں کے ذریعے، زرعی پیداوار، ٹیکسٹائل اور دوسری اجناس پر، اور قرضوں کے ناقابل برداشت بوجھ کے ذریعے جو اب قدرے کم ہونا شروع ہوا ہے) اس براعظم میں حال ہی میں ہونے والی سیاسی اور عسکری پیشترفتوں میں مغربی طاقتوں کے کردار کو دیکھنا بھی اہم ہے۔

کلاسیکی سامراج کے دور میں افریقہ کے مصائب کا پیچھا، اتفاق سے، بیسویں صدی کے دوسرے نصف میں سرد جنگ کے دوران اداراتی معذوری کے ایک دوسرے دور نے کیا۔ سرد جنگ نے جو زیادہ تر افریقی سرزمین پر لڑی گئی (اگرچہ اس کا اعتراف بہت کم

کیا گیا ہے) برتر قوتوں کو مجبور کیا کہ وہ فوجی حکمرانوں کو اپنا دوست بنائیں اور غالباً اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ انہیں اپنے دشمن کا مخالف بنائیں۔ جب کانگو کے موبوتوسی سے سیکویا اگولا کے جوناں ساوسی، جیسے فوجی آمروں نے یا جو کوئی بھی وہ ہوں، افریقہ میں سماجی اور سیاسی نظم و ضبط (اور آخر کار معاشی نظم و ضبط کو بھی) تہس نہس کر دیا، تو وہ یا سوویٹ یونین یا ریاستہائے متحدہ اور اس کے اتحادیوں کی مدد پر انحصار کرنے لگے، اپنے اپنے فوجی اتحادوں کے مطابق، ایک سول اقتدار کے فوجی غاصب کو، فوجی اتحاد کے تعلق سے، ایک سپر پاور دوست کی کمی کبھی محسوس نہیں ہوتی تھی۔ وہ براعظم جو 1950 کی دہائی میں فعال جمہوری سیاست کے لئے متوازن نظر آتا تھا، جلد ہی آمر مردان آہن کے ایک طے جملے گروہ کے زیر نگیں آ گیا، جن کا تعلق سرد جنگ کی کشمکش میں ایک یا دوسری عالمی طاقت کے ساتھ تھا۔ وہ استبداد میں نسلی تفریق پر مبنی جنوبی امریکہ کے ساتھ مقابلہ کرتے تھے۔

یہ تصویر آہستہ آہستہ اب بدل رہی ہے، جبکہ بعد نسلی تفریق کا جنوبی افریقہ تعمیری تبدیلی میں ایک قائدانہ کردار ادا کر رہا ہے۔ تاہم افریقہ میں مغرب کی فوجی موجودگی اور اشتعال انگیزی نے روز افزوں طریقے سے ایک مختلف شکل اختیار کر لی ہے۔ مثلاً عالمی طور پر فروخت ہونے والے اسلحہ کے بڑے سپلائر ہونے کی شکل، وہ اسلحہ جو کثرت سے مقامی جنگوں اور فوجی تصادمات کو قائم رکھنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، جن کے بڑے تباہ کن اثرات ہوتے ہیں جو غریب ممالک کے معاشی امکانات پر بھی کسی طرح کم نہیں ہوتے۔ اگرچہ صرف اسلحہ کا بیچنا اور ”آگے بھیجنا“۔ واضح طور پر وہ واحد مسئلہ نہیں ہے جس سے نمٹنے کی، براعظم میں فوجی تصادمات کو کم کرنے کے لئے ضرورت ہے (بلاشبہ اسلحہ مارکیٹ کی طلب کی صورت حال علاقے کے اندر مسائل کی نشاندہی کرتی ہے) لیکن اسلحہ کی بھاری پیمانے پر بین الاقوامی تجارت پر پابندی عائد کرنے کی ضرورت اس وقت انتہائی شدید ہے، اسلحہ ایک ایسا کاروبار ہے جس کے لئے اسلحہ کا بیچنا ایسا ہی ہے جیسے لوہے کا دوسرا سامان بیچنا۔

آج دنیا کی مارکیٹ میں سب سے بڑے اسلحہ کے سپلائر جی۔ ایٹ ممالک ہیں جو 1998 سے 2003 تک کے دوران بیچے جانے والے 84 فیصد کے ذمہ دار تھے۔ جاپان، جو کہ جی ایٹ میں واحد غیر مغربی ملک ہے، ان میں وہ واحد ملک بھی ہے جو اس تجارت سے گریز کرتا ہے، اکیلا رہا سہارے متحدہ دنیا کی مارکیٹ میں بیچے جانے والے اسلحے

کے تقریباً نصف کا ذمہ دار ہے، جس میں دو تہائی برآمدات ترقی پذیر ملکوں کو ہوئی ہیں، بشمول افریقہ کے اسلحہ کا استعمال نہ صرف خونی نتائج پیدا کر رہا ہے، بلکہ معیشت، سیاست اور معاشرے پر تباہ کن اثرات بھی رکھتا ہے۔ کچھ حوالوں سے۔ یہ ساٹھ کی دہائی سے لے کر اسی کی دہائی تک افریقہ میں سیاسی عسکریت پسندی کی ترقی میں عالمی طاقتوں کے غیر معاون کردار کا ایک تسلسل ہے، جب سرد جنگ افریقہ کی سرزمین پر لڑی جا رہی تھی۔ عالمی طاقتیں سرد جنگ کے سالوں کے دوران، افریقہ میں جمہوریت کو تہہ وبالا کرنے میں ایک بھیانک ذمہ داری کے حامل ہیں۔ اسلحہ بیچنا اور اسے دوسروں پر مسلط کرنا، آج افریقہ اور دوسری جگہوں پر فوجی تصادمات کو چوٹی تک پہنچانے کا ذمہ دار ہے۔ چھوٹے اسلحہ کی ناجائز برآمدات پر مشترکہ پابندی سے امریکہ کا انکار (کوئی عنان کی طرف سے چند سال پہلے پیش کی جانے والی ایک بہت چھوٹی سی کوشش) اس میں موجود مشکلات کو واضح کرتا ہے۔

آج افریقہ کو اپنی سامراجی تاریخ اور سرد جنگ کے جمہوریت کے جمود سے دور ہونے کی کوشش میں جن مصائب کا سامنا ہے ان میں ایک عسکریت پسندی اور مسلسل حالت جنگ میں رہنا شامل ہے، جس میں مغرب نے سہولت بہم پہنچانے کا کردار ادا کیا ہے۔ تہذیبی قسم بندی میں جو آج کل بہت زیادہ زیر استعمال ہے، اکثر مغرب کی خوبی بیان کی جاتی ہے بطور ”انفرادی حقوق اور آزادیوں کی روایت (کے حامل) کے جو مہذب معاشروں میں منفرد ہے“ (ہنٹنگٹن کی ترکیب کی طرف رجوع کرتے ہوئے) لیکن اس دعوے کی تاریخی کمزوریوں کو دیکھنے کے علاوہ (جو پہلے بیان ہو چکی ہیں) اس کردار کو نوٹ کرنا بھی ضروری ہے جو مغرب نے دوسرے ممالک (بشمول افریقی ممالک میں) ”انفرادی حقوق اور آزادیوں“ کو برباد کرنے میں ادا کیا ہے۔ مغربی حکومتوں کو پالیسی تبدیل کرنے کی ذمہ داری لینے کی ضرورت ہے جو ان کی اپنی سرحدوں کے اندر سے پیدا ہونے والے موت کے سودا گروں کو محدود کرے یا روک دے۔ سامراج زدہ ذہن کی سامراج سے آزادی کے سلسلے میں بین الاقوامی پالیسی میں تبدیلی سے معاونت ملنی چاہیے۔

دوسرے یہ کہ یقیناً ذہن میں اور بھی بہت سے مسائل ہیں۔ جیسا کہ کوامی اینتھونی

آپیاپی Kwame Anthony Appiah نے استدلال کیا ہے ”سامراج سے نظریاتی آزادی لازماً ناکام ہوگی اگر یہ یا داخلی روایت یا خارجی ’مغربی تصورات‘ کو نظر انداز کر دے“ خصوصی

طور پر اس اکثر ذہرائی جانے والی دلیل کا کہ جمہوریت افریقہ کے لئے موزوں نہیں ہے یہ ”بہت مغربی چیز“ ہے..... افریقہ میں 1960 کی دہائی سے 1980 کی دہائی تک جمہوریت کو کمزور کرنے میں اس کا انتہائی حنفی اثر رہا ہے۔ افریقہ میں جمہوریت کے تعمیری کردار کو دیکھنے کی ضرورت کے علاوہ (جیسا کہ دنیا کے دوسرے حصوں میں) ثقافتی دلیل کام نہیں آسکتی کیونکہ ایک تو مغربی ایجاد دنیا کے دوسرے حصوں میں بھی۔ بہت مفید ہو سکتی ہے (پنسلین اس کی ایک واضح مثال ہے) اور دوسرا درحقیقت جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا افریقہ میں بھی شراکتی حکمرانی کی ایک طویل روایت موجود ہے۔

افریقہ کے عظیم ماہرین انسانیات میٹ فورٹس اور ایڈورڈ ایوزر پر چرڈ نے اپنی کلاسیکی کتاب افریقی سیاسی نظام African Political Systems میں جو ساٹھ سال سے زیادہ عرصہ پہلے چھپی تھی، یہ استدلال کیا ہے کہ ”ایک افریقی ریاست کی ساخت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ بادشاہ اور سردار (عوام کی) منظوری سے حکومت کرتے ہیں“ ہو سکتا ہے اس میں قدرے ضرورت سے زیادہ تعمیم ہو، جیسا کہ ناقدین نے دلیل دی ہے، لیکن افریقی سیاسی ورثے میں جو اب بھی اور شراکت کے اہم کردار اور جاری معقولیت کے بارے میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا۔ افریقہ میں جمہوریت کی جنگ کو صرف باہر سے جمہوریت کے ”مغربی تصور“ کو درآمد کرنے کی ایک کوشش کے طور پر دیکھنے کی کوشش میں اس سب کچھ کو نظر انداز کرنا (جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا) بہت بڑی غلط بیانی ہوگی۔

یہاں پھر وابستگیوں کی کثرت کو سمجھنا اور بہت سے تشخصات کے باہمی وجود کا ادراک کرنا انتہائی اہم ہے، اور افریقہ کی سامراج سے آزادی میں خاص طور پر ایسا ہوتا ہے۔ آپنا وضاحت کرتا ہے کہ وہ اپنے والد کی ”اپنے تشخصات کی کثرت کے ساتھ وابستگی: سب سے بڑھ کر ایک آسانے کے طور پر، گھانا کے باشندے کے طور پر، ایک افریقی کے طور پر، اور ایک عیسائی اور میتھوڈسٹ کے طور پر“ کثیر تشخصات سے وابستگی سے کس طرح متاثر تھا۔ کثیر تشخصات کی دنیا کی مناسب تفہیم ہماری کثیر وابستگیوں اور تعلقات کے ادراک کے بارے میں واضح سوچ کا تقاضا کرتی ہے، خواہ یہ چیز محض ایک یا دوسرے تناظر کی واحد مرکز و کالت کے سیلاب کے نیچے ڈوب جانے کا رُحمان بھی کیوں نہ رکھتی ہو۔ سامراج سے ذہن کی آزادی یکتا تشخصات اور ترجیحات کی ترغیب سے مستحکم علیحدگی کا تقاضا کرتی ہے۔

بنیاد پرستی اور مغرب کی مرکزیت

اب میں بنیاد پرستی کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، جس کا ہم عصر دُنیا میں ایک نمایاں وجود ہے اور جو وفاداری اور سماجی نفرت دونوں پیدا کرنے میں ایک اہم کردار ادا کرتی ہے۔ یہ بات یقیناً نوٹ کی جانی چاہیے کہ بنیاد پرستی نے مغرب اور مغرب سے باہر بھی نشوونما پائی ہے۔ درحقیقت ڈارون اور ارتقائی سائنس کو آج امریکہ کے کچھ حصوں میں تعلیم یافتہ عوام سے، تقریباً دُنیا کے باقی ہر مقام کی نسبت زیادہ بڑی اور زیادہ منظم مخالفت کا سامنا ہے۔ تاہم میں یہاں خصوصی طور پر غیر عیسائی بنیاد پرستی پر توجہ مرکوز کروں گا جس کے دُنیا کی سامراجی تاریخ سے تعلق کو سمجھنا اہم ہے۔

ہوسکتا ہے دُنیا کی کچھ غیر عیسائی بنیاد پرست تحریکوں کی شدید مغرب مخالف نوعیت اس طرف اشارہ کرنے کو غیر مستحسن بنا دے کہ درحقیقت وہ بہت زیادہ مغرب پر توجہ کرنے والی ہیں۔ لیکن وہ واضح طور پر یہ انحصار رکھتی ہیں خاص طور پر اس حد تک کہ وہ انہی اقدار اور ترجیحات کو آگے بڑھانے پر توجہ مرکوز کرتی ہیں، جن کا نشانہ واضح طور پر اور یکسوئی سے مغربی تصوراتی اور دلچسپیاں ہوتی ہیں۔ اپنے آپ کو ”دوسرے“ کے طور پر دیکھنا (عقلمندانہ بلگرامی کے بیان کردہ ایک بہت حقیقت افزہ تصور کی طرف رجوع کرتے ہوئے) کسی بیرونی..... اس معاملے میں سامراجی..... طاقت کے ڈھانچے کے مقابل میں، کچھ بہت شدید مغرب مخالف بنیاد پرست تحریکوں کی تہہ میں پنہاں نظام عقائد کا ایک حصہ ہے، جس میں اسلامی بنیاد پرستی کے کچھ زیادہ پُر جوش حصے بھی شامل ہیں۔

اُن دنوں جب مسلمان حکمرانوں کی قدیم دُنیا کی مرکزی سرزمین پر تسلط اور اس پر وسیع حکمرانی تھی (ساتویں اور سترھویں صدیوں کے درمیان) مسلمان اپنی ثقافتوں اور ترجیحات کو بنیادی طور پر ردِ عمل کی اصطلاحات میں بیان نہیں کرتے تھے۔ اگرچہ اسلام کا پھیلاؤ دوسرے مذاہب..... عیسائیت، ہندومت، بُدھ مت، اور دوسروں..... کے غلبے پر قابو پانے کو محیط تھا..... لیکن مسلمانوں کو دُنیا میں کچھ غالب قوتوں کے مقابلے میں اپنے آپ کو ”دوسرے“ کے طور پر بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ اب جبکہ متحدہ مغرب مخالف موقف، اور مغرب سے جنگ کے لئے زوردار عزم..... ایک مجسم ”عظیم شیطان“ یا

جو کچھ بھی ہو کے طور پر..... مغرب کو بنیاد پرست نقطہ نظر کے سیاسی سٹیج کے مرکز پر رکھتا ہے، تو یہ اُس خود انحصاری والے تناظر سے کچھ دُور ہونے والی بات ہے۔ مسلمانوں کے غلبے کے عظیم دنوں میں ایسی ردِ عمل والی خود تعریفی کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ یقیناً آج بھی اس کی کوئی زیادہ ”ضرورت“ نہیں ہے۔ مسلمان ہونے میں مثبت مذہبی عقائد (خاص طور پر اس بات کو ماننا کہ ”اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں“ اور ”محمد خدا کے پیغمبر ہیں“) اور فرائض کی ادائیگی (جیسا کہ نماز) شامل ہیں۔ لیکن ان مذہبی عقائد اور فرائض کے وسیع تقاضوں کی حدود میں مختلف مسلمان سیکولر موضوعات پر مختلف نقطہ ہائے نظر اختیار کر سکتے ہیں، اور یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ وہ اپنی زندگیوں کو کس طرح گزاریں، اور پوری دُنیا میں مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت آج بھی یہی کرتی ہے۔ اس کے مقابلے میں کچھ اسلامی بنیاد پرست تحریکیں اپنے لئے ایک مخصوص دائرہ کار بناتی ہیں، جس میں ایک ایسی سماجی بصیرت اور سیاسی نقطہ نظر شامل ہوتے ہیں جس میں مغرب کا بہت زور دار منفی لیکن مرکزی کردار ہے۔

اگر اس مفہوم میں ہم عصر اسلامی بنیاد پرستی مغرب کی طفیلی ہے، تو وہ دہشت گردی جس کا ہدف امریکہ اور یورپ ہوتے ہیں اور جو بعض اوقات اس بنیاد پرستی کے ساتھ ساتھ چلتی ہے اور بھی زیادہ طفیلی ہے۔ آدمی کا اپنی زندگی کو، مغرب کو تہس نہس کرنا، اور اُن مشہور عمارتوں کو جو مغرب میں عملی اور علامتی اہمیت رکھتی ہیں، اڑا دینے کے لئے وقف کر دینا، مغرب کے بارے میں ایسے ضبط کا اظہار کرتا ہے جو دوسری تمام ترجیحات اور اقدار پر غالب آجاتا ہے۔ یہ ایک ایسا سر میں سما یا ہوا سودا ہے جو سامراج زدہ ذہن کی جدلیات سے بہت زیادہ حوصلہ پاتا ہے۔

بھونڈی تہذیبی جماعت بندیوں میں، ایک فرق جسے بہت زیادہ دُھندلا دیا جاتا ہے، جیسا کہ باب چہارم میں بیان کیا گیا، وہ ہے ان دو چیزوں کے مابین (1) ایک شخص کا تشخص بطور مسلمان، جو ایک اہم تشخص ہے لیکن لازمی طور پر اُس کا واحد تشخص نہیں اور (2) ایک شخص کی تعریف کلی طور پر یا بنیادی طور پر اُس کے اسلامی تشخص کے حوالے سے کرنا۔ یہ دُھندلاہٹ جو ہم عصر سیاست کی بحثوں میں بہت زیادہ دیکھی جاتی ہے، یعنی ایک مسلمان ہونے اور ایک واحد اسلامی تشخص رکھنے کے فرق کی دُھندلاہٹ متعدد الجھانے والے معاملات سے آگے بڑھائی جاتی ہے، جن میں سے بھونڈی تہذیبی اقسام پر گلی انحصار یقیناً

ایک ہے۔ تاہم مغرب مخالف سوچ اور خطابت میں ردِ عمل والے تصورات ذات کی نمود بھی اس تصوری ڈھنڈلاہٹ میں اپنا حصہ ادا کرتی ہے۔ کلچر، ادب، سائنس اور ریاضی میں شراکت مذہب کی نسبت زیادہ آسان ہے۔ اپنے آپ کو بطور ”دیگر“، مغرب سے واضح طور پر ممتاز، دیکھنے کے زحمان نے ایشیا اور افریقہ کے بہت سے لوگوں پر اپنے پختہ غیر مغربی تشخصات پر بہت زیادہ زور دینے کا اثر کیا..... مغرب کے یہودی عیسائی ورثے سے دور ہوتے ہوئے..... بہ نسبت اُن کے خود شناسی کے دوسرے حصوں کے۔

مجھے اس جماعت بندی کے عام سوال کی طرف مزید غور و فکر کے لئے واپس آنا ہوگا، بشمول اس کے کردار کے جو اس نے بنیاد پرستی اور دہشت گردی کے کچھ ردِ عملوں کو بے سمت کرنے میں ادا کیا، جو امریکہ اور برطانیہ میں اختیار کئے گئے۔

MashalBooks.org

باب ششم

ثقافت اور اسیری

دُنیا اس نتیجے پر پہنچ چکی ہے..... ضرورت سے زیادہ سرکشی کے انداز سے..... کہ ثقافت اہمیت رکھتی ہے۔ بظاہر دُنیا ٹھیک ہے..... ثقافت واقعی اہمیت رکھتی ہے۔ تاہم حقیقی سوال یہ ہے ”ثقافت کیسے اہمیت رکھتی ہے؟“ ثقافت کو تہذیبوں یا مذہبوں کی تشخصات کے واضح اور علیحدہ خانوں میں محدود کر دینا، جس پر پچھلے دو ابواب میں بحث کی گئی، ثقافتی خصوصیات کا بہت ہی تنگ نظریہ اختیار کرنا ہے۔ دوسری ثقافتی تعمیرات، مثال کے طور پر قومی، نسلی، یا نسلی ثقافتی گروپوں کے بارے میں، متعلقہ انسانوں کی خصوصیات کا حیرت انگیز طور پر محدود اور تاریک ادراک پیش کرتی ہیں۔ جب ثقافت کا دھندلا تصور، ثقافت کی غالب قوت کے بارے میں تقدیر کے اٹل ہونے کے تصور سے مخلوط ہو جائے، تو ہم سے حقیقتاً ایک فریبی قوت کے تصوراتی غلام بننے کو کہا جا رہا ہوتا ہے۔

لیکن پھر بھی سادہ ثقافتی تعمیرات کا ہمارے سوچ کے انداز متعین کرنے پر بہت زیادہ اثر ہوتا ہے۔ اس حقیقت کو کہ اس قسم کی تعمیرات ہمارے عوامی ایقان اور غیر رسمی ابلاغ میں کثرت سے پائی جاتی ہیں آسانی سے تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ مضمحل اور مسخ شدہ عقائد نہ صرف اکثر اوقات نسلی مذاقوں اور نسلی ثقافتی طنزوں کا موضوع بنتے ہیں بلکہ بعض اوقات وہ سطح پر عظیم نظریات کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں۔ جب کبھی ثقافتی تعصب اور سماجی رائے کے درمیان ایک اتفاقی باہمی تعلق پیدا ہو جائے تو ایک نظریہ وجود میں آجاتا ہے، اور یہ اُس اتفاقی تعلق کے، بغیر کوئی نشان چھوڑے غائب ہو جانے کے بعد بھی مرنے سے انکار کر دیتا ہے۔

آئرش لوگوں کے خلاف محنت سے بنائے گئے لطائف پر غور کیجئے۔ (ایسے بھونڈے لطائف جیسا کہ ”ایک روشنی کے بلب کو تبدیل کرنے کے لئے آپ کو کتنے آئرش لوگوں کی ضرورت ہے؟“) جن کا بڑے طویل عرصے تک انگلینڈ میں چلن تھا اور جو امریکہ میں پولینڈ کے باشندوں کے بارے میں ایسے احمقانہ لطائف سے ملتے جلتے ہیں۔ ان بھونڈے لطائف میں آئرش معیشت کی گرتی ہوئی صورتحال کے ساتھ اس وقت ظاہری مماثلت تھی جب آئرش معیشت بہت بُری حالت میں تھی۔ لیکن جب آئرش معیشت نے حیرت انگیز طور پر تیزی سے بڑھنا پھولنا شروع کر دیا..... بلاشبہ ان حالیہ سالوں میں کسی بھی دوسری یورپی معیشت سے زیادہ تیز رفتاری سے (آئرلینڈ اس وقت کسی بھی یورپی ملک سے فی کس آمدنی کے حوالے سے امیر تر ملک ہے) تو بھی ثقافتی ٹھپہ لگانے کو اور مبینہ طور پر اس کے ساتھ کی اس گہری معاشی اور سماجی مناسبت کو ایک سطحی اور غیر تخفیف شدہ کوڑے کے طور پر پھینک نہیں دیا گیا۔ نظریات کی اپنی زندگی ہوتی ہے، جو حقیقی طور پر نظر آنے والی مظہری دُنیا سے باغی ہوتی ہے۔

تصوّراتی سچائیاں اور حقیقی پالیسیاں

ایسے نظریات عام طور پر محض بے ضرر مذاق نہیں ہوتے۔ مثال کے طور پر اُس برتاؤ میں جس کا آئرلینڈ نے برطانوی حکومت کی طرف سے سامنا کیا ثقافتی تعصب نے لازماً ایک کردار ادا کیا اور اس 1840ء کی دہائی کے قحطوں سے نہ بچائے جانے کا بھی حصہ تھا۔ اُن اثرات میں بھی جنہوں نے آئرلینڈ کے معاشی مسائل کے حل میں کافی اثر ڈالا ثقافتی اجنبیت کی اہمیت یقینی طور پر تھی۔ جہاں برطانیہ میں غربت کو خصوصی طور پر معاشی تبدیلی اور اُتار چڑھاؤ سے منسوب کیا گیا۔ انگلینڈ میں غربت کو معاشی تبدیلیوں کا نتیجہ قرار دیا گیا۔ لیکن آئرلینڈ کی غربت کو وسیع پیمانے پر یوں دیکھا گیا (جیسا کہ رچرڈ نیڈلیو Richard Ned Lebow ایک سیاسی تجزیہ نگار نے دلیل دی ہے) کہ اس کی وجہ سستی، لاپرواہی، اور نااہلیت ہے۔ لہذا ”برطانیہ کے مشن“ کو ”آئرلینڈ کی مصیبت کو کم کرنے کے طور پر نہیں بلکہ لوگوں کو مہذب بنانے اور انہیں انسانوں کی طرح طرز عمل اختیار کرنے اور محسوس کرنے کی طرف رہنمائی کرنے“ کے طور پر دیکھا گیا۔

آئرلینڈ کی معاشی ابتری کی ثقافتی اسباب کی تلاش بہت پیچھے کو جاتی ہے، کم از کم

سولھویں صدی تک جس کا اظہار ایڈمنڈ سپنسر Edmund Spenser کی The Faerie Queene جو 1590 میں شائع ہوئی، میں بخوبی ہوتا ہے۔ مظلوموں کو الزام دینے کے فن کو جو The Faerie Queen میں بکثرت پایا جاتا ہے، 1840 کی دہائی کے قحطوں میں موثر طور پر استعمال کیا گیا اور پُرانی کہانی میں نئے عناصر کا اضافہ کیا گیا۔ مثال کے طور پر آلوؤں کے ذوق کو بھی اُن مصائب کی فہرست میں شامل کر لیا گیا جو انگریزوں کی نظر میں آئرش لوگوں نے اپنے اوپر خود نازل کی تھیں، قحطوں کے دوران خزانے کے سربراہ چالس ایڈورڈ ٹریویلیمن نے اس یقین کا اظہار کیا کہ لندن نے آئرلینڈ کے لئے وہ سب کچھ کیا تھا جو کچھ وہ کر سکتا تھا۔ اگرچہ قحط نے بہت وسیع پیمانے پر جانیں لی تھیں۔ (درحقیقت آئرلینڈ کے قحطوں میں شرح اموات دُنیا میں کہیں بھی ریکارڈ شدہ قحطوں کی نسبت زیادہ تھی)

ٹریویلیمن نے آئرلینڈ کی ظاہری بھوک کی ایک قابل ذکر ثقافتی تاویل اسے مبنہ طور پر آئرش کلچر کے محدود اُفق سے جوڑتے ہوئے پیش کی (برطانوی طرز حکمرانی پر کوئی الزام عائد کرنے کے مقابلے میں) ”آئرلینڈ کے مغرب میں کسان طبقے کی بشکل ایسی کوئی عورت ہوگی جس کا فن طباطخی آلوؤں کے اُبالنے سے زیادہ ہو“ اس رائے کو انگریزوں کی کسی اور جگہ فن طباطخی پر بین الاقوامی تنقید کرنے سے حوصلہ افزا گریز کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے (فرانسیسی، اطالوی اور چینی اس سے اگلا ہدف ہو سکتے ہیں) لیکن آئرش بھوک کی یہ عجیب و غریب ثقافتی تشریح علم الانسانیات کی تاریخ میں یقیناً ایک مقام رکھتی ہے۔

ثقافتی کٹرپن اور سیاسی استبداد میں تعلق بہت قریبی ہو سکتا ہے۔ حاکم اور محکوم کے درمیان طاقت کی ناہمواری، جو تشخص کے تقابل کا بڑھا ہوا احساس پیدا کرتی ہے، کو حکمرانی اور ریاستی پالیسیوں کی ناکامی کی وضاحت کے لئے ثقافتی تعصب کے ساتھ مخلوط کیا جاسکتا ہے، وئسٹن چرچل نے 1943 کے بنگال کے قحط کے بارے میں جو ہندوستان کی برطانیہ سے 1947 میں آزادی سے فوری پہلے واقع ہوا (یہ صدی میں ہندوستان کا آخری قحط ثابت ہونے والا تھا کیونکہ برطانوی راج کے ساتھ ساتھ قحط بھی غائب ہو گئے) یہ مشہور رائے دی کہ یہ قحط وہاں کے لوگوں کے ”خرگوشوں کی طرح بچے جننے“ کے رُجمان کی وجہ سے آیا۔ یہ تصریح مصائب کی تشریح خراب انتظام میں نہیں بلکہ محکوموں کے کلچر میں تلاش کرنے کی عام روایت کا حصہ ہے اور سوچ کی اس عادت کا بنگال کے قحط کی تکلیف کم کرنے میں لازمی تاخیر میں کچھ

حقیقی اثر تھا، اُس قحط میں جس نے 20 سے 30 لاکھ کے درمیان لوگوں کی جان لے لی تھی۔ چرچل نے باتوں کا خلاصہ اپنی شکست خوردگی کا اظہار کرتے ہوئے اس طرح بیان کیا کہ ہندوستان پر حکومت کرنا اس وجہ سے اتنا مشکل بن گیا تھا کہ ہندوستانی، جرمنوں کے بعد دُنیا میں اُجڑتین لوگ تھے، ثقافتی نظریات کے واضح طور پر اپنے فوائد ہوتے ہیں۔

کوریا اور گھانا

معاشی ترقی پذیری کی تشریحات کو حال ہی میں بہت اہمیت دی گئی ہے۔ مثال کے طور پر لارنس ہیریس Lawrence Harrison اور سیمول ہنٹنگٹن کی مشترکہ طور پر ترتیب دی گئی بااثر اور دلچسپ کتاب ”کلچر اہم ہے“ Culture Matters میں سے درج ذیل استدلال پر غور کیجئے: یہ اُس کتاب میں ہنٹنگٹن کے تعارفی مضمون ”کلچر اہمیت رکھتے ہیں“۔
’Cultures Count‘ میں سے لیا گیا ہے:

’1990 کی دہائی کے آغاز میں میری نظر اتفاق سے گھانا اور جنوبی کوریا کے 1960 کی دہائی کے معاشی اعداد و شمار پر پڑی۔ میں یہ دیکھ کر حیران رہ گیا کہ اُن کی معیشت اُس وقت کس قدر باہم مماثل تھی..... تیس سال بعد جنوبی کوریا، دُنیا میں چودھویں سب سے بڑی معیشت ہوتے ہوئے، کثیر قومی کارپوریشنوں، آٹوموبائلز الیکٹرانک سامان، اور دوسری جدید مصنوعات کی برآمدات اور تقریباً یونان کے برابر فی کس آمدنی کے ساتھ ایک صنعتی دیوبن چکا تھا۔ علاوہ ازیں یہ جمہوری اداروں کی مضبوطی کی طرف رواں دواں تھا۔ گھانا میں ایسی کوئی تبدیلیاں واقع نہیں ہوئی تھیں جس کی فی کس آمدنی اب تقریباً جنوبی کوریا کی پندرھویں حصے کے برابر تھی۔ ترقی میں اس واضح فرق کی وضاحت کیسے کی جاسکتی تھی؟ بلاشبہ بہت سے عوامل نے کردار ادا کیا لیکن مجھے ایسا محسوس ہوا کہ کلچر کو بھی اس وضاحت کا بڑا حصہ ہونا چاہیے۔ جنوبی کوریا کے لوگ کفایت شعاری، سرمایہ کاری، محنت، تعلیم، تنظیم اور نظم و ضبط کو اہمیت دیتے ہیں۔ گھانا کے لوگوں کی مختلف اقدار تھیں۔ الغرض کلچر اہمیت رکھتے ہیں۔‘

ٹھیک ہے اس خلاف معمول تقابل میں دلچسپی کا کچھ مواد ہوگا (غالباً ایک چوتھائی سچائی تین میں کاٹ لی گئی ہے) لیکن یہ تقابل تحقیقی تجزیے کا تقاضا کرتا ہے۔ جیسا کہ مندرجہ بالا تشریح میں اسے استعمال کیا گیا ہے یہ تو آئرلینڈ جیسی کہانی انتہائی گمراہ کن ہے۔ 1960 کی

دہائی میں، گھانا اور کوریا کے درمیان؟..... ثقافتی رجحانات کے علاوہ..... اور بہت سے فرق تھے۔

اڈل دونوں ممالک میں طبقاتی ساخت بہت مختلف تھی..... جس میں جنوبی کوریا میں کاروباری طبقے کا کردار زیادہ بڑا اور مثبت انقلابی تھا۔ دوم سیاسیات بھی کافی مختلف تھیں۔ جنوبی کوریا کی حکومت ایک ایسے طریقے پر کاروبار مُرتکز معاشی ترقی کی پیش رفت کرنے میں بڑے محرک کا کردار ادا کرنے کے لئے نہ صرف رضامند بلکہ بے چین تھی کہ جو گھانا کے بارے میں سچ نہیں تھا۔ سوم ایک طرف کوریا اور جاپان کی معیشت میں قریبی تعلق، اور دوسری طرف کوریائی اور امریکی معیشت میں قریبی تعلق سے بھی بڑا فرق پیدا ہوا، کم از کم کوریائی معیشت کی توسیع کے ابتدائی مراحل میں۔

چہارم..... اور غالباً سب سے زیادہ اہم..... 1960 کی دہائی تک جنوبی کوریا نے گھانا کی نسبت بہت زیادہ شرح خواندگی اور بہت وسیع سکول سسٹم حاصل کر لیا تھا۔ کوریا میں سکول کی تعلیم میں ترقی، زیادہ تر دوسری عالمی جنگ کے بعد کے دور میں ہوئی، بنیادی طور پر ایک پُر عزم ریاستی پالیسی کے ذریعے اور اسے محض کلچر کے اظہار کے طور پر نہیں دیکھا جاسکتا (سوائے اُس عمومی مفہوم کے جس میں کلچر کو ملک میں ہونے والی ہر چیز کو اپنے اندر سمونے والی ایک چیز کے طور پر دیکھا جاتا ہے) 6 اُس کمزور سے تجزیے کی بنیاد پر جس نے ہینٹنگٹن کے نتائج کو سہارا دیا نہ تو کوریائی کلچر کے حق میں کلچر کی کامیابی کا جشن منانا قابل جواز ہے اور نہ ہی گھانا کے مستقبل کے بارے میں شدید قنوطیت کا، جس کی طرف ہینٹنگٹن ثقافتی تقدیر پرستی پر اپنے انحصار کی وجہ سے مائل ہے۔

اس کا مطلب یہ خیال پیش کرنا نہیں ہے کہ ثقافتی معاملات ترقی کے عمل میں بے محل ہیں۔ لیکن وہ سماجی، سیاسی یا معاشی اثرات سے علیحدہ کام نہیں کرتے۔ نہ ہی وہ ناقابل تبدیل ہوتے ہیں۔ اگر ثقافتی معاملات کو دوسرے معاملات کے ساتھ ملا کر معاشرے کی تبدیلی کی مکمل توجہ کے لئے مد نظر رکھا جائے تو وہ دُنیا کے ادراک کو وسیع کرنے بشمول ترقی کے عمل اور ہمارے تشخص کی نوعیت کا ادراک کرنے میں بڑی حد تک مدد کر سکتے ہیں۔ جبکہ آدمی کا ناپسندیدگی میں شکست خوردگی کا اظہار کرنا کسی طرح بھی روشنی بخش یا مددگار ثابت نہیں ہوتا جب آدمی کا سامنا مبیدہ طور پر متعین ثقافتی ترجیحات سے ہو (جیسا کہ ہینٹنگٹن کہتا ہے) گھانا

کے لوگوں کی مختلف اقدار“ و ہیں پر اس بات کا جائزہ لینا مفید ہے کہ کس طرح اقدار اور طرز عمل سماجی تبدیلیوں کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں، مثال کے طور پر سکولوں اور کالجوں کے اثر کے نتیجے اس دفعہ پھر جنوبی کوریا کا حوالہ دینے کی اجازت دیجئے جو 1960 کی دہائی میں گھانا کی نسبت بہت زیادہ خواندہ اور تعلیم یافتہ معاشرہ تھا (جب دونوں معیشتیں ہینٹلٹن کو قدرے یکساں محسوس ہوتی تھیں) فرق جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے بنیادی طور پر ان عوامی پالیسیوں کا نتیجہ تھا جو جنوبی کوریا میں دوسری جنگِ عظیم کے بعد کے دور میں اختیار کی گئیں لیکن جنگِ عظیم کے بعد کی تعلیم کے بارے میں ریاستی پالیسیاں بھی ماقبل کی ثقافتی خصوصیات سے متاثر تھیں۔ جب ایک مرتبہ ہم کلچر کو مقدر کے فریب سے علیحدہ کر لیتے ہیں، تو دوسرے اثرات اور تعالیٰ سماجی طریقہ ہائے کار کے ساتھ مل کر یہ سماجی تبدیلی کا بہتر اور اک مہیا کرنے میں مدد کر سکتا ہے۔

دو طرفہ تعلق کے سلسلے میں یہ ہے کہ عین اسی طرح جس طرح تعلیم کلچر کو متاثر کرتی ہے اسی طرح ماقبل کلچر تعلیمی پالیسیوں پر اثر انداز ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ دنیا میں بدھ روایت کی طاقتور موجودگی رکھنے والا تقریباً ہر ملک وسیع پیمانے پر خواندگی اور تعلیم کو اپنانے کا قدرے شوق کے ساتھ رجحان رکھتا ہے۔ اس کا اطلاق ناصرف جاپان اور کوریا پر ہوتا ہے بلکہ تھائی لینڈ، سری لنکا، چائنا بلکہ بصورت دیگر انحطاط پذیر برما (میانمر) پر بھی ہوتا ہے۔ بدھ مت میں خرد افروزی پر ارتکاز توجہ (خود لفظ ”بدھا“ کے معنی ”روشن خیال“ کے ہیں) اور متون کو پڑھنے کو فوقیت دینا بجائے اسے مذہبی پیشواؤں پر چھوڑ دینے کے، تعلیمی توسیع کی حوصلہ افزائی میں مددگار ہو سکتے ہیں۔ وسیع تر تناظر میں دیکھتے ہوئے، یہاں تحقیق کرنے اور سیکھنے کا غالباً کچھ نہ کچھ تعلق ہے۔

تاہم، اس عمل کی باہمی تعامل کی نوعیت پر نظر کرنا بھی اہم ہے جس میں دوسرے ممالک کے ساتھ رابطہ اور ان کے تجربات کا علم ایک بڑی عملی تبدیلی پیدا کر سکتا ہے۔ اس بات کی مکمل شہادت موجود ہے کہ جب کوریا نے دوسری جنگِ عظیم کے اختتام پر سکول کی تعلیم کو پھیلانے میں تیزی سے قدم بڑھانے کا فیصلہ کیا، تو وہ تعلیم میں صرف اپنی ثقافتی دلچسپی سے ہی متاثر نہیں تھا، بلکہ تعلیم کے کردار اور اہمیت کے نئے ادراک سے بھی، جو جاپان اور مغرب، بشمول ریاستہائے متحدہ کے تجربات پر مبنی تھا۔

جاپانی تجزیہ اور ریاستی پالیسی

اس سے پہلے، جاپان کی اپنی تعلیمی ترقی کی تاریخ میں بین الاقوامی تعامل اور قومی قبولیت کی ایک ایسی ہی کہانی ہے۔ جب جاپان اپنی خود اختیار کردہ ترک دنیا سے باہر نکلا (جو سترھویں صدی سے لے کر جاری رہی۔ ٹوکوگاوا راج کے ماتحت) تو اس کے ہاں نسبتاً خوب ترقی یافتہ سکولوں کا نظام تھا، اور اس کامیابی میں جاپان کی تعلیم میں روایتی دلچسپی نے ایک اہم کردار ادا کیا۔ بلاشبہ 1868 میں میجی کی اصلاحات کے وقت جاپان کے ہاں یورپ سے زیادہ شرح خواندگی تھی۔ لیکن پھر بھی جاپان میں شرح خواندگی ابھی کم تھی (جیسا کہ واضح طور پر یہ یورپ میں بھی کم تھی) اور غالباً سب سے اہم بات یہ ہے کہ جاپان کا نظام تعلیم صنعتی مغرب کے تکنیکی علم اور سائنس کی ترقیوں سے بالکل لا تعلق تھا،

جب 1852 میں کموڈور میتھیو پیری Commodore Mathew Perry جہاز چلاتا ہوا ایڈولف میں داخل ہوا، نئے ڈیزائن والے دُخانی جہاز سے سیاہ دھواں اُڑاتے ہوئے، تو جاپانی نہ صرف متاثر ہوئے..... اور کسی حد تک خوفزدہ ہوئے..... اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ سے سفارتی اور تجارتی تعلقات قبول کرنے پر آمادہ ہوئے، بلکہ انہیں دنیا سے اپنی ذہنی تنہائی کا نئے سرے سے مطالعہ کرنا اور جائزہ لینا پڑا، اس چیز نے سیاسی عمل میں اپنا حصہ ادا کیا اور میجی اصلاحات Meiji Restoration کی راہ ہموار کی، اور اس کے ساتھ ہی ساتھ جاپانی تعلیم کا چہرہ بدلنے کا عزم بھی بیدار ہوا۔ چارٹر اوتھ کے نام سے پکارے جانے والے معاہدے میں جس کا اعلان 1868 میں ہوا ”پوری دنیا میں وسیع پیمانے پر تعلیم حاصل کرنے“ کی ضرورت پر ایک پختہ اعلان پایا جاتا ہے۔

تعلیم کے بنیادی ضابطوں میں جو تین سال بعد 1872 میں جاری ہوئے، نئے تعلیمی عزم کا اظہار غیر مبہم الفاظ میں یوں کیا گیا:

”مستقبل میں کوئی طبقہ ان پڑھ گھرانے کے ساتھ اور کوئی گھرانہ ان پڑھ شخص کے ساتھ نہیں رہے گا۔“

کیڈوتا کا یوشی Kido Takoyoshi نے جو کہ اُس دور کا انتہائی بااثر رہنما تھا اس

بنیادی معاملے کو بہت وضاحت سے پیش کیا:

”ہمارے لوگ آج کے یورپی اور امریکی لوگوں سے مختلف نہیں ہیں، یہ سب تعلیم یا تعلیم کی کمی کا معاملہ ہے۔“

یہ وہ چیلنج تھا جسے اُنیسویں صدی کے اخیر میں جاپان نے بڑے عزم کے ساتھ قبول

کیا۔

1906 اور 1911 کے درمیان تعلیم نے مجموعی طور پر جاپان کے گاؤں اور قصبات کا 43 فیصد بجٹ صرف کیا 1906 تک فوج کے بھرتی کرنے والے افسروں نے یہ دیکھا کہ اُنیسویں صدی کے آخر کے مقابلے میں بمشکل کوئی نیا رگروٹ تھا جو پہلے سے خواندہ نہ ہو۔ یہ بات عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے کہ 1910 تک جاپان کے پرائمری سکولوں میں سو فیصد حاضری تھی۔ 1913 تک اگرچہ جاپان ابھی تک معاشی طور پر بہت غریب اور ترقی پذیر تھا، لیکن یہ دُنیا میں کتابیں پیدا کرنے والا سب سے بڑا ملک بن چکا تھا، جو برطانیہ کی نسبت زیادہ اور امریکہ سے دُگنی سے زیادہ کتابیں شائع کر رہا تھا۔ درحقیقت جاپان کا کُل معاشی ترقی کا تجربہ بڑی حد تک انسانی صلاحیتوں کی تعمیر سے حرکت پذیر تھا جس میں تعلیم اور تربیت کا کردار بھی شامل تھا۔ اور یہ ریاستی پالیسی اور تائیدی ثقافتی آب و ہوا دونوں سے پروان چڑھایا گیا تھا۔ (جو دونوں ایک دوسرے پر باہمی تعامل کرتے تھے) تلازماتی تعلقات کی حرکیات یہ سمجھنے میں انتہائی اہم ہیں کہ جاپان نے کیسے اپنی قابل دید معاشی اور سماجی ترقی کی بنیادیں رکھیں۔ کہانی کو آگے بڑھاتے ہوئے یوں ہے کہ جاپان نہ صرف ایک معلم تھا بلکہ ایک عظیم معلم بھی تھا۔ مشرقی اور جنوب مشرقی ایشیا کے ممالک میں ترقی کی کوششیں جاپان کی تعلیم کو پھیلانے اور معاشرے اور معیشت کو تبدیل کرنے میں اس کی واضح کامیابی سے گہرے طور پر متاثر ہوئیں۔ مشرقی ایشیائی معجزے کے نام سے پکارا جانے والا معجزہ بڑی حد تک ایک ایسی کامیابی تھی جس نے جاپانی تجربے سے جذبہ حاصل کیا تھا۔

ایک وسیع چوکھے ہیں، ثقافتی باہمی تعلقات کی طرف توجہ دینا، ترقی اور تبدیلی کے ہمارے ادراک کو آگے بڑھانے کا ایک مفید طریقہ ہو سکتا ہے۔ یہ ان دونوں صورتوں سے مختلف ہوگا: کلچر کو مکمل نظر انداز کرنے سے (جیسا کہ کچھ تنگ نظر معاشی نمونے کرتے ہیں) اور کلچر کو ایک خود مختار اور ساکن قوت کا امتیازی مقام دینے سے، جس کی ناقابل تبدیل موجودگی اور

نا قابل مزاحمت اثر ہوتا ہے۔ (جیسا کہ بعض ثقافتی نظریہ ساز ترجیح دیتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں) ثقافتی مقدر کا فریب نہ صرف گمراہ کن ہے، بلکہ یہ معنی خیز انداز میں کمزور کرنے والا بھی ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ اُن لوگوں میں جنہیں ناپسندیدہ مقام دے دیا جاتا ہے، تقدیر کے جبر اور لائقیت کا احساس پیدا کر سکتا ہے۔

ثقافت وسیع چوکھے میں

اس بات میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ ہمارا ثقافتی پس منظر ہمارے طرز عمل اور سوچ پر بہت بڑا اثر ڈال سکتا ہے۔ زندگی کا وہ معیار بھی جس سے ہم لطف اندوز ہوتے ہیں ہمارے ثقافتی پس منظر سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ یہ ہمارے تشخص کے احساس اور اُن گروپوں کے ساتھ جن کا ہم اپنے آپ کو ممبر پاتے ہیں ہماری وابستگی کے احساس کو بھی متاثر کر سکتا ہے۔ جس تشکیک کا میں یہاں اظہار کرتا رہا ہوں وہ انسانی سوچ اور طرز عمل میں ثقافت کی بنیادی اہمیت کو تسلیم کرنے سے متعلق نہیں ہے۔ یہ اُس طرز کے بارے میں ہے جس میں ثقافت کو بعض اوقات دیکھا جاتا ہے قدرے تحکمانہ طور پر، معاشرے کی ناخوشگوار یوں کے مرکزی، سنکٹل اور کلی طور پر خود مختار تعین کنندہ کے طور پر۔

ہمارے ثقافتی تشخصات انتہائی اہم ہو سکتے ہیں لیکن وہ ہماری ترجیحات اور اس پر ہونے والے دوسرے اثرات سے بالکل لائق، اکیلے اور علیحدہ نہیں ہو سکتے۔ انسانی زندگیوں اور اعمال پر ثقافت کے اثر کو تسلیم کرنے سے پہلے متعدد شرائط عائد کرنا پڑتی ہیں۔ اول، ثقافت اپنی اہمیت کے باوجود ہماری زندگیوں اور تشخصات کا تعین کرنے میں منفرد طور پر اہم نہیں ہے۔ دوسری چیزیں بھی جیسا کہ طبقہ، نسل، جنس، پیشہ سیاسیات بھی اہمیت رکھتی ہیں اور بہت پُر زور اہمیت رکھتی ہیں۔

دوم ثقافت ایک واحد الاصل خصوصیت نہیں ہے..... ایک ہی عمومی ثقافتی ماحول کے اندر ہی بہت سے تنوعات ہو سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم عصر ایران کے ہاں قدامت پرست آیت اللہ اور انقلابی مخریفین دونوں ہیں۔ بالکل ایسے ہی جیسے امریکہ میں نوزائیدہ عیسائیوں اور پُر جوش کافروں (دوسرے بہت سے مکاتب فکر مکاتب طرز عمل کے ساتھ ساتھ) دونوں کے لئے جگہ ہے۔ ثقافتی جبریت پر یقین رکھنے والے اکثر اوقات کثرت اصل

کی حدود کو کم تر اہمیت دیتے ہیں اُس ثقافت کے اندر جسے وہ ”ایک“ سمجھتے ہیں۔ اختلافی آوازیں اکثر ”اندرونی“ ہوتی ہیں بجائے باہر کہیں سے آنے کے۔ علاوہ ازیں ثقافت کے اُس مخصوص پہلو پر، جس پر ہم توجہ مرکوز کرنے کا فیصلہ کرتے ہیں، انحصار کرتے ہوئے (مثال کے طور پر آیا ہم مذہب پر توجہ مرکوز کرتے ہیں، یا ادب یا موسیقی پر) ہم متعلقہ داخلی اور خارجی تعلقات کی بالکل مختلف تصویر حاصل کر سکتے ہیں۔

سوم، ثقافت کبھی ساکن نہیں رہتی۔ جاپان اور کوریا کی تعلیمی قلب ماہیت کا مختصر سا ذکر گہرے ثقافتی مفاہیم کے ساتھ، تبدیلی کی اہمیت کو واضح کرتا ہے۔ جو جیسا کہ اکثر ہوتا ہے..... عوامی بحث مباحثے اور پالیسی کے ساتھ منسلک ہوتی ہے۔ ساکن ہونے کا کوئی مفروضہ..... مضمرا یا واضح..... تباہ کن طور پر گمراہ کن ہو سکتا ہے۔ ثقافتی جبریت کو استعمال کرنے کی ترغیب اکثر اوقات تیز رفتار کشتی پر ثقافتی لنگر ڈالنے کی مایوس کن شکل اختیار کر لیتی ہے۔

چہارم، ثقافت سماجی بصیرت اور عمل کے دوسرے تعین کنندگان سے باہمی تعامل کرتی ہے، مثال کے طور پر معاشی عالمگیریت نہ صرف مزید تجارت لاتی ہے، بلکہ مزید موسیقی اور سینما بھی لاتی ہے۔ ثقافت کو دوسرے اثرات سے آزاد ایک تہا قوت کے طور پر نہیں دیکھا جاسکتا۔ تہائی کا مفروضہ..... جس سے اکثر اوقات مضمرا طور پر رجوع کیا جاتا ہے..... گہرا گمراہ کن ہو سکتا ہے۔

آخری بات یہ کہ، ہمیں امتیاز کرنا ہے، ان دو چیزوں کے درمیان: ثقافتی آزادی کے تصور۔ جو ہماری ترجیحات کو محفوظ یا تبدیل کرنے کی ہماری آزادی پر توجہ مرکوز کرتا ہے (زیادہ علم کی بنا پر یا مزید غور و فکر کی بنیاد پر، یا جہاں تک اس معاملے کا تعلق ہے تبدیل ہوتے ہوئے فیشن اور رواجوں کے ہمارے جائزے کی بنیاد پر)۔ اور ”ثقافتی تحفظ کی قدر افزائی کے درمیان، جو کثیر ثقافت کی بحث میں ایک بڑا مسئلہ بن گیا ہے (جو اکثر اوقات مغرب میں آنے والے نوآباد کاروں کے اپنے روایتی طرز زندگی کو جاری رکھنے کے لئے ایک سہارا مہیا کرتی ہے) ثقافتی آزادی کو اُن انسانی صلاحیتوں میں شامل کرنے کے لئے جن کی قدر کرنے کی لوگوں میں معقول وجہ ہے ایک مضبوط کیس تیار ہے، لیکن ثقافتی آزادی اور کثیر ثقافتیت کی ترجیحات کے درمیان ٹھیک ٹھیک تعلق کی کھوج لگانے کی ضرورت ہے۔

کثیر ثقافتیت اور ثقافتی آزادی

حالیہ سالوں میں کثیر ثقافتیت نے ایک اہم قدر کی حیثیت سے، یا زیادہ صحیح طور پر ایک طاقتور نعرے کی حیثیت سے (کیونکہ اس کی تہہ میں پنہاں اقدار کلی طور پر واضح نہیں ہیں) بہت اہمیت حاصل کر لی ہے۔ ایک ہی ملک یا علاقے میں مختلف ثقافتوں کا بیک وقت پھلنا پھولنا اپنے طور پر ایک اہمیت رکھتا ہے، لیکن اکثر اوقات کثیر ثقافتیت کی وکالت اس بنیاد پر کی جاتی ہے کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کا تقاضا ثقافتی آزادی کرتی ہے۔ اس دعوے کی ابھی مزید چھان بین کرنے کی ضرورت ہے۔

ثقافتی آزادی کی اہمیت کو، ثقافتی ورثے کی ہر شکل کو متبرک ماننے سے، قطع نظر اس کے کہ اس سے متعلقہ اشخاص ان مخصوص سرگرمیوں کا انتخاب کریں گے، بشرطیکہ انہیں تنقیدی جائزے اور دوسرے انتخابات اور اختیارات جو حقیقی طور پر وجود رکھتے ہیں کا مناسب علم ہو، متمیز کرنا چاہئے۔ اگرچہ حالیہ سالوں میں سماجی زندگی اور انسانی ترقی میں ثقافتی عوامل کے اہم اور وسیع کردار کے بارے میں بڑی بحث ہوئی ہے، لیکن توجہ کا ارتکاز اکثر اوقات، اجمالاً یا صراحتاً، ثقافتی تحفظ کی ضرورت پر رہا ہے (مثال کے طور پر ان لوگوں کا، جن کی یورپ یا امریکا کی طرف طبعی حرکت ہمیشہ ان کی ثقافتی مطابقت پذیری سے لگا نہیں کھاتی۔ دقیانوسی طرز زندگی کو مسلسل اپنائے رکھنے پر اصرار) ثقافتی آزادی میں، دوسری ترجیحات کے ساتھ ساتھ، ماضی کی روایات کی خودکارانہ توثیق کو تنقید کا نشانہ بنانے کی آزادی، بھی شامل ہو سکتی ہے جبکہ لوگ..... خاص طور پر نوجوان لوگ..... اپنے رہن سہن کے اطوار میں تبدیلی میں ایک معقولیت دیکھتے ہوں۔

اگر انسانی فیصلے کی آزادی اہم ہے، تو پھر اس آزادی کے معقول استعمال کے نتائج کی قدر کی جانی چاہیے۔ بجائے اس کے کہ ان کی، بلا تنقید تحفظ کی عائد کردہ روایت کے ذریعے نفی کی جائے۔ تنقیدی واسطے میں متبادل انتخابات پر غور کرنے کی ہماری صلاحیت، یہ سمجھنے کی صلاحیت کہ کون سے انتخابات اس میں ملوث ہیں۔ اور پھر یہ فیصلہ کرنے کی صلاحیت کہ ہمیں معقول طور پر کس چیز کا تقاضا کرنا ہے، شامل ہیں۔

اس بات کا یقیناً ادراک کیا جانا چاہیے کہ ثقافتی آزادی ختم ہو جائے گی، جب ایک

معاشرہ ایک خاص طبقے کو کسی روایتی طرز زندگی، جسے اُس طبقے کے افراد آزادی سے اختیار کریں، کو اپنانے کی اجازت نہ دے۔ یقیناً کچھ مخصوص طرز ہائے زندگی..... ہم جنس پرستوں، آبادکاروں، اور خصوصی مذہبی گروہوں..... کے طرز ہائے زندگی کو سماجی طور پر دبانا دُنیا کے بہت سے ملکوں میں عام ہے۔ اس بات پر اصرار کہ ہم جنس پرست یا لسانی ہم جنس پرست، کثیر جنسیوں کی طرح رہیں، یا چار دیواری کے اندر رہیں، نہ صرف یکسانیت کا تقاضا ہے، بلکہ انتخاب کی آزادی سے انکار بھی ہے۔ اگر تنوع کی اجازت نہ ہو، تو بہت سے اختیارات غیر موثر ہو جائیں گے۔ تنوع کی اجازت، بلاشبہ ثقافتی آزادی کے لئے اہم ہے۔

ثقافتی تنوع میں نکھار آسکتا ہے اگر افراد کی اُس طرح رہنے پر حوصلہ افزائی کی جائے جس طرح کے رہن سہن کی وہ خواہش رکھتے ہیں، (بجائے جاری روایت سے پابندیوں کا شکار کئے جانے کے) مثال کے طور پر نسلی طور پر متنوع طرز زندگی اختیار کرنے کی آزادی مثلاً خوراک کی عادات یا موسیقی میں، ایک معاشرے کو ٹھیک ٹھیک ثقافتی آزادی کے استعمال کے نتیجے کے طور پر، معاشرے کو ثقافتی طور پر زیادہ متنوع بنا سکتی ہے۔ اس صورت میں ثقافتی تنوع کی اہمیت..... جس طرح یہ ایک بنیادی چیز ہے..... براہ راست ثقافتی آزادی کی قدر و قیمت سے پھولے گی، کیونکہ اول الذکر موخر الذکر کا ایک نتیجہ ہوگی۔

تنوع، اُن لوگوں کی آزادی میں اضافہ کرنے میں بھی ایک مثبت کردار ادا کر سکتا ہے، جو براہ راست اس سے متعلق نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر ایک ثقافتی طور پر متنوع معاشرہ دوسروں کے لئے بھی ایسے تجربات کی شکل میں فوائد لاسکتا ہے، جن سے فائدہ اٹھانے کی وہ پوزیشن میں ہوں، اس بات کی وضاحت یوں ہو سکتی ہے کہ بڑے مستحسن انداز سے یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ افریقی۔ امریکی موسیقی کی بھرپور روایت نے..... اس کے افریقی نسب اور امریکی ارتقا کے ساتھ..... نہ صرف افریقی امریکیوں کی ثقافتی آزادی اور عزت نفس میں اضافہ کرنے میں مدد دی ہے، بلکہ اس نے تمام لوگوں (افریقی امریکی یا غیر افریقی۔ امریکی) کے لئے ثقافتی انتخابات کو وسعت دی ہے، اور امریکہ کے زمینی حسن، اور لاشبہ پوری دُنیا کے زمینی حُسن کو مالا مال کیا ہے۔

تاہم اگر ہماری توجہ آزادی پر ہے (بشمول ثقافتی آزادی کے) تو ثقافتی تنوع کی اہمیت غیر مشروط نہیں ہو سکتی اور اسے مشروط طور پر، انسانی آزادی اور لوگوں کے اپنے فیصلے

کرنے میں مدد کرنے میں اس کے کردار کے ساتھ توجیہی تعلق کے حوالے سے مختلف ہونا چاہیے۔ درحقیقت ثقافتی آزادی اور ثقافتی تنوع کے درمیان تعلق یکساں طور پر مثبت نہیں ہونا چاہیے۔ مثال کے طور پر، ثقافتی تنوع حاصل کرنے کا سادہ ترین طریقہ بعض حالات میں یہ ہو سکتا ہے کہ اُن تمام پہلے سے موجود ثقافتی سرگرمیوں کو مسلسل قائم رکھا جائے، جو وقت کے کسی خاص نکتے پر اتفاق سے موجود ہوں (مثال کے طور پر نوآباد کار اس بات کی طرف مائل ہو سکتے ہیں کہ وہ اپنے پُرانے جامد طور طریقوں اور رسومات کو جاری رکھیں اور بالواسطہ یا بلاواسطہ۔ اپنے طرز عمل کو تبدیل کرنے کی طرف قدم نہ اٹھائیں)۔ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ ثقافتی تنوع کی خاطر ہم ثقافتی دقیانوسیت کی حمایت کریں اور لوگوں سے یہ کہیں کہ وہ اپنے ثقافتی پس منظر سے چپکے رہیں اور دوسرے طرزِ ہائے زندگی کی طرف حرکت کرنے کے بارے میں سوچنے کی کوشش بھی نہ کریں، خواہ وہ ایسا کرنے کی اچھی خاصی وجوہات بھی پاتے ہوں؟ اختیار کی اس قسم کی تباہی جو اس میں ملوث ہوگی، ہمیں فوری طور پر آزادی مخالف پوزیشن میں لے جائے گی، جو ایسے طریقے اور ذرائع تلاش کرے گی جو، تبدیل شدہ طرزِ زندگی کے اختیار کا راستہ روک دیں، جس کی خواہش بہت سے لوگ کرتے ہیں۔

مثال کے طور پر اگر مغرب میں دقیانوسی آباد کار خاندانوں کی نوجوان خواتین کو اُن کے بڑوں کی طرف سے مختصر عرصے کے لئے روک لگا کر رکھا جائے اس خوف سے کہ کہیں وہ اکثریتی طبقے کے زیادہ آزادانہ طرزِ زندگی کی تقلید نہ کریں۔ تو اُس وقت تنوع ثقافتی آزادی کی قیمت پر حاصل کیا جائے گا۔ اگر آخری اہمیت ثقافتی آزادی کی ہے، تو پھر ثقافتی تنوع کی قدر و قیمت کو مشروط اور محدود شکل اختیار کرنی چاہیے۔ اس طرح تنوع کی خوبی کا دار و مدار ٹھیک ٹھیک اس بات پر ہونا چاہیے کہ یہ تنوع کس طرح لایا جاتا ہے اور قائم رکھا جاتا ہے۔

یقیناً اس بنیاد پر ثقافتی تنوع کی وکالت کرنا کہ یہ وہ چیز ہے جو لوگوں کے مختلف گروہوں نے وراثت میں حاصل کی ہے، یقیناً ایک ایسی دلیل نہیں ہے جو ثقافتی آزادی پر مبنی ہو۔ (اگرچہ اس معاملے کو اکثر ایسے پیش کیا جاتا ہے گویا کہ یہ ”آزادی موافق“ دلیل ہو)۔ کسی خاص ثقافت میں پیدا ہونا واضح طور پر ثقافتی آزادی کا استعمال نہیں ہے، اور کسی ایسی چیز کا تحفظ جس کا ٹھپہ کسی شخص پر لگا ہوا ہے محض اُس کی پیدائش کی وجہ ہے اپنے طور پر، مشکل آزادی کا استعمال ہو سکتا ہے، لوگوں کو آزادی کے استعمال کا موقع دیئے بغیر، یا کم از کم احتیاط

سے یہ جائزہ لئے بغیر کہ اختیار کا موقع اگر مل جائے تو اسے کیسے استعمال کیا جائے گا، کسی چیز کا آزادی کے نام پر جواز پیدا نہیں کیا جاسکتا۔ بالکل اسی طرح جس طرح سماجی دباؤ ثقافتی آزادی سے انکار کہلا سکتا ہے، اسی طرح آزادی کی خلاف ورزی اُس مطابقت پذیری کے جبر سے بھی پیدا ہو سکتی ہے، جو کسی طبقے کے ارکان کے لئے دوسرے طرزہائے زندگی کو اختیار کرنے کو مشکل بنا سکتا ہے۔

اسکول، عقل کا استعمال اور اعتقاد

عدم آزادی، متبادل ثقافتوں اور طرزہائے زندگی کے بارے میں علم اور فہم کی کمی کا نتیجہ بھی ہو سکتی ہے۔ یہاں متعلقہ بڑے مسئلے کی وضاحت یوں ہے کہ جدید برطانیہ جن ثقافتی آزادیوں کو وسیع پیمانے پر اُن لوگوں کو دینے میں کامیاب ہو گیا ہے جو مختلف پس منظر اور مختلف بنیادوں سے تعلق رکھتے ہیں اور جو برطانیہ کے رہائشی ہیں، اُن کا کوئی مداح بھی (جیسا کہ موجودہ مصنف ہے) برطانیہ میں ریاستی امداد والے مذہبی بنیاد پر قائم اسکولوں کی توسیع کے لئے سرکاری تحریک کے بارے میں خاصی بدگمانیوں کا شکار ہو سکتا ہے۔ (جیسا کہ پہلے باب میں اختصار سے ذکر کیا گیا تھا)

موجودہ سرکاری امداد سے چلنے والے مذہبی بنیاد والے اسکولوں میں کمی کرنے کی بجائے حقیقتاً اُن میں اور اضافہ کرنا..... پہلے سے موجود عیسائی سکولوں میں مسلم سکولوں، ہندو سکولوں اور سکھ اسکولوں کا اضافہ کرنے..... کا اثر استدلال کے اُس کردار کو کم کرنے کا ہو سکتا ہے جس کے استعمال اور اُس کے بڑھانے کا موقع بچوں کو حاصل ہو سکتا ہے۔ اور یہ عین اُس وقت ہو رہا ہے جب دوسرے لوگوں اور دوسرے گروپوں کو سمجھنے کے افق کو وسیع کرنے کی شدید ضرورت ہے اور جب مدلل فیصلہ سازی کی ذمہ داری لینے کی صلاحیت خصوصی اہمیت کی حامل ہے۔ بچوں پر عائد کی جانے والی پابندیاں خصوصی طور پر اُس وقت شدید ہوتی ہیں جب مذہبی سکول، اپنی زندگی کی ترجیحات کے تعین کے مدلل انتخاب کے لئے بچوں کو بہت کم موقع دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں وہ اکثر اپنے طلبہ کو اس فیصلے کرنے کی ضرورت کا احساس دلانے میں ناکام رہتے ہیں کہ اُن کے تشخصات کے مختلف اجزا کو (جو بالترتیب قومیت، زبان، ادب، مذہب، نسل، ثقافتی تاریخ، سائنسی دلچسپیوں وغیرہ کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں) کس

طرح توجہ حاصل کرنی چاہیے۔

یہ کہنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان نئے مذہب پر مبنی برطانوی سکولوں میں تعصب کے مسائل کسی طرح بھی اُتے انتہا پسندانہ ہیں جیسا کہ مثلاً پاکستان میں بنیاد پرستوں کے مدرسے، جو عدم رواداری اور تشدد کی پیدائش گاہوں کا ایک حصہ بن گئے ہیں اور اکثر اوقات..... دہشت گردی کا بھی..... دُنیا کے اس کشیدہ حصے میں ہیں۔ لیکن ان مذہب پر مبنی نئے سکولوں میں، برطانیہ میں بھی، اس ملک کے زیادہ مخلوط اور کم علیحدہ تعلیم گاہوں کی نسبت، استدلال کو آگے بڑھانے اور تنقیدی انتخاب کی ضرورت کا احساس اور بھی کم ہو سکتا ہے۔ حقیقی مواقع اکثر اوقات روایتی مذہبی سکولوں میں بہت کم ہوتے ہیں..... خصوصی طور پر اُن عیسائی سکولوں میں، جن کے ہاں وسیع نصاب تعلیم، اور ساتھ ہی ساتھ خود مذہبی تعلیم کے بارے میں خاصی تشکیک کو برداشت کرنے کی ایک طویل تاریخ ہے (اگرچہ ان پر ان سکولوں کو بھی اُس سے کم پابندیاں لگانے والے بنایا جاسکتا ہے، جتنے وہ پہلے ہیں)

برطانیہ میں مذہب کی بنیاد پر اسکولوں کی طرف پیشرفت اس ملک کے بارے میں خصوصی طور پر کچھ ایسا تصور پیش کرتی ہے کہ برطانیہ اس ملک میں بسنے والے انسانوں کا ایک اجتماع نہیں ہے، جس میں متنوع اختلافات ہیں جن میں سے مذہب اور قومیت کی بنیاد پر اختلافات اُن کا صرف ایک حصہ ہیں (اس کے ساتھ ہی ساتھ زبان ادب سیاسیات، طبقہ، جنس، مقامیت اور دوسری خصوصیات بھی ہیں) بلکہ یہ اس کی بجائے ”قومیتوں کا ایک وفاق“ ہے۔ یہ اُن بچوں کے ساتھ زیادتی ہے جن کے پاس ابھی استدلال اور انتخاب کا زیادہ موقع نہیں ہے کہ انہیں قسم بندی کے ایک خاص معیار کی ہدایت پر سخت ڈبوں میں بند کر دیا جائے اور کہا جائے ”یہ ہے آپ کا تشخص اور یہ ہے وہ سب کچھ جو آپ کو ملنے والا ہے۔“

اپنے 2001 کے سالانہ رپورٹ میں جو مجھے برٹش اکیڈمی میں دینے کا اعزاز حاصل ہوا (اس کا عنوان تھا ”دوسرے لوگ“)، میں نے یہ استدلال پیش کیا کہ اس وفاقی نقطہ نگاہ میں بہت سے مسائل ہیں، اور یہ خصوصی طور پر آباد کار خاندانوں کے برطانوی بچوں میں خاصے نمایاں طریقے سے انسانی صلاحیتوں کے ارتقا کو کم کرنے کا رجحان رکھتا ہے۔ اُس وقت سے لے کر لندن میں ہونے والے خودکش بم دھماکوں (جولائی 2005 میں) جو برطانوی نژاد لیکن گہری اجنبیت کا شکار نوجوانوں کی طرف سے کئے گئے، نے خوشناسی اور برطانیہ میں اُس کی

نشوونما کے سوال میں ایک اور سمت کا اضافہ کر دیا ہے، تاہم میرا استدلال یہ ہے کہ وفاقی نقطہ نگاہ کی بنیادی کمزوری، دہشت گردی کے ساتھ کسی ممکنہ تعلق سے بہت آگے جاتی ہے۔ یہ ایک اہم ضرورت ہے کہ ہمارے مشترکہ انسانیت کے حوالے پر صرف بحث نہ کی جائے..... ایک ایسا موضوع جس پر اسکول ایک اہم کردار ادا کر سکتے ہیں (اور ماضی میں انہوں نے اکثر یہ کردار ادا کیا ہے)۔ اس کے علاوہ یہ اہم ادراک ہے کہ انسانی شخصیات بہت سی ممتاز شکلیں اختیار کر سکتے ہیں اور لوگوں کو یہ فیصلہ کرنے کے لئے کہ وہ اپنے آپ کو کس نظر سے دیکھیں، اور کسی خاص قومیت کے ایک رکن کے طور پر پیدا ہونے کے اتفاق کو کیا اہمیت دیں۔ میں اس کتاب کے آخری دو ابواب میں اس موضوع کی طرف واپس آنے کا موقع حاصل کروں گا۔

غیر فرقہ وارانہ اور غیر علاقائی اسکول کی تعلیم، جو استدلال کے دائرے کو بجائے کم کرنے کے وسیع کرے (بشمول تنقیدی تجزیے کے) کی اہمیت کے بارے میں مبالغہ آرائی کرنا مشکل ہے۔ شیکسپیر نے اس فکر مندی کا اظہار یوں کیا ”کچھ لوگ پیدائشی عظیم ہوتے ہیں، کچھ عظمت کو حاصل کرتے ہیں، اور کچھ پر عظمت تھونپ دی جاتی ہے۔“ بچوں کی تعلیم میں اس بات کا تعین کرنا ضروری ہے کہ ان نونیز لوگوں پر چھوٹا پن ”تھونپا“ نہ جائے جن کی زندگیاں ابھی اُن کے لئے چشم براہ ہیں۔ یہاں بہت کچھ داؤ پر لگا ہوا ہے۔

باب ہفتم

عالمگیریت اور آواز

دُنیا زرق برق طریقے سے امیر بھی ہے اور اذیت ناک طریقے سے غریب بھی۔ ہم عصر رہن سہن میں بے مثال آسودگی ہے، اور وسائل علم اور ٹیکنالوجی پر وہ گرفت جسے اب ہم پہلے سے تسلیم شدہ سمجھتے ہیں، ہمارے آباؤ اجداد کے تصور میں آنا بھی مشکل تھی۔ لیکن ہماری ہی دُنیا خوفناک غربت اور دہشت ناک محرومی کی دُنیا ہے۔ بچوں کی ایک پریشان کن تعداد ناکافی خوراک، ناکافی لباس، اور ناکافی علاج کا شکار ہے، اور ان پڑھ اور بلاوجہ بیمار بھی ہے۔ ہر ہفتے لاکھوں انسان ایسی بیماریوں سے مر جاتے ہیں جو کبھی طور پر ختم کی جاسکتی ہیں یا کم از کم کثیر اموات کا سبب بننے سے روکی جاسکتی ہیں۔ آج کل بچے یا تو زبردست خوشحالی کے ذرائع اور سہولتوں سے لطف اندوز ہو سکتے ہیں یا مایوس کن حد تک محروم زندگیوں کے امکان کا سامنا کر سکتے ہیں، جو اس بات پر منحصر ہے کہ وہ کہاں پیدا ہوتے ہیں۔

اُن مواقع میں بہت زیادہ ناہمواری، جو مختلف لوگوں کو حاصل ہیں، عالمگیریت کے افلاس زدہ لوگوں کے مفادات کا تحفظ کرنے کی اہلیت کے بارے میں شکوک و شبہات کو ہوا دیتی ہے۔ بلاشبہ عالمگیریت مخالف انقلابی کہلانے والوں کے احتجاجی تحریکوں کے نعروں

میں سخت شکست خوردگی کا احساس اچھی طرح منعکس ہوتا ہے۔ اس دعوے سے تحریک حاصل کرتے ہوئے کہ عالمگیر تعلقات باہمی طور پر معاون ہونے کی بجائے، بنیادی طور پر مخالفانہ اور معاندانہ ہیں، یہ احتجاج کارڈ دنیا کے افلاس زدگان کو عالمگیریت کے تاوانوں سے بچانا چاہتے ہیں۔ عالمگیریت پر تنقید کا اظہار نہ صرف اُن مظاہروں میں گرجدار طریقے سے ہوتا رہا ہے جو دنیا بھر میں، سیائل، واشنگٹن، کیوبک، میڈرڈ، لندن، میلبورن، جینیوا، ایڈنبرا اور دوسرے مقامات پر جاری ہیں بلکہ یہ معاملات لوگوں کی ایسی بہت بڑی تعداد سے ہمدردانہ توجہ حاصل کر رہے ہیں، جو ایسے بیجان خیز مظاہروں میں شرکت کرنا تو تو پسند نہیں کرتے، لیکن جن کے نزدیک وسیع فاصلوں والے مقصدوں کی ناہمواریاں، مساوی طور پر بہت ناجائز اور قابل نفرت ہیں۔

آواز، راست گوئی اور عوامی استدلال

اس وقت میں یہ دلیل دوں گا کہ محرمیوں اور تقسیم شدہ زندگیوں کو، سماجی، سیاسی اور معاشی انتظامات کی ناکامی کے طور پر دیکھنے کی بجائے، عالمگیریت کے تاوانوں کے طور پر دیکھنا ایک غلطی ہے، کیونکہ یہ سماجی، سیاسی اور معاشی انتظامات کلیتہً مشروط ہیں اور عالمگیر قربت کے ناگزیر ساتھی نہیں ہیں۔ تاہم میں یہ بھی دلیل دوں گا کہ عالمگیریت مخالف نام سے پکارے جانے والے تنقیدی تجزیے، عوامی بحث مباحثے کے لئے متعدد سنجیدہ اور اہم سوال اٹھانے میں مدد دینے کے لئے ایک مثبت اور اہم کردار ادا کر سکتے ہیں..... اور اکثر اوقات کرتے ہیں۔ یہ ایسے سوال ہوتے ہیں جن پر غور کرنا اور ان کا استحسان کرنا لازم ہے۔ اسباب کی سنجیدہ تشخیص کسی حد تک بے محل ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ اُن سنجیدہ مسائل پر جو بلاشبہ وجود رکھتے ہیں۔ قابو پانے کے لئے جو کچھ کرنے کی ضرورت ہے، کے سلسلے میں ایک آگاہی بخش کھوج کے سلسلے میں قدم اٹھانے میں مددگار ہو سکتی ہے۔

جیسا کہ فرانس بیکن نے چار سو سال پہلے (1605 میں) اپنے مقالے ”علم کی ترقی“ The Advancement of Learning میں یہ نوٹ کیا: ”شکوہ کو پیش کرنے اور درج کروانے کا دُہرا فائدہ ہے۔“ ایک فائدہ سیدھا سادا ہے: یہ ہمیں ”غلطیوں سے“ تحفظ فراہم کرتا ہے۔ دوسرا استعمال..... بیکن نے استدلال کیا، شکوک کے اس کردار کو محیط ہے جو یہ

کھوج کا عمل شروع کرنے اور اُسے آگے بڑھانے میں ادا کرتا ہیچو ہمارے ادراک کو افزودہ کرنے کا اثر رکھتا ہے۔ لیکن نے نوٹ کیا کہ وہ مسائل جن سے ”بغیر مداخلت کے غیر سنجیدگی سے درگزر کر لیا جاتا ہے“ محض ”شکوہ کی مداخلت“ کی وجہ سے، توجہ اور احتیاط سے جائزہ لئے جانے پر انجام پذیر ہوتے ہیں۔

عالمگیریت اور عالمگیر معیشت کی نوعیت کے بارے میں سنجیدہ سوالات اٹھانا ایک تعمیری جدلیاتی کردار ادا کر سکتا ہے، اس وقت بھی جب اُن نعروں کے بارے میں جو خاص طور پر نوجوانوں اور منہ پھٹ احتجاج کاروں کی طرف سے استعمال کئے جاتے ہیں، خاصی تشکیک کی گنجائش۔ اُن عالمگیر معاشی تعلقات کے مبینہ طور پر بُرے نتائج کے بارے میں، جو عالمگیریت مخالف پس منظر کے خلاصوں کی متاثر کن سرخیاں بنتے ہیں۔ شکوک و شبہات کا شکار ہونے کی بڑی عمدہ وجوہات ہو سکتی ہیں، اُن اہم مسائل کا قریبی جائزہ لینا، جو احتجاج کار سامنے لاسکتے ہیں..... اور اکثر اوقات لاتے ہیں..... ضروری ہے، اور یہ بذاتِ خود خاصا اہم کردار ہے۔ یہ اہم مسائل پر عالمی عوامی استدلال کے لئے بنیاد کا کام دے سکتے ہیں، کیونکہ جمہوریت بنیادی طور پر عوامی استدلال سے متعلق ہے (جیسا کہ باب سوم میں بحث کی گئی) لہذا ان عالمی شکوک سے پیدا ہونے والے مباحثوں کو، کسی قسم کی عالمگیر جمہوریت (لازمی طور پر قدامت پسندانہ) پر عمل کرنے کی جانب ایک ابتدائی لیکن ممکنہ طور پر اہم کردار کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔

تنقیدی جائزہ، آواز اور عالمی سلہیت

اب میں، احتجاج کاروں اور عالمگیریت کے بارے میں تشکیک کا شکار دوسرے لوگوں کی طرف سے اٹھائے جانے والے ٹھوس سوالات کا جائزہ لوں گا، اور میں اُن جوابی دلائل کا بھی جائزہ لوں گا جو عالمگیریت کے مدافعین کی طرف سے پیش کئے جاتے ہیں۔ اس سے پہلے میں ان مباحثوں میں..... اجمالاً یا صراحتاً..... ملوث عالمگیر شخص کی نوعیت پر ایک مختصر سا تبصرہ کرنا چاہتا ہوں۔ عالمگیریت کے غالب نقاد اپنے آپ کو، ایک سنگدل دُنیا میں عالمی سلہیت کے موثر احساس کی افسوسناک کمی کو بہت زوددار طریقے سے نمایاں کرتے ہیں۔ بلاشبہ گہرے تکلیف دہ بین الاقوامی مسائل سے نمٹنے میں موثر عالمی اخلاقیات کی واضح کمی کے

بارے میں یاسیت کا شکار ہونے کے لئے بہت کچھ ہے۔

لیکن کیا ہم حقیقتاً اخلاقیات سے کنارہ کش دُنیا میں رہتے ہیں؟ اگر عالمگیر سلایت کا احساس حقیقتاً اس قدر بیہودہ ہے، تو پھر دُنیا بھر میں اس قدر زیادہ لوگ (بشمول عالمگیریت مخالف احتجاج کاروں اور بلاشبہ بہت سے دوسروں کے) دُنیا کی حالت کے بارے میں کیوں اس قدر پریشان ہیں اور بڑے پُر جوش طریقے سے اور پُر شور طریقے سے غیر مراعات یافتہ اور محروم لوگوں سے بہتر سلوک کا مطالبہ کرتے ہیں؟ خود احتجاج کار پوری دُنیا سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ صرف سیائل، یا میلپورن یا جینووا، یا ایڈنبرا کے مقامی باشندے نہیں ہیں۔ یہ منخرین اُس چیز پر احتجاج کرنے کے لئے جسے وہ شدید زیادتی یا نا انصافی سمجھتے ہیں اور جو دُنیا کے لوگوں کو عذاب میں مبتلا کر دیتی ہیں، مل کر کام کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اگر عالمگیر تعلق اور عالمی نا انصافی کے بارے میں پریشانی کا کوئی احساس نہیں ہے، تو پھر کیوں دُنیا کے ایک حصے کے مرد اور عورتیں اس حقیقت کے بارے میں پریشان ہوتے ہیں کہ دُنیا کے دوسرے حصوں کے لوگوں کے ساتھ خراب برتاؤ ہو رہا ہے؟ عالمی بے اطمینانی، جس کے خلاف احتجاجی تحریکیں آواز بلند کرتی ہیں، (بعض اوقات بلاشبہ بہت ہی کرخت آواز) کو، عالمی تشخص کے احساس کے وجود اور عالمی اخلاقیات کے بارے میں کچھ فکر مندی کی ایک شہادت کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔

اب مجھے اس پر بحث کرنا چاہیے کہ ”عالمگیریت مخالف“ کی اصطلاح اُس بے اطمینانی کی نوعیت کے بیان کے لئے جو اس نام کے تحت آئی ہے، کیوں ایک اچھی اصطلاح نہیں ہے۔ لیکن قطع نظر اس کے کہ ہم اسے کیا پکاریں، یہ بے سرحد بے اطمینانی بذات خود ایک بڑا عالمگیری مظہر ہے، اپنے متعلقہ موضوع کے حوالے سے (بشمول اس کی اجمالی انسانی اخلاقیات اور مشمولہ سیاسیات کے) اور ساتھ ہی ساتھ اُس وسیع دلچسپی اور مشغولیت کی شکل کے جو یہ پوری دُنیا میں پیدا کرتی ہے۔ ان فکر مند یوں کی تہہ میں پنہاں وسیع تشخص کا احساس، قومیت ثقافت، قومیت یا مذہب سے بہت آگے جاتا ہے۔ اس میں طاقتور طریقے سے شامل جُرأت کے احساس کو نظر انداز کرنا بہت مشکل ہے جو اتنے زیادہ لوگوں کو، اُس چیز کو لکارنے کے لئے تحریک دیتا ہے، جسے وہ ایک ایسی زیادتی کے طور پر دیکھتے ہیں جو دُنیا کی آبادی کو تقسیم کر دیتی ہے، بلاشبہ نام نہاد عالمگیریت مخالف تنقید غالباً آج دُنیا کی سب سے

زیادہ عالمگیر اخلاقی تحریک ہے۔

ذہنی سالمیت

یہ سب عالمگیریت مخالف تنقید کے نفس مضمون کی طرف سنجیدہ توجہ دینے کی اہمیت میں اضافہ کرتا ہے۔ اگرچہ عالمگیریت ہم عصر دُنیا کا سب سے زیادہ بحث میں آنے والا موضوع ہے، لیکن یہ قطعاً ایک اچھی طرح تعریف شدہ تصور نہیں ہے۔ بہت سے عالمی باہمی تعاملات کو، عالمگیریت کے وسیع عنوان کے تحت رکھ دیا جاتا ہے، سائنسی اور ثقافتی اثرات کی سرحدوں سے باہر توسیع سے لے کر پوری دُنیا میں معاشی اور کاروباری تعلقات کے پھیلاؤ تک۔ عالمگیریت کا مجموعی طور پر استرداد نہ صرف عالمی کاروبار کے خلاف جائے گا، بلکہ یہ خیالات، ادراک اور علم کی اُن تحریکوں کا بھی گلا کاٹ دے گا جو دُنیا کے تمام لوگوں کی، بشمول دُنیا کی آبادی کی انتہائی غیر مراعات یافتہ آبادی، کی بھی مدد کر سکتی ہیں۔ اس طرح عالمگیریت کا جامع استرداد زور دار طریقے سے غیر نفع بخش ہو سکتا ہے۔ اُن مختلف سوالات کو جو عالمگیریت مخالف احتجاجوں کی منطق میں آپس میں ضم ہوتے ہوتے محسوس ہوتے ہیں، ایک دوسرے سے علیحدہ کرنے کی اشد ضرورت ہے۔ علم کی عالمگیریت کی اہمیت کو خصوصی طور پر سرعام تسلیم کئے جانے کی ضرورت ہے، باوجود اُن تمام اچھی باتوں کے جو ”مقامی علم کی اہمیت کے بارے میں بجا طور پر کہی جاسکتی ہیں۔

عالمگیریت کو اکثر اوقات، صحافیانہ بحثوں اور قابل ذکر طور پر بہت سی نظری تحریروں دونوں میں، مغربیانے کے ایک عمل کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ بلاشبہ کچھ لوگ جو اس مظہر کے بارے میں خوشنما تصور رکھتے ہیں، وہ تو اسے مغربی تہذیب کے دُنیا کے لئے ایک عطیے کے طور پر دیکھتے ہیں۔ درحقیقت ایک عمدہ طور پر مرصع تاریخ ہے جو اس مبینہ طور پر غیر بیہودہ مطالعے کے ساتھ چلتی ہے۔ یہ سب یورپ میں واقع ہوا، پہلے تحریک احیائے علوم آئی، پھر خرد افروزی اور صنعتی انقلاب اور یہ چیز مغرب میں معیار زندگی کے بہت زیادہ عروج پر منتج ہوئی۔ اور اب مغرب کی عظیم کامیابیاں دُنیا میں پھیل رہی ہیں۔ اس نظریے کے مطابق عالمگیریت نہ صرف اچھی ہے بلکہ یہ دُنیا کے لئے مغرب کا تحفہ ہے۔ تاریخ کے اس مفہوم کے علمبردار پریشان ہو جاتے ہیں، نہ صرف اُس انداز سے جس سے دُنیا کے بہت سے لوگ اس رحمت کو ایک زحمت

کے طور پر دیکھتے ہیں، بلکہ اُس طریقے سے بھی جس سے دُنیا کو دیئے گئے مغرب کے اس انتہائی نفع بخش عطیے کو غیر مغربی دُنیا کے ناشکرے لوگوں کی طرف سے دُھنکارا گیا اور اس کی ہجو کی گئی۔ بہت سی اچھی مرصع کہانیوں کی طرح اس میں بھی سچائی کا ایک عنصر ہے، لیکن کافی خیال آرائی بھی ہے جو اتفاق سے مصنوعی عالمی تقسیم کو خوراک بہم پہنچاتی ہے۔

ایک اور..... اور بعض لحاظ سے ایک متضاد..... کہانی بھی ہے، جو برابر توجہ حاصل کرتی ہے اور ایک شدت سے توجہ مبذول کرانے کا کردار ادا کرتی ہے۔ یہ مغربی غلبے کو عالمگیریت کے لئے مرکزی چیز خیال کرتی ہے، لیکن اس کے ساتھ عالمگیریت سے متعلقہ مکروہ خصوصیات منسوب کرتی ہے۔ ان تنقیدات میں عالمگیریت کے ”مغربی“ کردار کو عموماً ایک نمایاں اور تباہ کن کردار دیا جاتا ہے۔ (یہ چیز جاری احتجاجی تحریکوں کے بیانات میں آسانی سے دیکھی جاسکتی ہے) بلاشبہ عالمگیریت کو بعض اوقات مغربی غلبے کے جڑواں ساتھی کے طور پر دیکھا جاتا ہے..... یقیناً مغربی سامراج کے ایک تسلسل کے طور پر جہاں عالمگیریت مخالف تحریکوں کے مختلف حصوں میں مختلف معاملات اور ترجیحات ہیں، وہیں مغربی غلبے کے خلاف نفرت یقیناً ان احتجاجوں میں سے بہت سوں میں ایک اہم کردار ادا کرتی ہے۔ عالمگیریت مخالف تحریک کے کئی حصوں میں واضح طور پر ”مغرب مخالف“ عنصر پایا جاتا ہے۔ مختلف قسم کے غیر مغربی تشخصات کا استحسان (جس پر باب چہارم سے باب ششم تک بحث کی گئی ہے) مہذب سے متعلقہ (جیسا کہ اسلامی بنیاد پرستی) یا علاقے سے متعلقہ (جیسا کہ ایشیائی اقدار) یا ثقافت سے متعلقہ (جیسا کہ کنفیوشین اخلاقیات)، عالمی علیحدگی پسندی کی آگ پر تیل چھڑکنا ہے۔

ہمارے تنقیدی کھوج کا آغاز کرتے ہوئے یہ پوچھا جاسکتا ہے: ”کیا عالمگیریت

ایک نئی مغربی لعنت ہے؟“ میرا استدلال یہ ہے کہ یہ عمومی طور پر، نہ تو نیچے، نہ لازمی طور پر مغربی ہے اور نہ ہی لعنت ہے۔ بلاشبہ عالمگیریت نے ہزاروں سال سے دُنیا کی ترقی میں حصہ ڈالا ہے، سفر، تجارت، ہجرت، ثقافتی اثرات کے پھیلاؤ، اور علم اور ادراک کے ابلاغ کے ذریعے (بشمول سائنس اور ٹیکنالوجی کے) یہ عالمی باہمی تعلقات اکثر اوقات بہت سے مختلف ممالک کی ترقی میں بہت مفید ثابت ہوئے ہیں۔ اور عالمگیریت کے فعال کارکن بعض اوقات مغرب سے بہت دور پائے گئے ہیں۔

اس کی وضاحت کرنے کیلئے، مجھے سابقہ ہزاری کے آغاز پر نگاہ ڈالنے دیجئے، بجائے اس کے اختتام کے۔ سن ایک ہزار عیسوی کے آس پاس، سائنس، ٹیکنالوجی، اور ریاضیات کا عالمی پھیلاؤ قدیم دنیا کی نوعیت کو بدل رہا تھا لیکن اُس وقت یہ پھیلاؤ، بڑی حد تک اُس کی مخالف سمت میں تھا جس طرح آج ہم اسے دیکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر سن ایک ہزار عیسوی کی دنیا میں اعلیٰ ٹیکنالوجی میں کلاک اور لوہے کی زنجیر کا معلق پل، پتنگ اور مقناطیسی اضطراب، کاغذ اور چھپائی کمان اور بارود، ہتھ ریزی اور گردش کرنے والا پنکھا شامل تھے۔ ایک ہزار سال پہلے دنیا کی اعلیٰ ٹیکنالوجی کی ان مثالوں میں سے ہر ایک بہت ترقی یافتہ تھی اور چین میں وسیع پیمانے پر استعمال ہوتی تھی، اور کسی بھی اور جگہ عملی طور پر غیر معروف تھی۔ عالمگیریت نے انہیں پوری دنیا میں بشمول یورپ کے پھیلا یا۔

اپنے تنقیدی مضامین میں تھامس کارلائل یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ”جدید تہذیب کے تین بڑے عناصر“ ہیں ”بارود چھپائی، اور پروٹسٹنٹ مذہب“ جہاں پروٹسٹنٹزم کی ابتدا کے لئے چینوں کی تعریف نہیں کی جاسکتی..... یا انہیں الزام نہیں دیا جاسکتا..... وہیں چینوں کا حصہ کارلائل کی تہذیبی اجزا کی فہرست میں تین میں سے دو اجزا کو احاطہ کرتا ہے یعنی بارود اور چھپائی۔ تاہم یہ چینوں کے کلی فتح کی شکل میں عطیے سے کم جامع ہے۔ وہ گلی فتح جو فرانس لیکن کی تہذیب کے اجزا کی فہرست کے مطابق ہے جو اُس نے اپنی کتاب Novum Organum میں دی جو 1620 میں شائع ہوئی ”چھپائی، بارود اور مقناطیس“۔

جیسا کہ باب سوم میں بحث کی گئی ہے، ایسی ہی تحریک مغربی ریاضیات پر مشرقی اثر کے سلسلے میں واقع ہوئی، اعشاری نظام دوسری اور چھٹی صدی کے درمیان ہندوستان میں نمودار ہوا اور اُس نے خوب ترقی پائی اور اُس کے جلد ہی بعد عرب ریاضی دانوں کی طرف سے اسے وسیع پیمانے پر استعمال کیا گیا۔ جنوب اور مغربی ایشیا میں ریاضیاتی اور سائنسی جدتوں کی رہنمائی ایسے دانشوروں کی ایک کہکشاں نے کی جیسا کہ آریا بھٹ، برہما گپتا، اور الخوارزمی۔ یہ تصانیف بنیادی طور پر دسویں صدی کے آخری رُبع میں یورپ پہنچیں، اور پچھلی ہزاری کے ابتدائی سالوں میں ایک بڑا اثر ڈالنا شروع کیا اور اُس سائنسی انقلاب میں ایک اہم کردار ادا کیا جس نے یورپ کی کایا کلپ میں مدد دی۔ جہاں تک عالمگیریت کے کارندوں کے تشخص کے بارے میں کچھ کہا جاسکتا ہے، یہ تشخص نہ تو گلی طور پر مغربی ہے، نہ ہی علاقائی

یورپی ہے، نہ ہی اس کا تعلق لازمی طور پر مغربی غلبے سے ہے۔

علاقائی بمقابلہ عالمی

اس غلط تشخیص نے کہ خیالات اور سرگرمیوں کی عالمگیریت کی مزاحمت کی جانی چاہیے کیونکہ یہ مغربیت کو اپنے جلو میں لاتی ہے، پہلے ہی سامراجی اور مابعد سامراجی دُنیا میں پیچھے دھکیلنے والا کردار ادا کیا ہے (جیسا کہ باب پنجم میں مختصراً بیان کیا گیا) یہ علاقائی لحاظ سے تنگ نظر نقطہ نگاہ کو ابھارتی ہے اور سائنس اور علم کی ترقی کو سرحدوں کا مختصر راستہ اختیار کرتے ہوئے تہس نہس کر دیتی ہے۔ بلاشبہ یہ نہ صرف اپنے آپ میں منفی نتیجہ پیدا کرنے والی ہے، بلکہ یہ غیر مغربی معاشروں کے لئے اپنے پاؤں پر کلباڑی مارنے کا ایک اچھا طریقہ بھی ثابت ہو سکتی ہے..... اپنے قیمتی ثقافتی پاؤں پر ہی۔

مجھے اس ”مقایمتی“ نقطہ نظر کی عجیب قدامت پسندانہ نوعیت کی وضاحت کرنے کی اجازت دیجئے۔ اُنیسویں صدی میں سائنس اور ریاضیات کے مغربی تصورات اور نظریات کے ہندوستان میں استعمال کے خلاف مزاحمت پر غور کیجئے۔ برطانوی ہندوستان میں یہ بحث اس وسیع تر مباحثے میں فٹ ہو گئی کہ آیا مغربی تعلیم پر توجہ مرکوز کی جائے یا (گویا کہ یہ کوئی مکمل متبادل ہو) دیسی ہندوستانی تعلیم پر۔ اسے ایک ناقابل عبور دوختی کے طور پر دیکھا گیا۔ ایسے مغرب نواز جیسا کہ مضبوط کردار کے مالک ٹی۔ بی میکالے تھے..... جو ایک طاقتور برطانوی منتظم تھے جنہوں نے 1835 میں ہندوستانی تعلیم پر ایک زبردست بااثر ”تحریر“ لکھی..... نے ہندوستانی روایت میں کسی قسم کی کوئی خوبی نہ دیکھی۔ جیسا کہ اُس نے وضاحت کی، ”میں نے اُن میں سے (ہندوستانی زبانوں اور روایات کے علمبرداروں میں سے) کوئی ایک بھی نہیں دیکھا جو اس بات سے انکار کر سکے کہ ایک اچھی یورپی لائبریری کا کوئی ایک خانہ ہندوستان اور عرب کے پورے مقامی لٹریچر کے ہم پلہ ہے“ بزودی جوابی طور پر مقامی تعلیم کے علمبرداروں نے مغربی درآمدات کی کُلھی طور پر مزاحمت کی، روایتی علم اور کلاسیکی ہندوستانی تعلیم کو ترجیح دیتے ہوئے۔ لیکن ایسے لگتا تھا کہ دونوں اطراف نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ دونوں نقطہ ہائے نظر میں سے ہر ایک میں بڑی حد تک ایک لازمی کلیت پائی جاتی ہے۔

تاہم اگر ثقافتوں اور تہذیبوں کے درمیان باہمی تعلقات کو تسلیم کیا جائے تو یہ

مفروضہ کچھ بہت ہی عجیب و غریب جماعت بندی کے مسائل پیدا کرنے پر مجبور ہے۔
 وسیع بین الاقوامی نوعیت کی صحیح وضاحت، ہندوستان میں براہ راست مغربی
 تکوینیات (Trigonometry) سے تکوینیاتی اصطلاح ”سائن“ ”Sine“ کی آمد سے مہیا ہوتی
 ہے۔ یہ جدید اصطلاح انیسویں صدی کے وسط (یعنی ”Sine“) سیدھی برطانیہ سے آئی، جس
 نے قدیم سنسکرت تصورات کی جگہ لے لی، اور یہ ہندوستانی ثقافت پر اینگلو سیکسن حملے کی محض
 ایک اور مثال کے طور پر دیکھی گئی۔

لیکن خاصی دلچسپ بات ہے، کہ ”سائن“ ”Sine“ خود ہندوستان سے ہی آئی۔
 یہ اس انتہائی اہم تکوینیاتی تصور کے سنسکرت نام سے، مختلف تبدیلیوں کے ذریعے آئی۔ بلاشبہ
 اس تصور اور اصطلاح کی ہجرت تاریخی اور واضح طور پر ”ماقبل جدید“
 خیالات کی عالمگیریت کی نوعیت کا کچھ اندازہ مہیا کرتی ہے۔ پانچویں صدی کے
 ہندوستانی ریاضی دان آریا بھٹ نے ”سائن“ ”Sine“ کے تصور کو ترقی دی اور اس کا وسیع
 پیمانے پر استعمال کیا: اُس نے اسے جیا۔ اردھا (Jya-ardha) کا نام دیا جس کے سنسکرت
 میں لفظی معنی ”رسی کا نصف“ ہوتے ہیں۔ وہاں سے یہ اصطلاح ایک دلچسپ ہجرتی
 طریقے سے آگے حرکت کر گئی، جیسا کہ ہارڈ ایوز Howard Eves اپنی ”تاریخ
 ریاضیات“ History of Mathematics میں بیان کرتا ہے:

”آریا بھٹ نے اسے اردھا جیا (Ardhajya) (”آدھی رسی“) اور جیا اردھا
 (Jya-ardha) (”رسی کا نصف“) کا نام دیا اور پھر اس اصطلاح کو مخفف کر کے صرف جیا
 Jya (”رسی“) کر دیا۔ ”جیا“ سے عربوں نے صوتیاتی اصولوں کے تحت ”جبا“ اخذ کیا، جسے
 عربوں کی حروف علت کو حذف کرنے کی روایت کی پیروی میں ”جب“ لکھا گیا۔ اب ”جبا“
 اپنی تکنیکی اہمیت کے علاوہ عربی میں ایک بے معنی لفظ ہے۔ بعد کے لکھنے والوں نے جن کا
 سامنا ”جب“ سے بطور بے معنی لفظ ”جبا“ کے مخفف کے ہوا، ”جبا“ کو بھی ”جیب“ سے
 متبدل کر دیا، جو وہی حروف رکھتا ہے، اور ایک اچھا عربی لفظ ہے جس کے معنی ”خلیج“ یا چھوٹی
 ”خلیج“ کے ہیں۔ مزید بعد میں کریمونا کے گراڈو Gherardo of
 Cremona (1150 تقریباً) نے جب عربی سے اپنے تراجم کئے تو عربی لفظ ”جیب“ کو اس
 کے لاطینی مترادف ”Sinus“ (بمعنی ”خلیج“، یا ”چھوٹی خلیج“) سے بدل دیا، جہاں سے ہمارا

موجودہ لفظ ”Sine“ آیا۔“

دُنیا کی تاریخ میں ثقافتی اور ذہنی باہمی تعلقات کو مد نظر رکھتے ہوئے، اس سوال کا فیصلہ کرنا مشکل ہوگا کہ کیا چیز مغربی ہے اور کیا مغربی نہیں ہے۔ درحقیقت آریابھٹ کی ”جیا“ کا چینی میں ترجمہ ”مینگ“ (”Ming“) کے طور پر کیا گیا اور ایسی کثرت سے استعمال ہونے والی جدولوں میں استعمال کیا گیا جیسا کہ Yue Jian-liang ming جس کا لفظی ترجمہ ہے ”قمری وقتوں کا سائن“ اگر میکالے نے دُنیا کی ذہنی تاریخ کو قدرے بہتر سمجھا ہوتا، تو اُسے اپنی نگاہ کو یورپی کتابوں کے ”واحد خانے“ سے، جس کی وہ بہت زیادہ تعریف کرتا تھا، وسیع کرنا پڑتا۔ اُس کے ہندوستان پرست مخالفین کو بھی مغربی خانوں کے بارے میں کم بدگمان ہونا پڑتا۔

بلاشبہ، یورپ کہیں زیادہ مفلس ہوتا..... معاشی، ثقافتی اور سائنسی لحاظ سے..... اگر اس نے دوسری ہزاری کے آغاز میں چین، ہندوستان، ایران اور عرب دُنیا سے آنے والے سائنس، ٹیکنالوجی، اور ریاضی کی عالمگیریت کی مزاحمت کی ہوتی۔ اور اسی چیز کا اطلاق آج بھی ہوتا ہے، اگرچہ مخالف سمت میں۔ سائنس اور ٹیکنالوجی عالمگیریت کی اس بنیاد پر کہ یہ مغربی سامراج ہے (جیسا کہ بعض احتجاج کا اشارہ کرتے ہیں) مخالفت کرنے کا مطلب نہ صرف عالمی شراکتوں..... جو دُنیا کے بہت سے مختلف معنوں سے ہوتی ہیں..... کو نظر انداز کرنا ہوگا، جو مضبوطی سے نام نہاد مغربی سائنس اور ٹیکنالوجی کی پشت پر ہیں بلکہ یہ احمقانہ عملی فیصلہ بھی ہوگا، اُن حدود کو مد نظر رکھتے ہوئے جن حدود تک پوری دُنیا ذہنی لین دین سے فائدہ اٹھا سکتی ہے۔ اس مظہر کو سامراج یا خیالات اور عقائد کی یورپی نو آبادیات کے مساوی قرار دینا (جیسا کہ یہ منطق عموماً خیال پیش کرتی ہے) اُسی طریقے پر ایک مہنگی اور شدید غلطی ہوگی، جس طریقے پر پچھلی ہزاری کے آغاز پر یورپ کی سائنس اور ریاضی پر مشرقی اثر کو رد کرنے کی غلطی ہوئی۔

ہمیں یقیناً اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ عالمگیریت کے ساتھ منسلک ایسے مسائل ہیں جو حقیقتاً سامراجیت سے تعلق رکھتے ہیں۔ فتوحات، نوآبادیاتی غلبہ، غیر ملکی حکمرانی، اور مفتوح لوگوں کی ذلت کی تاریخ آج بھی بہت سے طریقوں پر ایک حوالہ رکھتی ہے، (جیسا کہ اس سے پہلے بحث کی گئی خاص طور پر باب پنجم میں) لیکن عالمگیریت کو بنیادی

طور پر سامراجیت کے ایک پہلو کے طور پر دیکھنا ایک بہت بڑی غلطی ہوگی۔ یہ اس سے بہت بڑا..... اور بہت وسیع تر..... عمل ہے۔

معاشی عالمگیریت اور ناہمواری

تاہم، عالمگیریت مخالف احتجاج کار، کئی مختلف کیمنوں سے تعلق رکھتے ہیں، اور ”معاشی عالمگیریت“ کے کچھ مخالفین کو خیالات کی عالمگیریت (بشمول سائنس اور ادب کے) سے کسی قسم کا کوئی مسئلہ نہیں ہے۔ اُن کے خیالات جو بہت محتاط توجہ کا تقاضا کرتے ہیں یقیناً اس بنیاد پر نظر انداز کرنے کے قابل نہیں ہیں کہ سائنس، ٹیکنالوجی اور دانش کی عالمگیریت نے دُنیا کو کچھ بہت مثبت قسم کی شراکتیں دی ہیں..... ایک ایسی چیز جس سے معاشی عالمگیریت کے یہ ناقدین ہرگز انکار نہیں کریں گے۔

تاہم، اتفاق سے بہت سی مثبت کامیابیاں، خاص طور پر معاشی عالمگیریت کی کامیابیاں بھی، دُنیا کے مختلف حصوں میں دیکھی جاسکتی ہیں، ہم یہ دیکھنے میں ناکام نہیں ہو سکتے کہ عالمگیر معیشت دُنیا کے بہت ہی تھوڑے حصوں میں جیسا کہ جاپان، چین اور جنوبی کوریا ہیں، بہت زیادہ مادی خوشحالی لائی ہے، اور باقی حصوں میں بھی برازیل سے بوٹسوانا تک، مختلف درجوں تک خوشحالی لائی ہے، نفوذ پذیر غربت چند صدیاں پہلے پوری دُنیا پر چھائی ہوئی تھی، جس میں خوشحالی کے صرف چند قلیل حصے تھے۔ زندگیاں خاصی یکساں حد تک ”گھٹاؤنی، وحشیانہ اور مختصر تھیں“ جیسا کہ تھامس ہابز نے اپنی کلاسیکی کتاب Leviathan لیوی آتھن میں ذکر کیا جو 1651 میں چھپی۔ اس غربت پر قابو پانے میں، قوموں کے درمیان وسیع معاشی باہمی تعلقات اور اس کے ساتھ ہی ساتھ ترقی کے لئے معاشی محرکات اور جدید ذرائع پیداوار بہت حد تک موثر اور مددگار رہے ہیں۔

اس بات پر یقین کرنا مشکل ہوگا کہ دُنیا بھر کے غریبوں سے ہم عصر ٹیکنالوجی کے زبردست فوائد، تجارت اور باہمی تبادلے کی قابل قدر سہولت اور پابند معاشروں کی بجائے کھلے معاشرے میں رہنے کے سماجی اور معاشی فوائد، کوروک کر اُن کے رہن سہن کے حالات کی ترقی کو تیز تر بنایا جاسکتا ہے۔ محروم ممالک کے لوگ جدید ٹیکنالوجی کے ثرات کے لئے ترس رہے ہیں (جیسا کہ نئی ایجاد شدہ دواؤں میں، خصوصاً ایڈز AIDS کے استعمال میں.....)

ان نئی ادویات نے امریکہ اور یورپ میں ایڈز کے مریضوں کی زندگیوں کو بدل کر رکھ دیا ہے) وہ ایشیا کے وسیع تنوع کے لئے امیر تر ممالک میں مارکیٹوں تک زیادہ رسائی چاہتے ہیں۔ چینی سے لے کر نیکسٹائل تک اور وہ دنیا کے معاملات میں زیادہ اپنی آواز اور زیادہ توجہ چاہتے ہیں۔ اگر عالمگیریت کے نتائج کے بارے میں شکوک و شبہات پائے جاتے ہیں تو اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ تکلیف زدہ انسانیت اپنے خول میں سمٹنا چاہتی ہے۔

درحقیقت آج نمایاں عملی چیلنجوں میں شامل ہیں معاشی تعلقات کے قابل ذکر فوائد کے صحیح استعمال کا امکان، تکنیکی ترقی، اور اس انداز کے سیاسی مواقع جو محروم اور کچلے ہوئے طبقات کے مفادات کی طرف مناسب توجہ دیں۔ یہ دراصل عالمگیر معاشی تعلقات کو بے وقعت بنانے کا سوال نہیں ہے بلکہ عالمگیریت کے زبردست مفادات میں زیادہ منصفانہ طریقے سے شریک ہونے کا سوال ہے۔ عالمگیریت مخالف تحریکوں کی طرف سے انتخاب کردہ اصطلاحات کے باوجود، اس مذمت کا مرکزی نکتہ ایک یا دوسرے طریقے سے عظیم عالمگیر ناہمواری اور غربت کے حقیقی وجود اور برداشت کے ساتھ متعلق ہونا ہے، بجائے عالمگیر معاشی تعلقات کے بغیر، گزارہ کرنے کے مبینہ فوائد کے۔

عالمی غربت اور عالمی راست بازی

چنانچہ عالمی نابرابری اور غربت کا کیا ہو؟ تقسیم سے متعلقہ وہ سوال جو اجمالاً یا صراحتاً نام نہاد عالمگیریت مخالف احتجاج کاروں کی منطق میں اور غیر بہبودہ 'عالمگیریت کے حامی' مدافعتین کی منطق میں پیدا ہوتے ہیں، کچھ اہم چھان بین کا تقاضا کرتے ہیں۔ میں یہ استدلال پیش کروں گا کہ بلاشبہ یہ مسئلہ کچھ عجیب طور پر غیر توجہ یافتہ سوالات کی مقبولیت سے متاثر ہوا ہے۔

کچھ عالمگیریت مخالف مزاحمت کاروں کی طرف سے یہ دلیل دی جاتی ہے کہ مرکزی نکتہ یہ ہے کہ دنیا میں امیر امیر تر اور غریب غریب تر ہوتے جا رہے ہیں، یہ معاملہ یکساں طور پر ایسا نہیں ہے (اگرچہ متعدد صورتیں ایسی ہیں خصوصاً لاطینی امریکہ اور افریقہ میں جن میں حقیقی طور پر ایسا واقع ہوا ہے) لیکن اہم مسئلہ یہ ہے کہ آیا یہ آج کل کی دنیا کی معیشت میں راست بازی اور انصاف کے مرکزی مسائل کو سمجھنے کا صحیح طریقہ ہے۔

دوسری طرف غیر بیہودہ عالمگیریت کے پُر جوش حامی اکثر اپنے اس ادراک کی طرف رجوع کرتے ہیں..... اور اُس سے بہت زیادہ مدد حاصل کرتے ہیں..... کہ دُنیا میں غریب خاص طور پر کم غریب ہو رہے ہیں نا کہ (جیسا کہ اکثر الزام دیا جاتا ہے) زیادہ غریب ہو رہے ہیں۔ وہ خصوصی طور پر اس شہادت کا حوالہ دیتے ہیں کہ غریبوں میں سے وہ جو تجارت اور باہمی لین دین میں حصہ لیتے ہیں قطعاً غریب تر نہیں ہو رہے..... بلکہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ کیونکہ وہ عالمی معیشت میں شامل ہو کر امیر تر ہو رہے ہیں لہذا عالمگیریت غریبوں کے لئے غیر منصفانہ نہیں ہے! ”غریب بھی فائدہ اٹھا رہے ہیں..... پس شکایت کیا ہے؟“ اگر اس سوال کی مرکزیت کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر پوری بحث اس بات کا تعین کرنے پر مرکوز ہو جائے گی کہ اس بنیادی طور پر عملی تنازعے میں کونسا فریق صحیح ہے۔ ”کیا عالمی طور پر شریک غریب غریب تر ہو رہے ہیں یا امیر تر (بتائیے، بتائیے کونسا ہے صحیح جواب)؟“

لیکن کیا یہ حقیقتاً پوچھنے کے لئے صحیح سوال ہے؟ میرا استدلال یہ ہے کہ یہ قطعاً نہیں ہے۔ نامنفی کے مسئلے کو اس انداز سے دیکھنے میں دو مسائل ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ تسلیم کرنے کی ضرورت کا ہے کہ اُن عالمی سہولیات کو مد نظر رکھتے ہوئے جو آج موجود ہیں بشمول جرم و خطا کے مسائل کے (جن پر ابھی بحث کی جائے گی)، بہت سے لوگ عالمی معیشت میں داخل ہونے کو ہرگز ممکن نہیں پاتے۔ اُن لوگوں پر توجہ کا ارتکاز جو نفع بخش طریقے سے تجارت میں مصروف ہیں، ایسے لاکھوں لوگوں کو چھوڑ دیتا ہے جو مراعات یافتہ لوگوں کی سرگرمیوں سے خارج..... اور موثر طور پر غیر پسندیدہ رہتے ہیں۔ اخراج بھی یہاں اتنا ہی اہم مسئلہ ہے جتنا کہ غیر مساوی شمولیت۔ ایسے اخراج کا حل داخلی معاشی پالیسیوں میں کچھ انقلابی قسم کی تبدیلیوں کا تقاضا کرے گا (جیسا کہ بنیادی تعلیم اور صحت کے لئے بہتر سہولیات اور گھر پر چھوٹے قرضوں کی سہولت) کہیں یہ دوسرے، خاص طور پر امیر ملکوں کی بین الاقوامی پالیسیوں میں بھی تبدیلیوں کا تقاضا کرے گا، ایک چیز یہ ہے کہ معاشی طور پر زیادہ ترقی یافتہ ممالک ایک فرق پیدا کر سکتے ہیں، ترقی پذیر ممالک سے برآمد شدہ اشیا..... زرعی اشیا اور ساتھ ہی ساتھ ٹیکسٹائل کی اور دوسری صنعتی پیداوار..... کو زیادہ خوش آمدید کہہ کر..... پچھلے قرضوں کے ساتھ انسانی..... اور حقیقت پسندانہ..... برتاؤ کے مسائل بھی ہیں، جو غریب تر ممالک کی آزادی کو بڑی حد تک محدود کر دیتے ہیں (یہ بات بہت ہی خوش آئند ہے کہ حالیہ سالوں میں

اس سمت میں کچھ ابتدائی اقدامات کئے گئے ہیں (5 امداد اور ترقیاتی تعاون کا بڑا مسئلہ بھی ہے، جس پر سیاسی آرا مختلف ہیں لیکن جو کسی طرح بھی توجہ کا بے محل ارتکا نہیں ہے اور بہت سے مسائل بھی ہیں جن سے ابھی نمٹنا ہے، بشمول جاری قانونی شرائط پر دوبارہ غور کرنے کی ضرورت کے، جیسا کہ اجارہ داری کے حقوق کا موجودہ نظام (میں ابھی ان سوالات کی طرف واپس آؤں گا)۔

تاہم دوسرا مسئلہ زیادہ پیچیدہ ہے اور زیادہ واضح ادراک کا تقاضا کرتا ہے۔ خواہ وہ غریب لوگ جو عالمگیر معیشت میں شامل ہیں معمولی سے زیادہ امیر بھی ہو رہے ہوتے تو بھی اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ غریب معاشی باہمی تعلقات اور اس کے وسیع امکانات کے منافع سے جائز حصہ وصول کر رہے ہیں۔ نہ ہی یہ سوال کرنا موزوں ہے کہ آیا بین الاقوامی نابرابری معمول سے زیادہ ہو رہی ہے یا معمول سے کم ہو رہی ہے۔ وہشتناک غربت اور غیر مستحکم ناہمواریوں کے خلاف، جو ہم عصر دنیا کا ایک خاصہ ہیں، بغاوت کرنے کے لئے یا عالمی تعاون کے فوائد سے غیر منصفانہ حصہ وصول کرنے کے خلاف احتجاج کرنے کے لئے یہ دعویٰ کرنا ضروری نہیں ہے کہ ناہمواری نہ صرف خوفناک حد تک زیادہ ہے بلکہ یہ معمول سے اور بھی زیادہ ہو رہی ہے۔

مختلف گروپوں اور غیر مساوی شخصیات کی دنیا میں انصاف کا مسئلہ زیادہ بھرپور ادراک کا تقاضا کرتا ہے۔ جب تعاون سے فوائد حاصل ہوتے ہیں تو، عدم تعاون کے مقابلے میں، کچھ متبادل انتظامات ایسے ہو سکتے ہیں جو دونوں فریقوں کو فائدہ پہنچائیں۔ تعاون کی ضرورت کے باوجود فوائد کی تقسیم میں بہت وسیع فرق ہو سکتا ہے (اسے بعض اوقات ”تعاونی کشمکش“ بھی کہا جاتا ہے)۔ مثال کے طور پر نئی صنعتیں قائم کرنے سے خاصے منافع ہو سکتے ہیں، لیکن پھر بھی کارکنوں سرمایہ داروں، خریداروں میں (اور صارفین) اور وہ جو متعلقہ مقامیوں میں آمدنی کے اضافے سے بالواسطہ طور پر مستفید ہوتے ہیں، منافع کی تقسیم کا مسئلہ باقی رہتا ہے۔ یہ تقسیم متعلقہ قیمتوں، معاوضوں، اور دوسرے معاشی پیمانوں پر منحصر ہوں گی جو ایشیا کی پیداوار اور تبادلے پر منطبق ہوتے ہیں؟..... لہذا یہ سوال کرنا موزوں ہوگا کہ آیا منافع کی تقسیم منصفانہ یا قابل قبول ہے۔ اور نا صرف یہ کہ آیا عدم تعاون کے مقابلے میں تمام فریقوں کے لئے کوئی منافع محض موجود ہیں (جو بہت سے سے متبادل انتظامات کے لئے ایک

(صورت ہو سکتی ہے)

جیسا کہ جان نیش نے، جو کہ ریاضی دان اور اس کھیل کے نظریہ ساز ہیں (اور اب سلو یا نصر کی حیرت انگیز سوانح عمری A Beautiful Mind میں جو انتہائی کامیاب فلم کی بدولت ایک گھریلو نام بن گئی ہے) بیان کیا گیا ہے (ایک مضمون میں جو 1950 میں شائع ہوا جو اُس کی اُن تحریروں میں سے تھا جس کا حوالہ رائل سویڈش اکیڈمی نے 1994 میں اُسے نوبل انعام دیتے ہوئے دیا) مرکزی مسئلہ یہ نہیں ہے کہ آیا ایک مخصوص انتظام کسی تعاون کے نہ ہونے کی نسبت سب کے لئے بہتر ہے، جو بات بہت سے متبادل انتظامات کے بارے میں صحیح ہوگی۔ بلکہ بنیادی سوال یہ ہے کہ آیا کہ مختلف دستیاب متبادلات میں سے ابھرنے والی مخصوص تقسیمیں منصفانہ تقسیمیں ہیں؟ اس کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ اس کے علاوہ کیا منتخب کیا جاسکتا ہے، اس تنقید کا جواب کہ وہ تقسیمی انتظام جو تعاون کے ساتھ چلتا ہے غیر منصفانہ ہے (خواہ اس کا اظہار صنعتی تعلقات یا خاندانی انتظامات یا بین الاقوامی اداروں کے تناظر میں کیا جائے) محض اس بات کو نوٹ کرنے سے نہیں دیا جاسکتا کہ تمام فریق اُس کی نسبت زیادہ امیر ہیں جو کہ تعاون کی عدم موجودگی کی صورت میں ہوتے (جس کا بہتر اظہار اس مفروضہ طور پر آگاہی بخش دلیل میں ہوتا ہے: ”غریب بھی فائدہ اٹھاتے ہیں..... پس شکایت کیا ہے؟“) کیونکہ یہ چیز بہت سارے..... غالباً لامحدود بہت سارے..... متبادل انتظامات کے بارے میں صحیح ہوگی، لہذا حقیقی کرنے کا کام یہاں نہیں ہے، بلکہ ان مختلف متبادلات میں سے انتخاب میں ہے، جن میں تمام فریقوں کے لئے منافع کی مختلف تقسیمیں ہوں۔

اس نکتے کی وضاحت ایک تمثیل سے کی جاسکتی ہے۔ یہ استدلال کرنے کے لئے کہ ایک مخصوص طور پر غیر مساوی اور صنفی امتیاز والا خاندانی نظام غیر منصفانہ ہے، یہ ثابت کرنا ضروری نہیں ہے کہ اگر کوئی خاندانی نظام نہ ہوتا تو عورتیں نسبتاً بہتر ہوتیں (اگر آپ یہ سمجھتے ہیں کہ جاری خاندانی تقسیمیں عورتوں کے لئے غیر منصفانہ ہیں تو آپ خاندان سے باہر جا کر کیوں نہیں رہ لیتے؟) یہ مسئلہ نہیں ہے..... خاندان کے اندر بہتر سلوک کا تقاضا کرنے والی عورتیں، متبادل کے طور پر خاندانوں سے باہر رہنے کے امکان کی تجویز پیش نہیں کر رہیں۔ دلیل کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ آیا خاندانی نظام کے اندر فوائد کی تقسیم، موجودہ ادارتی انتظامات

میں شدید غیر مساویانہ ہے یا نہیں ہے ان انتظامات کے مقابلے میں جو متبادل طور پر کئے جاسکتے ہیں۔

وہ خیال جس پر عالمگیریت کے بارے میں بہت سی بحثیں مرکوز ہوتی ہیں، یعنی یہ کہ آیا غریب بھی موجودہ معاشی نظام سے فائدہ اٹھاتے ہیں، اُس چیز کا جائزہ لینے کے لئے جس کا جائزہ لینا مقصود ہے ایک ناموزوں نکتہ ہے۔ اس کی بجائے جو کچھ پوچھا جانا چاہیے یہ ہے کہ آیا وہ معاشی، سماجی اور سیاسی مواقع کی کم ناہمواری کے ساتھ ممکنہ طور پر ایک بہتر اور..... زیادہ منصفانہ..... سلوک پاسکتے ہیں، اور اگر ایسا ہے، تو یہ کون سے بین الاقوامی اور مقامی انتظامات کے ذریعے رو بہ عمل لائے جاسکتے ہیں۔ یہ ہے وہ مقام جہاں کرنے کا اصل کام موجود ہے۔

زیادہ انصاف کا امکان

تاہم، کچھ ابتدائی مسائل ایسے ہیں جن پر پہلے بحث کی جانی چاہیے۔ کیا معاشی اور سماجی تعلقات کے عالمی نظام کو یکدم تہہ وبالا کئے بغیر زیادہ منصفانہ عالمی سلوک ممکن ہے؟ ہمیں یہ پوچھنا چاہیے خصوصی طور پر، کہ آیا اُس سلوک کو جو مختلف گروہ عالمی معاشی اور سماجی تعلقات سے حاصل کرتے ہیں، عالمی مارکیٹ کی معیشت کے منافع کو کلی طور پر تہہ نہس، یا برباد کئے بغیر تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ اُس یقین نے جس کی طرف اکثر اوقات اجمالی طور پر عالمگیریت مخالف تجزیوں میں رجوع کیا جاتا ہے، یعنی یہ کہ اس کا جواب نفی میں ہوتا چاہیے، عالمی مارکیٹوں والی دُنیا کے مستقبل کے بارے میں مایوسی اور تاریکی پیدا کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے، اور یہی چیز ہے جو نام نہاد عالمگیریت مخالف احتجاجوں کو اُن کا منتخب نام دیتی ہے، ایک خصوصی طور پر عجیب سا عدم مفروضہ ہے کہ ”مارکیٹ کا حاصل“، قسم کی کوئی چیز ہے، قطع نظر اس کے کہ نجی عمل، عوامی پہل کار یوں اور غیر مارکیٹی اداروں کے کون کون سے اصول مارکیٹوں کے وجود کے ساتھ مخلوط ہوتے ہیں۔ یہ جواب درحقیقت کلی طور پر غلط ہے، جیسا کہ ابھی ابھی اس کی تصدیق کی جاتی ہے۔

مارکیٹ کی معیشت کا استعمال بہت سے مختلف ملکیت کے نمونوں، وسائل کی دستیابیوں، سماجی سہولتوں، اور ضوابط کار کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔ (جیسا کہ اجارہ داری کے

تو این، ٹرسٹ مخالف ضوابط، صحت کی دیکھ بھال کی اور آمدنی کی امداد کی شرائط وغیرہ) اور ان شرائط پر انحصار کرنے ہوتے، مارکیٹ کی معیشت اپنے آپ قیمتوں کے واضح سیٹ، تجارت کی شرائط، آمدنی کی تقسیمیں اور زیادہ عمومی طور پر بہت مختلف مجموعی نتائج پیدا کرتی چلی جائیں گی 9 مثال کے طور پر ہر وقت جب عوامی ہسپتال، اسکول، کالج قائم ہوتے ہیں یا وسائل ایک گروپ سے دوسرے گروپ میں منتقل ہوتے ہیں، تو مارکیٹ کے نتیجے میں ظاہر ہونے والی قیمتیں اور مقدماتیں ناگزیر طور پر تبدیل ہو جاتی ہیں۔ مارکیٹیں اکے لئے عمل نہیں کرتیں۔ نہ کر سکتی ہیں۔ بلالفاظ ان شرائط کے جو مارکیٹوں پر منطبق ہوتی ہیں، بشمول معاشی وسائل اور ملکیتوں کی تقسیموں کے، کوئی ”مارکیٹ کے حاصل“ نہیں ہوتے۔ سماجی تحفظ اور دوسرے مددگار عوامی مداخلتوں کے اداراتی انتظامات کو متعارف کروانا یا ان میں اضافہ کرنا بھی نتائج کے اہم اختلافات میں اپنا حصہ ادا کر سکتے ہیں۔

مرکزی سوال یہ نہیں ہے..... اور بلاشبہ ہو بھی نہیں سکتا۔ کہ آیا مارکیٹ کی معیشت کو استعمال کیا جائے یا نہ۔ اس سادہ سے سوال کا جواب دینا بہت آسان ہے۔ دنیا کی تاریخ میں کسی معیشت نے کبھی وسیع پیمانے پر خوشحالی حاصل نہیں کی، منتخب طبقے کی اعلیٰ زندگی سے آگے جاتے ہوئے، بغیر مارکیٹوں اور مارکیٹوں پر منحصر پیداواری شرائط کا مناسب استعمال کئے۔ اس بات کو سمجھنا مشکل نہیں ہے کہ تبادلے اور تخصیص کے ان وسیع مواقع کا استعمال کئے بغیر جو مارکیٹ کے تعلقات پیش کرتے ہیں عام معاشی خوشحالی حاصل کرنا ناممکن ہے۔ اس کا مطلب اس بنیادی حقیقت سے انکار کرنا ہرگز نہیں ہے کہ بہت سے حالات میں مارکیٹ کی معیشت کا چلانا یقیناً لازمی طور پر ناقص ہوگا، ان اشیاء کے ساتھ نمٹنے کی ضرورت کی وجہ سے جو اجتماعی طور پر استعمال ہوتی ہیں (جیسا کہ عوامی صحت کی سہولیات) اور (جیسا کہ ابھی بہت بحث کی گئی ہے) اُس ناہموار..... اور زیادہ عمومی طور پر نامکمل..... معلومات کی وجہ سے بھی جو مختلف حصہ دار مارکیٹ کی معیشت کے بارے میں رکھتے ہیں مثال کے طور پر ایک استعمال شدہ کار کا خریدار اُس سے کہیں کم جانتا ہے جو اسے بیچ رہا ہے، پس لوگوں کو اپنے تبادلے کے فیصلے جزوی جہالت اور خصوصی طور پر غیر مساوی علم کے ساتھ کرنے پڑتے ہیں، تاہم ان مسائل کے ساتھ، جو اہم اور سنجیدہ ہیں ان مناسب عوامی پالیسیوں کے ذریعے نمٹا جاسکتا ہے جو مارکیٹ کی معیشت کی کارکردگی کو بڑھا دیتی ہیں لیکن مارکیٹوں کے ادارے

کے ساتھ، بالکل معاشی ترقی کے امکانات کو کلی طور پر تس نہس کے بغیر، نمٹنا بہت مشکل ہے۔ بلاشبہ مارکیٹوں کو استعمال کرنا، نثر بولنے سے قطعاً مختلف نہیں ہے۔ اس کے ساتھ نمٹنا آسان نہیں ہے، لیکن زیادہ تر اس بات پر منحصر ہے کہ ہم کونسی نثر بولنے کا انتخاب کرتے ہیں۔ مارکیٹ کی معیشت عالمگیر تعلقات میں اکیلی کام نہیں کرتی..... بلاشبہ یہ کسی مخصوص ملک کے اندر بھی اکیلے کام نہیں کر سکتی۔ معاملہ محض یہ نہیں ہے کہ مارکیٹ بداماں اجتماعی نظام، بہت وسیع طور پر مختلف نتائج پیدا کر سکتا ہے، جس کا دار و مدار مختلف اہلیت بخش حالات پر ہو سکتا ہے (جیسا کہ یہ طبعی وسائل کی تقسیم کے لئے کی جاتی ہے، انسانی وسائل کو ترقی دی جاتی ہے، کس قسم کے کاروباری تعلقات کے قوانین لاگو ہیں، کس قسم کے سماجی بیمہ جات موجود ہیں، کتنی وسعت سے تکنیکی علم میں شرکت اختیار کی جاتی ہے اور علیٰ ہذا القیاس)، لیکن یہ اہلیت بخش حالات بذات خود بڑے نازک طریقے سے، معاشی، سماجی، اور سیاسی اداروں پر انحصار کرتے ہیں، جو قومی اور بین الاقوامی سطح پر کام کرتے ہیں۔

جیسا کہ تجزیاتی مطالعوں میں بہت مناسب طریقے سے ثابت کیا گیا ہے۔ مارکیٹ کے نتائج کی نوعیت بڑے پیمانے پر، تعلیم اور خواندگی کے بارے میں ریاستی پالیسی، وباؤں کے علم، زمینوں کی اصلاح، چھوٹے قرضوں کی سہولت، مناسب قانونی تحفظ وغیرہ سے متاثر ہوتے ہیں۔ اور ان میں سے ہر میدان میں، بہت سی چیزیں عوامی فعالیت کے ساتھ کرنا ہوتی ہیں، جو مقامی اور عالمی معاشی تعلقات کے نتیجے کو انقلابی طور پر تبدیل کر سکتی ہے۔ باہمی انحصار کا یہ وہ مجموعہ ہے جسے اُن ناہمواریوں اور غیر مساواتوں کو تبدیل کرنے کیلئے، سمجھنے اور استعمال میں لانے کی ضرورت ہے، جو دنیا کی معیشت کا خاصہ ہیں۔ محض مارکیٹ کے تعلقات کی عالمگیریت، اپنے طور پر، دنیا کی خوشحالی کے بارے میں ایک گہرے طور پر موزوں نقطہ نظر ہوگا۔

خطائیں اور جرائم

دُنیا میں زیادہ منصفانہ معاشی اور سماجی انتظامات کے لئے کام کرنے کے سلسلے میں بہت سے مشکل مسائل کا سامنا ہے۔ مثلاً اس بات کی خاصی شہادت موجود ہے کہ عالمی سرمایہ داریت خصوصی طور پر مارکیٹوں سے بہت زیادہ متعلق ہے، بہ نسبت مثلاً جمہوریت کو قائم

کرنے، یا عوامی تعلیم کو وسیع کرنے، یا معاشرے کے مفلوک الحال لوگوں کی سہولیات بڑھانے کے۔ کثیر قومی کمپنیاں تیسری دنیا کے بہت سے ممالک میں ریاستی اخراجات کی ترجیحات پر بھی ٹھوس طریقے پر اثر انداز ہو سکتی ہیں، اس سمت میں کہ انتظامی طبقے، اور مراعات یافتہ مارکیٹوں کی سہولیات کو، وسیع پیمانے پر پھیلی ہوئی ناخواندگی، طبی سہولیات سے محرومی اور غریبوں کی دوسری مجبوریوں کو ختم کرنے پر ترجیح دی جائے۔

ان ناموافق تعلقات کا جنہیں لاطینی امریکہ، افریقہ اور ایشیا کے کچھ حصوں میں دیکھا جاسکتا ہے سامنا کرنا اور ان سے نمٹنا پڑے گا۔ جب ہو سکتا ہے کہ وہ منصفانہ ترقی میں کوئی ناقابلِ عبور رکاوٹ کھڑی نہ کریں، یہ لازم ہے کہ قابلِ عبور رکاوٹوں کی واضح طور پر تشخیص کی جائے اور انہیں واقعتاً عبور کیا جائے۔

عالمی معیشت میں جاری نا انصافیاں اُن مختلف اداراتی ناکامیوں سے منسلک ہیں جن پر ابھی قابو پایا جانا ہے۔ ان اہم فروگزاشتوں کے علاوہ جن کی اصلاح کی ضرورت ہے، کچھ ارتکابِ فعل کے سنجیدہ مسائل بھی ایسے ہیں جن کے ساتھ نمٹنا بنیادی عالمی انصاف کے لئے ضروری ہے۔ ان میں سے بہت سے مسائل پر ادب میں وسیع پیمانے پر بحث کی گئی ہے 12 تا ہم، ان میں سے کچھ مسائل عوامی بحث و مباحثے میں اُس سے زیادہ توجہ کے طلبگار ہیں جو اب تک ان پر دی گئی ہے۔

ایک عجیب سا مسئلہ جس پر کم بحث کی گئی ہے جو شدید مصیبت اور تادیر رہنے والی محرومی کا سبب ہے، جیسا کہ پچھلے باب میں بحث کی گئی، وہ عالمگیر اسلحہ کی تجارت میں عالمی طاقتوں کا ملوث ہونا ہے (حالیہ سالوں میں بین الاقوامی طور پر فروخت ہونے والے اسلحہ کا تقریباً 85% جی ایٹ (G8) کے ممالک کی طرف سے بیچا گیا، اُن بڑی طاقتوں کی طرف سے جن کا دنیا کی قیادت میں ایک بڑا کردار ہے) یہ ایک ایسا میدان ہے جس میں ایک نئے عالمی اقدام کی فوری ضرورت ہے۔ اور ضرورت سے آگے جانے والا اقدام..... بہت اہم ضرورت دہشت گردی کو دبانے ہے، جس پر اب انتہائی زور دار طریقے سے توجہ مرکوز کی گئی ہے۔

نقصان دہ ارتکاباتِ فعل میں شامل ہیں شدید سختیوں والے..... اور ناکام..... تجارتی پابندیاں، جو غریب ممالک میں سے برآمدات کو روکتی ہیں۔ ایک اور اہم مسئلہ غیر منصفانہ شراکتی قوانین کا ہے، جو زندگی بچانے والی ادویات..... جو AIDS کی قسم

کی بیماریوں کے لئے ضروری ہیں کے استعمال کے لئے نقصان دہ زکاوٹوں کا کام کرتے ہیں، جو اکثر اوقات بہت سستے طریقے سے تیار کی جاسکتی ہیں، لیکن جن کی مارکیٹ کی قیمت، رائلٹیوں کی وجہ سے بہت اونچی چلی جاتی ہے۔ جہاں یہ بات یقینی طور پر اہم ہے کہ ایسے معاشی حالات پیدا نہ کئے جائیں کہ دواساز اداروں کی جدت پسند تحقیق کے سوتے خشک ہو جائیں، وہیں پر درحقیقت بڑی تعداد میں ایسے فراست آمیز سمجھوتے کے انتظامات بھی ہیں، بشمول متنوع قیمتوں کی سہولت کے، جو تحقیق کے لئے اچھے محرکات مہیا کر سکتی ہیں اور ساتھ ہی ساتھ دُنیا کے غریبوں کو ان انتہائی اہم ادویات کی خرید کے قابل بھی بناتی ہیں۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ غریبوں کی طرف سے اُن ادویات کا نہ خریدنا جن کی خریدنے کی انہیں استطاعت نہیں ہے، ادویہ سازوں کے محرکات میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتا، مسئلہ یہ ہے کہ استعداد پر مبنی سوچ کو انصاف کے تقاضوں کے ساتھ، فراست آمیز اور انسانی طریقے سے آمنت کیا جائے، جس میں عالمی استعداد اور انصاف کے تقاضوں کی مناسب سمجھ بوجھ موجود ہو۔

واحد شراکت والی کمپنیاں جو موجود ہیں اور اس وقت حکومت کر رہی ہیں وہ بھی بہت ناموزوں مہیا کرتے ہیں، اُس طبی تحقیق کے لئے جس کا مقصد نئی ادویہ کو ترقی دینا ہوتا ہے (بشمول نہ دُہرائی جانے والی ویکسین کے) جو خاص طور پر دُنیا کے اُن غریب تر لوگوں کے لئے مفید ہوں گی جن کی، ایسی ادویہ کے لئے زیادہ اونچی قیمت ادا کرنے کی استطاعت نہیں ہوتی، کم آمدنی والے لوگوں کو خصوصی فائدہ پہنچانے کے لئے نئی ادویات بنانے کے محرکات کا دائرہ بھی بہت محدود ہوگا۔ اس کا اظہار، ادویہ ساز تحقیق کے، زیادہ آمدنی والے لوگوں کے لئے ادویہ مہیا کرنے کی طرف جھکاؤ سے ہوتا ہے۔ مارکیٹ کی معیشت اور منافع کے حساب کتاب کے کردار کو جو اس کے چلانے میں ناگزیر ہوتا ہے مد نظر رکھتے ہوئے توجہ انحرافات پر مرکوز ہونی چاہیے جو محرکات کے نقشے کو بہت زیادہ تبدیل کر سکتے ہیں۔ یہ ذہنی ملکیت کے حقوق کے لئے تبدیل شدہ قانونی انتظامات سے لے کر (بشمول اس کے کہ مختلف قسم کی ایجادات سے منافع پرنٹس کا مختلف سلوک ہو) خصوصی طور پر تیار کئے گئے انتظامی پروگراموں کے ذریعے عوامی محرکات مہیا کرنے تک معاشی عالمگیریت کے تقاضے صرف مارکیٹ کی معیشت میں شمولیت اختیار کرنے والا اور تجارت اور لین دین کو آزاد کر دینے تک

محدود نہیں ہیں، (اگرچہ یہ بھی اکثر اہم ہوتے ہیں) بلکہ یہ معاشی لین دین سے حاصل ہونے والے منافع کی تقسیم کے لئے ادارتی انتظامات کو زیادہ منصفانہ اور عادلانہ بنانے تک وسعت رکھتے ہیں۔

ملکی انتظامات میں اضافہ بھی، اُس طریقے کے لئے اہم ہے جس طریقے سے عالمگیریت اُن لوگوں کو متاثر کرتی ہے جو عالمگیر لین دین میں زیادہ لائے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر جب کہ مقابلے کی قوتیں کچھ روایتی پیدا کاروں کو اُن کے روایتی کاموں سے باہر نکال سکتی ہیں تو اس طرح نکالے گئے لوگ عالمگیر معیشت سے متعلقہ نئے کاروباروں میں شامل ہو کر نئے کام آسانی سے تلاش نہیں کر سکتے۔ اگر وہ ان پڑھ اور ہدایات کو بڑھنے کے نااہل ہیں اور کوالٹی کنٹرول کے نئے تقاضوں کو پورا نہیں کر سکتے یا اگر وہ ایسی بیماری کے بوجھ تلے دبے ہوتے ہیں جو اُن کی پیداواری اور حرکت کی صلاحیت کو متاثر کرتی ہے۔ ایسی معذوریوں کے ساتھ وہ عالمگیر معیشت کی گاجر میں چکھے بغیر اُس کی چھریاں کھا سکتے ہیں، اس قسم کی رُکاوٹوں کے علاج کے لئے ابتدائی اور اعلیٰ تعلیم کی سہولتوں کو ترقی دینے اور امدادی تحفظ کے نظام بشمول صحت کی حفاظت کی ضرورت ہے۔ معاشی عالمگیریت محض مارکیٹیں کھولنے کا نام نہیں ہے۔

بلاشبہ مارکیٹ کی معیشت اتنی ہی اچھی ہے جتنی اچھی صحت اسے نصیب ہو عالمگیر آوازیں..... دور و نزدیک سے..... عالمگیریت کی بہتر ساتھی حاصل کرنے میں، بشمول عالمی مارکیٹوں کے مدد کر سکتی ہیں۔ انسانیت کی طرف سے ایک دُنیا کو فتح کرنے کی ضرورت ہے، اور عالمی آوازیں اسے حاصل کرنے میں ہماری مدد کر سکتی ہیں۔

غربت، تشدد اور بے انصافی کا احساس

اگر بہت سے لوگوں کے خیال میں مذہب اور قومیت عالمی تشدد سے منسلک ہیں تو ایسے ہی عالمی غربت اور ناہمواری بھی ہیں۔ درحقیقت حالیہ سالوں میں یہ ایک بڑھتا ہوا رُجحان رہا ہے کہ غربت کو ختم کرنے کی پالیسیوں کا جواز اس بنیاد پر مہیا کیا جائے کہ یہ سیاسی جدوجہد اور ہنگامہ خیزی کو روکنے کا سب سے یقینی طریقہ ہے۔ ریاستی پالیسی کی بنیاد..... ملکی اور بین الاقوامی دونوں کی..... اس قسم کے فہم رکھنا اپنے اندر کچھ واضح کشش

رکھتا ہے۔ دُنیا کے امیر ممالک میں جنگوں اور بد نظمی کے بارے میں پائی جانے والی عوامی تشویش کے مد نظر، غربت کے خاتمے کا بالواسطہ جواز..... اس کی اپنی خاطر نہیں بلکہ دُنیا میں امن اور سکون کی خاطر..... ایک ایسی دلیل مہیا کرتا ہے جو ضرورت مندوں کی مدد اپنے مفاد میں کرنے کو متاثر کرتی ہے۔ یہ غربت کے خاتمے کے لئے زیادہ وسائل مختص کرنے کے لئے ایک دلیل پیش کرتی ہے، اپنے مفروضہ سیاسی حوالے کی وجہ سے بجائے اخلاقی حوالے کے۔

جہاں اس سمت میں چلنے کی ترغیب کو سمجھنا آسان ہے، وہیں اس راستے پر چلنا، ایک نیک مقصد کے لئے بھی، خطرناک ہے۔ جزوی طور پر اس کی مشکل اس امکان میں پوشیدہ ہے کہ اگر یہ غلط ہوا، تو معاشی تخفیفی رویہ نہ صرف دُنیا کے بارے میں ہمارے فہم کو خراب کرے گا، بلکہ غربت کے خاتمے کے لئے عوامی وابستگی کے اعلان شدہ عقلی جواز کو بھی تہس نہس کر دے گا۔ یہ ایک خاص طور پر سنجیدہ فکر مندی کی بات ہے، کیونکہ غربت اور غیر مساوات، اپنے طور پر ہی خاصی خوفناک ہیں اور خواہ ان کا تشدد سے کوئی تعلق نہ ہو تو بھی یہ ترجیح کی حقدار ہیں۔ بالکل اسی طرح جس طرح نیکی اپنا صلہ خود ہے اسی طرح غربت بھی کم از کم اپنی سزا خود ہے۔ اس کا مطلب اس سے انکار کرنا نہیں ہے کہ غربت اور ناہمواری کا کشمکش اور جدوجہد سے بہت گہرا رشتہ ہو سکتا ہے..... اور یقیناً ہے..... لیکن ان تعلقات کا مناسب توجہ اور عملی چھان بین سے جائزہ لینا چاہیے لہذا ان کی تحقیقی کرنی چاہیے، بجائے اس کے کہ ایک ”اچھے مقصد“ کی تائید میں اس کی طرف لاپرواہی کے انداز میں نامعقول تیزی سے رجوع کیا جائے۔

محتاجی، بلاشبہ مسلمہ قواعد و ضوابط کی خلاف ورزی کے لئے اشتعال پیدا کر سکتی ہے۔ لیکن یہ لوگوں کو کوئی پُر تشدد سرگرمی کرنے کیلئے، اقدام، جرأت اور حقیقی صلاحیت نہیں دے سکتی۔ محتاجی کے ساتھ نہ صرف معاشی کمزوری آسکتی ہے بلکہ سیاسی بے چارگی بھی..... ایک فاقہ زدہ بیچارہ شخص اتنا کمزور اور اتنا دل گرفتہ ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی لڑائی یا سرکشی نہیں کر سکتا بلکہ وہ احتجاج اور ہنگامہ بھی نہیں کر سکتا۔ لہذا یہ بات حیرت انگیز نہیں ہے کہ اکثر اوقات کافی شدید وسیع پیمانے پر پھیلی ہوئی مصیبت اور بد حالی اکثر اوقات غیر معمولی امن اور سکون کی لہر بنی ہوتی ہیں۔

بلاشبہ بہت سے قحط بغیر کسی زیادہ سیاسی وضاحت کے، یا عام جدوجہد یا بین گروہی جنگ وجدل کے گزرے۔ مثال کے طور پر 1840 کی دہائی کے قحط کے سال آئرلینڈ میں انتہائی پُر امن تھے اور اُس وقت بھی جب جہازوں پر جہاز دریائے شیون میں سے بھرپور خوراک کو لے کر فاقہ زدہ آئرلینڈ سے سیر شدہ انگلینڈ کی طرف جا رہے تھے کیونکہ اُن لوگوں کی قوت خرید زیادہ تھی، بھوکے عوام کی طرف سے مداخلت کرنے کی کوئی کوشش نہ ہوئی۔ آئرش لوگ چکدار اطاعت گزاری کی کوئی بڑی شہرت نہیں رکھتے، لیکن پھر بھی قحط کے سال بڑی حد تک نظم و ضبط کے سال تھے (بہت تھوڑی مستثنیات کے ساتھ)۔ اگر کسی اور جگہ نگاہ دوڑائیں، تو 1943 کے بنگال کے قحط میں کلکتہ کی میری بچپن کی یادداشتوں میں ایسے مناظر بھی شامل ہیں کہ فاقہ زدہ لوگ ایسی مٹھائی کی دکانوں کے سامنے مر رہے ہیں جہاں کھڑکی کے شیشے کے پیچھے لذیذ خوراک کی کئی تہیں لگی ہوتی ہیں۔ بغیر کوئی شیشہ ٹوٹنے اور نظم و ضبط کے خراب ہونے کے۔ بنگالی بہت سی پُر تشدد بغاوتوں کے ذمہ دار رہے ہیں (ایک بغاوت برطانوی راج کے خلاف 1942 میں ہی 1943 کے قحط سے صرف ایک سال پہلے واقع ہوئی) لیکن خود قحط کے سال میں معاملات خاموش تھے۔

وقت کا مسئلہ خاص طور پر اہم ہے، کیونکہ نائنصافی کا احساس بڑے وسیع عرصے کے لئے بے اطمینانی کو ہوا دے سکتا ہے، قحط اور محرومی کے کمزور اور نا اہل کرنے والے اثرات کے ختم ہونے کے بہت عرصہ بعد..... تباہی اور محتاجی کی یاد ذہن میں لٹکے رہنے کا رُحمان رکھتی ہے اور بغاوت اور تشدد پیدا کرنے کے لئے اُس کی طرف رُجوع اور اُسے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ 1840 کی دہائی کے آئرش قحط پُر امن رہے ہوں، لیکن سیاسی اور معاشی طور پر نظر انداز کئے جانے کے بارے میں نائنصافی اور سماجی تلخی کی یاد کے اثرات آئرلینڈ کو برطانیہ سے شدید طور پر دور کرنے کا سبب بنے اور انہوں نے اُس تشدد میں اپنا حصہ ادا کیا جو ایک سو پچاس سال سے زیادہ تک اینگلو- آئرش تعلقات کا خاصہ رہا۔ معاشی بد حالی ہو سکتا ہے کہ کسی فوری تشدد کا سبب بنے، لیکن اس سے یہ فرض کرنا ایک غلطی ہوگا کہ غربت اور تشدد کے درمیان کوئی تعلق نہیں ہے۔

آج افریقہ کی خراب حالت کو نظر انداز کرنے کے، مستقبل میں دُنیا کے امن پر ایسے ہی طویل المیعاد اثرات ہو سکتے ہیں۔ جب افریقہ کی کم از کم ایک چوتھائی آبادی، وباؤں کی وجہ

سے جن میں ایڈز، ملیریا اور دوسری بیماریاں شامل ہیں معدوم ہونے کے خطرے سے دوچار محسوس ہوتی تھیں، تو باقی دُنیا نے (خاص طور پر امیر تر ممالک نے) جو کچھ کیا..... یا نہ کیا..... وہ آنے والے ایک طویل عرصے تک نہیں بھلایا جاسکے گا۔ ہمیں یہ بات زیادہ وضاحت سے سمجھنے کی ضرورت ہے کہ کس طرح غربت محرومی اور نظر انداز کرنا، اور تذبذیب، طاقت کی ناہمواری سے مشترک ہو کر ایک طویل عرصے تک تشدد کا شکار ہونے، سے منسلک ہوتے ہیں۔ جس کا تعلق اُن تصادمات سے ہوتا ہے، جو تقسیم شدہ تخصصات کی دُنیا میں اعلیٰ طبقے کے خلاف شکایات سے اپنی غذا حاصل کرتے ہیں۔

نظر اندازی بھی نفرت کے لئے کافی وجہ ہو سکتی ہے، لیکن تجاوز، توہین اور تذبذیب کا احساس بغاوت اور انقلاب کے لئے تحریک پیدا کرنے کے لئے اور بھی آسان تر ہیں۔ اسرائیل فلسطینیوں کو بے گھر کرنے، دبانے اور اُن پر حکومت کرنے کی صلاحیت جسے فوجی قوت کا تعاون حاصل ہے، کے وسیع اور طویل المیعاد اثرات ہیں جو اُن فوری سیاسی مفادات سے کہیں آگے جاتے ہیں جو وہ اس وقت اسرائیل کے لیے امکانی طور پر لرز رہے ہیں۔ فلسطینیوں کے حقوق کی غیر منصفانہ خلاف ورزی میں بے انصافی کا احساس، اُس چیز کے خلاف جنگ کیلئے، جسے مخالف دھڑا پر تشدد ”جو ابی کارروائی“ سمجھتا ہے، ہر وقت تیاری میں ہے۔ انتقام صرف فلسطینیوں کی طرف سے نہیں ہوگا، بلکہ لوگوں کے ایک کہیں بڑے گروپ کی طرف سے ہوگا، جو عربوں، مسلمانوں اور تیسری دُنیا کے تخصصات کے ذریعے فلسطینیوں کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں۔ یہ احساس کہ دُنیا امیروں اور غریبوں کے درمیان تقسیم شدہ ہے، بے اطمینانی پیدا کرنے میں بہت حد تک مدد دیتا ہے، جو اس مقصد کے لئے جنگ کے امکانات کا دروازہ کھول دیتی ہے جسے عام طور پر ”جو ابی تشدد“ سمجھا جاتا ہے۔

یہ سمجھنے کے لئے کہ یہ کیسے کام کرتی ہے، پر تشدد بغاوت کے لیڈروں اور اُس بڑی آبادی کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے جس کی حمایت پر یہ لیڈر انحصار کرتے ہیں۔ اُسامہ بن لادن کی طرح کے لیڈر..... کم سے کم یہی کہا جاسکتا ہے..... کہ غربت کا شکار نہیں ہیں اور اُن کے یہ محسوس کرنے کی کسی قسم کی کوئی معاشی وجہ نہیں ہے کہ وہ عالمگیر سرمایہ داریت کے ثمرات میں حصہ دار بننے سے رہ گئے ہیں۔ لیکن پھر بھی وہ تحریکیں جن کی قیادت یہ کھاتے پینے لیڈر کرتے ہیں، خاص طور پر اُس نا انصافی ناہمواری، اور تذبذیب کے احساس پر بڑی حد تک

انحصار کرتے ہیں جس کے بارے میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ موجودہ ”ورلڈ آرڈ“ نے انہیں جنم دیا ہے۔ ہو سکتا ہے غربت اور ناہمواری فوری طور پر دہشت گردی کو جنم نہ دیں یا دہشت گرد تنظیموں کے لیڈروں کو متاثر نہ کریں، لیکن بہر حال وہ دہشت گرد کیمپوں کے ادنیٰ سپاہیوں کی بھرپور بھرتی گا ہیں پیدا کرنے میں مدد کر سکتی ہیں۔

دوم، بصورتِ دیگر پُر امن آبادی کی طرف سے دہشت گردی کو برداشت کرنا، ہم عصر دُنیا کے بہت سے حصوں میں ایک اور عجیب و غریب مظہر ہے، خصوصی طور پر جہاں بُرے سلوک کئے جانے کا احساس پایا جاتا ہے، مثال کے طور پر جہاں عالمی معاشی اور سماجی ترقی سے پیچھے رہ جانے کا احساس پایا جاتا ہو یا جہاں ماضی میں سیاسی طور پر بُرا سلوک کئے جانے کا احساس پایا جاتا ہو۔ یا جہاں ماضی میں سیاسی طور پر بُرا سلوک کیا گیا ہو۔ عالمگیریت کے مفادات کی زیادہ منصفانہ شراکت داری ان دونوں معاملات میں طویل المیعاد و اجتماعی اقدامات میں اپنا حصہ ادا کر سکتی ہے (1) دہشت گردی میں رزق بارود بننے والے لوگوں کی بھرتی کے خلاف اور (2) اس عام قضا کو پیدا کرنے کے خلاف جہاں دہشت گردی کو برداشت کیا جاتا ہے (اور بعض اوقات اُس پر جشن بھی منایا جاتا ہے)

اگرچہ غربت اور عالمگیر نا انصافی کا احساس، ہو سکتا ہے فوری طور پر تشدد کے پھوٹنے پر مہج نہ ہوں، لیکن یقیناً کہاں ایسی جُراتیں ہیں، جو ایک طویل عرصے میں کام کرتی ہیں، جن کا تشدد کے امکان پر ایک اہم اثر ہو سکتا ہے، کئی دہائیاں غالباً ایک سو سال پہلے مغربی طاقتوں کی طرف سے مشرق وسطیٰ کے ساتھ بُرے سلوک کی یاد، جو ابھی تک مغربی ایشیا میں مختلف طریقوں سے لگی ہوئی ہے۔ تصادم کے کمانداروں کی طرف سے دہشت گردوں کی، تشدد کے لئے رضا کار بھرتی کرنے کی صلاحیت میں اضافہ کرنے کیلئے، پروان چڑھائی اور بڑی بنائی جاسکتی ہے۔ سوویت یونین کے ساتھ غصے کو، خاص طور پر افغان پالیسی کے ساتھ متعلقہ غصے کو امریکی پالیسی سازوں نے سرد جنگ میں استعمال کرنے کے لئے ایک موزوں ہتھیار خیال کیا ہوگا، لیکن یہ اسلامی تشخص کے وحدانی تصور بمقابلہ یورپ و امریکہ کے ذریعے مغربی دُنیا کے خلاف واپسی کا رُخ کرنے کے لئے امکان کا حامل تھا۔ (ایک سرمدار یو ایس اور ایک کمیونسٹ یو ایس آ آر کے درمیان فرق، اس وحدانی تناظر میں کوئی زیادہ معنی نہیں رکھتا تھا)۔ اس دوسری جماعت بندی میں، عالمی نا انصافی کی دلیل کو اپنے

تعمیری ہمراہوں سے علیحدہ کر دیا جاتا ہے، بلکہ اسے موزوں طور پر اپنائی گئی شکل میں تشدد اور انتقام کے ماحول کی مدد کرنے کے لئے تعین کر دیا جاتا ہے۔

آگہی اور تشخص

بلاشبہ، ناہمواریوں اور عالمی بے انصافی کے احساس کے ردِ عمل کے متبادل طریقے، آج دنیا کے لوگوں کی توجہ مبذول کروانے کے لئے ایک دوسرے سے مقابلہ آرائیں۔ وہی تشخص جو ایک تناظر میں عالمی انصاف کی تلاش کو ابھارتی ہے، ایک دوسری روشنی میں عالمی خون خرابے کے مقصد کو غذا دینے کے لئے، توڑنے مروڑنے، سیکڑنے اور سخت کرنے کے لئے ایک اچھا مواد ثابت ہوتی ہے۔ بہت کچھ اس بات پر منحصر ہوگا کہ عالمی ناہمواری کے مفاہم کو سمجھنے میں، تشخص کے مسئلے سے کیسے نمٹا جاتا ہے۔ یہ انہیں بہت سی مختلف سمتوں میں لے جاسکتا ہے۔ ایک سمت جسے ایک تباہ گن اثر کے ساتھ استعمال کیا جا رہا ہے۔ وہ ایک بے اطمینانی کو پروان چڑھانا اور اُسے اپنے مقصد کے لئے استعمال کرتا ہے، جس کا سبب ماضی کی تدبیر یا حال کی ناہمواریوں کا احساس ہے، جس کی بنیاد تشخص کے کسی وحدانی تقابل پر ہے، خاص طور پر ”مغرب اور مغرب مخالف“ تشکیل کے ذریعے (جس پر باب پنجم میں بحث کی گئی ہے) ہم اس کا بڑا حصہ بالکل ابھی دیکھ رہے ہیں، جو ایک جھگڑا لو مذہبی (خاص طور پر اسلامی) تشخص کی نہ صرف مدد کر رہا ہے بلکہ..... کسی حد تک..... اُسے غذا مہیا کر رہا ہے، جو مغرب سے تصادم لینے کے لئے تیار ہے۔ ایک تقسیم شدہ تشخص کی دنیا ہے جہاں معاشی اور سیاسی اختلافات کو مذہبی ثقافت میں اختلافات کے ایک ذیلی موضوع کے طور پر فنٹ کیا جاتا ہے۔

خوش قسمتی سے، یہ وہ واحد طریقہ نہیں ہے جس میں عالمی ناہمواریوں اور ماضی اور حال کی بے عزتوں سے نمٹا جاسکتا ہے۔ اول عالمی ناہمواریوں اور شکایات سے زیادہ واضح طور پر متعلقہ حقیقی مسائل اور علاج کی ممکنہ ہدایات کے زیادہ بھرپور ادراک کے ساتھ، نمٹنے سے ایک مثبت ردِ عمل آسکتا ہے۔ (جس کے ساتھ اس باب کا بہت سا حصہ متعلقہ ہے) دوم، ایک تعمیری کردار خود عالمگیریت کی طرف سے ادا کیا جاسکتا ہے، نہ صرف اُس خوشحالی سے جو عالمی معاشی تعلقات کے عمل سے جو دوسرے اداراتی انتظامات سے تقویت پاتا ہے (جن پر

پہلے بحث ہو چکی ہے) پیدا کی جاسکتی ہے..... اور زیادہ منصفانہ طور پر تقسیم کی جاسکتی ہے، بلکہ اُن سرحد پار معاملات سے بھی جو، عالمی معاشی قربت سے پیدا شدہ وسیع انسانی تعلقات کا نتیجہ ہو سکتے ہیں۔

حالیہ وقتوں میں دُنیا، زیادہ قریبی اتحاد سے، تیز تیز ذرائع مواصلات سے اور آسان تر رسائی سے خاصی حد تک سکڑ گئی ہے۔ تاہم سواد و صدیاں گزریں، ڈیوڈ ہیوم نے پہلے ہی ہمارے احساس تشخص کے دائرے کو وسیع کرنے اور انصاف کے بارے میں ہماری فکر مندی کی احاطہ کرنے میں، بڑھتے ہوئے معاشی اور سماجی تعلقات کے حصے کی بات کی۔

An Enquiry Concerning the Principles of morals میں جو 1777 میں شائع ہوئی، ہیوم نے ان تعلقات کی طرف اشارہ کیا۔ (اس باب میں جس کا نام ہے Of Justice ”انصاف کے بارے میں ہے“) ”مزید فرض کرو کہ بہت سے متمیز معاشرے باہمی آسانی اور فائدے کے لئے ایک قسم کا لین دین قائم کرتے ہیں، تو انسانی تصورات کے بڑے پن، اور اُن کے باہمی تعلقات کی قوت کے تناسب سے انصاف کی جدوجہد مزید وسیع ہو جاتی ہیں۔ انسانی جذبات کے اس فطری ارتقا میں اور اُس تناسب سے جس سے ہم اس خوبی کے وسیع استعمال سے آشنا ہوتے ہیں، انصاف کے بارے میں ہمارے احترام کے تدریجی ارتقا میں، تاریخ، تجربہ اور عقل ہماری کافی رہنمائی کرتے ہیں۔“

ہیوم اس امکان کی بات کر رہا تھا کہ ملکوں کے درمیان تجارت اور معاشی تعلقات، دور دراز لوگوں کے ایک دوسرے کے ساتھ تعلقات میں اضافہ کر سکتے ہیں۔ جوں جوں لوگ ایک دوسرے کے ساتھ قریبی ربط میں آتے ہیں، تو وہ دور دراز کے اُن لوگوں میں دلچسپی لینا شروع کر دیتے ہیں جن کے وجود کا اس سے پہلے ایک دُھندلا سا تصور کیا جاسکتا تھا۔

عالمی ناہمواریوں اور غیر مساواتوں میں وہ وسیع پیمانے کی دلچسپی، جس کا عالمگیریت مخالف احتجاج ایک حصہ ہیں، اُس چیز کی ایک تجسیم کے طور پر دیکھی جاسکتی ہے جس کی بات ڈیوڈ ہیوم اپنے اس دعوے میں کر رہا تھا کہ قریب تر معاشی تعلقات دور دراز لوگوں کو ”انصاف کے ہمارے احترام کی بتدریج توسیع“ کے دائرے میں لے آئیں گے۔ یہ چیز پہلے پیش کئے گئے دعوے میں فٹ بیٹھتی ہے کہ عالمی احتجاج کی آوازیں، ہم عصر دُنیا میں عالمگیریت کی ایک نئی جنم لینے والی اخلاقیات کا حصہ ہیں۔ اگرچہ انصاف کو نظر انداز کرنے والی عالمی سرمایہ

داریت کی تنقید اکثر اوقات محض مذمت پر رُک جاتی ہے، لیکن اسے آسانی سے، موزوں اداراتی ترمیمات کے ذریعے زیادہ عالمی انصاف کے مطالبے تک توسیع دی جاسکتی ہے۔

اُن ”عالمگیریت مخالف“ تنقیدات کو، جو اُس غیر مساوی اور غیر منصفانہ برتاؤ پر اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں جو دنیا کے مفلوک الحال لوگوں سے دور رکھا جاتا ہے، معقول طریقے سے حقیقتاً عالمگیریت مخالف نہیں سمجھا جاسکتا (اگر ان تنقیدات میں استعمال کئے گئے عالمی اخلاقیات کے زور دار استعمال کو مد نظر رکھا جائے)۔ یہ تحریک دلانے والے نظریات، محروم اور مصیبت زدہ لوگوں کے لئے زیادہ منصفانہ برتاؤ کا مطالبہ کرنے اور ایک موزوں طور پر ترمیم شدہ عالمی نظام میں مواقع کی زیادہ منصفانہ تقسیم کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ان مسائل کی اہمیت پر عالمی بحث، عالمی نا انصافی کو کم کرنے کے ذرائع اور طریقے تلاش کرنے کی ایک تعمیری بنیاد ہو سکتی ہے..... یہ تلاش اپنے طور پر انتہائی اہم ہے اور اس کے بارے میں یہی کچھ کہنا اولین..... اور بنیادی..... بات ہونی چاہیے۔ لیکن اس کا ہمیں گہرے تقسیم کنندہ تشخصات کی کشمکش سے دور لے جانے میں بھی بڑا ٹھوس کردار ہو سکتا ہے..... فرق اس سے پیدا ہوتا ہے کہ ہم اپنے آپ کو کس طرح دیکھنا پسند کرتے ہیں۔

باب ہشتم

کثیر ثقافتیت اور آزادی

ہم عصر دُنیا میں کثیر ثقافتیت کا تقاضا بڑا شدید ہے۔ سماجی، ثقافتی اور سیاسی پالیسیاں بنانے میں خصوصاً مغربی یورپ اور امریکہ میں اس کی طرف بہت زیادہ رجوع کیا جاتا ہے۔ یہ چیز قطعاً حیران کن نہیں ہے کیونکہ بڑھتے ہوئے عالمی روابط اور تعاملات، اور خاص طور پر وسیع پیمانے کی نقل مکانیوں نے، مختلف ثقافتوں کی متنوع سرگرمیوں کو ایک دوسرے سے قریب لاکھڑا کیا ہے۔ اس ترغیب کی کہ ”اپنے ہمسائے سے محبت کرو“ عام قبولیت اُس وقت عام ہوتی ہوگی، جب ہمسائے کم و بیش ایک ہی طرح کی زندگی گزارتے ہوں گے (”ہم اپنی اس گفتگو کو اگلے اتوار کی صبح جاری رکھیں گے، جب سازندہ وقفہ کرے گا“) لیکن اپنے ہمسائے سے محبت کرنے والی یہی گزارش اب لوگوں سے یہ تقاضا کرتی ہے کہ وہ اپنے قریبی لوگوں کے بہت متنوع رہن سہن میں دلچسپی لیں۔ ہم عصر دُنیا کی عالمگیر نوعیت، اُن مشکل سوالات کو نظر انداز کرنے کے عیش کی اجازت نہیں دیتی جو کثیر ثقافتیت اُٹھائی ہے۔

اس کتاب کا موضوع..... تشخص کے تصورات اور دُنیا میں تشدد کے ساتھ اُن کا تعلق..... کثیر ثقافتیت کی نوعیت، مفاہیم، اور خوبیوں (یا خامیوں) کو سمجھنے سے گہرا تعلق رکھتا ہے، میرا استدلال یہ ہے کہ کثیر ثقافتیت کے بارے میں دو نقطہ ہائے نظر ہیں، جن میں

سے ایک تنوع کو، اپنے طور پر ایک قدر کے طور پر پروان چڑھانے پر توجہ مرکوز کرتا ہے۔ دوسرا نقطہ نگاہ، استدلال اور فیصلہ کرنے کی آزادی پر توجہ مرکوز کرتا ہے، اور ثقافتی تنوع کو اُس حد تک تسلیم کرتا ہے، جہاں تک یہ متعلقہ شخص کی طرف سے اُس حد تک آزادی سے اختیار کیا جائے جس حد تک ممکن ہو۔ ان موضوعات پر اختصار سے اس سے پہلے اس کتاب میں بحث کی گئی ہے (خاص طور پر باب ششم میں) اور یہ عمومی طور پر سماجی ترقی کے بارے میں وسیع نقطہ نگاہ میں بھی فٹ بیٹھتے ہیں..... ”ترقی بطور آزادی“..... میں نے کسی اور جگہ اس کا دفاع کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ مسائل، آج کثیر ثقافتیت کی عملی شکل کا اندازہ لگانے کے مخصوص تناظر میں زیادہ گہرے جائزے کا تقاضا کرتے ہیں۔ خصوصی طور پر یورپ اور امریکا میں۔

ایک بنیادی سوال یہ ہونا چاہیے کہ انسانوں کو کس نظر سے دیکھا جائے۔ کیا اُن کی قسم بندی اُس قومیت کی جس میں وہ اتفاق سے پیدا ہو گئے ہیں، موروثی روایات، خصوصاً موروثی مذہب کے مفہوم میں کی جانی چاہیے۔ اور اس غیر منتخب شدہ تشخص کو دوسری تمام درج ذیل وابستگیوں پر فوقیت دی جانی چاہیے جن میں یہ وابستگیاں شامل ہیں سیاسیات، پیشہ، طبقہ، صنف، زبان، ادب، سماجی مصروفیات، اور دوسرے بہت سے تعلقات؟ یا آیا کہ انہیں ایسے افراد سمجھا جائے جو بہت سی وابستگیاں، تعلقات اور ترجیحات رکھتے ہیں جن کا انتخاب وہ خود کرتے ہیں۔ (اُس ذمہ داری کو قبول کرتے ہوئے جو اس عقلی انتخاب سے اُن پر عائد ہوتی ہے)؟ پھر یہ بھی کہ آیا ہمیں کثیر ثقافتیت کی راست بازی کا اندازہ بنیادی طور پر اس بات سے لگانا چاہئے کہ کس حد تک مختلف ثقافتی پس منظروں کے لوگوں کو ”اکیلا چھوڑ دیا جاتا ہے“ یا اس بات سے کہ کس حد تک اُن کے عقلی انتخاب کرنے کی صلاحیت کی مثبت طور پر مدد کی جاتی ہے، تعلیم اور رسول معاشرے میں اُن کی شرکت، اور ملک میں جاری سیاسی اور معاشی عمل میں شرکت کے سماجی مواقع سے؟ اگر کثیر ثقافتیت کا جائزہ راست بازی سے لینا ہے تو ان قدرے بنیادی سوالات سے پہلو بچانے کا کوئی راستہ نہیں ہے۔

کثیر ثقافتیت کے نظریے اور عمل پر بحث کرتے ہوئے، برطانوی تجربے پر خصوصی توجہ دینا مفید ہوگا۔ برطانیہ جامع کثیر ثقافتیت کو پروان چڑھانے میں پیش پیش رہا ہے، جس میں اُسے کئی کامیابیوں اور کئی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ہے، جو یورپ اور ریاستہائے متحدہ کے

دوسرے ممالک کے لئے بھی مناسبت کے حامل ہیں۔ برطانیہ کے ہاں 1981 میں لندن اور لورپول میں نسلی فسادات ہوئے (اگرچہ یہ اتنے اہم نہیں تھے جتنے 2005 کے موسم خزاں میں فرانس کے فسادات تھے)، اور یہ سلہیت کی کوششوں کو آگے بڑھانے پر منہج ہوتے۔ پچھلی رُبع صدی میں حالات خاصے مستحکم اور پُرسکون رہے ہیں۔ برطانیہ میں سلہیت کے عمل میں اس حقیقت نے مدد بہم پہنچائی ہے کہ کامن ویلتھ ممالک سے آئے ہوئے برطانوی رہائشیوں وہ ممالک جہاں سے زیادہ تر غیر سفید فام آباد کار برطانیہ آتے ہیں کو برطانیہ میں فوری طور پر مکمل رائے دہی کے حقوق حاصل ہو گئے ہیں، بغیر برطانوی شہریت کے ہی۔ سلہیت میں مدد، آبادکاروں کے ساتھ، صحت کی دیکھ بھال، تعلیم، اور سماجی تحفظ کے سلسلے میں بڑے پیمانے پر غیر امتیازی سلوک سے بھی ہوئی ہے۔ تاہم اس سب کے باوجود برطانیہ نے حال ہی میں آبادکاروں کے ایک گروہ کی طرف سے ذہنی دوری کا تجربہ کیا ہے، اور مکمل طور پر گھر میں پیدا شدہ دہشت گردی کا بھی، جب آباد کار گھرانوں کے کچھ مسلمان نوجوانوں نے، جو برطانیہ میں پیدا ہوئے، وہیں تعلیم اور پرورش پائی، خود کش بمباری کے ذریعے لندن میں بہت سے لوگوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔

پس کثیر ثقافتیت کے بارے میں برطانوی پالیسیوں کی بحث کا دائرہ بہت وسیع ہے، اور یہ دلچسپی اور جذبے کو اُس سے کہیں زیادہ ابھارتا ہے، جتنا کہ اس نمائشی موضوع کی حدود آدمی کو توقع کرنے پر ابھارتی ہیں۔ 2002 کے موسم گرما میں لندن میں دہشت گرد حملوں کے چھ ہفتوں بعد جب فرانس کے نمایاں اخباری موند Le Mond نے اس عنوان کے تحت ایک تنقیدی تجزیہ لکھا ”برطانوی کثیر ثقافتی نمونہ، نخران میں“۔ اس بحث میں فوری طور پر ایک دوسری آزاد خیال کمپنی کے ایک لیڈر جیمز اے گولڈسٹون نے جو Open Society justice Initiative in America کے ڈائریکٹر ہیں حصہ لیا، جس نے لی موند کے مضمون کو ”ڈھول بجانا“ قرار دیا اور جواب میں کہا: ”حقیقی دہشت گردی کے خطرے کو، نسلی تعلقات کے میدان میں برطانیہ کی رُبع صدی سے زیادہ کی کامیابیوں کو بند کرنے کا جواز مت بناؤ“ یہاں بحث کرنے اور جانچنے کے لئے کچھ اہمیت کا حامل ایک عمومی مسئلہ ہے۔

میں یہ دلیل دوں گا کہ حقیقی مسئلہ یہ نہیں ہے کہ آیا ”کثیر ثقافتیت بہت آگے چلی گئی ہے“ (جیسا کہ گولڈسٹون تنقید کی ایک سطح کا خلاصہ بیان کرتا ہے)، بلکہ یہ ہے کہ کثیر ثقافتیت

کو کوئی مخصوص شکل اختیار کرنی چاہیے۔ کیا کثیر ثقافتیت، ثقافتوں کے تنوع کو برداشت کرنے کے علاوہ کچھ نہیں ہے؟ کیا اس سے کچھ فرق پڑتا ہے کہ ثقافتی رواجوں کو کون چُنتا ہے، آیا وہ ”قومیت کے ثقافت“ کے نام پر ٹھونسنے جاتے ہیں یا آیا وہ اُن افراد سے جن کے پاس سمجھتے اور متبادلات کا استدلال کرنے کے مناسب مواقع ہیں، آزادانہ طور پر چُنتے جاتے ہیں؟ مختلف قومیتوں کے ارکان درج ذیل کے بارے میں کیا سہولیات رکھتے ہیں؟ اور وسیع سطح پر معاشرے میں، دُنیا میں مختلف لوگوں کے مذاہب اور غیر مذاہب کے بارے میں جاننے کیلئے، اور یہ سمجھنے کے لئے کہ اُن انتخابات کے بارے میں جو انسانوں کو لازماً کرنا ہوتے ہیں خواہ اجمالاً ہی سہی، کیسے استدلال کرتے ہیں۔

برطانیہ کی کامیابیاں

برطانیہ، جہاں میں پہلے پہل ایک طالب علم کے طور پر 1953 میں آیا، مختلف ثقافتوں کے لئے گنجائش پیدا کرنے میں خاص طور پر متاثر کُن رہا ہے۔ وہ فاصلہ جو طے ہو چکا ہے، کئی لحاظ سے، خاصا غیر معمولی ہے۔ مجھے یاد ہے (میں اعتراف کرتا ہوں، قدرے اشتیاق کے ساتھ) کہ کیمبرج میں میری پہلی مالک مکان، اس امکان کے بارے میں کتنی پریشان تھی کہ میری جلد کا رنگ غسل خانے میں اُتر جائے گا۔ (مجھے اُسے یقین دلانا پڑا کہ میرا رنگ، خوشگوار طریقے سے ہختہ اور پائیدار ہے) اور یہ بھی یاد ہے کہ وہ کس فکر سے میرے سامنے وضاحت کرتی تھیں کہ تحریر، مغربی تہذیب کی خاص ایجاد ہے (”بائبل نے اسے ایجاد کیا“)۔ کسی ایسے شخص کے لئے جو برطانیہ کے ثقافتی تنوع کے طاقتور ارتقا کے دوران وہاں رہا ہو وقفے وقفے سے لیکن طویل عرصوں کے لئے آج کے برطانیہ اور نصف صدی قبل کے برطانیہ میں فرق محض حیران کُن ہے۔

ثقافتی تنوع کو دیئے جانے والے بڑھاوے نے یقیناً لوگوں کی زندگیوں میں بہت اہم حصہ ادا کیا ہے۔ اس نے برطانیہ کو بہت سے مختلف طریقوں سے ایک غیر معمولی طور پر زندہ دل جگہ بننے میں مدد دی ہے، کثیر ثقافتی خوراکیوں، ادب، موسیقی، رقص، اور فنون کی مسرتوں سے لے کر نوٹنگ ہل کے جشن کے مدہوش کُن لطف تک برطانیہ اپنے لوگوں کو تمام مختلف پس منظروں والے لوگوں کو لطف اندوز ہونے اور خوشیاں منانے کے

لئے بہت کچھ دیتا ہے، علاوہ ازیں ثقافتی تنوع کی قبولیت (ساتھ ہی ساتھ رائے دہی کے حقوق اور بڑے پیمانے پر غیر امتیازی ریاستی خدمات اور سماجی تحفظ۔ جن کا حوالہ پہلے دیا گیا ہے) نے مختلف نسل والے لوگوں کے لئے یہاں مانوسیت محسوس کرنا آسان تر بنا دیا ہے۔

تاہم یہ بات ذہن میں رکھنے کے قابل ہے کہ مقننہ طرز کی زندگی اور مختلف ثقافتی ترجیحات کو قبول کرنا، برطانیہ میں ہمیشہ آسانی سے چلنے والا معاملہ نہیں رہا۔ اس بات کا وقفے وقفے سے لیکن مسلسل تقاضا رہا ہے کہ آباد کار اپنے روایتی انداز ہائے زیست کو چھوڑ دیں اور اس معاشرے کے غالب انداز ہائے زیست کو اپنائیں جس میں نقل مکانی کر کے وہ آتے ہیں۔ اس تقاضے نے بعض اوقات قابل ذکر طور پر ثقافت کا تفصیلی تصور لیا ہے، جس میں بہت ہی باریک برتاؤ کے مسائل شامل ہیں، جن کی اچھی طرح سے وضاحت قابل احترام لارڈ ٹیبٹ Lord Tebbit جو بجا طور پر مشہور کنزرویٹو سیاسی رہنما ہیں، کی طرف سے پیش کردہ مشہور ”کرکٹ ٹیسٹ“ سے ہوتی ہے۔ یہ ٹیسٹ ظاہر کرتا ہے کہ (انگلینڈ سے) اچھی جڑت رکھنے والا آباد کار، انگلینڈ اور اپنے اصلی ملک کے درمیان کرکٹ میچ کی صورت میں انگلینڈ کے حق میں اور اپنے اصلی ملک (مثلاً پاکستان) کے خلاف تالیاں بجائے گا۔

پہلے کچھ مثبت بات کرتے ہیں، ٹیبٹ کے کرکٹ ٹیسٹ کی مثال ایک قابل رشک خوبی ہے، اور یہ ایک آباد کار کو، برطانوی معاشرے کے ساتھ اپنی جڑت ثابت کرنے کے لئے ایک حیرت انگیز طور پر واضح لائحہ عمل مہیا کرتی ہے۔ ”انگلش کرکٹ ٹیم کے لئے تالیاں بجائیے اور آپ بالکل ٹھیک ہوں گے!“ دوسری صورت میں ایک آباد کار کا کام، یہ ثابت کرنے کے لئے کہ وہ حقیقتاً برطانوی معاشرے سے جڑا ہوا ہے کافی دقت طلب ہوتا، اگر ایسا ہوتا بھی، کیونکہ یہ بات معلوم کرنا اب اتنا آسان نہیں رہا کہ برطانیہ میں کونسا غالب طرز زندگی حقیقتاً ایسا ہے جس کی مطابقت آباد کار کو اختیار کرنی چاہیے۔ مثال کے طور پر، شور بہ برطانوی خوراک میں اب اس طرح ہر جگہ حاضر ہے کہ برطانوی سیاحتی بورڈ کے مطابق یہ ایک ”مستند برطانوی ڈش“ کے طور پر اپنی شناخت بنا چکا ہے۔ 2005 میں جنرل سٹیٹیکٹ آف سیکنڈری ایجوکیشن (Gcse) کے امتحانات میں جو اسکول کے بچوں سے اُس وقت لیا جاتا ہے جب وہ سولہ سال کے لگ بھگ ہوتے ہیں، ”فراغت اور سیاحت“ (”Leisure and Tourism“) کے پرچے میں شامل دو سوال یہ تھے: ”ہندوستانی خوراک کے علاوہ کسی ایک خوراک کا نام لیجئے جو

اُن ریسٹورانوں پر مہیا کی جاتی ہے جہاں سے چیزیں باہر لے جاتی جاتی ہیں“ اور ”بیان کیجئے کہ ایسے انڈین ریسٹوران سے جہاں سے چیزیں باہر لیجائی جاتی ہیں دی ہوئی چیز وصول کرنے کے لئے گا ہوں کو کیا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔“

2005 کے GCSE کی رپورٹ دیتے ہوئے، قدامت پسند، ڈیلی ٹیلیگراف نے، ان قوی سطح کے امتحانات میں کسی ثقافتی تعصب کی شکایت نہیں کی، بلکہ ان سوالات کی ”آسان“ نوعیت کی شکایت کی، جن کا جواب برطانیہ میں ہر شخص بغیر کسی خاص تربیت کے دینے کے قابل ہوگا۔

مجھے، تھوڑا عرصہ پہلے لندن کے ایک اخبار میں ایک انگریز عورت کے ناقابل تردید انگریز پن کی ایک واضح تعریف دیکھنی یاد ہے: ”وہ ایسے انگریز ہے جیسے آبی نرگس یا چکن تیکہ مسالا۔“ اس سب کچھ کو مدنظر رکھتے ہوئے برطانیہ میں ایک جنوبی ایشیائی آباد کار قدرے پریشان ہو جائے گا، اگر یہ سوال کیا جائے کہ واضح طور پر برطانوی ہونے کیلئے، جس کے لئے باہر سے داخل ہونے والے شخص کو مطابقت اختیار کرنی پڑے، کیا چیز یقینی آزمائش کے طور پر شمار ہوگی۔ گزشتہ بحث کی نظر آنے والی بیہودگی کی تہہ میں جو اہم مسئلہ پنہاں ہے وہ یہ ہے کہ اب پوری دنیا میں ثقافتی روابط طور اطوار کے اندازوں میں ایسے دوغلے پن کی طرف جارہے ہیں کہ کسی بھی ”مقامی ثقافت“ کو لازمی خصوصیت رکھنے والی ایک حقیقی طور پر دیسی ثقافت کے طور پر شناخت کرنا مشکل ہے۔ لیکن لارڈ ٹیٹ کی مہربانی سے، برطانویت کو ثابت کرنے کا کام بہت عمدہ طریقے سے ایلگو تھمک Algorithmic اور حیرت انگیز طور پر آسان ہو سکتا ہے (یقیناً ایسے آسان جیسا کہ ابھی حوالہ دیئے گئے GCSE کے سوالات کے جوابات دینا)۔

لارڈ ٹیٹ، حال ہی میں، یہ کہنے کی حد تک چلے گئے ہیں کہ اگر اُن کے ”کرکٹ ٹیسٹ“ پر عمل کیا جاتا، تو اس نے پاکستانی الاصل برطانوی نژاد عسکریت پسندوں کی طرف سے دہشت گردانہ حملوں کو روکنے میں مدد دی ہوتی۔ ”اگر میرے تبصروں پر عمل کیا گیا ہوتا تو ان حملوں کا امکان کم ہوتا“ اس خیال سے گریز کرنا مشکل ہے کہ یہ پُر اعتماد پیشگوئی غالباً اس بات کا غلط اندازہ لگاتی ہے کہ ہونے والے دہشت گرد..... القاعدہ کی طرف سے تربیت کے ساتھ یا تربیت کے بغیر..... کس آسانی سے انگلش کرکٹ ٹیم کے لئے تالیاں بجانے کا ”کرکٹ ٹیسٹ“ پاس کر لئے بغیر اپنے طور طریقے میں ذرہ برابر کوئی دوسری تبدیلی پیدا کئے۔

میں نہیں جانتا لارڈ ٹیٹ خود کرکٹ میں کس حد تک دلچسپی رکھتے ہیں، اگر آپ کیبل سے لطف اندوز ہوتے ہیں تو کسی ایک یا دوسری سمت کے لئے تالیاں بجانا بہت سے مختلف عوامل پر منحصر ہوتا ہے، جس میں یقیناً آدمی کی قومی وفاداری اور رہائشی شخص بھی شامل ہوتا ہے، لیکن ساتھ ہی ساتھ کھیل کا معیار، اور میچ..... اور سیریز..... کی عمومی دلچسپی پر بھی، ایک مخصوص نتیجے کی خواہش کرنا اکثر اوقات ایک مشروط کیفیت رکھتا ہے، جو کسی بھی ٹیم (انگلینڈ یا کوئی دوسری) کیلئے، تبدیل اور ناکام نہ ہونے والی تحسین پر اصرار کو مشکل بنا دیتا ہے۔ باوجود میری ہندوستانی قومیت اور ہندوستانی اصل کے، میں یہ بات تسلیم کرتا ہوں کہ میں نے بعض اوقات پاکستانی ٹیم کے لئے تالیاں بجائی ہیں، نہ صرف انگلینڈ کے خلاف بلکہ انڈیا کے خلاف بھی۔ 2005 میں پاکستانی ٹیم کے انڈیا کے دورے کے دوران، جب پاکستان چھ کی سیریز میں پہلے دوون ڈے میچ ہار گیا، میں نے تیسرے میچ کے لئے پاکستان کے لئے تالیاں بجائیں، میچ کو زندہ اور دلچسپ رکھنے کیلئے۔ اس ایونٹ میں، پاکستان میری امیدوں سے کہیں آگے چلا گیا اور باقی کے چاروں میچ جیت کر انڈیا کو چار کے مقابلے میں دو سے واضح شکست دے دی، (پاکستان کی انتہا پسندی کی ایک اور مثال جس کا ہندوستانی اس قدر رونا روتے ہیں!)

ایک اور سنجیدہ مسئلہ جو اس واضح حقیقت میں مضمر ہے، یہ ہے کہ ایسی تمہیات جیسی کہ ٹیٹ کے کرکٹ ٹیسٹ میں ملفوف ہے، برطانوی شہریت یا رہائش کے حوالے سے عائد پابندیوں سے کوئی مناسبت نہیں رکھتیں، جیسا کہ برطانوی سیاسیات میں شراکت، برطانوی سماجی زندگی میں شمولیت، یا بم بنانے سے باز رہنا۔ یہ کسی ایسی چیز سے بھی بہت دور ہیں جو اس ملک میں ایک مکمل مربوط زندگی گزارنے کے لئے ضروری ہیں۔

ان نکات کو مابعد سامراجی برطانیہ میں بہت تیزی سے اخذ کر لیا گیا تھا اور ٹیٹ کے کرکٹ ٹیسٹ جیسی دعوتوں کی طرف توجہ موڑنے کے باوجود، برطانیہ کے سیاسی اور سماجی روایات کی وسیع دائمی کی نوعیت نے اس بات کو یقینی بنا دیا کہ ملک کے اندر مختلف ثقافتی اطوار کو ایک کثیر نسلی برطانیہ میں کلی طور پر قابل قبول حیثیت سے دیکھا جاسکتا ہے۔ اس بات میں کوئی حیرت نہیں کہ بہت سے ایسے مقامی باشندے ہیں جو مسلسل یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ تاریخی رُحان ایک بہت بڑی غلطی ہے، اور یہ اکثر ایک شدید نفرت کے ساتھ مخلوط ہو جاتی ہے کہ

برطانیہ آخر کیوں ایسا کثیر نسلی ملک بن گیا ہے (ایک ایسے ہی نفرت کار سے، ایک بس سٹاپ پر میری پچھلی ملاقات میں مجھے اچانک یہ بتایا گیا، ”میں آپ سب لوگوں کی حقیقت کو جان گیا ہوں“، لیکن میں اس بات سے مایوس ہوا کہ میرے اطلاع کار نے مجھے اس بارے میں مزید کچھ بتانے سے انکار کر دیا کہ اُس نے کیا پایا ہے) لیکن برطانیہ کی رائے عامہ کا وزن ثقافتی تنوع کو برداشت کرنے..... بلکہ اس پر خوش ہونے..... کی طرف ہے..... یا کم از کم حال ہی تک رہا ہے۔

اس تمام امور، اور ووٹنگ اور غیر امتیازی ریاستی خدمات کی وسیع ظرفی کے کردار نے (جس پر پہلے بحث ہو چکی ہے) اس قسم کے بین نسلی امن کے سلسلے میں اپنا حصہ ادا کیا ہے جس کا تجربہ، خصوصی طور پر فرانس حال ہی میں کرنے سے محروم رہا۔ تاہم، یہ ابھی تک کثیر ثقافتیت کے چند مرکزی مسائل کو غیر حل شدہ چھوڑتا ہے اور میں اب انہیں چھیڑنا چاہتا ہوں۔

کثرت آمیز ثقافتی وحدانیت کے مسائل

ایک اہم مسئلہ، کثیر ثقافتیت اور جسے ”کثرت آمیز ثقافتی وحدانیت“ کہا جاسکتا ہے، کے درمیان امتیاز سے متعلق ہے۔ کیا ثقافتوں کے تنوع کا وجود، جو ایک دوسرے کے قریب سے ایسے گزر جائیں جیسا کہ رات کو جہاز ایک دوسرے سے قریب سے گزرتے ہیں، کثیر ثقافتی کی ایک کامیاب مثال گردانا جاسکتا ہے؟ کیونکہ برطانیہ اس وقت باہمی تعامل اور تنہائی کے درمیان تقسیم شدہ ہے، لہذا یہ امتیاز مرکزی اہمیت رکھتا ہے (اور اس کا دہشت گردی اور تشدد پر بھی اثر ہے)۔

متعلقہ امتیاز پر تبصرہ کرنے کے لئے مجھے ایک تقابل سے بات شروع کرنے کی اجازت دیجئے۔ اس بات کا جائزہ لیتے ہوئے کہ ہندوستانی اور برطانوی خوراک جائز طریقے سے کثیر ثقافتی ہونے کا دعویٰ کر سکتی ہے ہندوستان کے پاس سُرخ مرچ نہیں تھی یہاں تک کہ پُرتگالی اسے امریکا سے ہندوستان لے آئے لیکن آج یہ ہندوستانی خوراکوں کے ایک وسیع سلسلے میں موثر طریقے سے استعمال ہوتی ہے اور شور بے کی بہت سی اقسام میں ایک غالب عنصر ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر یہ وندالو (Vindaloo) کی منہ جلانے والی شکل میں کثرت سے موجود ہوتی ہے، جو کہ جیسا کہ اس نام سے ظاہر ہے، شراب کو آلو کے ساتھ مخلوط کرنے کی آباد

کارانہ یاد کو اپنے ساتھ لئے ہوئے ہے۔ علاوہ ازیں، تندوری طباطبائی، ہو سکتا ہے ہندوستان میں تکمیل پذیر ہوئی ہو، لیکن یہ بنیادی طور پر مغربی ایشیا سے ہندوستان آئی، شوربے کا سفوف، دوسری طرف، ایک نمایاں طور پر انگریزی ایجاد ہے، جو لارڈ کلائیو سے پہلے ہندوستان میں غیر معروف تھی، اور میرا خیال ہے کہ یہ برطانوی فوجی میس میں ارتقا پذیر ہوئی۔ اور اب ہم لندن کے جدید برصغیری ریسٹورانوں میں پیش کی جانے والی ہندوستانی خوراک کو تیار کرنے کے نئے اندازوں کو ابھرتا ہوا دیکھ رہے ہیں۔

اس کے مقابلے میں، دو اسلوبوں، یا دوروایتوں کا ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ یہ ایک وقت موجود ہونا، بغیر دونوں کے ایک دوسرے سے ملے، حقیقتاً کثرت آمیز ثقافتی وحدانیت کے طور پر دیکھا جائے گا۔ کثیر ثقافتیت کا وہ بلند بانگ دفاع جس کے بارے میں ہم آج کل اکثر سنتے ہیں، اکثر اوقات ”کثرت آمیز ثقافتی وحدانیت“ کی وکالت سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا۔ اگر ایک قدامت پسند آباد کار گھرانے کی نوجوان لڑکی کسی انگریز لڑکے سے ملاقات کرنے کے لئے جانا چاہتی ہے تو یہ یقیناً ایک کثیر ثقافتی اقدام ہوگا۔ اس کے مقابلے میں اُس کے سرپرستوں کی طرف سے اُسے روکنے کی کوشش کرنا (جو بہت عام ہونے والا واقعہ ہے) بمشکل کثیر ثقافتی تحریک ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ ثقافتوں کو علیحدہ رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن والدین کی طرف سے یہی مخالفت ہے جو کثیر آمیز ثقافتی وحدانیت میں اپنا حصہ ڈالتی ہے جو مبینہ کثیر ثقافتیت کے دعویداروں سے اُس بلند بانگ دفاع کا بہت سا حصہ چھین لیتے ہوئے محسوس ہوتی ہے، روایتی ثقافتوں کے احترام کی اہمیت کی بنا پر، ایسے گویا کہ نوجوان عورت کی ثقافتی آزادی کسی قسم کا کوئی مفہوم رکھتی ہو، اور ایسے گویا کہ متمیز ثقافتوں کو علیحدہ علیحدہ ڈبوں میں کسی نہ کسی طرح بند رہنا ہو۔

کسی مخصوص سماجی پس منظر میں پیدا ہونا، بذاتِ خود کسی ثقافتی آزادی کا استعمال نہیں ہے (جیسا کہ اس سے پہلے بحث کی گئی)، کیونکہ یہ کوئی انتخاب کا عمل نہیں ہے۔ اس کے مقابلے میں روایتی طرز کے اندر تنگی سے ٹھہرنے کا فیصلہ آزادی کا استعمال ہوگا بشرطیکہ یہ انتخاب دوسرے متبادلات پر غور کرنے کے بعد کیا جائے۔ اسی طرح، دور ہٹنے کا فیصلہ خواہ تھوڑا یا زیادہ موروثی طرز عمل کے انداز سے جو سوچنے اور استدلال کے بعد کیا جائے، بھی ایسے ہی عمل کی شرط پوری کرے گا۔ بلاشبہ ثقافتی آزادی اکثر

اوقات ثقافتی قدامت پرستی سے ٹکر کھا سکتی ہے، اور اگر کثیر ثقافتیت کا دفاع ثقافتی آزادی کے نام پر کیا جاتا ہے، تو پھر کسی شخص کے ثابت قدمی سے اپنی موروثی ثقافتی روایت میں ٹھہرنے کیلئے، غیر متزلزل اور غیر مشروط حمایت کا تقاضا کرتے ہوئے نہیں دیکھا جاسکتا۔

دوسرا سوال، جو اس کتاب میں بحث کی جانے والی حقیقت سے تعلق رکھتا ہے یہ ہے کہ جہاں مذہب اور نسلیت لوگوں کے لئے ایک اہم تشخص ہو سکتا ہے (خاص طور پر اُس وقت جب انہیں موروثی یا منسوب کی گئی روایات کو قبول کرنے اور رد کرنے کے درمیان انتخاب کرنے کا اختیار ہو) وہیں دوسری وابستگیاں اور تعلقات بھی ہیں جن کی قدر کرنے کی لوگوں کے پاس معقول وجہ ہے۔ جب تک اس کی تعریف بہت بھدے طریقے سے نہ کی جائے، کثیر ثقافتیت کسی شخص کے سول معاشرے میں شراکت کرنے یا قومی سیاست میں حصہ لینے، یا سماجی طور پر غیر مطابقت پذیر زندگی بسر کرنے، کے حق کو نہیں کچل سکتی۔ اور مزید برآں، کثیر ثقافتیت خواہ کتنی ہی اہم کیوں نہ ہو، یہ خود کارانہ طور پر روایتی ثقافت کے تقاضوں کو باقی ہر چیز پر ترجیح دینے کی طرف نہیں لے جاسکتی۔

جیسا کہ اس سے پہلے بحث کی گئی، دُنیا کے لوگوں کو محض اُن کی مذہبی وابستگیوں کے مفہوم میں..... مذاہب کے ایک وفاق..... کے طور پر نہیں دیکھا جاسکتا۔ تقریباً اسی طرح کی وجوہات کی بنا پر، کثیر نسلی برطانیہ کو محض نسلی طبقات کے ایک مجموعے کے طور پر نہیں دیکھا جاسکتا۔ تاہم ”وفاقی“ تصور نے ہم عصر برطانیہ میں بہت زیادہ حمایت حاصل کر لی ہے۔ بلاشبہ باوجود افراد کو دی ہوئی قومیتوں کے سخت ڈبوں میں ذائقے کے مستبدانہ مفاہیم کے، اس تصور کی تعبیر اکثر اوقات، قدرے پریشان کن طریقے سے، انفرادی آزادی کے ایک اتحادی تصور کے طور پر کی جاتی ہے۔ ”کثیر نسلی برطانیہ“ کے مستقبل کا ایک بہت نمایاں کیا گیا تصور بھی ہے جو اسے ”ثقافتوں کے ایک ایسے ڈھیلے ڈھالے وفاق کے طور پر دیکھتا ہے جسے مفادات، جذبہ، محبت، اور اجتماعی احساس ہستی کے مشترکہ بندھنوں سے اکٹھا رکھا گیا ہے۔“

لیکن کیا ایک شخص کا تعلق برطانیہ سے اُس گھرانے کی ”ثقافت“ کے واسطے سے ہونا چاہیے جس میں وہ پیدا ہوا ہے یا ہوئی ہے؟ ایک شخص ان پہلے سے تعریف کردہ ثقافتوں میں سے ایک سے زیادہ کے ساتھ قربت تلاش کرنے کا فیصلہ کر سکتا ہے یا مستحسن انداز سے کسی کے ساتھ بھی نہیں۔ علاوہ ازیں ایک شخص یہ بھی فیصلہ کر سکتا ہے کہ اُس کا نسلی یا ثقافتی تشخص اس

کے لئے کم اہم ہے، مثلاً اُس کے سیاسی تصورات، پیشہ ورانہ وابستگیوں یا ادبی ترغیبات سے یہ اُس کا ایک فیصلہ ہے جو اسے کرنا ہے قطع نظر اس کے کہ عجیب و غریب تصور والے ثقافتوں کے وفاق میں اُس کا کیا مقام ہے۔

یہ مجرد معاملات نہیں ہیں، نہ ہی یہ جدید زندگی کی پیچیدگیوں کے خصوصی خدوخال ہیں۔ ایک جنوبی ایشیائی کی برطانیہ میں ابتدائی آمد کے معاملے پر ذرا غور کیجئے۔ کارنیلیا سوراب جی 1880 کی دہائی میں ہندوستان سے برطانیہ آئیں، اور اُن کے تشخصات بھی اُن مختلف وابستگیوں کا اظہار کرتے تھے جو وہ باقیوں کی طرح رکھتی تھیں۔ وہ اپنے آپ اور دوسروں سے مختلف انداز سے پکاری جاتی تھیں، بطور ایک ”ہندوستانی“ کے (وہ آخر کار ہندوستان واپس چلی گئیں اور ایک دلچسپ کتاب India Calling کے نام سے لکھی)۔ بطور انگلینڈ سے بھی مانوسیت رکھنے والی (”دوما لک میں گھر رکھنے والی۔ انگلینڈ اور ہندوستان“) بطور ایک پارسی کے (”میں قومیت کے لحاظ سے پارسی ہوں“) بطور ایک عیسائی کے (”عیسائی چرچ کے اولین شہدا“ کے لئے سراپا تعریف)، بطور ایک ساڑھی میں ملبوس خاتون کے (”ہمیشہ ایک شوخ رنگوں والی ریشمی ساڑھی میں مکمل طور پر ملبوس“ جیسا کہ ماٹچسٹر گارڈین نے اُسے بیان کیا) ایک وکیل اور ایک پیرسٹریٹ لا کے طور پر (لیکن ان میں) عورتوں کی تعلیم اور اُن کے قانونی حقوق کے لئے لڑنے والی کے طور پر خاص طور پر تنہا عورتوں کے لئے (اُس نے پردہ دار خواتین ”پردہ نشین“ کی قانونی مشیر کے طور پر تخصص حاصل کیا)، بطور برطانوی راج کی ایک وفادار حامی کے (جس نے مہاتما گاندھی تک پر ”چھ اور سات سال تک کی چھوٹی عمر کے بچوں کا (پارٹی میں) اندراج کرنے کا الزام لگایا جو خصوصی طور پر جائز نہ تھا جو ہندوستان کے بارے میں ہمیشہ جذباتی یاد کشکار رہتی تھیں) ”بڈھ گیا میں سبز رنگ کی چٹائی، اور ایک ہندوستانی گاؤں میں نیلا لکڑی کا دھواں“ (مردوں اور عورتوں کی غیر یکسانیت پر پختہ یقین رکھنے والی (اُسے اپنے ”جدید عورت“ کے طور پر دیکھے جانے پر فخر تھا)، ایک کلی طور پر مردوں کے کالج میں ایک ٹیچر کے طور پر (”اٹھارہ سال کی عمر میں، ایک مردانہ کالج میں“) اور کسی بھی پس منظر والی ”پہلی خاتون“ کے طور پر جس نے آکسفورڈ میں Bachelor of civit law کی ڈگری حاصل کی (”کانگریگیشن سے بیٹھنے کی اجازت کے لئے خصوصی حکم“ کا مطالبہ کرنے والی) کارنیلیا سوراب جی کے انتخابات اُس کی سماجی اصل اور پس منظر سے متاثر ہوتے ہوں

گے، لیکن اس نے اپنے فیصلے خود کئے اور اپنی ترجیحات کا انتخاب خود کیا۔ کثیر ثقافتیت کے اخلاقی اور سماجی دعوؤں کے ساتھ بہت سنجیدہ مسائل ہوتے اگر اس کے بارے میں یہ سمجھا جاتا کہ یہ اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ ایک شخص کا تشخص اُس کے طبقے یا مذہب سے متعین ہونا چاہئے، اُن تمام وابستگیوں کو نظر انداز کرتے ہوئے جو ایک شخص رکھتا ہے (زبان، طبقہ اور سماجی تعلقات سے لے کر سیاسی نظریات اور شہری کرداروں تک) اور موروثی مذہب یا روایت کو غور و فکر اور انتخاب پر خود کارانہ فوقیت دینے کے ذریعے۔ لیکن کثیر ثقافتی کے بارے میں اسی تنگ نظر نقطہ نگاہ نے حالیہ سالوں میں برطانیہ کی کچھ سرکاری پالیسیوں میں بہت نمایاں کردار حاصل کر لیا ہے۔

نئے ”مذہبی اسکولوں“ کو فعال طور پر پروان چڑھانے کی ریاستی پالیسی، جو حال ہی میں مسلم، ہندو اور سکھ بچوں کے لئے تجویز کی گئی ہے (پہلے سے موجود عیسائی اسکولوں سے علاوہ)، جو اس نقطہ نگاہ کی وضاحت کرتی ہے، نہ صرف تعلیمی لحاظ سے مسائل پیدا کرنے والی ہے، بلکہ یہ غیر منقسم برطانیہ میں رہنے کے تقاضوں کا جزوی ادراک پیدا کرنے کی حوصلہ افزائی بھی کرتی ہے۔ ان نئے اداروں میں سے بہت سے ایک ایسے وقت پر سامنے آرہے ہیں جب مذہبی ترجیح پسندی دُنیا میں تشدد کا ایک بڑا ذریعہ بن گئی ہے۔ (ایسے ہی تشدد کی تاریخ خود برطانیہ میں اس پر مستزاد ہے، بشمول شمالی آئرلینڈ میں کیتھولک۔ پروٹسٹنٹ تقسیموں کے جو اپنے آپ کو سکول کی بالا جزا تعلیم سے علیحدہ نہیں کرتے)۔ وزیر اعظم ٹونی بلیر یقیناً یہ بیان کرنے میں حق پر ہیں کہ ”ان اسکولوں میں بہت مضبوط مخصوص قومی اخلاقی اور اقدار کا احساس پایا جاتا ہے“ (9) لیکن تعلیم محض بچوں کو، یہاں تک کہ بہت چھوٹے بچوں کو بھی، ایک قدیم موروثی مخصوص قومی اخلاق، میں رنگنے سے متعلق نہیں ہے۔ یہ بچوں کو ایسے نئے فیصلوں کے بارے میں، جو بڑے افراد کو لینا پڑتے ہیں، استدلال کرنے کی صلاحیت کو ترقی دینے میں مدد دینے سے بھی متعلق ہے۔ اہم نصب العین قدیم برطانیوں کی اُن کے قدیم مذہبی سکولوں کے ساتھ کسی قسم کی فارمولاتی ”برابری“ نہیں ہے، بلکہ وہ کچھ ہے جو بچوں کی، ایک متحدہ ملک میں بڑے ہونے کے بعد، ایک ”آزمائش شدہ“ زندگی بسر کرنے کی صلاحیت کو بہترین طور پر بڑھائے گا۔

عقل کی فوقیت

مرکزی مسئلہ، طویل عرصہ پہلے، ہندوستانی شہنشاہ اکبر کی طرف سے، 1590 کی دہائی میں عقل اور مذہب پر اُس کی آرا میں بہت وضاحت سے پیش کیا گیا۔ مغل اعظم، اکبر ایک مسلمان پیدا ہوا اور مسلمان فوت ہوا، لیکن اُس نے اصرار کیا کہ مذہب کو عقل پر فوقیت نہیں ہو سکتی، کیونکہ ایک شخص کو اپنے موروثی مذہب کو عقل سے جائز ثابت کرنا اور اگر ضروری ہو تو مسترد کرنا پڑتا ہے۔ روایت پرستوں کے حملے کے بعد جو جبلی مذہب کے حق میں دلائل دیتے تھے، اکبر نے اپنے دوست اور قابل اعتماد نائب ابوالفضل (جو کہ سنسکرت اور ساتھ ہی ساتھ عربی اور فارسی کا زبردست عالم تھا، اور ساتھ ہی ساتھ مختلف مذاہب میں بشمول ہندومت اور اسلام کے بہت مہارت رکھتا تھا) کو بتایا:

”عقل کی پیروی اور روایت پرستی کا رد کرنا اس قدر واضح طور پر مستند ہے کہ استدلال کی ضرورت ہی نہیں ہے، اگر روایت پرستی صحیح ہوتی تو بیخبر محض اپنے بڑوں کی پیروی کرتے (اور نئے پیغام لے کر نہ آتے)“ (10)

عقل کو سب سے بالاتر ہونا چاہئے کیونکہ عقل کی مخالفت کرنے میں بھی ہمیں عقلی دلائل دینا پڑتے ہیں۔

اس بات کا قائل ہونے کے بعد کہ اُسے کثیر ثقافتی ہندوستان کے متنوع مذاہب میں سنجیدہ دلچسپی لینا تھی، اکبر نے بتکرار مکالموں کا اہتمام کیا جس میں (جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا) نہ صرف سوھویں صدی کے ہندوستان میں بڑے دھارے کے ہندو اور مسلمان پس منظر کے لوگ بلکہ عیسائی، یہودی، پارسی، چین اور یہاں تک کہ ”کارواک“ ملحدانہ سوچ کا ایک مکتبہ فکر، جو چھٹی صدی قبل مسیح کے آس پاس، دو ہزار سال سے زیادہ عرصہ تک بڑے بھرپور طریقے سے ہندوستان میں پھلا پھولا (11) کے پیروکار بھی شامل ہوتے تھے۔

بجائے مذہب کے ”سب کچھ یا کچھ نہیں“ قسم کے تصور کے اکبر، کثیر رُخ مذہب کے مخصوص اجزا کے بارے میں دلائل دینا پسند کرتا تھا۔ مثال کے طور پر، چین مت کے ماننے والوں کے ساتھ بحث کرتے ہوئے اکبر اُن کی رسومات کے بارے میں متشگک رہتا، لیکن پھر

بھی وہ سبزی خوری کے بارے میں اُن کے دلائل سے قائل ہو گیا، بلکہ اُس نے ہر قسم کے گوشت کے عمومی طور پر کھانے پر تاسف کا اظہار کرنے پر مجلس کا اختتام کیا۔ باوجود اُس تمام اضطراب کے جو اس چیز نے اُن لوگوں کے اندر پیدا کیا جو مذہب کی بنیاد استدلال کے بجائے اعتقاد پر رکھنے کو ترجیح دیتے تھے، وہ بقول خود راہِ عقل پر قائم رہا اور کھلے مکالمے اور آزادانہ انتخاب پر اصرار کرتا رہا۔ اکبر نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ اُس کے اپنے اسلامی مذہبی عقائد استدلال اور انتخاب کے بعد اختیار کئے گئے تھے، کسی ”اندھا دُھند اعتقاد“ کی بنا پر نہیں نہ ہی اُس چیز سے جسے وہ ”روایت کا دلدلی علاقہ“ کہتا تھا۔

(خصوصی طور پر برطانیہ سے متعلق) ایک مزید سوال اس بارے میں بھی ہے کہ کثیر ثقافتی تعلیم کے تقاضوں کو غیر آباد کار طبقوں کو کس طرح دیکھنا چاہئے۔ کیا اسے ہر طبقے کو اپنے مخصوص تاریخی تہواروں کو منانے کے لئے چھوڑ دینے کی شکل اختیار کرنی چاہیے، بغیر قدیم برطانویوں کی، عالمی تہذیب کی ابتدا اور ترقی میں عالمی باہمی تعاملات سے زیادہ بھرپور انداز سے آگاہی کی ضرورت کا جواب دیئے (جس پر باب سوم سے لے کر باب ہفتم تک بحث ہو چکی ہے)؟ اگر نام نہاد مغربی سائنس یا ثقافت کی جڑیں، منجملہ طور پر، مثلاً چینی ایجادات ہندوستانی اور عربی ریاضیات، یا یونانی رومن وراثت کے مغربی ایشیاٹیوں کی طرف سے تحفظ (مثال کے طور پر فراموش شدہ یونانی کلاسیکوں کے عربی تراجم کے ساتھ، جو کئی صدیوں بعد دوبارہ لاطینی میں ترجمہ کئے گئے) سے غذا حاصل کرتی ہیں۔ تو اس طاقتور تعاملاتی ماضی کا اظہار اُس سے زیادہ بھرپور طریقے سے نہیں ہونا چاہیے جتنا اس وقت کثیر نسلی برطانیہ کے اسکول کے نصاب میں ہوتا ہے؟ کثیر ثقافتیت کی ترجیحات کثرت آمیز ثقافتی وحدانیت والے معاشرے کی ترجیحات سے کافی حد تک مختلف ہو سکتی ہیں۔

اگر مذہبی سکولوں سے متعلقہ ایک مسئلہ غیر مدلل مذہب کو استدلال پر ترجیح دینے کی پیچیدہ نوعیت کو اپنے احاطے میں لئے ہوئے ہے، تو ایک دوسرا اہم مسئلہ بھی یہاں ہے، جو لوگوں کی قسم بندی میں جماعت بندی کی دوسری بنیادوں کو استعمال کرنے کی بجائے، اس میں مذہب کے کردار سے متعلق ہے۔ لوگوں کی ترجیحات اور اقدامات اُن کی تمام وابستگیوں اور تعلقات سے متاثر ہوتے ہیں ناکہ محض مذہب سے۔ مثال کے طور پر بنگلہ دیش کی پاکستان سے علیحدگی، جیسا کہ پہلے بحث کی گئی، زبان اور ادب کی بنیاد پر ہوئی، ساتھ ہی ساتھ سیاسی

ترجیحات کی بنیاد پر نہ کہ مذہب کی بنیاد پر جو متحدہ پاکستان کے دونوں حصوں کا ایک ہی تھا۔ مذہب کے علاوہ ہر چیز کو نظر انداز کرنا اُن معاملات کی حقیقت کو بھلانے کے مترادف ہے جنہوں نے لوگوں کو اپنے اُن تشخصات کا اظہار کرنے پر اکسایا ہے جو مذہب سے کافی آگے جاتے ہیں۔

ہنگلہ دیشی قومیت جو برطانیہ میں ایک بڑی قومیت ہے، مذہبی شمارتار میں اپنے تمام دوسرے ہم مذہبوں کے ساتھ ایک بہت بڑے ہجوم میں مدغم ہو گئی ہے، اور اُن کے ہاں مزید ثقافت یا ترجیحات کی کوئی عرفیت نہیں ہے۔ جہاں یہ چیز مذہبی رہنماؤں اور اسلامی مذہبی پیشواؤں کو خوش کرے گی یہ یقیناً ملک کی بھرپور ثقافت کے ساتھ ناانصافی کرے گی اور اُن بھرپور طور پر متنوع تشخصات کو نقصان پہنچائے گی، جو ہنگلہ دیشی لوگ رکھتے ہیں۔ یہ خود ہنگلہ دیش کی تشکیل کی تاریخ کو ہی کلی طور پر نظر انداز کرنے کا انتخاب کرتی ہے۔ اتفاق سے اس وقت ہنگلہ دیش کے اندر سیکولر لوگوں اور اُن کے ناقدین کے درمیان ایک سیاسی جدوجہد جاری ہے (سیکولر لوگوں کے ناقدین میں مذہبی بنیاد پرست بھی شامل ہیں) اور یہ بات واضح نہیں ہے کہ برطانیہ کی سرکاری پالیسی کا اول الذکر کی بجائے آخر الذکر لوگوں کے ساتھ ہم آہنگ ہونا کیوں ضروری ہے۔

اس مسئلے کے سیاسی ہونے کی اہمیت میں قطعاً کوئی مبالغہ آرائی نہیں کی جاسکتی۔ اس بات کو تسلیم کیا جانا چاہیے کہ مسئلہ حالیہ برطانوی حکومتوں کے ساتھ شروع نہیں ہوا۔ بلاشبہ برطانیہ کی سرکاری پالیسی کئی سالوں سے یہ تاثر دیتی رہی ہے کہ یہ برصغیر کی اصل کے شہریوں اور رہائشیوں کو بنیادی طور پر اُن کی متعلقہ قومیتوں کے مفہوم میں دیکھا جائے، اور اب..... دُنیا میں مذہبیت کی حالیہ لہر کے بعد (بشمول بنیاد پرستی کے)..... قومیت کی تعریف بنیادی طور پر مذہب کے مفہوم میں کی جاتی ہے، بجائے زیادہ وسیع طور پر تعریف کی گئی ثقافتوں پر غور کرنے کے۔ مسئلہ صرف سکولوں کی تعلیم تک یا صرف مسلمانوں تک محدود نہیں ہے۔ ہندو یا سکھ مذہبی لیڈروں کو بالترتیب برطانوی ہندو یا سکھ آبادی کے ترجمانوں کے طور پر لینے کا رُحمان بھی اسی عمل کا ایک حصہ ہے۔ مختلف پس منظروں کے برطانوی شہریوں کی سول معاشرے میں ایک دوسرے کے ساتھ تعامل کرنے کی اور بطور شہریوں کے برطانوی سیاست میں حصہ لینے کی حوصلہ افزائی کرنے کی بجائے، انہیں اُن کی اپنی قومیت کے ”ذریعے“ عمل

کرنے کی دعوت دی جاتی ہے۔

اس تخفیفی سوچ کا محدود اُفق مختلف قومیتوں کے طرزِ زندگی کو براہِ راست متاثر کرتا ہے، اور ساتھ ہی ساتھ آبادکاروں اور اُن کے خاندانوں کی زندگیوں پر خصوصی طور پر شدید پابندیوں والے اثرات رکھتا ہے۔ لیکن اس سے بھی آگے جاتے ہوئے یہ ہے کہ، جیسا کہ برطانیہ میں 2005 کے واقعات ظاہر کرتے ہیں۔ کہ وہ انداز جس میں شہری اور رہائشی اپنے آپ کو دیکھتے ہیں دوسروں کی زندگیوں کو بھی متاثر کر سکتا ہے۔ ایک بات یہ ہے کہ فرقہ وارانہ انتہا پسندی کے اثرات سے اثر پذیر ی کہیں زیادہ ہوتی ہے اگر ایک شخص کی پرورش اور ابتدائی تعلیم فرقہ وارانہ انداز (لیکن ضروری نہیں کہ پُرتشدد) میں ہوئی ہو۔ برطانوی حکومت مذہبی رہنماؤں کی طرف سے نفرت کی تبلیغ کو روکنے کی کوشش کر رہی ہے، جو ہو سکتا ہے ٹھیک ہو، لیکن مسئلہ یقیناً اس سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ اس کا تعلق اس بات سے ہے کہ آیا آبادکار پس منظر کے شہریوں کو اپنے آپ کو پہلے، خاص قومیتوں اور مخصوص مذہبی ثقافتوں کے طور پر دیکھنا چاہئے اور اُس رُکنیت کے ذریعے اپنے آپ کو ایک مفروضہ قومیتوں کے وفاق میں برطانویوں کے طور پر دیکھنا چاہیے۔ اس بات کو سمجھنا مشکل نہیں ہے کہ کسی قوم کا ایسا یکتا قسم کا جزوی تصور اسے فرقہ وارانہ تشدد کی تبلیغ اور ترویج کے لئے اور زیادہ موزوں بنا دے گا۔

ٹونی بلیر کے پاس باہر نکلنے اور مسلم قومیت کے اندر دہشت گردی اور امن کے بارے میں مباحثے کرنے، اور ”اس قومیت کے سیدھا دل میں اُترنے کی خواہش کی معقول وجہ ہے بلیر کی عدل اور انصاف کے ساتھ لگن کو رد کرنا مشکل ہے۔ لیکن کثیر نسلی برطانیہ کا مستقبل لازماً اُن بہت سے مختلف طریقوں کو پہنچانے، اُن کی حمایت کرنے اور اُنہیں آگے بڑھانے میں مضمر ہے جن میں مختلف سیاسیات، لسانی وراثت، اور سماجی ترجیحات ورثے شہری (بہت سی نسلوں اور مذاہب کے ساتھ ساتھ) اپنی مختلف حیثیتوں میں، بشمول شہریوں کی حیثیت کے، ایک دوسرے سے تعامل کر سکیں، سول سوسائٹی کا خاص طور پر تمام شہریوں کی زندگیوں میں ایک بہت اہم کردار ہوتا ہے۔ برطانوی آبادکاروں کی شرکت کو..... مسلمانوں، ساتھ ساتھ دوسروں کی..... بنیادی طور پر ”قومیتی تعلقات“ کی ٹوکری میں نہیں ڈالنا چاہئے، جیسا کہ روز بروز یہ سلسلہ بڑھتا جا رہا ہے اور اُسے اس نظر سے نہیں دیکھنا چاہئے کہ اُس میں مذہبی رہنما واسطے کا کردار ادا کریں (بشمول ”اعتدال پسند“ مذہبی پیشواؤں

اور ”نرم خود“ اماموں اور مذہبی طبقات کے دوسرے خوش طبع ترجمانوں کے) کثیر ثقافتیت کے ادراک پر دوبارہ غور کرنے کی حقیقی ضرورت ہے، سماجی تشخص کے بارے میں تصوری انتشار سے بچنے کے لئے بھی اور اُس تقسیم کو بالارادہ اپنے مقاصد کے لئے استعمال کرنے کی مزاحمت کے لئے بھی، جس کی گنجائش یہ تصوری انتشار پیدا کرتا ہے بلکہ کسی حد تک اس کی حوصلہ افزائی کرتا ہے۔ جس چیز سے خصوصی طور پر گریز کی ضرورت ہے (اگر مندرجہ بالا تجزیہ صحیح ہے تو) وہ ہے ایک طرز ثقافتی آزادی کے ہمراہ کثیر ثقافتیت اور دوسری طرف مذہب پر مبنی علیحدگی پسندی کے ساتھ کثرت آمیز ثقافتی وحدانیت کے درمیان الجھاؤ۔ ایک قوم کو علیحدہ علیحدہ ٹکڑوں کے ایک مجموعے کے طور پر نہیں دیکھا جاسکتا، جس میں شہریوں کو پہلے سے طے شدہ ٹکڑوں میں متعین جگہیں الاٹ کر دی جائیں۔ نہ ہی برطانیہ کو، اجمالاً یا صراحتاً، مذہبی ثقافتوں کے ایک متصورہ وفاق کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔

گانڈھی جی کے دلائل

اُن مسائل کے درمیان جن کا سامنا آج برطانیہ کو ہے، اور جن کا سامنا برطانوی ہند کو تھا، اور جن کے بارے میں مہاتما گانڈھی کا خیال تھا کہ براہ راست راج سے حوصلہ افزائی حاصل کر رہے ہیں، ایک پُر اسرار مماثلت ہے، گانڈھی خصوصی طور پر اس سرکاری نظریے کے خلاف تھا کہ ہندوستان مذہبی قومیتوں کا ایک مجموعہ ہے۔ جب گانڈھی 1931 میں برطانوی حکومت کی طرف سے بلائی گئی راؤنڈ ٹیبل کانفرنس میں شرکت کرنے کے لئے لندن آیا، تو اس نے دیکھا کہ اُسے، معنی خیز نام رکھنے والی ”فیڈرل سٹرکچر کمیٹی“ کے ایک خصوصی فرقہ دارانہ گوشے میں متعین کیا گیا ہے۔ گانڈھی نے اس چیز کے خلاف احتجاج کیا کہ اُسے بنیادی طور پر ہندوؤں کے ترجمان کے طور پر پیش کیا جا رہا تھا جبکہ ہندوستانی آبادی کے باقی نصف کی نمائندگی کا انتخاب برطانوی وزیر اعظم کی طرف سے کیا گیا تھا۔

گانڈھی نے اصرار کیا کہ جبکہ وہ خود ایک ہندو تھا، وہ سیاسی تحریک جس کی وہ قیادت کر رہا تھا کنز طور پر آفاقی تھی اور ایک قومیت پر مبنی تحریک نہ تھی: اسے ہندوستان کے تمام مذہبی گروپوں کی حمایت حاصل ہے۔ جب اُس نے دیکھا کہ مذہبی خطوط پر امتیاز کیا جاسکتا ہے، تو اس نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا کہ ہندوستان کی آبادی کو تقسیم کرنے کے دوسرے

طریقے بھی کم مناسبت کے حامل نہیں، گاندھی نے برطانوی حکمرانوں کو بہت طاقتور دلیل پیش کی کہ ہندوستانیوں کے متنوع تشخصات کی کثرت کو دیکھیں۔ درحقیقت اُس نے کہا کہ وہ خصوصی طور پر ہندوؤں کے لئے بات نہیں کرنا چاہتے، بلکہ ”لاکھوں، گونگے، محنت کش، نیم فاقہ زدہ“ لوگوں کے لئے جو ”ہندوستان کی 85 فیصد سے زیادہ آبادی“ پر مشتمل ہے۔ اُس نے اس بات میں اضافہ کیا کہ تھوڑی سی مزید کوشش سے وہ باقی لوگوں کے لئے بھی بات کر سکتے ہیں ”شہزادوں..... زمیندار اشرافیہ اور تعلیم یافتہ طبقے کیلئے۔“

صنف ایک اور اہم امتیاز کی بنیاد تھی، جس کے بارے میں گاندھی نے واضح کیا کہ برطانوی اقسام سے نظر انداز کر رہی ہیں، جس سے وہ ہندوستانی خواتین کے مسائل پر غور کو کوئی اہمیت نہیں دے رہی تھیں۔ اُس نے برطانوی وزیر اعظم کو بتایا ”خواتین کی خصوصی نمائندگی کے بارے میں آپ کی طرف سے مکمل انکار ہے“ اور وہ وضاحت کرتا چلا گیا کہ ”وہ ہندوستانی آبادی کا ایک نصف ہیں“ سروجنی نائیڈو، جو روائنڈ ٹیبل کانفرنس میں گاندھی کے ساتھ آئیں، کانفرنس میں عورتوں کی واحد نمائندہ تھیں۔ گاندھی نے اس حقیقت کا ذکر کیا کہ وہ کانگریس پارٹی۔ جو ہندوستان کی غالب طور پر سب سے بڑی سیاسی جماعت تھی، کی صدر منتخب ہوئی تھیں۔ (یہ 1925 کا واقعہ تھا جو اتفاق سے اس بات سے پچاس سال پہلے تھا کہ کسی بڑی برطانوی سیاسی پارٹی کی صدارت کوئی خاتون کرتی، یعنی 1975 میں مارگریٹ تھیچر) برطانوی راج کی نمائندگی کے استدلالی خطوط کے مطابق، سروجنی نائیڈو، آدھی ہندوستانی آبادی، یعنی ہندوستانی خواتین کی طرف سے بول سکتی تھیں۔ ایک دوسرے نمائندے عبدالقیوم نے بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا کہ سروجنی نائیڈو، جسے اُس نے ”ہندوستان کی بلبل“ کہا ایک ممتاز شاعرہ بھی ہیں جو اس اجتماع میں موجود ہیں اور وہ محض ایک ہندو سیاستدان کے طور پر دیکھے جانے سے مختلف قسم کا ایک تشخص ہیں۔

دورے کے دوران رائل انسٹیٹیوٹ آف انٹرنیشنل افیئرز پر منعقد کئے گئے ایک اجلاس کے دوران گاندھی نے اس بات پر بھی زور دیا کہ وہ ”پوری قوم کی چیر پھاڑ“ کو روکنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ گاندھی یقیناً آخر کار ”اکٹھے رہنے“ کی کوشش میں کامیاب نہ ہو سکا، اگرچہ یہ بات معلوم ہے کہ وہ بات چیت کرنے کے لئے..... 1947 کی تقسیم کو روکنے کے لئے..... اُس سے زیادہ وقت لینے کے حق میں تھا، جسے باقی ماندہ کانگریس کی

لیڈر شپ قابل قبول نہیں سمجھتی تھی۔ گاندھی مسلمانوں کے خلاف اُس تشدد سے بھی انتہائی کرب زدہ ہوتا جو اُس کی اپنی ریاست گجرات میں 2002 میں ہندو فرقہ پرست راہنماؤں کی طرف سے منظم کیا گیا، تاہم اُسے ہندوستانی آبادی کی طرف سے وسیع پیمانے پر اس بربریت کے خلاف کی جانے والی مذمت سے بھی بہت سکون بھی پہنچتا، جو اُن پارٹیوں کی جو گجرات کے تشدد میں ملوث تھیں آنے والے ہندوستان کے عام انتخابات میں (مئی 2004 میں) زبردست شکست کا سبب بنی۔

گاندھی اس حقیقت سے کچھ سکون محسوس کرتے، جو 1931 میں لندن میں راؤنڈ ٹیبل کانفرنس میں پیش کردہ نکتے سے غیر متعلق نہیں ہے کہ، ہندوستان، آج اسی فیصد سے زیادہ ہندو آبادی کے ساتھ ایک سیکھ وزیر اعظم (منموہن سنگھ) کی قیادت میں ہے۔ ایک مسلمان صدر (ابوالکلام) کی سربراہی میں ہے، اس کی حکمران جماعت (کانگرس) کی صدارت ایک عیسائی پس منظر والی عورت (سونیا گاندھی) کے پاس ہے۔ قومیتوں کے ایسے آمیزے ہندوستانی زندگی کے بہت سے میدانوں میں دیکھے جاسکتے ہیں، ادب اور سینما سے لے کر کاروبار اور کھیلوں تک، اور انہیں کسی خصوصی چیز کے طور پر نہیں دیکھا جاتا، محض یہی نہیں ہے کہ مسلمان مثلاً امیر ترین کاروباری ہونے کی حیثیت کے حامل ہیں (بلاشبہ ہندوستان میں امیر ترین شخص عظیم پریم جی) یا وہ کرکٹ ٹیم کے کپتان ہیں (پٹوڈی اور انظر الدین) یا خواتین کی ٹینس میں پہلی سنجیدہ بین الاقوامی شار (ٹائیہ مرزا) ہیں۔ بلکہ یہ بھی کہ وہ سب کے سب ان تناظرات میں عمومی طور پر بطور ہندوستانیوں کے دیکھے جاتے ہیں نہ کہ خصوصی طور پر بطور ہندوستانی مسلمانوں کے۔

اندر گاندھی کے اپنے سکھ محافظ کے ہاتھوں قتل کے بعد ہونے والی سکھوں کی قتل و غارت پر عدالتی رپورٹ پر حال ہی میں ہونے والی پارلیمانی بحث کے دوران، ہندوستانی وزیر اعظم منموہن سنگھ نے ہندوستانی پارلیمنٹ کو بتایا، ”مجھے نہ صرف سکھ قومیت سے بلکہ پوری ہندوستانی قوم سے معذرت کرنے میں کوئی ہچکچاہٹ نہیں ہے کیونکہ جو کچھ 1984 میں واقع ہوا وہ قومیت کے تصور اور جو کچھ ہمارے آئین میں محفوظ ہے اُس کی نفی ہے“ منموہن سنگھ جب یہاں معذرت کر رہے ہیں تو اُن کے بہت سے تشخصات بہت نمایاں ہیں، اُن کے کردار بطور ہندوستان کے وزیر اعظم اور کانگریس پارٹی کے لیڈر میں (جو 1984 میں بھی حکومت میں تھی) بطور سکھ قومیت کے ایک رکن کے اور بطور ہندوستانی قوم کے ایک شہری کے۔ یہ سب کچھ بہت

چکر دینے والا ہو سکتا ہے، اگر لوگوں کو ہر شخص کے صرف ایک ہی شخص کے ”وحدانی“ تناظر میں دیکھا جائے، لیکن کئی شخص اس نکتے کے ساتھ بہت فٹ بیٹھتے ہیں جو گاندھی لندن کانفرنس میں اٹھارے تھے۔

اس حقیقت کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، کہ ہندوستان، جس میں مسلمانوں کی تعداد تقریباً دنیا کے ہر مسلم اکثریت والے ملک سے زیادہ ہے (اور تقریباً اتنے ہی مسلمان ہیں، 145 ملین سے زیادہ جتنے پاکستان میں ہیں) نے بہت ہی تھوڑے، گھر پر تیار شدہ، اسلام کے نام پر کام کرنے والے دہشت گرد پیدا کئے ہیں، اور تقریباً کوئی بھی القاعدہ سے متعلق نہیں تھا۔ یہاں بہت سے وجوہاتی اثرات ہیں (بشمول اُس کے جو کالم نگار اور مصنف تھامس فریڈمین نے دلائل کے ساتھ پیش کیا ہے، ہندوستان کی ابھرتی ہوئی اور مستحکم معیشت کا اثر) لیکن کچھ نہ کچھ استحسان ہندوستان کی جمہوری سیاست کے طرز کو بھی ملنا چاہیے، اور گاندھی کے پیش کردہ اس تصور کی ہندوستان میں وسیع پیمانے پر قبولیت کو بھی، کہ مذہبی ثقافت کے علاوہ بھی ایک شخص کے دوسرے بہت سے تشخصات ہوتے ہیں جو اُس شخص کی خود شناسی، اور ملک کے اندر متنوع پس منظروں کے شہریوں کے ساتھ تعلقات کے ضمن میں مناسبت رکھتے ہیں۔

میں اس بات کو تسلیم کرتا ہوں کہ یہ دعویٰ کرنا، بطور ایک ہندوستانی، میرے لئے قدرے شرمندہ کر دینے والا ہے، کہ مہاتما گاندھی اور دوسروں کی مہربانی سے (بشمول، ہندوستان کے عظیم ترین شاعر رابندر ناتھ ٹیگور کے تصور ہندوستان کے صاف ذہن والے تجزیے کے، جس نے اپنے خاندان کے پس منظر کو ”تین ثقافتوں، ہندو، محمدی اور برطانوی کے سنگم“ کے طور پر بیان کیا)، ہندوستان خاصی حد تک، اسلام سے منسلک اُس دہشت گردی سے بچنے میں کامیاب رہا جو اس وقت بہت سے مغربی ممالک، بشمول برطانیہ کے لئے خطرہ بنی ہوئی ہے۔ لیکن گاندھی خصوصی طور پر ہندوستان کے بارے میں نہیں بلکہ عمومی طور پر فکر مندی کا اظہار کر رہا تھا، جب اُس نے پوچھا ”پوری قوم کے چیرے پھاڑے ہونے اور ٹکڑوں میں بٹے ہونے کا تصور کیجئے: اسے کیسے ایک قوم بنایا جاسکتا ہے؟“

اس سوال کا محرک، ہندوستان کے مستقبل کے بارے میں گاندھی کے گہرے تفکرات تھے، تاہم یہ مسئلہ ہندوستان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اور دوسری قوموں کے لئے بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ بشمول اُس ملک کے جس نے ہندوستان پر 1947 تک حکومت

کی..... لوگوں کی تعریف اُن کی مذہبی ثقافت کی رو سے کرنے اور قومیت پر مبنی پس منظر کو باقی تمام تشخصات پر پہلے سے تعین شدہ ترجیح دینے، جو گاندھی کے خیال کے مطابق ہندوستان کے برطانوی حکمرانوں کی حمایت حاصل کر رہے تھے کے تباہ کن نتائج، ہو سکتے ہیں۔

1931 کی راؤنڈ ٹیبل کانفرنس میں، گاندھی اپنا مقصد حاصل نہ کر سکا، اور اُس کی اختلافی آرا کو بھی بہت مختصر طور پر ریکارڈ کیا گیا، جس میں اس بات کا کوئی ذکر نہ تھا کہ اختلاف کہاں سے آیا۔ ایک ہلکی سی شکایت میں جس کا مخاطب برطانوی وزیر اعظم تھا، گاندھی نے اجلاس میں کہا، ”ان میں سے بہت سی رپورٹوں میں آپ دیکھیں گے کہ ایک اختلافی رائے ہے، اور بد قسمتی سے بہت سی صورتوں میں اختلاف کا تعلق مجھ سے ہے، تاہم گاندھی کے کسی قوم کو بطور مذہبوں اور قومیتوں کے ایک وفاق کے دیکھنے سے انکار کا ”تعلق“ صرف اسی سے نہ تھا۔ اس کا تعلق اُس دُنیا سے بھی ہے جو آج اس مسئلے کو دیکھنے پر رضامند ہے جس کی طرف گاندھی توجہ مبذول کروا رہا تھا۔ آج اس کا تعلق برطانیہ سے بھی ہو سکتا ہے۔ کم از کم میں یہی اُمید کرتا ہوں۔

باب نہم

سوچنے کی آزادی

قتل کو دیکھنے کا میرا پہلا تجربہ اُس وقت ہوا جب میں گیارہ سال کا تھا۔ یہ 1944 تھا، اُن فرقہ وارانہ فسادات میں، جو برطانوی راج کی، جو 1947 میں ختم ہوا، آخری سالوں کی خصوصیت تھی۔ میں نے ایک نامعلوم شخص کو جس کا کثرت سے خون بہہ رہا تھا، اچانک گیٹ سے ہمارے باغ میں لڑکھڑا کر گرتے ہوئے دیکھا، جو مدد اور تھوڑے سے پانی کی درخواست کر رہا تھا۔ میں نے اپنے والدین کو آواز دی جبکہ اُس کے لئے کچھ پانی بھی لے آیا، میرے والد اُسے جلدی سے ہسپتال لے گئے، لیکن وہ وہیں زخموں کی تاب نہ لاتے ہوئے ڈھیر ہو گیا۔ اس کا نام قادر میاں تھا۔

اُن ہندو مسلم فسادات نے بھی جو آزادی سے پہلے واقع ہوئے، ملک کی ہندوستان اور پاکستان میں تقسیم کی راہ ہموار کی۔ قتل و غارت ایک ڈرامائی انداز میں اچانک پھوٹ پڑی، اور اس نے عام طور پر پُر امن بنگال کو بھی نہ چھوڑا۔ قادر میاں ڈھاکہ میں قتل ہوا جو اُس وقت کلکتہ کے بعد غیر منقسم بنگال کا دوسرا بڑا شہر تھا، جس نے تقسیم کے بعد مشرقی پاکستان کا دارالحکومت بنا تھا۔ میرے والد ڈھاکہ یونیورسٹی میں پڑھاتے تھے، اور ہم قدیم ڈھاکہ میں واری نام علاقے میں رہتے تھے، جو یونیورسٹی سے زیادہ دور نہیں تھا، جو بڑی حد تک ایک ہندو علاقے میں واقع تھی، قادر میاں ایک مسلمان تھے، اور اُن ہندو ٹھگلوں کے لئے جو اُس پر

چھٹ پڑے تھے اس سے زیادہ برحل کوئی شناخت نہ تھی، فسادات کے اُس دن سینکڑوں مسلمان اور ہندو ایک دوسرے کے ہاتھوں قتل ہو گئے تھے اور یہ چیز آئے دن جاری رہتی تھی۔ اس اچانک خونریزی کا بظاہر کوئی منبج محسوس نہیں ہوتا تھا۔ لیکن یقیناً یہ بہت احتیاط سے فرقہ وارانہ اشتعال کے تحت منظم کیا گیا تھا، جس کا تعلق مختلف طریقوں سے اُن پُر جوش سیاسی مطالبوں سے تھا جو ملک کی تقسیم کے لئے کئے جا رہے تھے۔ خونریز فسادات زیادہ دیر تک زندہ رہنے والے نہیں تھے: وہ جلد ہی مابعد تقسیم کے بنگال کے دونوں حصوں سے غائب ہو جانے والے تھے۔ ہندو مسلم تشدد کے جوش کو تیزی سے کمزور پڑنا تھا، اپنے آپ اور دوسروں کے بارے میں دوسرے نظریات کے سامنے شکست مانتے ہوئے، اور انسانی تشخص کے دوسرے پہلوؤں کو نمایاں کرتے ہوئے۔ بلاشبہ میرا شہر ڈھاکہ، چند سالوں کے اندر بنگالی حب وطن سے پھٹنے والا تھا۔ اور بنگالی، زبان، ادب موسیقی اور ثقافت سے بڑے شدید لگاؤ کا مظاہرہ کرنے والا تھا، جو بنگال کے ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے ہاں مشترک تھے۔ مشترکہ بنگالی ثقافت کی زرخیزی میں گہرے فخر کی حیات نو کی اپنی ایک اہمیت ہے۔ کیونکہ ہندو مسلم تشدد کی حیرت انگیز غضبناکی کے دوران یہ بہت شدید طور پر گہنا گئی تھی۔ لیکن اس کے بہت طاقتور سیاسی اجزائے لائیفک بھی تھے، جو خصوصی طور پر مشرقی پاکستان (یعنی پاکستان کا بنگالی نصف) میں پائی جانے والی اُس نفرت کے ساتھ منسلک تھے جو نامکمل طور پر جوڑی گئی اسلامی ریاست کے دونوں نیم پاروں کے درمیان، سیاسی طاقت لسانی رُتبے اور معاشی مواقع کی شدید نابرابری کی وجہ سے پائی جاتی تھی۔

بنگالیوں کی پاکستان کے اندر اجنبیت، آخر کار دسمبر 1971 تک پاکستان کی تقسیم پر منبج ہونا تھی اور بنگلہ دیش کی نئی سیکولر اور جمہوری ریاست کی اپنے نئے دارالخلافہ ڈھاکہ کے ساتھ تشکیل ہونا تھی۔ جب پاکستانی فوج بنگالی بغاوت کو دبانے کی دیوانہ وار کوشش کر رہی تھی علیحدگی کے تکلیف دہ عمل کے دوران، تو ڈھاکہ میں مارچ 1971ء میں ہونے والی خونریزی کے دوران، تشخص کی تقسیم زبان اور سیاسیات کے خطوط کے ساتھ ساتھ چل رہی تھی، ناکہ مذہب کے ساتھ، اس طرح کہ مغربی پاکستان سے مسلمان سیاسی وحشت و بربریت کا مظاہرہ اور بنیادی طور پر مشرقی پاکستان کے مسلمان علیحدگی پسندوں کو قتل کر رہے تھے (یا مشتبہ علیحدگی پسندوں کو)۔ اُس وقت سے، نئی تشکیل شدہ ”مگتی باہنی“ (”آزادی کی فوج“) بنگلہ دیش کی

پاکستان سے مکمل آزادی کے لئے لڑتی رہی۔ وہ تشخص کی تقسیم جس نے اُس وقت ”آزادی کی جدوجہد“ کو تقویت دی، مضبوطی سے زبان اور ثقافت کے ساتھ (اور یقیناً سیاست کے ساتھ) منسلک تھی، بجائے کسی قسم کے مذہبی تفرقے کے ساتھ منسلک ہونے کے۔

قادر میاں کی وفات کے ساٹھ سال سے بھی زیادہ عرصہ گزرنے کے بعد، جب میں 1940 کی دہائی کے خوفناک ہندو مسلم فسادات کو یاد کرنے کی کوشش کرتا ہوں، تو میرے لئے اپنے آپ کو اس بات کا قائل کرنا مشکل ہوتا ہے کہ یہ خوفناک واقعات حقیقتاً رونما ہوئے، لیکن بنگال کے فرقہ وارانہ فسادات اگرچہ کلی طور پر وقتی اور عارضی تھے (اور بعض صورتوں میں، جن میں فسادات بعد میں ہندوستان کے دوسرے حصوں میں پروان چڑھے، اپنے حجم اور دائرہ کار میں 1940 کی دہائی کے واقعات کا مقابلہ نہیں کرتے) انہوں نے اپنے جلو میں ہزاروں لاکھوں کی تعداد میں ہندوؤں اور مسلمانوں کی لاشیں چھوڑیں۔ اُن سیاسی اشتعال کاروں نے جنہوں نے ان خونریزیوں کو ابھارا، (اُن لوگوں کی طرف سے جنہیں وہ بالترتیب ”ہمارے لوگ“ کہتے تھے) دونوں قومیتوں کے دوسرے بہت سے بصورت دیگر پُر امن لوگوں کو پکے ٹھگلوں میں تبدیل کرنے کے لئے ترغیب دی۔ انہیں اپنے آپ کو محض ہندو یا محض مسلمان کے طور سوچنے پر لگا دیا گیا، (جنہیں ”دوسری قومیت“ پر لازماً انتقام جوئی کے بند کھول دینے چاہئیں) اور اس کے علاوہ کچھ نہیں: نہ ہندوستانی، نہ برصغیری، نہ ایشیائی، اور نہ ہی بنی نوع انسان کی مشترکہ نسل کے افراد۔

اگرچہ دونوں قومیتوں کی وسیع اکثریت اس تنگ نظر، سرپھرے مفہوم میں نہیں سوچتی تھی، لیکن بہت سے لوگوں کو فوری طور پر سوچنے کے اس بُرے انداز میں پھانس لیا گیا، اور اُن میں سے زیادہ وحشی لوگوں کو..... جو اکثر اوقات ہر قومیت کے تکلیف زدہ سرے پر ہونے لگے)..... ”اُن دشمنوں کو مارنے پر“ آمادہ کر لیا گیا ”جو ہمیں مارتے ہیں“ (جیسا کہ بالترتیب اُن کو بیان کیا جاتا تھا) کثیر۔ رُخ افراد کو فرقہ وارانہ وحدانیت کے دُھندلے عدسوں میں سے دیکھا جائے گا، جو صرف ٹھیک ایک تشخص رکھتے تھے، جس کا تعلق مذہب سے یا زیادہ صحیح طور پر مذہبی ثقافت سے تھا (کیونکہ کسی شخص کا اپنے موروثی مذہب کا علمی سرود کار نہ ہوتا، اُسے حملے سے کسی قسم کا..... تحفظ نہیں دیتا تھا)

قادر میاں پر، جو کہ ایک دن کو کام کرنے والا مزدور تھا، اُس وقت چاقو سے وار

کیا گیا، جب وہ ایک معمولی سے معاوضے کے لئے ایک پڑوس والے گھر میں جا رہا تھا۔ اُس پرگلی میں، اُن لوگوں کی طرف سے چاقو کا وار کیا گیا جو اُسے جانتے تک نہیں تھے اور زیادہ امکانی بات یہ ہے کہ اُنہوں نے اس سے پہلے کبھی اُس پر اپنی نگاہیں بھی نہیں ٹکائی ہوں گی، ایک گیارہ سالہ بچے کے لئے یہ واقعہ ایک واقعی ڈراونا خواب ہونے کے علاوہ، انتہائی ششدر کر دینے والا تھا۔ ایک شخص کو اچانک کیوں قتل کر دیا جائے؟ اور کیوں اُسے ایسے لوگوں کی طرف سے قتل کیا جائے جو اپنے شکار کو جانتے تک نہیں ہیں، وہ شکار جس نے ممکنہ طور پر اپنے قاتلوں کو کوئی نقصان نہیں پہنچایا تھا؟ یہ بات کہ قادر میاں کو صرف ایک ہی شخص رکھنے والے شخص کے طور پر دیکھا جائے..... یعنی ”دشمن“ قومیت کے ایک فرد کے طور پر جس پر حملہ کیا جانا ”چاہئے“ اور اگر ممکن ہو تو اُسے مار ڈالنا چاہئے..... بالکل ایک ناقابل یقین بات لگتی تھی۔ ایک حیرت زدہ بچے کے لئے لے شخص کے تشدد کو سمجھنا غیر معمولی طور پر مشکل تھا۔ یہ، ہنوز حیرت زدہ عمر رسیدہ بالغ کے لئے بھی خصوصی طور پر آسان نہیں ہے۔

قادر میاں کو جب تیزی سے ہماری کار میں ہسپتال لے جایا جا رہا تھا تو اُس نے میرے والد کو بتایا کہ اُس کی بیوی نے اُسے بتایا تھا کہ وہ فرقہ وارانہ فسادات کے دوران مخالف علاقے میں نہ جائے۔ لیکن اُسے تھوڑی سے آمدنی کے لئے کام کی تلاش میں باہر جانا پڑا کیونکہ اُس کے خاندان کے پاس کھانے کو کچھ نہ تھا، معاشی محرومی کے سبب ہونے والی اس ضرورت کی سزا موت کی شکل میں نکلی۔ معاشی غربت اور جامع عدم آزادی کے درمیان یہ خوفناک تعلق (یہاں تک کہ زندہ رہنے کی آزادی کا نہ ہونا) ایک ایسا گہرا صدمہ پہنچانے والا حقیقت کا ادراک تھا جس نے میرے ذہن پر غالب قوت کے ساتھ چوٹ لگائی۔

قادر میاں ایک مظلوم مسلمان کے طور پر فوت ہوا، لیکن وہ ایک ایسے غریب بے روزگار مزدور کے طور پر بھی فوت ہوا جو بڑی مایوسی سے تھوڑے سے کام اور رقم کی تلاش میں تھا تاکہ اُس کے اہل خانہ بہت مشکل وقت میں زندہ رہ سکیں، ایسے فسادات میں کسی بھی قومیت کے غریب ترین افراد قتل کرنے کے لئے آسان ترین نشانہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ اُنہیں اپنے روز مرہ کی اشیائے زندگی کی تلاش میں بالکل غیر محفوظ طور پر باہر جانا پڑتا ہے اور اُن کی کمزور پناہ گاہیں آسانی سے بد معاشوں کے ہاتھوں تباہ کی جاسکتی ہیں۔ ہندو مسلم فسادات میں ہندو ٹھگلوں نے غریب مسلمانوں کو آسانی سے قتل کیا، جبکہ مسلمان ٹھگلوں نے قلاش ہندو شکاروں کو کثرت

سے قتل کیا۔ اگرچہ ان دونوں بربریت کے شکار گروہوں کے قومی تشخصات بالکل مختلف تھے، لیکن اُن کے طبقے کے تشخصات (بطور، بغیر معاشی وسائل غریب مزدوروں کے) بالکل ایک ہی تھے۔ لیکن وحدانی قسم بندی پر مرکوز تقسیم شدہ سوچ کے اُن دنوں میں، مذہبی ثقافت کے علاوہ کسی تشخص کو اہمیت اختیار کرنے کی اجازت نہیں دی گئی۔ یکتا طور پر متصادم حقیقت کے دھوکے نے کلی طور پر انسانوں کو انسانیت کے دائرے سے نکال دیا تھا اور مخالفین کی سوچنے کی آزادی کو گہنا دیا تھا۔

تشدد کی ترویج

دُنیا بھر میں فرقہ وارانہ تشدد آج، ساٹھ سال پہلے کی نسبت نہ تو کم درشت ہے اور نہ کم تخفیفی (انسان کی قدر و قیمت گھٹانے والا)۔ بے رحم بربریت کی تہہ میں، لوگوں کے تشخص کے بارے میں ایک بڑا تصویری الجھاؤ ہوتا ہے، جو کثیر رُنے انسانوں کو ایک رُخی مخلوق میں تبدیل کر دیتا ہے۔

1994 میں ہو تو قاتل جتھے میں بھرتی ہونے والے شخص سے یہ کہا جا رہا تھا، اگرچہ اجمالاً ہی سہی، کہ وہ اپنے آپ کو ایک روانڈائی، یا ایک افریقی یا ایک انسان کے طور پر (وہ تشخصات جن میں ہدف بننے والے ٹوٹی شریک تھے) نہ دیکھے، بلکہ صرف ایک ہو تو کے طور پر دیکھے جو ”ٹوٹیوں کو اُن کا انجام دینے“ کے لئے فریضے پر مامور تھا۔ میرے ایک پاکستانی دوست شہر یار خان نے، جو کہ ایک بہت ہی قابل احترام سینئر ڈپلومیٹ ہیں، جنہیں اقوام متحدہ کے جنرل سیکرٹری نے، قتل و غارت کے بعد روانڈا بھیجا، بعد میں مجھے بتایا، ”آپ نے اور میں نے 1940 کی دہائی میں برصغیر میں فسادات کی درندگی دیکھی ہے، لیکن اُس قتل و غارت کے دیوقاحت حجم کو جو روانڈا میں واقع ہوا، اور منظم نسل کشی کی اُس جامعیت کو جو وہاں دیکھنے میں آئی، دیکھنے کے لئے مجھے کسی چیز نے پہلے سے تیار نہیں کیا تھا“ روانڈا میں ہونے والی خونخواری اور ہمسایہ برہنڈی میں ہو تو اور ٹوٹیوں کے درمیان ہونے والے متعلقہ تشدد نے، چند دنوں کے عرصے میں دس لاکھ سے زیادہ انسانوں کی جان لے لی، لوگوں سے نفرت کرنا آسان نہیں ہے۔ اوگڈن نیش Ogden Nash کی نظم (”A Plea for less Malice Toward None“) نے اسے بہت ٹھیک انداز میں بیان کیا ہے:

اسکول کا کوئی چھوٹا سا بچہ بھی دیوانہ وار پیار کر سکتا ہے لیکن، میرے ہمدم، نفرت کرنا ایک فن ہے اگر اس کے باوجود ہم لوگوں کے مختلف گروہوں کے درمیان بہت زیادہ نفرت اور پُر تشدد کشمکش دیکھتے ہیں، تو جو سوال فوری طور پر پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے: ”یہ فن، کس طرح کام کرتا ہے؟“

وحدانی تشخص کے دھوکے کو، جو اُن لوگوں کا مقصد پورا کرتا ہے جو ایسے تصادمات کی منصوبہ بندی کرتے ہیں، بڑے ماہرانہ طریقے سے پروان چڑھایا جاتا ہے اور اسے ظلم اور خونریزی کے سپہ سالاروں کی طرف سے بھڑکایا جاتا ہے۔ یہ بات قابل ذکر نہیں ہے کہ یکتا تشخص کے دھوکے کو جنم دیتا، جو تصادم کے مقصد کے لئے قابل استعمال ہوتا ہے، اُن لوگوں کو اپیل کرے گا جو تشدد کے بھڑکانے کے کام میں مصروف ہیں۔ اور اس حقیقت میں کوئی راز نہیں ہے کہ ایسا تخفیفی طرز عمل اختیار کیا جاتا ہے۔ لیکن ایک بڑا سوال یہ ہے کہ واضح طور پر، کثرت آمیز وابستگیوں کی دنیا میں، اس مقدمے کے غیر معمولی سادہ پن کو مد نظر رکھتے ہوئے وحدانیت کی ترویج اس قدر کامیاب کیوں ہے۔ کسی شخص کو کلی طور پر، اُس کے بہت سے تشخصات میں سے صرف ایک تشخص میں دیکھنا، یقیناً ایک بھونڈی ذہنی حرکت ہے، (جیسا کہ میں نے پچھلے ابواب میں استدلال کرنے کی کوشش کی ہے)، لیکن اس کے موثر ہونے کے حوالے سے اندازہ لگایا جائے تو یکتائی کے پروان چڑھاتے ہوئے دھوکے کی علمبرداری کرنا اور اسے آگے بڑھانا واضح طور پر بہت آسان ہے۔ پُر تشدد مقصد کے لئے یکتا تشخص کی وکالت یہ شکل اختیار کرتی ہے کہ یہ تشخص کے ایک گروپ کو خصوصی توجہ کے لئے علیحدہ کر لیتی ہے..... جو موجودہ پُر تشدد مقصد سے براہ راست متعلق ہوتا ہے..... اور یہیں سے دوسرے تعلقات اور وابستگیوں کے حوالے کو منتخب توجہ اور اُکسانے کے ذریعے، گہنائے جانے کا عمل شروع ہوتا ہے (آپ ان دوسری چیزوں کے بارے میں ممکنہ طور پر کیسے بات کر سکتے ہیں جبکہ ہمارے لوگ قتل کئے جا رہے ہیں اور ہماری خواتین پر جنسی تشدد کیا جا رہا ہے؟)

تشدد کو پروان چڑھانے کا حربی فن کچھ بنیادی جہتوں سے غذا حاصل کرتا ہے، اور اُنہیں سوچنے کی آزادی اور مربوط استدلال کے امکان کو نکال باہر کرنے کے لئے استعمال کرتا ہے، لیکن ہمیں یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ ایک طرح کی منطق..... ایک جزوی منطق سے بھی خوراک حاصل کرتا ہے۔ وہ خصوصی تشخص کا انتخاب اس خصوصی ایکشن کے لئے

کیا جاتا ہے جو زیادہ تر صورتوں میں بھرتی کئے جانے والے شخص کا اصلی شخص ہوتا ہے: ایک ہوتو یقیناً ایک ہوتو ہوتا ہے، ایک ”تامل ٹائیگر“ واضح طور پر ایک تامل ہوتا ہے، ایک سرب ایک البانوی نہیں ہوتا، اور ایک غیر یہودی جرمن جس کا ذہن نازی فلسفے سے زہر آلود کیا گیا ہوتا ہے بلاشبہ ایک غیر یہودی جرمن ہوتا ہے۔ خود شناسی کے احساس کو ایک قاتل میں تبدیل کرنے کے لئے جو کچھ کیا جاتا ہے وہ یہ ہے: (1) دوسرے تمام تعلقات اور وابستگیوں کے حوالے کو نظر انداز کرنا اور (2) ”واحد“ شخص کے تقاضوں کی خصوصی طور پر جنگجو یا نہ شکل میں تعبیر نو کرنا۔ یہ ہے وہ مقام جہاں خیانت اور تصوری الجھاؤ در آتے ہیں۔

اُدھے نظریے کا نچلا کنارہ

اگرچہ لوگوں سے اپنے خیالات کو ہر شخص کا صرف ایک شخص تک محدود رکھنے کو کہنا بہت عجیب طریقے سے ایک بھونڈا مطالبہ ہے، لیکن یہ بات بھی ذہن میں رکھنے کے قابل ہے کہ لوگوں کو وحدانی شخص کے ڈبوں میں ٹھونسنا، اُن بہت سے ثقافت اور تہذیب کے بارے میں اعلیٰ نظریات کا ایک نمایاں پہلو ہے، جو درحقیقت ٹھیک اس وقت بہت بااثر ہیں (جیسا کہ میں نے پچھلے ابواب میں بحث کی ہے) یہ نظریات، بلاشبہ تشدد کی نہ تو کالت کرتے ہیں نہ ہی اُسے نظر انداز کرتے ہیں..... یقیناً یہ اس سے بہت دور ہیں۔ تاہم یہ انسانوں کو متنوع تشخصات رکھنے والے افراد کے طور پر سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے، بلکہ وہ انہیں غالب طور پر کسی ایک سماجی گروپ..... یا طبقے کے افراد کے طور پر سمجھتے ہیں۔ گروپوں کی رکنیت، یقیناً اہم ہو سکتی ہے (افراد یا اشخاص کے بارے میں کوئی بھی سنجیدہ نظریہ ان سماجی تعلقات کو نظر انداز نہیں کر سکتا)، لیکن ہر شخص کے لئے صرف رکنیت کی ایک قسم پر توجہ دینے میں ملوث (باقی تمام کو نظر انداز کرتے ہوئے) ہونے کی انسانی تصویر، ایک ہی ضرب میں ہماری متنوع مشابہتوں اور تعلقات کے دور رس حوالے کو خارج کر دیتی ہے۔

مثال کے طور پر تہذیبی قسم بندی کرنے والوں نے اکثر اوقات ہندوستان کو ”ہندو تہذیب“ کے ایک چھوٹے سے خانے میں ڈال دیا ہے..... ایک ایسا بیان جو، دوسری چیزوں کے ساتھ ساتھ..... ہندوستان کے 145 ملین مسلمانوں پر بھی کوئی توجہ نہیں دیتا (ہندوستانی سکھوں، جینوں، عیسائیوں، پارسیوں اور دوسروں کا تو ذکر ہی کیا) اور ملک کے

لوگوں کے درمیان اُن وسیع باہمی تعلقات کو بھی نظر انداز کرتا ہے جو مذہب کے وسیلے سے قطعاً کام نہیں کرتے بلکہ سیاسی، سماجی، معاشی، تجارتی، فنکارانہ، موسیقیاتی، یا دوسری ثقافتی سرگرمیوں میں مصروفیت کے وسیلے سے کام کرتے ہیں۔ ایک نسبتاً کم سیدھے سادھے طریقے سے، قومی سوچ کا طاقتور مکتب فکر بھی ایک تشخص انسان کو مقدس قرار دیتا ہے، جو قومیت کی رُکنیت پر مبنی ہوتا ہے، اور نتیجتاً دوسری تمام وابستگیوں کی، جو انسانوں کو اُس طرح کے پیچیدہ اور دقیق مخلوقات بناتی ہیں جس طرح کی کہ ہم ہیں، قدر و قیمت کو کم کر دیتا ہے۔

اس تناظر میں یہ بات ذہن میں رکھنا دلچسپ ہوگا، کہ قومی سوچ، کم از کم جزوی طور پر، تشخص کے بارے میں ایک تعمیری نکتہ نگاہ کے طور پر شروع ہوگی، کسی شخص کو اُس کے ”سماجی تناظر“ میں رکھ کر سمجھنے کی ایک کوشش کے طور پر۔ لیکن وہ چیز جو کلی طور پر انسانوں کو زیادہ ”بھرپور“ انداز سے دیکھنے کی ایک قابل قدر نظریاتی کوشش کے طور پر شروع ہوئی..... وہ بڑی حد تک انسان کے انتہائی محدود فہم یعنی بنیادی طور پر صرف ایک گروہ کے رُکن کی حیثیت سے فہم پر اختتام پذیر ہوئی۔ افسوس کہ یہ کافی ”سماجی تناظر“ نہیں ہے۔ کیونکہ ہر شخص بہت سے مختلف تعلقات اور وابستگیوں رکھتا ہے، جن کی اضافی اہمیت تناظر پر انحصار کرتے ہوئے بہت زیادہ مختلف ہو سکتی ہے۔ ”ایک شخص کو معاشرے کی صورت حال میں رکھنے“ کے قابل تعریف کام میں مضمر بصیرت کی وسعت کے باوجود، (جس طرف سماجی نظریات میں بار بار رجوع کیا گیا ہے) اس بصیرت کی حقیقی اطلاق میں منتقلی نے فرد کے کثرت آمیز سماجی تعلقات کے حوالے کو نظر انداز کرنے کی شکل اختیار کر لی ہے، جو اس کی ”سماجی حیثیت“ کے کثرت آمیز پہلوؤں کی زرخیزی کا شدید طور پر کم اندازہ لگاتی ہے۔ اس میں پنہاں تصور انسانیت کو انتہائی بونی شکل میں دیکھتا ہے۔

وحدانی دھوکے کے تاوان

وحدانی نظریے کے انسانیت کو چھوٹا بنانے کے بہت دور اس اثرات ہیں۔ اُس دھوکے کو جس کی طرف لوگوں کو یکتا طور پر سخت اقسام میں تقسیم کرنے کی غرض سے رجوع کیا جاتا ہے، گروہوں کے مابین کشیدگی کو بھڑکانے کے لئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے، تہذیبی تقسیم اور قومی حد بندی جیسے یکتائی کے خدوخال رکھنے والے اعلیٰ نظریات کا ہدف، یقیناً، کسی

طرح بھی تصادم کے بیچ بونا نہیں ہے..... بلکہ درحقیقت معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ مثال کے طور پر ”تہذیبوں کا تصادم“ کا نظریہ پیش کیا جاتا ہے اور اُسے پروان چڑھایا جاتا ہے، تو اُس کا مقصد اُس چیز کی شناخت کرنا ہے جس کا ادراک پہلے سے موجود ایک حقیقت کے طور پر کیا جاتا ہے (میں نے یہ استدلال پیش کیا ہے کہ یہ غلط طریقے سے کیا گیا ہے، لیکن یہ ترغیب اور تحریک سے ایک مختلف مسئلہ ہے)، اور نظریہ ساز اپنے آپ کو ایک تصادم کو ”دریافت کرتے ہوئے پاتے ہیں، ناکہ اسے پیدا کرتے ہوئے یا کسی ایک تصادم میں اضافہ کرتے ہوئے۔

لیکن بہر حال نظریات سماجی فکر، سیاسی اقدام، اور ریاستی پالیسیوں کو متاثر کر سکتے ہیں انسانوں کو وحدانی تشخصات کی شکل میں مصنوعی طور پر چھوٹا بنانے کے اثرات تقسیم کرنے کے ہو سکتے ہیں، جو دنیا کو اندرونی طور پر کہیں زیادہ فتنہ انگیز بنا سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہندوستان پر ”ہندو تہذیب“ کا تخفیفی ٹھپہ لگانے کے عمل نے، جس کا حوالہ پہلے دیا جا چکا ہے، نام نہاد ”ہندوتوا“ تحریک کے فرقہ پرست انقلابیوں سے بہت تحسین حاصل کی ہے۔ بلاشبہ، کوئی بھی تصوری تقسیم جو اُن کے ہندوستان کے چھوٹا بنانے کے تصور کی حمایت کرتی ہے، فطری طور پر اس انقلابی تحریک کی طرف سے رجوع کئے جانے کا رُجحان رکھتی ہے۔ اس تحریک کے انتہا پسند بازو نے 2002 میں گجرات میں بھڑکائے گئے تشدد میں بھی انتہائی اہم کردار ادا کیا، جس میں زیادہ تر شکار آخر کار مسلمان تھے۔ نظریات کو بعض اوقات عملی مڈ بھٹڑ میں جو نظریہ سازوں کی پیش بینی ہے زیادہ سنجیدگی سے لیا جاتا ہے، اور جب یہ نظریات نہ صرف یہ کہ فطری طور پر گڈ مڈ ہوں، بلکہ فرقہ وارانہ اخراج کو تیز کرنے کے لئے فوری طور پر قابل استعمال بھی ہوں، تو سماجی تصادم اور تشدد کے لیڈروں کی طرف سے اُن کا بڑی گرجوشی سے استقبال کیا جاتا ہے۔

اسی طرح، اسلامی کلیت کے نظریات، اُن دوسرے تمام تشخصات کے حوالے کو جو مسلمان رکھتے ہیں، نظر انداز کرنے کے عمل کے ساتھ مل کر (اُن کی مذہبی وابستگیوں پر مستزاد) جہاد (ایک لچکدار اصطلاح جسے شدید اشتعال اور ساتھ ہی ساتھ پُر امن کوشش کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے) کے پُر تشدد مفہوم کی تصویری بنیاد فراہم کرنے کے لئے استعمال کئے جا سکتے ہیں۔ جذبات بھڑکاتے ہوئے تشدد کی طرف اس راستے کا استعمال اُس حالیہ تاریخ میں

جسے غلط طور پر اسلامی دہشت گردی کہا جاتا ہے، بکثرت دیکھا جاسکتا ہے۔ مسلمانوں کے مختلف تشخصات، مثال کے طور پر، بطور علماء، سائنسدان ریاضی دان، فلسفی، تاریخ دان، ماہرین تعمیرات، مصوروں، موسیقار یا لکھنے والوں کے، جنہوں نے مسلمان قوم کے ماضی کی کامیابیوں میں اور دنیا کی وراثت میں بھی، (جس پر باب سوم اور ششم میں بحث ہو چکی ہے) اس قدر زیادہ حصہ ڈالا ہے، کی تاریخی زرخیزی کو اس نظریے کی تھوڑی سی مدد سے..... جنگجویانہ مذہبی تشخص کی یک رخی وکالت کے ذریعے مغلوب کیا جاسکتا ہے، جس کے تباہ کن اثرات ہو سکتے ہیں۔

جیسا کہ اس سے پہلے بحث کی گئی، اس بات کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ غیر مطمئن مسلمان انقلاب پسندوں کو آج کیوں اسلام کی صرف مذہبی کامیابیوں پر اپنی توجہ مرکوز کرنے کی ضرورت ہے اور مسلمانوں کی بہت سے مختلف میدانوں میں دوسری عظیم کامیابیوں پر بھی کیوں نہیں؟ یہ فیصلے کرنے میں کہ وہ اس ہم عصر دنیا کو تبدیل کرنے کے لئے کیا کر سکتے ہیں جسے وہ ایک منظم تدبیر اور نائنصافی سے منسلک کرتے ہیں۔ اور پھر بھی لوگوں کے وحدانی ادراک سے، کلی طور پر جنگجویانہ تشخص کے مفہوم میں مہیا کیا جانے والا تخفیفی نظریہ، پُر تشدد جہاد کے پروان چڑھانے والوں کی طرف سے، اُن تمام دوسرے راستوں کو جو مسلمان اختیار کر سکتے ہیں بند کرنے کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے، جو اُن کی وسیع تاریخی روایات کے ساتھ ہم آہنگ ہے۔

اسی طرح، دوسری طرف، اس قسم کی دہشت گردی کا مقابلہ کرنے کے لئے انسانوں کے صرف مذہبی تشخص کی طرف رجوع کرنے کی بجائے (جس کے استحصال پر اس قسم کی دہشت گردی کی بھرتی انحصار کرتی ہے) اُن کے بہت سے تشخصات کی زرخیزی کی طرف رجوع کرنے کی بہت معقول وجہ موجود ہے۔ لیکن جیسا کہ اس سے پہلے بحث ہو چکی ہے مزاحمت کے ذہنی جزو کا رُحمان متعلقہ مذہب کی مذمت کرنے کی طرف رہا ہے (اسلام پر ہتھوڑے برسائے کو اس تناظر میں بہت استعمال کیا گیا ہے) یا مذاہب کی تعریف یا (تعریف نو) کرنے پر۔ اسے تقسیم کی ”ٹھیک“ سمت پر رکھنے کیلئے۔ (مثال کے طور پر، ٹونی بلنیر کے پُر کشش الفاظ کو استعمال کرتے ہوئے ”اسلام کی سچی اور اعتدال پسند آواز“ کی طرف رجوع کرنا) یہ ٹھیک ہے کہ اسلامی عسکریت پسندوں کے ہاں اسلامی مذہب کے علاوہ مسلمانوں

کے تمام تشخصات سے انکار کرنے کی ایک خاصی معقول وجہ موجود ہے، لیکن اُن لوگوں کو جو عسکریت پسندی کا مقابلہ کرنا چاہتے ہیں، اسلام کی تعبیر اور تشریح پر اتنا انحصار کیوں کرنا پڑتا ہے، بجائے اُن دوسرے بہت سے تشخصات سے مدد حاصل کرنے کے جو مسلمان رکھتے ہیں۔

بعض اوقات یہ وحدانیت اُس سے بھی محدود تر ہوتی ہے جس کی اجازت اسلامی ہونے کی عام قسم دیتی ہے، مثال کے طور پر شیعہ اور سُنی کے درمیان فرق کو، ان دونوں مسلمان گروہوں کے درمیان فرقہ وارانہ تشدد کے مقصد کے لئے بہت طاقتور طریقے سے استعمال کیا گیا ہے۔ پاکستان سے عراق تک یہ کشمکش تشخص کے تشدد میں ایک اور سمت کا اضافہ کرتی ہے، جس کی تعریف اس سے بھی زیادہ محدود شکل میں کی جاتی ہے۔ بلاشبہ، یہ بات ابھی تک غیر واضح ہے کہ جب تک میں یہ کتاب ختم کروں گا تو نیا عراقی آئین سُنی لیڈروں سے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ شیعہ اور گُرد لیڈروں سے کتنی حمایت حاصل کرے گا اور مستقبل میں ممکنہ طور پر کیا واقعہ ہوگا۔ عراق کی سلیمیت، میں یقیناً بہت سے تاریخی عوامل کی طرف سے رُکاؤ ڈالی گئی ہے۔ جس میں اس کی سرحدوں کا آمرانہ طور پر مغربی سامراجیوں کی طرف سے تعین، اور کمزور معلومات والی اور آمرانہ فوجی مداخلت سے پیدا شدہ ناگزیر تقسیم پذیری شامل ہیں۔ لیکن اس کے علاوہ، قابض لیڈروں کی فرقہ پرستی سیاسی سوچ (جو نوآبادیاتی ہندوستان کے بارے میں برطانیہ کے سرکاری نقطہ نگاہ سے قطعاً مختلف نہیں ہے، جس کے بارے میں گاندھی نے اتنی زیادہ شکایت کی) نے پہلے سے جلتی آگ میں بہت سے تیل کا اضافہ کیا ہے۔

عراق کے تصور بطور قومیتوں کے ایک مجموعے کے، (جس میں افراد کو محض شیعہ، یا سُنی یا گُرد کے طور پر دیکھا جاتا ہے) نے عراقی خبروں کی مغربی رپورٹنگ پر غالب ہونے کا رُحان ظاہر کیا ہے، لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ اُس طریقے کو بھی ظاہر کرتا ہے، جس میں صدام کے بعد کے عراق کی سیاست نے ارتقا کیا ہے، سعدون الزبیدی، (عراق کی آئینی کمیٹی کے ایک رکن) بی بی سی کے جیمز ناٹی James Naughtie کو یہ بتا سکتا ہے، ”کیا میں آپ سے درخواست کر سکتا ہوں کہ آپ مجھے ایک عراقی کے طور پر بیان کریں نہ کہ ایک سُنی کے طور پر؟“ (3) لیکن عراق میں فرقہ وارانہ سیاست اور جو کچھ وہاں ہو رہا ہے اُس کی فوج کی طرف سے اُلجھی ہوئی ذمہ داری کا آمیزہ، اس توقع کو مشکل بنا دیتا ہے کہ وہ فرقہ وارانہ مسائل جن کا اس وقت عراق اور بغداد کو سامنا ہے، کسی زیادہ وسیع تر اور زیادہ قومی چیز کو اس مصیبت زدہ

ملک میں جگہ دے سکتے ہیں۔

کیونکہ امریکہ کی زیر قیادت سیاسی اقدام عراق کو بجائے شہریوں کے اجتماع کے ایک مذہبی قومیتوں کے اجتماع کے طور پر دیکھنے کی طرف مائل رہا ہے۔ لہذا تقریباً تمام مذاکرات کا ارتکاز مذہبی قومیتوں کے لیڈروں کے فیصلوں اور بیانات پر رہا ہے۔ اُن کشمکشوں کو مد نظر رکھتے ہوئے جو پہلے ہی ملک میں موجود تھیں اور یقیناً اُن نئی کشمکشوں کو بھی جو خود قبضے نے پیدا کی ہیں یہ یقیناً آگے جانے کا آسان راستہ تھا۔ لیکن مختصر ترین وقت میں آسان ترین راستہ ہمیشہ کسی ملک کی تعمیر کے لئے بہترین راستہ نہیں ہوتا، خصوصاً اُس وقت جب کوئی غیر معمولی طور پر اہم چیز داؤ پر لگی ہوئی ہو، خصوصی طور پر کسی قوم کی مذہبی ثقافتوں کے ایک اجتماع کی بجائے شہریوں کے ایک مجموعے بننے کی ضرورت (داؤ پر لگی ہوئی ہو)۔

اس مسئلے پر اس سے پہلے بحث کی گئی ہے، خاص طور پر پچھلے باب میں ایک بہت ہی مختلف ملک کے تناظر میں، یعنی برطانیہ کے تناظر میں، جس کی تاریخ اور پس منظر بالکل مختلف ہے۔ لیکن کسی ملک کو قومیتوں کے ایک وفاق کی حیثیت سے دیکھنے کی بنیادی مشکل، جس میں افراد قوم سے تعلق رکھنے سے پہلے قومیتوں سے تعلق رکھتے ہیں، دونوں معاملات میں موجود ہے۔ گاندھی نے اس قسم کی قومیت پر مبنی شناخت کو پروان چڑھانے اور ترجیح دینے کو قوم کی ”چیر پھاڑ“ قرار دیا، اور ایسی فریق بندی کے بارے میں سیاسی فکرمندی کی معقول وجوہ ہیں۔ عراقی تشخصات کی کثرت آمیزی بشمول صنف اور طبقہ اور ساتھ ہی ساتھ مذہب پر توجہ دینا انتہائی اہم ہے یہاں گاندھی کی، 1931 میں برطانوی راج کے وزیر اعظم کو کرائی گئی یاد دہانی یاد آتی ہے کہ عورتیں ”ہندوستان کی آبادی کا نصف ہیں“..... جو سوچ کا ایک ایسا خط ہے جس کی کچھ نہ کچھ مناسبت ہم عصر عراق کے ساتھ بھی بنتی ہے۔ عراق میں ان وسیع تر معاملات پر توجہ دینے کی ضرورت آج بھی اتنی ہی شدید ہے جتنی پہلے کبھی تھی۔

عالمی آوازوں کا کردار

وحدانی دھوکے کے کچھ مضمر مفہوم اُس طریقے کے لئے بھی ہیں جس طریقے سے عالمی تشخصات کو دیکھا اور اُن کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، اگر ایک شخص کا صرف ایک ہی تشخص ہو سکتا ہے تو قومی اور عالمی کے درمیان انتخاب ”سب کچھ یا کچھ نہیں“ والے مقابلے

جیسا ہو جاتا ہے۔ اور ایسا ہی مقابلہ ہو جاتا ہے کسی ایسے تعلق کے عالمی احساس اور اُن مقامی وفاداریوں کے درمیان جو ہمیں تحرک دے سکتی ہیں۔ لیکن مسئلے کو ان سخت اور کلی مفاہیم میں دیکھنا انسانی تشخص کی نوعیت کی، خصوصاً اس کی ناگزیر کثرت آمیزی کی گہری غلط فہمی کو ظاہر کرتا ہے۔ عالمی تشخص کے دعاوی پر غور کرنے کی ضرورت کا احساس کرنا مقامی اور قومی مسائل پر زیادہ توجہ دینے کے امکان کو ختم نہیں کرتا۔ ترجیحات کے تعین میں استدلال اور انتخاب کے کردار کو یا۔ یا کی شکل اختیار کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس سے پہلے میں نے متعدد معاشی، سیاسی اور سماجی مسائل کی نشاندہی کرنے کی کوشش کی ہے جن کی عالمی حدود ہیں، اور اُن پالیسی کے مسائل کی بھی جو اُن سے متعلقہ ہیں جن کے ساتھ فوری طور پر نمٹنے کی ضرورت ہے۔ خصوصی طور پر اداراتی اصلاحات کا ایک مضبوط کیس ہے، جو اس قسم کی تبدیلی کو آسان بنا دے گا جس کی عالمگیریت کو زیادہ منصفانہ نظام بنانے کے لئے ضرورت ہوگی۔ زیادتیوں کی زد میں گھرے ہوئے اور غیر مضبوط لوگوں کو درپیش مصائب سے مختلف محاذوں پر نمٹنا ہوگا۔ ضروری اقدامات کا دائرہ، قومی پالیسیوں سے لے کر (مثال کے طور پر تعلیم اور عوامی صحت کی نگرانی کے دائرے کو وسیع کرنے کی ضرورت) بین الاقوامی اقدامات اور اداراتی اصلاحات تک متنوع ہے (مثال کے طور پر اسلحے کی تجارت کو روکنے کے عالمی انتظامات، غریب ترقی پذیر ممالک کی رسائی کو امیر تر معیشتوں کی مارکیٹوں تک وسیع کرنے، ملکیت کے قوانین اور مہجرت کے نظام کو اور دُنیا کے غرباء کی ضرورت کی ادویات کے قابل استعمال ہونے اور اُس کی ترقی کے لئے معاون بنانے سے متعلقہ اور علیٰ ہذا القیاس)۔ یہ تبدیلیاں اپنے طور پر بھی اہم ہوں گی لیکن، جیسا کہ ساتویں باب میں بحث کی گئی یہ وسیع تر انسانی تحفظ اور دہشت گردی اور اس کی تربیت کے لئے آسان بھرتی کو روکنے میں بھی کردار ادا کر سکتی ہیں۔ مزید برآں یہ تشدد کی برداشت کے ماحول کو تبدیل کرنے میں کردار اور کر سکتی ہیں، جو بذات خود ایک ایسا عامل ہے جو بہت گہری شکایات والے معاشروں میں دہشت گردی کو پرورش پانے کی اجازت دیتا ہے۔

ایک مسئلہ، عالمی تاریخ سے نمٹنے میں ذہنی راستبازی کا بھی ہے، جو انسانیت کے ماضی کی زیادہ بھرپور طریقے سے تفہیم (جو کہ کوئی گھٹیا کام نہیں ہے) اور مغرب کی اُس جامع برتری کے غلط احساس پر قابو پانے دونوں کے لئے ضروری ہے کیونکہ مغرب کی برتری کا غلط

احساس ایک بالکل غیر ضروری طریقے پر تشخص کے تصادم میں کردار ادا کرتا ہے۔ مثال کے طور پر جہاں، حال ہی میں کچھ مباحثہ چلتا رہا..... اور بجا طور پر چلتا رہا..... یورپ اور امریکہ میں آباد کار پس منظر رکھنے والے لوگوں کے لئے مغربی تہذیب کے بارے میں زیادہ جاننے کی ضرورت کے بارے میں..... لیکن ابھی تک اس اہمیت کا غیر معمولی طور پر کم احساس ہے، جو ”قدیم برطانویوں“ ”قدیم جرمنوں“ یا ”قدیم امریکیوں“ اور دوسروں کو دُنیا کی ذہنی تاریخ کو سمجھنے کی ضرورت کے ساتھ منسلک کی جاتی ہے۔

نہ صرف یہ کہ مختلف میدانوں میں، سائنس ریاضی اور انجینئرنگ سے لے کر فلسفے اور ادب تک، دُنیا کے مختلف حصوں کی تاریخ میں قابل ذکر کامیابیاں ہوئیں بلکہ جنہیں آج کل ”مغربی تہذیب“ اور ”مغربی سائنس“ کہا جاتا ہے اُن کے بہت سے پہلوؤں کی بنیادیں دُنیا بھر کے مختلف ملکوں سے آنے والی شراکتوں سے گہرے طور پر متاثر ہوئیں (جیسا کہ باب سوم سے باب ہفتم تک میں بیان کیا گیا) وہ ثقافتی یا تہذیبی نظریات جو ”دوسرے“ معاشروں کے کردار کو نظر انداز کرتے ہیں نہ صرف قدیم ”یورپیوں“، قدیم امریکیوں“ کے ذہنی اُفقوں کو محدود کر دیتے ہیں، اُن کی تعلیم کو عجیب و غریب طور پر جزوی چھوڑتے ہوئے، بلکہ مغرب مخالف تحریکوں کو علیحدگی اور تصادم کا جھوٹا احساس دلاتے ہیں جو لوگوں کو ”مغرب..... مغرب مخالف“ تصادم کے وسیع طور پر مصنوعی خط کے ساتھ ساتھ تقسیم کرنے میں مدد دیتے ہیں۔

ممکن دُنیا

اکثر اوقات یہ نکتہ اُٹھایا جاتا ہے، ظاہراً انصاف کے ساتھ، کہ مستقبل قریب میں ایک جمہوری عالمی ریاست کا وجود ناممکن نظر آتا ہے۔ یقیناً ایسا ہی ہے، لیکن اگر جمہوریت کو (جیسا کہ میں نے پہلے استدلال کیا ہے کہ اسے دیکھا جانا چاہیے) عوامی استدلال کے مفہوم میں، خصوصاً، عالمی مسائل پر، دُنیا بھر کی سطح پر بحث مباحثے کی ضرورت کے مفہوم میں دیکھا جائے، تو پھر ہمیں عالمی جمہوریت کے امکان کو غیر معینہ طور پر سرد خانے میں ڈالنے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ ”سب کچھ یا کچھ نہیں“ قسم کا انتخاب نہیں ہے، اور وسیع پیمانے پر عوامی بحث مباحثے کو آگے بڑھانے کے لئے ایک کیس ہے، اُس وقت بھی جب اس عمل کے دائرے میں بہت سی ناگزیر یکیاں اور کمزوریاں رہ جائیں گی۔

عالمی شخص کی اس فعالیت میں بہت سے اداروں کی طرف رجوع کرنا پڑے گا بشمول، اقوام متحدہ کے، لیکن اُس بے لوث کام کا بھی امکان ہے جو شہریوں کی تنظیموں بہت سے غیر سرکاری اداروں اور خبروں کے ذرائع ابلاغ کے خود مختار حصوں کی طرف سے پہلے ہی شروع کر دیا گیا ہے۔

اُن بہت سے متعلقہ افراد کی طرف سے جو یہ مطالبہ کرنے پر اُکسائے گئے ہیں کہ عالمی انصاف کی طرف زیادہ توجہ دی جائے (ڈیوڈ ہیوم کی توقعات سے ہم آہنگ، جس کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے کہ ”انصاف کی سرحدیں ابھی مزید وسیع ہو رہی ہیں“) کئے جانے والے اقدامات کا بھی ایک اہم کردار ہے۔ واشنگٹن اور لندن، ہو سکتا ہے عراق میں اتحادی حکمت عملی پر ہونے والے وسیع طور پر پکھری ہوئی تنقید پر سب مضطرب ہوں، ایسے جیسا کہ شکاگو، پیرس، یا ٹوکیو کے نام نہاد عالمگیریت مخالف احتجاجوں کے کچھ حصوں میں، عالمی کاروبار کی بھرپور برائی پر وحشت زدہ ہو سکتے ہیں۔ وہ نکات جو احتجاج کار اٹھاتے ہیں بلا تفریق ٹھیک نہیں ہوتے، لیکن جیسا کہ میں نے وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے، اُن میں سے بہت سے بہت ہی بر محل سوالات پوچھتے ہیں اور اس طرح عوامی استدلال میں تعمیری انداز سے حصہ ڈالتے ہیں۔ یہ ہے وہ طریقہ جس میں عالمی جمہوریت کا پہلے ہی آغاز ہو چکا ہے، بغیر ایک دیوقامت عالمی ریاست کے مکمل طور پر اداراتی شکل میں ظہور پذیر ہونے کا انتظار کئے۔

ہم عصر دُنیا میں کچھ سوالات پوچھنے کی شدید ضرورت ہے، نہ صرف عالمگیریت کی معاشیات اور سیاسیات کے بارے میں، بلکہ اقدار، اخلاقیات اور تعلق کے احساس کے بارے میں جو عالمگیر دُنیا کے بارے میں ہمارے تصور کو تشکیل دیتے ہیں۔ انسانی شخص کے غیر وحدانی فہم میں ایسے معاملات کے ساتھ تعلق کو یہ مطالبہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ ہماری قومی وابستگیوں اور مقامی وفاداریوں اپنی جگہ عالمی تعلق کے احساس کو دے دیں، جس کا اظہار ایک عظیم ”عالمی ریاست“ کے کام کرنے کی شکل میں ہو، درحقیقت، عالمی شخص اپنا جائز حق، ہماری دوسری وفاداریوں کو ختم کئے بغیر وصول کرنا شروع کر سکتا ہے۔

ایک بہت مختلف تناظر میں کیریبین کے بارے میں اپنے مضبوط ادراک کے ساتھ معاملہ کرتے ہوئے (باوجود اس کے نسلوں، ثقافتوں اشغال، اور پس منظروں کی بے پناہ اقسام کے) ڈیرک والکوٹ (Derek Walcott) نے لکھا۔

میں نے آج تک کوئی ایسا لمحہ نہیں پایا،
 جب ذہن کسی اُفق سے نصف پارہ ہوا ہو،.....
 کیونکہ سُنار بنارس سے
 اور سنگ تراش کینیٹن سے
 جیسے مچھلی کی لگیں پانی میں ڈوب جاتی ہے۔
 اُفق حافظے میں ڈوب جاتا ہے۔ (4)

انسانوں کو چھوٹا بنانے کی مزاحمت کرتے ہوئے، جس سے یہ کتاب متعلق ہے، ہم
 ایک ایسی دُنیا کے امکان کا دروازہ بھی کھول سکتے ہیں، جو اس کے تکلیف دہ ماضی کی یاد پر قابو
 پاسکے اور اس کے مشکل حال کے عدم تحفظات کو زیر کر سکے۔ ایک گیارہ سالہ لڑکے کی حیثیت
 سے میں قادر میاں کے لئے جب وہ اپنا سر میری گود میں رکھ کر خون آلودہ پڑا تھا، زیادہ کچھ نہ
 کر سکا۔ لیکن میں ایک اور کائنات کا تصور کرتا ہوں، جو ہماری پہنچ سے دور نہیں ہے، جس میں
 وہ اور میں اپنے بہت سے مشترکہ تشخصات کی مشترکہ طور پر تصدیق کر سکیں گے (یعین اُس وقت
 جبکہ جنگجو وحدانی نظریے میں تعین رکھنے والے گیٹ پر کھڑے غرارے ہوں) سب سے بڑھ کر
 ہم اس بات کا یقین کر سکتے ہیں کہ ہمارا ذہن اُفق سے نصف پارہ نہیں ہوا۔

اشاریہ

باب اوّل

فریب کا تشدد

نمبر 1، اور 2، حوالے ہیں۔

3- اس بات کی کافی تجربی شہادت موجود ہے کہ نسلی برتری کا احساس لازمی طور پر غیر نسلوں سے نفرت کا ہمراہی نہیں ہوتا۔ (مثال کے طور پر دیکھئے: ایلزبتھ کیش ڈن Elizabeth Cashdan کی کتاب

"Ethnocentricism and Xenophobia} A cross0cultural Study"
current Authropology 42 (2001).

اور پھر بھی بہت سے نمایاں صورتوں میں نسلی، ثقافتی، مذہبی نسلی اور دوسری منتخب وفاداریوں کو ایک مبالغہ آمیز شکل میں استعمال کیا گیا ہے جو دوسرے گروپوں کے خلاف تشدد کی طرف لے جاتا ہے۔ وحدانیت پسندی کے لئے قابل حملہ ہونا یہاں مرکزی مسئلہ ہے۔

4 اور 5 حوالے ہیں۔

6- دیکھئے ایلن ریان Alan Ryan کی کتاب: J. S. Mill (London: Routledge 1974) صفحہ 125۔ مل Mill نے یہ بات تحریر کی کہ اُس کے عورتوں کے حق رائے دہی کے خیالات کو ”میرے اپنے واہموں“ کے طور پر دیکھا گیا، (John Stuart-Mill, Autobiography [1874; reprint Oxford: Oxford University Press, 1971] Page 169.

نمبر 7 اور 8 حوالے ہیں۔

9- اس مسئلے پر باب چہارم اور ہشتم میں بحث کی گئی ہے۔

باب دوم

تشخص کا مفہوم

نمبر 1، 2، 3 حوالے ہیں۔

4- میں نے اس عجیب و غریب تصور والی شخصیت کی ذہنی کمزوریوں کو بڑے دھارے کی معاشیات کے کچھ حصوں میں مندرجہ ذیل کتاب میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔

Rational Fools: A critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory," Philosophy and Public Affairs 6(1977), choice, welfare and Management, 1982; Cambridge, Mass Harverd University Press, 1997) Jane J. Mansbridge, cd; Beyond اور چھپی میں چھپی اور Self Interest (Chicago: Chicago University Press, 1990) میں بھی چھپی۔

نمبر 5، 6، 7، 8، 9، 10، 11، 12، 13، 14، 15 حوالے ہیں۔

16- تشخص کی اخلاقیات انفرادی طرز عمل سے مرکزی حیثیت رکھتی ہے، عین، ہماری کثرت آمیز وابستگیوں کے بارے میں ترجیحات کے بارے میں ناگزیر انتخابات کی وجہ سے، اس پر دیکھئے Kwane Anthony Appiel کا خوبصورت تجزیہ اس کتاب میں The Ethics of Identity (Princeton, N.J): Princeton University Press, (2005) علاوہ ازیں دیکھئے Amin Maalouf کی کتاب: In the Name of Identity: Violence and the Need to Belong (New York Arcade Publishing, 2001)

باب سوم

تہذیبی قید

نمبر 1، 2 حوالے ہیں۔

3- میں نے ہندوستان کی کثیر مذہبی اور کثیر ثقافتی تاریخ کے ساتھ The

Argumentative Indian می بحث کی ہے۔
نمبر 4، 5، 6، 7 حوالے ہیں۔

8- ہمیں یہ بات فلیویس آریان Flavius Arrian سے معلوم ہوتی ہے کہ سکندر اعظم نے اس انسانی مساوات والی طعن و تشنیع کا جواب اسی طرح کی تعریف سے دیا جو اس نے دیو جانس کے ساتھ آ مناسا منا ہوتے وقت کی تھی، اگرچہ اُس کا اپنا طرز عمل بالکل غیر مبدل رہا۔ (اُس کے بالکل اُلٹ جس کی تعریف کا اُس وقت اُس نے اظہار کیا) دیکھئے پیٹر گرین
Peter Green کی کتاب
Alexander of Macedon, 356-323 B.C;
Historical Biography (Berkeley: University of California Press,
1992) P. 428
نمبر 9، 10، 11 حوالے ہیں۔

باب چہارم

مذہبی وابستگیوں اور مسلم تاریخ

نمبر 1، 2، 3 حوالے ہیں۔
4- یہ مرہٹہ بادشاہ کا باپ، راجہ شینھاجی، جس کے ساتھ بادشاہ اکبر شریک ہوا تھا، شیواجی کے علاوہ کوئی ار نہ تھا، جسے آجکل کے ہندو سیاسی انقلابی، ایک عظیم ہیرو کے طور پر مانتے ہیں۔ اور جس کے نام پر غیر روادار ہندو پارٹی شیوینا کا نام رکھا گیا ہے۔ (اگرچہ خود شیواجی بہت ہی روادار تھے، جیسا کہ مغل تاریخ داں خانی خان نے بیان کیا، جو دوسرے لحاظ سے، شیواجی کا کوئی مدّاح نہ تھا)
نمبر 9 حوالہ ہے۔

10- اس کے ساتھ ایک اور متعلقہ مسئلہ یہ ہے کہ سماجی اور سیاسی تناظرات میں اسلام کی تعبیر کس طرح کی جانی چاہئے، بشمول تعبیر کی وسعت کی ضرورت کے، جس کے متعلق دیکھئے
عائشہ جلال کی کتاب
Self and Sovereignty: Individual and Community in
South Asian Islam Since 1850 (London, Routledge, 2000)
ازیں دیکھئے The War for Muslim
Gilles Kepel Minds: Islam کی کتاب

and the West (Cambridge, Mass: Harvard University Press 2004).

11- پاکستان میں ایک تو نا اور بڑی حد تک آزاد، ذرائع ابلاغ کی بڑھتی ہوئی سالمیت، جو باہمت اور دُورس صحافیوں کے عزم پر منحصر ہے۔ پاکستان میں امن اور انصاف کی مثبت پیشرفت کے لئے بہت اہم ہے۔ جو اُس سے کہیں زیادہ پذیرائی کی حقدار ہے جو اسے ملک کے باہر سے مل رہی ہے۔ ایسے اخبارات جیسا کہ فرائڈے ٹائمز (جس کی قیادت باہمت اور صاحب بصیرت نجم سیٹھی کر رہے ہیں) اور ہیرالڈ اور ایسے روزنامہ جات جیسا کہ The Daily Times, The Nation, Dawn, The News کی طرف سے قائم کردہ وسعت اور بے خوفی کی روایت اس ملک کے مستقبل کی اُمید کے لئے خاصی وجہ فراہم کرتی ہیں۔ یہ چیز خوشی کا سبب بنتی ہے۔ فیض احمد فیض کے لئے جو کہ ایک عظیم شاعر اور پاکستان ٹائمز کے ابتدائی دور کے ممتاز ایڈیٹر تھے۔ جس نے آزاد پاکستانی ذرائع ابلاغ کی ترقی کے لئے، اس کے فوجی حکمرانوں اور سیاسی انتہا پسندوں کے ہاتھوں ٹکڑے ٹکڑے ہونے سے پہلے، سخت محبت کی۔ اسے جیل کی سلاخیں دیکھنا پڑیں، جیسا کہ بعد میں نجم سیٹھی کو دیکھنی پڑیں۔

نمبر 12 حوالہ ہے۔

13- دیکھئے Human Development Report جو یونائیٹڈ نیشنز ڈویلپمنٹ پروگرام کی طرف سے سالانہ شائع کی جاتی ہیں، جو کہ ایک ایسا پروجیکٹ ہے جس کا آغاز اور پھر کئی سال تک جس کی قیادت محبوب الحق نے کی۔ محبوب الحق کی بے وقت موت کے بعد سے بڑی حد تک سیکولر کام پاکستان میں ایک ایسے انسٹی ٹیوٹ کی طرف سے جاری رکھا گیا ہے جس کی بنیاد اس نے رکھی تھی۔ (جو اب اُس کی بیوہ خدیجہ حق کی طرف سے بہت کامیابی سے چلایا جا رہا ہے)

نمبر 14 حوالہ ہے۔

15- یہاں اُس بصیرت افروز امتیاز پر توجہ دینا جو محمود مدانی نے بہت وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے بہت محل ہے۔ میرا مقصد اس وسیع طور پر مانے جانے والے مفروضے پر سوال اٹھانا ہے..... کہ انتہا پسندانہ مذہبی رجحانات کو سیاسی دہشت گردی کے مساوی گردانا جا سکتا ہے۔ دہشت گردی مذہبی رجحانات کا لازمی نتیجہ نہیں ہے، خواہ بنیاد پرستانہ، یا سیکولر، بلکہ

دہشت گردی سیاسی ٹکراؤ سے پیدا ہوتی ہے۔“ (Good Muslim, Bad Muslim, America the Cold War, and the roots of Terror [New York: Double day, 2004) Pages 61-62

16- اس سے، اس بات کا انکار کرنا مراد نہیں ہے کہ اسلامی اصولوں کے دائرے کو قدرے مختلف طریقوں سے بیان کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً دیکھئے: ایم سی آئی انور کے مضمون "the future of Islam, Democracy and Authoritarianism in the Muslim World" ICIP Journal 2 (March 2005) میں قانونی کئی نقطہ نظر اور ٹھوس جزوی نقطہ نظر میں فرق۔ لیکن ان متبادلات میں سے کوئی بھی مذہب کو ایک فرد کا محیط کل تشخص نہیں بنا سکتا۔

باب پنجم

مغرب اور مغرب مخالف

نمبر 1 حوالہ ہے۔

2- اٹھارویں صدی کے ہندوستان میں جب ہندوستان میں ایک تہائی برطانوی ہندوستانی عورتوں کے ساتھ رہ رہے تھے نسلی پابندیوں کے آر پار محبت کے بارے میں ولیم ڈیل ریمل William Dalrymple کے مسحور کردینے والے ناول ”وائٹ مغلز“ White Mughals (London: Flamingo 2002) کی مثال پیدا کرنا، آنے والی صدی میں بڑھتے ہوئے سخت شاہی تعلقات کے تحت، بہت مشکل تھا۔
نمبر 3، 4، 5 حوالے ہیں۔

6- ولیم جونز William Jones کو عموماً ایک جوہری مستشرق سمجھا جاتا ہے، جو اپنے واضح مفہوم میں وہ تھا تاہم رویوں کے کسی ایسے غالب اشتراک کو پانے کے اشارہ کو جو ولیم جونز سے لے کر چیز مل تک۔ تمام مستشرقین میں مشترک ہو، پالنا مشکل ہوگا۔ اس پر دیکھئے میری کتاب The Argumentative Indian: (London: Allen Lane; New York: Farrar, Strans and Giroux, 2005) (Indian Traditions کا باب ہفتم and Western Imagination)

7- Mill نے ابتدائی ہندوستانی ریاضیات اور فلکیات سے متعلق جونز (Jones) کے اعتقادات میں اُس احمقانہ اعتقاد پرستی کی شہادت پائی جو ایک وقت تک ہندوؤں کے ہاں معاشرے کی حالت کے بارے میں پائی جاتی تھی اور وہ خاص طور پر اس بات سے محفوظ ہوا کہ جونز نے یہ انتسابات ایک ”یقین کے انداز میں“ کئے تھے۔ (The History of British India Pages 223, 224) حقائق کی طرف رُخ کرتے ہوئے، Mill آن متمیز و عادی کو باہم مدغم کر دیتا ہے جو مندرجہ ذیل سے متعلق ہیں۔ (۱) کشش ثقل کے اصول (۲) زمین کی روزمرہ گردش اور (۳) سورج کے گرد زمین کی حرکت۔ آریابھٹ اور برہم گپتا کی سروکار پہلے دو سے تھا، جن پر اُن کی طرف سے خصوصی زور دیا گیا، بخلاف عیسرے کے۔

نمبر 8، 9، 10، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 20، 21، 22،

23، 24، حوالہ جات ہیں۔

25- جہاں مقامی مسائل رکھنے والی مخصوص سیاسی تحریکات ہیں، جیسا کہ فلسطینیوں کے اپنے علاقے اور خود مختاری کے لئے مطالبات، وہیں پر اُن کی بنیاد پرستانہ سیاسی تعبیرات بھی ہیں، جو مقامی تصادمات کو مغربی غلبے کی تمام مخالفت میں فٹ ہوتا ہوا دیکھتے ہیں۔

باب ششم

ثقافت اور اسیری

نمبر 1 حوالہ ہے۔

2- دیکھئے۔ اس مشکل مسئلے کا متوازن جائزہ Joel Mokyr کی کتاب Why

Ireland Starved: A Quantitative and Analytical History of the Irish

Economy, 1800 - 1850. (London: Allen of unwin, 1983) pages

291-292 علاوہ ازیں دیکھئے موکر Mokyr کا اخذ کردہ نتیجہ کہ ”آئر لینڈ کو برطانیہ کی طرف

سے ایک غیر ملکی اور مخالف قوم سمجھا جاتا تھا“ (صفحہ 291)

نمبر 3 تا 12 حوالہ جات ہیں۔

باب ہفتم

عالمگیریت اور آواز

نمبر 1، 2، 3، 4، حوالہ جات ہیں۔

5- اس بات کا اعتراف کیا جانا چاہئے کہ برطانیہ نے، ٹونی بلیر اور گورڈن براؤن کی قیادت میں G-8 ممالک کو اس سمت میں تحریک دینے کے لئے بہت اہم کردار ادا کیا ہے۔ ایسی باغ و بہار لیکن ہمدرد شخصیات جیسا کہ باب گیلڈورف Bob Gaddorf ہیں، کی زیر قیادت تحریکوں نے بھی ایسے اقدامات کی حمایت پیدا کرنے میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے۔ (باوجود اُس نظریاتی تشکیک کے جو اکثر اوقات ایسی تحریکوں کا استقبال کرتی ہے) نمبر 6 حوالہ ہے۔

7- میرا مضمون (New York Gender and Cooperative Conflict)

Irene کے Oxford University Persistent Inequalities Press 1990

Tinker ایڈیشن میں تعاون اور کشمکش کی مناسبت اور دائرے سے بحث کرتا ہے۔

نمبر 8 حوالہ ہے۔

9- درحقیقت، مارکیٹ کی معیشت کے سرخیل نظریہ سازوں نے ایڈم سمیٹھ، لیون والر اس اور فرانسس ایچور تھ سے لے کر جان ہکس، آسکر لینگ، پال سمولیس اور کینتھ ایروٹک نے اس بات کی وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مارکیٹ کے نتائج گہرے طور پر وسائل کی تقسیم اور دوسرے تعین کاروں کے ساتھ مشروط ہیں۔ اور انہوں نے..... ایڈم سمیٹھ سے لے کر مابعد تک..... نے انتظامات کو زیادہ منصفانہ اور صحیح بنانے کے طور طریقے تجویز کئے ہیں۔ نمبر 10، 11، 12 حوالہ جات ہیں۔

13- سٹاک ہوم انٹرنیشنل پیس ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کے اخذ کردہ نتائج کے مطابق

تناسب 1990 کی دہائی کے لئے مجموعی طور پر 84.31 فیصد تھا اور زیادہ جدید اعداد و شمار اس تصویر کی پیچھے کی طرف حرکت کی بجائے اس کے مستحکم ہونے کی شہادت پیش کرتے ہیں۔ اس مسئلے پر زیادہ تفصیل سے باب ششم میں بحث کی گئی تھی۔ جی ایٹ ممالک میں سے صرف ایک یعنی جاپان ایسی کوئی چیز درآ مد نہیں کرتا۔

14- ویکسین بورڈ اور گلوبل الائنس فار ویکسینز اینڈ ایمونائزیشن نے غریب تر ممالک میں

ویکسینوں کو وسیع پیمانے پر دستیاب بنانے کے لئے بہت کچھ کیا ہے۔ ایسی ادویات کی ترقی کے لئے مہیجیات کو بڑھانے کے لئے ایک تخلیقی تجویز کی ایک اچھی مثال عالمی این جی اوز اور دوسرے بین الاقوامی اداروں کے ذریعے پہلے سے ضمانت دی گئی بڑے پیمانے پر خریداری کی پیشکش کا امکان ہے، جسے طبی تحقیق کے لئے ایک دلکش پیشکش کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔

دیکھئے Michael Kermer and Rachel Glennerster کی کتاب Strong

Medicine: Creating Incentives for Pharmaceutical Research on Neglected Diseases (Princeton, N.J: Princeton University Press,

2004)

نمبر 15، 16، 17، 18 حوالے ہیں۔

باب ہشتم

کثیر ثقافت اور آزادی

نمبر 1، 2، 3، 4، 5، 6 حوالہ جات ہیں۔

7- یہ جیکسٹن "Commission on the Future of Multi-ethnic Britain"

کے ممتاز سربراہ، لارڈ پارکھ کی طرف سے (اُن کی) کتاب "A Britain we All Belong To" میں پیش کی گئی ہے۔ بحوالہ Guardian, October 11, 2000 اسی قسم کے اور بھی بہت سے بیانات ہیں جو اکثر اوقات ایک زیادہ بھونڈے طریقے سے "وفاقی" نظام کا مطالبہ کرتے ہیں۔ تاہم، بھیکھو پارکھ Bhikhu Parekh نے خود اپنی تحریروں میں بصیرت افروز طریقے سے، کثیر ثقافت کے دوسرے تصورات پیش کئے ہیں۔ خصوصی طور پر دیکھئے۔

Rethinking of Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory (Basingstoke: Palgrave, 2000)

نمبر 8 حوالہ ہے۔

9- یہ اقتباس 26 جولائی 2005 کی وزیراعظم بلیئر کی پریس کانفرنس کے متن میں سے

ہے۔ ٹونی بلیئر نے قائم شدہ اسلامی اسکولوں کے ساتھ سلوک میں بھی اسی قسم کی ثقافتی راستبازی کی شدید خواہش کا اظہار کرتے ہیں، جس طرح کی راستبازی قدیم عیسائی اسکولوں

کے ساتھ برتی جاتی ہے۔ اس مسئلے پر بھی باب ششم میں بحث کی گئی تھی۔
نمبر 10، 11، 12، 13، 14 حوالہ جات ہیں۔

15- 2002 کے گجرات کے اس خوفناک واقع میں ملوث بربریت کے علاوہ اس وسیع
پیمانے پر منصوبہ سازی کئے گئے تشدد سے سامنے آنے والے نظریاتی مسائل (بشمول گاندھی جی
کے سالمیت پیدا کرنے والے نظریات کے شعوری استرداد کے) پر روشنی بخش انداز سے رفیق
زکریا کی طرف سے اُس کی کتاب Communal Rage in Secular India
(Mumbai: Popular Paksitan, 2002) میں بحث کی گئی ہے۔
نمبر 16 حوالہ ہے۔

17- Thomas Friedman, The world is Flat (New York: Farrar,
Straus and Girous 2005) تاہم، انڈیا کا ریکارڈ خاص طور پر کشمیر میں اطمینان بخش
ہونے سے بہت دور ہے۔ کشمیری سیاسیات باہر سے دہشت گردی اور گھر پر بغاوت دونوں
سے نقصان اٹھا رہی ہے۔

باب نہم

سوچنے کی آزادی

نمبر 1، 2، 3، 4 حوالہ جات ہیں۔

اختتام

MashalBooks.org