یورپ کے عظیم سیاسی مفکرّین

ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی

یورپ کے عظیم سیاسی مفکّرین

ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی

ترقی اُردو بیورو۔ نئی دہلی

EUROPE KE AZIM SIYASI MUFAKKARIN
By Dr. M.HASHAM KIDWAI

© ترقی اُردو بیورو - نئی دہلی

پہلا ایڈیشن: ———— 1977 _ شک 1898 _ ایک ہزار

دوسرا ایڈیشن: اکتوبر تا دسمبر ——— 1984 _ شک 1905 _ ایک ہزار

قیمت [redacted] روپے

Rs 120

ناشر: ڈائرکٹر ترقی اردو بیورو، ویسٹ بلاک 8 آر کے پورم نئی دہلی 110066

طابع: سپر پرنٹرز دہلی ۵۱

پیش لفظ

کوئی بھی زبان یا معاشرہ اپنے ارتقار کی کس منزل میں ہے، اس کا اندازہ اس کی کتابوں سے ہوتا ہے۔ کتابیں علم کا سرچشمہ ہیں، اور انسانی تہذیب کی ترقی کا کوئی تصور ان کے بغیر ممکن نہیں۔ کتابیں دراصل وہ صحیفے ہیں جن میں علوم کے مختلف شعبوں کے ارتقاء کی داستان رقم ہے اور آئندہ کے امکانات کی بشارت بھی ہے۔ ترقی پذیر معاشروں اور زبانوں میں کتابوں کی اہمیت اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ سماجی ترقی کے عمل میں کتابیں نہایت موثر کردار ادا کرسکتی ہیں۔ اُردو میں اس مقصد کے حصول کے لیے حکومتِ ہند کی جانب سے ترقی اُردو بیورو کا قیام عمل میں آیا جسے ملک کے عالموں، ماہروں اور فن کاروں کا بھرپور تعاون حاصل ہے

ترقی اُردو بیورو معاشرہ کی موجودہ ضرورتوں کے پیش نظر اب تک اُردو کے کئی ادبی شاہکار، سائنسی علوم کی کتابیں، بچوں کی کتابیں، جغرافیہ، تاریخ، سماجیات، سیاسیات، تجارت زراعت، لسانیات، قانون، طب اور علوم کے کئی دوسرے شعبوں سے متعلق کتابیں شائع کرچکا ہے اور یہ سلسلہ برابر جاری ہے۔ بیورو کے اشاعتی پروگرام کے تحت شائع ہونے والی کتابوں کی افادیت اور اہمیت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ مختصر عرصے میں بعض کتابوں کے دوسرے تیسرے ایڈیشن شائع کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی ہے۔ بیورو سے شائع ہونے والی کتابوں کی قیمت نسبتاً کم رکھی جاتی ہے تاکہ اُردو والے ان سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اُٹھاسکیں۔

زیرِ نظر کتاب بیورو کے اشاعتی پروگرام کے سلسلہ کی ایک اہم کڑی ہے۔ امید کہ اُردو حلقوں میں اسے پسند کیا جائے گا۔

ڈاکٹر فہمیدہ بیگم
ڈائرکٹر ترقی اُردو بیورو

فہرست مضامین

1 ۔ سیاسی فکر کے مطالعے کی اہمیت	9
2 ۔ قدیم سیاسی فکر	17
3 ۔ یونانی شہری مملکتیں	18
4 ۔ افلاطون کا سیاسی فلسفہ	36
5 ۔ ارسطو کا سیاسی فلسفہ	60
6 ۔ پولی بی ایس اور سسرو کے سیاسی نظریات	81
7 ۔ قرونِ وسطیٰ کے سیاسی مفکرین	90
(سینٹ آگسٹائن، ٹامس ایکوی ناس، ڈانٹے اور مارسی لیو کے سیاسی نظریات)	
8 ۔ میکیاولی کا سیاسی فلسفہ	110
9 ۔ مذہبی اصلاح کے دور کا سیاسی فکر	122
10 ۔ بودان اور گروٹ اس کے سیاسی نظریات	129
11 ۔ ٹامس ہابس کا سیاسی فلسفہ	145
12 ۔ جان لاک کا سیاسی فلسفہ	166
13 ۔ مان تس کو کے سیاسی نظریات	179
14 ۔ روسو کا سیاسی فلسفہ	190
15 ۔ ایڈمنڈ برک کا سیاسی فلسفہ	215

16 - ہیگل کا سیاسی فلسفہ	223
17 - ٹامس ہل گرین کا سیاسی فلسفہ	238
18 - جیرمی بنتھم کے سیاسی نظریے	205
19 - جان آسٹن کے سیاسی نظریے	263
20 - جان اسٹوارٹ مل کا سیاسی فلسفہ	268
21 - کارل مارکس کا سیاسی فلسفہ	293
22 - لینن کا سیاسی فلسفہ	330
23 - ہیرالڈ جے لاسکی کا سیاسی فلسفہ	349

I

سیاسی فکر کے مطالعے کی اہمیت

خدا کی جملہ مخلوقات میں یہ قوت صرف انسان ہی کو حاصل ہے کہ وہ اپنے ماحول کے رحم وکرم پر نہیں رہتا بلکہ وہ اس کو بدلنے کی کوشش میں برابر لگا رہتا ہے اور بسا اوقات اسے بدل بھی دیتا ہے۔ برعکس اس کے دوسری مخلوقات تمام تر ماحول ہی کے رحم وکرم پر ہوتی ہیں ان میں نہ تو اس کی قوت ہوتی ہے کہ وہ اپنے ماحول کو بدل سکیں اور نہ ان میں ترقی کرنے کا جذبہ پایا جاتا ہے۔

بہت شروع میں انسان بھی اپنے ماحول کا غلام تھا، وہ نہ تو اس کے باہر کچھ دیکھ سکتا تھا اور نہ سوچ سکتا تھا۔ وہ پورے طور سے قوانینِ فطرت کا تابع تھا۔ صرف انسان ہی نہیں بلکہ اس زمانے کا انسانی سماج بھی پورے طور سے قوانینِ فطرت کی ماتحتی میں تھا۔ رفتہ رفتہ انسان نے اپنی زندگی کے مختلف شعبوں اور سماج میں ترقی، تبدیلی اور سُدھار کے بارے میں سوچنا شروع کیا اس نے قوانینِ فطرت کا گہرا مطالعہ کیا۔ اپنے تجربہ اور علم سے کچھ طبعی قوانین کا پتہ چلایا اور اپنی زندگی سے ان کے گہرے تعلق کو محسوس کیا یہی نہیں بلکہ اپنی قدرتی قوتوں کو مادی ترقی کے لیے استعمال کرنا شروع کیا جس سے نت نئی سائنسی ایجادات اور آلات معرضِ وجود میں آئے یہاں تک کہ اب انسان قدرت کو مسخر کرنے کے خواب دیکھنے لگا ہے مثلاً انسان چاند پر پہنچ چکا ہے اور دوسرے سیاروں پر بھی پہنچنے کی زبردست کوششیں کی جارہی ہیں۔ ان کوششوں میں کامیابی کے بعد زمان اور مکان کے سارے مسلمہ قاعدے اور قانون بے کار ہو جائیں گے اور بہت سی دوسری باتیں انسان کے علم میں آئیں گی جو انسانی زندگی اور سماج میں بہت بڑی تبدیلی کا باعث ہوں گی۔ اس طرح سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان اپنے ارادے، قوتِ عمل اور جدوجہد سے ماحول کو بدل سکتا ہے۔

یہی صورت خیالات، تصورات، رسم ورواج اور اُن تمام چیزوں کے ساتھ پیش آئی جن کا

تعلق انسان کی سماجی زندگی سے تھا۔ شروع میں انسان ہر چیز کو آنکھ بند کر کے مانتا تھا لیکن رفتہ رفتہ اس نے اس کے بارے میں بھی سوچنا شروع کیا اور صرف ان ہی چیزوں کو مانا جنھیں اس نے صحیح سمجھا۔ پہلے توہمات کو مذہبی عقیدے کی طرح مانا جاتا تھا اور ہر پرانی چیز کو مقدس خیال کیا جاتا تھا لیکن پھر انسان نے ان کو عقل کی ترازو میں تولنا شروع کیا اور صرف ان ہی رسوم و رواج کو مانا جن کے کارآمد اور ضروری ہونے کا وہ قائل ہو چکا تھا۔ اسی طرح سے اس نے صرف ان ہی جماعتوں یا انجمنوں کے وجود اور بالادستی کو تسلیم کیا جن کے بغیر اس کی سماجی زندگی ممکن نہ تھی۔

ابتدا میں انسان کی سماجی زندگی میں کسی قسم کی تنظیم نہ تھی۔ مملکت یا حکومت کا وجود نہ تھا۔ اس کے نہ ہونے سے انسان کو بے شمار دقتیں اور مصیبتیں سہنی پڑتی تھیں۔ اندھا دھند اور بے قید آزادی نے سب کے لیے دشواریاں پیدا کر دیں۔ زبردستوں کی بن آئی، جس کی لاٹھی اس کی بھینس کے اصول پر سب کارفرما تھے۔ اس افراتفری اور نزاع کو دور کرنے کے لیے مملکت کا قیام عمل میں آیا اور انسانوں نے اپنی زندگی سیاسی تنظیم کے ماتحت گزارنی شروع کی اور دنیا حکومت کے نام سے آشنا ہوئی۔

دوسری چیزوں کی طرح انسانوں نے مملکت، حکومت اور اس کے متعلق دوسری باتوں کے بارے میں سوچنا شروع کیا مثلاً یہ کہ انسانوں کے لیے مملکت کیوں ضروری ہے، اس کا قیام کیوں اور کیسے عمل میں آیا۔ اس کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں، حکومت کے کیا فرائض ہیں، اس کی کتنی قسمیں ہیں، شہریوں کے کیا کیا حقوق ہیں اور ان کے کیا کیا فرائض ہیں۔ شہریوں کو حکومت کے خلاف احتجاج کرنے کا حق حاصل ہے یا نہیں وہ اسے بدل سکتے ہیں کہ نہیں۔ ایک مملکت کے دوسری مملکت سے کس قسم کے تعلقات ہونے چاہئیں۔ مملکت کا دوسری انجمنوں سے کس قسم کا تعلق ہے، مثلاً مذہب اور مملکت میں کس قسم کا رشتہ یا تعلق رہنا چاہیے۔

انسانی زندگی بہت ہی وسیع موضوع ہے۔ اور اس کے الگ الگ حصے نہیں کیے جا سکتے اور نہ کوئی ایسی حد بندی کی جا سکتی ہے کہ وہ ایک دوسرے سے جدا رہیں۔

سماجی علوم کی تعریف اور ان کے موضوع کو متعین کرتے وقت اس بات کا خاص طور سے لحاظ رکھنا چاہیے کہ وہ ایک ہی درخت کی شاخیں ہیں اور انھیں ایک دوسرے سے بالکل الگ نہیں رکھا جا سکتا۔ سیاسیات کا دوسرے سماجی علوم مثلاً سماجیات، تاریخ، اخلاقیات، معاشیات، نفسیات سے بہت گہرا رشتہ ہے۔ اس علم کی تعریف کرتے وقت ہمیں اس کی کوشش کرنی چاہیے کہ اس

کے موضوع کو دوسرے علوم کے موضوع سے زیادہ ہمہ گیر اور زیادہ اہم ظاہر کریں۔ علم سیاسیات کا خاص موضوع سماجی نظام کی وہ شکل ہے جسے مملکت کہتے ہیں۔ مملکت کا عام سماجی زندگی سے کیا تعلق ہونا چاہیے یہ ایک ایسا سوال ہے جس کے مختلف جواب ہر زمانے میں فلسفیوں نے دیے ہیں۔ مملکت سب سے ممتاز ترین اور اہم ترین سماجی ادارہ ہے اور سماجی زندگی کا شاید ہی کوئی ایسا پہلو ہو جس پر اس کا اثر نہ پڑتا ہو لیکن مملکت کا صحیح تصور اسی وقت قائم کیا جا سکتا ہے کہ جب انسانی تاریخ، عقیدہ اور عمل کے مختلف معیاروں، انسانی فطرت کی خصوصیات اور اس کے اسرار اور سماجی زندگی کی قدیم اور جدید شکلوں سے پوری طرح واقفیت ہو۔ ہر مفکر نے اپنے خیال، مذاق اور ذہنی افتاد کے مطابق سیاسیات کا رشتہ دوسرے علوم سے ظاہر کیا ہے۔

سیاسیات کا سب سے پرانا رشتہ اخلاقیات سے ہے۔ سیاسی زندگی میں سب سے زیادہ اہمیت اخلاق کو حاصل ہے۔ اداروں سے زیادہ اہم اخلاق اور عمل کا معیار ہوتا ہے، کیوں کہ اسی پر لوگوں کے خیالات اور افعال کا دارومدار ہوتا ہے۔ جب مملکت کی بنیاد پائدار ہو جاتی ہے تو سیاسی زندگی میں مذہب اور اخلاق کے ساتھ کسی دوسرے معیار کی ضرورت محسوس ہونے لگتی ہے۔ اور سیاسی بحث میں تاریخ کا دخل ہو جاتا ہے۔ لوگ پچھلے حالات، تجربات اور طرز عمل سے سبق حاصل کرنے اور فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتے ہیں۔

سیاسی مسائل کا مطالعہ رفتہ رفتہ یہ بھی ظاہر کرتا ہے کہ سیاسیات کے علم میں مہارت حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اخلاقیات اور تاریخ کے علاوہ دوسرے علوم کا بھی سہارا لیا جائے۔ سماجی اداروں سے افراد کا جو تعلق ہوتا ہے وہ صرف سماجیات ہی کی مدد سے پوری طرح ذہن نشین ہو سکتا ہے۔ اسی طرح سے مختلف حالات میں افراد کا جو طرزِ عمل ہوتا ہے اور جس طرح سے ہم ایک دوسرے کے ساتھ معمولاً پیش آتے ہیں یہ سب گتھیاں بغیر نفسیات کی مدد کے نہیں سلجھ سکتیں۔ کسب معاش کے ذریعے دولت کی تقسیم، یا تجارتی کاروبار یا مختلف پیشے، ایسے مسئلے ہیں کہ جنھیں انسانی زندگی کے کسی بھی پہلو کے مطالعے میں ہم نظر انداز نہیں کر سکتے۔ سیاسیات میں انھیں خاص اہمیت حاصل ہے لیکن یہ سارے مسائل معاشیات کا موضوع ہیں۔ اس طرح سے سیاسیات اور معاشیات میں چولی دامن کا ساتھ ہو جاتا ہے۔

انسان کی سرشت اور انسانی زندگی کی روش کسی بندھے ٹکے ضابطے کی پابند نہیں س میں انسان کے ارادے کو بہت کچھ دخل ہوتا ہے۔ لیکن جہاں انسانی ارادے کا دخل ہو

وہاں کوئی بات قطعی یا حتمی نہیں ہوتی۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہ ہوگا کہ سیاسیات کے نظریے اور تصورات مبہم ہوتے ہیں۔ سیاسی فلسفی یا سیاسی مفکر نہ تو محض قیاسی گھوڑے دوڑاتا ہے اور نہ ریاضی داں کی طرح اپنی دلیلوں سے کوئی قطعی صحیح نتیجہ نکالتا ہے۔ سیاسی بحث کا موضوع نظریے اور معیار انسانی زندگی کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں اور ان کا بدلنا بھی ضروری ہے ورنہ پھر سیاسی غور و فکر کا حقیقت سے کوئی تعلق نہ رہے گا۔ ہر زمانے کے حالات جدا ہوتے ہیں طرح طرح کی پیچیدگیاں ہوتی ہیں نئی نئی الجھنیں پیدا ہوتی ہیں نرالی اور انوکھی دشواریاں پیش آتی ہیں بالکل نئے نئے مسئلے سامنے آتے ہیں۔ سیاسیات کا کوئی مسئلہ قطعی صورت میں طے نہیں ہوا ہے اس لیے کہ سیاسی زندگی پورے طور سے مکمل نہیں ہوتی اور جیسے جیسے دنیا میں ترقی ہوتی جاتی ہے خامیاں ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔ سیاسی مفکر صرف اسی وقت دائمی حقائق پیش کر سکتے ہیں کہ جب انسان ہر اعتبار سے مکمل ہوجائے اور انسانی زندگی میں کسی قسم کی مزید ترمیم یا اصلاح کی ضرورت نہ رہے۔

یہ سوال افلاطون کے وقت سے آج تک چلا آرہا ہے کہ سیاسیات فلسفہ ہے یا علم یا محض ایک فن یعنی کیا اس کا موضوع صرف ایسے تصورات ہیں کہ جن کا وجود صرف عالم خیال میں ہی ہے یا کوئی ایسی محسوس حقیقت کہ جس کا مشاہدہ کیا جا سکے۔ جیسے ماہر حیاتیات نامی جسموں کا مطالعہ کرتا ہے یا کوئی فن جسے صرف وہی شخص سیکھ سکتا ہے جو خاص استعداد کا مالک ہو اور جس میں غلط اور صحیح کا معیار فقط کامیابی اور ناکامیابی ہو۔ دراصل سیاسیات فلسفہ بھی ہے علم بھی اور فن بھی۔ مدبر کے لیے وہ ایک فن ہے جس میں مہارت حاصل کرنے کے لیے اس کے علمی اور فلسفیانہ پہلو کا گہرا مطالعہ ناگزیر ہے۔ اس شخص کے لیے جو اپنی سماجی زندگی سے دلچسپی رکھتا ہو سیاسیات ایک علم ہے جس کا مطالعہ اسے اس کے فنی اور فلسفیانہ پہلو پر نظر رکھنے سے اور پختہ ہوجاتا ہے لیکن جس شخص کے دل میں انسانی زندگی کی کلی اصلاح کا جذبہ ہو اور جس کی تشفی جزوی ترمیموں اور اصلاحوں سے نہ ہوتی ہو اس کے لیے سیاسیات ایک فلسفہ ہے لیکن اگر اس فلسفہ کے علمی اور فنی پہلو کو سرے سے نظر انداز کر دیا جائے تو پھر اس میں سوائے لفظی گورکھ دھندے کے اور کچھ نہیں رہ جاتا۔

ہم سیاسیات کو تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ تاریخی، نظری اور عملی۔ تاریخی حصہ وہ ہے جس میں ہر دور کے فلسفیوں اور مفکروں کے نظریے اور خیالات بیان کیے جائیں۔ اس کو سیاسی

فکر کہا جاتا ہے نظری وہ حصہ ہے جس میں سیاسیات کے اصولوں اور معیاروں پر بحث کی جائے۔ عملی وہ جس میں مخصوص نظام کو کامیاب بنانے یا کسی مجوزہ نظام کو عملی جامہ پہنانے کے لیے تدبیروں پر غور کیا جائے۔

اگر دیکھا جائے تو سیاسیات کی تاریخ ہی اس کے مفہوم کو واضح کرنے کا بہترین ذریعہ ہے اور یہی اس کی سب سے مکمل اور جامع تعریف ہے۔

سیاسی غور و فکر کا مرکز مملکت ہے۔ مملکت کا جو مفہوم فلسفیوں اور مفکروں نے قایم کیا ہے وہی ان کے فلسفے کی جان ہے۔ لیکن ہر فلسفی اور مفکر کے ذہن میں مملکت کا جداگانہ مفہوم رہا ہے۔ ہر ایک کو وہ ایک نئی اور انوکھی شکل میں نظر آئی ہے اور اس کی آج تک کوئی ایسی تعریف نہیں کی جا سکی ہے جسے ہر مفکر نے پورے طور سے صحیح تسلیم کیا ہو۔ یہی نہیں بلکہ مملکت کی شکل بھی ہر زمانہ میں برابر بدلتی رہی ہے۔ مثلاً یونان میں وہ صرف شہر تک محدود تھی۔ قرونِ وسطیٰ میں وہ عالم گیر ہو گئی اور دورِ جدید میں اس کا دائرہ بالعموم قوم یا نسل یا زبان یا تہذیب تک محدود رہتا ہے۔ بعض مملکتیں بہت بڑی ہیں مثلاً چین۔ ہند یونین۔ ریاست ہائے متحدہ امریکہ اور سوویت یونین۔ بعض مملکتیں بہت چھوٹی ہیں مثلاً البانیہ، سوئٹزرلینڈ، فن لینڈ۔

مملکت کے مفہوم کو واضح کرنے کے لیے صرف یہی کہا جا سکتا ہے کہ وہ افراد کی ایک کثیر تعداد ہے جو کسی خاص علاقے میں آباد ہو، متحد ہو، منظم ہو اور نظم قائم رکھنے کے لیے اس نے حکومت کا کوئی دستور جاری کیا ہو جس کی پیروی اس کی اکثریت معمولاً کرتی ہو۔ ہر علم اور فن میں برابر ترقی ہوتی رہتی ہے۔ یعنی یہ نہیں ہوتا کہ نئے نظریوں اور خیالات کو یکسر نظر انداز کر دیا جائے اور پرانے نظریوں کو حرفِ آخر کی جگہ دی جائے۔ انسان کے خیالات پر زمانے کے حالات اور تبدیلیوں کا گہرا اثر پڑتا ہے۔ اسی طرح سے زمانہ کے بدلنے میں بھی خیالات کو بڑا دخل ہوتا ہے۔ یہی صورت سیاسی فکر کی بھی ہے۔ سیاسی حالات کا اثر سیاسی مفکرین کے نظریوں اور خیالات پر پڑتا ہے۔ یا تو وہ ان کی تائید میں اپنے خیالات و نظریات پیش کرتے ہیں یا اگر وہ سیاسی حالات سے بہت زیادہ غیر مطمئن اور بے زار ہوتے ہیں تو پھر اصلاحِ حال کی صورتیں اپنے خیالات اور نظریات کی روشنی میں پیش کرتے ہیں۔ مثلاً اٹھارویں صدی عیسوی میں فرانس کے سیاسی حالات سے یا اس زمانے کی حکومت اور اس کے طور طریقوں سے روسو اور دوسرے سیاسی مفکر حد درجہ بے زار تھے۔ انھوں نے اپنی تحریروں اور تصنیفوں کے ذریعے اپنے خیالات پیش کیے اور

زندگی کا نیا تصور پیش کیا اوران سب کا اتنا گہرا اثر پڑا کہ ۱۷۸۹ء میں فرانس میں ایک زبردست انقلاب رونما ہوا جس نے نہ صرف فرانس بلکہ سارے یورپ کے سماجی نظام کو بالکل تہہ وبالا کر کے رکھ دیا۔ غرض کہ سیاسی تبدیلیاں سیاسی خیالات اور نظریات کی وجہ سے بھی ہوتی رہتی ہیں۔ اس لیے سیاسی فکر کا مطالعہ سیاسیات کے طلبا کے لیے حد درجہ ضروری ہے۔

سیاسی فکر کے مطالعہ سے سیاسیات کے طلبا کو مختلف زمانوں میں انسان کی ذہنی ترقی اور نشوونما کا پتہ چلتا ہے نیز اس کا کہ سیاسی حالات پر کن کن چیزوں کا اثر پڑتا ہے۔ مملکت اور حکومت کے متعلق مختلف زمانوں میں سیاسی مفکرین کے کیا خیالات تھے، وہ اپنے زمانے کی چیزوں اور طور طریقوں سے کس حد تک متاثر تھے، ان کے خیالات کو اس زمانہ میں کیا حیثیت حاصل تھی اور ان کو اس زمانہ کے سیاسی اداروں میں کس حد تک جگہ دی گئی۔

ان مفکرین کے خیالات اور نظریات نے سیاسیات کی دنیا میں مختلف قسم کی بحثوں اور مسئلوں کو جنم دیا۔ مثلاً کسی سیاسی مفکر نے یہ نظریہ پیش کیا کہ سب سے اچھی حکومت وہ ہے جس میں فردِ واحد کو ہی اس قسم کے اختیارات پوری طرح حاصل ہوں اور ملک کے دوسرے سارے لوگ تمام تر اس کی ماتحتی میں ہوں برعکس اس کے کسی دوسرے سیاسی مفکر نے یہ نظریہ پیش کیا کہ وہی حکومت سب سے اچھی کہلائی جانے کی مستحق ہے جس میں اقتدار اور اختیار جمہور یا عوام کو حاصل ہے اور اس طرح سے جمہوریت کا نظریہ لوگوں کے سامنے آیا۔

اسی طرح سے یہ مسئلہ بھی لوگوں کے سامنے آیا کہ حکومت کس قسم کے کام انجام دے۔ فرد کو کس حد تک آزادی حاصل ہو، آزادی اور قانون میں کس قسم کا رشتہ یا تعلق قائم ہو اور فرد اور مملکت میں کس قسم کا رشتہ رہے۔ اس علم کے مطالعہ سے اس کا بھی پتہ چلتا ہے کہ کس زمانے میں کس چیز کو اہمیت حاصل رہی مثلاً قرونِ وسطیٰ میں کہ جب یورپ میں مسیحیت کا بول بالا تھا تو سیاسی مفکرین کے نزدیک اہم ترین مسئلہ یہ تھا کہ مذہب یعنی کلیسا کو بالادستی حاصل ہو یا مملکت کو۔ سترھویں اور اٹھارویں صدی عیسوی میں یہ مسئلہ بہت زیادہ اہم سمجھا جاتا تھا کہ بادشاہ کو زیادہ بااختیار سمجھا جائے یا پارلیمنٹ یا دوسرے لفظوں میں عوام کو۔

فی زمانہ اہم ترین مسئلہ یہ ہے کہ مملکت حکومتی مشین کے ذریعے معاشی حالات کو پورے طور سے کنٹرول کرے، خوش حالی اور فارغ البالی بڑھائے، معاشی نابرابری کو دور کرے

اور امیری اور غریبی کے تفاوت کو کم کرے۔

سیاسی حالات تیزی سے بدلتے رہتے ہیں نئے نئے مسئلے اٹھتے رہتے ہیں اور کچھ عرصہ کے بعد ان کی وہ اہمیت باقی نہیں رہتی۔ دوسرے مسئلے اہمیت اختیار کر لیتے ہیں مثلاً اٹھارویں صدی عیسوی میں یہ سب سے بڑی آزاد خیالی سمجھی جاتی تھی کہ فرد کی زیادہ سے زیادہ آزادی کا مطالبہ کیا جائے اور حکومت کے دائرۂ اختیار کو زیادہ سے زیادہ محدود رکھا جائے کیوں کہ وہ زمانہ جابر مطلق العنان اور مستبد بادشاہوں کا تھا لیکن آج کی دنیا میں حریت پسندی اور آزاد خیالی کا تقاضا یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ حکومت کا دائرۂ اختیار زیادہ سے زیادہ وسیع ہو تاکہ وہ ملک کی معاشیات کو پورے طور سے اپنے قبضے میں رکھے اور عام لوگ خوش حالی اور آسائش کی زندگی بسر کریں اور افراد کی زندگی پر حکومت کا زیادہ سے زیادہ کنٹرول ہو۔ یہ اس لیے کہ اب حکومت کی زندگی بالکل بدل گئی ہے اور اب وہ تمام تر عوام کے ہاتھوں میں ہے۔

سیاسی مفکرین مختلف مسئلوں کے بارے میں اپنے خیالات پیش کرتے رہتے ہیں مثلاً مملکت کے آغاز کے بارے میں تاریخ میں بہت کم مواد ملتا ہے۔ اس بارے میں مفکرین نے قیاس آرائی سے کام لیا ہے۔ بعض کے نزدیک مملکت اس لیے معرضِ وجود میں آئی کہ خدا نے کچھ لوگوں کو حکومت یا بادشاہت عطا کی اس لیے ان کے نزدیک حکومت کی نافرمانی کرنا گناہ کبیرہ تھا۔ بعض اس نتیجہ پر پہنچے کہ زبردستوں نے زیردستوں کو اپنی جسمانی قوت یا طاقت کے زور سے اپنا محکوم بنا لیا اس لیے مملکت کی بنیاد تمام تر قوت یا جبر پر ٹھیری۔ بعض دوسرے مفکرین نے مملکت کے آغاز کی بنیاد تمام سماجی معاہدہ پر رکھی ان کے نزدیک مملکت کے وجود سے پہلے کچھ ایسی کیفیت تھی جو ہر ایک کے لیے انتہائی تکلیف دہ تھی۔ اس صورتِ حال کو ختم کرنے کے لیے لوگوں نے اپنی مرضی اور ارادے سے مملکت کی بنیاد ڈالی۔

بعد کے مفکرین نے تاریخ کی مدد سے اور مختلف باتوں کا تجزیہ کرنے کے بعد مملکت کے آغاز کے بارے میں تاریخی نظریہ یا ارتقا کے نظریے کو تسلیم کیا یعنی یہ کہ مملکت نہ تو عطیۂ خداوندی ہے، اور نہ اس کے قائم کرنے میں جبر و تشدد کو دخل ہے اور نہ یہ کسی معاہدہ کی رو سے یا لوگوں کی مرضی کی وجہ سے معرضِ وجود میں آئی، بلکہ لوگوں کو اچھی زندگی گزارنے کے لیے نظم و ضبط اور تحفظ کی ضرورت محسوس ہوئی اور اس وجہ سے مملکت کا قیام عمل میں آیا۔

اسی طرح سے سیاسی مفکروں نے اس مسئلے پر بھی خاصا غور کیا کہ انسان مملکت میں

کیوں رہتا ہے یا انسان اس کی اطاعت کیوں کرتا ہے۔ وہ اسے تسلیم کرتے ہیں کہ کسی نہ کسی شکل میں مملکت کا وجود لازمی اور لابدی ہے بغیر اس کے سماجی زندگی ممکن ہی نہیں۔ بے قید اور بے روک ٹوک آزادی انسانوں کے لیے وبالِ جان ثابت ہوتی ہے۔

اس بارے میں بھی سیاسی مفکرین کی مختلف رائیں ہیں کہ انسان مملکت کی اطاعت کیوں کرتا ہے؟ بعضوں کے نزدیک مملکت کی نافرمانی کرنا خدا کی نافرمانی کرنے کے مترادف ہے۔ بعض فرماں برداری کو جبر و قوت پر محمول کرتے ہیں یعنی لوگ مملکت کی اس لیے اطاعت کرتے ہیں کہ وہ ڈرتے ہیں کہ اگر اطاعت نہ کریں گے تو انھیں سخت سزا ملے گی۔

ارسطو اور دوسرے سیاسی مفکروں کا خیال ہے کہ انسان مملکت کی اطاعت اس لیے کرتا ہے کہ اس کا فطری سیاسی شعور اسے ایسا کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ بعض سیاسی مفکرین کے نزدیک انسان مملکت کی اطاعت اس لیے کرتا ہے کہ ایسا کرنے سے اسے زیادہ سے زیادہ راحت اور خوشی حاصل ہوتی ہے۔

مملکت دوسری انسانی انجمنوں اور جماعتوں کے مقابلے میں اس لیے زیادہ اہم ہے کہ اسے اقتدارِ اعلیٰ حاصل ہے یعنی وہ اپنے فیصلے دوسروں سے جبراً منوا سکتی ہے، اپنا حکم دوسروں پر چلا سکتی ہے اور اس کے لیے ہر قسم کی قوت استعمال کر سکتی ہے۔

قدیم سیاسی مفکرین کا خیال ہے کہ مملکت میں قانون ہی اقتدار اعلیٰ ہے لیکن جب مطلق العنان اور مستبد بادشاہوں کا دور دورہ ہوا تو وہ اقتدارِ اعلیٰ کے مالک بن بیٹھے اور من مانی کرنے لگے۔ ان کے ظلم و ستم کے خلاف عوامی اقتدارِ اعلیٰ کے نظریے نے جنم لیا۔ اس نظریے کی رو سے ملک کے سارے شہریوں کو اقتدار اعلیٰ حاصل ہوگیا۔

ہر زمانے میں سیاسی بحثیں اٹھتی رہتی ہیں۔ مسئلے پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ ان کی مدافعت اور مخالفت میں مفکرین اپنی رائے پیش کرتے رہتے ہیں۔ ان نظریات اور خیالات کے مطالعے سے ہمیں پتا چلتا ہے کہ سیاسیات کا انسانی زندگی سے کتنا زیادہ گہرا تعلق ہے اور انسان پر سیاسی مسئلوں کا کتنا زیادہ اثر پڑتا ہے۔

بسا اوقات مقبول سیاسی نظریات کی کوئی جھلک ہمیں اس زمانے کی عملی سیاسیات میں نظر نہیں آتی اور کبھی اس کے برعکس نظریات اور خیالات کی بنیاد پر حکومتیں قائم کی جاتی ہیں اور چلائی جاتی ہیں۔ لہٰذا سیاسی فکر کے مطالعے کے بغیر ہم علم سیاسیات کو پورے طور سے سمجھ نہیں سکتے۔

2
قدیم سیاسی فکر

جب سے انسانی سماجی زندگی کا آغاز ہوا، انسان مملکت کی ماتحتی میں رہنے کے عادی ہو گئے۔ ابتدائی دور میں حکومت خالص مذہبی قسم کی تھی۔اس زمانے میں مذہب، قانون اور رسم و رواج میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا تھا۔لوگ انھیں طور طریقوں پر چلتے تھے جن پر مذہب انھیں چلنے کو بتاتا تھا۔وہ انھیں کاموں کو کرتے تھے جن کے کرنے کا حکم مذہبی پیشوا دیتے تھے اور ان کاموں کو نہیں کرتے تھے کہ جن سے مذہب منع کرتا تھا۔ وہ بندھے ٹکے رسم و رواج کے ماتحت زندگی بسر کرتے تھے۔اس زمانے میں مذہبی پابندیوں اور احکام ہی کو قانون کی حیثیت حاصل تھی اور حاکم کی حیثیت مذہبی سردار کی ہوتی تھی۔

اس کے بعد قبائلی حکومت کا دور شروع ہوا۔ایک ہی مورثِ اعلیٰ کی اولاد ایک قبیلہ کی صورت میں ایک جگہ رہنے لگی۔عام طور سے ایک بزرگ شخص کو جو دانش مندی، سمجھ داری اور شجاعت میں دوسروں سے ممتاز ہوتا تھا اس قبیلہ کا سردار چن لیا جاتا تھا۔ قبیلہ کے دوسرے تمام افراد اس کی اطاعت کرتے تھے اور اس کے کہنے پر چلتے تھے۔اس دور میں مذہب کو بہت زیادہ اہمیت حاصل تھی۔ قبیلہ کے رسم و رواج کو مذہبی احکام اور پابندیوں کے بعد قانون کا درجہ حاصل تھا جو لوگ اس پر نہیں چلتے تھے ان کو سزا دی جاتی تھی اور بعض صورتوں میں انھیں قبیلے سے نکال دیا جاتا تھا۔قبیلے کے افراد کے مابین لڑائی اور جھگڑوں کا فیصلہ سردار ہی کرتا تھا اور اس کی قیادت میں قبیلے کے سارے لوگ لڑتے تھے۔شروع شروع میں یہ قبیلے خانہ بدوش تھے یعنی وہ کسی جگہ صرف اسی وقت تک رہتے تھے جب تک کہ ان کے مویشی وہاں کی چراگاہوں سے پیٹ بھر سکتے تھے۔ چراگاہوں کے ویران ہو جانے یا پانی ختم ہو جانے کی صورت میں یہ قبیلے دوسری جگہ منتقل ہو جاتے تھے،جب انسان نے زراعت کرنی سیکھ لی تو پھر قبیلے ایک جگہ آباد ہو گئے اور وہیں کاشت کاری شروع کر دی۔اس طرح سے چھوٹی چھوٹی مملکتوں کا آغاز ہوا۔ہر بستی اپنی جگہ ایک آزاد اور خود مختار

مملکت تھی اس کی سربراہی اور قیادت اس کے سردار کے ہاتھ میں ہوا کرتی تھی۔ان قبیلوں میں مسلسل لڑائیاں ہوتی رہتی تھیں۔زیادہ طاقت ور اور قوی قبیلے دوسرے قبیلوں کی بستیوں کو فتح کرلیتے تھے اور مفتوح قبیلوں کے افراد کو اپنا غلام بنا لیتے تھے۔اس طرح سے غلامی کا آغاز ہوا۔اب مملکت صرف ایک بستی یا گاؤں تک محدود نہ رہی بلکہ بہت سی بستیاں ایک ہی مملکت کی ماتحتی میں اُٹھیں۔رفتہ رفتہ بڑی مملکتوں کا آغاز ہوا۔شروع ہی سے ان مملکتوں کے درمیان صلح اور جنگ کے تعلقات قائم ہونے شروع ہوگئے۔صلح شرطوں کی ماتحت ہوتی تھی اور اس کی ایک حد تک پابندی ہوتی تھی۔اس کے علاوہ لین دین اور تجارت کے تعلقات بھی ہوتے تھے۔

کچھ عرصہ بعد قدیم مصر، بابل اور فارس کی عظیم الشان سلطنتیں قائم ہوئیں۔ان کی آبادی کی اکثریت زراعت پیشہ تھی اور بُت پرست تھی۔لوگ مختلف مظاہر قدرت کی پرستش کرتے تھے مثلاً سانپ، آگ، درخت، دریا، چاند، ستارے، سورج وغیرہ مختلف قسم کے توہمات کو مذہبی عقیدوں کی حیثیت حاصل تھی۔سماج مختلف ذاتوں میں بٹا ہوا تھا اعلیٰ اور ادنیٰ اور امیر و غریب کی تفریق قدم قدم پر پائی جاتی تھی۔زندگی کا کوئی گوشہ بھی مذہب کے دائرۂ اختیار سے باہر نہ تھا۔خاندان، مذہب، مملکت اور مختلف پیشے الگ الگ نہیں تھے، بلکہ ملے ہوئے تھے۔سیاسی نظریے اور خیالات، مذہب اور اخلاق سے الگ نہ تھے۔زندگی کا ہر شعبہ پوری طرح سے مذہب کی ماتحتی میں تھا۔انسانوں کے سارے خیالات کو پجاری اور مذہبی سردار کنٹرول کرتے تھے پجاریوں اور مذہبی رہنماؤں کے سوا دوسرے لوگ یہ سوچ بھی نہیں سکتے تھے کہ فلاں چیز کیوں ہو رہی ہے۔

قانون اور اخلاق الگ الگ نہ تھے۔خیالات کی بنیاد رواج یا رسموں پر تھی۔لوگوں کو اس کی آزادی حاصل نہ تھی کہ وہ اپنے خیالات کو آزادی کے ساتھ ظاہر کرسکیں۔اس زمانے کی سیاسی فکر کا خلاصہ یہ تھا کہ مملکت، مذہب اور اس قسم کی ساری تنظیموں کی پوری طرح سے اطاعت کی جائے، بادشاہ کی بے چون وچرا اطاعت کی جائے، پروہتوں اور پجاریوں کی آنکھ بند کرکے تعمیل کی جائے، غرض کہ مملکت اور مذہب دونوں میں مطلق العنانی کا دور دورہ تھا۔کسی شخص کو اس کی آزادی حاصل نہ تھی کہ وہ مذہب یا حکومتِ وقت کے خلاف کچھ کہہ سکے۔عام خیال یہ تھا کہ حکومت کا انتظام جس انداز سے بھی چل رہا ہے بالکل ٹھیک ہے اور عام لوگوں کو اس کے خلاف کسی قسم کی آواز بلند کرنے کا حق حاصل نہیں۔

مشرق میں یورپ کے مقابلے میں ہمیشہ روحانیت اور مذہب کو زیادہ اہمیت حاصل رہی۔

لہٰذا وہاں قانون کا خاص مقصد یہ سمجھا جاتا تھا کہ لوگ اچھی زندگی کس طرح سے بسر کریں۔ اچھی زندگی سے مراد مادی اعتبار سے یا دنیاوی آسائشوں کے لحاظ سے نہیں بلکہ روحانی اعتبار سے اچھی زندگی تھی۔ اس زمانے میں قانون، مذہبی احکام اور رواج پر مبنی تھا اور اس کے مطابق عام لوگ اپنی زندگی گزارتے تھے۔

بعض برہمن، بدھ اور کنفیوشس مصنفین کی تحریروں میں سیاسی مسئلوں کا تھوڑا بہت ذکر ضرور ملتا ہے لیکن اس کا مذہبی، روحانی اور اخلاقی اصولوں سے اتنا زیادہ گہرا تعلق تھا کہ ان کو سیاسی فکر یا سیاسی فلسفہ نہیں کہا جا سکتا۔ پھر ان لوگوں نے ان امور کے بارے میں جو کچھ لکھا وہ اس لیے کہ اس سے موجودہ انتظامِ حکومت کی پوری طرح سے تائید اور حمایت کی جائے۔ اس زمانے میں مملکت خالص مذہبی تھی۔ مصر میں شہنشاہ یا فرعون کی پرستش کی جاتی تھی۔ اسے دیوتا سمجھا جاتا تھا۔ اسیریا اور فارس میں شہنشاہ کو دیوتاؤں کا نائب سمجھا جاتا تھا۔ اس طرح سے شہنشاہ کو مذہبی تقدس حاصل تھا۔ ان کے احکام کی تعمیل کرنے کے لیے بے شمار سرکاری افراد اور اہلکار تھے۔ پجاری، پروہت اور کاہن حکومت چلاتے تھے۔ ان مملکتوں میں اتحاد کی بنیاد نسل اور زبان کے بجائے مشترک دیوتاؤں کی پرستش تھی۔ دوسرے ملکوں پر فوج کشی کرنا اور انھیں ختم کرنا اس لیے مذہباً جائز اور ضروری سمجھا جاتا تھا کہ بے دینوں یا دوسرے مذہب کے ماننے والوں کو راہِ راست پر لایا جائے اور ان کو اپنے مذہب میں شامل کیا جائے۔ مفتوح اور مغلوب قوموں کو یا تو سرے سے اپنے دیوتاؤں کی پرستش چھوڑنی پڑتی تھی یا کم سے کم انھیں فاتح قوم کے دیوتاؤں کی عظمت اور بڑائی تسلیم کرنی پڑتی تھی۔

اس زمانے کی مملکتوں کی دوسری خصوصیت یہ تھی کہ وہ مختلف مفتوح علاقوں اور ملکوں کے مجموعے کا نام ہوتی تھیں۔ وہ مستحکم سیاسی وحدتوں کا مجموعہ نہیں ہوا کرتی تھیں۔

بسا اوقات کمزور مملکتیں معاہدوں اور صلح ناموں کی رو سے اپنے سے زیادہ قوی اور مضبوط مملکتوں کی بالادستی میں آجاتی تھیں۔ مفتوحہ ملکوں کو شکست کھانے کے بعد فاتح مملکت کو بیش بہا خراج دینا پڑتا تھا۔

صرف انھی ہارنے والی قوموں کو اپنے رسم و رواج پر چلنے کی آزادی حاصل ہوتی تھی جو بغاوت نہیں کرتی تھیں اور غلامی اور محکومی پر قانع ہو جاتی تھیں۔ بغاوت کرنے کی صورت میں ان پر ہر طرح کی سختی کی جاتی تھی ان سے اور زیادہ خراج وصول کیا جاتا تھا جن ملکوں میں رسم و رواج

باقی رہنے دیا جاتا تھا ان کے لوگوں میں کچھ عرصے کے بعد سیاسی شعور اور قومی جذبہ اتنا زیادہ اُبھرتا تھا کہ وہ بغاوت کرتے تھے اور بعض ممالک اِس طرح آزادی حاصل کر لیتے تھے۔ بغاوت کی ناکامی کی صورت میں اور زیادہ جابرانہ اور ظالمانہ طریقوں سے حکومت کی جاتی تھی۔ بعض دفعہ ان ملکوں کے حاکم یا گورنر ان ملکوں کے باشندوں کی مدد سے شہنشاہ سے آزاد ہونے کی کوشش کرتے تھے۔ اس کے سدِ باب کے لیے شہنشاہ جاسوس اور مخبر مقرر کرتے تھے جو گورنروں کی سرگرمیوں اور کارروائیوں سے شہنشاہ کو برابر مطلع کرتے رہتے تھے۔ چوں کہ اس زمانے میں ذرائع آمد و رفت بہت کم تھے اس لیے ایک ملک سے دوسرے ملک تک پہنچنے میں بہت وقت صرف ہوتا تھا اور خبر بھی بہت دیر میں پہنچتی تھی اس لیے ان مملکتوں کے لوگوں میں اتحاد کا جذبہ بہت ہی کمزور ہوتا تھا۔

عہدِ قدیم میں چینی، ہندی، عبرانی یا یہودی مفکرین نے مملکت کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

ہندو سیاسی فکر

ہندوستان کی ہمیشہ سے یہ خصوصیت رہی ہے کہ آبادی اور رقبے کے لحاظ سے یہ بہت بڑا رہا اور اسی کے ساتھ ساتھ یہ مختلف مذہبوں اور تہذیبوں کا گہوارہ رہا۔ ان مختلف تہذیبوں اور مذہبوں نے ہمیشہ ملی جلی تہذیب کو جنم دیا۔

بہت شروع میں خود مختار شہری مملکتوں کا دور دورہ رہا جن میں سیاسی اقتدار اور اختیار امیروں یا دولت مندوں کے ہاتھ میں تھا۔ چوتھی صدی قبل مسیح میں سارا ملک ایک عظیم الشان سلطنت کی عمل داری میں آ گیا جو زیادہ عرصہ تک قائم نہ رہ سکی اور اس کے بعد کئی صدیوں تک ملک میں مختلف سلطنتیں اور بادشاہتیں قائم ہوئیں جو آپس میں برسرِ پیکار رہیں۔

اس زمانے کی مملکتوں کو خالص مذہبی اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ اِس زمانے میں مملکت مذہب سے بالکل الگ تھی۔ پجاری اور پروہت حکومت میں دخل نہیں دیتے تھے۔ مذہب راجا اور پرجا دونوں کو اخلاقی اصولوں کے ماتحت زندگی بسر کرنے کی تلقین کرتا تھا۔ اس وجہ سے ہندِ قدیم میں سیاسی فکر کو خاص فروغ حاصل ہوا۔ سیاسی فلسفے کو الگ اور علیحدہ علم کی حیثیت حاصل تھی اور اسے بہت اہم سمجھا جاتا تھا۔

ہندو سیاسی مفکرین کے نزدیک انسان فطرتاً خود غرض اور بُرا تھا۔ اسی وجہ سے مملکت کے وجود میں آنے سے پہلے لوگ ایسی سوسائٹی میں رہتے تھے کہ جس کی لاٹھی اس کی بھینس کے اصولوں پر عمل ہوتا تھا۔ زبردست جسمانی قوت کے بل پر کمزوروں کو اپنی ماتحتی میں رکھتے تھے اور انھیں ہر قسم کی مصیبتیں اور سختیاں سہنی پڑتی تھیں اس زمانے میں ہر شخص اس پر مجبور تھا کہ اپنے کو زندہ رکھنے کے لیے زبردست جدوجہد کرے۔ اس صورتِ حال کو ختم کرنے کے لیے اس کی شدید ضرورت محسوس ہوئی کہ ایسی تنظیم قائم کی جائے جو اس افراتفری اور نراج کو دور کرے ظلم اور زیادتی کرنے والوں کو سزا دے اس طرح مملکت کا قیام عمل میں آیا۔ ان مفکرین کے نزدیک مملکت انسانی خود غرضی کو ختم کرنے کے لیے قائم ہوئی اور اس کے اقتدار اور اختیار کے جواز کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ وہ لوگوں کو اپنی اطاعت اور فرماں برداری کرنے پر مجبور کرسکتی ہے اور اطاعت نہ کرنے یا نافرمانی کرنے کی صورت میں انھیں ہر طرح کی سزا دے سکتی ہے۔ اس طرح سے ان کے سیاسی فلسفے میں مملکت کے اقتدارِ اعلیٰ کا تصور ملتا ہے۔

ان مفکرین کے نزدیک مملکت کا سارا اقتدار راجہ کے ہاتھ میں ہوتا ہے لیکن اسے بے پناہ قوت حاصل نہیں۔ اس کا خاص کام خرابیوں کو دور کرنا اور ظلم و زیادتی کرنے والوں کو سزا دینا ہے وہ مملکت کے اقتدارِ اعلیٰ یا فرماں روائی کی طاقت یا قوت کو استعمال کرسکتا ہے لیکن اگر وہ اس کا بے جا استعمال کرے تو پھر لوگ اسے حکومت سے ہٹا سکتے ہیں۔ اس طرح ہندو مفکرین انقلاب کی حمایت کرتے ہیں اور ظالم اور جابر فرماں رواؤں کے خلاف ہر تحریک کی تائید کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اکثریت کی رائے فردِ واحد کے مقابلے میں خواہ وہ راجہ ہی کیوں نہ ہو زیادہ صائب اور وزنی ہوتی ہے۔

راجہ کا فرض ہے کہ وہ حکومت کے معاملوں میں قابل اور عقل مند لوگوں سے مشورہ کرے تاکہ وہ کسی قسم کی غلطی یا زیادتی نہ کرسکے۔ اسے حکومت چلانے کے لیے وزیروں کو مقرر کرنا چاہیے۔

بہ حیثیتِ مجموعی ہندو سیاسی نظریہ مستبد اور مطلق العنان حکومت کے بجائے محدود بادشاہت کے حق میں تھا۔ لیکن بعض ہندو سیاسی مفکر جمہوری حکومت کے حامی تھے اور شخصی یا انفرادی آزادی کے زبردست حامی تھے اور اخوت و مساوات انسانی کے علم بردار۔

ہندو سیاسی فکر میں فوجی قوت کو نمایاں اہمیت اور فوقیت حاصل ہے ان کے نزدیک سیاسی اقتدار کا سارا دار و مدار فوجی طاقت اور قوت پر ہے۔ ان کے نزدیک جنگی اور سیاسی

معاملوں میں ہر قسم کا مکروفریب جائز ہے۔

دہاتما بدھ بادشاہت کے سخت مخالف تھے اور جمہوریت کے حامی۔ ان کے خیال میں عام لوگ اسی وقت خوش حال ہو سکتے ہیں کہ جب ان کی پنچائتیں خوش اسلوبی سے اپنے فرائض انجام دیں۔

قدیم چینی سیاسی فکر

قدیم چین کے سیاسی نظریات ایک حد تک ہندو سیاسی مفکروں سے مشابہ ہیں اس زمانے میں چین دنیا کے دوسرے ملکوں سے بالکل الگ تھلگ تھا۔ سارا ملک کبھی بھی ایک بادشاہ یا شہنشاہ کے تسلط میں نہیں آیا اس وجہ سے وہاں کے لوگوں کو ذہنی آزادی اور ساتھ ہی ساتھ مقامی خودمختاری حاصل رہی۔

قدیم چین کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ وہاں کے حاکموں کو سب سے بڑے دیوتا کی پرستش کرنی پڑتی تھی چین کا خاص مذہب' مورث اعلیٰ (یعنی ہر خاندان کے بزرگ) کی پرستش پر مبنی تھا اس لیے ہر چینی کو آنکھ کھولتے ہی فرماں برداری اور بے چون و چرا اطاعت کرنے کا سبق ملتا تھا وہاں پجاریوں، پروہتوں اور کاہنوں کے طبقے کا کوئی وجود نہ تھا ان کی جگہ شروع ہی سے عالموں اور فاضلوں نے لے رکھی تھی جنھوں نے سیاسی مسائل کے بارے میں خاص طور سے سوچا خاص کر ان باتوں کے بارے میں جن کا اخلاق سے گہرا تعلق تھا۔ گیارھویں صدی قبل مسیح اور تیسری صدی قبل مسیح میں سیاسی فکر کو خاص طور سے فروغ حاصل ہوا۔ چینی سیاسی مفکرین کے نزدیک انسان طبعاً خودغرض اور بدکیش ہے لہٰذا اس کو قابو میں رکھنے کے لیے قانون کا ہونا ضروری ہے کیونکہ قانون انسان کی بے راہ روی کو روکتا ہے۔

ان مفکرین نے مساوات کی تعلیم دی اور حکومت کے جمہوری ہونے پر زور دیا اور ظالم اور جابر حکومت کے خلاف بغاوت کو جائز قرار دیا ان کے نزدیک مملکت کا سب سے اہم عنصر عوام ہی تھے۔ اہمیت کے لحاظ سے ان کے فلسفے میں بادشاہ کو پست ترین درجہ حاصل تھا۔ شاہی خاندان کے نیک افراد کا فرض تھا کہ وہ ظالم و جابر بادشاہ کو ہٹا کر عنانِ حکومت خود اپنے ہاتھ میں لے لیں۔ وزیروں کو بھی اس کا حق حاصل تھا کہ اگر بادشاہ صحیح طریقے سے حکومت نہ کرے تو وہ اسے قید کر۔ ... س طرح سے چینی سیاسی مفکر بھی محدود بادشاہت کے حامی تھے اور اس کے شدید ترین

مخالف تھے کہ بادشاہ کو من مانی کرنے کا حق حاصل ہو۔

ان کے نزدیک مملکت کا خاص مقصد لوگوں کی فلاح اور بہبود ہے بادشاہوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ اعلیٰ اخلاق کا نمونہ ہوں۔ ظلم نہ کریں، دھوکہ اور فریب سے کام نہ لیں سچ بولیں اور اچھے کام کریں۔ چینی مفکّر فوجی قوت کے زیادہ قائل نہ تھے بلکہ ایک حد تک اس کے مخالف تھے باوجود اس کے کہ چینی بہت زیادہ قدامت پسند تھے اور لکیر کے فقیر تھے اور بزرگوں کی پرستش کرنے کی وجہ سے ماضی کے پرستار تھے لیکن ان کا سیاسی فلسفہ بہت آزادی پسند تھا اس میں مطلق العنان بادشاہت کی گنجائش نہ تھی۔

عبرانی یا یہودی سیاسی فکر

عہدِ قدیم میں فلسطین، شام اور مغربی ایشیا کے دوسرے ملکوں میں یہودی سب سے زیادہ نمایاں تھے ان کے یہاں سیاسی اقتدار کو تمام تر عطیۂ خداوندی سمجھا جاتا تھا۔ نسل یا مذہب اور عقیدے کے اعتبار سے سارے یہودی ایک تھے دوسری ملتوں کے مقابلے میں ان میں باہمی جذبۂ اتحاد کہیں زیادہ قوی اور مستحکم تھا وہ توحید کے ماننے والے تھے۔

ان کے خیال کے مطابق مملکت خدا کی طرف سے قائم ہوتی ہے اور جملہ قوانین خدا کی مرضی کے مطابق بنائے جاتے ہیں سب لوگ ان کی پابندی کرنے پر مجبور ہیں اور ان میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کر سکتے۔ انھوں نے مذہبی مملکت کے تصور میں عوامی مرضی کے تصور کو بھی شامل کر لیا ان کے نزدیک لوگوں نے اپنی مرضی سے خدائی یا ربّانی حکومت کو تسلیم کر لیا اور معاہدے کے ذریعے اطاعت اور فرماں برداری کا اقرار کیا۔ قانون کی خلاف ورزی کرنا نہ صرف خدا کی نافرمانی کرنا ہے لیکن معاہدے کی خلاف ورزی کرنے کے مترادف ہے۔

انسانوں پر نبیوں اور رسولوں کی اطاعت فرض ہے اس لیے کہ وہ وحیِ الٰہی کے مطابق کام کرتے ہیں خدا ان کو مرتبۂ رسالت پر فائز کرتا ہے ان کا کام لوگوں کو ہدایت کرنا ہے وہ لوگوں کو دین کی طرف بلاتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اچھی زندگی کس طرح سے بسر کی جائے وہ انھیں برائیوں سے روکتے ہیں اور نیکی کرنے کی ترغیب دیتے ہیں۔ ان کے بتائے ہوئے راستے پر ہی چلنے سے نجاتِ اُخروی حاصل ہو سکتی ہے۔

عبرانی مملکت کے حاکم مذہبی پیشوا نہیں ہوتے تھے۔ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہم السلام

کو چھوڑ کر یہودیوں کے بادشاہ غیر مذہبی گروہوں میں سے ہوئے لیکن مذہبی پیشواؤں اور رہنماؤں کا اثر حکومت پر ہمیشہ رہا۔

عبرانی سیاسی فکر کو اس لحاظ سے جمہوری کہا جاسکتا ہے کہ اس میں مملکت کی بنیاد معاہدے پر رکھی گئی ہے اور یہ معاہدہ لوگوں کی مرضی سے معرض وجود میں آیا تھا۔ عام لوگ بادشاہوں پر نکتہ چینی کرتے تھے اور ان کی پالیسیوں کی مذمت کرتے تھے۔ انبیاء عام لوگوں سے مل کر جبر و تشدد، ظلم اور انتظام حکومت کی خرابیوں کے خلاف آواز بلند کرتے تھے اور انھیں دور کرنے کی کوشش کرتے تھے اسرائیلی نبیوں کی تعلیم میں ایک حد تک اشتراکیت کی جھلک پائی جاتی ہے۔ مثلاً انھوں نے ہمیشہ اخوتِ انسانی پر زور دیا غریبوں اور مفلسوں کے حالِ زار کی طرف ہمیشہ توجہ دلائی اور بڑھتی ہوئی دولت مندی کی برائی کی۔ اس زمانے میں عام لوگ نہ صرف یہ کہ قانون پر چلتے تھے بلکہ اس کے مطابق اپنی زندگی بسر کرنے کی پوری کوشش کرتے تھے ان کے باہمی جھگڑوں کا فیصلہ شرعی یا مذہبی قوانین کے مطابق مذہبی پیشوا کرتے تھے اور ان فیصلوں کو آگے چل کر نظیر کی حیثیت حاصل ہو جاتی تھی۔ حضرت موسیٰ علیہ السّلام کے زمانے میں غیر مذہبی عدالتیں بھی قائم کی گئیں۔ ایک عام مشترک خاندان کی ضرورت بھی محسوس کی گئی چنانچہ آٹھویں صدی عیسوی قبل مسیح میں مذہبی پیشواؤں کے فیصلوں کو ایک مجموعے کی شکل دی گئی اور اسے اقرار نامے یا عہدنامے کی کتاب کا نام دیا گیا اور اسے عہدنامۂ قدیم میں جگہ دی گئی۔

ساتویں صدی قبل مسیح میں نئے اصول اور قانون وضع کیے گئے جنھیں ڈیوٹرونامک مجموعے کا نام دیا گیا اور اس طرح سے اس کی کوشش کی گئی کہ یہودی عام اور مشترک قانون پر چلیں اسی کے مطابق اپنی زندگی بسر کریں اور دوسری قوموں کے اثر سے محفوظ رہیں۔ منشا یہ تھا کہ یہودی اپنی انفرادی خصوصیتیں دوسری قوموں سے ملنے جلنے اور زیادہ اختلاط رکھنے میں نہ کھو بیٹھیں ان قوانین کو عام لوگ جلسوں میں جمع ہو کر منظور کرتے تھے اور ان میں بادشاہ بھی شریک ہوتا تھا سب ان قوانین پر چلنے کا اقرار کرتے تھے یہ سلسلہ پانچویں صدی قبل مسیح تک جاری رہا اور اس کے بعد عبرانی سیاسی فکر میں جمود آگیا۔

عہدِ قدیم کی مملکتوں کے درمیان مختلف قسم کے تعلقات پائے جاتے تھے، یہ تعلقات مختلف قسم کے دستور اور رواج کے مطابق قائم تھے۔ ان کی بنیاد بڑی حد تک قوت اور جبر پر تھی مثلاً زیادہ طاقت ور مملکتیں اپنی کمزور پڑوسی مملکتوں پر حملہ آور ہوتی تھیں انھیں فتح کر لیتی تھیں اور بڑی سخت شرطوں پر ان کے ساتھ صلح کرتی تھیں۔ عام خیال یہ تھا کہ جنگ کا ہونا بالکل فطری اور لازمی ہے اور جنگ کا نہ ہونا یا صلح کا

قایم رہنا اتفاقی صورت ہے اور یہ صورتِ حال صرف صلح ناموں اور معاہدوں کے ذریعے قایم رہ سکتی ہے۔ معاہدوں اور صلح ناموں میں ہر قسم کی چال بازی روا رکھی جاتی تھی اور اسے جائز سمجھا جاتا تھا۔ لڑائیوں میں ہر قسم کے مکر و فریب سے کام لیا جاتا تھا۔ صلح ناموں یا معاہدوں کی پابندی مصلحت کے ماتحت کی جاتی تھی۔ ہم نسلی اور ہم مذہبی کا خاص طور پر خیال کیا جاتا تھا غیر ملکیوں کو دشمن سمجھا جاتا تھا۔

اسرائیلی قبیلوں میں حلیفی کے رشتے قائم تھے وہ دوسری قوموں کو اپنا جانی دشمن سمجھتے تھے۔ خاص کر ان کو جو ان کے مقدس مقامات پر قابض ہو جایا کرتے تھے۔ مثلاً بیت المقدس پر۔ جنگیں بڑی بے رحمی اور شقاوت سے لڑی جاتی تھیں۔ شکست خوردہ دشمنوں کی جان و مال تمام تر فاتحوں کے رحم و کرم پر ہوتا تھا ان کو یا تو غلام بنا لیا جاتا تھا یا موت کے گھاٹ اُتار دیا جاتا تھا۔ لاشوں کی بے حرمتی کی جاتی تھی اور قیدیوں کے ساتھ انتہائی بے رحمی کا برتاؤ کیا جاتا تھا۔

مذہب دیوتاؤں اور ان کی پرستش کرنے والوں کے درمیان دوسری قوموں اور ان کے دیوتاؤں کے خلاف معاہدہ سمجھا جاتا تھا۔ ہر قوم اپنے دیوی دیوتاؤں یا معبودوں کو دوسری قوموں کے معبودوں سے افضل اور برتر سمجھتی تھی ہر مملکت اپنے مذہب کو پھیلانا اپنا فریضۂ خصوصی سمجھتی تھی غیر مذہب والوں کو بزورِ شمشیر اپنے مذہب میں شامل کرنا جائز سمجھا جاتا تھا۔ فتح کو دیوی دیوتاؤں کی نصرت پر محمول کیا جاتا تھا۔ ہم نسلی اور ہم مذہبی کی بنیاد پر اتحاد اور اتفاق کے رشتے بہت مضبوط ہوتے تھے۔ اگر کسی قبیلے کے کسی بھی فرد کو دوسرے قبیلے کے کسی بھی فرد کی طرف سے کسی قسم کا نقصان پہنچتا تھا تو اسے سارے قبیلے پر حملے کے مترادف سمجھا جاتا تھا اور پورا قبیلہ انتقام لیتا تھا۔

باوجود برسرِ پیکار رہنے کے پرانی قوموں میں دوستانہ تعلقات بھی ہوتے تھے۔ باہمی ضرورتوں کے تحت وہ اس قسم کے تعلقات رکھنے پر مجبور تھیں بادشاہوں کے مابین خط و کتابت کا سلسلہ جاری تھا وہ ایک دوسرے کو تحفے بھیجا کرتے تھے سفیر بھی مقرر کیے جاتے تھے ان کی اور غیر ملکی مہمانوں کی خاطر تواضع اور مدارات کی جاتی تھی دوسری حکومتوں کے افسروں اور عہدے داروں کو اپنے ساتھ ملانے کے لیے رشوتیں بھی دی جاتی تھیں۔

آٹھویں صدی قبل مسیح کے آخر میں دنیا کی ایک بڑی اور عظیم الشان سلطنت اسیرین سلطنت کے نام سے قائم ہوئی اس زمانے کے اسرائیلی نبیوں نے عالمی حکومتِ الٰہیہ کا نظریہ پیش کیا اور اس کے ساتھ امنِ عالم کا بھی۔ انھوں نے تلقین کی کہ قومیں جنگوں سے باز رہیں۔

ہندو مفکرین نے توازن قوت اور عالمی تنظیم کے نظریے بھی پیش کیے۔ چینی مفکرین نے دوستانہ تعلقات قائم رکھنے اور ثالثی کے ذریعہ جھگڑے طے کرنے پر زور دیا۔ اس زمانے میں بحری قزاقی اور لوٹ مار کو جائز سمجھا جاتا تھا۔ قرطاجنہ (کارتھیج) اور فونیقیہ (فونیشیا) کی سلطنتوں میں تجارت سرکاری اجارہ میں تھی۔ ان حکومتوں کی پالیسی یہ تھی کہ کمزور قوموں کو معاشی اعتبار سے بالکل تباہ اور برباد کر دیا جائے۔ اپنی تجارت کی اجارہ داری کو قایم رکھنے کے لیے یہ دونوں مملکتیں جنگیں کرتی رہتی تھیں۔

اس زمانے میں بھی مہذب اور ترقی یافتہ قومیں غیر مہذب اور پس ماندہ قوموں اور ملکوں سے تجارت کرتی رہتی تھیں لیکن عام طور سے غیر ملکیوں کو تجارت کرنے کی اجازت نہیں دی جاتی تھی حضرت سلیمان علیہ السلام کے عہد حکومت میں یہودیوں کے جہاز دور دراز ملکوں میں تجارت کی غرض سے جایا کرتے تھے۔ بعد کے اسرائیلی بادشاہوں نے غیر ملکی شہروں میں تجارتی مرکز قائم کرنے کے حق دوسری حکومتوں سے حاصل کیے اور دوسری حکومتوں کو بھی اس قسم کے حق عطا کیے۔

3
یونانی شہری مملکتیں

عہدِ قدیم کی قوموں میں یہ شرف صرف یونانیوں ہی کو حاصل ہے کہ انھوں نے تقریباً ہر علم و فن میں خوب نام پیدا کیا دنیا کے مشہور ترین عالم اور نامور ترین فاضل اس سرزمین میں پیدا ہوئے تہذیب اور تمدن کے اعتبار سے یونانی دوسری تمام قوموں سے بہت زیادہ بڑھے ہوئے تھے۔ موجودہ یورپین تہذیب اور تمدن کی بنیاد یونانی تہذیب ہی پر ہے۔ علم سیاسیات کی ترقی میں یونانیوں کا بہت بڑا حصہ رہا ہے دنیا بہت زیادہ آگے بڑھ چکی ہے اور ترقی کی منزلیں طے کر چکی ہے لیکن سیاسیات کے اہم اصول اور امور کے بارے میں اب بھی یونانی سیاسی مفکرین کی رائے حرفِ آخر سمجھی جاتی ہے۔ افلاطون اور ارسطو کے سیاسی نظریوں کا مطالعہ کیے بغیر سیاسیات کے علم کے مطالعے کی تکمیل ہو ہی نہیں سکتی۔ غلط نہ ہوگا اگر یہ کہا جائے کہ افلاطون اور ارسطو علم سیاسیات کے بانیوں میں ہیں۔

قدیم یونان میں چھوٹی چھوٹی شہری مملکتوں کا جال بچھا ہوا تھا ملک پہاڑی تھا اور بے شمار جزیروں پر مشتمل تھا ان سب شہروں یا بستیوں کی روایتیں مشترک تھیں سب باشندے ایک ہی نسل کے تھے اور ایک ہی زبان کے بولنے والے تھے۔ ان کے رسم و رواج یکساں تھے۔ زندگی کا رہن سہن اور بود و باش کا طرز ایک سا تھا لیکن سیاسی اعتبار سے ملک ایک نہ تھا بلکہ بے شمار چھوٹی چھوٹی آزاد مملکتوں میں بٹا ہوا تھا ضرورت پڑنے پر یہ مملکتیں معاہدے کے ذریعے مشترک دشمن کے مقابلے میں متحد ہو جایا کرتی تھیں ویسے ایک دوسرے سے برابر برسرِ پیکار رہا کرتی تھیں۔

شروع میں ان مملکتوں کی حکومت کی باگ ڈور بادشاہوں کے ہاتھ میں تھی لیکن ساتویں صدی قبل مسیح سے سیاسی قوت اور اقتدار چند خاندانوں کے ہاتھ میں آگیا یعنی اشرافی حکومت قائم ہو گئی اس کے زوال کے بعد اس کی جگہ ظالم اور مطلق العنان بادشاہوں نے لے لی لیکن جب ان کا ظلم و ستم ناقابلِ برداشت حد تک پہنچ گیا تو لوگوں نے عاجز آکر بغاوتیں کیں سیاسی اقتدار عام شہریوں کے ہاتھ میں آگیا اور جمہوری حکومتیں قائم ہو گئیں لیکن بعض مملکتوں میں سیاسی اقتدار دولت مندوں کے ہاتھ میں آگیا اور یہ جمہوری اور چند سری حکومتیں ایک دوسرے سے برابر برسرِ پیکار رہیں۔

سیاسی فکر کا آغاز اسی عہد سے ہوا۔ ان بے شمار شہری مملکتوں میں اسپارٹا اور ایتھنز خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ ان دونوں میں شدید ترین باہمی مخالفت تھی اور ان میں سے ہر ایک کی کوشش یہ تھی کہ دوسری یونانی مملکتوں کی قیادت ان کے ہاتھ میں آجائے لیکن جب یونان پر کوئی بیرونی طاقت حملہ آور ہوتی تھی تو ساری یونانی مملکتیں انھی دونوں مملکتوں کے پرچموں کے نیچے صف آرا ہو کر مشترک دشمن کا بڑی ہی بے جگری اور بہادری سے مقابلہ کرتی تھیں۔ ویسے اسپارٹا اور ایتھنز میں مسلسل جنگ ہوا کرتی تھی اور دوسری مملکتیں بھی ان کا ساتھ دیا کرتی تھیں۔

اسپارٹا کی حکومت مستبد اور سخت گیر سماجی نظام کی بنیاد پر قائم تھی۔ اس کے باشندے تین طبقوں میں منقسم تھے۔ آبادی کی اکثریت غلاموں پر مشتمل تھی جن کو کسی بھی قسم کے حقوق خواہ وہ شہری ہوں یا سیاسی، حاصل نہ تھے ان کا کام بس غلہ پیدا کرنا تھا۔ دوسرے طبقے میں تجارت پیشہ اور کاریگر ہوتے تھے جنھیں شہری حقوق تو حاصل تھے لیکن سیاسی حقوق حاصل نہ تھے۔ حکومت کی پالیسیوں اور امور میں ان کی کوئی آواز نہ تھی۔

تیسرے طبقے میں خالص اسپارٹن باشندے تھے۔ ان کی تعداد بہت کم تھی لیکن ان کو سارے سیاسی حقوق حاصل تھے۔ ساری زمینیں ان کی ملکیت میں تھیں لیکن وہ نہ تو کاشت کاری کرتے تھے اور نہ تجارت کیوں کہ ان دونوں پیشوں کو وہ اپنی شان یا عزت کے خلاف سمجھتے تھے۔ وہ صرف فوج میں بھرتی ہوتے تھے۔ ان کی زندگی تمام و کمال حکومت کے ہاتھ میں تھی۔ حکومت انتہائی تھی۔ بچے جہاں سات برس کے ہوتے انھیں تربیت کے لیے سرکاری افسروں کے حوالے کر دیا جاتا تھا۔ جسمانی قوت پر زیادہ زور دیا جاتا تھا۔ آرام طلبی اور راحت پسندی کو بُرا سمجھا جاتا تھا سب شہریوں کو برابر سمجھا جاتا تھا سب شہری ایک جگہ بیٹھ کر کھانا کھاتے تھے ہر جھگڑے میں مجسٹریٹ کا فیصلہ آخری اور قطعی سمجھا جاتا تھا۔ تحریری قوانین کا وجود نہ تھا۔ فیصلے رواج کی بنیاد پر کیے جاتے تھے۔

حکومت کا نظام اس طرح کا تھا کہ سارے اسپارٹن شہریوں پر مشتمل ایک عام مجلس ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ ایک دوسری جماعت سینٹ کے نام سے تھی۔ اس کے ممبروں کی تعداد ۲۸ تھی جسے عام مجلس منتخب کرتی تھی۔ انتظامی کام چلانے کے لیے دو بادشاہ ہوتے تھے جنھیں یکساں اختیارات حاصل تھے اس کے علاوہ ایک بورڈ آف افیرز کا تھا جو سینٹ کا اور بادشاہوں کی بڑھتی ہوئی طاقت پر قابو رکھنے کے لیے قائم کیا گیا تھا یہی سب سے زیادہ با اثر اور مضبوط جماعت بن گئی۔ رفتہ رفتہ زمین داروں کی

تعداد گھٹنے لگی بہت سے اسپارٹن مشترک خورد ونوش کا خرچ برداشت نہ کر سکے اور ساری سیاسی قوت چند دولت مندوں کے ہاتھوں میں مرکوز ہو گئی۔

اسپارٹا کی شدید مخالف اور حریف ایتھنز کی شہری مملکت تھی۔ مشہور مقنن سولن نے اسی مملکت کی سیاسی اور معاشی خرابیاں دور کرنے کے لیے قوانین بنائے جن کے ذریعے اس مملکت میں جمہوریت کی بنیاد پڑی اور اس وجہ سے ایتھنز کی مملکت یونان کے سیاسی تجربوں میں سب سے زیادہ دلچسپ اور سبق آموز بن گئی اسپارٹا کے برعکس یہاں کے غریب یا امیر کسی کو بھی بے جا پابندیوں میں نہیں جکڑا گیا۔ اس وجہ سے یہاں کے باشندوں نے زبردست ذہنی کارنامے انجام دیے۔ زمین داروں اور کاشت کاروں کے تنازعوں کو کاشت کاروں کا قرض منسوخ کر کے دور کیا گیا پسسٹ ریٹس نے زمینداروں کی مالی پریشانیاں اپنے پاس سے روپیہ دے کر دور کیں۔ یہ اصلاحات اس لیے خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں کہ یونانی مملکتوں میں آخر تک اصل آبادی کسانوں اور زمین داروں ہی کی رہی اور ان کے مسئلوں کو حل کیے بغیر وہاں امن قائم نہیں رہ سکتا تھا۔ برعکس اس کے اسپارٹا میں آزاد طبقے نے اپنے اقتدار کو قائم رکھنے کے لیے ہمیشہ زرعی غلاموں کو دبائے رکھا۔ ایتھنز میں اگرچہ غلامی کا رواج قائم رہا لیکن سولن نے روپے کے بدلے غلام بنائے جانے کی مخالفت کی اس وجہ سے وہاں کے کسان غلامی سے بچ گئے اور ان کا ایتھنز کی جمہوریت کو قایم رکھنے میں بڑا ہاتھ رہا۔ اسپارٹا کے سیاسی اداروں کا مقصد فوجی اشرافی حکومت قایم کرنا تھا برعکس اس کے سولن کا مقصد جمہوری حکومت قایم کرنا تھا اس نے مقدموں کا فیصلہ کرنے کے لیے جیوری مقرر کیے جسے عام لوگ منتخب کرتے تھے عدالت کے تمام عہدے دار ایک سال کے لیے منتخب کیے جاتے تھے وہ اپنے کاموں کی رپورٹ ایک دوسری مجلس کے سامنے پیش کرتے تھے اس طرح سے ایتھنز کی عدالتیں امیروں کی جنبہ داری نہیں کرتی تھیں سولن کے قوانین نے عام لوگوں کو دولت مندوں اور اشراف کے دباؤ سے بچایا اور سماج میں ہم آہنگی اور توازن قائم کیا حکومت کے اختیارات اور کام دس منتخب کمیٹیوں کے سپرد تھے یہ کمیٹیاں باری باری سے برسرِ اقتدار رہتی تھیں اس طرح سے ایتھنز کی حکومت پوری طرح سے جمہوری بن گئی

سولن اور ایتھنز کے دوسرے رہنما تنگ نظر قوم پرستی کے شدید مخالف تھے اس لیے ایتھنز میں غیر ملکیوں کو شہری حقوق آسانی سے مل جاتے تھے وہاں نہ تو سب لوگ مل کر کھانا کھاتے تھے اور نہ وہاں زمین سب کی مشترکہ ملکیت میں تھی اور نہ وہاں تعلیم حکومت کے ذمہ تھی۔ برعکس اس کے اسپارٹا کے تمام شہری ایک مخصوص وردی پہنتے تھے۔ ان کے کھانے کی چیزیں تک مقرر تھیں

اور شہری ایک جگہ بیٹھ کر کھانا کھاتے تھے اس کے باوجود وہاں کے شہریوں میں زبردست قسم کا اختلاف پایا جاتا تھا۔ ایتھنز میں شخصی یا انفرادی آزادی کے باوجود اتحاد پایا جاتا تھا اور یہ شخصی اور انفرادی آزادی ہی ایتھنز کی سب سے بڑی محافظ تھی۔ وہاں کا دستور اس لیے جمہوری تھا کہ حکومت چند لوگوں کے ہاتھوں میں نہ تھی بلکہ سارے شہریوں کے ہاتھوں میں تھی۔ وہاں کا قانون سب کے لیے ایک اور یکساں تھا۔ وہاں کی رائے عامہ ہنر اور قابلیت کی قدر و منزلت کرتی تھی اس لیے ہر ایک کو ترقی کرنے کا خوب موقع ملتا تھا۔

۴۳۱ء قبل مسیح ایتھنز کی اسپارٹا سے جنگ کا جو لامتناہی سلسلہ شروع ہوا اس نے ایتھنز کے سارے حوصلے ختم کر دیے اور ساری مملکت بے اصولی اور خود غرضی میں مبتلا ہو گئی۔ ظلم و ستم کا بازار گرم ہو گیا جب تک پرانی روایتوں اور اخلاقی تعلیم کا اثر باقی رہا ایتھنز کے لوگ سنبھلے رہے لیکن ایران پر فتح پانے کے بعد ان پر عقلیت پسندی کا غلبہ ہوا اور عقل کی پرستش میں وہ زندگی کے اس دستور کو بالکل بھول گئے جس نے ان کی رہنمائی کی تھی۔ ان کی سیاسی اور اخلاقی زندگی میں افراتفری پھیل گئی اور ایک صدی کے اندر نہ صرف ایتھنز کی عظمت ختم ہو گئی بلکہ یونان کی ساری شہری مملکتیں ختم ہو گئیں۔

سیاسی غور و فکر کا آغاز

پانچویں صدی قبل مسیح کا آخری حصہ یونان کی انتہائی ذہنی سرگرمیوں کا زمانہ تھا، اس زمانے میں سیاسی مسئلوں پر غور و خوض کیا گیا اور اس کے نتیجے میں افلاطون اور ارسطو کی سیاسی تصنیفیں عالم وجود میں آئیں لیکن ان سے پہلے بھی سیاسی مسئلوں پر غور و خوض شروع ہو چکا تھا اور مختلف سیاسی نظریے قائم ہو چکے تھے۔ مثلاً سولن نے اپنی نظموں میں سیاسی اصولوں کو نظم کیا بعض دوسرے فلسفیوں مثلاً فیثا غورث نے جو ریاضی کا ماہر اور زبردست عالم تھا ریاضی سے زندگی کا ایک خاص فلسفہ مرتب کیا جس کا دوسرے سیاسی مفکروں خصوصاً افلاطون پر گہرا اثر پڑا۔

فیثا غورث کے فلسفے کا سیاسی پہلو یہ تھا کہ ایک عدد اس وقت تک ثابت رہتا ہے جب تک اس کے اجزا برابر ہیں۔ مملکت کی بنیاد انصاف پر اس وقت تک رہتی ہے جب تک اس کے اجزا میں مساوات ہو اور انصاف کا مقصد ہی اس مساوات کو قائم رکھنا ہے۔ اس نے انسانوں کو تین قسموں میں تقسیم کیا۔ ۱۔ عقل پرست۔ ۲۔ شہرت

پرست۔ ۳۔ دولت پرست اور انھیں کو اس نے سماج اور مملکت کا جز قرار دیا۔
اسی طرح سے ان فلسفیوں نے بھی سیاسی فکر پر اثر ڈالا جو مادّے کی حقیقت اور ماہیت سے بحث کرتے تھے۔ان کو انسان اور فطرت میں جو مشابہت نظر آئی اس کی بنیاد پر انھوں نے اپنے فلسفیانہ اصول مرتب کیے ان کا خیال تھا کہ حکومت حکیموں یا دانش مندوں کے ہاتھ میں رہنی چاہیے۔وہ بادشاہت یا اشرافی حکومت کے حامی تھے لیکن چونکہ ان کے نظریوں کی بنیاد دوسرے علوم پر تھی اس لیے انھیں سیاسی مفکر نہیں کہا جا سکتا۔
بعض فلسفیوں نے نئے سیاسی نظریے اور بہت سے ایسے اصول ختم کر دیے جو صحیح اخلاق کی بنیاد تھے۔ یہ سوفسطائی کہلاتے تھے۔انھیں علم حاصل کرنے کا بہت شوق تھا انھوں نے بہت سے علوم حاصل کیے تعلیم کو اپنا پیشہ بنایا اس وقت ان کے سوا علم کی پیاس بجھانے والا اور کوئی گروہ نہ تھا ان کے نزدیک انسان کی عقل سلیم ہی ہر چیز کا صحیح معیار ہے انسان کا فرض ہے کہ وہ تجربے سے حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کرے وہ قانون کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے ان کے نزدیک مملکت ایک تعلیمی ادارہ تھی جس طرح سے استاد اپنے شاگردوں کے کردار اور سیرت کی تعمیر کرتا ہے اور ان کے ذہن کی نشو و نما کرتا ہے اسی طرح سے مملکت قانون کے ذریعے سیاسی اور اخلاقی زندگی کو بہتر بناتی ہے۔ مملکت انسانوں کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے معرضِ وجود میں آئی۔
سوفسطائیوں نے اپنے شاگردوں کی خواہشوں کے پیش نظر اور ان کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے فطرت اور انسان کے ٹکراؤ اور اختلاف کی بنا پر نیکی، سچائی، انصاف، قانون کی پیروی اور سیاسی اداروں کے احترام سب کو محض انسان کی مرضی اور مصلحت وقت کے تابع کر دیا اور انسان کو ہر قید اور ہر پابندی سے آزاد کر دیا۔بعض سوفسطائی مفکرین کے نزدیک ساری سیاسی الجھنیں معاشی بدحالی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں اس لیے اگر دولت کی تقسیم میں توازن رکھا جائے تو بہت کچھ خرابیاں دور ہو سکتی ہیں انھوں نے آبادی کو تین طبقوں میں تقسیم کیا ۔۱۔ کسان۔ ۲۔ دست کار۔ ۳۔ سپاہی ۔ اور زمین کی تین قسمیں ہیں ایک وہ جو کسانوں کی ذاتی ملکیت میں ہو دوسری وہ جو مملکت کی ملکیت میں

ہو اور جس سے سپاہیوں کی معاشی ضرورتیں پوری کی جائیں اور تیسری وہ جو مذہبی کاموں کے لیے وقف ہو۔ حاکموں کے انتخاب کا حق تینوں طبقوں کو حاصل ہونا چاہیے لیکن سوفسطائی نظریوں سے یونانی مملکتوں میں پھیلی ہوئی خرابیاں دور نہ ہو سکیں۔

سقراط

سقراط کا شمار بنی نوع انسان کے حقیقی محسنوں اور رہبروں میں کیا جاتا ہے۔ ایتھنز کے بگڑے ہوئے سیاسی اور اخلاقی فلسفے کے خلاف سب سے پہلے اسی نے آواز بلند کی۔ اس کی اپنی کوئی تصنیف نہیں۔ اس کی زندگی اور اس کی تعلیمات کا حال ہمیں اس کے نامور شاگرد افلاطون کے مکالموں سے معلوم ہوتا ہے۔

وہ ایک سنگ تراش کا لڑکا تھا لیکن علمی شوق نے اسے علمی بحث و مباحثہ میں مصروف کردیا۔ اس کے وقت کا بہت بڑا حصہ علم دوست اور علمی لوگوں کی صحبت میں گزرتا تھا۔ اس نے روزی کمانے کی طرف کوئی توجہ نہ کی لیکن ایک شہری کی حیثیت سے اس نے دوسرے سارے فرائض بڑی ہی دیانت داری سے انجام دیے۔ مثلاً زمانۂ امن میں جیوری کے رکن کی حیثیت سے اور میدانِ جنگ میں ہتھیار بند سپاہی کی حیثیت سے۔ اس کی زندگی عام یونانی فلسفۂ زندگی کی پیروی میں بسر ہوئی وہ ایک مثالی شخص تھا ۳۹۹ قبل مسیح میں اس پر بے دینی اور نوجوانوں کو گمراہ کرنے اور بہکانے کا الزام لگایا گیا اور اسے موت کی سزا دی گئی۔ ایتھنز کے سیاسی لیڈر اس وجہ سے اس کے دشمن ہو گئے تھے کہ ان کے خیال میں وہ اپنی تعلیم و تلقین سے جمہوریت کو شدید نقصان پہنچا رہا تھا۔

اس کے نزدیک ایتھنز کو ایک ایسے رہنما کی ضرورت تھی جو اس کے ضمیر کو بیدار کر سکے اور وہاں کے لوگوں کو ان گمراہیوں سے بچائے جن میں وہ مبتلا تھے اس کے زمانے میں ایتھنز کی ذہنی اور اخلاقی حالت بہت زیادہ ابتر ہو چکی تھی اس نے اصلاح کے لیے نکتہ چینی کا طریقہ اختیار کیا۔ وہ بالکل ناواقف اور انجان بن کر ان لوگوں سے بحث کرتا اور سوال کرتا تھا جو عالم ہونے کے داعی تھے اور جرح کے بعد یہ ثابت کر دیتا تھا کہ ان کے خیالات بالکل غلط اور ان کے نظریے بالکل بے بنیاد ہیں۔ سوفسطائیوں نے غلط خیالوں سے اور سیاسی رہنماؤں نے خود غرضی سے لوگوں کے ذہنوں کو بھر دیا تھا اس کی اصلاح کی ازحد ضرورت تھی۔

سقراط نے اس اصلاح کی کوشش میں اپنی جان کی قربانی پیش کردی اور یہ ثابت کر دیا کہ وہ صرف نکتہ چینی کرنے والا شہری نہیں بلکہ راست باز اور جاں باز شہری بھی ہے۔ اس نے صاف صاف کہا کہ قانون کی اطاعت کرنا ہر شہری کا فرض ہے اور اسی طرح سے قانونی سزا سے بچنے کا حق اس شخص کو بھی حاصل نہیں جو بالکل بے خطا اور بے قصور ہو اس اصول کو ماننے کی وجہ سے اس نے اپنے دوستوں اور مخلصوں کے اس مشورے کو نہ مانا کہ جیل خانہ سے نکل بھاگے بلکہ اس نے ہنسی خوشی زہر کا پیالہ پانی کی طرح پی لیا۔

سقراط کے سیاسی فلسفہ کی نشو ونما بتدریج ہوئی۔عام یونانی نقطۂ نظر کے مطابق وہ بھی اخلاق، سیاسیات اور مذہب کو ایک دوسرے سے جُدا اور بے تعلق نہیں سمجھتا تھا اس کے فلسفے میں ان سب مسئلوں پر ساتھ ساتھ بحث ہوئی ہے پہلے مکالموں کا تعلق زیادہ تر سیاسیات سے ہے،ہر مکالمہ میں سقراط کی دو چار ایسے اشخاص سے گفتگو ہوتی ہے جو مروج خیالات کی نمائندگی اور ترجمانی کرتے ہیں چونکہ افلاطون اپنی رائے سقراط کی زبان سے ادا کرتا ہے اس لیے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ جو خیالات سقراط ظاہر کرتا ہے وہ کہاں تک اس کے اپنے ہیں اور کس حد تک افلاطون کے ہیں۔

سقراط کے نزدیک مملکت اور سیاسی زندگی کا مقصد اسی وقت پورا ہو سکتا ہے جب ایسے لوگ حاکم ہوں جن کا علم اور عمل کامل ہو۔ وہ حکومت چلانے کے فن کو دوسرے فنون کی طرح ایسا حق سمجھتا ہے کہ جس میں قابلیت اور تعلیم کے بغیر مہارت حاصل نہیں کر سکتے۔

مینو میں اس نے عملی سیاسیات کو فطری مصلحت بینی اور موقع شناسی کی سطح سے بلند کرکے حق اور علم کی حیثیت دینے کی کوشش کی۔ مکالمۂ پروٹے گورس میں سقراط سے پروٹے گورس سوفسطائی یہ کہتا ہے کہ میں اپنی تعلیم سے لوگوں کو اچھا اور ہوشیار شہری بناتا ہوں تاکہ وہ قول اور عمل دونوں سے مملکت کا کام بہترین طریقے سے انجام دے سکیں۔ سیاسی قابلیت ایک ہنر ہے اور ہر شخص اپنی قابلیت کے مطابق اس کی تعلیم دیتا ہے۔سقراط کو اس سے اتفاق ہے کہ سیاسی قابلیت ایک ہنر ہے لیکن اسے حاصل کرنا آسان نہیں اور ہنر کوئی ایسی چیز نہیں جو تمام شہریوں کی جملہ خوبیوں سے بن سکے اس کی تعلیم

دینا ضروری ہے لیکن ایسے لوگ بہت کم ہیں جو اسے حاصل کر سکتے ہوں کیونکہ اس کا حقیقی مطلب وہ کامل خودشناسی اور کامل ضبط ہے جس کے ذریعہ انسان سچے علم کی روشنی اپنے دل میں پیدا کر سکے کائنات کی ماہیت اور خود انسان کی حقیقت کو سمجھ سکے۔ کائنات میں انسانی ہستی کا منشا اور مقصد معلوم کر سکے لیکن اس مرتبے تک صرف چند ہی شخصیتیں پہنچ سکتی ہیں اور انہیں کو بیدار کرنا مملکت کے دستور اور نظامِ تعلیم کا خاص مقصد ہونا چاہیے۔ مملکت کا سارا انتظام انہیں کے ہاتھ میں ہونا چاہیے۔ سیاسی قابلیت کوئی معمولی چیز نہیں جس کا اہل ہر ایک ہو برعکس اس کے پروٹے گورس یا سوفسطائیوں کا خیال تھا کہ مملکت اسی وقت قائم ہوتی ہے جب انصاف کی قابلیت خدا کی طرف سے عطا ہو۔ مملکت کے وجود میں آنے کے معنی یہ ہیں کہ قوم میں سیاسی زندگی کی صلاحیت پیدا ہوگئی ہے اور ہر شہری اپنا فرض ادا کرنے کے لائق ہوگیا ہے، یعنی وہ مملکت کو تعلیمی ادارہ سمجھتا ہے لیکن سقراط کو اس سے اتفاق نہیں ہے وہ اسے نہیں مانتا کہ مملکت کا کام ماہرین سیاسیات کے بغیر چل سکتا ہے اس کے نزدیک سیاسی زندگی کی اصلاح صرف وہی کر سکتے ہیں جو ہر علم و فن اور اخلاقی صفت میں کامل ہوں۔

گورگیس میں مروجہ سیاسی اصول اور نظریے زیادہ بے باکی سے پیش کیے گئے ہیں لیکن ان کی مخالفت بھی زیادہ شدومد سے کی گئی ہے۔ اس مکالمہ میں اُس سیاست داں کا جو تقریروں کے ذریعے عوام کو اپنی رائے پر چلاتا ہے اُس مدبّر سے مقابلہ کیا گیا ہے جو سچائی اور حق پرستی کا ماننے والا اور اپنے علم سے قوم کی رہنمائی کرتا ہے۔

سوفسطائیوں کا دعویٰ تھا کہ وہ اپنی تعلیم کے ذریعے انصاف کی حمایت کرتے ہیں اور خطابت سکھا کر قانون کی خامیوں کے نقصان سے لوگوں کو بچاتے ہیں۔ سقراط یہ ثابت کرتا ہے کہ انصاف بے وقوفیوں اور حماقت پر نہیں قائم کیا جا سکتا اور بتاتا ہے کہ ناجائز کاموں اور زیادتیوں سے بے اصول حکمراں اپنی ذات کو بھی اتنا ہی صدمہ پہنچاتے ہیں جتنا کہ دوسروں کو۔ اس کے نزدیک سیاسی اقتدار اُن لوگوں کے ہاتھ میں رہنا چاہیے جو اس کی ذہنی اور روحانی استعداد رکھتے ہوں۔ محض مادی فائدے حاصل کرنے کو زندگی کا مقصد ٹھہرا لینا بہت ہی ادنیٰ معیار ہے۔ وہ ایتھنز کے حکمرانوں کی سخت مذمت کرتا ہے کہ وہ شہرت و حکومت کے لالچ میں ایتھنز کے شہریوں کو گمراہ اور مملکت کو تباہ و

برباد کر رہے ہیں۔

کلبی

سقراط کی تعلیمات سے فلسفیوں کا ایک گروہ اور بھی متاثر ہوا ہے جسے کلبی کہا جاتا ہے۔ یہ لوگ سقراط کی زندگی اور اس کی تعلیمات سے بہت زیادہ متاثر تھے انھوں نے اس کی تعلیمات اور نظریات کو انتہائی حد تک پہنچا دیا ان کا منشا یہ تھا کہ ہر شخص کو صرف اپنے کام سے کام رکھنا چاہیے اور دوسری چیزوں سے کوئی تعلق نہ رکھنا چاہیے۔ وہ انتہا پسند انفرادیت پسند تھے اور سماج کے دوسرے اداروں سے شدید بیزار۔ ان کے نزدیک مملکت تھی اور بے معنی لفظ تھا ان کے خیال میں ہر شخص پوری دنیا کا شہری تھا نہ کہ کسی خاص مملکت کا وہ مکمل انسانی مساوات کے قائل تھے اور جائداد، خاندان، سماج اور مملکت کے شدید ترین مخالف تھے ان میں سب سے زیادہ نمایاں شخصیت دیو جانس کی تھی جو ارسطو کا ہم عصر تھا۔ اس کے نزدیک اصل چیز پوری دنیا تھی وہ مملکت کا شدید ترین دشمن تھا اور بیویوں اور اولاد تک کے مشترک ہونے کا قائل تھا۔

4

افلاطون کا سیاسی فلسفہ

افلاطون، ۴۲۷ قبل مسیح میں یونان کی مشہور جمہوری شہری مملکت ایتھنز کے ایک خوش حال اور با اثر گھرانے میں پیدا ہوا۔ اس نے مروجہ تعلیم حاصل کی جس میں موسیقی کو خاص اہمیت حاصل تھی اور موسیقی میں نہ صرف فنِ موسیقی شامل تھا بلکہ طلبا کو نظمیں حفظ کرنی پڑتی تھیں ہومر کی نظمیں خاص طور پر پڑھائی جاتی تھیں اور چوں کہ ان نظموں کے ذریعے مذہبی اور اخلاقی اصولوں کی تعلیم دی جاتی تھی اس لیے یہ اس کے اور دوسرے طلبا کے اخلاق کو سنوارنے اور اس کی شخصیت کی تعمیر میں خاص طور سے اثر انداز ہوئیں۔

جوانی میں وہ سقراط کے حلقے میں شامل ہو گیا اس نے مختلف علوم و فنون کا مطالعہ اس کی شاگردی میں کیا اور اس کے سیاسی فلسفے سے بہت زیادہ متاثر ہوا شروع میں اس کا رجحان ایتھنز کی مملکت کے سیاسی عہدوں پر فائز ہونے کا تھا لیکن جب اس کے محبوب استاد سقراط کو ایتھنز کے جمہوریت پسندوں نے موت کے گھاٹ اُتار دیا تو وہ جمہوریت سے بالکل بیزار ہو گیا اور اس کی زندگی کا سارا نقشہ ہی بدل گیا اب اس نے سرکاری ملازمت کرنے کے بجائے اہالیانِ ایتھنز کو ذہنی انتشار اور سیاسی زوال سے بچانا اپنی زندگی کا خاص مقصد قرار دیا اس طرح سے وہ سیاسی مفکر کی حیثیت سے سیاسیات کے میدان میں داخل ہوا سیاسی اختیار و اقتدار کی جنگ میں وہ جمہوریت پسندوں کے مقابلے میں دولت مندوں کا حامی تھا کیونکہ سقراط کی موت کے بعد سے وہ جمہوریت اور جمہوریت پسندوں کا شدید ترین دشمن ہو گیا تھا۔

اس نے اٹلی اور سسلی کی سیاحت کی۔ سسلی کی سیاحت کے دوران اس کا ربط و ضبط ٹارن ٹم کی فیثاغورثی نوآبادی کے لوگوں سے بڑھا اور اسی وجہ سے وہ ریاضی

کی اہمیت کا بہت زیادہ قائل ہوگیا خاص کر اقلیدس کے یقینی قاعدوں اور طریقوں کا بہت زیادہ قائل تھا اس کا خیال تھا کہ اگر ہم اقلیدس میں سچائی تک پہنچ سکتے ہیں تو سیاسیات میں کیوں نہیں پہنچ سکتے۔

اسی سفر سیاحت کے دوران وہ سرائیکوز کے ظالم فرماں روا ڈیونی سائیس اول سے ملا۔ وہ افلاطون سے بہت زیادہ متاثر ہوا۔ وہ بڑا علم دوست تھا اور بے پناہ صلاحیتوں کا مالک تھا۔ افلاطون کے نزدیک اسی قسم کی صلاحیتوں کا مالک بادشاہ فلسفی بادشاہ ہو سکتا تھا اس لیے اس نے شاہ عادل کے فرائض بتانے شروع کردیے لیکن بہت جلد وہ (افلاطون) بادشاہ کی نظروں سے گر گیا اور اس نے اسے غلام کی طرح فروخت کردیا۔ افلاطون بہ ہزار خرابی فدیہ دے کر آزادی حاصل کر سکا اور مایوس ہو کر ایتھنز واپس چلا آیا۔ وہاں پہنچ کر اس نے ایک علمی مجلس یا اکیڈیمی کی بنیاد ڈالی۔ وہ ڈیونی سائیس اول کے جانشین ڈیونی سائیس دوم سے بہت زیادہ متاثر تھا اور اسے اس کی پوری امید تھی کہ وہ اس کی نصیحتوں پر کاربند ہوگا لہذا اس کی دعوت پر وہ دوبارہ سرائیکوز گیا تاکہ نئے بادشاہ کو تعلیم دے سکے اور اس کی تربیت کر سکے لیکن اس بار بھی اسے مایوسی ہی ہاتھ لگی اس لیے کہ بادشاہ نے نہ تو اس کی نصیحتوں پر کان دھرا اور نہ ان پہ عمل پیرا ہوا۔ افلاطون نے اپنے کو درباری سیاست کے لیے بالکل نا اہل پایا اور حد درجہ مایوس اور دل برداشتہ ہو کر ایتھنز واپس چلا آیا۔ پانچ سال کے وقفے کے بعد وہ سہ بارہ سرائیکوز آخری کوشش کرنے گیا لیکن اس بار بھی اسے کامیابی نہ ہوئی اور وہ واپس آگیا، ۳۴۷ قبل مسیح میں اس کا انتقال ہوگیا۔

زندگی کے آخری دور میں اس نے بڑی شہرت حاصل کی اس کی قائم کردہ اکیڈیمی بہت وسیع علمی مجلس اور درس گاہ سمجھی جانے لگی جس طرح سے وہ خود ایک نامور اُستاد سقراط کا نامور شاگرد ہوا اسی طرح سے اس کا بھی نامور شاگرد ارسطو ہوا۔

افلاطون کا سیاسی فلسفہ حسب ذیل تصنیفوں میں ملتا ہے۔

(۱) ریاست (۲) مدبّر (۳) قانون یا نوامیس۔

ان تینوں میں سب سے زیادہ شہرت 'ریاست' کے حصے میں آئی یہ کتاب اس نے اس وقت تصنیف کی کہ جب اس کی شہرت شباب پر تھی۔ اس میں اس نے مثالی مملکت کا تصوّر

پیش کیا۔ اسے محض سیاسی تصنیف نہیں کہا جاسکتا اس لیے کہ اس میں جا بجا بہت سے اخلاقی، فلسفیانہ، مذہبی، تعلیمی، نفسیاتی اور تاریخی نظریے بھی بیان کیے گئے ہیں اور ان سب کو ملا کر پوری زندگی کا نظام یا معیارِ عمل پیش کیا گیا ہے اسے سیاسی تصنیف اس لیے کہا جاتا ہے کہ یونانِ قدیم میں اخلاق، فلسفہ، مذہب اور تعلیم سب ہی کے عملی پہلو پر زور دیا جاتا تھا اور ان کو علم سیاسیات کہا جاتا تھا۔

دوسری تصنیف 'مدبّر'، 'ریاست' سے مختصر ہے اس کا درجہ ریاست سے پست اور قانون سے برتر ہے اس میں اس نے 'جمہوریت' میں حکومت کی خوبیاں، محافظوں کی شخصی حکومت کے مقابلے میں گنائی ہیں اور قانونی حکومت کو سب سے زیادہ کارآمد اور قابلِ عمل نظامِ حکومت ٹھہرایا ہے۔

قانون میں اس کے خیالات کی تبدیلی مکمل ہو جاتی ہے۔ یہ اس نے اس وقت لکھی ہے جب وہ سراکیوز کے تجربوں کی روشنی میں اس نتیجے پر پہنچا کہ ناقص سوسائٹی میں گوناگوں پابندیوں کی ضرورت کیوں لاحق ہوتی ہے اور کس لحاظ سے اچھی حکومت کسے کہا جا سکتا ہے۔

'ریاست' میں اس نے اپنے بنیادی نظریوں اور اصولوں کو بیان کیا اور انہیں دلیلوں اور مثالوں سے واضح کیا اس کے ساتھ ساتھ یہ حقیقت بھی منکشف ہو جاتی ہے کہ ریاست میں بنیادی اصولوں کو بنیادی اغراض و مقاصد کے ارد گرد قائم کیا گیا ہے۔ اگر ان اصولوں کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیا جائے تو پھر افلاطون کے نظریات آسانی سے سمجھ میں آجاتے ہیں۔

ریاست کے دو نام ہیں (۱) ریاست یا (۲) تحقیقِ عدل۔ ریاست سے مراد عام سیاسی دستور سے ہے۔ دستور سے مراد وہ نظام ہے جس سے افراد مل جل کر سماج کی تشکیل کرتے ہیں لیکن ہر انسانی تنظیم سیاسی نہیں ہوتی اور نہ ہر سماج مملکت ہوتا ہے۔ ریاست میں افلاطون سیاسی تنظیم کی ماہیت کو معلوم کرتا ہے اور اس سے بحث کرتا ہے کہ مملکت کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں۔ یہی اس کے سیاسی فلسفے کا محور ہے۔

ریاست کا نقطۂ آغاز یہ ہے کہ نیکی ہی اصل علم ہے یعنی خالص سچائی اور اچھائی اس دنیا میں پائی جاتی ہے اور اس کا پتہ چلایا جا سکتا ہے۔ وہ نیکی یا اچھائی کو اصل علم قرار دیتا ہے کیوں کہ اس سے معلوم کیا جا سکتا ہے اس سے پہلے دوسرے سیاسی مفکر اور فلسفی اس مسئلے

کے بارے میں برابر سوچتے رہے کہ کیا کسی چیز یا تصور کی قدر و قیمت کا دار و مدار ماحول پر ہے یا نہیں یا دوسرے لفظوں میں کیا انسانوں کا مسئلہ حل کرنے میں ہم صحیح اور سچے علم تک پہنچ سکتے ہیں یا ہمیں مختلف اشخاص اور افراد کے نظریوں پر اکتفا کرنا چاہیے۔ افلاطون کا خیال تھا کہ اس دنیا میں خالص سچائی کا پتہ چل سکتا ہے لیکن اس کا پتہ صرف وہی چند افراد چلا سکتے ہیں جو اپنے زمانے کے دوسرے تمام لوگوں سے عقل مندی، دانش مندی اور ذہانت میں برتر ہوں۔ اس سے ہم افلاطون کے سیاسی فلسفے کے دوسرے اہم اصول پر پہنچتے ہیں کہ دنیا میں سب انسان مساوی یا برابر نہیں ہیں ہر شخص کی صلاحیتیں مختلف ہوتی ہیں بعض طبعاً اعتدال پسند ہوتے ہیں بعض طبعاً زیادہ دلیر اور شجاع ہوتے ہیں بعض زیادہ عقل مند اور ہوشیار ہوتے ہیں اور بعض طبعاً منصف مزاج اور سلیم الطبع اور بردبار ہوتے ہیں۔ جو طبعاً دلیر اور شجاع ہوتے ہیں ان کے ذمے ملک کی حفاظت کا کام ہونا چاہیے۔ جو اپنی دانش مندی اور دانائی میں دوسروں سے ممتاز ہوں ان کے ہاتھ میں حکومت کی باگ ڈور ہونی چاہیے۔

اس کے نزدیک جمہوریت تمام تر بناوٹی اور مصنوعی ہے اور محض دھوکے اور فریب پر مبنی۔ یہ مساوات انسانی کو فرض کر لیتی ہے جس کا کہیں بھی وجود نہیں اور یہ عام لوگوں کی رائے کو حقیقت یا علم کا درجہ دیتی ہے حالاں کہ اکثر و بیشتر یہ رائے تمام تر جہالت اور ناواقفیت پر مبنی ہوتی ہے اور اس کو علم سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا یہ رائے بے جا تعصب اور تنگ نظری کی بنیاد پر قائم ہوتی ہے۔

اس کے نزدیک حکمرانی کا فن مشکل ترین فنون میں سے ہے۔ طب میں اس کی کوشش نہیں کی جاتی کہ ہر شخص کو طبیب بنا دیا جائے لیکن جمہوریت اس سے بھی زیادہ ناممکن چیز کو فرض کر لیتی ہے اس کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ ہر شخص دوسروں پر حکومت کر سکتا ہے اور یہ کہ سب لوگوں کو حکمرانی کی دقتوں اور پیچیدگیوں کا علم ہے۔ یہی نہیں بلکہ اس کے نزدیک جمہوریت مستقل کشمکش اور فتنہ و فساد کی جڑ ہے۔ چونکہ ایتھنز میں سیاسی اقتدار کے لیے برابر رسہ کشی ہوتی رہتی ہے اور انقلاب حکومت آئے دن ہوتے رہتے تھے اور وہاں کی حکومت جمہوری تھی اس لیے افلاطون انقلاب اور بغاوت کے نام سے بھڑکتا تھا۔ وہ منظم اور منضبط زندگی پر بہت زیادہ زور دیتا تھا۔ وہ مستحکم اور پائیدار حکومت کا قائل تھا جس کی ایتھنز کو شدید ضرورت تھی اس کے نزدیک جمہوریت کے حامیوں کی رائے میں کبھی استقلال نہیں ہوتا وہ متلون مزاج ہوتے

ہیں ان کی رائے ہمیشہ بدلتی رہتی ہے اس لیے وہ نہ تو کبھی کسی چیز کی مستقل حمایت کر سکتے ہیں اور نہ انھیں کبھی سچی خوشی حاصل ہو سکتی ہے۔

اس کا پختہ خیال تھا کہ حکومت کی باگ ڈور مملکت کے دانا ترین اور ذہنی اعتبار سے اعلیٰ ترین افراد کے ہاتھ میں ہونی چاہیے کیوں کہ اپنے علم، دانائی اور دانش مندی کی وجہ سے انھیں سچائی اور نیکی کا پورا پورا علم ہوتا ہے اور سچائی ہی کا دوسرا نام علم ہے انھی لوگوں کو فلسفی کہا جاتا ہے لہذا انھی کو بادشاہ یا حکمراں ہونا چاہیے۔

فلسفی حکمرانوں کو حکومت چلانے کے لیے لامحدود اختیارات حاصل ہونے چاہیئں۔ ان کے اوپر کسی قسم کی پابندی نہیں ہونی چاہیے۔ قانون کے مطابق حکومت کرنے کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ حکمراں اپنی مرضی کے مطابق کام نہیں کر سکتے جس طرح سے ڈاکٹر یا طبیب ہر مریض کو دیکھ کر اس کے مرض کی تشخیص کرتا ہے اور اس کے مطابق دوا تجویز کرتا ہے اسی طرح سے لوگوں کے مسئلوں کا حل بھی حکمرانوں کے ہاتھ میں ہونا چاہیے۔ یہ مسئلہ مرض کی مانند ہے اور حاکم ڈاکٹر یا طبیب کی طرح قانون عام قاعدوں اور ضابطوں کو بیان کرتے ہیں لیکن مسئلے عام نوعیت کے نہیں ہوتے ہر مسئلہ کسی خاص وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس کا حل اسی کے مطابق ہونا چاہیے۔

فلسفی حکمرانوں کو عیش وعشرت کی زندگی نہیں گزارنی چاہیے اور نہ ان کو مخصوص مراعات حاصل ہونی چاہئیں۔ ان کا خاص مقصد مملکت کی فلاح وبہبود کے لیے کام کرنا ہے اور ان کو اس میں ماہر ہونا چاہیے۔

افلاطون ایک مثالی سماج کا نقشہ پیش کرتا ہے جو مختلف طبقوں میں بٹا ہوا ہے۔ فلسفی ماہرین خصوصی ہوتے ہیں۔ عدل اس صورت میں قایم ہو سکتا ہے کہ جب اس اصول پر عمل ہو کہ ہر شخص کا تعلق اپنی فطری صلاحیت اور استعداد کے مطابق کسی نہ کسی طبقے سے ہو۔

سماج اس لیے بنا کہ لوگوں کی ضرورتوں کو پورا کرے۔ لوگ اپنی ضرورتوں کو دوسروں کی مدد ہی سے پورا کرتے ہیں۔ ہر شخص کسی نہ کسی فن یا پیشے کا ماہر ہوتا ہے اسی طرح سے ہر طبقہ اپنی زندگی بسر کرنے کے لیے دوسرے طبقے کی مدد کا محتاج ہوتا ہے۔ ایک طبقہ ان لوگوں کا ہوتا ہے جن کی زندگی کا خاص مقصد اپنی ضرورتوں کو پورا کرنا ہوتا ہے۔ یہ طبقہ ہنرمندوں اور دست کاروں کا ہوتا ہے یہ تب ہی اچھی زندگی گزار سکتے ہیں کہ جب ان کی ساری ضرورتیں

پوری ہوتی ہوں۔ دوسرا طبقہ سپاہیوں کا ہوتا ہے جو اپنی بہادری کے لیے ممتاز ہوتے ہیں۔ ان کی زندگی کا خاص مقصد اپنے ملک اور قوم کے لیے لڑنا ہوتا ہے۔ان سب سے اوپر ایک طبقہ فلسفیوں کا ہوتا ہے جو اپنی دانائی، دانشمندی اور فہم میں سماج کے دوسرے لوگوں سے بہت زیادہ بڑھے ہوئے ہوتے ہیں۔ ان کو محافظ بھی کہا جاتا ہے اس طبقے کا کام حکومت کرنا اور اسی کا کام چلانا ہے۔ اگر یہ سب طبقے سماج میں اپنا اپنا کام انجام دیتے رہیں اور ایک دوسرے کی مدد کرتے رہیں تو پھر نہ کوئی دشواری رہے گی اور نہ کوئی مسئلہ رہے گا بلکہ سارے سماج میں انصاف قایم ہو جائے گا اور یہ سماج مثالی سماج بن جائے گا۔

جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے کہ "ریاست" کو خالصتاً سیاسی تصنیف نہیں کہا جا سکتا اس لیے کہ اس میں اخلاقی، فلسفیانہ، مذہبی، تعلیمی، نفسیاتی، مابعدالطبیعاتی اور تاریخی غرضیکہ بہت سے غیر سیاسی نظریے بیان کیے گئے ہیں اور ان سب کو ملا کر پوری زندگی کا نظام پیش کیا گیا ہے اس کے باوجود اسے سیاسی تصنیف اس لیے کہا جاتا ہے کہ افلاطون کے زمانے کے یونان میں اخلاق، مذہب، فلسفہ اور تعلیم سب کے عملی پہلو پر زور دیا جاتا تھا اور اسی کو علمِ سیاست کہا جاتا تھا۔ افلاطون نے ریاست میں سیاسی نظام کے وہ اصول بیان کیے جو اس کے خیال میں بہترین اصول تھے اور چوں کہ یونانِ قدیم میں بہترین سیاسی نظام سے مراد بہترین نظامِ زندگی تھا اس لیے اس نے ہر علم کا جوہر لے کر اپنی مملکت کو سنوارا۔

اس کی مثالی مملکت کی ابتدا اس مسئلہ سے ہوتی ہے کہ عدل سے کیا مراد ہے عدل سے اس کا مقصد محض قانونی انصاف یا انصاف پسندی نہیں بلکہ اخلاقی اور سماجی قوانین کی پیروی اور فرائض کی ادائیگی یا بجا آوری کے بہترین طریقے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر شخص کو اس کے حقوق حاصل ہوں۔ سوفسطائیوں کے نزدیک عدل سے مراد وہ قانون ہے جو سب سے زیادہ قدرت رکھنے والے کے حق میں بہتر اور مفید ہو، اپنے اس نظریے کی تائید میں وہ ان مملکتوں کی مثالیں پیش کرتے ہیں کہ جن کے قانون دستور کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں کیوں کہ مملکت کا اقتدار جس طبقے کے ہاتھ میں ہوتا ہے وہی عدل اور حق کے معیار یعنی قانون کو اپنے اغراض اور مفاد کو سامنے رکھ کر بناتا ہے[1]۔ لیکن افلاطون اس نظریہ کو یک سر مسترد کرتا ہے اور سقراط کی زبان سے یہ کہتا ہے کہ یہ نظریہ بالکل غلط ہے۔

1. The Republic I PP 336

وہ اس کی بھی پر زور تردید کرتا ہے کہ حق پرست انسان اس دنیا میں ہمیشہ گھاٹے میں رہتا ہے اور وہ لوگ فائدے میں رہتے ہیں کہ جو اتنے ہوشیار ہوتے ہیں کہ اخلاقی اور قانونی احکام کی کھلی خلاف ورزی کے بغیر ان کی پابندی سے بچتے ہیں اور ہر قسم کے فائدے حاصل کرتے ہیں۔ ریاست میں اس دائمی سوال کا وہ یہ جواب دیتا ہے کہ ہماری جستجو دنیا کے سب سے اہم مسئلے یعنی نیک اور بد زندگی کے متعلق ہے[1]

سوفسطائیوں نے ظلم اور ناانصافی کی برتری ظاہر کرتے ہوئے یہ فرض کر لیا تھا کہ انسان کی دو حیثیتیں ہیں[2]۔ انفرادی اور سماجی لیکن افلاطون کے نزدیک یہ صحیح نہیں۔ اس کے نزدیک مملکت افراد کے مجموعے کا نام ہے یہ ناممکن ہے کہ برے شہریوں سے اچھی مملکت بنے یا اچھے شہریوں سے بری مملکت۔ مملکت بڑے پیمانے پر فرد کا نمونہ یا پرتو ہے۔ افلاطون عدل، سچائی اور نیکی کی فضیلت ظاہر کرنے کے لیے فرد کے بجائے مملکت سے بحث شروع کرتا ہے اس لیے کہ بڑے پیمانے پر ہر چیز زیادہ آسانی سے اور اچھی طرح سے دکھائی دیتی ہے[3]

مملکت اس وجہ سے قایم ہوتی ہے کہ فرد اپنی ساری ضرورتیں خود نہیں پوری کر سکتا۔ ابتدائی شکل میں مملکت صرف ایک بستی ہوتی ہے جس میں کاشت کار اور مختلف قسم کے دست کار آباد ہوتے ہیں۔ پہلے صرف آسودگی اور آسائش مدنظر ہوتی ہے پھر جان اور مال کی حفاظت کے لیے سپاہیوں کے طبقے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اس طبقے کی امتیازی خصوصیت بہادری ہوتی ہے پھر انھی میں کچھ ایسے افراد ہوتے ہیں جن میں دانائی، فہم، غور و خوض کا مادہ دوسرے تمام لوگوں سے کہیں زیادہ ہوتا ہے یہ آبادی کا بہترین عنصر ہوتے ہیں۔ ان کی شخصیت سب سے زیادہ مکمل ہوتی ہے لہٰذا حکومت کرنا انھی کا حق ہے۔ کاشت کار، دست کار اور اہلِ حرفہ اپنے کاموں کے لیے فطرتاً زیادہ موزوں ہیں اور سپاہی میدانِ جنگ میں اپنی بہادری دکھانے کے لیے۔ چونکہ کاشت کاروں، دست کاروں اور اہل حرفہ میں حکومت کرنے کی صلاحیت بالکل نہیں ہوتی اس لیے انھیں حکومت میں ذرہ برابر بھی دخل نہ ہونا چاہیے۔ ان کا حق صرف وہی ہے جسے وہ ادا کر سکیں۔

1. The Republic I PP 331-34

2. The Republic III P 412, XV P 437

3. The Republic II PP 368-374

حکومت ان لوگوں کو کرنی چاہیے جن میں دانائی، دوراندیشی اور سوجھ بوجھ ہو، جن میں وسیع النظری اور معاملہ فہمی پائی جاتی ہو اور جو اتنے بے نفس ہوں کہ اپنی ساری زندگی کو تمام تر دوسروں کی بھلائی کے لیے وقف رکھیں اور اپنی کسی خدمت کا کوئی معاوضہ نہ طلب کریں۔

اس کے نزدیک سیاسی نظام کا پہلا اور سب سے بڑا اصول یہ ہے کہ سماج میں تین طبقے ہوں اور ہر طبقے کے سپرد وہی کام کیا جائے جسے وہ بہترین طریقے سے کر سکے۔ اس اصول پر عمل کرنے سے وہ ساری دشواریاں دور ہو جائیں گی جو طبیعت کو کام سے مناسبت نہ ہونے سے پیدا ہوتی ہیں اور مملکت اور سماج اس تباہی اور بربادی سے بچ جائیں گے جو ایک طبقے کے دوسرے طبقے سے حسد کرنے سے پیدا ہوتی ہے ظلم و ستم ختم ہو جائے گا جو لوگ ایک دوسرے پر اس وجہ سے کرتے ہیں کہ وہ اپنے اصل فرائض سے بالکل بے خبر ہوتے ہیں۔ جب ہر شخص کی زندگی اس کی فطرت اور سرشت کے مطابق ہوگی تو وہ سکون اور اطمینان حاصل ہو جائے گا جس کی اسے ہمیشہ تلاش رہتی ہے اور جس کے لیے اس کی روح بے چین اور مضطرب رہتی ہے۔

اخلاقی نقطۂ نگاہ سے اس مثالی مملکت کا جائزہ لیا جائے تو اس میں تین خوبیاں ملیں گی (۱) دانائی (۲) بہادری یا شجاعت اور (۳) اعتدال۔

دانائی محافظوں یا حکمرانوں کی امتیازی خوبی ہے۔ بہادری سپاہیوں کی اور اعتدال تینوں طبقوں میں یکساں پایا جاتا ہے۔

اس مثالی مملکت کو اسی صورت میں قائم کیا جا سکتا ہے کہ جب اس میں عدل ہو۔ عدل سے مراد ایسی ہم آہنگی ہے جو پورے سیاسی نظام میں ربط پیدا کر دے اور ہر طبقے اور تمام افراد کو ان کاموں میں مشغول اور مصروف رکھے جس کے لیے وہ فطری مناسبت اور صلاحیت کے لحاظ سے موزوں اور اہل ہوں اور جن میں وہ پوری قابلیت دکھا سکیں اور اپنی آرزوؤں اور امنگوں کو پورا کر سکیں، یہ سیاسی عدل کی اصل غرض یہی ہے اگر اس کے سوا کوئی دوسرا معیار ہو تو پھر مملکت اپنے اصل مقصد سے دور ہو جائے گی اور اس کے شہری مسلسل مصیبتوں میں مبتلا رہیں گے۔ اس کو ثابت کرنے کے لیے افلاطون اپنے خیالی سیاسی نظام کو زوال کی حالت میں تصور کر کے ان لوگوں کی طبیعتوں اور ذہنی کیفیتوں کا نقشہ پیش کرتا ہے جو مختلف دستوروں کی پیداوار ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک کسی بھی مملکت کا دستور جس قدر اپنے معیار سے گرا ہوا

ہوگا اسی نسبت سے اس کے شہری لالچ، ہوس اور ان تمام ذہنی بیماریوں میں مبتلا ہوں گے جو اس دستور کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں اور وہ سچی مسرت اور سکون سے محروم رہیں گے۔

زوال کا پہلا درجہ شہرت پسندوں یا جاہ پسندوں کی مملکت ہوتی ہے جس میں نام و نمود، نمائش اور شان و شوکت کی خواہش حکمرانوں کو ان کے اصل فرائض سے بالکل غافل کر دیتی ہے ان میں سخت قسم کا حسد پیدا ہو جاتا ہے اور وہ دوسرے کو بڑھتا ہوا نہیں دیکھ سکتے۔ وہ خوشامدیوں اور درباریوں کی لچھے دار اور خوشامدانہ باتوں میں آجاتے ہیں اور صحیح اور غلط، کھرے اور کھوٹے میں تمیز نہیں کر پاتے ان میں دولت کا لالچ اور ہوس اتنی زیادہ بڑھ جاتی ہے کہ وہ اعلیٰ مقاصد کو بالکل بھول جاتے ہیں اور ان کے نزدیک بڑائی کا معیار صرف دولت ہی ہو جاتی ہے اس مملکت میں امیروں اور غریبوں کے درمیان تفریق کی خلیج بہت زیادہ وسیع ہو جاتی ہے حکمران لالچ کے پھندے میں ہمیشہ پھنسا رہتا ہے اور عام شہری خوف و ہراس کے شکار رہتے ہیں مملکت تمام تر چند سری ہو کے رہ جاتی ہے[1] سارا اختیار و اقتدار مٹھی بھر دولت مند کے ہاتھوں میں آجاتا ہے۔ حالات کے ابتر ہو جانے سے جمہوریت کے لیے راستہ صاف ہو جاتا ہے لیکن اس جمہوریت میں محض طوائف الملوکی اور لاقانونیت کا دور دورہ ہوتا ہے اس میں تصنع، بناوٹ اور دکھاوے کے سوا کچھ نہیں ہوتا اس کے شہریوں میں مکاری اور خود غرضی کوٹ کوٹ کر بھری ہوتی ہے کوئی کسی کا لحاظ نہیں کرتا۔ شہریوں میں زبردست قسم کی گروہ بندی پھیل جاتی ہے۔ ہر کام گروہ کے مفاد کو سامنے رکھ کر کیا جاتا ہے اور ہر مسئلے کو پارٹی کے نقطۂ نگاہ سے دیکھا جاتا ہے مکار اور چالباز آدمی سیاسی جماعتوں کے لیڈر بن جاتے ہیں انھیں اپنے اقتدار کے سوا اور کسی دوسری چیز سے واسطہ نہیں ہوتا آخر میں انھی میں سے کوئی فرد مطلق العنان یا جابر فرماں روا بن بیٹھتا ہے اس کا غرور انتہا کو پہنچ جاتا ہے اس کی حرص اور ہوس کی کوئی حد اور انتہا نہیں رہتی وہ اپنی خواہشوں کا غلام بن جاتا ہے اور کوئی ظالمانہ حرکت ایسی نہیں ہوتی جو اس سے سرزد نہ ہوتی ہو اس کا ضمیر بالکل مردہ ہو جاتا ہے اور اس کا دل عقل کی روشنی اور اخلاق کی رہبری سے یکسر محروم ہو جاتا ہے[2]۔

1. The Republic VIII PP 560-73

2. The Republic VIII PP 562,564,565,566, 568

مملکت میں اتحاد اسی وقت قائم رہ سکتا ہے کہ جب دانائی اور بہادری اور اعتدال کو عدل کے ذریعہ ملا دیا جائے ان میں ربط پیدا کیا جائے۔ افراد اسی صورت میں کمال حاصل کر سکتے ہیں کہ جب ان کے طبقوں میں عدل کے ذریعہ ہم آہنگی پیدا کی جائے۔

افلاطون کو انسانی سیرت میں تین قدرتی اوصاف نظر آتے ہیں (۱) جسمانی یا نفسانی خواہشیں (۲) ہمت (۳) دانائی۔ عدل کا تقاضا یہ ہے کہ ان میں سے جو صفت جس شخص میں دونوں صفتوں کے مقابلے میں زیادہ پائی جاتی ہو اسی کے لحاظ سے اس شخص کی زندگی کا طریقہ تجویز کیا جائے یعنی اس کو کوئی کام سپرد کیا جائے اور اس طبقے میں جگہ دی جائے[1]۔ سماج کے مختلف طبقوں کی خاص صفتوں کے لحاظ سے جو تقسیم کی گئی ہے اسے اگر سیرتِ انسانی کی ان تینوں صفتوں سے تشبیہ دی جائے تو کاشت کار، صناع اور دست کار جسمانی یا نفسانی خواہشوں کے مظہر ہوں گے۔ سپاہی بمنزلہ ہمت اور بہادری کے اور فلسفی یا محافظ بمنزلہ دانائی یا عقل کے ہوں گے۔

سیاسی نظامِ عدل کو اس بنیاد پر اسی صورت میں قائم کیا جا سکتا ہے کہ جب سماج کو فلسفیوں، سپاہیوں اور کاشت کاروں اور دست کاروں کے تین طبقوں میں تقسیم کیا جائے۔ تقسیم کا معیار یہ ہونا چاہیے کہ ہر شخص اپنے کام میں ماہر ہو اور ان معاملوں میں دخل نہ دے جس کی اس میں اہلیت نہ پائی جاتی ہو اور نہ جس سے اس کو مناسبت ہو[2]۔

اس نظام کو مستحکم رکھنے کی صرف ایک ہی صورت ہے وہ یہ کہ عدل کی اس تعلیم کو عام شہریوں کی ذہنیت، ان کی شخصیت اور ان کی زندگی سے فلسفے کا خاص جز بنا دیا جائے اس کے لیے افلاطون نے یہ تدبیر سوچی کہ مثالی مملکت میں سب سے نچلے یا پست ترین طبقے کی ذہنی تربیت اس اصول اور عقیدے کے مطابق کی جائے کہ خدا نے فلسفیوں یا محافظوں کو سونے سے، سپاہیوں کو چاندی سے اور ان کے طبقے یعنی نچلے طبقے کو تانبے سے بنایا ہے[3] لہٰذا اس

---

1. The Republic IV PP 433-34

2. The Republic IV P 433

3. The Republic III P 415

طبقے اور اس کے افراد کا فرضِ اوّلین ہے کہ وہ اپنے سے بلند اور برتر دونوں طبقوں کی جو انسانیت کے بہترین عناصر ہیں پوری پوری اطاعت کرے لیکن اس سے بھی زیادہ ضروری یہ امر ہے کہ فلسفیوں یا محافظوں اور سپاہیوں کو اس قسم کی تعلیم اور تربیت دی جائے اور ان کی زندگی کو ایسے نظام کے ماتحت کیا جائے کہ وہ اپنے اعلیٰ اور بلند مرتبہ کا حق ادا کرسکیں۔ اس لیے ان دونوں طبقوں کے افراد کی بہترین طریقے سے نشو ونما کی جائے اور مملکت ان کی فطری قابلیت اور خداداد صلاحیت سے پورا پورا فائدہ اُٹھا سکے۔ یہ لوگ ایسے ہوں کہ جو حق کو صرف سچائی اور صداقت کی نظر سے دیکھیں، حق کی فضیلت کو اپنا پختہ عقیدہ بنالیں اور اس کی بنیاد ان کے اپنے تجربے، احساس اور ایقان پر ہو۔ اس طرح سے وہ مثالی مملکت کے نظام کو مضبوط بنا سکتے ہیں۔ اس نے جو نصابِ تعلیم تجویز کیا وہ اس کی مثالی مملکت کے لیے انتہائی اہم ہے اس لیے روسو نے افلاطون کی تصنیف "ریاست" کے بارے میں یہ رائے ظاہر کی کہ تعلیم پر اس سے بہتر کوئی دوسری کتاب نہیں لکھی گئی۔[1]

افلاطون کے نزدیک اُستاد یا معلم کا یہ فرض ہے کہ وہ علم کی روشنی کو ایسی جگہ رکھ دے کہ شاگردوں یا طالب علموں کی نظر اس پر پڑے اور اسی کے ساتھ اس کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ طالب علموں کے لیے ایسی صحبت مہیا کرے اور ان کے جذبات کی پرورش ایسے خیالات پر کرے جو اُن کی ذہنی نشو ونما کے لیے انتہائی سودمند ہوں اس صورت میں انسان اپنی فطری اور ذہنی صلاحیتوں کو کام میں لا سکتا ہے اور اپنی شخصیت کو کمال کے درجے تک پہنچا سکتا ہے۔ اس کا نصابِ تعلیم ایتھنز اور اسپارٹا دونوں کے طرزِ تعلیم کا امتزاج ہے۔ ایتھنز کا نظامِ تعلیم نسبتاً بہتر تھا لیکن اس میں مملکت کو مطلق دخل نہیں تھا اور اعلیٰ تعلیم صرف دولت مندوں ہی کے لیے ممکن تھی بر عکس اس کے اسپارٹا میں تعلیم صرف ورزش اور فوجی تربیت تک محدود تھی اس میں ذہنی تربیت کا کوئی سامان نہ تھا لیکن تعلیم پورے طور سے مملکت کے ذمّہ تھی۔ افلاطون نے ایتھنز کے تعلیمی نصاب میں تبدیلیاں اور ترمیمیں کرکے اسے اپنی مثالی مملکت کے لیے اختیار کیا اور تعلیم کو مملکت کی خاص ذمّہ داری قرار دیا۔

ایتھنز میں تعلیم کی ابتدا ورزش، موسیقی اور ادب سے ہوتی تھی۔ افلاطون نے ادب

---

1. The Republic Book II PP 376-77

کو موسیقی میں شامل کر کے صرف وہی مضمون رکھے۔ ورزش سے مراد جسمانی نشو و نما تھی اس میں اس نے غذا اور حفظانِ صحت کے اصولوں کی تعلیم کا اضافہ کر کے اسے اور زیادہ مکمل کر دیا۔ موسیقی سے اس کی مراد ذہن اور جذبات کی وہ تربیت تھی جو اچھی آواز، خوب صورت اور حسین و جمیل شکلوں کو دیکھنے اور اچھے خیالات سے حاصل ہوتی ہے اس کے نزدیک موسیقی میں گانا، ناچنا، مصوری، سنگ تراشی اور نظم و نسق کے اعلیٰ نمونوں کا مطالعہ سب ہی آجاتا ہے۔ اس نے ورزش اور موسیقی کے ذریعے انسانی اخلاق کو سنوارنا چاہا۔ اس کے خیال میں انہی دونوں کے ذریعے انسانی سیرت یا کردار کو بہتر بنایا جا سکتا ہے۔ ورزش سے انسان کو اپنے جسم پر اتنا قابو حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اس کی روح کے لیے موزوں گھر بن سکے۔ موسیقی سے اس کے جذبات میں توازن اور مزاج میں وہ اعتدال پیدا ہو جاتا ہے جو عقل پر خواہشوں کو غالب نہیں آنے دیتا اور انسان کے نقطۂ نظر کو صحیح اور متوازن اور اس کے خیالات کو درست رکھتا ہے۔ تعلیم دیتے وقت استاد کو اس کا خاص طور سے خیال رکھنا چاہیے کہ طلبا کے علم میں کوئی ایسی بات نہ آنے پائے جو انھیں سچائی اور نیکی کے سوا کسی دوسری طرف مائل کرے یا ان کے مذاق کو بگاڑے۔ یہ تعلیم سترہ اٹھارہ سال کی عمر تک کے لیے ہونی چاہیے۔

اس کی تکمیل کے بعد ان نوجوانوں کو کہ جن کی قابلیت اور علمی شوق کے سخت سے سخت امتحان لیے جا چکے ہوں۔ دس برس تک ریاضی اور ہیئت کی تعلیم دینی چاہیے اس سے اس کا مقصد یہ تھا کہ انھیں فلسفے کی تعلیم کے لیے تیار کیا جائے۔ فلسفے کا مطالعہ اس کے بعد شروع ہونا تھا۔ یہ تعلیم کا آخری اور اعلیٰ ترین درجہ تھا فلسفے کی تعلیم کے لیے اس نے پانچ برس کی مدت رکھی تھی اس کے محنتی اور فاضل طالب علم کو فلسفی یا محافظ بننے کے قابل سمجھا جاتا تھا ان فلسفیوں یا محافظوں کو پندرہ سال مملکت کی خدمت کرنی لازمی تھی اس مدت کے ختم ہونے کے بعد وہ اپنا وقت فلسفیانہ غور اور فکر پر صرف کر سکتے تھے۔ اس نے اپنے تعلیمی نظام میں اس پر خاص طور سے زور دیا کہ طلبا کے سامنے ادب کے صرف وہی نمونے پیش کیے جائیں یا صرف وہی ادب پڑھایا جائے کہ جن سے وہ کوئی اخلاقی سبق حاصل کر سکیں اس نے محافظوں کی ساری ذہنی اور روحانی قوتوں کو اعلیٰ تر اخلاقی اور بلند ترین مابعد الطبیعاتی عقیدوں کی تعمیر کے لیے وقف کر دیا۔

محافظوں یا فلسفیوں کو ان کے طریقوں پر قائم رکھنے کے لیے اس نے تعلیمی نظام کے ساتھ ساتھ اور بھی تجویزیں پیش کی ہیں جو اس کے نظریۂ اشتمالیت کے نام سے موسوم ہیں۔ یہ

نظریہ صرف اعلیٰ طبقوں یعنی فلسفیوں یا محافظوں اور سپاہیوں کے لیے تھا[1] لیکن اس نظریے کو معاشی نظریہ نہ سمجھنا چاہیے بلکہ یہ اخلاقی نظریہ تھا اور اخلاقی تربیت کا ذریعہ۔

اس کا اصل مقصد یہ تھا کہ محافظوں کے دلوں میں یک سوئی اور خلوص نیت کا جذبہ ہمیشہ قائم رہے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب ان کے سامنے سے وہ تمام چیزیں ہٹا دی جائیں جو انھیں ورغلاتی ہوں یا کسی قسم کا لالچ دلاتی ہوں اور ان کو خودغرض بناتی ہوں۔

فطری صلاحیتوں کی بنیاد پر اس نے شہریوں کو کاشت کاروں اور دست کاروں، سپاہیوں اور محافظوں یا فلسفیوں کے تین طبقوں میں تقسیم کیا ہے

(1) اس کے خیال میں کاشت کاروں اور دست کاروں کے طبقے کی امتیازی خصوصیت مادی خواہشات ہیں اور انھیں مناسب حد تک وہ ساری چیزیں ملنی چاہئیں کہ جن کی انھیں خواہش ہو۔

(2) سپاہیوں میں ہمت اور شجاعت کی امتیازی خصوصیتوں کی وجہ سے جوش اور حوصلہ زیادہ پایا جاتا ہے اس لیے ان کے سپرد وہ خدمات ہوں جن کے ذریعے وہ اپنی فطری صلاحیتوں کو بروئے کار لاسکیں لہٰذا ان کے ذمہ مملکت کی حفاظت اور دشمنوں سے لڑنے کا کام ہونا چاہیے۔

(3) محافظوں یا فلسفیوں میں سب سے اعلیٰ صفات پائی جاتی ہیں اس لیے ان کے ذمّے مملکت کی سیاسی اور ذہنی رہبری اور قیادت ہونی چاہیے۔

اس نے کاشت کاروں اور دست کاروں کی تعلیم کا کوئی انتظام نہیں کیا اس لیے کہ اس کے خیال میں ان کے طبقے میں اعلیٰ اخلاقی صفتیں پیدا ہو ہی نہیں سکتیں۔

اس کی مثالی مملکت میں ہر طبقہ دوسرے کی فلاح اور بہبود کے لیے قربانیاں کرتا ہے۔ مثلاً اگر کاشت کار اور دست کار تعلیم اور علمی اور ذہنی لذتوں سے محروم رکھے جاتے ہیں تو سپاہی اور محافظ ان لذتوں سے بالکل ناآشنا رہتے ہیں جو کاشت کاروں اور دست کاروں کے حصّے میں آئی ہیں یعنی گھریلو زندگی کے سکھ اور چین۔ سپاہیوں اور محافظوں کی نہ تو کوئی ذاتی یا نجی ملکیت یا جائداد ہوتی ہے اور نہ ان کا اپنا کوئی گھر یا خاندان ہوتا ہے

1. The Republic Book V PP 449, 457, 458, 462, 466

ان کی زندگی کا طرز ایسا ہے کہ وہ اپنی سیرت کی تمام خوبیوں کو درجۂ کمال تک پہنچا دیتے ہیں۔ ان کے کھانے، کپڑے اور دوسری ضروریاتِ زندگی کا بار تیسرے یا نچلے طبقے پر ہے۔ جس کا فرض ہے کہ وہ ان دونوں اعلیٰ طبقوں کی ضرورتوں کے مطابق غلے اور کپڑے کی ایک مقررہ مقدار جو سال بھر کے لیے کافی ہے پیدا کرے[1]۔

محافظوں کو نہ صرف یہ کہ کسی چیز کو اپنے قبضہ اور ملکیت میں رکھنے کی ممانعت تھی بلکہ وہ اس گھر میں سو بھی نہیں سکتے تھے جس میں روپیہ رکھا ہو۔ افلاطون کے نزدیک وہ اسی صورت میں مملکت کے معاشی مسئلوں کو حل کر سکتے تھے جب وہ خود مطمئن ہوں اور یہ تب ہی ہو سکتا ہے جب وہ ذاتی یا نجی جائداد نہ رکھیں[2]۔

اپنی ذات کے بعد انسان کو سب سے زیادہ خیال اپنے خاندان اور قریبی عزیزوں اور رشتہ داروں کا رہتا ہے۔ اس اندیشے سے کہ کہیں یہ خیال محافظوں کے فرائض میں مخل نہ ہو اور ان کو خود غرض نہ بنا دے اس نے ان کے لیے خاندان یا گھر کو بھی ختم کر دینا لازمی سمجھا[3]۔ اس کے مٹانے میں بعض دوسری مصلحتیں بھی تھیں مثلاً خاندان یا گھر نہ ہونے کی صورت ہی میں عورتیں مردوں کی غلامی یا محکومیت سے آزاد ہو سکتی تھیں اور انھیں سیاسی زندگی میں زیادہ کارآمد اور مفید بنایا جا سکتا تھا۔ افلاطون کے زمانے میں عورتوں کو عزت حاصل نہ تھی۔ اس کا خیال تھا کہ عورتیں صرف جسمانی اعتبار سے مردوں سے کسی قدر کمزور ہیں ورنہ ہر لحاظ سے مردوں کے مساوی ہیں اور ان میں اور مردوں میں کوئی فرق نہیں اور وہ ان تمام خدمتوں کو انجام دے سکتی ہیں[4] جو اس وقت صرف مرد انجام دیتے تھے اسی لیے اس نے تعلیم میں مردوں اور عورتوں کے درمیان کسی قسم کا کوئی فرق نہیں رکھا اور دونوں کے لیے ایک ہی نصابِ تعلیم تجویز کیا دونوں حصولِ تعلیم کے بعد سپاہی بن سکتے تھے یا بہت زیادہ دانا ہونے کی صورت میں محافظ بن سکتے تھے۔ محافظ ہونے کی صورت میں ظاہر ہے کہ وہ گھر میں نہیں رہ سکتی تھیں اس لیے اس نے عورتوں کے لیے بھی ویسی ہی چھاؤنیاں تجویز کیں جو اس نے مردوں کے لیے تجویز کی تھیں۔ اس نے

1. The Republic, V PP.451-52
2. The Republic, III P.416; V PP.457-58
3. The Republic, V PP. 457-60, 471
4. The Republic, III P.417

انھیں مردوں کے برابر بیٹھ کر کھانے کمانے کا حق بھی دیا۔

اس نے محافظ اور سپاہی عورتوں کے بچوں کی تربیت مملکت کے حوالے کی اور شادی کا ایسا طریقہ تجویز کیا کہ جس سے ماں، باپ اور اولاد میں کسی قسم کا تعلق نہیں رہتا تھا[1] معاشی زندگی کے اصولوں کی طرح یہ اصول اشتمالیت کے نام سے موسوم ہے۔ افلاطون نے اس مقصد سے کہ اولاد کی صحت اور سرشت بہترین ہو اور کسی قسم کے خاندانی تعلقات قائم نہ رہنے پائیں یہ اصول بنایا کہ سپاہیوں اور محافظوں کے طبقوں میں ان مردوں اور عورتوں کے عارضی نکاح کر دیے جائیں جو جسمانی اور ذہنی خوبیوں کے لحاظ سے بہترین شہری ہوں انھیں صرف خاص خاص موقعوں پر یک جائی کی اجازت دی جائے تاکہ وہ اپنی شہوانی خواہشوں کو پورا کر سکیں اور قانون فطرت کی کوئی ایسی خلاف ورزی نہ ہونے پائے کہ جو آیندہ نسلوں کے لیے مضر ہو[2]

پیدائش کے بعد بچے کو ماں سے جدا کر دیا جائے تاکہ ماں کو یہ نہ معلوم ہو کہ اس کا بچہ کون ہے۔ اس کا خیال تھا کہ اس لاعلمی سے وہ تمام بچے کہ جن کی پیدائش کا زمانہ ایک ہوگا اس کی ممتا کے مستحق اور حق دار سمجھے جائیں گے اور وہ فطری محبت جو ماں باپ کو اپنی اولاد سے ہوتی ہے ضائع نہ جائے گی بلکہ محافظوں اور سپاہیوں کے طبقے کو ایک بہت بڑا خاندان بنا دے گی ان کے تعلقات میں جو پہلے صرف سیاسی اور اخلاقی ہوتے خاندانی رشتے کی مضبوطی بھی آجائے گی اور ساتھ ہی ساتھ وہ ساری خرابیاں جو خاندانی زندگی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں مثلاً اپنے پرائے کا فرق، خودغرضی، عورتوں کی محکومیت غرض کہ ان سب خرابیوں سے مملکت اور سیاسی زندگی محفوظ رہے گی۔

شادی صرف انھیں عورتوں اور مردوں کے درمیان ہو سکتی ہے جن میں عمر، صحت اور طبیعت کے لحاظ سے باہمی مناسبت پائی جاتی ہو۔ انھیں یک جائی کی اجازت صرف اسی وقت ہوگی کہ جب محافظ مناسب اور ضروری سمجھیں۔ ایسے بچوں کو کہ جو ایسے ماں باپ کے ہوں کہ جنھیں محافظ عمر یا طبیعت کے لحاظ سے موزوں نہ سمجھیں یا ایسے بچوں کو کہ جن میں کسی قسم کا جسمانی نقص پایا جاتا ہو محافظ تلف کر سکتے ہیں محافظوں کو سب سے زیادہ اس کا خیال رکھنا چاہیے کہ مملکت کی آبادی حد سے بڑھنے نہ پائے اس لیے ان کا یہ بھی فرض ہے کہ شادیوں کی تعداد کو ایک خاص حد سے آگے نہ بڑھنے دیں۔

1. The Republic V PP 460-61

2. The Republic V PP 458-60 3. Ibid PP 460-61

مثالی مملکت میں افلاطون کی نظر زیادہ تر ان ہی پہلوؤں پر رہی کہ جنہیں وہ ایتھنز کی شہری مملکت میں سب سے زیادہ ناقص اور اصلاح کے لائق سمجھتا تھا مثلاً انفرادی آزادی، اناڑیوں اور نااہلوں کی حکومت، سیاسی انتشار اور ہنراج، شہریوں کے ذہنوں پر سوفسطائی خیالات کا غلبہ اور مملکت کی پالیسیوں پر مفسد اور چالاک سیاسی لیڈروں کا حاوی ہو جانا۔ اس کے نزدیک مملکت میں محافظ یا فلسفی کی وہی حالت ہوتی ہے جو کسی انسان کی وحشی درندوں کے بھٹ میں ہوتی ہے[1] ایتھنز کے حد درجہ ناقص اور ابتر سیاسی نظام کے مقابلے میں اس نے اپنا معیار پیش کیا جس کی خصوصیات تھیں مہارتِ فن یعنی ہر کام کا ایسے شخص کے سپرد ہونا جو اس کے کرنے کے لیے پورے طور سے اہل ہو، مملکت میں کامل ربط اور مساوات اور داناؤں اور فلسفیوں کی حکومت ہو۔

اس کے نزدیک مملکت کے قائم کرنے اور قائم رکھنے کا اصل مقصد سماج کی اخلاقی اور روحانی نشوونما ہے[2] اس کے نہ ہونے کی صورت میں سیاسی زندگی قطعی ناممکن ہے انسانوں کو مصیبتوں اور پریشانیوں سے اس وقت تک چھٹکارا نہیں مل سکتا جب تک حکومت فلسفیوں کے ہاتھ میں نہ ہو، حکمرانوں میں فلسفے کی روح نہ پیدا ہو اور سیاسی بڑائی اور حقیقت دونوں ایک ہی جگہ جمع نہ ہوں[3]۔

فلسفیوں کی حکومت کے ذریعے وہ اچھائیوں کو قائم کرنا چاہتا تھا مملکت کے محافظوں سے اسے توقع تھی کہ وہ سچائی اور نیکی کے تصور سے اپنے دل اور دماغ کو منور کریں گے۔ ان کی عملی زندگی اس روحانی نور کو چاردانگ عالم میں پھیلائے گی۔ کامل نیکی کے تصور کو سمجھ کر فلسفی یا محافظ انسان کو اس کی ہستی کا راز اور اس کی زندگی کا مقصد سمجھائیں گے ان کے ہاتھوں میں مملکت اور انسانی سیرت کی وہی حیثیت ہوگی جو مصور کے ہاتھوں تصویر کی ہوتی ہے[3]۔

اس کے نظریوں کی صحت کے لیے اس کی مثالی مملکت کا موجود ہونا شرط نہیں کیوں کہ ایسے ادارے جن کا وجود فرضی ہو برے نہیں ہوتے اسی طرح وہ ادارے جن کا واقعتاً وجود ہو محض اسی وجہ سے اچھے نہیں کہے جا سکتے کہ ان کا وجود ہے۔ مثالی چیزوں کی خواہش اور اصلاحِ حال کی کوشش اور وہ آرزوئیں جو کبھی پوری نہ ہوں انسانی زندگی کو سنوارنے اور انسان کو حیوانیت اور نفسانیت سے بچانے کے لیے بہت ضروری ہیں۔ سیاسی دنیا میں حوصلوں کی بلندی اس لیے

1. The Republic P 496   The Republic IV P 428

3. The Republic IV PP 429, 431.

اور بھی زیادہ ضروری اور قابل قدر ہے کہ اس کے بغیر سیاسی معاملوں کا اس سے گہرا روحانی اور ذہنی تعلق نہیں ہو سکتا اور اس تعلق کا نہ ہونا بہت بڑی کمی ہے۔

افلاطون کی مثالی مملکت پر مذہبی اور اخلاقی رنگ سیاسی رنگ پر غالب ہے اس کی بنیاد مہارتِ فن پر ہے جسے عقلی اعتبار سے ٹھکرایا نہیں جا سکتا۔

اس مملکت پر سب سے بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس نے اتحاد اور مساوات قایم کرنے کی کوشش میں سیرتوں کی رنگا رنگی اور اختلاف کو یکسر نظر انداز کر دیا حالاں کہ نہ تو اختلاف کو بالکل ختم کر کے اتحاد قایم کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی جگہ یکسانیت قایم کی جا سکتی ہے۔ اتحاد کو قایم کرنے کی بہترین صورت یہ ہے کہ اختلافات کو ان کے جائز حدود میں رکھا جائے اور ان میں ہم آہنگی قایم کی جائے یعنی اختلاف میں اتحاد پیدا کیا جائے۔"ریاست" میں افلاطون کے پیش نظر ادارے نہ تھے بلکہ مجرد اصول اور نظریے تھے یعنی یہ کہ مملکت کے حکمرانوں کے طور طریقے کیا ہونے چاہئیں اور ان کے کیا عقیدے ہوں جس سے انھیں روحانی غذا اور تقویت حاصل ہو۔ اس کی مثالی مملکت کا وجود صرف تصورات کی دنیا میں تھا اس سے دنیا کی مملکتوں کی تعمیر اور سیاسی زندگی کے بنانے میں بڑی مدد لی جا سکتی ہے۔ اس نے اپنی دوسری دونوں تصنیفوں یعنی "مدبر" اور "قانون" میں نہ تو اپنی پہلی تصنیف "ریاست" میں بیان کیے ہوئے اصولوں کو ترک کیا اور نہ انھیں عملی جامہ پہنانے سے مایوس ہوا۔ بلکہ اپنے نصب العین اور اصولوں کو ترک کیے بغیر اس نے ایسے دستور مرتب کیے جو اگر پورے طور سے کامیاب ہوں تو پھر اس کی مثالی مملکت کا قیام اس دنیا میں عمل میں آسکتا ہے۔

مدبر میں فلسفی یا محافظ کی جگہ مدبر لے لیتا ہے افلاطون نے اس کی بھی صفات اتنی ہی تفصیل سے بیان کیں جیسی کہ اس نے ریاست میں محافظوں کی خوبیاں بیان کی تھیں۔ اس کے نزدیک مدبر کو سارے عملی علوم پر عبور حاصل ہوتا ہے اسے اپنے ماتحتوں اور زیر دستوں پر ہر قسم کا پورا اختیار حاصل ہونا چاہیے لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کے ہر عمل یا فعل کے لیے ماتحتوں کی رضامندی حاصل کی جائے یا ہر بات میں اسے ان کی تائید حاصل ہو اگر وہ ان پر جبر کرتا ہے تو بہتر انسان بنانے کی غرض سے۔[1] خود مدبر کو قانون کا پابند نہ ہونا چاہیے کیوں کہ قانون کی ماتحتی میں آجانے کی وجہ سے پھر اسے کام کرنے کی آزادی حاصل نہیں رہے گی اور قانون کو ایک کم عقل اور خود سر بادشاہ کی حیثیت حاصل ہو جائے گی۔

1. The Statesman, P 293

مدبر اور عام سیاست دانوں میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ سیاست داں اکثریت کی رائے پر کاربند ہوتا ہے برعکس اس کے مدبر اکثریت کی رائے پر چلنے کے بجائے انتشار اور افراتفری میں ربط اور بے مقصدی میں مقصد پیدا کر کے افراد کو سماج اور سماج کو مملکت کی شکل دیتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود مدبر میں وہ مذہبی اور اخلاقی شان نظر نہیں آتی جو ریاست میں محافظ یا فلسفی کی نظر آتی ہے۔

مدبر میں سماج میں اعتدال اور دستور نے عدل کی جگہ لے لی ہے اور حقیقی علم کے بجائے ہم آہنگی اور اتحاد باہمی کو سیاسی زندگی کا سب سے بڑا اصول قرار دیا گیا ہے۔ افراد کا فرض ہے کہ وہ اپنی طبیعت اور جذبات پر قابو رکھیں تاکہ مدبر ان میں پائے جانے والے اختلافات کی بنیاد پر اتحاد قایم کر سکے جیسے بننے والا تانے اور بانے سے کپڑا بناتا ہے۔

آگے چل کر افلاطون فلسفی یا محافظ کی طرح مدبر کو بھی انسانی شکل میں دیکھنے سے مایوس ہو جاتا ہے اس لیے وہ اپنے معیار سے نیچے اتر کر ان مملکتوں پر غور کرتا ہے جو مدبروں کی حکمرانی سے محروم رہی ہیں اور اس کے بغیر اپنا کام چلاتی ہیں۔ ان مملکتوں پر غور کرتے وقت اسے ایک نئے معیار کی ضرورت محسوس ہوتی ہے وہ فلسفی یا محافظ اور مدبر میں خاص فرق بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ مدبر محض بنانے والا ہوتا ہے اس لیے اس کا بہت زیادہ امکان ہے کہ وہ کہیں غلطی نہ کر بیٹھے اور بھٹک نہ جائے۔ اس اندیشے سے وہ ان مملکتوں میں کہ جنھیں محافظوں یا فلسفیوں کی رہنمائی نصیب نہیں ہوتی قانون پر چلنے ہی کو یا قانون کی حکومت کو سب سے زیادہ مناسب سمجھتا ہے اگرچہ اس کے نزدیک قانون کی عمل داری یا قانون کی حکومت عقیدے یا اصول کی کمزوری اور نصب العین سے ہٹ جانے کے مترادف ہے۔ اس کے خیال میں اس قسم کی مملکتوں میں ذہن اور عقل کو تخلیق کی آزادی حاصل نہیں ہوتی اور نہ ان میں حق کو وہ مرتبہ حاصل ہوتا ہے جو اسے واقعی حاصل ہونا چاہیئے لیکن اس کے باوجود یہ مملکتیں پائدار اور مستحکم ہوتی ہیں۔ اس وجہ سے یہ پوری عزت کے مستحق ہیں۔

اگر قانون کی ماتحتی اور عمل داری میں مملکتیں قایم رہ سکتی ہیں تو پھر یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ قانون بنانے میں انسانی تجربے اور عقل کو دخل ہو۔ عام طور سے سیاسی قانون اس لائق نہیں ہوتے کہ مدبر ان کی پابندی کریں لیکن جب صحیح قسم کے مدبر نصیب نہ ہوں تو پھر مملکتوں کی بہتری اس میں ہے کہ وہ قانون پر چلیں اور ان میں قانون کی حکومت ہو۔

اس نتیجے پر پہنچنے کے بعد وہ قانون کے احترام کو اپنا معیار بناتا ہے اور مملکتوں کی مختلف

قسموں پر بحث کرتا ہے اس کے زمانے میں یونان میں مملکتوں کی حسب ذیل پانچ قسمیں مانی جاتی تھیں۔
(۱) بادشاہت (۲) مطلق العنان بادشاہت (۳) اشرافیہ (۴) چند سری حکومت (۵) جمہوریت۔
افلاطون نے ان قسموں میں دو قسموں کا اور اضافہ کیا مثالی بادشاہت اور دستوری جمہوریت۔ مثالی بادشاہت وہی ہے کہ جس کا خاکہ اس نے 'ریاست' میں پیش کیا ہے یہ حقیقی علم کی بنیاد پر قایم ہوتی ہے بقیہ قسموں کا تعین حاکموں کی تعداد اور قانون کے احترام کے لحاظ سے ہوتا ہے وہ حسب ذیل تین قسم کی مملکتوں کو قانونی قرار دیتا ہے دستوری بادشاہت، اشرافی حکومت اور اعتدال پسند جمہوریت اور تین کو جبری یا مستبد۔ مطلق العنان بادشاہت۔ چند سری حکومت اور بے دستوری جمہوریت۔

مثالی بادشاہت سب سے اچھی ہے اور بالکل الگ اور مستقل حیثیت رکھتی ہے اس کے بعد بادشاہت کا نمبر آتا ہے جبر یا استبداد کی بنیادوں پر قایم کی ہوئی مملکتوں میں وہ جمہوریت کو سب سے غنیمت اور قانونی یا دستوری مملکتوں میں اسے سب سے ادنیٰ درجہ دیتا ہے[1]۔

موجودہ زمانے کے معیار سے افلاطون کی سب سے مکمل تصنیف قانون ٹھہرتی ہے یہ اس کے آخر سن اور غور وفکر کا نتیجہ ہے اس سن میں اس کی ذہنی کیفیت کا اندازہ اس مقدمے سے ہوتا ہے کہ انسان خدا کا ایک کھلونا ہے اور یہی اس کی سب سے بڑی صفت ہے۔ اس کتاب میں حوصلہ، بلند مقصد اور انسانی فطرت سے عقیدت اور فلسفے کی تاثیر پر وہ اعتماد نہیں ملتا جو 'جمہوریہ' میں قدم قدم پر ملتا ہے۔ اس میں انسان مجبور، بے بس، جرم اور سزا کے قاعدوں کا پابند اور قدم قدم پر رہبری کا محتاج نظر آتا ہے۔ حقیقت اور واقعیت کے لحاظ سے افلاطون کا یہ نقطۂ نظر زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے اسے اختیار کر کے وہ اپنے نصب العین سے بہت زیادہ پیچھے ہٹ گیا لیکن کتاب کے آخر تک پہنچنے پر ذہن پر یہ اثر پڑتا ہے کہ 'ریاست' میں اس نے جو نمونہ پیش کیا تھا وہ اس کے ذہن میں اب بھی موجود ہے گو واقعات نے بلند پروازی کی آرزو بہت کچھ سرد کر دی ہے پھر بھی اس نے اپنا نصب العین بھلا نہیں دیا۔

کتاب کے پہلے چار حصے بطور تمہید کے ہیں پہلے دو حصوں میں رقص، موسیقی اور شراب کی تعلیمی قدروں پر بحث کی گئی ہے تیسرے میں مملکتوں کے تاریخی نشوونما کو بیان کیا گیا ہے اور چوتھے حصے

1. Statesman P 303

میں سیاسیات کے اعلیٰ اصول بیان کیے گئے ہیں۔ پھر اس کے بعد کے تین حصّوں میں دستور کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔ نویں حصّے میں تعزیری، دسویں میں مذہبی اور گیارہویں میں عدالتی قوانین کا ذکر ملتا ہے۔ آخری حصّے میں وہ نئے ادارے تجویز کرتا ہے اور ان ضابطوں کا ایک عکس سا نظر آتا ہے جو "ریاست" میں شہریوں کو راہِ راست پر رکھنے کے لیے تجویز کیے گئے تھے۔ کتاب کے آخری چار حصّے مغز اور زبان کے لحاظ سے افلاطون کے اعلیٰ ترین ذہنی اور علمی کارناموں میں شمار کیے جاتے ہیں اور ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نہ صرف فلسفیانہ تصوّرات بلکہ قانونی ضابطے مرتّب کرنے میں بھی کمال رکھتا تھا۔

قانون میں بھی سیاسی زندگی کا بنیادی اصول وہی ہے جو مدبّر میں تھا یعنی اعتدال اور ضبط۔ لیکن اس مملکت میں کہ جس کا خاکہ اس نے اس کتاب میں پیش کیا ہے کسی غیر معمولی فہم اور قوتِ ارادی رکھنے والے فلسفی یا محافظ یا مدبّر کی ہستی نہیں فرض کی گئی ہے۔ حاکم اور محکوم دونوں کے حقوق تسلیم کیے گئے ہیں۔ حکمراں نہ تو بالکل آزاد اور خود مختار ہیں اور نہ محکوموں کی مرضی سے بالکل بے نیاز۔[1] اس میں مملکت کی حفاظت اور دوسری مملکتوں سے تعلقات کے مسائل پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے لیکن سپاہیوں کو وہ اہمیت نہیں دی گئی جو ان کو ریاست اور مدبّر میں حاصل تھی۔ اس کتاب میں سب کے ساتھ کھانا کھانے کی رسم کے سوا کوئی دوسرا جمہوری ادارہ نہیں ملتا۔ ملکیت کا حق سب شہریوں کو دیا گیا ہے اگرچہ اس پر مملکت کی نگرانی رکھی گئی ہے[2] اور یہ شرط لگا دی گئی ہے کہ ملکیت کوئی ذاتی حق نہیں بلکہ مملکت کا عطیہ ہے ملکیت کے بارے میں ایک قاعدہ یہ بھی تجویز کیا گیا ہے کہ شہریوں کو جو زمین دی جائے اس کا ایک حصّہ شہر کے قریب ہونا چاہیے دوسرا سرحد کے پاس تاکہ مملکت کی حفاظت کو ہر شہری یکساں اپنا فرض سمجھے۔[3]

اس کے خیال میں شہریوں کے لیے صرف زراعت ہی کسبِ معاش کا ذریعہ ہونا چاہیے۔[4] دستکاری، صنعت و حرفت اور تجارت کو مملکت کی نگرانی میں غیر ملکیوں کے ہاتھ میں ہونا چاہیے۔ مملکت کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ شہریوں کو زیادہ دولت پیدا کرنے سے روکے، مملکت کو دولت کی خرابیوں سے محفوظ رکھنے کے لیے اس نے شہر کا سمندر سے قریب ہونا مضرت رساں ٹھہرایا۔

عورتوں کو سیاسی حقوق عطا کیے گئے ہیں۔ تعلیم کے معاملے میں مرد اور عورت کا کوئی امتیاز نہیں دکھایا گیا ہے تعلیم حاصل کرنا سب کے لیے یکساں ضروری ہے، لیکن افلاطون مخلوط تعلیم کا قائل نہیں۔ ہر شخص کو

1. The Laws III P 690   2. The Republic VI P 744

3. The Laws V P 745   4. The Laws V P 744

اپنی مرضی یا پسند کے مطابق شادی کرنے کا حق نہیں دیا گیا ہے اور اس معاملے میں وہ اختیارات جو ریاست[1] میں محافظوں کو دیے گئے تھے بڑی حد تک قائم رکھے گئے ہیں۔ شادیوں میں مزاج کی مناسبت کا لحاظ رکھنا ضروری ہے اور اس کی حتی الامکان کوشش کرنا چاہیے کہ مرد اور عورت میں سے ایک امیر اور ایک غریب ہو تاکہ دولت چند گھرانوں میں اکٹھا نہ ہونے پائے[2]۔ شادی کے دس سال بعد تک میاں بیوی کو مملکت کی طرف سے مقرر کی ہوئی تجربہ کار عورتوں کی نگرانی میں رکھنا چاہیے۔ شادی کو ہر طبقے کے لیے ضروری قرار دیا گیا ہے اور حکمراں طبقے اور سپاہیوں کو شادی کرنے اور جائداد رکھنے کے حق سے قانون میں محروم نہیں کیا گیا۔

اسے اس کا بخوبی احساس تھا کہ جب شہریوں کو ملکیت کا حق حاصل ہوگا تو وہ اپنی دولت کو بڑھانے کی کوشش کریں گے اور اس طرح دولت مٹھی بھر افراد کے ہاتھ میں آ جائے گی اور امیروں اور غریبوں میں تفریق کی خلیج بہت زیادہ وسیع ہوگی اس خرابی کو دور کرنے کے لیے اس نے مملکت کو اختیارات دیے تاکہ دولت چند افراد کے ہاتھ میں اکٹھی نہ ہونے پائے اور اس نے اس پر زور دیا کہ دولت سب شہریوں میں تقریباً مساوی رہے[3]۔ امیروں کو اپنی وراثت سے چوگنے سے زیادہ زمین رکھنے کا حق وہ نہیں دیتا اگر کسی کے پاس اس سے زیادہ آراضی ہو تو سے مملکت کی ملکیت قرار دیا جائے گا۔

قانون کے تیسرے حصے میں تاریخ پر نظر ڈالی گئی ہے۔ تاریخ کے مطالعے اور خود اپنے تجربوں اور مشاہدوں کی بنا پر اس نے یہ رائے قائم کی کہ وہی دستور زیادہ پائدار اور مستحکم ہوگا جس میں حکومت مختلف اصولوں کے مطابق چلائی جائے اس بنا پر وہ دانائی جو بادشاہت کی خاص علامت ہے اور آزادی کو جو جمہوریت کا طرۂ امتیاز ہے ملا کر دستور پیش کرتا ہے۔ آزادی اور اختیار کی انتہا پسندی کو اس دستور نے دور کیا[4] انتظامیہ ان عہدے داروں کے ہاتھ میں دی گئی جنھیں شہریوں کی ایک عام مجلس منتخب[5] کرتی تھی۔

عہدے داروں کے علاوہ اس نے محتسبوں کی انجمن تجویز کی جس کا کام حکمرانوں کے کاموں

1. The Laws VI PP 773, 777 2. The Laws V P 744

3. The Laws III P 693 4. The Laws III PP 768,769

کی جانچ پڑتال کرنا اور شہریوں کے عام اخلاق کی نگرانی کرنا تھی۔ وہ عقیدوں کی آزادی یا مذہبی آزادی کا قائل نہ تھا اس لیے اس کے قانون میں چند بنیادی عقیدے بیان کیے جن کا ماننا ہر شہری کے لیے لازمی تھا ان میں سب سے اہم عقیدہ خدا کی وحدانیت اور اُس کی قدرتِ کاملہ پر ایمان رکھنا تھا[1]۔

مذہبی عقیدے مدون کرنا اور ان کو دوسروں سے جبراً منوانا قانون کی ایک نئی حیثیت تھی جو افلاطون نے اپنی تصنیف "قانون" میں اُسے عطا کی۔ محافظ یا مدبّر کی ساری سیاسی اور اخلاقی ذمہ داریاں اب قانون کے دائرے میں آگئیں۔ وہ نہ صرف قانون کی ذمہ داریاں بڑھاتا ہے بلکہ اس کی عظمت اور شان کو بھی۔

"ریاست" میں قانون عدالت اور قانون داں سب غیر ضروری تھے۔ مدبّر میں قانون کو سیاسی زندگی میں بہت زیادہ دخل تھا لیکن ہر چیز کا انحصار اور دار و مدار اس پر نہ تھا۔ لیکن "قانون" میں اس نے قانون کو بہت زیادہ اہمیت عطا کی۔ اس کے دل میں قانون کی جو اہمیت تھی وہ اس سے ظاہر ہے کہ اس نے یونانی قوانین کا بہ نظرِ غائر مطالعہ کیا اور اسے ایک مجموعہ کی شکل دینے کی کوشش کی۔ ہر قانون کے ساتھ اس میں ایک مقدمہ بھی لکھا جس میں قانون کا مقصد واضح کیا۔ اس کا خیال تھا کہ ہر ضابطہ اور ہر قانون کی اس طرح تشریح کی جائے کہ اس پر عمل کرتے وقت لوگ اس کی اہمیت اور اس کی اصل غرض و غایت سے بخوبی واقف ہو جائیں[2]۔ قانون کی حقیقی اطاعت اسی وقت ہو سکتی ہے جب لوگ قانون کی دل سے عزت کریں اور ان کی دلی مرضی موجود حکومت کی ہو۔ اسی کے ساتھ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ قانون میں بغیر شہریوں اور ان کی آرزوں کے اتفاق کے کوئی ترمیم یا تبدیلی لائی جائے عام طور سے قانون رسم و رواج کا نچوڑ ہوتا ہے لیکن بعض اوقات کسی گروہ کی خاص ضرورتوں کو دستوری حیثیت دینے یا کبھی کسی خاص مسئلے سے نپٹنے کے لیے قانون بنائے جاتے ہیں۔ وہ قانون کے مرتبے کو کم نہیں کرتا اس کے لیے فلسفی یا محافظ یا مدبّر کی عدم موجودگی میں مملکت صرف قانون ہی سے چل سکتی ہے اور قانون ہی کے ذریعے اُسے استحکام حاصل ہوتا ہے۔

اس نے یونان میں مروجہ قانون کو یکجا کرنے کے ساتھ ساتھ اُصولِ قانون پر بھی بحث کی۔ اس کو اس مسئلے سے اتنی زیادہ دلچسپی تھی کہ اس نے عدالتی ضابطے الگ قائم کیے چوں کہ اس زمانے

1. The Laws IV PP 719-20   2. The Laws X P 902

میں علوم کی وہ قسم نہ تھی جو آج کل ہے اس لیے افلاطون کے قوانین میں دینیات اور اخلاقیات کو بہت زیادہ دخل ہے اس کے نزدیک عدالتیں اور ان کی تجویز کردہ سزائیں افراد کی اصلاح کرنے کا بہترین ذریعہ ہیں۔ جُرم افراد سے بلاارادہ اور کسی اخلاقی وجہ سے سرزد ہوتے ہیں۔ سزا جو قانون کے مطابق دی جاتی ہے نقصان پہنچانے کی نیت سے نہیں دی جاتی بلکہ سزا پانے والے یعنی مجرم کی نیکی میں اضافہ یا اس کی بدی میں کمی کرنے کی غرض سے دی جاتی ہے۔

وہ اس کا بھی قائل ہے کہ اخلاقی خرابیوں کی ذمہ داری سماج پر ہے اور اس کو دور کرنا سماج کا خاص فرض ہے لیکن چوں کہ انسان اپنے ارادے اور اختیار سے مختلف کام کرتا ہے اس لیے اس کے اعمال اور افعال کا ذمہ دار کسی کو نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ اس وجہ سے اس نے سزا کے اصلاحی پہلو پر توجہ دلانے کے سوا مرتجب سزاؤں میں کوئی کمی نہیں تجویز کی بلکہ انھیں اور زیادہ سخت کر دیا۔

قانون اور دستور کا احترام شہری تب کرتے ہیں جب مملکت انھیں اس کی تعلیم دے۔ اسی لیے افلاطون نے نظامِ تعلیم کو بڑی تفصیل سے بیان کیا لیکن اب چوں کہ اصل مقصد فلسفی یا محافظ پیدا کرنا نہیں ہے اس لیے ابتدائی اور ثانوی تعلیم پر زیادہ زور دیا گیا اور تعلیمی نصب العین پر بہت کم غور کیا گیا وہ تعلیم کو خاص طبقوں کے لیے محدود نہیں کرتا بلکہ اسے ہر شہری کے لیے لازمی قرار دیتا ہے۔ اس طرح سے تعلیم تمام وکمال مملکت کی ذمہ داری قرار پاتی ہے۔ بچے کی تعلیم گہوارہ سے شروع ہوتی ہے لہذا اسی وقت سے مملکت کو بچے کی تعلیم کو اپنی نگرانی میں لے لینا چاہیے۔ پہلے بچوں کو مملکت کی سندیافتہ اناؤں کے حوالہ کیا جائے جب وہ تین برس کے ہو جائیں تو پھر کھیل کود اور ورزش شروع ہونی چاہیے اور اس کی نگرانی کے لیے مملکت کی طرف سے استانیاں مقرر ہونی چاہئیں[1] چھ سال کی عمر میں لڑکے اور لڑکیوں کو الگ الگ سرکاری تعلیم گاہوں میں داخل کر دینا چاہیے۔ اسکولوں کے ساتھ ورزش گاہیں اور کھیل کے میدان ہونے چاہئیں پہلے چار سال تک جو ابتدائی تعلیم کا زمانہ ہے ڈرل، گھوڑے کی سواری، تیر اندازی اور نیزہ بازی سکھانی چاہیے دس برس کی عمر سے تیرہ برس کی عمر تک ادب اور تیرہ سے سولہ برس کی عمر تک موسیقی کی تعلیم دینی چاہیے۔ پچیس برس سے پہلے کسی کو شادی کرنے کی اجازت نہ ہونی چاہیے[2]۔

ہر ملک کے سیاسی اداروں کی بنیاد اس کے جغرافیائی حالات، رہن سہن کے طور طریقوں

1. The Laws VII PP 793-94.804-5 2. Ibid VI PP 783-85

اور مخصوص تاریخی واقعات پر ہوتی ہے یہ قومی زندگی میں خاص رنگ پیدا کرتے ہیں لیکن سیاسی خیالات اور سیاسی نصب العین خاص ماحول تک محدود نہیں رہتے بلکہ ہر قوم دوسری قوموں کے خیالات اور نصب العین سے متاثر ہوتی ہے اعلیٰ شخصیتوں کی طرح خیالات بھی عرصہ تک لوگوں کی زندگی میں سمائے ہوئے اور بسے ہوئے رہتے ہیں۔

یونان کی ساری شہری مملکتیں یکے بعد دیگرے سکندرِ اعظم کی سلطنت کا جزو بن گئیں اور افلاطون کی تعلیم جس میں صدیوں کا تجربہ کام میں لایا گیا تھا بالکل بے کار ثابت ہوئی۔ افلاطون نے واقعات اور تجربوں کی حدوں سے آگے بڑھ کر اپنے سیاسی فلسفہ کی بنیاد نفسِ انسانی کو بنایا اور یہ فلسفہ شہری مملکتوں سے زیادہ پائندار نکلا۔ قرونِ وسطیٰ کے یورپ کے فلسفے پر اس کی کتاب قانون کا بہت گہرا اثر پڑا۔

افلاطون نے مملکت کی بنیاد اخلاق اور مذہب پر رکھی۔ اس نے مثالی مملکت میں تین طبقوں کی تقسیم کی۔ قرونِ وسطیٰ کے مذہبی اور معاشی نظام میں وہی تقسیم ہمیں ملتی ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے اداروں کا افلاطون کی تصانیف "ریاست" اور "قانون" کی تعلیم سے مشابہ ہونا افلاطون کے وجدانِ صحیح اور اس کے نظریوں کی صحت کی دلیل ہے اور اس کے فلسفے کو حق بجانب ثابت کرتا ہے افلاطون اپنے فلسفے کو اپنے ماحول تک محدود نہیں رکھتا بلکہ اپنی چشمِ تصور سے صدیوں بعد آنے والی نسلوں کی زندگی دیکھ لیتا ہے۔

سیاسیات کی تاریخ میں افلاطون کی سب سے اہم اور قابلِ قدر یادگار اس کی مثالی مملکت ہے اس کی تقلید سِسرو، سینٹ آگسٹائن اور سر ٹامس مور نے کی اور اپنی اپنی مثالی مملکتوں کا خاکہ دنیا کے سامنے پیش کیا۔ یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے بعد سے افلاطون کی مثالی مملکت عینیت پسندوں کے لیے رہنما بن گئی۔ روسو اور اس کے بعد ہیگل نے یورپین سیاسی فلسفہ میں اسے پوری طرح سمو دیا اور وہ اس طرح اپنائی گئی کہ وہ واقعی سرمایۂ حیات کہی جا سکتی ہے اس کا تیار کیا ہوا یونانی مجموعۂ قوانین اور نظامِ تعلیم اس کی دوسری اہم یادگاریں ہیں اس کے قانون کے مجموعے سے رومی قانون داں پوری طرح سے مستفید ہوئے۔

گرین، بسانکٹ اور دوسرے عینیت پسند مفکر اس کی تصنیف "ریاست" سے بہت زیادہ متاثر ہوئے۔ اس کے اس نظریے کو بھی بہت سے مفکرین نے تسلیم کیا کہ مملکت کے ذریعے نیکی اور بھلائی حاصل ہو سکتی ہے، اور خیر کامل اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب سب اپنے فرائض ادا کرنے لگیں اور قانون عقل اور فہم انسانی کا مظہر ہے۔

5

ارسطو کا سیاسی فلسفہ

ارسطو یونان کے شہر اسٹے جیرا کا رہنے والا تھا علم کی پیاس بجھانے کی غرض سے وہ ایتھنز پہنچا اور افلاطون کی اکیڈمی میں داخل ہوا جو اس وقت یونان کی اعلیٰ ترین اور ممتاز ترین درس گاہ تھی۔ افلاطون کے انتقال کے بعد اُس نے اُس سے علیحدگی اختیار کرلی اور اس کے علمی مسلک کو بھی ترک کر دیا۔ کچھ عرصے کے لیے وہ سیر و سیاحت کو نکل گیا۔ لیکن اس خانہ بدوشی کے زمانہ میں بھی اس نے اپنے علمی مشاغل جاری رکھے۔ تین سو چونتیس قبل مسیح میں وہ سکندر اعظم کا استاد مقرر ہوا لیکن اس کی تخت نشینی کے بعد سرکاری ملازمت ترک کر کے ایتھنز واپس چلا آیا اور گوشہ نشین ہو گیا اس اثنا میں اس کے علم و فضل کی دھاک اتنی بیٹھ چکی تھی کہ اس نے "لی سے ام" کے نام سے ایک اکیڈمی یا درسگاہ سمندر کے کنارے قایم کی اور اپنے طریقے کے مطابق اعلیٰ تعلیم دینی شروع کی چوں کہ اس کا ذہنی رجحان اپنے استاد افلاطون سے بالکل مختلف تھا اس لیے اس کے نقطۂ نظر اور افلاطون کے علمی نقطۂ نظر اور اندازِ فکر میں زمین آسمان کا فرق تھا اگر افلاطون کو فلک پیمائی کا شوق تھا تو ارسطو کو جہاں گردی کا افلاطون علم کو تصوف، روحانیت اور ما بعد الطبیعات کا پیش خیمہ بنانا چاہتا تھا برعکس اس کے ارسطو نئے نئے تجربوں اور نئی معلومات سے علم کو فروغ دینا چاہتا تھا۔ دونوں نے اپنے اپنے رنگ میں کمال حاصل کیا افلاطون نے انسان کے ضمیر کو بیدار کیا اور ارسطو نے دماغِ انسانی کو۔ اگر افلاطون نے اپنی تصانیف کے ذریعے یونان کے اعلیٰ اور روحانی خیالات کو یکجا کیا تو ارسطو نے یونانی علوم کو مرتب اور مدون کیا اور ہر علم کا موضوع متعین کیا اور اپنے بعد کی نسلوں کو علمی ترقی کا راستہ بتایا اگر افلاطون سیاسی عینیت کا بانی تھا تو ارسطو علم سیاسیات کا۔

لیکن دونوں میں اِن گہرے اور نمایاں اختلاف کی وجہ سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ ارسطو پر افلاطون کا یا اس کے فلسفے یا تعلیم کا کوئی اثر نہ تھا بلکہ اس کے برعکس بہت بڑی حد تک اس کا علم

افلاطون ہی کا ترکہ ہے۔ افلاطون کی شخصیت کا جو اثر اس پر بیس سال کی مسلسل شاگردی کے زمانے میں پڑا تھا وہ آخر وقت تک قایم رہا اور اس نے کبھی بھی اس کی کوشش نہ کی کہ افلاطون کے اثر کو اپنے ذہن سے نکال دے یا فراموش کر دے۔

ابتدا میں اس نے علم سیاسیات میں افلاطون کی تقلید کرنی چاہی لیکن کچھ ہی عرصے کے بعد اس نے یہ محسوس کرنا شروع کیا کہ افلاطون کا طریقہ صحیح نہیں ہے لہذا اس نے اس کے فلسفے کی بنیاد پر جو اُس کے خیال میں وقتی نہیں بلکہ دائمی تھا اور جو مستقل قدر اور اہمیت کا حامل تھا ایک نیا فلسفہ تعمیر کرنے کی کوشش کی یہی اس کی ساری علمی جدوجہد کا محور ہے بغیر اس کے ہم اس کے فلسفہ کو صحیح طور سے نہیں سمجھ سکتے۔

اس کی سب سے مکمل تصنیف "سیاسیات" ہے بظاہر یہ ایک بے ترتیب اور منتشر سی کتاب نظر آتی ہے اس لیے کہ اس میں بہت سی باتیں بار بار دہرائی گئی ہیں۔ شروع کے ابواب میں بعض مسئلوں پر بحث کرنے کا وعدہ کیا گیا لیکن بعد کے بابوں میں ان کا کوئی ذکر نہیں۔ کتاب کے ابتدائی اور درمیانی حصوں میں بنیادی فرق نظر آتا ہے۔

دراصل یہ کتاب اس کے ذہنی نشو و نما کے ارتقار کا مرقع ہے۔ ہر دور میں اس کے ذہن میں خاص خیالات نشو و نما پاتے رہے اور اس لیے اس کتاب میں اس کے مختلف ذہنی دوروں کے خیالات یکجا ملتے ہیں۔ اگر اس نقطۂ نگاہ سے ہم 'سیاسیات' کا جائزہ لیں تو پھر بہت سی الجھنیں دور ہو جاتی ہیں شروع میں اس نے افلاطون کی تقلید میں مجرد اصولوں اور خالص عقلی بنیاد پر اپنا فلسفہ پیش کرنا چاہا لیکن آگے چل کر اس کے فطری ذہنی رجحان نے اسے اصل زندگی کی حقیقتوں، مشاہدوں اور تجربوں کی طرف متوجہ کیا اس لیے اس نے اپنے اخلاقی اور سیاسی نصب العین کو اس نئے طریقے سے حاصل کرنا چاہا اس طرح سیاسیات میں اس کی ذہنی زندگی کے دونوں دوروں کا نقش نظر آتا ہے لیکن کمی اتنی رہ گئی ہے کہ شروع کے اور بعد کے رجحانات ایک دوسرے کے ساتھ اچھی طرح سے سموئے نہیں جا سکے۔

سیاسیات کے آٹھ حصے ہیں دوسرے تیسرے ساتویں اور آٹھویں حصے پہلے لکھے گئے اور جو تھے پانچویں اور چھٹے اس کے بعد۔ اور پہلا باب اگرچہ تمہیدی باب تھا لیکن سب سے آخر میں لکھا گیا۔

دوسرے اور تیسرے حصہ میں اس نے مختلف مثالی مملکتوں پر بحث کی ہے ان کے مطالعہ

سے بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان مملکتوں پر تنقید کر کے خود اپنی مثالی مملکت کا خاکہ پیش کرے گا لیکن بعد کے تین بابوں میں اس کا سرے سے کوئی ذکر نہیں ملتا بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا نقطۂ نظر کچھ اور ہے۔ اخیر میں وہ ایک مثالی مملکت کا خاکہ ضرور پیش کرتا ہے لیکن اس میں وہ جو نقطۂ نظر پیش کرتا ہے اس کا درمیان کی بحث سے کوئی تعلق نہیں بلکہ اس کا تعلق دوسرے اور تیسرے باب سے نظر آتا ہے۔

سیاسیات کے آخری دو حصے اس نے اس وقت لکھے جب افلاطون کی آخری تصنیف "قانون" شائع ہو چکی تھی اس لیے ان حصوں میں اس کے خیالات پر اس کتاب کا اثر زیادہ نظر آتا ہے درمیانی تینوں حصے بعد کے تجربوں اور معلومات کا نتیجہ ہیں پہلے تین اور آخری دو بابوں میں اس کا ہتھیار اخلاقی ہے اور وہ نیک زندگی کے جملہ لوازم کو سامنے رکھ کر سیاسی مسئلوں پر بحث کرتا ہے یہاں وہ پورے طور سے افلاطون کے طریقے کی تقلید کرتا ہے لیکن درمیانی بابوں میں وہ مملکت پر اخلاقی لیڈر یا معلم کی نظر سے نظر نہیں ڈالتا بلکہ انسانی زندگی کے عالم اور طبیب کی حیثیت سے[1] وہ بغیر کسی پس و پیش کے مملکت کی بدترین بلکہ قابلِ نفرت شکلوں پر غور کرتا ہے اور بدترین اور ناقص ترین دستور کو مستحکم اور پائیدار بنانے کی تدبیریں بتاتا ہے بالکل اسی طرح سے جیسے کوئی طبیب لوگوں کو بیماریوں سے بچانے کی فکر کرتا ہے اور علاج کرنے کی تدبیریں سوچتا ہے خواہ وہ بیماریاں کتنی بڑی اور پیچیدہ کیوں نہ ہوں اور خواہ مریضوں کی سیرت اور طبیعت اچھی ہو یا بُری خواہ وہ اچھی عادتوں کے مالک ہوں یا بُری عادتوں کے۔

درمیانی بابوں کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس کے نزدیک مملکت انسانی جسم کے مانند ہے جو برابر نشو و نما پاتا رہتا ہے اور فرضی اور قیاسی چیز نہیں ہوتا بلکہ واقعی اپنا مستقل وجود رکھتا ہے اس کے خیال میں سیاسی اداروں کو فرضی یا قیاسی معیار سے نہیں جانچنا چاہیے۔ بلکہ وہ جس حالت میں بھی پائے جاتے ہوں انسانی توجہ کے مستحق ہیں اس لیے کہ ناقص سے ناقص پودا بھی اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ آگے چل کر سرسبز اور پھل دار درخت بن جائے۔

---

1. Warner Jaeger:-
"Aristotle" Fundamentals of the history of his development - P 271

افلاطون کا خیال تھا کہ سماجی زندگی کا آغاز انسانی ضرورتوں کی وجہ سے ہوا لیکن وہ مملکت جو کہ محض انسانی ضرورتوں کو پورا کرے سوروں [1] کا شہر یا مملکت کہلائے جانے کی مستحق ہے اس لیے وہ ایسے ادارے اور مقاصد تجویز کرتا ہے کہ جو سوروں کے اس شہر کو صحیح معنوں میں مملکت بنا دیں۔ ارسطو کا یہ عقیدہ ہے کہ مملکت کے قیام کا خاص مقصد اچھی زندگی ہے [2] لیکن اس کے باوجود وہ مملکت کی تدریجی نشوونما کی اہمیت کا پورے طور سے قائل ہے اس کے نزدیک مملکت ایک مرکب ہے جسے اجزا میں تقسیم کیا جا سکتا ہے تاکہ اس کے آغاز کے بارے میں صحیح رائے قائم کی جا سکے۔ وہ کہتا ہے کہ مملکت ان لوگوں پر مشتمل ہوتی ہے جو بغیر ایک دوسرے کے زندہ نہیں رہ سکتے مثلاً مرد اور عورت اس کے ساتھ ساتھ وہ ایسے لوگوں کا اتحاد ہے کہ جنھیں ایک دوسرے کی مدد اور تعاون کی شدید ضرورت رہتی ہے مثلاً آقا اور غلام اور حاکم اور محکوم کیونکہ ان میں سے ایک یعنی آقا اور حاکم غور و فکر کرنے اور حکم دینے کی اہلیت اور صلاحیت رکھتا ہے اور دوسرا [3] جسمانی محنت اور مشقت کی۔ ان دونوں کی فطرت کا تقاضا ہے کہ دونوں ساتھ ساتھ رہیں اور مل جل کر زندگی بسر کریں۔ تعلق اور اتحاد کی ان دونوں قسموں میں سے پہلے مرد اور عورت کا تعلق وجود میں آتا ہے اور اس سے خاندان کی بنیاد پڑتی ہے۔ خاندان کا مقصد ان بنیادی ضرورتوں کو پورا کرنا ہے جو نسلِ انسانی کی بقا کے لیے ضروری ہوتی ہیں جب بہت سے خاندان مل کر ایک جگہ رہنے لگتے ہیں اور ان کے پیشِ نظر بنیادی ضرورتیں پوری کرنے کے ساتھ ساتھ اور بھی مقاصد ہوتے ہیں تو گاؤں معرضِ وجود میں آتا ہے۔ گاؤں میں حکومت بالکل ابتدائی شکل میں نظر آتی ہے ہر خاندان کے بزرگ کی ماتحتی میں اسکی اولاد اور اسکے غلام ہوتے ہیں جن پر اُسے ہر طرح کا اختیار حاصل ہوتا ہے اور بزرگ خاندان کی حکومت سے اقتدارِ اعلیٰ کی بنیاد پڑتی ہے جب چند گاؤں متحد ہو کر سیاسی تنظیم یا وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں

---

1. City of Pigs

2. The Politics Book I P. 1252, Book III P 1280

3. The Politics Book I P 1254, Book III PP 1278, 1281

جو اتنی مکمل ہوتی ہے اور اتنے بڑے پیمانے پر ہوتی ہے کہ اپنی ساری ضرورتیں پوری کر سکے تو اسے مملکت کا نام دیا جاتا ہے۔ بنیادی انسانی ضرورتیں مملکت کو معرض وجود میں لاتی ہیں لیکن اچھی زندگی بسر کرنے کا جذبہ اس کے وجود کو قایم رکھنے کا باعث ہوتا ہے[1]

نشو و نما کا یہ سلسلہ جو خاندان کو بالآخر مملکت کی شکل عطا کرتا ہے بالکل فطری ہے ہر انسان کے وجود کا فطری مقصد یہی ہے کہ وہ پورے طور سے نشو و نما پائے اور اپنی شخصیت کو مکمل کرے۔ مملکت جو خاندان اور دیہی زندگی کی تکمیل ہے خود ایک فطری مظہر ہے اور معاشرت کے تمام طور طریقوں کا فطری اور لازمی انجام۔

سماج کے ارتقا سے یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ سیاسی زندگی فطرت انسانی کا لازمی اور لابدی تقاضا ہے انسان بالطبع سیاسی حیوان ہے[2] سماجی زندگی کی خواہش ایک جبلت ہے جو فطرت نے انسانی سیرت میں داخل کر دی ہے۔

سماجی زندگی کے بغیر انسان، انسان نہیں۔ صرف دیو یا دیوتا بغیر دوسروں کے زندہ رہ سکتے ہیں[3] سماجی زندگی اس وقت تک مکمل ہو ہی نہیں سکتی اور انسان کی فطری قوتیں جو اس کی سرشت میں داخل ہیں پوری طرح ظاہر نہیں ہو سکتیں اور نہ انسانی زندگی مکمل کہی جا سکتی ہے جب تک انسان سیاسی زندگی نہ گذارے۔ انسان کے لیے صرف یہی کافی نہیں کہ وہ سب کے ساتھ مل کر زندگی گذارے اس لیے کہ سماجی زندگی گذارنے کی فطری خواہش تو ہمیں شہد کی مکھیوں اور گلوں میں رہنے والے بہتیرے مویشیوں اور جانوروں میں نظر آتی ہے لیکن محض اس بنا پر انھیں سیاسی حیوان نہیں کہا جا سکتا[4] اس لیے کہ ان میں اچھے اور برے، نیکی اور بدی اور انصاف اور بے انصافی کا احساس نہیں پایا جاتا برعکس اس کے انسانوں میں یہ جذبہ بدرجہ اتم پایا جاتا ہے[5]

---

1. The Politics Book I PP 1252-53.
2. The Politics Book I P 1253
3. The Politics Book I P 1253
4. Ibid PP 1253, 1254(b)
5. Ibid I P 1253(a)

اس لیے کہ مملکت کی بنیاد اخلاق پر ہے اور انسان کی اخلاقی نشوونما صرف مملکت ہی کے اندر ہوسکتی ہے[1] اور مملکت کے وجود کو قایم اور برقرار رکھنے والی چیز اچھی زندگی بسر کرنے کی خواہش ہے[2]

ارسطو نے مملکت کے قیام میں آنے کا سبب اور طریقہ بیان کرتے ہوئے تاریخ[3] اصول ارتقا اور نفسیات سے اسی طرح کام لیا کہ اس سے اور افلاطون کے نقطۂ نگاہ میں زمین آسمان کا فرق نظر آتا ہے۔ مملکت کے قایم ہونے کے اسباب معلوم کرتے وقت اسے اس کا یقین ہوگیا تھا کہ مملکت محض خاندان اور گاؤں کی مکمل شکل کا نام نہیں بلکہ یہ مسلسل نشوونما پانے والے یا بڑھنے والے جسم انسانی کی مانند ہے اور اسے جان دار ہستی سے تشبیہ دی جاسکتی ہے[4]

اسے اخلاقی معیار کا بہت زیادہ خیال تھا۔ اس کے نزدیک مملکت کی بنیاد سوائے عدل کے اور کسی دوسری چیز پر نہیں ہوسکتی[5] لیکن اخلاقی معیار کی پابندی اس کے دل میں اس خیال کو نہیں نکال پائی کہ مملکت جسم انسانی کی مانند ہے اور اس کے نشوونما کے قوانین بالکل الگ ہوتے ہیں۔ وہ اپنا مفہوم پورے طور سے واضح نہیں کرسکا لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسے صحیح نہیں سمجھتا کہ مملکت اور افراد کے اخلاق کو ایک ہی معیار سے جانچا جائے۔ اس کا خیال تھا کہ اچھے شہری اور نیک آدمی کے اوصاف ایک سے یا یکساں نہیں ہوتے۔ ایسا ہونا اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب مملکت مکمل ترین شکل میں پائی جاتی ہو[6] لیکن جب وہ مختلف مملکتوں کے دستوروں پر بحث کرتا ہے۔ تو اس کا نقطۂ نظر بالکل بدل جاتا ہے اور وہ اخلاقی قدروں کے بجائے سیاسی استحکام اور استقلال پر زیادہ زور دیتا ہے۔

---

1. The Politics Book I P 1260(b)
2. Ibid I P 1253
3. The Politics Book IV PP 1290 (b), 1291(a) Book III PP 1280(a), 1280(o)
4. Ibid V P 1253(a)
5. Ibid III PP 1276(b), 1277(a)
6. Ibid IV P 1276

اس تبدیل شدہ معیار کی وجہ سے اس نے اپنے سیاسی فلسفے میں بہت سی جدتیں داخل کیں مثلاً اس نے معاشی زندگی کو سیاسی غور اور فکر کا مستقل موضوع بنایا معاشی مسئلوں پر تفصیل سے بحث کی، سیاسی زندگی ، اور قومی کردار پر مملکت کے محل وقوع، جغرافیائی حالات اور آب وہوا کا جو گہرا اثر پڑتا ہے ان سب کی اہمیت کا اسے پورا پورا احساس تھا وہ یونانی قوم کو ہر لحاظ اور ہر حیثیت سے دنیا کی بہترین قوم سمجھتا ہے اس لیے کہ اس کے نزدیک اس قوم کی سیرت میں وہ توازن پایا جاتا ہے اور اس کے ملک کی آب وہوا میں وہ اعتدال پایا جاتا ہے جو اسے اعلیٰ ترین سیاسی زندگی کے لیے انتہائی موزوں بناتا ہے[1] اس کے ساتھ اس نے یورپ اور ایشیا کی دوسری قوموں کی سیرت کا بھی مطالعہ کیا اور ان کی خصوصیتوں کو بیان کیا[2] لیکن تعصب اور تنگ نظری کی وجہ سے جو سب ہی یونانیوں میں عام تھی اس نے غیر یونانی شہری مملکتوں کے دوسرے غیر یونانی سیاسی نظاموں پر سرے سے غور ہی نہیں کیا اور شہنشاہیت یا سامراجیت کے اس نظام کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا جو اسی کے زمانے میں مقدونیہ کے بادشاہ فلپ اور سکندر اعظم نے قائم کیا تھا لیکن اس کے باوجود اس کی نظر اتنی تیز اور نکتہ بین تھی کہ یونانی شہری مملکتوں کے محدود موضوع پر بحث کرتے ہوئے اس نے معلومات کا ایسا زبردست ذخیرہ جمع کر دیا کہ جس کی قدر وقیمت کبھی بھی کم نہیں ہو سکتی خواہ مملکت کی شکل کچھ بھی ہو۔

اسے علم سیاسیات کا بانی مانا جاتا ہے اس لیے کہ اس نے اس فن کی تمام اصطلاحوں کی مکمل تشریح کی اور اس فن یا علم کو باقاعدہ مرتب اور مدوّن کیا۔

اس کے نزدیک مملکت انسانی زندگی کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے قائم کی گئی اور زندگی بہتر بنانے کے لیے قائم اور برقرار رکھی جاتی ہے وہ اسے مصنوعی انجمن اس لیے نہیں کہتا کہ اس کے آغاز اور ارتقا کا سلسلہ فطری ہے لیکن اسے خالص طبعی[2] مظہر اس لیے نہیں سمجھتا کہ انسان اچھائی برائی اور نیکی اور بدی کا احساس اور ادراک رکھتا ہے اور اپنے اخلاقی معیار کے مطابق سماجی زندگی اپنے

---

1. The Politics Book VII P 1327(b)

2. The Politics Book I P 1253(a)

ارادے اور اختیار سے بسر کرتا ہے۔ سماجی زندگی کے نظام میں فطری یا طبعی عنصر اور انسانی ارادے کی آمیزش ہوتی ہے۔

حکومت ایک فطری اصول ہے وہ لوگ دوسرے لوگوں پر حکومت کرنے کے اہل ہوتے ہیں جن میں حکومت کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے[1] اور وہ محکوم ہوتے ہیں کہ جن میں حکومت کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ مملکت کے نظام کا انحصار اسی اصول پر ہے کہ اس کے بعض اراکین حاکم ہوں اور بعض محکوم لیکن سیاسی حکومت بزرگ خاندان کے اقتدار سے بالکل مختلف ہوتی ہے بزرگ خاندان یا غلاموں کا آقا اپنے ماتحتوں سے برتر ہوتا ہے اس کا اقتدار قدرتی اور اس کی حکومت کا مقصد ذاتی مفاد ہوتا ہے برعکس اس کے سیاسی حکومت مملکت کو قائم رکھنے کا ذریعہ ہے باوجود حاکم اور محکوم کی تفریق کے شہری مساوی حیثیت رکھتے ہیں[2] اور حکومت کا مقصد عام مفاد ہوتا ہے چونکہ حکومت کا مقصد عام مفاد اور بہبودی عام ہے اسی وجہ سے ارسطو دستور یعنی نظام حکومت کے اصولوں کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے "جب حکومت کی شکل بدل جائے اور کوئی نئی شکل اختیار کی جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ مملکت وہ نہیں رہی جو پہلے تھی" نظام حکومت بدلنے کے یہ معنی ہیں کہ سیاسی زندگی کے اصول اور مقصد بدل گئے[3] دستور ایک آئینہ ہے جس میں شہریوں کی نیت، سیرت، اخلاقی معیار اور عدل کے تصور کا عکس نظر آتا ہے اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی جب تک کہ شہریوں کے خیالات اور حالات اور ارادوں میں کوئی تغیر نہ ہو۔

ارسطو نے جابجا یہ خیال ظاہر کیا کہ ہر دستور میں کوئی نہ کوئی خامی ضرور ہوتی ہے اور مملکتیں ویسی نہیں ہوتیں کہ جیسی انھیں ہونا چاہیے یہ سب مثالی مملکت کی بگڑی ہوئی شکلیں ہوتی ہیں یہ اس عینیت کا اثر ہے جو افلاطون کی شاگردی کے زمانے میں اس کے ذہن میں سرایت کر گئی تھی لیکن وہ مثالی مملکت کو بطور ایک معیار کے اپنے سامنے رکھتا ہے لیکن وہ ہر مملکت کو مثالی مملکت بنانے کی کوشش نہیں کرتا۔

---

1. The Politics Book I P 1252(a)

2. The Politics Book I P 1255(a) IV P 1295(b)

3. Ibid IV P 1238(b)

اس کے خیال میں سیاسی فلسفیوں اور مفکروں کے خیالات بہت اچھے ہوتے ہیں لیکن وہ عملی پہلوؤں پر غور نہیں کرتے اور صرف خیالی دنیا میں رہتے ہیں اس لیے اس نے بہت زیادہ بلند پروازی سے کام نہیں لیا۔ اس کا خیال تھا کہ بہترین چیزیں اکثر حد امکان سے باہر ہوتی ہیں لہذا سچے مدبر یا قانون ساز کو صرف مجرد اصولوں ہی سے واقف نہیں ہونا چاہیے بلکہ ان اصولوں سے بھی جو حالات اور واقعات کے لحاظ سے سب سے زیادہ کارآمد ہوں۔[1]

"ہر مملکت کا دستور اس کے شہریوں کے اخلاقی معیار کا آئینہ دار ہوتا ہے[2] لوگ چاہتے ہیں کہ مملکت عدل پر قایم رہے لیکن انھیں کامیابی اس وجہ سے نہیں ہوتی کہ عدل کا جو تصور ان کے ذہن میں ہوتا ہے اس میں کوئی نہ کوئی خامی ضرور ہوتی ہے۔ نظام حکومت کے وہ طریقے عدل کے اصولوں پر مبنی اور اس لیے صحیح ہوتے ہیں جن میں عام مفاد کا سب سے زیادہ لحاظ رکھا گیا ہو لیکن وہ جن میں صرف حاکموں کا مفاد مدنظر رکھا گیا ہو[3] ناقص اور مسخ شدہ ہوتے ہیں کیونکہ وہ استبداد پر مبنی ہوتے ہیں[4] حالانکہ مملکت کو آزاد لوگوں کی جماعت ہونی چاہیے جس میں جبر یا تشدد کو دخل نہیں ہونا چاہیے، عدل سے اس کی مراد اعلا اخلاقی سیاسی اصول نہیں بلکہ اس کے خیال میں ہر جماعت میں مختلف طبقوں یا مختلف قابلیتوں اور صلاحیتوں، مختلف مالی اور خاندانی حیثیتوں کے لوگ ہوتے ہیں وہ سب اپنے کو اس کا مستحق سمجھتے ہیں کہ ان کی خوبیوں اور صلاحیتوں کو تسلیم کیا جائے اور ان کو مختلف قسم کی سیاسی خدمتیں اور ذمے داریاں سپرد کی جائیں اور انھیں عزت حاصل ہو۔ اس طرح سے مملکت میں بھی مختلف طبقوں، پیشوں اور حیثیتوں کے لوگ ہوتے ہیں جو اپنے جائز اور واجبی حقوق کا مطالبہ کرتے ہیں ان سب کی حیثیت کا لحاظ رکھنا اور ان کے درمیان حقوق اور اختیارات کو اس طرح تقسیم کرنا کہ وہ سب مطمئن اور خوش رہیں صحیح معنوں میں مملکت کی بنیاد عدل پر قائم کرنا ہے اس طرح سے اس کے نزدیک عدل ایک قسم کی مساوات ہے جس کی وجہ سے مملکت میں ہمدردی اور توازن قائم رہتا ہے کسی شہری کو کسی سے کم نہیں سمجھا جاتا اور کسی کی حق تلفی نہیں کی جاتی۔ ارسطو کے عدل کا تصور افلاطون کے تصور سے کہیں زیادہ محدود اور سطحی ہے لیکن وہ قطعی معیار کی حیثیت نہیں دیتا بلکہ وہ ہر دستور کو عدل کے ایک مخصوص تصور کا مظہر مان کر صحیح اور غلط قسم کے عدل میں فرق کرتا

---

1. The Politics Book IV P 1288(b)
2. Ibid VII P.1333(b)
3. The Politics III PP 1279 (a), 1279(b)
4. The Politics VI P.1318(a)

ہے[1] اس طرح سے بری سے بری مملکت کو بھی عملی حیثیت حاصل ہوتی ہے اس لیے کہ وہ اپنے شہریوں کی مخصوص ذہنیت اور افتادِ طبع کا مظہر ہوتی ہے لیکن وہ شہریوں کے اوصاف اور قانون کے مفہوم کو پورے طور سے واضح نہیں کر پاتا اس کے نزدیک اچھے شہری اور نیک آدمی کے اوصاف ایک سے یا یکساں نہیں ہوتے[2] اس کو وہ اس مثال سے واضح کرتا ہے کہ ملاحوں کا فرض جہاز کو چلانا اور اس کی حفاظت کرنا ہے شہری بھی ملاحوں کی طرح ایک جماعت کے رکن ہوتے ہیں جس طرح ملاحوں کا فرض ہے کہ وہ جہاز کو صحیح و سلامت بندرگاہ تک پہنچائیں اسی طرح شہریوں کا بھی فرض ہے کہ وہ مملکت کو اندرونی فساد اور خلفشار اور بیرونی خطروں سے بچائیں[3] چونکہ مملکت مختلف قسموں کی ہوتی ہے اور دستور بھی مختلف قسم کے اس وجہ سے شہریوں میں بھی مختلف اوصاف کی ضرورت ہوتی ہے ان اوصاف کا وہ معیار نہیں ہو سکتا جو نیک آدمی کے اوصاف کا ہوتا ہے[4]

اس کی نظر صرف انھی قوانین پر تھی جو یونانی شہری مملکتوں میں رائج تھے وہ نہ توان کے تصور سے بحث کرتا ہے اور نہ انھیں عینی اصول کی شکل دینے کی کوشش کرتا ہے اس کے نزدیک قانون کی حکومت یا قانون کی عمل داری شخصی حکومت کے مقابلے میں ہر لحاظ سے اچھی ہے[5] قانون کی عملداری کے معنی یہ ہیں کہ گویا خدا اور عقل کو حاکم مان لیا گیا لیکن انسان کو مطلق العنان حاکم بنانے یا مان لینے کے معنی یہ ہیں کہ حکومت میں حیوانیت کا عنصر شامل ہو گیا کیونکہ انسان کی نفسانی خواہشیں وحشی جانوروں کی طرح ہوتی ہیں[6] جذبات کی شدت حکم رانوں کی نیت کو خراب کر دیتی ہے خواہ وہ کتنے ہی اچھے انسان کیوں نہ ہوں برعکس اس کے قانون عقل کی اس حالت کا نام ہے کہ جب اس پر خواہشوں کا برا اثر نہ پڑا ہو[7]

لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ قانون کو دستور کے مطابق ہونا چاہیے اور اس کا مقصد صرف یہ ہونا چاہیے کہ وہ حکم رانوں کو ایسے طریقے بتائے کہ جن کے ذریعے وہ دوسروں سے اپنے حکم کو منوائیں یا دوسروں کو اپنے حکم پر چلائیں[8] قانون دستور سے بالکل الگ ہوتا ہے۔ قانون ساز کو یہ نہ سوچنا چاہیے کہ کون سے قانون بذاتِ خود اچھے ہیں بلکہ اس کا نقطۂ نظر یہ ہونا چاہیے کہ دستور کو کامیاب بنانے کے لیے کون سے قانون زیادہ مفید اور کارآمد ہیں[9]

---

1. The Politics III P 1277(b), VI P 1317(b)
2. The Politics III PP 1276(b), 1277(a)
3. Ibid III P 1276(b)   4. Ibid PP 1277(a), 1277(b)
5, 6 & 7 The Politics III P 1287 (a)
8. Ibid Chap.IV P 1219   9. Ibid PP 1288(b), 1289(a)

اس کے نزدیک کسی بھی دستور کی خوبی کا سب سے بڑا معیار اس کی پائداری اور استحکام ہے اس لیے کہ پائداری اس کا ثبوت ہے کہ دستور شہریوں کے مزاج اور ان کی سیرت سے مطابقت اور مناسبت رکھتا ہے اور ان کی سیرت میں کوئی ایسی خصوصیت نہیں جو انھیں دستور میں ترمیم کرنے یا تبدیلی کرنے پر مجبور کرے۔ اس کے نزدیک دستور دراصل سیاسی اختیارات کی تقسیم کا نام ہے جو شہری آپس میں کرتے ہیں یہ تقسیم یا تو اس قوت اور اثر کے مطابق عمل میں آتی ہے جو مملکت کے مختلف طبقوں مثلاً امیروں اور غریبوں کو حاصل ہوتی ہے یا مساوات کے کسی رواجی معیار کے مطابق[1] وہ ان تمام لوگوں کو شہری قرار دیتا ہے جنہیں عہدوں پر فائز ہونے اور سیاسی خدمات انجام دینے کا حق حاصل ہو[2]۔

اس کے خیال میں وہی دستور صحیح اور اچھا کہلائے جانے کا مستحق ہے کہ جس کی رو سے شہریت کے حقوق کم تعداد کو حاصل نہ ہوں اور جس میں ہر طبقے کے احساسات اور مفادات کا لحاظ رکھا جائے اگر شہریوں کی تعداد زیادہ ہوگی تو حکومت لازمی طور سے عام مفاد یا بہبود کا زیادہ خیال رکھے گی اور دستور اور مملکت دونوں پائدار ہوں گے[3]۔

اس معیار کے مطابق کہ مملکت کے مدنظر مفاد عامہ ہے یا برسر اقتدار طبقے کا مفاد اور حکمرانوں کی تعداد[4] کم ہے یا زیادہ اس نے مملکتوں کی تین صحیح یا اچھی اور تین بگڑی ہوئی یا خراب شکلیں قرار دیں[5] (۱) بادشاہت (۲) اشرافیہ (۳) اور جمہوریت صحیح شکلیں ہیں۔ جابرانہ بادشاہت، چند سری حکومت اور جمہوریت مطلق ان کی بگڑی ہوئی شکلوں کا نام ہے[6]۔

بادشاہت دراصل اس شخص کی حکومت ہے جو مملکت کا بہترین اور جامع اوصاف[7] فرد ہے۔ اشرافیہ اس جماعت یا طبقے کی حکومت ہے جس میں مملکت کے بہترین افراد شامل ہوں[8] دستوری جمہوریت وہ کہی جائے گی کہ جس میں متوسط طبقے کا اقتدار سب سے زیادہ ہو اور اس کی وجہ سے مملکت اس فساد اور خلفشار سے محفوظ رہے گی جو امیروں اور غریبوں کے باہمی تفرقے سے ہمیشہ پیدا ہوتا رہتا ہے[9]۔

---

1. The Politics BOOK IV PP 1291(a), 1292(a)

2. Ibid Book III P 1275(b)

3. Ibid Book IV P 1296(b)

4. Ibid Book III P 1279(a)

5. The Politics Book III P 1279 (a)

6. The Politics Book III P 1279(a)

7. Ibid PP 1283(b), 1288(a)

8. Ibid Book IV P 1293(b)

9. Ibid PP 1294(b), 1295(b)

اس کا رجحان اشرافیہ کی طرف تھا لیکن وہ اسے تسلیم کرتا ہے کہ بادشاہت کا دور ختم ہوگیا ہے اور اشرافی حکومت بھی ناممکن ہے اس کے زمانے میں مملکت کی صرف بگڑی ہوئی شکلیں موجود تھیں یعنی جابرانہ بادشاہت چندسری حکومت اور جمہوریت مطلق جابرانہ بادشاہت کے بارے میں اس کی وہی رائے ہے جو افلاطون کی ہے وہ ان تمام طریقوں پر بھی بحث کرتا ہے کہ جس سے یہ قایم رکھی جاسکتی ہے لیکن حکومت کی قسموں میں وہ سب سے زیادہ قابل غور جمہوریت اور اشرافیہ کو سمجھتا ہے اور ان دونوں کی خوبیوں کو ملا کر اس نے دستوری جمہوریت کے نام سے حکومت کی ایک قسم تجویز کی جسے وہ بہترین نظام حکومت قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک وہی حکومت جمہوریت کہی جائے گی کہ جس میں آزاد لوگ جو تعداد میں زیادہ ہوں اور غریب حکومت کریں وہ اس حکومت کو چندسری حکومت قرار دیتا ہے کہ جس میں امیر جو آبادی کے لحاظ سے اقلیت میں ہوں حکومت کریں لیکن امیروں اور غریبوں کی دائمی عداوت ان دونوں کو کمزور کر دیتی ہے بہترین سیاسی جماعت متوسط طبقے کے لوگوں سے بنتی ہے اور وہی حکومت زیادہ اچھی طرح سے چلتی ہے کہ جس میں متوسط طبقہ کی تعداد کے لحاظ سے بڑا ہوا اور وہی حکومت پائدار بھی ہوتی ہے کہ جس میں نہ دولت کی ہوس ہو اور نہ غریبی یا مفلسی سے بیزاری لیکن ایسی حکومتیں بہت کم ہوتی ہیں، اس لیے کہ متوسط طبقے کے لوگ ہر جگہ کم ہوتے ہیں جو[1]

چندسری حکومت اور مستبد بادشاہت کے مقابلے میں وہ جمہوریت کو ترجیح دیتا ہے اس لیے کہ اس کے نزدیک، عوام کا فیصلہ ماہرین کے فیصلے سے بہتر ہوتا ہے خواہ ان کی حالت کتنی ہی پست اور خراب کیوں نہ ہو[2]

جمہوریت کا زبردست حامی ہوتے ہوئے بھی وہ مکمل مساوات کا قائل نہیں۔ وہ دولت اور حسب ونسب کے امتیاز اور فرق کو تسلیم کرتا ہے لیکن ان جذبات اور احساسات کی پوری قدر کرتا ہے جو لوگوں کے دلوں میں جمہوری طرز حکومت کی امنگ پیدا کرتے ہیں۔

اس کے خیال کے مطابق بادشاہت اس وجہ سے قایم ہوئی کہ شروع میں جب چھوٹی چھوٹی بستیاں تھیں تو زیادہ لیاقت اور قابلیت کے لوگ بہت کم ہوتے تھے انہی میں سے بادشاہ اس بنا پر بنائے جاتے تھے کہ وہ اپنی جماعت کے محسن ہوتے تھے دوسروں پر احسان وہی کر سکتا ہے جس میں کچھ قابلیت بھی پائی جاتی ہو جب یکساں قابلیت اور صلاحیت کے بہت سے لوگ پیدا ہوگئے تو ان میں دستوری حکومت قایم کرنے کی خواہش پیدا ہوئی اور انھوں نے دستور مرتب کرکے

---

1. The Politics Book IV PP 1294(a), 1295(b), 1296(a), 1297(b)

2. Ibid Book V PP 1304(b), 1305(a)

3. Ibid Book III PP 1281 (b), 1282(b)

دستوری حکومت قایم کی لیکن جن کے ہاتھ میں سیاسی اقتدار آیا انھوں نے اپنے کو دولت مند بنالیا اور صرف دولت ہی عزت کا معیار بن گئی اور چند سری حکومت قایم ہو گئی کیونکہ حکومت دولت مندوں کے مفاد کے مطابق چلائی جانے لگی اور عام لوگوں کے مفاد کو سرے سے نظر انداز کیا جانے لگا اور بالآخر یہ حکومت مطلق العنان یا استبداد شاہیت اور پھر اس کے بعد جمہوریت کی شکل میں تبدیل ہو گئی کیونکہ دولت کی ہوس حکمران طبقے کی تعداد گھٹاتی اور عوام کی قوت بڑھاتی رہی اور بالآخر عوام نے جمہوری حکومتیں قایم کرلیں پھر شہر چونکہ آبادی کے لحاظ سے بہت بڑے ہو گئے اس لیے حکومت کا کوئی دوسرا طریقہ ممکن نہیں تھا۔[1]

اس کے نزدیک دستوری حکومت کسی خاص قاعدے کی پابند نہیں وہ سیاسی مظاہر سے علم اور تجربہ حاصل کرنے کو مجرد سیاسی اصولوں کے مقابلے میں زیادہ مفید سمجھتا ہے اس لیے اس نے سیاسی بے چینی اور انقلاب کے اسباب معلوم کرنے کی کوشش کی جن نتیجوں پر وہ پہنچا ان کو واقعات نے صحیح ثابت کیا۔

دستور مرتب کرتے وقت لوگ اس کی کوشش کرتے ہیں کہ اس کی بنیاد عدل پر ہو چونکہ ہر شخص کے ذہن میں عدل کا مختلف تصور ہوتا ہے اس لیے اس کے حقوق اور فرائض کی ایسی تقسیم مشکل ہو جاتی ہے جس پر سب متفق ہوں جمہوریت اسی خیال کا نتیجہ ہے کہ لوگ جو ایک لحاظ سے برابر ہیں ہر لحاظ سے برابر نہیں چونکہ سب لوگ یکساں آزاد ہیں اس لیے وہ اس کا دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ بالکل برابر ہیں۔

چند سری حکومت کی بنیاد اس پر ہے کہ جو ایک حیثیت سے کم ہیں ہر حیثیت سے کم ہیں جمہوریت کے حامی کسی کی بڑائی نہیں مانتے اور چند سری حکومت کے حامی دولت کی بنیاد پر سیاسی اقتدار کو اپنا خاص حق سمجھتے ہیں مساوات کی خواہش ہی ہمیشہ بغاوت کا جھنڈا بلند کرتی ہے جو کم ہوتے ہیں وہ اس لیے بغاوت کرتے ہیں کہ وہ دوسروں کے برابر ہو جائیں اور جو برابر ہوتے ہیں وہ اس لیے علم بغاوت بلند کرتے ہیں کہ اوروں سے زیادہ بڑھ جائیں کیونکہ انھیں جو کچھ ملتا ہے اسے وہ اپنے حق سے کہیں زیادہ کم سمجھتے ہیں۔[2]

مساوات سے اس کا مطلب یہ ہے کہ سب کو حقوق حاصل ہوں۔ مملکت میں فساد اسی وقت

---

1. The Politics III PP 1284(a), 1286(b)

2. The Politics Book V PP 1301(a), 1301(b), 1304(b), 1305(a)

پیدا ہوتا ہے کہ جب کسی سیاسی جماعت یا گروہ یا طبقے کو یہ شکایت پیدا ہو کہ دستور میں اس کی حق تلفی کی گئی ہے مساوات کی خواہش کے علاوہ بعض دوسری وجہیں بھی ہوتی ہیں جو حکومت کا تختہ الٹ دیتی ہیں مثلاً حکمرانوں یا برسر اقتدار طبقہ کا لالچ، شہریوں کے ساتھ خراب برتاؤ، مسلسل ناانصافیاں، سیاست دانوں کی بے ایمانیاں، عہدے داروں کو سب سے اعزاز حاصل ہونا، امیروں کی دولت میں اضافہ، سزا یا نقصان کا خوف، امیروں اور غریبوں کی طاقت کا برابر ہونا، نسلی یا مذہبی اختلافات کا پایا جانا۔ ملک کا متحدہ مملکت کے لیے ناموزوں ہونا۔ بہت سی شخصی حکومتوں میں ذاتی عداوتیں اور رنجشیں زوال کا باعث ہوتی ہیں اس لیے وہ سب سے زیادہ پائیدار ہوتی ہیں۔[1]

بعض انقلاب بالکل دفعتاً رونما ہوتے ہیں اور بعض رفتہ رفتہ بعض کا مقصد دستور میں بنیادی یا اصولی تبدیلی کرنا ہوتا ہے اور بعض کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ سیاسی اقتدار ایک گروہ یا طبقے کے ہاتھ سے نکل کر دوسرے گروہ یا طبقے کے ہاتھ میں آجائے لیکن انقلاب خواہ کسی مقصد سے بھی ہو ہر صورت میں دستور کی کسی نہ کسی بنیادی خامی یا نقص کی وجہ سے رونما ہوتا ہے۔[2]

اس نے انقلاب اور زوال حکومت کو روکنے کی تدبیریں بھی بتائی ہیں۔ ہر حکومت کو جس کی بنیاد اچھے دستور پر ہو سب سے زیادہ اس کا خیال رکھنا چاہیے کہ شہریوں یا محکوموں میں اطاعت کا جذبہ کمزور نہ پڑنے پائے۔ چھوٹی چھوٹی باتوں میں اس کا لحاظ رکھنا بہت زیادہ ضروری ہے کیونکہ انہی باتوں سے دستور کی خلاف ورزی کرنے کی عادت پڑتی ہے اگر بے قاعدگی یا بے ضابطگی قاعدہ یا معمول بن جائے تو مملکت کی تباہی اور بربادی یقینی ہے۔ دستور میں اس کا لحاظ رکھنا از حد ضروری ہے کہ کسی طبقے یا گروہ کا اقتدار حد سے نہ بڑھنے پائے۔ حاکموں کو سیاسی اقتدار سے ناجائز فائدہ اٹھا کر دولت کمانے کا کسی صورت سے موقع نہ ملنا چاہیے۔ حکومت کی آمدنی اور خرچ کا حساب شہریوں کو بتانا چاہیے۔ نااہلوں کو سرکاری عہدے نہ دیے جائیں اور کسی کو سرکاری عہدے پر بہت زیادہ دنوں تک مامور نہ رہنے دیا جائے۔

---

1. The Politics BOOk V PP 1302(a), 1302(b), 1303(a), 1303(b) 1304(b), 1305(b)

2. The Politics Book V P 1306(b)

دستور کو پائدار بنانے میں سب سے زیادہ جس چیز سے مدد ملتی ہے وہ نظامِ تعلیم کا طرزِ حکومت کے مطابق اور مشابہ ہونا ہے۔ بہتر سے بہتر اور اعلیٰ سے اعلیٰ قانون بالکل بے کار ثابت ہوں گے اگر طالب علموں کی تعلیم و تربیت دستور کی بنیادی خصوصیتوں اور اصولوں کے مطابق نہ کی جائے[1]

مملکت کا مقصد ایک ہوتا ہے اس لیے سب کے لیے تعلیم بھی یکساں ہونی چاہیے اس کا انتظام مملکت کی طرف سے ہونا چاہیے۔ شہری اپنی ذات کے مالک نہیں ہوتے بلکہ مملکت کی ملک ہوتے ہیں۔ اجزا کی نگہداشت کل سے الگ کر کے نہیں کی جا سکتی[2] جتنی اچھی تعلیم ہو گی اتنی ہی اچھی حکومت بھی ہو گی۔ اس نے تعلیم کا مقصد یہ قرار دیا کہ وہ فطرت، عادت اور عقل کو اچھی طرح سے سموئے اور ذہنوں کو مملکت کے خاص رنگ میں رنگ دے۔

اس نے یونان کے عام خیالات میں یہ تبدیلی کی کہ فطرت کے عنصر کی طرف خاص توجہ دلائی اور تعلیمی نظام کو قومی فطرت کے ماتحت کر دیا اس کے سوا اس نے تعلیمی نصاب وہی برقرار رکھا جو ایتھنز میں رائج تھا یعنی نوشت و خواند، موسیقی، ورزش اور نقاشی[3]۔

اس نے تعلیمی مدت کو دو حصوں میں تقسیم کیا سات برس کی عمر سے ابتدائی جوانی تک اور اس کے بعد سے اکیس برس کی عمر تک[4]۔

وہ اسپارٹا کے تعلیمی نظام کی اس چیز کو بہت پسند کرتا تھا کہ اس کا سارا انتظام مملکت کے ہاتھ میں تھا اور اس کے ماتحت امیروں اور غریبوں کے بچے ایک ساتھ تعلیم پاتے تھے لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ اس یک طرفہ نشوونما کو برا سمجھتا تھا جو اسپارٹا میں ورزشِ جسمانی پر بے جا زور دینے سے پیدا ہوئی تھی[5]۔ اس کے نزدیک تعلیم کا اصل مقصد یہ تھا کہ انسان کی زندگی اور سیرت پر یکساں زور دیا جائے۔ وہ ریاضی، فلسفہ اور کلام کی تعلیم کو سیاسی اہمیت نہیں دیتا۔ اسی طرح سے وہ موت اور زندگی اور خیر و شر یا نیکی و بدی کے مسئلوں میں زیادہ نہیں پڑتا جن کو افلاطون نے سیاسی فکر کا موضوع اور سچے حاکم اور مدبر کا اصل شغلہ سمجھا تھا۔

---

1. The Politics V P 1310(a) 2. Ibid P 1337 (a)

3. Ibid PP 1337(b), 1338(b)

4. The Politics VIII P 1338(b)

5. The Politics Boo III P 1338(b)

وہ فنونِ لطیفہ کو بالکل دوسری نظر سے دیکھتا ہے اسے اس سے انکار نہیں کہ نوجوانوں یا نئی نسلوں کے اخلاق کو برے اثرات سے محفوظ رکھنا چاہیے لیکن وہ شاعری اور ڈرامے کو تعلیمی کورس سے خارج نہیں کرتا۔ موسیقی کی تعلیمی قوت پر بحث کرتے ہوئے وہ یہاں تک کہتا ہے کہ موسیقی محض تفریح طبع کا ذریعہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں۔ وہ تعلیم میں ایسے ہنر اور فن شامل کرنے پر تیار ہے جو طلبا کے ذہن اور مذاق میں خوبیاں پیدا کریں خواہ ان سے کوئی اخلاقی فائدہ حاصل ہو یا نہ ہو کیونکہ اس کے نزدیک فراغت اور فرصت کے لمحوں کو لطف اور انبساط میں گزارنا بہت ہی قابلِ قدر چیز ہے[1]۔ چونکہ اس کے اور افلاطون کے نقطۂ نگاہ میں زمین آسمان کا فرق تھا اور وہ خیالی اور قیاسی چیزوں کے بجائے واقعاتی چیزوں یا واقعیت پر زیادہ زور دیتا ہے اس لیے اس نے افلاطون کے اشتمالی نظریے سے ہی نہیں کہ شدید اختلاف ظاہر کیا بلکہ اسے بالکل مسترد کر دیا۔ افلاطون کا خیال تھا کہ اگر محافظوں اور سپاہیوں کی اپنی اولاد نہ ہوگی تو وہ دوسرے شہریوں کی اولاد کو اپنی اولاد سمجھیں گے اور اس طرح سے مملکت میں اتحاد قایم رہے گا کیوں کہ حکمرانوں میں کسی قسم کی خود غرضی نہ پائی جائے گی بالفاظِ دیگر وہ اس فطری محبت اور شفقت کو جو باپ کو اپنی اولاد کے ساتھ ہوتی ہے، خود غرضی ٹھہراتا ہے اور اسے اتحاد کے بالکل منافی سمجھتا ہے۔ ارسطو کو اس خیال سے بالکل اتفاق نہیں اس کے خیال میں مملکت کا اتحاد خاندان کے اتحاد سے بالکل ہی مختلف ہوتا ہے۔ مملکت کے اتحاد کے معنی یہ ہیں کہ شہریوں میں باوجود اختلاف مزاج اور اختلاف نسل یا مذہب اشتراک اور اتحاد کا جذبہ پایا جائے یعنی دوسرے لفظوں میں اس کے نزدیک اتحاد اختلاف ہی میں ممکن ہے اور اسی صورت میں شہری مل کر اچھی زندگی گزار سکتے ہیں۔ اگر اس کی کوشش کی جائے کہ سرے سے اختلاف کو ختم کر دیا جائے تو پھر اتحاد کی جگہ بے جا یکسانیت لے لے گی اور زندگی بالکل خشک اور بے کیف ہو جائے گی اور لوگوں کو زندگی اور اس دنیا سے کسی قسم کی دل چسپی باقی نہ رہ جائے گی اور ترقی کی ساری راہیں بند ہو جائیں گی[2]۔

محافظوں اور سپاہیوں کی بیویوں کے نہ ہونے سے اخلاقی نراج پھیل جائے گا عفت اور عصمت کی کوئی قدر اور حمیت باقی نہ رہ جائے گی بدکاری اور بد اخلاقی عام ہو جائے گی۔ محض شہوانی خواہشوں کو پورا کرنے کے لیے مردوں اور عورتوں میں یک جائی ہوا کرے گی یہ خالص حیوانیت ہوگی ان میں وہ محبت، موانست اور الفت نہ پیدا ہوگی جو شادی سے میاں بیوی میں ہوتی ہے اور نہ وہ ایک دوسرے

---

1. The Politics Book VIII PP 1339(b), 1340(b)

2. The Politics Book II PP 1261(b), 1262(a)

کو اس طرح سے سمجھ سکیں گے جس طرح سے وہ شادی ہو جانے کے بعد ایک دوسرے کو اپنی زندگی کا رفیق یا شریک حیات ہونے کی حیثیت سے سمجھتے ہیں۔ محافظوں اور سپاہیوں کی بیویوں کے نہ ہونے کی وجہ سے سماج میں اخلاقی بے راہ روی عام ہو جائے گی اور زبردست قسم کا اخلاقی بگاڑ پیدا ہو جائے گا۔

جب محافظوں اور سپاہیوں اپنی اولاد نہ ہوگی تو وہ دوسرے شہریوں کی اولاد سے محبت نہیں کریں گے کیوں کہ ہر باپ کو فطری محبت اپنی ہی اولاد سے ہوتی ہے۔ عورتوں سے یک جائی کے بعد جو بچے پیدا ہوں گے وہ بجائے ایک باپ کے ایک سے زیادہ باپوں کے بچے ہوں گے اور یہ اپنے ماں باپ کی فطرت محبت اور شفقت سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے محروم رہیں گے اور ان کی شخصیت کی نشوونما اور تکمیل میں زبردست کمی واقع ہوگی کیوں کہ والدین کی فطری محبت اور شفقت بچے کی سیرت بنانے میں بہت زیادہ اثر انداز ہوتی ہے۔ ان بچوں کی وہی حالت ہوگی جو یتیم اور لاوارث بچوں کی ہوتی ہے اور ان کی شخصیت نامکمل رہ جائے گی۔ خاندان کی بنیاد بے غرض قدرتی محبت اور شفقت پر ہوتی ہے اس کو ختم کر دینے سے سماج کو زبردست اور ناقابل تلافی نقصان پہنچے گا۔[1]

اس طرح وہ اس کا بھی شدید مخالف ہے کہ ذاتی ملکیت کے حق کو بالکل ختم کر دیا جائے کیوں کہ اس کے خاتمے سے فرد کو زبردست نقصان پہنچے گا۔ وہ کہتا ہے کہ اسے برقرار رکھنا چاہیے اس لیے کہ اس کے بغیر نہ تو انسان کی فطری خواہشوں کی تکمیل ہو سکتی ہے اور نہ اس کی شخصیت کی تکمیل۔ اگر ذاتی ملکیت کے ہونے سے لوگ زیادہ دولت مند ہو جاتے ہیں اور اس سے سماج میں ان گنت خرابیاں پھیلتی ہیں اور غریب زیادہ غریب ہو جاتے ہیں تو اس کا علاج یہ نہیں ہے کہ انسان کو اس کے جائز فطری حق سے محروم کر دیا جائے بلکہ صحیح علاج یہ ہے کہ ان خرابیوں کو دور کیا جائے یعنی دولت کے فساد کو زیادہ نہ پھیلنے دیا جائے اور مملکت کی طرف سے اس پر پابندیاں لگا دی جائیں یعنی دولت پر حد بندی کر دی جائے۔[2]

ارسطو کے زمانے میں یونانی شہری مملکتوں میں غلامی عام تھی اور ان کی آبادی میں غلاموں کی اکثریت تھی مثلاً ایتھنز میں غلاموں کی تعداد آزاد شہریوں سے پانچ گنا زیادہ تھی لیکن غلاموں کو شہریت کے کسی قسم کے بھی حق حاصل نہ تھے یہ حقوق صرف آزاد شہریوں ہی کو حاصل تھے۔ غلامی اقتصادی لحاظ سے ناگزیر تھی ہومر کے زمانے میں بھی غلامی رائج تھی اور اس نے اخلاقی بنیاد پر اس کی مذمت کی۔ سولن کے زمانے میں آزاد شہریوں کو غلام بنانے کے تمام طریقوں کو ظالمانہ سمجھا جاتا تھا لیکن غلامی کو ختم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں

1. The Politics Book II PP 1262(b), 1263(a) 1263(b)

2. The Politics Book II PP 1263(a), 1263(b), 1265(b), 1266(a) 1266(b)

محسوس کی گئی افلاطون نے مثالی مملکت میں بھی غلامی کے نظام کو برقرار رکھا۔

ارسطو غلامی کو ایک مستقل سماجی عنصر قرار دیتا ہے اور اس کو سماج کے لیے ضروری قرار دیتا ہے اس کا یہ خیال تھا کہ قدرت نے انسانوں کی صلاحیتوں میں فرق رکھا ہے کچھ پیدائش ہی سے حکومت کرنے کے لیے موزوں ہوتے ہیں اور کچھ غلامی کے لیے کچھ حکم دینے ہی کے لیے پیدا ہوتے ہیں اور کچھ محض فرماں برداری اور اطاعت[1] کرنے کے لیے۔ اس لیے اخلاقی بنیاد پر غلامی بالکل جائز ہے اور غلامی کا نظام بالکل فطری ہے جس طرح سے بغیر آلات کے موسیقی سے ہم لطف اندوز نہیں ہو سکتے اسی طرح سے شہری بھی بغیر غلاموں کے اچھی زندگی نہیں گزار سکتے۔

قدرتی یا فطری صلاحیتوں کی بنا پر انسانوں میں فرق پایا جاتا ہے بعض لوگ جسمانی اعتبار سے بہت زیادہ قوی اور تنومند ہوتے ہیں اور بعض ذہنی اعتبار سے دوسروں سے کہیں زیادہ برتر اور فائق ہوتے ہیں۔ ذہنی اعتبار سے سب انسان برابر نہیں ہوتے۔ فطرت کا تقاضا ہے کہ جو ذہنی صلاحیتوں کے اعتبار سے فائق اور برتر ہوں وہ اپنے سے کم صلاحیتوں والے افراد پر حکومت کریں۔ حکومت کرنے کا حق انھیں قدرتاً حاصل ہے جو ذہنی صلاحیتوں کے اعتبار سے بلند ہوں اور جسمانی مشقت اور محنت کے لیے وہی موزوں ہیں جو جسمانی اعتبار سے قوی اور تنومند ہوں آزاد شہری ذہین اور عقل مند ہوتے ہیں اور وہی سیاست ور حکومت کے پیچیدہ اور مشکل مسئلوں کو حل کر سکتے ہیں۔ قدرت خود ہی بعض انسانوں کو غلام اور بعض کو آزاد شہری پیدا کرتی ہے غلاموں کے لیے یہی بہتر ہے کہ وہ غلام رہیں اور ان پر اعلےٰ اور برتر ذہنی صلاحیت رکھنے والے افراد کو حاکم ہونا چاہیے اگر آقا غلاموں کے ساتھ اچھا برتاؤ کریں اور ان پر ظلم نہ کریں تو غلامی غلاموں کے لیے انتہائی سود مند ہوتی ہے۔

غلامی غلاموں کے حق میں اس لیے اچھی ہے کہ وہ ان آقاؤں کی خوبیاں اور دوسرے اعلیٰ اوصاف سیکھتے ہیں اگر غلام نہ ہوں تو پھر آزاد شہریوں کو جسمانی محنت اور مشقت سے کام کرنے پڑیں گے مثلاً کاشت کاری کرنی پڑے گی اور پھر وہ اپنے شہری فرائض ٹھیک سے انجام نہ دے سکیں گے یعنی حکومت میں حصہ نہ لے سکیں گے۔ شہریوں کے لیے یہ بھی از حد ضروری ہے کہ انھیں تفریح کے مواقع ملیں اور فرصت کے لمحات حاصل ہوں اور یہ تب ہی ممکن ہے کہ جب ان کے پاس غلام ہوں۔ جو آقا اپنے غلاموں کے ساتھ برا برتاؤ کریں یا ظلم کریں انھیں سزا ملنی چاہیے۔ صرف انھی جنگی قیدیوں کو غلام بنانا چاہیے جو ذہنی اعتبار سے

---

1. The Politics Book I PP 1252(a), 1254(a)

پست ہوں۔

اس کے لیے یہ چیز ناقابلِ برداشت تھی کہ یونانیوں کو غلام بنا کر رکھا جائے کیوں کہ اس کے نزدیک دنیا کی ساری قوموں میں یونانی مہذب ترین اور ذہنی برتری کے اعتبار سے بہترین قوم تھے اس کے خیال میں یونانی محض اتفاق سے غلام ہوسکتا ہے قدرتی یا فطری اعتبار سے نہیں۔

وہ اس کا کوئی واضح معیار نہیں پیش کرتا کہ کن کو فطری لحاظ سے غلام سمجھا جائے کیوں کہ خود اس کے خیال کے مطابق آزاد شہری اور قدرتی غلام کے درمیان اختلاف یا فرق کو ہمیشہ نہیں معلوم کیا جا سکتا۔ پھر وہ غلاموں کے لڑکوں کو بھی قدرتی غلام نہیں کہتا۔ جنگ میں شکست کھا جانے کی وجہ سے جنگی قیدیوں کو غلام بنا لینے کو جائز نہیں سمجھتا کیوں کہ اس کے نزدیک جنگ میں فتح محض ذہنی صلاحیت اور برتری کی وجہ سے حاصل نہیں ہوتی پھر اکثر جنگیں اخلاقی لحاظ سے بالکل ناجائز ہوتی ہیں۔

اس کے نزدیک آقا اور غلام کے مفاد یکساں ہوتے ہیں۔ آقا کا فرض ہے کہ وہ غلام کے ساتھ دوست کا برتاؤ کرے۔

اس کے غلامی کے نظریے کو اس لیے صحیح نہیں مانا جاتا کہ اس نے کوئی ایسا صحیح معیار نہیں پیش کیا جس کی بنا پر یہ فیصلہ کیا جا سکے کہ کون فطری طور سے غلام ہے اور کون آزاد اگر اس کی اس دلیل کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ بعض لوگ طبعاً حاکم ہونے کے اہل ہوتے ہیں اور بعض طبعاً غلام ہونے کے تو پھر انسانوں کی بہت بڑی اکثریت غلاموں ہی کے زمرے میں آئے گی۔ یہ سمجھنا کہ جو لوگ ذہنی صلاحیتوں کے لحاظ سے دوسروں سے کم یا پست ہوتے ہیں ان میں سرے سے عقل یا سمجھ داری نہیں ہوتی غلط ہے۔ پھر خود ارسطو بھی اسے تسلیم کرتا ہے کہ غلام جانوروں کی طرح سے نہیں ہوتے ان میں سوجھ بوجھ کا مادہ ہوتا ہے اس کے بعد اسے کیسے صحیح سمجھا جائے کہ وہ یعنی غلام اپنے آقاؤں سے ذہنی اعتبار سے یا عقل یا سمجھ داری کے لحاظ سے پست ہیں۔

ارسطو کا ذہن وسعت نظر اور باریک بینی کا بے مثل نمونہ ہے اس کے فلسفے میں مبالغے کی جگہ قابلِ رشک توازن اور اعتدال ملتا ہے وہ ایک سچا یونانی تھا اور اپنے زمانے کے مسئلوں میں ڈوبا ہوا تھا۔ وہ یونانیوں کو دنیا کی اعلیٰ ترین اور مہذب ترین قوم سمجھتا تھا یہ اس سے ظاہر ہے کہ اس نے صرف یونانی مملکتوں ہی کے دستور یعنی یونانی سیاسی نظام پر غور کیا اور غیر یونانی مملکتوں کے دستور کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ اس نے غلامی کو اس لیے جائز ٹھہرایا کہ وہ یونان میں رائج تھی اسی طرح سے اس نے مختلف یونانی اداروں کو دل کھول کر سراہا لیکن ان گہرے یونانی اثرات کے باوجود اس کی نظر سے سیاسیات کا کوئی نکتہ یا پہلو

اد جھل نہیں ہو لما اس کے زمانے سے آج تک کوئی ایسا مستند سیاسی نظریہ نہیں جو کسی نہ کسی شکل میں اس کے سیاسی فلسفے میں نہ پایا جاتا ہو۔

اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے یہ حقیقت واضح کی کہ سیاسیات کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ انفرادی آزادی کو مملکت کے اقتدار سے کیوں کر ہم آہنگ کیا جائے، بالفاظِ دیگر اس کے نزدیک فرد کو آزادی صرف اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے کہ جب وہ قانون کی عمل داری یا قانون کی حکومت میں رہے یعنی اپنے اوپر مملکت کی طرف سے عائد کردہ پابندیوں کو قبول کر لے۔ اس کے نزدیک آزادی اور اقتدار یا اختیار ایک دوسرے کے مخالف نہیں بلکہ ایک دوسرے کے لیے لازم اور ملزوم کی حیثیت رکھتے ہیں۔

وہ پہلا سیاسی مفکر تھا کہ جس نے جمہوریت کو بہترین طرزِ حکومت قرار دیا اور عوام کے اقتدارِ اعلیٰ کی اہمیت کو یہ کہہ کر جتایا کہ بہ حیثیت مجموعی عام لوگوں یا جمہور کی رائے ایک یا چند افراد کی رائے سے ہمیشہ بہتر اور صائب ہوتی ہے۔ اس نے دنیا کے سامنے قانون کی عمل داری کا نظریہ پیش کیا اور بتایا کہ حکومت اسی کی ہونی چاہیے اور یہی بہترین حکومت ہے۔

اس کے حکومت کے نظریے سے نظریۂ تقسیم یا تفریقِ اختیارات[1] معرضِ وجود میں آیا یعنی بعض سیاسی مفکرین نے یہ نظریہ پیش کیا کہ حکومت کے تینوں شعبے مقننہ، انتظامیہ اور عدلیہ ایک دوسرے سے علیحدہ اور آزاد رکھے جائیں اور اچھی حکومت کے یہی معنی ہیں کہ یہ شعبے ایک دوسرے سے علیحدہ رہیں۔

اس نے انسانی زندگی اور سیاسیات پر معاشی حالات کی اہمیت اور گہرے اثرات کو واضح کیا اور بتایا کہ ہر مملکت میں ساری کشمکش اور جھگڑے کی جڑ دولت کی غیر متوازن اور غیر مساوی تقسیم ہے اگر دولت صحیح طور سے یا منصفانہ طریقے سے تقسیم نہ کی گئی یا اگر دولت مندوں کو بغیر کسی روک ٹوک کے زیادہ امیر یا دولت مند بن جانے دیا گیا تو مملکت میں ابتری پھیل جائے گی، فتنہ اور فساد پھیل جائے گا اور غریب اور نادار حکومت کے اقتدار کو اپنے ہاتھ میں لینے کی بہ زور قوت کوشش کریں گے۔ سیاسی تبدیلیاں معاشی وجہوں اور خرابیوں کی وجہ سے ہوتی ہیں۔ جب معاشی خرابیاں بہت زیادہ بڑھ جاتی ہیں تو بالآخر انقلاب رونما ہوتا ہے۔ حکومت کی پائداری کے لیے ضروری ہے کہ امیر اور غریب کے باہمی فرق کو کم کیا جائے اور کسی فردِ واحد یا گروہ یا طبقے کو دولت اکٹھا

---

1. Theory of Separation of Power

کرنے یا سمیٹنے کا موقع نہ دیا جائے۔

اس کی تصنیف "سیاسیات" کی وجہ سے قرونِ وسطیٰ کے سیاسی فکر میں جان پڑی موجودہ زمانے کے سیاسی مفکر اس کی اب تک خوشہ چینی کرتے ہیں اس وقت کوئی دوسری ایسی سیاسی تصنیف نہیں جو اس سے زیادہ مستند سمجھی جاتی ہو۔

ارسطو نے جو بحث چھیڑی وہ اب تک جاری ہے اس کے بہت سے سیاسی نظریے مان لیے گئے اور بعض مسترد کر دیے گئے لیکن اس کے خیالات اور نظریات کی قدر و قیمت برابر بڑھتی رہی وہ نہ صرف اپنے زمانے میں فنِ سیاسیات کا امام مانا گیا بلکہ وہ ہر زمانے میں سیاسیات کا امام اور رہنما مانا جاتا ہے۔ اس کا اندازِ بیان افلاطون کا سا شاعرانہ انداز نہیں لیکن نظری سیاسیات کے میدان میں اس سے ہم سری اور برابری کا دعویٰ کرنے والا کوئی دوسرا نہیں۔

6

پولی بی ایس اور سسرو[1] کے سیاسی نظریات

یونان کی شہری مملکتوں کو سکندر اعظم کی شہنشاہیت نے ختم کر دیا لیکن خود اس کی شہنشاہیت بھی اس کی وفات کے بعد پارہ پارہ ہو گئی اس کے بعد روم کی شہری مملکت کا عروج شروع ہوا۔ پہلے سارا اٹلی اس کے تسلط میں آیا اس کے بعد بڑھتے بڑھتے اس نے ایک عالم گیر شہنشاہیت کی شکل اختیار کر لی جس کی حدود میں یورپ کے بہت سے ملکوں کے علاوہ ایشیا اور افریقہ کے بھی متعدد ممالک شامل تھے یہ رومن شہنشاہیت کہلائی۔

یونانیوں کے نزدیک شہریت سے مراد محض سیاسی حقوق کا حاصل ہونا نہ تھا بلکہ حکومت کی مذہبی اور تمدنی زندگی میں پوری شرکت کرنی تھی لیکن یونانی مملکت میں غیر یونانیوں کو شہریت کے حقوق حاصل نہیں ہو سکتے تھے اور نہ یونانی شہریت کا دائرہ سیاسی اقتدار اور تسلط کے ساتھ وسیع کیا جا سکتا تھا لیکن رومن شہنشاہیت کے سیاسی نظام میں اس کی پوری گنجائش تھی چوں کہ روم کی اپنی کوئی تہذیب نہ تھی اس لیے غیر رومیوں کو بھی شہری حقوق عطا کیے جاتے تھے۔ وہاں شروع ہی سے شہریوں کے دو درجے تھے ایک تو وہ جنھیں سیاسی حقوق حاصل تھے اور دوسرے وہ جنھیں عدالتوں میں انصاف طلب کرنے کا حق حاصل تھا۔ اس طرح سے رومن شہنشاہیت میں شہریوں کا دائرہ برابر وسیع ہوتا گیا لیکن سیاسی حقوق محدود رکھے گئے یعنی ہر رومن شہری کو حاکموں کے منتخب کرنے اور حکومت کی کارروائیوں میں حصہ لینے کا حق حاصل نہ تھا۔ یونانی مملکتوں میں یونانیوں اور غیر ملکیوں کے مابین ہمیشہ جھگڑے رہے لیکن رومن شہنشاہیت نے تمام مفتوح اور محکوم باشندوں کے جان اور مال کی حفاظت کی ذمہ داری لے کر اس جھگڑے کو بڑی حد تک ختم کر دیا۔ یونان میں امیروں اور غریبوں کی مستقل جنگ شہری مملکتوں کے زوال اور خاتمے کا سبب بنی لیکن رومن شہنشاہیت میں ایسا نہیں ہوا کیوں کہ رومی شرفا خوش حالی یا فارغ البالی کو سیاسی زندگی کے لیے لازمی یا ضروری نہیں سمجھتے تھے اور نہ رومیوں نے شہریت کو دولت مند لوگوں تک محدود رکھا سیاست

---

1. Cicero

کا بنیادی اصول ٹھہرایا جب اور کوئی چارۂ کار نہیں رہ جاتا تھا تو عوام کو سیاسی حقوق دے کر شہنشاہیت کو خانہ جنگی اور انتشار سے بچا لیا جاتا تھا۔ مذہب، تہذیب اور فطری رجحانات یونانیوں کو غیر ملکیوں سے بالکل الگ تھلگ اور چھوٹے چھوٹے حلقوں میں زندگی بسر کرنے پر مائل کرتے تھے لیکن رومیوں کی بلند خیالی نے اسے روا نہیں رکھا۔ انھوں نے مملکت کی نوعیت کو بالکل بدل دیا اور اس کا کوئی تعلق خاندان، مذہب اور معاشرت سے نہ رکھا۔ انھوں نے اس کی بنیاد مستحکم نظامِ حکومت پر قایم کی اور اپنے محکوموں میں وفاداری کا جذبہ پیدا کرنے کے لیے شہریت کے حقوق کو کام میں لائے۔ وہ اپنے سیاسی کاموں میں اصولوں کی بجائے مصلحتِ وقت کو مدِّنظر رکھتے تھے اور اپنے دستور میں ایسی رکاوٹیں نہیں پیدا ہونے دیتے تھے کہ جن سے نظامِ حکومت میں کسی قسم کا خلل پڑ سکے اس لیے رومی سیاسی فکر کی کوئی علمی وقعت نہیں۔

رومن شہنشاہیت کی پائداری رومن قانون اور نظامِ عدالت کا نتیجہ تھی۔ روم کے عوام نے وہاں کے شرفا کو اس پر مجبور کر دیا کہ وہ قانون کو تحریری صورت میں لائیں وہاں ایتھنز کی طرح عدالت شہریوں کی منتخب جماعت نہ تھی رومی نہ تو قانون میں جدتوں اور تبدیلیوں کو پسند کرتے تھے کیوں کہ ان کے خیال میں اس سے قانون کی اہمیت کم ہوتی تھی اور نہ وہ لکیر کے فقیر تھے بلکہ وہ ضرورت وقت اور حالات کے ماتحت اپنے شہری قوانین میں تبدیلیاں کرتے رہتے تھے جب سلطنت کی وسعت کے ساتھ غیر رومن قومیں ان کی محکومیت میں آئیں اور ان کے مسئلے رومی شہری قانون کے ذریعہ طے نہ ہو سکے تو پھر جن قوموں کے مقدمے زیادہ تعداد میں آتے تھے ان کے رسوم و رواج کا انھوں نے ایک مجموعہ قوانین مرتب کر لیا اور اسے قانون کا درجہ عطا کیا وہ قانون اجانب[1] کے نام سے موسوم ہوا اور عدالتوں کو اختیار دیا گیا کہ وہ اس مجموعہ قوانین کے مطابق فیصلہ کر سکتی ہیں۔

اس مجموعۂ قوانین کو جو نہ تو تمام تر عقلی تھا اور نہ تمام تر تحریری بہت زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی اس لیے کہ ہر قوم کا فرد یہ سمجھتا تھا کہ اس میں اس کی قوم کے رواج اور دستور شامل ہیں اور اس کے ساتھ وہ اس پر بھی فخر کرتا تھا کہ وہ رومن شہنشاہیت کا شہری ہے۔

قانون کی عمل داری اور رومی مدبروں کی فطری موقع شناسی اور سیاسی قابلیت نے رومن شہنشاہیت کی رعایا کو مطمئن رکھا اس لیے رومن نظامِ حکومت اس وقت بھی مستحکم اور پائدار رہا جب رومی شہنشاہ عیش و عشرت میں پڑ گئے اور فوج کے بالکل قابو میں آ گئے دارالسلطنت میں خون ریزیاں ہوتی رہیں۔ انقلاب ہوتے رہے لیکن شہنشاہیت کے دور افتادہ صوبوں میں عرصے تک مکمل امن و امان قایم رہا۔

---

1. Jus Gentium

رومن عہد میں سیاسی فلسفہ بہت کم ملتا ہے اس لیے کہ رومی مدبروں کو سیاسی فلسفے یا نظریوں سے زیادہ حکومت چلانے سے دل چسپی تھی ان کے سیاسی اصولوں اور نظریات کے نہ ہونے کی وجہ سے ان کے کارناموں سے بعد میں آنے والی نسلیں اتنا فائدہ نہ اُٹھا سکیں جتنا ایسے عظیم الشان تجربے سے حاصل ہوتا لیکن ان کے سیاسی ادارے اس لیے زیادہ اہمیت رکھتے ہیں کہ وہ ایک عرصے تک سیاسی تخیل کے محرک رہے۔

دوسری اور پہلی صدی قبل مسیح میں روم کے یونان سے گہرے تہذیبی تعلقات قایم ہو گئے چوں کہ رومی ذہن فلسفے کے لحاظ سے بالکل مفلس تھا اس لیے وہ یونان کی تمدنی دولت سے بہت زیادہ مستفید ہوا۔

پولی بی ایس پہلا رومی سیاسی مفکر تھا۔ وہ یونانی تھا لیکن اسے روم کی زندگی اتنی زیادہ پسند آئی کہ اس نے وہیں سکونت اختیار کر لی اس نے روم کے دستور کا گہرا مطالعہ کیا اور اپنی تصنیف میں اس کی بے حد تعریف اور ستائش کی۔ وہ اس سے بہت زیادہ متاثر تھا کہ ۵۳ سال کی مختصر مدت میں رومیوں نے دنیا کے بہت سے ملکوں کو فتح کر لیا اس نے اپنی ضخیم تاریخ روم میں روم کی اس حیرت انگیز کامیابی کے اسباب معلوم کرنے چاہے۔ اس کے خیال میں یہ ساری فتوحات اور کامیابیاں روم کی پائدار حکومت کی وجہ سے حاصل ہوئیں اس نے اپنی تصنیف میں رومی نظامِ حکومت کی وہ باریکیاں دکھائیں جن سے خود رومی بھی ناواقف تھے اس کے نزدیک روم کے دستور کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ اس میں توازن قایم رکھنے کی بہت سی کامیاب اور قابل قدر تدبیریں اختیار کی گئی تھیں۔

اس نے افلاطون اور ارسطو کی تقلید میں حکومت کی چھ قسمیں قرار دیں اور اس کے ساتھ یہ نظریہ پیش کیا کہ ہر حکومت تبدیلی یا تغیر کے دور سے گذرتی ہے۔ رومی حکومت اس لیے پائدار رہی کہ اس میں توازن ہر صورت میں قایم رکھا گیا اور حکومت کو بگڑنے نہیں دیا گیا۔ رومیوں نے نظامِ حکومت میں بادشاہت، اشرافی حکومت اور جمہوری حکومت کے اصولوں کو سمو دیا تھا اس وجہ سے ان کی حکومت کو پائداری نصیب ہوئی مثلاً قونصلوں کے ذریعہ انھوں نے اپنے نظامِ حکومت میں بادشاہت کے اصول کو جگہ دی۔ سینٹ کے ذریعہ اشرافی حکومت کے اصول کو جگہ دی اس لیے کہ اس کے ممبر صرف خاص عمر اور خاص صلاحیتوں ہی کے لوگ ہو سکتے تھے۔ عوامی مجلسوں کے ذریعے جمہوری اصول کو جگہ دی گئی۔ ملی جلی حکومت کا نظریہ اس نے افلاطون اور ارسطو سے لیا لیکن اس کے اور ارسطو کے نظریے میں یہ فرق تھا کہ ارسطو سیاسی اقتدار متوسط طبقے کے ہاتھ میں رکھنا چاہتا تھا اور ساتھ ہی ساتھ وہ یہ بھی چاہتا تھا کہ حکومت قابل ترین اور اہل ترین افراد کے ہاتھ میں ہو۔

برعکس اس کے پولی بی ایس یہ چاہتا تھا کہ حکومت کے جملہ اختیارات حکومت کے مختلف شعبوں میں منقسم ہوجائیں اور یہ شعبے بادشاہت، اشرافیہ اور جمہوریت کے اصولوں کے مظہر ہوں یا ان کی نمائندگی کریں مثلاً فوجی اختیارات تمام وکمال قونصلوں کے ہاتھ میں رہیں جو بمنزلہ بادشاہ کے تھے۔ عدالتیں اور مالی اختیارات سینٹ کو حاصل ہوں جو اشراف کی نمائندہ جماعت تھی اور قانون سازی کے اختیارات عوامی مجلسوں کو حاصل ہوں جو جمہوری اصول کی نمائندگی کرتی تھیں لیکن یہ تینوں شعبے ایک دوسرے کو اس کی حدود میں رکھیں تاکہ حکومت کا کوئی شعبہ بہت زیادہ طاقت ور زبا اختیار نہ ہوجائے مثلاً اگر قونصل مطلق العنان ہونا چاہیں تو سینٹ اپنے مالی اختیارات کی رو سے انھیں اپنے قابو میں رکھ سکے۔ عوامی مجلسیں قانون بنانے کے حق، اور انتظامیہ کے اراکین کو منتخب کرنے کے حق یا اختیار کی رو سے قونصلوں اور سینٹ کو اپنے قابو میں رکھ سکیں اس طرح سے قانون کو نافذ کرنا قونصلوں کے اختیار میں تھا اور وہ اس کے ذریعہ عوامی مجلسوں کو اپنے قابو میں رکھ سکتے تھے۔ اسی طرح سے تعرض و توازن کے اصول پر عمل ہوتا ہے اسی نظریے کو کئی صدیوں کے بعد نامور فرانسیسی مفکر مان تس کیو نے اختیار کیا اور اسے نظریۂ تقسیم یا تفریق اختیارات کا نام دیا جو بہت زیادہ مقبول ہوا۔

مملکت کے قیام کے بارے میں وہ یہ کہتا ہے کہ ایک ایسا دور گزرا ہے کہ جس میں نہ تو سماجی زندگی تھی اور نہ تہذیب۔ اس زمانے کا انسان انتہائی غیر مہذب اور غیر سماجی تھا وہ جانوروں کی طرح زندگی بسر کرتا تھا اس وجہ سے قحط، خشک سالی، سیلاب اور گوناگوں آفات ارضی وسماوی کا سامنا اس زمانے کے انسانوں کو کرنا پڑا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جو جسمانی اعتبار سے زیادہ قوی، تنومند اور دلیر تھے انھوں نے دوسروں کو پورے طور سے مغلوب کرلیا اور اس طرح سے مطلق العنان بادشاہت کا آغاز ہوا یہی حکومت کی پہلی قسم تھی۔ اس میں تمام تر جبر اور تشدد کو دخل تھا اس کے بعد اپنی فہم اور تجربے سے انسان میں عدل اور فرض کے احساس پیدا ہوئے اور اب بادشاہت میں اخلاقی چیزوں کی آمیزش ہوئی یعنی بادشاہ عدل سے کام لینے لگے اور ہر کام میں اچھائی اور برائی کا لحاظ کرنے لگے۔ جب بادشاہوں نے عدل اور اخلاق سے تجاوز کرنا شروع کیا تو پھر زیادہ دلیر اور اچھے لوگوں نے ان کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور مطلق العنان بادشاہت کی جگہ خاندانی اعتبار سے زیادہ برتر یعنی شریف لوگوں کی حکومت قایم ہوگئی جسے اشرافی حکومت کہا جاتا ہے لیکن جب یہ حکومت تمام تر دولت مندوں کے مفاد کو سامنے رکھ کر کی جانے لگی تو عام لوگوں میں اس حکومت کے خلاف نفرت اور بیزاری کے جذبات پیدا ہوئے اور بالآخر اس حکومت کی جگہ جمہوری حکومت قایم ہوگئی۔ پھر جب اس حکومت میں بھی انصاف

سے کام نہیں لیا جانے لگا اور بے راہ روی اور افراتفری پھیل گئی اور ہر چیز میں محض کثرتِ رائے کی بنا پر جائز ٹھہرائی جانے لگی اور ملک میں بدنظمی زیادہ بڑھی تو پھر کوئی زبردست جنرل یا کوئی اور دلیر اور دوسری خوبیوں سے متصف رہنما اٹھ کھڑا ہوا اور اس نے حکومت پر قبضہ کر لیا اور اس طرح سے پھر وہی بادشاہت اور اس کے بعد اشرافیہ پھر چند سری حکومت اور آخر میں جمہوری حکومت کے قایم ہونے کا سلسلہ شروع ہوا اس چکر یا تبدیلی کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ حکومت کی ان قسموں میں تباہی اور بربادی کے جراثیم شروع ہی سے ہیں اس چکر سے بچنے کی واحد صورت یہی ہے کہ ملی جلی حکومت قایم کی جائے یعنی اس قسم کی حکومت کہ جو رومن شہنشاہیت میں رائج تھی یعنی تینوں قسم کی حکومتوں کے اصولوں کو حکومت میں جگہ دی جائے اور حکومت کے کسی بھی شعبے کو بہت زیادہ بااختیار اور طاقت ور نہ ہونے دیا جائے۔ حکومت کی یہی قسم بہترین ہے اور اس کے ذریعہ سیاسی استحکام قایم ہو سکتا ہے۔

اس کے خیال میں سیاست میں ہر فعل کا محرک انسان کا اپنا مفاد یا خودغرضی ہوتی ہے۔ سیاسی زندگی تب ہی ممکن ہے جب مملکت کے مختلف طبقوں میں توازن قایم رکھا جائے یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کسی طبقے کو بہت زیادہ قدرت یا سیاسی برتری حاصل نہ ہو۔

پولی بی الیس کے ان سیاسی خیالات خاص کر سیاسی توازن کے نظریے کا اثر سسرو اور قرونِ وسطیٰ کے مفکرین مارسی لیو اور سینٹ ٹامس ایکوی ناس پر پڑا۔ لاک اور مان تس کیو بھی اس سے خاصا متاثر ہوئے امریکن دستور کے مرتب کرنے والوں نے اس کے اس نظریے کو قبول کیا۔

سسرو

پولی بی الیس کے بعد رومن عہد کا نامور ترین سیاسی مفکر سسرو تھا وہ پولی بی الیس کے سو برس بعد پیدا ہوا جب اس نے ہوش سنبھالا تو اس وقت رومن شہنشاہیت زبردست خانہ جنگی کا شکار تھی اور اس کے دو طاقت ور سیاسی گروہوں کے درمیان سیاسی اقتدار کی جنگ زور شور سے جاری تھی۔

سسرو نے سب سے پہلے جمہوری حکومت کی ناکامی کے اسباب پر بحث کی اس نے رومیوں کو ان کا پرانا سبق یاد دلایا کہ وہ سب سے پہلے وہ پائدار اور مستحکم حکومت قایم کریں اور فتنہ و فساد سے باز رہیں۔ لیکن اسے اس میں کامیابی نہیں ہوئی اور نہ اس کے سیاسی نظریوں کو مقبولیت حاصل ہوئی لیکن اس کی تصانیف کا خاصے لوگوں نے مطالعہ کیا اور اس کے جوشیلے اندازِ بیان کو سراہا وہ سیاسی مفکر سے کہیں زیادہ قانون دان تھا اور اسے سیاسی نظریوں سے زیادہ عملی سیاسیات سے دلچسپی

تھی۔اسے اس لیے اہمیت حاصل ہے کہ اس نے رومیوں کو یونانی سیاسی فکر سے روشناس کیا۔ وہ رواقی[1] فلسفے سے بہت زیادہ متاثر تھا لیکن اس نے اس فلسفے کا صرف وہی پہلو پیش کیا جسے وہ خود اچھی طرح سے سمجھ چکا تھا اور جس کی مقبولیت کا وہ خود قائل ہو چکا تھا اور جو اس کے نزدیک روم کے عین حالات کے مطابق تھا۔ اس کے نزدیک یہ زندگی کا بڑا سلجھا ہوا فلسفہ زندگی تھا اور اس کا کوئی عقیدہ یا اصول ایسا نہیں کہ جسے عقل تسلیم نہ کرتی ہو۔ اس کا معیار عام سوجھ بوجھ اور شرافت ہے۔ یہ انسان کو عملی زندگی میں روحانی سکون اور ذہنی آسودگی حاصل کرنے کے لیے اس قسم کی بے تعلقی کی تلقین کرتا ہے کہ جس پر عمل پیرا ہو کر لازمی اور بنیادی فرائض کی ادائیگی میں کسی قسم کی رکاوٹ نہ پڑے لیکن انجام سے اتنا لگاؤ بھی نہ ہو کہ ناکامی سے کسی قسم کی تکلیف ہو۔ اس نے رواقی فلسفے سے فطری قانون اور مساواتِ انسانی کو لے کر اپنے سیاسی فلسفے میں جگہ دی۔

اس کی تصنیف 'ریاست'، افلاطون کی 'ریاست' کا چربہ ہے نہ صرف نام بلکہ موضوع اور ترتیب کے لحاظ سے بھی۔ افلاطون کی طرح وہ بھی عدل کی اہمیت کو جتاتا ہے اور اس کی طرح وہ مثالی مملکت کا خاکہ پیش کرتا ہے لیکن اس کی مثالی مملکت خیالی نہیں بلکہ واقعیت اور اصلیت سے بہت زیادہ قریب ہے۔ وہ روم کے دستور کی تاریخ سے اس کے اصولوں کا پتہ چلاتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ مملکت محض کسی فردِ واحد کے ذہن میں آجانے کی وجہ سے معرضِ وجود میں نہیں آتی بلکہ یہ دراصل ملی جلی مملکت ہے جس میں جمہوریت، اشرافیہ اور بادشاہت کے اصولوں کی آمیزش ہوتی ہے۔ اس کی اور افلاطون کی مثالی مملکت میں دوسرا بنیادی فرق یہ ہے کہ افلاطون کی مثالی مملکت شہری مملکت ہے اور سسرو کی عالمی

وہ مملکت کو دولتِ مشترکہ قرار دیتا ہے جسے لوگ فطری جبلت کی وجہ سے قایم کرتے ہیں اس کے قیام میں لالچ یا قوت کا جذبہ نہیں بلکہ اس کی بنیاد مشترک خاندان اور عدل کی بنیاد پر قایم شدہ قوانین کی اطاعت پر ہوتی ہے۔ وہ مملکت کے آغاز اور نوعیت کے بارے میں افلاطون اور دوسرے یونانی سیاسی مفکرین سے پوری طرح متفق ہے لیکن اس کی مملکت افلاطون کی مملکت سے اس لحاظ سے بالکل مختلف ہے کہ اس میں عام لوگ سرچشمۂ اختیار اور اقتدار ہیں اس کے خیال میں مملکت اپنے سارے کاموں میں مفادِ عامہ کو اپنے سامنے رکھتی ہے اور اسی کے ذریعہ لوگوں میں اتحاد قایم رہ سکتا ہے۔

حکومت کی قسموں کے بارے میں وہ کوئی نئی بات نہیں کہتا۔ وہ بادشاہت، اشرافیہ اور جمہوری

---

1. Stoic

حکومت کے باہمی فرق کو بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ آگے چل کر ان میں سے ہر طرزِ حکومت بگڑ جاتا ہے اور اس کی وجہ سے انقلاب رونما ہوتا ہے[1] اس کی روک تھام کی صرف یہی صورت ہے کہ تینوں قسم کی حکومتوں کے بنیادی اصولوں کو ملا کر حکومت چلائی جائے اور ان تینوں قسم کی حکومتوں کی خامیوں کو حکومت کے نظام میں مطلق جگہ نہ دی جائے۔ پولی بی ایس کی طرح وہ بھی رومی نظامِ حکومت کو بہت سراہتا ہے کیونکہ اس حکومت میں حکومت کی تینوں قسموں کے اصولوں کو ملا کر حکومت چلائی جاتی تھی۔ وہ توازنِ قوت کا بڑی شدومد سے قائل تھا۔

اس کے نزدیک رومن شہنشاہیت میں بادشاہت اس لیے ختم ہوئی کہ بادشاہ ظلم کرنے لگے تھے اس کے بعد عنانِ حکومت اشراف کے ہاتھ میں آگئی لیکن جب یہ حکومت تمام تر دولت مندوں کے مفاد کے پیشِ نظر چلائی جانے لگی تو عوام نے اس کا تختہ الٹ دیا اور حکومت کی باگ ڈور ان کے نمائندوں کے ہاتھ میں آگئی۔

بہ حیثیت سیاسی مفکر سسرو کی اہمیت اس لیے ہے کہ اس نے رواقی فلسفے سے فطری قانون کا نظریہ اخذ کیا اور عام انسانی زندگی میں اس کی اہمیت کو واضح کیا اور اس کے اس نظریے کو دوسرے رومی قانون دانوں اور قرونِ وسطیٰ کے سیاسی مفکرین نے پورے طور سے قبول کیا اس کے خیال میں ساری کائنات قانونِ فطرت کی تابع ہے اور اس کو مملکت کی سب سے بڑی بنیاد ماننا چاہیے۔ یہ قانون فہمِ انسانی کے عین مطابق ہے اور اس کے ساتھ یہ انسانوں کی سرشت میں پوری طرح داخل ہے اس سے انسان کو اپنے فرائض کا احساس ہوتا ہے اور یہی اسے دوسروں کو دھوکا اور فریب دینے سے روکتا ہے۔ انسان اسے اپنی عقل سے دریافت کرتا ہے اور اپنی زندگی اس کے مطابق گذارنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ قانون بہت پرانا ہے۔ مملکت کے جملہ قوانین کو اسی کے مطابق ہونا چاہیے جو قانون اس کے مخالف یا منافی ہوں اس کی پابندی شہریوں پر فرض نہیں۔ ساری مخلوق اسی قانون کی پیروی کرتی ہے لیکن پیروی کے طریقے جدا جدا ہیں۔ غیر ذی روح مخلوق اس کی اطاعت کرنے پر اس لیے مجبور ہیں کہ انھیں ارادے کی قوت حاصل نہیں انسان کے سوا دوسرے جاندار اس کی اطاعت اپنی فطری جبلت کے جذبے کے ماتحت کرنے پر مجبور ہیں لیکن وہ اس کی حقیقت سے واقف نہیں ہوتے۔ صرف انسان ہی وہ واحد مخلوق ہے جو اس کی حقیقت کو سمجھ کر اس کی اطاعت کرتا ہے اور اپنی عقل سے اسے معلوم کرتا ہے اور اپنی زندگی اس کے مطابق

---

1. The Republic I P.?? quoted in Dunning Vol I P 121

گزارنے کی کوشش کرتا ہے اور اس کی اطاعت اپنے ارادے سے کرتا ہے۔

اس کے نزدیک انسان دو قسم کے قوانین کی اطاعت کرتے ہیں۔ایک تو فطری قوانین کی اور دوسرے ان قوانین کی جنھیں مملکت بنائے۔پہلے قسم کے قانون کی اطاعت غیر مشروط طریقے سے کرتے ہیں لیکن مملکت کے قوانین کی انسان اس وقت تک اطاعت کرتے ہیں جب تک وہ فطری قانون کے مخالف نہ ہوں۔ہر انسان میں اس کی فطری صلاحیت پائی جاتی ہے کہ وہ فطری قانون کو معلوم کرے برعکس اس کے افلاطون کے نزدیک یہ صلاحیت صرف فلسفی بادشاہ ہی میں پائی جاتی ہے۔

فطری قانون کے ساتھ ساتھ سسرو انسانوں کی قدرتی مساوات پر زور دیتا ہے اس کے نزدیک اس لحاظ سے سب انسان برابر اور مساوی ہیں کہ سب میں سمجھ اور عقل ہوتی ہے اور سب فطرتاً کے لحاظ سے انسان ہوتے ہیں۔خدا کے نزدیک بھی سارے انسان برابر ہیں۔عدم مساوات تمام تر انسانوں کی پیدا کی ہوئی ہے اور یہ گناہ کبیرہ ہے۔انسان اس اعتبار سے بھی برابر ہیں کہ وہ سب پورے طور سے فطری قوانین کے ماتحت ہیں اس لحاظ سے ان میں کسی قسم کی تفریق نہیں کی جاسکتی۔پوری کائنات کو ایک وحدت سمجھنا چاہیے اور اس سے بحث نہ ہونی چاہیے کہ اس میں کتنے اچھے انسان ہیں اور کتنے برے۔یہ نظریہ بھی اس نے رواقیوں سے لیا جو عالمی شہرت کے قائل تھے۔

اس کے سیاسی فلسفے کے تین اہم اصول رومیوں اور ان کے بعد دوسری یورپین قوموں نے صدیوں تک اختیار کیے۔

یہ اصول حسب ذیل تھے

(۱) مملکت کے اختیار اور اقتدار کا سرچشمہ عوام ہیں۔

(۲) اس اختیار اور اقتدار کا استعمال قانون کے مطابق ہونا چاہیے۔

(۳) مملکت کے اختیار کو صرف اخلاقی بنیاد پر استعمال کیا جاسکتا ہے۔

لیکن ان اصولوں پر عمل درآمد کرنے کے سلسلے میں اختلاف پیدا ہوا مثلاً اس سے سب کو اتفاق تھا کہ ظالم یا جابر حکمراں ہوتا ہے اور اسے برسر اقتدار نہ رہنا چاہیے لیکن اختلاف اس بارے میں تھا کہ اس سے لوگ کس طرح چھٹکارا حاصل کریں اسی طرح سے یہ بات بھی صاف نہ ہوئی کہ عوام کا نمائندہ کسے مانا جائے۔

ساری کائنات خدا کے زیر نگیں ہے اور انسان اشرف المخلوقات ہے دوسری تمام مخلوقاتِ خداوندی سے اس کی فہم اور قوت ارادی یا برے بھلے میں تمیز کرنے کی قوت اسے ممتاز کرتی ہے۔ہر انسان میں خدا نے عدل اور حق کا جذبہ ودیعت کیا ہے لہذا ہر انسان کو اسی جذبے سے کام لینا چاہیے اور اپنے سارے

کام اسی کے ماتحت کرنا چاہیے۔ قانون اسی انسانی قوت تمیز کی وجہ سے معرضِ وجود میں آتا ہے اور وہ چونکہ قانونِ فطرت کے عین مطابق ہوتا ہے اس لیے اس کی اطاعت ہر انسان پر ضروری ہے اس کے بغیر انسان کی سماجی اور سیاسی زندگی ممکن ہی نہیں۔ اسی طرح سے وہ انسانی آزادی کو بھی بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ سب انسانوں کو حاصل ہونی چاہیے اور اسی کی بنیاد پر مملکت کا اقتدار عوام کے ہاتھ میں ہونا چاہیے۔

7

قرونِ وسطیٰ کے سیاسی مفکّرین

سینٹ آگسٹائن، ٹامس ایکوی ناس، ڈانٹے اور مارسی لیو کے سیاسی نظریات

جب رومیوں نے مسیحی مذہب قبول کر لیا تو مسیحیت کے فلسفۂ زندگی نے ان کی سیاسیات کو بالکل نیا رنگ دیا اور بعینہٖ یہی صورت دوسری یورپین قوموں کے ساتھ بھی پیش آئی۔ مسیحیت کے آغاز سے پہلے قدیم یونان اور روم میں مذہب اور سیاسی عقیدے ساتھ ساتھ چلتے تھے لیکن مسیحیت نے اس اتحاد کو ختم کر دیا اور اس وجہ سے سیاسیات کی صورت بالکل بدل گئی۔

اب دین اور دنیا میں تفریق کی جانے لگی اور ان دونوں کے فرائض بالکل الگ الگ سمجھے جانے لگے۔ قیصر یا بادشاہ یا مملکت اور خدا یا کلیسا کے حقوق الگ الگ خیال کیے جانے لگے مملکت امن اور آسودگی کے بدلے میں لوگوں سے مکمل اطاعت اور فرماں برداری کا مطالبہ کرتی تھی اور مسیحیت یا کلیسا انسانوں کی روحانی فلاح اور نجات کی ذمہ دار بن کر اپنے حق کا طالب تھا اور اس طرح وہ مملکت کا حریف بن گیا اس وجہ سے سیاسی مسئلے بہت پیچیدہ ہو گئے مذہبی عقیدے خالص دنیوی علوم میں داخل ہو گئے اور دونوں اس طرح الجھ گئے کہ ان کے سلجھانے میں صدیاں لگ گئیں۔ مسیحی عالموں اور فاضلوں نے سیاسی مسئلوں کو حل کرنا چاہا تو سیاسی فکر سے بہت ہی کم کام لیا کیوں کہ ان کا نقطۂ نظر بالکل ہی مختلف تھا ان کو نہ تو سیاسی زندگی سے کوئی سروکار تھا اور نہ وہ ایسا مسلک دریافت کرنا چاہتے تھے جو دنیوی زندگی کو بہتر بنا سکے ان کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ کلیسا اور مملکت کے اقتدار میں ایسا توازن پیدا کریں کہ عام لوگ کلیسا اور مملکت دونوں کے حقوق ادا کر سکیں۔

چونکہ مسیحیت کا رنگ ترک دنیا یا رہبانیت[1] کی طرف تھا اس لیے دنیاوی نعمتوں اور لذتوں اور فرائض

---

1 Asceticism

کو حقیر اور ذلیل سمجھا جانے لگا۔

مسیحیت میں سیاسی سماج کو کوئی اہمیت حاصل نہ تھی اس نے ملت یا مذہبی جماعت کو وہ مرتبہ دے کر جو پہلے مملکت کو حاصل تھا ایک طرف تو یورپ کو سیاسی انتشار سے بچایا تو دوسری طرف انسانوں کو اپنی فلاح اور روحانی نجات کا ذمہ دار بنا کر انسان یا فرد کی اہمیت کو بہت زیادہ بڑھادیا اس نے انسان کے ضمیر کو سارے انسانی اعمال اور افعال کا نگراں بنایا اور اس طرح سے فردی شخصیت کی نشوونما کا راستہ بتایا۔ بلاشبہ یہ انسانیت کی بہت بڑی خدمت تھی آگے چل کر اسی کی بنیاد پر سولھویں صدی عیسوی میں مملکت کے ہمہ گیر اقتدار اور بے پناہ اختیار کے خلاف جدوجہد شروع ہوئی۔

ابتدائی مسیحی مفکرین نے جس قسم کے سیاسی نظام کا خاکہ پیش کیا وہ انجیل اور مسیحیت کی دوسری مذہبی کتابوں کی تعلیمات اور مذہبی روایتوں پر مبنی تھا اس کے علاوہ وہ رواقی فلسفے سے بہت زیادہ مشابہت رکھتا تھا مثلاً تقریباً سب ہی مسیحی مفکرین نے فطری زندگی اور فطری قانون کی اصطلاحیں اپنی تحریروں اور تصنیفوں میں استعمال کیں اور رواقی فلسفیوں کی تعبیریں اور تشریحیں قبول کیں۔ ان کے فلسفے میں فطری زندگی سے مراد وہ کیفیت زندگی تھی کہ جب انسان معصوم تھا اور اپنے گناہ کی پاداش میں اس عالمِ آب و گل میں نہیں بھیجا گیا تھا۔ قانونِ فطرت زندگی کے اس دستور کا نام ہے جو عقل کامل بناتی ہے اور جس سے کائنات کا کارخانہ چلتا ہے اگر انسان اپنے میں قابلیت اور صلاحیت پیدا کرے تو وہ اس سے پورا فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

مسیحی مفکرین حضرت آدم علیہ السّلام کے جنّت سے نکالے جانے کو ایک تاریخی واقعہ قرار دیتے ہیں اور اس وجہ سے اس دنیا کو قابلِ نفرت سمجھتے ہیں اور اس لیے بھی کہ مسیحیت ترکِ دنیا کی تلقین کرتی تھی اور دنیا کی جملہ نعمتوں اور آسائشوں کو قابلِ نفرت، اس سے سیاسیات کی دنیا میں وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ ہر سیاسی ادارہ اور ہر سیاسی نظام تمام تر مصنوعی ہے اور خود سیاسی زندگی ایک تکلیف دہ مجبوری کا نام ہے اور یہ خواہ کتنی ہی بہتر صورت میں کیوں نہ ہو۔ بہرحال فطری زندگی کی مسخ شدہ شکل کا نام ہے چونکہ وہ مذہب اور دنیا کو بالکل الگ الگ مانتے تھے اس لیے وہ کلیسا اور مملکت کو بھی دو بالکل مختلف اور خود مختار ادارے تصور کرتے تھے۔ گیارھویں صدی عیسوی تک مسیحی مفکرین برابر اس کی تعلیم دیتے رہے کہ لوگوں کو خدا کے حقوق کے ساتھ ساتھ قیصر یا بادشاہ یعنی مملکت کے حقوق کو بھی ادا کرنا چاہیے۔ جس طرح سے ہر خدائی حکم کی تعمیل کی جاتی ہے اسی طرح سے بادشاہ کے ہر حکم کی اطاعت کرنی چاہیے خواہ بادشاہ

کتنا ہی ظالم اور جابر کیوں نہ ہو۔

سینٹ آگسٹائن

سینٹ آگسٹائن وہ پہلا سیاسی مسیحی مفکر ہے جس نے اپنی تصنیف 'سوی ٹاٹ ڈی ای' یا 'ملک الہیٰ' میں مسیحی فلسفۂ حیات پیش کیا۔ عرصے تک قرونِ وسطیٰ کے دوسرے مفکرین اسی کی خوشہ چینی کرتے رہے۔ اس تصنیف کا خاص مقصد مسیحیت کی فضیلت کو ظاہر کرنا تھا اور اسی کے ساتھ زوال پذیر شہنشاہیت کی جگہ ایسے نظام کا خاکہ پیش کرنا تھا جو بنی نوعِ انسان کی فلاح اور بہبود کے لیے زیادہ مفید اور پائدار ثابت ہو۔ آگسٹائن دنیوی زندگی کو ذرہ برابر بھی اہمیت نہیں دیتا اور اس لیے مملکت کو ذرہ برابر بھی عزت کے لائق نہیں سمجھتا اس لیے کہ اس کا تعلق تمام تر دنیوی زندگی اور اس کی آلائشوں سے تھا۔

اس کا خیال تھا کہ حاکم اور محکوم کا سوال حضرت آدم علیہ السلام کے جنت سے نکالے جانے کی وجہ سے پیدا ہوا محکومیت اس پہلے گناہ کی سزا ہے۔ اسی طرح سے ظلم اور جبر حکومت کا لازمی جزو ہیں اور اسی پہلے گناہ کی سزا بھی۔

مملکت کا قیام اس لیے عمل میں آیا کہ انسان نے خدا کے حکم سے سرتابی کی اور شیطان کے کہنے پر چلا۔ اس لیے اسے دنیوی زندگی ہر صورت سے بہ طور سزا بھگتنی ہے یہ عذاب الہیٰ ہے اور اس وجہ سے اسے وہ ساری مصیبتیں پیش آتی ہیں جو دنیوی زندگی کا جزو لاینفک ہیں یہی عین منشائے ربانی ہے اس لیے انسان کو مملکت اور غلامی کے اداروں کو بلا چون و چرا قبول کر لینا چاہیے یہ ادارے انسانی فطرت اور طبیعت کی خرابی کی وجہ سے اس کے لیے لازم و ملزوم کی حیثیت رکھتے ہیں۔

وہ مملکت کو ڈاکوؤں کے راج سے تعبیر کرتا ہے لیکن اس کے باوجود یہ کہتا ہے کہ اس سے سرکشی کرنا یا اس کی نافرمانی کرنا منشائے الہیٰ کے بالکل خلاف ہے وہ غلامی کو بہت بڑی ذلت سمجھتا ہے اور اسے لعنت قرار دیتا ہے لیکن پھر اسے یہ کہہ کر جائز ٹھہراتا ہے کہ اگر خدا کو منظور نہ ہوتا تو بعض بندوں کو ذلت میں رکھے تو غلامی کی رسم سرے سے اس دنیا میں نہ ہوتی۔ وہ بادشاہ اور آقا کی اطاعت کو فرضِ عین قرار دیتا ہے اور ان کے خلاف بغاوت یا نافرمانی کو بدترین قسم کا گناہ اور احکامِ خداوندی کی صریح خلاف ورزی سمجھتا ہے۔

اس نے عدل کو مملکت کے دائرۂ اختیار سے باہر رکھا اس کے نزدیک مملکت محض انسانوں میں ہم آہنگی قایم رکھنے والی جماعت ہے۔ سماجی زندگی اس لیے ہے کہ مل جل کر رہنا انسان کی فطرت کا تقاضا ہے لیکن مملکت سے کسی قسم کی بہتری کی امید رکھنا عبث ہے اس سے کہیں زیادہ برتر اور بہتر ایک دوسرا نظام

بھی ہے جو انسانوں کو ان کی سرکشی اور نافرمانی کی سزا دینے کے لیے نہیں بلکہ ان کی فلاح اور بہبود کے لیے ہے اس لیے کہ حضرت یسوع مسیح نے انسان کی نجات کا ذمہ لیا ہے اس نظام کو وہ حکومتِ الٰہیہ یا آسمانی بادشاہت کہتا ہے اور اس حکومت کے وجود کا احساس پیدا کرانے کی غرض سے اس نے یہ کتاب لکھی۔ اس حکومت کی بنیاد تمام تر عدل پر ہے لیکن اس کے عدل اور قانون کا معیار دنیوی حکومتوں اور مملکتوں کے معیاروں سے بالکل مختلف ہے اس کے علاوہ اس کا درجہ دنیوی اداروں سے کہیں زیادہ بڑھ چڑھ کر ہے۔ جب اس حکومت کا معیار دنیوی سیاسی نظام پر اثر انداز ہوتا ہے تو دنیوی مملکت عدل کی طرف مائل ہوتی ہے اور پھر یہ ڈاکوؤں کا راج نہیں رہتی۔ مملکت دراصل انسان کی حیوانی اور ادنیٰ صفات کا مظہر ہے برعکس اس کے آسمانی حکومت یا حکومت الٰہیہ انسان کی اعلیٰ اور ملکوتی صفات کا مظہر ہے۔[1]

سینٹ آگسٹائن کے بعد کے مسیحی مفکرین نے دینی اور دنیوی حکومتوں کو بالکل جدا اور اپنے اپنے حدود میں خود مختار اور آزاد قرار دیا ان کا خیال تھا کہ اگر کلیسا اور مملکت دونوں کے حقوق لوگ ادا کرتے رہیں تو اس دہری حکومت میں آسانی سے ہم آہنگی قایم کی جا سکتی ہے دسویں صدی عیسوی تک مقدس رومن شہنشاہ واقعتہً پاپائے اعظم کی سرپرستی میں کلیسا کی محافظت کرتے رہے۔

گیارھویں صدی عیسوی میں شہنشاہیت کی حالت ابتر ہوئی اور پاپائے اعظم نے کلیسا کی اصلاح کے سلسلے میں شہنشاہ کو اپنا حریف اور مدمقابل پایا اس زمانے میں کلیسا میں بے شمار اخلاقی خرابیاں پائی جاتی تھیں جس کا خود پاپائے اعظم اور مذہبی رہناؤں کو پورا اعتراف تھا لیکن اس کے باوجود ان کا خیال تھا کہ کلیسا کی خرابیاں اسی صورت میں دور ہو سکتی ہیں کہ جب کلیسا کے اعلیٰ عہدے دار بادشاہ یا حکومت کے اثر سے پوری طرح آزاد ہوں۔

اس زمانے میں اس مسئلے پر اختلاف شروع ہوا کہ پادریوں یا اسقفوں کا تقرر کون کرے؟[2] شہنشاہ یا پاپائے اعظم۔ اس کی وجہ سے سینکڑوں برس تک یورپ میں زبردست تہلکہ مچا رہا اور اسی وجہ سے دوسرے سیاسی مسئلوں پر بحث شروع ہوئی کلیسا اور مملکت دو مستقل فریقوں کی حیثیت سے میدان میں آ گئے۔ دونوں کے حامی اس پر متفق تھے کہ ساری مسیحی دنیا یا مسیحی ملت ایک وحدت ہے اور اس ملت کے اتحاد

---

1. Foster, Masters of Political Thought I PP 220, 222 Dunning I PP 157, 158; Sabine History of Political Theory PP 170-71.

2. Foster I PP 234-35 Sabine PP 204, 210-11.

میں سیاسی تفریق کی وجہ سے کسی قسم کا کوئی خلل نہ پڑنا چاہیے ان کے نزدیک سوائے عالمی مملکت جو سارے مسیحی ملکوں کو اپنے تسلط میں رکھتے کوئی دوسرا نظام صحیح نہ تھا۔ جس طرح شہنشاہ کی ذات کو رومن شہنشاہیت کا مرکز اور اس کے اتحاد کی علامت سمجھا جاتا تھا اسی طرح سے ساری مسیحی ملت کا حاکم اعلےٰ خدا کو سمجھا جاتا تھا۔ قرونِ وسطیٰ کے ہر مفکر کا یہ پختہ عقیدہ تھا کہ توحید باری کی شان مسیحی ملت میں پیدا کرنی چاہیے۔ دونوں کو اس بنیادی اصول سے اتفاق تھا کہ اس ملت کا سردار یا سربراہ صرف ایک کو ہونا چاہیے لیکن اختلاف اس پر تھا کہ یہ سربراہ شہنشاہ ہو یا پاپائے اعظم۔

شہنشاہ کو سربراہ تسلیم کر لینے کی صورت میں کلیسا پورے طور سے مملکت کی ماتحتی میں آجاتا تھا۔ اگر پاپائے اعظم کو سربراہ مان لیا جاتا تو پھر مملکت کلیسا کی ایک شاخ یا شعبہ ہو کر رہ جاتی۔ اس مسئلے کی پیچیدگی کی ایک وجہ یہ تھی کہ دونوں فریق اس کے بھی قائل تھے کہ پاپائے اعظم اور شہنشاہ دو بالکل مختلف، آزاد اور خود مختار قوتیں ہیں لیکن اس کے ساتھ اس پر بھی دونوں زور دیتے تھے کہ مسیحی ملت کا اتحاد اسی صورت میں قایم رہ سکتا ہے کہ جب دونوں میں یعنی کلیسا اور مملکت میں مکمل ہم آہنگی قایم رہے۔

شروع میں کلیسا کے حامیوں کا پلّہ بھاری رہا اس زمانے میں مملکت کے حامی یا تو کلیسا پر طرح طرح کے الزام لگاتے تھے یا پاپائے اعظم کی ذات پر اور اس کی ذاتی زندگی پر، اور اس کے چال چلن پر شدید حملے کرتے تھے اور کہتے تھے کہ مملکت کی بالکل وہی حیثیت ہے جو کلیسا کی ہے لہذا مملکت کے کلیسا کی ماتحتی میں رہنے کا کوئی سوال ہی نہیں۔ نقطۂ اتحاد پاپائے اعظم کی ذات نہیں بلکہ خدا کی ذات ہے اس سارے جھگڑے کا فیصلہ زمانے کے حالات نے یوں کر دیا کہ مسیحی ملت یا مسیحی دنیا کے اتحاد کے نصب العین ہی کو ترک کر دیا گیا اور قومی مملکتیں معرضِ وجود میں آنا شروع ہو گئیں۔ قرونِ وسطیٰ کے سیاسی فلسفے کا بڑا حصہ وہی نظریے تھے جو اس بحث کے دوران پیش کیے گئے تھے لیکن ان کا تعلق عملی دنیا سے کہیں زیادہ قیاسات اور تصورات کی دنیا سے تھا۔ حکومتِ الٰہیہ کے باشندے نہ تو کسی دنیوی قانون کے پابند تھے اور نہ کسی معینہ مقصد کے۔

پاپائے اعظم یا کلیسا کی طرف سے پھر دینی مملکت کی برتری کا دعویٰ پیش کیا گیا اور حکومتِ الٰہیہ اور کلیسا کو ایک ہی چیز قرار دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ دنیوی اقتدارِ اعلےٰ بھی خدا کی دین ہے۔ مقتدرِ اعلیٰ کا اصل کام انصاف کرنا اور ان تمام مقاصد کے حصول میں پوری مدد دینا ہے جو مسیحیت یا کلیسا کے پیشِ نظر ہوتے ہیں۔ دنیوی مملکتوں کا عام طور سے جو رویہ رہتا ہے اور اس کی وجہ سے لوگوں پر جس قسم کے مظالم ہوتے رہتے ہیں ان کی وجہ سے بادشاہوں کو اس کا حق نہیں پہنچتا کہ وہ کلیسا سے ہمسری کا دعویٰ کر سکیں۔ کلیسا کے سربراہ یا پاپائے اعظم اور دوسرے پادری انسانوں کے اصل رہبر ہیں اس لیے اقتدار ان کے ہاتھ میں ہونا چاہیے۔ کلیسا کے حامی مفکر

جان سیلسبری نے ظالم اور جابر بادشاہ کے قتل کر دینے کو جائز قرار دیا اس نے مملکت کو جسم انسانی سے تشبیہ دی اور کلیسا کو انسانی روح[1] سے۔ بادشاہ کا مرتبہ ہر لحاظ سے کلیسا اور ارباب کلیسا سے کم ہے کیونکہ کلیسا ہی اسے سیاسی اقتدار عطا کرتی ہے اور اسی کی سرپرستی اور رہنمائی میں وہ اپنے فرائض کامیابی کے ساتھ انجام دے سکتا ہے لہٰذا مملکت کو پورے طور سے کلیسا کی ماتحتی میں رہنا چاہیے[2]۔

سینٹ ٹامس ایکوی ناس

تیرھویں صدی عیسوی کا نامور سیاسی مفکر سینٹ ٹامس ایکوی ناس تھا اس کا شمار ان سیاسی مفکرین میں کیا جاتا ہے جو مملکت کے مقابلے میں کلیسا کی برتری اور فوقیت کے قائل تھے اور جن کا خیال تھا کہ مملکت پوری طرح سے کلیسا کی ماتحتی میں رہے۔ اس کی تصانیف میں یونانی سیاسی فلسفے کا بہت اثر نظر آتا ہے۔ اس کا شمار قرونِ وسطیٰ کے اہم سیاسی مفکرین میں ہوتا ہے اس نے سیاسی فکر کے مختلف رجحانوں کو یک جا کیا اس نے اس کے فلسفے میں اس عہد کے سارے سیاسی فکر کی جھلک نظر آتی ہے اس کا خاص مقصد مسیحی تعلیمات اور ارسطو کے فلسفے میں مطابقت پیدا کرنی تھی[3]۔

بارھویں صدی عیسوی میں یورپ عربوں کے توسط سے ارسطو کی تصانیف سے روشناس ہوا اس لیے جب ایکوی ناس نے ارسطو کے خیالات اور نظریات کو پیش کیا تو کلیسا کے حلقوں میں ہل چل مچ گئی۔ شروع میں اس کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھا گیا اس کی تحریروں اور تصنیفوں کو اربابِ کلیسا نے گمراہ کن قرار دیا لیکن کچھ عرصے کے بعد کلیسا کے حامیوں نے اسے بڑی شدت سے محسوس کیا کہ مسیحی تعلیمات کو نئے انداز سے پیش کیا جائے اور اجتہاد سے کام لیا جائے لہٰذا انھوں نے ایکوی ناس کی مخالفت ترک کر دی اور ایکوی ناس نے اس بڑے اور مہتم بالشان کام کو شروع کیا اور ارسطو کے سیاسی فلسفے کو مسیحی تعلیمات کے قالب میں پیش کیا اس وجہ سے اس کا شمار اس عہد کے سب سے بڑے متکلموں میں کیا جاتا ہے۔
ایکوی ناس کے سیاسی فلسفے میں ارسطو اور سینٹ آگسٹائن کے نظریوں کا امتزاج ملتا ہے۔

---

1. Ebenstein 'Great Political Thinker' PP 191-93

2. Dunning I PP 186-87

3. Dunning I PP 191-92, Sabine PP 215, 216, 224, Ebenstein PP 213-15, 217

ان کو اس نے تفصیل سے اپنی بسوط تصنیف "سما تھیالوجیکا"[1] میں پیش کیا[2] اس میں افلاطونی روایات ۔ اور ارسطو کے فلسفے کے ساتھ رومی قانون، بائبل کی تعلیمات اور مسیحی عالموں کے خیالات ملتے ہیں اس میں وہ عدل، قانون اور حکومت کی سی خالص سیاسی اصطلاحوں کے ساتھ گناہ، حشر، کفارہ، وجودِ باری، تخلیق انسان اور کائنات کے خالص مذہبی مسئلوں پر بحث کرتا ہے اس وجہ سے اس کی تصنیف خالص سیاسی تصنیف نہیں رہتی بلکہ یہ پوری انسانی زندگی سے بحث کرتی ہے ۔ اس کے سیاسی نظریے عدل کی بحث کے سلسلے میں ملتے ہیں[3]۔

اس کے نزدیک سارے انسانی علوم ایک وحدت کی حیثیت رکھتے ہیں لیکن سارے علوم اور فنون سے بالاتر فلسفہ ہے جس میں سارے علوم آجاتے ہیں اس فلسفے میں خاص خاص علوم مثلاً نباتات کی زندگی، انسانوں کی زندگی اور نظام شمسی کا مطالعہ ہی نہیں کیا جاتا بلکہ اس میں ساری کائنات کا مطالعہ کیا جاتا ہے ۔ جن وجہوں کی بنا پر خاص علوم اور فنون کا مطالعہ ضروری ہے انہیں وجوہ کی بنا پر فلسفے کا بھی مطالعہ ازحد ضروری ہے۔ ارسطو فلسفے کو افضل ترین علم قرار دیتا ہے اور فہم انسانی یعنی عام سوجھ بوجھ کو اس کا سب سے بڑا وسیلہ سمجھتا ہے لیکن ایکوی ناس کہتا ہے کہ فلسفے کے اوپر دینیات ہے اور اس کا سب سے بڑا وسیلہ فہم انسان نہیں بلکہ القا یا وحی ہے اس کے نزدیک فہم انسانی صرف ایک حد تک فلسفے میں کام آسکتی ہے اور صداقت اور سچائی کی طرف رہنمائی کرسکتی ہے لیکن سارے علوم اور کل سچائی کی طرف یہ رہنمائی نہیں کرسکتی اصل سچائی اور حقیقت صرف مذہب ہی کے ذریعہ حاصل ہوسکتی ہے اور اسے دینیات میں پایا جا سکتا ہے ۔ فلسفہ اور دینیات، فہم انسانی اور عقیدے میں کوئی ٹکراؤ نہیں ۔ دینیات فلسفے اور سائنس کے نظام کو مکمل کرتی ہے لیکن اس نظام کے تسلسل میں اس کی وجہ سے کسی قسم کا کوئی خلل نہیں پڑتا ۔ عقیدہ عقلِ انسانی کی تکمیل کا نام ہے[4]۔

اسے ارسطو کے اس بنیادی نظریے سے پورا پورا اتفاق ہے کہ جملہ مخلوقات عالم تکمیل تک پہنچنے کی

1. Summa Theologica

2. Foster I PP 241-43; Sabine P 219 ; Dunning I P 1923

3. Foster I P 244; Sabine PP 219, 221, 222; Dunning I P 194, 196 Ebenstein PP 215-16.

4. Foster I PP 241, 42, 249, 262 Dunning I P 205

کوشش کرتی ہیں۔ ہر انسان فطرتاً اپنی شخصیت کی تکمیل کی کوشش کرتا ہے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب انسان کے سامنے زندگی کا کوئی خاص مقصد ہو ارسطو کے نزدیک غور اور فکر ہی انسانی زندگی کا خاص مقصد ہے لیکن ایکوی ناس مسیحی تعلیمات سے متاثر ہو کر یہ کہتا ہے کہ انسان کے لیے اہم ترین چیز روح ہے۔ اور انسان کا اصل مقصد روحانی نجات حاصل کرنا ہے نہ کہ کائنات کی حقیقت پر غور کرنا اس کے نزدیک ارسطو کے فلسفے کی سب سے بڑی خامی یہی ہے کہ وہ روحانی نجات کے مسئلے پر بالکل غور نہیں کرتا۔[۱]

اس کے نزدیک مملکت یا حکومت انسان کے اوّلین گناہ کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ انسان کو انسان بنانے کا بہترین ذریعہ ہے اس کے خیال میں اس کے بغیر انسان دوسرے انسانوں کے ساتھ نہیں رہ سکتا اور سیاسی زندگی نہیں بسر کر سکتا۔ انسان ایک سیاسی حیوان ہے مملکت ان لازمی انسانی جماعتوں یا تنظیموں میں سے ہے جو انسان کی فطری خواہشوں اور ضرورتوں کو پورا کرتی ہے۔ اسے بعض دوسرے مذہبی مفکرین کے اس خیال سے اتفاق نہیں ہے کہ سیاسی ادارے انسان کی معصومیت کے خاتمے کے بعد معرض وجود میں آئے۔[۲]

اس کے نزدیک ملکیت کا حق انسانی قانون نے نہیں قایم کیا بلکہ اس کی بنیاد عقل انسانی پر ہے اور عام لوگوں کی اتفاق رائے کا نتیجہ اور اس پر بھی کہ انسانوں کو ہمیشہ اس میں اپنا فائدہ نظر آیا۔ اس نے مملکت، ملکیت اور غلامی کے رواج پر بحث کرتے ہوئے ارسطو اور مسیحی مفکرین کے نظریوں میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی[۳] اس سے پہلے کے سیاسی مفکروں نے رواقیوں اور رومی قانون دانوں کی تقلید میں فطری حالت کو کمال کی حالت فرض کر لیا تھا اور اس سے وہ اپنے زمانے کے سیاسی اداروں کا مقابلہ اور موازنہ کرتے تھے لیکن ایکوی ناس نے صرف ایک ہی معیار مانا تاکہ اس کے ذریعے ان تمام اداروں اور رسموں کو بدلا جا سکے جو عقل سلیم کی صریحی مخالف ہوں اس نقطۂ نظر کی وجہ سے اس کے فلسفے میں مذہبی عقیدوں کی بھرمار نظر نہیں آتی وہ فطری عقل انسانی کا اتنا زیادہ قائل تھا کہ اس نے

---

1. Foster I PP 252-53, 259, 261, Sabine PP 218-19
   Dunning I P 206
2. Foster PP 243, 245, Dunning I PP 198, 206
3. Dunning I P 195
4. Dunning I P 196

غیر مسیحی مملکتوں کو بھی قابلِ احترام قرار دیا اور ان مسیحیوں پر جو غیر مسیحی مملکتوں کے محکوم تھے ان مملکتوں کی اطاعت فرض قرار دی تا وقتیکہ پاپائے اعظم اس کے خلاف انہیں حکم نہ دے[1]

مملکت کے مقصد اور اس کی غرض وغایت کے بارے میں بھی وہ ارسطو کا مقلد تھا اس کے خیال میں مملکت کے قیام کا مقصد محض لوگوں کو ایک دوسرے کی زیادتیوں اور چیرہ دستیوں سے محفوظ رکھنا نہیں ہے بلکہ مملکت کے قیام کی اصل غرض وغایت یہ ہے کہ انسان نیک اور مطمئن زندگی گزارے اور اس کا سب سے بڑا فرض یہ ہے کہ وہ لوگوں کی روحانی اور اخلاقی ضرورتوں کو پورا کرے لیکن اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ انسان کا مقصد محض نیک زندگی گزارنا نہیں بلکہ روحانی نجات حاصل کرنا ہے اس کے لیے دنیوی حاکموں کے ساتھ ساتھ مذہبی رہنماؤں کا ہونا ازحد ضروری ہے اور انہیں اخلاقی، مذہبی اور روحانی معاملوں میں مکمل اختیار اور اقتدار حاصل ہونا چاہیے[2]

اچھی زندگی اسی صورت میں ممکن ہے جب معاشی اعتبار سے لوگ مطمئن ہوں لہذا اس کے نزدیک مملکت کو معاشی میدان میں پوری طرح دخل دینا چاہیے۔ تجارت پر پوری نگرانی رکھنی چاہیے۔ اشیا کی واجبی اور مناسب قیمتیں مقرر کرنی چاہئیں۔ ذخیرہ اندوزی اور اندھا دھند نفع خوری کو روکنا چاہیے اور یہ دیکھنا چاہیے کہ کام کرنے والوں کو معقول اور مناسب اجرت ملے۔ اس کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ غریبوں اور ناداروں کی پوری مدد کرے اس طرح سے وہ سماجی اصلاح کرنا مملکت کا خاص فریضہ قرار دیتا ہے۔ اس کے خیال میں یہ مقصد سماجی قانون بنانے سے حاصل ہو سکتا ہے۔

اس کے نزدیک بادشاہ قانون کی ماتحتی میں نہیں ہے کیوں کہ اس سے برتر اور بڑی کوئی قوت نہیں جو اسے قانون کی پیروی نہ کرنے پر سزا دے سکے لیکن اس کے باوجود بادشاہ کا فرض ہے کہ وہ قانون پر عمل کرے۔ صحیح معنوں میں بادشاہ وہی ہے جو سیاسی زندگی کے اعلیٰ مقاصد کو ہمیشہ اپنے سامنے رکھے۔ اور اچھی زندگی تب ہی ممکن ہے کہ جب قانون پر سب بشمول بادشاہ عمل کریں۔

وہ جبر اور تشدد کا شدید مخالف تھا اس لیے وہ جابرانہ، مستبد اور مطلق العنان حکومت کی بہت زیادہ مذمت کرتا ہے بلکہ ظالم حکمرانوں کے خلاف بغاوت کو جائز قرار دیتا ہے بشرطیکہ اس سے

---

1. Sabine PP 222-23

2. Foster I PP 243-45, 259-61; Sabine PP 219, 224

Dunning PP 198, 96, 206

سزا۔ پھیلے[1] اس کے خیال میں اچھی زندگی تب ہی ممکن ہے کہ جب قانون کی حکومت ہو۔ اس کے نزدیک قانون حکمراں کا وہ حکم ہے جو فہم انسانی پر مبنی ہو۔ اور جسے عام فلاح وبہبود کے لیے حکمراں نافذ کرے وہ قانون کو فہم انسانی کا ماتحت قرار دیتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ اسے عام فلاح وبہبود اور مفاد کے مطابق ہونا چاہیے۔ وہ اپنے نظریۂ قانون میں یونانی، رواقی، رومی اور مسیحی سب ہی نظریوں کو ملا کر پیش کرتا ہے[2]۔

مملکت پر کلیسا کی برتری کا وہ شدید حامی ہے اس لیے وہ ہر جگہ روحانی اور مذہبی اغراض ومقاصد[3] مثلاً انسان کی نجات کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے۔

اس کے نزدیک کائنات ایک تنظیم ہے جس میں سب سے اونچا مرتبہ خدا کا ہے[4] اس میں ہر چھوٹی سے چھوٹی مخلوق کے ذمہ کوئی نہ کوئی فرض ہے اور سب اپنے فرائض کی بجا آوری میں لگے رہتے ہیں۔ کوئی بھی کل سے الگ تھلگ نہیں رہ سکتا۔ کائنات میں ہر چیز ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہے اس لیے انسانی قانون کو ربانی یا خدائی حکومتی نظام کا ایک جزو ہونا چاہیے حکومت الہیہ میں خدا حاکم مطلق ہے اور حکومت کا یہ طرز ربانی عقل کا مظہر ہے انسان کی تخلیق اسی سے ہے۔

اس نے قانون کی چار قسمیں قرار دیں

(۱) سرمدی قانون (۲) فطری قانون

(۳) خدائی قانون (۴) انسانی یا موضوعہ قانون۔

سرمدی قانون وہ قانون ہے جو خدائی فہم کا مظہر ہے۔ یہی کل کائنات کی اساس اور اصل ہے اور اسی پر ہر شے کے وجود کا انحصار ہے۔ یہ دائمی اور دوامی ہے۔ سارے عالم اور جملہ مخلوقات کی آفرینش اسی قانون کے ماتحت ہے۔ یہی اصل صداقت ہے اسی سے ساری کائنات کا کارخانہ چلتا ہے۔

فطری قوانین سے مراد وہ قانون ہیں جو عقل انسانی سرمدی قانون سے اخذ کرتی ہے۔ انسان کے سوا دوسری مخلوقات مثلاً جانور، درندے اور پرندے ان کی پابندی کرنے پر مجبور ہیں برعکس اس کے انسان ان

1. Sabine P 220 2. Dunning I PP 192, 193, 194

3. Sabine P 219

4. Foster I P 247 Sabine P 222; Wanlas Gattel's History of Political Thought P 121 Ebenstein P 220 Foster I P 249.

قوانین پر سوچ سمجھ کر عمل پیرا ہوتا ہے کیونکہ اسے خدا نے عقل، سوچنے اور سمجھنے کی نعمتیں عطا کی ہیں۔ اس میں حالات کے بدل جانے کی وجہ سے تبدیلی ہو سکتی ہے اور برابر ہوتی رہتی ہے اس کے علاوہ انسانوں کی فلاح اور بہبود کے پیش نظر بھی اس میں برابر تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں اور اس میں برابر وسعت ہوتی رہتی ہے اس پر عمل کر انسان سماجی زندگی بسر کرتا ہے اپنی جان اور مال کی حفاظت کرتا ہے اپنے بچوں کی پرورش کرتا ہے ان کو تعلیم دیتا ہے ان کی تربیت کرتا ہے اور نیکی اور بدی میں تمیز کرتا ہے[1]۔

مذہبی قوانین سے مراد وہ قانون ہیں جو ان امور کے بارے میں ہوتے ہیں جنھیں سمجھنے سے انسانی عقل عاجز اور قاصر رہتی ہے اور جن کا تعلق باطنی اور روحانی امور سے ہوتا ہے یہ دنیوی قوانین کے دائرے سے باہر ہیں۔ یہ قوانین وحیِ الٰہی کے ذریعہ رسولوں نبیوں اور پیغمبروں پر نازل ہوئے اور یہ مذہبی اور آسمانی کتب کی صورت میں موجود ہیں ان میں عہدنامہ عتیق اور عہدنامہ جدید خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ عہدنامہ عتیق کے ذریعہ خدا نے بنی اسرائیل کو زندگی بسر کرنے کے طریقے اور ان کے فرائض بتلائے۔ یہ قوانین راہ راست کی طرف رہنمائی کرتے ہیں ان میں کسی غلطی کا کوئی امکان نہیں یہ فہم انسانی کے منافی نہیں بلکہ ان سے اس میں اضافہ ہوتا ہے[2]۔

انسانی یا موضوعہ قوانین وہ ہیں جو انسان اپنی زندگی کو زیادہ اچھی طرح سے بسر کرنے کے لیے عقل، تجربے روایتوں اور رسم و رواج کی بنیاد پر وضع کرتے ہیں ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔ بین الاقوامی قوانین اور شہری قوانین یہ قانون سماجی زندگی کے لیے لازمی اور لابدی ہیں۔ عام لوگ ان کی پابندی اس لیے کرتے ہیں کہ ان کو اس کا اندیشہ ہوتا ہے کہ اگر وہ ان کی خلاف ورزی کریں گے تو حکمراں انھیں سزا دیں گے۔ ان قوانین کو فطری قوانین کے مطابق ہونا چاہیے۔ ان قوانین کے لیے ضروری ہے کہ ان کو کوئی نافذ کرنے والا ہو۔ یہ فرض حکمراں انجام دیتے ہیں بغیر نفاذ کے اس قانون کو قانون نہیں کہا جا سکتا۔ یہ قوانین مقتدر اعلیٰ کے احکام کی صورت میں ہوتے ہیں ان کو عقلِ انسانی کی بنیاد پر ہونا چاہیے اور ساتھ ہی ساتھ انھیں عام فلاح و بہبود کے مطابق ہونا چاہیے[3]۔

---

1. Foster I P 249, Sabine P 222, Dunning I P 195

   Ebenstein P 220; Wanlas P 121

2. Foster I PP 252-54, 256; Sabine P 222

3. Foster I P 251; Sabine P 223; Dunning I P 195

اس طرح سے اس نے ان قوانین کے متعلق جتنے بھی نظریے تھے سب یک جا کر دیے۔
اس نے ارسطو کی تقلید میں حکومت کی چھ قسمیں قرار دیں جو مندرجہ ذیل ہیں
(۱) بادشاہت (۲) مستبد بادشاہت (۳) اشرافیہ (۴) چند سری حکومت (۵) دستوری جمہوریت (۶) خالص جمہوریت

چونکہ قرونِ وسطیٰ میں یورپ میں ہر طرف سیاسی انتشار تھا اور حکومتیں پائدار نہ تھیں اور آئے دن خانہ جنگیوں اور کشت و خون کا سلسلہ جاری رہتا تھا اس لیے وہ مملکت میں اتحاد اور استقلال کی بہت زیادہ ضرورت محسوس کرتا تھا اس لیے وہ حکومت کی جملہ قسموں میں بادشاہت کو ترجیح دیتا ہے۔ اس کے نزدیک جس طرح سے خدا ساری کائنات پر حکومت کرتا ہے اور جس طرح سے قلب پورے انسانی جسم پر حکومت کرتا ہے اسی طرح سے انسانوں پر حکومت صرف شخص واحد یعنی بادشاہ کو کرنی چاہیے لیکن چونکہ اکثر بادشاہ لوگوں پر ظلم و ستم کرنے لگتے ہیں اس لیے بادشاہت بہت جلد مستبد بادشاہت میں تبدیل ہو جاتی ہے بالآخر لوگ جور و ستم سے عاجز آ کر بادشاہ کو معزول کر دیتے ہیں اور سیاسی اقتدار عام لوگوں کے ہاتھ میں آ جاتا ہے لیکن چوں کہ اس جمہوریت میں حق و ناحق کا کوئی معیار نہیں ہوتا لہٰذا انراج پھیل جاتا ہے اور انتظامِ مملکت میں زبردست قسم کی ابتری پھیل جاتی ہے اس لیے یہ حکومت بھی ختم ہو جاتی ہے۔ لہٰذا بہترین حکومت وہ ہے جس میں لوگ بادشاہ کو منتخب کریں اور جس میں بادشاہت، اشرافیہ اور جمہوریت تینوں قسموں کی حکومتوں کا کچھ نہ کچھ رنگ پایا جاتا ہو کیونکہ صرف اسی صورت میں حکومت لوگوں کو پسند آئے گی اور تب ہی سب اسے قائم اور برقرار رکھنے کی کوشش کریں گے۔ بادشاہ ایسے شخص کو ہونا چاہیے جو اپنے اعلیٰ اوصاف اور صلاحیتوں کے باعث دوسروں سے ہر اعتبار سے لائق اور برتر ہو اس قسم کی بادشاہت یعنی منتخبہ بادشاہت میں جمہوریت اور اشرافیہ کے بہترین عنصر شامل ہوں گے عوام کو حکمراں کے منتخب کرنے کا حق حاصل ہوگا جو جمہوریت کی امتیازی خصوصیت ہے اور وہی لوگ اہم سرکاری عہدوں پر منتخب ہوا کریں گے جن میں اہلیت اور صلاحیت پائی جاتی ہو اس طرح سے اشرافی عنصر اس حکومت میں جگہ پائے گا۔ بادشاہ کی قابلیت اور لائق عمالِ حکومت کی وجہ سے حکومت کی خرابیاں دور ہو جائیں گی۔[1]

ایکوی ناس نے انسانی زندگی اور سب معاملوں میں عقلِ سلیم یا فہمِ انسانی کو جو درجہ دیا وہ بہت

---

1. Sabine P 220, Wanlass P 122

زیادہ قابلِ قدر ہے۔ اس نے یونانی مفکرین خاص کر ارسطو سے متاثر ہو کر انسان اور انسانی زندگی کو کلیسا اور رہبانیت کے پنجے سے بڑی حد تک چھڑایا۔

لیکن اس کے باوجود اس کے سیاسی نظریات پر اس کے اپنے زمانے کے حالات اور ماحول کا بڑا گہرا اثر تھا۔ وہ سیاسی زندگی کو حضرت آدم علیہ السلام کی لغزش کی سزا تو نہیں مانتا لیکن اسے گہرے مذہبی رنگ میں رنگا ہوا دیکھنا چاہتا ہے اور روحانی اور مذہبی معاملوں میں اسے تمام تر مذہبی مقتداؤں کی ماتحتی میں رکھنا چاہتا ہے یہی نہیں بلکہ وہ کلیسا کو برتر درجہ دیتا ہے اور مملکت کو اس کی ماتحتی میں رکھنا چاہتا ہے[1] اس کے نزدیک انسان کی نجات جو اس کی زندگی کا اصل مقصد ہے کلیسا کے بغیر ناممکن ہے۔ بادشاہ کے اختیارات کتنے ہی وسیع اور بے پناہ کیوں نہ ہوں لیکن اگر پاپائے اعظم اسے مسیحیت کے دائرے سے خارج کر دے یا اسے بے دین قرار دے دے تو پھر وہ ضرور خود بخود معزول ہو جاتا ہے اور پھر اس کی رعایا کو اس کی اطاعت ہرگز نہیں کرنی چاہیے پاپائے اعظم سیاسی معاملوں میں اسی وقت دخل دے سکتا ہے اور رعایا بادشاہ کی اطاعت سے اس وقت انکار کر سکتی ہے جب بادشاہ ناانصافی کرنے لگے اور اس کے قانون اور احکام خدائی یا ربانی قوانین سے متصادم ہونے لگیں اور اس کے احکام قانون کی حد سے گزر جائیں[2] اس طرح سے اس نے پاپائے اعظم کو وہ سارے اختیار دے دیے جن کا اس زمانے میں کلیسائی پاپائیت کے حامیوں کی طرف سے مطالبہ کیا جا رہا تھا۔

وہ اس حقیقت سے بخوبی واقف تھا کہ مملکت کا نشو و نما بتدریج ہوتا ہے اس لیے اس پر غور کرتے وقت تاریخ کا خیال رکھنا ازحد ضروری ہے لیکن اس کے باوجود اس نے اپنے سیاسی نظریوں کا خاص مقصد جماعتی وحدت اور اتحاد کو قرار دیا جس کی اس زمانے کے حالات کے پیش نظر ازحد ضرورت تھی اس کے نزدیک سیاسی زندگی اور سیاسی اصولوں کا اصل مقصد انسان میں وہ اوصاف پیدا کرنا ہیں جو اسے سیدھے راستے پر چلائیں اور اس کی نجاتِ اُخروی کا ذریعہ بنیں[3]

تیرھویں صدی کے آخر میں فرانس میں مملکت کا اقتدار بڑھا اور اس کے ساتھ ساتھ فرانسیسیوں میں قوم پرستی کا جذبہ بڑھا اور پاپائے اعظم کا اثر اور اقتدار گھٹنا شروع ہوا کیوں کہ وہ بڑھتی ہوئی قوم پرستی کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے اب مملکت یا بادشاہت کے حامی کلیسا کی برتری کے دعوؤں کو کلیۃً ٹھکرانے لگے۔

---

1. Foster I PP 258-62

2. Foster I P 262; Dunning I P 207

3. Dunning I P 206

چودھویں صدی کے شروع میں پاپائے اعظم نے دنیوی اقتدار میں برتری کا دعویٰ کیا اس کے جواب میں فرانس کے بادشاہ فلپ چہارم نے اپنے زیر اثر ایک اسقف کو پاپائے اعظم منتخب کرایا اور اسے بجائے روم کے فرانس کے شہر ادی یون' میں رہنے پر مجبور کیا اس سے پاپائے اعظم یا کلیسا کے اقتدار کو زبردست صدمہ پہنچا اور اب بادشاہوں کو کلیسا کی طرف سے کوئی خاص اندیشہ نہ رہا اس زمانے میں ایک سیاسی مفکر جان آف پیرس کی طرف سے کلیسا اور مملکت کے باہمی تعلقات کو خوش گوار بنانے کی کوشش کی گئی اور اس نے چاہا کہ دونوں اپنے اپنے حدود میں اپنے فرائض انجام دیں لیکن وہ اسے ماننے کے لیے تیار نہ تھا کہ بادشاہ پاپائے اعظم کی ماتحتی میں ہوں گو اس کے نزدیک پاپائے اعظم کا درجہ بادشاہ سے زیادہ بلند ہے اس لیے کہ بادشاہ کا عہدہ تمام تر کلیسا کا مرہون منت ہے اس کے نزدیک اگر پاپائے اعظم کو اس کا اختیار دیا گیا کہ وہ مملکت کے کسی قانون کو منسوخ کر سکے یا اپنی طرف سے کسی قانون کو نافذ کر سکے تو پھر سارا سیاسی نظام درہم برہم ہو جائے گا اور مملکت کے دستور کی کوئی وقعت نہ رہ جائے گی۔ کلیسا کو سیاسی زندگی میں بے چینی پھیلانے کا کوئی حق حاصل نہیں جس طرح کلیسا خدا کے حکم سے قائم ہوئی ہے اسی طرح سے مملکت بھی خدائی ادارہ ہے۔ مملکت کا اثر صرف دنیوی معاملوں تک محدود نہیں کیوں کہ سیاسی زندگی کا مقصد شہریوں کی اخلاقی اور روحانی نشو و نما کرنا بھی ہے۔ پاپائے اعظم کا بادشاہوں کو مسیحیت سے خارج کرنے[1] کی دھمکی دینا تمام تر سینہ زوری اور زبردستی ہے اور اس کا مذہب کی رو سے مطلق جواز نہیں۔ یہ اختیار صرف مسیحی ملت کو حاصل ہے جو پاپائے اعظم سے ہر لحاظ سے بڑھ چڑھ کر ہے[2]۔

ڈانٹے کا سیاسی فلسفہ

چودھویں صدی عیسوی میں اٹلی کا مشہور شاعر ڈانٹے بہ طور ایک سیاسی مفکر کے کلیسا یا پاپائے اعظم کی برتری کے مقابلے میں خود مختار اور آزاد مملکت کے علم بردار کی حیثیت سے میدان میں آیا۔ پاپائے اعظم اور شہنشاہ کے جھگڑوں کا اثر اس کے وطنی شہر فلارنس پر بھی پڑا تھا اور اس کی وجہ سے وہاں عرصے تک خانہ جنگی کا سلسلہ جاری رہا، ڈانٹے خود اسے برس ہا برس جلا وطنی کی مصیبت جھیلنی پڑی اور اس وجہ سے اسے بے شمار تجربے حاصل ہوئے اور اس کو صلح اور امن کی اس کے سوا کوئی دوسری صورت نظر نہیں آئی کہ پاپائے اعظم کو اس کے سیاسی اقتدار سے یک سر محروم کر دیا جائے اور اس کے ذمہ

1. Excommunication

2. Sabine PP 244-46

صرف مسیحیوں کی مذہبی اور روحانی رہنمائی رہے۔

اس کی تحریروں اور تصنیفوں خاص کر "بادشاہت" یا ڈی مونرکیا[1] میں دنیوی شہنشاہیت کا نظریہ مکمل اور واضح صورت میں ملتا ہے۔

وہ بجائے پاپائے اعظم کے شہنشاہ کی ذات اور اس کے اقتدار کو سیاسی اتحاد کا مرکز قرار دیتا ہے اور عالمی شہنشاہیت کا تصور پیش کرتا ہے جو سارے انسانوں کو بلا کسی تفریق کے ایک قوم اور ساری دنیا کو ایک مملکت میں منسلک کر دے تاکہ دنیا میں سیاسی استحکام اور امن قایم رہے اور اسے خوں ریز اور ہولناک جنگوں سے چھٹکارا مل جائے اس کے نزدیک عالمی شہنشاہیت کا قیام ہی نوع انسان کی فلاح اور نجات کا واحد ذریعہ ہے۔ مختلف قوموں اور ملتوں کے درمیان اتحاد صرف اسی صورت میں قایم ہو سکتا ہے کہ جب عالم گیر قوانین ہوں[2]۔

سب سے بڑا سوال یہ تھا کہ یہ شہنشاہیت کون قایم کرے۔ تاریخ کے مطالعے سے وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ دوسری تمام قوموں کے مقابلے میں صرف رومی قوم ہی میں اس کی سب سے زیادہ اہلیت پائی جاتی ہے تاریخ کے مطالعے سے اس قوم کے ایثار اور اعلیٰ اخلاق کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں لہذا اسے یقین کامل تھا کہ اب بھی رومی قوم ہی اپنے پرانے ورثے کو حاصل کر سکتی ہے تاکہ اسے وہی پرانا جاہ وجلال اور شان وشوکت حاصل ہو جو قدیم رومی قوم کو حاصل تھی وہ رومتہ الکبریٰ کی پرانی شان اور جاہ وجلال کو واپس لانا چاہتا تھا۔ وہ آزاد قومی مملکتوں اور بادشاہوں کا مخالف تھا۔ کیوں کہ اس کے نزدیک ان کے حکمراں ہمیشہ اپنے ذاتی مفاد کے غلام ہوتے ہیں اور عوام کے مفاد کو پس پشت ڈال دیتے ہیں برعکس اس کے اس مقابلے میں شہنشاہ کہیں زیادہ فیاض، ایمان دار اور غیر جانب دار اور منصف مزاج ہوتا ہے۔ اسے رعایا کے دکھ درد اور آسائش کا کہیں زیادہ خیال ہوتا ہے اور وہ اپنی ساری کوشش رعایا کو راحت پہنچانے کی کرے گا اس کی حکومت میں سب کے ساتھ انصاف کا برتاؤ ہوگا اور عام لوگوں کو انفرادی آزادی بھی حاصل ہوگی۔

وہ عالمی شہنشاہیت کا اس لیے بھی حامی تھا کہ اس کے نزدیک عام لوگوں کی فلاح اور بہبود اور ترقی تب ہی ممکن ہے کہ جب امن قایم ہو اور جنگوں سے چھٹکارا حاصل ہو اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب ساری دنیا میں ایک مضبوط اور پائدار حکومت شہنشاہ کی سربراہی میں قایم ہو جس طرح سے

---

1. De Monarchia

2. Dunning I PP 230-31 Sabine PP 225, 226, 227

کائنات خدائے واحد کے زیرنگیں ہے اسی طرح سے اس دنیا کو بھی ایک فرماں روائے مطلق کی ماتحتی میں ہونا چاہیے اور اس حکومت ہی میں لوگوں کو سچی آزادی حاصل ہو سکتی ہے۔ اتحاد اسی صورت میں قائم رہ سکتا ہے جب جھگڑوں کا تصفیہ کرنے والا موجود ہو اور یہ کام انتہائی خوش اسلوبی سے شہنشاہ ہی کر سکتا ہے۔[1]

اس کے نزدیک پاپائے اعظم کو سیاسی اور دنیوی معاملوں میں دخل دینے کا کوئی حق نہیں۔ روحانی اور مذہبی معاملوں کا سیاسی اور دنیوی معاملوں سے کوئی تعلق نہیں۔ اور مادی معاملے بالکل الگ الگ ہونے چاہئیں ان دونوں کی دنیا ایک دوسرے سے بالکل الگ ہوتی ہے۔ مادی لذتوں اور آسائشوں سے لطف اندوز ہونے کا حق انسان کو اس دنیا میں حاصل ہے اور حاصل رہنا چاہیے۔ روحانی نجات حاصل کرنے کے لیے انسان کو کلیسا کی تعلیمات پر عمل کرنا چاہیے اور اس کے احکام کی پوری مطابقت کرنی چاہیے لیکن یہ دونوں مقاصد بالکل الگ الگ ذریعوں سے حاصل ہوتے ہیں۔ پہلا مقصد یعنی اچھی دنیوی زندگی گزارنا اور اس کی دل چسپیوں سے پورے طور سے بہرہ اندوز ہونا محض سیاسی فلسفے کی تعلیم اور عالمی شہنشاہیت کے ذریعہ قائم کیے ہوئے امن اور انصاف ہی سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا مقصد کلیسائی روحانی تعلیمات، وحیِ الٰہی، پاپائے اعظم اور دوسرے مسیحی مذہبی رہنماؤں کے ارشادات پر عمل پیرا ہونے سے حاصل ہوتا ہے لیکن چوں کہ دونوں کا دائرۂ عمل بالکل ہی الگ ہے اس لیے کلیسا کو سیاسی مسئلوں اور مملکت کے معاملوں میں بالکل ہی دخل نہ دینا چاہیے۔ وہ اس کا سرے سے منکر ہے کہ پاپائے اعظم کو شہنشاہیت کے معاملوں میں ذرا بھی دخل دینے کا حق حاصل ہے۔ یا یہ کہ وہ کسی کو تاج یا تخت دلا سکتا ہے۔ اس کے نزدیک شہنشاہ کو خدا کی طرف سے حکومت کرنے کا حق حاصل ہے اور اس کی تائید میں وہ سینٹ پال کا یہ قول پیش کرتا ہے کہ شہنشاہ کو اقتدار براہِ راست خدا کی طرف سے حاصل ہے۔[2]

ڈانٹے کلیسا اور مملکت کے درمیان تفریق کا اس لیے قائل تھا کہ اس کے نزدیک اخلاق مذہب سے بالکل الگ تھا برعکس اس کے کلیسا کے حامی اخلاق کو مذہب کا شعبہ سمجھتے تھے اس لیے وہ اس پر

---

1. Dunning I PP 231-32 Sabine PP 226,227

2. Dunning I P 234 Sabine P 228; Ebenstein PP 243-44, 245,255; Wanlass P 127

زور دیتے تھے کہ کلیسا کو اخلاقی معاملوں میں دخل دینے کا پورا پورا حق حاصل ہے لیکن ڈانٹے اس کا شدید مخالف تھا۔ اس کے خیال میں کلیسا کو صرف خالص روحانی اور مذہبی معاملات اور آخرت سے تعلق رکھنا چاہیے اور دنیا کے کسی مسئلے سے اس کو کوئی واسطہ نہ رکھنا چاہیے اس طرح اس نے کلیسا کے اقتدار پر ضرب کاری لگائی۔

اس نے نہ صرف کلیسا اور مملکت کو ایک دوسرے سے علیحدہ کیا بلکہ وہ اس کا بھی روادار نہ تھا کہ کلیسا سیاسی معاملوں میں کسی قسم کا دخل دے کیونکہ سیاسی مسئلے اس کے دائرۂ اختیار میں سرے سے آتے ہی نہیں۔

ڈانٹے کے سیاسی نظریوں کو حقیقت یا واقعیت سے کوئی واسطہ نہیں اس لیے کہ اس کے زمانے میں انگلستان اور فرانس میں قوم پرستی کا جذبہ زور پکڑ رہا تھا اور کم سے کم یہ ملک کسی قیمت پر بھی مقدس رومن شہنشاہیت کی ماتحتی میں آنے پر تیار نہ تھے اس لیے اس کے سیاسی نصب العین یعنی شہنشاہیت کو پروفیسر محمد مجیب کے لفظوں میں مردہ نصب العین کی لوحِ مزار سمجھنا چاہیے[1] اکوی ناس کی طرح وہ نہ صرف ارسطو کے سیاسی فلسفے سے متاثر تھا بلکہ وہ بہت سی دوسری چیزوں میں اس کا مقلد تھا اور اس کے اثر سے وہ اس کا قائل تھا کہ مملکت انسان کے سیاسی شعور اور مل جل کر رہنے کے جذبے کی وجہ سے معرضِ وجود میں آتی ہے۔[2]

مارسی لیو کا سیاسی فلسفہ

ڈانٹے کے بعد قرونِ وسطیٰ کا دوسرا نامور سیاسی مفکر مارسی لیو ہے اس کی تصانیف ڈانٹے کی سب سے اہم تصنیف 'بادشاہت' کے بعد منظرِ عام پر آئیں۔ اس نے مملکت کے اقتدار کی حمایت میں قلم اٹھایا لیکن وہ شہنشاہیت کا نہیں بلکہ آزاد قومی مملکت کا زبردست حامی تھا۔ وہ قرونِ وسطیٰ کا پہلا سیاسی مفکر ہے کہ جس کا ذہن بالکل آزاد تھا اور جو اپنے ماحول سے اس درجہ متاثر نہ تھا کہ اپنے نظریوں کو واقعات کا پابند کر دے اس نے اپنی مشہور تصنیف 'محافظِ امن' میں یہ ثابت کیا کہ پاپائے اعظم یا اربابِ کلیسا کے سیاسی اقتدار کے بارے میں

1 Mujib, M. Tarikh Falsafai-Siyasat p 175

2 Sabine p 253

دعووں کو مسیحیت سے ذرہ برابر بھی تعلق نہیں نہ تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیمات سے ان دعوؤں کی کسی قسم کی تائید ہوتی ہے اور نہ رومی کلیسا کے بانی سینٹ پیٹر کی تعلیمات[1] سے۔

روم اس لیے مسیحیت کا مرکز ہو گیا تھا کہ دوسرے ملکوں کے مسیحی پاپائے اعظم کے پاس مذہبی معاملوں میں رہنمائی حاصل کرنے کے لیے آتے تھے۔ بلاشبہ اس قسم کے مذہبی مرکز کی ضرورت تھی لیکن اسے قائم رکھنے کے لیے یہ ہرگز ضروری نہیں کہ کلیسا کو سیاسی اقتدار حاصل ہو اور نہ اسے سیاسی اقتدار رکھنے کا دعوے دار ہونا چاہیے۔ اصل تنظیم جس پر ساری انسانی زندگی کا انحصار ہے کلیسا نہیں بلکہ مملکت ہے اس کا خاص مقصد انسان کی فلاح اور بہبود ہے۔ مملکت کو کلیسا اور مذہبی رہنماؤں کی بے شک ضرورت ہے لیکن یہ ضرورت بالکل اسی طرح کی ہے کہ جیسے اسے معماروں اور دستکاروں فن کاروں اور دوسرے ہنرمندوں کی ہوتی ہے جس طرح سے وہ سب پورے طور سے مملکت کی ماتحتی میں ہوتے ہیں اسی طرح سے کلیسا بھی پورے طور سے مملکت کی ماتحتی[2] میں رہے۔ کلیسا کو مملکت کا ہم پلہ سمجھنا بہت بڑی غلطی ہے دراصل یہ مملکت کا ایک شعبہ ہے۔ دوسرے شعبوں کی طرح اس کا انتظام بھی پورے طور سے مملکت کے ہاتھ میں ہونا چاہیے۔ کلیسا کو اتنا بھی اختیار نہ حاصل ہونا چاہیے کہ وہ ان لوگوں کو سزا دے سکے جو کوئی دوسرا مذہبی عقیدہ رکھتے ہوں؛ اس لیے کہ عقیدے کو قانون کی حیثیت حاصل نہیں اور دونوں میں بنیادی فرق ہے۔ اور اسے جبراً تسلیم کرانا بھی ازروئے مذہب جائز نہیں۔ البتہ مملکت اگر کسی شخص یا کسی گروہ کے مذہبی عقیدوں کو فتنہ انگیز اور مضر سمجھے تو وہ اس کے خلاف مناسب کارروائی کر سکتی ہے[3]۔

وہ ارسطو کے فلسفے سے بہت زیادہ متاثر تھا لیکن اس نے اکوینس کے برعکس عقلیت اور فطرت پسندی کو ملایا اور یہ کہا کہ اچھی دنیوی زندگی بغیر مذہب کے بسر کی جا سکتی ہے انسانی سماج خود مکتفی ہے۔ چونکہ مذہب کا سماج سے گہرا تعلق ہے اس لیے اس پر سماج کو حاوی ہونا چاہیے۔ مذہب کی صداقتوں سے دنیوی زندگی کا کوئی تعلق نہیں اس طرح سے نہ صرف وہ کلیسا اور مملکت کی مکمل علیحدگی کا قائل تھا بلکہ وہ پورے طور سے کلیسا پر مملکت کی برتری کا قائل تھا اور اس کے نزدیک

---

1. Ebenstein P 267

2. Sabine pp 255, 256; Ebenstein p 267

3. Sabine p 259; Ebenstein P 267

مذہب پورے طور سے مملکت کی ماتحتی میں تھا۔[1]

ارسطو کی طرح اس کا بھی خیال تھا کہ مملکت انسانی زندگی کے لیے لازمی ہے بغیر اس کے نہ تو سماجی زندگی ممکن ہے اور نہ اچھی دنیوی زندگی۔ دینی لحاظ سے اچھی زندگی گزارنا مملکت کے دائرۂ عمل سے خارج ہے۔ انسانی فہم نے انسانوں پر اتحاد اور امن کی اہمیت واضح کی اور اسی وجہ سے مملکت قایم ہوئی اور حکومت کا شعبہ معرض وجود میں آیا۔ مذہب کا وجود اس لیے ضروری ہے کہ اس کی تعلیمات سے متاثر ہو کر لوگ اچھی زندگی گزار سکتے ہیں لیکن اسے پورے طور سے مملکت کی ماتحتی میں ہونا چاہیے۔[2]

وہ مملکت کے احکام کو قانون قرار دیتا ہے لیکن مذہبی قوانین کو وہ قانون کے دائرے سے اس لیے خارج کرتا ہے کہ وہ تمام تر خدائی احکام ہیں اور ان میں انسانوں کو ذرہ برابر بھی دخل نہیں برعکس اس کے انسانی یا موضوعہ قانون کا تعلق اس دنیا سے ہے اور اس کی خلاف ورزی کی سزا اس دنیا میں ملتی ہے مذہبی یا خدائی قوانین کی خلاف ورزی کرنے پر آخرت میں سزا ملتی ہے۔ انسانی قانون شہری بناتے ہیں اور اس کو وہ نافذ کرتے ہیں جنھیں اس کا حق حاصل ہوتا ہے اسے قانون اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان کو مملکت نافذ کرتی ہے اور اس کی خلاف ورزی کرنے پر سزا دیتی ہے۔[3]

مارسی لیو عوام کے اقتدار اعلیٰ کا قائل تھا۔ عوام کی مرضی اور رضامندی سے قانون بنانے کا حق دوسروں کو دیا جا سکتا ہے لیکن اصل اختیار عوام ہی کے ہاتھ میں رہتا ہے۔[4]

وہ منتخب بادشاہت کو حکومت کی بہترین قسم قرار دیتا ہے۔ یہ بادشاہ عوام کے روبرو اپنی تمام پالیسیوں اور کاموں کے لیے جواب دہ اور ذمہ دار ہوتا ہے لیکن اقتدار اعلیٰ عوام ہی کے ہاتھ میں رہتا ہے؛ بادشاہ محض انتظامیہ کا سربراہ ہوتا ہے۔ صرف انھیں قوانین کو قوانین کا درجہ دیا جائے گا جنھیں لوگ پسند کرتے ہوں اور صرف انھیں کو بادشاہ نافذ کر سکتا ہے جس طرح سے لوگ بادشاہ کو منتخب کرتے ہیں اسی طرح سے وہ اسے معزول بھی کر سکتے ہیں۔[5]

اس کے نزدیک وہ حکومت بھی اچھی کہلائے جانے کی مستحق ہے کہ جس میں عام لوگ نمائندہ اسمبلی

---

1. Sabine P 254 2. Sabine P 255

3. Sabine P 256 4. Dunning I P 250

5. Dunning I P 251 6. Sabine PP 258-59; Ebenstein PP 260, 266

یا جماعت، قانون بنانے کے لیے منتخب کریں اور انتظامیہ اس اسمبلی کی منتخب جماعت ہو اور اپنے سارے کاموں کے لیے اس کے روبرو جواب دہ ہو وہ عدلیہ اور انتظامیہ میں فرق نہیں کرتا[1]

نمائندہ حکومت اور عوامی اقتدارِ اعلیٰ کے نظریوں کو وہ کلیسا کی تنظیم میں بھی داخل کرتا ہے۔ اس کے نزدیک صرف کلیسا کی مجلسِ عامہ کو مذہبی کتابوں کی تفسیر، مذہبی عقیدوں کی تعبیر اور مذہبی عبادات کی رسوم طے کرنے، پادریوں اور اسقفوں کا تقرر کرنے اور کسی مسیحی کو مسیحیت سے خارج کرنے کا حق حاصل ہے۔ پاپائے اعظم کلیسا کا محض رسمی یا دستوری سربراہ ہے۔ کلیسا کی مجلس عامہ ہر حیثیت سے پاپائے اعظم سے برتر ہے اور اصل اختیار صرف اسی مجلس کو حاصل ہے۔ پاپائے اعظم کو منتخب کرنا اور معزول کرنا اسی کے ہاتھ میں ہے اسی طرح سے وہ پاپائے اعظم کے اختیارات خصوصی کا شدید مخالف تھا۔ اس زمانے میں پاپائے اعظم تقدس کا دعویٰ کرتے تھے اور خدائی صفتوں کے رکھنے کے بھی دعوے دار تھے اور اسی بنا پر اپنی برتری کا دعویٰ پیش کرتے تھے۔ مارسی لیو اس کا بھی سرے سے منکر تھا۔ اس کے نزدیک پاپائے اعظم کو جو کچھ بھی اختیار حاصل ہے وہ مجلسِ عامہ کی طرف سے اسے عطا کیے گئے ہیں لہٰذا ان کے بارے میں یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ یہ اسے خدا کی طرف سے حاصل ہیں اس کے نزدیک کلیسا مملکت کا ایک شعبہ ہے اور اسے کسی قسم کی خود مختارانہ حیثیت حاصل نہیں ہے کلیسا کو لوگوں کے مذہبی احکام کی خلاف ورزی کرنے پر سزا دینے کا حق حاصل نہیں ہے کلیسا کو محض خالص روحانی مسئلوں سے سروکار رکھنا چاہیے اور اربابِ کلیسا کو غیر مذہبی اختیار ذرہ برابر بھی حاصل نہ ہونا چاہیے۔ وہ اس کا بھی شدید مخالف تھا کہ کلیسا کے پاس دولت اور جائداد ہو۔ وہ پاپائے اعظم کا اس لیے بھی مخالف تھا کہ وہ کلیسا کی دولت اور جائداد کا انتظام کرتا تھا اور یہ اس کے خیال میں کلیسا کے اصل مقاصد کے بالکل منافی تھا۔ کلیسا کو نہ تو جائداد رکھنے کا حق حاصل ہے اور نہ ٹیکس لگانے کا ان خالص دنیوی چیزوں میں پڑکر پاپائے اعظم اور اربابِ کلیسا اس زمانے میں یورپ میں پھیلی ہوئی شدید بد امنی کے ذمہ دار تھے[2]۔

---

1. Ebenstein PP 264-65   261 ,262, 263 Ebnstein

2. Sabine PP 256, 259, 260-62

Ebenstein PP 266-67.

8
میکیاولی کا سیاسی فلسفہ

قرونِ وسطیٰ کے سیاسی فلسفے کا لب لباب یہ تھا کہ سارے یورپ کو مذہب کی بنیاد پر متحد کیا جائے۔ یہ تصور رومن شہنشاہیت کی یادگار تھا۔ اتحاد کا یہ محرک یورپین مسیحی قوموں کا مذہبی اتحاد تھا لیکن کلیسا یا پاپائے اعظم اور شہنشاہ کے باہمی اختلاف کی وجہ سے اتحاد کا یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔ رفتہ رفتہ رومی قانون کے وہ سارے اصول جنھیں اربابِ کلیسا نے اپنے اختیار اور اقتدار کی تائید میں پیش کیے تھے سارے یورپ میں مقبول ہو گئے اور انھی اصولوں سے سیاسی اقتدار اور فرماں روائی کے ایسے نظریے اخذ کیے گئے کہ جن کی وجہ سے اتحاد کا نظریہ پاش پاش ہو کر رہ گیا بالآخر اسے ترک کر دیا گیا اور یورپی مسیحی ملت ایسی مملکتوں میں تقسیم ہو گئی کہ جن میں جارحانہ قوم پرستی کے جذبے کی وجہ سے باہم متحد ہونے کا جذبہ کبھی پیدا ہی نہیں ہوا۔[1]

پندرھویں صدی عیسوی میں ترکوں کی قسطنطنیہ کی فتح کے بعد سے یورپ میں یونانی علوم اور تہذیب نے فروغ پایا اور ان کے اثر سے یورپ کی ذہنیت کی کایا پلٹ ہو گئی اور وہ مذہبی رشتہ جو مسیحی یورپ کو متحد رکھ سکتا تھا۔ لامذہبیت اور مذہبی تفرقوں کی وجہ سے نہ صرف کمزور ہو گیا بلکہ ختم ہو گیا۔ اٹلی میں لامذہبیت نے زور پکڑا اور جرمنی میں صحیح یا اصلی مسیحیت کو زندہ کرنے کی کوشش مذہبی اصلاح کی تحریک کی صورت میں شروع ہوئی۔ کلیسا یا مذہب کی اصلاح کی تحریک اور یونانی اور رومی علوم کے مطالعے نے لوگوں کے خیالات میں بڑی انقلابی تبدیلی پیدا کی اب قدامت پرستی، کورانہ تقلید، توہم پرستی، آبا پرستی اور جمود کی جگہ روشن خیالی اور رواداری نے لی۔ تعلیم کے عام ہو جانے اور علم کی زبردست اشاعت ہونے کی وجہ سے اب دنیا کی علمی اور ذہنی قیادت یورپ کے ہاتھ میں آ گئی اور اس کا زبردست اثر سیاسی نظریوں

1 Sabine p 285;

اور سیاسی فلسفے پر بھی پڑا۔

اٹلی میں میکیاولی اور جرمنی میں مارٹن لوتھر ایسی شخصیتیں تھیں جن کے خیالات اور نظریات نے اس زمانے کے ذہن کو بالکل بدل ڈالا خاص کر میکیاولی کے نظریات نے۔ ایک تو وہ قرون وسطیٰ کے سیاسی نظریات سے بالکل بیزار تھا اور دوسرے اس زمانے کے مروج و مسلمہ مذہبی رجحانات اور خیالات سے۔ دونوں نے مذہبی اور سیاسی زندگی کے بارے میں انقلابی تصور پیش کیے۔

Intro

میکیاولی ۱۴۶۹ء میں اٹلی میں پیدا ہوا اس نے عجیب و غریب ماحول میں آنکھ کھولی اس کے ملک میں سیاسی اتحاد کی ہمیشہ زبردست خواہش رہی لیکن وہ پوری نہ ہو سکی۔ ملک متعدد چھوٹی اور بڑی مملکتوں میں منقسم تھا جن میں قومی اتحاد اور یک جہتی کے جذبے کا فقدان تھا۔ غیر ملکی طاقتیں ملک کے بڑے حصے پر قابض تھیں اطالوی قوم پرستی کا وجود تک نہ تھا لیکن اس کے باوجود پندرھویں صدی کے آخر میں اٹلی کے باشندے سارے یورپ کے مسلمہ علمی ذہنی اور تہذیبی لیڈر تھے انھیں اس پر فخر تھا کہ وہ قدیم رومتہ الکبریٰ یا عظیم رومی شہنشاہیت کے وارث ہیں لیکن دوسری طرف خود ان کے ملک کی سیاسی حالت حد درجہ ابتر اور زبوں تھی سیاسی اعتبار سے ملک ایک نہ تھا۔ میکیاولی کے زمانے میں اٹلی کے معتدبہ حصے پر پاپائے اعظم کی سلطنت قائم تھی۔ وہ متحدہ اٹلی کا مخالف تھا کیوں کہ اٹلی کے متحد ہو جانے سے اس کی سلطنت ختم ہو جاتی شمالی اٹلی مقدس رومن شہنشاہیت کے زیر نگیں تھا اور جنوبی اٹلی اسپین کے زیر تسلط تھا اس کے علاوہ متعدد چھوٹی بڑی شہری مملکتیں تھیں ان میں سے ہر ایک کو اپنی آزادی بے حد عزیز تھی۔ ۱۴۹۴ء میں فرانس نے بھی اٹلی کے ایک حصے کو ہڑپ کر لیا اور اس کے بعد بھی اٹلی مختلف یورپین ملکوں کے تسلط کا آماجگاہ بنا رہا اس انتشار کی ذمہ داری ایک حد تک اٹلی میں پھیلے ہوئے سیاسی نظریات اور خیالات پر بھی تھی اس کی ذہنی ترقی پندرھویں صدی عیسوی میں حد کمال کو پہنچ چکی تھی اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اٹلی والے ان تمام پابندیوں سے آزاد ہو گئے جو انسان کو بے لگام اور بے باک ہونے سے روکتی ہیں ان میں خاندان، برادری اور قوم سے محبت کا جذبہ بالکل ختم ہو گیا وہ وفاداری کو سب سے بڑی اخلاقی کمزوری سمجھنے لگے اور صرف بہادری اور اولوالعزمی کو انسانی سیرت کا سب سے زیادہ قابلِ قدر وصف سمجھنے لگے اس زمانے میں لڑائی کے طور طریقوں اور اسلحاتِ جنگ میں مختلف ایجادوں مثلاً توپ اور بندوق کی وجہ سے زبردست

تبدیلیاں ہوئیں اور اس وجہ سے فن سپہ گری ایک مستقل پیشہ بن گیا اور اٹلی کی چھوٹی چھوٹی مملکتیں چھوٹی ہونے اور ان کے وسائل آمدنی معقول نہ ہونے کی وجہ سے اس قابل نہ تھیں کہ بڑی مستقل فوجیں رکھ سکیں اس لیے وہ اپنے دشمنوں سے مقابلے کے وقت پیشہ ور سپاہیوں سے کام لینے لگیں۔ یہ پیشہ ور سپاہی مختلف مملکتوں کی فوجوں میں اس لیے بھرتی ہونے لگے کہ موقع پاکر ان مملکتوں پر قابض ہو جائیں اس زمانے میں ان حرکتوں کو برا نہیں سمجھا جاتا تھا بلکہ ایسے فوجیوں کی دلیری کو خوب سراہا جاتا تھا خواہ وہ اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے کیسے ہی ناجائز طریقے کیوں نہ اختیار کریں[1]۔

اس فضا میں میکیاولی نے اپنے سیاسی نظریے پیش کیے اس کی شہرۂ آفاق تصنیف "دی پرنس" میں اس زمانے کی ذہنی کیفیت صاف صاف نظر آتی ہے وہ مادی کامیابی کا دلدادہ اور بے باکی کا قدردان تھا اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے بے باکی اور جرأت کو ایک مقصد کے تابع کر دیا اس سے پہلے اور مفکرین نے اس سے غفلت برتی اسے سیاسی فلسفے سے شغف نہ تھا اس نے سیاسی فکر میں کوئی اضافہ نہیں کیا بلکہ عملی سیاسیات کو اخلاق سے بالکل علیحدہ کر دیا اور برسر اقتدار لوگوں کو اس کا مشورہ دیا کہ وہ اپنی پالیسی کو اخلاقی ضابطوں میں نہ جکڑیں۔ اس سے پہلے بھی عملی سیاسیات کی دنیا میں جھوٹ بولنا، وعدہ خلافی، دھوکہ دینا، فریب دینا اور ظلم کرنا رائج تھا لیکن پہلے لوگ ان باتوں کو برا سمجھ کر کرتے تھے لیکن میکیاولی نے مملکت کی بقا، تحفظ اور سیاسی اقتدار کو بالکل جائز قرار دیا اس کے نزدیک جب مملکت کا وجود خطرے میں ہو یا اس کے مفاد کو کسی قسم کا نقصان پہنچ رہا ہو تو پھر حکومت یا برسر اقتدار طبقے کے لیے اپنے اوپر کسی اخلاقی اصول کی پابندی ضروری سمجھنا نہ صرف حماقت ہے بلکہ بہت بڑا سیاسی جرم ہے[2]۔

اس کے یہ خیالات اس وجہ سے تھے کہ وہ اپنے ملک کو غیر قوموں کی غلامی سے نجات دلانا چاہتا تھا اور سارے ملک میں ایک متحدہ، پائدار اور باوقار حکومت دیکھنا چاہتا تھا اس کے خیال میں یہ مقصد صرف ایک مرد کامل ہی حاصل کر سکتا تھا۔ اس کے ملک کی فوری ضرورت یہ تھی کہ ایک متحدہ اور پائدار حکومت

1. Foster I P 267; Sabine P 290

2. Dunning I P 299; Sabine PP 291, 293, 294 Ebenstein PP 280-82.

قایم ہو اور یہ ضرورت صرف ایک بہادر، اولوالعزم اور نڈر شخصیت کے ہاتھوں پوری ہو سکتی تھی اس لیے اس نے اپنی تصنیف کا نام 'دی پرنس' رکھا اور اپنا ہیرو پاپائے اعظم الیگزنڈر ششم کے لڑکے سیزر بورجیا کو بنایا جسے اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے بُری سے بُری بات کرنے اور بڑے سے بڑا اخلاقی جرم کرنے میں مطلق باک نہ تھا اس نے تھوڑی سی مدت میں وسطی اٹلی میں ایک پائدار اور منظم حکومت قایم کر لی تھی اس لیے بھی میکیا ولی اسے بہت زیادہ سراہتا تھا۔[1]

میکیا ولی طبعاً قنوطی یا یاس پرست تھا اور انسانی فطرت سے حد درجہ بدگمان۔ وہ انسان کو اتنا زیادہ خود غرض، مطلبی، برا اور ذلیل سمجھتا تھا کہ اس کے نزدیک نیک اور با اصول حکمراں ہونا اتنا ہی زیادہ مشکل ہے جتنا پتھر سے پانی نکالنا اس کا خیال تھا کہ انسانی زندگی پورے طور سے تقدیر کی ماتحتی میں ہے اور یہی اس کے اوپر راج کرتی ہے۔ تقدیر ایک متلون المزاج اور بے وفا عورت کی مانند ہے جس پر کبھی بھی اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ اسی کے ساتھ جبر و قوت بھی انسان کی ہمت اور آزمائش میں پوری طرح سے شریک ہے انسان ان دونوں دشمنوں پر اس وقت تک کامیابی نہیں حاصل کر سکتا جب تک کہ وہ خود اپنے میں ان صلاحیتوں کو نہ پیدا کرے جو ان پر فتح پانے کے لیے ضروری ہیں یعنی تقدیر کی طرح ہر قسم کی دغابازی اور فریب دہی سے کام لے اور جس طرح سے جبر اور تشدد کسی شخص یا موقع کا لحاظ نہیں کرتا اسی طرح انسان کو بھی اپنے مقصد کے حاصل کرنے کے لیے ہر اخلاقی پابندی سے بالکل آزاد ہونا چاہیے وہ تقدیر کی تلون مزاجی اور جبر و تشدد کے دباؤ کو انسان کی پوشیدہ فطری قوتوں اور صلاحیتوں کو بیدار کرنے کا موثر ترین ذریعہ ٹھہراتا ہے۔[2]

اس نے انسانی اخلاق کی دو قسمیں کیں ایک عینی اور دوسری واقعی اسے پہلی کی خوبیوں سے انکار نہیں لیکن اس کے لیے یہ محض ایک نصب العین کی حیثیت رکھتا ہے اور اس پر صرف اسی صورت میں عمل ہو سکتا ہے جب ایسے اخلاقی اصولوں پر پورے طور سے عمل کیا جائے جو انسانی فطرت اور جبلت کی کوتاہیوں اور خامیوں، تقدیر کی شرارتوں اور دغابازیوں اور جبر و تشدد کی سختیوں کو

---

1. Sabine P 297; Dunning I PP 301 Ebenstein P 282

2. Foster I P 277; Dunning I PP 304-305; Sabine P 294

دور کر سکیں[1]۔

اس کے نزدیک سیاسی استحکام کے لیے مذہب اور روحانیت مفید بھی ہیں اور ضروری بھی۔ رومی تاریخ کے مطالعے سے وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ مذہب بڑی اہم سیاسی خدمت انجام دے سکتا ہے اس لیے وہ برسرِ اقتدار طبقے یا حکمراں کو اس کا مشورہ دیتا ہے کہ وہ مذہب کو سیاسی مقاصد اور اغراض کے حصول کے لیے پوری طرح استعمال کریں خواہ ان کی غرض محکوموں میں ہردل عزیزی حاصل کرنا ہو، خواہ ان میں وفاداری اور فداکاری کے جذبے ابھارنے ہوں۔ اس کے نزدیک مذہبی جذبات کو ابھارنے سے لوگوں کو متحد کیا جا سکتا ہے اور اس کے ذریعہ لوگوں کو حکومت کا پورے طور سے فرماں بردار بنایا جا سکتا ہے اس طرح سے وہ مذہب کو سیاست کا آلہ کار بناتا ہے[2]۔

وہ اخلاق اور مذہب کا منکر نہیں تھا لیکن وہ ان دونوں کو سیاسیات یا مملکت کی ماتحتی میں رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ اصل چیز سیاسی طاقت ہے حکمراں تمام اخلاقی خوبیوں کو اختیار کر سکتے ہیں لیکن جس وقت ان اصولوں پر چلنے سے سیاسی قوت کو کسی قسم کا صدمہ پہنچنے لگے یا ان کی وجہ سے وہ کمزور ہونے لگے تو پھر انھیں فوراً ان اصولوں کو خیرباد کہہ دینا چاہیے اس طرح سے اس کے نزدیک اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کہ حکمراں یا برسرِ اقتدار طبقہ مذہب کی پابندی کرے لیکن اگر اس سے سیاسی قوت میں ذرا بھی کمزوری واقع ہو تو اسے ترک کرنے میں کوئی باک نہ ہونا چاہیے اسے خالص روحانی اور مذہبی معاملوں سے مطلق کوئی دل چسپی نہیں۔ سیاسی اقتدار کو برقرار رکھنے کے لیے حکمراں کے لیے ہر چیز جائز اور روا ہے خواہ وہ مذہب اور اخلاق کے موافق ہو یا مخالف[3]۔

ویسے وعدوں کی پابندی کرنا اور اپنی بات کا پاس رکھنا بادشاہوں یا حکمرانوں کے لیے بہت بڑی خوبی ہے لیکن چونکہ عام طور سے لوگ بے ایمان اور دغاباز ہوتے ہیں اس لیے ان کے یعنی حکمرانوں کے لیے وعدوں کا نباہنا نہ صرف غیر ضروری بلکہ سیاسی مصلحتوں کی بنا پر قطعی نامناسب ہے ان کو اپنے افعال میں لومڑی کی طرح ہونا چاہیے یعنی مکاری سے کام لینا چاہیے[4]۔

وہ دنیوی شان اور شوکت کا دلدادہ تھا وہ مسیحیت کو اس لیے ناپسند کرتا تھا کہ وہ ترکِ دنیا

---

1. Sabine P 297

2. Foster I PP 270-71; Dunning I P 300; Jones II P 46-47

3. Foster I PP 259-70, 273; Dunning I P 300

4. Ibid P 273

کی تلقین کرتی تھی اور اس کے نزدیک مسیحیت نے عام مسیحیوں میں پست ہمتی، بزدلی اور نکما پن پیدا کر دیا تھا اور ان میں ترکِ دنیا، عجز، مسکنت بلکہ گداگری کے جذبات پیدا کر دیے تھے اور ان کو بالکل لکیر کا فقیر اور تقدیر پر صابر اور شاکر بنا دیا تھا۔ وہ دنیوی شان و شوکت پر سچائی، دین، ایمان سب کچھ قربان کر دینا بالکل جائز اور مناسب سمجھتا تھا کیونکہ اس کے نزدیک اصل چیز دنیا اور مادی فائدے ہیں اس کے خیال میں مجہول اور بزدل قوموں کا اس دنیا میں کوئی مستقبل نہیں اس کے خیال میں مسیحیت کی سب سے بڑی خرابی یہی تھی کہ وہ اس دنیا سے کوئی واسطہ نہیں رکھتی اور اپنے پیروؤں یعنی عام مسیحیوں کو بالکل مجہول بنا دیتی ہے اور اس کی تعلیمات کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مسیحی اجر آخرت کی امید میں بڑے سے بڑا ظلم چپ چاپ سہتے ہیں اور اس کے عادی ہو جاتے ہیں۔[1]

اس کے سیاسی نظریے اس کے زمانے کے ماحول میں پوری طرح سے کھپ جاتے ہیں کیوں کہ اس کا مقصد اپنے ملک و قوم کی عظمتِ رفتہ کو زندہ کرنا اور اسے آزاد اور متحد کرنا تھا۔[2]

اسے سیاسی مفکر یا سیاسی فلسفی کا درجہ اس لیے نہیں دیا جا سکتا کہ وہ مسلمہ اخلاقی اصولوں کی اعلانیہ خلاف ورزی کرنے اور ان سے مکمل بغاوت کرنے کی بڑی شد و مد سے تلقین کرتا ہے اخلاق سے بغاوت کرنے والے کو فلسفی نہیں قرار دیا جا سکتا۔

اس کو ان بحثوں سے مطلق دلچسپی نہ تھی کہ کلیسا مملکت کے مقابلے میں کسی بھی لحاظ سے برتر یا فروتر ہے یا یہ کہ پاپائے اعظم کلیسا کی مجلسِ عامہ سے زیادہ با اختیار اور با اقتدار ہے۔ اس نے اپنی کتابوں اور تحریروں میں نہ تو مذہبی کتابوں کے حوالے دیے اور نہ مذہبی رہنماؤں کے خیالات سے ذرہ برابر بھی متاثر ہوا۔[3]

اس کے نزدیک سیاسی مسئلوں پر غور و خوض کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ تاریخ کی روشنی اور رہنمائی میں موجودہ اور آئندہ سیاسی مسئلوں کو حل کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس لیے کہ تاریخ یہ بتاتی ہے کہ ماضی میں ان مسئلوں کو کیوں کر حل کیا گیا۔ اس نے اپنے زمانے کے مسئلوں پر اسی طرح سے غور کیا۔ تاریخ کی مدد سے نتیجے اخذ کیے اور نظریے مرتب کیے اور ان کو اس کی روشنی میں صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی۔ لیکن تاریخ سے صرف انھی مثالوں کو لیا جن سے اپنے نقطۂ نظر یا مقصد

1. Sabine PP 292-32

2. Ibid P 290 Dunning I PP 285, 287   3. Dunning I P 291

کی تائید ہو سکے اور ان مثالوں کو نظر انداز کر دیا جو اس کے مقصد یا موقف کے کسی نہ کسی طرح سے خلاف پڑتی تھیں اس طرح سے اس نے تاریخ کی مدد لینے میں دیانت داری یا ایمان داری سے کام نہیں لیا۔[1]

اسے مملکت کے مجرد اصولوں سے کہیں زیادہ نظم و نسق اور حکومت کے مسئلوں سے زیادہ دل چسپی تھی[2] یعنی اس سے کہ حکومت کس طرح سے چلائی جائے سیاسی اقتدار کو کس طرح سے بچایا جائے۔ وہ حکومت کو محض حکمرانوں کے نقطۂ نگاہ سے دیکھتا ہے محکوموں کے نقطۂ نگاہ سے نہیں۔[3]

اس کے نزدیک مملکت کا خاص فرض یہ ہے کہ وہ اپنے کو قایم اور برقرار رکھے۔ وہ مملکت کو اچھی زندگی بسر کرنے کا ذریعہ نہیں سمجھتا بلکہ اس کو خود مستقل مقصد سمجھتا تھا بالفاظ دیگر اس کے خیال میں مملکت بجائے خود ایک مقصد ہے نہ کہ مقصد حاصل کرنے کا محض ذریعہ یا وسیلہ۔[4]

وہ مستعد اور قابل بادشاہوں اور حکمرانوں کو خوب سراہتا ہے اور ان حکمرانوں کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے جو دوسروں کے دباؤ میں آکر یا دوسروں کی رائے سے متاثر ہو کر اپنی رائے بدلتے رہتے ہیں کیوں کہ اس کے خیال میں اس سے مملکت کمزور ہوتی ہے اس کا وجود خطرے میں پڑتا ہے سیاسی اقتدار کمزور ہو جاتا ہے۔ حکمراں کے احکام بے وقعت ہو جاتے ہیں اور عام لوگ حکمراں کو خاطر میں نہیں لاتے۔[5]

وہ دولت کی تقسیم کو بہت زیادہ ضروری سمجھتا ہے ان ملکوں میں جہاں معاشی مساوات پائی جاتی ہے یعنی جہاں کے باشندوں میں دولت یا آمدنی کے لحاظ سے بہت زیادہ فرق نہ پایا جاتا ہو اس کے خیال میں جمہوری حکومت سب سے زیادہ مناسب اور موزوں ہے لیکن اس قسم کی طرزِ حکومت کی کامیابی کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے شہری ذہین ہوں، سمجھ دار ہوں، باشعور

1. Sabine PP 293-94; Dunning I PP 291-93

2. Dunning I PP 293-94; Sabine P 292; Jones Masters of Political Thought II PP 45, 50.

3. Dunning I P 294; Jones II 46,49,51

4. Sabine P 293; Ebenstein P 280

5. The Prince edited by Christian of Gauss P 104; Vanlas P 145

ہوں، سیاسی سوجھ بوجھ کے مالک ہوں اور سیاسی معاملوں میں پوری دل چسپی لیتے ہوں۔[1]

وہ اس حکومت کو بہترین قرار دیتا ہے جس میں بادشاہت، اشرافیہ اور جمہوریت تینوں کی خوبیاں پائی جاتی ہوں یعنی وہ ملی جلی حکومت کو بہترین طرزِ حکومت ٹھہراتا ہے اس لیے بھی کہ یہ سب سے زیادہ پائدار ہوتی ہے۔ وہ اس کے بارے میں اور زیادہ نہیں کہتا اور بادشاہت اور جمہوریت کی خوبیوں اور خامیوں کو گنانے لگتا ہے۔[2] اٹلی کے مخصوص حالات کے پیشِ نظر وہ اس کے لیے بادشاہت کو ترجیح دیتا تھا کیوں کہ اس کے لیے اس وقت اہم ترین مسئلہ اس کی آزادی، علاقائی سالمیت اور قومی اتحاد کا تھا جو اس کے خیال میں صرف بادشاہت ہی قایم کر سکتا تھا۔[3]

اپنی دوسری تصنیف "ڈسکورسز" میں اس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ جمہوری حکومتوں کو اپنے حدود کو وسیع کرتے رہنا چاہیے یعنی دوسرے ملکوں اور علاقوں کو برابر فتح کرتے رہنا چاہیے۔ اس کے نزدیک مملکت کو یا تو اپنے علاقائی حدود وسیع کرنا چاہیے یا پھر اسے ختم ہو جانا چاہیے اسے اتنے علاقے پر جو اس کے تسلط میں ہو قناعت نہ کرنی چاہیے اس سلسلے میں اس نے رومی شہنشاہیت کو قابلِ تقلید قرار دیا اس لیے کہ وہ برابر اپنے علاقائی حدود فتوحات کے ذریعہ بڑھاتی رہی تا آنکہ اس نے دنیا کی اس قدر زبردست شہنشاہیت کی صورت اختیار کر لی اس طرح سے وہ شہنشاہیت یا سامراجیت کا علم بردار تھا اور اسے وہ ہر مملکت کا نصب العین قرار دیتا ہے۔[4]

سیاسی اقتدار کو اپنے ہاتھ میں رکھنے کے لیے اس نے حکمرانوں کے لیے ہر چیز اور ہر فعل کو جائز قرار دیا اس سلسلے میں اس نے اخلاقی اصولوں اور ہر قسم کی پابندیوں اور بندشوں کو بالکل نظرانداز کر دیا اس کے نزدیک حکمراں سیاسی عظمت اور برتری اسی صورت میں حاصل کر سکتے ہیں جب وہ ہر قسم کی چال بازی اور مکر و فریب سے کام لیں۔ مذہب اور اخلاق کو اپنے مقصد کے حصول کے لیے بلا تامل استعمال کریں اور اپنے احکام اور پالیسیوں کو جبر و تشدد

---

1. Dunning I PP 307-308

2. Dunning I PP 306,307; Foster I PP 281,285-86; Jones II PP 37-38.

3. Dunning I P 310; Sabine P 300, Jones II PP 37-38

4. Foster I PP 282, 283; Dunning I PP 295, 313
Wanlas PP 145-146

سے منوا سکیں۔[1]

حکمرانوں کے لیے ازحد ضروری ہے کہ وہ ہر صورت سے اپنے محکوموں پر اپنا رعب اور دبدبہ قایم رکھیں خواہ اس کے لیے انھیں کتنا ہی کشت و خون کیوں نہ کرنا پڑے۔ سیاسیات کی دنیا میں اصل چیز رعب یا دبدبہ ہے نہ کہ محکوموں کی محبت اس لیے کہ محبت لوگ اپنی مرضی سے کرتے ہیں اور رعب یا دبدبہ حکمران کی مرضی سے لوگوں پر قایم ہوتا ہے۔ رعب اس لیے بہتر ہے کہ یہ حکمران کے اختیار کی چیز ہے برعکس اس کے محبت کا انحصار تمام تر لوگوں کی مرضی پر ہے وہ کسی وقت بھی ختم ہو سکتی ہے اس میں استقلال نہیں ہوتا اور دوسرے لوگ عام طور سے احسان فراموش اور مطلبی ہوتے ہیں اور وہ اس وقت تک حکمران کے وفادار رہتے ہیں جب تک کہ ان کو اس سے کوئی مادی فائدہ پہنچے اس لیے محبت پر اعتبار نہ کرنا چاہیے۔ برعکس اس کے رعب کے ذریعہ لوگ حکمران کے احکام کی تعین کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔[2]

حکمرانوں کو اپنی رائے اور فیصلوں پر اعتماد کرنا چاہیے اور اپنے مشیروں کی رائے پر بہت زیادہ اعتماد نہ کرنا چاہیے۔[3]

میکیاولی کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس سے پہلے قرونِ وسطیٰ کے سیاسی مفکرین کے سیاسی نظریے تمام تر قیاسی استدلال پر مبنی تھے انھیں تاریخی واقعات سے کوئی واسطہ نہ تھا ٹھوس واقعات کی جگہ خوش خیالیوں یا خام خیالیوں اور مفروضات نے لے رکھی تھی۔ میکیاولی نے ان کو ٹھکرا کر ان کی جگہ تجربوں اور مشاہدوں کی بنیاد پر ٹھوس نظریے پیش کیے۔

اس کے نزدیک قانون محض قوانینِ فطرت پر چلنے کا نام نہیں بلکہ یہ حکمران کے متعین اور واضح احکام کا نام ہے جنھیں وہ اپنی قوت کے ذریعہ نافذ کرتے ہیں اور دوسروں سے انھیں جبراً منواتے ہیں محکوم ان کی پابندی کرنے پر مجبور رہیں۔

اس کے مملکت کے علاقائی حدود کو بڑھانے اور وسیع کرنے کے نظریے نے یورپین سامراجیت کو جنم دیا دوسری عالمی جنگ کے شروع ہونے سے پہلے تک دنیا کی تمام بڑی بڑی

---

1. Dunning I P 294; Sabine P 297: Ebenastein PP 280-81

2. Jones II P 43; Dunning I P 316; Wanlas P 146

3. Dunning I P 304; Jones II P 48-49.

طاقتوں کی پالیسیوں کا یہی خاص مقصد رہا۔ اخلاق کے بارے میں اس کے نظریے نے عام اخلاق اور نجی اخلاق کو بالکل الگ الگ چیزیں قرار دیا اور یہ اصول بطور امر مسلمہ مانا جانے لگا کہ سیاسیات کی دنیا میں یعنی سیاسی اقتدار کی جنگ میں مسلمہ اخلاقی اصولوں کا پابند نہ ہونا چاہیے بلکہ اس اصول پر کاربند ہونا چاہیے کہ طاقت کس طرح سے حاصل کی جائے یا اسے کس طرح برقرار رکھا جائے اور اس کے حصول میں ناجائز ذریعوں کا استعمال بھی بالکل جائز ہے کیوں کہ سیاسیات کی دنیا میں اصل چیز اقتدار یا طاقت کا حصول ہے اور یہی اصل مقصد ہے۔ انسان اپنی نجی زندگی میں ضرور اخلاقی اصولوں کی پابندی کرے۔

اس کے اس نظریے کا عملی سیاسیات اور بین الملکتی تعلقات پر بے پناہ اثر پڑا۔ اس کا یہ نظریہ اتنا زیادہ مقبول ہوا کہ اس کی وجہ سے اسے موجودہ یورپین سیاست کاری یا ڈپلومیسی کے فن کا امام مانا جاتا ہے۔ ساری سیاست کاری اس کی مرہون منت ہے یہاں تک کہ اب ہر قسم کی چال بازی اور مکر و فریب کو میکیاولی طریقوں یا میکیاولیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس نے اس کی بڑی ہی شد و مد اور بڑے ہی زور دار طریقے سے تلقین کی کہ سیاسی اقتدار حاصل کرنے اور اسے برقرار رکھنے کے لیے بدترین سے بدترین چیز بھی جائز اور روا ہے اور اس کے حصول کے لیے ناجائز سے ناجائز حرکت کی جا سکتی ہے کیوں کہ اصل چیز مقصد ہے اور یہ مقصد ہے سیاسی طاقت کا حصول ذرائع تمام تر مقصد کے تابع ہیں بالفاظِ دیگر سیاسی مقصد کے حصول کے لیے ہر ذریعہ استعمال کیا جا سکتا ہے اور ہر حربہ کام میں لایا جا سکتا ہے۔ مذہب، ضمیر اور اعلیٰ سے اعلیٰ اخلاقی اصولوں کو اس کی خاطر بلا کسی پس و پیش کے قربان کیا جا سکتا ہے چونکہ وہ سیاسی اقتدار اور قوت کا پرستار تھا اس لیے وہ چال باز، مکار، فریبی اور دغاباز حکمرانوں کی بے حد تعریف کرتا ہے مثلاً اس نے پاپائے اعظم الیگزنڈر ششم کے لڑکے سیزر بورجیا کو ان ہی وجہوں کی بنا پر بہت زیادہ سراہا ہے۔[1]

اس نے یہ نظریہ بھی پیش کیا کہ اپنے ملک کا اتحاد برقرار رکھنے اور سیاسی قوت کو اپنے ہاتھ میں رکھنے کی خاطر ساری دنیا کو جنگ میں مبتلا کیا جا سکتا ہے[2] کیونکہ اس دنیا میں سب سے بڑھ کر اپنا ملک ہے اور اپنی قوم کا مفاد اس کی فوقیت اور برتری کو ہر طرح سے قائم کرنا چاہیے

---

1. Foster I P 273   2. Foster I PP 285-87

اپنی قوم اور اپنے ملک کو ہمیشہ برسرِ حق سمجھنا چاہیے اور انھیں کو ہر طرح سے مضبوط بنانا چاہیے۔ ان کی سربلندی کے لیے مذہب اور اخلاق کو قربان کیا جا سکتا ہے اس طرح سے اس نے جارحانہ قوم پرستی کے نظریے کو جنم دیا اور اس پر آج تک دنیا کی بے شمار قوموں کا عمل ہے۔[1] پچھلی دونوں عالمی جنگیں بڑی حد تک اسی کی وجہ سے برپا ہوئیں اور آج بھی دنیا میں مستقل امن کے قیام کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ یہی ہے اس نے بنی نوع انسان کو متحارب گروہوں میں تقسیم کر رکھا ہے جس کی وجہ سے باوجود پیہم کوششوں کے بین الاقوامیت اب تک معرضِ وجود میں نہیں آسکی اور اس کی وجہ سے انسانی تہذیب اور اخوت کو ناقابلِ تلافی نقصان پہنچا ہے اور جمعیتہ الاقوام بالکل ناکام ہو گئی اور اب ادارہ اقوام متحدہ بھی اس کی وجہ سے صحیح معنوں میں موثر بین الاقوامی ادارہ نہیں بن سکا۔

میکیاولی وہ سب سے پہلا سیاسی مفکر ہے کہ جس نے قومی غیر مذہبی مقتدر اعلیٰ اور وحدانی مملکت کا واضح اور غیر مبہم تصور دنیا کے سامنے پیش کیا جسے دوسری یورپین مملکتوں نے تمام و کمال اختیار کیا یہاں تک کہ سارا یورپین سیاسی نظام ہی اس کی بنیاد پر قایم ہوا۔ اس نے قرون وسطیٰ کے اس نظریے کو بالکل مسترد کر دیا کہ مملکت کے اندر خود مختار یا با اختیار انجمنیں یا گلڈز ہو سکتی ہیں۔ وہ اقتدار اعلیٰ کے اس بنیادی نظریے کا زبردست حامی اور علم بردار تھا کہ مقتدر اعلیٰ کو مملکت کے جملہ اندرونی معاملوں میں بلا شرکت غیرے بالادست اور خارجی معاملوں میں بالکل آزاد ہونا چاہیے۔[2]

اس نے کلیسا اور اربابِ کلیسا کے اقتدار پر زبردست حملہ کیا اگر یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ اس نے یورپ کی سیاست سے مذہب کو بالکل بے دخل کر دیا اور اس کے بعد یورپ کے ہر ملک سے مذہب کو ملکی سیاست سے دست بردار ہونا پڑا اور اب یورپین اثر کی وجہ سے متعدد غیر یورپی ملکوں میں مذہب کو سیاست سے بے دخل کر دیا گیا ہے۔ اس کے سیاسی نظریوں کا دوسری طرف عملی سیاسیات پر یہ اثر پڑا کہ اعلیٰ اخلاقی اصولوں کو حکومت کی پالیسیوں میں نظر انداز کیا جانے لگا اور مملکت کی کامیابی کا معیار صرف یہ قرار پایا کہ مادّی

---

1. Jones P 28

2. Jones II P 51

اعتبار سے کس حد تک کامیابی نصیب ہوئی۔[1] سیاسی مقصد کے حصول کے لیے اس کی تعلیم پر سیاست دانوں نے عمل پیرا ہو کر ہر ذریعہ کو جائز ٹھہرانا شروع کیا اس طرح سے اس کے نظریے سے متاثر ہو کر عملی سیاسیات کے میدان سے اخلاق کو بھی نکال باہر کیا۔

اسی طرح سے اس کے اثر سے سیاسی مصلحت اور موقع شناسی کو سب سے بڑا سیاسی وصف قرار دیا جانے لگا اور یورپین مملکتوں کی ساری پالیسیاں اسی پر مرتب کی جانے لگیں۔

بودان نے قانونی مقتدر اعلیٰ کا نظریہ اس کے نظریہ مقتدر اعلیٰ سے اخذ کیا اسی طرح سے فطرتِ انسانی کے متعلق اس کے تصور کو ہابس نے قبول کیا اور اس کی بنیاد پر مستبد یا مقتدر اعلیٰ کا نظریہ پیش کیا۔ مادیت کو اس نے جتنی اہمیت دی اس کا اثر مارکس پر پڑا اس کے نزدیک مملکت ایک قدرتی وجود ہے جو قدرتی قوتوں کے عمل اور ردِ عمل کا نتیجہ ہے اور اگر حکمران اپنی مملکت کو برقرار رکھنا چاہتا ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان قدرتی عوامل کو اچھی طرح سے سمجھے اور ان کو اپنی مملکت کے تحفظ کے لیے استعمال کرے اس سے مارکس نے یہ نظریہ مستنبط کیا کہ اس دنیا میں مادی کش مکش کی وجہ سے سارے ادارے بشمول مملکت معرضِ وجود میں آتے ہیں اور اسی پر اس نے اپنے نظریوں کی عمارت کھڑی کی۔[2]

---

1 Jones II p 51

2 Jones II p 50

① Hobbes except Machiavelli's theory of Philosophy ② Marx.

9
مذہبی اصلاح کے دور کا سیاسی فکر

میکیاولی کی تصانیف کی اشاعت سے قبل جرمنی میں مارٹن لوتھر نے رومی کلیسا کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا کالون اور زونگلی نے بھی اس کی پیروی کی اور اس طرح سے مسیحی دنیا میں نئے مذہبی فرقوں کی بنیاد پڑی جن کے سیاسی عقیدے اور نظریے رومن کیتھولک[1] کے نظریوں اور عقیدوں سے بالکل مختلف تھے اور یورپ میں مذہبی خانہ جنگی کا سلسلہ شروع ہوا۔ میکیاولی کے نظریات کا اثر اس کے زمانے میں دوسرے یورپین ملکوں پر اس لیے زیادہ نہیں پڑا کہ اٹلی کے سوا کسی دوسرے یورپین ملک کی سیاسی اور مذہبی حالت ایسی نہ تھی کہ لوگ میکیاولی کے سیاسی نظریوں پر زیادہ غور کرتے دوسرے اس وقت تک لوگوں کی ذہنیت میں اتنا فرق نہیں ہوا تھا کہ وہ سیاسیات کو مذہب اور اخلاق سے بالکل جدا سمجھتے۔

میکیاولی کے تقریباً ڈیڑھ سو سال بعد تک یورپ میں سیاسیات پر مذہب اور اخلاق چھایا رہا اس لیے جو لوگ مذہبی آزادی اور مذہبی اصلاح کے علم بردار تھے وہ سیاسی نظریوں کو صرف حربے کے طور پر استعمال کرتے تھے اور انھوں نے ان نظریوں کو تمام و کمال قبول نہیں کیا تھا۔

لوتھر اور کالون دونوں اس کے مدعی تھے کہ ان کے مذہبی عقیدے از روئے انجیل رومن کیتھولک کلیسا کے عقیدوں سے زیادہ صحیح ہیں انھوں نے اور ان کے مقلدین نے اپنے دعوؤں کی تائید میں انجیل کی آیتیں سند کے طور پر پیش کیں۔ اس دوران قانون کو اس لیے زیادہ اہمیت حاصل ہوئی کہ ہر بحث میں انجیل کے ساتھ ساتھ قانون کو بھی تائید میں پیش کیا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ مصلحت پرستی اور موقع شناسی کو اختیار کیا جانے لگا۔ لوتھر اور کالون کے مقلدین کے علاوہ دوسرے مسیحی مذہبی فرقوں نے بھی موقعے اور مصلحت کے پیش نظر سیاسی

---

1 Roman Catholic Church

نظریے قبول کیے اور اسی طرح سے مذہبی اصلاح کی تحریک کا رنگ سیاسی ہوگیا۔

جرمنی میں مذہبی انقلاب زیادہ تر ذہنی تھا۔ لوتھر کی تعلیم پر سیاسی رنگ اس لیے زیادہ غالب تھا کہ اس نے رومی کلیسا کو زک دینے کے لیے جرمن بادشاہوں کی مدد لی جوں کہ بادشاہ شہنشاہ کی ماتحتی سے آزاد ہونا چاہتے تھے اور رومی کلیسا کی وجہ سے ان کے اقتدار میں کمی ہوتی تھی اور ان کی دولت پاپائے اعظم کے پاس پہنچتی تھی اس لیے وہ ہر ایسے سیاسی نظریے یا ہر ایسی تحریک کا خیر مقدم کرتے تھے جو دولت پرستی اور دنیاداری کے اس داغ کو مٹادے جو رومی کلیسا کی تعلیم نے ان کی زندگی پر لگا رکھی تھی اس لیے انھوں نے لوتھر کی تحریک کی خوب زور وروں سے تائید کی[1]۔

لوتھر نے قومی مملکت اور سیاسی اقتدار کو وہ درجہ عطا کیا جو پہلے کلیسا اور اس کے اقتدار کو حاصل تھا اس نے ترکِ دنیا یا رہبانیت کی جگہ کامیاب دنیوی زندگی کو اخلاقی نصب العین قرار دیا[2]۔ اسے سیاسیات سے کوئی خاص دل چسپی نہ تھی اس لیے اس نے اس کی کوشش نہ کی کہ اس کے متلد ایک منظم جماعت کی بنیاڈالیں اور اپنے عقیدوں کے نفاذ کے لیے سرگرم عمل ہوں۔ اس کی تحریروں میں سیاسی نظریے اور خیالات ضمناً نظر آتے ہیں اس نے قرونِ وسطیٰ کے ان نظریوں میں چند تبدیلیاں کیں جن کی تاریخی اہمیت ضرور رہے لیکن ان کو کوئی اصولی اہمیت نہیں دی جاتی۔

اس کے نزدیک سیاسی اقتدار تمام تر عطیۂ خداوندی ہے اس کا نصب العین خدا پرست بادشاہت یا خالص مذہبی حکومت کا قیام تھا لیکن وہ بادشاہ کو ساری مسیحی ملت کا سربراہ نہیں مانتا بلکہ اسے خدا کے نائب کا درجہ دیتا ہے اس کے نزدیک قومی بادشاہ کے خلاف بغاوت کرنا بہت بڑا گناہ ہے۔ وہ انفرادی آزادی کا بھی مخالف ہے۔ اور استبداد کا حامی۔ یہ اس وجہ سے کہ وہ پاپائے اعظم کے اقتدار کو ختم کرنا چاہتا تھا اور یہ مقصد بغیر بادشاہوں کی حمایت کے حاصل نہیں ہوسکتا ہے اس لیے اس نے انفرادی آزادی کی مخالفت اور استبداد کی حمایت کی۔ وہ کلیسا کو مملکت کا ایک شعبہ قرار دیتا ہے اور محکوموں کو ہمیشہ بادشاہ کی بے چون وچرا اطاعت اور فرماں برداری کرنے کی تلقین کرتا ہے وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ مذہب کا تعلق صرف روح

1. Sabine P 319; Wanlas P 157

2. Sabine P 309; Wanlas P 157

سے ہے اور مادی چیزوں سے بالا ہے اس لیے کلیسا کو سیاسی معاملوں میں دخل دینے کا کوئی حق حاصل نہیں اور نہ اسے کسی قسم کی تعزیری سزا دینے کا اختیار حاصل ہے۔ اس کے نزدیک مملکت برتر دنیوی ادارہ ہے اور سیاسی زندگی کا مذہب، اخلاق، تمدن اور تہذیب سب ہی سے بڑا گہرا تعلق ہے۔ حکمراں اور حکومت کا کام محض محکوموں کی جان اور مال کی حفاظت کرنا نہیں بلکہ ان کی ذہنی رہبری بھی کرنا ہے وہ ان کی فلاح و بہبود اور ہر قسم کی بہتری کے لیے بھی ذمہ دار ہیں اس لیے اس نے مملکت کے اختیارات بڑھائے کیوں کہ اس کے بغیر وہ اپنے فرائض نہیں انجام دے سکتی۔[1] اس کے نزدیک پاپائے اعظم اور اربابِ کلیسا صرف کلیسا کے افسر ہیں اور انہیں مملکت کے مقابلے میں کسی قسم کے بھی کوئی خاص حقوق حاصل نہیں اس طرح سے وہ کلیسا اور اربابِ کلیسا کی مراعات اور اختیار کا شدید مخالف تھا۔[2]

کالون ایک فرانسیسی مفکر تھا جسے اپنے مذہبی عقیدوں کی پاداش میں اپنا وطن چھوڑنا پڑا تھا اس نے جنیوا میں پناہ لی اور وہیں سے اپنی کتاب مسیحی مذہب کے ادارے، شائع کی اس میں اس نے اپنے مذہبی عقیدوں کے ساتھ ساتھ اپنے سیاسی نظریے بھی تفصیل سے بیان کیے۔

اس نے روحانی زندگی اور روحانی مقاصد کو انسان کی کوشش کا مرکز اور محور قرار دیا اور اس سے سیاسی زندگی کے اصول اخذ کیے اس کے نزدیک بادشاہ یا حکمراں کا خاص فرض مذہب اور اخلاق کو ترقی دینا ہے۔ حکومت کو خواہ وہ کسی قسم کی ہو، بادشاہت ہو یا جمہوریت ہمیشہ اس مقصد کو اپنے سامنے رکھنا چاہیے۔ مذہبی نظام کو سیاسی نظام سے بالکل جدا رہنا چاہیے، اسے سیاسی نظام پر فوقیت حاصل ہونی چاہیے اس کے نزدیک مملکت ساری دنیوی جماعتوں میں سب سے برتر اور افضل ہے اور سب سے زیادہ عزت و احترام کی مستحق لیکن اس کی وجہ سے مذہبی نظام کے احترام اور رتبے میں کسی قسم کی کمی نہ ہونی چاہیے۔ اگر ایسا ہوا تو پھر انسانی زندگی کا اصل مقصد فوت ہو جائے گا۔ مملکت کو مذہبی رہنماؤں کی ماتحتی میں ہونا چاہیے اور اسے خالص مذہبی رنگ میں رنگا ہوا ہونا چاہیے۔ کالون کا اصل مقصد مملکت کو مذہبی نظام میں ضم کرنا تھا لیکن عملاً اس کے پیروؤں نے مملکت کے نام سے اپنے مذہبی نظام کے مرتبے کو بڑھانے اور اس کے دائرۂ عمل کو وسیع

---

1 Wanlas P. 157 Dunning II PP. 11-12 ;

2 Dunning II pp 8, 9

کرنے کی کوشش کی اور اپنے مخالفوں کی ضد میں مملکت کی تائید میں وہی دعوے پیش کیے جو وہ اپنے مذہبی نظام کی حمایت میں پیش کرتے ہیں اس طرح سے ان کی ذہنی کاوشوں اور عملی کوششوں کی بدولت مملکت کا مرتبہ بجائے گھٹنے کے اور بڑھا۔

کالون کی تعلیم کا وہ حصہ کہ جس کا تعلق اطاعت اور فرماں برداری سے ہے سیاسی فکر کی تاریخ میں بہت زیادہ اہم ہے کیوں کہ یہ شہریوں اور مملکت کے تعلقات پر روشنی ڈالتا ہے اور اختیار یا اقتدار کی اہمیت کو واضح کرتا ہے اس کی رو سے شہریوں یا عام لوگوں کو بادشاہِ وقت یا حکمران وقت کے خلاف بغاوت کرنے کا حق قطعاً حاصل نہیں۔ بادشاہ یا حکمران کی طرف سے کتنی ہی زیادتیاں کیوں نہ ہوں، شہریوں کا فرض ہے کہ وہ اس کی بے چون وچرا اطاعت کریں گو وہ اسے راہ راست پر رکھنے کی کوشش کر سکتے ہیں براہ راست یا اپنے نمایندوں کے ذریعے اسے مشورہ دے سکتے ہیں وہ بادشاہ کو دھمکا بھی سکتے ہیں لیکن ان کا فرض ہے کہ وہ اس کی اطاعت آنکھ بند کر کے کریں۔ بادشاہ کی اطاعت اس وقت البتہ ضروری نہیں رہتی جب اس کے احکام کی تعمیل کرنے سے خدائی احکام کی خلاف ورزی ہونے لگے اس طرح سے صرف مذہب اور مذہبی اصولوں کے تحفظ کے لیے وہ محکوموں کو حکمراں وقت کے خلاف بغاوت کرنے کا حق دیتا ہے چنانچہ اسی وجہ سے اس کے پیروؤں نے مذہب کا نام لے کر بادشاہوں کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا۔[1]

رومی کلیسا[2] نے ان نظریوں اور اس جدید مسیحی فرقے کی جو پروٹسنٹ کے نام سے موسوم ہوا کی مخالفت میں کوئی نیا سیاسی فلسفہ نہیں پیش کیا اور نہ مذہبی اختلافات کو دور کرنے کی کوشش کی۔ سولھویں صدی کے وسط میں ٹرنٹ میں کلیسا کی مجلس عامہ نے صرف یہ کیا کہ رومی کلیسا کے عقیدوں کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا۔ کلیسا کی طرف سے اپنے مرتبے اور اختیار کے جو دعوے پیش کیے جاتے تھے اس میں کسی قسم کی کمی نہیں کی گئی اگرچہ اس کے حامی اسے خوب اچھی طرح سے سمجھتے تھے کہ ساری مسیحی دنیا پر فرماں روائی کا خیال کرنا تمام تر خوش فہمی ہے۔ اس کے حامیوں میں یسوعیوں یا جیسوٹ کی جماعت پیدا ہوئی جو رومی کلیسا کی حمایت میں عرصہ دراز تک دوسرے مسیحی فرقوں سے برسرِ پیکار رہی اس جماعت میں فرد اپنے کو جماعت میں ضم کر دیتا ہے اس کی جماعت کی جان توڑ سرگرمیوں اور مسلسل کوششوں سے رومی کلیسا میں جان پڑ گئی اور وہ پروٹسٹنٹ

1. Dunning I PP 27-30; Sabine P 311; Wanlas PP 160-161

2. Roman Catholic Church

ور دوسرے مسیحی فرقوں کا مقابلہ کرنے کے قابل ہوئی اس جماعت کا خاص مقصد گمراہوں کو یعنی رومی کلیسا کے باغیوں یعنی پروٹسٹنٹ اور دوسرے مسیحی فرقوں کو راہ راست پر لاکر رومی کلیسا میں دوبارہ داخل کرنا تھا۔ یہ جماعت اس کی قائل تھی کہ بادشاہ کو اقتدار عام لوگوں کی طرف سے حاصل ہوا ہے اسے حکومت کرنے کا خدائی حق حاصل نہیں اور مملکت کا قانون پورے طور سے قانونِ فطرت کی ماتحتی ہے اور یہ قانون خدائی قانون کا مظہر ہے۔ کلیسا مملکت سے بالکل آزاد اور خود مختار رہے وہ قومی مملکتوں کے بھی حامی تھے اور اس کے بھی کہ عام لوگ جابر اور ظالم حکمرانوں کو معزول کر سکتے ہیں پروٹسٹنٹ ملکوں میں وہ پورے طور سے شہریوں یا عام لوگوں کی آزادی اور حقوق کے حامی تھے ان کا خیال تھا کہ بادشاہت معاہدے کی رو سے وجود میں آئی۔ وہ مستبد بادشاہت کے شدید مخالف تھے ان کے نزدیک کلیسا کو اس کا حق حاصل ہے کہ وہ خالص دنیوی امور میں بھی انسانوں کی رہنمائی کرے کیوں کہ روحانی اور مذہبی معاملے زیادہ اہم ہیں۔[1]

قرونِ وسطیٰ کے آخری دور میں قانون دانوں نے بادشاہ کو قانون سازی کے اختیارات دیے اس سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ اس زمانے میں بادشاہت سیاسی زندگی پر پوری طرح سے حاوی ہو چکی تھی۔ بادشاہ کو قانون بنانے اور اس میں تبدیلی کرنے کا حق اس لیے دیا گیا کہ غریباً یورپ کے ہر ملک میں رواجی قانون موجود تھے اور ان پر عمل درآمد ہوتا تھا اور عام لوگوں کی ایسی نمائندہ جماعتیں بھی موجود تھیں جو رواجی قانون کی رو سے قانون ساز جماعت ہونے کی دعوے دار تھیں اور قانون بنانے کا اختیار اپنے ہاتھ میں رکھنا چاہتی تھیں۔ بادشاہوں اور ان کے حامیوں کا خیال تھا کہ اگر اس حق کو تسلیم کر لیا گیا تو پھر ملک میں امن و اماں قایم نہ رہ سکے گا۔ لاقانونیت اور نراج پھیل جائے گا اور ملک سیاسی انتشار کا شکار ہو جائے گا دوسری طرف ان جماعتوں کا یہ خیال تھا کہ اگر ان کے اس حق کو تسلیم نہ کیا گیا تو پھر بادشاہ پر کسی قسم کا بھی دباؤ نہ رہے گا اور وہ بے پناہ اختیارات کا مالک ہو جائے گا۔ اس طرح سے ہر ملک میں دو سیاسی گروہ پیدا ہو گئے۔ ایک وہ جو بادشاہت کا پر جوش حامی تھا اور دوسرا وہ جو رواجی قانون یا دستوری آزادی اور عام لوگوں کے حقوق کا علم بردار تھا۔[2]

---

1. Sabine PP 329-32; Wanlas PP 176-77

2. Dunning II P 79

ان دونوں گروہوں کی آویزش سے سماجی زندگی میں زبردست انتشار پھیل گیا۔
اس مرحلے پر مذہبی اختلافات بھی ابھرے جس طرح سے بادشاہ اپنے لیے بے پناہ سیاسی اختیار کے طالب تھے اسی طرح سے وہ پاپائے اعظم کے بین الاقوامی غلبے کو بھی ختم کرنا چاہتے تھے اور اس کی ماتحتی سے بالکل آزاد ہونا چاہتے تھے جس وقت مسیحی دنیا میں نئے مذہبی فرقے قایم ہوئے اس وقت یورپ کی اکثر و بیشتر مملکتوں پر قومی رنگ چڑھ چکا تھا اور جن کے کلیسا بھی قومی ہو چکے تھے لیکن جرمنی اور بعض دوسرے یورپین ملکوں میں خاصے حصے کلیسا کی ملکیت میں اس کی جائداد اور آراضی کی صورت میں تھے اور کلیسا کے سارے عہدے دار پورے طور سے پاپائے اعظم کی ماتحتی میں تھے انہیں کے ذریعہ پاپائے اعظم ان ملکوں کی سیاست پر پوری طرح سے اثر انداز ہوتے تھے اور اس اثر کا وہ عام طور سے ناجائز فائدہ اٹھایا کرتے تھے اس وجہ سے جرمن بادشاہ اور جرمن عوام پاپائیت اور رومی کلیسا سے حد درجہ بے زار تھے لوتھر کی حمایت کرنے سے بادشاہوں کا فائدہ تھا اس لیے بعض بادشاہ کھلم کھلا اس کے مقلد تھے اور جو دل سے اس کے مذہبی عقیدوں کے حامی نہ تھے انھوں نے بھی اس موقعے کو غنیمت جانا اور پاپائے اعظم کی قوت کو کمزور کرنے کے لیے لوتھر کی حمایت کرنے لگے[1]
یورپ کے عام مسیحی مسیحیت کے سچے ماننے والے تھے اور اس کے لیے اپنی جانیں تک دینے پر تیار رہتے تھے انھوں نے بادشاہوں کی سی خود غرضی کا مظاہرہ نہیں کیا انھوں نے جاگیرداروں کے مقابلے میں بادشاہوں کی اس لیے حمایت کی تاکہ وہ جاگیرداروں کے ظلم و ستم سے محفوظ رہیں کیونکہ صرف بادشاہ ہی انھیں جاگیرداروں کے ظلم و ستم سے نجات دلا سکتا تھا لیکن جب ان میں اور ان کے حکمرانوں میں مذہبی اختلاف پیدا ہوا تو وہ اپنے مذہبی عقیدوں پر سختی سے قایم رہے اور اس طرح سے دونوں ایک دوسرے کے مخالف ہو گئے۔
بادشاہوں کو یہ اندیشہ پیدا ہوا کہ یہ اختلاف آگے چل کر سیاسی شکل اختیار کر لے گا اور ان کے زوال کا باعث ہوگا۔ عام لوگوں کو یہ خطرہ لاحق ہوا کہ اگر بادشاہ کی قوت ان کے مذہبی عقیدوں کے خلاف استعمال کی گئی تو پھر ان کے مذہب کی خیر نہ رہے گی اگر کسی ملک میں رومن کیتھولک کلیسا کے ماننے والوں کی اکثریت تھی تو انھوں نے حکومت کی مدد سے پروٹسٹنٹ اور دوسرے اقلیتی مذہبی فرقوں کو مٹا ڈالنا چاہا اس وجہ سے دوسرے فرقے اس پر مجبور ہوئے کہ اپنی جان اور

---

1. Dunning II PP 39-46

اپنے مذہب کے تحفظ کے لیے جنگ کریں۔

جب مذہبی خانہ جنگیوں کا سلسلہ شروع ہوا تو اقلیت جسے مشرک اور بے دین سمجھا جاتا تھا باغی کہے جانے لگی بادشاہوں اور برسر اقتدار طبقہ نے اپنا فرض سمجھا کہ اسے اس کا مذہب اور سیاسی رویہ بدلنے پر مجبور کریں اس طرح سے مذہبی اور سیاسی اختلاف میں فرق کرنا ناممکن ہوگیا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر خیال اور ہر عقیدے کے لوگ اپنا اپنا سیاسی فلسفہ گھڑ کر اپنے مذہبی عقیدوں کو اپنے دشمنوں سے بچانے لگے اور اپنے طرزِ عمل کو حق بجانب ٹھہرانے لگے[1]

اس پورے دور کی سیاسی بحثوں کی اہمیت صرف اس قدر ہے کہ اس میں مروجہ سیاسی نظریوں کی شدید مذمت کی گئی دراصل سیاسی نظریوں کی مذمت محض بہانہ تھی۔ اصل مقصد مذہبی آزادی حاصل کرنا تھا جس کے حاصل کرنے کے سب ہی خواہش مند تھے۔ اس مقصد نے سب کو اس بحث میں الجھادیا کہ مملکت ہے کیا؟ اس کا مقصد کیا ہے؟ اور اسے کیا ہونا چاہیے؟ اس کے اختیارات کی نوعیت کیا ہے؟ ان کی ابتدا کہاں سے ہوتی ہے؟ اور انتہا کہاں تک ہے؟ افراد اور شہریوں کے حقوق کیا ہیں؟ اور انھیں کیوں کر حاصل کیا جا سکتا ہے؟ ان کے حصول اور تحفظ کے لیے عام لوگ حکومت کے خلاف بغاوت کر سکتے ہیں یا نہیں؟ لیکن چوں کہ ان مسئلوں پر زیادہ تر بحث کرنے والے اپنے اصل موضوع سے بالکل غافل تھے اس لیے ان نظریوں کا مطالعہ کرنے والا کبھی صحیح راستے پر نہیں پہنچ سکتا۔

خیالات اور نظریات کی اس جنگ میں موجودہ یورپین سیاسی نظام کی بنیاد پڑی اور سیاسی آزادی کے بیج بوئے گئے۔

---

1. Dunning II PP 39-46.

10

بودان اور گروٹی اس[1] کے سیاسی نظریات

قرونِ وسطیٰ میں بادشاہت کے حامیوں کی طرف سے یہ دعویٰ پیش کیا گیا کہ پاپائے اعظم کی طرح بادشاہ بھی دنیا میں خدا کا نائب ہے اور اس کی اطاعت اور فرماں برداری لوگوں پر واجب بلکہ فرض ہے۔ اسی طرح پاپائے اعظم کی مخالفت میں مذہبی بنیاد پر بادشاہ کی برتری کا دعویٰ کیا گیا۔ سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی میں اس دعوے نے بادشاہوں کے خدا داد حق کے نظریے[2] کی شکل اختیار کی اس سیاسی نظریے کو ایک مذہبی عقیدے کی حیثیت حاصل ہوگئی اور اس کی حمایت میں اس کے حامی جان تک قربان کرنے پر تیار ہوگئے یہ نظریہ انگلستان میں زیادہ مقبول ہوا اس نظریے کو لوتھر کے خدا پرست بادشاہ کے نظریے کی وجہ سے مذہبی حیثیت حاصل ہوئی اور اس وجہ سے بھی کہ اس زمانے میں ملک کی مذہبی اور سیاسی زندگیوں کو خرابیوں سے محفوظ رکھنے کی بہترین صورت یہی سمجھی گئی کہ حکومتی نظام اور قومی کلیسا کو مذہبی رنگ دیا جائے۔[3]

اس نظریے کے حامیوں نے بادشاہ کے اقتدار کو ہمہ گیر قرار دیا اور قومی کلیسا کو قوم کی روحانی فلاح و بہبود کا ذمہ دار۔ اس نظریے میں سیاسی اور دنیوی زندگی کی اہمیت اور اس کے فرائض کی ادائگی کا دعویٰ کیا جاتا تھا۔ شروع میں اس پر مذہبی رنگ زیادہ غالب رہا بعد میں اس پر سیاسی رنگ کا غلبہ ہوگیا۔ پہلے اس کی تائید میں انجیل کی آیتیں پیش کی جاتی تھیں بعد میں

---

1. Grotius

2. Divine Right of Kings

3. Dunning II PP 215-17: Sabine PP 333-36, 338

اسے علم اور عقل کی رو سے حق بجانب ٹھہرانے کی کوشش کی گئی۔ پہلے اس کے پیش کرنے کا مقصد یہ تھا کہ بادشاہ کے مرتبے کو پاپائے اعظم کے مقابلے میں بڑھایا جائے بعد میں اس کے ذریعہ بادشاہ کی برتری حکومت کے دوسرے شعبوں پر ظاہر کی جانے لگی۔ اس نظریے کے حامی ایک مضبوط مرکزی حکومت کے حامی تھے جو مذہبی اور سیاسی مخالفوں کا کامیابی سے مقابلہ کر سکے یہ مملکت کو انسانی جسم کی طرح سے ایک بڑھنے والا اور نشوونما پانے والا ادارہ سمجھتے تھے ان کے نزدیک سیاسی مصلحین اسی صورت میں کامیاب ہو سکتے تھے کہ جب وہ اس کو اچھی طرح سے ذہن نشین کرلیں۔ لیکن وہ اپنے اس خیال کو پرانی اصطلاحوں کے ذریعہ ادا کرتے تھے ان کو اپنے خیالات کے ظاہر کرنے میں مصلحتِ وقت کا بھی لحاظ کرنا پڑتا تھا۔

اس زمانے میں سیاسی انتشار کا ایک بڑا سبب یہ تھا کہ تخت اور تاج کے کئی کئی دعویدار ہوتے تھے جو لوگ مذہبی عقیدوں کے اختلاف کی وجہ سے تخت کے کسی مدعی کے خلاف ہوتے تھے وہ دوسرے دعوے داروں کی حمایت کی آڑ میں اپنا مقصد حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے اس لیے بادشاہوں کے خداداد حق کو موروثی قرار دیا گیا تاکہ قانونِ وراثت کی مدد سے تخت نشینی کا مسئلہ طے کیا جا سکے[1]

اس زمانے میں قانونِ فطرت کو مملکت کے خلاف استعمال کیا جاتا تھا اس لیے بادشاہ کے حامیوں نے اسے محض علمی اور عقلی چیز قرار دے کر بادشاہ کو اس کے خداداد حق کی بنیاد پر قانون کی ماتحتی سے آزاد کر دیا اس طرح بادشاہت خود مختار اور بالادست مستقل قوت بن گئی جو اپنے ماتحتوں کے لیے قانون کی صورت میں احکام جاری کرتی تھی اب گویا قانون سازی کا لوگوں کی مرضی اور ارادے سے کوئی تعلق نہ رہا۔

مملکت اور شاہی مطلق العنانی کی حمایت میں سب سے زیادہ سلجھے ہوئے، واضح اور منطقی انداز میں فرانسیسی قانون دان بودان[2] نے اپنے خیالات پیش کیے وہ نہ صرف علم سیاسیات کا فاضل تھا بلکہ وہ عملی سیاسیات کا بھی مردِ میدان تھا۔ مذہبی خانہ جنگیوں کے زمانے میں "پولی ٹیک[3]" کا جو

---

1. Sabine PP 334-36, Gooch Political Thoughtin England PP 5-8.

2. Bodin

3. Politiques

فرقہ پیدا ہوا وہ اس کا سرگرم اور پرجوش ممبر تھا اس فرقے کی پیروی خالص دنیادار لوگ کرتے تھے اور ہر چیز کو مادی فائدے کے نقطۂ نگاہ سے دیکھتے تھے۔ بادشاہ کے خداداد حق کے نظریے کو انھوں نے مملکت کا فطری حق بنا دیا انھیں مذہب یا پاپائے اعظم کے اقتدار پر مملکت اور قوم پرستی کو قربان کرنے سے شدید انکار تھا وہ موروثی بادشاہت کے قائل تھے اور بادشاہ کی اطاعت کو از حد ضروری سمجھتے تھے حتیٰ کہ وہ غیر مذہب کے بادشاہ کی اطاعت کو بھی فرض سمجھتے تھے وہ سیاسی مصلحتوں کی بنا پر مذہبی رواداری کے حامی تھے کیونکہ ان کے نزدیک سیاسی اتحاد اسی صورت میں ممکن تھا کہ جب مذہبی رواداری برتی جائے ان کا خیال تھا کہ اگر مذہبی اختلاف کو جبراً مٹانا ممکن ہو تو اسے ضرور مٹا دینا چاہیے لیکن اگر کوئی نیا مذہب یا نیا عقیدہ اس قدر زیادہ پھیل جائے کہ اس کے مٹانے کی کوشش میں مملکت یا حکومت کو کسی قسم کا ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو تو پھر مذہبی رواداری ہی پر عمل ہونا چاہیے اصل مقصد مملکت کو محفوظ اور مستحکم رکھنا ہے اس مقصد کے لیے سب کچھ کرنا جائز اور روا ہے ان کے نزدیک مذہب تمام تر انفرادی اور ذاتی معاملہ ہے[1]

بودان بادشاہت کا دلدادہ تھا لیکن اس نے سیاسی مسئلوں پر ٹھنڈے دل سے غور کیا تھا اور اپنے جذبات کو سیاسی نظریات پر غالب نہ آنے دیا اس کے زمانے میں عام طور سے سیاسی بحثیں معروضات اور قیاسات پر ہوا کرتی تھیں اور ان میں عام انسانی زندگی کے مشاہدوں تجربوں اور تاریخ کے مطالعے یا تاریخی واقعات کو بہت کم دخیل ہونے دیا جاتا تھا اس نے اس طریقے کو یک لخت ترک کر دیا اور ہر اس چیز پر غور کیا جو سیاسی زندگی پر کسی نہ کسی طرح سے اثر انداز ہوتی تھی۔

اس کی تصنیف "تاریخ سمجھنے کا آسان طریقہ"[2] میں اس کے سیاسی نظریوں کی تاریخی بنیاد ملتی ہے اس سے اس کی وسیع النظری کا پتہ چلتا ہے اس میں اس نے اپنا فلسفۂ تاریخ پیش کیا۔ اس میں بہت سی ایسی باتیں ملتی ہیں جن کا اس زمانے کے اور اس کے بعد کے سیاسی خیالات پر گہرا اثر پڑا۔ اس نے بے شمار مثالوں سے اسے واضح کیا کہ سماجی اور سیاسی اداروں

1 Wanlas PP 170-71; Sabine PP 340-41; Ebenstein P 345

2. Methods and Facilim Historiarum

کا آب و ہوا۔ جغرافیائی حالات اور قومی کردار سے کس قدر اور کتنا گہرا تعلق ہے۔ اس نے لوگوں کو سیاسی اداروں اور جماعتوں کی تاریخ اور ان کے تدریجی ارتقاء کی طرف متوجہ کیا اس لیے اس کا شمار تاریخی نقطۂ نظر کے بانیوں میں کیا جاتا ہے[1]۔

ارسطو کی طرح وہ بھی سماجی زندگی کا آغاز خاندان سے کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ دنیا میں خاندانی زندگی کے متعدد طریقے ہیں اور سماج مختلف قسم کا ہوتا ہے مثلاً رومیوں کا طرزِ معاشرت یہودیوں کے طرزِ معاشرت سے بالکل مختلف تھا۔ اس کے علاوہ اس نے یہ حقیقت بھی بیان کی کہ انسانی زندگی اور انسانی اداروں میں برابر تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں اور ہونی چاہئیں کیونکہ انسانی فطرت کا یہی تقاضا ہے اور انسان شروع ہی سے تنزل کی طرف نہیں بلکہ ترقی کی طرف گامزن رہا۔ قرونِ وسطیٰ کے سیاسی مفکر اس کے قطعی منکر تھے ان کا خیال تھا کہ جنت سے نکالے جانے کے بعد سے انسان روز بروز پستی کی طرف گرتا ہی جا رہا ہے اور یوں ہی اس کے گرتے گرتے قیامت آجائے گی اور دنیا کا خاتمہ ہو جائے گا۔ بودان نے اس نظریے کی بڑی سختی سے تردید کی[2]۔

اس نے مملکت کا جو نقشہ پیش کیا وہ اس پس منظر کی روشنی میں ہے کہ سماجی زندگی کی ابتدا خاندان سے ہوئی، قرابت اور دوستی کی وجہ سے گوناگوں تعلقات پیدا ہوئے اور مختلف جماعتیں وجود میں آئیں۔ ان جماعتوں نے ضرورت، سہولت اور آسانی کے پیشِ نظر مناسب مقاموں پر اپنی بستیاں بسائیں۔ مملکت کے قیام سے پہلے انسان نہ تو آزاد تھا اور نہ اس کا کوئی حق تھا۔ مملکت سے پہلے اگر کسی کے حقوق تھے تو وہ صرف افسر خاندان کے تھے۔ وہ خاندان یا قبیلے کے افراد پر حکومت کرتا تھا اور ان پر اسے ہر قسم کے اختیارات حاصل تھے[3]۔

مملکت خاندان کی طرح خود بخود معرضِ وجود میں نہیں آئی بلکہ اس کا قیام گوناگوں ضرورتوں کی وجہ سے عمل میں آیا۔ بلاشبہ اس کے قیام میں جبر و تشدد اور قوت کو خاصا دخل ہے۔ مملکت دراصل خاندانوں کے قبیلوں اور ان کی املاک کے مجموعے کا نام ہے اس پر ایک مقتدرِ اعلیٰ یا بالادست قوت اور عقل کی حکومت ہوتی ہے۔ مملکت کی پہچان مقتدرِ اعلیٰ کی قوت سے ہوتی ہے اس نے

---

1. Dunning II P.83 2. Wanlas P.184

3. Wanlas P.185; Sabine P.343; Dunning II PP.87-89 Jones II PP.55-56

اقتدارِ اعلیٰ کے ساتھ عقل یا فہمِ انسانی کو اس لیے شریک کیا تاکہ وہ مملکت کے اخلاقی اغراض و مقاصد کو بخوبی بتا سکے اور حکومت میں انصاف کا لحاظ رکھنے پر زور دے سکے[1]

وہ مملکت کی تعریف ان لفظوں میں کرتا ہے کہ یہ خاندانوں اور ان کی مشترک املاک کی تنظیم کا نام ہے جب یہ اقتدارِ اعلیٰ کے ساتھ ان پر حکومت کرے تو یہ جائز حکومت ہوتی ہے[2]۔ اس کی تعریف کے مطابق مملکت افراد کے مجموعے کا نام نہیں بلکہ خاندانوں کے مجموعے کا نام ہے اس طرح سے مملکت کی اکائی فرد نہیں بلکہ افسر خاندان ہے۔ وہ مملکت کے قیام کی وجہ انسانی جبلّت کو نہیں بلکہ جبر و تشدد اور قوت کو ٹھہراتا ہے اس طرح سے اس کی مملکت ارسطو کی مملکت سے بالکل متضاد ہو جاتی ہے جو انسانی جبلّت کی وجہ سے اور انسان کے اس جذبے کی وجہ سے کہ سب مل جل کر مشترک سماجی زندگی گزاریں معرضِ وجود میں آتی ہے۔

وہ انسانی انجمنوں کی تین قسمیں بیان کرتا ہے۔ خاندان اور قبیلے کو وہ قدرتی انجمن قرار دیتا ہے جو قرابت اور رشتہ داری کی وجہ سے وجود میں آئیں۔ اس کے بعد وہ جماعتیں ہیں جو انسان کی دوسری ضرورتوں کی تکمیل کے لیے قایم ہوئیں۔ مثلاً گاؤں، شہر، پیشہ وروں کی انجمنیں انھیں وہ شہری جماعتیں کہتا ہے اور تیسری سیاسی انجمنیں یا مملکت جس کے بغیر اس دنیا میں انسان نہیں رہ سکتا اور جن کے بغیر وہ سماجی زندگی نہیں گزار سکتا[3]

لیکن تاریخ کی روشنی میں مملکت کے بارے میں اس کا نظریہ غلط ٹھہرتا ہے کیوں کہ اس نظریے میں مملکت کے بارے میں بہت کم ذکر ملتا ہے اور اقتدارِ اعلیٰ اور کلی اختیارات کے بارے میں بہت زیادہ۔ یہ دونوں چیزیں اس کے نظریے میں اس لیے زیادہ ملتی ہیں کہ باوجود تاریخی نقطۂ نگاہ کے حامل ہونے اور تاریخ پرست ہونے کے وہ عینیت پسند بھی تھا اور قانون فطرت کا زبردست حامی تھا۔ وہ قانونِ فطرت کو روحانی سے زیادہ مادّی اور عقلی تصوّر کرتا تھا اس کے خیال میں یہی اچھے اور بُرے اور حق و باطل کا صحیح معیار تھا اور اس کی پیروی مقتدرِ اعلیٰ پر لازم ہے وہ اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کر سکتا لیکن اس کے ساتھ بودان عام لوگوں کو اس کا حق

---

1 Dunning II pp 89. 90. Sabine p 343; Wanlas P. 185

2 Jones II p 55;

3 Sabine p 343; Dunning II pp 89, 90

نہیں دیتا کہ وہ یہ فیصلہ کریں کہ مقتدر اعلیٰ قانونِ فطرت کی پابندی کر رہا ہے یا خلاف ورزی۔ اس معاملے کو وہ خدا اور مقتدر اعلیٰ پر چھوڑتا ہے۔[1]

اس کے نزدیک اقتدار اعلیٰ سے مراد مملکت کی وہ بالادستی ہے جو شہریوں پر حاصل ہوتی ہے یہ اختیار انسانی قوانین کا تابع نہیں ہوتا کیوں کہ یہ خود انہیں وضع کرتا ہے اور ان کو نافذ کرتا ہے اس کو اقتدار اعلیٰ اس وقت کہا جاتا ہے جب یہ سب سے برتر ہو اور اس کے ساتھ ساتھ یہ دائمی اور دوامی ہو اور ناقابل تقسیم ہو یعنی وقتی اور عارضی نہ ہو اور مملکت کی ہر چیز پورے طور پر اس کی ماتحتی میں ہو۔ اقتدار اعلیٰ کی امتیازی خصوصیت قانون سازی کا حق ہے بغیر اس کے یہ بالکل بے اثر ہو کر رہ جاتا ہے پھر اس کے اور معمولی عدالت کے حکم میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔ مقتدر اعلیٰ پر پہلے کے بنائے ہوئے قوانین کی پابندی لازمی نہیں بلکہ اس پر صرف معاہدوں کی پابندی لازمی ہے۔ اس کے نزدیک مملکت کا یہی اختیار اسے دوسری تمام انسانی جماعتوں سے ممتاز کرتا ———————— اور اس کی وجہ سے یہ دوسری تمام انجمنوں سے برتر اور بالادست ہوتا ہے اور یہی وجہ اس کے سب پر برتر ہونے کی بھی ہے۔ اگر مقتدر اعلیٰ نے شہریوں سے کسی قسم کا عہد و پیمان کیا ہو اور اس کی پابندی حکومت کی شرط قرار دی گئی ہو تو اس صورت میں اس کی پابندی اس پر لازمی ہے لیکن اس کے ساتھ اسے اس کا فیصلہ کرنے کا پورا حق حاصل ہے کہ اسے پابندی کرنے کی ضرورت ہے یا نہیں۔ مقتدر اعلیٰ کو اور بھی بہت سے اختیارات حاصل ہوتے ہیں مثلاً دوسری مملکتوں سے تعلقات رکھنا، صلح اور جنگ کے مسئلے طے کرنا، حکومت کے عہدے داروں کا تقرر کرنا، مقدموں کا آخری فیصلہ کرنا، مجرموں کی سزاؤں کو معاف کرنا، ان کی جان بخشی کرنا یا عدالتوں کی دی ہوئی سزاؤں کو بحال رکھنا یا ان میں تخفیف کرنا، تجارت کی نگرانی کرنا، سکہ سازی کرنا اور محصول عائد کرنا یا معاف کرنا۔[2] اقتدار اعلیٰ ہی مملکت کی امتیازی خصوصیت ہے بغیر اس کے کوئی مملکت نہیں کہی جا سکتی لیکن جب اسے عقل اور انصاف کے مطابق استعمال کیا جائے تب ہی اسے جائز کہا جائے گا اسی قوت کی وجہ سے مملکت اپنے سارے فرائض انجام دیتی ہے اور اس کی وجہ سے وہ کسی دوسرے انسان یا انسانی ادارے کی ماتحتی میں نہیں ہوتی اس پر کسی قسم کی پابندی نہ ہونی چاہیے اسی قانون کو قانون کہا جائے گا جسے مقتدر اعلیٰ تسلیم کرے یا بنائے۔ مقتدر اعلیٰ

1. Jones II P.61 2. Jones II PP.57-82.

کا کام قوانین کو نافذ کرنا اور اسے شہریوں سے منوانا ہے۔[1]

اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے مملکت اور حکومت کے باہمی فرق کو خوب واضح کیا۔ اتنی زیادہ وضاحت ارسطو کے یہاں بھی نہیں ملتی اس کے نزدیک اقتدار اعلیٰ کا حق صرف مملکت ہی کو حاصل ہے حکومت کی قسم یہ ظاہر کرتی ہے کہ اقتدار اعلیٰ کس کس کو حاصل ہے اور وہ کون استعمال کرتا ہے وہ اقتدار اعلیٰ کی تقسیم کے بالکل مخالف ہے کیونکہ ایسا کرنے سے وہ بالکل ختم ہو جائے گا۔

وہ پارلیمنٹ کے اختیارات کا حامی نہیں اس کے نزدیک حکومت کے صرف تین ہی طریقے ممکن ہیں۔ (۱) بادشاہت (۲) اشرافی حکومت (۳) جمہوریت۔ اس نے بادشاہت کی بھی تین قسمیں کیں۔ (۱) مطلق العنان بادشاہت جیسے کہ اس کے زمانے میں عثمانی اور روسی سلطنتیں تھیں (۲) بادشاہت، جیسی کہ اس کے زمانے میں فرانس میں قایم تھی (۳) غیر دستوری بادشاہت جو یونان کے مختلف حصوں اور شہروں میں قایم ہو جاتی تھیں۔ وہ اشرافی اور جمہوری حکومتوں کو حکومت کی قسمیں مانتا ہے لیکن وہ بادشاہت کا اتنا زیادہ قائل نہ تھا۔ اس نے ساری توجہ صرف اسی کی طرف مبذول رکھی اور بادشاہ اور مقتدر اعلیٰ کو ہم معنی اور مترادف الفاظ کی طرح اس کثرت سے استعمال کیا کہ اس بارے میں کسی قسم کا شک اور شبہ نہ رہا کہ وہ صرف بادشاہت کو پسند کرتا ہے۔ یا بادشاہت کو وہ اس لیے ترجیح دیتا ہے کہ اپنے زمانے میں اپنے ملک کے سیاسی حالات کو دیکھ کر وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ ملک میں اتحاد اور امن و امان صرف بادشاہت ہی کے ذریعہ قایم رکھا جا سکتا ہے اور خانہ جنگی سے ملک کو صرف اس کے ذریعہ محفوظ رکھا جا سکتا ہے۔ وہ طبعاً آزادی کے مقابلے میں اختیار اور اقتدار کا زیادہ قائل تھا۔ اس کے خیال میں یہ دونوں چیزیں اسی وقت ہو سکتی ہیں جب بادشاہت قایم ہو وہ شہریوں کو بادشاہ کے خلاف بغاوت کرنے کا حق کسی صورت میں بھی نہیں دیتا وہ ان پر بادشاہ کی بے چون وچرا اطاعت لازمی قرار دیتا ہے[2] مملکت کے دوسرے عہدے داروں اور افسروں کا یہ فرض ضرور ہے کہ وہ بادشاہ کو قانونِ فطرت کی خلاف ورزی پر ٹوکیں لیکن اگر وہ اس قانون کی خلاف ورزی کرنے

1. Heam Shah The Social and Political Ideas of the 16th and 17th Centuries P 50; Waulas P 180; Dunning II PP 96-97, 98-99, 102-103; Sabine PP 345, 346, Jones II P 62

2. Jones II P 70

3. Jones II PP 68-69.

لگے تو پھر کسی کو اس کے خلاف بغاوت کرنے کا حق حاصل نہیں اس لیے کہ مقتدر اعلیٰ صرف خدا کے روبرو جوابدہ[1] ہے۔ بادشاہ کے لیے بہتر یہی ہے کہ وہ قانونِ فطرت اور رعایا کے خیالات و احساسات کا ہمیشہ لحاظ رکھے لیکن بادشاہ کے مطلق العنان یا مستبد ہونے سے اس کے اقتدار اعلیٰ میں کسی قسم کی کمی نہیں ہوتی مطلق العنان بادشاہ بھی پورے طور پر مقتدر اعلیٰ ہوتا ہے اور شہریوں پر اس کی اطاعت فرض ہے۔[2]

اقتدار اعلیٰ کی تعریف سے اس نے شہریوں کی تعریف بھی اخذ کی اس کے نزدیک شہری وہ آزاد شخص ہے جو کسی دوسرے کی فرماں روائی میں نہ ہو لیکن یہ تعریف شہریوں کے حلقے کو اور ان کی تعداد کو بہت زیادہ محدود کر دیتی ہے کیونکہ ہر فرد کسی نہ کسی خاندان کا رکن ہوتا ہے اور افسر خاندان نہ ہونے کی صورت میں اپنے خاندان کے افسر کی ماتحتی میں ہوتا ہے اور اس صورت میں وہ آزاد نہیں رہتا اور اس طرح سے اس پر شہری کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ شہریوں کی اس تعریف کی وجہ سے ان کی بہت بڑی تعداد کا مقتدر اعلیٰ سے براہِ راست تعلق نہیں رہ جاتا ان کا تعلق بالواسطہ افسر خاندان کی وساطت سے مقتدر اعلیٰ سے ہوتا ہے ارسطو کے برعکس وہ حکومت میں حصّہ لینے کے حق کو شہریت کی شرط نہیں ٹھہراتا۔[3]

وہ غلامی کا مخالف تھا لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ مساوات کا بھی مخالف تھا۔ وہ شرفا کو اہمیت دیتا ہے اور اس خیال کا مضحکہ اڑاتا ہے کہ حیثیت یا بڑے یا چھوٹے کا مملکت میں خیال نہ رکھا جائے اور سب کو یکساں سمجھا جائے۔ مملکت میں مختلف طبقوں کا ہونا ضروری ہے اور مقتدر اعلیٰ کا فرض ہے کہ وہ ان طبقوں پر کنٹرول[4] رکھے۔ اس کے نزدیک فرد کی کوئی سیاسی حیثیت نہیں اس لیے اس کی آزادی اور حقوق کا سرے سے کوئی سوال ہی نہیں۔ مقتدر اعلیٰ کو جان اور مال کے سوا شہریوں کی ہر چیز پر پورا پورا اختیار حاصل ہے۔ مملکت میں صرف وہی جماعتیں قایم ہو سکتی ہیں جنھیں مقتدر اعلیٰ قایم کرنے کی اجازت دے۔ بالفاظِ دیگر وہ شہریوں کو جماعت بنانے کا حق غیر مشروط طریقے سے نہیں دیتا وہ شہریوں کو رائے کے اظہار کی آزادی بھی نہیں دیتا وہ مذہبی مناظروں اور بحثوں کو مملکت کے اتحاد یا قومی اتحاد کے لیے ضروری خیال

1. Jones II P 61 2. Foster II PP 68 3. Foster II P 72

4. Dunning II PP 93-94, 116: Foster II P 55; Wanlas P. 185

5. Dunning II P 94.

وہ ہتھیار رکھنے کے حق کو بھی قانون کا پابند کرتا ہے اس کے نزدیک مقتدر اعلیٰ کے لیے شہریوں کے اخلاق اور خیالات کی نگرانی کرنا بہت زیادہ ضروری ہے کیوں کہ خیالات ہی کی وجہ سے سیاسی بے چینی پھیلتی ہے اور سیاسی خلفشار رونما ہوتا ہے اس لیے مقتدر اعلیٰ کا اولین فرض ہے کہ وہ عام شہریوں کے خیالات کو درست اور ٹھیک رکھے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب وہ محتسبوں کو مقرر کرے۔ احتساب اس لیے ضروری ہے تاکہ مقتدر اعلیٰ کو شہریوں کے خیالات کے تغیر اور تبدیلی کی خبر رہے۔ اس نے تاریخ کے مطالعے سے یہ خاص سبق لیا تھا کہ انسان کے خیالات میں برابر تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں اور سماج میں ان ہی کی وجہ سے تبدیلیاں ہوتی ہیں نئے خیالات کی وجہ سے نئی تحریکیں پھیلتی ہیں اور بسا اوقات یہی تحریکیں شورشوں کی صورت اختیار کر لیتی ہیں اور مملکت کا امن و امان اور اتحاد ختم ہو جاتا ہے اس کو روکنے کی واحد صورت یہی ہے کہ مقتدر اعلیٰ شروع ہی سے شہریوں کے خیالات پر نگاہ رکھے اور اس کی کوشش کرے کہ خیالات سے لوگوں کی عام فلاح اور بہبود کی صورتیں نکلیں۔ وہ بادشاہت کو ہر قیمت پر مستحکم صورت میں برقرار رکھنا چاہتا تھا اور مقتدر اعلیٰ کے حقوق کی حفاظت کرنا چاہتا تھا۔[1]

اس نے معاشی مسئلوں پر بحث کی ان کی اہمیت کو واضح کیا وہ زمین کے محصول یا ٹیکس کو مملکت کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ سمجھتا تھا ساتھ ہی ساتھ وہ تجارت کو فروغ دینا مملکت کا خاص فرض قرار دیتا ہے اس کے نزدیک حکومت کو درآمد اور برآمد کے محصول پر زیادہ بھروسہ نہ کرنا چاہیے اور نہ دوسرے ملکوں سے سونا چاندی حاصل کرکے اپنا خزانہ بھرنا چاہیے وہ سود کو برا سمجھتا ہے۔[2]

اس کا دعویٰ تھا کہ مقتدر اعلیٰ کا مفہوم واضح کرنے اور مملکت اور حکومت کے درمیان فرق کرنے میں اس نے بہت سی نئی باتیں نکالی ہیں۔ وہ میکیاولی اور یونانی فلسفے کی تعلیمات سے بہت زیادہ متاثر تھا گرچہ اس نے میکیاولی کی طرح سیاسیات کو اخلاق سے بالکل علیحدہ نہیں کیا لیکن وہ دونوں میں فرق کرتا ہے اور فنِ سیاسیات کے لیے عدل اور اخلاق دونوں کو ضروری سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک انسان کے تمام افعال اور تعلقات قانونِ فطرت[3] کے تابع ہیں

1. Foster II PP 82-84; Dunning II P 112

2. Dunning II PP 117-18 3. Foster II PP 60,64,65

اور قانونِ فطرت اخلاقی قانون سے بہت زیادہ مشابہ ہے حکومت کا مقصد اصلاً اخلاقی ہے اس لیے سیاسی مصلحتوں کو بہت زیادہ اہمیت دی اور مملکت کے مفاد کی خاطر یا خالص سیاسی مفاد پر مذہبی اور ذہنی آزادی کو قربان کر دیا۔ اس سے پہلے کسی دوسرے سیاسی مفکر نے اقتدار اعلیٰ کی اتنی واضح اور غیر مبہم اور جامع تعریف نہیں کی تھی۔ اس مفہوم کو واضح کر کے بلاشبہ اس نے ایک بہت بڑی کمی کو پورا کیا لیکن اس کی اس تعریف سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ یہ خالص قانونی ہے اور یک طرفہ ہے۔ اس کا مقتدر اعلیٰ مملکت کے اندر ایک برتر ترین قوت ہے لیکن خود مملکت کی قوت نہیں۔ اقتدار اعلیٰ فرد واحد یا گروہ کا بالادست اختیار ہے لیکن اسے شہریوں کا مجموعی اختیار یا اقتدار نہیں کہا جا سکتا۔ اس نے اقتدار اعلیٰ کی جو تعریف کی اس سے بادشاہوں کو یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی کہ دراصل وہی اقتدار اعلیٰ کے بلاشرکت غیرے مالک ہیں اور ان کے مقابلے میں شہریوں کی ذرہ برابر بھی کوئی حیثیت نہیں۔ اس کے سیاسی فلسفے کی سب سے بڑی خامی یہی ہے کہ وہ عام شہریوں کو بالکل نظر انداز کرتا ہے۔

وہ اس کا بھی بہت زیادہ قائل تھا کہ آب و ہوا اور جغرافیائی حالات کا شہریوں پر بہت زیادہ اثر پڑتا ہے[1]۔

اس کے فلسفے کی دوسری خامی یہ ہے کہ اس میں مملکت کے مقصد اور اقتدار اعلیٰ کی نوعیت کے بارے میں کوئی صاف نظریہ نہیں ملتا۔ وہ ارسطو کے اس نظریے کو مسترد کرتا ہے کہ مملکت کا مقصد فرد کی بھلائی ہے۔ اس وجہ سے اس کے فلسفے میں اس کی صراحت نہیں ملتی کہ فرد کے مملکت کے بارے میں کیا کیا فرائض ہیں۔ خاندان اور جائداد کے بارے میں اس کے جو خیالات ہیں ان کو اس کے اقتدارِ اعلیٰ کے نظریے سے آسانی سے تطبیق نہیں دی جا سکتی وہ خاندان کو اپنے افراد کی جان و مال پر پورا پورا اختیار دیتا ہے حالانکہ یہ اختیار اصل میں مملکت کو حاصل ہونا چاہیے اور اس کے ساتھ اس کے نزدیک مقتدر اعلیٰ کو اپنے محکوموں کی ذاتی زندگی میں دخل نہ دینا چاہیے۔ جائداد کے بارے میں اس کا خیال ہے کہ وہ خاندان کے لیے لازمی ہے اور اس کے خیال میں یہ حق ہر خاندان کو حاصل ہونا چاہیے۔ یہ اس کے اس نظریے کے خلاف پڑتا ہے کہ مقتدر اعلیٰ مطلق العنان اور بے پناہ اختیارات کا مالک ہے اس کے نزدیک، چونکہ نجی جائداد کا حق قانون فطرت کی رو سے شہری کو حاصل ہے اس لیے مقتدر اعلیٰ کو اس کا حق نہیں پہنچتا کہ وہ اس کی خلاف ورزی کرے۔ ٹیکس عائد کرنا جائداد کے حق پر حملہ ہے اور مقتدر اعلیٰ کو بغیر مجلس قانون ساز

1. Foster II PP. 78,79,80,81

کی منظوری کے اس کو منہ کرنا چاہیے یعنی بالفاظ دیگر وہ مقتدر اعلیٰ کے اختیارات کو محدود کر دیتا ہے۔ وہ جائداد کے حق کو مستحکم کرنا چاہتا تھا لیکن وہ اسے فراموش کر گیا کہ یہ حق مقتدر اعلیٰ کے بے پناہ اختیارات کے سامنے کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔

وہ مقتدر اعلیٰ کو قانون فطرت، خدائی قانون اور اخلاقی قانون کے ماتحت کرتا ہے اور دوسری طرف وہ اس کو اتنے وسیع اور بے پناہ اختیارات عطا کرتا ہے کہ ان کی رو سے وہ مذہبی معاملات میں پورا دخل دے سکتا ہے۔ ایک طرف تو مقتدر اعلیٰ مملکت کے جملہ قوانین کا بنانے والا یا خالق ہے۔ دوسری طرف وہ بعض قوانین کی ماتحتی میں ہے جن میں نہ تو وہ ترمیم کر سکتا ہے اور نہ وہ انھیں تبدیل کر سکتا ہے[1]

گروٹی اس کا سیاسی فلسفہ

یہ ہالینڈ کے ایک مشہور اور ممتاز وکیل کا بیٹا تھا اس کا شروع ہی سے قانون کی طرف رجحان تھا اس کا شمار یورپ کے چوٹی کے قانون دانوں میں کیا جاتا ہے۔ وہ ہالینڈ میں اہم سفارتی، عدالتی اور انتظامی عہدوں پر مامور رہا۔ اس نے اپنے زمانے میں مسیحی حکومتوں کی باہمی خوں ریز اور ہولناک جنگیں دیکھیں اور ان جنگوں کی بربریت اور ہیبت سے وہ اتنا زیادہ متاثر ہوا کہ اس نے اپنی زندگی کا یہ خاص مقصد قرار دیا کہ آئندہ یورپ کو اس قسم کی ہولناک جنگوں سے محفوظ رکھا جائے۔ اس نے یورپین قوموں اور مملکتوں کے باہمی تعلقات کے مسئلے پر خاص طور سے غور کیا۔ اسے اپنی خاص تصنیف "صلح اور جنگ[2]" کا موضوع رکھا۔ چونکہ صلح اور جنگ کرنا تمام تر مقتدر اعلیٰ ہی کے ہاتھ میں ہے۔ اس لیے اس کی اس تصنیف میں مملکت کے بنیادی اصولوں کا ذکر ملتا ہے۔[3]

اس نے اپنے نظریئے ارسطو کے فلسفے، رومی قوانین کے اصولوں اور دوسرے مروجہ سیاسی نظریوں سے اخذ کیے لیکن اس نے اپنے اصل موضوع یعنی بین الاقوامی قانون کے لوازم

---

1. Sabine P.347, 348,349 2. De June Bell ac Pacis Lire Tres or The Laws of War and Peace.
3. Dunning II PP.161-162; Hanlds P.191

کو ہمیشہ مدِ نظر رکھا[1] یعنی یورپین مملکتیں اپنے تعلقات دوسری مملکتوں سے کیوں کر اور کس طرح سے قایم رکھیں۔

ارسطو سے اس نے یہ سیکھا کہ انسان سیاسی حیوان ہے اور سیاسی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہے اس وجہ سے مملکت فطری یا قدرتی انسانی تنظیم ہے لیکن بسا اوقات ایک مملکت دوسری مملکت کو اپنی فوجی طاقت کے ذریعہ ختم کرکے اسے اپنی قلم رو میں شامل کرلیتی ہے۔ اس طرح سے فوجی فتوحات مملکت کے وجود میں آنے اور ان کے وسیع ہونے کا ذریعہ ہیں۔ دوسری طرف وہ یہ کہتا ہے کہ رومی قانون سے اس کا پتہ چلتا ہے کہ رومیوں نے شہنشاہ کو قانون بنانے کے اختیارات دیے تھے اس سے اس کا اشارہ نکلتا ہے کہ مملکت معاہدے کی رو سے قایم ہوئی یوں بھی سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی میں مملکت کے قیام کے بارے میں معاہدے یا بادشاہ اور عام شہریوں کے درمیان عہد و پیمان کا نظریہ بہت مقبول تھا۔ گروٹی اس کا بھی مملکت کے آغاز کے بارے میں یہی خیال تھا کہ وہ معاہدے کی رو سے معرضِ وجود میں آئی اور حاکم اور محکوم یا حکمراں اور شہریوں کے تعلقات معاہدہ معین کرتا ہے[2]

اس کے نزدیک لوگوں کو تجربے سے یہ معلوم ہوا کہ الگ الگ خاندانوں میں رہ کر وہ ظلم اور ستم کو ختم نہیں کرسکتے۔ اس لیے انھوں نے معاہدہ کرکے مملکت کو قایم کیا اور اس طرح سے مملکت کے اختیارات کا آغاز ہوا لیکن مملکت کے اختیار کی بنیاد محض معاہدے پر نہیں ہوتی بلکہ اقتدار اعلیٰ کو بزورِ شمشیر بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ معاہدے کی رو سے جو اختیار شہریوں کو حاصل ہوتا ہے وہ اقتدارِ اعلیٰ کے جبراً حصول کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے لیکن چوں کہ اس کا نقطۂ نظر خالص قانون داں کا نقطۂ نظر ہے اس لیے وہ فرض کرلیتا ہے کہ وہ اختیارات جو معاہدے کی رو سے مقتدر اعلیٰ کو حاصل ہوتے ہیں وہ بالکل اسی قسم کے ہوتے ہیں کہ جیسے ملکیت کے حقوق اور اختیارات ہوتے ہیں اور جس طرح سے مالک کو اس کا حق حاصل ہے کہ وہ اپنی ملکیت اور جائداد کو جس طرح سے چاہے رکھے مثلاً زمین کے مالک کو اختیار ہے کہ وہ چاہے اس میں کاشت کاری کرے چاہے اس پر کوئی عمارت بنائے یا اسے بالکل خالی چھوڑ دے۔ اسی طرح سے مقتدر اعلیٰ کو بھی اس کا پورا پورا حق حاصل ہے کہ وہ جیسا چاہے شہریوں سے برتاؤ کرے اور جس طرح سے چاہے اپنے اختیار کو استعمال کرے۔ معاہدہ کرتے وقت

---

1. Sabino P.359 2. Dunning II PP.179-80.

شہری جس طرح کی بھی حکومت چاہیں اپنے لیے منتخب کر سکتے ہیں لیکن معاہدے کے بعد پھر ان کا کوئی اختیار نہیں باقی رہتا اور ان کی پوزیشن اس شخص کی سی ہو جاتی ہے جو رومی اور یہودی قانون کے مطابق اپنے کو کسی کا غلام بنا لے[1]۔

اس کے خیال میں تاریخ اور قانون دونوں کی رو سے قوم یا عام شہریوں کا اقتدار اعلیٰ کے جواز کا کوئی پہلو نہیں چوں کہ حکومت کرنا فرض نہیں بلکہ حق ہے اس لیے یہ نظریہ بھی سرتاسر غلط ہے کہ حکومت کا اصل مقصد محکوموں یا رعایا کی فلاح اور بہبود ہے۔ حکمراں اگر چاہے تو اپنی حکومت فلاح عامہ کے مطابق چلا سکتا ہے اور اسے اپنی حکومت کا مقصد قرار دے سکتا ہے لیکن وہ رعایا پر اس طرح سے بھی حکومت کر سکتا ہے کہ جیسے کوئی آقا اپنے غلاموں پر حکومت کرتا ہے[2]۔

اس نے بین الاقوامی قانون کو نہ صرف مرتب اور یک جا کیا بلکہ اس موضوع کے بارے میں اپنے پیش روؤں کے خیالات اور نظریات کو مبسوط اور واضح انداز بیان کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کیا۔ اس نے بین الاقوامی قانون کو قانونِ فطرت اور دوسری مملکتوں کے طور طریقوں اور رواجوں سے اخذ کیا۔ اس کے نزدیک قانون فطرت عقل سلیم کے احکام کا نام ہے اور اس کے اچھے یا برے ہونے کا معیار یہ ہے کہ اسے معقول یا عقل مند لوگ پسند کرتے ہیں یا نہیں۔ اس طرح سے وہ قانونِ فطرت کو انسانی سیرت کا رہبر ٹھہراتا ہے لیکن وہ قانون فطرت اور بین الاقوامی قانون کے باہمی فرق کو ٹھیک سے واضح نہیں کر سکتا[3]۔

بین الاقوامی قانون دراصل شخصی قانون تھا جو ان رسموں اور رواجوں کی وجہ سے معرضِ وجود میں آیا جو رومی قانون دانوں نے اپنے زیر تسلط مختلف قوموں میں رائج دیکھیں۔ ان رواجوں اور رسموں کو قانونی حیثیت حاصل ہو گئی ان قوموں کے مقدمے انہیں کے مطابق فیصل کیے جانے لگے گروشی اس نے ان رسموں اور رواجوں کو باقاعدہ اور باضابطہ قانون قرار دیا اس کے خیال میں جس طرح شہری قانون کا خاص مقصد یہ ہے کہ شہریوں کے ساتھ انصاف کیا جائے اور باہمی سلوک اور برتاؤ کے ایسے اصول مرتب کیے جائیں جن سے سب کو سہولت حاصل ہو اسی طرح سے مملکتوں کے لیے بھی ایسا قانون ہونا چاہیے جو ان کے باہمی تعلقات کے لیے ایک واضح معیار کا کام دے اور جس کی

---

1. Dunning II PP. 181,182,184
2. Dunning II P.185
3. Dunning II PP.165.188

رو سے صلح اور جنگ جیسے نازک اور پیچیدہ مسئلے اس طرح طے کیے جائیں کہ کسی مملکت کی حق تلفی نہ ہو اور مملکتیں انصاف اور راستی پر چل کر ترقی کر سکیں[1]۔

وہ بین الاقوامی قانون کا بانی مانا جاتا ہے اس کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ مملکتیں بڑے انسانی سماج کی اکائیاں ہیں اور انہیں یکساں حقوق حاصل ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ان کا فریضۂ خصوصی ہے کہ وہ اپنے فرائض کو پورے طور سے انجام دیں۔

اس کے نزدیک مملکتوں کے باہمی تعلقات کو قانون فطرت کے مطابق ہونا چاہیئے[2] مملکتوں کو ایک دوسرے کے حقوق کا احترام کرنا چاہیے اور اس میں جبر و تشدد کو دخل نہ ہونا چاہیے مملکتیں اپنے علاقائی حدود کے اندر پورے طور سے اقتدار اعلیٰ کی مالک ہیں اور اندرونی معاملوں میں مکمل طور سے آزاد خود مختار اور با اختیار ہیں اور خارجی معاملوں میں بھی بیرونی قوتوں کی ماتحتی سے بالکل آزاد ہیں اس اعتبار سے سب مملکتیں بالکل مساوی ہیں لیکن یہ مساوات وہ صرف مسیحی مملکتوں ہی کو دیتا ہے اور غیر مسیحی مملکتوں کو مسیحی مملکتوں کے مساوی کسی اعتبار سے بھی نہیں سمجھتا۔ لہٰذا اس کے خیال کے مطابق بین الاقوامی قانون کا اطلاق صرف مسیحی مملکتوں ہی پر ہو سکتا ہے[3]۔

مملکتوں میں تین قسم کے تعلقات ہو سکتے ہیں (۱) جنگ کے تعلقات (۲) صلح یا امن کے تعلقات اور (۳) غیر جانب داری کے تعلقات

جنگ کے بارے میں اس کا یہ خیال تھا کہ یہ مملکتوں کے درمیان مسلح آویزش یا تصادم کا نام ہے جسے مروجہ رواج اور اخلاقی قوانین کے مطابق ہونا چاہیے۔ غیر ضروری کشت و خون سے متحارب مملکتوں کو اجتناب کرنا چاہیے۔

اس کے نزدیک مملکت کے اقتدار اعلیٰ اور بین الاقوامی قانون کی پابندی کرنے میں کوئی تضاد نہیں۔ دونوں ساتھ ساتھ چل سکتے ہیں۔ عام شہری مملکت کے اقتدار اعلیٰ کی بلا چون و چرا اطاعت کرتے ہیں اور اس کے قانون کی پوری پابندی کرتے ہیں وہ قانون کی پابندی اس لیے کرتے ہیں کہ یہ سب شہریوں کی فلاح اور بہبود کے لیے ہوتا ہے اس طرح بین الاقوامی قانون قوموں اور مملکتوں کی بھلائی اور بہبود کے لیے ہوتا ہے اس کی پابندی کرنے سے مملکتوں کو کسی قسم کا نقصان نہیں۔ اس لیے مملکتوں کو اس کی پابندی کرنا

1. Sabine P.359-60 2. Ibid P.361-62
3. Hanlas P.183

چاہیے۔ مملکت کے عام قوانین اور بین الاقوامی قوانین میں فرق یہ ہے کہ شہری مقتدر اعلیٰ جماعت یعنی مملکت کا رکن ہوتا ہے لیکن مملکت بین الاقوامی قانون کی پابندی کر کے ایک غیر مقتدر اعلیٰ جماعت یعنی قوموں کی برادری کی رُکن ہوتی ہے۔[1]

گروٹی اس نے اقتدار اعلیٰ کے خارجی پہلو کی اہمیت کو نمایاں کیا کہ مقتدر اعلیٰ مملکت کسی دوسری مملکت کی ماتحتی یا بالادستی میں نہیں ہوتی لیکن مملکت کی اندرونی بالادستی کے بارے میں اس کے خیالات غیر مبہم ہیں اس لیے اس کے نظریۂ اقتدار اعلیٰ پر بہت سے اعتراضات کیے جاتے ہیں۔

مثلاً پہلا اعتراض یہ ہے کہ وہ اقتدار اعلیٰ کے حق کو ملکیت کے حق کی مانند تصور کرتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ حق بالکل زمین کی ملکیت کے حق کی مانند ہے مالک چاہے تو اس میں کاشت کرے چاہے تو اس پر عمارت تعمیر کرے یا اسے بالکل غیر آباد یا خالی رکھے لیکن اس سے اقتدار اعلیٰ کا کوئی واضح تصور سامنے نہیں آتا بلکہ اس کی حیثیت محض ذاتی جائداد کی سی ہو جاتی ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ایک طرف تو وہ یہ کہتا ہے کہ اقتدار اعلیٰ برترین سیاسی قوت ہے اور اس سے بڑھ کر کوئی برتر قوت نہیں لیکن دوسری طرف وہ اسے بھی تسلیم کرتا ہے کہ یہ خدا اور انسانوں سے کیے ہوئے معاہدوں کی پوری طرح پابند ہے اس طرح سے مملکت بے پناہ اقتدار اور اختیار کی مالک نہیں رہ جاتی لیکن مملکت کے اقتدار پر کسی قسم کی پابندی سے اقتدار اعلیٰ کے تصور کی نفی ہوتی ہے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ایک طرف تو وہ اقتدار اعلیٰ کو ناقابل تقسیم قرار دیتا ہے اور دوسری طرف اسے بادشاہ اور عام شہریوں کے درمیان تقسیم کرتا ہے۔

اس کے نزدیک اقتدارِ اعلیٰ دائمی اور دوامی ہے لیکن اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اسے کسی وقت بھی ختم کیا جا سکتا ہے۔ وہ باج گزار اور ماتحت بادشاہوں کو بھی مقتدر اعلیٰ کا درجہ دیتا ہے۔[2]

<u>دراصل اس کے نظریہ اقتدار اعلیٰ میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ وہ اس مسئلے پر خالص</u>

---

1 Dunning II pp 174, 175; Wanlas p.192

2 Dunning II pp 182, 183, 184

قانونی نقطۂ نگاہ سے غور نہیں کرتا بلکہ بین الاقوامی نقطۂ نگاہ سے غور کرتا ہے یعنی یہ کہ جنگ یا صلح یا غیر جانب داری کی صورت میں مختلف مملکتوں کی کیا پوزیشن ہوتی ہے۔

اس کے اثر سے دوسرے سیاسی مفکروں نے بھی مملکتوں کے باہمی تعلقات اور بین الاقوامی قانون پر توجہ کی۔ اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے مملکتوں کے حقوق اور فرائض کو ایسے زمانے میں بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کیا کہ جب یورپ میں اس کی بہت زیادہ ضرورت تھی۔ مسیحیت امن قایم رکھنے میں قطعاً ناکام ہو چکی تھی اور اس زمانے کی لامتناہی خون ریز جنگوں سے نجات پانے کی یہی ایک صورت تھی کہ مملکتوں کو دوسری مملکتوں کے فرائض کے بارے میں متوجہ کیا جائے۔[1]

اس نے مملکتی مصلحتوں کے نقصان کو کم کرنے کے لیے بین الاقوامی اخلاق کا نظریہ پیش کیا اور اس پر زور دیا کہ مملکتیں دوسری مملکتوں کے ساتھ اچھا برتاؤ کریں۔[2]

اگرچہ وہ یورپ سے جنگ کو بالکل ختم نہیں کر سکا لیکن اس نے کوشش کی کہ جنگ ضابطوں کے ماتحت لڑی جائے تاکہ بے جا کشت و خون اور بہیمیت سے لوگوں کو نجات ملے اور اس میں اسے خاصی کامیابی ہوئی۔

ایک طرف اس نے مطلق العنان بادشاہت کی حمایت کی تو دوسری طرف یہ نظریہ پیش کر کے کہ مملکت کی بنیاد معاہدے پر قایم ہے اور اس میں لوگوں کی مرضی کو دخل ہے اس نے دستوری حکومت کی پر زور تائید کی۔[3]

---

1 Dunning II p.186

2 Ibid

3 Wanlas p 197

11

ٹامس ہوبز کا سیاسی فلسفہ

سب سے پہلے بودان نے مملکت کے اقتدار اعلیٰ کے نظریے کو مکمل اور منطقی صورت میں پیش کیا لیکن ٹامس ہوبز نے مطلق العنان اقتدار اعلیٰ کے نظریے کو انتہا تک پہنچا دیا۔ بودان کے نظریے کی سب سے بڑی خامی یہ تھی کہ اقتدار اعلیٰ قانون فطرت، مملکت کے دستور، خدائی احکام اور فرد کے حق ملکیت کی ماتحتی اور پابندی میں آجاتا تھا لیکن ہوبز نے اقتدار اعلیٰ کو ان تمام پابندیوں سے یہ کہہ کر آزاد کیا کہ یہ اعلیٰ ترین اور برتر ین بالادست قوت ہے اور یہ کسی کی ماتحتی میں نہیں اور نہ اس پر کسی قسم کی کوئی پابندی ہے اس طرح اس نے قومی ملکیت کے تصور کو بہت زیادہ تقویت پہنچائی۔

ٹامس ہوبز ۱۵۸۸ء میں انگلستان میں ہامس بری میں پیدا ہوا اور ۹۱ سال کی عمر میں اس نے وفات پائی اس کا زمانہ بڑے ہنگاموں کا زمانہ تھا اس زمانے میں انگلستان میں مطلق العنان بادشاہت کے حامیوں اور پارلیمنٹ یا دستوری حکومت کے حامیوں کے درمیان زبردست خانہ جنگی ہوئی، ور بادشاہ وقت چارلس اوّل کو اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑا۔ برطانوی پارلیمنٹ کے حامیوں کو مکمل فتح ہوئی اور انگلستان میں دستوری بادشاہت کے اصول کو تسلیم کر لیا گیا اور مطلق العنان بادشاہت کے نظریے اور بادشاہ کے خداداد حق کو کلیۃً مسترد کر دیا گیا۔ ہابز نے خوں ریزی کے سارے مناظر دیکھے اور ان کا اس کے نظریات پر بہت زیادہ گہرا اثر پڑا۔ اس نے مطلق العنان بادشاہت کی حمایت میں اپنے کو وقف کر دیا اور اس کی تائید میں جو شیلے اور زوردار پمفلٹ لکھے اس کی پاداش میں اسے گیارہ برس فرانس میں جلاوطنی میں گزارنے پڑے اور وہ اپنے ملک میں ۱۶۵۱ء میں واپس آسکا جلاوطنی کے زمانے میں اس نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف لے وی ایتھان[1] مکمل کی۔ نئے بادشاہ چارلس دوم نے اپنی تخت نشینی کے بعد

1. The Levithan

اس کی بڑی آؤ بھگت کی اور بادشاہت کی حمایت کے صلہ میں اس کی پنشن مقرر کی ہوبز نے اپنی زندگی کے آخری بیس سال گوشہ نشینی میں بسر کیے۔[1]

ہوبز سے پہلے سیاسی مفکر اور فلسفی حکومت، شاہی اختیار اور اقتدار کی حمایت میں انجیل، تاریخ اور قانون کو اپنے نظریوں کی تائید میں پیش کرتے تھے لیکن ہوبز نے اس کے برعکس اپنے نظریوں کی تائید میں قانون فطرت اور سماجی معاہدے کو پیش کیا۔ اس نے سیاسی فلسفے میں زبردست انقلاب پیدا کیا۔ اس کے فلسفے کی تمام تر بنیاد عقل انسانی ہے اس سمجھ اور فہم پر جو خدا نے ہر انسان کو عطا کی ہے۔ وہ پہلا سیاسی مفکر ہے جس نے سیاسی مسئلوں کے حل کرنے میں انسان کی سیرت اور جبلت کو مدنظر رکھا اور اپنی دلیلوں کی بنیاد قانونی دلیلوں کی جگہ نفسیاتی دلیلوں پر رکھی۔[2] اس کے نزدیک مطلق العنان بادشاہت کو بادشاہ کے خدا داد حق کے نظریے کی بنیاد پر پیش کرنا ریت کے محل بنانے کے مترادف تھا۔ اس نے اسے انسانی سرشت اور جبلت کی بناء پر نہ صرف جائز ٹھہرایا بلکہ ضروری قرار دیا۔ میکیاؤلی کی طرح اس نے بھی انسان کی فطری خودغرضی، آگے بڑھنے اور مقابلے یا مسابقت کے جذبوں کی وجہ سے سیاسی اختیار اور اقتدار کی بنیاد خالص غیر مذہبی بنیادوں پر رکھی اور مذہب کو سیاسیات کے دائرے سے بالکل خارج اور بے دخل کر دیا۔[3]

اس کی شہرۂ آفاق تصنیف "لے وی ایتھان" ۱۶۵۱ء میں شائع ہوئی۔ اس وقت برطانوی پارلیمنٹ کو شاہ چارلس اوّل اور اس کے حامیوں پر مکمل فتح حاصل ہو چکی تھی لیکن ملک زبردست سیاسی انتشار اور خلفشار کا شکار تھا۔ اس نے اسے ختم کرنے کے لیے دلیلیں پیش کیں اس کے نزدیک مملکت کے استحکام کے لیے ضروری ہے کہ بادشاہ یا مقتدر اعلیٰ مطلق العنان ہو، بے پناہ اور وسیع اختیارات کا مالک ہو اور عام لوگوں کو اس کے احکام کی نافرمانی کرنے اور اس کے خلاف بغاوت کرنے کا حق حاصل نہ ہو۔[4]

انسان کو جملہ مخلوقات خداوندی پر اس لیے فضیلت اور برتری حاصل ہے کہ اسے

1. Sabine PP 389-90; Jones II P 91; Dunning II PP 265-66

2. Sabine PP 401,402 3. Jones II PP 123-25.

4. Jones II P 90; Ihe Levithan Part I Chap.5 P 35.

عقل اور فہم کی بیش بہا دولت حاصل ہے لیکن بد قسمتی سے فضول اور بے ہودہ بکواس کی عادت انسان کی سرشت میں داخل ہے اس دولت کو ختم کر دیتی ہے یہ عادت سب سے زیادہ ان لوگوں میں پائی جاتی ہے جو فلسفی کہلائے جاتے ہیں یہ لوگ کبھی بھی سیاسی مسئلوں پر صحیح طریقے سے غور نہیں کر سکتے کیوں کہ وہ اس کے اہل نہیں ہوتے۔ وہ خود گمراہ ہوتے ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں۔

اس کے نزدیک مملکت کی بنیاد ڈالنا اور اسے قایم کرنا اور برقرار رکھنا ایک باقاعدہ فن ہے اور اس کے اصول ریاضی اور دوسرے طبعی علوم کی طرح ہیں ۔ یہ فن ٹینس کے کھیل کی طرح محض مشق سے نہیں آتا۔ سیاسیات کے میدان میں لوگ عام طور سے غلطیاں اس لیے زیادہ کرتے ہیں کہ ان کے غور کرنے اور نتیجوں پر پہنچنے کے طریقے بالکل غلط اور ناقص ہوتے ہیں۔ لہٰذا سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ لوگ ان اصطلاحوں کے معنی اور مفہوم سے پوری طرح واقف ہوں کہ جنہیں وہ استعمال کرتے ہیں۔ اس کے بعد ہی سیاسی مفہوم واضح اور صاف طور سے ذہن میں آسکتا ہے۔[1]

ہوبز نے سیاسیات کی بحث میں پہلی اصطلاح انسان کو قرار دیا اور اس کے بعد وہ اس کی سرشت، جبلت اور سیرت کی عام خصوصیتوں کو بیان کرتا ہے اور پھر اس زندگی کا نقشہ پیش کرتا ہے جو ان خصوصیتوں کا لازمی اور منطقی نتیجہ ہے۔ اس کے خیال میں قدرت نے تمام انسانوں کو ذہنی اور جسمانی قوت کے لحاظ سے یکساں بنایا ہے چوں کہ سب کی قابلیت برابر ہوتی ہے اس لیے ان کی خواہشیں بھی برابر ہوتی ہیں۔ اور سب ان کے پورے ہونے کی امیدیں بھی برابر رکھتے ہیں۔ سرشت انسانی کے باعث یہی جذبۂ مساوات دوامی فساد کا باعث بن جاتا ہے مبتلا ہر شخص اس کوشش میں رات دن لگا رہتا ہے کہ دوسرے انسانوں سے اپنی بڑائی اور برتری منوائے۔ ہر ایک میں بڑا بننے کا جذبہ ہوتا ہے لیکن چوں کہ ان امیدوں اور آرزوؤں کا انحصار ہر شخص کی اپنی قوت پر ہوتا ہے اس لیے کوئی بھی دوسرے پر بھروسہ نہیں کرتا اور ہر وقت اس اندیشے میں مبتلا رہتا ہے کہ کہیں دوسرے اس کے مال کو ہتھیا نہ لیں۔ ان کا

1. The Levithan P 35

2. The Levithan I PP 37-38; Dunning II P 36?

مال اس سے نہ چھین لیں اور اس کی جان کے درپے نہ ہو جائیں۔ اس طرح سے عام انسانی زندگی مستقل اور دائمی جنگ کی حالت اختیار کر لیتی ہے۔ اس میں ہر شخص دوسرے کا جانی دشمن ہوتا ہے اور ہر طرح سے اس کو نقصان پہنچانے کی گھات میں رہتا ہے۔ جب تک مکمل اور مستقل امن قایم نہ ہو جائے اس وقت تک جنگ کی یہی حالت قایم رہتی ہے اور اس صورت حال میں انسان تہذیب اور تمدن کی ہر نعمت سے یک سر محروم رہتا ہے۔ اس کی زندگی بے کار، تلخ اور مختصر ہوتی ہے۔ وہ غصہ، خوف، بے اطمینانی اور بے اعتمادی کا شکار رہتا ہے۔ وہ تہذیب اور تمدن کی نعمتوں سے اسی وقت لطف اندوز ہو سکتا ہے اور ان سے تب ہی وہ پورا فائدہ اٹھا سکتا ہے کہ جب اس کی جان محفوظ ہو اور اس کا مال محفوظ ہو۔ اس کے خیال میں انسانی تاریخ میں کوئی زمانہ بھی ایسا نہیں گزرا کہ جس میں لوگ ایک دوسرے سے بدگمان نہ رہے ہوں۔ ان کا انداز ان شمشیر بازوں کا سا ہے جو ہر وقت تلواریں کھینچے ہوئے دوسروں پر نظریں جمائے رکھتے ہیں۔ شروع میں لوگ چھوٹے چھوٹے قبیلوں میں رہتے تھے اور دوسرے قبیلے والوں کو لوٹتے رہتے تھے اور قتل کرتے رہتے تھے اس لوٹ مار اور قتل و غارت گری کو عین قانونِ فطرت[1] کے مطابق مانا جاتا ہے۔ جو شخص جتنا زیادہ لوٹ مار اور قتل و غارت گری میں حصہ لیتا تھا اتنا ہی زیادہ اس کا درجہ بڑا سمجھا جاتا تھا۔ جنگ اور لوٹ مار کی یہ حالت اس وقت تک قایم رہی جب تک کہ لوگوں پر کوئی حاکم نہ ہوا۔ اس کے نزدیک انسان ہر وقت دوسرے انسانوں سے خائف اور بدگمان رہتے ہیں اور اپنے اس خیال کی تائید میں وہ یہ مثال پیش کرتا ہے کہ لوگ اپنے گھروں اور اپنے صندوقوں میں مستقل قفل لگاتے ہیں۔ اس لیے کہ انھیں دوسروں حتیٰ کہ اپنے گھر والوں پہ بھی اعتماد نہیں ہوتا اور باوجود پولیس اور فوج کے کہ جن کا فرض لوگوں کی جانوں کی حفاظت کرنا ہے، سفر میں ہتھیار لے کر چلتے ہیں۔ یہ انسانی زندگی پوری طرح سے قانونِ فطرت کی ماتحتی میں تھی جس طرح سے طبعی علوم مثلاً ریاضی اور طبیعیات میں ہر چیز مسلمہ قاعدوں کے مطابق ہوتی ہے، اسی طرح انسانی زندگی بھی تمام تر اسباب و علل اور محرکات کی وجہ سے متاثر ہوتی ہے۔ ان سب کی بنیاد تمام تر مادی ہے۔ انسان ہمیشہ وہی کام کرتا ہے جن سے اسے مادی راحت اور آسائش حاصل ہو

1. Law of Nature

اور ہر اس چیز سے باز رہتا ہے کہ جس سے اسے کسی قسم کی تکلیف یا گزند پہنچے[1]۔
دائمی جنگ کی یہ صورتِ حال تمام تر انسان کی فطری خود غرضی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ہر انسان اپنی خواہشوں کو پورا کرنا چاہتا ہے اور اس کے حصول کے لیے قوت کے استعمال کو ہر طرح سے جائز سمجھتا ہے۔ نہ تو انسانوں کی خواہشوں کو گناہ قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ ناجائز اور نہ ان سارے کاموں اور کارروائیوں کو غلط ٹھہرایا جا سکتا ہے جو ان خواہشوں کو پورا کرنے کے لیے انسان کرتے ہیں[2]۔

مستقل یا دائمی جنگ کی صورت میں سب کچھ جائز ہے جب تک لوگ کسی ایسے قانون سے آشنا نہ ہوں جو ان کی حفاظت کرتا ہو۔ یہ تب ہی ممکن ہے کہ جب مملکت قایم ہو جو لوگوں کی جان اور مال کی حفاظت کا ذمہ لے۔ لیکن جب ہر شخص دوسرے سے برسرِ پیکار اور نبرد آزما ہو تو اس کے کسی بھی فعل کو غلط نہیں ٹھہرایا جا سکتا اور نہ اسے ناانصافی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ جنگ کی صورت میں یا جنگ کے زمانے میں جائز اور ناجائز اور انصاف اور بے انصافی کے فرق کی گنجائش نہیں رہتی اس صورتِ حال کے دوران انسان کے بس دو ہی سب سے بڑے وصف ہوتے ہیں ایک قوت اور دوسرا حیلہ۔ جب تک مملکت قایم نہیں ہوتی جنگ کی یہ صورت قایم رہتی ہے اور ساری انسانی زندگی تاراج اور فساد کا شکار رہتی ہے[3]۔

وہ اس پر غور کرتا ہے کہ جنگ کی اس صورتِ حال کو کس طرح ختم کیا جائے۔ یہ تب ہی ختم ہو سکتی ہے کہ جب سیاسی نظام قایم کیا جائے۔ جب تک دائمی جنگ کی صورتِ حال قایم رہتی ہے انسان بالکل آزاد ہوتا ہے اور من مانی کر سکتا ہے مثلاً اپنی جان کی حفاظت کے لیے وہ جو چاہے کر سکتا ہے لیکن اپنی جان بچانے سے زیادہ کا وہ مطالبہ نہیں کر سکتا کیوں کہ اس سے دوسروں کی حق تلفی ہوگی۔ اس بنیادی حقیقت اور دائمی جنگ کی حالت کی روشنی میں ہوبز چند ضابطے بیان کرتا ہے جنہیں وہ قانونِ فطرت کے نام سے موسوم کرتا ہے اس کے نزدیک یہ وہ اصول اور ضابطے ہیں کہ جنہیں عقلِ انسانی نے دریافت کیا ہے اور جن کے مطابق انسان

1. Jones II PP 93,96,99-100; Sabine PP 393-94; Dunning II PP 269, 271
2. Jones II P 96
3. Dunning II P 273

کوئی ایسا کام نہیں کرتا کہ جس سے اس کی زندگی خطرے میں پڑے یا اس کی ہلاکت کا باعث ہو۔ انسانی سرشت کی خصوصیت خوف کا جذبہ ہے اور صرف اسی وجہ سے وہ دائمی جنگ کی حالت کو بہت زیادہ بُرا سمجھتا ہے اور اُسے ختم کرنا چاہتا ہے۔ اس وجہ سے وہ مملکت کے قیام کو انسانی زندگی کے لیے ازحد ضروری خیال کرتا ہے اور اس کی یا سیاسی تنظیم کی ساری پابندیوں کو تسلیم کرتا ہے۔ امن و صلح کو وہ اس لیے پسند کرتا ہے کہ وہ موت سے ڈرتا ہے اور دوسرے ان چیزوں کی خواہش کی وجہ سے جو اچھی زندگی گزارنے کے لیے ضروری ہوتی ہیں اور تیسرے اس امید کی وجہ سے کہ انسان محنت سے ان چیزوں کو حاصل کر سکتا ہے۔ انسانی عقل سلیم امن وامان کی مناسب شرطیں پیش کرتی ہے اور ان کو انسان آسانی سے مان لیتا ہے یہی فطرت کے تمام قاعدوں کا نچوڑ اور لب لباب ہے اس نے قانون فطرت کے پندرہ ضابطے یا اصول بیان کیے ہیں (1) پہلا ضابطہ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو انسان پُرامن طریقے سے رہے اگر یہ ممکن نہ ہو تو وہ لڑ سکتا ہے اور اس سے بھی کچھ فائدے حاصل کر سکتا ہے[1]

(2) دوسرا ضابطہ یہ ہے کہ انسان دوسرے انسانوں کی رضامندی سے اپنے اس حق کو جو اسے تمام چیزوں پر حاصل ہے اس حد تک نہ چھوڑے جس حد تک وہ امن اور اپنی جان کی حفاظت کے لیے ضروری سمجھتا ہے اور اتنی ہی آزادی پر اکتفا کرے کہ جتنی وہ دوسروں کو دینے پر تیار ہو جب تک انسان اس آزادی اور حق کو محدود نہ کرے گا دائمی جنگ کی صورت حال قائم رہے گی کیوں کہ دوسرے انسان بھی اس حق اور آزادی پر اسی طرح ڈٹے رہیں گے امن اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب لوگ اس پر متفق ہو جائیں کہ وہ بدامنی پھیلانے والے اور جھگڑا بڑھانے والے حقوق اور آزادی سے دست بردار ہو جائیں۔ اسی صورت میں انسانوں کا بنیادی حق یعنی جان کی حفاظت کا حق محفوظ رہ سکتا ہے[2]

(3) اس کے بعد وہ سماجی معاہدے پر بحث کرتا ہے اس کے نزدیک معاہدے کے معنی ہیں دو یا دو سے زیادہ شخصوں کے درمیان حقوق کا معاہدہ یعنی لوگ آپس میں کسی بات کے بارے میں عہد و پیمان کریں لیکن اس معاہدے یا عہد و پیمان کے ذریعہ انسان اپنی جان خطرے میں نہیں

---

1. Dunning II P.273; Jones II P.103
2. Jones II P.123; Dunning P.273

ڈالتا اور نہ اسے اس قسم کے معاہدے کی پابندی کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے وہ اس پر کبھی بھی راضی نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنی جان کو بچانے یا اسے محفوظ رکھنے کے لیے ہر ممکن طریقہ اور ہر ممکن تدبیر استعمال کرے گا۔ اپنی جان کی حفاظت کے لیے وہ جس قسم کا معاہدہ بھی کرے اس کی پابندی اس پر لازم ہے یہ پابندی قانونِ فطرت کی رو سے بھی ضروری ہے گو بسا اوقات معاہدے کی پابندی کسی قسم کے دباؤ یا خوف کی وجہ سے بھی ہو سکتی ہے مثلاً کوئی قیدی اپنی جان بچانے کے لیے روپیہ دینے پر تیار ہو جائے یا اور کسی چیز کا وعدہ کر لے۔ اس صورت میں بھی اسے اپنے معاہدے کی پابندی کرنی چاہیے کیوں کہ یہ اس شخص کی جان بچانے کا ایک طریقہ ہے[1]

اس کے نزدیک معاہدے کی پابندی ہی انصاف کی بنیاد ہو سکتی ہے یا دوسرے لفظوں میں معاہدے کی خلاف ورزی کرنا ناانصافی یا بے انصافی کا دوسرا نام ہے[2]

باقی بارہ ضابطے سلامت روی کے عام اصول ہیں خاص اصولوں کا بیان پہلے تین ضابطوں میں آچکا ہے عقل انسانی کا تقاضا یہ ہے کہ لوگ معاہدے کے ذریعہ کسی ایسی قوت کی ماتحتی میں آجائیں جو انہیں ایک دوسرے سے محفوظ رکھ سکے یعنی ان کی جانیں بچا سکے اس طرح سے وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ انسان کے لیے اس دنیا میں زندگی گزارنے کے لیے سماجی معاہدہ ضروری ہے۔ اس کے بعد وہ اس قوت کو بیان کرتا ہے کہ جو لوگوں کو پورے طور سے اپنے قابو میں رکھ سکتی ہے۔ اس قوت کو وجود میں لانے کی یہی صورت ہے کہ سب لوگ اپنی ساری قوت آزادی اور اختیار شخص واحد کے حوالے کر دیں جو لوگوں کے ارادوں کو ایک ارادہ بنا دے یہ شخص واحد تمام افراد کی اجتماعی شخصیت کا حامل ہو جاتا ہے لیکن یہ وہی شخص ہو سکتا ہے جو قوت اور بہادری میں سب سے بڑھا ہوا ہو۔ ہر شخص کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کا اقرار کرے کہ اس کی شخصیت اس اجتماعی شخصیت میں پورے طور سے گم ہو گئی ہے اور ضم ہو گئی ہے اور اس کے ساتھ وہ اسے بھی تسلیم کرے کہ یہ اجتماعی شخصیت امن عامہ اور سب لوگوں کے جان اور مال کی حفاظت کے لیے جو کچھ بھی کرے یا کرائے اس کی پوری پوری پابندی معاہدہ کرنے والے جملہ افراد پر انفرادی حیثیت سے عائد ہوتی ہے۔ امن اور جان و مال کی حفاظت کے بارے میں سب کا فرض ہے کہ وہ اپنے ارادوں کو اجتماعی

1. Dunning II P.274; Jones II P.104,105,106
2. Jones II PP. 106-107

شخصیت کے ارادے اور اپنی رائے کو اس کی رائے کی ماتحتی میں اور اپنی آزادی کو اس اجتماعی شخصیت کے کام کرنے کی آزادی کے حوالے کر دیں یہی سب لوگوں کا حقیقی اور اصلی اتحاد ہے۔ ہر شخص دوسرے افراد سے کہتا ہے کہ میں اس شخص کو اپنا مختار کل بناتا ہوں اور اپنے اوپر حکومت کرنے کے حق کو اسے اس شرط کے ساتھ دیتا ہوں کہ تم بھی اپنا حق اسی طرح اس کے حوالے کر دو اور اس کے تمام افعال کی میری طرح سے حمایت کرو اور پوری طرح سے اس کی اطاعت کرو۔ جب یہ ہو جاتا ہے تو وہ جماعت جو اس طرح سے متحد ہو جاتی ہے مملکت کہلاتی ہے اور وہ شخصیت جو اجتماعی شخصیت کی حامل ہوتی ہے مقتدر اعلیٰ کہلاتی ہے۔[1]

معاہدے پر رضامندی انحاموشی نیم رضا کے اصول کے مطابق خاموشی سے بھی ظاہر کی جا سکتی ہے۔ اس طرح سے اجتماعی شخصیت کو اقتدار اعلیٰ اور لوگوں کے اختیارات حاصل ہو جاتے ہیں یہ اختیار کسی دوسری مملکت کو فتح کرنے کی صورت میں بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔ اس حکومت کے اقتدار اعلیٰ اور لوگوں کے اپنی مرضی سے قایم کیے ہوئے اقتدار اعلیٰ میں کوئی اصولی فرق نہیں، اس لیے کہ لوگ یا تو اقتدار اعلیٰ کے خلاف بغاوت کریں گے اور بغاوت کے کامیاب ہونے کی صورت میں حکومت قایم نہ رہ سکے گی اور اس بغاوت کے بعد جو برسر اقتدار آئیں گے، اقتدار اعلیٰ ان کے ہاتھ میں آجائے گا یا پھر لوگ خوف کی وجہ سے مقتدر اعلیٰ کی بلا چون وچرا اطاعت کریں گے۔ خوف کی رو سے جو معاہدہ عمل میں آتا ہے، وہ از روئے قانون فطرت بالکل جائز اور درست ہے۔ لیکن ایک بات بالکل صاف ہے کہ جس طرح سے وہ مستقل یا دائمی جنگ کی حالت کو تاریخی واقعہ نہیں قرار دیتا بلکہ دائمی کیفیت قرار دیتا ہے، اسی طرح سے اس کے خیال میں دائمی معاہدہ تاریخی واقعہ نہیں بالفاظ دیگر مملکت اور اقتدار اعلیٰ کے وجود میں آنے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ لوگ عہد و پیما یا قول و قرار کی رسم ادا کریں مملکت کسی باقاعدہ معاہدے کی محتاج نہیں، بلکہ یہ انسان کی فطرت، جبلت، سرشت، اس کی گوناگوں ضرورتوں اور خوف و ہراس کے جذبے کا لازمی اور منطقی نتیجہ ہے۔ اس نے قانون فطرت کی جو تشریحیں کی ہیں یا سماجی معاہدے کی جو شرطیں بیان کی ہیں اور اجتماعی شخصیت کے وجود میں آنے کا جو طریقہ اس نے بتایا ہے، وہ سب اس کی جدت اور

---

1. Dunning II PP.277,278; The Levithan Pt.II Chap. 17 PP. 131-32 Jones II pp.117-18.

جولانیٔ طبع ہے ان کی تائید میں نہ تو وہ تاریخ سے کوئی سند پیش کرتا ہے اور نہ کوئی قانونی حوالہ۔ اس کے سماجی معاہدہ کا نظریہ تمام تر اس کے استدلال پر مبنی ہے جس میں منطق کے اعتبار سے کسی قسم کی کوئی خامی نہیں پائی جاتی۔[1]

مملکت کے قایم ہونے سے پہلے لوگ فطری حالت میں رہتے ہیں جس میں وہ قانون فطرت پر عمل کرتے ہیں اس حالت میں انسان ہر اس حقیر کام کو کرتا ہے کہ جس سے اسے مادی فائدہ حاصل ہو اس وقت اس میں اچھے اور برے کے پہچاننے کی صلاحیت نہیں ہوتی جس کی لاٹھی اس کی بھینس کے اصول پر عمل ہوتا ہے زبردستوں کی بن آتی ہے۔ اور وہ جسمانی لحاظ سے کمزور لوگوں پر حاوی ہو جاتے ہیں ان کی جان اور مال محفوظ نہیں رہتا اصل چیز جسمانی قوت ہوتی ہے اس صورت حال کو ختم کرنے کے لیے لوگ متحد ہو کر سماجی معاہدہ کرتے ہیں اس طرح سے مملکت وجود میں آتی ہے۔ اس کے قیام کا اصل محرک جان اور مال کے تحفظ کا جذبہ ہوتا ہے۔[2]

سماجی معاہدے کے ذریعہ لوگ مملکت قایم کرتے ہیں اور اقتدار اعلیٰ شخص واحد کے حوالے کر دیتے ہیں اس کے بعد انھیں اس کا حق نہیں رہتا کہ وہ کسی دوسرے کی اطاعت کا معاہدہ کریں اور نہ ان کی وفاداری پر مملکت کے سوا کسی دوسرے ادارے کو دعویٰ ہو سکتا ہے کیونکہ معاہدے کی رو سے وہ جن حقوق سے دست بردار ہوتے ہیں کو وہ انہیں اس وقت تک دوبارہ حاصل نہیں ہوتے جب تک کہ خود مقتدر اعلیٰ ان حقوق کو ان کو واپس نہ کر دے یا پھر اس مقصد کی تکمیل نہ ہونے پائے جس کے لیے معاہدہ کیا گیا ہے یعنی مقتدر اعلیٰ لوگوں کی جان اور مال کی حفاظت کرنے میں بالکل ناکام رہے۔ ہوبز جس قسم کے معاہدے کا تصور پیش کرتا ہے اس میں مقتدر اعلیٰ پر معاہدے کی خلاف ورزی کرنے کا الزام نہیں لگایا جا سکتا کیوں کہ معاہدے کی رو سے مملکت کا ہر فرد ان تمام افعال کا ذمہ دار رہے جو مقتدر اعلیٰ کرے مملکت میں اس کی قوت سے بڑھ کر کوئی دوسری برتر اور بالادست قوت نہیں اگر لوگ مقتدر اعلیٰ کے احکام کی نافرمانی کرنے لگیں اور اس کے طریقۂ حکومت سے غیر مطمئن ہوں اور اس کے خلاف ان کو شکایتیں ہوں تو پھر اس کا فیصلہ صرف

---

1. The Levithan II Chap.17 P.132; Dunning II PP.280-81.
2. The Levithan II Chap.18 P.133; Jones II PP.99-100

جنگ کرسکتی ہے یعنی مقتدر اعلیٰ قوت کا استعمال ان نافرمانوں کے خلاف کرے گا لیکن جنگ سے پھر وہی دائمی جنگ کی صورت پیدا ہو جائے گی جس سے چھٹکارا پانے کے لیے عقل سلیم نے مملکت کے قایم کرنے اور مقتدر اعلیٰ کو مختار کل بنانے پر مجبور کیا تھا[1]

ان دلیلوں سے ہوبز یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ لوگ مملکت کی اطاعت کرنے اور اس کے پورے طور سے وفادار رہنے پر مجبور ہیں۔ وہ وفاداری کو کسی طور سے مشروط نہیں کر سکتے۔ ایسا کرنا اصولاً غلط اور ہر اعتبار سے تباہ کن ہے۔ ان لوگوں پر جو یہ سمجھیں کہ وہ معاہدہ کرنے میں شریک ہیں مملکت کے اقتدار کو تسلیم کرنا واجب ہے بہ صورت دیگر ان کو اچھی طرح سے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ وہ دائمی جنگ کی حالت میں ہیں اور انھیں کسی قسم کے حقوق حاصل نہیں۔ کیوں کہ دائمی جنگ کی حالت جملہ حقوق کو سلب کر لیتی ہے اور اس صورت میں مملکت پر ان کے جان اور مال کے حفاظت کی ذمہ داری نہیں رہتی اور اسے اس کا پورا اختیار حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ ان کے ساتھ جس قسم کا چاہے برتاؤ کرے[2]

اس طرح سے عام لوگوں پر مملکت کی مکمل فرماں برداری اور اطاعت گزاری کو فرض ثابت کرنے کے بعد ہوبز مقتدر اعلیٰ کے حقوق اور اختیارات کو بیان کرتا ہے۔ اس کے نزدیک مقتدر اعلیٰ کو یہ فیصلہ کرنے کا پورا حق حاصل ہے کہ کس قسم کے عقیدے اور خیالات، خواہ وہ مذہبی ہوں یا سیاسی، امن و امان قایم رکھنے کے لیے مناسب و مفید ہیں۔ اور کس قسم کے عقیدوں اور خیالات کی وجہ سے امن و امان خطرے میں پڑ سکتا ہے۔ اس قسم کے عقیدوں کو وہ برا اور گمراہ کن قرار دیتا ہے۔ اس لیے وہ مقتدر اعلیٰ کو اس کا اختیار دیتا ہے کہ وہ لوگوں کے عقیدوں اور خیالات کو پوری طرح سے اپنے کنٹرول میں رکھے، ورنہ اس کا قوی اندیشہ ہے کہ غلط اور گمراہ کن خیالات کے اثر سے لوگ اس کے یعنی مقتدر اعلیٰ کے خلاف بغاوت کر دیں۔ اس سلسلے میں مذہب مملکت کے اقتدار کے لیے بہت بڑے خطرے کا موجب بن سکتا ہے۔ مثلاً پادری عذاب جہنم کا خوف دلا کر یا مذہبی جذبات کو برانگیختہ کر کے لوگوں کو مقتدر اعلیٰ کے خلاف کھڑا کر دیں۔ مقتدر اعلیٰ کا فرض ہے کہ وہ رائے عامہ کو اپنے موافق بنائے اور لوگوں پر یہ اثر

---

1. The Levithan P 134; Dunning II PP 281-82

2. The Levithan II Chap. 18 P 135; Dunning II PP 279, 283

قایم کرے کہ وہ ان کے مفاد میں حکومت کر رہا ہے۔ اس کے نزدیک مذہب کے ذریعہ بڑی آسانی سے مقتدر اعلیٰ لوگوں کو اپنا حامی بنا سکتا ہے۔[1] اسے مذہبی معتقدات سے کوئی دلچسپی نہ تھی لیکن اس کا خیال تھا کہ اگر مذہب مقتدر اعلیٰ کی ماتحتی میں رہے تو اس سے اس کے اقتدار کو بڑی تقویت پہنچے گی لیکن اگر مذہب اس کے مخالف ہے تو اس سے اس کے اقتدار کو زبردست صدمہ پہنچ سکتا ہے، لہذا مقتدر اعلیٰ کو لوگوں کے مذہبی جذبات کو اپنی حمایت میں ابھارنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اس سے فائدہ یہ ہوگا کہ اس کا اقتدار مستحکم رہے گا اور اسے لوگوں کی وفاداری حاصل رہے گی۔ اس کے نزدیک مذہب تمام تر خوف کے جذبے پر مبنی ہے لوگ ایک ان دیکھی اور خیالی قوت سے ڈرنے لگتے ہیں اس میں توہم کو بہت زیادہ دخل ہوتا ہے وہ اسے سچا مذہب قرار دیتا ہے جسے مقتدر اعلیٰ سچا قرار دے۔ مقتدر اعلیٰ کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ لوگوں میں اس عقیدے کو پھیلائے کہ اس کے احکام یا مملکت کے قوانین کی اطاعت کرنا خدا کی عین اطاعت کرنا ہے اور ان کی خلاف ورزی کرنا خدا کی نافرمانی کرنا ہے اس طرح سے وہ لوگوں پر اپنی اطاعت کو واجب قرار دیتا ہے اور لوگوں کو مختلف قسم کے مذہبی فرائض کو انجام دینے اور تیوہاروں کے منانے کا حکم دے سکتا ہے۔ وہ کسی نئے مذہب یا نئے مذہبی عقائد کو قابلِ تعزیر جرم قرار دے کیوں کہ اس سے اس کے اختیار پر کاری ضرب لگ سکتی ہے۔[1]

مقتدر اعلیٰ کو قانون بنانے کا پورا پورا حق حاصل ہے اسی طرح سے لوگوں میں انصاف کرنا اور ان کی داد و فریاد سننا بھی اس کا حق ہے حکومت کا پورا انتظام کرنا، اسے چلانا، سرکاری عہدوں پر تقرر اور برخاستگی اس کے ہاتھ میں ہے فوج رکھنا اس کا خصوصی حق ہے۔ دوسری مملکتوں سے وہی جنگ کر سکتا ہے اور وہی ان سے صلح کر سکتا ہے اور مختلف قسم کے معاہدے کر سکتا ہے۔[2]

ان اختیارات کو بیان کرنے کے بعد وہ یہ کہتا ہے کہ اقتدار اعلیٰ کے اختیارات کو تقسیم نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ ان کے تقسیم ہونے کی صورت میں مقتدر اعلیٰ کا اختیار بالکل ختم ہو جائے گا۔

---

1. Jones II PP 142-46

2. Dunning II PP 204-85: The Levithan Part II Chap. 18 PP 137-38; Jones II PP 120-22, 126

اس سے نراج پھیل جائے گا اور سماجی زندگی ناممکن ہو جائے گی مثلاً اگر فوج پورے طور سے مقتدر اعلیٰ کی ماتحتی میں نہ ہو تو پھر نہ تو ملک میں امن و امان قایم رہ سکتا ہے، نہ فوج دشمنوں پر غلبہ حاصل کر سکتی ہے اور نہ لوگوں کو انصاف حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر یہ اختیار کسی اور کے ہاتھ میں ہو۔ اگر مقتدر اعلیٰ کو لوگوں سے ٹیکس وصول کرنے کا اختیار حاصل نہ ہو تو پھر خرچ بالکل بے کار ہے۔ اس کے خیال میں اگر انگلستان میں پہلے سے اکثر لوگوں کو یہ خیال نہ ہوتا کہ یہ اختیار بادشاہ، دارالامرا اور دارالعوام کو حاصل ہے، تو انگلستان چارلس اوّل کے زمانے کی خانہ جنگی میں نہ مبتلا ہوتا۔ تھوڑے سے ٹیکس کی ادائیگی سے جسے وصول کرنا بادشاہ ضروری سمجھتا تھا انکار کر کے لوگوں نے سارے ملک کو ایک زبردست آفت اور طوفان عظیم میں مبتلا کر دیا حالانکہ بڑی صاف اور سیدھی سی بات یہ ہے کہ لوگوں کا ملکیت کا حق یا کسی چیز کو اپنے قبضے یا ملکیت میں رکھنے کا حق، صرف اسی وقت حاصل ہوتا ہے کہ جب مملکت کا وجود ہو۔ کیوں کہ بغیر اس کے اس حق سے دوسرے انھیں ہر وقت جبراً محروم کر سکتے ہیں۔ مقتدر اعلیٰ کو لوگوں کی ذاتی ملکیت یعنی ہر قسم کی جائداد اور مال پر پورا اختیار حاصل ہے کیوں کہ یہ سب اصل میں اسی کی دین ہے لیکن انسانی فطرت کچھ اس طرح کی واقع ہوئی ہے کہ سب لوگ نفسانی خواہشوں اور خود پسندی کے پورے طور سے شکار رہتے ہیں اور اس وجہ سے انھیں چھوٹے چھوٹے مطالبوں کی ادائیگی ناگوار ہوتی ہے لیکن وہ مختلف مصیبتوں سے اس وقت تک نجات نہیں حاصل کر سکتے جب تک کہ وہ اس قسم کے مطالبوں کی ادائیگی نہ کریں[1]۔

وہ حکومت کے اس طریقے کو بالکل غلط سمجھتا ہے کہ جس میں اقتدار اعلیٰ کے اختیارات کو تقسیم کیا گیا ہو مثلاً محدود بادشاہت جس میں مقتدر اعلیٰ کے اختیارات بادشاہ اور پارلیمنٹ دونوں کو حاصل رہتے ہیں۔ اس کے خیال میں اقتدار اعلیٰ کے تقسیم ہو جانے سے مملکت کا اصل مقصد فوت ہو جاتا ہے اور مملکت میں نراج پھیل جاتا ہے اور وہی صورت حال رونما ہو جاتی ہے، جسے ختم کرنے کے لیے سماجی معاہدے کے ذریعہ مملکت کا قیام عمل میں آیا تھا[2]۔

---

1. The Levithan Part II Chap. 18 PP 137, 139, 140; Dunning II P 224
2. Jones II P 135; The Levithan Pt. II Chap. 19 P 143

حکومت کی مختلف قسموں میں وہ مطلق العنان یا مستبد بادشاہت کو ترجیح دیتا ہے۔
کیوں کہ اس میں بادشاہ کی ذاتی اور لوگوں کی عمومی دونوں اغراض ملی ہوئی ہوتی ہیں اغراض کا یہ اتحاد مملکت کے استحکام کے لیے ازحد ضروری ہے اس کے نہ ہونے سے لوگوں کے اغراض اور بادشاہ کے اغراض میں تصادم ہوتا ہے اور اس سے بغاوت پھیلتی ہے، اور سیاسی استحکام نہیں قایم رہتا۔ اس طرز حکومت کی دوسری سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں حکومت کی پالیسی بہترین اشخاص کے مشوروں سے بنائی جاتی ہے۔ لیکن بادشاہ پر ان مشوروں کی پابندی لازمی نہیں، وہ جس مشورے کو چاہے مانے اور جسے چاہے مسترد کردے۔ بادشاہت کی تیسری سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں اختلافات، خانہ جنگی کی صورت نہیں اختیار کرتے۔ بادشاہ استقلال اور استقامت سے اپنے فیصلوں پر قایم رہتا ہے۔ برخلاف اس کے جمہوری حکومت میں پارلیمنٹ کے ممبروں میں باہمی اختلاف ہوتا ہے اور اس سے خانہ جنگی شروع ہوجاتی ہے۔ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ بادشاہت میں جانشینی کا مسئلہ بڑا نازک مسئلہ ہے بعض دفعہ بالکل نااہل اور نالائق بیٹا باپ کی جگہ مسند شاہی پر پہنچ جاتا ہے لیکن اسے مطلق العنان مقتدر اعلیٰ پر بہت زیادہ اعتماد ہے اس کے خیال میں اگر مقتدر اعلیٰ کو اور وسیع اختیارات حاصل ہوں، تو وہ ساری مشکلات پر قابو پا سکتا ہے۔ وہ مطلق العنان بادشاہت کو اس لیے بھی ترجیح دیتا ہے کہ اس کے نزدیک عام لوگوں میں حکومت کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی حکومت کے جمہوری ہونے کی صورت میں محض نراج ہی پھیلے گا[1]

وہ اس قسم کے اختلاف کو بھی نہیں برداشت کرسکتا کہ جس سے مقتدر اعلیٰ کے اقتدار میں ذرہ برابر بھی فرق آئے۔ قانون پر بحث کرتے ہوئے وہ مقتدر اعلیٰ کے اقتدار اور اختیار کو اور زیادہ وسیع کرتا ہے۔ وہ مقتدر اعلیٰ کو قانون سازی کا پورا پورا حق دیتا ہے اور اس کو قانون قرار دیتا ہے، جو مقتدر اعلیٰ حکم کی صورت میں عام لوگوں کی ہدایت کے لیے نافذ کرے[2]۔ وہ فطری قانون اور سیاسی قانون کی تفریق کا قائل نہیں وہ دونوں

1. Jones II PP 136, 139; The Levithan Pt. II Chap. 19 PP 143-46; Dunning II P 291

2. The Levithan Pt. II Chap. 26 PP 203,304.

کو ایک سمجھتا ہے۔ اس کے خیال میں موضوعہ قانون اور فطری قانون ایک ہی قانون کے دو حصے ہیں دونوں میں فرق یہ ہے کہ موضوعہ قانون ضبط تحریر میں آچکا ہے اور فطری قانون ضبط تحریر میں نہیں لایا گیا ہے اور اسے فطری کہا جاتا ہے۔[1]

اُس کے خیال میں احکامِ خداوندی کو اس وجہ سے قانون کا درجہ دیا جاتا ہے کہ مملکت انھیں قانون کا درجہ دیتی ہے اور لوگوں سے ان کی پابندی کراتی ہے۔ ہر شخص کو یہ بات اچھی طرح سے سمجھ لینی چاہیے کہ مملکت کے احکام خدائی احکام کا درجہ رکھتے ہیں اور لوگوں کو یہی سمجھ کر ان کی پابندی کرنی چاہیے اگر اسے لوگوں کی رائے پر چھوڑ دیا جائے کہ وہ اپنے یا اپنی طرح کے اور کسی شخص کے خیالات کو خدائی احکام کا درجہ دے دیں تو مشکل یہ پیدا ہوگی کہ ایسے دو افراد بھی نہ ملیں گے کہ جن میں اس بارے میں اتفاقِ رائے پایا جاتا ہو کہ خدا کا حکم دراصل ہے کیا؟ اور ایسی صورت میں ان اختلافات کی وجہ سے قانون کی مطلق پابندی نہ ہو پائے گی اور مملکت میں زبردست قسم کی لاقانونیت اور سیاسی انتشار پھیل جائے گا اور استحکام بالکل ختم ہو جائے گا۔ وہ مملکت کے احکام کو اپنے منطقی استدلال سے خدائی احکام کا درجہ دیتا ہے اس کے نزدیک جس طرح سے سچے اور راسخ العقیدہ مسیحیوں کو خدائی احکام کی بلا چون وچرا اطاعت کرنی چاہیے، اسی طرح سے عام لوگوں کو مملکت کے احکام یا قوانین کی آنکھ بند کر کے اطاعت کرنی چاہیے۔[2]

اس کے نزدیک کلیسا کو روحانی مملکت ماننا بھی مملکت کے مفاد کے خلاف ہے اور اس کے لیے حد درجہ خطرناک ہے۔ اس کے خیال میں مادی اور روحانی مملکتوں کی حیثیتوں میں برابری ناممکن ہے۔ اس لیے اگر روحانی مملکت مرتبے یا اختیار کے اعتبار سے مادی یا دنیوی مملکت کے ہم سر اور ہم پلہ ہے تو پھر مقتدرِ اعلیٰ کا وجود نہیں رہتا کیونکہ مقتدرِ اعلیٰ کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ سب سے برتر اور بالادست ہو۔ دوسری خرابی اس عقیدے کی یہ ہے کہ اسے ماننے سے لوگ بہ یک وقت دو دو مقتدرِ اعلیٰ کی ماتحتی میں آجاتے ہیں اور یہ دوئی اقتدارِ اعلیٰ کے تصور کے بالکل منافی ہے اور اس کے لیے تباہ کن ہے۔ اگر مادی یا دنیوی مملکت کے اقتدار اور مرتبے کو اعلیٰ اور

1. The Levithan Pt. II Chap. 26 pp 205, 206

2. The Levithan Pt. II Chap. 26 PP 219-21; Dunning II PP 294-95.

برتر مانا جائے تب بھی مستقل فتنہ وفساد کا اندیشہ رہے گا اس لیے کہ لوگوں پر مذہب کا اثر بہت زیادہ ہوتا ہے اور وہ روحانی یا مذہبی چیزوں سے بہت زیادہ متاثر ہوتے ہیں۔ اور انھیں اس کا ہمیشہ خیال رہے گا کہ روحانی مملکت یا کلیسا کا حکم نہ ماننے کی وجہ سے یا اس کے احکام سے سرتابی کرنے کی صورت میں انھیں جہنم کا عذاب سہنا پڑے گا اور ان کی نجات اخروی نہ ہو پائے گی۔ اس خوف کی وجہ سے وہ کلیسا کے مقابلے میں مملکت کی اطاعت نہیں کریں گے بلکہ اس کے خلاف علمِ بغاوت بلند کریں گے۔ اس وجہ سے مملکت کی پوزیشن بہت زیادہ کمزور ہو جائے گی۔ اس کے علاوہ اس کے نزدیک سارے فتنہ وفساد کی جڑ یہ بنیادی عقیدہ ہے کہ ہر شخص خود اچھے اور برے اعمال میں فرق کر سکتا ہے اور جو کچھ انسان اپنے ضمیر کے خلاف کرتا ہے وہ گناہ ہے لہٰذا دوسرے سیاسی مفکرین کے برعکس اس کا بڑی سختی سے یہ خیال تھا کہ مذہب اور اخلاق کو قایم اور برقرار رکھنا تمام تر مملکت کی مرضی پر ہے اور دونوں کا وجود تمام تر مملکت کے رحم وکرم پر ہے دراصل مملکت ہی کا قانون نیکی اور بدی کا واحد معیار ہے جس فعل کو مملکت کا قانون اچھا ٹھہرائے، وہ اچھا ہے اور جسے وہ برا قرار دے وہ برا ہے یعنی افعال کے اچھے اور برے ہونے کا فیصلہ مذہبی نقطۂ نگاہ سے ہرگز نہ کیا جائے۔ لوگوں کو اس کا حق بالکل حاصل نہیں کہ وہ اپنے ذاتی خیالات اور عقیدوں کی روشنی میں مقتدرِ اعلیٰ کے احکام کو جانچیں اور اس کی پالیسی کو مذہبی یا اخلاقی معیار سے اچھی یا بری قرار دیں۔ مقتدر اعلیٰ سے شدید یا انتہائی مخالفت کی صورت میں بھی لوگوں پر لازم ہے کہ وہ بلا چون وچرا اس کی اطاعت کریں اور اس سے اختلاف کرنے کی صورت میں سزا بھگتیں[1]۔

مملکت کے اقتدار اور اختیار یا اقتدار اعلیٰ کے اس ہمہ گیر تصور میں انفرادی آزادی کی کوئی گنجائش نہیں نکلتی۔ ہوبز نے اس آزادی کی ایسی تعریف کی ہے کہ اس کی رو سے سوائے جان کی حفاظت کے حق کے، جو قانون فطرت کی وجہ سے نہ تو دوسرے کی طرف منتقل کیا جا سکتا ہے اور نہ چھینا جا سکتا ہے، فرد کے دوسرے تمام حقوق کلیتہً مملکت کو حاصل ہیں۔ مملکت کے قیام سے پہلے اس شخص کو آزاد سمجھا جائے گا جو اپنی مرضی کے مطابق

---

1. The Leviathan Chap. 39 PP 362-63

جو چاہے کرے۔ لیکن مملکت کے قیام کے بعد لوگوں کو صرف انھیں معاملوں میں آزادی حاصل ہوسکتی ہے کہ جن کی مملکت کے قانون یا مقتدر اعلیٰ نے اپنے احکام کے ذریعہ گنجائش دے رکھی ہو۔ اس کے نزدیک مقتدر اعلیٰ کے اختیارات کی وسعت سے عام لوگوں کی آزادی پر اصولاً کوئی اثر نہیں پڑتا اس لیے کہ یہ چیز جو بہ ظاہر انفرادی آزادی کا خاتمہ کرنے والی مانی جاتی ہے، آزادی میں شامل ہوسکتی ہے۔ اس کی مثال اس سے ظاہر ہے کہ کوئی شخص اس خوف سے کہ جہاز ڈوب جائے گا اپنا مال سمندر میں پھینک دے۔ وہ باوجود اس علم کے کہ مال کے سمندر میں پھینک دینے سے اس کا نقصان ہوگا، اس فعل کو اپنی خوشی سے کرتا ہے، اگر وہ چاہے تو ایسا نہ کرے اس طرح سے عام طور سے مملکت میں لوگ قانون کے ڈر سے یا اس کی خلاف ورزی کرنے کی صورت میں سزا پانے کے ڈر سے کام کرتے ہیں، اگر وہ چاہیں تو ایسا نہ کریں۔ اس طرح سے آزادی اور مجبوری دونوں ایک جگہ جمع ہوسکتی ہیں، انسان کا ہر ارادہ اور ہر رجحان کسی نہ کسی سبب کا نتیجہ ہوتا ہے اور یہ سبب بھی کسی نہ کسی دوسرے سبب کا نتیجہ ہوتا ہے یہ سبب اصل میں مجبوری کی وجہ سے ہوتے ہیں، انھیں مجبوریوں کی وجہ سے مملکت کا قیام عمل میں آیا اور اسی لیے قانون کا نفاذ ہوا۔ یہ مجبوریاں انسانوں کو زنجیروں کی طرح جکڑے رہتی ہیں اور ان کی وجہ سے انسان کو ہر طرح سے خوف رہتا ہے یہ صرف مملکت کے قایم ہونے سے ہی کم ہوسکتا ہے لوگوں کو مملکت کے قیام کی وجہ کو اچھی طرح سے سمجھنا چاہیے اور اس آزادی سے پورا پورا فائدہ اٹھانا چاہیے جو انھیں قانون کی رو سے حاصل ہے۔ انھیں ایسی آرزوئیں نہ کرنی چاہئیں اور نہ ایسی خواہشوں کے درپے رہنا چاہیے جن کا پورا ہونا اس دنیا میں ممکن نہیں۔[1]

ہوبز کو اس سے بحث نہیں کہ انفرادی آزادی کتنی کم ہے۔ وہ زیادہ آزادی طلب کرنے کے مطالبے یا خواہش کو اپنی دلیلوں سے سرتاسر بے جا اور اصولی اعتبار سے بالکل غلط ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس نے لوگوں کی ذاتی ملکیت پر مملکت کو پورا پورا حق دے دیا[2] حالانکہ اس کے پیش رو سیاسی مفکر اسے مملکت کے اقتدار اور اختیار سے باہر قرار

---

1. Dunning II PP.286-87; The Levithan Pt.II Chap.21 PP.161-63.

2. The Levithan Chap.21 P.163; Chap.24 PP.189-91, 193.

دیتے ہیں اس کی منطق کی رو سے یہ نظریہ کہ ہر شخص کو اپنی ملکیت یا اپنے مال پر پورا حق حاصل ہے، مملکت میں بڑے بڑے فتنے اور فساد کا باعث ہوتا ہے۔ اس طرح سے تجارتی معاملات میں یا تجارت کرنے کے حق کے بارے میں وہ مقتدر اعلیٰ کو اتنے زیادہ وسیع اختیارات عطا کرتا ہے کہ وہ اس باب میں لوگوں کی آزادی کو بالکل ہی ختم کر سکتا ہے۔[1]

چونکہ خود اس نے اپنی زندگی بڑے ہی محدود حلقے میں بسر کی تھی، اس لیے وہ اس کا بالکل احساس نہ کر سکا کہ مملکت کے یہ لامحدود اختیارات افراد کے لیے کس درجہ مضرت رساں ہو سکتے ہیں۔ وہ اس چیز کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے کہ بعض انسان مال کو اپنی جان سے بڑھ کر عزیز رکھتے ہیں، بلکہ اس کی خاطر اپنی جان کو خطرہ میں ڈال دیتے ہیں بلکہ بسا اوقات اسے گنوا دیتے ہیں، اور اس پر غور نہیں کرتا کہ جس طرح سے انسانی سیرت پر خوف اور لالچ اثر انداز ہوتے ہیں، اسی طرح سے مال کی محبت بھی انسان کی سیرت پر گہرا اثر ڈالتی ہے۔ بغرض کہ وہ اس حق کی اہمیت کو بالکل نظر انداز کرتا ہے۔ یہ اس کے نہ صرف استدلال بلکہ سیاسی فلسفے کی بہت بڑی سی خامی ہے۔

اس کے نزدیک اگر مقتدر اعلیٰ کسی مجرم کو یہ حکم دے کہ وہ اپنے آپ کو ہلاک کر لے یا زخمی کر دے یا فاقے کر کے جان دے دے، تو مجرم ایسے حکم کی تعمیل کرنے سے انکار کر سکتا ہے۔ اس طرح سے اگر مقتدر اعلیٰ کسی کو کوئی ایسی مہم سپرد کرے کہ جس میں اس کی جان جانے کا خطرہ لاحق ہو، تو وہ اس حکم کی تعمیل کرنے سے انکار کر سکتا ہے۔ اس طرح سے اس کے خیال میں لوگ فوج میں بھرتی ہونے سے انکار کر سکتے ہیں کیوں کہ وہاں بھی جان جانے کا ہر وقت خطرہ رہتا ہے، لیکن وہ صرف اسی صورت میں انکار کر سکتے ہیں کہ جب وہ اپنے بجائے دوسروں کو فوج میں بھرتی ہونے پر آمادہ کر دیں لیکن اگر مملکت کا وجود خطرے میں ہو اور اس کی حفاظت کے لیے یہ ضروری ہو جائے کہ ہر شخص ہتھیار باندھے اور اس کی حفاظت کے لیے میدان میں آئے، تو اس صورت میں ہر شخص پر مملکت کی حفاظت کے فرض کی ادائیگی لازمی ہے۔[2]

اس کے نزدیک سوائے اپنی جان بچانے کے لوگوں کو اور کسی معاملے میں آزادی حاصل

---

1. The Levithan Chap.24 PP.192; Chap.29 P.251

2. The Levithan Chap.21 PP.167-68; Dunning II P.283

نہیں لیکن یہ پابندی لوگوں پر اسی وقت تک ہے کہ جب تک مملکت کا وجود قایم رہے لوگوں پر مقتدر اعلیٰ کی اطاعت اسی وقت تک فرض ہے کہ جب تک مقتدر اعلیٰ میں اپنی رعایا کی حفاظت کرنے کی قوت موجود ہو جس وقت اس میں یہ قوت باقی نہ رہے تو لوگوں پر اس کی اطاعت واجب نہیں رہتی کیونکہ انھوں نے اپنی جان ہی کی حفاظت کے لیے اسے مقتدر اعلیٰ تسلیم کیا تھا۔ اقتدار اعلیٰ کے ختم ہو جانے کی صورت میں خواہ وہ کسی بیرونی طاقت کے حملے کی وجہ سے ہو خواہ اندرونی فساد یا بدامنی یا بغاوت کی وجہ سے ہو عام شہری مقتدر اعلیٰ کی اطاعت سے بری الذمہ ہو جاتے ہیں۔ اس سے بری الذمہ ہونے کی اور دوسری صورتیں بھی ہیں مثلاً مقتدر اعلیٰ خود ہی بادشاہت سے دست بردار ہو جائے یا وہ بغیر کوئی وارث یا جانشین چھوڑے مرجائے یا کوئی دوسرا مقتدر اعلیٰ اسے مغلوب اور مفتوح کر کے اپنی ماتحتی میں لے آئے۔ عام شہریوں پر مقتدر اعلیٰ کی اطاعت اس وقت بھی واجب نہیں رہتی کہ جب دشمن اسے قید کرلیں اور اس وجہ سے اپنے اختیار نہ استعمال کر پائے یا اپنے ملک سے جلاوطن کر دیا جائے[1]

ہوبز کے نزدیک انسان میں ایسی فتنہ و فساد کرنے والی عادتیں پائی جاتی ہیں کہ آزادی اس کے لیے تباہ کن ہوتی ہے اسے آزادی کے خطرے بہت ہی زیادہ بھیانک شکل میں نظر آئے۔ لیکن اس کے فائدے بالکل نظر نہ آئے اس کے خیال میں عام شہریوں پر عائد کردہ بے شمار پابندیوں کو غلامی کی زنجیریں نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ ان پابندیوں کو مقتدر اعلیٰ کا زیور اور مملکت کا سنگھار خیال کرنا چاہیے چونکہ اس کے زمانے میں آزادی کے خیالات اس کے ملک میں خانہ جنگی اور سیاسی انتشار کا باعث بنے تھے اس وجہ سے اس کے دل میں بڑی مضبوطی سے یہ خیال بیٹھ گیا کہ آزادی مملکت کے سیاسی اقتدار یا اقتدار اعلیٰ کے خاتمے کے مترادف ہے۔ وہ آزادی کی خواہش کو غلط تعلیم کا نتیجہ قرار دیتا ہے اور جمہوریت کے حامی یا جمہوریت پسند مصنفوں اور مفکروں کی تصنیفوں اور نظریوں کو جن میں جمہوریت کی حمایت کی گئی ہے یکسر فریب قرار دیتا ہے اس کے خیال میں آزادی جس کا اس کثرت اور عزت کے ساتھ قدیم یونانی اور قدیم رومی تاریخ اور فلسفے میں ذکر آتا ہے لوگوں کی آزادی نہیں ہے بلکہ مملکت کی آزادی ہے[2] اسے لوگوں کی آزادی قرار دینا بہت بڑی غلطی ہے ہر مملکت کو پوری آزادی حاصل

1. The Levithan Chap.21 PP169,171; Dunning P.289

2. The Levithan Chap.21 P.164

ہے کہ اسے جن چیزوں سے زیادہ بھلائی نظر آتی ہو وہ کرے۔ لیکن لوگ آزادی کے نام سے دھوکہ کھا جاتے ہیں چوں کہ ان میں ترقی کرنے کا مادہ بہت کم ہوتا ہے اس لیے وہ آزادی کے اس حق کو جو صرف سماجی حق ہے یا مملکت کا حق ہے اپنا ذاتی پیدائشی حق سمجھنے لگتے ہیں۔[1]

ہوبز کے استدلال کا سب سے کمزور پہلو یہ ہے کہ اس نے خوف، لالچ اور عزت کو انسانی سیرت کی تین بنیادی خصوصیتیں[2] قرار دے کر عینیت کو تقریباً ناممکن بنا دیا ہے وہ جملہ انسانی افعال اور اعمال کا محرک انہیں تینوں خصوصیتوں یا ان میں سے کسی ایک کو قرار دیتا ہے اور دوسرے تمام محرکات کو یک سر نظر انداز کر دیتا ہے اس وجہ سے خود اس کی منطق اس کے خلاف پڑتی ہے مثلاً اگر انسان صرف اس خوف کے جذبے کے ماتحت مملکت کو قایم کرتے ہیں کہ انھیں اپنی جان اور مال کو محفوظ رکھنے کی، اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں نظر آتی تو اس کے ساتھ اس کا پورا اطمینان اور اعتماد بھی ہونا چاہیے کہ مملکت ان کی ان دونوں بیش بہا چیزوں کی حفاظت کرے گی لیکن اس کے سیاسی فلسفے میں مملکت کے قایم ہوتے ہی فرد کی ملکیت تمام وکمال مملکت کے تصرف اور اختیار میں چلی جاتی ہے۔ چوں کہ مقتدر اعلیٰ خود ہی قانون بناتا ہے اس لیے وہ بذات خود قانون کی ماتحتی میں نہیں ہوتا بلکہ قانون اس کے تابع ہوتا ہے اس لیے اس کی زیادتیوں اور چیرہ دستیوں کے خلاف کسی قسم کی کوئی قانونی کارروائی ممکن ہی نہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو شخص تمام تر خوف اور لالچ کے جذبے سے کام کرتا ہوا اور جو عزت کا بھوکا ہے وہ بھلا کب اسے گوارا کرے گا کہ وہ اپنی آزادی سے یک سر محروم ہو جائے اور دوسرا اس کے اوپر بے پناہ اور وسیع اختیارات کے ساتھ حاکم بن جائے جیسا کہ ہوبز نے سماجی معاہدے میں بیان کیا ہے۔

وہ لوگوں کو اپنی جان بچانے کے لیے مقتدر اعلیٰ کے خلاف بغاوت کرنے کا حق دیتا ہے لیکن وہ یہ بھول جاتا ہے کہ غیر منظم شہری مملکت کی مسلح پولیس اور فوج کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ اگر انسانی سیرت وہی ہے جو ہوبز نے بیان کی ہے تو پھر مملکت کے قایم ہونے کے بعد ہر شخص کی پوری کوشش یہی ہوگی کہ اسے ختم کر دیا جائے۔

---

1. Ibid PP 165-166

2. Ibid Chap. 17 P 131; Jones PP 89,96

اس نے یہ تسلیم کر کے کہ لوگوں پر مملکت یا مقتدر اعلیٰ کی اطاعت اسی وقت تک لازم یا واجب ہے جب تک کہ وہ خود اپنی حفاظت کر سکے اپنی دلیلوں کو خود ہی الٹ دیا ہے اس لیے کہ اس کے مطابق عام لوگ مقتدر اعلیٰ کی قوت گھٹتی دیکھ کر یا اسے کمزور پا کر اس کے خلاف بغاوت کر سکتے ہیں وہ اس کے جواب میں یہ کہتا ہے کہ اس بغاوت سے پھر دائمی جنگ کی ساری مصیبتیں پھر سے شروع ہو جائیں گی جن سے چھٹکارا پانے کے لیے لوگوں نے معاہدے کے ذریعے مملکت قائم کی تھی لیکن اس کے اس جواب کے بعد بھی یہ بات اپنی جگہ پر رہتی ہے اس لیے کہ مملکت کبھی مستقل طور سے قایم نہیں رہ سکتی وہ بالکل ایک بگولے کی مانند ہے جو ہوا میں ہر طرف اڑتا ہے لیکن اس کا پتہ نہیں چلتا کہ واقعی اس کے اندر کچھ ہے بھی؟ اس کی بودی منطق اور نفسیاتی نظریوں کی بنیاد پر مملکت کی تعمیر نہیں کی جا سکتی۔

اسے اصطلاحوں کی تعریف اور تشریح کرنے میں ملکہ حاصل تھا لیکن چونکہ اس میں بھی اس نے ہمیشہ اپنے اصل مقصد کو سامنے رکھا اس وجہ سے اس کی بعض تعریفیں بہت ہی زیادہ کمزور ہیں۔

اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے فنِ سیاسیات کو پیچیدگیوں سے صاف کیا اس نے مقتدر اعلیٰ کو قانون فطرت کی خیالی پابندیوں سے آزاد کیا اور اسے ایک جدید مرکزی برتر قوت قرار دیا جسے نہ تو تقسیم کیا جا سکتا ہے اور نہ محدود۔ اس نے اقتدار اعلیٰ کے مفہوم کو اتنے واضح اور غیر مبہم انداز میں پیش کیا کہ اس کی ماہیت کے بارے میں کسی قسم کا شک و شبہہ نہیں رہا۔

اس نے قانون کو مقتدر اعلیٰ کا حکم قرار دیا جسے مذہب اور اخلاق سے کوئی واسطہ نہ تھا۔

یہ بھی اس کا کارنامہ ہے کہ اس نے قانون اور مقتدر اعلیٰ کی جو تعریفیں بھی کیں انھیں آسٹن اور دوسرے مفکرین نے تسلیم کیا لیکن اگر اقتدار اعلیٰ اور مقتدر اعلیٰ کے بارے میں ہوبز کی تعریفوں کو بالکل صحیح اور درست مانا جائے تو پھر سوائے ان مملکتوں کے کہ جہاں برطانیہ کی طرح مرکزی وحدانی حکومت ہے نہ تو کہیں مقتدر اعلیٰ ہے اور نہ کوئی قانون مثلاً ریاست ہائے متحدہ امریکہ اور جمہوریہ ہند کہ جہاں حکومت وفاقی ہے اور جہاں سرچشمۂ اختیار اور اقتدار عوام ہیں۔ یہ سمجھنا کہ اس قسم کی مملکتوں میں سرے سے کوئی قانون نہیں انتہائی احمقانہ خیال ہے۔ جسے حقیقت سے کوئی واسطہ نہیں۔

قانون کا اخلاقی پابندیوں سے آزاد اور بے تعلق ہونا بہت برا ہے کیونکہ جو قوم یا ملک یا مملکت قانون کی اخلاقی نوعیت سے کوئی سروکار نہ رکھے، وہ مہذب اور متمدن کہلا

جانے کی مستحق نہیں۔

ہوبز کے سیاسی فلسفے کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے مملکت کا بہت ہی واضح اور متعین تصور پیش کیا ہے اور اس کو انتہائی مرتبے تک پہنچا دیا ہے اس نے مذہب اور اخلاق کو تمام تر اسی کی دین ٹھہرایا اور اس نے اس کے تصور سے اخلاقی اور مذہبی رنگ کو بالکل ختم کر دیا اس سے پہلے لوگ مملکت کی قدر اور توقیر کرتے تھے کہ اس کا مذہب سے بڑا گہرا تعلق تھا۔ وفاداری کا جذبہ عام لوگوں کو مملکت کی خاطر بڑی سے بڑی قربانی کرنے پر مجبور کرتا ہے لیکن ہوبز مملکت اور عام لوگوں کے اس تعلق کو کلیۃً نظر انداز کرتا ہے اس کے نزدیک سیاسی وفاداری، قوم پرودری، حب الوطنی اور اخلاقی برتری قطعاً انسانی سرشت میں داخل نہیں اس لیے کہ جس وقت مملکت لوگوں کے جان اور مال کی حفاظت کرنے کے قابل نہیں رہتی تو پھر لوگوں کو اس کی مطلق پرواہ نہیں رہتی اور وہ اس کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیتے ہیں۔

ہوبز کے اس قسم کے نظریوں کی وجہ سے بعض لوگ اس کے سیاسی فلسفے کو افادیت اور انفرادیت کا پیش خیمہ سمجھتے ہیں[1] اس کے سیاسی فلسفے سے متاثر ہو کر جان اسٹوارٹ مل[2] ہربرٹ اسپنسر نے مملکت کے وہی فرائض قرار دیے جو پولیس کے ہوتے ہیں۔ مملکت کو شہریوں کی محبت سے محروم سمجھنا اور سیاسی اقتدار اور اختیار کو تمام تر شخصی فائدوں پر محمول کرنا بلاشبہ ایسے نظریے ہیں جو اس کے سیاسی فلسفے میں افادیت سے بہت زیادہ مشابہت پیدا کر دیتے ہیں لیکن اس کے فلسفے میں آزادی کا وہ بے پناہ جذبہ، بنی نوع انسان سے محبت کا جذبہ اور انفرادی قابلیت کا عقیدہ جو افادیت کی روح ہیں، ڈھونڈے سے نہیں ملتا۔

روسو نے اس کے اقتدارِ اعلیٰ کے بنیادی اصول کو اپنایا یعنی یہ کہ مقتدر اعلیٰ کو بے پناہ اور ہمہ گیر، ناقابلِ تقسیم اور دائمی اقتدار کا مالک ہونا چاہیے۔

روسو نے اس کے سیاسی فلسفے پر کس قدر سچی تنقید کی ہے کہ ہوبز کے فلسفے سے ہم کو اتنی نفرت ان باتوں کی وجہ سے نہیں ہوتی جو نامعقول اور غلط ہیں، بلکہ ان چیزوں کے سبب سے جو سچی اور صحیح ہیں۔

---

1. Dunning II P.301 2. Jones II P.148; Sabine P.403

12

جان لاک کا سیاسی فلسفہ

۱۶۸۸ء میں انگلستان میں شاندار انقلاب رونما ہوا اور بغیر کسی خون ریزی کے ایک بادشاہ کی جگہ دوسرے بادشاہ کو منتخب کر لیا گیا یعنی جیمس دوم کو تخت سے ہاتھ دھونا پڑا اور اس ملک میں یہ ایک دستوری نظیر قایم ہو گئی کہ پارلیمنٹ بادشاہ کو معزول کر سکتی ہے۔ اس کی وجہ سے پارلیمنٹ کے اختیارات میں بے پناہ اضافہ ہوا اور وہی سارے سیاسی اقتدار اور قوت کا منبع اور مظہر بن گئی۔ اس انقلاب کو ہر اعتبار سے حق بجانب اور جائز ٹھہرانے کی کوشش نامور انگریز سیاسی مفکر جان لاک نے کی۔

جان لاک ۱۶۳۲ء میں انگلستان کے ایک متوسط گھرانے میں پیدا ہوا خانہ جنگی کے دور میں اس کے والد پارلیمنٹ کی حمایت میں لڑے تھے۔ ۱۶۵۲ء میں وہ تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے آکسفورڈ یونیورسٹی میں گیا اور اس یونیورسٹی میں اس کا تقرر بھی ہو گیا لیکن ۱۶۸۴ء میں بعض سیاسی وجوہ کی بنا پر اسے اس جگہ سے ہٹنا پڑا۔ ۱۶۶۶ء میں اس کا تعارف وہگ پارٹی (جو بعد میں لبرل پارٹی ہو گئی) کے لیڈر لارڈ اشلے سے ہوا اور اس سے اس کے بہت زیادہ دوستانہ تعلقات ہو گئے۔ جب وہ برطانوی کابینہ میں لارڈ ہائی چانسلر کے عہدے پر مامور ہوا تو اس نے لاک کو حکومت میں شامل کیا۔ ۱۶۷۵ء تک وہ سرکاری عہدے پر فائز رہا۔ اس کے بعد جب لارڈ شیفٹس بری کا زوال ہوا تو اسے نہ صرف اس عہدے سے ہٹنا پڑا بلکہ بھاگ کر ہالینڈ میں پناہ لینی پڑی۔ ۱۶۸۸ء کے انقلاب حکومت کے بعد وہ انگلستان واپس چلا آیا۔ اسے مختلف سرکاری خدمتوں پر مقرر کیا گیا۔ اس طرح سے اسے حکومت کے عملی کاموں کا تجربہ حاصل ہوا۔ اسی زمانے میں اس نے اپنی مشہور تصنیف "حکومت پر دو مقالات"[1] مکمل کی۔ ۱۷۰۴ء میں ۷۲ سال کی عمر میں اس کا انتقال ہو گیا۔

شاندار انقلاب کو ہر طرح سے جائز ٹھہرانے کے علاوہ اس نے قلم کے بادشاہوں

1. Two Treatises on Government

کی خداداد حکومت اور ہوبز کی مطلق العنان بادشاہت کے نظریوں کی پرزور مذمت کی اس نے اپنی تصنیف "حکومت پر دو مقالات" میں مملکت کے آغاز، اس کی ماہیت اور اس کے فرائض کے بارے میں اظہار خیال کیا۔ اگرچہ وہ فلمر کے نظریوں کو اس لائق نہیں سمجھتا تھا کہ ان کی مخالفت کرے لیکن پھر بھی اپنی تصنیفات کے پہلے حصے میں اس نے اس کے دعووں کی پوری طرح سے تردید کی اور انہیں غلط ٹھہرایا۔ اس کی تصنیف کا دوسرا حصہ تقریباً پورے کا پورا ہوبز کے سیاسی فلسفے کی مخالفت میں ہے اس نے بھی وہی ساری دلیلیں، اور اصلاحیں پیش کیں جن کی بنا پر ہوبز نے غیر محدود اور مطلق العنان بادشاہت کا نظریہ پیش کیا تھا لیکن لاک نے انھیں دلیلوں سے بالکل دوسرے نتیجے نکالے لیکن ہوبز کی طرح وہ بھی تاریخ کو بالکل نظر انداز کرتا ہے گو اپنے زمانے کے اہم سیاسی مسئلوں کو نظر انداز نہیں کرتا۔

ہوبز کے نزدیک سماجی معاہدے کے ہونے اور مملکت کے وجود میں آنے سے پہلے، انسان فطری زندگی بسر کرتا تھا اور اس کی سرشت کی وجہ سے یہ زندگی دائمی اور مستقل جنگ کے سوا اور کچھ نہ تھی مملکت کے قیام نے انسان کو اس سے نجات دلائی اور مقتدر اعلیٰ مقرر ہوا لیکن اس کو ہر وقت اس کا اندیشہ لگا رہتا ہے کہ لوگوں کی مخالفت یا بغاوت اس کی قوت کو ختم کر دے گی اور لوگوں کو پھر اسی دائمی جنگ میں مبتلا کر دے گی۔ جس سے وہ نجات حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ لوگوں کو اس خطرے سے محفوظ رکھنے کے لیے ہوبز نے مقتدر اعلیٰ کے اقتدار کو اور بہت زیادہ بڑھایا اور اس کی غیر مشروط اطاعت کو عام لوگوں کا اہم ترین فرض قرار دیا۔ اس کے ساتھ اس نے فطری زندگی کی بہت ہی خطرناک اور بھیانک تصویر لوگوں کے سامنے پیش کی اور اس کے ساتھ ساتھ قانونِ فطرت کی اس طرح سے تشریح کی کہ اس کا استدلال بالکل صحیح معلوم ہونے لگا۔ لاک نے اس کے جواب میں فطری زندگی کا بالکل ہی مختلف نقشہ پیش کیا اور قانون فطرت کی بالکل ہی مختلف تعبیر پیش کی ہوبز کے نزدیک فطری زندگی تمام تر بے اطمینانی، مستقل خوف اور شر و فساد کا نام تھا برعکس اس کے لاک کے نزدیک اس زندگی میں لوگوں کو ہر طرح کا امن وچین، آرام، آسودگی اور آزادی میسر تھی۔ قانون فطرت کا بنیادی اصول یہ تھا کہ انسان دوسروں کے ساتھ ویسا ہی سلوک کرے جیسا وہ چاہتا ہے کہ دوسرے اس کے ساتھ کریں یہی اصول لوگوں کو جھگڑوں اور فساد سے محفوظ رکھتا ہے کیوں کہ ہر شخص اسے ہی پسند[1]

1. Second Treatise on Civil Government Chap. II PP. 5,7 - World Classics - Social Contract Oxford University Press - Dunning II PP. 345-46, Jones II PP. 164-65

کرتا ہے اور چاہتا ہے کہ دوسرے بھی اس کی پیروی کریں۔[1]

اس کے خیال میں خالص سیاسی نقطۂ نظر سے فطری زندگی کی خاص خوبیاں دو ہیں؛ (۱) انفرادی آزادی اور (۲) ملکیت کا حق۔

جب لوگ سیاسی معاہدہ کرتے ہیں یعنی جب مملکت یا حکومت کا قیام عمل میں آتا ہے تو فطری زندگی کی ان دونوں خصوصیتوں کو برقرار رکھا جاتا ہے۔ اس معاہدے کی شرطیں کرتے وقت لوگوں کو سب سے زیادہ انہیں دو چیزوں کی فکر ہوتی ہے۔ سیاسی سماج اس لیے نہیں قایم کیا جاتا کہ لوگ فطری زندگی سے چھٹکارا پانا چاہتے ہیں؛ بلکہ صرف اس لیے تاکہ انصاف کرنے کا بہتر انتظام ہوجائے اور جھگڑوں کا فیصلہ کوئی کر دیا کرے۔ ہر شخص کا ضمیر اسے قانونِ فطرت کی پابندی کرنے پر مجبور کرتا ہے لیکن دقت یہ ہے کہ انسان کا ضمیر خواہ کتنا ہی زیادہ بیدار کیوں نہ ہو، اپنے معاملے میں ہمیشہ انصاف نہیں کرسکتا۔ اپنے معاملوں میں انسان کچھ نہ کچھ جانب دار ضرور ہوجاتا ہے۔ دوسری دقت یہ ہے کہ انسانی فطرت اتنی زیادہ نہیں بدل سکتی کہ اس دنیا میں فسادی، بُرے اور جھگڑالو لوگ نہ رہیں خود غرضی کی وجہ سے کچھ لوگ فسادی ہوتے ہیں اور کچھ جھگڑالو۔ اور اس وجہ سے فطری زندگی میں اس کی بہت زیادہ ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ انصاف کرنے یعنی لوگوں کے جھگڑوں کے فیصلے کرنے اور ان کی جان اور مال کی حفاظت کے لیے کوئی مستقل انتظام کیا جائے۔[2]

فطری زندگی میں انسانی جان، ملکیت اور آزادی کے حقوق محفوظ ہوتے ہیں اس لیے اس کے نزدیک کوئی وجہ نہیں کہ سیاسی سماج قایم کرتے وقت لوگ ان حقوق سے دست بردار ہوجائیں۔ اس کے نزدیک ہوبز کا یہ خیال بالکل غلط تھا کہ لوگ اپنی جان کی حفاظت کو ضروری سمجھ کر اپنی ملکیت اور آزادی کے حقوق مقتدر اعلیٰ کو دے دیتے ہیں اور ان سے پورے طور سے دست بردار ہوجاتے ہیں۔ اس کے نزدیک سیاسی سماج میں انسان اپنے فطری حقوق سے محروم نہیں ہوتا بلکہ وہ اس سماج میں ان کے تحفظ کا بہتر انتظام کرتا ہے اور اس وجہ سے وہ معاہدہ

---

1. Jones II p 169-70.

2. Locke Treatise pp 8-10, 12-15 Chap IV pp 105-107; Jones II pp 166-68.

کرتا ہے۔ بہتر انتظام کی صورت یہی ہے کہ ہر فرد دوسرے سے عہد و پیمان یا معاہدہ کرکے فطری سماج کو سیاسی سماج بنا دے اور حکومت اور قانون سازی کے ادارے قایم کر دیے جائیں[1]۔ وہ سماجی معاہدے کی شرطیں نہیں بیان کرتا۔ اس کا بنیادی تصور فطری زندگی اور فطری حقوق ہیں اس لیے اس کے سیاسی فلسفے میں معاہدے کی شرطوں سے کہیں زیادہ اہمیت سیاسی سماج کی اور اس کے حاکموں کے درمیان حقوق اور اختیارات کی تقسیم کو حاصل ہے۔

اس کا دعویٰ ہے کہ جب عام لوگ آپس میں عہد و پیمان کرکے حکومت قایم کرتے ہیں تو وہ حکمراں کو خاص خاص اختیارات بطور امانت دیتے ہیں۔ اس طرح سے حکمراں کی حیثیت ایک امین کی سی ہوتی ہے۔ وہ اپنے عہدے پر اس وقت تک مامور رہتا ہے جب تک کہ وہ اپنے فرائض عام لوگوں یعنی شہریوں کی مرضی اور منشاء کے مطابق انجام دیتا رہے۔ بادشاہ یا حکمراں کو عام لوگوں کی اطاعت پر خداداد حق حاصل نہیں۔ بالفاظ دیگر عام لوگ اس کی غیر مشروط اطاعت کرنے کے لیے مجبور نہیں ہوتے۔ بادشاہ کو صرف اتنے ہی قانونی حقوق حاصل ہوتے ہیں کہ جتنے ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے ضروری ہوں کہ جن کے لیے سیاسی سماج یا مملکت کا قیام عمل میں آیا اور حکومت کا نظام قایم کیا گیا۔ ان مقاصد میں فرد کی جان اور مال اور انفرادی آزادی کا تحفظ، انصاف حاصل کرنے کا انتظام، اور ایسے قوانین بنانا شامل ہے کہ جن میں قانونِ فطرت کو صحیح طور سے جگہ دی گئی ہو۔ حکمراں یا بادشاہ کو لوگوں کا زیادہ سے زیادہ اعلیٰ ترین خادم کہا جا سکتا ہے۔ جو کچھ اقتدار یا اختیار اسے حاصل ہے وہ تمام تر لوگوں یا شہریوں کا عطیہ ہے۔ اس وجہ سے اسے ان کا ممنون اور احسان مند ہونا چاہیے۔ بادشاہ ہر طرح سے پابند ہے لیکن شہری یا عام لوگ کسی طرح سے پابند نہیں ہوتے اور انھیں ہر وقت اس کا پورا پورا حق حاصل ہے کہ وہ بادشاہ کو معزول کر دیں۔ ہوبز کے بالکل برعکس لاک کا خیال ہے کہ بادشاہ کے بدل جانے سے مملکت نہیں بدلتی بلکہ قایم رہتی ہے اور سیاسی سماج بھی اس طرح سے قایم رہتا ہے۔ اپنے اس دعویٰ کی تائید میں وہ انگلستان کے آخری اسٹوارٹ بادشاہ جیمس دوم کی معزولی کی مثال پیش کرتا ہے کہ اس کی جگہ حکومت کے فرائض دوسرے بادشاہ کے ہاتھ میں آگئے اور مملکت پر اس تبدیلی کا کوئی اثر نہیں پڑا۔ حکومت کو قایم اور برقرار رکھنے کے لیے شہریوں سے کسی قسم کی قربانی کا مطالبہ کرنا بالکل غلط اور سر تا سر بے جا ہے۔ بادشاہ کا فرض ہے کہ وہ عام شہریوں یا عام لوگوں کی خواہشوں،

1. Locke 'Second Treatise Chap. IV P.108; Jones II P.170

جذبات، احساسات اور ان کے حقوق کا ہمیشہ خیال رکھے[1]۔

امن و امان اور عافیت کی پہلی شرط یہ ہے کہ قانون ہو، عدالتیں ہوں، اور ایک پائدار انتظامیہ جو لوگوں سے قوانین کی پابندی کرائے۔ عدالتیں قانون کی خلاف ورزی کرنے والوں کو سزائیں دیں اور ان سزاؤں کا نفاذ ہو۔ چوں کہ سیاسی انتظام بغیر قانون کے نہیں چل سکتا اور نہ اس کے بغیر لوگوں کے ساتھ انصاف ہو سکتا ہے، اس لیے سیاسی نظام میں مقننہ یا قانون بنانے والی جماعت کو وہ اعلیٰ ترین مرتبہ عطا کرتا ہے۔ اس جماعت کا خاص فرض یہ ہے کہ وہ قوانین فطرت کی ترجمانی کرے اور اس کو اپنے بنائے ہوئے قوانین میں جگہ دے۔ یہ سیاسی جماعت کے حقوق کی محافظ ہوتی ہے[2]۔

انتظامیہ کے اختیارات فرد واحد یعنی بادشاہ یا اس کے وارث کے سپرد کیے جا سکتے ہیں یا ان چند اشخاص یا افراد کو دیے جا سکتے ہیں جنھیں مقننہ یا مجلس قانون ساز نے منتخب کیا ہو لیکن مقننہ اور انتظامیہ اپنے اختیارات کا بے جا استعمال نہیں کر سکتیں۔ اگر انتظامیہ اپنے اختیارات کا بے جا استعمال کرے، اپنے فرائض ٹھیک سے انجام نہ دے یا اپنے حدود سے تجاوز کرے تو مقننہ اس سے باز پرس کر سکتی ہے۔ اس کے اعمال کا محاسبہ کر سکتی ہے اور اسے اس کے فرائض کی انجام دہی پر مجبور کر سکتی ہے[3]۔ اسی طرح سے اگر انتظامیہ یہ محسوس کرے کہ مقننہ عام لوگوں کے مفاد یا بہبود کے پیش نظر قانون نہیں بنا رہی ہے اور ان کے مفاد کے خلاف سرگرم عمل ہے تو وہ اسے برخاست کر سکتی ہے اور دوسری مقننہ اس کی جگہ لے لے گی۔ اگر دونوں یا دونوں میں سے کوئی ایک اپنے اختیارات کا بے جا استعمال کرنے سے باز نہ آئے تو سیاسی سماج کو پورا حق حاصل ہے کہ جنگ کر کے انھیں زبردستی ہٹا دے[4]۔ اس طرح سے وہ لوگوں کو بغاوت کرنے کا حق دیتا ہے اور اسے جائز سمجھتا ہے۔

لاک نے ایک فرضی نظام کے پیرائے میں انگریزی دستور کی وہ تعبیر پیش کی جسے جیمس دوم

1. Locke Second Treatise Chap. 13 PP. 125-126
2. Locke Second Treatise on Government Chap. 9 PP 109-10
3. Ibid Chap. 11 PP. 114-115, 111 Chap. 13 P. 127
4. Locke Treatise on Civil Government Chap. 13 PP. 129-33, 1
Chap. 14 P. 137; Jones II P. 197

کو معزول کرنے والے سیاسی لیڈر سیاسی عقیدے کے طور پر مانتے تھے۔ اس نے انھیں مسئلوں کو مدّنظر رکھا جو شان دار انقلاب کے زمانے میں انگلستان میں خاص طور سے زیرِ بحث تھے مثلاً اس زمانے میں عام لوگوں یا شہریوں کے فطری حقوق کو سب سے زیادہ اہمیت دی جاتی تھی۔ انگلستان کے عام لوگوں یا شہریوں میں اور جیمس دوم میں اختلاف اسی بات سے شروع ہوا کہ لوگوں نے ایک خاص محصول ادا کرنے سے انکار کیا اس لیے کہ ان کے نزدیک بغیر پارلیمنٹ کی یا عام لوگوں کے نمایندوں کی منظوری حاصل کیے بادشاہ کو عوام پر کسی قسم کا ٹیکس لگانے کا حق حاصل نہ تھا۔ بادشاہ اور اس کے حامیوں کا موقف یہ تھا کہ اسے ٹیکس عائد کرنے کا حق ہر وقت حاصل ہے کیوں کہ وہ بادشاہ ہے اور لامحدود اختیارات کا مالک ہے۔ لاک نے بادشاہ کے مقابلے میں عام لوگوں کے موقف کی حمایت کی یہی نہیں بلکہ اس نے یہ کہا کہ لوگ ایسے بادشاہ کو معزول کر سکتے ہیں جو اپنے اختیارات سے تجاوز کرے۔[1] لیکن چوں کہ اس نے دوسرے مسئلوں کو بالکل نظر انداز کر دیا اس لیے اس کا سیاسی نظام بہت زیادہ نامکمل اور ناقص رہ گیا۔ اس میں سب سے بڑی خامی یہ تھی کہ اس میں آخری فیصلہ کرنے کا اختیار کسی کو بھی حاصل نہ تھا یعنی اس کی مملکت میں کوئی بھی قانونی مقتدرِ اعلیٰ نہ تھا۔ انتظامیہ کو اس لیے مقتدرِ اعلیٰ نہیں کہا جا سکتا کہ اسے قانون بنانے کا مطلق حق حاصل نہیں اس کی حیثیت محض احکام جاری کرنے یا نافذ کرنے والے افسر کی بھی نہیں، بلکہ ایسے ماتحت کی سی ہے جو خاص کاموں کے انجام دینے کے لیے مقرر کیا جائے۔ وہ سیاسی سماج کی اس حد تک نمایندگی کر سکتی ہے کہ وہ مقننہ کو برخاست کر دے اگر وہ اپنے فرائض سے غفلت برت رہی ہو اور مفادِ عامہ کے مطابق کام نہ کر رہی ہو لیکن پچھلی مقننہ کی برخاستگی کے بعد نئی منتخب شدہ مقننہ بھی اسی طرح اپنے فرائض سے غفلت برتنے لگے تو پھر اس کی اصلاح کے لیے انتظامیہ اور کوئی دوسرا قدم نہیں اٹھا سکتی۔ اسی طرح مقننہ کو بھی مقتدرِ اعلیٰ نہیں کہا جا سکتا اور نہ اسے آخری فیصلہ کرنے والی قوت کہا جا سکتا ہے کیوں کہ اسے انتظامیہ عام مفاد کے ماتحت برخاست کر سکتی ہے اور اس طرح وہ اس خاص صورت میں انتظامیہ کی ماتحتی میں آ جاتی ہے عام طور سے سیاسی سماج کے اختیارات معطل رہتے ہیں صرف شدید ترین اختلاف اور سنگین بحران کی صورت میں سوائے جنگ کے اور کسی دوسری صورت سے وہ اپنے

---

1. Locke Treatise Chap. 19 P 143

اختیارات کا استعمال نہیں کر سکتا اس طرح سے سیاسی سماج کا اقتدار اعلیٰ عملاً معطل اور بے کار رہتا ہے جنگ کے ذریعہ حقوق حاصل کرنا کوئی مفید حل نہیں۔ سب سے عجیب و غریب اور منطقی اعتبار سے لاک کے نظریے کا کمزور ترین پہلو یہ ہے کہ وہی مسئلہ جس کا طے کرنا ہر لحاظ سے از حد ضروری تھا اور جس کے طے نہ ہونے سے اتنا زیادہ کشت و خون ہو چکا تھا بغیر طے کیے ہوئے چھوڑ دیا جاتا ہے۔

اس خامی کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ اس نے افراد کے حقوق کو بہت زیادہ اہمیت دی اور انھیں ضروری قرار دیا اور ان کے حقوق کے تحفظ کو سماجی زندگی کا اوّلین مقصد قرار دیا اس لیے اس کے فلسفے میں مقتدر اعلیٰ اور اقتدار اعلیٰ کی کوئی گنجائش نہیں نکلتی اور اس وجہ سے قانونی اور دستوری پیچیدگیاں بہت زیادہ بڑھ جاتی ہیں کیوں کہ جب کوئی فیصلہ کرنے والا نہ ہو تو جھگڑے بہت زیادہ بڑھ جاتے ہیں اور پھر ان کا سلسلہ ختم نہیں ہو سکتا۔ طے ہونے کی یہی ایک صورت ہے کہ کوئی فیصلہ کرنے والا موجود ہو اور اس کو اس کی قوت بھی حاصل ہو۔

اس کے فلسفے کی دوسری سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ اس نے مملکت کے مقاصد کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ اس وجہ سے نہ تو ہم اس کے سماج کو سماج کہہ سکتے ہیں اور نہ اس کے بنائے ہوئے سیاسی نظام کو مملکت کا درجہ دے سکتے ہیں۔ اس کا یہ کہنا کہ سماجی زندگی کا صرف یہی ایک مقصد ہے کہ لوگوں کی جان اور مال محفوظ رہے اور ان میں سے ہر ایک کو پوری آزادی حاصل ہو بشرطیکہ وہ دوسروں کی آزادی کو کسی قسم کا کوئی نقصان نہ پہنچائے۔

وہ اپنی تحریروں میں بار بار اس پر زور دیتا ہے کہ حکومت کا پہلا فرض یہ ہے کہ وہ لوگوں کی فلاح و بہبود کا خاص طور سے خیال رکھے اور ان کی ترقی کے لیے ہر امکانی تدبیر اختیار کرے اور ان کے لیے ہر ممکن قدم اٹھائے لیکن اس کا سیاسی نظام اس دعویٰ کا بالکل مخالف ہے وہ افراد پر اس کے سوا اور کوئی ذمہ داری نہیں ڈالتا کہ وہ ہمیشہ دوسروں کی آزادی کا لحاظ رکھیں اور قانون کی خلاف ورزی نہ کریں۔ اس کے فلسفے میں ہمیں حکومت یا مملکت سے افراد کا کوئی روحانی یا اخلاقی تعلق نہیں نظر آتا۔ اس کے نزدیک مملکت کا فرض ہے کہ وہ افراد کی ہر طرح سے خدمت کرے لیکن خود وہ ان سے کسی قسم کی خدمت یا قربانی کا مطالبہ نہیں کر سکتی۔ افراد کو مملکت اور سیاسی نظام سے نہ تو کوئی روحانی فیض پہنچتا ہے اور نہ سماج کا افراد کے ذہنوں پر کوئی اثر پڑتا ہے۔ لاک کے نزدیک افراد کی حیثیت خود مختار آزاد مملکتوں

کی سی ہے[1] جو ایک دوسرے سے بالکل بے نیاز اور بے تعلق ہوتی ہیں لیکن ضروری باہمی تعلقات کو قایم رکھنے اور انھیں قانون کے تحت لانے کی غرض سے آپس میں سمجھوتہ کرلیتی ہیں تاکہ سہولتیں اور آسانیاں حاصل ہو جائیں لیکن اس سے ان کی خود مختاری پر کوئی آنچ نہیں آتی اور وہ ایک دوسرے سے بے نیاز رہتی ہیں۔ اس کے اس نظریے کی وجہ یہ بھی کہ اس نے ایسے زمانے میں ہوش سنبھالا تھا کہ جب مذہب اور سیاسیات دونوں کی دنیا میں انفرادیت کو بہت بڑا مرتبہ دیا جاتا تھا۔ لیکن اس کو اس نے اتنی زیادہ اہمیت دے دی کہ خود اس کا دعویٰ اس وجہ سے بہت زیادہ کمزور ہو گیا وہ جس قسم کی شخصی یا انفرادی علیحدگی کا تصور پیش کرتا ہے، وہ تاریخ، سرشتِ انسانی اور انسان کی روحانی، جسمانی، مادی اور اخلاقی غرض کہ ہر اعتبار سے بالکل ناممکن ہے۔ اس لیے کہ اس دنیا میں افراد خواہ کتنے ہی دولت مند، عقل مند، صحت مند اور تنومند کیوں نہ ہوں دوسرے افراد سے بالکل الگ تھلگ اور بے تعلق رہ کر زندگی نہیں بسر کر سکتے۔ وہ قدم قدم پر ہر چیز میں دوسروں کے تعاون کے محتاج ہیں۔ سماج اور مملکت دونوں کو اس کا پورا پورا حق حاصل ہے کہ وہ اپنے فرائض کی ادائیگی کے بدلے میں افراد سے ضرورت کے وقت ہر قسم کی خدمت اور قربانی کا مطالبہ کریں۔ امداد باہمی کے اصول پر فرد اور سماج کے مابین جس قسم کے تعلقات ہوتے ہیں، ان کی لاک کے قانون فطرت اور فطری حقوق میں بھی کوئی جگہ نظر نہیں آتی۔ ان دونوں کے بارے میں اس کا نظریہ بالکل غلط ہے وہ انسان، نفس انسانی اور انسانی زندگی کی بدیہی حقیقتوں سے ہوبز کی طرح بالکل ناواقف نظر آتا ہے۔

اگر اس کے مفروضات کو صحیح مان بھی لیا جائے تب بھی اس کا سیاسی نظام اپنے بنیادی تضاد کی وجہ سے غلط ٹھہرتا ہے۔ اگر ہم فطری زندگی کے اس خاکے کو جو اس نے پیش کیا ہے بلا کم و کاست صحیح مان لیں اور یہ فرض کرلیں کہ انسان بغیر کسی خارجی دباؤ کے خوشی اور فارغ البالی سے اس دنیا میں اپنی زندگی بسر کرتے ہیں، اس لیے کہ ان کی سرشت یا فطرت ہی اس قسم کی ہے کہ وہ قوانین فطرت پر چلیں تو پھر بجا طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر سیاسی معاہدے اور سیاسی سماج کی سرے سے ضرورت ہی کیوں ہے؟ لاک کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ سیدھی راہ پر چلنے کی فطری خواہش کے باوجود افراد کے باہمی تعلقات میں ایسی پیچیدگیاں اور الجھنیں پیدا ہو جاتی ہیں جو خود غرضی کی وجہ سے ہوتی ہیں کہ عدالتی فیصلے کی ضرورت محسوس ہونے لگتی

1. Jones II p 168

ہے[1] اس لیے کہ انسان کی فطرت کچھ اس قسم کی واقع ہوئی ہے کہ وہ اپنے اور اپنے عزیزوں اور دوستوں کے معاملات میں نہ تو پورے طور سے غیر جانب دار رہو سکتا ہے اور نہ غیر جانب دار رہ سکتا ہے[1] اس لیے اس کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ دوسروں سے تنازعہ ہونے کی صورت میں کوئی اور شخص فیصلہ کرے جو بالکل غیر جانب دار ہو اسی وجہ سے عدالت اور عدالتی نظام کی ضرورت ہوتی ہے[2] مزید برآں ہر سماج میں کچھ افراد ایسے ضرور پائے جاتے ہیں جو عام معیار کی پابندی نہیں کرتے اور خود غرض ہونے کی وجہ سے دوسروں کو نقصان پہنچاتے رہے ہیں اور ان کی وجہ سے اچھی زندگی بسر کرنا ناممکن ہو جاتی ہے اس لیے اس کی ضرورت سمجھی گئی کہ سب مل کر ایک نظام قایم کریں جس سے سب کو فائدہ پہنچے لیکن یہ تسلیم کرکے کہ فطری حالت میں چند افراد کی خود غرضی سے خرابیاں پیدا ہو گئی تھیں لاک خود اپنی دلیلوں کو رد کر دیتا ہے۔ ہوبز نے یہ کہا تھا کہ انسان مملکت کو قایم کرنے پر بالکل مجبور ہوتے ہیں، لاک نے فطری زندگی کی نہایت ہی دل کش تصویر کھینچنے کے باوجود صرف اتنا ہی ثابت کر پاتا ہے کہ انسان سماجی معاہدہ کرنے پر اتنے مجبور نہیں ہوتے جیسا ہوبز بتاتا ہے لیکن انھیں بھی بہر صورت کسی نہ کسی حد تک معاہدے کرنے کی مجبوری ہوتی ہے اگر ایسا ہے تو پھر وہ سیاسی سماج میں ان تمام حقوق کو محفوظ نہیں رکھ سکتے جو انھیں فطری حالت میں یا سماجی معاہدے کے عمل میں آنے سے پہلے حاصل تھے بلکہ انھیں صرف وہی حقوق حاصل ہو سکیں گے جو سماجی زندگی اور سیاسی نظام کی شرطیں پوری کرنے کے بعد بچ رہیں ہوبز نے جس قسم کے اقتدار اعلیٰ کا تصور اور مقتدر اعلیٰ کے جو اختیارات تجویز کیے ہیں وہ ہرگز ناگزیر نہیں رہتے۔ پھر اگر حکومت جمہوری ہو اور سیاسی نظام میں انفرادی آزادی کی زیادہ سے زیادہ گنجائش رکھی جائے تب بھی افراد کو اس آزادی اور خود مختاری کا بیسواں حصہ بھی نہ مل سکے گا جس کی لاک بڑی شد و مد سے وکالت کرتا ہے۔ جب تک افراد کی جان، مال اور آزادی کے حقوق کو مشروط اور محدود نہ کیا جائے کسی قسم کے سیاسی نظام کا قایم ہونا نہ صرف محال بلکہ قطعاً ناممکن ہے کیونکہ اس نظام میں نہ تو اتنی طاقت ہے کہ وہ خارجی اور داخلی دشمنوں کا مقابلہ کر سکے اور نہ اس میں اتنا اندرونی ربط پایا جاتا ہے کہ وہ اپنے فرائض خوش اسلوبی سے انجام دے سکے۔ لاک کے سماجی معاہدے کا اہم ترین ضابطہ یہ ہے کہ معاہدے میں شریک افراد ہمیشہ اکثریت کی رائے پر چلیں گے خواہ وہ ان کی ذاتی رائے کے کتنا ہی زیادہ خلاف کیوں

1. Jones II P. 166-67 2. Ibid

نہ ہو لیکن پھر اسی ضابطے کی رو سے بادشاہ یا انتظامیہ کو یہ اختیار نہیں حاصل ہے کہ وہ عام فلاح و بہبود کے لیے کوئی ایسا قدم اٹھا سکے کہ جس سے افراد کی آزادی میں ذرہ برابر بھی کوئی فرق آئے یا ان کو کسی قسم کا مالی نقصان پہنچے لیکن اس ضابطے کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ یہ سیاسی زندگی کی روح کے بالکل منافی پڑتا ہے سیاسی زندگی کی روح یہ ہے کہ لوگوں میں عام مفاد اور فلاح اور بہبود کے لیے جانی اور مالی قربانی کرنے کا جذبہ بدرجہ اتم پایا جاتا ہے۔ اس کے بغیر کوئی سیاسی نظام قایم نہیں ہو سکتا۔ اکثریت کی رائے یا فیصلے پر عمل کرنے سے یہ جذبہ نہیں پیدا ہو سکتا۔

لاک کا سماجی معاہدہ اس لحاظ سے بھی قابل اعتراض ٹھہرتا ہے کہ لاک صاف صاف یہ نہیں کہتا کہ اس معاہدے کا کوئی تاریخی ثبوت موجود ہے۔ اس کے سماجی معاہدے کے نظریے کو صرف اس صورت میں صحیح مانا جا سکتا ہے کہ جب وہ اس کے ثبوت میں تاریخ کی سند پیش کرے۔ اس کے مدنظر یورپین قومیں اور علی الخصوص انگریز قوم تھی لیکن اس نے معاہدے کے تاریخی ہونے کی تائید میں وحشی قبیلوں کی مثالیں تاریخ سے پیش کیں لیکن ان وحشی قبیلوں کا یورپین قوموں سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔

پھر ان مثالوں کو بالکل صحیح صحیح مان لینے کے بعد بھی یہ نہیں تسلیم کیا جا سکتا کہ اس وقت کے لوگوں کا ذہنی نشو و نما اس درجے تک پہنچ چکا تھا اور ان میں سیاسی شعور اتنا پختہ ہو چکا تھا کہ جتنا لاک فرض کرتا ہے۔ تاریخ سے امریکہ اور افریقہ کے وحشی قبیلوں کی مثالیں دے کر لاک نے اپنے دعوی کو بالکل کمزور کر دیا دنیا کے ابتدائی دور میں ہر جگہ ہمیں شخصی آزادی بہت کم ملتی ہے اور افراد کے جان، مال اور آزادی کے حقوق بہت کم نظر آتے ہیں۔ اس زمانے میں انسان پر بہت زیادہ پابندیاں تھیں اور پھر نہ انسان کو اپنی انفرادی آزادی کا اتنا زیادہ احساس تھا۔ اس زمانے میں اس کا خاص فرض اپنے قبیلے اور اپنی بستی کی ہر طور اور ہر صورت سے مدد کرنا تھی خواہ ایسا کرنے میں اس کی جان کتنی زیادہ خطرے میں کیوں نہ پڑے اور اس کا دوسرا خاص فرض یہ تھا کہ وہ اپنے قبیلے یا بستی کے فرد کے خون کا بدلہ لے خواہ ایسا کرنے میں وہ اپنی جان ہی کیوں نہ گنوا بیٹھے۔

اسی طرح سے اس زمانے میں انسانوں کو ملکیت کا حق بھی اس طرح کا حاصل نہ تھا، جیسا اسے بعد میں حاصل ہوا مثلاً اس وقت زمین سب کی یا مشترکہ ملکیت میں ہوتی تھی اس

وقت افراد اپنی رائے تک آزادی سے ظاہر نہ کر سکتے تھے، اس پر بھی ہر طرح کی پابندیاں تھیں۔

لاک کے نظریے کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ اس نے یہ مطلق محسوس نہ کیا کہ اس کے نظریوں کا تعلق تاریخ سے نہیں بلکہ تمام تر ذہن اور عقل سے ہے لیکن اس نے عقیدے یا خیال کو تاریخ سے صحیح ثابت کرنے کی سعئ لاحاصل کی اور اسے ایک علمی دعوے کی حیثیت دی جسے نہ تو سیاسی فلسفے میں کوئی خاص وقعت حاصل ہوئی نہ تاریخ میں اور نہ عمل کی دنیا میں۔

اسی طرح سے اقتدار اعلیٰ کے متعلق اس کا نظریہ بہت زیادہ کمزور نظر آتا ہے وہ مطلق العنان بادشاہت کی مخالفت کے بجائے خود اقتدار اعلیٰ کے تصور کی شدید مخالفت کرتا ہے۔ اقتدار اعلیٰ، مملکت کی اعلیٰ ترین اور برتر ترین بالادست اور ناقابلِ تقسیم قوت ہے لیکن لاک کے نزدیک اقتدار اعلیٰ نہ تو مملکت کی اعلیٰ ترین قوت ہے اور نہ یہ بالادست ہے اور نہ ناقابلِ تقسیم۔ وہ اسے عام شہریوں میں تقسیم کرتا ہے۔ اس کے نظریے کے مطابق اس قوت کو عام شہری صرف خاص خاص موقعوں پر ہی استعمال کر سکتے ہیں۔ عام طور سے اسے بادشاہ اور پارلیمنٹ دونوں استعمال کرتے ہیں جس وقت بادشاہ کی طرف سے معاہدے کی خلاف ورزی ہونے لگتی ہے یا جب پارلیمنٹ ان کی آزادی اور ملکیت کے حق کو پامال کرنے لگے، اس وقت لوگ اس قوت سے کام لے کر اسے معزول کر سکتے ہیں اور حکومت بدل سکتے ہیں، اس طرح سے لوگ صرف خاص خاص موقعوں پر چونکتے ہیں یعنی جب پانی سر سے بالکل ہی اونچا ہو جاتا ہے، ورنہ عام طور سے وہ غفلت میں پڑے رہتے ہیں۔[1] اس طرح سے اس کے خیال میں بغاوت یا انقلاب ہی کے ذریعے بگڑی ہوئی سیاسی صورت حال کی اصلاح ہو سکتی ہے لیکن بغاوت اسی وقت جائز کہی جائے گی کہ جب لوگ اس میں حصہ لیں۔

اگرچہ وہ حکومت کی بنیاد تمام تر لوگوں کی مرضی پر رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ فرد کو وہ تمام حقوق حاصل ہیں جو اس نے مملکت کے حوالے نہیں کیے ہیں، لیکن عملاً وہ افراد کو بہت کم حقوق یا بہت تھوڑی آزادی دیتا ہے۔

لاک کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اپنے زمانے کے حریت پسند لوگوں کے رجحانات

1. Dunning II p 361; Locke Second Treatise on Government Chap 19 pp 183-85.

اور عقیدوں کو فلسفے کی صورت میں پیش کیا اور انھیں خالص علمی حیثیت عطا کی لیکن اس فلسفے پر جو اعتراض کیے جاتے تھے ان کے جواب دینے کی اس نے بہت کم کوشش کی اور اس کے بجائے اپنے سیاسی مخالفوں کے نظریوں کی تردید اور تغلیط کرنے کی زیادہ کوشش کی۔ اس کی دلیلیں اس لیے بھی اور زیادہ کمزور اور بودی نظر آتی ہیں کہ ان پر خالص علمی نقطۂ نگاہ سے غور کیا جاتا ہے اور اندھی عقیدت سے اسے قبول نہیں کیا جاتا لیکن اس کے باوجود اس کے زمانے پر اس کے سیاسی نظریوں کا بڑا گہرا اثر پڑا۔ انگلستان کی وہگ پارٹی میں جو حریت پسندی اور دستوری یا محدود بادشاہت کی حامی اور پارلیمنٹ کے اختیارات کی علمبردار تھی ہیں اس کی تصنیفیں بہت زیادہ مقبول ہوئیں۔ خاص کر برطانیہ کے لوگ ان سے بہت زیادہ متاثر ہوئے جو اپنی مذہبی آزادی کو برقرار رکھنے کے لیے خانہ جنگی کے زمانے میں اپنے وطن کو خیرباد کہہ کر شمالی امریکہ میں آباد ہو گئے تھے[1]

اس کا فلسفہ چونکہ انگریز قوم کی طبیعت اور مزاج کے عین مطابق تھا اس لیے وہ ان میں بہت زیادہ مقبول ہوا۔ اس میں نہ تو منطقی باریکیاں ہیں اور نہ ذہن کو الجھانے والی پیچیدگیاں بلکہ وہ چند ٹھوس اصولوں کا مجموعہ ہے جنھیں اس نے اس انداز سے سمجھانے کی کوشش کی کہ وہ لوگوں کے ذہن نشین ہو سکیں اس نے ہر چیز میں عقل سلیم کو معیار ٹھہرایا گیا[2]۔

اس کے سیاسی فلسفے سے دوسرے مفکر خاصے متاثر ہوئے مثلاً مان تس کیو کو اس کا یہ تصور بہت زیادہ پسند آیا کہ مقننہ اور انتظامیہ کے اختیارات کو بالکل علیحدہ رکھا جائے۔ روسو کے فلسفے پر بھی اس کا اثر نظر آتا ہے ان دونوں عظیم مفکروں اور ان فرانسیسیوں کے ذریعے جنھوں نے شمالی امریکہ میں برطانوی نوآبادیوں کی جنگ آزادی میں نوآبادیوں کے لوگوں کا ساتھ دیا ریاست ہائے امریکہ کے دستور پر بھی اس کے فلسفے کا اثر پڑا۔ اس کے فلسفے نے فرانس کے ۱۷۸۹ء کے اس عظیم الشان اور عہد آفریں انقلاب کے لانے میں زبردست مدد دی جس نے سارے یورپ کو اور اس کے سیاسی اور معاشی نظام کو بالکل تہ و بالا کر کے رکھ دیا۔

لاک درحقیقت انتہا پسند نہ تھا بلکہ وہ اس انقلاب کا حامی تھا جس کے ذریعہ اقتدار متوسط طبقے کے ہاتھ میں آئے اور دستوری یا محدود بادشاہت قایم ہو اس لیے اس نے شان دار

---

1. Dunning II P.367   2. Dunning II P.368

انقلاب کی پرزور حمایت کی۔ وہ جمہوریت کا دلدادہ یا پرستار نہ تھا۔ وہ سماج اور حکومت میں حریت پسندی لانا چاہتا تھا۔ اس کے فلسفے میں ہمیں روسو کی جمہوریت نہیں ملتی وہ لوگوں کو اپنے نمائندے منتخب کرنے کا حق دیتا ہے لیکن اس کا حق نہیں دیتا کہ وہ حکومت کے کاموں میں ہر وقت مداخلت کریں اور اپنی مرضی کے مطابق حکومت کی پالیسی مرتب کرائیں۔ لوگ حکومت کے معاملوں میں صرف اس وقت دخل دے سکتے ہیں جب وہ ان کی آرزوؤں کو پامال کرنے لگے اور جب قانون کی حکومت نہ رہے۔

وہ پہلا افادیت پسند مفکر تھا۔ وہ مسرت اور کلفت کو تمام انسانی اعمال کا سرچشمہ ٹھہراتا ہے۔ اس کے نزدیک اخلاق مسرت ہے اور مسرت عالم گیر اور دائمی قوانین سے مطابقت کا نام ہے۔

13

مان تس کو کے سیاسی نظریات

اٹھارھویں صدی کی روشن خیالی اور حریت پسندی سے متاثر ہو کر فرانس میں سب سے پہلے جس سیاسی مفکر نے اپنے سیاسی نظریات کو مرتب صورت میں پیش کیا۔ وہ مان تس کو تھا اس کی کتاب کا نام "روح قانون" تھا وہ ۱۶۸۹ء میں پیدا ہوا اور ۱۷۵۵ء میں ۶۶ سال کی عمر میں وفات پائی۔ وہ تاریخ اور ادب کا بھی زبردست عالم تھا اس نے اپنی دوسری کتاب لیٹرس پرسنس[1] کے ذریعے فرانس کے مذہبی، سیاسی اور سماجی اداروں پر زبردست طنزیہ حملے کیے اس نے یورپ کے دوسرے ملکوں کی سیاحت کی وہاں کے اداروں اور سیاسی حالات کا غور سے مطالعہ کیا وہ انگلستان میں دو سال تک مقیم رہا اور وہاں کے مشہور اور اہم سیاست دانوں سے گہرا ربط وضبط رکھا وہ انگریزی طرزِ حکومت، انگریزی سیاسی نظام اور انگریزی نظریۂ آزادی سے حد درجہ متاثر تھا۔ ساتھ ہی ساتھ اسے قدیم رومی شہنشاہیت کی تاریخ اور سیاست سے گہری دل چسپی اور وابستگی تھی چنانچہ اس نے رومیوں کی عظمت اور ان کے عروج وزوال پر فلسفیانہ انداز میں ایک مقالہ لکھا قدیم رومی تاریخ اور انگریزی اداروں کی بنیاد پر اس نے اپنے سیاسی نظریے قایم کیے اور انھیں اپنی اہم ترین تصنیف 'روح قانون' میں دنیا کے سامنے پیش کیا[2] اس کی یہ تصنیف بہت زیادہ مقبول ہوئی اور دو سال کے اندر اس کے ۲۲ اڈیشن نکل گئے۔

اس کی تصنیفوں اور تحریروں کو اس کے ملک کی حکومت نے ناپسند کیا کیونکہ وہ آزاد خیالی اور حریت پسندی کا علم بردار تھا اور استبداد کا شدید مخالف اور ساتھ ہی ساتھ وہ کلیسا

1. Lettres Persanes
2. Dunning II.P.384

کے اقتدار کا بھی مخالف تھا۔اس وجہ سے اسے اپنی تصانیف کو دوسرے ملکوں میں شائع کرانا پڑا۔اس کے زمانے میں فرانس کے سیاسی حالات حد درجہ ناگفتہ بہ تھے۔سماجی اور سیاسی خرابیوں کی حد اور انتہا نہیں رہ گئی تھی۔ہر مفکر اصلاح کی زبردست ضرورت محسوس کرتا تھا۔"روح قانون"[1] میں اس نے ایک مکمل اور ٹھوس سیاسی فلسفہ پیش کیا جو سیاسی اصلاح کے طلب گاروں کے لیے سبق آموز تھا اور علمی ذوق رکھنے والوں کے لیے مشعلِ ہدایت کا کام دیتا تھا۔اس کا انداز بیان اور طرز تحریر دل نشین تھا۔

اس کے ذہن پر روم کی تاریخ اور ارسطو کے فلسفے کا بڑا گہرا اثر پڑا۔اس کی زندگی کا فلسفہ بالکل وہی ہے جو قدیم یونانیوں کا تھا جس طرح سے قدیم یونان کے قانون سازوں نے دستور شہریوں کی سیرت، طرزِ معاشرت اور سیاسی ضرورتوں کو دیکھ کر مرتب کیے تھے[2] اسی طرح مان تس کو نے بھی قوموں کے سیاسی اداروں اور سیاسی نظام کی بنیاد ان کی سیرت، ان کی معاشرت اور ان کے ملکوں کی آب و ہوا، ان کے جغرافیائی اور قدرتی حالات پر رکھی۔[3] سب سے پہلے وہ اپنے طرزِ ادا اور بنیادی اصولوں کی وضاحت کرتا ہے اور اس لیے وہ اپنی بحث کا آغاز قانون سے کرتا ہے۔ اس وقت تک سیاسی مفکر دو قسم کے قوانین کے قائل تھے ایک تو وہ جو تمام تر مقتدر اعلیٰ کے احکام کی رو سے بنے ہوں اور دوسرے وہ کہ جنہیں عقلِ انسانی نے دریافت کیا ہو۔[3] مان تس کو قانون کی ان تعریفوں کو بہت ہی ناکافی اور محدود سمجھتا تھا کیوں کہ اس کے خیال میں ان میں بہت سے وہ اثرات اور قوتیں جو قانون کا حکم رکھتی ہیں شامل نہ تھیں لہٰذا اس نے قانون کی نئی تعریف پیش کی۔ اس کے نزدیک قانون سب سے زیادہ وسیع معنوں میں وہ لازمی تعلقات ہیں جو اشیا کی فطرت میں پائے جاتے ہیں۔ یہ تعریف بالکل نئی تھی اور اس کی رو سے ساری زندگی علت اور معلول کے قاعدے پر چلتی ہے سارا نظام کائنات اس پر قایم ہے اور یہ ہر چیز کی فطرت میں داخل ہے۔ ہوا کا چلنا، پانی کا برسنا، درختوں کا اگنا اور بڑھنا سب اسی قانون قدرت کا نتیجہ ہیں اور اس قانون یا قاعدے پر ہر چیز اپنی فطرت کے مطابق عمل کرتی ہے۔[4]

قانون کی اس تعریف سے اس کا خاص مقصد یہ تھا کہ انسانی زندگی کو اس کے طبعی ماحول سے

---

1. The Spirit of Laws 2. Jones II p 219; Sabine p 466

3. Dunning II p.394 4. Jones II pp 223-25; Sabine pp. 467-68.

علیحدہ نہ کیا جائے، بلکہ اس ماحول پر بھی غور کیا جائے کیوں کہ انسان کی خواہش اور ضرورتیں، اس کے رہن سہن کا طریقہ، اور اس کی مزاجی اور ذہنی کیفیتیں بڑی حد تک اس ماحول ہی کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ زندگی کے بہت سے اصول اسی سے بنتے ہیں۔ قومی مزاج اسی سے بنتا ہے۔ سیاسی اداروں کی تشکیل اسی کی وجہ سے ہوتی ہے۔ علیٰ ہٰذا افراد کی خواہش، ضرورتیں، رہن سہن کے طریقے قومی مزاج کے مطابق ہوتے ہیں لہٰذا سیاسی مسئلوں پر بحث ہر قوم کی فطرت، مزاج اور اس ماحول کے مطالعے سے کہ جس میں یہ فطرت ڈھلتی ہے، ہونی چاہیے کیوں کہ انسانی زندگی کائنات کا جزو ہے اور مملکت کے قوانین، قوانینِ فطرت کا جز و ہیں جن کے ماتحت انسان اپنی زندگی گزارتا ہے۔ آب و ہوا، جغرافیائی حالات، سب کا اثر انسانوں کی زندگی پر اور ان قوانین پر پڑتا ہے[1]۔

اس کے بعد وہ سیاسی زندگی کی نشو و نما سے بحث کرتا ہے۔ "روح قانون" میں انسان کی قدیم زندگی کو اصل صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ پہلے انسان حیوانوں کی طرح رہتا تھا۔ اس کے سارے افعال کی محرک جان کی سلامتی یا تحفظ کا خیال اور جبلّی خواہشیں تھیں، اور اس کی پوری زندگی تمام تر ان قوانین کے ماتحت تھی جو فطرت ہر جان دار مخلوق کو سکھاتی ہے لیکن جب خاندان بنے اور لوگ چھوٹی چھوٹی بستیوں میں رہنے لگے تو پھر قانون بنانے کی ضرورت شدت سے محسوس ہوئی۔ اس وقت سے قانون کی تین قسمیں ہوگئیں ایک تو وہ جو قبیلوں کے باہمی برتاؤ کے بارے میں تھا جنھیں بین الاقوامی قانون کی بنیاد کہا جا سکتا ہے دوسرے وہ جو حکمرانوں اور محکوموں کے حقوق اور فرائض بتاتے تھے انھیں سیاسی قانون کہا جا سکتا ہے اور تیسرے وہ کہ جن کا مقصد افراد کے باہمی تعلقات اور جرم و سزا کے مسئلے طے کرنا تھے انھیں شہری قانون کہا جا سکتا ہے۔ قانون کے نشو و نما کی یہ صورت پیش کر کے مان تس کو نے سماجی معاہدے کی ضرورت کو ختم کر دیا۔ اس طرح اس نے رواقیوں کے قانون فطرت کے نظریے کو بالکل بے کار کر دیا۔ اس کا اصل منشا قانون کی نشو و نما کے دکھانے سے یہ تھا کہ قانون انسان کی سیرت اور طرز معاشرت کے مطابق بنائے جاتے ہیں۔ کسی قانون کو اسی وقت صحیح طور سے سمجھا جا سکتا ہے کہ جب اس کے بنانے والوں کو اس ملک کے باشندوں کی سیرت، طرزِ معاشرت، ذہنیت اور ان کے قومی مزاج سے پوری واقفیت ہو[2]۔

---

1. Sabine PP.468,470; Jones II PP.224-25

2. Jones II PP.230; Dunning II PP.397-98

حکومت کے طریقوں پر بحث کرتے ہوئے بھی اس نے اس نظرت کو مد نظر رکھا۔
اس کے خیال میں حکومت کے طریقوں میں اختلاف کی دو وجہیں ہیں ایک تو ان ملکوں کے اداروں اور دستور کی روح اور دوسرے ملک کے رہنے والوں کی مخصوص فطرت جو حکومت کے مخصوص طرز اور مخصوص سیاسی اداروں میں ظاہر ہوتی ہے۔

اس کے نزدیک اداروں اور دستور کے لحاظ سے حکومت کی تین قسمیں ہیں (۱) جمہوریت جس میں اقتدار قوم کے نمائندوں یا ساری قوم کے ہاتھ میں ہوتا ہے (۲) مطلق العنان بادشاہت کہ جس میں شاہی اقتدار غیر محدود ہوتا ہے اور پورے طور سے بادشاہ کے ہاتھ میں ہوتا ہے اور (۳) بادشاہت کہ جس میں اگرچہ اقتدار کا مالک بادشاہ ہوتا ہے لیکن قانون کا پورا لحاظ رکھا جاتا ہے[1]۔

اس نے جمہوریت کی بھی دو قسمیں قرار دیں۔ اشرافی جمہوریت اور خالص جمہوریت۔ اس طرح سے اس کے خیال میں عملاً حکومت کی چار قسمیں ہیں۔ حکومت کے ان چاروں طریقوں کا دارومدار انسانی سیرت کی چار خصوصیتوں پر ہے ہنر پرستی یعنی حب الوطنی اور مساوات، اعتدال پسندی، عزت کی خواہش اور خوف۔ جمہوریت کی جان یا روح ہنر پرستی ہے۔ اشرافی جمہوریت کی اعتدال پسندی، بادشاہت کی عزت کی خواہش اور عزت پرستی۔

مطلق العنان بادشاہت کی بنیاد تمام تر خوف پر ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہر خصوصیت صرف ایک ہی طرزِ حکومت میں پائی جاتی ہے مثلاً بادشاہت میں ہنر کی قدر نہیں ہوتی بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک کسی قوم کی سیرت میں ہنر پرستی غالب نہ ہو اس میں جمہوری طرزِ حکومت کامیاب نہیں ہو سکتا اسی طرح سے جس قوم میں عزت اور شہرت کا جذبہ عام نہ ہو اس میں بادشاہت قایم نہیں رہ سکتی۔ اسی طرح جب تک خوف کسی قوم کی ہمت اور سیاسی امنگوں کا بالکل گلا نہ گھونٹ دے اس وقت تک اس میں مطلق العنان بادشاہت نہیں قایم ہو سکتی[2]۔

جب کبھی کسی ملک کا طرزِ حکومت بدلے تو سمجھنا چاہیے کہ اس قوم کی سیرت، فلسفۂ حیات اور طرزِ معاشرت میں انقلاب آ گیا ہے اگر کوئی جمہوری ملک کسی جنگ میں شکست کھا جائے اور فاتح ملک اس کا طرزِ حکومت بدل دے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس مغلوب ملک میں ہنر پرستی کا جذبہ ٹھنڈا پڑ گیا اس کے دشمن اس پر غالب آ گئے اور ایک ذہنی انقلاب تکمیل کو پہنچ گیا۔ کوئی بھی

---

1. Jones II PP.233-35; Dunning II P.399

2. Jones II P.231; Dunning II PP.400,401

سیاسی نظام اس وقت تک قایم نہیں رہ سکتا جب تک کہ کسی قوم کی سیرت میں اس کے لیے گنجائش نہ پائی جاتی ہو اور اس کی مقبولیت کی وجہ پہلے سے موجود نہ ہو۔ مان تس کو اس پر بہت زیادہ زور دیتا ہے کہ قومی سیرت کی وہ خصوصیت جو کسی مخصوص طرزِ حکومت کی بنیاد ہوتی ہے اہم سمجھا جائے اور سیاسی اداروں پر غور کرتے وقت اسے کبھی بھی نظر انداز نہ کیا جائے۔

قومی سیرت سے مناسبت رکھنے کے علاوہ مان تس کو ہر طرز حکومت کی کامیابی کے لیے اور شرطوں کو بھی ضروری قرار دیتا ہے مثلاً اس کے خیال میں جمہوریت اسی صورت میں کامیاب ہو سکتی ہے کہ جب مملکت بہت بڑی نہ ہو، لوگوں کی زندگی بہت سادہ ہو اور ان میں آرام طلبی نہ پائی جاتی ہو، اگر تجارت کو زیادہ فروغ نہ ہو تو پھر ہنر پرستی اور مساوات دونوں خطرے میں پڑ جائیں گے۔ جمہوریت میں ایسے قانون ہونے چاہئیں جو مساوات کے جذبے کو فروغ دیں اور جن کی وجہ سے سادگی عام ہو۔ اشرافی جمہوریت میں دولت کی گنجائش ہے لیکن شرفا کو تجارت سے بالکل الگ رہنا چاہیے کیوں کہ اگر ان کی دولت بہت زیادہ بڑھ جائے گی تو پھر وہ اعتدال پسندی جو اس حکومت کی اصل روح ہے قایم نہ رہ سکے گی۔ بادشاہت میں مالی معاملات پر نگرانی رکھنے کی بہت سخت ضرورت ہے یہ بڑی مملکتوں کے لیے زیادہ مناسب اور موزوں طرزِ حکومت ہے۔ اس میں دولت مندوں کو تجارت کرنے اور دولت بڑھانے کے بہت سے موقعے حاصل ہوتے ہیں لیکن بڑے بڑے تجارتی فرم اور بینک بادشاہت کے حق میں حد درجہ بُرے ہیں، کیوں کہ اس سے چند لوگوں کے ہاتھ میں اتنی زیادہ دولت آجاتی ہے کہ وہ بادشاہ سے زیادہ امیر ہو جاتے ہیں اور اس سے بادشاہ کی شان میں فرق آجاتا ہے۔ بادشاہت میں زیادہ توجہ آسائش اور آرائش کے سامان، شان وشوکت اور تجمل کی طرف ہونی چاہیے۔

مان تس کوئی سال تک انگلستان میں رہا۔ اس نے وہاں کی سیاسی زندگی اور سیاسی نظام کا بڑے ذوق وشوق سے مطالعہ کیا۔ اس کے زمانے میں جتنی زیادہ آزادی انگریزوں کو حاصل تھی، اتنی کسی دوسری یورپین قوم کو حاصل نہ تھی۔ اس وجہ سے اس نے انفرادی آزادی کے تحفظ کے لیے جو تدبیریں سوچیں وہ بڑی حد تک انگریزی دستور سے ماخوذ تھیں اس کے باوجود اس کا نقطۂ نظر انگریزی فلسفیوں سے اور سیاسی مفکروں سے بڑی حد تک مختلف ہے۔ اس نے آزادی کی دو قسمیں کیں (۱) سیاسی آزادی (۲) شہری آزادی۔ شہری آزادی کو اس نے صرف غلامی کی ضد قرار دیا اور اس پر کوئی خاص بحث نہیں کی وہ سیاسی

آزادی کو بہت بڑی نعمت سمجھتا ہے اور یہ اس کے نزدیک سوائے جمہوری حکومت اور کسی طرزِ حکومت میں عام لوگوں کو حاصل نہیں۔ دوسرے فرانسیسی حریت پسندوں کی طرح اسے اپنے ملک کی حکومت سے سب سے بڑی شکایت یہ تھی کہ وہ آزادی کی سب سے بڑی دشمن ہے۔ اس کے نزدیک سیاسی آزادی کے معنی ہیں کہ سوا ان باتوں کے کہ جن کی قانون نے ممانعت کی ہو۔ دوسرے سارے معاملوں میں انسان کو اپنی مرضی پر چلنے کی پوری آزادی حاصل ہو۔ عدالتیں پورے طور سے انتظامیہ کے اثر اور دباؤ سے آزاد ہوں، اور عام لوگوں یا شہریوں کو حکومت کی زیادتیوں اور چیرہ دستیوں سے بچائیں، بالفاظ دیگر ایسی حکومت ہو جو قانون کی بنیاد پر قایم ہو اور جس میں قانون کی عمل داری ہو۔

اس کے خیال میں انگلستان میں لوگوں کو ایسی ہی آزادی حاصل ہے جب تک وہاں کوئی شخص قانون کی خلاف ورزی نہیں کرتا اسے گرفتار نہیں کیا جاتا اور گرفتاری کی صورت میں بھی وہ عدالت میں درخواست دے کر عمال حکومت کو اس پر مجبور کر سکتا ہے کہ وہ اس کی گرفتاری کی وجہ بتائیں اور جلد سے جلد اس کا معاملہ عدالت کے سامنے سماعت اور فیصلے کے لیے پیش کریں۔ عدالت کے سوا کسی اور کو اسے سزا دینے کا اختیار نہیں حاصل ہے برعکس اس کے اس کے زمانے میں فرانس میں بادشاہ لوگوں کو جس وقت بھی چاہے اپنے حکم سے گرفتار کر سکتا تھا اور وہاں کی عدالتوں کو بادشاہ سے اس معاملے کے بارے میں کسی قسم کی باز پرس کرنے کا حق حاصل نہ تھا۔[1]

مانٹس کیو کا خیال تھا کہ انگریزوں کو یہ انفرادی آزادی قانون کی رو سے نہیں بلکہ حکومت کے اختیارات کی صحیح تقسیم کی رو سے حاصل ہوئی ہے وہ اس طرح سے کہ مقننہ، انتظامیہ اور عدلیہ تینوں کے فرائض بالکل علیحدہ کر دیے گئے ہیں اور تینوں اپنی اپنی جگہ پر اپنے اپنے دائرۂ عمل میں خود مختار ہیں، اور ایک دوسرے کو اس کے حدود سے تجاوز کرنے نہیں دیتے، اس نے بھی حکومت کے وہی فرائض گنائے ہیں جو لاک نے گنائے ہیں یعنی قانون بنانا، ان کی تعمیل کرانا اور خارجی پالیسی چلانا یا دوسری مملکتوں سے تعلقات رکھنا لیکن ان فرائض کی تشریح کے بارے میں اس میں اور لاک میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ قانون کی تعمیل کرانے سے اس کی مراد انصاف کرنا ہے اور یہ خدمت عدالتوں کے ذمے ہے اور انتظامیہ کے ذمے نظم و نسق کا قایم کرنا اور خارجی پالیسی چلانا

---

1. Dunning II PP.410-12

ہے[1]

اس کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ حکومت کے اختیارات کو تین خود مختار شعبوں میں منقسم ہونا چاہیے۔ انتظامیہ کو قانون سازی اور عدل گستری سے کوئی تعلق نہ ہونا چاہیے اسی طرح سے مقننہ کو انتظامی اور عدل گستری کے فرائض سے کوئی سروکار نہ ہونا چاہیے۔ علیٰ ہذا عدلیہ کو محض عدل گستری سے کام رکھنا چاہیے جب حکومت کے یہ تینوں شعبے اس طرح سے ایک دوسرے سے بالکل الگ اور آزاد ہوں گے، تو مملکت میں توازن قایم رہے گا اور عام لوگوں کی انفرادی آزادی برقرار رہ سکے گی۔

لیکن اختیارات کی اس تقسیم سے خاص دشواری یہ پیدا ہوتی ہے کہ اگر حکومت کے ان شعبوں میں اختلاف رونما ہو جائے تو پھر ان کے مابین فیصلہ کرنے والا کوئی نہیں ہوتا۔ اس کے تجویز کیے ہوئے نظام میں سب سے بڑی خرابی یہی ہے کہ سوائے خانہ جنگی کے، اختلاف کو ختم کرنے کی اور کوئی صورت نہیں۔

اس نظریے کی ایک بڑی خرابی یہ ہے کہ اختیارات کی تقسیم کے بعد مقتدر اعلیٰ کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ اس بارے میں مان تس کو یہ کہہ کر خاموش ہو جاتا ہے کہ لوگ اپنا کام چلانے کے لیے کوئی نہ کوئی صورت ضرور نکال لیں گے لیکن ایسے دستور یا ایسے سیاسی نظام کو کہ جس میں آخری فیصلے کے لیے کوئی انتظام نہ ہو مکمل نہیں کہا جا سکتا۔

اس خامی کی بڑی وجہ یہ تھی کہ مان تس کو کے زمانے میں سیاسی نظام میں جیتی، استحکام اور عملی سہولت کی صفتیں یک جا کرنے کے لیے مدبروں کو دستوری حکومت، کا کافی تجربہ نہ تھا خود انگریزی دستور کے بنیادی اصولوں کو طے کیے ہوئے پورے سو برس بھی نہیں ہوئے تھے۔ پھر سیاسی فلسفی کا یہ کام نہیں کہ وہ ہر مسئلے کے عملی پہلو پر غور کرے۔ مان تس کو کا اصل مقصد ایسا سیاسی نظام تجویز کرنا تھا کہ جس میں جیتی اور استحکام ہو اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ کی تاریخ سے اس کا پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنے اس مقصد میں کامیاب ہوا۔

مملکت اور اس کے بناتے ہوئے قانون کے دائرۂ اختیار کے تعین کے بارے میں مان تس کو نے اپنی نظر کی گہرائی کا ثبوت دیا اس نے اس مسئلے پر افراد کے نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ پوری انسانی

---

1. Dunning II PP.412-413

جماعت کے نقطۂ نظر سے غور کیا اس کا مقصد فطری حقوق کا تحفظ کرنا نہیں بلکہ مملکت کی بہتری تھی۔ اسے وہ نہ تو افراد کی بھلائی سے الگ سمجھتا ہے اور نہ اس کے منافی۔

مملکت کے اختیارات کی حد مقرر کرنے میں جو اصول مدنظر رکھا وہ یہ تھا کہ ہر قوم ہر حیثیت اور لحاظ سے مخصوص سیرت، مخصوص مزاج اور مخصوص ذہنی رجحان یا ذہنی میلان کی مالک ہوتی ہے قانون بناتے وقت اس کا لحاظ رکھنا بہت ضروری ہے اور قانون کو قوم کے عام اخلاقی اور ذہنی معیار کے مطابق ہونا چاہیے۔ مذہب اور مذہبی مسائل کو مملکت کے دائرۂ اختیار سے باہر ہونا چاہیے مدبروں کو اس کی کوشش کرنی چاہیے کہ مملکت میں نئے مذہب کو نہ پھیلنے دیں لیکن جب مملکت میں ایک سے زیادہ مذہب ہوں تو پھر مملکت کا فرض ہے کہ وہ ہر مذہب کے پیروؤں کو دوسرے مذہب کے پیروؤں سے رواداری برتنے پر مجبور کرے۔ وہ مذہب اور سیاسیات کی بے تعلقی اور تفریق کا قائل نہیں کیوں کہ اس کے نزدیک مذہب کا عملی سیاسیات پر گہرا اثر پڑتا ہے وہ رومن کیتھولک کلیسا کو بادشاہت کے لیے موزوں قرار دیتا ہے اور پروٹسٹنٹ ازم کو جمہوری اور اشرافی طرزِ حکومت کے لیے اور اسلام کو مطلق العنان بادشاہت کے لیے۔

اس نے یہ رائے اپنے زمانے میں فرانس، انگلستان اور ترکی کے سیاسی حالات کو دیکھ کر قایم کی لیکن یہ رائے تمام تر غلط ہے البتہ اس سے صرف یہ بات واضح ہوتی ہے کہ سیاسیات مذہب سے بہت بڑی حد تک وابستہ ہے اور قانون بنانے والے مذہبی معاملوں کو نظر انداز نہیں کر سکتے لیکن انھیں مذہبی اور سیاسی مسئلوں کو گڈمڈ نہیں کرنا چاہیے۔

مان تس کو کا ایک اہم نظریہ یہ بھی ہے کہ نظریے مشاہدے کی بنا پر قایم کیے جائیں اور انسانی زندگی کو خواہ مخواہ یا گھسیٹ کر کسی مخصوص سیاسی فلسفے کے تابع نہ کیا جائے بلکہ فلسفے کی بنیاد تاریخ اور واقعات پر ہونی چاہیے اور اس کی روشنی میں سیاسی مظاہر کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی جائے اس نے زیادہ تر مشاہدے ہی سے کام لیا۔ اس کے پاس ایک عقلی معیار رہے اور ایک نصب العین جسے وہ فطرت سے تعبیر کرتا ہے۔ اس کے نزدیک قوم کی فطرت سے مراد وہ جذبات اور رجحانات ہیں جنھیں کوئی قوم اپنی عام زندگی میں اجاگر کرنے کی کوشش کرتی ہے اور جب تک وہ اس میں کامیاب نہ ہوں، اسے حقیقی مسرت نصیب نہیں ہوتی۔ دستور اور سیاسی اداروں کی بھی فطرت ہوتی ہے جو پوشیدہ خصوصیتوں اور صلاحیتوں کا دوسرا نام ہے اس وجہ سے وہ ایک فضا اور مخصوص زمانے میں موزوں اور دوسری فضا میں بالکل ہی ناموزوں ہوتی

ہیں وہی مدبر اور قانون ساز کامیاب کہا جائے گا جو اپنی قوم اور دستور دونوں کی فطرت کا زوال ہوا اور دونوں میں ایسا تناسب اور ربط قایم کر دے کہ قوم کی سیاسی نشو و نما میں کسی قسم کی رکاوٹ نہ پیدا ہو لیکن وہ فطرت کے اس تصور کو بخوبی واضح نہ کر سکا اس طرح سے اس کے فلسفے کی یہ اصطلاح مبہم اور غیر واضح رہی[1]

اس کے سیاسی نظریے کی ایک بہت بڑی خامی یہ ہے کہ وہ اپنے علمی اصولوں کو صحیح طریقے سے مکمل نہ کر سکا۔ جن مشاہدوں اور جن واقعات پر اس نے اپنی رائے قایم کی وہ اس درجہ ناقابلِ یقین تھے جتنے کہ اس کے پیش رو سیاسی مفکرین کے نظریات۔ اس کے زمانے تک انسانی تاریخ کا ایسا مکمل مطالعہ نہ ہو سکا تھا کہ سیاسی مفکرین اس کو اپنے نظریوں اور فلسفے کی بنیاد بنا سکیں معلومات کا جتنا بھی ذخیرہ موجود تھا اسے استعمال کرنے میں اس نے احتیاط سے کام نہیں لیا۔ اسے دنیا بھر میں جہاں بھی کوئی اصول یا ادارہ ملا اسے اس نے اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں پیش کر دیا اور اس کی مطلق جانچ پڑتال نہ کی کہ یہ کس حد تک صحیح ہے اور کس حد تک غلط اور اس سے ثبوت کا کام لیا جا سکتا ہے یا نہیں اس وجہ سے اس کی دلیلیں بہت کمزور ہو گئیں[2]

اس نے سیاسی زندگی کے نئے اصول دریافت کر کے سیاسی اصلاح کی ترغیب دلائی اور جہاں تک ممکن ہو سکا اصلاح کی رہبری بھی کی لیکن حالات اس درجہ بگڑ چکے تھے کہ محض اصلاح یا لیپ پوت سے کام نہیں چل سکتا تھا بلکہ حالات صرف انقلاب ہی کے ذریعے درست ہو سکتے تھے۔ اور یہ انقلاب روسو اور دوسرے انقلابی مفکرین کی تحریروں اور تصنیفوں سے ہوا۔

اس نے معاشی مسئلوں کو بڑی اہمیت دی۔ تجارت، سکہ اور شرح تبادلہ کے مسئلوں پر بحث کی اور یہ دکھایا کہ افلاس کس وجہ سے پھیلتا ہے اور اس کو روکنے کے لیے کیا کیا اقدامات کیے جائیں۔ ملک کو خوش حال کیسے بنایا جائے۔ غریبوں کی کس طرح سے مدد کی جائے اس نے یہ رائے بھی ظاہر کی کہ بینکوں اور بڑی بڑی تجارتی فرموں کا ہونا بادشاہت کے لیے مضر ہے کیونکہ ان سے دولت مند شہریوں کی دولت بہت زیادہ بڑھ جائے گی اور بادشاہ زیادہ امیر اور دولت مند نہ ہو پائے گا اس طرح سے جمہوری حکومت میں تجارت چند بڑی فرموں یا کارپوریشنوں کی اجارہ داری میں نہ ہونا چاہیے کیونکہ اس کے ہونے سے سارا سیاسی اقتدار عملاً انھیں چند دولت مندوں کے ہاتھ

1. Dunning II PP.429-30
2. Dunning II P.430

میں آجائے گا اور عام شہری اقتدار سے محروم ہو جائیں گے اور مساوات ختم ہو جائے گی جو جمہوریت کے بالکل منافی ہے[1]۔

آب وہوا اور جغرافیائی حالات کو اس نے بہت زیادہ اہمیت دی اس لیے کہ اس کے نزدیک ان کا قوموں کی ذہنی افتاد اور کردار پر بہت گہرا اثر پڑتا ہے۔ مثلاً اس کے خیال میں سرد آب وہوا کے ملکوں کے لوگ بالطبع حریت پسند اور آزادی پسند ہوتے ہیں برخلاف اس کے گرم آب وہوا والے ملک مطلق العنان بادشاہت کے لیے موزوں ہوتے ہیں[2]۔ ایشیا کے عظیم الشان کوہستانی سلسلے ملکوں کے درمیان قدرتی حدفاصل کا کام دیتے ہیں اور بڑے بڑے دریا ایک ملک کو دوسرے ملک سے جُدا کرتے ہیں اس وجہ سے اس براعظم میں مطلق العنان یا مستبد بادشاہت زیادہ عام ہے برعکس اس کے براعظم یورپ میں چوں کہ یہ قدرتی تقسیمیں چھوٹی ہیں اس لیے اس کے ملکوں میں آزادی کا جذبہ زیادہ عام ہے اس لیے ان کے لیے جمہوری طرزِ حکومت زیادہ موزوں ہے[3]۔

جن ملکوں میں پیداوار کم ہوتی ہے وہاں کے باشندوں کو بڑی تنگی ترشی سے زندگی بسر کرنی پڑتی ہے۔ وہاں کے باشندے زیادہ شجاع اور بہادر ہوتے ہیں برعکس اس کے کہ جو ملک زرخیز ہوتے ہیں اور جہاں پیداوار بہ افراط ہوتی ہے وہاں کے باشندے بہادر نہیں ہوتے اس وجہ سے آسانی سے دوسری قوموں یا ملکوں کی غلامی یا محکومیت قبول کر لیتے ہیں[4]۔

حکومت کے شعبوں کے متعلق اس کے نظریۂ تفریقِ اختیارات میں سب سے بڑی خامی یہ پائی جاتی ہے کہ وہ تینوں شعبوں کو ان کے دائرے میں مساوی اختیارات عطا کرتا ہے اور کسی کو بھی دوسرے پر فوقیت نہیں دیتا۔ اس صورت میں تینوں شعبوں میں تعطل پیدا ہو جاتا ہے اور حکومت کے کاموں میں اس وجہ سے شدید رکاوٹ پیدا ہوتی ہے لیکن انگلستان میں شاندار انقلاب کے بعد یہ اصول تسلیم کر لیا گیا کہ حکومت کے تینوں شعبوں میں مقننہ یا پارلیمنٹ اعلیٰ اور برتر ہے۔ اس پر کامیابی سے عمل ہوا اور اس سے اس کا نظریۂ تفریقِ اختیارات باطل ثابت ہوا۔ دوسرے خود ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں بجائے اس نظریہ پر عامل ہونے کے نظریۂ تعارض و توازن

1. Dunning II PP.424-25 2. Ibid PP.419-20

3. Dunning II PP.420-21 4. Ibid P.422

پر عمل کیا گیا[1] اور اس طرح سے اس کے نظریہ تفریق اختیارات کو صحیح نہیں تسلیم کیا گیا اور دونوں ملکوں میں ان دونوں اصولوں پر بڑی کامیابی سے عمل ہو رہا ہے۔

---

1. Theory of Checks & Balances

14

روسو کا سیاسی فلسفہ

۱۷۱۲ء میں روسو جنیوا میں ایک غریب گھڑی ساز کے گھر میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ ہر وقت اپنے خیالات میں مست اور مگن رہتا تھا اور اسے دنیا ومافیہا کی خبر نہ رہتی تھی۔ جب روسو پانچ برس کا ہوا تو باپ کی طرح وہ بھی موم بتی کی روشنی میں ناول پڑھا کرتا تھا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بچپن ہی سے وہ اپنے باپ کی طرح خیالی یا تخیل پرست ہو گیا اور اس کی وجہ سے اس کی سیرت کا توازن شروع ہی سے درہم برہم ہو گیا۔ پھر طرفہ تماشا یہ ہوا کہ اس کا باپ اسے چھوڑ کر چلا گیا۔ اور باپ کے جیتے جی وہ ایک یتیم لڑکے کی طرح ہو گیا۔ اس کی پرورش اور تربیت کی ذمہ داری عزیزوں اور پڑوسیوں کے حصے میں آئی۔ اس کو پرورش کرنے والے اس کے مزاج، رجحان اور فطری صلاحیتوں کا مطلق اندازہ نہ کر سکے۔ ماں کی محبت کا اس نے مزہ ہی نہ چکھا تھا اور شفقتِ پدری سے وہ اپنے باپ کی بے اعتنائی کی وجہ سے محروم ہو گیا تھا۔ اب وہ طرح طرح کی بدسلوکیوں اور بے پرواہیوں کا شکار رہا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس میں مردم بے زاری کا جذبہ پیدا ہوا وہ ایک سنگ تراش کے پاس سنگ تراشی کا کام سیکھنے کے لیے بھیجا گیا۔ لیکن سنگ تراش کی ضرورت سے زیادہ سختی کا اس پر بہت زیادہ خراب اثر پڑا۔ اس کی عادتیں اور زیادہ بگڑ گئیں وہ چوری کرنے لگا۔ استاد کی سختی بالکل بے اثر اور بے نتیجہ رہی۔ سولہ سال کی عمر میں اس نے اپنے وطن کو خیر باد کہا اور فرانس پہنچا۔ لیکن اس کے بعد سے اپنی زندگی کے آخری دم تک وہ کسی بھی جگہ جم کر نہ رہا۔ اس میں خلقی وحشت تھی جو اسے کہیں بھی زیادہ دنوں تک رہنے نہ دیتی تھی۔ یہی نہیں بلکہ اسی خلقی وحشت اور لاابالی پن کی وجہ سے وہ کبھی بھی مسلسل گھریلو اور کام کاجی زندگی بسر نہ کر سکا۔ لیکن آوارہ گردی کرنے یا خانہ بدوشوں کی سی زندگی بسر کرنے سے سب سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ اسے ہر قسم کا تجربہ حاصل ہو گیا اس نے ہر قسم کے لوگوں کی صحبت اٹھائی اور ہر طرح کی بھلی اور بری حرکتیں اس سے سرزد

ہوئیں۔ ۱۷۵۰ء میں اسے ادبی شہرت حاصل ہوئی اور اس کی تحریریں مقبول ہونے لگیں۔ سوائے چند برسوں کے اس کی زندگی بڑی ہی پریشانی، تنگ دستی اور عسرت سے بسر ہوئی اس کی مزاجی کیفیت بگڑتی ہی چلی گئی۔

اس کا مطالعہ محدود تھا اور اسے علم حاصل کرنے کا بھی کوئی خاص شوق نہ تھا۔ لیکن جب اس نے قلم اٹھایا تو اس کی فطری صلاحیتیں جواب تک نازیبا حرکتوں کی صورت میں ظاہر ہوئی تھیں، اس طرح سے پھوٹ کر نکلیں کہ جیسے کوئی چشمہ پہاڑ سے پھوٹتا ہے، اور سیلاب بن کر میدانوں میں پہنچتا ہے۔ اور بہت ساری بستیوں کو تباہ اور برباد کر کے رکھ دیتا ہے۔ لیکن باوجود اس تباہی اور بربادی لانے کے وہ ہر جگہ زندگی کے بیج بھی بوتا جاتا ہے۔ روسو کی تحریروں نے سارے فرانس کو ہلا کر رکھ دیا۔ خیالات کی بہت سی بستیاں اس کے سیلابِ فکر کی زد میں آگئیں۔ لیکن اس سے نئی بستیوں کے بسنے کا سامان بھی پیدا ہوگیا۔ وہ غیر معمولی علمی قابلیت کا مالک نہ تھا اور اس کی اخلاقی زندگی سے لوگ صرف عبرت ہی حاصل کر سکتے تھے۔ وہ بڑا جذباتی، حساس اور خودداری کا غیر معمولی احساس رکھنے والا شخص تھا اور ہر قسم کے ضبط سے آزاد تھا[1] لیکن اس نے اپنی تصنیفوں میں اعلیٰ اخلاقی معیار پیش کیا جس سے اسے دلی لگاؤ تھا۔ اور ایک ایسے سماج کا خاکہ دنیا کے سامنے پیش کیا جس کا وہ شروع ہی سے خواب دیکھ رہا تھا۔ اس کی پہلی تصنیف "آیا علوم وفنون کے احیا سے اخلاق کی ترقی ہوئی یا نہیں؟" کی ایک ایک سطر سے حسرت اور آرزو ٹپکتی ہے۔ اور اس کے وہ تمام نظریے اور عقیدے کہ جن پر اس کے سیاسی فلسفے کی بنیاد تھی اس میں نظر آتے ہیں۔

علوم وفنون کی اخلاقی قدروں پر بحث کرتے ہوئے اس کا انداز شکایت آمیز ہو جاتا ہے۔ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ بنی نوعِ انسان کی ترقی کا خیال، زمین اور آسمان کو اپنے عمل کا میدان بنانا اور اس کے ساتھ ساتھ اپنے نفس کا پورے طور سے تجزیہ کر کے انسانی سیرت، سرشت اور جبلت اور اس کے فرائض اور اس کے انجام کے راز معلوم کرنا حد درجہ دل کش خیال ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ افسوس ناک حقیقت بھی اپنی جگہ پر ہے کہ جس قدر انسانی علوم اور فنون میں کمال حاصل کیا گیا اسی درجہ انسانی اخلاق پست ہوتا

1. Dunning III P.8

گیا۔ حقیقت کی تلاش اور جستجو میں انسان ہزاروں غلط باتیں صحیح مان لیتا ہے۔ اس لیے ان غلطیوں سے جو نقصان ہوتا ہے وہ اس فائدے سے کہیں زیادہ بڑھا ہوا ہوتا ہے جو حقیقت کے علم سے حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ حقیقت تمام تر نظری اور ذہنی ہوتی ہے۔ لیکن اس کے راستے میں انسان جو ٹھوکریں کھاتا ہے اس کا اس کی سیرت اور اخلاق پر بہت خراب اثر پڑتا ہے۔ اس کے نزدیک متمدن زندگی انسانی اخلاق کے لیے نہ صرف نقصان دہ ہے بلکہ تباہ کن ہے۔ دولت کا لالچ، ہر دل عزیزی کی خواہش، شہرت اور نام ونمود کی جستجو، عزت کی طلب اور سب سے زیادہ آرام طلبی اور تن آسانی انسان کے اخلاقی معیار کو بہت زیادہ گرا دیتی ہے۔ اس کے نزدیک قدیم مصر، یونان اور روم شروع شروع میں اخلاق اعتبار سے بہت بلند اور برتر تھے لیکن جب سے ان ملکوں میں علوم اور فنون کی ترقیاں شروع ہوئیں، ان کی ساری خوبیاں رخصت ہوگئیں اور عیش پرستی اور آرام طلبی بالآخر ان کے زوال کا باعث بنی۔ اس کا بنیادی خیال یہ ہے کہ شروع میں ہر قوم کا اخلاقی معیار بہت اعلیٰ ہوتا ہے کیونکہ جب آرام اور آسائش کا سامان کم ہوتا ہے تو دلی مسرت میسر ہوتی ہے لیکن جب تعیش کا سامان بڑھ جاتا ہے، تو وہ مسرت غائب ہو جاتی ہے[1]۔

اس کا معیار علمی نہیں اخلاقی ہے اور اس کا فلسفہ آرزوؤں اور حسرتوں کا فلسفہ ہے۔ اس کی طبیعت کا میلان ہی کچھ ایسا ہے کہ اسے صرف ماضی کی یاد میں مزا آتا ہے۔ جو خوبیاں اور بھلائیاں اسے اپنے زمانے اور اپنے گردوپیش میں نظر نہ آئیں اور جس طرح کے انسان، اور جس قسم کا سماج اور اخلاق اسے دنیا میں دیکھنا نصیب نہ ہوا، ان سب کو اس نے گزشتہ زمانے میں موجود فرض کرلیا۔ یہ اس کے تخیل کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ اسی طرح سے اس نے خیالی چیزوں کو دلکش اور دل آویز حقیقت کی صورت میں پیش کیا جسے منطق سے کوئی واسطہ نہیں۔ اس کی ان معلومات کو علم بھی نہیں کہا جاسکتا

1. Jones II P.251; Wayler P.142; Rousseau 'Discourse on the Moral effect of Arts and Science' edited and translated by G.D.H. Cole PP.132-36,138-40, 142, 144-45,149-51.

لیکن روسو اور اس کے پرستار اور معتقد اس غلط فہمی میں مبتلا رہے کہ وہ بہت بڑا عالم اور یگانۂ روزگار فاضل ہے اور اس کا فلسفہ زبردست علم کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس نے جو بات بھی کہی وہ اس انداز سے کہی کہ وہ لوگوں کو اچھی بھی لگی اور سچی بھی معلوم ہوئی۔ اسی طرح ایسے بے شمار دوسرے انسان تھے جو اپنے ماحول اور گرد و پیش سے حد درجہ بیزار تھے۔ ان کے دلوں میں بھی وہی آرزوئیں تڑپ رہی تھیں جنہوں نے روسو کو دیوانہ بنا رکھا تھا۔ روسو نے علمی اور اخلاقی نظریوں کی صورت میں جو تعلیم لوگوں کے سامنے پیش کی وہ زندگی کے حق کا نیا اصول تھا جس میں اتنی قوت تھی کہ وہ سماجی نظام کے سارے فلسفے کو بدل دے اور ایک نئے تمدنی دور کی بنیاد ڈالے۔ مروجہ علوم و فنون اور تہذیب کی ہمت شکن اور دلوں کو افسردہ کر دینے والی فضا سے عاجز آ کر اس نے رجوع بہ فطرت یا فطری حالت کی طرف بازگشت یا لوٹ جانے کی صدا بلند کی۔ لیکن اس سے اس کا یہ مطلب ہرگز نہ تھا کہ انسان جانوروں کی سی زندگی بسر کرنے لگے۔ بلکہ فطری حالت سے اس کی مراد یہ تھی کہ انسان تہذیب اور تمدن کے مصنوعی تکلفات کو چھوڑ کر سادہ زندگی اختیار کرے اور تہذیب ان خرابیوں سے پاک کر دی جائے کہ جو اس میں پیدا ہو گئیں تھیں اور ان پابندیوں اور بندشوں سے گلو خلاصی حاصل کی جائے جنہوں نے انسان اور اس کی فطرت کو بالکل جکڑ کر رکھ دیا ہے۔ اس لیے اس نے پہلے تہذیب پر حملہ کیا اور پھر نئے سر چشموں سے اسے تازگی اور تقویت پہنچائی۔ اس کے فرانسیسی پیرو اور مداح فطری حالت کی طرف واپس جانے کے یہ معنیٰ لیتے تھے کہ زندگی کے نئے اور بہتر اصول اختیار کیے جائیں، مصنوعی تکلفات کو ترک کیا جائے۔ انسانوں کو خواص اور عوام میں نہ تقسیم کیا جائے اور شہریوں کی حیثیت سے سب کا مرتبہ برابر ہو۔ سیاسی زندگی کے معنیٰ بڑے لوگوں یعنی امیروں اور حاکموں کی خوشامد کرنے یا حاکموں کی زیادتیوں اور چیرہ دستیوں کو برداشت کرنے کے نہیں ہیں، بلکہ سماجی جدوجہد میں شریک ہونے اور فرائضِ عامہ کی انجام دہی کے ہیں۔ جس آزادی اور مساوات کی اس نے تلقین کی، اسے اس زمانے میں روشن خیال اور حریت پسند فرانسیسی چاہتے تھے۔ علیٰ ہٰذا جس قسم کے سماج اور جس قسم کی سیاسی زندگی کا تصور اس نے پیش کیا، اس کے بھی بہت سے لوگ متمنی تھے۔ اس کے فلسفے اور اس کے نظریوں میں بہتوں کو اپنی خواہشیں اور دل کی باتیں مل گئیں اور اس وجہ

سے روسو کی تصانیف کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور اس کے مداحوں کا دائرہ بہت وسیع ہوگیا۔ اس کی دوسری تصنیف "انسانوں میں عدم مساوات کا آغاز"[1] کا سیاسیات سے اور زیادہ گہرا تعلق تھا کیونکہ اس میں اس نے سیاسیات کے اہم مسئلوں مثلاً قانون فطرت سیاسی زندگی کی ابتدا اور سیاسی مظاہر کی شکلوں پر بحث کی۔ اس نے اپنی اس تصنیف کا یہ مقصد بنایا کہ انسانی زندگی کی نشوونما میں وہ زمانہ بتایا جائے کہ جب حق کے بجائے جسمانی طاقت یا قوت کو ہر جگہ مانا جانے لگا اور انسانی فطرت قانون کی ماتحتی میں آگئی۔ اور لوگوں نے سچی مسرت کے بجائے فرضی سلامتی خرید لی۔ عدم مساوات اس وقت شروع ہوئی کہ جب فطری زندگی اور فطری سماج کی جگہ تمدن اور سیاسی زندگی نے لے لی۔ اس پوری تبدیلی سے گزرنے کے بعد انسان میں مختلف قسم کے خیالات نشوونما پاتے رہے۔ وہ فطری زندگی کو ہوبز اور لاک کی طرح تاریخی مظہر نہیں قرار دیتا۔ اس کے خیال میں انسان کی فطرت میں اصلی اور مصنوعی کا فرق کرنا بہت مشکل ہے۔ اسی طرح انسان ایسی حالت کے بارے میں پورا اور صحیح علم نہیں رکھ سکتا جو نہ اس وقت موجود ہے اور نہ پہلے کبھی موجود تھی اور نہ جس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ آئندہ کبھی ہوگی۔ لیکن پھر بھی یہ ضروری ہے کہ انسان اس حالت کے بارے میں صحیح خیالات رکھے تاکہ وہ اپنی موجودہ حالت کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ کر سکے۔ دوسرے لفظوں میں وہ فطری زندگی کو تاریخی حالت نہیں سمجھتا۔ بلکہ وہ اسے ایک معیار سمجھتا ہے اور صرف ایک شاعرانہ معیار۔

وہ ان مصنفوں اور فلسفیوں کی سخت مذمت کرتا ہے جنھوں نے انسانی سیرت کو صحیح طور سے سمجھے بغیر انسانی فطرت پر اظہار خیال کیا ہے اور اس کی تعریف اپنے فلسفے کے مطابق کی ہے اور اس کی بنیاد ایسے مافوق الطبیعی اصولوں پر رکھی ہے جنھیں دریافت کرنا تو کجا، سمجھنا بھی بہت کم لوگوں کے لیے ممکن ہے یہ فرض کرنا کہ انسان اپنی فطری حالت میں ان دقیق اور غامض اصولوں کو دریافت کر سکتا تھا۔ گویا یہ فرض کرنا ہے کہ آدمی انسان بننے سے پہلے ہی فلسفی ہوگیا تھا۔ اس کے نزدیک فطری زندگی کے بارے میں

Inequality

1. Discourse on the origin of inequality

2. Discourse on the origin of inequality translated and edited by G.D.H. Cole pp 169-71; Dunning II pp 11-12.

ان مفکروں کی رائے بہت غلط ہے۔ کیونکہ انھوں نے لالچ، ظلم، حرص و ہوس اور غرور کے تصورات کے وجود کو فطری زندگی میں ضروری سمجھ لیا اور ان تصورات کو سماجی زندگی پر قیاس کر کے قایم کیا وہ اسے ان لفظوں میں بیان کرتا ہے "کہ وہ ذکر تو وحشی آدمی کا کرتے ہیں لیکن تصویر مہذب آدمی کی بناتے ہیں"[1]

اس کے نزدیک عقل سے بہت پہلے انسان کی رہبر انسان کی دو جبلتیں ہوتی ہیں۔ ایک اپنی حفاظت یا سلامتی اور بہبود کی خواہش اور دوسری اپنے ہم جنسوں کو تکلیف اور دکھ میں دیکھنے سے نفرت۔ انسان جب وحشی جانوروں کی طرح رہتا تھا تو اس میں اپنی جان کو بچانے کی پوری صلاحیت پائی جاتی تھی۔ وہ مضبوط، پھرتیلا اور چالاک تھا لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہیں کہ اپنی جان بچانے کے لیے اسے دوسروں سے ہر وقت لڑنا پڑتا ہے۔ اس لیے کہ اس حالت میں انسان کے نہ تو اخلاقی تعلقات ہوتے ہیں اور نہ اس کے فرائض معین ہوتے ہیں اس لیے نہ تو وہ اچھا کہا جا سکتا ہے اور نہ برا۔ اس میں نہ خرابیاں ہوتی ہیں اور نہ برائیاں۔ ہوبز کی طرح یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ نیکی کا کوئی تصور نہ ہونے کی وجہ سے انسان لازمی طور سے برا تھا۔ انسان آزاد تھا وہ شریف النفس وحشی تھا۔ وہ بے پرواہ تھا۔ نہ وہ دکھ سہتا تھا اور نہ دوسروں کو دکھ پہنچاتا تھا۔ وہ پیڑ کے نیچے بیٹھ کر پیٹ بھر کر کھانا کھاتا تھا اور چشمے سے اپنی پیاس بجھاتا تھا اور پھر کسی پیڑ کے نیچے پڑ کر سو جاتا تھا۔ اس طرح سے اس کی ساری ضرورتیں پوری ہو جاتی تھیں۔ لیکن وہ ہمیشہ اس حالت میں نہیں رہ سکتا تھا۔ انسانوں اور حیوانوں میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ انسان اپنے ارادے یا اختیار سے کام لیتا ہے اور وہ تمام تر جبلی خواہشوں کے ماتحت نہیں ہوتا۔ جبلی خواہشوں کے علاوہ اس میں اپنا ارادہ بھی ہوتا ہے اور انفرادی اور مجموعی حیثیت سے ترقی کرنے اور درجہ کمال تک پہنچنے کی صلاحیت بھی اس میں ہوتی ہے۔

آب و ہوا، جغرافیائی حالات اور دوسرے فطری محرک انسانوں کو اپنی قوت ایجاد کو کام

---

1. Dunning III P.12; Wayler 'Political Thought' P.140; Discourse on inequality PP.172,176,188-89,195-97. 200,203,207.

میں لانے اور اپنی زندگی کے طریقوں کو بہتر بنانے پر مجبور کرتے ہیں۔ رفتہ رفتہ وہ امداد باہمی کی قدر و قیمت پہچاننے لگتے ہیں۔ خاندانی زندگی شروع ہو جاتی ہے۔ فرائض اور ذمہ داریاں آجاتی ہیں اور ان کا انسانوں کو احساس ہونے لگتا ہے۔ اب آزادی اور تنہائی کی جگہ محبت، ایثار اور غیرت کے جذبات بیدار ہوتے ہیں۔ اور ملکیت کا دستور عام ہوجاتا ہے۔ سماج کا اصل بانی وہ شخص تھا جس نے زمین کے ایک قطعے کے چاروں طرف باڑ لگا کر یہ کہنے کی ہمت کی کہ یہ قطعۂ زمین میرا ہے اور جسے ایسے سادہ لوح لوگ مل گئے کہ جنھوں نے اس کی یہ بات مان لی لیکن شروع میں اپنے پرائے کا احساس بہت قوی نہ تھا۔ فرائض کی تقسیم سے لوگوں کو زیادہ فرصت حاصل ہوگئی اور ان کو اپنے آرام اور آسائش کی فکر زیادہ ہوگئی لیکن اس کے لیے اس وقت سامان کافی نہ تھا اور گو اس زمانے میں ان خرابیوں کے آثار موجود تھے جو بعد کو نمودار ہوئیں۔ پھر بھی یہ انسانی دنیا کے شباب کا زمانہ تھا۔[1]

ہوبز اور لاک پر شدید اعتراض کرنے کے باوجود فطری زندگی کا نقشہ پیش کرتے وقت روسو نے بھی وہی انداز استدلال اختیار کیا جو انھوں نے اختیار کیا تھا۔ البتہ وہ ان کے برعکس مبالغے سے کام نہیں لیتا۔ لیکن اس کا فطری انسان بھی محض تصور کی ایجاد ہے اگرچہ وہ ہوبز اور لاک کی طرح اسے دقیق فلسفۂ قانون کا موجد نہیں قرار دیتا۔[2]

انسانی زندگی کا عالمِ شباب تک حال بیان کرکے روسو نے عدم مساوات کے آغاز پر بحث شروع کی۔ جب سے انسان دوسرے کی مدد کا محتاج ہوجاتا ہے اور وہ ذخیرہ اور سرمایہ جمع کرنے سے فائدہ محسوس کرنے لگتا ہے تو مساوات غائب ہوجاتی ہے۔ ملکیت اور اس سے محبت کا رواج عام ہوجاتا ہے۔ فلسفی کے نزدیک لوہا اور اناج وہ چیزیں ہیں جنھوں نے انسان کو متمدن بنا دیا لیکن نوع انسان کو تباہ کر دیا۔[3] یہ وہ چیزیں ہیں جو دولت کو بڑھاتی ہیں۔ اور دولت کے بڑھنے سے فتنہ اور فساد پیدا ہوا اور دولت مند لوگ اس فساد سے فائدہ اٹھا کر غریبوں کو بہکانے لگے اور انھیں سماج کی بنیاد ڈالنے اور ملکیت

---

1. Dunning III PP.8,9,10 'Discourse on Inequality' PP.178-79, 207-11.

2. Dunning III P.11

کہ حق کو محفوظ رکھنے کے لیے قانون بنانے پر آمادہ کرلیا: اس سماج اور حکومت کی نہ تو کوئی
معین شکل تھی اور نہ اس کی بنیاد مضبوط تھی لیکن وہ حکمرانوں کی مطلق العنانی اور عام
لوگوں کی غلامی کا پیش خیمہ ہوئی جن عیوب کی وجہ سے سماجی ادارے ناگزیر ہو جاتے
ہیں انہیں کی وجہ سے ان اداروں کا صحیح استعمال ناممکن ہو جاتا ہے"
دولت پیدا ہونے کے بعد انسانی خوبیوں کی کچھ قدر باقی نہیں رہتی۔ جیسے جیسے
آرام طلبی اور عیش پرستی لوگوں کی سیرت کو بگاڑتی ہے ان کے حاکموں کا اقتدار اور استبداد
بڑھتا جاتا ہے یہاں تک کہ ایک طرف قوم میں خودداری کا احساس اور آزادی کا مبارک
شوق باقی نہیں رہتا اور دوسری طرف حکمران اپنے فرائض کو بالائے طاق رکھ دیتے ہیں۔
اور اپنے حقوق کو دوسروں سے منوانا اور لوگوں کو غلامی میں مبتلا رکھنا اپنا اصل مقصد سمجھنے
لگتے ہیں۔ روسو کا اصل موضوع عدم مساوات کے آغاز کو سمجھانا تھا۔ اس لیے وہ سیاسی
مظاہر کا ذکر محض ضمناً کرتا ہے۔ لیکن اس ضمنی بحث میں اس نے بہت سے نظریے پیش کیے
ہیں جن کا وہ کوئی معقول ثبوت نہیں پیش کرتا۔ وہ اس کی کوئی صاف وجہ نہیں پیش
کرتا کہ سیاسی زندگی کیونکر اور کیسے شروع ہوئی اور مملکت اور سیاسی سماج کی بنیاد کس کو
سمجھا جائے۔ جابجا وہ سماجی معاہدے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ لیکن اس کا مستقل خیال یہ
معلوم ہوتا ہے کہ مملکت اور سیاسی ادارے محض دولت مندوں کے فریب کا نتیجہ ہیں۔
لیکن یہ بات بالکل بعید از قیاس ہے کہ لوگوں نے اپنی مرضی سے مطلق العنان حکومت قائم
کی کیونکہ انہیں اپنی آزادی بہت زیادہ عزیز تھی۔ لیکن روسو نے اس پر سطحی نظر ڈالی ہے۔
اور اپنے نظریے کے جواز میں بجائے دلیلوں کے صرف خطابت سے کام لیا ہے۔
اس کے نزدیک فلسفی دوسرے انسانوں کی طرح غلامی سے ایک طرح کی رغبت محسوس
کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ لوگ جو ان کی نظروں کے سامنے ہوتے ہیں۔ غلامی کو صبر سے برداشت
کرتے ہیں۔ مگر وہ اس بات کو فراموش کر جاتے ہیں کہ آزادی کا وہی حال ہے جو نیکی اور
معصومیت کا ہے۔ جب تک یہ چیزیں ہم میں موجود ہوتی ہیں ہم ان کی قدر پہچانتے ہیں
لیکن جب وہ جاتی رہیں تو پھر اس کا شوق بھی ہم میں سے غائب ہو جاتا ہے۔ جو خود

1. Dunning III P.11; Discourse on Inequality PP.215, 218-21, 230.

غلام ہو جیسے کہ اس کے نزدیک سیاسی فلسفی اور مفکر عام طور سے تھے۔اس کے ذہن میں آزادی کا صحیح تصور قایم ہونا دشوار ہے۔ X

روسو کی مکمل ترین اور اعلیٰ ترین تصنیف "سماجی معاہدہ" ہے جو ۱۷۶۲ء میں شائع ہوئی اس میں اس نے اپنے سیاسی نظریے تفصیل کے ساتھ پیش کئے ہیں۔ وہ اپنی بحث نہایت ٹھنڈے دل سے شروع کرتا ہے۔ مگر پھر اس کا جوش یکایک ابل پڑتا ہے اور وہ کہتا ہے۔ کہ "انسان آزاد پیدا ہوا ہے لیکن ہر جگہ وہ زنجیروں میں جکڑا ہوا نظر آتا ہے بعض لوگ اپنے کو دوسروں کا آقا سمجھتے ہیں۔ حالانکہ وہ ان سے بڑھ کر غلام ہوتے ہیں۔ یہ تبدیلی کیسے ہوئی یعنی آزاد انسان غلام کیسے ہو گئے یہ ان کو بھی نہیں معلوم تھا۔ لیکن اس کا یہ لکھنا بڑی عجیب بات تھی۔ اس لیے کہ وہ اپنی تصنیف عدم مساوات کے آغاز میں اس پر بحث کر چکا تھا اور اس کے متعلق ایک نظریہ پیش کر چکا تھا۔ اس دوسری تصنیف یعنی سماجی معاہدے میں وہ سیاسی نظام کو حق بجانب دکھانا چاہتا ہے۔ عدم مساوات کے آغاز میں اس نے لوگوں کی جس ابتدائی غلطی کا دکھڑا رویا تھا اس کی وہ اس تصنیف میں تلافی کرنا چاہتا ہے اور ایک ایسے نظام کا خاکہ پیش کرنا چاہتا ہے جو شہریوں کی آزادی اور عزت کو محفوظ رکھے۔ اس کا ارادہ سیاسی یا متمدن زندگی کی مخالفت کرنا نہیں۔

"سماجی معاہدے" میں اس نے سیاسی زندگی کو جو درجہ دیا وہ قدیم یونانی مفکرین کے علاوہ اور کسی دوسرے سیاسی مفکر نے نہیں دیا لیکن یہ پڑھ کر کہ "انسان آزاد پیدا ہوتا ہے مگر ہر جگہ زنجیروں میں جکڑا نظر آتا ہے"[1] یہ اندیشہ پیدا ہوتا ہے کہ روسو سارے سماجی نظام کو تہ و بالا کرنا چاہتا ہے اور سرے سے مملکت اور حکومت کی بیخ کنی کرنا چاہتا ہے۔ اس کے اس قسم کے جملوں سے آزادی سے محروم فرانسیسی قوم میں اس کے فلسفے نے زبردست مقبولیت حاصل کی اور ایک امنگ نے جو سب کے دلوں میں اٹھ رہی تھی الفاظ کا جامہ پہن لیا۔ لیکن روسو کا یہ مطلب نہیں تھا جو بظاہر ان الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے۔ انسان آزاد نہیں پیدا ہوتا اور دراصل اسے آزادی صرف صحیح قسم کی سیاسی زندگی اور سچے سیاسی اصولوں پر عمل کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ ورنہ وہ ،

---

1. Social Contract Book Chap. I P.5

حرص و ہوس اور غرض کا بندہ رہتا ہے۔ انسان زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے لیکن یہ زنجیریں اس کی تنگ نظری خود غرضی اور نفس پرستی نے ڈھالی ہیں اگر اپنے دل کو وہ نفسانی اغراض اور خود غرضیوں سے پاک رکھے، راست بازی کو اپنا شعار بنالے اور سچائی یا حقیقت کو اپنا رہبر بنالے تو وہ ان زنجیروں سے گلو خلاصی حاصل کر سکتا ہے۔ روسو کا مقصد تعمیر ہے اور اس قسم کی وحشت ناک تخریب نہیں جس نے ۱۷۸۹ کے فرانسیسی انقلاب میں خون کے دریا بہائے۔

اس کے بعد وہ سیاسی نظام کو برحق اور حق بجانب ثابت کرنے کی تدبیریں نکالنا چاہتا ہے اور ان مختلف نظریوں پر غور کرتا ہے جو مملکت کے آغاز کے بارے میں پیش کیے گئے تھے۔ اس کے نزدیک مملکت کے قیام کو محض قوت کی بنیاد پر یا زبردستوں کے زور پر منحصر کرنا بالکل غلط ہے۔ کیونکہ زبردستی سے کبھی بھی کوئی حق نہیں پیدا ہوتا۔ محکوموں کو اس کا پورا پورا حق حاصل ہے کہ وہ سخت گیر حکمرانوں کے پنجے سے نجات حاصل کریں۔ اسی طرح سے وہ یہ بھی نہیں مانتا کہ سیاسی اقتدار اور اختیار خدا کی دین ہے اور اس وجہ سے اس کی اطاعت اور فرمانبرداری کرنا لوگوں پر فرض ہے۔ کیونکہ سیاسی اقتدار اگر خدا کی دین ہے تو سب بیماریاں بھی اسی کی دین ہیں۔ اگر ہم بیماریوں کا علاج کراتے ہیں تو ہمیں سیاسی نظام کی اصلاح کا بھی حق حاصل ہے۔

چونکہ سیاسی نظام نہ تو خود بخود معرض وجود میں آیا اور نہ خدا کے حکم سے، اس لیے اس کے قیام کی یہی صورت رہ جاتی ہے کہ انسان کو اس کا موجد اور بانی سمجھا جائے۔ یعنی یہ مانا جائے کہ اسے انسان نے اپنے ارادے سے قایم کیا۔ دوسرے لفظوں میں مملکت کا قیام ایک معاہدے کی رو سے عمل میں آیا۔ لیکن اس کے نزدیک اس معاہدے سے لوگ اپنی آزادی سے محروم نہیں ہوتے۔ کیونکہ اپنی آزادی سے دست بردار ہونا انسانیت اور دوسرے تمام انسانی فرائض سے دست بردار ہونے کے مترادف ہے۔ ایسے شخص کے لیے جو ہر چیز سے دست بردار ہو جائے کوئی معاوضہ ممکن نہیں۔ ایسی دست برداری انسانی فطرت کے سراسر مخالف اور منافی ہے۔ کیونکہ انسان سے ارادے یا اختیار کی تمام آزادی سلب کر لینا اس کے جملہ افعال کو اخلاقی معنیٰ سے خالی کر دینے کے برابر ہے۔ لہٰذا کوئی ایسا معاہدہ کہ جس کی رو سے ایک طرف محض حکمرانوں کے لیے مطلق اقتدار کا مطالبہ کیا جائے اور دوسری طرف مکمل اطاعت اور فرماں برداری کا وعدہ ہو قطعاً مہمل اور متناقض ہے۔ کوئی قوم جنگ میں شکست کھانے کے بعد بھی معاہدے کے ذریعے

غلام نہیں بنائی جاسکتی اور نہ فاتح جاں بخشی کے بدلے کسی کو غلامی پر مجبور کر سکتا ہے، اگر وہ جبراً حکومت کرے تو محکوم یا مغلوب قانون یا اخلاق کی رو سے اس کی اطاعت کرنے پر مجبور ہیں۔ اس طرح سے وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ سیاسی اقتدار صرف لوگوں کی رضامندی ہی سے قایم ہو سکتا ہے اور اس کا انحصار انہیں کی رضامندی پر ہے۔

"عدم مساوات کے آغاز" میں اس نے انسان کی آزاد فطری زندگی کو دنیا کا عالمِ شباب ٹھہرایا تھا۔ لیکن سماجی معاہدے میں اس بارے میں اس کے خیالات بہت زیادہ بدل گئے تھے۔ اب وہ سماج کے قیام کو نہ صرف انسانی ترقی کی ایک صورت مانتا ہے، بلکہ اسے حفاظت کا جدید ذریعہ مانتا ہے۔ اب وہ فطری زندگی کو تاریخی واقعہ نہیں قرار دیتا اور نہ وہ فطری اور سماجی معاہدے کے باہمی تعلق کو ہوبز کی طرح منطقی دلیلوں سے واضح کرتا ہے۔ وہ عالمِ شباب کے دور کو بالکل بے ثبات قرار دیتا ہے۔ معاہدے کا ذکر کرنے سے پہلے وہ اسے ثابت کر چکا ہے کہ اگر جبر اور قوت کے زور سے مملکت قایم کی جائے تو چاہے وہ کتنی ہی بڑی مدت تک قایم رہے، اسے مملکت کہنا اور اس کے محکوموں یا ماتحتوں کو شہری اور آزاد سمجھنا بالکل غلط ہے۔ وہ جس ادارے کو مملکت اور جس سماج کو سیاسی سماج سمجھتا ہے، اس کے خیال میں وہ اس طرح نہیں قایم کیا جا سکتا اس کے قیام کے لیے شرطِ اولیں رضامندی ہے اور یہ شرط اسی وقت پوری ہو سکتی ہے کہ جب لوگ اپنے ارادے اور مرضی سے معاہدہ کریں۔ اس بارے میں وہ کہتا ہے کہ اس معاہدے کے مختلف ضابطے گو وہ شاید کبھی باقاعدہ بیان نہیں کیے گئے ہیں ہر جگہ ایک سے ہیں اور ہر جگہ تسلیم کیے جاتے ہیں "ہم میں سے ہر ایک سب کے ساتھ مل کر اپنی ذات اور ساری قوت کو مرضیِ عامہ کے بالکل ماتحت کر دیتا ہے اور اس کے بدلے میں ہم ہر ایک کو اجتماعی ہیئت کا ایک جزو تسلیم کرتے ہیں۔" یہ معاہدہ جملہ افراد کو ایک جماعت میں مربوط اور منسلک کر دیتا ہے اور اس سے ایک اخلاقی اور اجتماعی ہستی پیدا ہوتی ہے، جس کے اتنے ہی اجزا ہوتے ہیں جتنے کہ اس جماعت کے افراد ہوتے ہیں اور جسے اس معاہدے کے ذریعہ ربط و اتحاد، مجموعی شخصیت اور ارادہ حاصل ہوتا ہے۔[1] جب

---

1. Social Contract Chap. II pp 8, Chap. IV pp 9-12; Chap. V p. 14-15; Jones II pp 258-59, 269; Dunning III p. 172.

لوگ معاہدے میں شامل ہوتے ہیں۔ تو وہ اپنے آپ کو مع اپنی جان اور مال سماج اور مملکت کے حوالے کر دیتے ہیں اور پھر وہ کسی حق کے بارے میں یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ وہ سماج یا مملکت کے اقتدار یا اختیار سے باہر ہیں۔ اس سے کسی شخص کا نقصان نہیں ہوتا چونکہ ہر ایک اپنے حقوق سے دست بردار ہو کر مملکت کی حفاظت میں آجاتا ہے اور چونکہ سب کے لیے معاہدے کی شرطیں یکساں ہوتی ہیں، اس لیے کسی زیادتی کا اندیشہ نہیں رہتا اور نہ اس ہمہ اتحاد میں کسی قسم کی کوئی کمی ہوتی ہے۔ ہر شخص چونکہ اپنے آپ کو سب کے حوالے کر دیتا ہے۔ اس لیے در اصل وہ اپنے آپ کو کسی کے حوالے نہیں کرتا۔ اور چونکہ معاہدہ کرنے والوں میں سے کوئی ایسا نہیں ہوتا جس پر ہم کو وہ حقوق نہ حاصل ہو جائیں جو ہم خود اسے دیتے ہیں، اس لیے ہم جتنا کھوتے ہیں اتنا ہی ہمیں واپس بھی مل جاتا ہے۔ اور جو کچھ ہمارے پاس ہوتا ہے اسے محفوظ رکھنے کی طاقت بڑھ جاتی ہے"[1] انفرادی آزادی کے پرستاروں کو اطمینان دلانے کے بعد روسو ان فائدوں کو گنواتا ہے جو انسان کو سماج اور مملکت کے قایم ہونے سے حاصل ہوتے ہیں۔ یہاں پر یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ وہ سچی سیاسی زندگی کا کس درجہ قایل تھا اور وہی فطری معاشرت جس کی اس نے پہلے اتنی زیادہ تعریف کی تھی، سماجی معاہدے کی تصنیف کے وقت جب وہ سچی سیاسی زندگی کا نقشہ کھینچ رہا تھا، اسے بہت زیادہ حقیر معلوم ہونے لگی تھی۔ سیاسی سماج اور مملکت میں داخل ہونے کے بعد انسان اپنی فطری آزادی اور حق سے محروم ہو جاتا ہے جو اسے ہر چیز پر جو اسے پسند آئی تھی حاصل تھا۔ لیکن اس کے بدلے میں اسے ملکیت اور ملکیت کا حق حاصل ہو جاتا ہے اور سماج کی مرضی عامہ کے سوا اس کے حقوق یا آزادی میں مداخلت کرنے والا اور کوئی نہیں ہوتا۔ وہ سیاسی سماج کے قیام کو بنی نوع انسان کی سلامتی کے لیے ناگزیر سمجھتا ہے لیکن فطری حالت سے گزر کر سیاسی نظام میں داخل ہونے سے انسان میں حیرت انگیز تبدیلی آجاتی ہے کیونکہ اب اس کے عمل میں جبلت کی جگہ انصاف کا جذبہ کارفرما ہوتا ہے۔ اور اس لیے اس کے سب کاموں میں وہ اخلاقی صفت پیدا ہو جاتی ہے جو پہلے موجود نہ تھی۔ اب جسمانی یا نفسانی خواہشوں کے بجائے فرض کا

---

1. Dunning III P.26

2. The Social Contract Book I Chap.VI PP.15-16

احساس، ہوس اور حرص کی جگہ حق اور سچائی کا احساس انسان کے ہر عمل کا محرک بن جاتا ہے یہاں تک کہ وہی انسان جو فطری زندگی میں اپنی ذات کے سوا کسی دوسرے کا خیال نہ کرتا تھا خود کو دوسرے اصولوں کے مطابق چلنے پر مجبور پاتا ہے۔ اسے نفس کا کہنا ماننے کے بجائے عقل کے مشورے پر کاربند ہونا پڑتا ہے۔ اگرچہ اس حالت میں وہ بہت سے اختیارات کھو بیٹھتا ہے اور آزادی سے محروم ہو جاتا ہے، لیکن اس کے بدلے میں اسے اتنے ہی زیادہ اور بڑے بڑے فائدے بھی حاصل ہوتے ہیں۔ وہ اپنے قویٰ کو استعمال کرتا ہے اس کے خیالات میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ اس کے احساسات لطیف اور اعلیٰ ہو جاتے ہیں اور اس کی شخصیت بلندی کے اس درجے پر پہنچ جاتی ہے کہ اگر اس نئی حالت میں خود اس کی زیادتیاں اور دستور کی برائیاں اسے اس کی قدیم حالت سے زیادہ پست نہ کر دیتیں تو اس کا فرض ہو جاتا کہ ہمیشہ اس مبارک لمحہ کی ستائش کرتا رہتا۔ جب وہ اس فطری زندگی کی قید سے رہا ہوا اور ایک بے وقوف اور جاہل جانور سے صحیح معنوں میں ایک ذی عقل ہستی یعنی انسان بن گیا۔[1]

اس کا سماجی معاہدہ محض ایک عینی تصور ہے اس لیے کہ ایک آن میں انسان کی کایا پلٹ ہو جانا، بجز شاعرانہ مبالغے کے اور کچھ نہیں۔ تاریخ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ انسان میں حقوق و فرائض کا احساس اچانک نہیں ہوا بلکہ رفتہ رفتہ ہوا۔ لیکن تاریخ کی رو سے روسو پر صرف یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ اس نے غلط انداز بیان اختیار کیا۔ اس کا دعویٰ دراصل صحیح ہے کہ انسان میں انسانی اور حیوانی دونوں عنصر پائے جاتے ہیں۔ حیوانی عنصر انھیں فطرت کی طرف سے ملا ہے۔ اس عنصر میں خوبیاں بھی ہیں اور خرابیاں بھی۔ لیکن اس وجہ سے کہ انسان میں انسانی عنصر بھی شامل ہے، اس کے لیے حیوانی زندگی خطرناک ہو جاتی ہے اور ان خطروں سے نجات پانے کی واحد صورت یہی ہے کہ وہ اپنے فطری عنصر کو پورے طور سے انسانی عنصر کے ماتحت کر دے یعنی سیاسی سماج قایم کرے۔ کیونکہ انسانی عنصر اسی ماحول میں نشوونما پاسکتا ہے جو صرف سیاسی سماج ہی میں پایا جاتا ہے۔ اگر سیاسی سماج ایسا نہ ہو جیسا کہ

1. The Social Contract Book I Chap.VII P.18; Chap VIII PP.18 Chap.IX PP.18-20

اپنے فطری عنصر کو انسانی عنصر کے ماتحت کردے اور سیاسی سماج قایم کرے۔

اسے ہونا چاہیے، توپھر انسان پر حیوانی عنصر غلبہ پالے گا اور انسان فطری حالت کی طرف واپس جائے گا۔ اور اس کا تنزل شروع ہو جائے گا۔ اس کے نزدیک فطری یا حیوانی عنصر کا انسان پر غالب رہنا اس کی شان کے خلاف ہے۔ کیونکہ انسانی عقل اور اخلاقی احساس جو انسانی سیرت اور سرشت کے جوہر بے بہا ہیں، ناموزوں فضا میں کبھی فروغ نہیں پا سکتے اور نہ انسان کو نشوونما کی پوری آزادی میسر آسکتی ہے اور نہ اس کے حوصلے بلند ہو سکتے ہیں۔ یعنی انسان اپنے خدا داد حقوق اور فطری صلاحیتوں سے پورے طور سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔

انفرادی آزادی کے حامی روسو پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ اس نے مملکت کو بے پناہ اختیارات دے دیے ہیں اور اس وجہ سے اس کی مملکت اور ہوبز کے مطلق العنان اور مستبد بادشاہ میں صرف نام کا فرق رہ جاتا ہے۔ بلاشبہ روسو نے مملکت کو بے پناہ اختیار عطا کیے ہیں اور مرضیِ عامہ کے اقتدارِ اعلیٰ پر جو سماجی معاہدے کے بعد خود بخود قایم ہوجاتا ہے کسی طرح کی پابندی عائد نہیں کی۔ کیونکہ اس کے نزدیک مرضیِ عامہ سے کسی کو کبھی کوئی نقصان نہیں پہنچ سکتا۔ اس لیے کہ ہر شخص ہمیشہ اپنی بھلائی چاہتا ہے اور مرضیِ عامہ اسی عام خواہش کا اظہار کرتی ہے، پھر اس کی مملکت میں حاکم اور محکوم کا وہ فرق جو محکوموں کے حقوق کو خطرے میں ڈال دیتا ہے نہیں پایا جاتا۔ اس لیے کہ اس کی مملکت کے شہری بہ یک وقت مقتدرِ اعلیٰ بھی ہیں اور فرماں بردار شہری بھی، حکمراں بھی ہیں اور محکوم بھی[1]۔ مملکت کی ساری تنظیم تمام و کمال شہریوں کے معاہدے کا نتیجہ ہے۔ شہریوں کے اطمینان اور امن وچین کی ذمہ دار کوئی غیر قوت نہیں بلکہ اغراض و مقاصد کی وہ ہم آہنگی اور یکسانیت ہے جو مملکت قایم ہوتے ہی لوگوں کے دلوں میں پیدا ہوجاتی ہے۔ اس کی مملکت محض ظاہری یا خارجی اتحاد کا نام نہیں بلکہ وہ انسانی جسم کے مانند ہے جس کے اعضاء اور اجزاء کُل میں مل جاتے ہیں اور کُل کا جزو ہوتے ہیں ـــ اس کے پیشِ نظر یہ نہیں ہے کہ فرد اور سماج اور مملکت کے درمیان حقوق اور اختیارات کی تقسیم کرکے کسی قسم کا کوئی توازن قایم کرے۔ بلکہ وہ مملکت میں بڑھنے والے جسم کی خصوصیتیں پیدا کرنا چاہتا ہے۔ اس کے نزدیک جس طرح ہر انسان کو فطرت اس کے جسمانی اعضا پر پورا اختیار دیتی ہے اسی طرح سماجی معاہدہ سیاسی سماج کو اپنے تمام ارکین پر کامل

1. Dunning III.

اختیار عطا کرتا ہے اور جب مرضیِ عامہ اس کی رہبر ہو تو اس اختیار کو اقتدارِ اعلیٰ کہا جاتا ہے۔ مرضیِ عامہ اور مملکت کے اقتدارِ اعلیٰ کے حامل مملکت کے سارے شہری ہوتے ہیں۔ انھیں کسی طرح سے بھی پابند کرنا یا ان کے اختیارات کو کسی طرح سے محدود کرنا روسو بالکل مہمل سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ اندیشہ بھی بالکل بے جا ہے کہ شہری کوئی ایسا اقدام کریں گے کہ جن سے خود انھیں نقصان پہنچے۔ اقتدارِ اعلیٰ پر کوئی ایسی پابندی نہ ہونی چاہیے کہ جس سے مملکت کی نشوونما میں کسی قسم کا کوئی خلل پڑے اور اس کے وجود میں آنے کا مقصد فوت ہو جائے۔ اگر اقتدارِ اعلیٰ پر کسی قسم کی کوئی پابندی عائد کی گئی تو پھر مملکت کا نشوونما رک جائے گا۔ لیکن اس مسئلے میں روسو نے واقعیت اور عینیت کی ایسی آمیزش کر دی ہے کہ جس سے خود وہ اور اس کے اکثر پیرو غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے ہیں۔ اس کا یہ نظریہ کہ مملکت جسم نامیاتی کی طرح ہے صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے۔ وہ فرد اور جماعت میں جس قسم کا ربط اور جس قسم کی ہم آہنگی پیدا کرنا چاہتا ہے اس کی اہمیت اور افادیت سے کسی کو انکار نہیں لیکن اغراض کی وہ ہم آہنگی اور مقاصد کی وہ یک جہتی جو وہ فرض کرتا ہے وہ سیاسی زندگی کی آخری اور انتہائی منزل ہے اور کمال کا انتہائی درجہ روسو ہر اس حالت کو جو اس کے سیاسی فلسفے کے مخالف ہو، سماج اور مملکت کی بگڑی ہوئی یا مسخ شدہ شکل قرار دیتا ہے اور پھر اس کے متعلق کوئی بحث نہیں کرتا۔ اگرچہ وہ خود اسے محسوس کرتا ہے کہ سیاسی اخلاق کا اس بلندی پر قایم رہنا، جس پر وہ اسے دیکھنا چاہتا ہے، بہت دشوار ہے۔ اس کا سیاسی فلسفہ ایک ایسا اعلیٰ معیار ہے جس کے مطابق ہر قوم کو اپنے سیاسی نظام کو جانچنا چاہیے۔ لیکن اس معیار کے حصول کو قبل از وقت ممکن سمجھ لینا بھی بڑی خرابی کا باعث ہے۔ روسو کی سب سے بڑی غلطی یہ تھی کہ اس نے واقعیت یا اصلیت اور عینیت کی درمیانی کڑیوں کو بالکل توڑ دیا اور اس امر کو بالکل نظر انداز کر دیا کہ عینیت کی منزل اور واقعات کی دنیا میں بہت بڑا فرق ہے اور عینیت کی منزل تک پہنچنے میں بہت زیادہ مدت صرف ہوتی ہے۔

اس سے پہلے بھی سیاسی مفکروں اور سیاسی فلسفیوں نے قومی اقتدارِ اعلیٰ یا قوم

---

1. Wayler pp 147-48; Dunning III pp 24-26; The Social Contract Book II Chap.I pp 22-23; Chap.II p.23; Chap.II p.25; Chap.IV pp 27-29.

کے اقتدارِ اعلیٰ کا دعویٰ پیش کیا تھا۔ اسی طرح سے مملکت کو ایک جسم نامیاتی قرار دینے میں بھی اس نے کوئی جدت نہیں کی لیکن اس سے پہلے کوئی بھی مفکر روسو کی طرح جمہوریت کا سچا معتقد نہ تھا۔ کسی کو اس کا یقین نہ تھا کہ عوام یا سیدھے سادھے غیر مہذب لوگ مملکت کے مسئلوں کو سلجھا سکتے ہیں روسو کے دل میں جمہوریت کا عقیدہ سوئٹزرلینڈ کی سیاسی زندگی نے پیدا کیا اور قدیم یونان اور قدیم روم کی تاریخ کے مطالعے نے اس کے اس عقیدے کو اور زیادہ راسخ کر دیا لیکن اس عقیدے کا انحصار ایک دوسرے نظریے پر بھی ہے۔ جو روسو کے ذہن کی خاص ایجاد ہے، اور جسے اس کے فلسفے کا جوہر سمجھنا چاہیے۔ یہ اس کا مرضی عامہ کا نظریہ ہے۔ اس نے کہیں بھی کھل کر یا بہت زیادہ وضاحت سے اس نظریہ کی تعریف یا تشریح نہیں کی ہے لیکن ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ان جبلی خواہشوں اور حوصلوں کی طرح جو فطرت نے ہر انسان کو ودیعت کیے ہیں، مملکت بھی فرد کی طرح خود ارادے کی مالک ہوتی ہے، جو غیر محسوس طریقے سے اس کو مختلف قسم کے خطروں سے بچاتا ہے۔ اور اسے منزلِ مقصود کی طرف لے جاتا ہے۔ شہری اس سیاسی جسم نامیاتی کے اجزاء ہیں۔ اس لیے وہ مرضی عامہ کے حامل ہوتے ہیں۔ جب تک کہ انسان کی ایک متحد جماعت اپنے آپ کو ایک جسم سمجھتی رہے اس کا عام حفاظت اور بہبود کے بارے میں بھی ایک ارادہ ہوتا ہے۔ اس وقت مملکت کے تمام قویٰ چست اور سادہ ہوتے ہیں اور اس کے سیاسی اصول بالکل صاف، غیر مبہم اور روشن ہوتے ہیں۔ اس میں اغراض کی پیچیدگیاں اور مفاد کا تضاد نہیں پایا جاتا۔ عام مفاد حاصل کرنے کی صورت ہر جگہ بالکل واضح ہو جاتی ہے اور اسے دریافت کرنے کے لیے صرف تھوڑی سی عقلِ سلیم درکار ہوتی ہے۔ لیکن اگر سیاسی زندگی کا معیار پست ہو جائے اور انفرادی اغراض کے سوا مملکت کا اور کوئی رہبر نہ ہو تو بھی مرضیِ عامہ معدوم نہیں ہوتی۔ وہ ہمیشہ ایک سی رہتی ہے اور ہمیشہ خالص رہتی ہے وہ ہمیشہ شہریوں کو صحیح راستے پر چلاتی ہے اور عام مفاد کی طرف مرضیِ عامہ ظاہر نہ ہو تو اس کے یہ معنیٰ ہرگز نہیں کہ وہ شہریوں کے دل میں موجود نہیں، وہ صرف معطل ہو جاتی ہے۔ اگر اس کو کوئی نہ مانے۔ اگرچہ اس نے یہ بات صاف صاف نہیں کہی ہے لیکن اس کا مطلب یہی معلوم ہوتا ہے کہ مملکت اور مرضیِ عامہ ساتھ ساتھ معرضِ وجود میں آتے ہیں اور جب تک مملکت تباہ اور برباد نہ ہو جائے اس میں مرضیِ عامہ ہمیشہ پائی جاتی ہے

دونوں کا تعلق بالکل جسم اور جان کا سا ہے۔

مرضیِ عامہ کا نظریہ پیش کر کے روسو نے قوموں اور مملکتوں کی تاریخ کو زندہ کر دیا اور ان کی جدوجہد کی حوصلہ افزا تعبیر کی، جو محض تاریخی مطالعے یا وطن پرستی کے جذبے پر نہیں کی جاسکتی۔ لیکن اس نے اپنے نصب العین کو عملی صورت دینے کی بھی کوشش کی، مگر اس میں اسے شدید ناکامی ہوئی۔ اس کا یہ مفروضہ کہ ہر مسئلے کے بارے میں مرضیِ عامہ معلوم کی جاسکتی ہے تمام تر غلط تھا۔ اس نے اسے معلوم کرنے کی تدبیریں بتاکر اپنے سارے فلسفے کو مضحک بنا دیا۔ اس کے نزدیک مرضیِ عامہ ہر شہری کے دل میں ایک پاک جذبے کی صورت میں ہر وقت پائی جاتی ہے۔ لیکن وہ اسے بالکل بھول جاتا ہے کہ شہری خواہ کتنے ہی نیک نیت اور نیک سیرت کیوں نہ ہوں اور ان میں ایثار اور ہمدردی کا جذبہ کتنا ہی زیادہ کیوں نہ پایا جاتا ہو غلط رائے بھی دے سکتے ہیں۔ ان کے فیصلے غلط ہو سکتے ہیں اور ان کے جذبات کو آسانی سے مشتعل اور برانگیختہ کیا جاسکتا ہے۔ اور ان سے ان کی رائے کو متاثر کیا جاسکتا ہے اور یہ کہ مرضیِ عامہ کو رائے شماری کے ذریعے نہیں معلوم کیا جاسکتا۔

اگرچہ اس کا یہ خیال درست ہے کہ اگر شہریوں کی نیت بُری ہو اور ان میں باہمی اختلاف کی وجہ سے مختلف پارٹیاں پیدا ہوجائیں اور شہری اپنی ضرورتوں اور اپنے اغراض کو مملکت کی ضرورتوں اور اغراض پر مقدم سمجھنے لگیں تو پھر مملکت نہ تو ترقی کرسکتی ہے اور نہ اپنے مقاصد حاصل کرسکتی ہے لیکن اس سے اس کا یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہیں کہ اگر شہری کافی واقفیت حاصل کرنے کے بعد ایک دوسرے سے تبادلۂ خیالات کے بغیر کوئی فیصلہ کریں تو چھوٹے چھوٹے اور جزوی اختلافات کی کثیر تعداد کے فرق کو نکال کر مرضیِ عامہ ہمیشہ معلوم کی جاسکتی ہے یا یہ کہ جلسوں میں جتنی ہم آہنگی ہو یعنی رائے شماری سے جس قدر اتفاقِ رائے ظاہر ہو اسی قدر مرضیِ عامہ غالب رہتی ہے، یہ بھی صحیح نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ مرضیِ عامہ کو مملکت کے رہنما کی پوزیشن حاصل ہے لیکن یہ کہنا اور سمجھنا محض ابلہ فریبی ہے۔ کہ جو شخص مرضیِ عامہ کی پیروی کرنے سے انکار کردے تو دوسرے اسے اس کی اطاعت کرنے پر مجبور کرسکتے ہیں۔ اس لیے اس کے یہ معنیٰ ہوتے ہیں کہ اسے آزاد ہونے پر مجبور

---

1. Social Contract Book II Chap.IV PP.26-29

کیا جائے گا۔ اس کو وہ ان لفظوں میں ظاہر کرتا ہے کہ اگر کوئی شخص مرضیِ عامہ کو اپنے خلاف پائے تو اسے سمجھنا چاہیے کہ اس نے مرضیِ عامہ کے بارے میں غلط اندازہ لگایا ہے۔ اور اگر اس کی رائے مانی جائے تو وہ خود اس کے حقیقی ارادے کے خلاف ہوتی ہے۔ اس صورت میں اسے آزاد نہیں سمجھا جا سکتا۔ کیونکہ اسے آزادی صرف مرضیِ عامہ کے ماننے کی صورت میں ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ یہ بجز منطقی بازی گری کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس قسم کی منطقی بازی گری اس کے فلسفے کی اہمیت کو کم کر دیتی ہے۔ اگر روسو میں واقعیت اور عینیت میں تمیز کرنے کی صلاحیت ہوتی تو پھر وہ اختلافِ رائے کے وجود کا منکر نہ ہوتا۔

وہ یہ بھول جاتا ہے کہ غلطی کرنا آزادی کی شرط ہے کیونکہ بغیر اس کے انسان تجربہ حاصل نہیں کر سکتا، اور بغیر تجربے کے آزادی حقیقت نہیں بن سکتی۔ اس کی عینیت پرستی نے اسے گوارا نہ کیا کہ انسان کسی اعلیٰ مصلحت کی بنا پر بھی عینی زندگی کی کسی نعمت سے محروم رکھا جائے۔

اس کے نزدیک مملکت کو چھوٹا ہونا چاہیے۔ بغیر اس کے سیاسی نظام کے بارے میں اس کی ساری تجویزیں بے کار ہو جاتی ہیں۔ چونکہ وہ یونانی اور رومی شہری مملکتوں کا حد درجہ دلدادہ تھا اور انھیں کے طرزِ حکومت کو بہترین خیال کرتا تھا۔ اس لیے اس نے مملکت کے چھوٹے ہونے پر زور دیا۔

اس نے حکومت کے مختلف طریقوں پر بحث کی اور مان تس کیو کی تقلید میں یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے کہ وہ سیاسی مسئلوں کے اس پہلو سے غافل نہیں کہ جس کی طرف مان تس کیو نے توجہ دلائی ہے۔ مگر یہ سب اوپری دل سے ہے۔

اس کے نزدیک اقتدارِ اعلیٰ کا حق نہ تو کسی کو دیا جا سکتا ہے، اور نہ کسی کو اس میں شریک کیا جا سکتا ہے۔[1] اگر اس مقدس حق کو شہری اپنے ارادے سے محدود کر دیں تو وہ بنیادی سماجی معاہدہ جس کی رو سے مملکت کا قیام عمل میں آتا ہے، خود بخود ختم ہو جاتا ہے اور پھر وہ منتشر افراد کی صورت میں رہ جاتے ہیں۔ اقتدار کی ساری شرطوں کی تکمیل کرنا شہریوں کا فرض ہے اور وہ اس فرض کی ادائیگی سے کسی حالت میں بھی چھوٹ نہیں سکتے خواہ وہ حکومت کا کوئی سا بھی طریقہ اختیار کریں۔

1. Bunning III PP.23,24

اقتدارِ اعلیٰ کا اہم ترین فریضہ قانون سازی ہے۔ اس کے نزدیک قانون احکام کا
نام نہیں بلکہ اتحاد کے قاعدوں اور ضابطوں کا نام ہے جنہیں وہی لوگ بنا سکتے ہیں کہ
جو اس اتحاد میں ممبروں کی حیثیت سے شریک ہوں۔ قانون کا تعلق صرف کلی اصولوں
سے ہوتا ہے جزئیات سے نہیں۔ لیکن اگر حکومت ایتھنز کی سی جمہوری حکومت ہو تو شہری
بعض مسئلوں کے بارے میں حکمرانوں کی حیثیت سے احکام جاری کر سکتے ہیں۔

قانون بنانے کے علاوہ مقتدرِ اعلیٰ کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ حکومت کا طریقہ معین کرے
روسو نے لاک کی طرح حکمران شخص یا جماعت اور مقتدرِ اعلیٰ اور حکومت اور مملکت میں فرق
کیا ہے۔ لیکن وہ لاک کے اس خیال سے متفق نہیں ہے کہ حکمرانوں اور محکوموں میں معاہدہ
ہوتا ہے اور حکومت محض ایک طرح کی امانت ہے جو قوم کی طرف سے کسی شخصِ واحد یا جماعت
کے حوالے کی جاتی ہے۔ روسو اس قسم کے نظام کو سماجی معاہدے کے بالکل مخالف سمجھتا ہے،
کہ جس میں ساری قوم یا سارے شہریوں کا اقتدارِ اعلیٰ براہِ راست نہ ہو یعنی قوم کے ہاتھ
میں نہ ہو۔ اس کے نزدیک حکومت کا حق جس میں قانون بنانا بھی شامل ہے۔ قوم یا شہریوں
کی رضامندی سے بھی کسی کو تفویض نہیں کیا جا سکتا۔ قوم نظم و نسق کے چلانے والوں کو مقرر
کرتی ہے اور وہ تمام قاعدے اور ضابطے بناتی ہے جس پر عمالِ حکومت کو عمل کرنا چاہیے۔
حاکموں کا کام صرف قانون پر عمل کرنا اور مسئلوں کا اس کے مطابق فیصلہ کرنا ہے۔ حاکم کلی
قانون نہیں بنا سکتے وہ نظریۂ تفریقِ اختیارات کو مسترد کر دیتا ہے، جس کی رو سے حکومت
کے تینوں شعبے یعنی مقننہ، انتظامیہ اور عدلیہ ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ اور آزاد ہوتے
ہیں اور ہر ایک کے دائرہ ہائے عمل ایک دوسرے سے بالکل الگ ہوتے ہیں اور نہ وہ
مان تس کیو کے اس خیال سے اتفاق کرتا ہے کہ قومی آزادی تب ہی قائم رہ سکتی ہے کہ
جب حکومت کے تینوں شعبوں کے اختیار میں توازن قائم رہے اور وہ اسی صورت میں ممکن
ہے کہ جب تینوں ایک دوسرے سے بالکل آزاد اور علیحدہ ہوں۔ وہ اس نظریے کو اس
لیے بھی نہیں مانتا کہ وہ حاکموں سے حد درجہ بدگمان ہے اور اس کے نزدیک قوم کی فلاح

1. Theory of Separation of Powers.

2. Ibid II p.24.

اور بہبود اسی میں ہے کہ وہ حاکموں یا عمال حکومت سے برابر باز پرس کرتی رہے اور ان میں ذاتی اغراض کو فرائض کے احساس پر غالب نہ آنے دے۔ اس ضمن میں وہ رومی دستور کے چند اداروں پر بحث کرتا ہے جن کا مقصد عمالِ حکومت کو پورے طور سے قابو میں رکھنا تھا۔ اس کے خیال میں ہر قوم کو ایسے ادارے ضرور قایم کرنے چاہئیں۔

وہ دنیا میں نمائندہ حکومت کا شدید مخالف ہے۔ اس کے خیال میں عام شہریوں کی آزادی کا تحفظ اس طرزِ حکومت کے ذریعے نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ اگر یہ طریقۂ حکومت واقعی اچھا ہوتا تو اسے قدیم یونان اور روم میں ضرور اختیار کیا جاتا۔ وہ اس طرزِ حکومت کو جاگیرداری نظام کے دور کی یادگار سمجھتا ہے اس وجہ سے وہ اسے بہت برا سمجھتا ہے۔ اسے انگلستان کا دستور اسی لیے پسند نہیں کہ اس کی رو سے نیابتی یا نمائندہ طرزِ حکومت قایم کیا گیا ہے۔ اس کے خیال میں انگریز قوم صرف اس تھوڑی سی مدت کے لیے صحیح معنوں میں آزاد ہوتی ہے جب وہ اپنے نمائندوں کو منتخب کرتی ہے۔ اس کے نزدیک وہ اپنی آزادی کے لمحوں کو جس طرح استعمال کرتی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس قابل ہے کہ اس کی آزادی چھین لی جائے۔ وہ اس غلط فہمی میں مبتلا تھا کہ یہ نمائندے محض عوام کی کاہلی اور آرام طلبی کی وجہ سے منتخب کیے جاتے ہیں اور اس لیے اس نے یہ رائے ظاہر کی کہ جس وقت کوئی قوم نمائندے مقرر کرتی ہے وہ آزاد نہیں رہتی بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ فنا ہو جاتی ہے۔ لیکن اس کا یہ خیال سراسر غلط ہے۔ کیونکہ واقعات اس کے بالکل برعکس شہادت دیتے ہیں۔ پروفیسر مجیب کے الفاظ میں "دنیا میں شاید ہی کبھی ایسا ہوا ہو کہ نمائندے منتخب کرنے کی رسم کاہلی یا آرام طلبی کے سبب سے اختیار کی گئی ہو۔ ہر قانون یا ہر سیاسی مسئلے کے بارے میں پوری قوم کی رائے لینا عملاً ناممکن ہے اور پھر ہر شہری ہر معاملے میں رائے دینے کا اہل بھی نہیں ہوتا۔ اس لیے قوم میں سے ایسے لوگ جو معتبر، سمجھدار، اور سیاسی معاملوں میں سوجھ بوجھ کے مالک ہوتے ہیں اور جن کا قوم پر اثر ہوتا ہے بطور نمائندہ منتخب کیے جاتے ہیں۔ ہر مملکت میں شہریوں کی تعداد اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ ان کے لیے عملاً براہِ راست اقتدارِ اعلیٰ کا استعمال کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اور اس کے سوا کوئی چارہ

---

1. M. Mujib 'Tarikh Falsafai-Siyasyat'

نہیں رہتا کہ نمائندوں کے ذریعے عام لوگ اپنی رائے کا اظہار کریں۔ اگر قوم میں سیاسی شعور پایا جاتا ہو اور اسے سیاسی معاملوں سے دل چسپی ہو تو نمائندوں کے ہوتے اسے کسی قسم کا نقصان نہیں پہنچتا۔

لیکن روسو نے یہ فرض کر کے کہ جس طرح عام شہری اقتدار اعلیٰ سے دست بردار نہیں ہو سکتے اسی طرح سے ان کے نمائندے اسے استعمال نہیں کر سکتے۔ حکومت کے نیابتی نظام کو اپنے نزدیک اصولاً غلط ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اگر قوم یا عام شہری سیاسی معاملات کی طرف سے بے پرواہ ہوں تو پھر نمائندوں کی طرف سے غداری کرنے یا دغا دینے کا کوئی اندیشہ نہیں رہتا اور وہ عام طور سے اس پر مجبور ہوں گے کہ رائے عامہ کا احترام کریں اور مرضیِ عامہ کے مطابق کاربند ہوں۔ غداری یا دغابازی کا خطرہ ان مملکتوں میں زیادہ رہتا ہے جہاں عوام براہِ راست حکومت کرتے ہیں، جیسا کہ ایتھنز میں تھا۔ انگلستان میں بہت سے ایسے پارلیمنٹ کے ممبر تھے جو پوری تندہی اور دیانت داری سے عوام کی فلاح اور بہبود کے لیے رات دن کوشاں رہتے تھے اور ہمیشہ مرضیِ عامہ کے مطابق کام کرتے تھے اور یہی وہ جذبہ تھا جو روسو کا بھی نصب العین تھا لیکن چونکہ وہ نہ صرف اپنے زمانے کی تہذیب سے بیزار تھا بلکہ سارے سیاسی نظام سے اور چونکہ وہ قدیم یونانی اور رومی سیاسی نظام کا بہت زیادہ دلدادہ اور پرستار تھا اس لیے اس نے اپنے زمانے کی دشواریوں کو حل کرنے کے لیے ان کی نقل کرنے کے سوا اور کسی دوسری صورت پر کبھی غور نہیں کیا۔ ایک اعلیٰ سیاسی معیار، سادہ زندگی، اخلاقی خوبیوں کی سچی قدر اور اس کے ساتھ چھوٹی چھوٹی مملکتوں کا ہونا جس میں شہری خود مقتدرِ اعلیٰ کے فرائض انجام دے سکیں اور عمالِ حکومت پر پوری نگرانی رکھ سکیں، اس کے نزدیک سیاسی فلاح کی صحیح تدبیریں تھیں۔

وہ مذہب کو نظر انداز نہیں کرتا اس کی اہمیت کا پورے طور سے قائل ہے۔ لیکن رومی کلیسا کے نظام اور مذہب کی اس شکل سے سخت بیزار تھا جو مسیحیت نے یورپ میں اختیار کی تھی۔ اس وجہ سے اس نے مذہب کے مسئلے پر بالکل نئے نقطۂ نظر سے غور کیا اور اس کے بارے میں ایک بالکل ہی نیا نظریہ پیش کیا۔ اس کے خیال میں قدیم زمانہ میں مذہب سماج میں اتحاد تو پیدا کر دیتے تھے لیکن ان میں تنگ نظری بہت زیادہ تھی اور ان میں وسعت نظر مطلق نہیں پائی جاتی تھی۔ اس وجہ سے دوسرے مذاہب کے پیرؤں کے ساتھ اچھا سلوک کرنا

ان کی تعلیم میں شامل نہ تھا۔ اور وہ خدا کی سچی عبادت کو مہمل رسموں اور توہمات کے پردے میں چھپاکر لوگوں کو توہم پرست بنا رہے تھے مسیحیت نے پرانے مذہبوں کی ساری خرابیاں لے لیں اور اس کے ساتھ بعض نئی خرابیاں بھی اس کی وجہ سے آئیں مثلاً ایک طرف تو اس نے دین اور دنیا میں تفریق پیدا کی اور اس کی تلقین کی کہ سیاسی اصول اور مذہبی عقیدے بالکل الگ الگ چیزیں ہیں اور دین دنیا پر مقدم ہے۔ اس وجہ سے لوگوں کے دلوں میں سیاسی فرائض کی قیمت بہت کم ہوگئی اور دوسری طرف مملکت کے جوڑ پر کلیسائی نظام قایم کیا گیا جو قوت اور اقتدار میں یورپ کی تمام مملکتوں سے کہیں بڑھ چڑھ کر تھا اور اس وجہ سے مملکت کے اقتدار کو بہت نقصان پہنچا۔

روسو فطرتاً کسی خاص مذہب کا پیرو نہ تھا، اس نے بغیر اپنے اصلی عقیدے کو بدلے دو بار مذہب تبدیل کیا۔ چونکہ اس کے خیال میں جس روحانی تسکین اور قلبی سکون کی اسے تلاش تھی وہ کسی مذہب میں اسے نہیں مل سکتی تھی۔ اس لیے اس نے اپنے تسکین قلب کے لیے ایک نیا فلسفۂ حیات بنایا۔ جسے اس کے جوشِ عقیدت نے ایک مذہب کی شکل دے دی اور اسی کی اس نے اپنے سیاسی فلسفے میں پرزور وکالت اور پرجوش ترجمانی کی۔ اس کے نزدیک مذہب کے دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک ذاتی اور دوسرا سماجی۔ ذاتی مذہب کے عقیدے مقتدرِ اعلیٰ کے دائرۂ اختیار سے کلیتہً باہر نہیں۔ بشرطیکہ یہ عقیدے انسان کو ناقص شہری نہ بنا دیں۔ مملکت ان عقیدوں میں دخل نہیں دے سکتی کیونکہ سماجی معاہدے کی رو سے وہ صرف انھیں امور میں دخل دے سکتی ہے کہ جن کا تعلق عام فلاح اور بہبود سے ہو۔ لیکن ذاتی مذہب کے ساتھ ایک سیاسی یا سماجی مذہب کا ہونا بھی ضروری ہے جس کے عقائد طے کرنا مقتدرِ اعلیٰ کا فرض ہے۔ ان عقیدوں کو بالکل مذہبی عقیدوں کی طرح نہ ہونا چاہیے بلکہ انھیں اچھے چال چلن اور اعلیٰ کردار کے عقیدے ہونا چاہیے۔ کیونکہ بغیر ان کے لوگ اچھے شہری نہیں بن سکتے۔ مملکت کو اس کا اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ ہر شخص کو اس کے سیاسی مذہب کے ماننے پر مجبور کرے۔ لیکن وہ ان شہریوں کو جلا وطن کر سکتی ہے جو ان عقیدوں کے ماننے سے انکار کریں۔ اس وجہ سے کہ وہ خلوص کے ساتھ مملکت کے قانون اور انصاف کے قائل نہیں ہو سکتے اور نہ ان سے اس کی توقع کی جا سکتی ہے کہ ضرورت کے وقت مملکت کی خاطر وہ اپنی جان اور مال قربان کر دیں گے۔ سیاسی مذہب کے عقیدوں کو بہت سادہ اور سلجھا ہوا ہونا چاہیے اور انھیں تعداد میں بھی بہت

کم ہونا چاہیے۔مثلاً خدا کی ذات، اس کی قدرت، اس کے انصاف اور علم غیب پر ایمان لانا، نیکی اور بدی کے اجزاور سماجی معاہدے کے تقدس کا معتقد ہونا کافی ہے۔ناروا داری کو بڑی سختی سے کچل دینا چاہیے۔کیونکہ یہی سارے فتنے کی جڑ ہے۔

اس طرح سے اس نے دین اور دنیا دونوں کے تقاضوں کو پورا کرنا چاہا لیکن چونکہ سیاسی مذہب بھی ذہنی تشدد کا بہانہ ہوتا ہے اس لیے اس میں اور کلیسا کے نظام میں جس سے وہ حد درجہ نالاں اور بیزار تھا صرف برائے نام فرق رہ جاتا ہے۔پھر بھی روسو کا کلیسا کو سماجی نظام سے خارج کر دینا اس کے زمانے کے لحاظ سے حد درجہ مناسب تھا۔ کیونکہ اس زمانے میں مذہبی رہنماؤں کی اخلاقی پستی کی وجہ سے عام لوگ ان سے حد درجہ بیزار تھے اس زمانے میں یورپ میں حکومت کی طرف سے عام طور سے کلیسا کی بے جا حمایت عام لوگوں کے مقابلے میں کی جاتی تھی۔ اور اس کے علاوہ ذہنی آزادی اور ترقی کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ کلیسا تھا۔کیونکہ تعلیم بڑی حد تک اس کے ہاتھ میں تھی اور اس کی جامد قدامت پرستی اس کی بھی روادار نہ تھی کہ لوگ نئے علوم اور فنون سیکھ سکیں یا ان کا مطالعہ کر سکیں ہر نیا خیال اس کے لیے بُرا اور گمراہ کن تھا انھیں سب باتوں کی وجہ سے روسو کا یہ نظریہ بہت زیادہ مقبول ہوا کہ مذہب تمام تر ایک نجی معاملہ ہے اور اس کا انحصار ایسے جذبات پر ہے جو اداروں اور ظواہر یا رسمی چیزوں سے بے نیاز ہیں۔ اس کے اس نظریے کا اثر سیاسیات سے زیادہ یورپ کے فلسفۂ حیات اور ادب پر پڑا اور اس نے لوگوں کے تصور میں مذہب کو ایک بالکل ہی نیا رنگ دے دیا۔

روسو کے فلسفے کا بہت زیادہ گہرا اثر ۱۷۸۹ء کے فرانسیسی انقلاب، کانٹ، گوئٹے، اور فشٹے جیسے اعلیٰ پائے کے فلسفیوں پر پڑا۔ اس نے سیاسی مسئلوں پر ایک عالم فاضل کی حیثیت سے نہیں، بلکہ ایک آوارہ گرد کی حیثیت سے بحث کی۔ وہ دن رات خیالی باتوں میں ڈوبا رہتا تھا۔ وہ اپنے ہم جنسوں کی قدر دانی سے مایوس ہو کر مناظرِ فطرت سے محبت کرنے لگا۔ اور اس طرح سے اس نے اپنی دلچسپی کا سامان پیدا کر لیا۔غریبوں کی مصیبتیں دیکھ کر اسے مفلسی سے لگاؤ پیدا ہو گیا۔مسیحی مبلغوں اور پادریوں کے ساتھ رہ کر اسے نمائشی اور دکھاوے یا ریاکاری کے مذہب اور مذہبی اختلافات کی حقیقت معلوم ہو گئی۔ اس نے اپنا بچپن اور تعلیمی زمانہ یاد کر کے تعلیم کے نئے اصول ایجاد کیے۔اس میں اس نے بچوں کی

افتادِ طبع ، ذہنی اپج ،فطری رجحان اور ان کے مذاق کا خاص طور سے لحاظ رکھا۔ اس نے سیاسیات کی فلسفیانہ دلیلوں ،منطقی باریکیوں اور قانونی موشگافیوں کی طرف سے بے توجہی برتی۔ تاریخ کو یک سر نظر انداز کر دیا۔ اور اپنے زمانے کے مطالعہ کو بالکل فضول سمجھا کر اس کے نزدیک اس کے مطالعے سے اس کا مقصد نہیں حاصل ہو سکتا تھا۔ وہ اصلاح نہیں بلکہ زبردست انقلاب چاہتا تھا جو لوگوں کی ذہنیتوں اور طبیعتوں کو بالکل بدل کر اور الٹ پلٹ کر رکھ دے۔ اور انھیں ان مصیبتوں سے نجات دلا دے کہ جس میں انھوں نے خود کو مبتلا کر رکھا تھا۔

کانٹ ، فشٹے ،ہیگل ، گرین بریڈلے اور بوزن کونٹ جیسے نامور اور جلیل القدر فلسفی اور مفکر اس کے فلسفے سے حد درجہ متاثر ہوئے اور انھوں نے اس کی خوب خوشہ چینی کی۔ سب سے بڑھ کر فرانس کے لوگ اس کے فلسفے سے متاثر ہوئے۔ جس طرح سے اس کے نظریوں کی اشاعت ہوئی اور ان کا جس انداز سے غلط استعمال ہوا اس نے بہت سے سنجیدہ لوگوں کو روسو سے برگشتہ کر دیا اور انھیں اس کے فلسفے کا زبردست مخالف بنا دیا اور اس کے فلسفے کو مفسد اور فتنہ انگیز سیاست دانوں کی خاص چیز سمجھا جانے لگا۔اس پر زبردست خون ریزی کرنے کا الزام لگایا گیا ،جو فرانسیسی انقلاب کے دوران فرانس میں ہوئی اور جس کی وجہ سے وہ انقلاب بے لگام اور بے باک قومی اقتدارِ اعلیٰ کی عبرتناک مثال بن گیا۔ انقلاب فرانس کے بعد نپولین اول کی جنگوں سے یورپ کی اکثر قوموں میں فرانس کے خلاف نفرت کے جذبات پیدا ہوئے۔ لیکن ان جنگوں کی کوئی ذمہ داری روسو کے فلسفے پر نہیں ہے۔ وہ ہر قسم کے ظلم وستم اور استبداد کا شدید ترین مخالف تھا وہ عوام کی آزادی کو اس دنیا کی سب سے بڑی نعمت سمجھتا تھا۔اس وجہ سے انقلاب فرانس کے بعد جب شاہ پرستی کا فلسفہ قدامت پسند مفکرین نے لوگوں پر ٹھونسنا چاہا تو روسو کے نظریۂ آزادی اور قومی اقتدارِ اعلیٰ کو زبردست مقبولیت حاصل ہوئی اور بالآخر یورپ کے اکثر ملکوں میں ان ہی نظریوں کو عملی جامہ پہنایا گیا۔

روسو کا شمار دنیا کے جلیل القدر سیاسی مفکرین میں کیا جاتا ہے۔اس نے عوام کی طاقت کے بنیادی اصول کو بڑی شدومد کے ساتھ پیش کیا۔ اس نے کہا کہ اس دنیا میں اصل سرچشمہ اختیار اور اقتدار عوام ہیں۔ حکمرانوں کو اختیارات خدا نے نہیں دیئے بلکہ لوگوں ہی کے ذریعے ان کو سیاسی اقتدار حاصل ہوا ہے۔اور لوگ جس وقت بھی چاہیں انھیں حکومتی اقتدار سے ہٹا

سکتے ہیں۔ اسے تسلیم کر لیا گیا ہے کہ عوام ہی مقتدرِ اعلیٰ ہیں۔ مرضیِ عامہ اور مشترکہ مفاد اب مسلمات کی حیثیت رکھتے ہیں۔

وہ حکومت اور مملکت کے باہمی فرق کو اچھی طرح سے سمجھتا تھا اور اس نے دکھا دیا کہ حکومت تمام تر مملکت کی تابع ہے۔

وہ حکومت کی بنیادوں کو بہت کمزور کر دیتا ہے اس لیے کہ وہ اسے صرف انتظامی اختیارات دیتا ہے۔

وہ راست جمہوریت کا حامی ہے لیکن یہ موجودہ دنیا میں ممکن نہیں اور بالکل ناقابلِ عمل ہے۔ اس لیے کہ آج کل چھوٹی سے چھوٹی مملکت بھی لاکھوں کی آبادی پر مشتمل ہوتی ہے۔

وہ منتخب شدہ جماعتوں کا سرے سے مخالف ہے۔ اس کے نزدیک اچھے قانون صرف عوام ہی جلسوں میں بنا سکتے ہیں۔ لیکن انسانی تجربہ یہ بتاتا ہے کہ بڑے جلسوں کے ذریعے قانون سازی ممکن نہیں۔ کیونکہ بڑے اجتماع میں کوئی کام ٹھنڈے دل سے نہیں کیا جا سکتا۔ یہ کام زیادہ خوش اسلوبی سے منتخبہ نمائندوں کے ذریعے چھوٹی جماعتوں میں ہی ہو سکتا ہے اور آج دنیا کی بہت سی جمہوری مملکتوں میں اس پر کامیابی سے عمل ہو رہا ہے۔

اس نے مرضیِ عامہ کا جو نظریہ پیش کیا ہے، وہ غیر واضح اور مبہم ہے اور مختلف قسم کے تضاد کا مجموعہ ہے۔ ایک طرف تو وہ یہ کہتا ہے کہ اسے سب لوگوں کی مرضی سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ سب لوگ غلط فیصلہ بھی کر سکتے ہیں۔ وہ تمام لوگوں کی مرضی اور مرضیِ عامہ میں فرق کرتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ مرضیِ عامہ ہمیشہ صحیح ہوتی ہے اور عام لوگوں کی مرضی جو محض انفرادی مرضی کے مجموعے کا نام ہے غلط ہوتی ہے۔ دوسری طرف وہ یہ کہتا ہے اکثریت کا فیصلہ ہی مرضیِ عامہ کے مترادف ہے۔ وہ یہ نہیں بتاتا کہ مرضیِ عامہ کو معلوم کرنے کا معیار کیا ہے۔ اگر اکثریت کے فلسفے کو مرضیِ عامہ کے مترادف مان لیا جائے تو پھر اقلیت کی کوئی پوزیشن نہیں رہتی اور اس کی معقول سے معقول بات کو بھی اکثریت کی رائے کی آڑ میں لے کر ٹھکرایا جا سکتا ہے۔ اور اس طرح سے اس کے مفاد کو مستقل نقصان پہنچتا ہے۔

لیکن ان خامیوں کے باوجود روسو کا شمار دنیا کے جلیل القدر سیاسی مفکروں میں ہے اور اس کے متعدد نظریے آج تک بالکل صحیح اور درست مانے جاتے ہیں اور اطراف و اکنافِ عالم میں ان پر آج بھی عمل ہو رہا ہے۔

15

ایڈمنڈ برک کا سیاسی فلسفہ

اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں روسو کی تصانیف کے بعد یورپ میں امریکی اور فرانسیسی انقلابوں نے تہلکہ مچا دیا امریکی انقلاب سے ریاست ہائے متحدہ امریکہ کی نئی مملکت وجود میں آئی اور اس انقلاب کے ذریعہ لاک اور مان تس کو کے نظریوں کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش امریکی نوآبادیوں میں انقلاب کے علم برداروں نے ان مراعات کی آڑلی جو لاک کے فلسفے میں سماجی معاہدے کی رد سے عام لوگوں یا عام شہریوں کو حاصل تھیں اس طرح مان تس کو کے نظریۂ تفریق اختیارات کو بھی امریکن دستور میں جگہ دی گئی اور انفرادی آزادی کا تحفظ کیا گیا اور حکومت کے شعبوں کی زیادتیوں کے سدِ باب کی کوشش کی گئی۔

۱۷۸۹ء کے فرانسیسی انقلاب کے اصول بہت بڑی حد تک روسو کی تصانیف اور نظریے سے اخذ کیے گئے تھے یہ انقلاب محض فرانس تک محدود نہ تھا اور نہ یہ محض حکومت کا تختہ الٹنے کے لیے تھا بلکہ اس انقلاب نے یورپ کے سماجی نظام کو تہ وبالا کر کے رکھ دیا اور اس سے یورپ میں ایک نئے عہد کا آغاز ہوا اور پرانے سماجی نظام کی جگہ ایک نئے سماجی نظام نے لی جس کی بنیاد روسو کے بنیادی نظریہ پر تھی۔

فرانسیسی انقلاب کے متعلق سیاسی مفکرین نے مخالف اور موافق دونوں قسم کی رائیں ظاہر کیں۔ بعض نے اس انقلاب کو ہر طرح حق بجانب ٹھہرایا اور بعض نے اس کی شدید مخالفت کی اور اسے ہر لحاظ سے نقصان دہ اور ضرر رساں ٹھہرایا۔

برطانوی پارلیمنٹ کے نامور ممبر اور اپنے زمانے کے بہترین مقرر ایڈمنڈ برک (۱۷۲۹ء - ۱۷۹۷ء) ان سیاسی مفکروں میں تھے جنھوں نے فرانسیسی انقلاب اور اس کے

بنیادی اصولوں اور اساسی نظریوں پر زبردست حملہ کیا[1] لیکن وہ امریکی انقلاب کا پرجوش حامی تھا وہ مظلوموں کا ہمدرد تھا اور سامراجیوں کی چیرہ دستیوں کا زبردست مخالف چنانچہ اس نے ہندوستان میں ایسٹ انڈیا کمپنی کی لوٹ کھسوٹ اور مستبد و جابرانہ حکومت کی برطانوی پارلیمنٹ ہی میں بڑی سخت مخالفت کی اور وارن ہیسٹنگز کے خلاف مقدمے میں نمایاں حصہ لیا اور اس کے مظالم کی شدید مذمت[2] کی۔ وہ انسانیت کا سچا خیر خواہ اور ہمدرد تھا وہ دراصل سیاسی مدبر[3] تھا لیکن فرانسیسی انقلاب نے اسے نظری سیاسیات میں دخل دینے پر مجبور کر دیا اس نے فرانسیسی انقلاب کی تعریف اور اس کے اساسی نظریوں کی مخالفت میں جو دلیلیں پیش کیں اور جو اصول پیش کیے وہ اعلیٰ سیاسی قدر و قیمت کے حامل ہیں اسے فلسفے کی خیالی بحثوں اور مفروضوں سے شدید نفرت تھی اس وجہ سے ہمیں اس کی تقریروں اور تصانیف میں کوئی ایسا فلسفیانہ نظام نہیں ملتا جو منطق کی رو سے محکم ہو اور جس میں خیالات کا سلسلہ تکمیل تک پہنچایا گیا ہو۔ اگرچہ وہ اس ذہنی صلاحیت کا مالک تھا کہ اپنے خیالات کو فلسفیانہ نظام کی شکل دے سکتا تھا اس میں علمی ذوق بھی تھا اور غور و خوض کا مادہ بھی۔ اس میں سیاسی مفکر ہونے کی پوری صلاحیت موجود تھی لیکن وہ ایسے غور و فکر کے خلاف تھا جس کا عملی زندگی سے تعلق نہ ہو اس لیے اس کے فلسفے میں توازن کی ویسی ہی کمی نظر آتی ہے جیسی روسو کے فلسفے میں۔

مدبر ہونے کے باعث اس کے سارے نظریوں کا محور مصلحت تھی اس کا سارا فلسفہ بس مصلحت کی تشریح ہے لیکن اس کے نزدیک مصلحت کے یہ معنی نہیں کہ ہر مسئلہ سب سے آسان طریقے سے حل کر دیا جائے اور عمل کو ہر قسم کے اصول کی پابندی سے بالاتر کر دیا جائے بلکہ اس کے ذہن میں ایک خاص سیاسی اور اخلاقی تصور تھا جس کی روشنی میں زمانے کے واقعات پر رائے زنی کرتے ہوئے وہ وضاحت کرتا رہتا تھا[4]

وہ فرانسیسی انقلاب اور اس سیاسی ذہنیت کا جو انقلاب کے زمانے میں زیادہ نمایاں ہوئی شدید مخالف تھا بلکہ وہ ان دونوں کا سخت دشمن تھا۔ فرانسیسی انقلابیوں کے اصولوں اور طریقہ کار کو غلط ٹھہراتا تھا لیکن دونوں یعنی امریکی اور فرانسیسی انقلابیوں کے بارے میں اس کی رائے

---

1. Dunning III p. 176
2. Dunning III p. 177
3. Ibid p. 183
4. Dunning III p. 183; Sabine P. 15; Jones II PP 331, 342, 343

مصلحت پر مبنی تھی ۔ انگلستان میں بادشاہ وقت جارج سوم اور پارلیمنٹ کی ایک پارٹی اپنے قانونی حقوق برقرار رکھنے کے لیے امریکن نوآبادیوں کو پوری طرح محکوم رکھنا چاہتے تھے برک نے اسے مصلحت کے خلاف قرار دیا اور حکومت کی اس پالیسی کی آخر دم تک مخالفت کرتا رہا اور امریکن نوآبادی کی پرزور حمایت کرتا رہا۔ فرانس میں انقلابیوں نے فطری حقوق حاصل کرنے کے لیے پرانا قدیم نظام حکومت اور سماجی نظام تہہ و بالا کر ڈالا تھا برک نے مصلحت کی بنا پر پورے انقلابی فلسفے کی دھجیاں اڑا دیں انگلستان کے کٹر قدامت پسند اور فرانس کے انقلابی مجرد یا کتابی اصولوں کی آڑ لے کر اپنے آپ کو حق بجانب ثابت کرنا چاہتے تھے اور یہ وہ چیز تھی جو برک کسی حالت میں بھی گوارا نہیں کر سکتا تھا مجرد اصولوں اور نظریوں سے کہ جنھیں واقعیت اور حقیقت سے کوئی تعلق نہ تھا اس کو ازلی بیر تھا اور وہ انھیں انسانی زندگی کے حق میں زہر ہلاہل سمجھتا تھا اسے کامل یقین تھا کہ عملی سیاسیات میں ان کو اپنا رہبر بنانا گویا اپنے آپ کو تباہ کرنا ہے اس کے نزدیک سیاسی مسائل حق کے مطابق نہیں طے کیے جا سکتے اور نہ دستور میں محض حقوق کے درج کر دینے سے ترقی حاصل ہو سکتی ہے انسانی زندگی میں مصلحت کا تقاضا ہے کہ لوگوں کو ان احساسات اور صحیح فطری رجحانات کو اپنا رہبر بنانا چاہیے جو ان میں تاریخ اور روایتوں کا احترام پیدا کریں اس نے خلقی احساسات کے مادے سے معمور تجویز کی ہوئی صورت کے مطابق اپنا سیاسی فلسفہ پیش کیا اور عینیت، قدامت پسندی اور اخلاقی تعلیم کی انوکھی عجیب و غریب آمیزش سے مملکت کا تصور پیش کیا۔

تاریخ، روایات، ماحول اور مخصوص حالات کو فلسفیانہ اہمیت دینے میں وہ مان تس کو کے نظریوں سے بہت بڑی حد تک متاثر ہوا[1] لیکن اس فلسفے میں اس نے جو اضافہ کیا وہ اس سے بہت زیادہ ہے جو اسے دوسروں سے ورثے میں ملا تھا اس نے دوسروں سے وہ اصول اخذ کیے جسے مان تس کو اور دوسرے مفکر صحیح علمی تحقیق کی بنیاد قرار دیتے ہیں اور یہ برک کے فلسفے میں قوی محرک اور اعلیٰ معیار کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کا عمل سے زیادہ عمل پر اور عقل سے زیادہ زندگی پر اثر پڑتا ہے اس کے نظریے روسو کے نظریوں کی طرح منطقی جرح نہیں برداشت کر سکتے۔ اس وجہ سے اس کے فلسفے میں بہت زیادہ تضاد ملتا ہے جس طرح سے روسو کے سیاسی فلسفہ پر تنقید

---

1. Jones II p.361 ; Dunning II p. 183

کرتے وقت اس کا خیال رکھنا چاہیے کہ وہ ایک شاعر تھا ویسے ہی برک کے فلسفے پر غور کرتے وقت ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ وہ مفکر سے کہیں زیادہ خطیب اور مدبر تھا اور اپنے خیالات کے اظہار میں نہ موقع و محل اور موضوع بحث کا بہت زیادہ پابند تھا برک کی قدامت پسندی ایک مدبر کی سی ہے اور روسو کی قدامت پسندی ایک لاابالی اور بے پرواہ شاعر کی سی۔ روسو نے تاریخ اور تعقل کو نظر انداز کیا اور برک نے مجرد اصولوں اور منطق کو۔ روسو نے شہری مملکت کو بہترین سیاسی نظام قرار دیا اور برک نے قومی روایات کو تقدس کا درجہ دیا۔[1]

اس کا مرکزی خیال یہ ہے کہ مملکت انسانوں کا بنایا ہوا ادارہ نہیں ہے وہ افراد کی خواہشوں اور رجحانات سے بے نیاز ہے اور ان کے اختیارات سے باہر ہے۔ مجرد اصولوں سے ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ کن اسباب کی بنا پر اس کا قیام عمل میں آیا۔ اس کی اصل ماہیت سے پوری طرح آگاہ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ ہم اس کی تاریخ اور اس کے اراکین یعنی شہریوں کے سیاسی تجربے کا گہرا مطالعہ کریں[2] اور اس کا ہمیشہ لحاظ رکھیں کہ یہ ایک مقدس ادارہ ہے اور اس کا احترام ہر حالت میں ہم پر فرض ہے۔ لیکن وہ سیاسی اور سماجی معاہدے کے امکان سے انکار نہیں کرتا بلکہ اس تخیل کو ایک نئی شکل دینے کی کوشش کرتا ہے کہیں وہ اس معاہدہ کا اس انداز سے ذکر کرتا ہے کہ جیسے اس کے حامی کرتے ہیں اور کہیں وہ یہ کہتا ہے کہ مملکت کا آغاز صریحی جبر و تشدد سے بھی ہو سکتا ہے۔ سماجی معاہدے کا نظریہ اس کے زمانے میں اتنا زیادہ مقبول تھا کہ برک اپنے تخیل کو اس سے آزاد نہ کر سکا۔ اور اسے ایک نئی شکل دینے کی کوشش نے اس کے خیالات میں تناقض اور تضاد پیدا کر دیا۔ سماجی معاہدے کے نظریے میں یہ دعویٰ مضمر ہے کہ لوگوں کو کسی زمانے میں اتنی آزادی اور اتنا اختیار حاصل تھا کہ وہ معاہدہ کر سکیں جب تک اسے تسلیم نہ کیا جائے اس وقت تک معاہدہ ناممکن ہے لیکن برک اس آزادی اور اختیار کو نہیں تسلیم کرتا اس وجہ سے وہ معاہدے کو باوجود تاریخی واقعہ بتانے کے مملکت کے جبری پہلو پر زیادہ زور دیتا ہے یعنی یہ کہتا ہے کہ مملکت کے قیام میں جبر کو دخل تھا وہ سیاسی نظام کو بدل دینے یا مملکت سے قطع تعلق کرنے کے حق کو بالکل نظر انداز کرتا ہے اور ان فرائض کو زیادہ اہم قرار دیتا ہے جو ہر شہری پر عائد ہوتے ہیں "سماج یقیناً معاہدے کے ذریعہ قائم ہوا لیکن یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ مملکت کسی تجارتی کمپنی کی طرح ہے جو سیاہ مرچ اور کافی، چھالیاں اور تمباکو کی تجارت کے لیے قائم کی جائے یا

1. Sabine p 520 2. Ibid p 518

اس قسم کی کوئی اور کمپنی جس میں لوگ کسی وقتی غرض کے لیے شریک ہو جائیں اور جس سے جب چاہیں علیحدہ ہو جائیں۔ مملکت کو احترام کی نظر سے دیکھنا چاہیے۔ کیونکہ وہ ایسی شرکت نہیں ہے کہ جس کا مقصد محض حیوانی زندگی کی وقتی اور بے ثبات چیزوں کا حصول ہو مملکت کے معنی ہیں تمام علوم، تمام فنون، ہر ہنر اور ہر کمال میں شرکت کرنے کے۔ چونکہ ایسی شرکت کے مقاصد کئی پشتوں اور نسلوں میں بھی نہیں حاصل ہو سکتے اس لیے وہ صرف ان لوگوں کی شرکت نہیں ہے جو زندہ ہوں بلکہ ان سب کی بھی جو مر چکے ہیں اور جو پیدا ہونے والے ہیں ہر مخصوص مملکت کا مخصوص معاہدہ گویا ایک دفعہ ہے دائمی سماج کے عظیم الشان ازلی معاہدے کی جو فطرت کے اعلیٰ اور ادنیٰ نمونوں کو اور ظاہری اور باطنی دنیا کو جوڑ دیتا ہے"[1] اس کے نزدیک سیاسی نظام نظام کائنات کے قوانین کا تابع ہے اور یہ قوانین لوگوں کے ارادوں پر منحصر نہیں بلکہ وہ ایک ایسا معاہدہ ہے جو ان کے اختیار سے باہر اور ان سے کہیں زیادہ برتر ہے جو انھیں اس پر مجبور کرتا ہے کہ وہ اپنے ارادوں کو پوری طرح سے اس قانون کے ماتحت کر دیں" معاہدے کے باوجود وہ انسانی مجبوری کو واقعات سے ظاہر کرتا ہے۔ اس کے خیال میں لوگ اس اتحاد سے یعنی مملکت سے بے جا فائدہ اٹھاتے ہیں اور بے اختیار ان ہی فائدوں کی بنا پر فرائض کے پابند ہو جاتے ہیں اور ایک فرضی معاہدے میں شریک ہو جاتے ہیں، جس کی پابندی ان پر اتنی ہی لازمی ہوتی ہے کہ جتنی ایک حقیقی اور واقعی معاہدے کی۔ اس کے نزدیک مملکت کی ابتدا چاہے جس صورت سے بھی ہو خواہ معاہدے کے ذریعہ خواہ جبر کے ذریعہ، اس کی بقا ایک مستقل معاہدے کی محتاج ہے یہ معاہدہ ہر وقت نافذ رہتا ہے اور اس وقت تک قایم رہتا ہے جب تک سماج کا وجود اس دنیا میں رہتا ہے۔ ہر شخص پورے طور سے اس کی شرطوں کا پابند ہے خواہ اس نے اس معاہدے کو منظور کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

انسان کی مجبوریوں سے انکار کرنا واقعی مشکل ہے لیکن ایسے نظام کو جو جبراً قایم کیا گیا ہو معاہدے پر منحصر کرنا غلط ہے۔ برک کے فلسفے کی سب سے بڑی خامی یہی ہے کہ اس نے یہ تناقض محسوس نہیں کیا اس کے اندازِ بیان سے یہ اثر پڑتا ہے کہ اس کے نزدیک معاہدہ محض ایک استعارہ ہے اور اس کی اصل منشا یہ ہے کہ معاہدے کا نظریہ لوگوں کو پابندیوں سے آزاد نہیں کرتا جیسا کہ فرانس کے انقلابیوں کا خیال تھا بلکہ اس کے خیال میں یہ نظریہ لوگوں پر پابندیوں کو اور زیادہ سخت کر دیتا

1. Dunning III P. 179

ہے اور ان پر فرائض کا بوجھ لاد دیتا ہے لیکن اس کے ساتھ اس نے جبر کی جو کیفیت بیان کی ہے وہ معاہدے کے تصور کو بالکل بے کار کر دیتا ہے منطق کا تقاضا یہی تھا کہ برک اس کا ذکر نہ کرتا اگر وہ سیاسی فرائض اور ان مجبوریوں کو جن میں انسان گھر جاتا ہے محض اتفاق یا لابدی امر سمجھتا ہے تو معاہدہ یا تصور یا تخیل کی گنجائش نکل سکتی ہے لیکن جب وہ جبر کو اصولاً ضروری قرار دیتا ہے تو پھر معاہدہ کے تصور کی سرے سے کوئی گنجائش نہیں رہتی۔

وہ جبر کو اس لیے لازمی قرار دیتا ہے کہ بغیر اس کے وہ مقاصد جن کی وجہ سے مملکت معرض وجود میں آتی ہے حاصل ہی نہیں ہو سکتے یہ مقاصد مادی نہیں بلکہ اخلاقی اور روحانی ہیں ان کا حاصل کرنا یا نہ کرنا ایسا مسئلہ نہیں ہے کہ اسے ہر شخص کی مرضی پر چھوڑ دیا جائے بلکہ یہ اہم فریضہ ہے جس سے سماج کسی حالت میں بھی سبک دوش نہیں ہو سکتا خواہ شہریوں میں کتنی ہی خرابیاں کیوں نہ ہوں۔ عام طور سے لوگ اس فرض کو محسوس نہیں کرتے اور اگر کرتے بھی ہیں تو پھر انہیں ان کی ذاتی اغراض بہکاتی رہتی ہیں اگر انسان اپنے ان حقیقی مقاصد سے غافل ہو جائے تو پھر وہ انسان نہیں رہتا اس لیے کہ جبر صرف مملکت کا فرض ہی نہیں ہوتا بلکہ شہریوں کا حق بھی ہوتا ہے۔ لوگوں یا شہریوں کی آزادیوں کی طرح ان کی پابندیوں کا شمار بھی ان کے حقوق ہی میں ہونا چاہیے۔ چونکہ پابندیاں عائد کرنے کے لیے ایسی قوت کی ضرورت ہوتی ہے جو سب لوگوں کی قوت سے برتر ہو اس وجہ سے مملکت کے اقتدار اور سیاسی جبر کا وجود لازمی ہے لیکن اقتدار اعلیٰ کو قوم کے ہاتھ میں نہ ہونا چاہیے کیونکہ قوم مملکت کے اخلاقی فرائض نہیں انجام دے سکتی۔ مملکت میں بیدار مغز اور روشن ضمیر حکمران ہونا چاہیے اور اس کے اقتدار کو اتنا قوی ہونا چاہیے کہ وہ اس کے ذریعہ غافلوں کی تنبیہ کر سکے اور گمراہوں کو راہ راست پر لا سکے اس بنا پر برک جبر کو حق بجانب ثابت کرتا ہے اور اخلاقی معیار کو برقرار رکھنے کے لیے وہ جبر کو ہر طرح سے جائز قرار دیتا ہے[1]

اس تشریح سے برک کا نقطۂ نظر بخوبی سمجھ میں آ سکتا ہے لیکن جبر کا مسئلہ نہیں طے ہوتا۔ وہ انفرادی حقوق یا فرد کی آزادی کے دعوے کو رد کر دیتا ہے خواہ وہ اس صورت میں پیش کیا جائے جیسے کہ سماجی معاہدہ کے حامی کرتے تھے یا اس طریقے سے جو انفرادیت کے حامیوں اور افادیت پسند فلسفیوں نے اختیار کیا۔ سماجی معاہدے پر فرد کے حقوق یا آزادی کو منحصر کرنا تاریخ

---

1. Dunning III p 182

اور منطق دونوں کی رو سے بالکل غلط ہے کیونکہ آزادی اور حق کے اس تصور کو جو سیاسی سماج میں قایم ہوتا ہے سماج کے قیام سے پہلے فرض کر لینا اگلے پچھلے کے فرق کو بالکل بھول جانا ہے برک کو افادیت پسند فلسفیوں کا یہ دعویٰ کہ مملکت محض فرد کی اغراض پوری کرنے کا ذریعہ ہے واقعات اور اصول دونوں کے اعتبار سے بالکل غلط معلوم ہوتا ہے لیکن خود برک نے حق اور فرض کے مسئلے کا کوئی حل نہیں پیش کیا۔ اجتماعی مقاصد کا ہونا بلاشبہ بہت ضروری ہے کیونکہ ان کے بغیر سیاسی زندگی ممکن ہی نہیں لیکن مقاصد کے حصول کے لیے محض قوت سے کام لینا یا جبر کرنا جبراً اخلاقی اوصاف پیدا کرنے کی کوشش کے برابر ہے۔ جبر یا ڈنڈے کے زور سے انسان کو اچھا نہیں بنایا جاسکتا۔ مملکت کے کسی طبقے یا حکومت کے کسی بھی ادارے یا عہدے دار کو ذہنی اور اخلاقی معاملوں میں جبر کرنے کا اختیار عطا کرنا مہلک ہے ایسا فلسفہ جو انھیں اس قسم کا حق عطا کرے پیروی کے لائق نہیں۔

برک کے نزدیک فرد کی آزادی یا حقوق کی کوئی اہمیت نہیں وہ صرف مستحکم حکومت اور امن و امان کا پرستار تھا۔ اس کے نزدیک بہترین حکومت وہ ہے جس میں اقتدار اور اختیار بڑے زمین داروں کے ہاتھ میں ہو یعنی وہ اشرافی حکومت کا حامی تھا اور اقتدار کا شدید مخالف اس کے نزدیک سماجی اور سیاسی اصلاحیں بتدریج ہونی چاہئیں اور انھیں زمانے کے تقاضے کے مطابق ہونا چاہیے اس کے خیال میں انگریزی دستور کی سب سے بڑی خوبی یہی ہے کہ یہ حالات کے مطابق بدلتا رہتا ہے ۔ اس میں اختیار اور آزادی کو بڑی خوبصورتی سے سمویا گیا ہے اس کی رو سے حکومت کے شعبے ایک دوسرے میں توازن پیدا کرتے ہیں اور ایک دوسرے کو اس کی حد سے بڑھنے نہیں دیتے اور نہ زیادہ با اختیار ہونے دیتے ہیں۔[1]

وہ نجی جائداد اور کلیسا یا مذہب کا شدید حامی اور انقلاب کا شدید ترین مخالف تھا اس لیے کہ اس کے خیال میں اس سے مستقل بدامنی پھیلتی ہے اور پھر کوئی مستحکم حکومت قایم نہیں رہ سکتی۔[2]

وہ مساواتِ انسانی کا بھی قائل نہ تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ صرف انھیں کو حکومت کرنی چاہیے جن میں اس کی صلاحیت اور اہلیت پائی جاتی ہو۔[3]

---

1. Dunning III PP 182,183 2. Sabine P 519

3. Dunning III P 182; Ebeinstein Great Political Thinker p.470

اس کے نزدیک مملکت کا اصل مقصد لوگوں کی بنیادی ضرورتوں کو فراہم کرنا ہے نہ کہ ان کے حقوق کا تحفظ کرنا۔اس مقصد کے حصول کے لیے مملکت جو طریقہ بھی اختیار کرے وہ ہر لحاظ سے جائز اور صحیح ہے۔اگر کوئی شخص بیمار پڑے تو صحیح طریقہ یہ ہے کہ معالج کو بلایا جائے نہ کہ مریض کے معالج کے حق پر بحث کی جانے لگے یا مابعد الطبیعات باتوں پر۔[1]

اس کے فلسفے کی ایک خاص خامی یہ ہے کہ وہ خیالات کو اہمیت نہیں دیتا۔اس کے خیال میں خیالات ترقی کے قوی محرک نہیں ہوتے۔وہ صرف انہیں اداروں کا قائل تھا جو پہلے سے قایم تھے اور اسے ماننے کے لیے تیار نہ تھا کہ اب یہ فرسودہ ہو گئے ہیں اور زمانے کے تقاضوں کو پورا نہیں کرتے۔

اس کے خیال میں مملکت کے قایم ہو جانے کے بعد لوگوں کو اقتدار حاصل نہیں رہتا۔اب ان کا فرض صرف یہ ہے کہ وہ سماج کے جملہ اداروں کا پورا احترام کریں۔اس لیے کہ اگر لوگوں کو اس کا حق دے دیا جائے کہ وہ اپنی مرضی کے مطابق حکومت تبدیل کر سکیں تو پھر ہر طرف نراج پھیل جائے گا اور لاقانونیت کا دور دورہ رہے گا۔اس دنیا میں اصل چیز فرائض ہیں جو ہر انسان کو انجام دینے ہیں اور اس میں اس کی مرضی کو ذرہ برابر بھی دخل نہیں۔[2]

اس نے سیاسی روایتوں کو مذہبی تقدس کا درجہ[3] دیا وہ اس طرز حکومت کا حامی تھا کہ جس میں اقتدار بڑے زمیں داروں اور جاگیرداروں کے ہاتھ میں ہو اور اس سیاسی نظام کا پرجوش حامی تھا کہ جس میں فرد کو ملکیت رکھنے کا حق حاصل ہو، حکومت مستحکم اور پائدار ہو، لوگ پابند مذہب ہوں اور جس میں کسی قسم کا انتشار نہ پایا جاتا ہو بالفاظ دیگر وہ انگلستان کے سماجی نظام کو تمام و کمال قایم اور برقرار رکھنا چاہتا تھا۔اس لیے اسے قدامت پسند مفکر کہا جاتا ہے۔

---

1. Dunning II p.178

2. Dunning II p.178

3. Sabine p.520

16

ہیگل[1] کا سیاسی فلسفہ

ہیگل سے پہلے کانٹ اور فشٹے[2] کے فلسفے منظرِ عام پر آئے۔ یہ دونوں جرمن فلسفی تھے۔ انھوں نے قومی مملکت کا تصور پیش کیا۔ اور اس کے ساتھ اخلاقی آزادی کے نظریے کو فلسفیانہ حیثیت دے کر اخلاق اور سیاست میں ایک نیا اور گہرا رشتہ قایم کرنا چاہا۔ لیکن دونوں فلسفی اصلاً فلسفی تھے۔ اس کے ہاں سیاسی مسئلے یا نظریے تمام ترضمنی اور ثانوی حیثیت رکھتے تھے۔ ہیگل نے ان دونوں کے فلسفوں سے خوشہ چینی کی اور قومی مملکت اور سیاسیات کے اخلاقی پہلو اور آزادی کے نئے معیار کی بنیادوں پر ایک سیاسی فلسفہ ترتیب دیا جو حیثیت پر مبنی تھا۔ لیکن وہ واقعات کو نظر انداز نہیں کرتا تھا۔ اس کے فلسفے میں دوسرے اصول اور نظریے بھی ملتے ہیں جو کانٹ اور فشٹے کے فلسفے میں نہیں پائے جاتے۔ اس نے مملکت کو ایک نشوونما پانے والا جسم قرار دیا۔ اور سیاسی نظام کی اکائی فرد کو نہیں بلکہ مملکت کو قرار دیا۔ یعنی اس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ دنیا میں اصل چیز مملکت ہے اور فرد کی اس کے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں۔ اس طرح اس نے عقل انسانی کی بھی بالکل ہی نئی تشریح اور تعبیر پیش کی۔ اب تک فلسفی عقلِ انسانی کو صرف فرد کی خصوصیت سمجھتے تھے۔ اس نے اس فرضی ذہنی معیار کو جس کے مطابق قانونِ فطرت کے ضابطے یا سماجی معاہدے کی شرطیں طے کی جاتی تھیں، کو بالکل نئی شکل دی اور اس کے پیش رو فلسفی مملکت اور سیاسی زندگی کے کسی ایک پہلو کو بہت زیادہ اہمیت دے کر اپنے اس نظام میں تضاد اور تناقص پیدا کرتے تھے۔ اور اس طرح ان کا فلسفہ منطق اور واقعات دونوں کی رو سے کمزور

---

1. Hegel
2. Fichte

ہو جاتا تھا۔ لیکن ہیگل کے فلسفے میں اس قسم کی کمزوری نہیں ملتی۔ اس لیے کہ اس نے اپنی دقتِ نظر، اعتدال پسندی، توازن اور احتیاط کی بدولت مبالغے اور خوش خیالی سے اجتناب کیا اور اپنے فلسفے میں حقائق کا لحاظ رکھا۔ اس کے نزدیک اخلاق اور مذہب کو استمزاج کی منطقی دلیلوں سے حق بجانب ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ اس نے اصل واقعہ اور اس کی قدر و قیمت کے درمیان منطقی تعلق یا ربط قائم کیا۔[1]

فرانسیسی انقلاب نے یورپ کے سارے سیاسی اور سماجی نظام کو تہ و بالا کر ڈالا تھا۔ ہیگل نے اس کا حل یہ سوچا کہ قوم پرستی کی بنیاد پر سیاسی تنظیم کی جائے۔ قومی اداروں کے تسلسل کو برقرار رکھا جائے اور فرد کے وجود کو قومی کلچر کے ورثے پر محمول کیا جائے۔[2]

وہ بھی دراصل فلسفی ہے اور اس کا سیاسی فلسفہ اس کے پورے فلسفے کا ایک حصہ ہے۔ اسے صحیح طور سے ذہن نشین کرنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس کے عام فلسفیانہ نظریوں کو سمجھ لیا جائے۔ اس کا بنیادی اصول ارتقا ہے۔ لیکن اس کے ارتقا کا مفہوم حیاتیات کے اصول ارتقا سے بالکل ہی مختلف ہے۔ حیاتیاتی اصول کے مطابق ذہن کا پیدا ہونا اور زندگی کو متاثر کرنا ترقی کا انتہائی درجہ ہے۔ لیکن ہیگل کا خیال اس کے بالکل برعکس ہے۔ اس کے نزدیک ارتقا کوئی مادی یا میکانکی سلسلہ نہیں بلکہ یہ خود ایک روحانی اور ذہنی قانون ہے اور اس کے عمل میں آنے کے معنی یہ ہیں کہ ذہن اپنے مادی ماحول کو اپنے عینی تصور یا نصب العین حاصل کرنے کے لیے بتدریج ترقی دیتا رہتا ہے۔ وہ عقل یا فہم انسانی کو ایک فرضی اور مستقل ذہنی قوت نہیں قرار دیتا اور اس مقصد کو جو ارتقا کا محرک ہو انسان کے ماحول سے الگ نہیں ٹھہراتا۔ انسانی عقل بھی نشوونما کی محتاج ہے اور بڑھتی رہتی ہے۔ اور اس کے ساتھ وہ نصب العین بھی جسے انسان اپنے ماحول میں حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اس کے نزدیک روح، مادہ اور عقل اور ان کے میدانِ عمل کو ایک دوسرے سے الگ سمجھنا بہت بڑی غلطی ہے۔ انسان کا سارا علم اور تجربہ ایک ذخیرہ ہے، جسے عقل نے جمع کیا ہے اور عقل ہی وہ قوت ہے جو خود بھی نشوونما پاتی ہے اور اپنی تخلیق کو جو اس کا میدانِ عمل بھی ہے اور مجسم مظہر بھی نشوونما دیتی رہتی ہے۔[3]

---

1. Sabine p.522 2. Sabine p.523

3. Prof. Mujib Tarikh Falsafai Syasiat

ارتقا کا یہی اصول ہیگل کے سارے سیاسی فلسفے کی بنیاد ہے۔ اس کے نزدیک سماجی زندگی کے جملہ مظاہر تمام تر عقلِ انسانی کی پیداوار ہیں اور ایک نصب العین کے مجسم مظاہر، لیکن عقل ہی انسان کو یہ بتاتی ہے کہ فرسودہ سیاسی نظام اور ادارے اس کے ذہنی نصب العین کے تقاضوں کو پورا نہیں کرتے اور چونکہ یہ اس کے مطابق نہیں ہیں، اس لیے اس کو بدلنا چاہیے۔ اس طرح عقل کی تحریک سے نصب العین کے مجسمے اپنی شکل بدلتے رہتے ہیں، اور ان میں ترقی ہوتی رہتی ہے۔ یہ بات اچھی طرح سے ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ سیاسی نظام اور ادارے بذاتِ خود کوئی حیثیت نہیں رکھتے، وہ مخصوص زمانے اور حالات میں اس سیاسی جماعت کے خیالات اور اصولوں کی عملی شکل ہوتے ہیں جو انھیں قایم کرتی ہے۔ ان کی اصلیت کا پتہ اس جماعت کی تاریخ اور ذہنی حالت سے چلتا ہے۔ اس طرح سے سیاسیات پوری طرح سے تاریخ کی پابند ہو جاتی ہے۔ لیکن تاریخ کو اتنی اہمیت دینے کے باوجود وہ اس پر زور دیتا ہے کہ اصل چیز سیاسی مظاہر یا سیاسی ادارے نہیں ہیں بلکہ اصل چیز نصب العین یا تصور ہے نہ کہ اس کی مخصوص مادی شکل[1] پہلے کسی چیز کا تصور انسانی ذہن میں ہوتا ہے۔ اس کے بعد اس کا مخالف تصور اور آخر میں ان دونوں کے تصادم یا آویزش سے ایک تیسرا تصور ابھرتا ہے جو دونوں کی آمیزش کا یا امتزاج کا نتیجہ ہوتا ہے اور یہ چکر برابر چلتا رہتا ہے۔[2]

اس کے نزدیک سیاسیات کا وہ تصور جس کا ارتقا سماجی زندگی کے آغاز سے شروع ہوا اور جو ہر زمانے کے سیاسی مظاہر میں نظر آتا ہے، آزادی کا تصور ہے۔ یہ آزادی محض رکاوٹوں اور پابندیوں کے نہ ہونے کا نام نہیں ہے اور نہ اس کے یہ معنیٰ ہیں کہ انسان کو من مانی کرنے کی آزادی حاصل رہے۔ آزادی کے صحیح معنی یہ ہیں کہ انسان کی تمام ذہنی، اخلاقی اور روحانی قوتیں پورے طور سے نشوونما پائیں اور کمال کے درجے تک پہنچیں۔[3] یہ انسان کی فطرت طے کرتی ہے کہ ان قوتوں کے نشوونما کا طریقہ کیا ہو۔ انسانی فطرت نشوونما کے لیے جو قاعدے اور ضابطے بناتی ہے وہ رفتہ رفتہ ذہنی ترقی کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں کیونکہ ان کا سرچشمہ انسان کی جبلی خصوصیات ہیں۔ انھیں کو انسان کی اصل عقل سمجھنا چاہیے۔ لیکن

---

1. Lancester Masters of Political Thought pp 24-25
Dunning III PP. 164-65; Sabine PP. 525-28
2. Lancester p. 26?; 3. Sabine p.550

عقل کا تاریخ پر یعنی ذہنی نشو و نما کے سلسلے میں جدا اثر ہوتا ہے۔ خارجی نہیں داخلی ہوتا ہے اور ان تخلیقی قوتوں کے ذریعے عمل میں آتا ہے جو انسانی فطرت میں پوشیدہ ہوتی ہیں۔

ان قوتوں کا دائرہ عمل، سوا اس قدیم حالت کے کہ جب سماجی زندگی کا لوگوں میں احساس نہ تھا، مملکت ہے اور اس طرح سیاسی فلسفے کا اصل موضوع آزادی کے اس تصور کی نشو و نما دکھانا ہے جو مملکت کی شکل میں نظر آتا ہے[1]۔

آزادی کا تصور تب ہی واضح ہو سکتا ہے، جب حق کا مفہوم پورے طور سے واضح ہو جائے۔ ہیگل کے خیال میں حق کے مفہوم کی نشو و نما کے تین درجے ہیں۔ یہ درجے اپنی تاریخ کی بنیاد پر نہیں بلکہ منطق کی بنیاد پر قائم کیے ہیں۔ حق کی پہلی شکل وہ ہے کہ جب اس کا مفہوم خالص قانونی ہو۔ اور جب فرد کی حیثیت خالص قانونی شخصیت کی ہو۔ یہ حق کی سب سے مجرد شکل ہے اس لیے کہ اس میں وہ تمام خصوصیتیں نظر انداز کر دی جاتی ہیں جن کی بنا پر مختلف افراد میں امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ ملکیت کے قانون جو آزادی کے تصور کے نمودار ہونے کے پہلے آثار ہیں حق کے اس نظریے کے ماتحت مرتب کیے جاتے ہیں اور اس کا انحصار اس بنیادی خیال پر ہے کہ سماج اور سارے سماجی معاملات قانونی اشخاص کی ملکیت میں آ سکتے ہیں۔ لیکن یہ نظریہ از حد ناقص ہے کیونکہ ایسے مسئلے جن کا تعلق جزا اور سزا سے ہو اس کے مطابق اطمینان بخش طریقے سے طے نہیں کیے جا سکتے۔

جب قانون کو اخلاقی نقطۂ نگاہ سے جانچا جانے لگتا ہے تو حق کا یہ تصور انتہائی ناقص اور غیر اطمینان بخش نظر آتا ہے۔ لیکن اخلاقی احساس کا ارتقا آہستہ آہستہ ہوتا ہے۔ اس کی ابتدا اس دعوے سے ہوتی ہے کہ ہر کام کو جانچتے وقت کرنے والے کی نیت پر بھی غور کیا جائے اور اس کے بعد پھر نیت اور کام کی نوعیت پر غور کر کے کام اور نیت میں باہمی تعلق قایم کیا جائے۔ یہ حق کے تصور کا دوسرا درجہ ہے۔ لیکن اس صورت میں نیت اور ارادے سے مراد صرف مادی فلاح اور فائدے کی فطری اور جبلی خواہش ہوتی ہے۔ لیکن یہ معیار بھی انسان کو پورے طور سے مطمئن نہیں کر سکتا اس لیے کہ نیکی کا معیار رفتہ رفتہ قایم اور تسلیم کیا جاتا ہے۔ اب خلوص نیت کے بجائے فرض کا احساس اور ارادے کی جگہ ضمیر کا حکم سارے انسانی کاموں کا ذمہ دار قرار دیا جاتا ہے۔ یہ ارتقا کی تیسری منزل ہے۔ لیکن نیکی کے معیار اور ضمیر کے

---

1. Sabine p.551

احکام اگر خالص مجرد اصولوں کی صورت میں ہوں یعنی ان کا عملی دنیا سے کوئی تعلق نہ ہو تو پھر بہت سی اخلاقی خرابیاں پیدا ہوجاتی ہیں۔ یا تو ظاہرداری یا ریاکاری پھیلتی ہے یا پھر ترک دنیا اور رہبانیت فروغ پاتی ہے۔ نیکی اور فرض کے معیار میں جان اس وقت پڑسکتی ہے کہ جب وہ مخصوص نیکیوں اور مقررہ فرائض کی صورت میں سامنے آجائے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ فرد کے معیار کو سماج کے اخلاقی معیار کے ماتحت کیا جائے کیونکہ سماج ہی اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ فرض کے احساس کو اخلاقی حکم کی شکل دے۔ اس طرح سے وہ ذہنی اختلاف جو حق کی خالص قانونی شکل سماج اور فرد میں پیدا کردیتی ہے، دور ہوجاتا ہے اور خود انسانی ذہن حق کے انفرادی تصور کے مدارج طے کرکے اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ کامل آزادی فرد کے سماج میں محو یا ضم ہوجانے کا نام ہے اور ہر فرد اپنے ذاتی اخلاقی حوصلے اور امنگیں اسی طرح پوری کرسکتا ہے کہ اپنے ارادے کو سماج کے ارادے میں اور اپنے اخلاقی معیار کو سماج کے معیار میں گم کردے۔

اپنے مفہوم کی وضاحت کے لیے وہ چند مثالیں پیش کرتا ہے مثلاً چوری کرنے کو ہر زمانے میں برا سمجھا گیا ہے۔ لیکن وہ معیار کہ جس کے مطابق اسے برا سمجھا گیا برابر بدلتا رہتا ہے۔ حق کی پہلی شکل کے مطابق ہر چیز کسی قانونی شخص کی ملک ہوتی ہے اور چوری کرنا اس لیے برا ہے کہ اس چیز کو چور نے مالک کی مرضی کے خلاف غیرقانونی طریقے سے حاصل کرلی یہ ایک معیار ہے جس میں چور کی نیت نہیں دیکھی جاتی، بھوکا یا فاقہ زدہ آدمی اگر روٹی چراتا ہے تو اسے بھی اسی درجے میں مجرم مانا جاتا ہے، جیسے پیشہ ور چور۔ لیکن اسے زیادتی سمجھا جانے لگا اور دونوں قسم کے چوروں میں فرق کیا جانے لگا۔ اس طرح سے رفتہ رفتہ مجرم کی نیّت اور ارادے پر غور کرنا انصاف کرنے کے لیے ضروری سمجھا جانے لگا۔ کیونکہ اس سے انصاف کرنے میں زیادہ آسانی ہوتی تھی۔ اسی طرح مجرم کو جرم کی شدت کے تناسب سے سزا دی جانے لگی۔ اخلاقی احساس جس قدر زیادہ قوی ہوتا جاتا ہے، اتنا ہی زیادہ معیار کی ضرورت شدید ہوتی جاتی ہے اور معیار بھی اونچا ہوتا جاتا ہے۔ آخر میں نیکی اور بدی کے اختیار کرنے کے اصول قائم کیے جاتے ہیں اور انسان کو راہ راست پر رکھنے کے لیے، نیک خیالی اور اچھے کاموں کو اس کا فرض قرار دیا جاتا ہے۔ اب چوری صرف قانونی جرم نہیں رہتی بلکہ اخلاقی اعتبار سے بھی بالکل ناجائز ٹھہرائی جانے لگتی ہے۔ اور اس سے مجتنب رہنے کا محرک صرف سزا کا خوف نہیں ہوتا بلکہ انسان کا ذاتی اخلاقی احساس یعنی اس کا ضمیر اسے مجبور کرتا ہے کہ وہ اپنے

فرائض کو انجام دیتا رہے لیکن اس معیار میں سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ یہ صرف ایک انفرادی معیار ہے۔ اس کے ذریعے سماج میں ربط نہیں پیدا ہو سکتا، اور اخلاقی ربط کے نہ ہونے سے فرد کو ہر قدم پر نہ تو یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ صحیح راستے پر چل رہا ہے یا نہیں اور نہ اسے اس کا اطمینان حاصل ہو سکتا ہے کہ اس کا عمل سماج کے لیے مفید اور سود مند ہے کہ نہیں اور نہ اسے وہ سہارا مل سکتا ہے جو اس کے ارادے اور ہمت کو قایم رکھے، اور تقویت پہنچاتا رہے۔ اس صورت میں انسان کے بھٹکنے کا بہت زیادہ خطرہ ہے۔ پھر بسا اوقات انسان اپنے فرائض محض رسمی طور سے انجام دیتا ہے اور اس سے نہ تو سماج کو کوئی فائدہ پہنچتا ہے اور نہ خود اس کو اطمینانِ قلب حاصل ہوتا ہے اور پھر اس سے اس کا اندیشہ بھی رہتا ہے کہ انسان رہبانیت یا ترکِ دنیا کی طرف مائل نہ ہو جائے۔ ایسا ہونے سے پھر ساری سماجی زندگی ہی ختم ہو جائے گی۔ یہ خرابی تب ہی دور ہو سکتی ہے کہ جب اخلاقی معیار انفرادی کے بجائے سماجی ہو اور اخلاقی احکام کو فرد کے ضمیر کے بجائے سماج کا ضمیر جاری کرے۔ اس کے نزدیک یہ صرف مصلحت ہی نہیں بلکہ اخلاقی ضرورت ہے کیونکہ اس کے بغیر اخلاق کی جڑیں کٹ جاتی ہیں، لیکن اس پر عمل پیرا ہونے سے فرد کو یہ احساس ہوتا ہے کہ اس کمزور، ناقص، اور ناکمل ہستی نے انتہائی قوت اور کمال حاصل کر لیا ہے اور اسے ایک مربوط کُل کے جزوی حیثیت سے وہ آزادی حاصل ہوتی ہے، جس سے وہ انتشار کی حالت میں اپنے تمام اختیارات کے باوجود سرے سے محروم تھا۔[1]

ہیگل نے حق کے تصور کے ارتقا کے جو درجے قایم کیے ان کی تشریح اور تعبیر تاریخ کی رو سے بھی کی جا سکتی ہے۔ مثلاً خالص قانونی حق کی مثال روم کا سیاسی نظام ہے۔ حق کی دوسری شکل کا نمونہ مسیحیت میں ملتا ہے۔ اس نے جو اخلاقی معیار پیش کیا وہ کانٹ کے آزاد اخلاقی ارادے سے ماخوذ تھا۔ مسیحیت کے معیار میں انفرادیت پہلے ہی سے پائی جاتی تھی۔ جب رومی کلیسا کے خلاف مختلف یورپی ملکوں میں بغاوت شروع ہوئی اور قومی کلیسا قایم ہو گئے تو انفرادیت کا زور اور زیادہ بڑھ گیا۔ کانٹ کے فلسفے میں وہ انتہا تک پہنچ گئی۔ لیکن اس انفرادیت کو صحیح اخلاقی زندگی کی بنیاد یا اساس نہیں قرار

---

1. Lancester pp 30-31,34-37

سیاسی فکر ہیگل کے نزدیک۔ اخلاقی آزادی یعنی ذہنی، اخلاقی اور روحانی نشوونما کا وہ درجۂ کمال جو سیاسی زندگی کے آغاز سے انسان کا نصب العین رہا ہے اسی وقت حاصل ہوگا جب فرد کا ارادہ سماج اور مملکت کے ارادے میں بالکل گم ہو جائے اور گم ہو کر پھر وہ اپنے آپ کو پالے۔ اس کے کہنے کا یہ مطلب نہیں کہ انیسویں صدی سے پہلے عام اخلاقی معیار کی پابندی نہیں کی جاتی تھی بلکہ اس کا مطلب یہ تھا کہ مختلف زمانوں میں حق کے تصور کے خاص خاص پہلوؤں پر زور دیا گیا۔ مثلاً جب رومی قانون کا دور دورہ تھا، تب بھی لوگوں میں اخلاقی احساسات موجود تھے۔ ایک عام اخلاقی معیار بھی موجود تھا اور اس کی پابندی بھی کی جاتی تھی۔ لیکن اس دور میں حق کا تصور خالص قانونی تھا اور اس کی یہی خصوصیت سب سے زیادہ نمایاں تھی۔ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ افراد کو اخلاقی آزادی اس وقت حاصل ہو سکتی ہے جب وہ اپنے آپ کو پوری طرح سے مملکت میں ختم کر دیں اور اس کو اپنے عمل کے ذریعے ظاہر کریں۔ مملکت کے ارادے کو اپنا ارادہ سمجھیں اور اس کے مطابق ہمیشہ عمل کریں۔ وہ مملکت کو انتہائی اہمیت دیتا ہے اور یہ ثابت کرنے کے بعد کہ مملکت کا وجود فرد کے اخلاقی استحکام، اس کی صحیح آزادی اور کمال کی بنیادی شرط ہے۔[1] وہ مملکت کے سماجی پہلو پر غور کرتا ہے وہ اس کے فرائض بیان کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتا۔ کیونکہ جب اس کے خیال میں فرد نے مملکت کے اخلاقی معیار کو اپنا مان لیا تو پھر اسے فرائض خود بخود معلوم ہو جائیں گے۔ سیاسی مفکر کا کام یہ نہیں کہ وہ ان فرائض کو بتائے۔

مملکت کے نشوونما کے ساتھ اخلاقی معیار کا بھی نشوونما ہوگا اور اس کی ترقی ہوگی۔

مملکت کے سماجی پہلو پر بحث کرتے ہوئے اس نے تین اداروں کو اپنا موضوع بنایا ہے جس میں عینی اور حقیقی یا مقامی، دونوں نقطہ ہائے نظر سے انسانی زندگی کے جملہ مظاہر شامل ہیں۔ یہ ادارے خاندان، سماج اور مملکت ہیں۔ لیکن اس بحث میں اس کا طریقہ استدلال تاریخی نہیں بلکہ منطقی ہے۔ یعنی وہ یہ نہیں کہتا کہ کس طرح سماجی زندگی نے خاندان سے شروع ہو کر مملکت کی شکل اختیار کی۔ بلکہ اس کا مقصد محض یہ واضح کرنا ہے کہ مملکت سماج اور خاندان کی عین شرط ہے اور جب تک مملکت

---

1. Sabine P.524; Ebeinstein P.691
Lancester PP.37-38

کا تصور اور ایک واقعی مملکت موجود نہ ہو۔ خاندان اور سماج کا وجود منطق کی رو سے بھی اور تاریخ کی رو سے ناممکن ہے۔ اس لیے ہیگل نے ان دونوں پر یہ فرض کرکے بحث کی ہے کہ وہ مملکت کے اجزا ہیں اور وہ مقصد بیان کیا ہے جو یہ مملکت کے تحت پورا کرتے ہیں۔

اس کے نزدیک خاندان، مملکت اور سماج دونوں کے لیے ضروری ہے لیکن اس میں اور ان دونوں یعنی مملکت اور سماج میں ایک اصولی فرق ہے۔ خاندان کی بنیاد انسانی جبلّت پر ہے وہ انسانی رشتوں کے خالص فطری پہلو کو نمایاں کرتا ہے یعنی اولاد اور والدین، بھائی بہن، شوہر اور بیوی کے تعلقات کو بیان کرتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ سماج کے افراد مملکت کو بھی اس نقطۂ نگاہ سے دیکھتے جس سے وہ اپنے خاندان کو دیکھتے ہیں۔ لیکن یہ فطری جذبہ سیاسی حیثیت نہیں رکھتا اور فرد اور مملکت کے باہمی تعلقات میں انھیں کوئی دخل نہیں، کیونکہ مملکت کی امتیازی خصوصیت قانون اور عقل کی ہدایت پر عمل کرنا ہے۔ یہ خصوصیت اگر خاندان میں پائی بھی جاتی ہو تو بھی اسے اس کی امتیازی خصوصیت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ شہری سماج اس کے نزدیک مملکت کا معاشی پہلو ہے۔ اس کے اجزاء خاندانوں کے افسر ہیں اور اس کی بنیاد انسانی ضرورتوں اور انھیں پورا کرنے کی کوششوں پر قایم ہے۔ روزی کمانے کے تمام طریقے تجارت، صنعت و حرفت، کاشت کاری اور ہر قسم کے پیشے کے تحت میں آتے ہیں اور وہ نظام بھی جو ان چیزوں کے لیے لازمی ہے مثلاً پولیس اور عدالت[1]، تہذیب اور تمدن شہری سماج کا مظہر ہے کیونکہ انسان اسی میں اس کا سبق سیکھتا ہے۔ کہ کس طرح تمدن اور مذہب بنے اور اس کا بھی کہ اسے فقط اپنی مرضی پر نہ چلنا چاہیے بلکہ ان فرائض کو انجام دیتے رہنا چاہیے اور ان ذمہ داریوں کو پورا کرنا چاہیے جن پر سماج کی اور خود اس کی بقا منحصر ہے۔ اسے ہمیشہ دوسروں کی خواہشوں، جذبات اور احساسات کا لحاظ رکھنا چاہیے — شہری سماج میں بہت سی خامیاں اور کوتاہیاں ہوتی ہیں۔ ان کی وجہ سے مملکت کا قیام ضروری ہے۔ معاشی نظام کو افراد کی مرضی پر نہیں چھوڑا جا سکتا۔ اس لیے کہ ایسا کرنے سے مملکت میں اندرونی فساد اور خلفشار پیدا ہوگا۔ جو سماج کو تباہ کردے گا۔ اس اندرونی فساد اور خلفشار سے محفوظ رکھنے کے لیے ایک عام قانون اور ایک ایسی قوت جو سب کو اپنی اطاعت کرنے پر مجبور کر سکے ناگزیر ہو جاتی ہے

---

1. Dunning II p.158; Sabine p.553; Lancester III pp 21-22, 28-31.

تاجر یا کارخانے والے بغیر اس قوت کے ذرہ برابر بھی اپنا کام نہیں چلا سکتے جو کاروباری زندگی کو ایک اصول کے ماتحت منظم کر دے۔ تجارتی کمپنیاں اور شرکتیں ہمیشہ سے معاشی زندگی کا مظہر رہی ہیں۔ ان کا وجود اسے ثابت کرنے کے لیے بالکل کافی ہے کہ ایک برتر اور بالا دست قوت کی ضرورت ہے جو سب کی جدوجہد اور مقاصد کو ہم آہنگ کر سکے۔

اپنے مقاصد اور نظام دونوں کے لحاظ سے مملکت خاندان اور سماج کو تکمیل تک پہنچاتی ہے۔ وہ دونوں کے مقابلے میں خارجی قوت کی حیثیت رکھتی ہے اور ان کی مدد بھی کرتی ہے اور ان کی خرابیوں کی اصلاح بھی۔ وہ ان کی ترقی کے ذرائع تلاش کرتی ہے اور ان کی تنظیم میں کسی قسم کی رکاوٹ نہیں پڑنے دیتی۔ وہ ان کی تمام خرابیوں کو دور کرتی ہے، بے پناہ قوت اور وسیع اختیار کی مالک ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ وہ خاندان اور سماج کے نشوونما کی منزلِ مقصود بھی ہے۔ کیونکہ دونوں کے لیے نصب العین فراہم کرتی ہے اور عام مفاد اور بہبودیِ عامہ کا ایک معیار قائم کر کے ان کے اختلاف کو اتحاد میں تبدیل کر دیتی ہے۔ افراد کی طرح خاندان اور سماج کو بھی مملکت میں محو یا ضم ہو جانے ہی سے آزادی حاصل ہوتی ہے۔ اگر مملکت نہ ہو تو اخلاق بگڑ جائیں اور خاندانی اور معاشی زندگی بالکل تہ وبالا ہو کر رہ جائے گی، اس وجہ سے ہیگل نے ارتقا کے معنی آزادی کے تصور کا جو مملکت میں مجسم ہوتا ہے نشوونما پانا قرار دیا۔ اس کے نزدیک مملکت کا ارتقا دراصل انفرادی اور سماجی زندگیوں کا ارتقا ہے اور اس کا مکمل ہونا فرد اور سماج کی زندگی کا ابتدائی درجۂ کمال ہے[1]۔

مملکت کی ماہیت کو دیکھتے ہوئے اسے حکمرانوں اور محکوموں میں تقسیم کرنا، اس مسئلے پر بحث کرنا کہ مقتدرِ اعلیٰ پوری قوم ہے یا بادشاہ یا چند افراد یا دستور مرتب کرتے وقت اس کی تدبیریں سوچنا کہ حکومت کا کوئی شعبہ بہت زیادہ با اختیار نہ ہو جائے یا دوسرے شعبوں پر حاوی نہ ہو جائے اس کے خیال میں سراسر مہمل ہے۔ اس کے نزدیک اقتدارِ اعلیٰ مملکت کی امتیازی خصوصیت ہے جسے کسی طرح بھی تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے نزدیک یہ خیال بھی سرتاسر غلط ہے کہ جیسا چاہے دستور بنایا جا سکتا ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ مملکت جس قسم کے دستور کی متمنی ہو ویسا ہی اس کے لیے دستور بنا چاہیے۔ بُری مملکت کا دستور بُرا اور اچھی مملکت کا دستور اچھا ہوتا ہے۔ مملکت انسانی جسم کی طرح ہے اس کی ترقی

1. Lancester pp 35-38.

اور اس کا تنزل اس کے اندرونی قوی ہی کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ ترقی کی خواہش ہمیشہ ہونی چاہیے۔ کیونکہ جمود یا ٹھہراؤ جسم نامیاتی یا نشو و نما پانے والے جسم کی فطرت کے بالکل منافی ہے اور اس جسم کے لیے یہ ہر طرح سے مضرت رساں۔ ترقی کے اظہار کی ایک علامت دستور کی اصلاح بھی ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ دستور کو مملکت سے جدا چیز سمجھ کر اس پر غور کیا جائے۔ اس کے نزدیک مختلف قسم کے دستوروں کی خوبیوں یا خامیوں پر بحث کرنا فضول ہے۔ دستور کا انحصار مملکت کی شخصیت، اس کی تاریخ اور اس کی فطری امتیازی خصوصیتوں پر ہوتا ہے۔ اس وجہ سے اس کے لیے صرف ایک ہی دستور موزوں ہو سکتا ہے اور وہ وہی ہے جو اس کی امتیازی خصوصیتوں کے مطابق ہو، لیکن اس خیال کے باوجود اس نے یہ رائے ظاہر کی کہ منطق کی رو سے وہ دستور بہترین کہا جائے گا کہ جس میں حکومت کے اختیارات مقننہ، انتظامیہ (جس میں عدلیہ بھی شامل ہے) اور یا بادشاہ کے ہاتھ میں ہوں[1] مقننہ کا فرض ہے کہ وہ قانون بنائے اور انتظامیہ کا یہ فرض ہے کہ وہ ان کو نافذ کرے لیکن اس نظام میں اختیارات کی تقسیم سختی کے ساتھ نہ ہونی چاہیے۔ قانون بناتے وقت ضروری ہے کہ مقننہ انتظامیہ سے مشورہ کرے۔ قانون کے باقاعدہ نفاذ کے لیے بادشاہ کی رضامندی ضروری ہے۔ بادشاہ کو محض انتظامیہ کا سربراہ یا افسر اعلیٰ نہیں سمجھنا چاہیے۔ بلکہ اس کی ذات کو مملکت کی شخصیت کا مظہر سمجھنا چاہیے۔ اس کا خاص کام حکومت کے مختلف شعبوں میں ارادے اور عمل کی ہم آہنگی قایم رکھنا اور ان کے فیصلوں کو منظور کر کے انھیں ایک انفرادی رائے کی شکل دینا ہے۔ وہ حکومت کے ہر شعبے میں شامل بھی ہے اور علٰحدہ بھی۔ اس کی ذات اس کا ثبوت ہے کہ مملکت اپنا ارادہ اور نصب العین رکھتی ہے۔ اس طرح سے وہ بادشاہ کو برتر اور نمایاں پوزیشن عطا کرتا ہے[2]۔

وہ انسان اور انسانی جدوجہد کو مقاصد میں ضم کر دیتا ہے اور حکومت کے نظام میں کسی بھی ایسی چیز کو نہیں رہنے دیتا کہ جس سے اتحاد اور ہم آہنگی میں کسی قسم کا کوئی خلل پڑے۔ مملکت کا انحصار اس تصور پر ہے جس کا وہ مجسمہ ہوتی ہے۔ مملکت کے سوا یہ تصور کسی اور طریقے سے ظاہر نہیں ہو سکتا۔ لیکن مملکت کی ارتقا کے لیے ضروری ہے کہ تصور اور اس کی مجسم شکل میں گہرا رابطہ اور قوی

---

1. Dunning III p. 161;

2. Dunning III p. 161; Lancester pp 53-54

رشتہ قائم رہے۔ اگر یہ نہ ہو تو مملکت محض اداروں کا ڈھانچہ بن کر رہ جائے گی جس میں نہ زیادہ جان ہوگی، نہ آرزو اور نہ حوصلہ۔ ارتقا کی صورت یہی ہے کہ مملکت اور اس کے ادارے ان خیالات، امنگوں اور حوصلوں سے جو افراد کے دلوں میں پیدا ہوتے ہیں متاثر ہوں اور ان پر عمل پیرا ہوں۔ مملکت کے افراد کو اپنے ماحول سے پوری طرح ہم آہنگ رہنا چاہیے لیکن ان کے ذہن کے تخلیقی قویٰ کو تقویت کی ضرورت ہمیشہ رہتی ہے اور یہ تقویت افراد کو اور افراد کے ذریعے مملکت کو انسانی دنیا سے پہنچتی ہے۔ جو مملکت سے کہیں زیادہ وسیع ہوتی ہے اور جس کی گود میں مملکت پروان چڑھتی ہے۔ اس دنیا میں مملکت کی وہی حیثیت ہے جو کسی مجمع میں فردِ واحد کی۔ فردِ واحد مجمع میں گم نہیں ہوتا وہ اسے بھی برداشت نہیں کرتا کہ مجمع کو اس کی رائے یا رویے پر اعتراض کرنے کا حق حاصل ہو اور وہ یہ نہیں چاہتا کہ سب اسے نفرت کی نگاہوں سے دیکھیں۔ اسے بعض لوگ ناپسند ہوتے ہیں اور بعضوں کو وہ بہت اچھا سمجھتا ہے۔ بعضوں کی وہ تقلید کرتا ہے اور بعضوں کی کھل کر مخالفت۔ لیکن اپنی انفرادیت اور جداگانہ حیثیت ختم کیے بغیر اس کی خواہش یہی ہوتی ہے کہ سب کی نظریں اس پر ہوں اور سب کی نظروں سے پسندیدگی ظاہر ہو لیکن یہ اس وقت ممکن ہے جب وہ اپنے میں ایسی خوبیاں اور اوصاف پیدا کرے جو پسندیدہ ہوں اور قابلِ ستائش ہوں۔ اس طرح سے وہ مجمع سے بالکل بیگانہ بھی نہیں رہ سکتا۔ خواہ وہ کتنی ہی مختصر مدت کے لیے اس مجمع میں شامل ہوا ہو اس کا مجمع سے بہر حال تعلق ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح سے مملکت بھی انسانی دنیا میں ایک انفرادی حیثیت رکھتی ہے۔ اگر وہ اپنا مقصد حاصل کرنا چاہتی ہے تو وہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ وہ خود کوئی امتیاز حاصل کرے۔ کسی سے خود سبق لے اور دوسروں کی رہبری کرے جس طرح کسی ہنگامی مجمع یا انبوہ میں کوئی ربط نہیں ہوتا ویسے ہی انسانی دنیا میں بھی کوئی ربط نہیں۔ لیکن اس کے باوجود ہر مجمع میں کوئی نہ کوئی عام رائے ضرور ہوتی ہے اور اس رائے کو سب کو ماننا پڑتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ بعض صورتوں میں اس عام رائے کی مخالفت کرنے کی پاداش میں فرد کو اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑتا ہے۔ اسی طرح سے مملکت کے لیے بھی ضروری ہے کہ باوجود بااختیار ہونے کے وہ انسانی دنیا کی عام رائے کا احترام کرے اور اس کے معیار کا لحاظ کرے۔ اسے دنیا سے ایسی باتیں سیکھنی چاہئیں جن سے اس کی خود غرضی اور تنگ نظری دور ہو۔ اور جن کے ذریعے وہ ہر دلعزیزی حاصل کرے اور اعلیٰ مرتبے پر فائز ہو۔ اگر مملکت کا یہ طرزِ عمل رہے تو اس تصور کو جس کا کہ وہ مظہر ہے ہمیشہ تقویت

پہنچتی رہے گی اور وہ ارتقا۔ جو اچھی اور صحت مند زندگی کی بنیادی شرط ہے ہمیشہ اس کا حصہ رہے گا۔ لیکن اگر اس نے انسانی دنیا سے بے پروائی یا بے اعتنائی برتی تو وہ ہمیشہ گھاٹے میں رہے گی۔

ہیگل نے مملکت کی برتری، عظمت اور اقتدار کے بارے میں جو نظریے پیش کیے ہیں۔ انھیں جارحانہ قوم پرستی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس لیے وہ یہ بھی کہتا ہے کہ دنیا میں کوئی ادارہ بھی مملکت سے بڑھ کر نہیں[1]۔ لیکن یہ خیال پورے طور سے صحیح نہیں، چونکہ وہ مملکت کو ایک نشوونما پانے والے جسم سے تشبیہ دیتا ہے[2]۔ اس لیے وہ اس پر زور دیتا ہے کہ اس جسم میں پوری قوت ہونی چاہیے اور اس میں مخالف اثرات اور قوتوں کا مقابلہ کرنے کی پوری سکت ہونی چاہیے۔ تب ہی یہ نشوونما پا سکتی ہے۔ اس کے خیال میں یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب وہ اپنی قومی قوت کو خوب بڑھاتے اور دشمنوں کو اپنی طاقت اور قوت سے مرعوب رکھے۔ وہ مملکت پر کسی قسم کی اخلاقی یا قانونی پابندی عائد نہیں کرتا وہ مملکت کو تصورِ ربّانی قرار دیتا ہے جو اس دنیا میں موجود ہے[3]۔ کانٹ کے برعکس وہ جنگ کو نہ صرف ناگزیر سمجھتا ہے بلکہ اسے جائز قرار دیتا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک بغیر جنگ کے مملکت میں اندرونی ربط اور اتحاد قائم نہیں رہ سکتا۔ اس کے خیال میں جنگ شہریوں میں اتحاد پیدا کرتی ہے اور مملکت کے اقتدار کو بڑھاتی ہے۔ اسی کے دوران شہری مملکت کے تحفظ کے لیے بڑی سے بڑی قربانی کرتے ہیں اور اپنے ذاتی اغراض و مفاد کو مملکت کے تحفظ یعنی ایک اعلیٰ مقصد کے لیے بالکل بھول جاتے ہیں۔ اس سے شہریوں میں اطاعت اور انقیاد کا مادہ پیدا ہوتا ہے۔ اس طرح سے وہ جنگ کے جواز کا پوری طرح سے قائل ہے[4]۔

اگر اس کے پورے فلسفے پر غور کیا جائے تو مملکت کو جو ہمہ گیر اور وسیع ترین اختیارات وہ عطا کرتا ہے اور جنگ کرنے کو جس طرح جائز قرار دیتا ہے وہ سب منطق کی رو سے بالکل صحیح نظر آئیں گے اور اخلاق کی رو سے بھی یہ قابلِ اعتراض نہیں ٹھہرتے۔ اس کے نزدیک جنگی قوت کے معنیٰ وہ نہیں ہیں جو عام طور سے فوجی افسر سمجھتے ہیں۔ اور نہ آزادی سے اس کی مراد وہ اخلاقی

---

1. Lancester p.40   2. Dunning p. 161

3. Lancester p.43

4. Ibid pp50-51; Ebenstein p.594

بے باکی ہے جو کم ظرف اور گھٹیا قسم کے سیاست داں سیاسی کامیابی کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ محض جنگی قوت اور مملکت کے بے پناہ وسیع اختیارات اس کا فلسفہ ہیں۔ اس کے خیال میں سب سے اعلیٰ مرتبہ جو کوئی اعلیٰ مملکت حاصل کر سکتی ہے علوم و فنون کو ترقی دینے سے حاصل ہوتا ہے اور قوم کے ذہنی قویٰ کو درجۂ کمال تک پہنچانے سے۔ یہ مملکت کا اعلیٰ ترین مقاصد ہے۔ اس مقصد کو ایک جداگانہ کام سمجھ کر انجام نہ دینا چاہیے۔ یہ ایک ایسا مقصد ہے جسے مملکت کے اندر خود بخود پیدا ہونا چاہیے۔ لیکن خود ہیگل کے زمانے میں اس کے بہت سے ایسے پرستار تھے۔ جو اس کے سیاسی فلسفے کو محض پرشیا[1] کی حکومت اور جرمن قوم کی مدح و توصیف سمجھتے تھے اور جرمن سلطنت کی پالیسیوں اور سیاسی رویے کو ہیگل کے فلسفے پر مبنی سمجھتے تھے۔ حالانکہ اس کے مملکت کے تصور کو پرشیا کی حکومت یا جرمن شہنشاہیت کی پالیسیوں سے کوئی تعلق نہیں۔

اس پر زمانہ پرستی کا الزام اس لیے لگایا جاتا ہے کہ اس نے یہ کہا تھا کہ جو کچھ عقلاً صحیح ہوا وہ موجود ہوتا ہے اور جو کچھ موجود ہوتا ہے عقلاً صحیح ہوتا ہے[1]۔" اور اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا تھا کہ جو مملکت موجود ہو وہی عینی مملکت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ اپنے زمانے کی مملکت کو بہترین قرار دیتا تھا۔ لیکن اس کی وجہ زمانہ پرستی یا جارحانہ قوم پرستی نہیں بلکہ اس کا یہ نظریہ تھا کہ انسانی عقل زندگی کے سارے اداروں میں مجسم ہوتی ہے۔ اس لیے انسانی عقل جن اداروں میں کسی بھی زمانے میں مجسم یا مظہر ہو، اس زمانے کے لیے وہ ادارے عقلاً صحیح اور سب سے زیادہ مناسب اور موزوں ہوتے ہیں۔ چونکہ انسانی عقل کا برابر نشو و نما ہوتا رہتا ہے اور وہ ادارے بھی نشو و نما پاتے رہتے ہیں جن میں وہ مجسم ہوتی ہے، لہٰذا ہر زمانے کے ادارے بعد کی ترقی یافتہ عقل کے معیار سے ضرور پست ہوتے ہیں۔

وہ سیاسی نظام کی اکائی فرد کو نہیں بلکہ مملکت کو قرار دیتا تھا۔ اس لیے اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ فرد کی بالکل قدر نہیں کرتا۔ وہ دراصل مملکت میں رنگا رنگی پیدا کرنا چاہتا تھا۔ اس کے نزدیک مملکت کا صحیح ارتقا اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ جب انفرادی جدوجہد اور حوصلوں کو وسیع میدان ملے۔ جماعت کے ربط کے یہ معنیٰ ہرگز نہیں کہ افراد مشین کے پرزے بن جائیں اور اپنی انفرادیت بالکل کھو بیٹھیں۔ صحیح ربط اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے،

---

1. Dunning III p. 156; Lancester p. 23

جب کہ ہر فرد اپنی فطری صلاحیتوں کا حق ادا کرے۔ ہیگل اور انفرادیت پسندوں میں یہ بنیادی اختلاف پایا جاتا ہے کہ انفرادیت پسند مملکت کے اقتدار اور اختیار کو افراد کی نشوونما اور ترقی میں زبردست رکاوٹ سمجھتے ہیں، اور اسی لیے وہ مملکت کو فرد کا سب سے بڑا دشمن قرار دیتے ہیں۔ برعکس اس کے ہیگل مملکت کو فرد کا سب سے بڑا بہی خواہ قرار دیتا ہے اور اسے فرد کے حق میں انتہائی ضروری سمجھتا ہے اور اس کی پرزور تلقین کرتا ہے کہ فرد اسے اپنی نشوونما اور ہر قسم کی ترقی کا ذریعہ سمجھے اور یہ سمجھے کہ بغیر اس کے اس کی ترقی اس دنیا میں ممکن ہی نہیں۔ اس کے ساتھ وہ مملکت کے لیے ضروری سمجھتا ہے کہ وہ فرد کی نشوونما اور ہمہ جہت ترقی کو اپنے ارتقا کا حقیقی ذریعہ قرار دے کیونکہ اس کا ارتقا تب ہی مکمل ہو سکتا ہے کہ جب افراد کی ترقی ہو۔ اس طرح سے وہ مملکت کو فرد کا مخالف یا دشمن نہیں سمجھتا بلکہ دونوں کو ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم سمجھتا ہے اور ایک کی ترقی دوسرے کے بغیر ممکن ہی نہیں۔

ہیگل کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس کے دوسرے جرمن عینیت پسند فلسفیوں کے ساتھ یہ نظریہ پیش کیا کہ علم سیاسیات کے حقائق غور و فکر سے معلوم کیے جا سکتے ہیں۔ ان کی بنیاد عقل یا فہم انسانی ہے یہ اس سے ماورا نہیں۔ اس نے نہ صرف مملکت کی مرضی کو بہت زیادہ اہمیت دی بلکہ خود مملکت کو اعلیٰ ترین اور برترین ادارہ قرار دیا۔ وہ اسے عین خدا کی مرضی قرار دیتا ہے اور اس بنا پر اس کے ہمہ گیر اقتدار کو حق بجانب ٹھہراتا ہے۔

اس نے قوم پرستی کو سیاسی تنظیم کی بنیاد قرار دیا اس کے نزدیک انسانوں کا وہ گروہ جس میں سیاسی شعور اور بیداری پائی جاتی ہو، قوم ہے اور اسے اپنی مملکت قائم کرنے کا پورا حق حاصل ہے۔ اس طرح سے وہ قومی مملکت کے نظریے کا حامی تھا۔ وہ انفرادی آزادی کے مقابلے میں مملکت کے اقتدار اور اختیار کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے۔

اس کے جدلیاتی تصور یا تصوراتی کشمکش کے نظریے کو کارل مارکس نے جدلیاتی مادیت یا مادی کشمکش کی صورت میں اپنایا یعنی اس نے ہیگل کے اس بنیادی نظریے کو اپنے فلسفے کی بنیاد بنایا کہ انسانی تاریخ مسلسل اور متواتر کشمکش اور تصادم کا نام ہے اور یہ مسلسل اور متواتر کشمکش یا آویزش تصورات یا خیالات کی بنا پر نہیں بلکہ مادی حالات کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ اس بنیادی فرق کے سوا اس کے اور ہیگل کے نظریے میں کوئی فرق نہیں۔ ہیگل کی طرح مارکس کے فلسفے میں بھی کسی مخصوص مادی حالت کے خلاف مخالف مادی حالت رونما ہوتی ہے اور دونوں

کے ٹکراؤ سے ایک تیسری مادی حالت معرضِ وجود میں آتی ہے۔ ساری انسانی تاریخ اسی کی داستان ہے اور سارے سیاسی، سماجی، معاشی اور مذہبی ادارے اس مادی کشمکش کے مرہونِ منت ہیں۔ ہیگل نے مملکت کو جو بے پناہ اور وسیع اختیارات عطا کیے ہیں۔ اس کی وجہ سے مملکت کا اختیار ہمہ گیر ہوگیا ہے۔ انسانی زندگی کا کوئی پہلو بھی اس کے دائرۂ اختیار سے باہر نہیں رہتا۔ اس طرح سے مملکت پورے طور سے کلیت پسند ہوجاتی ہے۔ اشتمالیت اور فسطائیت دونوں نے ہیگل کے نظریۂ مملکت کو تسلیم کیا اور اسی وجہ سے اشتمالی اور فسطائی مملکتیں کلیت پسند ہوتی ہیں۔ اور دونوں کے ہاں فرد کی زندگی کا کوئی بھی پہلو ان کی ماتحتی سے باہر نہیں ہوتا۔

ہیگل نے قوم پرستی کو مملکت کی بنیاد قرار دیا اور اسے بہت زیادہ اہمیت دی۔ فسطائیت نے اسے تمام و کمال تسلیم کیا اور فسطائی مملکت جارحانہ قوم پرستی کی بنیاد پر قایم کی گئی۔ نازی جرمنی اور فسطائی اٹلی اس کی تازہ ترین مثالیں ہیں۔

ہیگل کے سیاسی فلسفے کا خلاصہ یہ ہے کہ سچی انفرادیت سارے شہریوں کی اصل مرضی ہی میں پائی جاتی ہے۔ اور اسی کا دوسرا نام مرضیِ عامہ ہے اور وہ مرضی عامہ مملکت ہی میں پائی جاتی ہے۔ مملکت بذاتِ خود ایک منزل ہے۔ منزل تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں۔ یہ عقلِ انسانی کا مظہر ہے۔ اخلاق اور حقوق تمام تر اسی کی مرضی سے ماخوذ ہیں۔ فرد کو اپنے کو پورے طور سے مملکت میں ضم کردینا چاہیے۔ مملکت سب سے زیادہ با اثر اور بااختیار جماعت ہے۔ اور اس کے دائرہ اختیار سے کوئی چیز بھی باہر نہیں۔ وہ فرد کو مملکت میں بالکل ضم کردیتا ہے۔ اور اسے فراموش کردیتا ہے کہ اگر افراد کو آزادی حاصل نہ ہو تو پھر عمالِ حکومت من مانی کرنے لگیں گے اور حکومت بالکل مطلق العنان ہوکر رہ جائے گی۔ وہ بیوروکریسی کا دلدادہ تھا[1]۔ اسی لیے اسے جدید مطلق العنانیت کا بانی کہا جاتا ہے کہ جس میں عام لوگوں کو کسی قسم کی آزادی حاصل نہیں ہوتی اور عمالِ حکومت جو چاہتے ہیں کرتے ہیں۔

اس کے تصوراتی کشمکش یا جدلیاتی تصور کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ اس میں صرف مخالفت پر نظر کی جاتی ہے اور اشتراک کو بالکل نظر انداز کردیا جاتا ہے۔ خاندان اور سماج ایک دوسرے کی مخالف نہیں بلکہ ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔

---

1. Lancaster P.68

17

ٹامس ہل گرین کا سیاسی فلسفہ

انگلستان کا نامور عینی سیاسی مفکر ٹامس ہل گرین ۱۸۳۶ء میں پیدا ہوا۔ وہ آکسفورڈ یونیورسٹی کے بیلولی کالج میں تاریخ، اخلاقیات مابعدالطبیعات اور تاریخ فلسفہ کا پروفیسر تھا۔ ۱۸۷۸ء میں وہ فلسفے کا پروفیسر مقرر ہوا۔ ۱۸۸۲ء میں ۴۶ سال کی عمر میں اس کا انتقال ہوگیا۔

اس کی سرگرمیاں صرف درس و تدریس تک محدود نہ تھیں بلکہ وہ عملی سیاسیات میں بھی دل کھول کر حصہ لیتا رہتا تھا۔ وہ لبرل پارٹی کے سرگرم ممبروں میں تھا۔

اس کے زمانے میں انگلستان میں صنعتی انقلاب، سرمایہ دارانہ نظام اور معاشی انفرادیت کے گہرے اثرات کارخانوں میں کام کرنے والے مزدوروں کی زندگی پر پڑ رہے تھے اور سارے ملک میں زبردست قسم کی معاشی، سماجی اور سیاسی تبدیلیاں ہو رہی تھیں۔ سرمایہ داروں، صنعت کاروں، مل مالکوں اور مزدوروں اور محنت کشوں کے درمیان خلیج وسیع سے وسیع تر ہوتی جا رہی تھی۔ سرمایہ اور محنت کی باہمی کشمکش نے منافرت یا عداوت کی شکل اختیار کر لی تھی۔ ۱۸۷۰ء کے بعد سے انگلستان کی تجارتی اور صنعتی برتری کو دوسرے یورپین ملکوں کی زبردست صنعتی ترقی سے مستقل دھکا پہنچ رہا تھا اور اسے دوسرے ملکوں کی مصنوعات سے زبردست مقابلہ کرنا پڑ رہا تھا اور کم و بیش یہی صورتِ حال تجارت کے میدان میں بھی تھی، مزدور یا محنت کش طبقہ کی حالت روز بہ روز ابتر ہوتی جا رہی تھی۔ ان تمام باتوں کی وجہ سے اس کی بہت زیادہ ضرورت محسوس کی جانے لگی کہ مملکت اپنے اختیار کا دائرہ وسیع کرے اور معاشی مسئلوں میں دخل دے تاکہ سرمایہ دارانہ نظام کی خرابیاں دور ہوں۔ اس قسم کے خیالات نے ایک نئے سیاسی فلسفے کی صورت اختیار کی۔ جو انگریزی عینیت کے نام سے موسوم ہوا۔

گرین اٹھارویں صدی عیسوی کی عقلیت پسندی اور انیسویں صدی کی افادیت پسندی

اور تجربیت سے حد درجہ بیزار تھا۔ وہ قدیم یونانی فلسفے جرمن عینیت اور برطانوی لبرل ازم سے متاثر تھا۔ لہٰذا اس کے سیاسی نظریوں میں ان کی چھاپ ملتی ہے۔

افلاطون اور ارسطو کے نظریوں سے متاثر ہوکر اس نے یہ رائے قائم کی کہ مملکت کا خاص مقصد یہ ہے کہ اس کے شہری اچھی زندگی بسر کریں وہ ان دونوں جلیل القدر فلسفیوں سے اس تصور سے پوری طرح متفق تھا کہ انسان سیاسی حیوان ہے اور بغیر مملکت کے اس کے لیے اچھی زندگی گزارنا ممکن نہیں۔ قانون جذبات پر نہیں بلکہ عقلِ انسانی پر مبنی ہوتے ہیں۔ لیکن وہ افلاطون کے مقابلے میں ارسطو سے اس لیے زیادہ متاثر تھا کہ ارسطو کے فلسفے میں فرد کو زیادہ اہمیت حاصل تھی۔ اور اس میں اسے مملکت میں ضم نہیں کردیا گیا تھا۔ وہ ارسطو کے اس نظریے سے بھی سو فی صدی متفق تھا کہ مملکت ایک جسم نامی کی مانند ہے اور اس کا خاص مقصد افراد کی فلاح اور بہبود ہے۔ اور ان میں نیکی کے اوصاف پیدا کرنا ہے۔ اسی طرح سے اسے ارسطو کا یہ اصول بھی بہت پسند آیا کہ مملکت کے معاملات میں افراد کو بڑھ چڑھ کر حصہ لینا چاہیے۔ اس کا بنیادی خیال یہ تھا کہ "خودی سماجی خودی ہے" یعنی انسان سماجی حیوان ہے۔ اور وہ اس دنیا میں تن تنہا نہیں رہ سکتا۔ وہ قدم قدم پر دوسروں کی مدد اور تعاون کا محتاج رہتا ہے۔[1]

اسی طرح سے اسے روسو کے اس نظریے سے پورا اتفاق ہے کہ انسان کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں اخلاقی آزادی پائی جاتی ہے اور نیز اس سے کہ مملکت سارے شہریوں کی مرضیِ عامہ کی مظہر ہے اور یہ اقتدارِ اعلیٰ کی مالک ہے اور اس وجہ سے شہریوں پر اس کی اطاعت اور فرمانبرداری فرض ہے۔ لیکن اس کے خیال میں مرضیِ عامہ پر عمل چھوٹی چھوٹی مملکتوں ہی میں ممکن ہے۔[2]

اس طرح سے وہ عینیت پسند جرمن فلسفیوں خاص کر ہیگل سے بہت متاثر ہوا۔ اور اس نے جرمن عینیت کو برطانوی لبرل ازم کے اصولوں سے ملا کر ایک نیا فلسفہ مرتب کرنا چاہا لیکن اس باب میں اس نے ہیگل کے مقابلے میں کانٹ کو اپنے نظریوں اور خیالات سے بہت زیادہ قریب

1. Lancester p.207; Sabine pp 610-611.

2. Lancester p.208-10, 219; Sabine p.614

پایا ہے۔ اس کے فلسفے سے اس نے یہ نظریہ اخذ کیا کہ فرد کو آزاد اخلاقی مرضی حاصل ہونی چاہیے۔ یعنی اسے آزادیٔ عمل حاصل ہونی چاہیے۔ اس طرح سے فرد کو محض ذریعہ یا وسیلہ کی حیثیت نہیں بلکہ مقصد کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ اور مملکت کا خاص مقصد یہ ہو جاتا ہے کہ فرد کی اچھی زندگی کے راستے میں جو رکاوٹیں آئیں یا ہوں ان کو دور کرے۔ انفرادی آزادی اور اخلاقی آزادی کے نظریے اس نے کانٹ کے فلسفے سے لیے۔ اور مابعد الطبیعاتی فلسفہ ہیگل سے[1]۔

ہیگل کی طرح وہ بھی اس کا قائل ہے کہ اصل چیز عقلِ انسانی ہے اور یہ تکمیل کی محتاج ہے جو ارتقا ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ تاریخ اس کے دائمی تصور کے عمل کا نام ہے۔ مملکت اسی تصور کے عملی مظہر کا نام ہے۔ انسان اسی وقت صحیح معنوں میں آزاد ہوتا ہے کہ جب وہ اپنے کو اس تصور سے پوری طرح سے ہم آہنگ کرلے جو مملکت کی شکل میں مجسم ہے۔ ہیگل کی طرح وہ بھی اسے مانتا ہے کہ ہر قوم کی مخصوص یا جداگانہ اسپرٹ ہوتی ہے اور اس کے اپنے مخصوص رسوم و رواج اور روایتیں ہوتی ہیں۔ اور اپنے اخلاقی ضابطے ہوتے ہیں۔ جن کو عملاً قانون کا درجہ حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اس کے نزدیک اسے آزادی نہیں کہا جاسکتا کہ افراد یا شہری مملکت کی بالکل بے اختیار، مجہول اور بے دست و پا شہریوں کی طرح اطاعت کریں بلکہ ان کو سرگرم اور متعدد شہریوں کی طرح مملکت کے سارے معاملوں میں دلچسپی لینی چاہیے[2]۔

اس کے نزدیک فردی آزادی ایک مثبت تصور ہے اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہر فرد کو اس کی آزادی حاصل ہے اور وہ اپنی مرضی اور ارادے سے اپنی شخصیت کی تکمیل اور تعمیر کرسکے[3]۔ وہ مملکت کو ہمہ گیر اقتدار نہیں دیتا۔ اس کے خیال میں مملکت کا فرض ہے کہ وہ دوسری انسانی انجمنوں کے حقوق کا احترام کرے۔ اور سب سے زیادہ انسانیت کے حقوق کا احترام کرے اور کوئی ایسی بات نہ کرے جس سے انسانیت کو کسی قسم کا نقصان پہنچے۔

ہیگل کی طرح وہ یہ کوشش نہیں کرتا کہ مملکت کو جاہ و جلال، رعب و دبدبے اور قوت قہر کا نمونہ بنادے۔ وہ اس کے دائرہ اختیار کے بارے میں لبرل مفکروں سے زیادہ قریب ہے۔

---

1. Sabine p.608; Barker 'English Political Thought pp 17-18

2. Doyle pp.266-67; Sabine p.610

3. Lancester p.208,218 4. Lancester pp 217-19.

وہ مملکت کے اقتدارِ اعلیٰ کے متعلق یہ کہتا ہے کہ اسے انسانیت کے خلاف کوئی بات نہیں کرنی چاہیے۔ وہ اس سے بھی منکر ہے کہ خارجی معاملات میں یا دوسری مملکتوں کے مقابلے میں مملکت جو چاہے کرسکتی ہے۔ اندرونی معاملات میں بھی وہ مملکت کے اقتدارِ اعلیٰ پر مختلف قسم کی پابندیاں عائد کرتا ہے۔ اس کے نزدیک مملکت افراد اور مختلف انجمنوں کے حقوق کو پامال نہیں کرسکتی اور ان کے حقوق کو غصب کرنے یا ختم کرنے کے لیے کوئی قدم نہیں اٹھاسکتی۔ خاص صورتوں میں وہ شہریوں کو اس کا حق دیتا ہے کہ وہ مملکت کے خلاف عَلمِ بغاوت بلند کرسکتے ہیں۔۱

انسانی ذہن مجرد تصورات اور حقائق میں امتیاز کرسکتا ہے۔ ان دونوں میں جو گہرا رابطہ ہوتا ہے اسے وہ عینی حقیقت یا واقعیت کا نام دیتا ہے۔ اس نصب العین کے حصول کی مسلسل کوشش اور جدوجہد سے انسان کی فطری صلاحیتوں اور اخلاقی معیار کی جلا ہوتی ہے۔ اس دنیا میں خیر کامل کو اس وقت حاصل کیا جاسکتا ہے کہ جب افراد سماج میں مشترک اغراض کے حصول کے لیے متحد ہوجائیں اور ان میں پورے طور سے یک جہتی پائی جاتی ہو۔ اور وہ سماجی اور سیاسی اداروں کو اخلاقی قدروں اور نیکیوں کا مظہر سمجھنے لگیں اور اپنے سیاسی اور سماجی فرائض کو دوسرے افراد کے ساتھ مل کر انجام دینے لگیں۔ اور ساتھ ہی ساتھ اپنی انفرادیت بھی قایم رکھیں۔ فرد کی شخصیت کی تکمیل اس صورت میں ہوسکتی ہے کہ جب وہ دوسروں یا سب کی فلاح اور بہبود کے لیے سرگرمِ عمل ہو۔ سماجی اداروں کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ ان کے ذریعے افراد کو اپنی اخلاقی قدروں اور عقل کو بروئے کار لانے کا موقعہ ملتا ہے۔ اس کے نزدیک انسان کا خاص مقصد اپنی خودی کا احساس اور اپنی شخصیت کی تکمیل ہے۔ اور یہ تب ہی ممکن ہے کہ جب انسان کو آزادی حاصل ہو اور آزادی اس وقت ممکن ہے کہ جب اسے حقوق حاصل ہوں اور حقوق بغیر مملکت کے ممکن ہی نہیں۔ انسان کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں اپنی خودی کا احساس ہوتا ہے۔ یہ دوسری مخلوقاتِ خداوندی میں نہیں پایا جاتا۔ یہی احساس سارے انسانی اعمال کا محرک ہوتا ہے۔ یہ انفرادی احساسِ خودی عالمگیر احساسِ خودی کو جنم دیتا ہے۔ اور اس کا اظہار انسان کی آزادی سے ہوتا ہے اور اسے آزادی اس وقت حاصل ہوتی ہے کہ جب اسے حقوق حاصل ہوں۔ بغیر حقوق کے انسانی آزادی

---

1. Doyle p.271; Barker pp 31-32; Lancester pp 214, 217-18, 229-32.

کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ انسان کا ضمیر صرف اپنی بھلائی ہی نہیں چاہتا بلکہ وہ یہ بھی چاہتا ہے کہ پورا سماج بھی اچھا ہو اور یہ اسی وقت ممکن ہے کہ جب انسان کو حقوق حاصل ہوں، حقوق انسان کی گھٹی میں ہیں. لیکن صرف انھی دعووں کو حق مانا جاتا ہے جنھیں سماج تسلیم کرے۔ اور ہر فرد کے لیے ضروری ہے کہ وہ دوسروں کے حقوق کو تسلیم کرے[1]۔

حق کی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ انسانی زندگی کے لیے ضروری ہو اور دوسرے یہ کہ وہ فرد اور سماج دونوں کے لیے مفید بھی ہو۔ کسی ایسے حق کو حق نہیں تسلیم کیا جا سکتا جو فرد یا سماج کے لیے مضرت رساں ہو، حق کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اسے سماج تسلیم کرے، اسے مملکت دوسروں سے منوائے، حق کے لیے چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ دوسروں کو بھی حاصل ہوں اور اس کے ساتھ ایک بنیادی اور بہت بڑی شرط یہ ہے کہ فرد حقوق کے ساتھ اپنے فرائض کو بھی تسلیم کرے۔ یعنی اسے مانے کہ وہ دوسروں کے حقوق کو جو اس کے ذمہ ہیں پورا کرے گا[2]۔ ان حقوق کو مملکت اپنے قوانین اور اپنی طاقت کے زور سے شہریوں یا افراد سے منواتی ہے۔ حقوق کو منوانے کے لیے مملکت یا مقتدرِ اعلیٰ کی ضرورت ہوتی ہے۔ مملکت قدرتی اور فطری انجمن ہے۔ اس کا خاص مقصد اخلاقی ہے۔ یہ انسانی شعور کا نتیجہ ہے یہ اپنے سامنے افراد کی زندگی کو بہتر بنانے کا نصب العین رکھتی ہے۔ صرف اسی کی بدولت فرد کی آزادی برقرار رہ سکتی ہے۔ یہ انسانوں یا افراد کے مشترک اغراض کی نمائندہ ہوتی ہے۔ اس طرح سے مشترک شعور سے بھی حقوق وجود میں آتے ہیں۔ مملکت قوت یا جبر کی وجہ سے نہیں بلکہ افراد کی رضامندی کی وجہ سے معرضِ وجود میں آتی ہے۔ یہ قوت اس لیے استعمال کرتی ہے کہ افراد کو ان کے حقوق حاصل ہوں اور وہ آزادی کے ساتھ اچھی زندگی بسر کر سکیں۔ دراصل مملکت افراد یا شہریوں کے اعلیٰ ترین اور مکمل ترین جذبات کا مظہر ہے۔ ہر فرد میں نیکی کا جذبہ ہوتا ہے ۔ مملکت کو فرد کی نیکی کے جذبے سے تعرض نہ کرنا چاہیے۔ آزادی کا صحیح مصرف یہی ہے کہ وہ افراد کی نیکی کے جذبے کے مطابق استعمال کی جائے اور مملکت کا فرض منصبی ہے کہ وہ فرد کی اس آزادی میں کسی قسم کی رکاوٹ نہ پڑنے دے[3]۔

---

1. Barker pp 23-25.

2. Barker pp 25-26; Lancester pp 220-22, 237

3. Barker p28; Lancester pp 223-25.

وہ اسے تسلیم کرتا ہے کہ بغیر اقتدارِ اعلیٰ کے سماج کا کام نہیں چل سکتا اور اسے
نا مانتا ہے کہ مقتدرِ اعلیٰ کو ہر قسم کی تعزیری قوت یعنی سزا دینے کی قوت حاصل ہے۔
یہ قوت صرف مملکت ہی کو حاصل ہے۔ لیکن یہ بالا دست قوت محض جبر یا استبداد کا مظہر
یں بلکہ یہ خاص انداز اور خاص مقصد کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ یہ قانون کے مطابق اپنے
تیارات استعمال کرتی ہے۔ یہ قانون رواج کے مطابق ہوتے ہیں یا تحریری ہوتے ہیں اور
ن اختیارات کا خاص مقصد یہ ہوتا ہے کہ افراد اپنے حقوق کو استعمال کر سکیں۔ لیکن مملکت محض
ت کے بل بوتے پر قائم نہیں رہ سکتی۔ بلاشبہ مملکت کے قیام اور بقا کے لیے ضروری ہے کہ اس
و تعزیری قوت حاصل رہے۔ لیکن مملکت کے وجود اور قیام کی بنیاد مرضیٔ عامہ یا شہریوں کی
رضی پر ہے۔ مملکت حقوق نہیں عطا کرتی بلکہ یہ ان کو تسلیم کرتی ہے اور منواتی ہے۔ یہ حقوق پہلے
سے موجود ہوتے ہیں۔ حقوق اصل میں ان تصورات کا پرتو ہیں جو سماج میں پائے جاتے ہیں۔
ملکت کا خاص کام یہ ہے کہ وہ ان حقوق کو منوائے۔ قانون وہ ضابطے ہیں جو مشترک اغراض اور
م مفاد کے لیے مشترک احساس کی وجہ سے بنائے جاتے ہیں۔ ان کی بنیاد بھی عقلِ انسانی اور
رضیٔ عامہ پر ہوتی ہے۔ قانون دراصل شہریوں کی عقلی مرضی یا فہم کا مظہر ہے۔ نہ کہ مملکت کے جبر
استبداد کا مظہر۔ مرضیٔ عامہ سے قانون معرضِ وجود میں آتے ہیں اور ان کے ذریعے افراد
پنے حقوق کو استعمال کرتے ہیں۔ مقتدرِ اعلیٰ کا فرضِ اولیں یہ ہے کہ وہ قوانین کو نافذ کرے۔
لوگوں کو ان کے حقوق کے استعمال کرنے کا موقعہ دے۔ مقتدرِ اعلیٰ کی حیثیت تمام تر
رضیٔ عامہ کے کارندے کی سی ہے۔ فرد کے سیاسی فرائض اس کے اخلاقی فرائض بھی ہیں۔
رد کو مملکت کی اطاعت اس لیے کرنی چاہیے کہ وہ کسی خارجی چیز کی اطاعت نہیں کرتا، بلکہ
نی مرضی اور ارادے سے سارے شہریوں کی جماعت کی اطاعت کرتا ہے۔

اس کے نزدیک مملکت محض ایک مخصوص قسم کی سیاسی تنظیم کا نام نہیں بلکہ یہ
رضیٔ عامہ کے اظہار کا ادارہ ہے۔ مملکت ہی کے ذریعے فرد اپنی شخصیت کی تعمیر اور تکمیل کر
سکتے ہیں۔ مملکت کی اطاعت فرد اس لیے کرتا ہے کہ اس میں دوسروں کے ساتھ بھلائی
رنے کا جذبہ ہوتا ہے اور اسی جذبہ کے ماتحت وہ مملکت کی اطاعت کرتا ہے اور ایسا

1. Barker PP.28-30; Lancester PP.225-27.

کرنے ہی سے اس کی شخصیت کی تکمیل ہو سکتی ہے۔ انسان اس دنیا میں دوسروں کے تعاون اور مدد کے بغیر کچھ نہیں کر سکتا۔ مملکت اس کی بھلائی اور بہبود کے لیے بہت کچھ کرتی ہے۔ اس طرح سے اخلاقی اور سیاسی پابندیوں کے عائد ہوجانے سے اور مملکت کی اطاعت کرنے کا مقصد یہ ہے کہ انسان کس طرح اچھی زندگی بسر کریں۔ اچھی زندگی وہی کہی جائے گی کہ جس میں دوسروں کی فلاح و بہبود کا جذبہ پایا جاتا ہو۔ مملکت کی اطاعت کرنے سے انسان مجبور نہیں ہوجاتا۔ بلکہ وہ اپنی آزادی پورے طور سے قایم رکھتا ہے۔

اس کے اقتدارِ اعلیٰ کے نظریے میں آسٹن اور روسو دونوں کے خیالات کی آمیزش ملتی ہے۔ اقتدارِ اعلیٰ مملکت کی اس بالادست قوت کا نام ہے کہ جس میں مرضیِ عامہ شامل ہوتی ہے اور قانون اقتدارِ اعلیٰ کے احکام کا نام ہے۔ لیکن اس کی بنیاد مملکت کی تعزیری قوت پر نہیں بلکہ شہریوں کی پوری جماعت کی مرضیِ عامہ پر ہے۔

اس کے نزدیک آزادی کے یہ معنیٰ نہیں کہ انسان من مانی کرنے لگے۔ اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ انسان اچھے کام کرے، نفسانی خواہشوں کو پورا کرنے یا لالچ یا خود غرضی کے کاموں کو آزادی نہیں کہا جا سکتا۔ انسانی ارادہ بنیادی طور سے نیک ہوتا ہے۔ انسان پر جو اخلاقی پابندیاں عائد ہوتی ہیں وہ انسان خود اپنی مرضی سے اپنے اوپر عائد کرتا ہے۔ آزادی دو قسم کی ہوتی ہے۔ مثبت آزادی اور منفی آزادی۔ مثبت آزادی کے معنیٰ ہیں کہ انسان اچھے کام کرے۔ یہ آزادی انسان کی مرضی، عقل، اخلاق اور قانون کے مجموعہ کا نام ہے۔ منفی آزادی کے معنیٰ ہیں من مانی کرنے یعنی خواہشاتِ نفسانی پر عمل کرنے کے گرین کے نزدیک آزادی کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ انسان نہ تو دوسرے انسانوں کو اس کی آزادی سے محروم کرے اور نہ انھیں اپنے کسی فعل سے کسی قسم کا نقصان پہنچائے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کو یکساں مواقع حاصل ہوں اور انسان فلاح اور بہبودی کے کام کرے۔ سچی آزادی انسان کو صرف مملکت ہی میں حاصل ہو سکتی ہے اور اسے صرف افراد ہی حاصل کر سکتے ہیں۔ اس مثبت آزادی کی انفرادی حیثیت بھی ہے۔ اور سماجی بھی، اس کی وجہ سے فرد اور مملکت میں اگر کسی قسم کا اختلاف پیدا ہو تو

1. Lancester pp 229-230

2. Barker p.24; Sabine p.610; Doyle p.268

سے دور کیا جا سکتا ہے۔[1]

انسان مملکت کی اس لیے اطاعت کرتے ہیں کہ یہ عین ان کی فطرت کا تقاضا ہے۔ چونکہ بغیر مملکت کے سماجی زندگی کا تصور ممکن ہی نہیں۔ اس لیے سماج اور مملکت دونوں کا ہونا انسان کے لیے لازمی ہے۔ مملکت کے بغیر اس کی شخصیت کی تکمیل ممکن ہی نہیں۔ جب وہ اپنے فرائض ادا کرے گا تب ہی اس کو آزادی حاصل ہوگی۔ حقوق اور فرائض صرف سماجی زندگی ہی میں ممکن ہے اور اچھی زندگی صرف مملکت ہی میں ممکن ہے۔ اس لیے کہ مملکت ہی کی بدولت امن و امان قایم رہ سکتا ہے، اس کی جان اور اس کا مال محفوظ رہ سکتا ہے اور اس کی فلاح اور بہبود کے کام صرف مملکت ہی کر سکتی ہے اور اس کی اچھی زندگی بسر کرنے کے راستے میں جو بھی رکاوٹ ہو وہ صرف مملکت ہی دور کر سکتی ہے۔ لہذا اس کا فرض ہے کہ وہ اس کی اطاعت کرے۔[2]

ہر شہری کا فرض ہے کہ وہ قوانین کی اطاعت کرے۔ اس لیے کہ قانون کا خاص مقصد یہی ہے کہ اس کی شخصیت کی تکمیل میں پوری مدد کی جائے اور اس راستے میں جو رکاوٹیں ہوں انھیں دور کیا جائے۔ قانون ان رکاوٹوں کو دور کرتے ہیں۔ ان قوانین کو فرد کی فلاح یا بہبود یا عام مفاد کے منافی نہ ہونا چاہیے۔ یہ بھی تب ہی ممکن ہے کہ جب افراد اپنے فرائض ادا کریں اور محض اپنے حقوق کے لیے سرگرم عمل نہ رہیں۔[3]

حقوق کے بغیر افراد کی شخصیت کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ یہ حقوق ہر فرد یا شہری کو حاصل ہونے چاہئیں، لیکن یہ محض قانون کے ذریعے حاصل ہو سکتے ہیں۔ ان کا اخلاق سے بڑا گہرا تعلق ہے۔ اس حق کو حق نہیں کہا جا سکتا جو اخلاق کے مخالف یا منافی ہو۔ صرف انھیں عددوں کو فرد کا حق مانا جاتا ہے جنھیں سماج نے تسلیم کیا ہے اور جن کے ماننے سے کسی شہری کو نقصان نہ پہنچتا ہو۔ مملکت ان حقوق کو پیدا نہیں کرتی۔ یہ پہلے سے موجود ہوتے ہیں۔ لیکن انھیں حق کی حیثیت اس وقت حاصل ہوتی ہے کہ جب انھیں مملکت تسلیم کرے۔ ان حقوق کو مملکت دوسروں سے منواتی ہے تاکہ ہر شہری ترقی کر سکے۔ حقوق کے لیے بنیادی شرط یہ ہے کہ فرد شہری ہو اور وہ اسے تسلیم کرے کہ اس پر کچھ فرائض بھی عاید ہوتے ہیں۔[4]

---

1. Barker pp24; Doyle p.268; Sabine p. 610

2. Sabine pp.611-12; Barker p.36; Lancester p.228

3. Sabine pp.611-612 4. Sabine pp. 612-13

بغیر مملکت کے فرد کی اخلاقی ترقی اور نشوونما نہیں ہو سکتی۔ اس لیے مملکت کا فرض ہے کہ وہ افراد کو ان کے حقوق دلوائے اور ان کو اچھی زندگی بسر کرنے میں پوری مدد دے، اس کا خاص مقصد افراد یا شہریوں کی فلاح اور بہبود ہے۔ وہ شہریوں کی مرضیِ عامہ کی مظہر اور نمائندہ ہے۔ لیکن اسے مطلق العنان حیثیت حاصل نہیں اس پر خارجی اور اندرونی دونوں قسم کی پابندیاں ہیں مثلاً اندرونی پابندی یہ ہے کہ وہ کوئی ایسا کام نہ کرے کہ جس سے شہریوں کو اچھی زندگی بسر کرنے میں کوئی رکاوٹ پیش آئے۔ مذہب اور سماج کی بھی خاص پوزیشن ہے۔ مملکت ان کے معاملوں میں ہر وقت مداخلت نہیں کر سکتی یعنی کسی کے مذہبی معتقدات میں مملکت نہیں دخل دے سکتی اور نہ وہ سماج کو نظر انداز کر سکتی ہے۔ مملکت پر خارجی پابندی یہ ہے کہ وہ بین الاقوامی قانون کی پابند ہے اور ہر کام اپنی مرضی سے نہیں کر سکتی یعنی دوسری مملکتوں کے معاملوں میں مداخلت نہیں کر سکتی۔ یا ان کے قانون پر سوائے جنگ کے ذریعہ فتح حاصل کر کے قابض نہیں ہو سکتی۔ دوسری مملکتوں کے حقوق کا احترام بھی اسے کرنا پڑتا ہے جس طرح وہ آزاد ہوتا ہے اسی طرح دوسری مملکتیں بھی آزاد ہوتی ہیں۔[1]

چونکہ مملکت شہریوں کو ان کی شخصیت کی تکمیل اور تعمیر کرنے میں مدد دیتی ہے۔ اور ان کو اچھی زندگی بسر کرنے میں ہر ممکن سہولت فراہم کرتی ہے اس لیے شہریوں کا فرض ہے کہ وہ مملکت کے خراب قوانین کی بھی پابندی کریں کیونکہ خراب قوانین کی پابندی کرنے میں جو خرابیاں ہیں، وہ ان خرابیوں سے کہیں زیادہ کم ہیں جو خراب قوانین کی خلاف ورزی کرنے کی صورت میں رونما ہوتی ہیں۔ مملکت کی نافرمانی شہری صرف اسی صورت میں کر سکتے ہیں کہ جب مملکت مفاد عامہ کے خلاف کام کرنے لگے اور جب یہ محسوس ہو کہ اس کے بنائے ہوئے قوانین خراب ہیں اور ان سے سب کو نقصان پہنچ رہا ہے۔ لیکن جب تک ان قوانین کی مخالفت عام نہ ہو، اس وقت تک شہری مملکت کی نافرمانی نہیں کر سکتے۔

چونکہ مملکت کا خاص مقصد فرد کی اچھی زندگی کے راستے میں رکاوٹوں کو دور کرنا ہے اس لیے گرین کا خیال تھا کہ مملکت افراد یا شہریوں کی تعلیم کا بندوبست کرے کیونکہ جاہل اور

---

1. Barker p.47; Doyle p.256; Lancester pp.229-31

ان پڑھ اچھی زندگی نہیں گزار سکتے۔ اس کے ساتھ مملکت معاشی مسئلوں میں بھی دخل دے۔ کیونکہ اس کے زمانے میں مزدور پیشہ طبقوں کی حالت بہت زیادہ خراب تھی۔ صنعتی شہروں اور بستیوں میں ان غریبوں کو سر چھپانے تک کی جگہ نہ ملتی تھی اور وہ انتہائی مفلسی کا شکار تھے۔ ان کو جو اجرت ملتی تھی وہ اتنی کم ہوتی تھی کہ وہ اپنی بنیادی ضرورتیں تک پوری نہ کر سکتے تھے اور انھیں جس وقت بھی مل مالک چاہے برخاست کر سکتے تھے۔ ان کے دوا علاج کا کوئی انتظام نہ تھا۔ ان سب باتوں کی وجہ سے اس نے یہ خیال ظاہر کیا کہ مملکت معاشی مسئلوں میں مداخلت کرے اور ایسے قانون بنائے کہ جن سے مزدور پیشہ طبقے کی تکلیفیں دور ہوں۔ اور وہ انسانوں کی طرح دنیا میں رہ سکیں وہ اس کا شدید مخالف تھا کہ معاشی معاملوں میں فرد کو بالکل آزاد چھوڑ دیا جائے۔ کیونکہ اسی صورت میں سرمایہ دار اپنے منافع کے لالچ میں مزدوروں کو بالکل مفلس اور قلاش کر کے رکھ دیتے تھے۔ یہ خود غرضی اس کے نزدیک سماجی فلاح و بہبود کے لیے زہر ہلاہل تھی۔ اور اس سے سماج زبردست انتشار کا شکار ہو جاتا۔[1]

اس کا عقیدہ تھا کہ جمہوری حکومتیں سماجی خرابیوں اور معاشی نابرابری کو دور کر سکتی ہیں اور امیری غریبی کا فرق آسانی سے دور کر سکتی ہیں اور عام لوگوں کی فلاح اور بہبود کے لیے بہت کچھ کر سکتی ہیں۔ اسی لیے اسے خارجی مملکت کا بانی کہا جا سکتا ہے۔

وہ نجی جائداد یا ملکیت کے حق کا زبردست حامی تھا۔ اس کے نزدیک ملکیت کا حق فرد کی شخصیت کی تکمیل کے لیے ضروری اور لابدی ہے، اور بغیر اس حق کے حاصل ہوئے اس کی شخصیت کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ جس طرح سے ہر شخص کو اس دنیا میں زندہ رہنے کا حق حاصل ہے، اسی طرح سے اسے ملکیت رکھنے کا بھی حق حاصل ہونا چاہیے۔ یہ دونوں لازم و ملزوم کی حیثیت رکھتے ہیں لیکن وہ اس کا قائل نہیں کہ سب کی ملکیت برابر ہو یعنی وہ اس میں مساوات کا قائل ہی نہ تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ افراد مختلف صلاحیتوں کے مالک ہوتے ہیں۔ اور مختلف ذمہ داریوں پر ہوتے ہیں۔ اس لیے ان کی ضرورتیں بھی ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ بعضوں کے پاس زیادہ ملکیت ہو سکتی ہے اور بعضوں کے پاس کم۔ لیکن اس

1. Doyle p.27; Barker pp.44-45

کے ساتھ وہ اس کا مخالف تھا کہ دولت سمٹ کر چند افراد میں محدود ہوجائے یا مٹھی بھر افراد ساری ملکیت کے مالک بن جائیں، اور وہ سماج پر چھا جائیں اور وہ سماجی فلاح اور بہبود کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ بن جائیں۔ ان کے زمانے میں سرمایہ دارانہ نظام اپنے عروج پر تھا۔ اور اس کی مضرتیں نمایاں ہو چکی تھیں۔ مٹھی بھر سرمایہ دار حکومت اور سماج پر قبضہ جمائے ہوئے تھے اور حکومت کی ساری پالیسیاں ان ہی کی مرضی کے مطابق بنائی جاتی تھیں۔ گرین اس کا سخت مخالف تھا وہ اس کا حامی تھا کہ مملکت کے حق پر کچھ پابندیاں ان پر لگادی جائیں تاکہ چند افراد بہت زیادہ دولت مند اور امیر نہ ہوجائیں۔ یا مملکت کی ساری دولت سمٹ کر ان میں محدود نہ ہوجائے، لیکن اس کے باوجود وہ سرمایہ دارانہ نظام کا مخالف تھا بلکہ وہ جاگیردارانہ نظام کا مخالف تھا۔[1]

جنگ کے بارے میں اس کا نظریہ یہ تھا کہ یہ اصلاً بری ہے۔ لیکن بعض دفعہ ایسے حالات پیدا ہوجاتے ہیں کہ بغیر اس کے کوئی چارہ نہیں رہتا اس معنی میں یہ ضروری ہے۔ جنگ کا ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ متحارب یا جنگ کرنے والی مملکت نے اپنے ارتقا یا تکمیل کی منزل نہیں طے کی ہے اور یہ ابھی نامکمل ہے اور اس میں بہت سی خامیاں موجود ہیں۔ جنگ کو پورے طور سے یا سو فی صدی جائز اس لیے نہیں ٹھہرایا جاسکتا کہ وہ انسان کو آزاد زندگی کا بنیادی حق نہیں عطا کرتی۔ یہ اخلاقی اعتبار سے اس لیے غلط ہے کہ نبرد آزما سپاہی ہمیشہ خوشی خوشی اپنی جانیں اپنے ملک یا مملکت کی حفاظت کے لیے نہیں قربان کرتے۔ اس لیے گرین کے نزدیک کسی کو اس کا حق نہیں حاصل ہے کہ وہ آزاد زندگی کے حق یا بہ حیثیت ایک آزاد فرد کے اس دنیا میں زندہ رہنے کے حق کو ترک کردے۔ بلا شبہ جنگ سے حب الوطنی ایثار جاں نثاری اور دلیری کے اعلیٰ جذبات بھی افراد یا شہریوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ جنگ انسانوں میں بہیمیت پیدا کرتی ہے۔ اور ان میں حیوانی جذبہ پیدا کرتی ہے۔ وہ جارحانہ قوم پرستی کو برا سمجھتا ہے۔ کیونکہ اس کی وجہ سے دنیا میں امن نہیں قایم رہ سکتا۔[2]

گرین قدیم یونانی سیاسی فلسفہ اور جرمن عینی فلسفہ دونوں سے متاثر ہوا اور اس نے

---

1. Barker PP.42-43; Sabine P.616

2. Barker PP.35-36

ان دونوں کی تعبیر اپنے نقطۂ نظر کے مطابق کی۔[1] لیکن اس نے مملکت کو وہ رعب و دبدبہ اور جاہ و جلال نہیں دیا جو ہیگل نے اسے عطا کیا تھا۔ اور نہ اس نے فرد کو مملکت پر قربان کیا۔ بلکہ اس کے برعکس اس نے فرد کو اتنی زیادہ اہمیت عطا کی کہ اپنے سیاسی فکر کا مرکز فرد کو قرار دیا۔ اس نے قانون کو مختلف قسم کی پابندیوں کے ماتحت کیا۔ اس نے مملکت کو اخلاقی اساس یا بنیاد عطا کی اور اس کے مقاصد کو اخلاقی مقاصد قرار دیا۔ اس طرح اس نے اپنے سیاسی فلسفے میں اخلاق کو بہت زیادہ اہمیت دی۔

اس کے سامنے ایک نصب العین تھا۔ اس معنی میں وہ عینیت پسند فلسفی تھا۔ لیکن وہ مملکت کے مابعد الطبیعی تصور کا قائل نہ تھا۔ اس کا بڑی شدومد سے یہ خیال تھا کہ فرد اور سماج میں کوئی تضاد نہیں اور اس کی فلاح اور سماجی فلاح و بہبود میں کسی قسم کا تعارض نہیں۔ وہ مملکت کو صرف اس کا اختیار دیتا ہے کہ وہ فرد کی اچھی زندگی کے راستے میں حائل ہونے والی رکاوٹوں کو دور کر دے۔ اس سے زیادہ اختیار وہ اسے نہیں دیتا۔

اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے برطانوی لبرل ازم کو ایک نئی شکل دی اور اس کے فلسفے کے اثر کی وجہ سے مملکت کو فرد کا مخالف یا دشمن نہیں سمجھا جانے لگا۔ بلکہ یہ سمجھا جانے لگا کہ مملکت کے بغیر فرد کے لیے اچھی زندگی بسر کرنا ممکن ہی نہیں۔ اور مملکت کا خاص فرض ہے کہ وہ ہمیشہ افراد کی فلاح و بہبود کے لیے سرگرم عمل رہے۔

اس کے نظریوں ہی کے اثر سے خالص معاشی معاملوں میں انگلستان کی حکومت نے دخل دیا اور مزدوروں کی بھلائی کے لیے قانون بنائے اور ایک حد تک سرمایہ داروں اور مل مالکوں کی چیرہ دستیوں کا انسداد کیا۔ اس نے مملکت کے استبداد کی پوری قوت کے ساتھ مخالفت کی اور افراد یا شہریوں کو یہ حق عطا کیا کہ وہ حکومت کی سخت گیر اور جابرانہ پالیسی کے خلاف احتجاج کر سکتے ہیں۔ اور خاص صورتوں میں اس کے خلاف بغاوت بھی کر سکتے ہیں۔ وہ مملکت کو منزل یا مقصد نہیں سمجھتا بلکہ اسے صرف وسیلہ یا ذریعہ سمجھتا ہے۔

---

1. Barker p.46

18

جیریمی بنتھم کے سیاسی نظریے

۱۷۸۹ء کے زبردست انقلاب نے نہ صرف فرانس کے سیاسی نظام کو بلکہ پورے سماج کو بدل کر رکھ دیا اور اس کی وجہ سے نہ صرف انقلابی سیاسی تبدیلیاں ہوئیں بلکہ خیالات، ماحول، ذہنی رجحانات غرض کہ ہر چیز میں انقلابی تبدیلیاں ہوئیں۔ اس کا اثر انگلستان پر بھی ہوا، اور وہاں بھی سیاسی اور سماجی حالات میں زبردست اور دوررس تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ اور ان سب نے ایک نئے سیاسی مکتبِ فکر کو جنم دیا جو افادیت پسندی کے نام سے موسوم ہوا، وہی مقصد جو فرانس میں زبردست انقلاب اور عظیم خوں ریزی اور کشت وخون کے بعد چند سال کی مدت میں ہوا۔ انگلستان میں مسلسل کوششوں اور پیہم جدو جہد کے بعد بغیر کسی خون خرابے کے حاصل ہوا۔ فرانس میں امراء اور بڑے بڑے جاگیرداروں کے حقوق اور مراعاتِ خصوصی کلیسا کی ملکیت اور مطلق العنان اور مستبد حکومت سب انقلاب کی وجہ سے ختم ہوئے لیکن انگلستان میں عرصہ تک حکومت پر امراء اور جاگیرداروں کا اثر قایم رہا۔ دارالعوام کا انتخاب پورے طور سے اس کے اثر میں رہا۔ عدالتی نظام بہت ہی زیادہ پیچیدہ تھا۔ عدالتیں جاگیرداروں کے اثر سے آزاد نہ تھیں۔ قانون ازحد ناقص تھے۔ عام لوگوں کے ساتھ انصاف نہیں ہوتا تھا۔ دیہی آبادی کی حالت حد درجہ زبوں تھی۔ مزدور پیشہ طبقوں کی حالت اور بھی زیادہ خراب تھی۔ سارا سیاسی اقتدار اور اختیار جاگیرداروں کے ہاتھ میں تھا۔ سرمایہ دارانہ نظام کی وجہ سے معاشی پیچیدگیاں بہت زیادہ بڑھ گئی تھیں۔ معاشی نابرابری بھی بہت زیادہ بڑھ گئی تھی۔ غریبوں کو معمولی جرائم پر سخت ترین سزائیں ملتی تھیں۔ برعکس اس کے دولت مندوں کو بڑے سے بڑا جرم کرنے کے بعد بھی یا تو بالکل بری کر دیا جاتا تھا یا بہت ہی معمولی سزائیں ملتی تھیں ۔۔۔ بعض قوانین تو بہت ہی ظالمانہ تھے۔ سیاسی مفکرین اور سماجی مصلحین نے ان سارے معاملات

پر غور کیا اور ان گنت سماجی اور سیاسی خرابیوں کو تحریر اور تقریر کے ذریعہ دور کرنے کی زبردست جدوجہد شروع کی۔ رفتہ رفتہ ان کی کوششیں کامیاب ہوئیں اور اصلاحیں ہوئیں۔ رائے دہندوں یا ووٹروں کا حلقہ بہ تدریج وسیع کیا گیا یعنی زیادہ لوگوں کو ووٹ دینے کا حق دیا گیا۔ قانونی نظام کو بہتر بنایا گیا۔ ظالمانہ قوانین کو منسوخ کیا گیا، قوانین کو یکجا کیا گیا اور سارے ملک کے لیے ایک یا یکساں قانون رکھا گیا۔ معاشی مسئلوں کو بھی حل کرنے کی کوشش کی گئی اور مزدور پیشہ طبقے کی بعض مصیبتوں کو دور کیا گیا۔ سزاؤں کے نظام میں بھی اصلاح کی گئی اور جیلوں کے انتظام کو زیادہ بہتر بنایا گیا اور قانون کی عملداری قایم کرنے کی کوشش کی گئی۔ ان تمام زبردست اصلاحوں میں جیریمی بنتھم کی تعلیمات اور سیاسی نظریات کو بہت زیادہ دخل تھا۔ جسے افادیت پسندی کہا جاتا ہے۔ بنتھم اِس مکتبِ خیال کا بانی تھا۔[1]

افادیت پسندی یا بنتھم کے سیاسی فلسفے کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کو راحت یا آرام پہنچے۔ سارے انسان فطرتاً لیاقت، صلاحیت اور عام قابلیت کے لحاظ سے یکساں ہوتے ہیں۔ سب یہی چاہتے ہیں کہ مسرت اور راحت حاصل ہو اور دکھ یا تکلیف نہ ہو۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے وہ اخلاقی ضابطہ مرتب کرتے ہیں کہ جن پر چل کر انھیں آرام یا راحت حاصل ہو۔ انسانوں کی اس فطری سرشت کے پیشِ نظر مملکت کا فرضِ اولیں ہے کہ وہ اپنے کاموں اور اپنے قوانین کے ذریعے افراد یا عام شہریوں میں یہ احساس پیدا کرے کہ ان کا فائدہ مفادِ عامہ یا فلاح و بہبودِ عامہ سے الگ نہیں۔ حکومت کے ہر کام یا ہر پالیسی کی بنیاد یہ ہونی چاہیے کہ زیادہ سے زیادہ شہریوں کو زیادہ سے زیادہ آرام پہنچے۔[2]

بنتھم نے اپنے سارے تصورات اور نظریے اپنے مشاہدوں اور تجربوں کی بنیاد پر قایم کیے۔ اس نے ان کو محض کتابی اصولوں کی بنیاد پر مدون نہیں کیا۔ اس کے نزدیک

---

1. Dunning III pp 209-12; Doyle pp. 230-31

2. Dunning III pp.212-14; Jones p.369

ہر اصول کی خوبی اور خامی کا معیار اس کی عملی کامیابی تھا۔ اس نے لوگوں کے دماغوں پر ناقابلِ فہم، پیچیدہ اور ادق فلسفیانہ تصور کا بار نہیں ڈالا۔ اس کے سیاسی نظریے ایسے نہ تھے کہ انھیں ثابت کرنے کے لیے زیادہ علمی بحث کی ضرورت ہوتی اور نہ ان میں کوئی ایسی بات تھی کہ جن سے قدامت پسند بھڑکتے بلکہ ان میں بعض ایسے مفید اور کارآمد اصول تھے کہ جن سے انسان کو عملی زندگی میں ہدایت حاصل ہوتی تھی۔ افادیت پسندی، سماجی اور سیاسی اصلاح کرنا چاہتی تھی۔

بنتھم نے بیرسٹری کی سند حاصل کی اور جب اس نے بیرسٹری شروع کی تو اسے انگریزی قوانین اور انگریزی عدالتی نظام کی خامیاں نظر آئیں اور اس نے ان دونوں میں اصلاح اور ترمیم کی سخت ضرورت محسوس کی۔ اس نے مشہور انگریز مقنن اور دستوری قانون کے ماہر بلیک اسٹون کے نظریوں پر شدید حملہ کیا۔ کیونکہ بلیک اسٹون نے انگریزی دستور کو اس بنا پر بہت زیادہ سراہا تھا کہ وہ اعلیٰ ترین اور مکمل ترین سیاسی اصولوں کا مجموعہ ہے۔ بنتھم کے نزدیک انگریزی دستور میں بے شمار خرابیاں تھیں اور اسے مکمل ترین نہیں کہا جا سکتا۔ اس لیے اس نے بلیک اسٹون کے نظریوں کو ٹھکرا دیا۔ ہیوم اور دوسرے انگریز فلسفیوں کی تصانیف کے مطالعے کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچا تھا کہ ہر دستور اور ہر سیاسی اصول کے صحیح ہونے کا معیار عام مفاد یا بہبودیِ عامہ ہے اور اس کے مطابق اس کو جانچنا چاہیے۔ کسی رواج، قانون یا دستور کو محض اس بنا پر بہترین نہیں کہا جا سکتا کہ وہ بہت پرانا ہے یا یہ کہ اس پر مدتوں سے عمل در آمد ہو رہا ہے۔ دیکھنے کی بات صرف یہ ہے کہ اس سے زیادہ سے زیادہ لوگوں کو آرام پہنچتا ہے یا نہیں۔ اس کے خیال میں قانونِ فطرت کوئی چیز نہیں۔ قانون دراصل مقتدرِ اعلیٰ کا وہ حکم ہے جس کی پابندی نہ کرنا یا خلاف ورزی کرنے سے سزا ملتی ہو۔ مقتدرِ اعلیٰ کے احکام پر عمل نہ کرنا یا اس کی خلاف ورزی کرنا کبھی بھی قانوناً لازم نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر ان کی تعمیل کرنے میں خلاف ورزی کی بہ نسبت لوگوں کو زیادہ تکلیف پہنچے یا ان کو زیادہ نقصان پہنچے تو پھر لوگوں یعنی شہریوں کا اخلاقی فرض ہو جاتا ہے کہ وہ ان کی خلاف ورزی کریں لیکن اس اخلاقی فرض کو کسی مجرد قانون کی رو سے معین نہیں کیا جا سکتا۔[1]

1. Dunning III pp.212-13; Sabine p.568; Jones p.369

اپنی تصانیف کے ذریعہ بنتھم کا ربط وضبط سیاست دانوں اور سیاسی و سماجی مصلحین سے بڑھا۔ اسے اصولی قانون سے خاص طور سے دل چسپی تھی۔ اور وہ انگریزی قانون میں تبدیلی کا علم بردار تھا۔ اس کے نظریوں سے متاثر ہوکر ڈیوڈ ریکاڈو جیمس مل، جان اسٹوارٹ مل اور جان آسٹن جیسے قابل افراد اس کے گرد جمع ہوگئے اور اس کے سیاسی فکر سے منسلک ہوگئے۔ اور یہ سب افادیت پسندی کے مکتب خیال کے سرگرم رکن ہوگئے۔ انگلستان کے سیاسی، قانونی اور عدالتی نظام میں اس مکتب خیال کی وجہ سے زبردست تبدیلیاں عمل میں آئیں۔ ۱۸۳۲ء میں دارالعوام میں اصلاح کا پہلا قانون برطانوی پارلیمنٹ نے پاس کیا۔ اس نے دارالعوام کو زیادہ نمائندہ جماعت بنانے کی کوشش کی۔ بنتھم نے نہ صرف انگلستان بلکہ فرانس، روس، میکسیکو اور چلی کے لیے بھی قوانین کا مجموعہ مرتب کیا کیونکہ اس کا خیال تھا کہ بعض عالم گیر اصول ایسے ہیں جن کی بنیاد پر کسی بھی ملک کے قوانین بنائے جا سکتے ہیں۔ اس لیے اس نے ان ملکوں کے لیے مجموعۂ قوانین مرتب کیا۔ وہ نہ تو تاریخی تعبیر یا تشریح کا قائل تھا اور نہ اس نے اپنے نظریوں کی حمایت میں تاریخ سے مثالیں پیش کیں۔

اس کا مرکزی خیال یہ تھا کہ دنیا میں ہر فرد و بشر دو ہی چیزوں سے سب سے زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ دکھ اور سکھ یا تکلیف اور مسرت سے۔ ہر انسان میں اس کی فطری خواہش ہوتی ہے کہ وہ سکھ یا مسرت حاصل کرے اور وہ راحت یا آرام کا متمنی اور متلاشی رہتا ہے۔ اور دکھ یا تکلیف سے بچنا چاہتا ہے۔ وہ ہر کام اسی جذبے کے ماتحت کرتا ہے کہ اسے دکھ نہ سہنا پڑے اور کسی قسم کی تکلیف نہ اٹھانی پڑے اور اسے مسرت اور راحت حاصل ہو۔ بنتھم خوشی اور مسرت کی حسب ذیل چودہ قسمیں گنا تا ہے جن کے ذریعے انسان کو خوشی حاصل ہو سکتی ہے۔ (۱) احساس (۲) دولت (۳) ہوشیاری (۴) شہرت یا نیک نامی (۵) قوت (۶) سخاوت (۷) حافظہ (۸) تخیل (۹) امید (۱۰) میل جول یا دوستی (۱۱) تعلق (۱۲) تقویٰ یا خدا ترسی (۱۳) بغض (۱۴) امداد۔ اسی طرح سے انسان کو دکھ مندرجہ ذیل وجہوں سے پہنچتا ہے۔ (۱) احساس (۲) تنگ دستی (۳) دشمنی (۴) بدنامی (۵) خدا ترسی (۶) سخاوت (۷) بغض (۸) حافظہ (۹) امید (۱۰) تعلق (۱۱) تخیل (۱۲) بدسلیقگی اس نے دکھ اور سکھ ہی سے افادیت پسندی کا اساسی اصول اخذ کیا۔ افادیت پسندی ہر اس چیز اور ہر اس کام کو برا ٹھہرائے گی جس سے لوگوں کو دکھ پہنچے یا ان کی خوشی یا مسرت میں کسی قسم کی کوئی کمی ہو اور ہر اس چیز اور ہر اس کام کو اچھا کہے گی جس سے

لوگوں کو خوشی اور راحت حاصل ہو۔ چونکہ اس چیز کو اچھا کہا جائے گا جس سے لوگوں کو خوشی حاصل ہو یا راحت پہنچے۔ اور اس چیز کو برُا کہا جائے گا کہ جس سے لوگوں کو تکلیف پہنچے اس لیے خوشی اور تکلیف کو ناپا جاسکتا ہے اور انفرادی اور سماجی کاموں کی اچھائی یا برائی کا فیصلہ اس معیار کے مطابق کیا جاسکتا ہے۔ بالفاظِ دیگر وہ سکھ یا خوشی کو اچھا قرار دیتا ہے اور دکھ یا تکلیف کو برا۔ اس کے خیال میں فرد خود اس کا فیصلہ کر سکتا ہے کہ کس چیز سے اسے دکھ پہنچتا ہے اور کس چیز سے اسے خوشی۔ مملکت اپنے اختیارات کی رو سے فرد کی خواہشوں کو بڑھا سکتی ہے اور اس کے دکھ کو کم کر سکتی ہے۔ سماجی کام انھیں کو کہا جائے گا کہ جن سے افراد کو فائدہ پہنچے[1]

بنھتم نے ہر چیز کی بنیاد مادی راحت یا آرام اور تکلیف پر رکھی اور سارے انسانی کاموں کو اخلاقی پابندیوں یا ضمیر کی ماتحتی سے بالکل آزاد کردیا۔ اس کے نزدیک اچھے قانون کا معیار یہ ہے کہ اس سے لوگوں کی خوشی اور آرام میں کتنا اضافہ ہوا۔ وہ اس کا پورے طور سے قائل تھا کہ ہر فرد کو حکومت کے کاموں میں دخل دینے اور دلچسپی لینے کا موقعہ حاصل ہونا چاہیے۔ وہ جمہوری حکومت کا افادیت پسند نقطۂ نگاہ سے حامی تھا۔ اس لیے کہ اس میں لوگوں کی خوشی کا اندازہ ہوسکتا ہے۔ اس کے نزدیک مملکت کو صرف وہی کام کرنے چاہئیں کہ جن سے لوگوں یا شہریوں کی زیادہ سے زیادہ تعداد کو زیادہ سے زیادہ خوشی حاصل ہو[2]

بنھتم کے نزدیک ہر وہ فعل اچھا اور صحیح ہے کہ جس سے زیادہ سے زیادہ لوگوں کو خوشی حاصل ہو اور ہر وہ فعل برا اور غلط ہے کہ جس سے زیادہ سے زیادہ لوگوں کو کسی قسم کی تکلیف پہنچے۔ خوشی اور تکلیف کا اندازہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ان تمام چیزوں کو ناپا جائے اور ان کا پورا اندازہ کیا جائے کہ جن سے انسان کو خوشی حاصل ہوتی ہے یا تکلیف پہنچتی ہے۔ مثلاً خوشی یا تکلیف کی مدت، اس کی شدت اس سے متاثر افراد کی تعداد۔

چونکہ ہر شخص کی کوشش رہتی ہے کہ اس کو زیادہ سے زیادہ راحت یا خوشی حاصل ہو۔ اس لیے کہ اس کی خوشی یا راحت اور زیادہ سے زیادہ تعداد کی خوشی یا راحت میں تصادم ہوسکتا ہے۔ اس کے پیشِ نظر وہ یہ کہتا ہے کہ فرد پر کوئی نہ کوئی پابندی ضرور ہونی چاہیے۔ فرد کی خوشی مسرت پر یہ پابندیاں، جسمانی، مذہبی، اخلاقی اور سیاسی ہیں۔ جسمانی پابندی یہ ہے کہ کسی

1. Jones II pp 370-71; Sabine p.569-70.
2. Jones II p.370; Sabine P 570; Wanlas p.312

خوشی کے حاصل کرنے میں انسان بے اعتدالی سے کام نہ لے تاکہ اسے کسی قسم کی تکلیف نہ پہنچے مذہبی پابندیاں فرد کو حد میں رکھتی ہیں اور اسے مختلف قسم کی زیادتیاں کرنے سے روکتی ہیں۔ اخلاقی پابندی رائے عامہ کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ فرد کے اگر کسی کام کو رائے عامہ ناپسند کرے تو اس کا فرد پر بڑا گہرا اثر پڑتا ہے۔ اس کی مثال اس سے ظاہر ہے کہ اگر فرد کے کسی کام کو دوسرے سراہتے ہیں تو وہ اس سے بہت خوش ہوتا ہے۔ اسی طرح سے اگر دوسرے کسی کام کو بُرا کہتے ہیں تو اسے اس نکتہ چینی سے اذیت پہنچتی ہے اور ناگواری ہوتی ہے۔ لیکن سب سے زیادہ موثر پابندی سیاسی پابندی ہے۔ یہ مملکت شہریوں یا افراد کو سزاؤں کی صورت میں دیتی ہے اور اکثر سزا کے ڈر سے شہری کوئی ایسا کام نہیں کرتے کہ جس سے دوسروں کو یا زیادہ بڑی تعداد کو کسی قسم کا نقصان پہنچے۔[1]

بنھتم کے خیال میں نہ تو مملکت کا قیام معاہدے کی رو سے عمل میں آیا اور نہ لوگوں کو سیاسی حقوق اور فرائض اس کی وجہ سے حاصل ہوئے اور نہ مملکت کے حقوق و فرائض اس سے حاصل ہوں گے یہ جذبہ کہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کو زیادہ سے زیادہ خوشی حاصل ہو، اور راحت پہنچے، لوگوں کو مملکت اور اس کے قانون کی اطاعت کرنے کا محرک ہوا۔ لوگ قانون اور مملکت کی اس وجہ سے اطاعت کرتے ہیں کہ مملکت کی اطاعت نہ کرنے یا قانون پر نہ چلنے کی خرابیاں اس کی اطاعت کرنے اور قانون پر چلنے سے کہیں زیادہ بڑی ہوئی ہیں اور مملکت کی نافرمانی کرنے سے اور قانون پر نہ چلنے سے انھیں زیادہ مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔ وہ انسانوں کے اِس گروہ کو سیاسی سماج قرار دیتا ہے جس میں لوگ کسی کی یا کچھ کی اطاعت پابندی سے کرتے ہیں۔ مملکت کا خاص مقصد یہ ہے کہ وہ شہریوں کی زیادہ سے زیادہ یعنی بڑی سے بڑی تعداد کو زیادہ سے زیادہ خوشی عطا کرے یعنی ایسے کام کرے کہ جن سے زیادہ سے زیادہ لوگوں کو خوشی اور راحت حاصل ہو۔ اس کے سامنے سماجی فلاح اور بہبود کا کوئی تصور نہیں۔ سب کی بھلائی سے اس کی مراد تمام افراد کی بھلائی سے ہے۔ وہ اس کا منکر ہے کہ پورے سماج کا کوئی بھی

---

1. Jones II p.372; Dunning III p.221

کام ہوسکتا ہے یعنی وہ سماجی کام کا منکر ہے۔[1]

اس کے نزدیک انسان چونکہ بالطبع خود غرض واقع ہوا ہے اس لیے اس کے مفاد اور دوسروں کے مفاد میں ہمیشہ تصادم ہوتا رہتا ہے ہر شخص اپنی جگہ پر یہی چاہتا ہے کہ اسے اور اس کے خاندان والوں کو زیادہ سے زیادہ مادی فائدے حاصل ہوں اور ہر قسم کی آسائشیں اور سہولتیں حاصل ہوں۔ لیکن اگر اس پر کوئی قید نہ لگائی جائے تو پھر ہر شخص من مانی کرنے لگے گا۔ زبردست نزاع پھیل جائے گا اور سماجی زندگی ختم ہوجائے گی۔ اس کو روکنے کی یہی صورت ہے کہ انسان پر مختلف قسم کی پابندیاں لگادی جائیں تاکہ وہ دوسروں یا لوگوں کی زیادہ سے زیادہ تعداد کے مفاد کے خلاف کوئی کام نہ کرسکے۔ ان میں سب سے اہم اور موثر پابندی سیاسی پابندی ہے، جو قانون کی صورت میں ہوتی ہے۔ اور جسے مملکت نافذ کرتی ہے اور انھیں قوانین کے ذریعہ مملکت اپنی مرضی افراد یا شہریوں پر چلاتی ہے اور ان کی آزادی کو محدود اور مشروط کرتی ہے اور اس طرح سے مفاد عامہ اور انفرادی مفاد میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور ان میں تصادم کو روکا جاتا ہے۔ قانون کی خلاف ورزی کرنے پر مملکت حکومت کے ذریعہ افراد کو سزائیں دیتی ہے اور تب ہی افراد من مانی کرنے سے باز رہتے ہیں اور اسی صورت میں مملکت زیادہ سے زیادہ لوگوں کو زیادہ سے زیادہ خوشی اور راحت پہنچا سکتی ہے۔ قانون تمام تر مقتدر اعلیٰ کی مرضی کا نام ہوتا ہے اور اس کا خاص مقصد افراد کے صرف ان کاموں کی نگرانی کرنا ہے کہ جن سے عام خوشی پر کسی طرح کا خراب اثر نہ پڑے۔

بنتھم کے خیال میں قانون فطرت کوئی چیز نہیں۔ قانون دو طرح کے ہوتے ہیں۔ (۱) خدائی یا ربانی (۲) انسانی چونکہ ربانی قانون کی اصل غایت اور منشا سے ہر شخص نہیں واقف ہوتا اس لیے سیاسی سماج میں انسانی قانون ہونا چاہیے۔ جسے مقتدر اعلیٰ نافذ کرے۔ قانون کے ذریعے افراد یا شہریوں کی جان ومال کی حفاظت ہوتی ہے اور اس سے شہریوں میں مساوات قائم ہوتی ہے اور چونکہ سب شہری اس کی اطاعت کرتے ہیں[2]

---

1. Dunning III pp.215-17; Sabine pp568-69.

2. Dunning III p.218; Sabine p.572; Doyle p.237

اس لیے یہ مملکت میں ہمیشہ پایا جاتا ہے۔ بغیر اس کے مملکت اپنا کام انجام ہی نہیں دے سکتی اور اسی یعنی قانون ہی سے لوگوں کی زیادہ سے زیادہ تعداد کو زیادہ سے زیادہ خوشی یا راحت حاصل ہوتی ہے۔[1]

وہ فطری قانون یا فطری حقوق کا قائل نہیں کیونکہ اس کے نزدیک یہ فرض کرنا کہ کچھ حقوق فطری ہیں، افادیت پسندی کے اصول سے انکار کرنا ہے۔ اس دنیا میں اصل چیز آزادی نہیں، بلکہ خوشی یا مسرت ہے اور اسے ہی حق کی اساس ہونا چاہیے۔ مملکت کا خاص مقصد لوگوں کے لیے زیادہ سے زیادہ خوشی یا مسرت حاصل کرنا ہے نہ کہ آزادی۔ اس لیے آزادی کو فطری حق قرار دینا صحیح نہیں۔ فطری حق کے نظریے کا وہ اس لیے مخالف تھا کہ ہر حق کے ساتھ فرض ہوتا ہے لیکن چونکہ فطری حق کے ساتھ کوئی فطری فرض نہیں ہوتا اس لیے کسی حق کو فطری حق نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ حق کے لیے فرض کا ہونا ضروری ہے۔[2] اس کے نزدیک صرف انہیں دعووں کو حقوق مانا جائے گا جنہیں مملکت کا قانون تسلیم کرتا ہو۔ چونکہ حقوق تمام تر مملکت ہی کا عطیہ ہیں، اس لیے انہیں مملکت کے خلاف استعمال کیا جا سکتا ہے۔ وہ فرد کے صرف جان کی حفاظت کے حق کا قائل ہے، اس لیے کہ فرد کی خوشی کا انحصار جان کی حفاظت کے حق پر ہے۔ اس حفاظت کے حق میں آزادیِ عمل بھی آجاتی ہے اور ملکیت کا حق بھی۔ وہ اس کا بڑی شدومد سے حامی ہے کہ کسی کو اس کی ملکیت سے بغیر معاوضہ دیے ہوئے محروم نہیں کیا جا سکتا۔ ساتھ ہی ساتھ وہ مساواتِ انسانی کا بھی قائل ہے، کیونکہ بغیر اس کے زیادہ سے زیادہ لوگوں کو خوشی نہیں حاصل ہو سکتی۔ خوشی حاصل کرنے کی غرض سے سب انسان برابر ہیں۔[3]

مملکت کا اصل مقصد زیادہ سے زیادہ لوگوں کو خوشی اور راحت عطا کرنا ہے اور یہ وہ قانون ہی کے ذریعہ کر سکتی ہے، اس لیے مملکت کا خاص کام قانون بنانا ہے فرد یا شہری کو جو کچھ بھی حقوق حاصل ہوتے ہیں وہ اسی کے ذریعے سے۔ مملکت تمام تر فرد ہی کے لیے ہے۔ مملکت اپنے فرائض کو تب ہی انجام دے سکتی ہے کہ جب سب لوگوں کو مساوی

1. Dunning III pp.218-19, 221 2. Wanlas p.311

3. Jones II p.377; Sabine p.572

حقوق حاصل ہوں۔ اس طرح سے بنھتم قانونی مساوات کا علم بردار تھا اور اس کے ساتھ وہ یہ بھی چاہتا تھا کہ ملکیت کے اعتبار سے بھی افراد یا شہری بڑی حد تک مساوی ہوں یعنی ان میں بہت زیادہ امیری اور غریبی کا فرق نہ پایا جاتا ہو۔ مملکت کا کام ان کی شخصیت کی تکمیل کرنا یا اس کو نشوونما دینا نہیں بلکہ ان کو خوشی یا راحت عطا کرنا ہے[1]۔

اس کے خیال میں مقتدرِ اعلیٰ کو بے پناہ اختیارات حاصل ہونے چاہئیں اور اقتدارِ اعلیٰ صرف مملکت ہی کو حاصل ہے اور اسی کے ذریعے یہ اپنی مرضی منوا سکتی ہے اور سب شہریوں کے لیے اور ہر چیز کے بارے میں قانون بنا سکتی ہے۔ لوگ مملکت کی نافرمانی صرف اسی صورت میں کر سکتے ہیں جب وہ لوگوں کے مفاد کے خلاف کوئی کام کرے اور اس سے لوگوں کو تکلیف پہنچنے لگے۔ لیکن مقتدرِ اعلیٰ کے خلاف بغاوت اس بنا پر نہیں کی جا سکتی کہ وہ افراد یا شہریوں کو ان کے حقوق سے محروم کرتا ہے اس لیے کہ حقوق تمام تر اس کا عطیہ ہیں۔ وہ اسے بھی نہیں مانتا کہ دستور میں شہریوں کے بنیادی حقوق کو جگہ دی جائے۔ اس لیے کہ حقوق لوگوں کو یا شہریوں کو صرف مملکت ہی کی مرضی سے حاصل ہوتے ہیں۔ اس کے خیال میں افراد یا شہریوں کو مملکت کی نافرمانی کرنے کا قانونی حق حاصل نہیں۔ بلکہ ان کا قانونی فرض ہے کہ وہ اس کی بلا چون و چرا اطاعت کریں۔ لیکن افراد یا شہریوں کو اخلاقی حقوق اور اخلاقی فرائض ضرور حاصل ہوں اور وہ اس بنا پر مملکت کی نافرمانی کر سکتے ہیں کہ مملکت کے غلط قوانین سے انھیں کسی قسم کی تکلیف پہنچے اور انھیں اس سے خوشی یا مسرت نہ حاصل ہو یعنی وہ اخلاقی حق کی بنا پر مملکت کی نافرمانی کر سکتے ہیں یا اس کے خلاف بغاوت کر سکتے ہیں[2]۔

بنھتم کا خیال تھا کہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کو زیادہ سے زیادہ خوشی صرف نمائندہ حکومت ہی میں حاصل ہو سکتی ہے مملکت کی طرح حکومت زیادہ سے زیادہ لوگوں کی خوشی کا وسیلہ ہے۔ دستور کو ایسا ہونا چاہیے کہ اس کی رو سے سیاسی قوت لوگوں کی بھلائی کے لیے

---

1. Ibid pp.375,378-79; ibid p.573

2. Dunning II p.223

استعمال کی جا سکے اور حکومت کے اختیارات پر اس حد تک پابندی لگنی ضروری ہے کہ جس سے زیادہ سے زیادہ لوگوں کو خوشی حاصل ہو یعنی حکومت کو ایسے وسیع اختیارات نہ حاصل ہوں کہ لوگوں کو تکلیف پہنچنے لگے[1] وہ انفرادیت کا حامی تھا اور اس کا حامی تھا کہ افراد کو زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل ہو۔

وہ عام حق رائے دہندگی بالغاں کا حامی تھا وہ چاہتا تھا کہ برطانوی دارالعوام کا انتخاب ہر سال ہوا کرے اور ووٹنگ خفیہ ہوا کرے تاکہ ووٹروں پر کسی قسم کا دباؤ نہ پڑ سکے اور ان پر کوئی جبر و تشدد نہ ہو سکے۔ وہ جمہوری حکومت کا دلدادہ تھا اور بادشاہت اور دارالامراء دونوں کا مخالف تھا۔ اس کے خیال میں بجائے بادشاہت کے انگلستان میں حکومت کے سربراہ کا انتخاب ہونا چاہیے کیونکہ اسی قسم کی جمہوری حکومت بہترین ہوتی ہے یہ زیادہ کارگزار ہوتی ہے، یہ کم خرچیلی ہوتی ہے اور اس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ سرچشمۂ اختیار اور اقتدار عوام ہیں۔ اس حکومت کی دوسری سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں حکمرانوں اور محکوموں یا عام شہریوں کے مفاد بالکل ایک ہوتے ہیں۔ وہ آزاد تجارت کا حامی تھا اور اس خیال کا تھا کہ حکومت معاشی مسئلوں میں مداخلت نہ کرے[2]۔

سزا کے بارے میں بنتھم کا خیال تھا کہ اسے تعزیری اور اصلاحی ہونا چاہیے۔ سزا دینے میں انتقام کے جذبہ کی جگہ نہ ہونی چاہیے بلکہ مجرم کی اصلاح کا جذبہ ہونا چاہیے۔ اس کے نزدیک سزا کا خاص مقصد یہ ہے کہ بدی کو نہ پھیلنے دیا جائے اور بہبودیٔ عامہ کو پوری طرح سے پھلنے اور پھولنے کا موقعہ ملے۔ سزا کو جرم کے مطابق ہونا چاہیے وہ نہ تو اتنی ہلکی یا خفیف ہو کہ مجرم پر اس کا کچھ اثر ہی نہ ہو اور نہ اتنی زیادہ سنگین یا سخت ہو کہ مجرم کو بالکل ہی پیس سکے رکھ دیا جائے۔ سزا ایسی ہو کہ مجرم دوبارہ اس جرم کا ارتکاب نہ کرے[3]۔

لیکن دراصل بنتھم سیاسی مفکر سے زیادہ سیاسی مصلح تھا۔ اس نے اپنے زمانے کے انگریزی قوانین کی اصلاح کی طرف خاص توجہ مبذول کی اس کے خیال میں قوانین کی عام لوگوں میں پوری طرح سے اشاعت ہونی چاہیے۔ اس نے بین الاقوامی قانون، دستوری قانون، شہری یا دیوانی قانون اور فوج داری قوانین کے مجموعے مرتب کیے اور اس پر زور دیا کہ سارے

1. Dunning III P.223 2. Jones P.376; Doyle PP.237,242
3. Doyle PP.238-40; Sabine PP.577,579,583; Wanlas P.312

ملک کے لیے یکساں قوانین ہوں ۔ اس کے زمانے کے انگریزی قوانین خاص طور سے قانونِ فوج داری میں بہت زیادہ خامیاں تھیں ۔ مثلاً بعض بڑے معمولی جرائم پر بڑی ہی سخت سزائیں دی جاتی تھیں ۔ اس نے ان خامیوں کو دور کرنے کی خاص طور سے کوشش کی اس زمانے میں جیلوں کی حالت بہت زیادہ ابتر تھی اس نے ان خرابیوں کو بیان کیا اور ان کی اصلاح کی صورتیں بتائیں ۔ وہ عام تعلیم کا پر جوش حامی تھا اور اس کا خیال تھا کہ تعلیم کے عام ہو جانے سے بہت سی خرابیاں دور ہو جائیں گی[1]

اس کے زمانے میں صنعتی انقلاب کی وجہ سے صنعتی متوسط طبقہ اقتصادی لحاظ سے مضبوط تھا لیکن سیاسی اقتدار تمام و کمال جاگیرداروں اور زمین داروں کے ہاتھ میں تھا ۔ بنھتم چاہتا تھا کہ سیاسی اقتدار نئے طبقے کے ہاتھ میں آ جائے ۔ کیونکہ اس طبقے میں زمانے کے ساتھ چلنے اور ترقی کرنے کی پوری صلاحیت پائی جاتی تھی ۔ برعکس اس کے جاگیردار طبقہ مائل بہ زوال تھا ۔ سرمایہ دارانہ طبقے کے مفاد کا تقاضہ یہ تھا کہ حکومت معاشی معاملوں میں بالکل دخل نہ دے اسی لیے بنھتم نے یہ خیال بھی پیش کیا کہ حکومت معاشی معاملوں میں بالکل دخل نہ دے ۔ وہ سیاسی اور سماجی اداروں کے تقدس کا بالکل قائل نہ تھا ۔ چونکہ کوئی ادارہ بہت زیادہ پرانا ہے یا بہت عرصے سے قائم چلا آتا ہے لہٰذا اسے برقرار رکھا جائے ۔ بلکہ وہ ہر چیز کو اس نقطۂ نگاہ سے دیکھتا تھا کہ اس کے ذریعے زیادہ سے زیادہ لوگوں کو خوشی حاصل ہو سکتی ہے یا نہیں ۔

بنھتم کے سیاسی نظریوں کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ اس میں اخلاق کو کوئی اہمیت نہیں دی جاتی اور ہر چیز کی بنیاد مادیت پر رکھی گئی ہے ۔ ان میں اس چیز کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے کہ انسان دکھ یا سکھ یا خوشی اور تکلیف کے علاوہ بہت سی دوسری چیزوں سے بھی متاثر ہوتا ہے ۔ جہاں ایک طرف انسان اپنا بھلا اور مادی آسائش چاہتا ہے تو دوسری طرف وہ دوسروں کو سکھ اور آرام پہنچانا چاہتا ہے خواہ ایسا کرنے میں اسے اپنے کو تکلیف اٹھانی پڑے ۔ دوسروں کی خدمت کرنے میں اسے بہت زیادہ خوشی حاصل ہوتی ہے ۔

---

1. Wanlas P.313

اس کے نظریوں کی دوسری سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ خوشی یا تکلیف کو اِس دنیا میں ناپا نہیں جا سکتا اور نہ انھیں تولا جا سکتا ہے۔ اور نہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ فلاں کام یا فلاں چیز سے ہمیشہ لوگوں کو اتنے ہی درجہ خوشی حاصل ہوگی یا تکلیف پہنچے گی۔ پھر بعض لوگ فطرتاً ایسے ہوتے ہیں کہ وہ بڑے سے بڑا صدمہ یا تکلیف خاموشی سے برداشت کر لیتے ہیں۔ اسی طرح سے وہ خوشی اور شادمانی کے موقعوں پر بھی بڑے ضبط سے کام لیتے ہیں اور اس کا اظہار نہیں کرتے۔ اور اس وجہ سے ان کی تکلیف یا خوشی کو ناپا نہیں جا سکتا لیکن ان کی خاموشی یا ضبط کرنے کی وجہ سے یہ کہنا بالکل غلط ہوگا کہ وہ سرے سے خوش نہیں ہوئے یا انھیں کوئی تکلیف نہیں پہنچی[1] اور رنج کی چیزوں کا اثر ہر ایک پر یکساں نہیں ہوتا بعض خوشی کی وجہ سے بے خود ہو جاتے ہیں اور رنج کی وجہ سے بے قابو اور بعض اتنا زیادہ متاثر نہیں ہوتے۔ بنھتم کے نظریوں میں اس فرق کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

بعض وقت لوگوں کی نگاہ دوسری چیزوں کے فائدے پر نہیں جاتی اور وہ وقتی طور سے اپنی مادی ضرورتوں کو پورا کرنا چاہتے ہیں اور بڑی چیزوں کو جذبات سے مغلوب ہو کر نظر انداز کر جاتے ہیں۔ مثلاً کسی ملک کی صنعتی اور معاشی ترقی کے لیے یہ از حد ضروری ہے کہ اس میں سائنسی ترقیاں ہوں اور صنعتی تعلیم کو فروغ دیا جائے۔ لیکن ان ترقیوں کے ہونے میں خاصی مدت لگتی ہے۔ بنھتم کے نظریوں میں اس قسم کی کوئی جگہ نہیں کیونکہ وہ وقتی آرام یا مادی آسائشوں کو ہی ترجیح دیتا ہے۔

اس کے نظریوں کی ایک تیسری بڑی خرابی یہ ہے کہ وہ لوگوں کی ذاتی پسند اور ناپسند کو بالکل نظر انداز کرتے ہیں۔ ایک گوشت خور کو گوشت کھانے میں لذت حاصل ہوتی ہے۔ برعکس اس کے سبزی خور کو گوشت کھانے میں انتہائی تکلیف ہوتی ہے۔ سبزی خوروں کو خوشی اِس وقت ہوگی جب گوشت خوری ممنوع کر دی جائے لیکن حکومت کا کوئی ایسا قدم گوشت خوروں کے لیے انتہائی تکلیف کا باعث ہوگا۔

اگر یہ اصول مان لیا جائے کہ ہر وہی چیز صحیح ہے کہ جسے زیادہ سے زیادہ لوگ پسند کریں تو پھر اقلیت کی کوئی پوزیشن نہیں رہ جاتی۔ معقول سے معقول بات محض اس لیے مسترد

---

1. Doyle P.234

کردی جائے گی کہ اس کی تائید میں بہت کم لوگ ہیں۔[1]

بنھتم اس کو سرے سے نظر انداز کر دیتا ہے کہ اصلاً خوشی مادی سے زیادہ روحانی ہے اور اسی طرح سے تکلیف مادی سے زیادہ روحانی ہے۔

اگر ہر چیز کو مادی نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو پھر انسانیت کی جگہ حیوانیت لے لیتی ہے اور چونکہ یہی بنھتم کے نظریوں کا بنیادی خیال ہے اس لیے انھیں صحیح نہیں مانا جاتا۔

---

1. Doyle P.23

19

جان آسٹن کے سیاسی نظریے

جان آسٹن[1] ۱۷۹۰-۱۸۵۹ کا تعلق بھی بنھتم کے مکتبِ خیال یعنی افادیت پسندی سے تھا۔ اس کا خاص میدان اصول یا فلسفۂ قانون تھا اور اس کی شہرت سیاسی مفکر سے زیادہ مقنن یا فلسفۂ قانون کے ماہر کی ہے۔ اس نے بنھتم کے نظریوں سے متاثر ہوکر اصول قانون میں بڑی بڑی جدتیں کیں۔ اس کا خاص مقصد یہ تھا کہ بنھتم کے قانون کے بارے میں جو نظریے ہیں انھیں متعین شکل دے اور اس کا واضح اور غیر مبہم تصور پیش کرے۔ اس نے اقتدارِ اعلیٰ کے نظریے کو قانونی شکل عطا کی اور اس کی جامع، واضح اور مکمل تعریف دنیا کے سامنے پیش کی۔ وہ ہیگل کے سیاسی تصورات اور نظریات کا شدید مخالف[2] تھا۔

اس نے اصول یا فلسفۂ قانون میں سب سے بڑی جدت یہ کی کہ قانون کی اصلاح کو صرف مملکت کے بنائے ہوئے قانون کے لیے مخصوص کر دیا اور دوسرے تمام قاعدوں، ضابطوں، مذہبی مراسم اور شعائر، اور رسوم ورواج کہ جن کی لوگ پابندی کرتے ہیں قانون کے دائرے سے خارج کر دیا۔[3]

دوسری سب سے بڑی جدت اس نے یہ کی کہ قانون کی ایک نئی تعریف پیش کی۔ اس کے نزدیک قانون ایک حکم ہے۔ جو کوئی حاکم یا بالا دست خواہ وہ فردِ واحد ہو یا جماعت ایسے ماتحتوں کو دے جو اس کی اطاعت کرتے ہوں۔ لیکن اسی حاکم کو مقتدرِ اعلیٰ

---

1. John Austin

2. Wanlas P.315; Dunning P. 224

3. Ibid p.316; Dunning p.225-26.

کہا جائے گا جو کسی دوسرے کی ماتحتی میں نہ ہو۔ قانون وہی بنا سکتا ہے جو مقتدرِ اعلیٰ ہو۔ لہٰذا قانون کے لیے مقتدرِ اعلیٰ کا ہونا لازمی اور لابدی ہے۔ احکام کو قانونی حیثیت دینے کے لیے مقتدرِ اعلیٰ کا مشہور و معروف ہونا بھی ضروری ہے۔ اقتدارِ اعلیٰ کو نہ تو تقسیم کیا جا سکتا ہے اور نہ اسے محدود کیا جا سکتا ہے۔ اس کے لیے ناقابلِ تقسیم اور غیر محدود ہونا لازمی ہے وہ فطری قانون کو مہمل اور مبہم قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک قانون مقتدرِ اعلیٰ کی مرضی کا نام ہے۔ اسی کے ذریعے مقتدرِ اعلیٰ شہریوں کے اعمال اور افعال کی پوری پوری نگرانی اور دیکھ بھال کرتا ہے اور اس کی خلاف ورزی کرنے والوں کو سزا دیتا ہے[1]۔ قانون دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ربانی یا خدائی۔ اور انسانی۔

بنھتم کی طرح اس کا خیال بھی یہی تھا کہ مملکت کا قیام معاہدے کی رو سے عمل میں نہیں آیا۔ بلکہ وہ اس وجہ سے قایم ہوئی کہ اس کے قیام سے پہلے لاقانونیت تھی اور نراج کا دور دورہ تھا اور اس سے لوگوں کو بہت زیادہ مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ اور نہ ان کی جان محفوظ تھی اور نہ مال ان مصیبتوں کو دور کرنے کے لیے اور اپنی جان و مال کی حفاظت کی غرض سے اور دوسرے فائدوں کے لیے لوگوں نے مملکت قایم کی۔ مملکت کی اطاعت کرنے سے لوگوں کو بہت زیادہ فائدے حاصل ہوئے۔ لوگ مملکت کی اس لیے بھی اطاعت کرتے ہیں کہ وہ اس کی اطاعت کے عادی ہیں۔ اور اس میں ان کی مرضی کو کوئی دخل نہیں۔ مملکت کا خاص مقصد زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لیے زیادہ سے زیادہ خوشی حاصل کرنا ہے۔

سیاسیات میں آسٹن کو اسی لیے شہرت حاصل ہوئی کہ اس نے اقتدارِ اعلیٰ کے نظریے کو بڑی وضاحت کے ساتھ پیش کیا اور اقتدارِ اعلیٰ کی بڑی ہی جامع اور مکمل تعریف پیش کی۔ یہ تعریف اقتدارِ اعلیٰ کے سارے پہلوؤں پر حاوی ہے۔ اس کی اس تعریف کو سب نے تسلیم کیا وہ اقتدارِ اعلیٰ کی تعریف ان لفظوں میں پیش کرتا ہے۔

"جب کوئی با اختیار اور ذی اقتدار بالا دست شخص کسی دوسرے بالادست شخص کی اطاعت نہ کرتا ہو اور کوئی معین اور مخصوص انسان سماج یا جماعت اس شخص کی عادتاً

---

1. Wanlas P. 316

اطاعت کرتی ہو تو اس بالا دست شخص کو اس سماج کا مقتدرِ اعلیٰ کہا جائے گا اور اس سماج کو جس میں خود یہ بالا دست شخص بھی شامل ہو سیاسی اور آزاد سماج کہا جائے گا۔"

اس کی اس تعریف کے مطابق مملکت ایک جماعت ہے جو مقتدرِ اعلیٰ اور محکوموں دونوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ اقتدارِ اعلیٰ اور اطاعت کا موجود ہونا مملکت کے قیام کا معیار ہے۔ قانون ایک حکم ہے جو مملکت کی اطاعت کا مطالبہ کرتا ہے۔ مملکت کی تنظیم میں افراد یا شہریوں کو مملکت کے مقابلے میں یا اس کے خلاف کسی قسم کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ سارے حقوق تمام تر مملکت ہی کی دین ہیں۔ اقتدار اعلیٰ سارے شہریوں کو حاصل نہیں ہوتا بلکہ یہ قوت اور اقتدار شہریوں کے صرف اسی گروہ کو حاصل ہے کہ جو مقتدرِ اعلیٰ کے اختیارات استعمال کرے۔ مقتدرِ اعلیٰ قانون اور اس کی پابندیوں سے مبّرا ہے۔ یہ قانون سے بلند اور بالا تر ہے اور قانون پوری طرح اس کی ماتحتی میں ہے کیونکہ اسے ہی قانون بنانے کا حق حاصل ہے۔ کوئی فرض یا کسی قسم کی کوئی پابندی مقتدرِ اعلیٰ کے اختیارات کو محدود نہیں کر سکتی اور نہ کم کر سکتی ہے۔ اقتدارِ اعلیٰ غیر محدود ہے اور ناقابلِ تقسیم۔ اس کا مقتدرِ اعلیٰ قانونی مقتدرِ اعلیٰ ہے۔ مقتدرِ اعلیٰ بے پناہ اور وسیع اختیارات کا مالک ہے۔ اور ہر چیز اور ہر ادارہ پورے طور سے اس کی ماتحتی میں ہے۔ شہریوں کی یا افراد کی زندگی کا ہر شعبہ پورے طور سے اس کی ماتحتی میں ہے۔

آسٹن کے اقتدارِ اعلیٰ کے نظریے پر بڑے سخت اعتراضات کیے گئے اور اس وجہ سے اس کے اس نظریے کو ہمہ گیر مقبولیت نہیں حاصل ہوئی[1]۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ مشرقی ملکوں میں یا ان ملکوں میں کہ جہاں مستبد شخصی حکومتیں ہوتی قائم رہیں، یہ کبھی نہیں ہوا کہ زبردست سے زبردست یا مطلق العنان سے مطلق العنان یا چند بہت ہی زیادہ با اثر اور با اختیار افراد نے ساری قوم کو یا اپنے ملک کے سارے باشندوں کو ہر معاملے میں اپنی مرضی پر چلنے پر مجبور کیا ہو یا قدیمی رسوم و رواج یا مذہب کے خلاف قوانین بنائے ہوں۔ ان تمام ملکوں میں مستبد اور مطلق العنان بادشاہ بھی رسوم و رواج اور

---

1. Dunning III PP. 227, 228, 230, 231; Wanlas P. 317

مذہب کے اصولوں کے مطابق قوانین بنانے پر مجبور تھے اور ان کے خلاف کچھ نہیں کر سکتے تھے۔اس وجہ سے آسٹن نے اپنے اصول قانون میں اقتدارِ اعلیٰ، مملکت اور قانون کے متعلق جس قسم کا تصور پیش کیا، وہ ان ملکوں پر بالکل ہی منطبق نہیں ہوتا کہ جہاں شخصی یا یامطلق العنان حکومتیں رہی ہیں یا رہتی ہوں۔

دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اس نظریے میں حکومت اور سماجی نظام کی صرف ایک ہی خصوصیت یعنی جبر اور قوت ہی کو بیان کیا گیا ہے اور دوسری تمام خصوصیتوں اور لوازم کو یک سر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ سیاسی اقتدار کی اسی طرح تشریح کرنے سے کہ اس کی صرف ایک ہی خصوصیت کا لحاظ کیا جائے، یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ ساری تاریخ کو پسِ پشت ڈال دیا جائے اور تاریخی نظیروں اور مثالوں کے اس مجموعے سے مطلق سروکار نہ رکھا جائے جن سے اس کی وضاحت ہوتی ہے کہ مقتدرِ اعلیٰ اپنی ناقابلِ مقابلہ تعزیری یا تہدیدی قوت کو کس طرح کام میں لائے اور کب اسے کام میں نہیں لاسکتا۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ مقتدرِ اعلیٰ کے لیے یہ خصوصیت لازمی قرار دے دینا کہ اس کے اختیارات کسی اور انسان یا جماعت کے اختیارات کی وجہ سے محدود نہ ہوں، اقتدارِ اعلیٰ کو عملی اعتبار سے بالکل ناممکن اور ناقابلِ عمل بنا دیتا ہے۔ کیونکہ کوئی بھی مقتدرِ اعلیٰ خواہ وہ کتنے ہی زبردست اور بے پناہ اختیارات کا مالک کیوں نہ ہو، شہریوں یا عام لوگوں کے مذہبی عقیدوں میں مداخلت نہیں کرسکتا اور نہ وہ رسم و رواج کے خلاف جاسکتا ہے اور نہ روایتوں کو نظر انداز کرسکتا ہے۔ اسی طرح سے مقتدرِ اعلیٰ کے لیے لازمی ہے کہ وہ اخلاقی حدود کا خیال کرے۔ اور اخلاقی پابندیوں کے مطابق اپنے اختیارات کو استعمال کرے۔ کسی بھی مقتدرِ اعلیٰ کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اخلاقی پابندیوں کو نظر انداز کر دے۔ اس کے لیے اخلاقی پابندیوں، مذہبی عقیدوں اور رسم و رواج کا لحاظ رکھنا از حد ضروری ہے۔ اگر وہ ان کا لحاظ نہ کرے گا تو اقتدار سے ہاتھ دھو بیٹھے گا۔ یہ سب چیزیں اس کے اختیارات کو محدود کرتی ہیں۔

آسٹن کی سب سے بڑی غلطی یہ ہے کہ اس نے قانون کی تعریف کرتے وقت مذہبی عقیدوں رسوم و رواج، اخلاقی پابندیوں اور روایتوں کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ اس کی نظر ان کی اہمیت پر بالکل نہ گئی اور نہ اس پر کہ فرد خواہ کسی ملک کے کیوں نہ ہوں، ان چیزوں

سے کتنا زیادہ متاثر ہوتے ہیں۔ وہ مذہبی عقیدوں اور رسوم و رواج کے وجود کو تسلیم کرتا ہے لیکن انھیں قانونی درجہ نہیں دیتا۔وہ انھیں قانونی صرف اس صورت میں قرار دیتا ہے کہ جب ان کی پیروی مقتدرِ اعلیٰ کے حکم سے کی جائے۔ اس کا یہ خیال اس لیے سراسر غلط ہے کہ نہ تو مذہبی معتقدات میں مقتدرِ اعلیٰ کی مرضی چل سکتی ہے اور نہ وہ رسوم ورواج کو محض اپنے احکام یا اپنی قوت سے مٹا سکتا ہے۔

اس کے نزدیک رسوم ورواج بھی قانون کے تحت اس وجہ سے آجاتے ہیں کہ بغیر مقتدرِ اعلیٰ کی رضامندی کے لوگ رسوم ورواج پر نہیں چل سکتے۔اس کے خیال میں لوگ صرف انھیں رواجوں پر عمل درآمد کر سکتے ہیں اور انھیں کی پابندی کر سکتے ہیں کہ جن کے خلاف مقتدرِ اعلیٰ نے کوئی حکم نہ صادر کیا ہو۔لیکن یہ خیال اس لیے غلط ہے کہ رسوم و رواج کا عام لوگوں پر اتنا گہرا اثر ہوتا ہے کہ مقتدرِ اعلیٰ کی طاقت انھیں مٹا نہیں سکتی۔اورمقتدرِاعلیٰ اس پر مجبور ہو جاتا ہے کہ وہ رسوم ورواج کی رعایت کرے۔ اگر وہ ہمیشہ ان کے خلاف چلنا چاہے تو پھر لوگ اس کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں گے۔ اور اس کا اقتدار خطرے میں پڑ جائے گا۔

آسٹن مملکت اور مقتدرِ اعلیٰ میں کوئی فرق نہیں کرتا۔وہ برطانوی پارلیمنٹ میں کسی قسم کی اصلاح کا بھی مخالف تھا۔وہ جمہوری حکومت کا شدید مخالف تھا۔اس کے خیال میں اسی کو آزادی کہا جائے گا،جو لوگوں یا عام شہریوں کو مقتدرِ اعلیٰ عطا کرے[1]۔بالفاظِ دیگر اس کے نزدیک آزادی بھی تمام تر مقتدرِ اعلیٰ کی دین ہے۔

اس کے نظریے اقتدارِ اعلیٰ کی ایک بہت بڑی خامی یہ ہے کہ اس کا پتہ چلانا ازحد ضروری ہے کہ اقتدارِ اعلیٰ کس کے ہاتھ میں ہے۔ خاص طور سے وفاقی مملکتوں میں تو اس کا پتہ چلانا اور بھی مشکل ہے۔ اس کا نظریہ ان مملکتوں میں تو بالکل ہی ناقابلِ عمل ہے۔

---

1. Dunning P.233

20

جان اسٹوارٹ مل کا سیاسی فلسفہ

جان اسٹوارٹ مل ۱۸۰۶ تا ۱۸۷۳ کا شمار دنیا کے چوٹی کے سیاسی مفکروں میں کیا جاتا ہے۔ وہ ۱۸۰۶ء میں انگلستان میں پیدا ہوا، اس کے باپ جیمس مل نے خود اسے تعلیم دی اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ صرف تین سال کی کم عمر میں اس نے یونانی زبان پڑھنی شروع کی، آٹھ سال کی عمر میں لاطینی اور بارہ سال کی عمر میں وہ فلسفے کا گہرا اور منتہی طالب علم ہوگیا۔ اس عمر میں وہ ہومر، ارسطو وغیرہ کی تصنیفوں کا گہرا مطالعہ کر چکا تھا اور اس کم سنی میں وہ تبحر علمی میں فقید المثال تھا۔ اس میں یہ زبردست علمی ذوق اس کے باپ کی وجہ سے پیدا ہوا۔ علوم اور فنون کے ساتھ ساتھ وہ بڑے ہی مضبوط اور پختہ کردار کا مالک تھا۔ یہ بھی اس کے باپ کا اثر تھا۔ اپنے باپ کی طرح وہ بھی کسی اصول یا نظریے کو اس وقت تک نہیں قبول کرتا تھا کہ جب تک وہ خود اس کی مقبولیت کا پوری طرح سے قائل نہ ہو جائے وہ کسی چیز کو اندھی تقلید کے ماتحت نہیں مانتا تھا۔ باپ کی اس تعلیم کا اس پر یہ اثر ہوا کہ اس نے افادیت پسندی کے فلسفے میں بہت سی دور رس اور اہم تبدیلیاں کیں۔

چونکہ صغر سنی ہی سے اس نے علوم اور فنون کی تحصیل میں بہت زیادہ وقت صرف کیا تھا اس لیے اس کی صحت خراب ہوگئی۔ اس کے باپ نے اس کے اوپر یہ سختی رکھی کہ وہ اپنے ہم سنوں کے ساتھ نہ کھیلنے پائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اپنی عمر سے کہیں زیادہ سنجیدہ ہوگیا۔ جذبات کا اس کی شخصیت کی تعمیر میں ذرہ برابر بھی دخل نہ ہوا۔ صحت کی بحالی کے لیے وہ فرانس گیا وہاں وہ ایک سال رہا اور اپنے قیام کے دوران اس نے

فرانسیسی زبان سیکھی اور وہاں کے مناظرِ قدرت سے لطف اندوز ہوا۔

انگلستان واپس آکر اس نے رومی قانون اور بنھتم کی تصانیف کا گہرا مطالعہ کیا۔ بنھتم کی تصانیف کا اس پر بڑا گہرا اثر پڑا اور اس کے مطالعہ سے اس کی زندگی کا نقشہ بالکل بدل گیا۔ اپنے باپ کی طرح وہ بھی افادیت پسندی کا پر جوش حامی بلکہ زبردست مبلغ ہوگیا۔ افادیت پسندی کے فلسفے کو عام کرنے اور اس کے اصولوں کو مقبول بنانے کے لیے اس نے ایک افادی سوسائٹی قایم کی اور پوری تن دہی سے سیاسی اصلاح کے لیے سرگرمِ عمل ہوگیا وہ لندن ریویو کا ایڈیٹر ہوگیا، جو بعد میں لندن اینڈ ویسٹ منسٹر ریویو ہوگیا[1] اس میں وہ افادیت پسندی کے اصول پر برابر لکھتا رہا۔ ان مضامین سے اس کی شہرت بڑھی۔ کچھ عرصے کے بعد مختلف مباحثوں میں حصہ لینے کے بعد اسے یہ محسوس ہوا کہ بہبودی عامہ کا نظریہ بہت زیادہ مبہم ہے۔ اس نے اس کے بجائے اس سے واضح اور غیر مبہم انداز میں پیش کرنا چاہا۔ اس بارے میں اس کا اپنے باپ سے اختلاف ہوا اور اس کی وجہ سے اسے اپنی تنہائی کا احساس ہوا۔ وہ ہر چیز کی تشریح اور تحلیل کا اتنا زیادہ عادی تھا کہ اس کے احساسات اور جذبات کا چشمہ بالکل خشک ہوگیا۔ اب اس نے ورڈس ورتھ، گوئٹے اور دوسرے شعراء کے کلام کا مطالعہ شروع کیا اور اس سے اسے زندگی کی گہری حقیقتوں اور انسانی جذبات اور احساسات کا اندازہ ہوا۔ اس وجہ سے اس کے خیالات میں زبردست انقلاب پیدا ہوا اور اب اس نے یہ محسوس کیا کہ بغیر جذبات کے محض ذہن یا دماغ سے کام نہیں چل سکتا[2]۔ اس کے ساتھ اس پر اس حقیقت کا بھی انکشاف ہوا کہ سچی مسرت تب ہی حاصل ہوسکتی ہے کہ جب زندگی کا مقصد محض مادی سہولتوں اور لذتوں کا حاصل کرنا نہ ہو، بلکہ کوئی اعلیٰ خارجی مقصد بھی ہو یعنی روحانی حقیقت کے اس انکشاف کے بعد وہ بنھتم کے نظریوں پر قایم نہ رہ سکا۔ اس نے بنھتم کے فلسفے یا افادیت پسندی میں زبردست تبدیلیاں کیں۔ ۱۸۵۶ء میں وہ ایسٹ انڈیا کمپنی لندن کے دفتر میں خط و کتابت کے صیغے میں سپرنٹنڈنٹ کے عہدے پر مقرر ہوگیا اور ۱۸۵۸ء تک وہ اسی عہدے

---

1. London & West Minister Review
2. Davidson English Political Thought P. 162 (Home University Library Series): Lancester P. 115; Wanlas P. 318
3. Sabine P.592; Wanlas P.318

پر فائز رہا۔ اس کے بعد وہ ریٹائر ہوگیا۔ ۱۸۶۶ء سے ۱۸۶۸ء تک وہ برطانوی دارالعوام کا ممبر رہا۔ اور اس حیثیت سے بھی اس نے ناموری حاصل کی۔

اس نے ان سب علوم پر لکھا کہ جن کا تعلق انسان سے انفرادی یا سماجی حیثیت سے ہوتا ہے۔ مثلاً منطق مابعد الطبیعات، اخلاقیات، معاشیات اور سیاسیات اور ہر علم میں اسی کی تصانیف مستند سمجھی گئیں۔ معاشیات پر اس کی تصنیف پولیٹیکل اکانمی بہت زیادہ مشہور ہوئی۔ اسی طرح سے منطق اور مابعد الطبیعات پر بھی اس کی کتابیں مستند سمجھی گئیں۔ سیاسیات پر اس کی اہم تصانیف مندرجہ ذیل تھیں۔

آزادی اور نمائندہ حکومت پر مجموعۂ مضامین[1]، افادیت پسندی، پارلیمنٹ کی اصلاح اور محکومیتِ نسواں۔ ان تصانیف کی وجہ سے مل کا شمار جلیل القدر سیاسی مفکرین میں کیا جانے لگا[2]

بنھتم نے باوجود اپنے اس بنیادی عقیدے کے کہ قانون اور مملکت کا فرد کی زندگی کے ہر شعبے میں دخل دینا انفرادی آزادی کو محدود کر دینے کے مترادف ہے، مملکت کے ذریعے انتظام کی کوشش کی۔ برعکس اس کے مل کے سیاسی فلسفے کی جان بلکہ روح آزادی ہے۔ اپنی شہرۂ آفاق تصنیف آزادی میں اس نے اس پر زور دیا۔ اسے اندیشہ تھا کہ کہیں مملکت کی مداخلت فرد کی قوتِ عمل اور آزادی کو ختم نہ کر دے۔ اس نقطۂ نظر سے اس نے افادیت پسندی کے اصولوں پر نظرِ ثانی کی۔ اور اس میں اہم تبدیلیاں کیں۔ اگرچہ اس نے بنھتم کے سیاسی نظریوں کو ختم نہیں کیا۔ لیکن انھیں اس طور سے بدل دیا کہ اب وہ مملکت کی مداخلت کے اصول ہونے کے بجائے انفرادیت کے اصول بن گئے۔ اس طرح سے مل بجائے افادیت پسند کے، آخر میں نہ صرف انفرادیت پسند ہوگیا بلکہ انفرادیت کا زبردست علم بردار بن گیا۔

وہ تمام انسانوں کو یکساں نہیں سمجھتا۔ اس کے نزدیک دوسروں کی ضرورتوں کو نظر انداز کر کے اپنی خواہشوں کو پوری کرنا یا ان کے درپے رہنا نہ تو اخلاقاً جائز ہے اور نہ

---

1. Essays on Liberty and Representative Government.

2. Lancester p. 116; Ebenstein pp 530-31

یہ فطرتِ انسانی کے مطابق ہے یہ خودغرضی کی انتہائی اور بدترین مثال ہے۔ اس کے خیال میں سقراط[1] ہوکر غیر مطمئن رہنا، بے وقوف ہوکر مطمئن ہونے سے بہتر ہے۔ یعنی وہ اصول جو سقراط کی طرح کے لوگوں یعنی عقلمندوں کو ناخوش اور غیر مطمئن رکھیں اور بے وقوفوں کو خوش رکھیں اس کے نزدیک صحیح نہیں[2]۔ وہ بہترین صلاحیت اور قابلیت رکھنے والے افراد کو رائے عامہ اور عام معیار کے ظلم سے بچانا چاہتا ہے۔

یوں اسے سیاسی مسئلوں سے کوئی خاص دلچسپی نہ تھی محض انفرادی آزادی کی حمایت کا شوق اسے سیاست کے میدان میں کھینچ لایا۔ وہ اپنی بحث میں مملکت کا ذکر بہت کم کرتا ہے۔ وہ سیاست کے مجرد تصورات سے یک سر بے توجہی برتتا ہے۔ اسے صرف فرد، سماج اور حکومت سے دلچسپی ہے اور انہیں کے بارے میں وہ اپنی سیاسی تصانیف میں بحث کرتا ہے۔

اس کے نزدیک سماج افراد کے اتحاد سے بنتا ہے لیکن لوگ اسے مختلف اور مخالف رائے اور عقیدہ رکھنے والوں کا مجموعہ سمجھتے ہیں اور اس مجموعے کی اکثریت ہی سماج کے خیالات کو عملی جامہ پہناتی ہے۔ چونکہ مل کے نزدیک فرد زیادہ اہم ہے اور سماج کا اصل مقصد فرد کی شخصیت کی تکمیل میں ہر قسم کی مدد کرنا ہے، اور یہ فرد ہی کے لیے قایم ہوتا ہے۔ اس لیے اس نے سماج کے دائرۂ عمل یا اختیار کو محدود کرنے کی کوشش کی اور فرد اور اس کی آزادی کو بہت زیادہ اہمیت دی۔

اپنی کتاب آزادی کے شروع میں، وہ یہ دکھاتا ہے کہ شروع میں حکمراں اور محکوم مملکت کے دو بالکل الگ الگ اور ایک دوسرے کے مخالف جزو سمجھے جاتے تھے۔ ان دونوں کے اغراض و مقاصد اکثر صورتوں میں ایک دوسرے کے مخالف ہوتے تھے۔ لیکن سیاسی زندگی کے نشوونما کا نتیجہ یہ ہوا کہ حکومت محکوموں یا عام لوگوں کے ہاتھ میں آگئی اور پوری قوم مقتدرِ اعلیٰ بن گئی۔ لیکن اس سے فرد کی آزادی خطرے میں پڑ گئی۔ قومی اقتدارِ اعلیٰ کے یہ معنی لیے جانے لگے کہ قوم کی اکثریت سیاسی اقتدار کی مالک ہو اور وہ اقلیت کے ساتھ اتنی ہی زیادتی اور چیرہ دستی کر سکتی ہے اور اتنا ہی ظلم کر سکتی ہے کہ جتنا پہلے بادشاہ یا معدودے چند برسرِ اقتدار افراد کیا

---

1. Wanlas p.318, Mill Utilitarianism p.9 (Everyman's Library)

2. Dunning III p.236

کرتے تھے۔ اس قسم کی حکومت کہ جس میں عملاً اکثریت ہی سب کچھ کرتی ہو، افراد کے خیالات، رجحانات، طرزِ عمل اور طرزِ زندگی غرض کہ ہر شعبے میں حکومت کی جبری مداخلت بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ اکثریت کی حکومت میں وہ باتیں جو بادشاہ یا چند سری حکومت میں حکومت کے دائرۂ عمل سے باہر سمجھی جاتی تھیں، وہ بھی اس حکومت کے دائرۂ اختیار میں آجاتی ہیں۔ اس حکومت میں فرد کی آزادی کے لیے خطرہ بہت زیادہ بڑھ جاتا ہے۔ اس کا قایم رہنا دشوار ہوجاتا ہے۔ اس کے خیال میں جب کسی کے خیالات پر اکثریت اعتراض کرنے لگے اور اس کی رائے کو رائے عامہ مانا جانے لگے اور فرد کی ذاتی زندگی پر اکثریت نکتہ چینی کرنے لگے اور اپنے مذاق یا رجحان کی پیروی کرنے پر اسے نفرت کی نگاہ سے دیکھا جانے لگے تو پھر سماج کی ترقی بالکل رک جائے گی اور لوگ پستی کی انتہا کو پہنچ جائیں گے۔ اس صورت حال سے بچنے کی واحد صورت یہی ہے کہ ہر فرد کو اپنی زندگی بسر کرنے کی پوری آزادی ہو بشرطیکہ اس کی آزادی دوسروں کی آزادی میں مداخلت کا باعث نہ بنے۔ اگر اس کی آزادی سے دوسروں کو نقصان پہنچنے لگے، تو حکومت اس میں مداخلت کرسکتی ہے۔ اس کے سوا اور کسی دوسری وجہ کی بنا پر انفرادی آزادی کو محدود کرنا یا اس پر کوئی پابندی لگانا سماج اور فرد دونوں کے لیے زہر ہلاہل اور انتہائی مضرت رساں ہے۔ فرد کو اس کی قدرتی آزادی سے محروم رکھنا گویا اس کے ذہنی اور جسمانی قویٰ کو معطل کرنا اور اس کے حوصلوں اور امنگوں کو بالکل برباد کرنا ہے۔ ذہنی آزادی اور آزادیٔ عمل فرد اور سماج دونوں کی ترقی کے لیے ازحد ضروری ہیں۔ اگر فرد کو یہ دونوں قسم کی آزادی حاصل نہ ہوں تو پھر وہ اس دنیا میں کچھ نہیں کرسکتا۔ وہ بالکل مجہول اور ازکار رفتہ ہوکر رہ جائے گا۔ سماج کو ایسے ناکارہ افراد سے کسی قسم کا فائدہ نہیں پہنچے گا اور مجہول اور بے کار افراد کے ہونے سے وہ کبھی ترقی نہیں کرسکے گا۔

اصل مسئلہ یہ ہے کہ فرد کو سماج یا حکومت کے جبر و تعدی سے کیسے محفوظ رکھا جائے اور وہ آزادی جو ان کی ذہنی اور اخلاقی نشو و نما کے لیے اور ان کی شخصیت کی تکمیل کے لیے ازحد ضروری ہے، کیسے حاصل کی جائے۔ اس کے خیال میں یہ اس صورت

---

1. Mill 'On Liberty' Chap.I PP.65-69.

میں ممکن ہے کہ جب خیالات ، رجحانات ، عقیدوں غرض کہ زندگی کا ہر وہ شعبہ کہ جس میں انسان اپنے رجحان سے کام لے سکتا ہے،حکومت اور سماج کے اختیار سے باہر رکھا جائے اور حکومت کو فرد کی ذاتی زندگی میں بہبودیٔ عامہ کی آڑ میں دخل دینے کا حق حاصل نہ ہو۔ ہر شخص کو اپنے مذہبی عقیدے رکھنے، ہر مسئلے پر اپنی رائے رکھنے، بحث ومباحثہ کے اور تحریر و تقریر کے ذریعہ اپنے خیالات ظاہر کرنے اور ان کی اشاعت کرنے کی پوری آزادی حاصل ہونی چاہیے۔اس کے ساتھ فرد کو بھی آزادی حاصل ہونی چاہیے کہ وہ جس طرح کی چاہے زندگی بسر کرے۔ حکومت فرد کی آزادی کو اسی وقت چھین سکتی ہے یا کوئی پابندی عائد کرسکتی ہے کہ جب اس کے بیجا یا غلط استعمال سے دوسرے افراد کی آزادی خطرے میں پڑ جائے اور ان کو کسی قسم کا نقصان پہنچنے لگے۔[1]

جس انفرادی آزادی کا تصور اس نے پیش کیا ہے،اس پر عمل کرنا بہت دشوار ہے۔ سب سے پہلی دقت تو یہ ہے کہ فرد کے عقیدے اور رجحان کی آزادی کو حکومت پورے طور سے محفوظ نہیں رکھ سکتی۔ اور نہ وہ ہر طرح کے ظلم کو ہر وقت روک سکتی ہے۔جس طرح وہ ایک حد تک اکثریت کو اقلیت پر ظلم کرنے سے روک سکتی ہے،وہ انسانی فطرت کو نہیں بدل سکتی۔ہر انسان کا اپنی جگہ یہ خیال ہوتا ہے کہ اس کی رائے صحیح ہے اور اس سے اختلاف کرنے والے گمراہ ہیں۔ جب بہت سے لوگ ایک رائے یا خیال کے ہوتے ہیں تو پھر وہ ان چند لوگوں پر جو ان سے متفق نہ ہوں اور دوسری رائے رکھتے ہوں،ہر طرح کا جا اور بے جا اثر ڈالتے ہیں اور ہر قسم کے دباؤ اور تشدد سے کام لیتے ہیں۔ اکثریت کی رائے سے اختلاف کرنا آسان نہیں۔ لہٰذا جس شخص میں اکثریت سے ٹکر لینے کی ہمت نہ ہو، اسے سماج اور حکومت کی رواداری سے کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔

جن سیاسی اور سماجی نظریوں پر مل نے اپنی دلیلیں قایم کی ہیں،خود وہی محل نظر ہیں۔اس کے خیال میں ہر شخص کی زندگی کے دو پہلو ہوتے ہیں،ایک سماجی اور دوسرا خالص ذاتی۔اس کے خیال میں ان دونوں کے درمیان حد فاصل قایم کی جاسکتی ہے یعنی یہ بتایا جاسکتا ہے کہ کونسا پہلو ذاتی ہے اور کونسا سماجی۔کون سے ایسے کام ہیں جن کا تعلق سب

---

1. Mill ' On Liberty' PP.72-73

سے ہے یعنی جو سماجی ہیں۔ اور کون سے اپنے کام ہیں جن کا تعلق فرد کی ذاتی زندگی سے ہے۔لیکن اس کا خیال اس لیے صحیح نہیں کہ دراصل ان دونوں میں آپس میں بڑا گہرا تعلق ہے۔پھر انسان کا کوئی قول اور فعل ایسا نہیں کہ جس کا تعلق صرف اس کی ذات سے ہو اور سماج سے نہ ہو یا جس کا اثر دوسروں پر نہ پڑتا ہو۔ ہر فرد کے عقیدے اور خیالات عام طور سے اسی ماحول کے مطابق ہوتے ہیں،جس میں وہ رہتا ہے۔جہاں وہ عام خیالات سے مختلف ہوتے ہیں وہاں بھی ماحول کا اثر صاف نظر آتا ہے اگر کوئی سماج ترقی کرتا ہے تو اس طرح سے نہیں کرتا کہ فردِ واحد یا چند اشخاص اس کی ذہنیت یا اس کے خیالات کے دھارے کو اپنے نئے "خیالا" ت کی تبلیغ کر کے بدل دیں،بلکہ دراصل وہ افراد یا وہ خیالات کہ جنھوں نے انقلاب برپا کیا،سماج کے عام رجحان کی تبدیلی کو ظاہر کرتے ہیں یعنی افراد دراصل کوئی خیال نہیں ظاہر کرتے بلکہ وہ ان خیالات کو پیش کرتے ہیں جو اب تک ظاہر نہیں کیے گئے تھے۔ انسان کا فطری رجحان تمام تر اس کے ماحول سے متاثر ہوتا ہے بالفاظِ دیگر یہ بالکل ناممکن ہے کہ انسان اپنے ماحول سے جدا ہوکر وہ خصوصیت یا رجحان اختیار کرے،جس کو اس کی خاص پہچان قرار دیا جا سکے۔ جب انسان کی طبیعت، رجحان، خیالات اور عقیدے تمام تر ماحول کے مطابق اور موافق ہوتے ہیں،تو پھر اس کی زندگی کو ذاتی اور سماجی حصوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ اگر یہ تقسیم کی بھی گئی،تو یہ حد درجہ غلط ہوگی۔کیونکہ انسانی فطرت کے بالکل منافی ہے۔

مل نے اپنے سیاسی فلسفے کی ابتدا افادیت پسندی کی حمایت سے کی۔ افادیت پسندی پر سب سے بڑا اعتراض یہ کیا جاتا تھا کہ اس کی بنیاد خوشی اور تکلیف پر ہے اور اس سے مراد یہ تھی کہ ہر وہ چیز اچھی ہے کہ جس سے انسان کو مادی لذت یا آسائش حاصل ہو۔ اس میں انسانیت کی اعلیٰ قدروں اور اخلاقی جذبے کو کچھ بھی دخل نہیں۔ بنتھم کے نزدیک خوشی بالکل یکساں قسم کی تھی۔ اس میں نہ تو کوئی اعلیٰ قسم تھی اور نہ ادنیٰ قسم کی۔ اس کی وجہ سے انسان اور حیوان میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا تھا۔ مل نے اس اعتراض کو اس طرح سے دفع کیا کہ خوشی یا مسرت کی درجہ بندی کی۔بعض خوشیوں کو اعلیٰ اور بعضوں کو ادنیٰ قرار دیا۔ اور اس طرح سے افادیت پسندی کی بنیاد اخلاقی اصولوں پر رکھی۔ یہ افادیت پسندی کے فلسفے میں بہت بڑی اور اہم تبدیلی تھی۔اس کے خیال میں اس فعل کو اچھا کہا

جائے گا جس سے زیادہ سے زیادہ انسانوں کو خوشی حاصل ہو اور مصیبتوں سے چھٹکارا ملے۔ لیکن افعال کی بنیاد اعلیٰ اخلاقی جذبے پر ہے۔ کچھ خوشیاں دوسری خوشیوں سے اعلیٰ اور برتر ہوتی ہیں۔ مثلاً انسان کو ایک اچھی نظم سننے سے جو خوشی حاصل ہوتی ہے یا کسی مصنف کو اپنے علمی کام کے مکمل ہونے سے جو خوشی ہوتی ہے، وہ کسی مادی لذت یا آسائش کی خوشی سے کہیں زیادہ برتر ہوتی ہے۔ اس قسم کی اعلیٰ خوشیوں سے خیالات میں بلندی پیدا ہوتی ہے اور ذہن میں جلا آتی ہے۔ لہٰذا خوشی یا مسرت کو محض مقدار پر محمول کرنا صحیح نہیں۔ بلکہ اسے کیفیت پر محمول کرنا چاہیئے۔

اپنے اس خیال کو وہ مثال سے واضح کرتا ہے کہ اس دنیا میں غیر مطمئن سقراط ہوکر رہنا زیادہ اچھا ہے بمقابلہ بیوقوف ہوکر مطمئن رہنے سے۔ انسانی تجربہ بھی یہی بتاتا ہے کہ انسان اعلیٰ درجہ کی خوشی یا مسرت حاصل کرنا چاہتے ہیں اور ادنیٰ درجے کی خوشیوں کے درپے نہیں ہوتے۔ ذہنی خوشی اس ظاہری خوشی سے کہیں زیادہ برتر اور اعلیٰ ہوتی ہے۔ خوشی مقصود بالذات نہیں اصل چیز اس خوشی کی بنیاد ہے یعنی خوشی کس چیز کی۔ اس طرح سے وہ محض خوشی کو نہیں بلکہ خوشی کے اصل مقصد پر زور دیتا ہے۔ اور اس باب میں وہ بنتھم سے بالکل الگ ہو جاتا ہے۔

افادیت پسندی کے اس اصول کو کہ اصل چیز خوشی ہے وہ اس طرح سے ترک کرتا ہے کہ اعلیٰ درجہ کی خوشی کو ادنیٰ درجہ کی خوشی پر ترجیح دیتا ہے اور محض مادی آسائشوں اور لذتوں کے حصول کو اخلاقی قدروں اور انسانیت کے اعلیٰ معیار کا درجہ نہیں دیتا۔ اس کے نزدیک انسان کو قلبی اطمینان اور ذہنی سکون محض مادی لذتوں اور آسائشوں سے نہیں حاصل ہوتا بلکہ یہ ان کاموں کے کرنے سے حاصل ہوتا ہے جو اخلاقی اعتبار سے اچھے ہوتے ہیں۔ انہیں نیک اعمال سے انسان کے وقار میں اضافہ ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے وہ حیوانوں کی سطح سے بلند اور ارفع ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک اچھی زندگی وہی کہی جائے گی جو اعلیٰ اخلاقی اصولوں کے مطابق بسر کی جائے، نہ کہ وہ جو محض مادی لذتوں کے حاصل کرنے کا نام ہو۔ انسانی زندگی کا اصل مقصد زیادہ سے زیادہ خوشی حاصل کرنا نہیں، بلکہ انسانی اخلاق

---

1. Mill 'Utilitarianism' P.9-12

لو بلند کرنا ہے۔ انسان کو سچی خوشی تب ہی حاصل ہوسکتی ہے کہ جب وہ نیکی کو اپنی زندگی کا مقصد قرار دے۔ اس طرح سے مملکت اخلاق انجمن ہوتی ہے اور اس کا خاص مقصد اخلاقی ہوجاتا ہے۔ خوشی کو اعلیٰ اور ادنیٰ درجوں میں تقسیم کرکے مل بنھتم کے نظریۂ افادیت کو ترک کردیتا ہے اور اس کے بنیادی اصول کو بھی۔ انسان دنیا میں صرف دو ہی چیزوں سے سب سے زیادہ متاثر ہوتا ہے اور اس کی زندگی میں یہی دو چیزیں سب سے زیادہ اثر انداز ہوتی ہیں یعنی دکھ اور سکھ یا خوشی اور تکلیف اور یہ کہ سارے کاموں اور سرگرمیوں کی بنیاد یہی دو جذبے ہوتے ہیں، وہ کہتا ہے کہ اگر انسان کو اس دنیا میں ساری مادی آسائشیں حاصل بھی ہوجائیں، تب بھی اسے سچی مسرت نہیں حاصل ہوسکتی ہے۔ انسان کو سچی مسرت تب ہی حاصل ہوسکتی ہے کہ جب وہ اعلیٰ اخلاقی مقصد کو اپنے سامنے رکھے اور اپنی زندگی اسی نصب العین کے مطابق بسر کرے۔ مثلاً بنی نوع انسان کی خدمت کرے۔ اس کا یہ نظریہ بنھتم کے نظریۂ افادیت سے بالکل مخالف بلکہ منافی ہے۔[1]

اسی طرح سے اس کا یہ خیال کہ انسان کو اس دنیا میں سچی خوشی تب ہی حاصل ہوسکتی ہے کہ جب وہ دوسروں کی خاطر ایثار کرے اور فرد تکلیف اٹھا کر دوسروں کو فائدہ پہنچائے۔ اپنی لذتوں اور آسائشوں کو ترک کرے اور یہ کہ یہی دنیا میں سب سے بڑی نیکی ہے بنھتم کے اس بنیادی نظریے کو کہ انسان ہر کام محض اپنی خوشی کے حصول کے نقطۂ نظر سے کرتا ہے بالکل ضد ہے۔

اس کے اور بنھتم کے افادیت کے نظریے میں ایک بنیادی اختلاف یہ پایا جاتا ہے کہ بنھتم زیادہ سے زیادہ تعداد کی زیادہ سے زیادہ خوشی کے نظریے کو سیاسی اصول قرار دیتا ہے اور قانون سازی اور حکومت کا انتظام چلانے والوں کے لیے اس کا استعمال ضروری قرار دیتا ہے یعنی اس کو قانون سازی کی بنیاد اور حکومت کی پالیسیوں کی اساس قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک قانون ایسا ہونا چاہیے کہ اس سے زیادہ سے زیادہ لوگ مطمئن ہوں۔ اور انھیں خوشی حاصل ہو اور حکومت کی ساری پالیسیاں ایسی ہوں کہ جن سے لوگوں کو زیادہ سے زیادہ خوشی حاصل ہو۔ لیکن مل اس نظریے کا شدید مخالف ہے۔ اس کا خیال ہے کہ وہی چیز زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لیے زیادہ سے زیادہ خوشی کا باعث ہوسکتی ہے،

---

1. Mill 'Utilitarianism' PP.11-13, 15-16

جو اخلاقی اعتبار سے صحیح ہو اور جس کے کرنے سے لوگوں کا اخلاق بلند ہو۔ اس طرح سے یہ اصول سیاسی نہیں بلکہ اخلاقی ہے۔ اس سلسلے میں وہ حضرت یسوع مسیح علیہ السلام کی زندگی کی مثال پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ان کی زندگی سچی افادیت پسندی کا نمونہ تھی۔ اس لیے کہ ان کا عمل اس اصول پر تھا کہ تم دوسروں کے ساتھ ایسا برتاؤ کرو جیسا وہ تمہارے ساتھ کریں اور تم اپنے پڑوسی کے ساتھ اس طرح کی محبت کرو کہ جیسی تم خود اپنے آپ سے اور اپنے والدین سے کرتے ہو۔ اس طرح سے مل افادیت پسندی کے اخلاقی پہلو کو نمایاں کرتا ہے۔ برعکس اس کے بنتھم اس کے سیاسی پہلو کو اہمیت دیتا ہے۔ بنتھم نے انسانی خود غرضی کی مضرتوں کو دور کرنے کی یہ صورت سوچی تھی کہ انسان پر جسمانی، مذہبی، اخلاقی اور سیاسی پابندیاں عائد کردی جائیں ان پابندیوں سے وہ تصادم ختم ہوجائے گا جو بہبودیِ عامہ اور فرد کی خود غرضی میں رونما ہوتا ہے۔ مل ان پابندیوں کی اس بنا پر مخالفت کرتا ہے کہ یہ خالص خارجی تدبیریں ہیں۔ ذاتی اور سماجی مفاد کا تصادم ان ذریعوں سے نہیں دور ہوسکتا ہے۔ اس تصادم کو ختم کرنے کی صورت یہ ہے کہ انسان کے ضمیر کو بیدار کیا جائے اور اس میں یہ جذبہ ابھارا جائے کہ وہ دوسروں کے فائدے اور خوشی کی خاطر اپنی خوشی اور فائدے کو قربان کردے۔ ضمیر سے اس کی مراد انسان کا وہ اعلیٰ جذبہ ہے جو ہر نفسانیت پر غالب آتا ہے اور جس سے سارے انسانوں کو سچی خوشی حاصل ہوتی ہے۔ ہر انسان میں اس کا جذبہ پایا جاتا ہے کہ وہ اپنے سے دوسرے انسانوں کی خدمت کرے۔ اسی جذبے سے انسانی اتحاد کو فروغ ہوتا ہے اور انسانی تہذیب پروان چڑھتی ہے۔ یہی جذبہ انسان کو اس کے فرائض کی انجام دہی پر متوجہ کرتا ہے اور فرائض کی انجام دہی ہی سے انسان کو سچی خوشی اور راحت حاصل ہوتی ہے۔ مل یہ ماننے کے لیے تیار نہیں کہ انسان بالطبع یا اصلاً خود غرض واقع ہوا ہے۔ یا یہ کہ سماج محض خود غرض انسانوں کے مجموعے کا نام ہے، بلکہ اس کے برعکس اس کا خیال ہے کہ انسان دوسروں کی فلاح اور بہبود کے لیے کام کرتا ہے اور زیادہ سے زیادہ تعداد کی زیادہ سے زیادہ خوشی کے یہ معنی ہیں کہ انسانوں میں اتحاد کا جذبہ پایا جاتا ہے اور اس کا خاص مقصد دوسروں کی فلاح اور بہبود کے کام کرنا ہے[1]۔

1. Mill Utilitarianism Chap.III pp 25-29.

اس طرح سے مل بنتھم کے بنیادی اصولوں کو ترک کر دیتا ہے کیونکہ اس کے خیال میں بنتھم کے یہ اصول انسان کی اصل اور اعلیٰ فطرت کو پہچاننے سے قاصر رہے۔ لیکن چونکہ وہ بنتھم اور اپنے والد جیمس مل کا بہت زیادہ احترام کرتا تھا اس لیے اس نے کھل کر یہ نہیں کہا کہ وہ بنتھم کے نظریہ افادیت پسندی کا صریح مخالف ہے یا اس نے اسے بالکل ترک کر دیا ہے۔

مل نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف آزادی میں افادیت پسندی کے نظریے کو بالکل ترک کر دیا۔ اور انفرادیت پسندی کو اختیار کیا۔ انیسویں صدی کے وسط میں انگلستان میں فرد کی آزادی کا مسئلہ بڑی اہمیت رکھتا تھا۔ بنتھم اور اس کے مقلدین کی سماجی اور سیاسی اصلاحی کوششوں کا یہ نتیجہ نکلا کہ حکومت کا دائرہ اختیار بہت بڑھ گیا۔ اور افراد کی بہت سی سرگرمیاں یا ان کی زندگی کے بہت سے شعبے حکومت کے اختیار میں آگئے مثلاً برطانوی پارلیمنٹ نے بچوں کے فیکٹریوں اور کارخانوں میں کام کرنے پر بندشیں لگائیں۔ اس سے والدین کی یہ آزادی کہ وہ اپنے بچوں کو کارخانے میں کام پر بھیجیں اور اس طرح سے اپنی قلیل آمدنی میں کچھ اضافہ کر سکیں، بہت کچھ ختم ہو گئی۔ اسی طرح سے عام صفائی اور حفظانِ صحت کے لیے حکومت نے نئے اقدام اٹھائے۔ ان سے عام افراد حکومت کے دائرۂ اختیار میں اور زیادہ آگئے اور اب وہ بہت سی چیزوں میں حکومت کے قوانین کے پابند ہو گئے اور ان کی آزادی ختم ہو گئی اس طرح سے لوگوں کی زیادہ سے زیادہ تعداد کو زیادہ سے زیادہ خوشی حاصل ہونی چاہیے کا نتیجہ حکومت کے اختیار میں اضافے کی صورت میں نکلا۔ دوسری طرف افادیت پسندوں نے اس کی زبردست کوشش کی کہ رائے دہندگی کا حق زیادہ لوگوں کو حاصل ہو۔ تعلیم عام کی جائے تاکہ شہری یا افراد اپنی ذمہ داریوں کو محسوس کر سکیں۔ مقامی حکومت خود اختیاری کے احیا نے عام لوگوں میں حکومت کے کاموں میں اور قومی اور ملکی مسئلوں میں دلچسپی لینے کا بے پناہ جذبہ پیدا کر دیا عام فلاح اور بہبود کے لیے جو قوانین پاس ہوئے انھوں نے بہبودِ عامہ کی اہمیت کو نمایاں کر دیا۔ اور دوسری طرف رائے دہندگی کے حق میں توسیع، تعلیم کے عام ہو جانے اور مقامی حکومت خود اختیاری کے احیا نے فرد کی اہمیت کو اجاگر کر دیا۔

یہ سب دیکھ کر مل اس نتیجہ پر پہنچا کہ اگرچہ بنتھم انفرادیت پسند تھا اور وہ فرد ہی کو سب کچھ قرار دیتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس کے نظریۂ افادیت پسندی نے قانون ساز کو بہت زیادہ اختیار دے دیے اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فرد آزادی سے محروم ہو گیا اور

مملکت کا دائرۂ اختیار بہت زیادہ بڑھ گیا۔ چونکہ مل کے نزدیک اصل چیز فرد اور اس کی آزادی ہے اور یہی ساری سیاسی زندگی کی بنیاد ہے، اس لیے اس نے فرد کی آزادی کی حمایت میں آزادی تصنیف کی۔ اور انفرادیت پسندی کے اصولوں کی تلقین کی۔ وہ فرد کی آزادیِ خیال، آزادیِ عمل اور رائے کے اظہار کی آزادی کا زبردست علم بردار تھا۔ اس کے نزدیک اگر کسی قانون یا رائے عامہ یا حکومت کی مداخلت کی وجہ سے فرد اپنی آزادی سے محروم ہوجاتا ہے یا اس کی آزادی کسی درجہ بھی سلب ہوجاتی ہے، تو قانون یا رائے عامہ یا حکومت کی یہ مداخلت سراسر ناجائز ہے۔ جس انداز سے اس اصولِ افادی پر کر سماجی قوانین کے ذریعے لوگوں کو خوشی حاصل ہو، اس زمانے کی حکومت عمل کررہی تھی۔ اس سے مل نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اکثریت اقلیت کے حق میں اسی درجہ ظالم اور مستبد ہوسکتی ہے جیسے کہ پرانے مستبد اور ظالم حکمراں عام لوگوں کے حق میں تھے۔ اس لیے وہ جمہوری حکومت پر پابندیاں عائد کرنا ازحد ضروری خیال کرتا ہے۔ وہ نہ صرف حکومت بلکہ سماج پر بھی پابندیاں لگانا چاہتا ہے۔ کیونکہ اس کو اس کا اندیشہ ہے کہ سماج اپنے خیالات تصورات اور اپنے اعمال افراد پر مسلط کردے گا۔[1]

مل جس قسم کی آزادی کا علم بردار ہے، وہ بڑی وسیع اور ہمہ گیر ہے۔ اس سے اس کی مراد وہ آزادی ہے کہ جس سے فرد اپنی شخصیت کی پوری نشوونما اور تعمیر کرسکے فرد کے لیے آزادیِ خیال اور آزادیِ رائے اس لیے ضروری ہیں کہ بغیر اس کے فرد کے خیالات اچھے اور مفید نہیں ہوسکتے۔ اس طرح بغیر آزادیِ عمل کے فرد کی شخصیت کی تعمیر اور تکمیل نہیں ہوسکتی۔ اس کے نزدیک آزادی بذاتِ خود مقصد ہے اور کسی اور مقصد کا ذریعہ نہیں۔ آزادی اس لیے اچھی نہیں کہ اس سے زیادہ سے زیادہ لوگوں کو خوشی حاصل ہوتی ہے۔ بلکہ یہ اس لیے اچھی ہے کہ بغیر اس کے فرد کی شخصیت کی تکمیل نہیں ہوسکتی اور فرد اس کے بغیر اچھے اور برے میں تمیز نہیں کرسکتا اور اس کے بغیر فرد صاحبِ کردار نہیں ہوسکتا۔ اس کے نزدیک فرد کو صرف اسی صورت میں مجبور کیا جاسکتا ہے اور اس کی آزادی سے محروم کیا جاسکتا ہے یا اس کی آزادی پر کوئی پابندی لگائی جاسکتی ہے کہ

---

1. Mill : On Liberty' Chap.I PP.68-69.

جب اس کی آزادی سے دوسروں کو کسی قسم کا نقصان پہنچے یا خود اس کی جان کو کسی قسم کا خطرہ لاحق ہو۔ اس کی آزادی کے خلاف حکومت کی قوت کو تب ہی استعمال کیا جاسکتا ہے کہ جب افراد کو دوسروں کو نقصان پہنچانے سے روکنا مقصود ہو۔ فرد کی بھلائی یا بہبود کے نام سے اس کی آزادی میں کسی قسم کی رکاوٹ نہیں ڈالی جاسکتی اور نہ اسے اس کی آڑ میں اس سے محروم کیا جاسکتا ہے اور نہ اسے کسی چیز کے کرنے پر اس لیے مجبور کیا جاسکتا ہے کہ اس سے اس کو خوشی حاصل ہو۔ اس کو کسی کام کے کرنے کی ترغیب دی جاسکتی ہے۔ اگر اس کو کسی کام کے کرنے پر مجبور کیا جائے یا کسی کام کے کرنے سے روکا جائے تو یہ اس کے حق میں ہر لحاظ سے برا ہوگا۔ فرد کو اپنے جملہ افعال پر، اپنے جسم پر، اپنے ذہن پر پورا پورا اختیار حاصل ہونا چاہیے۔ بالفاظِ دیگر ان تمام باتوں میں کہ جس کا تعلق اس کی ذات سے ہے اسے پوری آزادی اور پورا اختیار حاصل ہونا چاہیے۔ صرف ان چیزوں یا کاموں کے کرنے سے اسے حکومت روک سکتی ہے کہ جس سے دوسروں کو کسی قسم کا نقصان پہنچے۔

وہ سارے انسانی کاموں کی دو تقسیمیں کرتا ہے ایک تو وہ کام کہ جن کا تعلق تمام تر فرد کی ذات سے ہو اور دوسرے وہ کام کہ جن کا تعلق دوسروں سے ہو۔ جہاں تک کاموں کی پہلی قسم کا تعلق ہے اس کے نزدیک سماج یا مملکت کو اس کا حق نہیں پہنچتا کہ وہ اس میں کسی قسم کی مداخلت کر سکے۔ ان کاموں پر کسی قسم کی پابندی کرنا ہر لحاظ سے غلط ہے۔ انسان خود اپنے اچھے اور برے کا فیصلہ کرسکتا ہے۔ اس بارے میں فیصلہ کرنا دوسروں کا کام نہیں۔ فرد کی آزادی سے مراد ضمیر کی آزادی، رائے کی آزادی، سوچنے کی آزادی یا خیالات رکھنے کی آزادی، رائے کے اظہار کی آزادی ہے اور جذبات و احساسات کی آزادی ہے۔ خیالات رکھنے کی آزادی میں مذہبی، اخلاقی سب ہی قسم کے خیالات آجاتے ہیں۔ آزادی سے یہ بھی مراد ہے کہ فرد کو اس کی آزادی حاصل ہو کہ وہ جس ڈھنگ سے چاہے سوچے اور جس قسم کے رجحان چاہے رکھے اور جس طرح سے چاہے اپنی زندگی بسر کرے۔ اس کے ساتھ اسے اس کی بھی آزادی ہونی چاہیے کہ وہ جن لوگوں کے ساتھ چاہے مل کر کام کرے۔ بس اسے صرف اس قسم کی آزادی نہ حاصل ہونی چاہیے کہ وہ دوسروں کو اپنے کسی فعل سے کسی قسم کا نقصان پہنچائے جب تک فرد حد سے تجاوز نہ کرے، اسے پوری آزادی حاصل ہونی چاہیے۔ وہ آزادیِ خیال اور آزادیِ رائے کو سب سے زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ اس لیے کہ ان کے بغیر فرد کی

شخصیت کی تکمیل نہیں ہوسکتی۔ اس کے نزدیک فرد کی نشوونما کی تکمیل سماج کی بہبود کے مقابلے میں زیادہ اہم اور مقدم ہے۔ آزادی سے مراد فرد کی مکمل نشوونما اور اس کی شخصیت کی مکمل تعمیر ہے۔ اس سے انسانی اخلاق بلند اور بہتر ہوسکتا ہے۔ اسی طرح سے وہ مادی لذتوں اور آسائشوں کے مقابلے میں روحانی اور اخلاقی قدروں کو زیادہ اہمیت دیتا ہے کیونکہ اس کے خیال میں فرد کا اصل مقصد اخلاقی برتری اور فضیلت حاصل کرنا ہے۔[1]

اس کے خیال میں حکومت کو اس کا ذرہ برابر بھی حق حاصل نہیں ہے کہ وہ فرد کی کسی رائے کو دبائے خواہ اس باب میں اسے شہریوں یا افراد کی کتنی بڑی تعداد کی حمایت کیوں نہ حاصل ہو۔ حکومت کتنی ہی اچھی کیوں نہ ہو اس کو اس کا حق نہیں پہنچتا کہ وہ جبر و تشدد سے کسی کی رائے یا خیال کو دبائے۔ اگر سب لوگ ایک خیال یا ایک رائے کے ہوں اور ایک اکیلے شخص کی رائے دوسری ہو تو اس فرد واحد کو اس کا حق ہونا چاہیے کہ وہ اپنی رائے رکھ سکے اور اُسے ظاہر کر سکے۔ اگر اس کی رائے سراسر غلط بھی ہو تب بھی صحیح طریقہ یہ نہیں ہے کہ اس رائے کو جبراً ظاہر کر دینے کا موقعہ نہ دیا جائے۔ رائے کی غلطی تب ہی واضح ہوسکتی ہے کہ جب غلط رائے کو ظاہر کرنے کا پورا موقعہ ملے۔ اس دنیا میں ہم سچائی اور صداقت پر تب ہی پہنچ سکتے ہیں کہ جب ہم مختلف رایوں پر پوری طرح سے غور کریں۔ صرف آزادانہ تبادلۂ خیال ہی سے ہم اس نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں کہ کونسی رائے صحیح ہے۔ اور کونسی رائے غلط۔ اپنی اس دلیل کو اور زیادہ مدلل بنانے کے لیے وہ سقراط اور حضرت یسوع مسیح علیہ السلام کی مثال پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ باوجود اس کے کہ اکثریت کی رائے ان دونوں کی شدید مخالف تھی لیکن ان دونوں کی رائے اکثریت کی رائے سے کہیں زیادہ صائب تھی۔ اور یہ دونوں دوسرے تمام لوگوں سے ہر لحاظ سے برتر اور افضل ہیں۔ اس طرح سے وہ بنھتم کے بنیادی نظریے کو کہ وہی چیز صحیح سمجھی جائے گی کہ جس سے زیادہ سے زیادہ لوگوں کو زیادہ سے زیادہ خوشی حاصل ہو بالکل مسترد کر دیتا ہے۔[2]

فرد کی آزادیٔ رائے اور آزادیٔ خیال کو وہ اتنی اہمیت دیتا ہے کہ وہ یہ کہتا ہے

---

1. On Liberty Chap. II pp.75-77

2. On Liberty pp.79,-87.

کہ خیالات ہی سے سماج میں تبدیلیاں آتی ہیں اور تمام اچھی چیزیں یا باتیں اس دنیا میں محض افراد کے غور و فکر کی وجہ سے معرضِ وجود میں آتی ہیں اور صرف آزادانہ تبادلۂ خیال ہی سے انسان مفید نتیجوں پر پہنچ سکتے ہیں۔

بنتھم اور اس کے مقلدین کا خیال تھا کہ فرد کے سارے افعال کا سرچشمہ اس کے ذاتی مفاد کا جذبہ ہے۔ اس لیے حکومت کو جمہوری ہونا چاہیے کیونکہ اسی حکومت کے ذریعے جملہ افراد کے مفاد کے کام ہو سکتے ہیں اور انھیں تکلیفوں سے نجات مل سکتی ہے اور خوشی حاصل ہو سکتی ہے۔ اور یہ سب چیزیں افراد کو قانون کے ذریعے حاصل ہو سکتی ہیں۔ اس کے برعکس مل کا نظریہ یہ ہے کہ ترقی تب ہو سکتی ہے کہ جب افراد اعلیٰ کردار کے مالک ہوں۔ جب وہ اعلیٰ کردار کے مالک ہوں گے تو سماج بہتر ہوگا اور ترقی یافتہ ہوگا۔ تکلیف محض قانون بنانے سے نہیں دور ہو سکتی۔

مل کو اس کا بہت زیادہ اندیشہ تھا کہ اکثریت اقلیت پر ظلم کرے گی اور اقلیت کو اس کے جائز حقوق سے محروم کرے گی۔ اس لیے اس نے فرد کے حقوق اور آزادی کو اکثریت کے جبر اور تعدی سے محفوظ رکھنا چاہا۔ اسے اس کا بخوبی اندازہ تھا کہ برسرِ اقتدار اکثریت میں اور ان لوگوں میں کہ جن کی وہ نمائندگی کرتی ہے، اختلاف ہو سکتا ہے اور اسی طرح سے اس اقلیت میں جس کی یہ اکثریت نمائندگی نہیں کرتی اور اس اکثریت میں کہ جس کی برسرِ اقتدار اکثریت نمائندگی کرتی ہے، اختلاف ہو سکتا ہے۔ یہ حکومت اس طرح سے عدم مساوات پر قایم ہوتی ہے۔ اس لیے اس نے نمائندہ حکومت کے بارے میں تفصیل سے لکھا اور برسرِ اقتدار اکثریت پر مختلف پابندیاں عائد کیں تاکہ وہ جبر و تشدد سے اقلیت کو اس کے حقوق سے نہ محروم کر سکے[1]

اس کے خیال میں آزادی صرف ان افراد کو حاصل ہونی چاہیے کہ جو عاقل ہوں اور سمجھ دار ہوں۔ بچوں اور ناسمجھ لوگوں کو آزادی نہیں دی جا سکتی کیونکہ اس میں آزادی کو سمجھنے کی سرے سے صلاحیت نہیں ہوتی۔ اس کے نزدیک پس ماندہ قوموں کو آزادی نہیں حاصل ہونی چاہیے کیونکہ اس میں آزادی کو سمجھنے کا مادہ نہیں ہوتا اور ان کے لیے مستبد اور مطلق العنان حکومت ہونی چاہیے[2]

1. Mill 'Representative Government' Chap.III pp 257-58 264-68, 282. 2. On Liberty Chap.I p.73

وہ جو درجہ فرد کی آزادیٔ خیال اور اظہار رائے کی آزادی کو دیتا ہے، وہ درجہ وہ فرد کی عمل کی آزادی کو نہیں دیتا۔ اس کے خیال میں یہ آزادی اس شرط سے مشروط ہے کہ فرد کوئی ایسا کام نہ کرے کہ جس سے دوسروں کو نقصان پہنچے۔ اگر ہر فرد کو سب کچھ کرنے کی آزادی یا من مانی حاصل ہوگی، تو پھر سماجی زندگی خطرے میں پڑ جائے گی اور زبردست نراج پھیل جائے گا۔[1]

مل کے خیال میں سب انسان برابر نہیں ہیں۔ صلاحیتوں کے اعتبار سے استعداد کے اعتبار سے اور قابلیت کے اعتبار سے، انسانوں میں بہت زیادہ اختلاف پایا جاتا ہے۔ کچھ لوگ فطرتاً دوسروں پر فوقیت رکھتے ہیں اور ان سے ہر لحاظ سے برتر ہوتے ہیں۔ لہٰذا انہیں لوگوں کے ہاتھ میں دوسرے انسانوں کی قیادت ہونی چاہیے جو دوسروں سے اپنی فطری صلاحیتوں کے لحاظ سے بڑھ چڑھ کر ہوں۔

جیسے جیسے مل کو افادیت پسندی کے بنیادی اصولوں سے اختلاف ہوا ویسے ویسے اس کا مملکت کا تصور بھی بدلتا رہا اور جب وہ انفرادیت کا علم بردار ہوا تو اس نے مملکت کا بالکل ہی مختلف تصور پیش کیا۔ اس تصور کی پہلی خاص بات یہ ہے کہ وہ بجائے مملکت کے سماج کا لفظ استعمال کرتا ہے، حالانکہ اس سے اس کی مراد سماج نہیں بلکہ مملکت ہے دوسری خصوصیت اس تصور کی یہ ہے کہ وہ مملکت کو لوگوں کی مرضی کا نتیجہ ٹھہراتا ہے، نہ کہ ان کے مفادات کا مظہر۔ اس کے خیال میں اگر فرد کی شخصیت کو نظر انداز کر دیا جائے تو پھر مملکت کی کوئی اہمیت نہیں رہتی۔ مملکت کے قیام کے بارے میں اسے نہ تو ان مفکرین سے اتفاق ہے کہ جو مملکت کو فطری یا قدرتی ادارہ سمجھتے ہیں اور جن کے نزدیک ان کا قیام خود بخود عمل میں آیا اور نہ ان مفکرین سے کہ جن کے نزدیک اس کے قیام میں تمام تر انسانوں کا ہاتھ ہے اور ان کے ارادے اور مرضی کو دخل ہے۔ اس بارے میں وہ ایک درمیانی راستہ اختیار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ بلا شبہ مملکت قدرتی ادارہ ہے اور اس کا نشوونما تدریجی ہے۔ لیکن اس کا قیام انسان کے ارادے کا مرہونِ منت ہے۔ دوسری انسانی چیزوں کی طرح یہ اچھی بھی ہوسکتی ہے اور بری بھی۔ سیاسی تنظیم خود بخود کام نہیں کرتی بلکہ اس کے

1. On Liberty Chap.III p.114

چلانے کے لیے انسان درکار ہوتے ہیں۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ لوگ اس میں سرگرمی سے حصہ لیں۔ اس تنظیم کو ان لوگوں کی صلاحیتوں اور خصوصیتوں کے مطابق ہونا چاہیے۔ وہ انسانی ارادے اور مرضی کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے اور کہتا ہے کہ کسی سیاسی عقیدے یا نظریے کے ماننے والے فردِ واحد کی سماجی طاقت ننانوے دوسرے انسانوں سے، جو مفاد پرست ہوں کے برابر ہوتی ہے۔[1]

مل کے نزدیک مملکت کا کردار مثبت ہے۔ یعنی اس کے ذمہ بہت سے فرائض ہیں جنھیں انجام دینا فرضِ منصبی ہے بغیر اس کے اس کے وجود کے کوئی معنی نہیں۔ اس کا محض یہ کام نہیں ہے کہ وہ افراد کو بری باتوں سے روکے یا صرف زیادہ سے زیادہ تعداد کی زیادہ سے زیادہ خوشی کے کام کرے۔ اگرچہ سخت انفرادیت پسند ہونے کی وجہ سے وہ مملکت کی زیادہ مداخلت کو پسند نہیں کرتا لیکن وہ اسے محسوس کرتا ہے کہ فرد کی شخصیت کی تکمیل بغیر مملکت کے دخل دیے نہیں ہوسکتی۔ انفرادی خوشی اکثر صورتوں میں سماجی خوشی سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ انسانوں کو اس دنیا میں اپنی زندگی بسر کرنے کے لیے زبردست جدوجہد کرنی پڑتی ہے۔ یہ جدوجہد مساوات کی بنیاد پر نہیں ہوتی بلکہ انسان قدم قدم پر عدم مساوات اور ہر قسم کی تفریق پاتا ہے۔ زمین، صنعت و حرفت، دولت اور علوم سب ایک چھوٹی سی اقلیت کی اجارہ داری میں ہوتے ہیں۔ قانونی نظام اسی اقلیت کے مفاد کو سامنے رکھ کر قایم کیا جاتا ہے۔ عوام یا افراد کی کثیر تعداد کے لیے اس دنیا میں زندگی کوئی معنی تب ہی رکھ سکتی ہے کہ جب یہ عدم مساوات دور ہو اور سب کو اس کے مواقع حاصل ہوں کہ وہ اپنی شخصیت کی تکمیل کرسکیں اسی لیے وہ معاشی مسئلوں میں مملکت کی مداخلت کا حامی تھا۔ کیونکہ اس کے خیال میں اسی کے ذریعہ معاشی عدم مساوات دور ہوسکتی ہے اور امیری اور غریبی کی تفریق کم ہوسکتی ہے۔

وہ اس کا قائل تھا کہ دولت کی غیر مساوی تقسیم اور امیر و غریب میں تفریق ہر لحاظ سے حق اور انصاف کے خلاف ہے۔ وہ محدود قسم کی اشتراکیت کا حامی تھا۔[2]

چونکہ فرد کی شخصیت کی تکمیل اور نشوونما ہر حکومت کا اصل مقصد ہے اس لیے اس کا

---

1. Wayper ' Political Thought' p.116

2. Wayper pp 116-17

فرض منصبی ہے کہ وہ اخلاقی فرائض انجام دے۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب دستور پر اس طرح سے عمل درآمد ہو کہ افراد کی ذہنی اور اخلاقی صلاحیتوں کی خوب ترقی ہو اور ان کو سماج کی خدمت میں لگایا جائے۔ اس کے خیال میں افراد کی زندگی کو حکومت اس طرح بہتر بنا سکتی ہے کہ وہ سب کے لیے تعلیم لازمی کردے۔ کارخانوں میں بچوں اور نابالغوں کے کام کرنے کو ممنوع قرار دے دے اور مزدوروں کے گھنٹے مقرر کردے تاکہ یہ نہ ہو کہ مزدور کارخانوں میں پندرہ پندرہ سولہ سولہ گھنٹے کام کرکے اپنی صحت کو برباد کردیں۔

اپنے اس تصور کو وہ دستور کی حسب ذیل تعریف سے واضح کرتا ہے۔

"دستور ایک ذریعہ ہے کہ جس سے شہریوں میں ذہانت اور ایمان داری کا جذبہ ابھرتا ہے اور اسی سے عقلمند ترین اور دانا ترین افراد کی ذہنی صلاحیتیں ابھرتی ہیں، ان کی نیکیاں بروئے کار آتی ہیں اور اس کے ذریعے وہ اپنا اثر استعمال کرتے ہیں"[1]

اپنی ایک دوسری تصنیف "نمائندہ حکومت" میں اس نے ان تمام دستوری اصلاحوں کا ذکر کیا ہے جن کے بغیر اس کے خیال میں اچھی حکومت کا مقصد نہیں حاصل ہوسکتا اور جن پر عمل کرنے سے اس کے زمانے میں انگلستان کی نمائندہ حکومت میں پھیلی ہوئی خرابیوں کا انسداد ہوجاتا ہے۔

اس کے نزدیک چونکہ حکومت کا سب سے بڑا فرض یہ ہے کہ وہ شہریوں کی خوبیوں کو خوب ترقی دے۔ اس لیے ہر اچھی اور دور اندیش حکومت کا فرض ہے کہ وہ سماج کے معاملات کو باصلاحیت اور عقلمند لوگوں کے ہاتھ میں دے۔ اس مقصد کے لیے اس نے طریقۂ انتخاب میں دور رس اور اہم اصلاحیں تجویز کیں۔ تاکہ نمائندوں یا پارلیمنٹ کے ممبروں کا انتخاب جو اصل میں ملک کے حکمراں ہوتے ہیں جاہل اور ناخواندہ ووٹروں کے ہاتھ میں نہ رہے اور حکومت کی باگ ڈور نالائقوں یا معمولی صلاحیت رکھنے والے افراد کے ہاتھ میں نہ آجائے اس لیے اس نے برطانوی دارالعوام کے ممبروں کے انتخاب کے لیے متناسبی نمائندگی، اور

---

1. Mill Representative Government Chap.II p.195;
On Liberty Chap.V pp 160-63

تکثیری رائے دہندگی تجویز کیا۔[1] متناسبی نمائندگی کا طریقہ اس نے اس لیے تجویز کیا تاکہ لائق اور قابل امیدوار منتخب ہو سکیں اور محض جاہل ووٹروں کی کثرت رائے کے حاصل ہو جانے سے نالائق اور نااہل امیدوار منتخب نہ ہو جائیں۔

وہ اس کا زبردست حامی تھا کہ عورتوں کو بھی ووٹ دینے کا حق حاصل ہو۔ اس نے تعلیم یافتہ لوگوں کو تکثیری رائے دہندگی یا ایک سے زیادہ ووٹ دینے کا حق اس لیے دیا تاکہ وہ تعلیم یافتہ لوگ، باوجود اپنی قلت تعداد کے زیادہ ووٹ دینے کے حق کی وجہ سے کم تعلیم یافتہ ووٹروں کی عددی فوقیت کا توڑ کر سکیں۔ اس کا خیال تھا کہ ان اصلاحوں سے پارلیمنٹ بہترین ذہنی صلاحیتوں کے افراد پر مشتمل ہوگی۔[2]

اس کے خیال میں نمائندہ حکومت کی کامیابی کے لیے ضروری ہے کہ ووٹ دینے کا حق ناخواندہ لوگوں کو نہ دیا جائے۔ یہ حق صرف خواندہ لوگوں کو حاصل ہونا چاہیے۔ ان میں بھی صرف ان کو جو ٹیکس دیتے ہوں۔ کیونکہ جو ٹیکس نہیں ادا کرتے ان کو یہ حق نہیں ملنا چاہیے کہ وہ دوسروں پر ٹیکس لگائیں۔ یا ان کے بارے میں کوئی بات طے کریں۔ پھر ایسے لوگ کبھی حکومت کے مصارف میں کفایت شعاری نہیں کر سکتے۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگوں یعنی پروفیسروں، استادوں، وکیلوں کو ایک سے زیادہ ووٹ دینے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔ مل جمہوریت کا زبردست حامی تھا لیکن اس کے باوجود اس کا یہ پختہ خیال تھا کہ ناخواندہ ووٹر محض اپنے ذاتی مفاد کی خاطر ووٹ دیں گے اور نتیجہ یہ ہوگا کہ نااہل اور نالائق لوگ ممبر منتخب ہو جائیں گے۔ یہ خرابی اسی طرح دور ہو سکتی ہے کہ اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگوں کو ایک سے زیادہ ووٹ دینے کا حق دیا جائے۔ اس طرح سے وہ کم تعلیم یافتہ ووٹروں کی کہ جن کی اکثریت ہوگی، کی عددی فوقیت کو کم کر سکیں گے اور اہل اور لائق لوگ ممبر منتخب ہو سکیں گے۔[3]

اس کے خیال میں نمائندہ جماعت یعنی پارلیمنٹ کو حکومت کے کاموں کا نگراں ہونا چاہیے اور اس کا یہ بھی کام ہونا چاہیے کہ حکومت کے کاموں کی اشاعت کرے اور اس کے غلط کاموں پر ٹوکے اور پالیسیوں پر نکتہ چینی کرے۔ اگر حکومت کے عہدے دار

---

1. The Representative Government Chap. VII pp 261-68, 285-90.
2. The Representative Government III pp. 285-92.
3. The Representative Government Chap. VIII pp. 281-90

یا عمال اپنے اختیارات کا غلط یا بے جا استعمال کریں یا قومی مفاد کے خلاف کوئی کام کریں یا کسی قسم کی بدعنوانی کریں تو پارلیمنٹ انھیں ان کے عہدوں سے ہٹا دے اور ان کی جگہ دوسروں کو مقرر کرے۔ لیکن حکومت کرنا اور نظم ونسق چلانا حکومت کا کام نہیں ہے۔ پارلیمنٹ کا خاص کام حکومت کو لوگوں یا شہریوں کی شکایتوں سے مطلع کرنا ہے۔ یہ شہریوں کی رائے کی نمائندگی کرتی ہے اور ان کے جذبات کی ترجمانی کرتی ہے۔ اس کا خاص کام مختلف سیاسی، معاشی، سماجی اور قومی مسئلوں پر بحث و مباحثہ کرنا اور حکومت کو رائے عامہ سے مطلع کرنا، حکومت کی پالیسیوں پر نکتہ چینی کرنا اور نظم ونسق کے چلانے والوں کے کاموں کی نگرانی کرنا اور یہ دیکھنا ہے کہ حکومت قومی مفاد کے مطابق چلائی جارہی ہے۔ مل نظم ونسق چلانے کا کام سول سروس کے مستقل ملازموں یا اعلیٰ سرکاری عہدے داروں کے ہاتھ میں دیتا ہے۔ اس کے خیال میں ان عہدے داروں کا تقرر قابلیت کی بنا پر ہونا چاہیے اور ان کے کاموں کی دیکھ بھال وزیروں کے ذمہ ہونی چاہیے۔ پارلیمنٹ کو یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ صلاحیت رکھنے والے افراد ہی نظم ونسق چلا رہے ہیں۔

اس کے نزدیک پارلیمنٹ قانون بنانے کا کام خوش اسلوبی سے نہیں کرسکتی، اس لیے کہ وہ بہت بڑی جماعت ہوتی ہے اور بہت بڑی جماعت قانون بنانے کی اہل نہیں ہوتی۔ یہ کام قانون سازی کے کمیشن کے ذمہ ہونا چاہیے اور اس کمیشن کو ماہرین قانون پر مشتمل ہونا چاہیے۔ لیکن اس کمیشن کا کام صرف قانون بناکر پیش کرنا ہے اس کی منظوری تمام تر پارلیمنٹ کے ہاتھ میں ہے۔ اس طرح اچھے قسم کے قانون بنائے جا سکتے ہیں کیونکہ قانون کے ماہر ہی اچھا قانون بنا سکتے ہیں۔

اسے بنتھم کے اس اصول سے شدید اختلاف تھا کہ دارالعوام کا الیکشن ہر سال ہوا کرے اور نظم ونسق براہِ راست اس کی ذمہ داری میں ہو۔ وہ اپنے تجربوں اور مشاہدوں کی روشنی میں اس نتیجہ پر پہنچا تھا کہ منتخبہ نمائندوں کی اکثریت میں اس کی مطلق اہلیت

---

1. Mill 'The Representative Government ' Chap.V pp.228-238 239-41.
2. The Representative Government Chap.V. pp312-14.

نہیں ہوتی کہ وہ حکومت کو چلا سکیں ۔ نظم ونسق کے بنیادی مسئلوں تک کو نہیں سمجھ سکتے وہ نظم ونسق یا حکومت میں کارگذاری کا بہت زیادہ قائل تھا۔جو اس کے خیال میں اس وقت آسکتی ہے جب نظم ونسق سول سروس کے ہاتھ میں ہو کیونکہ صرف اس میں نظم ونسق چلانے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔لیکن اس کے ساتھ وہ اس کا بھی حامی تھا کہ انتظامیہ پر عوامی نکتہ چینی بھی ہو۔کیونکہ اسی سے بدعنوانی کا انسداد ہوسکتا ہے۔یہ دونوں باتیں تب ہی ہوسکتی ہیں کہ جب وزیراعظم اور دوسرے وزیروں کا تقرر پارلیمنٹ کے ہاتھ میں ہو۔ اور سول سروس پورے طور سے وزیروں کی ماتحتی میں ہو۔ حکومت تب ہی کارگذار ہوسکتی ہے کہ جب اس کے چلانے والے اہل ہوں، انتظامی صلاحیتوں کے مالک ہوں، اور تجربہ کار ہوں[1] اگر پارلیمنٹ کو حکومت چلانے کا حق دیا جائے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ کم صلاحیت والے یا نااہل لوگ لائق اور باصلاحیت افراد پر حکومت کریں۔ یہ ہر لحاظ سے غلط ہے۔اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ نااہلوں کی حکومت ہوگی اور عام مفاد کے خلاف کام ہوں گے۔

اسے نمائندہ حکومت کی خرابیوں کا بخوبی احساس تھا۔اس کے خیال میں اس طرز حکومت کی منفی خامی یہ ہے کہ اگر ذمہ دارانِ حکومت یا نظم ونسق چلانے والوں کو قوت یا اقتدار نہ حاصل ہو تو یہ بہت سی خرابیوں کا باعث ہوتی ہے۔اس کی مثبت خامی یہ ہے کہ نااہل نظم ونسق کے بنیادی اصولوں سے ناواقف لوگ پارلیمنٹ میں منتخب ہوکر آجاتے ہیں اور عام یا قومی مفاد کے خلاف کام کرنے لگتے ہیں۔وہ اپنے ذاتی اغراض کی خاطر اعلیٰ مفاد اور مقاصد کو قربان کر دیتے ہیں اور اس وجہ سے سارے ملک کو ناقابلِ تلافی نقصان پہنچتا ہے۔

لیکن نمائندہ حکومت پر اس کے اعتراضات سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ وہ جمہوریت کا مخالف تھا۔اس کے برعکس وہ جمہوریت کا زبردست حامی تھا۔وہ اس کو بہترین طرزِ حکومت خیال کرتا تھا۔گو اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ یہ طرزِ حکومت سب لوگوں کے لیے موزوں نہیں ہے۔اس لحاظ سے بھی وہ جمہوریت کا حامی تھا کہ اس کے خیال میں اقتدارِ اعلیٰ

---

1. The Representative Government Chap.XII pp.331-346

پوری قوم کے ہاتھ میں ہونا چاہیے۔ اس کے نزدیک جمہوریت ہی انسانوں کو بہتر بنا سکتی ہے۔ اوران کو زیادہ خوشی عطا کرسکتی ہے۔ اس میں ہر فرد کی قدر وقیمت کا اعتراف کیا جاتا ہے۔ اوراس کی شخصیت کی تکمیل اس کا خاص مقصد ہوتا ہے۔

وہ اچھی اور بری جمہوریت میں فرق کرتا ہے۔ جمہوریت کی وہ قسم کہ جس میں ہر چیز کا فیصلہ محض تعداد یا کثرتِ رائے کی بنا پر کیا جائے، اس کے خیال میں بری اور ناقص جمہوریت ہے۔ جمہوریت کی یہی قسم اکثر ملکوں میں رائج ہے۔ اس کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ سب انسان اچھے ہیں۔ حالانکہ کیا بہ لحاظ ذہانت، کیا بہ لحاظ صلاحیت اور کیا بہ لحاظ اخلاق، انسان ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ بعض لوگ بہت زیادہ برے ہوتے ہیں۔ بروں کو اور اچھوں کو بالکل برابر سمجھنا اور ایک ہی لاٹھی سے ہانکنا صحیح نہیں ہے۔ اس سے انسانیت کو نقصان پہنچتا ہے اور ذہنی اور اخلاقی ترقی رک جاتی ہے۔ سچی اور اصلی جمہوریت وہ کہی جائے گی کہ جس میں سماج کے مختلف طبقوں کو ان کی صلاحیت اور اہلیت کے مطابق جگہ حاصل ہو اور اس میں محض کثرتِ رائے کی بنا پر فیصلہ نہ کیا جاتا ہو۔ بلکہ اس میں صلاحیت قابلیت اور ذہانت کو پورا موقعہ دیا جائے۔ اس کی بنیاد متناسب نمائندگی، تکثیری ووٹ اور ثانوی مجلسِ قانون ساز پر ہو۔ اس میں نظم ونسق، ماہرین یعنی سول سروس کے ہاتھ میں ہو۔ اور پارلیمنٹ کے ذمہ حکومت یا نظم ونسق کی نگرانی ہو۔ اس میں حکومت کا دائرہ اختیار محدود ہو اور افراد کو ان تمام باتوں کے کرنے کی آزادی حاصل ہو، جو وہ خوش اسلوبی سے کر سکتے ہوں۔

اسے دفتریت کے بے پناہ اختیارات کی خرابیوں اور اکثریت کے جبر و تعدی کا پورا احساس ہے۔

اس کے نزدیک نمائندہ حکومت اس لیے بہترین حکومت ہے کہ اس کے ذریعہ عام شہری، حکومت کے کاموں اور سیاسی معاملوں میں سرگرمی سے حصہ لیتے ہیں۔ ان میں احساسِ ذمہ داری پیدا ہوتا ہے اور انہیں اس فطری صلاحیتوں کے اظہار کرنے کا پورا موقعہ ملتا ہے۔

مل کا شمار جلیل القدر سیاسی مفکرین میں کیا جاتا ہے۔ منطق، اقتصادیات، سیاسیات تینوں علوم میں اسے فاضل سمجھا جاتا ہے۔ اس کے فلسفے کا گہرا اثر بہت دنوں تک رہا۔ سیاسیات میں اس کا خاص کارنامہ اس کا نظریۂ انفرادیت ہے جس نے آگے چل

کہ لبرل ازم کی شکل اختیار کی۔ وہ بہ یک وقت انفرادیت پسند بھی تھا اور لبرل بھی۔ پورے سیاسی لٹریچر میں جس قابلیت اور وضاحت سے اس نے فرد کی آزادی رائے آزادیٔ خیال اور خیال کے اظہار کی آزادی پر لکھا اس کی کوئی دوسری مثال نہیں ملتی۔ وہ فرد کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے۔

اس نے پارلیمنٹ میں جو اصلاحیں تجویز کیں ان میں سے بعض پر آج تک عمل درآمد ہو رہا ہے۔ مثلاً قانون بنانے کا کام کمیٹیوں کے سپرد ہے اور اب عورتوں کو بھی ووٹ دینے کا حق حاصل ہو گیا ہے۔

جب ہم اس کے تصورِ آزادی پر بہ حیثیت مجموعی غور کرتے ہیں، تو ہمیں بارکر کی اس رائے سے اتفاق کرنا پڑتا ہے کہ مل خالی آزادی کا علم بردار تھا اور اس کا فرد محض ایک مجرد فرد ہے۔ وہ اس کا صحیح جواب نہیں دیتا کہ اس دنیا میں کوئی بھی فرد خواہ وہ کتنا ہی دولت مند، لائق فائق اور قوی کیوں نہ ہو، بغیر دوسروں کی مدد اور تعاون کے اپنی زندگی نہیں بسر کر سکتا۔ اور سماجی زندگی اس کے بغیر ممکن ہی نہیں کہ انسان اپنی آزادی سے بہت سی صورتوں میں دست بردار ہو اور دوسروں کی مرضی کے مطابق اپنی زندگی گذارے۔ اس کا آزادی کا یہ مفہوم کہ اس پر کسی قسم کی پابندی نہ ہو منفی تصور ہے۔ آزادی کا صحیح تصور یا مفہوم یہ ہے کہ انسان وہی کر سکتا ہے جو دوسرے اُسے کرنے دیں یعنی اسے ہر قدم پر دوسروں کے احساسات اور جذبات کا پورا پورا لحاظ رکھنا چاہیے۔

اس کے ذہن میں سماج کا یہ تصور تھا کہ وہ محض افراد کے مجموعے کا نام ہے۔ لیکن وہ اس کا تصور نہ کر سکا کہ انسان سماجی حیوان ہے اور اس میں سماجی جذبہ بدرجہ اتم پایا جاتا ہے اور سماج انسان کے بہترین عناصر کا نام ہے۔ اور یہ کہ آزادی انفرادی نہیں بلکہ سماجی مظہر ہے۔

اس کے نزدیک حکومت یا سماج کو افراد کی اخلاقی رہبری کا حق نہیں پہنچتا اور نہ اسے لوگوں کو راہِ راست پر لانے کا حق حاصل ہے۔ خواہ ان کے خیالات کتنے ہی زیادہ غلط اور گمراہ کن کیوں نہ ہوں۔ اس کے نظریے کے مطابق حکومت کو شرابیوں کو سزا دینے کا کوئی حق نہیں پہنچتا۔ کیونکہ شراب پینا فرد کا ذاتی فعل ہے۔ لیکن اگر شرابیوں کو سزا نہ دی جائے تو پھر سماج میں زبردست اخلاقی خرابی پھیل جائے گی۔ اخلاقی نقطۂ نظر سے شرابی اتنے ہی

درجہ مجرم ہے جتنا کہ چور اور ڈاکو۔ انفرادی آزادی کی آڑ میں شرابی کی حمایت کرنا اور یہ سمجھنا کہ اس کی یہ خراب عادت ایک ذاتی معاملہ ہے، اس انفرادیت کے صحیح نشوونما کو تباہ اور برباد کرنا ہے جس کا برقرار رہنا ازحد ضروری ہے۔

اگر لوگوں کی آزادی کا اسی طرح سے لحاظ کیا جائے تو پھر سماج کی سیاسی اور اخلاقی زندگی کی ساری بنیاد ختم ہو جائے گی اور اخلاقی نراج پھیل جائے گا لیکن مل کو اس کا اندیشہ تھا کہ اوسط درجہ کی صلاحیت رکھنے والے افراد برسرِ اقتدار آکر انسانیت کے اعلیٰ نمونوں کو اپنا جیسا بنانے کی کوشش کریں گے اور انھیں کامیابی ہوگی۔ اس لیے اس نے تعلیم کو مملکت کے دائرۂ عمل سے خارج کر دیا کیونکہ اس کے خیال میں یکساں اور ایک طرح کی تعلیم ہونے سے سب افراد ایک طرح کے ہو جائیں گے اور وہ لوگ سب سے زیادہ نقصان میں رہیں گے جو بہت زیادہ قابل اور لائق ہیں۔

اس کے خیال میں اگر مملکت کا دائرہ وسیع کر دیا گیا اور مملکت سارے کام اپنے ہاتھ میں لے لے اور لوگوں کی ذہنی اور اخلاقی رہنمائی کرنے لگے، تو لوگوں کا زبردست نقصان ہوگا۔ اس لیے کہ وہ اپنی ذہنی صلاحیتوں کو استعمال نہ کر سکیں گے۔ لیکن وہ اس کو بالکل نظر انداز کر جاتا ہے کہ اگر لوگوں کو من مانی کرنے کا اختیار حاصل ہو تو اس سے بھی زیادہ بڑی خرابی واقع ہوگی، باہمی میل جول اور اتحاد کا جذبہ بالکل ختم ہو جائے گا۔ معاشی مسئلوں میں جب کبھی بھی انفرادی آزادی دی جاتی ہے تو حالات حد درجہ خراب ہو جاتے ہیں۔ اور دولت سمٹ کر مٹھی بھر سرمایہ داروں کے ہاتھ میں آجاتی ہے۔ اور سارے ملک میں زبردست انتشار پھیل جاتا ہے۔ اسی وجہ سے خود مل بھی آخر میں اس کا قائل نہ رہا کہ معاشی معاملوں میں لوگوں کو بالکل آزاد چھوڑ دیا جائے اور مملکت ان میں کسی قسم کا دخل نہ دے۔

اس کی سب سے بڑی غلطی یہ ہے کہ اس نے اس امکان کو کہ مملکت اور سماج سے افراد کو کسی قسم کی کوئی مدد مل سکتی ہے، اپنی بحث سے بالکل خارج کر دیا اس لیے کہ افادیت پسندی اور دوسری مسلمہ روایتوں نے اس کے اس عقیدے کو پختہ کر دیا تھا کہ افراد اور مملکت یا سماج کے اغراض و مقاصد ایک دوسرے کے مخالف بلکہ منافی ہوتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ انسان سماج سے الگ رہ کر زندگی نہیں بسر کر سکتا۔ کیونکہ اس کی فطرت کچھ اس قسم

کی واقع ہوئی ہے کہ وہ دوسروں کے ساتھ مل جل کر رہنے پر مجبور ہے۔ لہٰذا مل کا یہ مفروضہ کہ انسان سماج سے الگ رہ کر اپنی آزادی سے کام لے سکتا ہے، بالکل غلط ہے۔ سماجی زندگی کا معیار صرف سماجی ہو سکتا ہے۔ افراد اس دنیا میں تب ہی ترقی کر سکتے ہیں کہ جب وہ سب مل جل کر ایک مرکب کے ملے ہوئے اجزاء کی سی زندگی گذاریں۔ ان کی ترقی ان کے ماحول ہی کے اندر ہو سکتی ہے۔ ترقی کی پہلی شرط یہ ہے کہ ان کے ماحول کی اصلاح کی جائے اس لیے کہ بغیر اس کی اصلاح کے فرد کی ترقی نہیں ہو سکتی۔ اس کے لیے بھی یہ ضروری ہے کہ سماجی زندگی کا ایک بلند معیار مقرر کیا جائے اور عام اخلاقی مقاصد حاصل کرنے کے لیے سب مل جل کر کوشش کریں۔

21

کارل مارکس کا سیاسی فلسفہ

کارل مارکس ۱۸۱۸ء میں جرمنی کے ایک یہودی گھرانے میں پیدا ہوا۔ اس کے ماں باپ نے اس کی طفولیت کے زمانے میں مسیحیت اختیار کی۔ مارکس کو نہ تو کسی قسم کا نسلی تعصب تھا اور نہ قومی تعصب۔ اس نے بان، برلن اور جینا کی یونیورسیٹوں میں تاریخ، قانون اور فلسفے کی تعلیم حاصل کی۔ ۱۸۴۱ء میں اس نے جینا یونیورسٹی سے فلسفے میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ اس کے بعد اس کی شادی پروشیا کے ایک متموّل، شریف اور اونچے خاندان کی لڑکی سے ہوئی۔ اس کے بعد اشتراکی فلسفے سے متاثر ہو کر وہ پکا اشتراکی ہو گیا۔ اور اپنے اشتراکی خیالات کی وجہ سے پروشیا کے حکام کی نظروں میں وہ کھٹکنے لگا۔ اس کی سرگرمیاں قابلِ اعتراض ٹھہریں اور اس وجہ سے اس کا تقرر کسی بھی جرمن یونیورسٹی میں بہ حیثیت استاد کے نہ ہو سکا۔ حالانکہ وہ یہ پیشہ اختیار کرنا چاہتا تھا۔ مجبوراً اس نے صحافت کا پیشہ اختیار کیا اور اپنے مضامین کے ذریعے اپنے انتہا پسند اشتراکی خیالات کی اشاعت شروع کی۔ لیکن اسے پروشیا کی حکومت نہ برداشت کر سکی اور اس کی پاداش میں اسے اپنے وطن سے جلاوطن ہونا پڑا۔ ۱۸۴۳ء سے ۱۸۴۹ء تک کا زمانہ اس نے فرانس اور بلجیم میں گزارا۔ ۱۸۴۸ء میں اس نے فریڈرک اینگلز کے ساتھ مل کر پیرس سے اشتمالی یا کمیونسٹ مینی فسٹو شائع کیا۔ جس میں اس نے بڑی وضاحت سے اپنے اشتراکی خیالات پیش کیے۔ اور اس میں اس نے تفصیل سے بیان کیا کہ اشتراکی انقلاب کس طرح برپا ہو سکتا ہے یعنی کس قسم کے پروگرام پر چل کر اشتراکی فرسودہ سماجی نظام کو تہ و بالا کر کے اشتراکی نظام قایم کر سکتے ہیں اور اس پروگرام کو عملی جامہ پہنانے کے لیے کس طرح سے ہر ملک کے مزدور پیشہ طبقوں کو سرمایہ داروں کے خلاف صف آرا ہونا چاہیے۔

۱۸۴۹ء میں پروشین گورنمنٹ کے دباؤ سے مجبور ہوکر فرانسیسی حکومت نے اسے فرانس سے جلا وطن کر دیا۔ اس کے بعد اس نے انگلستان میں مستقل سکونت اختیار کی اور بقیہ عمر لندن میں گزاری اور وہیں ۱۸۸۳ء میں اس کا انتقال ہوگیا۔ لندن میں اس کا ذریعۂ معاش اخباروں میں مضامین لکھنا تھا۔ اس کی زندگی بڑی ہی عسرت اور تنگ دستی میں بسر ہوئی اس تنگ دستی اور پریشاں حالی میں اس کے بچے بیمار ہوئے اور مرگئے اس کی بیوی دائم المریض رہی۔ اس کے دوست اینگلز نے اس کی مالی مدد کی۔ اخباروں میں مضامین لکھنے کے علاوہ اس نے متعدد کتابیں بھی تصنیف کیں جن میں سب سے زیادہ شہرت کیپٹل یا "سرمایہ" کو حاصل ہوئی۔ لیکن اپنی زندگی میں وہ اپنی اس اہم تصنیف کی صرف پہلی جلد شائع کر سکا اور اس کی بقیہ دو جلدیں اس کے انتقال کے بعد اس کے حواشی کی بنیاد پر اس کے پرانے رفیق اینگلز نے شائع کیں۔ اس کے علاوہ اس نے اقتصادیات، منافع اور قیمت پر بھی کتابیں لکھیں۔ ان میں کری ٹیک آف پولیٹیکل اکانمی اور فلسفے کا افلاس یا پاورٹی آف فلاسفی قابلِ ذکر ہیں۔

اس کے زمانۂ قیام پیرس میں اس کا تعارف بہت سے انقلابیوں سے ہوا۔ اس زمانے میں پیرس انقلابیوں کا مرکز تھا اور بہت سے ملکوں کے انقلابی اس شہر میں جلاوطنی کی زندگی گزار رہے تھے۔ ان میں پراوڈہان اور لوئیس بلانک خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ اسی طرح سے سیاسی ہم خیالی کی وجہ سے اس کا ربط ضبط فرانسیسی اشتراکیوں سے بڑھا۔ لیکن اسے ان سے مل کر اس لیے شدید مایوسی ہوئی کہ فرانسیسی اشتراکی نہ تو اشتراکیت کو منظم تحریک کی صورت میں چلا سکے اور نہ اسے کوئی فلسفہ دے سکے۔ انھیں بس اتنی کامیابی حاصل ہوئی کہ وہ نظام سرمایہ داری کے خلاف عام بیزاری اور بے چینی پھیلانے میں کامیاب ہوئے۔ برعکس اس کے۔ مارکس کا شروع ہی سے یہ خیال تھا کہ مزدور پیشہ طبقہ کی حالت تب ہی درست ہوسکتی ہے کہ جب اشتراکی انقلاب کے علم بردار بن کر میدان میں آئیں اور اس کے ذریعہ سیاسی اقتدار کو حاصل کرنے کی کوشش کریں۔ اشتراکی نظام اسی وقت قایم ہوسکتا ہے کہ جب حکومت کی مشین پر اشتراکیوں کا قبضہ ہو۔

چونکہ مارکس کی اپنی زندگی بڑی عسرت سے بسر ہوئی تھی، اس لیے اسے غریبوں کی مشکلات کا اچھی طرح اندازہ تھا۔ اس لیے باوجود اپنی پریشاں حالی اور تنگ دستی کے وہ

سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف کھل کر میدان میں آگیا۔ اور اس نے پوری کوشش کی کہ مزدور پیشہ طبقہ سرمایہ دارانہ نظام کو ختم کر دے۔

اس کا دوسرے ملکوں کے تقریباً سب ہی اشتراکی رہنماؤں سے گہرا رابطہ قایم ہوگیا تھا۔ اور وہ سب اسے اشتراکی تحریک کا سب سے بڑا رہنما تسلیم کرتے تھے۔ وہ ان کو خط و کتابت کے ذریعے مسلسل ہدایتیں دیتا رہتا تھا۔

اس نے اینگلز کی مدد سے جرمن عینیت، انگریزی معاشیات اور فرانسیسی انقلابیوں کے سماجی نظریات کے مرکب سے کمیونزم یا اشتمالیت کا فلسفہ پیش کیا۔ ہیگل کے فلسفے سے اس نے طبقہ وارانہ کشمکش، تاریخی مادیت اور مادی جدلیات کے اصولوں اور انگلستان کی معاشیات سے زائد قدر یا قیمت کے اصول کو اپنایا۔ ۱۷۸۹ء کے عظیم الشان فرانسیسی انقلاب سے اس نے مسلح انقلاب کے ذریعے سیاسی اقتدار حاصل کرنے یا حکومت پر قابض ہونے کا اصول اخذ کیا۔ اشتراکیت کا فلسفہ اس سے پہلے سے موجود تھا لیکن مارکس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے فلسفے کو سائنٹفک اصولوں پر مدون کیا اور اسے ایک خیالی تصور کی جگہ ایک منظم اور عملی تحریک اور ضابطۂ حیات کی صورت میں دنیا کے سامنے پیش کیا اور دنیا میں ہونے والی مادی تبدیلیوں کے اصول بیان کیے۔

کمیونسٹ مینی فسٹو میں اس نے اوپری متوسط طبقے اور سرمایہ دار طبقوں کی کامیابیوں کو بیان کیا اور یہ دکھایا کہ کس طرح ان طبقوں نے جاگیرداروں پر فتح پائی اور کس طرح سے سیاسی اقتدار ان کے ہاتھ میں آیا اور نظام سرمایہ داری کس طرح معرض وجود میں آیا اور مزدور پیشہ طبقے یا پرولتاریہ کو کس طرح سے سرمایہ داروں کے معاشی استحصال کی وجہ سے انتہائی زبوں حالی کا شکار ہونا پڑا۔ اور سرمایہ دارانہ نظام کی وجہ سے کس طرح سے ساری دولت سمٹ کر مٹھی بھر سرمایہ داروں کے ہاتھ میں آگئی اور انھوں نے کس طرح سے بے انتہا نفع کمایا۔ اس نے اس منشور میں بڑی وضاحت سے بتایا کہ جب سے نجی ملکیت اس دنیا میں آئی انسانی تاریخ مسلسل طبقہ وارانہ جنگ کا مرقع یا ریکارڈ ہوگئی۔ شروع میں غلاموں اور ان کے آقاؤں میں زبردست کشمکش اسی معاشی استحصال کی وجہ سے ہوتی رہی اس کے بعد جاگیردارانہ نظام میں جاگیرداروں اور کسانوں کے مابین یہ کشمکش کتنی زیادہ شدت سے جاری رہی اور نظام سرمایہ داری مزدوروں اور سرمایہ داروں کی طبقہ وارانہ کشمکش نے

منافرت کی شکل اختیار کی۔ اس میں وہ مزدور پیشہ طبقہ کی تحریک اور ان کے انقلابی لیڈروں یعنی کمیونسٹوں کی سرگرم جدوجہد کا ذکر کرتا ہے اور اس کے ساتھ وہ اشتراکیوں کی مذمت کرتا ہے کہ وہ مزدور پیشہ طبقے کی صحیح رہنمائی نہ کر سکے۔ اور اس وجہ سے سرمایہ داروں کو بہت زیادہ فائدہ اور پرولتاریہ کو زبردست نقصان پہنچا۔ وہ چونکہ نظامِ سرمایہ داری سے حد درجہ بیزار تھا۔ اس لیے اس نے اسے ختم کرنے کے لیے یہ حل پیش کیا کہ مسلح انقلاب کے ذریعے پرولتاریہ کمیونسٹوں کی رہنمائی میں سیاسی اقتدار حاصل کریں اور حکومت پر قابض ہو جائیں۔ اس طرح سے انھیں ظالمانہ نظامِ سرمایہ داری کے اور اس کے زبردست حلیف فرسودہ سماجی نظام سے نجات حاصل ہو سکتی ہے۔ اس انقلاب سے پرولتاریوں کو فائدہ ہی فائدہ حاصل ہو گا۔

اپنی دوسری تصنیف فلسفے کے افلاس یا پاورٹی آف فلاسفی میں اس نے پرادھان کی خیالی اشتراکیت پر زبردست نکتہ چینی کی اور اسے تاریخ اور فلسفے دونوں سے یکسر بیگانہ محض اور بے بہرہ ٹھہرایا ہے۔

تیسری تصنیف کری ٹک آف پولیٹکل اکانمی میں اس نے اپنے نظریۂ تاریخی مادیت کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے۔

کیپٹل یا سرمایہ اس کی شہرۂ آفاق اور اہم ترین تصنیف ہے۔ یہ اس نے بڑی مصیبتیں اٹھا کر لکھی۔ اس میں اس نے اپنے معاشی اور فلسفیانہ نظریوں کو پیش کیا ہے اور نظامِ سرمایہ داری کی خرابیوں اور اس کے بنیادی تضاد کو بڑی وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے اور یہ دکھایا ہے کہ کس طرح اپنے بنیادی تضاد کی وجہ سے یہ نظام بالآخر خود اپنے ہاتھوں تباہ اور برباد ہو جائے گا۔ کیپٹل کو کمیونسٹ دنیا میں وہی درجہ حاصل ہے جو مسیحی دنیا میں انجیل کو حاصل ہے۔

یورپ کے انتہا پسند اشتراکیوں یا انقلابی اشتراکیوں کا یہ خیال تھا کہ اگر اشتمالیت یا کمیونزم کے اصولوں پر عمل کیا جائے تو ۱۷۸۹ء کے عظیم فرانسیسی انقلاب کے تین عظیم مقاصد آزادی، مساوات اور اخوت اس دنیا میں حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ لیکن ۱۷۸۹ء، ۱۸۳۰ء اور ۱۸۴۸ء کے انقلابوں کا سارا فائدہ صرف متوسط طبقے اور سرمایہ داروں کو حاصل ہوا اور پرولتاریہ ان تمام فائدوں سے محروم رہ گیا، جو ان انقلابوں کی رو سے اسے حاصل ہو سکتے

تھے۔ صنعتی انقلاب کی وجہ سے پیداوار میں بے پناہ اضافہ ہوا اور یورپ کے صنعتی اعتبار سے ترقی یافتہ ملکوں کی دولت میں زبردست اضافہ ہوا۔ لیکن ساری دولت صرف مٹھی بھر افراد کے ہاتھ میں آگئی اور اس وجہ سے آزادی اور اخوت کے اصول بالکل بے معنی ہو کر رہ گئے۔ مارکس کے خیال میں پرولتاریہ کو سچی آزادی اور سچی اخوت تب ہی حاصل ہو سکتی ہے کہ جب معاشی مساوات قایم ہو اور یہ صرف کیمونزم ہی قایم کر سکتا ہے اور انقلاب صرف کیمونزم ہی لا سکتا ہے۔[1]

مارکس کا سیاسی فلسفہ اس کی تصانیف میں ملتا ہے۔ لیکن یہ تصانیف سیاسی نہیں بلکہ معاشی ہیں۔ اس کی تحریروں میں سائنٹیفک اشتراکیت کی مستند تشریح کی گئی ہے۔ لیکن اشتراکیت کے جو اصول اس نے بیان کیے ہیں ان میں کوئی بھی ایسا نہیں جسے اس کے پیش رو اشتراکی مفکرین نے نہ پیش کیا ہو۔ مثلاً تاریخ کی مادی تعبیر اور تشریح کا نظریہ سب سے پہلے ہیرنگٹن نے پیش کیا۔ طبقاتی جنگ کا تصور سب سے پہلے سنیٹ سائمن نے پیش کیا۔ زائد قدر وقیمت کا نظریہ مارکس نے انگریز ماہرین معاشیات سے اخذ کیا۔ لیکن مارکس کا نمایاں کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ان تمام اشتراکی مفکرین کے عام نتیجوں سے استنباط کیا اور نظام سرمایہ داری کے مقاصد کو پورے طور سے اجاگر کیا۔ اس نے اشتراکیت کو بین الاقوامی تحریک کی صورت عطا کی۔ اس سے پہلے اسے محض مزدوروں کی جماعتی تحریک کی حیثیت حاصل تھی۔ اس نے سرمایہ داری کے نظام کے جملہ اداروں کی شدید مذمت کی۔ وہ انسان کو سیاسی حیوان نہیں بلکہ معاشی حیوان مانتا ہے۔ یعنی اس کے خیال میں انسان کے جملہ افعال کا سرچشمہ معاشی مسئلہ ہے اور ہر مسئلہ پر انسان معاشی نقطۂ نظر سے غور کرتا ہے اس طرح سے وہ اس کا بھی قائل نہیں کہ انسان بالطبع نیک ہے بلکہ اس کے نزدیک وہ خود غرضیوں کا مجموعہ ہے۔ اس لیے کہ وہ ہر چیز کو اپنے مادی فائدے کے نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے۔

مارکس نے ہیگل سے جدلیات یا کشمکش کا نظریہ لیا۔ لیکن اس کی بنیاد تصور کے بجائے مادے پر رکھی۔ اس کے خیال میں دنیا کی ہر چیز کی بنیاد معاشی مسئلہ ہے اور تصور[2]

1. Lancester pp. 162-63 2. Lancester pp. 167-69

یا خیالات مادی چیزوں کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ تصورات یا خیالات تمام تر مادی حالات کا عکس یا پرتو ہوتے ہیں۔

مارکس کے فلسفہ کو تین خاص حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

(۱) جدلیات یا کشمکش کا خالص فلسفیانہ تصور (۲) خالص معاشی فلسفہ اور تاریخی مادیت

مارکس کے سیاسی فلسفے کی بنیاد، تاریخ کی معاشی یا مادی تعبیر[1]، طبقہ وارانہ جنگ کے نظریے[2] اور نظریہ زائد قیمت[3] پر ہے۔ تاریخی مادیت کا نظریہ وہ کمیونسٹ مینی فسٹو میں پیش کرتا ہے۔ اور کری ٹک آف پولیٹیکل اکانمی میں اسے بڑی شرح و بسط کے ساتھ بیان کرتا ہے۔

وہ اشتراکیت کے اپنے تصور کو سائنٹفک قرار دیتا ہے۔ اس کی اشتراکیت کو پرولتاری اشتراکیت بھی کہا جاتا ہے۔ اس کی اشتراکیت اس لیے سائنٹفک ہے کہ وہ تاریخی اور معاشی ترقی کا مطالعہ سائنٹفک انداز سے کرتی ہے اور نظامِ سرمایہ داری کی زبردست مذمت کرتی ہے۔ مارکس نے اشتراکیت کو سائنٹفک انداز اس طرح سے عطا کیا ہے کہ اس نے اس کی تنظیم کے معین اصول بیان کیے اور اس کی طرف سے نظامِ سرمایہ داری پر جو حملے کیے جاتے ہیں، انھیں منطقی اعتبار سے مضبوط کیا اور اس کی بنیاد جدلیات پر قایم کی ہے۔

جدلیاتی مادیت۔ مارکس کے سارے فلسفے کی بنیاد جدلیاتی مادیت پر ہے اور اسی پر دنیا اور انسان سے متعلق جملہ تبدیلیوں کا انحصار ہے۔ ہیگل کے نزدیک اصلیت تصور یا خیال ہے، جو برابر تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ اور اس تبدیلی کی منطق بالکل دوسری ہوتی ہے۔ تصور میں تبدیلی اور ترقی تصادم یا کشمکش سے ہوتی ہے، اسے نئی منطق کی رو سے سمجھا جاسکتا ہے۔ پروفیسر کول، ہیگل کے جدلیات کے نظریے کو ان لفظوں میں بیان کرتا ہے "ہیگل کے نزدیک ساری کائنات خدا کی منطق کا مظہر ہے جو دائمی تصادم اور تضاد کی وجہ سے معرضِ وجود میں آتی ہے۔ تاریخِ عالم انھی مختلف تصورات کے لامتناہی تصادم

---

1. Materialistic Interpretation of History
2. Doctrine of Class War 3. Doctrine of Surplus Value

اور کشمکش کا مرقع ہے۔ اس کشمکش کا نتیجہ یہ ہوتا
کے حاصل ہوتی ہے۔ مختلف انسانی اداروں کی
منت ہے۔ تاریخ میں جو اہم واقعات رونما ہوئے
ادراک کے ترقی یافتہ حصول کا نام ہے۔ اعلیٰ اور برتر
اس وقت ہوتا ہے کہ جب ان کا تصادم ناقص اور ادر
ہوتا ہے۔[1]

بالفاظِ دیگر ربانی یا خدائی جذبہ یا عقل، اصل تصور یا صداقت
ظاہر ہوتا ہے۔ ہر انسانی تہذیب اور ہر قومی کلچر اس عالم گیر جذبے کی نامکمل اور نا
کا نام ہے۔ چونکہ عالم گیر جذبہ تضاد یا تناقض کو نہیں برداشت کرسکتا۔ اس لیے
ادنیٰ اور اعلیٰ تصور میں تصادم شروع ہوجاتا ہے اور چونکہ عالم گیر جذبہ اصل صورت
یا تصورِ مطلق کی صورت اختیار کرنا چاہتا ہے، اس لیے اس میں جملہ تضاد دور ہوجاتے
ہیں۔ اس کشمکش یا تصادم کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی مخصوص تصور کے خلاف دوسرا
تصور پیدا ہوتا ہے۔ اور دونوں میں تصادم شروع ہوجاتا ہے اور اس تصادم کی وجہ
سے بالآخر دونوں تصور مل جاتے ہیں اور ان کے مل جانے سے ایک تیسرا اور نیا تصور پیدا
ہوتا ہے۔ اسے ہیگل امتزاج کہتا ہے۔ ہر تصور میں تضاد پایا جاتا ہے اور اسی وجہ
سے اس کا مخالف تصور جنم لیتا ہے۔ اور یہ مخالف تصور پہلے تصور کے بنیادی تضاد کو دور
کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن چونکہ اس میں بھی تضاد ہوتا ہے اس لیے بالآخر دونوں
تصور مل کر ایک تیسرے تصور کو جنم دیتے ہیں، جو ان دونوں تصورات کے مجموعے کا نام ہوتا
ہے۔ کچھ عرصے کے بعد اس امتزاجی تصور کے خلاف بھی نیا تصور جنم لیتا ہے اور پھر اس کے
اور پہلے کے امتزاجی تصور کے تصادم کے نتیجے میں ایک نیا امتزاجی تصور جنم لیتا ہے اور یہ
چکر برابر چلتا رہتا ہے۔ اور دنیا میں ساری سماجی اور تاریخی تبدیلیاں اسی تصوراتی کشمکش
کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ مارکس ہیگل کے اس فلسفے سے بہت زیادہ متاثر ہوا۔ لیکن
اس کو ہیگل کے اس نظریے سے اختلاف تھا کہ تبدیلیاں تصورات کی کشمکش سے ہوتی ہیں۔
اس کے برعکس اس کا خیال تھا کہ ساری تبدیلیوں کی بنیاد ایک مادہ ہے۔ یعنی دنیا کی ساری

---

1. Cole G.D.H. 'Meaning of Marxism' p.270

...کش کی وجہ سے ہوتی ہیں۔ اس لیے اس نے ہیگل کے فلسفے سے جدلیات
...اصول تو لے لیا۔ لیکن اس کی بنیاد بجائے تصور کے مادے پر رکھی۔ اس کے نزدیک
...اصل حقیقت ہے اور اشتراکی سماج مکمل سماج ہے۔ اس لیے کہ یہ پیداوار کے نظام کو اس
...یم کرتی ہے کہ اس میں کسی کی محنت سے کوئی ناجائز فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ اس سے
...نے یہ نظریہ قایم کیا کہ دنیا میں ساری تبدیلیاں محض معاشی یا مادی تبدیلیوں کی وجہ
سے ہوتی ہیں۔ ہیگل کے جدلیات یا کشمکش کے نظریے کو اس نے مادیت سے ملایا۔ اور
جدلیاتی مادیت کو بنیاد قرار دیا۔ اور اس کا منطقی نتیجہ اشتراکی سماج کا قیام قرار دیا۔ اس
کے خیال میں اشتراکی سماج اسی وقت قایم ہوسکتا ہے کہ جب سرمایہ دارانہ
نظام کا خاتمہ ہو جائے۔ اور یہ خاتمہ اس لیے ناگزیر ہے کہ اس میں بنیادی تضاد پایا جاتا ہے[1]
سرمایہ داروں اور پرولتاریوں[3] کی کشمکش میں انجام کار پرولتاریہ ہی کو فتح حاصل ہوگی اور غیر
طبقہ وارانہ اشتراکی سماج قایم ہو جائے گا[2]۔ ہیگل کے نزدیک انسانی تہذیب قومی تمدن کا
لامتناہی سلسلہ ہے اور اس تہذیب کے نشوونما میں ہر قومی تمدن کا کچھ نہ کچھ حصہ ضرور ہے۔
مختلف تصورات کی وجہ سے مختلف قوموں میں کشمکش ہوتی ہے اور ہیگل کے خیال میں انسانی
تاریخ آزادی کے تصور کے حصول کی طرف برابر بڑھتی رہتی ہے۔ لیکن مارکس کو ہیگل کے اس
خیال سے بھی شدید اختلاف ہے۔ اس کا خیال ہے کہ انسانی تاریخ میں انسانیت قوموں میں
نہیں بلکہ طبقوں میں بٹی ہوئی نظر آتی ہے۔ اور ان طبقوں میں جو کشمکش ہوتی ہے، وہ قوم
کی نہیں بلکہ مزدور پیشہ طبقے کی فتح پر ختم ہوتی ہے[4]۔ اور یہ کشمکش منافرت کی صورت اختیار
کرتی ہے۔ تاریخ مختلف قسم کی تبدیلیوں کا ریکارڈ ہے۔ لیکن یہ ساری تبدیلیاں تمام تر
معاشی حالات یا اسباب کی بنیاد پر ہوتی ہیں اور اس وقت تک ہوتی رہیں گی کہ غیر
طبقہ وارانہ اشتراکی سماج نہ شروع ہو جائے۔

مارکس کو ہیگل سے اس بارے میں سو فی صدی اتفاق تھا کہ تاریخ میں تبدیلیاں
کشمکش کی وجہ سے ہوتی ہیں لیکن وہ اسی کے اس نظریے کو مسترد کرتا ہے کہ تبدیلیاں

1. Sabine 3rd Edition pp 755-56, 759-60, 775-76, 777, 791. 792.
2. Sabine pp. 761, 792-97
3. Proletariat 4. Sabine p. 759-60, 763-64, 773
Lancester 172, 175, 182-83

تصورات کی وجہ سے ہوتی ہیں۔ اس کے نزدیک معاشی نظام سماج کی جان ہے، مذہب، تمدن، تہذیب، زندگی کا فلسفہ، فنونِ لطیفہ اور جملہ علوم و فنون تمام تر معاشی نظام ہی کے پرتو یا عکس ہوتے ہیں[1]۔ ہیگل آزادی کے تصور کے تدریجی نشو و نما کو انسانی تاریخ کا سب سے بڑا کارنامہ سمجھتا تھا لیکن مارکس کے یہاں یہ درجہ مادیت یا معاشی نظام اور معاشی مسئلوں کو حاصل ہے۔ اس نے انسان کی ترقی کو اسی نظام کی ترقی پر منحصر رکھا۔ اس وجہ سے ہیگل کے فلسفے کو عینی فلسفہ اور مارکس کے فلسفے کو مادی یا معاشی فلسفہ کہا جاتا ہے۔

ہیگل کے خیال میں انسان اپنی روحانی اور مادی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے سماجی نظام قایم کرتا ہے اور اس کی بنیاد مخصوص تصورات پر ہوتی ہے۔ پھر ایک وقت ایسا آتا ہے کہ جب یہ نظام سچائی، انصاف اور حق کے تصور کے مطابق نہیں رہتا۔ اور اس وجہ سے اس کے خلاف لوگوں میں بیزاری پیدا ہوتی ہے اور وہ اس نظام کی کھل کر مخالفت کرنے لگتے ہیں۔ اور لوگوں کی اس مخالفت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دوسرا سماجی نظام قایم ہوجاتا ہے۔ یہ نظام گزشتہ اور موجودہ تصورات اور پرانے سماجی نظام سے مل کر پیدا ہوتا ہے۔ مارکس کے نزدیک ہر زمانے میں پیداوار کا ایک خاص طریقہ ہوتا ہے۔ یہی جملہ سماجی تعلقات کی بنیاد ہوتا ہے۔ رفتہ رفتہ پیداوار کے طریقوں میں اور سماجی تعلقات میں جو اس کی بنیاد پر قایم ہوتے ہیں، ہم آہنگی نہیں قایم رہتی اور اس وجہ سے اس کی بہت زیادہ ضرورت محسوس کی جانے لگی ہے کہ سماجی تعلقات کو نئی شکل دی جائے[2]۔ ان کوششوں کا دوسرا نام انقلاب ہے۔ سیاسی اداروں میں تبدیلی اور انقلاب کی تحریکیں دراصل سماجی تعلقات کی نئی شکلیں ہوتی ہیں، جو پیداوار کے نئے طریقوں سے ہم آہنگ کرنے کے لیے شروع ہوتی ہیں۔ مارکس کے فلسفے میں انقلابی تحریکیں اور شورشوں کو وہی شورش حاصل ہے جو ہیگل کے فلسفے میں کسی تصور یا نظریے کے خلاف دوسرے

---

1. Sabine pp.759-61,768-71; Lancester pp. 167-70.

2. Lancester pp. 170-71.

نظریے یا تصور کو جو پچھلے نظریے یا تصور کے مخالف ہوتا ہے، کو حاصل ہے۔ اسی طرح، اگرچہ ہیگل اور مارکس کے استدلال کے طریقے یکساں ہیں لیکن دونوں کے عقیدوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے[1]۔

پیداوار کے طریقوں اور ان سماجی تعلقات میں جو ان کی بنیاد پر قایم ہوتے ہیں زبردست قسم کے اختلافات پائے جاتے ہیں۔ اس لیے ان اختلافات کو دور کرنے کی کوشش ہمیشہ کی جاتی ہے۔ جب یہ اختلافات بہت زیادہ بڑھ جاتے ہیں تو پھر انقلاب برپا ہو جاتا ہے۔ جب تک انقلاب نہیں برپا ہوتا اس وقت تک ان طریقوں اور سماجی تعلقات میں جو اختلاف ہوتا ہے، وہ مختلف طبقوں کی کشمکش یا منافرت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ سماج کے سارے طبقے معاشی نظام ہی کے اجزاء ہوتے ہیں۔ اس طرح مارکس اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ساری انسانی تاریخ سوائے اس زمانے کے کہ جب انسانی زندگی بالکل ہی ابتدائی شکل میں تھی مختلف سماجی طبقوں کی جنگ کی داستان ہے[2]۔

سماجی اور معاشی نشو و نما کے طریقوں کو مارکس نے یوروپین تاریخ کی تاریخ سے اس مثال سے واضح کیا ہے کہ پندرھویں صدی عیسوی میں سارے یورپ میں جاگیردارانہ نظام رائج تھا اور وہی سارے سماجی نظام کی بنیاد تھا۔ رفتہ رفتہ تجارت کو فروغ ہونا شروع ہوا۔ نئے بحری راستے دریافت کیے گئے۔ نئے ملک دریافت کیے گئے۔ اور تاجروں کا طبقہ نمودار ہوا، جس نے قرونِ وسطیٰ کے صنعت و حرفت پیشہ کے لوگوں کو مزدور بنا دیا اور تجارت کے نئے طریقوں سے فائدہ اٹھا کر اپنی دولت خوب بڑھائی۔ لیکن اس زمانے کے سیاسی اور سماجی نظام میں ان کو کوئی پوزیشن نہ حاصل ہوئی۔ سیاسی اقتدار جاگیرداروں ہی کے ہاتھ میں رہا۔ اس وجہ سے ان میں اور تاجروں اور سرمایہ داروں میں زبردست کشمکش شروع ہوئی۔ اور بالآخر جنگ کی نوبت آئی ۱۷۸۹ء کے فرانسیسی انقلاب میں سرمایہ داروں، تاجروں، کارخانہ داروں اور صنعت کاروں کو جاگیرداروں پر فتح حاصل ہوئی۔ سرمایہ داروں کارخانہ داروں یا صنعت کاروں کے نئے طبقے اس دوران میں پیداوار کے نئے طریقوں کی وجہ سے پیدا ہوئے۔ پیداوار کے ان نئے طریقوں نے پیداوار کے نظام میں زبردست تبدیلیاں

---

1. Lancester PP. 167-171　　2. Lancester PP. 172-77

کیں مشینیں ایجاد ہوئیں جس سے پیداوار میں بے حد اور بے اندازہ اضافہ ہوا۔ کارخانے قایم ہوئے اور ان میں کام کرنے کے لیے مزدوروں کا ایک نیا طبقہ پیدا ہوا جسے صنعت کار یا کارخانے کا مالک بہت ہی تھوڑی اجرت دیتے تھے۔ ساری مصنوعات ان کی وجہ سے پیدا ہوتی تھیں لیکن ان کی محنت کا صلہ انھیں بالکل نہ ہونے کے برابر ملتا تھا۔ اور مل مالک یا کارخانہ دار ان مصنوعات کو منہ مانگے داموں پر بیچتے تھے اور بے حساب منافع کماتے تھے۔ یہ سارا منافع تمام تر مزدوروں کی محنت سے انھیں حاصل ہوتا تھا۔ اس طرح سے انھوں نے مزدوروں کی محنت سے ناجائز فائدہ اٹھایا۔ سرمایہ داروں نے جاگیرداروں پر فتح پانے کے بعد ساری سماجی زندگی پر اس طرح قبضہ کرلیا کہ پہلے جیسے جاگیرداروں نے کرلیا تھا اور اس نظام پر اپنا تسلط قایم رکھنے کے لیے ہر وہ ممکن کوشش کرتے ہیں اور اپنے فائدوں کے لیے وہ مزدوروں یا پرولتاریہ پر وہ ہر قسم کا ظلم وستم کرتے ہیں۔ ان کو ان کی محنت کا جائز حق نہیں دیتے اور ان کو محض اس لیے زندہ رکھتے ہیں کہ ان کی محنت سے پوری طرح ناجائز فائدہ اٹھائیں اور اپنی دولت بڑھائیں۔ سرمایہ دارانہ نظام کو جتنی زیادہ ترقی ہوگی، اتنی ہی زیادہ مزدوروں یا پرولتاریہ کی تعداد بڑھے گی۔ ان کے افلاس میں اضافہ ہوگا۔ روز بروز ان کی معاشی حالت ابتر ہوگی اور بالآخر وہ اس پر مجبور ہوں گے کہ متحد ہوکر اپنا خون چوسنے والوں یا اپنی محنت سے ناجائز فائدہ اٹھانے والوں یعنی سرمایہ داروں کے مقابلے میں صف آرا ہو جائیں۔ اس جنگ میں ان کی کامیابی یقینی ہے۔ کیونکہ سرمایہ دارانہ نظام میں بے شمار تضاد پائے جاتے ہیں اور اس وجہ سے اس کی تباہی اور بربادی ناگزیر ہے۔ پرولتاریہ کی کامیابی کے ساتھ دنیا میں ایک نیا سماجی نظام اشتراکیت کے اصول پر قایم ہوگا جو پیداوار کے جدید ترین طریقوں کے مطابق ہوگا اور اس میں معاشی استحصال یا لوٹ کھسوٹ کی مطلق گنجائش نہ ہوگی اور نہ سرمایہ داروں کا وجود ہوگا نہ غیر طبقہ وارانہ سماج ہوگا اور اس میں سیاسی اقتدار پرولتاریہ کے ہاتھ میں ہوگا۔[1]

اس کے مادی فلسفہ تاریخ کے مطابق یہ طبقہ وارانہ جنگ اس وقت تک جاری

---

1. Lancester PP. 172-77

رہتی ہے کہ جب تک، خالص اشتمالی یا کمیونسٹ انقلاب نہ برپا ہو۔ سرمایہ دار جن کے ہاتھ میں سرمایہ اور سیاسی اقتدار ہوتا ہے، وہ اسے کسی قیمت یا کسی صورت سے چھوڑنے پر تیار نہیں ہوتے اس طرح سے سماج میں دو طبقے ہمیشہ برسرپیکار رہتے ہیں۔ ایک سرمایہ دار اور صنعت کار، مل مالکوں اور متوسط درجے کے لوگوں کا طبقہ جو اس دولت، اپنے مفاد اور اپنے اقتدار کو برقرار رکھنے کے لیے مزدوروں یا پرولتاریہ پر ہر قسم کا ظلم و ستم روا رکھتا ہے اور ان کی محنت سے خوب ناجائز فائدہ اٹھاتا ہے اور اس کی بدولت بے انتہا نفع کماتا ہے۔ دوسرا طبقہ مزدوروں، محنت کشوں اور ناداروں کا ہوتا ہے۔ ان دونوں طبقوں کو مارکس بورژوا اور پرولتاریہ کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ پرولتاریہ کارخانوں اور ملوں میں محنت شاقہ کرتا ہے لیکن اسے اس کی محنت کے مطابق اجرت نہیں ملتی اور اس وجہ سے وہ اپنی ضروریاتِ زندگی نہیں پوری کر سکتا۔ وہ ہمیشہ تنگ دستی اور فاقہ مستی کا شکار رہتا ہے۔ اس کا معیارِ زندگی بہت ہی پست ہوتا ہے۔ سرمایہ دار ہر امکانی کوشش اپنا نفع بڑھانے کی کرتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ منافع کمانے کا لالچ انھیں اور زیادہ نفع کمانے پر آمادہ کرتا ہے۔ اپنی ملوں اور فیکٹریوں کی مصنوعات کے ذریعے وہ زیادہ سے زیادہ منافع حاصل کرتے ہیں۔ جب پیداوار ضرورت سے زیادہ ہونے لگتی ہے تو ان مصنوعات کے دام گرنے لگتے ہیں اس وقت سرمایہ دار ملوں کو بند کر دیتے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مانگ کے مطابق بازار میں مال نہیں پہنچتا اور اس وجہ سے اب انھی مصنوعات کے دام چڑھ جاتے ہیں اس صورت میں مل مالکوں یا سرمایہ داروں کا منافع بہت زیادہ بڑھ جاتا ہے لیکن مزدوروں کی مزدوری میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ جب کساد بازاری کا زمانہ ہوتا ہے تو مزدوروں کو ملوں سے نکال دیا جاتا ہے اور وہ فاقہ کشی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ اس نظامِ سرمایہ داری میں مزدور غریب سے غریب تر ہوتے جاتے ہیں پھر چونکہ اس نظام کی بنیاد مقابلے یا مسابقت پر ہے، اس لیے اس کی وجہ سے کم سرمایہ والے سرمایہ دار دیوالیے ہو جاتے ہیں اور زیادہ سرمایہ رکھنے والے سرمایہ دار ہی صنعت و حرفت کے میدان میں رہ جاتے ہیں۔ اس طرح سے دولت سمٹ کر اور محدود ہو کر چند سرمایہ داروں کے ہاتھ میں آجاتی ہے اور مختلف صنعتیں انھی مٹھی بھر سرمایہ داروں کی اجارہ داری میں آجاتی ہیں۔ مثلاً کپڑے کی ملوں کے ساتھ ان کی سیمنٹ کی، شکر کی اور

کاغذ کی بھی ملیں ہوتی ہیں۔ انشورنس کمپنیاں اور جہاز راں کمپنیاں بھی ان ہی کی ملکیت ہوتی ہیں۔ بینک اور اخبار بھی ان ہی کے ہوتے ہیں۔ اس طرح سے اجارہ دارانہ سرمایہ داری شروع ہوتی ہے۔ اور بے روزگاری بڑھنا شروع ہوجاتی ہے۔ سرمایہ داروں کی نفع اندوزی یا نفع کمانے کا لالچ انھیں اس پر آمادہ کرتا ہے کہ وہ مزدوروں کی مزدوری کو اور گھٹائیں اور ان سے کام زیادہ سے زیادہ لیں اس وجہ سے مزدوروں کی حالت اور بھی زیادہ ابتر ہوجاتی ہے۔ اپنی مالی اور معاشی بدحالی اور گوں ناگوں مصیبتوں سے عاجز آکر مزدور پیشہ طبقہ یا پرولتاریہ اپنے کو منظم کرتا ہے اور سرمایہ داروں یا مل مالکوں کی زیادتیوں کے خلاف بہ طور احتجاج کام کرنا چھوڑ دیتا ہے یعنی اسٹرائک کرتا ہے۔ اس سے بسا اوقات وہ اپنی مزدوری بڑھانے میں کامیاب ہوجاتا ہے۔ لیکن تھوڑے عرصے کے بعد یہ اضافہ شدہ مزدوری جس کی سرمایہ داروں یا صنعت کاروں کے منافع سے کوئی بھی مناسبت نہیں ہوتی بہت کم لگنے لگتی ہے اور پرولتاریہ کو اس کا احساس ہو جاتا ہے کہ سماج میں اسے وہ پوزیشن نہیں حاصل ہے جو اسے حاصل ہونی چاہیے۔ اس لیے کہ حکومت سرمایہ داروں کی تائید پر ہوتی ہے اور وہ ہر طرح سے پرولتاریہ ہی کو دباتی ہے۔ یہ سب صورتِ حال اس وجہ سے رونما ہوئی کہ پیداواری کے طریقوں اور سماجی تعلقات میں ہم آہنگی نہیں رہی، بلکہ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہوگیا۔ اس وجہ سے پرولتاریہ دائمی طبقہ وارانہ جنگ میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے ہیں اور بالآخر یہ جنگ انقلاب کی صورت اختیار کرلیتی ہے۔ یہ انقلاب نظامِ سرمایہ داری کو ختم کردیتا ہے اور اس کی جگہ ایک غیر طبقہ دارانہ اور بے مملکت والا سماج لے لیتا ہے۔ اور اس سماج میں اقتدار پرولتاریہ کے ہاتھ میں ہوتا ہے اور اس میں مملکت کی ضرورت نہیں رہتی۔ اور وہ تحلیل ہوجاتی ہے اور فنا ہوجاتی ہے۔[1]

طبقہ وارانہ جنگ کا بہت ہی واضح تصور کیمونسٹ مینی فسٹو میں ان الفاظ میں پیش کیا گیا ہے۔

---

1. Sabine pp. 92-98 ; Lancester pp. 173-76

سماج کی ساری تاریخ طبقہ وارانہ جنگ کی تاریخ ہے۔ آزاد اور غلام، امیر اور غریب، جاگیردار اور کسان، ظالم اور مظلوم سب ایک دوسرے کے خلاف برسرپیکار رہتے ہیں۔ اور ان سب کے مابین مسلسل کشمکش کبھی کھل کر اور کبھی پوشیدہ ہمیشہ جاری رہی۔ کبھی اس کشمکش یا جنگ کا یہ نتیجہ نکلا کہ پورے سماجی نظام میں تبدیلی ہوئی اور کبھی کبھی برسرِپیکار طبقے بالکل ہی تباہ اور برباد ہو گئے۔

تاریخ میں اس کی یعنی طبقہ وارانہ جنگ کی مثالیں برابر ملتی ہیں۔ مثلاً روم قدیم کے سماج میں ایک طرف امرا رتھے، بڑے بڑے سرکاری عہدے دار تھے، دوسری طرف عوام تھے اور غلام تھے۔ عہدِ وسطیٰ میں ایک طرف جاگیردار تھے تو دوسری طرف کسان تھے جو پوری طرح سے جاگیرداروں کے رحم وکرم پر تھے۔

موجودہ بورژوائی سماج جاگیردارانہ نظام کی بنیاد پر قایم ہوا لیکن اس نے طبقہ وارانہ جنگ کو ختم نہیں کیا، بلکہ اس میں نئے طبقے پیدا ہوئے اور اس سماج میں غریبوں اور محنت کشوں کا خون چوسنے اور ان پر ظلم کرنے کے نئے نئے طریقے اختیار کیے گئے۔ اور طبقہ وارانہ کشمکش یا جنگ کے بھی نئے طریقے معرضِ وجود میں آئے۔

بورژوائی سوسائٹی کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں سارے طبقے سمٹ سمٹا کر صرف دو طبقوں میں منقسم ہو گئے (۱) بورژوا اور (۲) پرولتاریہ

امریکہ کی دریافت اور راس امید کے پار کرنے سے بورژوا کے نئے طبقوں کو اور زیادہ ابھرنے اور ترقی کرنے کے مواقع ملے۔ ہندوستانی اور چینی منڈیاں، امریکہ کی نو آبادیاتی اور ان سے تجارت اور مبادلے کے ذریعوں میں اضافے نے تجارت، صنعت و حرفت، بحری سفر اور جہاز رانی کو بے پناہ ترقی دی اور زوال پذیر اور سسکتے ہوئے جاگیردارانہ سماج میں انقلابی عنصر کو بہت زیادہ تقویت پہنچائی۔ صنعتی پیداوار کے طریقے میں زبردست تبدیلی یہ واقع ہوئی کہ کارخانے کھل گئے اور پیداوار میں زبردست اضافہ ہوا اور کارخانہ کے مالکوں یا صنعت کاروں کا طبقہ صنعت و حرفت پر قابض ہو گیا اور عہدِ وسطیٰ کے پیشہ وروں کی انجمنوں کا خاتمہ ہو گیا۔ منڈیاں بڑھتی گیئں اور مصنوعات کی مانگ میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔ اس تناسب سے پیداوار نہ بڑھ سکی۔ بھاپ اور مشینوں کے استعمال سے پیداوار میں انقلاب آیا اور ساری پیداوار مشینوں کے ذریعے ہونے لگی اور اب چھوٹے موٹے سرمایہ دار

کی جگہ لکھ پتی سرمایہ داروں نے لے لی۔

جدید صنعتوں نے ساری دنیا میں اپنی مصنوعات کی کھپت کے لیے منڈیاں تلاش کرلیں اور اس وجہ سے تجارت میں بے پناہ اضافہ ہوا۔ جیسے جیسے تجارت، بحری سفروں اور زمینی ذرائع آمد و رفت یا نقل و حمل میں زبردست ترقی ہوئی ویسے ویسے پیداوار میں بے پناہ اضافہ ہوا۔ جیسے جیسے پیداوار بڑھی، صنعت وحرفت، تجارت بڑھی ریلوے، جہازرانی اور ذرائع نقل وحمل کی وسعت بڑھی۔ بورژوا طبقے کے سرمائے میں بیش بہا اضافہ ہوا۔ اور اس نے جاگیردارانہ نظام کے طبقوں کو پس پشت ڈال دیا۔

اس طرح سے بورژوا طبقہ بے پناہ ترقی اور پیداوار کے طریقوں اور شرح تبادلے کے طریقوں میں انقلابی تبدیلیوں کا مرہون منت ہے۔ پیداوار کے ان نئے طریقوں کے نمودار ہونے سے جاگیردارانہ نظام میں جو سماجی تعلقات تھے وہ سب فرسودہ ہو گئے اور بدلے ہوئے حالات میں کسی طرح سے بھی نہ کھپ سکے اور انھیں یک سر ترک کر دیا گیا۔ پیداوار کے ان نئے طریقوں کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ آزادانہ مقابلے اور مسابقت کا دور دورہ شروع ہوا اور اس کے ساتھ ایک ایسا جدید سماجی نظام معرض وجود میں آیا کہ جس کی سیاسی اور معاشی قیادت پورے طور سے بورژوا طبقے کے ہاتھ میں آگئی۔ جن حربوں سے بورژوا طبقے نے جاگیردارانہ نظام کو شکست دی وہی حربے اب خود اس کے خلاف استعمال کیے جانے لگے۔

جس تناسب سے بورژوا طبقے کے سرمایے اور دولت میں اضافہ ہوتا۔ اسی درجہ پرولتاریہ محنت کش طبقہ بڑھتا ہے۔ دولت یا سرمایے میں اضافہ محض پرولتاریہ کی محنت سے اضافہ ہوتا ہے۔

پرولتاریہ ترقی کی مختلف منزلوں اور مرحلوں سے گزرتا ہے۔ اس طبقے کے معرض وجود میں آنے سے بورژوا طبقے کے خلاف طبقہ وارانہ جنگ شروع ہو جاتی ہے۔ پہلے اس جنگ میں صرف انفرادی مزدور حصہ لیتے ہیں اس کے بعد یہ جنگ یہ صورت اختیار کرتی ہے کہ ملوں یا فیکٹریوں کے مالکوں کے خلاف فیکٹریوں کے سارے مزدور میدان میں آجاتے ہیں — مل مالک یا سرمایہ دار مزدوروں یا پرولتاریہ کی محنت کا ناجائز فائدہ اٹھاتے ہیں اور ان کی بدولت وہی بے انتہا منافع کماتے ہیں۔ اب پرولتاریہ کی جدوجہد یا جنگ صرف پیداوار کے بورژوائی طریقوں کے خلاف ہی نہیں ہوتی بلکہ پیداوار کے سارے طریقوں ہی

کے خلاف ہوتی ہے۔ جب پرولتاریہ کے دلوں میں سرمایہ داروں کے خلاف اتنی زیادہ منافرت بڑھ جاتی ہے اور وہ سرمایہ داروں کے ظالمانہ طریقوں کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے کر وہ مشینوں کو تباہ کر دیتے ہیں، فیکٹریوں میں آگ لگا دیتے ہیں اور اپنی طاقت اور قوت کے بل پر اپنے غضب شدہ حقوق کو حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ جب یہ طبقہ دارانہ جنگ اتنی زیادہ شدت اختیار کر لیتی ہے تو پھر سارے پرولتاری سارے ملک میں جا بجا ایک منتشر اور بکھری ہوئی قوت کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ بسا اوقات اس باہمی مسابقت کی وجہ سے ان کی طاقت بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر وہ کہیں متحد ہو جاتے ہیں تو پھر ان کی تحریک منظم صورت اختیار کر لیتی ہے۔ پرولتاریہ کے اس اتحاد کی وجہ سرمایہ داروں یا بورژوا کا اتحاد ہوتا ہے۔ سرمایہ دار اپنے سیاسی اغراض و مقاصد کو حاصل کرنے اور اپنے مفاد کو محفوظ رکھنے کے لیے متحد ہو جاتے ہیں اور یہ اتحاد پرولتاریہ کے اتحاد کا باعث ہوتا ہے اور وہ متحد ہو کر ان کے خلاف صف آرا ہو جاتے ہیں۔

صنعتوں کی ترقی اور ان کی پیداوار میں بے پناہ اضافے کی وجہ سے نہ صرف پرولتاریہ کی تعداد میں اضافہ ہوتا ہے بلکہ وہ بڑی تعداد میں بہت زیادہ منظم ہو جاتے ہیں۔ اور ان کی قوت بڑھ جاتی ہے اور اس کا انھیں پورا احساس ہوتا ہے۔ کارخانوں میں بھاری بھاری مشینوں کے استعمال سے پیداوار بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ لیکن مزدوروں کی مزدوری میں اضافہ نہیں ہوتا اور ان کو اس قلیل اجرت میں زندگی گزارنی مشکل ہو جاتی ہے۔ اور ان میں اور سرمایہ داروں یا بورژوا طبقے میں کشمکش اور زیادہ سنگین ہو جاتی ہے۔ اور بالآخر یہ کشمکش ان دو طبقوں کے درمیان جنگ کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اور پرولتاریہ اپنے کو ٹریڈ یونینوں یا مزدوروں کی انجمنوں میں منظم کر لیتے ہیں اور ان انجمنوں کے ذریعے وہ اپنی اجرت میں اضافہ کا مطالبہ کرتے ہیں اور اپنے دوسرے مطالبات بھی پیش کرتے ہیں یہ انجمنیں مستقل صورت اختیار کر لیتی ہیں۔ کبھی کبھی مزدوروں یا پرولتاریہ کو کامیابی ہوتی ہے۔ اس وجہ سے ان کی انجمنیں اور زیادہ مضبوط ہوتی ہیں۔ ذرائع خبر رسانی اور ذرائع آمد و رفت کی ترقی کی وجہ سے پرولتاریہ کے اتحاد میں بڑی آسانی پیدا ہوتی ہے اور وہ ایک دوسرے کے بہت زیادہ قریب آ جاتے ہیں اور ان میں بڑا گہرا رابطہ قایم ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے ان کی مقامی جدوجہد

مرکزی جدوجہد کی صورت اختیار کرلیتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ بورژوا طبقے کی کشمکش پرانے طبقوں کے ساتھ بھی ہوتی رہتی ہے۔ اور ان کو نیچا دکھانے کے لیے بورژوا طبقہ پرولتاریہ کے اشتراکِ عمل کو حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور اس طرح سے پرلتاریہ کو سیاسی جدوجہد کے میدان میں لے آتا ہے۔ بورژوا طبقہ پرولتاریہ میں سیاسی اور عام تعلیم پھیلاتا ہے۔ اور پھر انھی ہتھیاروں سے پرولتاریہ بورژوا طبقے کے خلاف جدّوجہد کرتا ہے۔

نظامِ سرمایہ داری کی ترقی کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ پرولتاریہ غریب سے غریب تر ہوتا جاتا ہے اور بالکل مفلس اور قلاش ہوکر رہ جاتا ہے افلاس میں آبادی اور دولت کے مقابلے میں کہیں زیادہ اضافہ ہوتا ہے۔ اس صورتِ حال کی تمام تر ذمہ داری بورژوا طبقے پر عائد ہوتی ہے اس لیے کہ اس کے نفع خوری اور پرولتاریہ کی محنت سے ناجائز فائدہ اٹھانے کے جذبے کی وجہ سے پرولتاریہ اس حالتِ زار پر پہنچ جاتا ہے اور وہ اس کی معاشی حالت درست کرنے کے لیے کوئی قدم نہیں اٹھاتا کیونکہ ایسا کرنے سے اس کا اپنا منافع کم ہو جاتا ہے۔ اس وجہ سے سماج میں ایک زبردست خلا پیدا ہو جاتا ہے۔ مٹھی بھر سرمایہ دار ساری دولت کے مالک بن جاتے ہیں اور ملک کی بہت بڑی اکثریت فاقہ کشی اور نیم فاقہ کشی کی زندگی گزارنے پر مجبور ہو جاتی ہے۔

سرمایہ میں اضافہ اس وقت ہو سکتا ہے کہ جب مزدور کی محنت موجود ہو۔ مزدوروں کی اجرت ان کی باہمی مسابقت پر منحصر ہوتی ہے۔ جیسے جیسے صنعتوں میں ترقی ہوتی جاتی ہے اور پیداوار بڑھتی جاتی ہے مزدور یا پرولتاریہ اپنی ٹریڈ یونینوں کے ذریعے انقلابی اصولوں پر متحد ہو جاتے ہیں اور یہی انقلاب بالآخر اس نظامِ سرمایہ داری کو بالکل ختم کرکے رکھ دیتا ہے۔ اس طرح سے سرمایہ دار خود اپنے ہتھکنڈوں اور پیداوار کے طریقوں سے خود اپنی قبر کھودنے کا باعث ہوتا ہے اور اس طرح سے بورژوا طبقے کا زوال اور پرولتاریہ کی فتح ناگزیر ہوجاتی ہے اور اس طرح سے طبقہ وارانہ جنگ بورژوا یا سرمایہ داروں کے خاتمے پر ختم ہوتی ہے۔ نظامِ سرمایہ داری کا خاتمہ اور سرمایہ داروں کا خاتمہ

1. Sabine PP.792-96,798

نظامِ سرمایہ داری کے قدرتی تناقض اور تضاد کا نتیجہ ہے۔[1]

مارکس کے نزدیک طبقے سے مراد وہ گروہ ہے جس کے خیالات، جذبات اور زندگی کے تصورات یکساں ہوتے ہیں اور تمام تر ان کی معاشی پوزیشن کے اثر سے ہوتے ہیں۔ اور اسی مادی بنیاد پر جملہ سماجی تعلقات قایم ہوتے ہیں۔ تعلیم اور روایت سے طبقہ کے ہر فرد کا یہ پختہ عقیدہ ہوتا ہے کہ یہی تعلقات زندگی کے اصل مقاصد ہیں اور انسانوں کی ساری سرگرمیوں کا محور۔ فرد جس قسم کی زندگی گزارتا ہے اسی قسم کے خیالات اور تصورات کا وہ مالک ہوتا ہے۔

مارکس کا خیال تھا اور یہی خیال اینگلز کا بھی تھا کہ پرولتاریہ شہری مزدور پیشہ طبقوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ یعنی وہ مزدور کہ جو فیکٹریوں اور ملوں میں کام کرتے ہیں۔ وہ کسانوں کو سیاسی اعتبار سے مجہول سمجھتا تھا۔ اور اس کے نزدیک چونکہ وہ خیالات کے اعتبار سے قدامت پسند ہوتے ہیں اس لیے وہ ہمیشہ سرمایہ داروں کا ساتھ دیں گے۔

چھوٹے سرمایہ داروں یعنی دکان داروں اور صنعت کاروں کو وہ ادنیٰ درجہ کے بورژوا طبقے میں شمار کرتا ہے۔ لیکن چونکہ اس کو بھی بڑے سرمایہ داروں کے استحصال یا معاشی لوٹ کھسوٹ کا نشانہ بننا پڑتا ہے اور اسی وجہ سے وہ مفلس اور قلاش ہو جاتے ہیں۔ اس وجہ سے بھی وہ نظامِ سرمایہ داری کے شدید مخالف ہو جاتے ہیں اور انقلابی تحریکوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے ہیں۔ اور ان کے انقلابی تحریکوں میں شامل ہو جانے سے انقلابی تحریک کو کامیابی ہوتی ہے۔ اور اس سے غاصبوں کی املاک اور جائداد کو چھین لیا جاتا ہے۔[2]

مارکس کے نزدیک طبقہ ان خاندانوں کے مجموعے کا نام ہے جو روایتوں، مفاد، یا مادی ماندوں اور مشترک سیاسی خیالات کی بنا پر متحد ہوتا ہے اور اس مجموعے کے افراد ایک دوسرے کے ساتھ اتنی زیادہ یگانگت کا مظاہرہ کرتے ہیں کہ ان کا مجموعہ خود ایک مستقل شخصیت کا مالک بن جاتا ہے۔ متوسط طبقے میں یا تو افراد اونچے اٹھتے رہتے ہیں یعنی

---

1. Lancester pp. 172-

2. Lancester p. 177

مالی اور معاشی اعتبار سے بلند ہوجاتے ہیں یا پھر مالی اعتبار سے پست یا غریب ہوجاتے ہیں ۔متوسط طبقہ اس لحاظ سے بہت زیادہ اہم ہے کہ یہی پرولتاریہ کی رہنمائی کرتا ہے۔[1]

مارکس اسے تسلیم کرتا ہے کہ بورژوائی سماج میں پرولتاریہ کا معیارِ زندگی بالکل بورژوائی معیار کے مطابق ہوتا ہے۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد پرولتاریہ یہ سوچنے پر مجبور ہوجاتا ہے کہ یہ معیار تاریخی عوامل اور قوتوں کے بالکل خلاف ہے یعنی جب اس میں طبقاتی شعور پیدا ہوگا تو وہ اس معیار کو بدلنے کی پوری کوشش کرے گا ۔اس لیے ضروری ہے کہ کمیونسٹ پارٹی پرولتاریہ میں یگانگت کا جذبہ پیدا کرے ۔ آخری فتح پرولتاریہ ہی کی ہوگی ۔لیکن انقلاب اس وقت آئے گا کہ جب کمیونسٹ پارٹی پرولتاریہ میں طبقاتی شعور اور بیداری پیدا کرنے میں پوری طرح کامیابی حاصل کر چکی ہو۔[2]

مارکس کا نظریہ زائد قیمت چیزوں کی قیمتوں کے نظریوں سے بالکل مختلف ہے۔اس کا نظریہ زائد قیمت اس کی کہیں تشریح نہیں کرتا کہ قیمتیں کیا ہیں اور وہ کیوں گھٹتی اور بڑھتی رہتی ہیں ۔یہ نظریہ دراصل یہ بیان کرتا ہے کہ نظامِ سرمایہ داری میں کس طرح سے سرمایہ دار پرولتاریہ یا مزدوروں کی محنت کا ناجائز فائدہ اٹھاتے ہیں اور اس سے کس طرح بے حساب منافع کماتے ہیں ۔ اس نظریے کا خاص مقصد یہ دکھانا ہے کہ سرمایہ داروں کا انحصار تمام تر مزدوروں کی محنت پر ہے اور مزدوروں یا پرولتاریہ کی محنت ہی کی بدولت ان کی دولت پیدا ہوتی ہے ۔لیکن سرمایہ دار ان غریبوں کو اس سے بالکل ہی محروم رکھتا ہے اور ان کو ان کی محنت کا جائز صلہ بھی نہیں دیتا ۔

اس کے خیال میں ہر چیز کی قیمت دو قسم کی ہوتی ہے ایک تو استعمال کی قیمت اور دوسری تبادلے کی قیمت ۔مثلاً اگر کوئی شخص کپڑا خریدتا ہے تو وہ اس لیے کہ ننگا رہ کر زندگی نہیں بسر کرسکتا ۔یہ کپڑا زندگی کی اہم ترین اور بنیادی ضرورتوں میں سے ہے ۔اسی طرح سے لوگ غلہ خریدتے ہیں اور کھانے کی دوسری چیزیں خریدتے ہیں کیونکہ بغیر کھائے وہ زندہ نہیں رہ سکتے ۔غرض کہ کھانا اور کپڑا دونوں ان کی بنیادی ضرورتوں میں سے ہیں ۔

---

1. lancester p. 180

2. Ibid p. 179

لیکن ان کا معیار بدلتا رہتا ہے۔ بعض لوگ اعلیٰ قسم کا کھانا کھاتے ہیں اور بہت ہی اچھے قسم کا کپڑا پہنتے ہیں اور بعض لوگ بہت ہی معمولی کھانا کھاتے ہیں، اور بہت ہی موٹا جھوٹا کپڑا پہنتے ہیں۔ ضروریات زندگی کی چیزوں میں فرق ہوتا رہتا ہے۔ یہ بھی ہوتا ہے کہ کبھی کپڑا اشیاء خورد و نوش کے مقابلے میں مہنگا ہو اور کبھی اشیاء خورد و نوش کپڑے کے مقابلے میں مہنگی ہوں۔ کسی بھی چیز کی قدر کا انحصار قیمت پر ہے۔ اور یہ عام طور سے ہر شخص کے لیے یکساں ہوتی ہے۔ مارکس کے نزدیک یہ محنت کی اس مقدار کے مطابق مقرر کی جاتی ہے۔ جو اس کے تیار کرنے یا پیدا کرنے میں لگتی ہے۔ اگر کسی جنس کی پیداوار کم ہوتی ہے اور اس کی مانگ زیادہ ہوتی ہے اس سے اس جنس کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔ اس بڑھی ہوئی قیمت اور اس جنس کے پیدا کرنے میں جو محنت صرف ہوتی ہے، اس کی قیمت میں فرق ہوتا ہے۔ اس میں محنت کی قیمت کم ہوتی ہے اور بڑھی ہوئی قیمت میں اور اس لاگت میں جو فرق ہوتا ہے اسے زائد قیمت اور منافع کہا جاتا ہے۔ اور یہ تمام سرمایہ داروں کی جیبوں میں جاتا ہے۔ اگر پیداوار یا مال اور مانگ میں تناسب برابر ہو تب بھی اس کی یعنی مال کی زائد قیمت ہوتی ہے۔ زائد قیمت کا نظریہ اس مثال سے پوری طرح واضح ہو جاتا ہے کہ اگر کسی مزدور کو کسی چیز کے تیار کرنے میں دس گھنٹے کام کرنا پڑتا ہے، تو اس کو اس کی محنت کے مطابق اجرت نہیں ملتی۔ یعنی اسے اس کی محنت کی قیمت نہیں ملتی جو اس نے کسی چیز کے تیار کرنے پر صرف کی اور جس کی وجہ سے یہ چیز تیار ہوئی اور جس کی وجہ سے سرمایہ دار کو بہت زیادہ منافع حاصل ہوا۔ مزدور غریب کو بس صرف اتنی مزدوری ملتی ہے کہ وہ کسی طرح اپنا پیٹ بھرے۔ اگر حساب کرکے یہ پتہ چلایا جائے کہ صرف چھ گھنٹے کام کرنے سے مزدور کو اتنی اجرت مل سکتی ہے کہ وہ اپنے اور اپنے خاندان والوں کی بنیادی ضرورتوں کو پورا کر سکے تو اس کے بقیہ چار گھنٹوں کے کام کی محنت کو زائد قیمت سمجھنی چاہیے۔ لیکن بدقسمتی سے اس زائد قیمت میں سے ایک حصہ بھی اسے نہیں ملتا اور وہ ساری کی ساری مل مالک یا سرمایہ دار کی جیب میں چلی جاتی ہے۔ اس طرح سے مزدور کو جو اجرت ملتی ہے، وہ اس دولت سے کہیں زیادہ کم ہوتی ہے، جس کا کہ وہ اپنی محنت کی بنا پر حقدار ہوتا ہے اور جو اس کی نہیں سرمایہ دار کی جیب میں چلی جاتی ہے۔ نظامِ سرمایہ داری کی بنیادی خرابی کی وجہ سے مزدور کو مشینوں سے بالکل الگ کر دیا جاتا ہے اور مشینوں اور خام مال کو سرمایہ دار کی ملکیت قرار دی جاتی ہے۔ اور اس وجہ

سے مل مالک زائد قیمت یا منافع کا بلا شرکت غیرے مالک بن بیٹھتا ہے۔

معاشی نقطۂ نظر سے یہ نظریہ اس لیے صحیح نہیں کہ پیداوار صرف محنت ہی سے نہیں ہوتی۔ بلا شبہ محنت بڑی اہم ہے لیکن بغیر سرمایے کے محنت بالکل بے کار ہے۔ اس لیے کہ بغیر سرمایے کے کوئی چیز تیار نہیں کی جا سکتی۔ دماغی محنت اور جسمانی محنت یکساں نہیں ہوتی۔ فیکٹری منیجر یا انجینیر جس قسم کی محنت کرتا ہے، وہ عام مزدور کی جسمانی محنت کے مساوی نہیں کہی جا سکتی۔ دماغی محنت جسمانی محنت پر فوقیت رکھتی ہے۔ مارکس کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ ان دونوں قسم کی محنت کو بالکل یکساں سمجھتا ہے۔ پھر وہ عام مزدور یا کاری گر یا ہنر مند مزدور میں کوئی فرق نہیں سمجھتا۔ اور وہ اسے بالکل نظر انداز کر دیتا ہے کہ اشیاء کی تیاری میں جہاں محنت درکار ہوتی ہے، وہاں ہنر مند مستریوں اور ہوشیار کاری گروں کے کمال کی بھی اس درجہ ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح سے فیکٹری منیجر کے حسن انتظام کو بھی پیداوار میں بڑا دخل ہوتا ہے۔ اگر کارخانے میں انتظام نہ ہو، تو پھر کوئی چیز تیار نہیں ہو سکتی اسی طرح سے سرمایے کے بغیر بھی کوئی چیز تیار نہیں ہو سکتی۔ مزدور کی محنت کرنے کی اہلیت کو فرنیچر یا کسی دوسری استعمالی چیز پر قیاس نہ کرنا چاہیے، جس کی قیمت لاگت کے سارے خرچ کا حساب کر کے متعین کی جا سکے۔

نظریہ زائد قیمت کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ یہ سرمایہ داروں کی زبردست ناانصافی اور ظلم کو بخوبی واضح کرتی ہے کہ اس وجہ سے مزدوروں کو ان کی زائد محنت کا صلہ نہیں ملتا اور سرمایہ دار ان کی محنت کا ناجائز فائدہ اٹھاتے ہیں۔

مارکس نے پرولتاریہ میں طبقاتی شعور پیدا کیا۔ اور ان کے سامنے عملی پروگرام پیش کیا۔ جس پر چل کر وہ سیاسی اور معاشی جدوجہد کو منظم سیاسی تحریک کی شکل دے سکتے ہیں۔ اور بورژوا طبقے پر فتح حاصل کر سکتے ہیں۔ کمیونسٹ مینی فسٹو میں، اس نے اسے ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ پرولتاریہ کا انقلاب کی طرف پہلا قدم یہ ہے کہ وہ خود جمہوریت کی لڑائی میں فتح حاصل کرے۔ اور خود حکمراں طبقہ ہو جائے۔ جمہوری مملکت میں پرولتاریہ کامیابی اس طرح سے حاصل کر سکتے ہیں کہ وہ سیاسی جماعت قایم کریں اور قومی پارلیمنٹ

Sabine pp 705,706

میں اکثریت حاصل کریں اور برسرِ اقتدار آنے کے بعد وہ بورژوا طبقے کا سارا سرمایہ ضبط کریں اور پیداوار کے جملہ ذریعوں کو مملکت کے ہاتھ میں دے دیں اور اس طرح سے وہ خود حکمراں ہو جائیں گے اور پیداوار کے طریقوں میں تبدیلی کریں گے اور ان سے پیداوار میں بہت زیادہ اضافہ ہوگا۔ لیکن اس طریقے میں ہر چیز بہ تدریج ہوگی۔ بہ تدریج سرمایہ کو سماجی ملکیت میں لیا جائے گا اور نظامِ سرمایہ داری کو یکدم نہیں ختم کیا جائے گا۔ انقلاب لانے کے مندرجہ ذیل طریقے ہیں۔

(۱) زمین کی نجی ملکیت کا خاتمہ یعنی زمینداری کا خاتمہ اور زمین پر عام اغراض کے ٹیکس کا عائد کیا جانا۔

(۲) بڑی آمدنیوں پر زیادہ سے زیادہ انکم ٹیکس۔

(۳) باغیوں اور انقلاب کے دشمنوں کی ملکیت اور دولت کی ضبطی۔

(۴) وراثت کے جملہ حقوق کا خاتمہ۔

(۵) بینکوں کو قومیایا جانا۔

(۶) جملہ ذرائع آمدورفت کا مملکت کے ہاتھ میں ہونا۔

(۷) مملکت کی ملکیت والے کارخانوں اور پیداوار کے ذرائع میں توسیع۔

(۸) بچوں کی مفت تعلیم کا انتظام

(۹) زراعت اور صنعت و حرفت کو ترقی دینا۔

انقلابی قدم تب ہی اٹھائے جا سکتے ہیں کہ جب مملکت کا اقتدار پرولتاریہ کے ہاتھ میں آجائے[1] جب تک یہ نہ ہو پرولتاریہ کو غیر اشتراکی جماعتوں کی طرف سے کارخانوں میں کام کرنے والے مزدوروں کی حالت درست کرنے کے لیے جملہ اقدامات کی تائید کرنی چاہیے۔ مثلاً یہ کہ مزدوروں کے کام کے گھنٹے کم کیے جائیں اور ان کے لیے کم سے کم اجرت [مقرر کی جا]ئے[2]

لیکن بورژوا طبقہ پرولتاریہ کو آسانی سے کامیاب نہ ہونے دے گا اور قدم قدم [پر] رخنہ اندازی کرے گا اور ہر قسم کی رکاوٹیں ڈالے گا۔ اس صورت میں پرولتاریہ کو [قو]ت استعمال کرنی چاہیے اور اس طرح سے انقلاب برپا ہو کر رہے گا۔ اور اس میں پرولتاریہ

1. Lancester p. 184; Sabine pp. 774,880-802 2. Sabine pp.80[1]

کو مکمل فتح حاصل ہوئی۔ ساتھ ہی ساتھ مارکس یہ بھی کہتا ہے کہ تاریخ میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی کہ کسی بڑے سماجی نظام نے خود سے اپنے مقابل یا مخالف نظام کے مقابلے میں ہار مانی ہو۔ بلکہ اس نے ہمیشہ اس کی مزاحمت کی اور اپنے کو قایم اور برقرار رکھنے کی کوشش کی۔ پرولتاریہ اپنے مقاصد تب ہی حاصل کر سکتی ہے کہ جب وہ سارے سماجی نظام کو تہ و بالا کر کے رکھ دیں۔[1]

مارکس کے پروگرام میں تدریجی اور انقلابی دونوں قسم کے رنگ ملتے ہیں۔ اس کا پروگرام تدریجی اس معنیٰ میں ہے کہ اشتراکی سماجی نظام، سرمایہ داری کی جگہ بتدریج لے گا، اور بالآخر نظامِ سرمایہ داری ختم ہو جائے گا۔[2] اور اس کا پروگرام اس لیے بھی تدریجی ہے کہ مزدور اپنے مقاصد پرامن ذریعوں سے انگلستان اور ریاستہائے متحدہ امریکہ میں حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن دوسرے ملکوں میں جہاں حالات ان کے حق میں زیادہ موافق نہیں ہیں، وہاں سماجی نظام میں بنیادی، سماجی، سیاسی اور معاشی تبدیلیاں بغیر مسلح انقلاب کے ممکن نہیں۔ چونکہ مارکس جبر اور قوت کے استعمال کو بالکل جائز ٹھہراتا ہے، اس لیے اس کا پروگرام انقلابی ہے۔ اور دوسرے اس وجہ سے بھی کہ وہ نظامِ سرمایہ داری کو ختم کر کے اس کی جگہ اشتراکی نظام رائج کرنا چاہتا ہے۔ اس کا پروگرام اس لحاظ سے بھی انقلابی کہا جاتا ہے کہ اس کے نزدیک سرمایہ دار اور مزدور دونوں کے مفاد ایک دوسرے کی عین ضد ہیں اور ان دونوں میں کبھی کوئی سمجھوتہ ہو ہی نہیں سکتا جس چیز سے ایک کا فائدہ ہوگا، اس سے دوسرے کو شدید نقصان پہنچے گا۔[2]

مارکس کے نزدیک انقلاب دو مرحلوں سے گزرتا ہے۔ انقلاب کی پہلی منزل وہ ہے کہ جس میں سیاسی انقلاب متوسط طبقے کی رہنمائی کی وجہ سے رونما ہوتا ہے۔ اس کا نمایاں مقصد یہ ہوتا ہے کہ جاگیرداروں اور پادریوں یا مذہبی رہنماؤں کی سیاسی فوقیت کو ختم کر دے اور سیاسی اقتدار پہلے متوسط طبقے کو اور اس کے بعد عوام کو عطا کرے۔ سیاسی انقلاب سب کو یکساں سیاسی آزادی عطا کرتا ہے۔ اور مراعات کو بالکل ختم کر دیتا ہے۔ لیکن اس کا مقصد معاشی نابرابری یا معاشی عدم مساوات کو ختم کرنا نہیں ہوتا۔ انگلستان کا ۱۶۸۸ء کا

1. Sabine pp.766-70

2. lancester pp.185-86

شاندار انقلاب اس کی بہترین مثال ہے۔ دوسرا انقلاب روس کا ۱۹۱۷ء کا انقلاب ہے، کہ جو جبر و تشدد کی وجہ سے رونما ہوا ہے[1]۔

انقلاب کی دوسری منزل معاشی انقلاب ہے۔ جب یہ انقلاب رونما ہوتا ہے تو پیداوار کے سارے طریقے پورے طور سے پرولتاریہ کے ہاتھ میں آجاتے ہیں اور نظام سرمایہ داری کے جملہ مقاصد اور اس کی وجہ سے تمام پھیلی ہوئی نا انصافیوں کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ انقلاب اسی وقت رونما ہوتا ہے کہ جب نظام سرمایہ داری کے فطری تضاد کی وجہ سے فضا پرولتاریہ کے بالکل موافق ہو جائے۔ ان ملکوں میں یہ انقلاب نہیں آتا کہ جہاں کے حالات پرولتاریہ کے لیے بالکل موافق نہ ہوں۔ جب پرولتاریہ برسر اقتدار ہوگا تو بورژوا طبقے بالکل ختم ہو جائیں گے۔ مارکس کے نزدیک جب نظام سرمایہ داری کی پیداوار میں بہت زیادہ اضافہ ہو جائے اور اجارہ دارانہ سرمایہ داری قایم ہو جائے تو سمجھنا چاہیے کہ اب اس نظام کے دن پورے ہو گئے۔ پرولتاریہ کے برسر اقتدار آنے کے بعد ہر قسم کا استحصال بالکل ختم ہو جائے گا۔ اور سماج میں سارے طبقہ وارانہ امتیازات ختم ہو جائیں گے۔ اور اس وجہ سے طبقہ وارانہ جنگ بھی ختم ہو جائے گی۔ جب یہ ہو جائے گا تو سماج غیر طبقہ وارانہ ہو جائے گا اور یہ ایسا سماج ہوگا کہ جس میں سب آزادی سے ترقی کر سکیں گے اور اس میں مملکت کی بالکل ضرورت نہ ہوگی۔ اس طرح سے یہ سماج غیر طبقہ وارانہ اور بلا کسی مملکت کے ہوگا۔ اس سماج کا خاص مقصد یہ ہوگا کہ ہر فرد کو آزادی کے ساتھ ترقی کرنے اور اپنی شخصیت کو نشوونما دینے کے پورے موقع حاصل ہوں[2]۔

مارکس کا نظریہ مملکت عام نظریے سے بالکل مختلف ہے۔ ارسطو کے نزدیک مملکت کا قیام اس لیے عمل میں آیا کہ لوگ مل جل کر اچھی زندگی گذار سکیں۔ اس کے قیام کا خاص مقصد پورے سماج کی فلاح اور بہبود ہے اور اس کے ذریعے افراد کو ترقی کرنے اور اپنی شخصیت کی تکمیل کرنے کے لیے مواقع ملتے ہیں اور صرف اسی تنظیم یا جماعت ہی میں یہ ممکن ہے کہ جملہ افراد باوجود اختلاف مذہب و نسل و زبان و جنس مل جل کر عام فلاح اور

---

1. Lancester pp. 18-2-83

2. Ibid p. 192.

بہبود کے لیے سرگرمِ عمل ہوں یہ ایک ہمہ گیر اور ہمہ جہتی جماعت ہے، جو سماج کے محنت عناصر کو یکجا رکھتی ہے۔ اس سے نہ صرف افراد کی شخصیتوں کی تعمیر ہوتی ہے بلکہ انسانی تہذیب اور تمدن کی ترقی ہوتی ہے۔

لیکن مارکس کا نظریۂ مملکت اس سے بالکل مختلف ہے۔ اس کے نزدیک مملکت کبھی بھی لوگوں یا اپنے شہریوں کے فلاح اور بہبود کا ذریعہ نہیں ہوسکتی اور نہ اس غرض کے لیے یہ تنظیم مفید ثابت ہوسکتی ہے۔ یہ وہ جماعت ہوگی کہ جو ہمیشہ معاشی اعتبار سے مضبوط یعنی امیر اور دولت مند طبقہ دوسرے طبقوں پر حکومت کرے گا اور ان کی محنت سے ہر ممکن طریقے سے ناجائز فائدہ اٹھائے گا۔ کیمونسٹ مینی فسٹو میں) وہ مملکت کو بورژوائی طبقے کی انتظامیہ سے تعبیر کرتا ہے۔ مملکت کے بارے میں وہ یہ کہتا ہے کہ یہ اصل میں بورژوائی طبقے کی وہ تنظیم ہے جو اندرونی اور خارجی) دونوں امور میں بورژوا طبقے کی جائداد اور مفاد کا پورے طور سے تحفظ کرتی ہے۔ اس کے نزدیک یہ فطری یا قدرتی انجمن نہیں ہے۔ طبقہ وارانہ جنگ کی وجہ سے اس کا قیام عمل میں آیا۔ دولت مند یا سرمایہ دار طبقہ اسے اپنے سے معاشی اعتبار سے کمزور اور پس ماندہ طبقوں، کو اپنے زیرِ نگیں رکھنے اور کچلنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ اسی طرح سے مملکت سرمایہ داروں یا دولت مندوں کی فوقیت کا ذریعہ ہے۔ امیروں نے اپنے مفاد کے تحفظ کے لیے قانون، انتظامیہ، فوج سب ہی اداروں کو مملکت میں قایم کیا۔ مملکت کے ان سارے اداروں کا بس ایک مقصد ہے اور وہ مقصد ہے کہ دوسرے تمام طبقوں پر سرمایہ داروں کا تسلط ہمیشہ ہمیشہ قایم رہے۔ مملکت کے ذریعے سارا سیاسی اقتدار ان کے ہاتھ میں ہوتا ہے اور پیداوار کے جملہ ذریعوں پر وہ تمام وکمال قابض رہتے ہیں۔ یہ طبقہ وارانہ جنگ کو کبھی بھی ختم نہیں کرسکتی۔ اس لیے کہ اسی کے ذریعے سرمایہ دار پرولتاریہ پر ہر قسم کے ظلم وستم کرتے ہیں اور انھیں ہر طرح قانون کے ذریعے، انتظامیہ کے ذریعے فوجی طاقت کے ذریعے کچلتے ہیں۔ مملکت کے جتنے بھی ادارے ہوتے ہیں وہ سب کے سب نظامِ سرمایہ داری کی ذہنیت کے آئینہ دار ہوتے ہیں اور سرمایہ داروں کی فوقیت قایم رکھنے کا موثر ترین ذریعہ ہیں۔ لہٰذا اس کے متعلق یہ خیال کرنا کہ عام فلاح اور بہبود حاصل ہوگی، بالکل غلط ہے اور نہ اس سے انسانی تہذیب اور تمدن کو کسی قسم کی ترقی حاصل ہورہی ہے۔ اس کی تائید میں تاریخ سے بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں کہ کس طرح سے برسرِ اقتدار

طبقے نے ہمیشہ اپنے مفاد کو سامنے رکھا ہے اور اس کو برقرار رکھنے کے لیے مملکت کی قوت کو ہمیشہ استعمال کیا اور عوام کی فلاح اور بہبود کو بالکل قربان کر دیا۔ سرمایہ دارانہ مملکتیں اس کی جیتی جاگتی مثالیں ہیں۔ ان مملکتوں میں مزدوروں کو زائد قیمت میں ایک حبہ بھی نہیں ملتا اور ہمیشہ ایسی معاشی پالیسیاں بنائی جاتی ہیں کہ ان کی وجہ سے سرمایہ دار زیادہ سے زیادہ نفع اندوزی کر سکیں۔ ان مملکتوں کی عدالتوں میں عوام کے ساتھ بالکل انصاف نہیں کیا جاتا۔ ان میں سرمایہ داروں کے ساتھ کھلی ہوئی جانب داری کی جاتی ہے فوج داری کا قانون ان جرائم کے بارے میں زیادہ سخت ہے جو جائداد یا نجی ملکیت کے خلاف سرزد ہوتے ہیں۔ لیکن عام انسانی جان کے تحفظ کے بارے میں یہ قوانین اتنے زیادہ سخت گیر نہیں ہوتے، کیونکہ سرمایہ داروں کے نزدیک انسانی جان سے زیادہ قیمتی چیز جائداد یا نجی ملکیت ہے۔ اسی طرح سے بغاوت کے قوانین بھی ایسے بنائے جاتے ہیں کہ جن کے ذریعے مزدوروں کی سرمایہ داروں کے خلاف بغاوت کو کچلا جائے۔ اس طرح سے سرمایہ دارانہ مملکتیں مذہب اور تعلیمی نظام کے ذریعے بھی پرولتاریہ کو سرمایہ داروں کے تسلط میں رکھنا چاہتی ہیں۔ تعلیمی اداروں میں پرولتاریہ کے بچوں کو اطاعت اور فرماں برداری کے سبق پڑھائے جاتے ہیں اور بغاوت کے خلاف نفرت سکھائی جاتی ہے۔ حب الوطنی پر زیادہ زور دیا جاتا ہے اور اسے بڑی ہی اچھی اور اعلیٰ صفت کہا جاتا ہے۔ کلیسا یا مذہب کو بھی سرمایہ داروں کے اغراض و مقاصد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اور حکومت کے خلاف بغاوت کو گناہِ کبیرہ تصور کیا جاتا ہے۔ غرض کہ مملکت کی طرف سے اس کی پوری پوری کوشش کی جاتی ہے کہ مزدور پیشہ طبقے کی طرف سے نظامِ سرمایہ داری کو برقرار رکھنے کے لیے پرولتاریہ کو ہر طرح سے خوب جکڑ دیا جاتا ہے۔[1]

مملکت کے بارے میں مارکس کے ان خیالات سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ وہ مملکت کو طبقہ وارانہ منافرت کی پیداوار سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک اس کا قیام اس لیے عمل میں آیا تاکہ سماج کے مختلف طبقوں کے متضاد مفادات کو ہم آہنگ نہیں کیا

---

1. Lancester pp. 182, 183

جاسکتا۔ اس کا وجود اس کا بدیہی ثبوت ہے کہ طبقہ وارانہ منافرت کو دور نہیں کیا جاسکتا۔ پرولتاریہ اس کے وجود کو اس لیے برداشت نہیں کر سکتے کہ وہ نظام سرمایہ داری کی سب سے بڑی حلیف ہے اور اس کا خاص مقصد سرمایہ داروں کے مفاد کا تحفظ کرنا ہے اور اسی کے ذریعے سرمایہ دار اس کا آزادی کے ساتھ استحصال کر سکتے ہیں۔ پرولتاریہ کا اس کی اطاعت کرنا گویا اپنے اوپر ظلم کرنے والوں کے ساتھ تعاون کرنا ہے۔ لہذا پرولتاریہ کا مملکت کے بارے میں سب سے صحیح اور معقول طرزِ عمل یہی ہے کہ وہ اس کی مسلسل مخالفت بڑی شد و مد سے کرتے ہیں اور اس کا تختہ الٹ کر اپنے کو اس کے تسلط سے آزاد کر لیں۔

مملکت کے بارے میں اس کا یہ نظریہ یہ بھی بتاتا ہے کہ مملکت کس درجہ ظالمانہ اور کس درجہ سخت گیر ہے۔ اس کا خاص مقصد طبقہ وارانہ تقسیموں کو برقرار رکھنا اور طبقاتی مراعات کا تحفظ کرنا ہے اور اس کا مقصد بہبودیٔ عامہ ہرگز نہیں اور نہ اس کا مقصد افراد کو ان کی شخصیت کی تعمیر میں کسی قسم کی مدد دینا ہے۔ مملکت کا ظالمانہ پہلو اس سے بخوبی واضح ہوجاتا ہے کہ وہ پولیس اور فوج کو مزدوروں کی ہڑتالوں اور دوسری سرگرمیوں کو کچلنے کے لیے استعمال کرتی ہے اور مزدوروں کی سرگرمیوں کو باغیانہ قرار دیتی ہے۔ مارکس کو اس بارے میں اتنا غلو ہے کہ وہ مملکت کے مفید کاموں مثلاً رفاہی یا بہبودی عامہ کے کاموں کو یکسر نظر انداز کر دیتا ہے۔ مثلاً صحت عامہ اور صفائی کے انتظامات کو مواصلات اور ذرائع آمد و رفت کے نظام کو اور علمی تحقیق کے کاموں کو۔

اس کا نتیجہ تھا کہ اشتراکی سماج غیر طبقہ وارانہ ہوگا اور اس میں مملکت کی مطلق ضرورت نہ ہوگی۔ کیونکہ مملکت طبقہ وارانہ منافرت ہی کی وجہ سے قائم ہوتی ہے۔ پرولتاریہ کی آخری فتح کے بعد اس کی مطلق ضرورت نہ رہے گی کیونکہ سارے طبقات اشتراکی سماج کے قائم ہوجانے سے ختم ہوجائیں گے۔[1]

جب مملکت کہ جس کے ذریعہ ایک طبقہ برسرِ اقتدار بنتا ہے اور اپنے سے معاشی اعتبار سے کمزور طبقوں کی محنت سے ناجائز فائدہ اٹھاتا ہے، فنا ہوجائے گی یا تحلیل ہوجائے گی تو پھر پبلک کاموں کی سیاسی نوعیت بالکل ختم ہوجائے گی اور ان کی

---

1. Lancester PP. 191-92

حیثیت انتظامی کاموں کی ہو جائے گی اور ان کا خاص مقصد یہ ہو گا کہ سماجی مفاد کی نگرانی کی جائے۔ اشتراکی سماج میں افراد پر حکومت نہ ہوگی۔ بلکہ چیزوں کا انتظام ہوگا۔

مارکس کے نزدیک انقلاب ہی سے طبقہ وارانہ منافرت ختم ہو سکتی ہے — اور سرمایہ داروں کے ہاتھوں پرولتاریہ کا استحصال اسی کے ذریعے ختم ہو سکتا ہے۔ چونکہ مملکت کا وجود قوت اور جبر و تشدد پر ہے اس لیے اسے قوت اور جبر و تشدد ہی سے ختم کیا جا سکتا ہے۔ پارلیمنٹری حکومت کے ذریعہ یعنی مجالس قانون ساز میں پرولتاریہ کے نمائندوں کے اکثریت میں آجانے سے نظام سرمایہ داری ختم نہیں کیا جا سکتا۔ اس سے محض اس کی جزوی اصلاح ہو سکتی ہے اور پرولتاریہ کو صرف ایک حد تک کچھ سہولتیں حاصل ہو سکتی ہیں۔ اس سے نیا نظام یعنی اشتراکی نظام معرض وجود میں نہیں آسکتا۔

پرولتاری انقلاب کے دو خاص مقصد ہیں۔ ایک تو سرمایہ دارانہ مملکت کو معہ اس کے جملہ سیاسی اور قانونی اداروں کے تہ و بالا کرنا اور دوسرے اس کی جگہ نئے ادارے قایم کرنا کہ جن سے پرولتاریہ کی ضرورتیں پوری ہوں اور ان کے مسئلے حل ہوں سرمایہ دارانہ مملکت کی مشنری پر پرولتاریہ کا قابض ہونا کافی نہیں اور نہ وہ اس مشنری کے ذریعے اپنے مقاصد حاصل کر سکتے ہیں اور نہ اسے اپنے مقاصد کے لیے استعمال کر سکتے ہیں۔ بورژوا طبقے نے جو دفتری اور فوجی مشنری قایم کر رکھی ہے، اسے پورے طور سے تہس نہس کر دینا چاہیے اور اس کی جگہ نیا نظام قایم کر دینا چاہیے۔ اس میں وقت لگے گا۔ لہٰذا مارکس پرولتاریہ کے ہاتھوں میں سیاسی اقتدار آنے اور نئے اشتراکی سماجی نظام کے قایم ہونے تک ایک عارضی یا عبوری دور کا تصور پیش کرتا ہے۔ یہ سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکی سماجی نظام کے درمیان انقلابی تبدیلی کا دور ہوتا ہے۔ اس انقلابی دور میں مملکت پرولتاریہ کی انقلابی آمریت یا ڈکٹیٹرشپ کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی۔

پرولتاریہ ڈکٹیٹرشپ نظام سرمایہ داری کے باقی ماندہ اثرات کو نیست و نابود کرنے کے لیے قوت کو استعمال کرے گی۔ اس ڈکٹیٹرشپ اور سرمایہ دارانہ مملکت میں سب

---

1. Lancaster pp. 188, 189 ; Sabine pp. 802, 803

سے بڑا فرق یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ مملکت میں اقلیت سیاسی اقتدار کی کلیتہً مالک ہوتی ہے اور اکثریت جو پرولتاریہ پر مشتمل ہوتی ہے ہر قسم کا ظلم کرتی ہے اور اسے برابر کچلتی رہتی ہے۔ برعکس اس کے پرولتاریہ ڈکٹیٹر شپ میں اکثریت سیاسی اقتدار کی مالک ہوتی ہے اور وہ سرمایہ داروں کی اقلیت کی جائداد اور دولت کو ضبط کرے گی۔ دوسرا فرق ان دونوں ہی مملکتوں میں یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ مملکت طبقاتی امتیازات قایم اور برقرار رکھتی ہے۔ اور سرمایہ داروں کے مفاد کا ہر طرح سے تحفظ کرتی ہے۔ پرولتاری آمریت جملہ طبقاتی امتیازات کو ختم کر دیتی ہے۔ جب کوئی طبقہ باقی نہ رہے گا کہ جسے کچلا جائے تو پھر کچلنے کے لیے کسی قوت کی ضرورت نہیں رہتی اور مملکت بہ حیثیت ایک طبقاتی تنظیم کے تحلیل ہو جائے گی یا فنا ہو جائے گی[1]

مارکس کے نزدیک جمہوریت کی کوئی وقعت نہیں بلکہ وہ اس کا شدید مخالف ہے۔ اس لیے کہ اس کے نزدیک اس وقت تک عوام کوئی چیز نہیں کہ جب تک پیداوار کا سرمایہ دارانہ نظام قایم ہے اور جب تک زمین اور پیداوار کے دوسرے تمام مادی ذریعے چند افراد کی ملکیت میں رہیں۔ صحیح معنوں میں عوام اس وقت ہوں گے کہ جب سماج غیر طبقہ وارانہ ہو۔ جب تک طبقاتی امتیازات قایم رہیں گے زرداروں اور ناداروں میں ہمیشہ تصادم ہوتا رہے گا اور اس وقت تک طبقاتی منافرت قایم رہے گی اور اس وقت تک حاکمیت سرمایہ داروں ہی کی ہوگی اور پرولتاریہ تمام تر ان کی محکومی میں ہوں گے لہٰذا نظامِ سرمایہ داری میں جمہوریت تمام تر مصنوعی اور نقلی ہے یہ پر فریب تخیل ہے اور اسے حقیقت سے کوئی واسطہ نہیں۔ نظامِ سرمایہ داری میں عوام کو ووٹ کا حق حاصل ہونا اور ان کو اپنی رائے صحیح طور سے دینے کی تلقین کرنا بالکل بے معنیٰ اور مہمل ہے۔ سرمایہ دار یا بورژوا طبقے عوام کا لفظ محض پرولتاریہ کو فریب دینے کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ صحیح یا سچی جمہوریت اس وقت تک قایم ہو ہی نہیں سکتی جب تک کہ نظامِ سرمایہ داری ختم نہ ہو جائے پیداوار کے جملہ ذریعے سماجی یا عام ملکیت میں نہ ہوں۔

مارکس کا یہ کہنا کہ سرمایہ اور محنت میں کبھی سمجھوتہ نہیں ہو سکتا صحیح نہیں اس لیے

---

1. Lancester pp 192

کہ دونوں کے مفاد میں بنیادی طور سے تصادم نہیں۔ دونوں میں تعاون ہو سکتا ہے۔ مملکت کو تمام تر سرمایہ داروں کا آلۂ کار سمجھنا کہ اس کی ساری قوت مزدور پیشہ طبقوں کو کچلنے ہی کے لیے استعمال ہوتی ہے یا یہ کہ مملکت کی ساری پالیسیاں تمام و کمال سرمایہ داروں ہی کے مفاد میں ہوتی ہیں، پورے طور سے صحیح نہیں۔ بلاشبہ بعض دفعہ مملکت کی پالیسی سرمایہ داروں کی حمایت میں مرتب کی گئی۔ لیکن یہ قصور مملکت کا نہیں بلکہ ان لوگوں کا ہے جو برسرِ اقتدار ہوں۔ جس طرح سے بدمعاشوں کے جرائم کی وجہ سے ہم سارے انسانوں کو مجرم نہیں ٹھہرا سکتے، اسی طرح سے حکمرانوں کی غلط پالیسیوں اور مزدوروں یا غریبوں پر ظلم ہونے کی وجہ سے ہم مملکت کو سر تا سر قصوروار نہیں ٹھہرا سکتے۔ بادشاہوں اور شہنشاہوں کو محض طبقات کا نمائندہ قرار دینا حقیقت سے بہت دور ہے۔ متعدد بادشاہ ایسے بھی گزرے ہیں کہ جو اپنی رعایا کی فلاح اور بہبود کے لیے کام کرتے تھے اور جو اپنی عدل گستری اور فیاضی کے لیے چار دانگ عالم میں مشہور تھے۔

اس میں شک نہیں کہ انیسویں صدی کے پہلے نصف حصے میں یورپ میں مملکت پورے طور سے سرمایہ داروں کی حمایت اور پشت پناہی پر تھی۔ کیونکہ اس کا عمل صنعتی اور معاشی معاملوں میں عدم مداخلت کے اصول پر تھا۔ اور فرد کو سب کچھ کرنے کی آزادی حاصل تھی۔ لیکن یہ بات اب انیسویں صدی کی فلاحی مملکت کے بارے میں نہیں کہی جا سکتی مثلاً برطانیہ میں جب کبھی لیبر پارٹی برسرِ اقتدار ہوئی، اس نے مزدور پیشہ طبقوں کی فلاح اور بہبود کے لیے بہت سے مفید اور کارآمد قانون پاس کیے اور ان کی فلاح اور بہبود پر مبنی پالیسیاں اختیار کیں۔ حالانکہ برطانیہ میں آج تک نظامِ سرمایہ داری قایم ہے اور نہ وہاں کبھی پرولتاری انقلاب رونما ہوا۔ اس طرح سے دوسرے ملکوں میں بھی سوشلسٹ پارٹیاں برسرِ اقتدار ہوئیں اور وہ عوام کی فلاح اور بہبود کی پالیسیوں پر گامزن رہیں اور یہ سب پرامن ذریعے سے ہوا یعنی انتخاب کے ذریعے۔ خود ہندوستان میں کانگریس جمہوری سوشلزم کے اصولوں پر گامزن ہے۔ اور حکومت سرمایہ داری کو ختم کرنے کے لیے موثر اقدامات کر چکی ہے۔ ان سب سے مارکس کی یہ بات غلط ثابت ہوتی ہے کہ مملکت تمام تر طبقاتی جبر و تشدد اور استحصال کا موثر ترین ذریعہ ہے۔

جس طرح سے برطانیہ اور ہندوستان میں اشتراکیت نظامِ سرمایہ داری کی جگہ لے رہی ہے،

اس سے یہ بات بخوبی ثابت ہوتی ہے کہ پرولتاریہ انقلاب ناگزیر نہیں ہے یعنی اس کے بغیر بھی مزدور پیشہ طبقوں اور غریبوں کی فلاح اور بہبود کے لیے مملکت بہت کچھ کرسکتی ہے۔ اور یہ سب بغیر پارلیمنٹ، سول سروس، پولیس، فوج اور دوسرے سیاسی، سماجی اور قانونی اداروں کو تہ و بالا کیے بغیر ہوا۔

مارکس کی ایک سب سے بڑی غلطی یہ تھی کہ اس نے انگلستان میں ۱۸۳۲ء اور اس کے بعد کے پارلیمنٹ کے اصلاحی ایکٹوں کی دوررس تبدیلیوں کی اہمیت کو بالکل نظرانداز کردیا اسی طرح سے ریاستہائے متحدہ امریکہ میں صدر جیکسن نے جو زبردست تبدیلیاں اور اصلاحیں کیں ان کی اہمیت کو بھی بالکل نظرانداز کردیا۔ ان زبردست اور دوررس اصلاحوں سے نہ صرف سیاسی تبدیلیاں ہوئیں بلکہ ان دونوں ملکوں میں سیاسی اور معاشی طاقت بھی نئے طبقوں کے ہاتھوں میں آئی اور وہ سمٹ سمٹا کر صرف چند افراد تک محدود نہ رہی۔

مارکس کے نظریۂ تاریخ کی مادی تعبیر یا تشریح اور طبقہ وارانہ جنگ کے نظریوں کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ ان میں صرف ایک ہی عنصر یا عامل کو بہت زیادہ اہمیت دی گئی ہے۔ اور اس طرح سے سماجی مسئلے کی پیچیدگی کو بہت زیادہ آسان بنا دیا گیا ہے۔ حالانکہ سماجی تعلقات کبھی بھی صرف ایک عامل سے متاثر نہیں ہوتے ان پر بہت سی باتوں اور بہت سے عوامل کا اثر پڑتا ہے۔ تاریخ کی مادی تعبیر یا تشریح فلسفیانہ اور سماجی اثرات کو بالکل نظرانداز کردیتی ہے اور صرف اس پر زور دیتی ہے کہ تاریخ پر مادی اور معاشی چیزیں اثرانداز ہوتی ہیں۔ دوسری چیزوں کا تاریخ پر بڑا گہرا اثر پڑتا ہے مثلاً انسانوں پر ہمیشہ مذہب کا بہت زیادہ اثر پڑا اور پڑتا ہے۔ مذہب اور مذہبی رہنماؤں کی تعلیم اور مذہبی رہنماؤں کی زندگی کا عام لوگوں پر بڑا ہی گہرا اثر پڑتا ہے۔ اسی طرح سے فلسفیوں اور مفکروں کے خیالات سے بھی لوگ بہت زیادہ متاثر ہوتے ہیں۔ خود ان کے اپنے خیالات ہوتے ہیں اور جذبات ہوتے ہیں یہ سب مل کر تاریخ پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ انسان اصلاً ایک اخلاقی ہستی ہے اور وہ اخلاقی نصب العین کو حاصل کرنا چاہتا ہے اور اسے وہ بغیر جدوجہد کے حاصل نہیں کرسکتا۔ مارکس کے فلسفے کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ یہ انسان کی اعلیٰ فطرت کو جس سے انسان میں روحانیت پیدا ہوتی ہے نظرانداز کرتا ہے۔

مارکس کے فلسفے کی ایک اور سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ وہ مذہب کا شدید دشمن

ہے اور اس کی انتہائی مذمت کرتا ہے اور اسے عام لوگوں کے لیے افیون قرار دیتا ہے[1]۔ مارکس کے نزدیک خدا انسان کا خالق نہیں بلکہ خدا یا خالق کا تصور تمام تر انسانی ذہن کی پیداوار ہے۔ چونکہ خدا انسانی ذہن پیدا کرتا ہے، اس لیے انسانی زندگی کا مقصد کبھی بھی خدائی یا حکومت الہٰیہ کا قیام نہیں ہو سکتا۔ بلکہ انسانی زندگی کا خاص مقصد اس دنیا میں خالص انسانی حکومت کا قائم کرنا ہے۔ چونکہ مذہبی عقیدہ انسانی حکومت کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے اور چونکہ اس انسانی حکومت کو اتنا زیادہ مکمل ہونا چاہیے کہ اس کے سوا انسان کو کسی دوسرے مسئلے کی طرف سوچنا ہی نہ چاہیے، اس لیے مذہب کو بالکل ہی ختم کر دینا چاہیے۔ اس لیے اس کے فلسفے میں مذہب کی کوئی گنجائش ہی نہیں۔ لیکن یہ نظریہ تب صحیح ہو سکتا ہے کہ جب انسان محض حیوان ہوتا اور اس کی صرف مادی اور شہوانی ضرورتیں ہوتیں لیکن وہ حیوان نہیں بلکہ وہ روحانی اور اخلاقی اوصاف کا بھی حامل ہوتا ہے۔ اس میں مادیت کے ساتھ ساتھ روحانی عنصر بھی پایا جاتا ہے اور اس میں ایک حد تک خدائی صفات بھی پائی جاتی ہیں۔ اس لیے مذہب کو فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ اس کی ضرورت قدم قدم پر پڑتی ہے۔ اس لیے کہ اس کی رہنمائی کے بغیر انسان اچھی یا صحیح زندگی بسر ہی نہیں کر سکتا۔ انسانوں میں جو روحانی جذبہ پایا جاتا ہے اور جو خدائی صفات ہوتی ہیں وہ اس میں بنی نوع انسان کی خدمت اور محبت کا جذبہ پیدا کرتی ہیں اور وہ اپنی زندگی کو ان اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لیے قربان کر دینے پر بھی تیار رہتا ہے۔ اس میں مذہبی جذبہ اتنا زیادہ قوی ہوتا ہے کہ اسے بہت آسانی سے برانگیختہ کیا جا سکتا ہے اور اس پر انسانوں کو منظم کیا جا سکتا ہے اور اس کے نام پر ان سے بڑی سے بڑی قربانی لی جا سکتی ہے۔ مارکس کی سب سے بڑی غلطی یہ ہے کہ وہ مذہب کی اہمیت کا سرے سے منکر ہے۔ اس کی نگاہ اس پر نہ گئی کہ مذہب نے کس طرح انسانوں کی زندگیوں میں زبردست انقلاب پیدا کیا اور کس طرح سے مذہبی جذبے کے ماتحت جنگیں ہوئیں اور آج بھی اسی جذبے کے ماتحت لوگ اپنا سب کچھ نثار کرنے پر تیار ہیں۔

مارکس کا بنیادی نظریہ ہے کہ جملہ اخلاقی تصورات اور اقدار تمام تر سماجی حالات کی وجہ

---

1. Sabine p 764

سے پیدا ہوتے ہیں[1]۔ لہٰذا وہ تمام تر اضافی ہیں۔ اس لیے وہ اسے نہیں مانتا کہ کچھ ایسے دائمی عالم گیر اور مستقل اخلاقی اصول ہیں جو ہر زمانے میں برابر مانے جاتے رہے۔ مثلاً سچائی اور انصاف کو ہمیشہ اعلیٰ اخلاقی اوصاف مانا جاتا رہا۔ یہ کہنا کہ یہ محض مخصوص سماجی حالات کا پرتو ہیں صحیح نہیں۔

وہ اسے بھول جاتا ہے کہ انسان تاریخ ساز بھی ہے یعنی وہ محض تاریخی قوموں کے رحم و کرم پر نہیں رہتا بلکہ تاریخی قوانین اس کی وجہ سے جنم لیتے ہیں۔ اسی طرح سے اس کا یہ خیال بھی صحیح نہیں ہے کہ صرف معاشی حالات ہی سے انسانی زندگیاں بدلتی ہیں بلکہ زیادہ صحیح یہ نظریہ ہے کہ انسان اپنی ضرورتوں کے مطابق معاشی حالات کو پیدا کرتے ہیں۔

مارکس کے فلسفے کا ایک کمزور پہلو یہ ہے کہ اس کے نزدیک سماج کے قانونی، سیاسی اور سماجی ادارے تمام تر معاشی حالات کا پرتو یا عکس ہوتے ہیں یعنی جو طبقہ برسرِ اقتدار ہوتا ہے وہ اپنے اقتدار کو برقرار رکھنے کے لیے سیاسی، سماجی اور قانونی ادارے قایم کرتا ہے تاکہ اس کی قیادت اور فوقیت قایم رہے۔ اگر اس نظریہ کو صحیح مانا جائے تو پھر اس کے یہ معنیٰ ہوتے ہیں کہ سیاسی سرگرمیوں کی کوئی اہمیت نہیں۔ اس لیے کہ ان سے معاشی حالات کو وہ طبقے جو برسرِ اقتدار نہیں ہیں نہیں بدل سکتے۔ لیکن واقعات یہ بتاتے ہیں کہ سیاست اتنی کمزور نہیں انسان نے مملکت کو ہمیشہ اپنے معاشی مسائل کو حل کرنے کے لیے استعمال کیا ہے۔ خود سوویت یونین میں ہی ساری سیاسی قوتِ معاشی مسئلے کو حل کرنے کے لیے استعمال کی جا رہی ہے اور بجائے اس کے کہ وہاں مملکت فنا ہو جاتی وہ بہت زیادہ مضبوط ہے اور اس کے اختیارات کی وسعت کی کوئی حد اور انتہا نہیں۔ غیر کمیونسٹ ملکوں کی بہت سی حکومتیں عام فلاح اور بہبود کے لیے بہت کچھ کر رہی ہیں۔ اور اس طرح سے واقعات یہ بتاتے ہیں کہ سیاسی قوت بہت اہم ہے اور اس سے حالات بہت زیادہ بدلے جا سکتے ہیں

مارکس کا یہ خیال کہ متشددانہ یا مسلح انقلاب سے سارے مسئلے حل ہو جائیں گے بھی صحیح نہیں۔ اس لیے کہ طبقہ وارانہ جنگ یا منافرت کا جذبہ اور قوت کا مسلسل استعمال انسانی ہمدردی اور خدمتِ خلق کے جذبے کو بالکل ختم کر دیتا ہے اور ہر چیز محض قوت کے بل پر جائز قرار دی

---

1 Sabine pp 766, 768, 769, 770, 775 776, 776

جانے لگتی ہے۔ انقلاب کے بعد جو لوگ برسرِ اقتدار آئیں گے وہ اپنے اقتدار کو برقرار رکھنے کے لیے اور اس سے چمٹے رہنے کی خاطر جبر و تشدد سے کام لیں گے اور انھیں بڑے سے بڑا ظلم کرنے میں کوئی باک نہ ہوگا۔ جن ملکوں میں کیونسٹ انقلاب رونما ہوئے مثلاً سوویت یونین اور چین وہاں زبردست کشت و خون ہوا اور وہاں کی حکومتیں تمام تر جبر اور تشدد پر قایم ہیں۔ مارکس کا نظریۂ انقلاب انسانوں کے زبردست کشت و خون کا ذمہ دار ہے اور یہی اس کی سب سے بڑی خرابی ہے۔

ان تمام خامیوں کے باوجود مارکس کے فلسفے میں بعض خوبیاں بھی ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ مارکس معاشی عوامل یا عناصر پر بہت زیادہ زور دیتا ہے۔ اور اس کو جملہ سماجی اداروں کی بنیاد قرار دیتا ہے۔ اس کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے قانونی اور سیاسی اداروں اور معاشی نظام کے گہرے تعلق کو واضح کیا۔ اور یہ بتایا کہ معاشی مسئلوں کی اس دنیا میں کتنی زیادہ اہمیت ہے۔ چنانچہ آج کی دنیا میں کسی ملک کا محض آزاد ہونا کافی نہیں، بلکہ وہ اپنی آزادی کو اسی صورت میں برقرار رکھ سکتا ہے کہ جب وہ معاشی اعتبار سے مضبوط ہو اور خوش حال ہو اور اس طرح افراد بھی مطمئن زندگی اس وقت تک نہیں گزار سکتے جب تک کہ وہ معاشی اعتبار سے آسودہ نہ ہوں۔

اس نے نظامِ سرمایہ داری کی جو خرابیاں بیان کیں، ان میں بڑی حد تک صداقت ہے۔ اس نظام میں سرمایہ داروں ہی کا بول بالا رہتا ہے اور غریبوں کو ہر قسم کی اور بے شمار تکلیفیں اٹھانا پڑتی ہیں۔ اس نظام نے پیداوار میں بے پناہ اضافہ کیا لیکن اس سے بے روزگاری اور مسابقت یا مقابلے کے زبردست مسئلے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ اور مزدور پیشہ طبقے یا پرولتاریہ کو بے روزگاری اندر بے کاری کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ جب پیداوار بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے تو چیزوں کے دام گرنے لگتے ہیں۔ سرمایہ دار مزدوروں کی اجرتیں کم کر دیتے ہیں اور ملیں فیکٹریاں بھی بند کر دیتے ہیں۔ اس سے اشیا کی کمی ہو جاتی ہے۔ اور ان کے دام چڑھ جاتے ہیں لیکن مزدوروں کی اجرتوں میں اسی تناسب سے اضافہ نہیں ہوتا اور بے پناہ منافع پورے کا پورا سرمایہ داروں کی جیبوں میں جاتا ہے اور وہ اور زیادہ دولت مند ہو جاتے ہیں۔ مسابقت یا مقابلے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دولت اور پیداوار کے سارے ذریعے سمٹ سمٹا کر مٹھی بھر سرمایہ داروں کے ہاتھ میں آجاتے ہیں اور

اجارہ دارانہ سرمایہ داری کا نظام، نظامِ سرمایہ داری کی جگہ لے لیتا ہے۔ اور حکومت کی ساری معاشی اور سیاسی پالیسیاں سرمایہ داروں کے مفاد کے مطابق بنائی جاتی ہیں اور مزدوروں یا غریبوں کے حال پر کوئی توجہ نہیں کی جاتی۔ مارکس نے ان تمام خرابیوں کو گنا کر مملکت کو اس طرف متوجہ کیا کہ وہ صنعتی اور معاشی معاملوں میں عدم مداخلت کی پالیسی ترک کر دے اور ان معاملوں میں پوری طرح مداخلت کرے۔ تاکہ ان خرابیوں کا سدباب ہو۔ اس کے فلسفہ کا یہ اثر ہوا کہ مزدور پیشہ طبقوں یا پرولتاریہ میں یہ احساس پیدا ہوا کہ وہ سرمایہ داروں کے استحصال اور دوسری چیرہ دستیوں کے خلاف آواز بلند کریں اور اپنے کو منظم کریں۔ مارکس کے طبقہ وارانہ جنگ کے نظریے سے پرولتاریہ میں زبردست طبقاتی شعور اور جذبۂ یگانگت پیدا ہوا اور بالآخر انھوں نے متحد ہو کر بہت سی صورتوں میں سرمایہ داروں کو اپنے مطالبوں کے منوانے پر مجبور کر دیا۔

اس کی یہ پیشن گوئی کہ مشینی صنعت صرف جغرافیائی حد تک محدود نہ رہے گی بلکہ یہ ساری دنیا میں پھیل کر رہے گی اور اس سے مملکتوں میں زبردست رقابت پیدا ہوگی، حرف بحرف صحیح ثابت ہوئی۔

مارکس کی عظمت سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا۔ اس نے ایک ایسا فلسفہ پیش کیا جس نے دنیا کا نقشہ ہی بدل دیا۔ اس کی تحریروں اور تصنیفوں کو دنیا کے ہر خطے میں بے شمار لوگ پڑھتے ہیں اور متاثر ہوتے ہیں۔ الیگزینڈر گرے کا اس کے بارے میں یہ قول بالکل صحیح ہے کہ وہ باوجود مبہم اور متناقض نظریوں کے بلاشبہ انیسویں صدی کی سب سے بااثر شخصیت تھی۔

کالٹن کا کہنا ہے کہ مارکس نے اشتراکیت کی تحریک کو عقیدہ عطا کیا۔ اس سے پہلے اوین، سینٹ سائمن اور پراڈھان نے اشتراکی نظریے پیش کیے لیکن مارکس نے اشتراکی تحریک کے لیے وہی کام کیا جو میکیاولی نے مملکت کے نظریے کے بارے میں کیا۔ مارکس نے اسے عملی پروگرام دیا، جس پر عمل پیرا ہو کر سرمایہ داروں کی قوت ختم کی جا سکتی ہے۔

اس کا یہ خیال بھی بالکل صحیح ہے کہ محض تجارت کی زیادتی یا کثرت قومی خوشحالی اور بہتری کا ثبوت نہیں۔

اس کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے اشتراکیت کے فلسفیانہ نظریات اور

اصولوں کو باقاعدہ اور مرتب نظام کی شکل دی اور پرولتاریہ کو ایک متحرک اور جان دار نظریہ دیا۔ اور ان میں عمل کا زبردست جذبہ پیدا کیا۔ اس سے پہلے مزدور صرف احتجاج کر سکتے تھے لیکن مارکس کے فلسفے کا ان پر یہ اثر پڑا کہ اب وہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ان کی تحریک یعنی اشتراکیت کے اصول خالص علمی نہیں اور ان کو ان کا بخوبی علم ہے کہ اس کے کیا مقاصد ہیں اور ان کو اپنی تنظیم کے طور طریقے معلوم ہیں اور وہ جارحانہ انداز اختیار کر سکتے ہیں — مارکس نے اپنے معاشی اور سیاسی نظریوں سے سوشلسٹ جماعتوں کو چالیں سکھائیں اور انھیں ایک فلسفہ دیا اور نظام سرمایہ داری کی دشمنی نے ایک مذہب کی صورت اختیار کر لی۔ میکسی کے الفاظ میں مارکس کا سیاسی فلسفہ مزدور پیشہ یا محنت کش طبقوں کا فلسفہ ہے۔ جو نظام سرمایہ داری کی شدید ترین دشمن ہے۔ یہ کمیونزم ہے جو نجی ملکیت کو کسی صورت میں برداشت نہیں کر سکتا اس کا فلسفہ سائنٹفک ہے۔ جس کی بنیاد اخلاقی اصولوں پر نہیں بلکہ معاشی اور سیاسی اصولوں کی بنیاد پر ہے جن کی تائید تاریخ سے ہوتی ہے۔ اس میں سماجی ارتقا کے اصول بتائے گئے ہیں۔

اس نے خیال پرست اشتراکیوں کے تصورات اور مابعدالطبیعاتی نظریات کو ترک کر دیا کیونکہ یہ اس کے نزدیک بالکل غیر سائنٹفک تھے۔ اس نے طبقہ وارانہ جنگ کے نظریے کو نہ صرف بورژوائی ظلم وستم کو ختم کرنے کے لیے ضروری قرار دیا بلکہ اسے اس نے پرولتاریہ کی آزادی اور ترقی کا موثر ترین حربہ قرار دیا۔ ایک طرف اس نے کمیونسٹ یا اشتمالی سماج کا نصب العین پیش کیا کہ جس میں آزادی، مساوات اور انصاف کا دور دورہ ہوگا اور دوسری طرف اس نے اس نصب العین تک پہنچنے کے لیے ہر طریقے کو جائز قرار دیا اور مذہب اور اخلاق کی پابندیوں کو بالکل ٹھکرا دیا۔ کیونکہ یہ اس کے خیال میں پرولتاریہ کو سرمایہ داروں کے پنجہ غصب سے آزاد نہیں ہونے دیتیں۔ اس وجہ سے اس کے پیرو ساری مذہبی اور اخلاقی بندشوں سے آزاد ہو گئے اور اشتمالی سماج قایم کرنے کے لیے وہ ہر چیز کے کرنے پر تیار ہو گئے خواہ وہ مذہبی یا اخلاقی اعتبار سے کتنی زیادہ غلط کیوں نہ ہوں۔

پروفیسر ایبنس طائن کے نزدیک مارکس اور اینگلز کے فلسفے کا دوسرے سماجی اور سیاسی مفکرین، مصلحین اور انقلابیوں پر بڑا گہرا اثر پڑا۔ لیکن مغربی یورپ اور ریاستہائے متحدہ امریکہ میں اس کا فلسفہ اس لیے مقبول نہ ہو سکا کہ وہاں لبرل روایتوں کی وجہ سے دستوری یا

قانونی طریقوں سے سماجی اصلاح برابر ہوتی رہی۔ لیکن ان ملکوں میں بھی مارکس کے فلسفے کا اتنا اثر ضرور ہوا کہ نظام سرمایہ داری کی بہت سی خرابیاں اور نا انصافیاں دور کی گئیں۔ اور اس بارے میں مارکس کی معاشی تحلیل یا تشریح صحیح تسلیم کی گئی۔ ان ملکوں میں لوگوں کی بڑی تعداد کو ووٹ دینے کا حق دے کر سیاسی حقوق کو زیادہ وسیع کیا گیا۔ انگلستان میں انیسویں صدی میں پارلیمنٹ نے مزدوروں کی فلاح اور بہبود کے لیے متعدد سماجی اور معاشی قانون پاس کیے۔ ان سے ان کے کارخانوں میں کام کرنے کے گھنٹے مقرر کیے گئے۔ ان کے کے لیے کم سے کم اجرت مقرر کی گئی اور بیسویں صدی میں پارلیمنٹ نے مزدوروں کو ووٹ دینے کا حق عطا کیا۔ یہ سب بہت بڑی حد تک مارکس کے فلسفے کا اثر تھا۔

22

لینن کا سیاسی فلسفہ

لینن کا اصلی نام ولاڈامیر الائچ یولی نافؔ تھا لیکن اپنی تحریروں میں اس نے اپنے لیے لینن کا نام استعمال کیا اور جلاوطنی کے زمانے میں اسے مستقل اختیار کرلیا۔ لہٰذا اب وہ اسی نام سے موسوم ہوا۔ وہ ۱۸۷۰ء میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ اسکولوں کا انسپکٹر تھا۔ لینن کے پانچ اور بھائی تھے۔ اس کے بڑے بھائی کو ۱۸۸۷ء میں زار الیگزنڈر سوم پر قاتلانہ حملے کی سازش کے الزام میں پھانسی دی گئی۔ اس واقعے نے لینن کی زندگی کی بالکل کایا پلٹ کردی۔ اسی سال اس نے قازان یونیورسٹی میں قانون کے طالب علم کی حیثیت سے داخلہ لیا۔ لیکن طلبہ کی شورشوں میں حصہ لینے کی وجہ سے اسے یونیورسٹی سے نکال دیا گیا۔ ۱۸۹۱ء میں اس نے سینٹ پیٹرز برگ یونیورسٹی سے قانون کا امتحان بہ حیثیت پرائیوٹ امیدوار پاس کیا۔ ۱۸۹۴ء میں اس نے بورژوائی لٹریچر میں "مارکس ازم کی جھلک" کے عنوان سے ایک پمفلٹ لکھا۔ ۱۸۹۵ء میں وہ دوسرے ملکوں میں گیا اور ضبط شدہ لٹریچر کو روس میں بھیجنے کا انتظام کیا۔ ان باغیانہ سرگرمیوں کی وجہ سے اسے گرفتار کرلیا گیا اور اسے چودہ مہینے کی سزا دی گئی اور اس کے بعد اسے تین برس کے لیے سائبیریا میں جلاوطن کردیا گیا۔ ۱۹۰۰ء میں وہ میونخ پہنچا اور وہاں سے ایک رسالہ اسکرا کے نام سے نکالنا شروع کیا اور وہاں سے پھر جنیوا گیا اور ان دونوں مقامات سے اس رسالے کو شائع کرتا رہا۔

---

1. Vladimir Ilyitch Ulinov

2. The Reflection of Marxism in Bourgeoi Literature

۱۹۰۰ء سے ۱۹۱۴ء تک وہ روس کی انقلابی تحریک کی رہنمائی کرتا رہا اور اس کی تنظیم میں لگا رہا جب زار روس کی حکومت نے پہلی عالمی جنگ میں شرکت کی تو اس نے حکومت کے خلاف اپنی سرگرمیاں تیز کر دیں۔ اس نے روس کی اس جنگ میں شرکت کو انقلاب کے لیے بہت مفید سمجھا اور اس نے روس کے مزدوروں کو اس پر آمادہ کیا کہ جب روس کو شکست ہو تو وہ فوراً انقلاب برپا کر دیں اور حکومت کا تختہ الٹ دیں۔ چنانچہ جب ۱۹۱۷ء میں روس کو جرمنوں کے ہاتھوں شکست فاش اٹھانی پڑی تو انقلابیوں نے اس کی رہنمائی میں حکومت کا تختہ الٹ دیا اور روس میں زبردست انقلاب رونما ہوا۔ وہ جرمنوں کی مدد سے روس پہنچا۔ چند مہینوں تک اس کی اور اس کے ہم خیالوں کی منشیوک پارٹی سے شدید کشمکش رہی، جو خیالات کے اعتبار سے اس پارٹی کے خیالات کے شدید مخالف تھے اور اعتدال پسندی کے علم بردار تھے اور بالآخر اس کی قیادت میں روسی اشتراکی منشیوک، حکومت کو ختم کرنے اور اشتراکی اصولوں پر حکومت قایم کرنے میں کامیاب ہو گئے۔[1]

شروع میں لینن کو روس میں امن قایم کرنے کی زبردست جدوجہد کرنی پڑی۔ اسے روس کی سرزمین سے غیر ملکی فوجوں کو نکالنا تھا اور اسے ان دونوں میں کامیابی حاصل ہوئی اسے روس کی معاشی حالت نہ صرف درست کرنی تھی، بلکہ اسے پورے طور سے بحال کرنا تھا۔ کیونکہ جنگ کی وجہ سے روس کی معیشت بالکل تباہ اور برباد ہو چکی تھی۔ اس نے ساری کوششیں معاشی بحالی پر مرتکز کیں اور بالآخر اس کی معاشی پالیسیوں کی وجہ سے نہ صرف روس کی قومی معیشت بحال ہوئی، بلکہ ملک خوش حالی کی طرف گامزن ہوا۔ اس طرح سے لینن سوویت یونین کا اصل بانی تھا۔ ۵۴ سال کی عمر میں ۱۹۲۴ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اشتمالی یا کمیونسٹ دنیا میں اسے مارکس کے بعد درجہ دیا جاتا ہے۔

وہ مارکس کے فلسفے سے بہت زیادہ متاثر ہوا اور اس نے اس بارے میں لکھا اور اس کے متعلق بہت سی تقریریں کیں۔ اس کا سیاسی اور معاشی فلسفہ مارکس کے بنیادی فلسفے سے ماخوذ ہے اور اسے "لینن ازم" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

---

1 Sabine p 811

کیونسٹ مینی فسٹو کی اشاعت اور لینن کے روسی انقلاب کی قیادت کرنے میں ستر سال کا فرق تھا۔ اس مدت میں دنیا میں عظیم الشان تبدیلیاں واقع ہوئیں. اس دوران میں نظامِ سرمایہ داری میں بے پناہ ترقی ہوئی اور اس کے بنیادی تضاد انتہا کو پہنچ گئے اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یورپین قوموں میں سامراجی رقابتیں شروع ہوئیں۔ ۱۹۱۴ء کی پہلی عالمی جنگ دراصل سرمایہ دارانہ سامراج کا لازمی اور منطقی نتیجہ تھی۔ جس پرولتاری انقلاب کا تصور مارکس نے پیش کیا تھا، وہ اب عملی صورت میں سامنے آگیا۔ مارکس نے اپنے سیاسی اور معاشی نظریے اس وقت پیش کیے تھے کہ جب نہ تو اجارہ دارانہ سرمایہ داری قایم ہوئی تھی اور نہ سامراج تھا اور نہ پرولتاری انقلاب۔ اب ضرورت اس کی تھی کہ ان سب حالات کے پیشِ نظر مارکس کے نظریوں پر نظرِ ثانی کی جائے۔ مارکس نے پرولتاری انقلاب کا ذکر اپنی تصنیفوں میں ضرور کیا تھا لیکن اس نے اس کا مطلق ذکر نہ کیا کہ انقلابیوں کی حکمتِ عملی کیا ہو اور انقلابیوں کی چالیں کیا ہوں۔ لینن نے مارکس کے نظریوں پر اس پس منظر میں نظرِ ثانی کی اور سامراجیت اور پرولتاری انقلاب کی روشنی میں ان پر غور کیا۔ دراصل لینن ازم سامراجی عہد اور پرولتاری انقلاب کے دور کا مارکس ازم ہے۔ اسٹالن کے لفظوں میں لینن ازم عام طور سے پرولتاری انقلاب کے نظریے اور چالوں کا اور خاص طور سے پرولتاری آمریت کے نظریے اور چالوں کا نام ہے۔ روس کے حالات کے پیشِ نظر لینن نے انقلاب کے نظریے اور چالوں پر بہت زیادہ زور دیا۔ اور پرولتاری آمریت کے نظریے کو مارکس کے نظریۂ مملکت میں نمایاں جگہ دی۔[1]

مارکس نے نظامِ سرمایہ داری کے بارے میں جو پیشین گوئیاں کیں وہ صحیح نہیں ثابت ہوئیں۔ مثلاً ایک تیسرا طبقہ یعنی متوسط طبقہ ابھرا اور پرولتاریہ کی معاشی حالت ہر ملک میں ابتر نہیں ہوئی۔ بلکہ بعض ملکوں میں ان کا معیارِ زندگی زیادہ بلند ہوا۔ یہی نہیں بلکہ جب ۱۹۱۴ء میں پہلی عالمی جنگ شروع ہوئی تو یورپ کی اشتراکی جماعتوں نے مارکس کے اس اصول کو بالائے طاق رکھ دیا کہ پرولتاریہ کا کوئی ملک نہیں ہوتا بلکہ ساری دنیا کے پرولتاری ایک ہوتے ہیں۔ بجائے طبقہ وارانہ جنگ شروع کرنے یا اپنی حکومت کے خلاف بغاوت کرنے کے، انھوں نے اپنی قومی حکومتوں کی اس جنگ میں پوری پوری حمائت کی اور ان

---

1 Sabine p 005

ملکوں کے مزدور اپنی حکومت کے پورے طور سے وفادار رہے اور یہ جماعتیں حب الوطنی کے جذبے کے ماتحت اپنے ملکوں کی حمایت کے لیے کمربستہ ہوگئیں۔ لینن ان معدودے چند اشتراکی رہنماؤں میں تھا، جس نے اس جنگ کو سامراجی جنگ قرار دیا۔ اور اس کی حمایت کرنے سے انکار کیا۔ اس نے یہ خیال ظاہر کیا کہ اس جنگ میں زار شاہی اور اس کی فوجوں کی شکست مزدوروں کے نقطۂ نگاہ سے ہر لحاظ سے مفید ہے۔[1]

لینن نے اپنا یہ نظریہ کہ سرمایہ داری نظام کی انتہائی اور آخری شکل کا نام سامراجیت ہے، پیش[2] کر کے مارکس کے نظریوں کی صحت کو واضح کیا۔ اس کے خیال میں مارکس اجارہ دارانہ سرمایہ داری اور سامراجیت کے متعلق پیش بینی نہ کر سکا۔ لینن کے نزدیک سامراجیت نظامِ سرمایہ داری کی بنیادی خصوصیت کے براہِ راست تسلسل کا نام ہے۔ چونکہ یہ نظامِ سرمایہ داری کی انتہائی اور اعلیٰ ترین شکل کا نام ہے اس لیے اس میں نظامِ سرمایہ داری کے سارے اندرونی تضاد پائے جاتے ہیں۔ اس طرح سے از روئے جدلیات یہ اشتراکیت کو جنم دیتی ہے۔ اس کے خیال میں نظامِ سرمایہ داری سے اشتراکیت کی منزل تک سامراجیت ہی کے ذریعے سے پہنچا جا سکتا ہے۔[3]

اپنی تصنیف "سامراج۔ نظامِ سرمایہ داری کی انتہائی شکل" میں اس نے یہ خیال ظاہر کیا کہ نچلے متوسط طبقے اور کاری گر مزدور صنعتی اعتبار سے ترقی یافتہ ملکوں میں مارکس کی پیشین گوئی کے برعکس بڑھتی ہوئی معاشی زبوں حالی سے بچے رہے۔ اس لیے وہ ان ملکوں میں شدت سے طبقہ وارانہ جنگ نہ کر سکے۔ اس کی وجہ وہ نوآبادیاں تھیں جو ان ملکوں کی محکومی میں تھیں۔ ان میں اور نوآبادیوں کے لوگوں میں اسی قسم کا تعلق تھا، جو سرمایہ داروں اور پرولتاریہ میں ہوتا ہے۔ وہ لوگ کہ جو پرولتاری تھے، اسی سامراج کی بدولت سرمایہ دار بن گئے اور اصل پرولتاری وہ بدنصیب لوگ تھے جو نوآبادیوں کے باشندے تھے۔ ان کی زبوں حالی اور معاشی ابتری کی حد اور انتہا نہ رہی۔ لینن کا بڑی شدومد سے یہ خیال تھا کہ سامراج کے قیام سے مارکس کے نظریوں کی تردید نہیں ہوتی بلکہ یہ اصل میں اسی کے نظریوں کا منطقی نتیجہ ہے۔ جیسے

---

1. Sabine pp.306,307   2. Sabine p.872

3. Imperialism - The highest stage of Capitalism

جیسے نظامِ سرمایہ داری کو فروغ ہوتا جاتا ہے صنعتی پیداوار میں بے پناہ اضافہ ہونے لگتا ہے۔ بڑے بڑے صنعتی ٹرسٹ قائم ہوجاتے ہیں اور اس طرح سے اجارہ دارنہ سرمایہ داری پورے طور سے قایم ہوجاتی ہے اور چند سرمایہ دار متعدد صنعتوں کے اجارہ دار بن جاتے ہیں۔ سارے بینک ان کے ہاتھ میں آجاتے ہیں۔ اور اس طرح سے ملک کے سارے سرمایے کے وہ مالک بن جاتے ہیں۔ یہ اجارہ دارانہ سرمایہ جارحانہ طور سے توسیع پسند ہوتا ہے۔ اس کے تین بنیادی اصول ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہر ممکن طریقے سے نوآبادیوں کے لوگوں کا استحصال کیا جائے۔ اس سے ان کی معاشی زبوں حالی بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے اور وہ آزادی سے بالکل محروم ہوجاتے ہیں۔

دوسرے اب مقابلہ دوسرے ملکوں یا قوموں سے شروع ہوجاتا ہے۔ اور چونکہ ہر ملک یا قوم کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ وہ دنیا کی زیادہ سے زیادہ منڈیوں پر قابض ہوجائے اور زیادہ سے زیادہ نوآبادیوں کو اپنے تسلط میں رکھے۔ اس وجہ سے قوموں میں جنگوں کا سلسلہ شروع ہوجاتا ہے۔

تیسرا یہ اصول ہے کہ اس صورتِ حال کا انجام کار نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نظامِ سرمایہ داری کا بالکل خاتمہ ہوجاتا ہے۔ اور اس کی جگہ ایک نیا سماجی نظام لے لیتا ہے چونکہ قومی جنگوں میں پرولتاری مسلح ہوجاتے ہیں اور ان کے پاس ہتھیار ہوتے ہیں۔ اس لیے زبردست طبقہ وارانہ جنگ شروع ہوجاتی ہے۔ لہٰذا مارکس کے نظریوں کو غلط نہیں کہا جاسکتا۔ اس بارے میں صرف یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس نے اس خاص صورتِ حال کی طرف کافی توجہ مبذول نہیں کی۔

اگر یہ تبدیلیاں نہ ہوئی ہوتیں، تو پھر مارکس کی پیشین گوئی[1] کے مطابق پرولتاریہ کی حالت معاشی اعتبار سے بہت زیادہ ابتر ہوجاتی اور پھر ان میں اور بورژوا میں زبردست طبقاتی جنگ شروع ہوجاتی۔ لیکن حالات بالکل بدل گئے۔ صنعتوں میں بے پناہ ترقی ہوئی اور ان پر سرمایہ داروں کی اجارہ داری قایم ہوگئی۔ فیکٹریوں اور کارخانوں کے مالک اپنے سرمایے کے لیے بینکوں کے بہت زیادہ محتاج ہوگئے۔ اب مال کی کھپت صرف اندرونِ ملک

1. Sabine p.837

ہی میں نہیں ہوتی تھی، بلکہ اس کے لیے دوسرے ملکوں کی منڈیوں کی ضرورت محسوس ہوئی اور اجناس یا اشیا کی قیمتیں دنیا کی منڈیوں کے حساب سے مقرر کی جانے لگیں۔ اب مقابلہ صنعتی اعتبار سے ترقی یافتہ ملکوں کے درمیان ہونے لگا اور ان ملکوں میں اس نئے نو آبادیوں کو حاصل کرنے کی زبردست جدوجہد شروع ہوئی تاکہ وہ وہاں سے اپنی ضرورت کے مطابق آسانی سے خام مال حاصل کرسکیں اور وہاں کی منڈیوں میں اپنا تیار شدہ مال پورے منافع کے ساتھ فروخت کرسکیں اور اپنے سرمایے کو وہاں لگاسکیں۔ نو آبادیوں کے حصول کی اس زبردست جدوجہد میں پرولتاریہ اور سرمایہ داروں کے مفاد بالکل ایک ہو جاتے ہیں اور دونوں اس کے خواہاں ہوتے ہیں کہ خام مال آسانی سے دست یاب ہوتا رہے اور تیار شدہ مال کے منافع کے ساتھ بکنے کے لیے منڈیاں موجود ہوں۔ اس وجہ سے طبقاتی شعور ہلکا پڑجاتا ہے۔ اور پرولتاریہ کو بورژوا کی بڑھتی ہوئی خوش حالی کا کچھ حصہ مل جاتا ہے۔ اس طرح سے پرولتاری بھی سامراجی ظلم و ستم کو روا رکھتے ہیں۔ اس طرح سے کچھ مدت کے لیے معاشی سامراج نظام سرمایہ داری کو کچھ مدت کے لیے سہارا دیتا ہے۔ لیکن چونکہ سامراج نظام سرمایہ داری کی بنیادی خصوصیتوں کے براہِ راست تسلسل کا نتیجہ ہے، اس لیے وہ بھی اس کے اندرونی تضاد کا شکار ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے اشتراکی سماج کا قیام ناگزیر ہو جاتا ہے[1]۔

لینن کے نزدیک ۱۹۱۴ء کی عالمی جنگ سامراجی جنگ تھی۔ جو سامراج کو نیست و نابود کردے گی۔ روس کے کامیاب پرولتاری انقلاب کے بعد دوسرے ملکوں میں بھی اس قسم کے انقلاب ہوں گے اور نظام سرمایہ داری وہاں بھی ختم ہو جائے گا۔ اس کے خیال میں سامراجی جنگوں سے جنگجو قومیں کمزور ہوتی ہیں اور پرولتاری انقلاب کی رفتار اور زیادہ تیز ہوجاتی ہے۔ سامراج کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس کی وجہ سے سامراجی قوم اور نو آبادیوں کے لوگوں میں جن کا بڑی ہی بے رحمی سے استحصال کیا جاتا ہے، زبردست تصادم شروع ہوجاتا ہے۔ اپنی نو آبادیوں کا پورے طور سے استحصال کرنے کے لیے سامراجی حکومت ریلیں چلاتی ہے۔ فیکٹریاں اور کارخانے قائم کرتی ہے، تعلیم پھیلاتی ہے۔ اس کا

---

1 Sabine pp 806, 836, 837, 840

نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نو آبادیوں کے تعلیم یافتہ اور دانش ور طبقوں میں قومی آزادی کا جذبہ پیدا ہوتا ہے اور اس جذبے کو سامراجی استحصال اور گوناگوں مظالم سے بڑی تقویت پہنچتی ہے۔ وہ اس سلسلے میں ہندوستان، مصر اور آئرلینڈ کی مثالیں پیش کرتا ہے، جہاں برطانوی سامراج کے استحصال کے باعث قومی تحریکیں شروع ہوئیں۔ جن کا مقصد برطانوی سامراج سے گلو خلاصی حاصل کرنا تھا۔ لینن کو پختہ یقین تھا کہ سامراج کی وجہ سے نظام سرمایہ داری کی بیخ کنی ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے خوں ریز بین الاقوامی جنگیں ہوتی ہیں جن سے جنگجو قومیں کمزور ہوتی ہیں اور ان جنگوں کی وجہ سے طبقہ وارانہ منافرت اور زیادہ ابھرتی ہے اور اس کی وجہ سے پرولتاری انقلاب کی کامیابی کے اور زیادہ امکانات[1] ہو جاتے ہیں۔ وہ بین الاقوامی پرولتاری کو اس بات کا یقین دلاتا ہے کہ ان کے مفاد کا تحفظ صرف مسلح سماجی انقلاب ہی سے ممکن ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ روس جیسے انتہائی پس ماندہ ملک میں انقلاب کیوں رونما ہوا۔ اور صنعتی اعتبار سے کہیں زیادہ ترقی یافتہ ملکوں مثلاً جرمن اور برطانیہ میں یہ انقلاب کیوں نہیں رونما ہوا۔ لینن اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ روس میں سامراج کے سارے اندرونی تضاد پائے جاتے تھے۔ لیکن قوت کے اعتبار سے سامراج کمزور تھا اس لیے وہاں پرولتاری انقلاب رونما ہوا۔

اس میں شک نہیں کہ لینن نے مارکس کے نظام سرمایہ داری کی تحلیل کو بڑی قابلیت سے بیان کیا ہے۔ اور اسے ہر طرح سے جائز ٹھہرایا ہے۔

لینن کا یہ نظریہ کہ مارکس کا فلسفہ یا مارکسیت بنیادی طور سے انقلابی ہے بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اپنی مشہور تصنیف "مملکت اور انقلاب"[2] میں وہ رقم طراز ہے کہ اس وقت مزدور تحریک میں بورژوا اور موقع پرست دونوں مارکسیت کے نظریوں کو مسخ کرنے کی غرض سے ایک دوسرے سے تعاون کر رہے ہیں اور مارکس ازم کی انقلابی روح کو اور اس کے پہلو کو بالکل ختم کرنا چاہتے ہیں۔ وہ مارکسیت کے صرف انھی اصولوں کو اجاگر کرنا

---

1. Sabine pp. 806,836-37,840

2. The State and Revolution

چاہتے ہیں جو بورژوا کے لیے کسی طرح مفید ہوں۔ ہمارا فرض ہے کہ ہم مملکت کے بارے میں مارکس کی صحیح تعلیمات کو پیش کریں۔ اس کا خیال تھا کہ مملکت کے فنا یا تحلیل ہونے کا جو تصور مارکس نے پیش کیا تھا، وہ سرمایہ دارانہ مملکت کا نہیں بلکہ پرولتاریہ کی آمریت کے بارے میں ہے۔ اینگلز کے نزدیک سرمایہ دارانہ مملکت فنا نہ ہوگی بلکہ پرولتاری انقلاب کی وجہ سے اس کا خاتمہ ہوگا۔ اس کی تائید مارکس کے اس دعوی سے ہوتی ہے کہ اگر مزدوروں کی تحریک انقلابی نہیں ہے تو پھر یہ کچھ بھی نہیں ہے۔ لہذا لینن کو اس پر اصرار تھا کہ اشتراکیت کو قائم کرنے کے لیے صرف انقلابی طریقوں کو اختیار کرنا چاہیے۔ بغیر انقلابی جدوجہد کے پرولتاری کبھی بھی سرمایہ دارانہ سماج کو اشتراکی سماج میں نہیں بدل سکتے۔ مارکس کے فلسفے کی روح انقلاب ہے۔ برطانیہ اور ریاستہائے متحدہ امریکہ دونوں کے بارے میں اس کا خیال تھا کہ وہ بڑی طاقت ور فوجی سامراجی طاقتیں ہیں اور ان ملکوں کے مزدوروں کے پاس اس کے سوا کوئی دوسرا چارۂ کار نہیں کہ وہ ان ملکوں میں انقلاب برپا کرنے کی جدوجہد کریں۔

مارکس انقلابی اصولوں کو محدود اور مشروط طریقوں سے استعمال کرنا چاہتا تھا۔ لیکن لینن نے ان تمام قیدوں کو ترک کر دیا اور اس نے انقلاب کو ایک عالم گیر اصول کا درجہ عطا کیا۔ اس کے نزدیک اس پر ہر ملک میں اور ہر صورت حال میں عمل کیا جا سکتا ہے۔ اور چونکہ وہ عملی انقلابی تھا، اس لیے اس کا پختہ خیال تھا کہ پرولتاریہ کی مضبوط تنظیم کے ذریعہ روس میں زار شاہی کا تختہ الٹا جا سکتا ہے اور اس میں وہ پورے طور سے کامیاب ہوا۔ اسی لیے اسٹالن نے لینن کے سیاسی فلسفے کو پرولتاری انقلاب کے نظریے اور چالوں سے تعبیر کیا۔ اور یہی اس کے خیال میں لینن کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ مارکس کے فلسفے اور تصانیف میں جابجا پرولتاری آمریت کا ذکر ملتا ہے لیکن اس نظریے کو اس کے فلسفے میں اتنی زیادہ نمایاں حیثیت حاصل نہ تھی، جتنی کہ لینن کو سیاسی فلسفے میں حاصل ہے۔ لینن کا کہنا تھا کہ مارکس کا سچا پیرو وہی ہے، جو طبقہ وارانہ جدوجہد کو پرولتاری آمریت کے قیام کے لیے ضروری اور لابدی سمجھے۔

وہ اگرچہ اس کا حامی تھا کہ اشتراکی پارلیمنٹری طریقے اختیار کریں اور اس طرح سے

1. Sabine PP.812,851-53, 857

سرمایہ دارانہ مملکت کی طبقاتی بنیاد کو نمایاں کریں اور پرولتاریہ میں طبقاتی شعور پیدا کریں۔ لیکن اشتراکیوں کو اس کی امید نہ رکھنی چاہیے کہ وہ نظامِ سرمایہ داری کو اشتراکی سماج میں ان طریقوں سے بدل سکیں گے۔ انقلاب سے پہلے روسی پارلیمنٹ کی جس قسم کی ہئیتِ ترکیبی اور جس قسم کے محدود اختیارات اسے حاصل تھے اس سے یہ بات بالکل واضح ہوگی کہ پرولتاریہ کو سیاسی اقتدار صرف مسلح انقلاب ہی کے ذریعے حاصل ہوسکتا ہے[1]۔ مارکس کی تصانیف کے مطالعے سے وہ اس کا پورا پورا قائل ہوگیا کہ یورپ میں جنگ ناگزیر ہے اور اس جنگ میں روس کی شکست یقینی ہے۔ اور اس شکست ہی کی وجہ سے انقلابی اشتراکی برسرِاقتدار آسکتے ہیں اور پرولتاری آمریت قایم کر سکتے ہیں۔ اس موقع سے پورا فائدہ اٹھانے کے لیے لینن نے کیمونسٹ پارٹی کو موثر ترین ذریعہ خیال کیا۔ یہ پارٹی اس کے خیال میں پرولتاریہ کا ہراول دستہ ہے۔ اور یہ پرولتاریہ کی رہنمائی انقلاب سے پہلے اور انقلاب کے بعد کرتی ہے[2]۔ سیاسی اقتدار حاصل کرنے کے بعد اس کا پہلا فرض یہ ہے کہ وہ پرانی مملکت اور اس کے تمام شعبوں کو تہ و بالا کردے۔ اس کی بنیادوں کو ہلا دے اور اس کی کسی چیز کو بھی باقی نہ رہنے دے۔ پرولتاریہ کی آمریت کو جو پرانی مملکت کی جگہ انقلاب کے بعد لیتی ہے اور پرانی مملکت کی مشینری کا خاتمہ کرتی ہے، اس لیے آمریت کہا جاتا ہے کہ اس کی بنیاد صرف قوت پر ہوتی ہے اور اس کے اختیارات کسی قانون سے محدود نہیں کیے جا سکتے[3]۔

مارکس کا بنیادی نظریہ یہ تھا کہ جدلیاتی مادیت کی رو سے اشتراکیت اسی وقت قایم ہوسکتی ہے کہ جب نظامِ سرمایہ داری کے اندرونی تضاد پورے طور سے پھلیں پھولیں۔ تاریخی ضرورتوں کے ماتحت واقعات جو رخ اختیار کرتے ہیں، اسے انقلابی اشتراکی نہیں بدل سکتے۔ اشتراکیت کے قیام کے لیے نظامِ سرمایہ داری کا عروج پر ہونا اور پرولتاریہ کا اس کے خلاف برسرِ پیکار ہونا لابدی ہے۔ روس صنعتی اعتبار سے ترقی یافتہ نہیں تھا اور وہاں نظامِ سرمایہ داری اپنے ابتدائی دور میں تھا۔ اس لیے پرولتاریہ کا طبقاتی شعور بھی بہت کمزور تھا اور اس ملک میں کاشت کاروں کی بے پناہ اکثریت تھی لیکن اس کے

---

1 Sabine pp 814, 827, 828, 832, 845, 846

2. Sabine pp 857, 858, 859, 860, 861, 862 3. Ibid

باوجود لینن کا خیال تھا کہ روس کے حالات انقلاب کے لیے بالکل سازگار ہیں اور اس کا اندازہ بالکل صحیح نکلا اور روس میں مسلح انقلاب کے ذریعے اشتراکی حکومت قایم ہوئی۔

مارکس کے فلسفے میں پیشہ ور انقلابیوں کا کوئی تصور نہیں ملتا۔ اس کے نظریوں کے مطابق سیاسی تبدیلیاں تمام تر سیاسی بنا پر ہوتی ہیں۔ اس کے برعکس لینن انقلابی ذہنیت کو پیدا کرنے کے لیے تصورات اور نظریات کو معاشی اسباب کے مقابلے میں زیادہ اہمیت دیتا تھا۔ اس کے نزدیک انقلابی ذہنیت یا انقلابی فکر صنعتی تعلقات کی وجہ سے نہیں بلکہ انقلابی فلسفیوں اور دانش وروں کے فلسفے مثلاً مارکس اور اینگلز کے فلسفے سے پیدا ہوتی ہے۔ بغیر انقلابیوں کی رہنمائی کے پرولتاریہ میں محض ٹریڈ یونین ازم پیدا ہوتا ہے اور ان کی ساری جدوجہد کا ماحصل مل مالکوں کے خلاف جدوجہد کرنا ہوتا ہے اور اپنی سہولتوں کے لیے حکومت کو مفید قانون بنانے پر مجبور کرنا ہوتا ہے۔ انقلاب اسی صورت میں رونما ہوسکتا ہے کہ جب پرولتاریہ کی رہنمائی کمیونسٹ پارٹی کے ہاتھ میں ہو۔ جو سیاسی اور طبقاتی شعور کے لحاظ سے سب سے زیادہ بڑھی ہوئی ہوتی ہے۔ پرولتاری آمریت ہی استحصال کا پوری طرح سے استقبال کر سکتی ہے اور اسی سے انقلاب مکمل کیا جا سکتا ہے اور بورژوا کو شکست دی جا سکتی ہے اور یہ آمریت تب ہی کامیاب ہوسکتی ہے کہ جب یہ کمیونسٹ پارٹی کی ہو۔ اس طرح سے پرولتاری آمریت دراصل کمیونسٹ پارٹی کی آمریت کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

روس کے انقلاب کے واقعات نے لینن کے اس خیال کو بالکل صحیح ثابت کیا کہ اگر انقلاب کے بعد لینن نے کمیونسٹ پارٹی کی آمریت نہ قایم کی ہوتی تو اس کا بہت زیادہ خطرہ تھا کہ انقلاب دشمن عناصر، بیرونی سرمایہ دار حکومتوں کی مدد سے دوبارہ بورژوائی حکومت قایم کر لیتے۔ انقلاب کے بعد سب سے زیادہ ضرورت اس بات کی ہوتی ہے کہ پرولتاری اپنے شدید ترین دشمن یعنی بورژوا کے خلاف ہر محاذ پر مستقل جنگ کریں یہ جنگ ہر محاذ پر فوجی، معاشی، تعلیمی اور انتظامی ہو۔ اور پرانے سماج کی روایتوں کے خلاف ہو۔ اس جنگ میں

---

1 Sabine. pp 812, 813, 814, 851, 852, 853, 857 2. Ibid pp 812, 814, 815, 816-7, 818, 833, 857, 855, 859, 860, 861,862

تب ہی کامیابی ہو سکتی ہے کہ جب قیادت کمیونسٹ پارٹی کے ہاتھ میں ہو یعنی جب آمریت کمیونسٹ پارٹی کے ہاتھ میں ہو۔ یہ آمریت مختصر مدت کے لیے نہ ہوگی۔ اس کا دور عہد آفریں دور ہوگا۔ اس میں نظامِ سرمایہ داری کی جگہ اشتمالیت لے گی۔ اس میں خانہ جنگیاں بھی ہوں گی اور بیرونی دشمنوں سے بھی جنگ ہوگی۔ اور اس کے ساتھ تنظیمی کام بھی ہوگا معیشت کی بنیاد نئی بنیادوں پر ہوگی۔ اس کی آمریت میں پرولتاریہ کو بذریعۂ تعلیم اس قابل بنا دیا جائے گا کہ وہ حکمرانی کر سکے اور اس کے ساتھ نچلے متوسط طبقے کے ذہنوں کو نئے سماجی ڈھانچے کے مطابق ڈھالا جائے گا تاکہ وہ خیالات کے اعتبار سے پرولتاری بن جائیں۔[1]

سرمایہ دارانہ مملکت میں استعمال کرنے والے برسرِ اقتدار طبقے اقلیت میں ہوتے تھے لیکن پرولتاری آمریت میں پرولتاری جو برسرِ اقتدار ہوتے ہیں اکثریت میں ہوتے ہیں۔ اس آمریت کو قوت اس لیے استعمال کرنی پڑتی ہے کہ اس کے دشمن اس کے خلاف تشدد کے طریقوں کو استعمال کرتے ہیں اور اس کا تختہ الٹنے کی کوششوں میں سرمایہ دار حکومتوں کی مدد سے مصروف رہتے ہیں۔ اس لیے اس آمریت کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے اور اشتمالیت کے تحفظ کے لیے قوت پوری طرح سے استعمال کرے اور اس پر کسی قسم کی پابندی نہ ہو۔

چونکہ اس آمریت کی بنیاد جبر اور قوت پر ہوتی ہے اس لیے یہ جمہوری نہیں ہوتی اس میں بورژوا کو کسی قسم کی آزادی نہیں میسر ہوتی اور نہ ان طبقوں کا حکومت کرنے میں کوئی حصہ ہوتا ہے۔ آزادی اور جمہوریت کے لیے اس وقت تک انتظار کرنا چاہیے کہ جب مملکت فنا ہو جائے۔ جب تک مملکت طبقاتی فوقیت کا ذریعہ رہے گی نہ تو اصل آزادی ہوگی اور نہ جمہوریت۔

پرولتاری آمریت کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس کے برسرِ اقتدار آجانے سے نہ صرف حکومت کے چلانے والوں میں تبدیلی ہوتی ہے بلکہ پورے سماجی نظام میں تبدیلی ہوتی ہے۔ اس میں بورژوائی مملکت کی مشینری مثلاً فوج، پولیس، بیوروکریسی یا دفتریت کا خاتمہ کر دیا

---

1 Sabine pp 850, 851, 852, 857

جاتا ہے یہ آمریت سوویتوں یعنی پرولتاریہ کی انجمنوں کی جمہوریت ہوتی ہے اور سوویت ہی سارے اقتدار کا سرچشمہ اور منبع ہے۔

اقتدار قایم رکھنے کے لیے کمیونسٹ پارٹی ہر قسم کا جبر و تشدد کرتی ہے۔ فرد کی آزادیِ رائے، آزادیِ خیال اور آزادیِ تقریر و تحریر سب سلب کر لی جاتی ہے۔ افراد کو قابلِ اعتراض سرگرمیوں پر سخت سے سخت سزائیں دی جاتی ہیں۔ کمیونسٹ پارٹی کی حکومت بہت ہی زیادہ مرکزیت پسند ہوتی ہے اور سارا اختیار مرکز کے ہاتھ میں ہوتا ہے یعنی پارٹی کے سطحی بھر چوٹی کے لیڈروں کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ اس کو جمہوری مرکزیت کہا جاتا ہے۔ کمیونسٹ پارٹی کی مرکزی کمیٹی سب سے زیادہ با اختیار جماعت ہوتی ہے[1]۔

مارکس اور اینگلز کی طرح لینن کا بھی یہ خیال تھا کہ نظامِ سرمایہ داری کے پورے طور سے خاتمے اور اشتمالی نظام کے پورے طور سے قایم ہونے تک کے عبوری دور میں پرولتاری آمریت قایم رہے گی۔ اس دور میں اس اصول پر عمل ہوگا کہ ہر شخص کو اس کی اہلیت کے مطابق کام ملے اور بالآخر اس کو اس کے کام کے مطابق اجرت ملے چونکہ افراد کو ان کے کام کی بنا پر اجرت دی جاتی ہے اس لیے اس دور میں دولت کی تقسیم مساوی نہیں ہو سکتی۔ ذرائع پیداوار مملکت ہی کی ملکیت میں آجانے کے باوجود بھی دولت کی تقسیم مساوی نہیں ہو سکتی اور نہ اس دور میں مملکت فنا ہوتی ہے بلکہ اس کی قوت بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ اس کے اختیارات میں اس لیے اضافہ ہوتا ہے کہ یہ اشتراکی مملکت اندرونی اور بیرونی دونوں قسم کے دشمنوں سے گھری ہوئی ہوتی ہے۔ بورژوا ہر وقت اس کا تختہ الٹنے کی فکر میں رہتے ہیں اور بیرونی سرمایہ دار طاقتیں ان کی پوری طرح سے پشت پناہی کرتی ہیں، اس لیے مملکت کو بے پناہ اختیارات حاصل ہونے چاہئیں۔

لینن کے نزدیک جمہوریت لبرلوں کی چلائی ہوئی ایک پُرفریب اصطلاح ہے جسے پرولتاریہ کو فریب دینے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ اسے جمہوری روایتوں پر مطلق اعتقاد نہ تھا۔ اس کے خیال میں پرولتاری آمریت کا مسئلہ دراصل پرولتاری مملکت اور بورژوائی مملکت کے درمیان

---

1. Sabine pp. 862,862,873

یا پرولتاری جمہوریت اور بورژوائی جمہوریت کے مابین تعلق کا مسئلہ ہے۔ پرولتاری آمریت کے یہ معنیٰ ہیں کہ بورژوائی طبقوں کی جمہوریت کے خلاف پابندیاں عائد کردی جائیں[1]۔

وہ اس کا بالکل قائل نہ تھا کہ نظام سرمایہ داری کو ختم کرکے پرامن ذریعوں سے اشتمالی نظام قایم کیا جاسکتا ہے۔ وہ اس مقصد کے حصول کے لیے متشدد طریقوں کو بالکل جائز سمجھتا تھا۔ اس کے نزدیک انقلاب ہی ایسا فعل ہے کہ جس کے ذریعے آبادی کا ایک حصہ اپنی مرضی دوسروں پر رائفلوں، توپوں اور دوسرے متشددانہ ذریعوں سے مسلط کرتا ہے۔ طبقات کی آزادی اور مساوات تمام تر بورژوائی دھوکہ اور فریب ہے۔ پرولتاریہ کے ہاتھ میں جب انقلاب کے ذریعے اقتدار آجاتا ہے، تو وہ بورژوائی پارلیمنٹری نظام اور جمہوریت کا قلع قمع کردیتے ہیں اور پرولتاریہ کو انقلاب کے ذریعے سچی آزادی اور مساوات حاصل ہو جاتی ہے۔ پرولتاری جمہوریت نہ صرف پرولتاریہ کو حقوق عطا کرتی ہے بلکہ وہ ان کے استعمال کا صحیح موقعہ دیتی ہے، جس سے انھیں بورژوا نے محروم کررکھا تھا۔ پرولتاری جمہوریت غریبوں کی جمہوریت ہے اور اس میں امیروں کی کوئی جگہ نہیں اور یہ جمہوریت بورژوائی جمہوریت سے لاکھوں گنا زیادہ جمہوری ہے[2]۔

دوسرے کمیونسٹوں کی طرح لینن کا بھی خیال تھا کہ مملکت کوئی مستقل تنظیم نہیں۔ اور وہ محض استحصال کی ایک طبقہ وارانہ تنظیم کا نام ہے۔ اس کے الفاظ میں مملکت ایک تنظیم ہے جس کے ذریعے ایک طبقہ دوسرے طبقہ کو دباتا ہے۔ اس میں استحصال کرنے والے کبھی بھی استحصال کی شکار مظلوم اکثریت کے فیصلوں کو بغیر قوت کے استعمال کے نہیں مانیں گے۔ اسے مملکت کے بارے میں اینگلز کے اس خیال سے پورا اتفاق تھا کہ مملکت ایک عارضی ادارہ ہے جسے انقلاب میں مخالفوں کو تشدد سے کچلنے کے لیے استعمال کرنا چاہیے۔ آزاد عوامی مملکت کا تخیل بظاہر سرمایہ داری میں احمقانہ خیال ہے۔ لینن کا کہنا ہے کہ ہمارا خاص مقصد مملکت کو ختم کرنا ہے۔ اسے تباہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ پبلک سروس کے فرائض کو اس طرح کی سہل نگرانی کی صورت میں بدلا جائے کہ آبادی کی بہت بڑی تعداد اس پر نگرانی رکھ سکے۔ جب سماج کا بڑا حصہ یہ جان لے کہ حکومت کیسے چلائی جاتی ہے اور اس کا

---

1. Sabine pp.847,848   2. Sabine p.873

سارا انتظام اپنے ہاتھ میں لے لے۔ اور سرمایہ داروں کی ناقابل التفات اقلیت پر اپنا کنٹرول قایم کرلے، تو پھر مملکت کی ضرورت ختم ہوجاتی ہے۔ جمہوریت جتنی زیادہ مکمل ہوتی جاتی ہے اتنا ہی زیادہ مملکت کا وجود غیر ضروری ہوجاتا ہے۔ پرولتاری جمہوریت جتنی زیادہ جمہوری ہوتی ہے اتنی ہی سرعت سے سرمایہ دارانہ مملکت زوال پذیر ہونے لگتی ہے۔ جب سب اجتماعی پیداوار کا پوری طرح سے انتظام اور انصرام کرنے لگیں اور سرمایہ دارانہ روایتوں کے محافظوں اور ہر قسم کے دھوکہ بازوں پر پوری طرح سے کنٹرول ہوجائے تو پھر اس عام کنٹرول سے کسی کو بھی مفر ممکن نہیں ہوگا۔ اور احکام کی خلاف ورزی کرنے والوں کو اتنی سخت سزائیں ملیں گی کہ بہت جلد سماجی زندگی کے بنیادی اصولوں کی پابندی کرنا سب کی عادت بن جائے گی۔ یہ صورت حال اشتمالی سماج کی پہلی منزل سے دوسری اور برتر منزل کی طرف بڑھنا ہوگی، اور اس زبردست تبدیلی کے بعد مملکت فنا ہوجائے گی۔[1]

لینن کے نزدیک انقلاب کا بنیادی قانون جس کی تصدیق جملہ انقلابوں سے ہوتی ہے یہ ہے کہ انقلاب لانے کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ معاشی استحصال کے شکار اسے اچھی طرح سے سمجھتے ہوں کہ وہ پرانے طریقوں سے اس دنیا میں نہیں رہ سکتے۔ جب نچلے طبقے پرانے طریقوں کو ناپسند کریں اور جب اعلیٰ اور اونچے طبقے پرانے طریقوں کا نفاذ نہ کرسکیں، تب انقلاب کامیاب ہوسکتا ہے۔ انقلاب اس وقت رونما ہوسکتا ہے کہ جب قومی بحران ہو اور وہ یکساں طور سے استحصال کرنے والوں اور استحصال کیے جانے والوں پر اثر انداز ہو۔ انقلاب کے لیے ضروری ہے کہ پرولتاریہ کی اکثریت اس کی خاطر بڑی سے بڑی قربانی کرنے پر تیار ہو اور جب سب سے زیادہ پس ماندہ لوگ سیاست میں دلچسپی لینے لگیں اور اس وجہ سے حکومت بالکل بے دست و پا ہوجائے تو پھر انقلابی آسانی سے حکومت کا تختہ الٹ سکتے ہیں

لینن نے کمیونسٹ پارٹی کی تنظیم پر بہت زیادہ زور دیا، کیونکہ بغیر اس کی زبردست تنظیم کے انقلاب نہیں آسکتا۔ اس کے نزدیک کمیونسٹ پارٹی کی ممبری کا دروازہ صرف انہیں لوگوں کے لیے کھلا ہونا چاہیے جو پارٹی کے بنیادی اغراض و مقاصد سے متفق ہوں اور جن کا انقلاب اور انقلابی عقیدوں پر پختہ اعتقاد ہو اور جو اپنا سارا وقت پارٹی کو دیتے ہوں۔

---

1. Sabine pp 850, 851, 853, 857

اور پارٹی میں عہدے صرف انہیں کو ملنے چاہئیں، جو سچے کمیونسٹ ہوں اور پارٹی کے فیصلوں اور ڈسپلن کے پوری طرح سے پابند ہوں اور کسی قسم کی گروہ بندی میں نہ پڑتے ہوں کمیونسٹ پارٹی پرولتاریہ کے ہراول دستے کی حیثیت رکھتی ہے کیونکہ اس میں طبقاتی شعور اور سیاسی بیداری سب سے زیادہ پائی جاتی ہے اور اسی پارٹی کو عبوری دور میں برسرِ اقتدار رہنا چاہیے، تب ہی نظامِ سرمایہ داری کا پورے طور سے خاتمہ ہو سکتا ہے۔ یہی بورژوائی پارلیمنٹری جمہوریت کو ختم کرتی ہے اور بورژوا کی ان تمام کوششوں کو ناکام بنا دیتی ہے جو وہ نظامِ سرمایہ داری کو دوبارہ لانے کے لیے کرتے ہیں اور پرولتاریہ کو بھی آزادی اور حقیقی مساوات عطا کرتی ہے اور اس مقصد کے حصول کے لیے پیداوار کے تمام ذریعوں پر ذاتی ملکیت کا خاتمہ کر دیتی ہے۔ اس طرح سے پرولتاریہ کو پہلی دفعہ وہ آزادی نصیب ہوتی ہے جس سے انہیں سرمایہ داروں نے عرصے تک محروم رکھا۔

رہ پارٹی کے ممبروں کو پارٹی کے فیصلوں پر نکتہ چینی کا حق نہیں دیتا۔ اس لیے کہ یہ اس کے خیال میں بہت زیادہ خطرناک ہے کیونکہ کمیونسٹ ہر طرف سے اپنے دشمنوں سے گھرے ہوئے ہیں۔ اس لیے کامیابی کا راستہ یہی ہے کہ کمیونسٹ کھلم کھلا جنگ کے لیے تیار ہوں اور اس بارے میں رائے کا اظہار کیا جائے اس سے سب کے خیالات کا اندازہ ہو جائے گا۔ اس وقت اس کا فیصلہ کیا جائے اور زبردست جدوجہد شروع کی جائے۔ اگر اس کے بجائے لامتناہی بحثوں کا سلسلہ شروع ہو گیا اور موشگافیاں اور علمی دلائل کا انبار لگ گیا، تو بحث کسی صورت سے ختم نہ ہو سکے گی۔ بحث اس لیے نہیں ختم ہوتی کہ لوگ دوسرے نظریے کو مان لیتے ہیں بلکہ اس لیے کہ وہ بولتے بولتے تھک جاتے ہیں۔

قومی بحران پیدا کرنے کے لیے وہ اس کا حامی ہے کہ کمیونسٹ پارٹی دوسری پارٹیوں سے سمجھوتہ کرے تاکہ ان کے تعاون سے ملک میں زبردست بحران یا سنگین صورتِ حال پیدا ہو جائے۔ اس مقصد کے لیے وہ رجعت پسندوں کے خلاف الکشنی سمجھوتے دوسری پارٹیوں کے ساتھ کر سکتی ہے۔ کیونکہ اس کے ذریعے وہ اپنا پروپگنڈہ کر سکتی ہے۔ اور اپنی سیاسی سرگرمیوں کو بڑھا سکتی ہے۔ مثلاً اس کے خیال میں اس میں کوئی ہرج نہیں کہ برطانوی کمیونسٹ

---

1. Sabine pp 813, 816, 817, 818, 819, 862

پارٹی برطانوی لبرل پارٹی کے ہنڈرسن اور اسنوڈن سے چرچل اور لائڈ جارج ایسے رجعت پسندوں کے محاذ کے خلاف الکشنی سمجھوتہ کرے۔ اس سے ایک بہت بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ عام برطانوی ووٹر کمیونسٹ پارٹی کے اصولوں سے واقف ہوں گے۔ اور برطانوی کمیونسٹ کا رکن عام ووٹروں کو بتا سکیں گے کہ پرولتاری آمریت چرچل کی آمریت سے کتنی زیادہ بہتر ہے۔ وہ نظریوں کی اہمیت کا بہت زیادہ قائل تھا۔ اس کے خیال میں بغیر نظریوں کے انقلابی تحریک کامیاب نہیں ہو سکتی۔ نظریوں ہی کے ذریعہ کوئی عمل کامیاب ہو سکتا ہے[1]۔

لینن کا خیال تھا کہ جنگ کے ذریعے پرولتاری انقلاب لایا جا سکتا ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ جنگ مزدوروں کی زنجیروں کو کاٹ دیتی ہے جو انھیں سرمایہ داروں کی غلامی میں جکڑے ہوئے ہوتا ہے اور ان کو سامراجی مملکت کی غلامی سے آزاد کر دیتی ہے۔ پرولتاری سامراجی ہتھکنڈوں سے واقف ہو جاتے ہیں اور ان میں طبقاتی شعور اور سیاسی بیداری بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ اور وہ جارحانہ اور تنگ نظر قوم پرستی کے جذبات سے متاثر نہیں ہوتے۔ سماجی انقلاب کا خیال ان کے دل و دماغ پر چھا جاتا ہے اور بالآخر وہ منظم ہو کر سرمایہ دارانہ مملکت کے خلاف صف آرا ہو جاتے ہیں[2]۔

لینن کے فلسفے میں مذہب کی مطلق گنجائش نہیں۔ وہ مذہب کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ ہم ہر اس کوشش کو مسترد کرتے ہیں جس کے ذریعے ہم پر کوئی اخلاقی عقیدہ یا اصول یہ کہہ کر مسلط کیا جائے کہ یہ ذکی ہے اور حرفِ آخر ہے یا کہ یہ غیر متغیر اخلاقی قانون ہے۔ اس کے برعکس ہمارا یہ خیال ہے کہ جملہ اخلاقی نظریے تمام تر کسی مخصوص زمانے کے معاشی حالات کا پرتو ہوتے ہیں۔ چونکہ سماج میں ہمیشہ طبقہ وارانہ کشمکش برپا رہی، اس لیے اخلاق اور اخلاقی اصول ہمیشہ سرمایہ داروں کی حمایت میں رہے۔ ہم پرولتاریہ کی طبقہ وارانہ جدوجہد سے اپنے اخلاقی ضابطے مرتب کرتے ہیں اور ان کی بنیاد اس پر ہوتی ہے کہ اشتمالیت کو کس طرح منظم کیا جائے اور کس طرح سے اسے مکمل کیا جائے۔ مذہب نے ہمیشہ غریبوں

---

1. Sabine p 845
2. Ibid pp 827,828,835,836,837,839,840

اور مزدورں کا استحصال کرنے والوں کی مدد کی ہے۔ انسانوں میں خدا یا دیوتاؤں کا تصور تمام تر خوف کی وجہ سے پیدا ہوا اور یہ خوف سرمایہ دار اور سرمایہ داروں کی بے پناہ قوتوں سے پیدا ہوتا ہے۔ غریب مزدور ہر قدم پر اپنے کو مجبور اور بے بس پاتا ہے۔ مذہب نظامِ سرمایہ داری کی پوری پوری تائید کرتا ہے۔ حکومت کو صاف لفظوں میں اس کا اعلان کر دینا چاہیے کہ مذہب تمام تر فرد کا نجی معاملہ ہے۔ اور اسے حکومت کی پالیسیوں سے کوئی واسطہ نہیں۔ پرولتاریہ کی پارٹی میں مذہب کو نجی حیثیت بھی نہیں دی جاسکتی — مذہب لوگوں کے حق میں افیون ہے۔

لینن کا خاص کارنامہ یہ ہے کہ اس نے مارکسیت میں خاصہ اضافہ کیا۔ مثلاً اس نے پیشہ ور انقلابیوں کے تصور کو مارکس کے سیاسی فلسفے میں داخل کیا۔ مارکس کا خیال تھا کہ مزدور پیشہ طبقوں میں طبقاتی شعور اس وجہ سے پیدا ہوگا کہ انھیں اپنی روزمرہ کی بنیادی ضرورتوں کے لیے زبردست جدوجہد کرنی پڑتی ہے اور اس سے اس میں یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ نظامِ سرمایہ داری انھیں کس درجہ بے دست وپا کیے ہوئے ہے اور انھیں میں سے ان کی قیادت ابھرے گی۔ لیکن اس کے برعکس لینن کا یہ خیال تھا کہ مزدوروں کو اپنی انجمنیں بنانی چاہیئں۔ جس کا خاص مقصد معاشی ہو اور جو اس کی جدوجہد کریں کہ مزدوروں کی اجرت میں اضافہ ہو ان کے کام کے گھنٹوں میں تخفیف ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ پیشہ ور انقلابیوں کے چھوٹے چھوٹے گروہ بھی ہونے چاہیئں جنھیں فوجی لائنوں پر منظم ہونا چاہیے۔ ان گروہوں میں صرف چیدہ لوگوں کو ہونا چاہیے۔ انھیں اپنا کام خفیہ طریقے سے کرنا چاہیے۔ پیشہ ور انقلابیوں کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ خود بھی مزدور پیشہ ہوں یا وہ پرولتاریہ سے ہوں۔ ان کا خاص کام انقلابی سرگرمیوں کو جاری رکھنا ہے۔ ان کو کیمونسٹ تنظیموں مثلاً مزدوروں کی انجمنوں اور کوآپریٹو یونینوں کی رہنمائی کرنا چاہیے۔ ان کو سماج کی جملہ سیاسی، سماجی، تعلیمی اور معاشی انجمنوں میں پورے طور سے داخل ہونا چاہیے۔ اسی طرح سے انھیں حکومت کے جملہ شعبوں مثلاً فوج، پولیس وغیرہ میں داخل ہونا چاہیے۔ انھیں غیر قانونی کام بغیر کسی پس وپیش کے کرنے چاہیئں۔ اور مختلف محاذوں پر سرگرمِ عمل رہنا چاہیے۔ ان کا خاص مقصد یہ ہونا چاہیے کہ قوت کے زور سے اقتدار حاصل کریں[1]۔

---

1 Sabine p 877

اس کا دوسرا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے مارکسیت کو روس کے حالات کے مطابق ڈھالا۔ وہ روسی تھا اور روسیوں کی نفسیات کو خوب سمجھتا تھا۔ اسے بخوبی علم تھا کہ روسی کون کون سی چیزیں قبول کر سکتے ہیں اور کون کون سی چیزیں اس ملک میں نہیں چل سکتیں۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ روس میں انقلاب اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ جب زار روس کو جنگ میں شکست ہو اور انقلابیوں کا مسلح اور منظم گروہ موجود ہو۔ جو حکومت کی باگ ڈور کو اپنے ہاتھ میں لے سکے۔ اسے وثوقِ کامل تھا کہ عالمی جنگ ہوگی اور اس میں روس کو شکست ہوگی۔ اس کے سامنے اہم ترین مسئلہ یہ تھا کہ اس صورتِ حال سے پوری طرح فائدہ اٹھانے کے لیے انقلابیوں کو کس طرح سے ٹریننگ دی جائے۔ کہ وہ شکست کی صورت میں انقلاب برپا کر سکیں اور حکومت کو اپنے ہاتھ میں لے سکیں[1]۔

مارکس کے نزدیک انقلاب صرف اسی ملک میں آسکتا تھا کہ جو پورے طور سے صنعتی ہو اور بہت زیادہ ترقی یافتہ ہو اور جہاں نظامِ سرمایہ داری کو عروج ہو۔ انقلابی تحریک صرف اسی صورت میں جنم لے سکتی تھی لیکن روس اصلاً زرعی ملک تھا اور اس میں صنعتی ترقی بالکل برائے نام تھی اس لیے مارکس کے نقطۂ نظر کے مطابق اس ملک میں انقلاب نہیں آسکتا تھا۔ لیکن لینن کا اس کے برعکس یہ خیال تھا کہ اس ملک میں انقلاب اسی صورت میں لایا جاسکتا ہے کہ جب ایک مضبوط غیر جمہوری انقلابی پارٹی موجود ہو۔ اور بالآخر اسی کا خیال صحیح نکلا اور ۱۹۱۷ء میں روس میں زبردست انقلاب رونما ہوا۔

اس نے مارکس کے فلسفے کو حالات کے مطابق بنایا اور اسے بالکل اپ ٹو ڈیٹ کر دیا۔ مارکس کی نظر بعض واقعات پر نہیں گئی۔ لیکن لینن نے نہ صرف ان واقعات پر جو مارکس کے زمانے میں رونما ہوئے تھے بلکہ ان واقعات پر بھی جو اس کے زمانے میں رونما ہوئے نظر رکھی اور ان کی بنیاد پر مارکس کے نظریوں میں تبدیلی کی۔

اس کے خیال کے مطابق مارکسیت کے نظریے بہ یک وقت پارٹی کے عقیدے کی حیثیت رکھتے تھے، جن کی بنیاد پر اس میں جارحانہ اتحاد قایم کیا جاسکتا تھا۔ اور اس کے ساتھ ساتھ وہ عملی پروگرام کی بھی رہنمائی کرتے ہیں جن میں حالات کے مطابق تبدیلی کی جاسکتی ہے۔ پروفیسر سبائن کے الفاظ میں لینن کے فارمولے مارکس کے فارمولے ہوتے تھے۔ لیکن

1. Ibid

ان فارمولیں کا مطلب مارکس ازم کے مطالب سے بالکل مختلف ہوتا تھا)۔ مثلاً اس کا یہ نظریہ کہ مزدوروں میں صرف ٹریڈ یونین ازم پیدا ہو جاتا ہے یعنی وہ صرف اپنی یونینوں کے بارے ہی میں سوچتے ہیں اور ان میں اس کی اہلیت نہیں ہوتی کہ ان میں سیاسی شعور پیدا ہو۔ ان میں انقلابی طرزِ فکر صرف باہر ہی سے آسکتا ہے، مارکس ازم کے اس اصول کے بالکل مخالف ہے کہ ہر تحریک کی بنیاد معاشی حالات پر رہے۔[1]

اسی طرح سے کیمونسٹ پارٹی کا پرولتاری انقلاب میں جو حصہ رہتا ہے اس کا کوئی تصور مارکس کے سیاسی فلسفے میں نہیں ملتا۔ اسی طرح سے لینن کا یہ خیال کہ بورژوائی انقلاب کو بآسانی پرولتاری انقلاب میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ مارکس کے نقطۂ نظر سے بالکل مخالف ہے۔ اس طرح سے لینن نے پرولتاری آمریت کے بارے میں جو خیالات ظاہر کیے، وہ مارکس کے تصور سے بالکل ہی مختلف ہیں۔ مارکس کے نزدیک پرولتاری آمریت کے معنیٰ یہ تھے کہ پرولتاری اکثریت اشتراکی حکومت قایم کرے اور یہ کہ کیمونسٹ پارٹی یا اقلیت ایک مطلق العنان حکومت قایم کرے۔ جیسا کہ لینن کا خیال تھا اسی طرح سے مارکس کا یہ خیال تھا کہ عبوری دور میں شہری اور سیاسی انفرادی آزادی بحال رہے گی اور حکومت جمہوری ہوگی۔ لیکن لینن نے اس کے برعکس عبوری دور میں کیمونسٹ پارٹی کی آمریت کا نظریہ پیش کیا۔ مارکس جمہوریت کا مداح تھا۔ لیکن لینن اگرچہ اس کے نظریے کے احترام میں کہتا ہے کہ پرولتاری آمریت ہی میں اعلیٰ درجے کی جمہوریت قایم ہوتی ہے لیکن عملاً اس کے کیمونسٹ پارٹی کی ڈکٹیٹرشپ کے نظریے میں پارٹی کے سخت گیر ڈسپلن کی وجہ سے جمہوریت بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ اس کا پختہ خیال تھا کہ نظام سرمایہ داری میں جمہوریت ہمیشہ سرمایہ دار اقلیت کے تحفظ کے لیے ہوتی ہے اور اس میں صرف حکمراں طبقے کا تحفظ ہوتا ہے اس لیے وہ اسے بورژوائی جمہوریت قرار دیتا ہے۔

مارکس کے سامنے مغربی ملکوں کے حالات تھے اور لینن کے سامنے روس کے حالات اس لیے اس نے روسی انقلاب کے جواز کے لیے مارکسی نظریوں کی بالکل ہی مختلف انداز سے تعبیر کی چونکہ وہ روس میں انقلاب لانے میں اپنی چالوں کی وجہ سے کامیاب ہوا۔ اس لیے اس کی مارکسیت کی تعبیر صحیح قرار پائی اور اسے مارکس کا صحیح جانشین سمجھا گیا۔[2]

---

1. Sabine pp.877-78   2. Sabine p.878

23

ہیرالڈ جے لاسکی کا سیاسی فلسفہ

۱۸۹۳ء — ۱۹۵۰ء

ہیرالڈ جے لاسکی کا شمار ہمارے زمانے کے جلیل القدر سیاسی مفکروں میں کیا جاتا ہے یہ مانچسٹر (انگلستان) کے ایک یہودی گھرانے میں ۱۸۹۳ء میں پیدا ہوا۔ اس کے باپ کا شمار مانچسٹر کے معززین میں ہوتا تھا۔ ہیرالڈ لاسکی شروع ہی سے ہونہار تھا۔ یہ شروع ہی سے وسعت مطالعہ اور غیر معمولی قوت حافظہ کی وجہ سے اپنے تمام ہم عصروں سے ممتاز تھا۔ طالب علمی ہی کے زمانے میں صرف ۱۸ سال کی عمر میں اس کی شادی ماں باپ کی مرضی کے خلاف ہوئی ۱۹۱۴ء میں آکسفورڈ یونیورسٹی سے اس نے فرسٹ ڈویژن میں تاریخ میں ایم اے پاس کیا اور بیس سال کی عمر میں طالب علمی سے فراغت حاصل کرلی۔ اپنی وسعت معلومات اور غیر معمولی قوت حافظہ کی وجہ سے اس نے ناموری حاصل کی۔ کناڈا کی میک گل یونیورسٹی میں سال بھر تک اس نے بہ حیثیت تاریخ کے لکچرر کے کام کیا۔ اس کے بعد ۱۹۲۰ء تک وہ ہارورڈ یونیورسٹی سے منسلک رہا۔ اس کے بعد وہ انگلستان واپس آ گیا اور لندن اسکول آف اکنامکس سے اپنے انتقال تک منسلک رہا۔

بہ حیثیت استاد کے لاسکی کا شمار بہت ہی لائق اور قابل استادوں میں ہوتا تھا اور اس کی وجہ سے وہ اپنے شاگردوں میں بے حد ہر دلعزیز تھا۔ لیکن وہ عملی سیاست میں بھی شروع ہی سے دل چسپی لیتا تھا۔ چنانچہ ۱۹۱۹ء میں اس نے بوسٹن کی پولیس اسٹرائیک کی پوری پوری حمایت کی۔ اس کی وجہ سے وہ امریکن پبلک میں خاصا غیر ہر دلعزیز ہو گیا۔ لندن اسکول آف اکنامکس میں وہ گراہم والس کی جگہ سیاست کا پروفیسر ہو گیا اور لندن کے زمانۂ قیام میں اس کے تعلقات تقریباً تمام مشاہیر ملک سے ہو گئے اور ہر شخص اس کی قابلیت اور تبحر علمی سے متاثر ہوا۔ اس کا رویہ اپنے طالب علموں یا شاگردوں سے انتہائی مشفقانہ تھا۔

شروع ہی سے اس نے ملکی سیاست میں عملی حصہ لیا۔ اس طرح سے وہ علمی اور عملی سیاست دونوں کے میدانوں کا مرد تھا۔ اس کے رجحانات شروع ہی سے اشتراکی تھے پہلے وہ فیبین سوسائٹی کا ممبر بنا۔ اس کے بعد اس نے برطانوی لبرل پارٹی میں شرکت کی اور اس پارٹی کا وہ صدر بھی ہو گیا۔ اس کے بعد روز بروز اس کا رجحان مارکسیت کی طرف بڑھتا گیا۔ ان کے تعلقات نہ صرف اپنے ملک کے مشاہیر سے تھے بلکہ دوسرے ملکوں کے مشاہیر سے بھی تھے چنانچہ ریاستہائے متحدہ امریکہ کے صدر روز ولٹ سے اس کے گہرے مراسم تھے۔ اسے لکچر دینے کے لیے ماسکو بھی طلب کیا گیا۔ ۵۷ سال کی عمر میں ۱۹۵۰ء میں اس کا انتقال ہوگیا۔ اس نے سیاسی موضوعات پر یعنی سیاسی فکر، دستور اور سیاسی نظریوں پر بہت زیادہ لکھا۔ اس کی اہم تصانیف حسب ذیل ہیں۔

(۱) گرامر آف پالیٹکس
(۲) اقتدارِ اعلیٰ کے مسئلے کا مطالعہ، یا اسٹڈیز ان دی پرابلم آف سادرنٹی۔
(۳) اتھارٹی ان دی ماڈرن اسٹیٹ یا موجودہ مملکت کا اختیار۔
(۴) کمیونزم یا اشتمالیت۔
(۵) سوشلزم اینڈ فری ڈم یا اشتراکیت اور آزادی
(۶) لبرٹی ان دی ماڈرن اسٹیٹ یا موجودہ مملکت میں آزادی۔
(۷) ڈیموکریسی ان کرائسس یا جمہوریت خطرے میں
(۸) پارلیمنٹری گورنمنٹ ان انگلینڈ (انگلستان میں پارلیمنٹری حکومت)
(۹) دی اسٹیٹ ان تھیوری اینڈ پریکٹس (مملکت کا نظریہ اور عمل)
(۱۰) پولیٹیکل تھاٹ ان انگلینڈ فرام لاک ٹو بنتھم (انگلستان میں لاک سے لے کر بنتھم تک کا سیاسی فکر)
(۱۱) فاونڈیشن آف سادرنٹی (اقتدارِ اعلیٰ کی بنیادیں)
(۱۲) دی امریکن پریسی ڈنسی یا امریکن صدارت

لاسکی کو سب سے زیادہ شہرت اس لیے حاصل ہوئی کہ اس نے آسٹن کے نظریۂ اقتدارِ اعلیٰ پر زبردست تنقید کی اور اسے مسترد کردیا۔ اس کے خیال میں یہ نظریہ ناقابلِ قبول ہے۔ اس نظریے کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ مملکت میں ایک با اختیار جماعت ہوتی ہے جو جملہ اختیار کا سرچشمہ ہے اور یہ اقتدار مطلق العنان ہے۔ اس پر کسی قسم کی قید یا پابندی نہیں، مقتدرِ اعلیٰ کا ہر حکم جائز ہے اور اس کا ہر حکم قانون کی حیثیت رکھتا ہے اور اس کی خلاف ورزی کرنے والوں کو وہ سزا دیتا ہے[1]۔

لاسکی مقتدرِ اعلیٰ کے بے پناہ اور وسیع اختیارات کا شدید مخالف ہے اور کہتا ہے کہ یہ اختیار کبھی بھی کسی مقتدرِ اعلیٰ کو حاصل نہیں رہا بڑے سے بڑا مطلق العنان یا مستبد بادشاہ روایتوں کا احترام کرنے پر مجبور ہے۔ اگر وہ ان کو بذریعۂ قانون بدلے تو پھر اس کے اقتدار کو زبردست نقصان پہنچ سکتا ہے۔ لہٰذا اس کا اختیار ان روایتوں کی پوری پابندی میں رہتا ہے[2]۔

اس کا دوسرا اعتراض نظریۂ اقتدارِ اعلیٰ پر یہ ہے کہ اس کا ریاستہائے متحدہ امریکہ میں پتہ نہیں چلایا جا سکتا۔ نہ تو وہاں صدر کو بے پناہ اختیارات یا مطلق العنان حیثیت حاصل ہے اور نہ امریکن کانگریس کو لہٰذا ان میں سے کسی کو بھی مقتدرِ اعلیٰ نہیں قرار دیا جا سکتا۔ یہی نہیں بلکہ اس کے خیال میں ہر وفاقی مملکت میں اس کا پتہ چلانا دشوار ہے کہ اقتدار اعلیٰ حکومت کے کس شعبے کو حاصل ہے۔ یہی نہیں بلکہ دوسری غیر وفاقی مملکتوں میں اس کا پتہ آسانی سے نہیں چلایا جا سکتا۔ خاص کر ان جمہوری مملکتوں میں کہ جہاں دستور نے شہریوں کو بنیادی حقوق عطا کیے ہیں اور دستور میں ترمیمیں صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہیں کہ جب انھیں یا تو ووٹروں نے منظور کیا ہو یا جب دوسری نمائندہ جماعت اسی غرض کے لیے منتخب کی جائے۔ ووٹروں کو مستقل ارادہ رکھنے والی با اختیار جماعت نہیں کہا جا سکتا۔ اس کے خیال میں سر ہنری مینؔ[3] کی شہادت اس کا جیتا جاگتا ثبوت ہے کہ تاریخی نقطۂ نگاہ سے آسٹن کا نظریہ مصنوعی ہے اور سرتاسر مہمل ہے[4]۔

---

1. The Locke 'Grammer of Politics' p.III 5th edition 1966
2. Ibid pp.48-51 3. Sir Henry Mane 4. A Grammer of Politics pp.49,51.

آسٹن کے نزدیک مقتدرِ اعلیٰ کا ہر حکم قانون ہے۔ لیکن لاسکی کے نزدیک قانون کی یہ تعریف حد درجہ مضحکہ خیز اور بالکل غلط ہے قانون قانون بنانے والوں اور عام شہریوں کے لیے یکساں ہوتا ہے۔ برعکس اس کے حکم کے لیے ضروری ہے کہ کوئی اس کا دینے والا ہو۔ اور دوسرے اس کی تعمیل کرنے والے ہوں۔ اور حکم دینے والے خود حکم کی تعمیل نہیں کرتے۔ اور یہ قانون کے بالکل منافی ہے۔ کیونکہ قانون کے لیے یکسانیت بنیادی شرط ہے یہ بات حکم کے لیے نہیں کہی جاسکتی۔ ہر قانون کے لیے لازمی نہیں ہے کہ اس میں حکم کا عنصر پایا جائے مثلاً برطانوی پارلیمنٹ کے کسی قانون کے ذریعے عورتوں کو ووٹ دینے کا حق دیا گیا۔ تو اس کے یہ معنی کہیں سے بھی نہیں ہوتے کہ وہ کسی حکم کا درجہ رکھتا ہے۔ ووٹ دینا یا نہ دینا خواتین ووٹروں کی مرضی پر منحصر ہے۔ اس طرح سے اس کے خیال میں قانونی اقتدارِ اعلیٰ پر طرح طرح کی پابندیاں لگی ہوئی ہیں اس لیے یہ تصور کہ یہ کسی قید کی پابند نہیں، بالکل غلط ہے۔ اس لیے یہ علمِ سیاسیات کے لیے ازحد مفید ہوگا۔ اگر اقتدارِ اعلیٰ کے نفسِ تصور ہی کو ترک کر دیا جائے[1]۔

شہریوں کے مفاد اور بہتری کا بھی یہی تقاضہ ہے کہ مملکت کو اپنے تمام افعال کے لیے ذمہ دار قرار دیا جائے۔ حکومت کو جو اختیارات حاصل ہوں، ان کی وقتاً فوقتاً تجدید ہونی چاہیے۔ اسے مستقل اختیارات حاصل نہ ہونے چاہئیں۔ اس طرح سے بے پناہ اور مطلق العنان اختیار اور قوت ان کے لیے تباہ کن ہوتی ہے جن پر اسے استعمال کیا جاتا ہے۔ مملکت کو اس پر مجبور کرنا چاہیے کہ بعض حقوق کا وہ تحفظ کرے اور ان حقوق کو دستور میں جگہ ملنی چاہیے[2]۔

اسی طرح اقتدارِ اعلیٰ کا یہ نظریہ کہ خارجی معاملات میں مملکت بالکل آزاد ہوتی ہے اور کسی کی ماتحتی یا بالادستی میں نہیں ہوتی سراسر غلط ہے اور انسانیت اور بین الاقوامیت کے صریحاً منافی ہے۔ اصل وفاداری کسی مخصوص ملک یا خطۂ زمین سے نہیں بلکہ ساری دنیا سے ہونی چاہیے۔ اور اصل ان چیزوں کی اطاعت کرنا ہے جن کے کرنے سے ساری انسانیت کی فلاح ہو[3]۔

---

1. Grammer of Politics pp 51-52

2. Ibid PP. 55,56,58   3. Grammer of Politics PP. 59-60,64-66

لاسکی کے نزدیک اختیارات وحدانی نہیں بلکہ وفاقی ہیں یعنی کوئی ایسی انسانی تنظیم نہیں جسے افراد پر مطلق العنان اور بے پناہ اختیارات حاصل ہوں۔ مملکت کو ایک حد تک افراد کی زندگیوں کو کنٹرول کرنے کا حق ملنا چاہیے۔ اس لیے کہ انسان کو اپنی زندگی بسر کرنے کے لیے مختلف قسم کی ضرورتیں محسوس ہوتی ہیں اور انھیں پوری کرنی ہوتی ہیں۔ یہ ضرورتیں زندگی کے ہر شعبے سے متعلق ہوتی ہیں۔ یہ سیاسی، سماجی اور معاشی اور مذہبی ہوتی ہیں۔ ان ضرورتوں کی تکمیل کے لیے انسان مختلف انجمنوں میں شریک ہوتا ہے اور ان کے ذریعے اپنی شخصیت کی تکمیل کرتا ہے اور انھیں کے ذریعے اپنی خداداد صلاحیتوں کا مظاہرہ کرتا ہے۔ اور یہ انجمنیں بھی اس کی شخصیت پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ مثلاً ٹریڈ یونین مزدوروں کے معاشی مفاد کا تحفظ کرتی ہے اور کلیسا اس کی روحانی نشوونما کے لیے ضروری ہوتا ہے۔ مملکت انسان کی صرف ان ہی ضرورتوں کی تکمیل کر سکتی ہے۔ ان کی مذہبی اور اخلاقی ضرورتوں کو نہیں پورا کر سکتی۔ اس کے ذریعے سے انسان کی صرف جزوی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں۔ لہٰذا اس کے اختیارات بھی جزوی ہی ہونے چاہئیں

زندگی کے ہر شعبے میں اختیار مختلف تنظیموں کو حاصل ہے۔ قانون سازی تک کا کام بھی کسی فردِ واحد کو نہیں دیا جا سکتا۔ چونکہ قانون کو سب کے مفاد کا خیال رکھنا ضروری ہوتا ہے، اس لیے ضروری ہے کہ سب کے نقطۂ نظر کو سمجھ لیا جائے اور اس کے بعد کوئی قانون بنایا جائے اور اس طرح سے قانون کے بارے میں لوگوں کی رضامندی حاصل کی جا سکتی ہے۔ اور اس کے ساتھ قانون کو ان تمام چیزوں کا احاطہ کرنا چاہیے، جو لوگ چاہتے ہیں۔ تب ہی لوگ قانون کی اطاعت کریں گے۔ امیروں کے مفاد کے لیے جو قانون بنائے جائیں گے، وہ غریبوں کو مطمئن نہ کر سکیں گے۔ مملکت کا کام انسان کی ساری زندگی کو چلانا نہیں بلکہ حقیقتاً اس کا کام اس میں ہم آہنگی پیدا کرنا ہے۔

مقتدرِ اعلیٰ کو رائے عامہ کا احترام کرنا چاہیے۔[1] لاسکی کے خیال میں مملکت کی تقسیم اس اعتبار سے کی جاتی ہے کہ وہ کس قسم کے حقوق شہریوں کے لیے برقرار رکھ سکتی ہے۔

---

1. Grammer of Politics PP.62-63,71-72,81; 242-43,246-48, 256-57, 262-63,270-71

ہم اس کی کارگزاری کا پتہ اس سے چلا سکتے ہیں کہ کس حد تک اس نے اپنے شہریوں کو کنطمئن کر رکھا ہے۔ اور انھیں خوشی عطا کی ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہ ہوگا کہ مملکت حقوق کو پورا کرتی ہے۔ یہ صرف انھیں تسلیم کرتی ہے یعنی صرف انھیں وعدوں کو حقوق مانا جائے گا جنھیں یہ تسلیم کرے۔ حقوق کا نہ تو یہ مطلب ہے کہ بعض تاریخی کیفیتوں کو جو استدادِ زمانہ سے ختم ہوگئی ہوں زندہ کیا جائے اور نہ اس سے مراد کسی ایسے سماجی نظام سے ہے کہ جو غیر تغیر پذیر ہو۔ حقوق مستقلاً نہیں دیے جا سکتے، علیٰ ہذا یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ہر خواہش کو پورا کرنے کے لیے حق دیے جائیں۔ اس لیے کہ اگر یہ ہونے لگے تو پھر ہر خونی اور ہر قاتل یہ کہہ سکتا ہے کہ اس کی خواہش ہے کہ وہ کسی کا خون کرے، ایسی صورت میں سماج قایم نہیں رہ سکتا۔[1]

لاسکی کے نزدیک حقوق سماجی زندگی کی وہ کیفیتیں ہیں، جن کے بغیر ہر انسان اچھی زندگی نہیں بسر کرسکتا۔ حقوق مملکت کے قیام سے پہلے موجود ہوتے ہیں، انھیں تاریخی اس معنیٰ میں نہیں کہا جاسکتا کہ انھیں کس زمانے میں تسلیم کیا گیا۔ وہ صرف اس معنیٰ میں تاریخی ہیں کہ کسی مخصوص زمانے میں اور مخصوص ملک کی تہذیب کے معیار کے مطابق ان کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ ان کو قدرتی اس لیے نہیں کہا جاتا کہ وہ غیر تغیر پذیر ہوتے ہیں۔ انھیں قدرتی اس معنیٰ میں کہا جاتا ہے کہ بعض شرطوں یا پابندیوں کے ماتحت واقعات ان کے تسلیم کیے جانے کا مطالبہ کرتے ہیں۔ حالات اور زمانے کے مطابق یہ برابر بدلتے رہتے ہیں۔ یہ شہریوں کے لیے بے حد مفید ہوتے ہیں۔ کبھی کبھی یہ ملک کے سماجی، اقتصادی اور سیاسی نظام کے مخالف بھی ہو سکتے ہیں۔ ان کے جواز کو چیلنج نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس کے بغیر انسانی ترقی نہیں ہوسکتی۔[2]

لاسکی کے نزدیک شہریوں کو مملکت کے خلاف حقوق حاصل نہیں۔ مملکت کا فرضِ منصبی ہے کہ وہ شہریوں کے لیے ایسا ماحول پیدا کرے کہ وہ اپنے کردار کو نشوونما دے سکیں۔ شہریوں کے مملکت پر دعوے ہوتے ہیں اور ان حقوق کو برقرار رکھنا مملکت کا فرض ہے اور اس کو ایسے حالات پیدا کرنے چاہئیں کہ جن کی وجہ سے شہری بہتر زندگی گذار

---

1. Grammar of Politics PP.89 2. Ibid PP.89-92

سکیں ۔ اور اس راستے میں جو رکاوٹیں ہوں ان کو دور کرنا مملکت کا فرض ہے[1]

حقوق کے ساتھ ساتھ فرائض بھی ہوتے ہیں ایک شہری کے حقوق دوسرے شہریوں کے فرائض ہوتے ہیں ۔ کسی بھی دعویٰ کو حق اسی وقت مانا جائے گا، جب دوسرے شہری بھی اسے تسلیم کریں ۔ ہر شہری کو جتنے حقوق حاصل ہوتے ہیں، اتنے ہی اس کے ذمے فرائض بھی ہوتے ہیں ۔ ہر شہری یا فرد کو ان فرائض کو انجام دینا چاہیے، تب ہی سماجی زندگی ممکن ہے ۔ مملکت کا فرض ہے کہ وہ فرد کے لیے کچھ حقوق کی گارنٹی کرے ۔ کیونکہ بغیر اس کے اس کے لیے اس دنیا میں زندگی گذارنا ممکن نہ ہوگا ۔ لیکن یہ بھی ازحد ضروری ہے کہ ہر فرد کو من مانی کرنے کی آزادی حاصل نہ ہو ۔ لیکن مملکت کو اس کا حق نہیں پہنچتا کہ وہ کسی بھی شہری یا فرد کو اس پر مجبور کرے کہ وہ فلاں کام کرے یا فلاں پیشہ کرے یہ حق تمام تر فرد یا شہری کو حاصل ہونا چاہیے ۔ فرد یا شہری تجربہ کرکے سماج میں اپنے لیے کوئی جگہ بناتا ہے اس میں مملکت کو کوئی دخل نہ دینا چاہیے اور نہ اس میں اسے جبر سے کام لینا چاہیے[2]۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ افراد یا شہریوں کے حقوق کا تحفظ کس طرح سے کیا جائے ۔ کچھ مفکرین کے نزدیک اس کا سب سے آسان طریقہ یہ ہے کہ انھیں تحریری دستور اساسی میں جگہ دی جائے اور اس طرح سے ان حقوق کو مملکت نافذ کرتی ہے ۔ جب تک دستور پر عمل درآمد ہوتا رہتا ہے، اس وقت تک ان حقوق کا نفاذ ہوتا رہتا ہے ۔ جو ان حقوق کی خلاف ورزی کریں گے، انھیں عدالتیں سزائیں دیں گی ۔ لیکن قومی بحران کے موقع پر ان حقوق کو سلب کرلیا جاتا ہے ۔ انتظامیہ اپنے کسی بھی فعل سے فرد کی آزادی یا حقوق کو سلب کرسکتی ہے[3]۔

لاک اور مان تس کیو کا خیال تھا کہ فرد کی آزادی کا تحفظ نظریۂ تفریق اختیارات پر عمل کرنے سے ہوسکتا ہے، اس لیے کہ جج انتظامیہ کے اثر سے بالکل آزاد ہوتے ہیں اور وہ انتظامیہ کی چیرہ دستیوں کا اپنے فیصلوں سے سدِباب کرسکتے ہیں ۔ لیکن لاسکی کے نزدیک یہ بھی کوئی موثر ذریعہ نہیں ۔ اس لیے کہ ججوں کا تقرر انتظامیہ کرتی ہے، اس لیے اس کی آزادی بہت ہی شاذ ہوتی ہے ۔ یہ نظریہ حکومت کے کسی بھی شعبے کے اختیارات کے بڑھنے

1. A Grammer of Politics pp 93-96   2. Ibid P.95   3. Ibid P.103

پر روک لگا سکتا ہے۔ لیکن جو اختیارات دستور کی رو سے کسی بھی شعبۂ حکومت کو حاصل ہوتے ہیں ان کو منسوخ نہیں کر سکتا۔[1]

اس کے خیال میں تین صورتیں ہو سکتی ہیں، جن سے عام شہریوں کے حقوق کا تحفظ ہو سکتا ہے۔ پہلی صورت تو یہ ہے کہ مملکت لامرکزی ہو یعنی اس کو سارے اختیارات نہ حاصل ہوتے ہوں۔ جب مملکت کے ہاتھ میں سارے اختیارات نہ ہوں گے تو پھر لوگ ان چیزوں میں زیادہ دلچسپی لیں گے، جن کا ان سے زیادہ گہرا تعلق ہوگا۔ اور پھر وہ قانون کی معمولی خلاف ورزی کو بھی برداشت نہ کر سکیں گے۔ مثلاً اگر مقامی حکومت کے ادارے مثلاً کاونٹی کاونسل اپنے فرائض سے غفلت برتیں گے، تو شہری انھیں ٹوک سکتے ہیں اسی طرح سے وہ قومی مسائل کے بارے میں مملکت کے ذمہ داروں کو بھی ان کی غفلت پر ٹوک سکتے ہیں۔ اسی طرح سے مملکت کے لامرکزی ہونے کی صورت میں عام شہریوں میں ذمہ داری کا احساس زیادہ بڑھ جاتا ہے۔[2]

دوسری صورت یہ ہے کہ مرکزی حکومت کو مدد دینے کے لیے مشاورتی جماعتیں ہوں۔ حکومت کے ہر شعبے میں ماہرین کی ایک جماعت ہو جس کا فرض ان مسائل پر ماہرانہ مشورہ دینا ہو جو ان کے سامنے ہوں۔ اس طرح سے حکومت چلانے والوں کے سامنے ماہرین کا نقطۂ نگاہ ہوگا۔ جسے وہ آزادی سے نظر انداز نہیں کر سکتے۔[3]

تیسری صورت یہ ہے کہ مملکت دوسری انسانی تنظیموں کے معاملات میں مداخلت نہ کرے اور ان انجمنوں کو اپنے پروگراموں کے چلانے کی پوری پوری آزادی حاصل ہو۔ مثلاً اگر ٹریڈ یونین اپنے چندے کو پارلیمنٹ یا مجلسِ قانون ساز کے الکشن میں اس لیے صرف کرے کہ اس کے نمائندے پارلیمنٹ کے ممبر منتخب ہو جائیں تو اس میں مملکت کوئی دخل نہیں دے سکتی مملکت ان انجمنوں کے معاملے میں اس وقت دخل دے سکتی ہے کہ جب وہ اس کے خلاف بغاوت کریں اور اس کے خلاف قوت استعمال کرنا شروع کر دیں۔[4]

---

1. A Grammer of Politics p. 104

2. The Grammer of Politics pp. 131-32.

3. A Grammer of Politics p. 133 4. Ibid p. 134

لاسکی ان مخصوص حقوق کا ذکر کرتا ہے کہ جن کے بغیر انسان یا فرد کی شخصیت کی تکمیل ہو ہی نہیں سکتی۔ اس نے ان حقوق کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اس کے نزدیک ہر فرد یا شہری کو کام کرنے کا حق ملنا چاہیے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ کسی شخص کو اس کا حق حاصل ہے کہ وہ کوئی خاص کام کرے۔ سابق وزیر اعظم اس پر اصرار نہیں کر سکتا کہ اسے وزیر اعظم ہی کا کام دیا جائے۔ اس حق کے یہ معنیٰ ہیں کہ ہر شخص کو اس کا حق حاصل ہو کر وہ اپنے کام سے ان تمام چیزوں کا کچھ حصہ حاصل کر سکے جو سماج کے لیے مفید ہیں۔ اگر شہری کو کام کرنے کا حق نہ حاصل ہو تو اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ اپنی شخصیت کی تعمیر نہیں کر سکتا۔ کیونکہ بغیر اپنا اور اپنے متعلقین کا پیٹ بھرے کوئی بھی اس دنیا میں اچھی زندگی نہیں گزار سکتا۔ اسے اس کا پورا موقع ملنا چاہیے اور اس میں کسی قسم کی رکاوٹ نہ ہونی چاہیے۔

کام کرنے کے حق کے ساتھ ساتھ دوسرا حق یہ ہے کہ ہر شہری کو اس کے کام کی مناسب یا معقول اجرت ملنی چاہیے۔ اس کے یہ معنیٰ نہیں کہ ہر شخص کو یکساں اجرت ملے۔ اس لیے کہ کام دو پیشے کی نوعیتیں مختلف ہوتی ہیں۔ اس حق کے معنی یہ ہیں کہ جو شہری کسی بھی قسم کا کوئی کام کرے یا پیشہ کرے انھیں کم سے کم اتنا ملے کہ وہ اپنی بنیادی ضرورتیں پوری کر سکیں۔ فاقہ کشی کر کے کوئی اس دنیا میں نہیں رہ سکتا۔[1]

ہر شخص کو بہت زیادہ کام نہ کرنا پڑے بلکہ وہ صرف اتنا ہی کام کرے کہ جتنا وہ آسانی سے کر سکتا ہو۔ یعنی یہ نہ ہو کہ کام کر کے جانے کے بعد وہ تھک کر بالکل ہی چور چور ہو جائے۔ اس لیے اگر اس پر اتنی زبردست محنت پڑے گی تو پھر اس کی صحت جواب دے جائے گی۔ اور پھر وہ اپنے دوسرے فرائض انجام نہ دے سکے گا۔ جسمانی صحت کا اچھا ہونا ہر شہری کے لیے ضروری ہے۔ اسے کام کرنے کے بعد کچھ تفریح کا وقت بھی ملنا چاہیے تب ہی وہ اپنی صحت برقرار رکھ سکے گا اور اپنی صلاحیتوں سے کام لے سکے گا۔

ہر شہری کو تعلیم حاصل کرنے کا حق بھی حاصل ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ تعلیم ہی سے لوگ اچھی زندگی گزار سکتے ہیں۔ جاہل اور ان پڑھ شہری کبھی بھی اچھے شہری نہیں ہو سکتے

---

1. A Grammer of Politics p. 111, 112

اور نہ انھیں اپنے فرائض کا احساس ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ سب شہریوں کو یکساں تعلیم ملے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر شہری کو کم سے کم اتنی تعلیم حاصل ہو کہ وہ اپنے فرائض کو جان سکے اور ان کو سوچ سمجھ کر انجام دے سکے۔ کم سے کم ہر شہری کو ابتدائی تعلیم ضرور ملنی چاہیے۔ اس کے حاصل ہونے کے بعد اس میں شعور پیدا ہو جاتا ہے۔[1]

ہر شہری کو سیاسی حقوق حاصل ہونے چاہئیں، یعنی اسے ووٹ دینے کا حق، مجلس قانون ساز کا ممبر ہونے کا حق اور حکومت کے عہدے حاصل کرنے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔ ووٹروں کی حلقہ بندی جس طرح سے بھی کی جائے، لیکن کسی شہری کو اس حق سے محروم نہ کرنا چاہیے کہ وہ اپنی حکومت کو چنے یا اپنے نمائندوں کو منتخب کرے۔ نسل یا جنس یا مذہب کی بنا پر کسی شہری کو ان حقوق سے نہ محروم کرنا چاہیے۔ اگر لوگ غلط قسم کے لوگوں کو اپنا نمائندہ منتخب کر کے بھیجیں گے، تو انھیں بعد میں اس کا خود ہی احساس ہوگا اور الکشن میں وہ اس قسم کے لوگوں کو منتخب نہ کریں گے۔[2]

ہر فرد کو آزادیٔ تقریر ہونی چاہیے۔ اسی کے ذریعے انسان اپنے خیالات کا اظہار کر سکتا ہے اور اظہارِ خیال ہی سے وہ اپنی شخصیت کی تکمیل اور تعمیر کر سکتا ہے۔ اگر یہ آزادی حاصل نہ ہو تو پھر انسان کی ذہنی ترقی اور نشوونما بالکل رک جائے گی۔ اسی حق کے ذریعے انسان اپنی شکایتیں پیش کر سکتا ہے اور اپنے نقطۂ نگاہ کی حمایت میں رائے عامہ کو ہموار کر سکتا ہے۔ جمہوریت بغیر آزادیٔ تقریر اور خیال کے اظہار کی آزادی کے اس دنیا میں ممکن ہی نہیں کیونکہ جمہوریت میں فیصلہ رائے پر ہوتا ہے۔

ہر فرد کو انجمن بنانے اور اس میں شرکت کرنے کا حق ملنا چاہیے اور اسے جلسہ کرنے کا بھی حق ملنا چاہیے۔ انسان اپنی رائے انجمنوں اور جلسوں کے ذریعے سے منوا سکتا ہے۔ سیاسی مقاصد بغیر دوسروں کے تعاون کے حاصل نہیں ہو سکتے اور یہ مقاصد صرف سیاسی انجمنوں ہی سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ اگر شہریوں کو یہ حق نہ عطا کیا جائے تو پھر وہ خفیہ انجمن قایم کر لیتے ہیں اور اس سے مملکت کو بڑا خطرہ پہنچ سکتا ہے۔ اور یہ خفیہ انجمنیں

1. A Grammer of Politics P.114

2. Ibid pp.115,116-18 3. Ibid PP.118-122

لوگوں میں مملکت کے خلاف بغاوت کے جذبات پیدا کرتی ہیں۔[1]

ہر شہری کو اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے اور اس کو منوانے کے لیے عدالتی چارہ جوئی کا حق حاصل ہونا چاہیے۔ عدالتوں کے ذریعے اس کے سلب شدہ حقوق اسے واپس مل سکیں گے۔ اور انتظامیہ کی چیرہ دستیوں یا پھر مقننہ کی اکثریت کے غلط فیصلوں کا تدارک ہو سکے گا۔ انصاف ہر شہری کو حاصل ہوگا۔ کسی کے ساتھ اس باب میں امتیاز نہ برتا جائے گا۔ جمہوریت کی صحیح تعریف یہی ہے کہ اس میں سب کے ساتھ انصاف ہو اور قانون کی عملداری ہو اور لوگوں کو اگر ان کے کسی حق سے محروم کیا جائے تو ان کے ہاتھ میں کوئی موثر ذریعہ ہو جس سے وہ اس بے انصافی کو دور کر سکیں۔ یہ عدالتی چارہ جوئی کے حق سے حاصل ہوتا ہے۔[2]

اسی طرح سے ہر شہری کو ملکیت رکھنے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔ اس حق پر اس حد تک کسی قسم کی پابندی ہو کہ جس سے اس کی شخصیت کی تعمیر یا تشکیل میں کسی قسم کی رکاوٹ پڑتی ہو۔ اس کو لامحدود ملکیت رکھنے کا حق نہ ملنا چاہیے۔ کیونکہ اس سے بہت سی خرابیاں پھیلتی ہیں۔ امیر بہت زیادہ امیر ہو جاتے ہیں اور دولت سمٹ سمٹا کر مٹھی بھر افراد میں محدود ہو جاتی ہے۔[3]

لاسکی کے خیال میں نظام سرمایہ داری کے معنیٰ جنگ کے ہیں اس لیے کہ طبقہ وارانہ تعلقات کی بنا پر اس نظام پر مبنی سماج میں جنگ کا ہونا ناگزیر ہے۔ مملکتوں نے اس نظام کا پورا پورا تحفظ کیا ہے۔ اور یہ غیر ملکوں میں استحصال پھیلاتا ہے۔ اور اسی کے ذریعے ان ملکوں کا معاشی استحصال ہوتا ہے۔ انیسویں صدی) میں مصر اور جنوبی افریقہ پر جس طرح سے برطانیہ نے اور چین پر جاپان نے قبضہ کیا وہ اس کا پختہ ثبوت ہے کہ نظام سرمایہ داری کی گھٹی میں سامراجیت اور جارحانہ توسیع پڑی ہوئی ہے۔ سرمایہ دار غیر ملکوں میں داخل ہوتے ہیں اور وہاں کی منڈیوں پر اپنے مال اور مصنوعات کی کھپت کے لیے قابض ہونا چاہتے ہیں۔ جب اس میں ان کو کامیابی نہیں ہوتی ہے تو وہ اپنی مملکت کی قوت استعمال کراتے ہیں اور اس سے جنگ

---

1. A Grammer of Politics PP. 122-128

2. Ibid P. 128 3. Ibid P. 130

پھڑتی ہے۔ کبھی کبھی سرمایہ دار ان ملکوں میں اپنا سرمایہ لگاتے ہیں اور اس کے تحفظ کے لیے وہ اپنی مملکت کی مداخلت اس ملک کے معاملوں میں کراتے ہیں۔ مصر میں ۱۸۸۲ء میں برطانوی قبضہ برطانوی سرمایہ داروں کے سرمائے کے تحفظ کی خاطر کیا گیا۔ جنوبی افریقہ کی بوئر لڑائی تمام تر سونے کی کانوں پر قبضہ کرنے کی وجہ سے شروع ہوئی۔ مراکش پر فرانس اسی وجہ سے قابض ہوا۔ ۱۹۰۴-۰۵ء کی روسی جاپانی جنگ اسی وجہ سے ہوئی۔ اس طرح سے سرمایہ داروں کی حمایت میں مملکتیں آگے بڑھتی ہیں اور دوسرے ملکوں سے جنگیں ہوتی ہیں۔ سامراج کو اپنے تحفظ کے لیے زبردست فوجی قوت کی ضرورت ہوتی ہے۔ فوجی قوت اور جنگ جوئی کے جذبے کو ختم کرنے کے لیے پہلے سامراج کو ختم کرنا چاہیے۔ سرمایہ دار حکومتوں پر حاوی ہو جاتے ہیں اور ان کی پالیسیاں تمام تر ان کے مفاد اور اغراض کے مطابق ہوتی ہیں۔ لہٰذا امن قایم رکھنے اور جنگ ختم کرنے کی یہی صورت ہے کہ مملکت کے اقتدارِ اعلیٰ کا خاتمہ کیا جائے کیونکہ اس سے تحفظ کی آڑ میں سرمایہ دار لڑتے ہیں لیکن یہ اس وقت ختم ہوسکتا ہے کہ جب نظامِ سرمایہ داری ختم ہو۔

لاسکی کا پختہ یقین ہے کہ جمہوریت اور نظامِ سرمایہ داری ساتھ ساتھ نہیں چل سکتے یا تو نظامِ سرمایہ داری کا خاتمہ ہو یا پھر جمہوریت کو ختم کیا جائے۔ نظامِ سرمایہ داری تب ہی ختم ہوسکتا ہے کہ جب دولت پیدا کرنے کے سارے ذریعے سماجی ملکیت میں ہوں۔ اور اس کی وجہ سے سماج میں انقلابی تبدیلیاں ہوں۔ اگر جمہوریت ختم کردی جائے تو پھر سرمایہ داروں کی اجارہ داری اسی طرح قایم رہے گی۔ یہ دونوں صرف ایک ہی صورت میں ساتھ ساتھ چل سکتی ہیں اور وہ صورت یہ ہے کہ سرمایہ دار عوام کو زیادہ سے زیادہ مراعات دیں۔ کیونکہ معاشی توسیع پسندی کی وجہ سے وہ بہت زیادہ نفع کماتے ہیں۔ جمہوری حکومت کے پیشِ نظر سب کا مفاد ہوتا ہے۔ اس لیے برسرِاقتدار جماعت ایسے قوانین پاس کرے گی کہ جن سے عوام کی حالت بہتر ہو۔ جمہوری سماج میں ہر فرد اپنے کو دوسرے کے بالکل برابر سمجھتا ہے۔ اس لیے اس میں کسی مخصوص طبقے یا گروہ کے لیے مراعات کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا۔ جب معاشی کساد بازاری کا زمانہ ہوتا ہے تو سرمایہ دار بھاری ٹیکس نہیں ادا کرسکتے۔

اور اس وقت ان کی کوشش ہوتی ہے کہ جمہوریت کو ختم کر دیں۔ کیونکہ اگر جمہوری حکومت برقرار رہی تو پھر ان کو معاشی اعتبار سے نقصان پہنچے گا۔ اس لیے لاسکی کے خیال میں سرمایہ دار جمہوریت کو پسند نہیں کرتے۔ انیسویں صدی میں سرمایہ داروں نے جمہوریت کو اس لیے پنپنے دیا کہ اس سے اس وقت ان کو کسی قسم کا نقصان نہیں پہنچ رہا تھا۔ اس وقت چند رعایتیں لوگوں کو مطمئن کر دیتی تھیں۔ لیکن جب نظام سرمایہ داری میں توسیع نہ ہو سکی، اس وقت سرمایہ داروں کو جمہوریت کی خرابیوں کا احساس ہوا اور انھوں نے محسوس کیا کہ وہ اپنے اوپر بھاری ٹیکسوں کی صورت میں مالی بار نہیں برداشت کر سکتے۔ اس لیے ان کی طرف سے جمہوریت کو ختم کرنے کی کوششیں شروع ہوئیں اور دوسری طرف ان کا ردِعمل یہ ہوا کہ نظام سرمایہ داری کو ختم کرنے کی کوششوں کا آغاز ہوا اس ضمن میں وہ پہلی عالمی جنگ کے بعد اٹلی اور جرمنی کی مثالیں پیش کرتا ہے کہ ان دونوں ملکوں میں ان سرمایہ داروں نے ڈکٹیٹرشپ کا خیر مقدم کیا کیونکہ اسی کے ذریعے ان کی مشکلات حل ہو سکتی تھیں جو عالم گیر کساد بازاری کی وجہ سے پیدا ہوئی تھیں۔ انھوں نے ہٹلر اور مسولینی کی حمایت اشتراکیت اور مزدور پیشہ طبقوں کے مطالبوں کی مخالفت میں کی۔ ہٹلر اور مسولینی نے جمہوریت کو بالکل ختم کر دیا۔

لاسکی کے خیال میں نظام سرمایہ داری کے مقاصد کو بغیر اس کے مکمل خاتمے کے ختم نہیں کیا جا سکتا۔ نظام سرمایہ داری میں مصنوعات ضرورت سے زیادہ استعمال کی جاتی ہیں۔ اور یہ خرابی اس وقت تک دور نہیں کی جا سکتی کہ جب تک کہ دولت پیدا کرنے کے سارے ذریعے سماجی ملکیت میں نہ آجائیں یعنی نظام سرمایہ داری کا خاتمہ نہ ہو جائے — چونکہ جمہوریت میں سیاسی قوت عوام کے ہاتھ میں ہوتی ہے اور ان ہی کی اکثریت ہوتی ہے، اس لیے سرمایہ دار جمہوریت کو ختم کرنا چاہتے ہیں۔ اگر جمہوریت کو اپنے کو قایم رکھنا ہے تو اس کا فرض ہے کہ وہ نظام سرمایہ داری کا مکمل خاتمہ کر دے۔

لاسکی کے نزدیک سماج اور حکومت میں معاشی عناصر یا عوامل بہت زیادہ موثر ہوتے ہیں۔ اگر معاشی نظام بدل جائے تو پھر سماج اور مملکت میں بھی دور رس اور انقلابی تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ سماجی تبدیلیاں معاشی تبدیلیوں کی وجہ سے ہوتی ہیں۔ جس قسم کا معاشی نظام ہوتا ہے اس کے سماجی تعلقات سماج کے مختلف طبقوں میں قایم ہوتے ہیں۔ قانون پر بھی

معاشی تعلقات کا اثر پڑتا ہے اور اسی کے مطابق قانون میں تبدیلیاں کی جاتی ہیں۔ اسی طرح سے مذہبی معتقدات بھی بڑی حد تک سماجی حالات سے متاثر ہوتے ہیں۔ تعلیمی نظام کا خاص مقصد یہ ہوتا ہے کہ بچوں کو آئندہ زندگی کے لیے تیار کیا جائے۔ لیکن یہ مقصد بھی مادی تعلقات کو دیکھ کر متعین کیا جاتا ہے جو اس زمانے میں پائے جاتے ہیں۔ تہذیب انسانی کے ہر پہلو پر معاشی نظام کا اثر پڑتا ہے۔ قانون کے ذریعے ملکیت کے حقوق کا تحفظ کیا جاتا ہے تعلیم اس قسم کی دی جاتی ہے کہ پڑھ لکھ کر لوگ ان کاموں کو انجام دیں جن کی مروجہ معاشی نظام کی وجہ سے انجام دہی کی ضرورت پڑتی ہے۔

اس کے نزدیک سیاسی اقتدار کے لیے کشمکش اس لیے ہوتی ہے کہ جن معاشی طبقوں کے ہاتھ میں اقتدار ہوتا ہے، وہ اسے اپنے ہاتھوں میں قائم رکھنا چاہتے ہیں اور جن کے ہاتھ میں اقتدار نہیں ہوتا، وہ غریب ہوتے ہیں اور وہ اسے برسرِ اقتدار طبقہ سے چھیننا چاہتے ہیں۔ مملکت کی قوت کے ذریعے معاشی اور سماجی تعلقات میں بنیادی تبدیلیاں کی جاتی ہیں۔ مملکت انہیں کی حمایت کرتی ہے جو اسے کنٹرول کرتے ہیں۔ اس سے انکار نہیں کہ غیر معاشی عوامل بھی اثر انداز ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے خیال میں معاشی عوامل سب سے زیادہ اہم ہوتے ہیں۔ شخصیت، روایتوں اور منطق کا اثر یقینا ہوتا ہے مثلاً اس کے خیال میں انگلستان میں ڈکٹیٹرشپ اس لیے کامیاب نہیں ہوسکتی کہ عام انگریز طبعاً آزادی کے دلدادہ ہیں۔ لہٰذا وہ کبھی بھی آمریت کو برداشت نہیں کرسکتے۔ س طرح سے تاریخ بالکل دوسری ہوتی اگر لوتھر، نپولین اور لینن کی سی اہم شخصیتیں منظر ام پر نہ آتیں۔

لاسکی کے نزدیک قانون کے تین مختلف مفہوم ہیں۔ ایک خالص قانونی مفہوم جو متدرِ اعلیٰ کی طرف سے ایک اعلان کے یا حکم کی صورت میں ہوتا ہے اور اس کو متتدرِ اعلیٰ فذ کرتا ہے۔ سیاسی مفہوم یہ کہ جب متتدرِ اعلیٰ کے حکم یا اعلان کو وہ لوگ تسلیم کرلیں کہ ن کے لیے یہ نافذ کیا جائے۔ اخلاقی مفہوم یہ ہے کہ جب اس کی اطاعت اس بنا پر کی جائے کہ یہ اخلاقی اعتبار سے بالکل صحیح ہے۔

لاسکی کے نزدیک قانون کی اطاعت اس لیے نہیں کی جاتی کہ اسے مقتدرِ اعلیٰ نے نافذ کیا ہے یا اس کی تعمیل جبراً کرائی جاتی ہے۔ بلکہ قانون کے صحیح اور درست ہونے

کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ اخلاقی اعتبار سے صحیح ہو اور یہ لوگوں کی ضرورتوں کو پورا کرتا ہو۔ قانون محض حکم نہیں ہے اسے فرد کے ضمیر کے منافی نہ ہونا چاہیے۔ فرد کو پورا حق حاصل ہے کہ وہ ان قوانین کی اطاعت نہ کرے، جو اس کے ضمیر کے مخالف ہوں۔ لاسکی کے خیال میں ہر انسان کو اپنے ضمیر کے مطابق کام کرنا چاہیے۔ انسان کو اپنے اخلاقی معیار سے ہر قانون کو جانچنا چاہیے۔ اگر کوئی قانون اس کے اخلاقی معیار کے مطابق ہو تو اسے اس کی اطاعت کرنی چاہیے اور جو قانون اس کے معیار کے خلاف ہو، اس کی اطاعت نہ کرنی چاہیے اسے ان معاملوں میں مملکت کی اندھا دھند اطاعت نہ کرنی چاہیے۔ بہت دفعہ غلط اور ظالمانہ قوانین کے خلاف بغاوت فردِ واحد کرتا ہے لیکن پھر اس کو عام تائید حاصل ہو جاتی ہے۔ مثلاً روس کا ۱۹۱۷ء کا انقلاب بڑی حد تک لینن کی عظیم شخصیت کی وجہ سے رونما ہوا۔ لوگ قانون کی اس لیے اطاعت کرتے ہیں کہ وہ سمجھتے ہیں کہ ایسا کرنے سے ان کو فائدہ پہنچے گا اور یہ قانون ان کے فائدے کے لیے ہے۔ عموماً لوگ قانون پر چلتے ہیں۔ وہ قانون کی خلاف ورزی تب ہی کرتے ہیں جب ان کی شکایتوں کا ازالہ نہیں ہوتا اور پھر عاجز آکر وہ انقلاب لانے کی کوشش کرتے ہیں لیکن جس مملکت کے لوگوں میں یہ احساس ہوتا ہے کہ مملکت ان کی فلاح اور بہبود کے لیے سرگرم عمل ہے، اس مملکت میں انقلاب نہیں رونما ہوتا ہے۔

حکومت کو اس کے خیال میں اس کا حق نہیں پہنچتا کہ وہ کوئی ایسا فیصلہ کرے کہ جو قابلِ لحاظ اقلیت کے ضمیر کے بالکل منافی ہو۔ لاسکی کے نزدیک کوئی بھی حکومت نہیں چل سکتی اگر اکثریت جبراً مخالف اقلیت کو کچلنا چاہے۔ بعض موقعوں پر حکومت کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ سمجھوتہ کرے۔ چنانچہ ۱۹۳۱ء کی عالمگیر کساد بازاری اور معاشی بدحالی کے موقع پر برطانوی حکومت نے سمجھوتے کی بنیاد پر معاشی پالیسی اختیار کی۔ کوئی بھی جمہوری حکومت اپنی پالیسی اس وقت تک چلا سکتی ہے کہ جب تک شہری اس سے متفق ہوں۔ لیکن جب شہری کھل کر مخالفت کرنے لگیں تو پھر حکومت کا فرض ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی پالیسی پر نظرِ ثانی کرے۔ لاسکی کے نزدیک اس قانون کو اچھا کہا جاتا ہے، جس میں زیادہ سے زیادہ لوگوں کی خواہشات کا احترام کیا گیا ہو اور شہریوں کو اس قسم کے قانون کی اطاعت کرنی چاہیے۔

وہ اس نظریے کا شدید مخالف تھا کہ بین الاقوامی قانون صرف ان مملکتوں کے لیے قانون کا درجہ رکھتا ہے، جو اس پر عمل کرنے کے لیے راضی ہوں۔ اس کے خیال میں یہ نظریہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہ یہ کہا جائے کہ ہر شہری کو اختیار ہے کہ وہ جو چاہے کرے یعنی جس قانون پر چاہے عمل کرے اور جس قانون کو چاہے نظر انداز کردے۔ اگر بین الاقوامی قانون پر عمل در آمد تمام تر مملکتوں کی مرضی پر چھوڑ دیا جائے تو پھر اس دنیا میں کبھی بھی سچی بین الاقوامیت قایم نہیں ہوسکتی۔ اس کے نزدیک ہر مملکت کا فرض ہے کہ وہ ان تمام اعلیٰ قواعد کی پابندی کرے، جو بین الاقوامی برادری جس کی وہ خود بھی رکن ہے، بناتی ہے جس طرح سے شہری کو اس کا حق نہیں دیا جاسکتا کہ وہ مملکت کے قانون کو خود بنائے اسی طرح سے مملکت کو یہ حق نہیں دیا جاسکتا کہ وہ بس بین الاقوامی قانون کو چاہے بنائے اور جسے چاہے مسترد کردے۔

لاسکی کے نزدیک آزادی کے معنی یہ ہیں کہ ایسا ماحول قایم ہو کہ جس میں فرد بہترین فرد بن سکیں اور یہ تب ہی ممکن ہے کہ جب انھیں حقوق حاصل ہوں اور بغیر حقوق کے آزادی کا تصور ممکن ہی نہیں۔ آزادی سے مراد وہ سہولتیں ہیں جو فرد کو اس کی شخصیت کی تعمیر یا تشکیل کے لیے حاصل ہوتی ہیں انھیں حقوق سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ اگر حقوق کا تحفظ نہ کیا جائے تو آزادی بھی قایم نہیں رہ سکتی[1]۔

اس کے خیال میں آزادی کی تین قسمیں ہیں (۱) ذاتی یا نجی آزادی (۲) سیاسی آزادی اور (۳) معاشی آزادی[2]۔

نجی یا ذاتی آزادی سے مراد وہ سہولتیں ہیں جنھیں فرد اپنی ذات کے متعلق استعمال کرتا ہے اور انھیں سے وہ اپنی شخصیت کی تعمیر کرتا ہے۔ اس آزادی کا تعلق تمام تر اس کی ذات سے ہوتا ہے اس میں مذہب آجاتا ہے۔ اس میں مملکت کو مداخلت نہ کرنی چاہیے۔ یہ تمام تر فرد کا معاملہ ہے۔ ذاتی یا نجی آزادی اس وقت مجروح ہوجاتی ہے جب قانون شہریوں کے مختلف طبقوں میں کسی قسم کی تفریق یا امتیاز کرنے لگے۔ یعنی قانون سب کے لیے ایک اور یکساں ہونے چاہییں[3]۔

---

1. A Grammer of Politics pp 142, 144 2. Ibid p. 145

سیاسی آزادی سے مراد وہ اختیار ہے جو فرد کو مملکت کے معاملوں میں حاصل ہوتا ہے۔ ہر فرد کو اس کی آزادی ہونی چاہیے کہ وہ کسی بھی سیاسی مسئلے کے بارے میں جو چاہے رائے رکھے۔ اس میں حکومت کی پالیسیاں بھی آجاتی ہیں۔ اس میں کسی قسم کی تفریق نہ ہونی چاہیے۔ یعنی یہ نہ ہو کہ امیروں کو آزادی اظہار رائے کی حاصل ہو اور غریبوں کو یہ آزادی حاصل نہ ہو۔ سیاسی آزادی کے لیے دو باتیں بہت ضروری ہیں۔ ایک تو تعلیم دوسرے آزادیِ پریس یا اخبارات۔ ہر شہری کو تعلیم حاصل کرنے کا حق ملنا چاہیے۔ تاکہ وہ اپنے خیالات کا اظہار کر سکے۔ تعلیم ہی کے ذریعے وہ سیاسی مسئلوں کو سمجھ سکتا ہے۔ اور سماج کے مسئلوں کو بھی اخبارات یا پریس کی آزادی اس لیے ضروری ہے کہ اس سے لوگوں کے صحیح خیالات حکومت کے سامنے آتے ہیں اور ان کے جذبات کی صحیح ترجمانی ہوتی ہے۔ اخباروں ہی سے لوگ بڑی حد تک اپنی رائے قایم کرتے ہیں اور مسئلوں کے بارے میں اس کا اظہار کرتے ہیں۔ اگر ان کے فیصلے کی بنیاد غلط ہو یعنی اخبارات آزادانہ ہوں اور مخصوص طبقوں کے مفاد کی ترجمانی کرتے ہوں، اور لوگوں کے سامنے غلط واقعات پیش کرتے ہوں تو پھر لوگوں کی رائے بھی غلط ہوگی۔ لہٰذا اس لیے کہ لوگ صحیح رائے قایم کر سکیں، یہ بہت زیادہ ضروری ہے کہ لوگوں کے سامنے صحیح خبریں پیش کی جائیں۔[1]

معاشی آزادی سے مراد یہ ہے کہ افراد کو اس کا پورا پورا موقع ملے کہ وہ روزی کما سکیں اور اپنی اور اپنے متعلقین کی بنیادی ضرورتوں کو پورا کر سکیں۔ اگر وہ بے روزگار ہو جائیں یا ان کو اتنا کم ملے کہ وہ اپنی بنیادی ضرورتیں پوری نہ کر سکیں، تو حکومت کا فرض ہے کہ وہ ان کی مدد کرے۔ ان کو روزگار فراہم کرے اور ایسے قانون پاس کرے کہ جس کی رو سے انھیں کم سے کم اتنا ملے کہ وہ اپنی بنیادی ضرورتیں پوری کر سکیں۔ مزدوروں کا پیداوار کے نظام میں ہاتھ ہونا چاہیے۔ یعنی سرمایہ داروں کا پورا کنٹرول نہ ہونا چاہیے۔ انھیں اس کا حق ملنا چاہیے کہ وہ یہ طے کر سکیں کہ روزگار کی کیا شرطیں ہوں گی۔ انھیں اسٹاف کے انتخاب میں بھی دخل ہونا چاہیے۔ محض ڈنڈے کے زور سے ان سے کام نہ لیا جائے۔[2]

آزادی کے تحفظ کے لیے لاسکی چند تجویزیں پیش کرتا ہے۔ آزادی کا پہلا تحفظ یہ ہے

---

1. A Grammer of Politics PP. 146, 147 2. Ibid PP. 147-148

کہ سماج میں کسی بھی طبقے کو مخصوص مراعات حاصل نہ ہوں۔ قانون کے روبرو سب برابر ہوں اور سب کو یکساں مواقع حاصل ہوں۔ مخصوص مراعات کے حاصل ہونے سے مساوات ختم ہو جاتی ہے اور پھر لوگوں کی ترقی کے دروازے بند ہو جاتے ہیں۔ جنھیں مراعات حاصل ہوتی ہیں، وہ یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ یہ مراعات قدرتی ہیں اور پھر وہ بہت زیادہ مغرور ہو جاتے ہیں۔[1]

آزادی کا دوسرا تحفظ یہ ہے کہ کچھ افراد کے حقوق دوسروں کے رحم وکرم یا خوشی کے محتاج نہ ہوں۔ مل مالک کو اس کا حق نہ ہونا چاہیے کہ وہ بغیر کسی معقول وجہ کے کسی مزدور کو اس کی ملازمت سے علیحدہ کرے۔ کسی شخص کی روزی کا دار و مدار دوسرے پر نہ ہونا چاہیے۔ مملکت کو ہر شہری کو روزگار فراہم کرنا چاہیے۔ اگر مل مالک یا سرمایہ دار مزدور کو برطرف کرنے لگیں تو پھر ان غریبوں کی آزادی برقرار نہیں رہ سکتی۔[2]

آزادی کا تیسرا تحفظ یہ ہے کہ مملکت کی پالیسی کی جانب داری کے ماتحت نہ ہو اور اس کی کوشش کی جائے کہ پالیسی کسی مخصوص طبقے یا گروہ کے مفاد کے لیے نہ ہو بلکہ اس سے سب کو فائدہ پہنچے۔ لاسکی کو اس کا احساس ہے کہ اس نصب العین کو پورے طور سے نہیں حاصل کیا جا سکتا لیکن پھر بھی اگر مملکت کے کام جانب داری کے جذبے کے ماتحت نہ کیے جائیں، تو پھر آزادی کا تحفظ ہو سکتا ہے۔[3]

اس کے نزدیک سیاسیات میں آزادی اور مساوات سے بڑھ کر کوئی دوسرا مسئلہ مشکل نہیں۔ اسے لارڈ ایکٹن کے اس خیال سے اتفاق نہیں کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ بلاشبہ اس دنیا میں مطلق مساوات ممکن نہیں۔ مساوات کے معنیٰ یہ ہیں کہ ہر ایک کے ساتھ بالکل یکساں برتاؤ کیا جائے۔ انسان ضرورتوں میں، خواہشوں میں اور صلاحیتوں میں ایک دوسرے سے فطرتاً بہت زیادہ مختلف ہوتے ہیں۔ لہٰذا سب بالکل ایک سے یا یکساں نہیں ہو سکتے۔ مساوات سے مراد یہ ہے کہ کسی نہ کسی درجے میں سب برابر ہیں اور اس حد تک

---

1. A Grammer of Politics PP. 149-150

2. Ibid PP. 150-151

3. Ibid PP. 151-152

ان کے ساتھ یکساں برتاؤ کیا جائے۔ مثلاً قانون سب کے لیے یکساں ہونا چاہیے ہر شخص کو بڑھنے اور ترقی کرنے کے یکساں مواقع ملنے چاہئیں۔ اور کسی مخصوص گروہ یا طبقے کو مراعات نہ حاصل ہونی چاہئیں۔ یہ مساوات کے بالکل منافی ہے۔ مساوات کے معنیٰ یہ ہیں کہ شخص کو ترقی کرنے کے لیے مناسب مواقع ملنے چاہئیں۔ جو دوسروں کو حاصل ہوتے ہیں۔ ہر شخص کو پہلے ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کا موقع ملنا چاہیے اس کے بعد چند افراد یا اقلیت کو اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کا موقع ملنا چاہیے۔ سب کو کم سے کم روٹی ملنی چاہیے۔ اس کے بعد مٹھی بھر یا چند افراد کو مرغن کھانے کا موقع ملنا چاہیے۔ لاسکی کے نزدیک مساوات کا مسئلہ دراصل تناسب کا مسئلہ ہے۔ ہر شخص کو وہ سب حاصل ہونا چاہیے کہ جس کے بغیر زندگی بے معنیٰ ہو جاتی ہے۔ ہر شخص کو کھانے پینے، رہنے اور پہننے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن یہ ضرورتیں فرد کو اسی تناسب سے حاصل ہو سکتی ہیں کہ جتنی وہ ان کے حصول کے لیے کوشش کرے۔ اس کا تعلق اس سے بھی ہے کہ وہ سماج میں کس قسم کا کام کرتا ہے۔ سب کو یکساں اجرتیں اس لیے نہیں مل سکتیں کہ سب میں ایک سا کام کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ بعض بہت اچھا کام کرتے ہیں بعض اوسط درجے کا اور بعض بہت خراب[1]۔

امیروں اور غریبوں میں بہت زیادہ تفاوت کا خاتمہ کر دینا چاہیے۔ کیونکہ اس سے آزادی قایم نہیں رہ سکتی۔ اس کی وجہ سے غریب پورے طور سے امیروں کے چنگل میں آجاتے ہیں[2]۔

لاسکی کے نزدیک بین الاقوامی دنیا میں بھی مملکتوں کو مساوات نہیں حاصل ہو سکتی۔ چھوٹی چھوٹی مملکتوں کو بڑی مملکتوں کے برابر درجہ نہیں دیا جا سکتا۔ بین الاقوامی دنیا میں مساوات کے معنیٰ یہ ہیں کہ جہاں تک ممکن ہو ہر مملکت کو ان مسئلوں میں جن کا تعلق اس سے ہو آزادیِ عمل حاصل ہونی چاہیے۔ لیکن ان معاملوں میں کہ جن کا تعلق دوسری مملکتوں سے ہو ان کو آزادی نہیں دی جا سکتی[3]۔

ملکیت کے بارے میں لاسکی کے خیالات بہت زیادہ واضح نہیں۔ اس کے خیال میں خاصی

1. A Grammer of Politics pp. 152-159.

2. Ibid pp. 161-163 3. Ibid pp. 166-167

ملکیت رکھنے والوں کی تعداد ہر جگہ کم ہوتی ہے۔ ملکیت رکھنے والوں کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اس کے مالک خاص فرائض انجام دیں یا غیر معمولی صلاحیتوں کے مالک ہوں۔ بالعموم ملکیت رکھنے والے خوش نصیب، دولت مند، فرد کی اولاد میں ہوتے ہیں۔ ملکیت کے یہ معنیٰ بھی ہوتے ہیں کہ سرمایہ پوری ملکیت رکھنے والے کا ہو اور وہ مزدوروں کی زندگیوں پر پورا قبضہ رکھتا ہو۔ یہ نظام سرمایہ داری کی امتیازی خصوصیت ہے۔ اس نظام میں نجی ملکیت کی وجہ سے مملکت عملاً ان ملکیت رکھنے والوں کے پورے طور سے اثر میں آجاتی ہے اور اس کی ساری پالیسیاں اور سارے کام انہیں کے مفاد کے مطابق ہوتے ہیں۔

ملکیت کے موجودہ نظام میں سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ پیداوار بغیر کسی منصوبے کے کی جاتی ہے۔ اور اس میں بہت زیادہ اسراف سے کام لیا جاتا ہے چیزیں بالکل ضائع ہو جاتی ہیں۔ اشیا اور وہ ملازمتیں کہ جو سماجی تنظیم کے لیے ضروری ہوتی ہیں، کی تقسیم تو لوگوں کی ضرورتوں کے لحاظ سے نہیں ہوتی۔ جن چیزوں کی واقعی ضرورت ہوتی ہے ان کو نظر انداز کیا جاتا ہے اور جن چیزوں کی ضرورت بالکل نہیں ہوتی، ان کو بہت اہمیت دی جاتی ہے مثلاً سینما ہاؤس بنائے جاتے ہیں۔ اور ان بدنصیبوں کے لیے مکان نہیں بنائے جاتے، جنھیں سر چھپانے کی جگہ بھی میسر نہیں۔ یہ اس لیے کہ سینما ہاؤس سے سینما ہاؤس کے مالکوں کو بے حد روپیہ حاصل ہوتا ہے۔ جنگی جہازوں کی تیاری پر بے دریغ کروڑوں روپیہ صرف کیا جاتا ہے۔ جب کہ ملک کو ضرورت صرف اسکولوں کی ہوتی ہے۔ جو چیزیں بھی پیدا کی جاتی ہیں وہ ضرورتوں کا لحاظ کر کے نہیں کی جاتیں۔ یہاں تک کہ جو چیزیں ہر لحاظ سے نقصان دہ ہوتی ہیں، لیکن چونکہ ان کی فروخت سے سرمایہ داروں کو کثیر منافع حاصل ہوتا ہے، اس لیے انھیں پیدا کیا جاتا ہے۔ منافع خوری کا جذبہ کھانے پینے کی چیزوں میں ملاوٹ کرنے پر آمادہ کرتا ہے اور اس طرح سے عام لوگوں کی صحت کو بالکل تباہ و برباد کر دیا جاتا ہے۔

لاسکی کے نزدیک پیداوار کا یہ نظام اس لیے غلط ہے کہ اس میں ایسے لوگوں کو حقوق عطا کر دیے جاتے ہیں جن میں مطلق کوئی صلاحیت نہیں ہوتی اور نہ اس کا لحاظ کیا جاتا ہے کہ ان حقوق کی سماجی قدر و قیمت کیا ہے۔ یہ نظام سماج کی بڑی تعداد کو مٹھی بھر سرمایہ داروں کا محتاج بنا دیتی ہے اور اس کے لیے معمولی سادہ زندگی گزارنا بھی

مشکل ہو جاتا ہے۔ دولت کی غلط اور غیر منصفانہ تقسیم سے عام لوگوں کے دلوں میں اس نظام کے خلاف نفرت کے جذبات پیدا ہو جاتے ہیں۔[1]

ملکیت کے حامی کہتے ہیں کہ ملکیت کا جذبہ ہر انسان میں فطری ہوتا ہے اور ہر انسان میں اس کی خواہش ہوتی ہے کہ وہ کسی چیز کو اپنی ملکیت میں رکھے۔ اسی لیے انسان محنت کرتا اور روپیہ کماتا ہے اور اسی سے وہ اپنے کام میں دلچسپی لیتا ہے۔

ملکیت اخلاقی اعتبار سے بھی بہت ضروری ہے۔ جب انسان محنت کرتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اسے اپنی محنت کا پھل نہ ملے۔ اس لیے اسے یہ حق ملنا چاہیے کہ وہ اپنی ملکیت رکھے۔

جب انسان کے پاس کوئی چیز ہوگی، تب ہی وہ دوسروں کی مدد کرسکے گا۔ ملکیت کی وجہ سے انسان میں اپنے عزیزوں، رشتہ داروں کی محبت، فیاضی اور محنت کرنے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ اگر افراد ان اوصاف سے معرا ہوں تو پھر سارے سماج کو نقصان پہنچے گا۔

ملکیت کے حامی تاریخی اعتبار سے اسے جائز ٹھہراتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہر ترقی یافتہ سماج میں نجی ملکیت ہوتی ہے اور پس ماندہ سماج میں سماجی ملکیت۔[2]

لاسکی ان تمام دلیلوں کی تردید کرتا ہے۔

وہ معاوضے کے بارے میں چار نظریوں سے بحث کرتا ہے۔

پہلا عام اشتمالی یا کمیونسٹ نظریہ جو یہ ہے کہ ہر کام کرنے والے کو یکساں اجرت دی جائے۔ لیکن اس میں خرابی یہ ہے کہ محنت کرنے والے کی محنت ایک سی یا یکساں نہیں ہوتی۔ مثلاً یہ بہت بڑی ناانصافی ہوگی کہ جج اور اینٹیں ڈھونے والے مزدور کو یکساں اجرت دی جائے یا پھر کام کرنے والوں کی ضرورتیں مختلف ہوتی ہیں۔ شادی شدہ اور صاحبِ اولاد کام کرنے والوں کو نسبتاً کنواروں سے زیادہ ملنا چاہیے۔[3]

---

1. A Grammer of Politics pp 174-76

2. A Grammer of Politics pp 177-79.

3. Ibid pp 190-92.

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ معاوضہ بازار کے مول تول کے مطابق ہونا چاہیے۔یعنی مانگ اور کھپت یا صرف کے قانون کے مطابق۔ لیکن اس نظریے کو اس لیے نہیں مانا جاسکتا کہ مزدور اس پوزیشن میں نہیں ہوتے کہ وہ مول تول کرسکیں۔اگر وہ مزدوری نہ کریں تو ان کے گھر میں بال بچے فاقے کرنے لگیں گے اس مجبوری سے وہ سرمایہ داروں کی مقرر کی ہوئی اجرت لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔دوسری خرابی اس نظریے کی یہ ہے کہ مزدوروں کو بہت کم اجرت ملتی ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تقریباً ایک تہائی مزدور نیم فاقہ کشی کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ ان کی صحت بالکل خراب ہو جاتی ہے اور انھیں اس دنیا سے یا اپنی زندگی سے کوئی دلچسپی نہیں رہتی۔ تیسری خرابی یہ ہے کہ اس کی بدولت محض اشتہارات کی وجہ سے لوگ بے ضرورت چیزیں خرید لیتے ہیں۔ اور یہ سب سرمایہ داروں کی جیب میں جاتا ہے۔

تیسرا خیال یہ ہے کہ ہر فرد کو اپنی صلاحیتوں کے مطابق سماج کی خدمت کرنی چاہیے اور اسی کے مطابق اسے معاوضہ ملنا چاہیے۔لیکن اسی میں بھی بہت سی مشکلات ہیں مثلاً ہر فرد کی ضرورتوں کو معین کرنا آسان نہیں ہے۔بعض ضرورتیں دوسروں کے نزدیک فضول ہوں گی اور بعض سماج کے لیے مضرت رساں۔لہٰذا لے دے کر یہی صورت رہ جاتی ہے کہ صرف ان ضرورتوں کو پورا کیا جائے جو سب کے لیے مشترک ہوں۔

اسی طرح یہ فیصلہ کرنا بھی بہت مشکل ہے کہ کون فرد سماج کی کس طرح سے خدمت کرسکتا ہے۔ بعض بہت زیادہ جی لگا کر کام کرتے ہیں اور بعض بہت ہی بے دلی سے۔ مملکت صرف یہ کرسکتی ہے کہ کام کی کم سے کم مقدار مقرر کردے، جو ہر فرد کو کرنا ضروری ہے۔ لیکن اس میں یہ نہیں دیکھا جاتا کہ کس نے لگن سے کام کیا ہے اور کس نے محض بے دلی سے[1]

چوتھا نظریہ یہ ہے کہ معاوضہ ایسا ہو کہ اس سے فرد اپنے کو بہتر بنا سکے اور سماج کی ضروری خدمات انجام دے سکے۔یعنی فرد کے مفاد اور سماج کے مفاد ایک دوسرے سے نہ ٹکرائیں صرف اس شخص کو معاوضہ ملنا چاہیے جو ایسے کام کرے جو سماج کے لیے ضروری ہوں اور یہ معاوضہ اتنا ہو کہ اس کی صحت اچھی رہ سکے وہ اپنی تمام صلاحیتوں کو نشوونما دے سکے۔

---

1. A Grammar of Politics PP. 194-95.

وہ اپنا گھر بنا سکے اور اپنے رشتے داروں اور متعلقین کی ضرورتوں کو پورا کر سکے۔ یہ انصاف کے عام اصول پر مبنی ہے۔ اس کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ سب کو اپنے کو مطمئن کرنے کا حق ملنا چاہیے۔ اختلافات ہونے کی صورت میں سماج کے عام مفاد کو سامنے رکھا جائے۔[1]

لاسکی ملکیت کی ضبطی کی تائید میں نہیں ہے۔ بلکہ وہ اس کا حامی ہے کہ ملکیت رکھنے والوں کو معاوضہ دیا جائے۔ مملکت کو نجی ملکیت کو لے لینا چاہیے اور اس کے مالکوں کو اس کا یقین دلانا چاہیے کہ اس کی زندگی کا وہی معیار ہوگا جو ملکیت رکھنے کی صورت میں تھا۔ یعنی مملکت کو اتنا دینا چاہیے کہ ان کی آمدنی اتنی ہو جائے کہ جتنی ان کی ملکیت کی ضبطی سے پہلے تھی۔ باپ کے انتقال کے بعد اس کے لڑکوں کو مملکت کو وہی تعلیم دلانی چاہیئے جو ان کا باپ دلواتا۔ تعلیم کے حصول کے بعد پھر اس کا کوئی حق مملکت پر نہیں رہتا۔

نجی ملکیت میں فی نفسہ کوئی برائی نہیں بلکہ ایک حد تک یہ انسان کی شخصیت کی تعمیر کے لیے ضروری ہے۔ لیکن خرابی تب پیدا ہوتی ہے جب یہ بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ جتنی زیادہ اس کی مساوی تقسیم ہوگی اتنی ہی زیادہ اس کی سماجی قدر و قیمت ہوگی۔[2]

آخر زمانے میں لاسکی کے سیاسی خیالات میں بڑی زبردست تبدیلی ہوئی۔ وہ شروع میں تکثیری تھا۔ لیکن آخر میں وہ کٹر مارکسی ہوگیا تھا۔ وہ اس کا پورے طور سے قائل ہو چکا تھا کہ سرمایہ اور محنت میں کوئی سمجھوتہ نہیں ہو سکتا۔ یعنی سرمایہ داروں اور مزدور پیشہ طبقوں میں تصادم ہونا لازمی ہے اور بالکل قدرتی ہے۔ مارکس کا کٹر پیرو ہونے کے باوجود وہ نہ تو پرولتاری آمریت کا حامی تھا اور نہ اس کا کہ ایک چھوٹی سی انقلابی پارٹی یعنی کمیونسٹ پارٹی انقلاب کی داعی اور ترجمان بن جائے۔ وہ اس خیال کا حامی تھا کہ انقلاب عالم گیر لوگوں کی مرضی سے رونما ہونا چاہیے۔ وہ ایک حد تک اسے تو تسلیم کرنے پر تیار تھا کہ انقلابی دور میں عام لوگوں کے شہری حقوق میں دست اندازی کی جا سکتی ہے۔ ان پر پابندیاں لگائی جا سکتی ہیں۔ لیکن بنیادی طور سے وہ انفرادی آزادی کا پر جوش حامی تھا۔ وہ مارکس کی اشتراکیت کو اس لیے پسند کرتا ہے کہ اس کے خیال میں یہ انسانیت کی تلقین کرتی ہے اس لیے کہ وہ انسانی مساوات کی علم بردار ہے۔

---

1. A Grammar of Politics PP.195,197,200-201
2. Ibid PP.216-17

لاسکی کا شمار دنیا کے جلیل القدر سیاسی مفکروں میں ہوتا ہے۔ جس وقت اس کا انتقال ہوا اس وقت اس کے سیاسی نظریات کو بہت زیادہ مقبولیت حاصل تھی۔ اس لیے اس زمانہ کو لاسکی کا دور کہا جاتا ہے۔ اس کی تصنیفوں کا مطالعہ برطانیہ میں ہی نہیں بلکہ دنیا کے بہت سارے ملکوں میں کیا جاتا تھا۔ اس کے ذاتی تعلقات بہت سے ملکوں کے ذمہ داروں مثلاً وزراے اعظم دوسرے وزیروں اور سربراہان مملکت سے تھے۔ وہ ایک جلیل القدر فاضل، سیاسی فلسفی، لائق مصنف، قابل صحافی اور چوٹی کا سیاست داں اور سب سے بڑھ کر سیاسیات کا معلم تھا کنگسلے مارٹن کے الفاظ میں سترھویں صدی سے اب تک یورپ اور امریکہ میں کوئی دوسرا سیاسی مفکر نہیں گزرا کہ جو جمہوری فکر کا اس قدر زبردست عالم ہو۔[1]

---

1. Master Kingsley - Herold Laski
   A Biographical Memoirs pp.270,256,257,271

فہرستِ اصطلاحات[1]

1.	Abstract	مجرّد
2.	Absolute	مطلق
3.	Absolute Equality	مساواتِ مطلق
4.	Absolute Monarch	مطلق العنان بادشاہ
5.	Absolute Monarchy	مطلق العنان بادشاہت
6.	Academy	اکاڈمی ۔ علمی مجلس
7.	Administration	انتظام ۔ حکومت کا نظم ونسق
8.	Administrative	انتظامی
9.	Aggressive Nationalism	جارحانہ قوم پرستی
10.	Alliance	اتحاد
11.	Anarchy	نراج
12.	Ancestor	مورثِ اعلیٰ ۔ جدِّ اعلیٰ
13.	Ancestor Workship	اجداد پرستی ۔ مورث کی پرستش
14.	Ancient	قدیم
15.	Ancient Chinese Political Thought	قدیم چینی سیاسی فکر
16.	Ancient Political Thought	قدیم سیاسی فکر

---

1. Technical Terms.

17.	Anti-Thesis	مخالف تصور
18.	Apostle	رسول
19.	Arbitration	ثالثی
20.	Aristocracy	اشرافیہ
21.	Aristocratic Government	اشرافی حکومت
22.	Artisan	کاری گر
23.	Asceticsm	رہبانیت
24.	Association	انجمن
25.	Assumption	مفروضہ
26.	Astronomy	ہیئت
27.	Authority	اقتدار۔ اختیار
28.	Autocracy	استبداد یا شخصی حکومت
29.	Autocrat	مستبد یا شخصی حاکم
30.	Autocratic Government	استبداد یا شخصی حکومت
31.	Autocratic Monarchy	مستبد یا شخصی بادشاہت
	(B)	
32.	Back to Nature	فطری حالت کی طرف لوٹنا
33.	Balence of Power	توازن قوت
34.	Barrier	رکاوٹ۔ حدِ فاصل
35.	Belligerency	شرکتِ جنگ۔ محاربیت
36.	Belligerent	متحارب۔ شریکِ جنگ
37.	Bible	بائبل
38.	Biology	حیاتیات
39.	Biologist	حیاتیات کا ماہر یا فاضل
40.	Bishop	بشپ
41.	Body Politic	ہیئت اجتماعی

42.	Book of Covenant	عہدناموں کی کتاب
43.	Bourgeoisie	بورژوا
44.	British Liberalism	برطانوی برل ازم
45.	Bureaucracy	دفتر شاہی ۔ضابطہ پرستی (دفتریت)
46.	Bureaucratic	دفتر شاہیت پسند۔ضابطہ پرست حاکم

'C'

47.	Caesar	قیصر
48.	Capital	سرمایہ
49.	Capitalist	سرمایہ دار
50.	Capitalism	سرمایہ دارانہ نظام
51.	Censor	محتسب
52.	Censure	احتساب
53.	Christian	مسیحی
54.	Christianity	مسیحیت
55.	Christendom	مسیحی دنیا
56.	Church	کلیسا
57.	City of Pigs	سوروں کا شہر
58.	City State	شہری مملکت
59.	Citizen	شہری
60.	Citizenship	شہریت
61.	Civil Law	شہری قانون
62.	Civil Liberty	شہری آزادی
63.	Civil War	خانہ جنگی
64.	Classes	طبقات
65.	Class Consciousness	طبقاتی یا طبقہ وارانہ شعور
66.	Classless	غیر طبقہ وارانہ ۔غیر طبقاتی

67.	Class War	طبقہ وارنہ یا طبقاتی جنگ
68.	Code	مجموعۂ قوانین
69.	Coercive Power	جبری قوت
70.	Colonies	نوآبادیات
71.	Colonialism	نوآبادی نظام
72.	Commodity	جنس
73.	Common sense	عقلِ سلیم
74.	Common Wealth	دولتِ مشترکہ
75.	Community	فرقہ۔ برادری۔ ملت
76.	Community of Nations	قوموں کی برادری
77.	Communism	اشتمالیت۔ کمیونزم
78.	Communist	کمیونسٹ۔ اشتمالی
79.	Communist Manifesto	کمیونسٹ مینی فسٹو۔ اشتمالی منشور
80.	Competition	مقابلہ۔ مسابقت
81.	Conflict	تصادم
82.	Conservatism	قدامت پسندی
83.	Conservativ	قدامت پسند
84.	Consul	قونصل
85.	Consultation Body	مجلسِ مشاورت
86.	Constitution	دستور۔ آئین
87.	Constitutional	دستوری۔ آئینی
88.	Constitutional Democracy	دستوری جمہوریت
89.	Constitutional Monarchy	دستوری بادشاہت
90.	Contract	معاہدہ
91.	Contract Theory	نظریۂ معاہدہ

92.	Contradiction	تضاد
93.	Convention	رواج
94.	Co-ordinate	ربط۔ ہم آہنگی
95.	Co-operation	تعاون۔ اشتراک
96.	Co-operative Union	انجمن امداد باہمی
97.	Council	جماعت۔ مجلس
98.	Counter-Revolution	رد انقلاب۔ جوابی انقلاب
99.	County Council	کاونٹی کونسل
100.	Courage	جرأت۔ ہمت
101.	Course	نصابِ تعلیم
102.	Criminal Law	قانون فوجداری
103.	Crisis	بحران
104.	Culture	تمدن
105.	Cultural	تمدنی
106.	Currency	سکہ
107.	Cynic	کلبی

D

108.	De-Centralization	لامرکزیت
109.	De-centralize	لامرکزی
110.	De-Facto	عملاً۔ عملی۔ واقعی
111.	Definition	تعریف
112.	De-Jure	قانوناً۔ قانونی۔ ازروئے قانون
113.	Democracy	جمہوریت۔
114.	Democratic	جمہوری
115.	Democratic Centralism	جمہوری مرکزیت

116.	Democratic Government	جمہوری حکومت
117.	Democratic Socialism	جمہوری اشتراکیت
118.	Democrat	جمہوریت پسند
119.	Depression	کساد بازاری
120.	Despot	مستبد
121.	Despotism	استبداد
122.	Despotic Government	مستبد حکومت
123.	Despotic Monarch	مستبد بادشاہ
124.	Despotic Monarchy	مستبد بادشاہت
125.	Despotic Sovereign	مستبد مقتدرِ اعلیٰ
126.	Dialectics	جدلیات
127.	Dialectical	جدلیاتی
128.	Dialectical Idealism	جدلیاتی عینیت یا تصوّر
129.	Dialectical Materialism	جدلیاتی مادّیت
130.	Dialogues	مکالمے
131.	Diplomacy	ڈپلومیسی۔ فنِ سفارت
132.	Diplomat	ڈپلومیٹ۔ سفیر
133.	Diplomatic	ڈپلومیٹک۔ سفارتی
134.	Discipline	نظم وضبط
135.	Divine	الوہی۔ ربّانی
136.	Divine Kingdom	ربّانی بادشاہت۔ بادشاہتِ الہٰیہ
137.	Divine Law	ربّانی قانون
138.	Divine Right of King	بادشاہ کا خدا داد حق
139.	Divine Revelation	وحی الٰہی
140.	Divine Right	خداداد حق۔ ربّانی حق

141. Duality	دوئی
142. Economics	اقتصادیات، معاشیات
143. Economic	معاشی، اقتصادی
144. Economic analysis	معاشی تجزیہ
145. Economic Expansion	معاشی توسیع پسندی
146. Economic Exploitation	معاشی استحصال
147. Economic Factor	معاشی عامل یا عنصر
148. Economic Imperialism	معاشی سامراج
149. Economic Liberty	معاشی آزادی
150. Elective	منتخبہ
151. Elective Monarchy	منتخبہ بادشاہت
152. Empire	شہنشاہیت
153. Empericism	تجربیت
154. English Idealism	انگریزی عینیت
155. Episcopal	اسقفی
156. Equality	مساوات
157. Eternal Law	دائمی قانون
158. Ethics	اخلاقیات
159. Ethical	اخلاقی
160. Evolution	ارتقا
161. Evolutionary	ارتقائی
162. Evolutionary Development	ارتقائی یا تدریجی نشوونما
163. Evolutionary Theory	نظریۂ ارتقا
164. Exchange	تبادلہ

165.	Exchange Value	قیمتِ تبادلہ - قدرِ تبادلہ
166.	Excommunicate	مذہب سے خارج کرنا
167.	Excommunication	مذہب سے اخراج
168.	Executive	عاملہ - انتظامیہ
169.	Exploitation	استحصال
170.	Export	برآمد
171.	External	خارجی

'F'

172.	Fabian Society	فیبین سوسائٹی
173.	Fabian	فیبین
174.	Factor	عنصر - عامل - محرک
175.	Faculty	شعبہ
176.	Fascism	فاشزم - فسطائیت
177.	Fascist	فسطائی
178.	Federation	فیڈریشن - وفاق
179.	Federal	وفاقی
180.	Feudal	جاگیردارانہ
181.	Feudalism	نظامِ جاگیرداری
182.	Feudal Lords	جاگیردار امراء
183.	Finance	مال
184.	Finance Capital	مالیاتی سرمایہ
185.	Force	طاقت - قوت
186.	Foreign Policy	خارجہ پالیسی
187.	Formal	رسمی
188.	French	فرانسیسی

189. Fundamental Rights	بنیادی حقوق

'G'

190. General Assembly	مجلسِ عام ۔ جنرل اسمبلی
191. General Council	جنرل کونسل (کلیسائی)
192. General Will	مرضیِ عامّہ
193. General Idealism	جرمن عینیت
194. Geometry	جیومیٹری
195. Glorious Revolution	شاندار انقلاب
196. Government	حکومت
197. Greek	یونانی
198. Greek City States	یونانی شہری مملکتیں
199. Guardian	محافظ
200. Guilds	گلڈز
201. Guild Socialism	گلڈ سوشلزم
202. Gymnastic	جمناسٹک

'H'

203. Haves	زردار
204. Have-nots	نادار
205. Head	سربراہ ۔ رئیس
206. Hebrew	عبرانی
207. Hebrew Political Thought	عبرانی سیاسی فکر
208. Hereditary	موروثی
209. Hindu Political Thought	ہندو سیاسی فکر
210. Historical Interpretation	تاریخی تعبیر
211. Historical Materialism	تاریخی مادّیت
212. Hoarding	ذخیرہ اندوزی

213. Holy Emperor	مقدس رومی شہنشاہ
214. Holy Roman Empire	مقدس رومن شہنشاہیت
215. House of Commons	دارالعوام
216. House of Lords	دارالامرا
217. Human Equality	انسانی مساوات
218. Human Law	انسانی قانون یا موضوعہ قانون
219. Human Nature	انسانی فطرت
'I'	
220. Idea	تصور
221. Ideal	نصب العین
222. Ideal Monarchy	مثالی بادشاہت
223. Ideal Reality	عینی اصلیت۔عینی حقیقت
224. Ideal Society	مثالی سماج
225. Ideal State	مثالی مملکت
226. Idealism	عینیت ۔ فلسفۂ عینیت
227. Idealist	عینیت پسند
228. Idealist Philosopher	عینی فلسفی۔عینیت پسند فلسفی
229. Idealist Philosophy	فلسفۂ عینیت
230. Idealist Theory	نظریۂ عینیت
231. Ideology	تصور
232. Imperial	سامراجی
233. Imperialistic	سامراجیت پسندانہ
234. Imperialism	سامراج
235. Imperial Rivalries	سامراجی رقابتیں
235. Import	درآمد
237. Individual	فرد

238. Individualism	انفرادیت
239. Individualist	انفرادیت پسند
240. Individual Liberty	انفرادی آزادی
241. Inequality	عدم مساوات
242. Industrial	صنعتی
243. Industrial Revolution	صنعتی انقلاب
244. Industrialization	صنعتی ہونا
245. Industry	صنعت
246. Intellectual	ذہنی
247. Intellectuals	دانش ور
248. Interest	مفاد
249. Inter-State	بین الریاستی
250. Intolerance	ناروا داری (عدم رواداری)
251. International	بین الاقوامی
252. Internationalism	بین الاقوامیت
253. Instinct	جبلت
254. Institutions	ادارے
255. Interpretation	تشریح۔ تعبیر
256. Israeli Prophet	اسرائیلی پیغمبر
257. Italian	اطالوی

'J'

258. Jesuit	عیسوی
259. Jew	یہودی
260. Jewish	یہودیوں کے متعلق
261. Joint Ownership	مشترکہ ملکیت

262. Judicial	عدالتی
263. Judiciary	عدلیہ
264. Jurisprudence	فلسفۂ قانون
265. Jurist	فاضل فلسفۂ قانون۔ مقنن
266. Jus Gentiun	قانون اجانب۔غیر ملکیوں کا قانون
267. Jus Naturale	فطری قانون
268. Justice	عدل
269. Jury	جیوری

'L'

270. Labour	محنت
271. Latin	لاطینی
272. Law	قانون
273. Law of Demand & Supply	قانون طلب اور رسد
274. Law of Inheritance	قانونِ وراثت
275. Laws of Nature	قوانینِ فطرت
276. Lawlessness	لاقانونیت
277. League of Nations	جمیعتہ الاقوام
278. Legal	قانونی
279. Legal Sovereign	قانونی مقتدرِ اعلیٰ
280. Legislation	قانون سازی
281. Legislator	مقنن۔ قانون ساز
282. Legislature	مقننہ۔ مجلسِ قانون ساز
283. Leninism	لینن ازم
284. Liberal	لبرل
285. Liberalism	لبرل ازم

286.	Limited Monarchy	محدود بادشاہت
287.	Logic	منطق
288.	Logical	منطقی

'M'

289.	Machiavellian	میکیاویلین
290.	Machiavellianism	میکیاویلیت
291.	Marxian	مارکسی
292.	Marxism	مارکس ازم
293.	Marxist	مارکسسٹ
294.	Mathematics	ریاضی
295.	Matter	مادّہ
296.	Material	مادّی
297.	Materialisti	مادّہ پرست
298.	Materialism	مادیت
299.	Materialistic Interpretation of History	تاریخ کی مادّی تعبیر یا تشریح
300.	Materialist Philosophy	مادہ پرست فلسفہ
301.	Medicine	طب
302.	Merge	ضم ہونا، ضم کرنا
303.	Messenger	پیغمبر
304.	Metaphysical	مابعدالطبیعاتی
305.	Metaphysical Philosophy	مابعدالطبیعاتی فلسفہ
306.	Metaphysics	مابعدالطبیعات
307.	Metaphor	استعارہ
308.	Means of Transport	وسائل یا ذرائع حمل ونقل
309.	Medieval	متعلق بہ قرونِ وسطیٰ

310.	Middle Ages	قرونِ وسطیٰ
311.	Middle Classes	متوسط طبقے
312.	Mixed	ملی جلی
313.	Moderate	معتدل
314.	Moderation	اعتدال پسندی
315.	Monarch	بادشاہ
316.	Monarchy	بادشاہت
317.	Monopoly	اجارہ داری
318.	Monopolistic	اجارہ دارانہ
319.	Monopolistic Capitalism	اجارہ دارانہ نظامِ سرمایہ داری
320.	Moral	اخلاق
321.	Morality	اخلاقیات

'N'

322.	Nation	قوم
323.	National	قومی
324.	National Church	قومی کلیسا
325.	Nationalism	قوم پرستی
326.	Nationalist	قوم پرست
327.	Nationality	قومیت
328.	National Sovereignty	قومی اقتدارِ اعلیٰ
329.	Nation State	قومی مملکت
330.	Nationalization	قومیانا جانا
331.	Nature	فطرت
332.	Natural	فطری
333.	Natural Instinct	فطری جبلت

334. Natural Law	فطری قانون
335. Natural Right	فطری حق
336. Nazi Germany	نازی جرمنی
337. Nazi	نازی
338. Nazism	نازیت
339. New Testament	عہدنامہ جدید
340. Neutral	غیر جانب داری
341. Neutrality	غیر جانب داری
342. Noble Savage	شریف وحشی
343. Non-belligerency	غیر متحاربیت
344. Non-belligerent	غیر متحارب
345. Non-Christian	غیر مسیحی
346. Non-Roman	غیر رومن

-O-

347. Old Testament	عہدنامہ عتیق
348. Oligarch	چند سری
349. Oligarchy	چند سری حکومت
350. Oligarchical	چند سریت
351. Oracles	غیبی آوازیں
352. Organization	تنظیم
353. Ottoman	عثمانی

-P-

354. Painting	مصوری
355. Papacy	پاپائیت
356. Papal	متعلق بہ پوپ یا پاپائے اعظم

357. Patriot محب وطن

358. Patriotism حب الوطنی

359. Permanent مستقل

360. Pessimist یاس پرست۔ قنوطی

361. Philosophy فلسفہ

362. Philosophical فلسفیانہ

363. Philosopher فلسفی

364. Philosopher-king فلسفی بادشاہ

365. Physics طبیعیات

366. Physical طبیعی۔ جسمانی

367. Physical Law طبیعی قوانین

368. Physician طبیب

369. Piracy بحری ڈاکہ زنی۔ بحری قزاقی

370. Pluralism تکثیریت ۔ فلسفہ کثرت وجود

371. Pluralist تکثیریت پسند۔ فلسفہ کثرتِ وجود کا قائل

372. Plural voting تکثیری رائے دہندگی/ایک سے زیادہ ووٹ دینے کا حق

373. Politics سیاسیات

374. Political animal سیاسی حیوان

375. Political Consciousness سیاسی شعور

376. Political Economy سیاسی اقتصادیات ۔ معاشیات

377. Political سیاسی

378. Political Institution سیاسی ادارے

379. Political Philosophy سیاسی فلسفہ

380. Political Philosopher سیاسی فلسفی

381. Political Reformer سیاسی مصلح

سیاسین

408. Punitive — تعزیری

409. Pythagorean — فیثا غورثی

'Q'

410. Qualities — اوصاف

411. Qualified Socialism — محدود اشتراکیت

'R'

412. Race — نسل

413. Racial — نسلی

414. Raw Material — خام مال۔کچا مال

415. Reaction — ردّ عمل

416. Reactionary — رجعت پسند

417. Reformation — مذہبی اصلاح

418. Renaissance — علم کی نشاۃ الثانیہ۔علم کی دوبارہ پیدائش

419. Relative — اضافی

420. Representative — نمائندہ

421. Representative Government — نمائندہ حکومت

422. Representative System — نمائندگی کا نظام

423. Representation — نمائندگی

424. Right — حق

425. Right to Property — حق ملکیت

426. Roman Catholic Church — رومن کیتھولک کلیسا

427. Roman Empire — رومی شہنشاہیت

428. Roman Jurist

429. Royal absolutism

430. Royalist

382. Political Science	علم یا فنِ سیاسیات
383. Political Scientist	ماہرِ علمِ سیاسیات
384. Political Speculation	سیاسی غور و فکر
385. Political Theories	سیاسی نظریے
386. Political Thinkers	سیاسی مفکر
387. Political Thought	سیاسی فکر
388. Politique	پالی ٹیک
389. Pope	پاپائے اعظم۔ پوپ
390. Popular Sovereignty	عوامی اقتدارِ اعلیٰ
391. Popular Will	عوامی مرضی
392. Positive	مثبت
393. Practical Politics	عملی سیاست
394. Primitive	قدیمی
395. Privileges	مراعات۔ خصوصی حقوق
396. Private	نجی
397. Private Liberty	نجی آزادی
398. Private Property	نجی ملکیت
399. Professional Revolutionary	پیشہ ور انقلابی
400. Property	ملکیت
[illegible].Proportional	متناسبی
40[illegible] [illegible]l Representation	متناسبی نمائندگی
	پرولتاری
	پرولتاری انقلاب
	پرولتاری اشتراکیت
	پرولتاریہ

479. Territory علاقہ
(b)
480. Territorial علاقائی
481. Territorial Integrity علاقائی سالمیت
482. Theological دینیاتی
483. Theology دینیات
484. Theory of Checks and Balances نظریۂ روک تھام و توازن
485. Theory of Communism نظریۂ اشتمالیت
486. Theory of Separation of Powers نظریۂ تفریق اختیارات
487. Theory of Slavery نظریۂ غلامی
488. Theory نظریہ
489. Theoretical نظریاتی
490. Theoretical Politics نظریاتی سیاسیات
491. Thesis نظریۂ تصور
492. Time زمان
493. Totalitarian کلیت پسند
494. Totalitarianism کلیت پسندی
495. Training تربیت
496. Transitional عبوری
497. Transitional Period عبوری دور
498. Tribe قبیلہ
499. Tribal قبائلی
500. Trust ٹرسٹ۔ امانت
501. Trustee امین
502. Tyrannical جابرانہ
503. Tyranny ظلم و ستم، جبر

'U'

504.	Tyrant	جابر
505.	Uniform	یکساں
506.	Uniformity	یکسانیت
507.	Unit	اکائی۔ وحدت
508.	Unitary	وحدانی
509.	United Nations Organization	ادارۂ اقوام متحدہ
510.	Universe	کائنات
511.	Universal	کائناتی، عالم گیر
512.	Universal Adult Franchise	عام حق رائے دہندگی بالغاں
513.	Upper Middle Class	اوپری متوسط طبقہ
514.	Use-Value	استعمال کی قدر و قیمت
515.	Utilitarian	افادی۔ افادیت پسند۔
516.	Utilitarianism	افادیت پسندی
517.	Utopia	خیالی
518.	Utopian	خیالی

'V'

519.	Vanguard	ہراول دستہ
520.	Virtue	نیکی۔ ہنر پرستی
521.	Virtuous	نیک

'W'

522.	Welfare Activities	رفاہی یا فلاحی سرگرمیاں
523.	Welfare State	فلاحی مملکت
524.	Whithering away	فنا ہوجانا، تحلیل ہوجانا
525.	Will	مرضی
526.	Will Power	قوت ارادی

455. Sociology	سماجیات، عمرانیات
456. Sociological	سماجیاتی، عمرانی
457. Socialism	اشتراکیت
458. Socialist	اشتراکی
459. Socialistic	اشتراکی
460. Sophist	سوفسطائی
461. Soviet	سوویٹ
462. Sovereign	مقتدرِ اعلیٰ
463. Sovereignty	اقتدارِ اعلیٰ
464. Speculation	قیاس آرائی
465. Speculative	قیاسی۔ فرضی
466. Specialist	ماہرِ خصوصی
467. Specialization	خصوصی مہارت
468. Spirit	روح
469. Spiritualism	روحانیت
470. Stable	مستحکم
471. Stability	استحکام
472. Stoic	رواقی
473. Stoicism	رواقیت
474. Struggle	جدوجہد۔ کشمکش
475. Surplus Value	زائد قدر و قیمت
476. Synthesis	امتزاج

'T'

477. Tax	محصول
478. Temperance	اعتدال
479. (a) Temporal	دنیاوی

431. Rule of Law	قانون کی عمل داری یا قانونی حکومت

'S'

432. Space	مکان
433. State	مملکت
434. State of Nature	فطری حالت
435. Stateless Society	بغیر مملکت والا سماج
436. Statesman	مدبر
437. Scientific	سائنٹیفک۔ علمی
438. Scholastic	علمی۔ تعلیمی۔ علم کلام سے متعلق
439. Scholasticism	روایتی اصول یا تفسیر وغیرہ کی اندھی تقلید۔
440. School of Thought	مکتبۂ فکر یا مکتبۂ خیال
441. Secondary Legislature	ثانوی مجلس قانون ساز یا مقننہ
442. Secular	غیر مذہبی
443. Secularism	غیر مذہبیت
444. Self-sufficient	خود مکتفی
445. Self-sufficiency	خود مکتفی رہنا
446. Senate	سینٹ
447. Slave	غلام
448. Slavery	غلامی
449. Social	سماجی
450. Social animal	سماجی حیوان
451. Social contract	سماجی معاہدہ
452. Social Institution	سماجی ادارہ
453. Social Life	سماجی زندگی
454. Society	سماج

527. Wisdom دانائی

528. World War عالمی جنگ

اسمائے معرفہ اور شہروں کے نام
(proper names and names of countries and cities).

1. Adam حضرت آدمؑ
2. Alexander, the Great سکندرِ اعظم
3. Aristotle ارسطو
4 Assyria اسیریا
5. Athens ایتھنز

'B'

6. Babylonia بابل

'C'

7. Carthage قرطاجنہ
8. Christ حضرت مسیحؑ
9. Constantionorple قسطنطنیہ

'D'

10. David حضرت داؤدؑ
11. Diothenese دیوجانس

'G'

12. Greece یونان

'J'

13. Jesus Christ حضرت یسوع مسیحؑ

'M'

14.	Macedonia	مقدونیہ
15.	Moses	حضرت موسیٰ ؑ

'P'

16.	Palestine	فلسطین
17.	Persia	فارس
18.	Philip	فلپ
19.	Phonecia	فونیقہ (فونیشیا)
20.	Plato	افلاطون
21.	Pythogorious	فیثا غورث

'S'

22.	Socrates	سقراط
23.	Solan	سولن
24.	Soloman	حضرت سلیمان ؑ

—