اِنسان دوستی لبرل ازم
جمہوریت

تالیف : اقبال خاں
ترجمہ : قاضی جاوید

اِنسان دوستی، لبرل ازم، جمہوریت

تالیف: اقبال خاں

ترجمہ: قاضی جاوید

مشعل

آر-بی 5، سیکنڈ فلور، عوامی کمپلیکس

عثمان بلاک، نیو گارڈن ٹاؤن، لاہور 54600، پاکستان

MashalBooks.org

فہرست

پیش لفظ	5
انسان دوستی	9
انسان دوستی کی تحریک کا آغاز	9
انسان دوستی کے معنے	13
آزادی	14
فطرت پرستی	15
تاریخی پس منظر	17
مذہب	18
رواداری	19
سائنس	20
لبرل ازم	23
تعارف	23
تاریخی اسباب	27
آزادی کے بارے میں تصورات	39
مذہبی آزادی	39

MashalBooks.org

انسان کے حقوق اور اتفاق رائے کی حکومت 45

انسان لازماً ایک سماجی ہستی ہے 55

لبرل ازم پر انتہا پسندوں کی نکتہ چینی 68

آزادی مساوات اور ریاست 76

جمہوریت 87

چند بنیادی حوالے 130

یونانی تہذیب 130

رومن تہذیب 130

جمہوری ایتھنز کی ذلت 132

وحشیوں کے حملے 133

کلاسیکی علوم 134

قرون وسطیٰ 135

بزنطانی سلطنت 138

تیسری ری پبلک (فرانس) 153

ناعلمی 155

انگریزوں کی خانہ جنگی 161

شاندار انقلاب 162

MashalBooks.org

پیش لفظ

ثقافتی لحاظ سے اس وقت دنیا دو حصوں میں بٹی ہوئی ہے، صنعتی اور غیر صنعتی۔ یورپ میں صنعتی ترقی کے عمل کے نتیجہ میں جو سیاسی، معاشی اور سماجی تبدیلیاں آئیں انہوں نے نہ صرف پرانی اقدار، روایات اور نظریات کو کمزور کیا اور توڑا، بلکہ اس خلا کو نئے اداروں اور افکار سے پُر کیا۔ اس سارے عمل میں سیاست اور مذہب دو جدا چیزیں رہیں اور یہی وجہ تھی کہ یورپ کے معاشرے میں جمہوریت اور سیکولرازم کی روایات فروغ پا سکیں۔ غیر صنعتی ثقافتی معاشروں میں مذہب اور سیاست کو ایک سمجھا جاتا ہے۔ اسی لئے سیاسی حاکمیت کا جواز مذہب میں تلاش کیا جاتا ہے۔

اگر اس نقطۂ نظر سے ہم پاکستان کے معاشرے کا مطالعہ کریں تو ہمارے سامنے یہ بات واضح ہوسکتی ہے کہ اسلام کا تعلق غیر صنعتی ثقافت سے ہے، اس لئے یہاں مذہب ہماری پوری زندگی پر مکمل طور پر حاوی ہے اور خصوصیت سے ہماری سیاست کا دارومدار مذہبی جذبات پر ہے۔ ہم سیاسی مسائل کو سیاسی نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ مذہب کے نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں، لہٰذا اس سے ہمارا سیاسی معاشرہ کم ہوتا چلا جاتا ہے اور مذہبی جذبات گہرے ہوتے چلے جاتے ہیں۔ اس لئے جن ملکوں میں جدید اصطلاحات بری طرح ناکام رہیں۔ اس کی مثال رضا شاہ اور محمد رضا شاہ کا ایران ہے جس کی جدیدیت کے عمل کی مذہبی رہنماؤں نے مخالفت کی اور اس کا تختہ الٹ دیا۔ اگرچہ یہ بھی صحیح ہے کہ ایران میں جدید اصطلاحات کا تعلق طبقہ اعلیٰ سے رہا اور عوام کو اس سے لاتعلق رکھا گیا دوسرے شہنشاہیت کا جبر۔ مگر ساتھ ہی ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ یہی جبر سعودی عربیہ میں ہے مگر چونکہ وہاں وہابی

علماء حکومت کا ایک حصہ ہیں اس لئے ان کی حکومت کی جڑیں مضبوط ہیں لیکن پٹرو ڈالر کے ہوتے ہوئے اور جدید ٹیکنالوجی کی امپورٹ کے باوجود ذہنی طور پر سعودی عربیہ قرون وسطیٰ میں ہے۔ اس پورے عرصہ میں سعودی عربیہ میں نہ کوئی علمی و ادبی ترقی ہوئی اور نہ انہوں نے سائنس و ٹیکنالوجی میں کوئی کارنامہ سرانجام دیا بلکہ یہ کہا جائے تو صحیح ہوگا کہ وہ ایک ایسا معاشرہ ہے جہاں ثقافت نام کی کوئی چیز نہیں۔

اس لئے مسلمان ملکوں، جن میں پاکستان بھی شامل ہے۔ پسماندگی کا سبب یہ ہے کہ یہاں صنعتی ثقافت کا فروغ نہیں ہوا اور اس لئے ذہنی طور پر یہ یورپی اقوام سے بہت پیچھے ہیں۔ مشرقِ وسطیٰ کی مثال سامنے رکھتے ہوئے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ محض دولت اور سائنس و ٹیکنالوجی کی امپورٹ معاشروں کو ترقی یافتہ نہیں بناتیں۔ اس لئے ذہنی ترقی کا ہونا لازمی ہے اور یہ ذہنی ترقی اس وقت ہو سکتی ہے جب جمہوریت لبرل ازم، سیکولر ازم اور انسان دوستی کے نظریات اختیار کیے جائیں اور فرسودہ نظریات سے چھٹکارا پایا جائے۔

ان نظریات کو اختیار کرنے کے سلسلہ میں اکثر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ان کا تعلق مغربی تہذیب سے ہے اور مغربی تہذیب کی اقدار و روایات ہم سے مختلف ہیں۔ یہ بات اس لیے غلط ہے کہ ان اقدار کا تعلق کسی خاص جغرافیائی ماحول اور سرحدوں سے نہیں بلکہ یہ یونیورسل اقدار ہیں اور ان کی جڑیں ہر معاشرے کے کلچر میں موجود ہیں، مثلاً جہاں تک سیکولر ازم، روشن خیالی، اور رواداری کا تعلق ہے یہ ہماری تہذیب کا حصہ رہی ہیں۔ ہندوستان جہاں مسلمان حکمرانوں نے حکومت کی وہاں انہیں بطور سیکولر حکمرانوں کے اپنی غیر مسلم رعایا کے ساتھ رواداری سے پیش آنا پڑا کیونکہ اس کے بغیر وہ ہندوستان جیسے ملک میں، جہاں لاتعداد مذاہب و فرقوں کے لوگ تھے، حکومت نہیں کر سکتے تھے۔

دراصل مغرب سے مخالفت کی جڑیں کچھ تو ہماری سیاسی تحریک آزادی میں شامل ہیں کہ جب نو آبادیاتی نظام کے خلاف جدوجہد ہوئی تو مغرب کی مخالفت کی گئی اور ان کی روایات و اداروں پر تنقید بھی ہوئی۔ اس کے علاوہ مغرب کی مخالفت کے گہرے جذبات ہمارے علماء نے پیدا کئے کیونکہ وہ جدیدیت اور تبدیلی کو مذہب کے خلاف سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہر چیز میں انہیں خرابی نظر آتی ہے۔ اس کے نتیجہ میں وہ جمہوریت سیکولر ازم، اور لبرل ازم کی مخالفت کر کے آمرانہ اور جابرانہ حکومتوں کے ساتھ ہو جاتے ہیں جوا

MashalBooks.org

ن سے اخلاقی و قانونی جواز طلب کرتی ہیں۔ جب پسماندگی کا سوال آتا ہے تو انکے نزدیک اس کی وجہ محض یہ ہے کہ ہم اسلام سے دور ہو گئے ہیں اوراس کی طرف واپسی ہماری پسماندگی کوختم کردے گی۔

یہ سوال کہ کون سا راستہ اختیار کیا جائے نیا نہیں ہے یورپ اس دور سے گزر چکا ہے وہاں بھی قرون وسطیٰ میں چرچ اور راہبروں کا اثر تھا، مذہب وعقیدہ کے جبر کے تلے ذہنی ترقی مفلوج تھی، مگر یورپ کے دانشوروں نے بہت جلد یہ فیصلہ کرلیا کہ ترقی کا راستہ اس میں ہے کہ فرسودہ روایات سے چھٹکارا پا کر ایسے نظریات کوفروغ دیا جائے جن کے ذریعہ معاشرہ کی اکثریت پرانے بندھنوں سے آزاد ہو اور اپنی صلاحیتوں کو استعمال کر سکے۔ اس لئے پورے عرصہ میں یورپ کے دانش ورانسان دوستی، لبرل ازم، جمہوریت اور سیکولرازم کے نظریات کی تراش خراش کرتے رہے اور بالآخر کامیابی کے ساتھ انہوں نے اپنے معاشرے کوتبدیل کر کے رکھ دیا۔

زیرنظر کتاب کے مضامین ہمارے دانشوروں کے لئے لحہ فکر یہ ہیں، اس مرحلہ پر جب دنیا تبدیلیوں سے گزر رہی ہے، روایات واقدار بدل رہی ہیں، زمانے کے تقاضے بدل رہے ہیں، انہیں فیصلہ کرنا ہے کہ ہمیں کون سا راستہ اختیار کرنا ہے؟ ان مضامین سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یورپ کس طرح اور کیسے اس عمل سے گزرا؟ اگر تاریخ سے کچھ سیکھا جا سکتا ہے تو یہی کہ اس ماڈل کو ہم کس طرح اور کیسے اختیار کریں؟ امید ہے یہ کتاب اس سلسلہ میں رہنما ثابت ہوگی۔

کتاب کا ترجمہ قاضی جاوید کا ہے جب کہ اقبال خان نے جنہیں مرحوم لکھنے کو دل نہیں چاہتا کتاب کے اہم موضوعات پر مختصر نوٹس لکھے تھے۔ شاید وہ ان میں اوراضافہ کرتے یہ نوٹس اب اس لحاظ سے اہم ہیں کہ ہمارے اکثر قارئین کو بنیادی واقعات کے بارے میں کوئی تاریخی شعور نہیں ہے، اس لیے یہ نوٹس ان کے لئے مفید ثابت ہوں گے اور انہیں ان واقعات کی تاریخی اہمیت کا احساس ہوگا۔ اقبال خاں کے نوٹس کتاب کے آخر میں دیئے جار ہے ہیں۔

ڈاکٹر مبارک علی

مئی 1993ء لاہور

انسان دوستی

انسان دوستی کی تحریک کا آغاز

دور جدید کی ذہنی وفکری تحریکوں میں انسان دوستی (Humanism) کو اہم مقام حاصل ہے۔ اس کا تعلق کئی بنیادی فلسفیانہ تصورات سے ہے عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ اس تحریک کا آغاز اٹلی سے ہوا۔ لہٰذا آیئے پہلے ہم اطالوی انسان دوستی پر ایک نگاہ ڈالیں۔

انسانی دوستی کی تعریف نشاۃ ثانیہ کے زمانے میں کلاسیکی سکالرشپ کے عروج کے حوالے سے کی جاتی ہے۔ قرون وسطیٰ میں کلاسیکی علوم کے احیا کی بہت سی کوششیں ہوئی تھیں۔ یہاں ہم خاص طور پر شارلیمن کے دربار سے تعلق رکھنے والے سکالرز کی کاوشوں کا ذکر کر سکتے ہیں۔ یہ کوششیں بارہویں صدی میں بھی جاری رہیں اس زمانے کے مصنفین نے لاطینی زبان کی پرانی کتابوں کو اپنا نمونہ بنایا۔

لیکن اس قسم کی احیائی کاوشیں دیرپا ثابت نہ ہوئیں، انہوں نے اپنے عہد کے شعور پر گہرے نقوش نہ چھوڑے۔ البتہ پندرہویں اور سولہویں صدیوں میں نشاۃ ثانیہ کی انسان دوستی کی تحریک زیادہ متاثر کن ثابت ہوئی۔

ترہویں صدی سے پہلے اٹلی ثقافتی ترقی کے معاملہ میں یورپ سے پیچھے رہ گیا تھا۔ کلاسیکی علوم کے حوالے سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ بارہویں صدی کے فرانسیسی انسان دوستی کے پائے کی کوئی شے اس کے پاس نہ تھی۔ اس کے باوجود اٹلی میں ایک باقاعدہ روایت ضرور موجود تھی جو اس قرون وسطیٰ کا رشتہ قدیم روم سے استوار کرتی تھی۔ یہ روایت خاص طور پر رومی قانون، گرامر اور بیان ومعانی کے مطالعے پر مبنی تھی۔ یہ علوم

MashalBooks.org

محض اہل کلیسا تک محدود نہ تھے دوسرے لوگوں میں بھی ان کا چرچا تھا۔ یہاں ہم یہ بھی بتا دیں کہ اپنے جغرافیائی محل وقوع کے سبب اٹلی کی یونانی روایت سے بھی متاثر ہوا تھا۔

اطالوی انسان دوستی کی جڑیں زیادہ تر اطالوی کلاسیکی روایت یعنی گرامر بیان و معانی فن خطوط نویسی اور فن خطابت میں پیوست ہیں۔ بارہویں صدی کے اوئل میں ان علوم کے مطالعے کو بولنے کے فن کے علوم کہا جاتا تھا۔ اٹلی کے مختلف حصوں میں ان علوم کو فروغ حاصل ہونے لگا تھا اور شہنشاہ فریڈرک دوم (1215 تا 1250ء) کے عہد میں انہیں خاصی ترقی ملی۔ چودھویں اور پندرھویں صدیوں کی فروغ پذیر انسان دوستی نے اس عمل کو جاری رکھا۔

چودھویں صدی کے بعد سے اطالوی انسان دوستوں کو ابتدائی اور یونیورسٹی کی سطح کی تعلیم میں خاصا اثر و رسوخ حاصل ہونے لگا تھا یہاں تک کہ جلد ہی انہیں یونیورسٹیوں میں گرامر شاعری اور فصاحت کے اساتذہ کا درجہ مل گیا۔

اطالوی یونیورسٹیوں کے پروفیسروں میں سے فصاحت کے اساتذہ اور طلبہ کے لئے پہلے پہل ''انسان دوست'' کی اصطلاح استعمال کرنے کا رواج ہوا تھا تاہم تھوڑے ہی عرصے میں یہ اصطلاح کلاسیکی علوم کے طالب علموں کے لئے بھی استعمال ہونے لگی۔ نشاۃ ثانیہ کے انسان دوستوں کی امتیازی خصوصیت کلاسیکی یونانی، لاطینی اور بعد ازاں عبرانی زبان و ادب سے ان کی آشنائی تھی۔ اپنے اسلوب کے لئے وہ انہیں نمونے کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ ان کی فکری و ادبی تنقید کا خاصا حصہ قرون وسطیٰ کی ثقافت سے ان کی بے زاری کو ظاہر کرتا ہے اور اخلاقی مسائل میں ان کی دلچسپی کا مظہر ہے۔ انہیں یقین تھا کہ وہ علوم وادب کے نئے جنم کے عہد میں زندگی بسر کر رہے ہیں۔

عام طور پر اطالوی انسان دوستی کا آغاز پیٹرارک سے کیا جاتا تھا۔ تاہم جدید تحقیقات کی روشنی میں اطالوی امور کے اکثر طالب علم اب انسان دوستی کی تحریک کے آغاز کا تعین چودھویں اور پندرھویں صدیوں سے کرتے ہیں جب کہ وہ نشاۃ ثانیہ کو سولہویں صدی سے مخصوص کرتے ہیں اس طرح وہ انسان دوستی اور نشاۃ ثانیہ کو دو مختلف ذہنی تحریکیں قرار دیتے ہیں۔

بعض دوسرے جدید سکالرز اطالوی انسان دوستی کو صرف پندرہویں صدی کے

MashalBooks.org

نصف اول تک محدود کرنے کا رجحان رکھتے ہیں لیکن اگر ہم انسان دوستی کو نشاۃ ثانیہ کے دوران کلاسیکی علوم کے احیا کی تحریک قرار دیں تو پھر اطالوی انسان دوستی کا زمانہ سترہویں صدی تک پھیل جاتا ہے۔ یہ تحریک سولہویں صدی کے اوائل میں عروج کو پہنچ چکی تھی۔ اس صدی کے آخری عشروں میں سکالرز کو رفتہ رفتہ احساس ہونے لگا تھا کہ بعض شعبوں میں وہ نہ صرف قدما کے درجے کو پہنچ گئے ہیں بلکہ ان سے آگے بھی نکل گئے ہیں۔ لہٰذا وہ محسوس کرنے لگے کہ اب ترقی کا انحصار کلاسیکی نمونوں کی نقل پر نہیں رہا بلکہ انہیں اپنی تخلیقی صلاحیتوں کو بروئے کار لانا ہوگا۔ یوں ان میں خود انحصاری پیدا ہونے لگی وہ لکیر کے فقیر نہ رہے بلکہ نئے تجربوں پر آمادہ ہونے لگے۔ یوں سترہویں صدی کے دوران فلسفے اور سائنس میں ایک نیا دور شروع ہوا۔

قدیم رومی ادب کے بارے میں علم کے فروغ کی بنیاد یہ تھی کہ انسان دوستوں نے قدیم مسودے دریافت کیے اور انہیں شائع کروایا۔ قرون وسطیٰ کے دوران اور جل اور سینکا جیسے کئی رومی ادیب جانے پہچانے تھے۔ انہیں وسیع پیمانے پر پڑھا جاتا تھا۔ تاہم کلریشش ٹے سی ٹس اور منیلیوس جیسے مصنفین فراموش ہو چکے تھے۔ انہیں از سر نو دریافت کرنے کی ضرورت تھی یہ کام انسان دوستوں نے سرانجام دیا۔

دوسرے مصنفین میں سسرو جیسے لوگ شامل تھے جن کی بعض کتابیں قرون وسطیٰ میں خاصی مشہور تھیں جبکہ بعض دوسری کتابیں گمنام ہو چکی تھیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ سسرو کی کتاب ''بروٹس'' اس کے مکتوبات اور بعض تقریروں کو دوبارہ منظر عام پر لایا گیا۔ کلاسیکی علوم کے شعبے میں اطالوی انسان دوستوں کی بڑی خدمت یہ ہے کہ انہوں نے نہ صرف فراموش شدہ قدیم لاطینی ادب کو از سر نو دریافت کیا بلکہ اس کی تدوین کی اور بعد ازاں اسے چھپوانے کا اہتمام بھی کیا۔

جب پندرہویں صدی میں یونانی علوم کا بھی مطالعہ شروع ہوا تو اطالوی انسان دوستی اپنے بلوغت کے درجے کو پہنچ گئی۔ 1453ء میں بازنطینی سلطنت کے زوال سے یونانی علوم کے مطالعے کو ایک نیا محرک حاصل ہوا کیونکہ بہت سے یونانی سکالروں نے اٹلی میں پناہ لے لی تھی۔ بعد ازاں یونانی ادب کے لاطینی تراجم کی تعداد میں تیزی سے اضافہ ہو گیا خاص طور پر ہومر، افلاطون، ہیروڈوٹس اور بعض دوسرے کلاسیکی یونانی مصنفین کی

کتابیں لاطینی میں ترجمہ ہوئیں۔ اٹلی کا رخ کرنے والے یونانی سکالروں کی نمایاں خدمات یہ تھیں کہ انہوں نے کلاسیکی کتابوں کو محفوظ رکھا وگرنہ بازنطینی مشرق پر ترکوں کے قبضے کے بعد ان کتابوں کے ضائع ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا۔

چودھویں سے سولہویں صدی کے دوران اطالوی انسان دوستی کی زیادہ تر اشاعت نجی رابطوں کے ذریعے ہوتی رہی۔ البتہ آخری زمانے میں پریس نے بھی اس کام میں حصہ لینا شروع کر دیا تھا کوہ آلپس کے شمالی علاقوں کے سینکڑوں طلبہ اطالوں یونیورسٹیوں کا رخ کرنے لگے تھے جہاں وہ قانون یا طب کی تعلیم حاصل کرتے ہوئے انسانی علوم کے مطالعات سے بھی روشناس ہو جاتے۔ اس زمانے میں انسان دوست تحریک اور احیائے علوم کی ثقافت کے ملاپ نے اٹلی کو ایسی تہذیبی برتری عطا کر دی جو اسے قرون وسطیٰ میں حاصل نہ تھی اور نہ ہی دوبارہ ہونے والی تھی۔

دوسری طرف اٹلی کے شہری، کوہ آلپس کے جنوب میں واقع علاقوں کی طرف پوپ کارڈنلز اور شہزادوں کے ملازموں کی حیثیت سے جایا کرتے تھے۔ چرچ کونسلوں میں شرکت کی غرض سے بھی وہ ان علاقوں کا رخ کیا کرتے تھے ان میں سے بعض، کم از کم عارضی طور پر غیر ملکی شہزادوں کی ملازمت بھی کر لیتے تھے۔ بعض دوسرے اطالوی فرانسیسی جرمن اور انگلستانی یونیورسٹیوں میں حصول علم کی خاطر جاتے تھے بعض اطالوی عالموں نے اٹلی میں انسانی علوم کا مطالعہ کرنے کے بعد بال، کیمرج، آکسفورڈ، لووین، وی آنا اور پیسر کی یونیورسٹیوں میں گرامر اور بلاغت کے مضامین پڑھانا شروع کر دیے اس طرح انہوں نے وہاں انسانی علوم کو متعارف کروایا۔ کلاسیکی مصنفین کے ساتھ ساتھ اطالوی انسان دوستوں کی کتابیں بھی نصاب کا حصہ بن گئیں یوں انہیں شہرت حاصل ہونے لگی اطالوی انسان دوستوں اور دوسرے ملکوں میں ان کے ہمسروں کے درمیان خط و کتابت اور مسودوں کے پھیلاؤ اور کتابوں کی اشاعت سے ان رابطوں میں مزید گہرائی اور وسعت پیدا ہوئی۔ یوں یورپ کے دوسرے ملکوں میں بھی انسان دوستی کا چرچا ہونے لگا۔ یہاں یہ تحریک پندرہویں صدی کے اواخر اور سولہویں صدی کے دوران عروج کو پہنچی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب اطالوی انسان دوستی زوال پذیر ہونے لگی تھی۔

انسان دوستی کے معنے

یہ ہے اٹلی میں انسان دوستی کی تحریک کے آغاز وارتقاء کا مختصر جائزہ۔ یاد رکھنے والی بات یہ ہے کہ اس تحریک کا مقصد صرف یہ نہیں تھا کہ کلاسیکی علوم اور ادب کا مطالعہ کیا جائے بلکہ مقصد یہ تھا کہ ان میں زندگی اور انسان کے متعلق جو شعور ملتا ہے اس کو دوبارہ زندہ کیا جائے۔ ان میں ایسی فکر اور سمجھ کارفرما تھی جو انسان کو مرکزی حیثیت دیتی ہے اس کی قدر و قیمت کو اولیت دیتی ہے اور اسے تمام اشیاء کو جانچنے کا معیار ٹھہراتی ہے اسی طرح وہ انسانی فطرت، اس کی حدود اور اس کے مفادات کا تجزیہ کرتی ہے۔ آیئے اس حوالے سے ہم انسان دوستی پر نگاہ ڈالیں۔

جیسا کہ ہم نے دیکھا اپنے اولیں مفہوم میں انسان دوستی نشاۃ ثانیہ کا ایک بنیادی پہلو ہے۔ یہ وہ پہلو ہے جس کے وسیلے سے نشاۃ ثانیہ کے دانش وروں نے انسان کو فطرت اور تاریخ کی دنیا سے از سر نو منضبط کرنے اور اس حوالے سے اس کو سمجھنے کی کوشش کی تھی۔

اس مفہوم میں انسان دوستی کی اصطلاح (Humanitas) سے اخذ شدہ ہے سسرو اور وارو کے زمانے میں اس سے مراد انسان کی تعلیم لے جاتی تھی۔ یونانی اس کے لئے paideia کی اصطلاح استعمال کرتے تھے۔ اس سے مراد وہ تعلیم ہے جو انسان کو دوسرے جانوروں سے ممتاز کرتی ہے۔ انسان دوستوں کا موقف یہ تھا کہ کلاسیکی ادب کی تعلیم کے ذریعے انسان کی اس روح کو دوبارہ پیدا کیا جا سکتا ہے جو کلاسیکی دور میں کارفرما تھی لیکن قرون وسطیٰ میں ختم ہو گئی تھی۔ یہ روح ایک آزادی کی روح تھی اور انسان کے اس دعوے کا جواز مہیا کرتی تھی کہ وہ عقلی طور پر ایک خود مختار ہستی ہے وہ انسان کو اس قابل بناتی تھی کہ وہ اپنے آپ کو فطرت اور تاریخ سے ماورا نہیں بلکہ ان میں ملوث ہستی کے طور پر دیکھے اور ان دونوں دائروں کو اپنا بنائے۔

قدیم روم و یونان کی طرف واپسی پر زور دینے والے انسان دوستوں کا مقصد یہ نہ تھا کہ ماضی کو پھر سے زندہ کیا جائے۔ وہ تو قدما کی ان صلاحیتوں اور قوتوں کو از سر نو زندہ کرنے اور انہیں ترقی دینے کے خواہاں تھے جو مذہب کے غلبے کے باعث قرون وسطیٰ

میں تباہ ہوئی تھیں ۔ اس قسم کی واپسی کا ذکر کر کے انسان دوست قرون وسطیٰ کے مذہبی ورثے کو رد کرتے تھے اور اس کی جگہ کلاسیکی دنیا کے ورثے سے اپنا رشتہ جوڑتے تھے وہ لوگ شاعری فصاحت و بلاغت، تاریخ، اخلاقیات اور سیاسیات کو بہت اہمیت دیتے تھے ان کے نزدیک یہی علوم انسان کی تعلیم و تربیت کر سکتے تھے اور اسے اب ایسا مقام عطا کر سکتے تھے جہاں وہ اپنی آزادی کو بروئے کار لا سکے۔

آزادی

آزادی کی قدر افزائی درحقیقت انسان دوستوں کا اہم موضوع رہا ہے۔ ان کو ایسی آزادی میں دلچسپی ہے جس کو انسان فطرت اور معاشرے میں بروئے کار لا سکتا ہے اور اسے لانا بھی چاہیے۔ سلطنت، مذہب اور جاگیرداری نظام قرون وسطیٰ کی دنیا کے بنیادی ادارے تھے وہ سب کے سب ایک ایسے کائناتی نظام کے محافظ دکھائی دیتے تھے جس کو قبول کرنے پر انسان مجبور تھا اور اس نظام میں ذراسی ترمیم بھی کرنے کا مجاز نہیں تھا ان اداروں کا کام اس عقیدے کو مستحکم کرنا تھا کہ دال روٹی سے لے کر سچائی تک انسان کو جن مادی اور روحانی چیزوں کی حاجت ہو سکتی ہے وہ سب کی سب اسی کائناتی نظام سے حاصل ہوتی ہیں یا صحیح معنوں میں ان درجاتی اداروں سے جو سلطنت، گرجا اور جاگیرداری کی شکل میں اس نظام کے محافظ ہیں ۔ انسان دوستی کا ظہور ان شہروں اور کمیونز میں ہوا جو اپنی خودمختاری کے لئے جدوجہد کرتے رہے تھے اور ابھی تک ان کی جدوجہد جاری تھی یہ شہر اور کمیون روایتی درجاتی نظاموں کو ان اشیا کے حصول میں رکاوٹ سمجھتے تھے جو ان کے لئے ضروری ہیں ۔ وہ انسان کی آزادی کا دفاع کرتے تھے تا کہ وہ اپنی مرضی سے زندگی بسر کرنے کا موقع مل سکے۔

بہت سے انسان دوست دانش وروں نے آزادی کی تعریف کرتے ہوئے انسان کی اپنی دنیا تعمیر کرنے، اسے بدلنے اور ترقی دینے کی صلاحیتوں کے گن گائے ہیں ۔ ان میں سے ایک پکو ڈیلہ میرانڈولہ (1396ء تا 1459ء) نے انسان پر اپنے اعتماد کا اظہار ان مشہور الفاظ میں کیا ہے جو اس نے اپنی کتاب ''انسان کی عظمت پر ایک خطبہ'' میں خدا سے منسوب کئے ہیں پکو کے الفاظ میں خدا آدم سے مخاطب ہو کر کہتا ہے۔

> اے آدم، میں نے تمہاری تقدیر نہ ہی پہلے سے طے کی ہے اور نہ ہی تمہیں کوئی خصوصی مراعات دی ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ تم خود اپنے فیصلے اور انتخاب کے ذریعے یہ سب کچھ حاصل کرو۔ تمہارے سوا میری تمام مخلوقات میرے طے کردہ قوانین کے مطابق زندگی بسر کرتی ہیں ان کی فطرت ہی یہی ہے لیکن تم اپنی فطرت کا تعین کسی رکاوٹ کے بغیر اس آزادی کے ذریعے خود ہی کرو گے جو میں نے تمہیں عطا کی ہے۔ میں نے تمہیں کائنات کے مرکز میں رکھ دیا ہے تاکہ اس مقام سے تم بہتر نظارہ کرسکو۔ تم نہ ہی آسمانی مخلوق ہو نہ ہی محض اس دنیا کی تم نہ فانی ہو اور نہ ہی لافانی یہ اس لئے ہے کہ ایک آزاد اور خود مختار دستکار کی طرح تم اپنے آپ کو اپنی مرضی کے سانچے میں ڈھال سکو۔

بعد ازاں اس موضوع کو فرانسیسی انسان دوست Charles Bouille (1475ء تا 1535ء) نے اپنی کتاب ''De Sapiente'' میں اٹھایا۔ اس کتاب میں دانا انسان کا موازنہ پرومیتھیس سے کیا گیا ہے کیونکہ دانائی انسان کو اس کی فطرت کی تکمیل کرنے والی قوتیں عطا کرتی ہیں۔ یہاں ہم ان نظریات کا سامنا کرتے ہیں جن میں ہمیں انسان کی اپنی زندگی خود بنانے کی صلاحیت میں پرزور اعتمادی نظر آتی ہے۔ جب انسان دوستی کی تحریک اٹلی سے باہر نکل کر یورپ میں پھیلی تو اس زور اعتمادی پر شک کیا جانے لگا اور اس طرح اس نظریہ میں معتدل مزاجی آئی۔ بہرحال اٹلی کے دانشوروں نے انسان کی قوتوں پر جس اعتماد کا اظہار کیا تھا اس نے ایک ایسی ذہنیت کی تشکیل کی جو قرون وسطیٰ کی ذہنیت کی ضد تھی۔

فطرت پرستی

اگر فطرت پرستی سے مراد یہ ہے کہ انسان فطرت کا حصہ ہے یعنی فطرت انسان کی قلم رو ہے اور وہ اس سے تعلق جوڑنے والے عوامی یعنی اپنے جسم اپنی ضروریات اور ادراک سے خود کو جدا نہیں کرسکتا اور نہ ہی انہیں نظرانداز کرسکتا ہے، تو پھر ہم کہہ سکتے ہیں

کہ انسان دوستی میں فطرت پرستی بھی مضمر ہوتی ہے۔ اگر چہ انسان دوست روح کی قوتوں کے سبب انسان کے گن گاتے تھے لیکن انہوں نے جسم کو نظر انداز نہ کیا تھا وہ مسرت و شادمانی کی قدر و قیمت کا اعتراف کرتے تھے۔ قرون وسطیٰ کی رہبانیت انہیں ناگوار گزرتی تھی اس طرح وہ انسان کے فطری پہلوؤں کی اہمیت کا اقرار کرتے تھے

اس رویے کا ایک واضح اظہار لورنیز و ویلہ (1407ء تا 1457ء) کی کتاب ''De Voluptate'' میں ملتا ہے اس کا کہنا ہے کہ انسان کے لئے سب سے اچھی چیز خوشی ہے۔ خوشی انسانی جدوجہد کا واضح مطمع نظر ہے۔ شہری انتظام کے قوانین افادی نقطہ نظر سے بنائے جاتے ہیں اور بدلے میں وہ خوشی کو جنم دیتے ہیں۔ ہر حکومت کا مقصد ہی خوشی اور مسرت کو پیدا کرنا ہے۔ نیکی بھی اصل میں خوشی کا دوسرا نام ہے۔ طب، قانون، شاعری اور خطابت جیسے لبرل آرٹس کا مقصد بھی خوشی پیدا کرنا ہے۔

اپنی ایک اور کتاب میں ویلہ نے اس نظریے کی تردید کی ہے کہ رہبانیت کی زندگی مذہبی اعتبار سے اعلیٰ تر ہوتی ہے۔ وہ اس بات پر زور دیتا تھا کہ رہبانی مسلکوں سے تعلق رکھنے والے افراد ہی نہیں، بلکہ وہ تمام لوگ حضرت عیسیٰؑ کے نقش قدم پر چلتے ہیں جو اپنے افعال خدا کی خاطر کرتے ہیں۔ ویلہ کی طرح بعض دوسرے انسان دوست دانش وروں نے بھی رہبانیت اور راہبانہ طرز حیات کے خلاف بحث کو جاری رکھا۔

اخلاقی زندگی میں مسرت کی اہمیت تسلیم کرنے سے انسان دوست اپی کیورس کی حمایت کرنے لگے۔ قرون وسطیٰ کے مفکر اس فلسفی کو بدی کا حکیم سمجھتے تھے۔ اس کے بر خلاف انسان دوست اپی کیورس کو ایسا فلسفی قرار دینے لگے جو انسانی دانائی کا نمونہ تھا اور جو انسان کو اس کی حقیقی فطرت کے حوالے سے دیکھتا تھا۔

انسان دوست دانش ور انسان کے سماجی اور سیاسی کردار کو تسلیم کرتے تھے۔ وہ غور و فکر کی زندگی پر عمل کرنے کی زندگی کو نیز طبیعیات اور مابعد الطبیعیات پر اخلاقی فلسفے کو ترجیح دیتے تھے۔ چنانچہ ان میں سے ایک لیورنارڈو برونی (1370ء تا 1444ء) نے ایک جگہ لکھا ہے کہ اخلاقی فلسفہ ہمارا اپنا فلسفہ ہے اس سے انحراف کر کے طبیعیات پر توجہ دینے والوں کا حال ایسے ہی ہے جیسے کوئی اپنے دیس کے معاملات کو نظر انداز کر کے پردیس کے مسائل میں دلچسپی لینے لگے۔

اس سے عموماً یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ انسان دوست فطرت کے امور کی تحقیق سے بے راز تھے۔صورت حال یہ نہیں۔اصل بات یہ ہے کہ اپنے اس موقف کے ذریعے وہ انسانی زندگی کے اس پہلو کو نمایاں کرنا چاہتے تھے جس کو قرون وسطیٰ کے فلسفے نے بے جا طور پر نظرانداز کر دیا تھا۔تمام انسان دوست ''اخلاقی ارسطو'' اور ''طبیعات دان ارسطو'' میں فرق کرتے تھے۔ان کے نزدیک ''اخلاقی ارسطو'' دانائی کا وہ قدیم ماہر تھا جس نے سیاسی حیوان کی حیثیت سے انسان کی خوبیوں اور خامیوں کو بیان کیا تھا۔مزید برآں اس نے سوال معاشرے کی شرائط اور صورتوں کا تعین کیا تھا۔ان کے نزدیک یہ ''اخلاقی ارسطو'' ہی تھا جس نے فرد اور معاشرے کی زندگی میں دولت کی قدر و قیمت کا اقرار کیا تھا۔ان کے نزدیک مال وزر سے بے زاری قرون وسطیٰ کی رہبانیت کا نتیجہ تھی۔رہبانیت کو وہ انسانی فطرت سے لاعلمی پر مبنی سمجھتے تھے۔اس طرح انسان دوستوں نے میکیاویلی کے طرز فکر کے لئے راہ ہموار کر دی۔خود میکیاویلی بھی کئی حوالوں سے انسان دوست ہی تھا۔اس کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے سیاست کی دنیا کو مذہبی اور مابعدالطبیعیاتی امور سے پاک کر دیا تھا۔

تاریخی پس منظر

انسان دوستی کی تحریک کا نعرہ ''عہد قدیم کی طرف واپسی'' تھا۔اس نعرے نے انسان دوستوں کو واقعات کے تاریخی پس منظر میں دلچسپی لینے پر مائل کیا۔قرون وسطیٰ کو کلاسیکی ثقافت کا خاصا عالم تھا۔اس نے اس ثقافت کو جذب کر کے اسے معاصرانہ رنگ دے کر استعمال کیا۔قرون وسطیٰ کے ان مصنفین کے لئے حقائق اعداد وشمار اور نظریے کسی صریح اور انفرادی پہلو کے حامل نہ تھے۔یہ مصنفین انہیں اسی حد تک استعمال کرتے تھے جس حد تک ان کا تعلق ان موضوعات سے ہوتا تھا جس سے ان کا سروکار تھا۔اس نقطہ نظر سے جغرافیہ اور وقائع نگاری کی کوئی وقعت نہ تھی۔انسان دوستی نے پہلی بار تاریخ نگاری کے فاصلے کے تناظر کو واضح کیا۔نشاۃ ثانیہ میں افلاطون اور ارسطو کے ماننے والوں نے ایک دوسرے کے ساتھ مباحثہ جاری رکھا تھا لیکن ان دونوں گروہوں کا حقیقی مفاد اصلی افلاطون اور اصلی ارسطو کی دریافت تھا............یعنی ان دونوں گروہوں کا حقیقی مفاد اصلی

افلاطون اور اصلی ارسطوں کی دریافت تھا............یعنی ان دونوں عظیم یونانی فلسفیوں کے ان حقیقی افکار کی دریافت جن کو قرون وسطیٰ کے ''وحشیوں'' نے بگاڑ دیا تھا۔ انسان دوستی کے لئے فلسفیانہ مطالبے محض اتفاق کی بات نہ تھے، وہ اس کے لئے ناگزیر تھے۔

کلاسیکی خطابت کا دفاع دراصل کلاسیکی عہد کی حقیقی زبان کا دفاع تھا۔ گویا قرون وسطیٰ میں اس زبان کو پہنچنے والے نقصان کی تلافی مقصود تھی۔ چنانچہ کوشش کی گئی کہ اس کو اپنی اصلی صورت میں زندہ کیا جائے۔ کلاسیکی عہد کی کتابوں کو مابعد کے اضافوں سے پاک کرنا، ان کے درست متن تیار کرنا اور ماضی کے مصنفین اور فلاسفروں کو انکی اپنی دنیا کے تناظر میں دیکھنے کی کوشش کرنا، یہ سب ''تاریخیت'' میں انسان دوستوں کی بنیادی دلچسپی کا مظہر ہیں۔ بلاشبہ ماضی کو بحال کرنے کی یہ جدوجہد صرف جزوی طور پر ہی کامیاب ہوئی لیکن یہ کام تو مسلسل جاری رہنے والا ہے۔ انسان دوست اس کام کی اہمیت سے آگاہ تھے۔ چنانچہ انہوں نے یہ کام شروع کیا اور پھر اسے ورثے کے طور پر جدید تہذیب کے حوالے کر کے اس کے تسلسل کو یقینی بنا دیا۔

وقت کے معاملے میں تاریخی تناظر کی دریافت ویسی ہی تھی جیسی نشاۃ ثانیہ کی مصوری کے دائرے میں بصری تناظر کی دریافت تھی۔ اس دریافت سے اشیاء کے درمیان، نیز اشیاء اور انہیں دیکھنے والے کے درمیان حائل فاصلے کو پہچاننے کی اہلیت حاصل ہوگئی۔

اس طرح بصری سطح پر اشیاء کو ان کے صحیح مقام اور وقت کے تناظر میں سمجھنے اور ان کو ایک دوسرے سے جداگانہ حیثیت، بالالفاظ دیگر کو ان کی انفرادیت میں سمجھنے کی صلاحیت حاصل ہوگئی۔ یوں انسانی شخصیت کا ایک نیا تصور، ایک ایسے اوریجنل اور خودمختار مرکز کی حیثیت سے ابھرا جس کے حوالے سے ہی زندگی کے مختلف پہلوؤں کے درمیان تعلق قائم ہوسکتا ہے۔ آج کی دنیا انسانی شخصیت سے جو اہمیت منسوب کرتی ہے وہ نشاۃ ثانیہ کی انسان دوستی کے پیدا کردہ رویے کا ثمر ہے۔

مذہب

رہبانیت اور الہیات سے زاری کے باوجود انسان دوستی مذہب دشمنی یا

MashalBooks.org

عیسائیت دشمنی پر مائل نہ تھی۔ انسان کی آزادی اور قدر کا تحفظ کرنے میں جو اسے دلچسپی تھی اس نے اسے خدا، اس کی ربوبیت اور روح وغیرہ کے روایتی مسائل پر زیر بحث لانے پر مجبور کیا۔ ان بحثوں کے نتائج کم وبیش وہی تھے جن کو قرون وسطیٰ کی روایت نے قبول کر رکھا تھا۔ البتہ انسان دوستی کے سیاق وسباق میں ان بحثوں نے ایک نئی اہمیت اختیار کر لی، کیونکہ ان کا مقصد دنیا میں انسان کی پیش قدمی کی اہلیت کو سمجھنا اور اس کا جواز مہیا کرنا تھا۔

مذہب کا سماجی کردار اور مذہبی رواداری انسان دوستوں کی مذہبی بحثوں کے دو بنیادی موضوعات تھے۔ مذہب کے سماجی کردار کو آسمانی شہر اور زمینی شہر کے درمیان موافقت کی اساس پر تسلیم کیا گیا تھا۔ آسمانی شہر انسان کی مدنی زندگی کے معیار یا نصب العین کی حیثیت رکھتا تھا چونکہ اسے معیار یا نصب العین کا درجہ حاصل تھا، لہٰذا زمینی شہر کو امکانی حد تک آسمانی شہر جیسا بنانا انسان کا فرض قرار پایا۔ انسان دوستوں کا موقف یہ تھا کہ مذہب صرف آسمانی مسرتوں کی بات نہیں کرتا۔ وہ اس دنیا کی خوشیوں کا بھی قائل ہے۔ میلنتی کا کہنا یہ تھا کہ مذہب انسانی محنت کی قدر، اس کی کامیابی اور دوسری زندگی میں ملنے والے اس کے صلے میں اعتماد سے عبارت ہے۔ بہت سے انسان دوستوں کے نزدیک مذہب کا بنیادی کام سماجی زندگی سیاسی عمل اور سرگرمی میں انسان کی مدد کرنا ہے۔

رواداری

انسان دوستی کے مذہبی نظریے رواداری کی روح سے سرشار ہیں۔ دور جدید میں رواداری کے تصور کو سولہویں اور سترہویں صدیوں میں ہونے والی یورپی مذہبی جنگوں کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے۔ اس سے مراد مختلف مذہبی عقیدوں کے درمیان پر امن بقائے باہمی لی جاتی ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ مختلف مذاہب اور عقیدے اپنا اپنا وجود برقرار رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے لئے برداشت واحترام کا جذبہ پیش کریں۔

انسان دوستوں کا رواداری کا تصور مختلف تھا۔ انہیں یقین تھا کہ نسل انسانی کے تمام مذہبی عقیدوں کے پس پردہ ایک بنیادی وحدت پائی جاتی ہے۔ گویا تمام ظاہری مذہبی اختلافات کے باوجود تمام مذاہب کی جڑ ایک ہی ہے۔ لہٰذا تمام مذاہب کے درمیان امن

MashalBooks.org

و آشتی کا امکان بھی موجود ہے۔ وہ نہ صرف مل جل کر رہ سکتے ہیں، بلکہ انہیں رہنا بھی چاہیے۔

پکوڈیلہ میرانڈولہ اس قسم کے امن کا سب سے بڑا داعی تھا۔ اس کا خیال تھا کہ یہ امن دنیا کے تمام مذہبوں اور فلسفوں میں مصالحت کا سبب بن جائے گا۔ اس نے اپنی ایک کتاب میں افلاطون اور ارسطو کے فلسفوں، ان فلسفیوں اور پرانے زمانے کے دوسرے داناؤں، نیز فلسفہ، عیسائیت اور مذہبی الہام کے درمیان ہم آہنگی کو ظاہر کر کے عالمگیر امن کی بنیاد رکھنے کی کوشش کی تھی۔

میانڈولہ کی طرح بعض دوسرے انسان دوستوں کی رائے بھی یہ تھی کہ عقیدوں کی کثرت کا منبع ایک ہی ہے۔ یہ سب عقیدے ایک ہی الہام سے جنم لیتے ہیں اور اسے جزوی انداز میں بیان کرتے ہیں۔ ''منابع کی طرف واپسی'' کا مطلب نسل انسانی کے خوش باش آباؤ اجداد کی طرف واپسی ہے جو مذہبی امن سے لطف اندوز ہوا کرتے تھے۔ اس واپسی سے مذہبی نفرت اور عدم رواداری ختم ہو جائے گی۔ بعد ازاں سولہویں صدی کے اوائل میں عظیم ولندیزی انسان دوست ڈیزی ڈیریس اراسمس Desiderins Erasmus (1466 تا 1536ء) اور انگریز فلسفی ٹومس مور (1478 تا 1535ء) نے نئے اور موثر انداز میں مذہبی رواداری کے حق میں دلائل دیئے۔

سائنس

ہم نشاۃ ثانیہ کی انسان دوستی کو، جدید سائنس کو جنم دینے والے عوامل میں شمار کر سکتے ہیں۔ ''عہدہ قدیم کی طرف واپسی کے'' تصور کے تحت صدیوں سے نظرانداز ہونے والے کئی نظریوں اور کتابوں کا ازسرنو مطالعہ ہوا۔ ان میں فیثا غورث کے نظریے، ارشمیدس اور قدیم زمانے کے بعض دوسرے طبیعیات دانوں کا کام بھی شامل تھا۔ لیونارڈو کو پرنیکس اور گلیلیو نے اپنے نظریے افلاطونیت اور فیثا غورثیت سے اخذ کئے۔ ان کا یہ بنیادی نظریہ بھی اس سرچشمے کا مرہون منت تھا کہ فطرت ریاضی کی زبان میں مندرج ہے، لہٰذا جو کوئی فطرت کو سمجھنا چاہتا ہے، اسے زبان پر عبور حاصل کرنا چاہیے۔

صدیوں سے ارسطو کی بالادستی چلی آ رہی تھی اور اس کی اندھی تقلید نے نئے

تجربوں کے امکان کو مسدود کر رکھا تھا۔ لوگوں کو تجربے کے ذریعے ''کتاب فطرت'' کا براہ راست مطالعہ کرنے کی ترغیب دینے کے لئے ضروری تھا کہ ارسطو کی سند پر موجود اعتماد کو کمزور کیا جائے۔ علاوہ ازیں اس یقین کو مضبوط بنانے کی ضرورت تھی کہ انسان ایک فطری ہستی ہے، وہ فطرت کو اپنی سلطنت بنانے میں دلچسپی رکھتا ہے اور یہ کہ وہ فطرت کے فراہم کردہ آلات، یعنی حواس کے ذریعے فطرت کا فہم حاصل کرسکتا ہے اور اس کے بارے میں سوالات بھی اٹھا سکتا ہے۔

انسان دوستوں نے دونوں کام کئے۔ یعنی انہوں نے ارسطو کی سند پر یقین کو کمزور کیا اور فطرت سے انسان کے تعلق کو مضبوط بنایا۔ چودھویں صدی کے مدرسی فلاسفہ، مثلاً اوکھم، آلبرٹ اوف سیکسونی، نکلس اوف اورزمے اور بعض دوسروں نے ارسطوئی طبیعیات کے بعض نکات پر تنقید کی تھی۔ آج کل اس تنقید کو جدید سائنس کا پیشرو قرار دیا جاتا ہے۔ اصل میں یہ تنقید ارسطو کے نظریوں کے خلاف بغاوت کی علامت تھی جس نے چودھویں اور پندرھویں صدیوں میں انسان دوستی کو جنم دیا۔ لہٰذا ہم اسے ارسطو کے نظریوں اور سائنس کے مابین رابطہ سے تعبیر نہیں کرسکتے اسے تو روایتی ارسطوئی محاذ میں پہلا شگاف سمجھنا چاہیے اس شگاف کو حتمی شکل انسان دوستی نے دی۔

سولہویں صدی میں بغاوت منطق کے شعبے تک پھیل گئی۔ منطق کو ارسطو کا خاص شعبہ سمجھا جاتا تھا۔ اس پر حملہ گویا ارسطو کی روح پر حملے کے مترادف تھا۔ اس زمانے میں کئی فلسفیوں نے ارسطو کی منطق کے اصولوں پر اعتراض کئے۔ انہوں نے ایسی منطق کا مطالبہ شروع کردیا جو فطری تجربے کے تقاضوں کو بہتر انداز میں پورا کرے اور روزمرہ کی زبان کی صورتوں سے قریب تر ہو۔

جدید دور میں ''انسان دوستی'' کی اصطلاح کو مندرجہ ذیل نظریوں کی صراحت کے لئے بھی استعمال کیا گیا ہے۔

1۔ کمیونزم .... میں اس حوالے سے کہ انسان دوستی انسان کی اپنی ذات سے برگشتگی کو ختم کردے گی جو نجی ملکیت اور سرمایہ دارانہ معاشرے کی پیداوار ہے۔

2۔ پریگمٹیزم میں اس حوالے سے کہ یہ فلسفہ پروٹاگورس کی طرح، انسان کو تمام

چیزوں کا پیمانہ قرار دیتا ہے۔

3۔ روحانیت میں کیونکہ یہ نظریہ ادبی سچائیوں پر غور وفکر کرنے یا ماورائی حقیقت کے ساتھ رابطہ استوار کرنے کی انسانی صلاحیت میں یقین رکھتا ہے۔

4۔ وجودیت میں کیونکہ اس فلسفے کی رو سے انسانی کائنات یعنی انسانی داخلیت کی کائنات کے سوا اور کوئی کائنات نہیں ہے۔

بیسویں صدی میں انسان دوستی کے نمایاں نظریہ سازوں میں فرانسیسی ادیب اور فلسفی ژاں پال سارتر کا نام بھی شامل ہے۔ سارتر کا تعلق وجودیت کے فلسفے سے ہے۔ وہ بلاشبہ اس فلسفے کا مشہور ترین نمائندہ ہے۔ اس نے وجودیت کو انسان دوستی کا ایک رخ قرار دیا ہے اور انسان دوستی کی ایک نئی تعبیر پیش کی ہے۔

سارتر نے انسان دوستی کے اپنے نظریے کی بنیاد اس تصور پر رکھی ہے کہ ''وجود جوہر پر مقدم ہے'' یہ تصور خدا کی عدم موجودگی کا نتیجہ ہے۔ اگر خدا موجود نہیں تو پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان پہلے سے طے شدہ کسی مقدر یا تصور کے بغیر پیدا ہوتا ہے اور وہ اپنا مقدر آپ بنانے اور اپنے مقاصد کا انتخاب کرنے میں مکمل طور پر آزاد ہوتا ہے۔

خدا کی عدم موجودگی انسان کی آزادی کی بنیاد ہے کیونکہ اس طرح وہ ہستی موجود نہیں رہتی جو انسان کی حدود اس کی فطرت اور مقدر کا تعین کر سکے۔ یوں انسان مکمل طور پر آزاد ہو جاتا ہے اور ہر شے، ہر قدر کا پیمانہ بھی بن جاتا ہے۔ اس حوالے سے سارتر نے الحاد سے منطقی نتائج اخذ کرتے ہوئے انسان دوستی کا ایک نیا نظریہ پیش کیا ہے۔

MashalBooks.org

لبرل ازم

تعارف

آزادی کے جن پہلوؤں پر لبرل ازم زور دیتا ہے ان کی اہمیت دور جدید میں ہی نمایاں ہوئی ہے۔ اس نئے دور کا آغاز نشاۃ ثانیہ اور تحریک اصلاح مذہب کے ساتھ ہوا۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا درست نہیں ہوگا کہ آزادی کا یہ نیا تصور پرانے تصورات سے کوئی تعلق نہیں رکھتا کیونکہ مغرب میں اس کے ظہور کا مطلب ماضی قطعی طور پر علیحدگی نہیں تھا۔ کسی تصور کے ظاہر ہونے کے اسباب جس قدر سماجی اور معاشی ہوتے ہیں اسی قدر ثقافتی اور ذہنی بھی ہوتے ہیں۔ ہر خیال یا خیالات کی فیملی کا نظریاتی شجرہ بھی ہوتا ہے اور وہ ایسے مخصوص سماجی حالات بھی رکھتا ہے جو اس کے ظہور کے لئے سازگار فضا مہیا کرتے ہیں۔

لبرل تصور (یا اگر آپ پسند کریں تو تصورات کہہ لیں) کا ظہور دنیا کے ایک ایسے حصے میں ہوا جو یونان کے فلسفے، روم کے قانونی تصورات اور ایک ایسے مذہب سے گہرے طور پر متاثر تھا جس میں خدا کے ساتھ انسان کی قربت کی تصدیق کی گئی ہے۔ یہ دعویٰ کرنا دشوار ہے کہ مغرب کے علاوہ بھی دنیا کے کسی حصے میں یونانی فلسفے سے ملتی جلتی دانش، اہل روم جیسے قانون کے تصورات اور عیسائیت جیسا شخصی مذہب ملتا ہے۔

بہرطور اس بارے میں کوئی شبہ نہیں کہ اس قسم کے نظری امور نے مغربی دنیا میں پروان چڑھنے والے آزادی کے تصور پر گہرا اثر ڈالا ہے۔ فکر کے یہ انداز ہم سب کے

MashalBooks.org

جانے پہچانے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ بہت سے لوگ فکر ونظر کے ان طریقوں کو استعمال کرنے کے باوجود اپنے آپ کو لبرل کہلوانے سے انکار کرتے ہیں۔

آزادی کے لبرل تصور کا ظہور اگرچہ یونانی فلسفے رومی قانون اور عیسائیت سے گہرے طور پر متاثر معاشرے میں ہوا تھا تاہم خود یہ تصور قدیم یونان، روم یا اصلاح مذہب سے پہلے کے عیسائی ملکوں میں نہیں ملتا بلاشبہ ایک سچا لبرل فرد (یعنی ایسا فرد جو اپنے لبرل اعتقاد کے مضمرات سے آگاہ ہوتا ہے) ان باتوں کو اب بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہے جن کو قدیم یونانی رومی یا ابتدائی اور وسطیٰ دور کے عیسائی عزیز رکھتے تھے مثلاً خود آگاہی اور ضبط نفس قانون کو عائد کرنے میں طرف داری سے کام نہ لینا حکام کی اخلاق درستگی اور عقیدہ میں خلوص۔ وجہ یہ ہے کہ ان باتوں کا اس آزادی سے بہت قریبی تعلق ہے جو اسے محبوب ہوتی ہے۔ تاہم گو یہ باتیں آزادی کے لئے ضروری ہوتی ہیں آزادی ان سے ایک مختلف چیز ہے۔ آزادی کے جدید یا لبرل تصور کا عروج اس وقت ہوا جب حکمرانوں کی بالادستی سے عام فرد کو تحفظ دینے کے لئے اس کے حقوق کو مانا گیا۔ عام فرد سے مراد ایسا فرد تھا جسے کسی مخصوص سماجی کردار سے الگ کر لیا گیا ہو گویا اس سے مراد وہ حقوق تھے جو اسے محض انسان ہونے کے باعث حاصل ہونے چاہئیں، کسی مخصوص پیشے یا تنظیم کے رکن کی حیثیت سے نہیں، جیسا کہ قرون وسطیٰ میں ہوا کرتا تھا۔ نہ ہی یہ حقوق کسی مخصوص فرض کی ادائیگی سے مشروط تھے۔

لبرل فرد کے نزدیک وہ حقوق جن کو بروئے کار لانے سے آزادی حاصل ہوتی ہے وہ عالمگیر اور اہم ہوتے ہیں انہیں حاصل کرنے کی خاطر یہی کافی ہے کہ آپ انسان رہیں یا ان صلاحیتوں کے مالک ہیں جو خصوصی طور پر انسانی ہیں۔ یہ لبرل فلسفے میں انسان کے متعلق مرکزی نکتہ ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ جب یہ دعویٰ کیا جاتا ہے تو ساتھ ہی کئی ایک شرائط بھی عائد کر دی جاتی ہیں۔ مثلاً یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ان حقوق کو دوسرے لوگوں کو نقصان پہنچانے کی خاطر استعمال نہیں کیا جا سکتا یا یہ کہ عملاً ہر شخص ان حقوق سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا یا یہ کہ تمام انسانوں کو یہ حقوق بتدریج ہی مہیا کئے جا سکتے ہیں۔ آگے چل کر ہم ان اور بعض دوسری شرائط کا جائزہ لیں گے۔

سیاسی مفکر ان حقوق کی تعبیر و توجیہہ کے معاملے میں ایک دوسرے کے ساتھ

MashalBooks.org

خاصا اختلاف کرتے رہے ہیں۔ اس طرح وہ ان حقوق پر عائد کی جانے والی حدود کے بارے میں بھی متفق نہیں۔ بہرحال کسی نہ کسی اعتبار سے یہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ انسان کو صرف اس لئے کہ وہ انسان ہے، قطعی یا مبہم حدود کے اندر یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی زندگی اپنی مرضی کے مطابق گزارے۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ جو کوئی اس قسم کا دعویٰ کرے اسے لبرل شمار کرلیا جائے کیونکہ ممکن ہے کہ وہ دعویٰ تو کرے لیکن اس کی وضاحت اس انداز سے کرے کہ عملی طور پر سارا معاملہ ہی بے معنی ہو جائے۔ چنانچہ اس بارے میں اختلاف رائے موجود رہا کہ آیا ہم انیسویں صدی کے ممتاز جرمن فلسفی ہیگل کو لبرل قرار دے سکتے ہیں یا نہیں اسے لبرل نہ مانا جائے تو بھی ہم اس حقیقت کو جھٹلا نہیں سکتے کہ یہگل نے انسان کی ان صلاحیتوں کے پیش نظر کہ وہ عقل رکھتا ہے اور مقاصد کا تعین کرتا ہے انسانوں کے لئے ایسے حقوق کی تائید تھی جن کو ارسطو سینٹ اکوائنس اور میکیاویلی نے مکمل طور پر نظرانداز کر دیا تھا۔ ہیگل کے فلسفے کو عموماً آزادی کے لئے خطرناک سمجھا جاتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ آزادی کا لبرل تصور اس کے سیاسی فلسفے میں بالکل نمایاں ہے سچ تو یہ ہے کہ ہیگل نے بعض دوسرے مفکروں مثلاً مونٹیسکو کے مقابلے میں اس تصور کو زیادہ اہمیت دی تھی پھر بھی مونٹیسکو لبرل کہلوانے کا زیادہ حقدار رہے۔

اصل میں ضروری نہیں کہ جو مفکر زیادہ لبرل ہو وہی آزادی کے لبرل تصور کی وضاحت کرنے، اس کا جواز مہیا کرنے یا اسے بہتر بنانے میں زیادہ سرگرمی کا مظاہرہ کرے۔ لوک، کانٹ اور مل نے آزادی کے موضوع پر بہت کچھ لکھا ہے اور عام طور پر انہیں لبرل فلسفی تسلیم بھی کیا جاتا ہے لیکن ان کے آزادی کے تصور اور اس پر عائد کی جانے والی نفسیاتی وسماجی حدود کو پیش نظر رکھا جائے تو پھر وہ روسو سے زیادہ دانا اور جنل دکھائی نہیں دیتے حالانکہ روسو کو لبرل قرار دینا عجیب اور مغالطہ آمیز محسوس ہوتا ہے۔ جب کوئی مصنف آزادی کے بارے میں متاثر کن اور گہری باتیں کہتا ہے تو عین ممکن ہے کہ وہ دو آوازوں میں بات کررہا ہوں، جن میں سے ایک لبرل ہوسکتی ہے اور دوسری غیر لبرل۔

فرد کے معیار زندگی میں دلچسپی کے حوالے سے دیکھا جائے تو لبرل ازم کے مقابلے میں فرد پرستی (individualism) زیادہ پرانا فلسفہ ہے۔ افلاطون اچھی زندگی

MashalBooks.org

بسر کرنے کی اہلیت رکھنے والوں کے لئے اچھی زندگی کا واضح تصور رکھتا تھا۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ اچھی زندگی کی بذات خود قدر کرتا تھا اور اسے محض سیاسی استحکام یا سماجی ہم آہنگی کا وسیلہ نہیں سمجھتا تھا۔ ارسطو کی رائے بھی یہی تھی۔ عام تاثر یہ ہے کہ سیاسی مفکر فرد کو ریاست یا معاشرے کی بھینٹ چڑھا دیتے ہیں۔ تاہم حقیقت میں افلاطون یا روسو بھی یہ نہیں کرتے کہ وہ بس سماجی نظام کو اہم سمجھیں اور فرد کی زندگی کی کوالٹی کے معاملے کو محض ضمنی حیثیت دیں۔

افلاطون یا ارسطو کے مقابلے میں سیاسی مفکر اس مفہوم میں زیادہ فرد پرست ہوتا ہے۔ عام طور پر وہ سماجی یا سیاسی نظام کی پرواہ صرف اس وقت کرتا ہے جب وہ فرد کو متاثر کرنے لگے۔ اس کی فکر خاص طور پر فرد اور خدا کے درمیان رشتوں پر مرکوز رہتی ہے۔ فرد پرست ہونے کا مطلب اگر یہ ہے کہ فرد کے طرز حیات، احساسات، ارادہ، صلاحیتوں اور اس کی فلاح و بہبود کو سب سے زیادہ اہمیت دی جائے اور سماجی اور سیاسی نظام کو قریب قریب نظر انداز کیا جائے سوائے اس حد کے کہ وہ فرد پر اثر انداز ہو تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ بہت سے جوشیلے فرد پرست لبرل نہیں ہیں۔ دوسری طرف اس مفہوم میں لبرل شخص ہمیشہ فرد پرست ہوا کرتا ہے۔ گو اس حد تک نہیں جس حد تک وہ لوگ فرد پرست ہوتے ہیں۔ جو فرد پر کسی بھی قسم کی سماجی یا سیاسی پابندیاں گوارا کرنے کے لئے تیار نہیں۔

نشاۃ ثانیہ کے زمانے میں میکیاویلی سمیت بہت سے مصنفین اس پر اعتماد فرد کی تعریف کیا کرتے تھے جو اپنے مقاصد سے آگاہ ہو اور پھر عزم و ذہانت کے ساتھ انہیں حاصل کرنے کے لئے جدوجہد کرے۔ اگر وہ اپنے مقاصد کے حصول کے لئے روایتی اخلاقی اصولوں اور رائے عامہ کی پرواہ نہ کرے، تو بھی وہ ان مصنفین کا محبوب رہتا تھا۔ خوداعتمادی اور ذہن کی خودمختاری کے وہ جون سٹورٹ مل جتنے ہی قائل تھے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ اپنی پسند کا اظہار مختلف انداز میں کرتے تھے۔ وہ فرد جو اپنا مقصد حاصل کرنے کے لئے، خاص کر جب کہ اس کا مقصد اپنی قدر و قیمت اپنے پر اور دوسروں پر ثابت کرنا ہو عام اخلاقی پابندیوں کی پرواہ نہیں کرتا اور وہ کر گزرتا ہے جس کی دوسروں کو جرأت نہیں ہوتی۔ ایسا شخص صرف نشاۃ ثانیہ کے دوران ہی نہیں بلکہ بہت سے معاشروں میں قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ گو یہ معاشرے تہذیبی اعتبار سے ہم سے بے حد مختلف ہیں۔ تاریخ

میں ایسے لوگوں کو ہیرو کا درجہ دیا گیا ہے۔ ہیرو کو عام لوگوں سے زیادہ آزاد سمجھا جاتا ہے۔ ہیرو پرستی بہت سے ایسے معاشروں میں عام ہے جن میں آزادی کے لبرل تصور کو کوئی اہمیت نہیں دی جاتی۔

تاریخی اسباب

آزادی کے لبرل تصور کا عروج آہستہ آہستہ ہی ہوا جب کہ جدید ریاست نمودار ہو رہی تھی اور ساتھ ہی ساتھ مختلف مذہبوں کے درمیان رواداری کے اصول کو تسلیم کیا جانے لگا تھا اور یہ دنیا کے ایسے علاقے میں ہوا جہاں کلیسا کو منفرد حیثیت حاصل تھی اور ذاتی مذہب کو خاص اہمیت دی جاتی تھی۔

آیئے یہاں ہم جدید ریاست کے بارے میں قدرے غور و فکر کریں۔

(1) جدید ریاست:

پرانے سیاسی معاشروں کے مقابلے میں جدید ریاست میں مرکزیت زیادہ ہوتی ہے اور وہ آباد بھی زیادہ ہوتی ہے۔ اس کی حاکمیت میں وسعت کے ساتھ ساتھ گہرائی بھی ہوتی ہے۔ جدید ریاست کی آبادی لاکھوں کروڑوں افراد تک جا پہنچتی ہے۔ بلاشبہ پرانے زمانوں کی بعض سلطنتوں کی آبادی بھی اس قدر ہوا کرتی تھی۔ تاہم ان کی صورت حال مختلف تھی کیونکہ وہ سلطنتیں دراصل افسر شاہیاں ہوا کرتی تھیں جن کو بہت سی چھوٹی چھوٹی برادریوں پر مسلط کر دیا جاتا تھا اور یہ کمیونیٹیاں بہت سے معاملات میں خودمختار ہوا کرتی تھیں۔ جدید ریاست کا معاملہ مختلف ہے۔ وہ اپنے شہریوں کی زندگی کو بھرپور انداز میں کنٹرول کرتی ہے۔ پرانی سلطنتیں زیادہ تر فوجی اور ٹیکس جمع کرنے والی تنظیمیں تھیں۔ وہ فلاح عامہ کے بعض کام بھی کرتی تھیں۔ مثلاً وہ رعایا کو انصاف مہیا کرنے، سڑکیں بنانے اور پانی فراہم کرنے پر توجہ دیتی تھیں۔ سلطنت کا سربراہ اگر آمر مطلق ہوتا تو بھی مقامی گروہوں کی خودمختاری قائم رہتی تھی، جیسا کہ مثال کے طور پر سلطنت عثمانیہ میں ہوتا تھا کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ان سلطنتوں میں سپریم اور تھوریٹی (اعلیٰ ترین حاکمیت) اگرچہ دور دور تک پھیلی ہوتی تھی، لیکن وہ گہرائی سے محروم رہتی تھی۔ رعایا کی بھاری اکثریت کی روز مرہ زندگی پر یہ حاکمیت براہ راست اثر انداز ہوتی تھی۔ اس کے برخلاف جدید ریاست

MashalBooks.org

میں سپریم اوتھوریٹی کو وسعت بھی حاصل ہوتی ہے اور گہرائی بھی۔

اٹلی اور یونان کی شہری ریاستوں اور بعض دوسرے علاقوں میں سپریم اوتھوریٹی اگرچہ گہری ہوتی تھی لیکن اس کی وسعت بہت کم ہوتی تھی۔ پھر یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اکثر اوقات ان ریاستوں میں سپریم اوتھوریٹی کے فیصلوں میں آبادی کے کافی حصے شریک ہوا کرتے تھے۔ چنانچہ وہاں سپریم اوتھوریٹی اور رعایا کے درمیان زیادہ فاصلے حائل نہ تھے۔

جدید ریاست کے بارے میں اکثر اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ اس میں اوتھوریٹی اور عوام میں فاصلہ بہت زیادہ ہوتا ہے۔ اس کا جائزہ لیتے ہیں یہ بجا ہے کہ جدید ریاست میں شہریوں کی اکثریت حکمرانوں کو صرف ان شخصیتوں کے حوالے سے ہی جانتی ہے جن کو بہت پبلسٹی ملتی ہے۔ اس اعتبار سے حکمرانوں اور عوام کے درمیان فاصلے حائل رہتے ہیں۔

صورت حال کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ جدید ریاست میں سرکاری اہل کار ہر جگہ موجود ہوتے ہیں اور ادوار گزشتہ کے مقابلے میں عام لوگوں کو ان اہل کاروں سے زیادہ واسطہ پڑتا ہے۔ بڑے بڑے فیصلے کرنے والے صاحبان سے ایک عام آدمی کو ملنے کا موقع شاذ و نادر ہی ملتا ہے لیکن وہ ان کی تصویریں اور بیانات اخبارات میں دیکھتا رہتا ہے۔ ٹیلی ویژن پر انہیں گفتگو کرتے سنتا ہے۔ گویا کسی نہ کسی طور ''حکومت'' اس کے گرد و پیش منڈلاتی رہتی ہے۔

ریاست اگر وفاقی ہو تو بھی بہت زیادہ منظّم ہوتی ہے۔ اس میں ہر ایک کے فرائض وحقوق واضح طور پر طے ہوتے ہیں۔ ریاست تیزی سے تغیر پذیر بھی رہتی ہے۔ اپنے فرائض کی ادائیگی کے لیے اس کا لچک پذیر ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اس طرح یہ بھی لازم ٹھہرتا ہے کہ اس کے طریقوں، اختیارات اور فرائض کو پوری طرح واضح کر دیا گیا ہو۔

جدید ریاست میں عام شہری کے حقوق و فرائض اچھی طرح طے شدہ ہوتے ہیں۔ یہاں عام شہری سے مراد وہ شخص ہے جو کسی سرکاری اختیار کا حامل نہ ہو۔ ایسا عام شہری کئی ایک سماجی کردار ادا کرتا ہے۔ مثلاً وہ باپ بیٹا یا خاوند ہوتا ہے، تاجر یا مزدور ہوتا ہے، کوئی کاروبار کرتا ہے یا کسی پیشے سے منسلک ہوتا ہے۔ ان تمام سماجی کرداروں میں اس کے حقوق و فرائض نہ صرف رواج بلکہ قانون اور معاہدے کے ذریعے طے شدہ ہوتے

ہیں۔ وہ اپنے آپ کو ایسے حقوق وفرائض کا مالک سمجھتا ہے جو واضح ہوتے ہیں یا ہونے چاہئیں۔ دوسرے لوگ بھی اسے ان حقوق وفرائض کا حامل خیال کرتے ہیں۔ اس کے باوجود یہ حقوق وفرائض ایسے ہوتے ہیں جن کو بدلا جا سکتا ہے۔ کیونکہ عام شہری تغیر پذیر معاشرے کا رکن ہوتا ہے اور معاشرے میں اسکے کردار بھی بدلتے رہتے ہیں۔ کسی خاص کردار یا پیشے سے منسلک حقوق وفرائض کا حامل بھی ہوتا ہے جو تمام شہریوں کو، یا اس کی جنس یا عمر کے تمام افراد کو حاصل ہوتے ہیں۔ یا وہ ایسے حقوق وفرائض کا مالک ہوتا ہے جو اسے محض اس لئے ملتے ہیں کہ وہ کسی ریاست کا شہری ہے۔

موجودہ زمانے کا ایک عام شہری سماجی اور جغرافیائی اعتبار سے اپنے آباؤ اجداد کے مقابلے میں زیادہ متحرک ہوتا ہے۔ عموماً وہ اپنے باپ دادا سے مختلف پیشہ اختیار کرتا ہے، وہ پیشے بدلتا بھی رہتا ہے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتا رہتا ہے۔ پیشہ یا جائے رہائش میں تبدیلی سے اس کے بعض حقوق وفرائض بدل جاتے ہیں جب کہ بعض حقوق وفرائض اپنی جگہ قائم رہتے ہیں۔ اسکا اپنا پیشہ منتخب کرنے، اسے بدلنے یا ایک جگہ سے دوسری جگہ کا رخ کرنے کا حق کسی خاص سماجی حیثیت یا کردار سے وابستہ نہیں۔ یہ وہ حقوق ہیں جو جدید ریاست کے تمام یا کم از کم اکثر شہریوں کو حاصل ہوتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ آمرانہ اور غیر لبرل قسم کی جدید ریاست میں بھی عورتوں اور مردوں کو ایسے بہت سے حقوق وفرائض حاصل ہوتے ہیں جو دوسری ریاستوں میں تمام یا اکثر شہریوں کو ملے ہوتے ہیں۔

آج کی ریاست میں عام شہری کو ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے کے زیادہ مواقع حاصل ہوتے ہیں۔ اسی طرح اسے اپنا سماجی کردار بدلنے کے مواقع بھی زیادہ حاصل ہیں۔ تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو اس کے دو بڑے اسباب ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ جدید ریاست کے عروج کے ساتھ اتھورٹی کا ایک بہت زیادہ مرکزی ڈھانچہ وجود میں آیا ہے جو عام لوگوں سے بیک وقت بہت دور بھی ہوتا ہے اور نزدیک بھی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اب قانون کا ایک واضح اور صریح نظام وجود میں آ چکا ہے جس میں کسی مخصوص پیشہ ور کی حیثیت سے نہیں بلکہ محض شہری یا انسان ہونے کی حیثیت سے افراد کے حقوق وفرائض گزشتہ زمانوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ واضح طور پر طے کئے گئے

MashalBooks.org

ہوتے ہیں۔

جدید ریاست کی اوتھوریٹی اس مفہوم میں غیر شخصی ہوتی ہے کہ حکمران اس اوتھوریٹی کے تحت آنے والے افراد کو یکتا اور بے مثل نہیں سمجھتے بلکہ کسی نہ کسی زمرے سے منسلک خیال کرتے ہیں۔ اس حوالے سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اوتھوریٹی بچوں پر والدین یا رسم ورواج پر مبنی قبائل پر سرداروں کی اوتھوریٹی سے مختلف ہوتی ہے۔

غیر شخصی ہونے کے سبب ریاست کی اوتھوریٹی زیادہ جابرانہ ہوسکتی ہے۔ تاہم ابھی ہم دیکھیں گے کہ یہ غیر شخصی انداز آزادی کے لبرل تصور کا تقاضا بھی ہے۔ بہرحال ان معاشروں کے مقابلے میں جو رسم ورواج کے نظام پر چلتے ہیں، جدید ریاست بیک وقت نئی قسم کی آزادیاں بھی مہیا کرتی ہے اور نئے قسم کے جبر بھی۔

جدید ریاست کے بارے میں یہ دعویٰ کیا جاتا تھا کہ چاہے وہ گلیڈسٹن کے زمانے کے برطانیہ کی طرح لبرل ہو یا بزمارک کے عہد کے جرمنی کی طرح آمرانہ، بنیادی طور پر وہ ایک ایسی سیاسی کمیونٹی ہوتی ہے جس میں حاکموں کے اختیارات واضح طور پر متعین ہوتے ہیں۔ اسی طرح شہریوں کو اختیارات کے غلط استعمال کے خلاف قانونی چارہ جوئی کا حق حاصل ہوتا ہے۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ یہ دعویٰ پس منظر میں چلا گیا ہے۔ وجہ یہ تھی کہ اشتراکی اور نازی ریاستوں کے معرض وجود میں آنے کے بعد مغربی دنیا میں عام طور پر یہ سمجھا جانے لگا کہ اگرچہ وہ جدید طرز کی ریاستیں ہیں لیکن ان میں اختیارات کی حدود کا تعین واضح نہیں اور نہ ہی عام شہریوں کو ان اختیارات کے غلط استعمال کے خلاف قانونی تحفظ حاصل ہے۔

بہرطور اگر ہم جدید ریاست کا پرانے نظاموں کے ساتھ موازنہ کریں تو معلوم ہوگا کہ اس میں نہ صرف حکمرانوں بلکہ عام شہریوں کے حقوق وفرائض واضح طور پر متعین ہوتے ہیں۔ بلاشبہ ان ریاستوں میں عام شہری سرکاری اختیارات کا ناجائز استعمال کا نشانہ بن سکتے ہیں لیکن چھوٹے درجے کے حکام اعلیٰ تر حکام کے آگے زیادہ براہ راست طور پر جوابدہ ہوتے ہیں۔ مزید برآں عام شہری کی کم سے کم اس معاملے میں حوصلہ افزائی کی جاتی ہے کہ وہ اپنے آپ کو شہری خیال کرے۔ سرکاری اختیارات کے ناجائز استعمال کے خلاف اگر اس کے پاس تدبیر کم ہو تو بھی سرکاری طور پر اس کا اعتراف نہیں کیا جاتا۔

MashalBooks.org

اس کے برخلاف تاثر یہ دیا جاتا ہے کہ تمام شہری حکومت اور اس کے اہلکاروں کے غیر قانونی اقدامات کے خلاف اپنا تحفظ کرنے کا پورا حق رکھتے ہیں۔حکومتیں اس بات کا چرچا کرتی رہتی ہیں کہ شہریوں کے حقوق واضح ہیں اور یہ کہ ان حقوق کا احترام بھی کیا جاتا ہے۔ یوں جدید ریاست ''آئینی'' ہونے کا دعویٰ کرتی ہے۔یعنی ایسی ریاست جس میں اختیارات کا استعمال طے شدہ قواعد وضوابط کے مطابق ہوتا ہے اور جس میں عوام اختیارات کے غیر قانونی استعمال کے خلاف موثر کارروائی کر سکتے ہیں۔ جدید ریاست جس طرح آئینی ہونے کا دعویدار ہے، اسی طرح وہ اپنے آپ کو ''جمہوری'' بھی قرار دیتی ہے۔

یہ بجا ہے کہ بعض جدید ریاستوں میں آئینی قواعد وضوابط کے احترام اور ''قانون کی حکمرانی'' کے تصور کو بورژوا تعصب قرار دیتے ہوئے مسترد کیا جاتا ہے لیکن یہ عمل ہمیشہ ذومعنی ہوتا ہے کیونکہ خود یہ ریاستیں بھی آئینی ہونے کی دعویدار ہوا کرتی ہیں۔ ان ریاستوں کے حکمران وہ انقلابی ہوتے ہیں جنہوں نے غیر قانونی طور پر اقتدار حاصل کیا ہوتا ہے۔ اقتدار کی حفاظت کی خاطر وہ اپنے پیش رووَں سے مختلف طریقے استعمال کرتے ہیں۔ یہ ایسے طریقے ہوتے ہیں جن کے ذریعے رعایا کو پہلے سے حاصل حقوق کی نفی ہو جاتی ہے۔بصورت دیگر وہ اپنے انقلابی مسلک کو نافذ کر دیتے ہیں۔

اپنے اقتدار کو جائز ثابت کرنے اور اپنے دیگر مقاصد حاصل کرنے کی خاطر اس قسم کے حکمران کوئی نہ کوئی آئین ضرور تیار کرتے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ وہ ایسے حقوق کا ڈھنڈورا پیٹتے ہیں جن کا وہ عموماً احترام نہیں کرتے۔ اپنے نجی حلقوں میں وہ اس آئین اور ان حقوق کا مذاق اڑاتے ہیں۔انہیں اچھی طرح معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارا ڈھونگ انہوں نے اپنے ناجائز اقتدار پر پردہ ڈالنے کے لئے رچایا ہے۔البتہ اپنے حلقے سے باہر وہ اس آئین اور حقوق کا چرچا مختلف انداز میں کرتے ہیں اور اس حقیقت سے صاف مکر جاتے ہیں کہ ان کا مقاصد اپنے اقتدار کی حفاظت ہے۔

لیکن بات یہ بھی ہے کہ عوام پر بھرپور گرفت حاصل کرنی ہو تو پھر ان کے بہت سے حقوق وفرائض خاصی حد تک طے کرنے پڑتے ہیں۔ اس طرح اگر لاکھوں کروڑوں انسانوں کی سرگرمی کو حکمرانوں کے وسیع تر اور نئے مقاصد کے حصول کے تابع کرنا درکار

ہو، نیز اگر سماج کی نئی تشکیل مقصود ہو تو پھر حاکموں اور عوام دونوں کی رہنمائی کے لئے واضح اصولوں کے کسی نہ کسی نظام کی ضرورت ہوتی ہے۔ مزید برآں ان اصولوں میں ترمیم کے لئے طریق ہائے کار بھی ہونے چاہئیں۔ گویا کوئی نہ کوئی موثر سیاسی اور قانون نظام ہونا چاہئے۔ یہ اور بات ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ ایسا نظام بھی رکھا جاتا ہے جو موثر نہیں ہوتا اور جس کا مقصد صرف نمائش ہوتا ہے۔

جدید ریاست کا تصور اصل میں اتھورٹی کے وسیع اور واضح ڈھانچے کا تصور ہے جس کو پوری احتیاط سے منظّم کیا گیا ہو اور جسے بدلتی ہوئی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے سوچ سمجھ کر بدلا جاتا ہو۔ اس کے ساتھ ہی فرد کے حقوق و فرائض کو زیادہ صراحت سے طے کرنے کی ضرورت پیدا ہوتی ہے۔

حکومتی اختیار اور نجی حقوق کے بارے میں فکر کے یہ انداز ان تمام معاشروں میں پائے جاتے ہیں جن میں جدید ریاست کا ظہور پیدا ہوا ہے۔ یہ معاشرے لبرل اور آمرانہ دونوں قسم کے ہیں۔ ان میں فرد کو ایسے واضح حقوق ملے ہیں جو پہلے اسے یا تو حاصل ہی نہ تھے یا پھر بہت کم حاصل تھے۔ یہ وہ حقوق ہیں جو کسی خاص پیشے، سماجی رتبے یا سماجی کردار سے منسلک نہیں۔ مثال کے طور پر ان حقوق میں اپنے پیشے، شریک حیات یا جائے قیام کے انتخاب کے حقوق شامل ہیں۔ اسی طرح عورتوں کو ایسے حقوق حاصل ہوئے ہیں جو قبل ازیں صرف مردوں کو ملتے تھے۔ اب دونوں جنسوں کے بالغ افراد کو زیادہ آزادیاں حاصل ہیں۔ وہ اپنے لئے ان امور کے فیصلے خود کرنے لگے ہیں جو پہلے والدین، بزرگ، برادری یا قبیلے کے سردار کیا کرتے تھے۔ پرانے رشتوں ناطوں کی یہ توڑ پھوڑ اور نئی آزادیوں کا حصول اسی معاشی نظام میں ناگزیر ہے جو زیادہ سماجی حرکت پذیری کا تقاضا کرتی ہو۔ جہاں کہیں بھی یہ حقوق لوگوں کو حاصل ہوئے ہیں، چاہے معاشرہ لبرل ہو یا آمرانہ، وہاں ان کے حصول کو آزادی کا فروغ سمجھا جاتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ جدید ریاست جمہوری ہونے کی دعویدار بھی ہے لیکن اگر ہم اس ریاست کے آغاز کو سولہویں اور سترہویں صدیوں تک پیچھے لے جائیں تو معلوم ہوگا کہ ابتدا میں اس کا یہ دعویٰ نہ تھا۔ اس ابتدائی زمانے میں جدید ریاست بادشاہت یا اشرافیہ کے خدوخال رکھتی تھی۔ بہرحال اس زمانے میں ریاستی مرکزیت آج جتنی نہ تھی۔

علاوہ ازیں ریاستی حاکمیت بھی آج جتنی ہمہ گیر نہ تھی۔ جوں جوں یہ حاکمیت بڑھتی گئی اور مقامی خودمختاری کم ہوتی گئی یا مرکزی قوت کی طے کردہ حدود میں سمٹنے لگی تو فرد کو یہ احساس ہونے لگا کہ اس پر مرکزی قوت کی گرفت زیادہ سے زیادہ ہوتی جا رہی ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس مرکزی قوت پر غلبے کی خواہش فرد میں شدید تر ہونے لگی۔ ابتدا میں یہ خواہش صرف امیروں تک محدود تھی لیکن وقت کے ساتھ ساتھ یہ خواہش دوسرے طبقوں کو بھی ہونے لگی۔

برطانیہ کا معاملہ یہ ہے کہ وہاں پارلیمنٹ کے جمہوری ہونے سے بہت پہلے بادشاہ اور پارلیمنٹ دونوں کی قوت بڑھتی رہی تھی۔ فرانس میں انقلاب کے موقع پر اسمبلی کا احیا اور اصطلاح بھی ہوئی لیکن عوام کی منتخب کردہ مجلس قانون ساز کو انتہا پسند انقلابیوں نے کم و بیش عضو معطل بنائے رکھا اور کئی نسلوں تک یہ صورت حال رہی کہ وہ قانون ساز اسمبلیاں جن کو جلد ہی ناکارہ نہیں بنا دیا گیا وہ صرف وہ تھیں جنہیں محدود حق رائے دہی کے ذریعے منتخب کیا گیا تھا۔ تیسری ری پبلک سے پہلے کوئی جمہوری نظام فرانس میں دو تین برس سے زیادہ قائم نہیں رہا۔ اسکے باوجود جمہوریت ناگزیر دکھائی دیتی تھی حالانکہ اس کے قائم ہونے میں طویل عرصہ لگا۔ جمہوریت کی آرزو اور اس میں اعتماد کی جڑیں ان سماجی حالات میں پیوست دکھائی دیتی ہیں جو جدید ریاست کے ساتھ پیدا ہوئے تھے۔ وجہ یہ ہے کہ جدید معاشرہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے ہی جمہوری ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ جہاں حقیقی جمہوریت نہ بھی ہو وہاں بھی جمہوریت کا فریب دینے کی ضرورت ہوتی ہے۔

مغرب میں جو سیاست کا نظریہ ابھرا اس میں اس وقت سے ہی جب سے جدید ریاست کا عروج ہوا جمہوریت کی طرف جھکاؤ تھا، حالانکہ اس ریاست کو جمہوری بننے میں بہت دیر لگی۔ اس نظریئے کی رو سے حکومت صرف اس وقت جائز بنتی ہے جب اسے عوام کی تائید حاصل ہو اور تائید بھی ایسی نہیں کہ محض دباؤ میں آکر یا رواج کی خاطر دی جائے، بلکہ ایسی ہو جو ایک مخصوص عمل یا سماجی معاہدے کے ذریعہ حاصل ہو۔ لاک کے سیاسی فلسفے میں یہ بات واضح ہو گئی تھی کیونکہ اس کا کہنا یہ تھا کہ کوئی شخص اپنے بزرگوں کی رضا مندی کا پابند نہیں ہوتا، لہٰذا یہ ضروری ہے کہ ہر شخص اپنی رضامندی خود دے۔

جیسا ہمیں معلوم ہے لاک خود جمہوریت پسند نہ تھا۔ اپنا ابتدائی دعویٰ اس نے پیش بھی اس انداز سے کیا تھا کہ اس سے جمہوری نتائج اخذ نہ کئے جاسکیں۔ تاہم اس نے

MashalBooks.org

ان حقوق کی بات کی جو تمام انسانوں کو محض اس لئے حاصل ہوتے ہیں کہ وہ انسان ہیں۔ لاک کے نزدیک حکومتوں کا فرض ہے کہ وہ ان حقوق کی حفاظت کریں اور اگر حکومتیں یہ فرض ادا کرنے میں ناکام رہیں تو پھر عوام کو انکے خلاف مزاحمت کرنے یا انہیں ختم کرنے کا حق حاصل ہے۔ لاک کی یہ دلیل جمہوری مضمرات کی حامل ہے۔ تاہم لاک اور اس کے معاصرین نے اس دلیل سے جمہوری نتائج اخذ نہیں کئے۔

مارکسی دانشوروں نے لاک اور اس جیسے دوسرے مفکرین کے افکار کی توجیہہ یوں کی کہ جب کوئی ترقی پذیر طبقہ کسی دوسرے طبقے کی بالا دستی کو چیلنج کرتا ہے تو پھر وہ مقبولیت حاصل کرنے کی خاطر ایسے دلائل پیش کرتا ہے جو سب لوگوں کے لئے پرکشش ہوں۔ اس طرح وہ طبقہ اپنے مفاد کو سب کے مفاد کے روپ میں پیش کرتا ہے۔ چنانچہ سترہویں صدی میں جب ترقی پذیر بورژوا طبقے نے پرانے امرا کی بالا دستی کو چیلنج کیا تو اس نے بھی یہی طریقہ کار اپنایا۔ برطانیہ میں خاص طور پر یہ صورت حال بہت واضح تھی۔ وہاں تمام لوگوں کے نام پر ان حقوق کا مطالبہ کیا جانے لگا جن سے اس زمانے کے سماجی حالات کے مدنظر صرف امیر اور تعلیم یافتہ لوگ ہی بہرہ ور ہو سکتے تھے۔

اس مارکسی استدلال سے ملتی جلتی ایک اور توجیہہ بھی موجود ہے۔ اس دوسرے نقطۂ نظر کا کہنا یہ ہے کہ ایک نئے قسم کا معاشی اور سماجی نظام اس امر کا تقاضا کرنے لگا تھا کہ ایسے حقوق پر اصرار کیا جائے جو تمام افراد یا کم از کم تمام بالغ مردوں کو حاصل ہوں اور یہ کہ ان پر کسی طرح کی سماجی و معاشی حیثیت اور پیشے کی شرط عائد نہ کی جائے۔ اگرچہ اس نئے نظام میں بھی رتبے، دولت اور تعلیم کے اعتبار سے نمایاں اونچ نیچ پائی جاتی تھیں لیکن اس نظام کو مناسب طور پر چلانے کے لئے ضروری ہو گیا تھا کہ تمام افراد کو بعض حقوق حاصل ہوں۔ ان حقوق پر ان تمام معاشروں میں اصرار کیا جاتا ہے جن میں صنعت و تجارت کو تیزی سے فروغ حاصل ہو رہا ہو اور سماج حرکت پذیری بتدریج بڑھ رہی ہو۔ ایسے معاشروں میں خواندگی کی شرح بڑھانے کی ضرورت ہوتی ہے اور ان میں سماجی نظم و ضبط برقرار رکھنے کا عمل جدید طرز کی ریاست کی تشکیل کرتا ہے۔

2۔ضمیر کی آزادی:

قرون وسطیٰ کے زمانے کے یورپ میں دو تصورات بہت مقبول تھے۔ایک کا تعلق نجات یا دوسری زندگی میں خدا کے ساتھ ملاپ سے تھا۔نجات کا دارومدار محض اچھی اور نیک زندگی بسر کرنے پر نہ تھا۔ بلکہ خدا اور انسان کے ساتھ اسکے رابطوں سے متعلق مخصوص عقیدوں کو قبول کرنا بھی ضروری تھا۔ دوسرے تصور کا تعلق چرچ سے تھا۔سمجھا یہ جاتا تھا کہ خدا نے صرف چرچ کو ان عقائد کی تعلیم دینے کا اختیار دے رکھا ہے جو نجات کے لئے ضروری ہیں۔اس زمانے کے اکثر یورپی لوگوں کے لئے یہ عقیدے شائد زیادہ اہم نہ تھے، کیونکہ ان کی اکثریت ناخواندہ تھی اور وہ ان کو سمجھنے کی اہلیت نہ رکھتی تھی۔ ویسے بھی دنیا میں اکثر جگہ عام لوگوں کے لئے مذہب،عقیدے یا نظریئے سے زیادہ رسم ورواج کا معاملہ رہا ہے لیکن جہاں تک یورپ کے قوت واختیار رکھنے والوں کا معاملہ ہے خواہ ان کا تعلق مذہبی اداروں سے ہو یا دوسرے اداروں سے، یہ دونوں تصورات ان کے لئے بہت اہم تھے۔

ریفرمیشن کے زمانے میں اس تصور کو چیلنج نہیں کیا گیا کہ نجات کا انحصار مخصوص عقائد پر ہے۔ دوسرے تصور پر بھی صرف ایک حد تک انگلی اٹھائی گئی تھی۔ مارٹن لوتھر نے پوپ اور کلیسا کے ان تمام اعلیٰ حکام کی بالادستی کو مسترد کر دیا جو اس سے اختلاف رکھتے تھے۔اس نے دعویٰ یہ کیا کہ ہر عیسائی کو لازمی طور پر ان مذہبی صحیفوں کی تعبیر وتوجیہہ خود کرنی چاہئے جن میں وہ معاملات درج ہیں جن کا تعلق نجات سے ہے لیکن اس نقطہ نظر کے باوجود آخر میں لوتھر نے یہ ماننے سے انکار کر دیا کہ اسکی اپنی تفسیر وتوجیہہ سے گہرا اختلاف رکھنے والے مسلمہ عیسائیوں کو بھی اپنے عقیدوں کے پرچار کا حق حاصل ہونا چاہئے۔

یہ دلیل دی جاسکتی ہے کہ مارٹن لوتھر اپنے مخالفوں کی آواز کو نہ صرف اس لئے خاموش کرنا چاہتا تھا کہ وہ ان کے نظریوں کو سماجی نظام کے لئے خطرناک سمجھتا تھا، اس لئے نہیں کہ اس کے خیال میں مخالفین مقدس کتابوں کی غلط تفسیر کر رہے تھے۔

بہرطور یقین کے ساتھ ہم یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ لوتھر کے بعد اس کے مقلدین نے اپنے بعض مخالفوں کو اس بنیاد پر خاموش کرنا چاہا کہ ان کے عقیدے خطرناک ہونے

کے علاوہ جھوٹے بھی تھے۔ کالون (کال ون) فرقے والوں نے بھی یہی راہ اختیار کی۔ دراصل پروٹسٹنٹ فرقے میں ایک ایسے سچے کا تصور بہت عرصہ تک مقبول رہا جس کو ایسی تعلیمات دینے کا مکمل اختیار حاصل ہو جن کا تعلق نجات سے ہے۔ یہ اور بات ہے کہ مذہب کے پیروؤں کی تنظیم کس طرح کی جائے اس سے متعلق پروٹسٹنٹ لوگوں کے عقیدے مندرجہ بالا تصور سے بسا اوقات مطابقت نہ رکھتے تھے۔

نتیجہ یہ ہوا کہ مغربی یورپ کے بڑے حصے میں جلد عیسائیوں کی ایسی کئی منظّم انجمنیں بن گئیں جن میں سے ہر کوئی اگر سچائی پر اجارہ داری کی دعویدار نہ تھی تو بھی، کم از کم یہ دعویٰ کرتی تھی کہ سچائی کا اعلان کرنے کا حق صرف اسے ہی حاصل ہے۔ یہ انجمنیں اس امر کا فیصلہ بھی کرنے لگیں کہ کون سے کاذب عقیدے ناقابل برداشت ہیں۔ ان میں سے اکثر انجمنیں تنگ نظر اور غیر روادار تھیں، گو یہ ضرور ہے کہ بعض زیادہ تنگ نظر تھیں اور بعض کم۔ جن میں تھوڑی بہت رواداری موجود تھی، وہ بھی اصل میں مصلحت کے تحت روادار تھیں کیونکہ وہ دوسروں سے کمزور تھیں اور انہیں دوسروں کا نشانہ بننے کا خطرہ لاحق تھا۔

بہرحال، رفتہ رفتہ رواداری میں یقین پختہ ہونے لگا۔ جب یہ یقین بڑھا کہ رواداری میں فائدہ ہے تو ساتھ ہی اسے اچھا بھی خیال کیا جانے لگا۔ پھر بھی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حالیہ زمانے تک رواداری کو مصلحت کے تحت ہی قبول کیا جاتا رہا ہے۔ حکومتوں نے تجربے سے یہ سبق سیکھا کہ جب کبھی وہ مختلف عقیدوں کی موجودگی برداشت کرنے کی بجائے وقت کے بل بوتے پر کسی ایک عقیدے کو مسلط کرنے کی کوشش کرتی ہیں تو اس سے بدنظمی بڑھ جاتی ہے۔ دوسری طرف مذہبی رہنماؤں نے تجربے سے سیکھا کہ اگر وہ قوت حاصل ہونے پر دوسروں کو ظلم کا نشانہ نہ بنائیں تو بدلے میں انہیں بھی کمزور ہونے کی صورت میں دوسروں کے ظلم کا نشانہ نہ بننا پڑے گا اور یہ کہ اس طرح کی رواداری کا طرز عمل اختیار کرنے کے باوجود یہ عین ممکن ہے کہ ان کے پیروؤں کی تعداد میں کمی کی جائے اضافہ ہو۔

پاپائیت کے خلاف لوتھر کی بغاوت سے مذہبوں کے درمیان تصادم کا ایک طویل عہد شروع ہوا۔ اس کے دو دیرپا اثرات ہوئے۔ اول یہ کہ یہ عقیدہ مستحکم ہوا اور دور دراز علاقوں تک پھیل گیا کہ ایمان یا مذہب اہم ہے۔ دوسری بات یہ ہوئی کہ اس تصادم

نے لوگوں کو اپنے محبوب عقائد کے دفاع اور ان کے پرچار کے لئے جماعت بندی پر پہلے سے زیادہ مائل کر دیا۔ شروع میں یہ عقیدے زیادہ تر مذہبی نوعیت کے تھے۔ تاہم رفتہ رفتہ ان کی نوعیت بدلتی چلی گئی۔ ایسا وقت بھی آ گیا جب وہ مذہبی نہ رہے۔ انسانوں کو زندگی کس طرح گزارنا ہے اور معاشرے کو کس طرح منظم ہونا چاہئے ان معاملات کے متعلق عقیدے عرصہ دراز سے خدا اور انسان کے مابین رشتوں سے متعلق عقیدوں سے منسلک رہے تھے۔ جب ان دونوں قسم کے عقائد کے درمیان رشتہ کمزور ہوا یا جب ناعلموں اور دہریوں نے یہ رشتہ ختم ہی کر ڈالا، تو بھی انسان، اخلاق اور معاشرے سے متعلق عقیدوں میں مذہبی عقائد جیسی کوئی نہ کوئی ''مقدس'' صفت باقی رہ گئی۔ مثلاً یہ تصور برقرار رہا کہ کسی شخص کے بارے میں سب سے اہم شے اس کا ایمان ہے، یعنی وہ عقیدے جن کو وہ گہرے طور پر عزیز رکھتا ہے کیونکہ وہ اس کی امنگوں اور اس کے طرز زندگی کی تشکیل کرتے ہیں یا اس کا جواز مہیا کرتے ہیں۔

ایمان کی اہمیت کا تصور دوسروں پر ظلم ڈھانے یا ان کی زبردستی نظریاتی تربیت کرنے کے لئے بھی استعمال ہوسکتا ہے لیکن دوسری طرف اس تصور کو رواداری اور آزادی اظہار کے لئے بھی بروئے کار لایا جا سکتا ہے۔ پہلے پہلے اس تصور کو مخالفین کی ایذا رسانی کے لئے زیادہ استعمال کیا گیا اور ہمارے زمانے میں اسے دونوں مقاصد کے لئے بروئے کار لایا جا رہا ہے۔ مغربی دنیا میں اب اسے زیادہ تر رواداری اور آزادی اظہار کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ اس تصور کا ''لبرل'' مقصد کے لئے استعمال ہے، جو اگرچہ بعد میں شروع ہوا، لیکن ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ جیسے جیسے بعد والے استعمال نے مقبولیت حاصل کی ویسے ویسے پہلے والا، جبر پر مشتمل استعمال متروک ہوتا گیا۔

رواداری اور آزادی اظہار اتنی ہی پرانی ہے جتنی ایذا رسانی اور زبردستی کے ذریعہ نظریاتی تربیت۔ دنیائے قدیم میں بعض مقامات پر اور بعض ادوار میں بہت سی رواداری اور اظہار کی آزادی پائی جاتی تھی۔ تاہم دور جدید اور خاص طور پر مغربی دنیا میں رواداری اور آزادی اظہار کی بہت قدر کی جانے لگی ہے۔ یعنی دنیا کے بڑے خطے میں جہاں عرصہ دراز تک مخالفوں کو وحشیانہ سزائیں دی جاتی رہی تھیں اور جہاں حریفانہ عقائد رکھنے والوں کے درمیان کئی صدیوں تک بھیانک لڑائیاں رہی ہیں۔

بہر طور مغرب کی تاریخ سے ہم یہ نتیجہ اخذ نہیں کر سکتے کہ ایذا رسانی اور تنگ نظری کے زمانے کے بعد ہمیشہ رواداری اور آزادی اظہار کا عہد طلوع ہوتا ہے۔ یہاں ہم صرف اس حقیقت کی توجہ دلانا چاہتے ہیں کہ دنیا کے ایک حصے میں، جہاں مذہب کو ایک عجیب سی اہمیت دی جاتی تھی، ظلم ڈھانے والوں اور تبلیغی فرقوں اور کلیساؤں کے درمیان طویل عرصے تک شدید کشمکش جاری رہی، اس کشمکش میں کسی ایک فرقے یا کلیسا کو مکمل بالادستی حاصل نہ ہوسکی اور پھر وہیں رواداری اور آزادی اظہار کو باقی ساری دنیا کے مقابلے میں زیادہ اہم سمجھا جانے لگا۔ وہاں رواداری اور آزادی اظہار پر نہ صرف ویسے ہی عمل ہوا جیسا کہ دنیا کے بعض حصوں میں تاریخ کے بعض ادوار میں ہوتا رہا بلکہ انہیں ایسے اصولوں کی حیثیت سے پیش کیا جانے لگا جن پر جہاں تک ممکن ہوسکے عمل کرنا چاہئے۔

مغربی دنیا میں اٹھارہویں صدی تک ایذا رسانی اور رواداری کے حامیوں کی توجہ زیادہ تر مذہبی عقیدوں تک محدود رہی۔ اس کے بعد وہ رفتہ رفتہ سماجی اور اخلاقی نظریوں کی طرف بھی متوجہ ہونے لگے۔ آج کے زمانے میں مذہبی عقیدوں کے ساتھ ساتھ سماجی اور اخلاقی نظریوں میں بھی دلچسپی بہت کم رہ گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایذا رسانی کا سبب بنے والے مذہبی عقیدوں کا سماجی اور اخلاقی نظریوں سے قریبی تعلق تھا۔ چنانچہ ان عقیدوں کی کشش کم ہونے سے ان نظریوں میں دلچسپی بھی زوال پذیر ہوگئی۔

اس طرح اٹھارہویں صدی کے بعد پہلے مذہبی عقائد کی ترویج واشاعت کے لئے جماعتیں بنانے کی آزادی بن گئی اور یہ آزادی آج کل سب سے قیمتی آزادی تصور کی جاتی ہے۔

قرون وسطیٰ کی مغربی دنیا میں ایمان کی حفاظت اور اس کی تعلیم واشاعت کا کام ریاست کے بجائے کلیسا کے سپرد تھا۔ بس یہ تھا کہ پادری جن لوگوں کو مجرم قرار دیتے تھے، ریاستی اہلکار (مجسٹریٹ) ان کو سزا دیا کرتے تھے۔ اس طرح دنیائے مغرب میں یہ نظریہ مقبول ہوا کہ مذہبی امور ریاست کے دائرہ کار سے خارج ہیں۔ ریاست کا یہ کام نہیں کہ وہ لوگوں کے عقیدوں کا احتساب کرتی رہے۔ اسکی ذمہ داری ہے کہ وہ لوگوں کو نقصان دہ برتاؤ سے روکے۔ اس کے باوجود جب بھی ریاست اور چرچ کے مابین تصادم میں چرچ کا دفاع کیا گیا تو وہ ایک منظّم ادارے کے دفاع کی بجائے مذہب کا دفاع سمجھا گیا جس کو

ایک دنیاوی منظّم قوت (یعنی ریاست) سے خطرہ لاحق تھا۔ اس کی وجہ بالکل واضح ہے اور وہ یہ ہے کہ جس زمانے میں ریاست کی قوت چرچ کی مدافعت میں یا اس کے مقاصد کی تکمیل کے لئے استعمال ہوتی تھی، اس زمانے میں بھی چرچ کی بجائے ریاست ہی جبر کا آلہ تھی۔ یوں مغرب میں دو اہم سماجی کام یعنی منظّم جبر (ریاست) اور منظّم طور پر مذہبی نظریات کی تعلیم (چرچ) عرصہ دراز سے ایک دوسرے سے الگ تھلگ رہے ہیں۔

آزادی کے بارے میں تصورات اور دلائل

مذہبی آزادی کے حق میں استدلال

اکثر اوقات یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ آزادی کا تصور پہلے پہل ریفرمیشن کے زمانے میں پیدا ہوا تھا یا اس زمانے میں مستحکم ہوا تھا۔ اس تصور کو پیش کرنے والوں میں مارٹن لوتھر کو نمایاں انداز میں پیش کیا جاتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ لوتھر کے بعض اقوال میں یہ اصول کارفرما ہے کہ اپنے عقائد کے معاملے میں صاحب ایمان خدا کے روبرو تنہا ہی ذمہ دار ہے۔ لوتھر سے بہت پہلے سقراط نے اس امر کا درس دینے کے لئے باطنی دباؤ محسوس کیا تھا جس کو وہ سچائی سمجھتا تھا۔ اس پر ایتھنز کے نوجوانوں کو گمراہ کرنے کا الزام لگایا گیا لیکن اس نے اپنا طرز عمل نہ بدلا۔ بہرحال سقراط یہ نہیں کہتا تھا کہ اگر کوئی اور شخص بھی اس جیسی بات محسوس کرتا ہے تو اس کو بھی اپنی بات کہنے کا حق ہے۔

سقراط پر الزام لگانے والوں کو ''مغالطہ انگیز تعلیم'' بند کرنے میں دلچسپی نہ تھی، نہ ہی ''نجات کے لئے ضروری'' عقائد کا پرچار کرنے میں، انہیں بس اس بات سے سروکار تھا کہ روایتی عقائد و آداب کا ظاہری احترام برقرار رکھا جائے۔ سچی بات یہ ہے کہ نہ تو سقراط اپنے آپ کو آزادی ضمیر کا شہید سمجھتا تھا اور نہ ہی اس کے محتسب اپنے آپ کو ایمان کے محافظ قرار دیتے تھے۔

اسی طرح ریفرمیشن سے بہت پہلے ایسے عیسائی بھی موجود تھے جو یہ کہتے تھے کہ دنیاوی اہل کاروں کی طرف سے کسی قسم کی مداخلت کے بغیر صاحب ایمان کو خدا کے

MashalBooks.org

احکامات پر عمل کرنے کا موقع حاصل ہونا چاہیئے۔ یہ بھی ہے کہ پادری صاحبان ایک دوسرے پر کفر و الحاد کا الزام لگایا کرتے تھے۔ کبھی کبھی یہ الزام نچلے درجے کے پادریوں کی طرف سے اعلیٰ درجے کے پادریوں پر بھی لگایا جاتا تھا۔ دراصل چرچ کی بالا دستی سے انحراف کا آغاز ریفرمیشن سے شروع نہیں ہوا۔ اس کے باوجود جب لوتھر نے یہ اعلان کیا کہ تمام صاحبان ایمان لوگ پادری ہیں، تو یہ ایک نیا اور جرأت مندانہ نظریہ تھا گو اس نظریئے کے بعض آثار ماضی میں موجود تھے، تاہم لوتھر نے اسے پر جوش انداز میں پیش کر کے مغرب کی مسیحی دنیا میں ہلچل مچا دی۔

اس بارے میں اختلاف رائے کی گنجائش موجود ہے کہ آیا لوتھر کو اپنے عقیدے پر پوری طرح گرفت حاصل تھی اور وہ اس کے تمام مضمرات پر نظر رکھتا تھا۔ تاہم اس کے عمل کا معاملہ یہ ہے کہ بسا اوقات وہ دوسرے لوگوں کو ایسے مذہبی عقائد کی اشاعت کا حق نہ دیتا تھا جو اس کے اپنے عقیدوں سے بہر طور پر مختلف ہوتے تھے اور یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ آیا اس کے طرز عمل کی وجہ یہ تھی کہ وہ ان عقائد کو سماجی نظام کے لئے نقصان دہ سمجھتا تھا یا یہ کہ انہیں باطل اور کافرانہ خیال کرتا تھا۔

بہر طور تمام صاحبان ایمان لوگوں کو پادری ٹھہرانے سے متعلق مارٹن لوتھر کا تصور خاصا مبہم ہے۔ یہ تصور اس سوال کی تحریک پیدا کرتا ہے کہ صاحب ایمان سے مراد کیا ہے؟ کیا ہر وہ شخص صاحب ایمان ہے جو کتاب مقدس کو خدا کا کلام تو قرار دے لیکن اپنی مرضی سے اس کی تشریح و تفسیر کرنے لگے؟ اس صورت میں کوئی شخص عام عیسائیوں جیسے عقیدے نہ رکھتے ہوئے بھی عیسائی ہوسکتا ہے۔

دوسری طرف صورت حال یہ ہے کہ اگر ناگوار اور لغو تعبیروں کو بدنیتی پر مبنی قرار دے کر مسترد کر دیا جائے تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا اپنے مذہبی عقیدوں کے لئے فرد خدا کے سامنے جواب دہ ہے یا ان لوگوں کے روبرو جو اس کی تعبیروں کو مسترد کرتے ہیں؟ جہاں تک لوتھر کا تعلق ہے اس نے ایسا کوئی سوال نہیں اٹھایا تھا۔ اس نے تو بس یہ مان رکھا تھا کہ ''صاحبان ایمان'' کو کلام مقدس کی تشریح و تفسیر کرتے ہوئے حدود میں رہنا چاہیئے۔ اس کے نزدیک اس قسم کی حدود موجود تھیں۔ عملی طور پر لوتھر اپنے ان بہت سے معاصر عظیم مصنفین سے زیادہ روادار نہ تھا جنہوں نے روایتی چرچ سے کبھی اپنا ناطہ نہ توڑا تھا۔

MashalBooks.org

سولہویں صدی میں رواداری کی بہترین وکالت شاید کاسٹیلین کی کتاب De Haereticis, an perequendi میں کی گئی ہے۔ یہ کتاب 1554ء میں شائع ہوئی تھی۔ کاسٹیلین نے یہ دعویٰ کیا کہ خدا کے نزدیک صرف وہی ایمان قابل قدر ہے جو روح کی گہرائیوں سے جنم لے۔ باہر سے ٹھونسا جانے والا ایمان کبھی سچا نہیں ہوتا۔ خدا کے نزدیک اس کی کوئی دقعت نہیں ہوتی۔ خدا عادل ہے۔ لہٰذا وہ اس امر کو نجات کی شرط نہیں بنا سکتا کہ انسان ان غیر یقینی عقیدوں کو قبول کرے جن پر عیسائی عرصہ دراز سے ایک دوسرے کے گریبان پھاڑ رہے تھے۔ صرف وہی عقیدے نجات کے لئے ضروری ہو سکتے ہیں جن کو عیسائی ہمیشہ سے قبول کرتے چلے آئے ہیں۔ اس کے برعکس یقین رکھنے کا مطلب خدا کی اچھائی پر شبہ کرنا ہے۔ انسانوں کو اگر ان عقیدوں کے لئے سزا دی جانے لگی، جس کا وہ اقرار کرتے ہیں تو پھر یہ خدشہ رہے گا کہ مخلص اور سچے کو سزا مل جائے اور منافقین سزا سے بچ جائیں۔

کاسٹیلین کے ان دلائل کا رخ کالون کی طرف تھا جس نے مذکورہ کتاب کی اشاعت سے صرف چند ماہ پہلے سرویٹس کو الحاد کے الزام میں زندہ جلوا دیا تھا۔ کاسٹیلین وسعت نظر اور رواداری کی وکالت کے ساتھ ساتھ ملحدوں کے خلاف انتہائی قدم اٹھانے کا بھی مخالف تھا۔ وہ ایمان کی خاصیت اور صاحب ایمان کی روحانی کیفیت کو پیش نظر رکھتا تھا۔ بہرحال ان سب باتوں کے باوجود وہ ضمیر کی مکمل آزادی کے حق میں نہ تھا۔ اس نے کبھی اصول کے طور پر اس امر کی حمایت نہ کی تھی کہ ہر شخص کو کوئی بھی عقیدہ رکھنے، اسکا پرچار کرنے اور اپنی مرضی کے مطابق خدا کی عبادت کرنے کا حق حاصل ہے بشرطیکہ اس کا عقیدہ امن عامہ اور دوسرے لوگوں کے حقوق کو خطرے میں نہ ڈالے۔

حقیقت یہ ہے کہ سترہویں صدی کے خاتمے سے پہلے اس اصول کو کبھی واضح اور جوشیلے انداز میں پیش ہی نہیں کیا گیا تھا۔ برسوں کے بحث ومباحثے نیز طویل اور اذیت ناک تجربوں کے بعد ہی لوگوں نے دو سبق سیکھے۔ پہلا سبق یہ تھا کہ کسی ملک کے داخلی امن وسلامتی کا دارومدار اس بات پر نہیں ہوتا کہ تمام لوگ ایک ہی مذہب کے پیروکار ہوں یا لگ بھگ ایک جیسے مذہبی عقیدے رکھتے ہوں۔ دوسرا سبق یہ تھا کہ جبر وتشدد کے ذریعے مخالفین کو شاید خاموش کیا جا سکتا ہے، لیکن عقیدوں میں یکسانی نہیں پیدا کی جا سکتی۔

پہلا اصول ان لوگوں کے لیے دلچسپی کا باعث ہے جو آزادی ضمیر کو سیاسی بنیادوں پر قبول کرتے ہیں۔ ان کا موقف یہ ہوتا ہے کہ لوگوں کو اپنی پسند کے مذہبی عقیدے رکھنے دو اوران کا پرچار بھی کرنے دو، کیونکہ مذہبی کثرت سے امن عامہ میں اس قدر خلل نہیں پڑتا جس قدر مذہبی یکسانیت کو زبردستی ٹھونسنے سے پڑتا ہے۔ دوسرا سبق آزادی ضمیر کے اصول کو مذہبی اور اخلاقی بنیادوں پر قبول کرنے کے لیے رضا مند کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ لوگوں کو اپنی مرضی سے مذہبی عقیدے منتخب کرنے اور ان کا چرچا کرنے دو کیونکہس اگر انہیں ایسا کرنے سے روکا گیا تو وہ زبردستی مسلط کئے جانے والے عقیدوں کو خلوص دل سے قبول نہیں کریں گے۔

یہ سپنوزا، جون لاک اور بیل جیسے جلیل القدر فلسفی تھے جنہوں نے آزادی ضمیر کے موقف کو استحکام دیا، اس کی وضاحت کی اور اس کے بنیادی امور کو نمایاں کیا۔ اسپنوزا نے 1670ء میں شائع ہونے والی اپنی کتاب میں اس امر پر زور دیا کہ انسان ہر شے کے بارے میں آزادی سے سوچنے کا حق رکھتا ہے، اگر حکمران عوام کے لیے مذہبی عقیدوں کا تعین کرنے لگیں تو پھر اس سے انسانی حق کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ اسی زمانے میں بیل نے اس امر کی وکالت کی کہ عقیدے کے معاملے میں سختی سے کام لیا جائے تو پھر منافقت پروان چڑھتی ہے، یوں معاشرے کی بنیاد کو نقصان پہنچتا ہے کیونکہ منافقت کی بنیاد پر کوئی اچھا معاشرہ تعمیر نہیں کیا جا سکتا۔

ایک اور اہم معاملے کی طرف بھی بیل نے توجہ دلائی۔ اس نے اس رویہ کی مذمت کی کہ بعض لوگ کڑے احتساب کو تو پسند نہیں کرتے، البتہ احتساب نرم ہو تو پھر ان کے رویے میں بھی لچک آ جاتی ہے لیکن ایمان بہت اہم شے ہے لہٰذا اگر بدعت، الحاد اور شرع کی خلاف ورزی جرائم ہیں تو انہیں سنگین جرائم سمجھنا چاہئے۔ گویا ان کی سزا بھی سخت ہونی چاہئے۔ دوسری طرف اگر یہ جرائم نہیں ہیں تو پھر ان کی کوئی سزا نہیں ہونی چاہئے۔ غلطی کرنے والا ضمیر بھی اتنے ہی حقوق رکھتا ہے جتنے صاحب ضمیر اور وہ موخر الذکر کی طرح عزت و احترام کا حق دار ہے۔ یہاں تک کہ ملحدوں کو بھی برداشت کرنا چاہیے۔ البتہ جو شخص رواداری کا قائل نہ ہو اس کے ساتھ عدم رواداری بجا ہو سکتی ہے۔ مذہب سے انحراف کرنے والوں کو سزا دینے کا نظریہ مذہبی ہی نہیں بلکہ سیاسی ہے اور نقصان دہ بھی۔

کیونکہ اس سے انتشار پیدا ہوتا ہے اور اچھے اخلاق برباد ہو جاتے ہیں۔

ضمیر کی آزادی کے موضوع پر لاک کی تحریروں کو اب کلاسیکی درجہ مل چکا ہے۔ اس کا نقطہ نظر زیادہ واضح اور موثر ہے۔ یہاں ہم اس حقیقت کو پیش نظر رکھیں کہ لاک نے اپنا نظریہ ان ایام میں پیش کیا جب کہ یورپ میں مذہبی جنگوں اور ایذا رسانی کا طویل اور اذیت ناک عہد اپنے اختتام کو پہنچ رہا تھا۔ اس انگریز فلسفی نے مذہبی آزادی کے حق میں موثر دلائل پیش کیے اور اس آزادی کی توثیق کی جو لوگوں نے ان گنت مصائب سے گزرنے کے بعد سیکھی تھی اور جس کی اب وہ قدر کرنے لگے تھے۔

لاک نے کہا کہ سول حکومت کا فرض یہ ہے کہ وہ عوام کے مفادات کی حفاظت کرنے اور انہیں فروغ دے۔ گو ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دوسروں کو ان عقیدوں کی طرف مائل کرنے کی کوشش کرے جن کو وہ درست اور اہم سمجھتا ہے، لیکن اس مقصد کی خاطر قوت استعمال کرنے کا حق کسی کو نہیں۔ خدا یا کسی اور اتھارٹی نے عدالتوں اور حکام کو یہ اختیار نہیں دیا کہ وہ اس بنا پر کسی شخص کو کوئی عقیدہ ماننے یا رد کرنے کے لیے کہیں کہ وہ عقیدہ سچا یا جھوٹا ہے، وہ نجات کے لیے ضروری ہے یا اس کی راہ میں رکاوٹ ہے؟

لاک نے زور دے کر یہ بات کہی کہ حکمرانوں کا کام یہ نہیں ہے کہ وہ عقیدوں کا فیصلہ کریں اور عوام کو کسی خاص مذہب کو ماننے یا رد کرنے کی ترغیب دیں۔ عقائد سے حاکموں کا کوئی تعلق نہیں ہونا چاہئے۔ اگر حکمران جبر و تشدد سے کام لے کر عوام کو کوئی عقیدہ ماننے پر مجبور کر دیں تو بھی وہ ان کی روحوں کو نہ بچا سکیں گے۔ اس کی وجہ سیدھی سادھی ہے اور وہ یہ ہے کہ عقیدے کو رضامندی اور خلوص دل سے قبول کرنے پر ہی نجات حاصل ہو سکتی ہے۔ فرقہ اس وقت بنتا ہے جب لوگ کسی خاص عقیدے کو قبول کر کے آپس میں اکٹھے ہو جاتے ہیں۔ تاہم کوئی فرقہ یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ خدا نے سچائی پر اسے اجارہ داری بخش دی ہے۔ دوسری رضا کار تنظیموں کی طرح کوئی فرقہ بھی اپنے ارکان کے لیے اصول و قواعد بنا سکتا ہے، انہیں ڈانٹ ڈپٹ سکتا ہے یا اصولوں کی نافرمانی پر کسی رکن کو نصیحت کر سکتا ہے یا فرقے سے خارج کر سکتا ہے، البتہ وہ کسی شخص کو انسانی اور شہری حقوق سے محروم نہیں کر سکتا۔ اسے یہ حق بھی حاصل نہیں کہ نافرمانی پر کسی کو حکومت سے سزا دلوائے۔

لاک نے اس امر پر زور دیا کہ کسی عقیدے کو محض اس لئے نہیں دبایا جا سکتا کہ

وہ کافرانہ یا خلاف شرع ہے۔اسی طرح کسی عمل کو محض اس لئے نہیں روکا جا سکتا کہ وہ خدا کو پسند نہیں۔ بلاشبہ جو بات خدا کو پسند نہیں وہ گناہ کے زمرے میں شامل ہے، لیکن کسی انسان کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ دوسرے انسانوں کو گناہوں کی سزا دے۔کوئی شخص اس وقت تک حکومت یا دوسرے لوگوں کے ہاتھوں سزا کا مستحق نہیں ہوتا جب تک وہ کسی دوسرے شخص کو نقصان نہ پہنچائے یا اس کے حقوق کی خلاف ورزی نہ کرے۔

لاک نے یہ باتیں 1689ء میں شائع ہونے والی اپنی ایک تحریر میں بیان کی تھیں جس کو ''رواداری کے بارے میں ایک مراسلہ'' کا عنوان دیا جاتا ہے۔ یہ خیالات جون سٹورٹ مل کے خیالات سے بہت قریب معلوم ہوتے ہیں جس نے انیسویں صدی میں اپنی ایک مشہور تصنیف میں یہ دعویٰ کیا کہ حکومت کو کسی گناہ کی سزا دینے کا قطعی حق نہیں۔ وہ صرف اور صرف جرم کی سزا دے سکتی ہے۔لاک اور مل میں فرق یہ ہے کہ لاک ان خیالات کو واضح طور پر بیان نہیں کرتا۔

لاک کا کہنا تھا کہ تمام عقیدوں کو اس وقت تک برداشت کرنا چاہئے جب تک وہ معاشرے کے لئے نقصان دہ ثابت نہ ہوں یا ان اخلاقی اصولوں کی نفی نہ کریں جو معاشرے کی بقا کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ یہ خیالات واضح نہیں ہیں۔سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ''معاشرے کے لیے نقصان دہ ہو'' اور ''معاشرے کی بقاء کے لئے ضروری'' سے کیا مراد ہے؟ لاک کی مذکورہ کتاب کی اشاعت کے بعد سے ان اور ایسے دوسرے سوالوں کا جواب تلاش کرنے کی کئی کوششیں ہو چکی ہیں۔

لاک کے نزدیک بعض حقوق ایسے ہیں کہ وہ تمام انسانوں کو حاصل ہوتے ہیں۔ یوں ہم گویا یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ اس شے کو معاشرے کے لیے نقصان دہ سمجھنا چاہئے جو ان حقوق کو بروئے کار لانے کی راہ میں رکاوٹ بنتی ہے۔ یہ رکاوٹ دو طریقوں سے ہو سکتی ہے اول براہ راست اور دوم ان اداروں کو نقصان پہنچا کر جن پر ان حقوق کے استعمال کا دارومدار ہوتا ہے۔لہٰذا عقائد کی بجائے انسان کے اعمال انسانی سماج کے براہ راست منافی ہوا کرتے ہیں۔ یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ عمل عقیدے سے پیدا ہوتا ہے تو کیا لوگوں کو ایسے عقیدوں کے اظہار و پرچار پر سزا دینی چاہئے جو نقصان دہ عمل کی تحریک پیدا کرتے ہیں؟ یا محض یہی کافی ہے کہ اس قسم کے عقائد کا مقابلہ دلائل سے کیا جائے اور

عوام کی تعلیم و تربیت کے ذریعے نقصان دہ عقائد کی کشش کو کم کیا جائے؟

لاک نے ان اخلاقی اصولوں کا ذکر کیا ہے جو معاشرے کی بقا کے لیے ضروری ہیں۔ وعدے کی پاسداری کو ہم ایسا ہی ایک اصول فرض کر سکتے ہیں۔ اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ تمام معاشروں میں دو قسم کے وعدوں کا تصور موجود ہے۔ ایک وہ جن پر قانونی طور پر عمل کروایا جا سکتا ہے اور دوسرے اس پابندی سے آزاد ہوتے ہیں۔ پہلی قسم کے وعدوں کو ہم معاہدہ یا کنٹریکٹ کہتے ہیں۔ بہر حال، معاشرتی زندگی کی بقا کے لئے دونوں قسم کے وعدوں کی پاسداری ضروری ہوتی ہے۔ ہر معاشرے میں ایسے اصول ہوتے ہیں جن کی قانونی وجہ سے نہیں بلکہ اخلاقی پابندیوں کی وجہ سے پیروی کی جاتی ہے اور جو سماجی نظام کے تحفظ کے لیے ان قواعد وضوابط جتنے ہی ضروری ہوتے ہیں جن کی خلاف ورزی قابل سزا جرم ہوتی ہے۔ اب اگر ان اخلاقی اصولوں کی پامالی پر سزا نہیں دی جاتی تو کیا اس شخص کو سزا دینا جائز ہے جو ان اخلاقی اصولوں کی پابندی نہ کرنے کا درس دیتا ہے؟

لاک کی جس کتاب کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے، اس پر جماعت بندی کی آزادی اور اظہار کی آزادی کے مسائل پر ہونے والی طویل بحث کا ایک باب ختم ہوا اور ایک نیا باب شروع ہوا۔ یہ کتاب بہت سے نئے اصولوں کا سادہ مگر متاثر کن انداز میں پیش کرتی ہے۔ البتہ ان کے اطلاق کے مسئلہ پر زیادہ روشنی نہیں ڈالتی۔

انسان کے حقوق اور اتفاق رائے کی حکومت

سولہویں صدی کے آخر سے سترہویں اور اٹھارہویں صدیوں کے زمانے کے سیاسی دانش وروں تک میں سماجی معاہدے کا نظریہ بہت مقبول تھا۔ ابتدا میں یہ نظریہ مذہبی اقلیتوں یا پھر ان کلیساؤں اور فرقوں کے حقوق کی حمایت میں استعمال کیا گیا تھا جن کو حکومت کے مقابلے میں اپنی آزادی تسلیم کرانے کی فکر تھی۔ ہیوگونٹ اور جیز وئٹس نامی دونوں فرقوں نے اسی مقصد کی خاطر استعمال کیا۔

لیکن انسانی آزادی کے فروغ کے لیے بھی یہ نظریہ گہرے معنے رکھتا تھا جو بالآخر اس ابتدائی استعمال کے مقابلے میں زیادہ اہم محسوس ہونے لگے۔ وجہ یہ ہے کہ سماجی

معاہدے کی رو سے حقوق اور ضروریات رکھنے والا فرد پہلے موجود ہوتا ہے اور حکومت بعد میں وجود میں آتی ہے اور وہ بھی اس لئے کہ اس کا کام فرد کے ان حقوق کی حفاظت کرنا اور ضروریات پوری کرنا ہوتا ہے۔

حکومت کے معرض وجود میں آنے سے پہلے کی صورت حال کو سماجی معاہدے کے نظریے میں فطری حالت کا نام دیا جاتا ہے۔ اس فطری حالت میں سادہ سی مساوات قائم ہوتی ہے۔ گویا حکومت کے قیام سے پہلے کے زمانے میں انسانوں کے درمیان اونچ نیچ نہیں تھی۔ حکومت کے قیام کے ساتھ ہی اونچ نیچ شروع ہوئی اور بڑی بڑی نابرابریاں جنم لینے لگیں۔ اس کے باوجود وہ سماجی قواعد سب لوگوں کے مفاد میں ہوتے ہیں جن پر عمل کروانے کی خاطر حکومت قائم کی جاتی ہے۔

سماجی معاہدے کے ان مضمرات کو پہلے پہل ہوبز نے نمایاں کیا تھا حالانکہ ہوبز، لبرل قطعی نہیں تھا۔ وہ ''فرد پرست'' تھا یعنی اس مفہوم میں کہ اس نے اپنے سیاسی فلسفے کی اساس ان حقوق وضروریات پر رکھی تھی جن کا حامل اس کے نزدیک ہر فرد ہوتا ہے اور جن کے حوالے سے اس نے حکومت کی افادیت اور اس کے جواز کو ثابت کیا۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو وہ ہیوگونٹ اور جیزوئٹ فرقوں کے ان نظریہ سازوں سے زیادہ فرد پرست تھا جو سماجی معاہدے کے حامی تھے۔ تاہم ان دانشوروں کے برعکس وہ یہ کہتا تھا کہ صرف غیر محدود اختیارات رکھنے والا حکمران ہی اپنی رعایا کو وہ تحفظ مہیا کر سکتا ہے۔ جس کی رعایا طالب ہوتی ہے۔

اصل میں ہوبز اور لاک دونوں اپنے مفروضوں اور طرز استدلال کے لحاظ سے فرد پرست تھے۔ دونوں تمام انسانوں کے حقوق اور ضروریات کے بارے میں مفروضات سے سیاسی نتائج نکالتے تھے۔ تاہم ہوبز کے بلکہ پہلے کے کسی بھی مفکر کے مقابلے میں لاک کے نتائج زیادہ لبرل تھے۔

''رواداری کے بارے میں مراسلہ'' میں لاک نے سادہ سے انداز میں مذہبی آزادی کے حق میں بہت سے دلائل جمع کر دیئے تھے اور یوں انکی قائل کرنے والی قوت میں اضافہ کر دیا تھا۔ اسی طرح 1690ء میں منظر عام پر آنے والی اپنی کتاب The Second Treatise on Civil Government میں لاک نے محدود حکومت کے حق

MashalBooks.org

میں دلائل اکٹھے کر کے ان دلائل کو زیادہ مضبوط اور واضح بنا دیا۔

لاک کا موقف یہ تھا کہ حکومت کے وجود کا جواز رعایا کی جان و مال اور آزادی کی حفاظت ہے۔ لہٰذا حکومت کی اطاعت صرف اس وقت تک فرض ہے جب تک وہ لوگوں کے جان و مال اور آزادی کی حفاظت کرتی ہے اور اپنے اختیارات سے ناجائز فائدے نہیں اٹھاتی۔ رعایا کو اس امر کا حق حاصل ہے کہ وہ یہ حفاظت حاصل کرنے اور حکومت کی طرف سے اختیارات کے ناجائز استعمال کو روکنے کے لیے مناسب اقدامات کرے۔

یہ اصول اہم ہے لیکن اس کی حدود بھی ہیں۔ اس پر عمل کرنے سے پہلے ہمیں کئی سوالات اٹھانے ہوں گے اور ان کا جواب تلاش کرنا ہوگا۔ لوگوں میں اس بات پر اختلاف ہوسکتا ہے کہ آیا ان کے حقوق کی مناسب طور پر حفاظت ہو رہی ہے یا نہیں۔ اگر ایسا اختلاف پیدا ہو تو پھر فیصلہ کون کرے گا؟

مزید برآں حقوق کی خلاف ورزی عام لوگوں اور حکومت کے گماشتوں دونوں طرف سے ہوسکتی ہے۔ خلاف ورزی عام لوگوں کی طرف سے ہو رہی ہو تو پھر متعلقہ فرد زیادتی کے خاتمے یا اس کی تلافی کے لیے حکومت سے رجوع کرسکتا ہے لیکن ہوسکتا ہے حکومت اسے انصاف مہیا کرنے کی اہلیت ہی نہ رکھتی ہو۔ یا پھر حکومت یہ فیصلہ کرے کہ اس فرد کے کسی حق کی خلاف ورزی تو نہیں ہوئی۔ فرد اس فیصلے پر شبہ کرسکتا ہے ممکن ہے اسے حکومت کی غیر جانبداری پر اعتماد نہ ہو یا وہ یہ سمجھتا ہو کہ صرف اس کے معاملے میں غلط فیصلہ کیا گیا ہے۔

فرد کو اگر انصاف کے پورے نظام کے غیر جانبدار ہونے پر یقین ہو تو پھر وہ عموماً غلط فیصلے کو ''قبول'' کرنے پر بھی آمادہ ہوسکتا ہے لیکن اس وقت نہیں جب اسے حکومت اور نظام عدل کے جانبدار اور بے راہ رو ہونے کا یقین ہو اس وقت اس کا ردعمل شدید تر ہوگا۔ لاک کے نزدیک سیاسی قوت اس وقت تک جائز نہیں ہوتی جب تک اسے استعمال کرنے والے عوامل کی رضا مندی سے اسے استعمال نہ کر رہے ہوں۔ عوام کو حکومت کی طرف سے قوت و اختیار کے ناجائز استعمال کو روکنے کا بھی اختیار حاصل ہونا چاہئے۔

MashalBooks.org

بدقسمتی سے لاک نے اس امر کی وضاحت نہیں کی کہ ہم یہ کس طرح یقین کریں کہ آیا حکمرانوں کوعوام کی رضامندی یا تائید حاصل ہے یانہیں۔ اس نے یہ فیصلہ کرنے کا طریقہ بھی نہیں بتایا کہ آیا قوت واختیار کا ناجائز استعمال ہوا ہے یانہیں۔ اگر یہ فیصلہ عوام کو کرنا ہے تو پھر ہمیں یہ کس طرح معلوم ہو کہ انہوں نے ایسا کوئی فیصلہ کیا ہے یانہیں۔

حکومت کے ظلم و جبر کے خلاف مزاحمت کے حق کو لاک واحد ضمانت نہیں سمجھتا۔ چنانچہ وہ حکومت کرنے کے انتظامی اختیارات اور قانون سازی کے اختیارات کو ایک دوسرے سے الگ کرنے نیز جزوی طور پر منتخب مقنّنہ کا مطالبہ کرتا ہے۔ البتہ حکومت کے اندر اختیارات کی تقسیم یا عوام کے روبرو حکومت کو یقینی طور پر جواب دہ بنانے کے طریقوں کے بارے میں اس کے پاس کہنے کو بہت کم تھا۔ بہرطور اس نے تین ایسے سوال اٹھائے ہیں جو لبرل افراد کے لئے بہت اہم ہیں۔ یہاں ہم ان سوالات کو درج کرتے ہیں۔

1۔ اختیارات کو کس طرح تقسیم کیا جائے اور انہیں عوام کے حقوق کی حفاظت کے لئے کس طرح بروئے کار لایا جائے؟

2۔ اس کا انتظام کس طرح کیا جائے کہ اختیارات کا استعمال اس طرح ہو کہ وہ عوام کے لیے قابل قبول ہو؟

3۔ حکمرانوں کے خلاف مزاحمت کرنے یا ان سے نجات پانے کے لیے عوام غیر قانونی طریقے استعمال کرنے میں کب حق بجانب ہوتے ہیں؟

ان میں سے پہلے سوال کا جواب دیتے ہوئے مونٹیسکیو نے لاک کو پیچھے چھوڑ دیا۔ اس نے لاک کی طرح اس امر کی وضاحت کی کہ عدالتی اختیارات کو انتظامی اور قانون سازی کے اختیارات سے جدا رکھنا کیوں ضروری ہے۔ اس نے سیاسی آزادی کی تشکیل کے قوانین کو بھی قدرے تفصیل کے ساتھ موضوع بحث بنایا۔ یہ اس امر کو یقینی بنانے والے قوانین ہیں کہ کسی شخص کو قانون شکنی کے سوا کسی اور بات پر سزا نہ ملے گی۔ ہر ملزم کو صفائی کا موقع دیا جائے گا اور یہ کہ ہر شہری دوسرے شہریوں اور سرکاری حکام کے خلاف موثر انداز میں اپنے حقوق کا اثبات کر سکے گا۔

جہاں تک دوسرے سوال کا تعلق ہے مونٹیسکیو نے اسے سرسری طور پر اٹھایا۔ اپنے طور پر اس نے یہ بات فرض کر رکھی تھی کہ جب اختیارات روایتی انداز میں استعمال

MashalBooks.org

ہو رہے ہوں تو پھر لوگ عموماً خاموش رہتے ہیں کیونکہ ان کا خیال ہوتا ہے کہ اختیارات ان کے حقوق کی حفاظت اور ضرورتوں کی تسکین کے لیے استعمال ہو رہے ہیں۔ اس نکتے پر برک اور ہیوم اس کے ساتھ متفق تھے۔ ان سب دانشوروں نے یہ حقیقت بھلا رکھی تھی کہ اپنی ضرورتوں اور حقوق کے بارے میں لوگوں کے خیالات تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ انہوں نے اس معاملے پر غور نہیں کیا کہ عوام کی بدلتی ہوئی ضروریات کو بہتر طور پورا کرنے کے لیے حکومت کی شکلوں کو کس طرح قانونی اور پرامن طریقوں سے تبدیل کرنے کا انتظام کیا جا سکتا ہے۔ پھر بھی اس دوسرے سوال کو حل کرتے ہوئے مونٹیسکیو تین نکات پر لاک سے زیادہ واضح تھا۔ اگر چہ وہ اس امر کو پسند کرتا تھا کہ مقنّنہ کا ایک حصہ منتخب شدہ ہو لیکن ان لوگوں کو ووٹ کا حق دینے پر رضامند نہ تھا جو اتنی پسماندہ زندگی گزارتے ہوں کہ ان کی اپنی کوئی مرضی نہ ہو۔ وہ یہ بھی نہیں مانتا تھا کہ رائے دہندگان اپنے نمائندے کو کوئی واضح ہدایات دیں۔ تیسرے یہ کہ مونٹیسکیو کے نزدیک جس محدود اور جزوی طور پر نمائندہ حکومت پر حقوق کے احترام کے ضمن میں بھروسہ کیا جا سکتا ہے وہ اکثر لوگوں کے لیے مناسب نہیں ہوتی۔ لاک کو غالباً ان نکات پر مونٹیسکیو سے اتفاق ہوتا، لیکن جہاں مونٹیسکیو واضح ہے وہاں لاک خاموش ہے۔

حالانکہ نہ ہی مونٹیسکیو جمہوریت پسند تھا نہ لاک، تاہم مونٹیسکیو ہی تھا جس نے جمہوریت کو آزادی کے لیے خطرناک قرار دیا اور یہ بھی دعویٰ کیا کہ آزادی صرف چند قوموں تک محدود ہے۔ لاک کے مقابلے میں اس نے سیاسی اہلیت کو سماجی اور دیگر حالات سے زیادہ مشروط کیا۔ لہٰذا وہ زیادہ واضح طور پر جمہوریت کا مخالف تھا۔ ایک عرصے سے جمہوریت پر یہ اعتراض کیا جاتا رہا کہ وہ امرا اور مراعات یافتہ لوگوں کے لیے غیر منصفانہ ہوتی ہے۔ یہ دلیل مونٹیسکیو نے بھی استعمال کی۔ تاہم اس کی تحریروں میں جمہوریت پر ایک نئے اعتراض کی ابتدائی اور غیر واضح صورت بھی ملتی ہے یعنی یہ کہ جمہوریت آزادی کو تباہ کر دیتی ہے۔

ہم نے جو اوپر سوالات اٹھائے ہیں ان میں تیسرا سوال یہ تھا کہ عوام حکمرانوں کی مزاحمت کرنے یا ان سے نجات پانے کے لیے غیر قانونی طریقے استعمال کرنے میں کب حق بجانب ہوتے ہیں۔ مونٹیسکیو نے اس موضوع پر چپ سادھے رکھی جبکہ لاک نے

یہاں جرأت کا مظاہرہ کیا تھا۔

اٹھارہویں صدی کے آخری دور کے سیاسی مصنفین نے ان تین حقوق کا کوئی ذکر نہیں کیا جو اس زمانے سے اختلاف رائے اور بحث و مباحثہ کا موضوع چلے آ رہے ہیں۔ یہ حقوق درج ذیل ہیں:

1۔ آزاد انتخابات میں ووٹ دینے کا حق
2۔ ہر قسم کے مشترکہ مقاصد اور خیالات کو فروغ دینے کی خاطر جماعت بندی کا حق
3۔ پریس کی آزادی کا حق

سترہویں صدی میں مذہبی خیالات کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔ لہٰذا مباحثے کے موضوع تھا مذہبی خیالات رکھنے، ان کی اشاعت کرنے اور مذہبی مقاصد کی خاطر جماعتیں بنانے کا حق۔ البتہ اٹھارہویں صدی میں بعض دوسرے خیالات اور مقاصد کے لیے جماعت بندی کو بھی اہمیت حاصل ہوگئی۔

اٹھارہویں صدی میں انقلاب فرانس سے پہلے جماعت بندی کی آزادی یا ووٹ کے حق سے زیادہ پریس کی آزادی میں دلچسپی لی جاتی تھی۔ والٹیر اور اس کے کئی معاصر فلسفی سب سے زیادہ اسی آزادی میں دلچسپی لی جاتی تھی۔ والٹیر اور اسکے کئی معاصر فلسفی سب سے زیادہ اسی آزادی کی پرواہ کرتے تھے۔ وجہ یہ ہے کہ ان فلسفیوں کی کتابوں میں دلچسپی رکھنے والے تعلیم یافتہ طبقے جن مقاصد کو اپنے لئے اہم سمجھتے تھے وہ ایک دوسرے سے آسانی سے مل سکتے تھے اس لئے جماعت بندی ان کے لئے مسئلہ نہیں تھا۔ فی الحال ان طبقوں نے حکومت پر دباؤ ڈالنے کی خاطر گروہ بنانے کا درس نہ لیا تھا۔

فرانس اور دوسرے ملکوں کے مقابلے میں صرف انگلستان میں غیر مذہبی مقاصد کے لئے جماعت بندی اہم تھی کیونکہ یہاں جزوی طور پر منتخب قومی مقننہ پہلے سے موجود تھی لیکن یہاں بھی جماعت بندی کے حق پر اسی وقت وسیع پیمانے پر زور دیا گیا جب حق رائے دہندگی کو عوام تک پھیلانے پر زور دیا گیا۔ بات یہ ہے کہ جہاں کہیں آزادی اشرافیہ اور دانشور حلقوں تک محدود ہو، وہاں فرد اور جائیداد کی آزادی کے بعد سب سے زیادہ اہمیت مکالمے اور پریس کی آزادی کو ہی دی جایا کرتی ہے لیکن جب ایسے رہنما پیدا ہو جائیں جن کے پیچھے بہت لوگ ہوں یا جنہیں عوامی لیڈر بننے کی خواہش ہو تو جماعت بندی

اور ووٹ دینے کے حقوق کی اہمیت بڑھ جاتی ہے۔ اس قسم کے رہنما عوام کو ''سیاسی بنانا'' چاہتے ہیں تا کہ انہیں سیاسی سرگرمیوں میں شریک کیا جائے اور حکومت سے مطالبے کرنے کے لیے ان کو منظم کیا جائے۔ یہاں تک کہ جیریمی بینتھم جیسے گوشہ نشین کو جب تجربہ نے یہ سکھایا کہ عوامی دباؤ کے بغیر کوئی حکومت اس کا مشورہ قبول نہیں کرے گی تو وہ بھی ووٹ کے حق کو وسعت دینے اور جماعت بندی کی آزادی کو بہت اہمیت دینے لگا۔

جماعت بندی کی آزادی کو وہاں زیادہ اہم سمجھا جا سکتا ہے۔ جہاں جمہوریت نہیں ہوا اور نہ ہی اس کا زیادہ مطالبہ کیا جاتا ہو۔ سب سے زیادہ اسے وہاں اہم خیال کیا جاتا ہے جہاں ایسے رائے دہندگان موجود ہوں جن کو سیاسی مقاصد کے لئے متحرک کیا جا سکے۔ اسی طرح ووٹ دینے کے حق کو سب سے زیادہ اہمیت وہاں دی جاتی ہے جہاں اس قسم کے رائے دہندگان کو تیار کرنے یا ان کی تعداد میں اضافہ کرنے کی امید موجود ہو۔

جیکو بن دہشت گردی اور بونا پارٹ کی مقبول عام آمریت نے لبرل ازم کی ایک ایسی قسم کو جنم دیا جو جمہوریت کی دشمن تھی۔ ہم لاک اور مونٹیسکیو کو لبرل قرار دے سکتے ہیں لیکن یہ امر پیش نظر رہے کہ وہ نہ جمہوریت پسند تھے اور نہ ہی جمہوریت کے اعلانیہ دشمن۔ کبھی انہوں نے یہ دعویٰ نہ کیا تھا کہ جمہوریت کے رواج سے وہ سب آزادیاں برباد ہو جائیں گی جن کی وہ سب سے زیادہ قدر کرتے تھے۔ وہ جمہوریت سے خوفزدہ نہ تھے۔

ایڈمنڈ برک البتہ جمہوریت کا شدید دشمن تھا۔ جیکو بن دہشت گردی سے کئی سال پہلے ہی اس نے جمہوریت پر ملامت کی تھی، اپنے عجیب اور مخصوص انداز میں وہ آزادی کا سچا متوالا تھا۔ برک کا خیال یہ تھا کہ حکمران اس وقت تک آزادی کا احترام نہیں کریں گے جب تک وہ عوام سے ان بزرگوں کے آگے جوابدہ نہ ہوں جو آزادی کا احترام نہیں کریں گے جب تک وہ عوام میں سے ان بزرگوں کے آگے جوابدہ نہ ہوں جو آزادی کی پرواہ کرتے ہیں اور اس کی حفاظت کرنا جانتے ہیں۔ ظاہر ہے اس کا اشارہ تعلیم یافتہ اور صاحب جائیداد طبقوں کی طرف تھا۔ جب حکمرانوں کو پوری قوم کے آگے جوابدہ بنانے کی کوشش کی جائے تو پھر بہت سے غیر ذمے دار رہنما بھی اثر ورسوخ حاصل کر لیتے ہیں۔ اس قسم کے لوگ ان آزادیوں کو ملیا میٹ کر دیتے ہیں۔ جن سے وہ سب لوگوں کو بہرہ ور کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ یہ غیر ذمہ دار نئے رہنما اپنے ساتھ ہر طرف

شدہ بادشاہوں سے بھی زیادہ ظالمانہ آمریت لاتے ہیں۔

یورپ میں جمہوریت دشمن لبرل ازم نے روسو کے نظریات پر نکتہ چینی کی صورت اختیار کی روسو نے عوام کی حکمرانی کی منادی کی تھی۔ وہ عوامی ووٹ سے منتخب ہونے والی نمائندہ اسمبلیوں کے بارے میں نہیں سوچ رہا تھا۔اس کے ذہن میں دراصل ایسے سیاسی گروہ تھے جو اس قدر چھوٹے ہوں کہ ان میں تمام مرد (عورتیں نہیں) مل جل کر قانون بنا سکیں اور پالیسیاں طے کریں اور روسو کی یہ بھی رائے تھی کہ دوسروں کے مفاد کو ضعف پہنچا کر اپنا مطلب حاصل کرنے والے گروپوں کے دباؤ سے پاپو اسمبلی کو بچانے کے لئے ان گروپوں کو سیاسی مقصد کے خاطر منظّم نہ کیا جائے۔

یہاں ہم نے روسو کے دو نظریوں کا حوالہ دیا ہے اور یہ کہ عوام ہی حاکمیت اعلیٰ کے حامل ہیں اور دوم یہ کہ ایسے منظّم گروپ موجود نہیں ہونے چاہئیں جو اپنے فیصلے کو ٹھونس سکیں۔ بعدازاں جب ان نظریوں کو فرانس جیسے بڑے سائز کے ملک میں جہاں عوام براہ راست قانون نہیں بنا سکتے تھے، صرف اپنے نمائندوں کے ذریعہ ہی یہ کام کر سکتے تھے، عملی صورت دی گئی تو بعض ایسے نتائج سامنے آئے جو روسو کے وہم وگمان میں بھی نہ تھے، روسو کے اس خیال کی حمایت کرنا ایک بات ہے کہ عوام خود مختار اسمبلی میں جو فیصلے کرتے ہیں انہیں پہلے سے طے شدہ نہیں ہونا چاہئے اور نہ ہی دوسرے اداروں یا تنظیموں کو ان کے فیصلوں کو چیلنج کرنے کی اجازت ہونی چاہئے گو ان فیصلوں کو خود اسمبلی کے اندر چیلنج کیا جا سکتا ہے اور ان میں ردوبدل بھی ہوسکتا ہے لیکن روسو کے بعض شاگردوں کی طرح عوام منتخب کی ہوئی اسمبلی کی طرف سے یہی دعویٰ کرنا ایک بالکل مختلف بات ہے۔

روسو کے مداح اور نکتہ چیں دونوں ہی اسے غلط رنگ میں پیش کرتے رہے ہیں۔البتہ انتہا پسند اپنے لبرل مخالفین پر نکتہ چینی کی خاطر روسو کے حوالے ضرور دیتے رہے ہیں۔آئین کی پیروی اور فرد کے حقوق کی علمبرداری جن کو لبرل دانش ور پسندیدہ قرار دیتے تھے، انقلابیوں کے نزدیک یہ چیزیں ان اصلاحات کی راہ میں رکاوٹ تھیں جو غریبوں کے فائدے کے لئے فوری طور پر درکار تھی۔ان کا کہنا تھا کہ طاقت حاصل کرنے کے لیے غریبوں کو اپنی صفوں میں اتحاد پیدا کرنا چاہیے۔انہیں اپنے گروہ بنانے چاہئیں اور ان کے ساتھ وفادار رہنا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ اگر اقلیتوں اور اکا دکا پائے جانے

MashalBooks.org

والے باغیوں کے حقوق کا احترام ہونے لگے تو پھر اس یکجہتی کا حصول یا اس کو قائم رکھنا دشوار ہو جاتا ہے۔

جمہوریت پر ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا کہ وہ امیر لوگوں کے حقوق ملکیت کے لیے خطرہ بنتی ہے۔ ایک اور اعتراض یہ ہے کہ جمہوریت ان آزادیوں کے لیے خطرناک ہوتی ہے جو تمام انسانوں کو حاصل ہونی چاہئیں۔

بعض نکتہ چینوں نے یہ دونوں اعتراض بیک وقت کئے ہیں، انہوں نے یہ امر پیش نظر نہ رکھا کہ یہ دونوں اعتراض ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ان میں سے ایک اعتراض تو ارسطو کے زمانے چلا آ رہا ہے جب کہ دوسرا دور جدید میں نمایاں ہوا ہے۔ جب ہم ان دونوں اعتراضات کے فرق کو اجاگر کریں تو ایسے کئی سوال اٹھانے پر مجبور ہو جاتے ہیں جو لاک اور مونٹیسکیو نے کبھی نہ اٹھائے تھے۔ ملکیت کے حقوق، جن سے غریبوں کے مقابلے میں امیر زیادہ فائدہ اٹھائے تھے۔ ملکیت کے حقوق، جن سے غریبوں کے مقابلے میں امیر زیادہ فائدہ اٹھاتے ہیں کس حد تک کم کر دیئے جائیں کہ ہر شخص کو بعض حقوق اور مواقع حاصل ہو جائیں؟ اگر تمام لوگوں کو اس قسم کے حقوق دینے کی کوششوں کی جائے تو کس حد تک ان کی نوعیت بدل جائیگی؟ سب لوگوں کو آزادی مہیا کرنے کی کوشش کیا اس اعتبار سے بے سود نہیں ہوتی کہ ایک ہاتھ سے جو کچھ دیا جاتا ہے دوسرے ہاتھ سے وہ واپس لے لیا جاتا ہے؟ اٹھارہویں صدی میں یہ سوالات شاذ و نادر ہی اٹھائے گئے تھے۔ تاہم انیسویں اور بیسویں صدیوں میں انہیں نسبتاً زیادہ اٹھایا ہے۔

ان سوالات پر یکسوئی اور حقیقت پسندی سے بحث کم ہی ہوئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لبرل دانشوروں، جو ریاست اور دوسری بڑی تنظیموں کی روز افزوں قوت و اختیار سے خوف کھاتے ہیں اور مارکسی اور دوسرے سوشلسٹوں، ''بورژوا لبرل ازم'' پر بھی حملہ کرتے ہیں اور اس کے باوجود بھی کچلے ہوئے طبقات کو آزاد کرانے کا دعویٰ کرتے ہیں ان دونوں فریقوں کے درمیان یہاں بحث مبہم اور غیر محتاط رہی ہے۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ تمام تر تلخیوں کے باوجود آزادی سے متعلق لبرل اور مارکسی دانشوروں کے خیالات میں اس سے زیادہ ہم آہنگی پائی جاتی ہے جتنی کہ بادی النظر میں محسوس ہوتی ہے۔

سماجی معاہدہ (سول کونٹریکٹ) کے تصور کو اٹھارہویں صدی میں ہی غیر تاریخی

اور غیر ضروری قرار دے کر مسترد کر دیا گیا تھا۔ پہلے ہیوم نے ''بعد میں بینتھم نے دلیل دی کہ یہ ثابت کرنے کے لئے کہ لوگوں کے مفادات ہوتے ہیں اور اس لئے حقوق بھی، یہ ضروری نہیں کہ ارادی طور پر کوئی ایسی مخصوص حکومت قائم کی جائے جو ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے ہو۔ ہیوم اور بینتھم نے فطری قانون اور فطری حقوق کے تصورات بھی مسترد کر دیئے تھے۔ ن کا موقف یہ تھا کہ اگر بعض حقوق، قواعد اور فرائض ہر جگہ تمام لوگوں کے لیے یکساں طور پر پائے جاتے ہیں تو اسکا سبب صرف یہ ہے کہ انسانوں کی ضروریات اور حالات اہم طریقوں پر ہر جگہ یکساں ہوا کرتی ہیں۔ لہٰذا ہر جگہ تجربہ انہیں سکھا دیتا ہے کہ کچھ ایسے قوانین ہیں، جن کی پاسداری تمام لوگوں کے مفاد میں ہے، ایسے مطالبات ہیں جو ہر کوئی کرتا ہے اور ایسے فرائض بھی ہیں جن سے کسی کو مفر نہیں۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ فطری قانون اور سماجی معاہدہ کے ابتدائی نقاد ذہنی طور پر ان مصنفین کے زیادہ قریب تھے جن پر وہ نکتہ چینی کیا کرتے تھے۔ چنانچہ ان نقادوں نے بھی یہ بات مان رکھی تھی کہ ایسے مفادات اور مطالبات ہوتے ہیں جو ہر جگہ اور تمام لوگوں میں مشترک ہیں۔ یہ مفاد و مطالبے حکومت کی عدم موجودگی میں بھی موجود رہتے ہیں اور یہ کہ ان کی حفاظت حکومت کا فرض ہے۔ علاوہ ازیں ان نقادوں کے نزدیک بھی حکومت ان حقوق و فرائض کو لاگو کرنے کے لیے معرض وجود میں آتی ہے جو حکومت کے قیام سے پہلے اس لحاظ سے موجود ہوتے ہیں کہ ان کی توضیح حکومت کے ساتھ پیدا ہونے والے یا اس کے پیدا کردہ سماجی حالات کے حوالے کے بغیر بھی کی جاسکتی ہے۔

الزام تراشی تو خیر کی جاتی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اپنے ابتدائی نقادوں کی طرح سماجی معاہدہ کی وکالت کرنے والے دانشور بھی سول حکومت کے ظہور سے پہلے کی انسانی صورت حال کو غیر سماجی قرار نہ دیتے تھے۔ وہ تو یہاں تک مانتے تھے کہ اس زمانے میں بھی انسان خاندانوں کی صورت میں رہتے تھے۔ اختلاف کا اصل سبب یہ ہے کہ وہ حکومت کے قیام سے پہلے اور اس کے بعد کی انسانی صورت حال میں زیادہ واضح امتیاز قائم کرتے تھے۔ اس طرح انہوں نے یہ نہیں کہا کہ انسانوں کے مشترکہ قواعد و حقوق کا منبع سماج ہے، جیسا کہ ہیوم نے کہا۔ پھر بھی ہیوم اور بینتھم دونوں اس لحاظ سے ان سے ملتے جلتے ہیں کہ انکے نزدیک بھی نہ صرف سیاسی بلکہ سماجی ادارے بھی ایسی شعوری ضرورتوں کی

تسکین کے لیے معرض وجود میں آئے تھے جن کی ان اداروں کے حوالے بغیر بھی توجیہہ ممکن ہے، یعنی جوان اداروں کی پیدا کردہ نہیں ان سے پہلے وجود رکھتی ہیں۔

اگر چہ ہیوم کا کہنا یہ تھا کہ جو قواعد ہر جگہ انسانوں میں مشترک ہیں، وہ اصل میں ایک ایسے سماجی تجربے سے جنم لیتے ہیں جو کم وبیش ہر جگہ یکساں ہے، پھر بھی اس نے انسانی ضروریات اور خیالات پر سماجی اداروں کے اثرات میں کم ہی دلچسپی لی تھی۔ اگر اس سے یہ کہا جاتا کہ امتیازی انسانی ضرورتیں (یعنی ایسی ضرورتیں جو صرف انسانوں سے مخصوص ہیں اور وہ دیگر حیوانات میں نہیں پائی جاتیں) بنیادی طور پر سماجی ہیں اور سماجی سیاق و سباق سے باہر ان کے کوئی معنی نہیں ہوتے، تو ممکن ہے وہ اس بات سے اتفاق کرتا۔ اگر چہ انصاف کے منبع کے متعلق بھی اس کا نظریہ اسی نوعیت کا ہے (یعنی یہ کہ انصاف کا تصور بھی سماجی تجربہ سے تشکیل پاتا ہے) لیکن اس کی سماجی اور سیاسی تھیوری میں اس نظریہ کا کوئی واضح ذکر نہیں ملتا۔

انسان لازماً ایک سماجی ہستی ہے

اٹھارہویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے فلسفیوں اور سیاسی دانشوروں نے یہ تصور تخلیق نہیں کیا تھا کہ انسان لازمی طور پر ایک سماجی ہستی ہے یعنی وہ محض اس لئے سماجی ہستی نہیں کہ اس کی امتیازی انسانی صلاحیتیں اور ضرورتیں سماجی میل ملاپ اور اختلاط سے پروان چڑھتی ہیں بلکہ اس لئے بھی ہے کہ ان کے اطلاق اور تسکین کا دارومدار بھی سماجی میل ملاپ پر ہے۔ اصل میں یہ ایک بہت پرانا تصور ہے۔ ارسطو کی تحریروں میں اسکا چرچا ملتا ہے بعد ازاں ارسطو سے متاثر ہونے والے مفکرین بھی اس کا ذکر کرتے رہے ہیں۔ البتہ یہ ہے کہ اٹھارہویں صدی کے آخری زمانے اور انیسویں صدی کے دوران یہ تصور آزادی کے تصور کو گہرے طور پر متاثر کرنے لگا تھا۔ آزادی کا یہ جدید تصور تھا جو ریفرمیشن اور سماجی معاہدہ کی وکالت کرنے والے دانش وروں کا ورثہ ہے۔

1754ء میں روسو کی کتاب ''انسانوں کے درمیان عدم مساوات کے منابع پر ایک بحث'' شائع ہوئی۔ اس میں فطرت کی ایک کیفیت کو بیان کیا گیا ہے جسے کسی طور پر بھی

سماجی قرار دینا مشکل دکھائی دیتا ہے۔ اس کیفیت میں انسان کو دوسرے حیوانوں میں سے الگ نوع کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ گو یہ ضرور ہے کہ انسان ان امکانات کا حامل ہے جو اس کی نوع سے مخصوص ہیں۔ روسو کا کہنا یہ ہے کہ جب انسان اس فطری دنیا سے باہر قدم نکالتا ہے اور مستقل طور پر دوسرے انسانوں کے ساتھ مل جل کر زندگی بسر کرنا شروع کرتا ہے تو پھر اسے امتیازی انسانی مہارتیں اور ضرورتیں حاصل ہوتی ہیں۔ اس کی حیوانی ضرورتیں موزوں سماجی ضرورتوں میں ڈھل جاتی ہیں۔ یہی وہ سماجی ضرورتیں ہیں جن کی تسکین کرنے میں سماجی ادارے اور سول حکومت کافی حد تک مدد کرتی ہے۔

ایمیل کے عنوان سے 1762ء میں روسو کی ایک اور کتاب منظر عام پر آئی۔ اس میں روسو نے ایسے تعلیمی عمل کا ذکر کیا ہے جو بچے کو باعقل اور اخلاقی فرد بنا دیتا ہے حالانکہ ابتداء میں بچہ نہ ہی باعقل ہوتا ہے اور نہ ہی اخلاقی۔ تعلیمی عمل بچے میں سماجی نوعیت کی حامل ضرورتیں پیدا کر دیتا ہے۔ ان ضرورتوں کی تسکین کی خاطر بچے کو معاشرے کا حصہ بننا پڑتا ہے نیز ان ضرورتوں کی حامل ہستی کے طور پر جب بچہ دوسروں سے اپنی ضروریات منواتا ہے اور اپنے اوپر دوسروں کے حقوق مانتا ہے۔ تب اس کو اس امر کا فہم حاصل ہوتا ہے کہ آزاد ہونے کا مطلب کیا ہے۔ مل جل کر رہنے کا سلیقہ سیکھنے سے استدلال اور ارادے کی اہلیت نشوونما پاتی ہے۔ تب اسے معلوم ہوتا ہے کہ وہ معاشرے سے کٹ کر آزاد نہیں ہو سکتا اور نہ ہی معاشرے میں رہتے ہوئے خود مختار ہو سکتا ہے۔ آزاد ہونے کے لئے باعقل ہونا اور شعوری انتخاب کے قابل ہونا لازمی ہے۔

روسو نے معاشرے کے ہاتھوں ''خراب'' ہونے والے انسان کا تصور بھی پیش کیا ہے۔ معاشرہ انسانوں اور ان کے طرز ہائے کردار پر مبنی ہوتا ہے۔ وہ انسانی کردار کا نظام ہے اور انسانوں کے گزشتہ اعمال کا نتیجہ بھی۔ ضرورتیں معاشرے کے حوالے سے پیدا ہوتی ہیں اور پھر معاشرہ ان کی تکمیل میں رکاوٹیں بھی پیدا کرتا ہے۔ معاشرے سے حاصل شدہ ضرورتیں اور خواہشیں ناقابل تسکین اور متصادم ہو سکتی ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ان کی تسکین کے وسائل معدوم ہوں۔ اپنی خواہشوں اور ضرورتوں کی تکمیل میں انسان کو جس قدر ایسی رکاوٹوں کا سامنا ہوتا ہے جو فطری ہونے کے بجائے سماجی اور انسان کی پیدا کردہ ہوں، اسی قدر کہ وہ آزاد ہوتا ہے۔

MashalBooks.org

چنانچہ روسو کی جنت ارضی وہ ہے جس میں وہ ساری ضرورتیں پوری ہوں جو معاشرہ انسانوں میں پیدا کرتا ہے۔ اس قسم کی جنت دو طریقوں سے حاصل ہوسکتی ہے۔ اول یہ کہ نظریاتی تربیت کو اوپر سے مسلط کر کے فرد میں صرف وہی ضرورتیں پیدا ہونے دی جائیں جن کو پورا کرنا سہل ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ فرد کی تربیت اس انداز سے کی جائے کہ وہ اپنے طرز زندگی کے بارے میں اپنے تصورات خود ترتیب دینے کے قابل ہو جائے اور اس معاملے میں دوسروں کے حق کا احترام کرنا بھی سیکھ لے۔

روسو ان میں سے کبھی ایک کو اور کبھی دوسرے کو ترجیح دیتا دکھائی دیتا تھا ایمیل میں اس نے ایسی نجی تعلیم کی تائید کی تھی جو ایسا فرد تیار کرتی ہے جو اپنے فیصلے خود کرنے کا اختیار رکھتا ہو اور جسے دوسروں کی طرف اپنے فرائض کا بھی احساس ہوتا ہے۔ دوسری طرف ہم جانتے ہیں کہ پولینڈ کے لوگوں کے لئے روسو نے جس تعلیمی نصاب کی تجویز پیش کی تھی اس کا مطمح نظر یکساں خیالات و احساسات کے حامل وفادار شہری تیار کرنا تھا۔ چنانچہ گو روسو نے ہی سب سے پہلے آزادی کا وہ تصور بہت پرزور طریقہ پیش کیا جس کو لبرل دانش ور بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ تاہم خود روسو کو لبرل نہیں کہا جا سکتا۔

اپنی مشہور کتاب سماجی معاہدہ میں روسو نے اس آزادی کو ''اخلاقی آزادی'' کا عنوان دیا ہے۔ وہ کہتا ہے یہ آزادی انسان کو حقیقی معنوں میں خود اپنا مالک بنا دیتی ہے کیونکہ یہ ایسے قانون کی اطاعت ہے جو فرد خود اپنے اوپر لاگو کرتا ہے یہ اخلاقی آزادی عوامی حکومت سے منسلک ہے۔ اس قسم کی حکومت میں شہری اپنے قوانین خود بناتے ہیں۔ اس میں ہر شہری کسی دباؤ کے یا کسی چالاکی کا نشانہ بنے بغیر قانون سازی کے لئے ووٹ دیتا ہے اس لئے ہر شخص دوسروں کے ساتھ مل کر ایسے قوانین بنانے میں مساوی حصہ لیتا ہے جو سب پر لازمی طور پر لاگو ہوتے ہیں۔ یوں ہر شخص شعوری طور پر اپنے آپ کو ان قوانین کا پابند کر لیتا ہے۔ اخلاقی آزادی کے اس تصور کے حوالے سے روسو نے اصل میں اس سوال کا جواب دیا ہے کہ سماجی ضابطوں کا پابند رہتے ہوئے بھی کوئی شخص کسی طرح آزاد ہوسکتا ہے۔

کانٹ کا آزادی کا تصور بھی اسی قسم کا ہے۔ وہ اپنی کتاب ''اخلاق کی مابعد الطبیعات کے اساسی اصول'' میں لکھتا ہے کہ آزاد اور اخلاقی قوانین کے پابند اداروں

میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ البتہ کانٹ اخلاقیات اور قانون کی اطاعت کے مابین روسو کے مقابلے میں گہرا فرق قائم کرتا ہے۔

کانٹ کا کہنا ہے کہ ریاست کا کام مفاد عامہ میں قانون بنانا اور انہیں لاگو کرنا وہے۔ ریاست کی خواہش ہوتی ہے کہ عوام قانون کی پابندی کریں۔ اسے اس امر سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی کہ لوگ قانون کی پابندی صحیح غرض سے کر رہے ہیں یا نہیں۔ اگر لوگ صرف سزا کے خوف سے قانون کی پابندی کریں تو پھر وہ آزادی سے قانون کی پابندی نہیں کرتے۔ البتہ اس پابندی کو اپنا فرض سمجھنے والے آزادی کے ساتھ قانون کی پابندی کرتے ہیں۔

یوں ہم دیکھتے ہیں کہ کانٹ کے نزدیک خود اپنے اوپر نافذ کردہ قوانین کی اطاعت میں مضمر آزادی کا تعلق ایک ایسی سطح سے ہوتا ہے جس سے ریاست کا براہ راست کوئی تعلق نہیں۔ ظاہر ہے کانٹ کو اس بات سے انکار نہ ہوگا کہ ریاست جس قانونی نظام کو برقرار رکھتی ہے وہ اخلاقی ادارے کے حصول میں انسان کے لئے ایک شرط ہے۔ اسی طرح وہ یہ بھی نہ کہے گا کہ اخلاقی آزادی کے لئے ہر قسم کے سیاسی اور قانونی نظام یکساں طور پر موزوں ہیں۔ تاہم کانٹ اخلاقی آزادی اور عوامی حکومت کے درمیان اس قریبی ربط کو نہیں دیکھتا جس کو روسو نے اپنی کتاب سماجی معاہدہ میں بیان کیا۔

اخلاقی آزادی کے اس تصور میں یہ نکتہ مضمر ہے کہ آزاد ہونے کا مطلب بس یہ نہیں کہ فرد کو اپنی خواہشوں کی تکمیل میں کسی رکاوٹ کا سامنا کرنا پڑے۔ اصل میں یہ تصور اس سے آگے کی بات کرتا ہے۔ وہ ارادے کو یعنی فیصلہ کرنے کی اہلیت کو آزادی سے منسوب کرتا ہے۔ چنانچہ باعقل فرد ہی اخلاقی ہستی ہوسکتا ہے کیونکہ صرف ایسا فرد ہی اپنی صورت حال کا سجائزہ لے کر اس قسم کی اہلیت حاصل کرسکتا ہے وہ قواعد وضوابط کی رضا کارانہ پابندی پر مائل ہوسکتا ہے۔ آزاد ہونے اور اخلاقی ہونے، دونوں کا مطلب صاحب عقل ہونا ہے لیکن کانٹ اور روسو دونوں نے اس امر کی وضاحت نہیں کی کہ آزاد ہونا اور اخلاقی قانون کا پابند ہونا ایک ہی چیز کیوں ہے اگر کوئی فرد فیصلے کرسکتا ہے اور اپنے مقاصد متعین کرسکتا ہے اور ان فیصلوں پر عمل بھی کرسکتا ہے تو پھر اسے آزاد کیوں نہ سمجھا جائے آزاد ہونے کے لئے اخلاقی ہونا لازم کیوں ہے؟

MashalBooks.org

کانٹ نے اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیا۔ سچی بات یہ ہے کہ اس معاملے میں وہ روسو سے بھی پیچھے ہی رک جاتا ہے۔ روسو کے مقابلے میں اس نے اس امر کی بہتر اور زیادہ وضاحت کی ہے کہ فیصلے کرنے اور اخلاقی طرزِ عمل اختیار کرنے کے لئے کچھ درکار رہتا ہے وہ آزادی اور اخلاق کے مابین ربط کا اثبات تو کرتا ہے، لیکن اس ربط کی نوعیت کے بارے میں خاموش رہتا ہے۔

اس آخری حوالے سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ کانٹ کے بجائے ہیگل نے روسو کی بات کو آگے بڑھایا تھا۔ یہ مان لینا چاہیے کہ ہیگل کی توجیہہ زیادہ قائل نہیں کرتی کیونکہ یہ توجیہہ اور ایک ایسی مابعد الطبعیات کا جزو ہے جس کو قبول کرنا تو درکنار سمجھ بھی صرف چند لوگ سکتے ہیں لیکن یہ توجیہہ انوکھی اور بصیرت افروز ہے۔

ہیگل نے اپنی دو کتابوں ''دین کی مظہریت'' اور ''حق کا فلسفہ'' میں وضاحت اور ولولے کے ساتھ یہ بتایا ہے۔ انسان کے بنیادی طور پر سماجی ہونے کا کیا مطلب ہے۔ اس طرح اس نے روسو کی بات کو آگے بڑھایا ہے۔ ہیگل لکھتا ہے کہ اپنے بارے میں انسان کے خیالات اور اس کے مقاصد (اس کی جبلی خواہشات) نہیں کا تعلق اس کے سماجی نظام سے ہوتا ہے اس کے اندر اپنا ثقافتی ورثہ حاصل کرنے کے عمل میں اس کا استدلال اس کا مقصد متعین کرنے اہلیت اور اسی لئے اس کی فیصلہ سازی کی اہلیت اس کے اندر نشوونما پاتی ہے۔ اس عمل میں وہ معیار اختیار کرتا ہے اور قوانین کو قبول کرتا ہے۔ اس اعتبار سے باعقل ہونا، بامقصد ہونا اور اخلاقی ہونا (محض اچھا یا نیک ہونا نہیں بلکہ حقوق و فرائض کا شعور رکھنا) اصل میں نشوونما کے ایک ہی عمل کے اجزاء ہیں۔

سماجی ہستی کے طور پر معاشرے میں مقام حاصل کرنے اور اخلاقی زندگی میں شریک ہونے سے ہی فرد ایسے مقاصد بناتا ہے اور ایسے فیصلے کرتا ہے جو حقوق و فرائض سے طے شدہ سماجی رشتوں کے سیاق و سباق میں بامعنی ہوتے ہیں۔ انسان صرف ایک ایسی ہستی کے طور پر آزادی کا تصور کرتا ہے اور اس کی قدر بھی کرتا ہے جس کی ضروریات اور مقاصد لازمی طور پر سماجی نوعیت کے حامل ہوں۔ اگر کوئی ہستی باعقل اور سماجی نہیں اور جو مقاصد کے بجائے صرف جبلی خواہشات رکھتی ہے اس سے ہم یہ پوچھ سکتے ہیں کہ آیا اس کی خواہشوں کی تکمیل میں رکاوٹیں حائل ہیں اور یہ کہ آیا وہ آزاد ہے لیکن یہ وہ آزادی نہ ہوگی

جس کی خاطر نسان زندگی کا نذرانہ دینے پر تیار ہو جاتے ہیں یا جس کی حفاظت کرنے اور اس میں اضافہ کرنے کی خاطر ہر قربانی پر آمادہ رہتے ہیں۔

ہیگل کا کہنا ہے کہ انسان کے مقاصد اس کے سماج کے اندر ہی پیدا ہوتے ہیں اور ان کے مفہوم کا تعین بھی اس نظام کے حوالے سے ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک انسان ترقی پذیر اور اخلاقی ہستی ہے۔ انسان ادارے تخلیق کرتے ہیں اور اس طرح اپنی صلاحیتوں کو ترقی دیتے ہیں۔ ایک طرف ان کے عقائد ان کی ضروریات و خواہشات اور دوسری طرف ان کے رسوم و رواج اور روایات ایک ہی کل کے اجزا ہیں۔ ان میں تبدیلی ایک ساتھ ہوتی ہے۔ تاہم انسانی زندگی کے ان دونوں پہلوؤں کے درمیان ناگزیر طور پر ''کشیدگی'' یا تضادات پیدا ہو جاتے ہیں۔ ترقی کا دارومدار ان تضادات کے پیدا ہونے اور ان کو حل کرنے پر ہے۔ یہ ترقی دراصل عقل کی پیش رفت ہے، کیونکہ اس عمل میں انسان اپنی ذلت کا، اپنے گردوپیش کا، اپنی دنیا کا، نیز سماجی و ثقافتی دنیا کا زیادہ گہرا فہم حاصل کرتا ہے۔ ترقی کا مطلب گویا یہ ہے کہ انسان کے فہم میں اضافہ ہو اور فہم میں آنے والی اشیاء پر اس کا کنٹرول زیادہ ہو جائے۔ عقل کی یہ ترقی آزادی میں پیش رفت بھی ہے۔ کیونکہ آزادی مربوط اور حقیقت پسندانہ مقاصد کی تشکیل اور ان کی راہ میں حائل رکاوٹوں کو دور کرنے کا عمل ہے۔

عام طور پر ہیگل کو ریاست کا پجاری کہا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ الزام سراسر غلط نہیں لیکن گمراہ کن ضرور ہے۔ بات یہ ہے کہ ہیگل نے کبھی حکومت یا قوانین کی بلا چوں و چرا اطاعت کا درس نہیں دیا۔ اس کی کتابوں سے ہم یہ نتیجہ اخذ نہیں کر سکتے کہ موجودہ حکومت کے خلاف مزاحمت یا اس پر نکتہ چینی ناروا ہوتی ہے۔ بہرحال اس کے استدلال سے تاثر یہی ملتا ہے کہ وہ حکومت کو چیلنج کرنے والوں کو اچھا نہیں سمجھتا تھا۔ ساتھ ہی ساتھ اس نے کسی جگہ ان حالات کی نشاندہی نہیں کی جن میں مزاحمت درست ہو سکتی ہے۔ وہ ریاست کا ذکر خوشامد اور چاپلوسی کے انداز میں کرتا ہے۔ اس حوالے سے دیکھا جائے تو اسے غیر لبرل فلسفی قرار دینے کی ترغیب ملتی ہے۔

لیکن ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ اپنے پیش رو مفکرین کے مقابلے میں ہیگل نے زیادہ پرزور طریقہ پر اور ذہانت کے ساتھ چار ایسے تھیسیز پیش کیے جن پر اس کے زمانے

کے بعد سے لبرل دانش ور بہت توجہ دیتے رہے ہیں۔ تھیسیز حسب ذیل ہیں۔

(1) جب فرد سماجی میل ملاپ سے تربیت حاصل کرتا ہے اور ایسے مقاصد ونصب العین اختیار کرتا ہے جو سماجی سیاق وسباق سے باہر بے معنی ہوتے ہیں تو تب ہی وہ ایسے حقوق ومواقع کی قدر کرنا سیکھتا ہے جن کو وہ آزادی کا عنوان دیتا ہے۔

(2) ان حقوق ومواقع کا تصور اور ان سماجی وسیاسی حالات کی سمجھ جن میں یہ حقوق و مواقع حاصل ہوسکتے ہیں، یہ سماجی اور ثقافتی ارتقا کے ایک طویل عمل کے بعد ہی ممکن ہوئے ہیں۔

(3) اس تصور اور سمجھ کا قریبی تعلق جدید ریاست کے ظہور سے ہے۔

(4) ان حقوق ومواقع کو موثر طور پر برقرار رکھنے کے لئے ایک مخصوص قسم کا قانونی نظام درکار ہوتا ہے اور ایسا ہی قانونی نظام ہے جو ریاست کے حوالے سے ہمارے ذہن میں ہوتا ہے۔

ہیگل کے اس نقطہ نظر کو قبول کرنے والے کسی لبرل شخص کے لئے اس کی اس بات سے اتفاق کرنا ضروری نہیں کہ آزادی کو برقرار رکھنے والے قانونی نظام کی منزل کی طرف پیش رفت ناگزیر ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر وہ ہیگل کے چوتھے تھیسیز کو قبول کرسکتا ہے اور ساتھ ہی اس نقطہ نظر کی وکالت بھی کرسکتا ہے کہ ماضی میں ریاست کی نشو ونما اس انداز میں ہوئی ہے کہ اس نے آزادی کو کم کیا ہے بلکہ اس کو عام کرنے سے روک دیا ہے، اور یہ کہ مستقبل میں اس کا امکان اور بھی زیادہ ہے۔ آزادی کے لئے ریاست ضروری شرط بھی ہوسکتی ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ آزادی کی راہ میں بڑی اور بڑھتے ہوئے پیمانے پر رکاوٹ بھی ثابت ہو۔

اکثر اوقات لبرل دانش ور ریاست کے بارے میں شکوک شبہات کا اظہار کرنے میں فخر محسوس کرتے ہیں جیسا کہ مقولہ ہے ''آزادی کی خاطر مسلسل چوکس رہنا پڑتا ہے'' لبرل دانش ور آزادی کے لئے خطرات پیدا کرنے والوں کے خلاف چوکس رہتے ہیں یا کم از کم اس امر کا دعویٰ کرتے ہیں۔ ان کی نظر میں آزادی کے لئے خطرات عموماً سرکاری حکام پیدا کرتے ہیں۔ منظّم ادارے یا وہ لوگ جو ان منظّم اداروں کو کنٹرول کرتے ہیں۔

MashalBooks.org

لبرل دانشور ریاست کے تصور کے خلاف نہیں، لیکن حقیقت میں وہ جس طرح کام کرتی ہے وہ اس سے خائف ہوتے ہیں یا وہ کسی مخصوص گروہ یا جماعت سے خائف ہوتے ہیں جو ریاست کو کنٹرول کرتی ہے یا کنٹرول کرنے کی خواہشمند ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ ریاست کے قوانین اور ادارے ان کے حسب منشا نہ ہوں، لہٰذا وہ ان میں تبدیلی کے آرزومند ہو سکتے ہیں لیکن پھر بھی آزادی کی حفاظت کے لئے وہ انہی اداروں سے توقع کرتے ہیں۔

کوئی ہیگل پرست دانش ور یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ کسی ولہلم فان ہمبولڈ یا کسی جان سٹورٹ مل کی فرد کی آزادی کے لئے تشویش صرف ایسے معاشرے میں قابل تصور ہے جس میں جدید طرز کی ریاست معرض وجود میں آ چکی ہو۔ ہمبولڈ اور مل دونوں کا کہنا یہ تھا کہ ریاست کو فرد کے حلقے میں مداخلت نہیں کرنی چاہیے لیکن فرد کے حلقے کا تعین کئے بغیر یہ بیان بے معنی رہتا ہے۔ اب جہاں تک فرد کے حلقے کا تعلق ہے، اس کی تعریف جدید ریاست میں ابھرنے والے یا اس میں واضح ہونے والے قانونی اور اخلاقی تصورات کو بروئے کار لائے بغیر ممکن نہیں۔ پھر یہ بھی ہے کہ صرف ریاست ہی اس ''نجی حلقے'' کی مناسب طور پر حفاظت کر سکتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ فرد کو اپنے اس حلقے کی حفاظت کے لئے قانونی تحفظ درکار رہتا ہے اور یہ تحفظ ریاست ہی سے مل سکتا ہے۔ بلاشبہ فرد رائے عامہ سے بھی اپیل کر سکتا ہے لیکن اس قسم کی اپیلوں کے موثر ہونے کا بڑی حد تک دارومدار احتیاط سے متعین کئے ہوئے حقوق کی قانونی حفاظت پر ہوتا ہے۔

ہمبولڈ، مل اور ان کے ساتھ ٹوکویل کا معاملہ یہ ہے کہ وہ ریاست کے جبر کے ساتھ ساتھ پدرانہ یا مہربان حکومت سے بھی خائف تھے۔ ان کا موقف یہ تھا کہ اگر ریاستی ادارے اچھے ہوں اور وہ شہریوں کی بہت ہی اچھی طرح دیکھ بھال کرنے لگیں تو اس سے شہریوں کی خودانحصاری، فیصلے کی آزادی، اپنے مسائل کا تعین کرنے اور انہیں حل کرنے کی صلاحیتوں کو نقصان پہنچانے کا سبب بن جاتی ہے۔ آزادی کی نشوونما آزادی کے ذریعہ ہی ہوتی ہے۔ فرد اپنے بنیادی حقوق کی قدر کرنا اور ذمہ داری سے قدم اٹھانا تب سیکھتا ہے جب اسے اپنا کام خود کرنے کے لئے چھوڑ دیا جائے تاکہ وہ تنہا یا دوسروں کے ساتھ آزادی سے مل کر اپنے مقاصد حاصل کر سکے۔

بہرحال اٹھارہویں صدی میں اس قسم کی بندہ پرور حکومت کا خوف نمایاں نہ تھا۔ یہ خوف سماجی اصلاح کے عہد کے ساتھ شروع ہوا۔ ہمارے زمانے میں یہ خوف انیسویں صدی کے مقابلے میں کم ہو گیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ لبرل دانش ور یہ محسوس کرنے لگے ہیں کہ فرد کو اپنے حقوق و مواقع سے فائدہ اٹھانے کے قابل بنانے کی خاطر اس سے زیادہ کچھ کرنے کی ضرورت ہے۔ جس حد تک ہمبولڈ یا مل کافی سمجھتے تھے۔ لبرل دانش ور آج بھی اتنا ہی چوکس ہے جتنا ماضی میں تھا۔ ریاست کی چیرہ دستیوں کے بارے میں اس کے شکوک وشبہات بھی کم نہیں ہوئے لیکن اس کی دلچسپی اس بات میں اتنی نہیں ہے کہ وہ ریاست کو شہریوں پر بہت زیادہ توجہ دینے سے روکے، جتنی اس بات کو یقینی بنانے میں ہے کہ ریاست شہریوں کو آزادی مہیا کرنے کے لئے ضروری اقدامات کرے۔

انیسویں صدی میں ریاستی سرپرستی کا خوف عموماً اس عقیدے سے منسلک تھا کہ ''انسان کو اپنی ترقی خود کرنا چاہیے'' عہد وسطیٰ اور اس کے بعد بھی ایک مختلف قسم کی سرپرستی کا عام رواج تھا۔ اس زمانے میں فرد ایسے گروہوں کا رکن ہوتا تھا جن پر رسوم ورواج کا راج تھا۔ فرد کے ''بزرگ'' اس کے لئے رسوم ورواج کی تعبیر کیا کرتے تھے۔ اسکی زندگی کی باگیں زیادہ تر دوسروں کے ہاتھ میں ہوتی تھیں اور اسے فیصلے کرنے کی بہت کم آزادی حاصل تھی۔ اس کے سامنے اپنا کوئی انفرادی کردار نہیں ہوتا تھا کیونکہ وہ ایسے معاشرے کا رکن ہوتا تھا جس میں اس کا مقام پہلے سے متعین ہوتا تھا اور اسی مقام کو پر کرنے کے لئے اس کی تربیت کی جاتی تھی۔ اسے تعلیم اس لئے نہیں دی جاتی تھی کہ وہ اپنی ترقی کرے یا اپنی صلاحیتوں سے بہترین فائدہ اٹھائے۔ اصل میں تعلیم کا مقصد فرد کو اس کام کے لئے تیار کرنا ہوتا تھا جو پیدا ہوتے ہی اس کے لئے متعین کر دیا جاتا تھا۔

ہم پہلے ہی اس امر کی طرف اشارہ کر چکے ہیں کہ رسوم ورواج کے پابند معاشرے کا خاتمہ اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی زیادہ ''سماجی حرکت پذیری'' یہ دونوں ایسے عوامل تھے جنہوں نے فرد اور سماج کو آزاد کیا۔ انہوں نے فرد کو اعتماد عطا کیا اور اپنے آپ پر بھروسہ کرنے میں مدد دی۔ چنانچہ روایتی معاشرے کے خاتمے کے بعد فرد اپنی زندگی کا مالک بننے لگا۔ معاشرے میں اپنا مقام اب وہ خود طے کرنے لگا۔ کسی خاص پیشے یا کسی خاص ذات سے اب اس کا جنم جنم کا تعلق نہ رہا۔ وہ کسی پیشے کے حوالے سے نہیں

بلکہ اپنے انسانی حقوق کا شعور حاصل کرنے لگا۔

یہ تصویر کا ایک رخ ہے۔ دوسرا رخ اس قدر روشن نہیں۔ بات یہ ہے کہ روایتی بندھن ٹوٹنے سے جہاں فرد کو آزادی نصیب ہوئی وہیں اسے بے بسی اور کمزوری کا احساس بھی ہوا۔ اس کا قبیلہ، ذات یا گروہ اب اس کے لئے تحفظ کا سامان نہ رہے۔ پرانے بندھن ٹوٹنے سے اسے دوسرے سہاروں کی تلاش ہوئی۔ چونکہ ریاست سب سے زیادہ مضبوط دکھائی دیتی تھی لہٰذا سہارے کے لئے ریاست سے امید لگانا بالکل فطری بات تھی۔

ٹوکویل نے اس میلان پر توجہ دی اور اس کے بعض منفی مضمرات کا ذکر بھی کیا۔ وہ ایک قسم کی جمہوری مساوات کو آزادی کے لئے خطرناک سمجھتا تھا۔ معاصرین کے مقابلے میں وہ آزادی اور برابری میں زیادہ تضاد محسوس کرتا تھا۔ ان دونوں میں جو فرق اس نے قائم کیا وہ اگر چہ بعض پہلوؤں میں نظر افروز ہے، لیکن بعض دیگر امور میں مغالطہٰ آمیز بھی ہے۔ اس نے یہ حقیقت عیاں کی کہ ریاست جوں جوں مضبوط ہوتی ہے توں توں آزادی کی قیمت پر برابری کا جوش وخروش بڑھتا چلا جاتا ہے۔ وہ اعتراف کرتا ہے کہ انقلاب فرانس سے پہلے رائج نظام میں نابرابری زیادہ تھی لیکن ساتھ ہی ہمیں یاد دلاتا ہے کہ اس زمانے میں ریاست زیادہ کمزور تھی اور آزادی زیادہ تھی۔

ہم اس بات سے اتفاق کر سکتے ہیں کہ ریاست کمزور تھی اور طبقات کے درمیان نابرابری تھی لیکن اس کے باوجود اس سے انکار کر سکتے ہیں کہ اس دور میں آزادی زیادہ تھی۔ پرانے نظام میں امرا کو زیادہ مراعات حاصل تھیں اور کئی اعتبار سے وہ زیادہ آزاد بھی تھے لیکن اپنے طبقاتی تعصّبات کی بنا پر وہ بہت سے پر کشش پیشوں اور سرگرمیوں سے فائدہ اٹھانے کے قابل نہیں تھے۔ درمیانے طبقے اور کسانوں کو آزادی کم حاصل تھی۔ تبدیلی جو آتی حتیٰ کہ فرانس میں بھی، وہ یہ نہیں تھی کہ ایک ایسے نظام کا خاتمہ ہو گیا جس میں اشرافیہ کو آزادی حاصل تھی اور ایسا نظام آ گیا جس میں جمہوریت تھی بلکہ یہ تبدیلی ایک ایسے نظام کا خاتمہ تھا جس میں مراعات یافتہ افراد کو آزادیاں تو حاصل تھیں لیکن اس قسم کی نہیں تھیں جیسی لبرل دانشور چاہتے ہیں اور اس کے بجائے ایسا معاشرہ قائم ہوا جس میں خاندانی اونچ نیچ کے بجائے دولت کی اونچ نیچ کو زیادہ اہمیت حاصل ہوگئی اور پہلے سے محروم چلے آنے والے طبقوں کو حقوق اور مواقع حاصل ہو گئے۔

اٹھارہویں صدی کے مقابلے میں انیسویں صدی کے لبرل اور دیگر سماجی و سیاسی دانش ورانسانی صلاحیتوں کی ترقی، ذات کی ترقی، اخلاقی خودمختاری اور تکمیل ذات کا زیادہ چرچا کرنے لگے تھے۔ بیسویں صدی میں بھی وہ ان باتوں کا ذکر کرتے رہتے ہیں۔ تاہم اب انہیں اس امر کا زیادہ احساس ہوگیا ہے کہ ان اصطلاحات کے معانی طے شدہ نہیں ہیں، بلکہ بہت حد تک مبہم ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ غیر اہم ہیں کیونکہ ان اصطلاحوں کو انسانی تجربہ اور کردار کے اہم پہلوؤں کی نشان دہی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔

مزید یہ کہ اصطلاحیں ہمارے زیر بحث موضوع یعنی لبرل ازم سے متعلقہ ہیں۔ یہ اصطلاحیں ہیں نہ صرف لبرل لوگوں میں مقبول ہیں بلکہ لبرل ازم کو نا کافی بوسیدہ یا بورژوا آئیڈیالوجی قرار دے کر اس پر نکتہ چینی کرنے والے اشتراکیوں اور انارکسٹوں میں بھی ان کا رواج ہے۔

یوں لگتا ہے کہ لبرل، اشتراکی اور انارکسٹ سب ہی حضرات تین اصولوں کے قائل ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ فرد کی تعلیم وتربیت ، اس طرح ہونی چاہیے اور اسے معاشرے میں ایسا مقام ملنا چاہیے کہ وہ ایسے مقاصد اپنا سکے جن کے حصول کی جدوجہد اس کے لئے باعث تسکین ہو۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ فرد کے مقاصد کی قدر و قیمت کا جزوی انحصار اس امر پر ہے کہ ان کی جستجو معاشرے کے لئے مفید ہو جزواً اس مسرت پر جو اسے ان مقاصد کی جستجو میں حاصل ہوتی ہے، اس بات پر کہ ان مقاصد کی جستجو ایسی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کا موقع مہیا کرے جو قابل تعریف ہوں۔ تیسرا اصول یہ ہے کہ فرد کو رضامندی سے طرز عمل کے ایسے قواعد وضوابط قبول کرنے چاہئیں جن کا دفاع وہ عقلی بنیادوں پر کر سکے اور جن پر ذہانت اور خلوص دل سے عمل کر سکے۔

اگرچہ ان تین اصولوں کو قدامت پسندوں کے علاوہ اشتراکی اور انارکسٹ بھی قبول کرتے ہیں لیکن دراصل یہ اصول لبرل کہلوانے کے حق دار ہیں کیونکہ یہ آزادی سے نمایاں اور قریبی طور پر جڑے ہوتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں ان کا تعلق پیداوار کے سماجی کنٹرول، حکومت کے خاتمے یا روایتی اداروں کی حفاظت سے اتنا نہیں ہے جن میں اشتراکیوں وغیرہ کو دلچسپی ہے۔

ممکن ہے یہ تینوں اصول تکمیل ذات، اخلاقی خود مختاری اور اپنی ذات کو بہتر بنانے کے مفہوم کو مکمل طور پر ادا نہ کرتے ہوں مگر یہ اصول نسبتاً واضح ہیں اور اس قسم کے معاملات کی حمایت کرنے والے لوگ ان اصولوں کو قبول بھی کرتے ہیں۔

بلاشبہ اس قسم کے عمومی اصولوں کا تجزیہ کرنے سے کئی ایسے سوالات پیدا ہوتے ہیں جن کا جواب دینا آسان نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر پہلے اصول ہی کو لیجئے اس کے تجزیے سے کم از کم دو ایسے سوال سامنے آتے ہیں جن کا جواب تلاش کرنے میں دشواری پیش آتی ہے۔ پہلا سوال یہ ہے کہ ہم اس امر کا فیصلہ کرنے کے لئے کون سا معیار پیش نظر رکھیں کہ آیا کسی شخص نے اپنی امنگوں اور نصب العین کا تعین از خود کیا ہے؟ دوسرے یہ کہ ہم اس بات کا فیصلہ کیسے کریں گے کہ ان کی جستجو متعلقہ فرد کے لئے باعث تسکین ہے؟

اصل میں اس قسم کے عمومی اصولوں کو پیش کرنے سے صرف آغاز ہی ہوتا ہے۔ جب ان کا تنقیدی نقطہ نظر سے جائزہ لیا جائے تو ایسے کئی مسائل سامنے آتے ہیں جن میں آزادی پسند لوگوں کو دلچسپی ہوتی ہے یا پھر شاید معاملہ یوں ہے کہ ان اصولوں کو پیش کرنے سے کوئی بات شروع ہوتی ہے اور نہ ہی ختم............ کیونکہ ان سے پیدا ہونے والے سوالات کے ہم جو جواب دیتے ہیں انکی روشنی میں ہم ان اصولوں کو مسلسل دوبارہ تشکیل بھی کرتے رہتے ہیں۔

مغربی دنیا میں لبرل دانش ورجن حقوق کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں ان کا جواز ان اصولوں کے حوالے سے پیش کیا جا سکتا ہے اور عموماً پیش کیا بھی جاتا ہے مثلاً ایسی تعلیم کا حق جو فرد کو پیشوں یا طرز ہائے زندگی کے ان مواقع کا جائزہ لینے کے قابل بناتی ہے جو معاشرہ اپنے ارکان کو پیش کرتا ہے یعنی اپنا پیشہ منتخب کرنے کا حق (اگر آپ کو مطلوبہ مہارتیں بھی حاصل ہوں) ایسی مہارتوں کے حصول کی خاطر خصوصی تربیت حاصل کرنے کا حق، اپنا جیون ساتھی منتخب کرنے کا حق، نفع بخش ملازمت حاصل کرنے کا حق کم از کم معیار زندگی کا حق خواہ آپ کو نفع بخش ملازمت حاصل ہو یا نہیں) تخلیہ، خصوصاً اپنے گھر میں تخلئے کا حق اپنے خیالات کا اظہار کرنے اور انہیں شائع کرنے کا حق، پسندیدہ مقصد کے لئے جماعت بنانے یا پہلے سے موجود کسی جماعت میں شامل ہونے کا حق بشرطیکہ اس سے کسی دوسرے شخص کے حقوق کی خلاف ورزی نہ ہوتی ہو، الزامات کی تحقیق کے لئے مقدمے کا

حق۔سیاسی دباؤ سے محفوظ عدالتوں کے ذریعے اپنے اختلافات اور جھگڑے طے کرانے کا حق ،آزادانہ انتخابات میں اپنی مرضی کے نمائندے اور پالیسی ساز منتخب کرنے کا حق۔

یہ ہیں وہ حقوق جن کو لبرل دانش ور اہم سمجھتے ہیں اس قسم کے اور بھی حقوق ہو سکتے ہیں تاہم لبرل دانش وروں کے نزدیک ان سے اہم تر حق شاید ہی کوئی ہو۔ یہاں ہم نے انہیں بہت مختصر انداز میں پیش کیا ہے اور ان کی مزید وضاحت کی ضرورت ہے۔ تاہم ہمارے موجودہ مقصد کے حوالے سے یہی کافی ہے یہاں ہم ان کی طرف محض اشارہ ہی کرنا چاہتے ہیں۔

جن حقوق کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے ان میں سے آخری چار حقوق سیاسی نوعیت کے ہیں۔البتہ انہیں محض سیاسی حلقے تک محدود نہیں کیا جاسکتا۔ بہت سی آرا ایسی ہیں کہ جنکو ان کے حامل افراد اہم تصور کرتے ہیں۔اسی طرح بہت سی جماعتیں اپنے ارکان کے لئے اہم ہوتی ہیں۔اس کے باوجود وہ آرا یا جماعتیں غیر سیاسی ہوسکتی ہیں۔ بہرطور ہم ان کے حقوق کو یوں سیاسی قرار دے سکتے ہیں کہ ان کی سب سے زیادہ اہمیت سیاسی دائرے میں ہوتی ہے۔ان کے مقابلے میں دوسرے حقوق کو سماجی قرار دیا جاسکتا ہے۔

اس ملک کو ہم لبرل نہیں سمجھ سکتے جس میں عوام کو سماجی حقوق تو حاصل ہوں لیکن سیاسی حقوق سے انہیں محروم رکھا جائے۔ اس قسم کے ملک لبرل ہونے کا دعویٰ بھی نہیں کرتے۔ان ملکوں میں ''جمہوری'' کے برخلاف لفظ''لبرل'' کو ناگوار سمجھا جاتا ہے کم ازکم سرکاری حلقوں اور حکومت کے حامیوں کا تاثر یہی ہوتا ہے۔

دوسری طرف لبرل دانش ور اور ان ملکوں کو اس لئے جمہوری تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں کہ ان میں عوام کو سیاسی حقوق حاصل نہیں ہوتے۔ وہ اس حقیقت کا اعتراف کر سکتے ہیں کہ زیادہ سماجی حقوق حاصل ہونے پر بعض اہم حوالوں سے عوام آزادی سے بہرہ ور ہوتے جارہے ہیں۔تاہم ان کے نزدیک محض یہ حقیقت ان ملکوں کو جمہوری یا لبرل تسلیم کرنے کے لئے کافی نہیں۔لبرل دانش وروں کے اس رویے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک سماجی حقوق غیر اہم ہوتے ہیں اور صرف سیاسی حقوق ہی قابل قدر ہیں۔اصل میں اس رویے کا سبب یہ اعتقاد ہے کہ جس جگہ سیاسی حقوق موجود نہ ہوں وہاں سماجی حقوق نہ صرف غیر محفوظ بلکہ محدود بھی ہوتے ہیں۔

MashalBooks.org

وہ ممالک جو اپنے آپ کو جمہوری تو کہتے ہیں لیکن لبرل نہیں وہ یا ان کے حکمران کس منہ سے جمہوریت کا دعویٰ کرتے ہیں؟ کیا وہ اس امر سے انکار کرتے ہیں کہ یہاں ہم نے جن چار سیاسی حقوق کا ذکر کیا ہے وہ جمہوریت کے لئے ناگزیر ہیں؟ کیا وہ یہ کہتے ہیں کہ ان کے عوام کو درحقیقت یہ چاروں حقوق حاصل ہیں؟ ابھی ہم دیکھیں گے کہ یہ ملک اور ان کے حکمران اصل میں مرغ بادنما کی طرح ہوا کا رخ دیکھ کر اپنا موقف بدلتے رہتے ہیں۔

لبرل ازم پر انتہا پسندوں کی نکتہ چینی

ابھی ہم نے ذکر کیا تھا کہ انقلاب فرانس کے بعد جمہوریت کو آزادی کے لئے خطرناک سمجھنے والے بعض دانش ور بھی منظر عام پر آئے تھے۔ یوں انتہا پسندوں کو ان پر نکتہ چینی کرنے کا موقع مل گیا۔ آزادی کے بجائے یہ انتہا پسند لبرل ازم کو ہدف تنقید بناتے تھے۔ ان کے نزدیک لبرل ازم مراعات یافتہ طبقوں کی بالادستی کو قائم رکھنے کا بہانہ تھا۔

انتہا پسندوں اور لبرل دانش وروں کے مابین جھگڑا حقیقی رہا ہے یہ اور بات ہے کہ وہ جھگڑا ابہام اور خود فریبی تک جا پہنچا تھا۔ سیاست میں ایسے جھگڑے نے جہاں اولیت اور نمایاں حیثیت حاصل کی وہ فرانس تھا وہاں ''جولائی شہنشاہیت اور دوسری ری پبلک'' کے ایام میں اس کا چرچا خاص طور پر زیادہ ہوا۔ لبرل لوگ سیاسی حقوق کے طلب گار تھے۔ خصوصاً وہ آزاد انتخابات میں ووٹ دینے کا حق مانگتے تھے۔ ان کے خیال میں یہ حقوق ان لوگوں تک محدود ہونا چاہئیں جو ان حقوق کا حق مانگتے تھے۔ انکے خیال میں یہ حق ان لوگوں تک محدود ہونا چاہئیں جو ان حقوق کی ذمہ داری کے احساس کے ساتھ استعمال کر سکیں۔ وہ سمجھتے تھے کہ صرف تعلیم یافتہ اور خوش حال لوگ ہی اس اہلیت کے حامل تھے۔

یہ صحیح ہے کہ لبرل دانش ور سماجی حقوق سے زیادہ سیاسی حقوق میں دلچسپی رکھتے تھے سبب یہ نہ تھا کہ ان کے نزدیک سیاسی حقوق بذات خود زیادہ اہم تھے بلکہ یہ تھا کہ ان کے خیال میں کم از کم مغربی ملکوں میں سیاسی حقوق زیادہ غیر محفوظ تھے اور یہ بات غلط نہیں تھی۔ سیاسی حقوق کا معاملہ البتہ مختلف تھا اس صورت میں ہم لبرل دانش وروں کے موقف کو مختصر الفاظ میں یوں پیش کر سکتے ہیں کہ ووٹ دینے کا حق ایسا ہے کہ اس کی توسیع کرنے

میں سب سے زیادہ احتیاط سے کام لینا چاہیے اور اسی حد تک اسے دوسرے طبقوں میں پھیلانا چاہیے جس حد تک ان میں تعلیم اور سیاسی استعداد بڑھے۔

اس کے برخلاف انتہا پسندوں کا موقف یہ تھا کہ غریب اور بے علم عوام کو سیاسی حقوق سے محروم رکھا گیا ہے اسی لئے وہ اپنے سماجی حقوق سے بھی مناسب استفادہ کر سکے۔ ووٹ دینے کے حق کو انتہا پسند بھی بہت اہم تصور کرتے تھے اور کہتے تھے کہ اس حق کی عدم موجودگی میں دوسرے سیاسی حقوق کی افادیت بہت کم رہ جاتی ہے۔

ابتداء میں انتہا پسند غریبوں کو ووٹ دینے کا حق اور سرکاری خرچ پر ان کے بچوں کو تعلیم مہیا کرنے پر زور دیتے تھے تاکہ وہ موثر انداز میں اپنے حقوق بروئے کار لانے کے قابل ہو جائیں۔ بعد میں انتہا پسندوں نے موقف بدل لیا اور وہ غریبوں کے لئے بتدریج زیادہ بڑے مطالبے کرنے لگے۔ وہ کہنے لگے کہ ان لوگوں کو زیادہ سے زیادہ خدمات مہیا کی جائیں جو ان کا معاوضہ ادا کرنے کے قابل نہیں۔ ان خدمات کے اخراجات پورے کرنے کے لئے امیروں پر زیادہ سے زیادہ ٹیکس لگائے جائیں غریبوں کو معاشی بحران اور کساد بازاری کے منفی اثرات سے محفوظ رکھنے کے لئے معیشت پر کنٹرول کیا جائے۔ خواہ وہ موجودہ ریاست کے ذریعہ ہو یا پیداکاروں کی انجمنوں کے ذریعہ۔

لبرل دانش وروں کا موقف بھی وقت کے ساتھ بدلتا رہا ہے۔ پہلے وہ تمام مردوں کو ووٹ کا حق دینے کے قائل ہوئے اور بعد میں کسی تفریق کے بغیر تمام مردوں اور عورتوں کو یہ حق دینے کے حامی بن گئے۔ اسی طرح وہ سرکاری خرچ پر بہت سی سماجی خدمات کی فراہمی اور معیشت پر زیادہ کنٹرول کی تائید بھی کرنے لگے۔

لبرل اور انتہا پسند دانش وروں میں حد امتیاز قائم کرنا ضروری ہو تو ہم یہ کہیں گے کہ ان میں اہم فرق نظریے کے بجائے رویے سے تعلق رکھتا ہے۔ جن حقوق کا ابھی ہم نے ذکر کیا تھا لبرل اور انتہا پسند دونوں ان کے حامی ہیں کم از کم وہ اس امر کے لئے قائل ضرور ہیں کہ حالات اجازت دیں تو تمام لوگوں کو یہ حقوق ملنے چاہئیں۔ ان حقوق کا جواز پیش کرنے والے اصولوں میں بھی وہ یقین رکھتے ہیں۔ اس لحاظ سے قدرے وسیع تر مفہوم میں وہ سب لبرل ہیں۔ اس کے باوجود ان میں ایک فرق بھی موجود ہے اور اس کا ذکر ہونا چاہیے۔ وہ فرق یہ ہے کہ لبرل اس امر کا خیال رکھتا ہے کہ حقوق دینے کا عمل اس قدر تیزی

سے نہیں ہونا چاہیے کہ یہ حقوق بے معنی ہو کر رہ جائیں۔ دوسری طرف انتہا پسند حقوق کی فوری فراہمی میں دلچسپی رکھتا ہے۔

ہم نے یہاں ان دونوں رویوں کو تجریدی انداز میں پیش کر کے ان میں امتیاز قائم کیا ہے۔ حقیقت میں ایسے بہت سے لوگ ہیں جو اپنے آپ کو لبرل کہتے ہیں (بلکہ دوسرے بھی انہیں لبرل سمجھتے ہیں) لیکن ان کی سب سے زیادہ دلچسپی اقلیت کی مراعات میں ہوتی ہے دوسری طرف بعض لوگ اپنے آپ کو ریڈیکل (یا اشتراکی اور کمیونسٹ) قرار دیتے ہیں لیکن انہیں سب سے زیادہ دلچسپی طاقت حاصل کرنے اور اطاعت شعار عوام پر اسے استعمال کرنے سے ہوتی ہے اس قسم کے لوگ یا تو سنکی ہوتے ہیں اور کبھی خود فریبی کے جال میں الجھے ہوتے ہیں بسا اوقات وہ بیک وقت ان دونوں کی زد میں ہوتے ہیں۔

انتہا پسندی (ریڈیکل ازم) میں لبرل ازم کے منافی کوئی بات شامل نہیں۔ ممکنہ حد تک تیزی سے عوام کو حقوق کی فراہمی کسی لبرل کے نزدیک ناقابل برداشت نہیں ہو سکتی۔ تاہم یہ دیکھنا مشکل نہیں ہے کہ لبرل دانشور غریبوں کے جوشیلے اور انتھک حامیوں کے طور پر انتہا پسندوں کو غیر لبرل کیوں سمجھتے ہیں۔ بعض انتہا پسند واقعی غیر لبرل ہو سکتے ہیں۔ وہ ایسی پالیسیوں کے حامی ہو سکتے ہیں جو ان کے نہ چاہنے کے باوجود عوام کو آزادی دلانے میں رکاوٹیں پیدا کر سکتی ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ عوام کی ان آزادیوں سے محروم کرنا چاہتے ہوں جو پہلے سے انہیں حاصل ہیں۔

مثال کے طور پر تمام لوگوں کو سیاسی حقوق دینے کے نام پر وہ ان لوگوں سے یہ حقوق چھین سکتے ہیں جو پہلے سے ان حقوق کے حامل ہیں۔ وہ رائے دہندگان کی فہرست میں اضافہ کر سکتے ہیں مگر آزاد انتخابات کو ختم کر سکتے ہیں۔ اسی طرح وہ خود جماعتیں بنا سکتے ہیں اور عوام کو ان میں شامل ہونے کی ترغیب دے سکتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ دوسرے لوگوں کو جماعتیں بنانے سے روک سکتے ہیں۔ اپنے اداروں کے بارے میں وہ فریب کا شکار ہو سکتے ہیں۔ بلاشبہ وہ بعض آزادیوں کو سلب کرنے کا اعتراف بھی کر سکتے ہیں لیکن ان کا موقف یہ ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسی اقلیت سے آزادی چھین رہے ہیں جو اسے بے حد ضروری اصلاحات کی راہ میں رکاوٹ ڈالنے کے لئے استعمال کر رہی تھی۔ لہٰذا سب

لوگوں کو وافر آزادی مہیا کرنے کی خاطر اس اقلیت کو کچھ عرصے کے لئے آزادی سے محروم کرنا ضروری ہو گیا تھا۔ اکثر اوقات وہ کسی گروہ کو عارضی طور پر بھی آزادی سے محروم کرنے سے مکر جاتے ہیں لیکن ساتھ ساتھ ایسے طریقوں کی حمایت بھی کرتے ہیں جن کے نتیجے میں اس قسم کی آزادی ختم ہو جایا کرتی ہے۔ اگرچہ وہ اس نتیجے کو ماننے سے منکر ہیں لیکن حقیقت یہی ہے کہ اگر ان پالیسیوں پر عمل کرنے سے سب لوگوں کو آزادیاں نہ ملیں اور جن کے پاس پہلے سے تھیں وہ بھی چھن جائیں تو پھر ہم ان کی پالیسیوں کو غیر لبرل ہی تسلیم کریں گے۔

کوئی ملک جس قدر پسماندہ ہو وہاں سماجی اور سیاسی حقوق کو بروئے کار لانے کے سماجی و ثقافتی حالات اتنے ہی ناساز گار ہوا کرتے ہیں۔ اس صورت میں ریڈیکل یا بائیں بازو کی طرف سے لفظی شعبدہ بازی کی ترغیب بھی بڑھ جاتی ہے۔ چنانچہ منادی تو یہ کی جاتی ہے کہ عوام اپنے حقوق سے بہرہ یاب ہو رہے ہیں جب کہ پالیسیاں اس بنیاد پر بنائی جاتی ہیں کہ عوام کو اپنے حقوق کا کوئی شعور ہے اور نہ ہی وہ ان حقوق کو استعمال کر سکتے ہیں۔

لبرل دانش وروں پر نکتہ چینی کے ذریعے اس لفظی شعبدہ بازی کو آسان بنا لیا جاتا ہے اور یہ کیا جاتا ہے کہ لبرل لوگ جن حقوق کے علمبردار ہیں وہ عوام کی حالت بہتر بنانے میں رکاوٹ ثابت ہوتے رہے ہیں۔ ان حقوق سے صرف امیروں کو فائدہ پہنچتا ہے اس طرح ان حقوق کو ''بورژوا'' یا فریب کاری کا نتیجہ قرار دے دیا جاتا ہے۔ وہ مزید الزام لگاتے ہیں کہ اس قسم کے حقوق دولت کی غیر منصفانہ تقسیم والے معاشرے میں ہی ممکن ہو سکتے ہیں۔ وہاں کاغذی طور پر اگرچہ سب لوگوں کو یہ حقوق حاصل ہوتے ہیں لیکن صرف امیر لوگ ہی ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

بورژوا لبرل ازم پر نکتہ چینی کرنے والے ریڈیکل بھی اصولی طور پر ان سیاسی حقوق کو مسترد نہیں کرتے جن کی وکالت لبرل دانش ور کرتے ہیں۔ وہ اس امر سے انکار نہیں کرتے کہ حکومتوں کو عوام کے سامنے جواب دہ ہونا چاہیے، لوگوں کو اپنے پسندیدہ مقاصد کو فروغ دینے کی خاطر جماعتیں بنانے کی آزادی ہونی چاہیے یا یہ کہ لوگوں کو آزادی سے اظہار رائے کا موقع حاصل ہونا چاہیے۔ ان کا دعویٰ ہوتا ہے تو بس یہ کہ

''بورژوا'' یا ''لبرل'' نظاموں میں صرف امیر لوگ ہی ان حقوق سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ لہٰذا عوام کے لئے یہ حقوق بے معنی ہوتے ہیں۔

اس امر سے انکار کی گنجائش نہیں کہ یہ دعویٰ درست ہوسکتا ہے۔ یہ بات بالکل ممکن ہے کہ قانونی حقوق سب لوگوں کو حاصل ہوں لیکن غریب ان سے فائدہ نہ اٹھا سکیں۔ جب کہ امیر لوگ ان کی مدد سے نہ صرف اپنی بالا دستی قائم رکھیں بلکہ اس میں اضافہ بھی کرتے رہیں۔ یہ دعویٰ مختلف حالات میں مختلف حد تک درست ہوسکتا ہے تاہم یہ بات واضح نہیں کہ دولت کی غیر منصفانہ تقسیم ختم کرنے کے بعد تمام لوگوں کو یہ حقوق موثر انداز میں استعمال کرنے کا موقع فراہم کرنے کی غرض سے ان حقوق کی شکل ہی بدلنا پڑے گی جیسا کہ بائیں بازو والے کہتے ہیں۔

یہ استدلال خاص طور پر نا قابل فہم ہے کہ دولت کی منصفانہ تقسیم کے بعد سیاسی حقوق میں بھی ترمیم کرنی پڑے گی۔ اس کے برخلاف یہ دلیل پائیدار نہ سہی لیکن کسی حد تک قابل قبول ضرور ہے کہ عوام کی واضح اکثریت کی طرف سے حقوق کے استعمال کو یقینی بنانے کے لئے ایسے سیاسی اور قانونی ادارے درکار ہونگے جو موجودہ سیاسی اور قانونی اداروں سے مختلف ہونگے کیونکہ موجودہ ادارے صرف ایک اقلیت کے حقوق کی ضمانت دیتے ہیں۔ اس دلیل کو مضبوط بنانے کی خاطر یہ بھی بتانا ہوگا کہ نئے ادارے کس قسم کے ہوں گے اور ان کی ضرورت کیوں کر پیش آئے گی۔

خیر ہمیں ماننا چاہیے کہ تمام ریڈیکل دانش ور اس قسم کے لفظی ہیر پھیر سے کام نہیں لیتے۔ البتہ مارکسی اور دوسرے اشتراکی دانش وروں کا عمومی طریقہ یہی ہے۔ ان سے پہلے 1790ء کے عشرے کے جیکو بن دانش ور بھی یہی کچھ کرتے رہے تھے۔

یہ تو ہوئی بائیں بازو کی لفظی ہیرا پھیری۔ دائیں بازو والے بھی لفظی کھیل کھیلتے رہتے ہیں۔ دائیں بازو والوں کا موقف یہ ہے کہ بعض بنیادی حوالوں سے تمام انسان برابر ہیں، لیکن کئی پہلوؤں سے بعض لوگ دوسروں سے اعلیٰ تر بھی ہوتے ہیں۔ گھپلا یہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ دائیں بازو کے دانش ور اور اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں یا پھر اسے تسلیم کرنے سے منکر ہیں کہ یہ دوسری قسم کے پہلو درحقیقت وہی بنیادی حوالے ہیں جن کو مختلف لفظوں میں بیان کر دیا جاتا ہے۔ لفظی ہیر پھیر کی یہ روایت خاصی پرانی ہے بلکہ

اس سے بھی پیچھے تک اسے دیکھا جا سکتا ہے۔

انگریزی طرز حکومت کو پیش نظر رکھتے ہوئے مونٹیسکیو نے اپنی کتاب ''قوانین کی روح'' میں ایسے لوگوں کا ذکر کیا تھا جن کو اس کے نزدیک ووٹ کا حق ملنا چاہیے۔ اس نے وجہ یہ بیان کی تھی کہ یہ لوگ اس قدر پست صورت حال میں رہتے ہیں کہ ان کی اپنی کوئی منشا ہی نہیں ہوتی۔ اس کے باوجود مذکورہ کتاب میں مونٹیسکیو نے یہ بات بھی مان رکھی تھی کہ تمام لوگ (غالباً بچوں اور ذہنی طور پر معذور افراد کے سوا) قانونی طور پر اپنے اعمال کے خود ذمے دار ہوتے ہیں۔ اب اگر کوئی ''پست صورت حال'' میں زندگی بسر کرنے والا شخص کسی قانون کی خلاف ورزی کرتا ہے تو مونٹیسکیو اس بنا پر اس کی ذمہ داری کو ختم نہیں کرتا کہ اس کی کوئی مرضی نہیں ہے گویا وہ یہ نہیں کہتا کہ پست حالات کے شکار لوگوں کو قانون کی خلاف ورزی کا ذمہ دار نہیں ٹھہرانا چاہیے۔

بہرحال کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ قانونی اور سیاسی استعداد کے معیار ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ لہٰذا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اگر کوئی شخص اس قدر عقل و فہم کا مالک ہے کہ کسی قانون کی خلاف ورزی پر اس کی باز پرس کی جائے تو پھر وہ ووٹ کے معقول استعمال کے لئے درکار عقل و فہم کا مالک بھی ہو گا۔ البتہ جہاں تک مونٹیسکیو کا تعلق ہے اس نے قانون اور سیاسی استعداد میں کبھی فرق قائم نہیں کیا۔

مونٹیسکیو نے کبھی اس امر کی وضاحت بھی نہ کی تھی کہ کیوں پست حالات زندگی بسر کرنے والوں (یعنی غریبوں اور غیر تعلیم یافتہ لوگوں کو) قانونی استعداد کا حامل تو سمجھا جائے لیکن سیاسی طور پر انہیں درجے کا حامل خیال نہ کیا جائے۔ سیاسی استعداد اگر قانونی استعداد سے زیادہ کامیاب ہو بھی تو یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ دوسرے لوگوں کے مقابلے میں سیاسی استعداد غریبوں اور جاہلوں میں کم ہو گی۔ اگر ان لوگوں میں سیاسی اہلیت کم ہوتی ہے تو بھی کیا اس کا سبب یہ نہیں ہے انہیں اس استعداد کو بروئے کار لانے کا موقع ہی نہیں دیا جاتا؟ سیدھی سی بات ہے کہ سیاسی حقوق استعمال کرنے سے ہی فرد کو سیاسی سوجھ بوجھ حاصل ہوتی ہے۔ محض سکول جانے سے یہ استعداد نہیں مل جاتی۔ مونٹیسکیو کے زمانے میں یہ بات اور بھی زیادہ درست تھی کیونکہ اس زمانے میں رسمی تعلیم زیادہ تر کلاسیکی اور ادبی نوعیت کی ہوا کرتی تھی۔

حقیقت یہ ہے کہ قانونی استعداد یا تو قانونی ذمہ داری کے معیار پر تو اکثر بحث ہوتی رہتی ہے لیکن سیاسی استعداد کا معیار شاذ ونادر ہی موضوع سخن بنتا ہے۔ یہ استعداد کئی قسم کی اہلیتوں پر مبنی ہوتی ہیں تاہم ہمارے موجودہ مقصد کے حوالے سے چار کا ذکر کافی ہے۔

سیاسی فیصلہ کی اہلیت

یعنی یہ طے کرنے کی اہلیت رکھنا کہ مطلوبہ مقاصد حاصل کرنے کے لئے کون سی پالیسیاں مناسب ہوں گی۔

سیاسی شعور رکھنا

یعنی یہ طے کرنے کی لیاقت رکھنا کہ کون سیاسی فیصلے کی اہلیت رکھتا ہے اور اس پر یہ اعتماد بھی کیا جا سکتا ہے کہ وہ اسے ذمہ داری سے بروئے کار لائے گا۔

سیاسی مہارت

یعنی اپنی پسند کے مقاصد حاصل کرنے کے لئے طے شدہ طریقوں کو استعمال کرنے کی اہلیت رکھنا۔

سیاسی قوت

یعنی سیاسی اختیار یا لیاقت رکھنے والے افراد کو اپنی مرضی کے مطابق استعمال کرنے کی اہلیت۔

سیاسی بصیرت و مہارت ایسی صلاحیتیں ہیں جو عموماً سیاسی طور پر سرگرم ہونے، حکومت میں شریک ہونے یا اس کا بغور مشاہدہ کرنے سے حاصل ہوتی ہیں۔ خوش حالی یا تعلیم سے یہ صلاحیتیں حاصل نہیں ہوا کرتیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ خوش حالی یا تعلیم کے سبب فرد کو حکومت میں شریک ہونے یا اس کا مشاہدہ کرنے میں آسانی ہو جاتی ہے۔ سیاسی شعور اور سیاسی قوت زیادہ تر اس وقت حاصل ہوتی ہے جب سیاسی حقوق کو استعمال کیا جائے۔ اگر سیاسی حقوق صرف امیروں اور تعلیم یافتہ لوگوں تک محدود ہوں تو پھر سیاسی شعور اور قوت بھی ان تک محدود رہتی ہے۔

MashalBooks.org

جمہوریت کے فروغ سے ان چاروں قسم کی سیاسی استعداد کا حصول امارت اور تعلیم کا مرہون منت نہیں رہا۔ یہ سیاسی صلاحیتیں یا تو پیشہ ور حضرات حاصل کرتے ہیں جن کا پیشہ ہی حکومت یا سیاست کاری ہوتا ہے یا ان موضوعات پر بحث ومطالعہ کرنے والے یا پھر یہ صلاحیتیں سیاسی حقوق کو بروئے کار لانے سے ہوتی ہیں۔ یہاں ہم ڈاکٹروں کی مثال دے سکتے ہیں۔ کچھ عرصہ پہلے تک ڈاکٹری کا پیشہ عام طور پر خوش حال خاندانوں کے چشم و چراغ ہی اختیار کیا کرتے تھے۔ تب ڈاکٹر خدمت بھی زیادہ تر خوشحال طبقوں کی کرتے تھے۔ اب صورت حال بدل گئی ہے۔ چنانچہ آج کل زیادہ تر ڈاکٹر نچلے متوسط طبقے سے آتے ہیں اور ان کی خدمات سے فائدہ اٹھانے والوں میں غریبوں کی تعداد پہلے سے بہت بڑھ گئی ہے۔

بہرحال ہم یہ نہیں کہتے کہ سیاسی اہلیت کا تصور کھوکھلا ہے اور یہ کہ بالغ افراد کو سیاسی نااہلیت کی بنا پر سیاسی حقوق سے محروم کبھی بھی نہیں رکھنا چاہیے۔ ہم صرف یہ واضح کرنے کی کوشش کر رہے ہیں کہ اس تصور کی وکالت کرنے والے لوگ عموماً ذہنی طور پر صاف نہیں ہوتے۔ ایک طرف وہ یہ کہتے ہیں کہ تمام طبقے یا تمام نسلیں اور دونوں جنس بعض پہلوؤں میں مساوی ہوتی ہیں (ان پہلوؤں کو زیادہ اہم بنانے کے لئے انہیں دو بنیادی پہلوؤ' کا عنوان دے دیا جاتا ہے) دوسری طرف وہ بلاواسطہ یا بالواسطہ طور پر بعض طبقوں یا نسلوں یا کسی اور جنس کے برتر ہونے کا دعویٰ دیتے ہیں۔ انہیں اس امر کی خبر بھی نہیں ہوتی کہ وہ جن پہلوؤں کے اعتبار سے برتری کا دعویٰ کرتے ہیں، وہ مکمل یا جزوی طور پر وہی ہیں جن کو وہ پہلے بنیادی ٹھہرا چکے ہیں۔

بلاشبہ ایسے لوگ بھی ہیں جو صاف صاف یہ کہہ دیتے ہیں کہ تمام لوگوں کو یکساں حقوق حاصل نہیں ہونے چاہئیں۔ ان لوگوں کے دلائل میں کئی خامیاں ہوسکتی ہیں۔ البتہ وہ لفظی ہیرپھیر سے کام نہیں لیتے۔

شاید ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک خاص مفہوم میں لفظی ہیرپھیر سے کام لینے والے سب لوگ لبرل ہیں۔ اصولی طور پر وہ اتفاق کرتے ہیں کہ ہر شخص کو یہ حقوق حاصل ہونے چاہیں۔ لفظی ہیرپھیر اس وقت شروع ہوتا ہے جب وہ جانے بوجھے بغیر یا کم از کم اقرار کئے بغیر اس اصول سے انحراف کرنے والا موقف اختیار کرتے ہیں۔

ایسے لوگوں کا تعلق بائیں بازو سے ہو تو وہ ان حقوق یا ان میں سے بعض حقوق کو یقینی بنانے کے لئے درکار اداروں کو بورژوا نمائشی ادارے قرار دے کر مسترد کر دیتے ہیں۔ بصورت دیگر اگر وہ دائیں بازو سے منسلک ہوں جو پھر وہ یہ کہنے لگتے ہیں کہ حقوق کا صرف ان لوگوں کو ملنے چاہئیں جو ان کو سمجھنے اور مناسب طور پر استعمال کرنے کی اہلیت رکھتے ہوں۔ حالانکہ، جیسا کہ ابھی ہم نے واضح کیا عوام میں سیاسی اہلیت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب انہیں سیاسی حقوق حاصل ہوں۔

آزادی، مساوات اور ریاست

ریاستی قوت میں نمایاں اضافہ کرنے والی اصلاحات کی ایک مضبوط محرک یہ خواہش رہی ہے کہ ان لوگوں کو حقوق مہیا کئے جائیں جو ان سے محروم چلے آتے ہیں۔ ریاستی قوت میں یہ اضافہ مراعات یافتہ طبقوں کو ضعف پہنچا کر ممکن ہوا، کیونکہ ریاست نے انہیں خصوصی حقوق سے محروم کر دیا۔ بہر حال یہ امر واضح نہیں ہے کہ ان طبقوں کی قوت میں کمی سے ان کی آزادی بھی کم ہوئی ہے یا نہیں۔ اگر آزادی کی لبرل تعریف کو قبول کر لیا جائے تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ مذکورہ طبقوں کی آزادی کو کوئی ضعف نہیں پہنچتا۔ مثال کے طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ جب ووٹ دینے کا حق صرف امیروں کو حاصل تھا تو اس زمانے میں انفرادی ووٹ کی قدر و قیمت زیادہ تھی۔ آج یہ حق سب لوگوں کو حاصل ہے۔ لہٰذا انفرادی ووٹ کی اہمیت بھی کم ہو گئی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ امیروں کا سیاسی اثر و رسوخ کم ہو گیا ہے لیکن یہ ایک بات ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ان کا ووٹ دینے کا حق جوں کا توں قائم ہے۔ اسے کوئی نقصان نہیں پہنچا۔

اس طرح اگر اظہار اور جماعت بندی کی آزادی صرف امیروں کو حاصل ہو اور حکومت پر دباؤ ڈالنے کی خاطر گروہ بندی کا حق بھی ان تک محدود ہو تو ظاہر ہے کہ دوسرے لوگوں کے مقابلے میں ان کا سیاسی اثر و رسوخ بھی زیادہ ہو گا۔ لیکن جب جمہوریت کے ذریعہ غریبوں کو بھی یہ حقوق مل جائیں تو امیروں کے سیاسی اثر میں کمی آئے گی لیکن جمہوریت کی آمد کے بعد بھی ان کے لئے اظہار اور جماعت بندی کی آزادی جوں کی توں رہتی ہے۔

اس کے علاوہ زندگی کے بعض ایسے پہلو بھی ہیں جن میں سب لوگوں کو مساوی حقوق ملنے سے امیروں کے حقوق کا دائرہ کار وسیع تر ہو جاتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اب وہ بعض ایسے کام بھی کر سکتے ہیں جن کے کرنے کا حق گو انہیں پہلے بھی حاصل تھا لیکن تعصب کی بنا پر وہ یہ کام نہ کرتے تھے مثلاً سب لوگوں کو مساوی حقوق ملنے سے امیروں کو شریک حیات منتخب کرنے یا پیشہ منتخب کرنے کے معاملے میں پہلے سے زیادہ گنجائش مل جاتی ہے۔

یوں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جمہوری اصلاحات جو ریاست کی قوت میں زبردست اضافہ کی وجوہات میں سے ایک ہیں، انہوں نے کسی نہ کسی اعتبار سے تمام ہی طبقوں کی آزادی میں فیصلہ کیا ہے، گو یقیناً ان اصلاحات سے امیروں کے مقابلے میں غریبوں کو زیادہ فائدہ پہنچتا ہے۔

امیر لوگ اب ایسے کئی اختیارات سے محروم ہو گئے ہیں جو پہلے انہیں حاصل تھے۔ اس محرومی کو وہ آزادی سے محرومی خیال کرتے ہیں۔ اس امر کا انحصار ان کے مزاج اور اصولوں پر ہے کہ آیا اختیارات میں کمی کا ازالہ نئے دستیاب ہونے والے مواقع سے ہوا ہے یا نہیں۔ اصلاحات سے یہ مزاج اور اصول بھی متاثر ہوئے ہیں۔ ممکن ہے کہ امیروں کو نئے معاشرے میں حاصل ہونے والے مواقع پرانے معاشرے میں حاصل شدہ اختیارات اور قوت سے زیادہ قابل قدر محسوس ہوں۔ ویسے بڑی حد تک اس کا انحصار اس امر پر ہے کہ اصلاحات کس انداز سے کی گئی ہیں۔ اصلاحات جس قدر پرامن طریقے سے نافذ کی جائیں اسی قدر جلد ان سے نقصان اٹھانے والے اپنے آپ کو ان سے ہم آہنگ کر لیا کرتے ہیں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ لبرل حضرات کے نزدیک دولت اور سماجی مرتبہ سے قطع نظر، تمام لوگوں کو آزادی بخشش حقوق کی فراہمی کو یقینی بنانے والی اصلاحات امیروں کے مقابلے میں غریبوں کے لئے زیادہ مفید ثابت ہوتی ہیں۔

لیکن معاملہ یہ ہے کہ امیر، بلکہ غریب لوگ بھی، معاشرے اور معاشرتی تبدیلیوں کو ہمیشہ اس نظر سے نہیں دیکھتے جس نظر سے لبرل لوگ دیکھتے ہیں۔ امیروں کو عموماً ان حقوق سے زیادہ لگاؤ ہوتا ہے جو اصلاحات کے باعث خطرے کی زد میں آ جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف اصلاحات سے حاصل ہونے والی آزادیاں ان کے لئے کم پرکشش ہوتی

ہیں۔ وہ اپنی جائیداد اور دولت کو خطرے میں ڈالنے والی اصلاحات پر آزاد انتخابات میں ووٹ دینے یا اظہار و جماعت بندی کے نئے حقوق کو قربان کرنے پر آمادہ ہو سکتے ہیں۔ غریب لوگ بھی دوسری مراعات کی خاطر سیاسی حقوق سے دست بردار ہونے پر اکثر آمادہ ہوتے ہیں۔ وہ اس سے کم آزادی پر مطمئن ہو جاتے ہیں جتنی کہ لبرل دانش ور تمام انسانوں کو دلانے کا جتن کرتے ہیں۔

اس بات میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ اگر صرف دانش ور ہی لبرل حقوق کے دلدادہ ہوں اور دوسرے لوگوں کو ان سے کوئی سروکار نہ ہو تو پھر ان حقوق کی اہمیت بہت کم رہ جائے گی۔ ان حقوق کی کشش کا انحصار بڑے یا طاقت ور سماجی گروہوں کے لئے ان کی افادیت پر ہے۔ ان حقوق کا جائزہ وسیع تر تناظر میں لیا جائے تو ہم دیکھیں گے کہ کس طرح دو خاص قسم کے معاشرے میں ظہور پذیر ہوتے ہیں اور وہ اس سے مخصوص بھی ہوا کرتے ہیں مگر وہ اس معاشرے کے تمام گروہوں کے لئے یکساں طور پر پرکشش نہیں ہوتے۔ ہر گروہ ان میں سے بعض حقوق حاصل کرنے کے لئے دوسرے حقوق کو قربان کرنے پر تیار ہوتا ہے۔ اس قسم کے معاشرے میں ہر بڑا گروہ بیک وقت آزادی پسند بھی ہوتا ہے اور آزادی کی راہ میں رکاوٹ بھی۔

بعض بنیادی حقوق یا آزادیوں کو پسند کرنے والے گروہ ان کے حصول کی خاطر منظم ہو جائیں تو ان میں سے ہر گروہ دوسروں کے دعویٰ پر نظر رکھتا ہے۔ یہ گروہ ایک دوسرے کی امنگوں کو سمجھنے اور ان کا احترام کرنے کا ڈھنگ سیکھ لیتے ہیں۔ بعض مغربی ملکوں میں اسی طریقے سے بعض حقوق کو ''بنیادی آزادیاں'' قرار دینے پر اتفاق رائے پیدا ہوا ہے۔ اکثر سیاسی رہنما اور اہم گروہوں کے تسلیم شدہ ترجمان ان حقوق کو تسلیم کرتے ہیں اور یہ اقرار ہر گروہ کو دوسرے گروہوں کے لئے لچک پیدا کرنے پر آمادہ کرتا ہے۔

بہرحال دوسروں کے دعوؤں کا یہ احترام اور انہیں رعایت دینے پر آمادگی ہمیشہ محدود ہوتی ہے۔ لہٰذا آزادی کو فروغ دینے والی اصلاحات کے خلاف مزاحمت ہمیشہ اچھی خاصی حد تک موجود رہتی ہے۔ یہاں تک کہ لبرل ہونے پر ناز کرنے والا معاشرہ بھی کسی نہ کسی حد تک غیر لبرل ہوتا ہے۔ اس کے اکثر گروہ دوسرے فائدے حاصل کرنے کی

خاطر بسا اوقات اپنی آزادی کو برقان کرنے پر تیار ہوتے ہیں یا پھر دوسروں کو آزادی سے ہمکنار کرنے والی اصلاحات کی مزاحمت کرتے ہیں۔ وہ زبانی طور پر اس مزاحمت کا اقرار نہیں کرتے لیکن عملاً اس پر آمادہ ہوتے ہیں۔ وہ اس امر سے انکار کرتے ہیں کہ ان کے مطلوبہ مفادات آزادی کی قیمت پر حاصل ہوتے ہیں اس طرح وہ یہ بھی تسلیم نہیں کرتے کہ جن اصلاحات کے وہ مخالف ہیں ان سے دوسروں کو حقوق ملیں گے۔ معاملہ یہ ہے کہ لبرل معاشروں میں جب بھی آزادی کو قربان کیا جاتا ہے تو اس پر کوئی نہ کوئی پردہ ضرور ڈالا جاتا ہے۔

آزادی میں وسعت پیدا کرنے والی اصلاحات کے دو اثرات ایسے بھی ہیں جن کو عموماً آزادی دشمن سمجھا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ان اصلاحات کی بدولت ریاست کی قوت بڑھ جاتی ہے اور دوسرے یہ کہ مسابقت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ان اثرات کا واحد سبب اصلاحات نہیں ہیں اور ان کو پیدا کرنے میں بعض دوسرے عوامل کا بھی ہاتھ ہوتا ہے لیکن اصلاحات اس معاملے میں اہم کردار ضرور ادا کرتی ہیں۔ آزادی کی لگن رکھنے والے بہت سے مصنفین نے یہ رائے دی ہے کہ مسابقت فرد میں تشویش کا موجب بنتی ہے اور اسے اپنی ذات میں سمٹنے پر مجبور کرتی ہے۔ اسی طرح وہ لوگوں کو ایسے پیشوں سے گریز پر آمادہ کرتی ہے جو ان کے لئے آمدنی، اختیار یا مرتبے کے حوالے سے موزوں ہو سکتے ہیں۔

تشویش، خود مرکزیت یا کم موزوں پیشے کا انتخاب بذات خود آزادی کو کم کرنے والے عوامل نہیں ہیں۔ اگر آزادی سے مراد ان سیاسی وسماجی حقوق کا حامل ہونا ہے، جن کا یہاں ہم ذکر کرتے رہے ہیں تو پھر یہ تینوں عوامل آزادی کو قطعی ضعف نہیں پہنچاتے۔ وجہ یہ ہے کہ ان تینوں عوامل کو پیدا کرنے والی مسابقت خود اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ ان حقوق کو وسیع پیمانے پر بروئے کار لایا جاتا ہے۔ تاہم، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اکثر اوقات ان حقوق کا جواز ''تکمیل ذات'' اپنی صلاحیتوں کی بہتری اور ''اخلاقی خودمختاری'' جیسے تصورات کے حوالے سے پیش کیا جاتا ہے۔ لبرل دانش وروں کے علاوہ اشترا کی اور انارکسٹ بھی ایسا ہی کرتے ہیں۔ ہم نے ان تصورات کی روح کو تین لبرل اصولوں کی صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی تھی۔ ان میں سے پہلا اصول یہ کہتا ہے کہ فرد کی تعلیم و

تربیت اس انداز سے ہونی چاہئے اور اسے معاشرے میں ایسا مقام ملنا چاہئے کہ وہ اپنے لئے باعث تسکین مقاصد اور امنگیں مرتب کر سکے۔

معاملہ اب یوں ہے کہ شدید مسابقت کے مذکورہ اثرات شاید لوگوں کو اپنے بنیادی حقوق یا آزادیوں سے بہرہ ور ہونے سے نہ روکتے ہوں لیکن وہ ان حقوق کے جواز میں پیش کئے جانے والے اصول کی تکمیل میں رکاوٹ ضرور ڈالتے ہیں۔ اس حوالے سے دیکھا جائے تو ہم یہ کہیں گے کہ اگرچہ لبرل دانش ور کو دلچسپی آزادی سے ہوتی ہے لیکن اسے شدید مسابقت کے ان ناگزیر نتائج پر ہونے والی تنقید پر بھی توجہ دینی چاہئے۔ وہ محض اس بنا پر اس تنقید کو نظر انداز نہیں کر سکتا کہ اس کا آزادی کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ اگر اسے یہ تنقید جائز دکھائی دے تو پھر اسے اقرار کر لینا چاہئے کہ اس کے مطلوبہ حقوق آزادی کے حصول کے لئے ضروری ہوتے ہوئے بھی کافی نہیں ہیں۔

ریاست کے ظہور نے قوت و اختیار کی ایسی نابرابری پیدا کی ہے جو اس سے پہلے کبھی موجود نہ تھی۔ دوسری طرف خود ریاست کا مظہور بڑی حد تک ان اصلاحات کا ثمر تھا جن کا مقصد آزادی مہیا کرنا تھا۔ یوں ہم بظاہر ایک متناقص صورت حال سے دوچار ہوتے ہیں۔ گویا ہم جس قدر اس امر کو یقینی بنائیں کہ تمام انسان مساوی ہیں (یعنی ان سب کو بنیادی حقوق حاصل ہیں) اسی قدر انسانوں کے درزمیان نابرابری بڑھتی ہے۔

شاید ہم اس تناقص کو یوں دور کر سکتے ہیں کہ جن اعتبار سے انسان مساوی ہوتے ہیں، وہ ان اعتبار سے مختلف ہیں جن میں وہ غیر مساوی ہوتے ہیں۔ انسان اس لحاظ سے برابر ہیں کہ بعض حقوق ان سب کو حاصل ہوتے ہیں۔ نابرابر وہ اس لئے ہیں کہ بعض انسان دوسروں کے مقابلے میں زیادہ قوت اور اختیار کے حامل ہوتے ہیں۔

مذکورہ تناقص کا یہ حل اپنی تجریری صورت میں تو نہایت سادہ ہے لیکن دلیل کی حیثیت سے معقول نہیں ہے۔ قوت و اختیار کے معاملے میں نابرابری اس بات کو یقینی بنانے کے لئے ضروری ہوسکتی ہے کہ ہر شخص کو بنیادی حقوق حاصل ہیں لیکن ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ جہاں کہیں ان حقوق کو اہم سمجھا جاتا ہے اور ان کی جستجو کی جاتی ہے، وہاں اس جستجو کے ساتھ جنم لینے والی نابرابریاں واقعی ہر شخص کو حقوق کی فراہمی کی ضمانت بن جاتی ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ سماجی حالات جہاں کہیں طلب پیدا کرتے ہیں، وہاں رسد کو بھی یقینی بنا

دیتے ہیں۔

ٹوکویل کا کہنا تھا کہ مساوات اور اس کی خواہش بڑھنے سے ریاست کی قوت میں بھی اضافہ ہوتا ہے۔اس دعویٰ میں کوئی تناقص نہیں۔ یہ دعویٰ ریاست کو فرد کے مقابلے میں لا کھڑا کرتا ہے۔ بلاشبہ سرکاری اختیارات استعمال کرنے والے افراد عام لوگوں کے مقابلے میں زیادہ طاقتور ہوتے ہیں لیکن انہیں یہ اختیارات صرف اپنے عہدے کے سبب حاصل ہوتے ہیں۔ ہمارے اس فلسفی کا مطلب یہ نہیں تھا کہ جہاں ریاست مضبوط ہوگی وہاں عموماً عدم مساوات کم ہوگی۔اصل میں وہ یہ کہنا چاہتا تھا کہ جہاں ریاست مضبوط ہوتی ہے وہاں پرائیویٹ شہریوں میں عدم مساوات کم ہوتی ہے۔

خیر، اگر اس کا مطلب یہی تھا تو بھی وہ مغالطے کا شکار تھا۔مغربی دنیا میں اس امر کی شہادت کم ہی ملتی ہے کہ ریاستی قوت میں اضافے سے شہریوں میں عدم مساوات کم ہو جاتی ہے۔البتہ اس امر کی شہادت موجود ہے کہ عدم مساوات کی نوعیت بدل جاتی ہے۔ چنانچہ نابرابری کی نئی قسمیں سامنے آتی ہیں جو پرانی قسموں کی جگہ لے لیتی ہیں۔ٹوکویل کے زمانے میں بہرطور یہ بات فطری تھی کہ لوگ نابرابری کی نئی قسموں کے ظہور سے زیادہ اس کی پرانی قسموں کے زوال پر توجہ دیں۔ وجہ یہ ہے کہ اس زمانے کے ریفارمران پرانی قسموں کو ترقی کی راہ میں رکاوٹ قرار دیتے ہوئے ان سے نجات کے خواہاں تھے۔ دوسری طرف نابرابری کی نئی قسمیں، کم از کم کسی حد تک، ان کی اصلاحات کا نتیجہ تھیں۔

گزشتہ دو صدیوں میں مغربی دنیا میں جدید ریاست سے متعلق دو مختلف رویئے پروان چڑھے ہیں۔ باقی دنیا میں بھی مغربی تہذیب کے اثرات پھیلنے پر یہی رجحانات پیدا ہوئے ہیں۔ایک طرف تو آزادی کے نام پر جدید ریاست سے مطالبے پہلے کے مقابلے میں بڑھ گئے ہیں اور دوسری طرف تمام لبرل جمہوریتوں میں ریاست کے فروغ پذیر سرگرمیوں اور اختیارات کو آزادی کے لئے خطرہ سمجھتے ہوئے ان پر نکتہ چینی میں اضافہ ہو گیا ہے۔

یہ دونوں رویئے ایک دوسرے سے متصادم ہیں۔تاہم بہت سے لوگوں میں یہ بیک وقت پائے جاتے ہیں۔ بلاشبہ اگر ایک رویئے کو کسی خاص تناظر میں دیکھا جائے اور دوسرے کو کسی اور میں، تو پھر وہ ایک دوسرے کی نفی نہیں کرتے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ

بعض شعبے ایسے ہیں جن میں ریاست کی مداخلت سے آزادی میں اضافہ ہوتا ہے جب کہ دوسرے شعبوں میں یہی مداخلت آزادی کو نقصان پہنچاتی ہے۔ پھر بھی ہم یہ کہیں گے کہ ان رجحانات کے حامل اوران پر بحث کرنے والے لوگوں کے خیالات میں بہت سا ابہام بلکہ تناقص بھی پایا جاتا ہے۔

ریاست کے ظہور کے زمانے ہی سے مغربی دنیا طاقتور اور اختیارات کو اپنے ہاتھوں میں اکٹھا کرنے والی ریاست کو شک وشبہ کی نظروں سے دیکھا جاتا رہا ہے۔ یہ رویہ مغرب کے تمام طبقوں میں پایا جاتا ہے۔ امیر لوگ اگرچہ ریاست کو ان اداروں کا محافظ سمجھتے ہیں جن پر ان کے مال و دولت اور متعلقہ مراعات کا انحصار ہوتا ہے لیکن وہ ریاست کو خطرہ بھی خیال کرتے رہے ہیں۔ دوسری طرف غریب ہیں جو ریاست سے فائدوں کی آس لگاتے ہیں لیکن ساتھ ہی ساتھ اسے امیروں اور مراعات یافتہ طبقوں کا آلہ کار اور حامی بھی سمجھتے ہیں۔

اصل میں ان تمام شبہات اور توقعات کی کوئی نہ کوئی بنیاد موجود ہے۔ تاہم لبرل دانش ور کے لئے آزادی کے حوالے سے تین سوالات بہت اہم ہیں۔ یہ سوالات حسب ذیل ہیں:

(1) تمام افراد کو آزادی سے بہرہ ور کرنے کی خاطر لوگوں کی سرگرمیوں پر حکومت کا کنٹرول کس حد تک ضروری ہے؟

(2) اس کنٹرول کو موثر بنانے کی خاطر اسے کس حد تک کسی مرکزی ادارے (ریاست) کے ہاتھوں میں دینا ضروری ہے؟

(3) اس امر کو کس طرح ممکن بنایا جا سکتا ہے کہ لوگوں کی بڑی تعداد کی سرگرمیوں کو ہمہ گیر مرکزی کنٹرول میں لانے کے باعث اختیارات میں جو بے پناہ نابرابری لازماً پیدا ہوتی ہے، وہ ان آزادیوں کو محدود نہ کرے جن کو اس کنٹرول کے ذریعے حاصل کرنا مطلوب ہوتا ہے؟

یہ تینوں سوالات آزادی سے دلچسپی رکھنے والے ہر شخص کے لئے اہم ہیں۔ تاہم انہیں شاذ و نادر ہی اٹھایا جاتا ہے۔ لہٰذا ان کا جواب تلاش کرنے کی کوششیں بھی کم ہی ہوئی ہیں۔

اشترا کیت کے ابتدائی دور میں اکثر اشترا کی اصلاح پسند اور انقلابی وسیع پیمانے پر اختیارات کے ارکاز کو پسند نہیں کرتے تھے۔ اشترا کیت سے پہلے، بلکہ یوں کہئے کہ ''اشترا کیت'' کی اصطلاح کے رواج سے پہلے ایسے کئی فلسفی ہو کر گزرے ہیں جو اراضی و دیگر وسائل کی مشترکہ ملکیت، پیداوار اور تقسیم پر سرکاری کنٹرول اور آمرانہ طرز حکومت کے گن گایا کرتے تھے۔ بہر حال ابتدائی صنعتی زمانے کے اشترا کی وسیع تر معنوں میں لبرل ہوا کرتے تھے۔ مانا کہ وہ اپنے آپ کو لبرل نہیں کہتے تھے اور نہ ہی لبرل کہلوانا پسند کرتے تھے لیکن وہ تمام لوگوں کو ایسے حقوق دلانے کے متمنی تھے جن کو لبرل دانشور بنیادی اور لازمی حقوق قرار دیتے ہیں۔ ویسے بعض اشترا کیوں کا رویہ مختلف بھی تھا۔ اس سلسلے میں سینٹ سیموں کے شاگردوں کا خاص ذکر کیا جا سکتا ہے۔ وہ اگر چہ کریڈٹ پر مرکزی کنٹرول کے اور نظام مراتب کے حامی تھے اور اس تصور کا تمسخر اڑایا کرتے تھے کہ قوت عام انتخابات کے ذریعے حاصل ہونی چاہئے لیکن ان کی امید بھی یہ تھی کہ سماجی نظم و ضبط کو برقرار رکھنے کے لئے منظم قوت کی ضرورت بالآخر ختم ہو جائے گی۔

ابتدائی دور کے اشترا کی فرد کے حقوق کا تعین کرنے میں دلچسپی نہ لیتے تھے جیسا کہ لبرل دانشور کرتے تھے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ ایسے چھوٹے چھوٹے معاشروں کا خواب دیکھتے تھے جن کے ارکان کو آزادی کے تحفظ کے لئے بڑی احتیاط کے ساتھ اپنے قانونی حقوق طے کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ چارلز فوریئے نے جس آئیڈیل کمیونٹی کا تصور پیش کیا وہ صرف سولہ سونفوس پر مشتمل تھی۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں اسے بنجمن کونسٹینٹ کی طرح ان سیاسی اور عدالتی طریقوں پر بحث کرنے کی ضرورت ہی نہ تھی جو فرانس جیسے بڑے ملک میں فرد کے بنیادی حقوق کی حفاظت کے لئے ضروری ہو سکتے ہیں۔ بلاشبہ ان دونوں صاحبان کے تصور آزادی میں بہت سا فرق پایا جاتا ہے۔ تاہم وسیع تر مفہوم میں ہم ان دونوں کو لبرل قرار دے سکتے ہیں۔

ابتدائی اشترا کیوں نے ریاست کے معاملے میں بے نیازی کا رویہ اختیار کیا۔ گویا انہوں نے ان دو سوالات پر کم ہی توجہ دی جو لبرل دانش وروں کے لئے بہت اہم تھے۔ یہاں سوال یہ تھا کہ کسی شہری کو آزادی سے ہمکنار کرنے کی خاطر اسے کون سے قانونی حقوق لازماً حاصل ہونے چاہئیں؟ دوسرا سوال یہ تھا کہ بڑے بڑے معاشروں

کے حکمرانوں کو عوام کے روبرو کیونکر ذمے دار بنایا جاسکتا ہے؟

بہرحال ہمارے کہنے کا یہ مطلب نہیں کہ ابتدائی اشتراکیوں کو آزادی سے دلچسپی نہ تھی یا وہ اس اصول سے بے نیاز تھے کہ اقتدار یا تو عوام کے پاس ہونا چاہئے یا پھر عوام کے آگے جوابدہ لوگوں کے پاس۔ ریاست سے بے نیازی کبھی کبھار مخالفت میں بدل جاتی تھی۔ تب وہ ان قانونی حقوق کے خلاف حقارت کو جنم دیتی جو لبرل دانش وروں کو بہت عزیز تھے۔ بات اصل میں یہ ہے کہ جو اشتراکی ریاست کو طبقاتی اقتدار کا آلہ یا طبقاتی جبر کا وسیلہ سمجھتے ہیں اور اس رائے کو ماننے سے منکر ہیں کہ سب لوگوں کا ووٹ دینے کا حق دینے سے ریاست کی بنیادی ماہیت اور اس کے کردار کو تبدیل کیا جاسکتا ہے، وہ لازماً یہ بھی سمجھتے ہیں کہ ریاست کے اندر فرد کی آزادی کا تحفظ کرنے اور حکمرانوں کو عوام کے سامنے جوابدہ بنانے والے حقوق اور طریقے محض فریب ہیں۔

اشتراکیوں اور انارکسٹوں کی طرف سے ریاست کی مخالفت دو عقیدوں سے نشو ونما حاصل کرتی ہے۔ یہ دونوں عقیدے ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن اکثر اوقات ان میں امتیاز قائم نہیں رکھا جاتا۔ ایک عقیدہ یہ ہے کہ ریاست بعض طبقوں کے ہاتھوں دوسرے طبقوں کے استحصال کا ذریعہ ہے، دوسرا عقیدہ یہ ہے کہ حکومت کا ایسا ڈھانچہ جو بڑے پیمانے پر اور بڑی حد تک مرکزیت پر مشتمل ہو وہ انفرادی آزادی اور حقیقی جمہوریت کے منافی ہوتا ہے۔ یہ دونوں عقیدے اور ان کے مضمرات مختلف ہیں۔ تاہم ایک نتیجہ ایسا ہے جو ان دونوں سے اخذ کیا جاسکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر آزادی حاصل کرنا ہے یا عوامی نمائندوں کے ذریعے حکومت چلانا ہے تو موجودہ قسم کی ریاست کا خاتمہ ضروری ہے۔

تمام اشتراکی انارکسٹ نہیں ہیں۔ نہ ان کا موقف انارکزم سے قریب تر ہے۔ بہت سے اشتراکی تسلیم کرتے ہیں کہ ترقی یافتہ تجارتی اور صنعتی معاشروں میں وسیع اور مرکزیت پر مبنی حکومت کا وہ ڈھانچہ ناگزیر ہوتا ہے جسے ہم ریاست کا عنوان دیتے ہیں۔ ریاست جابرانہ ہوسکتی ہے۔ تاہم وہ یہ اقرار کرتے ہیں کہ اسے آزادی کی حفاظت اور اس کے فروغ کے لئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ گویا ریاست جابر ہوسکتی ہے اور آزادی بخش بھی۔ چنانچہ ہمیں ممکنہ حد تک اس امر کو یقینی بنانے کی کوشش کرنی چاہیے کہ وہ جبر کے بجائے آزادی دلانے والے عامل کا کردار ادا کرے۔

عملی طور پر اشترا کیوں کا معاملہ یہ رہا ہے کہ وہ ریاست کا جبر کا آلہ قرار دے کر اس کی مذمت کرتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ اس سے آزادی کو فروغ دینے کا مطالبہ بھی کرتے ہیں۔ گویا وہ ریاست کو شبے کی نظر سے دیکھتے ہیں اور ایک اعتبار سے اس پر اعتماد بھی کرتے ہیں۔ یہی حال لبرل دانش وروں کا ہے۔ شاید یہ بات ناگزیر ہے کیونکہ ابھی کوئی ستر سال پہلے تک سیمنٹ سموں اور اشترا کیوں کے چند گروہوں کے سوا باقی تمام اشترا کی اسی قسم کی آزادی میں یقین رکھتے تھے جیسی لبرل دانشوروں کو عزیز ہے۔ وہ اس بنا پر روایتی سماجی اور سیاسی اداروں کی مذمت کرتے تھے کہ وہ فردی آزادی کے مخالف ہیں اور انہوں نے خاص طور پر غریب طبقوں کی آزادی سلب کر رکھی ہے۔ وہ جوش وخروش سے ان تینوں اصولوں کو قبول کرتے تھے جن کو ہم نے لبرل اصول کا نام دیا ہے۔ اگر وہ لبرل لوگوں کے مقابلے میں سیاسی حقوق سے ہٹ کر سماجی حقوق پر زیادہ اصرار کرتے تھے تو اس کا سبب یہ تھا کہ وہ بورژوا ریاست سے زیادہ نالاں تھے اور انہیں چھوٹے خود مختار گروپ یا پیدا کاروں کی انجمنیں بنانے سے زیادہ دلچسپی تھی۔

بالشویک انقلاب سے پہلے مارکسیوں کو فرد کی آزادیوں سے دوسرے اشترا کیوں جتنا ہی لگاؤ تھا۔ البتہ وہ انارکسٹوں کی طرح ''بورژوا لبرل ازم'' کے مخالف بھی تھے۔ سوویٹ انقلاب کے بعد آزادی سے اشترا کیوں کی دلچسپی کم ہونے لگی، گو ماسکو کی مذمت کرنے والے سوشل ڈیموکریٹ بدستور آزادی کے گن گاتے رہے۔

خیر، مارکسی لبرل اصولوں کو مسترد نہیں کرتے۔ وہ ان حقوق اور مواقع کو بھی اہم سمجھتے ہیں جو ان کے برسراقتدار آنے سے پہلے لبرل اور اشترا کی دونوں قسم کے دانشوروں کو عزیز تھے۔ مارکسی تو یہاں تک دعویٰ کرنے لگے تھے کہ انسانیت کی زنجیروں کو توڑنے کے لئے وہ سب سے زیادہ جدوجہد کر رہے ہیں لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ جن ملکوں میں مارکسیوں کو اقتدار حاصل ہوا وہاں وہ سیاسی آزادی مہیا کرنے میں ناکام رہے۔ تاہم وہ اس ناکامی کا اعتراف نہیں کرتے تھے۔ ان کا جواز یہ تھا کہ سیاسی آزادی سے فائدہ اٹھا کر عوام یا انقلاب دشمن عناصر ایسے سماجی حالات پیدا کرنے میں رکاوٹ ڈالیں گے جو تمام لوگوں کو آزادی مہیا کرنے کی ضمانت دیں۔

برسراقتدار آنے سیپ ہلے مارکسی ''بورژوا لبرل ازم'' پر آسانی سے نکتہ چینی کر

MashalBooks.org

سکتے تھے۔ بدلے میں ان پر اس قسم کی تنقید نہ کی جاسکتی تھی۔ جب ان سے پوچھا جاتا کہ جن اداروں کو وہ بورژوا فریب کا نام دیتے ہیں۔ انہیں ختم کر کے وہ کس قسم کے ادارے قائم کریں گے، تو وہ آسانی سے یہ جواب دے سکتے تھے کہ یہ مسئلہ انقلاب کے بعد حل کیا جائے گا۔ انقلاب کے بعد کمیونسٹ یہ کہنے لگے تھے کہ وہاں لبرل جمہوریتیں قائم نہیں ہیں تاہم یہ ملک جمہوری ہیں۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ کمیونسٹ ملکوں میں حکمرانوں کو عوام کی اکثریت کی تائید حاصل ہے۔ وہ یہاں تک دعویٰ کرتے تھے کہ یہ حکمران محنت کشوں کے آگے جوابدہ ہیں اور انہیں حکومت کرنے کا حق محض عوام کے اعتماد کی بدولت حاصل ہوا ہے۔

اب ان تمام دعوؤں کی قلعی کھل چکی ہے۔ کمیونسٹ معاشرے تاریخ کا حصہ بن چکے ہیں۔ اشتراکی نظام کی ناکامی نے ''بورژوا لبرل ازم'' کی بالادستی ثابت کر دی ہے۔ چنانچہ آج دنیا بھر میں ہر جگہ سیاسی رہنما آزادی کے متوالے ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور آزادی کی وہی تعریف کرتے ہیں جس کو ہم نے یہاں لبرل تصور سے تعبیر کیا ہے۔ آج جس طرح جمہوریت کو کوئی مسترد نہیں کرتا، اسی طرح آزادی کے لبرل تصور کی مذمت بھی کوئی نہیں کرتا۔

سوویٹ یونین کے زوال کے بعد لبرل ازم اور جمہوریت کے نکتہ چینوں میں سے جوشیلے بنیاد پرست مسلمانوں کی آواز سب سے نمایاں ہونے لگی ہے۔ وہ اپنے مذہبی نصب العینوں کے حوالے سے آزادی، لبرل ازم اور جمہوریت پر تنقید کرتے ہیں لیکن ان کی ذہنی وتہذیبی سطح بہت پست ہے اور ابھی تک انہوں نے اس امر کا کوئی واضح ثبوت پیش نہیں کیا کہ وہ جدید انسان کے مسئلوں کو سمجھتے ہیں یا لبرل فکر اور جمہوری اقدار کا کوئی گہرا علم رکھتے ہیں۔

یہ المیہ ہے کہ بنیاد پرستوں کی جہالت عوام کو متوجہ کرنے میں رکاوٹ نہیں بن سکی۔ مذہب اور فرسودہ اقدار کے نام پر اس فکری، تہذیبی اور سیاسی نظام کو نشانہ بنایا جارہا ہے۔ جس کا ارتقا انسانی آزادی کے تصور کے گرد ہوا۔ لہٰذا اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ ہم مغربی تہذیب کا مطالعہ کریں اور اس کے انسانیت افروز حاصلات اپنی انفرادی و اجتماعی زندگی کی بہتری کے لئے بروئے کار لائیں۔

جمہوریت

جمہوریت کا مطلب ہے عوام کی حکومت۔ یہ اصطلاح یونانی مورخین اور فلسفیوں نے وضع کی تھی اور انہوں نے ہی اسے سیاسی زبان کا جزو بنایا تھا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ خود سیاسی زبان بھی یونانی مورخوں اور فلسفیوں کی عطا ہے۔ سیاسی تجزیے کا جو طریقہ انہوں نے ایجاد کیا، اس کا اثر ورسوخ جدید دور تک رہا ہے۔ یونانیوں کے سیاسی ادارے تو زمانے کی گردش کا شکار ہو گئے۔ البتہ یونانی سیاسی تھیوری ابھی زندہ ہے۔ نتیجہ یہ ہوا ہے کہ عوامی حکومت سے متعلق رویئے (جو ایک ایسے معاشرے کی خصوصیت تھے جس کی بنیاد غلامی کے ادارے پر تھی اور جس کی سماجی تنظیم شہریوں کو حکومت میں براہ راست شرکت کرنے کا موقع فراہم کرتی تھی) اس وقت بھی توجہ کا مرکز رہے جب کہ یونانی ''جمہوریت'' پیدا کرنے والے حالات کا نام ونشان بھی باقی نہ رہا تھا۔

کلاسیکی یونانی کتابوں سے سیاسی تصورات کی گروہ بندی (کلاسیفیکشن) اور سیاسی قدروں کے بارے میں نظریات سے جو کچھ اخذ کیا جا سکتا تھا وہ اٹھارہویں صدی تک مغربی دنیا میں معروف رہا۔ مزید برآں رومن تہذیب نے جس طرح یونانی تجربے کی ترجمانی کی، اس کو بھی اس وقت تک قابل عمل خیال کیا جاتا رہا۔ اس بات سے کوئی فرق نہ پڑتا تھا کہ یونانی (یا لاطینی) کتابوں کا حوالہ دینے والے لوگوں کی اکثریت کو ان کتابوں پر مناسب حد تک عبور حاصل ہے یا نہیں۔ ان کی طرف سے محض یہی کافی تھا کہ وہ حوالے دے دیں۔ صدیاں بیت گئی تھیں، لیکن ان قدیم کتابوں کی اتھوریٹی میں کوئی فرق نہ آیا تھا۔ وہ اب بھی معتبر سمجھی جاتی تھی۔

میکیاویلی نے اپنی آبائی ریاست فلورنس کی عظمت کو بحال کرنے کی کوشش میں ری پبلکن روم کی شان وشوکت کا ذکر کرنا ضروری سمجھا تھا۔ اسی طرح امریکی آئین بنانے والے صاحبان اپنے آپ کو کلاسیکی دنیا کے طالب علم کے طور پر پیش کرتے تھے۔ وہ ایسی کلاسیکی تحریریں دریافت کرنے کے خواہشمند تھے جو ان مقاصد کے لئے مفید ثابت ہو سکیں۔

یوں ہم دیکھتے ہیں کہ اہل یونان کا حقیقی کارنامہ یہ تھا کہ انہوں نے ادارے

بنائے۔ ان کی جینس کا کمال تو یہ ہے کہ انہوں نے تجزیئے کے ایسے طریقے ایجاد کئے جو رومی اور مسیحی تہذیبوں کی چھلنی سے گزرنے کے باوجود برقرار رہے۔ مورخ ہیروڈوٹس کی تحریروں میں ہمیں ایک بحث کی ابتدائی فارمولیشن ملتی ہے جس کو بعدازاں افلاطون اور ارسطو نے نکھارا اور جس کی صدائے بازگشت اٹھارہویں صدی تک سنی جاسکتی تھی۔

ہیروڈوٹس کے تجربوں نے اسے اس امر پر اکسایا کہ وہ سیاسی حاکمیت کی تین عام صورتوں کی خوبیوں اور خامیوں کا تجزیہ کرے۔ یہ تین صورتیں تھیں............ بادشاہت، امراشاہی اور جمہوریت۔ جن حالات نے اس بحث کو اٹھایا وہ دلچسپی سے خالی نہیں۔ اصل میں ایک نئے سیاسی نظام کی ضرورت محسوس ہورہی تھی اور یہ فیصلہ کرنا تھا کہ یہ نیا نظام کس قسم کا ہو۔

سیاسی حاکمیت سے متعلق امتیازی یونانی رویہ یہ تھا کہ حکومتیں ایسی نہیں ہوتیں کہ انہیں بدلا نہ جاسکے۔ حکومتوں کو منتخب کیا جاتا اور یہ انکے انتخاب کا دارومدار خاصی حد تک اس امر پر ہونا چاہیے کہ وہ کس کام آسکتی ہیں اور یہ کہ ضروری نہیں کہ اس قسم کے معاملات میں عقل مند لوگوں کی رائے ایک ہی ہو۔ یونانی تہذیب چونکہ شہری ریاستوں پر مشتمل تھی جن کے سیاسی ادارے ایک دوسرے سے مختلف تھے، اس لئے ان کے نزدیک یہ بالکل مناسب بات تھی کہ حکومت کی ایک قسم کی موازنہ دوسری قسموں کے ساتھ کیا جائے اور ان کی خوبیوں اور خامیوں کا تجزیہ کیا جائے۔

ہیروڈوٹس نے اپنے موقف ثابت کرنے کے لئے جو دلائل دیئے، وہ بالکل سادہ ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ جمہوریت کے حامیو کے نزدیک صرف ''عوامی حکومت'' ہی سب شہریوں کو قانون کی نظر میں برابری کی ضمانت دے سکتی ہے۔ اس کے برخلاف بادشاہت حسد اور غرور کو جنم دیتی ہے۔ بادشاہت عموماً عدم استحکام کا شکار رہتی ہے۔ یہ بھی ہے کہ وہ تشدد کی طرف رجحان رکھتی ہے۔

امراشاہی (یعنی امرا کی حکومت) کے حامی اس قسم کے استدلال کو مغلطہ آمیز خیال کرتے ہیں۔ وہ اکثریت کی حکمرانی کے تصور کا مذاق اڑاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ عوام تو جاہل، گنوار، غیر ذمہ دار، تشدد پسند اور کمزور کردار کے مالک ہوا کرتے ہیں۔ متلون مزاجی میں وہ کسی بادشاہ سے کم نہیں ہوتے۔ نیکی اور اچھائی سے بے خبر ہوتے ہیں۔

MashalBooks.org

لہٰذا یہ توقع ہی عبث ہے کہ عوام نیکی اور اچھائی کے حصول کی کوشش کریں گے۔

دلیل بازی کے اس کھیل کو ہیروڈوٹس نے یوں پیش کیا ہے کہ جیت کسی کی نہیں ہوتی۔ لہٰذا بادشاہت کے حامی سے اس کی رائے پوچھی جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جمہوریت میں جتھہ بندی کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے۔ ان جتھوں میں رقابت پروان چڑھتی ہے۔ عام طور پر جمہوریت کا خاتمہ جابر حکومت کے قیام پر ہوتا ہے۔ ہجوم کی تکیل جذباتی مقرروں کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ جب کہ ہجوم کا معاملہ یہ ہے کہ وہ اپنی حاکمیت سے دستبردار ہونے پر عموماً آمادہ رہتا ہے۔ دوسری طرف امراشاہی کا معاملہ یہ ہے کہ وہ بھی استحکام سے عموماً محروم ہوتی ہے۔ خدشہ یہ رہتا ہے کہ امراشاہی بگڑ کر آمریت کی صورت اختیار کر لے گی۔ اس صورت حال میں آزادی کی سب سے زیادہ ضمانت بادشاہت ہی میں ملتی ہے۔ بادشاہت سے مراد ایک فرد کی حکومت ہے جو قوانین کا احترام کرتا ہو۔

یہ بحث نظم وضبط میں یونانیوں کی بے حد دلچسپی کی عکاسی کرتی ہے۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ انہیں آمریت کا خوف گھیرے رہتا ہے۔ انہیں احساس تھا کہ حکومتیں بنیادی طور پر غیر مستحکم ہوا کرتی ہیں، لہٰذا ایسے نظام حکومت کی جستجو جاری رہنی چاہئے جو عدم استحکام کا کم سے کم شکار ہو۔ اس امر پر سب کو اتفاق تھا کہ سیاسی سرگرمی کا مرکزی کام اقتدار سونپنے کا فیصلہ کرنا ہے، خواہ وہ فرد کو، یا گروہ کو، یا اکثریت کو سونپا جائے اور یہ کہ سیاست سے جن مقاصد کے حصول کی خواہش کی جاتی ہے وہ ہیں استحکام اور انصاف۔

ہیروڈوٹس نے یہ جان لیا تھا کہ جمہوریت کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ وہ تمام شہریوں کو قانون کی نظر میں برابر قرار دیتی ہے لیکن اگر یہ فائدہ بادشاہت سے حاصل ہو جائے اور ساتھ ہی ساتھ استحکام بھی نصیب ہو جائے تو پھر بادشاہت کے بہتر ہونے کے بارے میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا۔

جمہوریت کا ذکر ہیروڈوٹس نے محض سرسری انداز میں کیا ہے۔ البتہ اس کا پیرو تھیوسیڈیڈیز جمہوریت کے مسئلے کو بہت اہم خیال کرتا تھا۔ پریکلیز نے ایک سیاست دان کے جنازے کے موقع پر ایک تقریر کی تھی جسے ایتھنز کی جمہوریت کی خوبیوں کا سب سے زیادہ فصیح و بلیغ بیان خیال کیا جاتا ہے۔ یہ تقریر جمہوریت اس دعویٰ کا کلاسیکی دفاع بھی پیش کرتی ہے کہ اس نظام میں عوام کو شہری اوصاف کی تربیت حاصل ہوتی ہے۔

پیریکلیز ہمیں بتاتا ہے کہ ایتھنز نے اپنے ہمسایوں کے قوانین کی نقل نہیں کی۔ اس کی بجائے اس نے ایسی مثال پیش کی جس کی پیروی دوسرے کرتے ہیں۔ اس کے نزدیک ایتھنز کا نظم ونسق موثر اور منصفانہ تھا۔ وہاں چند لوگوں کے بجائے اکثریت کے حقوق کا خیال رکھا جاتا تھا۔ شہریوں کے آپس کے تعلقات آسان تھے۔ محکموں میں تقرری کے لئے صرف اہلیت کو مدنظر رکھا جاتا تھا اور قانون شکنی عام نہ تھی۔

تھیوسیڈیڈیز سپارٹا کے ہاتھوں جمہوری ایتھنز کی ذلت کو ڈرامائی انداز میں بیان کرتے ہوئے پیریکلیز کے عہد کو شرمناک شکستوں سے پہلے کے ''عہدِ زریں'' کے طور پر پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ شکستیں خارجی اور فوجی پالیسیوں میں غلط فیصلوں کا نتیجہ تھیں۔

''عہدِ زریں'' کے بعد ایتھنز کے شہریوں میں منفی رجحانات مقبول ہونے لگے تھے، جنھوں نے ان کے معاشرے کو تبدیل کر دیا۔ اس کے خیال میں جنگ کی سختیوں سے تنگ آئے ہوئے شہری اپنی ذاتی خواہشوں اور نجی مفادات سے آگے سوچنے کے نااہل ہوئے تھے۔ پیریکلیز کے بعد کوئی لیڈر اس قابل نہ تھا جو شہریوں کی گستاخیوں اور جھوٹے غرور کو ختم کر سکے۔ تھیوسیڈیڈیز لکھتا ہے کہ پریکلیز کے جانشین ہجوم کی خوشامد کرنے لگے تھے۔ ہجوم کی پست جبلتوں کو اپیل کرتے ہوئے وہ ایسے حالات پیدا کر دیتے جن میں جذبات بھڑکانے والی سیاست کی حوصلہ افزائی ہونے لگی۔ بالآخر ایتھنز کو اپنے شہریوں کی حماقتوں کی بھاری قیمت ادا کرنی پڑی۔

تھیوسیڈیڈیز کلیون نامی رہنما سے شدید تنفر تھا۔ اس کا حوالہ دیتے ہوئے وہ اس کی پست تقریروں کا تفصیل سے ذکر کرتا ہے اور ساتھ ہی جتلا دیتا ہے کہ عوام اس کی تقریروں کے شیدائی تھے۔ اصل میں کلیون اپنے مقصد کی خاطر لوگوں کو استعمال کرنے کا فن جانتا تھا۔ ذہین لوگوں سے وہ نفرت کرتا تھا اور ان لوگوں کی خوشامد میں لگا رہتا تھا جن پر وہ اقتدار حاصل کرنے کا خواہاں تھا۔

تھیوسیڈیڈیز کی تاریخ میں بعض عبارتیں ایسی ہیں جن سے گمان ہوتا ہے کہ وہ ایتھنز کی تباہی کے ذمہ دار افراد کی نشاندہی کرنا چاہتا تھا، تاہم اصل میں وہ ایتھنز کی جمہوریت کے کمزور پہلوؤں کو سامنے لانے کا خواہشمند تھا۔ جب امن ہو اور خوش حالی

بھی ،تو لوگ آرام و آسائش کی زندگی بسر کرتے ہیں۔اس صورت حال میں برداشت اور رواداری کا چلن تعجب انگیز نہیں ہوتا لیکن ایام جنگ میں ''آمرانہ ضرورت'' غالب آجاتی ہے۔ جنگ میں ہوش مندی، احتیاط اور انصاف کا ہر روز قتل ہوتا ہے۔ جنگ کے نتیجے میں تشدد، لالچ، ہوس اقتدار اور بے لچک رویئے پیدا ہوتے ہیں۔اس لئے جنگ آفت انگیز ہوا کرتی ہے۔ایام جنگ میں مہذب برتاؤ عنقا ہو جاتا ہے۔مکالمے اور بحث ومباحثے کا احترام کم ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ ان کی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ ہر کوئی ایکشن کا پر جوش مطالبہ کرنے لگتا ہے۔ یہاں تک کہ ان مطالبوں کے آگے قانون بھی بے بس ہو جاتا ہے۔ ہر قسم کی برتری پر شبہ کیا جانے لگتا ہے۔

افلاطون اور ارسطو کے سیاسی خیالات کا مطالعہ تھیوسیڈیڈیز کے فراہم کردہ تاریخی تناظر میں کرنے کی ضرورت ہے۔ان دونوں فلسفیوں کو یہ تشویش لاحق تھی کہ ان کے زمانے میں ایتھنز میں بدعنوانی کا راج تھا اور معاشرہ خود اعتمادی سے محروم ہو چکا تھا۔ افلاطون جب جمہوریت کے سیاسی لیڈروں کی جہالت پر تبصرہ کرتا ہے تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ اسے ان لیڈروں کی نااہلی پر کس قدر رنج تھا۔اس کے دل میں ان لوگوں کے لئے احترام کا کوئی خاص جذبہ نہ تھا جنھوں نے سیاست کی ایک پیشہ کے طور پر باقاعدہ تربیت حاصل نہ کی ہو، چاہے وہ کتنے ہی قابل کیوں نہ ہوں۔ سیاست اس کے نزدیک ایک ہنرمندانہ پیشہ ہے جو مکمل اور درست علم کا متقاضی ہے۔

افلاطون کا کہنا ہے کہ تمام ریاستوں میں امیروں اور غریبوں کے درمیان کشمکش جاری رہتی ہے۔اس وجہ سے ریاستیں انتشار کا شکار رہتی ہیں۔امیروں اور غریبوں کے درمیان تقسیم کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ گروہ پرستی کو فروغ حاصل ہوتا ہے۔لہٰذا جب تک انتہائی امارت اور انتہائی غربت کا وجود رہے گا۔تب تک کوئی منصفانہ معاشرہ وجود میں نہیں آسکتا۔ جمہوریت سے مراد ہمیشہ اکثریت کی حکومت ہونا چاہئے۔ اب اکثریت چونکہ غریبوں کی ہے۔لہٰذا وہ جمہوریت پر چھائے رہیں گے اگر چہ وہ جائیداد،علم اور اعلیٰ حب ونسب سے محروم ہوتے ہیں۔ دوسری طرف امرا شاہی ہمیشہ ان چند لوگوں کے مفاد میں کام کرتی ہے جو جائیداد اور نام ونسب کے مالک ہوتے ہیں اس لئے افلاطون کا کہنا ہے کہ جمہوریت اور امرا شاہی دونوں ایسے نظام حکومت ہیں جن میں استحکام پیدا نہیں ہو

سکتا۔

اپنی کتاب ’’ری پبلک‘‘ میں افلاطون نے اس امکان کو رد کیا ہے کہ ایسی کوئی منصفانہ ریاست قائم ہوسکتی ہے جس میں تمام شہریوں کو اقتدار میں شرکت حاصل ہو۔ افلاطون پریکلیز کے آئیڈیل کو واضح طور پر مسترد کرتا ہے۔ اپنی ایک اور تصنیف میں افلاطون نے ریاست کی چھ قسمیں بیان کی ہیں۔ ان میں سے تین کی بنیاد قانون سے وفاداری پر ہوتی ہے جب کہ دوسری تین میں لاقانونیت کا دور دورہ ہوتا ہے۔ جب حکومت ایک شخص کی ہوتو بادشاہت جنم لیتی ہے یا پھر آمریت۔ اس کا انحصار اس امر پر ہوتا ہے کہ آیا وہ شخص قانون کا احترام کرتا ہے یا نہیں۔ دوسری طرف اگر چند لوگ اقتدار پر قابض ہوں تو پھر اشرافیہ یا امراشاہی جنم لیتی ہے۔ اسی طرح جب اکثریت کا راج ہوتو اسے جمہوریت کا عنوان دیا جاتا ہے۔

افلاطون کے نزدیک جمہوریت کی بھی دو قسمیں ہیں اور اس کا انحصار اس امر پر ہوتا ہے کہ برسراقتدار لوگ قانون کے پابند ہیں یا نہیں۔ وہ مانتا ہے کہ جمہوریت لاقانون حکومتوں میں سے بہترین ہے لیکن کہتا ہے کہ قانون کا احترام کرنے والی حکومتوں میں سے جمہوریت سب سے کم پسندیدہ ہے۔

ارسطو نے بھی افلاطون سے ملتی جلتی تقسیم روا رکھی ہے۔ تاہم جو بات افلاطون کی تعریفوں کو اہم بناتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ اپنی آخری کتاب ’’قوانین‘‘ میں وہ یہ بات ماننے پر کم وبیش تیار ہو جاتا ہے کہ حقیقی دنیا میں یہ قسمیں ملی جلی ہونی چاہئیں۔ اعتدال اگر کوئی اچھی شئے ہے تو وہ بادشاہت، اشرافیت اور قانون پسند جمہوریت کے امتزاج سے پیدا ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف ’’ری پبلک‘‘ میں افلاطون نے ایک بالکل ہی مختلف قسم کی ریاست کو پیش کیا تھا جس کے معرض وجود میں آنے کی خود اسے بھی توقع نہ تھی۔

ارسطو افلاطون کا شاگرد تھا۔ اسے بھی آئیڈیل ریاست کے مسئلہ پر غور وفکر سے دلچسپی تھی۔ تاہم اس نے بہت سی ریاستوں کے آئین کا تجزیہ بھی کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا رجحان حقیقی حالات کے مطالعے کی طرف تھا۔ خاص طور پر اس کی توجہ کا مرکز یہ سوال تھا کہ اس کے زیر مطالعہ معاشروں میں طبقاتی رشتوں کی نوعیت کیا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ کسی زرعی معاشرے میں، جس کا آئین جمہوری ہو، وہاں کسان عوامی امور میں

دلچسپی کم لیں اور اس قسم کے معاملات کو زیادہ مالدار لوگوں پر چھوڑ دیں، جن کے پاس عوامی امور پر توجہ دینے کے لئے زیادہ فرصت ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ شہریوں نے اقتدار کی ذمہ داریوں کو تیاگ دیا ہے۔ بات صرف یہ ہے کہ جب تک انہیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ان پر حکومت مناسب طریقے سے کی جا رہی ہے، تب تک وہ اپنی اوتھوریٹی کو استعمال کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ اس قسم کی جمہوریت کو ارسطو اس جمہوریت سے بہتر سمجھتا تھا جس میں بڑی بڑی شہری آبادیاں اپنے روزمرہ کے معاملات کی انتظام کاری میں خود کو شریک رکھتی ہیں۔ اس قسم کی جمہوریت عموماً جذبات بھڑکانے والے مقرروں کی راہ ہموار کرتی ہے اور اس کا انجام کم وبیش ہمیشہ ہی آمریت کی کسی نہ کسی صورت پر ہوتا ہے۔ بات یہ ہے کہ جمہوریت ہمیشہ اس مسئلے سے دوچار رہی ہے کہ ذہین ایڈمنسٹریشن کو شہریوں کی قوت کے ساتھ کس طرح متحد کیا جائے۔ ارسطو اس مسئلے کی دشواری کو کم کرنے کی کوئی کوشش نہیں کرتا۔

جمہوریت کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ تمام شہریوں کو حکومت میں شریک کیا جائے۔ اس کے برعکس کسی ایک جماعت یا چند افراد کی حکومت میں اقتدار شہریوں کے کسی چھوٹے سے حصے تک محدود ہو جاتا ہے۔ جمہوریت کی طرح ایک جماعت والی حکومتیں بھی آسانی سے انتہا پسندی کا شکار ہو سکتی ہیں۔ ایسی صورت حال پیش آئے تو حکومت موثر طور پر امیر لوگوں کے ایک جتھے کے ہاتھوں میں آجاتی ہے اور گروہ بندی کا رواج ہو جاتا ہے۔ یوں کم وبیش وہی نتائج سامنے آتے ہیں جو آمریت کے زیر اثر پیدا ہوا کرتے ہیں۔

ارسطو کے خیال میں جمہوریت اور یک جماعتی طرز حکومت کے بہتر عناصر کے ملاپ سے مثالی حکومت وجود میں آسکتی ہے۔ اس قسم کی حکومت کو وہ آئینی حکومت کا عنوان دیتا تھا۔ یہاں قابل توجہ بات یہ ہے کہ خود آئین کا اہم پہلو بھی اس کی طبقاتی اساس ہے۔ ریاست میں اگر بہت زیادہ امیر اور بہت زیادہ غریب لوگ موجود ہیں تو پھر اس کا استحکام خطرے کی زد میں رہے گا۔ حکومت کو مختلف قسم کی اہلیتوں کے لئے احترام کا اظہار کرنا چاہئے۔ مطلب یہ ہے کہ ریاست میں جہاں دولت، حسب ونسب اور صلاحیت کو نمائندگی حاصل ہو، وہیں تعداد کے لئے بھی نمائندگی کا اہتمام ہونا چاہئے۔ یک جماعتی یا جمہوری نظام اگر داخلی طور پر غیر مستحکم ہوتے ہیں اور ان کا جھکاؤ ہمیشہ آمریت کی طرف ہوتا ہے تو

پھران کے مقابلے میں آئینی حکومت اس اعتدال کی امید دلاتی ہے جو استحکام کی واحد یقینی ضمانت ہے۔

یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ ارسطو کا انداز فکر طبقاتی تھا۔اس کے برخلاف ارسطو سے پہلے اور بعد کے بہت سے فلسفی طبقاتی اصطلاحوں میں نہیں سوچتے تھے۔لیکن اس کے باوجود ارسطو نے غلامی کا مسئلہ نہیں اٹھایا۔اس کے زمانے کے یونانی معاشرے میں غلامی کا عام رواج تھا۔غلامی کے بغیر یونانی شہری ریاست کا تصور بھی محال تھا۔ارسطو نے کبھی اس کے خاتمے کا نہیں سوچا۔ایک جگہ اس نے لکھا کہ صرف انتہا پسند جمہوریت میں ہی غلاموں کو ''موقع'' نصیب ہو سکے گا۔تاہم اس قسم کی حکومت کے انجام کے بارے میں اسے کوئی شبہ نہ تھا۔اسے اچھی طرح معلوم تھا کہ ''اکثر لوگ ضبط نفس اور اعتدال کی زندگی کے مقابلے میں بے لگام زندگی سے زیادہ لطف اندوز ہوتے ہیں۔'' لیکن بے لگام زندگی کی بنیاد پر سماج کی تعمیر ممکن نہیں۔ارسطو کے لئے ریاست کی بقاء کے مسئلے کی بے حد اہمیت تھی اور اس لئے اسے ایتھنز کے سیاسی نظام کے استحکام کی فکر تھی۔ چنانچہ اس کی کتاب ''سیاست'' کا اولین مقصد ان حالات کی وضاحت کرنا تھا جو سیاسی استحکام کے لئے ضروری ہوتے ہیں اور اس بات پر زور دیتا تھا کہ ریاست کے آئین اور شہریوں کے کردار کے مابین کیا رشتہ ہوتا ہے۔

ارسطو کی وفات 322ء قبل مسیح میں ہوئی۔کم وبیش اسی زمانے میں یونانی ریاستی نظام کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ری پبلکن روم کو اس کا وارث خیال کیا جاتا ہے۔ بلاشبہ روم نے یونانی فکر کے بہت سے اثرات قبول کئے تھے۔البتہ اقدار کے معاملے میں اس کے رویے بالکل مختلف تھے۔یونان اور روم میں فرق کا اندازہ کرنا ہوتو ارسطو کا موازنہ پولی بیس سے کر دیکھئے۔وہ ارسطو کی وفات کے ایک صدی بعد پیدا ہوا تھا۔اس نے اپنی عالمگیر تاریخ یہ بات واضح کرنے کی خاطر لکھی کہ اہل روم نے کن وسائل کی مدد سے اور کس قسم کے آئین کے تحت لگ بھگ نصف صدی کے اندر دنیا پر غلبہ حاصل کر لیا تھا۔

پولی بیس مختلف آئینوں کا ذکر کرتے ہوئے افلاطون اور ارسطو کے استعمال کردہ چھ مقولات کا بروئے کار لایا، لیکن اس کا مقصد نیا تھا۔وہ دنیا کو متحد کرنے میں رومیوں کی کامیابی کی وضاحت کرنا چاہتا تھا۔اس کامیابی کو اس نے ''مخلوط آئین'' سے منسوب کیا۔

اس آئین میں کونسلر بادشاہی اصول کی، سینٹ اشرافی اصول کی اور عوامی اسمبلی جمہوری اصول کی نمائندگی کرتی تھی۔ ایک دوسرے کو چیک کرتے ہوئے یہ تینوں قوتیں وحدت اور یکجہتی کی حفاظت کرتی تھیں اور انتشار سے بچاؤ کا کام دیتی تھیں۔

پولی بیس نے جو تاریخ لکھی، وہ ایک آئین کو خراج تحسین پیش کرنے کی حیثیت رکھتی ہے لیکن اس سے بھی زیادہ وہ ایک قوم اور اس کی سامراجی کامیابیوں کو بھی خراج عقیدت پیش کرتی ہے۔ اس تاریخ میں یونان کے سیاسی نظریے کا اثر و رسوخ صاف دکھائی دیتا ہے لیکن یونانی تاریخ کو موثر طور پر الگ کر دیا گیا ہے۔ تاریخ کا سٹیج اب یکا یک وسیع ہو گیا ہے۔ پولی بیس نے ان باتوں کی طرف شاذ و نادر ہی اشارہ کیا جو ارسطو اور تھیوسیڈیڈیز کے نزدیک بہت اہم تھیں۔ اصل میں پولی بیس کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ رومی آئین کیونکر کامیاب رہا۔ وہ یہ بھی واضح کرنا چاہتا تھا کہ اگر کاہلی اور خوشامد کے سبب لوگ نااہل اور بدعنوان بن جائیں، تشدد اور خود پرستی ان کا شعار بن جائے تو بھی یہ آئین قائم و دائم رہے گا۔ اس کی دانائی اس امر میں پوشیدہ تھی کہ اس ایک ایسی میکنزم تھی جس کے ذریعہ یہ آئین خود کو قائم رکھتا تھا۔ اس میں جن تین قوتوں کو نمائندگی دی گئی تھی وہ ایک دوسرے پر دار و مدار رکھتی تھیں۔ لہٰذا یہ تینوں قوتیں ایک دوسرے پر کڑی نظر رکھتی تھیں۔

پولی بیس کے زیر اثر سسرو بھی ریاستوں کی روایتی یونانی تقسیم کو دہرا کر مطمئن ہو گیا۔ چنانچہ اس نے بھی بادشاہت، اشرافیت اور جمہوریت کا ہی چرچا کیا ہے اور ان تینوں قسمتوں پر ہونے والی روایتی تنقید کو دہرایا ہے۔ اگر ان میں سے کسی ایک کو منتخب کرنے کا مسئلہ در پیش آتا، تو سسرو بادشاہت کو ترجیح دیتا۔ خیر اس نے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ بادشاہت مثالی طرز حکومت نہیں۔ مثالی اس کے نزدیک وہ طرز حکومت ہے جس میں بادشاہت، اشرافیت اور جمہوریت تینوں کی خوبیاں یکجا ہوئیں۔

اپنے رواقی (Stoic) استادوں کے نقش قدم پر چلتے ہوئے سسرو انسانوں کی باہمی برابری کی بنیاد، جائیداد یا علم پر نہیں رکھتا۔ اس کے بجائے وہ قوت استدلال کو اساس بناتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ انسان خیر و بشر میں امتیاز کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ ریاست "عوام کا معاملہ ہے"۔ ریاست اور عوام کو انصاف مہیا کرنے کے لئے وجود میں آتی ہے اور ان سے اپنی اتھارٹی حاصل کرتی ہے۔ پولی بیس کی طرح

سسرو نے بھی رومی آئین کی مدح تخلیق کی۔ اس کا دعویٰ تھا کہ یہ آئین رعایا کے لئے بادشاہ کی محبت، اشرافیہ کی دانائی اور جمہوریت سے منسوب آزادی کا مجموعہ ہے۔ نظری لحاظ سے عوام اقتدار کا سرچشمہ ہیں لیکن سسرو اس امر کی طرف کوئی اشارہ نہیں کرتا کہ عوام کسی برے حکمران سے کسی طرح نجات حاصل کر سکتے ہیں۔

اپنی مدح سرائی کے ذریعہ ری پبلکن روم نے ان لوگوں سے اپنی بے زاری کا اظہار کیا جو صرف ریاستوں کی ''بدعنوانی'' اور ان کے ناگزیر زوال کا چرچا کرتے تھے۔ یہ صحیح ہے کہ ری پبلکن روم نے کبھی جمہوری ہونے کا دعویٰ نہیں کیا تھا۔ پھر بھی اسے اپنے عوامی خدوخال پر ناز تھا اور اس کی توجہ اس بات پر رہتی تھی کہ قانون ساز کی حیثیت سے اپنی شہرت برقرار رکھے۔ اپنے آپ کو قائم رکھنے اور اپنی توسیع کرنے کی صلاحیت نے جس میں لوگوں سے خدمت حاصل کرنے اور انہیں مطیع رکھنے کی صلاحیت بھی شامل تھی، بعد میں اس کی شہرت میں اور اضافہ کیا۔ ری پبلکن روم کے مقابلے میں رومن ایمپائر کو اس قسم کی کامیابی کبھی حاصل نہیں ہوئی۔

رواقی فلسفی ایپکٹیس نے ایک ایسا نظریہ پیش کیا جو پولی بیس اور سسرو دونوں کے نظریوں سے مختلف تھا۔ اس نے کہا کہ سیاست ایسی شئے نہیں جسے فرد تبدیل کر سکے اور یہ کہ دانا لوگ سیاسی سرگرمیوں سے زیادہ تعلق نہیں رکھتے۔ اگر کسی شہری سے ریاست کی خدمت کرنے کے لئے کہا جائے تو وہ یہ خدمت کر کے مطمئن ہو جائے گا۔ وہ خود اپنے آپ کو اس کام کے لئے پیش نہیں کرے گا۔ یہ ایک نئی قسم کی لاتعلقی تھی جس کے فروغ میں پہلی اور دوسری صدیوں کی مذہبی بے چینی نے بھی حصہ لیا تھا۔ اس لاتعلقی کے سبب جو ماحول پیدا ہوا، وہ پرانے ماحول سے یکسر مختلف تھا۔ اب ایسے کوئی نئے سیاسی ادارے نہیں تھے جن کے گن گائے جاتے۔ شہریت کے ایسے نئے تصورات بھی نہ اٹھے جن کی تبلیغ کی جاتی۔

وحشیوں کے حملوں اور رومی سیاسی اقتدار کی تباہی کے نتیجے پر مقامی حکومتوں نے دوبارہ زندگی حاصل کر لی۔ اب جو جاگیرداری نظام ابھرا اس میں شہرت کے پرانے تصورات رفتہ رفتہ بے معنی ہو گئے۔ ایسے معاشرے میں جمہوریت کے لئے گنجائش نہ رہی۔ جو بتدریج ایسے نظام اقدار کے زیر اثر آتا جا رہا تھا جس میں استحکام اور رواج پر زور دیا جاتا تھا۔ اس معاشرے میں تبدیلی کو زوال اور سیاسی جدت کو مشتبہ خیال کیا جانے

MashalBooks.org

لگا۔ مذہب کے زیر اثر اب یہ تسلیم کیا گیا کہ دنیا کی تخلیق خدا نے کی ہے۔ چنانچہ انسان کا کام یہی نہیں کہ وہ اس کو کنٹرول کرے یا اس کی تکمیل نو کرے۔ تیرہویں صدی میں ارسطو کی تحریریں دریافت ہوئیں لیکن گو یہ علماء کے لئے بہت اہم تھیں کیونکہ ان میں یونانی شہری ریاستوں کے حوالے سے جو مسائل زیر بحث آئے تھے وہ قرون وسطیٰ کے لئے کوئی معنی نہیں رکھتے تھے۔ اس زمانے کے سیاسی مسائل اور ہی نوعیت کے تھے۔

جدید جمہوریت کے آغاز کا مطالعہ بڑی توجہ سے کیا گیا ہے انیسویں صدی میں جدید جمہوریت کے منابع کا جائزہ لینے میں خاصی دلچسپی لی گئی تھی۔ اس زمانے میں ''آزادی کی محبت اور سیلف گورنمنٹ کی اہلیت'' کے ارتقاء پر نہایت زور دیا جاتا تھا۔ ہم انگریز مورخ ولیم لیکی کو وکٹورین عہد کا نمائندہ سکالر قرار دے سکتے ہیں۔ اس نے جدید جمہوریت کی جڑیں تلاش کرنے کی تگ و دو کی تھی۔

ولیم لیکی کی کتاب (History of the rise ans Influence of the spirit of Rationalism in Europe 1865) کو جمہوریت کے آغاز کے بارے میں انیسویں صدی کی کم وبیش کلاسیکی وضاحت قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس کتاب میں ایک باب ''سیاست کی مذہب سے نجات'' کے عنوان سے ہے۔ اس باب میں یہ تصور پیش کیا گیا ہے کہ دولت اور علم میں اضافے نے جمہوریت کے جنم میں اہم ترین کردار ادا کیا ہے۔ اس سلسلے میں لیکی نے سڑکوں، پرنٹنگ پریس، یونیورسٹیوں اور پروٹسٹنٹ ازم کو بھی اہم قرار دیا ہے۔ ان امور کے علاوہ وہ فن حرب میں رونما ہونے والی تبدیلیوں، نیز عقل پسند اور آزاد تجارت کے فروغ کو بھی جمہوریت کی نشو ونما کے اہم عوامل کے طور پر پیش کرتا ہے۔

اس دور کا کوئی اور مورخ اس قسم کے عوامل کی قدرے مختلف اور زیادہ ہمدردانہ فہرست تیار کرسکتا تھا۔ تاہم سب لوگ جمہوریت کے فروغ میں انقلاب فرانس کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ جبکہ بعض دوسروں کے نزدیک انگریزوں کی خانہ جنگی کا بھی اس ضمن میں ذکر ہونا چاہئے۔ ان میں سے کسی واقعہ کا مقصد جمہوریت کا قیام نہ تھا۔ خود ''جمہوریت'' کی اصطلاح بھی اپنے جدید مفہوم میں انقلاب فرانس کے بعد تک کم ہی استعمال ہوتی تھی۔ بہرطور ہمیں مان لینا چاہئے کہ ان واقعات سے پیدا ہونے والے خیالات نے ایک

نئے انداز کی سیاست کا پیغام دیا تھا۔ جس طرح یہ دعویٰ درست نہیں کہ پیورٹن ازم نے سرمایہ داری نظام کو جنم دیا تھا۔ اسی طرح یہ بھی کہنا بجا نہیں کہ پیورٹن ازم نے جمہوریت کی راہ ہموار کی تھی۔ پھر بھی امر واقعہ یہ ہے کہ ان تاریخی واقعات سے جو نئے جمہوریت خیالات کے لئے بہت اہم تھے۔ پیورٹن ازم کا گہرا تعلق تھا۔ اسی طرح ہوبز، لاک، روسو اور کئی دوسرے فلسفیوں کے خیالات نے بھی جمہوریت کے فروغ میں حصہ لیا تھا۔

نئے جمہوری تصور کی نشو ونما کے لئے ضروری تھا کہ قرون وسطیٰ کے رویے رد کئے جائیں۔ انسان اپنا ادراک ایک نئے انداز سے کرے اور ساتھ ہی ساتھ نئے قسم کے سیاسی کردار ادا کرنے کی تمنا کرے۔ ریفرمیشن کی تحریک کے بعد برطانیہ اور فرانس میں اس قسم کے احساسات پھیلنے لگے تھے۔ یہ دونوں ایسے ملک ہیں جن میں رونما ہونے والے واقعات باقی دنیا کو گہرے طور پر متاثر کرتے تھے۔ سولہویں اور سترہویں صدیوں کے دوران یورپ میں پائی جانے والی مذہبی وحدت ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہوئی۔ اس سے گہری بے چینی اور اضطراب نے جنم لیا۔ دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ تیز رفتار معاشی تبدیلیوں کا نتیجہ بھی بے چینی اور اضطراب کی صورت میں سامنے آیا۔ ان تبدیلیوں نے سماجی ہلچل پیدا کر دی تھی۔ طویل قومی اور بین الاقوامی جنگوں نے خوف، انتشار اور عدم تحفظ کے جذبوں کو تقویت دی۔ ان حالات میں ہوبز جیسے مفکر کے خیالات کا ظہور ناگزیر تھا۔

ہوبز کا کہنا یہ تھا کہ ریاست انسان کی تخلیق ہے اور انسان نے اسے محض اتفاقاً یا بے سبب تخلیق نہیں کیا۔ اس نے اس کی تخلیق اپنی ایک بنیادی ضرورت پوری کرنے کے لئے کی ہے۔ یہ ضرورت خوف سے نجات حاصل کرنا ہے۔

انسان نے ریاست بنائی، حکام مقرر کئے اور پھر ان کی اطاعت اختیار کی۔ انسان نے یہ سارا کام اس لئے کیا کہ اسے شعور تھا کہ اس عمل میں اس کا فائدہ ہے۔ ہوبز نے اجتماعی حقوق، نظام مراتب اور خدائی سزاؤں کے سلسلے میں قرون وسطیٰ کی ترجیحات پر کاری ضرب لگائی۔ ہوبز کا نقطہ نظر یہ تھا کہ مسلسل لڑائی جھگڑے سے بچنے کے لئے انسان ریاست کو وجود میں لاتا ہے اور اس معاملے میں عقل اس کی رہنمائی کرتی ہے۔

1628ء میں ہوبز نے تھیوسیڈیڈیز کی ایک تحریر کا ترجمہ شائع کیا اور اس کے تعارف میں لکھا کہ تھیوسیڈیڈیز تمام مورخیں سے زیادہ سیاسی تھا اور جمہوریت کا سب سے

زیادہ مخالف تھا کئی سال بعد، 1651ء میں، جب ہوبز نے اپنی کتاب (Leviathan) شائع کی، تو اس میں اپنے آپ کو بھی جمہوریت کے مخالف کے روپ ہی میں پیش کیا۔ کامن ویلتھ کی اقسام گنواتے ہوئے اس نے صرف تین کو............ یعنی بادشاہت، اشرافیت اور جمہوریت کو تسلیم کیا ہے۔ کلاسیکی کتب میں یک جماعتی حکومت، آمریت اور انارکی کا بھی ذکر ملتا ہے۔ تاہم ہوبز انہیں حکومت کی ایک جیسی قسمیں قرار دے کر رد کر دیتا ہے۔ اس کا مسئلہ سادہ ہے اور وہ یہ ہے کہ آیا حکمرانی کا اختیار فرد واحد کو حاصل ہونا چاہئے، چند افراد کو حاصل ہونا چاہئے یا پھر اکثریت کو؟ خالص افادی نقطہ نظر سے ہوبز جمہوریت کو بادشاہت پر ترجیح دیتا تھا۔ اس کے معاصرین صورت حال کو مختلف حوالے سے دیکھ رہے تھے۔ اس قسم کے موضوعات پر 1640ء سے 1660ء کے دوران کئی پمفلٹ شائع ہوئے، جن میں ہر قسم کی آراء ملتی ہیں۔ بعض لوگ تو کھلم کھلا جمہوری انداز حکومت کی حمایت کر رہے تھے۔ 1646ء اور 1649ء کے درمیانی برسوں میں ''دی لیولرز'' نامی گروہ کا کافی چرچا تھا۔ اس گروہ نے کوئی باضابطہ نظریہ پیش کیا۔ البتہ گروہ کا لیڈر جون للبرن عوام کی حاکمیت کے حق میں دلائل دیا کرتا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ عام لوگوں کو پارلیمنٹ پر بالادستی حاصل ہونی چاہئے۔

لیولرز اور ان کے حامیوں نے جو مطالبے کئے ان میں تمام مردوں کے لئے حق رائے دہی، یکساں انتخابی حلقوں اور پارلیمنٹ کی مدت دو سال مقرر کرنے کے مطالبے شامل تھے۔

سترہویں صدی کے پس منظر میں دیکھا جائے تو لیولرز کا نقطہ نظر خاصا انقلابی دکھائی دیتا ہے۔ دوسرے گروہوں، مثال کے طور پر ''دی ڈگرز'' کے ساتھ ان کا موازنہ کیا جائے تو وہ برطانیہ کے انتہا پسندوں کی طویل قطار میں سب سے آگے نظر آتے ہیں۔ ان کے مقاصد بے حد سیاسی تھے۔ ان کے مقابلے میں ڈگرز اول دور کے اشتراکی تھے۔ ڈگرز حقوق ملکیت کو خدائی ٹھہرتے تھے اور ان کا کہنا تھا کہ ملکی پیداوار میں تمام افراد کا حصہ ہونا چاہئے۔ وہ انفرادی ملکیت کے مخالف تھے اور اسے انسانی مصائب اور شرکاء کا منبع خیال کرتے تھے۔ ڈگرز اس امر پر بھی زور دیتے تھے کہ سماجی انقلاب کے بغیر جمہوریت کا خواب شرمندہ تعبیر نہیں ہوسکتا۔

MashalBooks.org

لیولرز اور ڈگرز اصل میں چھوٹے چھوٹے گروپ تھے۔ اپنے زمانے میں انہیں زیادہ شہرت بھی حاصل نہ تھی۔ البتہ پیورٹن ''درویشوں'' کا معاملہ اور تھا۔ ان کے سماجی و معاشی نظریے انتہا پسند نہ تھے۔ پھر بھی انہیں جدید عہد کے اولین انقلابی سمجھنا چاہیئے۔ ان لوگوں نے سیاست کی ایک نئی قسم کو فروغ دیا اور خود اس پر عمل بھی کیا۔ یہ نئی سیاست جمہوریت تو نہیں تھی لیکن اس میں عوام کی سیاسی سرگرمی کی اتنی گنجائش تھی جتنی اس وقت کے یورپ میں (چند اطالوی شہروں کے سوا) کہیں اور نہیں تھی۔

بیسویں صدی میں یہ امر بتدریج واضح ہوتا گیا ہے کہ انگلستان کی خانہ جنگی نے سیاسی انقلاب کی ایک نئی صورت کا ابتدائی نمونہ مہیا کیا تھا۔ مائیکل والزر نے اپنی کتاب (Revolotion of the Saints) میں یہ استدلال پیش کیا ہے کہ انگلستان کی خانہ جنگی بین الاقوامی اہمیت کی حامل ہے۔ اس خانہ جنگی میں بادشاہ کو قتل کیا گیا اور اسکے مخالفوں نے اپنے اس قتل کو جائز ٹھہرایا۔ ساتھ ہی ساتھ انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ اپنے حقوق کی حفاظت کرنے کے لئے انہوں نے حکومت کی جو نئی صورتیں عائد کی تھیں (مثلاً شہنشاہیت کی جگہ (کامن ویلتھ) وہ زیادہ مناسب تھیں)

انگلستان کی خانہ جنگی نے اقتدار میں شراکت کی اہمیت پر زور دیا۔ اس اصول نے روایتی تصور کو ہلا دیا کہ ہر شخص کسی بادشاہ کی رعایا ہوتا ہے۔ حالانکہ اس نئے تصور میں شہریت کے جدید تصور کو، جس میں فرد کے حقوق پر زور دیا جاتا ہے، پوری طرح نہیں اپنایا گیا تھا لیکن یہ ضرور ہوا کہ سیاست میں ایک نیا ''مقاصد'' شامل ہوگیا۔ یہ نیا مقصد قرون وسطٰی کے یورپ میں رائج سیاسی مقاصد سے قطعی مختلف تھا۔ پھر یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس زمانے کے واقعات صرف ان لوگوں کے لئے اہم نہ تھے جو انگلستان ہی میں مقیم رہے، بلکہ دوسرے ملکوں کی طرف ہجرت کرنے والے افراد بھی ان واقعات سے بے خبر نہ رہے۔ انگلستان سے امریکہ کا رخ کرنے والے پیورٹن بادشاہت کے بارے میں شکوک وشبہات ساتھ لائے تھے اور وہ حکمرانی کی نئے شکلوں کا تجربہ کرنے پر تیار تھے۔

ہوبز 1640ء اور 1650ء کے عشروں کے انگلستان کے حکمرانوں کے زمانے میں انارکی کی تلوار سر پر مسلسل لٹکتی رہتی تھی۔ اس لئے حکمرانی کی ایسی نئی صورتوں کی تلاش میں رہتے تھے جو آسانی سے نہ ٹوٹ سکیں۔ لیکن 1660ء میں جب بادشاہ چارلز دوم

انگلستان واپس آیا اور بادشاہت بحال ہوگئی تو لوگوں کا موڈ بھی بدلنے لگا۔ تب یوں محسوس ہونے لگا تھا کہ جیسے بڑے بڑے خطرات ختم ہو گئے ہوں۔ چنانچہ حکومت کے بارے میں کم پرآشوب اصطلاحوں میں غور وفکر ممکن ہو گیا۔

جان لاک سے پہلے بھی انگلستان کی سیاسی فکر میں بادشاہ کے حقوق سے زیادہ عوام کے حقوق میں دلچسپی ظاہر کرنے کا رجحان پایا جاتا تھا۔ ان لوگوں کا اثر جوری پبلکن حکومت کے حامی تھے، جن میں ہیرنگٹن، ملٹن اور سڈنی نمایاں تھے............ کئی برس بعد امریکہ میں ظاہر ہوا۔ ان میں سے کوئی بھی جمہوریت پسند نہ تھا۔ البتہ ان سب کو ایسے انتخابی اور سیاسی حفاظتی اقدامات سے دلچسپی تھی جن کو بعد میں آنے والے جمہوریت پسند بہت اہم قرار دینے والے تھے۔ سترہویں صدی کا ری پبلیکیشن ازم قدیم یونانی یا ری پبلکن روم کے نمونے پر بننے والی ایسی ''کامن ویلتھ'' کی حمایت کرتا تھا جس میں عوام کے نام پر ''ذہین اشرافیہ'' برسراقتدار ہو۔

سترہویں صدی کے آخری زمانے میں جان لاک ممتاز ترین سیاسی فلسفی کے طور پر نمایاں ہوا۔ ہوبز کی طرح اسے بھی سیاسی اقتدار کا نظریہ مرتب کرنے سے دلچسپی تھی۔ بہرطور اس نے ہوبز سے مختلف انداز میں فطری حالت کا تصور پیش کیا۔ اس کے خیال میں یہ حالت ایسی نہیں جس کا حصہ دہشت، خوف و ہراس اور جنگ وجدل ہو۔ اس میں انسان اپنی عقلی اہلیت کے باعث ایک خاص مساوات رکھتے تھے۔ بدقسمتی تھی تو یہ کہ اس فطری حالت میں کوئی مشترکہ اتھارٹی موجود نہ تھی جس کی سب لوگ اطاعت کرسکیں۔ ہر شخص فطرت کے قوانین کی اپنی من مرضی سے توجیہہ کرتا تھا۔

اس صورت حال سے پیدا ہونے والا غیر یقینی پن فرد کے مفادات کے منافی ہے۔ لہٰذا انسانوں نے فطری حالت میں جنم لینے والی دشواریوں سے نجات کی خاطر ایک دوسرے کے ساتھ اشتراک عمل کا آغاز کیا۔ یوں معاشرتی زندگی کی ابتدا ہونے لگی۔ اس سفر میں عقل نے انسان کی رہنمائی کی۔ محض ضرورت نے انسان کو اس سفر پر آمادہ نہ کیا تھا۔ معاشرتی زندگی کے آغاز سے متعلق سماجی معاہدے کے ذریعے فرد فطری قوانین کی من چاہی توجیہات کرنے کے لئے اپنے حق سے دستبردار ہو گیا۔ اس کے بدلے میں اس نے اس امر کی گروہی ضمانت حاصل کر لی کہ اس کی آزادی اور جان و مال کے حقوق کی حفاظت

کی جائے گی۔

سیاسی ریاست جب ایک بار وجود میں آ جائے تو پھر یہ ناگزیر ہو جاتا ہے کہ اتھارٹی کا تعین اس نظام کے اندر ہو۔ اس معاملے میں لاک ریاستوں کی درجہ بندی سے متعلق ارسطو کے طرز فکر کی پیروی کرتا ہے۔ البتہ وہ یہ بھی مانتا ہے کہ قانون سازی کا اختیار کس کو ہو۔ یہ فیصلہ سب سے اہم ہے اور کہتا ہے کہ انتظامی اور عدالتی اختیارات رکھنے والے اداروں کا انحصار قانون ساز ادارے پر ہونا چاہئے۔

ہوبز کے برخلاف لاک کا کہنا تھا کہ جب ایک بار اتھارٹی معرض وجود میں آ جائے تو پھر اسے ختم بھی کیا جا سکتا ہے۔ معاشرے کا حق ہے کہ وہ جب چاہے اپنے آئین کی تشکیل نو کرے۔

لاک نے بادشاہت کو حکومت کی اوریجنل صورت تو قرار دیا جا سکتا ہے لیکن ہوبز کی طرح اسے بہترین طرز حکومت تسلیم نہیں کیا۔ یک جماعتی حکومت کے بارے میں اس کی رائے یہ تھی کہ وہ اکثریت کے مفاد کے خلاف چند لوگوں کے مفادات کی حفاظت کرتی ہے۔ عادلانہ حکومت کی واحد مناسب صورت جمہوریت ہی ہے۔ لاک کہتا ہے کہ قانون ساز ایسا ہونا چاہئے جس میں نمائندوں کو عام انتخاب کے ذریعہ کنٹرول کیا جائے۔ بہرحال اس کا خیال یہ تھا کہ بادشاہت کا نظام قائم ہی رہے گا۔ لہٰذا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ بادشاہ کو قانون سازی پر اجارہ داری حاصل نہیں ہونی چاہئے۔

اس میں شبہ نہیں کہ یہ خیالات اٹھارہویں صدی میں اہم تھے۔ تاہم وہ کوئی جمہوری حکومت تخلیق نہ کر سکے۔ البتہ ان خیالات نے انگلستان میں شاندار انقلاب کا دفاع کیا اور اس عمل کا جواز مہیا کیا جس کے ذریعہ ہنوورین بادشاہوں کے عہد میں قانون ساز ادارے کو رفتہ رفتہ بادشاہ پر برتری حاصل ہوگئی۔

دوسری طرف فرانس میں ان خیالات نے برطانیہ کے ''آزاد اداروں کا فرانس کے نسبتاً آمرانہ اداروں کے ساتھ موازنہ کرنے کی ترغیب دی۔ والٹیر اور کئی دوسرے لوگوں کے لئے برطانیہ ایک ایسا معیار بن گیا جس کے حوالے سے وہ اپنے معاشرے پرکھنے لگے۔ برطانوی آئین میں انتظامی، قانون سازی اور عدالتی اختیارات کو جس طرح ایک دوسرے سے جدا کیا گیا تھا اس سے یہ فرانسیسی دانش ور خاص طور پر

MashalBooks.org

متاثر تھے۔ حالانکہ ان دانشوروں نے برطانیہ کی کامرانی کو مبالغہ آمیز نظر سے دیکھا لیکن ان تحریروں نے اس خلیج کو واضح کر دیا جو آزادی کے حوالے سے فرانس اور برطانوی شہریوں کے درمیان تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فرانس میں ریاست اور کلیسا پر ایسی نکتہ چینی ہونے لگی جس کا پہلے کوئی وجود نہ تھا۔

خیر، اس کے باوجود والٹیر اور دوسرے صاحبان کوئی مناسب جمہوری نظریہ پیش نہ کر سکے۔ یہ کام ژان ژاک روسو نے کیا۔ روسو لاطینی اور یونانی کتابوں سے گریزاں رہا۔ ارسطو اور پولی بیس سے بھی اس نے تعلق نہ جوڑا۔ یہاں تک کہ اپنے روشن خیال معاصرین سے بھی الگ تھلگ رہ کر اس نے سیاسی فرائض کے بارے میں اپنا نظریہ مرتب کیا۔ اس قسم کے اشارے تو ملتے ہیں کہ روسو نے اپنی نفسیات کی تشکیل میں لاک سے اور عمرانیات کی تدوین میں مونٹیسکیو سے فائدہ اٹھایا تھا، پھر بھی، مجموعی طور پر، اس کا نظریہ نیا ہے۔

روسو کے ساتھ شہریت کا ایک نیا تصور ابھرا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ انسانوں کے مابین رشتے مشترکہ مفادات کے شعور سے پیدا ہوتے ہیں۔ وہ مفادات کون سے ہیں؟ روسو کے نزدیک صرف ایک خواہش ان مفادات کا منبع ہے اور وہ ہے انسانوں کے درمیان اونچ نیچ کو روکنے کی خواہش۔ روسو سے پہلے بھی ''عام مرضی'' کی اصطلاح رواج پا چکی تھی، تاہم اس کی مقبولیت سراسر روسو کی مرہون منت ہے۔

''عام مرضی'' اصل میں انسانوں کے مشترکہ مفاد کو ظاہر کرتی ہے۔ بادشاہ جنگ اور تجارت پر مائل ہو سکتے ہیں اور تاثر یہ دے سکتے ہیں کہ انہوں نے عوام کے مفاد میں یہ کام کیا ہے۔ مگر یہ محض افسانہ ہے۔ ''عام مرضی'' پر بہترین انداز میں عمل چھوٹی ریاستوں میں ہو سکتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس قسم کی ریاستوں میں شہریت کا احساس زیادہ ہوتا ہے اور مفادات کی یکجہتی حقیقی ہوتی ہے۔

بڑے بڑے ملک، جن پر شہنشاہ حکومت کرتے ہیں، آخر کار لازمی طور پر آمریت کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اس قسم کے معاشروں میں ''عوام کی حکمرانی'' کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ جہاں مساوات نہ ہو، وہاں آزادی بھی نہیں ہوسکتی۔

روسو کے خیال میں بادشاہ اور نمائندہ پارلیمنٹس انصاف مہیا نہیں کر سکتیں۔

انصاف مل سکتا ہے تو صرف ''عام مرضی'' کے وسیلے سے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ''عام مرضی'' باہمی احترام پر مبنی ہوتی ہے اور اس میں اس قسم کی اطاعت شامل حائل نہیں ہوتی جس کو جدید دور میں ''تہذیب'' کا نام دیا جاتا ہے۔ روسو کو یقین تھا کہ عام لوگ ضبط نفس اور باہمی احترام کا اقرار کرنے اور اس پر قائم رہنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ البتہ امیر اور ذہین لوگوں سے اس قسم کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ روسو کے نزدیک شہریت کا مرکزی نکتہ یہی ہے اور یہ ہے کہ اس اطاعت کے احساس کا الٹ ہے جو رعایا بادشاہی میں یا کسی ایسی حکومت میں رکھتی ہے جو اس پر اوپر سے مسلط کی جاتی ہے۔ ''عام مرضی'' کے وسیلے سے انسان اپنے فرض کی آواز پر لبیک کہنے کا میلان رکھتا ہے۔

بہت سے نقادوں کی رائے میں روسو کا یہ نظریہ ''جدید'' کہلانے کا مستحق ہے۔ البتہ بعض نقاد روسو کو قدیم حکماء میں سے آخری خیال کرتے ہیں۔ بہرحال یہ دونوں باتیں ہی درست ہیں۔ مساوات اور برابری کی خواہش کا چرچا کر کے روسو نے انیسویں صدی کی روح کی پیش بینی کر لی اور ایک ایسی بات کو بیان کیا جو اس کی وفات کے کئی سال بعد اشتراکی اور لبرل دونوں قسم کے دانش وروں کی دلچسپی کا موضوع بننے والی تھی۔ اسی طرح برابری اور آزادی میں رشتہ جوڑ کر روسو نے ان لوگوں کے لئے چیلنج پیدا کر دیا جو یہ سمجھتے تھے کہ ان میں باہم کوئی تعلق نہیں۔ ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر ممکن ہے یا یہ کہہ کہ ایک دوسرے کے لئے نقصان دہ ہے۔

ایک اور حوالے سے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ روسو ایک ایسی دنیا سے مخاطب تھا جو ابھی تک زمانہ قدیم کے علم و حکمت سے آشنا تھی اور کلاسیکی بصیرتوں کا احترام کرتی تھی۔ روسو بلاشبہ اپنے آپ کو معاصرانہ دانش وروں سے الگ رکھنے کی کوشش کرتا رہا تھا لیکن ہم اسے یورپی دانش وروں کے اس گروہ میں شامل کر سکتے ہیں جو یونان و روم کے واقعات کو اہم جانتے تھے وہ افلاطون وارسطو کا مداح تھا۔

بات یہ ہے کہ روسو کی آواز اس سیاسی مکالمے کا جزو تھی جو وقفوں کے ساتھ دو ہزار سے زیادہ برسوں سے جاری تھا۔ تاہم روسو کے زمانے میں اس مکالمے کو زوال آنے لگا تھا۔ وجہ یہ تھی کہ اب تعلیم یافتہ افراد بھی یونانی اور لاطینی زبانوں سے دور ہونے لگے تھے۔ ویسے یہ بھی درست ہے کہ روسو سے پہلے بھی بہت سے دانش ور زمانہ قدیم کے علماء کا

ناقص علم ہی رکھتے تھے۔ امریکہ اور دوسرے مقامات پر کئی لوگ قدما کو پڑھے سمجھے بغیر ان کے حوالے دیتے رہتے تھے۔ 1776ء بلکہ 1789ء کے بعد بھی نئی بات یہ نہ تھی کہ لوگ ماضی سے رجوع نہ کر سکتے تھے یا یہ کہ ایسا کرتے نہ تھے۔ اصل میں نئی بات یہ ہوئی کہ کلاسیکی دور کے مقابلے میں ماضی قریب اب دلچسپی کا موضوع بن گیا تھا۔ جمہوریت کے چرچے ہونے لگے تھے لیکن اس کی مثالیں پیریکلیز کے زمانے کے یونان میں نہیں ڈھونڈی جاتی تھیں۔ امریکہ کے سیاسی تجربے کی عظمت اور انقلاب فرانس کا خون خرابہ (اس کا انحصار اس پر تھا کہ کون سا نقطہ نظر اختیار کیا جاتا ہے) اہم سیاسی بحث کے نئے موضوعات بن گئے تھے۔ جمہوریت پر ہونے والی بحث ایک نئے مرحلے میں داخل ہوگئی۔ اب اس کا تعلق معاصر واقعات اور ان سے متعلقہ تصورات ونظریات سے جوڑ دیا گیا تھا۔

امریکی انقلاب سے دس بارہ سال پہلے وہاں کے انگریز آبادکاروں نے مختلف قسم کے پمفلٹ بڑی تعداد میں لکھے۔ مقصد یہ تھا کہ آبادکاروں پر برطانوی پارلیمنٹ کے اختیارات کے دعویٰ کی بے انصافی کو نمایاں کیا جائے۔ یہ پمفلٹ نگار زور اس بات پر دیتے تھے کہ امریکہ میں ایک نئی قسم کا سماجی اور سیاسی انصاف ممکن ہے۔ اپنے موقف کو ثابت کرنے کے لئے وہ اس سیاسی ادب سے حوالے دیا کرتے تھے جو اول اول انگلستان کی خانہ جنگی کے زمانے میں لکھا گیا تھا اور پھر اٹھارہویں صدی تک لکھا جاتا رہا تھا۔ اس ادب میں اس زمانے کے رائج الوقت سیاسی نظام پر کڑی نکتہ چینی کی جاتی تھی۔ بادشاہ اور پارلیمنٹ کے خلاف امریکی آبادکاروں کی جدوجہد میں اس ادب سے بہت سی مدد ملی۔

امریکیوں کا خیال یہ تھا کہ وہ سیاسی مخالفت کی ایک ایسی روایت قائم رکھے ہوئے ہیں جو مادر وطن یعنی برطانیہ میں پہلے ہی اپنی قوت ظاہر کر چکی تھی۔ ان کے فلسفے میں واضح جمہوری احساس کم ہی ملتا تھا۔ علاوہ ازیں معاشی اور سماجی اصلاح کے ساتھ اس کا تعلق بھی زیادہ نہ تھا۔ ان کا موقف یہ تھا کہ ارکان پارلیمنٹ اور حکام .... یعنی چند افراد .... کے اختیارات اکثریت کی آزادی کے لئے خطرہ بن گئے ہیں۔ کم از کم آبادکاروں کو آمریت کا امکان بالکل حقیقی دکھائی دیتا تھا۔ وہ یوں محسوس کرنے لگے تھے کہ جیسے انگریزی آئین اور اس کے ساتھ ساتھ آزاد پیدا ہونے والے انگریزوں کی آزادی کو ختم کرنے کے لئے کوئی سازش تیار کی جارہی تھی۔ 1763ء کے بعد بننے والے قوانین نے

آبادکاروں کے اس خدشے کو تقویت دی کہ ان کی آزادی کو تباہ کرنے کے لئے سازش کا جال بنایا جا رہا ہے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی آزادی کی حفاظت کو مشن بنا لیا............ساتھ ہی ساتھ وہ تمام انسانوں کی آزادی کی حفاظت بھی کرنا چاہتے تھے۔اس امر کو وہ اپنا خاص ''فرض'' سمجھتے تھے اور اسے نبھانے کے درپے تھے۔اس عمل میں انہوں نے نمائندگی کے ایک ایسے نئے تصور کو جنم دیا جو بعد ازاں جمہوریت کے لئے بے حد اہم ثابت ہونے والا تھا۔ یہ اور بات ہے کہ اس زمانے میں کسی کو اس کا احساس نہ تھا۔

آبادکاروں نے برطانوی پارلیمنٹ کے اس دعویٰ کی تردید کی کہ وہ ان پر حاکمیت اور بالادستی رکھتی ہے۔ پارلیمنٹ کے ارکان جواب میں یہ کہہ سکتے تھے کہ آبادکاروں کو پارلیمنٹ میں اسی قدر نمائندگی حاصل ہے جتنی کہ ووٹ کے حق سے محروم ہر دس میں سے نو برطانوی شہریوں کو حاصل تھی۔ امریکی پمفلٹ نگار نمائندگی کے اس تصور کو رد کرتے تھے۔ بات یہ ہے کہ انگلستان میں نمائندگی روایتی طور پر ''مفادات'' کے ذریعے ہوتی تھی اور وہاں انفرادی نمائندگی کا تصور موجود نہ تھا۔ کسی ایک بندرگاہ سے منتخب ہونے والے رکن کو باقی بندرگاہوں کا نمائندہ تصور کیا جاتا تھا۔

امریکیوں کو اس طرز فکر و عمل سے اختلاف تھا۔ ان کا کہنا تھا کہ برطانوی پارلیمنٹ میں ایسا کوئی رکن موجود نہیں ہوتا جو ان کے مفادات کی نمائندگی کرے اور جس کو خود امریکیوں کی طرح نئے ٹیکسوں سے نقصان یا فائدہ پہنچے۔ یوں اس اصول کو تائید حاصل ہوئی کہ عوام خود اپنی رضامندی یا اس نمائندے کی رضامندی کے پابند ہوتے ہیں جس کو انہوں نے ووٹ دیا ہو۔ اس زمانے کے پس منظر میں یہ ایک انقلاب آفرین تصور تھا۔ بہت سے لوگوں نے اس کے جمہوری مضمرات کا اندازہ کر لیا۔ ویسے ایسے لوگ بھی تھے جنہوں نے اس تصور کی تردید کی۔ بہر طور پرانے طرز کی نمائندگی کا تصور اس کے مقابلے پر بھی نہ ٹھہر سکا۔

ایسی اور بھی تبدیلیاں تھیں جن کے مضمرات جمہوریت کے حق میں بہت اہم ثابت ہوئے۔ یہ اور بات ہے کہ اس زمانے میں ان مضمرات کا عام طور پر ادراک نہ کیا گیا تھا۔ رفتہ رفتہ امریکی لوگ آئین کی تعریف یہ کرنے لگے کہ اس سے مراد بنیادی اصولوں کا ایک ایسا مجموعہ ہے جس میں دستور ساز بھی تبدیلی نہیں کر سکتے۔ ان کی رائے یہ

تھی کہ یہ اصول عوام کے منتخب نمائندوں کو مرتب کرنے چاہئیں اور ان میں تبدیلی صرف ایسے طریقوں سے ہونی چاہئے جن میں عوام شریک ہوں۔ یہ نقطہ نظر اس روایتی تصور سے بہت مختلف تھا کہ پارلیمنٹ کوئی قانون بنا سکتی ہے اور اسے ختم بھی کر سکتی ہے۔

بلیک سٹون کے خیال میں سوورینٹی (حاکمیت اعلیٰ) صرف پارلیمنٹ............ یعنی بادشاہ اور ایوان بالا و ایوان زریں کے ارکان............ کو حاصل ہے۔ امریکی سوورینٹی کی یہ وحدت تسلیم نہ کرتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ حاکمیت کی حدود ہو سکتی ہیں ان کے خیال میں یہ بات ممکن تھی کہ کوئی اتھارٹی کسی ایک دائرے میں جملہ اختیارات کی حامل ہو، جب کہ کسی اور دائرے میں وہ بالکل بے اختیار ہو۔ 1770ء کے عشرے کے اوائل کے امریکہ میں فیڈرلزم کا تصور چھپا ہوا ملتا ہے۔ گو اس کا واضح طور پر اظہار نہیں ہوا تھا۔ علاوہ ازیں رفتہ رفتہ اس بات کا چرچا ہونے لگا تھا کہ انسانی حقوق قانون سے ماورا ہوتے ہیں اور یہ کہ قانون کا مقصد ان حقوق کا تحفظ کرنا ہے۔

برطانیہ کے آئینی طرز عمل پر ہونے والی یہ ساری تنقید حالات کو جوں کا توں رکھنے کے خلاف تھی۔ تاہم آبادکار اپنے نظریاتی موقف کے تمام نتائج کو بروئے کار لانے سے ہچکچاتے تھے۔ وہ بار بار ''جمہوریت'' کی طرح ''ری پبلک'' کی اصطلاح استعمال کرتے تھے لیکن ان دونوں اصطلاحوں سے پریشان بھی ہوتے تھے۔ امریکی انقلاب سے صرف چند ماہ پہلے، 1776ء میں ٹومس پین نے ''فہم عامہ'' کے عنوان سے ایک کتاب شائع کی۔ اس میں جمہوریت کا پہلی بار واضح دفاع پیش کیا گیا تھا۔ پین کے نزدیک امریکہ کی جدوجہد اصل میں ساری انسانیت کی خاطر جدوجہد تھی۔ اس نے یہ بھی لکھا کہ برطانوی آئین آمریت کی دو پرانی صورتوں، یعنی بادشاہت اور امراشاہی کے امتزاج سے وجود میں آیا ہے۔ جس میں ''نئے ری پبلکن مواد'' کو شامل کر کے اسے اور بھی خراب کر دیا گیا ہے۔

پین کے خیال میں یہ دونوں قوتیں وراثتی ہیں اور عوام سے ان کا کوئی تعلق نہیں اور یہ کہ یہ ریاستوں کی آزادی میں کوئی کردار ادا نہیں کرتیں۔ اس کے نزدیک بادشاہت بنیادی طور پر جابرانہ طرز حکومت ہے۔ جو (لوگوں کو) بادشاہ اور رعایا کے درمیان تقسیم کر دیتی ہے۔ جس کا کوئی عقلی جواز موجود نہیں۔ پین کے مطابق اب نو آبادیاں اور ملک مادر

(برطانیہ) کے درمیان ''حتمی علیحدگی'' کا وقت آ گیا تھا۔ اس نے نمائندگی کے زیادہ مساوی نظام کا مطالبہ بھی کیا تاکہ ہر نوآبادی میں ایک اسمبلی قائم ہو سکے اور ایک اسمبلی پورے براعظم کی بنے۔ جہاں تک بادشاہوں کا تعلق ہے، وہ کسی بادشاہ کو قبول کرنے پر آمادہ نہ تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ اگر اسکی تجویز قبول نہ کی گئی تو پھر اس کا بدل شاہی آمریت کے تسلسل کی صورت میں سامنے آئے گا۔

جون ایڈمز ان لوگوں میں سے تھا جو پین کے نظریے کے جمہوری مضمرات سے آگاہ تھے۔ تاہم وہ اس نظریے کو پوری طرح قبول کرنے سے گریزاں تھا۔ اس کے خیال میں اختیار اور اقتدار کو جمہوری طور پر منتخب کسی ایک اسمبلی کے سپرد کرنا مناسب نہ تھا۔ اپنی کتاب (Thoughts on Government) میں ایڈم نے لکھا کہ بادشاہوں سے نجات حاصل کی جا سکتی ہے۔ تاہم ان کی جگہ توازن پیدا کرنے والے دیگر حکام کو آگے لانا ضروری ہو جائے گا۔ یہ کتاب 1776ء میں منظر عام پر آئی۔ اس زمانے میں لوگ اس بات پر حیران ہوا کرتے تھے کہ برابری اور حکمران خود منتخب کرنے کے لئے شہریوں کے حقوق پر اس قدر اصرار کے آخری نتائج آخر کیا ہوں گے۔ کیا اس طرح ہر قسم کی اتھارٹی کا خاتمہ ہو جائے گا؟

امریکی سمجھتے تھے کہ وہ ایک ایسے طرز حکومت کو از سر نو زندہ کر رہے ہیں جو ماضی میں کبھی رائج تھا، لیکن بعد ازاں اسے زوال آ گیا۔ انہیں توقع تھی کہ ان کی ری پبلک کا انجام روم جیسا نہ ہوگا۔ پین کے نزدیک ری پبلک کا مطلب عوام یا سب لوگوں کی بہتری ہے۔ اس کی ضد آمریت ہے جس میں صرف حکمران کی بہتری پیش نظر ہوتی ہے۔

جب امریکی اپنی نئی ریاستی حکومتیں بنانے لگے تو انہوں نے پین کی تجویز کردہ ''سادہ جمہوریت'' میں کسی پرجوش دلچسپی کا اظہار نہیں کیا۔ زیادہ تر امریکیوں نے دو ایوانوں والے دستور ساز اداروں کو ترجیح دی۔ صرف پینسلونیا میں، جہاں کا ماحول زیادہ انقلابی تھا، آئین یک ایوانی قانون ساز ادارے کی اجازت دیتا تھا۔ اس ریاست میں ہر سال انتخابات کروانے کا فیصلہ بھی کیا گیا لیکن جلد ہی اس آئین پر کڑی نکتہ چینی شروع ہو گئی۔ نکتہ چینیوں میں دو قسم کے لوگ شامل تھے۔ ایک وہ جن کے نزدیک دولت اور دانائی کی حقیقی نمائندگی صرف دو ایوانوں والی دستور ساز اسمبلی میں ہو سکتی ہے اور دوسرے وہ

جن کے خیال میں اگر دو ایوان ہوں تو پھر جلد بازی سے فیصلے کرنے کی حوصلہ شکنی ہوتی ہے۔

ظاہر ہے یہ ایک اہم مسئلہ تھا۔ اس پر مباحثہ اس وقت بھی جاری رہا جب امریکہ کے وفاقی آئین کا مسودہ تیار ہو رہا تھا اور اس پر بحث ہو رہی تھی۔ انہی ایام میں عوامی قوت کا ایک اور روپ نمایاں ہونے لگا۔ جس کے مضمرات بعدازاں جمہوریت کے لئے اہم ثابت ہونے والے تھے۔ اس زمانے میں ریاستی آئینوں کے مسودے تیار کرنے کی خاطر کنونشن طلب کرنے کا رواج سا ہو گیا تھا۔ یہ کنونشن صرف اسی مقصد کے لئے بلائے جاتے تھے۔ ان کی اور کوئی ذمہ داری نہ ہوتی تھی۔

میسوچیوسٹ کے لئے آئین بنانے والے کنونشن کا انتخاب تمام مردوں کے لئے حق رائے دہی کی اساس پر ہوا۔ دوسری ریاستوں نے بھی دستور سازی اور دستور میں ترمیم کے طریقہ کار کو جمہوری بنانے میں ایسی ہی آمادگی ظاہر کی۔ 1780ء میں میسوچیوسٹ کے آئین کی توثیق دوتہائی ووٹوں سے کی گئی اور ریاست کے تمام مردوں کو ووٹ کا حق دے دیا گیا۔ خیر، اس کا یہ مطلب نہ تھا کہ اسمبلی کے ارکان منتخب کرنے کے لئے تمام مرد ووٹ دے سکیں گے۔ اس معاملے میں جائیداد کی شرط رکھی گئی تھی۔ امریکہ کی دوسری ریاستوں میں بھی یہی شرط موجود تھی۔ بہرحال کنونشن کے انتخاب میں تمام لوگوں سے رائے طلب کی گئی تھی۔ بعدازاں وفاقی آئین کی توثیق کا مرحلہ آیا تو لوگوں سے ایک بار پھر رجوع کیا گیا۔

1780ء کے عشرے میں امریکہ کے نئے ری پبلکن نظام پر شک وشبہات کئے جانے لگے۔ یہ کہا جانے لگا کہ امریکی لوگ جفاکشی اور کفایت شعاری جیسی اپنی روایتی خوبیوں سے محروم ہونے لگے ہیں۔ ان میں عیش وعشرت اور فضول خرچی کی عادتیں پیدا ہونے لگی ہیں۔ دعویٰ یہ کیا گیا کہ عوام میں اگر نیکی وخوبی باقی نہ رہی تو پھر کامن ویلتھ کا وجود بھی نہیں رہے گا۔

یہی وہ خدشہ تھا جس نے 1784ء میں، جریمی بیلکنیپ کو یہ لکھنے پر اکسایا کہ ''اس ملک (امریکہ) کے باشندوں کا مقدر یہ نہیں کہ عرصہ دراز تک ان پر جمہوری طریقوں سے حکومت ہوتی رہے۔'' جیفرسن بہرطور اس صورت حال میں مایوس نہ ہوا تھا۔

اس نے کہا کہ کسی یورپی دارالحکومت میں وقت گزارنے سے ری پبلکن حکومت کی قدر و قیمت کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ بنجمن رش نے بھی امید کا دامن نہ چھوڑا تھا۔ اس نے بڑے اعتماد کے ساتھ توقع ظاہر کی کہ ''ہماری ری پبلکن طرز کی حکومت رفتہ رفتہ سارے ری پبلکن انداز سیکھ جائے گی۔ یوں انجام اچھا ہی ہوگا۔''

جان ایڈمز کو اس رائے سے اتفاق نہ تھا۔ آزادی کے بعد کے حالات سے اس نے یہ سبق اخذ کیا کہ اگرچہ خاندانی جاہ وجلال کا خاتمہ ممکن ہے، لیکن مرتبے اور مقام کے لئے دوڑ جاری رہتی ہے۔ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ آزادی نصیب ہو جائے تو پھر لوگ عیش و عشرت پر مائل ہو جاتے ہیں۔ آسائش و امتیاز کی آرزو نئی تقسیموں کو جنم دیتی ہے۔ جبکہ کوئی خاندانی بادشاہ بھی باقی نہیں رہتا جس کو قربانی کا بکرا بنایا جا سکے۔

جون ایڈمز اس بات پر اصرار کیا کرتا تھا کہ امریکی عوام دوسرے ملکوں کے عوام سے مختلف نہیں ہیں۔ ہاں یہ کہا کہ ری پبلکن اداروں نے انہیں دوسروں سے بہتر بنا دیا ہے۔ امیر، خاندانی اور قابل لوگ گو خطرناک ہوتے ہیں لیکن غریب اور جاہل لوگ بھی ان سے پیچھے نہیں۔ ایڈمز کو ایسی اتھارٹی کی جستجو تھی جو ان متصادم عناصر میں امن و امان برقرار رکھ سکے۔ وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ مضبوط انتظامیہ ہی اس قسم کی اتھارٹی ہو سکتی ہے۔

ایڈمز متوازن آئین کا متلاشی رہا۔ وہ بادشاہوں، امراء اور عوامی نمائندوں کی اصطلاحوں میں سوچتا تھا۔ دوسرے امریکی آگے نکل چکے تھے۔ وہ دعویٰ کرتے تھے کہ انہوں نے ایک حکومت بنا لی ہے جس کے حکام ان کے روبرو جواب دہ ہیں۔ انیسویں صدی میں جون ٹیلر یہ کہنے والا تھا کہ ''ہماری تمام حکومتیں محدود ادارے ہیں'' اور یہ کہ عوام ہی مطلق العنان رہتے ہیں۔ عوام کی نیکی وخوبی کے بجائے ان کے مفاد پر اعتماد کرنا چاہئے۔ صرف اس طریقے سے ری پبلک کو مضبوط اور محفوظ بنایا جا سکتا ہے۔

1780ء کی دہائی کے آخر میں امریکی اپنی حکومتوں کو جمہوری قرار دینے لگے تھے۔ یہ ایک نئی قسم کی جمہوریت تھی جسے امریکی ''نمائندہ جمہوریت'' سمجھتے تھے۔ میڈیسن کے نزدیک امریکی تجربے کی نرالی بات یہ تھی کہ عوام شہریوں کی ایک چھوٹی سی تعداد کو منتخب کر کے حکومت اس کے سپرد کر دیتے تھے۔ جیمز ولسن کا کہنا یہ تھا کہ امریکہ کا وفاقی آئین خالص جمہوری ہے کیونکہ اس کے تحت ہر قسم کا اختیار نمائندگی کے اصول پر عوام سے حاصل

کیا جاتا ہے اور حکومت کے ہر شعبے میں جمہوری اصولوں کی پیروی کی جاتی ہے۔

یہ تصور اب فرسودہ قرار پا چکا تھا کہ اقتدار عوام سے جدا ہوتا ہے اور عوام اسے محدود کرتے ہیں تاکہ حکومت آمریت میں نہ ڈھل جائے۔ اب نہ تو بڑے بادشاہ رہے تھے اور نہ ہی پارلیمنٹ کے ایسے غیر قانونی اختیارات جن کو نکتہ چینی کا ہدف بنایا جائے۔ حکومت اور اس کے مختلف شعبوں میں عوام کو نمائندگی حاصل ہو گئی تھی۔ اب خود حکومت کے اندر قوت کے مختلف مراکز کے درمیان کشمکش شروع ہونے والی تھی۔

میڈیسن نے آئین کا دفاع کرتے ہوئے کہا کہ اسکا مقصد غیر آمرانہ ری پبلک کا قیام ہے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے لازم تھا کہ قانون سازی، انتظام کاری اور عدالتوں کے اختیارات کے ارتکاز کو روکا جائے اور انہیں کسی ایک گروہ کے ہاتھوں میں نہ دیا جائے۔

خیر، ہم دیکھتے ہیں کہ یورپی لوگ امریکی انقلاب میں جتنی بھی دلچسپی لیں، بین فرینکلن اور ٹومس جیفرسن کو اپنا ہیرو بنالیں اور امریکی انقلاب کی متھ بنائیں لیکن حقیقت اپنی جگہ رہتی ہے کہ یہ انقلاب یورپ سے ہزاروں میل کے فاصلے پر رونما ہوا تھا۔ لہٰذا اس سے وہ جوش وخروش پیدا نہ ہوسکتا تھا جو 1789ء کے موسم گرما میں پیرس کے واقعات کی بجلی دوڑانے والی خبروں سے پیدا ہوا۔ یورپ کے لوگ حیرت سے دیکھنے لگے کہ فرانسیسی قوم نے ''عقل'' کو اپنی جدیدیت کا طرہ امتیاز بنایا تھا، وہ اپنے پرانے سیاسی داروں کو تباہ کرنے لگی تھی۔ ساری دنیا میں، جس نے جہاں بھی اس واقعہ کے بارے میں سنا، اس کے نزدیک یہ بہت اہم واقعہ قرار پایا۔ بیستیل کی جیل پر انقلابیوں کی فتح اور اس کے فوراً بعد فرانس کی قومی اسمبلی کے ہاتھوں جاگیرداروں کی روایتی مراعات کا خاتمہ، بڑے انقلاب آفرین واقعات تھے۔ صرف ایک واقعہ ان سے زیادہ اہم تھا۔ وہ 26 اگست 1789ء کو رونما ہوا جب اسمبلی نے ''انسان اور شہری کے حقوق کا اعلان'' جاری کیا۔

کئی سال پہلے اس قسم کے اعلانات امریکہ میں بھی جاری کئے گئے تھے۔ لیکن نہ ہی ''ورجینیا ڈیکلریشن آف رائٹس'' نہ ہی ''ڈیکلریشن آف انڈی پنڈنس'' ہر دلعزیزی میں فرانسیسی اعلان کا مقابلہ کرسکا۔

فرانسیسی اعلان میں کہا گیا تھا کہ (i) تمام سوورینٹی قوم یک ملکیت ہے (ii) ہر

قسم کی سیاسی تنظیم کاری کا مقصد انسان کے فطری حقوق کی حفاظت ہے۔(iii) کوئی فرد یا گروہ ایسی حاکمیت قائم نہیں کر سکتا جو عوام کی طرف سے عطا نہ کی گئی ہو۔ (iv) تمام شہریوں کو خود اپنے نمائندوں کے ذریعے قانون بنانے اور ٹیکسوں پر ووٹ دینے کا حق حاصل ہے۔(v) ہر شخص اس وقت تک معصوم سمجھا جائے گا جب تک اس کے خلاف کوئی جرم ثابت نہ ہو جائے۔(vi) سزا کا تعین صرف قانون کے ذریعے ہو سکتا ہے۔(vii) تقریر اور پریس کی آزادی کو قانونی تحفظ ملے گا۔(viii) کسی شخص کو اس کی آراء کی وجہ سے پریشان نہیں کیا جا سکتا۔ یہاں تک کہ مذہب کے معاملے میں بھی ہر شخص کو آزادی حاصل ہے۔ ان تمام باتوں پر زور دینے کا مطلب یورپ میں ایک نئے تصور کو جنم دینا تھا۔یعنی ایک ''شہری'' کے تصور کو جو ایسے حقوق رکھتا ہے جن کو پامال نہیں کیا جا سکتا۔

اس اعلان میں عوام کو سوورینٹی کو نہایت واضح الفاظ میں بیان کیا گیا تھا اور ساتھ ہی اس اصول کا اثبات کیا گیا تھا کہ قانون تمام لوگوں کے لئے یکساں ہو گا اور شہریوں کو اپنی صلاحیتوں کی بنیاد پر سرکاری عہدے ملیں گے۔

اس قسم کے تصورات، انقلاب فرانس سے کئی سال پہلے یورپ میں گردش کر رہے تھے لیکن جب فرانس کی قومی اسمبلی نے ایک جمہوریت آئین بنانے کے حق میں ووٹ دیا تو یہ تصورات محض تصورات نہیں رہے۔ اب انہیں ایک وقار، ایک اہمیت اور قانونی مرتبہ حاصل ہو گیا۔

اٹھارہویں صدی میں ''جمہوریت'' کی اصطلاح کا رواج کم ہی تھا، گو بعض سوئس کنٹونز اور جرمن شہر اپنے آپ کو جمہوریت قرار دیا کرتے تھے۔ انقلاب فرانس کے بعد اس اصطلاح کا عام استعمال شروع ہو گیا۔ گو اتنا عام بھی نہیں تھا جتنا کہ بسا اوقات خیال کیا جاتا ہے۔ اس کے مقابلے میں دوسری اصطلاحوں جیسے ری پبلکن، جیکوبن اور پیٹریوٹ کا رواج کچھ زیادہ ہی تھا۔

یہاں ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ روسو اور بعض دوسرے مفکرین کے خیال میں ''خالص جمہوریت'' کا نظام صرف چھوٹی ریاستوں میں قابل عمل ہو سکتا تھا۔ انقلاب کے بعد یہ سوال اٹھایا جانے لگا کہ وسیع اور زیادہ پیچیدہ قسم کی سلطنتوں کے لئے بھی یہ نظام کیوں موزوں نہ ہوا۔

MashalBooks.org

انقلاب فرانس سے پیدا ہونے والا جوش وخروش ہر جگہ پھیلتا جا رہا تھا اور 1790ء کے عشرے تک جب ایڈمنڈ برک کی کتاب (Reflections on the Revolotion in France) شائع ہوئی، کسی بڑے دانش ور نے انقلاب فرانس کے واقعات کی مذمت کرنے پر دھیان نہیں دیا، کتاب کی اشاعت سے پہلے برک نے پارلیمنٹ میں اپنے شکوک وشبہات ظاہر کئے تھے جنہیں عموماً نظرانداز کر دیا گیا۔ اس نے انگلستان کو تنبیہہ کی تھی کہ انگلش چینل کے پار فرانس میں جو جنون بھڑک اٹھا ہے وہ خود اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہے گا۔ اگر انگلستان نے فرانس کی مثال پر عمل کیا تو جمہوریت کے نام پر افراتفری اور لوٹ مار کا بازار گرم ہو جائے گا اور مذہب کی جگہ الحاد چھا جائے گا۔ برک نے یہ اعلان بھی کیا کہ اگر اس کے بہترین دوستوں نے انقلابیوں کا ساتھ دیا تو وہ ان کو چھوڑ کر بدترین دشمنوں کی صف میں شامل ہو جائے گا۔ اس پر جوش وارننگ کے باوجود برک کی آواز پر کسی نے کان نہ دھرے۔

بہرطور اپنی کتاب شائع کر کے برک نے جو دھما کہ کیا، اس نے لوگوں کو فوراً متوجہ کیا۔ اس میں برک نے زور دے کر کہا کہ انقلاب فرانس سارے یورپ بلکہ پوری انسانیت کے لئے خطرہ ہے۔ یہ انقلاب گمراہ کن اصولوں کا درس دیتا ہے۔ موروثی حقوق کی نفی کرتا ہے اور موروثی آزادیوں کو خطرے میں ڈالتا ہے۔ وہ بدنظمی کے کھوکھلے الزام پر تخت الٹنے پر اکساتا ہے۔ برک نے یہ بھی کہا کہ انقلاب فراس نے باصلاحیت لوگوں سے حکومت چھین کر ان لوگوں کے حوالے کر دی ہے جن کو کاروبار حکومت کا کوئی تجربہ نہیں۔

برک کے لئے یہ بات اہم نہیں تھی کہ انقلاب نے شہریوں کو اپنے نمائندے منتخب کرنے کا حق دے دیا تھا۔ اس کے نزدیک عوام میں مقبولیت کی بنا پر منتخب ہو جانے سے چھوٹے لوگ عظیم نہیں ہو جاتے۔

برک کی نکتہ چینی کا جواب بہت لوگوں نے دیا۔ غالباً سب سے موثر جواب ٹوم پین کا تھا۔ 1792ء میں منظر عام پر آنے والی اپنی کتاب (The Right of Man) میں اس نے برک پر الزام لگایا کہ وہ ''پروں پر آنسو بہاتا ہے لیکن مرتے ہوئے پرندے کو بھول جاتا ہے۔'' اس طرح حکومت کے مقاصد، شہریوں کے حقوق اور نمائندہ حکمرانی کے قائدوں پر ایک بین الاقوامی بحث شروع ہوگئی۔

1790ء کی پوری دہائی میں انگلستان اور خاص طور پر یورپ میں دانش وروں کے گروپ عوام کی سوورینٹی اور اس کے مضمرات پر بحث کرتے رہے۔ بادشاہ لوئی XVI کی تخت سے علیحدگی، اس کے قتل، کلیسا کے خلاف اقدامات اور معتدل رائے رکھنے والے سیاسی مخالفین کے سر کاٹنے کے واقعات کی وجہ سے لوگوں کی رائے میں اختلاف پیدا ہونے لگا تھا۔ کم از کم اپنے آپ کو رائج الوقت نظام کا جز و خیال کرنے والے لوگوں کے نزدیک ''جیکو بن'' یا ''ڈیموکریٹ'' کی اصطلاح ناپسندیدہ بن گئی۔ جب یورپ کے بادشاہوں نے ''انقلاب'' کے خلاف جنگ کا اعلان کیا تو جمہوری نقطہ نظر رکھنے والے لوگوں کے لئے سنگین خطرات پیدا ہو گئے۔ برطانیہ کو اپنی آئینی آزادیوں پر بڑا ناز تھا، لیکن وہاں بھی ''انتہا پسندوں'' کی زندگی خطرے کی زد میں آ گئی۔

اسی زمانے میں فرانس میں ''قوم'' کا ایک جیو بین تصور فروغ پانے لگا۔ ''قوم'' کو بتدریج ''عوام'' کے ہم معنی بنا دیا گیا۔ پرانے نظام کے ساتھ عوام کی سوورینٹی کا موازنہ بھی جاری رہا اور پرانے نظام کی بداعتدالیوں، نیز بادشاہوں اور امراء کی بے انصافیوں کا چرچا ہوتا رہا۔ روبس پیئر، روسو کے نقش قدم پر چل رہا تھا۔ پارلیمانی اسمبلیوں کے بارے میں اسے بہت سے خدشات لاحق تھے۔ یہ دعویٰ کیا جانے لگا تھا کہ یہ اسمبلیاں آسانی سے ''نمائندہ آمریت'' کی صورت اختیار کر سکتی ہیں۔ لہٰذا اسمبلیوں پر عوام کے براہ راست کنٹرول اور ان میں براہ راست عوامی ایکشن کے ذریعے ہی نمائندوں کو دیانت دار رکھا جا سکتا ہے۔

1793ء کا آئین جیکو بنز کی سماجی اور سیاسی امنگوں کا ترجمان تھا۔ اس میں سب لوگوں کو رائے دہی کا حق دیا گیا تھا، قانون ساز اسمبلی میں صرف ایک ایوان رکھا گیا تھا اور اس میں شہریوں کے حقوق کا ایک بل تھا۔ آئین کے بارے میں جب قومی سطح پر رائے شماری ہوئی تو عوام کی زبردست اکثریت نے اس کے حق میں رائے دی۔ تاہم آئین کو جنگ کے خاتمے تک معطل کر دیا گیا۔ پھر ردبس پیر کی حکومت کے دوران ریاست نے عوام کی حکومت کے بارے میں نئے شبہات پیدا کر دیئے۔

یہ بات آسانی سے ثابت کی جا سکتی ہے کہ انقلابی جمہوریت یورپ میں اٹھارہویں صدی کے دوران 1794ء میں نہیں بلکہ 1798ء میں عروج پر پہنچی تھی۔

1798ء کا سال ہی تھا جب جمہوری جوش وخروش ہر طرف پھیلا ہوا تھا۔ مزید برآں یہی وہ زمانہ تھا جب فرانس کی مثال کے زیر اثر، تمام طبقوں کے ترقی پسندوں میں ری پبلکن خیالات بہت مقبول ہو گئے تھے۔ آزادی، مساوات، تحفظ اور جائیداد کے بنیادی حقوق پر بار بار اصرار کیا جا رہا تھا اور یہ تصور بھی عام تھا کہ سوریٹی کے مالک صرف شہری مجموعی طور پر ہوتے ہیں اور یہ کہ تمام مرد شہریوں کو ووٹ دینے کا حق حاصل ہونا چاہئے۔ عوام کی خوبیوں کے بارے میں انقلابیوں نے کئی قصے گھڑ لئے تھے اور جمہوریت کے جوشیلے حامی ان قصہ کہانیوں میں یقین کرنے لگے تھے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب جمہوری خیالات کی حمایت کرنیوالوں کو وقت کا ایک نیا شعور، اقدار کا ایک نیا مجموعہ اور ایک نئی قسم کی خود اعتمادی حاصل ہو گئی تھی۔ انقلاب فرانس سے پہلے جمہوریت کی اصطلاح شاذ و نادر ہی استعمال ہوتی تھی۔ یہ صورت حال انیسویں صدی کے اوئل میں ختم ہو گئی جب کئی لوگ اس کے پکے حامی بن گئے اور کئی پر جوش مخالف۔

جمہوری (یا یوں کہیئے کہ جیکو بن) رائے کو دبانے کی کوششیں اٹھارہویں صدی کے آخری اور انیسویں صدی کے ابتدائی برسوں میں جاری رہی تھیں۔ نپولین کے طویل عہد حکومت کے دور میں انگلستان میں ایک نئے جمہوری یا ''انقلابی'' مکتبہ فکر کا آغاز ہو رہا تھا۔ اسے عام طور پر ''فلسفیانہ انتہا پسندی'' کا عنوان دیا جاتا ہے۔ اس فکری روایت کے منابع کو تلاش کرنا سہل نہیں۔ عموماً کہا یہ جاتا ہے کہ جیمز مل کے ساتھ دوستانہ تعلقات شروع ہونے پر جیریمی بینتھم 1808ء میں جمہوریت کی طرف مائل ہوا تھا۔ خیر اس نے اپنی مشہور کتاب (Resolutions on Parliamentary Reforms) 1818ء تک نہ لکھی تھی۔ اس کتاب میں بنتھیم نے تمام مردوں کو ووٹ دینے کا حق دینے اور خفیہ ووٹنگ کے تصورات کی حمایت کی۔

تعداد میں فلسفیانہ انتہا پسند زیادہ نہ تھے لیکن وہ موثر مصنف تھے اور ان کے خیالات 1790ء کے عشرے کے انتہا پسندوں سے مختلف تھے۔ وہ تشدد آمیز انقلاب کا مطالبہ نہیں کرتے تھے نہ ہی وہ اس وہم کے اسیر تھے کہ حکومت کو ایک دن میں ختم کیا جا سکتا ہے۔ ان کا موقف یہ تھا کہ تمام مردوں کو ووٹ دینے کا حق دینے سے بہت سی آرا سامنے آئیں گی۔ پھر ان آرا میں کشمکش ہو گی۔ جن آرا کو اکثریت کی تائید حاصل ہو گی وہ رفتہ رفتہ

قانون کا درجہ پالیں گی۔

بینتھم کے نزدیک چیک اور بیلنس والے آئین کی خوبیوں کے بارے میں بلیک سٹون غلط فہمی کا شکار تھا۔ اسے یہ ماننے میں تامل تھا کہ بل آف رائٹس کے ذریعے حکومت کو قابو میں رکھا جا سکتا ہے۔ اچھی حکومت وہی ہوتی ہے جو عوام میں سے ہو۔ بینتھم اس بات پر بھی زور دیتا تھا کہ عوام کا مفاد وہی ہونا چاہئے جو حکومت کا ہے۔ عوامی رائے کی قدر کرنی چاہئے اور یہ کہ رائے دہندگان کی تعلیم و تربیت بنیادی ذمہ داری ہے کیونکہ اس کے ذریعہ عوامی رائے کو بہتر بنایا جا سکتا ہے۔

جیمز مل نے درمیانے طبقے کو معاشرے کا سب سے زیادہ عقل مند حصہ قرار دیا تھا۔ بینتھم نے اس طبقے کو حق رائے دہی دینے کی وکالت کی۔ وہ کہتا تھا کہ یہ طبقہ نچلے طبقوں کو راہ دکھائے گا اور وہ اسکی مثال پر عمل کر لیں گے۔ جب ہر شخص اپنے ذاتی مفاد کے لئے کوشاں رہے گا تو اس کا نتیجہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لئے زیادہ سے زیادہ اچھائی کی صورت میں سامنے آئے گا۔

فلسفیانہ انتہا پسند درمیانے طبقے کے حامی تھے۔ وہ ایسی حکومت چاہتے تھے جو تعلیم یافتہ رائے سے متاثر ہونے والی ہو اور اداروں کو معقول و مستعد بنانے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ اپنے فلسفے میں ان لوگوں نے اس تصور کو بہت اہمیت دی کہ حکومت کو چاہئے کہ وہ اپنا اپنا مفاد حاصل کرنے میں ہر فرد کی حوصلہ افزائی کرے۔ وہ اس بات پر بھی زور دیتے تھے کہ اس بارے میں کوئی مغالطہ نہیں ہونا چاہئے کہ حکومت فرد کے لئے کیا کر سکتی ہے۔ بلاشبہ اس قسم یک حکومت نمائندہ حکومت ہی ہو سکتی ہے لیکن اگر اس میں اچھی کارکردگی کی صلاحیت کو قائم رکھنا ہے تو پھر عوامی نمائندوں کے d وش بدوش مخصوص صلاحیتوں والے افراد کے لئے بھی گنجائش رکھنی ہوگی۔

1776ء میں بینتھم کی پہلی کتاب (Fragments on Government) مصنف کے نام کے بغیر شائع ہوئی۔ اس میں لکھا تھا کہ ''ہم ایک مصروف زمانے میں جی رہے ہیں جس میں علم تیزی سے درجہ کمال کی طرف بڑھ رہا ہے۔ فطری دنیا کی ہر شے دریافت اور ترقی کی زد میں ہے۔''

بینتھم کا کہنا تھا کہ سکھ اور دکھ کے روپ میں فطرت نے انسانوں پر دو حکمران

MashalBooks.org

سوار کر رکھے ہیں۔ لہٰذا ضروری ہے کہ انسانیت پر مزید بوجھ نہ ڈالا جائے۔ اس کے بجائے انسانیت کو اپنا مقدر طے کرنے کے معاملے میں آزاد کرنا چاہئے۔ رعایا کے طرزِ عمل کا انتخاب حکمرانوں کو نہیں کرنا چاہئے۔ اس طرح ان کے مرتبے کو ضعب پہنچتا ہے۔ حکومت کا جائز اور موزوں مقصد زیادہ سے زیادہ لوگوں کو زیادہ سے زیادہ خوشی ہونی چاہئے۔ اس بارے میں کوئی قانون سازی نہیں کی جا سکتی۔ لوگوں کو ایک دوسرے کو نقصان پہنچانے سے روکنے کی ضرورت ہوتی ہے، تاہم حکومتوں کو اس بارے میں عوام کی رہنمائی کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہئے کہ وہ اپنا بھلا کس طرح کریں۔

بینتھم کا مزید کہنا ہے کہ معاشرے میں ریاست کے علاوہ ایسے ادارے بھی ہوتے ہیں جن پر عوام کی سماجی حاجتوں کی دیکھ بھال کرنے کے سلسلے میں انحصار کیا جا سکے۔ قانون ساز جب کوئی قانون بناتا ہے تو وہ اپنا ارادہ دوسروں پر مسلط کر دیتا ہے۔ لہٰذا اسے یہ قدم صرف اس وقت اٹھانا چاہئے جب اسے یقین ہو جائے کہ اس سے اچھائی پیدا ہوگی۔ لوگوں کی ضرورتیں مختلف ہوا کرتی ہیں۔ لہٰذا انہیں اپنے اپنے پسندیدہ طریقوں سے خوشی تلاش کرنے کا موقع دینا چاہئے۔ بلاشبہ بعض معاملات میں حکومت کی مداخلت ضروری ہوتی ہے۔ تاہم بینتھم ہمیں یاد دلاتا ہے کہ اس قسم کے معاملات کی تعداد اس سے بہت کم ہے جتنی کہ عام طور پر سمجھی جاتی ہے۔

بینتھم کے نزدیک ہم جدید جمہوریت پر اعتماد کر سکتے ہیں۔ لوگ اس قدر بدکار نہیں جس قدر ان کے مخالفین سمجھتے ہیں۔ اس کے باوجود بینتھم عوام کے بارے میں کسی خوش فہمی کا شکار نہ تھا۔ وہ ان کی نیکی اور خوبی کے گن نہیں گاتا تھا۔ اس کا کہنا صرف یہ تھا کہ اگر سب لوگوں کو اپنے اپنے مفاد حاصل کرنے کی اجازت دی جائے تو اس طرح مطلوبہ جانچ پڑتال خود بخود پیدا ہو جائے گی۔ نئے معاشرے کو کسی افسانوی ''فطری حقوق'' اور ''آئینی توازن'' کی ضرورت نہیں۔ افادیت کا اصول ہی اچھی حکومت کی مناسب ضمانت مہیا کر دیتا ہے۔ بینتھم کے انفرادیت پسند خیالات پر تنقید کرنیوالوں کی کمی نہیں۔ تاہم ان خیالات کو اہم بنانے والا امر یہ ہے کہ انہوں نے ایک نئی قسم کے لبرل ازم کی بنیاد مہیا کی۔ 1820ء کے عشرے کے بعد یہ نیا لبرل ازم برطانیہ کا غالب سیاسی فلسفہ بن گیا اور اس نے کئی دوسرے ملکوں میں بھی جمہوری نظریے کو متاثر کیا۔ بینتھم اور اس کے حامی انفرادی عمل

کو اجتماعی عمل پر واضح ترجیح دیتے تھے۔ انہیں پورا یقین تھا کہ سیاسی معیشت کے نئے اصولوں پر عمل کرنے سے عوام کی زندگی میں مادی ترقی اور بہتری پیدا ہوسکتی ہے۔

بینتھم اور فلسفیانہ انتہا پسند صنعتی انقلاب کو قبول کرتے تھے۔ انہوں نے مان رکھا تھا کہ ان کا زمانہ نیا زمانہ ہے اور یہ نیا زمانہ نئے علم کی جستجو کا تقاضا کرتا ہے۔ اگر ریاست صنعت یا تجارت کے شعبوں میں مداخلت کرے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حکومت فرد کے مفادات کو اس سے بھی بہتر انداز میں سمجھتی ہے۔ یہ ایک فضول سی بات ہے۔ بینتھم کے نزدیک یہ اچھی بات ہے کہ قانون ساز غریبوں کی ضروریات میں دلچسپی لیں۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اس طبقے کا واضح طور پر تعین کریں اور یہ سوچنے کی غلطی نہ کریں کہ فلاح و بہبود کے محرکات مفید ثابت ہوں گے۔ اگر صنعتی معاشرے میں پوشیدہ امکانات سے فائدہ اٹھا کر ہر شخص اپنا مفاد حاصل کرنے کی کوشش کرے تو توہم پرستی، جنگ آرام طلبی بلکہ ماضی کی جملہ برائیوں کا خاتمہ ہوسکتا ہے۔ یہ نقطہ نظر کولرج، نیومین اور کارلائل جیسے دانش وروں کے لئے ہی نہیں بلکہ ایسے بہت سے لوگوں کے نزدیک بھی ناپسندیدہ تھا جن کے بارے میں یہ توقع کی جاسکتی تھی کہ وہ اس قسم کے خیالات سے ہمدردی رکھتے ہوں گے۔

جون سٹورٹ مل کی پرورش اس انداز میں ہوئی تھی کہ وہ بینتھم کی روایت کا وارث بن سکے۔ وہ رفتہ رفتہ اپنے محدود اور نامہربان ماحول سے برگشتہ ہوتا چلا گیا۔ اوگوست کانٹ کے زیر اثر وہ ایسے طریقوں کی جستجو کرنے لگا جن کے ذریعے عوام کی قیادت کے لئے ایسے افراد کو برسر اقتدار لایا جاسکے جو بااثر ہوں۔ سب سے عقلمند اور زیادہ تربیت یافتہ ہوں۔ اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ مل کی تحریروں میں ماہرانہ قیادت کا تصور بتدریج نمایاں ہوتا گیا تھا۔ 1832ء کے ریفارم ایکٹ کی منظوری کے بعد اس نے اپنے قارئین کو یہ باور کرانے کی ہر ممکن کوشش کی کہ عوامی حکومت سے مراد بس یہ نہیں کہ اقتدار عوام کے پاس ہو۔ زیادہ اہم بات یہ ہے کہ عوام حکمرانوں کو منتخب کرنے کی پوزیشن میں ہوں۔ کاروبار حکومت کا تقاضا ہی یہ ہے کہ چند لوگ اکثریت کے لئے یہ کاروبار چلائیں۔ سیاست کے معاملات ایک واضح سائنس ہے اور ووٹ دینے والا ہر شخص اس میں مہارت حاصل نہیں کرسکتا۔

مل نے اس زمانے میں ٹوکویل کی کتاب امریکہ میں جمہوریت سے گہرا اثر

قبول کیا تھا۔ یہ کتاب دو جلدوں پر مشتمل ہے جن میں سے پہلی 1835ء میں اور دوسری پانچ سال بعد 1840ء میں شائع ہوئی تھی۔

اس کتاب میں جدید طرز کی جمہوریت کا پہلا بھرپور تجربے کا مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ اس کا ایک پہلو پیغمبرانہ بھی تھا۔ مصنف نے یورپ کے آئندہ حالات کی پیش گوئی کرنے کی کوشش کی تھی۔ اسے یقین تھا کہ برابری کا خواہش کو روکا نہیں جا سکتا۔ لہٰذا اس نے برابری کے لئے بڑھتے ہوئے جوش وخروش کے پیش نظر اہل یورپ کو اس نکتے پر غور کرنے کی دعوت دی کہ آیا آزادی اس کے وار سے بچ سکے گی یا نہیں۔ اس نے امریکہ کی بعض خصوصیات، مثلاً بے چین توانائی، محنت ولگن اور سیلف گورنمنٹ کی روایت کی تعریف کی اور بعض باتوں پر نکتہ چینی بھی کی۔ ٹوکویل کا ایک بنیادی سوال یہ تھا کہ اگر جمہوریت تحریک کو روکا نہیں جا سکتا، اگر وہ امریکہ سے خاص طور پر اس لئے شروع ہوئی ہے کہ وہاں موروثی اشرافیہ موجود نہیں، تو کیا اس تحریک کا خاتمہ زیادہ اختیارات رکھنے والی ریاست کے قیام پر ہوگا؟ کیا ایک نئی قسم کی آمریت وجود میں آئے گی جس میں ہر اقلیتی گروہ اکثریت کے رحم وکرم پر ہوگا؟

ٹوکویل اس نکتے پر زور دیتا تھا کہ رائے عامہ کی آمریت کسی بادشاہ کی آمریت سے زیادہ جابرانہ ثابت ہو سکتی ہے۔ جمہوری معاشرے میں نئی اقدار کو غلبہ حاصل ہوگا۔ شان وشوکت کی تمنا کی جگہ دولت کی آرزو لے لے گی۔ اس معاشرے میں ان پڑھ لوگوں کی تعداد بلاشبہ کم ہوگی لیکن حقیقی معنوں میں تعلیم یافتہ افراد بھی کم ہی ہوں گے۔ عوام الناس کے تعصّبات، جذبات اور مفادات زیادہ اثر انگیز ہو جائیں گے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ حکومت میں قابل افراد کیلئے کشش نہ رہے گی۔ کیونکہ برابری کا مفاد کسی قسم کی برتری کو تکلیف دہ بنا دے گا۔ اہل زر کو صرف اپنے معاملات سے سروکار رہ جائے گا اور وہ ریاستی امور میں دلچسپی نہ لیں گے۔ اس کا دعویٰ یہ بھی تھا کہ جمہوریت موثر اور اہل حکومت کی ضمانت نہیں بن سکتی۔ جمہوریت میں فرد کو اپنے مفاد کو حاصل کرنے کی آزادی نہیں رہتی۔ کیونکہ اکثریت فرد کو ہمیشہ اپنے مفاد کے لئے استعمال کرنے پر اصرار کرتی ہے۔ جمہوری معاشروں میں آسان کامیابی اور لمحہ موجود سے لطف اندوزی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ یہ امر ان معاشروں کی قوت ہے اور کمزوری بھی۔

MashalBooks.org

ٹوکویل نے اس بات پر زور دیا کہ برابری انسانوں کو تنہا کر دیتی ہے اور انہیں صرف خود سے سروکار رکھنے پر مجبور کرتی ہے۔ وہ انسانوں میں مادی اشیاء اور عیش وعشرت کی غیر معمولی خواہش پیدا کر دیتی ہے۔ ٹوکویل خود ایک لبرل فرانسیسی ارسٹوکریٹ تھا۔ اس کے نزدیک آنے والی نسلوں کے لئے اہم سوال یہ تھا کہ اس قسم کی نئی آمریت سے کیسے بچا جائے جو رائے عامہ پر مبنی ہو گی اور جس میں ریاست کے اختیارات خیال کرتا تھا۔ فرق صرف یہ تھا کہ والدین بچے کو جوان اور بالغ ہونے کے لئے تیار کرتے ہیں جبکہ جمہوری ریاست فرد کو بچپن ہی میں مبتلا رکھنا چاہتی ہے۔ وہ فرد کی ضرورتیں پوری کرتی ہیں۔ حصول مسرت میں اس کی مدد کرتی ہے اور اس کی محنت ومشقت کا رخ طے کرتی ہے لیکن اس سارے عمل میں فرد کو غور وفکر کرنے اور زندگی کی مشکلات کا سامنا کرنے کا موقع نہیں دیتی۔ ٹوکویل کا خیال تھا کہ مذہب، خود مختار عدلیہ، رضا کارانہ تنظیمیں اور پریس ایسے عناصر ہیں جو ریاست کی طاقت کو کچھ حد تک روکتے ہیں لیکن اس کی نظر میں یہ کافی نہیں تھے اور جمہوریت پر اس کا آخری فیصلہ موافق نہیں تھا۔

1850ء اور 1860ء کے عشروں میں یورپ پر اگر کوئی نقطہ نظر چھایا ہوا تھا تو وہ یقیناً کارل مارکس کے بجائے ان لوگوں کو نقطہ نظر تھا جو اپنے تئیں لبرل قرار دیتے تھے۔

جان سٹورٹ مل کو ہم نمائندہ لبرل مفکر قرار دے سکتے ہیں۔ 1859ء میں اس کی کتاب آزادی شائع ہوئی جس میں اس نے رائے عامہ کے جبر کی مخالفت کی تھی۔ اس کا موقف یہ تھا کہ رائے عامہ کو انفرادی رائے میں مداخلت کرنے کی اجازت نہیں ہونی چاہئے۔ مل کے نزدیک فرد نجی قسم کے امور کے لئے معاشرے کے روبرو جواب دہ نہیں ہوتا۔ البتہ اسکے ان اعمال پر تنقید کی جا سکتی ہے جو دوسروں پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

مل کو ہمیشہ اس ذہین وفطین اور اعلیٰ صلاحیت رکھنے والے فرد سے دلچسپی رہی جو عوام کی ناپسندیدگی کا نشانہ بن سکتا ہے۔ مل کو یقین تھا کہ سیاسی ذمے داری انسان کی دسترس میں آنے والی سب سے بڑی اچھائی ہے۔ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ وہ شخص جو عوام کی خدمت کر سکتا ہے اسے ایسے کرنا چاہئے چونکہ سب لوگ عوامی زندگی میں براہ راست شریک نہیں ہو سکتے اس لئے انہیں نمائندہ اداروں کی وساطت سے یہ کام سرانجام دینا چاہئے۔

یہ تھا وہ حتمی سبب جس کے باعث مل نمائندہ حکومت کو ترجیح دیتا تھا۔ ویسے اس کی یہ رائے بھی تھی کہ بعض معاشرے نمائندہ حکومت کے اہل نہیں۔ مثلاً آبادکاروں کا یہ فرض بنتا ہے کہ وہ محکوم قوموں کو اپنے آپ پر حکومت کرنے کے قابل بنائیں۔ مل کو اس میں شبہ نہیں تھا کہ برطانیہ ہندوستان میں یہی فرض ادا کر رہا ہے۔

انیسویں صدی کے اختتام سے قریب لبرل ازم بتدریج اجتماع کی سمت بڑھنے لگا اور اس نے اشتراکی تجربوں کی مخالفت ترک کر دی۔ بینتھم کے انداز کی پرانی انفرادیت پسندی تھوڑی بہت باقی رہ گئی تھی لیکن اس کی طرف سے بھی صحت اور بے روزگاری کی انشورنس، زیادہ لوگوں کو ووٹ کا حق دینے اور اجرتوں میں اضافہ کے مطالبات کی حمایت کی جانے لگی۔ اسی طرح ٹریڈ یونینوں کو بعض قانونی حقوق دینے کی تائید بھی ہونے لگی۔

اس زمانے میں ابتدائی صنعتی دور کے محنت کشوں کے دکھ اور مصائب بہت حد تک کم کیے جاتے تھے۔ لوگ تقریباً یہ یقین کرنے لگے تھے کہ نمائندہ اداروں نے صنعتی سماج کے سیاسی اور سماجی مسائل حل کرنے شروع کر دیئے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایڈورڈ برنساٹن جیسے بعض دانشور نئے معاشی اور سیاسی حقائق کی روشنی میں مارکسی نظریے پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس کرنے لگے۔ یا پھر اپنی حقیقی صورت میں مارکسزم ایک نئی ساکھ حاصل کرتا دکھائی دے رہا تھا۔

مارکس نے صنعتی نظام کو قبول کر لیا تھا اور آئیڈیل سوسائٹی کی بنیاد قدیم طرز کے زرعی نظام پر رکھنے کے رجحان کو قطعی طور پر مسترد کر دیا تھا۔ وہ اس امر پر اصرار کرتا تھا کہ عقلی بنیادوں پر معاشرے کی تشکیل کرنے سے سماجی نابرابری کو دور کیا جا سکتا ہے۔ یوں اس نے ایک ایسے نظریے کی بنیاد رکھی جس کو انیسویں صدی کے آخری برسوں میں بہت سے حمایتی مل گئے۔ برطانیہ اور امریکہ میں نہ سہی، لیکن یورپ میں مارکسی جماعتوں کے وقار اور قوت میں اضافہ ہو گیا۔ فرانس اور برطانیہ کے باہمی سیاسی اختلافات کے باوجود ان دونوں ملکوں میں بڑی بڑی مارکسی جماعتیں منظم ہونے لگیں یہ جماعتیں اس انارکسٹ اور سنڈیکلسٹ جذبہ کی مخالف تھیں جو مزدور طبقے کے ایک گروہ میں ابھی تک نمایاں تھی۔

ایڈورڈ برنسٹائن کو جرمنی میں نئے سماجی قوانین کے نتیجے میں مزدوروں کو ملنے والے فوائد سے انکار نہیں تھا۔ تاہم اس کا خیال تھا کہ جرمنی کا سیاسی نظام بنیادی طور پر غیر

جمہوری ہے، لہٰذا اس کی سیاسی جدوجہد کا سب سے بڑا مقصد جمہوریت کا حصول ہونا چاہئے۔ اسکے نزدیک اشتراکیت صرف جمہوریت کے ذریعے قائم ہوسکتی تھی۔ اس کے الفاظ میں اشتراکیت کے لئے جمہوریت اس سے زیادہ ضروری ہے جتنی کہ عام طور پر سمجھی جاتی ہے۔ ''یہ کہ اشتراکیت کو حاصل کرنے کا یہ محض ایک ذریعہ نہیں ہے بلکہ اشتراکیت کی روح ہے۔'' یوں برانسٹائن کا نقطہ نظر انیسویں صدی کے بعض انگریز سماجی مصلحین کے قریب آ گیا تھا۔ فیبین ازم نے انگریز دانش وروں کے نقطہ نظر کو واضح انداز میں پیش کیا۔ ان کا کہنا تھا کہ اصل میں اشتراکیت میں انڈسٹریل اور جمہوریت دونوں کا تسلسل ہے اور تکمیل بھی ہے۔

ظاہر ہے مزدور طبقے کے تمام حامی اس نقطہ نظر کو قبول نہیں کر سکتے تھے۔ بہت سے لوگوں کے لئے سنڈیکلسٹ جذبہ میں کشش موجود تھی۔ جارجز سوریل کو ان لوگوں کا نمونہ خیال کیا جا سکتا ہے جو بیسویں صدی کے ابتدائی عشروں میں ''عام ہڑتال'' کے امکانات کا چرچا جوشیلے انداز میں کیا کرتے تھے۔ سوریل برنسٹائن جیسے مارکسیوں کے جمہوری رویوں کو مسترد کرتا تھا اور جمہوریت کو بورژوا طبقے کی تخلیق قرار دے کر اس کی مذمت کرتا تھا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ جمہوریت مزدور طبقے کے انقلابی جوش کو ضعف پہنچاتی ہے۔ وہ ریاست کے خاتمے تک اس کے خلاف جدوجہد جاری رکھنے کے درپے تھا۔ سوریل ان ایام میں سنڈیکلسٹ تھا۔ بعد ازاں وہ دوسرے سماجی فلسفوں سے بھی متاثر ہوا۔ تاہم اس نے ہر مرحلے پر بورژوا جمہوریت کے خلاف اپنی تلخ نکتہ چینی جاری رکھی۔

اس زمانے کے بعض دوسرے دانش وروں نے اس مسئلہ پر توجہ دی کہ جمہوریت اکثر کسی ایک گروہ کی حکومت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ ان دانشوروں میں ولفریڈو پریٹو، رابرٹ مشیلز اور گیانو موسکا قابل ذکر ہیں۔ انیسویں صدی کو فخر حاصل ہے کہ اس نے ووٹ دینے کے حق میں توسیع کی اور بہت سے لوگوں کو یہ حق دلایا۔ تاہم یہ دانش ور جمہوری طریقوں سے منتخب ہونے والے نمائندوں کی عادات و میلانات پر شک و شبے کا اظہار کیا کرتے تھے۔ وہ پوچھتے تھے کہ آیا یہ لوگ اس قابل ہیں کہ اقتدار انکے سپرد کر دیا جائے۔ کیا وہ اپنا ہی گھر بھرنا شروع نہ کر دیں گے یا پھر مخصوص مفادات رکھنے والے گروہوں کے نوکر نہ بن جائیں گے؟ بہر حال انیسویں صدی میں اس قسم کے سوالات

زیادہ نہ اٹھائے گئے تھے۔

جب تک جمہوریت کی تحریک اپنی راہ بنا رہی تھی، ووٹ کے حق سے محروم طبقے موجود تھے اور آئین ابھی لکھے نہ گئے تھے، یعنی جب تک جمہوریت عام نہ ہوئی تھی، تب تک عوامی حاکمیت کے جوشیلے حامی جمہوریت کی خامیوں کو کسی حد تک نظر انداز کر دیا کرتے تھے لیکن جب مثلاً بیسویں صدی کے اوائل میں کم و بیش تر تمام مردوں کو ووٹ دینے کا حق مل گیا، عورتوں کو یہ حق دینے کا عمل شروع ہونے لگا، ٹریڈ یونیوں کے حقوق کو تسلیم کر لیا گیا، جماعت بندی، تقریر، پریس اور مذہب کی آزادیاں یقینی دکھائی دینے لگیں تو پھر جمہوریت پر ایک نئے انداز کی نکتہ چینی بھی شروع ہوگئی۔

اب یہ احساس پیدا ہونے لگا کہ انتخابات شاید اتنے معنی خیز نہیں جتنے انیسویں صدی کے لبرل دانش وروں کی توقع تھی۔ جمہوریت کے پیچیدہ میکنزم، ریفرنڈم اور متناسب نمائندگی وغیرہ پر اصرار کرنے والی سیاسی تحریکیں شاید ضمنی امور پر زیادہ توجہ دیتی تھیں۔ موسکا، مشیلز اور پریٹو جیسے لوگوں نے جمہوریت کو بذات خود فراڈ قرار دینا شروع کر دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ اکثر لوگوں سے یہ اعتراف کروانا دشوار ہے کہ سیلف گورنمنٹ ناممکن ہے، یہ کہ انسانوں پر جدید (بیوروکریٹک) اشرافیہ کا تسلط قائم ہوگیا ہے اور یہ کہ اس سے نجات کی کوئی راہ نہیں۔

اس قسم کے خیالات رکھنے والوں کی نظر میں حکومت، اجارہ داری کی ایک صورت بن گئی۔ ان کے نزدیک سیاست دان نیا اجارہ دار تھا جو عوام پر اپنے تسلط کو چھپانے کے لئے ان کے مفادات کی ترجمانی کا ڈھونگ رچاتا ہے۔ بیلٹ بکس جو انیسویں صدی کے جمہوریت پسندوں کے لئے فخر کی علامت تھا، ان کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتا تھا۔ نہ ہی سیاسی جماعتوں کو اس خوش فہمی پر انہیں کوئی اعتماد تھا۔ کہ وہ ریاست پر کسی ایک گروہ کو قبضہ کرنے سے نہ روک سکیں گی۔

ہمارے پاس یہ جاننے کا کوئی طریقہ نہیں کہ اگر پہلی جنگ عظیم نہ ہوتی تو پھر اس قسم کے نظریات سے کیا نتائج برآمد ہوتے۔ یہ جنگ جمہوریت کے لئے اہم تھی۔ اس جنگ نے روڈرو ولسن اور نکولائی لینن کو بین الاقوامی شہرت بھی عطا کی۔ اپنی دیگر خوبیوں اور صلاحیتوں کے علاوہ یہ صاحبان فصاحت و بلاغت کی قدر و قیمت سے بھی آگاہ تھے۔

MashalBooks.org

ان دونوں نے اپنے زمانے کے لئے نئے نعرے گھڑنے میں حصہ لیا۔ ولسن نے جب اپریل 1917ء میں امریکہ کو پہلی جنگ عظیم میں گھسیٹا تو دعویٰ یہ کیا کہ وہ دنیا میں جمہوریت کے فروغ کے لئے اپنے ملک کو جنگ میں شریک کر رہا ہے۔

اس واقعہ سے چند ہفتے پہلے روس میں زار کی حکومت کا تختہ الٹ چکا تھا۔ اس طرح ولسن کو یہ کہنے کا موقع مل گیا کہ اتحادی طاقتیں جمہوری تھیں جبکہ جرمنی پر آمریت مسلط تھی۔ ولسن نے لیگ آف نیشنلز کے قیام کا وعدہ بھی کیا۔ اس کا کہنا تھا کہ یہ امن پسند ملکوں پر مشتمل ایک مستقل ادارہ ہوگا اور صرف جمہوری ملکوں کو اس کا رکن بنایا جائے گا۔

اس اندازِ فکر کی بنیاد یہ تصور تھا کہ سیلف گونمنٹ (یعنی قوموں کی خودمختاری) مستقبل کی مقبولِ عام اور غالب سیاسی صورت ہوگی اور یہ کہ اس امکان کو یقینی بنانے کی خاطر ہی جنگ لڑی جا رہی ہے۔ ولسن جمہوری رجحانات رکھنے والے جرمن عناصر کی حوصلہ افزائی بھی کرنا چاہتا تھا۔ اس کے خیال میں یہ عناصر جرمنی کو آمریت سے نجات دلانے میں اتحادی قوتوں کے مددگار ہو سکتے تھے۔ بہرحال اس قسم کے دلائل پروپیگنڈہ کے ذیل میں آتے ہیں۔ دیکھنے والی بات یہ ہے کہ اس زمانے میں ''جمہوریت'' کا لفظ گزشتہ تمام ادوار سے زیادہ مقبول ہو گیا تھا۔ اسی اثناء میں ایک نئی آواز بھری۔ یہ لینن کی آواز تھی۔ وہ مغربی سوشل ڈیموکریٹس کے امن پسندی سے انحراف پر نالاں تھا۔ ایک عرصے سے سوشل ڈیموکریٹس امن پسندی کا ڈھنڈورا پیٹتے رہے تھے۔ لینن کے نزدیک یہ لوگ بین الاقوامی طبقاتی جنگ کی آئیڈیالوجی سے ہٹ کر اب روایتی قسم کی محبِ وطن قوم پرستی کی راہ پر چلنے لگے تھے۔ اسکا یہ بھی خیال تھا کہ جنگ صرف اس صورت میں مفید ہوسکتی ہے کہ اسے ''سامراجی جنگ'' کے بجائے ناگزیر عالمی انقلاب برپا کرنے کے لئے ''بین الاقوامی خانہ جنگی'' کا روپ دے دیا جائے۔

لینن کا ارادہ یہ تھا کہ جدید سرمایہ داری کے ستائے ہوئے مزدوروں اور سامراج کے پنجے میں جکڑی ہوئی قوموں کو ایک دوسرے کے ساتھ مل کر بغاوت پر اکسایا جائے۔ تاہم مارچ 1971ء کے بعد اس کی ساری دلچسپی روس میں انقلاب برپا کرنے پر مرکوز ہوگئی۔ اسی سال نومبر میں اس نے اپنی یہ منزل پالی۔ لینن نے یہ انقلاب کمیونسٹ پارٹی کی مدد سے برپا کیا تھا۔ بیسویں صدی کے ابتدائی برسوں سے وہ اس پارٹی کے لئے

MashalBooks.org

کام کر رہا تھا۔

کمیونسٹ پارٹی پیشہ ور انقلابیوں کی منظّم جماعت تھی۔ اس نے وہ کچھ حاصل کر لیا جو مغربی دنیا میں سوشل ڈیموکریسی کبھی حاصل نہ کر سکی تھی۔ یعنی پارٹی اور بے حد مرکزیت پر مشتمل افسر شاہی کی مدد سے لینن نے ریاستی اقتدار پر مکمل غلبہ حاصل کر لیا۔ یہ کامیابی جمہوریت کے نام پر حاصل کی گئی تھی، گو لینن کا اعتماد جس قسم کی جمہوریت پر تھا وہ پارلیمنٹوں پر مشتمل بورژوا جمہوریت نہیں تھی بلکہ سوویٹس کی پرولتاری جمہوریت تھی۔ اپنے جانشین سٹالن کی طرح لینن کو بھی سوویٹ یونین میں قائم ہونے والی عوامی جمہوریت کے جائز اور بہتر ہونے پر کبھی شبہ نہ ہوا تھا۔ اس جمہوریت کے خدوخال، ادارے اور اقدار بورژوا جمہوریت سے بہت مختلف تھیں۔ ان اداروں اور قدروں کی بنیاد پر کئی آئین بنائے گئے۔

جمہوری مفکروں نے عام طور پر بورژوا جمہوریت پر کمیونسٹ نکتہ چینی کا جواب دینا تو ضروری سمجھا لیکن 1930ء کی دہائی میں لبرل جمہوریت پر ناتی اور فسطائی تنقید کا جواب کم ہی دیا گیا چونکہ یہ تنقید بچکانہ، نسلی اور قومی داستانوں، نیز ''لیڈر'' کی مدح سرائی پر مبنی تھی اور نمائندہ اداروں کی مذمت کرتی تھی۔ اس لئے اس کو شاید سنجیدہ جواب کا مستحق نہ سمجھا گیا۔

ایام جنگ اور اس کے فوراً بعد کے برسوں میں جو موڈ تھا اس کو بہت سی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے اور اس موڈ کی ترجمانی کسی ایک کتاب کو ترجیح نہیں دی جا سکتی۔ بہرحال جوزف شومپٹر کی کتاب سرمایہ داری، اشتراکیت اور جمہوریت قابل توجہ ہے۔ اس مصنف کا کہنا تھا کہ جمہوریت کا کلاسیکی نظریہ جس سیاسی صورت حال کو بیان کرتا ہے وہ ہماری صورت حال سے مختلف ہے۔ جمہوریت کی شان میں لکھے جانے والے ماضی کے قصیدوں کو شومپٹر محض افسانہ طرازی قرار دیتے ہوئے مسترد کر دیتا ہے۔ وہ الزام لگاتا ہے کہ جمہوریت، جیسا کہ دعویٰ کیا جاتا ہے، ایسا ادارہ نہیں ہے جس میں عوام کی فلاح عامہ کے لئے فیصلے کرنے کی قوت حاصل ہوتی ہے بلکہ ایسا بندوبست ہے جس میں بعض لوگ عوام کا ووٹ حاصل کرنے کی حریفانہ کشمکش میں سرخرو ہو کر سیاسی فیصلے کرنے کی قوت اپنے ہاتھوں میں لے لیتے ہیں۔

MashalBooks.org

شومپیٹر کے نزدیک اس کا مطلب محض یہ ہے کہ ''جمہوریت سیاست دانوں کے اقتدار کا نام ہے۔'' جدید جمہوریت سرمایہ داری نظام کی عطا ہے۔ اگر اشتراکیت اس نظام کی جگہ لے لے تو جمہوری ادارے ختم نہیں ہو جائیں گے۔ شومپیٹر کے نزدیک ایک اشتراکی معاشرہ بھی سیاسی جماعتوں، انتخابات اور پارلیمنٹوں کو ایک آواز کی طرح استعمال کر سکتا ہے۔ جمہوریت کی بقاء کے لئے اہم بات یہ ہے کہ تمام طبقوں سے تعلق رکھنے والے لوگوں کی اکثریت جمہوریت کے کھیل کے قواعد کی پاسداری پر رضا مند ہو۔ اس رضا مندی کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ لوگ ان بنیادی اصولوں پر متفق ہیں جن پر جمہوری نظام کا ڈھانچہ کھڑا ہوتا ہے۔

جمہوریت کے کلاسیکی نظریے پر روبرٹ ڈیل کی تنقید بھی قابل ذکر ہے۔ 1956ء میں اس کے خطبات کا ایک مجموعہ ''جمہوری نظریے پر ایک پیش لفظ'' کے عنوان سے شائع ہوا تھا اور اس کا بہت چرچا ہوا۔ ڈیل کے ان خطبات میں حقائق پر ایسی گرفت ملتی ہے جو جنگ سے پہلے ہرگز عام نہ تھی۔ اس لئے ''پولی آرکی اکثریت کی حکمرانی'' کا موازنہ اس نظریے سے کیا جس کو وہ میڈیسن کا نظریہ قرار دیتا ہے۔ ڈیل کے نظریے میں توجہ جمہوری نظام کی سماجی شرائط اول پر مرتکز ہے۔ جبکہ میڈیسن کا نظریہ آئینی شرائط پر زور دیتا ہے۔ ڈیل کا اصرار یہ ہے کہ سماجی پڑتال اور توازن کا نظریہ آئینی پڑتال اور توازن پر اصرار کرنے والے نظریے سے بہت مختلف ہے۔ ڈیل کا کہنا ہے کہ امریکی فکر کو آئینی کنونشن نے جو میلان عطا کیا اور بعد ازاں اس کے نتائج کو تقدس عطا کرنے کی جو کوششیں ہوئیں، انہوں نے جمہوریت کے تقاضوں سے متعلق حقیقت پسند اور واضح سوچ کی راہ مسدود کر دی۔

ڈیل کے نزدیک یہ امکان نہ ہونے کے برابر ہے کہ کوئی انفرادی پالیسی اکثریت کی مرضی سے بنائی جائے۔ جہاں کہیں اکثریت کی حکمرانی وہ پیشگی شرائط موجود ہوں، جن کا اس نے ذکر کیا تھا، تو وہاں الیکشن بذات خود اس امر کو یقینی بنانے کی اہم تکنیک بن جاتا ہے کہ حکومت کے رہنما غیر رہنماؤں سے نسبتاً زیادہ اثر پذیر ہوں گے۔ اکثریت کی حکمرانی کے ضمن میں ڈیل نے آٹھ شرائط کا ذکر کیا اور یہ بھی لکھا کہ ان کے پورے ہونے کا امکان بہت ہی کم ہے۔ اس کے نزدیک انتخابات لیڈروں کو کنٹرول کرنے کا

فیصلہ کن طریقہ ہیں لیکن وہ اکثریت کی ترجیح کو نمایاں کرنے میں موثر ثابت نہیں ہوتے۔ انفرادی پالیسیاں ''اقلیت کی حکمرانی'' کا ثمر ہوا کرتی ہیں جبکہ اکثریت کی حکمرانی زیادہ تر مبہم ہوا کرتی ہے۔ اکثر معاشروں میں کوئی ایک اقلیت دوسروں پر دھونس جماتی ہے اور ان پر ظلم کرتی ہے۔ ہم اس امر کو آمریت کا عنوان نہیں دے سکتے۔ ڈیل نے اس بحث سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اس معاشرے میں کسی گروہ کو دوسرے گروہ کی چیرہ دستیوں سے محفوظ رکھنے کی خاطر آئینی صورتیں نمایاں تدبیر نہیں ہیں۔ تو پھر ان کا فائدہ کیا ہے؟ ڈیل کا جواب یہ ہے کہاں صورتوں کا بڑا مقصد یہ طے کرنا ہے کہ سیاسی کشمکش میں کون سے گروہوں کو فائدہ پہنچایا جائے۔ ڈیل کے نزدیک امریکی آئین کے اب تک باقی رہ جانے کا سبب یہ نہیں ہے کہ میڈیسن اور اس کے ساتھیوں نے سیاسی توازن مہیا کرنے کے لئے ایک نفیس میکنزم تیار کر دیا تھا۔ اصل میں وجہ یہ ہے کہ معاشرے میں قوت کے توازن کی بدلتی ہوئی صورت حال کے نتیجے میں امریکی آئین کو وقتاً فوقتاً تبدیل کیا جاتا رہا ہے۔ گویا یہ سودے بازی کا امریکی میلان ہے جس نے سیاسی عمل کو جاری وساری رکھا ہے۔

صدارتی اور پارلیمانی نظاموں، نیز دو جماعتی اور کثیر الجماعتی آئینوں کے فوائد سے متعلق ہونے والی بحثوں کی اہمیت حالیہ برسوں میں کسی قدر کم ہوگئی ہے۔ رفتہ رفتہ رجحان یہ ہوگیا ہے کہ آئینی اور آمرانہ حکومتوں میں امتیاز اس انداز سے کیا جائے جس کی طرف ایرک ودیل نے 1856ء میں شائع ہونے والی اپنی کتاب (Philisophie Politique) میں توجہ دلائی تھی۔

ویل کا کہنا ہے کہ آئینی حکومتیں حکومتی اثر ورسوخ سے آزاد عدالتی ادارے بناتی ہیں۔ مزید برآں وہ عام طور پر ایسا طریقہ کار بھی مہیا کرتی ہیں جس کی مدد سے شہری ووٹ کے ذریعہ سیاسی قیادت کو تبدیل کر سکتے ہیں۔ دوسری طرف آمرانہ ریاستوں میں صورت حال مختلف ہوتی ہے۔ وہاں انتظامی یا سیاسی فیصلوں کے خلاف شہریوں کو کوئی قانونی تحفظ حاصل نہیں ہوتا۔ وہ قانونی طور پر سرکاری فیصلوں کو چیلنج نہیں کر سکتے۔ نہ ہی وہ سیاسی قیادت کو تبدیل کر سکتے ہیں۔

اس حوالے سے دیکھا جائے تو جمہوریت کسی صحت مند معاشرے میں حکومت کی بہترین صورت بن جاتی ہے کیونکہ وہ اچھے لوگوں کو اعلیٰ عہدوں تک لانے کا زیادہ امکان

MashalBooks.org

رکھتی ہے۔ زوال پذیر معاشرے میں، جہاں تشدد اور جوش کا دور دورہ ہوتا ہے اور جہاں مفاد پرست حریف گروہوں کے درمیان کشمکش جاری رہتی ہے، عموماً معمولی ذہنی صلاحیتیں رکھنے والوں کی اور بدکاروں کی حکومت ہوتی ہے۔ عموماً اس کا نتیجہ آمریت کے قیام کی صورت میں سامنے آتا ہے۔

اس کے برعکس صحت مند معاشرے میں کم از کم پالیسی ساز اور عوامی امور کی نگرانی کرنے والے لوگوں میں عقلی بحث و مباحثہ کا امکان موجود رہتا ہے۔ وہاں جمہوریت بہترین لوگوں کو اقتدار میں لے آتی ہے۔ مستحکم جمہوریت کی بنیاد عقلی بحث پر ہی ہو سکتی ہے۔ پارلیمانی ادارے آمریت سے بچاؤ کی ضمانت نہیں دے سکتے۔ یہ ضمانت تمام لوگوں کو حق رائے دہی عطا کر کے بھی حاصل نہیں کی جا سکتی۔ حتیٰ کہ قانون بھی آمریت سے تحفظ کی حتمی ضمانت نہیں دے سکتا۔ ان میں سے دونوں بحث کے لئے ضروری ہیں اور یہ سب ایسے حالات پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں جن میں ذہانت کو جوہر دکھانے کا موقع مل سکتا ہے۔ گویا جمہوریت کی بنیاد ایسی انتظامیہ ہے جو معقول طرز عمل اختیار کرنے کی اہل ہو اور رائے دہندگان کا اعتماد برقرار رکھنے کی صلاحیت بھی رکھتی ہو۔ رائے دہندگان خود فیصلے نہیں کر سکتے۔ آپ خود ہی دیکھئے کہ انہیں مالیاتی یا فوجی اصلاح کی پیچیدگیوں کا آخر کیا علم ہو سکتا ہے۔ لہٰذا انہیں ان لوگوں کو فیصلہ کرنے پر آمادہ رہنا چاہئے جو سب کچھ جاننے کی اہلیت رکھتے ہیں۔

ہمارے زمانے میں ان حکومتوں کو بھی جمہوری قرار دینے کا رواج ہو گیا ہے جو اس لیبل کی مستحق نہیں ہوتیں۔ لہٰذا جمہوریت کے لئے درکار شرائط اور جمہوریت کے معیار میں فرق قائم کرنے کی ضرورت بڑھتی جا رہی ہے۔ 1960ء میں شائع ہونے والی کتاب سیاسی انسان میں مارٹن لپسٹ نے یہ امتیاز قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ جمہوریت کا تعلق ایک طرف معاشی ترقی کی سطحوں سے اور دوسری طرف حکومتوں کے جائز اور موثر ہونے سے جوڑتا ہے۔ پسٹ کے نزدیک صرف وہی حکومت موثر قرار پا سکتی ہے جو عملی طور پر خود کو موثر ثابت کرے۔ یعنی کسی حد تک وہ معاشرے کے مختلف طاقتور گروہوں کو مطمئن رکھ سکتی ہو اور اپنے فرائض ادا کرنے کے قابل ہو۔ پسٹ کے نزدیک جائز ہونے کا تصور یہ ہے کہ حکومتی نظام یہ تاثر دے سکے کہ موجودہ سیاسی ادارے معاشرے کے لئے موزوں

ترین ہیں۔

بار بار ہمیں ارسطو کے اس پرانے خیال کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے کہ معاشرے میں دولت کی تقسیم اور طرز حکومت میں قریبی تعلق ہوتا ہے۔ اگر معاشرے میں بھاری اکثریت مفلس لوگوں کی ہو اور دولت چند ہاتھوں میں سمٹ جائے تو پھر وہاں آمریت رائج ہوجاتی ہے یا اقتدار پر چند لوگ قابض ہو جاتے ہیں۔ دولت کی نسبتاً منصفانہ تقسیم سے جمہوریت کوفروغ حاصل ہوتا ہے۔

جب ہم کسی قوم کی تعلیمی حالت اور جمہوریت کے درمیان تعلق کا جائزہ لیتے ہیں تو یہ سوال موضوع بحث بن جاتا ہے کہ بعض ترقی پذیر معاشروں میں جمہوری نظام کیونکر قائم ہو جاتا ہے اور بعض دوسری ترقی پذیر اقوام اس معاملے میں ناکام کیوں رہ جاتی ہیں۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مادی ترقی کا انحصار جمہوری نظام پرنہیں اور صنعتی ترقی جمہوری ریاستوں میں بھی ہوسکتی ہے اور غیر جمہوری ریاست میں بھی۔ چنانچہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جمہوریت کے لئے یقینی فوائد کیا ہیں۔ جس مسئلے کا ہیروڈوٹس کو سامنا تھا، آج بیسویں صدی کے خاتمے پر ہم بھی اسی سے دوچار ہیں۔ ہمارے زمانے میں جمہوری اداروں کی نزاکت کا ایک نیا احساس ابھر رہا ہے۔ ایتھنز کے شہریوں کو جو وسوسے لاحق تھے، شاید آج ہم گزشتہ صدی کے مقابلے میں ان کے زیادہ شکار ہیں۔

MashalBooks.org

چند بنیادی حوالے

اقبال خاں

یونانی تہذیب

تقریباً ڈھائی ہزار سال پہلے یونان میں ایک عظیم تہذیب کا عروج ہوا جس کو مغربی تہذیب کا منبع خیال کیا جاتا ہے۔ یہ تہذیب چھوٹی چھوٹی ریاستوں پر قائم تھی۔ جن میں سب سے مشہور ایتھنز اور سپارٹا کی تھی۔ یونانی تہذیب نے سائنس، فلسفہ اور آرٹ میں حیرت انگیز کامیابیاں حاصل کیں اور دنیا کی پہلی جمہوری حکومتیں قائم کیں۔ یہ تہذیب پانچویں صدی ق م میں اپنے نقطہ عروج کو پہنچی جس کو سنہری عہد کہا جاتا ہے۔

بالآخر 431ق م میں ایتھنز اور سپارٹا کے درمیان تباہ کن جنگوں کے نتیجے میں ایتھنز کی بالادستی ختم ہوگئی۔ پھر طاعون اور امیروں اور غریبوں کے درمیان خون ریز فسادات کے باعث یونانی تہذیب کا انحطاط ہوگیا۔

رومن تہذیب

رومن لیجنڈ کے مطابق روم کی بنیاد 753ءق م میں رکھی گئی تھی۔ یہ گڈریوں کی کمیونٹی تھی جس نے بڑھتے بڑھتے تاریخ کی ایک عظیم الشان سلطنت بنائی۔ 100ق م میں جب یہ سلطنت اپنے نقطہ عروج پر تھی، یہ یورپ کے آدھے حصے پر چھائی ہوئی تھی۔ مشرق وسطیٰ کا بیشتر حصہ اور افریقہ کا شمالی ساحل اس میں شامل تھا۔ اس کے بعد یہ سلطنت بکھرنے لگی۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ یہ بہت وسیع ہوگئی تھی اور روم سے اس پر حکومت کرنا مشکل ہوگیا تھا۔ 476 عیسوی میں جرمن نسل کے قبائل نے آخری رومن شہنشاہ کا تختہ الٹ دیا۔

اس سلطنت میں جو کروڑوں انسان رہتے تھے وہ کئی زبانیں بولتے تھے۔ کئی

MashalBooks.org

طرح کے مذاہب اور رسوم رواج مانتے تھے لیکن رومن ایمپائر نے ان سب کو قانون اور حکومت کے نظام میں باندھا ہوا تھا۔ یہ ایک شاندار کارنامہ تھا۔

رومن تہذیب نے مغربی تہذیب کے ارتقاء پر زبردست اثر ڈالا۔ قدیم روم کی زبان لیٹن (Latin) فرانسیسی، اطالوی، ہسپانوی اور کئی دوسری زبانوں یک بنیاد بنی۔ روم کے قانون نے مغربی یورپ اور لیٹن امریکہ کے زیادہ تر ممالک کے قوانین کے نظام کی بنیاد فراہم کی۔ روم کے انصاف کے اصول اور رومن سیاسی سسٹم کی اساس پر، امریکہ اور دوسرے ملکوں کی حکومتیں قائم ہوئیں۔ رومن سڑکیں، پل اور آبی راہیں بعد کے زمانوں کے لئے انجینئرنگ کا نمونہ ثابت ہوئیں۔

ہیروڈوٹس

(484-425 ق م) پہلا یونانی مورخ تھا۔ اس نے دنیا کی تاریخ لکھنے کا عزم کیا تھا۔ وہ خاص طور پر فارس کی سلطنت کے عروج، یونان پر فارسیوں کے حملوں، حملہ آوروں کے خلاف یونانیوں کے دفاع اور آخر میں یونان کی فتح کی تاریخ کے لئے مشہور ہے۔ نوجوانی کے دنوں میں اس نے یونان، مشرقِ وسطیٰ اور شمالی افریقہ میں دور دور تک کا سفر کیا۔ اس نے لوگوں کے رہنے سہنے کے طریقوں، رسوم و رواج اور مذہبوں کا مطالعہ کیا۔ 443 ق م میں وہ جنوبی اٹلی کی ایک کالونی میں آباد ہو گیا۔ اس کی زندگی کے آخری دنوں کے متعلق زیادہ معلومات نہیں۔

تھیوسی ڈیڈز

(Thucydides 460-400B.C) ایک یونانی مورخ۔ دنیا کا پہلا مورخ جس نے یہ عزم کیا کہ وہ ایسی تاریخ لکھے گا جو بے لاگ و لپٹ ہوگی اور جو یہ دکھائے گی کہ سماج میں انسانی خصلت کس طرح کام کرتی ہے۔ اس کا موضوع ایتھنز اور سپارٹا کے درمیان جنگ تھا۔ یہ جنگ 431 ق م سے 404 ق م تک ہوئی۔ تاریخی صداقت کو حاصل کرنے کے لئے تھیوسی ڈیڈز نے بہت محنت سے ہر سال ہونے والے واقعات کو اس طرح بیان کیا اور واقعات کی اس طرح تصویر کسی کی ہے کہ اس کی تاریخ ادب میں ایک ممتاز مقام رکھتی ہے۔ یہ تاریخ اس نے جلاوطنی کے دوران لکھی۔

پیریکلیز

(Pericles 490-429B.C) یونانی سٹیٹسمین تھا جس کے نام سے قدیم ایتھنز کا سب سے روشن عہد وابستہ ہے۔ وہ 30 سال سے زیادہ ایتھنز کی حکومت کا سربراہ رہا اور ''پیریکلیز کا عہد'' قدیم دنیا میں آرٹ اور سائنس کے اعلیٰ معیار کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ پیریکلیز نے طاقت اعلیٰ طبقوں سے لے کر عام لوگوں کو دی اور اس طرح جمہوری سپارٹا سے جنگ کے دوران پیریکلیز نے ایتھنز کے آس پاس کے علاقوں سے لوگوں کو ایتھنز منتقل کر دیا اور سپارٹا کے ملک کو تاخت و تاراج کرنے کی اجازت دی اس کی حکمت عملی یہ تھی کہ وہ اپنے تجربہ سے سپارٹا کو شکست دے دے گا لیکن ایتھنز میں آبادی کے بڑھنے کی وجہ سے طاعون کی وبا پھوٹ پڑی۔ پیریکلیز خود اس وبا کا شکار ہو گیا۔

سپارٹا

ایک زمانے میں قدیم یونان کی بہت طاقتور شہری ریاست تھی۔ وہ اپنی فوجی طاقت اور وفادار ساتھیوں کے لئے مشہور تھا۔ اس نے اپنے شہریوں کی اس طرح تربیت کی تھی کہ وہ سخت سے سخت تکلیف برداشت کریں۔ عیش و عشرت کی چیزوں سے پرہیز کریں اور حریف کے مقابلے میں سختی سے ڈٹے رہیں۔ سپارٹا کے نوجوانوں کے لئے پڑھنا لکھنا ضروری نہیں سمجھا جاتا تھا لیکن جسمانی کھیل اور جنگی فنون کو بہت اہمیت دی جاتی تھی۔ عورتوں کو قدیم یونان میں کہیں اور اتنی آزادی نہیں تھی جتنی سپارٹا میں تھی۔ ایتھنز سے لڑائی میں آخر سپارٹا نے ایتھنز کو جیت لیا لیکن سپارٹا نے اپنے مفتوح لوگوں پر اتنی بے رحمی سے حکومت کی کہ انہوں نے اسکے خلاف بغاوت کر دی۔ اسکے بعد اس کا زوال ہونے لگا۔ آخر 146 ق م میں سپارٹا روم کے کنٹرول میں آ گیا۔

جمہوری ایتھنز کی ذلت

B.C 477 سے 431 تک ایتھنز کا شہری زمانہ تھا لیکن 404-431 B.C کے درمیان سپارٹا کے ساتھ جنگیں شروع ہوئیں اور سپارٹا کے ہاتھوں ذلت آمیز شکست کھانا پڑی۔

MashalBooks.org

رواقی فلسفہ

B.C 300 سے A.D 300 تک دور دورہ رہا۔ یہ یونان میں شروع ہوا پھر روم میں پھیل گیا۔ رواقی فلسفیوں کا نظریہ تھا کہ دنیا ایک منفرد، محدود اور ذہین مخلوق ہے۔ آپ کی زندگی اور خدا کی زندگی ایک ہی چیز ہے۔ یہ دنیا اتفاق سے ظاہر نہیں ہوئی بلکہ خدا کی مرضی کے مطابق ظاہر ہوئی اور دراصل کائناتوں میں سب سے بہتر کائنات ہے۔ رواقی فلسفیوں نے قسمت کے رول پر زور دیا اور کہا کہ انسان کا مقصد یہ ہے کہ وہ خدائی منصوبہ کو سمجھے اور اس کے مطابق عمل کرے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نیکی کے اصولوں پر عمل کرنا۔ ان کا خیال تھا کہ انسان کی خوشی اس وقت حاصل ہو سکتی ہے جب وہ عقل کی رہنمائی میں کام کرے، شدید جذبات سے چھٹکارا حاصل کرے اور صرف انہیں چیزوں پر توجہ دے جن کو وہ کنٹرول کر سکتا ہے۔ رواقی فلسفیوں کا سب سے بڑا اثر قانون، اخلاقیات اور سیاسی تھیوری پر ہوا۔ زینو کو اس فلسفہ کا بانی خیال کیا جاتا ہے۔

اپیکٹیٹس

(Epictatus A.D. 50-138) یونانی رواقی فلسفی تھا۔ جس کا کہنا تھا کہ دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے وہ کسی نہ کسی طرح اچھائی کے لئے ہوتا ہے اس کے خیال میں صرف بے وقوف لوگ ہی ان نامساعد واقعات سے دل آزار ہوتے ہیں جن کو بدلنا اس کے بس کی باتیں ہیں۔

اپیکٹیٹس اپنی جوانی میں غلام تھا۔ آزاد ہونے پر اس نے تعلیم دینے کا کام اختیار کیا۔

وحشیوں کے حملے

رومن ایمپائر کے دور میں جرمن نسل کے بہت سے قبائل یورپ کے شمال میں رہتے تھے۔ ان قبائل میں اینگل، فرینک، جوٹ، سیکسن، وینڈل اور وزی گوتھ شامل تھے۔ ان میں سے بیشتر غیر تعلیم یافتہ اور غیر مہذب لوگ تھے جنہیں رومی وحشی یا Barbarians کہتے تھے۔ پانچویں صدی میں ان وحشیوں نے رومن ایمپائر پر حملے کرنا

شروع کر دیئے اور 476 میں جرمن سردار اوڈ ایسر نے آخری رومن شہنشاہ کو شکست دے کر رومن ایمپائر کا خاتمہ کر دیا۔

کلاسیکی علوم:

یونانی اور لاطینی زبانوں میں لکھا ہوا ادب اور فلسفہ پیٹرارک (Petrarc) (3104-1374ء) ایک عظیم اطالوی شاعر اور عالم تھا۔ اس کا ایک بڑا کام یہ تھا کہ اس نے کلاسیکی ادیبوں کی دریافت نو کی اور ان کی خوبیوں سے تعلیم یافتہ طبقہ کو روشناس کرایا۔ اس طرح اس نے اس تحریک کی داغ بیل ڈالنے میں مدد کی جس کو ''ہیومنزم'' کہا جاتا ہے۔ اس نے اپنی تمام عمر کے دوران لورا نام کی ایک عورت کی تعریف میں قصیدے لکھے اور اپنی شاعری میں جسمانی خواہشات اور خوبصورتی کی حس کو مذہبی اور روحانی تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ اس طرح اس نے اس احساس کا آغاز کیا جو آگے چل کر رینے سانس میں نمایاں ہوا۔ پیٹرارک کی شاعری اور خاص کر اس کی شاعرانہ ایجاد ''سونیٹ'' نے بعد کے بہت سے شاعروں کو متاثر کیا جن میں شیکسپیئر بھی شامل ہے۔

MashalBooks.org

قرون وسطیٰ

(Middle Ages)

یورپ میں رومن ایمپائر کے اختتام (تقریباً 400 عیسوی) اور 1500 عیسوی کے درمیان کے زمانے کو قرون وسطیٰ یا مڈل ایجز کہتے ہیں۔ اس دور کو عام طور پر تین حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ پہلا دور 400 عیسوی سے شروع ہوا جب جنگجو جرمن قبائل نے رومن ایمپائر کے علاقوں کو تسخیر کرنا شروع کیا۔ وزی گوتھ نامی قبیلہ نے سپین پر حملہ کیا، اینگلز، جونز اور سیکس برطانیہ آ کر بسنے لگے۔ فرینک لوگوں نے گول (فرانس) میں ایک بادشاہت قائم کر لی اور اوسٹرو گوتھ قبیلہ نے اٹلی کو تسخیر کیا۔

یہ قبیلے غیر مہذب جنگلی اور توہمات میں جکڑے ہوئے تھے۔ ان کی سلطنتوں میں رومن قوانین کا خاتمہ ہو گیا، تجارت ختم ہو گئی، سڑکیں ناکارہ ہو گئیں۔ اس کے باعث روپیہ پیسہ کا استعمال تقریباً متروک ہو گیا۔ شہر اجڑ گئے اور یورپ بڑی بڑی زمینداریوں میں بٹ گیا۔ جن کو مینر (Manor) کہتے ہیں۔ معاشرے میں صرف زمیندار یا لارڈز (Lords) اور دہقان رہ گئے۔ درمیانہ درجہ ختم ہو گیا۔ تعلیم، ادب، فنون سب کا خاتمہ ہو گیا۔

اس دور میں علم اور تہذیب کو اگر کسی قوت نے زندہ رکھا تو وہ عیسائی مذہب تھا۔ عیسائی مشنریوں نے آہستہ آہستہ جنگی قبائلیوں کو مذہب کی طرف مائل کرنا شروع کیا اور انہیں رومن قوانین اور نظام حکومت سے روشناس کرایا۔ انہوں نے یورپ میں سکول بھی قائم کیے۔

آٹھویں صدی میں کیروبین خاندان کے فرانسیسی بادشاہوں نے یورپ کو متحد کیا اور تعلیمی کاموں میں دلچسپی لی لیکن اس خاندان کے خاتمہ پر یورپ پھر الگ الگ حکومتوں میں بٹ گیا اور اب ایک نئے سیاسی اور سماجی نظام کی بنیاد پڑی جس کو فیوڈل ازم کہا جاتا

MashalBooks.org

ہے۔

اس نظام میں جاگیردار صرف زمینوں کے مالک ہی نہیں ہوتے تھے بلکہ ان کے پاس سیاسی، معاشی، عدلیہ کی اور فوجی قوت بھی تھی۔ ہر نواب (Nobleman) ٹیکس اور جرمانے وصول کرتا تھا، قانونی جھگڑوں میں جج کے فرائض ادا کرتا اور اپنے علاقے میں ایک فوج قائم رکھتا تھا۔ ان فوجیوں کو نائٹ (Knight) کہتے تھے۔ اس کے فرائض میں اپنے علاقے میں کاشتکاری کے کام کو سپروائز کرنا بھی تھا۔ جاگیردارانہ یورپ میں چار سو سال سے زیادہ عرصہ تک جاگیردار طبقہ رہا۔ چرچ کے ادارے میں بھی جاگیرداری کا یہی نظام رائج رہا۔ قرون وسطیٰ میں فیوڈل لارڈز کے درمیان جنگیں رہتی تھیں۔ اس زمانے میں چرچ ایک بڑی سیاسی طاقت بن کے ابھرا۔

قرون وسطی میں یورپ کے عام لوگ نہایت غریب اور بے چارگی کی زندگی گزارتے تھے۔ زمین کا آدھا رقبہ کاشت کے قابل نہیں تھا۔ جنگوں، بیماریوں اور قحطوں کے سبب آبادی بہت تھوڑی تھی۔ اوسط عمر صرف 30 سال تھی۔ لوگ سفر نہیں کرتے تھے۔ بہت کم ہی ایسے تھے جنہوں نے اپنی جائے پیدائش سے باہر 16 کلومیٹر کا سفر کیا ہو۔ دہقانوں کو طرح طرح کے ٹیکس دینا پڑتے تھے اور انہیں اپنے آقاؤں کے لئے رات دن کام کرنا پڑتا تھا۔

قرون وسطیٰ کا دوسرا دور 1000 اور 1200 عیسوی کے درمیان قرار دیا جاتا ہے۔ جسے ''ہائی مڈل ایجز'' (High Middle Ages) کہتے ہیں۔ اس دور میں کئی باصلاحیت لارڈز نے یورپ میں مضبوط حکومتیں قائم کیں جس کے باعث لوگوں کو امن اور تحفظ ملا اور یورپ کی معیشت نے سنبھالا لیا۔ اب سوداگروں اور تاجروں کا ایک طبقہ ابھرا جنہوں نے دور دور کا سفر کرنا شروع کیا۔ شہر دوبارہ آباد ہونے لگے۔ دستکاری کو عروج ہوا۔ دہقان لاڈرز کی زمین چھوڑ چھوڑ کر شہروں میں آنے لگے اور دستکاری کرنے لگے یا تاجر بن گئے۔ انہوں نے کاشتکاری کے نئے طریقے اختیار کرنا شروع کئے جس سے پیداوار بڑھی۔

اسی زمانے میں صلیبی جنگیں لڑی گئیں۔ جن کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ یورپ کے لوگوں کا باہر کی دنیا سے اور خاص کر اسلامی اور بزنطانی سلطنتوں سے رابطہ بڑھا اور تجارت

MashalBooks.org

میں کئی گناہ اضافہ ہوا۔ تجارت کے ذریعہ یورپ میں مشرق وسطیٰ، ہندوستان، یہاں تک کہ چین سے سامان آنے لگا۔ بحری جہازوں کی ساخت میں ترقی ہوئی۔ بنکوں کی بنیادیں بڑیں اور کئی خاندان تجارت کے ذریعہ بہت امیر بن گئے۔ شہروں میں دستکاروں کی انجمنیں بنیں جنہیں گلڈز (Guilds) کہا جاتا ہے۔ گلڈز نے شہریوں کو منظّم کر کے شہری خودمختاری کے لئے جنگیں لڑیں اور اس طرح یورپ میں آزادی کے خیال نے جڑ پکڑی۔ ساتھ ہی ساتھ تعمیر کے فن میں زبردست ترقی ہوئی اور نئے طرز کے گرجا بنے، یہ طرز گوتھک سٹائل (gothic Style) کے نام سے مشہور ہوا۔ یونانی اور عربی کی بہت سی تصانیف کو لاطینی میں ترجمہ کیا گیا۔ جس کے نتیجہ پر فلسفہ اور مادی سائنس کے دائرے میں بہت ترقی کی گئی۔

قرون وسطیٰ کا آخری دور ''دی لیٹ مڈل ایجز'' (The Late Middle Ages) کہلاتا ہے۔ 1300-1500ء کے درمیان کا یہ زمانہ وہ تھا جس میں آرٹ اور علم کے میدانوں میں خاص طور پر ترقی ہوئی اور رینے سانس (نشا ثانیہ) اور جدید یورپ کی بنیادیں بڑیں لیکن زندگی کے دوسرے شعبے یا تو جیسے تھے، ویسے رہے یا تنزل پذیر ہو گئے۔ ہائی مڈل ایجز میں صنعت اور تجارت نے جو ترقی کی تھی وہ رک گئی۔ آبادی گھٹ گئی اور اس میں بےچینی بڑھ گئی۔

اس صورت حال کی ذمہ دار خاص طور پر جنگیں اور قدرتی آفات تھیں۔ 1337ء سے 1453ء تک انگلستان اور فرانس مسلسل ایک جنگ میں مبتلا رہے۔ جسے ''سوسالہ جنگ کہتے ہیں اور جس نے دونوں ممالک کو معاشی طور پر تباہ کر دیا۔ فیوڈل ازم کے خاتمہ کے باعث پورے یورپ میں خانہ جنگیاں پھیل گئیں۔ ساتھ ہی نوابوں سے آزادی حاصل کرنے کے لئے کسانوں نے متعدد بغاوتیں کیں جن کے دوران زبردست خون خرابہ ہوا۔ جیسے یہ مصیبتیں کم تھیں کہ 1347ء اور 1350ء کے درمیان پورے یورپ میں طاعون کی وبا پھیل گئی۔ جس نے یورپ کی آبادی کے ایک چوتھائی حصہ کا صفایا کر دیا۔

فیوڈل ازم کی ٹوٹ پھوٹ سے نوابوں کی طاقت کمزور ہوگئی اور بادشاہوں نے ان کو آسانی سے شکست دے کر اپنی طاقت مضبوط کر لی۔ ان بادشاہوں کی طاقت کی بنیاد

شہر اور تجارتی طبقہ تھا۔ یہ طبقہ امن اور اچھی گورنمنٹ کے عوض بادشاہوں کو ٹیکس دینے پر راضی ہو گیا۔ اس طرح جدید طرز کی قوموں کا آغاز ہوا۔

چونکہ چرچ سیاسی امور میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینے لگا تھا، اس کے اور بادشاہ کے درمیان جھگڑے شروع ہو گئے جن میں بالآخر بادشاہوں کو غلبہ حاصل ہوا۔ چرچ کے اندرونی جھگڑوں اور بے انتہا کرپشن میں چرچ کا وقار لوگوں کی نظر میں گر گیا۔ اس کا نتیجہ بالآخر سولہویں صدی میں پروٹسٹنٹ ریفرمیشن (اصلاح مذہب) کی صورت میں ظاہر ہوا۔

لیکن اس زمانے میں آرٹسٹ اور عالم لوگوں کی توجہ مذہب سے ہٹ کر انسانوں اور دنیا کی طرف ہونے لگی تھی۔ یہ نیا دور انسان دوستی یا ہیومنز (Humanism) کے نام سے مشہور رہا۔

بز طانی سلطنت

یہ سلطنت رومن ایمپائر کا ہی ایک سلسلہ تھی۔ چھٹی صدی میں یہ اپنے عروج پر تھی اس میں جنوبی اور مشرقی یورپ کے کچھ حصے، شمالی افریقہ کے کچھ حصے اور مشرق وسطیٰ کے کچھ حصے شامل تھے۔ کچھ مورخوں کے مطابق اس سلطنت کی ابتداء 330ء میں ہوئی۔ رومن بادشاہ کونسٹنٹائن اعظم نے رومن ایمپائر کے دارالسلطنت کو روم سے بائزنیتم (آج کل کا استنبول، ترکی) منتقل کیا اور اس کا نام کونسٹنسٹی نوپل رکھا۔ کچھ اور مورخوں کے مطابق یہ سلطنت 395ء میں شروع ہوئی جب رومن ایمپائر مغربی رومن ایمپائر اور مشرقی رومن ایمپائر میں تقسیم ہو گئی۔

بز طانی سلطنت نے تاریخ میں اہم رول ادا کیا۔ اس نے یورپ کو عربوں اور ترکوں کے حملوں سے محفوظ رکھا، یونانی ادب اور فلسفے اور رومن سیاسی اور قانونی روایات کو محفوظ کیا اور عیسائیت کے فروغ میں نمایاں کردار ادا کیا۔ 1453ء میں ترکوں نے کونسٹنٹی نوپل کو فتح کیا اور بز طانی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا۔

پرومیتھیس

MashalBooks.org

یونانی اساطیر کے مطابق پرومیتھیس دیوتاؤں کی اولین نسل ٹائٹنس کا ایک رکن تھا۔اس کی کہانی یوں بیان کی جاتی ہے۔

دیوتا زوس نے سازش بنائی کہ زمین کو آگ سے محروم کر کے انسانیت کو تباہ کر دیا جائے۔ پرومیتھیس نے دیوتاؤں سے آگ چرا کر انسانوں کو دے دی۔زوس نے اس کو یہ سزا دی کہ اس کو کوہ قاف کی ایک دور دراز چوٹی پر باندھ دیا گیا اور ایک عقاب کو اس پر مامور کیا گیا کہ وہ ہر روز پرومیتھیس کا کالیجہ کھائے لیکن رات کے وقت اس کا کالیجہ بڑھ جایا کرتا تھا۔ پرومیتھیس کئی صدیوں یہ عذاب برداشت کرتا رہا۔پھر یونانی ہیرو ہرکیولیز نے عقاب کو مارا اور پرومیتھیس کو آزاد کیا۔یونانی شاعر ہسید نے پرومیتھیس کو چالباز اور فتنہ پرور بنا کر پیش کیا لیکن اور ادیبوں اور مفکروں نے انسانوں کا چیمپئن اور باغی ہیرو بنایا اور آمریت کے خلاف جدوجہد میں اسکی مثال سے انسپریشن حاصل کی۔

اپی کیورس

(ق م 270-342ء) ایک یونانی فلسفی تھا۔اس کا نظریہ یہ تھا کہ انسانی ذہن کو پریشان خاص طور پر دو چیزوں کی طرف سے ہوتی ہے۔ دیوتاؤں کا خوف اور موت کا خوف لیکن دونوں طرح کے خوف غلط عقیدوں کے باعث ہوتے ہیں جن کو قدرت کے مطالعہ سے دور کیا جا سکتا ہے۔اس کے خیال میں سیاروں کی حرکت اور موسموں میں تبدیلیاں دیوتا نہیں کرتے بلکہ ان کا سبب ایٹمز یا ذروں کی حرکت ہے۔مزید یہ کہ دیوتا انسانی معاملات میں دخل نہیں دیتے۔اس لئے ان سے خوف کی کوئی وجہ نہیں۔

اسی طرح موت سے ڈرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں کیونکہ اچھائی، برائی، یا خوشی اور تکلیف کا تعلق انسانی حسیات سے ہے۔اپی کیورس کے مطابق روح بھی ایٹمز سے بنی ہوتی ہے اور موت سے یہ ایٹمز بکھر جاتے ہیں۔یہ بات سمجھ کر انسان موت کے خوف سے آزاد ہو سکتا ہے اور پھر معتدل خوشیوں کی تلاش کر کے اور تکلیف سے بچ کر وہ ایک اچھی زندگی گزار سکتا ہے۔خوشی حاصل کرنے کے لئے سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ انسان سوچ سمجھ کر، حوصلہ مندی سے، اعتدال کے ساتھ اور منصفانہ طریقے سے زندگی گزارے اور دوست بنائے۔

MashalBooks.org

پیتھے گورس

فیثا غورث (Pythagoras) (ق م-580) ایک یونانی فلسفی اور ریاضی دان تھا جو جزیرہ ساموس میں پیدا ہوا تھا۔فلسفی کی حیثیت سے پیتھے گورس نے سکھایا کہ تمام چیزوں کی بنیاد نمبر ہے۔ اس نے نمبروں کو انسانی خوبیوں، رنگوں اور دوسری کئی چیزوں سے منسلک کیا تھا۔ پیتھے گورس نے یہ بھی سکھایا کہ انسانی روح لافانی ہے اور موت کے بعد کسی اور جاندار جسم میں چلی جاتی ہے اور کبھی کبھی کسی جانور کے جسم میں بھی ہے۔ آواگون کا یہ نظریہ کئی پرانے مذاہب میں ملتا ہے اور پیتھے گورس کو یہ غالباً ہندوستان سے ملا ہوگا۔

پیتھے گورس کا خیال تھا کہ زمین گیند کی طرح گول ہے اور سورج، چاند اور دوسرے کرے اپنے اپنے طور پر حرکت کرتے ہیں۔ وہ خاص طور پر ''پیتھے گورس کی تھیورم'' کی اختراع کرنے کے لئے مشہور ہے۔

پیتھے گورس کا خیال تھا کہ زمین گیند کی طرح گول ہے اور سورج، چاند اور دوسرے کرے اپنے اپنے طور پر حرکت کرتے ہیں۔ وہ خاص طور پر ''پیتھے گورس کی تھیورم'' کی اختراع کرنے کے لئے مشہور ہے۔

پیتھے گورس نے اٹلی کے شہر کروٹونا میں رہائش اختیار کی اور وہاں امراء کی ایک برادری بنائی۔ کروٹونا کے لوگ اس برادری کو شک کی نگاہ سے دیکھنے لگے کیونکہ اس میں سب لوگ امراء تھے اور ایک سیاسی بغاوت میں انہوں نے اس کے زیادہ تر اراکین کو مار ڈالا۔ یہ نہیں معلوم کہ پیتھے گورس اسی فساد میں مارا گیا یا اس سے پہلے شہر چھوڑ کر چلا گیا۔

ارکومیڈیز

(ارشمیدس) (Archimedies) (ق م 212-287) ایک یونانی حساب دان، ماہر فزکس اور مکینیکل انجینئر تھا۔ قدیم دنیا میں وہ ایک موجد کی حیثیت سے مشہور تھا۔ وہ سسلی میں یونانی بستی سائراکیوز میں پیدا ہوا تھا اور غلباً اس نے مصر کے شہر سکندریہ میں تعلیم پائی تھی۔ جب رومن فوج نے سائراکیوز فتح کیا تو ایک روایت کے مطابق ایک سپاہی نے ارکومیڈیز کو مار ڈالا جب کہ وہ جیومیٹری کے کسی مسئلے پر کام کر رہا تھا۔

ارکومیڈیز نے قدرت کے کئی قوانین دریافت کئے اور کئی ایجادات کیں۔ ایک

MashalBooks.org

زبردست ایجاد پلی (Pulley) تھی جس کے ذریعہ بہت کم قوت کے ساتھ بڑے بڑے وزنوں کو اٹھایا جا سکتا ہے۔ ایک اور ایجاد تھی جس کو ارکومیڈیز کا پیچ کہا جاتا ہے اور جس کے ذریعہ نچلی سطح سے پانی کو اوپر کی سطح پر پہنچایا جا سکتا ہے۔ یہ مشین اب بھی آبپاشی کے لئے استعمال کی جاتی ہے۔ ارکومیڈیز نے ''حجم'' کا تصور بھی دیا۔

لیونارڈو دونچی

(Leonardo Da Vinci) (1452-1519) اطالوی رینے سانس کے سب سے عظیم مصوروں میں سے ایک تھا۔ اس کا بنایا ہوا مونا لیزا کا پورٹریٹ اور ''دی لاسٹ سپر'' دنیا کی سب سے مشہور تصویروں میں سے ہیں۔

لیونارڈو ایک غیر قانونی رشتہ سے پیدا ہوا تھا اور اس کی تربیت فلورنس کے ایک نامور مصور کی شاگردی میں ہوئی تھی لیکن اس کی دلچسپیاں وسیع ترین تھیں۔ جن میں اینٹمی، ایسٹرونومی، بوٹنی اور جیولوجی شامل تھیں۔ ساتھ ہی ساتھ اس نے طرح طرح کی مشینوں کے ڈیزائن بھی بنائے۔ لیونارڈو کی شخصیت میں آرٹ، سائنس اور ٹیکنالوجی صلاحیتوں کا ایک حیرت انگیز امتزاج ملتا ہے۔ لامحدود تجسس، انتہائی اعلیٰ فن کاری، قدرت سے پیار، مشاہدہ کی نفاست، غرض وہ ساری خوبیاں جو ہم رینے سانس سے منسوب کرتے ہیں، لیونارڈوان کا بہترین نمائندہ تھا۔

کوپرنیکس

(Nicholaus Copernicus) (1473-1543ء) نکولاؤس کوپرنکس ایک پولش ماہر فلکیات تھا۔ اس نے یہ تھیوری پیش کی کہ زمین متحرک اور سورج کے گرد گھومتی ہے۔ اس تھیوری سے جدید ایسٹرونومی کا آغاز ہوا۔ کوپرنکس کے وقت تک زیادہ تر ماہرین ٹولمی (ptolemy) کی تھیوری پر یقین رکھتے تھے جس کے مطابق زمین کائنات کے مرکز میں ہے اور حرکت میں نہیں آتی۔

گلیلیو

(Galileo) (1564-1642ء) ایک اطالوی ماہر فلکیات اور ماہر طبیعات تھا۔ وہ جدید تجرباتی سائنس کا بانی تصور کیا جاتا ہے۔ اس نے پہلی مرتبہ ٹیلی سکوپ کا موثر استعمال کر کے ایسٹرونومی سے متعلق کئی اور اہم حقائق دریافت کئے۔ اس نے گرتی ہوئی چیزوں کا قانون اور پنڈولم کا قانون دریافت کیا۔ اس نے کئی قسم کے سائنسی آلے بھی ایجاد کئے۔

1609ء اور 1610ء میں جو مشاہدات گلیلیو نے کئے ان سے یہ ثابت ہوگیا کہ کوپرنکس کی تھیوری درست تھی جس کے مطابق زمین ساکن نہیں بلکہ زمین اور دوسرے کرے سورج کے گرد گھومتے ہیں۔ اس دریافت سے اس کی بڑی شہرت ہوئی لیکن چونکہ یہ اس زمانے کے چرچ کی تعلیمات کے خلاف تھی جو یہی بتاتی تھی کہ زمین ساکن ہے اور سورج اور دوسرے سیارے اس کے گرد گھومتے ہیں، اس لئے گلیگلیو پر ملحد ہونے کا الزام لگایا گیا اور 1616ء میں چرچ کی عدالت نے اس پر روم میں مقدمہ چلایا۔ گلیلیو کو الحاد کے الزام سے توبری کر دیا گیا لیکن اسے کوپرنکس کی تھیوری کو اپنانے سے منع کر دیا گیا لیکن گلیلیو نے اس حکم کی خلاف ورزی کرتے ہوئے 1632ء میں اپنی شاہکار کتاب ''دنیا کے متعلق دوسب سے بڑے سسٹموں کے بارے میں مکالمہ'' میں یہ ثابت کیا کہ کوپرنکس کی تھیوری پرانی تھیوری سے برتر ہے جو ٹولمی نے دی تھی۔ چنانچہ 1633ء میں اس کو پھر روم بلایا گیا، اس کو مجرم قرار دیا گیا اور اس کو مجبور کیا گیا کہ وہ اپنا بیان واپس لے اور اس کی عمر قید کی سزا دی گئی۔ گلیلیو اب کافی عمر سریدہ ہو چکا تھا۔ قید میں اس کی بینائی جاتی رہی لیکن اس کے باوجود اس نے اپنی دوسری شاہکار کتاب تصنیف کی ''دو نئی سانسوں کے بارے میں مکالمہ۔''

گلیلیو کے مرنے کے تقریباً 350 سال بعد 1979ء میں آخر کار پوپ جون پال II نے اعلان کیا کہ گلیلیو کو سزا دینے میں رومن کیتھولک چرچ نے شاید غلطی کی ہو۔

ریفرمیشن

(Reformation) سولہویں صدی کی ایک مذہبی تحریک تھی جس نے

MashalBooks.org

پروٹسٹنٹ ازم کی بنیاد ڈالی۔ یہ تحریک 1517ء میں شروع ہوئی جب مارٹن لوتھر نے کیتھولک چرچ (جو اس زمانے تک عیسائیوں کی واحد چرچ تھی) کی کچھ پریکٹسوں کے خلاف پروٹسیٹ یعنی احتجاج کیا۔ اگلے چالیس سالوں کے دوران پروٹسٹنٹ فرقہ تقریباً آدھے یورپ میں قائم ہو چکا تھا۔

ریفرمیشن کے کئی اسباب تھے۔ مذہبی اسباب قرون وسطیٰ میں رومن کیتھولک چرچ کو دنیاوی اور دینی معاملات پر مکمل اختیار حاصل تھا لیکن چودھویں صدی میں اس کی طاقت کمزور پڑنے لگی تھی اور یہ انتشار کا شکار ہوگئی تھی۔ ساتھ ہی ساتھ چرچ میں کرپشن بے انتہا بڑھ گیا تھا اور چرچ کے اعلیٰ پادری اور پوپ بادشاہوں کی طرح زندگی گزارنے لگے تھے۔ جس کے باعث عوام اور پرہیزگار لوگوں میں چرچ کے خلاف سخت جذبات ابھرنے لگے تھے۔

کلچرل اسباب

چودھویں صدی سے یورپ میں خاص کر اٹلی میں ایک زبردست ثقافتی تحریک شروع ہوئی تھی جس کو رینے سانس کہتے ہیں۔ اس تحریک نے لوگوں میں تنقیدی سوچ پیدا کی۔ ساتھ ہی ساتھ پندرھویں صدی میں جب جرمنی میں پرنٹنگ پریس ایجاد ہوا تو اس کے ذریعہ علم کافی پھیلا اور لوگوں کے ذہنوں پر چرچ کی گرفت ڈھیلی پڑنے لگی۔

سیاسی اسباب

قرون وسطیٰ میں ساری عیسائی مملکت ایک شہنشاہ کے تحت ہوتی تھی لیکن آہستہ آہستہ اب شہنشاہ کی قوت کمزور ہونے لگی تھی اور یورپ کے مختلف ملکوں میں بادشاہوں نے اپنے آپ کو خودمختار کرنا شروع کر دیا تھا۔ انہوں نے اپنے خزانوں کو اپنے کنٹرول میں لے لیا تھا اور اپنی فوجیں بنانا شروع کر دی تھیں۔ وہ اپنے آپ کو رومن چرچ سے بھی آزاد کرنا چاہتے تھے۔ اس لئے انہوں نے چرچ کے خلاف رجحانات کی ہمت افزائی کی اور مالی امداد بھی دی۔

معاشی اسباب

بارہویں صدی سے یورپ میں صنعت کاری بڑھنے لگی تھی اور سرمایہ داری نظام شروع ہونے لگا تھا۔ یہ طبقہ ان ٹیکسوں اور پابندیوں کے خلاف تھا جو شہنشاہ اور چرچ ان پر عائد کرتے تھے۔ چنانچہ اس طبقے نے بھی چرچ کے مخالفین کی ہمت افزائی کی اور پروٹسٹنٹ کی حمایت کی۔

MashalBooks.org

نشاۃ الثانیہ

(Renaissance)

نشاۃ الثانیہ یا رینے سانس ایک عظیم الشان ثقافتی تحریک تھی جو اٹلی میں چودھویں صدی کے اوائل میں ابھری، پندرھویں صدی کے آخری سالوں تک انگلستان، فرانس، جرمنی اور یورپ کے دوسرے ممالک میں پھیل گئی اور تقریباً 1600ء میں ختم ہوئی۔

''رینے سانس'' کا لفظی مطلب دوبارہ پیدا ہونا ہے۔ یہ اصطلاح اس لئے استعمال ہوئی کہ اس دور میں یورپ اور خاص کر اٹلی کے کئی سکالرز اور فن کاروں نے قدیم یونان اور روم کے علوم اور آرٹ کا مطالعہ اور ان کلچروں کی روح کا ازسرنو اظہار اپنے آرٹ، ادب اور فلسفیانہ تحریروں میں کرنا شروع کر دیا۔

یہ دراصل قرون وسطیٰ کی زندگی اور تہذیب کے خلاف ایک بغاوت تھی۔ مثال کے طور پر، قرون وسطیٰ میں یہ خیال عام تھا کہ لوگوں کا اولین فرض خدا کی عبادت کرنا اور عاقبت کی فکر کرنا ہے اور اس مقصد کے لئے انہیں دنیاوی خواہشات اور مسرتوں کو ترک کر دینا چاہئے۔ رینے سانس کے مفکروں اور آرٹسٹوں نے اس کے خلاف انسانوں کے معاملات اور اس دنیا کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔

اس نئے رویہ کا سب سے نمایاں اظہار رینے سانس کی مصوری اور مجسمہ سازی میں ہوتا ہے جبکہ قرون وسطیٰ کے آرٹ میں انسانی پیکر کی حیثیت محض ایک علامت کی ہوتی تھی۔ جو رنگ اور تفصیل سے عاری ہوتی تھی، رینے سانس کے آرٹ میں انسان کا پیکر حقیقی جسامت رکھتا ہے اور انسانی دنیا اپنی گوناگوں رعنائیوں سے بھرپور نظر آتی ہے۔ رینے سانس نے انسان کو اپنی دنیا سے مسرت حاصل کرنا سکھایا۔

MashalBooks.org

ہیگل(Hegel 1770-1831)

ان جرمن فلسفیوں میں سے ایک تھا جس کا اثر بہت گہرا ہے۔ ہیگل کے فلسفے کا امتیاز یہ ہے کہ اس نے علم میں تاریخ کی اہمیت کو دریافت کیا۔ اس کا خیال تھا کہ اگر ہم انسانی کلچر کے کسی بھی پہلو کو سمجھنا چاہتے ہیں تو ہمیں یہ سمجھنا ضروری ہوگا کہ اس کا ارتقا کس طرح ہوا۔

ساتھ ہی ساتھ تاریخ جس طرح آگے بڑھتی ہے اس کے متعلق ہیگل نے ایک نیا نظریہ بھی دیا جس کو اس نے ''ڈائی لیکٹک'' (جدلیات) کا نام دیا۔ ہیگل کے خیال میں تمام تاریخی ارتقا تین بنیادی خصوصیات رکھتے ہیں۔ اول یہ کہ وہ جو بھی نہج اختیار کرتا ہے وہ لازمی ہوتا ہے، ان کے لئے کوئی اور راستہ ممکن نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر ہم انسانی خیال اور ایکٹویٹی کے کسی شعبے کے تاریخی ڈویلپمنٹ کو سمجھنا چاہیں تو ہمیں یہ سمجھنا ہوگا کہ وہ لازمی طور پر اسی طرح کیوں ہوا جیسا ہوا۔ دوسرے یہ کہ ہر تاریخی ڈویلپمنٹ نہ صرف تبدیلی لاتا ہے بلکہ ترقی لاتا ہے۔ تیسرے یہ کہ کسی بھی تاریخی ڈویلپمنٹ میں ہر مرحلہ اپنے سے مخالف مرحلہ سے دوبدو ہوتا ہے اور اس عمل میں نئے مرحلہ کی تشکیل ہوتی ہے۔ جس میں ان دونوں مرحلوں کا تضاد حل ہو جاتا ہے پھر نیا مرحلہ بھی تضاد اور نئے مرحلے میں حل ہونے کے پروسس سے گزرتا ہے۔

ہیگل کی تصانیف ''شعور کی فنومنولوجی'' جس میں ہیگل نے بہت سی ذہنی کیفیتوں، اخلاقی رویوں اور دنیا کے متعلق نظریوں کے جدلیات ارتقاء کا تجزیہ کر کے یہ بتایا ہے کہ یہ کس طرح بتدریج اعلیٰ سطحوں کو حاصل کرنے کی طرف بڑھتے ہیں۔ ''منطق کی سائنس'' میں ہیگل نے یہی بات فلسفیانہ تھیوریز کے متعلق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کی آخری کتاب ''انصاف کا فلسفہ'' سماجی، اخلاقی اور قانونی سسٹموں کے ارتقاء کے بارے میں ہے۔

اکوائنس (Saint Thomas Aquinas) (1225-1274) قرون وسطیٰ کے سب سے عظیم فلسفیوں اور ماہرین دینیات میں تھا۔ عیسائیت کی تعلیمات پر اس کے خیالات کا بہت گہرا اثر ہے۔

MashalBooks.org

ٹومس اٹلی میں پیدا ہوا تھا۔ 1244ء میں وہ چرچکے ڈومینکن آرڈر میں شامل ہو گیا۔ 1256ء میں پیرس کی یونیورسٹی میں اسے دینیات کا پروفیسر مقرر کر دیا گیا۔ وہ یونانی فلسفی ارسطو سے گہرے طور پر متاثر تھا۔ اس کا امتیاز یہ تھا کہ اس نے ارسطو کی تعلیمات کو عیسائیت کی تعلیمات سے قریب لانے کی کوشش کی اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ عقل اور ایمان میں کوئی ٹکراؤ نہیں ہے۔ اس کا عقیدہ تھا حکومتوں کا یہ اخلاقی فرض ہے کہ وہ عوام کی دیکھ بھال کریں اور پاکیزہ زندگی گزارنے میں مدد کریں۔ اس نے کہا کہ حکومتیں انسانی حقوق کو برباد نہیں کر سکتیں۔ اس کے خیال میں زندگی، تعلیم، مذہب اور افزائش نسل انسانی حقوق تھے۔

ٹومس کی سب سے مشہور کتاب کا نام (Summa Theologica) ہے۔

میکیاویلی (Niccolo Machiavelli 1469-1527)

ایک اطالوی سٹیٹس مین اور مصنف تھا۔ جو جدید پولیٹکل سائنس کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ وہ رینے سانس کے عظیم سیاسی مفکروں میں سے ایک تھا۔ حکومت کے افسر کی حیثیت سے اسے سیاست کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ جس کے نتیجہ پر اس نے سیاست کا بالکل ہی نیا تصور پیش کیا۔ قرون وسطیٰ کے مصنف سیاست کو آئیڈیلسٹ طور پر مذہب کے حوالے سے دیکھتے تھے۔ میکیاویلی نے سیاست کو حقیقت پسندانہ اعتبار اور تاریخی حوالے سے دیکھا۔

میکیاویلی کی نظر میں ریاست ایک جاندار شے کی طرح ہے جس میں حکمران کی حیثیت سر کی اور عوام کی حیثیت جسم کی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ ایک تندرست ریاست متحد، منظّم اور متوازن ہوتی ہے اور اس کے عوام خوش ہوتے ہیں اور عزت، مضبوطی اور احساس تحفظ رکھتے ہیں۔ اس کے برخلاف ایک غیر تندرست ریاست میں انتشار ہوتا ہے اور توازن کی کمی ہوتی ہے اور اس کو نارمل حالات میں لانے کے لئے سخت اقدام کی ضرورت ہوتی ہے۔ میکیاویلی نے ایسے لیڈر کی ضرورت پر زور دیا جو ریاست کو برقرار رکھنے کے لئے ہر ضروری حربہ استعمال کرے اور اگر کوئی اور تدبیر کام نہ کرے تو ظلم، دھوکہ بازی اور قوت کے استعمال سے بھی گریز نہ کرے۔

میکیا ویلی کی سب سے مشہور کتاب ''بادشاہ'' (The Prince) ہے۔ جس میں اس نے ان طریقوں کو بیان کیا ہے جن کے ذریعہ ایک حکمران اقتدار حاصل کر سکتا ہے اور قائم رکھ سکتا ہے۔

میکیا ویلی کو فلورنس کی حکمران خاندان میڈیچی کے خلاف سازش کرنے کے شک پر گرفتار کیا گیا اور اس پر تشدد کیا گیا لیکن ایک سال کے اندر ہی اس کو رہا کر دیا گیا۔

موسیسکیو (Montasquieu 1689-1755)

ایک فرانسیسی فلسفی تھا جس کی سب سے اہم کتاب ''قوانین کی روح'' نے دنیا کے بہت سے دساتیر کو متاثر کیا ہے جس میں امریکہ کا آئین بھی شامل ہے۔

مونٹیسکیو کا خیال تھا کہ ہر چیز قوانین کے تحت ہوتی ہے خواہ وہ انسانی معاملات ہوں، قدرت ہو یا الٰہی معاملات ہوں۔ فلسفہ کا ایک سب سے بڑا کام ان قوانین کو دریافت کرنا ہے۔ انسان کا مطالعہ کرنا مشکل ہے کیونکہ انسانی فطرت کے قوانین کومپلیکس ہوتے ہیں۔ پھر بھی مونٹیسکیو کے خیال میں امپیرکل (مشاہدہ اور تجربات) طریقہ تفتیش اختیار کر کے ان قوانین کو دریافت کیا جا سکتا ہے اور ان کے علم کے ذریعہ سماج کی برائیوں کو دور کیا جا سکتا ہے اور زندگی کو بہتر بنایا جا سکتا ہے۔

مونٹیسکیو کے مطابق حکومتیں بنیادی طور پر تین قسموں کی ہوتی ہیں۔ بادشاہی، ری پبلکن اور آمرانہ۔ بادشاہت میں بادشاہ یا ملکہ کے پاس محدود اختیارات ہوتے ہیں۔ ری پبلکن حکومت اعلیٰ طبقے کی بھی ہو سکتی ہے اور جمہوری بھی۔ اعلیٰ طبقے کی حکومت میں طاقت صرف چند لوگوں کے ہاتھ میں رہتی ہے، جبکہ جمہوریت میں تمام لوگوں کے پاس ہوتی ہے۔ آمرانہ حکومت ایک شخص کے کنٹرول میں ہوتی ہے جو مطلق العنان ہوتا ہے۔ مونٹیسکیو کا کہنا تھا کہ قوانین کا نظام حکومت کی ان بنیادی قسموں کے مطابق الگ الگ ہونا چاہئے۔

مونٹیسکیو نے انسانی آزادی کی حمایت کی اور آمریت اور ظلم کی مخالفت کی۔ اس کے خیال میں سیاسی آزادی کے لئے قانون سازی (Legistlature) انتظامی (Executive) اور عدلیہ کے اختیارات کو ایک دوسرے سے الگ رہنا چاہئے۔ اس

کے خیال میں آزادی اور صحیح طور پر بنائے ہوئے قوانین کے درمیان تضاد نہیں ہے۔

مونٹیسکیو نے کچھ عرصہ انگلستان میں گزارا اور وہاں سیاسی نظام سے بہت متاثر ہوا۔

لوک (John Locke 1632-1704)

انگریز فلسفی تھا۔ پولیٹکل سائنس اور فلسفے پر اسکی تصانیف بہت با اثر ثابت ہوئی ہیں۔

''انسانی سمجھ سے متعلق ایک مقالہ'' (An Essay Concerning Human) نامی کتاب میں لوک نے ایک نئی تھیوری پیش کی کہ انسان علم کس طرح حاصل کرتا ہے۔ لوک سے پہلے عام طور پر یہ خیال کیا جاتا تھا کہ خیالات انسان کی پیدائش سے ہی اس کے ذہن کا حصہ ہوتے ہیں اور بعد میں بیرونی ذرائع سے سیکھے نہیں جاتے۔ لوک نے یہ بتایا کہ تمام خیالات انسان کے ذہن میں تجربے سے حاصل ہوتے ہیں۔ اس کا کہنا تھا کہ تجربہ دو قسم کا ہوتا ہے خارجی اور اندرونی۔ خارجی تجربہ حواس یعنی دیکھنے، چکھنے، سننے، سونگھنے اور چھونے کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اور یہ حواس باہر کی دنیا کے متعلق معلومات بہم پہنچاتے ہیں۔ اندرونی تجربہ ان ذہنی پروسسز کے بارے میں سوچنے سے حاصل ہوتا ہے جو باہر کی اس انفرمیشن کی چھان بین کرتا ہے۔ آخری تجزیہ میں علم کا منبع انسان کے حواس ہیں۔ یہ تھیوری امپریسرم (Impiricism) کے نام سے مشہور ہوئی اور اس نے تجرباتی سائنسوں کی فلسفیانہ بنیاد فراہم کی۔

لاک کا خیال تھا کہ '' کائنات میں موجود اجسام دو قسم کی صفات رکھتے ہیں۔ ایک قسم کی صفت وہ ہے جو ریاضی کے ذریعہ ناپی جاسکتی ہے، مثلاً لمبائی، وزن۔ یہ صفات اجسام خود اپنے اندر رکھتے ہیں لیکن دوسری قسم کی صفات مثلاً آواز، رنگ، اجسام کی اپنی صفات نہیں ہوتیں۔ یہ صفات اجسام مشاہدہ کرنے والوں کے ذہنوں میں پیدا ہوتے ہیں۔

لوک کے کہنے کے مطابق اچھی زندگی وہ ہے جس میں خوشیاں حاصل ہوں۔ خوشی اور تکلیف سادے خیالات (احساسات) ہیں جو تقریباً انسانی تجربہ میں شامل ہوتے ہیں۔ اخلاقی عمل میں دو چیزیں شامل ہوتی ہیں کہ کسی مخصوص سچولیشن میں کس قسم کا عمل

زیادہ سے زیادہ خوشی دے گا اور پھر اس فیصلہ پر عمل درآمد کرنا۔ لوک اس بات میں بھی عقیدہ رکھتا تھا اور اس کی اطاعت نہ کرنا اخلاقی طور پر غلط ہوگا۔ اس کے خیال میں الٰہی قانون اور خوشی کا اصول ساتھ ساتھ چل سکتے ہیں۔

سیاسی فلسفے کے دائرے میں لوک کا خیال تھا کہ کچھ حقوق اور فرائض ایسے ہیں جو لوگوں کو قدرتی طور پر حاصل ہیں۔ ان حقوق میں شامل ہے آزادی، زندگی اور جائیداد کی ملکیت۔ ریاست کا کام لوگوں کے حقوق کو تحفظ دینا ہے۔ اگر کوئی حکومت اپنے شہریوں کے حقوق کو مناسب طور پر تحفظ نہ کرے تو لوگوں کو حق ہے کہ وہ دوسرے حکمران ڈھونڈیں۔ اس کے خیال میں لوگوں کو اپنے حکمران منتخب کرنے کا خود فیصلہ کرنا چاہئے۔

کانٹ (Immanuel Kant 1724-1804)

جرمن فلسفی تھا۔ جس نے جاننے کے فلسفے میں ایک انقلابی تھیوری پیش کی۔ مسئلہ یہ تھا کہ سائنس جو چند تجربات کی بنا پر پیشین گوئیاں کرتی ہے اس کا کیا جواز ہے۔ سکاٹ لینڈ کے ایک فلسفی ڈیوڈ ہیوم نے پرزور دلیل دی تھی کہ سائنسدانوں اور فلسفیوں کا یہ عقیدہ کہ چند مخصوص اشکال کے مشاہدہ کی بنا پر ہم کوئی عام سچ دریافت کر سکتے ہیں اس کی کوئی منطقی بنیاد نہیں ہے۔

کانٹ اس دلیل سے بہت متاثر ہوا، لیکن اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ یہ مسئلہ اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ ذہن اور باہر کی اشیاء کے رشتے کے بارے میں ہمارا تصور غلط ہے۔ ہم عام طور پر یہ خیال کرتے ہیں کہ ذہن اور اشیاء دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ چنانچہ ہمارے لئے یہ مسئلہ بن جاتا ہے کہ ہم اشیاء کے متعلق علم یا اشیاء (یعنی کائنات) کے پیچھے جو قوانین کام کرتے ہیں ان کا علم کس طرح حاصل کرتے ہیں۔ کانٹ نے بتایا کہ دراصل ذہن باہر کی دنیاؤں کو وہ جاننا چاہتا ہے اس میں ملوث ہوتا ہے، اس طرح کہ ذہن اپنے قوانین، اشیاء پر مسلط کرتا ہے اور ان کو اپنے اصولوں کے تحت منظّم کرتا ہے۔ اشیاء کا اور دنیا کا علم حاصل کرنے کی یہی شرط ہے۔ ہم یہ کبھی معلوم نہیں کر سکتے کہ اشیاء بذات خود کیا ہیں۔ ہمارا علم صرف اسی دائرے میں محدود رہتا ہے جس دائرے کو خود ہمارا ذہن تعین کرتا ہے۔ اس دائرے کے اندر، ہم نہ صرف ان چیزوں کو جاننے کا دعویٰ کر سکتے ہیں جو براہ راست

ہمارے تجربے میں آتی ہے بلکہ ان کا بھی جن کا ہمیں تجزیہ نہیں ہے کیونکہ ان کو جاننے کی شرط ہی یہ ہے کہ وہ ہمارے ذہنی قوانین کے تابع ہوں جن کا ہمیں پہلے سے علم ہے۔

کانٹ کی اس تھیوری نے علم کا جواز تو مہیا کر دیا لیکن ساتھ ساتھ اس بات کا اقرار بھی کیا کہ بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو انسان کی فہم سے باہر ہیں۔ان چیزوں میں خدا کا وجود بھی شامل ہے چونکہ وہ انسانی تجربہ سے باہر ہے۔اس لئے نہ ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ خدا وجود رکھتا ہے نہ یہ کہ وہ وجود نہیں رکھتا۔اس نقطہ نظر کو ''لاعلمی'' یا ''اگنوسٹی سزم'' (Agnostiaism) کہا جاتا ہے۔

روسو (Jean-Jaeques Rousseau 1712-1778)

فرانسیسی فلسفی تھا اور عقل کے عہد (The Age of Reason) کا جو یورپ میں سترہویں اور اٹھارہویں صدیوں سے منسلک کیا جاتا ہے، سب سے اہم مفکر تھا۔روسو کے فلسفے نے ان سیاسی واقعات کو بنانے میں حصہ لیا جن کا نتیجہ آخر میں انقلاب فرانس کی صورت میں نکلا۔

روسو نے اپنی پہلی کتابوں میں سے ایک میں سماج اور نجی ملکیت کو موردالزام ٹھہرایا تھا کہ عدم مساوات اور ظلم کی جڑیں ان میں ہیں۔اس کی کتاب ''سماجی معاہدہ'' سوشل کنٹریکٹ (Social Contract) پولیٹکل سائنس کی تاریخ میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ایک ناول ایمیلے میں روسو نے بچوں کی نشوونما کے لئے نئے اصول پیش کئے۔اس نے پہلی مرتبہ اس بات پر زور دیا کہ ٹیچر کو چاہئے کہ وہ بچوں کی دلچسپیوں کو اپیل کرے اور اس نے سخت ڈسپلن اور اکتا دینے والے سبقوں کی مذمت کی۔ساتھ ہی ساتھ اس نے کہا کہ بچوں کی فکر اور طور طریقوں پر کنٹرول کرنا چاہئے۔

روسو کا کہنا تھا کہ لوگ قدرتی طور پر سماجی نہیں ہوتے۔جب وہ قدرتی حالات میں ایک دوسرے سے الگ تھلگ زندگی گزارتے ہیں تو رحم دل ہوتے ہیں اور ان میں ایک دوسرے کو نقصان پہنچانے کا کوئی جذبہ نہیں ہوتا لیکن جب وہ سوسائٹی میں منظم زندگی گزارنا شروع کرتے ہیں تو ان میں بدیاں سرائیت کرنے لگتی ہیں اور وہ جارحیت اور خود غرضی اختیار کر لیتے ہیں۔اپنی تحریروں میں روسو نے ایسے اداروں کے خاکے پیش کئے جو

اس کے خیال میں عوامی جمہوریت قائم کر سکتے ہیں۔

روسو نے لوگوں کو قدرتی حالات کی طرف لوٹنے کا مشورہ نہیں دیا، بلکہ انہیں زراعت پر مبنی سیدھی سادھی کمیونٹیز میں زندگی گزارنے کا مشورہ دیا۔ اس کے مطابق ان کمیونٹیز میں خواہشات محدود قسم کی ہوں گی، جنسی اور خودغرضانہ جبلت کو کنٹرول کیا جا سکے گا اور لوگوں کی توانائیوں کو کمیونٹی کی فلاح و بہبود کے لئے استعمال کیا جا سکے گا۔

روسو کے خیال میں ملک کے قوانین ایسے ہونے چاہئیں جو عوام کی عام مرضی (The General Will) کا اظہار کریں۔ کوئی بھی حکومت جائز ہے، اگر سماجی زندگی کی تنظیم عوام کی رضا سے کی جائے۔ اس کے خیال میں تمام قسم کی حکومتوں میں بالآخر تنزل آئے گا جس کو روکنے کا ذریعہ یہ ہے کہ اخلاقی معیاروں کو کنٹرول کیا جائے اور ایسے گروپوں کو پنپنے نہیں دیا جائے جو سب لوگوں کی بہبودی کے بجائے اپنے مفادات رکھیں۔

گلیڈسٹن (William Ewart Gladstone 1809-1898)

انیسویں صدی میں انگلستان کے سب سے ممتاز سیاسی لیڈروں میں سے ایک تھا۔ 1832ء میں کنزرویٹو پارٹی کے ممبر کی حیثیت سے ہاؤس آف کامنز میں منتخب ہوا، لیکن 1846ء میں اناج کے قوانین کے مسئلے پر رفتہ رفتہ لبرل پارٹی کی طرف چلا گیا۔ اس نے 1867ء میں کنزرویٹو پارٹی کے ریفارم بل میں اس قسم کی تبدیلیاں کروائیں جن کے ذریعہ ووٹ دینے والوں کی تعداد دگنی ہوگئی۔ 1868ء میں وہ وزیراعظم بنا اور 1874ء تک رہا۔ اس نے بہت سی اصلاحات کیں جن میں 1880ء اور 1885ء کے دوران گلیڈ سٹن دوسری مرتبہ وزیراعظم بنا اور 1884ء میں ایک اور ریفارم بل پاس کروایا جس کے ذریعہ برطانیہ مردوں کی یونیورسل رائے دہندگی کے بہت قریب آ گیا۔ 1886ء میں گلیڈ سٹن کو پھر وزیراعظم منتخب کیا گیا لیکن جب اس نے آئرلینڈ کو خودمختاری دینے کی کوشش کی تو اس کی حکومت ہار گئی اور لبرل پارٹی دو ٹکڑوں میں بٹ گئی۔ 1892ء میں 83 سال کی عمر میں اس کو ایک بار پھر وزیراعظم بنایا گیا اور اس نے آئرلینڈ کو خودمختاری دینے کی آخری کوشش کی۔ بل ہاؤس آف کامنز میں پاس ہو گیا لیکن ہاؤس آف لارڈز نے اسے مسترد کر

دیا۔ 1894ء میں اس نے ریٹائرمنٹ لے لی۔

بزمارک (Otto Von Bismark 1815-1898)

جرمنی کی ایک ریاست پرشا کا سٹیٹسمین تھا جس نے جرمن ریاستوں کو متحد کر کے جرمن ایمپائر کی تشکیل کی اور اس کا چانسلر بنا۔ اس کام کو سرانجام دینے کے لئے اسے تین جنگیں لڑنا پڑیں۔ اس نے بے ترس فوجی پالیسیاں اپنا کر اور غیر معمولی سیاسی عقلمندی سے کام لے کر جرمنی کو یورپ میں ایک بڑی طاقت بنا کر ابھارا۔

تیسری ری پبلک (فرانس)

1870ء میں پرشا (جرمنی) کے ہاتھوں شکست کے بعد فرانسیسیوں نے نپولین III کے خلاف بغاوت کر دی اور ایک عارضی ری پبلک قائم کی۔ یہ تیسری ری پبلک کے نام سے مشہور ہوئی۔ (پہلی ری پبلک 1792ء میں انقلاب فرانس کے نتیجے میں قائم ہوئی تھی، دوسری ری پبلک 1848ء میں فرانس میں دوسرے انقلاب کے نتیجے میں قائم ہوئی) 1871ء میں قومی اسمبلی کے انتخابات ہوئے جس نے فرانس کو ایک نیا آئین دیا۔ تیسری ری پبلک کے دوران فرانس میں خوشحالی بڑھی اور اس نے افریقہ اور ایشیا میں اپنی بڑی ایمپائر قائم کی۔

لوتھر (Martin Luther 1483-1546)

ریفرمیشن کا لیڈر تھا۔ ریفرمیشن رومن کیتھولک چرچ کے خلاف تحریک تھی اور اس نے پروٹسٹنٹ فرقہ کی بنیاد ڈالی۔ لوتھر کو جو سوال ہمیشہ فکرمند رکھتا تھا وہ تھا کہ انسان کو خدا کی خوشنودی کس طرح حاصل ہوتی ہے۔ اس کا جواب بالآخر اسے 1509ء میں ملا۔ جب اس پر یہ انکشاف ہوا کہ خدائی خوشنودی کوئی انعام نہیں ہوتا جو انسان کوششیں کر کے حاصل کرے بلکہ ایک تحفہ ہوتا ہے جو وہ اپنی مہربانی سے عطا کرتا ہے۔ اس کے خیال میں خدا کی مہربانی پر ایمان سب سے اول اور اہم چیز ہے۔ جس کے ذریعہ انسان نیک بنتا ہے۔ اس نظریہ کے باعث لوتھر مروجہ رومن کیتھولک چرچ کے ساتھ کئی تنازعات میں ملوث ہو گیا۔ سب سے پہلے تنازعہ ''معافی ناموں'' پر ہوا۔ اس زمانے میں چرچ

MashalBooks.org

گناہگاروں کے گناہ معاف کرنے کے معافی نامے جاری کیا کرتا تھا جو روپیہ دے کر خرید سکتے تھے۔ لوتھر کے خیال میں ان معافی ناموں سے خدا کی مہربانی کی توہین ہے۔ اکتوبر 1517ء میں ان معافی ناموں کو چیلنج کرنے کے لئے اس نے وٹنبرگ کے چرچ کے دروازے پر اپنے مشہور 95 تھیسیز چسپاں کر دیئے۔ اس طرح چرچ سے اس کی ٹکر شروع ہوئی جس نے آہستہ آہستہ پروٹسٹنٹ فرقہ کی بنیاد ڈالی اور عیسائیت میں ایک نئے چرچ کا آغاز ہوا اور مذہبی تعلیمات میں تبدیلیوں اور اصلاح کا سلسلہ چل نکلا۔

مارٹن لوتھر بائبل جرمن زباں میں ترجمہ کرنے کے لئے بھی مشہور ہے۔ اس ترجمے نے اس زبان کو جدید بنانے میں اہم کردار ادا کیا۔ اس کے بعد بائبل کے دوسری قومی زبانوں میں بھی ترجمے ہونے لگے جس نے یورپ میں نئی قوموں کی تشکیل کی داغ بیل ڈالی۔

کالون (Jhon Calvin 1509-1564) پروٹسٹنٹ ریفرمیشن کے ممتاز لیڈروں میں سے ایک تھا۔ اس کا اثر خاص طور پر سوئٹزر لینڈ، انگلستان، سکاٹ لینڈ اور نو آبادتی دور کے شمالی امریکہ میں ہوا۔

کالون فرانس میں پیدا ہوا تھا اور اس نے رینے سانس کے لبرل اور انسان دوست ماحول میں تعلیم پائی تھی۔ 1534ء میں وہ سوئٹزرلینڈ میں جا کر آباد ہو گیا۔ ریفرمیشن کے نتیجہ میں جرمنی، سوئٹزرلینڈ اور فرانس میں کئی لوگ اس بات پر اصرار کر رہے تھے کہ سیاسی اور مذہبی پالیسیاں بنانے کے کام میں صرف بادشاہوں اور بشپوں کو ہی شامل نہیں ہونا چاہیئے بلکہ عام آدمیوں کا بھی اس میں ہاتھ ہونا چاہیئے۔ کالون اور اس کے پیروؤں نے اس نظریے کی پرزور حمایت کی۔ فرانس میں کالون کے پیروؤں کو ہیوگونوس (Huguenots) کہتے تھے اور انگلستان میں پیورٹین (Puritans)

کالون کے پیروؤں نے سیاسی تھیوریاں ڈویلپ کیں جن سے آئینی حکومت، نمائندہ حکومت، عوام کو اپنی حکومت بدلنے کا اختیار اور سیاسی حکومت اور گرجائی حکومت کے درمیان علیحدگی کے نظریات کی حمایت ہوتی تھی۔ سولہوی صدی میں تو کالون کے پیروؤں نے ان خیالات کی ترویج صرف اعلیٰ طبقہ کے حوالے سے کی، لیکن سترہویں صدی میں خاص کر انگلستان اور بعد میں امریکہ میں زیادہ جمہوری تصورات ابھرے۔

ریفرمیشن کے دوسرے لیڈروں کی طرح کالون کی تعلیم بھی یہ تھی کہ ایمان نیک کاموں پر سبقت رکھتا ہے، تاہم عیسائی تعلیمات کا منبع بائبل ہے اور ایمان رکھنے پادریوں کی برادری میں شامل (رومن کیتھولک فرقے میں پادری الگ اور اعلیٰ حیثیت رکھتے ہیں) کالون نے اس خیال کی بھی ترویج کی کہ عیسائیت کا مقصد ساری سوسائٹی کی اصلاح ہے اس لئے سیاست، سماجی مسائل، بین الاقوامی سیاست سب اس کے دائرہ ذمہ داری میں آتی ہے۔

کالون نے چرچ گورنمنٹ کو نئے اور زیادہ جمہوری طریقہ پر ڈالا اور عبادت کو سادگی دی۔ اس کو پریسبیٹیرین چرچ کہتے ہیں اور اس کو کسی حد تک ریاست سے آزادی دلوائی۔

سترہویں صدی میں انگلستان میں پیوریٹنز نے اولیور کرومویل کی سرکردگی میں بادشاہ چارلز کے خلاف بغاوت کر کے پہلی جمہوری حکومت قائم کی۔

ناعلمی

یہ اصطلاح پہلی مرتبہ 1869ء برطانوی سائنس دان ٹومس ہنری ہکسلے نے استعمال کی تھی۔ اس اصطلاح سے یہ نظر مراد تھی کہ سچ کی تلاش صرف عقلی دلیل اور سائنسی ثبوت کی بنیادوں پر ہونا چاہئے اور چونکہ بڑے سوالات، خاص کر خدا کے وجود کے متعلق سوالات کا جواب دینے میں عقل اور سائنس مددگار ثابت نہیں ہوتے اس لئے ان کے متعلق یہ کہنا چاہئے کہ ہمیں ''نہیں معلوم۔''

سرویٹس (Micheal Servetus 1511-1553)

ہسپانوی ڈاکٹر اور ماہر دینیات تھا۔ اس نے پیرس میں سکونت اختیار کر لی تھی اور وہاں لیکچر دیتا تھا۔ فزیولوجی میں اس نے پھیپھڑوں کے متعلق اہم دریافت کی لیکن عیسائیت کے مروجہ عقائد نہ ماننے پر رومن کیتھولک اور پروٹسٹنٹ دونوں اس کے خلاف ہو گئے اور کالون کے کہنے پر اسے زندہ جلوا دیا گیا۔

سپنوزا (Baruch Spinoza 1632-1677)

ڈچ فلسفی تھا۔ وہ یہودی خاندان میں پیدا ہوا تھا لیکن اس کی آزاد خیالی کے باعث 1656ء میں یہودی برادری نے اسے برادری سے خارج کر دیا وہ نیدرلینڈز کے کئی شہروں میں رہا اور لینز گرائینڈر کا کام کر کے روزی کماتا رہا۔ اپنی ساری عمر وہ مذہبی اور سیاسی آزادیوں کا حامی رہا۔

سپنوزا کے فلسفے کی بنیاد اس خیال پر تھی کہ ساری حقیقت کی بنیاد دو چیزوں پر ہے۔ خیال اور مواد اور یہ دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ قدرتی کائنات مواد کے ٹکڑوں پر مشتمل ہے جو سبب کے قوانین کے تحت حرکت میں رہتے ہیں اور ایک دوسرے پر انٹر ایکٹ کرتے ہیں۔

تاہم اپنی آخری کتاب ''اخلاقیات'' (The Ethics) میں اس نے یہ تصور پیش کیا کہ خدا اور قدرت ایک ہی چیز ہے اور یہی سب سے بنیادی حقیقت ہے اور خیال اور مواد اس کی صفات ہیں لیکن سبب کا قانون ایسا ہے جس سے کوئی شے مستثنیٰ نہیں اور انسان اور خدا (قدرت) سب اس کے تابع ہیں۔ انسان کا ذہن آزادی اس وقت حاصل کر سکتا ہے وہ عقل کی مدد سے قدرت میں اپنے مقام کو اور قدرت کے قوانین کو سمجھے۔ (خاص کر ان قوانین کو جن کا تعلق جذبات سے ہے۔)

بیل (Pieare Bayle 1647-1706)

فرانسیسی فلسفی تھا جس نے ایک مشہور ڈکشنری ''تاریخی اور تنقید ڈکشنری'' کے نام سے لکھی۔ اس ڈکشنری میں زیادہ تر اندراجات مذہبی موضوعات پر تھے۔ بیل کا مقصد خاص طور پر مذہبی ڈوگمسٹرم اور انتہا پسندی کے خلاف جنگ کرنا تھا۔ ہیوگونوٹس (Huguenots) فرانس میں پروٹسٹنٹ فرقے سے تعلق رکھتے تھے اور جون کالون کے پیرو تھے۔ سولہویں صدی میں ان کا سیاسی طور پر کافی عروج ہوا جس کے نتیجے پر کیتھولک حکومت نے ان کو تشدد کا نشانہ بنانا شروع کیا۔ ملکہ کیتھرین دی میڈیچی کے دور میں ہیوگونوٹس اور گیزیز (Guises) خاندان جو کیتھولک گروپ کی سربراہی کرتا تھا، ان دونوں کے درمیان خانہ جنگی شروع ہوئی۔ 24 اگست 1572ء کو سینٹ بارتھولمیو کے دن پر ہوگونوٹس کا قتل عام کیا گیا۔ جو کئی دن جاری رہا اور جس میں ہزاروں ہیوگونوٹس مارے

گئے ۔ اس قتل عام سے عوام میں حکومت کے خلاف بہت غصہ پھیلا۔ آخر میں 1698ء میں نانٹس کے فرمان (The Edicto Nantes) سے ہیوگونوٹس کو مذہبی اور سیاسی آزادیاں دی گئیں۔

ہیوگونوٹس فرانس میں ایک محنتی سرمایہ دار اور تجارتی کمیونٹی تھی۔ سینٹ بارتھولیمیو کے قتل کے بعد یہ کمیونٹی ترک وطن کر کے انگلستان چلی گئی جہاں انہوں نے انگلستان کی معاشی ترقی اور صنعتی انقلاب میں اہم کردار ادا کیا۔

جیروئٹس

یہ رومن کیتھولک فرقے کی ایک جماعت ہے۔ جسے 1534ء میں سینٹ اگنیٹیس لویولا (St. Igoynatius Loyola) نے پیرس میں قائم کیا تھا۔ یہ ریفرمیشن کے ردعمل میں قائم کی گئی تھی اور بہت کٹر عقیدے اور سخت تنظیم رکھتی تھی۔ اس کے مشنریوں نے افریقہ، ایشیاء، شمالی اور جنوبی امریکہ میں عیسائیت پھیلانے کا بہت کام کیا اور کئی ممتاز سائنس دان، ایکسپلوررز، ماہرین دینیات اس فرقے سے تعلق رکھتے ہیں۔

ہوبز(Thomos Hobbes 1588-1679)

انگریز فلسفی تھا۔ سب سے مشہور تصنیف لیوالتھن (Leviathan) سیاسی تھیوری سے متعلق ہے۔ اس میں اس نے کہا کہ لوگ قدرتی طور پر سماجی نہیں ہوتے اور ان کے سب سے بنیادی مقاصد خودغرضانہ ہوتے ہیں۔ اس کے خیالات پر دو خاص اثر تھے۔ ایک اثر گلیلیو کا اور اس نے جو فزکس کا نیا سسٹم دیا تھا اور اس کا تھا۔ ہوبز نے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ صرف مواد کا وجود ہے اور جو کچھ بھی ہوتا ہے اس کی سائنسی قوانین کی مدد سے پیشین گوئی کی جاسکتی ہے۔ ہوبز کے خیالات پر دوسرا اثر انگلستان کی خانہ جنگی نے کیا تھا۔ اس کے باعث اس نے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ لوگ عام طور پر خودغرض ہوتے ہیں اور ان کے عمل کے پیچھے یا تو طاقت حاصل کرنی ہوتی ہے یا دوسروں کا خوف ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر ان کو ایک مطلق العنان بادشاہ کنٹرول نہ کرے تو ان کی زندگی مختصر اور عذابوں سے بھری ہوگی۔

ہوبز نے سائنس اور مذہب کے مابین رشتے، خیال اور جسمانی پروسسز کے درمیان رشتے اور سیاسی طاقت کی نوعیت اور اس کی حدود کے متعلق بہت اہم سوالات

اٹھائے جو آج کے زمانے میں بھی زیر بحث ہیں۔

برک (Edmund Burke 1729-1797)

برطانوی سٹیٹس مین جو 30 سال سے زیادہ پارلیمنٹ کا رکن رہا۔ وہ مصنف بھی تھا اور بہت پرزور مقرر بھی۔ امریکی انقلاب کے دوران اس نے برطانوی حکومت پر مسلسل اصرار کیا کہ اسے امریکی کولونیز سے مصالحت کر لینا چاہئے۔ اس نے خاص طور پر شہرت اس وقت حاصل کی جب اس نے ہندوستان میں برطانوی حکومت کی اصلاح کی کوشش کی۔

انقلاب فرانس کے وقت برک نے اس انقلاب پر نہایت سخت تنقید کی۔ اس کے خیال میں یہ انقلاب فرد کے لئے ناانصافی لایا، وہ مذہب پر حملہ کرتا تھا اور قطعی ایک نیا سوشل نظام رائج کرنے کی کوشش کر رہا تھا۔ اس کے خیالات نے برطانوی حکومت کی پالیسیوں اور رائے عامہ کو بہت متاثر کیا اور کنزرویٹو پارٹی کے فلسفے کی تشکیل کی۔

ہیوم (David hume 1711-1776)

اسکوٹش فلسفی تھا۔ اس کے اثر دو فلسفی سکولوں کا خاص طور پر ڈویلپمنٹ ہوا۔

شک کا فلسفہ (Skepticism) اور امپریسزم (Ampiricism)

ہیوم کا کہنا تھا کہ ہم جو کچھ بھی جانتے ہیں اس کی بنیاد تجربہ ہے اور تجربہ انسانی شعور میں الگ الگ یونٹس کی شکل میں ہوتا ہے۔ انسان جو بھی براہ راست تجربہ کرتا ہے وہ اسکے اپنے شعور کا حصہ ہوتا ہے، یعنی اسکا علم اس اپنے شعور سے باہر نہیں نکل سکتا۔ اس کے خیال میں باہر کی دنیا کا وجود ہے لیکن اس کا ثبوت نہیں دیا جا سکتا۔

ہیوم خاص طور پر سبب کے قانون پر حملہ کے لئے مشہور ہے۔ اس کے خیال میں قانون یہ ہے کہ کوئی بھی چیز وجود نہیں رکھ سکتی جب تک اس کا کوئی سبب نہ ہو۔ ہیوم نے یہ ثابت کیا کہ گو ایک واقعہ دوسرے کے بعد ظاہر ہو سکتا ہے لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ پہلا واقعہ بعد کے واقعہ کا سبب ہے۔ اس کے خیال میں سبب کا تصور اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ ہم کوئی دو واقعات ہمیشہ ایک دوسرے کے بعد مشاہدہ کرنے کے عادی ہو جاتے ہیں اور ایک کو دوسرے کا سبب گرداننے لگتے ہیں۔

اسی طرح ہیوم نے اس بات سے انکار کیا کہ ہم عقلی پیمانے پر نیکی اور بدی میں تمیز کر سکتے ہیں۔ دراصل لوگ ان چیزوں کو سمجھتے ہیں جو ان کو پسند آئے یا جو ان کے فائدے کی ہو۔

بینتھم (Jaremy Bentham 1748-1832)

انگریز فلسفی تھا۔ جس نے افادیت پرستی (Utilitarianism) کے فلسفے کی بنیاد ڈالی۔ اس کے خیال میں تصورات ارادے اور عمل کو پرکھنے کا معیار یہ ہے کہ ان سے کیا فائدہ ہوتا ہے۔

بینتھم فائدے کی تعریف یوں کرتا ہے کہ یہ وہ صلاحیت ہے جو خوشی مہیا کرتی ہے۔ اس نے معاشرے میں اور معاشرے کے لئے زیادہ سے زیادہ جو خوشی مہیا کرتی ہے۔ اس نے معاشرے میں اور معاشرے کے لئے زیادہ سے زیادہ خوشی مہیا کرنے پر زور دیا۔ اس کے نظریہ میں خوشی اور اچھائی کا تصور لطف اندوزی تھا۔ اس کا خیال تھا کہ (1) لطف اندوزی کو ناپا جا سکتا ہے۔ (2) افراد کو صرف اپنی لطف اندوزی بڑھانے اور اپنی تکلیف کو کم کرنے کی فکر ہوتی ہے اور (3) ہر شخص کو ہمیشہ صرف وہ وہی کرنا چاہئے جو زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لئے زیادہ اچھائی لائے۔ وہ چاہتا تھا کہ اسے موقع دیا جائے کہ وہ کسی ملک کے قوانین اور اداروں کو اس طرح بنائے کہ وہ عام اچھائی کو انفرادی اچھائی پر ترجیح دیں۔

اس کی تنقید کے باعث انگلستان میں بہت سی ضروری اصلاحات آئیں۔ مثال کے طور پر برطانیہ کی عدالتوں کو از سر نو تشکیل دیا گیا کیونکہ انہوں نے عام اچھائی کو پروموٹ نہیں کیا تھا۔

جیکو بنز

انقلاب فرانس کے زمانے میں جیکو بن کلب کے نام سے انتہا پسندوں کی ایک تنظیم قائم ہوئی۔ اس کے ممبر زیادہ تر مڈل کلاس سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے شروع شروع میں بیرونی ممالک سے جنگوں کی مخالفت کی کیونکہ انہیں خطرہ تھا کہ اس طرح ملک پر ملٹری ڈکٹیٹر شپ قائم ہو جائے گی لیکن جب 1793ء میں اقتدار پر قبضہ کرنے کا موقع مل

گیا۔اقتدار لے کرانہوں نے ''ظلم کا دور'' (The Reign ofTenror) شروع کیا اور سینکڑوں فرانسیسی لوگوں کوگلوٹین کی بھینٹ چڑھا دیا۔ان کا سب سے مشہور لیڈر روبس پیر تھا۔

نپولین (Napoleon Bonaparte 1769-1821)

انقلاب فرانس کا لیڈر تھا۔جس نے بعد میں اپنے آپ کوفرانس کا شہنشاہ بنالیا۔ وہ زبردست ملٹری جینئس اور نہایت کامیاب ایڈمنسٹریٹر تھا۔اس نے فرانس کی ایمپائر بنائی جومغربی اور مرکزی یورپ پر پھیلی ہوئی تھی۔

ٹوکویل (Alexis De Tocqueville 1805-1859)

ایک فرانسیسی مورخ اور فلسفی تھا۔ اس کی کتاب ''امریکہ میں جمہوریت'' (Democracy in America) اس کی شہرت کا باعث بنی۔اس عہد کے دوسرے مفکروں کے برخلاف ٹوکویل کا خیال تھا کہ جمہوری طرز حکومت کا عام ہونا لازمی ہے۔ ''امریکہ میں جمہوریت'' میں اس نے یہ تجزیہ کیا کہ آزاد معاشرے کس طرح کام کرتے ہیں اس نے سماجی برابری کے اچھے اور برے پہلوؤں پر بحث کی۔اس نے انتباہ کیا کہ ''اکثریت کی آمریت'' لوگوں پر زبردست دباؤ ڈالے گی کہ سب ایک ہی طرح کے طورطریقے اختیار کریں۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ جمہوریت انفرادیت کواور ذاتی آزادی کو کچلنے کی طرف لے جائیگی۔

جولائی مونارکی:

جولائی1830ء میں فرانس ایک اور انقلاب سے گزرا جس کے نتیجے میں لوئی فلیپ (Louis Philippe) تخت نشین ہوا۔

دوسری ری پبلک:

فروری1848ء میں فرانس کے عوام نے لوئی فلیپ کی حکومت کا تختہ الٹ دیا اوراس کی جگہ ایک ری پبلک قائم کر دی۔لوئی نپولین بونا پارٹ، جو نپولین کا بھانجا تھا، صدر کی حیثیت سے منتخب کیا گیا۔

MashalBooks.org

سینٹ سموں (Comte de Saint- Simon 1760-1825)

فرانسیسی سوشلزم کا بانی تھا۔ اس کی آرزو انسانیت کی بہتری تھی۔ وہ ایک ایسا معاشرہ تخلیق کرنا چاہتا تھا جس میں ہر فرد کو کام کرنا پڑے گا اور اپنے کام کی نوعیت سے انہیں معاوضہ ملے گا۔ کسی فرد کو دولت ورثہ میں حاصل کرنے کی اجازت نہیں ہوگی اور پھر تمام لوگ برابری کی بنیاد پر اپنی زندگیاں شروع کرینگے۔ سینٹ سموں اپنے نظریات کو سائنسی مشاہدات سے ثابت کرنا چاہتا تھا لیکن دراصل اس کے خیالات مربوط نہیں تھے۔

چارلز فورے (Charles Fourier 1772-1837)

ایک ممتاز فرانسیسی سوشلسٹ تھا۔ اس نے اپنے دور کے سماجی حالات پر تنقید کی اس کا عقیدہ تھا کہ اگر نجی ملکیت کو ختم کر دیا جائے تو سماج بہتر ہو سکتا ہے۔ وہ چھوٹے پیمانے کی دیہی کمیونٹیز بنانا چاہتا تھا جو معاشی طور پر خود کفیل ہوں۔ ان کمیونٹیز میں سے ہر شخص کمیونٹی کے اثاثہ میں حصہ دار ہوگا۔ سب کام کریں گے، گو وہ یہ فیصلہ کریں گے وہ کس قسم کا کام کریں۔

انگریزوں کی خانہ جنگی

چارلز اول مطلق العنان بادشاہ تھا۔ اس نے 1629ء سے 1640ء تک پارلیمنٹ کا اجلاس نہیں ہونے دیا۔ جب 1640ء میں پارلیمنٹ کا اجلاس ہوا تو اس نے چارلز کو فنڈز دینے سے انکار کر دیا اس وقت تک کہ وہ اپنے اختیارات محدود کرنے پر رضا مند نہ ہو جائے۔ چارلز نے یہ ماننے سے انکار کر دیا اور خانہ جنگی 1642ء میں پھوٹ پڑی۔ جو لوگ بادشاہ کے طرفدار تھے وہ Royalist کہلائے، پارلیمنٹ کے حامی پیورٹین تھے جن کے بال چھوٹے تھے۔ وہ راؤنڈ ہیڈز کہلائے۔ خانہ جنگی میں فتح پارلیمنٹ کی ہوئی۔ اس کا لیڈر اولیور کرامویل تھا۔ 1649ء میں پارلیمنٹ نے بادشاہ کا سر قلم کر دیا۔

پیورٹن ازم

سولہویں اور سترہویں صدی میں ایک مذہبی تحریک تھی۔ یہ انگلینڈ میں شروع

MashalBooks.org

ہوئی اور امریکہ میں پھیل گئی۔ اس نے سماجی، سیاسی اور مذہبی اداروں پر بہت اثر کیا۔ پیورٹینز کے خیال میں بائبل خدا کا سچا قانون ہے۔ وہ سادگی، عبادت اور خود تنقید پر زور دیتے ہیں۔

شاندار انقلاب

1658ء میں اولیور کرامویل کی موت کے بعد انگلستان میں بادشاہت کو دوبارہ بحال کر دیا گیا اور چارلز دوئم کو بادشاہ بنایا گیا۔ چارلز دوئم کی 1658ء میں موت کے بعد اس کے بھائی جیمز دوئم کو بادشاہ بنا دیا گیا۔ جیمز رومن کیتھولک مذہب کو دوبارہ بحال کرنا چاہتا تھا۔ انگلستان کے لوگ یہ نہیں چاہتے تھے۔ اس لئے انہوں نے نیدرلینڈز کے حکمران ولیم اوف اورنج کو مدعو کیا کہ وہ انگلستان پر حملہ کر کے انسانی آزادیوں کو بحال کرے۔ 1688ء میں ولیم نے جیمز سے تخت چھین لیا۔ یہ شاندار انقلاب کے نام سے مشہور ہے۔

☆☆☆

MashalBooks.org

MashalBooks.org

MashalBooks.org