سماجی فلسفہ کا خاکہ

جے۔ ایس۔ میکینزی

سماجی فلسفہ کا خاکہ

جے. ایس. میکینزی

مُترجم

سعید احمد صدیقی

ترقی اُردو بیورو نئی دہلی

AN OUTLINE OF SOCIAL PHILOSOPHY
BY
J.S. MACKENZIE
Translated by: S.A. Siddiqi

سنہ اشاعت جنوری، مارچ 1990 شک 1911
© ترقی اردو بیورو، نئی دہلی
پہلا اڈیشن، 2000
قیمت =/22
سلسلۂ مطبوعات ترقی اردو بیورو 639

ناشر: ڈائرکٹر ترقی اردو بیورو، ویسٹ بلاک 8 آر کے پورم نئی دہلی-110066
طابع: سپریم آفسیٹ پریس، مالویہ نگر، نئی دہلی۔

پیش لفظ

ہندوستان میں اردو زبان و ادب کی ترقی و ترویج کے لیے ترقی اردو بیورو (بورڈ) قائم کیا گیا۔ اردو کے لیے کام کرنے والا یہ ملک کا سب سے بڑا ادارہ ہے جو دو دہائیوں سے مسلسل مختلف جہات میں اپنے خاص خاص منصوبوں کے ذریعہ سرگرم عمل ہے۔ اس ادارہ سے مختلف جدید اور مشرقی علوم پر مشتمل کتابیں خاصی تعداد میں سماجی ترقی، معاشی حصول، عصری تعلیمی اور معاشرہ کی دوسری ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے شائع کی گئی ہیں جن میں اردو کے کئی ادبی شاہکار، بنیادی متن، قلمی اور مطبوعہ کتابوں کی وضاحتی فہرستیں تکنیکی اور سائنسی علوم کی کتابیں، جغرافیہ، تاریخ، سماجیات، سیاسیات، تجارت، زراعت، لسانیات، قانون، طب اور علوم کے کئی دوسرے شعبوں سے متعلق کتابیں شامل ہیں۔ بیورو کے اشاعتی پروگرام کے تحت شائع ہونے والی کتابوں کی افادیت اور اہمیت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ مختصر عرصہ میں بعض کتابوں کے دوسرے تیسرے ایڈیشن شائع کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ ترقی اردو بیورو نے اپنے منصوبوں میں کتابوں کی اشاعت کو خاص اہمیت دی ہے۔ کیونکہ کتابیں علم کا سرچشمہ رہی ہیں اور بغیر علم کے انسانی تہذیب کے ارتقاء کی تاریخ مکمل نہیں تصور کی جاتی۔ جدید معاشرے میں کتابوں کی اہمیت مُسلم ہے۔ بیورو کے اشاعتی منصوبہ میں اردو انسائیکلوپیڈیا، ذولسانی اور اردو۔ اردو لغات بھی شامل ہیں۔

ہمارے قارئین کا خیال ہے کہ بیورو کی کتابوں کا معیار اعلا پائے کا ہوتا ہے اور وہ ان کی ضرورتوں کو کامیابی کے ساتھ پورا کر رہی ہیں۔ قارئین کی سہولتوں کا مزید خیال کرتے ہوئے کتابوں کی قیمت بہت کم رکھی جاتی ہے تاکہ کتاب زیادہ سے زیادہ ہاتھوں تک پہنچے اور وہ اس بیش بہا علمی خزانہ سے زیادہ سے زیادہ مستفید اور مستفیض ہو سکیں۔

یہ کتاب بھی بیورو کے اشاعتی پروگرام کی ایک کڑی ہے۔ امید ہے کہ آپ کے علمی ادبی ذوق کے تسکین کا باعث بنے گی اور آپ کی ضرورت کو پورا کرے گی۔

ڈاکٹر فہمیدہ بیگم

ڈائرکٹر ترقی اردو بیورو

فہرست مضامین

1 پیش لفظ 12 — 13

2 **تعارف** 14 — 30

3 سماجی فلسفہ کا دائرہ

4 سماجی فلسفہ کا دوسرے مضامین سے تعلق

5 سماجی فلسفہ کا طریقۂ کار

6 سماجی فلسفہ کا آغاز اوّلین

7 سماجی فلسفہ کی بعد کے دور کی ارتقاء

8 سماجی فلسفہ کا مرکزی مسئلہ

کتاب اوّل

سماجی تنظیم کی اساس

باب اوّل: 31 — 48

1 **انسانی فطرت**

2 کائنات میں انسان کا مقام

3 انسان کی تعریف

4 انسانی زندگی کے تین خاص پہلو

5 انسانی فطرت کا سماجی پہلو

6 چند تاریخی حوالے۔

باب دوم: 49 — 68

7 فرقہ

8 فرقہ کی نظری اساس

9 فرقہ میں روائتی عنصر

10 سماجی معاہدہ کا تصور

11 عضویاتی وحدت کا نظریہ

12 اجتماعی عمل

13 ادارۂ عامہ کا تصور

14 عمومی خیر کا تصور

15 روحانی

16 سماجی تفریق

باب سوم: 69 — 83

17 ربط یا میل جول کے طریقے

18 سوسائٹی اور سوسائٹیاں

19 سماجی ادارے

20 زبان کی اہمیت

21 تشکیلی ادارے

22 معاشی ادارے

23 وحشیانہ ادارے

24 حکومتی ادارے

25 تہذیبی ادارے

26 اداروں کا ایک دوسرے پر عمل

27 تمدن کا مطلب
28 آئندہ ابواب کا خاکہ

کتاب دوم

قومی تنظیم

باب اوّل: 84 — 105

1 خاندان
2 خاندان کی فطری اساس
3 خاندان کے روائتی پہلو
4 بچہ بحیثیت مرکز
5 نسلیات کا علم
6 شادی
7 خاندان کا تعلیمی فریضہ
8 خاندان کے معاشی فرائض
9 خاندان کی کمزوریاں

باب دوم: 106 — 122

10 تعلیمی ادارے
11 تعلیم کی عام اہمیت
12 اسکول کے فرائض
13 تکنیکی تعلیم
14 اعلیٰ تعلیم
15 اضافی تعلیم
16 تعلیم اور فرصت
17 ریاست اور تعلیم

باب سوم: 123 — 140
18 صنعتی ادارے
19 محنت کی اہمیت
20 محنت کی تقسیم
21 تعاون
22 زمین اور سرمایہ کا محنت سے تعلق
23 ملکیت
24 دولت اور افلاس
25 مقابلہ
26 انفرادیت اور سوشلزم
27 کام اور فرصت
باب چہارم: 141 — 168
28 ریاست
29 ریاست کیا ہے؟ (1) سوسائٹی (2) فرقہ (3) متحد لوگ (4) ملک (5) نسل (6) قومیت (7) قوم (8) حکومت (9) ریاست (10) اقتدار اعلیٰ کی حامل ریاست
30 ریاست کی فطری اساس
31 ریاست ایک طاقت کی حیثیت سے
32 ریاست قانون دینے والے ادارے کی حیثیت سے
33 ریاست اور خاندان
34 ریاست ایک معلم کی حیثیت سے
35 ریاست اور اخلاق
36 حکومت کی شکلیں
37 مقامی حکومت
38 ریاست کا ارتقاء
ریاست کے نظریات کے بارے میں تشریحات 169 — 180

39 ریاست ایک شخصی وجود کی حیثیت سے
40 ریاست فوق الشخصیت وجود کی حیثیت سے
41 ریاست طاقت کی حیثیت سے
42 ریاست ایک مشینی نظام کی حیثیت سے
43 ریاست سماجی طرزِ اتحاد کی حیثیت سے
باب پنجم: 181— 200
44 عدل
45 عدل کا عام تصور
46 تقسیمی عدل
47 اصلاحی عدل
48 بدلہ میں عدل
49 جزا اور سزا
50 اصول معدلت
51 فطری حقوق اور فرائض
باب ششم: 201 — 222
52 سماجی نصب العین
53 نصب العین کی عام اہمیت
54 اشتراکی نصب العین
55 اخوت
56 مساوات
57 آزادی
58 شخصی نشو ونما
59 مستعدی
60 سماجی نصب العینوں کے بارے میں عام خلاصہ

کتاب سوم

باب اوّل: عالمی تنظیم — 223 — 247

1

2 بین اقوامی تعلقات

3 عام بیان

4 بین الاقوامی اخلاق

5 بین الاقوامی قانون

6 بین الاقوامی تجارت

7 جنگ اور امن

8 بین الاقوامی تعلقات کی ترقی

باب دوم: — 248 — 270

9 مذہب کی اہمیت

10 مذہب کا مفہوم

11 مذہب کے خاص پہلو

12 مذہبی ادارے

13 تعلیم میں مذہب

14 مذہب اور سماجی خدمت

15 ریاست اور مذہب

16 مذہبی رواداری

17 بین الاقوامی مذہب

18 ناقص مذہب: (1) توہم پرستی (2) بت پرستی (3) ادعائیت (4) فرقہ پرستی (5) تعصب (6) ریاکاری (7) انفرادیت (8) تصوف (9) رواج پسندی (10) لامذہبیت (11) مذہب میں ترقی۔

باب سوم: — 271 — 288

19 تہذیب کی اہمیت

20 تہذیب کے معنی

21 تہذیب اور ادعائے فضیلت
22 سائنس کی اہمیت
23 آرٹ کا مقام
24 ادب کا مقام
25 فلسفہ کا مقام
26 انفرادی تجربہ کا مقام
27 تہذیب کی سماجی اہمیت
28 تہذیب انسانی زندگی کے مقصد کی حیثیت سے
29 عام نتائج 289 — 311
30 ضمیمہ (الف) 312 — 334
31 افلاطون کی جمہوریت کے بارے میں چند تشریحات
32 تمہیدی بیان
33 کتاب اول کا مباحثہ
34 کتاب دوم اور کتاب چہارم کا مباحثہ
35 کتاب چہارم اور کتاب ہفتم کا مباحثہ
36 کتاب ہشتم اور کتاب نہم کا مباحثہ
37 کتاب دہم کا مباحثہ
38 ضمیمہ (ب) 335 — 337
39 سقراط اور افلاطون کے بارے میں ایک مختصر تشریح
40 ضمیمہ (ج) 338 — 344

پیش لفظ

زیر نظر کتاب میرے ان خطبات کے مختصر سلسلہ پر مبنی ہے جن کے لیے مجھے ۱۷-۱۹۱۶ء کے تعلیمی سال کے دوران لندن اسکول آف اکنامکس اینڈ پولی ٹیکل سائنس نے مدعو کیا تھا۔ میں نے ان خطبات کی عام ترتیب کو برقرار رکھنے کی کوشش کی ہے لیکن مواد میں اضافہ کیا ہے۔ اب یہ کتاب اس تعارف کا بدل کہی جا سکتی ہے جو تقریباً تیس سال پہلے تحریر کیا گیا تھا۔ لیکن کافی عرصہ سے یہ تعارف شائع نہیں ہوا ہے اس لیے اس کا دستیاب ہونا مشکل ہے موجودہ کتاب کی ترتیب اور دائرہ بحث گزشتہ تصنیف سے خاصا مختلف ہے اس میں میرے پیش نظر یہ مقصد رہا ہے کہ اس مضمون کے طلبا کے لیے ایک مناسب درسی کتاب فراہم ہو سکے۔ آج ملک کے طول و عرض میں لوگوں کی ایک خاصی بڑی تعداد اس کتاب کو پڑھتی ہے۔ لیکن اس کا مطالعہ کرنے والوں کے درمیان عمر اور گزشتہ تعلیمی تیاری کے اعتبار سے وسیع اختلافات ملتے ہیں۔ بلکہ جن مقاصد کے پیش نظر اس کا مطالعہ کیا جاتا ہے وہ بھی ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایک ایسی کتاب لکھنا مشکل ہے جو سب کے لیے موزوں کہی جا سکے۔ البتہ میں نے اس بات کی کوشش کی ہے کہ اہم نظریات کو اس طرح پیش کیا جائے جو نہ صرف ایک مبتدی کے لیے قابل فہم اور پرکشش ہو بلکہ اس مضمون سے نسبتاً زیادہ واقفیت رکھنے والے طلبا کو بھی ایسا مواد مل جائے جو ان کے لیے مفید ثابت ہو سکے اور انہیں ان سمتوں کا کچھ اندازہ ہو سکے جن میں آگے بڑھ کر وہ کتاب میں پیش کیے ہوئے مباحث کے بارے میں مزید روشنی

حاصل کر سکتے ہیں۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جہاں جہاں بھی اس مضمون کے بارے میں تعلیم کا انتظام ہے وہاں افلاطون کی Republic کو اس کے مطالعہ کی عام بنیاد بنایا گیا ہے۔ میرے خیال میں یہ بہت مناسب بھی ہے اس بات کو ملحوظ نظر رکھتے ہوئے میں نے بھی زیر نظر کتاب میں اکثر و بیشتر مقامات پر اس کا حوالہ دیا ہے۔ اس کے علاوہ ضمیمہ میں اس کے بارے میں کچھ تشریحات بھی شامل کی گئی ہیں۔ جو قارئین Republic کا مطالعہ نہیں کر رہے ہیں وہ ان تشریحات کو نظر انداز کر سکتے ہیں مبتدیوں کے لیے بھی یہ بہتر ہو گا کہ وہ پہلی بار کتاب کا مطالعہ کرتے وقت تعارف اور کتاب دوم کے باب چہارم کی آخری تشریحات کو چھوڑ دیں۔

اس قسم کے مضمون سے بحث کرتے وقت ان مسائل کا بار بار حوالہ آجانا فطری ہے جو خود ہمارے یہاں اور ہمارے زمانے میں درپیش ہیں میں سمجھتا ہوں یہ مناسب بھی ہے۔ بلکہ گزشتہ چند سالوں میں جو واقعات پیش آئے ہیں انہیں دیکھتے ہوئے یہ حوالے اور زیادہ مفید معلوم ہوتے ہیں۔ میں نے جانبداری کے رویئے سے احتراز کی کوشش کی ہے۔ مجھے اس بات کا بھی بخوبی احساس ہے کہ وہ تمام موضوعات جن کا حوالہ دیا گیا ہے ان پر مختلف پہلوؤں سے نظر ڈالی جا سکتی ہے اور ان میں جو مسائل شامل ہیں وہ بھی بیک جنبش قلم حل نہیں کیے جا سکتے۔ شروع سے آخر تک میری یہ کوشش رہی ہے کہ یہ کتاب قاری کو تحریک فکر دے سکے اور اسے مطالعہ کی راہ کا اندازہ ہو سکے اور یہ محض حقائق کے بارے میں معلومات کا ذریعہ ہی بن کر نہ رہ جائے۔ میں نے اس بات کی بھی کوشش کی ہے کہ خود اپنے نظریات کو قاری پر مسلط نہ کروں۔ میرے اپنے نظریات بڑی حد تک گرین T.H. Green اور ڈاکٹر بوزنکے Dr. Bosanquet کے نظریات پر مبنی ہیں۔ اگر میری یہ تصنیف چند قارئین کو بھی ان کی یا دوسرے مصنفین کی اخلاقی اور سیاسی تصنیفات کے مطالعہ کا شوق دلا سکیں تو میں سمجھوں گا کہ میری محنت بار آور ہوئی۔

مئی ۱۹۱۸ء

سماجی فلسفہ کا تعارف

سماجی فلسفہ کا دائرہ

کچھ ہی عرصہ پہلے سماجی فلسفہ کو ایک واضح موضوع مطالعہ کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا ہے۔ اب یہ کافی حد تک ایک قطعی مفہوم حاصل کر چکا ہے۔ اس کو سماجیات Sociology کے موضوع سے ممتاز کرنا بہت ضروری ہے۔ اگر سماجیات کے وسیع معنی لیے جائیں تو سماجی فلسفہ اس کا ایک جز کہا جائے گا۔ سماجیات لسانی اعتبار سے قابلِ اعتراض ہونے کے علاوہ ایک مبہم اصطلاح بھی ہے جو ایک کافی وسیع میدان کا احاطہ کرتی ہے۔ اس کے مطالعہ میں انسانی سماج کی ابتدا، اس کی مختلف شکلوں کا مطالعہ، قوانین، رواج، ادارے، زبانیں، عقائد، طرزہائے فکر، احساس اور عمل شامل ہیں مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کی حدود میں انسانی زندگی سے متعلق ہر علم آتا ہے۔ اس کو کافی مختلف مسائل سے بحث کرنا پڑتی ہے۔ جیسے: معاشیات، سیاسیات، مذہب، نسلیات، تعلیم، اخلاقیات وغیرہ۔ اس لیے یہ ایک ایسا موضوع ہے جس پر کسی ایک شخص یا کتاب کے لیے خاطر خواہ بحث کرنا ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ اس کو مختلف شعبوں میں تقسیم کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جیسے حیاتیات Biology کو علم نباتات Botany اور علم الحیوانات Zoology میں اور پھر مزید شاخوں میں جیسے علم تشریح الاعضاء Anatomy اور علم اعمال و افعال اعضاء Physiology میں یا حیوانی جبلتوں اور عادات وغیرہ کے مطالعہ میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ سماجی فلسفہ کا میدان نسبتاً کہیں زیادہ محدود ہے۔

یہ سماجیات کی مخصوص شاخوں سے یا اور دوسری شاخوں سے مختلف ہے۔ یہ فرق ویسا ہی ہے جیسا عام فلسفہ اور مخصوص سائنس کے شعبوں میں کیا جاتا ہے۔ [1]

سائنس سے مراد مخصوص حقیقتوں اور عام صداقتوں، یا دونوں کا ایک مجموعہ اور وہ باقاعدہ طریقہ ہائے تحقیق ہیں جن کا تعلق معروضات کے ایک محدود دائرے سے ہوتا ہے اور جس کا مقصد ان حقائق اور صداقتوں کو سمجھنا اور ان کی تعبیر پیش کرنا ہے جو اس مخصوص دائرہ میں موجود ہیں۔ انسانی زندگی، جو ایک حد تک سماجی ہے، ایسے ہی معروضات کا ایک دائرہ فراہم کرتی ہے۔ جس کے مطالعے میں مختلف طریقے اپنائے جاسکتے ہیں اور بہت سے دلچسپ اور اہم حقائق اور صداقتوں کا پتہ لگایا جاسکتا ہے۔ انسانی زندگی کے خالصتًہ انفرادی پہلوؤں کو چھوڑ کر، جنہیں واضح طور پر سماجی پہلوؤں سے ممتاز کیا جاسکتا ہے، سماجیات کا تعلق ان سب سے ہے۔ اگر انسانیات Anthropology کو انسانیت کا عام مطالعہ تسلیم کرلیا جائے تو اس کو دو شاخوں سے تقسیم کیا جاسکتا ہے ایڈیوٹالوجی Idiotology اور سماجیات۔ ان میں سے ہر ایک کئی علیٰحدہ قسم کے سائنسی علوم پر مشتمل ہوگا۔ دوسری جانب فلسفہ، سائنس سے ممتاز حیثیت میں، اس بات کی کوشش ہے کہ مخصوص معروضات کا اس کُل کے تعلق سے جائزہ لے جس میں وہ شامل ہے اپنے وسیع مقصد میں وہ ہمارے تجربات کی

---

[1] اس امتیاز کو پروفیسر اُردک R.J. Urwick نے اپنی کتاب A Philosophy of Secial Progress میں بہت خوبی سے پیش کیا ہے۔ اگرچہ ہمارے ملک میں سماجیات کی مختلف مخصوص شاخوں کے متعلق بہت کچھ لکھا گیا ہے لیکن زمانہ حال میں اس موضوع پر مجموعی طور پر اور باقاعدہ لکھنے کی کوشش نہیں کی گئی ہے۔ اگرچہ امریکہ میں اس قسم کی کافی تصانیف موجود ہیں۔ لیسٹر وارڈ Lester F. Ward کی تصانیف کافی جامع ہیں۔ خلاصتًہ بحث کے لحاظ سے پروفیسر گڈنگ F.H. Gidding کی کتاب Principles of Sociology اور حالیہ کتابوں میں پروفیسر اسمال A.W. Small کی کتاب General Sociology قابلِ مطالعہ ہیں۔ مبتدی قارئین کے لیے پروفیسر اسمال اور ونسنٹ Vincent کی نسبتًا چھوٹی کتاب An Introduction to the study of Sociology مناسب ہوگی۔

دنیا کے مخصوص حقائق اور صداقتوں کی ایک واحد کائنات کے حصوں کے طور پر تعبیر پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ سماجی فلسفہ خصوصیت سے اپنی توجہ انسانیت کے سماجی اتحاد پر مرکوز کرتا ہے اور انسانی زندگی کے مخصوص پہلوؤں کی اسس وحدت کے اعتبار سے تعبیر پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس طرح اس کا مطلب بڑی حد تک قدروں، مقاصد اور معیاروں کی مطالعے کی کوشش ہے۔ اس کے اولین مقصد کا تعلق اس بات سے نہیں ہے کہ کیا ہے، یا تھا، یا ہو سکتا ہے، بلکہ وجود کی ان صورتوں کی قدر وقیمت سے زیادہ ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں نکالنا چاہیے کہ وہ ان چیزوں کو نظر انداز کر سکتا ہے جن کا مخصوص سماجی علوم پتہ لگاتے ہیں۔ فلسفہ میں کسی چیز کو نظر انداز کر دینا احتیاط کے منافی ہوتا ہے۔ لیکن سماجی فلسفے کے مخصوص دائرہ میں یہ بات شامل نہیں کہ وہ حقائق کا پتہ لگائے۔ اس کو سائنس کے دوسرے شعبوں کے حقائق کو قبول کرنا پڑتا ہے۔ البتہ وہ ان حقائق کی تعبیر پیش کرنے کی کوشش کر سکتا ہے۔ وہ اس کام کو کیسے انجام دیتا ہے یہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے۔ سر دست عام بیان کی حیثیت سے اتنا ہی کافی ہوگا۔ لے

لے سماجیات کے زمانہ حال کے مصنفین کے درمیان اس بارے میں کسی قدر اختلاف رائے ملتا ہے کہ آیا سماجی فلسفہ کو سماجیات کے دائرہ میں شامل کرنا مناسب ہے؛ کومٹے Comte جو اس سائنس کا بانی کہا جا سکتا ہے اس نے سماج کا عام فلسفہ پیش کرنے کی کوشش کی اور یہی بات ہربرٹ اسپنسر Herbert Spencer کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ لیکن دونوں مصنفین کے سلسلے میں یہ شبہ ہے کہ ان کی تصانیف میں پیش کیے گئے عام فلسفیانہ نظریات کیا اس نوعیت کے ہیں کہ انہیں ایک مناسب بنیاد سمجھا جا سکے۔ سماجیات کے طریقوں کا وہ عام بیان جو پروفیسر ڈرکھیم Prof. Durkheim نے پیش کیا ہے اس میں سماجی فلسفہ کو شامل نہیں کیا گیا ہے۔ دوسری طرف پروفیسر اسمال اس کو سماجیات میں جگہ دینے کا حامی نظر آتا ہے General Sociology صفحہ 83) سماجیات کے دائرہ کی وسعت کے پیش نظر ہم یہ خیال کرنے پر مائل ہیں کہ سماجیات کے کسی بھی جامع بیان میں سماجی فلسفہ کے اہم اصولوں کو ابتدا میں اور عام نتائج کو کتاب کے آخر میں جگہ دینی چاہیے۔

سماجی فلسفہ کا دوسرے مضامین سے تعلق

سماجی فلسفہ کا سماجیات کے زمرہ میں شامل دوسرے علوم کے مقابلہ میں کیا مقام ہے؟ اس پر ہم ابھی روشنی ڈال چکے ہیں۔ اب ہم ان موضوعات پر غور کریں گے جن کا اس سے قریبی تعلق ہے۔ ان میں جو خاص طور پر اہم معلوم ہوتے ہیں وہ یہ ہیں؛ معاشیات، تاریخ، فلسفہ اور مذہب۔ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ سماجی فلسفہ کے تعلق پر مختصر روشنی ڈالی جائے گی۔

ظاہر ہے کہ انسان بھی زندگی کی ایک شکل ہے۔ اس لیے اس کی فطرت پر روشنی ڈالنے میں زندگی کا عام مطالعہ کافی اہمیت رکھتا ہے۔ مخصوص اعتبار سے ہم ارتقا کے بصیرت افروز تصور سے یہ توقع کر سکتے ہیں کہ وہ اس تحقیق میں ہمارے لیے بھی اسی طرح مددگار ثابت ہوگا جیسا وہ دوسرے اہم مطالعوں کے لیے ثابت ہوا ہے۔ ہربرٹ اسپنسر Harbertspencer کی تصانیف کے دوسرے پہلوؤں کے بارے میں کچھ بھی کہا جائے لیکن وہ اس بات کے لیے قابل ستائش ہے کہ اس نے اس تصور کو اہمیت دی اور قطعیت کے ساتھ انسانی زندگی کی تعبیر پیش کرنے میں اس کا انطباق کیا۔ اس میں شک نہیں کہ ارسطو Aristotle، ہیگل Heagle، کومٹے Comte اور کچھ دوسرے بڑی حد تک اس بات کی پیش بینی کر چکے تھے۔ اور کئی لحاظ سے ان کی تعبیریں، خصوصاً ارسطو اور ہیگل کی، اس کے مقابلے میں کہیں زیادہ غائر ہیں۔ لیکن شاید عام حیاتیات General Biology کے ساتھ اس کے واضح تعلق کو اسپنسر نے ہی پیش کیا ہے۔

انسانی زندگی کی اہم خصوصیات میں سے 'ایک حاضر دماغی' ہے۔ جس میں اس کی ادنیٰ اور اعلیٰ دونوں حالتیں شامل ہیں۔ اس لیے ہمیں اس سائنس سے بھی مدد طلب کرنا ہوگی جو انسانی ذہن سے بحث کرتی ہے۔ انسانی سوسائٹیوں کی ترقی اور سرگرمیوں پر بحث کرنے میں اشتہاؤں Appetites جبلتوں Instincts اور جذبات Emotions کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ انسانی فطرت کے ان

پہلوؤں کے خالص انفرادی اظہار کا مطالعہ عموماً ماہرین نفسیات Psychology کا کام ہے۔ لیکن اب سماجی نفسیات کو مطالعے کی ایک اہم شاخ تسلیم کیا جا چکا ہے (۱) ہجوم کی نفسیات Crowd Psychology اسی کا ایک مخصوص پہلو ہے۔ ۲ زبان کے مطالعے کو اس کا ایک دوسرا پہلو کہا جا سکتا ہے۔ ۳ انسانی سماج کی بحث میں انسانی فطرت کے نسبتاً خالص حیوانی عنصر کو اعتدال پر لانا اور قابو پانا ایک ایسا مسئلہ ہے جو خصوصی توجہ کا مستحق ہے۔

ہمارے موجودہ مقصد کے لیے نظریہ تعلیم اس لحاظ سے اہم ہے کہ یہ ان طریق ہائے عمل کا پتہ لگانے میں مدد دیتا ہے جن کے نتیجے میں کوئی فرد، کسی قدر نشوونما، اور کسی حد تک خارجی رہنمائی کے اثرات سے معاشرے کا ایک ذمہ دار فرد بن جاتا ہے اور زندگی کے واضح اور مخصوص فرائض انجام دیتا ہے۔

اخلاقیات Ethics کی سائنس ان مقاصد سے بحث کرتی ہے جو زندگی کے نصب العین کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کا سماجی فلسفہ سے جتنا تعلق ہے اتنا کسی اور سے نہیں ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ سماجی فلسفہ کو اخلاقیات کا ہی ایک حصہ کہہ سکتے ہیں۔ یا پھر اخلاقیات کو سماجی فلسفہ کا بہر حال مجموعی طور پر ان دونوں مضامین میں فرق کرنا فائدہ مند ہوگا۔ ایک کا اولین تعلق افراد کے چال چلن سے ہے۔ اگرچہ یہ بات ہمیشہ ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ یہ ایسے افراد ہیں جو فرقہ میں رہتے ہیں۔ دوسرے کا خاص تعلق مختلف فرقوں سے ہے۔ اگرچہ یہاں بھی ہمیشہ یہ یاد رکھنا ہوگا کہ یہ فرقے بھی افراد سے مل کر بنتے ہیں۔ نیز یہ کہ وہ نصب العین جن کے حصول کے لیے افراد یا کوئی معاشرہ کوشش کرتا ہے بڑی حد تک ایک ہی ہیں۔ لیکن ان دونوں پہلوؤں

۱؎ ڈاکٹر میکڈوگل Dr. Mc. Dougal کی سماجی نفسیات پر کتاب ایک اچھا تعارف پیش کرتی ہے۔ پروفیسر ولاس Prof. Wallas کی تصنیف Human Nature in — Politics — بھی ملاحظہ کریں۔

۲؎ اس مضمون پر پروفیسر لی بان Profle Bon کی تصنیف بھی دیکھیے۔

۳؎ وُنٹ Wundt کی دو ضخیم جلدیں Volkerpsychologie پوری طرح زبان کے موضوع سے ہی بحث کرتی ہیں۔

کے بارے میں اتنا مواد موجود ہے کہ ان کو علاحدہ مطالعوں کی حیثیت دی جاسکتی ہے۔ ان دونوں کے درمیان تقریباً ویسا ہی تعلق ہے جو انفرادی اور سماجی نفسیات کے درمیان پایا جاتا ہے۔

سیاسیات Politics یا نظریہ حکومت، سماجی مطالعہ کا ایک اہم پہلو ہے۔ وہ تمام سوسائٹیاں جو کافی حد تک ترقی یافتہ ہیں، ان میں حکومت کی کوئی نہ کوئی شکل موجود ہے۔ اور اس کے ساتھ جو مسائل جڑے ہوتے ہیں وہ اتنے پیچیدہ اور دشوار ہیں، اور ان سے اتنے عظیم مسائل وابستہ ہیں کہ ان سے بحث کرنے کیلئے ایک علاحدہ سائنس کی ضرورت ہے۔ سماجی فلسفہ میں ان سے متعلق بہت ہی عام مسائل کو ہی شامل کیا جاسکتا ہے۔

جن بنیادی سوالوں سے سماجی فلسفہ بحث کرتا ہے ان میں سب سے اہم عدل JUSTICE کا مسئلہ ہے۔ اور یہ قانون سے قریبی طور پر جڑا ہوا ہے۔ لیکن یہاں پر اس کے سب سے عام مباحث ہی ہمارے موضوع کے دائرہ میں آتے ہیں۔

صنعت و تجارت کا انسانی سوسائٹیوں کی سرگرمیوں میں اتنا بڑا حصہ ہے کہ کسی بھی فلسفہ میں ان کے مقام پر خاص احتیاط کے ساتھ غور کرنا ضروری ہے۔ لیکن یہاں پر بھی بہت سے مسائل اتنی پیچیدہ نوعیت کے ہیں کہ ان کو بھی ایک علاحدہ سائنس ہی سمجھنا چاہئے۔ یعنی معاشیات کی سائنس Economics سے۔ اس مضمون سے متعلق سوالات بڑی حد تک مقدار کی اصطلاحوں میں بیان کیے جاسکتے ہیں اور فوری طور پر ریاضی عمل کو قبول کر لیتے ہیں۔ اس لیے اس کے مطالعہ میں سماجیات کے دوسرے شعبوں کے مقابلہ میں قطعیت کا زیادہ اظہار ملتا ہے۔ اس کے علاوہ مضمون کا انسانوں کی وسیع آبادی کی عملی سرگرمیوں سے فوری اور براہ راست تعلق ہے۔ کسی حد تک ان دونوں وجوہ کی بنا پر معاشیات کا مضمون غیر معمولی حد تک عام دلچسپی کا مرکز بن گیا ہے۔ اس کی قطعیت اور عملی انطباق دونوں ہی سے یہ خطرہ ہے کہ ان کو ضرورت سے زیادہ بڑھا چڑھا کر نہ پیش کیا جائے۔ اس کی قطعیت عام اعتبار سے ایسے مفروضوں پر منحصر ہوتی ہے کہ جن کی صحت پر شبہ کیا جاسکتا ہے اور اس کے عملی انطباق کو اعتدال پر لانے کے لیے اکثر دوسری قسم کے

ملفوظات کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ جو سوالات اس کے دائرہ میں آتے ہیں ان میں سے کچھ پر ہم اپنی بحث کے دوران غور کریں گے۔

سماجی زندگی کے یہ تمام پہلو مختلف زمانوں کے ساتھ ساتھ بدلتے اور ترقی پاتے رہتے ہیں۔ ان کی خصوصیات میں زمان و مکان کے حالات کے ساتھ تغیر اور تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ تاریخ جس کے اوراق میں اس طرح کے حالات اور تبدیلیوں کا اندراج ملتا ہے، سماجی زندگی کے بہت سے پہلوؤں پر روشنی ڈالتی ہے۔ دوسری جانب سماج کا عام فلسفہ ہمیں ایسی چیزوں میں مدد دے سکتا ہے جو بغیر اس کے تاریخ کے وسیع پردے پر متحرک مناظر کے درمیان بے قاعدہ اور گڈمڈ تصاویر کی طرح نظر آتی ہیں۔[1] لیکن تاریخی ارتقا کی تفصیلات ہمارے دائرہ سے باہر ہیں۔

وہ عقائد، نصب العین، اور تمنائیں، جن کو مذہبی کہا جاتا ہے اور جن کا انسانی تاریخ میں اتنا بڑا حصہ ہے اور جو اپنے اندر انسانیت کے بے شمار اوصاف لپیٹے ہوتے ہیں۔ ان کی کچھ تشریح بھی سماجی فلسفہ میں ضروری معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ اس کے کچھ پہلوؤں کو مناسب طور پر اخلاقیات Ethics اور مابعدالطبیعات Metaphysics کا اور کچھ کو ایک علاحدہ موضوع مطالعہ سمجھنا بہتر ہوگا۔

اس بیان سے یہ بات ظاہر ہو چکی ہے کہ سماجی فلسفہ انواع و اقسام کے موضوعات سے بحث کرتا ہے اور اس میں دلچسپی اور مواد کی کوئی کمی نہیں ہے۔

---

[1] یہاں پر ہیگل کے نظریہ تاریخ کا خصوصی حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر بیٹی کروزیر Dr. Beattie-Crosier کی تصنیف History of Civilization بھی خاصی اہم ہے۔ بی۔ کڈ B. Kidd کی The Principles of Western Civilization میں چند اچھے نکات ملتے ہیں۔ اور ہاؤسٹن چیمبرلین Housten Chamberlain کی تصنیف The Foundations of Ninteenth Century کو بالکل نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ ان دونوں تصانیف میں پیش کردہ نظریات کو محتاط نظر سے دیکھنا چاہئے۔ پروفیسر پی۔ بارتھ Prof. P. Barth نے سماجیات پر ایک کتاب لکھی ہے جو فلسفہ تاریخ کے نقطۂ نظر سے کافی دلچسپ ہے۔

Philosophie der Geschichte als Sosiologie

سماجی فلسفہ کا طریقہ کار

کوئی بھی ایسا مضمون جو ابھی تشکیل پانے کی منزلوں سے پوری طرح آزاد نہ ہو پایا ہو۔ اس کی عین ابتدا میں قطعیت کے ساتھ یہ کہنا مشکل ہے کہ کونسا طریقہ کار اس کی ترقی کے لیے سب سے زیادہ مناسب ہوگا۔ ہم مفروضوں اور بدیہات کا سہارا لے کر اس کی ابتدا نہیں کر سکتے اور کیونکہ یہ تجربی مطالعہ بھی نہیں ہے اس لیے جمع شدہ حقائق کی مدد سے بھی اس کی شروعات نہیں کی جا سکتی۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اگر اس کو اخلاقیات کا ہی سلسلہ مانا جائے تو اس پر بحث کرنا ممکن ہو سکتا ہے۔ لیکن مجموعی طور سے یہ بہتر معلوم ہوتا ہے کہ اس کو ایک آزاد مضمون کی حیثیت سے ابھرنے کا موقع دیا جائے۔ کیونکہ ہماری بحث کا تعلق انسانی زندگی کے ایک مخصوص پہلو سے ہے۔ اس لیے سب سے آسان یہ ہوگا کہ ہم اس زندگی کے عام خصوصیات کے بارے میں تحقیق سے اس کا آغاز کریں اور اس کے بعد یہ پتہ لگانے کی کوشش کریں کہ وہ عام خصوصیات کیا ہیں جو سماجی اتحاد کو پیدا کرتی ہیں۔ تب ہی ہمارے لیے یہ ممکن ہوگا کہ ان مخصوص پہلوؤں پر سلسلہ وار ترتیب سے بحث کریں۔ اگر ایسا ہو سکا تو طریقہ مطالعہ خود بخود موضوع کے مواد سے تشکیل پا سکے گا۔ اس مقام پر اس مضمون کی مختصر تاریخ بیان کر دینا فائدہ مند ہوگا اور شاید اس طرح اس عام طریقہ کا جواز بھی مل جائے گا جو ہم پیش کرنے والے ہیں۔

سماجی فلسفہ کا آغاز اولین

سائنس اور فلسفہ سے متعلق تقریباً تمام مطالعوں کی ابتدا ہمیں یونانی فلاسفہ کی تصانیف میں ملتی ہے۔ ان کے زمانے سے پہلے محض مبہم قیاس آرائیاں دستیاب ہو سکی تھیں۔ جن میں سے کچھ خاصی دلچسپ ہیں لیکن ان کی سائنسی

اہمیت بہت مشتبہ ہے ۔ قدیم یونانی مفکروں کے بارے میں بھی یہ کہنا مشکل ہے کہ جن نظریات سے انھوں نے بحث کی ہے وہ کس حد تک درست ہیں۔ یہ بات صاف ہے کہ انھوں نے اپنی گرد و پیش کی دنیا کے عام پہلوؤں کو علاحدہ علاحدہ کر کے ابتدائی امتیازات پیش کیے ہیں۔ جیسے آگ، ہوا، پانی، اور ٹھوس مادہ جسے انھوں نے زمین کا نام دیا تھا۔ یا کشش اور دور دھکیلنے کے رجحانات ہیں۔ دوام اور تغیر ہیں، وحدت اور کثرت ہیں، مادے اور ہیئت ہیں اور علیٰ ہذا القیاس۔ بلے زندگی کی عام حقیقت، اور خصوصاً انسانی زندگی نے سب سے پہلے ان کو اپنی جانب متوجہ کیا۔ انھوں نے اس کا اپنے گرد و پیش کے دوسرے حقائق سے سلسلہ جوڑنے کی کوشش کی۔ مثال کے طور پر ہیراکلیٹس Heraclitus نے بلندی اور پستی کی سمت حرکت کے عام رجحان سے اس کا رشتہ جوڑا۔ جو اس کے نزدیک قدرت میں ہر طرف کارفرما نظر آتا ہے۔ جیسے: ابخرات کے اٹھنے میں اور بارش ہونے میں رات اور دن میں، گرمی اور سردی میں، خواب اور بیداری میں، حیات اور ممات میں نشو و نما اور انحطاط میں، نیکی اور بدی میں، ترقی اور تنزلی میں۔ اس طرح کے طریقہ ہائے بحث نے بعض قدیم یونانی فلسفیوں کو جدید نظریہ ارتقا اور اس کے انسانی زندگی پر عملی انطباق کے بہت سے مسائل تک پہنچا دیا تھا۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ بالکل ابتدائی دور میں انسانی زندگی کی ناہمواریوں نے خصوصاً اس کے سماجی پہلوؤں کی غیر ہمواری نے ان کو کافی متاثر کیا۔ یونانی مفکرین نے فطری قوتوں کے بارے میں کافی واضح نظریات حاصل کر چکے ہیں اور اس حقیقت سے واقف تھے کہ فطری چیزیں اپنے عمل میں بڑی حد تک یکسانیت رکھتی ہیں۔ انھوں نے مشاہدہ کیا کہ آگ کے جلنے کا ایک مقررہ طریقہ ہے، اور اس کا جو طریقہ یونان میں ہے وہی ایران میں بھی ہے۔ یہی بات مجموعی طور پر پودوں کی نشو و نما، حیوانات کی جبلتوں، سیاروں کی حرکت اور دوسرے قدرتی طرز ہائے عمل کے بارے میں کہی جا سکتی ہے جن

لے پروفیسر برنٹ Prof Burnet کی کتاب Early Greek Philosophy میں ان سب کا عام بیان نہایت خوبی سے پیش کیا گیا ہے۔

میں بڑی حد تک یکسانیت ملتی ہے۔ چنانچہ ان مشاہدوں کے ذریعے وہ اس نتیجے تک پہنچے کہ یکسانیت ہر فطری چیز کی خصوصیت ہے اور اس میں تغیر نہیں ہے۔ تنہا انسانی زندگی، خصوصاً اس کے سماجی پہلو، اس کلیئے سے نمایاں طور پر مستثنیٰ نظر آتی تھی۔ انسان کو جو انتخاب کی مثلاً آزادی حاصل ہے وہ ابتدا میں بالکل بے اصول دکھائی دینے پر مائل معلوم ہوتی ہے۔ ایک اعلیٰ تر قانونِ فطرت کے اظہار کو دیکھنے کے لیے زیادہ غائر بصیرت کی ضرورت ہوتی ہے۔ موجودہ زمانے میں بھی بعض اوقات ہم انسانی عمل کی بے قاعدگی کا قدرتی واقعات کی باقاعدگی کے ساتھ موازنہ کرتے ہیں۔ جیسے سیاروں کی حرکت سے:

یہ رکتے نہیں اور تھکتے نہیں
یہ انساں کی طرح بھٹکتے نہیں

وہ عظیم معلمین انسانیت کی جماعت جو پانچویں صدی قبل مسیح کے درمیانی زمانے میں یونان میں ابھری اور جسے عموماً سوفسطائیوں Sophists کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، انھوں نے فطری اشیاء کے درمیان تضاد کو نمایاں کرکے پیش کیا۔ وہ ایک طرح سے چلتے پھرتے استاد تھے جو ہمیشہ سرگرم سفر رہتے تھے مختلف مقامات کی سیاحت کے دوران، جس چیز نے خاص طور پر ان کو متاثر کیا وہ وہاں کے رواجوں، قوانین اور آئین حکومت وغیرہ کی وسیع نیرنگی تھی۔ ان کو دیکھ کر وہ یہ کہنے پر مائل ہونے کہ: کیوں کہ ان کے اندر فطری معروضات کی سی باقاعدگی نہیں ہے اس لیے ان کو محض رواجی سمجھنا چاہئے۔ ان کا انحصار انسانی معاہدوں، سمجھوتوں، یا محض حکمرانوں کے بے اصول انتخاب پر تھا۔ ان کی حقیقی بنیاد اشیاء کی فطری خصوصیات میں موجود نہیں تھی۔ اس طرح ان چیزوں درمیان جو فطری وجود رکھتی ہیں اور ان میں جن کا وجود انسانی قوانین یا روایتوں پر منحصر ہے واضح امتیاز پیش کیا گیا اور اس کی اہمیت پر سختی سے زور دیا گیا۔[1]

---

[1] ملاحظہ کریں برنٹ Burnet کی Greek Philosophy باب ہفتم
Early Greek Philosophy کا حوالہ بھی دیا جا سکتا ہے۔ (صفحات ۱۳۰-۱۱۳)

سماجی فلسفہ پر سب سے پہلا عظیم مقالہ خاص طور پر اسی تضاد کے حوالہ سے لکھا گیا ہے ۔ جو سب سے پہلا بھی ہے اور کئی اعتبار سے آج بھی سب سے دلچسپ اور غائر تصنیف کی حیثیت رکھتا ہے ۔ افلاطون کی جمہوریت Republic خاص طور پر اسی سوال سے بحث کرتی ہے کہ کیا یہ بات قابل تسلیم ہے کہ انسانی قانون کی بنیاد اشیاء کی فطرت میں موجود ہے ؟ اس کی ابتداء عدل یار است روی کے معنی کے متعلق استفسار سے ہوتی ہے اور یہیں اس سوال کی طرف لے جاتی ہے کہ وہ سماجی نظام جس میں عدل وجود رکھتا ہے، فطری ہے یا مصنوعی ہے ۔ افلاطونی سقراط کا نظریہ ہے کہ یہ بڑی حد تک فطری ہے ۔ اس بات کو ثابت کرنے کی کوشش میں وہ سماجی اتحاد کی شروعات کا سلسلہ ایک مخصوص حقیقت سے جوڑتا ہے جو اس کے نزدیک اتحاد کو وجود بخشتی ہے ۔ یعنی یہ حقیقت کہ انسان خود کفیل نہیں ہے جس کے نتیجہ میں اس کو دوسروں کے ساتھ تعاون کی طرف جانا پڑتا ہے ۔ اس بنیاد پر ایک ایسے انسانی نظام کا خاکہ پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے جس میں باہمی تعاون کی ضرورت کی مکمل طور پر تسکین ہو سکے گی ۔ یہ ہمیں ایک معیاری طور پر تشکیل دی ہوئی ریاست کی طرف لے جاتا ہے ۔ اور ضمناً اس قسم کی تعلیم کے بیان کی طرف بھی، جو اس طرح ریاست کو برقرار رکھنے کیلئے ضروری ہے ۔ جوں جوں ہم آگے بڑھیں گے ہمیں کئی نکات کی طرف اشارہ کرنے کا موقع ملے گا ۔ افلاطون کی ریاست کے جاذب توجہ اور دلچسپ ہونے کا خاص سبب وہ گہری بصیرت، جامع تصور اور پیغمبرانہ نظر ہے جن کے ذریعے وہ اس بنیادی مسئلہ کو انسانی زندگی کی خاص دلچسپیوں کے ساتھ جوڑتا ہے ۔ لیکن سر دست ہمیں محض بنیادی مسئلہ ہی سے سروکار ہے ۔ [1]

ریاست کی وہ قسم جو خاص طور سے افلاطون کے ذہن میں تھی اور جس سے وہ سب سے زیادہ واقف تھا ۔ وہ ایک چھوٹی شہری حکومت تھی جو یونان میں اپنی معراج حاصل کر چکی تھی اس قسم کی ریاست کئی اہم اعتبار سے ہمارے موجودہ

---

[1] ضمیمہ میں افلاطون کی جمہوریت پر تشریح ملاحظہ فرمائیں ۔

ریاست کے تصور سے بہت مختلف تھی۔ خصوصاً اس شدید اور قریبی اتحاد کے لحاظ سے جو اس طور پر اور اس درجہ تک ایک وسیع سلطنت میں تو کیا کسی نسبتاً چھوٹی قوم میں بھی ممکن نہیں ہے۔ اس طرح کی ایک جدید ریاست کے مطالعے کو عموماً اس کے شہریوں کی سماجی زندگی کے دوسرے پہلوؤں کے مطالعہ سے ممتاز کرنا ضروری ہوگا۔ جب کہ چھوٹی شہری حکومت میں ریاست کے سیاسی زندگی اور اس سماجی گروپ کے اندر شامل دوسرے پہلوؤں میں مشکل سے ہی نظر آتی ہے۔ چنانچہ افلاطون کے لیے سماجی فلسفہ تقریباً سیاست ہی کی طرح کی چیز تھا اور اس کو بہ مشکل ہی اخلاقیات یا نظریہ تعلیم سے الگ پہچانا جا سکتا ہے بہر حال اس مطالعہ عام بنیاد حقیقتاً افلاطون کے ہاتھوں ہی رکھی گئی اور یہ کام اس نے بہت خوبی سے انجام دیا۔ اور یہ بھی حقیقت ہے کہ کسی دوسرے مصنف سے ہمیں اتنا مضمون کا اتنا اچھا تعارف نہ حاصل ہو سکتا تھا جیسا ہمیں افلاطون سے ملا ہے۔

سماجی فلسفہ کی بعد کے دور کی ارتقاء

بعد کے زمانہ میں سماجی فلسفہ نے ترقی کی جو راہ اختیار کی ہمیں اس کی تفصیل میں نہ الجھنا چاہئے۔ کیوں کہ یہ اتنا پیچیدہ مسئلہ ہے کہ اس کے انتہائی مختصر خاکہ کے علاوہ خلاصہ کے طور پر بھی بحث کرنا امکان سے باہر ہے۔

ارسطو نے اخلاقیات اور سیاسیات میں کافی واضح طور پر امتیاز کیا ہے۔ جو افلاطون کے یہاں اتنا واضح نہیں ہے۔ پھر بھی وہ اخلاقیات کو سیاسیات ہی کا ایک جزو مانتا ہے۔ جن میں سے ایک مضمون شہری سے بحث کرتا ہے اور دوسرا شہر سے۔ لیکن ارسطو کے طریقۂ بحث نے ان دونوں کے فرق کو شاید اس سے بھی زیادہ نمایاں کر دیا جتنا کہ اس نے ابتداء میں تسلیم کیا تھا۔ اس بحث نے اس کو ایک ایسے مقام پر پہنچا دیا جہاں اس کو افلاطون کی طرح یہ تسلیم کرنا پڑا کہ انسان کسی مخصوص ریاست کا شہری ہونے کے علاوہ

کچھ اور بھی ہے۔ اور یہ کہ بعض اوقات شہریت کے مطالبوں کو اعلیٰ تر زندگی کے تقاضوں کا تابع ہونا پڑتا ہے۔ اس موضوع کے جدید طریقہ مطالعہ کے مطابق ارسطو کی اخلاقیات — خصوصاً اس کا عدل کا بیان اور دوستی کی بحث کے کچھ پہلو، اخلاقیات کے مقابلے میں زیادہ مناسب طور پر سماجی فلسفہ کا حصہ معلوم ہوتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اخلاقیات اور سیاسیات کی درمیانی کڑی ہیں۔ [1]

ارسطو کے زمانہ کے بعد، یونانی شہری ریاستوں کے زوال کے آخر کار خاتمہ نے اخلاقیات اور سیاسیات کی خلیج کو اور وسیع کر دیا۔ مقدونیا اور روم کی وسیع سلطنتوں کو بھی ان کے شہریوں کی آرزوؤں کی مکمل اور مجسم تصویر نہیں سمجھا سکتا تھا۔ جب کہ معمولی تصوریت کی مدد سے چھوٹی شہری ریاستوں میں اس کا امکان موجود تھا۔ اس لیے رواقیین Stoics اور اپیکیورین Epicureans فطری طور پر افلاطون اور ارسطو کی طرح کسی فرد کی زندگی کو لازمی طور پر ایک منظم ریاست سے بندھا ہوا نہیں سمجھتے تھے۔ رواقیین یہ سوچنے پر مائل نظر آتے تھے کہ ایک بہترین آدمی محض ایک اچھا یوریپین کسی مخصوص معاشرے کا شہری ہونے کی بہ نسبت عالمی شہری ہوتا ہے۔ وہ بڑی حد تک عالمی برادری سے وابستہ ہوتا ہے۔ اپیکیورین سیاسی زندگی کے اس سے بھی کم حق میں تھے۔ منظم ریاستوں کے مقابلے میں انہیں دوستانہ سوسائٹیوں سے زیادہ دلچسپی تھی۔ [2]

---

[1] مسٹر ارنسٹ بارکر Mr. Ernest Barker کی کتاب کا Plato and Aristolle — The Political Thought of کا مزید مطالعے کے لیے حوالہ دیا جا سکتا ہے۔

[2] مسٹر ویلس W. Wallace کی کتاب Epicureanism — گو بہت مختصر ہے لیکن غیر معمولی طور دلچسپ ہے۔ اس کا مطالعہ بھی بہت مفید ہوگا۔

کسی حد تک اپنی کیورین مفکرین کے اثر کی وجہ سے اور کسی قدر قدیم طرزِ فکر کی احیاء کے نتیجے ہیں، سیاسیات کا مطالعہ اخلاقیات سے اور زیادہ واضح طور پر علاحدہ کر دیا گیا ہے اور سماجی فلسفہ کو رفتہ رفتہ ان دونوں سے ممتاز تسلیم کیا جانے لگا۔ رومن نظام قانون، جس کی تشریح و توضیح بڑی حد تک رواقیین کے نظریات کی بنیادوں پر عمل میں آئی تھی لہ بالخصوص اس کا وہ حصہ جو قانون فطرت کے نام سے مشہور ہوا، اس نے بھی ریاست کے اس تصور کو اور زیادہ قطعیت دی اور خاص طور سے ریاست سے قانون دینے کی حیثیت کو۔ یہ پہلو سیاسی نظریہ فکر میں اس قدر وسیع پیمانے پر حاوی ہو گیا کہ ایسے مختلف الخیال مصنفین کی تصانیف میں بھی اس کا اثر نمایاں نظر آتا ہے۔ جیسے: میکاولی Machiavelli ، اسپینوزا Spinosa گروٹیس Grotius روسو Rousseau اور لاک Locke ۔ اگرچہ ان میں سے خاص طور پر آخری دو نے سماجی زندگی کے تعلیمی پہلو کو دوبارہ وہی اہمیت بخشی جو اسے افلاطون کے یہاں حاصل تھی۔

اب ہم کچھ دوسرے حالات پر، جنھوں نے سماجی فلسفہ کے مطالعہ اور سیاسیات و قانون کے درمیان امتیاز پیدا کرنے میں مدد دی ہے، مختصر طور پر توجہ دیں گے۔ قرون وسطیٰ میں کلیسا اور ریاست کے حریفانہ دعوؤں کے درمیان سمجھوتے کی راہ نکالنے میں جو دشواریاں حائل ہوتیں انھوں نے لوگوں کے ذہنوں کو زندگی میں اقتدار کی دو شکلوں کی موجودگی کے نظریہ سے مانوس کر دیا جن میں سے ایک زیادہ خالص سیاسی اور قانونی اور دوسرا مذہبی اور اخلاقی نوعیت کا ہے۔ عیسائیت کی تحریک اصلاح Reformation نے بھی اقتدار کی دوسری شکل کو اور زیادہ اخلاقی حیثیت دی۔ جس نے فرقہ کی روحانی بنیاد اور ریاست کے نسبتاً مادی قوت کے درمیان تضاد کو اور زیادہ بڑھا دیا۔ مذہبی آزادی کی جدوجہد، صنعتی مسائل کی بڑھتی ہوتی اہمیت

لہ مسٹر مینے Maine کی تصنیف Ancient Law کے تیسرے باب کا مطالعہ کیجیے۔

جو ایک حد تک سائنس اور آرٹ کے مختلف شعبوں کی ترقی کا نتیجہ تھی، اور مختلف ملکوں کے ساتھ میل جول کی بڑھتی ہوئی سہولتیں، ان سب نے سماجی سوالوں کو خالص سیاسی اور قانونی نوعیت کے سوالوں کے مقابلے میں ایک مخصوص اہمیت دلانے میں حصہ لیا۔ خاص طور پر معاشی سوالات کو کافی توجہ حاصل ہونے لگی۔ پھر انقلاب فرانس اپنے ساتھ آزادی، مساوات اور اخوت کے نظریات لایا اور انسانیت کے وسیع تر اتحاد کی راہ دکھائی۔ یہ اسی وسیع انسانیت کے تصور کا اثر تھا جس نے کومٹے Comte سے سماجیات کی بنیاد رکھوائی۔ اس کے سماجی مسائل کے مطالعے میں نئے مذہب انسانیت سے متعارف کرنے کی کوشش بھی شامل تھی۔ [1] تقریباً اسی طرح اسپینسر Spencer کو بھی آزادی کے تصور نے ولولہ بخشا اور اس نے ریاست کے تسلط کی سختی سے مخالفت کی۔ اس طرح رفتہ رفتہ سماجی مطالعہ کا مفہوم ریاست کی بناوٹ اور اس کے کاموں کے مطالعہ سے کہیں زیادہ وسیع معنیٰ میں لیا جانے لگا اور اس کو کئی علاحدہ مطالعوں میں تقسیم کیا گیا۔ اس بات کو کچھ ہی زمانہ گزرا ہے کہ سماجی فلسفہ کو بھی واضح طور پر ان میں سے ایک مطالعہ کی حیثیت سے تسلیم کر لیا گیا ہے اگرچہ یہ حقیقت ہے کہ نہ صرف سماجیات بلکہ قانون اور سیاسیات کے مصنفین نے ہمیشہ ہی کچھ حد تک فلسفیانہ بنیاد کو ہی اپنے طریقہ مطالعہ میں اپنایا ہے۔ [2]

---

[1] کسی حد تک اسی بناء پر اس ملک (برطانیہ) میں اس کے کام کو وہ توجہ حاصل نہ ہو سکی جس کا وہ مستحق تھا۔ فرانس میں اس کا کہیں زیادہ اثر رہا ہے۔ بہرحال اس بارے میں کیرڈ E. Caird. کی کتاب Social Philosophy and Religion of Comte میں بہت عمدہ بیان مل سکتا ہے۔

[2] مل Mill اپنی تصنیف Principles of Political Economy میں پیش کیے ہوئے اصولوں کو کسی حد تک سماجی فلسفہ پر انطباق ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ یہی بات کچھ ایسی تصانیف کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے جو اولین اعتبار سے معاشی نوعیت کی ہیں۔ جیسے مسٹر ہابسن Mr. Hobson کی Work & Wealth اور پروفیسر پیگ Pigou

سماجی فلسفہ کا مرکزی مسئلہ

سماجی فلسفہ کا ابتداء اور ترقی کے بارے میں جو خاکہ پیش کیا گیا ہے وہ ہمیں اس کے دائرۂ مطالعہ، اور اس کے مرکزی مسئلہ دونوں کو وضاحت سے سمجھنے میں مدد دے گا۔ مجموعی طور پر، یہ مسئلہ وہی ہے جو اس کی اولین ابتدار کے ساتھ پیدا ہوا تھا۔ یعنی انسانی سوسائٹی کو کس مفہوم میں، اور کس حد تک فطری کہنا مناسب ہوگا؟ اگر یہ خالصتاً بے اصول یا روایتی ہے، تو اس کے مطالعہ کا تعلق محض ان خارجی، تغیر پذیر، اور ایک لحاظ سے اتفاقی حالات کا پتہ لگانے کی کوششوں تک ہی محدود ہوگا جن کے ذریعے مختلف اوقات میں اس کی شکلیں متعین ہوتی رہی ہیں۔ دوسری طرف اگر وہ اپنی خصوصیات کے اعتبار سے فطری ہے۔ تو ہمیں اس بات کی وضاحت کرنے کی کوشش کرنا ہوگی کہ وہ کس معنیٰ میں فطری ہے، اور وہ کونسی مخصوص شکلیں ہیں جو اس کی بنیادی فطرت سے تشکیل پاتی ہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں۔ یہی کوششیں افلاطون اور ارسطو نے بھی سوفسطائیوں Sophists کی تعلیمات کے ضد کے طور پر کی تھی۔ ان کا نظریہ تھا کہ جو فطری ہے لازمی طور پر ناقابل تغیر ہے۔ اور یہ کہ انسانی فطرت کے خصوصی پہلو ایک خاص قسم کے نظم کو پیدا کرتے ہیں۔ یہ نظم یکساں نہ ہوتے ہوتے بھی عقل اور قانون سے مبرّا نہیں ہے حقیقت تو یہ ہے کہ انھوں نے یہاں تک کہا ہے کہ انسان کی عقلی فطرت کسی بھی دوسری شے کے مقابلے میں نظم کے زیادہ واضح اصول پیش کرتی ہے۔ وجود کی ادنیٰ شکلوں میں بہ مقابلہ اعلیٰ شکلوں کے نسبتاً زیادہ لاقانونیت اور بدنظمی کا اظہار ملتا ہے لے کیونکہ ان کی سرشت میں غیر متعین ہونے کا ایک مخصوص عنصر

کی Wealth and Welfare ڈاکٹر مارشل Dr. Marshall نے بھی معاشی سوالات کے وسیع تر مفہوم اور اثرات پر خاصی روشنی ڈالی ہے لیکن جب سماجی فلسفہ پر خالص معاشی پہلو سے بحث کی جاتی ہے تو اس کا دائرہ نظر بہت تنگ ہو جاتا ہے۔

شامل ہے[1] رواقیین نے بھی 'قوانین فطرت' کی اصلاح کو خاص طور پر نظم کے ان اصولوں کے ضمن میں استعمال کیا ہے جو عقل سے حاصل ہوتے ہیں اور جن کو انسانی سوسائٹی کے ڈھانچہ میں جگہ دی جاسکتی ہے۔ اور یہ کام مادی سائنس Physical Science کے ذمہ مقرر کیا گیا ہے کہ وہ دکھلائے کہ فطرت کے قوانین مادی عالم میں بھی نافذ ہیں اور انسانی زندگی میں بھی موجود ہیں۔ اس طرح گویا صورت حال نے پلٹا کھایا تھا۔ پھر بھی کسی حد تک پرانا تضاد باقی رہا اور اس کو وقتاً فوقتاً از سر نو اہمیت دی گئی، بخصوصاً سماجی معاہدہ کے سلسلے میں۔ مثال کے طور پر ہابس Hobbs نے فطری حالت کا اس سماجی نظم سے تقابل کیا ہے جو معاہدہ کی بدولت متعارف ہوا تھا۔ روسو Rousseau نے جس بیان سے اپنے سماجی معاہدہ Contractsocial کی ابتدا کی ہے کہ: "آدمی آزاد پیدا ہوتا ہے، اور پھر بھی ہر جگہ پابستہ زنجیر نظر آتا ہے" اس سے اس تضاد کو وسیع پیمانہ پر پھیلنے میں مدد دی ہے۔ اگرچہ خود روسو نے اس کو دور کرنے یا کم از کم اس کا اثر کم کرنے کی بہت کوشش کی اور یہ وضاحت پیش کی کہ جس معاہدہ پر انسانی سوسائٹی کی بنیاد ہے وہ بذات خود انسان کی فطرت کی اہم ترین خصوصیات پر منحصر ہے۔ اختتام کے قریب اس کی اہمیت پوری طرح واضح ہو سکے گی۔ فی الحال جیسا کہ اس مسئلے کے بار بار ابھرنے سے ظاہر ہوتا ہے، ہمارے لیے اس بات کا مناسب جواز ہے کہ ہم اپنے مطالعہ کی ابتدا اس مفہوم پر کریں۔ جس میں انسانی سوسائٹی اور اتحاد کو فطرت پر مبنی کہا جا سکتا ہے ــــ یعنی انسان کی خاص فطرت پر۔ اس کے مطابق آئندہ باب میں ہم انسانی فطرت کے خاص بنیادی پہلوؤں کا پتہ لگانے کی کوشش کریں گے۔

---

[1] اس بارے میں بحث کے لیے میری تصنیف Elements of Constructive Philosophy کتاب سوم باب دوم کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔

کتاب اوّل

سماجی تنظیم کی اساس

باب اوّل:

انسانی فطرت

کائنات میں انسان کا مقام

یہاں پر ہمارے لیے اپنے عالم کی کائناتی حیثیت کی توضیح سے متعلق دقیق اور وسیع مسائل پر بحث کرنا ممکن نہیں۔ ہمارے موجودہ مقصد کے لیے بس اتنا ہی کافی ہے کہ جدید سائنس اور فلسفیانہ افکار نے ان کے نتائج پر جو تحقیقات کی ہیں ان کی روشنی میں ہم اپنے عالم وجود کو ایک پُراسرار، لیکن بہت سی خصوصیات کے اعتبار سے ایک باقاعدہ نظام تصور کرتے ہیں جس میں ارتقار کا کم و بیش مسلسل عمل پایا جاتا ہے۔

جہاں تک خود ہمارے سیارے کا تعلق ہے، بظاہر انسانی زندگی ابھی تک اس عمل میں حاصل کیے ہوئے اعلیٰ ترین درجہ کی نمائندگی کرتی ہے اگرچہ یہ تمام تر ایک ہی سطح پر نہیں بلکہ اپنی بہترین نوعیتوں میں بھی واضح طور پر اس میں مزید ترقی کی گنجائش موجود ہے۔ اگرچہ انسان" حیوانات کا معیار کمال" ہے اور خود جس جہان کا ساکن ہے اسی کے لیے کسی حد تک ایک چھوٹا دیوتا بن گیا ہے

لیکن پھر بھی وہ اسی دنیا کی پیداوار ہے۔ اس کے وجود اور نسل کا تعلق بدستور زمین اور اس کی مٹی سے ہے۔ کبھی کبھی وہ اس شبہ میں الجھ جاتا ہے کہ اپنے آپ کو دیوتا سمجھے یا بہائم میں شمار کرے؟ اور پھر اس کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ مجموعی اعتبار سے وہ کچھ حد تک دونوں ہی کا مجموعہ ہے۔ اس کے خیالات کی پرواز ابدیت کی سرحدوں سے گزر سکتی ہے۔ لیکن اس کا جسمانی وجود ایک بہت تنگ دائرہ میں محصور ہے انسانی فطرت کا کوئی بیان اس وقت تک اطمینان بخش نہیں ہو سکتا جب تک وہ اس کی پستئی آغاز اور بلند پروازی حوصلہ دونوں ہی پہلوؤں کے ساتھ انصاف نہ کرے اس بات کا اطلاق انسانی فطرت کے سماجی نیز دوسرے پہلوؤں پر بھی کیا جا سکتا ہے۔ جہاں تک ممکن ہو اپنی پیچیدہ فطرت کے ان دونوں پہلوؤں کو عین ابتداء میں ہی پوری وضاحت سے سمجھ لینا اچھا ہے۔ اس کی وضاحت کے لیے ہم اس سوال پر غور کر سکتے ہیں کہ انسان کی بہترین تعریف کیا ہو سکتی ہے۔؟

انسان کی تعریف

انسان کی مختلف تعریفیں پیش کی گئی ہیں۔ ان میں بے پروں کا دو پایہ جیسی مضحکہ خیز تعریف سے لے کر حیوان ناطق جیسی سنجیدہ تعریفیں ملتی ہیں۔ لیکن کوئی بھی پوری طرح تسلی بخش نہیں۔ بیگ ہاٹ Bagehot نے کہا تھا کہ میں ایک روح ہوں جو حیوان کے بھیس میں ہے؛ لیکن اس میں انسان اور حیوانی زندگی کے قریبی تعلق کو کم کر کے پیش کیا گیا ہے اگر ہم اسے 'حیوان خنداں' کہیں تو ہمارے سامنے سیار اور ہنس کی مثالیں آجاتی ہیں۔ اور پھر کسی بہاتما یا وحشی کی گہری سنجیدگی کو کیا کہیں گے؟ اگر ہم فرینکلن Franklin اور کارلائل Carlyle کی طرح اسے آلات سے کام لینے والا جانور' قرار دیں تو ہمیں یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ کچھ انسان ان کے استعمال سے تقریباً ناآشنا ہیں یہ اور بات ہے کہ سن بلوغ تک پہنچنے کے بعد شاید کوئی بھی انسان ان سے یکسر مانوس نہیں رہتا۔ مقابلتاً کم درجہ کے جانور جیسے ہاتھی بھی بعض اوقات آلات کو کام میں لاتے ہوئے نظر آتے ہیں

اگر ہم زبان کے استعمال کی طرف اشارہ کریں تو اس بات پر اصرار کیا جا سکتا ہے کہ دوسرے بہت سے جانور بھی ایک دوسرے سے رابطہ قائم کرنے کے لیے معنی خیز آوازیں نکالتے ہیں۔ اور یہ کہ انسانوں کی بعض کم ترقی یافتہ نسلیں جانوروں کی سطح سے زیادہ نمایاں طور پر بلند نہیں۔ بہرحال، یہ بات واضح معلوم ہوتی ہے کہ قوت استدلال کی موجودگی انسان کا طرۂ امتیاز ہے۔ جس کے ذریعے دوسری تمام امتیازی خصوصیات کی وضاحت کی جا سکتی ہے۔ قوت استدلال کو کام میں لا کر ہی وہ مبہم حیوانی آوازوں کو ایک واضح زبان کی شکل دے سکا اور خارجی اشیاء کو مناسب ترکیبوں کے ذریعہ مکمل آلات اور مشینوں میں بدل پایا ہے۔ آوازوں، رنگوں اور شکلوں کے احساس کو اس نے مختلف طرح کے تقلیدی اور اظہاری فنون میں ڈھال دیا۔ غیظ و غضب کو جنگی ہتھیاروں میں، خوف کو خود حفاظتی کی تکمیل میں، اطاعت کو تنظیم میں، جذبۂ تسلط کو قانون اور حکومت میں بدل دیا اور ایک دوسرے کی امداد کو اس نے باہمی تعاون اور دولت مشترکہ کی شکلیں عطا کیں۔

لیکن ان سب کو یک بارگی انجام نہیں دیا گیا ہے۔ اور نہ ہی ابتدا میں ان کو سمجھا جا سکتا تھا اور نہ ان کے بارے میں کوئی اندازہ کیا گیا تھا۔

۱؎ مارگن Prof Llyod Morgan کی کتاب ـــ Animal Life and Intelligence ـــ کا مطالعہ کیجیے (صفحہ 370)۔ یہ بات قابل غور ہے کہ جہاں انسان کو آلات سے کام لینے والا جانور کہا گیا ہے وہاں آلات کا بھی وسیع مفہوم لینا ہوگا جس میں مشینوں، کتابوں، اداروں اور جانوروں سے کام لینا بھی شامل ہوں گے۔ اس بات میں غلط فہمی کا کم امکان ہے اگر ہم یہ کہیں کہ وہ سرمایہ سے کام لینے والا جانور ہے۔ دیگر جانور بھی محنت کرتے ہیں، ان کے پاس بھی ذخیرے اور مختلف قسم کی املاک ہوتی ہیں، لیکن مجموعی اعتبار سے یہ حقیقت ہے کہ محض انسان ہی سرمایہ دار ہے اور اس کی زندگی کی ہر ترقی کا انحصار سرمایہ کے استعمال سے ہے۔ اگر لفظ سرمایہ کا وسیع مفہوم لیں تو ہر انسان سرمایہ دار ہے۔ ساتواں باب بھی ملاحظہ کیجیے۔

بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو غیر مشروط طریقے سے "حیوان ناطق" کے نام سے متصف نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ ایک ایسا جانور کہہ سکتے ہیں جس میں استدلال کی قوت فطری طور پر موجود ہے۔ ساتھ ہی یہ اہلیت بھی ہے کہ وہ اپنی سعی سے اپنی زندگی کے حالات اور سرگرمیوں کو نئی شکل دے سکتا ہے۔ لیکن عقل اتنا کہ دینا ہی کافی نہیں ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ استدلال کی صلاحیت کے باوجود بھی اگر انسان کو ایک مخصوص جسمانی ساخت ودیعت نہ ہوئی ہوتی تو انسانی زندگی وہ نہ ہوتی جو آج ہے۔ ایک مکمل عضلاتی اور استخوانی بناوٹ کے بغیر وہ اپنے جسم کو اس طرح سیدھا اور کھڑا نہ رکھ سکتا تھا کہ دوسروں پر حکمرانی اور برتری کا سکہ جما سکے۔ اپنے اعلیٰ حواس اور آنکھوں کے بغیر وہ معروضات کا اتنی صحت کے ساتھ مشاہدہ نہیں کر سکتا تھا کہ ؏۱ انہیں اپنے مقاصد کے مطابق ڈھال سکے۔ ہاتھوں کی آزادانہ حرکت کے بغیر اس کے لیے وہ اوزار اور مشینیں بنا نا مشکل ہوتا جن سے آج ہم واقف ہیں اور جن کی قدیم شکلوں کو انسان کے جسمانی اعضار کی توسیع دی ہوئی شکل سے کچھ ہی زیادہ سمجھا جا سکتا تھا ؏۲ ایک پیچیدہ صوتی نظام کے بغیر وہ ان زبانوں کی تکمیل سے قاصر رہتا جو آج ہمارے درمیان رائج ہیں ایک حساس عصبی نظام کے بغیر آرٹ کی اعلیٰ شکلوں کی تخلیق، یا ان کا سمجھنا اس کے لیے مشکل ہوتا۔ خود جوہر عقل سے کام لینے کے لیے دماغ کی موجودگی لازمی شرط معلوم ہوتی

؏۱ اینکگوراز Enexgoras اس بات کا حامی نظر آتا ہے کہ انسان کی افضلیت تمام تر ہاتھوں کی بدولت ہے۔ لیکن اگر یہ بات صحیح ہوتی تو قاعدے سے بن مانسوں کا درجہ اور بھی بلند ہونا چاہئے تھا۔ برنٹ Burnet کی کتاب Early Greek Philosophy صفحہ 297 کا مطالعہ کیجئے بہرحال، ہاتھوں او[ر] پیروں [کے در]میان امتیاز کی موجودگی کو ترقی کی ایک اہم [شرط] تسلیم کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

؏۲ سیموئل بٹلر Samuel Butler اور کچھ دوسروں نے اس پر Erewhon میں روشنی ڈالی ہے (باب پچیس)۔

ہے۔ اس لیے ہمیں یہ تسلیم کرنا چاہیئے کہ انسان محض 'حیوانِ ناطق' ہی نہیں بلکہ ایک مخصوص نوع کا حیوان ہے جو ایک نرالی اور پیچیدہ جسمانی ساخت کا مالک ہے اور بڑی حد تک اسی بناوٹ پر اس کی قوت فکر، احساس اور عمل کا انحصار ہے اگر ہمارا پیکر بن مانسوں کی بجائے گھوڑوں کی طرح ہوتا، جیسا کہ سوئفٹ (Swift) کی ایک تحریر میں اشارہ ملتا ہے، تو ہماری عقلی زندگی اس سے بہت مختلف ہوتی جو اب ہے۔ اور یہ بھی صرف اس صورت میں ممکن ہوتا اگر اس کو ترقی کی شاہراہ پر بڑھنے کا موقع ملتا۔ اگر چیونٹیوں اور شہد کی مکھیوں میں جوہر عقل ترقی پاتا تو یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اس کے ذریعے پیدا ہونے والے نتائج ان سے بہت مختلف ہوتے جو آج انسانی زندگی میں ہمارے جانے پہچانے ہوئے ہیں۔ انسانی جسم کی انوکھی خصوصیات پر توجہ دیئے بغیر ہم انسانی زندگی کو مکمل طور پر سمجھنے کی امید نہیں کر سکتے ان خصوصیات کے بارے میں استفسار ہمیں موضوع سے بہت دور لے جائیگا۔ یوں بھی موجودہ مقصد کے پیش نظر یہ غیر ضروری ہوگا۔ اس کو علم تشریح الاعضاء Anatomy نفسیات Psychology نیچرل ہسٹری Natural History اور انسانیات Anthropology کے مصنفوں کے لیے چھوڑ دینا بہتر معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے یہ فرض کرنا پڑے گا کہ انسانی جسم کی اہم خصوصیات سے ہم کافی حد تک واقف ہیں چنانچہ یہاں پر ہم صرف بنیادی اہمیت رکھنے والے پہلوؤں کے حوالے پر ہی اکتفا کریں گے۔

انسانی زندگی کے تین خاص پہلو

جب ہم یہ مان لیتے ہیں کہ انسان ایک مخصوص نوع کا حیوان ہے جو فطری طور پر مخصوص جسمانی صلاحیتوں کا حامل ہے تو ہمارے سامنے یہ سوال آتا ہے کہ حیوانی زندگی کی عام خصوصیات کیا ہیں؟ لیکن اس بیان میں ہمیں اختصار سے کام لینا ہوگا۔ یہ بات صاف ظاہر ہے کہ بعض پہلوؤں کے اعتبار سے حیوانی زندگی اور نباتاتی زندگی میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ اور کچھ دوسرے پہلوؤں

میں نمایاں اختلافات ملتے ہیں۔ بعض نقطہ ہائے نظر سے حیوانی زندگی کو کمتر تصور کیا جا سکتا ہے۔

عام طور سے حیوانات میں اس سکون، ہم آہنگی اور حُسن کی کچھ کمی سی نظر آتی ہے جو نباتاتی زندگی کی بعض مخصوص شکلوں میں بہت دلکشی کے ساتھ موجود ہے لیکن جو ابھی ترقی کے پیمانے میں کمتر مقام پر ہے، عموماً کچھ برتری کے پہلوؤں کا بھی حامل ہے۔ جن خصوصیات کا ابھی حوالہ دیا گیا ہے ان کے اعتبار سے یہ بھی ممکن ہے کہ غیر ذی روح معروضات، نباتات پر فوقیت لے جائیں۔ پھولوں میں وہ سکون اور رفعت نہیں ہوتی جو دوام کوہساروں میں ہے۔ والٹ وہٹ مین Walt Whitman پُر اضطراب انسانی وجود کا نچلے درجہ کے حیوانوں سے موازنہ کرتے ہوئے کہتا ہے: "وہ اپنی حالت پر گلہ شکوہ نہیں کرتے، نہ وہ راتوں کو جاگ جاگ کر اپنے گناہوں پر آہ وزاری کرتے ہیں۔ ان میں نہ کوئی قابل تعظیم ہے نہ مبتلائے غم ہے۔" عموماً جہاں سرگرمیاں زیادہ ہیں وہاں سکون کم ہوتا ہے۔ ایک معنی میں یہ بات انسانی زندگی کے لیے بھی صحیح ہے کہ ایام طفلی میں ہم جنت سے ہم کنار ہوتے ہیں۔ اور ایک کسان کی زندگی میں کسی فلسفی یا سیاست دان کے مقابلہ میں کم انتشار پایا جاتا ہے۔

لیکن مجموعی اعتبار سے حیوانی زندگی پودوں کے مقابلہ میں واضح طور پر زیادہ اعلیٰ اور پیچیدہ ہے۔ ٹھیک اسی طرح جیسے انسانی زندگی حیوانات کی زندگی کے مقابلہ میں بلند تر اور زیادہ پیچیدہ ہے۔ لیکن ان میں یہ فرق اتنا نمایاں نہیں ہے جیسا عموماً حیوانات اور فطری معروضات کے سلسلے میں پایا جاتا ہے لیکن عام اعتبار سے، کم از کم یہ بات بالکل ظاہر معلوم ہوتی ہے کہ حیوانات اشجار کی طرح نشوونما پانے، اور پودوں کی طرح افزائش نسل کا کام انجام دینے کے علاوہ ایک جگہ حرکت کرنے کی بھی کچھ صلاحیت رکھتے ہیں گرد و پیش کا کسی قدر احساس اور عمل پر اکسانے والے جبلی Instinctive میلانات بھی ان میں موجود ہیں۔ نیز یہ کہ اعلیٰ حیوانات، جن کے ساتھ انسان کا قریبی رشتہ ہے، ان میں جذبات کی نیرنگی، پیچیدگی اور اپنی زندگی کے حالات سے مطابقت

کی بڑی سی صلاحیت موجود ہے۔ اگرچہ حیوانی زندگی میں کئی مدارج ہیں، اور اسی طرح پودوں میں بھی بہت سی قسمیں ملتی ہیں، پھر بھی وسیع معنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حیوان ایک ایسا پودا ہے جس میں چند شعوری صلاحیتوں، جیسے: ادراک، احساس اور عمل کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ اگر یہ بات صحیح ہے تو ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ انسان بھی بنیادی طور پر ایک پودا ہے جس میں بہت زیادہ پیچیدہ حیوانی خصوصیات کا مزید اضافہ کر دیا گیا ہے۔ نہ صرف یہ، بلکہ قوت فکر، اور اس سے متعلق ہر چیز اس کے تاج فضیلت میں آویزاں ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ بعض اور باتوں کے ساتھ اس کا مطلب یہ بھی ہوگا کہ اس کے اندر کچھ خالص حیوانی خصوصیات اور میلانات میں کمی آجانا ناگزیر ہے۔ اس لیے محض اضافہ کی بات کچھ غلط فہمی کا باعث ہو سکتی ہے!

اس بیان کی روشنی میں ہمارے سامنے انسانی زندگی کے تین خاص پہلو آتے ہیں — نباتاتی پہلو، حیوانی پہلو اور وہ پہلو جو نسبتاً خود اس کی ذات سے مخصوص ہے۔ انسانی زندگی کی عزت و افتخار کا انحصار اسی پیچیدگی پر ہے۔ لیکن یہی ہماری مشکلات، اور کبھی کبھی تذلیل کا سبب بھی بن جاتی ہے۔ کسی حد تک ہم بھی پودوں کی طرح ہواؤں اور موسموں کے رحم و کرم کے محتاج ہیں۔ حیوانات کے مانند ہم بھی اپنی خواہشوں، جبلتوں اور جذبات کے دھارے میں بہہ جاتے ہیں۔ استدلال کی فطری صلاحیت ہمیں قوت اختیار دیتی ہے۔ لیکن یہ ایک ایسی قوت ہے جو رفتہ رفتہ ہی نشو و نما پاتی ہے، اور شاذ ہی ہمارے وجود کے ادنی عناصر پر مکمل اقتدار حاصل کرتی ہے۔ ہماری فطرت کی پیچیدگی نے ہمیں مکمل بصیرت اور ہمدردی کا امکان عطا کیا ہے جس کی محض عقل رکھنے والی ہستیوں میں موجود ہونے کی امید نہیں کی جا سکتی تھی لیکن اس نے ہمیں اس بات کا امکان بھی دیا ہے کہ ہم حیوانی اشتہاؤں اور تحریکوں کو قوی تر بنا دیں یا انہیں گمراہی کی طرف لے جائیں اور ان کو غیر فطری طور پر کام میں لائیں ۱؎ اگرچہ عقل کو ایک آسمانی نور کہا جا سکتا ہے، لیکن

۱؎ اس بات پر گرین Green نے Prolegomena to Ethics میں خاص زور دیا ہے۔

عقل ناقص ہو تو وہ ایسی روشنی کی طرح ہے جو انسان کو فریب میں مبتلا کر کے راہ سے بھٹکا دیتی ہے۔ میفسٹو فلیس Mephistopheles کا کہنا ہے کہ عقل کا استعمال بس یہی ہے کہ وہ انسان کو درندوں سے بڑھ کر درندہ صفت بناتی ہے انسانی فطرت کا سب سے بڑا مسئلہ خود اپنے پیچیدہ جسمانی نظام میں مناسب توازن پا لینا ہے۔

اب ہم یہ دیکھیں گے کہ انسانی جسم کی عام بناوٹ کی پیچیدگی اس کی زندگی کے سماجی پہلو کو کس طرح اثر انداز کرتی ہے۔

انسانی فطرت کا سماجی پہلو

بنیادی طور پر انسان سماجی ہے یہ بات کہاں تک درست ہے، اس پر غور کرنے کے لیے ہمیں اس کی جسمانی بناوٹ کے تمام اہم پہلوؤں کا جائزہ لینا ہوگا۔ یہ بات ظاہر ہے کہ اس کی فطرت کا خالصتاً نباتاتی پہلو بذاتِ خود سماجی اتحاد کی بنیاد ڈالنے میں زیادہ مددگار نہیں ہو سکتا۔ پودوں میں جماعت پسندی کا کوئی واضح رجحان نہیں ملتا۔ اگرچہ یہ بھی حقیقت ہے کہ وہ مطلقاً تنہا وجود نہیں رکھتے یہاں تک کہ ایک چٹان یا پہاڑ کا وجود بھی مطلق طور پر تنہا نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ وہ بھی زمین کی ترقی کے عام عمل کے ساتھ پیچیدہ اور بسا اوقات بہت دلچسپ انداز میں وابستہ ہوتے ہیں اور پودوں، جانوروں اور انسانوں کی زندگی پر لطیف اثرات ڈالتے ہیں۔ تمام پودوں میں کم سے کم افزائش نسل کی خصوصیت پائی جاتی ہے اور وہ بھی ایک دوسرے کے ساتھ گروپ میں اکٹھے بڑھائل نظر آتے ہیں۔ بہت سے پودوں کو پھول اور پھل پیدا کرنے کے لیے ایک سے زائد نوع کے مددگاروں کی ضرورت پڑتی ہے۔ حیوانات کی زندگی میں اس طرح کے حقائق کو بجا طور پر ان کی فطرت کا نباتاتی پہلو مانا جا سکتا ہے۔ بیشتر حیوانات میں یہ پہلو کسی نہ کسی حد تک واضح تعلق کی شکلوں کی طرف لے جاتے ہیں زیادہ تر حیوانات کی تولید میں کم از کم دو چیزیں پائی جاتی ہیں۔ جنسی امتیاز اور جنسی ملاپ۔ ان

کے نوزائیدہ بچے" عموماً ابتدار میں کسی قدر جبور اور کافی عرصہ تک والدین میں سے ایک یا دونوں کی نگہداشت کے محتاج رہتے ہیں۔ ان کو جن خطرات سے دوچار ہونا پڑتا ہے ان سے محفوظ رہنے کے لئے اکثر یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ اس گروپ کی مدد لی جائے جس کے ساتھ وہ وابستہ ہیں۔ بسا اوقات سال کے کسی مخصوص حصہ میں کسی دوسرے وقت کے لیے غذار کی ذخیرہ اندوزی ان کے لیے ضروری ہوتی ہے۔ کبھی کبھی یہ کام صرف تعاونِ عمل کے ذریعے ہی بہ خوبی انجام پا سکتا ہے۔ چنانچہ حیوانات کی زیادہ اعلےٰ اور ترقی یافتہ قسمیں فطرتاً گروہ پسند ہوتی ہیں۔ یہ بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ گروہ پسندی خصوصیت سے ان کی فطرت کے نباتاتی رخ پر منحصر ہے۔ اگرچہ اس کا وجود میں آنا ان کی درکی قوت، حرکت کی صلاحیت اور جبلتوں اور جذبات کی ترقی کے ذریعے ہی ممکن ہوا ہے۔

یہ بات صاف ظاہر ہے کہ اکثر حالات میں انسانی رابطوں کی بھی اسی طرح وضاحت کی جا سکتی ہے۔ ارسطو[1] کے کہنے کے مطابق سب سے پہلے سوسائٹیوں کی تشکیل زندگی کی بقا کے لیے ہوتی ہے، اگرچہ بعد میں ان کو ایک اچھی زندگی گزارنے کے لیے برقرار رکھا جاتا ہے۔ کھانے پینے کی اشیار کا تحفظ اور مناسب پناہ گاہوں اور ٹھکانوں کا بندوبست انسانی سوسائٹیوں کی موجودگی کا کافی جواز ہیں اور اس کے بعد کسی دوسرے جواز کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ محض اسی دلیل کی روشنی میں کم از کم یہ کہا جا سکتا ہے کہ تنہا رہنا انسان کے لیے فطری نہیں ہے۔ اس کے وجود کی بنیادی ساخت کے اندر سماجی اتحاد کا رجحان بھی شامل ہے۔ اس سماجی ربط کے فطری ہونے پر یہ بات اثر انداز نہیں ہوتی کہ اس کی شکلیں مختلف مقامات اور زمانے کے اعتبار سے بدلی ہوئی ملتی ہیں مختلف مقامات پر جس قسم کی غذا میسر ہوتی ہے اس میں بھی فرق ہوتا ہے اور کچھ مقامات پر اس کی ذخیرہ اندوزی دوسری جگہوں کے مقابلہ میں زیادہ اہم ہوتی ہے۔ مختلف

---

[1] Politics کتاب سوم، باب ششم

مقامات میں جن خطرات کا سدِ باب کرنا ہوتا ہے ان میں بھی فرق کا عنصر ملتا ہے جیسے: کہیں سردی ہے تو کہیں گرمی، کہیں خشک سالی ہے تو کہیں سیلاب، کہیں جنگلی درندوں کا خطرہ ہے تو کہیں دوسرے انسانوں کا۔ حیوانات تک میں کسی حد تک بدلتے ہوئے ماحول کے مطابق اپنے کو ڈھال لینے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ اس طرح حیوانات کی ایک ہی نوع کے اندر طرز ہائے کردار فطری ہوتے ہوئے بھی ہمیشہ بالکل یکساں نہیں ہوتے۔

لیکن سماجی زندگی کی خالص نباتاتی بنیاد پر وضاحت کے ساتھ بہت سے حقائق ہیں جو صاف طور پر حیوانی فطرت سے متعلق ہیں اور جن کے ذریعے ربط کی کسی شکل کا پیدا ہونا فطری ہے۔ کچھ حیوانات دوسروں کا شکار کرتے ہیں یہ ان کی سرشت کا ایک حیوانی عنصر ہے اس کے نتیجہ میں جو حفاظتی اور کبھی کبھی جارحانہ کارروائی کے لیے سماجی رابطے پیدا ہوتے ہیں۔ ایک ہی نسل کے جانوروں میں کسی قدر تنازع للبقا پایا جاتا ہے [1] اگرچہ اس کو ایک تخریبی قوت کہا جا سکتا ہے لیکن اس کے ساتھ جو جبلیں وابستہ ہیں وہ کسی نہ کسی حد تک ربط باہمی کی طرف لے جاتی ہیں۔ کتوں کو بھونکنے اور کاٹنے میں خوشی ملتی ہے۔ ننھے گھونسلوں میں رہنے والی چڑیاں بھی ہمیشہ میل جول اور اتفاق سے نہیں رہتیں، لیکن خواہ وہ لڑائی ہو یا تعاون، دونوں ہی صورتیں ان کو ایک دوسرے سے قریب لے آتی ہیں۔ اگر یہ کہا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا کہ لڑنے کی جبلت بعض اوقات اتحاد کی کڑی ثابت ہوتی ہے۔ مجموعی اعتبار سے بے تعلقی ہی ایسی چیز ہے جو افراد کو علٰحدہ رکھتی ہے۔ — جنگ اور محبت دونوں انہیں ساتھ لاتی ہیں ہیراکلیٹس Heracletus ہومر Homer کی اس تمنا پر ملامت کرتا ہے کہ "کاش انسانوں اور دیوتاؤں کے درمیان جنگ کا وجود مٹ جائے" اس کا نظریہ تھا کہ جنگ کا خاتمہ، انسانی زندگی کے خاتمہ کا مترادف ہے۔ اس نظریہ کو قبول کیے بغیر بھی ہم کم از کم اتنا کہہ سکتے ہیں کہ کبھی کبھی نزاع حیوانی ربط کی تشکیل کا

---

1 Struggle for Existance

ایک عنصر ہوتا ہے۔ بعض اوقات ان کا ساتھ رہنا اس لیے نہیں ہوتا کہ وہ ایک دوسرے کی مدد کریں۔ بلکہ اس لیے ہوتا ہے کہ علیحدہ رہنے کی صورت میں کہیں وہ ایک دوسرے کو زک نہ پہنچائیں یا حاوی ہونے کی کوشش نہ کریں۔ عین ممکن ہے ان مقاصد میں سے کوئی بھی شعوری طور پر موجود نہ ہو۔ بلکہ وہ محض اندھی تحریک کی شکل میں ہی کارفرما ہوں۔ جو لوگ دوسروں سے الگ تھلگ رہتے ہیں وہ آپس میں تعاون نہیں کرتے، لیکن ایک دوسرے سے مقابلہ بھی نہیں کرتے اس کے برعکس تعاون اور مقابلہ، اور محبت و جنگ کو ہم ان تحریکات سے متعلق سمجھ سکتے ہیں جو حیوانات میں سماجی یکجہتی کو فروغ دینے میں معاون ہوتی ہیں۔

بہ ظاہر یہی قوتیں انسانی زندگی میں بھی کارفرما نظر آتی ہیں۔ امداد باہمی اور مقابلے کے نتیجہ میں قبیلے لوگ اور قومیں تشکیل پاتی ہیں یا ان کے اتحاد کے رشتے مضبوط اور مستحکم ہوتے ہیں۔ کبھی وہ ایک دوسرے کی حمایت کرتی ہیں تو کبھی ایک دوسرے کے خلاف سرگرم مقابلہ نظر آتی ہیں لیکن ہر صورت میں انہیں ایک دوسرے کی کارکردگیوں سے گہری دلچسپی ہوتی ہے۔ اس طرح ہم اس بات پر زور دے سکتے ہیں کہ انسان کی حیوانی نباتاتی خصوصیات میں چاہے انسانیت کی امتیازی خصوصیات کا اضافہ نہ بھی ہوتا پھر بھی اس کی شرکت سماجی ہوتی۔ لیکن انسان کی مخصوص انسانی صفات نے ان سماجی روابط کو ایک نئی اہمیت عطا کی ہے۔ عقل بنیادی طور پر ایک متحد کرنیوالی طاقت ہے علم کو مجتمع کرنے میں غذا کو جمع کرنے کے مقابلہ میں زیادہ تعاون کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس کو سال بہ سال ہی نہیں بلکہ نسل بہ نسل محفوظ رکھنا ہوتا ہے۔ بچوں کو سوچنے کی تربیت دینے اور قوت فکر کو عمل کی رہبری کے لیے استعمال کرنے کی اہمیت پیدا کرنے میں محض چلنے یا اڑنے کی تیاری کے مقابلہ میں کہیں زیادہ طویل اور گہرے ربط کی ضرورت ہوتی ہے۔ محض دانتوں اور پنجوں کے استعمال کے مقابلے میں مشینوں اور اوزاروں کا استعمال وسیع تر باہمی امداد اور زیادہ پیچیدہ مقابلے کی شکلوں سے متعارف کراتا ہے۔ زبان کا استعمال ایک آدمی کو دوسرے آدمی سے اور ایک نسل کو دوسری نسل سے اس طرح باندھ دیتا ہے جو دوسرے حیوانوں کے بس

کی بات نہیں. لیکن زبان ہی مختلف نسلوں اور لوگوں کے درمیان خلیج پیدا کرتی ہے اور پھوٹ ڈلواتی ہے. لیکن اس اختلاف سے بسا اوقات ایک زیادہ پیچیدہ طرز اتحاد کی تشکیل ہوتی ہے حیوانات میں اخذ کی ہوئی خصوصیات کی وراثت کے متعلق جو بھی نظریہ ہو ما¹ یہ بات صاف ظاہر ہے کہ جو تحصیلی خصوصیات انسان کا طرۂ امتیاز ہے، ان کے ورثہ میں حصول کے لیے ربط باہمی کی کوئی نہ کوئی شکل ناگزیر ہے۔!

اس بیان سے یہ بات کافی واضح ہو جاتی ہے کہ محض انسانی سوسائٹیوں میں پائے جانے والے اختلافات کی بنیاد پر اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ سماجی میل جول کی کوئی نہ کوئی شکل انسان کے لیے فطری ہے۔

ان تمام باتوں کی روشنی میں اب ہم زیادہ واضح طور پر ان سماجی طرز ہائے زندگی کی عام خصوصیات پر غور کریں گے جو بجا طور پر انسان کے لیے فطری کہے جا سکتے ہیں۔

---

¹ Inheritance of acquired character یہ ایک سوال ہے جو ابھی تک تصفیہ طلب ہے معلوم ہوتا ہے. اس پر بحث کو ماہرین حیاتیات کے لیے چھوڑ دینا ہی مناسب ہے. لیمارک Lemark کے مطابق ایسی خصوصیات ورثہ میں حاصل ہوتی ہیں. اسپنسر Spencer نے بڑی حد تک اس نظریے کو تسلیم کیا ہے ڈارون Darwin نے اس نظریہ کی صحت کو مشتبہ بنا دیا اور ویزمین Weismann نے اس شبہ کو ایک پُر زور تردید میں بدل دیا. محتاط طور پر ہم یہ مان سکتے ہیں کہ وہ خصوصیات جن کا حصول کوئی فرد اپنی زندگی کے دوران کرتا ہے وہ فوری طور پر اس کی اولاد میں منتقل نہیں ہو جاتیں. بلکہ تعلیم ہی وہ خاص ذریعہ ہے جس کی بدولت ہماری تحصیل کا قیمتی سرمایہ انسانی نسل میں محفوظ رہتا ہے یہ بنجمن کڈ Benjamin Kidd کے اس خاص نظریات میں سے ہے جن کو Social Evolution میں اس نے پیش کیا ہے اور پھر اپنی ایک دوسری تصنیف Science & Power میں مزید زور دیا ہے۔

چند تاریخی حوالے

بہتر ہوگا کہ یہاں ہم ان اہم طریقوں میں سے چند پر نظر ڈالیں جنکے ذریعہ انسانی فطرت کے تجزیہ کو سماجی مطالعہ کی بنیاد کے طور پر کام میں لایا گیا ہے اس ضمن میں افلاطون اور ارسطو کی تصانیف سب سے زیادہ قابل توجہ ہیں چنانچہ پہلے ہم ان کے نظریات پر مختصراً نظر ڈالیں گے پھر بعد کے دور کے فلسفیانہ رجحانات کا جائزہ لیں گے۔ (الف) افلاطون کی 'ریاست' میں پیش کی گئی سہ گونہ تقسیم بڑی حد تک اس تقسیم سے مطابقت رکھتی ہے جسے یہاں اختیار کیا گیا ہے۔ افلاطون نے اس تقسیم کو معیاری ریاست ع۱ کے تین واضح طبقوں کی نشان دہی کے لیے بنیاد بنایا ہے۔ اس کے بیان کے مطابق یہ تین عناصر ۱۔ اشتہائی ۲ جوشیلا یا جذباتی Passionate or Sprited اور ۳۔ عقلی Rational ہیں اور ان کے متوازی تین طبقوں کو وہ محنتی، فوجی اور حکمراں طبقے بتاتا ہے۔ آخر الذکر دونوں طبقات کئی اعتبار سے ایک ہی سمجھے جا سکتے ہیں۔ اس تقسیم پر کئی اعتراضات کئے جا سکتے ہیں۔ ان میں سے خاص خاص درج ذیل ہیں: (۱) افلاطون کے پیش کردہ تینوں عناصر کیونکہ تمام انسانوں میں پائے جاتے ہیں اس لیے انہیں سماج کے واضح طبقات کی بنیاد قرار نہیں دیا جا سکتا۔ (۲) اشتہائی پہلو اور باقی دو پہلوؤں کے درمیان ضرورت سے زیادہ شدید تفریق کی گئی ہے (۳) جوشیلے یا جذباتی پہلو کی فوجی طبقہ میں مناسب نمائندگی نہیں ملتی۔ (۴) حکمراں کے کام کو مشکل سے ہی خالصتاً عقلی کہنا مناسب ہوگا۔ ان میں سے ہر اعتراض کے بارے میں چند کلمات کہہ دینا مفید معلوم ہوتا ہے۔

(۱) تمام انسانوں، یا کم از کم انسانوں کے تمام طبقوں کا، خالص جسمانی ضروریات

ع۱ اس بات کی کتاب سوم اور چہارم میں پوری طرح وضاحت کی گئی ہے ان کے بارے میں ضمیمہ میں جو بیان ہے اسے بھی ملاحظہ کریں۔

کے ساتھ کچھ نہ کچھ تعلق ضرور ہوتا ہے. جیسے؛ زندگی کی بقا، نشو و نما اور افزائش نسل کی ضروریات۔ ان کے پورا کرنے میں کچھ حد تک اشتہاؤں کا حصہ ہوتا ہے اور کچھ احساس سے ان پہلوؤں کی کارفرمائی ہوتی ہے جنہیں عموماً اشتہاؤں میں شمار نہیں کیا جاتا۔ جیسے: گرمی اور سردی کا احساس اور دوسری جسمانی تکالیف کے احساسات۔ علاوہ ازیں، تمام انسان انہی اشتہاؤں کی تسکین اور اپنی تکالیف دور کرنے یا ان میں تخفیف کے لیے کسی نہ کسی حد تک عقل کے محتاج ہیں۔ مزید یہ کہ سب لوگ کسی حد تک اس بات سے آگاہ ہیں کہ کسی طرح بھی محض یہی ضروریات نہیں ہیں جو بہ حیثیت انسان کے وہ محسوس کرتے ہیں اس لیے اگرچہ یہ ممکن ہے کہ مختلف اشخاص خاص طور پر مختلف ضروریات کو پورا کرنے کے کام میں لگے ہوں، تاہم یہ کہنے کا مشکل سے ہی جواز مل سکے گا کہ کسی بھی طبقے کے لیے زندگی کے محض ایک پہلو سے کام رکھنا فطری ہے. یہ خامی خود افلاطون کے مباحثے سے خاصی نمایاں ہو جاتی ہے۔ وہ اپنی معیاری ریاست کی وحدت کی اہمیت واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے. لیکن یہ بات صاف نظر آتی ہے کہ واضح طبقاتی تقسیم اس ہم خیالی کے فروغ میں ایک موثر رکاوٹ ہوگی جو کسی قوم کی وحدت کے لیے لازمی ہوتی ہے۔ ایسی ریاست میں نچلے طبقات کے لوگ اعلیٰ طبقات کو سمجھنے سے قاصر ہوں گے اور اعلیٰ خواہ وہ کتنے ہی تعلیم یافتہ ہوں اور ان کے ارادے کتنے ہی نیک ہوں، نچلے طبقے کے لوگوں کے ساتھ بہت کم حقیقی بھلائی کر سکیں گے۔

2۔ یہ خامی محنتی طبقے اور باقی دونوں طبقات کی تفریق میں خصوصیت سے نمایاں نظر آتی ہے. محنتی طبقہ کا تعلق اشتہاؤں کی تسکین سے ہے جب کہ باقی دونوں طبقے زیادہ واضح طور پر عقل کے تابع مانے گئے ہیں. صرف موخرالذکر طبقہ کے لیے تعلیم کی فراہمی ضروری سمجھی گئی ہے. پھر بھی محنتی طبقہ سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ خوشی سے دوسروں کی محکومی قبول کرے اور ساتھ ہی اپنے کام کو ایسی فنکارانہ مہارت سے تکمیل دینے کا اہل بھی ہو تاکہ اس کی محنت سب کے لیے ایک حسین ماحول کی تشکیل کر سکے. غالباً افلاطون کی اس بات

میں یہ مفہوم شامل تھا کہ حکمران انہیں وہ تعلیم فراہم کردیں گے جس کی اس کام کے لیے ضرورت ہو گی۔ لیکن یہ بات یقینی طور پر ظاہر ہے کہ ایسی تعلیم بنیادی طور اعلیٰ طبقے کی تعلیم ہی کی طرح کی ہوگی اور ان کے درمیان مجوزہ تقسیم کو بڑی حد تک بے معنی بنادے گی۔ اس دشواری کو، اور دوسرے کئی مسائل کو ارسطو نے نہایت خوش اسلوبی سے پیش کیا ہے[1]۔ موجودہ زمانے میں یہ دشواری اور بھی نمایاں ہو گئی ہے جب کہ صنعت کے تکنیکی طریقوں میں ریاضی اور سائنس کا انطباق بھی شامل ہو گیا ہے۔ ان کے لیے بھی اسی قسم کی تیاری کی ضرورت ہوتی ہے جو جنگ کے لیے ضروری ہے۔

3۔ یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ فوجی زندگی ایک ایسی فطری شکل ہے جس میں انسانی فطرت کے جوشیلے اور جذباتی عنصر کا اظہار ملتا ہے۔

خود افلاطون جنگ کو سوسائٹی کی بیمار حالت کی پیداوار بتاتا ہے۔ اسکے باوجود اس کے معیاری سماج کی تنظیم اسی مقصد کے پیش نظر ہوتی ہے۔ یہ بات پورے یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ انسانی فطرت کے جذباتی پہلو کا اظہار محبت میں بھی ملتا ہے اور جنگ میں بھی، کھیل کی امنگ میں بھی اور مہم جوئی کے جذبہ میں بھی۔ شاعری میں اور آرٹ کی تمام اعلےٰ قسموں میں بھی اسی جذباتی پہلو کا اظہار کار فرما نظر آتا ہے۔ افلاطون جو خود ایک شاعر اور ڈرامہ نگار تھا ابتدائی تعلیم کے علاوہ فن شاعری کو اپنے منصوبے میں مشکل سے کوئی جگہ دے سکا اور فن ڈرامہ کو تو اتنی بھی نہیں۔

4 ریاست کے حکمرانوں کے پاس جوہر عقل کا ہونا لازمی ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ حکمرانوں کو صنعتی سربراہوں کے مقابلے میں اس کا زیادہ جامع استعمال کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ لیکن اعلےٰ فنکاروں اور سائنسدانوں کے مقابلہ میں یہی بات نہیں کہی جا سکتی۔ افلاطون کے نظریہ کے مطابق حکمرانوں کا فلسفی ہونا ضروری تھا۔ اس میں شک نہیں کہ حکمرانوں کو کسی قدر فلسفہ کی تحصیل کرنا چاہیے لیکن تقسیم کار کے عام اصول کے مطابق یہ بات فطری معلوم ہوتی ہے کہ خالص سائنس

---

[1] Politics کتاب دوئم کے ۵-۲ ابواب ملاحظہ کیجیے۔

اور عملی سائنس کے طلبار میں فرق ہونا چاہیے۔ اور ان طلبار کے درمیان بھی جو نظریاتی مسائل کی سوجھ بوجھ رکھتے ہیں اور جو خصوصیت سے عملی پہلوؤں سے واقفیت رکھتے ہیں۔ اس بات پر ارسطو نے کافی مؤثر پیرائے میں زور دیا ہے جیسا کہ اب ہم دیکھینگے

(ب) ارسطو واضح طور پر زندگی کے ان ہی تین پہلوؤں کو اہم مانتا ہے جن کا ہم حوالہ دے چکے ہیں اس نے نباتاتی پہلو کو غیر منطقی اور حیوانی پہلو کو عقل کا تابع قرار دیا ہے۔ وہ عقل کو بھی دو قسموں میں تقسیم کرتا ہے۔ ایک تو وہ جو حیوانی جذبوں پر قابو پاتی ہے اور ان کی رہبری کرتی ہے۔ اور دوسری وہ جو خود اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے کوشاں رہتی ہے۔

ارسطو کا یہ نظریہ پوری طرح تسلی بخش نہیں ہے اور یہ اس کے اخلاقی محاسن کے بیان میں کسی درجہ الجھاوا پیدا کرتا ہے۔

اخلاقی اوصاف کا تعلق ایک طرف ہماری جسمانی ضروریات کی تسکین میں اعتدال پیدا کرنے سے اور دوسری طرف حیوانی تحریکوں کو کنٹرول میں رکھنے سے ہے عقل کا تعلق مناسب طور پر محض موخر الذکر سے معلوم ہوتا ہے۔ بہرحال اس مباحثہ کو اخلاقیات کے لیے چھوڑ دینا چاہیے۔ ارسطو ساجی فلسفہ اور سیاسیات کے اندر واضح طبقاتی امتیاز تسلیم کرنے سے احتراز کرتا ہے اور اس اعتبار سے افلاطون کے مقابلہ میں کل سماج کی حقیقی وحدت کا علمبردار ہے (بشرطیکہ یہ مان لیا جائے کہ جمہوریت، صحیح طور پر افلاطون کی تعلیمات کی نمائندگی کرتی ہے۔) لیکن دوسری جانب عقل کی دو اقسام [2] میں امتیاز اس کو نظریاتی اور عملی زندگی میں اتنی نمایاں

---

[1] اس کی کتاب Nichomachian Ethics ملاحظہ فرمائیں
کتاب اول بارہواں باب۔

[2] نظریاتی عقل اور عملی عقل: اس میں شک نہیں کہ ہم اس امتیاز کو بہت آگے تک لے جا سکتے ہیں۔ عقل بنیادی طور پر ایک ہی ہے۔ خواہ اس کو نظریاتی مسائل کے سلسلے میں کام میں لایا جائے یا عملی میں۔ ایک مکمل طور پر دانشمند انسان اس بات سے بخوبی واقف ہوتا ہے کہ ہر دو قسم کے مسائل میں اس کو کیوں کر استعمال کرے لیکن یہ بھی اپنی جگہ ایک حقیقت ہے کہ کچھ لوگوں کو اپنی فکر کو استدلال کے راستے پر لے جانے میں مہارت حاصل ہے اور کچھ کو اپنے احساسات اور عمل سے کام لینے کا زیادہ ملکہ ہوتا ہے۔

تفریق پر مجبور کرتا ہے جو افلاطون کی تصنیف میں بھی نہیں ملتی۔ بعض اوقات اس کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جیسے ایک فلسفی یا سائنسدان کی زندگی کی نوعیت کے اعتبار سے کسی مدبر یا شہری کی زندگی سے یک سر مختلف ہوتی ہے[1] اگر یہ مان لیا جائے کہ موخر الذکر اول الذکر کے لیے لازمی بنیاد فراہم کرتی ہے تو یہ بیان زیادہ با معنی ہو جاتا ہے کہ "غلاموں کے لیے فرصت نہیں ہوتی" سب سے پہلے ہمیں زندگی کی بنیادی ضروریات، یا بہتر زندگی کی ضروریات کی فراہمی کی کوشش کرنی پڑتی ہے اس کے بعد ہی ہم علم اور فکر کی اعلیٰ ترین مسرت سے ہم کنار ہو سکتے ہیں[2] لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو نے اس بات کو پوری طرح پیش نظر نہیں رکھا کہ علم اور غور و فکر بہ ذات خود عام اعتبار سے بہتر انسانی زندگی کے حصول کا ایک ذریعہ ہیں۔
یہ تنقید کہاں تک حق بہ جانب ہے؟ سر دست ہم اس پر بحث نہیں کر سکتے حقیقتاً ہمیں اس سے سروکار نہیں کہ افلاطون یا ارسطو نے کیا کہا۔ بلکہ اس بات سے ہے کہ انہیں کیا کہنا چاہئے تھا اور وہ کہاں تک اسے کہہ سکے۔ اگر انہوں نے اسے پوری طرح بیان کر دیا یا کرنا چاہتے تھے تو مرحبا۔ بہر حال یہ کہا جا سکتا ہے کہ جس راہ پر وہ گام زن ہوئے اور دور تک پہنچے وہ بہ ظاہر صحیح سمت ہی تھی۔

(ج) موجودہ دور میں ارسطو اور افلاطون کے نظریات کا خاصا اثر رہا ہے، اس کا جوابی ردِ عمل کسی حد تک رواقیئین کے ان نظریات سے ملتا ہے جن میں انہوں نے خالص عقلی زندگی اور انسانی فطرت کے نسبتاً کم عقلی عنصر کے درمیان زیادہ شدید اختلاف کو نمایاں کیا ہے۔ ڈیکارٹ Decart کے متبعین (یعنی Cartesians نے مجموعی طور پر اس تضاد کی حمایت کی اور دنیا دی اور مقدس پہلوؤں میں اختلاف کو نمایاں کیا اگرچہ اس کی نوعیت کسی حد تک مختلف تھی اور اس کو پیش کرنے والے بھی مختلف تھے لیکن اس کے ایک دوسری طرح کی ثنویت کی ہمت افزائی کی دوسری

[1] Ethics کتاب دہم، باب VIII VII اسکی Politics بھی ملاحظہ کریں۔
[2] Politics کتاب چہارم، باب

طرف جدید نفسیات بھی شعوری زندگی کی وحدت کی اہمیت پر اس طرح زور دیتی ہے جس سے انسانی زندگی کے مختلف پہلو غیر اہم نظر آنے لگتے ہیں۔ اس لیے مجموعی اعتبار سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ انسانی زندگی کے مختلف پہلوؤں میں کبھی تو ہم آہنگی کی کمی رہی ہے اور کبھی اس کے ایک پہلو کو، اور کبھی دوسرے کو ضرورت سے زیادہ اہمیت کا مستحق ٹھہرایا گیا ہے۔ زمانہ حال میں زندگی کا معاشی پہلو بہت زیادہ نمایاں رہا ہے۔ معاشیات کی سائنس پر دوسری کسی بھی سائنس کے مقابلہ میں زیادہ بھرپور کام ہوا ہے اور اس طرح اس کو اس سے زیادہ مرکزی حیثیت دی گئی ہے جس کی وہ حقیقتاً مستحق تھی۔ کارلائل Carlyle اور رسکن Ruskin نے اس کے خلاف احتجاج کر کے اور اخلاقیات اور آرٹ کے حق کی تائید کر کے ایک اچھی خدمت انجام دی ہے۔ لیکن غالباً وہ اپنے احتجاج میں مناسب حدود سے تجاوز کر گئے تھے۔ ان کے برخلاف کلچر کے ہمنواؤں نے یونانی نظریات کی شہ پا کر صنعتی اور کاروباری پہلوؤں کو بے جا طور پر حقارت سے دیکھا ہے۔ اور اخلاقیات اور مذہب کو درست رکھنے والوں نے بعض اوقات صنعتی زندگی اور آرٹ اور کلچر دونوں ہی کے سلسلے میں غیر ہمدردانہ رویہ اپنایا ہے۔ دراصل یہ بڑی حد تک یونانی فلسفہ کے از سرِ نو مطالعہ، خصوصاً ارسطو اور افلاطون کی تصنیفات کا اثر ہے جس نے ہمیں انسانی فطرت کے عناصر کے بارے میں زیادہ متوازن نظریات تک پہنچنے میں مدد دی ہے۔

یہ جائزہ لازمی طور پر ایک نامکمل خاکہ ہے۔ لیکن شاید یہ ہمیں اس بات کا پتہ لگانے میں مدد دے گا کہ آئندہ باب میں ہمیں کن حقائق کی جستجو کرنا ہے۔

باب دوم:

فرقہ

فرقہ کی فطری اساس

ابھی جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ سوسائٹی فطری بنیادوں پر قائم ہے۔ انسانی فطرت کے تمام بنیادی حقائق کسی نہ کسی شکل میں سماجی اتحاد پیدا کرتے ہیں۔ ایسے احتیاج رکھنے والے وجودوں کے ساتھ بہت سی ضروریات وابستہ ہیں جن کو نباتاتی کہا جاتا ہے۔ جیسے: غذا اور پانی کی ضرورت، سردی، گرمی، طوفان، بیماری اور جنگی درندوں سے حفاظت کی ضرورت اور ایسے وجود کی حیثیت سے جس میں اپنی نوع کو برقرار رکھنے کا رجحان موجود ہے، ہم انفرادی کوششوں کے ساتھ ساتھ تعاون کی ناگزیر ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ نیز ہماری نمایاں تر حیوانی تحریکات بھی، مثلاً ہمارے جنگ اور محبت کے رجحانات، اور ہماری مختلف جبلتیں اور جذبات جو ان مرکزی رجحانات کے گرد گھومتے ہیں، یہ سب بھی لامحالہ ہم کو ایک دوسرے کے ساتھ قریبی تعلقات

قائم کرنے کی جانب لے جاتے ہیں۔ لیکن ہمارے خالص انسانی اوصاف جو ہماری قوت استدلال کی رو سے وجود پاتے ہیں وہ ہمیں اس میل جول کے لیے اور زیادہ شدت سے محفوظ کرتے ہیں۔ ان تمام وجوہ کی روشنی میں اس بات سے انکار مشکل ہے کہ سماجی اتحاد کی کوئی نہ کوئی شکل انسان کے لیے اتنی ہی فطری ہے جیسا کہ کھانا اور پینا ہے۔ جیسا کہ بشپ بٹلر Bishop Butler نے کہا ہے ع۱ "ایک انسان میں دوسرے انسان کے لیے کشش ہونا ایک ایسا فطری اصول ہے کہ دو آدمیوں کے لیے محض ایک مصنوعی علاقائی وحدت، یا کبھی ایک ہی قطعہ زمین پر دونوں کا چلنا، یا ایک ہی آب و ہوا میں سانس لینا، برسوں بعد ان کی شناسائی اور دوستی کا بہانہ بن جاتا ہے۔ کیونکہ اس کے لیے کوئی بھی رشتہ بہانہ ہو سکتا تھا اس طرح برائے نام تعلقات بھی ڈھونڈے اور پیدا کیے جاتے ہیں۔ اور ایسا عام لوگ ہی نہیں بلکہ ادنے درجہ کے عوام کرتے ہیں۔ اور یہی رشتے انسانیت کو چھوٹی چھوٹی برادریوں اور باہمی ساجھے داریوں میں مجتمع رکھنے کے لیے کافی سمجھے جاتے ہیں۔ یہ رشتے واقعی کمزور ہیں۔ اور اگر نا سمجھی سے ان کو ہی اس اتحاد کی اساس مان لیا جائے تو یہ کافی مضحکہ خیز بات ہوگی۔ فی الواقعہ یہ رشتے صرف ایسے مواقع فراہم کرتے ہیں جس طرح کوئی بھی چیز کسی چیز کے لیے موقع و محل بن سکتی ہے جن پر ہماری فطرت اپنے سابقہ رجحان اور جھکاؤ کے مطابق آگے لے جاتی ہے اگر ہماری فطرت میں سابقہ جھکاؤ یا رجحان نہ ہو تو یہی مواقع غیر موثر ثابت ہونگے۔"

فرقہ میں روائتی عنصر

اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ بٹلر Butler نے اپنے مذکورہ بالا بیان میں کہا ہے کہ انسانوں میں درحقیقت تعلق کی جو حقیقی شکلیں ملتی ہیں ان کو روائتی کہنا مناسب ہے۔ جیسے: چھری کانٹوں اور گلاس وغیرہ کا استعمال۔ ہماری عقلی فطرت کے تقاضوں میں ایک یہ بھی ہے کہ ہمارے اندر قوت انتخاب اور قوت مطابقت اور مشینیں ایجاد کرنے کا میلان بھی موجود ہے۔ ہمارے

ربط کے طریقے نچلے درجے کے حیوانات کے گروہ پسندی کے رجحان کی طرح جبلّی نہیں ہیں۔ ہم اپنے دوستوں اور دشمنوں کا مختلف وجوہ کی بنا پر انتخاب کرتے ہیں یہ وجوہ کبھی سوچی سمجھی ہوتی، کبھی بے اصول، اور بعض اوقات تقریباً جبلّی ہوتی ہیں ہمارے اطوار اور رواج بھی کسی حد تک غور و فکر پر اور کسی حد تک ان عادتوں پر (جو موروثی تحریکوں سے وجود میں آئی ہیں) کسی حد تک ماحول کے ساتھ بتدریج اور تقریباً غیر شعوری مطابقت پر کسی حد تک عظیم شخصیتوں کے حاوی ہو جانے والے اثرات پر کبھی کبھی ان رعایات پر جن کی ابتدا کا پتہ نہیں لگایا جا سکتا اور بسا اوقات دوسروں کے واضح دباؤ پر منحصر ہوتے ہیں۔ ہمارے قوانین اور حکومت کی شکلیں بھی زیادہ تر ترقی کے ایک بہت آہستہ روعمل سے قائم ہوتی ہیں۔ ان کے بننے میں شعوری انتخاب نے کافی حصہ لیا ہے۔ لیکن ان لوگوں کے ذہنوں میں جو بڑی حد تک ان کے ذمہ دار تھے بعض اوقات حالات کا دباؤ رہنما رہا ہے اور اکثر مانع بھی ہوا ہے۔ کبھی روایت کی مفلوج کر دینے والی قوت کا، یا کبھی اور بہت سے ایسے اثرات کا ہاتھ رہا ہے جن کی تشریح سے ہم قاصر ہیں مگر مبہم طور پر ان کو اتفاقات سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر اس طرح سے ابھرنے والی شکلوں کو روائتی کہا جائے تو ہم اس میں کم از کم اس بات کا اضافہ کر سکتے ہیں کہ اس طرح کی روائتیں بھی انسان کے لیے فطری ہیں انسان کے لیے مخصوص قوانین، رواج اور حکومت کے طریقے بالکل اسی طرح فطری ہیں جیسے چڑیوں کے لیے گھونسلوں کی مختلف شکلیں ہیں قدرتی طور پر اول الذکر کے مقابلے میں زیادہ تنوع پایا جانا ممکن ہے۔

جبلّتوں کے نتائج اپنے خاص پہلوؤں کے اعتبار سے یکساں ہوتے ہیں۔ جب کہ انتخاب کے ذریعے حاصل ہونے والے نتائج لاانتہا طور پر مختلف ہو سکتے ہیں۔ ایسے نتائج جن کی بنیاد کسی حد تک جبلّتوں پر کچھ انتخاب پر اور کچھ بدلتے ہوئے ماحول کے دباؤ پر ہو، ان سے یکسانیت اور تنوع کے پیچیدہ ترین باہمی امتزاج کے پیش کرنے کی توقع کی جا سکتی ہے۔ مجموعی طور پر یہ بات ایسی ہے کہ انسانی سوسائٹیوں سے بحث کرتے وقت ہمیں اس کو تسلیم کرنا ہی پڑتا ہے۔ انسانی میل جول کو فطری اور زندگی کے لیے ناگزیر تسلیم کر لینا ہمیں اس کو ایک

عضویاتی Organic وحدت قرار دینے پر مائل کرتا ہے۔ یہ بات تسلیم کرلینا کہ اس میں اتفاقات اور انتخاب کو دخل ہے ہمیں سماجی معاہدہ کے تصور سے روشناس کراتا ہے۔ اس کے متعلق ان دونوں طرز ہائے فکر کے بارے میں غور کرنے سے ہمیں اس کی حقیقی ماہیت کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے سماجی معاہدہ کے تصور سے ابتدا کی جائے

سماجی معاہدہ کا تصور

افلاطون کی ریاست Republic کی کتاب دوئم میں اس تصور کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن فوراً ہی نظرانداز کر دیا گیا ہے۔ زیادہ جدید زمانے میں اس کے پیچھے ایک طویل اور متنوع تاریخ رہی ہے جس کی طرف مختصراً اشارہ کرنا ہی ممکن ہے۔ اس کو سب سے زیادہ شدید اور بے باک۔ اور شاید سب سے زیادہ منطقی شکل دینے کا سہرا ہابس Hobbes کے سر ہے [1] اس کے نظریہ کے مطابق انسانیت کی فطری حالت ایک ایسی جنگ کی سی ہے جس میں سب لوگ ایک دوسرے سے برسرپیکار ہیں۔ جس میں ایک انسان دوسرے انسان کے لیے بھیڑیے کی حیثیت رکھتا ہے اس صورت حال میں زندگی "تنہا، نادار، فتنہ پرور، وحشیانہ اور مختصر" ہوگی نوع انسان میں کم و بیش سب برابر ہیں یہی بات ایک شخص کو مستقل طور پر دوسروں پر اس اقتدار کے قائم رکھنے میں مانع ہوتی ہے جو فطری طور پر ہر شخص کا منتہائے نظر ہے۔ اس لیے آخر کار سب کو عالمی جنگ کو روکنے کے لیے عارضی صلح کر لینے اور امن پسندانہ مفاہمت کے قیام کی طرف مائل ہونا پڑتا ہے۔ اس کے لیے انہیں ایک دوسرے کے ساتھ ایک معاہدہ کرنا پڑتا ہے جس کے مطابق وہ اپنے نسبتاً جارحانہ مطالبات سے دست بردار ہو کر ایک حکومت بناتے ہیں تاکہ وہ نظم کو قائم رکھ

---

[1] ہابس کے نظریہ کے اہم نکات کروم رابرٹسن Croom Robertson کی کتاب میں کافی طور پر مل سکتے ہیں۔

سکے۔ اور پھر اس معاہدہ کی شرائط کی رو سے وہ اس نظم کی اطاعت کرنے کے لیے پابند ہو جاتے ہیں ایسے اقتدار کے قیام میں آنے سے ایک انسان دوسرے انسان کے لیے دیوتا بن جاتا ہے۔

دوسرے مصنفین نے بیشتر ہابس کی تصنیف پر غور و فکر کے نتیجہ میں 'اولین معاہدہ' کی جو شکلیں سوچی ہیں وہ کسی قدر مختلف ہیں۔ اسپینوزا Spinoza اور لاک Locke نے ہابس کے 'مطلق اطاعت اقتدار' کے نظریہ کو صحیح ماننے سے انکار کیا ہے۔ اور روسو اس سمجھوتے کو ایک ایسی دستاویز نہیں تسلیم کرتا جو ایک بار تکمیل پانے کے بعد ہمیشہ کے لیے کافی ہو جائے۔ بلکہ ایک ایسا سمجھوتا مانتا ہے جس کا ادارہ عامہ General Will کے ذریعے مسلسل تجدید پانا ضروری ہے یہ ایک ایسا نظریہ جس پر جلد ہی ہمیں غور کرنا ہوگا فی الحال ہمارے لیے یہی بیان کافی ہوگا کہ اب رفتہ رفتہ یہ تسلیم کیا جانے لگا ہے کہ فطرت کی کسی ایسی حالت کا تصور جس میں انسان ہر قسم کی سماجی بندش سے مبرا ہو محض ایک بے بنیاد من گھڑت کہانی ہے۔ ایک ایسی کہانی جس سے ہمیں کوئی خاص روشنی نہیں حاصل ہوتی۔ اس نظریہ کو جس چیز نے مکمل طور پر ختم کیا وہ انسانی اور حیوانی زندگی کے قریبی تعلق کا اعتراف تھا جس میں انسانی شہری زندگی کی بعد کی ابتدار پہلے سے موجود ہے۔ ارتقار کے جدید نظریہ نے اس تعلق کو نظر انداز کرنے کا امکان ختم کر دیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس نظریہ کے واضح تصور سے پہلے بھی حیوانی زندگی کی مماثلت کو جان لیا گیا تھا مثال کے طور پر شیکسپیر Shakespeare کی ان لائنوں میں شہد کی مکھیوں کی زندگی کے نظم و ضبط اور سماجی پہلو پر روشنی پڑتی ہے:

'یہ بھی فطرت کا ایک قاعدہ ہے کہ اس کی یہ ننھی مخلوق ایک لوگوں سے آباد سلطنت کو نظم و ضبط کا سبق دیتی ہے۔ ان میں ایک بادشاہ ہوتا ہے اور کئی قسم کے حکام ہوتے ہیں۔ ان میں سے کچھ مجسٹریٹ کی طرح اندرونی حالات کی اصلاح کرتے ہیں۔ کچھ تاجروں کی طرح غیر ممالک سے تجارت کرتے ہیں۔ کچھ سپاہیوں کی طرح اپنے ڈنک سے لیس ہو کر بہار کی مخملی کلیوں سے خراج وصول کرتے ہیں اور خوشی خوشی لوٹ کا مال لے کر گھر لوٹتے ہیں اور بادشاہ کے شاہی خیمہ کے دروازے پر اس کا ڈھیر لگا

دیتے ہیں۔ بادشاہ شاہی کروفر کے ساتھ مملکت کے امور کا جائزہ لیتا ہے معمار سنہری چھتیں تعمیر کر رہے ہیں، رعایا شہد کے اوپر جھکی ہوئی ہے۔ قلی اپنے بھاری بوجھ اٹھائے ہوئے اس کے تنگ دروازہ کے سامنے جمع ہیں۔ سنجیدہ جج اپنی مخصوص بھنبھناہٹ میں احکام صادر کرتا ہے یہ صحیح ہے کہ شیکسپیئر کا بیان کسی قدر مبالغہ آمیز ہے۔ ۱؎ لیکن اس میں اتنی حقیقت ضرور موجود ہے جو ہمیں یہ احساس دلا سکے کہ انسانی زندگی کو بالکل ابتدائی دور کی فطری حالت میں بھی ادنیٰ حیوانوں کی زندگی سے زیادہ بے نظم سمجھ لینا بعید از قیاس ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ انسان میں قوت فکر کی موجودگی، جو اسے بلند آہنگ دعوے کرنے کے قابل بناتی ہے سوسائٹی کے فطری اتحاد کو ختم کرنے پر مائل ہوتی ہے۔ یہ اتحاد واضح معاہدوں پر مبنی ہوتا ہے لیکن یہ اس اصل معاہدے Original Contract کے تصور سے بہت مختلف ہوتے ہیں جو سماجی اتحاد کی کسی بھی شکل کے وجود سے قبل عمل میں آیا تھا۔ یہ کہا جا سکتا ہے اس تصور کو روسو نے تہہ وبالا کر دیا لیکن بہت زیادہ یقین سے یہ کہنا مشکل ہے ۲؎ غالباً اس پر سب سے نمایاں اور کاری ضرب برکے Burke نے اس بیان سے لگائی کہ "حقیقت میں سوسائٹی ایک معاہدہ ہے۔ محض وقتی دلچسپی کی چیزوں سے متعلق معاہدے حسب خواہش منسوخ کیے جا سکتے ہیں۔ لیکن ریاست کو مرچ مسالہ، کافی، کپڑے، تمباکو یا کسی دوسری ادنیٰ اہمیت اور وقتی دلچسپی کی چیز کی تجارتی ساجھے داری کی طرح نہیں سمجھنا چاہئے کہ فریقین جب چاہیں اسے منسوخ کر ڈالیں۔ اس کو احترام کی نظر سے دیکھنا چاہئے یہ ایسی ساجھے داری نہیں ہے جس کا تعلق محض ان چیزوں سے ہو جو ادنیٰ، عارضی اور [illegible]

۱؎ غالباً شہد کی مکھیوں کے بارے میں میٹرلنک Maete. link کی کتاب میں بھی کافی مبالغہ آمیز بیان پیش کیا گیا ہے۔ فیبر Faeber کا بیان اس سلسلے میں زیادہ قابل اعتماد اور دلکش ہے جو Social Life in the Insect World میں اس نے اپنے پیش کیا ہے۔

۲؎ روسو کے نظریے کے بارے میں سب سے بہترین بیان پروفیسر واگھن Prof. C.E. Vaughan کی Political Writings کے تعارف میں پیش کیا گیا ہے۔

جانے والے حیوانی وجود کو زندہ رکھنے کا ذریعہ ہیں۔ بلکہ یہ ساجھی داری کل سائنس کی، تمام آرٹ کی، تمام خوبیوں کی اور ہر کمال کی ساجھے داری ہے کیونکہ اس ساجھیداری کے مقاصد کئی نسلوں میں بھی حاصل نہیں کئے جا سکتے اس لیے یہ ایسی ساجھے داری بن جاتی ہے جو نہ صرف ان افراد کے درمیان ہے جو زندہ ہیں بلکہ ان کے درمیان بھی ہے جو مر چکے اور جو پیدا ہوں گے۔ ہر مخصوص ریاست کا ہر معاہدہ ابدی سماج کے اس عظیم اور اولین معاہدے کی محض ایک دفعہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا، جو ایک مقررہ شکل میں ادنیٰ اور اعلےٰ فطرتوں اور ظاہری اور باطنی عالم کو ایک دوسرے سے ملاتا ہے۔ یہ قانون ان لوگوں کی مرضی پر منحصر نہیں ہے جو اپنے سے بالاتر اور بے انتہا افضل فریضہ کی رو سے اس قانون کی اطاعت کرنے پر مجبور ہیں۔ یہ ناس میں شک نہیں کہ یہ بیان ضرورت سے زیادہ مبہم اور مبالغہ آمیز ہونے کی وجہ سے سائنسی مقاصد کے لحاظ سے بہت مفید نہیں۔ اس کے علاوہ یہ سوسائٹی کے عام اتحاد اور اس مخصوص قسم کے اتحاد میں جو ریاست کی زندگی میں ملتا ہے۔ مناسب امتیاز نہیں کرتا۔ لیکن کم از کم یہ اولین معاہدے کے نظریہ کی اہمیت۔ اور فطری حیاتی اتحاد کے ایک بالکل مختلف نظریہ سے متعارف کراتا ہے۔

عضویاتی وحدت کا نظریہ

یہ نظریہ کہ انسانی سوسائٹی کا ایک زندہ عضویہ سے مقابلہ کیا جا سکتا ہے بہت قدیم زمانے سے فلسفیانہ ذہنوں کی متوجہ کر چکا ہے۔ افلاطون کی جمہوریت Republic کے بہت سے مباحث کی بنیاد یہی تقابل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مینیس اگرپا Menenius Agrippa نے "پیٹ" اور دوسرے اعضا کی حکایت کے ذریعہ اسی بات کو واضح طور پر پیش کیا ہے۔ سینٹ پال St. Paul اور حضرت عیسٰی کے بعض ارشادات میں بھی اسی طرح کے اشارے ملتے ہیں۔ بہت سے جدید مصنفین نے بھی کافی موثر طریقے سے اس تقابل سے کام لیا ہے لیکن اس کا سب سے مکمل بیان ہربرٹ اسپنسر Herbert Spencer

اور شیفل Schaeffle کی سماجی تصنیفات میں ملتا ہے۔ ان مصنفین نے انسانی سماج اور ایک زندہ عضویہ کی مماثلت کو چھوٹی چھوٹی تفصیلات کی فراوانی کے ساتھ اس خوبی سے ابھارا ہے کہ حیرت ہوتی ہے۔ لیکن اس طرح کی تمثیل جتنی روشنی بخش ہے اتنی ہی گمراہ کن بھی ہے اس نظریہ میں جو قیمتی نکات ہیں ان کا مختصر بیان ضروری معلوم ہوتا ہے۔

جیسا کہ سماجی معاہدہ کا نظریہ اشارہ کرتا ہے، سوسائٹی اس اعتبار سے ایک ذی حیات شے ہے کہ وہ ایک مشینی آلہ نہیں ہے بلکہ فطری طور پر نشوونما پاتی ہے لیکن اگر اس نظریہ کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دی جائے تو یہ خطرہ ہے کہ ہم اس انتخاب کے عنصر کو نظر انداز کر دیں گے جو انسانی سوسائٹی میں ملتا ہے جیسا کہ بسا اوقات عضویاتی وحدت کے نظریہ سے کام لینے والے کرتے ہیں۔ ایک قدرتی عضویہ اپنی مرضی سے اپنے قد و قامت میں جو بھر اضافہ کرنے کی بھی قدرت نہیں رکھتا۔ اور نہ ہی وہ اپنے اعضاء کے فطری رجحانات میں کوئی نمایاں تبدیلی لانے پر قادر ہے لیکن ایک سوسائٹی اپنے حاصل کئے ہوئے تمام علم کو پس پشت ڈال کر اپنی ہیئت تبدیل کر سکتی ہے، اپنے وجود کو ختم کر سکتی ہے، اور پھر از سر نو پیدا ہو سکتی ہے۔ اگر اس کے اندر نشو و نما کا عمل جاری رہتا ہے تو اس کا انحطاط لازمی نہیں۔ وہ کسی عقاب یا حکایتی عنقا طائر کی طرح از سر نو جوان بن سکتی ہے۔ اگر یہ ایک زندہ عضویہ ہے تو یہ کم از کم ایک ایسا عضویہ ہے جو کئی عضویاتی جسموں پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک کی اپنی زندگی ہے، اس کے دوسروں کے ساتھ تعلقات بھی محض خارجی نہیں بلکہ ایسے ہیں جو خود اس کے اپنے وجود کے اندر بھی سرایت کر سکتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ سوسائٹی ایک ذی حیات ہے لیکن وہ اپنے افکار سے زندہ ہے۔ وہ امتیاز کر سکتی ہے، انتخاب اور فیصلہ کر سکتی ہے۔ وہ اپنے ماضی کے بارے میں غور اور حال پر تنقید کے ذریعہ اپنے مستقبل کو تشکیل دے سکتی ہے انسانی سوسائٹی کی یہ دوہری خصوصیت ـــ یعنی بیک وقت فطری طور پر نشوونما پانا اور فکری ساخت کا حامل ہونا، کسی حد تک "ارادہ عامہ" کے اس تصور سے نمایاں ہوتی ہے۔ جس کا حوالہ گزشتہ اوراق میں پیش کیا جا چکا ہے۔ لیکن بہتر ہوگا کہ ہم پہلے یہ دیکھیں کہ اجتماعی عمل سے کیا مراد ہے۔

اجتماعی عمل

سماجی اتحاد کی کوئی بھی شکل کیوں نہ ہو، اس کے اکثر و بیشتر فیصلے اور عملی اقدام اس کی اجتماعی حیثیت میں انجام پاتے ہیں۔ چنانچہ ایک طرح کی قانونی اختراع کے مطابق جمیعت کو اکثر ایک شخص کی طرح سمجھا اور برتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ ریاستوں کو بھی اسی طور پر پیش کیا جا چکا ہے۔ [1] وہ بھی ایک متحدہ کل کی طرح فیصلے اور عمل کرتی ہیں، بالکل ویسے ہی جیسے اشخاص کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جانوروں کے گلوں میں بھی اس طرح کے متحدہ عمل کی صلاحیت ہوتی ہے۔ اس طرح کا عمل جس مخصوص طریقے پر مبنی ہوتا ہے اس میں سماجی اتحاد کی مخصوص نوعیت کے اعتبار سے وسیع اختلافات پائے جاتے ہیں۔ کسی فیصلہ کا انحصار ایک حکمران یا رہنما پر ہو سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس فیصلے کے کرنے میں وہ اپنے ماتحتوں کی خواہشات اور ضروریات کا خیال رکھے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ نہ رکھے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ فیصلہ ایک مختصر مجلس انتظامیہ کے ساتھ بحث اور مشورے کے بعد عمل میں آئے اور پوری سوسائٹی کی رائے کی ترجمانی نہ کرے۔ یا پھر ممکن ہے کہ ایک سوسائٹی کے پاس کوئی ایسا طریقہ ہو جس سے کل سوسائٹی کے افراد کی خواہشات موثر طور پر معلوم ہو سکتی ہوں۔ اس کے علاوہ، جن فیصلوں تک پہنچا گیا ہے، خواہ وہ ایک شخص نے کئے ہوں، یا کچھ افراد نے، یا کل سوسائٹی کے مجموعی دباؤ سے کئے گئے ہوں، ان میں یہ دونوں ہی امکانات ہیں کہ کل سماج کی بہبود ان کا مقصد ہو، یا نہ ہو۔ تمام فیصلے کسی حقیقی یا فرضی خیر سے نسبت رکھتے ہیں، لیکن جس قسم کی خیر شعوری یا غیر شعوری طور پر ان سے مقصود ہوتی ہے اس میں وسیع اختلاف ممکن ہیں۔ فوج ایک منظم جماعت ہے جو اپنی ایک مخصوص انفرادیت رکھتی ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کے فیصلے فوج کے بہبود کے پیش نظر ہی کئے گئے ہوں بلکہ یہ ان مقاصد سے بھی متعلق ہو سکتے ہیں جو

---

[1] کتاب دوئم میں باب چہارم کے خاتمہ پر نوٹ ملاحظہ کیجئے۔۔۔

فوج کے ذریعہ حاصل کرنا ہوتے ہیں۔ یہی بات دوسری جمعیتوں اور سوسائٹیوں پر بھی صادق آتی ہے۔ کسی ریاست کے فیصلے بھی ضروری نہیں کہ محض اس ریاست کی بہبود کے لیے ہوں ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ وہ اس ریاست کے افراد کے مفاد میں تو اور بھی کم ہونگے۔ ان کا تعلق کسی زیادہ عمومی مقصد سے، جیسے قوموں کا تحفظ یا کسی مخصوص مذہب کی حمایت سے ہو سکتا ہے۔ لیکن عام حالات میں یہ کہنا صحیح ہوگا کہ کسی بھی منتظم سوسائٹی کے اعمال کا شعوری یا غیر شعوری تعلق، اس سوسائٹی کی حقیقی یا خیالی بھلائی سے ہوتا ہے۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اجتماعی عمل میں ارادۂ عامہ کی موجودگی یا کسی واضح عام بھلائی کا تعلق ہونا ضروری نہیں ان کا ہونا اور نہ ہونا دونوں ہی ممکن ہیں۔ لیکن اب ہم کم از کم ارادۂ عامہ اور عمومی خیر کے مفہوم پر زیادہ باریکی سے غور کر سکتے ہیں۔

ارادۂ عامہ کا تصور

روسو نے یہ تصور اس مستقل معاہدہ کی وضاحت کے لیے پیش کیا تھا جو اس کے خیال میں سماجی اتحاد کو برقرار رکھتا ہے۔ (اولین معاہدہ مقصود نہیں)۔ بعد میں مختلف مصنفین نے اس نظریے سے کام لیا ہے جو لازمی طور پر بالکل اسی مفہوم میں نہیں تھا انہوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ خواہ وہ لوگوں کی ایک جماعت ہو یا تنہا فرد، دونوں کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے ارادہ سے کام لیتے ہیں۔ ایسے ہی ارادہ پر سوسائٹی کا متحدہ عمل منحصر ہوتا ہے۔ روسو[1] اس نظریہ کا حامی معلوم ہوتا ہے

---

[1] اسپینوز Spinoza کے Common Will اور Common Good کے تصورات میں اس کی پیش بینی ملتی ہے۔ اس کے لیے ڈاکٹر ڈف Dr. Duff کی کتاب Spinoza's Political and Ethical Philosophy ملاحظہ فرمائیں صفحات (130-1, 316-17) اس مکمل مضمون پر پروفیسر واگھن Prof. Vaughan نے اپنی کتاب The Political Writings of Rousseau (باقی آگے)

کہ اس ارادہ کا سب سے واضح اظہار کسی اہم سوال کے بارے میں فیصلہ کرنے کے لیے کسی مجلس میں جمع شدہ افراد کی کثرت رائے سے ہوتا ہے۔ لیکن ارادہ عامّہ اور سب کا ارادہ، میں روسو جو امتیاز کرتا ہے اس کا اس نظریے کے ساتھ ہم آہنگ ہونا مشکل نظر آتا ہے۔ محض ووٹ دینا کچھ جمع شدہ افراد کا کام ہے نہ کہ ایک متحدہ کُل کا اور اس طرح جس فیصلے کا اظہار کیا جائے گا وہ ظاہر ہے اس اجتماع میں سب سے زیادہ افراد کا ارادہ ہوگا۔ لیکن اس کو ارادہ عامہ کہنا مشکل ہے۔ ڈاکٹر بوزن کے Dr. Bosanquet [1] اور دوسروں نے اس تشریح کو قبول نہیں کیا بلکہ یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ متحدہ لوگوں میں ایک حقیقی ارادہ ہوتا ہے جس کا آسانی سے پتہ نہیں لگایا جا سکتا۔ رائے شماری کے مقابلہ میں تبادلہ خیال کے ذریعہ اس تک پہنچا جا سکتا ہے۔ ایسی تشریح زیادہ تسلی بخش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ارادہ کی عام ماہیئت پر بحث ہمیں زیادہ واضح طور پر یہ دیکھنے میں مدد دیگی کہ کس مفہوم میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ لوگوں میں ارادۂ عامہ موجود ہے۔ کسی مخصوص موقع پر ایک فرد کا ارادہ اس کا وہ فیصلہ ہے جس تک وہ غور کرنے کے بعد پہنچا ہے۔ کسی بھی ایسے معاملے میں جس کے اندر واقعی انتخاب درپیش ہو، راہ عمل کی کئی صورتیں ممکن ہوتی ہیں جن میں، کبھی کبھی، "کوئی عمل نہ کرنا" بھی ایک راہ عمل ہو سکتی ہے جن مختلف راستوں کے بارے میں فیصلہ کرنا ہوتا ہے، ان میں عموماً ہر ممکن راہِ عمل کی تائید میں کچھ قابل لحاظ امور ہوتے ہیں۔ جن کی مقابلتاً اہمیت کے بارے میں کم و بیش قطعی نتیجہ پر پہنچنا ہوتا ہے۔ [2] خالص انفرادی فیصلہ میں کسی شخص کا نقطہ نظر ہی مکمل

(بقیہ) میں بہت محتاط انداز میں بحث کی ہے بیکرڈ E. Caird کے ادبی مضامین میں روسو پر مضمون اس عام رویے کی عکاسی کرتا ہے۔

[1] اس کی 'Philosophical Theory of State' کا باب پنجم خصوصیات سے قابل مطالعہ ہے۔

[2] ارادہ کی عام ماہیئت کے بارے میں پروفیسر اسٹاؤٹ Prof Stout کی تصنیف Manual of Psychology کتاب IV باب ۱ کا حوالہ دیا (بقیہ آگے)

طور پر فیصلہ کن ہوتا ہے۔ وہ جس طور بھی مقابلتاً فوائد یا نقصانات کی اہمیت کا اندازہ کرتا ہے اسی کے مطابق فیصلہ کرتا ہے، لیکن بہت سے معاملوں میں، اکثر و بیشتر دوسروں کا نقطہ نظر بھی نتیجہ پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اس بات کو چند مثالوں سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر:

جب میکبتھ اور لیڈی میکبتھ، ڈنکن کے قتل کا منصوبہ بناتے ہیں جس میں میکبتھ کو یہ کام انجام دینا ہے اور اس طرح نتائج کی ذمہ داری بھی اسی پر عائد ہوتی ہے لیکن شیکسپیر نے جس طرح اس کو پیش کیا ہے (اگرچہ بظاہر اس کی کوئی تاریخی بنیاد نہیں) اس سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ اگر وہ اکیلا ہوتا تو اس بارے میں غور کر کے خود ہی اس کام سے باز رہتا۔ اور شاید لیڈی میکبتھ کے کاندھوں پر بھی اس فیصلہ کی تنہا ذمہ داری ہوتی تو وہ بھی اس اقدام سے پیچھے ہٹ جاتی۔ بہر حال وہ اس منصوبہ کو عملی جامہ پہنانے کے حق میں اس قدر پکا ارادہ کر چکی تھی کہ کسی نہ کسی طرح اپنے شوہر کے شکوک اور ہچکچاہٹ کو دور کر کے اسے ڈنکن کے قتل پر آمادہ کر لیتی ہے اور آخر کار یہ کام انجام پاتا ہے۔ یہاں پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ارادہ باہمی تعاون پر مبنی تھا یعنی اس معنی میں کہ اس میں فاعل کا فیصلہ کسی حد تک دوسرے کی رائے سے بھی متعین ہوا جو اس کی اپنی رائے کے ساتھ کارفرما تھی۔ اس کو ارادہ عامہ کہنا مشکل سے ہی درست ہوگا۔ اور نہ ہی اس کو "متحدہ ارادہ" Joint-Will کہا جا سکتا ہے، البتہ اس کو تعاونی ارادہ کی ایک مثال کہا جا سکتا ہے۔

اب ایک ایسے خاندان کی مثال لیجئے جو تعطیلات کے زمانے میں کہیں جانے کے بارے میں فیصلہ کرنا چاہتا ہے۔ لیکن تعطیلات گزارنے کے بارے میں ان کے خیالات بالکل ایک جیسے نہیں ہیں۔ ایک کشتی رانی کا خواہش مند ہے ایک کوہ پیمائی پسند کرتا ہے، ایک سائیکل سواری کا شوقین ہے، ایک

(بقیہ) جا سکتا ہے۔ خود میرے نظریات پوری طرح Manual of Ethics کتاب اوّل کے پہلے باب میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

مصوری کا دلدادہ ہے اور ایک آوارہ خرامی کے ذریعہ دلی تسکین حاصل کرنا چاہتا ہے ۔ ایسی صورت حال میں وہ کیسے فیصلہ کر سکتے ہیں ؟ ظاہر ہے کہ اس میں کئی امکانات موجود ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ وہ علاحدہ علاحدہ اپنی اپنی مرضی کے مطابق جا سکتے ہیں۔ اس صورت میں ہر فرد کسی مختلف فیصلے پر پہنچے گا۔ یا پھر یہ ہو سکتا ہے کہ خاندان کا سربراہ اس معاملہ کا فیصلہ کردے اور دوسروں کی رائے کو کوئی اہمیت نہ دی جائے یہ صورت تنہا ایک فرد کے ارادے کی ترجمان ہوگی۔ یا پھر وہ کوئی ایسی جگہ تلاش کر سکتے ہیں جہاں سب کی خواہشات کی تکمیل ہوسکے اور وہ سب یک رائے ہو کر اس کی موافقت میں فیصلہ کر سکتے ہیں۔ یہ سب کے متحدہ ارادہ کی مثال ہوگی۔ ایک صورت یہ ہے کہ اکثریت کے ذریعہ اقلیت کی رائے کو رد کر دیا جائے۔ یہ بھی متحدہ ارادہ کی مثال ہوگی، لیکن محض چند افراد کی۔ ایک طریقہ یہ ہے کہ وہ ایک دوسرے سے بات چیت کر کے کسی ایسے سمجھوتے پر پہنچ جائیں جو سب کے لیے کسی حد تک تسلی بخش ہو (اور ساتھ ہی غالباً غیر تسلی بخش بھی) یہ ایک تعاونی ارادہ Co-operative will ہوگا ہو سکتا ہے کہ بات چیت کے ذریعے وہ اس نتیجہ پر پہنچیں کہ ان میں سے ایک فرد کی ضرورت دوسروں کے مقابلے میں اس لیے اہم ہے کیونکہ وہ بیمار ہے، اور سب لوگ اپنے دعووں سے دست بردار ہونے پر رضامند ہو جائیں میرے خیال میں اس آخری صورت کو ہم ارادہ عامہ کی ایک مثال کہہ سکتے ہیں یہ محض مختلف قسم کے نقطہ ہائے نظر کے درمیان ایک سمجھوتا نہیں ہے بلکہ ایک ایسا فیصلہ ہے جو پوری صورت حال کا مجموعی جائزہ لینے اور انفرادی نقطہ خیال کو ترک کرنے سے تشکیل پاتا ہے۔ اگر اس کو ارادہ عامہ کے مفہوم کا صحیح ترجمان مان لیا جائے تو اس میں دو چیزیں شامل نظر آتی ہیں ؛ (۱) ایک فیصلہ میں کئی لوگوں کا متفق رائے ہونا۔ (۲) یہ حقیقت کہ اس فیصلے کا تعلق پورے گروپ کی بہبود سے ہے اور یہ محض انفرادی خواہشات میں توازن کی کوشش نہیں ہے۔ ہمارے خیال میں یہ دونوں شرائط بہت اہمیت رکھتی ہیں ۔

شاید ایک دوسری طرح کی مثال اس بات کو سمجھنے میں زیادہ مددگار ہوگی

قرونِ وسطیٰ کے یورپ میں شاید ہی کوئی عمل صلیبی جنگوں سے زیادہ مقبول رہا ہو۔ عیسائی دنیا میں تقریباً ہر وہ شخص جسے عوامی سرگرمیوں سے ذرا بھی دلچسپی تھی وہ "دشمنانِ دین" کو عرضِ مقدس سے نکال باہر کرنے کا خواہش مند تھا یہ خواہش بہ ذاتِ خود ایک فیصلہ نہیں تھی لیکن بہت سے حکمرانوں نے دوسرے حکمرانوں یا اپنے مشیروں کے ساتھ مشورہ کرکے گا ہے بہ گا ہے اس مہم میں حصّہ لینے کا فیصلہ کیا تاکہ وہ اس خواہش کی تسکین کر سکیں۔ ایک طرح سے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ایسے حکمران ایک ارادہ عامہ کی تعمیل کر رہے تھے۔ خصوصاً اس معنیٰ کے لحاظ سے کہ انہوں نے جو فیصلہ کیا تھا اس کو کُل کی خواہشات یا کم از کم اپنے لوگوں کی ایک بڑی اکثریت کی حمایت حاصل تھی: تمام قوم اس نیک ارادے میں شامل ہوگئی: اس مقولہ میں ارادے کو فیصلہ کا ہم معنی سمجھنا مناسب نہ ہوگا بلکہ اس سے مراد وہ جذبہ ہے جو اس فیصلہ کے پیچھے کارفرما ہے۔ ارادہ کی اصطلاح کا اکثر اوقات ایسے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے جنکو بجا طور پر اردہ نہیں کہا جاسکتا مثال کے طور پر رومیو جیولیٹ کا یہ مکالمہ ہے! "میری عزیمی اس بات پر رضا مند ہے مگر میرا ارادہ نہیں" تکنیکی زبان میں یہ خواہش ہوئی ارادہ نہیں۔ بلکہ اس کو خواہش کہنا بھی مشکل ہے وہاں البتہ ایک مبہم تمنّا یا جذبہ کہہ سکتے ہیں لیکن موجودہ مثال میں گزشتہ مثال ہی کی طرح سب سے اہم یہ نکتہ ہے کہ فیصلے میں کئی لوگ اتفاق رائے رکھتے ہیں اور یہ کہ جن لوگوں پر اس فیصلے کا انحصار تھا ان کے مقابلہ میں یہ دوسروں کے نقطہ ہائے نظر کے ساتھ زیادہ ہم آہنگی رکھتا ہے۔ خواہ براہ راست ان کے زیر اثر نہ بھی ہو۔ گرین Green کے الفاظ میں اس کے اندر "مشترکہ مقاصد کا احساس اور لوگوں میں مشترکہ مقاصد کے حاصل کرنے کی خواہش شامل ہیں" یہ صاف ظاہر ہے کہ اس مفہوم کے اعتبار سے ہم اس کو بجا طور پر ارادہ عامہ کہہ سکتے ہیں۔ ایسے ارادہ کے بغیر لوگوں کی بڑی جماعتیں مشکل سے ہی کبھی دانشمندانہ اور موثر عمل کر سکتی ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس کی کسی قدر موجودگی کے بغیر وہ حقیقی عمل کرنے سے قاصر ہیں۔

اگر ہماری تشریح صحیح ہے تو یہ یاد رکھنا بہت ضروری ہے اصل فیصلہ چند مخصوص افراد کے ذریعے عمل میں آتا ہے۔ اگرچہ اس میں کسی حد تک دوسروں کی خواہشات کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہو۔ مثال کے طور ایک مدبر کو کوئی اہم فیصلہ کرنے کی ضرورت پڑ سکتی ہے۔ لیکن فیصلہ کرنے سے پہلے اسے نہ صرف اپنے ساتھیوں اور دوستوں سے مشورہ کرنا ہوتا ہے بلکہ اخبارات اور دیگر ذرائع سے اس بات کا پتہ لگانے کی کوشش بھی کرنا پڑتی ہے کہ لوگوں کی اکثریت اس فیصلے کے بارے میں کیا سوچے گی بہت سے لوگ ارادۂ عامہ کی اصطلاح کا استعمال کرتے وقت اپنے ذہن میں حقیقی فیصلہ اور ان رائوں یا جذبات میں واضح فرق نہیں کرتے جن کی مدد سے وہ فیصلہ عمل میں آتا ہے۔ اس بات کو سمجھے بغیر اس اصطلاح کا استعمال گمراہ کن ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر روسو کا یہ نظریہ پیش کیا جا سکتا ہے کہ "ارادہ عامہ کسی غلطی کا ارتکاب نہیں کر سکتا" اور شاید اس مقبول عام کہاوت کا بھی یہی مطلب ہے۔ اگر واقعی کچھ مطلب ہے" زبان خلق کو نقارہ خدا سمجھو"۔ بہرحال یہ بات ظاہر ہے کہ اکثریت کے فیصلے غلط ہو سکتے ہیں اور یہ بھی واضح ہے کہ کوئی فیصلہ جو تمام متعلقہ لوگوں کی خواہشات کو ملحوظ رکھ کر کیا گیا ہے وہ بھی ایک غلط فیصلہ ہو سکتا ہے۔ اس طرح کے فیصلہ کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایسے فیصلے میں عام اعتبار سے کسی بھی دوسری طرح کئے گئے فیصلے کے مقابلہ میں غلط ہونے کا کم امکان ہے تاہم کبھی ایسا بھی ہو سکتا ہے صرف ایک دانشمند اور واقف کار شخص صرف پیری کلس Pericles یا کاور Cauver کا کیا ہوا فیصلہ اس سے بہتر ہوتا جو کم دانشمند اور کم علم افراد کی رائوں کو ملحوظ رکھنے کی وجہ سے کمزور ہو گیا ہو۔ ڈاکٹر بوزن کے ارادۂ عامہ کی ناقابل تقصیر ہونے کے بارے میں دعویٰ نہیں کرتا۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ حقیقی ارادہ کے بیان میں وہ بلا پس و پیش یہ مان لیتا ہے کہ وہ جس ارادہ کا حوالہ دے رہا ہے وہ نہ صرف عمومی ہے بلکہ اس کا مقصد تمام فرد کی حقیقی بھلائی ہے۔ ہمارے خیال میں یہ مان لینے کا کوئی مناسب جواز نہیں ہے کہ لازمی طور پر ایسا ہوگا لیکن یہ حوالہ ہمیں اسی تصور سے متصل عمومی بھلائی کے نظریے کی طرف

لے جاتا ہے جس کا اکثر اوقات ارادہ عامہ[1] کے تصور سے واضح طور پر امتیاز نہیں کیا جاتا۔ لیکن یہ زیادہ سود مند نظریہ معلوم ہوتا۔

عمومی خیر کا تصور

ایک زمانے میں "زیادہ سے زیادہ تعداد کی زیادہ سے زیادہ خوشی" کا مقولہ بہت زیادہ مقبول تھا۔ یہ اس مقصد کا سرسری بیان تھا جس کو تمام پبلک اعمال کے سلسلے میں ایک ایسے کلیہ کی حیثیت حاصل تھی جسے ذہن میں رکھنا ہر ملکی کام میں ہی نہیں بلکہ بالواسطہ اعمال میں بھی پیش نظر رکھنا ضروری تھا۔ لیکن اب عام طور سے سب یہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ مقولہ فائدہ مند ہوتے ہوئے بھی نظریاتی طور پر پوری طرح درست نہیں ہے اور گمراہ کر سکتا ہے۔ اس مقولہ کی مختصر شکل یعنی عمومی خیر میں غلط مطلب نکالنے کا کم احتمال ہے۔ اگرچہ یہ بھی پوری طرح ابہام سے آزاد نہیں ہے[2] گزشتہ اوراق میں۔ جہاں ایک خاندان کی مثال پیش کی گئی ہے۔ یہ بات کافی صاف ہے کہ اس پر عمومی خیر کے تصور کا اطلاق کیا جا سکتا ہے ہو سکتا ہے کہ چھٹی منانا محض خواہش کا مقصود نہ ہو بلکہ خواہش کئے جانے کا سزاوار بھی ہو۔ ممکن ہے وہ خاندان کے سب ہی افراد کے لیے نفع بخش ہو یا محض ان کے دو ایک افراد کے لیئے جن کو خاص طور پر اس کی ضرورت ہے ضروری نہیں

---

[1] ارادہ عامہ کے بارے میں مزید بحث کے لئے پروفیسر میک آئیور Prof Macivor کی Community کا ضمیمہ 'A' اور پروفیسر ہاب ہاؤس Prof Hobhouse کا Social Evolution and Political Theor کا پانچواں باب ملاحظہ کریں

[2] گرین T.H. Green نے غالباً سب سے زیادہ عمومی خیر کے تصور کو واضح کرنے میں مدد دی ہے۔ اس کی Prolegomena to Ethics کتاب سوئم باب سوئم (صفحات 117-36) اور Principles of Polical Obligation کا مطالعہ کیجئے

کہ جس فائدے کا اندازہ لگایا گیا تھا وہ حقیقتاً اس کے نتیجہ میں برآمد بھی ہو۔ لیکن کم از کم یہ سوچا جا سکتا ہے کہ اس ارادہ میں یہ مقصد بھی شامل تھا۔ اگر اس میں براہ راست خاص طور پر ایک ہی فرد کا فائدہ سوچا گیا تھا تو بھی یہ ایک عمومی خیر ہو گی کم از کم اس معنٰی میں کہ اس کو سب نے قابل پسند سمجھ کر چنا تھا۔ لیکن اس پر شبہ کیا جا سکتا ہے کہ صلیبی جنگوں کے لیے اکسانے والوں نے اس رویئے کو کس حد تک اپنایا تھا۔ تاریخی واقعات کی تشریح اتنی آسان نہیں ہوتی جتنی ان مثالوں کی وضاحت جن کو کسی مخصوص نکتہ کو سمجھانے کے خاص طور پر وضع کیا گیا ہو۔ بہت ممکن ہے کہ صلیبی جنگوں میں لڑنے والوں ... غرض نے اکسایا ہو۔ یا ہو سکتا ہے کہ مہم جوئی، یا جذبہ نفرت (کسی واضح ... امید کے مقابلہ میں) آمادہ جنگ کرنے کے اہم اسباب رہے ہوں۔ یہ بھی ... کہ جن قوتوں نے انہیں تحریک دی ہو وہ بہت پیچیدہ نوعیت کی ہوں۔ بہر حال، عام اعتبار سے، محتاط طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ تہذیب یافتہ سوسائٹی میں بیش تر ایسے اقدامات کسی ایسی چیز کو حاصل کرنے کے پیش نظر عمل میں لائے جاتے ہیں جسے اچھا خیال کیا جاتا ہے۔ اگر غور کریں تو ہم اس عمل کو اس وقت تک حق بجانب تسلیم نہیں کر سکتے جب تک ہم نے یہ نہ سوچا ہو کہ جس 'بھلائی' کے حاصل کرنے کے لیے وہ عمل کیا گیا وہ حقیقتاً کسی حد تک یا کسی معنٰی میں عمومی خیر تھی۔

ظاہر ہے کچھ اچھی چیزوں پر کامل اعتبار سے 'عمومی' کا اطلاق کیا جا سکتا ہے۔ اسپینوزا کے نزدیک "اعلیٰ ترین خیر سب کے لیے ہے اور سب اس سے فیض یاب ہو سکتے ہیں۔" مثال کے طور پر تمام لوگوں کے مجموعہ کے لیے یہ خیر ہو گا کہ وہ کسی دوسری قوم کی محکومی سے آزاد ہوں۔ ایک اچھی نظم، تصویر یا ایک دانشمندانہ بیان ایک ایسی خیر کی حیثیت رکھتے ہیں جس سے سب یا کم از کم بہت سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں اور محفوظ ہو سکتے ہیں۔ بعض ایسی چیزیں جو استعمال کرنے سے ختم ہو جاتی ہیں، ان سے سب کا بہرہ یاب ہونا آ... نہیں۔ پھر بھی غذا اور پانی (جو لوگ الگ الگ استعمال کرتے ہیں) کی وافر مقدار ... ہی کو بجا طور پر عمومی خیر کہا جا سکتا ہے۔ لیکن صرف اسی وقت جب ... اس میں حصہ پاتے ہیں۔ ایسا معلوم

ہوتا ہے کہ وہ ارادہ عامہ جس کی گزشتہ باب میں تشریح کی گئی ہے اس کو بہتر طریقے سے سمجھنے کے لیے یہ کہنا مناسب ہوگا کہ کسی ایسی ہی خیر کو حاصل کرنا اس کا مقصد ہوتا ہے۔ لیکن اس اصطلاح کے مبہم ہونے کی وجہ سے غالباً یہی بہتر ہے کہ اس سے احتراز کیا جائے۔

ایک امکانی غلط فہمی کے تدارک کے لیے اس بات کی طرف توجہ دلانا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ عمومی خیر کے تصور کا اس اصطلاح کے اس مفہوم سے تعلق ضروری نہیں جو کمیونزم کا نظریہ پیش کرتا ہے عمومی خیر کی اہمیت یقیناً انسانی زندگی کے انفرادیت کے تصور کے خلاف ہے۔ لیکن جب انفرادیت کا مقابلہ کمیونزم Communism سوشلزم Socialism یا اجتماعیت Collectivism سے کیا جاتا ہے تو عموماً ان اصطلاحوں میں مشترکہ ملکیت یا صنعت کے اجتماعی کنٹرول کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ اس پر ہم صنعتی اداروں سے بحث کے دوران دوبارہ توجہ دیں گے اس وقت تک فرقہ واریت Communalism کی اصطلاح کو انفرادیت Individualism کی ضد کے طور پر عام مفہوم میں استعمال کرنا سودمند ہوگا۔ ایک ایسی بھلائی کی چیز ہے جو بڑی اور اہم خصوصیات کے اعتبار سے عام ہے۔ اس کی پیداوار، ملکیت اور استعمال الگ الگ افراد کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر کسی فرقہ کی صحت ایک عام بھلائی ہے۔ پھر بھی ہر شخص اپنی اپنی صحت کا علیحدہ مالک ہوتا ہے اور اس کی نگہداشت بھی علیحدہ ہی کر سکتا ہے۔ لیکن بعد میں ہم اس بات پر بہتر طور پر غور کرنے کے قابل ہو سکیں گے۔

روحانی وحدت

ان مباحث کی روشنی میں ہم اس اتحاد کو زیادہ واضح طور پر دیکھ سکتے ہیں اس کو بہتر طور پر روحانی اتحاد کہا جا سکتا ہے یہ ایک ایسا اتحاد ہے جس کی صلاحیت صرف روحانی ہستیوں۔ یعنی انسانوں ہی میں ممکن ہے۔ صرف ایسے ہی وجود میں اس بات کا کسی قدر شعور ملتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو ایک ایسی شخصیت کی حیثیت

ہے دیکھ سکیں جو کسی خیر کے لیے کوشاں ہے اور ساتھ ہی ان لوگوں کے بارے میں بھی شعوری احساس کر سکیں جن کے لیے وہ ایک دوسرے شخص کی حیثیت سے متعلق ہیں اور کسی یکساں مقصد یا ان ہی کے جیسے کسی دوسرے مقصد کے حصول کے لیے سرگرم عمل ہیں۔ صرف قوت فکر رکھنے والے وجود ہی اپنے آپ پر اور دوسروں پر اس طرح نظر ڈال سکتے ہیں۔ شہد کی مکھیاں یا سنجاب محض جبلتوں کے اشارے پر کسی ایسی خیر کی طرف لے جا سکتے ہیں۔ نہ تو انہیں اس کا علم ہوتا ہے اور نہ ہی وہ خود اس کا انتخاب کرنے کے اہل ہیں۔ ان کا بس اتنا ہی حصہ ہے کہ وہ اس طرف دھکیل دے جاتے ہیں۔ کسی حد تک یہی صورت حال، بعض اوقات، بلکہ اکثر، انسانوں کو بھی پیش آ سکتی ہے۔ لیکن کیونکہ ان کی جبلتیں اتنی سادہ اور راسخ نہیں جیسی ان حیوانات میں ہیں، اس لیے اس طرح کی اندھی جبلی تحریکیں انسانوں میں اتحاد کے مقابلہ میں تفریق کا باعث بن سکتی ہیں۔ کچھ بھی ہو، یہ اس قسم کے اتحاد کی طرف نہیں لے جاتیں جو انسانی زندگی کا خاصہ ہے اور اس کے لیے سب سے زیادہ فائدہ مند ہے۔ ایک اعلیٰ نظم والی سوسائٹی عام طور سے ان مقاصد کے بارے میں واضح شعوری احساس رکھتی ہے جن کا حصول کسی حد تک سب کے مفاد کے لیے ہوتا ہے۔ محتاط طور پر کم از کم یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ بات جس حد تک کسی سوسائٹی میں پائی جائے گی اسی قدر اس میں مکمل وحدت ہو گی۔ سر دست اس سے آگے جانے کی ضرورت نہیں ہے۔

سماجی تفریق

یہ بات ظاہر ہے کہ اس قسم کا اتحاد ایسی چیزوں کا اتحاد ہے جو بہت سے پہلوؤں کے اعتبار سے مختلف ہیں نہ صرف یہ بہت سے ایسے افراد پر مشتمل ہے جن کی بہبود بلکہ اپنی حقیقی بہبود کے تصورات بھی یکساں نہیں ہیں۔ ایک پیچیدہ سوسائٹی بسا اوقات بہت سے واضح گروپ رکھتی ہے۔ جن کے اندر نمایاں طور پر مختلف مقاصد کے اعتبار سے علیحدہ علیحدہ نوعیت کے فیصلے ملتے ہیں ویسے یہ صحیح ہو سکتا ہے کہ یہ مقاصد ایک زیادہ مکمل مقصد کے اندر شامل ہوں جو سب کی بہبود کے لیے ہو۔

اگر اس طرح کی سوسائٹی کو کسی بھی طرح ایک عضویہ کہا جائے تو یہ یاد رکھنا اہم ہے، جیسا کہ ہم پہلے بھی توجہ دلا چکے ہیں کہ یہ ایک ایسا عضویہ ہے جو بہت سے عضویاتی اجسام سے مل کر بنا ہے۔ اور ان چھوٹے عضویوں میں بھی بہت سے دوسرے عضوے شامل ہیں۔ اس لیے عضویاتی یا نامیاتی وحدت کا سادہ تصور اس کو پیش کرنے کے لیے ناکافی ہے یہ ایک روحانی کُل ہے جس کے اندر کمتر درجہ کے کُل شامل ہیں جن میں سے کچھ کو روحانی دوسروں کو عضویاتی اور باقی کو محض مشینی کہا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ سب ایک بہتر نظم والی سوسائٹی کے اندر تعاون کے ساتھ عام بھلائی کے حصول کے لیے عمل کرتے ہیں۔ ؏۱

اب اس بات کے لیے مناسب وقت آگیا ہے کہ ہم زیادہ واضح طور پر یہ دیکھنے کی کوشش کریں کہ اس طرح کی سوسائٹی کے کون سے سب سے زیادہ نمایاں حصے ہیں جن کے اعتبار سے اس سوسائٹی اور دوسری سوسائٹیوں کے درمیان تفریق کی جا سکتی ہے اور ان کے مخصوص فرائض کیا ہیں۔

؏۱ سماجی اتحاد کی فلسفیانہ تشریح کے بارے میں کچھ دلچسپ بیانات ڈاکٹر میک ٹیگرٹ Dr. Mc Taggart کی تصنیف Studies in Hegelian Cosmology کے ساتویں باب میں ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں۔ اس پورے موضوع کے بارے میں میرا نقطۂ نظر میری تصنیف Elements of Constructive Philosophy کتاب دوئم، باب ۱۱۔ 7 میں تفصیل سے پیش کیا گیا ہے۔

ربط یا میل جول کے طریقے

سوسائٹی اور سوسائٹیاں

ابھی ہم نے دیکھا ہے کہ فرقے کے فطری اور روائتی پہلو کیا ہیں۔ وسیع معنی میں تمام نسل انسانی کو ایک فرقے سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ لیکن نسل انسانی کے حصے ایک دوسرے سے کئی لحاظ سے منقطع ہوتے ہیں۔ جیسے: مقامی علٰحدگی، زبانوں کا اختلاف مذہب، تعلیم، زندگی بسر کرنے کے طریقے، اور بہت سے دوسرے حالات جو اس قسم کی ہم خیالی میں مانع ہوتے ہیں جو حقیقی انسانی میل جول کے لیے ضروری ہے۔[1] وہ لوگ بھی، جو نسبتاً قریب اور ساتھ رہتے ہیں اکثر اوقات ایک دوسرے کے

---

[1] مشابہت بہ اعتبار نوع، کو میل جول کی بنیاد کی حیثیت سے پروفیسر گڈ نگ Prof- Gidding کی کتاب Principles of Sociology میں دیکھا جا سکتا ہے مگر ہمارا خیال ہے کہ اس نے نوع کی مشابہت کو غیر ضروری طور پر اہم قرار دیا ہے (یہاں پر نوع کی مشابہت ہم خیالی سے علیحدہ ہے)

ساتھ بہت کم گفتگو یا تحریر کا رابطہ رکھتے ہیں۔ اور ان کے درمیان ایسے رشتے بھی ہو سکتے ہیں جو ان کو ایک دوسرے کے جتنا قریب لاتے ہیں اتنا ہی دور کریں۔ اکثر اوقات یہ دیکھا گیا ہے کہ باپ بیٹے ماں بھائی بہن اور شوہر اور بیویاں ایک دوسرے کو دور دھکیلنے والے ایٹموں کی طرح ایک دوسرے سے بیزار نظر آتے ہیں پھر کچھ ایسے انسان بھی ہیں جو ایک ہی محدود دائرہ میں ہوتے ہوئے بھی بعض لوگوں سے تعلق نہیں رکھتے۔ کچھ لوگ محض اپنے خاندان کی چہار دیواری میں اسیر ہیں۔ کچھ تجارت میں، کچھ جرح میں، کچھ محض کتابوں کی دنیا میں رہتے ہیں، کچھ آرٹ کی کچھ سیاست کی اور کچھ کھیل اور تفریح کی دنیا میں مگن نظر آتے ہیں۔ اس طرح انسانی سوسائٹی بہت سی کم و بیش علحدہ سوسائٹیوں میں بٹ جاتی ہے ان میں سے ہر ایک اپنی وحدت رکھتی ہے۔ اگرچہ ان میں سے کچھ میں دوسری سوسائٹیوں کے مقابلہ میں آپسی ملاپ کے بندھن بہت کمزور ہوتے ہیں۔ خاندان اور قومیں مجموعی طور پر میل جول کی دو ایسی شکلیں ہیں جن میں یہ ظاہرا اتحاد کے سب سے گہرے رشتے موجود ہیں جو زندگی کے سب سے اہم اور خاص پہلوؤں پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ لیکن ان میں بھی میل جول کی دوسری شکلوں کی طرح، قربت کے مدارج اور پائیداری کے لحاظ سے وسیع اختلافات ممکن ہیں۔ یہ کسی حد تک اس بات پر منحصر ہوگا کہ انہیں کسی حد تک شادی اور حکومت جیسے واضح اداروں کی تقویت حاصل ہے۔ ان دو بنیادی شکلوں کے علاوہ، جن سے کسی نہ کسی حد تک اثر انداز ہوئے بغیر رہنا شاید ہی کسی کے لیے ممکن ہے، کچھ اور اجتماعات پائے جاتے ہیں جو مختلف مقاصد کے تحت وجود میں آتے ہیں۔ جیسے تعلیم، صنعت، تجارت، کھیل، سائنس آرٹ اور ادب کے مشاغل، اختلافات اور مذہب کی حمایت، دوستانہ روابط بین الاقوامی تعلقات کا قیام (خواہ وہ تعاون کے لیے ہوں یا حریفانہ کاروائی کے لیے) اور بہت سی دوسری چیزیں اسی ضمن میں آتی ہیں۔ ان سب سے بحث کرتے وقت یہ مناسب

عا اس کی تشریح کے لیے ٹورگینیف Torgenief کی Father & Son کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔

ہوگا کہ انسانی زندگی کے وہ تمام پہلو ذہن میں رکھے جائیں جن کا ہم حوالہ دے چکے ہیں۔ میل جول کا اولین انحصار انسان کی نباتاتی ضروریات کی فراہمی پر ہوسکتا ہے جیسا صنعت و تجارت میں پایا جاتا ہے۔ یا کھیل کی طرح حیوانی تحریکوں کی تسکین پر اس کا انحصار ہوتا ہے۔ یا ان مقاصد پر جو واضح طور پر انسانی ہیں۔ جیسے: خاندان، حکومت، اور ہماری مخلوط فطرت کے تمام پہلو ان میں سے چند خاص پہلوؤں کا مختصر حوالہ اس بات کی وضاحت میں مدد دے گا۔ لیکن پہلے اداروں کی اہمیت کے بارے میں بیان کر دینا بہتر معلوم ہوتا ہے۔

سماجی ادارے

اس اصطلاح کو وسیع اور محدود دونوں طرح کے مفہوم میں استعمال کیا جاسکتا ہے۔ وسیع معنی میں ربط یا میل جول کی کسی بھی شکل کو 'ادارہ' کہا جاسکتا ہے وسیع معنی حکومت، زبانیں تعلیم اور مذہب ان سب کو اس لحاظ سے اداروں کا نام دے سکتے ہیں کہ ان کے ڈھانچوں کی تعمیر بڑی حد تک انسانی انتخاب کے ذریعہ عمل میں آئی ہے لیکن شعوری کوشش کے مقابلہ میں ان کے فطری طور پر وجود میں آنے اور نشوونما پانے کی خصوصیت کے پیش نظر ان پر اس اصطلاح کا اطلاق زیادہ مناسب نہیں ہے۔ محدود مفہوم میں 'ادارہ' کا اطلاق ان طریقوں اور آلات سے متعلق ہے جن کے ذریعہ ربط کے مختلف طریقے وجود میں آتے ہیں اور برقرار رہتے ہیں اور جن کے ذریعہ ان کے مخصوص فرائض انجام پاتے ہیں۔ [1] اس معنی کے اعتبار سے شادی یا اس طرز کی کوئی مخصوص شکل ایک ادارہ ہے لیکن خاندان ایک ادارہ نہیں ہے حکومت ایک ادارہ نہیں جب کہ مجلس عاملہ ہے۔ زبان ایک ادارہ نہیں ہے۔ لیکن ایک اشاعت گھر ادارہ ہے۔ تعلیم ایک ادارہ نہیں ہے لیکن ایک تکنیکی کالج ادارہ ہے

---

[1] اس بات پر پروفیسر میک آئیور Prof MacIver نے اپنی تصنیف Community کی کتاب دوم کے چوتھے باب میں کافی زور دیا ہے۔

مذہب ایک ادارہ نہیں ہے لیکن چرچ ایک ادارہ ہے اور علی ہذالقیاس۔ بہرحال وسیع مفہوم اور محدود مفہوم کے درمیان کوئی حد فاصل کھینچنا ممکن نہیں معلوم ہوتا جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ دونوں میں سے کس مفہوم کو استعمال کرنا زیادہ صحیح ہوگا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر اس سوال کو محض لفظی حیثیت میں نہ دیکھا جائے تو پھر یہ ان مدارج سے متعلق ہوگا جن کا مدارج میں انسانی انتخاب اس میں کارفرما ہوتا ہے اور جن میں وہ انتخاب کم و بیش پائیدار شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ مجموعی طور پر یہ بہتر ہوگا کہ ربط کے کسی طریقے اور ان اداروں میں، جو اسے واضح شکل اور پائیداری بخشتے ہیں امتیاز کیا جائے۔ وہ آلات جن کے ذریعے یہ ادارے تقویت حاصل کرتے ہیں ان کو بھی اداروں سے ممتاز سمجھنا چاہئے۔ یہ صحیح ہے کہ ربط کے طرز اور اس کے آلات کے درمیان عموماً واضح فرق کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اب ایسا ادارہ جو تقریباً ان دونوں کے درمیان ہو، وہ دونوں کی خصوصیات میں شریک ہو سکتا ہے ایک اسکول ایک ادارہ ہے، لیکن اس کو ایک مخصوص قسم کے ربط کی مثال بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ مجلس عامہ ایک ادارہ ہے لیکن اس کو خاص ادارہ حکومت کا ایک آلہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ زبان ایک آلہ ہے — لیکن یہ ایک ایسا آلہ ہے جو نشوونما کے تقریباً غیر شعوری عمل سے تشکیل پاتا ہے اور انسانی میل کے تمام طریقوں کے ساتھ اتنے قریبی طور پر بندھا ہوا ہے کہ اس کو تقریباً ایک ادارہ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے یا کم از کم میل جول کے بنیادی طریقوں میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ کچھ بھی سہی، ہر طرح کے انسانی میل جول میں زبان کو جو بنیادی مقام حاصل ہے اس کے پیش نظر یہ بہت مناسب ہوگا کہ ہم ربط کے خاص طریقوں کے ذکر کی ابتدا زبان کے خاص افعال کے حوالہ سے کریں۔

زبان کی اہمیت

زبان، اولین معنی کے اعتبار سے گویائی کے ان طریقوں کو کہتے ہیں جن کا خطاب قوت سماعت سے ہے۔ زبان کی بہت سی شکلیں بصارت اور سماعت دونوں سے متعلق ہیں۔ اور کچھ شکلیں، جیسے: تصویروں کی زبان یا گونگے بہروں کو زبان محض

بصارت سے متعلق رکھتی ہیں۔ یا پھر نابینا لوگوں کی مثال لے لیجیے جو تھوڑا کسی حد تک لمس پر بھی انحصار رکھتے ہیں۔ عام طور سے لکھائی اور چھپائی کا اصل خطاب آنکھوں سے ہوتا ہے لیکن یہ عموماً قابل سماعت الفاظ کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے[1] وسیع مفہوم میں زبان کے اندر وہ تمام طریقے شامل ہیں جو ایک انسان اور دوسرے انسان کے درمیان واضح مفہوم کی ادائیگی کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ ہمارے موجودہ مقصد کے اعتبار سے شاید مناسب ترین یہی ہے کہ ہم ان مبہم اشاروں سے بحث نہ کریں جو جانوروں کے درمیان، یا غیر جاندار چیزوں میں اور (جیسا کہ کچھ لوگوں کا خیال ہے) روحانی مخلوقات میں پائے جاتے ہیں۔ یہاں پر ہمیں براہ راست جس چیز سے مطلب ہے وہ انسانی زندگی ہے۔ مفہوم کی ادائیگی کے لیے جو طریقے ملتے ہیں ان میں اظہاری اشارات اظہاری آوازیں، ریاضی کی علامتیں، موسیقی کے سُر اور ان کی ترتیب، تصاویر جیسے جھنڈے، تقریبات جلوس، تحائف، اور بعض اوقات خورد و نوش کے آداب بھی شامل کیے جا سکتے ہیں۔ ان میں سے آخری طریقے اور چند دوسروں کے حوالہ کے طور پر کچھ مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ جیسے چرچ میں عشائے ربانی کا اجتماع یا ایسے گانے جیسے 'تیری نظروں نے محبت کے کئی جام دیے' یا عمر خیام کی رباعیاں اسی نکتہ کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

اب یہ بات واضح ہے کہ وسیع مفہوم کے اعتبار سے انسانی میل جول کا زبان کے استعمال کے بغیر تصور ناممکن ہے۔ بلکہ اگر زبان کا تنگ مفہوم لیں تو بھی وہ انسانی میل جول کے لیے ناگزیر معلوم ہوتی ہے۔ یہ کام ماہران نفسیات کا ہے کہ وہ اس بات کا پتہ لگائیں کہ انسانی شعور کے ارتقا کے سلسلے میں زبان کن فرائض کو انجام دیتی ہے[2]۔ جن مطالب کو وہ ادا کرتی ہے ان کے اندر جو مسائل شامل ہیں ان پر بحث

---

[1] یہ انگریزی زبان کی ایک تسلیم شدہ کمزوری ہے کہ اس میں کبھی کبھی ایک براہ راست دوسرے کی طرف اشارہ نہیں کرتا (تحریر کیا ہوا لفظ اور اس کی صوتی آواز)

[2] اسٹاؤٹ Stout کا Manual of Psychology ملاحظہ فرمایئے۔

منطق کے ماہرین کے لیے مناسب ہے۔ یہاں جس چیز پر غور کرنا مقصود ہے وہ عام اعتبار سے انسانی سماج پر پڑنے والے نازک تر اثرات ہیں، اور بالخصوص یہ حقیقت کہ زبان سماجی اتحاد اور تفریق دونوں کا آلہ کار ہو سکتی ہے۔ مینار بابل کی حکایت ہمارے دوسرے نکتہ کی ایک واضح مثال ہے اس بات کا اعتراف کرنا ضروری ہے کہ انسان کی آسمانوں کو چھو لینے کی۔ یا بالفاظ دیگر اپنے سماجی نصب العینوں کی تکمیل کی کوششوں میں شاید زبان کے اختلافات (کم ازکم اس کے وسعت دیئے ہوئے معنی کے لحاظ سے) کسی بھی دوسرے سبب واحد کے مقابلہ میں زیادہ رخنہ انداز ہوتے ہیں۔ یہ بات صرف ان وسیع اختلافات پر ہی صادق نہیں آتی جو مختلف قوموں کے درمیان ان کے الفاظ، جملوں کی ساخت، طریقہ ہائے اظہار اور علامتی استعمال کے سلسلے میں موجود ہیں۔ بلکہ ان چھوٹے چھوٹے اختلافات کے لیے بھی صحیح ہے جو ایک ہی قوم کے اندر مقامی بولی یا تلفظ کی باریکیوں مخصوص محاوروں، اظہاری اشاروں یا دوسرے اظہار کے طریقوں میں پائے جاتے ہیں۔ اور جن کی مدد سے ایک ہی فرقہ کے مختلف طبقوں میں امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ جیسے خود ہمارے ملک میں (ہے) کا استعمال اس کی ایک نمایاں مثال ہے۔ شا Shaw کی Pygmalion میں ایسی ہی بہت سی مثالیں قدرے مبالغہ آمیز اور مضحک انداز میں زبان کی سماجی اہمیت پر زور دیتے ہوئے پیش کی گئی ہیں۔ بلاشبہ قارئین کے ذہن میں خود بھی ایسی بہت سی مثالیں آجائیں گی۔ ہر مقامی بولی میں ایسے معنی خیز الفاظ اور محاورے ہوتے ہیں جو اس سے واقفیت رکھنے والوں کے لیے گنج معانی کی حیثیت رکھتے ہیں اور وہ اس طرح ایک ایسا ہی حصار کھینچ دیتے ہیں جس میں دوسرے داخل نہیں ہو سکتے۔۔ یہی بات روزمرہ کے عامیانہ الفاظ کی بہت سی قسموں کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ اس بات کا مثبت پہلو یہ ہے کہ اس سے عام زبان کے فوائد پر روشنی پڑتی ہے گزشتہ زمانہ میں یورپ میں لاطینی زبان نے جو اہم کردار ادا کیا ہے

ء ویلٹن Welton کا Manual of Logic ملاحظہ فرمائیے

یا جواب کسی حد تک فرانسیسی اور انگریزی زبانیں بین الاقوامی زبانوں کی حیثیت سے ادا کر رہی ہیں اس سے ان قابل لحاظ امور کی اہمیت نمایاں ہوتی ہے جن کا خیال رکھنا بہت ضروری ہے۔ جو لوگ طرز اظہار میں یا ان اشاروں میں جو کوئی طرز اظہار ان تک پہنچاتا ہے، اختلاف رکھتے ہیں وہ لازمی طور پر اپنے اپنے طرز فکر اور احساس میں بھی ایک دوسرے سے مختلف ہوں گے۔ وہ ہم خیال نہیں ہوتے۔ اور اس اس قسم کے اشتراک کے بغیر سماجی میل جول میں بھی گہرائی نہیں آسکتی۔ اور نہ ہی عمومی خیر کا گہرا احساس پیدا ہو سکتا ہے ع[1]۔

زبان پر وسیع طور پر نظر ڈالنے کے بعد ہم یقیناً یہ کہہ سکتے ہیں کہ زبان تمام سماجی اداروں کے مقابلہ میں زیادہ بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔

تشکیلی ادارے

اس کے بعد ہم ایسے اداروں پر غور کریں گے جن کا اولین مقصد کسی اتحاد کی شکل کو برقرار رکھنے کے مقابلہ میں سماجی اتحاد کی تعمیر سے ہے۔ وسیع مفہوم میں انکو تعلیمی کہا جاسکتا ہے۔ اگرچہ بعض صورتوں میں تعلیمی مقصد کافی واضح نہیں نظر آتا مثال کے طور پر خاندان کو مقصد کے اعتبار سے بڑی حد تک تعلیمی کہا جاسکتا ہے اگرچہ وہ حقیقتاً بہت سے ایسے مقاصد کے لیے بھی کام کرتا ہے جو واضح طور پر اس نوعیت کے نہیں ہیں۔ یقیناً اس کے وجود کا تعلق بڑی حد تک چھوٹے بچوں کی پرورش اور ان کی اس تربیت سے ہے جو ایک وسیع تر فرقہ کی زندگی میں داخل ہونے کے لیے ضروری ہے۔ اسکول اور کالج دراصل اسی کام کو جاری رکھنے کے لیے زیادہ واضح شعوری کوشش کرتے ہیں اور ان کو ادارہ کہنا زیادہ صحیح اور

ع1 بڑی حد تک یہی بات کسی بین الاقوامی قانون یا اخلاقیات سے متعلق کسی تسلیم شدہ تنظیم کے قیام کو مشکل بناتی ہے۔ کتاب سوم کے پہلے باب کا مطالعہ کیجیے۔

مناسب ہے۔ آگے چل کر ہمیں ان کی اہمیت پر تفصیلی طور پر غور کرنا ہوگا۔ اس لیے سر دست ان کے بارے میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔

معاشی ادارے

کئی دوسرے ایسے ادارے ہیں جو انسانی زندگی کے تشکیلی پہلوؤں کے مقابلے میں اس کی حفاظت کا کام انجام دینے سے متعلق ہیں۔ ان کا اولین تعلق ان ضروریات کی تسکین سے ہے جن کا ہم نے نباتاتی ضرورتوں کی حیثیت سے ذکر کیا ہے۔ یہ بالکل ظاہر ہے کہ انسان کو کھانے، پینے، ہوا، دھوپ، نیند، ورزش، گرمی اور حفاظت وغیرہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن انسانی ضروریات مختلف مقامات اور حالات کے اعتبار سے اور کسی حد تک جسمانی ساخت اور عادات کے اختلافات کے اعتبار سے کافی مختلف ہوسکتی ہیں۔ ان ضروریات کی فراہمی کے آلات اور ذرائع صنعت و تجارت کی مختلف شکلوں کو تشکیل دینے میں بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ اگرچہ صنعت و تجارت کا تعلق دوسری ضروریات کی تسکین سے بھی ہے۔ جیسے! کتابیں، تصاویر، جنگی اسلحہ، کھیل کے سامان، سفر کی سہولیتں، موسیقی کے ساز وغیرہ، لیکن جن حالات پر اس طرح کے سامان کی مانگ اور فراہمی کا انحصار ہے وہ ان حالات سے بہت مختلف ہوتے ہیں جن پر دوسری ضروریات منحصر ہوتی ہیں۔ اس لیے غالباً ان کو بنیادی طور پر معاشی اشیاء کے زمرہ میں شامل نہ کرنا ہی بہتر ہوگا۔ فی الحال ہم معاشی اداروں کو ایسے ہی اداروں کی حیثیت سے دیکھیں گے جو اوّلین طور پر نباتاتی ضرورتوں کی تسکین کے لیے تشکیل کیے گئے ہیں۔ صنعت و تجارت سے متعلق اداروں کی اکثریت خاص طور سے ان سے تعلق رکھتی ہے۔ جیسے وقت گزاری اور تفریح کے ذرائع، کارخانے، بازار، لین دین کو آپریٹو سوسائٹیاں، ٹریڈ یونین، بندرگاہ، جہاز سازی کے کارخانے وغیرہ۔ اگرچہ ایسے مسئلے بھی، جو خالص معاشی نہیں ہیں، تقریباً ہمیشہ ہی ان اداروں کے اوّلین فرائض کے ساتھ گڈمڈ ہوجاتے ہیں۔

وحشیانہ ادارے

ہم نے یہ اصطلاح کسی ایسی اصطلاح کے نہ ملنے کی وجہ سے لی ہے جو ان اداروں کے لیے استعمال کی جا سکے جو اولین اعتبار سے حیوانی تحریکات کی تسکین سے متعلق ہیں ویسے بھی یہ ضروری نہیں کہ اس اصطلاح کو اس کے مذموم مفہوم میں لیا جائے اس کو استعمال کرتے وقت میرے ذہن میں گرے Gray کے ان الفاظ کی مبہم سی یاد ہے جو اس نے ایٹن کالج کو خطاب کرتے ہوئے کہے تھے: "تمہارے تمام نوجوان وحشی یہاں کھیل میں مشغول ہیں۔" اور میتھیو آرنلڈ Mathew Arnold کا یہ بیان [1] بھی ذہن میں تھا کہ انگلستان کا اعلےٰ طبقہ وحشیوں پر مشتمل ہے۔ ان تمام اداروں کی نشان دہی کرنا مشکل ہے جو حیوانی رجحانات کی تسکین کے علاوہ اور کوئی کام انجام نہیں دیتے۔ لیکن اگر ہم حرکت کو حیوانی زندگی کی سب سے اہم ضرورت اور محبت اور جنگ کو اس کے سب سے بنیادی جذبے مان لیں تو یہ دیکھنا مشکل نہ ہوگا کہ ربط کے بیشتر طریقے اولین طور پر ان کی تسکین کے لیے بنائے گئے ہیں۔ جب ہم نوجوان وحشیوں کو کھیل میں معروف دیکھتے ہیں تو وہ بہت حد تک اسی طرح کا کردار ادا کرتے نظر آتے ہیں جیسا نوعمر جانوروں میں دکھائی دیتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ وہ اپنے کھیل کو ایک واضح ادارہ کی طرح انجام دیتے ہیں جس میں تسلیم شدہ قاعدے اور آلاتِ موجود ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بعض اوقات یہ کوئی تعلیمی کام بھی انجام دے سکتے ہیں۔ لیکن جس اولین ضرورت کا کھیل سے اظہار ہوتا ہے وہ تعلیمی نہیں ہے اور اگر اس میں کوئی تعلیمی مقصد ضرورت سے زیادہ شعوری طور پر شامل کر دیا جائے تو اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ

---

[1] Culture and Anarchy تیسرا باب ملاحظہ فرمائیں۔ اپنے مطلب کی مزید وضاحت کے لیے میں اسکاؤٹ تحریک کو مثال کے طور پر پیش کرنا چاہوں گا جس کو میں ایک وحشیانہ ادارے کی خصوصیت کا حامل سمجھتا ہوں ویبلن Prof Veblen کی Theory of the Leisure Class (378-9) بھی ملاحظہ فرمائیں۔

کھیل کا ولولہ اور اہمیت کچھ کم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ہم کھیل کو محض جسمانی ورزش کی طرح بھی نہیں سمجھ سکتے۔ یہ اور بات ہے کہ یہ مقصد بھی اس کے اندر موجود ہو سکتا ہے۔ ان کے اندر بڑی حد تک حیوانی محبت اور نفرت کی تحریکوں کا بہت زیادہ دخل نظر آتا ہے جس کو قدیم رقص کی شکلوں میں نمایاں طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ اکثر کھیلوں میں مقابلہ کا عنصر ہوتا ہے جس میں دوستانہ تعاون اور حریفانہ ٹکراؤ دونوں ملتے ہیں۔ آرٹ کی ابتدائی شکلوں کے بارے میں بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان اندر بھی ان تحریکوں کا اس سے کہیں زیادہ حصہ ہوتا ہے جسے خالص آرٹ کے تقاضوں کے اعتبار سے مناسب قرار دیا جا سکے۔

محبت اور نزاع جن دوسرے طریقوں سے میل جول کو تشکیل دیتے ہیں ان کا پتہ لگانا دشوار نہیں ہے۔ یہ بات یقینی ہے کہ خاندان کی بنیادوں میں سے ایک محبت بھی ہے۔ اس میں ایسے اداروں کو بھی تشکیل دینے کا رجحان ملتا ہے جو کم و بیش خاندانی زندگی کے خلاف ہیں، یہ "جشنِ باراں" جیسے زندہ دلانہ اجتماع کی طرف بھی لے جاتا ہے۔ جس کا مقصد شاذ ہی نباتاتی ضروریات کی تسکین یا ذہنی اور ضمنی مقاصد کو فروغ دینا ہوتا ہے۔ اگرچہ اکثر اوقات دوسروں کے ساتھ ملنے اور ان سے دلی دوست کی حیثیت سے لطف اندوز ہونے کا قدیم جذبہ بھی اس میں شامل ہو جاتا ہے اس کے ساتھ اکثر ایک نزاع کا عنصر بھی ہوتا ہے جیسے: قسمت اور مہارت کے کھیلوں میں، دماغی مقابلوں اور دیگر مقابلوں میں، اور بعض اوقات اصلی لڑائی اور جھگڑے میں۔ مقابلے کے کھیلوں میں جذبۂ پیکار کس حد تک پایا جاتا ہے؟ اس کا پتہ لگانا اکثر مشکل ہوتا ہے۔ شمشیر زنی اور مکّہ بازی جیسے کھیلوں میں جسمانی ورزش و مہارت اور ذرائع کو مقاصد کے مطابق ڈھالنے کی خالص انسانی دلچسپی بھی ان کا محرک ہونے کے لیے کافی ہے۔ اور بعض اوقات ان سرگرمیوں میں واضح تعلیمی مقصد ہو سکتا ہے۔ لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جذبۂ پیکار عموماً اس خوشی کا باعث ہوتا ہے جو مقابلے کے کھیلوں سے حاصل ہوتی ہے۔ بلکہ جو فتحمندی کے تذکرہ تک میں پائی جاتی ہے۔ جس کی مثال ڈاکٹر جانسن Dr. Johnson کے یہاں ملتی ہے لیکن جذبہ پیکار کا رُخ بڑی آسانی اور شدّت کے ساتھ ان افراد کی سمت مڑ جاتا ہے

جو اس مخصوص گروپ کے باہر ہیں جس سے کسی فرد کا تعلق ہے یہ جنگوں کی قدیم بنیاد معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ نباتاتی ضرورتوں یا انسانی فطرت کی اعلےٰ ضرورتوں کی تسکین کے لیے مقابلہ کا جذبہ آسانی سے نسبتاً زیادہ خالص وحشیانہ جنگ کی شادمانی سے منسلک ہو جاتا ہے۔ یہ بات خاصی ظاہر ہے کہ اعلےٰ ترقی یافتہ فرقوں میں بھی یہ جذبہ پوری طرح اوجھل نہیں ہوا ہے۔ تہذیب یافتہ لوگ بھی اسی خوش فہمی میں مبتلا رہنا پسند کرتے ہیں کہ وہ اپنی محنت سے تیار کی ہوئی فوجی تنظیم کے ساتھ مذہب یا دوسروں کی حفاظت کے لیے لڑ رہے ہیں۔ لیکن اس بات میں مشکل سے ہی شبہ کیا جا سکتا ہے کہ اکثر لوگ نٹشے Nit::che کے اس قول سے عملی طور پر یا دل ہی دل میں اتفاق رکھتے پر مائل ہیں کہ "ایک اچھی جنگ کسی بھی مقصد کو مقدس بنا سکتی ہے۔"

حکومتی ادارے

ربط کے وہ تمام طریقے جن کا حوالہ دیا گیا ہے اگر انہیں بغیر روک ٹوک چھوڑ دیا جائے اور کسی حد تک توازن اور ترتیب سے کام نہ لیا جائے تو یہ ظاہر ہے کہ سوسائٹی میں افراتفری اور بے نظمی پھیل جائے گی۔ انسان نہ صرف وجود ناطق ہونے کی حیثیت سے بلکہ نباتاتی ضروریات اور حیوانی تحریکوں کے حامل کی وجود کی حیثیت سے بھی فطری طور پر نظم و ضبط اور توازن کی کوشش کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اس لیے بہت ہی قدیم سوسائٹی کو چھوڑ کر۔ اگرچہ ان کا مستثنیٰ ہونا مشتبہ ہے، ہر سوسائٹی میں ہمیں حکومت کی تسلیم شدہ شکل ملتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ محض کسی قبیلے کے سردار کو یا بزرگوں کی کسی مجلس کو تسلیم کر لینا ہو۔ لیکن گرد و پیش کی سوسائٹیوں سے ٹکراؤ اور ساتھ ہی اندرونی نظم و ضبط کی دشواریاں جلد ہی انکو زیادہ مکمل نظام کے قیام کی طرف لے جاتی ہیں جس میں قدیم رواجوں کو قوانین کی شکل میں مرتب کر دیا جاتا ہے۔ اس طرح ریاست ایک ایسا ادارہ بن جاتی ہے جس کے باقی تمام ادارے کسی حد تک ماتحت ہو جاتے ہیں۔ رفتہ رفتہ حقوق کی تشریح ہوتی ہے اور ان سے متعلق ذمہ داریوں کا نفاذ کیا جاتا ہے اور عدل کے تصور کو ایک نمایاں مقام

حاصل ہوجاتا ہے۔ لوگوں کو قانون کے ماتحت رکھنے کے طریقوں میں طاقت کا استعمال بھی لازمی طور پر شامل ہے۔ اس لیے ایسے نظام میں کچھ نہ کچھ فوجی عنصر کا نمایاں ہونا بھی فطری ہے جیسا کہ افلاطون نے تحریر کیا ہے درحقیقت یہ فوجی کاروائی کا مطالبہ ہی ہے جو ایک مضبوط مرکزی حکومت کا قیام ضروری بنادیتا ہے لیکن ان سب باتوں پر مزید غور آئندہ باب کے لیے ملتوی رکھنا چاہیئے ۔

تہذیبی ادارے

جوں جوں انسانی زندگی کے ممتاز پہلو نمایاں ہوتے جاتے ہیں، وہ پہلو جو محض نباتاتی حیوانی فطرت سے متعلق ہیں ان کو محض اس کے حصول کے ایک ذریعہ کی حیثیت دی جانے لگتی ہے۔ رفتہ رفتہ تربیت عقل کو اور اس میں جو تمام چیزیں شامل ہیں، اعلےٰ ترین مقصد تسلیم کیا جانے لگتا ہے۔ اس کو تسلیم کرنے سے اتحاد کے نئے طریقوں تک رسائی ہوتی ہے۔ اداروں کی تشکیل محض اس لیے نہیں ہوتی کہ بچوں کو درسی تعلیم اور تربیت دے دی جائے بلکہ اس کا مقصد علم کی ترقی، ذہن اور سیرت کی نشوونما ہوتی ہے۔ کھیل کا سادہ جذبہ فن کی مختلف شکلوں کے ذریعہ اظہار کی خواہش کی شکل اختیار کرلیتا ہے اور رفتہ رفتہ یہ زیادہ عمیق اہمیت اختیار کرلیتا ہے۔ جس میں محض حیوانی فطرت کے تقاضوں کا اظہار کرنا ہی نہیں بلکہ زیادہ نازک اور لطیف جذبات اور احساسات کا اظہار بھی شامل ہوجاتا ہے جو آخر میں زندگی کے بارے میں غور وفکر اور اس کی تعبیر پیش کرنے کی شکل میں رونما ہوتا ہے۔ قانون کی عقلی بنیادوں کی تلاش کی جاتی ہے اور اس کی جبر کی خارجی طاقت بتدریج اخلاقی ذمہ داریوں کے احساس میں تبدیل ہوجاتی ہے۔ زندگی پر بحیثیت مجموعی نظر مذہبی اعتقادوں میں ظاہر ہوتی ہے جن میں انفرادی شخصیت اور سماجی نظام دونوں کی تکمیل کا نظریہ ایک زیادہ مستحکم مقصد بن جاتا ہے۔ وہ تمام نمو کے پہلو جو خالص طور سے انسانی خصوصیات سے وابستہ ہیں وہ ایک طرف تو سماجی زندگی کے دوسرے اداروں میں تبدیلی لاتے ہیں اور دوسری طرف ایسے نئے اداروں کی تشکیل کرتے

ہیں جو خصوصیت سے ان اعلیٰ مقاصد کے لیے وقف ہیں۔ سائنسی سوسائٹیوں کی بنا ڈالی جاتی ہے آرٹ سے متعلق گروپ تشکیل پاتے ہیں، اور اخلاق کو فروغ دینے اور مذہب کی ترویج کے لیے چرچ ترقی پاتے ہیں۔ ان کے علاوہ انسانی زندگی کی لازمی وحدت کا روز افزوں گہرا احساس اور اس میں مضمر مقاصد کی قدر و قیمت کا اندازہ مختلف انجمنوں کے اختلافات کو مٹا دینے پر مائل نظر آتا ہے جو رفتہ رفتہ واضح بین الاقوامی تعلقات کی طرف اور بہت سے ایسے اداروں کی طرف لے جاتا ہے جن سے باہمی میل جول میں ترقی ہوتی ہے۔

اداروں کا ایک دوسرے پر عمل

اس طرح مختلف اداروں کا جو پیچیدہ نظام وجود میں آتا ہے اس کے نتیجہ میں کسی قدر تصادم بھی پیدا ہو سکتا ہے، جس پر قابو پانا ہمیشہ آسان نہیں ہوتا جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ انسان ذی عقل حیوان نہیں بلکہ ایک ایسا حیوان ہے جو عاقل بنتا جا رہا ہے۔ اس کی فطرت کی اعلیٰ صلاحیتیں آسانی سے یا فوری طور پر فروتر صلاحیتوں پر قابو نہیں حاصل کر سکتیں۔ بعض اوقات اعلیٰ اور فروتر کی کشمکش فروتر کو یکسر کچل ڈالنے کی کوشش کی طرف لے جاتی ہے۔ اکثر سوسائٹیوں میں تارک الدنیا عارف قسم کے لوگ نظر آتے ہیں جو اس بات کی جیتی جاگتی مثال پیش کرتے ہیں۔ بعض دوسری صورتوں میں زندگی کے دنیاوی اور زیادہ مقدس پہلوؤں میں تقسیم کا رجحان ملتا ہے۔ کوشش کی جاتی ہے کہ "قیصر کو، جو کچھ قیصر کا ہے دے دیا جائے اور خدا کو، جو کچھ خدا کا ہے"؛ لیکن عموماً یہ کسی قدر بھونڈے طریقے سے کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ "یہ تجارت ہے" اور یہ اخلاق سے بالکل مختلف ہے۔ یا بین الاقوامی تعلقات کے سلسلے میں کہا جاتا ہے کہ طاقت کا یہ مطلب ہے کہ "جس کی لاٹھی اسی کی بھینس"؛ لیکن زندگی کے خاص مفادات میں امتیاز کی کوششیں جلد ہی غیر تسلی بخش ثابت ہو جاتی ہیں۔ ان اختلافات کے باوجود زندگی کی وحدت اپنا اظہار کیے بغیر نہیں رہتی اور ہماری فطرت کے تمام پہلوؤں میں بنیادی مقاصد کے لحاظ سے

دوبارہ ہم آہنگی پیدا کرتی ہے۔ لیکن اس کے لیے وقت چاہیے اس لیے تصادم اور بدنظمی کا خاصا بڑا عنصر اس مطابقت کے عمل سے علٰحدہ نہیں کیا جا سکتا بلحاظ انسانی زندگی کے مسئلہ کا کوئی آسان حل تلاش کرنے کی کوشش فضول ہے۔

تمدن کا مطلب

وہ عمل جس کے ذریعہ انسانی فطرت کے مختلف عناصر میں مطابقت پیدا ہوتی ہے اور جن نتائج کی طرف وہ رفتہ رفتہ لے جاتا ہے انہیں عموماً تمدن کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے۔ جرمن زبان میں Kultur کی اصطلاح تمدن کی اس شکل کی طرف اشارہ کرتی ہے جو اس نے کسی مخصوص وقت اور مقام میں اختیار کی ہے[1] تمدن کی اصطلاح، مدنیت کی اصطلاح کی طرح اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اس عمل کو اپنی پوری شدومد کے ساتھ شہروں میں ہی دیکھا جا سکتا ہے عموماً شہروں میں ہی انسانی زندگی کے مختلف پہلوؤں کا ایک دوسرے کے ساتھ سب سے قریبی ربط ملتا ہے اور ان میں مطابقت کی ضرورت بھی زیادہ شدت سے محسوس کی جاتی ہے۔ یونان کی خود مختیار شہری ریاست اس کا سب سے اعلیٰ اظہار پیش کرتی ہے۔ لیکن کسی قدر کم درجہ میں، یہ بیشتر جدید شہروں میں بھی موجود ہے اس عمل میں جو دشواریاں حائل ہوتی ہیں وہ کئی طرح کی ضمنی برائیاں پیدا کر سکتی ہے شہری زندگی دیہی زندگی کے مقابلہ میں کم صحتمند اور کم متحد ہوتی ہے۔ عموماً اس کے اندر نباتاتی اور حیوانی پہلو گھاٹے میں رہتے ہیں۔ اس نقصان سے جو ردِ عمل ہوتا ہے وہ اخلاقی اور مذہبی زندگی کے لیے ضرر رساں ہو سکتا ہے۔ اور بعض اوقات فنی زندگی کے لیے بھی۔ اور کسی قدر کم درجہ میں خالص ذہنی زندگی کے لیے بھی مضر ثابت ہو سکتا ہے۔ اس کے خلاف اتنا شدید ردّ عمل ہوتا ہے کہ زندگی کے ان طریقوں کی طرف واپس لوٹنے کی کوششیں کی جاتی ہے جو بہ ظاہر سادہ اور زیادہ آزاد ہیں

---

[1] اس جرمن اصطلاح کو پروفیسر برنٹ نے Higher Education and the War —
باب اوّل میں بہت خوبی سے پیش کیا ہے۔ چارلس والڈسٹین کی Patriotism, —
National and International بھی ملاحظہ فرمائیں —

بعض اوقات نسبتاً زیادہ وحشیانہ انسانی زندگی کو اعلیٰ تر تہذیب یافتہ زندگی کے مقابلہ میں زیادہ قابل تقلید مانا جاتا ہے۔ مثلاً مجموعی طور پر یہ رجحان روسو کی ابتدائی تصانیف میں پیش کیا گیا ہے اور نسبتاً قریب تر حال کے زمانہ میں مسٹر ایڈورڈ کارپینٹر Mr. Edward Carpenter نے ایک دلچسپ کتاب لکھی ہے جس کا عنوان ہے "تمدن۔ اس کے اسباب اور علاج" لیکن روسو اور کارپینٹر دونوں ہی انجام کار اسی نتیجہ پر پہنچے کہ تمدن کی پیدا کردہ برائیوں کا واحد علاج اور زیادہ متمدن ہونا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ جس کتے نے کاٹا ہے اسی کا بال اس کا علاج ہے، یہ امید کی جا سکتی ہے کہ جوں جوں ہم آگے بڑھتے جائیں گے یہ دشواریاں اور ان کو دور کرنے کے طریقے دونوں ہی زیادہ واضح ہوتے جائیں گے۔

آئندہ ابواب کا خاکہ

یہ ظاہر ہے کہ سماجی زندگی کے جن پہلوؤں کا ابھی حوالہ دیا جا چکا ہے ان سے جامع طور پر بحث کی کوشش کے لیے بہت گہرے اور مکمل مطالعہ کی ضرورت ہے جس طرح کا خاکہ ہم پیش کر رہے ہیں اس کے لیے اہم مسائل کی طرف ہلکا سا اشارہ کرنا ہی کافی ہوگا۔ بہتر معلوم ہوتا ہے کہ بحث کی ابتدا اس طرز اتحاد سے کی جائے جو سب سے سادہ اور فطری ہو۔ یعنی خاندان، جو ہماری سب سے بنیادی ضروریات، سے وجود پاتا ہے اور پھر بھی بعض مخصوص طریقوں سے ہماری سب ضروریات کو پورا کرتا ہے اور فوری طور پر ہماری اعلیٰ ترین ضروریات کے حصول کے لیے اپنی خدمات پیش کر دیتا ہے۔ خاندان سے تعلیم کی جانب منتقل ہونا بہت آسان ہوتا ہے اور اس کے بعد ہم صنعتی زندگی کی مختلف شکلوں کی طرف جا سکتے ہیں۔ تب یہ ہمیں عدل کے تصور اور مختلف سماجی نصب العینوں کی سمت لے جائے گا بین الاقوامی تعلقات، مذہب اور تہذیب کے بارے میں غور کرنے کو کتاب کے خاتمہ تک ملتوی کیا جا سکتا ہے۔ ان میں جو طرز ہائے اتحاد مضمر ہیں وہ محدود اتحاد سے نہیں بلکہ کل انسانیت کے اتحاد سے تعلق رکھتے ہیں۔

کتاب دوم

قومی تنظیم

باب اوّل:

خاندان

خاندان کی فطری اساس

انسان کے لئے خاندان ایک فطری چیز ہے؎۱ یہ اس حقیقت سے بھی صاف ظاہر ہے کہ بیشتر اعلیٰ درجے کے حیوانات میں فطری طور پر خاندان سازی کا جذبہ نظر آتا ہے۔ حیوانات کی اعلیٰ اقسام میں ہم بہت واضح طور پر یہ دیکھتے ہیں کہ اپنے بچوں کی دیکھ بھال ان کے لئے مشکل تر ہوتی جاتی ہے۔ کیونکہ پیدائش کے وقت اعلیٰ تر حیوانات کے بچے زیادہ لاچار ہوتے ہیں۔ اور انہیں نشو دنما کے لئے زیادہ دیکھ بھال کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ بحث ہمارے دائرہ سے باہر ہے۔ کہ آیا فطری انتخاب Natural Selection کے عمل کے ذریعہ یا کسی دوسری وجہ سے، والدین کی جبلتیں ان ضرورتوں کے لحاظ سے مطابقت حاصل کر لیتی ہیں۔ ہمارے مقصد کے پیش نظر اتنا سمجھ لینا کافی ہے کہ عام اعتبار سے یہ ضرورتیں خاندانی یکجہتی کی کسی نہ کسی شکل کے ذریعہ پوری ہوتی ہیں۔ ابتدائی مدارج میں جس طرح کی دیکھ بھال کی ضرورت ہوتی ہے چند

؎۱ خاندانی یکجہتی کے مکمل موضوع پر۔ بوزن کے Mrs Bosanquet نے اپنی Family پر کتاب میں نہایت جامع اور پر دلکش پیرائے میں بحث کی ہے:-

غیر معمولی مثالوں کو چھوڑ کر جیسے، کوئل کے بچے، اس کی ذمہ داری عام طور سے والدین پر ہوتی ہے۔ کبھی صرف ماں پر، بلکہ عموماً خاص طور پر ماں پر، لیکن اکثر اوقات کچھ حد تک باپ پر بھی ہوتی ہے۔ یہی بات خاندان کی فطری بنیاد کہی جا سکتی ہے۔ خاندان کی سب سے بہتر شکل کسے کہا جا سکتا ہے؟ اس کے لئے ہمیں یہ غور کرنا ہوگا کہ اس اہم مقصد کو کس طریقے سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ یک زوجگی خاندان Monogamic کی مثال بظاہر اس مقصد کے لئے سب سے موزوں معلوم ہوتی ہے کیونکہ عموماً صرف اسی میں والدین میں سے دونوں ہی اس ضروری کام کو پورے انہماک، گرم جوشی اور تعاون کے ساتھ انجام دے سکتے ہیں۔ بہر حال یہ اعتراف کرنا ہوگا کہ اگر خاندان کی فطری بنیاد کو ادنیٰ مخلوقات میں تلاش کیا جائے۔ تو پرندوں کی بعض اقسام میں اس قسم کی خاندان زندگی کا نمونہ سب سے زیادہ مکمل شکل میں دکھائی دے گا۔ کیونکہ اس میں اور انسانوں میں کوئی قریبی رشتہ نہیں ہے۔ اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے جیسا کہ بعض اوقات کہا گیا ہے کہ یہ خیال بے بنیاد ہے کہ ہمارے لئے بھی یہی شکل فطری ہوگی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ کچھ پرندوں اور انسانوں میں ایک اہم بنیادی نکتہ کے لحاظ سے بہت قریبی مشابہت ہے [1] — اپنے بچوں کی خصوصی تربیت اور نگہداشت کی ضرورت کے اعتبار سے اکثر پرندوں میں پرواز ایک ایسے مقصدِ حیات کی سی اہمیت رکھتی ہے جو انسان میں قوت فکر کو حاصل ہے۔ دونوں کے بچے عموماً ان دونوں کاموں کو انجام دینے کے اہل نہیں ہوتے۔ دونوں کے معاملے میں مائیں ایک خاص مدت تک بچوں پر توجہ دینے کی وجہ سے کسی حد تک اور کاموں کو انجام دینے سے معذور ہوتی ہیں۔ اور انہیں باپ کی مدد کی ضرورت پڑتی ہے۔ جو

---

[1] ادنیٰ حیوانات کے سلسلے میں والدین کی نگہداشت کے بغیر محض جبلتوں کے سہارے پلنے بڑھنے اور زندگی گذارنے کی اہلیت کو بہت زیادہ مبالغہ کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے بجمن کڈ کی Science of Power 276-279، اور مارگن کی Habit and Instincts قابل مطالعہ ہیں۔

چیزیں انسانی زندگی سے مخصوص ہیں ان سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک زوجگی خاندانی بندھن طور پر ربط کی ایک فطری شکل ہے

خاندان کے روائتی پہلو

اگر یہ صحیح مان لیا جائے کہ خاندان کی بنیادیں نمایاں طور پر فطری ماحول میں موجود ہیں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر اس کو روایتی سمجھنے کا کیا جواز ہے؟ اس کے کئی جواب ممکن ہیں جوں جوں ہم آگے بڑھیں گے ان میں سے کچھ جواب واضح ہوتے جائیں گے۔ لیکن ان میں سے ایک کو ابھی بیان کر دینا ضروری ہے۔ جو بات غور کرنے پر بخوبی عیاں معلوم ہوتی، وہ عموماً ایسے اشخاص کے لئے عیاں نہیں ہوتی جو غور و فکر کے عادی نہیں ہیں سطحی نظر سے دیکھنے والے کے لئے کسی طرح بھی بچہ خاندان کا سب سے اہم فرد نہیں ہو سکتا حقیقت تو یہ ہے کہ ایسا خاندان بھی ہو سکتا ہے جس میں کوئی بچہ موجود ہی نہ ہو۔ لفظ خاندان Famille خود کسی حد تک اس مفہوم پر روشنی ڈالتا ہے جو سطحی طور پر اس کی ماہیت کے بارے میں لیا جاتا ہے Family کا لفظ رومن Famulus سے ماخوذ ہے جس سے گھریلو غلام مراد تھی اور Family کسی گھرانے سے متعلق غلاموں کے لئے اجتماعی اصطلاح تھی[1] بعد میں Family کا لفظ محض غلاموں کے لئے نہیں بلکہ کسی گھرانے میں شامل تمام افراد کے مفہوم میں استعمال ہوا، جن کو بڑی حد تک خاندان کے سربراہ کی ملکیت کی طرح سمجھا جاتا تھا ــــ اور سربراہ بچہ نہیں بلکہ باپ ہوتا تھا۔ خاندان کا یہی تصور ایک حد تک عوام عشرہ[2] میں ملتا ہے۔

---

[1] ہمارے Family کے مفہوم کا سب سے قریبی بدل لاطینی زبان کا Domus ہے

[2] موسوی شریعت کے دس احکام۔

آپنے ہمسایہ کے مکان کی طمع نہ کرو۔ اور نہ ہی تم اپنے ہمسایہ کی بیوی کی طمع کرو۔ نہ اس کے نوکر، نہ اس کی نوکرانی، نہ اس کے بیل، نہ اس کے گدھے اور نہ کسی ایسی چیز کی جو تمہارے ہمسایہ کی ہے۔ ''

یہ بات اہم ہے کہ یہاں بچوں کا تذکرہ نہیں کیا گیا۔ کیا ان احکام کے پیش کرنے والے کو ہمسایہ کی املاک میں بچوں کو شامل کرنے میں شرم مانع تھی؟ یا اس کے خیال میں یہ ایسی چیز تھے جس کے لئے طمع کئے جانے کا اندیشہ نہیں تھا یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ماں اور باپ کی تعظیم کے لئے تو حکم نازل ہوا ہے لیکن بچوں کی نگہداشت کے لئے کوئی نہیں ہے۔ شاید یہ سوچا گیا ہو اکہ فطرت خود یہ سبق سکھا دے گی۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اب ہم انسان کے خاندان کے افراد کو اس کے غلاموں کی حقیقت سے دیکھنا ترک کر چکے ہیں۔ یا کم از کم اب انہیں اس کی املاک میں شامل نہیں سمجھتے۔ لیکن اس بات سے انکار کرنا مشکل ہے کہ اب بھی خاندان کے بارے میں عام خیالات پرانے نظریات سے کافی متأثر نظر آتے ہیں۔ اگر خاندان باپ کی ملکیت ہے تو کیا وجہ ہے کہ اس کو دیگر املاک سے مختلف تصور کیا جائے؟ اگر اس کے پاس بہت سی بھینسیں اور بچے ہو سکتے ہیں تو کئی بیویاں بھی کیوں نہیں ہو سکتیں؛ اور اگر ہم کسی حد تک عورتوں کی مساویانہ حیثیت کو تسلیم کرتے ہیں تو ہم یہ سوال بھی کر سکتے ہیں کہ دونوں اپنی رضامندی سے اس اتحاد کو حسب خواہش، یا محض ایک ہی کی خواہش پر ختم کیوں نہیں کر سکتے۔؟ اس نظر سے دیکھا جائے تو ہمیں اس طرز تعلق میں کوئی فطری جبر نہیں نظر آتا۔ شادی بہ ظاہر ایک مصنوعی معاہدہ ہے اور کسی معنی میں بھی ایک مقدس عہد نامہ نہیں ہے۔ خاص طور پر اسی پہلو کے اعتبار سے خاندان کو محض رواہتی سمجھا جاتا ہے اور یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ فطرت سے اس کا زیادہ گہرا تعلق نہیں ہے۔ اس غلط انداز فکر کی اہمیت کو یوں واضح کیا جا سکتا ہے کہ اگر اہرام کو چوٹی کے بل کھڑا کر دیا جائے تو اس کا الٹ جانا قرین توقع ہو گا۔

بچہ بحیثیت مرکز

بچہ کو خاندان کی فطری بنیاد مان لینے کے بعد یہ لازمی ہو جاتا ہے کہ آیندہ زندگی میں داخل ہونے کے لئے اس کی تربیت کو اس طرز اتحاد (یعنی خاندان) کا سب سے اولین فرض سمجھا جائے۔ اگر ہم خاندان کو ایک چھوٹی سی مملکت مان لیں تو بچہ اس کا جائز حکمران ہوگا[1] لیکن وہ اپنے وزیروں کے ذریعہ حکومت کرتا ہے۔ ضروری نہیں کہ اس کی خواہشات ہمیشہ ہی پوری ہوں ــــ خصوصًا جب خاندان میں کئی بچے موجود ہوں۔ لیکن فطری طور پر یہ خاندان کا اہم فریضہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بچوں کی نگہداشت کے لئے سب سے بہترین یا جو بھی سب سے بہتر چیز موجود ہو انہیں فراہم کرے تاکہ آئندہ چل کر وہ وسیع انسانی سماج کے شہری بننے کے لئے تیار ہو سکیں۔ خاندانی زندگی میں جو دوسرے فرائض آتے ہیں وہ قدرتی طور پر اسی بنیادی تصور کے ماتحت ہیں۔ لیکن قطعی طور پر یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کا کس حد تک اور کس طور پر ماتحت ہونا فطری ہوگا۔ مختلف حالات کے لحاظ سے اس میں وسیع اختلافات ہوتے ہیں۔ لیکن اس مقام پر کچھ عام باتوں کا بیان فائدہ مند معلوم ہوتا ہے۔

خواہ ہم کتنی ہی پختگی سے اس نظریہ کو مانتے ہوں کہ بچوں کی نگہداشت خاندان کی فطری اور منطقی بنیاد ہے۔ پھر بھی ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ جو چیز منطقی اعتبار سے اوّلیت رکھتی ہے وہ وقت کے نظام میں شاذ ہی اوّل ہوتی ہے۔ اور ممکن ہے کہ اہمیت کے اعتبار سے بھی اسے اوّلیت حاصل

---

[1] حکمران کا یہاں وہی مفہوم لیا گیا ہے جس میں آزاد اور خود مختار لوگ اپنے نمائندوں کے ذریعہ حکومت کرتے ہیں ــــ نہ کہ وہ مفہوم جس میں مطلق العنان بادشاہ کو اقتدار حکومت حاصل ہوتا ہے۔

دہو۔ خاندان کی بنیاد زمانہ میں دو غیر جنس افراد، عورت اور مرد کے درمیان شادی کے ذریعہ رکھی جاتی ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ اس طرح کے رشتہ کا نتیجہ بچوں کی شکل میں حاصل ہو۔ اور جب ایسا ہوتا ہے تو بھی عموماً یہ اتحاد بچوں کی نگہداشت کے اہم زمانے سے کہیں زیادہ طویل ہو سکتا ہے۔ اس لئے یہ سوچنا غیر فطری نہ ہو گا کہ خاندان کی فطری بنیاد بچوں کی نگہداشت نہیں بلکہ دو مختلف الجنس افراد کے درمیان جذبہ الفت ہوتا ہے۔ درحقیقت یہ ایک فطری بنیاد ہے۔ اس کا اظہار حیوانی زندگی اور انسانی زندگی دونوں ہی میں دیکھا جا سکتا ہے۔ لیکن غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ عام حالات میں یہ دوسری بنیاد کے ماتحت ہوتا ہے۔ ایک ہی جنس کے دو اشخاص کے درمیان شدید الفت ہو سکتی ہے جیسی بھائیوں اور بہنوں میں ہوتی ہے اور اس کے نتیجہ میں بہت بیش قیمت اور خوشگوار تعلقات پیدا ہو سکتے ہیں لیکن خاندان کی بنیاد نہیں پڑتی۔ بچوں کی نگہداشت کا ممکنہ پہلو، شادی اور دیگر ایسے تعلقات میں امتیاز کرتا ہے جن کی بنیاد ذاتی الفت پر ہوتی ہے اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ شادی بھی ہمیشہ اس بنیاد پر قائم نہیں ہوتی۔ اس لئے اگرچہ بالغ اشخاص کے درمیان محبت، بچوں کی دیکھ بھال کی بنیاد پر قائم رشتوں کے مقابلہ میں نازک تر اور مبنی اتحاد کی شکلوں کو جنم دیتی ہے لیکن اس کو خاندان کی بنیاد کا اہم پہلو نہیں کہا جا سکتا۔

یہ جاننا ضروری ہے کہ انسانی زندگی میں نشوونما کی طویل مدت ماں پر ایک بھاری ذمہ داری عائد کرتی ہے خصوصاً ایسی صورت میں جب خاندان بڑا اور اس کے ذرائع محدود اور مختصر ہوں۔ فطری طور پر اس بوجھ کو اٹھانے کے لئے باپ کی مدد حاصل ہونا چاہیئے۔ جس کی مثالیں ہم حیوانی کردار میں دیکھ سکتے ہیں۔ اس مدد کی کسی قدر اہمیت بچوں کی نگہداشت کے زمانہ کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ یہی انسانی زندگی کے لئے بھی فطری ہے — لیکن خالص حیوانی زندگی میں اس کی مثال مشکل سے ہی نظر آتی ہے کہ جب بچے سن بلوغ کو پہنچ جائیں تو وہ اپنی نگہداشت کیے جانے کا کچھ بدل کریں۔ بعض اوقات، غالباً

خصوصیت سے جاپان میں، جس کو بچوں کی جنت کہا گیا ہے خاندان کے اس پہلو کی بچوں کی نگہداشت سے بھی زیادہ تلقین کی جاتی ہے۔ شاید اس لئے بھی کہ یہ پہلو اتنا فطری نہیں ہے جتنا بچوں کی نگہداشت کا ہے۔ جانوروں میں بھی اکثر بھلائی کے برتاؤ پر کچھ احسان مندی کا اظہار ملتا ہے۔ کم از کم یہ دوستی کی ایک فطری بنیاد ہے۔ کیونکہ سن رسیدہ لوگوں کو اکثر مدد کی خاص ضرورت ہوتی ہے اس لئے یہ بہت مناسب ہوگا کہ یہ مدد ان کو ایسے لوگوں سے حاصل ہو جنہیں انہوں نے وجود بخشا ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ انہیں بچوں سے اسی درجہ مدد درکار ہو جتنی کہ وہ انہیں دے چکے ہیں۔ بہت ممکن ہے کہ بڑھاپے کے لئے انہوں نے پہلے سے ہی کافی انتظام کر رکھا ہے یا انہوں نے جس فرقہ کی خدمت کی ہے وہی ان کی امداد کرے۔ بہرحال یہ خیال رکھنا بہت اہم ہے کہ کہیں یہ بحث اس حقیقت کو اوجھل نہ کر دے کہ بنیادی طور پر خاندان کی اساس بچوں کی نگہداشت ہے۔

نسلیات کا علم

خاندان کی فطری اساس پر نظر ڈالنے سے ہم کو پتہ چلتا ہے کہ بچہ کی اچھے ماحول میں پیدائش کتنی اہم ہے۔ یہ ایک موضوع ہے جس پر زمانہ حال میں بہت زیادہ توجہ صرف کی گئی ہے [1] افلاطون نے بھی اس پر بڑی شدّ و مد سے بلکہ بے رحمانہ طور پر زور دیا ہے۔ ایک فطری حکمران کو جہاں تک ممکن ہو ایک کامل حکمراں ہونا چاہیئے۔ اولیٰ جانوروں میں وہ بچے جو زندگی کے

---

[1] گالٹن Galton سب سے پہلا شخص تھا جس نے اس مسئلہ کی اہمیت کو نمایاں کیا۔ لیکن اب اس کو عموماً مطالعہ کی ایک اہم شاخ تسلیم کر لیا گیا ہے۔ ہاب ہاؤس Hob House کی کتاب Social Evolution and Political Theory کا تیسرا باب ملاحظہ فرمائیے:-

حالات کا مقابلہ کرنے کے اہل نہیں ہوتے۔ ماں باپ کی دیکھ بھال کے باوجود زندہ نہیں رہ پاتے۔ لیکن انسانوں میں بہت سے ایسے بچے طبی امداد، احتیاط اور نگہداشت کی وجہ سے بچ جاتے ہیں۔ ان چیزوں کی عدم موجودگی میں ان بچوں کا سن بلوغ تک پہنچنا ممکن نہ ہوتا۔ بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ ایسی نگہداشت نسل انسانی کو تنزل کی طرف لے جاتی ہے۔ اور شاید ایک حد تک یہ اسی خیال کا نتیجہ ہو کہ زمانہ قدیم میں نوزائیدہ بچہ کو ماحول کے سرد و گرم کا بے روک ٹوک مقابلہ کرنے کے لئے چھوڑ دینے کا طریقہ رائج تھا۔ وہ کون سی خصوصیات ہیں جو ایک بچہ کو زندگی کے لئے اہل بناتی ہیں؟ انسانوں کے بارے میں اس بات کا صحیح فیصلہ اتنا آسان نہیں جتنا جانوروں کے سلسلے میں ہے۔ اگر زمانہ قدیم کی طرح بچوں کو ماحول سے نبٹنے کے لئے چھوڑ دینے کی رسم باقی رہتی۔ تو شاید بہت سے ایسے لوگ بچپن ہی میں موت کا شکار ہو گئے ہوتے جن کے عظیم کارناموں کے احسان سے انسانیت آج بھی دبی ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ چونکہ اس طرح کے لوگ اکثر خاندان کی پابندیوں سے آزاد رہتے ہیں اس لئے غالباً ان کے زندہ رہنے سے نسل کو کوئی نقصان نہ پہونچتا۔ اس کے مقابلہ میں جدید نسلیات کے طالب علم جس بات کی طرف خاص طور سے مائل نظر آتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ غیر مناسب شادیوں کے روکنے کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کی جائیں۔ یہ معاملہ بھی ایسا نہیں جس کے بارے میں آسانی سے کوئی صحیح رائے قائم کی جا سکے۔ سوائے ایسی صورت کے جب کسی کو کوئی نمایاں بیماری لاحق ہو۔ ایسی شادیوں کی تائید میں شاید بہت کچھ کہنے کی گنجائش ہے جن سے اچھے نتائج برآمد ہونے کی توقع کی جا سکتی ہے۔ یہ بات ابھی مشکوک ہے کہ آیا علم نسلیات اتنی ترقی کر چکا ہے کہ اس سلسلے میں ہماری کوئی خاص رہبری کر سکے۔ البتہ اس بات کی امید کرنے کے لئے کافی وجوہ ہیں کہ مستقبل میں یہ زیادہ فائدہ پہونچا سکے گا۔ یہ ظاہر ہے کہ تمام ضروری معلومات کے ساتھ بہت سے ایسے طریقے نہیں جو اس سلسلے میں حسب خواہش ہمت افزائی کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ

مسئلہ ہمارے دائرہ بحث سے باہر ہے اس لئے اس موضوع کی طرف محض اشارہ ہی کیا جا سکتا ہے۔ ؎۱

شادی

یہاں پر شادی کے موضوع پر کچھ مزید نکات پیش کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ خاندان زندگی کی اعلیٰ ترین اساس ہونے کی غیر معمولی اہمیت کی بنا پر شادی کے شعبہ کو بھی کافی تقدس اور استقلال حاصل ہو گیا ہے۔ خود قدرت کی طرف سے بھی اس کو کچھ ایسی قوتیں عطا ہوئی ہیں جو اس کو کسی قدر غیر معمولی استحکام بخشتی ہیں۔ جانوروں کی زندگی میں بھی جب انسانی شادی سے ملتا جلتا کوئی سمجھوتا ہو جاتا ہے تو وہ آسانی سے نہیں توڑا جا سکتا۔ دونوں مخالف جنسیں بعض اعتبار سے ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزم ہیں۔ اور دونوں کے درمیان جو باہمی کشش ہے وہ ساتھ رہنے سے کم نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کے بڑھنے کے امکانات زیادہ ہوتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ روحانیت پسند مصنفین نے اس رجحان کے بیان میں مبالغہ سے کام لیا ہو اور ان کے ردّعمل کے طور پر بعض دیگر اصحاب قلم نے اس کو بے جا طور پر گھٹا کر پیش کیا ہو۔ اس میں شک نہیں کہ انسان کی فطرت اکثر جانوروں کے مقابلہ میں زیادہ تلوّن پسند ہے۔ عورت اور مرد دونوں کے مزاج، دلچسپیوں اندازِ فکر اور احساسات میں کافی تبدیلیاں آ سکتی ہیں۔ اور ایسی تبدیلیوں کے نتیجہ کے طور پر شادی کے بندھن توڑنے کی خواہش پیدا ہو سکتی ہے۔

؎۱ اس سلسلے میں پروفیسر ہے کرآفٹ J.B. Haycraft کی کسی قدر یک طرفہ تصنیف Darwinism and Race Progress اور ہکسلے Huxley کا Evolution and Ethics دیباچہ حوالہ کے طور پر پیش کئے جا سکتے ہیں۔

یہ بات بڑی حد تک مشتبہ ہے کہ جانوروں کی تقسیم جو انسانی نسل سے سب سے قریبی مشابہت رکھتی ہے اس میں کہاں تک پائیدار تعلقات کا کوئی فطری رجحان موجود ہے؟ چنانچہ ہم یہ سوچنے میں حق بجانب ہونگے کہ ان فطری رجحانات کو زیادہ پائیدار بنانے کے لئے مذہب، قانون، اور عوامی جذبات کے نسبتاً مصنوعی قاعدوں کے ذریعہ اس کمی کو پورا کرنا بہتر ہوگا قریبی زمانہ میں کچھ اس طرح کا رجحان ملتا ہے جس کے مطابق یہ کہا جاتا ہے کہ ہمارے ملک میں ان مصنوعی قاعدوں پر ضرورت سے زیادہ زور دیا گیا ہے۔ مگر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ جن ممالک میں طلاق نسبتاً آسان ہے (جیسا کہ جاپان میں ہے) اور جہاں کافی عرصہ سے یہ سہولتیں موجود ہیں وہاں بھی یہ محسوس کیا گیا ہے کہ اس بندھن کو اور زیادہ مضبوط بنانا ہی بہتر ہے۔[1] جو چیز اوّلین اور اہم ہے وہ یہ ہے کہ بچوں کو کافی اور مناسب نگہداشت دی جانا چاہیئے اور ان سے کسی قدر کم درجہ میں ماؤں کو دیکھ بھال کی بھی ضرورت ہے۔ اگر ہم شادی کی بندشوں کو کمزور کر دیں گے تو یہ دونوں باتیں مشکل ہی سے حاصل ہو سکیں گی۔ بہرحال یہ ایک ایسا مشکل موضوع ہے جس پر یہاں تفصیل سے بحث کرنا ممکن نہیں۔

خاندان کا تعلیمی فریضہ

بچہ کی نگہداشت کے اوّلین مفہوم میں سے سب سے اہم اس کی زندگی اور صحت کا تحفظ ہے۔ اس کے لئے اسے مناسب غذا، مشروبات، رہنے کی جگہ، ہوا، دھوپ اور دیگر جسمانی ضروریات کی فراہمی ناگزیر ہے۔ ان ضروریات کا ہم نباتاتی ضروریات کے تحت حوالہ دے چکے ہیں۔ لیکن حیوانی جبلتوں کی

---

[1] اس سلسلے میں پورٹر R.P. Porter کی جاپان کے بارے میں کتاب The New World Power کا باب ہشتم ملاحظہ فرمائیے۔

نشو ونما پر خصوصاً حرکت اور اظہار کی جبلتوں پر بھی توجہ دینا ضروری ہے خاندان کے دائرہ عمل میں فطری طور پر یہ بات بھی داخل ہے کہ وہ بچے کو کم از کم زبان کے ابتدائی استعمال کی تربیت دے، جذبات کا کنٹرول سکھائے اور جہاں تک ممکن ہو یہ کنٹرول اسی کا ضبط نفس Self-control ہو تو بہتر ہے سماجی عمل کے ابتدائی قوانین سکھانا بھی خاندان کی ذمہ داری ہے۔ ان ذمہ داریوں کو کسی حد تک دوسروں کے سپرد کرنے کی ضرورت پڑ سکتی ہے افلاطون نے اپنی مثالی سوسائٹی کے اعلیٰ طبقہ کے سلسلے میں تجویز پیش کی ہے کہ یہ ذمہ داری حکومت کے عہدہ داروں کے سپرد ہونا چاہئے محنتی طبقہ کے سلسلے میں وہ یہ تجویز نہیں پیش کرتا۔ لیکن موجودہ زمانہ میں بعض لوگ اس کو ایک عام اصول کی حیثیت سے پیش کرنے کو تیار نظر آتے ہیں لیکن یہ کسی حد تک خلاف فطرت معلوم ہوتا ہے۔ ماں باپ کی فطرت محبت کے پیش نظر اور خصوصاً محبت کے اس قدرتی جذبہ کو دیکھتے ہوئے جو ماں کے اندر اپنے بچوں کے لئے ہوتا ہے ۔۔۔ وہ محبت کا جذبہ جو انسان اور بیشتر ادنیٰ جانوروں میں یکساں طور پر کارفرما نظر آتا ہے، اس کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ بچوں کی ابتدائی دیکھ بھال کوئی اور اتنی اچھی طرح نہیں کر سکتا جتنی کہ ماں باپ کر سکتے ہیں، اس بات کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ بعض صورت میں ماں باپ کے اندر محبت کا یہ جذبہ کسی قدر کمزور ہوتا ہے اور دوسرے لوگوں میں بچہ کے ماں باپ نہ ہوتے ہوئے بھی زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اس بات کا بھی اقرار کرنا پڑے گا کہ فطری جبلتیں اور محبت ہی بچہ کی پرورش کے کے لئے انسان کی رہبری نہیں کر سکتیں وہ لوگ جنہوں نے بچوں کی فطرت کا خاص مطالعہ کیا ہے اور اس کی ضروریات کو سمجھتے ہیں وہ اس کام کو کہیں بہتر طور پر انجام دے سکتے ہیں، لیکن اس میں شبہ کیا جا سکتا ہے کہ یہ بات عام اعتبار سے زندگی کے ابتدائی سالوں کے لئے کہاں تک صحیح کہی جا سکتی ہے اس قسم کے سوالوں سے بحث کرنے کے لئے یہ بہتر ہو گا کہ ہم پہلے اس بات پر غور کریں کہ عام صورت حال میں کیا بات زیادہ تسلی بخش اور بہتر ہو گی

غیرمعمولی صورتوں پر بعد میں ہر صورت حال کے مخصوص پہلوؤں کے اعتبار سے بحث کی جاسکتی ہے۔ ظاہر ہے جہاں ماں باپ میں سے ایک یا دونوں مرجاتے ہیں یا سخت بیمار یا لاچار ہوتے ہیں، یا گھر سے دور رہنے پر مجبور ہوتے ہیں یا جہاں بچہ مزاج کے اعتبار سے والدین سے بہت مختلف ہوتا ہے تو یہ حالات کسی حد تک غیرمعمولی سمجھے جائیں گے لیکن محتاط طور پر اتنا کہا جا سکتا ہے کہ کوئی بھی نگہداشت کا طریقہ جس میں والدین کی توجہ شامل نہ ہو بچہ کے لئے بہترین نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس کا کمتر درجہ کا بدل ہی کہا جا سکتا ہے۔ جب بچہ مدرسہ جانا شروع کر دیتا ہے اس وقت بھی تعلیم کے بہت سے اہم پہلوؤں کی تکمیل کے لئے خاندان ہی فطری مرکز نظر آتا ہے۔ خاص طور پر بچہ کے چال چلن Conduct اور تاثرات Affections کی تربیت کے پہلوؤں کے لئے خاندان بہت اہمیت رکھتا ہے۔

ایک اور خاص مفہوم کے اعتبار سے بھی خاندان تعلیمی اثرات کا فطری مرکز ہے۔ والدین اور بچے دونوں ہی عام حالات میں اس کے ذریعہ بہت سے تعلیمی فوائد حاصل کر سکتے ہیں۔ اس کے بہت سے مختلف طریقے ہو سکتے ہیں۔ ہم تعلیم دینے سے سیکھتے بھی ہیں نا پختہ ذہنوں تک خیالات پہنچانے کی کوشش اکثر کوشش کرنے والے کے خیالات میں بھی وضاحت کا باعث ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ بچوں سے گفتگو ایک مخصوص قسم کا ولولہ پیدا کرتی ہے۔ جیسا کسی شاعر نے کہا ہے۔

"ایک بوڑھے آدمی کو دنیا جو بھی تحفے دے سکتی ہے ان میں سب سے بڑھ کر ولولہ اور مسرت پیدا کرنے والا تحفہ ایک بچہ کی ذات ہوتی ہے"

وہ لوگ بھی جنہیں بوڑھا نہیں کہا جا سکتا، اکثر اوقات بچوں کی زندگی میں گہری دلچسپی لینے سے اپنی روح میں بالیدگی کا احساس کرتے ہیں۔ بعض اوقات بچوں کو دیکھ کر انہیں اپنی زندگی میں اضافہ کا احساس

نشوونما پر خصوصاً حرکت اور اظہار کی جبلتوں پر بھی توجہ دینا ضروری ہے خاندان کے دائرہ عمل میں فطری طور پر یہ بات بھی داخل ہے کہ وہ بچے کو کم از کم زبان کے ابتدائی استعمال کی تربیت دے، جذبات کا کنٹرول سکھائے اور جہاں تک ممکن ہو یہ کنٹرول اسی کا ضبط نفس Self-control ہو تو بہتر ہے سماجی عمل کے ابتدائی قوانین سکھانا بھی خاندان کی ذمہ داری ہے۔ ان ذمہ داریوں کو کسی حد تک دوسروں کے سپرد کرنے کی ضرورت پڑ سکتی ہے افلاطون نے اپنی مثالی سوسائٹی کے اعلیٰ طبقہ کے سلسلے میں تجویز پیش کی ہے کہ یہ ذمہ داری حکومت کے عہدہ داروں کے سپرد ہونا چاہئے محنتی طبقے کے سلسلے میں وہ یہ تجویز نہیں پیش کرتا۔ لیکن موجودہ زمانہ میں بعض لوگ اس کو ایک عام اصول کی حیثیت سے پیش کرنے کو تیار نظر آتے ہیں لیکن یہ کسی حد تک خلاف فطرت معلوم ہوتا ہے۔ ماں باپ کی فطرت محبت کے پیش نظر اور خصوصاً محبت کے اس قدرتی جذبہ کو دیکھتے ہوئے جو ماں کے اندر اپنے بچوں کے لئے ہوتا ہے ـــــ وہ محبت کا جذبہ جو انسان اور بیشتر ادنیٰ جانوروں میں یکساں طور پر کار فرما نظر آتا ہے، اس کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ بچوں کی ابتدائی دیکھ بھال کوئی اور اتنی اچھی طرح نہیں کر سکتا جتنی کہ ماں باپ کر سکتے ہیں، اس بات کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ بعض صورت میں ماں باپ کے اندر محبت کا یہ جذبہ کسی قدر کمزور ہوتا ہے اور دوسرے لوگوں میں بچہ کے ماں باپ نہ ہوتے ہوئے بھی زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اس بات کا بھی اقرار کرنا پڑے گا کہ فطری جبلتیں اور محبت ہی بچہ کی پرورش کے لئے انسان کی رہبری نہیں کر سکتیں وہ لوگ جنہوں نے بچوں کی فطرت کا خاص مطالعہ کیا ہے اور اس کی ضروریات کو سمجھتے ہیں وہ اس کام کو کہیں بہتر طور پر انجام دے سکتے ہیں، لیکن اس میں شبہ کیا جا سکتا ہے کہ یہ بات عام اعتبار سے زندگی کے ابتدائی سالوں کے لئے کہاں تک صحیح کہی جا سکتی ہے اس قسم کے سوالوں سے بحث کرنے کے لئے یہ بہتر ہوگا کہ ہم پہلے اس بات پر غور کریں کہ عام صورت حال میں کیا بات زیادہ تسلی بخش اور بہتر ہوگی

غیر معمولی صورتوں پر بعد میں ہر صورت حال کے مخصوص پہلوؤں کے اعتبار سے بحث کی جا سکتی ہے۔ ظاہر ہے جہاں ماں باپ میں سے ایک یا دونوں مر جاتے ہیں یا سخت بیمار یا لاچار ہوتے ہیں، یا گھر سے دور رہنے پر مجبور ہوتے ہیں یا جہاں بچہ مزاج کے اعتبار سے والدین سے بہت مختلف ہوتا ہے تو یہ حالات کسی حد تک غیر معمولی سمجھے جائیں گے لیکن محتاط طور پر اتنا کہا جا سکتا ہے کہ کوئی بھی نگہداشت کا طریقہ جس میں والدین کی توجہ شامل نہ ہو بچہ کے لئے بہترین نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس کا کمتر درجہ کا بدل ہی کہا جا سکتا ہے۔ جب بچہ مدرسہ جانا شروع کر دیتا ہے اس وقت بھی تعلیم کے بہت سے اہم پہلوؤں کی تکمیل کے لئے خاندان ہی فطری مرکز نظر آتا ہے۔ خاص طور پر بچہ کے چال چلن Conduct اور تاثرات Affections کی تربیت کے پہلوؤں کے لئے خاندان بہت اہمیت رکھتا ہے۔

ایک اور خاص مفہوم کے اعتبار سے بھی خاندان تعلیمی اثرات کا فطری مرکز ہے۔ والدین اور بچے دونوں ہی عام حالات میں اس کے ذریعہ بہت سے تعلیمی فوائد حاصل کر سکتے ہیں۔ اس کے بہت سے مختلف طریقے ہو سکتے ہیں۔ ہم تعلیم دینے سے سیکھتے بھی ہیں ناپختہ ذہنوں تک خیالات پہنچانے کی کوشش اکثر کوشش کرنے والے کے خیالات میں بھی وضاحت کا باعث ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ بچوں سے گفتگو ایک مخصوص قسم کا ولولہ پیدا کرتی ہے۔ جیسا کسی شاعر نے کہا ہے۔

"ایک بوڑھے آدمی کو دنیا جو بھی تحفے دے سکتی ہے ان میں سب سے بڑھ کر ولولہ اور مسرت پیدا کرنے والا تحفہ ایک بچہ کی ذات ہوتی ہے"

وہ لوگ بھی جنہیں بوڑھا نہیں کہا جا سکتا، اکثر اوقات بچوں کی زندگی میں گہری دلچسپی لینے سے اپنی روح میں بالیدگی کا احساس کرتے ہیں۔ بعض اوقات بچوں کو دیکھ کر انہیں اپنی زندگی میں اضافہ کا احساس

ہوتاہے۔ اگرچہ نئی زندگی کا خواب ناامیدیوں کے سائے میں چھپا ہوتا ہے لیکن آزاد تعلیم Liberal Education کی حیثیت سے اس کو ناکام نہیں کہا جا سکتا۔

ایک اور اہم تعلیمی اثر وہ ہے جو والدین کے مابین پیش آتا ہے دونوں جنسوں کے درمیان عام اعتبار سے نمایاں اختلافات پائے جاتے ہیں۔ جیسے اختلاف مزاج، مذاق، اور دنیا کے بارے میں انداز فکر کے اختلافات، ایک موافق اور مناسب اتحاد میں اس طرح کے اختلافات کے باوجود دونوں باہمی میل جول کے ذریعہ بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔ کیونکہ دونوں ہی ایک دوسرے کے ساتھ فطری لگاؤ اور قریبی تعلق کے بندھن میں بندھے رہتے ہیں اس میں شک نہیں کہ اسی سبب سے کئی مخصوص پہلوؤں میں نمایاں اختلاف رکھنے والوں کے درمیان کسی قدر غیر شعوری طور پر اس قسم کا اتحاد قائم ہوجانا خاصا عام ہے۔ اکثر اوقات معمولی دوستی میں بھی اس کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ جیسا ٹینی سن Tennyson ہلام Hallam کے بارے میں لکھتا ہے۔ ،، وہ امیر تھا جب کہ میں غریب۔ ،، خاندانی زندگی کے اس پہلو کی اہمیت یک زوجگی خاندان کی تائید میں پیش کئے جانے والے دلائل میں سے ایک مضبوط دلیل ہے ایک کثیر الازدواج Polygamous طرز تعلق میں عورت کا درجہ کم تری کی طرف مائل نظر آتا ہے۔ اور یہ مساویانہ رفاقت کی اس ذاتی بندش کو مشکل سے ہی پیدا کر سکتا ہے جو یک زوجگی خاندان میں ممکن ہے اگرچہ اس میں بھی یہ امکان ہمیشہ بروئے کار نہیں آتا۔ لیکن اس سے یہ دلیل باطل نہیں ہوتی مجموعی طور پر انصاف کا تقاضہ ہے کہ کسی بھی ادارے کے بارے میں رائے قائم کرتے وقت اس کے ذریعہ حاصل ہونے والی بہترین چیزوں پر نظر ڈالی جائے۔

خاندان کے ان پہلوؤں کو نسلیات کے مسئلہ کے ساتھ، جس کا ہم پہلے حوالہ دے چکے ہیں۔ لیا جائے تو یہ واضح ہوجائے گا۔ کہ جس

تعلق سے ہم بحث کر رہے ہیں وہ ایسا نہیں ہے جس کا تشکیل پانا بہت سہل ہو۔ سوئفٹ Swift نے کہا تھا کہ ،، ناکام شادیوں کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ لڑکیوں کو اکثر جال بننا سکھایا جاتا ہے جب کہ پنجرے بنانا سکھانا چاہئے تھا ،، اس بات پر غور کرنا ہمارے دائرہ سے باہر ہے کہ اس قسم کے خطرات کو کیسے دور کیا جائے : تاہم اتنا کہا جا سکتا ہے کہ مخالف جنسوں کے ملاپ سے متعلق مسائل کے بارے میں منصفانہ بیان کو نوعمروں کی عام تعلیم میں نمایاں جگہ دی جانا چاہئے۔ یہ ایک ایسا معاملہ ہے جس کے بارے میں زمانہ حال میں کافی توجہ دی گئی ہے۔ اور ہمیں یہاں اس کے بارے میں بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے ؏

خاندان کے معاشی فرائض

جیسا ہم بیان کر چکے ہیں ، خاندانی زندگی میں معاشی پہلو بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ بچوں کی دیکھ بھال کی ذمہ داری خصوصاً اس کے ابتدائی مدارج میں ، تقریباً تمام تر ماں پر عائد ہوتی ہے۔ عام حالات میں باپ کو ماں اور بچوں ، دونوں ہی کی کفالت کرنا ہوتی ہے۔ بعض کم تر درجے کے جانوروں پر بھی کچھ حد تک یہی بات صادق آتی ہے۔ انسانی زندگی میں اس کو کسی حد تک اہمیت حاصل ہے۔ اس میں مختلف زمانوں ، مختلف ملکوں ، یا ایک ہی ملک اور زمانہ میں سماج کے مختلف طبقوں کے لحاظ سے وسیع فرق ملتے ہیں۔ بعض حالات میں شادیاں بڑی حد تک مالی امور پر مبنی ہوتی ہے : اور جب ایسا نہیں ہوتا تو بھی مالی ملحوظات بالکل بے وزن نہیں کہے جا سکتے۔ ؏

؏ یہاں پر مسٹر کیچ B.W. Pugh کی کتاب The Eyes of a Child ۔ کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ جس میں انہوں نے اس مسئلہ اور دوسرے مسائل کے بارے میں بچوں کے عام رویئے پر روشنی ڈالی ہے۔

سکتا ہے ماں بننے پر حکومت کی طرف سے ملنے والے وظائف سے ان کی اہمیت گھٹ جائے لیکن اس بات کی قوی امید نہیں نظر آتی کہ یہ اس دشواری کو بہت جزوی طور پر دور کرنے کے علاوہ بھی کچھ کر سکیں گے۔

کبھی کبھی خاندان کی معاشی ضروریات اس کے استحکام کے لئے ضرر رساں ثابت ہوتی ہیں۔ اور اس کے تعلیمی فرائض میں شدید طور پر خلل انداز ہوتی ہیں۔ زندگی کے زیادہ قدیمی حالات میں خاندان اپنی کفالت گھر کے اندر یا قریبی پڑوس میں محنت کے ذریعہ کرتا تھا۔ لیکن زندگی کی بڑھتی ہوئی پیچیدگی اس کو رفتہ رفتہ کم کرتی جاتی ہے۔ [1]

یہ حقیقت ہے کہ اس تبدیلی کے عوض ہمیں سفر کی بڑھی ہوئی آسانیاں اور تمام سہولتیں حاصل ہیں جو ایک پیچیدہ سماج فراہم کرتا ہے پھر بھی ان تمام سہولتوں کو ان حالات ہی کی ایک کڑی سمجھنا چاہیئے جن کی موجودگی اس بات کو روزافزوں طور پر نمایاں کرتی ہے کہ خاندان کو خودکفیل نہیں سمجھا جا سکتا۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی باپ اس حد تک مستقل گھر سے دور رہتا ہو کہ خاندان کے مخصوص مقاصد کے اعتبار سے اس کا وجود نہ ہونے کے برابر ہو۔ اگر ماں کو اکثر گھر کے باہر ایسے کام میں مصروف رہنا پڑتا ہے جس کا خاندانی زندگی سے کوئی تعلق نہیں تو شاید عام اعتبار سے یہ صورت حال زیادہ اصلاح طلب ہوگی۔ اسی کی ایک زیادہ واضح مثال کام دھندوں اور معاشی ذمہ داریوں کی انجام دہی میں مصروف بچوں کی ہے۔ جنہیں اس وقت نشوونما اور تعلیم کے لئے اپنی قوتوں کو محفوظ رکھنے کی ضرورت تھی۔ بہرحال خاص طور پر ایسے ہی حالات خاندان کو ایک تعلیمی مرکز کی حیثیت سے ناکام بنا دیتے ہیں۔

یہاں پر ایک اور دشواری کا ذکر بھی مناسب معلوم ہوتا ہے جو بڑی حد تک معاشی نوعیت سے تعلق رکھتی ہے۔ ہم پہلے ہی اس حقیقت کی طرف

---

[1] لوزن کے نے اس بات پر زور دیا ہے کہ یہ اب بھی اندازہ سے بڑھ کر عام ہے۔ اس بارے میں ان کی کتاب Family کا تیسرا باب ملاحظہ کیجیے۔

اشارہ کر چکے ہیں کہ Familia جس سے Family یا خاندان کی اصطلاح اخذ کی گئی ہے، اولاً گھریلو غلاموں کے لئے مستقل تھا۔ اگرچہ اب خاندان کا یہ مفہوم متروک ہو چکا ہے پھر بھی اس کے پرانے مفہوم کے تھوڑے بہت اثرات اب بھی پائے جاتے ہیں۔ اگر پوری احتیاط نہ برتی جائے تو اجرت کی محنت میں بھی غلامانہ حالت کے بالکل قریب پہنچ جانے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ بہتر حالات میں یہ بات گھریلو خدمت کے سلسلے میں اتنی صحیح نہیں اترتی جیسی دوسری قسم کی ملازمتوں میں ہو سکتی ہے۔ لیکن شاید اس کا حالات پر، اور متعلقہ افراد کی شخصیتوں پر زیادہ انحصار ہے۔ جب کہ دیگر ملازمتیں ان پر اتنی منحصر نہیں ہوتیں۔ گھریلو نوکری میں جو قریبی تعلق پایا جاتا ہے اس کا لازمی نتیجہ طرفین میں بیزاری اور چڑچڑے پن کا احساس ہو سکتا ہے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس کا علاج منسلکہ گھرانوں Associated homes کے طریقے سے ممکن ہے اور اگرچہ یہ بات صاف ظاہر ہے کہ اس قسم کے طریقہ کار کو بہت سی صورتوں میں متعارف کرایا جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس طرز تعلق کے بارے میں جو تصور پایا جاتا ہے اسے دوسرے رنگ میں پیش کرنے میں معاون ثابت ہو اور رفتہ رفتہ زیادہ آزادانہ حالات پیدا ہو جائیں۔ کم از کم یہ بات خاصی واضح ہے کہ ہم The Family کے پرانے تصور کو جتنا اپنے سے دور کر سکیں گے اتنا ہی ہم خاندان کے اس تصور سے قریب تر ہوتے جائیں گے جس کی اساس محبت اور بچوں کی فطرت پر ہے اور خاندان کے لئے اپنے خاص فرائض کو بروئے کار لانا اسی قدر ممکن ہو سکے گا۔

خاندان کی کمزوریاں

وہ مختلف مباحث جن کا حوالہ دیا گیا ہے۔ ہمیں اس بات کے سمجھنے میں مدد دے سکتے ہیں کہ اگرچہ خاندان کی جڑیں فطرت کی گہرائیوں میں پیوست ہیں۔ اور سب سے بڑھ کر خود انسان کی فطرت میں رچی ہوئی ہیں۔ پھر بھی

کچھ ایسے حالات ہیں جو خاندان کو کمزور کرتے ہیں اور بعض اوقات اس کی اثراندازی کو ناکام بلکہ تباہ کن بنا دیتے ہیں۔ بہتر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر ہم ان تمام پہلوؤں کو یک جا کر کے پیش کرنے کی کوشش کریں جن کے اندر اس طرح کی کمزوری نمایاں ہے۔ عام اعتبار سے یہ دعوے کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ خاندان اور انسانی زندگی کی کچھ دوسری دلچسپیوں کے درمیان جو مخصوص ٹکراؤ پایا جاتا ہے یہ کمزوریاں اسی کے ساتھ جڑی ہوئی ہیں۔ ان دوسری طرح کی دلچسپیوں میں سب سے خاص صنعت، سیاست، رفاقت اور وہ دلچسپیاں ہیں جن کو وسیع طور پر تہذیب کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اب ہم ان میں سے ہر ایک کا مختصر حوالہ پیش کریں گے۔

(الف) صنعتی پہلو کا خاندانی اتحاد میں خلل ڈالنے والے پہلو کی حیثیت سے گذشتہ باب میں حوالہ دیا جا چکا ہے۔ اب ہمیں اس کے بالکل مخالف رخ پر توجہ دینا ہے۔ یعنی جس طور سے خاندانی اتحاد صنعتی ترقی کی راہ میں رکاوٹ ڈالتا ہے۔ حقیقت میں یہ دونوں اثرات ایک دوسرے سے قریبی طور پر جڑے ہوئے ہیں۔ اگر صنعتی تحریکوں سے خاندانی زندگی میں خلل پڑ سکتا ہے تو لامحالہ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خاندانی اتحاد کو اہمیت حاصل ہونے سے صنعتی ترقی میں خلل پڑے گا۔ یہ امر قابل غور ہے کہ افلاطون، جو خاندان کی عام بحث کے سلسلے میں کافی سخت رویہ اپناتا ہے بظاہر اس مسئلہ کے بارے میں کوئی خاص دشواری نہیں محسوس کرتا۔ یہ ظاہر ہے کہ وہ یہ نہیں چاہتا تھا کہ اس کے مثالی معاشرے کے صنعتی طبقہ کی خاندانی زندگی میں دخل اندازی کی جائے۔ شاید مجموعی طور پر وہ یہ مان کر چلتا ہے کہ بچے اپنے والدین کے پیشہ کی تقلید کریں گے۔ یا کم از کم اس سے بہت زیادہ دور نہیں جائیں گے۔ بجز ایسی صورت کے جب ان کو ابتدائی عمر میں ہی قطعی طور پر کسی دوسرے طبقہ میں منتقل کر دیا گیا ہو۔ اس طرح ان کو صنعتی پیشوں کے لئے یا تو گھر پر تیار کیا جائے گا یا وہ کارآموزی Apprenticeship کی کسی سادہ شکل کے ذریعہ ان کی تیاری کی تکمیل کر سکیں گے۔ معاشرے کی ابتدائی حالتوں میں، بلکہ ترقی یافتہ ملکوں کے کم صنعتی خطوں میں بھی ہنوز بڑی حد تک یہی طریقے رائج ہیں۔ لیکن صنعتی زندگی

کی روز افزوں ترقی کے ساتھ ان طریقوں پر عمل کرنا غیر ممکن ہوتا جا رہا ہے۔ اب یہ بات بھی زیادہ صحیح ہوتی جا رہی ہے کہ کوئی فرد پیدائش کے اعتبار سے کسی مخصوص پیشہ سے متعلق نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ بلکہ ہر شہری ہر قسم کا پیشہ اپنانے کے لیے آزاد ہے[1] اس بات کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ جن لوگوں کا آگے چل کر صنعتی نوعیت کے کام سے سابقہ پڑتا ہے انہیں مناسب طور پر عام اور مخصوص تعلیم حاصل کرنے کی سہولتیں بہم پہنچائی جائیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس کے لئے ان کو کسی قدر کم سنی میں گھر کے اثرات سے الگ کرنا ضروری ہو اور اگر خاندانی زندگی کے حالات اس میں دشواری پیدا کرتے ہیں تو ایسا خاندان صنعتی اعتبار سے معاون نہیں بلکہ رکاوٹ ڈالنے والا سمجھا جائے گا۔ اس دشواری کے ساتھ ایک اور دشواری کا قریبی تعلق ہے بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ وہ بذات خود اس کے ایک مخصوص پہلو کی حیثیت رکھتی ہے۔ ہم فوری طور پر اسی کی طرف توجہ دیں گے۔

(ب) خاندان اور ریاست کے درمیان ایک قسم کا ٹکراؤ پایا جانا لازمی ہے۔ یہی خاندانی زندگی کے بارے میں افلاطونی نکتہ چینی کی خاص بنیاد ہے اس کا کہنا تھا کہ وہ لوگ جو خاص طور پر ریاستی حکومت کے دفاع سے متعلق ہیں انہیں خاندان کی رکاوٹ ڈالنے والی دلچسپیوں اور ذمہ داریوں کی بندشوں سے آزاد ہونا چاہئے۔ اب کم از کم جدید جمہوری حکومتوں میں عموماً صنعتی کاموں کو بھی ٹھیک اتنا ہی اہم سمجھا جاتا ہے جتنا فوج کو ملکی بہبود کے لئے خیال کیا جاتا ہے اب اس بات کا بھی احساس پیدا ہو چکا ہے کہ ہر شخص ریاستی نظام حکومت کے مناسب طور پر چلائے جانے سے متعلق ہے چنانچہ اس لحاظ سے مختلف طبقات میں امتیاز کرنا اب قابل عمل نظر نہیں آتا لیکن یہ حقیقت بدستور ہے کہ کسی فرد سے خاندان جن باتوں کا مطالبہ کرتا ہے۔ آن میں

[1] درحقیقت اب بھی یہ منزل بہت دور ہے جیسا کہ مسز بوزن کے نے اپنی کتاب کے اس باب سے ثابت کیا ہے جس کا حوالہ ہم ابھی دے چکے ہیں۔

اور ریاست کے مطالبات کے درمیان کچھ تصادم ناگزیر ہے۔ اس سلسلے میں خصوصیت سے جو بات ٹکراؤ پیدا کرتی ہے وہ حکومت کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ شہریوں کو مناسب تعلیم دے گی اور اس بات کا بندوبست کرے گی کہ وہ وسیع تر سماجی زندگی کے مخصوص فرائض کو انجام دینے کے قابل بن سکیں۔ یہ بات کسی حد تک والدین کو حاصل حق میں خلل انداز ہوتی ہے جو خاندانی نقطہ نظر سے بچوں کے سلسلے میں والدین کو حاصل ہونا چاہیئے۔ اس لئے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم خاندان کے سب سے اہم فرائض پر وضاحت سے نظر ڈالیں۔ یہ دشواری بڑی حد تک اس بات کو پوری طرح سمجھ لینے سے دور ہو جاتی ہے۔ کم از کم نظریاتی طور پر ہی سہی، کہ والدین کی حیثیت محض مشیروں کی سی ہے اور صحیح تو یہ ہے کہ بچہ اس وقت تک خاندان کا حکمران رہتا ہے جب تک کہ وہ ریاست کا محکوم نہیں بن جاتا (گو اس میں بھی وہ انجام کار کسی قدر حکمران کا درجہ حاصل کر سکتا ہے)

(ج) دوستی اور رفاقت کے مطالبے بھی کسی حد تک خاندانی استحاد کے منافی ہو سکتے ہیں۔ خاندان کو اپنی بہترین شکل میں ایک ایسے باغ سے تشبیہ دی جا سکتی ہے جو باقی دنیا سے علیحدہ لگایا گیا ہو۔ لیکن اکثر حالات میں یہ خطرہ درپیش ہو سکتا ہے کہ وہ گوشہ عافیت کی بجائے تلخیوں کا گہوارہ نہ بن جائے۔ یہ صورت حال خاص طور سے اس وقت پیدا ہو جاتی ہے جب رہائش کی گنجائش غیر مناسب ہو۔ دوستی اور رفاقت کی خواہش، جو ایک فطری انسانی ضرورت ہے، لوگوں کو گھر کی حدبندیوں سے باہر کھینچ کر کلبوں اور ہوٹلوں میں لے جاتی ہے ؏[1] خاندانی زندگی کے مطالبوں اور وسیع انسانی برادری کی زندگی کے تقاضوں کے درمیان توازن کی راہ تلاش کر لینے

؏[1] چارلس لیمب Charles Lamb کا مختصر مضمون جس کا موضوع یہ ہے "Home is home, though it is never so homely" اس سلسلے میں حوالہ کے قابل ہے۔

کوکسی بھی طرح انسانی زندگی کے دوسرے عام مسائل اور دشواریوں سے کم نہیں کہا جا سکتا۔ یہ بات کہنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ زیر بحث دشواری اس وقت اور بھی نازک مسئلہ کی شکل اختیار کر لیتی ہے جب مطلوبہ دوستی میں مخالف جنسوں کے درمیان تعلقات شامل ہوں ایسے معاملات میں کھلی آزادی دے دی جائے تو یہ افراد کو خاندانی حدود اور پابندیوں سے باہر لے جا سکتا ہے۔

اس طرح کے دشواریوں کو تسلی بخش طور پر حل کرنے کا یہ طریقہ ہو سکتا ہے کہ دوستانہ میل جول کے لئے زیادہ مواقع اس طرح کے حالات میں فراہم کئے جائیں جن میں کسی خاص خطرے کا زیادہ امکان نہ ہو۔

(د) صنعتی مطالبات کے علاوہ ریاست، دوستانہ میل جول، مذہب کے وسیع تر تقاضے، آرٹ، سائنس، اور تمام انسانی دلچسپیاں جو تہذیب میں شامل ہیں، کسی حد تک خاندان کی زندگی کے منافی ہو سکتی ہیں۔ فن کار کے اندر کسی قدر لاابالی بن جانے کا رجحان ہوتا ہے۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ چھوٹے چھوٹے خاندانی مقاصد، اور بسا اوقات اس کی معاشی ضرورتیں اس کی راہ میں رکاوٹ ڈالتی ہیں اور اسے ایسا آرٹ پیش کرنے پر مجبور کرتی ہیں جس سے گھر کی ہانڈی روٹی چل سکے۔ یہ چیز اس کی تخلیقی سرگرمیوں کو روکتی ہے اور اس کے مقاصد کی تکمیل میں رکاوٹ ڈالتی ہے۔ اسی طرح سینٹ پال St. Paul اور دوسروں نے یہ محسوس کیا ہے کہ اخلاق اور مذہب کی ترقی کے لئے زندگی کو وقف کر دینا خاندانی پابندیوں کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا۔ لیکن اس سے فرار بھی مجموعی اعتبار سے انسانی زندگی پر مضر اثرات ڈالتا ہے۔ اور شاید آخر کار ایک فن کار یا درویش کے مقاصد پر بھی اثر انداز ہوتا ہے۔ لیکن دنیا کے لئے یہ کتنی بدنصیبی کی بات ہو گی کہ اس کی بہترین روحیں دنیا کو اپنی اولاد کی نعمت سے محروم رکھیں "ہماری خواہش ہوتی ہے کہ جو مخلوقات حسین ترین ہیں ان کی تعداد میں اضافہ ہو۔ یقیناً ہم اسی طرح کی خواہش ایسے لوگوں کے سلسلے میں بھی رکھتے ہیں جو باطنی حسن کے مالک ہیں۔" (گالٹن) Galton نے اپنی کتاب موروثی

اعلیٰ دماغی Hereditary Genius میں قرون وسطیٰ کے کلیسا کے طرز عمل کے تہذیبی نقصانات پر چونکا دینے والا مقالہ لکھا ہے۔ وہ کہتا ہے !،، چرچ نے سب سے پہلے نیک طینت لوگوں کو مقید کیا۔ پھر انہیں تجرد کی زندگی گذارنے کی سزا دی۔ ایک بار پھر چرچ نے اپنا وسیع جال پھینکا۔ اس مرتبہ متلاطم پانی میں شکار کھیل کر سب سے نڈر حق کے متلاشی ذہین اور صاحب فکر لوگوں کو گرفتار کرنا مقصود تھا اس لحاظ سے وہ ایک اعلیٰ تہذیب میں سب سے مناسب والدین ثابت ہو سکتے ہیں لیکن چرچ نے اگر پورے طور سے ان میں افزائش نسل کو ختم نہیں کیا تو کم از کم اس پر سخت پابندیاں عاید کر دیں۔ ان موقعوں پر اس نے جن لوگوں کو مستقبل کی نسلوں کی افزائش کے لئے معمور کیا وہ غلام، معمولی درجے کے لوگ، اور احمق تھے ،، ممکن ہے گالٹن کے مطابق جس حد تک یہ خصوصیات ورثہ میں منتقل ہو سکتی ہیں اس میں مبالغہ ہو۔ لیکن کوئی شخص بھی جب زمانہ حال میں ان لوگوں کے انجام دیئے ہوئے کارناموں پر نظر ڈالے گا جو پادریوں کے بیٹے یا بیٹوں میں سے تھے تو وہ یہ سوچے بغیر نہیں رہ سکتا کہ اگر ان پر زبردستی تجرد عائد کر دیا گیا ہوتا تو دنیا کتنے خسارہ میں رہتی ! اس بات کا اعتراف ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بدلہ میں کچھ فوائد بھی حاصل ہوتے ہوں گے۔ جہاں تک قرون وسطیٰ کا تعلق ہے، یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس سے بھی دنیا کو فائدہ پہنچا ہے۔ سنیاسی کے دھیان سے بھی ہمیں بہت کچھ ملا ہے اور شہیدوں کی قربانیوں سے بھی۔ اس قسم کی دشواریوں پر غور وفکر نے کچھ جدید مفکروں کو اور افلاطون کو زیادہ آزاد زندگی کی جستجو کی راہ دکھائی۔ خواہ اس کا تعلق کچھ مخصوص قسم کے افراد یا عمل کی شکلوں سے ہی ہو۔

مسٹر رسل Mr. Russel اس قسم کی تجاویز پیش کرنے والوں میں سب سے نمایاں مقام رکھتے ہیں ؏1 ایک آزاد معاشرہ میں، جو اس سماج سے ممتاز ہے جس میں ذات پات کا نظام موجود ہے۔ یہ مشکل سے ہی ممکن ہے

؏1 Principles of Social Reconstruction کا چھٹا باب ملاحظہ کیجئے۔ مجھے اس بارے میں شک ہے کہ اس نے اپنی تجاویز کے نتائج کے بارے میں مناسب غور کیا ہے۔

کہ مختلف طبقوں کے لئے مختلف قوانین یا بہت زیادہ مختلف رسم ورواج پائے جائیں۔ شاید زندگی کے حالات کو عام اعتبار سے سادہ تر بنانے سے اس مسئلہ کا کوئی اطمینان بخش حل نکل سکے لیکن ہم آگے چل کر اس پر زیادہ بہتر طور پر غور کرنے کے قابل ہونگے بہر حال جیسا کہ مسز بوزن کے Mrs Bosanquet نے کہا ہے۔ "اچاہے دنیا کا کام بغیر خاندان کے بھی چل جائے، لیکن وہ ان خصوصیات کو کھو دینے کا خسارہ برداشت نہیں کر سکتی جو خاندان کے ساتھ ہی مٹ جائیں گے"[1] دنیا ویسے ہی ایک اندھیری جگہ ہے کسی احساس کا ہلکا سا رنگ یا پرتو جو اس کی نیرنگی، گہرائی اور دلچسپی کے فروغ میں حصہ لیتا ہے وہ اس سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ اس قدر حسن اور محبت کے سرچشمہ کو محض اس لئے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ بعض اوقات وہ ناکام ثابت ہوتا ہے۔ یہ ایسا ہی ہوگا جیسے سورج کو اس لئے آسمان سے جلا وطنی کی سزا دے دی جائے کہ کبھی کبھی وہ بادلوں میں چھپ جاتا ہے۔

1ـ The Family صفحہ 245

باب دوم :

تعلیمی ادارے

تعلیم کی عام اہمیت

تعلیم کے دو مفہوم لیے جا سکتے ہیں، ایک وسیع اور دوسرا محدود مفہوم، وسیع مفہوم میں تعلیم ایک ایسا عمل ہے جو زندگی بھر جاری رہتا ہے اور زندگی کے تجربات کے ساتھ ساتھ اس میں اضافہ ہوتا ہے ۔ اس کو زندگی کا خاص مقصد بھی کہا جا سکتا ہے [1] اس مفہوم کے لحاظ سے تعلیم سے مراد وہ عمل ہے جس کے ذریعہ شخصیت نشو ونما پاتی ہے اور جو ایک شخص کو دوسرے شخص کے ساتھ اور اپنے عالم وجود کے ساتھ تعلقات کو بروئے کار لانے کے قابل بناتا ہے تعلیم کے اس جامع تصور کی اہمیت کو افلاطون نے اپنی تصنیف جمہوریت Republic میں پیش کیا ہے۔ اس میں وہ اس بات پر روشنی ڈالتا ہے کہ ایک مثالی سماج میں جن افراد کو اعلیٰ ترین منصب سنبھالنا ہیں ان کی شخصیت کی نشو ونما میں اور اس کے ڈھالنے میں کیا اثرات کارفرما ہوتے ہیں۔ لیکن موجودہ زمانے کے مفکرین عام اعتبار سے اس بات سے متفق ہیں۔ کہ ایسا حتمی منصوبہ افراد کی کسی مخصوص قسم کے لئے بھی قابل عمل نہیں ہو سکتا۔ چہ جائیکہ کل سماج کے لئے۔

تعلیم کو اس کے وسیع مفہوم میں سمجھنے کے لئے ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ تعلیم

---

[1] تعلیم کے اس پہلو پر کتاب سوم، باب سوم میں بحث کی گئی ہے۔

کا ایک بڑا حصہ، بلکہ بسا اوقات سب سے اہم حصہ وہ ہے جو ہم تک غیر شعوری طریقوں سے پہنچتا ہے۔ یہ زندگی کے ان مسائل سے حاصل ہوتا ہے جن کا ہمیں سامنا کرنا پڑتا ہے یا فطرت کے اثرات اور اشاروں سے، اور کبھی دوسرے انسانوں کے ساتھ میل جول سے، اور بسا اوقات خود اپنی ناکامیوں اور صعوبتوں کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے

محدود مفہوم میں تعلیم سے مراد ہر وہ شعوری کوشش ہے۔ جو ہماری قوتوں کی تربیت یا نشوونما کے لئے کی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر گوئٹے Goethe نے بظاہر اپنی تمام صلاحیتوں کے بروئے کار لانے کو ہمیشہ اپنی زندگی کا ایک اہم بلکہ سب سے خاص مقصد سمجھا۔ ممکن ہے حقیقی طور پر شیکسپیر Shakes-peare کی شخصیت کا زیادہ مکمل ارتقاء ہوا ہو۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ بڑی حد تک غیر شعوری طور پر ہوا ہوگا۔ پروفیسر ڈیوی Prof. Dewey نے غیر شعوری تعلیم، اور اس تعلیم کو جس میں کوئی واضح مقصد شامل ہو ایک دوسرے سے ممتاز کرنے کے لئے ارادی تعلیم Intentional Edu کی اصطلاح استعمال کی ہے ؏۱ لیکن گوئٹے کی طرح کی تربیت ذات کی شعوری کوشش کو بھی عموماً تعلیم نہیں کہا جائے گا کیونکہ تعلیم کی اصطلاح عموماً ایسے شعوری عمل کے لئے استعمال کی جاتی ہے جس کی خاندان یا ریاست یا کسی دوسرے مقتدر ذریعہ سے نوعمروں کی نشوونما کے سلسلے میں تنظیم کی جاتی ہے۔ اور یہ نشوونما کسی ایسے مقصد کے تحت ہوتی ہے جس کو زیر بحث اقتدار اہم تصور کرتا ہے۔ اس مقصد میں شخصیت کی مکمل نشوونما بھی شامل ہو سکتی ہے۔ اور اس کا امکان بھی ہے کہ عام نشوونما اور تربیت اس میں شامل نہ ہو۔ سردست یہی بہتر معلوم ہوتا ہے تعلیم کو اس محدود مفہوم میں ہی لیا جائے جو ہمیں واضح سماجی اداروں کے قیام کی طرف سے جاتا ہے اور اس کے وسیع مفہوم کو آئندہ کسی موقع کے لئے ملتوی رہنے دیں۔

جب ہم تعلیم کو اس محدود مفہوم میں دیکھتے ہیں تو اس کی سماجی اہمیت اس

؏۱ اس کی کتاب Democracy and Education pp22-4 and 45 ملاحظہ فرمائیے۔

بات سے ظاہر ہوتی ہے کہ یہ خاندانی زندگی سے ریاستی زندگی یا کم از کم اس زیادہ بڑی سماجی زندگی میں قدم رکھنے کا زینہ ہے جس کا بچہ کو ایک رکن بننا ہے۔ تعلیم کی ابتدائی تیاری کے مدارج عام حالات میں خاندان کے اندر ہی طے پاتے ہیں۔ لیکن بعد کے مدارج عموماً اسکولوں اور کالجوں کو سونپ دیے جاتے ہیں۔ اگر تعلیم زیادہ نجی طور پر بھی دی جاتی ہے تب بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے طریقے اور مقاصد بڑی حد تک انہی طریق ہائے کار اور مقاصد کے مطابق ہوتے ہیں جو اسکولوں اور کالجوں میں اپنائے جاتے ہیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں خاندان میں بچہ کی حیثیت بڑی حد تک ایک حکمراں کی سی ہے لیکن اس کے وسیع تر سماج کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ اس کو اس طور پر تربیت دی جائے کہ وہ آگے چل کر اس کا خدمت گذار بن سکے۔ یا دوسرے الفاظ میں اس کا محکوم بنے۔ اگرچہ اس بات کا بھی امکان موجود ہے کہ وہ بالآخر اس کا رہبر یا آقا بن جائے۔

تعلیم کے مقاصد اور طریقوں کے بارے میں مفصل غور و فکر کا کام ان پر چھوڑ دینا ہی بہتر معلوم ہوتا ہے جن کے مطالعہ کا یہ مخصوص موضوع ہے۔ خوش قسمتی سے اب ایسے لوگوں کی خاصی تعداد ہے جنہوں نے اس کو اپنا مخصوص موضوع مطالعہ بنایا ہے۔ یہاں پر صرف اس بات کی کوشش کی جا سکتی ہے کہ ہم تعلیم کے ان کاموں کا عام جائزہ لیں جو وہ کسی منظم سماج میں انجام دیتی ہے۔

اسکول کے فرائض

بظاہر اسکول کا اوّلین کام یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بچہ کو وسیع تر سماجی زندگی سے روشناس کرائے اور اس میں داخل ہونے میں مدد دے۔ بچوں کے اندر بھی غالباً فطرت کے اعتبار سے اتنے ہی وسیع اختلافات پائے جاتے ہیں جتنے بڑے افراد کی فطرتوں میں ہو سکتے ہیں۔ پھر بھی ان کے بارے میں کہ جو عام بیانات ملتے ہیں ان میں سے کچھ کی بجا طور پر تائید اور کچھ کی مناسب طریقے سے تردید کی جا سکتی ہے پروفیسر ڈیوی Prof Dewey [1] اور کچھ دوسروں نے بجا طور پر اس نظریہ کے خلاف

[1] Democracy And Education-pp228&52

احتجاج کیا ہے کہ بچہ فطری طور پر انا پرست Egoist ہوتا ہے۔ دوسری طرف بچہ کی تعریف و ثنا کو بھی ضرورت سے زیادہ بڑھا چڑھا کر پیش کیا گیا۔ یہ نظریہ کہ ،، نوزائیدہ بچہ کے گرد جنت ہوتی ہے۔،، مجموعی اعتبار سے افلاطون کے اس نظریہ کی مسخ شدہ شکل ہے کہ بچہ اپنے ساتھ کچھ مضمر صلاحیتیں Latent Potentialities لے کر دنیا میں آتا ہے۔ بچپن میں ایک دل کش معصومیت اور گرد و پیش کی ہر چیز سے محظوظ اور لطف اندوز ہونے کی خصوصیت ہوتی ہے۔ لیکن یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ اس میں عمومی خیر کا کوئی واضح تصور بھی موجود ہوتا ہے۔ عام اعتبار سے یہ کہنا زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ بچہ جو جبلتیں ساتھ لاتا ہے وہ کم و بیش کریم النفسی کی ہوتی ہیں۔ ابتداء میں بچہ کو ایک دستوری بادشاہ بننے کا سبق سیکھنا پڑتا ہے اور پھر بہ تدریج اسے یہ تعلیم دی جاتی ہے کہ وہ بھی دوسروں کی برابر ایک شہری ہے۔ بدقسمتی سے اکثر اوقات بچے کو وقت سے پہلے اور ضرورت سے زیادہ شدت سے اس حقیقت سے روشناس کرا دیا جاتا ہے۔ کبھی کبھی تو اس کو غلامی کا سبق بھی سیکھنا پڑتا ہے اور اپنی کائنات کا احاطہ کرنے والی دلچسپیوں کے پیدائشی حق سے دست بردار ہو جانے کے لئے تیار ہونا پڑتا ہے۔ اب اس بات کو عموماً ایک جرم تسلیم کر لیا گیا ہے لیکن اس سے یہ مطلب نہیں نکالنا چاہئے کہ بچہ کو ایک خودرو پھول کی طرح تنہا اور آزاد چھوڑ دیا جائے کہ وہ خود ہی اپنی شخصیت کی صلاحیتوں کو بروئے کار لے آئے گا۔ وہ چیز جس کی بچہ کو خاص طور سے تعلیم دینے کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ اس کو یہ بتایا جائے کہ اس مشترکہ انسانی زندگی میں اس کا کیا ورثہ ہے جس میں اسے رفتہ رفتہ حصہ لینا ہے۔ اس کے لئے بچہ کو اپنے یہاں کے لوگوں کی زبان سیکھنا ضروری ہے ـــــ کیوں کہ اسی زبان میں اس کے مخصوص فرقے کا حکم، بصیرت، مقاصد اور نصب العین اور بدقسمتی سے اس کی کمزوریوں اور تعصبات کا اظہار ملتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اس ورثہ کو رفتہ رفتہ ہی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ وہ تربیت جس کے مطابق یہ ورثہ منتقل ہوتا جاتا ہے اس کا پتہ لگانے کے لئے انسانی ذہن کے عام ارتقاء کا محتاط مطالعہ اور مخصوص افراد کی ضروریات کے بارے میں ہمدردانہ بصیرت کی ضرورت ہوتی ہے جیسا کہ عمومی طور پر مان لیا گیا ہے اس بات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کلاسوں میں طلباء کی تعداد

پرخاص پابندی عاید کرنے کی ضرورت ہے۔

یہ بات کافی واضح ہے کہ بچہ کو سب سے پہلے اس کے فرقے کی سب سے سادہ اور بہترین روائتوں سے روشناس کرانا چاہیئے۔ یا دوسرے الفاظ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ سب سے پہلے اس کے سامنے سنہری سیب چاندی کے طشت میں پیش کرنا چاہیں — افلاطون نے بچوں کے ابتدائی تعلیم میں موسیقی اور شاعری کے ذریعہ استعمال کے بارے میں بیان میں اس بات کی اہمیت کو بہت خوبی سے پیش کیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا ہومر کی شاعری کے تجزیہ کے ہوئے مجموعہ کا مشورہ، جو غالبًا اسے پورے سنجیدگی سے نہیں دیا تھا۔ اب کس قدر دقیانوسی اور بے محل ہے۔ جس چیز کی خاص ضرورت ہے۔ وہ بڑی حد تک اس قسم کی سادہ شاعری سے پوری ہو سکتی ہے جو ورڈسورتھ Wordsworth اور کچھ دوسرے شاعروں نے ہمیں دی ہے — یا ان پریوں کی کہانیوں سے حاصل ہوتی ہے جو اکثر زبانوں کے جدید ادب میں بہ کثرت ملتی ہے۔ اور جن کی یقینًا ہمارے ملک میں بھی کوئی کمی نہیں ہے۔ اس قدیم کہاوت میں اب بھی خاصا وزن ہے کہ،، مجھے اپنے یہاں کے لوگوں کے لئے گیت لکھنے دو۔ ان کا قانون جو چاہے بنائے۔،، کم از کم اس صورت میں یہ قول کافی موثر ہوگا جب گیتوں کا زیادہ وسیع اور آزاد مفہوم لیا جائے۔ ایک لطیف خیال یا ایک عمیق تجربہ جب ایک حسین کہانی کے دامن میں محفوظ ہو جاتا ہے، یا کسی لافانی مقولہ میں اظہار پاتا ہے تو وہ آسانی سے دل میں گھر کر لیتا ہے۔ اور اس کی یاد ایک ابدی مسرت بن کر ہمارے ذہن میں محفوظ ہو جاتی ہے۔ دوسری طرف، قوانین کی خاص اہمیت اس بات میں مضمر ہے کہ وہ لوگوں کے بہترین رواجوں کو قطعیت اور دوام بخشتے ہیں

بچہ کو اس کے ماحول کی اصل حقیقتوں سے رفتہ رفتہ روشناس کرانا چاہیئے مطالعہ فطرت کو اس سلسلے میں سب سے بیش قیمت مطالعہ تسلیم کیا جا چکا ہے۔ کیونکہ یہ ایک ایسا موہ لینے والا طریقہ ہے جو ذہن کے دریچوں کو کھولتا ہے۔ اس کی ابتدا مشاہدہ سے ہوتی ہے۔ لیکن جلد ہی اس میں تفکر شامل ہو جاتا ہے۔ جو آگے کی طرف رہنمائی کرتا ہوا انسانی زندگی کے زیادہ نمایاں پہلوؤں کے مطالعہ کی طرف لے جاتا ہے یہ مطالعہ فورًا ہی شہری اور اخلاقی ذمہ داریوں کے بارے میں

بھی سادہ سوال پیش کرتا ہے۔ اور پھر یہ بتدریج انسانی تاریخ کے نسبتاً نمایاں پہلوؤں پر غور و فکر کی طرف لے جاتا ہے۔ تاریخ سے دلچسپی قدرتی طور پر ان لوگوں کے بارے میں علم کی تحصیل سے رشتہ جوڑ لیتی ہے جنہوں نے تاریخ کے ارتقا میں خاص حصہ لیا تھا۔

ان سب باتوں کے ساتھ یہ بھی بہت اہم ہے کہ بچہ جن چیزوں کا مطالعہ کرتا ہے انہیں کام میں لانا بھی سیکھے عملی طور پر بھی، اور چیزوں کو سمجھنے اور ان سے محظوظ ہونے میں بھی۔ مثال کے طور پر وہ فطری اشیاء کے خاکے بنانا، سادہ کہانیاں تصنیف کرنا ڈراموں کی سادہ اداکاری میں حصہ لینا، مضمون نگاری، سوال اور پہیلیاں بنانا اور ایسی بہت سے آسان کام کرنا یا چیزیں بنانا سیکھ سکتا ہے جن کے اندر حسن یا افادیت موجود ہے[1] یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ اس دوران بچہ کو جسمانی ورزش اور تفریح کے ذرائع بھی فراہم ہونا چاہئیں تاکہ وہ ان سب باتوں کے ساتھ باہمی تعاون کا قیمتی سبق بھی حاصل کرتا رہے۔

جوں جوں وہ تجزیاتی تفکر کا زیادہ اہل ہوتا جائے گا اس کے اندر قدرتی طور پر ان موضوعات کی سمجھ پیدا ہوگی جو انسانی زندگی اور اس کے گرد وپیش کی دنیا کے لئے کلیدی حیثیت رکھتے ہیں ـــ جیسے: گرامر، ریاضی، جامیٹری، مبادیات منطق اخلاقیات کے سادہ تصورات، معاشیات، سیاسیات اور کسی حد تک ان مذہبی تصورات کی بصیرت جس کے ذریعہ لوگوں نے اپنی کائنات کو معنیٰ دینے کی کوشش کی ہیں۔ میرا خیال ہے کہ یہ بات خود ہی ظاہر ہے کہ بچوں سے اس وقت تک کسی مخصوص مذہبی مسلک یا کسی قسم کی سیاست سے وابستگی کی امید نہ کرنی چاہئے جب تک ان میں مختلف قسم کے دلائل کو پرکھنے کے لئے کافی پختگی نہ آجائے۔ اس میں شک نہیں

---

[1] تعلیم کے اس پہلو پر بہت سے جدید مصنفین نے زور دیا ہے۔ اس سلسلے میں پروفیسر ڈیوی
Dewey کی Democracy and Education اور School and Society
مسٹر ہومز Mr. Homes کی What is and what might be اور
In Defence of what Might be رابندرناتھ ٹیگور Tagore کی
Personality اور کاڈویل کک Caldwell Cook کی The Play way
کا خاص طور سے حوالہ دیا جا سکتا۔ ویسے اس موضوع پر اور بھی بہت سی کتابوں کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔

کہ ان امور کو مکمل طور پر سمجھنے اور پرکھنے کے قابل پختہ عمر تک پہنچنے سے پہلے ہی بچے کسی حد تک خود ہی کچھ رائیں قائم کر لیتے ہیں لیکن اس میں کوئی نقصان نہیں ہے۔

یہ بھی بہت اہم ہے کہ جب لڑکے اور لڑکیاں سن بلوغ کی حدوں میں قدم رکھنے والے ہوں تو انہیں مخالف جنسوں کے رشتوں سے متعلق مسائل اور خطرات کے بارے میں صاف اور واضح شکل میں کچھ معلومات بہم پہنچائی جائے۔ فطرت اور انسانی تاریخ کے مطالعہ اور اپنے گرد و پیش کے ماحول کے مشاہدے نے انہیں اس کے لئے کافی اچھی طرح تیار کر دیا ہوگا۔

اس طرح کی تعلیم سے ہم یہ امید کر سکتے ہیں کہ کم از کم جو بچے اچھے خاندان میں پیدا ہوئے ہیں ان کی تربیت بھی اچھی ہوئی ہوگی۔ لیکن وہ بچے جو پیدائش کے اعتبار سے اتنے خوش قسمت نہیں تھے ان میں بھی علم اور دانش سے کچھ لگاؤ، کچھ حسن کی قدر شناسی اور کسی قدر عمومی خیر کا احساس پیدا ہو گیا ہوگا۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں ان چیزوں تک ہر اس شخص کی رسائی ہونا چاہیے جسے آگے چل کر ایک مہذب فرقہ کا شہری بننا ہے۔ لیکن یہ سوچنا کہ ان مختلف عناصر کی کیا تربیت ہو یا ان کے لئے کیا طریقے کام میں لائے جائیں، ہمارے دائرہ میں شامل نہیں ہے۔

تکنیکی تعلیم

ابھی ہم نے جن ذرائع کا سرسری خاکہ پیش کیا ہے ان سے یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ رفتہ رفتہ بچہ کو اپنے فرقہ کے ایک اچھی شہری کے فرائض انجام دینے کے لئے تیار کر چکے ہوں گے۔ لیکن ایک اچھے شہری کے لئے محض عام اعتبار سے ہی اچھا شہری ہونا کافی نہیں بلکہ اسے کسی مخصوص طور پر بھی اچھا ہونا چاہیئے۔ اس لئے عام تعلیم کے بعد اسے کوئی مخصوص اور زیادہ تکنیکی قسم کی ٹریننگ حاصل کرنا چاہیئے تاکہ وہ سوسائٹی میں ان فرائض کو انجام دے سکے جن کے لئے وہ فطری صلاحیت اور اپنے حالات کے اعتبار سے زیادہ موزوں پایا جائے۔ بسا اوقات اس کا فیصلہ کرنا آسان نہیں ہوتا۔ یہ بات ظاہر ہے کہ بہت زیادہ ابتدائی

دور میں اس کی کوشش بھی نہیں کرنا چاہئے۔ چنانچہ یہ اہم ہے کہ ہر بچہ کو کسی قدر طویل عرصہ تک عام تعلیم بہم پہنچائی جائے۔ البتہ ایسے بچے جو ظاہر طور پر اس سے فائدہ حاصل کرنے کے ناقابل ہیں وہ مستثنیٰ قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ زیادہ ٹیکنکی کاموں کی خاطر خواہ تیاری کار آموزی Apprenticeship Training سے اور لڑکیوں کے سلسلے میں اپنے گھر سے حاصل ہو سکتی ہے۔ جن کاموں میں خاص دستی مہارت کی ضرورت پڑتی ہے ان کی تحصیل بے شک ابتدا ہی سے ضروری ہے ع۱ مثلاً جن کو قدرت نے موسیقی کی صلاحیت ودیعت کی ہے وہ اس کا اظہار ابتدائی عمر سے ہی شروع کر دیتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ اس قسم کی کسی بھی فطری صلاحیت تعلیم میں ایک مخصوص لچک ہونا نہایت ضروری ہے۔

اعلیٰ تعلیم

ابھی تک تعلیم کی جن قسموں کا سرسری خاکہ پیش کیا گیا ہے وہ بہ ظاہر کسی نہ کسی شکل میں ہر شہری کے لئے لازمی معلوم ہوتی ہیں۔ تعلیم کی ان شکلوں میں افراد کی صلاحیتوں، اور ان کاموں کی مناسبت سے جن کے لئے ان افراد کو موزوں پایا گیا ہے، کافی فرق اور تنوع ہو سکتا ہے۔ اور مختلف مدارج میں تعلیم کے حصول کی مدت بھی کم یا بیش ہو سکتی ہے۔ لیکن پھر بھی ہم ایک محتاط عام اندازہ کے طور پر یہ مان سکتے ہیں کہ متذکرہ تعلیم سولہ سال کی عمر سے پہلے مکمل نہیں ہو سکے گی اور عام حالات میں، بیس سال سے تجاوز نہیں کرے گی۔ جو لوگ ایسے کاموں

ع۱ جدید تجربات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اعلیٰ ذہانت والے بچے مختلف طرح کے کاموں میں امید سے بڑھ کر مطابقت حاصل کر لیتے ہیں۔ اعلیٰ فنی کاموں میں یا ایسی صنعتوں میں جہاں ریاضی کے حسابات کی ضرورت پڑتی ہے خصوصی مہارت ضروری معلوم ہوتی ہے۔ عام اعتبار سے مطابقتی ذہانت Adaptable Intelligence کی تربیت بہت اہم ہے۔

ع۲ ملاحظہ فرمائیں پورٹر Porter کی کتاب JApan, the New World Power باب نہم۔

کے لئے موزوں ترین ہیں جن کے انجام دینے کے لئے زیادہ مکمل تیاری کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً علمی کاموں، فنی تخلیق، سائنسی علوم کے بشمول قانون اور طب عملی مسائل پر اطلاق، درس و تدریس کے مختلف پہلوؤں یا تنظیمی اور انتظامی کاموں میں اس قسم کی تعلیم کی ضرورت ہوگی جو کالجوں اور یونیورسٹیوں میں دی جاتی ہے۔ اس تعلیم اور تعلیم کی ان ابتدائی شکلوں کے تعلق پر مجموعی طور پر نظر ڈالنا اہم ہے جن کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے۔

بدقسمتی سے ہمارے ملک میں اسکول، تکنیکی اداروں، کالجوں اور یونیورسٹیوں کے درمیان کوئی واضح امتیاز نہیں کیا جاتا۔ جرمنی میں تعلیم کا نظام زیادہ قابل فہم ہے اور شاید جاپان میں تعلیم کی نئی تنظیم ابھی تک پیش کئے گئے نظام ہائے تعلیم میں سب سے جامع اور مکمل ہے [ع۲] سردست ہم اس تفصیل میں نہیں جا سکتے کہ مختلف ممالک اور ان کے مختلف حصوں میں تعلیم کے کیا انتظامات ہیں، بلکہ صرف یہ کوشش کر سکتے ہیں کہ اس طریقہ پر ہلکی سی روشنی ڈالیں جس کے ذریعہ اہم امتیازات ممکن ہیں۔

کالج سے عموماً وہ ادارے مراد لئے جاتے ہیں جو جزوی طور پر یا مکمل طور پر کسی نہ کسی طرح کی تکنیکی تعلیم دیتے ہیں۔ جن اداروں کو "یونیورسٹی کالج" کہا جاتا ہے ان میں بھی عموماً کام کا کچھ حصہ اسی نوعیت کا ہوتا ہے۔ اس طرح کے کام کو ہم مناسب طور پر اسی قسم کے تعلیمی کام سے متعلق سمجھ سکتے ہیں جس کا گذشتہ حصہ میں حوالہ دیا گیا ہے۔ اگر "یونیورسٹی کالج" کو بنیادی طور پر اس سے ممتاز تسلیم کر لیا جائے تو سہولت ہوگی، ہمارے ملک میں یونیورسٹی کی حیثیت ایک امتحان لینے والے ادارہ سے کچھ ہی زیادہ سمجھی جاتی ہے۔ لیکن جرمنی میں اس سے قطعی طور پر ایک ایسا ادارہ مراد ہے جس میں ایک مخصوص قسم کی تعلیم دی جاتی ہے ——— ایک ایسی قسم، جو مجموعی اعتبار سے یونیورسٹی کالجوں میں دی جانے والی تعلیم، بلکہ آکسفورڈ یا کیمبرج میں دی جانے والی تعلیم سے بھی مختلف ہے۔

ع۲ ملاحظہ فرمائیں پورٹر Porter کی کتاب (Japan, the new! World Pawer - باب نہم۔

میرے خیال میں یونیورسٹی کالج کا کام ایک طرح کی آزاد تعلیم Liberal - Education دینا ہے جو اسکولوں میں دی جانے والی تعلیم کے مقابلے میں زیادہ اعلیٰ نوعیت کی ہے۔ اس قسم کے اداروں میں ایک طالب علم کی عمر عموماً اٹھارہ سے اکیس سال کے درمیان ہو سکتی ہے۔ ان کا مطالعہ اسکولوں کی عام تعلیم کے مقابلہ میں زیادہ مخصوص قسم کا ہوتا ہے۔ لیکن پھر بھی اس کا مقصد مخصوص علم یا مہارت کی تحصیل کی بہ نسبت عام تربیت ہوتا ہے۔ مجموعی اعتبار سے مطالعہ ایسے افراد کے لئے ترتیب دیا گیا ہوتا ہے جن کی صلاحیتیں اور مستقبل کے امکانات فرد کی زندگی میں کسی قسم کی سربراہی کے لئے زیادہ موزوں نظر آتے ہیں ظاہر ہے کہ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ انہیں انسانی زندگی کے عام مسائل پر اس سے زیادہ عبور حاصل ہو جتنا اسکول کی تعلیم سے حاصل ہونا ممکن ہے۔ اس قسم کی تعلیم کے لئے فلسفہ اور سماجیات کے اہم مسائل کا عام مطالعہ نہ صرف فطری معلوم ہوتا ہے بلکہ انہیں اس تعلیم کا ایک لازمی جز قرار دیا جا سکتا ہے۔ جاپان میں اس بات کو بہت قطعی طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے اور غالباً فرانس اور کچھ دیگر ممالک میں بھی ایسا ہی ہے۔ لیکن انگلینڈ میں کسی حد تک اس بات کو نظر انداز کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ تاریخ کے ارتقاء کے خاص پہلو بھی اتنے اہم ہیں کہ ان کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے علاوہ کن چیزوں کا مطالعہ خاص طور پر اہم ہوگا۔ اس سلسلے میں شاید بہتر یہی ہے کہ اس کو افراد کی دلچسپی اور میلانات پر چھوڑ دیا جائے۔ لیکن ساتھ ہی اس مخصوص کام کو بھی مدنظر رکھا جائے جسے آگے چل کر کسی فرد کو انجام دینا ہے ؏۱

؏۱ یہ تحریر میں نے پروفیسر برنٹ Prof Burnett کی Higher Education and the War کا مطالعہ کرنے سے قبل لکھی تھی۔ اس کا مشورہ ہے کہ کالج اور یونیورسٹی کے درمیان جو امتیاز امریکہ میں رائج ہے جس میں اوّل الذکر کو تہذیب دینے والے ادارہ کی اور آخر الذکر کو مخصوص مہارت کی ٹریننگ اور تعلیم دینے کے ایک ذریعہ کی حیثیت حاصل ہے، وہی اپنانا بہتر ہے۔ اس نے کافی قابل تعریف طور پر کالج، اسکول اور یونیورسٹی کے امتیازات پر روشنی ڈالی ہے، امریکہ میں آکسفورڈ اور کیمبرج کو یونیورسٹی کے مقابلہ میں کالج سمجھنے کا رجحان ملتا ہے جو غالباً ان میں پوسٹ گریجویٹ تعلیم کے بقیہ صفحہ آئندہ پر

دوسری طرف، اگر ہم یونیورسٹی کے اصل معنیٰ لیں تو اس میں قطعی طور پر مہارت خصوصی سے متعلق مطالعہ شامل ہوگا جو طلبار کو عموماً اکیس اور پچیس سال کی عمر کے درمیان کسی مخصوص اور مجوزہ کام کے لئے لیاقت کی سند دیتا ہے۔ اگر یونیورسٹی اور یونیورسٹی کالج کے تعلق پر نظر ڈالیں تو یہ نسبتاً اعلیٰ سطح پر، تقریباً ویسا ہی ہے، جیسا تکنیکی ادارے اور کسی اسکول کا ہوتا ہے۔ یونیورسٹی تعلیم اس بات کی کوشش کرتی ہے کہ وہ طلبار کو وہ تمام علم اور مہارت فراہم کرے جو کسی شعبہ میں موجود ہے اور ان کی آئندہ ترقی کے لئے راہ ہموار کرے یہاں پر اس بات کا اعتراف ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس ملک میں ایسے ادارے مشکل ہی سے ملینگے جو قطعی طور پر اور پوری طرح اس قسم کے کہے جاسکیں۔ جنہیں ہم یونیورسٹیوں کے نام سے پکارتے ہیں۔ ان میں اس طرح کے کام کے ساتھ بہت سی ایسی چیزیں بھی ملا دی جاتی ہیں جو یونیورسٹی کالج، یا کسی تکنیکی ادارے، بلکہ کسی اسکول کے لئے زیادہ مناسب ہونیں اور اکثر اوقات یہ کام زیادہ مؤثر طور پر بھی نہیں کیا جاتا۔

لیکن اس صورت حال میں بہتری کے بھی کچھ آثار موجود ہیں اور میری یہ کوشش رہی ہے کہ اس تعلیمی بندوبست کی نشان دہی کروں جس کے حصول کی کوشش کرنا چاہئے [2] یہ بات ذہن میں رکھنا چاہئے کہ اگر ہم تعلیم سے یہ مطلب لیتے ہیں کہ وہ کسی شخص کی عام نشوونما اور صلاحیتوں کی تربیت کا نام ہے تو اس اعتبار سے صرف اسکول اور کالج ہی خصوصیت کے ساتھ اس سے متعلق قرار دیئے جاسکتے ہیں۔ تکنیکی اداروں اور یونیورسٹیوں کے مقاصد میں تعلیم اور تربیت کی خصوصی شکلیں اور مخصوص شعبوں میں تحقیق کی ترقی بھی شامل ہیں اور یہ دونوں مقاصد ایک دوسرے سے الگ اور ممتاز ہیں۔ اس لئے ان کو ایک دوسرے کے ساتھ خلط ملط کر دینا بہت الجھاؤ پیدا کر سکتا ہے

محدود مواقع کی وجہ سے ہے۔ لیکن یہ خیال یقیناً مبالغہ آمیز ہے۔

[2] پروفیسر برنٹ Prof Burnett) کی جس کتاب کا ہم ابھی حوالہ پیش کر چکے ہیں وہ خاص طور پر کالج کی اہمیت کے بارے میں ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ بھی بہت اہم ہے کہ ہمارے یہاں واقعی صحیح معنی میں یونیورسٹیاں ہوں جن میں تحقیق کا جامع طور پر کام کیا جاسکے۔

اضافی تعلیم

ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ تعلیم جو مخصوص اداروں کے ذریعہ ملتی ہے۔ وہ ان تعلیمی اثرات کا محض ایک حصہ ہیں جو زندگی کے تجربوں سے حاصل ہوتے ہیں۔ لیکن اگر تعلیم کا اتنا وسیع مفہوم نہ بھی لیا جائے تو بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ تعلیمی اداروں سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے اس کا ایک بڑا حصہ، بلکہ سب سے قیمتی حصہ ان مشوروں اور رہنمائی پر مشتمل ہے جو مخصوص علوم کے آئندہ مطالعے سلسلے میں ان اداروں سے حاصل ہوتی ہے۔ اگر وہ ایسا کرنے میں ناکام ہیں تو وہ محض یک طرفہ خدمت انجام دے رہے ہیں نہ کہ ایک مفید خدمت۔ کہتے ہیں کہ بائرن Byron پر اسکول میں ہوریس Horace کا مطالعہ کرنے کا یہ اثر پڑا کہ اس کو پھر کبھی ہوریس کا مطالعہ کرنے کی خواہش پیدا نہیں ہوئی۔ بہت ممکن ہے کہ بہت سے اور لوگوں کو بھی اسی قسم کے نتائج کا تجربہ ہوا ہو اس کے برخلاف، ایک اچھی تعلیم ہمارے اندر مطالعہ جاری رکھنے کی خواہش پیدا کرتی ہے۔ خواہ یہ خواہش بالکل اسی طرح کی چیزوں کے مطالعہ کی نہ ہو لیکن کم از کم ان چیزوں کے مطالعہ کو جاری رکھنے کی ہو سکتی ہے جس کے لئے گذشتہ مطالعہ نے ہمیں تیار کیا ہے جن لوگوں کے پاس کافی فرصت اور ذرائع موجود ہیں ان کے لئے ایسا کرنا زیادہ مشکل نہیں۔ لیکن جن کے پاس فرصت اور ذرائع کی کمی ہے ان کو منظم اور باقاعدہ تعلیم کی مقررہ مدت مکمل کرنے کے بعد بھی مسلسل رہنمائی کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور یہ بات خاص طور سے اس صورت میں اور بھی صحیح اترتی ہے جب ان کی تعلیم کسی وجہ سے ناقص یا ادھوری رہ گئی ہو۔ یہ ضرورت کسی حد تک اضافی تعلیم کے مختلف ذرائع سے پوری ہوتی ہے۔ جیسے نجی طور پر تعلیم جاری رکھنے کے ادارے، یونیورسٹیوں کے توسیعی لکچر اور کام کرنے والوں کی تعلیم ، انجمنیں، حلقہ ہائے مطالعہ اور ایسی سادہ اور سہل کتابیں جو ہوم یونیورسیٹی Home University لائبریریوں میں آسانی سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔ یہاں پر ایک اہم اور غور طلب بات اور بھی ہے وہ یہ کہ ہم نے ابھی تک تعلیم کو ایک اچھے شہری کی نشو و نما کے ایک ذریعہ کی حیثیت سے

دیکھا ہے جو کسی فرد کو شہری زندگی میں اس منصب یا کام کے حصول میں مدد دیتا ہے جس کے لئے وہ موزوں ہے۔ اس قسم کی تیاری کی اہمیت کو بعض اوقات ضرورت سے زیادہ بڑھا دیا جاتا ہے۔ غالباً بیشتر جدید قارئین یہ سوچنے پر مائل ہوں گے کہ افلاطون کی جمہوریت میں اس بات کو کافی مبالغہ کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ سقراط کو ڈرامہ میں اداکاری کی مخالفت کرتے ہوئے پیش کیا گیا ہے۔ کیونکہ اس میں لوگوں کو طرح طرح کے کردار ادا کرنا پڑتے ہیں جب کہ حقیقی زندگی میں ہم میں سے ہر ایک کو اس کے مخصوص فرائض انجام دینا ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ کبھی کبھی گوئٹے — Goethe کے اس قول پر غور کرنا چاہیئے کہ،، جس شخص کو کوئی کار نمایاں انجام دینا ہو اس کے لئے یہ لازم ہے کہ وہ اپنے آپ کو ایک محدود دائرہ میں ہی رکھے۔،، غالباً ایتھنس کے خوش مزاج باشندوں کو خاص طور سے اس بات سے آگاہ ہونے کی ضرورت تھی۔ افلاطون اور گوئٹے جیسی ہر فن مولا شخصیتوں کے ذہن میں اس بات کا آنا بہت فطری تھا۔ لیکن اکثر لوگ سمٹنے کی کوشش میں پھیلاؤ کے مقابلہ میں زیادہ غلطیاں سرزد کر سکتے ہیں ویسے پھیلاؤ میں جو آرام کا احساس شامل ہے صرف وہی اس بات کے لئے کافی ہے کہ انسان سمٹنے اور پابند ہو جانے کو ناپسندیدہ تسلیم کرے۔ اس کے علاوہ یہ بھی اہم ہے کہ ایک شہری دوسرے شہری کو سمجھ سکے۔ اس لئے کسی قدر متنوع قسم کے مطالعے اور ساتھ ہی کچھ دوسرے سماجی مشاغل، جیسے اسٹیج اداکاری وغیرہ کو بھی تعلیم میں جگہ دی جاسکتی ہے اس سلسلے میں جو کچھ ضروری ہے وہ بڑی حد تک تفریحی مشاغل کے ذریعہ حاصل ہو جاتا ہے۔ لیکن کچھ پہلو ایسے بھی ہیں جن کے لئے زیادہ قطعی اور منظم طریقہ استعمال کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ کبھی کبھی سماج کے مختلف طبقات کے درمیان بہت زیادہ فاصلہ ہوتا ہے۔ افلاطون کے محنتی طبقہ اور دوسرے طبقوں کے درمیان غالباً ایسی ہی خلیج موجود تھی۔ موجودہ زمانہ کے فرقوں میں بھی یہی رجحان ان لوگوں کے درمیان پایا جاتا جن کو اپنے ذہن کی تربیت کے لئے کافی فرصت میسر ہے اور جوان مواقع سے محروم ہیں۔ اس لئے تعلیم کا یہ ایک اہم عنصر بن جاتا ہے کہ وہ ان قسموں کے درمیان بہتر مفاہمت پیدا کرے۔ یونیورسٹی اقامت گاہوں

University Settlement کے پیش نظر خاص طور سے یہی مقصد ہوتا ہے۔ اور بعض واضح مذہبی تنظیموں اور بعض آرٹ کی شکلوں کا بھی یہی مقصد ہوتا ہے لیکن ان پر ہم آیندہ کسی موقع پر بہتر طور پر غور کر سکیں گے؎۱ فی الحال تعلیم میں فرصت کی اہمیت کا حوالہ پیش کرنا مفید معلوم ہوتا ہے۔

تعلیم اور فرصت

یہ بات اہمیت سے خالی نہیں کہ School اور Scholar کی اصطلاحیں ایک یونانی لفظ سے ماخوذ ہیں جو فرصت کے مفہوم میں مستعمل تھا غیر شعوری تعلیم اکثر ہم تک زندگی کی سرگرمیوں کے دوران پہنچتی ہے۔ لیکن شعوری تعلیم میں ان مصروفیات سے علاحدگی کا خیال شامل ہے۔ جیساکہ گوئٹے کا قول ہے۔" صلاحیتیں آرام کے دوران تربیت پاتی ہیں،"؎۲ وہ نوجوان جو باقاعدہ اور منظم تعلیم حاصل کر رہا ہے بمشکل ہی شہری کہے جانے کا مستحق ہے کیونکہ ابھی تک اس نے وہ مقام نہیں حاصل کیا جس پر رہ کر اسے سماج کی خدمت انجام دینی ہے۔ مجموعی طور پر یہ بات صحیح ہے کہ اس مقام کو حاصل کرنے کے بعد بھی اگر وہ اپنی تعلیمی نشوونما کو جاری رکھنا چاہتا ہے (اور اگر وہ بنیادی طور پر تعلیمی کاموں پر معمور نہیں ہے) تو اس کو اپنے فرائض منصبی کے علاوہ کچھ فرصت کی بھی ضرورت ہوگی۔ جس میں وہ ایسی تعلیم حاصل کر سکے جو اس کے منصب کے مخصوص فرائض سے غیر متعلق ہو۔ لیکن ایسا آزادانہ وقت جس کو تعلیمی ترقی کے کام میں لایا

؎۱ ملاحظہ فرمائیں کتاب سوم، باب II

؎۲ گوئٹے Goethe نے آرام کے دوران تربیت پانے والی صلاحیتوں کے اور سیرت کے فرق کو پیش کیا ہے۔ جو دنیا کے ساتھ سرگرم تعلق کے نتیجہ میں نشوونما پاتی ہے۔ اس تضاد کو بہت زیادہ طول دینا صحیح نہ ہوگا۔ دونوں ہی کی تربیت بیک وقت ہوتی ہے ــــ ایک کی اندر سے، اور دوسرے کی باہر سے۔

جا سکے ہمیشہ آسانی سے دستیاب نہیں ہوتا۔ زندگی کے ابتدائی سالوں میں بھی اکثر اس کے راستہ میں رکاوٹیں پیش آتی ہیں۔ اسی لئے تعلیم کو ہر شہری کا تفری حق نہیں۔ بلکہ چند ایسے لوگوں کی خصوصی مراعات میں سمجھا جاتا ہے جن کو فرصت حاصل ہے۔ اس نظریہ کو افلاطون نے اور زیادہ استحکام دیا۔ کچھ اس وجہ سے اور کچھ انسانی مقاصد کے حصول کا ایک ذریعہ ہونے کے سبب سے فرصت کی قدر و قیمت میں کافی اضافہ ہوا ہے۔ اس طرح فرصت اس زندگی کی ضد بن گئی جس میں محنت و مشقت ہے اور جو نچلے طبقہ اور غلاموں کا مقدر ہے ـــــ وہ زندگی جس کو مشکل سے ہی انسانی زندگی کا نام دیا جا سکتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ جو لوگ مسلسل محنت کرتے ہیں انہوں نے کچھ اکتساب نہیں کیا، بلکہ یہ ہے کہ جو کچھ انہوں نے سیکھا ہے وہ محض فوری اعتبار سے فائدہ مند ہے ایک آزاد انسان ان سے اس لئے ممتاز کیا جا سکتا ہے کہ وہ جو مطالعہ کرتا ہے وہ فوری طور پر فائدہ مند نہیں ہوتا۔ یہ بات تہذیب اور افادیت کے درمیان تضاد پیدا کرتی ہے اور اس طرح تعلیم کے آرائشی پہلو، افادی پہلوؤں سے زیادہ قدر و قیمت کے مستحق قرار پاتے ہیں۔ چنانچہ ،، ایک شریف اور عالم انسان ،، کو ان لوگوں سے ممتاز سمجھا جاتا ہے جن میں یہ دونوں اوصاف نہیں ہیں۔ اور بعض اوقات وہ شخص جو ان اوصاف کا مالک ہے۔ ان کو وجہ افتخار محسوس کر کے برقرار رکھنے کی کوشش کرتا ہے مسٹر ویبلن Veblen نے اس صورت حال کو ،، قابل نیک نامی مگر رائگاں قرار دیا ہے۔ جہاں کہیں بھی صاحب فرصت طبقہ [1] Leisure Class موجود ہے وہاں اس کی بہت سی مثالیں نظر آجائیں گی۔ یہ ہماری مہذب زندگی کی دشواریوں میں سے ایک ہے۔ ایک طرف تو فرصت حسن اور تنوع کا ایک ذریعہ ہے اور بسا اوقات

---

[1] مسٹر ویبلن Mr Veblen کی کتاب On a Liesure Class اس موضوع پر بہت جامع طور پر بحث کرتی ہے۔ لیکن غالباً وہ اس آزادی اور بھرپور زندگی کی اہمیت کے ساتھ پورا انصاف نہیں کرتا جو فرصت سے حاصل ہوتی ہے۔ اس بات پر ٹیگور Tagore نے اپنی کتاب Personality میں (خصوصاً ، آرٹ کیا ہے ؟ اس سے متعلق باب میں) کافی زور دیا ہے :-

اہم ترین دریافتیں بظاہر بالکل بے کار فرصت کے مشاغل کے نتیجہ میں وجود میں آئی ہیں دوسری طرف یہ کسی حد تک عمومی خیر سے اختلاف رکھنے اور سماج اور اس کے استعمال کا مسئلہ تمام تر محض خالص تعلیمی نہیں ہے۔ کم از کم اصطلاح کے محدود معنیٰ میں ایسا نہیں کہا جا سکتا۔ بعد میں کسی موقع پر ہم اس پر بہتر طریقہ سے روشنی ڈال سکیں گے سر دست اتنا کہنا ہی کافی معلوم ہوتا ہے کہ ہر شہری کو فرصت کا کافی وقت حاصل ہونا چاہیئے تاکہ وہ بہ حیثیت انسان اپنی فطرت کی تربیت کر سکے اور غلاموں کی طرح کسی مخصوص خدمت انجام دینے کی مشین بن کر نہ رہ جائے۔ دوسری طرف یہ بھی اہم ہے کہ کسی بھی شخص کو کسی مخصوص فرض کے تعلق کے بغیر محض ایک انسان سمجھ لینا بھی صحیح نہیں ہے [1] اگر یہ مان لیا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہر شخص کی تعلیم کسی حد تک کام کے لئے اور کسی حد تک فرصت کے لئے ہونا چاہیئے۔ لیکن ان دونوں پہلوؤں میں توازن رکھنا آسان نہیں ہے۔ ہم ایسے ذرائع پر نظر ڈال چکے ہیں۔ جو ایسی مشکلات کو دور کرنے میں مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔

ریاست اور تعلیم

اچھی شہریت کی تربیت اور اس کے تمام پہلو فرقہ کی زندگی کے لئے اتنے اہم ہیں کہ ان کو محض نجی افراد کی کوششوں پر چھوڑ دینا مشکل ہے۔ اس کی تنظیم اچھی طرح سوچے سمجھے منصوبوں کے تحت ہونا چاہیئے۔ دوسری طرف یہ بھی اہم ہے کہ یہ انتظام مقامی ضرورتوں

---

[1] اس سلسلے میں گرین Green کا ایک بیان اکثر حوالے کے طور پر پیش کیا جاتا ہے Works, Vol iii pp 475-6 ،، میرا خیال ہے اس قول کا بہتر حوالہ دیا جا سکتا ہے ،، مجھے اپنی اس امید کا اعتراف کرنے میں کوئی تامل نہیں کہ جب ،، ایک شریف انسان کی تعلیم ، ایک بے معنیٰ قول ہو کر رہ جائے گا۔ کیونکہ اس قسم کی تعلیم جو تنہا صحیح معنیٰ میں شریف انسان بناتی ہے۔ ہر شخص کی دسترس میں ہوگی۔

اور مخصوص افراد کی صلاحیتوں کے ساتھ مطابقت رکھتا ہو۔ ظاہر ہے کہ اس کی تفصیلات کے سلسلے میں مرکزی کنٹرول کسی طرح بھی مناسب نہیں ہو سکتا۔ ریاست کا خاص کام محض یہ ہونا چاہئے کہ وہ مواقع فراہم کرے اور اس بات کا خیال رکھے کہ اس سے موثر طور پر فائدہ اٹھایا جا سکے۔ اس مقصد کے لئے اساتذہ کی ٹریننگ کا بندوبست بھی خاص اہمیت رکھتا ہے۔ جب مناسب اشخاص فراہم ہو جائیں تو یہ بات بھی کم اہم نہیں کہ ان کو اپنے فرائض کو انجام دینے میں مکمل آزادی حاصل ہو ایک ماہر استاد کے کام پر کسی دوسرے کا کنٹرول ہونا ایسا ہی ہے۔ جیسے کوئی کسی مصوّر کے برش یا شاعر کے قلم پر پابندی عاید کر دے۔ البتہ اگر کسی شاعر یا مصوّر کے کام کی گاہے بگاہے ایک استاد کے کام پر بھی تنقید ہوتی رہے تو اور بھی اچھا ہے۔ اس بات کا انتظام ریاست کر سکتی ہے۔ لیکن اس سلسلے میں ریاست کے کام کے بعض پہلوؤں اور ان کے تعلیم سے تعلق پر ہم اس وقت بہتر طور پر بحث کر سکیں گے۔ جب ہم ریاست کی نوعیت اور اس کے فرائض پر غور کریں گے۔

باب سوم:

صنعتی ادارے

محنت کی اہمیت

کام اور محنت کی اصطلاحوں کے استعمال میں کسی قدر الجھاؤ پیدا ہونا لازمی ہے۔ کام کرنے والوں اور مزدوروں کا عام طور سے معاشرے کے دوسرے طبقات سے امتیاز کیا جاتا ہے یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ امتیاز افلاطون کے معیاری سماج میں پیش کئے گئے امتیاز سے قطعی مطابقت نہیں رکھتا۔ افلاطون کے تصور کے مطابق صنعتی طبقے میں فوجی فرائض اور سیاسی اور تعلیمی تنظیم کے کام انجام دینے والوں کے علاوہ وہ تمام افراد شامل ہیں۔ جو سماج کی کوئی مفید خدمت انجام دیتے ہیں۔ جدید تصور کے مطابق یہ امتیاز دستی محنت کے کاموں اور دوسری طرح کی ملازمتوں میں کیا جاتا ہے جس کے نتیجے کے طور پر یہ تقسیم امیر اور غریب کی تقسیم بن جانے پر مائل ہے۔ جب کے افلاطون کے پیش کردہ ترتیب کے اعتبار سے نہ صرف سب امیر، بلکہ ان کے ساتھ ساتھ تمام غریب لوگوں کو بھی صنعتی طبقے میں شمار کیا جائے گا[1] دوسرے طبقات میں نہ امیری ہوگی اور نہ غریبی۔ بلکہ محض اتنا ہی کچھ ہوگا جو مہذب زندگی کے لئے ضروری ہے۔ جدید استعمال کے مطابق عموماً فنکاروں، اساتذہ نیز قانون اور طب جیسے پیشوں سے تعلق رکھنے والوں۔ اور ایسے لوگوں کو جو صنعتی نظم و نسق اور صنعت کو چلانے سے متعلق ہیں، مزدوروں کے زمرہ میں نہیں سمجھا جاتا۔ اس امتیاز

---

[1] غالباً سب سے غریب غلام ہونگے۔ اگرچہ افلاطون نے ظاہری طور پر ایسا نہیں کہا ہے۔

کی کچھ بنیاد بھی ہے۔ درحقیقت جس معنی میں یہ امتیاز کیا گیا ہے۔ وہ یونانی طرز امتیاز سے زیادہ دور نہیں۔ خالص دستی محنت کا کام کئی اعتبار سے اس کام سے مختلف ہوتا ہے جس میں کافی حد تک ذہنی تربیت اور فنی مہارت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور جس کے نتیجہ میں انسان کے زندگی کے متعلق نظریات نمایاں طور پر تبدیل ہوتے رہتے ہیں لیکن دونوں قسم کے کاموں کے درمیان کوئی واضح حد فاصل نہیں کھینچی جا سکتی۔ بہترین صورت یہ معلوم ہوتی ہے کہ کام اور محنت میں سعی کی ان تمام شکلوں کو شامل کیا جائے۔ جو کسی واضح سماجی مقصد کو فروغ دینے کے پیش نظر عمل میں آتی ہے۔ جو سعی خاص طور پر محض ذاتی تفریح کے لئے کی جاتی ہے۔ اس کو کھیل کہنا زیادہ صحیح ہے۔ اگرچہ بعض اوقات کھیل بھی اتنا ہی مشقت طلب ہو سکتا ہے۔ جتنا کام ہے۔ اور اکثر اوقات اس میں کسی اعلیٰ درجہ کی افادیت کا پہلو بھی بالواسطہ شامل ہو سکتا ہے۔ جب ہم محنت کو اس وسیع مفہوم میں لیتے ہیں تو ہم کئی ایسے امتیازات دیکھ سکتے ہیں جو کافی اہم معلوم ہوتے ہیں

(۱) کچھ محنت کا تعلق ایسی ضرورت کی فراہمی سے ہے جن کا ہم معاشی اور نباتاتی ضروریات کی حیثیت سے حوالہ دے چکے ہیں۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ ان کے درمیان واضح تفریق نہیں کی جا سکتی۔ ایک لکڑی کا کام کرنے والا کاریگر جب پناہ گاہ کے طور پر ایک سادہ سا جھونپڑا تیار کرنے میں مدد دیتا ہے تو وہ ایک معاشی ضرورت پوری کر رہا ہے۔ لیکن جب وہی شخص ایسے آلات تیار کرتا ہے جن کو جنگ یا کھیل میں یا کسی فنکار کے استعمال میں آنا ہے۔ یا جب وہ کسی ادیب یا مفکر کے لئے لکھنے کی میز تیار کرتا ہے تب وہ ایک معاشی ضرورت کی فراہمی نہیں کرتا۔ تاہم یہ امتیاز ایسا ہے۔ جو کافی اہمیت رکھتا ہے۔ عام اعتبار سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کوئی مخصوص قسم کا کام خاص طور پر معاشی ضروریات کو پورا کر رہا ہے۔ یا وہ خاص اعتبار سے کسی دوسری نوعیت کا ہے۔

(ii) کچھ محنت کے کام ایسے ہیں جنہیں ان کا انجام دینے والا خود منتخب کرتا ہے۔ جب کہ محنت کی دوسری قسموں میں وہ کام آتے ہیں جو براہ راست جبر کے نتیجہ میں اختیار کئے جاتے ہیں (جیسے غلامی میں) یا معاشی ضرورت کے دباؤ میں کرنا پڑتے ہیں۔ یا سماجی تقاضوں اور رواجوں کے تحت انجام دئے جاتے ہیں۔ یہاں پر بھی کوئی واضح فرق کرنا ممکن نہیں ہے۔ جب کوئی آرٹسٹ اظہار ذات یا تخلیقی جذبہ

کے تحت کوئی مرتفع بناتا ہے۔ یا حسن کے کسی معیار کی تجسیم کرنے یا کسی اخلاقی یا مذہبی نقطۂ کو ادا کرنے کے لئے تصویر بناتا ہے۔ تو اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ آزادانہ اپنے کام کا انتخاب کر رہا ہے۔ لیکن دوسری طرف، جب وہ ایک تجارتی اشتہار کے لئے "ابلنے والی کیتلی" کی تصویر بناتا ہے۔ یا کوئی ایسی چیز تیار کرتا ہے جو کسی مربی نے خاص طور پر بنانے کو کہا ہے۔ تو بھی وہ کچھ حد تک اس کام کی تفصیلات پیش کرنے میں آزاد ہو سکتا ہے۔ لیکن بڑی حد تک اس کے کام کا تعین وہ ضروریات کرتی ہیں جو معاشی یا روایتی ہیں۔ یا وہ دوسروں کی اس پسند پر منحصر ہوتا ہے۔ جو عموماً کسی معقول وجہ کی پابند نہیں ہوتی۔ بہت سی دوسری صورتوں میں بھی اس طرح کے امتیازات کیے جا سکتے ہیں۔ بہت کم ایسے کام ہوتے ہیں۔ جن میں پوری طرح آزادانہ انتخاب شامل ہو۔ بیشتر حالتوں میں بہت سے کام جنہیں ہم آزاد انتخاب پر مبنی سمجھتے ہیں۔ ان میں بھی دباؤ کا خاصا واضح عنصر موجود ہوتا ہے۔

(iii) کچھ محنت کے کام ناگوار اور تھکا دینے والے ہوتے ہیں۔ کچھ دوسری طرح کے کام ایسے ہیں۔ جو بہ ذات خود اپنا انعام ہیں۔ کیونکہ ان سے تفریح اور آرام ملتا ہے اس بات کا اظہار اس طرح بھی کیا جا سکتا ہے کہ کچھ محنت کی قسمیں، مثبت' اہمیت' رکھتی ہیں۔ اور کچھ "منفی"۔ لیکن اس کا تعلق عموماً کام کی نوعیت سے بہت کم ہوتا ہے بلکہ بڑی حد تک کام کرنے والے کے رجحان پر انحصار ہوتا ہے۔ عام اعتبار سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ جس کام کا آزادانہ انتخاب کیا جاتا ہے وہ خوشگوار ہوتا ہے، خواہ مشکل ہی کیوں نہ ہو۔ جو مجبوری کے تحت کیا جائے وہ ناگوار ہوتا ہے۔ خواہ کیسا ہی آسان ہو۔ کھیل میں انسان بہت سی ایسی چیزیں خوشی خوشی گوارا کر لیتا ہے۔ جنہیں جبر کے تحت کرنا پڑتا تو انتہائی تکلیف دہ محسوس ہوتیں۔ اگرچہ اس کا بہت کچھ انحصار انفرادی صلاحیتوں، جسمانی صحت، دوسری پرکشش دلچسپیوں کی موجودگی، اور کسی طرح کے حالات پر ہوتا ہے۔ پھر بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ محنت کی کچھ قسمیں عام طور سے تکلیف دہ ہوتی ہیں۔ اور ان کو انجام دینا محض کسی مقصد کے حصول کے ذریعہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔

(iv) کچھ محنت کے کام تقریباً خالص جسمانی ہیں۔ دوسری قسموں میں دماغی غور و فکر

اور فنی مہارت کی ضرورت ہوتی ہے۔

(۷) کچھ محنت کے کام جو اگرچہ سماجی طور پر فائدہ مند ہوتے ہیں لیکن خاص طور پر اس مقصد کے حصول کے لئے نہیں بلکہ کسی ذاتی فائدہ یا انعام کے لئے کیے جاتے ہیں دوسری قسم میں محنت کے وہ کام ہیں جو فرض شناسی کے احساس، یا کم از کم کسی واضح سماجی خدمت کے پیش نظر انجام دیئے جاتے ہیں۔ لیکن یہاں بھی کوئی واضح حد نہیں کھینچی جا سکتی۔ بعض اوقات کوئی مخصوص کام کرنا سماجی خدمت کے طور پر قبول کیا جاتا ہے۔ لیکن بعد میں وہ جو مخصوص شکل اختیار کرتا ہے۔ اس کا انحصار ذاتی میلان یا ذاتی مفاد یا انعام کی توقع پر ہو سکتا ہے۔ بہرحال۔ ان قسموں کے درمیان بڑی حد تک امتیاز ممکن ہے اور یہ کافی اہم بھی ہے۔

اگرچہ یہ امتیازات بہت واضح نہیں ہیں۔ پھر بھی یہ اہم اختلافات کی نشان دہی میں مدد دیتے ہیں۔ میرے خیال میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ محدود معنی میں محنت کے لفظ کا عموماً انسانی کوشش کی ان شکلوں پر اطلاق کیا جاتا ہے۔ جو خاص طور پر یا اوّلین اعتبار سے (الف) معاشی ضرورتوں کی تسکین سے تعلق رکھتی ہیں۔ (ب) جو کسی خارجی دباؤ یا مجبوری کے تحت اختیار کی جاتی ہیں۔ (ج) جو کسی قدر ناگوار اور تھکا دینے والی ہوتی ہیں اور (د) جو خالصاً جسمانی ہوں۔ یا کم از کم جن کے اندر اعلیٰ و مخصوص دماغی کاوش یا مخصوص فنی مہارت کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ ان کے علاوہ ایک فرق کا اور حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس کا کوشش کے ان طریقوں پر مشکل سے ہی اطلاق ہو سکتا ہے۔ جنہیں اس محدود مفہوم میں محنت کے کام کہا جاتا ہے. بہرحال، اپنے موجودہ مقصد کے پیش نظر، محنت کے اس محدود مفہوم سے ہمیں زیادہ دلچسپی نہیں ہے۔ نہ ہی یہ ہمارے لئے اہم ہے۔ سردست جس چیز سے ہمیں سروکار ہے وہ ایسی سعی ہے۔ جو معاشی ضرورتوں کی تسکین کے لئے کی جاتی ہے۔ خواہ یہ آزاد کوشش ہو یا جبریہ۔ جسمانی یا دماغی، ناگوار اور تھکا دینے والی ہو یا اس کے برعکس ہو۔ اگرچہ صنعت محض اسی قسم کے کاموں تک محدود نہیں۔ تاہم اس کا ایک بڑا حصہ ایسے ہی کاموں پر مشتمل ہے۔ جو معاشی ضرورتوں کی تسکین کے لئے جد و جہد سے متعلق ہیں۔ ہمارے موجودہ مقصد کے لئے یہی تشریح

بہتر معلوم ہوتی ہے

محنت کی تقسیم

خواہ محنت کے وسیع معنی لئے جائیں یا محدود، مجموعی طور پر یہ حقیقت ہے کہ ہر شخص کام کی ایک مخصوص قسم کو ہی بخوبی انجام دے سکتا ہے۔ جوں جوں معاشرہ کی وسعت اور پیچیدگی میں اضافہ ہوتا جاتا ہے یہ بات اس پر اتنی ہی صادق آتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ کوئی مخصوص فرد جو کام انجام دیتا ہے اس کے اندر بھی اچھا خاصا تنوع موجود ہوتا ہے۔ ایک اداکار کو کئی طرح کے کردار ادا کرنے پڑتے ہیں۔ حالانکہ ان میں سے بہت سے کردار وہ تسلی بخش طور پر انجام نہیں دے سکتا۔ ایک مصنف کو بہت سے موضوعات سے بحث کرنا پڑتی ہے۔ ان میں سے کچھ کا میدان مطالعہ کسی انسائیکلوپیڈیا کی طرح وسیع ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ گوئٹے Goethe کے بارے میں کہا جا سکتا ہے۔ لیکن ایسے مصنفوں کے یہاں کوئی شخص کسی موضوع کے بے کم و کاست تفصیلات نہیں تلاش کرتا۔ بہر حال، جہاں تک معاشی ضروریات کی تسکین کا تعلق ہے ان کے سلسلے میں تقسیم فرائض بہت اہم ہے کچھ ایسے لوگ ہوتے ہیں۔ جو تقریباً عمومی طور پر فراہمی کا کام کرنے والے ہیں۔ لیکن وہ عمومی طور پر چیزوں کے پیدا کرنے والے نہیں ہو سکتے۔ معاشی ضرورتیں سب سے زیادہ عمومی اور شدت سے متقاضی ہوتی ہیں۔ اور ان کی تسکین انسانی جدوجہد میں کسی بھی دوسری چیز سے زیادہ اہم مقام رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جن چیزوں کی اس کی تسکین کے لئے ضرورت ہے ان کی پیداوار اور تقسیم کے واضح نظام کی اہمیت کو اور چیزوں کے مقابلہ میں زیادہ شدت سے محسوس کیا گیا ہے۔ بنیادی طور پر اسی قسم کی ضروریات نے افلاطون کو تقسیم محنت کی اہمیت پیش کرنے پر مائل کیا تھا۔ آدم اسمتھ[1] Adam Smith

---

[1] ملاحظہ فرمائیں:۔ Wealth of Nations
(کتاب I ، باب I-N-I)

اوراس کے زمانے کے بیش تر معاشیات کے مصنفین ؏۱ نے موجودہ زمانہ کے کاموں کے حالات کا لحاظ رکھتے ہوئے تقسیم محنت پر ویسا ہی زور دیا ہے تقریبًا ہر قسم کے کام کو انجام دینے کے لئے کسی نہ کسی مخصوص مہارت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ محض اس قسم کی بھی ہو سکتی ہے جس کی ضرورت دستی مہارت کے کاموں میں پیش آتی ہے۔ کسی دوسری قسم کے کام میں مشغولیت بعض اوقات مطلوبہ مہارت کو ختم کر دینے یا کم از کم اس کو مستحکم طور پر یا مستقل مزاجی سے عملی طور پر کام میں لانے سے روکنے پر مائل ہوتی ہے۔ بہر نوع، ایک پیشہ سے دوسرے میں جانے سے وقت ضائع ہونا لازمی ہے۔ اگرچہ بعض اوقات پیشہ کے نئے پن سے جو ولولہ اور تازگی ملتی ہے۔ وہ کسی حد تک اس کی تلافی کر دیتی ہے۔ زندگی کی بنیادی ضروریات کے سلسلے میں یہ بہت اہم ہے کہ جب بھی کسی چیز کی فوری ضرورت پیش آئے تو ہمیشہ کوئی نہ کوئی اس کی فراہمی کے لئے مل سکے۔ اس بات کا سب سے زیادہ اطلاق طبی نگہداشت پر، اور اس کے علاوہ کھانے پینے کی اشیاء پر، اور کسی قدر کم درجہ لباس، مناسب حرارت اور پناہ کی ضرورتوں پر ہوتا ہے۔ وہ اشیاء بھی جو اتنی ضروری نہیں ہیں، ان کے سلسلے میں بھی اکثر اوقات یہ بات کافی پریشانی کا سبب بن سکتی ہے کہ وقت پر کوئی ایسا شخص نہ مل سکے جو خاص طور پر ان ضروریات کی فراہمی کے کام پر معمور ہے۔ چنانچہ مجموعی طور پر یہ تسلیم کرنا ضروری ہے کہ کم از کم صنعتی دائرہ میں عام اعتبار سے یہ ضروری ہے کہ ہر شخص کو اپنا مخصوص کام دستیاب ہو ؏۲ اور اگرچہ دوسری قسم کے کاموں میں یہ بات اتنی نمایاں نہیں نظر آتی۔ لیکن یہ کافی صاف ہے کہ ہر کام کو وہی لوگ زیادہ مکمل طور پر انجام دے سکتے ہیں۔ جن کی توجہ مختلف النوع پیشوں میں بٹی

؏۱ مارشل Marshall کی Principles of Economics کتاب IV، باب IX کا مطالعہ کیجئے۔

؏2۔ اس موضوع کے زیادہ عام پہلوؤں کو مسٹر بارڈے Mr. Bardley نے اپنی Ethical Studies کے اس باب کے تحت بہت خوبی سے نمایاں کیا ہے جس کا عنوان My Station and its Duties ہے۔

ہوئی نہیں ہوتی۔ گوئٹے کی ادبی تصنیفات بھی غالباً توجہ کی کمی کا شکار ہوئی ہیں :-

تعاون

اس بات کو بھی جان لینا ضروری ہے کہ کام کی کئی شکلوں کا ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ ہونا بہت ضروری ہے۔ بلکہ یہ بات کسی حد تک کام کی تمام شکلوں کے بارے میں بھی صحیح ہے۔ لیکن یہاں پر بھی، یہ خالص معاشی قسم کے کاموں پر سب سے نمایاں طور پر صادق آتی ہے۔ کیونکہ یہ ان ضرورتوں کی فراہمی کرتے ہیں جو فوری اور عمومی طور پر اہم ہیں۔ یہ ضرورتیں انسان کی جسمانی سرشت سے متعلق ضرورتوں کے ایک مربوط نظام کو تشکیل دیتی ہیں اور یہ بات اہم ہے کہ ان سب کی مناسب فراہمی کی جائے۔ اس لئے یہی کافی نہیں ہے کہ ہر شخص کو اپنا مخصوص اور مناسب کام مل جائے۔ بلکہ تمام بنیادی کاموں کا کافی طور پر میسر ہونا اور صحت و زندگی کے برقرار رکھنے کے مشترکہ مقصد کے حصول کے لئے ان سب میں باہمی تعاون بھی ضروری ہے۔ اس کے لئے مناسب تنظیم، ماہرانہ ہدایت اور ان ضروریات کی فراہمی کی کوشش کی ضرورت ہوتی ہے۔ جس کو اگرچہ عام طور سے محنت کے زمرہ میں شامل نہیں کیا جاتا پھر بھی۔ بظاہر ہے کہ وہ بھی کام کی اتنی ہی ضروری شکل ہے جتنی کوئی اور۔ اس بات پر اور "طلب و رسد" سے متعلق دقیق مسائل پر بحث کرنا ماہرین معاشیات کے دائرہ سے متعلق ہے۔ تقسیم محنت کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے ہم ان موضوعات کی طرف محض ہلکا سا اشارہ ہی کر سکتے ہیں :-

زمین اور سرمایہ کا محنت سے تعلق

جو محنت معاشی قسم کی ہو وہ تخلیقی نہیں ہوتی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس بات میں بھی شبہ کیا جا سکتا ہے کہ انسانی محنت کی کسی بھی شکل کو تخلیقی کہا جا سکتا ہے۔ بعض اوقات شاعروں اور مصوروں کو تخلیقی کام کرنے والا کہا جاتا ہے۔ بے شک یہ صحیح

ہے کہ اپنے کامل ترین عمل کے ذریعہ وہ جو کچھ دیتے ہیں۔ وہ اس مواد سے کہیں زیادہ اہم ہوتا ہے جس سے وہ کام لیتے ہیں۔ پھر بھی یہ بات ظاہر ہے کہ ان کو کسی نہ کسی قسم کے مواد سے کام لینا ضروری ہے۔ جو ان کی کاوشوں میں ایک حد تک معاون ہوتا ہے اور کسی قدر رکاوٹ بھی ڈالتا ہے۔ اگرچہ یہ بات کسی قدر مبالغہ آمیز ہے۔ کہ ایک مجسمہ پہلے سے اس سنگ مرمر کی سل میں موجود ہوتا ہے جس میں سے اسے تراشا جاتا ہے۔ تاہم یہ حقیقت ہے کہ سنگ مرمر آسانی سے اس مخصوص طریقۂ عمل کو قبول کر لیتا ہے۔ لیکن سر دست ہمیں اس قسم کی مثالوں سے سروکار نہیں ہے۔ زیادہ صنعتی قسم کی محنت میں کام کرنے والوں کو جس مواد سے کام پڑتا ہے وہ عام طور سے نسبتاً زیادہ واضح ہوتا ہے اور ایسے آرٹسٹک کاموں میں استعمال ہونے والے مواد کے مقابلہ میں کم تبدیلیوں سے گذرتا پڑتا ہے۔ اکثر اوقات اس مواد کو محض ایک مقام سے دوسرے مقام تک حرکت دینے کے لئے محنت کی جاتی ہے۔ جیسے کسی جھیل کے پانی کو شہر کے استعمال کے لئے فراہم کیا جاتا ہے۔ کسان جو بیج بوتا ہے اس سے پھل پیدا ہونے کے عمل میں اس کی کوشش کا دخل نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس کی کوششوں کی عدم موجودگی میں وہ ضائع ہو جاتا اور انسانی استعمال کے لئے فراہم نہ ہو سکتا تھا۔ اس کے علاوہ وہ محنت جو کسی مخصوص مواد سے منسوب ہے، بمشکل ہی کبھی کسی امدادی ذریعہ کے بغیر انجام دی جا سکتی ہے۔ تقریباً ہر قسم کے صنعتی کام میں اوزاروں، مشینوں، گھوڑوں، بیلوں، اور مختلف جانوروں وغیرہ سے مدد لینا پڑتی ہے۔

اسی طرح معاشی اشیاء کی پیداوار میں محنت کے علاوہ دو طرح کے عناصر موجود ہیں۔ جن کو اکثر زمین' اور سرمایہ'' کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے۔ سرمایہ یا

سے ابتدائی طور پر مویشیوں اور گھوڑوں وغیرہ کی وہ تعداد

مراد تھی جو کسی فارم میں موجود ہوتے تھے۔ چنانچہ یہ دونوں اصطلاحیں جنہیں یہاں استعمال کیا گیا ہے۔ دراصل زرعی محنت کی سادہ شکلوں سے متعلق تھیں۔ جب ان کو جدید صنعت کے سلسلے میں استعمال کیا جاتا ہے۔ تو یہ کافی گمراہ کن ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہم خام مواد کو (اگرچہ وہ مشکل ہی سے بالکل خام ہوتا ہے) ان

آلات سے ممتاز کر سکتے ہیں۔ جواس سے کام لینے کے لئے استعمال ہوتے رہیں۔ یہ آلات
بہ ذات خود اس گذشتہ محنت کا نتیجہ ہیں۔ جو کسی مخصوص مواد پر صرف کی گئی تھی۔ یہاں
تک کہ گھوڑے بھی پہلے پکڑے جاتے ہیں۔ سدھائے جاتے ہیں، ان کی نسل تیار کی
جاتی ہے۔ پالا جاتا ہے۔ دیکھ بھال کی جاتی ہے اور کسی خاص مقصد کے تحت
تربیت دی جاتی ہے ـــــــ ان سب کے لئے کافی زیادہ انسانی کاوش کی ضرورت
پڑتی ہے۔ یہ بات اور بھی عیاں ہے کہ اوزار اور مشین زمین سے نکلتے ہوئے خام
مواد پر کافی محنت صرف کرنے کے بعد بن کر تیار ہوتی ہیں۔ اس طرح عام اعتبار
سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ معاشی اشیاء خام مواد پر محنت صرف کرنے کے نتیجہ میں تیار
ہوتی ہیں۔ نیز وہ محنت جو کسی مخصوص وقت میں کسی چیز پر صرف کی جاتی ہے بڑی حد
تک اس محنت پر مبنی ہوتی ہے جو گذرے ہوئے زمانے میں صرف کی گئی تھی۔ واقعی
یہ بات بھی بالکل ظاہر ہے کہ یہاں پر محنت کو وسیع مفہوم میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔
یعنی وہ جس میں ایسی فکری کاوشیں بھی شامل ہیں جو اشیاء کی فراہمی کے بارے میں
غور کرتے، ضروری آلات کو ایجاد کرنے اور بنانے پیداوار کے طریقوں کو تنظیم
کرنے، ان کے استعمال کا انتظام کرنے اور اشیاء کو ان کے مطلوبہ مقام تک
پہنچانے کے سلسلے میں کی جاتی رہیں :-

یہ بات ذہن میں رکھنا چاہئے کہ انہی امتیازات کا فنکارانہ کاموں پر بھی اطلاق
ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر شاعر اپنے کام میں ایک مخصوص طرح کا خام مواد استعمال
میں لاتا ہے۔ جیسے اپنے گردوپیش کی دیکھی اور سنی ہوئی چیزیں۔ وہ بھی ان کو کام
میں لانے کے طریقوں میں اپنے پیش روؤں کی کاوشوں کا دست نگر ہوتا ہے۔ یہ
بات آرٹسٹک کام کی ان شکلوں میں اور نمایاں ہے۔ جو زیادہ مکمل ہیں۔ مثلاً یونانی
ڈرامہ نگاروں نے بہت کم اختراع و ایجاد سے کام لیا ہے۔ انہوں نے اپنے مواد کو
استعمال کیا جس کو پہلے ہی طویل روایتیں ایک مخصوص شکل دے چکی تھیں۔ اور اس
مواد سے کام لیتے وقت انہوں نے جن طریقہ ہائے عمل کو اپنایا وہ بھی بڑی حد
تک روایتی ہو چکے تھے۔ تاہم یہ حقیقت اپنی جگہ اٹل ہے کہ ان کے ڈراموں کی
سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ انہوں نے مروجہ طریقوں کا انطباق نہایت خوش اسلوبی

سے کیا ہے۔ اسی طرح شیکسپیر نے جو مواد اور طریقے ڈرامے کے لئے اپنائے وہ بھی اس کی اپنی اختراع نہیں تھے۔ یہ بھی بالکل ظاہر ہے کہ ورجل Virgil اور ملٹن Milton جیسے مصنفین بھی تقریباً ہر ہر قدم پر اپنے پیش روؤں کی تحریروں کے محتاج تھے ــــ ان کی زمین ایک حد تک موروثی روایات پر مشتمل تھی۔ اور ان کا سرمایہ، وہ طریقہ ہائے عمل تھے۔ جن کی دوسروں نے تکمیل تھی۔ اس طرح وہ تینوں عناصر جن کو بھدّے طور پر زمین، سرمایہ اور محنت کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے پیداوار کی ہر شکل میں شامل کیے جا سکتے ہیں۔ اور ان کو سب سے نمایاں اور ساری شکل میں ایسی پیداوار میں دیکھا جا سکتا ہے۔ جو لازمی اعتبار سے معاشی اور صنعتی ہے

ملکیت

اگر پیداوار کے مختلف عناصر کو مؤثر طور پر کام میں لانا ہے تو یہ ظاہر ہے کہ ان کو کسی حد تک ایسے افراد کے کنٹرول میں ہونا چاہیئے جو ان کو استعمال کرتے ہیں فطری طور پر مختلف معاملوں میں اس کنٹرول کی حالتیں مختلف ہو سکتی ہیں، اور ہوتی بھی ہیں۔ خام مواد کو عموماً اس شخص یا اشخاص کے مکمل اختیار میں ہونا چاہیئے۔ جن کو اس پر کام کرنا ہے۔ عام اعتبار سے ایک سنگ تراش کے پاس اس کی سنگ مرمر کی سِل اور مصوّر کے پاس اس کا کینوس ہونا چاہیئے۔ جو پوری طرح ان کے ذاتی اختیار میں ہوں۔ ایک شاعر کے پاس بھی کاغذ یا اس کا کوئی بدل ہونا لازمی ہے۔ اگرچہ اس کا بیش تر دوسرا مواد، جیسے فطرت کے نظارے اور صدائیں بھی اس کی فوری دسترس میں ہونا ضروری ہیں۔ اسی طرح ایک کسان کو اپنی زمین پر کچھ اختیار ہونا چاہیئے۔ کسی لکڑی یا دھات کا کام کرنے والے کو ان چیزوں کے آزادانہ استعمال کے مواقع حاصل ہونا چاہئیں۔ یہی بات دوسرے کام کرنے والوں کے بارے میں بھی کی جا سکتی ہے۔ سرمایہ کا کنٹرول مجموعی اعتبار سے کافی پیچیدہ مسئلہ ہے۔ کیونکہ اس کو کام میں لانے کا شاذ ہی یہ مطلب ہوتا ہے۔ کہ اس کو خرچ کر کے ختم کر دیا جائے۔ چنانچہ اس کو مستقلاً قبضہ میں رکھنے کی ضرورت نہیں۔ گھوڑے اور مویشی

بلاتاخیر ایک شخص سے دوسرے کے پاس منتقل کیے جا سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ قابل انتقال آلات کو عموماً اس شخص کی ملکیت سمجھنے میں زیادہ سہولت ہوگی۔ جو ان کے ساتھ کام کرتا ہے۔ دوسری طرف۔ وہ مشین جو کہیں پر مستقل طور پر نصب ہیں وہ عموماً کسی زیادہ پائیدار اقتدار کے کنٹرول میں ہونی چاہئیں۔ جیسے ان لوگوں کے، جو ان کاموں کا انتظام اور دیکھ بھال کرتے ہیں جن میں یہ استعمال ہوتی ہیں دوسری طرف ایک مصوّر کا خاص سرمایہ اس کی یادوں اور اکتسابی صلاحیتوں پر مشتمل ہوتا ہے جو نہ تو آسانی سے لی جا سکتی ہیں اور نہ ہی کسی دوسرے کو منتقل کی جا سکتی ہیں۔ آخر میں محنت بہ ذات خود اس شخص کے آزادانہ اختیار میں ہو سکتی ہے۔ جو اسے صرف کرتا ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ کچھ دوسرے اشخاص اسے کنٹرول کرتے ہوں۔ اس کے بہت سے مدارج ممکن ہیں۔ جو مکمل غلامی، موروثی رعیت اجرت پر محنت، بازار کی مانگ پر منحصر محنت اور کام کرنے والے کی آزادانہ منتخب کی ہوئی محنت کے درمیان پائے جاتے ہیں۔ عملی اعتبار سے پہلی قسم، بلکہ دوسرے قسم کی محنت بھی مہذب دنیا سے معدوم ہو چکی ہے۔ اور آخری قسم مکمل مفہوم کے لحاظ سے بہت کم یاب ہے۔ بیشتر محنت یا تو اجرت کے لئے یا مصنوعات کو کسی نہ کسی شکل میں بیچنے کے لئے کی جاتی ہے۔ جو محنت شہرت و عزت کے حصول کے لئے کی جاتی ہے وہ بھی کچھ حد تک دوسروں کی مرضی پر منحصر ہوتی ہے۔

مجموعی طور پر یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ کسی چیز کی قطعی ملکیت مستثنیات میں سے ہے۔ خواہ وہ خام مواد ہو یا سرمایہ یا محنت ہو۔ عموماً ریاست اپنے شہریوں کی ملکیت پر اپنے اختیار کا کچھ حق محفوظ رکھتی ہے۔ اگرچہ ریاست اس تمام ملک کی ملکیت کا دعویٰ کرتی ہے۔ جو اس کے دائرہ اختیار میں ہے۔ لیکن وہ ملک کے مخصوص حصوں اور چیزوں پر افراد کے اختیار کا حق بھی کچھ شرائط کے ساتھ تسلیم کرتی ہے۔ اس سے متعلق بہت سے دوسرے سوالوں پر ہم بعد میں غور کریں گے۔

دولت اور افلاس

افراد یا قوموں کے اختیار میں جس درجہ قیمتی اشیاء ہوتی ہیں اس کے حساب سے ان کی دولت یا غریبی کا تعین کیا جاتا ہے۔ روپیہ کی قدر اس لئے کی جاتی ہے کہ وہ اس اختیار کی ایک علامت ہے اور بعض واضح حالات میں اس اختیار یا کنٹرول کے استعمال کا مسلمہ استحقاق بخشتا ہے۔ اس طرح کے کنٹرول کو عمل میں لاسکتا، فطری جسمانی اور ذہنی صلاحیتوں سے قطع نظر، ان حالات میں سب سے خاص ہے۔ جو ایک انسان کو دوسرے پر فوقیت دلاتے ہیں۔ ساتھ ہی یہ کسی معاشرے کے افراد کی بہبود کے مکمل طور پر مشترکہ بھلائی بن جانے میں مانع ہوتا ہے۔ اس لئے یہ عملی مسئلہ کہ افراد کو کس حد تک یہ کنٹرول سونپا جاسکتا ہے۔ سماجی فلسفہ کے دائرہ کے اہم مسائل میں سے ہے۔ افلاطون نے اس بات پر خاص زور دیا ہے کسی منظم معاشرہ کے حکمرانوں کے اہم ترین فرائض میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ اس بات کا پورا خیال رکھیں کہ معاشرہ میں نہ تو حد سے زیادہ دولت کی فراوانی ہو اور نہ حد سے زیادہ غریبی ہو۔ لیکن نہ تو یہ پتہ لگانا آسان ہے۔ کہ حد سے زیادہ کیا ہے۔؟ اور نہ اس کا دور کر دینا اتنا آسان ہے۔ اس موضوع سے جس حد تک بحث ہمارے لئے ممکن ہوگی۔ اسے آئندہ کے لیے ملتوی رکھنا بہتر معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال، یہاں ہم چند مزید نکات پر غور کریں گے۔

مقابلہ

بہت سی حالتوں میں صنعتی اشیاء ایک وقت میں ایک ہی شخص کی ملکیت ہو سکتی ہیں۔ اور جب ان اشیاء کی فراہمی محدود ہو تو ان پر ایک شخص کے قبضہ کا مطلب دوسروں کی اس سے محرومی ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں۔ جس مفہوم میں ہم اس اصطلاح کو استعمال کر رہے ہیں، اس کے لحاظ سے کسی حد تک یہی بات ان اشیاء کے بارے میں بھی صحیح ہے جو مکمل طور پر معاشی نہیں ہیں۔ مثال کے طور

پر نادرو نایاب کتابیں خواہ وہ کسی لائبریری میں کیوں نہ رکھی ہوں۔ آسانی سے ہر شخص کو دستیاب نہیں ہوسکتیں۔ ایک خوبصورت منظر سے بھی ایک مقررہ وقت میں کچھ مخصوص اشخاص ہی پوری طرح لطف اندوز ہوسکتے ہیں۔ اور کچھ لوگوں کی وہاں تک رسائی بھی مشکل ہوتی ہے۔ لیکن یہ مشکل عموماً معاشی ضروریات کے دباؤ سے پیش آتی ہے۔ مجموعی اعتبار سے یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ نسبتاً خالص انسانی اشیاء آسانی سے مشترکہ بن سکتی ہیں۔ جب کہ خالص معاشی چیزوں میں، خاص طور پر زندگی کے لئے زیادہ ضروری اور عمومی طور پر مطلوب ہونے کے پیش نظر یہ امکان پایا جاتا ہے کہ چند لوگ ان پر قبضہ کریں اور دوسرے لوگ ان سے محروم رہ جائیں۔ اس لئے ان اشیاء کے لین دین میں نزاع کا عنصر نمایاں ہے۔ دوسری اشیاء کے سلسلے میں بھی رقابت پائی جاتی ہے۔ لیکن اس کے نتیجہ میں جو نزاع پیدا ہوتا ہے وہ ان پر قبضہ حاصل کرنے کی بہ نسبت قدروں کے تعین سے زیادہ تعلق رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر جب لوگ مذہب کے بارے میں جھگڑتے ہیں تو عموماً یہ اس لئے ہوتا ہے کہ ہر شخص اپنے مذہب کو دوسروں پر زبردستی لادنا چاہتا ہے، یہ نہیں کہ دوسروں کے پاس جو ہے اسے حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ اس بات کا اطلاق افراد اور قوموں دونوں پر ہوتا ہے۔ خواہ وہ قومیں ہوں یا افراد ہوں۔ دونوں میں تقریباً ان ہی چیزوں پر قبضہ حاصل کرنے کے لئے نزاع ہوتا ہے۔ جو چیزیں اپنی اہم ترین خصوصیات کے اعتبار سے معاشی ہیں۔ ایسا نزاع حقیقی جنگ یا مقابلہ کی شکل اختیار کرسکتا ہے۔ دونوں صورتوں میں نزاع باضابطہ بھی ہوسکتا ہے۔ اور بے ضابطہ بھی۔ خواہ نزاع کسی بھی شکل میں عمل میں آئے وہ مشترکہ بھلائی کے احساس میں شدت سے خلل انداز ہونے پر مائل ہے۔ اپنی سادہ تر شکلوں میں یہ محض تنازع للبقا بن جاتا ہے اور انسانی زندگی کو بربریت کی پستی کی طرف لے جانے کا خطرہ پیش کرتا ہے۔ لیکن یہاں پر پھر یہ کہنا پڑتا ہے کہ وہ دشواریاں جو اس مسئلہ سے پیدا ہوتی ہیں ایسی نہیں ہیں۔ جن کے بارے میں اس جگہ تسلی بخش طور پر بحث کی جاسکے:۔

انفرادیت اور سوشلزم

یہ صنعتی زندگی کے مقابلہ کے پہلو سے متعلق دشواریاں ہی ہیں جو خاص طور سے ایسے مباحث کو چھیڑتی ہیں۔ جو سوشلزم اور انفرادیت کی اصطلاحوں کے گرد گھومتے ہیں۔ ایک جانب تو یہ کہا جاتا ہے۔ کہ مقابلہ معاشی زندگی کی سب سے اہم خصوصیت ہے۔ نیز یہ کہ، صرف انفرادی طلب و رسد کے تقابل سے ہی معاشی اشیاء کی قیمتوں کو تسلی بخش طور پر ناپا جا سکتا ہے اور ان کی تقسیم کی جا سکتی ہے۔ دوسری طرف یہ دلیل پیش کی جا سکتی ہے کہ یہ طریقہ انتشار آمیز اور غیر منفعت بخش ہے اور اس کے نتیجہ میں سخت ناانصافیاں ہوتی ہیں اس لئے طریقہ مقابلہ، کی بجائے مرکزی کنٹرول کی کوئی شکل ہو تو زیادہ مناسب ہوگا۔ لیکن اس میں جو مسائل شامل ہیں وہ بہت وسیع اور دشوار ہیں۔ ان میں سے کچھ پر آئندہ کسی مقام پر غور کیا جا سکے گا۔ اس دوران میں کچھ عام مسائل پر غور کرنا مفید ہوگا:۔

(ا) خالص صنعتی مسئلہ کو عام قسم کے مسائل سے الگ پہچاننا بہت اہم ہے۔ انفرادیت اور سوشلزم کی اصطلاحیں عموماً صنعتی تنظیم کے طریقوں کے حوالے سے سمجھی جاتی ہیں۔ لیکن بعض اوقات ان کا اطلاق نسبتاً زیادہ عام سماجی نظریات پر بھی کیا جاتا ہے [1] اس وسیع تر مفہوم میں انفرادیت سے مراد یہ نظریہ ہے کہ ایک فرقہ محض بہت سے افراد کا ایک مجموعہ ہے۔ جب کہ سوشلزم کا مطلب یہ ہے کہ ان کے درمیان کوئی اندرونی رشتہ بھی موجود ہے۔ (ایک عضویاتی وحدت Organic-Unity ارادۂ عامہ یا مشترک بہبود کا مشترک احساس) جو ان افراد کو ایک دوسرے سے جوڑتا

---

[1] ان الفاظ کے دونوں مفہوموں کے تضاد کو ڈاکٹر بوزآن کے نے پروز وانزمیں The civilization of Christendom کے دسویں باب میں پیش کیا ہے۔ غالباً اس نے اس تضاد کو ضرورت سے زیادہ شدت سے پیش کیا ہے:۔

ہے۔ جن سے مل کر وہ سوسائٹی بنی ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اس مفہوم کے اعتبار سے عضویاتی وحدت یا کمیونزم کا نظریہ زیادہ صادق آتا ہے۔ اس پر بھی توجہ دلائی جا چکی ہے کہ غلط فہمی اور الجھن سے بچنے کے لئے یہ بہتر ہوگا کہ کوئی ایسی اصطلاح استعمال کی جائے جس میں معاشی معنی مضمر نہ ہوں۔ جیسے فرقہ واریت Communalism کی اصطلاح۔ تاکہ سماجی اتحاد کے عام نظریہ کو صنعتی تنظیم کے ان مخصوص تصورات سے ممتاز کیا جا سکے جن کے لئے عموماً سوشلزم کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ جب سوشلزم کو ریاستی تنظیم کے مفہوم میں لیا جاتا ہے تو یہ مقابلہ انفرادیت کے نراج Anarchy کو اس کی ضد کہا جائے گا (یعنی مرکزی کنٹرول کی عدم موجودگی کی صورت کو)۔ لیکن نراجی Anarchist عموماً کمیونسٹ ہوتے ہیں۔ یعنی وہ سماج کی وحدت کی اہمیت تسلیم کرتے ہیں۔ مگر ان کے خیال میں اندرونی طور پر وہ اتنی فطری ہے کہ اسے نافذ کرنے کے لئے کسی خارجی وسیلہ کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ حقیقت ہے۔ بہت سے وہ لوگ جو اپنے آپ کو سوشلسٹ کہتے ہیں۔ نراجیت کو ہی اپنا منتہا و مقصود تسلیم کرتے ہیں۔ اور صنعت کی سوشلسٹک تنظیم کو اس کی تیاری کی ایک ضروری منزل سمجھتے ہیں ع1

(ii) اسکے علاوہ، یہ بھی بہت ضروری ہے کہ سوشلسٹک طریقہ تنظیم کی بحث میں جو خالص صنعتی مسئلہ شامل ہے اس کو انسانی زندگی کی تنظیم کے زیادہ عام مسئلے سے ممتاز کیا جائے۔ صنعتی پہلو کے علاوہ بھی بہت سی ایسی سرگرمیاں ہیں جن کے لئے مرکزی تنظیم کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر ایک ریاستی مذہب عام قومی نظام تعلیم، قومی تھیٹر یا لائبریری، یا تصویر خانہ کو سوشلسٹک کہا جا سکتا ہے لیکن ان اداروں سے جو چیز مقصود ہے وہ معاشی نہیں ہے۔ چنانچہ خالص صنعتی مسئلہ کے اعتبار سے وہ زیادہ بامعنی نہیں ہیں۔ ان کا تعلق ایسی چیزوں سے ہے۔ جو فطری طور پر مشترکہ ہیں۔ اور جو عموماً استعمال سے برباد نہیں ہوتیں۔ اسکا بات کا اطلاق، گو اتنا واضح نہ سہی، عوامی اسپتالوں کی فراہمی۔ مفت طبی امداد، یا مفت

ع1 میں سمجھتا ہوں کہ ولیم مورس William Morris کا بھی یہ نظریہ تھا:-

قانونی مشورہ، بڑھاپے کی پنشن اور پریشان حال لوگوں کی امداد کی دوسری شکلوں پر بھی ہوتا ہے۔ بعض اوقات ان کو سوشلسٹک کہا جاتا ہے۔ لیکن یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ ذاتی ملکیت اور صنعتی مقابلہ کی موجودگی کے ساتھ موافقت رکھتا ہے۔ بلکہ ان طریقوں میں سے کچھ تو ان دونوں کے بغیر بے معنی ہوجائیں گے۔ مقابلہ کی موجودگی لازمی طور پر نظریہ انسانیت Humanitarianism کے ساتھ تضاد نہیں رکھتی۔ کسی جہاز میں حفاظتی کشتیوں کی فراہمی کا یہ مطلب تو نہیں کہ بحری سفر نہ کیا جائے۔ بلکہ دیکھا جائے تو یہ اسی مفروضہ پر فراہم کی جاتی ہیں کہ ہم ضرور سفر کرینگے

(iii) یہ بات قابل توجہ ہے کہ جب سوشلزم کی اصطلاح کا خالص صنعتی تنظیم پر اطلاق کیا جاتا ہے۔ تب بھی وہ کسی قدر مبہم رہتی ہے اس سے وہ نظریہ بھی مراد ہو سکتا ہے جسے ہم واضح طور پر کمیونزم کہتے ہیں۔ یا اس کا مطلب اجتماعیت Collectivism کی کسی شکل سے بھی ہو سکتا ہے۔ کمیونزم کا یہ نظریہ ہے کہ تمام ملکیت مشترکہ ہونا چاہیے۔ اور اگر حقیقت میں مشترک نہ ہو تو اس کی تقسیم مساوی یا افراد کی ضروریات کے تناسب سے ہونا چاہیے۔ یا غالباً کسی قدر ان اشخاص کے استحقاق کے مطابق ہو جن میں وہ تقسیم کی جائے۔ اجتماعیت کے سلسلے میں یہ بات ضروری نہیں اس نظریہ میں محض صنعت کے مرکزی کنٹرول پر اصرار ملتا ہے جس کا خاص مطلب نجی سرمایہ داری کے خاتمہ سے ہے۔ ایسا کنٹرول یا تو کسی ریاست یا میونسپلٹی کے ذریعہ ممکن ہے۔ یا جیسا کہ سنڈیکیٹ ازم کے علمبردار Syndicatists زور دیتے ہیں۔ یہ کنٹرول ان لوگوں کے سپرد ہونا چاہیے جن کا معاشی کاموں کی مخصوص شکلوں سے متعلق سمجھا جاسکتا ہے۔ سوشلزم کے بارے میں کسی بحث میں الجھنے سے پہلے یہ جاننا بہت اہم ہے کہ ان تنظیم کے طریقوں میں سے کون سا طریقہ مراد لیا گیا ہے۔ ؎۱

؎۱ مسٹر کول کی کتاب The world of Labour، باب XI، کا صنعتی کنٹرول کے طریقوں کے سلسلے میں حوالہ دیا جاسکتا ہے۔

(۷/أ) تنظیم کے ان طریقوں کے قابل عمل یا پسندیدہ ہونے کے سلسلے میں جو سوالات پیدا ہوتے ہیں وہ اتنے بڑے اور پیچیدہ ہیں کہ یہاں پر ان سے خاطر خواہ بحث نہیں کی جا سکتی۔ لیکن یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ صنعتی کام کی کچھ قسمیں دوسری قسموں کے مقابلہ میں زیادہ آسانی سے مرکزی کنٹرول کے تحت انجام دی جا سکتی ہیں۔ یہ بات یقین سے کہنا مشکل ہے کہ تمام اقسام کے لئے ایک ہی طریقہ تنظیم کہاں تک مناسب ہوگا؟ ایسی چیزوں کی تعمیر اور استعمال جیسے، سڑکیں، پل دیہاتوں اور شہروں کی پلاننگ ڈاک تار، اور آمد و رفت کے ذرائع، اور شاید زمین کی تقسیم بھی ایسے کام ہیں۔ جو بڑے پیمانہ پر عمل میں آتے ہیں۔ اور اسی طرح ان کا اثر بھی پورے ضلع، ملک اور بعض اوقات تمام دنیا پر پڑتا ہے ان کے سلسلے میں مرکزی کنٹرول کے طریقہ کا اطلاق زیادہ مناسب ہے۔ اس کے مقابلہ میں یہ کہیں زیادہ مشتبہ ہے کہ آیا یہ طریقہ کار ایسی چیزوں کے لئے بھی عملی طور پر مؤثر ثابت ہو سکے گا۔ جو مختصر مقدار میں، بہت سے ایسے افراد کے استعمال میں آتی ہیں جن کی پسند اور ضرورتیں جدا جدا ہیں۔ زمین کے استعمال کے سلسلے میں بھی یہ بات کافی پرزور طریقہ سے کہیں جا چکی ہے کہ اس کے علیحدہ علیحدہ رقبہ کے مختلف قطعات نجی ملکیت اور کنٹرول کے ذریعہ زیادہ بہتر نتائج دیتے ہیں۔ حالانکہ اس کے خلاف بھی بہت سے وزنی دلائل موجود ہیں۔ لیکن عام اعتبار سے یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ جب ذاتی دلچسپیوں اور میلانات کا دخل ہو۔ اور مخصوص قسم کی مہارتوں اور ایجاد و اختراع کی موجودگی اہم ہو تو یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کام کا کنٹرول لازمی طور پر ایسے اشخاص کے ہاتھوں میں رہنے دیا جائے جو خاص طور پر اس کام سے مناسبت رکھتے ہیں۔

اس مقام پر اتنا ہی بیان کافی معلوم ہوتا ہے۔ آگے چل کر عدل، مساوات، کام کی مہارت اور کچھ دوسرے مسائل سے بحث کرتے وقت ان چیزوں پر مزید غور و خوض یا اضافہ کیا جائے گا۔

کام اور فرصت

اگرچہ ہر شخص کا ایک مخصوص منصب اور کام ہوتا ہے، پھر بھی یہ یاد رکھنا چاہئے، جیسا کہ ہم نے گذشتہ باب میں بیان کیا ہے، کہ محض کام کرنے سے اس کی زندگی کی تمام ضرورت پوری نہیں ہو جاتیں۔ ایک اچھا شہری بننے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ انسان کو کچھ فرصت کا وقت بھی میسر ہو۔ تاکہ وہ اپنے عام شہری فرائض اور شخصیت کے ارتقاء کے لئے اسے صرف کر سکے۔ اور ساتھ ہی اپنے مخصوص فرائض بھی انجام دیتا رہے۔ اس بات سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ محنت کے اوقات پر کچھ پابندیاں عاید کرنا ضروری تسلیم کیا جائے یہ ایک ایسی چیز ہے جس کے لئے مرکزی کنٹرول کی کوئی شکل ضروری ہے۔ اس کی اہمیت بھی آگے چل کر اور نمایاں ہوتی جائے گی۔

باب چہارم:

ریاست

ریاست کیا ہے

صحیح معنی میں ریاست سے کیا مراد ہے ؟ ء۱ اس بات کا فیصلہ کرنا زیادہ آسان نہیں ہے۔ بعض اوقات اس اصطلاح کو قوم Nation ، حکومت Government بلکہ متحد لوگوں People یا ملک Country اور دوسری چیزوں کے ساتھ خلط ملط کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے بہتر ہوگا کہ پہلے ہم اس سے قریبی تعلق رکھنے والی دوسری اصطلاحات کی وضاحت کی کوشش کریں۔ ایسی اصطلاحات جن کا ریاست سے امتیاز کرنا ضروری ہے ان میں سے خاص خاص یہ ہیں، سوسائٹی Society فرقہ Community متحد لوگ People ملک Country نسل Nationality قومیت Nationality قوم Nation حکومت

ء۱ اس موضوع کے فلسفیانہ پہلوؤں کو مسٹر بوزآن کے Bosanquet نے اپنی کتاب Philosophical Theory of State میں بہت مکمل طور پر پیش کیا ہے۔ لیکن گرین Green کی کتاب Principles of Political Obligation کا مطالعہ بھی کرنا چاہیے۔ بلنٹ شلی Bluntschli کی Theory of State اور سڈوک Sidgwick کی Elements of Politics بھی حوالہ کے قابل ہیں :-

Government .. ریاست State بااختیار آزاد ریاست Soveriegn-State

وغیرہ۔ اب ہم ان کا سلسلہ وار جائزہ لیں گے :۔

سوسائٹی

سوسائٹی سے مراد لوگوں کی ایسی جمعیت ہے جو کسی مقصد کے تحت ایک دوسرے کے ساتھ مجتمع ہوئے ہوں (یہ ضروری نہیں ان میں آپس میں کوئی قریبی ذاتی رابطہ بھی ہو) جیسے مباحثہ کی سوسائٹیاں کوآپریٹو سوسائٹیاں اور سائنٹفک سوسائٹیاں وغیرہ۔ لیکن ایک قوم یا ریاست کو بھی سوسائٹی کے زمرہ میں شامل کیا جاسکتا ہے یہ ایک ایسی عام اصطلاح ہے جس کا افراد کے باہمی اتحاد کے بہت سے مختلف طریقوں پر اطلاق کیا جاسکتا ہے۔

فرقہ

فرقہ بھی ایک طرح کی سوسائٹی ہے۔ جس میں افراد مل جل کر رہتے ہیں۔ اور ان کے اندر کسی قسم کا قریبی تعلق پایا جاتا ہے۔ مثلاً ایک سوشلسٹ فرقہ Socialist Community یا ایک مراویین فرقہ Moravian Community وغیرہ۔ فیثا غورثی (Epicureans بھی کسی درجہ ایک فرقہ کی حیثیت رکھتے تھے۔ اور کچھ دوسرے مکتب ہائے فلسفہ، بالخصوص اپی کیورنیس Epicureans میں فرقہ کی شکل اختیار کر لینے کا رجحان موجود تھا کسی فرقہ کے اندر تعلقات کی گہرائی کے مدارج میں وسیع اختلافات ہوسکتے ہیں کوئی سوسائٹی صرف اسی وقت ایک فرقہ کہے جانے کی مستحق ہے۔ جب اس کو مجتمع کرنے میں کوئی اندرونی، روحانی یا مشترکہ مقصد کی بندش موجود ہو۔ اگر ہم بنیادی طور پر تمام نسل انسانی کو ایک ایسی برادری سمجھ لیں جس کا مقصد سب کی بھلائی ہے تو اسے بھی ایک فرقہ کہا جاسکتا ہے :۔

متحد لوگ

متحد لوگ افراد کی ایسی جمعیت کو کہا جائے گا جن میں ایک قسم کی جذباتی اور روایتی وحدت پائی جاتی ہے۔ ان افراد کا ایک دوسرے کے ساتھ رہنا ضروری نہیں۔ اہل یہود اگرچہ ساتھ نہیں رہتے پھر بھی وہ آپس میں کچھ مضبوط روایتوں کے رشتے میں بندھے ہوئے ہیں۔ جیسے زبان، مذہبی جذبات، اور بہت سی تاریخی یادوں اور تعلقات وغیرہ کے رشتے۔ سوئیٹزرلینڈ کے باشندوں میں طرح طرح کی نسلیں شامل ہیں، جو زبان اور مذہب کے اعتبار سے اختلاف رکھتی ہیں۔ لیکن مجموعی اعتبار سے ان پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ایک طرح کا مشترک جذبہ Sentiment حاصل کر لیا ہے۔ ایک قوم ہمیشہ متحد لوگ کہلانے کی مستحق نہیں ہوتی۔ اس بات کی طرف ٹینی سن Tennyson کے اس قول میں اشارہ ملتا ہے۔ ع[1]

"ہم ابھی تک ایک 'متحد لوگ' ہیں کیونکہ ہم اپنی اپنی روایات کو نہیں بھولے ہیں۔ جب کہ تمام دوسروں نے اپنے اعلیٰ تر خوابوں کو بھلا دیا ہے۔"

جرمنی کی خوبیوں کے عناصر میں سے غالباً ایک یہ بھی ہے کہ مذہبی، سیاسی اور یہاں تک کہ نسلی اختلافات کے باوجود ان کے اندر وطن پرستی کا غیر معمولی طاقت ور جذبہ موجود ہے۔ حقیقی دوستی کے بارے میں کارلائل Carlyle کا یہ قول کہ ان میں "اختلاف رائے کے علاوہ کوئی اختلاف نہیں ہوتا" جس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ع[2] اس کا اطلاق لوگوں کے اتحاد پر بھی صحیح معلوم ہوتا

ع[1] یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ اس دعوے میں کہاں تک صحیح ہے۔ غالباً ہمارے درمیان مختلف قسم کے لوگوں کی موجودگی نے ہمیں زیادہ بہتر طور پر بڑے اور زیادہ اہم مسائل کے مقابلہ میں چھوٹی چھوٹی باتوں کو نظر انداز کر کے متحد رہنے کا سبق سکھا دیا ہے:۔

ع[2] Life of Sterling حصہ دوم، باب دوم :۔

ہے کبھی کبھی بہت معمولی تعلق رکھنے والے لوگوں کے اندر زیادہ مربوط جماعتیں بھی شامل ہو سکتی ہیں۔ قدیم یونانی ایک متحد لوگ تھے۔ جن کے درمیان مشترک زبان، ادب مذہب اور تاریخ کا تعلق تھا۔ پھر بھی ایتھنس کے لوگ اسپارٹا کے لوگوں سے مختلف تھے۔ اسی سے ملتا جلتا، لیکن کم درجہ کا فرق انگلستان اور اسکاٹ لینڈ کے لوگوں میں ملتا ہے۔ اور شاید شمالی جرمنی اور جنوبی جرمنی کے لوگوں میں بھی۔ اسی طرح تمام عالم عیسائیت میں ایک قسم کی مخصوص جذباتی مشارکت Community of Feeling پائی جاتی ہے۔ حالانکہ ان کے اندر زبردست اختلافات بھی موجود ہیں۔ اس مقولہ میں کچھ نہ کچھ صداقت ضرور ہے کہ "مشرق مشرق ہے اور مغرب مغرب!" یہ اور بات ہے کہ اس حد تک نہ ہو جتنی اکثر خیال کی جاتی ہے۔ اس بات سے یہ مراد لی جاتی ہے کہ تمام مشرقی خطوں میں ایک قسم کی ہم خیالی Like Mindedness پائی جاتی ہے اور اسی طرح تمام مغربی خطوں میں بھی لیکن شاید اس بات کا برطانیہ عظمی اور ہندوستان کے اختلافات پر خاص طور سے اطلاق ہوتا ہے۔ [1]

ملک

ملک کا لفظ اولین اعتبار سے ایک جغرافیائی اصطلاح ہے۔ لیکن ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ مختلف ممالک کے درمیان کوئی واضح طبعی حد فاصل موجود ہو۔ اگرچہ برطانیہ عظمی واضح طور پر ایک ہی ملک ہے۔ پھر بھی اسکاٹ لینڈ اور انگلستان جدا جدا ملک سمجھے جاتے ہیں۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ ایک طویل عرصہ تک وہ جداگانہ قومیں رہی ہیں اور اب بھی بعض پہلوؤں میں دونوں علیحدہ سمجھے جا سکتے ہیں مجموعی

---

[1] مسٹر ڈکنسن Lowess Dickinson نے اس بات پر کافی زور دیا ہے۔ ملاحظہ کریں Appearances (۱۹۰۸ء) اور China and Janan / Essay on the Civilization of India, صفحہ ۱

اعتبار سے کسی ملک کو ایک ایسا خطہ کہا جا سکتا ہے۔ جہاں ایک قوم آباد ہو۔ لیکن قدیم یونانیوں کو عموماً ایک ملک ہی مانا جائے گا۔ خواہ یونان کے اندر جو ریاستیں شامل تھیں۔ کتنے ہی واضح طور پر ایک دوسرے سے علیحدہ رہی ہوں۔ اس کے برعکس آئرلینڈ، برطانیہ کے ساتھ کتنا ہی مربوط ہو پھر بھی دونوں کو ایک ملک کہنا مشکل ہے۔ لیکن جزائر جاپان کو مجموعی طور پر ایک ملک ہی مانا جاتا ہے۔ ان مثالوں کو دیکھنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اس اصطلاح کو کسی حد تک جغرافیائی اور کسی حد تک سیاسی مفہوم میں استعمال کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ جس کے نتیجہ میں یہ مبہم سی اصطلاح ہو گئی ہے۔ اکثر اوقات اس کو قوم کی بجائے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ ۱؎ حب الوطنی کے جذبہ میں ملک کی طبعی خصوصیات کا خیال اکثر نہایت لطیف اور ناقابل تشریح طریقہ سے وہاں کے لوگوں کی سیرت ان کی تاریخ ان کے رسم و رواج ان کی روایتیں اور ان کے اداروں کے ساتھ جڑا ہوا ہوتا ہے۔ ۲؎

نسل

کچھ انسان جسمانی شکل و صورت کے لحاظ سے دوسروں سے بہت واضح طور پر الگ کئے جا سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی عموماً کچھ زیادہ لطیف اختلافات بھی ملتے ہیں۔ جیسے مزاج، عادتوں، خیالات، جذبات اور عمل وغیرہ میں، حبشیوں

۱؎ جیسا کہ اس استفہامیہ بیان میں نظر آتا ہے" My country How I leave my country

۲؎ اس سلسلے میں شیکسپیر Shakespeare کی یہ مشہور لائنیں پیش کی جا سکتی ہیں
"یہ انسانوں کو مسرت بخش نسل۔ اور یہ چھوٹی سی دنیا، جو کسی قیمتی ہیرے کی طرح سمندر کی چاندی کے درمیان آویزاں ہے:۔
یہ مقدس قطع، یہ زمین، یہ مملکت ـــــ یہ انگلستان، یہ اتنی پیاری روحوں کی زمین، یہ بہت ہی پیاری زمین، جو اتنی پیاری ہے کہ اس کا شہرہ دنیا کے طول و عرض میں پھیلا ہوا ہے۔"

اور ٹیوٹانیوں میں ظاہری طور پر خاصا نمایاں فرق ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ بھی ان میں کچھ اختلافات ہیں جو کسی طرح کم نمایاں نہیں۔ جن افراد میں اتنے واضح اختلافات موجود ہوں ان کے اندر اتنی کافی ہم خیالی نہیں ہوتی کہ وہ ایک متحد لوگ بن سکیں۔ ۳ لیکن اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ یہ اختلافات ایک مطلق رکاوٹ ہیں مثال کے طور پر مختلف ممالک میں بسنے والے یہودی وہاں کے دیگر باشندوں سے نسل اور قومی روایات کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہوئے بھی۔ مناسب، ماحول میں، دوسروں کے ساتھ گھل مل جانے کی غیر معمولی صلاحیت رکھتے ہیں جرمنی میں آباد پلشیوں کے بارے میں بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ وہ جرمن لوگوں سے بڑھ کر جرمن بن جاتے ہیں۔ غالباً ایسی اور بھی بہت سی مثالیں ثبوت میں پیش کی جا سکتی ہیں ۴

قومیت

قومیت ایک ایسے گروپ سے منسوب ہے۔ جس کا کسی مخصوص ملک میں بسنا یا کسی مشترک جذبے سے بندھا ہونا ضروری نہیں۔ بلکہ اس کے اندر باہمی تعلق

---

۳ مسٹر ولیم آرچر William Archer نے حال ہی میں ان دشواریوں کو بہت عمدگی سے نمایاں کیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں Through Afro America اس کے علاوہ برائس Bryce کی American Common Wealth باب (xciv ـــــ) اور (xcv) کروزیئر Crozier کی Sociology Applied-to Practical-Politics کتاب دوم، باب ۱۱ بھی حوالہ کے قابل ہیں :ـــ

۴ ان میں سے بہت سی فنٹ M.J. Finot کی Race Prejudice کے موضوع پر کتاب میں مل سکتی ہیں۔ اس میں نسل کے نسبتاً غیر اہم ہونے کو نمایاں کیا گیا ہے۔ اس بات میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ قومی امتیازات نسل کے مقابلہ میں ماحول اور رسم و رواج پر زیادہ منحصر ہوتے ہیں :ـــ

کی بنیاد، نسل، زبان، یا ماضی کا کوئی رشتہ ہو سکتا ہے۔ ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں مختلف قومیتوں کے لوگ جیسے، آئرش، جرمن اور چینی وغیرہ آباد ہیں۔ کانٹ Kant جزوی طور پر اسکاٹ لینڈ کی قومیت رکھتا تھا۔ جارج اوّل یقینی طور پر جرمن تھا۔ ہاؤسٹن چیمبرلین Herr Houston Chamberlain، ایک طویل عرصے تک جرمنی میں مقیم رہنے اور جرمنی کے ساتھ ہمدردیاں وابستہ رکھنے کے باوجود برطانوی قومیت کے حامل سمجھے جاتے تھے۔

قوم

قوم لوگوں کی ایک ایسی جماعت ہے۔ جو عموماً ایک ملک میں آباد ہوتی ہے اور جس میں لوگ مشترک قوانین اور روایتوں کے رشتے میں بندھے ہوئے ہیں۔ اگرچہ ایک ہی ملک میں آباد ہونا ہمیشہ ہی ایک لازمی شرط نہیں ہوتی جرمن لوگ اور ریاست ہائے متحدہ کے باشندے، دو واضح قوموں سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن جرمن لوگ، اس ملک کے علاوہ، جس پر ان کی قوم کا قبضہ ہے اور بھی کئی ملکوں میں آباد ہے۔ اسی طرح ریاست ہائے متحدہ کے لوگ دو واضح قوموں سے متعلق ہیں۔ اس کے علاوہ ان دونوں قوموں کے اندر کئی ممتاز ریاستوں کے لوگ شامل ہیں۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں۔ اسکاٹ لینڈ اب بھی ایک قوم ہے۔ اگرچہ اب اس کی ریاستی حیثیت ختم ہو چکی ہے۔ اگر جزیرہ آدم Isle of Man کو ایک ملک مانا جا سکتا تو وہ بھی ایک علیحدہ قوم ہوتا۔ لیکن اس کا مختصر رقبہ اور برطانیہ سے قربت اس کو علیحدہ قوم کی حیثیت حاصل کرنے میں مانع ہے۔ اگرچہ بسا اوقات قوم کو ریاست کے بدلے کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ جب کہ ریاست کا مفہوم زیادہ وسیع ہے۔ ویلس Wales جس کو خود مختار حکومت یا دارالسلطنت کی حیثیت بھی حاصل نہیں اس کے اندر قومی لائبریری، قومی میوزیم اور قومی یونیورسٹی بھی موجود ہے

حکومت

جہاں بھی افراد کا ایک ایسا گروپ ہوتا ہے جس کا طریق زندگی قانون کا تابع ہو، وہاں کسی ایسی با اقتدار طاقت کا ہونا ضروری ہے۔ جس کو لوگ تسلیم کرتے ہوں۔ اور وہ قوانین بناتی ہو اور یہ دیکھتی ہو کہ ان پر عمل کیا جاتا ہے۔ ایسی با اقتدار طاقت کو حکومت کہا جاتا ہے۔ یہ کسی واحد فرد پر یا کئی افراد پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ اس کا اقتدار مطلق بھی ہو سکتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے۔ کہ مختلف پابندیوں کے تحت ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی طاقت اقتدار کا دائرہ عمل پوری قوم کا احاطہ کرتا ہو، یا محض قوم کے بعض حصوں کا اور کبھی وہ کئی واضح اقوام تک پھیلا ہوا ہو سکتا ہے۔ جس کو مقامی حکومت۔ Local Government کہا جاتا ہے۔ وہ کم و بیش مرکزی حکومت کے براہ راست کنٹرول میں ہوتی ہے۔ بلکہ ہوم رول Home Rule کے طریقہ میں بھی بعض اعتبار سے قومی حکومت National Government شہنشاہیت Imperial Government کے ماتحت ہوتی ہے۔ نیز یہ بھی ممکن ہے۔ کہ ایک سامراجی حکومت بھی دستوری آئین کے تابع ہو۔ بعض اوقات جب ریاست کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے تو اس سے مراد مرکزی حکومت ہوتی ہے۔ جب لوئیس چہار دہم Louis XIV نے یہ کہا تھا Letat C'estmoi تو غالباً اس کا مفہوم اس سے زیادہ کچھ نہ ہوگا کہ ریاست کی اعلیٰ ترین حکمران طاقت اسے حاصل تھی۔ لیکن ریاست کو حکومت سمجھ لینا کافی الجھن پیدا کر سکتا ہے۔

ریاست

ریاست کی سب سے بہتر تعریف یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ ان افراد کا مجموعہ ہے۔ جو ایک ایسی حکومت کے تابع ہیں۔ جو بذات خود، براہ راست کسی

دوسرے اقتدار کے ماتحت نہیں ہوتی۔ اس طرح ہم ایک ضلع کو اس زمرہ سے خارج کر سکتے ہیں۔ کیونکہ اس میں محض ایک طرح کی مقامی حکومت ہوتی ہے جو مرکزی حکومت کے اقتدار کے ماتحت ہے۔ بہرحال ایک ایسی قوم کو جو بعض پہلوؤں کے اعتبار سے خود مختار ہو۔ خواہ سب پہلوؤں میں نہ بھی ہو، اسی زمرہ سے خارج نہیں کیا جاسکتا۔ اقوام متحدہ امریکہ میں شامل ریاستوں یا سلطنت جرمنی کے اندر شامل خود مختار مملکتوں کو صرف اس لحاظ سے ریاست کہنا بجا ہوگا۔ کہ وہ اپنے اندرونی معاملات میں خود مختار ہیں۔ بہرحال اس طرح کی ریاستوں کی حیثیت کو ایک قوم کے ان حصوں سے الگ پہچاننا آسان نہیں جن کو اندرونی اختیار یا ہوم رول Home Rule حاصل ہے یا ایسی نوآبادیات سے بھی ممتاز نہیں کیا جاسکتا جہاں خود مختار حکومتیں ہیں۔ لیکن جنہیں ریاست نہیں کہا جاسکتا۔ اس کا سب سے اہم فرق اس بات میں مضمر ہے کہ مرکزی حکومت کس حد تک ماتحت طاقتوں کو کنٹرول کرنے یا ان میں ترمیم کرنے کی حق دار ہے۔ لیکن بعض اوقات اس بات میں بھی شبہات پیدا ہو سکتے ہیں۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی ریاست کسی حد تک ایسی ریاستوں کے تابع ہو جو خود اس ریاست کے لئے خارجی حیثیت رکھتی ہوں۔ اور جو اس پر ایک طرح کا محدود حق حکومت Suzerainty رکھتی ہوں۔ یا جنہوں نے کسی سمجھوتہ کے ذریعے اس کے افعال پر پابندیاں عاید کر دی ہوں۔ بلجیم کو اس کی مثال کہا جاسکتا ہے۔ ایسی ریاستیں مکمل طور پر خود مختار نہیں ہیں :۔

اقتدار اعلیٰ کی حامل ریاست

ایک ایسی ریاست کو اقتدار اعلیٰ کا حامل کہا جاسکتا ہے جو مکمل طور پر خود مختار ہے۔ ضروری نہیں کہ اس کا یہ مطلب ہو کہ وہ ایسی حکومت کی مالک ہو جس کو اپنی من مانی کرنے کا اور سیاہ اور سفید کا حق حاصل ہو۔ یہاں پر اقتدار اعلیٰ Sovereignty سے جو مراد لی گئی ہے اس میں یہ ضروری نہیں کہ حکومت

ہی اقتدار اعلیٰ کی حامل ہو۔ لوئیس چہار دہم نے جو دعویٰ کیا تھا وہ صرف یہ تھا کہ "میں ہی اس کا امین ہوں (اقتدار اعلیٰ کا)"۔ ایک خالص شخصی حکومت میں بلاشبہ یہی صورت ہوگی۔ لیکن ایسے حکمرانوں کو بھی بغاوت کا خوف یا کوئی برمحل چٹکلہ اعتدال کی راہ اختیار کرنے پر مائل کرسکتا ہے۔ لیکن ایک دستوری طرز حکومت Constitutional [illegible] میں زیادہ واضح پابندیاں ہوتی ہیں۔ یہ پابندیاں تحریری دستور کی شکل میں ہوسکتی ہیں۔ جو حکومت کی طاقت کی حدیں متعین کردیتا ہے جیسا کہ اقوام متحدہ امریکہ میں پایا جاتا ہے۔ یا پھر اس کی طاقت جداگانہ اعضائے حکومت کی موجودگی سے محدود ہوسکتی ہے۔ جو باہمی طور پر ایک دوسرے پر روک لگاتے ہیں۔ ایسی صورتوں میں ایک یا ایک سے زیادہ اعضائے حکومت لوگوں کی ایک جماعت کے ذریعہ بعض تسلیم شدہ اصولوں کے مطابق منتخب کئے جاتے ہیں۔ ایسا طریقہ جس قدر زیادہ ترقی یافتہ ہوگا اتنا ہی اس طرز حکومت کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہوگا۔ کہ اقتدار اعلیٰ کے حامل عوام ہیں اور حکومت محض ان کی طرف سے کام کرنے پر معمور ہے۔ بہرحال، یہ خیال کرنا غلط ہوگا۔ کہ اس طرز حکومت میں واقعی عوام ہی حکمرانی کرتے ہیں۔ یہ امکان ہمیشہ رہتا ہے کہ منتخب کی گئی حکومت عوام کی خواہشات پر عمل پیرا نہ ہو۔ اکثر یہ بھی ممکن ہے کہ خود عوام میں بیشتر لوگوں کی یہ خواہش ہو کہ جن لوگوں کو منتخب کیا گیا ہے انہیں اپنے ہی فیصلوں پر عمل کرنا چاہیئے۔ چنانچہ بہتر معلوم ہوتا ہے کہ کسی ریاست میں مطلق اقتدار اعلیٰ Ultimate Sovereignty اور حکمران طاقت میں امتیاز کیا جائے۔ بالکل اسی مفہوم میں جیسا کہ خاندان کے سلسلے میں بچہ کو اقتدار اعلیٰ کا صحیح حق دار بتایا گیا ہے۔ حالانکہ جو حکومت کرتے ہیں وہ اس کے والدین ہیں۔ یہ یاد رکھنا بھی اچھا ہوگا کہ ایک اقتدار اعلیٰ کی حامل ریاست بھی دوسری ریاستوں کے ساتھ کیے گئے معاہدوں کی وجہ سے اپنے عمل میں پابند ہوسکتی ہے۔ اس کے اقتدار اعلیٰ کا حامل سمجھے جانے کے لئے جو بات اہم ہے وہ یہ ہے کہ جن پابندیوں کی وجہ سے اس کا دائرہ عمل محدود ہوگیا ہے وہ اس نے اپنی مرضی سے قبول کی ہیں یا نہیں؟ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عملی طور پر کبھی کبھی یہ پتہ

لگانا مشکل ہوتا ہے کہ حقیقتاً صورت حال کیا ہے۔ بہرحال، یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر اس نے یہ پابندیاں اپنی مرضی سے قبول کی ہیں تو وہ اقتدار اعلیٰ کی حامل ہو سکتی ہے ورنہ نہیں۔

یہاں پر یہ بات مزید یاد رکھنے کی ہے کہ وہ تمام اصطلاحات جن کا حوالہ دیا گیا ہے ان کا مختلف معنیٰ میں استعمال کیا جانا عین ممکن ہے۔ ہماری کوشش رہی ہے کہ ان کی اس طور پر تعریف پیش کی جائے کہ وہ اپنے رائج مفہوم سے بہت دور نہ ہو جائیں اور ساتھ ہی ان کے امتیازات بھی نمایاں ہو سکیں۔ مزید بحث ہم کو موجودہ دائرہ سے بہت دور لے جائے گی۔ وہ الفاظ جو عام بول چال میں کافی مانوس اور مستعمل ہیں۔ خواہ مبہم ہو سکتے ہیں۔ یہ اہم نہیں ہے کہ ان کو ہمیشہ قطعی یکساں مفہوم میں استعمال کیا جائے۔ بلکہ سائنٹفک مقاصد کے لئے یہ بات اہم ہے کہ جب بھی ان اصطلاحوں کو استعمال کیا جائے تو ہمیں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ کسی مخصوص وقت پر انہیں کس معنی میں استعمال کیا جا رہا ہے۔

ریاست کی فطری اساس

یہ سوال خاص طور پر ریاست کے سلسلے میں اٹھایا گیا ہے کہ آیا سماجی اتحاد کی شکلیں فطری ہیں یا مصنوعی؟ اس بات میں کہ خاندان سماجی اتحاد کی ایک فطری شکل ہے بمشکل سے ہی شبہ کیا جا سکتا ہے۔ نیز یہ بھی کم واضح نہیں کہ تعلیمی ضروریات اور وہ مختلف ضروریات جن کو صنعتی ادارے پورا کرتے ہیں فطری طور پر تنظیم کے مخصوص طریقوں کی طرف لے جاتی ہیں۔ ان میں بے اصولی یا عدم معقولیت کا عنصر صرف اسی وقت شامل ہوتا ہے۔ جب انہیں حکومتوں کے ذریعہ کنٹرول کیا جاتا ہے۔ عام طور سے حکومت کی شکلوں میں ہی بے اصولی دیکھی جا سکتی ہے۔ یہ انسان کی اصل فطرت نے بے ساختہ پیدا نہیں ہوئیں بلکہ نسبتاً خارجی دباؤ کے ذریعہ عاید کی جاتی ہیں۔ اور یہ تسلیم کرنا ضروری ہے کہ حقیقتاً بعض اوقات ان کو اسی طور پر عاید کیا جاتا ہے۔ جب ایک قوم کسی

دوسری قوم پر فتح حاصل کر کے اس پر جبر یہ اپنے کچھ، یا تمام قوانین عاید کرتی ہے تو یہ بات ظاہر ہے کہ ایسے قوانین مفتوح قوم کی فطرت سے پیدا ہونے والے قوانین نہیں کہے جا سکتے۔ بلکہ یہ اس کی فطرت کے لئے بہت زیادہ اجنبی ہو سکتے ہیں۔ لیکن اس طرح آگ کے جلنے کو یا تو بے ساخطہ یا پھر مصنوعی کہا جا سکتا ہے۔ بعض قسم کے اجسام کے لئے ایک مخصوص درجہ حرارت پر جل اٹھنا فطری ہوتا ہے۔ لیکن وہ حالات جن کے ذریعہ وہ مخصوص درجہ حرارت پیدا کیا گیا مصنوعی اور غیر اصولی ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح انسانوں کے لئے لباس پہننا فطری حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن وہ جس مخصوص فیشن کے تحت پہنے جاتے ہیں وہ بہت حد تک روایتی ہو سکتا ہے۔ کارلائل Carlyle کی تصنیف Sartur Resartus میں بہت خوش اسلوبی سے تمام انسانی روایات کا لباس سے تقابل کیا گیا ہے۔ لیکن کچھ کپڑوں کا زیب تن کرنا ایسا ہی فطری ہے جیسے کھانا اور پینا۔ جب روسو Rousseau نے یہ کہا تھا کہ، انسان آزاد پیدا ہوتا ہے۔ پھر بھی وہ ہر جگہ زنجیروں میں جکڑا نظر آتا ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ اسے بعض سماجی کنٹرول کی شکلوں کے فطری ہونے سے انکار تھا۔ بلکہ محض کنٹرول کی ان شکلوں کے درمیان امتیاز کرنا مقصود تھا جو اس اعتبار سے فطری ہیں اور وہ جو مصنوعی ہیں [1]۔ کنٹرول کا فطری ہونا اس بات سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کسی حد تک جانوروں کے گلوں میں بھی اس کی موجودگی کا اظہار ملتا ہے۔ بیش تر گلے اپنا ایک سردار رکھتے ہیں۔ اور بعض اوقات وہ نہ صرف رہنمائی کرتا ہے بلکہ اوروں کو مجبور بھی کرتا ہے۔ کنٹرول کے فطری

---

[1] وہ مختلف طریقے جن کے ذریعہ سوسائٹی اپنے افراد پر کنٹرول کرتی ہے۔ ان کو پروفیسر راس Prof Ross نے بہت بھرپور انداز میں اپنی کتاب (Social Control) میں پیش کیا ہے۔ ریاست اپنی موجودہ حیثیت میں محض ان میں سے ایک کنٹرول کا ذریعہ ہے۔ لیکن غالباً پروفیسر راس نے ریاست کی اہمیت کو کم وقعت دی ہے۔

میک میور Maiver کی Community بھی ملاحظہ فرمائیں۔

ہونے کی اہمیت کو شش کرنے والے دوسرے طریقہ بھی یقیناً کم قابل قبول نہیں ۔ وہ
طرز استدلال جو شیکسپیئر Shakespeare الائسیس Ulysses
کے منھ سے اداکرواتا ہے ۔ موجودہ زمانے میں بیشتر لوگوں کو یقین لانے پر مائل
نہیں کر سکے گا ۱؎

"خود آسماں ، سیارے اور ان کا یہ محور اپنے عمل میں درجہ ، مراتب مقام ، روش
تناسب ، موسم ، شکل ، فرائض اور رواجوں کے پابند ہیں جن کو وہ نظم اور باقاعدگی
سے انجام دیتے ہیں ۔ اسی لئے مایہ فخر سیارہ سول (SOL) کو دوسروں کے درمیان
شان و شوکت کے ساتھ تخت نشینی عطا ہوئی ہے ـــــ جس کی نظروں کی مسیحائی
بدی میں لپٹے ہوئے سیاروں سے بدی کو دور کر دیتی ہے اور جہاں سیاہ و سفید
پر کوئی روک ٹوک کرنے والا نہیں وہاں کسی بادشاہ کے احکامات کی طرح انہیں
آگاہی دیتی ہے ۔ "

قوانین فطرت کو اب اس مفہوم میں قانون نہیں سمجھا جاتا ۔ اور رویئے کی
اس تبدیلی نے کسی حد تک ہمارے سماجی قانون پر اعتقاد کو بھی کمزور کر دیا ہے
خصوصاً جبر کے عنصر کے سلسلے میں ۔ اگرچہ اب بھی بعض حالات میں اس کو ایک
ضروریات تسلیم کیا جاتا ہے ـــــ ایک ایسی چیز ، جو بدقسمتی سے ضروری ہو ۔
لیکن اگر جبر کو بالکل غیر ضروری بھی ثابت کر دیا جائے تو بھی اس کی اہمیت یا اس
کے فطری ہونے میں کمی نہیں آتی ۔ کیونکہ مرکزی تنظیم یا رہنمائی کے کسی نہ کسی
طریقہ کی موجودگی سماجی زندگی کے لئے ناگزیر ہے ۔ کسی طرز حکومت کو کہاں تک
فطری کہا جا سکتا ہے ، یہ بات بہت حد تک اس پر منحصر ہوگی کہ اس کی رہنمائی
کو کس حد تک ان لوگوں کی ضرورت کا ترجمان کہا جا سکتا ہے ۔ اور کس حد تک وہ
کسی خارجی طاقت کی عاید کردہ ہی جا سکتی ہے ۔ چنانچہ یہ استفسار کرنا بہتر معلوم
ہوتا ہے کہ کیا طاقت کا تصور ریاست کی فطرت کے اعتبار سے لازمی ہے ؟

۱؎ Troilus and Cressidia میں :۔

ریاست ایک طاقت کی حیثیت سے

جو بات خاص طور سے ایک ریاست کی خصوصیت معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کے اندر کل فرقہ کی زندگی پر کنٹرول کرنے والی طاقت موجود ہے ــــ ایک ایسی طاقت، کہ وہ جب تک باقی رہتی ہے اس کا اقتدار مطلق اور ناقابل انکار رہتا ہے اسی لئے یہ کہا گیا ہے، خصوصاً ٹرشکے H. Von Treitschke نے، [1] کہ صرف طاقت ہی ریاست کی لازمی خصوصیت ہے۔ طاقت کو ریاست کی سب سے اہم خصوصیت تسلیم کرنے کا نظریہ جرمنی میں وسیع طور پر مقبول نظر آتا ہے۔ جہاں مختلف وجوہات کے نتیجے میں ریاست کی اہمیت کو غیر معمولی استحکام حاصل رہا ہے۔ اب یہ بات یقیناً صحیح نظر آتی ہے کہ ریاست ایک منظم فرقہ ہے جس میں واضح قوانین اور مقاصد ہوتے ہیں۔ اور جن کا ضرورت پڑنے پر اسے نفاذ کرانے کا استحقاق حاصل ہے۔ وہ جس طاقت کو عمل میں لاتی ہے اس کی دو خاص شکلیں ہیں ــــ پہلی وہ جس کا مقصد اندرونی کنٹرول ہے۔ اور دوسری، وہ جو بیرونی دفاع کے لئے ہوتی ہے۔ افلاطون نے اس بات کو نمایاں کرنے کے لئے ریاست کے حکمرانوں کی پہرے دار کتوں سے مثال دی ہے، جو اپنے گھر میں دوستانہ انداز میں رہتے ہیں۔ لیکن اجنبیوں کے لئے جارحانہ رویہ رکھتے ہیں۔ لیکن یہ بہت اچھا تقابل نہیں ہے۔ ایک دانش مند حکمران، اندرونی اور بیرونی، دونوں اعتبار سے دوستانہ تعلقات کا خواہاں ہوتا ہے۔ اور صرف اسی حالت میں طاقت کا استعمال ضروری سمجھتا ہے۔ جب اس کو ایسے تعلقات قائم کرنے میں ناکامی ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ طاقت ہی ریاست کی اصل ہے۔ والدین، اساتذہ اور صنعت کے تنظیم کاروں کو کسی نہ کسی شکل میں طاقت سے بات منوانے کی ضرورت پیش

---

[1] اب اس کی سیاست پر کتاب انگریزی میں بھی شائع ہو چکی ہے جس کا تعارف مسٹر بلفور Balfour نے تحریر کیا ہے۔ مبالغہ آمیز اور یک طرفہ بیان کے باوجود اس کتاب سے بہت کچھ سیکھا جا سکتا۔

آسکتی ہے۔ پھر بھی کوئی شخص طاقت کو اس طرح کے رشتوں کا سب سے اہم پہلو قرار نہیں دے گا۔ اس اعتبار سے ریاست کی سب سے قریبی اور متوازی مثال غالباً ایک صنعتی ادارہ ہی پیش کر سکتا ہے۔ صنعت کے ناظم کو بھی اندرونی حالات کو تسلی بخش رکھنا اور باہر سے پیش آنے والے خطروں اور دشواریوں کا مقابلہ کرنا ہوتا ہے۔ دونوں ہی صورتیں، صنعتی کشمکش کی کوئی شکل پیدا کر سکتی ہیں۔ لیکن اس قسم کی کشمکش یا تصادم ناقص تنظیم کی نشانی ہے جو یا تو صنعت میں پائی جاتی ہے۔ یا گردو پیش کے حالات میں موجود ہوتی ہے۔ ریاست کے لئے بھی یہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے جہاں پر قانون کو اس روشنی میں تسلیم کیا جاتا ہے۔ وہاں یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ بغاوت استثنیات میں ہوگی۔ اور اگر کوئی ریاست اپنے ہمسایوں کے ساتھ دوستانہ رویہ اپناتی ہے۔ تو یہ امید کی جا سکتی ہے کہ اس کے ہمسائے بھی اس کے ساتھ دوستانہ طریقے سے پیش آئیں گے۔

طاقت کو اہمیت دینا کسی حد تک، حیاتیات کے تنازع للبقاء Struggle for Existance کے نظریہ کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ لیکن یہ ایک ایسا طرز اظہار ہے جس کا حیوانات کی زندگی پر اطلاق کرنا کسی قدر گمراہ کن ہے۔ اور انسانی زندگی کے سلسلے میں تو اور بھی زیادہ ـــــ اس میں جس بات پر زور دیا گیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ زندگی کے ارتقاء کا انحصار ان مخلوقات کے باقی رہنے پر ہے۔ جو اپنے حالات کے لئے سب سے موزونیت رکھتی ہیں۔ اور ان کے رفتہ رفتہ معدوم ہو جانے پر ہے۔ جو ماحول سے نسبتاً کم مطابقت رکھتی ہیں۔ لیکن جانوروں کی زندگی میں بھی ان نتائج کا جارحانہ اعمال سے پیدا ہونا ضروری نہیں، اور نہ ہی یہ ضروری ہے کہ نتیجہ کے طور پر وہی مخلوقات بقا پائیں جو اصلی اعتبار سے اعلیٰ ترین ہوں۔ انسانی زندگی میں بہترین انسانی شکلوں کا انتخاب جدوجہد سے عمل میں نہیں آتا بلکہ کسی قدر ان شعوری کوششوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جو اعلیٰ ترین کو فروغ دینے کے لئے کی جاتی ہیں۔ جنگ عام طور پر ایسے افراد کو ختم کر دینے پر مائل ہوتی ہے۔ جو اعلیٰ ترین ہیں۔ بیماریوں اور بدعادتوں میں عموماً کمتر درجہ کی ہستیوں کے مٹا دیے جانے کا زیادہ امکان ہے۔ اس مسئلہ کا کچھ حوالہ نسلیات

پر بحث کرتے وقت دیا جا چکا ہے۔ جنگ کے مخصوص مسئلہ کی طرف بعد میں ہمیں پھر واپس لوٹنا ہوگا۔ فی الحال یہ کہنا کافی ہوگا۔ کہ ریاست کی اصل، مرکزی کنٹرول کے عنصر میں ملتی ہے۔ طاقت میں نہیں، جو محض اس کنٹرول کا ایک آلہ ہے:۔

ریاست قانون دینے والے ادارہ کی حیثیت سے

اس طرح یہ پتہ چلتا ہے کہ ریاست کا اولین فرض خود اپنے اندر تنظیم کی کسی شکل کا برقرار رکھنا ہے۔ اور اس کا ثانوی کام اس تنظیم کا دفاع ہے۔ ان دونوں مقاصد کے حصول کو حکومت اپنے دو خاص اعضاء کے ذریعہ انجام دیتی ہے ـــــ مجلس قانون ساز اور مجلس عاملہ۔ مرکزی کنٹرول کا اظہار مطلق فیصلوں اور اجتماعی اعمال میں ہوتا ہے۔ ان کی عام ماہیت کے بارے میں کچھ حوالہ پہلے پیش کیا جا چکا ہے[1] بہرحال، عام حالات میں ایک ریاست کی عمر کافی طویل ہوتی ہے اور اس کے بیشتر کاموں میں کنٹرول کے ایسے طریقے مضمر یا شامل ہوتے ہیں۔ جو کئی برسوں کی مدت پر پھیلے ہوئے ہیں۔ اور جو ان قوانین اور اداروں میں جگہ پاتے ہیں۔ جن کے ذریعہ کسی مخصوص وقت میں کئے گئے فیصلے عمل میں آتے ہیں۔ جس قدر مکمل طور پر کوئی ریاست منظم ہوتی ہے۔ اتنا ہی اس کے عمل کا انحصار مخصوص افراد کے وقتی فیصلوں یا مثالوں[2] کی بہ نسبت، کم و بیش مستقل قوانین پر ہوتا ہے یہ ضروری نہیں کہ ریاست جو قوانین بناتی ہے۔ وہ اس کے تمام حصوں کے لئے یکساں ہوں۔ بہت سی تفصیلات مقامی حکومت پر چھوڑی جا سکتی ہیں۔ نیز، اگر کسی ریاست میں مختلف قوموں کے لوگ شامل ہیں تو ان میں سے ہر ایک کے لئے

---

[1] باب سوم :۔

[2] اس کے بارے میں افلاطون کے Statesman اور ارسطو کی Politics کتاب سوم، باب XV کا مطالعہ کیجئے :۔

علیحدہ قوانین ہو سکتے ہیں۔ لیکن وہ مرکزی حکومت سے ہی اقتدار اور قوانین اخذ کرتے ہیں۔ بہرحال، عام اعتبار سے ایک اچھے نظم والی ریاست کے قوانین ایسے ہوتے ہیں۔ جن کا براہ راست نفاذ کرانے کے لئے کسی قسم کی کوشش کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جیسا کہ والٹ وہٹمین Waltwhitman، نے Greatcity میں کہا ہے کہ اس میں لوگ قانون کے بارے میں زیادہ نہیں سوچتے ... " کیونکہ وہ محسوس کرتے ہیں کہ قوانین خود ان کے اپنے مقاصد کے ترجمان ہیں۔ لیکن اگر ضرورت پڑنے پر ان کا نفاد نہیں ہوتا تو وہ کسی طرح بھی ریاست کے قوانین کہلائے جانے کے مستحق نہیں ہو سکتے ـــــــ وہ رواج ہو سکتے ہیں۔ قاعدے یا اخلاقی اصول ہو سکتے ہیں۔ لیکن ریاست کے قوانین نہیں۔ چنانچہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ریاست کے تمام اعمال کے پس پشت ایک ہمیشہ محفوظ طاقت موجود ہوتی ہے۔ ؁۱

اس طرح ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ کس مفہوم میں طاقت کو ریاست کی زندگی کا ایک لازمی عنصر کہا جا سکتا ہے۔ ہر حقیقی فیصلہ، خواہ وہ کسی فرد کے ذریعہ کیا گیا ہو یا کسی سوسائٹی کے ذریعہ، دونوں ہی صورتوں میں اس کے اندر ان ذرائع کا استعمال بھی مضمر ہوتا ہے۔ جو اس کو کارگر بنانے کے لئے ضروری ہیں۔ اگر کوئی شخص ایسا فیصلہ کرتا ہے جس پر ظاہر ظہور طور پر عمل درآمد کرنا ممکن نہ ہو تو یہ پاگل پن ہی ہوگا۔ اور یہی بات کسی منظم سوسائٹی یا جماعت پر بھی صادق آتی ہے۔ ایک قوم کے اندر تقریبًا کسی بھی عمل کو انجام دینے کے ذرائع اس طاقت پر منحصر ہوتے ہیں۔ جو اس کو ریاست۔ بہم پہنچاتی ہے۔ جب کوئی فرد اپنی ملکیت کو کسی استعمال میں لانا چاہتا ہے۔ تو اس کا اپنے فیصلہ پر عمل درآمد کرنے کے

؁۱ اس نکتہ کو مسٹر کولٹن G.G. Coulton نے نہایت عمدگی سے اپنی کتاب The Main Illusion of Pacificism (صفحات ۵ - ۵۰) میں پیش کیا ہے اس کتاب میں کچھ دوسرے دعوے نسبتًا زیادہ قابل سوال ہیں : ـــ

امکانات کا یقین اس بات کے علم پر مبنی ہوتا ہے کہ آیا اس سرزمین کا قانون اس کی حمایت کرے گا اور کیا ضرورت پڑنے پر اس کو پولیس کی طاقت کی پشت پناہی حاصل ہو سکے گی؟ کنٹرول کے ان طریقوں کی کارکردگی اصلیت میں فوجی اور بحری دفاعی طاقتوں پر منحصر ہوتی ہے:۔

چنانچہ طاقت کو ریاست کی اصل سمجھنے کے تصور کی مخالفت سے طاقت کی اہمیت کو کم کرنا مقصود نہیں ہے۔ طاقت پر صرف پروشائیوں Prussians کی اجارہ داری نہیں۔ کارلائل Carlyle جو یقیناً طاقت کو ریاست کی اصل نہیں سمجھتا تھا۔ خواہ نظری طور پر ہی سہی، اتنا ہی سخت رویہ اپنا سکتا تھا۔ جتنا کہ پروشائیوں نے اس کے انطباق میں اپنایا تھا۔ "پیغمبر نور و شیرینی" نے بھی اپنے والد کے ارشادات کا پسندیدگی کے ساتھ حوالہ دیا ہے۔ ع1 "جہاں تک لڑائی کا تعلق ہے، رومیوں کا اس سے نبٹنے کا طریقہ ہمیشہ صحیح ہوتا ہے۔ دشمن کی صفوں اور دستوں کو پسپا کر دو۔ اور ان کے سرداروں کو ٹارپیئین چٹان سے دھکیل دو۔" لیکن اس بات میں زیادہ شیرینی نہیں ہے۔ لڑائی ہمیشہ ہی کسی حقیقی شکایت کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور یقیناً پہلے اس کے حل کرنے کے تمام دوسرے طریقوں کو آزما لینا چاہیئے۔ بہرحال، یہ حقیقت بھی اپنی جگہ پر ہے۔ کہ آخر میں طاقت کا جواب طاقت سے دینا چاہیئے ع2 اور یہ بھی کہ ریاست کے فرائض

ع1 Culture and Anarchy باب ششم :۔

ع2 ہابسن J.A. Hobson جیسے امن کے شدید مبلغ نے بھی اس بات کو مکمل طور پر تسلیم کیا ہے۔ ملاحظہ ہو Towards International-Government (صفحات 87-9) بہرحال، مسٹر ہابسن اس قسم کی اصطلاحات پر معترض ہیں۔ جیسے عظیم طاقتیں، یا دستخط کنندہ طاقتیں وغیرہ (صفحات 80-2)۔ لیکن آخر ریاستیں طاقتیں ہیں۔ اور اپنے معاہدوں کی موافقت میں طاقت کا استعمال کرنے کا لطف اٹھاتے ہوئے ہیں :۔

میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ اپنے شہریوں کی حفاظت کرے اور اپنے قوانین کا نفاذ کرے :۔

ریاست اور خاندان

ہم پہلے ہی دیکھ چکے کہ خاندان اور ریاست دونوں سماجی ربط کی واضح ترین شکلوں میں سے ہیں، جو عالم گیر طور پر انسانی زندگی میں موجود اور اس کے تمام خاص پہلوؤں کے ساتھ متعلق نظر آتی ہیں۔ خاندان حقیقتاً ریاست کے ماتحت ہے۔ ریاست وہ تمام شرائط تجویز کرتی ہے۔ جن کے تحت خاندان کی تشکیل ہو سکتی ہے۔ یا اسے برقرار رکھا جا سکتا ہے۔ یا ضرورت پڑنے پر ختم کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ وہ اپنے قوانین کے قیام میں پہلے سے موجود رواجوں یا مذہبی روایات کو بھی کام میں لا سکتے ہیں۔ بہر نوع، عام اعتبار سے ریاست خاندان کے اندر آزادی کا خاصا بڑا عنصر چھوڑ دیتی ہے۔ اور والدین کو اس کے مفادات کا نگہبان تصور کرتی ہے۔ اور صرف ایسی صورتوں میں دخل اندازی کرتی ہے۔ جب شدید نا انصافی کی جائے یا جب خاندان کا کوئی فرد خاص طور سے ریاست کی طاقت اقتدار سے چارہ جوئی کرے۔ مجموعی طور پر خاندان کو ایک ،،مملکت در مملکت،، کی حیثیت سے تسلیم کیا جاتا ہے، جس کا خود اپنا مخصوص کام یا مفاد ہوتا ہے۔ کچھ بھی ہو، یہ حقیقت کہ دونوں اتحاد کی شکلیں کل زندگی سے متعلق ہیں، ان کے درمیان ایک طرح کی مخالفت پیدا کر سکتا ہے۔ اس بات پر افلاطون نے کافی زور دیا ہے۔ نگہبانوں کے سلسلے میں خاندانی زندگی کو مسترد کرنے اور عورتوں اور مردوں کے فرائض کو یک جا کرنے کی اس کی کوششوں کی اصل وجہ یہی تھی۔ لیکن اگر ہم اس خیال کو صحیح مان لیں کہ خاندان کا خاص مقصد بچپن کے ابتدائی سالوں میں بچے کی دیکھ بھال ہے۔ تو یہ ایک ایسا کام نظر آتا ہے۔ جو ریاست کے لئے بہت بڑی اہمیت رکھتا ہے اور جو فطری طور پر والدین کو، خصوصیت سے ماں

کو سونپا گیا ہے۔ ابتدائی بچپن کا دور گذر جانے کے بعد قدرتی طور پر ریاست بچوں کی تعلیم کو رفتہ رفتہ والدین کے ہاتھوں سے نکال کر بڑی حد تک اپنے ہاتھ میں لے لیتی ہے۔ دیکھا جائے تو بچپن کے ابتدائی دور میں بھی، ریاست بجا طور پر بچوں کے سلسلے میں والدین کے رویّہ پر کچھ کنٹرول رکھتی ہے، بلکہ خود والدین کے باہمی برتاؤ یا ذاتی املاک کی فروخت پر بھی ریاست کا کچھ نہ کچھ کنٹرول ہوتا ہے۔ اگر خاندان مناسب طور پر تشکیل پائے تو وہ ریاست کا حریف نہیں معلوم ہوتا، بلکہ شہری کی وسیع تر زندگی کے لئے ایک بہترین تربیت گاہ ہوتا ہے جو محض ایسے شہریوں تک ہی محدود نہیں جنہیں ریاست کی تنظیم میں حصّہ لینا ہے!ا

ریاست ایک معلم کی حیثیت سے

ریاست کا بنیادی کام تنظیم کا ہے۔ اس لئے اس سے یہ توقع کرنا مشکل ہوگا کہ وہ تعلیم کی شکل اور مواد کو بالکل تسلی بخش طور پر ترتیب دے سکے گی۔ البتہ وہ بچوں کو درسی تعلیم فراہم کرنے اور اساتذہ کی ٹریننگ کے لئے مناسب عملہ اور سہولتیں فراہم کر سکتی ہے اور ان کی نگرانی بھی رکھ سکتی ہے۔ تاکہ یہ اطمینان کیا جا سکے کہ کام بخوبی انجام پا رہا ہے یا نہیں۔ لیکن یہ بات شبہ سے خالی نہیں کہ ریاست کی بہ حیثیت ریاست کے تعلیم میں اس سے زیادہ دخل اندازی کہاں تک مناسب ہوگی؟ خواہ ریاست کے حکام بچوں کے ساتھ کام کرنے کا تجربہ کیوں نہ رکھتے ہوں۔ اور وہ بہترین طریقہ ہائے تعلیم کا مطالعہ بھی کر چکے ہوں، پھر بھی یہ حقیقت ہے کہ وہ ان لوگوں کے کام میں ہمدردانہ طور پر دخل دے سکیں جو زیر پرورش ذہنوں کے ساتھ مستقل رابطہ رکھتے ہیں۔ اور جو بچوں کے بدلتے ہوئے ماحول سے زیادہ قریب ہیں۔ اگر تعلیم کا مواد ریاست فراہم کرے گی تو یہ بات یقینی ہے

؎ا اس بات کو مسز بوزآن کے Mrs Boonquef کی The family باب دوم، میں بہت خوش اسلوبی سے پیش کیا گیا ہے:-

کہ وہ بے جان مواد ہوگا۔ اس کی تاریخ ایک بھٹکی ہوئی تاریخ ہوگی اور اس کا مذہب ایک دقیانوسی مذہب، اس کا اخلاق ایک روایتی اخلاق ہوگا۔ اور وہ تمام دوسرے مضامین جن کی وہ تمام تر ذمہ داری لے گی۔ محض کاٹھ کے ٹکڑے ہونگے ریاست کا کام اداکاروں کے لئے ایک مناسب اسٹیج فراہم کرنا ہے نہ کہ ڈرامہ کی ادائیگی میں حصہ لینا :-

ریاست اور اخلاق

ریاست اور اخلاق کے تعلق پر دو اہم طریقوں سے غور کیا جا سکتا ہے۔ یعنی جس معنی میں اور جس درجہ تک اس نے خود کو اخلاقی ملوظات کے ساتھ پابند رکھا ہے۔ اور وہ حد جہاں تک اپنے شہریوں میں اخلاق کو فروغ دینا اس کے فرائض میں شامل ہے۔ جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہے، یہ بات قابل توجہ ہے کہ جو لوگ ریاست کو طاقت سے تعبیر کرتے ہیں وہ اس کو مکمل طور پر اخلاقی تقاضوں سے مبرّا سمجھتے ہیں یا ان کو ریاست کی اپنی طاقت برقرار رکھنے کی ضرورت کے تابع ضرورت سمجھنے پر مائل ہیں۔ ریاست کے لئے طاقت کا ہونا ضروری ہے اس بات کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اگر ریاست کو محض ایک طاقت کی حیثیت سے پیش کیا جائے تو یہ اس کی محض ایک ادھوری تصویر ہو گی۔ ریاست کا اپنی سرحدوں میں عدل و انصاف کے قیام سے بھی تعلق ہے اور اس کے ساتھ ہی بیرونی خطرات سے حفاظت سے بھی ہے۔ اور ان دونوں مقاصد کے لئے اس کے پاس مناسب طاقت موجود ہونا چاہئے جسے ضرورت پڑنے پر وہ کام میں لا سکے۔ لیکن اگر وہ محض طاقت پر ہی بھروسہ کرے تو اس کے لئے عدل کو برقرار رکھنا آسان نہ ہوگا۔ اگر وہ خود اس مقولہ پر عمل کرے گی کہ "ضرورت کوئی قانون نہیں دیکھتی" تو وہ اپنے شہریوں سے بھی یہ توقع نہیں رکھ سکتی کہ جن چیزوں کو وہ اپنی ضروریات میں شمار کرتے ہیں۔ ان کے سلسلے میں وہ بھی اسی اصول کو نہ اپنائیں گے۔ اگر ریاست اپنے ہمسایوں کے ساتھ

بے دریغ لوٹ اور غارت گری کو روا رکھے گی تو اس کے پاس شہریوں کو اپنے ہمسایوں کے ساتھ لوٹ مار سے باز رکھنے کے لئے سوائے اس کے کوئی چارہ نہ ہوگا۔ کہ وہ طاقت کا استعمال کرے ــــ اور ایسا اخلاق جس کی بنیاد محض طاقت پر ہو۔ اخلاق نہیں اس کی نفی ہے۔ بشپ بٹلر Bishop Butler [1] نے محض طاقت، اور جائز اقتدار میں جو امتیاز کیا ہے اس کا اطلاق افراد اور ریاست دونوں پر ہوتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ ریاست کے فرائض، افراد کے فرائض سے مختلف ہوتے ہیں۔ ایک کے لئے وہی کام جائز ہو سکتا ہے۔ جس کا کرنا دوسرے کے لئے جائز نہ ہوگا۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں ایک 'حق' ہے۔ اور دوسرا ناحق ہے۔ اس کے بارے میں مزید غور کرنا اخلاقیات اور سیاسیات کے لئے چھوڑ دینا چاہئے۔ [2]

رہا دوسرا سوال، تو اس کا جواب کافی حد تک، ہمارے اس بیان میں مضمر ہے جو گذشتہ سوال کے سلسلے میں پیش کیا گیا ہے۔ کیونکہ اگر اخلاق کا نفاذ نہیں کرایا جاسکتا۔ تو اس کا اور ریاست کا تعلق در حقیقت محض تعلیمی نوعیت کا ہے اور میرا خیال ہے کہ بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ریاست کا یہ کام نہیں کہ وہ براہ راست اخلاق کی ترویج میں حصہ لیا۔ ارسطو نے غالبًا اخلاق اور سیاسیات کے اس پہلو کو ضرورت سے زیادہ قریب مانا ہے۔ جو اس بات کے پیش نظر غیر فطری بھی نہیں تھا۔ کیونکہ ایک یونانی شہری کی زندگی مکمل طور پر ریاست کی زندگی میں ضم ہو جانے پر مائل معلوم ہوتی تھی۔ یہ بات صاف نظر آتی ہے کہ ریاست کے فرائض میں سے ایک یہ ہے کہ وہ اپنے شہریوں کے لئے ایسی تعلیم فراہم کرے جس میں اخلاقی تعلیم بھی شامل ہو۔ لیکن غالبًا ریاست کے لئے یہ دانش مندی نہیں ہوگی کہ وہ یہ بھی طے کرے کہ ایسی تعلیم کی کیا شکل ہونا چاہئے۔ البتہ اگر بہت عام طریقہ میں وہ ایسا کرے تو کوئی مضائقہ نہیں

---

[1] Sermonson Human Nature

[2] اس باب کے خاتمہ پر اور کتاب سوم، باب اوّل میں نوٹ ملاحظہ کیجئے۔

تعلیمی اداروں کے اپنے مخصوص فرائض ہوتے ہیں۔ بالکل اسی طرح جیسے خاندان کے ہوتے ہیں۔ یہ ریاست کا کام ہے کہ وہ ان اداروں کی حفاظت کرے۔ اور اس کا اطمینان حاصل کرے کہ وہ اپنا اصلی کام انجام دے رہے ہیں۔ لیکن یہ ریاست کا کام نہیں کہ وہ ان کی جگہ خود ان کا کام انجام دینے لگے۔ قانون کے پیش نظر مخصوص قسم کی اخلاقی برائیوں کی اصلاح ہو سکتی ہے۔ جیسے۔ وہ برائیاں جو خاندان کی زندگی میں خلل انداز ہوتی ہیں، یا وہ جو افراد کی زندگی اور املاک پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ مثلاً، نشہ میں جرائم کی طرف لے جانے کا رجحان ہوتا ہے۔ لیکن عام اعتبار سے ریاست ایسے افعال پر خارجی حیثیت سے ہی نظر ڈال سکتی ہے۔ اور وہ بھی خاص طور سے خطرات اور ترغیبات کو دور کرنے کے سلسلے میں عملی اعتبار سے اخلاق کو فروغ دینا محض بالواسطہ طور پر ہی ریاست کا کام کہا جا سکتا ہے ؏۱۔

حکومت کی شکلیں

حکومت کی بہت سی مختلف شکلیں پیش کی گئی ہیں۔ افلاطون نے حکومت کی پانچ اقسام تسلیم کی ہیں، اور ارسطو نے چھ، جب کہ کئی جدید مصنفین نے اور بھی باریک امتیازات کئے ہیں۔ اگر ہم تمام ممکن اختلافات کو پیش نظر رکھیں تو بہت بڑی تعداد ہو جائے گی۔ لیکن اس بات میں شبہ ہے کہ آیا حکومت کی دو بنیادی شکلوں ــــــ یعنی عدیدیہ (OLIGARCHIC) اور جمہوری Democratic حکومتوں کے بعد مزید امتیاز کرنے کی ضرورت ہے؟ حالانکہ کچھ حکومتیں مطلق العنان Monarchy کہلاتی ہیں۔ اور اشرافی حکومتوں Aristocracy سے ممتاز کی جاتی ہیں، پھر بھی

؏۱ اس کے بارے میں گرین Green کی Principles of Political Obligation اور بوزنکے Bosenquet کی Philosophical Theory of the State باب ہفتم ملاحظہ کیجئے :۔

اقتدار حکمراں عملی طور پر اپنے مشیروں کے بتائے ہوئے راستہ پر چلتے
ن۔ لیکن اگر حکمران قطعی طور پر اپنی مرضی اور مفاد پر عامل ہو تو اس کا
جود ریاست کے لئے ایک خارجی اقتدار کی حیثیت کا حامل معلوم ہوگا۔ پھر
جمہوریت کو بھی جس طرح افلاطون نے پیش کیا ہے۔ صرف ایک نراج Anarchy
مانا جا سکتا ہے اور ایسی صورت میں وہ حکومت
کی شکل نہیں ہوگی۔ مجموعی طور پر یہ کہنا صحیح معلوم ہوتا ہے کہ جب بھی کوئی
حقیقی ریاست ہوتی ہے۔ جس میں حقیقی حکومت موجود ہو تو وہ حکومت یا تو
ایسے افراد کی ایک مختصر تعداد ہوتی ہے۔ جو آزادانہ اقتدار کا استعمال کر رہے
ہیں۔ یا پھر ایک بڑی تعداد ہوتی ہے۔ جو تقریباً کل فرقہ کی نمائندگی کرتی ہے
بہرحال جمہوریت اور عدیدیہ کی مختلف اقسام پائی جاتی ہیں۔ ایک عدیدیہ
ایک حقیقی اشرافیہ ہو سکتی ہے — یعنی ایک ایسی حکومت جس کو وہ لوگ چلاتے
ہیں۔ جن کو ماہرین اور دانش مندوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ یا وہ ایک
ایسی حکومت ہو سکتی ہے۔ جو کسی موروثی ذات، فوجی طبقہ یا صاحب جائیداد
لوگوں کے ذریعہ انجام پاتی ہے۔ ایک حقیقی اشرافیہ فی الواقعہ تمام لوگوں کی
نمائندہ ہو سکتی ہے۔ اور اس طرح جمہوریت سے ہم رنگ ہو سکتی ہے دوسری
اقسام نسبتاً عامریت Despotism
سے قریبی مشابہت رکھتی ہیں
— یعنی ایک ایسی حکومت جو عوام کی ہے۔ لیکن ایسے اقتدار کے ذریعہ
کی جائے۔ جو ان کے لئے خارجی ہے۔ پھر، جمہوریت کا مطلب اکثریت کی
حکومت ہو سکتا ہے، یا ایسے منتخب افراد کی حکومت۔ جو اکثریت کی نمائندگی
کرتے ہیں۔ یا ان کی جو تقریباً بے اصولی طور پر تشکیل پانے والے حلقہ
ہائے انتخاب کی نمائندگی کرتے ہیں۔ یہ بات واضح معلوم ہوتی کہ ایک
بڑے فرقے میں اس کا کسی درجہ نمائندہ ہونا ضروری ہے۔ اس طرح اس کا
مطلب ایک ایسی حکومت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جو حکومت امراء ماہرین یا
مدبرین کے ذریعہ کی جاتی ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ حکومت کی قسموں
میں عام طور سے کوئی واضح حد فاصل نہیں قائم کی جا سکتی۔ کسی بھی ناظم حکومت کے لئے

عوام کی بڑی آبادی سے کسی درجہ رجوع کرنا اور ایک حد تک ماہر انتظامیہ کا ہونا ضروری ہے۔ دراصل یہاں پر یہ سوال اہم ہے کہ یہ دونوں عناصر کس طور پر اور کس درجہ ملائے جاتے ہیں، اور اس میل سے کس جذبہ کے تحت کام لیا جاتا ہے! ایک حالیہ مصنف نے تحریر کیا ہے عہ "تاریخ یہ اہم سبق دیتی ہے کہ کسی نظام حکومت کی قدر و قیمت محض اس کے طرز حکومت کی مخصوص شکل پر نہیں۔ بلکہ بڑی حد تک اس کی روح پر مبنی ہوتی ہے۔ لیکن روح کا کسی قدر اس کی شکل سے اثر پذیر ہونا ضروری ہے۔ پوپ Pope کی ان سطور کی تائید صرف اسی شکل میں کی جا سکے گی۔ جب شکل کا رسمی مفہوم لیا گیا ہو۔" اگر احمق لوگ حکومت کی شکلوں کے لئے لڑتے ہیں۔ تو لڑنے دو۔ وہی حکومت سب سے اچھی ہے۔ جو سب سے اچھے ڈھنگ سے چلائی جاتی ہے۔ حکومت کی شکلوں کے بارے میں خاص مناقشے اور مباحثے بڑی حد تک اس سوال پر جا کر ٹھہرتے ہیں کہ کس شکل سے بہترین طور پر حکومت چلانے کی توقع کی جا سکتی ہے؟۔ لیکن حکومت کی عام شکل پر اتنا منحصر نہیں جتنا مخصوص حفاظتی تدابیر پر ہے۔ مثال کے طور پر اس بات سے زیادہ فرق نہیں پڑتا کہ کسی ریاست میں ناظم اعلیٰ، شہنشاہ کہلاتا ہے۔ یا بادشاہ، یا صدر ـــــ جب تک کہ اس بات کی مناسب ضمانت نہ ہو کہ جو کچھ وہ کرتا ہے۔ عام اعتبار سے عالم اور دانش مند شہریوں کے نظریات سے ہم آہنگی رکھتا ہے۔ حکومت کے تمام آلات، اگر وہ واقعی کوئی قیمت رکھتے ہیں، اسی کے حصول کے ذرائع ہیں ـــــ اور یہ ایک ایسی چیز ہے۔ جس کا حاصل کرنا حکومت کی کسی شکل کے لئے آسان نہیں خواہ وہ ایک ایسی حکومت ہی کیوں نہ ہو جو سب سے زیادہ جمہوری تصور کی جاتی ہو :ـ

لنکن Lincoln کا یہ قول "لوگوں کی حکومت، لوگوں کے ذریعہ اور لوگوں کے لئے۔" جس کو عام طور سے جمہوریت کے مفہوم کا ترجمان تسلیم کیا جاتا ہے اپنی عہ ہل D.J.Hill کی The Peoples Government کا پیش لفظ ملاحظہ فرمایئے :ـ

وسیع تعبیر کے لحاظ سے کسی بھی اچھی حکومت کی تعبیر صفت سمجھا جا سکتا ہے۔ دوسری جانب، اگر محدود طور پر اس کی تعبیر کی جائے تو اس کا مشکل سے ہی کسی حکومت پر اطلاق کیا جا سکتا ہے۔ حکومت کے حقیقی کام کو لوگوں کے ایک مختصر حصّہ سے زیادہ کے لئے انجام دینا کبھی بھی ممکن نہیں ہو سکتا ـــــــ خواہ یہ اسی سبب سے ہو کہ حکومت کا کام وقت کے مخصوص لمحات میں انجام دیا جاتا ہے۔ جب کہ لوگوں کی زندگی نسل بر نسل پھیلی ہوئی ہوتی ہے۔ جو بات اہم ہے وہ یہ ہے کہ وہ "حصّہ"، جس کے ذریعہ حکومت کا کام انجام پاتا ہے۔ کل آبادی میں سے سب سے بہترین اور دانش مند لوگوں پر مشتمل ہونا چاہیئے۔ اس موضوع کی طرف ہم کو آئندہ باب میں پھر واپس لوٹنا ہوگا۔

مقامی حکومت

موجودہ زمانے کی کسی بڑی ریاست میں عملی طور پر معاملات کا پورا کنٹرول کبھی پوری طرح کسی واحد اقتدار کو نہیں سونپا جا سکتا۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ایک ریاست کے اندر اور ریاستیں یا ایسی جداگانہ قومیں شامل ہو سکتی ہیں۔ جو مقامی معاملات میں خاصی حد تک خود اختیاری کی حامل ہوں۔ بہرصورت ریاست کے اندر میونسپلٹیاں اور اضلاع ہوتے ہیں۔ جنہیں مقامی معاملات میں کسی حد تک آزادی حاصل ہے۔ اور پھر خاندان، اسکول، چرچ، صنعتی اور تجارتی تنظیمیں اور سماجی اتحاد کی دیگر ایسی شکلیں بھی ہیں۔ جن کو بعض مسلمہ حدود کے اندر خود اختیاری سے کام لینے کی اجازت ہوتی ہے۔ عموماً ان کے اندرونی حکومت کے طریقے وسیع ریاستی حکومت کے مقاصد کی عکاسی کرتے ہیں۔ ایک پدرانہ طرز حکومت Paternal type of Government میں باپ کو اپنے خاندان کے محدود دائرہ میں بہ نسبت اس خاندان کے اعلیٰ تر درجہ اقتدار حاصل ہوتا ہے۔ جو کسی زیادہ مقبول طرز حکومت میں پایا جاتا ہے لیکن ایسے اختلافات میں الجھنا، سردست ضروری نہیں۔

ریاست کا ارتقاء

ریاستوں میں پھیلاؤ کا ایک عام رجحان ملتا ہے۔ اور اس پھیلاؤ کے نتیجہ میں ان کی عام نوعیت بعض تغیرات کو قبول کرنے پر مائل ہوتی ہے۔ ان تبدیلیوں میں جو سب سے اہم معلوم ہوتی ہیں۔ وہ درج ذیل ہیں -

(i) ریاست اور اس کے شہریوں کے درمیان تعلقات میں کس قدر حالت عرفی Status سے معاہدہ Contract کی جانب پیش قدمی کا رجحان پیدا ہوتا ہے۔ [1] یہ بات عموماً تسلیم کی جا چکی ہے کہ معاہدہ کو ریاستی زندگی کی بنیاد میں تلاش کرنا خام خیالی ہے۔ لیکن جوں جوں وہ ترقی کی منزلوں سے گذرتی ہے۔ معاہدوں کے قیام کی طرف زیادہ مائل ہوتی جاتی ہے۔ جن میں سے کچھ بلاشبہ اس کے اندر ابتداء سے ہی مضمر کہے جا سکتے ہیں لیکن عام طور سے اس کی شروعات رواج یا طاقت پر مبنی طبقاتی امتیازات کے قبول کرنے سے ہوتی ہے اور جس کا خاتمہ قانون پر مبنی معاہدوں کے قیام پر ہوتا ہے۔

(ii) بہت سی قدیم شہری ریاستیں، جیسے یونان کی شہری ریاستیں، یا کم از کم چھوٹے فرقے، ذاتی دفاع کی مناسب طاقت نہ ہونے کی اور کسی حد تک اندرونی زندگی میں تنوع کی کمی کی وجہ سے ناکام ہونے پر مائل ہیں۔ چنانچہ اسی لئے ریاستوں کے آپس میں مل جانے کو ترقی حاصل ہوتی ہے۔ جو ریاستیں ابتداء میں ایک دوسرے کے ساتھ کسی قدر رکزدر رشتوں سے جڑی ہوتی ہیں، وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ زیادہ مربوط ہو جاتی ہیں۔ یہاں سے اکثر وسیع سلطنتوں کی جانب ترقی کے دروازے کھل جاتے ہیں ـــــ ایسی سلطنتیں، جن

[1] مینے Maine کی Ancient Law، باب ۷، میں اس رجحان کو کسی قدر مبالغہ سے پیش کیا گیا ہے۔ سر پولک Sir F. Pollock والی اشاعت میں نوٹ نمبر ۱۴ ملاحظہ کیجئے :-

میں نوآبادیات Colonies اور ماتحت ممالک Dependencies شامل ہوجاتے ہیں۔ یہ بات کم وبیش معمول کے مطابق معلوم ہوتی ہے کہ اس کے بعد ایک تخریبی تحریک کا عمل میں آنا بھی فطری ہے، جس کے پیش نظر مقامی خود اختیاری کا مقصد ہوتا ہے۔ وہ سلطنت پہلے دولت مشترکہ Common Wealth میں تبدیل ہوتی ہے ــــ اور شاید انجام کار ٹوٹ کر جدا جدا ریاستوں میں تقسیم ہوجاتی ہے۔ بہرنوع، ایسی جداگانہ ریاستیں عموماً ایک دوسرے کے ساتھ کچھ تعلق باقی رکھتی ہیں اور بعض مقاصد کے لئے فوری طور پر متحد ہوجاتی ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص کا ایک "اچھا یوروپین" کہا جانا کسی حدتک اسی لئے ممکن ہے کہ یوروپ میں اب بھی اس اتحاد کا کچھ اثر باقی ہے۔ جو اسے سلطنت روما نے دیا تھا [1] اس قسم کے اتحاد کے احساس کے ذریعہ ریاستوں کا بڑے پیمانے پر فیڈریشن Federation میں بدل جانا ممکن ہو سکتا ہے۔ جس میں ایسی اقوام بھی شام ہو سکتی ہیں۔ جو پہلے کبھی ملی ہوئی نہیں تھیں ــــ اور شاید آخر میں ایک عالمی فیڈریشن بھی وجود میں آسکتی ہے۔ لیکن یہ ایک وسیع اور اختلافی موضوع سے متعلق بحث کے دروازے کھول دیتا ہے، جس کی طرف آئندہ کسی باب میں ہمیں پھر واپس ہونا ہوگا۔ جو بات خاص طور پر تسلیم کرنے کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ ریاست کی ساخت اور تعلقات میں کسی بھی حقیقی ترقی کا اس بات سے انحصار ہے کہ اس ریاست کو کس حدتک ارادۂ عامہ General Will یا مشترکہ مقصد کا اظہار کہنا مناسب ہو سکتا ہے۔ اور اس بات پر بھی کہ وہ مشترک مقصد کس حدتک انسانیت کی عمومی خیر سے متعلق ہے۔ کسی بھی دوسرے مفہوم میں ترقی کرنے کو پیچھے کی سمت لوٹنے کے مترادف سمجھا جائے گا۔ :ــ

---

[1] بڑی حدتک حالات کے اسی پہلو نے بین الاقوامی قانون کا تسلیم کیا جانا یورپ میں ممکن بنایا ہے ــ یا کم ازکم اس نے اور عیسائیت نے مل کر اس میں مدد دی ہے۔ لیکن اس طرح کی قوت کا احساس ایسے خطوں میں بھی سرایت کرتا جاتا ہے۔ جہاں وہ ظاہری طور پر پہنچی بھی نہیں ہے :ــ

ریاست کے نظریات کے بارے میں تشریحات

ریاست کے مختلف نظریات پر زیادہ مکمل طور پر بحث مناسب طور پر سیاسیات سے تعلق رکھتی ہے۔ سماجی فلسفہ کے کام خاکہ میں ان پر محض ہلکی سی روشنی ڈالی جا سکتی ہے۔ لیکن اس مقام پر ریاست کے بارے میں واضح خیالات کی ضرورت کے پیش نظر بہتر معلوم ہوتا ہے کہ کچھ مزید کلمات کا اضافہ کر دیا جائے۔ وہ خاص نظریات جن میں امتیاز کرنا ضروری اور اہم ہوتا ہے درج ذیل ہیں: (1) ریاست کو شخصیت کی حیثیت سے پیش کرنے کا نظریہ (2) ریاست کو فوق الشخصیت وجود ماننے کا نظریہ (3) ریاست کو غیر شخصی قوت سمجھنے کا نظریہ (4) ریاست کو محض افراد ریاست کے مقاصد کے حصول کا آلۂ کار ماننے کا نظریہ اور (5) یہ نظریہ کی ریاست بھی ربط باہمی کے منجملہ طریقوں میں سے ایک ہے، جس کی اپنی مخصوص اہمیت اور فرائض ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے بارے میں چند کلمات پیش کئے جائیں گے۔

ریاست ایک شخصی وجود کی حیثیت سے

بلنٹ شلی Bluntschli

نے جو ریاست کی تعریف کی ہے وہ اس نظریے کی بڑی حد تک ترجمانی کرتی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ریاست انسانوں کا ایک ایسا مجموعہ یا مرکب ہے جو حکومت، اور حکومت کئے جانے والوں کی شکل میں کسی واضح خطہ پر ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہو کر ایک باخلاق

منظم اور مردانہ شخصیت اختیار کر لیتے ہیں۔(۱) اس میں آخری اسم صفت کی وجہ بلنٹ شلی کا قدرے بے سروپا حسن ظن ہے کہ ریاست مذکر اور چرچ مونث" وجود ہیں۔ اس کی بنیاد اس سے زیادہ کچھ نہیں معلوم ہوتی کہ جرمن زبان میں ریاست کے لیے مذکر کا اور چرچ کے لیے مونث کا صیغہ استعمال کیا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ الفاظ کے صیغے بالکل بے سبب نہیں ہوتے۔ میرا خیال ہے کہ یہ بات مانی جا سکتی ہے کہ ریاست کے کاموں کے کچھ حصے قدرتی طور پر عورتوں کے مقابلہ میں مردوں سے زیادہ متعلق ہیں (۱) اور یہ کہ عورتیں مجموعی طور پر خاندان اور چرچ کی دل چسپیوں سے زیادہ گہرا لگاؤ رکھتی ہیں۔ لیکن بلنٹ شلی نے اس سلسلے میں بے جا حد تک مبالغہ سے کام لیا ہے۔ (۲)

جہاں تک ریاست کی شخصیت کا تعلق ہے، یہ ظاہر ہے کہ اس کو حقیقی معنی میں نہیں لیا جا سکتا ہے اور ایک ایسے موضوع کے سلسلے میں استعارات سے کھیلنا خطرناک ہوتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ریاست کچھ ایسی خصوصیات کی حامل ہوتی ہے جو اشخاص سے متعلق ہوتی ہیں۔ خصوصاً جیسے: ریاست فیصلے کر سکتی ہے اور ایسے کام انجام دے سکتی ہے جن کے لیے اسے ذمہ دار ٹھرایا جا سکتا ہے۔ لیکن ایسا کوئی بینک یا فٹ بال کلب بھی کر سکتا ہے۔ اور میرا خیال ہے کوئی انہیں اشخاص نہیں سمجھتا۔ ریاست کے معاملے میں اکثر اوقات یہ کہنا مشکل ہوتا ہے کہ کسی مخصوص فیصلہ کی ذمہ داری کس پر عاید ہوتی ہے۔ ایک مطلق العنان حکومت (Autocratic Government) میں قدرتی طور پر مطلق العنان بادشاہ ذمہ دار قرار پاتا ہے۔ خواہ اس کا فیصلہ بڑی حد تک مشیروں کے دباؤ پر منحصر رہا ہو۔ خود ہمارے ملک (برطانیہ) میں یہ مانا جاتا ہے کہ "بادشاہ کسی غلطی کا مرتکب نہیں ہو سکتا" اور عموماً اس کے عمل کی ذمہ داری وزیر اعظم اپنے سرے لیتا ہے۔ لیکن بہت سے اہم معاملات میں عملی طور پر فیصلہ کا انحصار کسی مخصوص حاکم یا کسی خاص عضو حکومت پر ہوتا ہے۔ بہر حال اس کو کسی شخص یا اشخاص

ع۱ The Theory of the State کتاب اول باب :

ع۲ اس کے بارے میں کچھ تنقید مسٹر بوزن کے (Mr. Bosanquet) کی کتاب The Family (صفحہ 286) میں دیکھی جا سکتی ہے۔

کتاب اول، باب دوم میں یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ فرضی قانونی مثالوں میں یہ بات مانی جا سکتی ہے

کی جماعت سے منسوب کیا جاسکتا ہے۔ عملاً یہ صحیح ہے کہ وہ عموماً بہت کافی طور پر خارجی رائے سے بھی اثر پذیر ہوتے ہیں۔

— خصوصاً جمہوری ممالک میں۔ لیکن اکثر اوقات یہی بات نجی افراد کے افعال پر بھی صادق آتی ہے۔ وہ نجی افراد ہی ہوتے ہیں جو ریاست کی طرف سے عمل کرتے ہیں۔ اس لیے ریاست کو بذات خود ایک شخص سمجھنا مناسب نہیں ہوسکتا۔

ریاست فوق الشخصیت وجود کی حیثیت سے

فوق الشخصیت وجود کے نظریہ کو ہیگل Heagle اور فشٹے Fichte کے ریاست کے ناموں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ ہمارے ملک میں موجودہ زمانے میں ڈاکٹر بوزنکے Dr. Bosanquet کو اس کا سب سے بہترین نمائندہ کہا جاسکتا ہے۔ ہیگل نے تو ریاست کو خدا کے بطور پیش کیا ہے۔ اس نظریہ کے تمام مبلغین ریاست کو اس کے انفرادی کارکنوں کے

جملہ نصب العینوں کی تجسیم کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ البتہ اس امکان کا اعتراف کرتے ہیں کہ اس میں صرف وہ حصہ شامل نہ ہو جس کا تعلق نمایاں طور پر سائنس، آرٹ یا مذہب کے نصب العینوں سے ہے۔ میتھیو آرنلڈ Mathew Arnold جو اس نظریہ کا حامی تھا، ریاست کو ہماری اجتماعی ذات کی بہترین شکل اور قوم کی عقل صالح کا آلہ کار بتاتا ہے۔ ڈاکٹر بوزنکے Dr. Bosonquet کے نزدیک یہ قوم کے حقیقی ارادہ Realwill کا اظہار ہے، اور مخصوص افراد محض اس کے جزوی پہلوؤں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ بہرحال یہ بات ماننا پڑے گی کہ ایسے تصور کا اطلاق اگر ہو سکتا

۱؎ یہ بات قابل توجہ ہے کہ پروفیسر بوزنکے د Prof. Bosanquet جو پہلے اس سے انکار پر مائل تھے انہیں بھی حال ہی میں اپنے نظریات کو کچھ حد تک بدلنا پڑا ہے اس سلسلے میں ان کی Social and International Idealo ملاحظہ کیجئے۔

ہے تو صرف معیاری ریاست پر ممکن ہے۔ تاہم جن مصنفین کا ہم نے حوالہ دیا ہے وہ عموماً اس بات پر خاص طور سے مصر ہیں کہ نصب العین اس وقت تک زیادہ اہم قرار نہیں دے جا سکتے جب تک یہ ثابت کر کے نہ دکھایا جا سکے کہ ان کا موجودہ چیزوں پر اطلاق ممکن ہے۔ لیکن کیا معیاری ریاست پر بھی ان کا اطلاق ہو سکتا ہے؟ یہ ظاہر سب لوگ یہ مانتے ہیں کہ سائنس، آرٹ اور مذہب کی نشوونما میں جو اعلیٰ انسانی افعال کا حصہ ہے وہ ہمیں کسی حد تک ان سرحدوں سے پرے لے جاتا ہے جو جائز طور پر ریاست کی حدود میں شامل ہیں۔ اگرچہ ایسی سرگرمیوں کی ہمت افزائی اور حفاظت یقیناً ریاست کے کام کا ایک حصہ ہے۔ لیکن انہی ملحوظات کا اطلاق بظاہر تخلیقی کام کی ہر شکل پر ہو سکتا ہے۔ جیسے: ایجاد، تحقیق، تعلیمی تجربات وغیرہ پر۔ یہ سب انفرادی پیش قدمی پر منحصر ہیں۔ اور سب سے معیاری ریاستوں کے لیے بھی غالباً یہی مشورہ بہتر ہوگا کہ وہ ان کو اسی طرح رہنے دیں۔ کوئی ریاست ایک شاعر، پیغمبر یا مفکر نہیں بنا سکتی۔ اس لیے یہی غنیمت ہے کہ وہ انہیں سولی پر نہ چڑھائے۔ یا دوسروں کو اس کی اجازت نہ دے۔ اور اس سے بھی بہتر یہ ہے کہ وہ ان کی کوئی یقینی ہمت افزائی کرے۔ لیکن اغلب یہ ہے کہ ماضی کی طرح مستقبل میں بھی ان کا وجدان ان ہی ذرائع سے تحریک حاصل کرتا رہے گا جو ریاست سے تعلق رکھنے والے ذرائع سے بہت دور ہیں۔ اس طرح ریاست کو اپنے دائرہ عمل کو بعض مخصوص چیزوں تک ہی محدود رکھنا چاہیے۔ جیسے خاص طور پر قانون سازی اور قانون کا نفاذ، اجتماعی کاروبار کی تنظیم، اندرونی امن و امان کا قیام، قابل اصلاح اور قابل درماں مصائب کا دور کرنا یا سدباب اور کام کی ہر اس شکل کی حفاظت اور حوصلہ افزائی جن کی سماجی اہمیت ثابت ہو چکی ہے۔ یہی چیزیں مناسب طور پر کسی ریاست کے اہم فرائض میں شامل ہیں اور یقیناً ہر ریاست کے لیے کافی ہیں خواہ وہ کیسی ہی مثالی ریاست کیوں نہ ہو۔ تخلیقی کام، افراد اور رضاکارانہ جماعتوں سے تعلق رکھتا ہے اور یہ ریاست کا فرض ہے کہ وہ اس کام میں ان کی ہمت بڑھائے اور انہیں منظم کرے۔

ریاست طاقت کی حیثیت سے

ریاست کو لازمی طور پر طاقت سے تعبیر کرنے کے نظریہ پر ہم پہلے بھی بحث کر چکے ہیں۔ لیکن یہاں پر ہم اس نظریہ کا اس تصور سے تعلق دیکھنے کی کوشش کریں گے جس کا ابھی حوالہ دیا گیا ہے۔ بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ ٹرٹشکے Treitschke اور دیگر مصنفین کا نظریہ فشٹے Fichte اور ہیگل Heagle کے نظریات سے ماخوذ ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس میں کسی حد تک صداقت ہے۔ وہ سب ہی ان مخصوص حالات سے بہت زیادہ متاثر تھے جنھوں نے اس زمانہ میں پروشا پر اثر ڈالا تھا۔ یہ عموماً ایک بہت بڑی غلطی ہوگی اگر سماجی اور سیاسی مفکرین کے بیانات کو ان کے زمانہ اور مقامی حالات کے حوالے کے بغیر تعبیر دینے کی کوشش کی جائے۔ سب سے عظیم ترین فلسفی — افلاطون اور سقراط بھی فوق البشر نہیں تھے۔ وہ محض انسان تھے۔ سوچنے والے انسان — اور سوچتے وقت ان کی نظریں اسی تغیر پذیر دنیا پر تھیں جس میں وہ رہتے تھے۔ کم از کم ہیگل Heagle کے یہاں اس بات کا کافی احساس ملتا ہے۔ اس نے اور فشٹے Fichte دونوں نے اس زمانے میں لکھا ہے جب جرمن قوم کو ان کی قومی وحدت کا احساس دلانا اور پروشا Prussia کی سیاسی رہبری کے تحت مجتمع کرنا بہت ضروری تھا۔ ٹرٹشکے Treits-chke نے ایسے زمانہ میں لکھا جب یہ کام انجام پا چکا تھا۔ جس میں خود اس کی کوششوں کا بھی حصہ تھا۔ اس لیے ان سب نے قومی اتحاد اور ریاست کے کنٹرول کی اہمیت پر خاص طور سے زور دیا ہے۔ اور غالباً یہ حقیقت ہے کہ ان سب نے کسی قدر مبالغہ آمیز بیانات سے کام لیا ہے۔ لیکن ٹرٹشکے Treitschke اپنی مبالغہ آرائی میں ہیگل Heagle اور فشٹے Fichte دونوں سے آگے نکل گیا ہے۔ بہ نسبت فلسفی کے وہ ایک مدبر اور مورخ زیادہ تھا۔ اس کی مبالغہ آرائی بھی بالکل بے سبب نہیں تھی اگر ہمیں ریاست کو اتنی ہی اہم اور بے مثال جگہ دینا ہو جیسا کہ ہیگل Heagle اور فشٹے

FICHTE دعویٰ کرتے ہیں۱ تو یہ بات خاص صاف معلوم ہوتی ہے کہ اس کی اہمیت خاص طور پر اس کی طاقت پر منحصر ہوگی۔ ارسطو کے الفاظ میں: فرصت، جس پر تمام اعلیٰ انسانی سرگرمیوں کا انحصار ہے، کسی بڑے پیمانہ پر، صرف ریاست کی طاقت کے ذریعہ حاصل جا سکتی ہے اور محفوظ رہ سکتی ہے۔ اسی بات میں اگر تھوڑا مبالغہ بھی شامل کر دیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ ریاست لازمی طور پر طاقت ہے اور یہ ایک ایسا مبالغہ ہے جس کا شکار ہو جانا جرمنی میں بہت حد تک فطری تھا، جہاں حالات نے اس مخصوص پہلو کو غیر معمولی طور پر نمایاں بنا دیا ہے۔ جرمنی میں سیدھا راست کشت و خون اور شمشیر کے ذریعہ اتحاد حاصل کیا گیا تھا۔ پھر بھی وہ مکمل طور پر متحد نہیں ہو سکا تھا: جرمنی جو ایک معیاری ریاست ہونے سے خاصا دور ہے" بعض اعتبار سے آج بھی مشکل ہی سے ایک ریاست کہلانے کا مستحق ہے۔ بلکہ جیسا بیلک Beloc اور دوسروں نے کہا ہے کہ یہ ایک فوجی مطلق العنان حکومت کے تحت ریاستوں کا مجموعہ ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس کو حکومت کی اس شکل سے منسوب کیا جا سکتا ہے جس کو افلاطون نے تمارکی Timarchy کا نام دیا ہے ایسی ریاست کے عملی طور پر یہ کہنا صحیح ہے کہ اس کی اصل طاقت میں ہے، اور ٹریٹشکے Treitschke نے اسے جیسا پایا ویسی ہی تعبیر پیش کرنے کی کوشش کی۔ لیکن یہ وہی صورت حال جس نے جرمنی کو اس کے دوسرے پہلوؤں کے بہت سے اوصاف کے باوجود تہذیب عالم کے لیے ایک بھیانک خطرہ بنا دیا

ہیگل Heagle یقیناً اس نظریہ کا حامی نہیں تھا کہ ریاست طاقت ہے۔ ڈاکٹر بوزن کے Dr. Bosanquet نے حال ہی میں ایسے مضامین کی جانب توجہ دلائی ہے جن میں اس نے بہت زوردار طور پر طاقت کے دعووں کو رد کیا ہے۔ بہرحال اچھا ہوگا اگر ہم یاد رکھیں کہ ٹریٹشکے Treitschke بھی کسی قسم کی طاقت کی نہیں، بلکہ صرف ایک منظم ریاست کی طاقت کی حمایت کرتا ہے جو ایک اعلیٰ تہذیب کو

---

۱ فشٹے کے نظریات کے بارے میں مزید بحث کے لیے ضمیمہ میں پروفیسر واگہن Prof Vaguhan کی شائع کردہ روسو Rousseau کی Political Wri-tings کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔

سہارا دیتی ہے۔ اگرچہ اس کا نظریہ تھا کہ ہر ریاست کو تشکیل کرتی ہے۔ اس لیے ہیگل نے جو نپولین کی طاقت کی مذمت کی ہے اس کو مثال کے طور پر پیش کرنا بجا نہیں ہے۔ بہت ممکن ہے کہ ٹرشکے Treitschke بھی اسی طرح کی مذمت کرتا، خصوصاً اس حقیقت کو دیکھتے ہوئے کہ

نپولین کی طاقت آخیر میں ناکام ہوئی۔ نپولین کو ریاست کی طاقت کا نمائندہ مشکل ہی سے کہا جائے گا۔ وہ ریاستوں کے لیے ایک ہیبت تھا۔ اور اس کے مداح عموماً وہ لوگ تھے جو قومی اقتدار کے دشمن تھے۔ بہرحال یہ صحیح ہے کہ ہیگل Heagle ریاست کو طاقت کا ہم معنی نہیں سمجھتا۔ اس مفہوم میں بھی نہیں جن میں ٹرشکے Treitschke ایسا سمجھتا تھا۔ درحقیقت ٹرشکے نمایاں طور پر ہیگل کے نظریہ ریاست کی تردید پر اپنے نظریہ کی بنیاد رکھتا ہے [1] لیکن ہیگل نے ریاست کی اہمیت کو اس انداز سے نمایاں کیا ہے کہ اس سے اتحاد کی کسی بھی بڑی شکل پانے کی کوششیں بے وقعت قرار پاتی ہیں اور جس میں مجموعی طور پر جنگ کو ایک مستقبل ادارہ کی حیثیت میں پیش کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر بوزنن کے اس سلسلے میں پوری طرح ہیگل کی تقلید نہیں کرتا۔ اگرچہ وہ بڑی حد تک اس کا پیروئے کار معلوم ہوتا ہے۔

کارلائل Carlyle کا بعض اوقات ٹرشکے سے تقابل کیا جاتا ہے۔ اور اس طرح کا موازنہ بے بنیاد بھی نہیں ہے۔ لیکن کارلائل ریاست کا بہت زیادہ معتقد نہیں تھا۔ وہ جس چیز کو وجہ افتخار ٹھہراتا ہے وہ انفرادی ہیرو ہے۔ اور کیوں کہ سورما بھی اشخاص ہوتے ہیں اس لیے ان پر بھی اخلاقی فیصلے عاید ہوتے ہیں۔ اس طرح فوق البشر ہستی کی پرستش کے لحاظ سے وہ ٹرشکے کے مقابلہ میں ہیگل سے زیادہ قریب ہے۔ لیکن وہ اپنے بیانات میں ان دونوں سے زیادہ محتاط ہے اور اس کو بمشکل ہی ان دونوں کے زمرہ میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ اور نہ ہی نٹشے اور ٹرشکے کو ایک صف میں جگہ دینا صحیح ہے، جیسا کہ عموماً کیا جاتا ہے۔

---

[1] کتاب اوّل، باب دوم Politics -

ہابس Hobbes بھی ان مصنفین میں سے ہے جو ریاست کی طاقت پر بہت زور دیتے ہیں۔ وہ ریاست کو معمولی اخلاقی ذمہ داریوں کا ماتحت نہیں بلکہ سرچشمہ سمجھتا ہے۔ لیکن وہ خاص طور سے ریاست کو اس لیے اہم سمجھتا ہے کہ وہ افراد کی انا پرستی Egoism سے تحفظ دلاتی ہے۔ ہابس کا رویہ کسی بھی پروشائی معینت سے خاص مماثلت نہیں رکھتا تاہم، جہاں تک اس نظریہ کا بین الاقوامی تعلقات پر اطلاق کا سوال ہے، یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ نتائج جن کی طرف یہ نظریہ لے جاتا ہے بڑی حد تک وہی ہیں جو ٹرشکے پیش کرتا ہے۔ لیکن مخصوص مفکرین کے نظریات پر تفصیل سے بحث کرنے کی کوشش ہمیں اپنے مقصد سے بہت دور لے جائے گی۔

ریاست ایک مشینی نظام کی حیثیت سے

خود ہمارے ملک میں یہ رجحان کافی عام رہا ہے کہ ریاست کو قدرے غیر اہم اور انفرادی آزادی کو اس کے مقابلہ میں زیادہ اہمیت کا حامل سمجھا جاتا ہے [1] در ریاست کو عموماً اس مقصد کے حصول کا ایک ذریعہ تسلیم کیا گیا ہے۔ اس بات میں ریاست کو ایک مشین سے کچھ ہی افضل سمجھنے کا رجحان ملتا ہے — ایک ایسی مشین، جس کے فرائض کو گھٹا کر کم سے کم کر دینا چاہیئے۔ اس کی خیر کی حوصلہ افزائی کرنے کی طاقت کو کم سے کم کیا جا چکا ہے اور بعض اوقات اس کی بدی سے مقابلہ کرنے کی طاقتوں کو بھی نظرانداز کیا گیا ہے یا مذمت کا ہدف بنایا گیا ہے۔ غالباً یہ بھی اتنی ہی بڑی غلطی ہے جتنی پروشائیوں نے کی تھی اور شاید اسی قدر شرانگیز بھی بدی سے مقابلہ نہ کرنے کا انتہا پسند نظریہ خاص طور پر ایک ایسا نظریہ ہے جو بہت زیادہ شدت سے

---

[1] برطانوی اور جرمن رویہ کے تضاد کو پروفیسر سورلی Prof Sorely نے اپنے خطبات The International Crisis میں The Theory of the State (صفحات، 34-55) میں نہایت خوش اسلوبی سے پیش کیا ہے ہگ ایلیٹ Hugh Eliot کی کتاب Herbert Spencer کا تعارف بھی ملاحظہ فرمائیں۔

ردنہیں کیا جا سکتا۔ دوسری انتہا کی طرح یہ بھی بڑی حد تک گزرے ہوئے پیغمبروں کی تعلیمات پر مبنی ہے۔ لیکن اس میں ان حالات کو مد نظر نہیں رکھا گیا ہے جن میں وہ تعلیمات پیش کی گئی تھیں۔ ان پیغمبروں میں سے کم سے کم ایک نے واضح طور پر اس بات سے خبردار کیا تھا کہ اس کے بیانات کو ضرورت سے زیادہ لفظی معنی میں نہ لینا چاہیئے۔ جو بات اہم معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ جب بدی سے مقابلہ کیا جائے تو وہ مدافعت اس قسم کی ہو جو کارگر طور پر اس کا خاتمہ کر سکے اور خیر کو اس پر تسلط دلا دیتی ہے یا بڑھا دیتی ہے۔

عدم مدافعت کے نظریہ کا جب سماجی مسائل پر اطلاق کیا جاتا ہے تو وہ کئی شکلیں اختیار کر سکتا ہے۔ ہمارے یہاں ایک زمانے تک اس کی ایک شکل آزاد معیشت Lais ez faire کے تصور میں موجود تھی جس کو اب وسیع طور پر بے وقعت قرار دیا جا چکا ہے۔ اس کی انتہائی ضد ریاستی سوشلزم ہے۔ لیکن کچھ سوشلسٹ بھی عدم مدافعت کے نظریہ کی تبلیغ پر مائل رہے ہیں جس کی مثال طاقت کو قومی زندگی کی حفاظت یا سماجی نظم برقرار رکھنے کے آلہ کی حیثیت سے مسترد قرار دینے میں ملتی ہے۔ لیکن جب طاقت کو ایک شکل میں رد کیا جاتا ہے تو وہ کسی دوسری شکل میں دوبارہ ظاہر ہوتی ہے حالیہ زمانے میں ریاست کی طاقت کے برخلاف طبقاتی تشدد Sectional-Violence کی ترویج کا رجحان ملتا ہے۔[1] برگساں M. Bergson کے فلسفہ کو اس کی بنیاد بنایا گیا ہے لیکن مسٹر رسل Mr. Russell نے کم انتہا پسند انداز میں ایک مختلف قسم کے فلسفہ سے بھی اس کا تعلق جوڑا ہے۔[2] جو بات ان مفکروں میں مشترک ہے وہ عقل سے بے اعتباری کو انسانی زندگی کے اتحاد کی بنیاد سمجھنا اور مخصوص تحریکوں، جذبات، دلچسپیوں کی جانب واپس رجوع کرنے کا رجحان ہے۔

---

[1] اس کے بارے میں سب سے زیادہ توجہ خیز بیان سورل M. Soral کی تصنیف Reflections on Violence میں ملتا ہے۔

[2] Principles of Social Reconstruction صفحہ 97

ع۱ ان نظریات کے برخلاف، ریاست کے اتحاد کی اہمیت پر بجا طور پر زور دیا جا سکتا ہے۔ یہ محض لوگوں کا باہمی اشتراک عمل ہی ہے جس کے ذریعہ عقل سلیم کی، انفرادی اور طبقاتی مفادات پر فتح پانے کی توقع کی جا سکتی ہے۔ میتھیو آرنلڈ Mathew Arnold کے نظریہ کے مطابق ایک منظم ریاست کا وجود ان بڑے تغیرات کے لیے ہے جن کی ضرورت ہے ـــــ اور ساتھ ہی نظم و ضبط کو برقرار رکھنے کے لیے اس کو مناسب طاقت فراہم کرنا ضروری ہے۔ خواہ ہمیں۔۔۔
کسی طرح کی عالمی حکومت کے قیام میں بھی کامیابی حاصل ہو جائے پھر بھی اس کے برقرار رکھنے کے لیے مضبوط پولیس کی طاقت کی ضرورت ہوگی۔ اور جب تک ریاستوں کے درمیان تعلقات میں موجودہ نراجیت کا عنصر باقی رہتا ہے یہ لازمی معلوم ہوتا ہے کہ ایک مستحکم مدافعتی طاقت کے وجود کو قائم رکھا جائے اس بات کو یورپی سوشلسٹوں ع۱ نے کافی مکمل طور پر تسلیم کر لیا ہے۔ لیکن ہمارے ملک میں اس سے کسی قدر انکار کا رجحان ملتا ہے۔

ریاست سماجی طرزِ اتحاد کی حیثیت سے

ان مذموم انتہا پسند نظریات سے بچنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم مضبوطی سے اس تصور پر قائم رہیں کہ ریاست سماجی اتحاد کی ان شکلوں میں سے ایک ہے جن کے ذریعہ مشترک بھلائی کا نظریہ موثر بنایا جاتا ہے۔ دوسری سماجی شکلوں کی طرح یہ بھی فطری ہے اور حیاتی نشو و نما کی ایک شکل ہے اور محض ایک مشینی آلہ نہیں ہے۔ بلکہ دوسری شکلوں کی طرح اس کے بھی مخصوص کام ہیں اور مخصوص کوتاہیاں ہیں۔ اس کی فطرت میں جو مقاصد شامل ہیں ان کو یہ اس وقت بہترین طور پر انجام دیتی ہے جب اس کے سامنے مستقبل طور پر انسانیت کے وسیع مفادات ہوں جن کے حصول کا یہ ایک ذریعہ

ع۱ ۔ اس سلسلے میں ایک دلچسپ مقابلہ کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ Realism and Politics جسے مسٹر اسکاٹ Aristotalian Society کے ۱۹۱۸ کے اجلاس میں پڑھا تھا۔

ہے۔ ٹی۔ ایچ۔ گرین T.H. Green نے جو نظریہ پیش کیا ہے وہی ہے جو میں نے اس کتاب میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

ڈاکٹر بوزن کے کا نظریہ بھی بظاہر اس نظریہ کے ساتھ بڑی یکسانیت رکھتا ہے لیکن میرا خیال ہے کہ وہ ضرورت سے زیادہ ہیگل کے نظریہ کی طرف واپس لوٹنے کی طرف مائل ہے اور اس میں بڑی حد تک ہیگل کے نظریہ کے بہترین اجزاء کو اپنا لیا گیا ہے؏1 وہ اتنا عظیم فلسفی نہیں تھا جتنا کہ ہیگل تھا، بالکل اسی طرح جیسے ورڈسورتھ اتنا عظیم شاعر نہیں تھا جتنا گوئٹے تھا۔

لیکن ان دونوں مثالوں سے ہمیں اپنے یہاں کے مصنفوں سے بالکل ہی مایوس اور بددل نہ ہونا چاہیے۔ اس کی کئی وجوہ ہیں، خود ڈاکٹر بوزن کے نے برطانوی اعلیٰ دماغی کی مدافعت میں کئی پرزور دلائل دیئے ہیں، ؏2 پھر بھی وہ مجھے ہیگل اور روسو کا ضرورت سے زیادہ عقیدت مند نظر آتا ہے۔ لیکن بعض اوقات وہ ان دونوں کے مقابلہ میں زیادہ متوازن ہوتا ہے۔ اور اگرچہ اس توازن کو متلون مزاجی

؏1 اس کی سب سے قابل ذکر مثال جالیس Jaures ہے جس نے اپنی کتاب Lamree Nouvelle میں سوئز فوجی نظام کے نمونہ پر فوجی دفاع کا خاکہ پیش کیا ہے۔ اس تصنیف کے اہم حقوق کو کلاوٹن G.G. Clouton کی Democracy and Civil Service میں دیکھا جا سکتا ہے۔ لیبنیشٹ Liebknecht کی Millitarism and Anti-Millitarism — حصہ دوم، باب ۱۷ بھی ملاحظہ فرمائیں۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ان مصنفین نے یورپی حالات کے بارے میں جو مشورے دیے ہیں وہ بجا ہیں تو بھی یہ ضروری نہیں کہ وہ ہمارے (برطانیہ) لیے مناسب ہوں۔ میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ محدود پیمانے پر ترتیب ہمارے یہاں بھی مفید ہوگی۔

؏2 لیکن جیسا کہ سر ہنری Sir Henry نے The working Faith of Social Reformer میں کہا ہے کہ یہ افلاطون اور ارسطو کے نظریات کے جدید طرز اظہار سے کچھ زیادہ نہیں ہے۔

3. Social and International Ideals ص 16-17

یا کسی فیصلہ پر نہ پہونچ سکنا سمجھا جاسکتا ہے لیکن یہ ہمیشہ کمزوری کی علامت نہیں ہوتا۔ انسانی سوسائٹی بھی عام عالم وجود کی طرح عام اعتبار سے ایک بہت پیچیدہ بناوٹ کی حامل ہے۔ اور اس پر کئی مختلف پہلوؤں سے نظر ڈالنا ہوتی ہے۔ بہرحال میں خوشی سے اس بات کا اعتراف کرتا ہوں کہ ڈاکٹر بوزآن کے نے ریاست کے تصور؎ پر جو زور دیا ہے وہ وسیع طور پر پھیلی ہوئی اس انفرادیت Individualism کی تحریک سے تحفظ دیتی ہے جو آج بھی ایک گناہ کی طرح ہمارا پیچھا نہیں چھوڑتی۔

؎ اس موضوع پر مزید بحث کے لیے پروفیسر میک آئور Prof MacIver کی Community اپر تصنیف کا ضمیمہ B کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ جہاں تک ہیگل Heagle کا تعلق ہے اسے خود اپنے ملک میں ہی پروشائی ریاست کے دشمن کی حیثیت سے قابل ملامت ٹھہرایا گیا ہے۔ جس کے لیے Schubarth کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔)

باب پنجم:

عدل

عدل کا عام تصور

جو کچھ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اس کے پیش نظر ہم یہ مان سکتے ہیں کہ ایک اچھی تشکیل شدہ حکومت کا اولین مقصد اپنی سرحدوں کے اندر عدل کا قیام اور اس کا برقرار رکھنا ہوتا ہے۔ لیکن عدل کا مفہوم مکمل طور پر واضح کر دینا آسان نہیں ہے۔ اس لفظ کا اصل مطلب وہ احکام ہیں جو کوئی حکمراں طاقت صادر کرے۔ اور اسی لیے افلاطون کی جمہوریت میں تھریسی میکس Thrasymachus کی طرح کچھ لوگوں نے یہ مطلب نکالا ہے کہ جو کچھ عادلانہ ہے، مجموعی طور پر محض وہ ہے جو طاقتور طبقے کے مفاد میں ہے۔ یا بالفاظ دیگر، عدل ان لوگوں کے مفاد میں ہوتا ہے جو حکومت کی طاقت کے حامل ہیں۔ یہ نظریہ اس عام اصول سے زیادہ ہم آہنگ نہیں ہے جو ورڈس ورتھ Words Worth نے راب رائے Rob Roy سے منسوب کیا ہے:

"یہ پرانا قاعدہ بھی کیسا اچھا اور سیدھا سادھا ہے۔ کہ جس میں کسی چیز کو حاصل کرنے کی طاقت ہے وہ اسے حاصل کرے اور وہ اسے قبضہ میں رکھے جو رکھ سکتا ہو۔"

یہ نظریہ اس عام اصول سے اس بات کو تسلیم کرنے کے لحاظ سے مختلف ہے کہ انسان ایک فرقہ کے رکن ہوتے ہیں اور ایک حاکمانہ طاقت کے ماتحت ہوتے ہیں۔ تاہم یہ نظریہ بھی حاکمانہ اقتدار سے انہی اصولوں کو منسوب کرتا ہے جن سے شاید راب رائے نے رہنمائی حاصل کی تھی۔ لیکن یہ نظریہ کہ عدل طاقت کا مفاد ہے، یہ سوال پیدا

کرتا ہے کہ طاقت کا اصل مفاد کیا ہے ؟ اور کیونکہ طاقت کے حامل بھی بہر حال انسان ہوتے ہیں۔ اس لیے یہ سوال گہرائی میں جاکر اس سوال میں بدل سکتا ہے کہ انسانوں کا اصل مفاد کیا ہے۔ اور اگر ہم یہ اور تسلیم کر لیں ، جیسا کہ ناگزیر ہے ۔ کہ حکمراں طبقہ کا مناسب طریقہ عمل اپنے مفادات کو مدِنظر رکھنا نہیں .... بلکہ ایک حد تک سب کے مفادات کی پیش رفت ہے ، تو یہ بات اور واضح ہو جاتی ہے کہ اصل مسئلہ یہ طے کرنا ہے کہ عام انسانوں کی انتہائی خیر کن چیزوں پر مشتمل ہے۔ بہر حال یہ مسئلہ بہت مشکل اور نازک ہے ، اور یہ علم اخلاقیات کا خصوصی منصب ہے کہ اس پر غور کرے ہمارے موجودہ مقصد کے لیے اتنا سمجھ لینا ہی کافی ہو گا کہ خوشی ، فلاح ، خوشحالی ، تکمیل ذات ، ارتقاء کہ حیات اور اس قسم کی دوسری اصطلاحیں اس خیر کے اظہار کے لیے استعمال کی گئی ہیں جس کا حصول انسان کی کوششوں کا مقصد ہے۔ ایسی صورت میں ہم یہ مطلب نکالنے میں زیادہ غلط نہیں ہوں گے کہ اس خیر کا مفہوم یہ ہے کہ ان صلاحیتوں کی تکمیل کی جائے جو واضح طور پر انسانی پہلو سے متعلق ہیں اس صورت میں عدل کا مطلب وہ نہیں رہے گا جو حکومت کرنے والی طاقت اپنے مفاد کے لیے انجام دیتی ہے بلکہ عدل سے مراد وہ احکام ہوں گے جن کا صدور حکمراں طبقہ کو ان شہریوں کی خیر کے لیے کرنا چاہیے جن پر یہ حکومت کرنے والی طاقت اپنے کنٹرول کا نفاذ کرتی ہے۔ بہر حال تھوڑا سا غور بھی یہ واضح کرنے کو کافی ہے کہ حکمراں طاقت بہ ذات خود ، یا تنہا طور پر اپنے شہریوں کی بھلائی کے حصول میں کامیاب نہیں ہو سکتی ۔ افراد کی بہتری کا ایک بڑا حصہ صرف ان کی اپنی کوششوں کی بدولت حاصل ہوتا ہے ۔ بلکہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ان کی کوشش بھی ان کی خیر کا ایک جزو ہوتی ہے مثال کے طور پر اس بات پر زور دیا جاتا ہے کہ " حق کی جستجو حق کے حصول سے بہتر ہے۔ " اگرچہ اس بات میں شک کی گنجائش ہے تاہم کم از کم صورت حال یہی معلوم ہوتی ہے

عہ افلاطون کی Republic ، کتاب اول میں پیش کردہ بحث کا خصوصی موضوع یہی مسئلہ ہے۔ عہ اس سلسلے میں مصنف کا نظریہ اس کی تصنیف Manual of Ethics باب پنجم ، کتاب دوم ، باب ششم میں تفصیلی طور پر پیش کیا گیا ہے۔

کہ ان چیزوں کی قدر و قیمت، جن کی انسان جستجو کرتا ہے، زیادہ تر اس بات پر منحصر ہوتی ہے کہ ان کو پسندیدہ سمجھا گیا ہے اور منتخب کیا گیا ہے۔ اسی لیے ایسا نہیں ہو سکتا کہ کوئی خارجی طاقت لوگوں کو وہ چیزیں دے سکے۔ ایسی صورت میں یہاں یہ سوال نہیں ہے کہ تمام انسانوں کا مفاد کیسے حاصل کیا جائے؟ بلکہ یہ ہے کہ اس مفاد کے حصول میں مدد دینے کے لیے حکمراں طاقت کیا اقدامات کر سکتی ہے یہ نسبتاً کسی قدر محدود مسئلہ ہے۔ پھر بھی خاصا بڑا اور غور طلب ہے۔

اس سوال کا عمومی جواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکمراں طاقت ہر اس چیز کو حاصل نہیں کر سکتی جو خیر ہے۔ البتہ وہ اس قسم کے سماجی نظام کو قائم اور برقرار رکھ سکتی ہے، جو افراد کے لیے بہتر سے بہتر کے حصول میں موزوں اور مددگار ثابت ہو سکے۔ جیسا کہ ارسطو نے اشارہ کیا ہے، یہ مسئلہ دو، بلکہ تین خاص پہلو رکھتا ہے۔ پہلا سوال یہ ہے کہ "سوسائٹی کا وہ کون سا بہترین انتظام ہے جس کا قیام حکومت عمل میں لا سکتی ہے؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ ایسے نظام کو بدلتے ہوئے حالات میں کیوں کر بہترین طور پر برقرار رکھا جا سکتا ہے؟ اور تیسرا سوال یہ ہے کہ اگر ایسے نظام میں ابتری آجائے تو اسکو کس طرح صحیح حالت پر واپس لایا جا سکتا ہے؟ ارسطو کے نزدیک پہلے سوال کا تعلق تقسیمی عدل Distributive Justice سے ہے اور باقی دو سوال اصلاحی عدل Corrective Justice سے متعلق ہیں۔ اصلاحی عدل کے ضمن میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کی طرح معاوضہ اور تلافی Exchange & Reparation کے قدرے مختلف تصورات میں امتیاز کیا جائے مگر بہتر یہی ہو گا کہ تقسیمی اور اصلاحی عدل کی عام تشریح سے ابتدا کی جائے۔

تقسیمی عدل

یہاں ناگزیر سوال یہ ہے کہ سب کی زیادہ سے زیادہ خیر کے لحاظ سے سوسائٹی کا بہترین بندوبست کیا ہو گا؟ اس کے بہت سے جواب ہو سکتے ہیں۔ اور اپنی موجودہ

حدود میں رہ کران سب کو معرض بحث میں لانا ممکن نہیں۔ یہاں اتنا بیان کر دینا کافی ہے کہ اس سوال سب سے بہتر عام جواب وہ معلوم ہوتا ہے جو افلاطون نے دیا تھا۔ اس کے قول کے مطابق سب سے بہتر بندوبست وہ ہے جس میں ہر شخص اس جگہ پر متعین ہے جس کے لیے وہ سب سے موزوں ہے اور بہ احسن وجوہ اس مقام پر اپنے فرائض کی ادائیگی کے لیے تیار ہے اور ان آلات اور اشیا سے لیس ہے جو مناسب ادائیگی فرض کے لیے ضروری ہیں۔ لیکن تقسیمی عدل کے سلسلے میں اگر اس بات کو عام بنیاد مان لیا جائے تو کچھ اضافے یا شرائط کا شمول ضروری معلوم ہوتا ہے۔

سب سے پہلے یہ ماننا پڑے گا کہ کسی جدید حکومت میں ان سب باتوں کا حصول ناممکن ہوگا جو افلاطون کے نظریہ میں شامل ہیں۔ یہ بات بھی شبہ سے خالی نہیں کہ ایک چھوٹے فرقہ میں بھی، جو افلاطون کے ذہن میں تھا، ان تمام باتوں کا حصول ممکن ہوگا یا نہیں تاہم اس بات سے اس حقیقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ یہی وہ مقاصد ہیں جو ریاست کے پیش نظر ہونا چاہئیں۔ اگر کسی حد تک ان مقاصد کے حصول میں کمی ہوتی ہے تو یہ کسی درجہ تک بے انصافی ضرور ہے۔ یہ غالباً درست ہے کہ تمام بنیادی مقاصد کی پوری تکمیل ناممکن ہے۔ افلاطون نے بھی اس بات کو مکمل طور پر محسوس کیا تھا۔ مثال کے طور پر فن معالجہ کو ہی لے لیجیے۔ اس کا مقصد اس امر کا حصول ہے کہ ہر شخص مکمل طور پر تندرست ہو۔ لیکن جس حد تک یہ مقصد پوری طور پر حاصل ہو سکتا ہے وہ یقیناً ناقص ہوگی۔ یہی صورت عدل کے ساتھ ہے۔ ریاست ایسا نہیں کر سکتی کہ ہر شخص اس جگہ متعین ہو جس کے لیے وہ موزوں ترین شخص ہے۔ لیکن ریاست بڑی حد تک یہ کر سکتی ہے کہ کسی شخص کو اپنے موزوں ترین مقام کی تلاش کرنے دے اور اس میں رکاوٹیں پیش نہ آنے دے۔ تعلیم کسی فرد کی صلاحیتوں اور قوتوں کی نشوونما کا ذریعہ ہونے کے لحاظ سے اس سلسلے میں بہت معاون ہو سکتی ہے۔ اسی طرح سے آراضی سے رابطہ کی سہولتیں، محنتی طبقہ کے لیے روزگار کے محکموں کا قیام اور دوسری بہت سی تدابیر بھی کافی مفید ہو سکتی ہیں۔ اگرچہ ان تمام اور

امدادی تدابیر کے باوصف ڈاکٹر جانسن Dr. Johnson کا یہ قول کہ "افلاس کی روندی ہوئی صلاحیت بہت آہستہ آہستہ اُبھرتی ہے" بہت عرصہ تک اپنی معنویت برقرار رکھے گا۔ تاہم شاید یہ سوچنے کی جرأت کی جا سکتی ہے کہ چیٹرٹن Chatterton کے معاملہ میں جو کچھ ہوا وہ دوبارہ نہیں ہوگا۔ اسی طرح ریاست اس کا تیقن بھی نہیں کر سکتی کہ ہر شخص، خواہ اسے وہ جگہ بھی مل گئی ہو جس کے لیے وہ موزوں ترین فرد ہے، اپنے فرائض کی مناسب ادائیگی کر سکے گا یا نہیں۔ لیکن وہ نگرانی اور معائنہ کے طریقے فراہم کر سکتی ہے اور ایسی مکمل تعلیم کا قیام عمل میں لا سکتی ہے، جو نہ صرف فرد کی فطری قوتوں کی نشو و نما کرے گی بلکہ اس کے اندر شہری فرائض کی روح اور احساس بھی پیدا کرے گی۔ درحقیقت یہ بات افلاطون کے منصوبہ میں لازمی جز کا درجہ رکھتی تھی۔ پھر، ریاست اس امر کی ضمانت نہیں لے سکتی کہ ہر فرد کے پاس وہ ضروری اشیا اور آلات بھی ہوں گے جو اس کے فرائض کی مناسب ادائیگی کے لیے ضروری ہیں۔ لیکن وہ کم سے کم اتنا ضرور کر سکتی ہے کہ اس شدید افلاس کو دور کر دے جو اشیا اور آلات کی فراہمی میں مانع ہوتا ہے۔ اور اسی طرح حد سے زیادہ دولت کی فراوانی کو بھی کنٹرول کرے جو ان اشیا اور آلات کو ضائع کرنے پر اُکسا سکتی ہے۔ ریاست مناسب رہائشی سہولتیں، پانی اور روشنی کی مناسب فراہمی، کتب خانے، آرٹ گیلریاں، سفر کی آسانیاں اور بہت سی دوسری سہولتیں فراہم کرنے میں اور ان سب تک ہر ایک کی رسائی کو ممکن بنانے کے لیے کچھ نہ کچھ کر سکتی ہے۔ اپنے منصوبہ کی تکمیل کے لیے ایسی سہولتوں کی فراہمی کی اہمیت سے افلاطون ناآشنا نہیں تھا۔

افلاطون کے بتاتے ہوئے عام اصول میں ایک شرط کا اضافہ ضروری ہے۔ وہ یہ کہ جہاں تک اس کا تعلق واضح ریاستی احکام سے ہے اسکو صرف عام حیثیت میں تسلیم کیا جا سکتا ہے لیکن یہ ہر انفرادی مثال پر منطبق نہیں مانا جا سکتا۔ جیسا کہ ارسطو کا قول[1] ہے کسی ریاست کے قوانین صرف وہی فراہم

کرسکتے ہیں جو عام طور پر سب کے لیے بہترین ہے۔ یہ بات غالباً یونان کے کسی چھوٹے فرقے کے مقابلے کسی بڑی جدید ریاست کے لیے زیادہ درست ہے۔ مثال کے طور پر اس کی امید مشکل سے ہی کی جا سکتی ہے کہ کوئی ریاست کسی شیکسپیئر، کسی ورڈسورتھ یا آئن سٹائن کے لیے بہترین قسم کی تعلیم کا انتظام کرسکے۔ یہ امر بھی مشتبہ ہے کہ کوئی نجی ادارہ بھی ایسا کرسکے گا یا نہیں۔ ریاست دوسرے معاملات میں بھی وہاں مناسب بندوبست نہیں کرسکتی جہاں غیر معمولی صورت حال موجود ہو یا جہاں صورت حال معمول سے ذرا بھی ہٹی ہوئی ہو۔ البتہ یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب معمول سے اس اختلاف کی کافی مثالیں موجود ہوں اور جو ایک واضح اور قابل شناخت انداز کی ہوں۔ مثال کے طور پر ہم اراضی کی وراثت کا مسئلہ لے سکتے ہیں۔ کبھی کبھی ایسا بندوبست ہوتا ہے کہ وسیع املاک سب سے بڑے بیٹے کو ورثہ میں پہنچتی ہیں۔ یہ بات کم و بیش یقینی ہے کہ یہ طریقہ اس امر کا ضامن نہیں ہے کہ ملکیت اس شخص کے ہاتھوں میں پہنچے گی جو مفاد عامہ کے لیے اس ملکیت کو اچھے مصرف میں لانے کے لیے موزوں ترین شخص ہو۔ لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ بالعموم یہ طریقہ ان نتیجوں سے بہتر نتائج دکھائے گا جو کوئی اور مختلف بندوبست کرنے کی صورت میں حاصل ہوتے۔[1، 2] ایسا سوچنے کی وجوہات ہو سکتی ہیں کہ ملکیت پر چھوٹی چھوٹی ملکیتوں میں تقسیم کیے جانے سے برا اثر پڑے گا۔ ایسا سوچنے کے لیے بھی وجوہ ہو سکتی ہیں کہ سب سے بڑا بیٹا، جو اپنی ساری زندگی وراثت کی امید لے کر پلا بڑھا ہو، فرائض کی قابل اطمینان ادائیگی کے لیے اس شخص سے زیادہ موزوں ثابت ہو گا جس کو کسی عمومی طور پر قابل عمل طریقے کے بموجب منتخب کیا گیا ہو۔ اسی طرح کا جواز ماشہنشاہیت کے موروثی

ع1 Ethics کتاب پنجم، باب XIV - افلاطون نے پہلے اس پر Stateman صفحہ 274، میں زور دیا تھا۔ 2 یہ بات صرف مثالی کے طور پر کہی گئی ہے۔ یہ دعویٰ کہاں تک حق بجانب ہے؟ یہ ایک تنازعہ سوال ہے جو اس جگہ معرض بحث میں نہیں لایا جا سکتا اور جس کا جواب بھی بڑی حد تک بدلتے ہوئے حالات پر منحصر ہے۔

اصول کے بارے میں بھی پیش کیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ یہاں پر بھی عام طور سے ماننا پڑے گا کہ یہ اصول لازمی طور پر بہتر نتائج پیش نہیں کرتا۔ دوسری طرف اگر اراضی کے معاملے میں مالک کاشتکاروں، کا طریقہ رائج کر دیا جائے اور حکمرانوں کے سلسلے میں منتخب صدر کا اصول بنا لیا جائے تو یہ بات کم و بیش یقینی ہے کہ یہ طریقے بھی انفرادی مثالوں میں سب سے اچھے ثابت نہیں ہوں گے۔ گویا عام طور سے قوانین وہی چیز فراہم کر سکتے ہیں جو عام طور پر سب سے بہتر ہو۔ یہ ایک الگ سوال ہے کہ انفرادی مشکلات کا سامنا کس طرح کیا جائے۔

افلاطونی نظریہ پر ایک اور اعتراض بھی کیا جاسکتا ہے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس اصول میں انفرادی زندگی کو ریاست کا غلام بنا دینے کا رجحان ملتا ہے۔ ضروری نہیں کہ کسی فرد کا کام اس فرقہ کی زندگی سے جس کا وہ رکن ہے۔ براہِ راست تعلق رکھتا ہو پھر بھی وہ دنیا کے لیے غیر فانی اہمیت کا حامل ہو سکتا ہے۔ اسپینوزا Spinoza کا فلسفہ اپنے مخصوص ملک کے لیے نہیں بلکہ تمام دنیا کے لیے تھا۔ وسیع مفہوم میں تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے دنیا میں گنے چنے ایسے لوگ تھے جو اسے سمجھنے اور اس کی صحیح قدر پہچاننے کے اہل ہوں۔ بعینہٖ یہی بات براؤننگ کے نحویوں، اور بہت سے نمایاں ریاضی دانوں، فنکاروں اور دوسروں کے بارے میں کہی جاسکتی ہے۔ بہرحال، یہ مانا جاسکتا ہے کہ کسی دانشمند ریاست کو ان کاموں کی ہمت افزائی کرنا چاہیے جو انجام کار اس کی تہذیب کو آگے بڑھائیں اور اس کی عظمت میں اضافہ کریں۔

اس بات سے افلاطون کو بھی انکار نہیں ہو سکتا تھا۔ لیکن یہ ماننا پڑے گا کہ عملی طور پر اس کے اصولوں پر عمل درآمد کرنا مذکورہ بالا مقصد کے منافی ہوگا۔ اگر کوئی فرد اپنے مخصوص فرائض کی انجام دہی کے ناقابل ہو جائے تو ایسی صورت میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ریاست پر اپنے شہریوں کی دیکھ بھال کی ذمہ داری آتی ہے۔ اس مقام پر افلاطون بھی واضح طور پر خاموش

پس وپیش میں مبتلا معلوم ہوتا ہے۔ وہ یقینی طور پر یہ مشورہ دیتا نظر آتا ہے جوں ہی کوئی فرد اپنے مخصوص فرائض کی ادائیگی کے قابل نہ رہے، خواہ ایسا عارضی طور پر ہی ہوا ہو، اسے اس کی قسمت پر چھوڑ دینا چاہیے۔ موجودہ دور میں اکثر لوگ ایسے اصول کو غیر انسانی کہیں گے۔ لیکن کچھ لوگ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ ریاست کی نہیں بلکہ نجی افراد کی یا مذہبی اداروں کی ذمہ داری ہے کہ ایسے معاملوں کے لیے ضروری بندوبست کریں۔ اس مسئلے پر ہم آئندہ مزید گفتگو کریں گے۔

لیکن ان اعتراضات اور شرائط میں کتنا ہی وزن کیوں نہ ہو۔ اس میں مشکل سے ہی شبہ کیا جا سکتا ہے کہ افلاطونی نظریہ، تقسیمی عدل کے عام تصور کے لیے صحیح بنیاد فراہم کرتا ہے۔

اصلاحی عدل

کسی مخصوص فرقہ میں تقسیمی عدل کا گوارا طور پر قیام ہونے پر بھی ایسے حالات پیش آ سکتے ہیں جو اس میں پراگندگی پیدا کر دیں۔ اس پراگندگی یا انتشار کا سامنا کرنے کے لیے صحیح اقدام کو ارسطو نے اصلاحی عدل کہا ہے۔ یہ پراگندگی اتفاقیہ بھی ہو سکتی ہے یعنی کسی فرد یا گروپ کے کسی دوسرے فرد یا گروپ کے معاملات میں دخل اندازی کی وجہ سے بھی ہو سکتی ہے یہ افراد اور گروپ مختلف فرقوں سے متعلق بھی ہو سکتے ہیں۔ لیکن یہ بات بین الاقوامی رشتوں سے تعلق رکھتی ہے اور فی الحال اس پر غور نہ کرنا ہی بہتر ہوگا۔ حادثوں کی کسی حد تک تلافی تو بیمہ سے ہو جاتی ہے اور کبھی کبھی ریاست بھی اس کا بندوبست کرتی ہے۔ مثال کے طور پر تبادلہ میں عدل Justice in Exchange میں اس موضوع پر اظہار خیال ملے گا۔ وہ زیادتیاں جو افراد ایک دوسرے پر کرتے ہیں۔ اس قسم کی ابتری میں آتی ہیں جس کا براہ راست حکومت سے تعلق ہوتا ہے۔ ان زیادتیوں میں معاہدوں کی خلاف ورزی، راہزنی، ذاتی تشدد (زبانی اور جسمانی دونوں)

وغیرہ شامل ہیں۔ معاہدے کی خلاف ورزی کا تدارک اس کی پابندی کرا کے کیا جا سکتا ہے۔ یا شاید اس نقصان کی تلافی سے ہو سکتا ہے جو مواقع یا وقت ضائع ہونے سے پیش آیا ہے (اور غالباً یہی بات سود کی اصل بنیاد ہے) اگر وقت کا نقصان حد درجہ مہلک ہو یا ضائع شدہ سامان دوبارہ فراہم نہیں کیا جا سکتا تو یہ بات یقینی طور پر اور ہر اعتبار سے ذاتی نقصان Personal Injury بن جاتی ہے۔ یہی صورت حال راہ زنی پر صادق آتی ہے۔ لیکن ہر ذاتی نقصان کی تلافی نہیں کی جا سکتی۔ گئی ہوئی آنکھ بحال نہیں کی جا سکتی۔ نہ اس کا کوئی بدل فراہم کیا جا سکتا ہے۔ "آنکھ کے بدلے آنکھ" اور دانت کے بدلے دانت "" کا اصول تلافی کا اصول نہیں ہے۔ بلکہ انتظام کا اصول ہے۔ دو غلطیاں مل کر ایک صحیح کام نہیں بن جاتیں۔ ریاست صرف یہ کر سکتی ہے کہ اس قسم کے افعال کو کسی قسم کے حفاظتی اقدامات، مثلاً پولیس کے انتظام سے، یا مختلف قسم کی سزاؤں کے امکان سے جو ان افعال میں مانع ہو سکیں، مخصوص پابندیوں سے جیسے منشیات اور مہلک اسلحہ کی فروخت پر پابندی" اور اخلاقی تعلیم سے، روکنے کی کوشش کرے۔ ان طریقوں پر غور و فکر کرنا ہمارے دائرہ سے باہر ہے لیکن یہ بات اہم نظر آتی ہے کہ بدلہ میں عدل اور جزاؤ سزا کے بارے میں کچھ بیان کر دیا جائے۔ ان موضوعات پر ارسطو کی بحث بعض اعتبار سے مضحکہ خیز حد تک غیر تشفی بخش ہو جاتی ہے اس نے ذاتی نقصان اور اس کی سزا کے مسئلہ کو تبادلہ اور تلافی کی شکل میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

بدلہ میں عدل

بدلہ میں ایمانداری کو اصلاحی انصاف کے زمرہ میں دکھانا کسی حد تک گمراہ کن ہوگا[1]

اس کا یہ مطلب ہوگا کہ وہ چیزیں جو اولاً تقسیم کی گئی ہیں وہ قطعی طور پر متعین ہیں اور ان کا تبادلہ لازمی طور پر اس تقسیم میں انتشار پیدا کرتا ہے۔ لیکن بیشتر وہ تبادلے جو عمل میں آتے ہیں، خدمت کے تبادلے ہیں اور بنیادی طور پر تقسیم کا ایک جزو ہیں

---

[1] ارسطو نے ان دونوں میں واضح طور پر امتیاز کیا ہے۔

لوگ اصولی طور پر اپنے پیداوار کے آلات اور اوزاروں کا تبادلہ نہیں کرتے۔ بلکہ اپنی مشقت کی پیداوار کا تبادلہ کرتے ہیں اور ان تبادلوں کے ذریعہ وہ کھانا، کپڑے اور وہ دوسری چیزیں حاصل کرتے ہیں جو ان کے لیے اپنی زندگی کا کام انجام دینے کے لیے ضروری ہیں۔ اس لیے تبادلے سے جس مسئلہ کا تعلق ہے وہ تقسیمی عدل کا ایک حصہ ہے۔ اب ریاست بجا طور پر تقسیم کے اس پہلو کا نظم و نسق کر سکتی ہے۔ جیسے کہ وہ زمین کی چک بندی میں یا دوسری مستقل ملکیتوں کے سلسلے میں کرتی ہے۔ وہ یہ اقدام کر سکتی ہے کہ شہری، وہ سب اجناس صحیح مقدار میں پیدا کریں جو ایک دوسرے کی ضروریات کے لیے ناگزیر ہیں اور ہر فرد کو اتنا کچھ مل جائے جو اس کے اپنے کام کو چلانے کے لیے ضروری ہے۔ بہت سے مصنفین نے ایسے معیاری معاشروں کی تصویر پیش کرنے کی کوشش کی ہے جہاں ان سب باتوں کا معقول انتظام ہوگا۔ لیکن اس بات میں شبہ ہے کہ ان میں سے کوئی بھی ایسے منصوبہ کی تشریح کرنے میں کامیاب ہو سکا ہے جو ایک پیچیدہ سوسائٹی میں قابل عمل ہو۔ ایسے کسی منصوبہ کی تخلیق ہونے تک لوگ بھدے طور پر حالات سے سمجھوتہ کی صورت نکال لیتے ہیں، اپنے طور پر یہ پتہ لگا لیتے ہیں کہ وہ کیا کرنے کے لیے سب سے موزوں ہیں۔ اور اپنی پیداوار سے ان اشیاء کے تبادلہ کے لیے سودے بازی کرتے ہیں جن کی انہیں ضرورت ہوتی ہے۔ ایسے تبادلوں میں سہولت پیدا کرنے کیلیے سرمایہ، کفالت، اور لین دین کی مختلف شکلوں سے متعلق ایک مکمل نظام وضع کیا جا چکا ہے۔ جس میں انتہائی پیچیدہ بینک کاری کے انتظامات شامل ہوتے ہیں۔ "طلب و رسد" Demand and Supply کی طاقتیں کس طرح اس مکمل نظام کی مدد سے بروئے کار آتی ہیں، اس کی تشریح کرنا علم معاشیات کے خصوصی فرائض میں سے ایک ہے اور یہاں پر ہمارا اس سے کوئی واسطہ نہیں۔ ہم سے متعلق صرف یہ سوال ہے کہ جو انتظامات کیے گئے ہیں ان کی قانونی حیثیت کیا ہے؟ اگر ہمارا وہ نظریہ صحیح ہے جو ہم نے عدل کے عام تصور کے بارے میں اختیار کیا ہے۔ تو عادلانہ انتظام سے مراد ایک ایسا انتظام ہوگا جس

میں ہر شخص موثر طور پر وہ کام انجام دیتا ہے جس کے لیے وہ موزوں ہے، اور وہ پاتا ہے جو اسے اپنا کام جاری رکھنے کے قابل بنانے کے لیے ضروری ہے اس کی ضروریات میں بہر حال، وہ چیزیں بھی شامل سمجھنا ہوں گی جن کی اسے اپنے خاندان کی کفالت کرنے کے لیے یا کم از کم بچوں کی ابتدائی تعلیم کے لیے ضرورت ہوتی ہے۔ بظاہر یہ عدل کے اس مفہوم تک لے جا سکے گا۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے وہ کچھ حد تک یہ کام انجام دینے پر مائل نظر آتا ہے۔ غالباً وہ اس مفہوم کے اتنے ہی قریب تک پہنچتا ہے جتنی کسی بھی عام طریقہ سے توقع کی جا سکتی ہے۔ اس کے عمل میں لانے میں خاص نقائص کا سبب یہ حقیقت ہے کہ (۲) لوگ ہمیشہ وہ کام نہیں حاصل کر پائے جس کے لیے ان میں بہترین موزونیت ہے (ب) وہ ہمیشہ اس کام میں اپنی قوتوں کا پورا استعمال نہیں کرتے۔ (ج) کبھی کبھی ضرورت سے زیادہ لوگ ایک قسم کے روزگار میں کام کرتے ہوتے ہیں اور بعض دوسرے کاموں میں کافی کام کرنے والے نہیں ہوتے۔ (د) انسان کی طلب ہمیشہ ان چیزوں کے لیے نہیں ہوتی جن کی واقعی انہیں ضرورت ہے۔ بعض اوقات وہ ایسی چیزوں کی طلب بھی کر سکتے ہیں جو یقیناً ضرر رساں ہیں۔ (س) کبھی کبھی وہ چیزیں جو بہت بیش قیمت ہیں ان کی طلب بہت کم ہوتی ہے۔ ان نقائص کو دور کرنے کے لیے جو ذرائع استعمال کیے جا سکتے ہیں وہ درج ذیل ہیں۔ (ا) تکنیکی تعلیم کے اعلیٰ طریقے (ب) موثر محکمہ مزدوراں یا محکمہ روزگار (ج) ریاست کا بنیادی ضروریات کی اشیاء پر کنٹرول (د) ایسی اشیاء پر ٹیکس اور پابندیاں عائد کرنا جو زیادہ فائدہ مند نہیں یا واضح طور پر ضرر رساں ہو سکتی ہیں۔ (س) چیزوں کی صحیح قدر و قیمت کو سمجھنے کے لیے تعلیم۔ اپنے موجودہ دائرہ میں رہ کر ان مختلف طریقوں پر عمل درآمد کے بارے میں بحث کرنا ہمارے امکان سے باہر ہے۔ لیکن آئندہ کسی مقام پر ان کے متعلق مزید حوالہ پیش کیا جائے گا۔

جزا اور سزا

انعام اور سزا کو سمجھنے کا وہ سب سے بہتر طریقہ ، جو ان کی سماجی اہمیت کو بھی نمایاں کر

سکے، یہ ہوگا کہ ان کو ہم ان کو پسندیدگی یا ناپسندیدگی کے اظہار کے طور پر دی گئی، مثبت، یا منفی، قیمت والی چیزوں پر مشتمل کہیں۔ عموماً ایک انعام، لذت اور سزا تکلیف پہنچاتی ہے۔ لیکن ہر معاملہ میں ایسا ہونا ضروری نہیں۔ بہت ممکن ہے کوئی شخص کسی انعام کو لینا ناپسند کرے جب وہ یہ سمجھتا ہو کہ اس نے اپنے فرض کی ادائیگی سے زیادہ کچھ نہیں کیا ہے۔ پھر ہو سکتا ہے کہ سوسائٹی اظہار تحسین کے طور پر اس کو انعام دینا چاہیے۔ اسی طرح کوئی شخص سزا پانے سے بھی خوش ہو سکتا ہے، اگر وہ سمجھتا ہو کہ وہ سزا اس کے لیے واجب تھی۔ کوئی شخص یہ بھی سوچ سکتا ہے کہ یہ اس کا حق ہے کہ اسے سزا ملے۔ اور اگر کوئی خارجی اقتدار غلطی سے سزا نہ دے تو وہ خود اپنے آپ کو سزا دے سکتا ہے۔ ایک شخص کفّارہ کے ذریعہ خود کو سزا دینے کے عمل سے تسکین حاصل کر سکتا ہے۔

جب کوئی مثبت یا منفی قیمت رکھنے والی چیز محض تلافی کے طور پر دی جائے تو اس کو انعام یا سزا کہنا مشکل سے ہی درست ہوگا۔ ڈاکٹر جانسن Johnson کو جو پنشن دی گئی تھی، اس میں شک نہیں کہ وہ کسی حد تک پسندیدگی کے اظہار کے لیے تھی، لیکن ایک حد تک اس بات کے اعتراف کے لیے بھی تھی کہ اسکو اپنے کام کا مناسب صلہ نہیں ملا تھا۔ دوسری طرف، جب ہرجانہ کی سزا دی جاتی ہے تو وہ کسی حد تک تاخیر سے ادائیگی کا درجہ رکھتی ہے اگرچہ اس کا مقصد کچھ حد تک ناپسندیدگی کا اظہار بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ انعام اور سزا پر محض تلافی کی حیثیت سے ارسطو کی بحث غیر تسلی بخش اور بعض اوقات بالکل بے معنی ہو جاتی ہے۔

جو انعامات یا سزائیں حیوانات کو دی جاتی ہیں ان کو سزا یا انعام کہنا پوری طرح مناسب نہیں ہے۔ یہ عموماً اس نیت سے دی جاتی ہیں کہ جانوروں کو بعض کاموں کے کرنے کے لیے راغب کیا جائے اور کچھ سے باز رہنے کے لیے آمادہ کیا جائے۔ جانوروں کی عام زندگی میں یہ مقصد کامیابی اور ناکامی سے حاصل ہو جاتا ہے جس کے نتیجہ میں عموماً، بالترتیب لذت اور تکلیف کے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ اس سے جانوروں میں کچھ کاموں کو کرنے کا رجحان اور کچھ کاموں کے لیے مزاحمت پیدا ہوتی ہے۔ جو نام نہاد انعامات اور سزائیں انہیں دی جاتی ہیں

وہ انہی نتائج کو پیدا کرنے کے مصنوعی طریقے ہیں۔ بچوں کو دیے جانے والے انعامات اور سزاؤں میں بہت سے، بڑی حد تک اسی کی طرح ہیں، پسندیدگی یا ناپسندیدگی کی علامت کے مقابلہ میں ان کو محرکات Stimulants سے متعلق کہا جا سکتا ہے۔ جس کا تقابل گدھے کے سامنے گاجر لٹکا دینے یا گھوڑے پر مہمیز لگانے سے کیا جا سکتا ہے۔ ان کو مشکل سے ہی انعام یا سزا کے نام سے پکارا جا سکتا ہے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ بسا اوقات ان میں کچھ حد تک پسند یا ناپسندیدگی کا عنصر موجود ہوتا ہے۔ لیکن عموماً اس طرح کی صورتوں میں یہ عنصر بہت ثانوی طور پر پایا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف نیلسن Nelson کے مجسمہ کو نصب کرنے میں، اور کروم ویل Oliver Cromwell کی ہڈیوں کو کھود کر پھانسی پر لٹکانے میں، علی الترتیب پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے اظہار کی نیت شامل تھی اور ان کو بجا طور پر انعام و سزا کہا جا سکتا ہے۔ اگرچہ جن اشخاص کے ساتھ یہ سلوک کیا گیا ان کو نہ ہی لذت دی گئی اور نہ ہی تکلیف!

ان انعامات اور سزاؤں کے عادلانہ ہونے کے بارے میں تحقیق کرتے وقت ہمارے لیے ان امتیازات کو ذہن میں رکھنا بہت ضروری جن کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے۔ یعنی ان مختلف مطالب میں فرق کرنا جو مختلف لوگ اس اصطلاح سے مراد لیتے ہیں۔ جب ہم تلافی کی متعلقہ صورتوں پر بحث کرتے ہیں (مثلاً ان معاملات میں جن میں نقصان قانون دیوانی کے تحت آتا ہے) تو عام اصول کافی واضح معلوم ہوتا ہے۔ ارسطو کے مفہوم کے مطابق یہ اصلاحی عدل - Corrective Justice - کا معاملہ ہوگا۔ یہ اس چیز کا مساوی بدل فراہم کرنے کی کوشش ہے جو ناحق طور پر تلف ہوئی تھی۔ یہ کوشش اس کو دینے کے لیے ہے جس کے پاس بہت کم تھا اور اس سے لینے کے لیے ہے جس کے پاس ضرورت سے زیادہ تھا۔ لیکن اس کی صحیح مقدار کا اندازہ لگانا اکثر آسان نہیں ہوتا ہے۔ خصوصاً ایسی صورتوں میں جب اسی قسم کا قطعی طور پر مساوی بدل ملنا ناممکن ہوتا ہے۔ لیکن تلاش کرنے پر کوئی ایسا طریقہ آسانی سے نظر آ سکتا ہے جس سے ایک قسم کا سرسری انصاف کیا جا سکے۔ دوسری جانب، وہ چیزیں جنہیں ہم سزا اور انعام کے نام سے پکارتے

ہیں جب ان کا محرکات Stimuli کے طور پر دنیا مقصود ہوتا ہے تو وہ کسی مخصوص مقصد کے ذریعہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اگر یہ مان لیں کہ وہ مقصد بہ ذات خود ایک خیر ہے اور ایسا ہے جس کے فروغ دینے کے لیے سزا یا انعام دینے والی طاقت کو اختیار ملا ہوا ہے، تو ان کا حق بہ جانب ہونا اس بات پر منحصر ہوگا کہ وہ کہاں تک زیر بحث مقصد کو بڑھاوا دینے کے لیے موزوں ہیں۔ اگر ہم اس بات میں حق بہ جانب ہیں کہ جانوروں کو تربیت دے کر کمال دکھانا یا خدمت گذاری سکھا دیں، تو یہ بھی حق بہ جانب ہوگا کہ ہم ان کو تحریک دینے کے لیے کوئی بھی موثر طریقے کام میں لائیں جو بے رحمانہ نہ ہوں۔ اگر ہم بچوں کو مخصوص قسم کی تربیت اور تعلیم دینے میں حق بہ جانب ہیں تو ہم انہیں ایسے طریقوں سے تحریک دینے میں بھی حق بہ جانب ہوں گے جو بے رحمانہ یا ذلت آمیز نہیں۔ بالغ انسانوں کے معاملہ میں، یہ بات ہمیشہ مشتبہ ہوگی کہ آیا ہم ان کے لیے ایسے مقاصد کا انتخاب کرنے میں حق بجانب ہو سکتے ہیں جو وہ خود اپنے لیے منتخب نہیں کرتے۔ لیکن تربیت ذات Self-Discupline کم از کم اس اعتراض کی زد میں نہیں آتی۔ سزا اور جزا کے اصطلاحی مفہوم کو اگر سختی سے مانا جائے تو ہمارے پیش نظر یہ مقصد ہے کہ پسندیدگی ناپسندیدگی اور ان کی بنیادوں کی صراحت کی جائے۔ یہاں پھر اس دعوے کی تکرار مناسب ہوگی کہ سزا اور جزا اسی وقت حق بہ جانب ہیں جب وہی مقصد کے حصول کا موزوں ترین ذریعہ ہوں، بے رحمانہ اور ذلت آمیز نہ ہوں اور ایسے اقتدار کی جانب سے نافذ ہوں جس کو متعلقہ عمل پر پسندیدگی یا ناپسندیدگی کے اظہار کا استحقاق حاصل ہے۔

فطری طور پر سزا، انعام سے زیادہ توجہ کی مستحق ہے۔ پختہ عمر انسانوں کے سلسلے میں عام طور سے یہ کہنا صحیح ہے کہ ان کے کسی درست عمل کا انعام صرف یہی ہے کہ اس کو مایۂ فخر طور پر جاری اور برقرار رہنے دیا جائے۔ البتہ غلط عمل ہی ایسا ہے جو خاص طور پر توجہ چاہتا ہے۔ سزا کے جو مختلف نظریات پیش کیے جا چکے ہیں وہ کافی واضح طور پر عمل اور مقاصد کی ان مختلف قسموں کے ساتھ منسلک ہیں جن کا حوالہ دیا گیا ہے۔ ان سب پر انسدادی نظریہ Preventive Theory صادق آتا ہے۔ ارسطو کے نظریۂ تلافی کا Compensatory Theory اول الذکر قسم پر

خاص طور سے اطلاق ہوتا ہے۔ مانع نظریہ Deterrent Theory اور فطری نتائج Theory of Natural Resultants کے نظریات، جنہیں روسو Rousseau یا اسپنسر Spencer نے پیش کیا ہے، خاص طور پر دوسری قسم پر منطبق ہوتے ہیں۔ انتقامی نظریہ Retributive Theory اپنے تعلیمی اور اصلاحی مفہوم میں، خاص طور پر تیسری قسم پر منطبق ہوتے ہیں۔ لیکن ان نظریات سے بحث کا کام سماجی فلسفہ، قانون اور علم تعلیم سے زیادہ تعلق رکھتا ہے۔ کم از کم یہ بحث پیش نظر خاکہ کے میدان سے باہر ہے ۱؎

اصول معدلت

جو کچھ بیان کیا جا چکا ہے اس سے یہ ظاہر ہے کہ قانونی اعتبار سے عادلانہ ہوتے ہوئے بھی ہر چیز مخصوص افراد کے یا سوسائٹی کے لیے، بعض مخصوص حالتوں میں عادلانہ نہیں ہوتی۔ قانون کی عمومی نوعیت اسے مخصوص حالات کا مکمل جائزہ لینے سے روکتی ہے۔ اسی لیے معدلت کے تصور کو قانون عدل سے ممتاز کیا گیا ہے ۲؎ اس مفہوم میں، ایک مساویانہ بند و بست وہ ہے جو تمام حالات کا خیال رکھتے ہوئے بھی قطعی عادلانہ ہو۔ اس معنی میں جو انصافاً جائز Equity ہے اس کا حصول قانون کے لیے نہ صرف ناممکن ہے بلکہ کوئی ایسا طریقہ تشکیل دینا

۱؎ اس سلسلے میں جن کتابوں کا حوالہ دیا جا سکتا ہے وہ درج ذیل ہیں: گرین Green کی Principles of Political Obligation، بوزن کے کی Philosophical Theory of State باب ہشتم، میک ٹیگرٹ Mc Taggart کی Studies in Hegalian Cosmology باب پنجم ریشڈل Rashdall کی Theory of Good and Evil کتاب اوّل، باب نہم اور اسپنسر کی Education باب سوم۔

۲؎ ارسطو کی Ethics کتاب پنجم باب ~~xiv اور پروفیسر~~ سوگی موری Prof. K. Sugimori کے حالیہ بیانات جو ان کی The Principles of Moral Empire کے باب پنجم میں تحریر کیے گئے ہیں خاص طور سے حوالہ کے قابل ہیں۔

بھی مشکل ہے جو اس کی صحیح طور پر پیمائش کر سکے۔ بعض اوقات قانونی فیصلوں میں بھی مخصوص حالات کا جائزہ لینا ممکن ہوتا ہے۔ ایک شخص جس نے ارتکاب جرم کیا ہے، وہ بعض ایسے حالات کے سبب سے جو اس کے جرم کو ہلکا کرنے یا اسے بری قرار دینے پر مائل ہیں، مکمل طور پر یا صرف کسی حد تک بے گناہ ثابت ہو سکتا ہے۔ اور دوسری جانب ایک ایسا شخص جو اپنی نااہلیت یا لاپرواہی کے لیے بدنام ہے۔ وہ اس چیز سے محروم کر دیا جاتا ہے جو دوسرے حالات میں اس کا قانونی حق ہوتا۔ لیکن جو معاملات زیادہ واضح نہیں ہوتے ان کو قانونی طور پر نبٹایا نہیں جا سکتا۔ اس لیے یہ ذمہ داری نجی افراد یا رضاکارانہ تنظیموں پر عاید ہوتی ہے کہ وہ قانون کی بعض کمیوں کو پورا کریں۔ چرچ اور اس جیسے دوسرے ادارے اور ساتھ ہی نجی انجمنوں کی کوششیں۔ افراد کو وہ مراعات دلا سکتی ہیں جن پر لیاقت کے اعتبار سے تو ان کا حق ہے لیکن قانونی طور پر کوئی دعویٰ نہیں ہے۔ اور دوسری طرف عوام کی ملامت ان کو وہ سزا دے سکتی ہے جس کے وہ مستحق تھے اور جسکو عائد کرنے کا قانون کو کوئی مجاز نہیں تھا۔ لیکن یہ کچھ حد تک ناقابل اعتماد ذرائع ہیں اور ان کے فیصلوں کے معدلت پر Equity مبنی ہونے کی شاذ ہی کوئی خاص ضمانت ہو سکتی ہے اسکے متعلق مزید غور کرنا ہمارے لیے آگے چل کر ضروری ہوگا۔

اس بات پر توجہ دینا مفید ہوگا کہ معدلت کا تصور کیونکہ انگریزی زبان میں Equity کے لفظ سے ادا کیا جاتا ہے اس لیے اکثر یہ برابری یا Equality کے خیال کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کی وجہ سے غلط مطلب نکالے جانے کا اندیشہ پیدا ہوتا ہے۔ اب اگر دیکھا جائے تو حقیقتاً ایک مفہوم میں نہ صرف وہ جس کو انصافاً جائز کہا جاتا ہے، بلکہ وہ بھی جو قانوناً جائز ہے۔ اس میں برابری کا پایا جانا شامل ہو سکتا ہے۔ ان میں دونوں کے اندر یہ بات شامل ہے کہ جو صورتیں بنیادی طور پر ایک جیسی ہیں ان کے متعلق یکساں رویہ ہونا چاہیئے۔ لیکن جب حالات مختلف ہوں تو اس صورت میں برابری شامل نہ ہوگی۔ والٹ وہٹمین Walt Whitman کا یہ مقولہ کہ: "میں کوئی ایسی چیز قبول نہیں

کروں گا جس کا مقابل بدل سب لوگوں کو انہی شرائط پر حاصل نہ ہو سکے۔"
بہت خوب ہے لیکن اس کی لفظ بہ لفظ پابندی مشکل ہے۔ جو شخص نابینا ہے اس کو بصارت کا قطعی مساوی بدل حاصل نہیں ہو سکتا۔ جس شخص میں کسی مخصوص حسّ کا نقص ہے وہ اس کا مساوی بدل نہیں پا سکتا جو اس کو چیزوں سے ویسا لطف اُٹھانے میں مدد دے سکے جو اس صلاحیت کی موجودگی میں اسے حاصل تھا۔ اس مقولہ کا اطلاق محض بے قاعدہ اور مصنوعی فوائد پر ہو سکتا ہے، ان پر نہیں جو فطری اختلافات پر قائم ہیں۔ لیکن او لالذکر کے سلسلے میں بھی اس کا اطلاق کرنا بہت مشکل ہو گا۔ لیکن برابری کے اصل موضوع پر آئندہ باب میں تفصیل سے بحث کی جائے گی۔

فطری حقوق

قانونی اعتبار سے لوگوں کو اس چیز کا حق ہے جس کو ریاست نے نافذ کیا ہے یا جس کی اس نے اجازت دے دی ہے۔ یا کسی ایسی با اختیار طاقت نے اس کی اجازت دی ہے جس کو ریاست تسلیم کرتی ہے۔ اخلاقی طور پر ان کے حقوق ان عام ملحوظات سے متعین ہوتے ہیں جن کا عدل اور معدلت کے سلسلے میں تذکرہ کیا جا چکا ہے۔ اگر قانونی حقوق، اخلاقی حقوق کے ساتھ منطبق نہیں ہوتے تو لوگوں کے لیے یہ واجب ہے کہ وہ کوئی بھی ایسا جائز ذریعہ، جو ان کے اختیار میں ہے، اس صورت حال کی اصلاح کے لیے استعمال کریں۔ لیکن کیا حکومت کی عملی مخالفت جائز ہے؟ اور اگر ہے، تو کن حالات میں؟ یہ ایک دشوار سوال ہے اور یہاں پر اس کے بارے میں خاطر خواہ بحث نہیں کی جا سکتی۔ یہاں جو کچھ کہا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ اس کا الضافاً ناجائز Inequitable یا غیر عادلانہ بند و بست کی برائیوں کے مقابلے میں مزاج Anarchy، خانہ جنگی Civilwar اور عام بے اطمینانی کی خرابیوں کا موازنہ کرنے پر انحصار ہو گا۔ اور یہ ایک ایسا موازنہ ہے جو کبھی قطعی طور پر نا پا نہیں جا سکتا۔ بلکہ محض تقریبی اندازہ

ہی کیا جا سکتا ہے۔ بہر حال، ہمارے موجودہ مقصد کے پیش نظر جو اہم ہے وہ یہ بات ہے کہ ہم یہ سمجھ لیں کہ ایک بخوبی منظم معاشرہ کے آئین میں جو حقوق شامل ہوتے ہیں ان کو مناسب طور پر فطری کہا جا سکتا ہے۔ لیکن فطری حقوق کو بسا اوقات کسی حد تک مختلف معنیٰ میں سمجھا جاتا ہے۔ اکثر ان کا تعلق اس فطری حالت، کے تصور سے جوڑا گیا ہے جو منظم ریاستوں کے تشکیل پانے سے قبل موجود تھی۔ مثال کے طور پر ہابس Hobbs جس کا اس موضوع کے بارے میں سب سے قطعی اور انتہا پسندانہ نظریہ ہے، یہ اصرار کرتا ہے کہ ہر شخص کو فطرت کی طرف سے ہر چیز کا حق حاصل ہے۔ یعنی وہ جس کے ساتھ جو چاہے کرے، جس پر چاہے قبضہ کرے، جس چیز کو چاہے استعمال کرے اور ہر اس چیز سے لطف اٹھائے جس کی اسے خواہش ہو اور جو اس کے بس میں ہو۔ یہ پہلے ہی بتایا جا چکا ہے کہ فطری حالت کا یہ تصور خیالی اور بے بنیاد ہے۔ یہ سوچنے کی کوئی حقیقی بنیاد نہیں ہے کہ منظم فرقوں کا وجود لازمی اعتبار سے انسان کے لیے فطری نہیں ہے۔ ہم ایسی فطری تحریکوں Impulses کا حوالہ دے سکتے ہیں جو کسی واضح نظام سے قبل موجود تھیں۔ لیکن جانوروں میں بھی فطری تحریکیں کسی حد تک روک تھام کی پابند ہو جاتی ہیں۔ اور انسان کے لیے یقیناً یہ کہیں زیادہ فطری ہے کہ وہ انفرادی بہتری اور عام بھلائی دونوں کے لحاظ سے ان پر روک لگائے۔ مجموعی طور پر یہ کہنا سب سے صحیح معلوم ہوتا ہے کہ فطری حقوق صرف وہ ہیں جن کی ایک بخوبی تشکیل شدہ سوسائٹی اجازت دیتی ہے۔

حقوق اور فرائض

یہ بات ظاہر ہے کہ ایک حق، خواہ انصافاً جائز ہو یا قانونی ہو، کسی نہ کسی درجہ بعض فرائض کی انجام دہی پر منحصر ہوتا ہے، جو اس شخص کے لیے ضروری ہیں جس کو وہ بخشا گیا ہے۔ یہ بات انصافاً جائز حقوق Equitable Right کے سلسلے میں خاص طور پر نمایاں ہے۔ افلاطونی نظریہ عدل کے

مطابق وہ حقوق، جن کا کوئی شخص مستحق ہے، محض وہ ہیں جو اس کے شہری فرائض کی انجام دہی سے متعلق ہیں۔ یہ نظریہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، کچھ حد تک انتہا پسندانہ سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ بات تسلیم کی جا سکتی ہے کہ افراد کو ارتقائے ذات کی آزادی کا کچھ حق حاصل ہے۔ جیسے، اپنے زیادہ خالص شہری فرائض کی انجام دہی کے مواقع حاصل ہونے کا۔ یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ حقوق منظور کرنا اس مفروضہ پر منحصر ہوتا ہے کہ ان کو کسی پسندیدہ مقصد کی ترویج کے لیے کام میں لایا جائیگا۔ اس غرض کا پورا نہ کیا جانا بجا طور پر اس اخلاقی حق کو فسخ کر سکتا ہے۔ گرچہ بہت زیادہ نمایاں طور پر حقوق کے غلط اور بے جا استعمال کی صورتوں میں ہی کسی کو قانونی حقوق سے محروم کیا جاتا ہے۔ ریاست افراد کو جو حقوق بخشتی ہے اگر ان کے استعمال کے لیے وہ قطعی طریقے بھی مقرر کر دے تو یہ اس کا ایک ناقابل برداشت جبر ہوگا۔ پھر بھی اس بات کو فرض کیا جا سکتا ہے کہ حقوق جائز طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ اکثر اوقات خالص قانونی لحاظ سے یہ مانا جاتا ہے کہ حقوق رکھنے میں جو ذمہ داری مضمر ہے وہ وہی ہے جو دوسروں پر ان کے مقابلہ میں عائد ہوتی ہے، جو حقوق وہ رکھتے ہیں۔ اس طرح مخصوص قسم کی املاک پر حق میں دوسروں کے اوپر اس فرض کا عاید ہونا ملتا ہے کہ وہ اس کو چھیننے یا چرانے سے اپنے آپ کو باز رکھیں۔ فرائض پر اگر اس روشنی میں نظر ڈالی جائے تو وہ خالص منفی سمجھے جا سکتے ہیں۔ نیز، اس میں شک نہیں کہ قانونی مقاصد کے لیے اس سے زیادہ آگے جانا بہت کم ہی ممکن ہوتا ہے۔ زیادہ مثبت فرائض کی شاذ ہی کوئی ایسی تعریف ممکن ہے جو اس قدر قطعیت رکھتی ہو کہ قانونی نفاذ میں لائے جانے کے قابل ہو سکے۔ لیکن یہ یاد رکھنا اہم ہے کہ کچھ ذمہ داریاں اس شخص پر بھی عاید ہوتی ہیں جو کوئی حق رکھتا ہے اور کبھی کبھی وہ اتنی نمایاں

عا 10 ادراد Decive عا ر تشے D.G. Ritchie کی Natural Rights پر کتاب میں اس موضوع پر بھرپور بحث ملتی ہے اگرچہ کسی حد تک ضرورت زیادہ منفی طرز میں پیش کی گئی ہے۔ زیادہ مثبت قسم کی بحث کے لیے پروفیسر رابرٹ Prof. W.J. Roberts کا مقالہ The appeal to Nature in Morals and Politics کا حوالہ دیا جا سکتا ہے جو International Journal of Ethics April 1910 میں شائع ہوا ہے۔

ہوتی ہیں کہ قانون ان پر غور کر سکتا ہے۔ مکمل فرض Perfect Obligation اور ناقص فرض Imperfect Obligation کی اصطلاحیں کبھی کبھی ایسے فرائض کے درمیان امتیاز کرنے کے لیے استعمال کی جاتی ہیں جو قانون کے ذریعہ نافذ کئے جا سکتے ہیں اور وہ جو نہیں کیے جا سکتے یا انفرادی آزادی کو قربان کر کے ہی نافذ کیے جا سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر: قانونی طور پر ایک آدمی اپنی چیز کے سلسلے میں جو چاہے کر سکتا ہے تاوقتیکہ وہ دوسروں کے حقوق میں دخل انداز نہیں ہوتا۔ لیکن بہت کم چیزیں اتنے مکمل طور پر اس کی اپنی سمجھی جا سکتی ہیں کہ وہ ان کے سلسلے میں تمام فرائض سے بری الذمہ ہو جائے۔ مثلاً وہ جانور رکھ سکتا ہے لیکن وہ ان کے ساتھ بے رحمی کا برتاؤ کرنے کے لیے آزاد نہیں ہے حالانکہ جانوروں کے بارے میں مشکل سے ہی یہ کہا سکتا ہے کہ انہیں قانونی حقوق حاصل ہیں۔ بلکہ بے جان چیزوں کو بھی بے دردی سے برباد کرنے یا ان کے بے جا استعمال کو قانونی لفاذ کے ذریعہ روکا جا سکتا ہے۔ باالفاظ دیگر، ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ معاشرہ ان چیزوں کے بارے میں کچھ حقوق محفوظ رکھتا ہے جن کی وہ اپنے شہریوں کو اجازت دیتا ہے۔ لیکن یہ اس بات کو کہنے کا دوسرا طریقہ ہے کہ وہ حقوق جو انہیں حاصل ہیں ان کے استعمال کے طریقوں سے کچھ فرائض بھی متعلق ہیں۔ اس حد تک افلاطونی نظریہ بظاہر مکمل طور پر صحیح نظر آتا ہے۔

باب ششم:

سماجی نصب العین

نصب العین کی عام اہمیت

انسانی زندگی کے دوسرے پہلوؤں کی طرح سوسائٹیاں بھی لازمی طور پر ترقی پذیر ہیں۔ اور یہ بہت اہم ہے کہ ہم صرف یہی سمجھنے کی کوشش نہ کریں کہ وہ کیا ہیں بلکہ یہ دیکھیں کہ ان کے اندر آئندہ کیا بن جانے کے امکانات ہیں۔ اس کا اطلاق کسی حد تک ان تمام چیزوں پر ہوتا ہے جو زندہ ہیں اور بڑھتی ہیں۔ ارسطو کا یہ عجیب قول کہ "وجود، جیسی کہ کوئی چیز پہلے تھی" معلوم ہوتا ہے اسی بات کو نمایاں کرنے کے ارادے سے کہا گیا ہے۔ ایسی چیزوں کے مطالعہ میں ہمیشہ ان کی نشوونما کی طاقتوں کو ذہن میں رکھنا چاہیے۔ ایک بیج اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار ملا کر ایک مخصوص قسم کا پودا بن جاتا ہے اور جنینیں Embryo ایک مخصوص قسم کے حیوان کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ جو شکل وہ اختیار کرتے ہیں اس میں بہت کم تبدیلی لائی جا سکتی ہے۔ اس بات کا اطلاق انسانی زندگی کے مادی پہلوؤں پر بھی ہوتا ہے جو ان پر منحصر ہیں۔ مثال کے طور پر ہم یہ نہیں کر سکتے کہ اپنی قوت فکر سے اپنے قد و قامت میں جو کہ اضافہ کر لیں اور نہ یہ ممکن نظر آتا ہے کہ ہم اپنے مزاج اور فطری طور پر ودیعت کی ہوئی عام خصوصیات میں زیادہ تبدیلی

لاسکیں۔ اس سے قطع نظر، ہم بہ مشکل ہی نسل انسانی کے امکانات کی کوئی حد متعین کر سکتے ہیں۔ ہمارا اپنی ذات کے بارے میں، اور جس دنیا میں ہم رہتے ہیں اس کے بارے میں علم غیر محدود طور پر بڑھ سکتا ہے جو ہمیں اپنے مادی ماحول پر قابو حاصل کرنے اور اپنے سماجی تعلقات کو بہتر بنانے میں لا انتہا طور پر آگے لے جا سکتا ہے۔ ان پہلوؤں کے لحاظ سے یہ کہنا سچ ہوگا کہ "انسان، جزدی طور پر ہے۔ اور مکمل طور پر ہونے کی امید رکھتا ہے۔" اس میں شک نہیں کہ یہی حقیقت ہمارے لیے مستقبل کی پیش بینی کو ناممکن بنا دیتی ہے اور بعض اوقات، یہ کہنا صحیح معلوم ہوتا ہے کہ "انسان کبھی اتنی دور نہیں جاتا جتنا ایسی صورت میں جب وہ یہ نہیں جانتا کہ کہاں جا رہا ہے۔" پھر بھی کچھ حد تک ہم یقیناً آئندہ پر نظر ڈال سکتے ہیں اور کسی قدر اس عام سمت کی تشریح کر سکتے ہیں جس کی طرف ہم بڑھنے کے لیے کوشاں ہیں۔ اب اس کے مطابق ہم ان خاص طریقوں پر غور کر سکتے ہیں جن کے ذریعہ ان نصب العینوں کی نشان دہی کی کوشش کی گئی ہیں جن کے حصول کی کوشش سوسائٹی کا مقصد ہونا چاہیے۔ یہ کسی حد تک حکومت کے بنیادی نظریہ سے ملے ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ اشرافی نصب العین Aristocratic Ideal اور جمہوری نصب العین Democratic Ideal کی خصوصیات سے متصف ہیں۔ لیکن ان کی زیادہ قطعی تشریح کے لیے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ حقیقتاً ان دونوں کا مقصد کیا ہے۔ عام اعتبار سے یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ اشرافی نصب العین کے پیش نظر خاص طور سے مستعد کارکردگی اور اعلیٰ قسم کی شخصیت کی نشوونما ہے۔ جب کہ جمہوری نصب العین کے لیے آزادی، مساوات اور اخوت بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ پہلے ہم دونوں نصب العین پر عام اعتبار سے، پھر ان کے مخصوص مقاصد کے اعتبار سے بحث کریں گے۔

اشرافی نصب العین

اس نصب العین کی ماہیت کو افلاطون کی "جمہوریت"، نیز کارلائل اور رسکن

کی تصنیفات میں اپنی سب سے ولولہ انگیز شکل میں دیکھا جا سکتا ہے۔ نٹشے Nietzsche کی تصانیف میں اس کو زیادہ انتہا پسندانہ، متضاد اور مکردہ طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اس کا نعرہ، ہومر Homer کی زبان میں "ہمیشہ دوسروں سے آگے بڑھنا اور سبقت حاصل کرنا ہے"۔ اس کے مبلغین کو دیوتاؤں جیسے سورماؤں کی خوبیوں کے تذکرہ سے عشق کی حد تک دلچسپی ہے۔ یعنی ان النسانوں کے تذکرے سے جو خطرات سے کھیلتے ہیں اور اپنی نسل کے لیے عظیم چیزیں حاصل کرتے ہیں، یا وہ جو گوئٹے Goethe کی طرح اپنے وجود کو اہرام مصر کی طرح امکانی بلندی تک لے جاتے ہیں۔ ان کا مقصد، عام اعتبار سے یہ ہے کہ معاشر کی خدمت کے لیے سب سے زیادہ باصلاحیت اشخاص فراہم کیے جائیں اور خصوصاً وہ جو حکومت کرنے کی سب سے بہتر استعداد رکھتے ہوں۔ ہم افلاطونی نظریۂ عدل میں ہر مخصوص فرض کی انجام دہی کے لیے سب سے موزوں اور اہل شخص کو فراہم کرنے کا اصول دیکھ چکے ہیں۔ اور اس معنی کے لحاظ سے ہم اس اصول کو تسلیم کر چکے ہیں۔ لیکن اس مفہوم میں یہ خصوصی طور پر اشرافی نہیں ہے۔ کیونکہ ہر ایک شخص کے بارے میں یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ وہ کسی فرض کو انجام دینے کا اہل ہے۔ اور اس میں ایک کے لیے دوسرے کی ماتحتی لازمی نہیں ہے۔ یہ اصول اس وقت نمایاں طور پر اشرافی ہو جاتا ہے جب اس کا اطلاق خاص طور سے حکمرانوں پر کیا جاتا ہے اور انہیں کسی اونچی ذات کی طرح دوسروں سے بلند تر درجہ دیا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اشرافی نصب العین کے بہترین داعی، اس کی درشتی کو مٹانے کے لیے "امیر قوم خادم قوم ہوتا ہے"، کے تصور کی اہمیت کو جتاتے ہیں۔ عیسائیت کا قانون کہ "اگر تم میں سے کسی کو سردار بننا ہے تو اس کا موقع اپنے خدمت گار کو دو"۔ اس کی کسی حد تک پیش بینی افلاطون کے یہاں ملتی ہے۔ افلاطون نگہبانوں کا بیان کرتے ہوئے ان پر سخت پابندیاں عاید کرتا ہے اور ان کو بہت سی ایسی مراعات سے محروم کرتا ہے جن کو وہ تجارتی اور محنتی طبقے کے لیے جائز قرار دیتا ہے۔ کارلائل Carlyle کہتا ہے کہ "بیوقوفوں کو یہ دائمی سہولت حاصل ہے

کہ وہ عقلمندوں کے محکوم رہیں ۔" شجاعت وہ تصور جس کا اظہار قرونِ وسطیٰ کے نائٹ ، Knight کا خطاب پانے والے جیالوں یا جاپانی سمرائی Sumrai میں ملتا ہے، اس میں مراعات اور اعزاز کا ایسا ہی توازن دکھائی دیتا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ انگریزی میں Knight کے اصلی معنی خدمت گار کے ہیں اور اکثر شہزادوں کا نصب العین خدمت ہی رہی ہے۔ لیکن جس طرح مخمل کے دستانے ایک پنجۂ فولاد کو ڈھک لیتے ہیں۔ ویسے ہی بعض اوقات ایک عاجزانہ طریقہ ایک سرکش روح پر نقاب ڈال سکتا ہے۔ تاہم اس بات کو مانا جا سکتا ہے کہ اشرافی نصب العین کا مقصد کم از کم اعلیٰ ہوتا ہے۔ ایک عمدہ تربیت یافتہ شخصیت کو جتنا بھی قابل ستائش سمجھا جائے کم ہے۔ ایک رہنما میں اعلیٰ استعداد کی موجودگی کسی دوسرے کے مقابلہ میں کہیں زیادہ اہم ہے۔ حکمراں استعداد کے بعد، دوسرے درجہ پر (اگر اس کو دوسرے درجہ کا ہی مستحق سمجھا جائے) کسی معلم کی استعداد اہم ترین ہوتی ہے۔

جمہوری نصب العین

جمہوری نصب العین کو اکثر فرقہ کے نچلے طبقوں کی حکومت کے معنی میں، یا اکثریت کی حکومت کے مفہوم میں لیا جاتا ہے۔ جو کہ تقریباً وہی بات ہے ۔یہی وہ مفہوم ہے جس میں افلاطون نے اس نظریہ کو سمجھا اور اپنی تنقید کا حدف بنایا۔ اور جدید دور میں کارلائل Carlyle ، رسکن Ruskin اور سرہنری مینے Sir Henry Mene نے بھی اس سلسلے میں ہی رویہ اپنایا ہے۔ جیسے آسٹن ؔ۲ Austin نے جمہوریت کی اس طرح تعریف پیش کی ہے : " وہ حکومت جس میں انتظامیہ پوری قوم کی ایک نسبتاً بڑی کسر پر مشتمل ہو۔ "، لیکن اس نظریہ کے مبلغین میں سے مشکل سے ہی کوئی اسے جمہوری نصب العین کا صحیح بیان اور اس کے مقصد کا صحیح ترجمان مانے گا۔ صدر لنکن Lincoln کا یہ قول: "

"وہ حکومت جو لوگوں کی ہے، لوگوں کے لیے کی جائے اور لوگوں کے لیے ہو،" عموماً ایک زیادہ بہتر بیان تسلیم کیا جائے گا۔ لیکن اس کا پہلا اور آخری حصہ پر اچھی حکومت پر منطبق ہو سکتا ہے۔ اشرافی حکومت Aristocract کی حمایت کرنے والوں کے سامنے بھی عوام کی حکومت کا مقصد ہوتا ہے جس کو وہ ایک ایسی حکومت تصور کرتے ہیں جو لوگوں کی بہتری کے لیے ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جس کو جمہوریت کے نام سے پکارا جاتا ہے اس میں ایک ایسی شئے بن جانے کا امکان ہے جسے مشکل سے ہی حکومت کہا جا سکتا ہے۔ نتیجتاً یہ ایک باریک نقاب میں چھپی ہوئی نراج Anarchy ہی کی ایک صورت ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ وہ حقیقتاً لوگوں کی بہبود کے لیے نہیں ہوتی بلکہ زیادہ سے زیادہ عوام کے اس حصہ کی بہتری کے لیے ہوتی ہے جو وقتاً فوقتاً طاقت اور اثر حاصل کر لیتا ہے۔ جمہوریت کے علم بردار اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ نقائص جمہوری نظام کے لازمی پہلو نہیں ہیں اور یہ کہ دوسری جانب نظر ڈالی جائے تو اس بات کی کوئی حقیقی ضمانت نہیں ہے کہ ایک اشرافی حکومت بھی کامیاب ثابت ہوگی یا وہ لوگوں کی مجموعی خوشحالی کا خیال رکھے گی۔ اس بات کو یقینی طور پر حاصل کرنے کے لیے وہ یہ کہتے ہیں کہ محض لوگوں کی حکومت، یا لوگوں کے لیے حکومت، ہونا کافی نہیں ہے بلکہ اس کا لوگوں کے ذریعہ انجام پانا بھی ضروری ہے۔

یہاں پر دوبارہ وہی سوال پیدا ہوتا ہے جس کی طرف ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔ یعنی لوگوں سے کیا مراد ہے؟ اس موضوع کے بارے میں اس مقام پر کچھ مزید کلمات ضروری معلوم ہوتے ہیں۔ بظاہر انگریزی کے لفظ People کا مفہوم افراد کی ایک ایسی جماعت ہے جو ایک دوسرے سے قریبی ربط رکھتے ہیں اور جن کے پیش نظر مشترک خیر کا مقصد ہوتا ہے۔ اس تعریف میں سب

Latorday Pamphlets, ۱ؐ

۲ؐ A.Plea for the Constitution اور اس کے اصول قانون پر خطبات ملاحظہ کیجیے۔ ان کے علاوہ مینے Maine کے Popular Gove-rnment پر مضمون آ کا حوالہ دیا جا سکتا ہے

بڑی دشواری یہ ہے کہ اگر ہم People یا لوگوں کی اس مفہوم میں تعبیر کریں تو شاذ ہی ہم کسی قوم کے بارے میں یقین سے یہ کہ سکیں گے کہ اس میں لوگ واقعی موجود ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ تاریخ یہود میں ایک ایسا دور بھی گذرا ہے جب اسرائیل میں کوئی بادشاہ نہیں تھا اور ہر شخص اپنی من مانی کرتا تھا۔ لیکن اگر ہم بادشاہ کا قائم مقام لوگوں کو مان لیں تو ایسی صورت حال پیش ہونا عین ممکن ہے جس میں کوئی لوگ نہ ہوں بلکہ ہر شخص کا ہاتھ اور پڑوسی کا گریبان ہو۔ اس کی بہت سی قابل افسوس مثالیں آسانی سے پیش کی جاسکتی ہیں۔ ایسی صورت حال میں جو بھی حکومت ہوگی وہ محض کچھ اشخاص کی کچھ دوسرے اشخاص کے ذریعہ حکومت بن جائے گی. اور غالبًا آخرالذکر کا مفاد ہی خاص طور سے اس کا مقصود ہوگا۔ عمومًا یہ کسی نہ کسی درجہ میں دولت مندوں کی حکومت Plutocracy ہوگی یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ کیا تقریبًا وہ تمام حکومتیں جو جمہوریت کے نام سے پکاری جاسکتی ہیں حقیقتًا دولت مندوں کی حکومت یا Plutocratic Oligarchy بن جانے پر مائل نہیں ہیں؟ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ لوگ جن کے ذریعہ حکومت چلائی جاتی ہے، ایسی حکومت کی بہترین شکل میں بھی، بہ مشکل ان اشخاص سے پوری مماثلت رکھتے ہیں جن کے مفاد کے لیے اس حکومت کا وجود ہے۔ حکومت، بالخصوص جمہوری حکومت کی عمر مختصر ہونا لازمی ہے۔ عمومًا یہ کسی سیاسی پارٹی کی حکومت ہوتی ہے۔ سیاسی پارٹیاں جلد ہی بدل جاتی ہیں۔ ایک پارٹی ختم ہوتی ہے اور دوسری اس کی جگہ لے لیتی ہے۔ ایک حد تک ہر پارٹی کا مقصد دوسری پارٹی کے کام میں رکاوٹ ڈالنا ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف متحد لوگ (PEO-PLE) ، اگر حقیقی معنی میں وہاں متحد لوگ ہیں، نسل بہ نسل برقرار رہتے ہیں۔ وہ خیر جو ان کا مقصود ہے وہ ایک ایسی خیر ہے جو محض ان کے لیے نہیں ہے جو اسوقت زندہ ہیں اور امور حکومت میں ہاتھ بٹانے کے قابل ہیں، بلکہ ان کے لیے بھی ہے جو ابھی نوعمر ہیں اور شہریت کی تربیت حاصل کر رہے ہیں، اور ان کے لیے بھی ہے جو ابھی پیدا نہیں ہوئے اور آئندہ نسلوں سے متعلق ہیں، اب سوال یہ ہے کہ اس کی کیا ضمانت ہے کہ مقابلہ کرنے والی پارٹیاں ان تمام لوگوں کی خیر کا

واضح تصور کر سکتی ہیں؟ کیا اس بات کا زیادہ امکان نہیں کہ ان کی حکومت جتنی کم ثبات ہے اتنی ہی کم نگاہ بھی ثابت ہوگی؟ چنانچہ اسی وجہ سے لوگوں کے ذریعہ حکومت، کافی گمراہ کن اصطلاح ہے۔ اس کے ذریعہ جس بات پر زور دینا مقصود ہے وہ یہ ہے کہ ایک اچھی حکومت میں ایسے لوگوں، کا شامل ہونا ضروری ہے جن میں کسی خیر مشترک کا رشتہ موجود ہو۔ ایسی حکومت کا ہمیں اسی وقت یقین ہو سکتا ہے جب اس مشترکہ خیر کا سب لوگ واضح طور پر ادراک کر سکتے ہوں اور وہ سب کی منتخب کی ہوئی ہو۔ اس کی مزید تائید اس نصب العین سے ہوتی ہے جو آزادی، مساوات، اور اخوت کے نعرہ میں ملتا ہے۔ لیکن ان اصطلاحات کی اہمیت کو ظاہر کرنے کا سب سے آسان طریقہ یہ ہوگا کہ ان کی ترتیب کو الٹ کر ان پر غور کیا جائے۔ ان پر بحث کے بعد ہمارے لیے ان نظریات کی اہمیت کو سمجھنا آسان ہو جائے گا جو اشتراکی نصب العین میں مضمر ہیں۔ نیز ان مختلف مقاصد کو یکجا کرنے کے امکان پر بحث کرنے میں بھی سہولت پیدا ہو گی۔

اخوت

اخوت کو کسی بھی سماجی نصب العین کی لازمی بنیاد مانا جا سکتا ہے۔ سماجی اتحاد کے کسی بھی تصور میں، جیسا کہ ہم جانتے ہیں، لوگوں کے اندر ایک مخصوص ذہنی ہم خیالی اور کسی قدر یہ احساس پایا جانا ضروری ہے کہ ان کی خیر ایک عمومی خیر ہے۔ اس بات کی اہمیت کو افلاطون نے ریاست کے عضویاتی وحدت کے بیان میں پیش کیا تھا اور اس کو ارسطو نے اپنے اس نظریہ میں اور زیادہ قطعیت سے نمایاں کیا ہے کہ دوستی عدل کی بنیاد ہے۔ اس تصور کے بارے میں جو جدید بیانات ملتے ہیں ان کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہے انہوں نے اس موضوع کے عام نظریہ میں کوئی اضافہ کیا ہے لیکن اس کے اندر جو اصول مضمر تھے ان کو رواقیین Stoics کی وسیع المشربی اور

عیسائیت کی تعلیم میں مضمر انسانی اخوت کی گہری روحانی تعبیر سے مزید تقویت ملی۔ سماجی اتحاد کے تمام دوسرے نصب العین اس مرکزی تصور کی پیداوار سمجھے جا سکتے ہیں جو اس کے اندر شامل مطالب پر مزید روشنی ڈالتے ہیں۔ مثال کے طور پر یہ ظاہر ہے، جیسا کہ ارسطو کہتا ہے[1] کہ: دوستی یا اخوت میں ایک مخصوص قسم کی مساوات کا مفہوم شامل ہے قدرتی طور پر اب ہم اسی پر بحث کریں گے۔

مساوات

مساوات کی کئی مختلف معنی میں تعبیریں پیش کی جا سکتی ہیں۔ ہمیں یہ دیکھنے کی کوشش کرنا چاہیے کہ ان میں سے کون سی سب سے واضح اور بنیادی ہے۔ اس کا مطلب املاک میں برابری، قانون کی نظروں میں برابری، یا محض اس قسم کے امتیازات کی قطعی اہمیت سے انکار ہو سکتا ہے جو ذات، نسل، جنس، قومیت، تعلیم، قابلیت، سیرت اور اسی قسم کی دوسری چیزوں کے سلسلے میں کیے جاتے ہیں۔ ان میں سے ہر مفہوم کے بارے میں مختصر بیان مفید معلوم ہوتا ہے۔

(۱) ملکیت میں برابری کی وکالت ان لوگوں میں سے کچھ کرتے ہیں جن کو کمیونسٹ یا سوشلسٹ کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے[2] یہ ایک ایسا نظریہ ہے جو فطری طور پر اپنے آپ کو اخوت سے جوڑ لیتا ہے۔ اگر اس قدیم کہاوت

---

[1] Ethics کتاب VII، خصوصاً باب ix

[2] یقیناً سب اس میں شامل نہیں۔ بعض اوقات سوشلسٹ مصنفوں کی تحریروں کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہوتا ہے کہ انہوں نے اس نظریہ کو کس حد تک حقیقی نصب العین کی حیثیت سے پیش نظر رکھا ہے۔ موجودہ زمانے کے نمایاں سوشلسٹ مصنفین میں برنارڈ شا Bernard shaw ہی ایک ایسے شخص ہیں جو اس نظریہ کے تقریباً قریب پہنچے ہیں۔

کو" دوستوں کے درمیان سب چیزیں مشترک ہوتی ہیں، حقیقت میں ایک فوری طور پر قابل عمل مقدس حکم نامہ کی حیثیت سے دیکھا جائے تو اس پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ سب لوگ دوست نہیں ہیں البتہ زیادہ سے زیادہ یہ ممکن ہے کہ رفتہ رفتہ بن جائیں۔ لیکن اس حقیقت کی وجہ سے ہمیں یہ ماننے میں تامل نہ ہونا چاہیے کہ اس پر امکانی طور پر عمل کرنا چاہیے۔ ایک اور زیادہ اہم اعتراض اور ہوسکتا ہے جو افلاطون کے فرائض میں تنوع - Diversity of Functions - کے تصور سے جا کر مل جاتا ہے۔ جن لوگوں کے پیشے مختلف ہوتے ہیں ان کی ضروریات بھی مختلف ہوتی ہیں۔ ایک شاعر، نظری فلسفی یا مذہبی معلم کو وجود کی بنیادی ضرورتوں کے علاوہ شاید اور کسی چیز کی زیادہ ضرورت نہ ہوگی اگر ان کو اپنے ادراک خیالات اور وجدان کو آزادی سے بروئے کار لانے کے لیے فرصت میسر ہو۔ ممکن ہے انہیں کچھ کتابوں کی ضرورت پڑے جن سے وہ کسی پبلک ادارے میں استفادہ حاصل کر سکیں۔ اس کے برخلاف کسی موجد یا نیچرل ہسٹری کے کسی طالب کو ایک تحقیقی مہم کے لیے مکمل آلات یا بڑے ساز و سامان کی ضرورت ہوسکتی ہے۔ ہوسکتا ہے ان چیزوں کا آزادانہ استعمال بھی اس کے لیے ضروری ہو۔ خواہ یہ اشیاء اسے پبلک ذرائع سے حاصل ہوئی ہوں (جیسا اکثر دیکھنے میں آتا ہے) پھر بھی وہ لازمی اعتبار سے وقتی طور پر اسی کی کہی جائیں گی اور دوسروں کو انہیں اپنے استعمال میں لانے کا حق نہیں ہوگا۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ موافق اور مہربان رویّہ کے باوجود پبلک ان چیزوں کو اس وقت تک اس کے حوالہ نہ کرنا چاہیے جب تک کہ وہ نسبتاً چھوٹی مہمات اپنے طور پر سر کر کے اپنے آپ کو پبلک کے اعتماد کا اہل نہ ثابت کر دے۔

اس کے علاوہ اگر سب کو اشیاء کی مساوی ملکیت حاصل ہو تو عملی طور پر یہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ سب برابر کی خدمات انجام دیں۔ لیکن اس بات کی کوئی یقینی ضمانت نہیں ہوسکتی کہ ایسا ہی ہو۔ خدمات اتنی آسانی سے نہیں پائی جاسکتیں جتنی آسانی سے اشیاء کی مساوات کے مبلغ سمجھتے ہیں وہ غالباً یہ فرض کر لیتے ہیں کہ جو اشیاء اس وقت موجود ہیں وہ تقسیم کے لیے فراہم ہوسکیں گی۔ لیکن ان اشیاء کو پیدا کرنے

والی محنت فی الحال اس حقیقت پر منحصر ہے کہ اسی محنت کے ذریعہ اشیاء کا حصول ممکن ہوتا ہے۔ اگر ہر ایک کو برابر کا حصہ ملنا ہو اور برابر خدمت کی شرط نہ لگائی جائے تو یقینی طور پر اچھے سے اچھے لوگوں میں بھی ایسے نظام کا قائم کرنا ممکن نہ ہوگا جو یہ ضمانت دے سکے کہ ضروری اشیاء فراہم ہوتی رہیں گی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس نوعیت کے انتظام کی بنیادیں اتنی فطری نہیں ہیں کہ اس سے مستقبل میں کامیابی کے امکانات روشن دکھائی دے سکیں۔ انسانوں کے لیے یہ فطری امر ہے کہ وہ ان اشیاء کو حاصل کرنے کی کوشش کریں جن کی انہیں ضرورت ہے، جن کی وہ قدر کرتے ہیں وہ ان چیزوں کو براہ راست خود پیدا کر کے، یا بالواسطہ طور پر دوسری چیزیں پیدا کر کے تبادلہ کے ذریعہ حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن انسانوں میں کوئی ایسا فطری محرک نہیں ہوتا جو ان کو ایسے مقاصد کے حصول پر اکسائے جو ان کی بصیرت سے ماوراء ہوں یا جن کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنا ان کی صلاحیتوں کی حدود سے باہر ہو۔ اس میں شک نہیں کہ اگر ہم یہ مان لیں کہ ان سب کے پاس ایسی بصیرت ہے، تو صورت حال مختلف ہوگی۔ ہو سکتا ہے نسلیات کے اصولوں کا انطباق اور ایک مکمل نظام تعلیم، دونوں مل کر انسانوں کی ایک ایسی نسل پیدا کر سکیں۔ لیکن فی الحال فوق البشر انسانوں کی سماجی تنظیم کے بارے میں قیاس آرائیاں مشکل سے ہی سود مند کہی جا سکتی ہیں۔ جب تک ایسا نظام حقیقت نہ بن جائے، اس بات کو مشکل سے ہی صحیح مانا جائے گا کہ بہترین طور پر منظم خاندان میں بھی اشیاء کی مساوات کے اصول پر عمل کیا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ یقیناً اس کے کسی حد تک قریب ہو سکتے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں مجموعی طور پر یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ ملکیت کو ضرورتوں اور صلاحیتوں کے مطابق بنایا جائے۔ یہ افلاطونی نظریہ عدل کا سیدھا سادھا انطباق ہے اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، یہ مساوات پر مشتمل نہیں ہے۔

(۱۱) قانون کی نظر میں مساوات یقینی طور پر نظریۂ عدل میں شامل ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم جانتے ہیں اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ جب متعلقہ حالات یکساں ہوتے ہیں تو برتاؤ بھی یکساں ہوتا ہے۔ قانون "شخص" کا احترام نہیں کرتا خواہ مدیت

اس بات کی متقاضی ہو کہ برتاؤ میں کچھ فرق ہو۔ بہر حال خود معدلت Bml tw کا تصور بھی کسی قدر الجھن پیدا کرتا ہے۔ بعض اوقات یہ سوچا جا سکتا ہے کہ معدلت کے تصور میں فسادات کا وہ مفہوم شامل ہے جس سے اس کا مشکل سے ہی کوئی تعلق ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اسپنسر Spencer معدلت اور مساوات کے تعلق پر ضرورت سے زیادہ زور دیتا نظر آتا ہے[1]۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ بات کسی حد تک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ کبھی کبھی یہ خیال کیا جاتا ہے کہ معدلت کا تصور 'مساوات' سے ماخوذ ہے۔ حقیقت اس کے برعکس معلوم ہوتی ہے۔ لفظ Aequus کے اصل معنی کا تعلق اس چیز سے تھا جو صحیح یا حق پر ہو۔ بلکہ اس سے بھی پہلے یہ کسی ایسی چیز کے لیے استعمال ہوتا تھا جو سادہ اور ہموار ہو۔ پھر یہ برابری Equality کے مفہوم میں استعمال کیا جانے لگا کیونکہ یہی وہ صورت ہوتی ہے جب امتیاز کرنے کی خاص وجہ نہیں ہوتی۔ لیکن اس بات سے یہ مفہوم نکالنا غلط ہوگا کہ امتیازی طرز عمل کی کبھی بھی خاص وجوہ نہیں ہوتیں۔

(iii) مساوات کا تیسرا مفہوم ہمارے موجودہ مقصد کے لیے سب سے اہم ہے اور یہ مفہوم ایسا ہے جو فوراً اخوت سے رشتہ جوڑ لیتا ہے۔ اس نظریہ میں جو بات مضمر ہے وہ اس بات کا اعتراف ہے کہ جو چیزیں انسان کو ایک دوسرے سے ممیز کرتی ہیں۔ وہ ان چیزوں کے مقابلہ میں بہت غیر اہم ہیں جو انہیں ایک دوسرے سے جوڑتی ہیں عام طور پر یہ بات ایسی صورت میں یقیناً درست ہوگی جب ایک ہی نوع کی ہستیاں پیش نظر ہوں۔ کتوں میں بہت سی مختلف قسمیں ہوتی ہیں۔ لیکن غالباً ان کی کلبی فطرت، ان کے طرز زندگی کا تعین کرنے میں ان مخصوص خصوصیات کے مقابلہ میں جن سے ان کی قسمیں پہچانی جاتی ہیں، کہیں زیادہ اہم ہوتی ہے۔ بہر حال، یہ بات اعتماد سے کہی جا سکتی ہے یہ ہماری عام انسانیت ہے جو ہمیں کائنات میں ہمارا بے مثل مقام دیتی ہے اور دوسرے تمام اختلافات نسبتاً غیر اہم ہیں[2]۔ "کچھ بھی ہو، انسان پھر انسان ہے"، میں

---

[1] Data of Ethics صفحہ

اسی بات کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ یہ بھی اپنی جگہ صحیح ہے کہ کچھ اختلافات دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ بنیادی ہوتے ہیں۔ برنس Burns نے اپنے گیتوں میں "دولت اور عہدہ" کے اختلافات کو غیر اہم قرار دیا ہے۔ "عقل اور لیاقت" کو آج بھی امتیاز کی جائز بنیاد تسلیم کیا جاتا ہے۔ لیکن جب ہم انسانیت کی لازمی وحدت کو تسلیم کرتے ہیں کم از کم ذات کے شدید امتیازات کو مشکل سے ہی مانا جا سکتا ہے۔ موجودہ زمانہ میں بیشتر لوگ اس "اعلیٰ دروغ گوئی" کو افلاطون کی غلطی پر محمول کریں گے کہ "کچھ لوگ سونے کے ہوتے ہیں، کچھ چاندی کے، اور کچھ ادنیٰ دھاتوں کے"۔

ارسطو کے یہاں اس قسم کی تفریق کا کم رجحان ملتا ہے۔ لیکن وہ بھی فطری طور پر آزاد لوگوں، اور ان لوگوں کے درمیان جو فطری طور پر غلام ہیں، ایک واضح حد فاصل تسلیم کرتا ہے۔ رواقیئت Stoicism اور عیسائیت نے ان امتیازات کے ختم کرنے میں نمایاں حصہ لیا ہے۔ لیکن نٹشے Nietzsche کی آقاؤں اور غلاموں کی اخلاقیات کے تضاد نے ان امتیازات کو از سر نو نمایاں کر دیا۔ خود کارلائل Carlyle کا اس بات پر اصرار کہ ایک اچھے انسان اور برے انسان میں لا انتہا فرق پایا جاتا ہے" یقینی طور پر عیسائیت کی روح کے بالکل خلاف ہے اور غالباً اس کا کوئی مناسب جواز بھی نہیں ہے۔ لوگوں کی اکثریت کے بارے میں کم از کم یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ نہ تو گورے ہوتے ہیں اور نہ کالے بلکہ ان دونوں کے درمیان ملنے والے ہلکے یا گہرے بھورے رنگ کے حامل ہوتے ہیں۔ فوق البشر بھی اگر اس سے شیکسپیئر Shakespeare یا والٹ وٹمین Walt - Whitman - جیسا وسیع الفطرت انسان مراد ہو٭ خدا جیسا نہیں ہوتا۔

٭ قارئین کو یاد دلایا جائے کہ اسی تصور پر والٹ وٹمین Walt Whitman نے مستقل اپنی تحریروں میں زور دیا ہے اور نسبتاً حال میں چیسٹرٹن G.K. Chesterton کی تصانیف میں یہ زیادہ ظاہر طور پر ملتا ہے۔

لیکن کیونکہ وہ سب سے مکمل انسان ہے اسلئے سب سے زیادہ خدا سے مشابہ ہوتا ہے۔ اس مفہوم میں صرف ایسے ہی نظریہ پر انسانی اخوت کے تصور کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے جو اخوت کے اعتبار سے مساوات، اخوت کا ایک لازمی پہلو کہی جا سکتی ہے۔ جو اخوت کے مفہوم کو اور زیادہ ممیز و معین بناتی ہے۔ لیکن یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ اس نظریہ میں اختلافات کے وجود سے انکار شامل نہیں ہے اور نہ ہی اس کی وجہ سے یہ خواہش پیدا ہونا چاہیئے کہ ہم ایک دوسرے کے امتیازی زاویوں کو مٹا ڈالیں۔ زاویوں کو دور کرنے کے دو طریقے ہیں۔ یا تو ہم زاویے رکھنے والے نقطوں کو قلم زد کردیں یا بقیہ سطح کو وسعت دے کر ان کے برابر لے آئیں۔ پہلا طریقہ ہمارے لیے ایک محدود میدان پیش کرتا ہے اور دوسرا ایک وسعت دیا ہوا میدان دیتا ہے۔ آخر الذکر طریقہ ہی ہمارا مقصد ہونا چاہیے۔ مثال کے طور پر مذہب کے سلسلے میں یہ بات مشتبہ ہے کہ مختلف مذاہب میں پائے جانے والے اختلافی پہلوؤں کو دور کر دینا صحیح ہوگا یا نہیں۔ غالباً بہتر صورت یہ ہوگی کہ ان اصولوں کی اس گہری وحدت کو فروغ دیا جائے جو ان میں جاری وساری نظر آتی ہے تاکہ اس طرح اختلافات کے نکتے غیر اہم نظر آنے لگیں لیکن یہ صرف ایک مثال ہے اور ہمیں یہاں اس سے بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

آزادی

کتاب کے گذشتہ حصے میں جن امور کا ذکر کیا گیا ہے ان پر غور و خوض ہمیں براہ راست آزادی کے تصور کی طرف لے جاتا ہے۔ وہ آزادی جس کا ایک مثالی سوسائٹی مطالبہ کرتی ہے، اکثر اوقات اس کا یہ مطلب نکالا جاتا ہے کہ وہ افراد کی مکمل آزادی ہے جب تک کہ وہ دوسروں کی آزادی میں خلل انداز نہیں ہوتی۔ یہی وہ مفہوم ہے جس میں کانٹ Kant

نے اس کو پیش کیا اور زیادہ قریبی زمانہ میں اسپنسر Spencer نے جس پر زور دیا ہے۔ لیکن یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ کیا آزادی پر ایسی حد لگانا واقعی مناسب ہوگا؟ بعض چیزوں کی اجازت پر کچھ روک ٹوک لگانا مناسب ہو سکتا ہے، خواہ وہ اس کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو جیسی اجازت دوسروں کو حاصل ہے، اور وہ قبضہ میں رکھے جو رکھ سکتا ہے،، ہر شخص کو اس کی پیروی کی کھلی آزادی دیتا ہے۔ صنعت میں اصول عدم مداخلت Laissez Faire کا تصور اسی اصول کا محدود اطلاق ہے۔ آزادی میں حقیقی پابندیاں عمومی بہبود کے تصور میں شامل ہیں۔ بھائیوں کے درمیان عمل کی آزادی محدود ہوتی ہے۔ محض اس لیے نہیں کہ اس سے ایک دوسرے کی آزادی میں خلل نہ پڑے، بلکہ اس خواہش کی وجہ سے بھی کہ وہ کسی حقیقی مفاد میں خلل انداز نہ ہو۔ اگر انسانی اخوت کے تصور میں کوئی حقیقت ہے تو یقیناً وسیع تر سماجی برادری میں بھی اسی طرح کی پابندی کا اطلاق ہونا چاہیے۔ اس لیے یہ بات شبہ سے خالی نہیں کہ آزادی کی کسی بھی مخصوص شکل کی تائید میں کوئی تسلی بخش دلیل پیش کی جا سکتی ہے، صرف ایسی صورت ہی اس کا جواز ہو سکتی ہے جب اس آزادی کے حاصل ہونے سے نقصانات کے مقابلہ میں بھلائی کی زیادہ توقع کی جا سکتی ہو دوسرے الفاظ میں، حقوق ہی سے یہ امید رکھی جا سکتی ہے کہ وہ اپنے ساتھ متعلقہ ذمہ داریوں کو بھی بڑھا دیں گے۔ مثال کے طور پر کسی بھی متمدن فرقہ میں آزادی تقریر کو بجا طور پر ایک حق مانا جاتا ہے۔ کیونکہ اس پر پابندی لگانے سے اکثر و بیشتر ان باتوں کے اظہار میں زیادہ رکاوٹ ہوگی جن کا کہنا اچھا ہوگا، بہ نسبت ان کے، جن کا نہ کہنا ہی بہتر ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات اسی وقت صحیح کہی جا سکتی ہے جب عام طور سے لوگ خود ضبط سے کام لینے کی ایک مخصوص سطح تک پہنچ چکے ہوں۔ لیکن کچھ ایسے حالات بھی ہو سکتے ہیں جن میں یہ بات ایسے لوگوں کے لیے بھی صحیح نہیں رہتی۔ مثلاً جنگ کی حالات میں۔ امن کے زمانے میں بھی کچھ حدود کے اندر ہی آزادی تقریر پسندیدہ یا مناسب ہوتی ہے۔

ڈاکٹر جانسن Dr. Johnson نے اس بیان میں جس صورت حال کا ذکر کیا ہے کہ "ہر ایک کو یہ حق حاصل تھا کہ جو اس کے دماغ میں آئے کہے۔ اور ہر دوسرے شخص کو یہ حق حاصل تھا کہ اس بات پر مار مار کر نیچے لٹا دے"، کسی طرح بھی سماجی نظم اور اخوت کو بڑھاوا دینے میں مددگار نہیں ہو سکتی۔ عام اعتبار سے یہ کہنا بہتر معلوم ہوتا ہے کہ کسی رائے کا محض سادہ اظہار کسی کو نقصان نہیں پہنچا سکتا۔ اور اگر ایسے اظہار کو کسی بھی قسم کے افسر کے ہاتھوں میں دیدیا جائے (جیسے کوئی ادبی سنسر) یا قانون کے ذریعہ اس بات کا تعین کیا جائے کہ کس قسم کی رائے کو زبان سے ادا کرنا مناسب ہوگا؟ تو اکثر اوقات اہم اور نئے خیالات اور ادب کے بہت سے قیمتی شہ پارے بھی ابھر نہ سکیں گے۔ لیکن امن کے زمانہ میں بھی آزادی تقریر کے ساتھ بجا طور پر چند شرائط عاید کی جا سکتی ہیں۔ اس بات کو تسلیم نہیں کیا جائے گا کہ کسی شخص کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ کسی دوسرے کو جھوٹا یا قاتل کرکے پکارے، کم از کم بغیر کافی ثبوت کے یہ بھی مشتبہ ہے کہ کیا اس بات کو قابل اجازت تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ کوئی شخص اپنی رائے کا غیر ضروری طور پر درشت اور ناگوار طور پر اظہار کرے یا مکان کی چھت پر سے بلند آواز میں چلّا چلّا کر اس کا اعلان کرے۔ اگرچہ ان معاملات میں یہ طے کرنا مشکل ہوتا ہے کس درجہ درشت الفاظ یا بلند آواز پر پابندی عاید کرنا چاہیے۔ غالباً اس قسم کی پابندیوں کو مناسب طور پر قانون کے ذریعہ نافذ کی جانے والی پابندیوں کے مقابلہ میں اخلاقی پابندیاں سمجھنا بہتر ہوگا۔ کم سے کم ایسے فرقہ میں جہاں اکثر لوگ ضبط نفس سے کام لینا سیکھ چکے ہوں۔ لیکن اس موضوع پر ہم یہاں زیادہ تفصیل سے بحث نہیں کر سکتے۔

عام اعتبار سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ آزادی کا دعویٰ اخوت کے اصول میں شامل ہے۔ وہ افراد جو ایک دوسرے کا بہ حیثیت ایک شخص احترام کرتے ہیں، وہ ایک دوسرے کے افعال میں رکاوٹیں ڈالنے کی کوشش نہیں کرتے (جب تک کوئی بہت کافی وجہ نہ ہو)۔ لیکن

ایسے حالات بھی ہو سکتے ہیں جن میں اس کی کافی وجہ موجود ہو۔ مثال کے طور پر جب یہ بات ظاہر ہو کہ کسی مخصوص قسم کی آزادی کو ایسے طریقے سے استعمال کیا جائے گا جو مفادِ عامہ کے لیے مضر ہے۔ تفصیلی مثالوں سے بحث کے بغیر بس اتنا ہی کہا جا سکتا ہے کہ ایسے معاملوں میں بارِ ثبوت Onus probandi کسی مخصوص عمل کو روکنے کی کوشش کرنے والے پر ہوتا ہے [1]

شخصی نشو و نما

آزادی کے تصور کو ہم اس روشنی میں بھی دیکھ سکتے ہیں کہ جمہوری نصب العینوں سے اشرافی نصب العینوں کی طرف تبدیلی اسی تصور کی دین ہے۔ کیونکہ لوگ جتنا آزاد ہوتے ہیں اتنا ہی اپنی نسبتاً برتری یا کمتری کا اظہار کرتے ہیں۔ عام اعتبار سے، جو افراد کسی پہلو کے اعتبار سے برتر ہوتے ہیں (خصوصاً ان پہلوؤں میں جو نمایاں اور پرزور ہوں) وہ کسی درجہ ان افراد پر تسلط جما لیتے ہیں جو ان سے کم تر ہیں۔ اشرافی نصب العین اسی بات کے تسلیم کرنے سے ترقی پاتا ہے کہ طرز ہائے برتری کی حوصلہ افزائی ہونا چاہیے۔ یہ بات اخوت کے جذبہ کے خلاف نہیں ہے۔ اگرچہ ارسطو اس بات پر زور دیتا ہے کہ "وہاں پر حقیقی دوستی کا ملنا مشکل ہے، جہاں نمایاں طور پر نابرابری ہو"، لیکن یہ ناممکن نہیں ہے۔ اور جب تک انسانوں کے درمیان واقعی نابرابری باقی ہے تب تک حقیقی انسانی اخوت میں اس طرح کی نابرابری کے لیے رواداری بھی شامل ہونا چاہیے اور اس بات کا احساس بھی کہ: فطری سربراہی انہی افراد کا حصّہ ہے جو کسی مخصوص پہلو میں برتر ہیں۔ ضروری نہیں کہ اس بات کو تسلیم کرنا اشرافی

---

[1] مل Mill کی کتاب On Liberty آج بھی غالباً اس موضوع کے عام بیان کے لیے سب سے بہتر تصنیف ہے۔ اسپنسر Spencer کی تصنیف Man verus the state. اور مشہور مزاحی مصنّف چیسٹرٹن G.K. Chesterton کے حالیہ بیانات بہت زیادہ یکطرفہ ہیں۔

طرز سوسائٹی کی طرف ہی لے جائے۔ لیکن یہ بہت آسانی سے ایسا کر سکتا ہے؛ خاص طور سے ان حالات میں جو کسی مخصوص قسم کی برتری کو خاص اہمیت دیتے پر مائل ہوں۔ جیسے فوجی مہارت یا کوئی مخصوص علمی استعداد جیسے قدیم ادبی مطالعہ سے واقفیت وغیرہ۔ اسپینوزا Spinoza کے اس قول میں کہ "اعلیٰ ترین خیر سب کے لیے مشترک ہوتی ہے اور سب اس سے برابر لطف اندوز ہو سکتے ہیں"، اس شرط کا اضافہ ضروری ہے کہ کچھ اعلیٰ ترین چیزوں سے خاصی کوشش اور طویل ریاضت کے بعد ہی محظوظ ہونا ممکن ہو سکتا ہے اس قسم کی اشرافی سوسائٹی جس کا افلاطون داعی تھا، وہ اس یقین پر مبنی تھی کہ اعلیٰ ترین خیر کی مناسب طور پر قدر و قیمت سمجھنا یا اس سے محظوظ ہونا محض چند لوگوں کے لیے ہی ممکن ہوتا ہے۔ اور وہ بھی ایک طویل مدت تک تعلیم و تربیت حاصل کرنے کے بعد ہی اس کے اہل ہو سکتے ہیں۔ اس کے نزدیک، وہ لوگ جن کو یہ تربیت حاصل نہیں ان کو خارجی کنٹرول کے تابع ہونا چاہیے۔ اس نظریہ پر سب سے خاص اعتراضات میں سے یہ ہیں: (۱) جو لوگ اعلیٰ اقدار سے محظوظ ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں ان میں جو اس کی صلاحیت نہیں رکھتے، کوئی قطعی حد نہیں کھینچی جا سکتی (۲) اکثر اوقات ان سے محظوظ ہونے کی صلاحیت تعلیم اور تربیت کے محض طریقوں کے مقابلہ میں زندگی کے تجربوں سے حاصل ہوتی ہے۔ (۳) خود انسانی اخوت کا تصور اعلیٰ ترین قدروں میں سے ایک ہے۔ اور کوئی بھی طبقاتی تقسیم اس کے تسلیم کیے جانے کے راستہ میں مہلک رکاوٹ ڈالتی ہے۔ لیکن یہ اعتراضات ہمیں اس بات کا اعتراف کرنے سے نہیں روکتے کہ کچھ افراد بعض اہم پہلوؤں کے اعتبار سے دوسروں سے برتر ہوتے ہیں اور برتری کی ہر قسم کسی نہ کسی میدان میں کسی نہ کسی قسم کی سربراہی کا استحقاق عطا کرتی ہے۔ ہر قسم کے باصلاحیت افراد کے لیے ایسے ذریعہ ہائے معاش کے دروازے کھلے ہونا چاہئیں تاکہ زندگی کے تمام اہم مقاصد کی موثر طور پر تکمیل ہو سکے۔ یہ بات ہمیں مستعدی کے نصب العین کی جانب توجہ دلاتی

ہے جو قدرتی طور پر آزاد نشو و نما کے ساتھ ملا ہوا ہے۔

مستعدی

: جو کچھ ہم بیان کر چکے ہیں اس سے یہ واضح ہو جاتی ہے کہ سوسائٹی کے ایک مناسب نظام کے تصور میں مستعدی کا تصور، اور اس کے ساتھ ساتھ مساوات اور آزادی کے مخصوص شکلوں کا تصور بھی شامل ہے۔ اس طرح اس کے اندر وہ عناصر بھی مضمر ہوتے ہیں جن کو مناسب طور پر اشرافی کہا جا سکتا ہے۔ اور وہ عناصر بھی جن میں خالص جمہوری رجحان ملتا ہے۔ یہ بات ظاہر معلوم ہوتی ہے کہ عمومی بہبود اسی وقت بہترین طور پر حاصل ہو سکتی ہے جب حتی الامکان ہر شخص اس کام پر متعین ہو جس کو وہ سب سے زیادہ مستعدی سے انجام دے سکتا ہے۔ بلاشبہ یہی بات ان لوگوں کے لیے خاص طور پر صحیح ہے جو سب سے زیادہ اہم ذمہ داری کے عہدوں پر فائز ہیں اور جن کے دور رس نتائج ہوتے ہیں۔ یہ بات ہمیشہ یاد رکھنے کی ہے کہ مستعدی سے وہ مستعدی مراد ہے جو عمومی خیر کے حصول کے لیے ہوتی ہے۔ ایک بادشاہ اپنے عمل میں بہت مستعد ہو سکتا ہے اور پھر بھی یہ ممکن ہے کہ وہ اپنے نجی مفاد، یا کسی ایسے محدود طبقے کے مفاد کے حصول کے لیے کوشاں ہو جس سے اس کا تعلق ہے۔ جیسا کہ کارلائل Carlyle کے یہاں رجحان ملتا ہے، محض یہ کہہ دینا کہ "ڈبے بنانے والے مزدور،، کو بادشاہ بنانا چاہیے[1]،، زیادہ تسلی بخش نہیں ہے۔ کارلائل کے اس نظریہ کی بنیاد اس کا مخصوص مہارت کی شکلوں پر عدم اعتماد اور صلاحیتوں اور فضیلت میں حقیقی امتیاز روا رکھنے سے انکار پر ہے۔ لیکن کم از کم جیسے بیکن Bacon نے جسے کسی انسان کی دانش برائے ذات،، کہا ہے وہ بہت واضح

1۔ میرا خیال ہے کہ یہ کارلائل Carlyle کے علم صرف سے مبالغہ آمیز استفادہ کی ایک مثال ہے۔ لفظ King بظاہر Kin سے متعلق معلوم ہوتا ہے جس سے غالباً اعلیٰ نسب کی طرف اشارہ کیا جاتا تھا۔

طور پر اس دانش سے ممتاز کی جا سکتی ہے جو فرقہ کے پیے ہوتی ہے کسی فوج کو فتح سے ہمکنار کرا سکنے کی صلاحیت اس بات کی ضامن نہیں ہوتی کہ اس فتح سے بہترین فائدے حاصل کیے جائیں گے۔ لیکن یہ حقیقت بدستور اپنی جگہ ہے کہ بڑی اور اہم مہمات میں، خصوصاً ان میں جہاں فوری فیصلہ کی ضرورت ہوتی ہے، یہ بہت اہم ہے کہ سب سے زیادہ با صلاحیت شخص کو سربراہی حاصل ہو اور اس کو پوری آزادی سے عمل کرنے کا موقع دیا جائے۔ اسی طرح کی صورتوں میں ہومر Homer کا یہ قول صحیح معلوم ہوتا ہے کہ "بہت سے لوگوں کی حکومت اچھی نہیں ہوتی۔ ایک ہی کو سردار ہونا چاہیے۔" لیکن ہومر بھی اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ اہم معاملات پر غور و خوض کرنے میں وہ اپنے مشیروں کی صلاح پر چل سکتا ہے۔ دراصل عاملانہ امور کے نفاذ میں خاص طور سے محض ایک ہی قابل ذہن کے بروقت فیصلوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ کومٹے Comte نے اس پہلو کے لحاظ سے غور و خوض اور عاملانہ فرائض سے متعلق ضروری امور میں امتیاز کرنے کی اہمیت پر خاص زور دیا ہے۔ مسٹر ہریسن (P. Harrison) جو کومٹے کے جانشین ہیں اس مسئلہ کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں[2] "ایک طرف ہمیں حقیقی سربراہی حاصل ہونا چاہیے اور دوسری طرف حقیقی رضامندی۔" اس کے اندر اشرافی اور جمہوری، دونوں طرح کی اہم خصوصیات کا امتزاج ملتا ہے۔

سماجی نصب العینوں کے بارے میں عام خلاصہ

اب ہم سماجی نصب العینوں کی دونوں اہم قسموں کے بارے میں

---

[2] Order and Progress صفحہ 223۔ اس سلسلے میں سر والڈ سیٹن کے پیش لفظ Aristodemocracy and Patriolism, national and International میں بعد کا اضافہ بھی ملاحظہ کریں۔ اس کے علاوہ لڈووسی Ludovici کی A Defence of Democracy کا بھی مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

مختصر خلاصہ پیش کر سکتے ہیں۔ (۱) خالص جمہوری نصب العین مساوات کے تصور کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دینے پر مائل ہے اور اس طرح کسی کام کے انجام دینے کے لیے سب سے موزوں ترین آدمی کی ضرورت کی اہمیت کو نظرانداز کر دیتا ہے۔ چنانچہ اس کے اندر مستعدی اور شخصیت کی اعلیٰ اقسام کی نشوونما دونوں کی کمی ہونا لازمی ہے۔ براؤننگ Browning کے بقول: اس کی کوشش یہ ہوئی ہے کہ "اب اور دیو قامت انسان نہ پیدا ہوں، بلکہ ایک ساتھ تمام نسل بلند قامت ہو جائے"۔ لیکن نسل رفتہ رفتہ ہی بلندی حاصل کر سکتی ہے اور اس کے لیے بھی اعلیٰ قابلیت اور اعلیٰ سیرت کے آدمیوں کا ایسے کاموں پر متعین ہونا ضروری ہے جس کے لیے وہ موزوں ترین ہیں۔

(۲) دوسری طرف، اشرافی نصب العین میں مندرجہ ذیل کوتاہیاں نظر آتی ہیں: اس بات کو کبھی ٹھیک طرح سے واضح نہیں کیا گیا ہے کہ بہترین حکمرانوں کا کیسے پتہ لگایا جائے گا اور انہیں موزوں اور مناسب مقام پر پہنچایا جائے گا۔ جو لوگ سب سے زیادہ مستعدی سے حکمرانی کر سکتے ہیں وہ ہمیشہ اپنا صحیح منصب حاصل کرنے میں سب سے مستعد نہیں ہوتے۔ اسی لیے افلاطون کو اس بات پر اصرار کرنا پڑا کہ بہترین حکمرانوں کو حکومت کرنے کے لیے مجبور کرنا پڑے گا۔ کسی نازک صورت حال یا سخت خطرناک مرحلہ کے وقت بعض اوقات سب سے لائق شخص کو اس کی مرضی کے خلاف آگے دھکیل کر پہنچا دیا جاتا ہے۔ لیکن اس بات کا اندیشہ ہے کہ ہمیشہ ایسا نہیں ہو سکتا۔ (ب) سب سے زیادہ مستعد حکمراں کو بھی کچھ رہنمائی اور کنٹرول کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن یہ حقیقت کہ وہ دوسروں سے بلند تر ہے اس کے لیے ان لوگوں کی ضروریات کا سمجھنا مشکل بنا دیتی ہے جن پر وہ حکمرانی کرتا ہے۔ سوائے ایسی صورت کے جب وہ کوئی بہت مختصر فرقہ ہو جہاں اس کو اپنے سے نیچے درجہ کے لوگوں سے ملنے کا مستقل موقع ملتا رہتا ہو۔ اس بات میں بھی شبہ کیا جا سکتا ہے کہ ہارون الرشید جیسا بادشاہ بھی اپنی رعایا کے بارے میں وہ تمام ضروری باتیں معلوم کر سکا ہوگا جن کا جاننا اس کے لیے اہم تھا۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک حقیقی نصب العین میں جمہوری اور اشرافی دونوں طرح کے عناصر شامل ہونا چاہئیں۔ ان دونوں کا کیا تناسب ہونا چاہیے؟ اس بات کا صحیح تعین وقت اور مقام پر منحصر ہوگا۔ عام اعتبار سے غالباً یہ بات درست ہے کہ لوگوں میں اتحاد اور تعلیم جس قدر ناقص ہوگی ان کے اوپر ایسے افراد کی رہبری کی ضرورت ہوگی جو موزوں ترین ہیں۔ ایسے افراد کا کسی نہ کسی طرح پتہ لگایا جا سکتا ہے اور سربراہی کے لیے آگے پہنچایا جا سکتا ہے۔ جب لوگ واقعی بڑی حد تک متحد ہوتے ہیں اور ان کے پاس پائیدار روایات اور وسیع علم کا ملا جلا خزانہ ہوتا ہے اسی وقت جمہوری عناصر کو روزافزوں اہمیت حاصل ہو سکتی ہے۔ کیمپانیلا Campanella سے مور More بیلیمی Bellamy ، ولیم مورس William Morris اور ایچ جی۔ ویلس H.G. Wells تک بہت سے فرضی معاشروں Utopias کے خاکے کھینچے گئے ہیں (جن میں ایک مکمل لیکن خیالی اتحاد کے حالات کو پیش کیا گیا ہے) انسانی زندگی کی پیش بینی کے غیر ممکن ہونے کی وجہ سے یہ سب خاکے ناقص اور نامکمل ہیں۔ تاہم اکثر اوقات یہ خاصی تعلیمی اہمیت کے حامل ہیں۔ ان کا ایک دوسرے سے تقابل خاص طور سے تعلیمی اعتبار سے مفید ہو سکتا ہے۔ عموماً ان کی دلچسپی تاریخی نوعیت کی ہے اور یہ ان نقائص کی طرف اشارہ کرتے ہیں جن کو کسی مخصوص زمانے میں دور نہیں کیا گیا تھا جس کی وجہ سے وہ آج بھی ہمارے سماجی نظام میں باقی ہیں[1]۔ اس لیے یہ خاکے اس وقت عام اعتبار سے بہت اہم ہوتے ہیں جب یہ افلاطون کی جمہوریت کی طرح خالص فرضی معاشروں کی بہ نسبت موجودہ سوسائٹی کی کسی شکل کے مطالعہ کی کوشش سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کا مقصد ان کی خوبیوں اور خامیوں کا پتہ لگانا ہوتا ہے۔ افلاطون کی جمہوریت کی زندگی پر مبنی جو ایسے فرقوں کی زندگی کے مطالعہ پر مبنی ہے جو اسپارٹا اور ایتھنس میں دیکھی جا سکتی تھی۔ اس میں افلاطون نے کوشش کی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی بہترین خصوصیات کو یکجا کر دے اور اس مجموعہ پر غور و فکر کرنے سے جو مزید خصوصیات ضروری معلوم ہوں

ان کا اضافہ بھی ان کے ساتھ شامل کر دے۔ اس طرح کے مطالعے ہمیں کچھ آگے تک نظر ڈالنے کے قابل بنا دیتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ انسانی زندگی کی اس سے زیادہ پیش بینی کی توقع بھی نہیں کی جا سکتی۔

کسی مخصوص فرقہ کی تنظیم میں سب سے زیادہ دشواری اس وجہ سے پیش آتی ہے کہ ہمیں اس فرقہ کے اور دوسرے ایسے فرقوں کے تعلقات کو پیش نظر رکھنا پڑتا ہے جن کی دوستی یا دشمنی کا اس پر اثر پڑنا ناگزیر ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسا مبحث ہے جس پر آئندہ باب میں توجہ دینا آسان ہوگا۔

عا اسی مقصد کے پیش نظر بعض خیالی سوسائٹیوں کے کسی قدر طنزیہ خاکے کچھ مصنفین نے پیش کئے ہیں۔ جن میں سے ربیلائس Rabelais اور سوئفٹ Swift کے نام خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ان کی تصنیفات زیادہ موثر طور اس مقصد کو انجام دیتی ہیں۔ زمانہ حال میں سیموئل بٹلر S.Butler کی Erewhon اور اناتولے Anatole کی Penguin Island کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ معیاری فرقوں کو پیش کرنے کی سنجیدہ کوششوں میں نورڈہاف Nordhoff کی The Communistic Societies of United States اور جے۔ ایچ۔ نائے J.H. Noye کی The History of American Socialism خاص طور پر اہم ہیں ان میں کامیاب اور ناکام قسموں سے تعلق رکھنے والے فرقوں کا بہت واضح تقابل پیش کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر بیٹی کروزیر Dr. Beatty Crozier کی Sociology Applied to Practical Politics کتاب دوم، باب دوم میں بھی چند عمدہ بیانات ملتے ہیں۔

کتاب سوم — عالمی تنظیم

باب اول:

بین الاقوامی تعلقات

عام بیان

ابھی تک ہم نے خاص طور پر علیحدہ اور خود مختار معاشروں کی ساخت سے بحث کی ہے جو اپنے اندرونی تعلقات کی تنظیم اور بیرونی دفاع کا خود انتظام کرتی ہیں سماجی اور سیاسی نظریات پر لکھنے والوں میں عموماً ضرورت سے زیادہ ایسے ہی مباحث تک محدود رہنے کا رجحان رہا ہے۔ مثال کے طور پر افلاطون نے یہ بات فرض کرلی تھی کہ وہ جس معیاری سوسائٹی کو پیش کر رہا تھا وہ مجموعی طور پر خود کفیل تھی۔ البتہ بعض پہلوؤں کے لحاظ سے اس کا گرد پیش کے وحشیوں کے مقابلہ میں یونانی فرقوں کے ساتھ بہت گہرا رشتہ تھا۔ درحقیقت اس کے لیے ایسا سوچنا بالکل قدرتی تھا۔ وہ اس معیار کو ہوا میں تشکیل نہیں دے رہا تھا بلکہ ان حالات کی تعبیر پیش کر رہا تھا جو واقعی اس شہری ریاست میں پائے جاتے تھے جس سے وہ مانوس تھا لیکن بعد میں مصنفین کے پاس یہ عذر نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان میں سے کئی نے بین الاقوامی تعلقات کا خاصہ زیادہ حوالہ دیا ہے۔ لیکن پھر بھی یہ حقیقت ہے کہ ان تعلقات کو بہت کم مناسب اہمیت دی گئی ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، یہ بات ظاہر ہے کہ جدید ریاستیں اور جو کچھ بھی ہوں، خود کفیل نہیں ہیں۔ بلکہ اس وسیع تر معاشرے کے حصوں کی حیثیت رکھتی ہیں جس کے ساتھ تعلقات سے ان کا طرز وجود نہایت

گہرے طور پر اثر انداز ہوتا ہے۔ جدید بڑی ریاستیں عموماً علاحدہ علاحدہ ملکوں سے مل کر بنی ہیں جو کبھی کبھی دباؤ یا وقتی ضرورت کے تحت ایک دوسرے کے ساتھ منسلک ہو جاتی ہیں۔ اس حقیقت کے باوجود کہ ان کی ایک مشترکہ مرکزی حکومت ہے وہ کسی حد تک علیحدہ قومی حیثیت کو برقرار رکھے ہوئے ہیں۔ اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ ان ملکوں کے دوسری ریاستوں کے ساتھ بھی تقریباً اتنے ہی قریبی تعلقات ہو جاتے ہیں جتنے اس ریاست کے ساتھ ہیں جس میں وہ سیاسی طور پر شامل ہیں۔ جب اسکاٹ لینڈ کو قطعی طور پر برطانیہ عظمیٰ میں شامل کر لیا گیا تو اس کے بعد بھی اس نے فرانس کے ساتھ کچھ نزدیکی تعلقات کو بدستور قائم رکھا۔ آئرلینڈ نے اقوام متحدہ امریکہ کے ساتھ خاصا میل جول برقرار رکھا ہے۔ ویلس کے ایک طویل زمانے سے برطانیہ کے ساتھ دوستانہ تعلقات چلے آرہے ہیں۔

عـا اس میں کوئی شک نہیں کہ اس موضوع کے بارے میں جو رائیں ملتی ہیں وہ بڑی حد تک انفرادی جانب داریوں سے اثر انداز ہوتی ہیں۔ خود انگلستان میں کچھ ہی عرصہ پہلے تک کافی شدت سے جرمن اثرات رچے اور بسے ہوئے تھے جنہوں نے اس پر اچھے اور بُرے دونوں ہی پہلوؤں میں اثر ڈالا ہے۔ پول باشندے روس، جرمنی اور آسٹریا کے درمیان منقسم رہے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود انھوں نے اپنی آزاد قومی تمناؤں کو نہیں چھوڑا۔ یہودیوں کو جب رواداری کا برتاؤ ملتا ہے تو وہ عموماً اس ریاست کے اچھے شہری بن جاتے ہیں جس میں وہ اس وقت رہ بس رہے ہوتے ہیں۔ لیکن وہ ایک دوسرے کے ساتھ بھی بعض مخصوص مشترکہ روایات کی دوڑ سے بندھے رہتے ہیں۔ تقریباً تمام یورپی اقوام میں ایسے لوگوں کی خاصی بڑی تعداد رہی ہے جو اپنے مخصوص ملکوں کی روایتوں اور اداروں سے خصوصی طور پر وابستہ رہنے کی بہ نسبت اپنے آپ کو "اچھے یورپین" سمجھنے پر مائل رہے ہیں۔ اور کچھ کی دلچسپیاں بڑی حد تک ملک و ملت سے آزاد اور وسیع المشرب رہی ہیں۔ اس بات کا پورا پورا اندازہ لگانا بہت مشکل ہے کہ ہماری تمام مغربی تہذیب کس حد تک روم، یونان اور جوڈیا کی تہذیبوں کی بنیاد پر قائم ہے۔ بہت سی اور مثالیں بھی پیش کی جا سکتی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرسری طور پر یہ فرض نہیں کر سکتے کسی قوم کی زندگی

یک رنگ، خود مختیار اور خود کفیل ہے۔ اس لیے ان خاص طریقوں پر غور کرنا اہم ہے جن میں کسی منظم فرقے کی عام سرگرمیاں، اس کے دوسرے فرقوں کے ساتھ تعلقات سے اثر انداز ہوتی ہیں۔

بین الاقوامی اخلاق

اگر نسلِ انسانی کی اخوت کے تصوّر میں تھوڑی سی بھی حقیقت ہے تو بظاہر ہے کہ اخلاق کی بنیادوں کو تمام قومیتوں کے لیے مشترک ماننا ضروری ہے حقیقتاً یہ بات خاصی صاف ہے کہ انسانی فطرت کے کسی بھی قابلِ فہم نظریہ میں یہی صورت ہونا چاہیے۔ یہاں پر اخلاق کے مختلف نظریات سے بحث کرنا ہمارے دائرہ میں شامل نہیں ہے۔ لیکن خواہ ہم یہ مانیں کہ اخلاق: مسرت اور کاملیت کی بازرفت پر مشتمل ہے یا یہ مانیں کہ اس کا انحصار ضمیر کے وجدان یا عقل کے فیصلوں پر ہے لیکن اس میں مشکل سے ہی اختلاف کیا جاسکتا ہے کہ اس کی بنیاد جس چیز میں مضمر ہے وہ لازمی طور پر تمام انسانیت کے لیے مشترک ہے بہرحال پھر بھی ہمیں کسی بھی نظریہ کے بارے میں یہ بات تسلیم کرنا پڑے گی کہ وہ اخلاقی تصورات جن سے انسان واقعتاً رہنمائی حاصل کرتے ہیں، پوری طرح ان حقیقی اصولوں سے مماثلت نہیں رکھتے جن کے ذریعہ انہیں درست مانا گیا ہے اور ایک وقت سے دوسرے وقت، اور ایک مقام سے دوسرے مقام، یا ایک فرد سے دوسرے فرد کے سلسلے میں کسی حد تک بدلتے رہتے ہیں۔ کچھ اشخاص دوسروں کے مقابلہ میں بعض مخصوص اوصاف اور فرائض کو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور ان پر یکسانیت سے عمل پیرا نظر آتے ہیں اور ان اوصاف کی تربیت کی کوشش کرتے ہیں۔ کچھ لوگ شجاعت کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں، کچھ اعتدال پسندی اور ضبطِ نفس کو، کچھ صداقت کو، کچھ وفاداری کو، کچھ سخاوت کو، کچھ محنت کو، کچھ علم و فراست کے حصول کو، اور کچھ خواہشات کے دبانے کو سب سے اہم خوبی مانتے ہیں۔ لیکن وہ لوگ جو مخصوص فضائل کو خاص طور سے قابلِ تعریف سمجھتے ہیں اور ان کی تحصیل کی کوشش کرتے ہیں وہ بھی مشکل ہی سے

اس بات سے انکار کرتے نظر آئیں گے کہ وہ طریق فضیلت جن کے حصول کے لیے دوسرے کوشاں ہیں وہ بھی کسی نہ کسی درجہ میں خیر ہیں۔ بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے۔ مختلف لوگوں کی اپنی تہذیب ہوتی ہے۔ جس کے ساتھ اخلاقی فضیلت کا ایک خاص نظام وابستہ ہوتا ہے اور یہ کہ تمام قوم مجموعی طور پر اس بات کی ذمہ دار ہے کہ وہ اپنے مخصوص قسم کے تمدن کو برقرار رکھے اور آگے بڑھائے۔ اس نظریہ کے شدید ترین حامیوں کے مطابق کسی بھی ریاست میں پائے جانے والے افراد پر بعض فرائض کو انجام دینے اور کچھ اوصاف کی تحصیل کی کوشش کرنے کی ذمہ داری عاید ہوتی ہے لیکن ریاست کے ذمہ اس طرح کا کوئی فرض نہیں ہے۔ اس پر محض یہ ذمہ داری عاید ہوتی ہے۔ اس طرز زندگی کی حفاظت کرے، برقرار رکھے، اور آگے بڑھائے جو خاص طور سے اس کے ساتھ متعلق ہے ۔ ۔ ۔ اس مقصد کے حصول کے لیے ریاست جو بھی عمل ضروری سمجھتی ہے وہ جائز قرار پاتا ہے۔ خواہ وہ دوسرے اعتبارات سے کیسا ہی قابل اعتراض کیوں نہیں ہے۔ ایسی ضرورت کسی قانون کی پابند نہیں ہوتی۔ کوئی ایسا اعلےٰ اصول نہیں ہے جس کے ذریعہ جائز طور پر اس کی روک تھام کی جا سکے۔ اس قسم کا نقطہ نظر اس تصور سے نمایاں طور پر قریب معلوم ہوتا ہے جس کا ہم پہلے حوالہ دے چکے ہیں اور جس کے مطابق ریاست کی اصل طاقت ہے۔ موخرالذکر نظریہ کا بعض پروشیائی مصنفین نے ریاست کے نظریہ پر اسی طرح پر اطلاق کیا ہے جیسا کہ ابھی اوپر بیان کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں ٹریشکے H. Von Treitschke کا نام سرفہرست ہے۔ اس نظریہ کو پروشا میں اتنے وسیع طور پر اپنایا گیا کہ اس کو اگر ایک پروشائی نظریہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ بہرحال، اس کو محض پروشا کے لیے مخصوص نہیں کہا جا سکتا۔ کچھ دوسرے ملکوں میں بھی کسی نہ کسی حد تک اس کو نظری طور پر قبول کیا گیا ہے اور شاید اس سے بھی زیادہ عملی اعتبار سے اپنایا گیا۔[1] بعض

ع[1] اس کی تشریح کے لیے ہابسن J.A. Hobson کی تصنیف Towards International Government صفحہ 170 اور لارڈ ایکٹن Lord Actin کی Intrduction to Machiavellis Prince صفحات viii-xxiii کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔

پروشائی مصنف بھی، خاص طور پر کانٹ Kant اور میرا خیال ہے پال سین Paulsen کسی طرح بھی اس کے حامی نہیں کہے جاسکتے۔ع۱ لیکن فریڈرک اعظم Fredrick The Great اور بسمارک Bismark نے جس طرح اس کا کامیاب اطلاق کیا اور ٹرشکے اور کچھ دوسروں نے جس فصاحت سے اس کی تشریح کی اس نے زمانہ حال میں اسے مجموعی اعتبار سے تمام پروشا میں ایک ایسی افضلیت دیدی جو شاید اسے کسی ملک اور کسی زمانے میں میسّر نہ ہوئی تھی۔ یہ ایک ایسا نظریہ ہے جس پر یہاں سیر حاصل بحث ممکن نہیں ہے۔ لیکن اس کے بارے میں چند کلمات یہاں برمحل اور مفید معلوم ہوتے ہیں۔ خصوصًا اس وجہ سے کہ عام طور پر یہ خیال پایا جاتا ہے کہ یہ نظریہ حالیہ عظیم جنگ یورپ کے خاص اسباب میں سے ایک تھا۔ بلکہ کچھ تو یہ کہتے ہیں کہ بڑی حد تک یہی اس کا تنہا واضح سبب تھا۔

ہم پہلے ہی اس بات پر زور دے چکے ہیں طاقت کو ریاست کا جوہر سمجھنا غلط فہمی پر مبنی ہے۔ لیکن یہ تسلیم کرلیا گیا تھا کہ طاقت کا مالک ہونا اس کے لازمی پہلوؤں میں سے ہے۔ نیز یہ کہ ریاست اس طاقت کو اپنی زندگی کی بقا اور اس زندگی کے اندر شامل تمام بیش قیمت چیزوں کو برقرار رکھنے کے لیے استعمال کرسکتی ہے۔ یہاں تک تو بات بالکل صاف ظاہر ہے۔ لیکن جو بات عیاں نہیں ہے وہ یہ ہے کہ اس طاقت کا جائز طور پر اس مقصد کے لیے استعمال ہر دوسری ذمہ داری کی خلاف ورزی کرتے ہوئے بھی کیا جاسکتا ہے۔ یہ مان لینے میں کوئی مضایقہ نہیں کہ بعض اوقات ایسے حالات پیدا ہوسکتے ہیں جن میں زیرِ نظر مقصد اتنی زبردست اہمیت اختیار کرسکتا ہے کہ ہر دوسرے مسئلہ پر فوقیت حاصل کرلے۔ اگر ہم کسی ایسے ملک کا تصور کرسکیں جس میں اتنی اعلٰے اور منفرد تہذیب پائی جاتی ہو کہ اس کا عمومی طور پر نفاذ کیے جانے میں دنیا کا نمایاں مفاد نظر آتا ہو، اور اگر یہ بھی صاف ظاہر

ع۱ وہ لوگ بھی جو اس نظریہ کے حامی ہیں، اس کے اطلاق کے سلسلے میں کچھ شرائط ضروری خیال کرتے ہیں۔ کانٹ اور پالسین خالص پروشائی نہیں تھے۔ اور نہ ٹرشکے تھا۔

چونکہ اس کا نفاذ صرف طاقت سے ہو سکتا ہے، تو مشکل سے ہی اس کے راستہ میں کسی طرح کی رکاوٹ ڈالنے کی اجازت دی جا سکے گی؛ دورِ گزشتہ میں کچھ لوگوں میں کچھ ایسا ہی عقیدہ بڑی حد تک انہیں سرگرم عمل رکھنے کا ذریعہ نظر آتا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہودی اس خیال پر کاربند تھے کہ وہ اپنے مذہب کی افضلیت اور اس سے متعلقہ رواجوں کی برتری کی وجہ سے اپنے ہمسایوں کے خلاف ہر قسم کے تشدد کو روا رکھنے میں حق بہ جانب تھے۔ بہ ظاہر مسلمانوں میں بھی کم و بیش اسی قسم کا قیاس غالب کار فرما رہا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ تقریباً وہ تمام جنگیں جو واضح طور پر مذہبی نوعیت کی تھیں، ان میں اسی قسم کا عقیدہ شامل دکھائی دیتا ہے، پھر اگر رومیوں کی مثال پر نظر ڈالیں تو پتہ چلتا ہے کہ ان کے دعوے ان کی طرزِ حکومت اور قانونی نظام کی برتری پر قائم تھے اور بالکل بے سبب نہیں تھے۔ اسی بنیاد پر وہ یہ سوچنے پر مائل تھے کہ ان کا رومن سلطنت کو دنیا کے طول و عرض میں پھیلا دینے کا نصب العین جائز اور حق بہ جانب تھا۔

سکندرِ اعظم کو بھی غالباً اس بات کا پختہ یقین تھا کہ وہ یونان کی تہذیب کی بہترین چیزوں کو وحشی اقوام تک پہنچا رہا تھا۔ اور ممکن ہے کہ نپولین بھی یہ مقصد لے کر کمربستہ جنگ ہوا ہو کہ وہ انقلابِ فرانس کے ذریعہ انسانی اصولوں کی ترویج کرے گا۔ بہت سی جدید قوموں نے بھی شاید اپنے آپ کو ان چیزوں کا حقدار محسوس کیا ہے جن کو عموماً "سفید فام نسلوں کی ذمہ داری" کہا جاتا ہے۔ یہ بات خاصی بحث طلب ہے اگر ایسے مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے تشدد کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہ ہو تو ان میں سے چند مقاصد کا حصول ہر درجہ تشدد کو جائز قرار دے دے گا۔ لیکن اسی طرح اگر کوئی فرد دنیا کے دوسرے تمام لوگوں سے اتنا بہتر اور دانش مند ہو کہ اس کو ان سب کا مطلق حکمراں بنا دینے سے عام فائدہ ہو تو شاید اس کا ہر وہ طریقہ قابل معافی سمجھا جائے گا جو اس نے اس منصب کو حاصل کرنے کے لیے اپنایا تھا۔ لیکن اس طرح کا استدلال کرنا انسانی زندگی کے اصل حالات سے چشم پوشی ہوگی۔ کسی بھی زمانہ میں یہ ایک مہمل خیال ہوگا کہ کسی واحد فرد یا قوم کو دوسروں پر اس درجہ فضیلت حاصل ہو سکتی ہے کہ ایسا انتہا پسندانہ اقدام جائز قرار دیا جا سکے۔ جوں جوں دنیا

کی تہذیب ترقی کرتی جائے گی یہ رویہ اتنا ہی زیادہ بے معنی ہوتا جائے گا۔ کم ازکم جدید دنیا میں کسی ایک ملک کی تہذیب یا کسی ایک فرد کی فضیلت سے تشدد کے استعمال کے بغیر بھی، بڑی حد تک دوسرے بھی فیض یاب ہو سکتے ہیں۔ جوں ہی ان کے فوائد ظاہر ہوتے ہیں تو رابطے کے جدید ذرائع نہایت سرعت کے ساتھ ایک سے دوسرے تک پہنچا دیتے ہیں اور کم ازکم کچھ معاملات میں فوراً ہی ان کو اپنا لیا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کبھی کبھی ان کے رائج ہونے میں افراد کی خود غرضیاں یا طبقات کے مفاد رکاوٹ ڈالتے ہیں اور ان کے خلاف طاقت کا استعمال ضروری ہو جاتا ہے لیکن اس طرح کی طاقت کا استعمال زیر نظر مقصد کی نوعیت سے متعین ہوگا۔ یہ ایسی طاقت نہیں ہوگی جو کسی ضابطہ کو خاطر میں نہ لائے۔ مثال کے طور پر زیادہ نفیس آداب کو ایسے طریقوں سے فروغ نہیں دیا جا سکتا جو خود وحشیانہ ہوں۔ ایک ایسی دنیا میں جس میں لوگ اتنے آزادانہ طور پر ایک دوسرے کے ساتھ گھل مل جاتے ہیں اور ایک دوسرے کو آسانی سے سمجھ سکتے ہیں، یہ بات ظاہر معلوم ہوتی ہے کہ اگر کوئی قوم اپنی تہذیب کو بے روک ٹوک اور بلا تامل دوسروں پر لادنا چاہتی ہے تو اسے محسن و مربی نہیں بلکہ نوع انسان کا دشمن کہا جائے گا۔ خواہ یہ حقیقت ہی کیوں نہ ہو۔ (اگرچہ اس کو یہ فیصلہ کرنے کا حق نہیں پہنچتا) کہ اس کی تہذیب مجموعی طور پر دوسروں کی تہذیب سے افضل ہے۔ درحقیقت اس قسم کا دعویٰ نمایاں طور پر اس عام اصول سے تضاد رکھتا ہے جس کی بنیاد پر یہ پیش کیا جاتا ہے۔ یعنی یہ عام اصول کہ ہر ریاست کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی تہذیب کو برقرار رکھے اور اسکی حفاظت کرے۔ یہ بات واقعی مانی جا سکتی ہے کہ کچھ ایسے حالات ہوتے ہیں جن میں ریاست اس حق سے محروم ہو سکتی ہے۔ جیسے اس حق سے متعلق فرائض کے انجام دینے میں ناکامی کی صورت میں، یا ایسی حالت میں جب وہ حکومت نمایاں طور پر غیر عادلانہ ہے اور ریاست سمجھے جانے کی مستحق نہیں۔ ایسی صورت میں اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ دوسری ریاستوں کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ مداخلت کریں، اور اگر ضرورت ہو تو نظم بحال کرنے کے لیے قوت کا استعمال کریں۔ لیکن یہ اعتراف کرنا پڑے گا کہ قطعی طور پر یہ طے کرنا آسان

نہیں ہے کہ وہ کون سے حالات ہوں گے جن میں اس کو جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ ایک بین الاقوامی قانون کا مسئلہ ہے جس کے بارے میں ہم کتاب کے آئندہ حصے میں مزید حوالہ دیں گے۔

اس بات کا اضافہ کر دینا بہتر ہوگا کہ وہ اخلاقی ملحوظات جو ریاست کے اجتماعی عمل میں رہنمائی کرتے ہیں وہ بالکل ویسے ہی نہیں ہوتے جو افراد کے عمل میں رہنمائی کرتے ہیں۔ افراد کے فرائض بھی ان کے حالات اور مقررہ کاموں کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ مثال کے طور پر کوئی شخص جو دوسروں کے فرستادہ کی حیثیت میں ہے وہ ایسے حالات کے تحت کام کر رہا ہے جن کا اطلاق اس شخص پر نہیں ہو سکتا جو خود مختار حیثیت میں خود اپنے لیے کام کرتا ہے۔ اور اس بنیاد کا ایک ایسی حکومت کے سلسلے میں پوری شدت سے اطلاق ہوتا ہے جو اپنے عوام کے نمایندہ کی حیثیت سے عمل کر رہی ہے۔ لیکن اس قسم کے امتیازات پر تفصیلی بحث ہیں موجودہ مقصد سے بہت دور لے جائے گی۔ اور عملی اخلاقیات کی سرحدوں میں پہنچا دے گی سر دست اتنا کہنا ہی کافی ہوگا کہ ان اختلافات کو تسلیم کرنا کسی طرح بھی اخلاقی اصولوں کی صداقت سے نہیں ٹکراتا۔ فرائض میں اختلاف ہوتے ہیں لیکن اس بات سے ان کے فرض ہونے میں کوئی کمی نہیں آتی۔ اور انسانیت کی مشترکہ بھلائی کا اصول بدستور اسی طرح اعلیٰ ترین مشعل راہ بنا رہتا ہے۔

بین الاقوامی قانون

بین الاقوامی تعلقات کی اصل دشواری کا تعلق اخلاق سے نہیں بلکہ کسی حد تک قانون سے ہے اگر اخلاقی اصولوں کو قانون کی وضع کی ہوئی دفعات میں تجسیم نہ کیے اور مناسب قانونی حیثیت نہ حاصل ہو تو افراد پر ان کی گرفت کمزور پڑ جائے گی اور جماعتوں کے سلسلے میں تو وہ اور بھی زیادہ بے اثر ہو جائیں گی اسی لیے بین الاقوامی قوانین کے لیے کوئی بامعنی تنظیم بنانے کی متعدد کوششیں کی گئی ہیں لیکن ان کو پورے طور پر کامیاب نہیں کہا جا سکتا

مذ ہیگ میں منعقد ہونے والے اجلاس اس کام میں کافی مددگار ثابت ہوتے ہیں
ریاست کے انسلام کے لیے مناسب قوانین تشکیل کرنے میں اصل اعتبار سے اتنی
دشواری پیش نہیں آتی جتنی افراد کے سلسلے میں۔ البتہ ان کو نافذ کرنا نمایاں طور پر
زیادہ مشکل ہوتا ہے۔ لیکن وہ لوگ جو اس نظریہ کے حامی ہیں کہ ریاست لازمی
طور پر ایک طاقت ہے، فطری طور پر یہ سوچنے پر مائل ہیں، خواہ اس کی کوئی
منطقی وجہ نہ ہو، کہ بین الاقوامی معاہدے مناسب توثیق کے بغیر محض ردی کاغذ
کے ٹکڑے ہیں۔ نجی افراد کے افعال کے سلسلے میں بھی بہت سے لوگ یہ سوچنے پر
مائل ہیں کہ قوانین کو بہ ذات خود یہ حقیقی اختیار حاصل نہیں بلکہ اس کے پس پشت
جو طاقت پائی جاتی ہے وہی حقیقتاً اس کے اقتدار کو تسلیم کراتی ہے۔ ایک طاقتور
ترین شہنشاہ بھی اس وقت تک دوسروں کو اطاعت پر مجبور نہیں کر سکتا جب
تک اسے ان اشخاص کی مدد نہ حاصل ہو جو اسے اپنی اطاعت کا حقدار تسلیم کرتے
ہیں۔ ممکن ہے کہ اس کا اقرار کرنے میں کسی قدر ہچکچاہٹ شامل ہو، یا اس کو منوانے
میں طرح طرح کے فنون کام میں لائے گئے ہوں اور اس کے قبول کرنے میں بھی
مختلف النوع محرکات کارفرما ہوں۔ لیکن جہاں اقوام کے درمیان قانون کی طاقت
اقتدار کو فوری طور پر تسلیم نہیں کیا جاتا، وہاں طاقت کے استعمال کے علاوہ اس
کو منوانے کا کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہوتا۔ کبھی کبھی مشترک مذہب، یا مشترک زبان
یا مشترک روایات یا سیاحت و تجارت سے پیدا ہونے والے تعلقات بھی اس
طرح کی جذباتی تنظیم کر دیتے ہیں جیسی تنظیم عموماً کسی واحد قوم میں ہوتی ہے جب

ع[1] جس حد تک اس پر عمل کیا گیا ہے اس کے بارے میں W.B. Hall
کی International Law بار پنجم، جس کی ادارت ہگنس
Pearce Higgins نے کی ہے۔ قابل مطالعہ ہے۔
فلپس W.A. Phillips کی The Confideration of Europe
بھی ملاحظہ کریں۔

یہ صورت حال ہو تو حقیقی طاقت کا استعمال غیر ضروری یا مشتبہ ہو جاتا ہے۔ لیکن بین الاقوامی رقابتیں اور خوف اس طرح کے جذبوں کو، اگر وہ واقعی موجود ہوں عمل میں آنے سے روکتے ہیں اور کسی قدر غیر معین بنا دیتے ہیں۔ اس بات کو تسلیم کرنا بھی ضروری ہے کہ بین الاقوامی قانون کا قیام ان لا تعداد قوانین کے مقابلہ میں زیادہ مشکل ہے جو کسی ریاست میں ہوتے ہیں۔ بلکہ ان کے بارے میں کسی ایک رائے پر پہنچنا بھی مشکل ہوتا ہے۔ ریاستوں کے اندر بھی لوگوں کی ایک اقلیت کو کسی بھی قانون کی حرف بہ حرف شرائط سے اختلاف ہو سکتا ہے، لیکن تبادلہ خیال اور سمجھوتے سے کسی قدر سطحی انصاف مل سکتا ہے۔ ایسی خود مختار ریاستوں کے درمیان نظریات کے اختلافات کو اتنی آسانی سے طے نہیں کیا جا سکتا جن میں سے ہر ایک ریاست اپنے اقتدار اعلے کا حامل سمجھنے کی عادی رہی ہو اور ہر ریاست کی اپنی مخصوص روایتیں اور جدا جدا طرز اظہار اور فکر کے طریقے ہوں۔ اسی لیے بین الاقوامی قانون مخصوص ریاستوں کے اندرونی قوانین کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ناقص ہیں۔ اور شاذ ہی ان پر قطعی طور پر عمل کرایا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں بہتر صورت حال کی امید کی جا سکتی ہے لیکن اس امکان پر بحث کرنے سے پہلے ایک ایسے نمایاں طریقہ پر نظر ڈالیں جس کے ذریعہ اقوام ایک دوسرے کے ساتھ منسلک ہیں یعنی تجارت۔

بین الاقوامی تجارت

بین الاقوامی اخلاق اور قانون کے مبادیات کے علاوہ بھی بہت سے دوسرے اثرات ریاستوں کے درمیان اتحاد قائم کرنے میں حصہ لیتے ہیں۔ ان میں غالباً سب سے اہم مذہب، نسل، زبان، تہذیب اور صنعتی و تجارتی میل جول سے پیدا ہونے والے تعلقات کا اشتراک ہے زبان کا اشتراک نسبتاً کم یاب ہے اس لیے یہاں اس پر خصوصی غور کی ضرورت نہیں۔ قدیم یونان کی الگ الگ ریاستوں کے درمیان زبان، اتحاد کی ایک اہم بندش رہی ہے۔ جرمنی اور آسٹریا، فرانس اور بلجیم اور سوئیزرلینڈ اور دیگر کئی ممالک کے دوستانہ تعلقات میں بھی یہ کافی

معاون رہی ہے۔ نیز، خود ہمارے ملک اور اقوام متحدہ کے درمیان تعلقات پر یہ حقیقت کافی شدّت سے اثر انداز ہوتی ہے، جیسا کہ ورڈ سورتھ کا قول ہے کہ "دونوں وہی زبان بولتے ہیں جو شیکسپیر بولتا تھا۔ اور اسی عقیدہ اور اخلاق کو مانتے ہیں جن کو ملٹن مانتا تھا۔ع۱"۔ اس کے قبل ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ پہلے لاطینی زبان کا، ا در بعد میں انگریزی اور فرانسیسی زبانوں کا یورپ میں بین الاقوامی روابط کے لیے استعمال اتحاد کا ایک ذریعہ ثابت ہوا ہے نسل کی وحدت" غالبًا ایسی صورت کے علاوہ زیادہ موثر نہیں ہوتی جب تک اس کے ساتھ کسی قدر زبان مذہب اور تہذیبی روایات کی وحدت بھی شامل نہ ہو۔ سردست ہم بین الاقوامی تجارت کے اثرات کے اثر تک ہی محدود رہیں۔

اس پہلو کے موثر ہونے سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن حالیہ زمانہ میں اس کی اہمیت کو مجموعی اعتبار سے، ضرورت سے زیادہ بڑھا چڑھا کر پیش کرنے کا رجحان ملتا ہے۔ کوبڈن Cobden اور اس کے ساتھ جن لوگوں نے آزاد تجارت کے عام اصول پیش کرنے میں مدد دی تھی، اس سلسلے میں بہت بلند توقعات رکھتے تھے۔ ان کو امید تھی کہ ان اصولوں کے مفید اثرات ان رقابتوں اور جھگڑوں کو دور کرسکیں گے جو محصولی آمدنی کے سلسلے میں مقابلہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہربرٹ اسپینسر Herbert Spencer نے تہذیب کے فوجی اور صنعتی مدارج کے تضاد کو نمایاں کیا ہے ع۲ اس نے فوجی زندگی کے سخت معاندانہ پہلو کا تجارت میں پائے جانے والے دوستانہ تعاون سے مقابلہ کیا ہے۔ نسبتًا حال کے زمانے میں مسٹر نارمن اینجل Norman Angell نے اس بات پر زور دیا

ع۱ یہ ظاہر ہے کہ اس بیان کا پہلا جملہ دوسرے کے اضافہ کے بغیر بڑی حد تک غیر موثر ہوگا۔ زندگی کے بارے میں مشترک نظریہ، مشترک زبان کے مقابلہ میں کہیں زیادہ مضبوط رشتہ ہے، بہر حال، یہ بھی حقیقت ہے کہ بسا اوقات دونوں ساتھ پائے جانے پر مائل نظر آتے ہیں

ع2 Data of Ethics

ہے[1] کہ علیحدہ ریاستوں کی معاشی آزادی کے حقیقی احساس کے نتیجہ میں نظری طور پر بین الاقوامی تنازع کا خاتمہ ہو سکتا ہے۔ اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان تمام نظریات میں کچھ نہ کچھ صداقت موجود ہے۔ لیکن فی الحال اس بات پر یقین کر لینا مشکل ہے کہ یہ نظریات واقعی کافی باوزن ہیں کسی حد تک اس کی وجہ یہ حقیقت ہے کہ ان کو اس قدر عمومی طور پر تسلیم نہیں کیا گیا جتنا کو بڈن اور دوسروں کو توقع تھی۔ بلکہ غالباً اس سے بھی بڑا سبب یہ تھا کہ خالص معاشی ملحوظات اتنے غالب نہیں جتنا کچھ لوگوں نے فرض کر لیا تھا۔ کارل مارکس Karl Marx کے نظریات کی پیروی میں تاریخ کی معاشی تعبیر پیش کرنے والے بہت سے مصنفین نے صنعتی اور تجارتی حالات کو تمام انسانی معاملات میں کارفرما بنا یا ہے۔ پروفیسر مارشل[2] Prof. Marshall کا یہ قول حقیقت سے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے کہ معاشی پہلو، مذہبی پہلو کے بعد سب سے طاقتور رہا ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ اضافہ بھی ضروری ہے کہ دوسرے کچھ پہلو بھی جیسے جیسے مختلف لوگوں میں پائے جانے والے نسل، زبان، رواجوں اور آداب زندگی کے اختلافات (جو مختلف قسم کے حالات پر مبنی ہوتے ہیں) کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ جب تک مختلف ریاستیں اپنے آپ کو دوسروں سے ان پہلوؤں میں علیحدہ سمجھتی ہیں اس وقت تک وہ معاشی وسائل جو قوم کو طاقتور بناتے ہیں، جیسے کوئلہ، لوہا اور زندگی کی بنیادی ضروریات کی اشیا ان کا کسی ریاست میں وافر مقدار میں موجود اور فراہم ہونا دوسروں کو مقابلہ اور مخالفت پر اکساتا ہے اس طرح معاشی اثرات اس اتحاد کی نفی بن جاتے ہیں۔

---

[1] The Great Illusion - مسٹر اینجل کے نظریات بڑی حد تک قابل تنقید ہیں۔ مسٹر کولٹن G.G. Coulton نے اپنی کتاب The Main Illusion of Pacificism میں ضرورت سے زیادہ شدت سے اینجل کے نظریات پر ضرب لگائی ہے

[2] Principles of Economics ابتدائی صفحات

جو عام حالات میں پیدا ہوسکتا تھا۔ خاص طور پر جرمن مصنفین نے اس بات کی اہمیت پر بہت زور دیا ہے۔ لیکن جرمنی سے کم از کم اسپینسر کے اس نظریہ کو تائید نہیں حاصل ہوتی کہ ایک اعلیٰ ترقی یافتہ صنعتی نظام لازمی طور پر فوجی نظام کے مخالف ہوتا ہے۔

ان تمام شرائط کے ساتھ بھی یہ بات بدستور صحیح ہے کہ صنعتی اور تجارتی میل جول میں حقیقتاً بین الاقوامی اتحاد کو فروغ دینے کا رجحان ہوتا ہے۔ یہ بہت سی ان معاشی اشیاء کے لیے بھی بڑی حد تک صحیح ہے جو اسپینوزا Spinoza کے الفاظ میں "سب کے لیے مشترک ہیں اور جن سے سب مساوی طور پر فائدہ اٹھا سکتے ہیں" نیز صنعتی تنازعات، خواہ ریاست کے اندر ہوں یا ریاستوں کے مابین ہوں، بڑی حد تک اسی امتیاز پر منحصر ہیں۔ کچھ چیزیں غیر محدود طور پر پیدا کی جاسکتی ہیں اور تمام دنیا میں ان کا تبادلہ کیا جاسکتا ہے اور ان کی آزادانہ نقل و حرکت میں سب کی بہتری ہے۔ کچھ دوسری اشیاء کی مقدار بالکل مقرر ہوتی ہے یا وہ کسی مخصوص افراد یا اقوام کے مفاد میں ہوتی ہے۔ اس پر تفصیلی بحث کرنے کا کام معاشیات اور سیاسیات کے مصنفین پر چھوڑ دینا چاہیے۔ جب تک ان اشیاء کا فوری تبادلہ کیا جاسکتا ہے ان کی تجارت دوستانہ تعلقات کو فروغ رہتی ہے اور اتحاد کے دوسرے طریقوں تک لے جاتی ہے۔ جن لوگوں کے ساتھ کسی شخص کا لین دین ہوتا ہے ان کی زبان اور طرز فکر کے بارے میں واقفیت حاصل کرنا بھی اس کے لیے کسی حد تک ضروری ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ان کے تجارتی طریقوں رابطے کے وسائل، جیسے تار، ڈاک، وغیرہ اور آمد و رفت کے ذرائع وغیرہ کو پوری طرح ذہن نشین کرنا بھی ناگریز ہوتا ہے۔ ان کے درمیان جو قوانین اور قاعدے وجود میں آتے ہیں وہ لامحالہ بڑی حد تک بین الاقوامی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ ان پہلوؤں کے اعتبار سے مختلف اقوام کے درمیان پائی جانے والی سرحدیں کسی قدر مصنوعی معلوم ہونے لگتی ہیں۔ مزدوروں کا بھی ایک ملک سے دوسرے ملک میں تبادلہ کیا جاسکتا ہے، اگرچہ یہ دوسری اشیاء کی طرح سہل نہیں ہے۔ اس طرح ہم دیکھ سکتے ہیں کہ صنعتی میل جول کے نتیجہ میں اکثر ملکوں کی آبادیوں کے درمیان بہت

سے شدید امتیازات مٹ جاتے ہیں۔ یہ سب باتیں اتنی نمایاں ہیں کہ ان پر مزید بحث میں الجھنا غیر ضروری محسوس ہوتا ہے۔

جنگ اور امن

ایک بین الاقوامی قانون کی تنظیم کے قیام میں حائل دشواریاں (جن کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے) اور وہ شرائط جن کو قبول کیے بغیر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ صنعتی نظام بین الاقوامی اتحاد کو فروغ دیتا ہے، ہمیں یہ اعتراف کرنے پر مجبور کرتی ہیں کہ ریاستوں کے درمیان ٹکراؤ کا امکان پھر بھی باقی رہتا ہے۔ ریاستوں کے اندرونی جھگڑوں کو عموماً آسانی سے دور کیا جا سکتا ہے۔ کسی بھی باضابطہ فرقہ میں افراد کے درمیان یا جماعتوں کے مابین جھگڑوں کو قانونی اقتدار کی طاقت کے ذریعے طے کیا جا سکتا ہے۔ تہذیب یافتہ ملکوں کے لوگوں میں قانون کو اپنے ہاتھ میں لے کر بے ضابطہ اور بے اصول طور پر کسی کو سزا یا جزا دینے کا رواج اب بڑی حد تک ختم ہو چکا ہے لیکن اب بھی کہیں کہیں دو بدو فیصلہ کن لڑائی کے ذریعہ جھگڑوں کے نبٹانے کا رواج باقی ہے۔ خصوصاً ایسی حالت میں جب ذاتی عزت پر حرف آتا ہے اور قانون اس کے سلسلے میں مناسب اقدام سے معذور معلوم ہوتا ہے لیکن اب بیشتر لوگ اس خیال سے متفق ہوتے جا رہے ہیں کہ اس قسم کے معاملات کو بھی قانون، یا کسی ثالث کی مدد سے طے کرنا تشدد کے مقابلہ میں بہتر ہے۔ ایسے صنعتی تنازعات جن کا بہت سے افراد سے تعلق ہو اکثر و بیشتر مشکل سے طے کیے جا سکتے ہیں۔ بعض اوقات ہڑتالوں کو صنعتی جنگ کہا جاتا ہے۔ لیکن ان میں شاذ ہی کشت و خون یا ملکیت کے شدید نقصان تک نوبت پہنچتی ہے۔ جن اختلافات کی وجہ سے یہ تنازعات وجود میں آتے ہیں وہ عموماً سمجھوتے کے ذریعہ طے کیے جا سکتے ہیں۔ بہر حال ریاستوں میں خانہ جنگی کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ خصوصاً اس وقت جب ریاست کے اندر نمایاں طور پر ایسی اقوام موجود ہوں جو کسی قدر خود مختار ہونے کی دعویدار ہوں لیکن اکثر صورتوں میں

تنازع کا خطرہ ہی اس بات کے لیے کافی ہوتا ہے کہ پیش کردہ دعووں میں جو مناسب اور معقول ہو اسے مان لیا جائے۔ لیکن جب دوسری خود مختار ریاستیں بھی اس تنازع میں شریک ہو جاتی ہیں تو ایسا کرنا مشکل ہو سکتا ہے۔ عموماً جنگ و جدال کا اصل خطرہ صرف خود مختار ریاستوں کے درمیان ہی ملتا ہے۔ اور بعض حالات میں یہ اس لیے ناگزیر ہو جاتا ہے کہ آزاد ریاستوں کے سامنے کوئی ایسی با اقتدار طاقت نہیں ہوتی جس سے فیصلہ خواہی کی جا سکے۔ اس دشواری کا کہاں تک ازالہ ممکن ہے اس بات پر ہم جلد ہی غور کریں گے۔ اس درمیان ہمیں ان دلائل پر توجہ دینا ہے جو اس نظریہ کی تائید میں پیش کئے جاتے ہیں کہ آزاد ریاستوں کے سلسلے میں جنگ سے بہتر کوئی اور حل نہیں ہو سکتا۔

یہ نظریہ آزادی کے تصور کو خصوصی اہمیت دینے پر مبنی ہے۔ اس کے مطابق کسی اعلیٰ اقتدار سے داد خواہی آزادانہ خود حفاظتی اور فرقہ کی خوش حالی برقرار رکھنے کے لیے حق سے محروم کر دیئے جانے کے مترادف ہو گی۔ واقعی یہ صحیح ہے۔ لیکن اصل سوال یہ ہے کہ آیا اس انتہا پسندانہ مفہوم کے لحاظ سے ریاست کے مطلق اقتدار کو برقرار رکھنا بہتر ہوگا۔؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کی طرف ہم جلد ہی واپس آئیں گے۔ بہر حال اگر یہ مان لیا جائے کہ ریاست کی آزادی پر کچھ پابندیاں عائد کرنا حق بہ جانب ہے تو ہم ان بہت سے بڑے مسائل کے بارے میں کیا کہیں گے جو فرقے کی خوشحالی کو متاثر کرتے ہیں لیکن ان کو کسی بیرونی تنظیم کے سامنے فیصلہ کے لیے پیش کرنا کسی خود دار ریاست کے لیے مناسب نہیں ہو سکتا۔ جب کسی دوسری ریاست کے ساتھ تنازع میں اسی قسم کا کوئی مسئلہ درپیش ہو تو یہ اصرار کیا جاتا ہے کہ ریاست کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ جن چیزوں پر ایمان رکھتی ہے ان کو ہر قیمت پر برقرار رکھے۔ بعض اوقات اس بات میں یہ اضافہ بھی کیا جاتا ہے کہ ایسی صورت میں اس کا حق اس کی طاقت پر مشتمل ہوتا ہے۔ صرف طاقت ہی ایک ایسا جائز ذریعہ ہے جو اس کی حد مقرر کر سکتا ہے اس قسم کا طرز و فکر ان نظریات سے بہت قریب ہے جن کا حوالہ دیا جا چکا ہے یعنی یہ کہ ریاست کی اصل طاقت ہے اور یہ اخلاقی ملحوظات کی پابندی نہیں ہے

نیز یہ بھی کہ، ان نظریات میں واضح امتیاز کرنا دشوار ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ ان کے درمیان امتیاز کیا جائے یہ بات مانی جا سکتی ہے کہ طاقت کا استعمال ریاست کے اعمال کا ایک پہلو ہے اور اس طاقت کا استعمال اخلاقی ملحوظات کے پیش نظر عمل میں آنا چاہیے۔ پھر بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ کچھ ایسی مخصوص صورتیں بھی ہو سکتی ہیں جن میں کل فرقہ کی فلاح و بہبود ہی وہ جائز مقصد ہوتا ہے جس کو جائز طور پر مد نظر رکھا جا سکتا ہے۔ اس اعلیٰ ترین مقصد کے حصول کے لیے ریاست جو کچھ کرنے کی طاقت رکھتی ہے اس کا کر گزرنا ریاست کے لیے صحیح ہوگا۔ اس بات کا اعتراف کیا جا سکتا ہے کہ جو چیز ظاہر طور پر ناممکن ہے اس کی کوشش کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ لیکن جب کوئی چیز انتہائی طور پر اعلیٰ اور پسندیدہ ہے اور اس کو انجام دینے کی طاقت بھی موجود ہے تو اس کا کرنا صحیح ہوگا۔ ریاست کی ذمہ داری یہ بھی ہے کہ وہ اس بات کا انتظام کرے کہ اس کے پاس مکمل طور پر وہ طاقت ہو جو اس کے اعلیٰ ترین مقاصد کے حصول کے لیے لازمی ہے۔ میرے خیال میں کارلائل Carlyle اور ٹرشکے Treitschke "حق اور طاقت" کے عام امتیاز میں یہی مفہوم لینے پر مائل ہیں[1] لیکن کم از کم یہ بات ذہن میں واضح ہونا چاہیے۔

ح ۱۔ غالباً اس طرح کارلائل اور ٹرشکے کے ناموں کو اس تصور سے منسوب کرنا پوری طرح انصاف پر مبنی نہیں ہوگا۔ ان دونوں کا عام انداز بیان اور رویہ اس سے بہت مختلف ہے۔ کارلائل نے ہمیشہ حق کو پیش منظر میں جگہ دی ہے اور اس کا اصرار تھا کہ کسی عمل کی صداقت ہی اسے طاقت بخشتی ہے" لیکن اگر یہ مان بھی لیا جائے، جیسا کہ کارلائل کا کہنا تھا کہ دونوں ہمیشہ لازم و ملزوم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور اگر اس کی طرح یہ بھی مان لیا جائے کہ حق کا یقین اتنی قطعیت کے ساتھ نہیں کیا جا سکتا جتنا طاقت کا کیا جا سکتا ہے۔ تو بہ ظاہر یہ معلوم ہوگا کہ یہ دونوں نظریے بالکل یکساں ہیں کہ "حق طاقت ہے" اور "طاقت ہی حق ہے" عملی طور پر یہ اسی وقت علیحدہ یا مختلف ہوں گے جب ہم ان کے ساتھ کچھ مستثنیات اور حدود کے یقین کو مان لیں۔ یہ تمام موضوع اس سوال کے ساتھ جڑا ہوا ہے کہ ہم اپنے عالم کو کائنات کی حیثیت میں دیکھنے میں (بقیہ صفحہ ۲۳۹ پر)

کہ کیا چیزیں حقیقتاً فرد کی فلاح کے لیے لازمی ہیں؟ اور کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ ان کو حتی الامکان دوسروں کی مخالفت کی بجائے ان کی رضامندی سے حاصل کیا جائے جو لوگ اس بات سے انکار کرتے ہیں وہ بھی یہ یقین رکھتے ہیں کہ کم از کم بعض حالات میں خود جنگ ہی "خیر" ہے۔ جو دلائل اس نظریہ کی موافقت میں پیش کیے جاتے ہیں ان پر نظر ڈالنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔

جو لوگ اس نظریہ کو مانتے ہیں کہ جنگ خیر ہے، عموماً اس کی حمایت میں یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ وہ بعض ایسے اوصاف کو ابھرنے کا موقع فراہم کرتی ہے جو زمانہ امن میں بے عمل رہنے سے اپنی قوت کھو سکتے ہیں۔ جنگ ہمت، ایثار، دوستی اور عمومی خیر کی لگن ہی نہیں پیدا کرتی بلکہ رحم، شجاعت اور وسیع القلبی کے نئے امکانات بھی روشن کرتی ہے۔ یہ سب کچھ درست مانا جا سکتا ہے۔ لیکن پھر بھی اس بات کا اندیشہ ہو سکتا ہے کہ جنگ کے حقیقی دباؤ اور دہشت میں گھر کر ان اعلیٰ اوصاف میں سے کچھ کو بھلایا جا سکتا ہے[1]۔ یہ دلیل بھی دی جاتی ہے کہ ادب اور آرٹ کے اعلیٰ ترین کارنامے جذباتی زندگی کے اس عروج پر منحصر ہوتے جو اسی وقت پوری طرح بروئے کار آتی ہے جب کوئی انتہائی زبردست تباہی یا شدید مرحلہ آنے کا خطرہ سامنے موجود ہو۔ رسکن Ruskin کو بھی چار و ناچار یہ ماننے پر مجبور ہونا پڑا کہ اس بات میں صداقت کا کچھ عنصر موجود

(بقیہ پہلے کا) میں کہاں تک حق بہ جانب ہیں۔ یہ ایک ایسا سوال ہے جو ہمارے موجودہ دائرہ سے باہر ہے پروفیسر اسٹیورٹ- International Journal of Ethics, 1918 Prof. H.L. Stewart- میں کارلائل کے حق اور طاقت کے بارے میں رویئے پر بہت خوبی سے بحث کی ہے۔

[1] ان ہی پہلوؤں کے لحاظ سے اکثر اوقات جنگ کا مقابلہ زلزلوں، جہاز کی غرقابی اور دوسری بڑی تباہیوں سے کیا گیا ہے۔ لیکن ان میں ایک اہم فرق ہے آخر الذکر صورتیں جو دلیرانہ کوششوں کو دعوت دیتی ہیں ان کا تعلق زندگی کی حفاظت سے ہے جب کہ جنگ میں ان کا خاص مقصد زندگی کو تباہ کرنا ہوتا ہے۔

ہے۔ اور میرا خیال ہے کہ نٹشے کے اس قول کو کہ "ایک اچھی جنگ کسی بھی مقصد کو مقدس بنا دیتی ہے" اسی مفہوم میں لینا چاہئے۔ عل جنگ ان چیزوں میں خودسپردگی کا رنگ شامل کر دیتی ہے جو دوسری صورت میں محض جذبات سے عاری رضامندی ہوتیں اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان دلائل میں کافی وزن ہے اکثر و بیشتر ان تمام چیزوں میں جو بدی میں شمار کی جاتی ہیں کچھ خیر، کا عنصر بھی مضمر ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ جنگ بندی کے بعض شدید حامیوں کو بھی جنگ کے اخلاقی نعم البدل کی ضرورت

عل اس پر جوش اور لاابالی شخص کے پر اسرار کلمات کو سمجھنا آسان نہیں ہے غالباً کافی حد تک انہیں غلط سمجھا گیا ہے۔ ایک جوشیلے اور مجال مجسم مصنف کی تحریروں کو اس طرح نہیں پڑھا جا سکتا جیسے ریاضی کے بیان پڑھے جاتے ہیں۔ بلکہ ان عام تاثرات پر بھی غور کرنا پڑتا ہے جن کو وہ ادا کرنا چاہتا ہے نٹشے یقینی طور پر اشتعال انگیز اور جھگڑالو بیان اپنانے پر مائل نظر آتا ہے۔ یہ بات اکثر پیغمبرانہ قسم کے استادوں میں عام ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کا کام دنیا کو امن دینا نہیں ہے بلکہ شمشیر پیش کرنا ہے۔ اس کے بہت سے اقوال تھوڑی سی رد و بدل کے بعد ایمرسن Emerson کے بیانات سے زیادہ مختلف نہیں ہوں گے اور ان کو اسی مفہوم میں سمجھا جا سکتا ہے دونوں میں یہ فرق ہے کہ نٹشے بات کہنے میں جوش میں منہ سے جھاگ اڑاتا ہے اور ایمرسن پرسکون رہ کر بات کر جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ فرق وہی ہے جو ایک ہوش مند اور ہسٹیریا کے مریض میں ہوتا ہے۔ لیکن وہٹ مین Whitman پر یہ الزام نہیں لگایا جا سکتا۔ چند مشابہتوں کے باوجود وہ نٹشے کی ضد ہے۔ وہ ایک خالص جمہوریت پسند اور نٹشے خالص اشتراکی رویہ کا پیرو تھا۔ دونوں ہی مانٹگنے Montegne سے متاثر ہوئے ہیں۔ میرے خیال میں انگریزی زبان میں نٹشے کے کام پر مسٹر سالٹر Salter کو سند مانا جا سکتا ہے۔ کم از کم وہ سب سے مکمل نظر رکھتا ہے اگرچہ زیادہ متوازن نہیں۔ ڈاکٹر وُلف Dr. Wolf کی Philosophy of Nietzsche میں اہم نکات کو زیادہ مکمل طور پر پیش کیا گیا ہے۔ مسٹر لڈووسی Ludovici نے اس کے نظریات کو بہت توجہ خیز انداز میں پیش کیا ہے بیشتر مصنفین کے بارے میں ایمرسن Emerson کا یہ قول صحیح تھا۔

کو تسلیم کرنے پر مجبور کرتی ہے کہ انسانی زندگی ابھی تک اپنی پستی آغاز کے اثرات سے آزاد نہیں ہو سکتی ہے۔ ہم جدوجہد کے ذریعہ آگے بڑھے ہیں اس لیے کسی ایسی چیز کے ساتھ ہم آسانی سے وابستہ نہیں ہو سکتے جس میں کسی قدر جدوجہد شامل نہ ہو۔ اگر ہم دشمنوں سے نبرد آزما نہ بھی ہوں تب بھی یہ ضروری ہے کہ ہم کسی دوسری شکل میں کوئی "اچھی لڑائی" لڑیں۔ بدقسمتی سے نسل انسانیت کی اکثریت کے لیے لڑائی کی کسی دوسری شکل کو اتنی آسانی سے بروئے کار لانا ممکن نہیں ہے یہ بات ہمیں ایک دوسری دلیل کی طرف لے جاتی ہے جو بعض اوقات جنگ کی موافقت میں پیش کی جاتی ہے۔

تنازع للبقا کا جدید نظریۂ ارتقاء کے مطابق زندگی کی اعلےٰ شکلیں تنازع للبقا کے ایسے عمل پر انحصار ہوتا ہے جس میں ادنیٰ قسمیں مٹ جاتی ہیں اور اعلیٰ برقرار رہ جاتی ہیں۔ اس کے برخلاف، اس بات کی طرف اشارہ کردینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کیا ضمانت ہے کہ جو بقا پائیں وہ اعلےٰ بھی ہوں۔؟ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے جنہیں بقا حاصل ہوئی وہ مخصوص حالات کے اعتبار سے زیادہ موزوں تھے۔ یقیناً یہ بات مشکل سے ہی ثابت کی جاسکتی ہے کہ قدیم یونانی ریاستوں اور رومن سلطنت کی تباہی میں انسانیت کا مفاد تھا۔ افراد کے سلسلے میں کم از کم یہ کہا جاسکتا ہے کہ بیشتر جنگوں میں وہ افراد فنا ہوتے ہیں جو سب سے طاقتور اور اعلےٰ ہوتے ہیں اس کے علاوہ اس بات کی طرف اور توجہ دلا دی جائے کہ جوں جوں ہم زندگی کی ترقی کی شاہ راہ پر آگے قدم رکھتے ہیں، ہمارے لیے اعلےٰ درجہ کو حاصل کرنے کے لیے شعوری انتخاب اور کوششوں سے کام لینا زیادہ ضروری ہوتا ہے۔ نسل انسانی کی ترقی کی امیدیں اچھی تعلیم، زندگی کے بہتر حالات، اور شاید ایک وقت آئے گا۔ جب نسلیات کے اصولوں کے عملی اطلاق سے پوری ہو سکیں گی۔ اس موضوع پر نوووکوف J.H. Novicow نے بہت مکمل طور پر بحث کی ہے[1] اس کے

---

[1] La Critiquede Darwinisme Social. وہ فطری قوتوں (بقیہ اگلے پر)

نظریہ کا لب لباب یہ ہے کہ وہ حقیقی بقا کی جدوجہد جس پر انسانی ترقی کا انحصار ہے، فطرت کی قوتوں کے خلاف جدوجہد ہے اپنے ساتھی انسانوں کے خلاف جنگ نہیں ہے۔ ولیم جیمس William James ابھی یہ مشورہ دیتا ہے کہ فطرت کے خلاف جدوجہد کو جنگ کے اخلاقی بدل کے طور پر کام میں لایا جا سکتا ہے ۱؎ اور کسی حد تک اس کی پیش بینی کارلائل صنعت کے برابر ہوں اور مزدوروں کی فوجوں کی اہمیت کے سلسلے میں کر چکا ہے۔ ۲؎ نسبتاً حالیہ زمانے میں صنعتی تنازع کو بین الاقوامی نزاع کا بدل ٹھہرانا ایک ایسا مشورہ ہے جس پر بعض زیادہ اعتراض ممکن ہیں ۳؎ اس کے اندر یہ خطرہ ہے کہ ایسی جنگ ان اعلے

(پچھلے کا بقیہ) کے خلاف جدوجہد ہے جس پر زور دیا گیا ہے پروفیسر ہیکرافٹ کی Darwinism and Race Progress میں بھی اس پر زور دیا گیا ہے، پروفیسر چالرس Prof. Chalmers نے بھی بقا کی جدوجہد کی تشریح کے سلسلے میں کچھ عمدہ بیانات اپنی کتاب Evolution and the War میں پیش کیے ہیں (خصوصاً باب ۲) اس موضوع کو کولٹن Coulton کی Main Illusion of Pacificism میں بہت خوبی سے پیش کیا گیا ہے (صفحات ۱۴۳-۹۲) ہکسلے Huxley Evolution and Ethics بھی قابل حوالہ ہے ڈارون Darwin کی Descent of Man حصہ اول، باب پنجم اور پروفیسر ہاب ہاؤس Prof. Hobhouse کی Social Evolution and Political-Theory کا دوسرا حصہ بھی ملاحظہ ہو۔

۱؎ Memories and Studies میں اس کے مضامین مطالعہ کریں۔

۲؎ خصوصاً Past and Present اور Latterday Pamphlets میں اس کا بیان ملتا ہے۔

۳؎ سورل M. Sorel عام ہڑتال کے بارے میں یہ دعویٰ پیش کرتا ہے کہ ہڑتالوں نے پرولتاری طبقے میں اعلے ترین، گہرے اور موثر جذبات کو پیدا کیا ہے۔ ایک عام ہڑتال ان کو ہم آہنگ تصویر کی طرح ایک گروپ میں جمع کر دیتی ہے اور اس مخصوص نزاع کے تکلیف دہ پہلوؤں کو یاد دلا کر اور تمام تفصیلات کو شعور میں اجاگر کر کے ان میں سے ہر ایک کو اپنے جذبات کی پوری

[illegible]

ہمتی اور فیاضی کے جذبوں سے عاری ہوگی جو اکثر اوقات بین الاقوامی
جدوجہد میں پائے جاتے ہیں۔ بہ ہر صورت، اس کو جنگ کا مساوی بدل کہنا
مشکل ہے۔ البتہ یہ بذات خود جنگ کی ایک نئی مشکل ہو سکتی ہے۔

سر دست ہم اس موضوع پر اور زیادہ بحث نہیں کر سکتے۔ یہ بات ظاہر معلوم ہوتی ہے کہ جنگ بہ ذاتِ خود خیر نہیں ہے۔ لیکن تمام حقائق کو دیکھتے ہوئے یہ مانا جا سکتا ہے۔ جنگ بہت سے خرابیاں پیدا کرتی ہے وہاں کچھ خیر کو بھی پیدا کرتی ہے۔ جنگ کے مکمل خاتمہ کی زیادہ امید رکھنا موجودہ ریاستوں کا ایک فضول اور احمقانہ خیال ہوگا۔ یہ بات نظر انداز نہیں کی جا سکتی کہ ہمیں جنگ کے لیے تیار رہنا چاہئے۔ اس مفہوم میں نہیں کہ ہمیں جنگ کرنے کے لیے تیاری کرنا چاہیے بلکہ اس معنی میں کہ ہمیں اس کا مقابلہ کرنے کے لیے تیار رہنے سے غافل نہ ہونا چاہئے۔ اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ ہم پہلے سے خود اور زرہ سے لیس ہو جائیں، بلکہ محض یہ ہے کہ ہمیں کافی غور و فکر اور دور اندیشی سے کام لینے کی ضرورت ہے تاکہ ہم ان خطرات کا اندازہ کر سکیں جو ہمیں پیش آ سکتے ہیں۔ اور ایسا نہ ہو کہ ہم چراغ بجھا کر کمر پر تلوار کی پیٹی کسے بغیر بے خبر سو رہے ہوں اور دشمن وار کر جائے۔ یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ اگر ہم دائمی امن کا قیام چاہتے ہیں تو یہ ایک ایسا امن ہونا چاہیے جو محض جنگ کی نفی نہیں۔ بلکہ بہ ذاتِ خود انسانیت کے مقاصد کے حصول کی جدوجہد ہے اور جس کے ذریعہ بھی اتنی ہی شاندار فتوحات حاصل ہو سکتیں ہیں جیسی جنگ میں حاصل ہوتی ہیں۔ ـ ـ ـ ـ ـ اور تب ہی ہم واقعی اسے جنگی نصب العینوں کا بدل کہہ سکیں گے نطشے کے اس قول میں اس کا اظہار ملتا ہے "حوصلہ بلند رکھو، خطرات سے کھیلو، اور سخت بنو۔ جو زیادہ نرم ہوتے ہیں وہ مشقت کی زندگی گزارتے ہیں۔" ارسطو کا قول ہے! "آرام اور فرصت غلاموں کے لیے نہیں ہے۔"

لیکن یقیناً ایسی غلامی بھی جو آرام کے ساتھ ہو، اسے بھی آزادی کی مشقت پر ترجیح نہیں دی جا سکتی۔ امن اور آزادی کا وجود صرف وہاں پر ہی ممکن ہے

جہاں ان کو حاصل کرنے اور برقرار رکھنے کی مسلسل سعی کی جاتی ہے ۔

بین الاقوامی تعلقات کی ترقی

اگر ہم یہ سوچنے میں حق بہ جانب ہیں کہ جس قسم کے امن کا حوالہ دیا گیا ہے اس کے حصول کا مقصد ہمارے پیش نظر ہونا چاہئے تو اس بات پر غور کرنا اہم ہوگا کہ اسے کیسے حاصل کیا جا سکتا ہے ۔ ظاہر ہے اس کی راہ میں بہت سی دشواریاں ہیں ۔ کتاب کے گزشتہ صفحات میں میری کوشش رہی ہے ان کی اہمیت کو اس طرح نمایاں کیا جائے کہ انہیں آسانی سے نظر انداز نہ کیا جا سکے ۔ بہرحال، اس طرح کے امن کے حصول میں کچھ حد تک کامیابی ممکن ہے ۔ لیکن اس کے لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ بین الاقوامی تعلقات کو ترقی دی جائے اور انہیں زیادہ مکمل بنانے کی کوشش کی جائے ۔ ظاہر ہے کہ اس ضرورت کو عظیم عالمی طاقتیں ہی پورا کر سکتی ہیں ۔ اب یہ بات عام طور سے تسلیم کی جانے لگی ہے کہ مجلس اقوام League of Nations کو اس قسم کا اقتدار حاصل ہے جس کی ضرورت ہے ؏۱ لیکن ایسے منصوبہ کے بارے میں فوراً ہی کئی اعتراض پیدا ہوتے ہیں ۔ ان میں سے ایک خاص اعتراض یہ ہے کہ اس سے خود مختیار ریاستوں کی آزادی میں خلل پڑیگا

؏۱ اس موضوع پر اتنی زیادہ تصنیفات ہیں کہ ان کا تذکرہ کرنا ممکن نہیں ۔ غالبًا ان میں بیشتر کسی قدر ناقص ہیں ۔ مسٹر ڈکنسن Mr. Lowese Dickenson کی The Choice Before us واقعی سب سے دلچسپ ہے ۔ اسکی The European Anarhy بھی حوالہ کے قابل ہے ۔ مسٹر برنس C.D. Burns کی Morality of Nafions اور پروفیسر میکموراے کی Principles of Moral Empire اور گرین Green کی Political Obligation اور ٹوئن Toynbee کی Nationality and the War بھی ملاحظہ کریں ۔

یہ ایک ایسا اعتراض ہے جس کو آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ کوئی اقتدار اعلےٰ کی حامل ریاست بھی مطلق اقتدار نہیں رکھتی اور ایک اقتدار اعلےٰ کی حامل ریاست میں جو اس کی حامل نہیں، جو فرق کیا جاتا ہے وہ محض اضافی طور پر صحیح کہا جا سکتا ہے۔ ایک اقتدار اعلےٰ کی حامل ریاست وہ ہے جو کسی دوسرے مخصوص اقتدار کے ماتحت نہیں ہوتی۔ مجلس اقوام کی تجویز کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ایک ایسے ہی مخصوص اقتدار کی شکل اختیار کر لے۔ ایک عالمی حکومت کے قیام کا مسئلہ ابھی زیر غور نہیں ہے۔ اس طرح کی کوئی بھی تنظیم ایک ایسی واحد با اقتدار ریاست کے قیام کے مترادف ہوگی جو باقی تمام ریاستوں کو ماتحت بنا دے گی۔ یقیناً ابھی دنیا اس کے لیے پوری طرح تیار نہیں ہے اور شاید کبھی ہوگی بھی نہیں۔ بہترین صورت یہی ہے کہ مختلف لوگوں کو، جو واضح طور پر دوسروں سے ممتاز ہیں کسی حد تک مختلف راستوں پر ہی نشو و نما پانے کا موقع دیا جائے۔ ایک واحد فوق الریاست Super-State کے قیام سے قطع نظر بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقتدار اعلےٰ کی حامل ریاستیں بھی بعض پابندیوں کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں۔ جرمنی کی عظیم ریاست پر بھی اس کی اندرونی ریاستوں کے حقوق نے روک ٹوک لگا دی ہے۔ ہر صلحنامہ اس پر دستخط ثبت کرنے والی اقوام کی مکمل آزادی پر کچھ پابندیاں عاید کر دیتا ہے پھر بھی یہ ظاہر ہے کہ کسی نہ کسی قسم کے سمجھوتوں کے بغیر ریاستوں کا تحفظ ممکن نہیں ہوتا۔ یہ بات بھی بالکل نمایاں ہے کہ یہ سمجھوتے اس وقت تک بیکار ہیں جب تک ان پر دستخط ثبت کرنے والے ایک دوسرے کی حمایت میں متحد ہونے کا عہد نہ کریں۔ پھر یہ بھی ہے کہ موجودہ زمانے میں کوئی بھی قوم اس وقت تک کسی بڑی جنگ میں شامل ہونے کا خیال بھی نہیں لاتی جب تک اس کی حمایت اور مدد کے لیے کچھ ساتھی اقوام بھی نہ ہوں۔ یہ بھی ایک قسم کی اتحاد اقوام یا لیگ آف نیشنس League of Nations کی شکل ہوگی۔

اب اس سوال پر غور کرنا چاہیئے کہ وہ کیا چیز ہے جو اس طرح کے بین الاقوامی اتحاد کو ممکن بناتی ہے؟ اس کا عام جواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب مختلف

ریاستیں کسی مشترکہ مفاد کو تسلیم کرتی ہیں۔ اس قسم کی لیگ کا قیام ممکن ہوتا ہے
جتنی زیادہ اقوام اس مشترکہ خیر کو تسلیم کریں گی وہ لیگ اسی طرح وسیع ہوتی جائیگی
اور اگر کوئی ایسی خیر ہے جو تمام اقوام کے لیے مشترک ہے تو وہ سب کی سب
اسی کے حصول کے لیے مل جائیں گی۔ اب ہر وہ ریاست جو اپنی آزادی اور خود
مختاری کو اہم اور قیمتی سمجھتی ہے یہ تسلیم کرتی ہے کہ خیر کی کچھ شکلیں سب کے لیے
یکساں اہمیت رکھتی ہیں۔ جیسے۔ اپنی تہذیب کو برقرار رکھنے کی آزادی۔ لیکن
تمام اقوام اسی وقت اپنی تہذیب کا تحفظ کر سکتی ہیں جب امن ہو۔ کیونکہ امن
اس تحفظ کے لیے ایک لازمی شرط ہے۔ اس لیے بجا طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ
امن اور آزادی میں گہرا تعلق ہے اور یہ دونوں تمام اقوام کے لیے مشترک خیر کی
حیثیت رکھتے ہیں اور سب ریاستوں کے ساتھ مل جانے سے ہی ان کا بہتر طور پر
حصول ممکن ہے۔ ایسا کرنا حقیقتاً اپنی آزادی کو قربان کر دینا نہیں بلکہ ان ضروری
حالات کا بندوبست کرنا ہے جن پر آزادی کے لازمی پہلوؤں کے برقرار رہنے
کا انحصار ہے۔ لیکن اس میں صرف یہ اندیشہ ہے کہ اس طرح کے مقصد کے لیے
جو لیگ بنی ہے وہ رفتہ رفتہ اصل مقصد کی بجائے دوسرے مقاصد کے حصول کی
طرف لے جاسکتی ہے۔ ایسی صورت میں یہ آزادی کو فروغ دینے کی بجائے اس
پر پابندیاں عاید کرسکتی ہے۔ اس خطرہ کی موجودگی سے انکار نہیں کیا جاسکتا
بعض ریاستوں کی آزادی برقرار رکھنے کے لیے کبھی کبھی کچھ دوسری ریاستوں
کے اعمال پر پابندی لگانا ضروری ہو جاتا ہے اور یہ ضروری رکاوٹیں رفتہ رفتہ
ایسی پابندیوں کی شکل اختیار کر سکتی ہیں جو سخت پریشان کن اور تکلیف
دہ ہوں ع1۔ لیکن ایک امن اور آزادی کے قیام کے لیے تنظیم دی گئی مجلس اقوام

ع1۔ یقیناً یہ بات ظاہر ہے کہ ایسی لیگ کے قبضے میں کچھ طاقت ہونا ضروری ہے جسے وہ
اپنے مقاصد کے قیام کے لیے استعمال کر سکے۔ لیکن بنیادی طور پر یہ نظم و نسق کا انتظام کرنے
والی ایک پولیس کی جمعیت ہو گی۔ لیکن اس ترتیب کا یہ مطلب نہیں ہے کہ فوجی اپنی
تلواریں لے کر کھیتی باڑی میں لگ جائیں بلکہ یہ ہے کہ فوج اپنی موجودہ (باقی اگلے صفحہ پر)

کم از کم نام کے اعتبار سے ان مقاصد کی پابند ہوگی اور وہی مکمل طور پر اس کے وجود کی بنیاد ہوں گے۔ اور اگر اس کی تنظیم اور ساخت میں غور و احتیاط سے کام لیا جائے تو اس کے پس پشت تمام دنیا کی عقل و دانائی ہوگی۔ لیکن جب پانی ہی حلق میں اٹک جائے تو ہم اسے کس چیز سے نیچے اتار سکتے ہیں؟ اگر تمام دنیا کی فہم و فراست بھی ہمارے لیے کافی نہیں تو پھر اس سے بڑھ کر دانائی ہمیں کہاں ملے گی؟ ہاں۔ یہ حقیقت ہے کہ ہم دنیا کو زیادہ دانشمند بنانے کی کوشش کر سکتے ہیں اور ایسا کرنے کے کچھ طریقوں پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے۔ لیکن کسی مخصوص زمانہ میں ہم اسی دانائی کو ہی کام میں لا سکتے ہیں جو اس وقت موجود ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ ایسا نہیں جس کو کوئی مشین حل کر دے۔ البتہ مشین لوگوں کو خواہشات کو موثر بنانے میں مددگار ثابت ہو سکتی ہے اور ایک بڑی حد تک ان خواہشات کی تربیت میں بھی مدد دے سکتی ہے۔ یہاں پر ہمیں مجلس اقوام کے دستور کی تفصیلات سے دلچسپی نہیں ہے۔ یہ عملی سیاسیات کے ماہرین کا کام ہے کہ وہ اسے ترتیب دیں۔ جو بات سماجی فلسفہ کے ایک مفکر کے غور کرنے کی ہے وہ صرف ایسے عام اصول ہیں جن پر یہ نظریہ قائم ہے۔ اس نے جو کچھ اس بارے میں بیان کیا جا چکا ہے وہ سردست کافی ہونا چاہیے۔ وقت آنے پر یہ بیان زیادہ بڑے مسائل کی طرف رہنمائی کرے گا۔ یہ ہمیں قوموں کے درمیان رکاوٹوں کے مکمل خاتمہ، اور "انسان کی پارلیمنٹ" اور متحدہ عالمی حکومت کے دور افتادہ خواب کی تعبیر کی طرف لے جائے گا۔ لیکن فی الحال یہی بہتر سمجھا گیا ہے کہ زیادہ فوری مسائل پر توجہ دینے پر ہی اکتفا کی جائے۔

(بقیہ پچھلے کا) شکل تبدیل کر کے پولیس کی طرح بن جائے۔ اس پولیس کی جمیعت کو مختلف قوموں میں تقسیم کرنا ایک مشکل مسئلہ ہوگا۔ لیکن یقیناً یہ مسئلہ انسان کے ذہن کی رسائی سے باہر نہیں ہو سکتا۔

باب دوم:

مذہب کی اہمیت

مذہب کا مفہوم

مذہب کی تعریف پیش کرنے کی بہت سی کوششیں کی گئی ہیں. لیکن مذہب نے جو شکلیں اور حالتیں اختیار کی ہیں ان میں اتنا زیادہ تنوع ملتا ہے کہ یہ کام دشوار ہوگیا ہے. یہاں پر مذہب کی مختلف تعریفوں کا بیان بے محل ہوگا [1] ہمارے مقصد کے پیش نظر اتنا ہی کہنا کافی ہوگا کہ مذہب، کم از کم اپنی سب سے ترقی یافتہ شکل میں، بڑی حد تک اس حقیقی پرستش سے مراد ہے، جس کا مرکز وہ ہے جسے ہم سب سے اعلےٰ و ارفع تسلیم کرتے ہیں [2] کارلائل (Carlyle) کی طرح یہ کہنا مشکل سے ہی صحیح ہوگا کہ "کام عبادت ہے" لیکن وہ جذبہ جو تعمیری

---

[1] کیرڈ E. Caird کی کتاب Evolution of Religion کے پہلے باب میں اس بارے میں بہترین بحث ملتی ہے۔

[2] "جہاں پر بھی ہمیں جذبہ پرستاری، پرستش اور پرستار ملتے ہیں وہاں مذہب کی اولین خصوصیات موجود ہیں" Bosanquet Value & Destiny of Individual

اور تخلیقی کاموں کو ولولہ بخشتا ہے اسے بجا طور پر مذہبی کہا جا سکتا ہے۔ دنیا کے عظیم ترین مذاہب میں شاید خاص طور پر عیسائیت سماجی اتحاد کے نصب العین کے ساتھ سب سے گہری وابستگی رکھتا ہے بہر حال مذہب کا یہی پہلو موجودہ مقصد کے لحاظ سے خاص اہمیت رکھتا ہے مثال کے طور پر، یہ ظاہر ہے کہ اس جذبہ اور لگن کے بغیر قومی زندگی کی وہ ترقی، جس کا ہم گزشتہ ابواب میں بیان کر چکے ہیں، وجود میں نہ آ سکتی تھی۔ مسٹر ڈکنسن Mr. Dickinson نے حال ہی میں خاص طور پر بین الاقوامی اتحاد اور عالمی امن کے قیام کے بارے میں ایک کتاب لکھی ہے جس کے آخری حصہ میں ان خدمات پر روشنی ڈالی گئی ہے جو ایک حقیقی مذہبی رویے کے ذریعہ انجام پاتی ہیں۔ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ کس طرح سن ۱۹۰۰ء میں ارجنٹینا اور چلی کے درمیان جنگ چھڑ جانے کے خطرہ کو عیسائیت کے اصولوں سے پر زور اپیل کر کے روک دیا گیا تھا۔[1] لیکن ایسی مثالیں بہت کم یاب ہیں مسٹر ڈکنسن کا کہنا ہے کہ یہ قریب قریب معجزہ ہی کی طرح ہیں۔ لیکن مذہبی تصورات کے اثر کو محض صلیبی جنگوں اور مذہب سے منسوب کی جانے والی دوسری تحریکوں میں جن کو مذہبی کہنا غالباً صحیح نہیں ہے تلاش کرنے کی بجائے ان اصلاحات میں دیکھنا چاہیئے جن کی انقلاب فرانس کے ذریعہ ابتداء ہوئی۔ مذہب انسانیت، جس کو ایک اعلٰی مذہب کہنا مشکل ہے، اور جس کے بعض خاص پہلو بدھ مذہب اور عیسائیت سے مستعار لیے گئے ہیں، مذہبی جذبہ کے محض اسی سماجی پہلو پر زور دیتا ہے اور مذہب کی ان تمام دوسری خصوصیات کو نظر انداز کرتا ہے جن سے مذہب کو متصف کیا جاتا ہے۔ غالباً یہ صحیح ہوگا کہ ایسے مذہب کو مکمل بنانے کے لیے اس میں تقریباً ویسی ہی فطرت کی پرستش کا اضافہ کرنا ضروری ہے جو ورڈس ورتھ Wordsworth یا شیلی Shelley کی شاعری میں ملتی ہے۔ غالباً یہ بھی ضروری ہے کہ اس مذہب میں اس کائنات کے بارے میں ایک زیادہ یا

---

[1] The Choice Before us pp.156-6 یہ بیان طویل ہونے کی وجہ سے نقل نہیں کیا جا سکتا مگر اس کا مطالعہ کافی مفید ہوگا۔

با معنیٰ نظریہ کے حصول کی کوششوں کو بھی شامل کرنا چاہیے۔ ویسا ہی نظریہ جیسا افلاطون اور دوسرے تعمیری فلسفیوں کی تحریروں میں ملتا ہے۔ لیکن ہمارے موجودہ مقصد کے لیے مذہب کو انسانی زندگی کو معراجِ کمال تک پہنچا دینے کے جذبہ اور لگن سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اگر مذہب کو اس نظر سے دیکھا جائے تو ہم اس کو انسانی فطرت کے اس تجزیہ سے منسلک کر سکتے ہیں جس کو کتاب کے ابتدائی ابواب میں پیش کیا گیا ہے۔ اس نقطۂ نگاہ کے اعتبار سے بھی مذہب کچھ قابل امتیاز پہلوؤں کا حامل ہے جن پر توجہ دینا مفید ہوگا۔ مذہب کی محدود تعبیر بہت بڑے خسارہ کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

مذہب کے خاص پہلو

کتاب کے گزشتہ ابواب میں اس بات کی وضاحت کی جا چکی ہے کہ انسانی زندگی کے تین اہم پہلو ہیں ـــــ نباتاتی، حیوانی، اور خالص انسانی پہلو زیادہ خالص انسانی پہلو عقلی انتخاب پر منحصر ہونے کی وجہ سے باقی دونوں پہلوؤں کو اعتدال پر لاتا ہے اور رفتہ رفتہ ان پر چھا جاتا ہے۔ وہ سماجی ادارے اور ربط کی شکلیں جن کے بارے میں ہم بحث کر رہے ہیں وہ بڑی حد تک ان طریقوں سے متعلق ہیں جن میں شعوری انتخاب ہماری ادنیٰ ضرورتوں اور تحریکوں پر اثر ڈالتا ہے۔ اب ہم اس مقصد پر نظر ڈالیں گے جو ہمارے لیے ایک نصب العین کی حیثیت رکھتا ہے اور جو ہماری خالص انسانی اور پیچیدہ فطرت سے متعلق ہے۔ ہم یہ بھی دیکھنے کی کوشش کریں گے کہ یہ مقصد کس طرح عمل میں آتا ہے۔ اس خالصتاً انسانی مقصد کا اظہار ہمیں ہر اس چیز کی جستجو میں ملتا ہے جو سچ ہے، جو حسین ہے، اور جو خیر ہے۔ ان کی اعلےٰ ترین شکلیں اور ان کے کامل ترین اظہار سے مذہب کا خاص تعلق ہے سماجی عمل میں، جو خیر کا پہلو ہے، یہاں پر وہی ہماری دلچسپی کا مرکز ہے لیکن دوسرے پہلوؤں کو بھی بالکل نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

جب سماجی سرگرمیوں اور مذہب کے تعلق پر خاص زور دیا جاتا ہے تو وہ۔

اخلاق سے الگ نہیں پہچانا جا سکتا۔ میتھیو آرنلڈ Mathew Arnold کا قول ہے کہ عا مذہب اپنی اہم خصوصیات کے اعتبار سے اس اخلاق کا نام ہے جس میں جذبات کا رنگ بھی شامل ہو، لیکن وہ اخلاق جس کا تعلق کسی بڑی بھلائی سے ہے اس میں بھی جذبات کا رنگ ملتا ہے وہ تحریک جس کو اخلاقیاتی تحریک Ethical Movement کے نام سے پکارا جاتا ہے، اس بات کی کوشش کرتی ہے کہ اعلےٰ اخلاق اور مذہب بالکل ایک جیسے ہو جائیں۔ لیکن یہ ثبوتیت Positivism کے کامل اتفاق کے نظریہ کی طرح مذہب سے فطرت کی عبادت کا ئنات کے قابل فہم تصور کو خارج کر دینے پر مائل نظر آتا ہے عا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اخلاق اپنے اعلےٰ ترین مفہوم میں ہر اس چیز کی جستجو ہے جو صحیح ہے اور حسین ہے۔ کچھ بھی ہو، یہ محض ان کی جستجو ہے جب کہ مذہب میں انہیں کسی حد تک ایسے مفہوم میں لیا جاتا جس میں ان کی تکمیل ابد میں ملتی ہے یا خود اشیاء کی فطرت میں موجود ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں، اخلاق ایسی چیزوں کی جستجو اور عقیدت ہے جو کسی مخصوص وقت یا مقام کے لحاظ سے صحیح اور حسین تسلیم کی جاتی ہے جب کہ مذہب کی آرزوؤں کا مرکز ایک مطلق نصب العین ہوتا ہے۔۔ اخلاق کی کسی قدر روایتی تعبیر پیش کیے جانے کا رجحان پایا جاتا ہے، یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہی بات کسی حد تک مذہب کے لیے بھی صحیح ہے۔ لیکن کم از کم مذہب کے سامنے قطعی طور پر مطلق اور مکمل کو پا لینے کا مقصد موجود ہوتا ہے اس کو ایک ایسے جذبے سے متصف کیا جا سکتا ہے جو اخلاق کے اندر ترقی کی روح ڈالتا ہے لیکن وہ آرٹ اور فلسفہ کو بھی زندگی بخشتا ہے۔ جو اپنی اعلےٰ ترین شکل میں اخلاق ہی کی طرح مذہبی کہے جا سکتے ہیں۔ حسن سے محظوظ ہونا اور صحیح کے بارے میں غور و فکر، دونوں ہی مذہبی رویئے ہیں بالکل اسی طرح جیسے حسن اور صداقت

عا Literature and Dogma, Chap

عا میری کتاب Elements of Constructive Philosophy، کتاب سوم، ملاحظہ فرمایئے۔

رکھنے والی چیزوں کو برقرار رکھنے کی بے لوث کوشش بھی، جو اخلاق کی اصل ہے ایک مذہبی رویہ ہے۔ مذہب، صداقت حسن اور خیر کو اس طرح سے ضم کر دیتا ہے جو سائنس، آرٹ یا اخلاق کے لیے ممکن نہ ہوتا۔ خواہ یہ بات کتنی ہی صحیح ہو کہ فلسفیانہ غور و خوض، شاعرانہ تخلیق اور اخلاقی کوششیں اپنی اہم ترین خصوصیات کے اعتبار سے مذہبی ہوتی ہیں۔

مذہبی ادارے

یہ بالکل قدرتی ہے کہ مذہبی رویہ، خصوصاً اس کا سماجی پہلو، ایسے اداروں کے قیام کی طرف لے جاتا ہے جو اس کو تقویت دیں اور اس کا اطلاق کرانے میں معاون ہوں۔ جیسا کہ انسانی فطرت کے دوسرے پہلو کرتے ہیں۔ ان کی ہی طرح مذہبی اداروں میں بھی قدرتی طور پر کچھ ایسے عناصر موجود ہو سکتے ہیں جن کو روایتی کہا جا سکتا ہے۔ ان میں سب سے نمایاں، مختلف قسم کے چرچ اور فرقہ پرست انجمنیں ہیں۔ ان کے دائرہ میں کیتھولک فرقہ Catholic جیسی مکمل تنظیموں سے لیکر مجلس احباب، جیسی سادہ سوسائٹیاں شامل ہیں بعض اوقات اس قسم کے اداروں میں سماجی مقصد کسی حد تک اوجھل ہو جاتا ہے یا اس کی حیثیت ایک ماتحت مقصد کی رہ جاتی ہے، ہو سکتا ہے کہ یہ ادارے سماجی اتحاد کے مقصد کے مقابلہ میں، مخصوص نظریات کی اشاعت، مخصوص تقریبات کو منانے یا انفرادی زندگی کی نشو نما اور ترقی پر زیادہ توجہ دیں۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان مقاصد کے لیے مشترک طور پر کوشش کی جاتی ہے، ہمیں یہ حق دیتی ہے کہ ان صورتوں میں بھی ان کو واضح سماجی اہمیت کا حامل سمجھیں۔ یہ صحیح ہے کہ بعض اوقات مذہب کو ایک خالص انفرادی معاملہ سمجھا جاتا ہے۔ کبھی کبھی کسی فرد کا کسی مذہب کو اختیار کر لینا ایسا ہی سمجھا جاتا ہے جیسے کوئی آرٹ یا موسیقی کا کوئی امتیازی کورس لے لیتا ہے اور اس میں اسے جو تسکین یا تربیت ملتی ہے اس کا کسی سماجی ذمہ داری سے زیادہ تعلق نہیں ہوتا۔

لیکن ایسے افراد اپنے آپ کو عموماً مذہبی تنظیموں سے زیادہ وابستہ نہیں کرتے مشرق کے صوفی، قرونِ وسطیٰ کے راہب اور وہ "حسین روحیں" (ایسی روحیں جن میں سے ایک کی تصویر گوئٹے کے یہاں نظر آتی ہے) ایسے رجحانات کی مثالیں ہیں۔ لیکن وہ لوگ بھی جو اس قسم کا رویہ اپناتے ہیں، وہ بھی اپنے ہم خیال لوگوں کے ساتھ کسی قدر مشارکت یا اخوت کو مفید مانتے ہیں۔ میسانک اقامت گاہیں Mesonic Lodges اور ایسے ہی دوسرے ادارے، خصوصاً وہ جو گوئٹے کے میسانک گیت میں پیش کئے ہوئے تصورات سے ولولہ پاکر وجود میں آئے اس سلسلے میں قابلِ ذکر ہیں حقیقت تو یہ ہے کہ بعض اوقات مصور، موسیقار، اور نظری فلسفی بھی ایک گروپ کی شکل میں ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں اور اپنی مخصوص مفادات کے حصول کی مشترک کوشش کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیتے ہیں، جس کو تقریباً مذہبی کہا جا سکتا ہے۔ اس بات کا فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ایک فیثا غورثیوں Pythagorians جیسی انجمن کو ایک فلسفیانہ اخوت کہنا مناسب ہوگا یا ایک مذہبی فرقہ؟ اسی طرح یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ لوگ جو اپنے آپ کو سماجی مقاصد کی ترویج و ترقی کے لیے وقف کر دیئے ہیں کیا ایسی صورت میں بھی ان کو جذبہ کے اعتبار سے مذہبی کہا جا سکے گا جب ان کے مقاصد اس زمرہ میں نہ آتے ہوں جسے مذہبی کہا جاتا ہے؟ بعض اوقات اس طرح کے طرزِ اظہار سے کام لیا جاتا ہے جیسے: امریکی جمہوریت، ایک مذہب کی حیثیت سے، یا سوشلزم کا مذہب، وغیرہ۔ ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سماجی یا سیاسی نصب العینوں کے حصول کی کوشش بھی اتنی دلی لگن اور جاں نثاری کے ساتھ کی جا سکتی ہے کہ ان کو بھی ارفع اور اعلیٰ کی عبادت ہی کی طرح سمجھا جا سکتا ہے بسا اوقات تعلیمی اور رفاعی اداروں کی بنیاد رکھنے میں یا ان کی امداد میں ان لوگوں کا ہاتھ ہوتا ہے۔ جن کے مقاصد خاص طور پر مذہبی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ بعض اوقات ان اداروں کو مذہبی حیثیت دینا پڑتی ہے۔ چنانچہ ہمارے موجودہ مقصد کے لیے مذہبی اداروں کی وسیع مفہوم میں تعبیر کرنا چاہئے۔ بعض اوقات

کچھ مخصوص ادارے جو خود مذہبی نہیں کہے جا سکتے پھر بھی ان کے جذبہ اور کام میں مذہب کو اہم درجہ حاصل ہو سکتا ہے۔ اس پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ اس طرح تو غلامی کو بھی ایک مقدس حیثیت دی جا سکتی ہے چنانچہ ہمیں سماجی زندگی کے بیشتر اہم پہلوؤں کے ساتھ مذہب کے تعلق پر غور کرنا ہوگا

تعلیم میں مذہب

اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ عمومی خیر کا حصول مذہب کا ایک بنیادی پہلو ہے، تو یہ ظاہر ہے کہ اس کو بچوں کی تعلیم میں ایک نمایاں مقام حاصل ہونا چاہیے۔ غالباً اس بات کو عمومی طور پر تسلیم بھی کر لیا گیا ہوتا اگر مذہبی عقاید کے اختلافات سے پیدا ہونے والی دشواریاں حایل نہ ہوتیں۔ لوگ خود جو مخصوص طرز کی مذہبی رسوم، مسالک، یا مذہبی عقائد کی اہمیت پر یقین رکھتے ہیں، قدرتی طور پر اس کے خواہاں ہوتے ہیں کہ وہی مخصوص مذہبی شکلیں ان بچوں کے ذہن پر بھی نقش کرائی جائیں جن کی تعلیم کا کنٹرول ان کے ہاتھ میں ہے۔ لیکن جو لوگ ان نظریات سے اتفاق نہیں رکھتے، وہ فطری طور پر اس بات کی مخالفت کرتے ہیں۔ چنانچہ جہاں بھی کئی قسم کے مذہبی عقاید پائے جاتے ہیں وہاں مذہب کو اسکول کی تعلیم سے بالکل خارج کر دینے یا گھٹا کر بہت مختصر کر دینے کا رجحان ملتا ہے۔ اس مشکل کو حل کرنے کی کوشش ہمارے موجودہ دائرہ سے باہر ہے، البتہ اس کے بارے میں چند کلمات کہے جا سکتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ ناپختہ ذہنوں میں تعلیم کے ذریعہ کسی مخصوص مذہبی مسلک کا نقش کر دینا سخت قابل اعتراض ہو سکتا ہے۔ اگر ایسی تعلیم اپنے مقصد میں کامیاب ہو جائے تو یہ اس قسم کا ذہنی رویہ پیدا کرے گی جس کے لیے مذہب ایک زندہ سرچشمۂ فیضان نہیں بلکہ ایک مردہ کر دینے والی روایت یا ایک ایسی قوت کی طرح ہوگا جو ایک فرد کو دوسروں کے ساتھ متحد کرنے کی بجائے اپنے

سانچیوں سے جدا کرتی ہے۔ دوسری طرف، اس کا بھی اتنا ہی امکان ہے کہ تعلیم اپنے اس مقصد میں ناکام رہے اور تمام مذاہب سے بیزاری پیدا کردے کچھ بھی ہو۔ یہ موجودہ تعلیم کے ایک مسلّمہ اصول سے انحراف ہے۔ ایک ایسا اصول جس کے بارے میں پہلے ہی توجہ دلائی جاچکی ہے۔ کہ جہاں تک ممکن ہو مذہب کو اندر سے ابھرنے اور ترقی پانے کا موقع دینا چاہیے اور محض ایک خارجی دباؤ کی حیثیت نہ دینا چاہیے۔ پھر بھی یہ بالکل ظاہر ہے کہ بچوں کو پوری طرح اُس مذہبی ماحول کے اثرات سے محفوظ نہیں رکھا جاسکتا جو اُن کے گرد وپیش موجود ہے۔ اس لحاظ سے اور کئی دوسرے اعتبار سے بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ والدین یا سرپرستوں کے رویّوں کا بچوں پر اچھے یا برے اثرات پڑنا لازمی ہیں اور ان رویّوں کا جن مذہبی تنظیموں سے تعلق ہوتا ہے ان کے اثرات بھی بچوں کو متاثر کیے بغیر نہیں رہتے۔ ہم پہلے بھی بچّہ کی خود مختار حیثیت پر زور دے چکے ہیں اور یہ بتا چکے ہیں کہ والدین کے اختیار کو محض ایک عارضی طور پر سونپا ہوا اختیار سمجھنا چاہیے۔ جس قسم کے اثرات کا حوالہ دے رہے ہیں وہ ایسے ہیں جن کی روک تھام خاندانی زندگی میں کسی قدر دخل اندازی کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اگر ایسا ممکن بھی ہوتا تو غالبًا اس سے نقصان زیادہ اور فائدہ کم ہوتا اسی طرح اسکول میں کسی مخصوص استاد کے نظریات بھی بچّہ کو کچھ نہ کچھ متاثر ضرور کرتے ہیں۔ اگرچہ اس سلسلے میں اس بات کا زیادہ امکان ہے کہ اس قسم کے کسی اثر کا مختلف نوعیت کے اثرات کے ذریعہ توڑ ہو جائے گا۔ بہر حال، اس طرح کا اثر، انسانی ماحول میں پائے جانے والے بہت سے ذریعوں میں سے ایک ہے جو ارتقاء پذیر ذہنوں کو متاثر کرتے ہیں۔ لیکن یہ سوال پھر بھی باقی رہتا ہے کہ کیا ان ناگزیر اثرات کی کمی کو پورا کرنے کے لیے براہ راست طریقے سے مذہب کی مخصوص شکلوں کے بارے میں تعلیم دینے یا کسی مخصوص رویہ کو ترقی دینے کی کوشش کی ضرورت ہے؟۔

یہ بات کافی صاف معلوم ہوتی ہے کہ مذہبی نظریات کے بارے میں کچھ تعلیم ضرور ہونا چاہیے۔ مختلف مذہبی نظریات کے درمیان اختلافات کو سمجھے

بغیر تاریخ ناقابل فہم ہو گی۔ ادب بھی ان مذہبی نظریات کو سمجھے بغیر بے معنیٰ نظر آئے گا۔ جنہوں نے مختلف مصنفین کو لکھنے کے لیئے ابھارا یا جن ذرائع سے انہوں نے فیضان حاصل کیا۔

لیکن وہ مختلف طریقے جن میں لوگ متاثر ہوتے ہیں، ان کے بارے میں معلومات حاصل کرنے یا ان سے محظوظ ہونے کا مطلب نہیں کہ کوئی لامحالہ ان نظریات پر ایمان لے آئے۔ اس کے برخلاف، خواہ کسی مخصوص پہلو کی طرفداری کرنا فطری اور صحیح ہو پھر بھی بہت سے مختلف نظریات کا سمجھنا اور ان سے محظوظ ہونا بہت اہم ہے۔ مثال کے طور پر یونانیوں کو سمجھنے کے لیے کسی شخص کے لیے ضروری ہے کہ وہ عالم کے بارے میں ان کے نظریات سے ہمدردانہ واقفیت رکھتا ہو۔ یہی بات کسی بھی تاریخی دستاویز یا ادبی شہ پارے کے لیے بھی کہی جاسکتی ہے۔ مذہبی نظریات اور رویّوں کا ایسا مطالعہ انسانی اخوت کے لیے بہت موافق اور سازگار ہوتا ہے اور اس میں نقصان دہ ہونے کا مشکل ہی سے کوئی امکان ہے اس بات کا اطلاق موجودہ دور کے مختلف مذہبی اثرات کو سمجھنے اور ان کی قدرت و قیمت کا اندازہ کرنے کی کوششوں پر بھی ہوتا ہے۔ ایسی کوششیں اس علاقائی جائزہ کے ایک پہلو کی حیثیت رکھتی ہیں، جس کو اب ابتدائی تعلیم کا ایک اہم عنصر تسلیم کیا جانے لگا ہے۔

اس کے علاوہ جو بات اہم ہے وہ یہ ہے کہ کسی قدر مذہب کی اصل روح کو طلبا اپنے اندر سمو سکیں۔ اگر ہمارا یہ خیال صحیح ہے کہ یہ جذبہ، صداقت، حسن اور خیر کی لگن سے تو یہ ظاہر ہے اس جذبہ کو موثر طور پر جلا دینے کے کئی طریقے ہوسکتے ہیں۔ سائنسی علوم کا مطالعہ خاص طور پر سچائی کی محبت کو فروغ دیتا ہے آرٹس کے مطالعہ سے حسن کی چاہت پیدا ہوتی ہے اور ادب اور تاریخ کا ذہانت سے مطالعہ کیا جائے تو اس کے نتیجہ میں بدی سے نفرت اور خیر کی قدر کا رجحان ترقی پاتا ہے۔ خیر کی براہ راست اور عملی طور پر انفرادی اور سماجی اہمیت کے پیش نظر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کی اہم ترشکلوں کو براہِ راست اور قطعی طریقہ سے بچوں کے ذہن نشین کرانے کی ضرورت ہے۔ ایسا طریقہ جو ان کی ہمدردیاں

حاصل کر سکے اور ان کی عملی سرگرمیوں کو ترقی دے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس کے لیے کوئی ایسا طریقہ اختیار کرنا چاہیے جو حتی الامکان ایسا ہو جو یہ ظاہر نہ کرتا ہو کہ ان اعلےٰ چیزوں کا کسی مخصوص مسلک یا کسی مخصوص نظریہ یا مخصوص رسومات کو ماننے یا ان پر عمل کرنے پر انحصار ہے۔ جن کے دل و دماغ کو اس طرح جلا دی جائے گی، وہ خواہ اپنے بزرگوں کے نظریات اپنائیں یا انہیں رد کریں، بہر صورت وہ ہمیشہ آسانی کے ساتھ ان دوامی قدروں کی طرف واپس رجوع کر سکتے ہیں — کہ صداقت کو جھوٹ پر، حسن کو بدنمائی پر اور خیر کو بدی پر ترجیح دینا چاہیے۔ اس طرح مذہب کا جذبہ ایک ابدی سرمایہ بن جاتا ہے، خواہ بعد میں وہ کوئی بھی شکل اختیار کرے۔ یہ نکتہ خاص اہمیت رکھتا ہے۔ لیکن یہاں اس پر تفصیلی بحث ممکن نہیں ہے۔

مذہب اور سماجی خدمت

مذہب کو اگر محض مختلف چیزوں یا مسلکوں سے متعلق سمجھا جائے تو یہ مذہب کا بہت محدود مفہوم ہوگا۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، مذہب اپنے اظہار کے لیے کئی راستے اپنا سکتا ہے۔ جیسے تعلیم اور رفاہی کاموں کی سچی لگن میں آرٹ اور سائنس کی خدمت میں، سیاسی نصب العینوں اور ایسی ہی چیزوں میں مذہب کا اظہار دیکھا جا سکتا ہے۔ غالباً اس کو خاص طور پر سماجی حالات کو بہتر بنانے کی کوششوں میں دیکھا جا سکتا ہے، جو کم از کم ہمارے موجودہ مطالعے کے لیے خاص طور پر اہم ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، بہترین طور پر منظم سوسائٹیوں میں بھی عدل اور مساوات کے نصب العینوں کا پوری طرح بر روئے کار آنا مشکل ہوتا ہے۔ جو کچھ انصافاً جائز Equitable ہے اس کی راہ میں بھی ایسی رکاوٹیں اور مشکلات حائل ہو سکتی ہیں جن کو دور کرنا یا ختم کرنا ہی بہتر ہے یہ بات ان سوسائٹیوں پر اور زیادہ صحیح اترتی ہے جو بہترین طور پر منظم نہیں ہیں ایسی صورتوں میں انسانیت کی بہبود کے جذبہ اور لگن کا اظہار سماجی حالات کو

بہتر بنانے کی کوششوں میں ہوتا ہے زمانہ جنگ میں اس طرح کی کوششوں کی اہمیت خاص طور پر نمایاں نظر آتی ہے۔ لیکن امن کے زمانہ میں بھی رفاہی کاموں کی اہمیت کچھ کم نہیں ہوتی۔ اسپتالوں، جیل خانوں اور گندی بستیوں میں سماجی خدمت کے مسلسل مواقع پائے جاتے ہیں اس کے علاوہ افراد اور طبقات کے درمیان منصب، ملکیت، تعلیم اور دوسرے حالات کی وجہ سے پیدا ہونے والی خلیج کو کم کرنے کی کوششیں بھی انسانیت کی عمومی خیر کے جذبہ کا ہی اظہار ہیں، موجودہ زمانے میں یونیورسٹی کے اصلاحی مراکز University Settl-ements اس قسم کی منظم کوششوں کی مثال پیش کرتی ہیں اگرچہ اس قسم کے کام کا ہمیشہ مذہب سے کوئی ظاہری تعلق نہیں ہوتا۔ لیکن وسیع تر مفہوم میں وہ یقیناً مذہبی جذبہ ہی انہیں ابھارتا ہے۔ بلکہ بہت سے چرچ بھی اس طرح کے کام کو اپنے فرائض کا خاص حصہ سمجھتے ہیں غالباً اس بات کی خاص ضرورت ہے کہ ان کے کام کے اس پہلو کو زیادہ قطعی طور پر ترقی دی جائے اور تسلیم کیا جائے کیونکہ یہ کام ریاستی یا علاقائی حکومتوں کے دائرہ میں شامل نہیں ہے اس لیے جب اس کو پوری طرح نجی کوششوں پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو اس کا غیر مستعدی سے انجام دیا جانا لازمی ہے۔ اس سلسلے میں سب سے خاص دشواری مختلف چرچوں کی باہمی پھوٹ ہے لیکن یہ امید کی جا سکتی ہے کہ جوں جوں مذہب کی اصل روح کا احساس ترقی پائے گا تو اس طرح کی کوششیں زیادہ متحد ہوتی جائیں گی۔

نظری معاملات میں اختلاف رائے، یا ذاتی ذوق اور جذباتی لگاؤ میں فرق کی موجودگی، کا عملی کوششوں کے تعاون میں خارج ہونا کوئی ضروری تو نہیں

ریاست اور مذہب

مذہب کو وسیع اور محدود دونوں معنیٰ کے اعتبار سے تعلیم میں ایک اہم عنصر کی حیثیت حاصل ہے۔ اس کے علاوہ سماجی تنظیم اور عمومی خیر کی لگن کے جذبہ میں بھی مذہبی عنصر کا نمایاں حصہ ملتا ہے۔ ریاست ایک اتنے اہم عنصر کو برقرار رکھنے کی

ذمہ داری سے بے تعلق نہیں رہ سکتی۔ لیکن ریاست اور مذہب کے تعلق کا قطعی طور پر پتہ لگانے میں بہت بڑی دشواریاں حائل ہیں جن سے مناسب طور پر بحث کرنا اس نوعیت کی کتاب میں ممکن نہیں البتہ کچھ عام اصول بیان کئے جا سکتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ مذہبی اداروں کا خاص کام تعلیم دینا ہے اس لیے جن عام شرائط کا ریاست اور تعلیم کے تعلق پر اطلاق ہوتا ہے ان کا اس کے اور مذہب کے تعلق پر بھی اطلاق کیا جا سکتا ہے۔ فطری طور پر ریاست پر یہ ذمہ داری آتی ہے وہ تعلیم کے دوسرے پہلوؤں کے ساتھ ساتھ اس پہلو کا بھی مناسب بندو بست کرے۔ لیکن تعلیم کے مواد یا طریقہ کا تعین کرنا یا اس کام کو خود انجام دینے کی کوشش ریاست کی جائز حدود سے باہر ہیں۔[1] عملی زندگی میں اس کا یہ مطلب ہوگا کہ "ریاستی چرچ" نہ ہونا چاہئیں۔ البتہ اگر ضرورت ہو تو ایسے چرچوں کو جو مسلّمہ طور پر ایک قومی ضرورت پوری کر رہے ہیں۔ ریاست سے کچھ امداد ملنا چاہیے۔ لیکن وہ تعلیم کی خواہ کوئی بھی شکل ہو یہ پتہ لگانا بہت مشکل ہوتا ہے کہ کن حالات میں یہ کہنا بالکل ٹھیک ہوگا کہ کوئی ادارہ واقعی ایک قومی ضرورت کو پورا کر رہا ہے۔ مذہب کے سلسلے میں یہ معلوم کرنا اور بھی دشوار ہوتا ہے۔ بہ ظاہر اس کے بارے میں کسی قسم کے اصول بھی نہیں مقرر

---

[1] اس بارے میں مختلف مصنفین نے بہت پر زور دلائل پیش کئے ہیں ان میں میتھیو آرنلڈ Mathew Arnold کی Culture and Anarchy ڈاکٹر اسٹینٹن Dr. Stanton Coit National Idealism and a State Church اور ہیوم Hume اور کچھ دوسرے مصنفوں کے بیانات یقیناً بہت شاندار معلوم ہوتے ہیں لیکن مجھے اس میں شبہ ہے کہ وہ جو کچھ بیان کیا جا چکا ہے اس سے کچھ آگے رہنمائی کر سکتے ہیں۔ میں نے جس نظریہ کو پیش کرنے کی کوشش کی ہے اس کو پروفیسر کوجیرو سوگی موری Prof. Kojiro Sugimori کی Principles of the Moral Empire pp 214-16 میں بہت خوبی سے پیش کیا گیا ہے۔

کئے جا سکتے بدلتے ہوئے زمانوں میں اس بات کا فیصلہ ریاست کے اندر بدلتے ہوئے حالات، عام رائے اور احساس پر ہی منحصر ہوتا ہے۔

یہ مسئلہ اس لئے اور بھی پیچیدہ ہو گیا ہے کہ یہ خالصتاً تعلیمی مسئلہ نہیں ہے قومی زندگی کے اعلےٰ ترین نصب العین مذہب سے منسلک ہوتے ہیں اور قدرتی طور پر مذہبی اظہار کے طالب ہوتے ہیں۔ اکثر اوقات ریاستی تقریبات مذہبی نوعیت کی ہوتی ہیں۔ ان تقریبات کا کسی نہ کسی مخصوص مذہبی رنگ اور شکل کو اختیار کر لینا ناگزیر ہے۔ اس لیے اس سلسلے میں محض اس بات پر ہی زور دیا جا سکتا ہے کہ جن تقریبات کو اپنایا جائے وہ حتیٰ الامکان دوسری موجودہ اہم مذہبی تنظیم کی شکلوں کے لیے بھی خوشگوار ہوں یا کم از کم ان کے لیے ناگوار نہ ہوں۔ یہ ایک ایسا نصب العین ہے جس کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہیے اگرچہ یہ بہت ناقص طور پر ہی حاصل کیا جا سکتا ہے۔

ایک دوسری مشکل اس حقیقت سے پیدا ہوتی ہے کہ بعض مخصوص مذہبی تنظیمیں کسی حد تک ریاست کی عام زندگی یا بعض مخصوص ریاستوں کی زندگی کے لئے مخالفانہ رویہ رکھتی ہیں۔ اور ان کی خود مختاری میں رکاوٹ ڈالتی ہیں یہ بات یقینی ہے کہ اگر کوئی مستحکم بین الاقوامی مذہب جیسے کیتھولک Catholicism مذہب چاہے تو کسی بھی مخصوص ریاست کی عملداری کے اوپر اپنی عملداری کا دعویٰ کر سکتا ہے۔ قرون وسطےٰ میں مجموعی طور پر یہ مثالی صورت حال تسلیم کی جاتی تھی کہ ایک ریاست اور ایک چرچ ہو۔ اور دونوں کا ایک دوسرے کے ساتھ بہت قریبی رشتہ ہو۔[1] دوسری طرف، زیادہ انفرادی نوعیت کے مذاہب جیسے مجلس احباب، Society of Friends اپنے آپ کو ریاست سے الگ رکھنے پر مائل ہیں۔ ریاست کو ان دونوں مخالف رجحانات کے

---

[1] اس نظریہ کے علم برداروں میں دانتے Dante سب سے نمایاں ہے۔ اس کے مقالہ De Monarchia میں اس کے نظریہ کا سب سے قطعی اظہار ملتا ہے Divine Comedy میں بھی شروع سے آخر تک یہ نظریہ نمایاں نظر آتا ہے

Decline and Fall, Chap fi .2

درمیان حتی الامکان بہترین راستہ اختیار کرنا چاہیے لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان تمام نظریاتی اختلافات کو ہمدردانہ طور پر تسلیم کر لینا چاہیے جو اس کے اندر موجود ہیں بشرطیکہ وہ خود اس کے ضروری فرائض کے انجام دینے میں رکاوٹ نہ ڈالتے ہوں۔ لیکن جب ریاست اس سے زیادہ مذہبی کنٹرول کو ہاتھ میں لینے کی کوشش کرتی ہے تو مذہب مسخ ہو کر محض کسی مجسٹریٹ کا خدمتگار بن جاتا ہے گبن Gibbon عـا کے بہ قول "رومن سلطنت میں رائج مختلف عبادت کے طریقے، لوگوں کی دانست میں یکساں طور پر صحیح، فلاسفر کے نزدیک یکساں طور پر غلط اور مجسٹریٹ کے لیے یکساں طور پر نفع بخش تھے۔" لیکن بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ کوئی مجسٹریٹ دوسرے نظریات کے لیے اتنی رواداری برتے۔ عام طور پر وہ دہشت کے مذہب کو محبت کے مذہب پر، اور روایتی مذہب کو آزاد تحقیق والے مذہب پر ترجیح دے گا۔ لیکن یہ بات ہمیں مذہبی رواداری کے عام سوال کی طرف لے جاتی ہے، جس کے لیے ایک حصہ مخصوص کر دیا جائے تو بہتر ہوگا۔

مذہبی رواداری

مذہبی رواداری حقیقتاً آزادیٔ رائے اور اس کے عوامی اظہار کا ہی ایک حصہ ہے، جس کا ہم پہلے حوالہ دے چکے ہیں۔ لیکن اس معاملہ میں چند خاص دشواریاں ہیں جن پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ مذہب کے بارے میں اختلافات، اگر وہ حقیقتاً مذہبی اختلافات ہیں اور ان کو خلوص اور ایمانداری سے مانا جائے تو وہ محض اس کے طرز اظہار یا تنظیم کے اختلافات نہیں ہوتے بلکہ ان سے زندگی کے مجموعی نظریات میں اختلاف مراد ہوتا ہے ان میں محض اختلاف رائے ہی نہیں بلکہ عمل کے اختلافات بھی ہوتے ہیں جو شدید تصادم کی طرف لے جاتے ہیں شہری

اور بین الاقوامی، دونوں سطحوں پر یہ اختلافات جنگ کا سب سے موثر ذریعہ رہے ہیں۔ اگر کبھی ان سے حقیقی نزاع پیدا نہیں ہوا تو انھوں نے نفرت اور عداوت کے بیج بوئے ہیں۔ اس لیے کوئی بھی سوسائٹی جس کا مقصد عمومی خیر کا حصول ہے ان اختلافات کو نظر انداز نہیں کر سکتی ان اختلافات سے صرف اسی وقت عدم توجہی برتی جا سکتی ہے جب ان پر توجہ دینے یا نہ دینے سے کوئی فرق نہ پڑتا ہو۔ اگر ہم یہ طے کر لیں کہ کن صورتوں میں فرق پڑ سکتا ہے اور کن صورتوں میں نہیں تو یہ مسئلہ کسی قدر محدود ہو سکتا ہے مثال کے طور پر کلیسائی حکومت یا رسمی حکومت Ceremonial Government سے متعلق اختلافات اگرچہ بنیادی قسم کے ہوتے ہیں لیکن وہ بہ ذات خود بہت غیر اہم ہیں۔ مذہبی فلسفہ کے خالص نظری سوالات کے بارے میں اختلافات بھی ریاستی نقطہ نظر سے کوئی خاص دشواری نہیں پیش کرتے۔ چال چلن کے بعض طریقوں کے صحیح ہونے یا غلط ہونے کے بارے میں اختلافات بھی رواداری کے راستہ میں کوئی ناقابل عبور دشواری نہیں حائل کرتے۔ مثال کے طور پر جانوروں کا غذا کے بہ طور استعمال جانوروں کی چیر پھاڑ، قسمیں کھانا رقص، کھیل یا تھیٹر سے لطف اندوز ہونا عہدہ پر مبنی امتیازات کو تسلیم کرنا، شدید جسمانی سزا دوسری سزاؤں کی، موجودگی، مخالف جنسوں میں برابری ہونا یا برابری اور والدین اور بچوں سے متعلق حقوق اور فرائض کے سلسلے میں اختلافات عموماً ان اختلافات میں سے ہیں جو رواداری میں زیادہ مانع نہیں ہوتے البتہ اس ہم خیالی میں شدید رکاوٹ ڈالتے ہیں جو دوستانہ میل جول کے لیے ضروری ہے۔ اس طرح کے سوالات میں یہ دیکھنا نسبتاً آسان ہے کہ جو چیز ایک شخص کے لیے صحیح ہے وہ ضروری نہیں کہ کسی دوسرے کے لیے بھی صحیح ہو لیکن حقیقت یہ ہے کہ عملی زندگی میں ہمیشہ اس کی اجازت نہیں دی جا سکتی اصل مشکل اس وقت پیش آتی ہے جب ایسے حقوق کا مطالبہ کیا جاتا ہے یا ایسی ذمہ داریوں کو تسلیم کیا جاتا ہے جو براہ راست دوسروں کے ظاہری حقوق اور فرائض میں یا ریاست کے اقتدار اعلٰے میں خلل ڈالتے ہیں جن اختلافات کا ابھی ذکر کیا گیا ہے ان پر اگر شدت سے زور دیا جائے تو وہ ایسی ہی مشکلات

پیدا کر سکتے ہیں۔ یہ اسی وقت ان مشکلات سے محفوظ رکھ سکتے ہیں جب اس بات کو قبول کیا جائے کہ مختلف لوگوں کے لیے چال چلن کے مختلف معیار ہو سکتے ہیں دو چیزیں ایسی ہیں جن کا برداشت کرنا کسی بھی ریاست کے لیے سب سے مشکل ہوتا ہے۔

ان میں سے ایک ناروا داری ہے اور دوسری نافرمانی ہے۔ مذہب کے شدید اختلافات میں ان میں سے ایک نہ ایک کا اور بسا اوقات دونوں کا شامل ہونا لازمی ہے۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ ریاست کے لیے ناروا داری کو روا رکھنا یا اس میں دخل دینے سے باز رہنا مشکل سے ہی ممکن ہے۔ ایک شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کوئی بھی رائے رکھے اور اس کو رواداری کا برتاؤ ملے۔ لیکن اس حق میں یہ ذمہ داری شامل ہے کہ وہ دوسروں کی رائے اور حقوق کے سلسلے میں رواداری سے کام لے اور ان کا احترام کرے ٹھگوں کو برداشت نہیں کیا جا سکتا تھا خواہ یہ بات کتنی ہی یقینی ہو کہ ان کے عقائد خلوص نیت پر مبنی ہیں کیونکہ ان کے عقائد سے مطابقت رکھنے والے اعمال دوسروں کے حقوق میں خلل اندازی کرتے ہیں۔ کسی بھی ایسے عقیدہ کو برداشت نہیں کیا جا سکتا جس میں دوسروں کے اوپر اس کے نفاذ کی کوشش بھی شامل ہو۔ البتہ ان عقیدوں کو روا رکھا جا سکتا ہے جنہیں محض ایک مقدس خیال کی حیثیت سے مانا جاتا ہے اور جن کو فوری طور پر عمل میں لانا مقصود نہیں ہوتا۔ موخرالذکر صورت حال میں بھی حکام ریاست کے لیے اس وقت تک ان اعتقادات کا روا رکھنا مشکل ہے جب تک کہ اس بات کی کوئی ضمانت نہ ہو کہ یہ عقیدے کبھی عملی شکل نہیں اختیار کریں گے یا جب تک انہیں اس بات کا پورا یقین نہ ہو کہ اگر ایسا ہوا بھی تو انہیں آسانی سے روکا جا سکے گا۔

اسی طرح نافرمانی کو بھی کوئی ریاست برداشت نہیں کر سکتی۔ کیونکہ ایسا رویہ اس اقتدار کو کالعدم قرار دینے کے ہم معنیٰ ہوگا جس پر ریاست کے وجود کا انحصار ہے۔ یہ بات فرض کی جاتی ہے کہ جو شخص بھی ریاست کی عملداری

کی حدود میں رہتا ہے وہ اس کے اقتدار اعلیٰ کو تسلیم کرتا ہے لیکن یہاں پر بھی یہ ظاہر ہے کچھ درجوں تک نافرمانی کو گوارا کیا جا سکتا ہے جب کچھ شہری کسی مخصوص قانون یا انتظامیہ کے کسی فیصلہ کو ناحق سمجھ کر اس کی نافرمانی کرتے ہیں تو بعض اوقات انہیں ایسا کرنے دیا جاتا ہے۔ لیکن اس کی اجازت صرف اسی صورت میں دی جا سکتی ہے جب وہ دوسرے تمام معاملوں میں قانون پر چلنے والے شہری ہوں۔ اور ان کی اس نافرمانی سے قانون معطل نہ ہوتا ہو۔ مثال کے طور پر جنگ کے زمانہ میں کوئی ریاست فوج میں جبری بھرتی کا طریقہ اپناتی ہے اور کچھ شہری اس مخصوص جنگ کو ناحق سمجھ کر یا سرے سے ہی جنگ کو غلط سمجھتے ہوئے فوجی خدمت انجام دینے سے انکار کر دیتے ہیں تو ممکن ہے کہ انہیں اس خدمت سے مستثنیٰ قرار دے دیا جائے۔ لیکن یہ ایسی صورت میں مشکل سے ہی ممکن ہوگا جب ایسے افراد کی تعداد اتنی زیادہ ہو کہ انہیں مستثنیٰ قرار دینے سے جنگ کو کامیابی سے جاری رکھنے میں مشکل پیش آئے یا اس مخصوص نافرمانی کے اندر عام اعتبار سے ریاست کے اقتدار کی پروا نہ کرنا بھی شامل ہو ان ہی ملحوظات کا کسی مخصوص ٹیکس کی ادائیگی سے انکار پر بھی اطلاق ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایسی صورت میں جب اس کی ادائیگی سے اس بنیاد پر انکار کیا جائے کہ جس مقصد کے تحت اس کو عاید کیا گیا ہے وہ غیر پسندیدہ ہے۔ لیکن یہ بات صاف ظاہر ہے کہ محض اس بنا پر مستثنیات کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ جو لوگ ان کا مطالبہ کر رہے ہیں وہ ایک ایسے اقلیتی فرقہ سے متعلق ہیں جس کی رائے کو نظر انداز کر دیا گیا تھا ان کو صرف اسی صورت میں مستثنیٰ قرار دیا جائے گا جب مطالبہ اس بنیاد پر کیا جائے کہ ان احکام پر عمل کرنے سے کسی ایسے اصول کی خلاف ورزی ہوتی ہے جس کو مقدس تسلیم کیا جاتا ہے یا بالفاظ دیگر جب اس مطالبہ کی خاص طور پر مذہبی بنیاد ہوتی ہے۔

یہ بات اس مسئلہ سے متعلق دشواریوں کو نمایاں کرنے اور ان کے دور کرنے کے سلسلے میں قابل غور امور کی جانب اشارہ کے طور پر کافی معلوم ہوتی ہے یہاں پر بھی مزید تفصیلات سے بحث کرنے میں موضوع سے دور ہٹ جانے

کا اندیشہ ہے۔

بین الاقوامی مذہب

جو کچھ بیان کیا جا چکا ہے اس کی روشنی میں یہ بات ظاہر ہے کہ مذہبی جذبہ کی جو تعبیر یہاں پیش کی گئی ہے اس کے اعتبار سے یہ ہمیں کسی بھی مخصوص ریاست کی سرحدوں سے ماورا لے جاتا ہے۔ بیشتر قدیم مذاہب بنیادی طور پر قبیلوں کے مذاہب تھے۔ وہ اپنی عبادت کے تصور کو ایک ایسی طاقت تصور کرتے تھے جو ان کی قومی زندگی کو گرد و پیش کے لوگوں کے خلاف تقویت اور تحفظ عطا کرتی تھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جدید پروشا میں حیرت انگیز طور پر یہ تصور آج بھی باقی رہ گیا ہے۔ لیکن بیشتر عظیم مذاہب اس عقیدہ سے آزاد ہو چکے ہیں۔ یہودیوں اور یونانیوں کے درمیان جو فصیل حائل تھی اس کو مسمار کرنا عیسائیت کے بنیادی پہلوؤں میں سے ایک ہے رواقیین Stoics نے بھی جن کے اندر یقیناً ایک طاقتور مذہبی جذبہ موجود تھا) اپنے وسیع المشرب نظریات کے ذریعہ روم اور یونان کے سلسلے میں ایسی ہی خدمت انجام دی۔ ان سے قبل سقراط اور افلاطون نے بھی تصور الٰہی پر مختلف پہلوؤں سے غور کر کے ایتھنس اور اسپارٹا کے متصادم نصب العینوں کو ملا دینے کی کوششوں سے شہری ریاستوں کی حد بندیوں کو ختم کرنے میں خاصا بڑا کام کیا تھا کیتھولک مذہب کے پیش نظر ایک عالم گیر مذہب بننے کا مقصد تھا لیکن ایک عالم گیر سلطنت قائم کرنے کی تمنا کے مل جانے سے اس کی مذہبی خصوصیات میں کمی آ گئی۔ مذہب کے لیے بہ یک وقت خدا اور قیصر دونوں کی خدمت انجام دینا مشکل سے ہی ممکن ہو سکتا تھا۔ یہ بات ظاہر ہے کہ اگر کبھی واقعی کوئی عالم گیر مذہبی تنظیم بنے گی تو اس کو عمومی خیر کے حصول کے متحدہ جذبہ کی حمایت حاصل ہونا ضروری ہے اور ایسا جذبہ اصل اعتبار سے مذہبی ہوتا ہے۔ محض مشینی آلات بین الاقوامی نزاع کا خاتمہ نہیں کر سکتے۔ اسی لئے متعدد بار

مشرق اور مغرب کو ایک دوسرے سے قریب لانے کی کوششیں کی گئی ہیں تاکہ ان دونوں کے اتحاد سے کسی حقیقی عالم گیر مذہب کی تشکیل کی جاسکے۔ لیکن اس قسم کی کوششوں میں یہ خطرہ پایا جاتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ ادھوری کامیابی حاصل کرلیں اور موجودہ مذاہب کے برخلاف ایک بنیادی مذہبی فرقہ اور پیدا ہو جائے یہ مقصد موجودہ مذاہب کے بہ تدریج ارتقاء سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ جب تمام مذاہب اپنے نظریات کے روایتی پہلوؤں کو ماتحت بنانا اور ایسے بنیادی عناصر کی پیروی کرنا سیکھ لیں جن کو ابدی طور پر صداقت، حسن اور خیر تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ ع۱

ناقص مذاہب

ابھی جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے یہ مطلب نکالا جاسکتا ہے کہ تمام موجودہ مذاہب میں کچھ نقائص اور کمیاں موجود ہیں میرا خیال ہے کہ جن لوگوں نے ان کا توجہ سے مطالعہ کیا ہے وہ اس بات کا اعتراف کریں گے اگر ہم یہاں پر کسی مخصوص مذہب کے نقائص کی طرف اشارہ کریں تو یہ بے محل ہوگا البتہ ان اہم نقائص کا بیان سودمند معلوم ہوتا ہے جن کا مذاہب شکار ہو سکتے ہیں۔

ع۱ میرے خیال میں ایک عالمی مذہب کے تصور کو ہریندر ناتھ میترا Harinde Nath Maitra نے اپنی مختصر کتاب The world-Ideal میں قابل تحسین انداز میں پیش کیا ہے۔ پروفیسر کو جیرو سیگی موری Prof. Kojiro Sugimori کی The Principal of the Moral Empire کی تصنیف۔ بھی حوالہ کے قابل ہے۔ صدر ناروسے President Haruse نے حال ہی میں جاپان میں جو اتحاد Concordia کی تحریک چلائی ہے وہ مطلوبہ جذبہ کو فروغ دینے کے کافی روشن امکان رکھتی ہے۔

توہم پرستی

اکثر مذاہب میں توہم پرستی کا کچھ عنصر پایا جاتا ہے۔ یعنی ایسے نظریات اور رسومات جن پر پوری طرح غور و فکر کیا جائے تو وہ قابل یقین یا قابل جواز قرار نہیں دی جا سکتیں۔

بت پرستی

اکثر مذاہب نوعیت کے اعتبار سے پوری طرح اس کی پرستش سے متعلق نہیں کہے جا سکتے جو ہماری دانست میں اعلے ترین یا سب سے سچا ہے بلکہ وہ اس کے ساتھ ایسی چیزوں کی عبادت بھی شامل کر دیتے ہیں جو کسی مخصوص خیر کی یا کسی محدود طرز وجود کی علامت ہیں جن میں بہ ذات خود کوئی وصف موجود ہے لیکن جن کو مطلق پرستش کا سزاوار نہیں کہا جا سکتا ع۱ (مثلاً ریاست)

ادعائیت

اکثر مذاہب میں ایسے نظریئے موجود ہیں جو فکر و استدلال کی کسوٹی پر پورے نہیں اترتے۔ ان کو محض کسی مخصوص سند کی بنا پر قبول کر لیا جاتا ہے اور ان کا جواز تلاش کرنے کے لیے بھی اسی سند کا سہارا لینا پڑتا ہے۔

ع۱ عموماً جسے بت پرستی کے نام سے پکارا جاتا ہے وہ بنیادی طور پر اشاریت ہے۔ اگر اس کے صحیح مفہوم کو سمجھا جائے تو اس میں حقیقتاً کوئی نقصان نہیں ہرنیدر ناتھ میترا Harinder Nath Maitra کی جس کتاب کا ابھی حوالہ دیا گیا ہے اس میں اس بارے میں چند نہایت عمدہ کلمات ملتے ہیں۔

فرقہ پرستی

بہت سے مذاہب محض ایک محدود دائرہ میں شامل افراد کی روائیتوں کی ترجمانی کرتے ہیں۔ یہ افراد یا تو دوسروں کی روایات کے قابل تحسین اوصاف کی قدر کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے یا جان کر اس کی کوشش نہیں کرتے۔ اس طرح کے محدود حلقوں کے بارے میں سوئفٹ SWIFT کا یہ چبھتا ہوا قول کتنا صحیح معلوم ہوتا ہے "کچھ لوگوں کے پاس بس اتنا ہی مذہب ہوتا ہے جو ان کو ایک دوسرے سے نفرت کرانے کے لیے تو کافی ہے لیکن ایک دوسرے سے محبت کرانے کے لیے کافی نہیں"

تعصب

جب کسی مخصوص مذہبی فرقہ کے محدود نظریہ کو نہ صرف قابل پرستش مان لیا جاتا ہے بلکہ ہر دوسرے نظریہ کے مقابلہ میں مطلق پرستش کا سزاوار قرار دیا جاتا ہے تو اس کو مناسب طور پر تعصب کی ایک مثال کہا جا سکتا ہے۔

ریاکاری

کسی بھی ایسی چیز کی پورے خلوص کے ساتھ عبادت کرنا مشکل ہے جو بنیادی طور پر محدود اور نامکمل ہو۔ اگر وہ ہماری کل فطرت کو مطیع کر لینے کی اہل نہیں ہے تو ہم اپنے کو محض کسی طرح دل کے بہلانے کے لیے ہی اس کی اطاعت پر مائل کر سکتے ہیں ایسا یقین خود فریبی سے زیادہ دور نہیں ہوتا۔

انفرادیت

بعض لوگ روایت کی کوتاہیوں سے بچنے کے لیے اپنا نجی مذہب بنا لیتے

ہیں۔ لیکن جب تک وہ غیر معمولی طور پر اعلیٰ ذہانت کے مالک نہ ہوں یا کم از کم روحانی بصیرت کے حامل نہ ہوں، ان کا یہ رویہ مذہب کو روایت سے بھی زیادہ محدود بنا سکتا ہے۔

تصوف

ایک خاص انفرادی مذہب کا باطنی یا متصوفانہ ہونا لازمی ہے۔ یعنی سب سے اعلیٰ دار فع کے محض پیچیدہ اور ناقابل فہم پہلوؤں پر ہی زور دینے کا رویہ اس کے نتیجہ میں انسانیت کی بلند تر مقام حاصل کرنے کی جدوجہد سے رابطہ ٹوٹ جاتا ہے ع[1]

رواج پسندی

جب لوگوں میں موجودہ مذاہب کے نقائص کا احساس پیدا ہونے لگتا ہے اور ان نقائص کے دور کرنے کا کوئی راستہ نہیں نظر آتا تو وہ مذہب کی کسی شکل کو اس رویہ کے ساتھ اپناتے ہیں جس میں وہ مطلق پرستش کا سزاوار نہیں بلکہ ایک ایسی روایت کی حیثیت رکھتا ہے جو نظر انداز کرنے کے قابل نہیں۔ یہ رویہ خالص غیر مذہبیت سے بہت دور نہیں ہے۔ اس کا اظہار ہم یہ کہہ کر بھی کر سکتے ہیں کہ کوئی شخص، مذہب چھوڑ کر چرچ میں جانا شروع کر دیتا ہے ع[2]

ع[1] یہ خالص مشرقی قسم کے مذاہب کی ایک عام کمزوری معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہریندر ناتھ میترا Harendra Nath Maitra نے کامیابی کے ساتھ یہ ثابت کیا ہے کہ یہ نقص اتنا شدید نہیں جتنا عموماً سمجھا جاتا ہے۔

ع[2] بینسن H. R. Benson کی The Conventionalist اس رویہ کو ایک اور متضاد رویے کے مقابلہ میں نہایت توجہ خیز انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ اس کو اور زیادہ وسیع پیمانہ پر ٹرولوپ Trollope کی Barchester Series میں پیش کیا گیا ہے۔

لامذہبیت

اگر مذہب سے ارفع و اعلیٰ کی عبادت مراد ہے تو لامذہبیت کا مطلب کسی بھی ایسی چیز کے وجود سے انکار ہوگا جو مطلق عبادت کی سزاوار ہو۔ یہ اس قسم کا رویہ ہے کہ "نہ کوئی چیز نیک ہے نہ کوئی چیز سچی ہے - اور اگر ہو بھی تو کیا فرق پڑتا ہے"

مذہب میں ترقی

یہ جائزہ جس عام نتیجہ کی طرف اشارہ کرتا ہے وہ یہ ہے کہ کوئی مذہب بالکل مکمل نہیں ہے یا کم از کم کوئی ایسا مذہب نہیں ہے جو آسانی سے عالمی طور پر قابل قبول ہو سکے۔ لیکن مختلف مذاہب یا لامذہبیت کے رویوں کے نقائص کی رفتہ رفتہ اصلاح کی جا سکتی ہے۔ اگر مذہب کی اصل کے بارے میں ہمارا عام تصور صحیح ہے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ تمام حقیقی مذاہب کا کم و بیش شعوری طور پر اس کا حصول اور ادراک مقصود ہوتا ہے جو باطنی مخفی اور مطلق قدر و اہمیت کا حامل ہے۔ اس لیے وہ مذاہب جنہیں سچے مذہبی جذبہ کو باقی رکھنا ہے ان کو بنیادی طور پر ترقی پسند ہونا چاہئے ع۱

- ان کو درجہ بہ درجہ اپنے رویے میں سے محدود اور ناقص چیزوں کو الگ کرکے اپنی توجہ کو زیادہ سے زیادہ مکمل نصب العین پر مرتکز کرتے جانا ہوگا گوئٹے کے الفاظ میں "انہیں اپنے آپ کو اس سے چھڑانا ہوگا جو جزوی یا نامکمل ہے اور عزم کے ساتھ اپنی زندگی کو اس کے اندر ضم کرنا ہوگا جو کل ہے، جو خیر ہے اور جو حسین ہے۔"

ع۱ مذاہب کی ترقی پسندی کی خصوصیت کو ایڈورڈ کیرڈ Edward Caird نے اپنی دو کتابوں میں بہت قابل تحسین انداز میں پیش کیا ہے۔ The Evolution of Religion اور Theology in the Greek Philosophers

باب سوم:

تہذیب کی اہمیت

تہذیب کے معنی

اس تصنیف میں اوّل تا آخر ہماری یہ کوشش رہی ہے کہ ہم یہ دکھا سکیں کہ سوسائٹی اپنی مختلف شکلوں میں ایک مصنوعی حیثیت نہیں رکھتی بلکہ انسان کی مخصوص فطرت کی بنیاد پر مبنی ہے۔ اور اس کا مقصد اس فطرت کی تکمیل ہے چنانچہ ہمیں فرد کی طرف واپس لوٹنا پڑتا ہے۔ سماج کی تشکیل انسان کے لیے ہوتی ہے۔ نہ کہ انسان کی سماج کے لیے کبھی کبھی سماجی اتحاد کی مخصوص شکلوں کے پرجوش مبلغ اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں، خصوصًا وہ جو چرچ یا ریاست جیسے بڑے نظام سے وابستہ ہوں۔

افلاطون اور ارسطو اس بات کو نہیں بھولے تھے۔ یہ اور بات ہے کہ کبھی کبھی یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ انہوں نے ایسا کیا تھا۔ افلاطون اپنی معیاری ریاست کے بیان کے بعد یہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ ایسی ریاست نہیں جس کے وجود کی ہم کبھی بھی اس دنیا میں توقع کر سکیں۔ بلکہ یہ ایسی ریاست ہے جس کا خاکہ عالم بالا میں ہی پایا جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ ایک ایسا معیار ہے جو بہترین انسانی ہستیوں کو ابھارتا ہے اور جس کو وہ خارجی عالم میں رفتہ رفتہ ہی بروئے

کارلا سکتے ہیں اور یہ اسی حد تک ممکن ہے جس حد تک انہوں نے اس کے جوہر کو خود اپنے اندر حقیقت بخشی ہو۔ اسی کے مطابق "جمہوریت" کا آخری حصہ معیاری ریاست کے تذکرہ کی بجائے انفرادی روح کی[1] نشو ونما اور ترقی کے بارے میں تمثیلی بیان سے بھرا ہوا ہے۔ اسی طرح ارسطو بھی شہرت کے اوصاف کا خاکہ پیش کرنے کے بعد اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ انسان کا اعلیٰ ترین کارنامہ نظریاتی زندگی ہی میں ملتا ہے[2] اس کے لیے انسان کی عملی اور سماجی سرگرمیاں ایک ضروری بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں۔ یہ نظریہ اس خیال کی تردید نہیں کرتا کہ وہ خیر جس کی انسانوں کو جستجو ہے ایک عمومی خیر ہے۔ صحیح طور پر انفرادی شخصیت کی تربیت کے ذریعہ ہی ہم مختلف مقاصد کی کشمکش گاہ سے آزادی حاصل کر سکتے ہیں اور ایسی مسرت کو پا سکتے ہیں جس میں سب شریک ہوں۔ اس قسم کی تحصیل کا بہترین اظہار تہذیب کی اصطلاح سے ہوتا ہے۔ تہذیب کو عام طور سے تعلیم کے وسیع تر مفہوم میں بھی لیا جا سکتا ہے۔ اس مفہوم میں وہ زندگی کا مقصد قرار پاتی ہے نہ کہ زندگی کے لیے تیاری۔

تعلیم کے محدود اور وسیع مفہوم کے فرق کو واضح کیا جا چکا ہے۔ محدود معنی میں ہم اسے سماجی زندگی میں داخل ہونے کی تیاری کا عمل سمجھ سکتے ہیں وسیع معنی میں یہ انسان کی روحانی فطرت کی نشو ونما ہے اور سماجی زندگی محض اس کا آلۂ کار ہے۔ اول الذکر، آخر الذکر کی شرط اوّل ہے۔ فرد کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ پہلے کسی مخصوص سوسائٹی کا شہری بننا سیکھے۔ جس میں وہ کوئی خاص منصب رکھتا ہو اور اس کے مخصوص فرائض انجام دیتا ہو۔ اس کے بعد ہی وہ آزادی سے کل عالم کا شہری بن سکتا ہے۔ لیکن اگر کسی شخص کی ترقی پہلے ہی درجہ میں ختم ہو جاتی ہے تو یہ اس کی زندگی کے لیے ایک بھیانک سانحہ ہوگا موجودہ دور میں شاید گوئٹے Goethe ایک ایسے شخص کی سب سے عمدہ مثال ہے جس

---

[1] اس کے بارے میں کچھ مزید کلمات ضمیمہ میں مل سکتے ہیں۔

[2] Ethics کتاب دہم۔

کی تعلیم کبھی ختم نہیں ہوئی۔ جو ہمیشہ زیادہ وسیع تر تہذیب کی جستجو کرتا رہا اور اور اس طرح اپنے وجود کی عمارت کو امکانی بلندیوں تک پہنچانے کی کوشش میں مصروف رہا۔ اس میں شک نہیں کہ اگر اس قسم کی کوشش سماجی مقصد سے بے تعلق ہو تو یہ خود پرستی کی ایک شائستہ شکل سے کچھ ہی زیادہ ہوگی۔ گوئٹے بھی اس الزام سے نہیں بچ سکا ہے۔ جس کا خاص سبب اس کا اپنی ملکی سیاست سے عدم دلچسپی اور دوسرے اشخاص کو آزاد ہستیوں کی بجائے محض 'ٹائپ' (TYPE) یا اثرات سمجھنے کا رجحان تھا۔ لیکن اگر یہ الزام صحیح ہے[1] تو یہ اس کی تہذیب ذات کی کمی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ شیکسپیئر[2] اور شاید افلاطون کی زیادہ بھرپور انسانیت تہذیب کے مکمل ترین مفہوم کی مثال پیش کرتی ہے۔ ہم میں سے بیشتر کے لیے اس درجہ کمال کو حاصل کرنا غیر ممکن ہوگا۔ کائنات کی سلطنت کچھ منتخب ہستیوں کے لیے ہی مخصوص ہے۔ لیکن سورج کی روشنی میں سب ہی جگہ پا سکتے ہیں۔ بعض لوگوں میں یہ رجحان دیکھا گیا ہے کہ وہ تہذیب کو ایسے مفہوم میں استعمال کرتے ہیں جیسے وہ کوئی خاص اعزاز ہو۔ بعض اوقات تہذیب کو۔۔۔ خوبصورت پھول سا کہا جاتا ہے اور کسی ایسے شخص کا استحقاق سمجھا جاتا ہے جو

---

[1] گوئٹے نے اس الزام کی صفائی میں یہ کہا ہے۔ جو غالباً سچائی پر مبنی ہے کہ وہ کبھی رشک کے جرم کا مرتکب نہیں ہوا۔ لیکن یہ دلیل پوری طرح تسلی بخش نہیں۔ کیونکہ ایک حقیقی انا پرست اپنی ذات میں اتنا مگن ہوتا ہے کہ اسے کسی پر رشک کرنے کی فرصت ہی نہیں ملتی۔ بحیثیت مجموعی اس الزام کے لیے کوئی خاص جواز نہیں ملتا گوئٹے کے سلسلے میں۔ انانیت کا خاص مطلب یہ تھا کہ وہ اپنے پیشہ سے واقف تھا اور اسی میں محدود رہتا تھا۔ اس کی حب الوطنی کی کمی اس حقیقت سے واضح ہو جاتی ہے کہ وہ بین الاقوامی اتحاد کے خاص مبلغین میں سے تھا۔ غالباً یہ صحیح ہے کہ اس نے مناسب طور پر ایسی ملت پروری کی قیمت کا احساس نہیں کیا جو میزنی Mazzini کے یہاں ہے

[2] اس قسم کے تقابل کی بہترین مثال ٹینی سن Tennyson کے لشنگٹن Lushington کے بیان میں ملتی ہے "اتنے علم کا بوجھ کسی پھول کی طرح اٹھائے ہوئے۔۔۔"

جو عالم اور شریف ہو۔ اس کے برخلاف گرین T.H. Green حضرت موسیٰ کی اس تمنا کا حوالہ دیتے ہوئے کہ "خدا کے سب بندے پیغمبر ہو جائیں" اس امید کا اظہار کرتا ہے کہ ایک ایسا وقت آئے گا جب انگلستان کا ہر باشندہ خود کو حقیقتاً ایک شریف انسان سمجھ سکے گا۔ اور دوسرے لوگ اسے دیکھ کر یہ کہہ سکیں گے کہ وہ حقیقی معنیٰ میں ایک شریف انسان ہے ع۱ غالباً مذموم استعمال نے اس اصطلاح کو اتنا مسخ کر دیا ہے کہ اس کا صحیح مفہوم واضح نہیں رہا اور یہ غیر ضروری حد تک ایک مخصوص صاحب فرصت طبقے کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ جرمن زبان میں (KULTUR) کا استعمال اس غلطی سے بچا دیتا ہے لیکن اس میں اس کے برعکس دوسری غلطی کا اظہار ملتا ہے۔ اس کا اطلاق ایک خاص قسم کے تمدن کی عام بنیاد پر ہوتا ہے اور انفرادیت پر زیادہ زور نہیں دیا جاتا ع۲ اگر ہمارا کلچر کی اصطلاح کا استعمال ضرورت سے زیادہ باغبانی Horticulture کے انداز میں سوچا جائے تو کلچر کی جرمن اصطلاح میں وہ مفہوم نمایاں ہو جائے گا جس کی طرف "زراعت" Agriculture میں اشارہ پایا جاتا ہے۔ انسانی شخصیت کی تربیت کا کسی پھول یا کھیت کی کاشت سے مقابلہ کرنا مناسب نہیں ہے اس سے بہتر تو یہ ہے کہ اس کا تقابل کسی پھل کی نشو و نما سے کیا جائے۔ پھل پیڑ کے جسم سے جڑا ہوتا ہے لیکن رفتہ رفتہ وہ ایک طرح کی خود مختار زندگی حاصل کرتا جاتا ہے میتھیو آرنلڈ Mathew Arnold سوئفٹ Swift کی پیروی کرتے ہوئے تہذیب کی روح کو ایک قسم کی "مٹھاس اور روشنی" پر مشتمل سمجھتا ہے۔ اگرچہ یہ انداز بیان کسی قدر عامیانہ ضرور ہے لیکن کم از کم یہ تہذیب کے سماجی اور انفرادی دونوں پہلوؤں کو نمایاں کرتا ہے۔ لیکن اس کی ماہیت کو ہم تب ہی زیادہ واضح طور پر سمجھ سکیں گے جب ہم اس کے مخصوص تعلقات اور مواد پر غور کریں گے

ع۱ Collected works جلد سوم صفحات (475-76)

ع۲ ہمارے تہذیب کے مفہوم سے جرمن Bildung زیادہ مماثلت رکھتا ہے۔

تہذیب اور ادعائے فضیلت

تہذیب کی اہمیت کو اور زیادہ وضاحت سے پیش کرنے کیلئے اس کے اور ادعائے فضیلت کے فرق کو سمجھنا ضروری ہے۔ کتاب پرست یا سطحی ماہر Pedant ایک ایسا شخص ہے جس نے ایسی مخصوص چیزوں کے بارے میں علم حاصل کیا ہے جو قیمتی ہیں لیکن جو خود ان کی قیمت و اہمیت کی مناسب پرکھ نہیں رکھتا اور اس امتیاز سے قاصر ہے کہ کیا اہم اور کیا غیر اہم ہے۔ اس بات کا اندیشہ ہے کہ براؤننگ Browning کا نحوی بھی کافی حد تک ایک کتاب پرست ہی تھا۔ اگرچہ اس کو ادعائے فضیلت کے بدترین اثرات سے محفوظ رکھا جا سکتا تھا کیونکہ حقیقتاً اس کا تفصیلات میں انہماک اس اہم مقصد کے پیش نظر تھا کہ وہ اہم دستاویزوں کی تعبیر پیش کر سکے۔ لیکن زندہ رہنے کی بجائے محض جاننے کو مطمع نظر سمجھنا خطرناک ہو سکتا ہے مخصوص مہارت لازمی طور پر ادعائے فضیلت کی سمت لے جاتی ہے [1] یہ محض عالموں تک محدود نہیں۔ وہ شخص جو مویشیوں کے بارے میں بات کرتا ہے وہ بھی بڑی حد تک سطحی ماہر ہے۔ جس چیز کے محدود دائرہ سے ادعائے فضیلت خاص طور سے متعلق ہے اس کو اس چیز کی دوکان کہنا ناموزوں نہ ہوگا۔ کسی کی دوکان بیلوں کی ہوتی ہے کسی کی عام معلومات کی یا کسی خاص مضمون کے مطالعہ کی واضح رہے کہ یہاں دوکان ان چیزوں کو کہا گیا ہے جن کو اپنے صحیح تناسب اور صحیح تعلقات میں نہ دیکھا جائے۔ یا دوسرے الفاظ میں وہ چیزیں جن کو صحیح روابط میں نہ سمجھا جائے

---

[1] کبھی کبھی کیمبرج کو آکسفورڈ کے مقابلہ میں اسی لحاظ سے کم تر بتایا جاتا ہے۔ یہ بات کہاں تک جائز ہے میں اس کا فیصلہ کرنے کے لیے تیار نہیں ہوں (البتہ میرا خیال ہے کہ کسی نہ کسی حد تک بجا ہے)۔ لیکن اس کی تلافی اس بات سے ہو جاتی ہے کہ دانشمندی کے بطن سے پیدا ہونے والی ہر اولاد جائز اولاد ہے۔ یوں تو تہذیب کی ہر شکل مسخ ہو کر ادعائے فضیلت میں بدل سکتی ہے۔

ایک تربیت یافتہ شخص وہ ہے جس کے پاس کچھ مخصوص قسم کے قیمتی علوم ہیں جن کی وہ صحیح قدر کرتا ہے اور ان کو مناسب مقام دیتا ہے۔ اگر ایک موسیقار اپنے مخصوص فن کے علاوہ اور کچھ نہیں سوچ سکتا تو وہ بھی سطحی ماہر ہوگا ملٹن Milton اس بات سے بہ خوبی واقف تھا' وہ شخص جو ان خوشیوں کی قدر و قیمت جانتا ہے اور پھر بھی ان سے دامن بچاتا ہے غیر دانشمند نہیں کہا جا سکتا۔"

لیکن تہذیب کی جلا بھی بڑی حد تک ادعائے فضیلت پر مبنی ہو سکتی ہے جب وہ اپنی بے ساختگی کھو کر ایک نمائشی انداز بن جائے۔ ایک ماہر جمالیات بھی کسی ماہر لسانیات کی طرح بالکل سطحی ماہر ہو سکتا ہے۔ مذہب بھی کٹر عقیدہ کی شکل اختیار کرنے کے بعد ادعائے فضیلت کا مترادف کہا جائے گا۔ صحیح معنوں میں ایک کڑھے ہوئے شخص کو ماہر کہنے کے مقابلہ میں ایک شوقیہ دلچسپی رکھنے والا عاشق کہنا زیادہ مناسب ہوگا ع۱۔ تاریخ کے بڑے کارناموں کو ہمیشہ عظیم عاشقوں، سادھوؤں، سائنسدانوں اور فن کاروں نے انجام دیا ہے ع۲ کسی شخص کی محبت کا مرکز آزاد تعلیم ہو سکتی ہے۔ اور یہ حقیقت ہے کہ کوئی چیز اس وقت تک آزاد تعلیم نہیں دے سکتی جب تک اسے اس طرح نہ چاہا جائے جیسے کسی شخص کو چاہتے ہیں۔ جس طرح ورڈس ورتھ Wordsworth نے فطرت سے پیار کیا تھا۔ لیکن اس موضوع پر مزید بحث کرنا بہ ذات خود ادعائے فضیلت کے ضمن میں شمار ہوگا۔

ع۱ کلٹن بروک Cluton Brock کی The Ultimate Belief صفحہ 99۔

ع۲ مانٹیگنی Montaigne Essay on Pedantry۔ خاص طور سے حوالے کے قابل ہے۔ لیکن وہ اکتساب کے صحیح اور غلط استعمال میں امتیاز نہیں کرتا اور اس بات کو نہیں دیکھ پاتا کہ اکتساب کے علاوہ اور چیزوں کے حصول کی کوشش میں بھی ویسی ہی حماقت ممکن ہے۔ مثال کے طور پر جرمن تہذیب ادعائے فضیلت کی وجہ سے کسی حد تک خراب ہو گئی ہے۔ لیکن یہ عین ممکن ہے کہ دولت، فیشن، تفریح یا فوجی خدمت کو ان کے مناسب استعمال اور اصل مقصد سے بے پرواہ ہو کر اپنانے کی کوشش کی جائے۔

سائنس کی اہمیت

بعض اوقات سائنس کو تہذیب کا حریف سمجھا جا سکتا ہے۔ اس بات کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اکثر سائنس کا مطالعہ ایسے طریقوں سے کیا جاتا ہے جن کو تہذیبی کہنا دشوار ہے۔ یہی حال ادب کے مطالعہ کا ہے۔ لیکن شاید سائنس کو اس کے علاوہ تر مقاصد سے ہٹا دینا نسبتاً زیادہ آسان ہے۔ خاص طور پر یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب سائنس کے موضوع بحث کو مخصوص حقائق کا مجموعہ یا محض تکنیکی استعمال کا ایک ذریعہ سمجھا جائے۔ لیکن اس کی تہذیبی اہمیت نہ پہچانے جانے کی بڑی وجہ سائنس کی اصطلاح کا محدود طرز استعمال ہے سائنسی مطالعہ کسی مخصوص شعبہ میں صحیح اور منظم طریقے پر معلومات حاصل کرنے کی کوشش ہے۔ ریاضی سے متعلق سائنس اس اعتبار سے سب سے مکمل ہے لیکن اس اصطلاح کا خاص اطلاق نیچرل اور طبعی علوم پر ہوتا ہے جرمن لوگ Wissenschaft کی اصطلاح ؎۱ کو زیادہ وسیع معنیٰ میں استعمال کرتے ہیں۔ انسانی فطرت، انسانی سوسائٹیاں انسانی تاریخ اور انسانی زبانیں یہ سب سائنس کے مطالعہ کے موضوعات فراہم کرتی ہیں۔ اسی طرح جیسے بے جان فطرت کے اعمال یا ادنیٰ درجہ کے عضویات کی زندگیاں اس کے مطالعہ کا موضوع بن سکتی ہیں۔ اگر یہ صحیح ہوتا جس کی مکمل

؎۱ پروفیسر برنٹ Prof. Burnet اپنی انتہائی دلچسپ کتاب Education and the War میں اس الجھاوے کی طرف توجہ دلاتا ہے جو اس اصطلاح کے مختلف طور پر استعمال کرنے کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے۔ (خصوصاً صفحات 97-78) وہ Philology کی اصطلاح کے سلسلے میں بھی اسی قسم اختلاف استعمال کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ برطانیہ میں یہ اصطلاح لسانیاتی مطالعہ کے معنیٰ میں استعمال کی طرف جب کہ جرمنی اور دیگر یورپی ممالک میں اس سے ادبی مطالعہ مراد لیا جاتا ہے۔

صداقت میں مجھے شبہ ہے) کہ نوع انسانی کا حقیقی مطالعہ دراصل انسان کا مطالعہ ہے تب بھی یہ بہتر ہوگا کہ اس کو سائنسی طور پر انجام دیا جائے۔ یہ ٹھیک ہے کہ زیادہ انسانی علوم میں عموماً اتنی قطعیت ممکن نہیں جتنی ان علوم میں ہے جو ادنٰی درجہ کے وجودوں سے متعلق ہیں یا عمومی تصورات سے تعلق رکھتے ہیں جیسا ریاضی اور مابعدالطبیعات Metaphysics میں ہوتا ہے۔ لیکن نیچرل سائنس کی مختلف شاخوں میں بھی قطعیت کے مدارج ہیں۔ جیسا کہ ارسطو کا کہنا ہے کہ یہ تہذیب کا ایک اہم عنصر ہے کہ کسی سائنس سے اس سے زیادہ قطعیت کی توقع نہ کی جائے جتنی کہ اس کا مخصوص موضوع اجازت دیتا ہے۔ فیصلہ کو ملتوی رکھنا (یعنی نتیجہ نکالنے کو) اور وقتی مفروضہ سے کام لینا حقیقی سائنسی تحقیق کے لازمی جز ہیں۔ جو ہم جانتے ہیں' اور جو محض ہمارا قیاس ہے' ان دونوں میں امتیاز کرنا سیکھنا زندگی کا سب سے بیش قیمت سبق ہے سائنس کا مناسب مطالعہ خواہ وہ اس کے کسی بھی اہم شعبہ سے تعلق رکھتا ہے (بہ شمول تاریخ) یہ اس سبق کو کسی بھی دوسرے مطالعہ کے مقابلہ میں بہتر طریقہ سے ذہن نشین کراتا ہے۔ لیکن سائنس کے تہذیبی نتائج کو پوری طرح حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ مختلف سائنس کے شعبوں کے باہمی تعلق کو سمجھا جائے۔ غالباً یہ درست ہے کہ ابتدائی تعلیم میں زیادہ بہتر یہی ہے کہ سائنس کا خصوصی مطالعہ نہ شروع کیا جائے بلکہ گرد و پیش کی چیزوں کا عام مطالعہ ہی تعلیم میں شامل کیا جائے۔ اور یہ بات بھی شاید اتنی ہی صحیح ہے کہ مخصوص سائنسی علوم کے مطالعہ کے بعد یہ مناسب ہوگا کہ ان کے عام تعلق پر دوبارہ غور کیا جائے اور ان کے بنیادی الجھاوؤں کو دور کیا جائے۔ یہ فطری طور پر ہمیں منطق اور مابعدالطبیعات کے مطالعہ کی طرف لے جاتا ہے۔ اس بات کی امید نہیں رکھنا چاہیے کہ اس طرح کے طریقہ مطالعہ کی تسلّی بخش تکمیل اسکولوں اور کالجوں کے کسی نصاب سے ہو سکے گی [1] سائنسی مطالعہ

---

[1] افلاطون کا خیال تھا (اس کے خالص فلسفیانہ پہلو سے قطع نظر کرتے ہوئے) کہ یہ تیس سال کی عمر تک جاری رہنا چاہیے۔ اگرچہ موجودہ طریقہ ہائے مطالعہ مخصوص (بقیہ آگے)

کو (بنی تحقیق سے قطع نظر بھی) ایک اہم شعبہ حیات سمجھنا چاہیے انسانی فطرت اوراس علم کی ساخت کا واضح علم، جو ہمارا مشن ہے، حاصل کرنے کو اپنے وجود کا اعلیٰ ترین مقصد سمجھنا چاہیے۔ یہ خالصتاً ایک ذہنی مقصد ہے۔ اوراگرچہ بہت سے حالیہ زمانہ کے مصنفین نے اس پر اصرار کیا ہے کہ ذہنی مقصد ہی تنہا مقصد نہیں ہے تاہم یہ یقیناً زندگی کے مقاصد میں سے ایک ہے۔ وجود ناطق ہونے کی حیثیت سے ہم مستقبل طور پر زیادہ روشنی کی جستجو پر مجبور ہیں۔ عقلی اور ذہنی مشاغل کی زیادتی پر تمسخر کے حالیہ رجحان کو (جو بڑی حد تک افادیت Pragmatism کے علم برداروں کی وجہ سے ہے) اور عقلیت' اور آزاد خیالی' کی اصطلاحوں کے کثرت سے ذکر کو بحیثیت مجموعی مذموم اور قابل ملامت قرار دینا چاہیے۔ علم کے ساتھ ساتھ اور بھی بہت سی چیزیں ہیں جو قدر و قیمت رکھتی ہیں لیکن جب ہم علم سے بحث کر رہے ہیں تو یہ ضروری ہے کہ ہم کھیل کے اصولوں کا خیال رکھتے ہوئے کھیل کھیلیں، اس کو مکمل انہماک سے انجام دیں اور جیسا افلاطون نے کہا ہے ہمیں جہاں استدلال لے جائے وہاں تک جائیں۔ تلاش کا عزم یقین کرنے کے عزم سے بہتر ہے۔

آرٹ کا مقام

آرٹ، سائنس کے مقابلہ میں نمایاں طور پر زیادہ انفرادی اور تحقیقی ہے جب کہ سائنس بیش تر تحلیل اور تجزیہ پر زور دیتی ہے اور آرٹ جمع اور ترتیب پر۔ یہ کسی فرد کا اس چیز کا ادراک ہے جو قدر و قیمت رکھتی ہے، اس کے ساتھ جب اس کی تخلیقی تعبیر بھی شامل ہو جاتی ہے تو وہ دوسروں کے لیے کشش رکھتی ہے

مضامین کے بارے میں زیادہ جامع خلاصہ فراہم کرتے ہیں، پھر بھی اس کمی کو پورا کرنے کے لیے زیادہ مواد کی ضرورت ہے۔ لیکن ہم سب جانتے ہیں کہ حقیقت میں بہت سی اہم چیزوں کے بارے میں مکمل لاعلمی یا تقریباً لاعلمی پر ہی قناعت کرنا پڑتی ہے۔

اور انہیں ایک ابدی مسرت بخشتی ہے۔ موسیقی میں، جیسا کہ براؤننگ Browning نے کہا ہے، "دو آوازیں مل کر ایک تیسری آواز نہیں بنتیں بلکہ ایک ستارہ میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔" آرٹ کی کچھ سادہ شکلوں میں، اور عظیم اور مکمل ترین کارناموں میں بھی، بعض اوقات آرٹسٹ کی دی ہوئی تعبیر اتنی سادہ اور ناگزیر ہوتی ہے کہ ہر ایک کے دل میں گھر کر لیتی ہے۔ دوسرے موقعوں پر نتیجے سے مناسب لطف اندوز ہونے کے لیے خاص قسم کی تعلیم کی ضرورت پڑتی ہے۔ لیکن بہر صورت، یہ ایک شخص کے ذہن کی تخلیقی تعبیر ہی ہے جو دوسروں کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔

جس طرح سائنس کا مقصد صداقت کی تلاش ہے اسی طرح آرٹ کا مقصد حسن، کہا جا سکتا ہے [1]۔ جن معروضات سے اسے واسطہ پڑتا ہے وہ بہ ذات خود کریہہ ہو سکتے ہیں ـــــ جسے ہم حقیقت پسندانہ آرٹ کہتے ہیں اس میں بسا اوقات یہی ہوتا ہے۔ لیکن فن کارانہ تخلیق انہیں حسن بخش دیتی ہے۔ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ یہی وہ واحد ذریعہ ہے جس سے حسن کی اعلیٰ تر قسموں کا ادراک کیا جا سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کچھ رنگوں، آوازوں، اور سادہ بصری شکلوں کا حسن اتنا براہ راست طور پر عیاں معلوم ہوتا ہے کہ اس کو نظر انداز کرنا مشکل ہے اسی لیے موسیقی اور مصوری کی سادہ اقسام غیر تربیت یافتہ ذہن کے لیے بھی کشش رکھتی ہیں۔ حسن کی دوسری اقسام میں دشواری پیش آتی ہے۔ ان میں زندگی کے تجربہ اور فنکارانہ نظر کی تربیت دونوں ہی کی ضرورت ہوتی ہے جس طرح فطرت کے اندر حسن کو دیکھنا ہم سیکھ چکے ہیں وہ شاید زیادہ قدیم ذہنوں کے لیے ممکن نہ ہوتا ـــــ بعض اوقات تو بہ ظاہر اعلیٰ تربیت یافتہ ذہنوں کے لئے بھی، جن کو حسن فطرت کو ایک مخصوص روشنی میں دیکھنا نہیں سکھایا گیا ہے، یہ حسن

---

[1] ٹیگور Tagore اور کچھ دوسرے اس کے منکر معلوم ہوتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ اس بات سے اسی وقت انکار کیا جا سکتا ہے جب حسن کو کسی حد تک محدود مفہوم میں سمجھا جائے۔ مسٹر کیرٹ R.H. Caritt کی کتاب Theories of the Beautiful کا اس سلسلے میں حوالہ دیا جا سکتا ہے۔

عیاں نہیں ہوتا۔ اس کو ایک فن کار کی نگاہ سے دیکھنا ضروری ہے، خواہ یہ ایک عطیہ فطرت ہو یا فنی اظہار کا اثر۔ اس لیے اگر یہ مان لیا جائے کہ حسن کی جستجو زندگی کے خاص افعال میں سے ایک ہے تو تہذیب کی اس شکل کو خاص طور پر ضروری سمجھنا چاہیے۔ غالباً ایک معنیٰ میں یونانیوں کی طرح یہ کہنا صحیح ہوگا کہ حسن سب کا اعلےٰ ترین مقصد ہے، ہم کیٹس Keats کے اس نظریہ سے فوری اتفاق نہیں کر سکتے کہ "صداقت حسن ہے" لیکن کم از کم یہ کہا جا سکتا ہے کہ سچ ہمیں اس وقت تک مکمل تسلی نہیں دے سکتا جب تک ہم یہ نہ دیکھ سکیں کہ اس میں حسن موجود ہے۔ اگر کہیں جہالت باعث رحمت بھی ہو تب بھی دانا ہونا حماقت نہیں ہو سکتا۔ لیکن یقیناً ایسی صورت میں دانش مندی کو اعلیٰ ترین خیر نہیں قرار دیا جا سکتا جب وہ ہمیں محض اتنا کہنے کے قابل بنائے کہ ہر چیز متاع غرور ہے اور روحانی الجھن ہے۔ ہم صداقت کو اس امید پر تلاش کرتے ہیں کہ ہم دنیا کو ایک باقاعدہ اور بامعنیٰ نظام کی حیثیت سے دیکھ سکیں گے اور حسن کو ہم اپنی مطلوبہ تحقیق کے پیش ذالقہ کی حیثیت سے قبول کرتے ہیں۔

ادب کا مقام

شعری ادب کو درحقیقت آرٹ کی ایک قسم شمار کرنا چاہیے۔ بلکہ اس کی اعلےٰ ترین شکل سمجھنا چاہیے۔ نثری ادب بھی، جب وہ واقعی ادب کہلانے کا مستحق ہو تو اس میں بھی آرٹ جیسی خصوصیت ہوتی ہے۔ کولرج Coleridge کا نظریہ تھا کہ شاعری کی ضد نثر نہیں بلکہ سائنس ہے گوئٹے نے Dichtung und Wahrheit میں اسی تضاد کو ظاہر کیا ہے۔ لیکن بیشتر ادب میں سائنس اور آرٹ دونوں کی خصوصیات کا امتزاج ملتا ہے۔ وہ ہمیں دکھاتا ہے کہ کیا حسین ہے بلکہ وہ خالص آرٹ کی طرح محض اس کا اظہار ہی نہیں کرتا بلکہ اس کا تجزیہ اور تشریح بھی پیش کرتا ہے۔ یہ بات بہت سے ایسے ادبی کارناموں

پر بھی صادق آتی ہے جو شعری لباس میں ہیں۔ مثلاً پوپ (Pope) کی تصانیف کا بیشتر حصہ، فرانسیسی شاعری کا ایک بڑا حصہ، اور کسی حد تک مختلف پیرائے میں براؤننگ (Browning) کی مدلل اور فکری تصانیف اسی زمرہ میں آتی ہیں۔ اس طرح کی شاعری کو خالص آرٹ کہنا مشکل ہے۔ سے ٹھیک ہوگا ادب بھی براہ راست خیر سے بحث کرتا ہے اور ... سے حسن اور صداقت سے ممتاز کرتا ہے۔ یہ کام عموماً خالص سائنس یا آرٹ کے ذریعہ نہیں ہوتا۔ اس لیے تہذیب کے آلات میں ادب زیادہ مکمل طور ... ہے اور اس کو بجا طور پر انسانیت سے موسوم کیا جاسکتا ہے۔ آرٹ جس قدر کا اظہار کرتا ہے، ادب اس کی تشریح پیش کرتا ہے اور جس صداقت کی سائنس کو تلاش ہے یہ اس کو اظہار بخشتا ہے ادب کو اس وسیع مفہوم میں لیا جائے تو یہ کہا سکتا ہے کہ ادب ہی مشترک زبان رکھنے والوں میں ہم خیالی پیدا کرنے کا خاص ذریعہ ہے بلکہ ان کے درمیان بھی جو اس مشارکت سے محروم ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات یہ ہم خیالی برائے نام قسم کی ہوگی، صبح کا اخبار، جو ملک بھر میں پہنچتا ہے اس کی منتخب خبریں بعد میں شام کے اخباروں، ہفتہ وار شماروں، یا کافی بعد شائع ہونے والے جریدوں میں جگہ پاتی ہیں۔ لیکن یہ لوگوں تک حالات اور واقعات کی بہت سطحی اور مسخ شدہ تصویر پیش کرتے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ آج جو کتابیں مقبول ہیں وہ بھی بہت بلند تر معیار کی نہ ہوں۔ اس لیے کچھ مصنفین، جیسے رسکن (Ruskin) نے سستے ادب کی روز افزوں تعداد کو قابل افسوس کہا ہے لیکن یہ ادب بھی کم از کم "دیہاتی چوپال کی گپ شپ" کے مقابلہ میں بہتر ہے کیونکہ یہ لوگوں کو اس بات کا کسی قدر احساس تو دلاتا ہے کہ وہ ایک وسیع سماجی برادری کے شہری ہیں۔ یہ احساس لامحالہ اس خواہش کی طرف لے جاتا ہے کہ وہ یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ اس سماجی زندگی میں کیا کچھ ہے اور اس کی قدر و قیمت کو پرکھ سکیں۔ اس طرح یہ انسان کے ذہن کو سائنس اور آرٹ کے مطالعہ کے لیے تیار کرتا ہے جب کہ سائنس اور آرٹ کے لیے خود اس تیاری کے کام کو انجام دینا مشکل تھا۔ ٹالسٹائی (Tolstoy) کی آرٹ کی اعلیٰ شکلوں سے بے اطمینانی

کی وجہ شاید کسی حد تک روس میں آرٹ اور سائنس کے مطالعہ کے لیے تیار کرنے والے ادب کی نسبتاً کمی اور اس قسم کی غیر مرکوز تعلیم کی غیر موجودگی تھی جو ان مطالعوں سے مناسب طور پر لطف اندوز ہونے میں معاون ہوتی ہے وہ چاہتا تھا کہ آرٹ "بچوں کی غذا" بنا دیا جائے۔ لیکن کچھ آرٹ ہی اس خصوصیت کا حامل ہو سکتا ہے خود ہمارے ملک میں (برطانیہ مراد ہے) بھی عام تعلیم کے نقائص اتنی دور تک پھیل چکے ہیں کہ وہ ادب کو مناسب حد تک اس کام کے انجام دینے میں رکاوٹ ڈالتے ہیں جس کے لیے وہ موزوں تھا[1]۔

فلسفہ کا مقام

فلسفیانہ ادب، ادب کی اس نوع سے تعلق رکھتا ہے۔ جو اس کام سب سے بہتر انجام دے سکتا ہے جس کا ابھی حوالہ دیا گیا ہے۔ یہ سائنس کو تاج پہنا کر اسے شاعری اور مذہب کے تخت پر بٹھاتا ہے۔ فلسفہ میں عموماً جو کچھ شامل کیا جاتا ہے اس کے کچھ حصے خالصتاً سائنٹفک ہیں۔ بالخصوص منطق اور نفسیات اس ضمن میں شامل ہیں، بلکہ مابعد الطبیعات اور اخلاقیات کے بہت سے مباحث بھی اسی زمرہ میں آتے ہیں۔ لیکن فلسفہ کے نسبتاً زیادہ فکری پہلوؤں کا مقصد

---

[1] وکٹر ہیوگو (Victor Hugo) نے (Notre Dame) (کتاب پنجم، باب اول) میں بہت عمدہ اور پرکشش انداز میں ایک عبارت میں اس بات پر روشنی ڈالی ہے کہ گرجا گھروں اور تعمیر سازی کے فن نے کس طریقے سے بعض ان مقاصد کو انجام دیا ہے جو ادب کے ذریعہ انجام دئے جاتے ہیں وہ اس کو زیادہ محدود، لیکن شاید زیادہ موثر طور پر انجام دئے جاتے ہیں۔ ادب کی عام سماجی اہمیت کو برنٹن (D.G. Brinton) نے (Basis of Social Relations) - - - - - میں وضاحت سے بیان کیا ہے (ص 167)

کائنات کا جامع جائزہ لینا ہے۔ یہ بات ان میں اور لطلے شاعری اور زیادہ عمیق قسم کے مذہب میں زیادہ قریبی تعلق پیدا کرتی ہے جیسا کہ ارسطو نے کہا ہے:

شاعری، تاریخ کے مقابلہ میں فلسفے سے زیادہ قریب ہے۔ شاعری اس چیز کی اہمیت پیش کرتی ہے جس کا تاریخ ایک ریکارڈ ہے۔ اس طرح وہ اسے فلسفیانہ تعبیر کے لیے پیش کرتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ نیچر کے مخصوص سائنسی علوم کے مقابلہ میں زیادہ فلسفیانہ ہے یا کم از کم ان علوم کے مقابلہ میں جن کو بجا طور پر نیچرل تاریخ کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ مذہبی تقریبات، جذبات اور تمناؤں وغیرہ سب کا ایک ہی مقصد ہے ـــــ ایسی بصیرت کا حصول جو انسانی زندگی اور کائنات کے ان اسرار کو دیکھ سکے جن کو فلسفہ سائنس کی شکل میں پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

انفرادی تجربہ کا مقام

تہذیب کے وہ تمام آلات جن کا ہم نے ذکر کیا ہے ان کی اہمیت اس بات میں مضمر ہے کہ وہ کس طرح افراد کو اپنے فوری تجربات سے کام لینے کے قابل بناتے ہیں۔ ہم سب کے اندر، اور گرد و پیش میں، فطرت کی پیداوار میں دوسرے انسانوں کی زندگی میں، اور ہمارے ذہن اور روح کے اعمال میں تہذیب اور ارتقائے نفس کے ذرائع مسلسل پائے جاتے ہیں۔ لیکن آرٹ، سائنس، تنقید اور فلسفہ کی تعبیروں کے طریقان میں سے بیشتر کے بارے میں تاریکی میں رہتے یہ خود بھی اس وقت تک بے جان اور تاریک ہیں جب تک کہ کوئی فرد اپنی ذہانت سے ان کو اپنے اندر جذب کرکے اپنے زیادہ براہ راست تجربوں پر اثر انداز نہ بنائے۔ تہذیب کے بغیر زندگی وحشیانہ پن ہے۔ اور بغیر زندگی کے تہذیب ادعائے فضیلت ہے۔ تعلیم کا بڑا حصہ محض اس لیے رائگاں ہو جاتا ہے کہ ہم اس ضروری تعلق کو پیدا کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔ یہ بات نہ صرف اسکولوں اور کالجوں کی تعلیم پر صادق آتی ہے بلکہ اس تعلیم پر بھی جو ہم زندگی بھر حاصل کرتے

رہتے ہیں۔

تہذیب کی سماجی اہمیت

تہذیب اولاً ایک انفرادی ملکیت ہے اور یہ محض چند کی ملکیت بھی ہو سکتی ہے۔ تاہم یہ ظاہر ہے کہ جو خیر اس کا مقصد ہے اس پر بنیادی ماہیت کے لحاظ سے کسی کی اجارہ داری نہیں ہو سکتی۔ یہ نادر و نایاب ہیروں کے قبضہ سے مختلف ہے جس کے لیے لوگ ایک دوسرے سے مقابلہ کرتے ہیں اور جن کو قسمت والے ہی حاصل کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ بلکہ یہ بہت نمایاں طور پر انسانی ہے اور ایسی چیز ہے جس میں سب شریک ہو سکتے ہیں۔ فطرتاً یہ جنگ کا ایک ذریعہ نہیں ہے اتنا بھی نہیں جتنا ایک معنیٰ میں مذہب کو کہا جا سکتا ہے۔ یہ انسانوں کو قدرتی طور پر ایک دوسرے کی مذمت کرنے اور برا ٹھہرانے کی طرف نہیں لے جاتی۔ اس معنیٰ میں بھی نہیں جس میں اخلاقیات کو اس کا مرتکب کہا جا سکتا ہے۔ نہ ہی انسان یا قومیں کتابوں، موسیقی کے سازوں، عجائب گھروں اور تجربہ گاہوں کے لیے اس طرح لڑتے ہیں جیسے کھانے، کپڑے، کوئلہ، یا لوہے کے لیے جھگڑتے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بہت سے لوگوں کی شاید اول الذکر اشیا تک کافی رسائی نہ ہوگی سائنس کے کچھ شعبوں میں ایک دوسرے سے اختلاف رکھنے والے مکتب ہائے فکر ہوتے ہیں۔ فلسفہ میں یہ خاص طور پر نمایاں ہیں۔ لیکن عموماً ان کے جھگڑے خوں ریزی اور دشمنی کے بغیر ہوتے ہیں سوائے ایسی صورت کے جب تہذیب کے مختلف شعبوں میں رائے، جذبات یا طرز گفتگو کے اختلافات مذہبی اختلافات سے جڑ جاتے ہیں۔ جیسا کہ اکثر ہوتا ہے۔ تہذیب کی خاص طور فرقہ داریت کی خصوصیت عموماً اس کے ابتدائی مدارج میں ظاہر ہوتی ہے۔ ایک سادہ آرٹسٹ، اور ایک قدیم گلوکار کے ابتدائی گیت اور رقص اپنی اہم خصوصیات کے اعتبار سے سماجی مظاہر ہیں۔ فطری مفروضات کے مطالعہ کی ابتدا اور قوموں اور انسانی اعمال کا تاریخی اندراج عموماً تنہا افراد کی بہ نسبت افراد کے گروپ کے ذریعے

انجام پاتا ہے۔ اور ان کو ایک ایسے مطالعہ کی طرح وقعت دی جاتی ہے جو اس گروپ کی شان میں اضافہ کرتا ہے۔ اگرچہ بعد میں، تہذیب زیادہ انفرادی حیثیت اختیار کرنے پر مائل ہوتی ہے یا کم از کم واضح طور پر منتخب افراد تک محدود ہو جاتی ہے سائنس کی زیادہ پیچیدہ شکلوں کا ادراک کرنے اور ان کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ لگانے کے لیے طویل مطالعہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہی بات فلسفہ، ادب اور آرٹ کی زیادہ پیچیدہ شکلوں کے اوپر بھی صحیح اترتی ہے — خصوصاً جب انہیں دور دراز زمانوں یا غیر ممالک سے حاصل کیا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ہیگل (Heagle) نے دعویٰ کیا تھا کہ صرف ایک شخص اس کے فلسفہ کو سمجھتا تھا۔ اور وہ بھی اسے نہ سمجھ سکا۔ لیکن پیچیدگی سے کسی قدر سادگی کی طرف واپسی بھی دیکھی جا سکتی ہے۔ شیکسپیر اور ملٹن کی مکمل اور ہم آہنگ تخلیقات کے بعد برنس (Burns) اور ورڈسورتھ کی سادہ شاعری کافی لطف انگیز محسوس ہو سکتی ہے۔ جب ہم سائنس سے متعلق بنیادی تصورات کو اچھی طرح سمجھ لیتے ہیں تو ان نتائج کو زیادہ سادہ اور عام فہم بنانے کا رجحان پیدا ہوتا ہے۔ ادب اور فلسفہ عالمانہ زبان اور تصنع آمیز ابہام سے گزر کر عوام کی زبان میں واضح تعبیرات کی سمت بڑھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ٹالسٹائی اپنی غیر جمہوری بغاوت میں ہومر (Homer) اور شیکسپیر کی مذمت اور اس نظریہ کے پیش کرنے میں کہ اصلی آرٹ وہی ہے جو مقبول ہے، ضرورت سے زیادہ آگے بڑھ گیا ہے۔[1] یہ تقریباً اس نظریہ کی طرح ہے کہ "آسمانی بادشاہت میں صرف بچے ہی داخل ہو سکیں گے۔" انسانی کوششوں کے بہترین نتائج کو کسی حد تک بچوں کی دسترس میں لایا جا سکتا ہے کہ اب ہر شخص ایسی چیزوں کا مالک ہو سکتا ہے جن کی تمنا بھی کسی گزشتہ دور کے بادشاہ کے لیے فضول ہوتی۔ تاہم، اس بات پر اصرار

---

[1] ٹالسٹائی کی کتاب (What is Art) ملاحظہ کیجیے۔ اس کی تردید میں رابندر ناتھ ٹیگور کی (Personality)، جو کسی قدر یک طرفہ ہے، کا حوالہ بھی دیا جا سکتا ہے۔

مناسب ہے کہ مستقبل کی امیدیں تہذیب کو اعلیٰ طبقہ کی اجارہ داری سے نجات دلانے پر منحصر ہیں۔ اہرامِ مصر، رزمیہ نظمیں، عظیم الشان کلیسا، پرنسپیا (Principia) اور دوسری سائنس اور ادب کی شاہانہ یادگاریں ایک گزرے ہوئے زمانے کے شاندار کارنامے ہیں۔ یہ بات عام اعتبار سے مشتبہ ہے کہ وہ کہاں تک مستقبل کی تہذیب کے لیے نمونہ بن سکیں گے؟ یا بنا نامناسب ہوگا؟ کلیساؤں کی بجائے یا کم از کم ان کے دوش بہ دوش ہم کچھ صحت بخش بنگلوں کی بھی توقع رکھ سکتے ہیں۔ یہ بھی کر سکتے ہیں کہ دیوتا نما سورماؤں کے رزمیوں مرحوم خواتین اور بہادر سرداروں کی خوشیوں اور غموں کی بجائے ادنیٰ درجہ کے انسانوں کے خزانوں کو گم نامی کے دھندلکے میں تلاش کریں اور اس دھند کو بتدریج دور کریں وہ مشینی آسانیاں جو آج ہمیں انسانی نسل کے بہترین کارناموں کے پھیلانے کے لیے حاصل ہیں ان کی موجودگی میں حقیقت میں اس کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ کیوں نہ ایک محنت کش انسان یا خاندان کی ایک مصروف ماں کو، جن کے پاس آرٹ یا سائنس کے لیے فرصت نہیں ہے۔ اس قابل بننے میں مدد دی جائے کہ وہ صحیح معنوں میں مہذب اور نفاست پسند کہے جا سکیں۔

تہذیب انسانی زندگی کے مقصد کی حیثیت سے

اب ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ تعلیم کو کس مفہوم میں زندگی کی تیاری کے مقابلہ میں زندگی کا مقصد قرار دیا جا سکتا ہے۔ اگر ہم یہ سوچنے میں حق بہ جانب ہیں کہ انسان کی انتہائی خیر اس بات میں مضمر ہے کہ وہ اپنی فطرت کے اعلیٰ عناصر کی تکمیل کرے اور ان کی مدد سے ان عناصر پر قابو حاصل کرے جو ادنیٰ ہیں تو یہ بات ظاہر ہے کہ تہذیب کی جو مختلف شکلیں ہم دیکھتے ہیں ان میں ہی ہمیں اسکی بتدریج تحصیل حاصل ہوتی ہے۔ ایک حقیقتاً مہذب شخص وہ ہے جو ان تمام خوبیوں کو حاصل کر چکا ہے جن کی انسانی فطرت اہل ہے۔ کیونکہ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ ایک واقعتاً مہذب شخص وہ نہیں ہے جو محض مخصوص قسم کے علم یا حسین اشیاء کی

مند مثالوں سے متعارف ہو بلکہ وہ شخص ہے جس نے ان چیزوں کے بارے میں ایک خاص قسم کے رویتے کی نشو و نما کی ہے وہ اپنی سب سے اہم خصوصیات کے اعتبار سے ایک شوقیہ دلچسپی رکھنے والا اور ایک عاشق ہے ــــ ایک ایسا آدمی جو انسانی زندگی کی بہترین چیزوں سے لطف اندوز ہوتا ہے اور اس لطف اندوز ہونے کے ذریعہ ان کو اپنا بنا لیتا ہے اگر اس کے پاس کچھ بھی نہ ہو، تو بھی اس کے قبضہ میں ہر چیز ہوتی ہے۔ اور خواہ وہ بہ ظاہر ناکام معلوم ہو پھر بھی وہ شاندار طور پر فتح مند ہوتا ہے۔ جیسا کہ براؤ ننگ نے کہا ہے :

" محبت میں کامیابی ضرور ملتی ہے ــــ خریب نہیں
انعام کچھ بھی ملے ۔ انعام بہرحال انعام ہے ! "

عام نتائج

خلاصہ

اب ہم انسانی سماجی زندگی کا عام جائزہ مکمل کر چکے ہیں۔ جو کچھ ہم پیش کرنا چاہتے تھے وہ یہ ہے کہ اگر ہم مخصوص مقامات یا زمانوں میں سوسائٹی کی ترتیب و تنظیم کی تفصیلات کو علیحدہ کر کے سوسائٹی کی عام ساخت پر نظر ڈالیں تو پتہ چلتا ہے کہ یہ اول تا آخر انسان کی بنیادی فطرت پر قائم ہے۔ سوسائٹی کی اولین بنیاد انسان کی نباتاتی یا معاشی فطرت میں ملتی ہے۔ یہ اس کی حیوانی تحریکوں سے تقویت پاتی ہے اور آخر میں عقل کی حکمرانی کی قوت، جو انسان کی مخصوص انسانی ساخت کا اصل جوہر ہے سوسائٹی کو اس کی قطعی شکل عطا کرتی ہے۔ اگر اس طرح دیکھا جائے تو سوسائٹی ایک ساکن اور ناقابلِ تغیر سماجی طرزِ اتحاد کی شکل نہیں بلکہ ایک ایسی شکل ہے جس میں نشو و نما اور ترقی کا عمل جاری ہے۔ ہماری عقلی فطرت آہستہ آہستہ اور درجہ بہ درجہ ہی ہماری حیوانی تحریکوں اور نباتاتی ضرورتوں پر تسلط حاصل کر لیتی ہے۔ عقل بہ ذاتِ خود ایک ایسی طاقت ہے جو مستقل ایسے مقاصد کے حصول کے لیے کوشاں رہتی ہے جن کی فوری تکمیل

ممکن نہیں۔ چنانچہ ہمارے مقصد کی تلاش کسی ایسی ریاست میں فضول ہوگی جسکی تصویر براہ راست دیکھی جاسکتی ہے۔ البتہ ان کو ایک ایسے نصب العین میں تلاش کرنا چاہئے جو اپنے بنیادی عام اصولوں کے اعتبار قطعی اور متعین ہونے کے ساتھ اپنے مخصوص مواد میں غیر محدود تبدیلیوں کے امکانات رکھتا ہے۔ انسانی زندگی کے اس پہلو کے بارے میں ورڈ سورتھ (Wordsworth) کا یہ بیان آج بھی صحیح ہے:۔

• ہمارا وجود ہمارا مسکن ہمارا دل، ہماری آرزوئیں اور تمنّائیں ہماری منزل سب کے سب متناہیت کے ساتھ وابستہ ہیں۔

ہماری تمنّائیں لافانی ہیں ہماری سعی و کوشش ہمیشہ کچھ اور زیادہ ہونے کی امید پر جاری رہتی ہیں۔

چنانچہ ہم اپنے آگے کے راستہ میں کسی قطعی رہ نمائی کی توقع نہیں کرسکتے جو ہمیں یہ بتائے کہ ہمیں آئندہ کیا مخصوص قدم اٹھانے ہوں گے۔ البتہ ہمیں اس بات کا عام اشارہ ملتا ہے کہ کس سمت میں بڑھنا زیادہ بہتر ہوگا۔

سماجی فلسفہ کی عملی اعتبار سے اہمیت

جو کچھ بیان کیا جاچکا ہے اس کے پیش نظر یہ اعتراف کرنا ضروری ہے کہ سماجی فلسفہ بھی عام فلسفہ کی طرح براہ راست عملی نتائج نہیں پیش کرتا یہ ہمیں پکی پکائی روٹی نہیں دیتا۔ یہ ہمیں تفصیل کے ساتھ یہ نہیں بتا سکتا کہ کون سا راستہ اختیار کرنا ہمارے لیے سب سے بہتر ہوگا۔ لیکن اس بات کا اعتراف کرلینے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ فلسفہ کی کوئی عملی اہمیت ہی نہیں ہے فلسفہ یقیناً ہمیں ایسے اصول دیتا ہے جن کی رہ نمائی ہمارے راستہ کا یقین کرنے کے لیے ضروری ہے۔ اس کی اہمیت پر زور دینا اس لیے ضروری ہے کیونکہ سماجی فلسفہ کے بعض مصنفین اس کی اہمیت سے انکار کرنے پر مائل معلوم ہوتے ہیں۔ عام سائنسی مطالعہ کا تعلق محض اس کی تحقیق کی کوشش سے ہے "جو ہے" اس کے

نتیجے میں کچھ لوگوں نے یہ فرض کر لیا کہ انسانی زندگی کا مطالعہ بھی ایسا ہی ہے۔ یہ نظریہ اس تصور کی الٹ ہے جس کے مطابق انسانی زندگی تغیر پذیر ہونے کی وجہ سے سائنس کا موضوع مطالعہ بننے کی قطعی صلاحیت نہیں رکھتی یہ صحیح ہے کہ وہ تغیر پذیر ہے، لیکن اس کے تغیر کا خاص سبب وہ نصب العین ہے جو ہمیشہ اس کے پیش نظر ہوتا ہے اور جس کے حصول کے لیے وہ مستقل کوشاں رہتی ہے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نصب العین کا مطالعہ اس چیز کا مطالعہ ہے "جو ہے" لیکن وہ موجودہ وجود کے مفہوم میں "جو ہے" نہیں ہے۔ بلکہ یہ وہ ہے "جو" ہو جانے کی اس میں صلاحیت موجود ہے۔

سماجی زندگی کی تفصیلات کے سلسلے میں قطعی اصولوں کا اطلاق کرنے میں سماجی زندگی کی پیچیدگی دشواری حائل کرتی ہے۔ اس موضوع کے بعض ابتدائی مصنفین نے عموماً اس بات کو نظر انداز کیا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ انسانی زندگی پر عقلی زندگی کی حیثیت سے بحث کرنا کافی تھا۔ اس لحاظ سے ہم ان اعتراضات کو کسی حد تک حق بہ جانب کہہ سکتے ہیں جو عقلیت (Intellectualism or Rationalism) کے خلاف کئے جاتے ہیں (اکثر اوقات ضرورت سے زیادہ شدت کے ساتھ)۔ قاموسیوں (Encyclopaedists) میں روسو (Rousseau) پینے (Paine) اور گڈون (Godwin) پر اور افادیت پسندوں (Utilitarians) پر اس کوتاہی کا الزام لگایا جا سکتا ہے۔ غالباً ایک دوسرے مفہوم میں کانٹ (Kant) اور ہیگل (Heagle) پر بھی یہ الزام عاید ہوتا ہے اس سلسلے میں برکے (Burke) کا احتجاج کسی قدر یک طرفہ ہوتے ہوئے بھی کافی اہم ہے۔ انسانوں کو زندگی گزارنے کے لیے اپنے اپنے عقل کے سرمایہ سے تجارت کرنے کے لیے آزاد چھوڑ دینا خطرہ سے خالی نہیں۔ افراد کے لیے یہی بہتر ہے کہ وہ گزشتہ قوموں اور زمانوں کے جمع کیے ہوئے عام خزانے اور سرمایہ سے فائدہ اٹھائیں" ہمیں ہمیشہ یہ یاد رکھنے کی ضرورت ہے کہ انسان حیوان اور دیوتا کے درمیان کی ایک کڑی ہے اور اس پر پوری طرح دونوں میں سے کسی کی بھی شرائط عاید نہیں ہوتیں اس

لیے اس کی زندگی کے تمام پہلوؤں کے مطالعہ کے لیے پُرتخیل بصیرت کے ساتھ سائنسی قطعیت کی بھی ضرورت ہوتی ہے اس کے لیے زندگی کے تجربہ اور نظری فکر کے استخراج (Deductions) دونوں ہی سے مدد لینا ہوگی۔ اس کام میں ہمیں شاعروں، پیغمبروں اور نظری مفکروں کو بھی مدد کے لیے بلانا ہوگا۔

بہر حال ان تمام احتیاطوں کے بعد ہم کوشش کر سکتے ہیں کہ اپنے عام غور و فکر کا ان عملی مسائل پر اطلاق کریں جو فوری طور پر ہمارے سامنے ہیں۔ خاص طور پر ہم اس راستے کی نشان دہی کی کوشش کر سکتے ہیں جو آئندہ ہماری ترقی اختیار کر سکتی ہے۔

ترقی کے خاص راستے

پائیدار ترقی اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب اسے ضرورت سے زیادہ عجلت میں حاصل نہ کیا جائے۔ جیسا کہ بیکن (Bacon) نے کہا ہے،عا ہمیں پرانے راستوں پر کھڑے ہو کر نئی راہوں کی جستجو کرنا چاہیے۔ ایک ذی حیات شے تقریباً غیر محسوس طور پر نشوونما پاتی رہتی ہے۔ بعض اوقات اس کی زندگی کو گزند پہنچائے بغیر اس کی قطع و برید کی جا سکتی ہے دوسری طرف جو مر چکا ہو اس میں دوبارہ جان ڈالنے کی کوشش بے سود ہوتی ہے۔ یا استعارتاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ شکستہ صراحی میں نئی شراب ڈالنے سے کیا حاصل؟ ان دو متضاد خطرات کی موجودگی کے پیشِ نظر ہمارے لیے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ان دونوں سے دامن بچاتے ہوئے آگے بڑھنے کی راہ تلاش کریں۔ اول سے آخر تک ہمارا خاص مقصد یہ ہونا چاہیے کہ اپنی فطرت اور ماحول کے ادنیٰ عناصر کو اعلیٰ تر عناصر کا مطیع بنائیں۔ اس سلسلے میں جس قسم کا کنٹرول حاصل کرنا اہم ہے اس کے تین خاص پہلو معلوم ہوتے ہیں (۱) فطری قوتوں کا انسانی ذریعہ سے کنٹرول (۲) افراد کا فرقہ وارانہ جذبہ کے ذریعہ کنٹرول۔ اور (۳) ضبطِ نفس۔ ان تینوں میں سے ہر

عا Essays. XXIV

ایک کے بارے میں خلاصہ کے طور پر کچھ بیان مفید ہوگا۔

فطرت کی تسخیر

فطرت کی قوتوں پر کنٹرول حاصل کرنے کی اہمیت خود اتنی نمایاں ہے کہ اس بارے میں کچھ اور کہنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔ گزشتہ صدی کے دوران تقریباً ہمارا تمام مغربی تمدن کسی بھی دوسری چیز کے مقابلہ میں اسی کوشش میں غرق رہا ہے کہ کسی طرح فطرت کی قوتوں پر قابو حاصل کیا جا سکے۔ اب مشرق میں بھی ہماری مثال کی پیروی کی کم از کم ابتدار ہو چکی ہے۔ لیکن اس سلسلے میں جو کام ہوا ہے وہ مناسب بصیرت کی کمی کی وجہ سے کسی قدر بے فائدہ ڈھنگ سے انجام دیا گیا ہے۔ جس کے نتیجہ میں ہم خود اپنے بنائے ہوئے آلات کی غلامی میں گرفتار ہو گئے ہیں۔ ایمرسن (Emerson) کے مشہور الفاظ میں "آج اشیار کی حکمرانی ہے۔ کپڑا بنو۔ اور اناج پیسو۔ کیونکہ اشیا زین پر بیٹھی ہیں اور نوعِ انسان پر سوار ہیں"

موجودہ دور میں ہماری قوتیں بڑی حد تک تباہی کے آلات کی تکمیل پر صرف ہوئی ہیں۔ اور باقی ماندہ میں سے کافی قوت فضول اور بیکار سامان کے بنانے میں خرچ کی گئی ہے۔ [1] دراصل ضرورت اس بات کی ہے کہ انسانی ضروریات کو سمجھا جائے اور انسانی صلاحیتوں کو ان ضروریات کی تسکین کے بہترین ذرائع کا پتہ لگانے کی جانب مبذول کیا جائے۔ بہت سے ایسے ملکوں کے لوگ جو اپنے آپ کو تہذیب یافتہ کہتے ہیں، صحت مند غذا اور مشروبات کی وافر مقدار کے حصول میں دشواری پاتے ہیں۔ ان ملکوں کے بہت سے لوگوں کو ایسے لباس میسر نہیں جو ان کے جسم کی مناسب حفاظت کر سکیں اور نہ ہی ان کو ایسے رہائشی مکان حاصل ہیں جو ایک عمدہ طرز زندگی کے لیے ضروری ہوتے ہیں۔ ہم محض روح نہیں

---

[1] اس سلسلے میں بوزنکے (Bosanquet) کی کتاب Civilization of Christendom میں Luxury and Refinement پر مضمون کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔

ہمارے جسمانی وجود سے متعلق خارجی حالات بھی ہماری توجہ کے طالب ہیں۔ ہیگل (Hegel) نے بے سبب ہی ایک مشہور زمانہ مقولہ کو الٹ کر پیش نہیں کیا تھا۔ تھا: "پہلے روٹی اور کپڑا تلاش کرو آسمانی جنت خود تمہیں حاصل ہو جائے گی"۔ دنیا کے گرم خطوں میں پیغمبروں نے جو کامل انسان بننے کے لیے ہدایات دی ہیں ان میں سے ارشادات، جیسے "کل کی فکر نہ کرو" [1] دوسری قسم کے خطوں پر پوری طرح صادق نہیں آتے۔ بعض اقتباسات سے ہم نے اپنی زندگی کے نصب العین آنکھیں بند کر کے مشرق سے لے لیے ہیں جس کے نتیجہ میں اکثر اوقات ہمارے اعمال اور نصب العینوں کے درمیان افسوس ناک طور پر خلیج رہ جاتی ہے۔ ملٹن (Milton) بھی اس بات کا شاکی تھا کہ برطانیہ عظمیٰ کی سرد آب و ہوا" اس کے تخلیقی کام کے لیے ایک شدید رکاوٹ تھی۔ یقیناً بہت سے ایسے لوگ بھی ہیں جنہیں اس سے بھی زیادہ سردی جھیلنا پڑتی ہے۔ اکثر لوگ زندگی کی آسائشوں اور آرام کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دینے پر مائل نظر آتے ہیں۔ یہ حقیقت ہی سہی لیکن اس کی وجہ سے ہمیں اپنی اعلیٰ قوتوں کی نشوونما کے لیے مناسب مادی حالات کی ضرورت کی طرف سے آنکھیں بند نہیں کر لینا چاہئیں۔ جس بات کی خاص ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ ان حالات کو محض انفرادی مفاد نہیں بلکہ عمومی خیر تسلیم کیا جائے۔ اس میں شک نہیں کہ ہمارے ملک کے بہت سے لوگوں کے مادی حالات ایسے ہیں کہ ان میں بہت سی چیزوں کی ضرورت باقی ہے لیکن پھر بھی یہ بہت سے لوگوں سے بہتر ہیں۔ ہمارے شہر ضرورت سے زیادہ گنجان اور بدحال ہیں۔ رسکن (Ruskin) اگرچہ کسی قدر تند خو اور جلد باز تھا لیکن اس بات پر زور دینے میں وہ یقیناً غلطی پر نہیں تھا کہ ان شہروں کا بڑا حصہ بے دریغ مٹا دینے کے قابل ہے۔ دوسری طرف دیہی زندگی میں بدنظمی "علیحدہ پن" اور زمین کے حق ملکیت کی خراب شرائط کی وجہ سے رکاوٹیں حائل ہیں۔ شہروں اور دیہاتوں کو اور زیادہ گھلنا ملنا پڑے گا۔ [2] بہت بڑی

---

[1] زیادہ عام مفہوم میں یہ اقوام آج بھی ہمارے لیے قیمتی ہیں۔ البتہ ان کے لفظی مفہوم کو لینا مہلک ہوتا ہے۔

املاک کو غالباً کسی حد تک ٹکڑوں میں توڑنا ہوگا۔ اور بہتر مکانات فراہم کرنے کی ضرورت کو پورا کرنا ہوگا صنعتی دنیا کو بھی بہتر طور پر منظم ہونا پڑے گا تاکہ زندگی اہم ضروریات رائگاں مقابلہ کے بغیر زیادہ آسانی سے مہیا کی جاسکیں۔ لیکن یہ ہماری توجہ کو کنٹرول کے دوسرے طریقہ کی طرف لے جاتا ہے۔

سماجی کنٹرول

یہاں پر سماجی تنظیم کی اہمیت کو بیان کرنے کی خاص ضرورت نہیں معلوم ہوتی کیونکہ تعلیم، صنعت، ریاست اور بین الاقوامی تعلقات کے سلسلے میں ہم اس کی اہمیت پر نظر ڈال چکے ہیں۔ اس بات کی کوئی قطعی پیشین گوئی نہیں کی جاسکتی کہ ان تنظیموں کو کس مخصوص سمت میں وسعت دینا سود مند ہوگا۔ بہر حال یہ بات وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ خود ہمارے ملک میں اس وقت تعلیم انتہائی بے قاعدگی کی حالت میں ہے قومی مستعدی کے لیے اس صورت حال سے زیادہ مہلک اور کوئی چیز نہیں ہوسکتی۔ اس بات کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ تنظیم کا مکمل پن اور انفرادی ضرورتوں اور صلاحیتوں کے ساتھ مطابقت اور لچک مشکل سے ہی یک جا کیے جاسکتے ہیں۔ لیکن ہم یہ امید ضرور کرسکتے ہیں کہ مستقبل میں تحقیق کی بہتر سہولتیں بہم ہوسکیں گی، نچلے سرے پر بھیڑ میں کمی ہوگی، غور و فکر اور سیرت کی انفرادیت کی نشو و نما کی زیادہ قطعی کوششیں کی جائیں گی۔ صنعتی زندگی میں رائیگاں مقابلہ کے روکنے پر زیادہ توجہ دی جاسکتی ہے۔ زندگی کی بنیادی ضرورتوں کو عمومی طور پر زیادہ قابل حصول بنایا جائے اور سائنٹفک طریقوں کا زیادہ مکمل طور پر اطلاق کیا جائے۔ ریاست کو ان متضاد خطرات سے محفوظ رکھنے کی کوشش کی جاسکتی ہے جو ایک طرف تو مطمئن بالذات اور خود غرض دولت مندوں کی حکومت

(۵ بقیہ) اس کو پروفیسر گیڈس (Prof Geddes) نے اپنی کتاب (Evolution) میں بہت خوبی سے پیش کیا ہے۔

(Plutocracy) سے اور دوسری طرف جمہوری قوتوں کے بے قاعدہ عمل میں آنے سے پیش آسکتے ہیں۔ ان میں سے ایک طرز حکومت اپنے مفاد کی چیزوں کو ضرورت سے زیادہ واضح طور پر دیکھ لیتی ہے، اور دوسری مناسب طور پر یہ نہیں دیکھ سکتی کہ کل کی بھلائی کس چیز میں ہے۔ عام اعتبار سے ان دونوں کے پاس زیادہ مستقبل بین نظر نہیں ہے۔ اگرچہ فی الحال دوسرے ایوان (Second Chambers) کسی قدر کم اہمیت کے حامل ہیں، لیکن ایک حقیقی اعلیٰ ایوان (Senate) سے کافی مدد مل سکتی ہے۔ اس کے لیے ایک بہترین دستور تلاش کرنا مشکل ہے لیکن اس مشکل کا مقابلہ کرنا نراج Anarchy۔ اور قومی تباہی کا سامنا کرنے سے بہتر ہوگا۔ قومی زندگی میں عموماً آرٹ کی حوصلہ افزائی کی نمایاں ضرورت ہوتی ہے۔ آرٹ کو سامان عیش و عشرت میں نہیں بلکہ ہم سب کی زندگی کی اہم ضروریات میں سے سمجھنا چاہیے۔ یہ کتنی افسوسناک بات ہے کہ ہم ابھی تک ایک قومی تھیٹر بھی قائم نہیں کرسکے ہیں۔ بین الاقوامی تعلقات کے بارے میں جو کچھ بیان کیا جاچکا ہے اس میں غالباً مزید اضافہ کی ضرورت نہیں ہے۔

ضبط نفس

ضبط نفس ہمیں تعلیم کی سمت واپس لے جاتا ہے۔ ہم اس بات کو پھر سے یاد کرلیں کہ حقیقی تعلیم زندگی کی تیاری بھی ہے اور اس کا مقصد اعلیٰ بھی یہ خیال دل سے نکال دینا چاہیے کہ کسی خالی برتن میں درسی ہدایات کو بھر دینے کا نام تعلیم ہے یا یہ اللہ دین کے چراغ کی طرح ہے جو ہمارے سامنے حکمت کے خزانے کھول کر ڈال دیے گا جس سے ہم معیاری سوسائٹی کا "طلسمی عمل" بنا سکیں گے۔ اگر واقعی تعلیم کا صحیح مفہوم سمجھنا ہے تو اس کو سیرت کو مستحکم بنانے میں ادنیٰ ضرورتوں کو مطیع کرنے میں، حیوانی تحریکوں پر قابو حاصل کرنے میں اور اعلیٰ خواہشات کو دانشمندی کے راستہ پر چلانے میں دیکھنا چاہیئے اپنی مرکب فطرت کے ادنیٰ عناصر کو کچل ڈالنے کی کوشش فضول ہے۔ لیکن ہم ان کو ایک نئے میلان کی مخرج طاقت

کی مدد سے نئے راستوں پر موڑ سکتے ہیں اور اس طرح ان کو اپنا آقا بنانے کی بجائے اپنا خادمِ خدمت گزار بنا سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر صحت مند کھیل میں، تخلیقی آرٹ، سائنسی مہمات اور انسانی ترقی کی کڑی جدوجہد میں جنگ کا اخلاقی بدل تلاش کیا جا سکتا ہے۔ جنگ کی واحد خوبی اس حقیقت میں مضمر ہے کہ ابھی تک جنگ ہی ایک ایسی مہم ہے جس میں ایک پوری قوم کو ایسے کام میں مشغول کیا جا سکتا ہے جس میں لوگ پوری طرح اپنے اپنے ذاتی مقاصد کو بھلا دیتے ہیں اور حقیر ترین فرد بھی عمومی خیر اور دلیرانہ جذبہ ایثار میں ایسا سرشار ہو جاتا ہے کہ آغوش لحد اسے آغوش مادر سے کم نظر نہیں آتی۔ جس وقت تک جنگ ہی اس جذبہ کو ابھارنے کا واحد ذریعہ رہے گی اس وقت تک بلاشبہ وہی قومیں سب سے طاقتور اور برسرِ اقتدار رہیں گی۔ جو جنگی فنون کی تربیت پر کاربند ہوں گی ؏۱ اس طرح کے جذبہ کو محبت کے راستہ پر چل کر فروغ دینا بھی اسی طرح ممکن ہونا چاہیے جیسا کہ نزاع کی صورت میں ہوتا ہے۔ تمدنی زندگی کی تعمیرِ نو میں بھی یہی جذبہ ملتا ہے جیسے ان چیزوں میں جو اس کے وجود کے لیے ایک خطرہ ہیں۔ اس اعتبار سے یقیناً جنگ اور دوسرے تباہ کن انسانی جذبوں کا بدل ممکن ہے۔ لیکن یہ انہیں کسی زیادہ اعلیٰ اور جاذبِ توجہ جذبہ کے ساتھ ضم کرنے سے ہی ہو سکتا ہے۔ بدقسمتی یہ ہے کہ کسی مشترک مسرت کی امید کے مقابلہ میں کسی مشترک خطرہ کا خوف انسانوں کو زیادہ آسانی سے متحد کر دیتا ہے جانوروں کے گلّے بھی عموماً خطرہ کا احساس کرتے ہی غول کی شکل میں جمع ہو جاتے ہیں اور تحفظ حاصل ہوتے ہی منتشر ہو جاتے ہیں ہمدردی کا مطلب دُکھ درد میں اشتراک کا احساس ہے ؏۲ مثبت خیر کے حصول کی کوشش میں مستحکم یا بڑے پیمانہ پر اشتراک زیادہ مشکل سے پیدا ہوتا ہے۔ بہ ظاہر یہ ایک ایسے جذبہ کو فروغ دینے سے ممکن ہو سکے گا جو اپنی اصل خصوصیت کے اعتبار سے مذہبی ہے اس لیے ہم بدل کی تلاش میں

؏۱ کانٹ (Kant) کو جو غالباً پائیدار امن کے سب سے بڑے حامیوں میں تھا وہ بھی اس بات کو تسلیم کرتا ہے۔

؏۲ جرمن زبان میں (Mitleid) کا لفظ اس بات کا بہتر اظہار کرتا ہے۔

اس حد تک نہیں جائیں گے جہاں تک بعض جرمن مصنفین نے پہنچنے کی کوشش کی ہے اس سلسلے میں خاص طور پر ڈیورنگ (E. Duhring) نے مذہب کے بدل کے بارے میں کافی دلچسپ کتاب لکھی ہے [1] خود ہمارے ملک میں ڈارون (Darwin) اس خیال کا حامی نظر آتا ہے کہ مذہب کا بدل سائنس میں اور خانگی محبتوں میں مل سکتا ہے۔ لیکن اگر ہم مذہب کا وہی مفہوم لیں جو ایک گزشتہ باب میں پیش کیا جا چکا ہے، تو یہ بات صاف ظاہر ہے کہ اس کا کوئی بدل ممکن نہیں ہے کوئی بھی چیز صلاقت، حسن اور خیر کی لگن کا بدل نہیں ہو سکتی۔ کسی ناقص مذہب کا واحد بدل ایک بہتر مذہب ہی ہو سکتا ہے۔ اپنے مکمل مفہوم کے اعتبار سے مذہب ہی ان سب عناصر کا ممکن بدل ہے اور رہا ہے جو انسانی امنگوں میں پر فریب اور انسانی کوششوں میں مایوس کن ہیں۔

بہر حال یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اصل دشواری یہیں پیش آتی ہے۔ اگر مذہب کو ایسے ہی مقصد کو انجام دینا ہے جیسا کہ یہ ہے تو صرف ایک مذہب ہی تمام و کمال طور پر انسانی فطرت کو متاثر کر سکتا ہے۔ اس کو توہمات اور بت پرستی کے ہر داغ سے پاک اور اس تمام علم کے ساتھ ہم آہنگ ہونا چاہیئے۔ جو ہمیں اپنی ذات اور اپنے عالم وجود کے بارے میں حاصل ہے سیموئل بٹلر (Samuel Butler) کی تشبیہات [2] اور استعاروں کی زبان میں موسیقی کے بینک سے نکلے ہوئے سکے ایسے ہونا چاہئیں جو بازار میں قابل قبول ہوں۔ لیکن ہمیں ڈر ہے کہ ایسے حالات کی فوری توقع نہیں کی جا سکتی۔ جو لوگ اس کی شدید ضرورت محسوس کرتے ہیں انہیں ابھی صبر و تحمل سے کام لینا ہو گا کیونکہ مذہب انسانی خیر کی تمام شکلوں میں سب سے اعلیٰ ترین شکل ہے اس لیے اس کے اندر خامیوں کی موجودگی کو گوارا کرنا بھی سب سے مشکل ہے لیکن مذہب جو بھی عوامی شکل اختیار کرے گا ان میں غالباً کچھ نہ کچھ خامیاں موجود ہوں گی۔ بعض اوقات یہ خامیاں خاص طور پر بہت نمایاں ہو

---

1. Ersatz der Religion
2. Erewhon, Chap. XV

جاتی ہیں۔ کبھی کبھی فرسودہ مذہبی مسلک اتنے پست اور حقیر ہوجاتے ہیں کہ ان کے متبلغ بھی رومی رہنماؤں کی طرح ان پر ہنسے بغیر نہیں رہ سکتے تب والٹیر (Voltaire) کی طرح کوئی آگے بڑھ کر اصلاح کا بیڑا اٹھا لیتا ہے۔ لیکن کسی مذہب کے موافقین اور مخالفین دونوں ہی کو رواداری کا سبق سیکھنا چاہیے۔ اب عام اعتبار سے یہ بات تسلیم کی جا چکی ہے کہ مختلف مذاہب' انسانی ارتقاء کے مختلف مدارج کے لحاظ سے مناسب ہیں۔ جب تک اسے اپنے مذہب سے بہتر بدل فراہم نہ کیا جا سکے اس وقت تک اسے اپنے مذہب سے محروم کر دینا ایسا ہی ہے جیسے اس کی زندگی میں سے دل کو باہر نکال دیا جائے۔ نطشے (Nietzsche) کا رویہ یقیناً ایک حوصلہ افزا نظریہ نہیں ہے۔ اس راستہ میں دیوانگی ہے۔ یہ فرض کر لینا عموماً غلط ہوتا ہے کہ فرسودہ مذاہب کو ان کے پجاریوں کی تدبیریں زندہ رکھتی ہیں۔ صحیح تو یہ ہے کہ عوام کی ضرورتیں، خصوصاً ناقص تعلیم والے طبقے کی ضرورتیں اس وقت بھی انہیں مرنے سے بچاتی ہیں جب دماغ بھی ان کا ساتھ چھوڑ چکا ہوتا ہے۔ یہ بات کبھی نہ بھولنا چاہیے کہ کند ذہنوں کی نگہداشت بھی کلیسا کے خاص کاموں میں سے ایک ہے۔ دوسری جانب، کند ذہنی ابتدائی تعلیم کے نقائص سے بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ چرچ اس کا مداوا کرنے کے لیے کچھ نہ کچھ کر سکتا ہے اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ خود ہمارے ملک میں تعلیمی ترقی میں رکاوٹ کا ایک بڑا سبب انہی اشخاص کے پیدا کیے ہوئے جھگڑے تھے جن سے یہ توقع کی جا سکتی تھی کہ انہیں تعلیم کی ترقی سے سب سے زیادہ دلچسپی ہوگی۔ یہ ماننا پڑے گا کہ ہم عمومی اتفاق رائے کی امید نہیں کر سکتے اور کسی بڑی اور مقبول عام تنظیم میں ان سب باتوں کا واضح طور پر اعلان کرنا کبھی بھی ممکن نہیں ہو سکتا جو سچائی کے بارے میں اب تک علم میں آ چکی ہیں۔ اشاریت، حکایتوں' اور مذہب کی دھیمی روشنی کی ہمیشہ ہی ضرورت رہے گی بجا طور پر ہم محض خلوص اور رواداری کی طلب ہی کر سکتے ہیں۔ خلوص کے بارے میں سجوک (Sidgwick) ؏۱ کے الفاظ کو حرف آخر سمجھا جا سکتا

؏۱ Practical Ethics صفحات 77-176

ہے: "متبلغ نے کہا ہے کہ ایک وقت بولنے کے لیے ہے اور ایک وقت خاموش رہنے کے لیے ہے" اور یہ قدیم دانائی آج بھی فرسودہ نہیں کہی جا سکتی لیکن اس نے یہ نہیں کہا کہ ایک وقت سچ بولنے کے لیے ہے اور ایک وقت جھوٹ بولنے کے لیے ہے۔ میرا خیال ہے کہ عیسائیت کا عام رویّہ اس کہاوت میں یہ اضافہ قبول بھی نہیں کرے گا۔ جب مذہب کی شکلیں اتنی مسخ ہو جائیں کہ وہ کسی ایسی چیز کی نمائندگی نہ کر سکیں جس پر خلوص کے ساتھ یقین کیا جا سکے تو سمجھ لینا چاہیے کہ وہ فنا کے دروازہ سے زیادہ دور نہیں ہیں کیونکہ بقول شاعر "ناؤ کاغذ کی سدا چلتی نہیں" جو سب سے اعلےٰ ہے اس میں خرابی کو بہت دیر تک برداشت نہیں کیا جا سکتا۔

ان سب پر غور و فکر ہمیں اس نتیجہ پر پہنچاتا ہے کہ انسانی زندگی میں بلندی کی سمت جدوجہد بالکل ہی آسان نہیں ہے اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام دشواریوں کا خلاصہ پیش کرنے کی کوشش کی جائے جو خاص طور پر انسانی ترقی کی راہ میں حائل معلوم ہوتی ہیں۔

خاص خطرات

کسی معیاری ریاست یا معیاری دنیا کے قیام کے لیے یقیناً کوئی شاہی راستہ نہیں ہے اور نہ ہی اس نظم اور حسن کے لیے کوئی راہ موجود ہے جس کا بلیک (Blake) نے یروشیلم کی تعمیر کے سلسلہ میں اشارہ کیا ہے[1] جب الہٰ دین اپنا محل بنوا چکا تو ایک بدمعاش جادوگر اسے کسی دور دراز ملک میں اڑا لے گیا اس کو دوبارہ واپس حاصل کرنے کے بعد بھی الہٰ دین کو مجبوراً اس کے اندر رُخ کا

---

[1] جب تک ہم انگلینڈ کی ہری بھری اور خوشگوار سرزمین پر یروشیلم کی تعمیر نہ کر لیں اس وقت تک میں ذہنی طور پر لڑنا بند نہیں کروں گا اور نہ ہی میرے ہاتھوں میں تلوار کو نیند آئے گی۔

انڈا الٹکانا پڑا۔ جس کے نتیجہ میں وہ تباہی سے بال بال بچا تھا۔ آج بھی ہمارے پاس ایسے بدمعاش جادوگر اور تباہ کن رُخ کے انڈے موجود ہیں۔ یا دینیات کی اصطلاح میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہمیں ہمیشہ ہی شیطان سے واسطہ پڑتا ہے۔ شیطان ہمارے سامنے طرح طرح کی شکلیں بدل کر آتا ہے۔ ہم ہر بھیس میں اس کو پہچان لینے کی توقع نہیں کر سکتے۔ لیکن وہ اہم ترین خطرات جن پر ہم فوری طور پر غور کریں گے ایسے خطرات ہیں جو براہ راست ترقی کے ان حالات سے متعلق ہیں جن کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے۔ پستی کی طرف جانے والا راستہ بلندی کی طرف جانے والے راستے کے بالکل مخالف سمت میں ہے لیکن اکثر یہ جاننا مشکل ہوتا ہے درحقیقت ہم کون سے راستہ پر چل رہے ہیں۔ بہر حال ذیل میں جو بیانات پیش کئے جا رہے ہیں وہ ان خاص رجحانات کے خلاصہ کے طور پر کافی ہوں گے جو ہمیں پستی کی طرف گھسیٹتے ہیں۔

نباتاتی ضرورتوں کا تسلط

ہماری تمام ضروریات میں معاشی ضرورتیں سب سے زیادہ مستقل اور عمومی طور پر مُضر ہوتی ہیں۔ اور یہ خطرہ ہمیشہ درپیش رہتا ہے کہ کہیں یہ دوسری تمام ضروریات پر حاوی نہ ہو جائیں۔ بہت سے لوگ محض تنازع للبقاء کے علاوہ کچھ زیادہ نہیں کر سکتے۔ اگرچہ دولت کے لیے جدوجہد عموماً آرام و آسائش اور طاقت کے لیے ہوتی ہے لیکن بعض اوقات یہ آزادی، حسن، اور زندگی کے اعلیٰ تر مفادات کے لیے جدوجہد کی شکل اختیار کر لیتی ہے لیکن اس کا اولین مقصد مادی اشیاء کا حصول ہے، اور جو طاقت اس کا مقصود ہے وہ بڑی حد تک ان اشیاء کی ملکیت اور کنٹرول پر منحصر ہے۔ اس عنصر کا انسانی زندگی میں اتنا زیادہ اثر ہے کہ ہر حکومت کسی حد تک دولت مندوں کی حکومت جیسی (Plutocratic) ہو جاتی ہے۔ کوئی ایسا نظام ایجاد کرنا مشکل ہے جو اس بات کا مکمل تدارک کر سکے۔ لیکن عمومی خیر کے احساس کے لیے اس سے زیادہ مہلک کوئی چیز

نہیں ہے۔ اگرچہ یہ بات پوری طرح صحیح نہیں کہ سب تنازعات معاشی ہوتے ہیں پھر بھی یہ ضرور صحیح معلوم ہوتا ہے کہ تقریباً ہمیشہ ہی معاشی مقاصد ان میں شامل ہوتے ہیں۔

حیوانی تحریکوں کا اصرار

محبت اور نزاع، حیوانی تحریکوں میں سب سے خاص ہیں اور ان دونوں کی بنیادیں انسانی فطرت کی گہرائیوں میں موجود ہیں۔ محبت بہ ذات خود اتحاد کو فروغ دینے پر مائل ہے۔ لیکن عموماً وہ جس اتحاد کی طرف لے جاتی ہے وہ محدود ہوتا ہے۔ ایک طرز اتحاد کا کسی دوسرے طرز اتحاد کے خلاف ہونا لازمی ہے۔ اور یہی اختلاف زیادہ شدید نزاع کی بنیاد بن سکتی ہے۔ اشخاص کے درمیان محبت بھی رشک و حسد کی بنیاد بن سکتی ہے لوگوں کے درمیان اتحاد بھی دوسروں کو مخالفت پر اکساتا ہے۔ ممکن ہے انسانی اخوت کا مفہوم بھی ایسا مسخ کر دیا جائے کہ وہ برہمی اور عدم رواداری کا ذریعہ ہو جائے کارلائل (Carlyle) کے نزدیک نفرت، محبت ہی کی "الٹی تصویر ہے"۔ "افسوس! یہ آدم ہی کے بچے ہیں... یہ بات مجھے خوب یاد ہے ... اور میں اسے کبھی بھولوں گا بھی نہیں — جب ہی تو ان کے اندر اتنا غم اور غصہ موجود ہے"[1] انسانی فطرت سے نزاع کے عنصر کو اس کی قوت حیات کو تباہ کیے بغیر علیحدہ کرنا مشکل ہے۔ ہم جنگ کا اخلاقی بدل نسبتاً بے ضرر رقابتوں میں تلاش کر سکتے ہیں۔ لیکن کھیل کے اندر حقیقت کی شکل اختیار کر لینے کی مہلک صلاحیت موجود ہے۔ فوجی مشقوں میں یہ مشکل سے ہی ممکن ہو سکتا ہے کہ لوگ یہ خیال دل میں بغیر لائے ہوئے ان میں دلچسپی قائم رکھ سکیں کہ "کاش یہ حقیقت ہوتی"۔ نزاع کو کسی نئے ولولہ کی شمع جلا کر ہی روکا جا سکتا ہے۔ لیکن ایسا ولولہ پیدا کر دینا آسان نہیں ہے اور یہ بھی ممکن

---

[1] Latterday Pamphlets, II.

ہے کہ وہ نیا ولولہ بھی امن کی بجائے تلوار کو ساتھ لائے۔

مشینوں کا اقتدار

بنی آدم نے فطرت پر کنٹرول حاصل کرنے کے لیے قوت فکر کے عملی اطلاق کی کوششیں بھی تنظیم کی تباہ کن شکلوں کی طرف لے جا سکتی ہے۔ زندگی لازمی طور پر نمو کی ایک شکل ہے اور یہ آسانی سے مشینوں کے بوجھ کے نیچے کچل جاتی ہے خواہ یہ بوجھ کسی ایسی مشین کا ہی کیوں نہ ہو جو مکمل ترین طریقہ سے بنائی گئی ہو بعض اوقات خود قوت فکر بھی ادعائے علم (*Pedantry*) کے ہاتھوں تقریباً مردہ ہو جاتی ہے جو معدوم ادعائیت (*Dogmatism*) کی ہمنوائی کرتا ہے ممکن ہے کہ صنعتی مشینری بھی جس پر سخت گیر دولت مندوں کی حکومت کا کنٹرول ہونا لازمی ہے اس طرح استعمال کی جائے جس سے فائدہ کم حاصل ہو اور برائی زیادہ پھیلے۔ اسی طرح قومی زندگی کی آزاد نشو و نما ایک بے روح ضابطہ پسند حکومت (*Bureaucracy*) کے ہاتھوں تباہ ہو سکتی ہے جو آج بھی مٹی ہوئی استبدادی حکومت (*Depotism*) کی آخری مددگار ہے۔ زمانہ حال میں جرمنی اور جاپان وسیع طرز ہائے تنظیم کے تیزی سے ترقی پانے کی توجہ خیز مثالیں ہیں[1] ان دونوں کے سلسلے میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ قومی زندگی کے زیادہ بے ساختہ پہلوؤں کا کچھ نقصان ہوا ہے خود ہمارے ملک میں یہ مخصوص خطرہ غالباً اب اتنا نہیں رہا جتنا پہلے تھا ہینے (*Heine*) نے کہا تھا کہ انگلستان میں مشینیں قریب قریب ذی حیات وجود معلوم ہوتی ہیں اور

---

[1] بنیجمن کڈ (*Benjamin Kidd*) کی حالیہ تصنیف (*The Science of Power*) (صفحات ۱۰۷-۹) میں اس بات کو بہت پر زور طریقہ سے نمایاں کیا گیا ہے اس سلسلے میں برگساں (*M. Bergson*) کے وہ مضامین بھی ملاحظہ کرنا چاہئیں جو اس نے جنگ کے مفہوم کے بارے میں تحریر کئے ہیں اور جن میں اس قسم کی تنظیموں کے نقائص پر توجہ دلائی گئی ہے۔

جاندار تقریباً مشینوں کی طرح ہیں۔ لیکن اب ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے مشینی کمال کے لیے ہمیں جرمنی کی سمت نظر ڈالنا ہو گی۔

نراجیت

یہ خیال فضول ہے کہ نظم کے خطرات سے بچنے کے لیے ہمیں نراج کی طرف لوٹ جانا چاہیے۔ اگرچہ برگساں (Prof. Bergson) خالص مکینیکی طرز تنظیم کے غیر تسلی بخش ہونے پر زور دیتا ہے لیکن اس نے بھی حیاتی قوت کے اندھے عمل کو ضرورت سے زیادہ سراہا ہے۔ حیاتی قوت ایک اکائی نہیں ہے بلکہ اس کے اندر بہت سے متضاد رجحانات موجود ہیں جن کو قوت فکر سے کنٹرول کرنا پڑتا ہے۔ محض انفرادی فکر کے عمل سے ہم نجات کی امید نہیں رکھ سکتے میرا خیال ہے کہ پروفیسر اسمال (Prof Small) یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ[1]: ہماری موجودہ نسل کو اس انفرادیت کی بجائے جو سماجی احساس کی ضد ہے، ایک ایسی انفرادیت کے حصول کی کوشش کرنے کی ضرورت ہے جو سماجی احساس کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے۔ یہی سبق ان کے لیے سب سے اہم اور بیش قیمت ہے۔ انفرادیت (Individualism) کی ناقص تر شکلوں کو غالباً کافی حد تک بے وقعت قرار دیا جا چکا ہے: خود ہمارے ملک کے لوگوں کے رویے کے بارے میتھیو آرنلڈ (Mathew Arnold) کا یہ بیان اب ضرورت سے زیادہ مبالغہ آمیز معلوم ہوتا ہے[2] اور غالباً اس وقت بھی تھا کہ ایک انگلستان کو حق ہے کہ وہ جیسا چاہے کرے، جہاں چاہے داخل ہو جائے، جس طرح چاہے غل کرے، جیسے چاہے دھمکی دے اور جسے چاہے مضروب کرے، لیکن اب بھی بعض مخصوص سوسائٹیوں میں زیادہ اچھے افراد میں جد و جہد اور کوشش سے فرار کا رجحان ملتا ہے تاکہ وہ

---

1. General Sociology صفحہ 478
2. Culture and Anarchy

خود اپنی شخصیت کی تربیت میں سکون حاصل کر سکیں۔ اس میں شک نہیں کہ مغرب کے مقابلہ میں یہ رجحان مشرق میں زیادہ عام رہا ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے ہندوستانی صوفی اور سادھو اس قسم کی زندگی سے بہت دور نظر آتے ہیں جس سے ہم مانوس ہیں[1] لیکن اب بھی ایسے فن کاروں اور خواب دیکھنے والوں کی کمی نہیں ہے جو اپنے لیے ایسی پناہ ڈھونڈتے ہیں جو اس سے زیادہ مختلف نہیں ہے۔ ایک عارضی تدبیر کے طور پر یہ بہت عمدہ چیز ہو سکتی ہے بشرطیکہ وہ بعد میں اس سے حاصل کئے ہوئے پھلوں سے مالامال ہو کر عام زندگی کی طرف واپس لوٹ سکیں ورنہ ہیگل (Hegel) کے بہ قول وہ "جرمِ بے گناہی"[2] کے مرتکب سمجھے جائیں گے وہ زندگی کے مسئلہ کو حل نہیں کرتے بلکہ اس سے فرار حاصل کرتے ہیں۔ یہ ماننا پڑے گا کہ انفرادی ارتقائے ذات پر توجہ مرکوز کرنے کی کوششوں سے زیادہ کسی دوسری صورت میں شیطان پر نور روشنی کا فرشتہ نہیں معلوم ہوتا۔

قدامت پرستی

اگر کسی ایسی تہذیب کی تعمیر ہو بھی جائے جس میں بیان کردہ خطرات کو بڑی حد تک دور کر دیا گیا ہو، تو بھی وہ بلندی کی سمت جد و جہد کے بغیر زیادہ دیر تک اپنے آپ کو برقرار نہیں رکھ سکتی۔ جو تہذیب مستقل بنیادوں پر قائم ہو چکی ہو اس میں عموماً ضرورت سے زیادہ ماضی پر انحصار رکھنے کا خطرہ ہو سکتا ہے۔ اس بات میں شبہ کرنا مشکل ہے کہ یہ ایک ایسا رجحان جس کا قدیم یورپی تمدن خاص طور پر اثر قبول کر سکتا تھا۔ ہمارے لیے بھی اپنے طرزِ زندگی اور اداروں پر مطمئن بذات ہو جانا لازمی ہے۔ خود ہمارے ملک میں انفرادی آزادی کی موجودہ حالت پر آنکھیں بند کر

---

[1] شاید یہ صحیح ہے کہ موجودہ زمانے میں اس قسم کی زندگی کے احیاء کا رجحان پھر سے بڑھتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

[2] کیئرڈ Caird کی Hegle پر کتاب ملاحظہ کیجیے (صفحات 31-29)

کے قناعت کر لینا اسی بات کو ظاہر کرتا ہے۔ جس انفرادی آزادی پر ہم قانع ہیں وہ محض چند ایسی مخصوص روایات کے تابع ہے جو تقریباً جبلی حیثیت اختیار کر چکی ہیں یا پھر مخصوص آداب یا کھیل کے ان اصولوں سے کنٹرول ہوتی ہے جو روایتی بن چکے ہیں۔ فرانس میں اس کا اظہار سماجی نظام سے زیادہ قطعی اطمینان میں دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ سماجی نظام فرد کی ان چیزوں پر عمل کرنے میں رہبری کرتا ہے جن کو صحیح سمجھا جا سکتا ہے (جن کو فرانسیسی میں (Comment faut) کہا جاتا ہے) ایسی سوسائٹیوں میں جن چیزوں کی قدر کی جاتی ہے وہ کم و بیش خیر کی حیثیت رکھتی ہیں لیکن یہ بات یقینی ہے کہ یہ خیر اس نوعیت کی ہوگی جو "خوب تر" کی دشمن ہے۔ بہ ظاہر یہ قدامت پرستی کا لباس پہنے ہوتی ہے لیکن اس کے اندر تباہی کا گھن لگا ہوتا ہے کیونکہ اس کے سامنے اعلےٰ ترقی کا کوئی تصور نہیں ہوتا اس لیے اس کا تباہی کی طرف جانا قدرتی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ وہ ایسا ہی اطمینان بالذات، ناقص خیر پر قناعت، اور نئے نصب العینوں کی عدم موجودگی تھی جو جرمن سلطنت کو تباہی کی طرف لے گئی۔ ضروری نہیں کہ سوسائٹیاں بھی اسی طرح زوال پذیر ہو کر ڈھے جائیں جس طرح افراد میں ہوتا ہے۔ لیکن گزشتہ کارناموں پر قناعت کر لینا تقریباً ہمیشہ ہی فنا کے راستہ پر لے جاتا ہے[1] یہ وہ خطرات ہیں جو خاص طور پر سماجی ترقی کی راہ میں حائل معلوم ہوتے ہیں بعض اوقات انسان کو ان کا احساس اس وقت ہوتا ہے جب اسے کوئی شدید جھٹکا لگتا ہے۔ انقلاب فرانس اور اس کے فوراً بعد کے چند سال ایسے ہی زمانہ کی مثال ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اب ہم بھی ایک ایسے ہی دور میں داخل ہو چکے ہیں۔ انقلاب فرانس کے دور کے بارے میں گوئٹے (Goethe) کا یہ بیان موجودہ زمانہ پر بھی تقریباً

---

[1] اس کی مخالفت میں چین کی مثال پیش کی جا سکتی ہے۔ یہ خیال غلط ہے کہ چین نے کوئی ترقی نہیں کی ہے۔ اس کی ثابت قدمی کا راز اس کی وہ آہستہ اور رفتار ترقی ہے جس کے ذریعہ اس نے ترقی حاصل کی ہے۔ لیکن یہ سخت جدوجہد اور مشقت سے حاصل ہونے والی آزادی کی عمدہ مثال نہیں قرار دی جا سکتی ہے۔

پورا اترتا ہے۔:

"ہر طرف ہنگامہ برپا ہے۔ جیسے منظم دنیا پھر سے تاریکی اور بے قاعدگی کی طرف لوٹ کر از سرِ نو اپنی تنظیم کرنا چاہتی ہو۔"

بہر حال اس طرح کی برائی میں بھی یقیناً کچھ اچھائی کا پہلو ہوتا ہے۔ ایسے حالات ہمیں سوچنے پر اکساتے ہیں اور ایک بہتر دنیا کی تعمیر نو پر مجبور کرتے ہیں۔ کیا ہمارے پاس یہ یقین کرنے کی کوئی بنیاد ہے کہ ایسی از سرِ نو تعمیر ممکن ہے؟ اس بارے میں چند کلمات کافی ہوں گے۔ ؏۱

امید کی خاص بنیادیں

ابھی تک ہم نے خلوص کے ساتھ کسی قدر مایوس کن پیش بینیوں سے بحث کی ہے۔ اب ہم اس مسئلہ کے روشن پہلو پر نظر ڈالیں گے۔ موجودہ پریشانیوں کے دور میں بھی دنیا کے سامنے ایک نئے اور بہتر طرزِ زندگی کی عظیم امید موجود ہے بالکل اسی طرح جیسے انقلاب فرانس کے دور میں ایک نئی دنیا کی امید موجود

؏۱ از سرِ نو تعمیر کے بارے میں اب تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ ان تمام تحریروں کی قدر و قیمت کے بارے میں فیصلہ کرنے میں اپنے آپ کو اہل نہیں سمجھتا۔ بہر حال مسٹر ریل Whittall (?) کی Principal of Social Reconstruction مطالعہ کا یقیناً مشورہ دیا جا سکتا ہے لیکن میرے خیال میں اس کی نفسیاتی بنیاد کافی قابلِ اعتراض ہے اور اس کے نتائج بھی کسی قدر نا جیتہ پر مبنی ہے۔ Labour and the New Social Order جو لیبر پارٹی کے منصوبوں کے بارے میں ہے کافی محتاط اور غور و فکر سے تحریر کی ہوئی دستاویز ہے۔ یہ بات الگ ہے کہ وہ کہاں تک عملی اعتبار سے قابلِ عمل کہی جا سکتی ہے۔ مسٹر ڈاسن W.H. Dawson نے بہت سے مصنفوں کے مقالات کی ادارت کی ہے جو کافی ممتاز مقام رکھتے ہیں جس میں مختلف مسائل سے بحث کی گئی ہے After War Problem۔ پروفیسر چیپ مین Prof Chapman نے نسبتاً حال میں Labour and Capital after the War شائع کی ہے جو تقریباً اسی نوعیت کی ہے اس میں Whitley Committee کی پہلی رپورٹ بھی شامل ہے۔

تھی۔ انقلاب فرانس نے کسی حد تک دنیا کو آلودگی سے پاک کیا ہے۔ اس امید کے لیے ہمیشہ ہی کافی جواز رہے گا کہ وہ اعلےٰ نصب العین جن کے پس پشت سخت محنت و کاوش رہی ہے بالکل ہی بے ثمر ثابت نہیں ہوں گے۔ ان کے عمل میں آنے میں خواہ کتنی ہی طویل تاخیر کیوں نہ ہو پھر بھی ان کے بروئے کار آنے کی امید ہمارے خیالوں میں زندہ رہتی ہے۔ ترقی انسانی زندگی کی ایک فطری خصوصیت ہے۔ بعض اوقات اس کو ناکامیوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے پھر بھی اس کا عمل جاری رہتا ہے۔ یونان، روم اور شاید کچھ دوسری قدیم تہذیبوں کا مٹ جانا ایک ایسا عظیم نقصان تھا جس کو ہم انسانی تاریخ کا ایک بھیانک سانحہ کہہ سکتے ہیں۔ لیکن موجودہ دنیا نے ان تباہیوں سے بھی بہت کچھ حاصل کیا ہے اور محفوظ رکھ چھوڑا ہے۔ ان کے آرٹ اور شاعری کا ایک بڑا حصّہ آج بھی ہم سے ہم کلام ہے اور ہمیں روحانی زندگی کی تشکیل میں مدد دیتا ہے۔ سقراط کے بے باک منطقی مباحث سے، افلاطون کی پر تخییل بصیرت سے اور ارسطو کی جامع اور بالغ نظر اور سلامت عقل سے ہمیں آج بھی ذہنی ولولہ ملتا ہے۔ رومی قوانین ہمیشہ ہمارے سامنے نظم اور عدل کا معیار پیش کرتے رہیں گے۔ ہمیں یہودیوں کی مذہبی آرزوئیں آج بھی حاصل ہیں اور کچھ دوسرے قدیم مذاہب اب ہمارے لیے زیادہ قابل فہم ہو گئے ہیں۔ اگرچہ یہ خیال یقیناً بہت خوش آئند نہیں ہے پھر بھی ہم اس امکان کو نظرانداز نہیں کر سکتے کہ آنے والی نسلیں بھی اسی طرح ہماری موجودہ تہذیب کے کھنڈروں میں سے کوئی دائمی قیمت رکھنے والی چیز ڈھونڈ نکالیں گے۔ لیکن ہم اس کچھ بہتر امید رکھنے کی کوشش کر سکتے ہیں۔ آج دنیا پہلے کے مقابلہ میں زیادہ متحد ہو چکی اور یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ کل دنیا کا مربوط ہونا اس کے مختلف حصّوں کو تباہی سے محفوظ رکھ سکے گا۔ جو قوتیں نظم قائم رکھنے میں کام آتی ہیں وہ بدنظمی پھیلانے والی قوتوں سے زیادہ طاقتور ہوتی ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ حق، طاقت کا حامل ہو، لیکن اس کے اندر یہ صلاحیت ضرور ہوتی ہے کہ وہ اپنے گرد طاقت کو جمع کر لیتا ہے۔ خطاکاروں کے طریقے ہمیشہ کرٹے نہیں ہوتے بلکہ عموماً منقسم ہوتے ہیں۔ عمومی خیر کا، یا کم ازکم کسی عمومی

برائی کو دور کرنے کا تصور[1] جس آسانی سے انسانوں کو ایک دوسرے سے جوڑ دیتا ہے وہ کسی بھی دوسرے تصور کے ذریعہ ممکن نہیں ہے، ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ اس تصور کا اطلاق کس طرح ایک ریاست کی تنظیم پر ہی نہیں بلکہ بین الاقوامی تنظیم کی تعمیر پر بھی کیا جا سکتا ہے۔ یہ کام عملی مدبر اور سماجی مصلح کا ہے کہ وہ دنیا کی از سر نو تعمیر کا منصوبہ کی تفصیلات پیش کریں۔ اگر ہم خوش فہمی سے کام لے کر اس کام کو آسانی سمجھ لیں تو اس سے کوئی فائدہ نہیں۔ ہمیں ہربرٹ اسپنسر (Herbert Spencer) کی طرح یہ مان لینے کا حق نہیں پہنچتا کہ "ارتقائی قوتیں اس بات پر مجبور ہیں کہ وہ ہمیں آخری درجہ کمال تک پہنچا دیں" ہم جانتے ہیں کہ ارتقاء کا عمل کسی حد تک سست گام اور پر خطر ہے۔ یہ بات افراد اور سوسائیٹیوں دونوں کے بارے میں کہی جا سکتی ہے کہ ارتقا کے اعتبار سے ہمیشہ وہی موزوں ترین نہیں ہوتے جو سب سے زیادہ باقی رہنے کے سزاوار تھے۔ صرف شعوری انتخاب اور کوشش سے یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ ہم وہ پیدا یا محفوظ کر سکیں گے جو سب سے بہتر ہے۔ اگر ہم ناقابل اصلاح طور پر احمق نہیں ہیں تو ہم ماضی کی غلطیوں کما حقہٗ جرائم اور ساتھ ہی اس کے عظیم کارناموں سے فائدہ اٹھائے بغیر نہیں رہ سکتے ہمارے سامنے جو خطرات موجود ہیں ان کے باوجود بھی ہم یہ یقین کرنے کی جرات کر سکتے ہیں کہ وہ دن زیادہ دور نہیں ہے جب ہم ایک عمدہ اور پائیدار سماجی نظام قائم کر سکیں گے۔ ایک ایسا نظام جس میں دوزخ کی کھڑکیوں سے نکلی ہوئی آگ کی لپٹوں کی تپش نہ محسوس ہوتی ہو۔ یہ بات خاص طور پر واضح معلوم ہوتی ہے کہ

---

[1] ڈاکٹر وارڈ (Dr. Ward) کی (Realm of ends) صفحات (7-130) اس بارے میں کئی پراز معلومات بیانات دئے گئے ہیں جو اس پر روشنی ڈالتے ہیں کہ کس طرح خیر کی قوتیں، بدی کی قوتوں سے زیادہ طاقتور ہوتی ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ فلسفۂ کثرت وجود Pluralism کے نظریہ عالم سے بھی اس رجحان کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اگر ہمیں اس بات کو ماننے کا حق ہے کہ یہ دنیا ایک کائنات ہے یا کائنات کا ایک حصہ ہے تو ہمارے اس یقین کو مزید تقویت ملتی ہے کہ خیر کی قوتیں بدی کی قوتوں سے زیادہ طاقتور ہوتی ہیں

ایک بہتر نظام کو کسی مخصوص قسم کے لوگوں کی اجارہ داری نہیں بلکہ مکمل طور پر ایک عمومی خیر ہونا چاہیئے۔ مختلف لوگوں میں ہمیشہ ہی مختلف زبانیں مختلف آداب و قوانین اور مختلف فکر و عمل کے طریقے ملتے ہیں۔ ہم مناسب طور پر انہی چیزوں کی قدر کر سکتے ہیں جن سے ہم بہتر طور پر محفوظ ہو سکتے ہیں۔ لیکن اب ہم وثوق کے ساتھ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ زمانہ گزر گیا جب مخصوص لوگوں کے اس انداز فکر کو جائز کہا جا سکتا تھا کہ ہمارا وطن سب سے برتر ہے' یا' برطانیہ کی سمندروں پر حکمرانی ہے۔ یا حسین فرانس کی تہذیب کی ملکہ ہے' اور دیگر ایسے ہی اقوال وغیرہ۔ اسی طرح یہ فرض کر لینا بھی صحیح نہیں کہ محض روم' ایتھنس' مکہ یا کسی اور متبرک مقام کو ہی مرکز عبادت تسلیم کیا جا سکتا ہے اور دوسرے تمام مقامات اس کے سزاوار نہیں ہیں۔ ؎1 جب تک ہم اس حقیقت کو تسلیم نہیں کریں گے کہ تمام دنیا ہمارا ملک ہے اور اس کے سب باشندے ہمارے ساتھی شہری ہیں۔ اس وقت تک ہمیں کسی دائمی تحفظ کی امید رکھنے کی حق نہیں پہنچتا۔ ایک ایسے دور میں جب پروشا کے فوجی اقتدار کو مشترک دنیا کے انتشار کا سب سے اہم سبب مانا جاتا ہے (جو غالباً صحیح ہے) ایک آواز گزشتہ اور بہتر جرمنی سے آتی ہے جو ہمیں ولولہ اور امنگ دیتی ہے ـــــ یہ آواز ایک ایسے شخص کی آواز ہے جس نے شاید سب سے زیادہ یورپ سے قومی علٰحدہ پسندی کے جذبے کو ختم کرنے کی کوششوں میں حصہ لیا تھا۔ ؎2 اس میں پوشیدہ ہے مستقبل کی راہ ـــ اس میں خوشیاں اور غم دنیا کیلئے ہیں پناہ جانتے ہیں کہ ہم آگے کچھ نہیں کچھ بھی نہیں؛ پھر بھی آگے بڑھتے رہنے کی ہمیں ہوتی ہے چاہ

؎1 یہ بات قابل غور ہے کہ یہ کسی طرح اس نیشنلزم کے منافی نہیں ہے جس کے ورڈز ورتھ (Words worth) یا میزنی (Mazzini) حامی تھے۔ یہ جو قومیت کے دعوے کرتے ہیں وہ محض اپنے لیے ہی نہیں بلکہ دوسروں کے لیے بھی ہیں۔

؎2 Die Zukunt decket Schmerzen and Glücke Schritwerls Ba dem Blinke Doch (ngeschrecket Dhringen wir Vorwerts.

کچھ نہ ہونا ہی ہیں آگے بڑھاتا ہے وہاں ۔۔۔ جب نظر آتا نہیں رستے میں کوئی سنگ راہ

خوب سے خوب تر کی جستجو اور جدوجہد ہی خیر کا تحفظ کر سکتی ہے لیکن اس کے ساتھ یہ شرط بھی ہے جیسا کہ ڈاکٹر بوزنکے (Dr. Bosanquet) نے کہا ہے [1] ہم مستقبل پر بھروسہ کر سکتے ہیں اس لیے نہیں کہ ہم اس کی تفصیلات کی پیش بینی کر سکتے ہیں، بلکہ اس لیے کہ اس ولولہ کے اثر کے نتیجہ میں جو کچھ پیش آئے گا وہ ان لوگوں کے لیے محض اچھا ہی ہو سکتا ہے جو اس طرح مصیبت جھیل کر ستمگر بننا سیکھ چکے ہیں۔ لیکن ایسا اعتماد صحیح شہری اخلاقی تعلیم کی مناسب آمیزش پر منحصر ہوگا۔ اسی بنیادی شرط کے ساتھ ہماری تمام امیدیں وابستہ ہیں۔ انسانی زندگی کی ترقی کے اولین مفروضات بڑی حد تک خود ہماری ذات میں مضمر ہیں خارجی ماحول میں نہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی بہت سے لوگوں کا ایک مشترک مقصد کے حصول کے لیے تعاون بھی انسانی ترقی کے لیے ناگزیر ہے۔

---

[1] Social and International Ideals (صفحہ 188) گوئٹے (Goethe) کے عام رویے کو رابرٹسن (Mr Robertson) نے اپنی کتاب (The Germans) (صفحات 203-6) میں نہایت خوبی سے پیش کیا ہے اس میں گوئٹے کے عام رویے کی خوبیوں اور کوتاہیوں، دونوں پر ہی روشنی ڈالی گئی ہے۔

ضمیمہ (الف)

افلاطون کی جمہوریت کے بارے میں چند تشریحات

تمہیدی بیان

افلاطون کی جمہوریت سماجی فلسفہ کے بارے میں پہلی باقاعدہ کوشش ہونے کی وجہ سے ہمارے لیے خاص اہمیت رکھتی ہے. کئی اعتبار سے آج بھی یہ اس موضوع پر سب سے زیادہ بھرپور، مکمل اور فکر انگیز کتاب ہے. ایک حد تک اس کی وجہ یہ ہے فلسفہ کے مطالعہ میں گہرا انہماک رکھنے والوں میں سقراط اور افلاطون جیسی اعلےٰ ذہانت کسی دوسرے کے حصہ میں نہ آسکی. ان کی یہ عظمت انفرادی اور مشترکہ دونوں ہی اعتبار سے مسلّم ہے دوسری وجہ یہ بھی جا سکتی ہے کہ یونان کی شہری ریاستوں میں، موجودہ زمانے کے پیچیدہ حالات کے مقابلہ میں کسی شہری کی زندگی کا زیادہ مکمل طور پر جائزہ لینا ممکن تھا. اسی لیے گزشتہ بیان میں اکثر مواقع پر 'مکالمات' کا حوالہ دینا مناسب خیال کیا گیا ہے ہمیں امید ہے کہ جو

بھی بیان کردہ موضوعات کے غائر مطالعہ کا شایق ہوگا وہ ان کے بارے میں افلاطون کی بحث سے کسی حد تک واقفیت حاصل کرلے گا۔ افلاطون کے بیانات خاص طور پر سلجھے ہوئے ہیں اور ان کی غیر معمولی وضاحت کے ساتھ تشریح کی گئی ہے۔ پھر بھی ان میں کچھ ایسے نکات ہیں جن کے بارے میں غلط فہمی کا امکان ہے ان غلط فہمیوں کے سدِّ باب کے لیے افلاطون کے عام طرز استدلال کے بارے میں کچھ تشریحی بیانات کا اضافہ بہتر معلوم ہوتا ہے۔ ع۱

جمہوریت کے بارے میں جو سب سے اہم غلط فہمی پیدا ہونے کا احتمال ہے وہ اس کی جدلیاتی (Dialectic) خصوصیت سے متعلق ہے قاری کے ذہن میں یہ خیال پیدا ہونا لازمی ہے کہ مختلف مواقع پر جو بیانات سقراط کے منھ سے ادا کرائے گئے ہیں وہ قطعی طور پر افلاطون کے نظریات کی ترجمانی کرتے ہیں یہ بات خاصی یقینی ہے کہ مکالماتی طرز اظہار اختیار کرنے میں افلاطون کا خاص مقصد یہ تھا کہ اس طرح کی تعبیر نہ کی جائے۔ اکثر مقامات پر اس نے یہ اشارہ کیا ہے کہ وہ خود اس طرز استدلال کو بالکل آخری نہیں سمجھتا۔ ممکن ہے کچھ لوگ اس بات کو ایک ایسی نوعیت کے کام میں ایک بڑا سقم قرار دیں لیکن کم از کم میرے خیال میں یہی اس کی سب سے اعلٰے خصوصیت ہے خواہ کوئی شخص کتنی ہی عظیم قابلیت کا مالک اور کیسے ہی وسیع علم کا حامل کیوں نہ ہو یہ اس کی ایک بہت بڑی حماقت ہوگی کہ وہ اس خوش فہمی میں مبتلا ہو جائے کہ وہ ایسے موضوع پر حرف آخر لکھ سکتا ہے۔ پھر بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ سقراط جس نے خود یہ اعتراف کیا ہے کہ وہ کچھ

ع۱ اس کے بارے میں مزید روشنی کے لیے نیٹل شپ (Nettleship) اور بوزن کے (Bosanquet) کی تشریحات اور ارنسیٹ بارکر (Ernest Barker) کی کتاب (The Political Thought of Plato and Aristotle) کا حوالہ مناسب ہوگا۔ تعلیمی حصّہ کے متعلق فری مین (K.J. Freeman) کی تصنیف (Schools of Hellas) کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ برسّلی (P.S. Bussell) کے (The Place of Plato's Republic) پر مقالات (Mind, 1916) کا مطالعہ بھی مفید ہوگا۔

افلاطون کے مباحث کے مختلف اہم نکات کے لیے بھی ناگریز ہے مثال کے طور پر تعلیم، آرٹ کی اہمیت اور حیات جاودان وغیرہ کے مباحث کے سلسلہ میں بہت محتاط مطالعہ کی ضرورت ہے اور موضوعات کے بارے میں اس کے عقائد حقیقی یقین پر مبنی ہیں اور نہایت مضبوط ہیں اور اس کے بیشتر مشورے بہت بیش قیمت ہیں لیکن اگر ہم کسی بھی مقام پر اس کے بیانات کے لفظی معنی لیں تو بری طرح بھٹک جائیں گے۔ لیکن میرے خیال میں یہ بات ماننا پڑے گی کہ بعض مقامات پر اس کے یہاں مخصوص جانب داری کا ثبوت ملتا ہے جس سے غالبًا موجودہ دور کے بیشتر قارئین متفق نہیں ہوں گے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ افلاطون سب سے دانشمند انسانوں میں سے تھا اور اس نے اپنی ذاتی قابلیت کے علاوہ اسقراط کی دانائی سے بھی پورا استفادہ حاصل کیا تھا۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں تخیئلی فکر کا، جو خداداد عطیہ اسے اسے حاصل تھا اس میں کوئی بھی اس کی ہمسری نہیں کر سکتا اور نہ ہی دنیا میں کوئی ایسا مصنف گزرا ہے جو افلاطون کا ہم پلّہ کہا جا سکے۔ لیکن بعد کی نسلوں کے تجربات اور افکار کو یکسر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

آئندہ بیان میں ہم ان حصّوں کی طرف توجہ دلانے کی کوشش کریں گے جن میں خاص طور پر غلط فہمی کا امکان موجود ہے۔

کتاب اوّل کا مباحثہ

کتاب اول عدل کے اس مفہوم سے بحث کرتی ہے جس کو صحیح سماجی نظم و تربیت کے مقابلہ میں ذاتی سلامت روی سے متعلق سمجھا جا سکتا ہے۔ یونانی اصطلاح کے مبہم پن کی وجہ سے شروع سے آخر تک ایک الجھاؤ رہتا ہے۔ ارسطو اس کی خاصی وضاحت کر چکا ہے[1]۔ کتاب اول میں مختلف نظریات کو بہت مہارت کے ساتھ ترتیب دیا گیا ہے۔ ابتدا میں ان کو معمولی عام فہم اندلز میں پیش کیا گیا

---

[1] Ethics کتاب V ۔

نہیں جانتا، وہ ایسی غلطی کا مرتکب ہوتا ممکن ہے کہ افلاطون کو اپنی بصیرت یا قوت استدلال پر زیادہ اعتماد ہو لیکن مجموعی اعتبار سے اس سلسلے میں وہ بھی بڑی حد تک اپنے استاذ کا پیروئے کار تھا اس لیے اس کے مکالمات کے بارے میں یہ کہنا غلط ہوگا کہ وہ ایک ادعائی طریقہ (Dogmatic System) کو پیش کرتے ہیں بلکہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ مشکل مسائل کے بارے میں ایک ایسی بحث ہے جس میں ان کے امکانی حل کی طرف اشارے بھی شامل ہیں بحث کے خاتمہ پر پہنچ کر ہی ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ حقیقتاً اس کا کیا رویہ ہے لیکن وہاں بھی اس کے آخری کلمات میں استعاروں سے کام لیا گیا ہے۔ افلاطون کو رسکن (Rousseau) کی ایک قدیم شبیہ کی حیثیت سے دیکھنا بھی ایک بہت بڑی غلطی ہے۔ (حالانکہ رسکن نے بڑی حد تک اس کی روح کو اپنایا تھا۔)

اس لیے اس بات کا خاص طور پر خیال رکھنا چاہیئے کہ اگرچہ یہ تصنیف ایک معیاری ریاست کا خاکہ پیش کرتی ہے لیکن اس کو پوری طرح موجودہ زمانے کے مثالی معاشرت (Utopia) کے تصورات جیسا نہیں سمجھنا چاہیئے جو کم از کم بعض اوقات افلاطون کے مباحث کو ہی نمونہ مان کر تشکیل دیئے گئے ہیں۔ افلاطون اس کی خاصی وضاحت کر چکا ہے کہ اس کا یہ مقصد نہیں ہے کہ اس کے خاکہ کو عملی طور پر ایک مکمل ریاست کو تشکیل دینے کے کام میں لایا جائے۔ کیونکہ وہ محض ایک ایسی شہری ریاست کا مطالعہ تھا جس سے وہ واقف تھا اور اس مطالعہ کے ذریعہ اس نے اس ریاست کے خصوصی پہلوؤں کو نمایاں کیا تھا اور ان خطرات کی نشان دہی کی تھی جو اسے پیش آ سکتے ہیں اور ان کے ممکن ازالہ کے بارے میں مشورے پیش کیے تھے آج اگرچہ ہمیں مختلف فرقوں کے بارے میں وسیع معلومات حاصل ہیں پھر بھی ہمیں افلاطون سے یقیناً یہ امید نہیں کرنا چاہیئے کہ اس نے اپنے بیان میں ہر اہم بات کی وضاحت اور تشریح کی ہوگی یا ترقی کے تمام امکانات کا جائزہ لیا ہوگا۔ لیکن موجودہ حالات اتنے پیچیدہ ہیں کہ ریاست کا ایک سادہ خاکہ کا مطالعہ ہمارے لیے کافی مفید ہوگا۔

ایسی احتیاط نہ صرف مجموعی طور پر مکالمات کے سلسلے میں ضروری ہے بلکہ،

ہے بعد میں ان کا بیان شاعرانہ تشریحات میں بدل جاتا ہے اور آخر میں خالص نظریاتی رنگ اختیار کر لیتا ہے۔ ان نظریات کے خلاف جو دلائل پیش کئے گئے ہیں وہ بہ ذات خود کافی مغالطہ آمیز ہیں بسا اوقات ان کا جواب دینے کے لیے اس اصول پر کاربند ہونا پڑتا ہے کہ ایک احمق کا جواب اس کی حماقت کے مطابق ہی دیا جا سکتا ہے [1] لیکن یہ بات اس پر روشنی ڈالنے کے لیے کافی ہے کہ جن تعریفوں سے بحث کی گئی ہے وہ الجھی ہوئی اور غیر تسلی بخش ہیں اور اس نے آئندہ کتابوں میں زیادہ جامع بحث کے لیے راستہ ہموار ہو جاتا ہے۔

کتاب اول میں ہی سقراط کے جانے پہچانے طرز کے مطابق مباحث پیش کئے گئے ہیں یہاں پر بھی یہ یقین کرنا مشکل ہوتا ہے کہ کوئی حقیقی بحث جس کو محض سرسری انداز میں چھیڑا گیا ہو آخر میں اتنی مکمل اور فنکارانہ شکل کیسے اختیار کر لیتی ہے۔ لیکن غالباً یہ سقراط کے نظریات اور طریقہ کار کی کافی صحت سے ترجمانی کرتی ہے۔ اس کے برخلاف بعد کی کتابوں کے بارے میں یہ بات کہیں زیادہ مشتبہ ہے کہ ان کے بارے میں یہ سب کچھ کہنا کہاں تک مناسب ہوگا یہ بعید از قیاس ہے کہ ان میں بھی سقراط کے نام سے کوئی ایسی بات منسوب کی گئی ہو گی جو حقیقتاً اس کے طرز فکر اور انداز کے منافی ہو۔ اس میں شک نہیں کہ سقراط کے کردار کو بہت عمدگی سے برقرار رکھا گیا ہے۔ لیکن یہ فرض کر لینے کا مشکل سے ہی کوئی جواز ہو سکتا ہے کہ وہ جن باتوں کو پیش کرتا نظر آتا ہے وہ ہمیشہ ہی من و عن خود اس کے یا افلاطون کے نظریات کی ترجمانی کرتی ہیں۔ میرے خیال میں یہ بیانات اس بات کی طرف زیادہ اشارہ کرتے ہیں کہ سقراط اس بارے میں کیا کہتا، یا افلاطون کے نزدیک کیا بیان کئے جانے کے لائق تھا کتاب اول

[1] میرا خیال ہے افلاطون اس طرز استدلال کے غیر تسلی بخش ہونے سے بہ خوبی واقف تھا (Gorgias) میں اسی سے ملتی جلتی بحث پیش کی گئی ہے جو اتنی جامع تو نہیں ہے لیکن زیادہ واضح اور موثر ہے۔

کی طرح اس کو بھی فنکارانہ مہارت کے ساتھ ترتیب دیا گیا ہے، جس سے بحث ایک نکتہ سے دوسرے نکتہ کی جانب بڑھتی جاتی ہے۔

کتاب دوم اور کتاب چہارم کا مباحثہ

کتاب دوم میں پہلی کتاب کے طرز بحث پر کڑی نکتہ چینی کی گئی ہے اور ایک زیادہ لطیف انداز بیان اپنایا گیا ہے۔ اس میں سماجی معاہدہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس کو جس شکل میں پیش کیا گیا ہے وہ یقیناً اس نظریہ کی پیش بینی کرتا ہے جس کو بعد میں ہابس (Hobbes) نے پیش کیا ہے اس نظریہ کے متعارف ہونے سے انفرادی راست روی کا اہم مسئلہ سماجی عدل کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور اس طرح سوسائٹی کی عام ساخت پر غور کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ سقراط اب تنقید سے ہٹ کر تعمیری رویہ اختیار کرنے کے بعد اس بات پر زور دیتا ہے کہ فرقہ کا وجود اس حقیقت پر منحصر ہے کہ فرد خود کفیل نہیں ہے اور آگے چل کر یہ نظریہ پیش کرتا ہے کہ اس کے بنیادی اصول، تعاون اور تقسیم محنت پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد ایک ایسی سادہ سوسائٹی کا خاکہ پیش کیا گیا ہے جس میں محض یہ دونوں پہلو ہی خصوصی اہمیت رکھتے ہیں۔ لیکن وہ اس سماج کی مذمت کرتے ہوئے اس کو غیر انسانی قرار دیتا ہے کیونکہ یہ کسی طرح بھی ایک منظم ریاست کی زندگی کے بارے میں زیادہ روشنی نہیں دیتا۔ اس مسئلہ سے بحث کرنے کے لیے عیش و عشرت کا عنصر شامل کیا گیا ہے۔ عیش پسندی دوسرے فرقوں سے ربط کے مواقع فراہم کرتی ہے اور اس کے نتیجہ میں پھیلاؤ کی طلب پیدا ہوتی ہے جس سے نزاع اور جنگ وجود میں آتے ہیں اور ایک غالب فوجی طبقہ تشکیل پاتا ہے۔

اس جگہ افلاطون کے بارے میں آسانی سے غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے اس کی رائے سے دو متضاد مطلب نکالے جا سکتے ہیں۔ اور غالباً یہ دونوں ہی غلطی پر مبنی ہوں گے۔ ایک طرف تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک سادہ فرقہ کو

صحت مند اور زیادہ پیچیدہ سوسائٹی کو بیمار بناتا ہے اور اس کے مطابق طبقاتی امتیازات اسی بیمار سماج کی پیداوار ہیں۔ اس طرح بہ ظاہر ایک سادہ فرقہ ہی ایک معیاری فرقہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن دوسری طرف یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جس معیاری ریاست کا وہ دعویدار ہے وہ ایک پیچیدہ فرقہ ہی ہے اور یہ کہ وہ شروع سے آخر تک یہ مان کر چلتا ہے کہ یہ مسلسل جنگ یا اس کی تیاریوں میں مصروف رہے گا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ افلاطون کے اصل مطلب کی کون سا نظریہ صحیح ترجمانی کرتا ہے؟ جہاں تک میں سمجھتا ہوں یہ خیال صحیح معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت وہ ایک مطلق معیار پیش کرنا نہیں چاہتا بلکہ صرف سوسائٹی کی ماہیت سمجھنا چاہتا ہے۔ اس کے لیے ہمیں انسانی فطرت کے عناصر پر غور کرنا ہوگا خواہ وہ مرض پیدا کرنے کا ذریعہ ہی کیوں نہ ہوں [1]۔ اس بات کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ معیاری سماج کا بیان کرتے وقت وہ یہ فرض نہیں کرتا کہ وہ مثالی انسانوں پر مشتمل ہوگا۔ بلکہ وہ یہ فرض کرتا ہے کہ اس سوسائٹی کے تمام افراد کو سخت نظم و ضبط کی ضرورت ہوگی جس کے ذریعہ وہ ضبط نفس کا رویّہ اپنا سکیں گے لیکن بیشتر افراد میں اس رویّہ کو اپنانے کی اہلیت نہیں ہوگی۔ چنانچہ اس کا معیاری فرقہ بھی مکمل طور پر اور ہر لحاظ سے صحت مند یا معیاری نہیں ہوگا

[1] اگر وہ اپنی ریاست کو ایک قطعی معیار کی حیثیت سے پیش کرنے کا زیادہ آرزومند ہوتا تو وہ اس بات پر زور دیتا کہ عیش و عشرت اور اس سے متعلق وسعت پسندی کا رجحان گرد و پیش کے فرقوں میں پرورش پاکر جنگ اور حکومت کی ضرورت کو ناگزیر بنا دیتا ہے اور یہ نہ کہتا کہ یہ ریاست کی اندرونی بیمار حالت کا نتیجہ ہیں ریاست کی اندرونی حالت کو آسانی سے بیمار مان لینے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک قطعی معیاری ریاست کی بہ جائے ایک مخصوص قسم کو بیان کر رہا افلاطون کے سادہ فرقہ کا اس فرقہ سے مقابلہ دلچسپی سے خالی نہیں جس کی مونٹگنے (Montaigne) کے مضامین میں مدح سرائی کی گئی ہے۔ ایک ایسا فرقہ جس میں نہ حکومت ہے اور نہ تقسیم محنت لیکن پھر بھی لڑائی کی ہرگز کمی نہیں۔

اس کی صحت مندی کا پیمانہ یہ ہوگا کہ اس کا غالب حصہ صحت مند ہے اور دوسرے حصوں میں دبی ہوئی بیماریوں کو کل سوسائٹی کی زندگی پر اثر انداز ہونے سے روکنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس طرح سب سے قابل غور یہ بات ہے کہ حکمران طبقہ کو کس قسم کی زندگی گزارنا چاہیے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے اس بات کی ضرورت ہے کہ ان کا بہت احتیاط سے انتخاب کیا جائے اور مکمل طور پر تعلیم دی جائے تاکہ وہ سماج کی حفاظت اور حکومت، دونوں ہی کاموں کو انجام دے سکیں سقراط نے شاید یہ نہیں سوچا ہوگا کہ ان دونوں فرائض کو ایک دوسرے سے ممتاز کرنا اور دو مختلف قسم کے افراد سے متعلق سمجھنا مناسب ہوگا۔ اسی طرح بعد میں وہ خالص نظریاتی مطالعہ اور نظریاتی اصولوں کے عملی اطلاق میں کافی فرق نہیں تسلیم کرتا۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان پہلوؤں کے اعتبار سے جنت کی تقسیم پر پوری طرح بحث نہیں کی گئی ہے۔ ارسطو نے کسی قدر اس غلطی کی اصلاح کی کوشش کی ہے۔

افلاطون آگے چل کر یہ کہتا ہے کہ جن لوگوں کو ریاست کی حفاظت اور حکومت کی تربیت حاصل کرنا ہے انہیں ایسے لوگوں سے علٰحدہ رکھنا ضروری ہے جو فطری اعتبار سے کم تر ہیں۔ اور ان کو ایسی تربیت ملنا چاہیے کہ وہ اپنے آپ کو مکمل طور پر کل کے مفاد کے لیے وقف کر سکیں۔ اس بات میں نجی ملکیت اور خاندانی زندگی کو ترک کر دینا بھی شامل ہے۔ زیر نظر کتاب میں اسکی اہمیت پر غور کیا جاچکا ہے اور اسی طرح ریاست میں عدل کی ماہیت اور انفرادی روح کی تقسیم کے بارے میں بھی ہم غور کر چکے ہیں۔ فرد میں عدل کے متعلق ایسی ہی وضاحت نہیں پیش کی گئی ہے۔ افلاطون کے مباحثہ میں اس کو اعتدال پسندی سے علٰحدہ کرنا کسی قدر دشوار ہے۔ اس کی خاص وجہ یہ ہے کہ حقیقتاً ایک فرد ایسے ٹکڑوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا جو ریاست کے علٰحدہ علٰحدہ ارکان سے مطابقت رکھتے ہوں۔ لیکن یہاں پر ہمیں اس بحث میں الجھنے کی ضرورت نہیں ہے۔

ممکن ہے کچھ قارئین افلاطون کی اس رائے سے اختلاف کریں کہ لوگوں

کو ان کے مناسب مقام پر رکھنے کے لیے دروغ مصلحت آمیز سے کام لینا ضروری ہے۔ مگر یہ حقیقت ہے کہ ہر زمانہ میں کلیسا نے اسی اصول سے کام لیا ہے، خصوصًا اس زمانہ میں جب وہ ریاست کے زیر اثر رہے ہیں۔ گبن نے (Gibbon) یہ کہا تھا کہ سب مذاہب حاکم شہر کے لیے مفید ہیں، تو اسکا مطلب بھی یہی تھا۔ غالبًا شہنشاہ جرمنی سے زیادہ کسی کو اپنی رعایا میں پاک بازی کے فروغ کی تمنا نہ رہی ہوگی۔ افلاطون کا بیان خاص طور پر اس لیے قیمتی ہے کہ اس نے محض "لفظی جھوٹ" اور روح کی گہرائی سے نکلے ہوئے جھوٹ میں امتیاز پیش کیا ہے اگر کسی صحیح بات کی اہمیت پر زور دینے کے لیے من گھڑت حکایتوں ہی کا سہارا لیا جائے تو مذہبی حکایتوں کو کسی طرح بھی من گھڑت قانونی مثالوں سے زیادہ خراب نہیں قرار دیا جا سکتا۔ مثال کے طور پر یہ بات غلط ہو سکتی ہے کہ برے آدمیوں کو دوزخ میں جلایا جائے گا۔ لیکن یہ ضرور صحیح ہے کہ ان کے برے اعمال کے نتائج خود ان کے اور دوسروں کے لیے بے حد تباہ کن ہوتے ہیں انسانی زندگی کو متاثر کرنے والے عظیم سوالات کا جواب کسی ایسی زبان میں ادا کرنا مشکل ہے جو محض بے لچک اور قطعی مفہوم ادا کرتی ہو۔ ان عظیم مسائل کی اہمیت ذہن نشین کرانے کے لیے تخئیلی حکائتیں ہی سب سے بہتر طریقہ ثابت ہو سکتی ہیں۔ افلاطون کے مشورے یقینًا ان کے مقابلہ میں زیادہ مبالغہ آمیز نہیں جو خود ہمارے دور میں رائج ہیں۔

جہاں تک حکمران طبقہ کو دی جانے والی تعلیم کا تعلق ہے ۱؎ ہومر (Homer) کے خلاف افلاطون کی نکتہ چینی کو ضرورت سے زیادہ اہمیت نہیں دینا چاہئے یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ افلاطون کے زمانے میں ہومر نہ صرف یونان کا شیکسپیر تھا بلکہ اس کی حیثیت وہاں کی دیومالا یا بائیبل جیسی تھی۔ افلاطون کو ہومر پر شاعر کی حیثیت سے کوئی اعتراض نہیں تھا۔ لیکن اس کے خیال میں ہومر بائیبل کے بدل

۱؎ افلاطون کی تعلیمی تجاویز کے بارے میں پروفیسر ڈیوی Prof Dewey کی (Democracy and Education) میں عام تنقید ملتی ہے۔

یا بچوں کو حکایتیں بہم پہنچانے والے ذریعہ کی حیثیت سے غیر تسلی بخش تھا۔ موجودہ دنیا کو وافر طور پر بچوں کی کہانیاں حاصل ہیں شاید افلاطون کے کچھ بیانات ایسی کہانیاں لکھنے والوں کے لیے اب بھی قابل توجہ ہیں۔ جہاں تک مقدس کتابوں کا تعلق ہے۔ ان کو بدلنا بہت آسان نہیں۔ البتہ ان کی تشریح اور تنقید کی جاسکتی ہے اور ان کے مفہوم کی وضاحت کی جاسکتی ہے۔ افلاطون ویسا ہی کردار ادا کر رہا ہے جو موجودہ زمانہ میں شارحین یا حاشیہ نویس کرتے ہیں۔

فنِ ڈرامہ پر افلاطون کی تنقیدیں نسبتاً زیادہ اہم ہیں۔ افلاطون کی اس نکتہ چینی کا خاص سبب اس کا ریاست کے حکمرانوں کے بارے میں فکر و تردد تھا جن کے متعلق اس کا یہ نظریہ تھا کہ ان کو اپنی ذات صرف ایک ہی مقصد کے لیے وقف کرنا چاہیے کیونکہ گوناگوں پہلوؤں میں دلچسپی ان کے کام کی مناسب انجام دہی کے لیے مہلک ہوسکتی ہے۔ افلاطون کو مجبور ہو کر اور بہ ظاہر کسی قدر تامل کے ساتھ اس رویّہ کو اپنانا پڑا تھا کیوں کہ وہ خود بھی کچھ حد تک ایک ڈرامہ نگار تھا۔) یہ خاصی تعجب کی بات ہے کہ گوئٹے (Goethe) نے بھی اس معاملہ میں افلاطون کی تقلید اختیار کی۔ لیکن اس نے اور بھی زیادہ یقینی طور پر تامل کا اظہار کرتے ہوئے اس رویّہ کو اپنایا ہے ؏ یہ نظریہ قابل فہم ہے کہ اگر ایک حکمرانوں کا طبقہ ہونا ہی ہے تو اس میں ایک مخصوص قسم کی سختی ہونا چاہیے۔ ان کو زید یا بکر کے مقابلہ میں کرومویل یا فریڈرک سے زیادہ مشابہ ہونا چاہیے افلاطون ان کے اندر سخت بننے کے عمل کو خاصی دور تک لے جاتا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے کہ حکمرانوں کے پاس بیمار پڑنے کے لیے وقت نہیں ہوتا سقراط اور افلاطون ؏ دونوں کے یہاں ترک دنیا کا عنصر کافی قوی ہے۔ اگرچہ اول الذکر

؏۱ Wilhelm Meister's Travels, Chap XIV فن ڈرامہ کی تعلیمی اہمیت کو مسٹر کک (Caldwell Cook) نے اپنی کتاب The Play way میں خوش اسلوبی سے نمایاں کیا ہے۔

(۲ اگلے صفحہ پر)

کے یہاں اس کی ناگواری کو کم کرنے کے لیے کافی زندہ دلی اور مزاح کی دھما چوکڑی موجود ہے جس کو اس نے بلا تامل اپنے خلاف بھی استعمال کیا ہے ؎۱

کتاب چہارم اور کتاب ہفتم کا مباحثہ

حکمران طبقہ میں ترک خاندان پر کتاب پنجم میں زیادہ قطعی اصرار کیا گیا ہے اس میں عورت کے درجہ پر بھی غور کیا گیا ہے۔ افلاطون کو بعض اوقات عورتوں کی آزادی کا علمبردار کہا گیا ہے۔ لیکن یہ بات مشتبہ ہے کہ حقیقتاً وہ کہاں تک اس تعریف کا مستحق ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ اس کا یہ رویہ پوری طرح اس کے ترک خاندان کے عزم پر مبنی تھا اور عورتوں کے مقام کے بارے میں اس کی رائے اپنے ان نظریات پر منحصر ہے جن کے مطابق عورت مرد کی ایک کمتر شکل ہے۔ یہ بات Timaeus (42B) میں کافی نمایاں اور قطعی طور پر پیش کی گئی ہے معلوم ہوتا ہے کہ اس موضوع کے سلسلے میں وہ حیرت انگیز طور پر ہٹ دھرمی

(بقیہ ۲) اس کی مزید تشریح کے لیے Phaedo کا حوالہ دیا جا سکتا ہے غالباً یہ سقراط کی سب سے نمایاں خصوصیت تھی۔ اس کے ساتھ سقراط میں غیر معمولی قوت برداشت بھی موجود تھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ سخت سے سخت گرمی یا سردی۔ یا شراب کی ہر مقدار برداشت کر سکتا تھا۔

؎۱ اس کی نہایت عمدہ تشریحات Theatetus اور Symposium میں مل سکتی ہیں کہا جاتا ہے کہ جب ارسٹوفینس Aristophanes نے سقراط کی "مضحک نقل" کو پیش کیا تو تماشائیوں کے درمیان سقراط اٹھ کھڑا ہو گیا تاکہ لوگ اصل اور نقل کا مقابلہ کر سکیں۔ افلاطون سے مشکل سے ہی کوئی یہ توقع کر سکتا ہے کہ وہ بھی یہی کرتا سقراط کی سیرت اور اس کے اثر کو نکول کراس Nicol Cross نے بہت عالمانہ اور عام فہم انداز میں (Socrates, the man and his Mission) میں پیش کیا ہے (اگرچہ اس میں موجودہ مثالوں کی ضرورت سے زیادہ بھرمار ملتی ہے۔

کے ساتھ ان کے فرائض کی نمایاں طور پر مختلف نوعیت کو نظر انداز کر جاتا ہے وہ اس بات کو ذرا بھی اہمیت نہیں دیتا کہ عورتوں میں بچوں کی نگہداشت اور تعلیم کی اور امور خانہ داری کے انتظام کی مخصوص صلاحیت ہوتی ہے۔ اس بارے میں اسے ہومر بھی سبق دے سکتا تھا[1]

فلسفی حکمران کے نظریہ سے ہمیں کسی غلط فہمی میں مبتلا نہ ہونا چاہئے افلاطون کے ذہن میں حقیقتاً فریڈرک اعظم (Fredric The Great) جیسی کسی ہستی کا تصور نہیں تھا۔ میرا خیال ہے کہ برکے (Burke) یا صدر ولسن Wilson کی مثالیں بہتر طور پر افلاطون کے مفہوم کی وضاحت کر سکتی ہیں۔ ایک ایسے شخص کی مثال جس نے ریاست کی ماہیت کو اچھی طرح سمجھا ہو اور ساتھ ہی اس پر حکومت کرنے کا بھی اسے کافی تجربہ ہو۔ یہ بات قابل توجہ ہے کہ ماہر کی اصطلاح کے استعمال میں ان دو قسم کے تجربات کی موجودگی کی وجہ سے کسی حد تک غلط فہمی پیدا ہونا لازمی ہے۔ عموماً ماہر سے ہماری مراد ایک ایسے شخص سے ہوتی ہے جو کسی قسم کے کام کا وسیع تجربہ رکھتا ہے۔ لفظ ماہر کے اس مفہوم کے اعتبار سے ایک پرانا پارلیمانی رکن ایک ماہر سیاست داں ہوگا۔ دوسری طرف ماہر سے ایک ایسا شخص مراد ہو سکتا ہے جس نے کسی مخصوص کام سے متعلق اصولوں کا وسیع مطالعہ کیا ہو۔ اس مفہوم کے اعتبار سے پیری کلس (Pericles) کے مقابلہ میں ارسطو کو ماہر قرار دیا جائے گا۔ پروفیسر ڈیسی (Dicey) کی حالیہ تصنیف (Statesmanship of Wordsworth) میں اس کی عمدہ تشریح ملتی ہے۔ لفظ کے پہلے مفہوم کے مطابق ورڈ سورتھ Words Worth کو ماہر نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن اس نے سیاسی مسائل کے بارے میں کافی غور و خوض کیا تھا اور پروفیسر ڈیسی نے شدت سے اس بات پر زور دیا ہے کہ بعض اہم پہلوؤں کے اعتبار سے ورڈ سورتھ کے یہاں اپنے دور کے سیاست

---

[1] بالخصوص Odyssey کے مطالعہ میں جو سیموئل بٹلر کے بہ قول کسی خاتون نے تحریر کیا ہے۔

دانوں کے مقابلہ میں زیادہ حقیقی سیاسی بصیرت کا اظہار ملتا ہے۔ دراصل ماہر ترین شخص وہ ہے جو عموماً دونوں اعتبار سے ماہر ہو۔ جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ برکے کو۔ اس کی ایک مثال کہا جا سکتا ہے۔ لیکن پروفیسر ڈستی نے خود برکے کے ایک دلچسپ بیان کا حوالہ دیا ہے جس سے کسی حد تک یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کبھی کبھی عملی تجربہ ایک رُکاوٹ بھی ثابت ہو سکتا ہے — برکے کہتا ہے[1] "جو اشخاص اپنے کام میں بہت زیادہ مہارت رکھتے ہیں وہ شاذ ہی نمایاں ذہنی وسعت کے حامل ہوتے ہیں۔ ان کے کام کرنے کی عادتوں کا لازمی اثر یہ پڑتا ہے کہ وہ اصل کام سے زیادہ اس کے انجام دینے کی شکلوں پر توجہ دینے لگتے ہیں۔ اس قسم کے کام عموماً معمول کی حالت سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اس لیے جو اشخاص ان کو انجام دینے کی مہارت رکھتے ہیں اسی وقت تک اپنے کام کو قابل تحسین حد تک خوش اسلوبی سے انجام دیتے رہتے ہیں جب تک سب چیزیں معمول کے ڈھرے پر چلتی رہتی ہیں لیکن جیسے ہی ناہموار راہ شروع ہوتی ہے پانی کا ریلا آتا ہے یا طوفان کی یورش ہوتی ہے اور ایک اجنبی اور پر صعوبت منظر سامنے آتا ہے — اور دفتر کی فائلیں ان حالات سے نپٹنے کے لیے کوئی گزشتہ نظیر پیش کر کے رہنمائی نہیں کر سکتیں، اس وقت نوع انسانی کے بارے میں زیادہ وسیع علم اور تمام اشیاء کی زیادہ وسیع ادراک اور زیادہ مکمل صلاحیتوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور ایسی صلاحیتیں نہ کبھی دفتری مہارت حاصل ہوئی ہیں اور نہ ہو سکتی ہیں"۔ یہ نوع انسان کا وسیع علم، اور چیزوں کا وسیع ادراک، ہے جو افلاطون اپنے حکمران طبقہ میں دیکھنے کا آرزو مند ہے۔ اس کے ذہن میں ایک پوری طرح تعلیم یافتہ اشرافیہ (Aristocracy) کا تصور ہے۔ آگے چل کر وہ اس قسم کی تعلیم کے متعلق اپنی گزشتہ بحث

---

[1] اس کا حوالہ (Statesmanship of Wordsworth) سے لیا گیا ہے۔ (PP. 63-64)

میں کافی ترمیم کرنا پڑتی ہے۔ اس میں سائنسی غور و فکر کی تربیت پر خاص زور دیا گیا ہے۔ ریاضی اور مابعد الطبیعات کو وہ اس غور و فکر کی تربیت کا خاص ذریعہ مانتا ہے۔ یہ بالکل قدرتی بات ہے کہ مشاہدہ اور تجربہ کی سائنس یا انسانی تاریخ کی اہمیت کے بارے میں کوئی بیان جدید ذہن کو متوجہ کرنے سے قاصر رہے گا۔ لیکن اس سہو کے لیے افلاطون کو قصور وار ٹھہرانا درست نہ ہوگا۔ ارسطو کے زیادہ جامع ذہن نے کسی حد تک اس کمی کو دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ دوسری طرف یہ بات قابل غور ہے کہ یہاں پر افلاطون نے اس جدید نظریہ کی پیش بینی کی ہے کہ ریاضی کی ابتدائی تعلیم کھیل کے ذریعہ ہونا چاہیے۔

کتاب ہشتم اور کتاب نہم کا مباحثہ

افلاطون کا مقصد محض ایک معیاری ریاست کا نمونہ پیش کرنا نہیں بلکہ ریاست کو سمجھنا تھا۔ اس بات کا اظہار افلاطون کے اس محتاط رویہ سے ہوتا ہے جو اس نے اپنے نقطہ نظر سے ناقص آئین کی شکلوں کو پیش کرنے میں اپنایا ہے۔ اس کے مطابق آئین کی ناقص شکلیں اعلیٰ ترین شکلوں کے انحطاط سے وجود میں آتی ہیں۔ بالکل اسی طرح جیسے ناہموار گولائیاں کسی دائرہ کی بگڑی ہوئی شکل کا اظہار ہوتی ہیں۔ یہ انداز نظر ایک ایسے شخص کے لیے عین فطری ہے جو ریاضی سے خاص لگاؤ رکھتا ہو۔ اور افلاطون کے بارے میں بھی یہی صورت حال تھی۔ بیشتر جدید ذہن رکھنے والوں کو یہ فطری تربیت کے برعکس معلوم ہوتا ہے۔ ارتقاء کا نظریہ ہمیں یہ سوچنے پر مائل کرتا ہے کہ ریاستوں کو بھی رفتہ رفتہ ایک معیاری شکل سے قریب تر ہوتے جانا چاہیے اس سے دور ہو جانے کا رجحان متذکرہ بالا نظریہ سے ہم آہنگ نہیں معلوم ہوتا۔ لیکن جدید سائنس ہمیں بتاتی ہے اگر فطری یا مصنوعی انتخاب کا عمل عضویوں کی ترقی یا برقرار رہنے میں معاون نہ ہو تو ان میں انحطاط شروع ہو جاتا ہے۔ جس طرح ترقی کا رجحان ہے اسی طرح ایک تنزل کا بھی ہے۔

ــ۱ افلاطون کو امید تھی کہ وہ اپنے انتخاب اور تعلیم کے نظام کے ذریعہ تنزل کے رجحان کا توڑ کر سکے گا۔ غالباً اس کا یہ خیال بڑی حد تک صحیح تھا کہ اس کے رد کرنے کا بھی ایک واحد طریقہ تھا۔ یقیناً وہ ترقی کے رجحان کا منکر نہیں تھا۔ لیکن وہ سختی سے اس عقیدہ کا حامی تھا کہ بلندی کی جانب بڑھنے میں زیادہ جدوجہد، مستقل غور و فکر اور ہوشیار رہنے کی ضرورت پڑتی ہے۔

اس کا یہ نظریہ کہ معیاری ریاست کا زوال غالباً نسلیات کے اصولوں کو نظر انداز کر دینے کی وجہ سے ہوگا کم از کم کافی جدید معلوم ہوتا ہے۔ یہاں پر اور کتاب نہم میں بھی "خوشی" سے بحث کرتے ہوئے وہ حالات کا صحیح اندازہ کرنے کے لیے ریاضی کے کچھ فارمولے پیش کرتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ انہیں پوری سنجیدگی سے قبول کر لیا جائے۔ کسی حد تک ان کے بارے میں یہ تشریح کی جا سکتی ہے کہ اس طرح افلاطون اپنے مخصوص انداز میں یہ کہنا چاہتا ہے کہ ریاضی کی مدد سے حالات کا تعین کرنا بہت دشوار ہے۔ میرے خیال میں ایک حد تک ریاضی کے فیثاغوری (Pythagorean) اطلاق پر طنز بھی اس میں شامل ہو سکتا ہے۔

معلوم ہوتا ہے آئین کی ناقص شکلوں سے بحث کرتے وقت اس کے ذہن میں وہ تاریخی تبدیلیاں تھیں جن سے وہ واقف تھا۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ جس قسم کی جمہوریت اس کی نظروں کے سامنے تھی اس پر تنقید کرنے کے لیے وہ خاص طور سے مضطرب تھا۔ یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ قسم اس طرز کی نمائندہ حکومتوں سے بہت مختلف تھی جنہیں موجودہ زمانہ میں ہم جمہوریت کے نام سے تعبیر کرتے ہیں ۲؎ ہمیں یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیئے کہ قدیم جمہوریت میں

ــ۱ اس سلسلے میں ہکسلے Huxley کی Evolution and Ethics کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔

ــ۲ برائس (Bryce) نے اپنی تصنیف (American Commonwealth) میں جو جمہوریت کی تصویر پیش کرتا ہے وہ افلاطون کی جمہوریت کی تصویر سے (بقیہ)

کل آبادی کا حکومت میں حصہ نہیں ہوتا تھا اس دور کے جن لوگوں کو موجودہ زمانہ کے محنتی طبقہ کے مماثل سمجھا جا سکتا ہے وہ بڑی حد تک غلامی کی حالت میں تھے اس لیے افلاطون جس کو جمہوریت کہتا ہے وہ مجموعی اعتبار سے وا یسی طرز حکومت ہوگی جسے آج کے دور میں بیش تر لوگ متوسط یا بورژوا (Bourgeoisie) طبقہ کی حکومت کہیں گے۔ لیکن موجودہ جمہوریت بھی بڑی حد تک اسی قسم میں شامل ہے[1]

افلاطون کے بہت سے نکات کی تشریح بعد کے زمانہ کی تاریخ کی روشنی میں آسانی سے کی جا سکتی ہے۔ وہ جاگیردارانہ نظام (Feudal System) جس میں کیتھولک چرچ کو روحانی سربراہی حاصل تھی، افلاطون کے معیاری آئین سے کچھ مشابہت رکھتا ہے لیکن یہ افلاطون کے آئین کی بہت زیادہ وسعت دیتے ہوئے پیمانہ پر مشابہت ہی کہی جا سکتی ہے، اس بات کا جائزہ لینا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اس کی جگہ کس طرح زیادہ خالص فوجی ریاستوں نے اور بعد میں دولتمندوں کی حکومت (Plutocracy) نے اور جمہوری حکومت کی

(بقیہ) بہت مختلف ہے وہ اس کو یکسانیت کا شکار رہتا ہے جبکہ افلاطون نے اس میں بہت زیادہ تنوع دکھایا ہے جدید مفہوم میں جمہوریت کا جو مطلب نکالا جاتا ہے وہ چھپائی کی ایجاد سے پہلے ممکن نہ ہو سکتا تھا۔ آج بھی جمہوریت کے سامنے سب سے بڑی رکاوٹ یہی ہے کہ لوگوں کی ایک بڑی تعداد ٹھیک سے لکھنے پڑھنے کی اہلیت سے محروم ہے

[1] بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ سقراط افلاطون کے مقابلہ میں زیادہ جمہوریت کی طرف مائل تھا۔ (ملاحظہ ہو راجرس Rogers کی (Student History of Philosophy) لیکن اس نظریہ کی کوئی خاص بنیاد نہیں ہے۔ میرا خیال ہے کہ ایک زیادہ سادہ فطرت اور وسیع انسانیت کا حامل تھا۔ لیکن سیاسی اعتبار سے یہ امتیاز کوئی اہمیت نہیں رکھتا (Shorey) Republic '-an) اور Laws کے مطالعہ سے میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ افلاطون سقراط کے مقابلہ میں اور ارسطو ان دونوں کے مقابلہ میں زیادہ جمہوریت پسند معلوم ہوتا ہے ان سب کے نظریات، جہاں تک قدیم اور جدید نظریات کا تقابل ممکن ہے (بقیہ اوپر)

بعض مخصوص شکلوں نے لے لی۔ جمہوری نظام کے اندر بربریت (Tyranny) میں بدل جانے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ اس کی ایک واضح مثال نپولین Napoleon کے عروج میں دیکھی جا سکتی ہے۔ غالبًا موجودہ زمانہ میں روس (Russia) بھی اس کی ایک مثال پیش کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کے رجحانات کے بیان میں افلاطون نے کافی بصیرت کا اظہار کیا ہے۔ لیکن ہم یہاں اس موضوع پر بحث نہیں کر سکتے۔

افلاطون کا یہ مشورہ کہ مختلف قسم کے طرز ہائے زندگی کی خوشیوں کے بارے میں وہی لوگ صحیح اندازہ کر سکتے ہیں جنہوں نے خوشی کی تمام اقسام کا تجربہ کیا ہو۔[1] بعد میں جے ایس۔ مِل (J.S. Mill) نے بھی اسی نظریہ کو اپنایا ہے البتہ افلاطون اس کے مقابلہ میں زیادہ ثابت قدمی سے اسی نظریہ پر کاربند رہا کیونکہ وہ لذت کو کسی چیز کی قدر پرکھنے کا واحد ذریعہ نہیں سمجھتا۔ لیکن اس پر غور و فکر ہمیں اپنے دائرے سے باہر لے جائے گا۔

کتاب نہم کے خاتمہ کے قریب افلاطون کافی قطعیت کے ساتھ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ معیاری ریاست کو تشکیل دینا حقیقتًا ممکن نہیں ہے یہ بات وہ ہمیں پہلے بھی بتا چکا ہے۔ یہ محض ایک ایسا تصور ہے جس کی روشنی میں ایک اچھا شہری اپنی ریاست کی اصلاح کی کوشش کر سکتا ہے۔ افلاطون اس بات کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ ایک اچھا شہری اسی وقت سیاست میں دلچسپی لیتا ہے جب اس میں حصہ لینے سے اسے یقینی طور پر قیمتی اصلاحات متعارف کرنے کی امید نظر آتی ہے اس طرح یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ نصب العین کی تکمیل ریاست میں نہیں بلکہ فرد کی زندگی میں ہوتی ہے۔ ایک ایسے فرد میں جو سماج سے علحدہ نہیں

بقیہ اور اسپینسر (Spencer) کے مقابلہ میں کارلائل (Carlyle) اور رسکن (Ruskin) کے نظریات سے زیادہ ملتے ہیں۔

[1] لیکن (Ecclesiastes) کا مصنف جس نے غالبًا خوشی کی اکثر اقسام کو آزمایا ہے ان میں سے کسی کو بھی زیادہ اہمیت نہیں دیتا۔

نہیں بلکہ سماجی حیثیت اور سماجی احساس رکھتا ہے۔ اور یہ ایک ایسا فرد ہے جس کے دل میں آسمانی سلطنت جلوہ افروز ہوتی ہے اس بات پر آئندہ کتاب میں مزید زور دیا گیا ہے۔

یہ تصور کہ معیاری ریاست کا خاکہ عرش میں موجود رکھتا ہے یقیناً جدید دور کے قاری کے لیے غیر تسلی بخش ہوگا۔ اگرچہ یہ بات محض استعارتاً کہی گئی ہے پھر بھی بڑی حد تک گرین (Green)[1] کے اس بیان کے مقابلہ میں زیادہ صحیح ہے کہ "اس کا وجود صرف شعور کے اندر ملتا ہے" میرے خیال میں افلاطون کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اشیاء کی فطرت میں شامل ہے اور اس کی دریافت بہ تدریج ہی ممکن ہے اور محض جزوی طور پر ہی اس کی تکمیل کی جا سکتی ہے۔

کتاب دہم کا مباحثہ

کتاب دہم کی تشریح سب سے دشوار ہے اور میرا خیال ہے کہ اس کو تقریباً ہمیشہ ہی غلط سمجھا گیا ہے۔ اس کے ابتدائی حصہ کو دیکھ کر یہ خیال پیدا ہونا لازمی ہے کہ جیسے یہ ایک ضمیمہ ہو۔ ایک ایسا ضمیمہ جو اس مقابلہ کا اہم حصہ نہیں معلوم ہوتا۔ مزید برآں یہ دو ایسے موضوعات سے بحث کرتا ہے جو بالکل غیر متعلق ہیں۔ ایک ایسی تصنیف جو فنی اعتبار سے اتنی باقاعدہ اور مکمل ہو اس میں یہ بات بہت عجیب محسوس ہوتی ہے۔ لیکن غور سے دیکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ یہی اس مباحثہ کا ایک فطری اختتام ہے۔ جو باقی تصنیف سے کم فنکارانہ نہیں۔ اس بات کو دیکھنے میں جو چیز خاص طور سے مانع ہوتی ہے وہ کسی حد تک اس مقابلہ کی جدلیاتی خصوصیت کا احساس نہ کرنا اور ایک حد تک اس وہم کا دل میں بس جانا ہے

---

[1] Principal of Political obligation P-136 ۔ بوزن کے کی چھوٹے اور اچھے نصب العینوں کے بارے میں Social and International Ideals ملاحظہ فرمائیں۔

لہ افلاطون کا مقصد ایک قطعی معیاری ریاست کو پیش کرنا تھا افلاطون کے طریقہ کار میں (بلکہ سقراط کے طرز بحث میں کہا جائے تو مناسب ہے) مزاح کی اہمیت کا صحیح حساس نہ کر سکنا بھی غالباً اس کتاب کی اصل قدر و قیمت نہ سمجھ سکنے کا ایک بہت بڑا سبب ہے۔ افلاطون انتہائی سنجیدہ موضوعات کی بحث کو اس طرح شوخی اور زندہ دلی کے انداز میں پیش کرتا ہے جو اکثر اوقات کم حیران کن نہیں ہوتا۔ یہ انداز خاص طور پر اس وقت نمایاں نظر آتا ہے جب وہ سقراط کے نام سے رقم طراز ہوتا ہے۔ جو لوگ افلاطون کے اس پہلو سے واقف ہیں وہ عام طور پر یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ جب اس کے یہاں خصوصیت سے بذلہ سنجی کی فراوانی ہو تو اس کے سامنے خاص طور پر کوئی سنجیدہ مقصد ہوتا ہے۔ یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ جب اس کے سامنے خاص طور سے کوئی سنجیدہ مقصد ہو تو یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ بذلہ سنج انداز میں ہمیں اس تک لے جائے گا۔ دسویں کتاب کے خاتمہ پر ہم حیات جاودانی کے تصور سے متعارف ہوتے ہیں۔ افلاطون کی دوسری تصانیف کے مطالعہ سے ہم یہ جانتے ہیں کہ وہ اس کو سب سے زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ بات عجیب معلوم ہو کہ افلاطون نے اس نظریہ کو ایک ایسی تصنیف میں شامل کیا ہے جو خاص طور پر ریاستوں کے آئین سے متعلق ہے۔ لیکن کیا حقیقتاً یہ ریاستوں کے آئین سے متعلق ہے؟ میرا خیال ہے کہ افلاطون اس کا یہ جواب دیتا کہ یہ خاص طور سے انسانی زندگی میں راست روی کی اہمیت سے متعلق ہے اور یہ کہ اگرچہ اس قدر کا ریاستی زندگی میں نمایاں اظہار ملتا ہے لیکن یہ مکمل طور پر صرف روحوں کی نشوونما میں ہی عیاں ہوتی ہے۔

لیکن یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ آخر نقالی اور فن ڈرامہ کا اس سے کیا تعلق ہے شاید ہمارے لیے زیادہ نہ ہو، لیکن افلاطون کے نقطۂ نظر سے خاصا زیادہ تھا۔ ریاست کا گزشتہ بیان پوری طرح تصویری اور ڈرامائی انداز میں پیش کیا گیا تھا، ہر موڑ پر ہمارے سامنے شبیہیں پیش کی گئیں۔ جو کتاب نہم میں بھی کچھ کم نہیں تھیں۔ اور اب افلاطون اس قسم کے طرزِ مباحثہ کے غیر تسلی بخش ہونے کی طرف توجہ مبذول کرانے کے لیے مضطرب نظر آتا ہے۔ اس کے لیے وہ اصرار کرتا ہے کہ آرٹ

ایک خاص کام انجام دینا ہے اور یہ کام لفظی اظہار نہیں بلکہ اشاری اظہار ہے
تعلیم میں آرٹ کی اہمیت کے بیان میں وہ اس بات کو پہلے ہی واضح کر چکا ہے
لیکن اب وہ نئے سرے سے اس کی اہمیت پر زور دیتا ہے اور حقیقت نگار
آرٹ کی مختلف شکلوں پر نکتہ چینی کر کے اس کی اہمیت کو ذہن نشین کرانا چاہتا
ہے۔ میرا خیال ہے یہاں پر اس کے مقصد کو عموماً بہت غلط سمجھا گیا ہے۔ اس میں
شک نہیں کہ یہ بات کافی حیران کن ہے۔ یہ اس وقت اور بھی زیادہ الجھاؤ پیدا کر دیتی
ہے جب ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ اب ہمیں سقراط کو اپنا مخاطب سمجھنا چاہئے یا جب
ہم آرٹ کے مثبت اشارتی عمل کو بھلا کر محض تقلیدی آرٹ کے منفی اعتراضات
کو یاد رکھتے ہیں۔ یہاں پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اب افلاطون ان پر نکتہ چینی کرتے
میں ہیرودڈ (Herodd) کو بھی کہیں پیچھے چھوڑ دیتا ہے۔ اس کی مذمت کی لپیٹ
میں زیادہ حقیقت پسند ڈرامہ نگار ہی نہیں آتے، جیسا کہ بجا ہوتا، بلکہ ہومر Homer
اور دوسرے بہت سے فنکار بھی ان پہلوؤں کے اعتبار سے اس کی زد میں آجاتے
ہیں جن میں خاص طور پر تقلیدی عنصر نمایاں ہے کوئی بھی قاری یہ محسوس کیے بغیر
نہیں رہتا کہ اس میں بہت زیادہ مبالغہ سے کام لیا گیا ہے۔ لیکن یقیناً یہ حیرت کی
بات ہے کہ انہیں اس بات پر زیادہ اعتراض نہیں کہ افلاطون نے ایسا بیان کیوں
تحریر کیا۔ بلکہ اس بات پر اعتراض ہے کہ یہ کبھی کیوں کر فرض کیا جا سکتا ہے کہ جو بات
ہر قاری پر آشکار ہے وہ خود افلاطون پر عیاں نہ ہو گی۔ اور وہ بھی ایسی صورت
میں جب افلاطون کی نیت یہ نہیں تھی کہ قارئین پر یہ بات عیاں ہو۔ افلاطون
کی یہ عادت نہیں کہ وہ ہمیں صاف الفاظ میں یہ بتادے کہ یہ ایک مذاق ہے یا
ایک کہانی ہے یا اتنا ہی اشارہ کر دے کہ یہ ایک ڈھکوسلا ہے۔ میرا خیال ہے کہ ہم بجا
طور پر یہ مان سکتے ہیں اور غالباً افلاطون کے جرمن شارحین بھی اس کا اعتراف
کریں گے کہ وہ اپنے بیشتر قارئین کی طرح ایک مذاق یا مغالطہ کو دیکھ سکتا تھا یقیناً
اس مخصوص موقع پر بھی اس نے بذلہ سنجی کی نیت کو چھپانے کی کوشش نہیں
کی ہے بلکہ اسے نمایاں کرنے کے لیے خاصی زحمت اٹھائی ہے۔ وہ محض ایک
مہملیت پر دوسری مہملیت کا ڈھیر نہیں لگاتا اور محض یہ رائے نہیں پیش کرتا کہ

شعرا غالباً بخوبی اپنی صفائی پیش کرنے کے اہل ہوں گے۔ بلکہ وہ ہومر (Humor) کے ایک مضحک پہلو کو لے کر خود اپنے مثالی نظریہ کے مضحک پن سے اسے جوڑ دیتا ہے۔ وہ اس طرح یہ مطلب ادا کرنا چاہتا ہے کہ صرف ایک ہی حقیقی بستر ہے جسے خدا نے بنایا ہے۔ اگر افلاطون نے کبھی اس سے نزدیکی مشابہت والی کوئی چیز بھی مراد لی ہو (جس میں مجھے شبہ ہے) تو کم از کم جمہوریت لکھتے وقت یقیناً اس کی یہ مراد نہیں تھی۔ میرا خیال ہے کہ اس کا مفہوم یہ تھا کہ اگر اس کے مثالی نظریہ کی اس طرح تعبیر کی جائے تو وہ ہومر کی اس تعبیر جیسی ہی معلوم ہوگی جو اس کے زیر غور ہے۔ وہ ہر قسم کی غلط لفظی تعبیروں کی مذمت کرتا ہے۔ مجھے یہ تمام بیان ہنگامہ خیز طور پر مضحک نظر آتا ہے۔

ان فرحت بخش قسم کی حماقتوں کو سقراط کے مخصوص انداز میں پیش کیا گیا ہے اور ان کے پردہ میں ہمیشہ کوئی سنجیدہ مقصد مضمر ہوتا ہے۔ سقراط کا زمانہ بھونڈے مسخرہ پن کا زمانہ تھا۔ سقراط کو بھی اس کا حرف بنایا گیا تھا۔ غالباً اس مضحک اور بدمذاق انداز بیان کے ذریعہ وہ یہ دکھانا چاہتا تھا کہ وہ بھی پوری طرح ان حملوں کا جواب دینے کی صلاحیت رکھتا تھا۔ حقیقت میں وہ خود ہمیں بتاتا ہے کہ اس کا یہی مقصد ہے۔ افلاطون (یا سقراط) کا ہومر سے کوئی حقیقی جھگڑا نہیں تھا۔ یہ اور بات ہے کہ ہومر کے مقابلہ میں وہ دانتے (Dante) یا گوئٹے (Goethe) جیسے شاعر کو ترجیح دیتا اس کی لڑائی محض آرٹ کی بھٹکی ہوئی حقیقت پسندی سے ہے (جس کی بہت سی مثالیں ہمارے دور میں بھی موجود ہیں) اور غالباً اس سے بھی زیادہ وہ اس جھوٹی حقیقت پسندانہ تعبیروں کا مخالف ہے جو آرٹ میں مضمر خیر کے پہلوؤں کے بارے میں پیش کی جاتی ہیں وہ اس مفروضہ کی مہملیت کو نمایاں کرنا چاہتا ہے کہ حقیقی شاعری یا آرٹ عام اعتبار سے بڑی حد تک تقلیدی ہے۔ یہ بات نہیں کہ وہ یہ نہیں مانتا (جو میرے خیال میں ہر ایک کو ماننا چاہئے) کہ آرٹ کے بہترین نمونوں میں تقلید کا کچھ عنصر شامل ہوتا ہے۔ غالباً وہ اس کو اسی مفہوم میں مانتا ہے جس میں شیکسپیر نے اس کا اعتراف کیا ہے اور جس کا اس نے تقریباً افلاطون کی زبان میں ہیملٹ کے منہ سے اظہار کرایا ہے

کھیل، جس کا مقصد ابتدا سے یہ تھا اور ہے کہ وہ اس طرح انجام دیا جائے جیسے وہ فطرت کا آئینہ ہو۔ جو نیکی کو اس کی شکل دکھا سکے، نفرت کو خود اور اس کے جبر کی تصویر پیش کرے۔"

پلوٹارک (Plutarch) [1] ایک اسپارٹا کے باشندے کے بارے میں ہمیں بتاتا ہے کہ جب اس سے کسی نے کہا کہ اگر وہ چاہے تو ایک ایسے نقال کو اپنی نقل کا کمال دکھاتے ہوئے سن سکتا ہے جو بالکل بلبل آواز میں نغمے گا سکتا ہے۔ تو اس اسپارٹن نے جواب دیا "ہنہ . . . میں تو خود بلبل کو گاتے سن چکا ہوں۔ نقل سننے سے کیا فائدہ؟" اگر آرٹ کا مقصد بھی محض ان چیزوں کی نقل پیش کرنا ہو جنہیں ویسے بھی دیکھا یا سنا جا سکتا ہے تو اس کے تمام دعووں کا بھی ایسا ہی جواب دیا جا سکتا ہے

افلاطون نے ہومر، بلکہ اس کے کچھ شارحین کے بارے میں (جو غالباً کسی جدید شارح کی طرح ہی غبی اور کتاب پرست تھے) بہت خوشگوار طنزیہ تحریر کیا ہے جو یقیناً اسی بات کی وضاحت کے خیال سے لکھا گیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ کیٹس (Keats) کی نظم (Ode to the nightingale) یا شیلے (Shelley) کی (Sky lark) میں طائر کے نغمہ کا ہلکا سا تجربہ ملتا ہے۔ لیکن ہمیں خاص طور پر شاعر جو کچھ دیتا ہے وہ محض نغمہ کی آواز نہیں ہے، بلکہ وہ خیالات اور احساسات ہیں جن کی طرف وہ نغمہ اشارہ کرتا ہے۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں افلاطون کے مفہوم کے مطابق یہی شاعری کا اصل کام ہے۔ یہ محض بے بنیاد اور خیالی چیزوں کا بیان نہیں ہوتی، بلکہ یہ ان چیزوں کو ایک مقامی رنگ اور نام عطا کرتی ہے جن کو دیکھا یا سنا نہیں جا سکتا اور جن کا منطقی انداز میں بیان کرنا یا ثابت کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ افلاطون یہ دکھانا چاہتا ہے، جس کی وہ پہلے بھی کوشش کر چکا ہے، کہ کس طرح شاعری کو فلسفہ کی اور فلسفہ کو شاعری کی خدمت انجام دینے کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ یہ بات کافی وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ کم از کم موجودہ زمانہ کے شاعروں نے افلاطون کے اس سبق کو سیکھنے میں دیر نہیں کی ہے کیا دانتے

---

[1] Life of Lycurgus

دانتے (Dante) گوئٹے (Goethe) اسپنسر (Spencer) ورڈسورتھ (Wordsworth) شیلی (Shelley) اور ٹینی سن (Tennyson) یہ سب کے سب (اور ناموں کو جانے دیجئے) کسی حد تک افلاطون کے پیرو نہیں ہیں۔؟

اس طرح شاعری اور آرٹ کی مختلف شکلوں اور ان کے اصل فرائض کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے وہ اس کی مزید تشریح کے لیے روح کی ابدیت کے بارے میں ایک مذہبی تمثیل پیش کرتا ہے۔ یہ تمثیل دانتے (Dante) کی (Divine Comedy) بہم سی پیش بینی کرتی ہے اور کئی پہلوؤں میں اس سے کہیں زیادہ غامض اور معنی خیز ہے۔ افلاطون نے مذہبی تمثیلات کا عظیم مسائل کی بحث میں بہ کثرت اور آزادانہ استعمال کیا ہے۔ اب کافی حد تک اس کی اہمیت تسلیم کی جا چکی ہے۔ اس موضوع پر پروفیسر اسٹیورٹ (J.A. Stewart) کی کتاب کی اشاعت نے اس کی اہمیت کو خاص طور پر نمایاں کیا ہے۔ اس مخصوص مثال کی تفصیلات پر زیادہ غور کرنا ہمارے لیے ممکن نہیں ہے لیکن اس کا عام موقف کافی واضح معلوم ہوتا ہے۔ اس میں اہم نکتہ یہ ہے کہ موجودہ دنیا میں یا کسی بھی ایسی دنیا میں جس کا کبھی وجود ہو سکتا ہے ایک منصف انسان عموماً سیاسی معاملات میں حصہ نہیں لے سکے گا اور نہ ہی سوسائٹی کی زندگی کو اپنی دلی آرزو کے مطابق ڈھالنے کے لئے کچھ زیادہ کر سکے گا۔ وہ یہ سوچنے پر مجبور ہوگا کہ جس ریاست میں وہ مقیم ہے اس کے مقابلہ میں وہ آسمانی مملکت کا شہری ہے۔ اسی مملکت کے ایک رکن کی حیثیت سے ہم موثر طور پر یہ دکھانے کی کوشش کریں گے کہ اس کی زندگی بڑی حد تک خوشگوار اور فاتحانہ ہے۔ ہمیں اس کو ریاست کے ایک فرد کی حیثیت سے نہیں بلکہ کائنات کے رکن کی حیثیت سے اس کی خوشی اس حقیقت میں مضمر ہے کہ وہ بلندی کے راستہ پر گامزن ہے اور عالم کے حقیقی مفہوم کے ساتھ ہم آہنگ ہے۔ وہ اس بات کو دیو مالا کی شکل میں اس لیے پیش کرتا ہے کیونکہ اس موضوع کے بارے میں اس کے پاس کوئی قطعی نظریہ نہیں ہے۔ اگرچہ وہ اس بات پر راسخ یقین رکھتا ہے کہ کسی فرد کی روحانی زندگی ایک ایسے عمل کا

حصّہ ہے جو بنیادی طور پر ابدی ہے۔ اپنے اس عقیدہ کو بیان کرنے کے بعد وہ انتہائی لطیف اور باوقار انداز میں آرٹ، مزاح، تدبّر، مذہب اور فلسفے کے نایاب گوہروں کو اپنے دامن میں یک جا کر دینے والی اس عظیم تصنیف کا ماہرانہ اختتام کرتا ہے۔ اتنے مختلف موضوعات کا اتنا حیرت انگیز سنگم دنیا کی نظر سے کبھی نہیں گزرا!۔

ضمیمہ (ب)

سقراط اور افلاطون کے بارے میں ایک مختصر تشریح

زیر نظر بیان میں کئی جگہ ہم اس دشواری کا حوالہ دے چکے ہیں جو اس بات کا پتہ لگانے میں پیش آتی ہے کہ Republic میں جو کچھ پیش کیا گیا ہے۔ اس میں سے کتنے حصّہ کو افلاطون سے منسوب کرنا صحیح ہوگا۔ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر کافی بحث کی جا چکی ہے لیکن ابھی تک کسی ایسے نتیجہ پر نہیں پہنچا جا سکا ہے جس کو حرف آخر کہا جا سکے۔ بعض اوقات تو ہمارا ذہن یہ سوچنے پر مائل ہوتا ہے کہ اس الجھن سے بچنے کے لیے مقرر کا حوالہ دیتے وقت "پلیٹوکریٹیس" (Platocrates) کی اصطلاح سے کام لیں ۱؎ جس سے یہ ظاہر ہو سکے کہ وہ مکمل طور پر نہ سقراط ہے اور نہ افلاطون ہے۔ میں جس رائے کو صحیح سمجھنے پر مائل ہوں اور جس کی طرف میں اشارہ بھی کر چکا ہوں، یہ ہے کہ ہمیں یہ فرض کرنے کا اختیار نہیں ہے کہ افلاطون نے جن بیانات کو سقراط سے منسوب کیا ہے وہ بجنسہ اسی شکل میں سقراط نے ادا کیے ہوں گے۔ البتہ کتاب اول میں اس کو بڑی حد تک اسی طرح کلام کرتے ہوئے

۱؎ اس بات میں بہت زیادہ عامیانہ پن نہ ہوگا کیونکہ خود افلاطون یا (Plato) کا نام بھی محض ایک کنیت سے زیادہ کچھ نہیں۔ (Plato) کے لغوی معنی چوڑے (بقیہ ایلا)

ں کیا گیا ہے جو حقیقتًا اس کا مخصوص انداز گفتگو معلوم ہوتا ہے۔ باقی ماندہ
کالمہ میں بھی اس انداز کو کم و بیش برقرار رکھا گیا ہے۔ لیکن رفتہ رفتہ اس کے
ور اس طرز فکر اور اندازِ تقریر کی آمیزش بڑھتی چلی گئی ہے۔ جو افلاطون سے
یادہ تعلق رکھتا ہے۔ میری یہ بات بڑی حد تک طرز بیان پر مبنی ہے

Symposium میں آلسی بیڈ یز (Alcibiades) کو سقراط کے بارے میں یہ
بیان کرتے ہوئے پیش کیا گیا ہے: "پہلی بار سن کر اس کے الفاظ مضحکہ خیز معلوم
ہوتے ہیں۔ وہ اس طرح زبان کا لبادہ اوڑھتا ہے جیسے مہمل طنز کا بیرونی چھلکا
ہوتا ہے کیونکہ اس کی گفتگو موچیوں، لوہاروں یا گدھے والوں کی سی ہوتی ہے اور
وہ ہمیشہ ایک بات کو انہی الفاظ میں دہراتا ہے۔ جس کی وجہ سے جب کوئی انجان
آدمی، جو اس سے واقف نہ ہو، اس کو گفتگو سنتا ہے تو اس کی ہنسی اڑانے پر مائل
ہوتا ہے۔ لیکن جو اس نقاب کے اندر جھانک کر دیکھتا ہے اسے پتہ چلتا ہے کہ
صرف یہی وہ الفاظ ہیں جو معنی کے حامل ہیں اور سب سے زیادہ الہامی ہیں
ان کے اندر اعلیٰ اوصاف کی مثالیں بھری ہوئی اور وہ عظیم ترین مباحث شامل
نظر آتے ہیں جو ایک اچھے اور قابل عزت انسان کے تمام فرائض کا احاطہ کرتے
ہیں"۔[1] میرا خیال ہے کہ ہم اس کو سقراط کے طرز کلام کا کافی صحیح بیان مان سکتے ہیں

میرے خیال میں گلاکون (Glaucon) یعنی نیلا) بھی ایک قسم کی کنیت تھی
مکالمات میں نمایاں نیلی نیلی آنکھوں والے متجسس کردار کے بارے میں سوچ کر فرحت
ملتی ہے۔ یاد رہے کہ گلاکون (Glaucon) اور ایڈی منٹس Adeimantus
افلاطون کے بھائی تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مکالمات کے تمام کردار جیتے جاگتے حقیقی
اشخاص تھے۔ افلاطون کا اصلی نام (Aristocles) تھا۔ کچھ یونانی نام حیرت انگیز
طور پر حسب حال نظر آتے ہیں: جیسے (Socrates) سقراط) کے معنی ہیں "محفوظ طاقت"
(Aristocles) افلاطون یا (Plato) کا نام اصلی نام) کا مفہوم "بہترین غیبی
آواز" اور Aristoteles (ارسطو) کے معنی "بہترین اختتام"۔ اس سلسلہ میں
Aristophanes کے نام کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے جس کا مطلب ہے "بہترین تماشہ"۔

یہ انداز بڑی حد تک سقراط کے بارے میں زینوفون (Xenophon) کے ریکارڈ اور خود افلاطون کے پیش کردہ زیادہ خالص سقراطی مکالمات کے بیشتر حصے میں دکھائی دینے والے انداز سے کافی مطابقت رکھتا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ بعد کی کتابوں میں اور دوسرے مکالمات (Dialogues) میں زیادہ تر حصہ ایسا ہے جس پر اس بیان کا بالکل اطلاق نہیں ہوتا. میرا خیال ہے ان مکالمات کا زیادہ شگفتہ طرز بیان خود افلاطون کا ہے ایسا سوچنے کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کے اپنے خاص کردار برانگیختہ ہوتے ہیں تو افلاطون ان کے منہ سے بھی اسی انداز میں (سقراط جیسے) مکالمات ادا کرواتا ہے. ایسے مواقع پر شیکسپیر بھی اپنے کرداروں کو اپنا ہی انداز دے دیتا ہے. میں نے اس وضاحت کا اضافہ بہتر خیال کرتے ہوئے پیش کر دیا ہے. لیکن اپنے عام تاثر کے اظہار کے علاوہ جو طرز بیان پر مبنی ہے اور جس کی تائید مجھے طریقِ استدلال اور نظریہ کی تبدیلی میں نظر آتی ہے، مجھے کچھ اور کہنے کا یا اس انتہائی الجھے ہوئے سوال کے بارے میں کوئی فیصلہ کرنے کا حق نہیں ہے. اس سلسلے میں پروفیسر برنٹ Prof Burnet اور ٹیلر[2] (A.E Taylor) کی تحریروں کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔

[1] یہ جووٹ Jowett کے ترجمے سے ماخوذ ہے. مجھے اس کی مکمل صحت میں شبہ ہے لیکن میں نے اس کو تبدیل کرنے کی کوشش نہیں کی.

[2] Varia Socratica. اور افلاطون کی Biography of Socrates جو نظریہ پروفیسر ٹیلر (A.E. Taylor) نے اختیار کیا ہے وہ میرے خیال میں کسی قدر انتہا پسندانہ ہے. مسٹر فیلڈ (G.C. Field) کی کتاب Socrates and Plato میں اس کے بارے میں کچھ اعتراضات ملتے ہیں. اسی طرح نکول کراسی (Nicol Cross) کی جس کتاب کا پہلے حوالہ دیا جا چکا ہے اس میں بھی ٹیلر (Taylor) کے نظریہ پر تنقید موجود ہے. پروفیسر برنٹ Prof Burnet کی Greek Philosophy میں اس موضوع پر جتنا بھی مواد علم میں آ چکا ہے اس کا ایک بہت متوازن خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔

ضمیمہ (ج)

حوالے کیلئے مندرجہ ذیل کتابیں مفید ثابت ہونگی

عام حیات کے بارے میں

J.J. Findlay, An Introduction to Sociology for Social Workers and General Readers
E.A. Ross, Foundations of Sociology.
E. Barker, Political thought from Spencer to the Present day.
G.P Gooch, Political Thought from Bacon to Halifax.

انسانی فطرت کے بارے میں سماجی پہلو کے اعتبار سے

W. Mc Dougall, An Introduction to Social Psychology.
G. Wallas, Human Nature in Politics.
Bhagwan Das, The Science of Social Organization.
Rudolf Steiner, The Three fold State.

بھگوان داس کی کتاب میں جو بات خاص دلچسپی کی ہے وہ اُس کا

افلاطون جیسے نظریہ کا ہندوستانی ذات کے رواج پر اطلاق اور کسی حد تک
اس کی وکالت کی کوشش ہے۔ روڈولف اسٹینر Rudolf Steiner
اس کے بالکل برعکس نظریہ پیش کرتا ہے۔ اس کے مطابق ہر شہری کا سماجی
زندگی کے تینوں پہلوؤں میں حصہ ہوتا ہے۔ ان تین پہلوؤں کو وہ روحانی
قانون، اور معاشی پہلو سے متعصب کرتا ہے۔ اس کی کتاب
Die Dreigliederungdes Sozialen Organismus کو بہت سے
یورپی ممالک میں کافی دلچسپی کی نظر سے دیکھا گیا ہے۔

سماجی وحدت کے بارے میں

H.J.W. Hetherington and J.H.Muirhead, Social Purpose
MC Dougall, The Group Mind.
G. Wallas, our Social Heritage.
Sir Henry Jones, The Principles of Citizenship.
S.H.White, The Philosophy of Citizenship
J.M.E.Mc Taggart, Studies in Hegelian
Cosmology (Chap. vii)

سماجی اداروں کے بارے میں

R.M. Maciver, Community.
F.H. Bradley, Ethical Studies.
G.D.H. Cole, Social theory.
Ramiro de Maeztu, Authority, Liberty
and Function.

پروفیسر میک آئیور Prof. Macivor کی کتاب میں سماجی اداروں کے بارے میں غالباً سب سے بہتر عام بحث ملتی ہے۔ مسٹر بریڈلے F.H. Bradler کی کتاب اس شاندار باب کی وجہ سے یادگار کی حیثیت رکھتی ہے۔ جس کا عنوان یہ ہے: My Station and its Duties مسٹر کول G.D.H. Cole نے سوسائٹی کے عملی نظریہ کو گلڈ سوشلزم Guild Socialism کی بنیاد کے طور پر پیش کیا ہے۔ ڈی میزٹو de Maezto کی کتاب کسی قدر عام نوعیت کی ہے۔

خاندان کے بارے میں

W.D. Goodsell, The Family as a Social and Educational Institution.
W.F. Lofthouse, Ethics and the Family
Ellen Key, The Woman Movement
Love and Marriage.
The Century of the Child.
W.C.D. and C.D. Whetham, The Family and the Nation

آخرالذکر کتاب نسلیات کے نقطۂ نظر سے خاص طور پر اہم ہے۔

تعلیمی اداروں کے بارے میں

J. Dewey, Democracy and Education
J.J. Findley, The School.
E.G.A. Holmes, What is and What Might Be
In Defence of What Might be.
J. Burnet, Higher Education and the War

J. and E. Dewey, School of Tomorrow.
E. Dewey, New Schools for Old.
J.M. Guyan, Education and Heredity
J. Mac Cunn, The Making of Character
M.E. Sadler, Moral Education and Instruction in Schools.
S.G. Hobson, National Guilds and the State.

آخری کتاب کا نام اس کے اندر مسٹر رابی سن M.W. Robinson کے یونیورسٹیوں کے بارے میں قیمتی ضمیمہ کی وجہ سے خاص طور پر شامل کیا گیا ہے۔ یہ کتاب آئندہ دو حصوں کے لیے بھی اہم ہے۔

صنعتی اداروں کے بارے میں

S.J. and B. Webb, Industrial Democracy
G.D. H. Cole, The World of Labour
B.A.W. Russell, Roads to Freedom
J.G. Brooks, Labours Challenge to the Social Order.
G.C. Field, Guild Socialism
W. Smart, Second Thoughts of an Economist
Sir H. Jones, The Working Faith of a Social Reformer
A.J. Penty, A Guildsman's Interpretation of History.

J.W. Scott, Syndicatism and Philosophical Realism.

مسٹر کول Mr. Cole اور مسٹر رسل Mr. Russell کی تصنیفات، گلڈ سوشلزم کی موافقت میں ہیں جس کی مسٹر بروک Brooks اور مسٹر فیلڈ Mr Field نے تنقید کی ہے۔

ریاست کے بارے میں

B. Bosanquet, The Philosophical Theory of state.
J.H. Muirhead, The Service of the State
M.P. Follett, The New State.
E. Jenks, The State and the Nation
L.T. Hobhouse, The Metaphysical Theory of the State.
F.W. Maitland, Collected Papers Vol. iii
C.D. Burns, Government and Industry.
D.G. Ritchie, Principles of State Interference

ڈاکٹر بوزن کے Dr. Bosanquet کی کتاب اب بھی ایک بہترین عام مقالہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس پر پروفیسر ہاب ہاؤس Prof. Hobhouse اور دوسروں نے کافی شدت سے نکتہ چینی کی ہے۔ اس پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں ان پر کافی محتاط غور و خوض کے بعد مس فالٹ Miss Follit نے ڈاکٹر بوزن کے عام نقطہ نظر کی بڑی ذہانت کے ساتھ از سر نو وضاحت پیش کی ہے۔ میٹ لینڈ Maitland کے مضامین میں سب سے خاص Moral Personality and Legal Personality ہے۔ پروفیسر سارے

Prof. Sorley ڈین ایشڈیل Dean Rashdall اور مسٹر لنڈزے
Mr. Lindsay کی کتاب The International Crisis
اور The Theory of the State کا مطالعہ بھی کافی
فائدہ مند ہو سکتا ہے۔ اس سلسلے میں پروفیسر ڈیوی Prof. Dewey
کی عالمانہ کتاب German Philosophy and Politics
کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔

عدل کے بارے میں

W. Jehru Brown, The Underlying Principles of Modern Legislation.
D.G. Ritchie, Natural Rights.
L. Duguit, Law in the Modern State. .

بین الاقوامی تعلقات کے بارے میں

B. Bosanquet, What Religion is
A. Clutton Brock, Studies in Christianity
J.N. Figgis, Churches in the Modern State.
H.J. Laski, Authority in the Modern State.
S. Coit, National Idealism and State Church
H.J. Urwick, The Message of Pla-to.
E. Caird, Social Philosophy and Religion of Comte.
J.B. Crozier, Civilisation and Progress.

آخر الذکر کو شامل کرنے کی خاص وجہ یہ ہے کہ اس میں سماجی ارتقاء کے اخلاقی اور مذہبی پہلوؤں پر خصوصی زور دیا گیا ہے۔ پروفیسر اروک Prof. Urwick کتاب افلاطون کے سماجی نظریہ میں سے مذہبی عنصر کو نمایاں کرتی ہے (جو غالباً کسی قدر مبالغہ آمیز ہے)۔

حقیقی نصب العین

F.J.C. Hearnshaw, Democracy at the Crossways.
Prince Kropotkin, Fields, Factories and Workshops.
B.A.W. Russell, Principles of Social Reconstruction.
Sir H. Jones, Idealism as a Practical Creed.
B. Bosanquet, Social and International Ideals

C.D. Burns, Political Ideals
E. Carpenter, The Healing of the Nations
Dean Inge, Outspoken Essays.
B. Branford, Janus and Vesta.
P.Geddes and G. Slater, Ideas at War.
J.B. Crozier, Sociology Applied to Practical Politics
A.J. Penty, Old Worlds for New
W.H. Dawson, After-war Problems.
Lord Leverhulme, The Six-hour Day and other Industrial Questions.

Price..... Rs.22/-