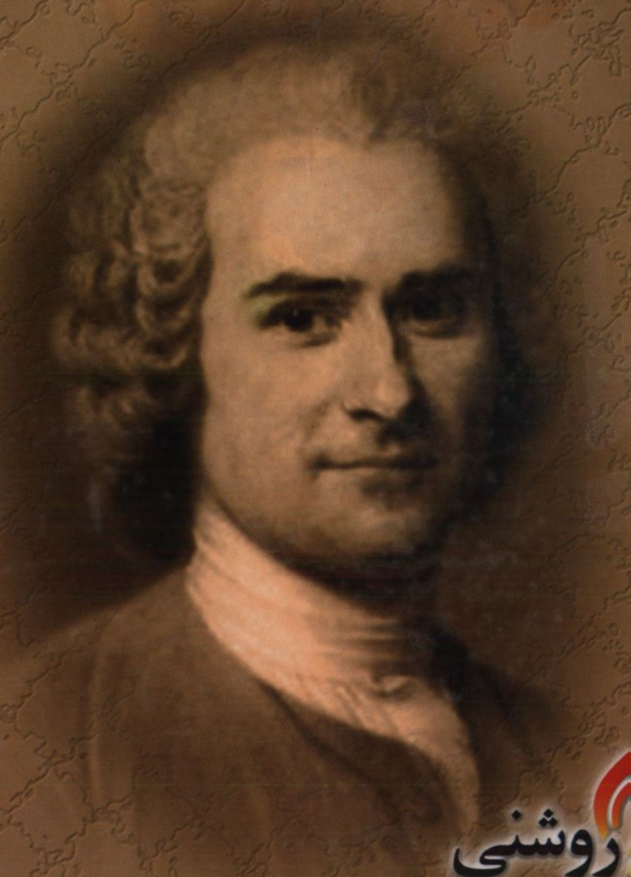
سماجي معاهدو

زان زاک روسو

حُسين بادشاهه



روشني

سماجي معاهدو

زان زاڪ روسو

حُسين بادشاهه

روشني پبليڪيشن

ڪنڊيارو

2006ع

Roshni Book No. 344

ڪتاب جو نالو: سماجي معاهدو
ليکڪ: زان زاڪ روسو
سنڌيڪار: حُسين بادشاهه

چاپو پهريون: © روشني 2006ع
ڪمپوزنگ: حبيب قادر قريشي
روشني ڪمپوزر اينڊ پرنٽرز، حيدر چوڪ، حيدرآباد.
ڇپيندڙ: فائين ڪميونيڪيشن، حيدرآباد،
ڇپرائيندڙ: روشني پبليڪيشن، ڪنڊيارو، سنڌ
پاران ايم ايچ پنهور انسٽيٽيوٽ آف سنڌ اسٽڊيز، ڄامشورو.

SAMAJI MUAHDO
by: Rousseau
Translated by: Hussain Badshah

Composed by: Habib Qadir Qureshi.
Roshni Composer and Printer, Hyder Chowk, Hyderabad
Printed by: Fine Communication, Hyderabad, Sindh.
Published by: Roshni Publication, Kandiaro
First Edition © Roshni 2006
Digitized by M. H. Panhwar Institute of Sindh Studies, Jamshoro.

اسٽاڪسٽ

شاهه لطيف ڪتاب گهر - حيدرآباد
سچل بوڪ سينٽر، ممتاز مارڪيٽ - حيدرآباد
ڪانياواڙ اسٽور - اردو بازار، ڪراچي
حسين عامر نيوز ايجنسي، مين بس اسٽاپ، سجاول
رابيل ڪتاب گهر - لاڙڪاڻو
رهبر بڪ اڪيڊمي، رابعه سينٽر - لاڙڪاڻو
نئون نياپو، ڪتاب مرڪز، گهنٽي ڦاٽڪ - لاڙڪاڻو
شاهه لطيف ڪتاب، ميهڙ
سليم نيوز ايجنسي، نيو بس اسٽينڊ - دادو
جنيد بوڪ ڊيپو - دادو
مرچو لال بوڪ ڊيپو - بدين
عزيز ڪتاب گهر - بندراج روڊ، سکر
ڪتاب مرڪز - فيريئر روڊ، سکر
يونائيٽيڊ بڪ لينڊ - مهران مرڪز، سکر
نيشنل بڪ اسٽال، پنج گلو چوڪ، خيرپور ميرس
قاسميه لائبريري - ڪنڊيارو

ارپنا:

پروفيسر فريد شيخ

عاصم آخوند ۽

ٻُڌل ڪوسي نالي

موادَ جو وچور

چڱا اکر	7
ڪتاب پهريون	**[37-64]**
پهرين ڪتاب جو مهاڳ	38
پهرين ڪتاب جو موضوع	39
اوائلي سماجَ	40
طاقت جو حقَ	43
غلامي	45
اوائلي معاهدي ڏانهن ڌسڻ جي سدائين گهُرج	50
سماجي جوڙجڪ ۽ ٻڌايو	52
حڪمران	55
شهري حالتَ	58
حقيقي ملڪيت	60
ڪتاب ٻيو	**[65-108]**
اقتداراعليٰ جو منتقل نہ ٿيڻ	67
اقتداراعليٰ جو اڻ- ورڇ هجڻ	69
ڇا اجتماعي ارادي ڪان ڀُل ممڪن آهي؟	72
اقتداراعليٰ جون حدون	74
زندگي ۽ موت جو حقَ	79
قانون	82
قانون ٺاهيندڙ	86
عوام - قوم	91
قوم (هلندڙ)	94
قوم (هلندڙ)	98
قانونسازيءَ جا مختلف سرشتا	102
قانونَ جي ورڇ	105

كتاب ٽيون [109-174]

حڪومت تي عام نظر 111
حڪومت جي مختلف روپن ۾ آئيني اصول 118
حڪومتن جي ورڇ 122
جمهوريت 124
اشرافيا 127
بادشاهيت 130
مخلوط حڪومتون 137
هر حڪومتي طريقو، هر مُلڪ لاءِ موزون نٿو ٿئي 139
سُٺي حڪومت جا اُهڃاڻ 146
حڪومت جو غلط واهپو ۽ سندس زوال جندڙ لاڙو 148
سياسي هيئت جو موت 151
حڪمران پنهنجا اختيارَ ڪيئن برقرار رکي؟ 153
حڪمران پنهنجا اختيارَ ڪيئن برقرار رکي؟ (هلندڙ) 155
حڪمران پنهنجا اختيارَ ڪيئن برقرار رکي؟ (هلندڙ) 157
نمائندا يا نائب 159
حڪومت جو نهڻ ڪو معاهدو نہ آهي 164
حڪومتي جوڙجڪ 166
حڪومت غضب ڪرڻ جي روڪٿام ڪيئن ڪجي 168

ڪتاب چوٿون [175-223]

تباهہ نہ ٿيڻ جوڳو اجتماعي اِرادو 177
ووٽ ڏيڻ 180
چونڊون 184
رومي ڪائونسل 187
ٽربيون (رومي انصاف جي عدالت) 199
آمريت 202
احتساب 206
شهري مذهب 208
پُڄاڻي 220

ڇڳا اکر

"انسان آزاد ڄائو آهي، پر هو هر هنڌ سنگهرن ۾ جڪڙيل آهي." روسو انهن لفظن سان پنهنجو ڪتاب "سماجي معاهدو" شروع ڪري ٿو. آزادي، برابري، مساوات، حڪومت ۽ جمهوريت، اهڙا تصور آهن، جن سان ماڻهن جي روسو کان پهرين به سُڃاڻپ هئي، پر روسو جو ڪارنامو هي آهي، جو هن انهن کي انسان جو "حق" ثابت ڪيو، ۽ چيو: 'ڪنهن شيءِ کي خيرات طور وٺڻ ۽ حق گهُرڻ ۾ زمين ۽ آسمان جو ويڇو آهي.'

روسو کي فرانسيسي انقلاب جو "روحاني ابو" چيو وڃي ٿو. جيڪڏهن انهيءَ ڳالهه جو هيءُ مطلب آهي، ته هي انقلاب رڳو روسو (يا ٻين فلسفين) جي سياسي نظرين جو نتيجو هو، ته ان ۾ بيشڪ وڌاءُ ٿيندو. انهيءَ قسم جا انقلاب ڪتابن وسيلي نروار نٿا ٿين، پر اُهي خاص حالتن ۽ حقيقي ڏچن توڙي ڏقيڙن جا نتيجو هجن ٿا، ۽ هن ڳالهه جو ڪير به انڪاري ٿي نٿو سگهي، ته فرانس ۾ انقلاب کان اڳ، اقتصادي طرح عام ماڻهو انتهائي بُک ۽ بدحاليءَ ۾ ورتل هئا ۽ سياسي طور حد درجي جي غلاميءَ جو شڪار هئا. پر هيءَ ڳالهه سچي آهي، ته روسو پنهنجي دؤر جو وڏو نبض شناس هو. جيڪي ويچار ۽ ذهني مانڌاڻَ ماڻهن جي مَن ۾ متل هئا، سي روسو جي قلمي زبان تي آيا. قوم پاڻ کي بيوس پئي سمجهيو، پر روسو کين ويساهه ڏياريو ته: عوام ئي سموري دنياوي اقتدار جو مالڪ آهي. اها ڪا اچرج جي ڳالهه نه آهي، ته روسو جو ڪتاب "سماجي معاهدو" فرانسيسي انقلاب جي اڳواڻن لاءِ آسماني ڪتاب بڻيو ۽ هنن اُن ڪتاب مان "انساني حقن" جي تخيل کان، فرانسيسي بادشاهت ۽ جاگيرداري نظام جو ڏينگو ڏيري ڪرڻ ۾ انمول مدد ورتي.

روسو زندگي ۽ سماج ڏانهن مظلوم، هيٺي ۽ بُڪايل انسان جي نظر سان نهاري ٿو. سياسي اڻ برابري ئي نه، پر سماجي عدم مساوات پڻ هن جي اک ۾

ڪندي جيان ڇُپي ٿي. هن آڏو اهو جاگيردار، جيڪو ماڻهن جي پورهئي جي ڦرمار ڪري ڪين مفلس بڻائي ٿو، ايڏو ئي ڏِڪار جوڳو آهي، جيڏو ڪو آمر بادشاهه، جيڪو غريب جي ڳچيءَ ۾ ٻانهپ جي پاڃاريءَ وجهي ٿو.

روسو جن حالتن ۽ جنهن سماج ۾ ڄائو نپنو ۽ جن مصيبتن، ڏکيائين توڙي ناڪامين سان ڪيس نندپڻ کان ئي منهن ڏيڻو پيو، تن جو سمورو اولڙو سندس خيالن ۾ جهلڪندي نظر اچي ٿو، ۽ انهيءَ ڪري ضروري آهي، تہ روسو جي فلسفي تي ويچارڻ کان اڳ سندس حياتيءَ تي نهار وجهجي.

جيون ڪٿا

زان زاڪ روسو جو ناتو اهڙي فرانسيسي ڪٽنب سان هو، جنهن جي ڀاتين ڪي سورهين صديءَ جي وچ ڌاري پيرس کان جنيوا لڏپلاڻ ڪرڻي پئي. اُهي پنهنجي پروٽسٽنٽ فرقي ڪي تياڳڻ لاءِ تيار نہ هئا ۽ ان صورت ۾ هنن لاءِ اهو ئي مناسب هو، تہ اهي جنيوا هليا وڃن، جيڪو تڏهن پروٽسٽنٽ هلچل جو وڏو مرڪز هوندو هو. سوستان جي ننڍڙي آزاد جمهوري شهر ۾ ڄمڻ ۽ اتي نندپڻ جو زمانو گهارڻ جو روسو جي زندگيءَ تي گهرو اثر ٿيو. روسو جي ڪٽنب جا اڪثر ڀاتي گهڙيون ناهي پيٽ کُوت ڪندا هئا. روسو جو پيءُ پڻ گهڙيون ناهيندڙ هو. هن جو ناتو شهر جي پنجن طبقن مان ان وچين طبقي سان هو، جيڪو جيتوڻيڪ سيني کان اوچي مرتبي وارو تہ نہ هو، پر اُن کي شهري حق مليل هئا. ۽ هي اهو ئي طبقو هو، جيڪو ارڙهين صديءَ جي اوائل کان متئين طبقي کي اڪيون ڏيکاري پنهنجا حق وٺڻ پيو چاهي. روسو جي پيءُ جي مزاج ۾ آزاد پسندي گهٽي هئي ۽ هو طبيعت ۾ جهيڙاڪ پڻ هو. گهمڻ ڦرڻ جو ڪيس ڏاڍو چاهہ هوندو هو، (اهي سمورا گُڻ پُٽ ۾ پڻ اُتم درجي جا موجود هئا.) هو شاديءَ جي ڪجهہ سالن ڪانپوءِ، ٻارن کان موڪلائي قسطنطنيہ هليو ويو. شايد هي سفر ڪيس مالي ڏکيائين ڪارڻ ڪرڻو پيو هو. هو جڏهن اُتان موٽيو تہ سندس ڳنڀير ڏاهو پُٽ زان زاڪ 18 جون 1712ع تي ڄائو. اهو ٻار اجا اُنن ڏينهن جو مس ٿيو، جو ماڻس لاڏاڻو ڪري وئي ۽ هن جي پوري پالنا سندس پيءُ جي حصي ۾ آئي.

زان زاڪ جي پالنا جنهن ڍنگ سان ٿي، تنهن جي اها گهرج هئي، تہ اهو ٻار

جذباتي ۽ ڳنڀيرتائيءَ وارو نوجوان ٿئي، ۽ سندس دل ۾ اُمنگ، طبيعت ۾ بيچيني ۽ مزاج ۾ اُتساهه هجي. هو اجان ستن اٺن ورهين جو مس هو، جو پيءُ ساڻس گڏ اهڙا قصا، ڪهاڻيون ۽ تاريخي ڪتاب پڙهڻ شروع ڪيا، جيڪي سندس ويچارن لاءِ ڇهبڪ جو ڪم پيا ڏين. پيءُ ۽ پٽ گڏجي اهڙيءَ ڳنڀيرتا ۽ چاهه سان ڪتاب پڙهندا ۽ مٿن ويچار ونديندا هئا، جو ويني ويني پوري رات لنگهي ويندي هئي، ايستائين جو پرهه ڦُٽڻ مهل پکين جي لاتين سان ڪين پتو پوندو هو، ته صبح ٿي چڪي آهي ۽ پيءُ کي پٽ کي اهو چوڻ جو موقعو ملندو هو ته: "ڇوڪرا! مون ۾ ته تو کان به ننڍپڻ سرس آهي."

روسو اڃا ڏهن سالن جو مس هو، جو سندس پيءُ کي جهيڙي سبب جنيوا ڇڏڻو پيو. هاڻي روسو اڪيلو رهجي ويو ۽ جنيوا جي پرپاسي لڳ هڪ ڳوٺڙي ۾ پنهنجي پادري مائٽ وٽ رهڻ لڳو. روسو جو پاڻ ويچار آهي ته: فطرتي دنيا سان هن جو دلي لڳاءُ انهيءَ زماني کان شروع ٿيو. ننڍپڻ کان ئي ناانصافي کان ڏڪار جو جذبو هن جي دل ۾ گهر ڪري ويو هو ۽ هي جذبو اُڀارڻ ۾ اهي اجايون سزائون شامل هيون، جيڪي گهٽي قدر بنا ڏوهه هن جي پاڳي ۾ ايندڙيون هيون. انهن ٻن سالن جي عرصي ۾ ڀين ڳالهين سان گڏ، روسو کي وقت کان پهرين شهوتي جذباتي آثارن جو به تجربو ٿيو. زندگيءَ جو هي اهو پهلو آهي، جنهن بابت عام طور ماڻهو چُپ رهن ٿا، پر روسو پنهنجي "اعتراف" ۾ هر ڳالهه باسي آهي!

روسو به سال ايئن گهارڻ کانپوءِ وري جنيوا موٽي آيو. هاڻي هو پنهنجي چاچي سان گڏجي رهڻ لڳو. ائين چوڻ گهرجي ته هن به- ٽي سال اجايا وڃايا. تنهن هوندي به هن ان عرصي ۾ ٿورڙي گهڻي نقاشي ۽ حساب سکيا. هاڻي ڏنڌي بابت روسو آڏو ٽي تجويزون- گهڙيون ناهڻ، وڪالت ۽ پادري ٿيڻ- هيون. روسو جيئن پاڻ چوي ٿو: هن جو منجهائڻ پڇاڙيءَ واري ڪم ۾ چاهه هو.

روسو انهن اڀاڳن ماڻهن مان آهي، جن کي ننڍپڻ کان ئي پنهنجي روزيءَ جي ڳڻتي ڪرڻي پوي ٿي. تنهنڪري پيءُ جي جنيوا کان اُسهڻ جي ڪجهه ڏينهن کانپوءِ، جڏهن سندس عمر اڃا ٻارهن سال مس هئي، هن هڪ سرڪاري وڪيل وٽ آفيس ۾ ڪم شروع ڪيو، پر وڪيل هن جي ڪم کان ذرو به مطمئن نه

هو. هو روسو کي نهايت جَڏو، ڏڏ ۽ نڪمو سمجهندو هو. نيٺ هن کيس نوڪريءَ مان ڪڍي ڇڏيو. هاڻي روسو جنديءَ واري وٽ ڪم سکڻ لڳو. هن ڏنڌي سان کيس چاهه هو، پر ويچاري سان سلوڪ هتي به ڏاڍو بُڇڙو ٿيندو هو. هي آزاد منش انسان پنهنجي مٿان پابندي مشڪل سان مڙهي پيو سگهي. ٿورڙن ڏينهن ۾ هو پاڻ ان ڪم مان بيزار ٿي پيو. انهيءَ دوران روسو جي خوشي جو ڏينهن آچر هوندو هو، جڏهن هو پنهنجي دوستن سان گڏ شهر کان پري جهنگ ۾ سير لاءِ نڪري ويندو هو. اڪثر ايئن ٿيندو هو، جو اهي ڇوڪرا سير کان ايڏي دير سان واپس موٽندا هئا، جو رات وڳڙي شهر جا دروازا بيڪڙجي ويندا هئا. ٻه ڀيرا روسو کي ان ڳالهه تي سخت سزا به ڏني وئي هئي. هڪ ڀيري شايد 1728ع ۾ ٻيهر اهڙو اتفاق ٿيو، جڏهن روسو شهر جا دروازا بند ڏٺا، ته هن اڳتي اهڙي سزا نه ڀوڳڻ جو پهه ڪيو. هو گهر ڇڏڻ تي راضي ٿي ويو ۽ ٻيو پاسو ورتائين. ڪجهه به ٿئي، ڪهڙو به ڏچو سامهون اچي، هن پهه ڪري ورتو، ته هاڻي هو ان دنيا جي هوا کائيندو، جنهن جا هيستائين هن رڳو خواب پئي ڏٺا. انهيءَ ڳالهه ۾ ڪهڙو اچرج هو، جو هو هر قسم جي پابنديءَ کان آجو رهندي به سرهائي واري زندگي گهاري سگهي. ان رولاڪيءَ ۾ روسو جي اکين آڏو هڪ نئين دنيا آئي، جنهن بابت جيتوڻيڪ شڪ آهي ته هيءَ اُها ئي دنيا هئي، جنهن جي هن کي ڳولها هئي. بهرحال، انهيءَ واقعي مان هي پتو اوس پوي ٿو، ته روسو تي فوري جذبا ڪيڏو نه چڙهت ڪري ويندا هئا. هن جي زندگيءَ جو رخ ڪنهن ننڍڙي واقعي سان بدلجڻ عام ڳالهه هئي.

جنيوا کان پوءِ روسو سوائي (Savoy) جي حدن ۾ وڃي پهتو. سوائي جا ڪيٿولڪ پادري ۽ جنيوا جا پروٽسٽنٽ پيشوا پاڻ ۾ وڙهيل هئا. ۽ هڪٻئي تي فتوائون پئي ڪڍيائون. روسو وڃي هڪ ڪيٿولڪ پادريءَ وٽ ٽڪيو، جنهن نوجوان ڇوڪري جي ڏاڍي چاڪري ڪئي ۽ هن کي پنهنجي مذهب ۾ داخل ڪيائين. جيتوڻيڪ هن روسو کي پنهنجي مذهب جا گڻ سمجهائڻ جي پوري جاکوڙ ڪئي، پر تڏهن روسو لاءِ ڪيٿولڪ مذهب جي تائيد جو سڀني کان وڏو دليل "ڳاڙهي شراب" جو پيالو هو، جيڪو پادريءَ لذيذ سوادي کاڌن سميت کيس آڇيو هو.

هاڻي روسو کي هڪ عورت مادام دي وارين وٽ موڪليو ويو، جنهن اهڙن نوجوانن جي چاڪريءَ کي پنهنجي ڪرت ڪري ورتو هو، جيڪي ڪيٿولڪ مذهب ۾ نوان شامل ايندا هئا. مادام دي وارين جي شخصيت به اچرج جوڳي هئي. روسو جيان هن پڻ پنهنجو اباڻو مذهب ڇڏي، ٻيو فرقو اختيار ڪيو هو. پر ڪيٿولڪ فرقو قبولڻ ڪانپوءِ به مذهبي مامرن ۾ آزاد خيال ۽ نوجوانن سان ناتن ۾ شايد اجان به وڌيڪ ڇڙواڳ هئي. هن کي تصوف سان چاهه هو، دوائون ناهڻ جو ڪيس شوق ۽ سٽيبازيءَ جي چُوس هئس. نيڪ ۽ بد ٻنهي قسمن جا خيال ۽ جذبا منجهس موجود هئا. روسو جي فطرت به ڪانئس گهٽي مختلف نه هئي. هن عورت جي ساٿ ۾، روسو اندر سُنن ۽ بُرن لڇڻن: ٻنهي قسمن جي لاڙن کي اُڀارڻ ۾ مدد ملي. مادام دي وارين پهرين ملاقات ۾ ئي پنهنجي سُنن لڇڻن سان روسو جو من موهي ورتو هو. هن کي ايئن لڳو ڄڻ ڪيس اهڙي شخصيت هٿ چڙهي وئي هجي، جيڪا ماءُ جيان سندس سنڀال توڙي چاڪري ڪندڙ، زال جيان مٿس جان نڇاور ڪندڙ. استاد جيان هن جي دماغي اوسر ۾ واهر ڪندڙ ۽ سيني ڪان وڌيڪ هي ته سندس مالي پريشانيون دُور ڪندڙ هئي. پر روسو اُتي ڪجهه ڏينهن مس رهي سگهيو ۽ وري ڪيس تورين موڪليو ويو.

روسو تورين تائين پيادل سفر ڪيو. هي اهو ئي سفر هو جنهن ڪانپوءِ روسو فطرتي نظارن ۽ پيرين پنڌ سفر تي عاشق ٿي پيو. هن لاءِ جبل ۽ ماٿريون توڙي ساوڪ ۽ چشما، جاندار ۽ ڳالهائيندڙ ٻولهائيندڙ شيون بڻجي ويون. هيءَ ڪا اچرج جي ڳالهه نه آهي، ته پوءِ اڳتي هلي روسو دنيا کي تمدن کان هٽي فطرت ڏانهن مُڙڻ جو سبق ڏنو.

تورين ۾ روسو پهرين هڪ مسيحي خانقاهه ۾ علم پرائڻ لڳو. هو اُتي جي قديم گرجا ۾ رهڻ لڳو. ڪجهه ڏينهن ڪانپوءِ هن کي ڪجهه روپيا ڏئي، اُتان ڪڍيو ويو. هاڻي هن قسمين قسمين ڏنڌا ڪري، پُورت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. ڪجهه ڏينهن لاءِ ڪنهن وٽ منشي رهيو، ته ڪڏهن وري ڪنهن وٽ عام نوڪر. انهيءَ زماني ۾ هن جي اخلاق تي ڏاڍو خراب اثر ٿيو ۽ هڪ اهڙو واقعو ٿيو، جنهن جي ياد سدائين هن لاءِ سخت تڪليف جو ڪارڻ رهي، يعني هن پنهنجي مالڪ جي چوري ڪئي، ۽ جڏهن مٿس شڪ ڪيو

ويو. تہ هن هڪ غريب ڇوڪريءَ جو نالو ڪنيو. جيڪا هن جيان گهر ۾ نوڪرياڻي هئي. بيڏوهي ڇوڪري ڏچي ۾ پئجي وئي. روسو پنهنجي هيءَ ڪِريل حرڪت مرڻ تائين نہ وساري.

ڪجهہ عرصي ڪانپوءِ روسو نوڪر مان ترقي ڪري سيڪريٽري بڻجي ويو. گهروارن کي هاڻي هن جي صلاحيتن جو اندازو ٿي چڪو هو. ۽ اهي ان ويچار ۾ هئا تہ ترت کيس ترقي ڏين. پر رولاڪيءَ جو جذبو روسو ۾ وري موٽي آيو هو. هو وري جبلن، دريائن، ساوڪن ۽ مادام دي وارين جا خواب ڏسڻ لڳو. تنهنڪري هن وري ان عورت جي گهر جو پاسو ورتو. اُتي هن جو ڏاڍو سُٺو آدرياءُ ڪيو ويو. روسو اُتي ڪجهہ ڏينهن سڪون جا گهاريا. کيس پيسا ڪمائڻ جي ڳڻتيءَ مان ڇوٽڪارو مليو ۽ هن مذهبي تعليم وٺڻ شروع ڪئي. ٿورڙن ڏينهن ۾ انهيءَ علم مان پڻ کيس دِءُ ٿي ويو. هاڻي هن کي موسيقيءَ جو شوق ٿيو، ۽ هن ان ڏس ۾ سوستان جي مختلف پرڳڻن جو پيرين پنڌ سفر ڪيو. سفر دوران هن جي هڪ فرانسيسي سفارت خاني تائين پُهچ ٿي وئي. سفارتخاني جي ڪجهہ ڪارڪنن جي مشوري سان فوج ۾ ڀرتي ٿيڻ لاءِ پيرس ويو. پر اُتي پهچڻ ڪانپوءِ جڏهن هن ڏٺو، تہ کيس آفيسر جي حيثيت سان نہ، بلڪ عام سپاهيءَ طور ڀرتي ڪيو ويندو، تہ هو مادام دي وارين وٽ موٽي آيو. ڪجهہ ڏينهن هڪ آفيس ۾ ڪم ڪيائين، پر تخليقي دماغ وارو شخص ڀلا ڪيستائين آفيس جو ڪم ڪري ٿي سگهيو. هن وري موسيقيءَ ڏانهن ڌيان ڏنو ۽ پنهنجي ڳوٺڙي جي ڪجهہ ڇوڪرين کي سبق ڏيڻ لڳو. روسو جو ويچار آهي تہ: اهي سموريون ڇوڪريون ڏاڍيون ڻاهوڪيون ۽ سهڻيون هيون. روسو کي ان ڌنڌي سان ڏاڍو چاهہ جُڙيو، پر مادام دي وارين اهو رنگ ڍنگ ڏسندي، سوچيو تہ ڪٿي روسو ڪنهن ٻي مائيءَ جي منڊ ۾ نہ منڊجي وڃي، سو پاڻ ئي روسو سان عشق جو پيچ پائي ورتائين! عشق جي هيءَ ڪهاڻي بہ ڏاڍي نرالي آهي. جنهن کي روسو هيستائين ''ماءُ'' چئي سڏيندو هو، سا سندس ''شهوتي ساٿياڻي'' بڻجي وئي ۽ وري ڏچو هي، تہ ان ''معشوق'' جي نگاهہ رڳو روسو تائين محدود نہ هئي.

انهيءَ زماني ۾ روسو جو ناتو ڊاڪٽر سالمون سان وڌيو. هو هڪ وڏو عالم هو ۽ ديڪارٽ (ڄمر: 1596ع- وفات: 1650ع) جي فلسفياڻي مڪتب سان

نانو رکندو هو. هن روسو جو فلسفي ۽ فطرتي علمن ڏانهن ڏيان ڇڪرايو، جنهن جي ڇوڻ تي هن والتيئر (ڄمر: 1694ع- وفات: 1778ع) جي ڪتابن جو اڀياس ڪيو ۽ پوءِ فلسفي سان سندس چاهه وڌي وڃڻ ٿيو. لاڪ ۽ نيوٽن جي فلسفي سان پڻ سندس سڃاڻپ ٿي. روسو تي ڊيڪارٽ ۽ لاڪ ٻنهي ڇڏڻ جو گهاٽو اثر آهي. هن کي لاڪ سميت ڊيڪارٽ جو شاگرد پڻ چئي سگهجي ٿو. جڏهن هن کي فلسفي جي مختلف فرقن ۾ اختلاف نظر ايندو هو، ته هو متس سوچڻ ۽ ويچارڻ جو موقعو نه وڃائيندو هو. فلسفي سميت رياضي، لاطيني ٻوليءَ ۽ تاريخ جي اڀياس سان پڻ انهيءَ زماني ۾ روسو کي چاهه پيدا ٿيو. پر روسو آڏو انهن سمورن علمن جي ماڻڻ جو مقصد رڳو پنهنجي دماغي اؤسر نه هو، بلڪ تڏهن سندس هيءَ گهُرج هئي، ته ڪيس ڪو گهراٽو پاڻ وٽ استاد يا سيڪريٽري طور رکي.

روسو 1741ع تائين ايئن مادام دي وارين وٽ رهيو. جڏهن ڪو نئون دوست ٻڌبو هو، يا سير جو شوق جاڳندو هيس، ته هو ڪجهه ڏينهن لاءِ ڪيڏانهن هليو ويندو هو. پر ٿورڙن ڏينهن کانپوءِ مادام جي چِڪ کيس آڻي اُتي ڇڏيندي هئي. بهرحال، جڏهن مادام دي وارين جي مالي حالت گهڻي خراب ٿي وئي، ته روسو پڪو پهه ڪري ورتو ته: هو پيرس وڃي موسيقيءَ مان پنهنجي روزي ڪمائيندو، ۽ جيڪڏهن ممڪن ٿيو، ته مصيبت جي گهڙيءَ ۾ مادام دي وارين جي پڻ واهر ڪندو. پر پيرس ۾ روزي ڪمائڻ ڪو ايڏو سولو ڪم نه هو، تنهن هوندي به هن جي ملاقات پيرس جي علمي ۽ ادبي حلقن جي هاڪارن ماڻهن سان ٿي وئي. منجهائن ڪِن ماڻهن جي ٻاجهه سببان روسو کي ڪجهه سالن کانپوءِ وينس جي فرانسيسي سفير وٽ سيڪريٽريءَ جو عهدو ملي ويو. ان مشهور ۽ آڳاٽي جمهوري ڏيهه ۾ رهڻ، روسو لاءِ ڏاڍو لاڀائتو ٿيو. هتي هن جي تاريخي جاڻ ۾ واڌارو ٿيڻ سميت وينس جي آئين سان ڏاڍو چاهه پيدا ٿيو. ۽ هتي ئي قانون تي ڪتاب لکڻ جو ويچار ڪيس پهريون ڀيرو آيو. روسو کي اطالوي موسيقي ڏاڍو وڻندي هئي، ۽ پوءِ هن پيرس وڃي فرانسيسي موسيقيءَ جي مقابلي ۾ اطالوي موسيقي کي رواج ڏيڻ جي ڏاڍي ڪوشش ڪئي. پر وينس ۾ پڻ هن جا پير گهڻن ڏينهن تائين ٽِڪي نه سگهيا. اُتان سندس پير اُکڙڻ جو وڏو ڪارڻ فرانسيسي سفير جي هوڏ ۽ آڪڙ هئي.

هو پيرس موٽي آيو ۽ هڪ اوپيرا ۾ ڪم ڪرڻ لڳو. هو جنهن هوٽل ۾ رهندو هو، تنهن ۾ هڪ نوجوان ڇوڪري پڻ نوڪرياڻي هوندي هئي، جنهن سان روسو جي هوريان هوريان ويجهڙائپ ٿي. جيڪڏهن اطالوي ۽ سوستان جي ڪجھ واقعن کي پاسيرو رکندي ڏٺو وڃي، ته جڏهن عارضي طور روسو جا پير ٿِڙي ويا هئا، ته مادام دي وارين واري معاشقي ڪانپوءِ روسو جو هي پيو عشق هو. روسو جو چوڻ آهي ته: اصل ۾ هن جو تريسي وايسور سان عشق نه هو، پر ڪيس اهڙي هستي جي ڳولها هئي، جيڪا ساڻس همدردي ڪري ۽ جنهن کي هو پنهنجي دل جي ڳالھ ٻُڌائي سگھي. هن هوٽل ۾ ڪيس اهڙي هستي ملي وئي. انهيءَ ڇوڪريءَ جي دماغي اوسر جو اندازو ان مان لڳائي سگھجي ٿو، ته روسو طرفان گھڻي ڪوشش ڪندي به هوءَ مرڻ گھڙيءَ تائين پڙهڻ نه سکي سگھي. هوءَ چار ۽ چار کي صحيح جوڙي نه سگھندي هئي. هوءَ گھڙي ڏسي وقت نه ٻُڌائي سگھندي هئي. هن کي مهينن جا نالا ياد نه رهندا هئا. ظاهر آهي ته جيڪو ناتو پنجويھ سالن تائين جُڙيل رهيو، سو روسو لاءِ ايڏو وڻندڙ نٿو ٿي سگھي. هن کي روسو جي علمي ڪم سان ڪوبه چاھ نه هوندو هو. روسو جو ڏهاڙي ڪيئي ميل پنڌ ڪرڻ هن کي نه وڻندو هو. وري روسو جي پريشانيءَ جو هڪ ٻيو ڪارڻ هي هو، ته ڇوڪريءَ جو سچو گهراڻو روسو جو مٿو کائيندو هو. پر جڏهن روسو کي منجهانئس اولاد ٿيو ۽ هن پنهنجي پنجن ٻارن کي اَناد آشرم موڪليو ڇڏيو، ته وري ٻنهي جا ناتا ڇڪتاڻ وارا رهڻ لڳا. ٻارن کي اَناد آشرم موڪلڻ روسو جو ”ٻُچڙو“ عمل ليکجي ٿو، ۽ جيتوڻيڪ هن پوءِ ڪيئي عُذر ۽ بهانا گھڙيا، پر ڪيس پنهنجي ان فعل جي ٻُچڙائي جو چڱيءَ ريت احساس هو.

تنهنڪري هو پنهنجي ڪتاب ”ايميلي“ ۾ لکي ٿو: ”جيڪو ماڻهو پيءُ جي فرضن جي پورائيءَ جو اهل نه هجي، تنهن کي اهڙو ڪوبه حق نه آهي، ته هو پيءُ بڻجي. غربت، ڪم جي گھڻائي ۽ ماڻهن جو ڊپ هنن کي پنهنجي ٻارن جي پرورش ۽ کين تعليم ڏيارڻ وارن فرضن کان آجو نٿا ڪري سگھن. منهنجو ڪتاب پڙهندڙؤ! منهنجي ڳالھ تي ويساھ ڪريو. آئون هر ماڻهوءَ کي ٻُڌايان ٿو، ته جنهن ماڻهوءَ جي ڇاتيءَ ۾ دل آهي، ۽ جيڪو وري به ان مقدس فرض کي انجام ڏيڻ کان لاچار رهي ٿو، ته هو هميشه پنهنجي انهيءَ گناھ تي رت جا ڳوڙها ڳاڙهيندو، ۽ سندس دل کي ڪڏهن به آٿت نه ملندو.“

روسو ۽ سندس حامين مٿئين فعل جا گهڻائي ڪارڻ بيان ڪيا آهن، پر منجهانئن هڪڙو به اهڙو ڪارڻ نه آهي، جيڪو دماغ سان نهڪي. روسو جي هيءَ ڏاڍائي ڇئبي، جڏهن هو پنهنجي ان عمل کي ويچاري افلاطون جي مٿي ۾ هٽي ٿو ته: هن پنهنجي ”رياست“ ۾ ڪيس اهڙو مشورو ڏنو آهي! روسو جو هي ويچار پڻ رڳو بهانو آهي ته: اَناد آشرم ۾ ٻار گهر کان سُٺي تعليم وٺي نهايت محنتي ڪڙمي بڻجندا ۽ ايمانداريءَ سان روزي ڪمائڻ سگهندا. حقيقت هي آهي ته تنهن زماني ۾ اهڙن ادارن مان جيڪي ٻار پڙهي نڪرندا هئا، سي ڏوهاري ۽ ڪَسبين جي طبقي ۾ شامل ٿيندا هئا. روسو جي حمايتين جي هيءَ سوچ به اجائي آهي، ته روسو ايئن ڪرڻ ۾ ان ڪارڻ حق تي هو، جو اصل ۾ اُهي ٻار هن جا هئا ئي نه. پهرين ڳالهه، جيڪڏهن ايئن هجي ها، ته روسو جي ”اعترافن“ ۾ جنهن ۾ هن ڪجهه به نه لڪايو آهي، ان ڳالهه ڏانهن پڻ اشارو ضرور ڪري ها. پر جيڪڏهن هي فرض به ڪجي، ته ايئن ئي هو، ته ان عورت سان ناتا ٽوڙڻ لاءِ اهو معقول ۽ سُنو سبب ٿي پئي سگهيو، پر ويچارن ٻارن جو ٻيلا ان ۾ ڪهڙو ڏوهه هو؟ پر روسو ٻارڙن جي ماءُ کي، انهن سمورن واقعن کانپوءِ به، پنهنجي لاءِ دنيا جي وڏي نعمت سمجهندو رهيو.

روسو کي پيرس ۾ وري هڪڙو اهڙو موقعو مليو، جو جيڪڏهن هو چاهي ها ته سڪون سان زندگي گهاري سگهي ها. هو ڪنهن وڏي عهديدار جو سيڪريٽري ٿي ويو، پر تنهن زماني (1750ع) ۾ هن جو هڪ ڪتاب ڇپيو، جنهن جو اسان هن جي لکڻين ۾ چِٽائيءَ سان ذڪر ڪنداسين. ڪتاب جي جيڪا مشهوري ٿي، تنهن ڳالهه روسو کي ان تي راضي ڪيو، ته هو پنهنجي آرام ۽ سُڪون کي قربان ڪري ۽ پنهنجو علمي شوق جاري رکي. هن پنهنجي زندگيءَ جي گهُرجن کي گهڻو گهٽائي ڇڏيو ۽ وري پنهنجي روزي موسيقيءَ جون لکتون وڪڻي ڪمائڻ لڳو.

روسو 1754ع ۾ ٽريسي سان پنهنجي اباڻي وطن جنيوا جو سفر ڪيو. هاڻي روسو ڪو رولاڪ نه هو. هو ادبي دنيا ۾ گهڻو نالو ڪڍي چڪو هو. جنيوا ۾ هن جي شاندار آجيان ٿي، پر ڪيٿولڪ فرقو اختيار ڪرڻ سببان روسو کان سندس شهريت جو حق کسجي چڪو هو، جنهن حق کي ٻيهر وٺڻ لاءِ روسو وري

پروٽسٽنٽ فرقي ۾ داخل ٿي ويو. جيتوڻيڪ هو گهڻي عرصي تائين پڪو ڪيٿولڪ رهيو هو، پر هن فرقي جي ظاهري رسمن ۽ پابندين تي سندس ويساهه ٿورڙو ڏکيو ڄمي سگهيو پئي، تنهنڪري هن سولائيءَ سان پنهنجو اباڻو فرقو ٻيهر قبولي ورتو. پوءِ مرڻ گهڙيءَ تائين کيس جنيوا جي شهريت تي ڏاڍو ناز رهيو. هن جي جنيوا ۾ هاڻي ملاقات اهڙن ماڻهن سان ٿي، جيڪي رياست جي آئيني مامرن ۾ ڏاڍو چاهه رکندا هئا. ۽ اتي ترسڻ دوران هن وري هڪ اهڙي ڪتاب لکڻ جو پهه ڪيو، جنهن جو ويچار کيس پهرين وينس ۾ آيو هو.

پيرس موٽڻ کانپوءِ جڏهن هن جو ٻيو ڪتاب ”اڻ برابري“ ڇپيو، ته سندس هاڪ اجان به ٻيڻي ٿي وئي. هڪ عورت جي ٿورن سان هن کي پيرس پرسان نهايت عاليشان علائقي ۾ هڪ سهنجو گهر رهڻ لاءِ ملي ويو، جتي هو اٽڪل ڇهه سال رهيو. علمي ۽ ادبي ڪم جي ڏس ۾ روسو جي زندگيءَ جو هي ڀاڳوڪو زمانو هو.

پيرس ۾ پندرهن سالن تائين رهڻ دوران روسو جا اتي جي وڏن اديبن ۽ عالمن سان گهاٽا ناتا جُڙي چڪا هئا. مشهور فرانسيسي انسائيڪلوپيڊيا جوڙيندڙن- ديدرو، گِرم ۽ هولباخ- سان هن جي سُٺي سڃاڻپ ٿي وئي. هن انسائيڪلوپيڊيا لاءِ موسيقي بابت مختلف مضمون لکڻ سميت ”معاشيات“ تي پڻ هڪڙو مقالو لکيو.

انسائيڪلوپيڊيا وارن سان روسو جي دوستي ته ٿي وئي، پر منجهن اختلاف پيدا ٿيڻ به فطرتي ڳالهه هئي. انهيءَ گروهه جي خيالن ۽ روسو جي ويچارن ۾ گهڻو فرق هو. روسو پنهنجي انهن سمورن دوستن ۽ خاص ڪري والٽيئر کان گهڻو ڪجهه سِکيو. هو پنهنجي خيالن ۾ شائستگي، عقلي وسعت ۽ ڪلام ۾ ادبي چاشنيءَ لاءِ گهڻي حد تائين سندن ٿورائتو آهي. اهي سڀيئي همراهه تنهن دؤر ۾ پنهنجي فن جا مڃيل استاد هئا. روسو منجهانئن پورو پورو لاڀ ورتو. هنن پڻ سندس مدد ڪان ڪنهن به ريت نه نٽايو، پر هي دوستي پڻ سدائين جُڙيل نه رهي. انهيءَ ڏس ۾ روسو جي ڪجهه چلولائپ ۽ ٻيو سندس نئون ٽوڙي ناڪام عشق قصوروار هو، جنهن تي اهي ماڻهو ٺٺولي ڪندا هئا، ۽ سڀني کان اهم ڳالهه هيءَ هئي، ته روسو ۽ ان گروهه جي خيالن ۾ بنيادي اختلاف هو. روسو جا

اهي دوست هن جي غربت تي کهل کائي سندس مدد ڪندا هئا، جنهن ڪري ڪيس ڪانئن ايڏي چڙ ٿيندي هئي، هو سمجهندو هو ته اهي ماڻهو هن جي آزاديءَ ۾ اجايو رنڊڪ آهن. روسو جي ڳالهين تي ڪڏهن اُهي همراهه کلون ۽ چٿرون به ڪندا هئا، جيڪو عمل ڪيس خراب لڳندو هو. پر اصل سبب جنهن ڏانهن هينئر اشارو ٿيل آهي، سو سندن ۽ روسو جو زندگيءَ بابت فلسفي ۾ فرق هو. روسو پنهنجي ويچارن ۾ ڪٽر مذهبي ماڻهو جيان اَٽل هوندو هو. والٽيئر سان جيتوڻيڪ هن جا ذاتي ناتا نه هئا، پر انهن ٻنهي جي خيالن ۾ هڪ وڇوٽي هئي، ۽ روسو جي جهيڙاڪ طبيعت لاءِ اها ڳالهه ڪافي هئي. مقصد هي آهي، ته روسو جو والٽيئر، ديدرو، گرِم ۽ هولباخ سيني سان اهڙو مامرو هو، جو الله ڏئي پناهه. نيٺ، اُهي هڪٻئي خلاف ''گار گند'' تي پڻ لهي آيا هئا.

هي اهو زمانو هو جڏهن روسو پنهنجا ٻئي مشهور ڪتاب ''سماجي معاهدو''، ۽ ''ايميلي'' جوڙيا. 1762ع ۾ ''ايميل'' جي ڇپجڻ سان حڪومت طرفان ڪتاب ساڙڻ ۽ ليکڪ کي جهلڻ جو حڪم جاري ٿيو. روسو کي پنهنجي دوستن وسيلي انهيءَ ڳالهه جي ڄاڻ اڳوات پئجي چڪي هئي، تنهنڪري پوليس جي پهچڻ کان ٿورڙو اڳ، رات جي اونداهيءَ ۾، روسو سوسٽان ڏانهن هليو ويو. پر ان آزاد گهر ۾ به روسو کي آزادي نه ملي. جنيوا ۾ ''سماجي معاهدو'' ۽ ''ايميلي'' ٻنهي تي بندش وڌي وئي ۽ روسو جي گرفتاريءَ جا وارنٽ جاري ٿيا. هو اُتان پڻ ڀڄي نڪتو. ڪجهه سال هن نيو ڪئسٽل شهر ۾ گهاريا، جيڪو تڏهن فريڊرڪ اعظم جي حڪومت هيٺ هو. پر روسو جي مذهبي خيالن سببان، جنهن جو سندس لکڻين ۾ اظهار ڪيل هو، مذهبي پيشوائن ۾ ڪاوڙ جي باهه ڀڙڪي پئي ۽ ڪيس اهو شهر به ڇڏڻو پيو. هو ڪجهه ڏينهن هڪ ٺاهوڪي ٻيٽ سين پيپر ۾ ترسيو. هيءَ جڳهه ڪيس ڏاڍي وڻندي هئي. هن ٻيٽ تي سوسٽاني رياست برن جي حڪومت هئي، اُتان پڻ هن کي تڙي پار ڪيو ويو. هاڻي هن ڪارسيڪا وڃڻ جو پهه ڪيو، پر ان ارادي تي عمل ڪرڻ کان اڳ، مشهور انگريزي فلسفي ڊيوڊ هيوم ڪيس انگلنڊ اچڻ جي دعوت ڏني ۽ روسو ڪجهه هٻڪندي ان دعوت کي قبولي ورتو.

هيوم ۽ روسو به مختلف طبيعتن جا مالڪ هئا. پر ان ۾ شڪ نه آهي، ته

هيوم کي روسو سان ڏاڍي همدردي هئي. هو هن کي انگلنڊ وٺي ويو ۽ جيڪو ڪجهه ڪانئس ٿي پيو سگهي، سو روسو لاءِ ڪندي سندس وظيفو پڻ مقرر ڪرايائين. ڪجهه ڏينهن تائين سندن ناتا سُٺا رهيا، پر روسو پلا هڪ ماڳ تي ڪڏهن پئي ٽِڪي سگهيو. هوڏانهن هن جي صحت پڻ خراب رهڻ لڳي هئي. هن جي اَگهائي ڪڏهن ته جنون جي حد تائين پهچي ويندي هئي. هو هڪدم انگلنڊ کان فرانس واپس موٽيو. اجان به هن جو ڪو مستقلِ ٺڪاڻو نه هو. هو هر شخص سان هيوم جي گِلا ڪرڻ لڳو. انهيءَ خيال هاڻي هن جي دماغ ۾ گهر ڪري ورتو ته: هو جتي به وڃي ٿو، ڪيس هاجو پهچائيندڙ ماڻهو پاڇي جيان ساڻس گڏ رهن ٿا. انهيءَ نيم جنوني حالت ۾ هن پنهنجا ”اعتراف“ پڄاڻيءَ تي پهچايا.

زندگيءَ جا پڇاڙڪا ڏيهاڙا روسو پيرس پرسان هڪڙي ڳوٺڙي ۾ گهاريا، ۽ 2 جولاءِ 1778ع تي سندس ساهه جو پکيئڙو اُڏامي ويو. جاچنا ڪان پوءِ هي ويچار اجايو ثابت ٿيو ته هن آپگهات ڪيو هو. هن کي سچي حياتيءَ ۾ جيئڻ سڪون نه مليو هو، ايئن موت ڪانپوءِ سندس هاڏين کي به سڪون نه مليو. سورهن سالن ڪانپوءِ 1794ع ۾ اهي هڏيون پانٿين ۾ آڻي ڍڪيون ويون. 1821ع ۾ انهن هڏين کي مٿان هٽائي هيٺ تهه خاني ۾ دفنايو ويو، ۽ نَون سالن ڪانپوءِ وري مٿي ڪنيو ويو، پر اهو هو سڀ اعزاز طور ڪيو ويو!

لکڻيون

1749ع ۾ هڪڙي ڏينهن روسو، ديدرو سان ملڻ جي مقصد سان پيرس کان وين سين پئي ويو، ته هن اخبار ۾ ديزون جي اڪيڊمي طرفان لکيل مقابلي جو اعلان ڏٺو، جنهن ۾ انهيءَ موضوع جو جواب گهُريو ويو هو ته: علم ۽ فن جي جاڳرتا، اخلاق کي سُڌارڻ ۾ واهر ڪئي آهي يا بگاڙڻ ۾؟ هن سوال روسو جي تخيلي دنيا ۾ هلچل پيدا ڪئي. هن کي ائين لڳو ڄڻ هو ننڊ مان سجاڳ ٿيو هجي. هو اجان منزل تي پهتو ئي نه هو، ته هڪڙي وڻ جي پاڇي ۾ ويهي، ان سوال جو جواب لکڻ شروع ڪيائين.

هي اهو زمانو هو جڏهن سائنس جي نئين روشنيءَ سان دنيا جون اکيون کيريون پئي ٿيون. جاڳرتا جي ادبي ڪارنامن ۽ لطيف فن، فطري علمن جي

ايجادن ۽ لاڪ جي فلسفي، انهن سيني ڳالهين ماڻهن کي مَنڌي ڇڏيو هو. تڏهن هيءَ سوچ زورن تي هئي، تہ هاڻي اهو وقت پري نہ آهي، جڏهن ڪائنات جا سمورا ڳُجهہ انسان جي اکين آڏو اچي نروار ٿيندا. فرانس ۾ اها هاڪاري انسائيڪلوپيڊيا پئي جڙي، جنهن جو مقصد نہ رڳو عالمن بلڪ عام پڙهيل لکيل ماڻهن کي پڻ نئين علمي ۽ ادبي تحريڪ کان سجاڳ ڪرائڻ هو. اهڙي وقت ۾ سائنس جي شان ۾ گستاخي همت جو ڪم هو، جڏهن ڪنهن شخص جي زبان تي هڪ اکر بہ سائنس خلاف آيو ٿي، تہ ”عالمن“ ان شخص خلاف ”جهالت“ جي فتويٰ ٿي ڏني. پر روسو وهڪري سان گڏ وهندڙن مان نہ هو، بلڪ هن وهڪري جي ابتڙ ترڻ پسند ڪيو.

اڪيڊميءَ جي ان سوال ڪارڻ روسو جي دماغ ۾ جيڪا سوچ پيدا ٿي ۽ جنهن جو شايد اڪيڊميءَ کي اعلان ڪرڻ وقت گُمان بہ نہ هو، سو انساني فطرت ۽ تهذيب توڙي تمدن جو تضاد هو. روسو وٽ فطرت جي معنيٰ هئي: سادگي، ڀلائي، برابري ۽ سيني کان وڌيڪ آزادي. جڏهن تہ ان جي ابتڙ تهذيب توڙي تمدن جون گهُرجون هيون: آسائش، عياشي، بداخلاقي، ٻانهپ ۽ ويساهہ توڙي ايمان جي هيٺائي.

روسو پنهنجي ان پهرينءَ لکڻيءَ ۾، جنهن تي ڪيس ڊيزون جي اڪيڊميءَ طرفان انعام مليو هو، انهيءَ سوچ جي ڇنڊڇاڻ سان پڌرائي ڪئي تہ: جيئن اسان جا علم توڙي فن ترقي ڪندا وڃن ٿا، تيئن اسان جي روحاني زندگي برباد ٿيندي وڃي ٿي. انسان اوستائين ڏاڍي سُٺي زندگي گهاري ٿو، جيستائين هن کي شين جي ڄاڻ نٿي هجي. پر هو انهيءَ اڻڄاڻائيءَ کان لنوائيندي، علم ماڻڻ جي جاکوڙ ڪري ٿو ۽ نتيجو هي ٿو نڪري، تہ هو اخلاق وڃائي ٿو ويهي ۽ ٻانهپ ۾ ڦاسجي وڃي ٿو. هن ۾ نہ ويساهہ جي گرميءَ باقي رهي ٿي ۽ نہ ئي سچي عشق جو جذبو، ۽ وري هو دهريت جي ڏُٻڻ ۾ بہ ڦاسي وڃي ٿو.

هن ڪتاب ۾ روسو پنهنجي دعوائن لاءِ جهجها دليل ڏئي نہ سگهيو آهي. مقالي جي علميت کي حوالن ۽ لفاظي پڻ هاڃو رسايو آهي. پر انهن ڳالهين هوندي بہ ڪتاب ڇپجندي ئي فرانس جي علمي دنيا ۾ هلچل مچي وئي. ۽ ڇو نہ مچي ها؟ ڪتاب جو هر لفظ تانڊو هو. ليکڪ ڏسندي ڏسندي غيرمعمولي

هاڪ جو مالڪ بڻجي ويو. ڪتاب جو مقصد لامذهبن سميت انسائيڪلوپيڊيا وارن جي مخالفت پڻ هو، جيتوڻيڪ روسو پاڻ انسائيڪلوپيڊيا جي مضمون لکندڙن مان هو، پر اُها جنهن ڍنگ سان جوڙي پئي وئي، تنهن سان روسو سهمت نه هو. مقالي جي ڇپجندي ئي انسائيڪلوپيڊيا وارن، ۽ خاص طور والٽيئر ۽ دالمبر، جا ڪَنَ اُڀا ٿي ويا ۽ نيٺ، جيڪو به نتيجو نڪتو، اُهو اسان روسو جي زندگيءَ جي حالتن ۾ ڏسي چڪا آهيون.

ديزون اڪيڊميءَ طرفان 1754ع ۾ وري هڪ لکڻيءَ جي مقابلي جو اعلان ٿيو. هاڻي ان جو موضوع رکيو ويو: "انساني اڻبرابري جي ابتدا ۽ بنيادي ڪارڻ" روسو ان موضوع تي پڻ هڪڙو مقالو لکيو، پر هن ڀيري هو انعام ماڻڻ ۾ ناڪام رهيو.

ڪنهن شڪ ۽ شبهي بنا هي دعويٰ ڪري سگهجي ٿي، ته روسو جي لکڻين ۾ هي مقالو سيني کان وڌيڪ انتها پسنداڻو آهي. مرڪزي سوچ اُها ئي هئي، جيڪا پهرينءَ لکڻيءَ جي هئي. روسو فطري زندگيءَ جي وڪالت ته ڪري ٿو، پر اها دعويٰ نٿو ڪري ته واقعي ڪڏهن اهڙي صورتحال موجود به هئي يا نه. سمورا ڏک ڏاکڙا، ڏچا ۽ اهنج توڙي سُور، جيڪي اڄ انسانن کي ڀوڳڻا پيا پون، اهي اصل ۾ سندن پنهنجو ڏوهه آهن. انسان تڏهن پنهنجي پيرن تي پاڻ ڪهاڙو هنيو، جڏهن هن فطري زندگي کان موڪلايو. ان زندگيءَ ۾ انسان جون گهُرجون گهٽ هيون. ڪم جي ورڇ اهڙي نه هئي، جو پاڻهپ ۾ اڻبرابري اڻٽر بنجن. عقل جي جاءِ تي انساني طبيعت، عملن ۾ رهنمائي ڪندي هئي. پر انهن چڱائين هوندي به روسو ماڻهن کي جهنگن ۾ وسڻ ۽ جانورن جيان زندگي گهارڻ جو مشورو نٿو ڏي، جيئن ڪجهه ماڻهو غلط فهميءَ ڪارڻ ۽ ڪجهه ٺٺوليءَ طور چوندا رهن ٿا.

روسو جي ٽين اهم لکيت هڪ ناول "Nouvelle Heloise" آهي. هن ڪتاب ۾ روسو جو مقصد سچي عشق جي تصوير سامهون آڻڻ آهي، ۽ عشق مان روسو جي مراد ان انسان جي هيچ بنا محبت آهي، جيڪو اڃان تهذيب توڙي تمدن کان اڻواقف هجي.

روسو جي هيروئن زولي نهايت پاڪدامن ڇوڪري آهي. هوءَ پنهنجي دل

جي آواز آڏو عقل جي ڳالهه نٿي ٻڌي. هوءَ پنهنجو تَن، مَن ۽ ڌَن سڀ ڪجهه پنهنجي عاشق تي نڇاورڻ لاءِ تيار آهي. پر زولي جي مٿين طبقي جي والدين کي هي نٿو وڻي، ته سندن ڌيءَ عام گهراڻي جي نوجوان سان پَرڻائي وڃي. هاڻي زولي کي ٻن صورتن مان ڪنهن هڪ جي چونڊ ڪرڻي آهي، يا هوءَ پنهنجي والدين جي دل ڏکائيندڙ نافرماني ڪري يا وري پنهنجي محبوب سان سچي چمار جو پيچ پائي. زولي پهرين صورت کي پنهنجي لاءِ چونڊيو. هن جي شادي والدين جي مرضيءَ موجب هڪ ٻئي شخص سان ڪرائي وڃي ٿي. شادي ٿيڻ ڪانپوءِ فرض جو احساس، عشق جي جذبي کي دٻائي ٿو ڇڏي. روسو جو مقصد عشق جي سچائي ۽ حق کي جتائڻ ئي نه هو، بلڪ هو نڪاح جي احترام ۽ زال مڙس جي گڏيل وفاداري تي پڻ زور ڏيڻ چاهي ٿو. ڇو ته انهيءَ زماني ۾ فرانس جي پڙهيل لکيل گهراڻن ۾ ڪنوارين ڇوڪرين سان ته سخت ورتاءُ ڪيو ويندو هو، پر پرڻيل عورتن کي گهڻي آزادي مليل هئي. روسو ان سوچ خلاف احتجاج ٿو ڪري. پر انهن ٻنهي تصورن- محبت جي حق ۽ نڪاح جي احترام- کي گڏائي پيش ڪرڻ ڏورڙو ڏکيو آهي. ۽ زولي جي شخصيت ۾، جيتوڻيڪ روسو ٻئي لاڙا گڏايا آهن، پر اهو ميلاپ بلڪل ظاهري ۽ گهڻو سطحي لڳي ٿو. تنهنڪري هڪ موقعي تي، جنهن کي ڪتاب جو "مکيه پاڱو" چوڻ گهرجي، زولي جي سيني ۾ دٻيل باهه پڙڪي ٿي اُٿي. جڏهن هن پنهنجي زندگي جا پڇاڙڪا ساهه پئي کنيا، تڏهن چوي ٿي ته: اصل ۾ عشق هن کي پنهنجي مڙس سان نه، بلڪ پهرين محبوب سان ئي هو. هوءَ نوجوانيءَ ۾ هن دنيا مان موڪلائي وڃي ٿي. ۽ انهيءَ سوال جو جواب اسان کي ان ڪتاب مان نٿو ملي، ته جيڪڏهن هن جي زندگي وفا ڪري ها، ته اڳيان ڇا ٿئي ها.

روسو ان ناول ۾ نه رڳو سچي عشق جي تصوير چِٽي آهي، بلڪ پنهنجا ڪيترائي سماجي، تعليمي ۽ مذهبي خيال پڻ ٻڌايا آهن، ۽ ان ڪارڻ ڪٿي ڪٿي "دُهريت" جو شڪ ٿو ٿئي. ان زبردست مذهبي ڇڪتاڻ تي، جيڪا روسو جي زندگي ۾ انسائيڪلوپيڊيا وارن ۽ سندن مخالفن ۾ جاري هئي، هن پنهنجي خيالن جو اظهار ان ناول ۾ چِٽائي سان ڪيو آهي ۽ ٻنهي تضادن کي گهٽ حقيقي ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. زولي ۽ هن جو مڙس ٻئي سُلجهيا

انسان آهن، پر منجهانئن هڪ "مؤمن" آهي، ته ٻيو "ڪافر." البت زولي جو مذهب پادرين وارو مذهب نه آهي، بلڪ اهو روسو جو مذهب آهي، جنهن ۾ تصوف جو رنگ وڏيڪ نکرجي بيٺو آهي.

روسو جو 1762ع ۾ هاڪاري ڪتاب "سماجي معاهدو" دنيا سامهون آيو، جنهن جو ترجمو هينئر سنڌيءَ ۾ پيش ڪيو پيو وڃي. جيتوڻيڪ روسو جي خيال ۾ هيءَ هڪ اڻپوري لکڻي ۽ نظرثاني جي گهرجاؤ آهي، پر روسو جا سمورا تخيل ان ۾ پوري پختگيءَ سان موجود آهن. هن لکڻيءَ ۾ روسو جي نظرين جي پيڙهه فطرتي قانونن تي ٻڌل آهي، ۽ روسو شروع کان پڇاڙيءَ تائين ان حقيقت تي نهايت سختيءَ سان اَٽل آهي ته: طاقت کي حق (قانون) نٿو چئي سگهجي. طاقت جي هر عمل کي رڳو ان صورت ۾ جائز ڪوٺي سگهجي ٿو، جڏهن اهو اجتماعي ارادي ۽ قوم جي مرضيءَ مطابق هجي. اجتماعي ارادي مان مراد: ڪنهن خاص وقت ۾ سمورن ماڻهن جي ارادن جو ميڙ نه، بلڪ ارادي جو اهو مطلب آهي، جنهن تي ڪيترن نسلن کان وٺي قوم جي زندگيءَ جو آڌار هجي ٿو. هي ممڪن ئي نه آهي، ته ڪنهن خاص زماني جا ماڻهو، ڪا ڳالهه طئي ڪري ٻئي زماني جي ماڻهن کي پنهنجي ارادي جو پابند ڪري سگهن. وري زمانن جي وچ پڻ ممڪن نه آهي. قومن جي زندگيءَ ۾ انهن جو ڪاٽو نٿو لڳائي سگهجي، ته ڪڏهن هڪ پيڙهي ختم ٿي ۽ وري ٻي ڪڏهن شروع ٿي.

روسو پهريون ماڻهو نه هو، جنهن "قوم پنهنجي ٻري ڀلي جي مختيار هئڻ گهرجي" وارو تصور ڏنو هو. وچين دؤر جي پڇاڙيءَ ۾ ان سوچ جا انيڪ حامي موجود هئا، پر جديد دؤر ۾ بيشڪ روسو ان جو پيغمبر آهي، ۽ مٿس وچين دؤر جي تصورن جو ايڏو اثر معلوم نٿو ٿئي، جيترو سندس وطن جنيوا جي آئين جو. روسو جو ڪمال، خيالن جي انوکائيءَ ۾ نه آهي، . خيالن کي ايئن پيش ڪرڻ ۾ سمايل آهي، جو سندس ڳالهه کي ماڻهو ڪن لڳائي ٻُڌن. هيءَ ڳالهه اڻٽيٽي آهي، ته توهان سماجي معاهدي کي شروع کان پڇاڙيءَ تائين پڙهو ۽ ڪوبه اثر نه قبوليو. هن ڪتاب تي اهو اعتراض به ڪيو وڃي ٿو، ته منجهس ساڳين ڳالهين جو ورجاءُ آهي. پر هي اعتراض ڪتاب جي وِڏ نه، پر گُڻ آهي، چاڪاڻ ته روسو کي ته پنهنجي ڳالهه ڏيان ۾ آڻائڻي آهي، ۽ تڪرار ان جو ٺاهوڪو وسيلو آهي.

فرانسيسي انقلاب جي زماني ۾، روسو جو هيءَ ڪتاب انقلابين واسطي انجيل هو. هنن لاءِ دنيا جون سموريون سياسي حقيقتون- جيڪي هر زماني ۽ هر ملڪ ۾ ساڳئيءَ ريت صحيح هجن- منجهس موجود هيون. هنن جي سوچ ۾ انسانيت جو ڀلو ان ۾ هو ته: "سماجي معاهدي" جي اصولن تي عمل ڪيو وڃي. پر ايئن ٿو لڳي، ته انقلاب جا سرواڻ ان ڪتاب کي ليکڪ کان به وڌيڪ چڱيءَ ريت سمجهندا هئا. روسو جي سوچ موجب: اهڙو آئين جوڙڻ ناممڪن آهي، جيڪو هر ملڪ لاءِ ساڳيءَ ريت موزون هجي. انهيءَ قسم جا مثال ڏئي روسو هي ثابت ٿو ڪري: جيڪو آئين ڪنهن خاص رياست لاءِ ڀلو هجي، گهڻو ممڪن آهي ته اُهو ڪنهن ٻي رياست واسطي بدترين ثابت ٿئي. تنهنڪري جڏهن روسو کي ڪارسيڪا جي آئين ٺاهڻ جي دعوت ڏني وئي، ته هن اڳواٽ ئي معافي گهُري، ۽ پوءِ پولينڊ جو جيڪو آئين هن جوڙيو، تنهن ۾ اها چِتائي ڪيائين ته: ڪو پرڏيهي ڪڏهن به ڪنهن ملڪ لاءِ مناسب قانون ٺاهي نٿو سگهي، ڇوته قانون کان وڌيڪ قومي روايتون ۽ رسمون اهميت رکن ٿيون، ۽ پرڏيهي ڪين پوري ريت ڪڏهن به سمجهي نٿو سگهي.

جيڪڏهن روسو جون سموريون سياسي لکڻيون سامهون رکيون وڃن، ته سندس سياسي فلسفي جي ڏاڪيدار ترقي ۽ انهن تبديلين جو اندازو ٿي سگهي ٿو، جيڪي روسو جي ذهن ۾ پيدا ٿينديون رهيون. مثال: جيڪڏهن "انساني اڻبرابري" سان "سماجي معاهدي" جي ڀيٽ ڪجي، ته هي پتو پوندو، ته روسو جي فطري ۽ شهري زندگيءَ جي نظريي ۾ گهڻو ڦيرو آيل آهي. پر "سماجي معاهدو" سياسي فلسفي تي روسو جو آخري ڪتاب آهي، تنهنڪري ان ۾ روسو پنهنجي جن خيالن کي نروار ڪيو آهي، تن کي روسو جي تخيل جو ڦل سمجهڻ گهرجي.

روسو جي "سماجي معاهدي" جو جيڪو ڏاڪو سياسي فلسفي ۾ آهي، اهو ئي رتبو "ايميل" جو تعليمي فلسفي ۾ آهي. افلاطون جي "رياست" کانپوءِ روسو جي زماني تائين، تعليمي فلسفي تي ڪو ٻيو ڪتاب اهڙو نه آهي، جيڪو "ايميل" سان ٽڪراءُ کائي سگهي.

"ايميلي" تعليمي لکڻيءَ کان وڌيڪ فلسفياڻو ڪتاب آهي. انسان فطرتي طور نيڪ رهيو آهي، پر هن جون برائيون هرهنڌ ڏسڻ ۾ اچن ٿيون.

روسو هن ڪتاب ۾ انهن جي ڇنڊڇاڻ ڪئي آهي ۽ سندن ڪارڻ ٻڌايا آهن. روسو جي هيءَ دعويٰ آهي ته: جيڪڏهن انساني ذهن جو ڏيان سان اپياس ڪيو وڃي، ته سموريون انساني ڪمزوريون ۽ خرابيون ڇنڊيون تي آڏو اچڻ ٿيون.

روسو پنهنجا نظريا تجربي جي آڌار تي جوڙڻ چاهي ٿو. هو پنهنجي تعليمي نظرين ڪي: انهن دعوائن جي پيٽ ۾ ايڏي اهميت نٿو ڏئي، جيڪي هن ماڻهن ۽ خاص ڪري ٻارڙن جي فطرت ۽ نفسياتي ڪيفيت بابت ڪيون آهن. روسو جي نگاهه ۾ ٻار جي فطرت وڏيڪ اهم آهي، جيڪا سندس مختلف صلاحيتن ۽ قوتن کي اُڀاري ٿي. ٻار کي ماڻهوءَ جو شاگرد نه فطرت جو شاگرد بنجڻ گهرجي. ماڻهوءَ وڌ ۾ وڌ هي ڪري سگهي ٿو، جو ٻار کي ٻُڇڙن اثرن کان پري رکي. روسو ان ڳالهه تي پڻ زور ٿو ڏئي ته: هر انسان جي فطرت نرالي هجڻ سميت سندس چمار جو هر ڏاڪو هڪ خاص فطرت رکي ٿو، ۽ ان کي سامهون رکندي، هر فرد بابت ڌار ڌار فيصلا ڪرڻ گهرجن.

روسو جي ويچار ۾: علم جو مقصد آهي سمجهُو انسان ناهڻ. سمجهه ابتدا کان انسان ۾ موجود نٿي هجي. جڏهن انسان جون پيون صلاحيتون اوُسر ڪن ٿيون، تڏهن سمجهه اُسرڻ شروع ٿئي ٿي. تنهنڪري، جڏهن استاد، شاگرد کي سمجهُو سمجهندي تعليم ڏيڻ شروع ڪري ٿو، ته ڇٽڪ هو انهيءَ ڏاڪي کان ابتدا ٿو ڪري، جيڪو تعليم جو پڇاڙڪو ڏاڪو آهي.

روسو جو پڇاڙيءَ وارو ڪتاب "اعتراف" آهي، جيڪو ادبي حيثيت سان فرانسيسي ٻوليءَ ۾ انقلاب جو ڪارڻ بڻيو. آتم ڪهاڻيون ته انيڪ لکيون ويون، پر روسو جيان ورلي ڪنهن پنهنجي زندگيءَ جو هر پهلو ايڏو وائڪائيءَ سان لکيو هجي. روسو "اعتراف" ۾ جڻ پنهنجا سمورا ڳُجهه وائکا ڪيا آهن. هو پاڻ چوي ٿو ته: هن هي ڪتاب مُنڍ کان پڇاڙيءَ تائين دل جي مدد سان لکيو آهي، جوته ٻين ڪتابن ۾ هن جي ذهن جو ڪٿي ڪٿي دخل آهي. هن پنهنجي زندگيءَ جي تصوير جو پهريون ظاهري رُخ ئي نه، پر ٻيو پاسو به ڏيکاريو آهي. جڏهن "اعتراف" نالي ڪتاب روسو جي موت کان ڪجهه سال پوءِ 1782ع ۾ ڇپيو، ته روسو جا انيڪ چاهيندڙ، جيڪي هن جا ڪتاب پڙهي سندس پوئلڳ ٿي ويا هئا، سي گهڻو نراس ٿيا. سچ هي آهي، ته ويچاري روسو جي زندگي ان قابل ئي نه هئي، جو ڪيس نموني طور اکين تي رکيو وڃي.

روسو ”اعتراف“ اصل ۾ انهيءَ مقصد سان لکڻ شروع ڪيو هو، ته جيئن انساني خيال ۽ عمل جي تُز تصوير سامهون اچي: انسان جو ظاهر توڙي باطن سڀ ڪجهه ايئن ڏيکاري، جو فلسفي اهڙي نفسياتي ڪتاب مان لاڀ ماڻي سگهن. تنهنڪري ”اعتراف“ جا شروعاتي باب ان خيال سان لکيا ويا آهن. پر اعتراف ڪي رڳو ان ويچار سان نه ڏسڻ گهرجي. روسو جي زندگي اخلاقي لاهن چاڙهن جو هڪ عجيب مثال آهي ۽ جن واقعن تي روسو کي واقعي شرم هو، تن جو هن جي ذهن تي ايڏو گهَرو اثر هو، جو هو ان وسيلي پنهنجي شرمندگيءَ جو اظهار ڪري، ان بوجهه کي هلڪو ڪرڻ پيو چاهي. تنهنڪريَ ”اعتراف“ جو هڪ ڀاڱو توبهه جي انداز ۾ لکيل آهي. پر اجهان ڪتاب پڄاڻيءَ تي ئي نه پهتو هو، جو هن جو زندگيءَ جي آخري زماني ۾ والتيئر ۽ ٻين انسائيڪلوپيڊيا وارن سان جهيڙو ٿي پيو. هنن انيڪ طريقن سان روسو کي بدنام ڪيو. روسو کي ايئن ڀانئجڻ لڳو، ڄڻ هو ڪنهن وڏي ”سازش“ جو شڪار هجي، جنهن جو مقصد کيس بدنام ۽ ماڻهن جي نظرن آڏو ٻُچڙو ڪرڻ هجي. ايئن چوڻ گهرجي، ته هي خيال جنون جي حد تائين پهچي چڪو هو، تنهنڪري ”اعتراف“ جي پڇاڙيءَ واري ڀاڱي مان ايئن تو لڳي، ڄڻ روسو پاڻ تان الزام هٽائڻ ۽ پنهنجي ”ڪارن ڪرتوتن“ جو معقول بهانو ڏيڻ جي ڪوشش ڪندو هجي. روسو جي انهيءَ آخري ڪتاب کي مٿين تنهي ڳالهين کي سامهون رکي پڙهڻ گهرجي.

روسو جي سمورن لکڻين کي پڙهڻ وقت هڪڙي ڳالهه جو سدائين خيال رکڻ گهرجي، اها هيءَ ته هن پنهنجا خيال شاعراڻي ڍنگ ۾ ٻڌايا آهن. رڳو روسو ئي نه، پر ان زماني جو مشهور فلسفي والتيئر به ايئن ڪرڻ تي مجبور هو. هنن لاءِ پنهنجي خيالن کي زبان تي آڻڻ جو اهو ئي هڪ ڍنگ هو، ته چِٽر، ٺٺولي، ۽ اصطلاحن توڙي تشبيهن کان مدد ورتي وڃي، ته جيئن سرڪاري ۽ غير سرڪاري ڪاوڙ ۽ ڏاڍائيءَ کان آجو ٿجي.

بهرحال، انهن سمورين لکڻين ۾ بنيادي هڪجهڙائي ڏٺي وڃي ٿي. جيتوڻيڪ روسو مختلف موضوعن تي لکيو، پر سندس سڀ ڪتاب چٽڪ سَنگهر جون ڪَڙيون آهن. مثال طور، روسو پنهنجي مقالي ”علم ۽ فن“ ۾، علم توڙي فن جي ترقيءَ کي روحاني زوال جو سبب ڪوٺيو آهي ۽ سماج تي

انسان جي گناهہ واري زندگي جي ذميواري وڌي آهي. "اٽبرابري" ۾ روسو ان سلسلي ۾ هڪڙو قدم اڃان اڳتي وڌندي نظر اچي ٿو. وري "سماجي معاهدو" جي شروع ۾ هو اسان کي ياد ٿو ڏياري تہ: "انسان آزاد ڄائو آهي، پر اهو هر هنڌ سَنگهرن ۾ ٻَڌل آهي." روسو انسان جي اُن فطري ڀلائي تي زور ٿو ڏئي، جيڪا قوم جي ارادي جو روپ ڌاري ٿي. "ايميل" ۾ روسو اسان کي ٻُڌائي ٿو تہ: مثالي رياست ۾ جڏهن ٻار تعليم وٺي جوانيءَ جي وهيءَ ۾ پير ٿو رکي، تہ هو اصل ۾ آزاد تڏهن ٿو ٿئي، جڏهن پنهنجي ضمير جي آواز تي ڪن ٿو ڌري، تہ اهو ئي اڪيلو وسيلو سُٺيءَ ڳالهہ کي قبولڻ ۽ بُڇڙيءَ کي ڌِڪڻ جو آهي. "نول ايلوئيز" ۾ ڪتنب، جيڪو ابتدائي ايڪو آهي، سماج جي خرابين تي سوپ ماٺي ٿو، وري "اعتراف" ۾ پڻ ان بنيادي تصور جي جهلڪ ڏسجي ٿي.

روسو جو فلسفو

جيڪڏهن روسو جي سمورين لکڻين تي ڏيان سان نگاهہ وڌي ويندي، تہ هڪ سوچ ڪنهن نہ ڪنهن روپ ۾، روسو جي هر لکڻيءَ ۾ ملندي: فطرت ۽ تمدن جو تضاد. هي اهو تضاد آهي، جنهن جو روسو جي زندگيءَ جي جوڙجڪ ۾ وڏو حصو آهي. اسان اڳ ۾ ٻُڌائي چڪا آهيون، تہ ڪهڙن حالتن ۾ هن کي پنهنجي ڪتنب، ڌنڌي، وطن ۽ مذهب، سڀني کان هوريان هوريان ناتو ٽوڙڻو پيو. ڪو اچرج نہ آهي، تہ انهيءَ ڪارڻ هن جي ان خيال کي سَگهہ ملي هجي، تہ هو ان زندگيءَ جي واڪاڻ ڪري، جنهن ۾ انسان جو ناتو پاڻ ڪانسواءِ ٻئي ڪنهن سان نہ هجي. روسو پنهنجي ڪتاب "ايميلي" انهن لفظن سان شروع ٿو ڪري تہ: فطري انسان سُٺو ۽ آزاد آهي. تهذيبي طور بُڇڙو ۽ ٻانهو آهي. الله پنهنجي هٿ سان سموريون شيون سُٺيون جوڙي ٿو، پر اهي انسان جي هٿ ۾ اچي خراب ٿيو وڃن. "سماجي معاهدو" جا ابتدائي لفظ پڻ انهيءَ ڳالهہ جو اظهار ڪن ٿا: انسان آزاد ڄائو آهي، پر هو هر جاءِ تي سَنگهرن ۾ جڪڙيل آهي.

روسو جو فلسفو شروع ۾ مهذب انسان سان نہ، پر فطري انسان سان بحث ٿو ڪري، ۽ فطري قانونن جي ان صورت ۾ جوڙجڪ ڪري سگهجي ٿي، جڏهن پهرين انسان جو فطرت سان تعارف هجي. انسان جي ذهن ۾ ارادي ۽ جذبن وچ

۾ ڇڪتاڻ جاري رهي ٿي. هو ارادو به ڪري ٿو ۽ نٿو به ڪري. هو پنهنجي پاڻ کي آزاد به محسوس ڪري ٿو ۽ پابند پڻ. نيڪي کي سُڃاڻي به ٿو ۽ پلائي ڪرڻ جي خواهش به رکي ٿو، پر هن کان اڪثر بڇڙائي ٿيو وڃي! مقصد ته ڪڏهن ارادو ۽ ڪڏهن جذبي جي مؤج هن کي پاڻ سان وهائي وڃي ٿي. روسو جي فلسفي ۾ ارادي کي چڱي اهميت مليل آهي. ارادو ئي سمورن عملن جي پيڙه آهي، ۽ انسان پاڻ به ارادي کان سواءِ ڪجهه به نه آهي. پر انسان ارادي سان گڏ ضمير جو مالڪ پڻ آهي، جيڪو هن کي نه رڳو پنهنجي عمل جي، پر ٻين ماڻهن جي عملن جي برائي توڙي پلائي به سمجهائي ٿو. جذبن جو گهٽي حد تائين جسم تي ضابطو هجي ٿو ۽ انهن جو اثر انساني ارادي تي به پوي ٿو. پر عمل جي سُني يا بڇڙي هجڻ بابت رڳو ضمير ئي گواهي ڏئي سگهي ٿو. ضمير انسان جو ذهني آواز ٿئي ٿو ۽ اهو ئي انسان جو سچو رهنما پڻ هجي ٿو. هاڻي جيڪڏهن انسان جو ارادو ۽ عملَ، ضمير جي آواز سان نهڪجندڙ آهن، ته پوءِ چئبو هو آزاد آهي، يعني هو فطري انسان آهي. پر، جيڪڏهن انسان پنهنجي دل سان پنهنجي پاڻ کي آزاد محسوس نه ڪري، ته پوءِ ٻاهرين آزاديءَ جي ڪابه حقيقت نه آهي. اهو شخص جيڪو حقيقي طور آزاد آهي، سو رڳو ان شيءِ جو ارادو رکي ٿو، جنهن جي ماڻڻ جي ڪيس قدرت يا سگهه آهي.

روسو جي ويچار ۾: آزادي، غير ذميوارانٽي ڇڙواڳيءَ جو نالو نه آهي. آزاديءَ جو لازمي شرط آهي پابندي: پر اها پابندي جيڪا پنهنجي خوشيءَ سان هجي. آزاد رڳو اهو انسان آهي، جيڪو پنهنجي ضمير سببان نيڪ ارادي وارو آهي. فطري انسان سياويڪ ته سُٺو آهي، البت اسان ماڻهو پاڻ بُڇڙا آهيون. فطري انسان جون خواهشون گهٽ به هجن ٿيون ۽ سُٺيون به، پر شهري زندگيءَ ۾ انهن خواهشن جي گهٽائي ٿي وڃي ٿي ۽ اهو گهٽو ڪري ٻين سان رِيس سببان ٿئي ٿو. جيڪو ڪجهه ٻئي وٽ آهي، سو مون وٽ ڇو نه هجي؟ فطري زندگيءَ ۾ انسان جي سڀ کان وڏي خواهش هيءَ هجي ٿي، ته هو ڪنهن ريت پنهنجي بقا جو سامان ميڙي، پر جيون جي بچاءَ جو اُهو جذبو شهري حالت ۾ خوديءَ ۽ مطلق العنانيءَ جي روپ ڌاري ٿو وٺي. نتيجو هي ٿو نڪري، جو انسان برائيءَ ۾ گهيرجي وڃي ٿو ۽ ٻانهو پڻ ٻڌجي وڃي ٿو. هن جا ارادا ۽ عمل ٻين جا پابند ٿي

ٿا وڃن. پنهنجي ذات سان محبت ۽ پنهنجي ڳڻتي، خراب ڳالهه نه آهي، پر جڏهن ٻين کي هاڃو پهچائي رڳو پنهنجو فائدو ماڻڻ جو جذبو، انسان جي دل ۾ گهر ڪري ٿو ويهي، ته سماج جي تباهي اٽڙ بڻجيو وڃي.

روسو جي دعويٰ آهي: جيڪڏهن انسانن بابت ڪا صحيح راءِ جوڙڻي آهي، ته فرد جي زندگيءَ جو اڀياس ڪرڻ گهرجي، ڇوته سماج کي سمجهڻ لاءِ انسان کي پرکڻ ضروري آهي.

تنهنڪري، روسو پنهنجي سمورين دعوائن جي پيڙهه، فطري انسان تي رکي ٿو، ۽ سمورا سياسي ۽ سماجي مامرا ان وسيلي سُلجهائي ٿو. پر جڏهن هو فطري زندگيءَ جا راڳ ٿو ڳائي، ته ان جي هيءَ معنيٰ نٿي هجي، ته هو ماڻهن کي انهيءَ ڳالهه جي دعوت ٿو ڏئي، ته اهي جهنگن ۾ وڃي وسن ۽ جانورن جهڙي زندگي گهارين. هو رڳو اهو ٿو چاهي، ته انسان پنهنجي حقيقت کي سُڃاڻن ۽ پنهنجي اصليت کي ٻيهر ڇاڻن. روسو جو ان ڳالهه تي بحث نه آهي، ته انسان يا سماج جي هاڻوڪي حالت ڪهڙي آهي، پر هو رڳو فطري انسان کي آڏو رکندي سماج بابت پنهنجي راءِ جوڙي ٿو. ۽ جيڪڏهن سچ پُڇيو وڃي، ته روسو جو فطري انسان اصل ۾ پاڻ هن جي ذات آهي. هو پنهنجي ”موضوعي آواز“ يعني ضمير کي پنهنجو سرواڻ ٺاهي ٿو ۽ ”ڇڱي ۽ بُڇڙي“ جي پرک ان وسيلي ئي ڪري ٿو. هو سڄي دنيا کي پنهنجي ڪٿيل پيماني سان ماپي ٿو، ۽ شايد ان ۾ هن جي انتها پسنديءَ جو ڳُجهه سمايل آهي. هو مانٽيسڪيو جيان جهان ۽ فطرت جي مشاهدي ڪانپوءِ رڳو پنهنجا نظريا نٿو جوڙي، پر هو نظريا جوڙيندي اهو ٿو ٻُڌائي، ته دنيا کي ڪيئن هئڻ گهرجي. هن جي ذهن ۾ رياست جو هڪ خاص تخيل آهي، ۽ هو سمورن سياسي مظهرن کي ان ڪسوٽيءَ سان پرکيندي ڏسي ٿو. هاڻوڪي حڪومتي طريقن بابت ڪا راءِ جوڙڻ لاءِ ضروري آهي، ته بهترين قسم جو علم هجي. تنهنڪري، روسو ”سماجي معاهدو“ ۾ سمورن سياسي ادارن ۽ ملڪي قانونن کان پاسو ڪندي، قانوني جوهر سان بحث ٿو ڪري. هو هي سوال ٿو ڪري ته اُهي ڪهڙا قانون آهن، جيڪي انسانن جا ٺاهيل هجن ۽ مٿس فرض طور مڙهي سگهن، ۽ ان جي جواب ۾ هو پهرين هڪ اهڙي سماج ۽ رياست جو تخيل ٿو پيش ڪري، جنهن جو پيڙهه فطرتي قانون تي

هجي. اهڙي رياست ۾ آزادي ۽ مساوات مروج هجي ۽ سياسي نظام ڪنهن قانون جو پابند نه هجي.

پر عجيب ڳالهه هيءَ آهي، ته انسان جيڪو آزاد ڄائو آهي، سو هر پاسي سنگهرن ۾ جڪڙيل ٿو ڏسڻ ۾ اچي. نيٺ ان صورتحال کي قانوني روپ ڪيئن ٿو ڏئي سگهجي؟ روسو جي خيال ۾ هن صورتحال کي قانوني ۽ اخلاقي طور تڏهن جائز ڪوٺي سگهجي ٿو، جڏهن انسان جي آزادي برقرار رهي، ڇو ته انساني حڪومت لاءِ سيني ڪان پهريون اخلاقي شرط آهي. پاڻ روسو جي لفظن ۾: "مسئلو هي آهي ته اجتماعيت جو ڪو اهڙو روپ ڳولهيو وڃي، جنهن ۾ اجتماعي قوت وسيلي هر شخص جي جان توڙي مال جو بچاءُ ٿي سگهي ۽ جنهن جي آڌار تي هر شخص "ڪُلَ" ۾ شريڪ هجي، تنهن هوندي به هو رڳو پنهنجي تابعداري ڪري، ۽ سندس اها آزادي برقرار رهي، جيڪا کيس پهرين مليل هئي." انهيءَ مسئلي جو حل روسو جي خيال ۾ "سماجي معاهدو" آڇي ٿو.

"رياست جي پيڙهه سماجي معاهدي تي آهي،" واري سوچ نه رڳو ان خيال کان گهڻي اهم آهي، جو ان کي روسو سميت ٻين مشهور دانشورن پيش ڪيو، بلڪ ان خيال سان پڻ اهم آهي، ته جديد رياست جي تخليق ۽ جوڙجڪ ۾ ان نظريي جو وڏو ڀاڱو آهي.

ان نظريي جي پوري تاريخ ٻُڌائڻ جو هتي نه موقعو آهي ۽ نه ئي گنجائش. ايترو چوڻ ئي گهڻو آهي، ته اهو ويچار قديم عهد ۾ پڻ ڪنهن نه ڪنهن روپ ۾ موجود هو. پئٿاگورس ۽ پوءِ افلاطون وٽ ان ويچار جا اشارا ملن ٿا. اهڙيءَ ريت وچين زماني ۾ سيزر ۽ پوپ جي ڇڪتاڻ ۾ "معاهدي" ۽ فطرتي قانون جي نظريي سان ٻنهي ڌرين لاءِ وٺڻ جي جاکوڙ ڪئي. پر تنهن زماني ۾ معاهدي کي رياست جي جاءِ تي حڪومت جي پيڙهه ڪوٺيو ويندو هو. ۽ اهو نه رڳو انهيءَ خيال هيٺ، جو وچين زماني جي فلسفي تي ارسطوءَ جي تعليمات جو گهرو اثر هو، بلڪ انهيءَ خيال سان به، جو ڪليسا مطابق رياست جي ابتدا، انساني ارادن يا گهٽ ۾ گهٽ رڳو انساني ارادي جي آڌار تي ممڪن نه پئي ٿي سگهي. نتيجو هيءَ ٿيو جو وچين زماني ۾ رياست جي ابتدا يا مقصد جي بجاءِ، حڪومت ۽ حاڪم سوچ ويچار جا موضوع بڻيا، ۽ ان جي ڇنڊڇاڻ لاءِ "سماجي معاهدو"

جي پيٽ ۾ ”غلاميءَ جو معاهدو“ تجويز ڪيو ويو. تنهنڪري سماجي معاهدي کي قبولڻ جي معنيٰ هي هئي، تہ فرد کي سموري حڪومتي نظام جو ”جوهر ۽ پيڙهہ“ ڪوٺيو وڃي ها. ۽ انهيءَ زماني ۾ ان ويچار کي بدعت بلڪ الحاد ڪوٺجڻ ۾ پلا ڪنهن کي شڪ ٿي پئي سگهيو!

پر جڏهن سورهين صديءَ ۾، عيسائيت جي تاريخ ۾ اهو انقلاب نروار ٿيو، جنهن کي ”ريفارميشن“ جي نالي سان سڏيو وڃي ٿو، تہ سماجي معاهدي جي نظريي کي پڻ سياسي فلسفي ۾ اهميت ملڻ شروع ٿي. انگلنڊ ۾ رچرڊ هوڪر سماجي معاهدي کي رياست جي پيڙهہ ڪوٺيو. اهڙيءَ ريت جرمنيءَ ۾ جوهانس التيوسيس ۽ هالينڊ ۾ هيوگو گراشس ان خيال جا پوئلڳ بڻيا. پر دانشور ٿامس هابس ۽ جان لاڪ ڪانپوءِ ان نظريي کي فلسفي ۾ چڱي موٽ ملي.

روسو پڻ انهن سمورن دانشورن جيان رياست ۽ قانوني نظام کي سماجي معاهدي جي مدد سان جائز ڪوٺيو آهي. هن جي ذهن ۾ سماجي معاهدي جو جيڪو تخيل آهي، تنهن جا لفظ هي آهن: ”اسان مان هرهڪو گڏيل طور پنهنجي ذات ۽ پنهنجي قوتن (صلاحيتن) کي اجتماعي ارادي جي حوالي ڪري ٿو ۽ ان جي عيوض اسان مان هرهڪ فرد ”ڪُل“ جو لازمي جزو بڻجي ٿو وڃي.“

روسو کي سمجهڻ لاءِ هڪڙي ڳالهہ چڱيءَ ريت ڌيان ۾ ويهارڻ گهرجي، جيڪا هيءَ آهي تہ روسو، هابس سميت ٻين فلسفين جيان، جيڪي معاهدي کي رياست جي پيڙهہ ڪوٺين ٿا، ان معاهدي کي تاريخي حيثيت نٿو ڏئي. روسو وٽ ان معاهدي جي حيثيت رڳو هڪ تصور جي آهي، جنهن وسيلي قانون ۽ قانوني نظام جي ڇنڊڇاڻ ممڪن ٿي سگهي ٿي ۽ ان جي جواز جي صورت گهڙي سگهجي ٿي.

پر روسو جي تعليمات جو جوهر ”سماجي معاهدو“ نہ، بلڪ ”اجتماعي ارادو“ آهي. اجتماعي ارادو ڄڻ اجتماعي ضمير جو ٻيو نالو آهي، ۽ جماعت تيستائين آزاد آهي، جيستائين اها رڳو پنهنجي ضمير جي آواز سامهون ڪنڌ جهڪائي ٿي. روسو اجتماعي ارادي ۽ مختلف ماڻهن جي ارادن جي ميڙ ۾ فرق رکي ٿو، ڇوتہ ارادن جو ميڙ ڇڙڪ رڳو انفرادي راين ۽ مفادن جو ميڙ هوندو، ۽ اجتماعي مفاد کي انفرادي مفاد جي ساڳي معنيٰ ڪڏهن بہ نٿو ڪوٺي

سگهجي. ان جي ابتڙ اجتماعي اِرادي آڏو خاص ماڻهن جي ڀلائي نه، بلڪ اجتماعي ڀلائي هجي ٿي. هاڻي سوال هيءُ ٿو پيدا ٿئي، ته اجتماعي ارادي تي عمل جي ڪهڙي صورت آهي؟ روسو جي ويچار ۾ ان جي صورت رڳو هيءَ آهي، ته حاڪم ۽ محڪوم ساڳيا هجن، يعني عوامي حڪومت جُڙيل هجي ۽ جڏهن سڀ ماڻهو پاڻ مٿان هڪجيترا فرض مڙهين ۽ هر شخص جماعت کان رڳو ان شيءِ جي گهُر ڪري، جنهن کي هو پاڻ ڏيڻ لاءِ تيار هجي، ته پوءِ هي ظاهر آهي، ته هر فرد پنهنجي عمل ۾ اجتماعي ڀلائي کي سامهون رکندو، ۽ انهيءَ اصول ۾ مساوات يعني قانوني مساوات جو راز پڻ سمايل آهي. سماجي معاهدو سمورن شهرين جا فرض ۽ حق هڪجيترا مقرر ڪري ٿو.

اجتماعي ارادي لاءِ ضروري آهي، ته اهو پوري جماعت جو ارادو هجي. ان جي هي معنيٰ نه آهي، ته سمورن ماڻهن جا ارادا ڪنهن ڳالهه تي بلڪل سهمت هجن، ڇوته ارادي کي اجتماعي حيثيت راين جي انگ جي آڌار تي نٿي ملي، بلڪ ان مفاد سببان ملي ٿي، جيڪو مفاد سمورن ماڻهن کي متحد ڪري ٿو ۽ ارادي ۾ ”اجتماعيت“ ڻاهي ٿو، ۽ اهو اجتماعي مفاد جو تخيل آهي، جنهن جي مدد سان روسو قانون جوڙڻ کي جماعت جو حق ڪوٺي ٿو.

قانون ڇا کي ٿا چون؟ روسو جي سوچ مطابق: قانون ڪنهن خاص موضوع تي، جيڪو اجتماعي مفاد بابت هجي، اجتماعي ارادي جي باقاعدي ۽ اعلانيل اظهار جو نالو آهي. ڇڻ قانون، اجتماعي ارادي جو گهُرجاءُ آهي. ۽ جنهن قانون کي اجتماعي ارادي جو جواز مليل نه هجي، سو قانون سڏرائڻ جو حقدار نه آهي. هي حق رڳو جماعت کي مليل آهي، ته اها قانون جوڙي، ڇوته رڳو ان کي پنهنجي گهُرجن جو اندازو ٿي سگهي ٿو. وري قانون لاءِ لازمي شرط هيءَ آهي، ته اهو ڪنهن خاص شخص يا شيءِ بابت نه هجي، بلڪ اهو سڀني تي لاڳو ٿئي.

رڳو هڪڙو قانون اهڙو آهي، جنهن لاءِ مڪمل اتفاق راءِ ضروري آهي، ۽ اهو آهي سماجي معاهدو. ٻيا سمورا قانون اڪثريتي راءِ سان جوڙي سگهجن ٿا. انهيءَ ڳالهه ڪري روسو تي هي الزام مڙهيو وڃي ٿو، ته هو اڪثريت (عوام) جي مطلق العنان حڪومت جو قائل آهي. پر اصل ۾ اها ڳالهه صحيح نه آهي، نه ته روسو جا سمورا نظريا مٽيءَ ۾ ملي ويندا. اڪثريت جو ارادو سدائين

صحيح ۽ سُنو ارادو نٿو هجي. اجتماعي ارادو، جيئن اسان اڳ ۾ ٻُڌائي چڪا آهيون، ارادن جي ميڙ جو نالو نه آهي. انهيءَ مان ارادي جو اُهو مطلب آهي، جنهن جي سامهون اجتماعي ڀلائي هجي. تنهنڪري راءِ ونڻ جو مقصد هي ڄاڻڻ نه آهي، ته ڪنهن خاص مسئلي تي جماعت جو ڪهڙو رايو آهي. راءِ ونڻ جو مقصد ان سوال جو جواب ونڻو آهي، ته ڪا خاص تجويز اجتماعي ڀلائي واسطي آهي يا نه؟ راءِ ونڻ جي موقعي تي هر شخص ان خاص مسئلي تي انهيءَ ارادي جو اظهار ڪري ٿو، جيڪو سندس ويچار ۾ اجتماعي ارادو هجي ٿو. مجموعي حيثيت سان راءِ ونڻ مان پتو پوي ٿو، ته اجتماعي ارادو ڇا آهي. فرض ڪيو ته مون راءِ ونڻ جي موقعي تي پنهنجي ارادي جو اظهار ڪيو، پر راءِ ونڻ جي نتيجي مان هي پتو پيو، ته اجتماعي ارادو ڪجهه ٻيو آهي، ته ان جي معنى رڳو هيءَ ٿيندي، ته آئون غلطيءَ تي هئس. مون جنهن کي اجتماعي ارادو سمجهيو هو، سو اصل ۾ اجتماعي ارادو نه هو. تنهنڪري، جڏهن روسو اڪثريت جي فيصلي جي ڳالهه ڪري ٿو، ته هن جي ذهن ۾ سدائين اهڙي اڪثريت جو فيصلو هجي ٿو، جنهن آڏو خاص شخص يا جماعتن جي ڀلائي نه، بلڪ اجتماعي ڀلائي هجي ٿي، ۽ ان صورت ۾ اڪثريت جو فيصلو صحيح به ٿي سگهي ٿو، ۽ سُنو به. ۽ جيڪڏهن ايئن نه ٿئي، ته پوءِ رياست ۾ آزاديءَ جي پڄاڻي ڄڻبي ۽ آزاديءَ سان گڏ رياست جي به پڄاڻي.

روسو سياسي فرقن ۽ جماعتن کي رياستن لاءِ وڏي جوکي جو ڪارڻ سمجهي ٿو، ۽ هو ان جو ڪارڻ هي ٿو ٻُڌائي ته: هر سياسي فرقي جو هڪڙو اجتماعي ارادو هجي ٿو، پر پوري جماعت جي ڀيٽ ۾ ان فرقي جي "اجتماعي ارادي" واري حيثيت رڳو انفرادي ارادي جي هجي ٿي. سياسي فرقن ڪارڻ سچو اجتماعي ارادو مشڪل سان سُڃاڻپجي ٿو. هنن جو مفاد نه شخصي مفاد هجي ٿو ۽ نه ئي پوري جماعت جو، پر اها وچين ڳالهه هجي ٿي. ۽ جنهن رياست ۾ رڳو ٻه سياسي ڌُريون هجن، ته اُتي سدائين ان ڌُر جي ارادي کي اجتماعي ارادو سمجهيو ويندو، جنهن کي اڪثريت مليل هوندي. پوءِ، جيڪڏهن سياسي ڌُرين جو وجود اٽل هجي، ته پوءِ سُنو ٿيندو ته ٻن کان وڌيڪ ڌُريون هجن.

روسو جي ويچار ۾: هر رياست ۾ اقتدار اعليٰ جو هجڻ ضروري آهي. اهو

اقتدار اعليٰ غير محدود ٿئي ٿو، جنهن لاءِ سڀ ڪجهه جائز هوندو آهي. هابس ۽ بليڪ اسٽون پڻ روسو سان سهمت آهن. پر روسو ۽ مٿين ٻنهي فلسفين ۾ وڏو ويڇو هي آهي، ته هابس جي ويچار ۾ اقتدار اعليٰ جو مالڪ بادشاهه آهي، پر بليڪ اسٽون جي خيال ۾ پارليامينٽ، جڏهن ته روسو وٽ وري جماعت آهي. ان جي معنيٰ هيءَ نه آهي، ته روسو فرد کي جماعت تي قربان ڪري ٿو ڇڏي يا هو هي ٿو چوي، ته جماعت جي پيٽ ۾ فرد کي ڪوبه حق مليل نه آهي. هو چٽائيءَ سان ٻڌائي ٿو ته: فرد ۽ جماعت ٻنهي جا هڪٻئي تي حقن سميت فرض به آهن، جماعت رڳو ان صورت ۾ فرد تي فرض لاڳو ڪري سگهي ٿي، جڏهن اُها پاڻ اجتماعي ارادي جي پابند هجي.

روسو ملڪي قانون جا جيڪي اصول رٿيا آهن، تن ۾ اقتدار اعليٰ ۽ حڪومت (انتظاميا) جو فرق خاص اهميت رکي ٿو. اقتدار اعليٰ جي مالڪ پوري جماعت آهي، پر عاملَ، انتظاميا يا ايگزيڪيٽوَ اهو فرد يا فردن جو ميڙ آهي، جنهن کي پوري جماعت طرفان هي خدمت سونپي وئي هجي، ته هو قانوني روپ ۾ اظهاريل اجتماعي ارادي کي عمل ۾ آڻي. روسو کان اڳ مختلف دانشورن حڪومت جي وضاحت ”محڪوميت جي معاهدي“ وسيلي ڪئي هئي، جيڪو حاڪم ۽ محڪوم وچ ۾ ٿيو هجي. ۽ انهيءَ ناهه جي آڌار تي محڪوم جا مختلف حق رٿيا ويا هئا. پر روسو سماجي معاهدي کي حڪومت جي نه، پر رياست ۽ سماج جي پيڙهه تصور ڪري ٿو. هي معاهدو محڪوميت جو معاهدو نه آهي. جماعت کي اقتدار اعلي سماجي معاهدي جي آڌار تي مليل آهي. جڏهن ته حاڪم پوري جماعت (يعني اقتدار اعليٰ جي ڌڻين) جو مقرر ڪيل هجي ٿو. اقتدار اعليٰ جو استعمال قانون جوڙڻ جي صورت ۾ هئڻ گهرجي، سو ورڇجڻ جوڳو نه آهي ۽ ان لاءِ قانون جوڙڻ ۾ حڪومت جو ڪو دخل نه هئڻ گهرجي. حڪومت جنهن گهڙي قانون جوڙڻ جي حق کي قبائي ٿي وٺي، تنهن وقت سماجي معاهدو ٽُٽي ٿو وڃي. ۽ سماجي معاهدي جي ٽٽنديئي رياست جي وجود جو اخلاقي يا قانوني جواز يا ڪارڻ باقي نٿو رهي. حڪومت جو ڪم رڳو هي آهي، ته هو اهو ڏسي ته جيڪي قانون جماعت جوڙيا آهن، تن تي عمل ٿئي ٿو يا نه، ۽ گڏوگڏ عام اصولن کي خاص صورتن ۽ واقعن مطابق نهڪائي يا لاڳو ڪري.

هيستائين چيل ڳالهين مان پتو پوندو، تہ جمهوري حڪومت کي روسو ٻئي قسم جي حڪومتن تي ترجيح ڏئي ٿو. پر هو رياست جي ظاهري شڪل توڙي روپ تي گهڻو زور نٿو ڏيڻ چاهي، ۽ نہ ئي حڪومت جو ڪو اهڙو تخيل آڇڻ ٿو چاهي، جنهن کي هر جڳهہ ۽ هر زماني لاءِ سُنو چئي سگهجي. ٻي ڳالهہ هيءَ آهي، تہ روسو جو جمهوري حڪومت وارو تخيل گهڻو وسيع آهي. هن جي ويچار ۾: هر قانوني طور جائز حڪومت، جمهوري حڪومت آهي. جمهوريت لازمي طور ڪاموراشاهي يا وري حڪومت رڳو عوام جو نالو نہ آهي. جمهوري اصول هر ان رياست ۾ ناماچاري ماڻين ٿا، جتي اجتماعي ارادو يعني قانون وسيلي حڪومت ٿئي ٿي ۽ ان صورت ۾ ڪڏهن بادشاهت پڻ جمهوريت سان ٺهڪجنڌڙ ٿي سگهي ٿي.

روسو اهڙو آئين آڇڻ لاءِ تيار نہ آهي، جيڪو هر جڳهہ ۽ هر زماني لاءِ موزون هجي، پر سندس راءِ ۾: عام طور سُني آئين جو روپ اهو آهي، جنهن ۾ قانون جوڙڻ ۽ مٿس عمل ڪرائڻ ڌار ڌار جماعتن جو فرض نہ هجي. ۽ جيئن تہ قانون جوڙڻ پوري جماعت جو حق آهي، تنهنڪري حڪومت پڻ پوري جماعت کي ملڻ گهرجي. هن جي هي معنيٰ آهي تہ پوري جماعت جي اڻ سڌي حڪومت جُڙيل هجي. پر روسو کي چڱيءَ ريت پتو آهي، تہ عوام جي اڻ سڌيءَ حڪومت جي تخيل کي عمل ۾ آڻڻ گهٽ ۾ گهٽ هن زماني ۾، اڻ ٿيڻي ڳالهہ آهي. عوام جي اڻ سڌيءَ حڪومت لاءِ لازمي شرط هي آهي، تہ رياست بلڪل ننڍي هجي، ۽ جتي سمورا شهري هڪ جڳهہ تي گڏ ٿي سگهن. پر هينئر صورت ڪجهہ ٻي آهي. تنهنڪري، روسو ان ڳالهہ تي مجبور آهي، تہ جيستائين حڪومت جو واسطو آهي، عوام جي اڻ سڌيءَ حڪومت جي تخيل کي قربان ڪري، حڪومتي حق جماعت جي چونڊيل "اشرافيا" کي سونپيو وڃي ۽ اها اشرافيا افلاطون واري اشرافيا هجي، يعني فلسفين ۽ دانشورن جي جماعت. پر جڏهن قانون ناهڻ جو سوال ٿو اچي، تہ روسو جماعت جي نمائندن کي ان جو آخري اختيار نٿو ڏئي. روسو، مانٽيسڪيو جي ان نظريي کي رد ڪيو آهي، جنهن هيٺ هو پنهنجي لکڻي "قانوني جوهر" ۾ گهڻو زور ٿو ڏئي، تہ قوم جا نمائندا جڏهن هڪ پيرو چونڊجي وڃن ٿا تہ پوءِ پنهنجي ضمير ڪانسواءِ ڪنهن

ٻئي جي سامهون ذميوار نٿا هجن. روسو نمائندن کي ان ڳالهہ تي مجبور ڪرڻ چاهي ٿو، تہ اهي قانون جوڙيندڙ مجلس ۾ ڪين چونڊيندڙن جي خيالن جي لازمي ترجماني ڪن ۽ جيڪڏهن اهي ائين نٿا ڪن تہ پوءِ چونڊيندڙن کي مناسب ڍنگ سان سندن روڪ جو حق هجڻ گهرجي. ڇوتہ جيڪو قانون اجتماعي ارادي جي ابتڙ هوندو، ڀلي ان کي قوم جي نمائندن ئي جوڙيو هجي، باطل آهي.

هڪڙو وٽندڙ سوال هي آهي، تہ روسو سماج واديت جو قائل آهي يا انفراديت جو؟ جيڪي ليکڪ کيس سماج وادي سمجهن ٿا، سي سندس ڪتاب "انساني اڻبرابريءَ جا ڪارڻ" جي انهن لفظن کي گهڻو اهميت ڏين ٿا، جيڪي هن "هاڻوڪي سماج جي سرواڻ" بابت چيا آهن. روسو مطابق: جنهن شخص اوائل ۾ زمين جي هڪڙي ٽُڪر تي قبضو ڪري اهو چيو تہ، "هي منهنجي ملڪيت آهي" ۽ سندس اُن دعويٰ کي ٻين ڀُوڪن هُڪ بنا مڃي بہ ورتو، سو اسان جي هاڻوڪي سماج جو اصل ڏاڏو آهي. "انسان کي تڏهن انيڪ ڏوهن، جهيڙن، قتلن، لُٽمار، رتوڇاڻ، ڏکن، پريشانين کان ڇوٽڪارو ملي ها، جڏهن ڪو شخص اڻبرابريءَ جي دَنگ جا ڀٽر اُکيڙي اُڇلائي ها يا کڏن ۾ مٽي ڀري ڇڏي ها ۽ پنهنجي قوم کي سڏيندي ائين چوي ها: هن ٺوڳيءَ جي ڳالهہ کي هرگز نہ مڃيو. سو جيڪڏهن هاڻي توهان اهو وساري ويٺا آهيو تہ زميني پيداوار جا مالڪ توهان سڀ آهيو ۽ زمين ڪنهن بہ شخص يا اداري جي ملڪيت نہ آهي، تہ پوءِ توهان جي هاڻي پڄاڻي آهي." بيشڪ ان مواد جي پڇاڙڪي ڀاڱي مان سماج واديت جي بوءِ اچي ٿي، پر روسو جي پوري تعليمات کي سامهون رکڻ مان پتو پوندو، تہ هو نہ سماج وادي آهي ۽ نہ ئي شخصي ملڪيت کي قطعي طور رياست جي حق ۾ قربان ڪرڻ لاءِ تيار. هو رياست کي رڳو ان حد تائين هٿچراند جي اجازت ڏئي ٿو، جنهن حد تائين اجتماعي ڀلائي ان جي گهُرجاءُ هجي، ۽ جنهن جي گهرج جو جماعت کي پڻ احساس ۽ سمجھ هجي. هو پنهنجي مقالي "معاشيات" ۾ هيئن بہ چوي ٿو: "انهيءَ ۾ ڪنهن قسم جي شڪ جي گنجائش نہ آهي، تہ ملڪيت ئي سمورن شهري حقن ۾ سڀني کان وڌيڪ هٿچراند نہ ڪرڻ جوڳي آهي، ڇوتہ ملڪيت ڪجھ ڳالهين ۾ تہ آزاديءَ کان بہ وڌيڪ اهم آهي." ۽ "ملڪيت سماجي نظام جي صحيح معنيٰ ۾ پيڙهہ آهي ۽ وري فرض شهريت جا سچا ضامن."

روسو "انساني اڻبرابريءَ جا ڪارڻ" ۽ "معاشيات" ۾ متضاد ڳالهيون چوندي ڏسڻ ۾ اچي ٿو، پر اصل ۾ ايئن نه آهي. ملڪيت جو حد کان گهڻو وڌاءُ سياسي نظام کي ڏانوانڊول يا گهٽ ۾ گهٽ خراب ڪرڻ لاءِ ڪافي آهي. روسو ان جوکي کان چڱيءَ ريت آگاهه آهي، جنهن بابت ڪيس پڪ آهي، ته اهو اوَس نروار ٿيندو. جڏهن رياست ۾ هڪ پاسي ڪجهه ماڻهن جو ڪو طبقو دولت سان مالامال هجي ۽ ٻئي پاسي ڪو طبقو بُکن ۾ پاهه ٿيندڙ هجي، ته اهڙي صورت ۾ رياست جي پيڙهه ڪمزور ٿيندي ۽ ڪنهن اجتماعي احساس جو وجود نه رهندو. انهن طبقن ۾ دولت ۽ افلاس جا جيترا ويڇا وڌندا ويندا، اوترا قانون بيڪار ٿيندا ويندا، ۽ انهيءَ لاءِ "حڪومت جو هيءَ اهم فرض آهي، ته مال ۽ دولت جي حد کان وڌيڪ ويڇي کي ختم ڪري."

اسان مختصر طور روسو جي سياسي فلسفي تي نظر وجهي چڪا آهيون. انهيءَ فلسفي جي اهميت جو اندازو انهيءَ ڳالهه مان تي سگهي ٿو، جو جديد فلسفي جو امام ڪانٽ چوي ٿو: هو پنهنجي سمورن سياسي ۽ سماجي نظرين لاءِ روسو جو ٿورائتو آهي. ۽ روسو جي فلسفي جو دنيا تي جيڪو "باعمل" اثر ٿيو، تنهن جي گواهي ڪنهن شڪ بنا، فرانسيسي انقلاب جي تاريخ ڏئي ٿي.

پهرين ڪتاب جا ٻه اکر

هي ننڍڙو ڪتاب وڏي ڪتاب جو ڀاڱو آهي، جيڪو مون گهڻو اڳي پنهنجي سگهه جو ڪاٿو لڳائڻ بنا شروع ڪيو هو ۽ جهجها ورهيه اڳي اڌپورو ڇڏي ڏنو هو. هن مان جيڪي ڀاڱا چونڊجڻ جهڙا هئا، تن جي هيءَ چونڊ سيني کان وڌيڪ ڏيان جوڳي آهي. ۽ مونکي عوام آڏو آڻڻ لاءِ سيني کان وڌيڪ موزون لڳي ٿي. هن چونڊ کان سواءِ ٻئي ڪتاب جو وجود دنيا ۾ هاڻي باقي نه رهيو آهي.

- روسو

پهرين ڪتاب جو مهاڳ

آئون هن مامري جي ڇنڊڇاڻ ڪرڻ چاهيان ٿو، ته جيڪڏهن انسان کي ان حالت ۾ سمجهيو وڃي، جيئن هو واقعي آهي ۽ قانونن کي ايئن ڀانئيو وڃي، جيئن ڪين هئڻ گهرجي، ته پوءِ ڇا ڏيهي مامرن لاءِ ڪو منصفاڻو ۽ يقيني حڪومتي اصول جوڙڻ ممڪن آهي؟ هن ڪوڄنا ۾ منهنجي ساندهه ان ڳالهه کي ثابت ڪرڻ جي جاکوڙ رهندي، ته حق جنهن ڳالهه کي جائز ڪوٺي ٿو، مفاد پڻ ان جو گهرجاؤ آهي، ته جيئن عدل کي مفاد کان ڌار ڪري نه سگهجي.

آئون پنهنجي موضوع جي اهميت ثابت ڪرڻ بنا، هن مسئلي تي قلم کڻان ٿو. مون کان هيءَ سوال ڪري سگهجي ٿو، ته ڇا آئون ڪو بادشاهه يا قانون جوڙيندڙ آهيان، جو سياست تي ڪتاب لکڻ وينو آهيان؟ آئون جواب ڏيندس، ته آئون منجهانئن نه آهيان، تنهنڪري آئون سياست تي لکان پيو. جيڪڏهن آئون بادشاهه يا قانون جوڙيندڙ هجان ها، ته هيءَ چوڻ ۾ هرگز وقت نه وڃايان ها، ته ڇا ڪرڻ گهرجي، بلڪ جيڪو ڪرڻو هجي ها سو ڪري ڏيکاريان ها، يا وري ماٺ رهان ها.

ڏيهي مامرن ۾ منهنجو آواز ڀلي جهڪو هجي، پر آزاد رياست جي شهري ۽ حڪمران جماعت جي ڀاتيءَ جي حيثيت سان، منهنجي ووٽ وارو حق مون تي هي فرض لاڳو ٿو ڪري، ته آئون انهن مامرن جي جاچ ڪريان. ۽ مونکي انهيءَ ڳالهه تي سرهائي ٿئي ٿي، ته جڏهن به آئون مختلف حڪومتن جو خبرداريءَ سان اڀياس ٿو ڪريان، ته ڪوڄنا ۾ پنهنجي ملڪ جي حڪومتي طريقي جي محبت جا نت نوان ڪارڻ ڀَسان ٿو.

باب پهريون

پهرين ڪتاب جو موضوع

انسان آزاد ڄائو آهي، پر جيڏانهن به نهاريو، هو سَنگهرن ۾ جَڪڙيل آهي. ڪو ماڻهو پنهنجي پاڻ کي ٻين جو مالڪ سمجهي ٿو، پر پوءِ به هُو پاڻ ڪانئس وڌيڪ ٻانهو ٿي رهي ٿو. هاڻي سوال هي آهي، ته اهو ڦيرو آيو ڪيئن؟ آئون اهو نٿو ڄاڻان. ڪهڙي ڳالهه ڪيس جائز ٺهرائي سگهي ٿي؟ مونکي ويساهه آهي، ته آئون انهيءَ سوال جو آڌت پريو جواب ڏئي سگهندس.

جيڪڏهن آئون رڳو طاقت ۽ منجهانئس نڪتل نتيجن کي سامهون رکان، ته پوءِ مونکي چوڻ گهرجي: "جيستائين ڪو ماڻهو حُڪم مڃڻ تي مجبور هجي ۽ اهو مڃيندو رهي، ته ٺيڪ آهي. پر جڏهن اها قوم پنهنجي غلاميءَ جي پاڃاريءَ کي ڪُلهي مان لاهي اُڇلائڻ جي قابل ٿئي، ۽ ان کي لاهي ته ويتر ڀلو آهي. ڇوته جنهن حق کان ڪنهن قوم جي آزادي ڦُري وڃي ٿي، تنهن حق جي آڌار تي جيڪڏهن اها قوم پنهنجي آزادي موٽائي وٺي، ته اها قوم ان آزاديءَ کي موٽائڻ ۾ حق تي آهي يا وري ڪيس آزاديءَ کان محروم ڪرڻ جائز هو." پر سماجي تنظيم مقدس حق آهي، جيڪا ٻين سمورن حقن جي پيڙهه آهي. تنهن هوندي به هي حق فطرتي نه، پر اجتماعي معاهدن تي آڌاريل آهي. هاڻي، سوال هيءَ آهي ته اهي معاهدا ڇا آهن؟ پر انهيءَ سوال جو جواب ڏيڻ کان اڳ ضروري آهي، ته آئون پنهنجي هاڻوڪي دعويٰ کي ثابت ڪريان.

باب ٻيون

اوائلي سماجَ

سمورن سماجن ۾ سڀني کان آڳاٽو ڪٽنب آهي ۽ اهو ئي فطري سماج آهي. پر ٻار پيءُ سان اوستائين جُڙيل رهن ٿا، جيستائين اُهي پنهنجي حياتيءَ لاءِ سندس تحفظ جا گهُرجاؤ هجن ٿا. انهيءَ گهُرج جو پوراءُ ٿيندي ئي اهو قدرتي ڳانڍاپو ڇجي پوي ٿو. ٻار، پيءُ جي فرمانبرداريءَ کان ۽ پيءُ، ٻارن جي پالنا کان آجا ٿي وڃن ٿا، ۽ ٻئي آزاد ٿيڻجي ٿا وڃن. جيڪڏهن اجا ٻه اُهي پاڻ ۾ جُڙيل رهن ٿا، ته پوءِ اهو عمل فطري نه، بلڪ اختياري هوندو، ڇوته ڪٽنب جو گڏجڻ رڳو سماجي معاهدي تي آڌاريل هجي ٿو.

ٻنهي جي هي هڪجهڙي آزادي، انساني فطرت جو نتيجو آهي. انسان وٽ پهريون قانون پنهنجي بقا آهي. سڀني کان اڳ هُو پنهنجي ذات بابت سوچي ۽ ڳڻتي ٿو ڪري. هو سامائجڻ کان پوءِ، جيئن ته رڳو پنهنجي بقا جي مناسب وسيلن جو ڪاٿو لڳائي سگهي ٿو، تنهنڪري هو پنهنجو مالڪ پاڻ ٿيڻجي ٿو وڃي.

تنهنڪري، ڪٽنب کي اسان سياسي سماجن جو اوائلي نمونو ڇئي سگهون ٿا. منجهس پيءُ جي جاءِ تي حاڪم ۽ اولاد جي جاءِ تي عوام هجي ٿو. ۽ جيئن ته ڄمندي سڀيئي ماڻهو آزاد ۽ برابر هجن ٿا، تنهنڪري اهي نجي فائدي واسطي پنهنجي آزاديءَ تان هٿ کڻي ٿا وڃن. ٻنهي ۾ فرق رڳو ايترو هجي ٿو، جو ڪٽنب ۾ پيءُ کي پنهنجي ٻارن سان جيڪو سنٻڌ ۽ پيار هجي ٿو، اهو ئي انهيءَ پيڙا جو ڦل آهي، جيڪو هو سندن پالنا ۾ ڀوڳي ٿو. پر ملڪ ۾ حاڪم کي پنهنجي عوام سان اها محبت نٿي ٿي سگهي، البت انهيءَ جي اُتل ڪيس حڪمرانيءَ جي لذت مان ملي ٿي.

گراشس (ڄمر: 1582ع- وفات: 1645ع) هن ڳالهه کان انڪار ٿو ڪري، ته انساني حڪومت سمورن محڪومن جي فائدي لاءِ جُڙندي آهي. انهيءَ ڏس ۾

هُو بانهپ جي رسم جو مثال ڏئي ٿو. سموري بحث ۾ ڪنهن هَيڪ بنا هو ايئن دليل ٿو ڏئي: ”جيڪو ڪجهه ٿيندو رهيو آهي، سو ئي حق ۽ صحيح آهي.“ (1) هُو انهيءَ کان وڌيڪ معقول دليل جو ڍنگ ورتائي پئي سگهيو، پر ڳالهه هيءَ آهي، ته ظالم ۽ بُڇڙن بادشاهن جي تائيد لاءِ اهو سيني کان ڀَلو طريقو هو.

گراشس جي ڳالهه شڪي آهي، ته انسان ذات، ڪجهه ماڻهن جي ملڪيت آهي يا وري ڪجهه ماڻهو، انسان ذات جي ملڪيت آهن: هو پنهنجي ڪتاب ۾ شروع کان پڇاڙيءَ تائين پهرين سوچ ڏانهن لاڙو رکندڙ لڳي ٿو، ۽ ساڳئي راءِ هابس جي به آهي. تنهنڪري هاڻي چئبو، ته انسان ذات ڍورن جي انيڪ ڌڻن ۾ ورهيل آهي، جن مان هرهڪ جو ڪو ڌڻي هجي ٿو، جيڪو پنهنجي ڌڻ جي انهيءَ لاءِ سنڀال ٿو ڪري، ته جيئن ڪيس ڳڙڪائي سگهي.

جيئن ته ڌنار قدرتي طور پنهنجي ڌڻ کان اُتم هجي ٿو، تنهنڪري انسانن جي رکوالي ڪندڙ حاڪم به پنهنجي عوام کان اُتم هُجن ٿا. فيلو جي چوڻ موجب ڪاليگولا ايئن دليل ڏنو هو ۽ انهيءَ ڳالهه مان هن نتيجو به سُٺو ڪڍيو هو ته: بادشاهه ديوتا هئا يا وري انسان وحشي هئا.

ڪاليگولا جو دليل پڻ اهو ئي آهي، جيڪو هابس ۽ گراشس جو آهي. انهن سيني کان اڳ ارسطو پڻ هي چيو هو، ته سڀ ماڻهو فطرتي طور برابر نه آهن، تنهنڪري ڪي بانهپ لاءِ ڄاوا آهن، ته ڪي وري حڪمرانيءَ لاءِ.

ارسطو ڳالهه ته ٺيڪ ڪئي، پر هن ڇُڪ ڪندي نتيجي کي سبب سمجهيو هو. هن ۾ ڪوبه شڪ نه آهي، ته جيڪو ٻانهو پيدا ٿئي ٿو، اهو ٻانهپ لاءِ ئي ڄمي ٿو. ٻانها پنهنجي ٻانهپ ۾ سڀ ڪجهه- ٻانهپ کان ڇوٽڪاري جي خواهش- به وڃائي ويهن ٿا. هنن کي پنهنجي ٻانهپ ايئن پياري هجي ٿي، جيئن يوليسيس جي ساٿين کي پنهنجي مظلوميت واريءَ حالت پياري هئي. (2) جيڪڏهن اڄ اهڙا ماڻهو موجود آهن، جيڪي فطرتي طور ٻانها آهن، ته انهيءَ جو ڪارڻ هيءَ آهي، ته اهي اوائل ۾ فطرت جي ابتڙ ٻانها رهي چڪا آهن. اوائل ۾ ٻانهن کي زوريءَ ٻانهو بڻايو ويو هو، پوءِ هنن جي پاڙيائپ مان سندن ٻانهپ کي سگهه ملي هئي.

هتي مون بادشاهه آدم جو ذڪر نه ڪيو آهي ۽ نه ئي شهنشاهه نوح جو،

جيڪي انهن تن وڏن بادشاهن جا پيءُ ڇيا وڃن ٿا، جن زحل سياري جي اولاد جيان دنيا کي پاڻ ۾ ورڇي ڇڏيو هو. بلڪ ڪجهه محققن کين زحل سياري جو اولاد ئي ڪوٺيو آهي. منهنجي آس آهي، ته منهنجي قناعت پسنديءَ سان ماڻهو سرها ٿين، نه ته انهن بادشاهن منجهان ڪنهن جو اولاد آئون پاڻ به آهيان ۽ شايد وڏي ياءُ جي ڪٽنب مان آهيان. جيڪڏهن موروثي حق جي جانچ پڙتال ڪئي وڃي، ته ڪهڙو اچرج آهي جو انسان جي بادشاهيءَ جو جائز حقدار آئون ئي ٿيان. بهرحال، هن ڳالهه کان ڪوبه انڪار نٿو ڪري سگهي، ته حضرت آدم دنيا جو اهڙو ئي بادشاهه هو، جيئن رابنسن پنهنجي ٻيٽ جو اوستائين حڪمران هو، جيستائين هو اُن ٻيٽ جو اڪيلو رهواسي هو. انهيءَ سلطنت جي وڏي چڱائي هيءَ هئي، جو بادشاهه ڪنهن کُٽڪي ۽ ڊپ ڊاءُ بنا تخت تي ويٺل هوندو هو. هن کي نه بغاوت جو ڀؤ ڀولو هوندو هو، ۽ نه وري ڪيس ويڙهه توڙي سازش جو.

باب ٽيون

طاقت جو حق

سڀني کان وڌيڪ سگهارو شخص سدائين مالڪ بڻجڻ لاءِ ڪڏهن بہ ايڏو سگهارو نہ ٿئي هجي، جيستائين هو پنهنجي قوت کي حق ۾ اطاعت جي فرض ۾ نہ بدلائي سگهي. ايئن طاقتور جي حق واري پيڙهہ جڙي ٿي، جنهن بابت ظاهر آهي، تہ اوائل ۾ ڪيس پانئيو ويو ۽ پوءِ اصول هيٺ سچ مڃيو ويو. پر ڇا انهيءَ حق جو صحيح مطلب اسان کي ڪڏهن بہ سمجهايو نہ ويندو؟ قوت جسماني گڻ آهي، ۽ آئون سمجهڻ کان لاچار آهيان، تہ ان جي اثرن سان ڪهڙا اخلاقي نتيجا نڪري سگهن ٿا. طاقتور کان هارائجڻ راضپو نہ، پر مجبوريءَ وارو فعل آهي. وڌ ۾ وڌ ان کي ضرورت تي آڌاريل ڪوٺي سگهجي ٿو. تہ پوءِ پلا هي ڪهڙو فرض آهي؟

ٿورڙيءَ ويرم لاءِ اسان انهيءَ "حق" کي مڃي ٿا وٺون. پر آئون پانيان ٿو، تہ هيءَ اجائي ڳالهہ آهي، ڇو تہ جيڪڏهن "حق" طاقت سان ئي جُڙي ٿو، تہ سبب جي ڦِرڻ سان نتيجو پڻ بدلجندو. ۽ جيڪا سگهہ پنهنجي پوئلڳ قوت تي چڙهت ڪري وڃي، سا سندس حق جي جائز وارث بہ بڻجي وڃي ٿي. جيڪڏهن انسان قانون جي نافرماني ڪري ۽ ڪيس ان جي ڪابہ سزا نہ ملي، تہ پوءِ سندس فعل قانون موجب سمجهيو ويندو. ۽ جيئن تہ سڀني کان وڌيڪ سگهارو شخص سدائين حق تي هجڻ سمجهيو وڃي، تنهنڪري انسان جو فرض رڳو هي آهي، تہ هُو پاڻ ہين کان طاقتور بنجڻ جي ڪوشش ڪري. پر اهو حق ئي ڪهڙو، جيڪو سگهہ ويندي ئي هوا جيان الوپ ٿي وڃي؟ جيڪڏهن زبردستي حڪم مڃڻ اٽتر آهي، تہ پوءِ فرمانبرداري فرض سمجهي ڪرڻ ضروري آهي. ۽ جيڪڏهن انسانن کي حڪمن جي پوئواريءَ تي مجبور نہ ڪري سگهجي، تہ پوءِ فرمانبرداريءَ جي نسوري پڇاڻي آهي. تنهنڪري پتو پيو، تہ لفظ "حق" طاقت ۾ ڪنهن ڳالهہ جو واڌارو نٿو ڪري ۽ هتي ان لفظ جو قطعي اهڙو مطلب نہ آهي.

''جيڪو اقتدار ۾ هجي، تنهن جي اطاعت ڪريو.'' جيڪڏهن هن جملي جي معني هيءَ آهي، ته ڏاڍي اڳيان ڪنڌ جهڪايو، ته هيءَ نصيحت سٺي آهي، پر اجائي ۽ واهيات به آهي. آئون پانيان ٿو، ته انهيءَ نصيحت جي ڀڃڪڙي ڪڏهن به نه ٿيندي، جيڪر آئون مڃان، ته سموري طاقت جو سرچشمو الله آهي، ۽ هر آڳهائي ۽ ڏچو پڻ وٽانئس ئي ملي ٿو. ته پوءِ ڇا انهيءَ جو مطلب هي آهي، ته ويڄ ڏانهن وڃڻ جي منع آهي؟ جيڪڏهن جهنگ ۾ ڪو ڌاڙيل مونکي اچي گهيري، ته ظاهر آهي، ته مجبوريءَ وچان پنهنجي ناڻي جي ٿيلهي کيس ڏيڻي پوندي، پر ڇا اخلاقي طور هيءُ منهنجو فرض هوندو، ته جيڪڏهن آئون ٿيلهيءَ کي لڪائي سگهيس پئي، تڏهن به اها ڪڍي کيس ڏئي ڇڏيان؟ ڇوته وٽس جيڪو پستول آهي، اهو به طاقت آهي.

اسان کي هي مڃڻو پوندو: طاقت جي آڌار تي حق نٿو جُڙي ۽ جائز طاقت بنا ٻيو ڪو حُڪم مڃڻ اسان تي فرض نه آهي. انهيءَ صورتحال ۾ گهمندي ڦرندي وري به منهنجو پهريون ۽ اصلي سوال سامهون اچي ٿو.

باب چوٿون

غلامي

جيئن ته پيدائشي طور ڪنهن انسان کي ٻئي انسان تي غلاميءَ جو حق نٿو پهچي ۽ طاقت، حق جي پيڙهه نه آهي، تنهنڪري جماعتي معاهدا ئي سموري جائز حڪومت جي پيڙهه ٿين ٿا.

گراشس جي چوڻ موجب: "جيڪڏهن ڪو فرد پنهنجي آزاديءَ تان هٿ کڻي سگهي ٿو، ۽ پنهنجي پاڻ کي ڪنهن آقا جو ٻانهو ٺاهي سگهي ٿو، ته پوءِ ڪهڙو ڀَوُ آهي، جو سموري قوم پنهنجي آزادي ڪنهن بادشاهه کي سونپي، سندس رعيت نه بڻجي وڃي." مٿين بيان ۾ ڪافي مُنجهيل لفظ آهن، جن جي چِٽائي ٿيڻ ضروري آهي. پر اسان رڳو "سونپڻ" جي لفظ تي ويچاريون ٿا. سونپڻ جو مطلب آهي: ڏيڻ يا وڪڻڻ. جيڪو ماڻهو ڪنهن ٻئي شخص جو ٻانهو ٿي وڃي ٿو، سو پنهنجي پاڻ کي ڪنهن کي سونپي نٿو، پر هُو پنهنجي پاڻ کي رڳو وڪڻي ٿو، ۽ اهو پڻ گهٽ ۾ گهٽ جياپي جي گذران عيوض. پر ڪا قوم پنهنجي پاڻ کي ڇو وڪڻندي؟ بادشاهه ته رعيت کي روزي پهچائڻ جي بيت ۾ پنهنجي روزي ڪانئن وٺي ٿو، ۽ رابيلائي جي چوڻ مطابق: بادشاهه هوا تي جيئرو نٿا رهن. ته پوءِ ڇا رعيت پنهنجي پاڻ کي ان شرط تي بادشاهه کي سونپي ڇڏي، ته هو سندن ملڪيتون هڙپ ڪري؟ آئون سمجهڻ کان لاچار آهيان، ته پوءِ رعيت وٽ باقي ڇا ٿو بچي.

چيو وڃي ٿو، ته مطلق العنان بادشاهه رعيت کي شهري امن ڏئي ٿو. جيڪڏهن ايئن هجي به، ته ان سان ماڻهن کي ڪهڙو فائدو. هن جي طاقت جي ذهني جنون سان ڀرپور جنگيون، جيڪا ڪڏهن ختم نه ٿيندڙ هٻچ هجي ٿي، سي عوام مٿان مڙهيون وڃن ٿيون ۽ سندس جنوني عملن سبب مصيبتون، ڏچا، اهنج ۽ سُور پيدا ٿين ٿا، تن جي گڏجڻ سان منجهن جهيڙا جهتا، ڪتراڳ ۽ ڦِڏا

ڦڙا جنم وٺن ٿا. جيڪڏهن اهو امن پاڻ ماڻهن جي مصيبتن، ڏچن ۽ اهنجن جو ميڙ بڻجي وڃي، ته پوءِ ڪين ڇا مليو؟ امن ته جيلن جي ڪوٺين ۾ پڻ هجي ٿو، ته پوءِ ڇا قيدين جي آتت لاءِ رڳو امن ڪافي آهي؟ جيڪي يوناني سائڪلوپ جي غار ۾ قيدي هئا، سي پڻ پنهنجي ڳڙڪائڻ جي واري اچڻ تائين امن ۾ هئا.

هي چوڻ ته: ڪو ٻيو پنهنجي پاڻ کي مُلهه بنا ڪنهن ٻئي کي سونپي ٿو، سا ڳالهه اجائي ۽ وسهڻ جوڳي نه آهي. هي فعل رڳو ان آڌار تي ناجائز ۽ باطل ڪونهي، ته ايئن ڪندڙ جا حواس ۽ دماغي حالت ٺيڪ نه آهي. ساڳي دعويٰ جيڪڏهن سڄي قوم بابت ڪئي وڃي، ته پوءِ ان کي چرين ۽ ٻوڪن جي قوم سمجهڻو پوندو: ۽ اهو ته چريائيءَ مان ڪي حق پيدا نٿا ٿين.

جيڪڏهن ڪو شخص پنهنجي پاڻ کي ڪنهن ٻئي کي سونپي ٿو، تڏهن به هُو پنهنجي اولاد ڪنهن ٻئي کي ڪيئن ٿو سونپي سگهي. اولاد آزاد ڄمي ٿو ۽ هُو پنهنجي آزاديءَ جو مالڪ پاڻ هجي. ڪيس ڪنهن ٻئي کي سونپڻ جو حق پاڻ هن ڪانسواءِ ٻئي ڪنهن کي مليل نه آهي. ٻارن جي سامائجڻ کان پهرين پيءُ هنن جي سنڀال، پالنا ۽ خوشحاليءَ لاءِ سندن طرفان مشروط ٺاهه ڪري سگهي ٿو، پر هن کي ڪنهن شرط بنا سدائين لاءِ ڪين ڪنهن کي سونپڻ جو اختيار نه آهي، ڇوته هيءَ ڳالهه قدرتي مقصدن جي ابتڙ ۽ پدرائپي حقن کان مٿانهين آهي. تنهنڪري ڪنهن مطلق العنان حڪومت کي جائز ڪوٺجڻ لاءِ لازمي ٿيو، ته هر زماني جي ماڻهن کي اهو حق مليل هجي، ته اهي وٺي ته ان کي مڃين يا وري نه مڃين. پر اهڙي صورت ۾ اها مطلق العنان حڪومت باقي نٿي رهي.

ڪنهن جو پنهنجي آزاديءَ تان هٿ کڻڻ، انسانيت تان هٿ کڻڻ برابر آهي. ۽ اهڙي صورت ۾ هو انسانيت جي حقن تان ئي نه، فرضن کان پڻ هٿ کڻي ويندو. جيڪو شخص هر شيءِ تان هٿ کڻي وڃي، تنهن لاءِ ڪو معاوضو ۽ اجورو ممڪن نه آهي. اهڙو هٿ کڻڻ، انساني فطرت جي ابتڙ آهي، ڇوته ارادي مان آزادي خارج ڪرڻ جو مطلب پنهنجي عملن سان سموري اخلاق کي نيڪالي ڏيڻ آهي. ڳالهه هيءَ آهي، ته جيڪو معاهدو هڪڙي پاسي ڪُل اختيار ڏئي ۽ ٻئي پاسي غير محدود فرمانبرداري مڙهي، اهو اجايو ۽ بي معنيٰ آهي. ڇا هيءَ ڳالهه بلڪل چٽي ۽ نروار نه آهي، ته جنهن شخص کان اسان سڀ ڪجهه گهُرڻ

جو حق رکون ٿا، تنهن جو اسان تي ڪو حق نٿو ٿي سگهي ؟ ۽ ڇا رڳو اهو شرط، جنهن جي آڌار هيٺ اسان تي ڪو اجورو فرض نہ آهي، ان معاهدي کي باطل نٿو ڪري ؟ منهنجي ٻانهي جو مون تي ڪهڙو حق ٿي سگهي ٿو، جڏهن تہ سندس هر شيءِ منهنجي ملڪيت آهي ۽ جڏهن هن جا سمورا حق مونکي مليل آهن، تہ پوءِ منهنجو حق منهنجي خلاف مطلب ڪان وانجهيل 'اصطلاح' آهي ؟

گراشس ۽ ٻين ڪي ان جنگ ۾ هٿراڏو غلاميءَ جي حق ۾ هڪ ٻي پيڙهہ نظر اچي ٿي. هنن جي سوچ مطابق: جيئن تہ فاتح کي مفتوح جي مارڻ جو حق هجي ٿو، تنهنڪري ممڪن آهي تہ مفتوح پنهنجي آزاديءَ عيوض پنهنجو جيئندان گهُري. ۽ هي ٺاهہ ان آڌار تي قانون موجب وڌيڪ صحيح آهي، جو ان ۾ ڏُرين جو فائدو آهي.

پر ظاهر آهي تہ مفتوح کي مارڻ جو اهو فرضي حق، جنگ واريءَ حالت مان ڪنهن بہ ريت پيدا نٿو ٿئي. انسان فطرت موجب پاڻ ۾ دشمن نہ آهن، پر جيڪڏهن اُهي هڪٻئي جا دشمن آهن تہ رڳو ان سبب، جو جيستائين انسان غيرمهذب حالت ۾ آزاديءَ سان زندگي گهاري ٿو، تہ هن جا پاڻ ۾ لاڳاپا اهڙا نٿا هجن، جو ساڻن صلح يا جنگ جي حالت پيدا ٿي سگهي. جنگ شخصن جي لاڳاپن سان نہ، پر ڳالهين ۽ واقعن جي آڌار تي ٿئي. ۽ جنگ رڳو شخصي لاڳاپن سان نہ، پر اهڙن لاڳاپن سان نروار ٿئي ٿي، جيڪي ملڪيت بابت هُجن ٿا. تنهنڪري نجي جنگ، يعني انسان جي جنگ انسان سان فطري زندگيءَ ۾ نٿي هجي، جڏهن مستقل ملڪيت جي گنجائش ئي نٿي هجي، ۽ نہ ئي شهري زندگي ۾، جڏهن هر شيءِ قانون جي اختياريءَ هيٺ هجي ٿي.

انفرادي جهَڳيون، ڪتراڳ ۽ گارگند اهڙا فعل آهن، جن سان جهيڙي جي صورت پيدا نٿي ٿئي. جڏهن تہ نجي جنگين کي فرانس جي بادشاهہ لوئي نائين جي حڪمن موجب جائز ڪوٺيو ويو ۽ "الاهي امن" جي آڌار تي بند ڪيو ويو هو. اُهي نجي جنگيون، جاگيرداري نظام جون وبائون هيون. ڇاڪاڻ تہ جاگيرداري نظام دنيا جو پڙوو نظام هو، جيڪو فطرتي حقن ۽ هر معقول حڪومت جي اصولن خلاف هو.

تنهنڪري جنگ انسانن جي لاڳاپن جو نہ، بلڪ رياستن جي پاڻ ۾ لاڳاپن

جو نالو آهي، ۽ ماڻهو اتفاق سان انسان ۽ شهريءَ (3) جي حيثيت سان نہ، پر سپاهين جي حيثيت سان: وطن جي رهواسين جي حيثيت سان نہ، پر وطن جي بچائيندڙ جي حيثيت سان دشمن ٿي وڃن ٿا. ڳالهہ هيءَ چوڻي آهي، تہ هڪ رياست جا دشمن ڪي ماڻهو نہ، پر ٻيون رياستون ئي ٿي سگهن ٿيون، ڇوتہ ٻہ اهڙيون ڳالهيون، جيڪي ساڳي فطرت جون نہ هجن، تن ۾ ڪو صحيح واسطو جوڙڻ ناممڪن آهي.

گڏوگڏ هي اصول هر زماني جي مڃيل قاعدن ۽ سموري مهذب قومن جي مستقل ڏنگ جهڙو بہ آهي. ويڙهہ جي اعلان جو پهريون مقصد ماڻهن کي چتاءُ ڏيڻ هوندو آهي، ڇوتہ حڪومتن کي ڌمڪي ڏيڻ گهٽ اهم هُجي. هڪ پرڏيهي، ڀلي اهو بادشاهہ هجي، ڪا قوم يا ڪو فرد، جيڪي يا جيڪو جنگي اعلان بنا رعايا کي ڦُري يا قتل ڪري، اهو دشمن نہ پر ڌاڙيل آهي. اعلانيل جنگين ۾ پڻ عادل بادشاهہ دشمن جي ملڪ ۾ انهن سمورين شين تي جائز طور قابض ٿيندي بہ، جيڪي رياست جي ملڪيت هجن، ماڻهن جي جان توڙي مال جي عزت ڪري ٿو. هو انهن حقن جو احترام ڪري ٿو، جن تي پاڻ سندس حقن جو بُنياد بيٺل آهي. جڏهن جنگ جو مقصد مخالف رياست جي تباهي هجي، تہ اسان وٽ ڪيس بچائيندڙن جي قتل جو حق سندن هٿن ۾ هٿيار هجڻ تائين آهي. پر جيئن اهي هٿيار اُڇلائي آڻ مڃين، ۽ پاڻ دشمن يا دشمن جا حمايتي نہ رهن، تہ سندن حيثيت رڳو انسان جي ٿي وڃي ٿي، ۽ پوءِ ڪنهن شخص تي انهن جو خون جائز نٿو رهي. ڪڏهن هڪ شخص مارڻ بنا بہ رياست جي تباهي ممڪن آهي. جنگ ڪارڻ انهيءَ حق کان علاوه ٻيو ڪو حق پيدا نٿو ٿئي، جيڪو جنگي مقصد لاءِ ګهُربل هجي ٿو. هيءَ اهي اصول نہ آهن، جيڪي ګراشس جوڙيا هئا، ڇوتہ اهي شاعرن جي سَند تي آڌاريل نہ آهن، پر اُهي حقيقت جي فطرت مان نڪتل ۽ عقل تي ٻَڌل آهن.

ڪنهن ملڪ کي فتح ڪرڻ جي حق ڪي، طاقتور جي حق کانسواءِ ٻيو ڪو بنياد نہ آهي. جيڪڏهن جنگ، فاتح کي مفتوحن جي عام قتل جو حق نٿي ڏئي، تہ اهو قتل جو حق، جنهن جو ڪو وجود ئي نہ آهي، ڪين غلام ناهڻ جي حق جو بنياد نٿو ٿي سگهي. جيڪڏهن اسان کي دشمن کي مارڻ جو حق اهڙيءَ حالت ۾

مليل آهي، جڏهن هن کي پانهو ٿاهڻ ناممڪن هجي، ته ان کي غلام بڻائڻ جو حق کيس قتل ڪرڻ جي حق مان پيدا نٿو ٿئي. تنهنڪري هن کي پنهنجي آزاديءَ جي موت ۾ کيس مارڻ تي مجبور ڪرڻ، جنهن تي فاتح کي ڪو حق نٿو پهچي، غير منصفاڻو سودو آهي. زندگي توڙي موت جي حق کي، غلاميءَ جي حق تي ۽ غلاميءَ جي حق کي زندگيءَ ۽ موت جي حق تي آڌارڻ ڇا شيطاني چڪر ۾ ڦاسڻ نه آهي؟

جيڪڏهن اسان هر شخص کي قتل ڪرڻ جو هي جوکائتو ۽ پوائتو حق مڃي به وٺون، ته آئون پانيان ٿو، ته جنگين ۾ جهليل اهڙن غلامن يا مفتوح قوم تي، ڪنهن آقا جي حڪم جي پابندي واجب نه آهي. البت انهن کي ان حد تائين مڃڻ گهرجي، جيستائين اُهي حڪم مڃڻ تي مجبور هجن. جيڪڏهن فاتح، غلام کان حياتيءَ جي موت ۾، زندگيءَ جهڙي ڪا شيءِ ورتي آهي، ته ان تي ڪهڙو احسان ٿيو. غلام کي اجايو مارڻ جي عيوض فاتح کيس ايئن ماريو، جو هن جو پنهنجو فائدو ٿيو. تنهنڪري طاقتور جو ڏاڍائيءَ ڪانسواءِ ڪو جائز حق نه ٿيو، پر آقا ۽ غلام وچ ۾ اڳ وانگر جنگ جي صورت باقي رهي ٿي ۽ اها منجهن طاقتور ۽ هيٺن جي صورت رهي ٿي. گڏوگڏ جنگ جي حق جو استعمال انهيءَ ڳالهه جو دليل آهي، ته معاهدي جو ڪٿي به وجود نه آهي. فرض ڪريو ته هنن معاهدو ڪيو آهي، پر جيڪڏهن ايئن هجي، تڏهن به اهڙا معاهدا جنگ جي پڄاڻي نه، پر جنگ جاري رکڻ جا اُهڃاڻ آهن.

مقصد هي آهي، ته اسان هن مسئلي تي جنهن پاسي کان نهاريندا سين، ته غلامي جو حق غيرقانوني هجڻ جيان رد ٿيندو، ڇوته غلامي اجائي ۽ فضول آهي. 'غلامي' ۽ 'حق' به متضاد لفظ آهن. ڪنهن شخص جو ايئن ڪنهن فرد يا ڪنهن قوم کي چوڻ سدائين چٽاڻو عمل ٿيندو ته، "آئون توسان هڪڙو معاهدو ٿو ڪريان، جيڪو سراسر تنهنجي حق ۾ هاڃيڪار ۽ منهنجي حق ۾ مفيد آهي. آئون جيستائين چاهيندس ان جي پابندي ڪندس، پر توکي ان جي اوستائين پابندي ڪرڻي پوندي، جيستائين آئون چاهيندس."

باب پنجون

اوائلي معاهدي ڏانهن ڏسڻ جي سدائين گهُرج

جيڪڏهن آئون اهو سڀ ڪجهه مڃي به وٺان، جنهن جي هيستائين مون سانده مخالفت پئي ڪئي، تڏهن به آمريتي حڪومت جي طرفدارن کي منجهائنس ڪوبه لاڀ نه ملندو. هڪ انبوهه کي جهُڪائڻ ۽ ڪنهن سماج تي حڪومت ڪرڻ ۾ سدائين وڏو فرق رهندو. جيڪڏهن گهڻا ماڻهو، ڀلي سندن انگ ڪيترو به گهڻو ڇونه هجي، انفرادي طور ڪنهن هڪڙي فرد جا فرمانبردار ٿين، ته آئون ان عمل کي قوم ۽ ان جي حاڪم جي نه، بلڪ رڳو آقا ۽ سندس غلامن واري ڳالهه سمجهندس. هنن جي حيثيت ڪنهن جماعت جي نه، پر وڌ ۾ وڌ هڪ گروهه جي ٿيندي. تنهنڪري انهيءَ صورت ۾، نه سرڪاري ملڪيت جو وجود هوندو ۽ نه ئي سياسي هيئت جو. اهڙي ماڻهوءَ جي حيثيت شخصي رهندي، ڀوءِ ڀلي اُهو ماڻهو سڄيءَ دنيا کي غلام ڇونه بڻائي وٺي. هن جو مفاد جيڪڏهن ٻين جي مفادن کان ڌار ڪيو ويندو، ته اهو رڳو شخصي مفاد هوندو. هن جي موت تي سندس سلطنت جو نظام ۽ اتحاد ائين فنا ٿي ويندو، جيئن باهه لڳل ٻڙ جو جهونو وڻ سڙي ٿو وڃي ۽ رک جي ڍير کانسواءِ ٻيو ڪجهه به نٿو بچي.

گروشيس جي چوڻ موجب: "عوامَ پنهنجي پاڻ کي ڪنهن بادشاهه کي سونپي سگهي ٿو." ان جو مطلب هي ٿيو، ته سندس سوچ ۾ عوام پنهنجي پاڻ کي بادشاهه کي سونپڻ کان اڳ به عوام جي حيثيت رکندڙ هو. عوام جو هي فعل سياسي فعل آهي ۽ ان لاءِ پهرين عوامي مشورو ضروري آهي. تنهنڪري جنهن فعل هيٺ عوام پنهنجو بادشاهه چونڊي ٿو، تنهن جي کوجنا کان اڳ هي مناسب ٿو لڳي، ته جنهن فعل جي آڌار تي عوام، عوام جي حيثيت ماڻي ٿو، تنهن جي جاچ پڙتال ڪئي وڃي، ڇو ته اهو فعل اول ڄاڻايل فعل کان اڳ ٿئي ٿو ۽ اهو ئي سماج جو اصلي بنياد هجي ٿو.

حقيقت هيءَ آهي، تہ جيڪڏهن ڪنهن اوائلي معاهدي ڪي نہ مڃيو وڃي، چونڊن واري راءِ جي اختلاف ڪانسواءِ، ڪنهن اقليت تي اهو فرض ڇو مڙهيو ويندو، تہ اها اڪثريت جي فيصلي تي عمل ڪري؟ ۽ ڪنهن آقا کي چاهيندڙ سؤ ماڻهن کي، انهن ڏهن ماڻهن طرفان ان راءِ ڏيڻ جو ڪهڙو حق آهي، جنهن ڳالهہ جي اُهي خواهش نٿا رکن؟ پاڻ اڪثريتي ماڻهن جي راين جو بنياد معاهدي تي آهي، ۽ ان لاءِ گهٽ ۾ گهٽ هڪ ڀيرو پُورو سهمت ٿيڻ ضروري آهي.

باب ڇهون

سماجي جوڙجڪ ۽ ٻانڊاپو

آئون ٻڌايان ٿو، ته انسان، زندگي جي انهيءَ ڏاڪي تي پهچي چڪو آهي، جو رڪاوٽون، فطري دنيا ۾ سندس وجود کي جوکي ۾ وجهندڙ، پنهنجي مقابلي واريءَ طاقت جي آڌار تي، انسان جي انهن ڪوششن تي چڙهت ڪن ٿيون، جنهن لاءِ هو پنهنجي پاڻ کي ان حالت ۾ رکڻ لاءِ جَتن ڪندو رهي ٿو. هاڻي اها غير مهذب صورتحال قائم نٿي رهي سگهي ۽ جيڪڏهن انسان پنهنجي زندگيءَ جو ڍنگ نه ڦيرائيندو، ته انسان جي مُنڍ کان ميسارجڻ جو اُلڪو پيدا ٿي پوندو.

جيئن ته انسان لاءِ نئين قوتن جي تخليق ممڪن نه آهي، جو موجود قوتن جو هو نئين قوتن سان ميلاپ ڪرائي ڪم ۾ آڻي سگهي، تنهنڪري انساني بقا لاءِ ان ڪانسواءِ ٻيو ڪو چارو ڪونهي، ته سمورا انسان هڪ جاءِ تي گڏجي پنهنجون سموريون طاقتون پاڻ ۾ گڏائين، جيڪي ايڏو زبردست هجن جو انهن سمورين رڪاوٽن سان مقابلو ڪري سگهن. اهي طاقتون، ڪين ڪم ۾ آڻڻ لاءِ هڪ محرڪ قوت موجود نه هئڻ ۽ منجهن هم آهنگي نه هئڻ تائين، بيڪار آهن.

طاقتن جو اهو ميڙ تڏهن اُڀري سگهي ٿو، جڏهن گهڻا ماڻهو گڏ هجن. پر جيئن ته هر انسان جي زندگيءَ جي بقا جا ٻه خاص وسيلا- 'قوت' ۽ 'آزادي' تين تا، تنهنڪري پنهنجي مفاد خلاف ۽ زندگيءَ جي بقا جو مٿس جيڪو فرض لاڳو ٿئي ٿو، تنهن کان لنوائي، ڪيئن هُو انهن ٻنهي وسيلن کي ڪنهن ٻئي کي سونپي سگهي ٿو؟ جيستائين ان ڏکيائيءَ جو منهنجي موضوع سان ناتو آهي، ان کي مختصرن لفظن ۾ هن طرح چئي سگهجي ٿو:

"مامرو هيءَ آهي ته جماعت جو ڪو اهڙو روپ جوڙيو وڃي، جنهن ۾ سموري اجتماعي قوت وسيلي هر شريڪ جي جان توڙي مال جو بچاءُ ٿي سگهي ۽ جنهن جي آڌار تي هر شخص ڪُل جيان شريڪ هجي، پر تنهن هوندي به هو

پاڻ رڳو پنهنجي تابعداري ڪري سگهي ۽ ان جي اها ئي آزادي برقرار رهي، جيڪا ڪيس پهرين مليل هئي.“ هي آهي اهو بنيادي مامرو، جنهن جو سُلجهاءُ ”سماجي معاهدو“ آڇي ٿو.

ان معاهدي جا شرط، فعلي نوع پٽاندر ايڏو اَٽل ٿين ٿا، جو منجهن ٿورڙي به ڦيرڦار سمورن شرطن کي بيڪار ۽ رد ڪوني ٿي. انهيءَ جو نتيجو هي آهي، جو اهي شرط جيتوڻيڪ شايد ڪڏهن به باقاعدي طور اڳتي نٿا آندا وڃن، پر هر جاءِ تي ساڳيا ۽ عملي طور مڃيل به هجن ٿا، تنهنڪري اُهي سماجي معاهدي رهڻ تائين برقرار رهن ٿا. معاهدي جي ٽُٽڻ تي هرڪو ماڻهو پنهنجي اوائلي حقن کي ٻيهر ماڻي فطري آزادي اختيار ڪري ٿو وٺي ۽ هو اها آزادي وڃائي ٿو ويهي، جيڪا معاهدي جي آڌار هيٺ ڪيس مليل هئي، ۽ جنهن واسطي هن پنهنجي آزاديءَ کان، جيڪا ڪيس فطري زندگي ۾ مليل هئي، هٿ کنيو هو.

جيڪڏهن انهن سمورن شرطن کي صحيح سمجهيو وڃي، ته ڪين مختصر طور پهرين صورت ۾ هيئن چئي سگهجي ٿو: هر شريڪ جو سڄي جماعت جي حق ۾ پنهنجي ذات ۽ پنهنجي سمورن حقن تان هٿ کڻڻ- جيئن ته هر شخص پنهنجي پاڻ کي پوري ريت ٻين کي سونپي ڇڏي ٿو، تنهنڪري منجهانئن هرهڪ لاءِ بلڪل ساڳيا شرط ٿين ٿا، ۽ ان جو نتيجو هي نڪري ٿو، ته جيڪڏهن ڪو شخص شرطن کي ٻين لاءِ سخت ناهڻ چاهي ٿو، ته اها ڳالهه ان جي به مفاد خلاف ٿي پوي ٿي.

هوڏانهن، جيئن ته حقن تان هٿ کڻڻ وارو عمل مڪمل هجي ٿو، تنهنڪري اتحاد به اهڙو قطعي ٿئي ٿو، جو ان کان وڌيڪ مڪمل اتحاد ٿيڻ ممڪن ئي نٿو هجي. ڪنهن به شريڪ کي گهُرائڻ لاءِ ڪجهه به باقي نٿو رهي، تنهنڪري جيڪڏهن ماڻهو ڪجهه حقن تان هٿ نه کڻن، ته اهڙي صورت ۾ جيئن ته هنن ۾ ڪُل وچ ۾ نبيرو ڪرڻ لاءِ سندن مٿان ڪو ٻيو نٿو هجي، ۽ ڏُريون ڪنهن نه ڪنهن ڳالهه ۾ پنهنجو حڪم پاڻ مڃيندڙ هجن ٿيون، تنهنڪري اهي وري هر مامري جو نبيرو پاڻ ڪرڻ چاهين ٿيون. انهيءَ صورت ۾ فطري زندگي برقرار رهي ٿي، تنهنڪري جماعت لازمي طور بيڪار ٿي وڃي ٿي، يا وري ڏاڍ ۽ ظلم تي لهي اچي ٿي.

بهرحال، هر انسان پنهنجو پاڻ ڪُل کي سونپيندي بہ، اصل ۾ پنهنجو پاڻ کنهن کي نٿو سونپي. جيئن تہ هر شريڪ تي ان جو ايڏو ئي حق هجي ٿو، جيترو ٻين شريڪن جو ان تي، تنهنڪري هر اها شيءِ يا ڳالهہ جنهن تان هو هٿ کڻي ٿو، تنهن عيوض هو ان جي برابر شيءِ وٺي ٿو، ۽ پنهنجي ملڪيت جي بچاءَ لاءِ سندس طاقت ۾ واڌ اچي ٿي. تنهنڪري، هاڻي جيڪڏهن اسان سماجي معاهدي مان انهن جزن کي ڪڍي ڇڏيون، جيڪي سندس اصول ۾ شامل نہ آهن، تہ هن معاهدي کي ٿورڙن لفظن ۾ هيئن ڇنڊي سگهجي ٿو:

"اسان مان هر شخص گڏيل طور پنهنجي ذات ۽ پنهنجي سموري طاقت، اجتماعي ارادي کي سونپي ٿو ۽ ان جي عيوض اسان مان هر شخص اُن جو اَٽوٽ حصو بڻجي ٿو وڃي."

انهيءَ ڪانپوءِ ڌرين جي انفرادي شخصيت باقي نٿي رهي. معاهدي جي آڌار تي هڪ اخلاقي ۽ مجموعي شخصيت جُڙي ٿي، جيڪا ايترن رڪنن تي ٻَڌل هجي ٿي، جيترو ميڙاڪي ۾ راين جو انگ هجي ٿو. ۽ ان معاهدي سان ان کي هم آهنگي، اتحاد، زندگي ۽ ارادا سڀ ملن ٿا. ان مجموعي شخصيت جو نالو، جيڪا سمورن ٻين شخصيتن جي پاڻ ۾ گڏيل اتحاد سان جُڙندي هئي، تنهن کي پهرين شهر (4) سڏيو ويندو هو ۽ هاڻي ان کي لوڪشاهي يا سياسي هيئت چون ٿا. انهيءَ جا رڪن فعلي حالت ۾ کيس 'رياست' چون ٿا ۽ فاعلي حالت ۾ حڪمران. ۽ جڏهن اهي ان جي ساڳي قسم جي ٻين جماعتن سان ڀيٽ ڪن ٿا، تہ کيس "طاقت" سڏين ٿا. جيڪي ماڻهو منجهس شامل آهن، تن کي مجموعي طور 'قوم' چيو وڃي ٿو ۽ انفرادي طور طاقتور حاڪم جي شريڪ جي حيثيت سان شهري. ۽ جيئن تہ اهي رياستي قانونن ماتحت هجن ٿا، تنهنڪري ان حيثيت ۾ کين 'شهري' چيو وڃي ٿو. پر انهن اصطلاحن کي اڪثر پاڻ ۾ وچڙائي اُلجهايو وڃي ٿو ۽ هڪ کي ٻئي جي جاءِ تي واپرايو وڃي ٿو. اهو ڪافي آهي، تہ جڏهن اهي اٽل معنائن ۾ واپرائجن، تہ انسان منجهن سڃاڻپ ڪري سگهي.

باب ستون

حڪمران

هن قطعي اصول مان پڌرو ٿو ٿئي، ته جنهن فعل سان انسان پاڻ ۾ گڏجن ٿا، تنهن جي آڌار تي عوام ۽ ماڻهوءَ ٻنهي تي گڏيل ذميداري لاڳو ٿئي ٿي. گڏوگڏ جڏهن هر فرد چڻ پنهنجي پاڻ سان معاهدو ٿو ڪري، ته ٻن قسمن جي ٻَنڌڻن ۾ ٻَڌجي وڃي ٿو. حاڪم جو ڀاڱو هجڻ جي حيثيت سان هو ماڻهن جو پابند هجي ٿو، ۽ رياست جو رڪن هجڻ جي آڌار تي حاڪم جو. پر شهري قانون جي اُن اصول سان، ته ڪوبه ان معاهدي تي مجبور نه آهي جيڪو هن پنهنجي پاڻ سان ڪيو هجي، ان صورت ۾ چنبڙيل نٿو ٿئي. تنهنڪري انهن ٻنهي ڳالهين ۾ وڏو ويڇو هجي ٿو، ته انسان پنهنجو به پابند هجي يا ان ڪُلَ جو، جنهن جو هو پاڻ هڪ ڀاڱو آهي.

هوڏانهن هيءَ ڳالهه پڻ ڏيان جوڳي آهي، ته جيتوڻيڪ عوام جو فيصلو سڄي رعيت کي حاڪم جو پابند ناهڻ جو مختيار هجي ٿو، ۽ هي انهن ٻنهي مختلف حيثيتن سان، جن سان ڪين ڏسي سگهجي ٿو، پر هڪ ٻئي سببان، جيڪو ان جي بلڪل ابتڙ آهي، هي فيصلو حاڪم کي پنهنجو پاڻ پابند نٿو ناهي سگهي. نتيجو هيءُ ٿو نڪري، ته هي سياسي هيئت جي فطرت جي بلڪل خلاف آهي، ته حاڪم پنهنجي مٿان ڪو اهڙو قانون مڙهي، جنهن کي ٽوڙڻ جو هو مختيار نه هجي. هن جي حيثيت جيئن ته ساڳي رهي ٿي، تنهنڪري هن تي ان فرد جو مثال لاڳو ٿي سگهي ٿو، جنهن جو پنهنجي ذات سان ڪو معاهدو ڪيل هجي. تنهنڪري هيءَ پڌرو ٿو ٿئي، ته ڪنهن به اهڙي اصولي قانون جو وجود نه آهي، ۽ نه ئي ٿي سگهي ٿو، جيڪو سڄي قوم تي لاڳو ٿيندو هجي، ايستائين جو سماجي معاهدو پڻ اهڙو قانون نه آهي. هن جي هيءَ معنيٰ نه آهي، ته سياسي هيئت ٻين سان معاهدو نٿي ڪري سگهي، پر شرط هيءَ آهي ته اُن معاهدي جي

پيچڪڙي نہ ڪئي هجي. جڏهن سياسي هيئت جو لاڳاپو پاڻ ڪان علاوه ٻين سان ٿئي ٿو، تہ ان جي حيثيت گهٽجي سادي يعني رڳو هڪ فرد جهڙي ٿي وڃي ٿي.

پر جيئن تہ سياسي هيئت يا حاڪم جو وجود ئي معاهدي جي تقدس جي آڌار تي آڌاريل هجي ٿو، تنهنڪري هو ڪڏهن پنهنجي مٿان اهڙي پابندي نٿو مڙهي سگهي، ڀلي اها پابندي ٻين جي مقابلي ۾ ئي ڇو نہ هجي، جيڪا سڌي ڪان پهرين ۾ اصلي معاهدي جي پيچڪڙي ٿيندي هجي. مثلاً هن لاءِ اهو ممڪن نہ آهي، تہ پنهنجو هڪ حصو پنهنجي پاڻ ڪان ڌار ڪري سگهي يا پاڻ ڪنهن ٻئي حاڪم جو پابند بڻجي. انهيءَ معاهدي ڪي ٽوڙڻ، جيڪو پنهنجي وجود جو اصلي ڪارڻ آهي، پنهنجي پاڻ ڪي پوريءَ ريت تباهہ ڪرڻ جي برابر ٿيندو. ۽ اها شيءِ جنهن جو پاڻ وجود نہ هجي، سا ڪنهن شيءِ يا ڳالهہ جي تخليق ڪيئن ٿي ڪري سگهي؟

جيئن ئي هي گروهہ هڪ جسم ۾ ايئن متحد ٿي وڃي جو اهو ناممڪن ٿي پوي، تہ منجهانئن ڪنهن هڪ رڪن ڪي، سموري جسم تي وار ڪرڻ بنا نقصان پهچائي سگهجي. ۽ اها ڳالهہ پڻ ناممڪن آهي، تہ سموري جسم ڪي نقصان بہ پهچايو وڃي ۽ جسم جا عضوا ان جي اثرن ڪي محسوس نہ ڪن. تنهنڪري فرض ۽ مفاد ٻئي ان ڳالهہ جا گهُرجاؤ آهن، تہ ان معاهدي ۾ شامل اهي ٻئي جماعتون يا ڌُريون، هڪٻئي سان واهر ۽ سهڪار ڪن. ڌُرين ڪي گهرجي، تہ ان ٻِنيءَ حيثيت ۾ انهن سمورن فائدن مان لاڀ وٺن، جيڪي ڪين ان حيثيت سان ملن ٿا.

حاڪم جيئن تہ پوريءَ ريت ماڻهن سان جُڙيل هجي ٿو، تنهنڪري ڪنهن هڪ فرد جو مفاد "ڪُل" جي مفاد ڪان نہ ڌار ٿئي ٿو ۽ نہ ئي ٿي سگهي ٿو. تنهنڪري حاڪم ڪي ان جي ڪابہ گهُرج نٿي هجي، تہ پنهنجيءَ رعايا ڪي ڪنهن قسم جي ضمانت ڏئي، ڇوتہ جسم لاءِ اهو ناممڪن آهي، تہ هو پنهنجي سمورن عضون ڪي ايذاءُ پهچائڻ جي خواهش ڪري. اڳتي اسان انهيءَ ڳالهہ جو پڻ ثبوت ڏينداسين، تہ هو ڪنهن ڪي فرد جي حيثيت سان نقصان پهچائي بہ نٿو سگهي. حاڪم رڳو ان سبب حاڪم هجي ٿو، جو اهو سڀ ڪجهہ هوندو آهي، جيڪو ڪيس هئڻ گهرجي.

پر رعيت کي حاڪم سان جيڪو لاڳاپو هجي ٿو، ان جو روپ ڀيو ٿئي ٿو. جيستائين حاڪم وٽ اهڙا وسيلا نہ هجن، جنهن پٽاندر رعيت جي وفاداريءَ تي پورو ويساهہ ڪري سگهجي، تيستائين عمومي مفادن جي هوندي بہ، هو ان ڳالهہ جي ذميواري نٿو کڻي سگهي، تہ رعيت پنهنجا سمورا وچن پورا ڪندي.

اصل ۾ اهو ممڪن آهي، تہ شخصي حيثيت ۾ ڪنهن فرد جو هڪ خاص ارادو هجي ۽ اهو ان اجتماعي خواهش جي خلاف هجي، جيڪو پاڻ هڪ شهريءَ جي حيثيت سان رکندو هجي. هن جو شخصي مفاد هڪ ڳالهہ جو ۽ عوامي مفاد هڪ ٻي ڳالهہ جو گھُرجاؤ ٿي سگهي ٿو. پنهنجي خودمختيار ۽ فطرت موجب آزاد وجود جي آڌار تي ممڪن آهي تہ هو ڀانئيندو هجي، تہ عوامي مفاد واسطي مٿس جيڪي فرض لاڳو ٿين ٿا، سي اصل ۾ سندس پنهنجي خوشيءَ ۽ مرضيءَ جون ڳالهيون آهن. ۽ جيڪڏهن هو انهن فرضن کي پورو نہ ڪندو، تہ ٻين جو نقصان گھٽ ٿيندو، پر ڪين ادا ڪرڻ سان مٿس گھڻو بار پوندو. ۽ جيڪڏهن رياست کي، ان سبب تہ اها انسان نہ آهي، ۽ اُن کي هڪ تصوراتي وجود جيان سمجهندو، تہ پوءِ هو پاڻ، رعيت جا فرض پورا ڪرڻ تي راضي نہ ٿيندي، شايد شهريت جي سمورن حقن مان لاڀائتو ٿيڻ جي خواهش ڪري. جيڪڏهن هيءَ ناانصافي جاري رهندي، تہ ان جو نتيجو سياسي هيئت جي مڪمل بگاڙ ڪانسواءِ ٻيو ڪجهہ ن بہ نہ ٿي سگهندو.

پوءِ، انهيءَ سبب تہ سماجي معاهدو بي اثر ڳالهہ نہ بڻجي وڃي، تنهنڪري انهيءَ معاهدي ۾ توڻي اعلانيل نہ آهي، پر وري بہ هي نُقطو شامل آهي، تہ جيڪو بہ اجتماعي ارادي جي مخالفت ڪندو، تنهن کي سموري جماعت، اجتماعي ارادي جي مطابق عمل ڪرڻ واريءَ ڳالهہ تي مجبور ڪندي. انهيءَ جي معنيٰ رڳو ايئن سمجهڻ گهرجي، تہ ان کي رڳو آزاد ٿيڻ تي مجبور ڪيو ويندو. هي اهو شرط آهي، جيڪو هر شهريءَ کي شخصي آزادي عطا ڪري ٿو، ۽ اهو ايئن جو هر شهري سڄي ملڪ کي سونپيو وڃي ٿو، ۽ منجهس اهو راز سمايل آهي، جنهن ڪارڻ رياست جا سمورا پُرزا ڪم ڪن ٿا. انهيءَ شرط هيٺ سمورا معاهدا جائز ڪوٺيا وڃن ٿا: ۽ جيڪڏهن ائين نہ ٿيندو، تہ ان قسم جا معاهدا اجايا، فضول ۽ ظالماڻا بڻجي ويندا ۽ وڏيون بدعنوانيون ٿينديون.

باب انون

شهري حالت

جڏهن انسان فطري زندگي ڇڏي شهري زندگيءَ ۾ پير َ تو پائي، ته منجهس هڪ وڏو ڦيرو اچي وڃي ٿو. هن جي عمل ۾ طبعي لاڙي جي جاءِ انصاف والاري ٿو، ۽ هن جي عملن ۾ هڪ اخلاقي رنگ پيدا ٿي پوي ٿو، جنهن جي منجهس پهرين کوٽ هوندي هئي. جڏهن فرض احساس جي ۽ حق خواهش جي جاءِ والاري ٿو، تڏهن رڳو پنهنجو خيال ڪندڙ انسان مجبور ٿئي ٿو، ته هُو پنهنجون خواهشون پوريون ڪرڻ کان اڳ، اهو ڏسندي ته سندس ذهن ۽ عقل ڇا ٿو چوي، پنهنجي عمل لاءِ ٻيا اصول واپرائي ٿو. جيتوڻيڪ شهري زندگيءَ ۾ هن کي ڪجهه اهڙين ڳالهين تان هٿ کڻڻو پوي ٿو، جيڪي کيس فطري زندگي ۾ مليل هجن ٿيون، پر انهيءَ جي موٽ ۾ هن کي ٻيون وڏيون شيون ملن ٿيون. هن جي عقلي وسعت ۾ واڌارو، سندس تصور گهڻو وسيع، سندس احساس ويتر شريفاڻا ٿيڻ سميت، روحانيت ايڏيءَ اوچائيءَ تي پهچي وڃي ٿي، جو جيڪڏهن ان نئين حالتن جي ڪجهه خرابين ۽ اوڻائين سبب هو جيڪر پنهنجي پهرين حالت کان به وڌيڪ خراب حالت ڏانهن نه ڌِڪجي وڃي، ته هو بيشڪ انهيءَ گهڙيءَ کي سدائين ڏاڍو ڀلو سمجهندو، جنهن گهڙيءَ هن فطري زندگيءَ کان موڪلايو هو ۽ موڳي ۽ ٻُوڪ حيوان جي پيٽ ۾ باشعور انسان ڄڻجي ويو هو.

هائي اسان ٻنهي زندگين وچ ۾ ڀيٽ ٿا ڪريون، ته جيئن اهي سُٺيءَ ۽ پوريءَ ريت ڏيان ۾ ويهي سگهن. سماجي معاهدي سان انسان جيڪو ڪجهه وڃائي ٿو، اهو هيءَ آهي، ته هو پنهنجي فطري آزادي ۽ پنهنجي انهيءَ غيرمحدود حق مطابق، جيستائين سندس وس هلي ٿو، کيس هر ڪائيندڙ هر شيءِ تي قابض ٿيڻ جو مختيار آهي، تنهن تان هٿ کڻي وڃي ٿو. باقي ان معاهدو سان هن کي جيڪو ڪجهه ملي ٿو، اها سندس شهري آزادي ۽ سندس قبضي ۾ آيل هر شيءِ

تي سندس ملڪيتي حق هجڻ آهي. جيڪڏهن اسان ٻنهي زندگين کي هڪٻئي تي اجائي ترجيح ڏيڻ واريءَ غلطيءَ کان بچڻ چاهيون ٿا، ته پوءِ اسان کي فطري آزاديءَ ۽ شهري زندگيءَ ۾ موجود ويڇي کي چڱيءَ ريت سمجهڻ گهرجي. فطري آزاديءَ جون حدون، فرد جي پنهنجي طاقت تي آڌاريل ٿين ٿيون ۽ شهري آزاديءَ جي حدن جو فيصلو اجتماعي ارادو ڪري ٿو. ايئن رڳو قبضي ۽ ملڪيت ۾ فرق ڪرڻ اٽڪر آهي. قبضو رڳو طاقت جو نتيجو هجي ٿو، يا وري انهيءَ کي ان شخص جو حق سمجهڻ گهرجي، جنهن جو ڪنهن شيءِ تي، ملڪيت جو بنياد ڪنهن قطعي حق تي هجڻ جي ابتڙ، پهرين قبضو ٿيل هجي.

انهن سڀني ڳالهين سميت هڪڙي ٻي ڳالهه، جيڪا انسان کي شهري زندگي ۾ ملي ٿي، سا اخلاقي آزادي آهي. اخلاقي آزاديءَ کانسواءِ هن کي پنهنجي مٿان پورو اختيار نٿو حاصل ٿي سگهي، ڇوته غلامي رڳو خواهشن ڏانهن جهُڪاءَ جو نالو آهي. جڏهن ته ان قانون سامهون ڪنڌ جهڪائڻ، جيڪو انسان پاڻ پنهنجي مٿان لاڳو ڪيو هجي، سا آزادي آهي. پر آئون انهيءَ موضوع تي گهڻو ڪجهه لکي چڪو آهيان ۽ هينئر اسان جو ان سان ڪو واسطو نه آهي، ته لفظ 'آزادي' جي فلسفيائي معنيٰ ڇا آهي.

باب نائون

حقيقي ملڪيت

جماعت جي جوڙجڪ وقت سندس هر رُڪن پنهنجي پاڻ کي، هو جنهن به حالت ۾ هجي تو ۽ پنهنجي سمورين قوتن کي، جنهن ۾ سندس سموري ملڪيت پڻ شامل هجي ٿي، ڪُلَ کي سونپي ڇڏي ٿو. انهيءَ فعل جي آڌار تي قابض بدلجڻ سان به، قبضي جي نوعيت ۾ فرق نٿو اچي ۽ حڪمران جي قبضي کي پڻ ملڪيت نه، پر قبضو ئي چيو ويندو. پر جيئن ته رياست جي طاقت فرد کان ڪافي گهٽي هجي ٿي، تنهنڪري سرڪاري قبضو پڻ گهٽ ۾ گهٽ پرڏيهين جي ڀيٽ ۾، وڌيڪ جائز نه سهي، پر ڪافي مضبوط ضرور هجي ٿي، جيڪو رياست ۾ سمورن حقن جي پيڙهه هجي ٿو. ڇاڪاڻ ته رياست سماجي معاهدي جي آڌار هيٺ پنهنجي ڀاتين جي سموري مال توڙي مڏيءَ جي مالڪ هجي ٿي، پر ٻين رياستن جي ڀيٽ ۾ رڳو پهرين قابض جي حق جيان مالڪ هجي ٿي ۽ هي حق ڪيس ماڻهن وٽان مليو ٿو.

پهرين قابض جو حق جيتوڻيڪ سگهاري جي حق کان وڌيڪ حقيقي هجي ٿو، پر پوءِ به اصلي حق اهو تڏهن ٿئي ٿو، جڏهن ملڪيت جو اصول مڃيو وڃي. فطرت مطابق هر انسان جو انهيءَ شيءِ تي حق آهي، جنهن جي ڪيس گهُرج پوي ٿي. پر جنهن فعل مطابق هو هڪ شيءِ جو مالڪ ڪوٺجي ٿو، تنهن موجب ئي هو ٻين شين تان هٿ ڪڍي ٿو. هن جو ڀاڱو جڏهن هڪ ڀيرو مقرر ٿي ويو، ته پوءِ وري هو متس قناعت ڪرڻ تي مجبور ٻڌجي وڃي ٿو، ۽ اَورچجنڊڙ ملڪيت تي هن جو ڪو به حق نٿو رهي. اهو ئي ڪارڻ آهي، جو پهرين قبضي جو حق، جيڪو فطري زندگي ۾ ايڏو ڪمزور ۽ هيڻو هجي ٿو، جو ڪيس رياست جو هر ڀاتي مڃي ٿو. انهيءَ حق جي آڌار تي ٻين جي ملڪيت کان وڌيڪ اسان اهو لحاظ رکون ٿا، ته ڪهڙيون شيون اسان جي ملڪيت ۾ شامل آهن.

ڪنهن جائداد تي پهرين قبضي کي قانوني طور جائز ڪوٺجڻ لاءِ عام طور ڪجهه شرط گهُربل هجن ٿا. هڪڙو هي ته ان زمين تي پهرين ڪنهن جي به رهائش ۽ واسو نه هجي؛ ٻيو اهو ته هر شخص رڳو ايتري زمين تي قبضو ڪري، جيتري رڳو سندس گذران لاءِ ڪافي هجي، ۽ ٽيون اهو ضروري آهي، ته قبضو رڳو ڏيکاءُ جي شيءِ نه هجي، بلڪ مالڪ پنهنجي زمين تي پاڻ پورهيو ڪري ۽ منجهس هر جوٽي فصل ڪاهي. قانوني حق جي غيرموجودگيءَ ۾ سندس اها نشاني آهي، ته هو زمين جو اصل مالڪ هجي، ۽ ٻين مٿان سندس انهيءَ ملڪيت کي مڃڻ جو فرض هجي.

پر اسان پهرين قبضي واري حق جو بنياد، حاجت ۽ پورهئي کي ڪوٺي، ڇا ان کي گهڻو وڌيڪ ڦهلائي نٿا ڇڏيون؟ ڇا اهو ناممڪن آهي، ته سندس حدون مقرر ڪري سگهجن؟ ڇا اهڙي زمين تي، جيڪا ڪنهن جي ملڪيت نه هجي، قدم رکڻ جي اها معنيٰ ٿي سگهي ٿي، ته انهيءَ زمين جي ملڪيت جو ترت مطالبو ڪري سگهجي؟ جيڪڏهن ڪو شخص ٻين کي گهڙيءَ لاءِ انهيءَ زمين تان تڙي ٻاهر ڪڍي سگهي، ته ڇا هُو انهيءَ قوت جي آڌار تي ڪيس واپس وڃڻ ۽ موٽائڻ جو حق سدائين لاءِ وڃائي ويهندو يا نه؟ هي ڪيئن ٿي سگهي ٿو، ته ڪو فرد يا ڪا قوم نهايت وڏي علائقي تي قبضو ڪري ويهي رهي ۽ سموري انسان ذات کي ڪانئس محروم ڪري؟ جيڪڏهن ڪو ايئن ڪندو، ته اهو قبضو غاصباڻو ٿيندو، جنهن جي ڪيس سزا ملڻ گهرجي، ڇو ته هن ٻين کان رهائشي زمين ۽ گذران جو اهو وسيلو ڦُري ورتو، جيڪو قدرت انهن سڀني کي عطا ڪيو هو. جڏهن نونيز بالباؤ سامونڊي ڪناري تي بيهي ڪاسٽائيل جي حڪمران طرفان بحرالڪاهل ۽ سموري ڏکڻ آمريڪا تي قبضي جو اعلان ڪيو، ته ڇا اهو عمل اُتي جي سمورن رهواسين کي تڙڻ ۽ دنيا جي سمورن ٻين بادشاهن کي اتان پري رکڻ لاءِ ڪافي هو؟ جيڪڏهن ڪيس مڃيو وڃي ها، ته انهيءَ قسم جي بي اصول قبضي کي ڏاڍي هُشي ملي ها. ۽ اهو ڪيٿولڪ بادشاهه پنهنجي ڪمري ۾ ويٺي هڪدم سموري دنيا تي قابض ٿي وڃي ها. پوءِ هو پنهنجي سلطنت مان اهي ڀاڱا نيڪال ڪري ڪڍي سگهي ها، جيڪي پهرين کان ٻين بادشاهن جي قبضي ۾ هئا.

هن ڳالھ کي سمجھڻ ڏکيو نہ آهي، تہ ماڻھن جون زمينون مهاڳي ۽ لاڳاپي ۾ هوندي ڪيئن سرڪاري ملڪيت ٿي وڃن ٿيون ۽ حڪمران جو حق رعيت تي ختم نہ، بلڪ انهن جي زمينن تائين پهچي ٿو. فرد ۽ ان جي ملڪيت ٻنهي تي حڪمران جو قبضو ٿي وڃي ٿو. انهيءَ قبضي سبب ماڻھو پنهنجي پاڻ کي حڪمران سان وڌيڪ جڙيل محسوس ڪن ٿا ۽ پاڻ هنن جون طاقتون سندن وفاداريءَ جون ضامن ٿي وڃن ٿيون. پر ائين ٿو ڀانئجي، تہ انهيءَ ڳالھ کان اڳاتي زماني جا بادشاھ اڻڄاڻ هئا. تنهنڪري جڏهن اهي پنهنجي پاڻ کي ايرانين يا سٿين يا مقدونيا جي رهواسين جو بادشاھ سڏرائيندا هئا، تہ اهو ٿو ڀانئجي، تہ اهي پنهنجي پاڻ کي ملڪن جا مالڪ نہ، رڳو انسانن جا سردار سمجھندا هئا. اڄوڪا بادشاھ وڌيڪ هوشيار ۽ سياڻا آهن، جو پنهنجي پاڻ کي فرانس جو بادشاھ، اسپين جو بادشاھ ۽ انگلينڊ جو بادشاھ سڏرائين ٿا، ۽ زمين تي قابض هجڻ سبب اهي ان جي رهواسين تي پڻ قابض آهن.

انهيءَ ملڪيت عطا ٿيڻ جو گُڻ هي آهي، تہ جڏهن ماڻھن جي ملڪيت جماعت جي هٿ ۾ اچي ٿي، تہ ائين نٿو ٿئي، تہ اها کين ان زمين کان محروم نٿي ڪري، پر اُن جي ابتڙ سندن قبضو قانوني طور جائز ڪوٺجي ٿو. غاصباڻو قبضو، سچي حق ۽ ملڪيت جي مالڪيءَ مان ملندڙ فائدي ۾ بدلجي وڃي ٿو. گڏوگڏ انهن قابضن کي جيئن تہ جماعتي قبضي هيٺ آيل زمينن جا مالڪ سمجھيو وڃي ٿو، ۽ انهن جي حقن کي رياست جا سمورا ڀاتي مڃين ٿا، تنهنڪري پرڏيهين جي ڀيٽ ۾ رياست انهن کي پنهنجي پوريءَ سگھ سان برقرار رکي ٿي. تہ پوءِ انهيءَ جو مطلب هيءَ آهي، تہ اهي جيڪو ڪجھ وڃائي چڪا آهن، سو وري ماڻي ٿا وٺن. انهيءَ ۾ جماعت فائدي ۾ رهي ٿي ۽ وري قبضو ڪندڙ تہ جماعت کان وڌيڪ فائدي ۾ رهن ٿا. هيءَ ڳالھ ظاهري طور بلڪل اُبتڙ ڀانئجي ٿي، پر انهيءَ کي سولائيءَ سان سمجھي سگھجي ٿو، جيڪڏهن جيئن اسان اڳتي ڏسنداسين، تہ انهن حقن ۾ فرق ڪيو وڃي، جيڪي حڪمران ۽ ملڪيت جي مالڪ ٻنهي جا ساڳيءَ ملڪ بابت هجن ٿا.

هيءَ پڻ ممڪن آهي تہ ماڻھو، انهيءَ کان اڳ جو وٽن ڪجھ بہ هجي، گڏجڻ شروع ٿين ۽ جڏهن ڪنهن ملڪ جي ايتري ايراضي تي قبضو ڪري وٺن،

جيڪا سيني لاءِ جهجهي هجي ۽ سيني گڏجي منجهانئس لاڀ وٺن، يا انهيءَ کي پاڻ ۾ ايئن ورهائين جو سيني جا پاڱا هڪجيترا هجن يا وري حاڪم هرهڪ جو پاڱو مقرر ڪري. هن ايراضيءَ جو حصول جيئن به ٿئي، هر فرد جو پنهنجي ملڪيت تي حق، جماعت کي سيني تي مليل حق کان سدائين گهٽ درجي جو هوندو: ٻيءَ صورت ۾ سماجي معاهدي ۾ اڏولتا جي نه ڪا صورت هوندي، ۽ نه ئي حاڪم جي پٽ تي ڪا حقيقي طاقت.

آئون هن باب ۽ ڪتاب کي هڪ اهڙيءَ ڳالهه تي ختم ڪندس، جنهن کي سموري سماجي سرشتي جي پيڙهه ڪوٺڻ گهرجي. اها ڳالهه هيءَ آهي، ته بنيادي فطري معاهدو، مساوات جو خاتمو نٿو آڻي، بلڪ ان جي ابتڙ فطرت جي مڙهيل جسماني ويڇن کي اخلاقي ۽ قانوني مساوات ۾ ڦيرائي ٿو ڇڏي. نتيجو هيءَ ٿو نڪري، جو انسان جيتوڻيڪ جسماني ۽ دماغي طور هڪجهڙا نٿا هجن، پر معاهدي ۽ قانون موجب برابري ماڻي ٿا وٺن. (5)

حوالا ۽ سمجهاڻيون

1. "قانون بابت جيڪا عالماڻي ڪوجنا ٿي آهي، اُها گهڻو ڪري گذريل دؤر جي بُڇڙائين جي تاريخ آهي. (ڏسو مارڪس ڊي آرگينسن جو مقالو: 'فرانس جو مفاد پنهنجي پاڙيسرين جي مقابلي ۾') بلڪل ساڳيءَ ڳالهه گروشيس به چئي آهي.
2. ڏسو پلوٽارڪ جو ننڍڙو ڪتاب "ماڻهن جو عقل"
3. روم واسي جنگ جي حقن کي دنيا جي هر قوم کان وڌيڪ سمجهندا هئا ۽ سندن عزت ڪندا هئا. اُهي ان مامري ۾ ايڏو محتاط هوندا هئا، جو ڪنهن شهريءَ کي رضاڪار سپاهيءَ جي حيثيت سان خدمت جي اوستائين اجازت نه ملندي هئي، جيستائين هو واضح طور فوج جي مقابلي لاءِ ڀرتي نه ٿيڻ سميت خاص دشمن کي نه چونڊيندو هو. جنهن فوج ۾ ڪيٽو پاڻ پوپيليس جي سرواڻيءَ ۾ پهريون ڀيرو جنگ ۾ شريڪ ٿيو هو، تنهن لاءِ جڏهن ٻيهر ڀرتي ٿيڻ لڳي ته ڪيٽو، پوپيليس کي لکي موڪليو: "جيڪڏهن توهان منهنجي پٽ کي ٻيهر پنهنجي فوج ۾ ڀرتي ڪرڻ چاهيو ٿا، ته ان جي فوجي ساک ٻيهر وٺڻ واجب آهي، ڇوته هن کي پهرين فوج جي ڇڄڻ ڪانپوءِ فوج جي مقابلي ۾ هٿيار ڪڻڻ جو اختيار نه رهيو آهي." ڪيٽو پنهنجي پٽ کي به لکيو، ته هو

نئون قسم نہ ڪٽڻ تائين جنگي حملي ڪان پري رهي. مونکي پتو آهي، تہ منهنجي دعويٰ کي رد ڪرڻ لاءِ ڪلوسيم جو گهيرو ۽ ڪجهہ خاص واقعا ڇاٽائي سگهجن ٿا، پر آئون تہ قانون ۽ رسمن جو اصولي ذڪر پيو ڪريان. ڪنهن قوم قانون جي پيچڪڙي ايڏي گهٽ نہ ڪئي، جيتري رومين ڪئي آهي، ۽ وري نہ ڪنهن قوم جي قانونن کي اها حيثيت ملي، جيڪا روم واسين جي قانونن کي ملي.

4. هن لفظ جي اصل معنيٰ هاڻوڪي جديد دؤر ۾ موجود ئي نہ رهي آهي. اڪثر ماڻهو واهڻ (Town) ۽ شهر (City) کي ساڳئي معنيٰ ۾ وٺن ٿا ۽ اُهي واهڻ واسي ۽ شهرين کي ساڳئي ڳالهہ سمجهن ٿا. هنن کي پتو نہ آهي تہ واهڻ جي اڏاوت گهرن سان ٿيندي آهي، ۽ شهر جي شهرين سان. ڪارٿيج جي واسين کي ان غلطيءَ جو نتيجو ڀوڳڻو پيو هو. آئون نٿو ڀانيان تہ ڪنهن بادشاهہ جي رعيت کي شهرين جو لقب ڏنو ويو هوندو، جو مقدونيا جي آڳاٽن رهواسين ۽ هاڻوڪن انگريزن کي بہ ان نالي سان نہ سڏيو ويندو هو، توڻي اُهي ٻين جي ڀيٽ ۾ وڌيڪ آزاد هئا. اهي رڳو فرانسيسي آهن جيڪي انهن لفظن کي اڪثر جاين تي ڪنهن هَٻڪ بنا واپرائين ٿا. اهو انهيءَ ڪري آهي، جيئن انيڪ لغتون شاهد آهن، جو ڪين ان لفظ جي اصلي معنيٰ جو بلڪل پتو ئي نہ آهي. جيڪڏهن هنن جي اها اٽڪلٽائي نہ هجي ها، تہ ان لفظ جي اجائي واهپي تي اُهي وڏي ڏوهہ جا ڏوهاري سمجهيا وڃن ٿا. هنن وٽ اهي نالا رڳو ڪنهن گُڻ جو اظهار ڪن ٿا، نہ ڪي حقن جو. جڏهن بوڊين اسان جي شهرين ۽ واهڻ واسين جو ذڪر ڪري ٿو، تہ هُو هڪ کي ٻيو سمجهندي وڏي غلطي ڪري ٿو. البت سائين دي المبيرٽ اها غلطي نہ ڪئي. ۽ هن جنيوا تي جيڪو مضمون لکيو آهي، تنهن ۾ هن چئن، ۽ جيڪڏهن پرڏيهن کي بہ ڳڻيو وڃي تہ پنجن قسمن جي ماڻهن ۾ ڏار ڏار فرق ڏيکاريو آهي، جيڪي اسان جي واهڻن ۾ وسيل آهن ۽ جن مان رڳو ٻن قسمن جا ماڻهو لوڪشاهيءَ ۾ شامل هجڻ جي حيثيت رکن ٿا. جيستائين آئون ڀانيان ٿو تہ ڪنهن ٻئي فرانسيسي ليکڪ لفظ "شهري" جو اصلي مطلب صحيح نہ سمجهيو آهي.

5. ٻچڙين حڪومتن هيٺ هي مساوات رڳو هڪ ظاهري ۽ خيالي ڳالهہ هوندي آهي، جنهن سبب غريبن تي ڏکن ڏوجهرن ۽ اميرن جو ڏاڍائيءَ وارو قبضو جاري رهي ٿو. حقيقت هيءَ آهي تہ قانون سدائين انهن لاءِ فائديمند ٿين ٿا، جن وٽ ملڪيت هجي ٿي؛ ۽ جن ماڻهن جي هٿ ۾ ڪجهہ نٿو هجي، تن لاءِ هاڃيڪار بڻجن ٿا. انهيءَ ڳالهہ مان نتيجو هي ٿو نڪري، تہ شهري زندگي ماڻهن لاءِ رڳو ان صورت ۾ لاڀائتي آهي، جڏهن سڀني وٽ ٿوري گهڻي دولت هجي، ۽ ٿورڙن ماڻهن وٽ گهڻي دولت نہ هجي.

کتاب پیو

باب پهريون

اقتدار اعليٰ جو منتقل نہ ٿيڻ

هيستائين جوڙيل اصولن مان نڪرندڙ پهريون ۽ نهايت اهم نتيجو هي نڪتو آهي، تہ اجتماعي ارادو ئي رياست جو انهيءَ مقصد مطابق رهنمائي ڪري سگهي ٿو، جنهن اجتماعي لاڀ لاءِ اها جوڙي وئي هئي. ڇو تہ جيڪڏهن انفرادي مفادن جي پاڻ ۾ ٽڪراءَ ڪارڻ سماج ٺهيو، تہ انهن ئي مفادن سبب هن جو وجود ممڪن ٿيو. مختلف ماڻهن جي مفاد ۾ جيڪا ڳالھ ساڳي هجي ٿي، سا سماج جي حقيقي پيڙھ آهي. جيڪڏهن اتحاد جو ڪو نُقطو نہ هجي ها، تہ ان جو وجود ناممڪن هجي ها. سماج آڏو اهو ئي گڏيل مفاد سامهون هئڻ گهرجي.

تنهنڪري آئون ٻانيان ٿو، تہ اقتداراعليٰ گڏيل ارادي جي لاڳو ٿيڻ جو ٻيو نالو آهي، تنهنڪري اقتدار اعليٰ منتقل نٿو ٿي سگهجي، ۽ حڪمران جيڪو اجتماعي وجود رکي ٿو، تنهن جي نمائندگي سندس پنهنجي ذات کانسواءِ ڪا ٻي نٿي ڪري سگهي. هيءَ ممڪن آهي، تہ قوت منتقل ڪري سگهجي، پر ارادو منتقل نٿو ڪري سگهجي.

حقيقت ۾، جيڪڏهن هيءَ ڳالھ ناممڪن نہ آهي، تہ ڪو انفرادي ارادو ڪنهن ڳالھ تي اجتماعي ارادي سان ٰهمت هجي، تہ گهٽ ۾ گهٽ اهو ناممڪن ضرور آهي، تہ اهو مستقل ۽ ڄمادار هجي. ڇاڪاڻ تہ انفرادي ارادي جي جيڪا نوعيت آهي، اها ڪيس جانبداريءَ ڏانهن وٺي وڃي ٿي ۽ وري اجتماعي ارادي جو لاڙو مساوات ڏانهن هجي ٿو. هيءَ ڳالھ اڃان بہ ناممڪن آهي، تہ انهيءَ هم آهنگيءَ جي ڪا ضمانت ٿي سگهندي. ڇو تہ جيڪڏهن ٻنهي جو اهو ٺهڪاءُ ۽ هم آهنگي سدائين قائم بہ رهي، تڏهن بہ اهو ڪنهن خاص تدبير تي نہ، پر اتفاق تي ٻَڌل هوندو. حڪمران هي چئي سگهي ٿو تہ، ”هاڻي منهنجو ارادو اهو ئي آهي، جيڪو فلاڻي شخص جو ارادو آهي، يا گهٽ ۾

گهت اهو جيڪو فلاڻو شخص پنهنجو ارادو چاڻائي ٿو.“ پر حڪمران هي نٿو چئي سگهي ته، ”سڀاڻي هن شخص جو جيڪو ارادو هوندو، سو منهنجو به هوندو.“ چوته ارادي بابت اها اجائي ۽ واهيات ڳالهه آهي، ته هو پنهنجي پاڻ کي اڳتي لاءِ پابند بنائي ڇڏي ۽ نه ئي اهو ڪنهن ارادي تي فرض آهي، ته هو ڪا اهڙي ڳالهه مڃي، جيڪا سندس پنهنجي ڀلائي لاءِ نه هجي. تنهنڪري جيڪڏهن قوم اهو وچن ڪري، ته اها هر صورت ۾ فرمانبرداري ڪندي، ته ائين اها پنهنجو خاتمو پاڻ ڪري ڇڏي ٿي، ۽ هوءَ اها ڳالهه وڃائي ٿي ويهي، جنهن ڪارڻ ڪيس قوم جي حيثيت ملي هئي. جڏهن ڪو آقا پيدا ٿئي ٿو، ته انهيءَ وقت کان حاڪم جو وجود باقي نٿو رهي ۽ انهيءَ گهڙيءَ سياسي هيئت جي وجود جو خاتمو ٿي وڃي ٿو.

پر انهيءَ جي معنيٰ اها نه آهي، ته حاڪمن جي حڪمَ کي اوستائين اجتماعي ارادو نٿو سمجهي سگهجي، جيستائين حاڪم سندس مخالفت جو حق رکندي مخالفت نٿو ڪري: تنهنڪري انهيءَ صورت ۾ عام ماٺار مان مراد قوم جي رضامندي هجي ٿي. اڳتي هن ڳالهه کي اجان به وڌيڪ چٽو ڪيو ويندو.

باب ٻيون

اقتداراعليٰ جو اڻ- ورهاست

جنهن سبب اقتداراعليٰ منتقل نہ ٿيڻ جوڳو سڏجي ٿو، تنهن سببان اهو اڻ- ورهاست بہ ڪوٺجي ٿو. ڇوتہ ارادو، اجتماعي هجي ٿو يا وري اجتماعي نٿو هجي. (1) يا سموريءَ قوم جو يا وري قوم جي ڪنهن هڪڙي ڀاڱي جو ارادو هجي ٿو. پهرين صورت ۾ جڏهن ارادي جو اعلان ٿي وڃي، تہ اهو اقتداراعليٰ جو هڪ فعل ۽ قانون جو جوڙيندڙ بہ آهي. ٻيءَ صورت ۾ اهو رڳو انفرادي ارادو آهي يا وري حاڪم جو فعل- وڌ ۾ وڌ هن جي حيثيت فرمان جي هوندي.

پر اسان جا سياسي نظرياتي ماهر جيئن تہ اقتداراعليٰ کي اصولي طور ورهائي نہ سگهيا، تنهنڪري اُهي اقتدار کي ان جي موضوع جي اعتبار سان ورهائين ٿا. مثال طور اُهي هن کي پنهنجي مقصد مطابق قوت ۽ ارادي ۾، قانونسازي جي طاقت ۽ عاملاڻي طاقت ۾، محصول مڙهيندڙ حق ۽ عدل توڙي جنگ جي حقن ۾، اندروني انتظام ۽ ٻاهرين لاڳاپن ۾ ورهائين ٿا. ڪڏهن اُهي انهن سڀني کي هڪٻئي ۾ وچڙائي ٿا ڇڏين ۽ ڪڏهن اُهي منجهن تفاوت ڪن ٿا. اُهي حڪمران کي هڪ اهڙو عجيب تصوراتي وجود ڏئي ٿا ڇڏين، جنهن جي جوڙجڪ گهڻن جُزن جي ميلاپ سان ٿي هجي. ڄڻڪ اُهي گهڻن جسمن کي گڏائي هڪ انسان ٺاهين ٿا ۽ منجهانئس ڪو رڳو اکين سان، ڪو ٻانهن سان ۽ ڪو پيرن سان هجي ٿو ۽ ٻيو ڪجهہ بہ. چيو وڃي ٿو، تہ جاپان جا مداري تماشائين جي اکين آڏو ٻار کي جهلي، سندس ٽڪرا ٽڪرا ڪري ٿا ڇڏين. پوءِ اُهي جڏهن سمورن عضون کي ڏار ڏار مٿي هوا ۾ اُڇلائين ٿا تہ ٻار جيئرو ۽ صحيح سلامت مٿان کان هيٺ پٽ تي ڪِري. اسان جي سياسي ليکڪن جون جادوئي چالون بہ انهيءَ عمل سان گهڻو ملندڙ جُلندڙ آهن. پهرين تہ اُهي دوکو ڏئي سياستي هيئت جا، ميلي جي بازيگرن جيان ٽُڪرا ٽُڪرا ڪري ٿا ڇڏين، ۽ وري سمورن عضون کي جوڙي ٿا ڇڏين، جو اسان کي ڄاڻ نہ آهي، تہ اُهي ڪيئن ٿا ڪن.

هِن چُڪ جو ڪارڻ هي آهي، ته اُهي اقتداراعليٰ جي صحيح سمجهه کان اڻڄاڻ آهن ۽ اُهي ڪين اقتداراعليٰ جا پاڳا ٿا سمجهن، جيڪي اصل ۾ رڳو سندس ظهور جا روپ آهن. جيئن جنگ جو اعلان ۽ صلح جا وچن ۽ واعدا، اقتداراعليٰ جا فعل سمجهيا وڃن ٿا، پر اصل ۾ ايئن نه آهي. ڇوته اهي فعل قانون جي حيثيت نٿا رکن، اُهي ته رڳو قانوني نفاذ جا روپ آهن. هي هڪ انفرادي فعل هجي ٿو، جيڪو ان ڳالهه جو فيصلو ٿو ڪري، ته قانون ڪيئن لاڳو ٿئي. هن جو اندازو اسان تڏهن چڱيءَ ريت ڪري سگهنداسين، جڏهن اسان ان معنيٰ جو ذڪر ڪنداسين، جيڪا قانون جي لفظ ۾ سمايل آهي.

جيڪڏهن اسان ٻين ورڇن جي ايئن جانچ پڙتال ڪريون، ته اسان کي پتو پوندو، ته جڏهن به اقتداراعليٰ ظاهر ۾ ورهايل لڳي، ته منجهس ڪنهن قدر ضرور دوکو سمجهڻ گهرجي، ڇوته اُهي حق، جيڪي اقتداراعليٰ جو پاڳو سمجهيل آهن، سي خودمختيار نه آهن. انهن سان گڏ اعليٰ ارادن جو هجڻ ضروري آهي، جن تي عمل ڪرڻ سندن ڪم آهي.

انهيءَ مونجهاري جو اندازو لڳائڻ ناممڪن آهي، جيڪو ان قطعيت جي کوٽ سبب سياسي قانونن تي بحث ڪندڙ ليکڪن جي نتيجن ۽ سندن جوڙيل اصولن هيٺ، بادشاهن ۽ رعيت جي حقن بابت ڏنل فيصلن مان پيدا ٿيو آهي. گروشيس جي پهرين ڪتاب جي ٽئين ۽ چوٿين باب مان، هر شخص انهيءَ جو اندازو لڳائي سگهي ٿو، ته هي ليکڪ ۽ سندس مترجم باربيراڪ ڇو پنهنجي غيرضروري بحثن جو شڪار ٿيا آهن. هنن کي انهيءَ ڳالهه جو ڊپ رهي ٿو، ته ڪٿي پنهنجي خيالن جي اظهار ۾ گهٽو ته نه لکي ويا آهن يا گهٽو گهٽ ته نه پيا لکن. ۽ ايئن اُهي انهن ماڻهن جي مفاد کي ڇهو رسائين ٿا، جن کي ڪين آٿت ڏيڻ گهرجي ها. فرانس ۾ پناهه وٺندڙ ۽ پنهنجي ملڪ کان ناراض گروشيس کي لوئي تيرهين (ڄم: 1601ع- وفات: 1643ع) جي خوشامد گهربل هئي، جنهن جي نالي سندس ڪتاب به ارپيل آهن. هُو انهيءَ ڳالهه ۾ ڪا ڪسر نٿو ڇڏي، ته بادشاهه ڪيئن رعيت جي حقن کي غضب ڪري ۽ هر ممڪن طريقي سان بادشاهه کي انهن سمورن حقن جو مالڪ ڪوئي. هيءَ ڳالهه باربيراڪ (ڄم: 1674ع- وفات: 1744ع) جي مزاج سان به بلڪل ٺهڪجندڙ

آهي، جنهن پنهنجو ترجمو انگلنڊ جي بادشاهه جارج پهرين جي نالي ارپيو هو. پر بدقسمتيءَ سان جيمس ٻئي جي انگلينڊ مان نيڪاليءَ جي معاملي، جنهن کي گروشيس تخت ۽ تاج تان هٿ کڻڻ ڪوٺي ٿو، باربيراڪ کي انهيءَ ڳالهه تي مجبور ڪيو، ته هو گهٽي ڏيان ڪان ڪم وٺندي، پنهنجي ڳالهه ۾ ڦيرو آٽي ۽ بهانا گهڙي ته جيئن وليم کي ڪنهن به صورت ۾ ملڪ توڙي تخت جو غاصب نه ڪوٺيو وڃي. جيڪڏهن انهن ٻنهي ليکڪن صحيح اصول واپرايا هجن ها، ته سموريون ڏکيائون ختم ٿي وڃن ها ۽ پاڻ به پنهنجي ساڳئي ڳالهه تي اَٽل رهن ها. پر هيءَ سچائي پاڻ هنن لاءِ ڏچو بڻجي وڃي ها ۽ رعيت کان سواءِ ٻيو ڪو به سرهو نه ٿئي ها. گڏوگڏ، سچائيءَ وسيلي دولت نه ملندي آهي، ۽ نه رعيت سفارتڪاري عطا ڪري سگهي ٿي، نه ئي پروفيسري توڙي پينشن.

باب ٽيون

ڇا اجتماعي ارادي کان ڀُل ممڪن آهي ؟

هيستائين ڄيل ڳالهين مان هي نتيجو ٿو نڪري، ته اجتماعي ارادو سدائين صحيح ۽ سندس آڏو اجتماعي مفاد هجي ٿو. پر انهيءَ جي هيءَ معنيٰ نه آهي، ته قوم جا سمورا فيصلا سدائين هڪجيترا صحيح هجن ٿا. اسان جو ارادو سدائين اسان جي ڀلائي چاهي ٿو، پر اسان کي سدائين اها ڄاڻ نٿي هجي، ته اسان جي ڀلائي ڇا ۾ آهي. قوم ڪڏهن به خراب نٿي هجي، پر اها اڪثر دوکو کائي وڃي ٿي. ۽ انهيءَ جو ارادو اهڙن ئي موقعن تي ان ڳالهه ڏانهن لاڙو رکي ٿو، جيڪا خراب ڳالهه هجي ٿي.

اجتماعي ارادي ۽ مجموعي ارادي ۾ اڪثر وڏو فرق هجي ٿو. اجتماعي ارادي آڏو رڳو عوامي مفاد هجي ٿو، ۽ ٻيو انفرادي مفاد جو به خيال رکي ٿو. اهو انفرادي ارادن جي ميڙاڪي ڪانسواءِ ٻيو ڪجهه نٿو هجي. پر جيڪڏهن انهن انفرادي ارادن جي ميڙاڪي مان سمورا مثبت ۽ منفي ڪڍيا وڃن، جيڪي هڪٻئي کي منسوخ ڪن ٿا، (2) ته سندن فرق ۽ ويڇي جو بچندڙ مقدار اجتماعي ارادو هوندو.

جڏهن قوم چڱيءَ ريت ڄاڻ وٺڻ ڪانپوءِ فيصلي لاءِ گڏ ٿئي ۽ انهيءَ جي ڪا صورت نه هجي، ته شهري هڪٻئي جي راءِ کان آگاهه ٿي سگهن، ته جيڪي ننڍڙا ننڍڙا ويڇا هوندا، تن جي جواب مان سدائين اجتماعي ارادو ظاهر ٿيندو ۽ فيصلو پڪ سان سُٺو هوندو. پر جڏهن نااتفاقي جو دؤر هجي ۽ وڏين جماعتن جو مفاد قربان ڪري ننڍيون جماعتون جوڙيون وڃن، ته منجهائن هر جماعت جو ارادو، جيستائين ان جماعت جي ڀاتين جو لاڳاپو آهي، اجتماعي ارادو هوندو، پر رياست جي ڀيٽ ۾ سندس حيثيت انفرادي ارادي جي هوندي. انهيءَ صورت ۾ اهو چئي سگهجي ٿو، ته راين جو انگ اهو نه آهي، جيڪو انسانن جو انگ

آهي. رايا رڳو ايترا آهن جيتريون جماعتون، ويچا گهٽجي وڃن ٿا ۽ مقدار جي اجتماعي شان بہ گهٽجي وڃي ٿي. پڇاڙڪي ڳالھ هيءَ آهي، تہ جڏهن انهن جماعتن مان ڪو ايڏو وڏو هجي، جو اهو ٻين سمورين جماعتن تي چڙهت ڪري وڃي، تہ پوءِ انهيءَ جو نتيجو هيءَ نڪري ٿو، جو ننڍڙن فرقن جي ميڙاڪي جي پيٽ ۾ رڳو هڪ فرق باقي رهجي وڃي ٿو. انهيءَ صورت ۾ اجتماعي ارادي جو پيڙهيائتو وجود ئي نہ رهندو ۽ جنهن راءِ کي فوقيت ملندي، اها خالص انفرادي راءِ هوندي.

تنهنڪري جيڪڏهن اجتماعي ارادي جي اظهار جو مقصد آهي، تہ ان لاءِ هي لازمي آهي، تہ رياست ۾ ڪنهن بہ جانبدار جماعت جو وجود نہ هجي ۽ هر شهري رڳو پنهنجي خيالن جو اظهار ڪري. (3) ۽ هي اهو عظيم ۽ لاثاني طريقو هو، جيڪو لي ڪرگس جهڙين وڏين شخصيتن جوڙيو هو. پر جيڪڏهن جزوي جماعتون موجود هجن، تہ پوءِ سُٺي صورت هيءَ آهي، تہ انهن جو انگ گهڻو هجي. ۽ انهيءَ ڳالھ جي ڪوشش ڪئي وڃي، تہ اهي اڻ برابر نہ ٿيڻ گهُرجن، جيئن سولن نوما ۽ سرويس ڪيو هو. هي اُهي اڳواٽ رٿابنديون آهن، جيڪي انهيءَ ڳالھ جون ضامن ٿي سگهن ٿيون، تہ اجتماعي ارادو سدائين چِٽو نظر اچي ۽ قوم ڪنهن بہ ريت دوکو نہ کائي سگهي.

باب چوٿون

اقتدار اعليٰ جون حدون

جيڪڏهن رياست هڪ اهڙي اخلاقي شخصيت آهي، جنهن جي زندگي سندس عضون جي پاڻ ۾ تيل اتحاد ۾ سمايل آهي. ۽ جيڪڏهن هن جي سڀ کان وڏي ڳڻتي هيءَ آهي، ته ڪيئن پنهنجي پاڻ کي قائم ۽ برقرار رکي، ته انهيءَ لاءِ ضروري آهي، ته وٽس هڪ اهڙي طاقت هجي، جيڪا سڀني تي حاوي هجي، ته جيئن هو هر عضوي کي ايئن چرپر ۾ آڻي سگهي ۽ ڪانئس ڪم وٺي سگهي، جو سمورو جسم منجهانئس فائدو ماڻي. جيئن قدرت هر انسان کي پنهنجي سمورن عضون تي پُورو اختيار ڏنو آهي، ايئن سماجي معاهدي هيٺ سياسي هيئت کي پنهنجي رڪنن تي پورو اختيار هجي ٿو. ۽ هيءَ اها قوت آهي، جو جيڪڏهن اجتماعي ارادي مطابق ڪم ۾ آندي وڃي، ته جيئن آئون پهرين چئي چڪو آهيان، ته اُن کي اقتدار اعليٰ چيو وڃي ٿو.

پر سرڪاري ماڻهن سميت اسان کي انهن انفرادي شخصيتن کي پڻ سامهون رکڻو آهي، جن جي زندگي ۽ آزادي ڪانئن فطرتي طور ڌار آهي. اسان مجبور آهيون، ته شهرين ۽ حڪمران جي حقن وچ ۾ چڱيءَ ريت فرق ڪريون ۽ شهرين تي رعيت جي حيثيت سان لاڳو ٿيندڙ فرضن ۽ انهن فطري حقن ۾ امتياز ڪريون، جيڪي انسان جي حيثيت سان کين ملڻ گھُرجن.

آئون مڃان ٿو، ته سماجي معاهدي هيٺ هر شخص، مال توڙي مڏيءَ ۽ آزاديءَ جي رڳو اهڙن اختيارن کان هٿ کڻي ٿو، جيڪي جماعت لاءِ گهڻي اهميت رکن ٿا. پر هي مڃڻو پوندو، ته حاڪم ئي انهن ڳالهين جو فيصلو ڪرڻ جو مُختيار آهي، ته ڪهڙيون ڳالهيون جماعت لاءِ اهم آهن. رياست جي هر اها خدمت، جيڪا هڪ شهريءَ لاءِ ممڪن هجي، حڪمران طرفان گهُر ڪرڻ تي ئي هڪدم انجام ڏيڻ گهرجي. حڪمران پنهنجو پاڻ رعيت تي ڪو اهڙو بار وجهڻ

جو مختيار نہ آهي، جيڪو جماعت لاءِ اجايو هجي، ۽ نہ ئي هو ايئن ڪرڻ جي خواهش رکڻ جو مختيار آهي، ڇوتہ عقل ۽ فطرتي قانون انهيءَ ڳالھ تي سهمت آهن تہ هر نتيجي لاءِ سبب لازمي شرط آهن.

اهي وچن ۽ واعدا، جيڪي اسان کي سماجي جوڙجڪ سان ڳنڍين ٿا، رڳو انهيءَ ڪري اسان تي فرض آهن، جو اُهي هڪ طرفو نہ، پر ٻہ طرفو هجن ٿا. گڏوگڏ اهي ڪجھ اهڙي نوعيت جا ٿين ٿا، جو جيڪڏهن اسان ٻين لاءِ ڪجھ ڪريون، تہ انهيءَ جو فائدو پنهنجي ذات کي بہ پهچي ٿو. انهيءَ جو ڇا سبب آهي، جو اجتماعي ارادو سدائين صحيح هجي ٿو ۽ "ڪُلّ" کي 'هرهڪ' جي خوشي گهربل هجي ٿي ؟ انهيءَ جو جيڪو اڪيلو ڪارڻ سمجھ ۾ اچي ٿو، سو هي آهي، تہ ڪوبہ شخص اهڙو نہ آهي، جيڪو 'ڪُلّ' جو خيال رکڻ وقت اهو نہ سمجهي، تہ هُو پنهنجو خيال پيو ڪري. ۽ جڏهن هو سيني لاءِ ڪا راءِ ڏئي ٿو، تڏهن بہ هو پنهنجي پاڻ کي سامهون رکي ٿو. انهيءَ مان هي ثابت ٿئي ٿو، تہ حقن جي مساوات ۽ عدل جو تخيل، جيڪو ان مساوات مان پيدا ٿئي ٿو، تنهن جو بنياد ان ترجيح ۾ سمايل آهي، جيڪو هر انسان پنهنجي پاڻ کي ٻين تي ڏئي ٿو. ۽ تنهنڪري ايئن چوڻ گهرجي، تہ اهو پاڻ انساني فطرت ۾ سمايل آهي. انهيءَ مان اهو بہ ثابت ٿئي ٿو، تہ اجتماعي ارادي جو واقعي اجتماعي ارادي هئڻ لاءِ، پنهنجي مقصد ۽ جوهر ٻنهي ۾، اجتماعي هجڻ لازم آهي. ڪُلّ سان ئي سندس تخليق ٿيڻ گهرجي، تہ جيئن ڪُلّ تي اهو لاڳو ٿئي. ۽ انهيءَ جي فطري صحت برقرار نٿي رهي، جڏهن هو ڪنهن خاص ۽ مقرر شيءِ ڏانهن رجوع ڪري ٿو، ڇوتہ انهيءَ صورت ۾ اسان اهڙي ڳالھ جو فيصلو ڪيون ٿا، جنهن جي اسان کي ڄاڻ نٿي هجي ۽ اسان جي رهنمائي لاءِ ڪو انصاف جو اصول موجود نٿو هجي.

حقيقت هيءَ آهي، تہ جتي ڪنهن خاص واقعي يا حق جو سوال اهڙي ڳالھ تي پيدا ٿئي، جو پهرين ڪنهن اجتماعي معاهدي مطابق طئي نہ ٿيل هجي، تہ ان تي اختلاف نروار ٿئي ٿو. انهيءَ جو مثال هڪ اهڙي مقدمي جهڙو آهي، جنهن ۾ لاڳاپيل ماڻهو هڪ ڌر آهن، تہ عوام ٻي ڌُر. پر جيستائين آئون ڀانيان ٿو، اُتي نہ تہ ڪو قانون آهي، جنهن تي عمل ضروري هجي ۽ نہ ئي ڪو حڪم،

جيڪو مقدمو نبيري سگهي. اهڙيءَ صورت ۾ هيءَ تجويز ڏيڻ اجايو ٿيندو، ته انهيءَ مسئلي کي اجتماعي ارادي جي اظهاريل فيصلي تي ڇڏيو وڃي. پر اهو فيصلو رڳو هڪ ڌر جو فيصلو هوندو، تنهنڪري ٻيءَ ڌر لاءِ ان جي حيثيت رڳو هڪ خارجي ۽ انفرادي ارادي جي هوندي، جيڪو انهيءَ موقعي تي ناانصافي ڏانهن جهُڪيل هوندو ۽ منجهس غلطيءَ جو امڪان هوندو. تنهنڪري جيئن انفرادي ارادو، اجتماعي ارادي جي جاءِ نٿو وٺي سگهي، ٺيڪ ايئن اجتماعي ارادي جي پڻ نوعيت ڦِري وڃي ٿي، جڏهن ان جو لاڳاپو ڪنهن خاص ڳالهه سان هجي ٿو. اجتماعي ارادو ڪنهن خاص شخص يا ڪنهن خاص واقعي بابت فيصلو نٿو ڪري سگهي. مثلاً جڏهن اٿينس جا ماڻهو پنهنجي حاڪمن کي عهدن تي چونڊيندا يا هٽائيندا هئا، ته هڪڙي کي اعزاز بخشيندا هئا، ته وري ٻئي کي سزائون ڏيندا هئا. ۽ جڏهن اهي انيڪ انفرادي حڪمن وسيلي حڪومت جا سمورا فرض ڪنهن امتياز بنا پورا ڪندا هئا، ته اهڙين صورتن ۾ صحيح معنائن ۾ سندن ڪو گڏيل ارادو نه هوندو هو. ايئن ڪرڻ وقت انهن جي حيثيت حڪمران جي نه، پر عامل جي هوندي هئي. منهنجي هيءَ ڳالهه انهن خيالن جي خلاف لڳندي، جيڪي اڄ ڪلهه عام آهن. پر مونکي ايتري مهلت ملڻ گهرجي، جو پنهنجا خيال ٻُڌائي سگهان.

هيستائين چيل ڳالهين مان هيءَ معلوم ٿيو هوندو، ته ارادي کي اجتماعي ناهڻ لاءِ راءِ ڏيندڙن جو انگ، ڪين پاڻ ۾ ملائيندڙ گڏيل مفاد جيتري اهميت نٿو رکي، ڇوته انهيءَ طريقي تي هرشخص ٻين تي مڙهيندڙ سموريون پابنديون پنهنجي پاڻ تي به مڙهي ٿو. مفاد ۽ عدل جو اهو ساراهه جوڳو اتحاد گڏيل بحثن ۾ انصاف جو شان پيدا ڪري ٿو. پر حسثن ئي ڪو انفرادي مامرو سامهون اچي ٿو، ته انصاف باقي نٿو رهي، ڇوته انهي. صورت ۾ ڪو گڏيل مفاد موجود نٿو هجي، جيڪو جج جي حُڪم ۽ ڌرين جي فيصلن ۾ اتفاق ۽ هم آهنگي پيدا ڪري سگهي.

پنهنجي اصولن تي مختلف طريقن سان ويچاريندي، به اسان هڪڙي ئي نتيجي تي پهچون ٿا، اهو هي آهي، ته سماجي معاهدي وسيلي شهرين ۾ اهڙي مساوات ٿي وڃي ٿي، جو اهي سمورا ساڳيا شرط مڃڻ تي تيار ٿي وڃن ٿا، ۽

ايئن سيني کي هڪجهڙا حق ملي وڃن ٿا. ڇڻ معاهدي جي نوعيت ئي اهڙي هجي ٿي، جو اقتدار يا ٻين لفظن ۾ اجتماعي ارادو، جيڪو ٻہ ڪري تنهن مطابق سمورن شهرين تي ڪو فرض لاڳو ٿئي ٿو، يا سيني کي ڪجهہ ملي وڃي ٿو. حڪمران رڳو قوم جي وجود کي مڃي ٿو، ۽ قوم جي جزن ۾ هو ڪنهن بہ قسم جو فرق نٿو ڪري. هاڻي سوال هي آهي، تہ حڪمراني واري فعل جي ٺيڪ معنيٰ ڪهڙي آهي ؟ هي اميرن ۽ غريبن وچ ۾ معاهدو نہ آهي، پر جسم ۽ جسم جي هر عضوي وچ ۾ معاهدو آهي. هيءَمعاهدو جائز انهيءَ ڪارڻ آهي، جو هيءُ سماجي معاهدي تي ٻڌل هجي ٿو، ۽ حق تي ان لاءِ آهي جو هيءُ سيني لاءِ هجي ٿو. هي ڪارائتو ايئن آهي، جو انهيءَ جو مقصد اجتماعي ڀلائيءَ کان سواءِ ٻيو بہ ڪجهہ هجي ٿو. ۽ مستقل انهيءَ سبب هجي ٿو، جو ان جي پُٺ تي ملڪي طاقت ۽ سڀ کان وڏي قوت هجي ٿي. جيستائين رعيت کي رڳو انهيءَ قسم جا معاهدا منظور ڪرڻا پون، تيستائين اها پنهنجي ارادي کانسواءِ ٻئي ڪنهن جي تابعداري نٿي ڪري. ۽ هي سوال تہ حڪمران ۽ شهرين جا حق ڪيڏا وسيع ٿين ٿا ؟ انهيءَ سوال جو مطلب هي آهي، تہ شهري ڪنهن حد تائين پنهنجي پاڻ سان وچن واعدا ڪري سگهن ٿا: يعني منجهائنئن هر فرد ڪُل سان ۽ ڪُلّ هر فرد سان.

انهيءَ مان اسان کي هيءَ پتو تو پوي، تہ اقتدار اعلي قطعي ۽ اَٽل هجي ٿو ۽ سندس ڀيڪڙي ممڪن نٿي رهي. پر هي عام معاهدن جي حدن کان اڳتي وڌي نٿو سگهي ۽ هر شخص آزاديءَ ۽ انهن ڳالهين تي اختيار رکي ٿو، جيڪي معاهدن مطابق کيس مليل هجن ٿيون. انهيءَ جو نتيجو اهو نڪري ٿو، جو حڪمران کي اهو حق ڪڏهن بہ نٿو ملي، تہ هڪڙي تي ٻئي جي نسبت وڌيڪ وزن وجهي، ڇوتہ انهيءَ سبب هي مسئلو انفرادي مسئلو بڻجي وڃي ٿو، ۽ حڪمرانيءَ جي اختيارن جي حدن کان ٻاهر نڪري وڃي ٿو.

جڏهن انهن امتيازن کي هڪڙو ڀيرو مڃيو وڃي، تہ هي بلڪل ئي غلط معلوم ٿيندو، تہ سماجي معاهدي وسيلي فردَ واقعي ڪنهن شيءِ تان هٿ کڻي وڃن ٿا. ٻيو تہ سماجي معاهدي سبب سندن جيڪا حالت هجي ٿي، اها انهيءَ حالت تي وڌيڪ ترجيح جوڳي هجي ٿي، جنهن کان اُهي موڪلائين ٿا. هٿ کڻڻ تہ نهيو، پر اهي گهٽي فائدي جو سودو ڪن ٿا. هڪ غيرمستقل ۽

جو ڪائنتي زندگيءَ جي طريقي ڪي ڇڏي اُهي اهڙي زندگي اختيار ڪن ٿا، جيڪا پهرين ڪان سُٺي به هجي ٿي، ته ان ڪان وڌيڪ خوش ۽ محفوظ پڻ. فطري خودمختياريءَ جي جاءِ تي ڪين آزادي ملي وڃي ٿي. ٻين ڪي نقصان پهچائيندڙ طاقت جي ڀيٽ ۾ ڪين پنهنجي بچاءُ ۽ ان طاقت تي، جنهن تي ٻيا غالب اچي سگهن پيا، اهڙو حق ملي وڃي ٿو، جيڪو سماجي اتحاد ڪارڻ گهٽو سگهارو ۽ اَٽل هجي ٿو. پاڻ انهن جي زندگي، جيڪا اُهي رياست لاءِ ارپي ڇڏين ٿا، رياست انهن جو باقائدي بچاءُ ڪري ٿي. ۽ جيڪڏهن اهي رياست جي بچاءَ ۾ پنهنجي جان نڇاور ڪرڻ لاءِ تيار ٿي وڃن ٿا، ته انهيءَ صورت ۾ اهي ان ڪان وڌيڪ ٻيو ڇا ٿا ڪري سگهن، جو جيڪا شيءِ ڪين رياست ڪان ملي ٿي، سا رياست کي ڀيا سونپين؟ جيڪو ڪجهه ڪين هاڻي ڪرڻو پيو پوي، ڇا اهو فطري زندگيءَ ۾ ان ڪان وڌيڪ موقعن تي ۽ وڌيڪ خطرناڪ طريقن سان پيش نه اچي ها؟ فطري زندگيءَ ۾ ڪين لازمي طور پنهنجي بقا وارن وسيلن جي بچاءَ لاءِ جان جوکن ۾ وجهي جنگيون وڙهڻيون پون ها. حقيقت هيءَ آهي، ته گهرج مهل هر هڪ کي پنهنجي ملڪ خاطر وڙهڻو پوي ٿو، پر ڪنهن کي به پنهنجي لاءِ وڙهڻ جي گهُرج نٿي پوي. ڇا اسان ٿورڙو به فائدي ۾ نٿا رهون، جو جنهن سببان اسان کي زندگي ۾ سڪون ملي ٿو، تنهن خاطر ڪجهه اهڙن جوکن ۾ گهيرجي وڃون، جن سان اسان کي سندس حفاظت ختم ٿيندي ئي لازمي طور منهن ڏيڻو پوي.

باب پنجون

زندگيءَ موت جو حق

هي سوال اڪثر ڪيو ويجي ٿو، ته جڏهن ماڻهن کي پنهنجي زندگي ڏيڻ جو ڪو حق نه آهي، ته پوءِ اهي اهڙي حق کي، جيڪو ڪين پاڻ مليل ئي نٿو هجي، حڪمران ڏانهن ڪيئن ٿا منتقل ڪري سگهن؟ آئون ڀانيان ٿو، ته انهيءَ سوال جي جواب ۾ جيڪا ڏکيائي سامهون اچي ٿي، سا سوال غلط طريقي سان ڪرڻ سبب آهي. هر شخص کي ان جو حق مليل آهي، ته هو پنهنجي زندگيءَ جي بقا لاءِ پنهنجي جان جوکي ۾ وجهي. ڇا ڪڏهن پنهنجي پاڻ کي باهه کان بچائڻ لاءِ دريءَ مان ٽپو ڏيندڙ ڪنهن شخص کي آپگهات ڪرڻ جو ڏوهاري ڪوٺيو ويو آهي؟ پر ڇا انهيءَ شخص تي ڪڏهن به آپگهات جو الزام مڙهيو ويو، جيڪو ڪنهن طوفان جو انهيءَ سبب ڪاڄ بڻجي ويو، جو جڏهن هو جهاز ۾ سوار ٿيو هو، ته ڪيس ان جوکي جي ڄاڻ هئي؟

سماجي معاهدي جو مقصد، معاهدو ڪندڙ ڌرين جي بقا آهي. جن به ماڻهن آڏو مقصد هجي ٿو، تن جي سامهون مقصد ماڻڻ جا وسيلا پڻ هجن ٿا. ۽ وسيلا ڪجهه خطرن بلڪ ڪجهه مورڳو نقصانن کي لازمي ڪوٺين ٿا. ٻين جي جان جوکي ۾ وجهي پنهنجو بچاءُ ڪندڙ شخص کي گهرجي، ته جڏهن موقعو ملي، ته پنهنجي جان ٻين خاطر قربان ڪرڻ کان به لنوائي. گڏوگڏ شهري پنهنجو پاڻ انهن جوکن جي فيصلي جو حق نٿو رکي، جن جو مقابلو قانوني طور سندس فرض آهي. ۽ جڏهن حاڪم کيس چوي: ”رياست لاءِ ضروري آهي، ته تو کي پنهنجي جان ڏيڻ گهرجي،“ ته کيس جان ڏئي ڇڏڻ گهرجي. ڇو ته انهيءَ شرط تي هن هيستائين امن سان زندگي پئي گهاري، ۽ تنهنڪري هن جي زندگي هاڻي رڳو فطرتي انعام نه آهي، بلڪ رياست ڪجهه شرطن هيٺ کيس زندگي عطا ڪئي آهي.

ڌوهارين کي جيڪا موت جي سزا ڏني وڃي ٿي، تنهن عمل کي به انهيءَ نگاهه سان ڏسي سگهجي ٿو. انهيءَ سببان ته پاڻ ڪٿي ڪنهن قاتل جو شڪار نه بڻجي وڃون، اسان جيڪڏهن پاڻ قاتل هوندا آهيون، ته پاڻ مرڻ تي راضي ٿي وڃون ٿا. انهيءَ معاهدي وقت اسان پنهنجي جان وڃائڻ جو نه سوچيندا آهيون. اسان جي آڏو مقصد پنهنجي جان جو بچاءُ هجي ٿو ۽ اهو تصور به نه ڪري سگهبو آهي، ته ڏرين مان ڪابه ڌر معاهدي وقت پاڻ ڦاسيءَ تي چڙهڻ جو خيال به دل ۾ آڻيندي هوندي.

هڪڙو ٻيو مثال وٺو. جڏهن ڪو ڌوهاري ماڻهو، شهري حق لتاڙي ٿو، ته پنهنجي ڏوهه ڪارڻ باغي ۽ پنهنجي ملڪ جو غدار ڪوٺجي ٿو. پنهنجي ملڪ جا قانون ٽوڙڻ سبب هُو ان جو ڀاتي نٿو رهي، ايستائين جو هو پنهنجي ملڪ سان جنگ ڪري ٿو. اهڙيءَ صورت ۾ هيءَ ممڪن نه آهي، ته رياست ۽ اهو ڏوهي ساڳئي وقت جيئرا رهن. منجهانئن ڪنهن هڪ جو فنا ٿيڻ لازمي آهي. جڏهن ڌوهاريءَ کي قتل جي سزا ڏني وڃي ٿي، ته ڪنهن شهريءَ کي نه، پر رياست يا وطن جي ويريءَ کي ماريو وڃي ٿو آهي. مقدما ۽ فيصلا انهيءَ ڳالهه جو ثبوت هجن ٿا، ته سماجي معاهدي کي ٽوڙيو ويو آهي ۽ انهيءَ جو نتيجو هيءَ نڪري ٿو، ته اهو رياست جو ڀاتي نٿو رهي. فيصلي جي اعلان ڪانپوءِ رياست ۾ رهندي، هُو پاڻ ان فيصلي کي مڃي ٿو. اهو لازمي آهي، ته هن کي معاهدي جي ڀڃڪڙي ڪندڙ جي حيثيت سان جلاوطن ڪيو وڃي يا وري ملڪ جي دشمن جي حيثيت سان ڪيس موت جي سزا ڏني وڃي، ڇوته اهڙو دشمن اخلاقي شخصيت نه رکندو آهي، پر هو رڳو هڪ انسان هجي ٿو. ۽ اهڙي صورت ۾ جنگي قانون اهو ئي چوي ٿو، ته مفتوح کي قتل ڪيو وڃي.

پر هي چيو ويندو، ته ڌوهاري کي سزا جو حڪم ڏيڻ هڪ انفرادي فعل آهي. مونکي اها ڳالهه منظور آهي. پر انهيءَ قسم جي سزا جو حڪم ڏيڻ حڪمران جو ڪم نه آهي، بلڪ هي هڪ اهڙو حق آهي، جنهن کي حڪمران پاڻ واپرائڻ کان لاچاريءَ سبب ڪنهن کي بخشي سگهي ٿو. منهنجا سمورا ويچار هڪ سلسلي ۾ ڳنڍي سگهجن ٿا، پر آئون انهن سيني کي ساڳئي وقت ٻڌائڻ کان لاچار آهيان.

هر پيري موت جي سزا ڏيڻ لازمي طور حڪومت جي هيٺائيءَ يا غفلت جو اُهڃاڻ آهي. دنيا ۾ اهڙو بدڪردار ڪوبہ نہ آهي، جنهن ڪان ڪوبہ چڱو ڪم وٺي نہ سگهجي. رياست کي انهيءَ جو ڪو حق نہ آهي، تہ ڪنهن اهڙي شخص کي موت جي ننڊ سمهاري، جنهن مان ڪنهن قسم جي جوکي جو ڊپ نہ هجي، پوءِ پلي انهيءَ سزا جو مقصد مثال جوڙڻ ئي ڇو نہ هجي.

جيستائين ڪنهن ڏوهاريءَ جي سزا معاف ڪرڻ جو واسطو آهي، جيڪا قانون مطابق متس واجب هجي، ۽ جنهن جو اعلان جج ڪري چڪو هجي، تہ هي حق رڳو ان طاقت کي مليل هجي ٿو، جيڪو قانون ۽ قاضي ٻنهي کان مٿانهون هجي، يعني حڪمران. پوءِ بہ حڪمران جو اهو حق چڱيءَ ريت چِٽو نہ آهي. ۽ انهيءَ کي واپرائڻ جا موقعا ورلي سامهون اچن ٿا. جنهن رياست جو انتظام سُنو هجي ٿو، تنهن ۾ سزائون گهٽ سامهون اچن ٿيون. ۽ اهو انهيءَ ڪري نہ آهي، تہ گهڻن ڏوهارين کي معاف ڪيو وڃي ٿو، بلڪ ان لاءِ جو ڏوهارين جو انگ گهٽ هجي ٿو. جڏهن رياست ڊهڻ واري هجي ٿي، تہ ڏوهن جي گهڻائي لازمي طور ڪين ناقابل سزا ڪوئي ٿي. جمهوريہ روم ۾ نہ قونصل ۽ نہ ئي عملدار جان بخشيندا هئا. رعيت پڻ ايئن نہ ڪندي هئي، توڙي ان صورت ۾ ڪيس ڪڏهن پنهنجا فيصلا رد ڪرڻا پوندا هئا. معافين جي گهڻائيءَ جي معنيٰ هيءَ آهي، تہ ترت اهو وقت اچڻو آهي، جڏهن ڏوهاري کي معافيءَ جي گهرج ئي باقي نہ رهندي. ۽ هر شخص ڄاڻي ٿو، تہ ان جو نتيجو ڇا هوندو. پر مونکي ايئن محسوس ٿئي پيو، تہ ڇٽڪ منهنجي دل ناراضگيءَ جو اظهار ڪندي هجي ۽ منهنجي قلم کي اڳيان نہ وڌڻ ڏيندي هجي. سُنو ٿيندو، تہ اسان انهن مسئلن کي ڪنهن اهڙي منصف مزاج شخص تي ڇڏي ڏيون، جنهن ڪڏهن ڪو ڏوهہ نہ ڪيو هجي ۽ ڪيس معافي جي گهُرج ئي ڪڏهن نہ پئي هجي.

باب ڇهون

قانون

اسان ڏسي چڪا آهيون، تہ سماجي معاهدي وسيلي سياسي هيئت کي وجود ۽ زندگي ملي ٿي. هاڻي اسان کي ثابت ڪرڻو آهي، تہ قانون ناهڻ وسيلي منجهس چرپر ۽ ارادي جي صلاحيت پيدا ٿئي ٿي. ڇاڪاڻ تہ اهو بنيادي ڪم، جنهن وسيلي هيئت جي جوڙجڪ ٿي آهي، ۽ جنهن منجهس هم آهنگي پيدا ڪئي آهي، سو هي تورڙو بہ نٿو ڄاڻي، تہ سياسي جوڙجڪ کي پنهنجي بقا لاءِ ڇا ڪرڻ اٽتر آهي.

جيڪو بہ صحيح ۽ نظم پٽاندر ٿئي ٿو، سو انساني معاهدن کان آزاد پاڻمرادو هجي ٿو. عدل توڙي انصاف الله طرفان هجي ٿو، اهو ئي انهن جو اڪيلو سرچشمو آهي. پر جيڪڏهن اسان پاڻ عدل توڙي انصاف کي ايڏي بلند توڙي برتر وسيلي کان ماڻي سگهون ها، تہ اسان کي نہ حڪومت جي گهُرج پوي ها ۽ نہ قانونن جي. بيشڪ اهڙي عدل جو وجود ضرور آهي، جيڪو مڪان جي پابندين کان آزاد آهي ۽ سندس پيڙهہ انساني عقل تي آهي. پر اهو اسان لاءِ ميڻ جوڳو تڏهن ٿيندو، جڏهن بہ طرفو هجي. جيڪڏهن شين کي انساني نقطي نگاهہ سان ڏٺو وڃي، تہ انسانن وچ ۾ عدل توڙي قانون اوستائين بي اثر رهن ٿا، جيستائين فطرت سندن تصديق نٿي ڪري. انهيءَ سان بُڇڙن کي فائدو ۽ منصف مزاج ماڻهن کي نقصان ٿئي ٿو. ڇوتہ منصف مزاج انسان هر هڪ سان پنهنجي رويي ۾ انهن قانون جو لحاظ رکي ٿو، پر ٻين ماڻهن جو جڏهن ساڻس واسطو پوي ٿو، تہ اُهي ان جو ڪو لحاظ نٿا رکن. ايئن معاهدن ۽ قانونن جي گهُرج پوي ٿي، تہ جيئن حقن سان گڏ فرض بہ مقرر ڪيا وڃن ۽ عدل کان عدل وارو ڪم ورتو وڃي. فطري زندگيءَ ۾ هر ڳالهہ گڏيل هجي ٿي، آئون ڪنهن بہ شخص سان ڪو وچن نہ ڪندو آهيان ۽ نہ مون تي سندس ڪو حق هجي ٿو. آئون ٻين جو قبضو رڳو انهيءَ ڳالهہ تي مڃيندو آهيان، جيڪا منهنجي لاءِ

بيڪار آهي. شهري زندگيءَ ۾ سمورا حق، قانون مقرر ڪري ٿو ۽ صورتحال بلڪل بدلجي وڃي ٿي.

پر نيٺ قانون ڪنهن کي ٿا چون؟ جيستائين اسان انهيءَ لفظ کي مابعدالطبيعي معنيٰ ڏيندا رهنداسين، اوستائين انهيءَ جي مفهوم بابت بحث جو سلسلو جاري رهندو ۽ ڪوبه نتيجو نه نڪرندو. ۽ جيڪڏهن اسان فطرتي قانون جي تعريف ڪري به وٺون، ته ان سان اسان کي رياستي قانون جي تعريف ۾ ڪابه مدد ڪانه ملندي.

آئون پهرين به چئي چڪو آهيان، ته اجتماعي ارادو ڪڏهن به ڪنهن خاص ڳالهه متعلق نٿو ٿي سگهي. هيءَ ڳالهه يا رياست منجهه هوندي يا رياست کان ٻاهر. جيڪڏهن اجتماعي ارادو ٻاهر آهي، ته پوءِ جنهن ارادي جو ان سان ڪو واسطو نه آهي، ان لاءِ ڪيئن اجتماعي ٿي سگهي ٿو؟ ۽ جيڪڏهن اهو رياست منجهه آهي، ته پوءِ رياست جو جزو آهي ۽ انهيءَ صورت ۾ ڪُلّ ۽ جُز ۾ هڪ ڳانڍاپو پيدا ٿئي ٿو. جنهن سان اُهي ڌار ڌار به شيون ڪوٺجن ٿيون. جزو هڪ شيءِ آهي ۽ جيڪڏهن ڪُلّ مان هيءَ جزو ڪڍيو وڃي، ته اها ٻي شيءِ آهي. ۽ جيستائين هيءَ نسبت باقي رهي ٿي، اوستائين ڪنهن ڪُل جو نه، پر رڳو ٻن غير مساوي جزن جو وجود رهي ٿو. نتيجو هي ٿو نڪري، جو منجهانئن ڪنهن هڪ جو ارادو ڪنهن ريت به، جيستائين ٻئي جو واسطو آهي، اجتماعي نٿو ٿي سگهي.

پر جڏهن قوم، سڄيءَ قوم لاءِ حڪم جاري ڪري ٿي، ته ان جي سامهون پنهنجي ئي هستي هجي ٿي. ۽ جيڪڏهن وري به ڪو لاڳاپو نروار ٿئي ٿو، ته اهو اڻ ورڇجڻ جوڳي هڪ ئي شي جي ٻن مختلف پهلوئن ۾ هجي ٿو. انهيءَ صورت ۾ جنهن مامري بابت حڪم جاري ٿيندو، سو حڪم ڏيندڙ ارادي جيان اجتماعي هوندو. ۽ اهو ئي اهو فعل آهي، جنهن کي آئون قانون جو نالو ڏيان ٿو.

جڏهن آئون هيءَ چوان ٿو، ته قانون عام شين بابت هجن ٿا، ته منهنجو مطلب هي هجي ٿو، ته قانون، رعيت جو گڏيل طور ۽ عمل جو تجرديت طور قومي لحاظ رکي ٿو. انهيءَ جي سامهون ڪو خاص شخص يا عمل نٿو هجي. مثلاً قانون هي طئي ڪري سگهي ٿو، ته ماڻهن کي مراعتون ملنديون، پر هو نالا وٺي اهو نٿو ٻڌائي سگهي، ته ڪنهن ڪنهن کي اهي رعايتون ملنديون. قانون وسيلي شهرين جون مختلف جماعتون ٺاهي سگهجن ٿيون: قانون وسيلي

هر جماعت جي رڪنيت جا شرط پڻ ٺاهي سگهجن ٿا. پر قانون وسيلي اهو طئي نٿو ڪري سگهجي، ته فلاڻا شخص فلاڻي جماعت جا رڪن هوندا. قانون وسيلي شاهي حڪومت ۽ خانداني وراثتي حق جو نظام جوڙي سگهجي ٿو، پر انهيءَ وسيلي نه بادشاهه جي چونڊ ٿي سگهندي، ۽ نه ئي شاهي خاندان چونڊي سگهجي ٿو. بهرحال، خاص شين بابت سموريون ڳالهيون قانون ٺاهيندڙ جي عملي دائري کان ٻاهر هجن ٿيون.

جيڪڏهن هي نقطي نظر اختيار ڪيو وڃي، ته اسان هڪدم انهيءَ نتيجي تي پهچون ٿا: هي سوال هاڻي نٿو ڪري سگهجي، ته قانون ٺاهڻ ڪنهن جو منصب آهي، ڇوته قانون، اجتماعي ارادي جا فعل آهن. ۽ نه هي پُڇي سگهجي ٿو، ته بادشاهه قانونن کان مٿانهون آهن، ڇوته اُهي پڻ رياست جا ڀاتي هجن ٿا. نه هيءَ پُڇي سگهجي ٿو، ته قانون ناانصافي تي ٻَڌل به ٿي سگهن ٿا، ڇوته پنهنجي پاڻ سان ڪا ناانصافي نٿي ڪئي وڃي. نه هي ڇئي سگهجي ٿو، ته اسان ڪيئن ساڳئي وقت آزاد به ٿي سگهون ٿا ۽ قانونن جا پابند پڻ، ڇوته قانونَ ته پاڻ اسان جي ارادن جي تصديق ڪن ٿا.

اسان کي اهو پڻ اندازو ٿئي ٿو، ته قانون جيئن ته ارادي ۽ ڳالهين جي عالميت کي متحد ڪري ٿو، تنهنڪري جيڪڏهن ڪو شخص، ڀلي اهو ڇا به هجي، پنهنجو پاڻ ڪو حڪم ڏئي، ته سندس حيثيت قانون جهڙي نٿي ٿي سگهي؛ اوستائين جو جيڪڏهن حڪمران پڻ ڪنهن خاص مامري بابت حڪم جاري ڪري، ته ان کي به ڪنهن ريت قانون نٿو چئي سگهجي، ڇوته اهو رڳو هڪ حڪم هوندو، سو به اقتداراعليٰ جو نه، پر رڳو حڪومت جو عمل هوندو.

انهيءَ ڪارڻ آئون هر انهيءَ رياست کي لوڪشاهي چوان ٿو، جنهن تي قانون وسيلي حڪومت ٿيندي هجي، ڀلي رياست جو حڪومتي ڍنگ ڪهڙو به هجي، ڇوته رڳو انهيءَ صورت ۾ اجتماعي مفاد جو مقصد هجي ٿو، جڏهن لوڪشاهيت واقعي هڪ حقيقت هجي. هر اها حڪومت، جيڪا قانوني طور جائز هجي، سا جمهوري حڪومت (4) آهي. باقي رهيو اهو سوال ته حڪومت ڪنهن کي ٿا چون، تنهن جي ڇنڊ ڇاڻ آئون پوءِ ڪندس.

قانون صحيح معنائن ۾ شهري جماعت جي شرطن جو نالو آهن. رعيت جيئن ته قانونن جي ماتحت هجي ٿي، تنهنڪري ڪين قانون ٺاهڻ جو پڻ حق

هجڻ گهرجي. سماج جا قانون جوڙڻ جو حق انهن کي هئڻ گهرجي، جيڪي سماج جا ڀاتي هجن. پر اهي قانونن کي ڪيئن ٿا لاڳو ڪري سگهن؟ ڇا انهيءَ جو وسيلو مڪمل اتفاق راءِ هجي ٿو يا ڪو اوچتو واقعو؟ ڇا سياسي هيئت وٽ ڪو اهڙو وسيلو آهي، جنهن سان اها پنهنجي ارادي جو اعلان ڪري سگهي؟ انهيءَ کي اڳڪٿيءَ جو پتو ڪيئن ٿو پئجي سگهي، جنهن وسيلي اڳواٽ پنهنجا عمل طئي ڪري، سندن اعلان ڪرڻ جي قابل ٿي وڃي؟ وري گهرج مهل اها ڪيئن سندن اعلان ڪري ٿي سگهي؟ اڻ سمجهه ماڻهن جو ميڙ، جنهن کي پاڻ اهو پتو نٿو هجي، ته هنن لاءِ ڪهڙي ڳالهه ڀلائيءَ واري آهي، سو پنهنجي لاءِ قانون سازي جو ايڏو ڏکيو ۽ عظيم ڪم ڪيئن انجام ڏئي سگهي ٿو؟ ماڻهو پنهنجي ڀلائي ۽ سَهنجائي جا ته چاهيندڙ ٿين ٿا، پر ڪين سدائين اها ڄاڻ نٿي هجي، ته سندن ڀلائي ڪهڙيءَ ڳالهه ۾ آهي. اجتماعي ارادو سدائين صحيح هجي ٿو، پر اجتماعي ارادي جي رهنمائي ڪندڙ فيصلائتي قوت، سدائين قطعي ڄاڻ رکندڙ نٿي هجي. انهيءَ لاءِ ضروري ڳالهه آهي، ته اجتماعي ارادي کي ڳالهين جي اصل حقيقت جو پتو هجي ۽ اُن کي اهو پڻ ٻڌايو وڃي، ته ڪيس ڳالهيون ڪهڙي روپ ۾ نظر اچڻ ٿيون. انهيءَ کي اها واٽ ڏيکارڻ گهرجي، جنهن جي ڪيس ڳولها آهي: گڏوگڏ ڪيس انفرادي ارادن جي گمراهه ڪندڙ اثرن کان به بچائڻ گهرجي. انهيءَ کي ان تي مجبور ڪرڻ گهرجي، ته وقت ۽ ماڳ کي ڌيان سان پرکي ۽ فوري توڙي ظاهري فائدن ۾ موجود ڪشش جي ڀيٽ انهن جو ڪن سان ڪري، جيڪي اک کان اَوجهل ۽ ڏورانهين ٻُڇڙائين ۾ سمايل آهن. ماڻهن کي ڀلائي نظر اچي ٿي، پر اهي ڪيس قبول نٿا ڪن. پوريءَ جماعت کي ڀلائيءَ جي خواهش هجي ٿي، پر ڪيس اها نظر ئي نٿي اچي. مطلب ته سڀني کي رهنمائيءَ جي گهُرج هجي ٿي. ماڻهن کي انهيءَ تي مجبور ڪرڻ گهرجي، ته اهي پنهنجي ارادي کي عقل سان نهڪائين ۽ جماعت کي اهڙو سبق ڏيڻ گهرجي، جنهن سان ڪيس انهيءَ ڳالهه جي ڄاڻ ملي، جنهن جي اها خواهش رکي ٿي. جڏهن انهيءَ قسم جي ڄاڻ عام ٿيندي، ۽ اُن جو نتيجو نڪرندو: عضون ۾ ناهوڪو عملي اتحاد، ۽ پڇاڙيءَ ۾ ڪُلّ جي وڏ ڪان وڏ طاقت. تنهنڪري، هن ڳالهه مان قانون ناهيندڙ جي اهميت واضح ٿئي ٿي.

باب ستون

قانون ٺاهيندڙ

هن ڳالهه جو پتو لڳائڻ لاءِ، ته قومن واسطي سڀني کان وڌيڪ موزون سماجي قانون ڪهڙا آهن، اهڙي سياڻپ ۽ ڏاهپ ماڻهوءَ جي گهرج آهي، جيڪو انسانن جي انهن سمورن جذبن جو مشاهدو ڪري، پر ڪيس سندن تجربو نه ٿيو هجي. انهيءَ ذهين ماڻهوءَ جو اسان جي فطرت کان بلڪل لاتعلق، پر سائنس نهايت چڱيءَ ريت واقف هجڻ ضروري آهي. هن جي خوشي اسان جي خوشيءَ کان آزاد هجي، پر اُن کي اسان جي خوشيءَ ۾ پوريءَ ريت دلچسپي ٿي سگهندي هجي؛ ۽ پڇاڙيءَ ڳالهه هيءَ ته هڪ وڏي مُدت کانپوءِ ڪيس شهرت ملي سگهي؛ هو هڪ صديءَ ۾ ڪو ڪم انجام ڏئي ۽ ان جو ڦل ڪيس ٻيءَ صديءَ ۾ ملي. (5) تنهنڪري انسانن واسطي قانون جوڙڻ لاءِ ديوتا گهُربل آهي.

ڪاليگولا حقيقتن مان جيڪي دليل ڏنا هئا، تن تي افلاطون پنهنجي مقالي ۾ بحث ڪيو، ته جيئن هو ٻُڌائي سگهي، ته ڪهڙي شهريءَ يا شاهي انسان جي ڪيس پنهنجي ڪتاب "سياسي مدبر" ۾ ڳولها آهي. پر جيڪڏهن اهو صحيح مڃيو وڃي، ته وڏا بادشاهه اڻلڀ آهن، ته پوءِ ڏاهو قانون- ٺاهيندڙ ته ڪانئس به گهڻو وڌيڪ نادر هوندو. بادشاهه کي ته رڳو ان طريقي جي پابندي ڪرڻي پوندي، جيڪو ٻيو سندس لاءِ جوڙيندو. ۽ قانون- ٺاهيندڙ جي حيثيت مشين ٺاهيندو ڪاريگر جهڙي هوندي. بادشاهه جي حيثيت قانون- ٺاهيندڙ جي پيٺ ۾ رڳو ڪَل پُرزا جوڙيندو ۽ مشين کي هلائيندڙ جهڙي هوندي. مونٽيسڪو جو قول آهي: "سماجَ جي جنم وقت جمهوريتن جا حڪمران ادارن جي پيڙهه رکن ٿا، ۽ ڪجهه عرصي کانپوءِ اُهي ادارا حڪمرانن کي پنهنجي سانچي ۾ نهڪائي ڇڏين ٿا."

ڪنهن قوم جي ادارتي جوڙجڪ جي جرئت ڪندڙ شخص جڻ پنهنجي پاڻ

ڪي انهيءَ قابل سمجهي ٿو، ته هو انساني فطرت کي بدلائي ڇڏيندو: پاڻ مڪمل ۽ خودمختيار فرد کي اهڙي وڏي 'ڪُل' جي 'جزو' ۾ بدلائي ڇڏيندو، جنهن سان اهو ڪنهن نه ڪنهن صورت ۾ پنهنجي زندگي ۽ وجود ماڻي وٺندو: انسان جي جسماني قوت کي اهڙو بدلائي ڇڏيندو، جو هو پهرين کان وڌيڪ سگهارو ٿي ويندو. ۽ انهيءَ خودمختيار ۽ جسماني وجود، جيڪو اسان سڀني کي فطرت سونپيو آهي، جي جاءِ تي هڪ سماجي ۽ اخلاقي وجود ڏئي ڇڏيندو. مختصر هي ته اهو ضروري آهي، ته جيڪي ڪجهه قوتون انسان منجهه پاڻ موجود آهن، سي کانئن ڦريون وڃن ۽ انهن جي جاءِ تي ڪيس اهڙيون قوتون ڏنيون وڃن، جيڪي ٻاهريون هجن ۽ جن کي هو ٻين جي مدد بنا ڪم ۾ آڻڻ جي قابل نه هجي. جيتريون وڌيڪ اهي قوتون فنا ڪري سگهبيون، ان اعتبار سان ماڻيل قوتون سگهاريون ۽ جٽادار ٿيڻ سميت سماجي ادارا پڻ وڌيڪ مستحڪم ۽ مڪمل ٿيندا: يعني جيڪڏهن سمورن ٻين شهرين بنا هر شهريءَ جي ڪا هستي نه هجي ۽ نه سندس ڪا هستي ٿي سگهندي هجي: ۽ جيڪڏهن سڀني کي گڏجي ملندڙ قوت، انهن سمورن ماڻهن جي فطري قوتن جي مقدار برابر يا کانئس مٿانهين هجي، ته اهو چئي سگهبو، ته قانونسازي پنهنجي آخري ۽ انتهائي ڪمال کي پهچي چڪي آهي.

قانون- ڏاهيندڙ هر اعتبار کان رياست ۾ ٻين کان مٿانهون هجي ٿو. پنهنجي غيرمعمولي ذهانت سببان ڪيس نمايان هئڻ ئي گهرجي، ڇوته هُو پنهنجي عهدي جي آڌار تي پڻ ٻين کان مٿانهون هجي ٿو. هي عهدو نه حاڪم جو ۽ نه ئي حڪمران جو آهي. هي عهدو اهو آهي، جيڪو رياست کي وجود ۾ آڻي ٿو، پر سندس ادارن جو جزو نه آهي. هي انفرادي ۽ مٿانهون عهدو آهي، جنهن ۾ انساني حڪومت سان ڪا ڳالهه ساڳي نه آهي: ڇوته جيڪڏهن هو ماڻهن تي بالادستي رکي ٿو، تنهن کي قانون تي برتري نه هئڻ گهرجي: تنهنڪري جيڪو قانونن تي برتري رکي ٿو، تنهن کي وري ماڻهن تي بالادستي نه هئڻ گهرجي: نه ته هن جا قانون، جيڪي سندس محسوسات جو نتيجو ٿيندا، سي اڪثر سندس غيرمنصفاڻي عمل کي دائمي بڻائيندا رهندا: تنهنڪري هن جو نجي مقصد پنهنجي ڪم جي تقدس کي اڻٽر طور تباهه برباد ڪرڻ سميت روڪي ڇڏيندو.

جڏهن لي ڪرگس پنهنجي ملڪ کي قانون ڏنا، ته هن تخت تان استعيفيٰ ڏئي ڇڏي. يونانين جي اڪثر شهرن جو هي قاعدو هوندو هو، ته اُهي پنهنجا قانون ٻاهرين کان جوڙائيندا هئا. اٽليءَ جون جديد جمهوريتون به اڪثر اهو ئي ڪنديون هيون: جنيوا جي رياست پڻ اهو ڪندي هئي ۽ ان ۾ ڪيس پنهنجي ڀلائي ڀاسندي هئي. (6) جنهن زماني ۾ روم شهر نهايت خوشحال هوندو هو، تنهن جو ڪارڻ رڳو هي هو، جو تڏهن قانون جوڙڻ جا اختيار ۽ اقتدار اعليٰ ساڳئي هٿ ۾ هوندا هئا، اُتي ظلم ۽ ڏاڍ جو راڄ هوندو هو، ۽ روم جي تباهيءَ ۾ ڪا ڪسر نه ڇڏي وئي هئي.

تنهن هوندي به روم جي ڏهه حاڪمن وارين جماعتن (Decemvirs) ڪڏهن به اها دعويٰ نه ڪئي، ته ڪين قانون جوڙڻ جو اڪيلو حق آهي. اُهي ماڻهن کي چوندا هئا ته، "جيڪو ڪجهه اسان تجويز ڪيون ٿا، تنهن ۾ توهان جي مرضيءَ بنا قانون ۾ تبديلي نٿي ٿي سگهي. "روم واسيو! توهان پاڻ اهي قانون ٺاهيو، جيڪي توهان جي خوشحاليءَ جو ڪارڻ بڻجن."

هاڻي، ڇنبو ته جيڪو به قانون جو ڍانچو جوڙي ٿو، تنهن کي قانون- ٺاهڻ جو حق نٿو هجي، يا گهٽ ۾ گهٽ ڪيس اهو حق نه هئڻ گهرجي. ۽ قوم ان نه-منتقل ٿيندڙ حق کي، پاڻ چاهيندي به نٿي وڃائي سگهي. ڇوته بنيادي معاهدي هيٺ ماڻهن کي پابند ڪرڻ جو حق رڳو اجتماعي ارادي کي پهچي ٿو ۽ جيستائين قوم جي مٿس راءِ نه ورتي وڃي، اسان ڪڏهن به پروسي سان نٿا چئي سگهون، ته انفرادي ارادو، اجتماعي ارادي مطابق آهي. آئون هيءَ ڳالهه پهرين به چئي چڪو آهيان، پر ڪيس ورجائڻ اجايو نٿو لڳي.

تنهنڪري قانون جوڙڻ ۾ اسان کي به ڳالهيون ساڳئي وقت نظر اچن ٿيون، جيڪي ظاهر ۾ هڪٻئي جو ضد پيانئجن ٿيون. هڪڙو ته اهڙو حوصلو، جيڪو انساني صلاحيتن کان اُوچو هجي ۽ ٻيو ڪيس عملي روپ ڏيڻ لاءِ هڪ اهڙي قوت، جنهن کي ڪو اختيار نه هجي.

هڪڙي ٻي ڏکيائي آهي، جنهن ڏانهن ڌيان ڏيڻ ضروري آهي. ڏاها ماڻهو، جيڪي عام ماڻهن سان سولي سادي ٻوليءَ ڳالهائڻ جي بدران پنهنجي ٻوليءَ ۾ ڳالهائڻ چاهين ٿا، تن جي ڳالهه نٿي سمجهي وڃي، ڇوته اهڙا هزارين

تصور آهن، جيڪي عام ماڻهن جي ٻوليءَ ۾ بيان ئي نٿا ڪري سگهجن. اهڙا خيال، جيڪي گهڻو عام هجن ۽ اهڙا مقصد، جيڪي گهڻو ڏور هجن، سي ٻنهي جي سمجهه ۾ نٿا اچن، ۽ جيئن هر فرد کي ان حڪومت ڪانسواءِ، جنهن ۾ هن جو پنهنجو مفاد هجي ٿو، حڪومت جو ڪو ٻيو رٿيل خيال پسند نٿو اچي؛ اهڙيءَ ريت هن کي اُهي ڀلائيون به ڏسڻ ۾ نه اينديون آهن، جيڪي ڪيس سُٺن قانونن مان ملڻ ٿيون. البت انهن قانونن سبب هو ڪجهه نقصانن جي آس ضرور رکي ٿو. جيڪڏهن هيءَ مقصد هجي، ته قوم جو هڪ نوجوان، سياست جا صحيح اصول چڱيءَ نظر سان ڏسي ۽ سياسي هيئت جي بنيادي قانونن جي پابندي ڪري، ته اهو ضروري ٿيندو، ته پهرين نتيجي کي هوند سبب بڻجڻو پوندو ۽ اهو سماجي روح، جيڪو رياستي قيام جو نتيجو هئڻ گهرجي ها، رياست کان به پهرين موجود هجي ۽ انساني قانون، جوڙڻ کان اڳ ئي اهڙا هجن، جيئن کين قانون مڙهڻ کان پوءِ هئڻ گهرجي ها. ۽ جيئن ته واضح جُڙيل قانون، نه ته طاقت کي ڪتب آڻي سگهي ٿو ۽ نه عقلي دليل ڏيئي سگهي ٿو، تنهنڪري ضروري آهي ته ان کي هڪ ٻئي قسم جو اختيار مليل هجي، جنهن وسيلي هو طاقت واپرائڻ بنا مجبور ڪري سگهي ۽ قائل ڪرڻ بنا ترغيب ڏياري سگهي.

هيءَ اها ئي ڳالهه آهي، جنهن مختلف قومن جي اڳواڻن کي ان تي مجبور ڪيو، ته هو آسماني مداخلت ڏانهن رجوع ڪن ۽ پنهنجو عقل توڙي ڏاهپ، ديوتائن ڏانهن منسوب ڪن. اهو سڀ ڪجهه انهيءَ ڪارڻ ته قومون رياستي قانونن آڏو ائين ڪنڌ جهڪائين، جيئن اُهي فطرتي قانونن آڏو جهُڪائين ٿيون؛ ۽ شهري جوڙجڪ ۾ کين اها ئي قوت نظر اچي، جيڪا کين انسان جي تخليق ۾ نظر اچي ٿي. اُهي پنهنجي مرضيءَ سان اطاعت قبولين ۽ اجتماعي خوشحاليءَ جو ڳٽ خوشيءَ سان ڳچيءَ ۾ پائين.

هي آهي اهو اوچو دليل، جيڪو عام مخلوق جي پهچ کان پري آهي ۽ جنهن جا فيصلا جڙيل قانون، ديوتائن جي وات مان چورائين ٿا، ته جيئن اُهي ماڻهو به مجبور ٿين، جن کي ڪنهن انساني ڪيڏ سان مجبور نٿو ڪري سگهجي. (7) پر اهو هر ماڻهوءَ جو ڪم نه آهي، ته هُو ديوتائن سان ڳالهائي

سگھي ۽ جڏهن هُو پاڻ کي ديوتا جو ترجمان ٻُڌائي، ته ماڻهو متس ايمان آڻين. ٺهيل قانونن جي عظيم روحاني قوت ئي اهو معجزو آهي، جنهن سان سندس نبوت ثابت ٿي سگهي ٿي. هيءَ عام ڳالهه آهي، ته ڏسندي ڏسندي پٿر جي تختين تي ڪجهه اُڪرجي لکجي وڃي. ڪوبه شخص، الاهي غيب ڪان، جيڪو چاهي چَورائي سگهي ٿو. اهو اهِا هام به هڻي سگهي ٿو، ته ڪنهن آسماني قوت سان سندس ملاقات ٿي آهي. هو ڪنهن پکيءَ کي ايئن سُڌاري سگهي ٿو، جو هو سندس ڪَن ۾ ڪا ڳالهه چوندو هجي. ٻيا به اهڙا ئي طريقا آهن، جن سان هو ماڻهن تي رعب ڄمائي سگهي ٿو. جنهن شخص کي رڳو ايترو ئي ڪرڻ تي قدرت آهي ۽ هن جي اڳيان ڪجهه نٿو ڪري سگهي، تنهن لاءِ ممڪن آهي، ته هُو پنهنجي چؤڏاري ڪجهه چٽ گڏ ڪري سگهي. پر هو ڪنهن سلطنت جو وجود نٿو رکي سگهي ۽ سندس ڊاڙ ٻتاڪ ساڻس گڏ فنا ٿي ويندي. اجايا دوکا، عارضي اتحاد جي رشتي جو سبب ٿي سگهن ٿا، پر ان اتحاد کي دائمي حيثيت رڳو عقل ڏئي سگهي ٿو. اسرائيلي قانونَ، جيڪي اڃا جيئرا آهن ۽ ابن اسماعيل جا قانون، جيڪي ڏهن صدين کان اڌ دنيا تي ڇانيل آهن، ٻئي اڄ به ان جا شاهد آهن، ته اهي ڪيڏيون عظيم هستيون هيون، جن اهي قانون جوڙيا ۽ جيتوڻيڪ اُهي فلسفي جي هوڏ ۽ جماعت بنديءَ جي انڌي روح کي، خوش قسمت دغابازيءَ ڪانسواءِ ٻيو ڪجهه نٿا سمجهن، پر حقيقي ڏاهن جا جوڙيل ادارا، ان عظيم ۽ زبردست دماغ کي داد ڏين ٿا، جنهن وسيلي قائم رهندڙ ڳالهيون وجود ۾ اچن ٿيون.

واربرٽن (ڄمر: 1698ع- وفات: 1779ع) سان سهمت ٿيندي، اسان کي انهن سمورين ڳالهين مان هيءَ نتيجو نه ڪڍڻ گهرجي، ته اسان وٽ سياست ۽ مذهب پنهي جو ساڳيو مقصد آهي. اسان رڳو اهو چئي ٿا سگهون ٿا، ته قومن جي ابتدائي زندگيءَ ۾ مذهب کي سياسي مقصدن لاءِ واپرايو وڃي ٿو.

باب ائون

عوام- قوم

جيئن ماهر مستري، ڪنهن جاءِ جي اڏاوت کان اڳ جيڪا جڳهه تجويز ٿئي ٿي، تنهن جو چڱيءَ ريت مشاهدو ڪري ٿو، ته جيئن ڪيس اندازو ٿي وڃي، ته اها زمين جاءِ جو وزن سهي به سگهندي يا نه. ائين عقلمند قانون ٺاهيندڙ، شروعات ماڻهن لاءِ سُٺن هئڻ وارن قانون کان نٿو ڪري، پر هو پهرين اهو ڪاٿو ٿو لڳائي، ته اُهي ماڻهو جن لاءِ قانون جوڙيا پيا وڃن، سي قانون جو بوجهه کڻي سگهڻ جي قابل آهن به يا نه. افلاطون يونان جي شهرن ارڪاديا ۽ سرين جي رهواسين لاءِ قانون جوڙڻ کان لاچاري ڏيکاري هئي، ڇوته ڪيس ڄاڻ هئي، ته ٻئي قومون شاهوڪار آهن، ۽ ڪين مساوات نه سونهندي. تنهنڪري اهو ئي ڪارڻ آهي، جو ڪريٽ ۾ قانون سُٺا هئا، پر ماڻهو ڏاڍا ڏنگا هئا. مائنوس هڪ اهڙي قوم تي قانون مڙهيا هئا، جيڪا پهرين بڇڙائين ۾ گهيريل هئي.

سوين قومن کي دنياوي اوڄ مليو، سي ڪڏهن به سُٺا قانون جوڙي نه سگهيون: ۽ منجهانئن ڪجهه ائين ڪري به سگهن ها، ته اهي پنهنجي ڊگهي زندگيءَ جي نهايت ننڍڙي مُدت لاءِ ڪري سگهن ها. اڪثر قومون، انسانن جي اڪثريت جيان، رڳو نوجواني جي زماني ۾ تربيت وٺي سگهن ٿيون. جيئن سندن ڄمار وڌي ٿي، تيئن اهي ناقابل اصلاح ٿي وڃن ٿيون. جڏهن هڪ ڀيرو رسمون جُڙي وڃن ٿيون ۽ تعصب چڱيءَ ريت جڙ ۾ ويهي وڃن ٿا، ته پوءِ سندن اصلاح جي ڪوشش بيڪار ۽ وڏي جوکي جي ڳالهه بڻجي وڃي ٿي. جيڪي قومون، اگهن مريضن جيان طبيب کي ڏسندي ئي ڏڪڻ لڳن ٿيون، سي ڪنهن به ريت اهو گوارا نٿيون ڪن، ته ڪو سندن ڦٽن تي پَهو رکي.

حقيقت هيءَ آهي، ته رياستن جي تاريخ ۾ بلڪل اهڙا زمانا ملن ٿا، جيئن ڪجهه اگهائين ۾ انسان حواس وڃائي ۽ پنهنجي زندگيءَ جا سمورا واقعا وساري

ويهي ٿو: بلڪل ائين رياستن جي زندگيءَ ۾ به اهڙا ظلم ۽ ڏاڍ جا دؤر اچن ٿا، جن جو قومن جي تبديليءَ تي اهو ئي اثر ٿئي ٿو، جيڪو ڪجهه بيمارين جو ماڻهن تي ٿئي ٿو. ويچو رڳو هي آهي، ته ساڻائيءَ ۽ هيڻائيءَ جي پيٽ ۾ ماضيءَ جو پؤ دل ۾ ويهي وڃي ٿو ۽ ائين پاڻنجي ٿو، ته اهڙي رياست جيان، جنهن ۾ گهرو ويڙهن جي باهه پڙڪيل هجي ٿي، سا پنهنجي رک مان پيهر جنم وٺندي هجي ۽ موت جي چنبي مان نڪرندي ئي پيهر نؤجواني جي سگهه ماڻي وٺي. اهو ئي حال هو لي ڪرگس جي زماني ۾ 'اسپارٽا' جو، تارڪوئنس کان پوءِ 'روم' جو ۽ جديد دؤر ۾ جابرن کي هڪالي ٻاهر ڪڍڻ کان پوءِ 'هالينڊ' ۽ 'سوئٽزرلينڊ' جو.

پر اهڙا واقعا گهٽ ئي ٿين ٿا. اهو ورلي ٿئي ٿو، ۽ ان جو ڪارڻ سدائين لاڳاپيل رياست جي خاص جوڙجڪ هجي ٿو. اهڙا واقعا هڪ قوم تي به ٻيرا نٿا اچي سگهن، چوته قوم اوستائين پنهنجي پاڻ کي آزاد رکي سگهي ٿي، جيستائين منجهس بربريت باقي هجي؛ پر جڏهن رياست جا سمورا ذريعا ختم ٿي وڃن ٿا، تڏهن اها ائين نٿي ڪري سگهي. انهيءَ صورت ۾ اهو ممڪن آهي، ته فتنو ۽ فساد کيس فنا ڪري ڇڏين ۽ انقلاب کيس پيهر جيئرو نه ڪري سگهن، ۽ جتي ان جون سنگهرون ٽُٽن ۽ اهو ٽڪرا ٽڪرا ٿي فنا ٿي وڃي. پوءِ انهيءَ رياست لاءِ آزاد ڪرائيندڙ جي نه، پر آقا جي گهرج پوي ٿي. آزاد قومو! هيءَ ڇوٽي ياد رکو ته: 'آزادي شايد ماڻي سگهجي ٿي، پر ڪڏهن به موٽائي نٿي سگهجي.'

نؤجواني، ٻاروتڻ نه آهي. انسانن جيان قومن جو پڻ هڪ نؤجوانيءَ جو زمانو ٿئي ٿو، پوءِ پيلي کيس سامايل يا بالغ چئون، جنهن کان اڳ انهن کي قانونن جي پابنديءَ تي مجبور نه ڪرڻ گهرجي. پر اهو پتو لڳائڻ سدائين سولو نٿو هجي، ته قوم پرکيندڙ وهيءَ کي پهچي به چڪي آهي يا نه. جيڪڏهن ان جي فيصلي ۾ توروڙي به تڪڙ ٿئي ٿي، ته سمورا ڪم خراب ٿي وڃن ٿا. ڪجهه قومن تي ابتدا کان حڪومت ڪري سگهجي ٿي؛ ۽ وري ڪجهه اهڙيون قومون ٿين ٿيون، جيڪي ڏهن صدين کان پوءِ به ان قابل نٿيون ٿين. روسي صحيح معنيٰ ۾ ڪڏهن به مهذب نه ٿي سگهندا، چوته هنن وقت کان پهرين تهذيب

مائٽي ورتي هئي. زار پيٽر نقل ڪرڻ ۾ ڪمال رکندو هو، پر ان ڳالهه ۾ ڪيس ڪمال نہ هو، جيڪا تباهيءَ کي جياپو ڏئي سگهي. هن جون ڪجهہ اٽڪلون ۽ اُپاءَ لاڀائتا هئا، پر منجهانئن اڪثر وقت کان اڳ جا هئا. هن ويچاريو، تہ سندس قوم غيرمهذب آهي، پر هن اهو اندازو نہ ڪيو، تہ اها اڃان تهذيب ماڻڻ لائق نہ آهي. هن روسين کي مهذب ٺاهڻ چاهيو، توڙي ڪين اڃان سِکيا جي گهرج هئي. هو ڪين هڪدم جرمن يا انگريز ٺاهڻ پيو چاهي؛ جڏهن تہ هن کي ڪين پهرين روسي ٺاهڻ گهرجي ها. هن پنهنجي رعايا لاءِ هيءَ ڳالهہ ناممڪن بڻائي ڇڏي، تہ اُهي ڪڏهن مستقبل ۾ عظمت ماڻين؛ ڇوتہ هن روسين کي ڇيو ۽ هنن ڀروسو ڪري ورتو، تہ انهن بابت جيڪي ڪجهہ ڇيو پيو وڃي، ايئن اصل ۾ اُهي هئا ئي ڪونہ. ائين فرانسيسي استاد پنهنجي شاگردن کي تعليم ڏئي ٿو. نتيجو هي نڪري ٿو، تہ هُو نڊيڻ ۾ تہ ماڻهن لاءِ ذريعو ۽ اوپرو هجي ٿو، پر پوءِ هن جي ڪا حيثيت نٿي رهي. روسي سلطنت يورپ کي فتح ڪرڻ جي آرزو ڪندي، پر نتيجي ۾ هو پاڻ مفتوح ٿيندي. آئون يانيان ٿو، تہ هڪڙي انقلاب وسيلي، جيڪو لازمي آهي، روسي، پاڙيسري رعيت تاتارين جا بہ آقا بڻجندا، ۽ اسان جا بہ. ڳالهہ هيءَ آهي، تہ يورپ جا سمورا بادشاهہ گڏيل طور اها ڪوشش پيا ڪن، تہ اهو انقلاب تڪڙو نروار ٿئي.

باب نائون

قوم (هلنڊ)

جيئن قدرت، صحتمند ۽ سُٺي انسان جي قد ۽ بُت جون حدون مقرر ڪري ڇڏيون آهن ۽ جنن پُوتن ڪانسواءِ، سيني جا جسم پنهنجي حدن اندر ٿين ٿا، ائين جيستائين رياست جي سُٺي جوڙجڪ جو لاڳاپو آهي، تنهن جون پڻ حدون مقرر آهن. رياست نه ايڏي وڏي هئڻ گهرجي، جو سندس جوڙجڪ سُٺيءَ ريت نه ڪري سگهجي ۽ نه وري ايڏي ننڍڙي، جو اها ٻين جي مدد بنا اڪيلي سر پنهنجو ڪم هلائي نه سگهي. هر سياسي هيئت ۾ قوت جي هڪ انتهائي حد ٿئي ٿي، جنهن ۾ واڌارو ممڪن نٿو هجي ۽ اڪثر جڏهن رياست وڌي ٿي وڃي ٿي، ته سندس قوت گهٽجي وڃي ٿي. سماجي لاڳاپو جيڏو وڌيڪ وسيع ٿيندو، ايڏوئي ڪمزور ٿيندو وڃي ٿو ۽ عام طور ننڍڙي رياست، وڏي رياست کان نسبتاً وڌيڪ سگهاري ٿئي ٿي.

هزارين اهڙا ڪارڻ آهن، جيڪي انهيءَ چوڻيءَ جي درستگيءَ جي وڪالت ڪن ٿا. پهريون، جيئن هڪ ڊگهي لٺ جي ڇيڙ تي وڌيڪ وزن ٿي پوي ٿو، ائين پري جي فاصلن تي ملڪي انتظام وڌيڪ ڏکيو ٿي پوي ٿو؛ ۽ جيئن سندس حصا وڌيڪ ٿيندا وڃن ٿا، تيئن ماڻهن تي وڌيڪ ڏکيائيون اينديون رهن ٿيون. تنهنڪري سيني کان پهرين ڳالهه هيءَ، ته هر شهر جو پنهنجو انتظام هجي ٿو، جنهن لاءِ ماڻهن کي ناڻو خرچڻو پوي ٿو؛ پوءِ ضلعي جو قانون آهي، تنهن لاءِ پڻ رعيت کي رپيا ڏيڻا پون ٿا؛ پوءِ صوبن جي حڪومت آهي، جنهن کان پوءِ مٿيون حڪومتون، ادارا ۽ شاهي نائب ٿين ٿا؛ ۽ جيئن جيئن اُهي وڌندا وڃن ٿا، تيئن انهن لاءِ ايڏو وڌيڪ ناڻو ڏيڻو پوي ٿو ۽ اهو سمورو ناڻو ڏيڻ، اياڻي قوم تي فرض بڻجي ٿو. پڇاڙيءَ ۾ سيني کان مٿئين (مرڪزي) حڪومت هجي ٿي، جنهن آڏو سڀ جهڪيون ٿي وڃن ٿيون! هر قسم جا محصول، رعيت جو سدائين

رت چوسيندا رهن ٿا. ۽ انهن سمورن سياسي ادارن طرفان، رعيت تي بهتر طريقي سان حڪومت ڪرڻ بدران، ٿيندو هيءَ آهي، ته اجان به وڏيڪ خراب طريقن سان حڪومت ٿئي ٿي. جيڪڏهن رعيت مٿان ساڳيو سردار هجي، ته اها وڏيڪ مزي ۾ رهي. انهيءَ دوران غيرمتوقع حالتن لاءِ آمدنيءَ جا ذريعا بلڪل گهٽجي وڃن ٿا، ۽ جڏهن هي ضروري هجي ٿو، ته انهن ذريعن مان آمدني ورتي وڃي، تڏهن رياست جي تباهي شروع ٿي وڃي ٿي.

وڏين رياستن ۾ پيون به خرابيون آهن. رڳو اهي نه آهي، ته حڪومت ايڏو سختيءَ سان قانونن جي پابندي يا رعيت جي ڪاوڙ هڪدم ختم يا بچڙائين ڪي سُداري ۽ ڏورانهين ماڻهن تي ٿيندڙ سازشن ڪان پنهنجي پاڻ ڪي بچائي نه سگهندي آهي. انهن سيني ڪان علاوه ماڻهن ڪي پنهنجي انهن سردارن سان، جيڪي ڪڏهن به سندن ڏٺل نه هجن، انهيءَ ملڪ سان، جيڪو سندن سوچ ۾ دنيا جيڏو وڏو هجي، ۽ انهن ڏيهي ماڻهن سان، جن مان اڪثر سندن واسطي اوپرا هجن، گهڻ محبت ٿئي ٿي. ساڳيا قانون مختلف صوبن لاءِ موزون نٿا ٿي سگهن، جتي جون رسمون ۽ رواج مختلف هجن، ۽ آبهوا مختلف هجي ۽ جتي سيني لاءِ ساڳيو حڪومتي طريقو ناممڪن هجي؛ ۽ جيڪڏهن مختلف صوبن لاءِ قانون مختلف هجن، ته انهن سان پڻ ماڻهن لاءِ وڏيڪ وڏيون ڏکيائون ۽ اُلجهنون جنم وٺن ٿيون، چوته ماڻهو هڪ حاڪم جا محڪوم هجن ٿا ۽ پاڻ ۾ هڪٻئي سان مستقل لاڳاپن سبب ملندا جلندا ۽ شادي وهانءُ ڪندا رهن ٿا. ۽ جڏهن نيون رسمون مٿن ڇانئجي وڃن ٿيون، ته ڪين اهو به پتو نٿو پوي، ته هو پنهنجي وراثت ڪي پنهنجو چئي سگهن ٿا يا نه. جڏهن انسانن جو هڪ وڏو ميڙ، جيڪو مرڪزي حڪومت جي راڄڌانيءَ ۾ گڏ ٿيل هجي، جنهن ۾ ڪو ڪنهن ڪي نه سڃاڻندو هجي، ته اُتي ڪنهن جي صلاحيت جو ٿورڙو به اندازو نٿو ڪري سگهجي. اهڙيءَ صورت ۾ نيڪي لاپتا رهي ٿي ۽ برائيءَ جي ڪا سزا نٿي ملي. جن اڳواڻن تي ڪم جو وڏيڪ بوجهه هجي ٿو، سي پنهنجي اکين سان ڪجهه به نٿا ڏسن ۽ رياست تي ڇڻ سندن ڪمدارن توڙي منشين جي حڪومت هجي ٿي. پڇاڙڪي ڳالهه هيءَ آهي، ته راڄ قائم رکڻ لاءِ جيڪي تدبيرون گهربل هجن ٿيون ۽ پري رهندڙ آفيسر جن ڪان بچڻ چاهين ٿا، يا جنهن ڪي پين تي مڙهڻ جي

خواهش رکن ٿا، قوم جي سموري قوت انهن اُپائن تي خرچي وڃي ٿي. ڪنهن کي به قوم جي ڀلائيءَ جو ڪو خيال نٿو رهي ۽ نه ئي ضرورت وقت سندن بچاءُ جو. ائين هڪ جسم، جيڪو پنهنجي بنياد لاءِ گهٽ وڌو هجي ٿو، سو پنهنجي بوجهه جي دٻاءَ سبب ختم ٿي وڃي ٿو.

ٻيو هي، ته رياست لاءِ اهو ضروري آهي، ته سندس پيڙهه محفوظ ۽ مطمئن هجي، ته جيئن کيس مضبوطي ملي سگهي ۽ هو اهڙن حادثن کي منهن ڏيڻ جي قابل ٿي وڃي، جن کان ڀڄڻ ممڪن نه هجي. گڏوگڏ هو اهڙيون ڪوششون ڪري سگهي، جيڪي کيس پنهنجي بقا لاءِ ڪرڻيون پون ٿيون، ڇوته سمورين قومن ۾ هڪ قسم جي دفاعي مرڪزي قوت هجي ٿي، جن کي اهي هڪٻئي خلاف استعمال ڪن ٿيون ۽ ڊيڪارٽ (ڄم: 1596ع- وفات: 1650ع) جي حرڪت واري نظريي جيان پنهنجي پاڙيسرين جو نقصان ڪندي پاڻ فائدو وٺڻ چاهين ٿيون. ائين ڪمزورن کي انهيءَ جو خطرو رهي ٿو، ته ڪٿي اُهي ڳڙڪايا نه وڃن؛ ۽ هر شخص لاءِ پنهنجي بقا جي تياري اوستائين ناممڪن هجي ٿي، جيستائين هو سڀني سان ائين نيڪ توازن نه رکي سگهي، جو سمورن پاسن تي اٽڪل هڪجيترو وزن پوي.

تنهنڪري هاڻي اهو پڌرو ٿيو، ته رياست کي ڦهلائڻ جي ڪارڻن سميت ڪين تنگ حدن ۾ محدود ڪرڻ جا ڪارڻ به موجود آهن. ۽ سياسي ڏاهن جي عقل ۽ فهم جو هيءَ به ڪم آهي، ته اُهي انهن ٻنهي واٽن مان اهڙي وچين واٽ اختيار ڪن، جيڪا رياست جي بقا لاءِ سڀني کان وڌيڪ فائديمند هجي. اسان هي عام اصول ناهي سگهون ٿا، ته جن سببان رياست جو ڦهلاءُ فائديمند ڏسڻ ۾ اچي، تن کي رڳو خارجي ۽ اعتبار جوڳو هئڻ سبب، اندروني ۽ مطلق سببن جي ڀيٽ ۾، گهٽ اهم سمجهڻ گهرجي. سڀ کان پهرين جنهن جي ڳڻتي ڪرڻ گهرجي، اهو آهي سگهارو ۽ ڪارائتو آئين؛ ۽ اهو بهتر آهي، ته هڪ وسيع ملڪ جي سمورن ذريعن جي ڀيٽ ۾ انهيءَ قوت تي ويساهه ڪيو وڃي، جيڪا سُني حڪومت جو نتيجو هجي ٿي.

اجا به هيءَ چئي سگهجي ٿو، ته تاريخ ۾ ڪجهه اهڙين رياستن جا مثال ملن ٿا، جن جي جوڙجڪ ڪجهه ائين ٿي هئي، جو اهي ٻيا ملڪ فتح ڪرڻ تي

مجبور هيون، ۽ پنهنجي بقا لاءِ وٽن ان کانسواءِ ٻيو ڪو چارو به نه هو، جو اُهي سدائين پنهنجي پڪيڙ کي وڌائيندڻيون رهن. ممڪن آهي، ته اهي انهيءَ سُٺيءَ گهُرج تي پنهنجي پاڻ کي شاباس ڏينديون هجن، پر هيءَ گهُرج اهڙي هئي، جيڪا هنن جي عظمت جي حدن سميت سندن اٽتر زوال ڏانهن پڻ اشارو ڪندي هئي.

قوم (هلندڙ)

سياسي هيئت جو ٻن معيارن- ملڪ جي ڦهلاءُ يا سندس رعيت جي انگي اعتبار- سان ڪاٿو لڳائي سگهجي ٿو. ۽ انهن ٻنهي معيارن وچ ۾ هڪ صحيح ناتو ٿئي ٿو، جيڪو واقعي رياست جي عظمت جو باعث هجي ٿو. انسانن سان رياست جُڙي ٿي ۽ مُلڪ انسانن جي پرورش ڪري ٿو، تنهنڪري ٻنهي ۾ صحيح لاڳاپو هيءَ ٿيو، تہ زمين ايتري هئڻ گهرجي، جو اُها آباديءَ جي پرورش لاءِ جهجهي هجي ۽ وري آبادي ايتري هجي، جو زمين سندن پرورش ڪري سگهي. انسانن جي هڪ رٿيل انگ جي انتهائي قوت انهيءَ نسبت ۾ ٿئي ٿي، ڇوتہ جيڪڏهن زمين گهٽي هوندي، تہ سندس سنڀال ڏکي، زراعت ناڪافي ۽ پيداوار گهُرج کان وڌيڪ ٿيندي. ايراضيءَ جو گهٽو ڦهلاءُ، مُلڪ کي دفاعي جنگين ۾ ٽڪرو ڦاسائي ڇڏي ٿو. جيڪڏهن زمين ناڪافي هجي ٿي، تہ رياست کي پنهنجي گهُرجن جي پورائيءَ لاءِ پنهنجي پاڙيسرين کان مدد وٺڻي پوي ٿي، ۽ اهو سبب بڻجي ٿو اهڙين لڙائين جو، جنهن ۾ هيءَ ملڪ پاڻ چڙهائي ڪري ٿو. هر اها قوم جيڪا جنگ يا واپار منجهان ڪنهن هڪ کي چونڊڻ تي مجبور هجي، سا پاڻ هيٺي هجي ٿي. اهڙيءَ قوم جو آڌار پنهنجي پاڙيسرين يا خاص واقعن تي هجي ٿو. ۽ اهڙي صورت ۾ اهو لازمي بڻجي ٿو، تہ سندس زندگي مختصر ۽ غير يقيني هجي. اهڙي قوم يا ٻين کي فتح ڪري وٺي ٿي ۽ پنهنجي حالت ۾ ڦيرو آڻي ٿي يا وري پاڻ هارائجي تباهہ ٿي وڃي ٿي. اها رڳو تڏهن آزاد رهي سگهي ٿي، جيستائين اها پاڻ گهٽي عظيم هجي ٿي يا وري بلڪل ننڍي.

اهو ناممڪن آهي، تہ ڪا اهڙي نسبت انگن ۾ مقرر ڪري سگهجي، جيڪا ايراضيءَ جي وسعت ۽ انسانن جي انگ ۾ هئڻ گهرجي ۽ جيڪي هڪٻئي لاءِ جهجهيون هجن، ڇوتہ زمينون بہ گهڻن قسمن جون ٿين ٿيون. ڪجھ گهٽ

زرخيز هجن ٿيون، ته وري ڪجهه وڌيڪ. ڪجهه ۾ هڪ قسم جي پوک ٿئي ٿي، ته وري ٻين ۾ ٻئي قسم جي. ائين آبهوا جا اثر مختلف ٿين ٿا. ٻيو ته رهواسي به هڪٻئي کان مختلف ٿين ٿا. ڪجهه اهڙا هجن ٿا، جيڪي زرخيز ملڪ ۾ رهن ٿا، پر سندن گهرجون گهٽ هجن ٿيون، ۽ ڪجهه وري اهڙا هجن ٿا، جيڪي بنجر ملڪ ۾ رهندي به گهڻو ناڻو خرچين ٿا. گڏوگڏ هر ملڪ ۾ انهن سيني ڳالهين جو به لحاظ رکڻ گهرجي، ته اُتان جون عورتون گهڻا ٻار ڄڻينديون آهن يا گهٽ؟ انهيءَ ملڪ جون حالتون ڪهڙيون آهن؟ ان سان آبادي وڌڻ ۾ مدد ملي ٿي يا نه؟ گڏوگڏ لاڳو قانون پنهنجي ادارن وسيلي آباديءَ تي ڪيترو اثر وجهي ٿا سگهن؟ قانونن کي ناهڻ وقت رڳو انهيءَ ڳالهه جو لحاظ نه رکڻ گهرجي، جو هو پنهنجي اڪين سان ڏسندو هجي، پر انهيءَ لاءِ ضروري آهي، ته هو پهرين انهن حالتن جو ڪاٿو لڳائي، جيڪي پيدا ٿينديون آهن. جنهن حالت ۾ قوم سندس آڏو هجي، تنهن تي ڪيس ايڏو ڌيان نه ڏيڻ گهرجي، جيڏو انهيءَ منزل تي، جتي قوم جو پهچڻ لازمي ڳالهه هجي. آخري ڳالهه هيءَ آهي، ته اهڙيون انيڪ صورتون ٿين ٿيون، جو جڏهن خاص مقامي حالتون سندس گهرجاؤ هجن ٿيون يا گهٽ ۾ گهٽ ان جي اجازت ڏين ٿيون، جو جيتري زمين ظاهر ۾ ضروري پائنجي ٿي، تنهن کان وڌيڪ ايراضيءَ تي قبضو ڪيو وڃي. مثال طور، ڪوهستاني ملڪن جي ماٿهن ۾ ڦهلاءُ وڌيڪ ٿيندو، جتي قدرتي پيداوار- ڪاٺ ۽ چارو- لاءِ گهٽ پورهئي جي گهُرج پوي ٿي. ۽ اسان کي ڄاڻ آهي، ته اتي ميدانن جي پيٽ ۾ عورتن کي وڌيڪ اولاد ڄمي ٿو: ۽ جتي وڌيڪ لهواري زمين هئڻ ڪارڻ سڌيءَ زمين جا اهڙا ٽڪرا نڪرڻ ڏکيا هجن ٿا، جن تي پوکي ڪري سگهجي. جڏهن ته سمنڊ جي ڪناري گهٽي آبادي ممڪن بڻجي ٿي، پوءِ ڀلي ان پاسي پٿر جون ٽڪريون ۽ بنجر ريتيءَ جا دڙا ئي ڇو نه هجن، ڇوته اُتي زميني پيداوار جي جيڪا کوٽ هجي ٿي، سا مڇيءَ جي شڪار سان پوري ٿي وڃي ٿي: ۽ تنهنڪري به اتي جي رهواسين کي سمنڊ جي ڌاڙيلن سان مقابلو ڪرڻ لاءِ ويجهو رهڻ ضروري هجي ٿو، گڏوگڏ اُتي ان ۾ گهٽيون سولايون ۽ سهنجايون هجن ٿيون، جو جيڪڏهن آبادي گهٽي وڌي وڃي ٿي، ته اهڙن ماڻهن کي، جيڪي ملڪ لاءِ غيرضروري هجن ٿا، تن کي بيٺڪيتن طرف موڪلي سگهبو آهي.

قانون جوڙڻ وقت جيڪي ڳالهيون سامهون هئڻ گهرجن، تن ۾ هڪ هيءَ به آهي، جيڪا ڳالهه جيتوڻيڪ سيني جي جاءِ نٿي والاري سگهي، پر جيڪڏهن متس ڌيان نه ڏنو ويو، ته ٻيا سمورا شرط اجايا ٿي ويندا. اُهو شرط هيءَ آهي: امن ۽ سڪون جو هجڻ. ڇو ته جڏهن رياست جي جوڙجڪ ٿيندڙ هجي ٿي، تڏهن ان جو مثال فوج جي ان دستي جهڙو هجي ٿو، جيڪو اجهان روپ وٺندڙ ۽ جسم ۾ مقابلي جي طاقت گهٽي گهٽ هوندي اٿس ۽ کيس برباد ڪرڻ سولو ٿيندو اٿسي. جيڪڏهن رياست ۾ شروع کان آخر تائين ڪا ترتيب نه هوندي، ته منجهس انهيءَ وقت جي پيٽ ۾ مقابلي جي قوت وڌيڪ هوندي، جڏهن رياست خميرجڻ ۽ ڦندجڻ واريءَ حالت ۾ هجي ٿي، ۽ هر شخص ڪي اجتماعي جوکي جي پيٽ ۾ پنهنجي ڳڻتي وڌيڪ ٿئي ٿي. جيڪڏهن انهيءَ آزمائش وقت ويڙهه، ڏڪار يا بغاوت پڙڪي پوي ته رياست جي بربادي لازمي بڻجي ٿي.

ڳالهه اها نه آهي، ته اهڙن طوفاني زمانن ۾ حڪومتن جي پيڙهه نه بيهندي آهي، پر اهڙين صورتن ۾ پاڻ اهي حڪومتون، رياست جي تباهيءَ جو باعث بنجن ٿيون. حڪومت تي زبردستي قبضو ڪندڙ پاڻ بي اطمينانيءَ جي زمانن جو سبب بنجن ٿا يا وري اهي عام ڏقيڙ مان فائدو وٺي اهڙا هاڃيڪار قانون منظور ڪرائڻ لاءِ، جيڪي صحيح دماغي حالت ۾ هجڻ مهل قوم ڪڏهن به منظور نه ڪري ها، اهڙي زماني جي چونڊ ڪن ٿا. وقت جي چونڊ ڪين چڱيءَ ريت واضح ڪري ٿي، ته جڙيل قانونن ۾ ڪهڙا ظلم ۽ ڏاڍ جا قانون آهن.

ڪهڙي قوم قانونن واري ٽيڪ لاءِ سيني کان وڌيڪ موزون آهي؟ انهيءَ لاءِ اهڙي قوم موزون هوندي، جيڪا پنهنجي زندگيءَ جي آغاز يا ڳنڍيل مفاد يا معاهدي سبب متحد هجي؛ پر جنهن قانون جو وزن اڃان محسوس نه ڪيو هجي. تنهنڪري اهڙي قوم، جيڪا خاص رسمن جي پابند نه هجي ۽ نه ئي اهڙن وهمن ۾ قاتل هجي، جن کي دماغ مان نه ڪڍي سگهجي؛ اهڙي قوم، جنهن کي ان قسم جو ڪو جوکو نه هجي، ته متس هڪدم ڪو حملو ڪري ڏيندو؛ اهڙي قوم، جيڪا پنهنجا پاڙيسرين جي سندن ڏقيڙن ۾ شريڪ ٿيڻ بنا منجهانئس هر هڪ سان پاڻ اڪيلو مقابلو ڪري سگهي يا هڪ کي مات ڏيڻ لاءِ ٻئي جي مدد وٺي؛ اهڙي قوم، جنهن جا سمورا ماڻهو هڪٻئي کان واقف هجن، ۽ جنهن ۾

هڪ شخص تي ايترو بوجھ وجھڻ جي گھُرج نہ پوي، جيڪا سندس طاقت کان ٻاهر هجي؛ اهڙي قوم، جيڪا ٻين قومن بنا پنهنجو وجود قائم رکي سگھي ۽ جنهن بنا ٻيون قومون جيئريون رهي سگھن. (8) اها قوم، جيڪا نہ امير هجي نہ غريب، تنهن وٽ رڳو ايترو هجي جو پنهنجون گھُرجون پاڻ پوريون ڪري سگھي. ۽ آخري شيءِ جيڪا ان قوم ۾ هئڻ گھرجي، سا هيءَ تہ منجهس قديم قوم جهڙو استقلال هجي ۽ اها نئين قوم جيان تربيت جوڳي هجي. قانون جوڙڻ ۾ جيڪا ڏکيائي سامهون اچي، سا هيءَ نہ هجي تہ ڪهڙيون ڪهڙيون نيون ڳالهيون جوڙيون وڃن. ڏکيائي هيءَ هجي تہ ڇا برباد ڪيو وڃي. ۽ جنهن ڪارڻ سوڀ ورلي ملي ٿي، اها هيءَ آهي، تہ سماجي گھرجن ۽ فطري جيوت جي سادگي کي ملائڻ اتڪل ناممڪن هجي. اهو صحيح آهي، تہ سموريون ڳالهيون ورلي گڏبيون آهن، ۽ اهو ئي ڪارڻ آهي، جو سُٺي آئين واريون رياستون بہ گھٽ ئي هجن ٿيون.

يورپ ۾ اڃا بہ هڪڙو اهڙو ملڪ آهي، جنهن لاءِ قانون جوڙي سگھجن ٿا، اهو آهي ڪارسيڪا ٻيٽ. (هن ٻيٽ ۾ 1769ع ۾ نيپولين ڄائو هو: سنڌيڪار) جنهن همت ۽ استقلال سان ان بهادر قوم آزاديءَ کي ٻيهر ماڻيو آهي، ۽ سندس بچاءُ ڪيو آهي، اها انهيءَ ڳالهہ جي گھُرجاؤ آهي، تہ ڪو عاقل ۽ ڏاهو انسان ان قوم کي اهو ٻُڌائي، تہ جيڪا آزادي هن ورتي آهي، تنهن کي اها ڪيئن برقرار رکي سگھي ٿي. آئون محسوس ڪيان ٿو، تہ اهو ننڍڙو ٻيٽ هڪ ڏينهن يورپ کي اچرج ۾ وجھي ڇڏيندو.

باب ٻارهون

قانونسازيءَ جا مختلف سرشتا

جيڪڏهن هن ڳالھ جو پتو لڳايو وڃي، تہ قوم جو سڀني کان وڏو مجموعي فائدو ڪهڙيءَ ڳالھ ۾ آهي، جيڪا قانون سازيءَ جي هر طريقي جو وسيلو هئڻ گهرجي، تہ ان کي مختصر ٻن لفظن ۾ ٻُڌائي سگهجي ٿو: آزادي ۽ مساوات. آزادي انهيءَ ڪارڻ جو ماڻهن جي هر قسم جي فرمانبرداريءَ واري ناتي جي معنيٰ هيءَ آهي، تہ ايتري قوت، سياسي هيئت مان ڪڍي وئي، ۽ مساوت ان ڪارڻ تہ آزاديءَ جو وجود مساوات بغير ممڪن ئي نہ آهي.

آئون شهري آزاديءَ بابت لکي چڪو آهيان. مساوات جي معنيٰ هيءَ نہ سمجهڻ گهرجي، تہ هر شخص وٽ بلڪل هڪجيتري قوت ۽ دولت هجي. مساوات جي معنيٰ هيءَ آهي، تہ هر شخص وٽ رڳو ايتري قوت هجي، تہ هو ڪنهن ٻئي تي ڏاڍ ۽ زبردستي نہ ڪري سگهي ۽ قوت کي رڳو قانون ۽ پنهنجي عهدي مطابق واپرائي سگهي. ۽ جيستائين دولت جو ناتو آهي، تہ ڪوبہ شهري ايڏو شاهوڪار نہ هجي، جو ٻئي کي خريدي سگهي؛ ۽ نہ وري ڪو ماڻهو ايڏو مسڪين هجي، جو هُو پنهنجي پاڻ کي وڪڻڻ تي مجبور ٿي وڃي. (9) جنهن لاءِ شرط هي آهي، تہ وڏن جي ملڪيت ۽ اثر گهٽو وڌيڪ نہ هجي ۽ وري ننڍا گهٽي لوڀ ۽ هيچ کان آجا هجن.

اسان کي چيو وڃي ٿو، تہ اهڙي آزادي رڳو هڪ خيالي ڳالھ آهي، جيڪا دنيا ۾ ڪڏهن بہ حقيقي روپ نٿي وٺي سگهي. پر جيڪڏهن هن جو اجايو استعمال اٽر آهي، تہ پوءِ ڇا منجهانئس هي نتيجو ڪڍي سگهجي ٿو، تہ سندس حدون مقرر ڪرڻ بہ غيرضروري آهي، ڇوتہ خاص ڪري حالتون ۽ واقعا، مساوات کي متائڻ ڏانهن لاڙو رکن ٿا، تنهنڪري اهو ضروري آهي، تہ قانون جوڙي ڪين قائم ۽ برقرار رکڻ لاءِ جاکوڙيو وڃي.

پر سُني قانون سازيءَ جي طريقي جا مقصد، هر ملڪ جي مقامي حالتن ۽ اُتي جي رهواسين جي ڳُڻن جي اعتبار کان بدلجندا رهڻ گهرجن ۽ ڪين حالتن مطابق هر قوم لاءِ ڌار ڌار قانون جوڙڻ ڪپن. اهڙا قانون پيلي ظاهري طور سُٺا نہ هجن، پر جنهن رياست لاءِ اُهي جوڙيا ويندا، تنهن لاءِ بهترين هوندا. مثلاً زمين ٿوٽ ۽ بنجر هجي، يا ملڪ آبادي لاءِ گهٽو گهٽ هجي، تہ صنعت توڙي حرفت ڏانهن ڌيان ڏيڻ گهرجي، ۽ پاڻ وٽ ناهيل شين جي موٽ ۾ اهي شيون وٺڻ گهرجن، جن جي گهرج هجي؛ پر جيڪڏهن ملڪ ۾ زرخيز ميدان ۽ لهواريون زمينون هجن ۽ هڪ زرخيز علائقي ۾ رهواسين جي گهٽتائي هجي، تہ سمورو ڌيان زراعت ڏانهن ڏيڻ گهرجي، جنهن سان آبادي وڌي ٿي؛ ۽ صنعت توڙي حرفت کي ڏيهہ نيڪالي ڏيڻ گهرجي، ڇوتہ صنعت ۽ حرفت سان ملڪي آباديءَ ۾ گهٽتائي اچي ٿي. ۽ جيڪا ٿورڙي گهڻي آبادي ٿئي ٿي، سا ڳُٽپ جي ڪجهہ ماڳن تي گڏ ٿي وڃي ٿي. (10) جيڪڏهن ڪا قوم وسيع ۽ مانيٽي سامونڊي ڪناري لڳ وسيل هجي، تہ ڪيس پنهنجي جهازن سان سمنڊ تي ڇانئجڻ گهرجي ۽ پاڻ وٽ واپار ۽ جهازرانيءَ کي وڌائڻ گهرجي. اهڙيءَ قوم جي زندگي ننڍڙي پر آسودي هوندي. پر جنهن ملڪ ۾ سامونڊي لهرون رڳو اهڙين ٽڪرين سان ٽڪرائجنديون هجن، جيستائين پُهچ بلڪل ناممڪن هجي، تہ انهيءَ قوم لاءِ اهو مناسب آهي، تہ اها ماس- کائو ۽ وحشي رهي. ائين اها وڌيڪ پرامن، شايد بهتر ۽ بيشڪ وڌيڪ خوشيءَ واري زندگي گهاريندي. مختصر هي تہ انهن اصولن ڪانسواءِ، جيڪي سڀني لاءِ هڪجهڙا آهن، هر قوم لاءِ خاص سبب ٿين ٿا، جنهن جا اثر خاص انهيءَ قوم جي زندگي تي پون ٿا، ۽ جنهن سببان هن جا قانون رڳو سندس لاءِ موزون هجن ٿا. مثلا آڳاٽي دؤر ۾ يهودين ۽ ويجهي زماني ۾ عربن جي سموري قانون سازيءَ جو اصلي موضوع مذهب هوندو هو. جڏهن تہ اٿينس ۾ ادب، ڪارٿيج ۽ ٽائر ۾ واپار، رهوڊس ۾ جهاز راني، اسپارٽا ۾ جنگ ۽ روم ۾ شجاعت ۽ مردانگي هوندي هئي. "قانوني روح" جي ليکڪ سوين مثال ڏيندي هي ٻُڌايو آهي، تہ قانون جوڙيندڙ ڪهڙي طريقي سان پنهنجا قانون ڪنهن هڪ مقصد لاءِ جوڙي سگهي ٿو.

ڪنهن رياست جو آئين واقعي مضبوط ۽ مستحڪم تڏهن ٿي سگهي ٿو،

جڏهن اهو خيال رکيو وڃي، ته وقت ۽ موقعي مطابق موزون ڪهڙي ڳالهه آهي، ته جيئن قدرتي حالتون ۽ قانون هر ڳالهه ۾ هڪٻئي سان ٺهڪجندڙ هجن. ۽ قانون رڳو قدرتي حالتن کي قائم ۽ برقرار رکي، سندن تائيد ڪري ۽ کين سڌاري. پر جيڪڏهن جڙيل قانونَ، موضوع غلط چوندڻ سبب اهڙا اصول واپرايائين، جيڪي حالتن موجب موزون نه هجن، اصول غلاميءَ ڏانهن ته وري حالتون آزاديءَ ڏانهن لاڙو رکندڙ هجن، ۽ هن جو مقصد دولت هجي، ته وري انهن جو آبادي جي گهٽائي، هن آڏو امن هجي ۽ انهن سامهون ملڪَ فتح ڪرڻ، ته پوءِ انهيءَ جو لازمي نتيجو هي نڪرندو، جو پتو به نه پوندي قانون ڪمزور ٿي ويندا، آئين برباد ٿي ويندو؛ ۽ رياست کي تيستائين مصيبتن مان ڇوٽڪارو نه ملندو، جيستائين اها تباهه نه ٿي ويندي ۽ يا وري منجهس تبديلي نه ايندي ۽ وري جيستائين متن اَمٽ فطرت پيهر مڙهجي نه ويندي.

باب ٻارھون

قانونن جي ورڇ

جيڪڏھن ھر ڳالھ جي باقاعدي جوڙجڪ ٺيڻ ۽ اجتماعي دولت جو سُٺو امڪاني روپ ڌارڻ جو مقصد ھجي، تہ مختلف ڳالھين جي پاڻ ۾ جيڪا نسبت ٿئي، تن جي مختلف ناتن تي ڌيان ڏيڻ گھرجي. مثلا: سڀ ڪان پھرين سڄي جسم جو پنھنجي مٿان جيڪو اثر ٿئي ٿو، يعني ڪُل جو ناتو ڪُل سان، حڪمران جو رياست سان، ۽ ھن لاڳاپي بابت جيئن اسان کي اڳتي ھلي ڄاڻ پوندي، تہ وچ وارن ناتن جي لاڳاپن سان ٺھي ٿو.

جيڪي قانون انھيءَ تعلق جي جوڙجڪ ڪن ٿا، تن کي سياسي قانونن جي نالي سان سڏيو وڃي ٿو؛ ۽ ڪين بنيادي قانون پڻ چيو وڃي ٿو، ۽ جيڪڏھن اھي قانون دانشمنداڻا ھجن، تہ ائين چوڻ ۾ بہ وڌاءُ نہ آھي، تنھنڪري ھر رياست ۾ جيڪڏھن قانون جو رڳو ھڪ سُٺو سرشتو ھجي، تہ جنھن قوم وٽ اھو قانون موجود آھي، تنھن کي برقرار رکڻ گھرجي؛ پر جيڪڏھن مروج حڪومتي سرشتو خراب ھجي تہ اھڙا قانون، جيڪي انھيءَ سرشتي کي سُٺو ٿيڻ کان روڪين، تن کي بنيادي قانون ڪيئن ٿو سمجھي سگھجي. ڳڏوگڏ ھر صورت ۾ قوم کي انھيءَ جو اختيار آھي، تہ پنھنجي قانونن ۾ ڦيرگھير آڻي، پوءِ ڀلي اُھي سُٺا قانون ئي ڇو نہ ھجن، تنھنڪري جيڪڏھن ڪا قوم پنھنجي پاڻ کي نقصان پھچائڻ چاھي ٿي، تہ ڪيس ائين ڪرڻ کان روڪڻ جو ڪنھن کي حق مليل آھي؟

ٻيو لاڳاپو رياست جي رڪنن يا عضون جو ھڪ ٻئي سان، يا عضون جو پوري جسم سان ھجي ٿو، ۽ ھي ناتو پھرينءَ صورت ۾ ممڪن حد تائين ڪمزور، ۽ ٻيءَ صورت ۾ امڪاني حد تائين مضبوط ھئڻ گھرجي. انھيءَ صورت ۾ ھر شھري، سمورن ٻين شھرين جي مقابلي ۾، مڪمل طور خودمختيار ھوندو؛ پر جيستائين رياست جو ناتو آھي، ھو ائين مڪمل طور پابند بہ ھوندو.

هي ٻئي صورتون ساڳئي وسيلي سان پيدا ٿينديون. تنهنڪري رڳو رياست جي قوت پنهنجي عضون يا رڪنن لاءِ آزادي ماڻي سگهي ٿي، ۽ ٻئي ناتي سان شهري قانون ظهور ۾ اچن ٿا.

فرد ۽ قانون وچ ۾ هڪ ٽيون ناتو به ٿئي ٿو، جنهن تي اسان ويچاري سگهون ٿا، جيڪو آهي قانونن جي نافرماني ۽ اُن جي سزا. انهيءَ آڌار تي فوجداري قانون ٺاهجن ٿا، جيڪي اصل ۾ قانونن جو ڪو خاص قسم نه آهن، پر سمورن قانونن جي پابنديءَ جا ضامن آهن.

قانونن جي انهن ٽن قسمن سميت چوٿون قسم به آهي، جيڪو سڀني کان اهم آهي، سو سنگ مرمر يا پتل جي پليٽن تي اُڪيريل نه، پر شهرين جي دلين تي نقش ٿيل هجي ٿو. هي اهو قانون آهي، جيڪو رياست جو اصلي آئين هجي ٿو، جيڪو هر روز نئين قوت ماڻي ٿو؛ ۽ جڏهن ٻيا قانون زوالجي يا مري کپي وڃن ٿا، ته ڪين نئين زندگي عطا ڪري ٿو يا پاڻ سندن جاءِ وٺي ٿو. هي قانون قوم کي ان وات تي بيهاري ٿو، جيڪا سندن لاءِ مقرر ٿيل هجي ٿي ۽ عادت جي طاقت سان اختيار کي ائين بدلائي ٿو ڇڏي، جو ان جو احساس به ٿيڻ نٿو ڏئي. آئون اخلاق، رسم رواج ۽ سڀني کان وڌيڪ عوامي راءِ بابت پيو ڳالهايان: هيءَ اها قوت آهي جنهن کان سياسي دانشور اڻڄاڻ آهن، پر هن تي ئي سمورين ٻين ڳالهين جي ڪاميابيءَ جو آڌار آهي. سُنو قانون- ٺاهيندڙ ان ۾ ڳجهي طور گهڻي دلچسپي وٺي ٿو، توڙي ظاهر ۾ ائين ٿو پيانئجي، ته رڳو خاص قانون سندس آڌو آهن، انهن قانونن جي حيثيت ته رڳو محرابي کُب جهڙي هجي ٿي، پر ڪمانَ جي ڪماني ته اهي عادتون ۽ اخلاق ئي ٿين ٿا، جن جي هوريان هوريان جوڙجڪ ٿئي ٿي.

قانونن جي مختلف قسمن مان رڳو سياسي قانون، جن هيٺ حڪومت جون مختلف صورتون جنم وٺن ٿيون، منهنجي مضمون سان لاڳاپيل آهي.

حوالا ۽ سمجهاڻيون

1. ارادي جي اجتماعي هجڻ لاءِ هي ضروري نه آهي، ته اهو مڪمل اتفاقي راين تي ٻَڌل هجي. پر شرط رڳو هي آهي، ته هر رايي کي ڳڻپ ۾ آندو وڃي. جيڪڏهن ائين نه ٿيندو ته ان کي اجتماعي فعل نه چئي سگهبو.

2. مارڪس دي آرگينسن جو قول آهي: 'هر مفاد جا مختلف اصول ٿين ٿا. ٻن انفرادي مفادن ۾ ٽئين مفاد جي مخالفت سان هم آهنگي پيدا ٿئي ٿي. هن ڳالهه ۾ هو وڌيڪ ائين به چئي پئي سگهيو، ته سمورن مفادن جي هم آهنگي ان مخالفت جي آڌار تي پيدا ٿئي ٿي، جيڪا هر مفاد طرفان ڪيس سامهون اچي ٿي. جيڪڏهن مختلف مفادن جو وجود نه هجي ها، ته اجتماعي مفاد جي گھُرج به ڏاڍي ڏکيائيءَ سان محسوس ٿئي ها. ۽ جيڪڏهن اجتماعي مفاد جي راهه ۾ ڪو ٻيو مفاد تنگ نه اڙائي ها، ته سمورا ڪم پاڻمرادو ٿيندا رهن ها ۽ سياست فن جيان باقي نه رهي ها.

3. نڪولو مئڪياويلي چوي ٿو: 'اصل ۾ ڪجهه ورهاستون اهڙيون آهن، جيڪي رياست لاءِ هاڃيڪار، ته وري ڪجهه فائديمند ٿين ٿيون. جنهن ورڇ سان فرقا ۽ جماعتون اُٿي بغاوت ڪن، سي نقصانڪار آهن، پر جن ورڇن سان اهي ٻئي ٻُڇڙايون نروار نه ٿين، سي فائديمند آهن. لوڪشاهيءَ جي باniءَ لاءِ هيءَ ناممڪن ڳالهه آهي، ته دشمنيون بلڪل ميساري ڇڏي، پر ڪيس سندس روڪٿام ائين ڪرڻ گهرجي، جو دشمني فرقي بنديءَ جي حد تائين نه وڃي.' (ڏسو 'تاريخ فلورينس' ڪتاب پنجون.)

4. هن ڪتاب ڪي ڏيان سان پڙهندڙن ڪي، آءٌ وينتي ٿو ڪريان، ته اُهي مون تي هيءَ تهمت مڙهڻ ۾ تڪڙ ڪان ڪم نه وٺن، ته آءٌ پنهنجي پاڻ ڪي ڪوڙو ٻيو ڪوٺيان. اصطلاحن سبب ظاهريءَ طور ائين ڀانئجڻ اٽڙ آهي.

5. هن لفظ جي معنيٰ مون وٽ نه اشرافيه آهي، ۽ نه ئي عوامي حڪومت. عام طور هر اها حڪومت، جنهن جي رهنمائي اجتماعي ارادو يعني قانون ڪري اها لوڪشاهي آهي. جائز هجڻ جو شرط هي آهي، ته حڪومت ۽ حاڪم ساڳيو نه هجي: حڪومت وٽ حاڪم جا وزير هئڻ گهرجن، ايئن ڪجهه صورتن ۾ شاهي حڪومت به لوڪشاهي ٿي سگهي ٿي. ٻئي ڪتاب ۾ ان ڪي وڌيڪ واضح ڪيووينندو.

6. عوام تڏهن وڃي مشهور ٿئي ٿو، جڏهن وٽس قانون ناهڻ جو زوال شروع ٿئي ٿو. اسان کي پتو نه آهي ته گهٽين صدين تائين لي ڪرگس جو حڪومتي طريقو اسپارٽا جي رهواسين لاءِ پلائي ۽ سُڏاري جو سبب هو. جڏهن ته انهيءَ دؤران يونان جي ٻين ڀاڱن ۾ ڪنهن ڪي ان جي چاڻ به نه هئي.

7. ڏسو مانٽيسڪيو جي ڪتاب 'رومين جي عظمت ۽ زوال' جو باب پهريون.

8. جيڪي ماڻهو ڪالوِن کي رڳو مذهبي عالم سمجهن ٿا، سي سندس غيرمعمولي ڏاهپ کان ايڏو واقف نه آهن. اسان جي ڏاهپ ڀرين حُڪمن جي جوڙجڪ ۾ هن جو وڏو حصو هو، جيڪي هن لاءِ ايڏو ئي فخر جوڳا آهن، جيترا سندس قانون. اسان جي مذهب ۾ زمانو ڪيڏي به ڦيرقار آڻي، پر جيستائين وطن ۽ آزاديءَ جي محبت اسان ۾ موجود رهندي، اوستائين هن عظيم هستيءَ جي عزت اسان جي دلين مان ميسارجي نه سگهندي.

9. نڪولو مئڪياويلي جو قول آهي: "سچ هي آهي، ته دنيا ۾ ڪڏهن به ڪو اهڙو

غيرمعمولي قانوندان نہ ٿيو آهي، جنھن الله ڏانھن رجوع نہ ڪيو هجي، نہ تہ هن جا قانون منظور ٿي نہ ٿين ها. حقيقت ۾، انيڪ لاپائتيون حقيقتون آهن، جن جي هڪ عقلمند انسان کي ڄاڻ پنجي سگهي ٿي. پر هي ممڪن آهي تہ هن وٽ اهڙا عقلي دليل نہ هجن، جن وسيلي هو ٻين کي پروسو ڏياري سگهي." (ڏسو: ليواءِ برليوليس تي مقالا، ڪتاب پنجون، باب يارهون.)

10. جيڪڏهن بہ پاڙيسري عوامَ يا قومون هجن، (ياد رهي تہ روسو هتي 'عوام' جو ذڪر پيو ڪري، جنھن مان شايد سندس مطلب 'قوم' هجي) ۽ منجهائن هڪ قوم ٻيءَ قوم بنا پنھنجو وجود قائم نہ رکي سگهي، تہ پھرين قوم لاءِ ان ۾ ڏاڍي ڏکيائي ٿيندي ۽ ٻيءَ لاءِ وڏو خطرو. هر عقلمند قوم ان صورت ۾ ٻيءَ قوم کي متس پاڙڻ کان تڪڙو آزاد ڪرڻ جي ڪوشش ڪندي. ٿياسڪالا لوڪشاهيت، جيڪا ميڪسيڪو شهنشاهيت جي گهيري ۾ آهي، ميڪسيڪو وارن کان لوڻ ونڻ بلڪ انھن کان عطيي طور ونڻ جي پيت ۾ ان ڳالھ کي اوليت ڏيندي، تہ لوڻ بلڪل ونجي ئي نہ. ٿياسڪالا جا رهواسي هيءَ ڳالھ چڱيءَ ريت سمجهندا هئا، تہ ان آزادگيءَ ۽ درياھ دليءَ ۾ اوس ڪو چار وچايل آهي. هنن پنھنجي آزاديءَ کي برقرار رکيو ۽ ايڏي وڏيءَ شهنشاهيت جي وچ ۾ چتني ڪُندن کان گهيريل ننڍڙي رياست نيٺ ان وڏي شهنشاهيت جي تباهيءَ جو ذريعو بڻي.

11. جيڪڏهن رياست جو استحڪام مقصدن ۾ شامل آهي، تہ انھن ٻنھي انتھائن کي ممڪن حد تائين هڪ ٻئي جي ويجهو آڻڻ گهرجي: نہ شاهوڪارن کي اجازت ڏيو ۽ نہ ئي فقيرن کي موڪل ڏيو! هي ٻئي صورتون جيڪي قدرتي طور هڪ ٻئي کان ڌار نٿيون ڪري سگهجن، سي اجتماعي خوشحاليءَ لاءِ هڪجيترو نقصانڪار آهن. هڪ جماعت مان ظلم ڪندڙ ۽ ٻيءَ جماعت مان ظلم کي سگھ بخشيندڙ پيدا ٿين ٿا. هنن وچ ۾ سدائين ملڪي آزادي نيلام ٿيندي رهي ٿي. هڪ جماعت وٺي ٿي، تہ ٻي وري وڪڻي ٿي.

12. مارڪس دي آرگينسن چيو آهي: "هرقسم جي پرڏيهي واپار ۾ مجموعي بادشاهت جي حيثيت سان رڳو هڪڙو فائدو ٿيندو آهي. امڪان اهو آهي تہ ان سان ٿي سگهي ٿو، تہ ڪجھ ماڻهو يا وري ڪجھ شهر شاهوڪار ٿي وڃن، پر قوم جو مجموعي طور ڪو فائدو نہ ٿيندو آهي ۽ ماڻهن جي حالت پھرين کان ڪنھن بہ صورت ۾ سُٺي نہ ٿيندي آهي."

ڪتاب ٽيون

حڪومت جي مختلف قسمن جي ذڪر ڪان پهرين چڱو ٿو ڀانئجي، ته "حڪومت" لفظ جو تُز فهم نبيرڻ جي ڪوشش ڪئي وڃي، جيڪو اڃا تائين چِٽو نه ڪيل آهي.

باب پهريون

حڪومت تي عام نظر

آئون پڙهندڙن کي چتاءُ ٿو ڏيان، تہ هن باب کي ڌيان سان پڙهڻ جي گهُرج آهي، ۽ جيڪي گهٽ ڌيان ڏيندڙ ماڻهو آهن، تن ڏانهن چِتائيءَ کان آئون لاچار آهيان.

هر آزاد فعل ٻن سببن جي ميلاپ سان پيدا ٿئي ٿو. هڪ سبب اخلاقي، يعني اهو ارادو جيڪو فعل جو تعين ڪري ٿو، ۽ ٻيو طبعي يعني اها قوت جيڪا کيس عمل ۾ آڻي ٿي. جڏهن آئون ڪنهن ڳالهہ يا شيءِ ڏانهن وڌندس، تہ اول مونکي اوڏانهن وڃڻ جو ارادو ڪرڻو پوندو. پوءِ منهنجا پير مونکي اُتي پهچائيندا. جيڪڏهن هڪ جَڏو ماڻهو ڊوڙڻ جو رڳو ارادو ڪري ۽ هڪ تندرست ماڻهو انهيءَ قسم جو ڪو ارادو نہ ڪري، تہ اُهي ٻئي ڄڻا پنهنجي ساڳيءَ جاءِ تي بيٺل رهندا. سياسي جماعت جي طاقت جا محرڪ بہ اهڙا ئي ٽين ٽا، تنهنڪري هتي قوت ۽ ارادي ۾ تميز ڪئي وڃي. ارادي جو نالو هجي ٿو قانون ٺاهڻ جو اختيار، ۽ جسماني قوت جو نالو هجي ٿو انتظامي طاقت (حڪومت). رياست ۾ انهن ٻنهي طاقتن جي ڀاڱ ۾ لاڳاپن بنا، نہ ڪجهہ ٿئي ٿو ۽ نہ ٿيڻ گهرجي.

اسان ٻُڌائي چڪا آهيون، تہ قانون ٺاهڻ واري طاقت، عوام سان لاڳاپو رکي ٿي، ۽ اها قوم وٽ ئي ٿي سگهي ٿي. ٻئي پاسي اسان جي جوڙيل اصول مان ظاهر آهي، تہ عام قوم کي، قانون ٺاهڻ جو اختيار يا اقتداراعلیٰ جيان انتظامي طاقت نٿي ملي سگهي، تنهنڪري هيءَ خاص قوت، انفرادي فعلن ۾ واپرائبي آهي ۽ اهي فعل قانون جي دائري ۾ داخل نہ آهن. تنهنڪري اختيار، حڪمران ۾ پڻ داخل نہ آهن، جنهن جا سمورا فعل لازمي طور قانون جي حيثيت رکن ٿا.

تنهنڪري ملڪي طاقت کي هڪ مناسب گماشتي ۽ نمائندي جي گهُرج

پوي ٿي، جيڪو ڪيس هڪ مرڪز تي آڻي، اجتماعي ارادي موجب استعمال ڪري، رياست ۽ حڪمران وچ ۾ لاڳاپي جو ڪم ڏئي، اجتماعي ماڻهن وچ ۾ اها ڳالهه پيدا ڪري، جيڪا انسان منجهه روح ۽ جسم جي ميلاپ سان جُڙي ٿي.

رياست ۾ حڪومت جو اصلي ڪم اهو هجي ٿو، جنهن کي غلطيءَ سان حڪمران جو ڪم سمجهيو ويو آهي، جڏهن ته حڪومت جي حيثيت حڪمران جي نمائندي جهڙي هجي ٿي ۽ ڪانئس وڌيڪ ڪجهه به نه.

هاڻي سوال هي آهي، ته پوءِ حڪومت آهي ڇا؟ هيءَ رعيت ۽ حڪمران جي پاڻ ۾ لاڳاپن لاءِ هڪ وچين جماعت آهي، جنهن جي ڪُلهن تي قانون مڙهجڻ ۽ شهري توڙي سياسي آزاديءَ جو بچاءُ هجي ٿو.

انهيءَ جماعت جا رڪن، مئجسٽريٽ، جن کي گورنر سڏجي ٿو، ۽ سموري جماعت کي مجموعي حيثيت ۾ سلطان (۱) چيو وڃي ٿو. تنهنڪري جيڪي ماڻهو هي چون ٿا، ته قوم ڪنهن معاهدي هيٺ پنهنجي حاڪمن جي اطاعت قبول نٿي ڪري، ته اُهي حق تي آهن. اصل ۾ هي فعل، حڪمران کي ڏنل خدمت ڪانسواءِ ڪجهه به نٿو هجي. انهيءَ فرض جي پورائيءَ ۾ اهي رڳو حڪمران جي عملدارن جي حيثيت رکن ٿا ۽ اُهي حڪمران طرفان ڏنل اختيار استعمال ڪن ٿا، جن کي هُو مرضيءَ موجب سوڙهو ڪري سگهي ٿو، ڪين گهٽائي سگهي ٿو، يا ڪين بلڪل واپس وٺي سگهي ٿو. اهڙي حق جي علحدگي، سماجي جماعت جي فطرت ۽ معاشري جي مقصدن واسطي به سراسر مخالف آهي.

تنهنڪري آئون حڪومت يا انتظام اعليٰ جو مڙهجڻ، انتظامي اختيارن جي جائز استعمال تي ۽ سلطان يا حاڪم جو اطلاق ان شخص يا جماعت تي ڪريان ٿو، جنهن کي اهي اختيار ڏنل هجن ٿا.

حڪومت منجهه اهي وچيون طاقتون موجود هجن ٿيون، جن جي ڇڙوڇڙ لاڳاپن ۾ هڪ اهڙو به لاڳاپو شامل هجي ٿو، جيڪو ڪُل جي ڪُل سان يا حڪمران جو رياست سان هجي ٿو. انهيءَ لاڳاپي جا جيڪڏهن به انتهائي نقطا فرض ڪيا وڃن، ته انهن جو وچ، وچٿري حڪومت آهي. حڪومت کي حڪمران وٽان حُڪم ملن ٿا، جن کي اها قوم تائين پهچائي ٿي. ۽ رياست جي مستقل توازن لاءِ ضروري آهي، ته بين سمورين ڳالهين جي لحاظ سان حڪومت ۽

شهرين، جيڪي هڪ اعتبار کان حڪمران ۽ ٻئي اعتبار کان رعايا هجن ٿا، جي طاقت يڪسان هجي.

تنهن ڪانسواءِ، انهن ٽنهي حدن مان ڪنهن کي بدلائڻ، لاڳاپي ٽوڙي توازن ۾ ڦيٽاڙو وجهڻ بنا نامڪمل آهي. جيڪڏهن حڪمران، حڪومت ڪرڻ چاهي، يا گورنر قانون ناهڻ چاهي، يا رعيت حُڪم مڃڻ کان انڪار ڪري، ته هڪدم نتيجو هي نڪرندو، ته امن جي جاءِ تي ڦيٽاڙو ڦهلجي ويندو، ارادي ۽ طاقت ۾ عملي اتحاد نه رهندو، رياست برباد ٿي ويندي ۽ ڏاڍ ٽوڙي انارڪيءَ جو دؤر جاري ٿي ويندو. پوءِ سيني کان وڏي ڳالهه هيءَ آهي، جو جيئن ته هر لاڳاپي ۾ رڳو هڪڙوئي هلڪو تناسب هجي ٿو، ائين هر رياست ۾ پڻ رڳو هڪ ئي بهترين حڪومتي طريقو ممڪن آهي. پر هزارين واقعا اهڙا ٿين ٿا، جيڪي قومن جون حالتون بلڪل بدلائي ڇڏين ٿا، تنهنڪري نقطو رڳو هيءَ نه آهي، ته مختلف قومن لاءِ حڪومت جا مختلف طريقا مناسب ٿين ٿا، بلڪ هيءَ ته هڪڙي قوم لاءِ مختلف وقتن تي مختلف قسمن جون حڪومتون موزون ٿي سگهن ٿيون.

انهن ٻنهي انتهائي نقطن وچ ۾ جيڪي مختلف لاڳاپا ممڪن آهن، تن جي تصور لاءِ، آئون مثال طور شهرين جي انگ کي ئي وٺندس، جيڪو سيني کان آسان اظهار جوڳو آهي.

فرض ڪيو ته ڪنهن رياست جي آبادي ڏهه هزار شهرين تي آڌاريل آهي. حڪمران جو تخيل رڳو اجتماعي ۽ جسم (هيئت) جي حيثيت سان ممڪن آهي، پر هر شخص رعيت جو رڪن هئڻ جيان ڌار انفرادي حيثيت به رکي ٿو، تنهنڪري حڪمران جو لاڳاپو رعيت سان ڏهه هزار ۽ هڪ جو آهي، يعني رياست جي هر ڀاتيءَ جي حصي ۾ رياستي اختيارن جي رڳو ڏهه هزار جي ڀَتي اچي ٿي، جيتوڻيڪ هو سندس مڪمل فرمانبردار ۽ حُڪم مڃيندڙ هجي ٿو. جيڪڏهن آبادي هڪ لک آهي، تڏهن به رعيت جي حيثيت ۾ ڪو ڦيرو نٿو اچي ۽ هر شخص هڪجيترو قانون جي ماتحت هجي ٿو ۽ سندس راءِ جيڪا رڳو لکين ڀَتي هجي ٿي، سا ناهيل قانونن تي ڏهه ڀيرا گهٽ اثر رکي ٿي. رعيت جيئن ته سدائين هڪ وحدت رهندي، تنهنڪري حڪمران جو اختيار ان لاڳاپي

سان وڌندو، جنهن لاڳاپي سان آبادي ۾ واڌارو ٿيندو. انهيءَ مان هيءَ نتيجو نڪري ٿو، تہ رياست جيتري وڏي هوندي، آزاديءَ ۾ ان حساب سان گھٽتائي ايندي.

جڏهن آئون لاڳاپن جو وڌڻ چوان ٿو، تڏهن منهنجو مطلب وڏيڪ نامناسب وڌڻ هجي ٿو. تنهنڪري هيءَ حسابي سمجھ جيتري وڏي ٿي، اوتري عام معنائن ۾ گھٽ ٿئي ٿي. پهرين معنيٰ ۾ جيئن تہ لاڳاپي جي پيٽ مقدار سان هجي ٿي، تنهنڪري سندس تعين مليل لاڳاپي سان ڪيو وڃي ٿو. ٻيءَ صورت ۾ جيئن تہ انهيءَ جي پيٽ نشان تي ڇَلا اُڇلائيندڙ راند سان ڪئي وڃي ٿي، تنهنڪري انهيءَ جو اندازو بہ ساڳيائپ وسيلي سڃاڻپ سان ٿئي ٿو.

انفرادي ارادا، اجتماعي ارادن سان يعني رسم توڙي رواج سان جيترو گھٽ لاڳاپو رکندا، اوترو انهيءَ لاڳاپي سان جبري طاقت کي واڌ ويجھہ ملندي. تنهنڪري حڪومت کي اثرائتو ۽ ڪامياب ٿيڻ لاءِ ان لاڳاپي کان وڌيڪ طاقتور هئڻ گھرجي، جنهن ناتي سان آبادي جي ڪثرت هجي.

ٻئي پاسي، جھڙيءَ ريت رياست جي ڦهلاءَ ۽ عظمت سان، حڪومتي انتظامي عملدارن جو برائيءَ ڏانهن وڌيڪ جھڪاءُ ٿئي ٿو ۽ کين پنهنجي اختيار جي ناجائز استعمال جا وڌيڪ موقعا ملن ٿا. تهڙيءَ ريت رعيت کي قابوءَ ۾ رکڻ لاءِ حڪومت کي وڌيڪ طاقتور هئڻ گھرجي، ۽ ائين حڪومت کي قابو ۾ رکڻ لاءِ حڪمران وٽ وڌيڪ طاقت هئڻ گھرجي. هتي طاقت مان منهنجو مطلب مطلق طاقت نہ آهي، بلڪ رياست جي مختلف جزن جي نسبتي طاقت آهي.

انهيءَ ٻنهي لاڳاپي مان هي نتيجو نڪري ٿو، تہ حڪمران، انتظامي عملدارن ۽ ماڻهن وچ ۾ جيڪو دائمي لاڳاپو هجي ٿو، اهو ڪو وهم ۽ خيال نہ آهي، بلڪ رياست جي ترڪيبي نظام جو لازمي نتيجو آهي. منجھانئس هڪ ٻيو نتيجو بہ نڪري ٿو، اهو هيءَ تہ ڌُرين مان هڪ يعني قوم، رعيت جيان اڪيلو فرد ڪونهي وڃي ٿو. تنهنڪري جيئن ٻِنو لاڳاپو گھٽجي يا وڌي ٿو، ائين سادو تناسب وڌي يا گھٽجي ٿو ۽ تنهنڪري اوسط حد بہ پڻ بدلجي وڃي ٿي.

انهيءَ مان معلوم ٿئي ٿو، تہ دنيا ۾ ڪو هڪ ۽ قطعي حڪومتي آئين ممڪن نہ آهي. حڪومت جون ايتريون ئي مختلف نوعيتون ٿي سگھن ٿيون، جيتريون رياستون پنهنجي پکيڙ مطابق هڪٻئي کان مختلف هُجن ٿيون.

جيڪڏهن هن سرشتي تي ننول ڪندي ڪو شخص هي چوي، ته آئون انهيءَ تناسب جي دريافت ۽ حڪومتي نظام جي جوڙجڪ لاءِ رياست جي سموري آباديءَ جو رڳو چيد ڪڍڻ ئي ضروري ڀانيان ٿو، ته آئون جواب ڏيندس، ته مون هتي قوم جو انگ رڳو مثال طور ڏنو آهي، ۽ جن لاڳاپن جو ذڪر ڪيو آهي، اهي رڳو آباديءَ جي ڳڻپ سان نه، بلڪ عام طرح فعل جي مقدار سان قائم ٿين ٿا، جيڪي سوين سببن جي گڏجڻ سان ٺهن ٿا. گڏوگڏ جيڪڏهن پنهنجي مطلب کي ڪجهه لفظن ۾ چوڻ لاءِ، آئون هڪ گهڙيءَ لاءِ انگي علمن جي اصطلاح کان ڇو مدد وٺان، جو جڏهن مونکي نيڪ معلوم آهي، ته اخلاقي قدرن ۾ انگي صحت توڙي اختيار کي دخل نٿو هجي.

حڪومت ننڍي پيماني تي ايئن آهي، جيئن سياسي هيئت، جنهن ۾ حڪومت به شامل آهي، وڏي پيماني تي هجي ٿي. هيءَ هڪ اخلاقي شخصيت آهي، جنهن کي ڪجهه قابليتون عطا ٿيل آهن، جيڪي حڪمران جيان فاعل ۽ رياست جيان مفعول هجن ٿيون ۽ منجهس ان قسم جا ڀاڱ ۾ ٻيا لاڳاپا به جوڙي سگهجن ٿا، جن سان نيٺ هڪ نئون تناسب پيدا ٿئي ٿو. ۽ جيڪڏهن منتظمن جي انتظام کي سامهون رکيو وڃي، ته انهيءَ تناسب سان وڏيڪ تناسب پيدا ٿيندو، جو اسان هڪ اڻ ورڇيل تناسبي حد يعني واحد حڪمران يا سيني کان وڏي حڪمران تائين پهچي وڃون ٿا، جنهن کي انهيءَ ارتقائي سرشتي جي وچ ۾، ڏُتل ۽ قطاري سلسلي وچ ۾ اتحاد جيان، تعبير ڪري سگهجي ٿو.

پر انهيءَ گهڻ- معنائتي اصطلاحن جي ڏچي کان ڏار ٿيندي، اسان حڪومت کي رياست ۾ هڪ نئين جماعت سمجهي وٺون، جيڪا قوم ۽ حڪمران، ٻنهي کان بلڪل ڌار ۽ ٻنهي وچ ۾ هڪ وچين ڳالهه آهي.

حڪومت ۽ رياست ۾ هڪ بنيادي فرق هي آهي، ته رياست جو وجود سندس ذات ۾ هجي ٿو، پر حڪومت جو وجود رياست جي ذات سان ڳنڍيل ٿئي ٿو. تنهنڪري حاڪم جو بااقتدار ارادو رڳو قوم جو ارادو يا قانون هجي ٿو، يا گهٽ ۾ گهٽ ان کي ائين هئڻ گهرجي. هن جي طاقت، قوم جي طاقت هجي ٿي، جيڪا سندس هٿن ۾ گڏ ٿي وڃي ٿي. جيئن هو پنهنجي اختيار سان آمريت يا خودمختياريءَ جو ڪو فعل ڪرڻ چاهي ٿو، ته اهو لاڳاپو، جنهن ۾ سڀيئي

ٻَڌل هجن ٿا، وڪري وڃي ٿو. تنهنڪري جيڪڏهن حاڪم جو ڪو انفرادي ارادو اهڙو هجي، جيڪو حڪمران جي ارادي کان وڌيڪ ڪارائتو هجي ۽ تنهن ڪي مڃائڻ لاءِ حاڪم ان ملڪي طاقت کان ائين ڪم وٺي، جيڪا سندس هٿ ۾ هجي ٿي، جو جڻ رياست ۾ هڪ قانون ۽ وري ٻيو حقيقت مطابق ٻه حڪمران ٿي وڃن، ته سماجي اتحاد هڪدم ٻاڦ جيان اُڏامي الوپ ٿي ويندو ۽ رياست فنا ٿي ويندي.

بهرحال، حڪومتي نظام ڪي وجود ۽ حقيقي زندگي، جيڪي ڪيس رياست جي وجود کان نمايان ڪري سگهي، انهيءَ خيال کان ڏيڻ لاءِ ته حڪومت جا سمورا رڪن گڏجي ڪم ڪن ۽ پنهنجي اصل آڌاريل مقصد ڪي پورو ڪن، ته پوءِ گهُرج آهي هڪ انفرادي شخصيت ۽ سندس رڪنن ۾ موجود ساڳئي احساس سميت هڪ طاقت ۽ پاڻ پنهنجي ارادي جي، جيڪي سندس بچاءُ جو سبب بڻجن ٿا. هيءَ انفرادي شخصيت وري جماعتن جي، قانون ٺاهيندڙ وري پارليامينٽ جي، سوچ ويچار ۽ فيصلن جي اختيار جي ۽ انهن حقن، لقبن، مراعتن توڙي اختيارن جي گهرجاؤ هجن ٿا، جيڪي خاص سلطان جو حصو هجن ٿا ۽ اهي جيترو وزني هجن ٿا، اوترو حاڪم جي رتبي ڪي وڌيڪ معزز ٺاهين ٿا. انهيءَ ۾ ڏکيائي سامهون اچي ٿي، ته ڪُل ۾ هن جزي ڪي ائين سهيڙيو وڃي، جو ان جي پنهنجي نظام جو تحفظ پوري نظام ڪي نقصان نه پهچائي. ۽ ان جي انفرادي طاقت، جيڪا سندس ذاتي تحفظ لاءِ هجي ٿي، رياست جي بچاءَ لاءِ ملڪي طاقت کان بلڪل ڌار رهي. هن ڳالهه جو تت هيءَ آهي، ته اها هر وقت حڪومت ڪي قوم تي، نه ڪي قوم ڪي حڪومت تي، قربان ڪرڻ لاءِ تيار رهي.

گڏوگڏ حڪومت جهڙوڪ هڪ هٿرادو ڳالهه آهي، هڪ ٻيءَ مصنوعي جماعت طرفان ٺهيل هجي ٿي ۽ ڪجهه حيثيتن سان سندس وجود ٻين جو گهُرجاؤ ۽ پاڻ ٻئي جي تابع هوندي به، هيءَ ڳالهه ڪيس پوريءَ طاقت ۽ تيزيءَ سان عمل ڪرڻ يا ائين چئجي ته گهٽ وڌ ڪامل صحت ماڻڻ کان منع نٿي ڪري. آخري ڳالهه هيءَ چوٽي آهي، ته هُوءَ پنهنجي مقصد بنا پوريءَ عليحدگي وٺڻ بنا، پنهنجي منظم طريقي هيٺ رهندي، گهٽ وڌ منجهس ڦيرقار ڪري سگهي ٿي.

انهن سمورن اختلافن مان انيڪ لاڳاپا پيدا ٿين ٿا، جيڪي ان اتفاقي ۽ خاص لاڳاپن مطابق، جن سان پاڻ رياست جڙي هئي، حڪومت ڪي رياست سان

گڏ هئڻ گهرجي، ڇوته اڪثر جيڪا حڪومت پاڻ سُني هجي، تنهن لاءِ انهيءَ جو امڪان آهي، ته بدترين حڪومت ۾ تبديل ٿي وڃي، ۽ ائين نه ٿيڻ جي صورت رڳو هيءَ آهي، ته هن جي ترڪيبي جزن جا لاڳاپا به رياست جي ڪوتاهين مطابق بدلجي وڃن.

باب ٽيون

حڪومت جي مختلف روپن ۾ آئيني اصول

حڪومت جي مٿئين اختلافن جو عام سبب ڄاڻڻ ڪرڻ لاءِ ضروري آهي، ته آئون حاڪم ۽ حڪومت وچ ۾ ائين فرق ڪريان، جيئن آئون اول حڪمران ۽ رياست وچ ۾ فرق ٻڌائي چڪو آهيان.

انتظامي عملدارن جو انگ گهٽ به ٿي سگهي ٿو ۽ گهڻو به. اسان ٻڌائي چڪا آهيون، ته حڪمران جو لاڳاپو رعيت سان ايترو گهٽ ٿئي ٿو، جيترو قوم جو انگ جهجهو هجي ٿو. انهيءَ تمثيلي قياس جي آڌار تي جيستائين انتظامي عملدارن جو لاڳاپو آهي، ته حڪومت بابت به ساڳي ڳالهه چئي سگهجي ٿي.

هائي، جيئن ته حڪومت جي مجموعي طاقت بلڪل رياست جي مجموعي طاقت جهڙي هجي ٿي، تنهنڪري منجهس ڪنهن به قسم جو گهٽ وڌاءُ نٿو ٿئي، جنهن مان هيءَ نتيجو ٿو نڪري، ته رياست، هيءَ طاقت پنهنجي رڪنن تي جيتري وڌيڪ خرچ ڪندي، اوترو ئي گهٽ طاقت سڄي قوم تي خرچ ڪرڻ لاءِ بچيل رهندي.

نتيجو هي نڪرندو جو انتظامي عملدار جيترو گهٽي انگ ۾ هوندا، حڪومت ايترو ئي ڪمزور هوندي. ۽ جيئن ته هيءَ بنيادي اصول آهي، تنهنڪري اسان ان کي ٿورڙو وڌيڪ چٽائيءَ سان بيان ڪيون ٿا.

انتظامي عملدارن جي ذات ۾ ٽن مختلف قسمن جي ارادن جو تفاوت ڪري سگهجي ٿو. هڪ ته خاص ذاتي ارادو، جنهن جي آڌو شخصي مفاد هجي ٿو، ٻيو انتظامي عملدار جو عام ارادو، جيڪو رڳو سندس پنهنجي مفاد سان ناتو رکي ٿو ۽ جنهن کي گڏيل ارادو به چئي سگهون ٿا، چوٿو جيستائين حڪومت جو واسطو آهي، ته هي اجتماعي ارادو ٿئي ٿو. ۽ جيستائين رياست جو واسطو آهي (حڪومت جنهن جو جزو هجي ٿي) ته هيءَ ارادو انفرادي هجي ٿو. ٽيون قوم يا

رياست جو ارادو، مجموعي طور هر اعتبار کان اجتماعي ٿئي ٿو، يعني رياست جو مجموعي حيثيت سان ۽ حڪومت جو مجموعي جي هڪ جزي جي حيثيت سان واسطو هجي ٿو.

قانون سازيءَ جي مڪمل عمل ۾، انفرادي ارادي جو ڪوبہ دخل نہ هئڻ گهرجي. گڏيل ارادو، جيڪو حڪومت لاءِ مناسب هجي، ثانوي حيثيت هئڻ گهرجي ۽ اجتماعي ارادو يا رياستي ارادي کي سدائين غالب ۽ ٻين سمورن ارادن تي حاوي هئڻ گهرجي.

ٻئي پاسي، قدرتي نظام مطابق هي مختلف ارادا، پنهنجي ميلاپ ۾ هئڻ مطابق وڌيڪ يا گهٽ مؤثر ٿين ٿا. تنهنڪري اجتماعي ارادو سڀني کان ڪمزور، گڏيل ارادو ٻئي درجي تي، ۽ انفرادي ارادو پهرين درجي تي هجي ٿو. تنهنڪري حڪومت ۾ هرڪو رڪن سڀني کان پهرين پنهنجي ذات لاءِ فائدو وٺڻ چاهي ٿو، پوءِ هو پنهنجي پاڻ کي انتظامي عملدار ۽ سڀني کان پڇاڙيءَ ۾ شهري سمجهي ٿو. ۽ هيءَ ترتيب سماجي سرشتي جي گُهرج کان بلڪل ابتڙ ٿئي ٿي.

پر فرض ڪريو، تہ پوري حڪومت ڪنهن اڪيلي شخص جي هٿن ۾ آهي، اهڙي حالت ۾ انفرادي ارادو ۽ گڏيل ارادو بلڪل متحد آهن، ۽ ان ڪري گڏيل ارادو شدت ۽ قوت ۾ انتهائي درجي تي آهي. هاڻي، جيئن تہ قوت جو فعل، ارادي جي ڏاڪن تي آڌاريل آهي ۽ جيئن تہ حڪومت جي مطلق طاقت سدائين ساڳي رهي ٿي، تنهنڪري سڀني کان وڌيڪ بااثر حڪومت، اڪيلي شخص جي حڪومت هجي ٿي.

ٻئي طرف، حڪومت کي قانون ناهيندڙ اختياريءَ سان گڏايو وڃي، حڪمران کي گورنر ۽ سمورن شهرين کي انتظامي عملدار بڻايو وڃي، تہ اهڙي حالت ۾ گڏيل ارادو، اجتماعي ارادي سان گڏجڻ ڪانپوءِ، اجتماعي ارادي کان وڌيڪ مؤثر نہ ٿيندو ۽ انفرادي ارادو پنهنجي پوري قوت سان باقي رهندو. ۽ ائين حڪومت سدائين پنهنجي ساڳي مطلق طاقت سان، پنهنجي اعتباري طاقت يا عملي قوت جي هيٺين ڏاڪي تي رهندي.

انهن لاڳاپن بابت ڪنهن قسم جو اختلاف ممڪن نہ آهي، ۽ ڳالهيون بہ سندن وڌيڪ تاڪيد توڙي تصديق ڪن ٿيون. مثلاً: اسان ڏسون ٿا، تہ هر

حاڪم پنهنجي جماعت ۾ ان ڪان وڌيڪ بااثر ٿئي ٿو، جيترو هڪ شهري پنهنجي جماعت ۾ هجي ٿو. ۽ تنهنڪري انفرادي ارادو، حڪومتي مامرن ۾ رياستي مامرن جي نسبت وڌيڪ اثر رکي ٿو، ڇوته هر حاڪم وٽ سدائين حڪومت جو ڪو ڪم هجي ٿو، پر هر شهريءَ کي حڪمرانيءَ جو ڪو ڪم سونپيل نٿو هجي. گڏوگڏ رياست جيتري ڦهلجندي ويندي، ايترو سندس حقيقي طاقت وڌندي ويندي. البت اهو ممڪن آهي، ته واڌارو سندس ڦهلاءَ جي تناسب سان نه هجي، پر جڏهن رياست هڪجيتري رهي، ته گورنرن جي ڪثرت اجائي هوندي، ڇوته انهيءَ واڌاري سان حڪومت جي واقعي طاقت ۾ ڪو واڌارو نٿو ٿئي. حڪومت جي طاقت، رياستي طاقت هجي ٿي، جنهن جو مقدار اهو ئي رهي ٿو، جيڪو پهرين هو. ائين حڪومت جي اعتباري طاقت يا عملي قوت، سندس مطلق يا حقيقي طاقت وڌڻ بنا گهٽجي وڃي ٿي.

پوءِ، هيءَ ڳالهه به يقيني آهي، ته هڪ ڪم جيترو گهڻن ماڻهن کي سونپيو ويندو، انهيءَ مطابق ان جي پورائيءَ ۾ وڌيڪ خلل پيدا ٿيندو. ۽ احتياط تي وڌيڪ زور ڏيڻ جو نتيجو اڪثر هي نڪري ٿو، جو قسمت تي ڪجهه به نٿو ڇڏيو وڃي، تنهنڪري موقعا هٿ مان وڃايا وڃن ٿا ۽ حد کان وڌيڪ سوچ ويچار ڪارڻ اڪثر سوچ ويچار جو ڦل هٿن مان ڪِسڪڻ لڳي ٿو.

آئون اجهو هاڻي ٻُڌائي چڪو آهيان، ته حڪومت ان لاڳاپي سان ڪمزور ٿئي ٿي، جيتري گورنرن جي اڪثريت هجي ٿي، ۽ آئون اهو اڳيئي ٻُڌائي چڪو آهيان، ته قوم جو انگ جيترو وڌيڪ هجي، ان ناتي سان حڪومت جي جبري طاقت وڌڻ گهرجي. نتيجو هي آهي، ته حڪومت ۽ گورنرن جا پاڻ ۾ واسطا انهيءَ لاڳاپي جي ابتڙ هئڻ گهرجن، جيڪي رعيت ۽ حڪمران وچ ۾ هجن ٿا، يعني رياست جيتري ڦهلجندي ويندي، حڪومت ايتري مختصر هئڻ گهرجي، جو جنهن لاڳاپي سان قوم جو انگ وڌي، ان ناتي سان انتظامي عملدارن جو انگ گهٽجي.

پر آئون هتي رڳو حڪومت جي صحت جو نه، پر واڌو طاقت جو ذڪر پيو ڪريان، ڇوته ان جي ابتڙ انتظامي عملدار جيترو وڌيڪ هوندا ان مطابق گڏيل ارادو، اجتماعي ارادي جي ويجهو هوندو. جڏهن ته هڪ آمر حڪمران اڳيان اهو

گڏيل ارادو، جيئن آئون پهرين چئي چڪو آهيان، انفرادي ارادو هجي ٿو، ائين جيڪا ڳالهه هڪ پاسي هٿ مان نڪري ٿي، ته ٻئي پاسي هٿ ۾ اچي وڃي ٿي. ۽ قانون ٺاهيندڙ جو ڪمال هي آهي ته ان نقطي جو تعين ڪري، جتي حڪومت جو ارادو ۽ سندس طاقت، جيڪي سدائين پاڻ ۾ ابتڙ تناسب رکن ٿا، تنهن لاڳاپي سان متحد ٿي وڃن، جيڪا رياست لاءِ سيني ڪان وڏيڪ لاڀائتي هجي ٿي.

باب ٽيون

حڪومتن جي ورڇ

اڳوڻن بابن مان اسان کي ڄاڻ ملي آهي، ته مختلف قسمن ۽ طريقن جي حڪومت وچ ۾ تفاوت، گورنرن جي انگي اعتبار سان چو ڪيو وڃي ٿو. هاڻي هن باب ۾ هيءَ ڏسڻو آهي، ته هيءَ ورڇ ڪيئن ۽ ڇو ٿي ٿئي.

حڪمران، سڄيءَ قوم کي يا قوم جي ڪنهن وڏي حصي کي حڪومتي ذميواري ائين سونپي سگهي ٿو، جو عام شهرين کان "حاڪم" شهرين جو انگ وڌيڪ هجي. انهيءَ طريقي واريءَ حڪومت کي "جمهوري حڪومت" چيو وڃي ٿو.

يا وري حڪمران، حڪومت کي ٿورڙي انگ ۾ ائين محدود ڪري سگهي ٿو، جو حاڪمن کان عام شهرين جو انگ وڌيڪ هجي. انهيءَ طريقي واريءَ حڪومت کي "اشرافيا حڪومت" چون ٿا.

يا هي ته حڪمران، سڄي حڪومت کي ڪنهن هڪ اڪيلي شخص جي مُٺ ۾ ڏئي ڇڏي، جنهن کان ٻيا سمورا ماڻهو پنهنجي طاقت ۽ اختيار وٺن. هي ٽيون طريقو سيني کان عام آهي ۽ انهيءَ طريقي کي "شخصي" يا شاهي حڪومت چيو وڃي ٿو.

حڪومت جي انهن سمورن طريقن ۾ هيءَ ڳالهه ڏيان جوڳي آهي، ته انهن سيني طريقن يا گهٽ ۾ گهٽ پهرين ٻن طريقن ۾ اختلاف، ۽ اختلاف به وڏي وسيع پيماني تي سهڻ جي گنجائش آهي، ڇو ته عوامي حڪومت ۾ حڪومت جا حق سموري قوم کي مليل هجن ٿا يا وري اڌ آباديءَ کي. ائين اشرافيا اڌ آباديءَ کان وٺي گهٽ ۾ گهٽ انگ تائين محدود ٿي سگهي ٿي. شاهي حڪومت ۾ پڻ هڪ قسم جي ورڇ جي گنجائش آهي. اسپارٽا جي حڪومتي قانون مطابق اُتي به بادشاهه هوندا هئا ۽ رومي سلطنت ۾ ساڳئي وقت اٺ اٺ

شهنشاهہ هوندا هئا. پوءِ بہ اهو نہ چئي سگهبو هو، تہ حڪومت ورهايل آهي. مقصد هڪ اهڙو نقطو هجي، جنهن تي هر هڪ حڪومتي طريقو ٻئي سان گڏجي وڃي ۽ اسان ڏسون ٿا تہ جيتوڻيڪ حڪومت جا رڳو ٽي نمونا آهن، پوءِ بہ منجهن ايترن مختلف طريقن جي گنجائش آهي، جيترا رياست ۾ شهري.

انهيءَ ڪان بہ وڌيڪ هي، تہ ساڳي حڪومت جيئن تہ ڪجهہ خيالن ڪان وڌيڪ حصن ۾ ورڇڻ جي قابل هجي ٿي ۽ منجهس ڪنهن جو انتظام هڪڙي قسم جو ۽ ڪنهن جو ٻئي قسم جو ٿئي ٿو، تنهنڪري انهن ٽنهي حڪومتي طريقن جي ميلاپ سان گهڻا مخلوط طريقا پيدا ٿي سگهن ٿا، جن منجهان وري هرهڪ مان انيڪ شاخون نڪري سگهن ٿيون.

هر زماني ۾ سُني حڪومتي طريقي، انهيءَ حقيقت ڪي پاسيرو رکندي تہ منجهائن هرهڪ ڪجهہ حالتن ۾ سُٺو ۽ ڪجهہ حالتن ۾ بدترين ٿئي ٿو، جي مسئلي تي راين ۾ اختلاف رهندا آيا آهن.

جيڪڏهن مختلف رياستن ۾، انتظامي عملدارن جو انگ شهرين جي انگ سان ابتڙ تناسب رکندڙ هجي، تہ منجهائنس هي نتيجو نڪري ٿو، تہ مجموعي طور عوامي جمهوري حڪومت ننڍڙين رياستن لاءِ، اشرافيا وچئين درجي جي رياستن لاءِ، ۽ شهنشاهيت وڏين رياستن لاءِ موزون آهي. هي قاعدو مٿي ڄاڻايل اصول مان سڌو سنئون ورتل آهي. پر انهن انيڪ حالتن جو اندازو ممڪن نہ آهي، جيڪي مٿئين اصول ڪان آجيون آهن.

باب چوٿون

جمهوريت

قانون ٺاهيندڙ شخص انهيءَ ڳالهه کي هر شخص کان بهتر سمجهي ٿو، ته قانون ڪيئن لاڳو ڪجي ۽ سندس تعبير ڪيئن هئڻ گهرجي. پوءِ، ممڪن آهي ته ائين پانئجي، ته ان حڪومتي آئين کان پلو ڪو آئين نٿو ٿي سگهي، جنهن ۾ انتظامي اختيار ۽ قانون ٺاهڻ جا اختيار گڏ هجن. پر انهن سببن ڪري لوڪ شاهي ڪجهه ڳالهين ڪارڻ ناموزون ٿئي ٿي، ڇو ته جيڪي ڳالهيون ڌار ڌار هئڻ گهرجن، سي گڏجي وڃن ٿيون. ۽ جيئن ته حڪمران ۽ منتظم ٻئي ساڳيا شخص ٿين ٿا، تنهنڪري ڄڻ "حڪومت کانسواءِ حڪومت" قائم ٿي وڃي ٿي.

هيءَ ڪا چڱي ڳالهه نه آهي، ته جيڪو شخص قانون ٺاهي، اهو ئي انهن کي لاڳو به ڪري. ۽ وري نه اها ئي پلي ڳالهه آهي، ته قوم اجتماعي مقصدن کي پاسيرو رکي، پنهنجو ڌيان انفرادي (ذاتي) مقصدن ڏانهن موڙي ڇڏي. انهيءَ کان وڌيڪ خطري جي ٻي ڪا ڳالهه نه آهي، ته ملڪي مامرا، انفرادي مقصد کان متاثر ٿين. ۽ جيڪڏهن حڪومت قانونن جو ناجائز استعمال ڪري ته اهي ايڏو نقصانڪار نه آهن، جيترو قانون ٺاهيندڙ جي بدديانتي، جيڪا انفرادي مقصدن جو لازمي نتيجو هجي ٿي. اهڙي صورت ۾ رياست ۾ بنيادي تبديليءَ ٿيڻ سبب هر قسم جو سُڌارو ناممڪن بڻجي وڃي ٿو. جيڪا قوم حڪومتي اختيارن جي ناجائز استعمال جي روادار نه هوندي، اها پنهنجي آزاديءَ جو ناجائز استعمال به روا نه رکندي. جيڪا قوم سدائين چڱيءَ ريت حڪمراني ڪندي، تنهن تي ڪڏهن به غلام بنجڻ جي نوبت ئي نه ايندي.

حقيقي جمهوريت جو وجود پنهنجي اصلي معنائن ۾ ڪڏهن به دنيا ۾ نه رهيو آهي ۽ نه ئي اڳتي ٿيندو. هيءَ ڳالهه گهڻن ماڻهن لاءِ قدرتي نظام خلاف آهي، ته اڪثريت حڪومت ڪري ۽ اقليت حُڪم مڃي. اهو ته ناممڪن آهي،

تہ قوم سدائين پنهنجو وقت ملڪي مامرن تي خرچڻ لاءِ پاڻ مستقل طور گڏ بيٺي رهي؛ ۽ هيءَ ڳالھ بہ واضح آهي، تہ انھيءَ مقصد لاءِ ڪميشنن جو تقرر پڻ ناممڪن آهي، جيستائين حڪومتي نظام ۾ تبديلي نہ آندي وڃي.

حقيقت ۾ هيءَ ڳالھ مڃيل اصول طور پيش ڪري سگهجي ٿي، تہ جڏهن حڪومتن جا فرض حاڪمن جي گهڻين جماعتن ۾ ورهجي وڃن، تہ جيڪا جماعت سڀني کان گهٽ رڪنن تي مشتمل هوندي، سا دير يا سوير سڀني کان وڌيڪ طاقت ۽ اختيار ماڻي وٺندي، پوءِ پلي انھيءَ جو سبب رڳو اهو ڇو نہ هجي، تہ ائين مامرن جي انتظامن ۾ سهولت ٿيندي ۽ اختيار پاڻمرادو سندس هٿ ۾ اچي ويندا.

ٻئي پاسي، حڪومت لاءِ ڪيتريون اهڙي ڳالهيون مشروط آهن، جن جو پاڻ ۾ گڏجڻ ڏکيو آهي. هڪ هي تہ رياست ايڏي ننڍڙي هجي، جو قوم سولائيءَ سان هڪ جاءِ تي گڏجي سگهي ۽ سمورا شهري هڪٻئي کان واقف هجن. ٻي هيءَ تہ شهرين جي ورتاءَ ۽ سلوڪ ۾ سادگي هجي، جنهن سبب گهڻا مسئلا ۽ مُنجهيل بحث پيدا ئي نہ ٿا ٿين. ٽيون هي تہ ماڻهن جي شان ۽ شوڪت ۾ گهڻي مساوات هجي ٿي، جو ان بغير حقن ۽ اختيارن جي مساوات وڌيڪ جٽادار نٿي ٿي سگهي. سڀني کان آخر ۾ هيءَ ڳالھ، تہ آسائش گهٽ گهٽ هجي يا وري بالڪل نہ هجي، ڇوتہ آسائش شاهوڪاريءَ جو نتيجو هجي ٿي يا وري انهيءَ لاءِ شاهوڪاري لازمي هوندي آهي. هيءَ امير ۽ غريب ٻنهي کي يعني امير کي ڪيس ماڻڻ سبب ۽ غريب کي سندس لوڀ ڪارڻ تباھ ڪري ٿي. هيءَ ملڪ کي نامرديءَ ۽ آڪڙ توڙي ڦُوندڻ هٿان وڪڻي ڇڏي ٿي. هڪ کي ٻئي جو ۽ پوءِ سڀني کي عوامي راءِ جو ٻانهو بڻائي، رياست کي شهرين کان محروم ڪري ڇڏي ٿي.

اهو ئي سبب آهي، جو هڪ مشهور ليکڪ، پاڪبازيءَ کي سمورين جمهوريتن جو بنيادي اصول ڪوٺيو آهي، ڇوتہ جاٽايل حالتون، پاڪبازيءَ ۽ سُهڻن اخلاق بنا ممڪن ئي نہ آهن. پر هي شانائتو ليکڪ ضروري امتياز نہ ڪرڻ سبب اڪثر صحيح رستي کان پري وڃي پيو آهي، ڪٿي سندس بيان مُنجهيل بہ رهيو آهي. هُن اهو نہ سوچيو، تہ جڏهن حڪمران جا اختيار هر جاءِ تي

هڪجيترا هجن ٿا، ته پوءِ هر منظم رياست ۾ حڪومتي طريقي جو لحاظ رکندي، گهٽ وڌ هڪ ئي اصول هئڻ گهرجي.

انهيءَ ڏس ۾ هيءَ به ڳالهه چئي سگهجي ٿي، ته جمهوريت ڪان وڌيڪ ڪابه حڪومت گهرو ويڙهه يا اندروني ڇڪتاڻ جي جوکي ۾ نه گهيرجندي آهي، ڇوته انهيءَ ڪانسواءِ ڪنهن بيءَ حڪومت جو ان شدت سان هر وقت روپ جي تبديليءَ ڏانهن لاڙو نٿو هجي، جيترو ڪنهن حڪومت جي روپ کي اَٽل ۽ مُحڪم رکڻ لاءِ ايڏي خبرداري ۽ دليري گهُربل هجي ٿي. انهيءَ حڪومتي آئين ۾ شهرين ۾ طاقت ۽ استقلال هئڻ گهرجي ۽ ڪين سچائيءَ سان سڄي عمر اُهي اکر ورجائڻ لاءِ زبان تي رکڻ گهرجن، جيڪي هڪ پاڪباز نواب پيليٽائين، پولينڊ جي پارليامينٽ ۾ چيا هئا (2): "آئون پرامن غلاميءَ تي جوکائتي آزاديءَ کي مانَ ڏيان ٿو." (3)

جيڪڏهن ديوتائن جي ڪا قوم هجي ها، ته سندن حڪومت جمهوريت جو روپ ڌاري ها. پر ماڻهن لاءِ ته اهڙي مڪمل حڪومت موزون نه آهي.

باب پنجون

اشرافيا

هن حڪومتي طريقي ۾ ٻه بلڪل مختلف اختلافي شخصيتون ٽين ٽيون، هڪ حڪومت ۽ ٻيو حڪمران. ۽ نتيجي طور ٻه اجتماعي ارادا ٻه هجن ٿا، جن مان هڪ سمورن شهرين سان لاڳاپيل هجي ٿو ۽ ٻيو رڳو حڪومتي رڪنن سان. تنهنڪري هيءَ ڳالهه ڪڏهن نظرانداز نه ڪرڻ گهرجي، ته حڪومت جيتوڻيڪ پنهنجي اندروني پاليسيون لاڳو ڪرڻ ۾ پورو اختيار رکي ٿي، پر اها قوم کي حڪمران جي نالي تي مخصوص ڪيل خطاب ڪانسواءِ، لقب نٿي ڏيئي سگهي. ۽ حڪمران ۽ قوم ساڳئي معني وارا لفظ آهن، جيڪا ڳالهه ڪڏهن به نه وسارڻ گهرجي.

اوائلي معاشرا، اشرافيا حڪومت جي ماتحت هوندا هئا. ڪٽنبن جا وڏڙا عوامي معاملا پاڻ ۾ طئي ڪري وٺندا هئا. ننڍڙا ٻار ۽ اڻ سامايل شخص خوشيءَ سان تجربيڪارن آڏو ڪنڌ جهڪائيندا هئا. تنهنڪري پروهت، مُکي، چڱا مُڙس، وڏيرو، رئيس، وڏڙا، درويش سڀيئي نالا مٿئين دليلن جي ترجماني ڪن ٿا. اُتر آمريڪا جي وحشين ۾ اڄ به اهو ئي حڪومتي ڍنگ ڏاڍي ڀلي طريقي سان جاري آهي.

پر جيئن رسم ۽ رواجن مان جنميل اڻ برابري، قدرتي تفاوت تي چڙهت ڪندي وئي، تيئن دولت ۽ طاقت (4) کي چمار تي ترجيع ملڻ لڳي ۽ اشرافيا چونڊيل بڻجي ويئي. نيٺ جڏهن اختيار به مال سان گڏ پيءُ کان پُٽن ڏي منتقل ٿيڻ لڳا، ته ائين اميرن جي ڪٽنبن جو بنياد پيو ۽ حڪومت موروثي ٿي ويئي، جو ويهن ورهين جي چمار جا ڇوڪرا به سينيٽر ٿيڻ لڳا.

هاڻي ڇنبو، ته اشرافيا ٽن قسمن- قدرتي، چونڊيل ۽ موروثي- ٿئي ٿي. پهرين رڳو سڌين سادين قومن لاءِ موزون آهي؛ ٽي سڀني حڪومتن ۾ بدترين آهي؛ ۽ ٻي ڀلي ۽ حقيقي معنيٰ ۾ اشرافيا آهي.

انهيءَ فرق سميت اشرافيا ۾ هڪ وڏي چڱائي بہ آهي، اها هيءَ تہ رڪنن جي چونڊ ٿئي ٿي. لوڪشاهي ۾ سمورا شهري پيدائشي حاڪم هجن ٿا، پر اشرافيا ۾ انهن جو انگ ٿورڙو هجي ٿو، ۽ اُهي رڳو چونڊ وسيلي منتظم بڻجندا آهن. (5) ائين سچائي، ڏاهپ، تجربو، ۽ فضيلت ۽ اعزاز اهڙا سبب آهن، جن ڪري هن عاقلاڻي حڪومتي طريقي ۾ وڌيڪ ضمانت مليل آهي.

گڏوگڏ گڏجاڻيون وڌيڪ سولائيءَ سان ڪوٺائجن ٿيون، مامرن تي وڌيڪ سُٺي طريقي سان بحث ۽ سوچ ويچار وندجن ٿا، ۽ اُهي وڌيڪ سليقي سان پُڇاڻيءَ تي پهچن ٿا. پوءِ اهڙي عوام جي مقابلي ۾، جن ڪي ڪوبہ نٿو سڃاڻي يا جيڪڏهن ماڻهو ڪين سُڃاڻن ٿا، تڏهن بہ ڪين ڏڪارين ٿا، معزز سينيٽرن سبب پرڏيهين آڏو رياست جو وقار وڌيڪ اوچو ٿئي ٿو.

مقصد هي آهي، تہ سيني ڪان سُٺو ۽ سيني ڪان وڌيڪ قدرتي روپ هي طريقو يا قسم آهي، تہ جيڪي ماڻهو سيني ڪان وڌيڪ ڏاها هجن، اهي عوام تي حڪمراني ڪن. پر شرط هي آهي، تہ اسان ڪي هيءَ تسلي ٿي وڃي، تہ اُهي پنهنجي فائدي لاءِ، نہ پر قوم جي فائدي لاءِ حڪمراني ڪندا. ۽ جيڪو ڪم هڪ سؤ چونڊيل خاص ماڻهن هٿان چڱيءَ ريت پورو ٿيندو، تنهن ڪي ويهہ هزار ماڻهو خوش اسلوبيءَ سان انجام ڏئي نٿا سگهن. پر هيءَ ڳالهہ نہ وسارڻ گهرجي، تہ انهيءَ حڪومتي طريقي ۾ گڏيل مفاد، ملڪي طاقت ڪي اجتماعي ارادي جهڙي طريقي سان استعمال نٿو ڪري، ۽ هڪ ٻي اٽڪر خرابي، قانون ڪي ڪنهن ريت انتظامي قوت ڪان محروم ڪري ڇڏي ٿي.

اشرافيا ۾ هڪ ٻي خوبي بہ آهي. اشرافيا لاءِ رياست نہ ايتري ننڍڙي هئڻ گهرجي ۽ نہ رعيت ايڏي سادي ۽ نيڪ دل، جو قانونن جو نفاذ اجتماعي ارادي مطابق هجي، جيئن متاهين درجي جي جمهوريت ۾ ٿئي ٿو. ۽ نہ رياست ايڏي وڏي هئڻ گهرجي جو انتظامي عملدارن ڪي ملڪي مامرن لاءِ ملڪ ۾ ڇڙوڇڙ هئڻ گهرجي ۽ ائين ڪين ان جو موقعو ملي وڃي جو اُهي پنهنجي پنهنجي علائقن جا حڪمران بڻجي ويهن ۽ آزاد توڙي آپيشاهہ ٿي ملڪ جا مالڪ بڻجي وڃن.

پر جتي اشرافيا ۾ انهن سمورن چڱائين جي گهُرج نہ آهي، جيڪي

لوڪشاهيءَ ۾ گهُربل هجن ٿيون، اُتي ڪجهه چڱايون اهڙيون به آهن، جيڪي اشرافيا سان ڳنڍيل آهن، جيئن شاهوڪارن جو اعتدال ۽ محتاجن جي آسودگي، ڇو ته ان حڪومتي طريقي ۾ مڪمل مساوات بحث کان ٻاهر آهي، اوستائين جو اسپارٽا ۾ پڻ ان جو ڪو پتو نه هو.

گڏوگڏ، جيڪڏهن هي حڪومتي طريقو ڪنهن قدر اڻبرابريءَ جو گهُرجاؤ آهي، ۽ ان لاءِ هڪ جائز بهانو هي آهي، ته اشرافيا ۾ ملڪي مامرن جو انتظام اهڙن هٿن ۾ ڏنو ويندو آهي، جيڪي پنهنجو سمورو وقت ان خدمت لاءِ ارپي سگهندا هجن، ان ڪري نه جيئن ارسطو جو خيال آهي، ته شاهوڪارن کي سدائين ترجيح ڏني وڃي، پر انهيءَ جي ابتڙ ضروري آهي، ته ڪڏهن هيءَ خدمت غير شاهوڪار غريب طبقي کي ڏئي قوم کي ٻُڌايو وڃي، ته انسان جي دولت کان وڌيڪ انسان جا ذاتي ڪمال قدر جوڳا آهن.

باب ڇهون

بادشاهيت

اسان هيستائين سلطان (Prince) تي سندس اُن اخلاقي ۽ مجموعي شخصيت واريءَ حيثيت سان بحث ڪيو آهي، جيڪا قانونن جي آڌار تي سندس ذات ۾ جمع ٿي وڃي ٿي، ۽ جنهن وٽ رياست جي انتظامي طاقت هجي ٿي. هاڻي اسان ڪي مٿس ان حيثيت سان بحث ڪرڻو آهي، ته اهي اختيار هڪ جسماني شخصيت ۾ هڪ حقيقي انسان جي هٿن ۾ گڏ ٿيل آهن ۽ ان طاقت ڪي قانون موجب واپرائڻ جو حق رکو ڪيس ئي مليل آهي، تنهن شخص کي شاهه يا بادشاهه چيو وڃي ٿو.

حڪومت جي ٻئي طريقي ۾، هڪ گڏيل شخصيت يا جماعت، ڪنهن اڪيلي فرد جي حيثيت رکي ٿي، جڏهن ته ان حڪومتي طريقي ۾ هڪ اڪيلو فرد، هڪ گڏيل ذات جي حيثيت رکي ٿو، تنهنڪري جيڪا اخلاقي وحدت سلطان ۾ هوندي آهي، سا جسماني وحدت به هوندي آهي، جنهن ۾ اهي سموريون صفتون، جيڪي ٻهرين ڇاڻايل حالت ۾ قانون موجب مشڪل سان جمع ٿينديون آهن، هتي پاڻ قدرتي طور جمع ٿي وڃن ٿيون.

اهڙيءَ ريت قوم جو ارادو، سلطان جو ارادو، رياست جي پوري مجموعي طاقت، ۽ حڪومت جي انفرادي قوت، سڀ هڪڙي ئي متحرڪ قوت جي تابع هجن ٿا. ڪُل جون سموريون ڪمانون هڪڙي ئي هٿ ۾ هُجن ٿيون. هر ڳالهه جو مقصد واحد هجي ٿو، مخالف تحريڪون هڪٻئي جي ردعمل لاءِ موجود نٿيون هجن، ۽ ڪو اهڙو آئين تصور ۾ نٿو اچي سگهي، جنهن ۾ ايترا گهٽا ڪم ايتري گهٽ جدوجهد سان پورا ٿي سگهن. ارشيميديس طرفان ساموندي ڪناري تي سانت ۾ ويٺي ويٺي، سولائيءَ سان هڪ وڏي ٻيڙي سمنڊ ۾ ڇڏي ڏيڻ وارو عمل، منهنجي آڏو هڪ ڏاهي بادشاهه جي تصوير ڪڍي اچي بيهاري ٿو، جيڪو

پنهنجي شاهي محلات ۾ ويٺي پنهنجي ڦهليل رياست تي حڪمراني ڪندڙ هجي ۽ پاڻ غيرمتحرڪ نظر ايندو هجي، پر هر شيءِ کي هن متحرڪ ڪري رکيو هجي.

جيڪڏهن ڪو ٻيو حڪومتي طريقو، شاهي طريقي کان وڌيڪ سگهارو ۽ اَٽل نٿو هجي، ته انهيءَ سان گڏ هيءَ ڳالهه به صحيح آهي، ته ڪنهن ٻئي حڪومتي طريقي ۾ انفرادي ارادو ايڏو مؤثر ۽ ٻين تي ايڏيءَ سولائيءَ سان حاوي نٿو ٿئي. هيءَ ڳالهه بلڪل صحيح آهي، ته هر شيءِ هڪ ئي مقصد لاءِ جاکوڙي ٿي، پر هيءَ مقصد عوامي ڀلائي نٿو هجي ۽ تنهنڪري پاڻ ملڪي انتظام، سدائين رياستي مفاد خلاف هجي ٿو.

بادشاهه سدائين مطلق العنان رهڻ چاهين ٿا ۽ پري کان سندن ڪنن ۾ ماڻهن جو هيءُ آواز ٻري ٿو ته: مطلق العناني ماڻهن جو ڀلو طريقو هي آهي، ته اُهي پنهنجي قوم ۾ ناماچاري ماڻين. هيءَ چوڻي آهي ته واقعي ڏاڍي ڀلي ۽ ڪجهه اعتبار کان بلڪل صحيح به، پر بدقسمتيءَ سان شاهي درٻاري مٿس ٺٺوليون ۽ چِٽرون ڪندا رهيا آهن ۽ اڳتي به ائين ئي ٿيندو رهندو. جيڪا طاقت، قوم جي محبت تي ٻَڌل هجي، تنهن جي سيني کان وڏي هئڻ ۾ ڪنهن کي شڪ نٿو ٿي سگهي. پر هيءَ ناپائيدار ۽ مشروط هجي ٿي، جنهن تي بادشاهه ڪڏهن قانع نٿا رهي سگهن. سُٺي کان سُٺا بادشاهه به انهيءَ ڳالهه جا خواهشمند هجن ٿا، ته جيڪڏهن اُهي چاهين ته ماڻهن سان بدسلوڪي ۽ اڻنگائي به ڪري سگهن، پر رڳو انهيءَ حدد تائين جو سلطنت قبضي مان نه نڪري وڃي. سياسي دانشور ڪين اجايو نصيحت به ڪن ٿا، ته قوم جي طاقت بادشاهه جي طاقت هجي ٿي ۽ تنهنڪري ڪين ان جي ڳَتي ڪرڻ گهرجي، ته قوم وڏي ويجهي ۽ ترقي ڪري، سندن انگ وڌي ۽ قوت ۾ واڌارو ٿئي. پر بادشاهه هيءَ ڳالهه چڱيءَ ريت سمجهندا آهن، ته اها ڳالهه صحيح نه آهي، ڇوته هنن جو ذاتي فائدو ان ۾ آهي، ته رعيت ڪمزور ۽ ٻُچڙن حالن ۾ هجي ۽ ساڻس مقابلو ڪرڻ جي قابل نه رهي. جيڪڏهن سموري رعيت کي سدائين لاءِ مڪمل طور مطيع ۽ فرمانبردار سمجهيو وڃي، ته آئون اعتراف ٿو ڪريان، ته سلطان جو فائدو انهيءَ ۾ آهي ته رعيت طاقتور هجي، ته جيئن پنهنجي طاقت وسيلي، جيڪا خود سندس طاقت

آهي، هُو پاڙيسري حڪومتن تي حاوي ٿي سگهي. پر جيئن تہ هيءَ فائدو مشروط آهي ۽ ٻئي مفروضا (طاقت ۽ اطاعت) پاڻ ۾ متضاد آهن، تنهنڪري هيءَ بلڪل قدرتي ڳالهہ آهي، تہ سلطان ان اصول کي ترجيح ڏيندا، جيڪا انهن لاءِ فوري طور وڏيڪ فائديمند هوندي. هيءَ اها ڳالهہ آهي، جنهن کي سيموئيل، يهودين آڏو پيش ڪيو هو ۽ ان کي نڪولو مئڪياويلي واضح طور ثابت ڪيو آهي. هُن بادشاهن کي نصيحت ڏيڻ بهاني قومن کي نهايت قيمتي سبق سيکاريا آهن. مئڪياويلي جو ڪتاب ”شهزادو“ اصل ۾ جمهوريت پسندن جو ڪتاب آهي. (6)

عام ڳالهين کي سامهون رکندي اسان بادشاهت کي رڳو وڏين وڏين رياستن لاءِ موزون ٻڌايو آهي. هاڻي اسان پاڻ بادشاهت جي حقيقت تي نظر وجهي، ان جو وڏيڪ ثبوت ڏينداسين. ملڪ جي حڪومتي عملدارن جو انگ جيترو گهٽو هوندو، ان مطابق سلطان ۽ رعيت وچ ۾ لاڳاپو گهٽجندو ۽ سلطان جي قوم جي ماڻهن اڳيان ايتري برابري ثابت ٿيندي. تنهنڪري لوڪشاهيءَ ۾ بہ هي لاڳاپو، وحدتي لاڳاپو هجي ٿو يا برابريءَ جي لاڳاپو. اهو لاڳاپو، حڪومتي ماڻهن جي انگي ڪوٽ جي تناسب سان وڌي ٿو، جو جڏهن حڪومت هڪ اڪيلي فرد جي هٿ ۾ هجي تہ هي لاڳاپو انتهائي درجي تي هجي ٿو. انهيءَ صورت ۾ سلطان ۽ رعيت وچ ۾ فاصلو گهٽو وڏيڪ هجي ٿو ۽ رياست ۾ وحدت جو ناتو قائم نٿو رهي. انهيءَ رشتي کي قائم رکڻ لاءِ اميرن، انتظامي عملدارن ۽ رئيسن جي واسطن يا وچين ڪڙين جي گهُرج پوي ٿي ۽ اهڙي قسم جي ڪابہ ڳالهہ ننڍين رياستن لاءِ موزون نٿي ٿي سگهي، تنهنڪري انهيءَ قسم جي طبقاتي فرق سان سندس تباهي لازمي ڳالهہ هجي ٿي.

پر جيڪڏهن ائين وڏين رياستن جو سُنو انتظام ڏکيو آهي، تہ پوءِ آمر جي هٿ سان ان جو سُنو انتظام اجان بہ ڏکيو آهي، ۽ جڏهن بادشاهہ پنهنجو ڪم ٻين کي سونپيندا آهن، تہ جيڪو بہ نتيجو نڪري ٿو، تنهن بابت سيني کي ڄاڻ آهي.

هڪڙو اتل ۽ اٽتر عيب، جنهن سبب شاهي حڪومت، لوڪشاهي کان ِتيِ ۽ گهٽ درجي واري رهندي، سو هي آهي تہ لوڪشاهيءَ ۾ عوامي راءِ سبب ڏاهن ۽ لائق ماڻهن کانسواءِ، جيڪي پنهنجا فرض ايمانداريءَ سان انجام ڏين

ٿا، نااهل ماڻهو وڏن عهدن تي مقرر نٿا ٿين. جڏهن ته شاهي حڪومت ۾، جيڪي ماڻهو اهڙا عهدا ماڻڻ ۾ سوڀارا ٿين ٿا، اُهي گهڻو ڪري بداعمال، ٺوڳي، سازشي ۽ ڏڦيڙ ڦهلائيندڙ هجن ٿا، ۽ جيتوڻيڪ اُهي پنهنجي رواجي قابليتن جي آڌار تي شاهي دربارَ ۾ وڏي حيثيت ماڻي وٺن ٿا، پر جڏهن هڪ ڀيرو کين اهي عهدا ملي وڃن ٿا، ته قوم تي سندن وڪا پڌرا ٿي پون ٿا. چونڊن ۾ قوم ايڏو دوکو نٿي کائي، جيترو سلطان. بادشاهه جي وزيرن ۾ هڪ حقيقي قابليت ۽ اهليت وارو شخص بلڪل ناياب هجي ٿو، جيئن هي ڳالهه ناياب هجي ٿي، ته لوڪشاهيءَ جي وڏي عهدي تي ڪو ٻُوڪ يا ڄٽ ويٺل هجي. تنهنڪري جڏهن اتفاق سان ڪو ڏاهو ۽ ذهين شخص ڪنهن اهڙي شاهي حڪومت جي واڳ پنهنجي هٿ ۾ وٺي ٿو، جيڪا نااهل انتظامي عملدارن جي هٿان تباهه ٿي چڪي هجي ٿي، ته هن جي ڏاهپ ۽ سُهڻي انتظام تي دنيا دنگ رهجي وڃي ٿي ۽ انهيءَ جو دؤر ملڪي تاريخ ۾ يادگار رهي ٿو.

اهڙيءَ رياست جي سُٺي انتظام لاءِ جتي شاهي حڪومت هجي، ضروري آهي ته ان جي آبادي ۽ ڦهلاءُ حڪمران جي اهليت سان ٺهڪندڙ هجي. فتح ڪرڻ جي ڀيٽ ۾ حڪومت ڪرڻ وڌيڪ ڏکيو ڪم آهي. هڪ وڏي ڏنڊي جي سهاري دنيا کي هڪ آڱر تي نچائي سگهجي ٿو، پر ان کي سنڀالڻ لاءِ هرڪيولئس جا سر گهُرجن. رياست ڀلي ڪيتري ئي ننڍي ڇو نه هجي، پر اڪثر بادشاهه مٿس حڪومت ڪرڻ جي قابل نٿا هُجن. جڏهن ته ورلي اهڙو اتفاق به ٿئي ٿو، جو رياست ته گهڻي ننڍي هجي ٿي ۽ حاڪم ان موجب گهڻو وڏو. انهن اتفاقي صورتن ۾ به رياست جو انتظام سُٺي ريت نٿو هلي، ڇو ته اهڙو حاڪم سدائين پنهنجي اوچن رٿائن جي ڳڻتيءَ ۾ رعيت جي مفاد کي وساري ويهي ٿو ۽ پنهنجي قابليتن جي غلط استعمال سان، نالائق حاڪم جي نااهليت جيان، رعيت کي ڪنگال ۽ هيٺو بڻائي ڇڏي ٿو. تنهنڪري چئبو، ته هر بادشاهه جي دؤر ۾ سلطنت کي بادشاهه جي قابليت مطابق گهٽجندو يا وڌندو رهڻ گهرجي. پر اهڙين رياستن ۾ جتي اشرافيا حڪومت قائم هجي، جيئن ته سينيٽرن جون قابليتون وڌيڪ مستقل ۽ اَڻ بدلجندڙ ٿين ٿيون، تنهنڪري رياستن جون حدون مستقل ۽ اٽل ٿي سگهن ٿيون ۽ گڏوگڏ انتظام به معقول ٿي سگهي ٿو.

شخصي حڪومت جي سيني ڪان ڇِتي خرابي هيءَ آهي، تہ منجهس حڪمرانن جي اهڙي لڳاتار جانشينيءَ جي ڪوت هجي ٿي، جنهن جي آذار تي ٻين پنهي حڪومتي طريقن ۾ هڪ اٿل تسلسل پيدا ٿي وڃي ٿو. هڪڙي بادشاهہ جي مرڻ ڪانپوءِ ٻئي جي گهُرج پوي ٿي. ٻئي بادشاهہ جي چونڊ ۾ جيڪو وچ وارو وقفو هجي ٿو، سو نهايت خطرناڪ ٿئي ٿو ۽ جيستائين شهري حد درجي جي بيغرضيءَ ۽ نيڪدليءَ جي صفتن سان ڀرپُور نہ هجن، جنهن جي گنجائش اهڙين حڪومتن ۾ مشڪل سان هجي ٿي، سازش ۽ فساد اٿتر ٻٽجي وڃن ٿا. اهو ڏکيو آهي، تہ جنهن شخص جي هٿ ۾ رياست وڪي وئي آهي، سو وري ڪيس ڪنهن ٻئي کي وڪڻڻ ڪان باز رهندو ۽ زورآور وڪڻندڙن، ڪانئس جيڪا رقم ڦُري آهي، سا ڪمزورن ڪان وٺي پنهنجي نقصان جو پوراءُ نہ ڪندو. حڪومت جو جڏهن اهو انداز هجي ٿو، تہ دير يا سوير هر شخص جو دولت جو پوڄاري بنجڻ لازمي آهي ۽ ان وقت بادشاهہ جي حڪومت هيٺ، جيڪو امن ملي ٿو، سو ان بدامني ڪان بدتر هجي ٿو، جيڪو هڪ بادشاهہ جي موت ۽ ٻئي جي تخت نشينيءَ جي وچئين وقفي ۾ ٿئي ٿي.

انهن خرابين جي سُڌاري لاءِ ڪهڙا اُپاءَ ورتا ويا آهن؟ تاج ۽ تخت خاص خاندانن ۾ موروثي بڻايا ويا آهن ۽ جاءِ نشين جو هڪ اصول ٺاهيو ويو آهي، جنهن سبب بادشاهہ جي مرڻ ڪانپوءِ سمورن ڦڏن جي روڪٿام ڪئي وئي آهي. ٻين لفظن ۾ چونڊ جي ڏکيائي عيوض سلطنت عطا ٿيڻ جي ڏکيائي پيدا ڪئي وئي آهي. ڏاهپ ڀري حڪومتي انتظام تي ظاهري امن ۽ سڪون کي ترجيح ڏني وئي آهي ۽ ماڻهن لائق بادشاهن جي چونڊ جي جهيڙن ڪان بچڻ لاءِ ٻارن، مسخرن ۽ ڀاڙين ماڻهن کي پنهنجو حاڪم ٺاهڻ جا خطرا قبولي ورتا آهن. هنن انهيءَ ڳالهہ تي ويچار نہ ڪيو، تہ هيءَ جو ڪاٿي صورت اختيار ڪري هنن پنهنجي پاڻ خلاف هر قسم جا امڪان پيدا ڪري ڇڏيا آهن. ڊايونيسس جي پُٽ پنهنجي پيءُ کي نهايت معقول جواب ڏنو هو. پيءُ، پُٽ کي ڪنهن ننڍڙي غلطيءَ تي ڇڙٻيندي پُڇيو: ”مون تنهنجي آڏو هي نمونو پيش ڪيو آهي؟“ پُٽ چيو: ”ڪا ڳالهہ ڪانهي، پر توهان جو والد تہ بادشاهہ ڪونہ هو.“

هڪ اهڙي شخص ڪان، جنهن ٻين تي انصاف ۽ عقل جي فهم مطابق

حڪومت ڪرڻ جو اختيار جوڙيو هجي، هرڪا شيءِ ڦُرڻ جي سازش ٿئي ٿي. چيو وڃي ٿو، تہ ننڍڙن شهزادن کي حڪمرانيءَ جو فن سيکارڻ تي وڏو ڌيان ڏنو ۽ محنت ڪئي وڃي ٿي. پر هيءَ تعليم هنن جي حق ۾ لاڀائتي نٿي پائنجي. سُنو تہ ائين ٿئي، تہ هنن جي تعليم جي ابتدا ائين ٿئي، جو ڪين اطاعت ڪرڻ سيکاريو وڃي. وڏن کان وڏن بادشاهن، جن جا نالا تاريخ روشن رکيا آهن، حڪمرانيءَ جي فن جي تعليم نہ ورتي هئي. هي اهڙو فن آهي، جنهن جي ڄاڻ جن کي سيني کان گهٽ هجي ٿي، تن کي سيني کان وڌيڪ سيکاريو وڃي ٿو ۽ اهو سکڻ، حڪومت عيوض اطاعت جي مشق وڌيڪ هجي ٿو. "نيڪ ۽ بد سمجهڻ جو بهترين ۽ سيني کان مختصر طريقو اهو آهي، تہ هي سوچيو وڃي، تہ جيڪڏهن توهان تي توهان ڪانسواءِ ڪو ٻيو بادشاهہ حُڪمراني ڪندڙ هجي تہ توهان ڪهڙين ڳالهين کي پسند ۽ ڪهڙين کي ناپسند ڪندؤ." (7)

هن انمول ٻي جوڙ صورتحال جو نتيجو، شخصي حڪومت جو غير لچڪيدار هُجن آهي، جيڪو وقت جي بادشاهہ يا سندس نائب جي مزاج موافق ڪڏهن هڪڙي عنوان سان هلي ٿي ۽ ڪڏهن ٻئي عنوان سان. ۽ گهٽي عرصي تائين ڪنهن معين مقصد يا هڪجهڙي حڪمت عملي تي قائم نٿي رهي سگهي. هي گهٽ وڌائي رياست کي سدائين هڪ اصول کان ٻئي اصول ۽ هڪ تجويز کان ٻيءَ تجويز ڏانهن وٺي وڃي ٿي. هيءَ ڳالهہ انهن حڪومتن ۾ نٿي ملي، جتي حاڪم سدائين ساڳيو هجي ٿو. تنهنڪري اهو چئي سگهجي ٿو، تہ درباري عام طور سياسي چالن ۾ ماهر ٿين ٿا ۽ سينيٽر ڏاهپ ۾. لوڪشاهي پنهنجو مقصد وڌيڪ مستقل ۽ ساڳئي حڪمت عمليءَ وسيلي ماڻي ٿي. جڏهن تہ شاهي وزارت جي هر تبديلي، رياستي انقلاب جو سبب بڻجي ٿي، ڇو تہ سمورن وزيرن ۽ اڪثر سيني بادشاهن جو اهو اصول هجي ٿو، تہ رڳو پنهنجي اڳوڻن حڪمران جي حڪمت عمليءَ جي بلڪل ابتڙ عمل ڪرڻ گهرجي.

هيءَ بي اصولي اُن گمراهہ ڪندڙ دليل جو جواب آهي، جيڪو بادشاهت پسند ليکڪن ۾ گهڻو مشهور آهي. رڳو هيءَ ڳالهہ نہ آهي، تہ ملڪي حڪومت کي خانگي انتظامن سان ۽ بادشاهہ کي خاندان جي سردار يا پيءُ سان تشبيهہ ڏني وڃي ٿي، جنهن جي غلطي ثابت ڪئي وئي آهي، پر ان کان تجاوز

ڪندي، وقت جي حاڪم ڏانهن اهي سموريون سُنائيون منسوب ڪيون وڃن ٿيون، جن سان ڪيس تهڪيل هئڻ گهرجي ۽ سدائين هيءَ فرض ڪبو آهي، ته بادشاهه اهڙوئي هجي جهڙو ڪيس هئڻ گهرجي. انهيءَ مفروضي ڪان پوءِ بيشڪ شاهي حڪومت ڪي هر حڪومت تي ترجيح مليل آهي، ڇوته متس ڪنهن ڪي ڪو اختلاف نه آهي، ته هيءَ حڪومت سيني ڪان وڌيڪ طاقتور ٿئي تي ۽ بهترين هئڻ ۾ رڳو ايتري ڪسر رهي ٿي، جو بادشاهه جو ارادو، اجتماعي ارادي مطابق هجي.

پر جيڪڏهن افلاطون (8) مطابق "فطرت موجب بادشاهه" بلڪل اڻلڀ رهيو آهي، ته اهڙي شخص ڪي تخت تي ويهارڻ ۾ فطرت ۽ ڀاڳ ڪيستائين متحد ٿيندا ؟ ۽ جيڪڏهن واقعي شاهي تعليم سِڪندڙ ڪي نيٺ بگاڙي ڇڏي ٿي، ته اهڙن شخصن ڪان، جنهن اها تعليم ورتي هجي، ڪهڙي ڳالهه جي آس رکي سگهجي ٿي ؟ تنهنڪري هر شاهي حڪومت ڪي هڪ عاقل بادشاهه جي حڪومت سمجهڻ واهيات بحث ۽ ڄاڻي واڻي غلطيءَ ۾ ڦاسڻ آهي. اهڙي حڪومت جي اصلي حقيقت سمجهڻ لاءِ اسان ڪي اهو فرض ڪرڻ گهرجي، ته متس نالائق ۽ بدڪردار بادشاهن جو قبضو آهي، ڇوته بادشاهه ڀهرين ئي انهن صفتن سان ڀرپُور هوندا يا تخت تي ويهڻ ڪانپوءِ ائين ٿي ويندا.

اهي نقص اسان جي ليکڪن جي نظر ڪان ڳُجها نه هئا، پر اُهي انهن ڪان ڪڏهن به پريشان نه ٿيا. هنن جو خيال آهي: "انهن نقصن جو علاج ڪنهن به ڀهاني بنا رڳو حُڪم مڃڻ ۾ آهي. الله جو جڏهن ڪنهن قوم تي غضب نازل ٿئي ٿو، ته هو متن بُڇڙا بادشاهه مڙهي ٿو، تنهنڪري اهڙن بادشاهن ڪي الاهي عذاب سمجهي قبولڻ گهرجي." هي قول مذهبي ضروري آهي، پر منهنجي خيال ۾ هيءَ ڳالهه سياست جي ڪتابن ڪان وڌيڪ، مذهبي عبادت گاهن لاءِ موزون آهي. اسان ان طبيب ڪي ڇا چونداسين، جيڪو دعويٰ ته مسيحائيءَ جي ڪري، پر سندس سڄو فن مريض ڪي صبر ۽ الاهي رضا جي تلقين تي خرچ ٿيندو هجي. اسان ڪي چڱيءَ ريت اها ڄاڻ آهي، ته بُڇڙيءَ حڪومت ۾ صبر اڻٽر بڻجي وڃي ٿو، تنهنڪري ڳُرج انهيءَ ڳالهه جي آهي، ته سُٺي حڪومت ڪيئن ملي.

باب ستون

مخلوط حڪومتون

جيڪڏهن توررڙو سختيءَ سان ڇنبو، ته حقيقت ۾ دنيا ۾ ساديءَ حڪومت جهڙي ڪا به ڳالهه نه آهي. ڪنهن اڪيلي حڪمران جي ماتحت انتظامي عملدار تين ٿا، ۽ لوڪشاهي ۾ پڻ ڪنهن هڪ صدر جو هئڻ ضروري آهي، تنهنڪري انتظامي قوت جي ورڇ ۾ سدائين گهٽي انگ کان گهڻ انگ ڏانهن هڪ ڏاڪيدار سلسلو ٿئي ٿو. فرق رڳو ايترو هجي ٿو، جو ڪڏهن گهٽائي، تورائيءَ جي محتاج بڻجي وڃي ٿي ۽ ڪڏهن وري تورائي، گهٽائيءَ جي.

ورلي ورڇ مساوي هجي ٿي، ۽ اها صورت تڏهن ٿئي ٿي، جڏهن ترڪيبي جزا پاڻ ۾، انگلنڊ جي حڪومت جيان، هڪٻئي جا محتاج هجن، يا اهڙيءَ صورت ۾ جو هر حصي جا اختيار، پولينڊ جيان خودمختيار پر اڻپورا هجن. پڇاڙڪي صورت بُڇڙي ٿئي ٿي، ڇوته حڪومت ۾ وحدت نٿي رهي ۽ نه ئي رياست ۾ اتحاد جو ناتو ٿو رهي.

هاڻي سوال ٿو پيدا ٿئي، ته سادي يا گڏيل حڪومتن مان ڪهڙي حڪومت بهتر آهي؟ انهيءَ سوال تي سياسي ماهرن ۾ گهڻا بحث ٿي چڪا آهن، ۽ انهيءَ جو هڪڙوئي جواب آهي، جيڪو آئون حڪومت جي سمورن طريقن بابت ڏئي چڪو آهيان.

سادي حڪومت پنهنجي ذات ۾ سُٺي ٿئي ٿي ۽ اهو رڳو ان سبب جو اها سادي هجي ٿي. پر جڏهن انتظامي قوت، قانون ٺاهيندڙ قوت جي پوريءَ ريت تابع نه هجي يعني جڏهن بادشاهه جو لاڳاپو حڪمران سان ان لاڳاپي کان وڌو هجي، جيڪو قوم ۽ بادشاهه جي وچ ۾ ٿئي ٿو، ته ان ويڇي کي حڪومت جي ورڇ وسيلي متائڻ ضروري ٿي پوي ٿو، ڇوته انهيءَ صورت ۾ حڪومت جي سمورن حصن جو اختيار، رعيت تي توررڙو به گهٽبو نه آهي ۽ انهيءَ ورڇ سبب اُهي سڀيئي گڏجي حڪمران جي مقابلي ۾ ڪمزور رهن ٿا.

انهيءَ نقص جو سُڌارو هڪڙي ٻئي طريقي سان ايئن ڪيو ويو ٿو، جو وچيان انتظامي عملدارَ رکيا وڃن ٿا، جيڪي حڪومت ۾ رهڱو ايترو دخل ڏين ٿا، جو ٻنهي طاقتن جو توازن قائم رهي ۽ سندن حق برقرار رهن. پر انهيءَ صورت ۾ حڪومت گڏيل نہ، پر معتدل هجي ٿي.

اهڙيءَ ريت، انهيءَ جي بلڪل ابتڙ جيڪا خرابي آهي، تنهن جو بہ سُڌارو ممڪن آهي، مثلاً جڏهن حڪومت ۾ بيقاعدگي پيدا ٿي وئي هجي، تہ سندس طاقت کي گڏائڻ لاءِ عدالتون جوڙي سگهجن ٿيون، جيڪي سمورين لوڪشاهين ۾ رائج آهن. پهرين صورت ۾ حڪومت جي ورچ کيس ڪمزور ڪرڻ لاءِ ڪئي وڃي ٿي، ۽ ٻيءَ صورت ۾ ان جي سگهارپ لاءِ، ڇوتہ انتهائي قوت ۽ انتهائي هيٺائي، ٻئي سادي حڪومتن ۾ موجود ڏٺيون وڃن ٿيون، ۽ گڏيل حڪومت جي قوت وچين درجي جي قوت هجي ٿي.

هر حڪومتي طريقو، هر مُلڪ لاءِ موزون نٿو بڻجي

آزاديءَ جو ميوو، جيئن ته سيني مُندن ۾ نٿو ڦُٽي پچي راس ٿئي، تنهنڪري اُهو سيني ماڻهن جي پهچ ۾ به نٿو هجي. مونٽيسڪو جيڪو اصول جوڙيو آهي، تنهن تي اسان جيترو ويچاريون ٿا، اوترو ئي اسان ان جي سچائيءَ محسوس ڪريون ٿا. ۽ مٿس جيترو وڌيڪ بحث ڪيو وڃي ٿو، اسان کي سندس ثبوتن جا ايترا ئي وڌيڪ موقعا ملن ٿا.

سموري دنيا جي حڪومتن ۾ موجود سرڪاري ملازمن تي ناڻو خرچ ته ٿئي ٿو، پر اهي دولت پيدا نٿا ڪن، تنهنڪري هاڻي سوال تو اُٿي، ته جيڪو ناڻو اُهي خرچ ڪن ٿا، سو پيلا اچي ڪٿان ٿو؟ ظاهر آهي، ته اهو ناڻو انهن شهرين جي پورهئي ۽ محنت مان ملي ٿو. ماڻهن جي واڌو دولت سان ملڪ جون گهُرجون پوريون ٿين ٿيون. انهيءَ مان هيءَ نتيجو ٿو نڪري، ته رياست اوستائين قائم رهي سگهي ٿي، جيستائين ملڪ جي واسين جي ڪمائي سندن گهُرج کان واڌو هجي.

اها واڌو آمدني دنيا جي سمورن ملڪن ۾ ساڳي نٿي هجي، يعني ڪٿي تورڙي، ڪٿي وچينءَ حيثيت واري، ڪٿي بلڪل نه ۽ وري ڪٿي ڪوٽ جي صورت ۾ هجي ٿي. آمدنيءَ جو هيءَ لاڳاپو گهٽڻ ئي حالتن تي آڌاريل هجي ٿو، مثلاً ملڪ جي زرخيزيءَ تي، جنهن تي اُتي جي آبهوا جو اثر پوي ٿو؛ ان محنت ۽ پورهئي تي، جيڪو زمين جي خاص حالتن مطابق ضروري هجي ٿو؛ پيداوار جي نوعيت تي؛ رهواسين جي جسماني طاقت تي؛ ملڪ ۾ پيداوار جي ضروري خرچ جي مقدار تي ۽ ان قسم جي ٻين حالتن تي.

ٻئي پاسي سموريون حڪومت ساڳئي قسم جون نٿيون هجن. ڪجهه ٻين کان گهٽ هٻچي ٿين ٿيون ۽ سندن وچ ۾ فرق انهيءَ اصول تي هجي ٿو، جو قوم جو ناڻو پنهنجي سرچشمي کان جيترو ڏور ٿئي ٿو، اوتري قدر اهو مهانگو ٿيندو

وجي ٿو آهي. انهيءَ مهانگائيءَ جي پيٽ محصول جي مقدار سان نه، بلڪ ان فاصلي سان ڪرڻ گهرجي، جيڪو انهن هٿن تائين، جتان اُهو ناڻو آيل هجي، واپس وڃڻ لاءِ ڪيس طئي ڪرڻو هجي. جڏهن هيءَ ناڻي جو ڦيرو ڪنهن سُستي بنا ۽ نيڪ طريقيءَ سان پُورو ٿئي، ته محصول جي ڪوٽ ۽ گهٽائيءَ سان ڪو فرق نٿو پوي. قوم سدائين شاهوڪار رهي ٿي ۽ خزانو سدائين آباد. جڏهن ته قوم تي ڪيڏا ئي گهٽ محصول مڙهيا وڃن، پر جيڪڏهن سندن ناڻو ڪين واپس نٿو ملي، ته قوم ناڻو ڏيندي ساڻي ٿي پوي ٿي. اهڙيءَ صورت ۾ رياست ۾ خوشحالي نٿي ۽ قوم سدائين مفلس رهي ٿي.

انهيءَ مان هي نتيجو ٿو نڪري، ته قوم ۽ حڪومت ۾ جيڏو فاصلو وڏيڪ هجي ٿو، ان موجب قوم تي مڙهجندڙ ڏَنُ ڏکيو ۽ گهڻگهر جيان پائبو آهي. تنهنڪري لوڪشاهيءَ ۾ قوم تمام گهٽ متاثر ۽ هيٺ متي ٿئي ٿي، اشرافيا ۾ ان ڪان وڏيڪ ۽ شخصي حڪومت ۾ سيني ڪان وڏيڪ ڳرو وزن سَهي ٿي. تنهنڪري، شخصي حڪومت، شاهوڪار قومن لاءِ؛ اشرافيا اهڙين رياستن لاءِ، جن جي دولت ۽ جن جي ايراضي وچين درجي جي هجي ٿي؛ ۽ وري لوڪشاهي ننڍڙي ۽ غريب رياستن لاءِ لاپائتي ٿئي ٿي.

حقيقت هيءَ آهي، ته اسان انهيءَ ڳالهه تي جيترو ويچاريون ٿا، ته آزاد ۽ شاهي رياستن جي وچ ۾ اهو ئي ويڇو ڏسون ٿا. آزاد رياستن ۾ هيءَ شيءِ (يعني ناڻو) عوامي مفادن تي خرچ ٿئي ٿو. شاهي حڪومتن ۾ ملڪي ۽ شخصي قبضي ۾ آيل شيون، ساڳي ڳالهه هُجن ٿيون ۽ پوءِ ٿئي ايئن ٿو، جو شخصي آمدنيءَ جي وسيلن کي گهٽايو ۽ ملڪي آمدني جي وسيلن کي وڌايو وڃي ٿو. مطلق العنان حڪومت، رعيت تي حڪومت ان لاءِ نٿي ڪري، جو ڪين خوشحال، سکيو ۽ آسودو ڪري، پر هو ڪين اُتلندو تباهه ڪري ڇڏي ٿي، ته جيئن مٿن حڪمراني ڪري سگهجي.

گڏوگڏ، هر آبهوا ۾ ڪجهه قدرتي سبب ٿين ٿا، جن جي آڌار تي هي بُڌائي سگهجي ٿو، ته ان آبهوا مطابق ڪهڙي حڪومت مناسب آهي؛ ۽ انهيءَ جي آڌار تي اهو پڻ بُڌائي سگهجي ٿو، ته انهيءَ ملڪ ۾ ڪهڙي قسم جي ماڻهن کي رهڻ گهرجي.

بنجر ۽ بيڪار زمين، جتي جي پيداوار مان پورهئي جو معاوضو نہ ملي، تنهن کي غيرآباد ۽ بيابان رهڻ گهرجي، يا وري ڪيس وحشين جو گهر هئڻ گهرجي. جنهن زمين مان رهواسين کي پورهئي جي معاوضي ۾ رڳو پيٽ قوت ملندو هجي، تنهن ۾ غيرمهذب قومون آباد هئڻ گهرجن. تنهنڪري اهڙين قومن ۾ حڪومتي نظام جو امڪان ئي نہ نتو جُڙي. جنهن زمين جي پيداوار، پورهئي موجب ڪنهن قدر وڌيڪ هجي تي، سا آزاد قومن لاءِ موزون آهي. ۽ جتي زمين جي پڪيڙ ۽ زرخيزي توري پورهئي جو اجورو گهڻو ڏئي، تہ اهو علائقو شاهي حڪومت لاءِ موزون آهي، تہ جيئن رعيت جي واڌو دولت، بادشاهن جي عياشيءَ تي خرچي سگهجي: تنهنڪري ان واڌو دولت جو حڪومت جي ڪم اچڻ ڪان گهڻو پلو آهي، تہ ان کي ماڻهو عيش ۽ عشرت ۾ اُڏائي ڇڏين. مونکي معلوم آهي، تہ انهيءَ اصول ۾ واهياتپائيءَ بہ آهي، پر هيءُ مثال اصول جي صحت تي دليل آهي، ڇوتہ اهڙين صورتن ۾ دير يا سوير انقلاب نروار ٿئي ٿو، جنهن سان شيون پنهنجي قدرتي حالت تي اچي وڃن ٿيون.

اسان کي عام قانون ۽ خاص سببن جي وچ ۾ ڪي آڏو رکڻ گهرجي، جيڪي پنهنجي نتيجن کي بدلائي سگهندا هجن. جيڪڏهن سمورا ڏاڪڻا ملڪ جمهوري حڪومتن سان ۽ سمورا اُتريان ملڪ آمريتي حڪومتن سان پرپور ٿي وڃن، تڏهن بہ هي نظريو پنهنجي جاءِ تي صحيح رهندو، تہ آبهوا موجب آمريتي حڪومت گرم ملڪن لاءِ، وحشيپڻي واري حڪومت ٿڌن ملڪن لاءِ ۽ سُنو حڪومتي نظام اهڙن ملڪن لاءِ موزون ٿئي ٿو، جتي جي آبهوا معتدل هُجي ٿي. پوءِ بہ آئون ڏسان ٿو، تہ انهيءَ اصول کي مڃيندي بہ ان جي نهڪائڻ ۾ اختلاف ٿي سگهي ٿو. چئي سگهجي ٿو، تہ ڪجهہ ٿڌا ملڪ گهڻا زرخيز آهن ۽ ڪجهہ ڏاڪڻا ملڪ بلڪل بنجر. پر هيءَ ڏکيائي رڳو انهن ماڻهن لاءِ آهي، جيڪي مامري جي سمورن پهلوئن تي نظر نتا رکن. جيئن تہ آئون پهرين بہ ٻڌائي چڪو آهيان، تہ هيءَ ضروري آهي، تہ رهواسين جي پورهئي، محنت، جاکوڙ، دولت جي وسيلن جي پيدائش ۽ دولت، سيني کي سامهون رکيو وڃي.

فرض ڪريو: بہ اهڙا علائقا جن جي پڪيڙ هڪجيتري آهي، سندن پيداوار جي نسبت پنج ۽ ڏهہ جي آهي. جيڪڏهن منجهائن هڪ علائقي جا رهواسي

چار ۽ ٻئي علائقي جون نَوَ پَتيون واپرائين، ته پهرين علائقي جي واڌو پيداوار پنجين پتي ۽ ٻئي جي ڏهين پتي ٿيندي. جيئن ته انهن ٻنهي واڌو پيداوارن جي پاڻ ۾ لاڳو هرهڪ علائقي جي پيداوار جي بلڪل ابتڙ آهي، تنهنڪري جنهن علائقي مان رڳو پنج جي پيداوار ملندي، تنهن جي واڌو پيداوار ان علائقي کان ٻيڻي هوندي، جنهن جي پيداوار ڏهه آهي.

پر رڳو ٻيڻيءَ پيداوار جو ڪو سوال ته نه آهي. آئون سمجهان ٿو، ته ڪو شخص مجموعي طور ٿڌن ملڪن جي زرخيزيءَ جو مقابلو گرم ملڪن جي زرخيزيءَ سان ڪرڻ جي جرئت نٿو ڪري سگهي. پوءِ به اسان ٻنهي جي برابري فرض ڪري وٺون ۽ انگلنڊ جي پيٽ سسليءَ سان ۽ پولينڊ جي مصر سان ڪريون، يا اڃا ڏکڻ ڏانهن هلندي آفريقا ۽ هندستان کي وٺون، ۽ جيڪڏهن اُتر ڏانهن هلون، ته اُتي ته رکيو ئي ڇا آهي. هاڻي انهن جي پيداوار کي هڪ سطح تي آڻڻ لاءِ پورهئي ۾ ڪيڏو وڏو فرق پوندو! سسلي ۾ پوکڻ وقت زمين کي ٿورڙو کوٽڻ ئي ڪافي هُجي ٿو، جڏهن ته انگلنڊ ۾ زمين کيڙڻ لاءِ ڪيڏي جاکوڙ گهُربل هجي ٿي. رڳو اهو نه، پر پيداوار کي وڌائي (سسليءَ جي) برابر ڪرڻ لاءِ وڌيڪ محنت گهربل آهي ۽ ان بعد به واڌو پيداوار نسبتي طور گهٽ ٿيندي.

تنهن کانسواءِ هيءَ ڳالهه به ڌيان جوڳي آهي، ته گرم ملڪن جي رهواسين جي خوراڪ، ٿڌن ملڪن جي ماڻهن کان گهٽي گهٽ هُجي ٿي. گرم ملڪ ۾ ضروري آهي، ته سندس رهواسي تندرستي قائم رکڻ لاءِ کاڌي ۾ اعتدال رکن. يورپ جا جيڪي ماڻهو گرم ملڪن ۾ پنهنجي وطن جيان زندگي گهارڻ چاهين ٿا، سي دست ۽ آنڊي جي بيمارين ۾ وٺجي مرن ٿا. شاردين جو چوڻ آهي ته: "ايشيا واسين جي مقابلي ۾ اسان ماس کائيندڙ حيوان ۽ بگهڙ آهيون. ڪجهه ماڻهو ايرانين جي غذا ۾ اعتدال کي ملڪي پيداوار جي گهٽتائي ڏانهن منسوب ڪن ٿا. جڏهن ته منهنجو خيال هي آهي، ته انهن ملڪن ۾ کائڻ پيئڻ جي شين جي کوٽ جو سبب رڳو اهو آهي، جو ملڪ جي واسين جي گهُرج تمام گهٽ آهي. چوته جيڪڏهن انهن جو اعتدال ملڪ جي غربت جو نتيجو هجي ها، ته رڳو غريب ماڻهو گهٽ کائين ها، جڏهن ته عام طور سڄي قوم گهٽ کائي ٿي. ۽ انهيءَ صورت ۾ مختلف صوبن جي پيداور مطابق ماڻهو وڌيڪ يا

گھٽ کائين ٿا، جڏهن ته سموري ملڪ ۾ ڪائڻ ۾ هڪجيترو اعتدال ڏنو ويجي ٿو. اُهي پنهنجي سماجي ڍنگ تي گهڻو فخر ڪن ٿا ۽ چون ٿا، ته رڳو اسان جي ڇهرن کي ڏسي ڄاڻي سگهجي ٿو، ته اهي عيسائين جي ڇهرن کان ڪيڏو سُنا ۽ بهتر آهن. ۽ بيشڪ ايرانين جو رنگ روپ اُجرو ٿئي ٿو، هنن جي چمڙي سهڻي، نازڪ ۽ روشن ٿئي ٿي. انهن جي رعيت آرمينيائي آهي، سي يورپ جي رهڻي ڪهڻي ۽ پوشاڪ پائين ٿا. هنن جا ڇهرا سخت ۽ داغدار ۽ سندن جسم بيڊولا ۽ ٿُلها ٿيندا آهن.“

خط استوا جي جيترو ويجهو ٿيندا ويندا سين، اسان ڏسندائين ته ماڻهو اوترو گهٽ کاڌي تي گذارو ڪن ٿا. اُهي گوشت ورلي کائين. چانور، مڪائي، جوار، ٻاجهري وغيره سندن روزاني غذا آهي. هندستان ۾ لکين ماڻهو اهڙا آهن، جن جي روزاني کاڌي تي خرچ ٿيندڙ رقم اڌ پيني (ٻه پئسا) به نه هوندي. يورپ ۾ اسان کي اتر ۽ ڏاکڻين قومن جي خوراڪ ۾ به اهو فرق نظر اچي ٿو. هڪڙو هسپانوي، ڪنهن جرمن جي خوراڪ تي اٺ ڏينهن تائين گهاري ڪري سگهي ٿو. جن ملڪن جا ماڻهو وڌيڪ هبڇي ٿين ٿا، تن جي آسائش ۽ عياشي به کاڌي جي صورت ۾ ظاهر ٿئي ٿي. انگلنڊ جي آسائش ۽ عياشي قسمين قسمين گوشت سان ڀريل ميزن جي شڪل ۾ ظاهر ٿئي ٿي. اٽليءَ جي دعوتن ۾ مٺاين ۽ ميون جو عام واهپو هجي ٿو.

ائين پوشاڪ مان به اهي فرق نمايان ٿين ٿا. جن ملڪن ۾ موسمن جو ڦيرو اوچتو ۽ شديد ٿئي ٿو، اُتي پوشاڪون سُٺيون ۽ساديون ٿين ٿيون. جتي ڪپڙا رڳو آرائش طور پاتا وڃن ٿا، اُتي فائدي کان وڌيڪ سونهن ۽ سينگار جي ڳڻتيءَ رهي ٿي؛ ڇاڪاڻ ته اُتي پوشاڪ هڪ عياشي آهي. نيپلس ۾ توهان روز ماڻهن کي ’پوسي ليپوم‘ ويندي ڏسندا، سندن چوغن تي زريءَ جو ڪم ٿيل هوندو، پر پيرن ۾ جوراب نه هوندا. اهو ئي حال جڳهن جو آهي. جڏهن آبهوا طرفان ڪنهن نقصان جو اُلڪو نٿو هُجي، ته هر شيءَ شان ۽ شوڪت تي قرباني ڪئي وڃي ٿي. پيرس ۽ لنڊن ۾ ماڻهو گرم ۽ آسائشي گهرن جي خواهش رکن ٿا. ميڊرڊ ۾ عاليشان ديوان خانا آهن، پر منجهن اهڙيون دريون نٿيون هجن، جيڪي بند ٿي سگهن ۽ وري اُهي سمهندا ننڍڙين ڪوٺڙين ۾ آهن.

گرم ملڪن جا ڪاڏا وڏيڪ طاقت ۽ صحت ڏيندڙ هُجن. هي ٽيون فرق آهي جيڪو ٻئي فرق تي اثر ڪرڻ بنا نٿو رهي سگهي. هاڻي وري سوال هي آهي، ته نيٺ اتليءَ جا ماڻهو ايڏيون ٻاچيون ڇو کائيندا آهن؟ انهيءَ جو سبب هي آهي، ته اهي فائديمند، سَگهو ڪندڙ ۽ ذائقيدار آهن. فرانس ۾ جتي ٻه ٻاچيون رڳو پاڻيءَ تي ٽِين ٽيون، سي صحت سان ڀرپور نٿيون هجن ۽ مانيءَ جي ميز تي سندن ڪو قدر ۽ مانُ نٿو ڪيو وڃي، جڏهن ته اُهي ايتري ئي جاءِ گهيرين ٿيون، جيتري ٻيون شيون ۽ مٿن گهڻ ڪان گهڻ اناج جيترو پورهيو خرچ ٿئي ٿو. تجربي مان پانئجي ٿو، ته باربريءَ جي ڪٽڪ، فرانس جي ڪٽڪ ڪان گهڻ درجي جي آهي، پر منجهانئس اٽو وڏيڪ نڪري ٿو. انهيءَ مان اسان اهو نتيجو ڪڍي سگهون ٿا، ته عام طور اُن ترتيب جو، ان اصول تي خط استوا ڪان اترين قطب تائين مشاهدو ڪري سگهجي ٿو. پر ڇا مختلف ملڪن جي پيداوار جي هڪجيتري مقدار مان، ڪنهن ملڪ ۾ گهڻ غذا جو نڪرڻ واضح خسارو نه آهي؟

انهن سيني ڳالهين سان گڏ هڪ ڏيان جوڳي ڳالهه ٻي به آهي، جيڪا منجهانئن نڪري ٿي ۽ ڪين وڏيڪ سگهه ڏئي ٿي، سا هيءَ آهي، ته گرم ملڪن ۾ ٿڌن ملڪن ڪان گهڻ رهواسي گهُربل هُجن ٿا، پر اهي ٿڌن ملڪن جي پيٽ ۾، انسانن جي وڏي انگ جي پرورش ڪرڻ جا قابل هُجن ٿا. اهڙيءَ ريت ٻِٽي بچت ٿئي ٿي، جنهن جو فائدو سدائين آمريتي حڪومت کي پهچي ٿو. رهواسين جو هڪ انگ ڪنهن ڦهليل سرزمين تي جيتري قدر ٽڙيل پکڙيل هوندو، بغاوت اوتري ئي گهٽي ڏکي ٿيندي؛ ڇوته انهيءَ صورت ۾ انهن لاءِ هر وقت ڳجهي سازش جو موقعو مشڪل سان ملندو ۽ حڪومت لاءِ سندن سازش کي ڄاڻڻ ۽ سندن جماعت کي ڇڙوڇڙ ڪرڻ گهڻو سولو ٿيندو. پر هڪ وڏي آبادي جيتري گهڻ ايراضيءَ ۾ وسيل هوندي، حڪومت لاءِ حڪمران تي غلبو ماڻڻ ايڏو ئي مشڪل ٿيندو. قوم جا سردار پنهنجي مجلس ۾ انهيءَ سڪون سان مشورو ڪري سگهن ٿا، جيئن بادشاهه پنهنجي مجلس شوريٰ ۾ ڪري ٿو: ۽ عوام الناس ميدانن ۾ ان تيزيءَ سان گڏ ٿي سگهن ٿا، جيئن لشڪر پنهنجي ڇانوڻين ۾. تنهنڪري آپيشاهي حڪومت لاءِ سولائي انهيءَ ۾ آهي، ته ڏورانهين فاصلي تان ڪم ڪري، ڇوته هن جي طاقت، سندس امدادي مرڪزن

جي سهاري سبب بيرم جيان، فاصلي جي زيادتيءَ سميت وڏيڪ هجي ٿي. (9) ٻئي پاسي قوم جي طاقت رڳو انهيءَ صورت ۾ ڪارائتي ٿئي ٿي، جڏهن اُهي پاڻ ۾ گڏ هجي. جڏهن اها ڦهلجي ٿي، ته ٻاقي جيان اُڏامي فنا ٿي وڃي ٿي، منتشر بارود جيان، جنهن جي ذرڙن ۾ هڪ ٻئي پٺيان باهه لڳي ٿي. ٿنهنڪري جن ملڪن جي آبادي جيڏي ٿورڙي هجي ٿي، اهي ايڏوئي ظلم ۽ ڏاڍ لاءِ وڌيڪ موزون ٿين ٿا. خونخوار حيوان صحرائي علائقن ۾ ئي رهن ٿا.

باب نائون

سُني حڪومت جا اُهڃاڻ

جيڪڏهن هي سوال ڪيو وڃي ته، "ڪهڙي حڪومت مڪمل طور سيني ڪان سُني ٿئي ٿي ؟" ته هيءُ هڪ لاجواب ۽ اَڻ فيصلائتو سوال ٿيندو، يا هي ته قومن جي مختلف روپن جي مڪمل طور ۽ اعتبار موجب جيترين ترڪيبون ممڪن آهن، تن مطابق هن سوال جا ايترا ئي صحيح جواب ٿي سگهن ٿا.

پر جيڪڏهن هي سوال ڪيو وڃي، ته ڪهڙن اُهڃاڻن مان اهو سمجهي سگهجي، ته قوم تي سُٺن طريقن سان يا خراب طريقن سان حڪومت ٿئي پئي، ته هيءُ ٻي صورت ٿيندي ۽ انهيءَ جو ناتو جيئن ته مٿئين ڳالهه سان هوندو، تنهنڪري ان جو قطعي جواب ڏئي سگهبو.

پوءِ به هي سوال نٿو سُلجهي، ڇوته هر شخص ان جو پنهنجي طريقي سان جواب ڏيڻ چاهي ٿو. رعيت امن جي ساراهه ڪري ٿي ۽ شهري انفرادي آزاديءَ جي. رعيت ملڪيت جو بچاءُ چاهي ٿي ۽ شهري جانين جي سلامتي. رعيت سخت حڪومت کي بهترين ڀُڏائي ٿي ۽ شهري نرم حڪومت کي. هڪڙي جماعت چاهي ٿي، ته ڏوهن جي سزا ملي ۽ ٻي اهو چاهي ٿي، ته ڏوهه پاڙ کان موجود ئي نه هجن. هڪڙي ڌُر پاڙيسري سلطنتن تي دٻدٻو ويهارڻ کي سُٺو سمجهي ٿي ۽ ٻي ڌُر ڪانئن لاپرواهه ۽ اڻواقف رهڻ چاهي ٿي. رعيت ناڻي جي گردش تي آسودو رهي ٿي ۽ شهري چاهين ٿا، ته قوم کي ماني ملي. جيڪڏهن انهن ڳالهين ۽ انهيءَ قسم جي ٻين ڳالهين ۾ اتفاق راءِ ٿي به وڃي، تڏهن به جهيڙي جو خاتمو نٿو ٿئي. جيئن ته اخلاقي قدرن جي طئي ٿيل پيمائش ۽ وزن ناممڪن آهي، تنهنڪري سوال هيءَ آهي، ته جيڪڏهن قوم ڪنهن معيار تي متفق راءِ ٿي وڃي، تڏهن به سندس قدر بابت مسفق راءِ ڪيئن ممڪن آهي ؟

آئون پاڻ سدائين اچرج ۾ آهيان، ته ماڻهو ايڏو صاف ۽ چِٽو معيار سُڃاڻڻ

۾ ڪيئن غلطي ڪن ٿا، يا ان جي اقرار ڪرڻ جي ڇو جرئت نٿا ڪن. تنهنڪري، سوال وري به هي آهي، ته سياسي جسم يا هيئت جو مقصد ڇا آهي؟ جواب آهي: هن جي رڪنن جو بچاءُ ۽ ڀلائي توڙي سڌارو. هنن جي بچاءُ ۽ ڀلائي توڙي سڌاري جو سڀني کان يقيني اُهڃاڻ ڇا آهي؟ جواب آهي: انهن جو تعداد ۽ گهڻي آبادي. جيڪڏهن هي صحيح آهي، ته انهيءَ اُهڃاڻ کي، جنهن تي ان ڪثرت سان بحث ۽ مباحثو ٿئي ٿو، ڳولهڻ جي کهڙي گهُرج آهي. ٻاهرين امداد بنا، ٻيءَ قوم جي ماڻهن کي پنهنجي قوميت ڏيڻ بنا، ۽ نوآبادين بنا، جنهن حڪومت جي ڇانوَ ۾ شهرين جي انگ ۾ واڌارو اچي: ۽ ٻين ڳالهين ۾ به اها حڪومت ٻين حڪومتن کان پوئتي نه هجي، ته ان جي ڀلي هجڻ ۾ ڪنهن قسم جو شڪ ۽ شبهو نٿو ٿي سگهي: ۽ جنهن حڪومت هيٺ آدمشماريءَ ۾ گهٽتائي اچي ۽ قوم زوال پذير هجي، ته اها بدترين حڪومت آهي. انگ اکرن جا ماهرو! هاڻي ڳڻڻ، ماپڻ ۽ ڇنڊڇاڻ ڪرڻ توهان جو ڪم آهي. (10)

باب ڏهون

حڪومت جو غلط واهپو ۽ سندس زوالجندڙ لاڙو

جيئن ته مستقل طور انفرادي ارادو، اجتماعي ارادي خلاف عمل ڪندو رهي ٿو، تنهنڪري حڪومت لڳاتار اقتدارِاعليٰ خلاف جدوجهد ڪندي رهي ٿي. هيءَ جدوجهد جيتري وڌيڪ ٿئي ٿي، اوترو وڌيڪ آئين ۾ تبديلي اچي ٿي؛ ۽ جيئن ته انهيءَ صورت ۾ ڪو ٻيو گڏيل ارادو موجود نه هجي، جيڪو سلطان جي ارادي ۾ رڪاوٽ پيدا ڪري، ٻنهي ۾ توازن ناهي سگهي، تنهنڪري دير يا سوير ايئن ٿئي ٿو، جو نيٺ سلطان، حڪمران ڪي بلڪل دٻائي ڇڏي ٿو ۽ سماجي معاهدي جي ڇيڪڙي ڪري ٿو: ۽ هيءُ اهو بنيادي ۽ اٽل عيب آهي، جيڪو سياسي هيئت جي پيڙهه واري وقت کان وٺي اچا تائين، انساني جسم لاءِ پوڙهپڻ يا موت جيان، لڳاتار رياست جي تباهيءَ پويان لڳل آهي.

ٻه عام سبب آهن، جن جي آڌار تي حڪومت زوال ڏانهن وڌي ٿي. هڪڙو سبب هي آهي، ته هيءَ پاڻ سُسڻ لڳي ٿي؛ ٻيو سبب هي آهي، جو جڏهن رياست تي زوال اچي ٿو.

حڪومت جي سُسڻ جي هيءَ معنيٰ آهي، ته اها ڪثرت کان اقليت ۾، يعني لوڪشاهي کان اشرافيه حڪومت ۽ اشرافيه کان شخصي حڪومت ۾ بدلجي وڃي ٿي. ۽ اهو هن جو طبعي لاڙو آهي. (11) جيڪڏهن هيءَ ٿورڙن کاڌ گهٽڻ ڏانهن پوئتي موٽ ڪائيندڙ رستو وٺي ها، ته ڇيو وڃي ها، ته اها ڦهلجي وئي آهي، پر سندس ائين ابتي طور وڃڻ ناممڪن آهي.

حقيقت ۾ حڪومت پنهنجي توانائي نه ڪپڻ تائين روپ نه متائيندي آهي، جو نيٺ اها پنهنجي هستيءَ کي برقرار رکي نه سگهي. ۽ جيڪڏهن حڪومت ساڳئي وقت ڦهلجندي به وڃي ۽ سختيءَ ۾ گهٽتائي به ڪندي وڃي، ته سندس قوت بلڪل فنا ٿي ويندي ۽ سندس قيام ناممڪن ٿي ويندو. تنهنڪري جيئن

حڪومت جي قوت گهٽجندي ويندي، تيئن ڪيس هڪ مرڪز تي گڏائڻ ضروري ٿيندو، نه ته جيڪا رياست ان جي سهاري تي قائم آهي، سا تباهه ٿي ڍير ٿي ويندي.

رياست ٻن قسمن سان تباهه ۽ برباد ٿي سگهي ٿي. هڪڙو ته ان صورت ۾ جڏهن حڪمران، قانونن مطابق ملڪي انتظام هلائڻ ڇڏي ڏئي ۽ سمورن اختيارن تي پاڻ قبضو ڄمائي ويهي. تنهن وقت هڪ زبردست تبديلي سامهون اچي ٿي، يعني حڪومت نه، بلڪ پاڻ رياست سُسي وڃي ٿي. انهيءَ مان منهنجو مطلب هي آهي، ته رياست تباهه ٿي وڃي ٿي ۽ منجهس هڪ ٻي رياست جنم وٺي ٿي، جيڪا رڳو انهن رڪنن تي مشتمل هجي ٿي، جن جي حيثيت قوم جي پيٽ ۾ آقا ۽ جابر کان وڌيڪ نٿي هجي. تنهنڪري جيئن ئي حڪومت قوم جي اقتداراعليٰ کي غصب ڪري وٺي ٿي، ته سماجي معاهدو ٽُٽي وڃي ٿو: ۽ سمورن عام شهرين کي قانون هيٺ سندن فطري آزادي ٻيهر ملي وڃي ٿي، ۽ جيئن ته اهي حُڪم مڃڻ تي مجبور ٿي وڃن ٿا، تنهنڪري اخلاقي طور سندن لاءِ اطاعت ضروري نٿي هجي.

اها صورت تڏهن به سامهون اچي ٿي، جڏهن حڪومتي رڪنَ آهستي آهستي اهي اختيارَ غصب ڪري وٺن ٿا، جن کي اُهي سڀيئي گڏجي واپرائڻ جا مُختيار هُجن ٿا. هيءَ به اهڙي ئي قانونن جي ڀڃڪڙي آهي، بلڪ هيءَ پهرين صورت کان وڌيڪ وِڳوڙ جو باعث بڻجي ٿي. انهيءَ صورت ۾ جڻ حڪمرانن جو انگ اهو هجي ٿو، جيڪو انتظامي عملدارن جو: ۽ وري رياست، حڪومت جيان ورڇجي فنا ٿي وڃي ٿي يا وري سندس روپ بدلجي وڃي ٿو.

رياست جا ٽڪرا ٿيڻ جي صورت ۾، حڪومت جو جيڪو ناجائز استعمال ٿئي ٿو، پوءِ ڀلي اهو ڪهڙو به روپ ڌاري، تنهن کي انارڪي چيو وڃي ٿو. منجهن فرق کي پڌرو ڪرڻ لاءِ چئي سگهجي ٿو، ته جمهوري حڪومت، لوڪشاهيت جو بگڙيل روپ، جڏهن ته اشرافيه جي حڪومت ڪجهه بااثر ماڻهن جي: ۽ شاهي حڪومت وري آپيشاهي هجي ٿي. ۽ وڌيڪ هي به چوندس، ته شاهيت بگڙجي ظالم حڪومت ۾ بدلجي وڃي ٿي. پر ظالم مُنجهيل لفظ آهي، جنهن جي وضاحت ٿيڻ ضروري آهي.

عام اصطلاح ۾ ظالم بادشاهه اهو آهي، جيڪو عدل، انصاف ۽ قانونن

جي پاسداريءَ ڪرڻ بنا، جبر ۽ ڏاڍ سان حڪومت ڪري، پر محدود معنيٰ ۾ غاصب انهيءَ شخص کي چون ٿا، جيڪو حق بنا شاهي اختيارن تي قبضو ڪري ويهي. يوناني به انهيءَ لفظ کي ان معنيٰ ۾ واپرائيندا هئا. اُهي انهيءَ لفظ جو استعمال ڪنهن فرق بنا، هر سُني يا بُڇڙي بادشاهه لاءِ ڪندا هئا، جنهن جو اختيار قانون موجب جائز نه هوندو هو. (12) اهڙيءَ ريت ظالم ۽ غاصب بئي لفظ مڪمل طور ساڳئي معنيٰ وارا آهن.

آئون مختلف شين لاءِ ڌار ڌار نالا رکڻ جي مقصد سان، شاهي اختيارَ ڦٻائيندڙ کي ظالم ۽ اقتداراعليٰ ڦٻائيندڙ کي مطلق العنان حڪمران چوان ٿو. ظالم بادشاهه اهو آهي، جيڪو قانون خلاف انهيءَ ڳالهه کي پنهنجي سر سمجهي ويهي، ته اهو قانون مطابق حڪومت ڪندو. مطلق العنان اهو آهي، جيڪو پنهنجي پاڻ کي قانونن کان مٿانهون سمجهي. تنهنڪري ظالم بادشاهه، مطلق العنان نٿو ٿي سگهي، پر مطلق العنان بادشاهه سدائين ظالم هجي ٿو.

باب يارهون

سياسي هيئت جو موت

هيءَ بلڪل قدرتي ۽ اٽتر ڳالھ آهي، تہ سُني ڪان سُني حڪومت بہ فنا ٿي وڃي. جڏهن اسپارٽا ۽ روم ٿي تباھ ۽ ناس ٿي ويا، تہ پوءِ ڪهڙي رياست دائمي بقا جي آس رکي سگهي ٿي. جيڪڏهن اسان ڪو جٽادار آئين ٺاهڻ گهُرون ٿا، تہ اسان کي آس ۽ اُميد رکڻ نہ گهرجي، تہ اهو دائمي هوندو. جيڪڏهن اسان ڪاميابيءَ جا چاهيندڙ آهيون، تہ اسان کي اهڙي ڳالھ ماٺڻ جي ڪوشش نہ ڪرڻ گهرجي، جنهن جو حصول ناممڪن هجي. ۽ اسان کي اها خوشفهميءَ بہ نہ هئڻ گهرجي، تہ اسان انساني فعل کي اها پائيداري ۽ دوام بخشيون پيا، جيڪا انساني حالتن ۾ ناممڪن آهي.

انساني جسم جيان، سياسي هيئت بہ ڄمندي ئي فنا ٿيڻ شروع ٿي وڃي ٿي، ۽ سندس موت جا سبب پاڻ سندس منجهہ موجود هجن ٿا. پر ممڪن آهي، تہ فطرتي طور ٻئي جسم جي سگهہ گهٽ وڌ صحيح ۽ دير تائين برقرار رهڻ جي لائق هجي. انسان جي سگهہ طبعي ۽ رياست جي سگهہ هٿرادو هُجي ٿي. انسان جي ڏگهي ڄمار انسانن جي هٿ ۾ نہ، پر رياست جي ڏگهي ڄمار وڏي حد تائين انسان جي هٿ وس هُجي ٿي، ۽ اهو ائين جو رياست لاءِ سُٺو آئين ٺاهيو وڃي. اهو مڃيوسين تہ مڪمل آئين واريءَ رياست کي بہ ورلي تڪڙو موت جو ذائقو چکڻو پوندو، پر ايترو ضرور آهي، تہ جيڪڏهن ڪا اوچتي آفت وقت کان اڳ سندس پڄاڻي نہ ڪري، تہ اهڙيءَ رياست جو زوال ٻين رياستن کان دير سان ٿيندو.

سياسي هيئت جي حياتيءَ جو اصول، حڪمرانيءَ جي اختيار ۾ سمايل هجي ٿو. قانون ٺاهڻ جو اختيار رياست جي دل ۽ عاملاڻو اختيار سندس دماغ آهي، جنهن سان سمورن عضون جي چُرپر ٿئي ٿي. دماغ مفلوج ٿيڻ تي انسان جيئرو رهي سگهي ٿو، تنهنڪري هي ممڪن آهي، تہ انسان ذهني جَڏو ٿيندي بہ جيئرو رهي، پر جيئن دل ڌڙڪڻ بند ڪيو، چڻ انساني جيون جي پڄاڻي ٿي.

رياست جو آڌار قانون تي نه، پر قانون ناهڻ جي اختيار تي هجي ٿو. ڪالهوڪو قانون اڄ عمل جوڳو نٿو هجي، پر ماٺ کي رضامندي سمجهيو وڃي ٿو؛ ۽ حڪمران وٽ اختيار هوندي به قانونن کي رد نه ڪرڻ، انهيءَ ڳالھ جو دليل سمجهيو وڃي ٿو، ته اهو سندن تصديق ڪري ٿو. جيڪڏهن هن هڪ ڀيرو اعلان ڪري ڇڏيو، ته منهنجو ارادو هي آهي، تنهنڪري جيستائين هو پاڻ هن کي رد نه ڪندو، سندس ارادو ساڳيو ئي رهندو.

ماڻهو آڳاٽن قانونن جي ايڏي عزت ڇو ڪن ٿا؟ ڇا رڳو قدامت سبب؟ اسان کي ويساھ هئڻ گهرجي، ته اوائلي قانونن جي ايڏي جٽاداري جو سبب سندن چڱائي آهي. جيڪڏهن حڪمران انهن قانونن جو پوريءَ ريت لاڀائتي هئڻ جو قائل نه هجي ها، ته هو ڪين ڪڏهوڪو رد ڪري چڪو هجي ها. اهو ئي سبب آهي، جو قديم قانون، ڪمزور هوندي به هر سُٺي آئيني رياست ۾ سدائين تازي سگهه ماڻيندا رهيا آهن. قدامت سبب هنن قانونن جو احترام، جتي قانون قدامت سبب ڪمزور ٿيڻ ڪپي. تنهن جي پيٺ ۾ ڏينهون ڏينهن وڌندو وڃي ٿو. تنهنڪري هي انهيءَ ڳالھ جو ثبوت آهي، ته قانون ناهڻ جي اختيار جو ڪٿي به وجود نه آهي، ۽ سياسي هيئت تباھ ۽ برباد ٿي مري چڪي آهي.

باب ٻارهون

حڪمران پنهنجا اختيارَ ڪيئن برقرار رکي؟

حڪمرانَ وٽ قانون ٺاهڻ جي اختياريءَ کانسواءِ ڪا به طاقت نه هوندي آهي، تنهنڪري هن جا فعل قانونن جي روپ ۾ نروار ٿين ٿا. ۽ قانون، جيئن ته اجتماعي ارادي جي پوري تعميل کانسواءِ ٻيو ڪجهه به نه آهي، تنهنڪري حڪمران ان صورت ۾ ڪجهه ڪري سگهي ٿو، جڏهن قوم متحد هجي. چيو وڃي ٿو، ته پوريءَ قوم جو گڏجڻ عجيب ۽ اَجايو خيال آهي! اڄ هي خيال ضرور اجاو خيال لڳي ٿو، پر جيڪڏهن اڄ کان هزار سال اڳ ائين نه هو، ته پوءِ ڇا هاڻي انسان جي فطرت بدلجي وئي آهي ؟

اخلاقي مامرن جون امڪاني حدون، اسان جي سمجهڻ جيان، ايڏو گهُٽيل ۽ سوڙهيون نه آهن، جوته انهن کي گهُٽين ٿيون رڳو اسان جون ڪمزوريون، اسان جون خطائون، ۽ اسان جا وهم. ناپاڪ ۽ ڪميڻا ماڻهو، عظيم ماڻهن تي ويساهه نٿا آڻين، ۽ ذليل ذهنيت رکندڙ ٻانها وري لفظ آزاديءَ تي ٺٺوليون ڪن ٿا.

بهرحال، هيستائين جيڪو ڪجهه ٿي چڪو آهي، تنهن مان اسان کي اندازو ڪرڻ گهرجي، ته ڇا ممڪن آهي. آئون قديم يونان جي جمهوريتن جو ذڪر نٿو ڪرڻ چاهيان. آئون ٻانيان ٿو، ته رومي جمهوريت هڪ عظيم رياست ۽ روم جو شهر واقعي وڏو شهر هو. روم جي ٿيل آخري ڳڻپ مان پتو پوي ٿو، ته اُتي چار لک شهري هٿيار کڻي وڙهڻ جي قابل هئا؛ ۽ ٻيءَ ڳڻپ موجب رعيت ۾، پرڏيهين، عورتن، ٻارن ۽ غلامن کانسواءِ چاليهه لک شهري شامل هئا.

انهيءَ راڄڌانيءَ ۽ سندس پرپاسي جي ايڏي وڏي آباديءَ جو اجتماع ظاهري طور ڪيڏو نه ڏکيو لڳي ٿو، پر شايد ڪو هفتو اهڙو گذرندو هو، جنهن ۾ رومين جو ميڙاڪو نه ٿيندو هجي؛ بلڪ ڪڏهن ڪڏهن ته هفتي ۾ ڪيئي ڀيرا

ٻه ميڙاڪا ٿيندا هئا. اُهي رڳو فرمانبرداريءَ جي حق کي ڪتب نه آڻيندا هئا، پر اُهي حڪومتي فرضن جي تعميل به ڪندا هئا. اُهي ڪڏهن ملڪي مامرن تي بحث ڪندا هئا، ته ڪڏهن وري عدالتي جهيڙن جا فيصلا ڪندا، هئا ۽ عوامي مجلس ۾ هڪ پيرو شهريءَ جي حيثيت سان گڏجندا هئا، ته ٻئي پيري انتظامي عملدار جي حيثيت سان.

جيڪڏهن اسان قومن جي زندگيءَ جي ابتدائي دؤر تي نظر وجهون، ته ڏسڻ ۾ ايندو، ته اڪثر قديم حڪومتن، شاهي حڪومتن سميت، مثلا ميسيڊوني ۽ فرينچ/ فرانسي حڪومتن ۾ به ساڳئي قسم جون مشاورتي ڪائونسلون هيون. بهرحال، جيڪا ڳالهه مون مٿي بيان ڪئي آهي، سا رد نه ٿيڻ جوڳي حقيقت آهي، ۽ اها سمورين ڏکيائين ۽ مشڪلاتن جو سُلجهاءُ آهي، ۽ جاٽايل ڳالهه حقيقت کان امڪان ڏانهن سمجهه جوڳو سُنو منطقي دليل آهي.

باب تيرهون

حڪمران پنهنجا اختيارَ ڪيئن برقرار رکي؟ (هلنڊ)

اهو ڪافي نه آهي، ته ماڻهو هڪ پيرو گڏجن ۽ قانون جي ميڙ ڪي منظور ڪري سدائين لاءِ رياستي آئين مقرر ڪري ڇڏين، ۽ اهو به ڪافي نه آهي، ته اُهي ڪا دائمي حڪومت طئي ڪري ڇڏين، يا هڪ پيرو سدائين لاءِ حڪمران جي چونڊ جو انتظام ڪري وٺن. غيرمتوقع حادثن خاطر، غيرمعمولي ميڙاڪن سميت طئي ٿيل ۽ وقتي ميڙاڪن جو ڪوٺائڻ ضروري آهي، جيڪي ڪنهن به سبب ملتوي نه ٿي سگهندا هجن، ته جيئن قوم رٿيل ڏينهن، ڪنهن باقاعدي دعوت جي گهُرج بنا، قانون هيٺ اچي گڏجي.

پر پنهنجي رٿيل تاريخن تي ڪوٺايل ميڙاڪن کانسواءِ، اُهي سمورا ميڙاڪا، جن جي انتظامي عملدارن دعوت نه ڏني هجي ۽ رٿيل روپ ۾ نه ڪوٺائجن، تنهن ڪي قانون خلاف سمجهڻ گهرجي؛ ۽ انهن ۾ جيڪا به ڪارروائي ٿئي، تنهن ڪي باطل ۽ ناجائز سمجهڻ گهرجي، ڇوته پاڻ اجتماع جو حڪم قانون موجب ئي هئڻ گهرجي.

اهي مجلسون گهڻا ڀيرا ڪوٺائجن؟ انهيءَ لاءِ فيصلي ۾ ايترين مختلف ڳالهين جو لحاظ رکڻ ضروري آهي، جو ان بابت ڪو قاعدو مقرر نٿو ڪري سگهجي. عام طور رڳو ايترو چئي سگهجي ٿو، ته حڪومت ۾ جيتري وڌيڪ طاقت هوندي، ان موجب حڪمران لاءِ پنهنجي حڪمرانيءَ جو اظهار مناسب ٿيندو.

هن تي اهو اعتراض ڪري سگهجي ٿو، ته هيءُ اصول ممڪن آهي، ته هڪ شهر لاءِ موزون هجي، پر جڏهن رياست گهڻن شهرن تي مشتمل هجي، ته پوءِ ڇا ڪيو ويندو؟ ڇا رياست جا اختيار ورهايا ويندا؟ يا انهن سڀني کي هڪ شهر ۾ گڏايو ويندو ۽ رهيل ٻين شهرن جي رهواسين ڪي رعيت جي حيثيت ڏني ويندي؟

منهنجو جواب هي آهي، تہ انهن صورتن مان ڪجھ بہ نہ ٿيڻ گھرجي. پھرين ڳالھ تہ رياستي اختيار، اڪيلا ۽ ورچ جوڳا نہ آهن، جن کي تباھ ڪرڻ بنا ورڇجڻ ناممڪن آهي؛ ٻي ڳالھ تہ قوم جيان ڪو شھر بہ قانون هيٺ ٻئي شھر جو تابع نٿو ٿي سگھي، ڇوتہ سياسي هيئت جو روح، حُڪم مڃڻ ۽ آزاديءَ ۾ سموهيل هجي ٿو؛ ۽ رعيت ۽ حڪمرانَ جا لفظ پاڻ ۾ ٻِہ ٽين ٿا، جن جو خلاصو هڪ لفظ "شھري" مان ادا ٿئي ٿو.

آئون هڪڙو جواب هيءَ بہ ڏيندس، تہ گھڻن شھرن کي هڪ رياست ۾ گڏائڻ اصول موجب خراب آهي ۽ انهيءَ قسم جي اتحاد جي صورت ۾ سندس لازمي نقصانن کان بچڻ جي توقع نہ رکڻ گھرجي. ننڍڙين رياستن جي حامي شخص آڏو وڏين رياستن جي خاص خرابين کي اعتراض طور پيش نٿو ڪري سگھجي، پر ننڍڙي رياستن ۾ ايتري گھڻي قوت ڪٿان ايندي، جو اُهي وڏين رياستن جو مقابلو ڪري سگھن؟ اُن سوال جو جواب هي آهي، تہ ٺيڪ ائين جيئن قديم زماني ۾ يوناني شھرين، ايراني شهنشاھ جو مقابلو ڪيو هو؛ ۽ جيئن تازو هاڻي هالينڊ ۽ سوئٽزرلينڊ وارن آسٽريا جي شاهي گھراڻي جو مقابلو ڪيو هو.

بھرحال، جيڪڏهن رياست مناسب حدن ۾ محدود نہ ڪري سگھجي، تڏهن هيءَ تدبير آهي، تہ ڪا هڪ راڄڌاني قرار نہ ڏني وڃي، بلڪ حڪومت هر ڀيري ٻئي شھر ۾ منتقل ٿيندي رهي ۽ هر ڀيري هر شھر ۾ ملڪي صوبن جي ترتيب موجب حڪومت جو ڪٺ بہ ٿيندو رهي.

جڏهن سموري رياستي علائقي ۾ رهندڙ ماڻهو هڪجيترا رهندڙ هجن، ڪين هر هنڌ ساڳيا حق مليل هجن، خوشحالي ۽ نسلي واڌاري سان ملڪ پرپور ڪيو وڃي، تہ انهيءَ صورت ۾ رياست امڪاني حد تائين سگھاري ۽ منظم ٿيندي. ياد رکو تہ شھرن کي بچائيندڙ قلعا، ڳوٺ جي ڪنڊرن وارين سِرن سان ئي اڏيا وڃن ٿا، ۽ راڄڌاني جي هر آڏيل عاليشان محل ۾، مونکي ڪنهن پوري ڳوناٺي علائقي جي تباهي ۽ بربادي نظر اچي ٿي.

باب چوڏهون

حڪمران پنهنجا اختيارَ ڪيئن برقرار رکي؟ (هلنڊ)

قوم جيئن ئي حڪمران جي هيئت جيان باضابطا گڏجي وجي ٿي، ته حڪومت جون قانوني حدون رد ٿي وڃن ٿيون. انتظامي اختيار ملتوي ٿي وڃن ٿا ۽ نندي کان نندي شهريءَ جي ذات، اوچي کان اوچي انتظامي عملدارَ جيان محترم ۽ معصوم بنجي وڃي ٿي، ڇوته جڏهن مؤڪل پاڻ موجود هجي، ته پوءِ وڪيل جي ڪهڙي گهُرج؟ روم جي پارليامينٽ جا اڪثر ڌڪا انهيءَ اصول کان اڻڄاڻائي يا وري ڪانئس لاپرواهيءَ جو نتيجو هوندا هئا. تنهن زماني ۾ جمهوريت جا صدر رڳو قوم جا صدر ۽ قوم جا نمائندا رڳو اسپيڪر هوندا هئا ۽ سينيٽ کي ڪو اختيار مليل نه هو.

انهيءَ ساهيءَ واريءَ مُدت، جنهن ۾ سلطان پنهنجي پاڻ کان اوچيءَ هستيءَ جي موجودگيءَ کي ميجي ٿو يا گهٽ ۾ گهٽ کيس ميڃڻ گهرجي، سدائين ڊپ ۾ رکيو آهي: ۽ اهي مجلسون، جيڪي سياسي هيئت جي ڍال ۽ حڪومت لاءِ پيرن جي سَنگهرَ بنجنديون پئي آيون آهن، سي هر زماني ۾ وڏي کان وڏن ماڻهن لاءِ ڊپ ۽ هراس جو سبب رهيون آهن. تنهنڪري اهي ماڻهو انهن مجلسن (سياست يا سياستدانن) خلاف، مختلف بهانا ۽ اعتراض پيش ڪري، مختلف ڏکيائيون ڏيکاري، ۽ هرڪائيندڙ واعدا ڪري، شهرين کي ڪانئن ڏڪارڻ ۾ ڪا ڪسر نٿا ڇڏين. جيڪڏهن اِهي مجلسون لوڀي، هيڇي، ياڙي، ڊنل ۽ آزادي کان وڌيڪ سڪون توڙي آرام جون خواهشمند هونديون، ته اُهي حڪومت جي لڳاتار جدوجهد جو مقابلو گهڻي دير تائين نه ڪري سگهنديون. تنهنڪري جيئن مخالف طاقت وڌندي وڃي ٿي، تيئن حڪمران جا اختيار

گهٽجندي فنا ٿي وڃن ٿا، ۽ ايئن گهڻيون رياستون وقت کان اڳ تباهه ۽ ناس ٿيو وڃن.

پر ڪڏهن ڪڏهن حڪمران ۽ آمريتي حڪومت وڃان هڪ وچئين قوت نروار ٿئي ٿي، جنهن جو بيان هتي ڏاڍو ضروري آهي.

باب پندرهون

نمائندا يا نائب

جڏهن شهرين جو سيني کان اهم ڪم رياست جي پلاٽي نٿو رهي ۽ اهي پنهنجي تَن توڙي مَن جي جاءِ تي، مال سبب اُن جي خدمت ۾ سهڪار ڪن ٿا، ته رياست جي تباهيءَ ۾ دير نٿي لڳي. جنگ جي موقعي تي جڏهن انهيءَ ڳالهه جي گهُرج پوي ٿي، ته شهري پاڻ پيرتي تي ويڙهه وڙهن، تنهن وقت اُهي فوجن کي، پنهنجي پاران پئسن تي وڙهڻ لاءِ روپيا ڏين ٿا ۽ پاڻ گهر ۾ ويٺا رهن ٿا. جڏهن پارليامينٽ ۾ حاضريءَ جي گهُرج هجي ٿي، ته پنهنجي طرفان نمائندا مقرر ڪن ٿا ۽ پاڻ گهر کان ٻاهر پير به نٿا رکن. سستي ۽ دولت جو نتيجو هي نڪري ٿو، جو نيٺ هنن جي مقرر ڪيل سپاهين جو ڪم ملڪ کي غلام بنائڻ ۽ سندن چونڊيل نمائندن جو ڪم وطن فروشي بڻجي وڃي ٿو.

جسماني خدمتن جو پوراءُ، مال جي ڏي- وٺ سان ٿئي ٿو. سوداگري ۽ صنعت توڙي واپار جي گرم بازاري، فائديمند طلب ۾ لوڀي ڇڪتاڻ، لاپرواهي ۽ عيشيءَ جي عادت سان ٿئي ٿي. ماڻهو پنهنجي دولت جو هڪ ڀاڱو انهيءَ لاءِ قربان ڪن ٿا، ته جيئن اُهي پنهنجي دولت ۾ مزاحمت بنا سولائي ۽ واندڪائيءَ سان واڌارو ڪري سگهن. روپين جون سوکڙيون (رشوت) وٺڻ، غلاميءَ جي زنجيرن ۾ ٻڌجڻ جهڙو عمل آهي. لفظ "موڙي" هڪ غلامانو اصطلاح آهي، جنهن کان شهري اڻواقف ٿين ٿا. حقيقي معنائن ۾ آزاد ملڪن ۾ شهري سڀ ڪجهه پنهنجي هٿ سان ڪن ٿا، پر رپين جي ڏِ تي ڪجهه به نٿا ڪن. پنهنجي فرضن کان بچڻ لاءِ روپيا ڏيڻ ته نهيو، پر اُهي ته پنهنجا فرض پاڻ نڀائڻ خاطر اتلندو پئسا ڏيڻ پسند ڪن ٿا. آءُ رائج خيالن خلاف آهيان، ۽ منهنجي راءِ ۾ اهڙي قسم جو محصول، آزاديءَ لاءِ ونگار جي رسم کان وڌيڪ ڏکارجوڳو آهي.

رياست جو قانون جيترو سٺو هوندو، اوترو شهرين جي دماغن ۾ انفرادي ۽

شخصي مامرن بابت ملڪي مامرا وڏيڪ ويئل هوندا. ۽ سچ پڇو ته شخصي مامرن ٿيندا ئي ڪيترا آهن. عام خوشحاليءَ ۽ واندڪائيءَ جي مجموعي مقدار مان هر فرد کي ايترو حصو ملي وڃي ٿو، جو ڪنهن شخص کي ان لاءِ انفرادي جدوجهد جي گهُرج باقي نٿي رهي. هڪ سُٺي آئيني شهري رياست ۾ هر شخص مجلسن ۾ شرڪت لاءِ اڳتي نظر اچي ٿو، پر هڪ بُڇڙي حڪومت ۾ شرڪت لاءِ ڪو به شخص پنهنجي جاءِ تان چُرڻ نٿو چاهي. جيئن ته ڪو به شخص انهن جي ڪارروائين ۾ چاهه نٿو وٺي، تنهنڪري هن ڳالهه جي اڳوات ئي ڄاڻ هجي ٿي، ته اجتماعي ارادي جي شنوائي نه ٿيندي. نتيجو هيءُ ٿو نڪري، ته سموري سوچ، انفرادي مقصدن ۽ مفادن تي خرچ ٿي وڃي ٿي. جيئن سُٺا قانون بهتر قانونن جي واٽ ناهين ٿا، ائين بُڇڙا قانون بدتر قانونن جو رستو صاف ڪن ٿا. جيڪڏهن ڪو شهري رياستي مامرن بابت هيءَ چوي، ته ساڻن منهنجو ڪهڙو مقصد؟ ته پوءِ سمجهڻ گهرجي، ته اِجهو رياست جو ٻيڙو ٻُڏڻ وارو آهي.

وطني حُب جي کوٽ، شخصي مفادن لاءِ جاکوڙ، رياست جي پکيڙ ۾ ڦهلاءُ، سوڀن ۽ حڪومت جو غلط استعمال جهڙين سمورين ڳالهين قومي مجلس ۾ قوم جي نائبن ۽ نمائندن جو واهپو وڌو. انهن کي ڪجهه ملڪن ۾ ماڻهو، ٽين جماعت چوڻ جي جرئت ڪن ٿا، جڏهن ته پهرين ٻنهي جماعتن جي شخصي مفاد کي پهرين ۽ ٻئي درجي تي؛ جڏهن ته ملڪي مفاد کي ٽئين درجي تي رکيو ويندو هجي.

اقتداراعليٰ جي نمائندگي ان لاءِ ممڪن نه آهي، جو اهو اڻ ورهيو جوڳو آهي، ڇو ته هي اجتماعي ارادي تي آڌاريل هجي ٿو، تنهنڪري ارادي جي نمائندگي نٿي ٿي سگهي. ارادو ساڳيو هجي ٿو، پر نمائندگيءَ ڪانپوءِ اهو ڪجهه ٻيو بڻجي وڃي ٿو، جو ڪا وچين صورت ممڪن ئي نه آهي. تنهنڪري قوم جا نائب سندس نمائندا نٿا هجن ۽ نه ئي ٿي سگهن ٿا. اُهي رڳو قوم جا ڪاردار هجن ٿا ۽ انهن طرفان ڪابه ڳالهه قطعي طور طئي نٿا ڪري سگهن. جنهن قانون جي تصديق قوم پاڻ نه ڪئي هجي، سو باطل آهي، ۽ اهو قانون ئي نه آهي. انگلنڊ جا ماڻهو پاڻ کي آزاد قوم سمجهن ٿا، پر اها سندن وڏي ڀُل آهي. اُها قوم رڳو پارليامينٽري رڪنن جي چونڊن وقت آزاد هجي ٿي، پر جڏهن اُهي چونڊجي وڃن ٿا، ته اها وري غلام بڻجي وڃي ٿي ۽ ڪنهن به ڪم

جي نٽي رهي. ۽ اها پنهنجي آزاديءَ جون ڪجهه گهڙيون جنهن طريقي سان واپرائي ٿي، تنهن هيٺ هو ان جي حقدار آهي، ته سندس آزادي غضب ڪئي وڃي.

نمائندگيءَ جو خيال جديد آهي، جيڪو اسان وٽ جاگيرداري نظام مان ڦٽي نڪتو آهي، ۽ جاگيرداري نظام اهو واهيات ۽ غير منصفاڻو حڪومتي نظام آهي، جنهن هيٺ ماڻهو ذليل ۽ خوار ٿئي ٿو، يعني انسانيت کي ذليل ڪيو وڃي ٿو. قديم زماني جي جمهوريتن بلڪ شاهي حڪومتن ۾ به قوم جا نمائندا نه هوندا هئا. اهي انهيءَ لفظ کان به واقف نه هئا. عجيب ڳالهه هيءَ آهي، ته روم ۾، جتي قومي مجلس جو ايڏو احترام ڪيو ويندو هو، ڪنهن کي به قوم جا فرضَ ڦُرڻ جو وهم ۽ گمان به نه هوندو هو؛ ۽ قومي مجلس پنهنجي ذميواريءَ تي، ماڻهن جي ايڏي وڏي ميڙاڪي ۾ ڪڏهن به قوم جي ڪنهن راءِ تي فيصلو ڏيڻ جي ڪوشش نه ڪئي. ڪڏهن ڪڏهن قوم جي وڏي انگ سبب ڏکيائين جو اندازو انهيءَ هڪ واقعي مان ڪري سگهجي ٿو، ته گراڪچيءَ جي عهد ۾ ڪجهه شهرين کي گهرن جي ڇتن تان پنهنجو ووٽ ڏيڻو پوندو هو.

جتي حق ۽ آزاديءَ جو مُلهه هر ڳالهه کان وڌيڪ هجي، اُتي ڏکيائين کي ڪير ڪنگهي به نٿو. انهيءَ عاقل قوم ۾ هر سُٺي ڳالهه جي مُلهه جو اندازو ڪيو ويندو هو، تنهنڪري هيءَ قوم چوبدار کان اهو ڪم وٺندي هئي، جنهن جي ڪرڻ جي همت قومي اڳواڻن کي نه ٿيندي هئي. پر انهيءَ کي ان ڳالهه جو ڪڏهن ڪو اُلڪو به نه هو، ته چوبدار، اميرن جي جاءِ والارڻ جو خيال ڪڏهن دل ۾ آڻيندو.

قومي امير، قوم جي نمائندگي ڪيئن ڪندا هئا، تنهن کي سمجهڻ لاءِ هن ڳالهه کي سمجهڻ ڪافي آهي، ته حڪومت، حڪمران جي نمائندي ڪيئن ٿي ڪري. قانون جيئن ته اجتماعي ارادي جي اعلان جو نالو آهي، تنهنڪري ظاهر آهي، ته قوم جي نمائندگي قانون سازيءَ ۾ نٿي ٿي سگهي، البت عاملاڻن اختيارن ۾ ان جي نمائندگي ممڪن آهي؛ ۽ ممڪن ٿيڻ به گهرجي، ڇو ته عاملاڻو اختيار نالو آهي رڳو ان طاقت جو، جيڪا قانون لاڳو ڪرڻ لاءِ واپرائي وڃي ٿي. انهيءَ آڌار تي جيڪڏهن ڌيان سان ويچاريو وڃي، ته ڪي اهڙيون قومون به ملنديون، جن وٽ قانون هجن. ڳالهه ڇا به هجي، پر هيءَ پڪ آهي، ته

قومي اميرن کي ملڪي انتظام ۾ ڪو دخل نہ هوندو هو. تنهنڪري اهي رومين جي نمائندگي پنهنجي حق مطابق نہ، بلڪ پارليامينٽ جي حقن کي غضب ڪري ڪندا هئا.

يوناني قوم کي جيڪو ڪجھہ بہ ڪرڻو هوندو هو، سو پاڻ ڪندي هئي. قوم تڪڙو تڪڙو گڏجاڻين وارن ماڳن تي گڏجندي هئي. اها معتدل آبهوا ۾ زندگي گهاريندي هئي، ۽ لوڀي نہ هئي. ٻانها جسماني پورهيو ڪندا هئا، ۽ قوم جو سمورو ڌيان آزاديءَ تي خرچ ٿيندو هو. جڏهن ڪنهن ٻيءَ قوم کي اهڙي قسم جا سُٺا موقعا مليل نہ هجن، تہ پوءِ هوءَ اهڙا حق ڪيئن بچائي سگهي ٿي. اسان جي غيرمعتدل آبهوا سبب اسان جون گهرجون وڌيڪ آهن. (13) سال جا ڇھہ مهينا اسان جا عوامي چوڪ لنگهڻ جي قابل نٿا هجن، ۽ اسان جو گهُٽيل آواز کليل ميدان ۾ ٻُڌي نٿو سگهجي. اسان آزاديءَ کان وڌيڪ نفعو چاهيندڙ ۽ غلاميءَ کان وڌيڪ تڪليف ۽ ڏڇن کان هيسيل رهون ٿا.

پر ڇا آزادي رڳو غلاميءَ جي مدد سان برقرار رکي سگهجي ٿي ؟ شايد ائين هجي. هي ضدن جو ميڙ آهي. هونئن جيڪا شيءِ فطرت موجب نہ هجي، تنهن جا نقصان ۽ اوڳڻ ٿيندا آهن، پر شهري معاشري ۾ هيءَ ڳالھہ سڀني کان اهم هجي ٿي. ڪجھہ موقعا اهڙا افسوسناڪ بہ ٿين ٿا، جو قوم کي پنهنجي آزادي رڳو ٻين جي آزادي تباھہ ڪري قائم رکڻي پوي ٿي؛ ۽ شهري اوستائين مڪمل طور آزاد نٿا هجن، جيستائين غلام انتهائي ٻانهپ جي سنگهرن ۾ جڪڙي سو گها نہ ڪيا وڃن. اسپارٽا جو اهو ئي حال هو. پر اي جديد قومو! توهان جو ڪو بہ غلام نہ آهي، توهان پنهنجو پاڻ ئي غلام آهيو. توهان پنهنجي آزادي ڏئي سندن آزادي وٺو ٿا ۽ انهيءَ وڏائيءَ تي توهان کي اجايو فخر آهي. آئون انهيءَ کي انساني همدرديءَ کان وڌيڪ پاڙيائپ سمجهان ٿو.

انهيءَ مان منهنجو مقصد هيءَ بلڪل نہ آهي، تہ غلام رکڻ ضروري آهي ۽ غلاميءَ جي رسم جائز آهي. آئون تہ ان جي ابتڙ ڳالھہ ثابت ڪري چڪو آهيان. منهنجو مقصد تہ رڳو هيءَ ڳالھہ ٻُڌائڻ آهي، تہ هاڻوڪين قومن کي، جيڪي پنهنجي پاڻ کي آزاد سمجهن ٿيون، پنهنجا نمائندا مقرر ڪرڻ جي ڪهڙي گهُرج آهي، ۽ اڳوڻين قومن نمائندا ڇو مقرر نہ ڪيا. انهيءَ جا ڪارڻ پيلي

کھڙا ٻه هجن، پر جتي ڪنهن قوم پنهنجا نمائندا مقرر ڪيا، تنهن جي آزادي غائب ٿي، جو نيٺ اها پاڻ ئي نه رهي.

انهن سمورين ڳالهين تي ويچارڻ ڪانپوءِ منهنجي هيءَ راءِ آهي، ته هاڻي حڪمران لاءِ اهو ناممڪن آهي، ته هو پنهنجي حقن کي استعمال ڪري سگهي، جيستائين رياست ننڍڙي نه هجي. پر جيڪڏهن رياست گهڻي ننڍي هجي، ته پوءِ ڇا ڪا ٻي رياست ان کي فتح نه ڪري وٺندي؟ هرگز نه. آئون اڳتي هلي ٻڌائيندس، (14) ته ڪيئن هڪ وڏيءَ قوم جي خارجي قوت کي، ڪنهن ننڍيءَ قوم جي سياسي اصول ۽ معقول حڪومتي نظام سان گڏائي سگهجي ٿو.

باب سورهون

حڪومت جو نهڻ ڪو معاهدو نه آهي

قانون ناهڻ جي اختيار کي مڪمل مضبوط ڪرڻ ڪانپوءِ ٻيو ڪم هي آهي، ته انتظامي طاقت کي سگهارو ڪيو وڃي، ڇوته انتظامي طاقت جيڪا رڳو انفرادي فعلن وسيلي ظهور ۾ اچي ٿي، سا فطرت طور قانون ناهڻ جي اختيار کان بلڪل ڌار ڳالهه آهي. جيڪڏهن اهو ممڪن هجي ها، ته پوءِ حڪمران، حڪمران جيان انتظامي طاقت جو سنڀاليندڙ به هجي ها، تنهنڪري قانون ۽ سندس نفاذ ائين پاڻ ۾ گڏجي وڃڙجي وڃن ها، جو اهو فرق به ٿي نه سگهي ها، ته قانون ڇا آهي ۽ ڇا نه آهي: ۽ سياسي هيئت ائين خراب ٿي ان ڏڦيڙ ۽ ڦڏي جو شڪار ٿي وڃي ها، جنهن کان بچڻ لاءِ ان کي جوڙيو ويو هو.

سماجي معاهدي موجب سمورا شهري برابر آهن، ۽ تنهنڪري هر شخص سڀني لاءِ آئين تجويز ڪري سگهي ٿو، پر ڪنهن کي هي مطالبو ڪرڻ جو حق نٿو پهچي، ته ڪو شخص، ڪنهن ٻئي کان اهڙي ڪم ڪرڻ جو مطالبو ڪري، جنهن کي هو پاڻ انجام نه ڏئي. ۽ حڪمران جڏهن حڪومت جوڙي ٿو، ته هو اهو ئي حق، جيڪو سياسي هيئت جي زندگي ۽ منجهس ڇُرپر آڻڻ لاءِ اٽتر آهي، سلطان کي سونپي ڇڏي ٿو.

ڪجهه ماڻهو چون ٿا، ته حڪومت جوڙڻ جو هي فعل هڪ معاهدو آهي قوم ۽ حاڪمن وچ ۾، جن کي اها قوم پاڻ مٿان سردار مقرر ڪري ٿي. انهيءَ معاهدي هيٺ ڌُريون پاڻ ۾ اهي شرط طئي ڪري وٺن ٿيون، جن هيٺ هڪ ڌر پنهنجي ذمي حڪومت وٺي ٿي ۽ ٻي ڌُر فرمانبرداري. هيءُ ميٺو پوندو، ته هي عجيب قسم جو معاهدو آهي، پر ڏسڻو اهو آهي، ته هي نظريو ممڪن به آهي يا نه.

پهرين ڳالهه ته، جيئن سپ کان مٿانهين اختيار ۾ ڪابه ڦيرگهير نٿي ٿي

سگهي، ائين منجهس گهٽ وڌائيءَ جي گنجائش بہ نہ آهي. ان کي گهٽائڻ کيس ناس ڪرڻ برابر آهي. هيءَ هڪ بلڪل اجائي ڳالهہ آهي ۽ حڪمران لاءِ ضد ۽ ابتڙ آهي، جو هو ڪنهن مٿاهينءَ هستي کي مڃي. انهيءَ طرفان ڪنهن آقا جو حُڪم مڃڻ ۽ فرمانبرداريءَ تي مجبور ٿيڻ، پنهنجي نظام کي ڊانواڊول ڪرڻ ۽ مطلق آزاديءَ ڏانهن موٽڻ جيان آهي.

ٻي ڳالهہ تہ، سڄي قوم جو ڪجهہ خاص خاص شخصن سان هي معاهدو ڪرڻ هڪ انفرادي فعل آهي، جنهن مان اهو ثابت ٿئي ٿو، تہ هي معاهدو نہ قانون جي حيثيت رکي ٿو، ۽ نہ ئي حڪمران جي فعل جو. تنهنڪري اهو ناجائز آهي.

گڏوگڏ هيءَ ڳالهہ بہ ظاهر آهي، تہ معاهدو ڪندڙ ڌُريون رڳو قدرتي قانون ماتحت هونديون ۽ منجهانئن هرهڪ ڌُر پنهنجي ذمي جيڪي فرض ڪٽندي، تن کي پورو ڪرڻ جي ڪابہ ضمانت نہ هوندي، توڙي هيءَ ڳالهہ شهري اصول جي بلڪل ابتڙ آهي. جيڪڏهن اهو مڃيو وڃي، تہ جنهن کي طاقت مليل هجي، سو ان کي سدائين واپرائي سگهي ٿو، تہ ان شخص جي فعل کي بہ معاهدي جي نالي سان تعبير ڪرڻو پوندو، جيڪو ڪنهن کي ائين چوندو: ”آئون پنهنجي سموري ملڪيت ان شرط تي توکي سونپيان ٿو، تہ ان جو جيترو حصو تون چاهين، مونکي موٽائي ڏجانءِ.“

رياست ۾ رڳو هڪڙي قسم جو معاهدو ممڪن آهي ۽ اهو آهي جماعت جو عمل، جيڪو پاڻ ڪنهن ٻئي معاهدي کي ناممڪن بڻائي ٿو ڇڏي. ڪنهن اهڙي اجتماعي معاهدي جو تصور ممڪن نہ آهي، جيڪو پهرين معاهدي کي رد نہ ڪندو هجي.

باب سترهون

حڪومتي جوڙجڪ

هاڻي هي سوال رهي ٿو، ته جنهن فعل سان حڪومت جي جوڙجڪ ٿئي ٿي، تنهن جي تصور جو خال ڪيئن پربو وڃي؟ انهيءَ جو جواب پهرين آئون هيءُ ڏيندس، ته اهو پيچيدو عمل آهي، جيڪو ٻن ڳالهين يعني قانون جي مضبوطي ۽ سندس نفاذ تي ٻَڌل آهي.

پهرين هيٺ، حڪمران هي طئي ڪري ٿو، ته فلاڻي نموني پٽاندر حڪومت ڪندڙ ڪا جماعت نهي: هيءُ فعل ظاهر آهي، ته قانون جي حيثيت رکي ٿو.

قوم قانون لاڳو ڪرڻ سان ان حڪمران کي چونڊي ٿي، جنهن کي حڪومت جي مضبوطيءَ ڪانپوءِ حڪومت ڏني وڃي. اها نامزدگي هڪ انفرادي فعل آهي، تنهنڪري ان کي قانون نٿو چئي سگهجي، بلڪ رڳو پهرئين فعل جو نتيجو ۽ حڪومتي عمل چونداسين.

پر هيءَ ڳالهه سمجهه ۾ نٿي اچي، ته حڪومتي وجود کان اول حڪومتي فعل ڪيئن ممڪن آهي ۽ جيڪي ماڻهو حاڪم يا محڪوم هجن، سي ڪجهه حالتن ۾ سلطان يا انتظامي عملدارَ ڪيئن ٿا ٿيو وڃن.

انهيءَ موقعي تي سياسي هيئت جي حيرت انگيز خاصيتن مان هڪ خاصيت جو انڪشاف ٿئي ٿو، جنهن سان هو ٻن اهڙن فعلن جي اختلافن کي، جيڪي ظاهر ۾ متضاد پيانئجن ٿا، متائي ٿو ڇڏي. هيءَ ڳالهه اقتدار اعليٰ جي هڪدم لوڪشاهيت ۾ منتقل ٿيڻ سان ملي ٿي، ائين جو ڪنهن تميز ٿيندڙ تبديليءَ بنا رڳو هڪ نئين لاڳاپي جي آڌار تي، جيڪا ڪُل کان ڪُل سان گڏجي وڃي ٿي. شهري ائين حاڪم بنجيو وڃن جو سندن فعل، اجتماعي فعلن جي جاءِ تي انفرادي فعل ٿيو وڃن، ۽ قانون جي جاءِ قانون جو نفاذ وٺي ٿو.

هي بدليل لاڳاپو رڳو خيالي مڪر نه آهي، جنهن جو مثال عملي طور

موجود نہ هجي. هي روزانو انگلنڊ جي پارليامينٽ ۾ ٿيندو رهي ٿو، جنهن ۾ ورلي ڪنهن مامري تي بحث خاطر سڄي لوڪ سڀا (لوئر هائوس)، مشاورتي مجلس جي روپ ۾ بدلجي وڃي ٿو ۽ ائين جيڪا جماعت ڪجهه گهڙيون اڳ حڪمرانيءَ واريءَ عدالت جي حيثيت رکندي هئي، سا هاڻي رڳو ڪميشن بڻجي ٿي پوي. ائين هن هاڻي جيڪو ڪجهه طئي ڪيو آهي، تنهن کي پنهنجي ئي آڏو پيش ڪري ٿي، ڇوته هاڻي هن جي حيثيت مشاورتي مجلس جي جاءِ تي لوڪ سڀا جي هجي ٿي.

لوڪشاهيت جي هيءَ هڪ سُٺي خاصيت آهي، تہ هن جي رڳو اجتماعي ارادي جي فعل سان وقتي طور جوڙجڪ ٿي وڃي ٿي. انهيءَ ڪانپوءِ جيڪڏهن اها عارضي حڪومت اقتدار ۾ رهي ٿي، تہ حڪمران جي ناليءَ ۽ قانون موجب نئين حڪومت جوڙي وٺي ٿي. ائين جيڪو ڪجهه ٿئي ٿو، سو قائدي مطابق ٿئي ٿو. ڪنهن ٻئي جائز طريقي سان حڪومت جوڙڻ ناممڪن آهي، جيستائين انهن اصولن کان موڪلايو نہ وڃي، جيڪي هينئر ٺاهيل آهن.

حڪومت غضب ڪرڻ جي روڪٿام ڪيئن ڪجي

اسان هينئر جيڪو ڪجهه به چيو آهي، تنهن مان سورهين باب جي تائيد ٿئي ٿي ۽ منجهائنس هي نتيجو نڪري ٿو، ته جنهن فعل سان حڪومت جي جوڙجڪ ٿئي ٿي، سو معاهدو نه، بلڪ قانون آهي. جن کي انتظامي اختيار سونپيل هجن ٿا، سي قوم جا آقا نه، پر عهديدار هجن ٿا. قوم پنهنجي مرضيءَ سان کين مقرر ڪري ٿي ۽ اُها جڏهن چاهي کين گهر ويهاري سگهي ٿي. هنن جو ڪم معاهدو نه، پر حُڪم مڃڻ آهي. ۽ رياست طرفان سونپيل خدمتن جي پوراءَ وسيلي شهريءَ جي حيثيت سان سندن جيڪو فرض آهي، اهي تن کي پورو ڪن ٿا، پر شرطن تي بحث ۽ تنقيد ڪرڻ جو کين ڪوبه حق نٿو هجي.

تنهنڪري جڏهن ڪو اهڙو اتفاق ٿئي ٿو، جو قوم ڪا موروثي حڪومت جوڙي ٿي، پوءِ ڀلي اها هڪ خاص خاندان ۾ محدود شاهي يا شخصي حڪومت هجي، ڀلي شهرين جي هڪ خاص طبقي منجهان اشرافيا هجي، ته اها ڪو باقاعدي وچن يا عهد نٿي ڪري، بلڪ اوستائين انتظام جي هڪ وقتي صورت جوڙي وٺي ٿي، جيستائين اها ان روپ کي بدلائڻ جو فيصلو نه ڪري.

هي سچ آهي، ته انهيءَ قسم جون تبديليون خطرناڪ ٿين ٿيون ۽ جوڙيل حڪومت کي، عوامي ڀلائيءَ لاءِ هاڃيڪار ثابت ٿيڻ واري حالت کانسواءِ، ڪڏهن به ڇيڙڻ نه گهرجي. پر اهو احتياط، مصلحت جي گهُرج آهي، نه ڪي قانون جي گهُرج: ۽ رياست، ملڪي اختيار حڪمران کي سونپڻ تي، فوجي اختيار جرنيلن کي سونپڻ جيان، مجبور نٿي هجي.

هي پڻ سچ آهي، ته اهڙيءَ حالت ۾ اهي سموريون ڳالهيون، جيڪي هڪ جائز ۽ باقاعدي فعل کي بغاوت سان ۽ پوري قوم جي ارادي کي هڪ خاص گروهه جي هنگامي سان تميز ڪرڻ لاءِ ضروري آهن، سي جيترو سامهون رکيون

وجن، اوترو گهٽ آهن، خاص ڪري اهڙيءَ صورت ۾ رڳو اهي واجبي مراعاتون ڏيڻ گهرجن، جن کي ڏيڻ سان عدل جي اصول مطابق انڪار نٿو ڪري سگهجي. انهيءَ رعايت مان بہ سلطان هي فائدو وٺي ٿو، جو قوم جي مخالف هوندي بہ سندس قوت برقرار رهي ٿي ۽ قوم کي اهو چوڻ جو موقعو نٿو ملي، تہ سلطان هن جو حق ڦٻائي ورتو آهي، چوتہ جيتوڻيڪ ظاهر ۾ هُو رڳو پنهنجا حقَ ڪَتب آڻي ٿو، تنهنڪري هو انهن کي نهايت سولائيءَ سان ڦهلائي سگهي ٿو ۽ ملڪ ۾ امن رکڻ جي بهاني سان انهن مجلسن ۾ هٿ چُراند ڪري سگهي ٿو يا منجهن رڪاوٽ وجهي سگهي ٿو، جيڪي حڪومت جي سُڌاري جون چاهيندڙ هجن. نتيجو هي ٿو نڪري، جو زباني خاموشيءَ کي هو ڪڏهن ٽوڙڻ نٿو ڏئي ۽ انهن بدعنوانين جي آڌار تي جن جي ٽيڻ جو سبب هو پاڻ هجي ٿو، تن جو اهو فائدو وٺي ٿو، تہ جيڪي ماڻهو ڏپ وچان ماٺ رهن ٿا، تن کي پنهنجو حامي ۽ ساٿاري سڏي ٿو: ۽ جيڪي ڳالهائڻ جي همت ڪن ٿا، تن کي سزا ڏئي ٿو. اهڙيءَ ريت روم جا اُهي حڪمران، جيڪي پهرين رڳو هڪ سال لاءِ چونڊيا ويا هئا ۽ پوءِ ٻيو سال بہ حڪومت ۾ رهيا هئا، تن سدائين پنهنجي اقتدار ڄمائڻ جي ڪوشش ۾، قومي مجلس جي معمول موجب ڪوٺائجندڙ ميڙ کي ٿيڻ کان روڪيو هو. ۽ اِهو ئي اُهو سولو طريقو آهي، جنهن سان دنيا جون سموريون حڪومتون هڪ ڀيرو اقتدار وٺڻ کانپوءِ، ڪنهن نہ ڪنهن وقت حڪمرانيءَ جا سمورا اختيار ڦٻائي وٺن ٿيون.

ميعادي مجلسون، جن جو ذڪر آئون اڳ ۾ ڪري چڪو آهيان، ان خرابيءَ جي ازالي ۽ روڪٿام لاءِ موزون آهن، خاص ڪري اهڙيءَ حالت ۾ جو انهن لاءِ ڪنهن باضابطا دعوت جو شرط نہ هجي، چوتہ ان صورت ۾ سلطان پنهنجو پاڻ کي کُليو کُلايو قانون جو مُنڪر ۽ رياست جو دشمن مشهور ڪرڻ بنا، هٿ چُراند نٿو ڪري سگهي.

انهن مجلسن ۾، جن جو مقصد سماجي معاهدي کي برقرار رکڻ آهي، سدائين ٻن مسئلن سان شروعات هئڻ گهرجي. ڪو شخص ان ڳالهہ جو مجاز نہ هجي، جو هو کين (مجلسن کي) روڪي سگهي ۽ ٻنهي مسئلن منجهان هرهڪ ڌار ڌار اڪثريت راءِ سان منظور هجي:

پهريون: ”ڇا حڪمران چاهي ٿو، ته هاڻوڪي حڪومتي نموني کي قائم رکيو وڃي؟“

ٻيو: ”ڇا قوم، حڪومت جي واڳ انهن جي ئي هٿ ۾ رهڻ ڏيڻ چاهي ٿي، جن جي هٿن ۾ اها هيننر آهي؟“

جنهن ڳالهه کي آئون پنهنجي خيال ۾ ثابت ڪري چڪو آهيان، هتي ان کي اڳوات فرض ڪري ٿو وٺان، يعني رياست ۾ ڪوبه بنيادي قانون اهڙو نه آهي، جيڪو رد نه ٿي سگهندو هجي، ايستائين جو سماجي معاهدو به رد ڪري سگهجي ٿو. جيڪڏهن سمورا شهري هڪ زبان ٿي انهيءَ معاهدي کي ٽوڙڻ خاطر گڏ ٿين، ته انهيءَ ۾ ڪوبه شڪ نه آهي، ته قانون مطابق اهو معاهدو ختم ٿي ويندو. گروشس جو خيال ته هي آهي: هر شخص پنهنجيءَ رياست کان، جنهن جو هو رڪن آهي، ڌار ٿي سگهي ٿو ۽ ملڪ کي ڇڏي پنهنجي فطري آزادي ۽ پنهنجي ملڪيت وٺي سگهي ٿو. (15) پلا اها ڪيتري قدر نه واهيات ۽ اجائي ڳالهه ٿيندي، جو جيڪي ڪم سمورا شهري ڌار ڌار ڪري سگهن ٿا، سي سڀ گڏجي ڪري نه سگهن.

حوالا ۽ سمجهاڻيون

1. اهڙيءَ ريت وينس ۾ دارالقضاة کي ’سلطان عاليشان‘ جي لقب سان سڏيندا هئا، پوءِ ڀلي قاضي غيرحاضر ئي ڇو نه هجي.
2. پيليٽائين جو پوزن، لورين جو نواب ۽ پولينڊ جي بادشاهه جو پيءُ هو.
3. آءٌ آزاديءَ کي خطري تي ۽ امن کي غلاميءَ تي ترجيح ڏيان ٿو.
4. هيءَ ڳالهه واضح آهي، ته لفظ ”Optimales“ جو مطلب آڳاٽي زماني ۾ ”بهتر“ نه پر ”وڌيڪ طاقتور“ هوندو هو.
5. ان جي ڏاڍي گهُرج آهي، ته عاملن جي چونڊ جو طريقو قانون وسيلي پُورو ڪيو وڃي، ڇوته بادشاهه جي مرضيءَ تي ڇڏڻ سان ان کي موروثي اشرافيه، وينس ۽ برن جيان، بنجڻ کان بچائڻ ناممڪن آهي. نتيجو هيءُ نڪتو، جو وينس رياست گهڻو اڳ فنا ٿي چڪي آهي ۽ برن پنهنجي سينيٽ جي غيرمعمولي ڏاهپ جي آڌار تي قائم آهي، جيڪا هن طرفان نهايت عزت جوڳيءَ ڳالهه سان گڏ نهايت خطرناڪ مثال به آهي.
6. نڪولو منڪياويلي هڪ شريف ۽ لائق شهري هو. پر جيئن ته ميديچي گهراڻي سان

سندس لاڳاپا هئا. تنهنڪري هو ڏيهه ۾ ٿيندڙ ڏاڍ ۽ ظلم واري زماني ۾ آزاديءَ سان پنهنجي خواهشن کي ڳجهو رکڻ تي مجبور هو. هڪ ڏڪار جوڳي سورمي سيزر بورگيا ڏي ڪتاب ارپنا ڪرڻ واري عمل مان ئي سندس ڳجهي ارادي جو پتو پوي ٿو. هن جو ڪتاب "شهزادو" ۽ سندس 'برليويس' ۽ 'فلورينس جي تاريخ' جي اصولن منجهه موجود تضاد مان پتو پوي ٿو، تہ هن ڏاهي ۽ سياسي دانشور جي لکڻين جو هيستائين رڳو راشي، بدعنوان ۽ سطحي پڙهندڙ اڀياس ڪندا رهيا آهن. روم جي دربار سختيءَ سان هن ڪتاب پڙهڻ تي پابندي مڙهي هئي ۽ آءٌ چڱو ويساهه ڪري سگهان ٿو: ڇوتہ ان ڪتاب منجهان دربار جي صورت واضح طور سامهون اچي ٿي.

7. ڏسو افلاطون جو ڪتاب "سياسي مدبر".

8. هيءَ ڳالهه منهنجي ان بيانَ خلاف نہ آهي، جيڪو آءٌ ڪتاب ٻئي جي باب نائين ۾ وڏين رياستن تي ڏڪيائين تي ڪري آيو آهيان، ڇوتہ اُتي حڪومت کي حڪومتي رڪنن تي جيڪو اختيار هجي ٿو، تنهن سان بحث ٿيل هو. جڏهن تہ هتي رعيت تي حڪومت کي مليل اختيارن تي بحث ڪيل آهي. حڪومت جا پکڙيل عملدارَ پري کان رعيت تي حڪمرانيءَ لاءِ امدادي مرڪزن جو ڪم ڏين ٿا، پر حڪومت جو پاڻ پنهنجي رڪنن تي ضابطو رکڻ لاءِ ڪو امدادي مرڪز نہ هوندو آهي، تنهنڪري بيرم جي ڊيگهه هڪ حالت ۾ سندس ڪمزوري ۽ ٻي حالت ۾ طاقت جو سبب بڻجندي آهي.

9. ساڳئي اصول هيٺ اهو تجزيو ڪرڻ گهرجي، تہ تاريخ جا ڪهڙا دؤر انسان جي ڀلائي ۽ سُڌاري لاءِ عظمت جا حقدار آهن. انهن زمانن جي ڏاڍي ساراهه ۽ واکاڻ ڪئي وڃي ٿي، جن ۾ علمَ ۽ فنَ جي ترقي ٿي آهي. پر ڪوبہ ان ترقي جي ڳجهن مقصدن تائين نٿو پهچي ۽ نہ ئي ان جي مونتمار نتيجن تي ويچار ڪري ٿو. "جَت ان کي تهذيب چون ٿا، جڏهن تہ هي سندن غلاميءَ جو ڀاڱو هو." (ڏسو، تاسيٽس، آگريڪولا، صفحو 31.) هاڻي سوال هيءَ آهي، تہ ڇا اسان ڪتابن جي حقيقتن، سندن ليکڪن جي ڳجهين نيتن ۽ ذاتي مقصدن جو پتو لڳائي نہ سگهنداسين ؟ نہ، اُهي جيڪو ڪجهه بہ چون، ملڪ جي مشهوريءَ هوندي بہ، جڏهن ان جي آبادي زوال پذير هجي، تڏهن هي چوڻ صحيح نہ آهي، تہ ملڪ جي حالت سُٺي آهي. ۽ ڪنهن شاعر کي هڪ لک فرانڪس ساليانو وظيفو ملڻ ان ڳالهه جو چڱو دليل نہ آهي، تہ ان جي عهد ۾ سمورن زمانن کان وڌيڪ خوشحالي هئي. وڏن عملدارن جي نمائشي عيش ۽ آرام ۽ سڪون ۽ امن کي سمورين قومن جي خوشحالي، خاص ڪري اهڙين رياستن جي خوشحالي سمجهڻ صحيح نہ آهي، جن جي آبادي تمام گهٽ هجي. ڳڙن جي وسڪاري سان شايد هڪ بہ ضلعا تباهہ ٿي وڃن، پر ان سان عام ڏڪار نٿو اچي سگهي. بغاوتون ۽ گهرو جنگيون، حڪمرانن کي ڏاڍو پريشان ڪن ٿيون، پر قوم لاءِ اهي حقيقتون مصيبتون نٿيون ٿي سگهن، بلڪ ائين نئين تخت نشينيءَ جي فيصلي تائين ڪين مصيبتن ۽ ڏچن کان

ٿورڙو ساهيءَ پٽڻ ۽ آرام ڪرڻ جو موقعو ملي وڃي ٿو. قومن جي مستقل خوشحالي ۽ ڪنگالپڻو، سندن مستقل حالت تي آڌاريل هجي ٿو. جڏهن سموري رعيت جون ڳچيون حڪومت جي غلاميءَ جي پاڃاريءَ ۾ قاتل هجن ٿيون، تنهن وقت هر شيءِ فنا ٿي وڃي ٿي، ۽ حڪمران ۽ سندن ساٿي عملدار ڪين اطمينان سان ميساريندي "سڃ ۽ پڙپانگيءَ جي ماڻار کي امن سمجهن ٿا" (ڏسو ٽيسيٽاس، آگريڪولا، ص 31) جڏهن درٻارين ۽ اميرن جي سازشن فرانس جي شهنشاهيت کي گهوماٽي چڏيو هو، ۽ پيرس جو نائب ڪيسي ۾ خنجر وجهي پارليامينٽ ۾ ويو هو، تڏهن انهن حالتن هوندي به، فرينچ قوم مزاحمت بنا آزادي ۽ عزت توڙي شان سان آسودي ۽ خوشحال زندگي گهاريندي هئي. آڳاٽو يونان، خونخوار جنگين جي وچ واري عرصي ۾، جڏهن جهنگن ۽ ميدانن ۾ رت جون نديرن پئي وهيون، وڌندو ويجهندو رهيو، ۽ سڄو ملڪ آباديءَ سان پرپور هو. مئڪياويلي چوي ٿو: ائين پيو پائنجي ته اسان جي لوڪشاهيت (فلورينس) قتل ۽ رتوڇاڻ، جائيداد جي ضبطگيءَ ۽ گهرو جنگين سبب اجان به وڌيڪ طاقتور پئي ٿي. اختلافن ۽ چڪتاڻ ان کي جيترو ڪمزور ڪيو، ان کان به وڌيڪ شهرين جي اخلاق توڙي ڪردار ۽ غيرت توڙي جوش کيس طاقت بخشي هئي. ٿورڙو به جوش ۽ جذبو ماڻهن جي دلين ۾ ساهه وجهي ٿو ڇڏي ۽ جنهن ڳالهه سان قومون واقعي خوشحالي ماڻين ٿيون، سا امن نه پر آزادي آهي.

10. وينس لوڪشاهيت جي سست تعمير ۽ ترقي، ان تبديليءَ جي سلسلي جو هڪ واضح مثال آهي. واقعي هيءَ نهايت حيرت جوڳي ڳالهه آهي، ته ٻارهن سؤ سالن کانپوءِ به وينس واسي ٻئي ڏاڪي تي اچن ٿا، جيڪو وڏي مشاورتي مجلس جي پُڄاڻيءَ تي 1198ع ۾ شروع ٿيو هو. آڳاٽا نوابَ، جن سڀبان سندن آئين کي گهٽ وڌ ڳالهايو وڃي ٿو، ڪنهن به معنيٰ ۾ ان جا حڪمران نه هئا، پوءِ پلي هنن لاءِ "Squittinio della libería veneta" چيو ويو هجي.

مونکي پروسو آهي ته ان خيال کي رد ڪرڻ لاءِ رومي لوڪشاهيت کي اڳتي آندو ويندو، جنهن بلڪل ابتڙ وات ورتي هئي، يعني شخصي حڪومت کان اشرافيه ۽ وري اشرافيه کان لوڪشاهي. پر آءٌ هن ڳالهه کي ٻئي انداز سان ڏسان ٿو.

رامولس سڀ کان پهرين جنهن حڪومت جو بنياد وڌو هو، سا 'گڏيل حڪومت' هئي (جيڪو اصطلاح 'قومي حڪومت' ۾ بدلجي ويو آهي)، جنهن هڪدم ظالماڻي صورت ڌاري ورتي هئي. ڪجهه خاص سبب ڪري رياست وقت کان اڳ ئي ائين فنا ٿي وئي، جيئن هڪ تازو ڄاول ٻار، جوانيءَ تائين پهچڻ کان اڳ ئي مري وڃي. ٽاڪوئنس جو نڪرڻ لوڪشاهيت جي زندگيءَ جي ابتدا هئي. پر شروع ۾ حڪومت ڪو مستقل روپ نه ورتو، چوته حڪومتي عملدارن جي آڳاٽي طريقن ۽ ڪين مليل اختيارَ ختم نه ڪرڻ سبب اهو ڪم اڌورو رهجي ويو هو. اهڙيءَ ريت خانداني اشرافيه، جيڪا سمورن

حڪومتي طريقن ۾ وڌيڪ ٻُجهڙي ٿئي ٿي، لوڪشاهيت سان ويڙهه ۾ رُڌل رهي. تنهنڪري حڪومت ڪو خاص روپ نه وٺي سگهي ۽ نڪولو منڪياويليءَ جي چوڻ مطابق ٽربيونيٽ جُڙڻ ڪانپوءِ ڪٿي ان جي ڪا مقرر صورت جُڙي نه سگهي. انهيءَ ڪان پهرين ڪنهن حقيقي حڪومت يا اصلي لوڪشاهيت جو وجود نه هو. البت قوم تڏهن نه رڳو حڪمران، ويتر پنهنجو پاڻ حاڪم ۽ قاضي به هئي. سينيٽ جي حيثيت، حڪومت جي مزاج ۽ طريقي تي ڌيان ڏيندي، رڳو ماتحت ٽربيونل جي هئي. ايسٽائين جو پاڻ ڪائونسل، جنهن جا رڪن اڪثر امير هئا، سي حڪمران ۽ جنگين ۾ مڪمل سپهه سالار هئا، پر روم ۾ قوم جي سرواڻ ڪان وڌيڪ سندن ڪا حيثيت نه هوندي هئي.

تنهن زماني ڪان پوءِ پتو پيو ٿو، ته حڪومت پنهنجي فطرتي لاڙي جي پوئواري ڪئي ۽ سختيءَ سان اشرافيا جي رنگ ۾ رنگجڻ شروع ٿي ويئي. قومي سردارن ۽ بزرگن جي حڪومت جي پڇاڙي ٿي ۽ وينس جي اشرافيه، جنيوا جيان قومي سردارن جي جماعت مان ڦري اميرن جي جماعت ۾، جنهن ۾ قومي سرداري ۽ عوام شامل هو ۽ قومي پنچائتن ۾، جن گهڻو اقتدار ۽ طاقت ماڻي ورتي هئي، محدود ٿي وئي. پر نالن جي فرق سان ڳالهين ۽ شين ۾ فرق نٿو پوي. جڏهن ڪنهن قوم تي حاڪمن جي حڪومت هجي ته هنن جا نالا پلي کڙا به هجن، اُهي اشرافيه جا ئي رڪن هجن ٿا.

اشرافيا جي ناجائز واهپي سان گهرو جنگين ۽ معاشي گهوٽالن جو بنياد پيو. سُلا، جوليس سيزر ۽ آگسٽس حقيقي بادشاهه بڻجي ويا ۽ نيٺ ٽائبريئس جي ظالماڻي دؤر ۾ رياست تباهه ۽ برباد ٿي ويئي. تنهنڪري روم جي تاريخ بابت منهنجو اصول رد نٿو ٿئي، پر ان جي تصديق ٿئي ٿي.

11. "جيڪي ماڻهو آزاد رياست تي دائمي قبضو ڪري وٺن، تن کي ظالم سمجهيو ۽ چيو وڃي ٿو." (ڏسو، ڪارنيليئس نيپوز، 'مالتيادس جي زندگي') هي صحيح آهي، ته ارسطو (ڏسو، 'اخلاقيات' ڪتاب اٺون، باب ڏهون) 'ظالم' ۽ 'بادشاهه' ۾ اهو فرق ڪيو آهي، ته ظالم پنهنجي نفعي لاءِ حڪومت ڪري ٿو ۽ بادشاهه پنهنجي رعيت جي فائدي لاءِ. پر گڏوگڏ سمورن يوناني ليکڪن 'ظالم' جو لفظ ٻئي فهم ۾ واپرايو آهي، جيئن خاص ڪري زينوفن جي ڪتاب "هيرو" مان ظاهر ٿئي ٿو، جيڪڏهن ارسطو جي تفاوت کي مڃيو وڃي، ته هي مڃڻو پوندو ته جڏهن کان دنيا وجود ۾ آئي آهي، ته ڪو هڪڙو به بادشاهه پيدا نه ٿيو آهي.

12. بلڪل ان ساڳئيءَ مفهوم جيان، جيئن هي لفظ انگلينڊ جي پارليامينٽ ۾ مروج آهي. انهن سرگرمين واري هڪجهڙائي، سمورا اختيار معطل ڪندي به ڪائونسل ۽ ٽربيون وچ ۾ ڇڪتاڻ پيدا ڪري ها.

13. تڏن ملڪن ۾ مشرقي ملڪن جهڙي عياشي ۽ نسوانيت ورتائڻ غلاميءَ جون

سنگهرون پائڻ تي راضپي جي خواهش آهي: اها واقعي انهن جي پيٽ ۾ وڏيڪ لاچاري ۽ مجبوريءَ سان سندن آڏو جهُڪڻ به آهي.

14. منهنجو هن ڳالهه کي ڪتاب جي پڇاڙيءَ ۾ ڀُڌائڻ جو ارادو هو. پر ٻاهرين لاڳاپن تي بحث ڪندي منهنجو ڌيان "نيم وفاقن" ڏانهن هليو ويو. هيءَ بلڪل نئون موضوع آهي ۽ ان جا اصول اڃان ٺاهڻا آهن.

15. هيءَ ڳالهه چڱيءَ ريت سمجهڻ گهرجي، ته ڪنهن شهريءَ کي پنهنجي فرض تان هٽ ڪٽڻ ۽ جنهن به گهڙيءَ ملڪ کي سندس گهُرج هجي، ان جي خدمت ڪان ٽارو ڪرڻ لاءِ ملڪ ڇڏڻ نه گهرجي. اهڙيءَ حالت ۾ لڏپلاڻ ڏوهه ۽ سزا جوڳو عمل ٿيندي. هي پاسو ڪرڻ نه پر جوڳو فرار آهي.

کتاب چوتون

باب پهريون

تباهه نه ٿيڻ جوڳو اجتماعي ارادو

جيڪڏهن ڪجهه ماڻهن جي ميڙ کي هڪ اڪيلي جماعت سمجهيو وڃي، ته هنن جو پنهنجي گڏيل بقا، بچاءَ ۽ اجتماعي ڀلائيءَ بابت ارادو به اڪيلو ٿيندو. اهڙيءَ حالت ۾ رياست جا سمورا چشما مضبوط ۽ سادا ۽ سندن اصول صاف ۽ روشن ٿين ٿا. انهن جي مفاد ۾ ڪنهن قسم جي پيچيدگي ۽ ٽڪراءُ نٿو هجي. هر ڳالهه ۾ اجتماعي مفاد صاف طور ڇٽو هجي ٿو، جنهن کي محسوس ڪرڻ لاءِ رڳو ڀلي عقل جي گهُرج آهي. صُلح توڙي امن، اتحاد ۽ مساوات سياسي چالبازين جون دشمن آهن. سچار ۽ نيڪدل شخصَ پنهنجي سادگيءَ سبب ڏاڍيءَ ڏکيائيءَ سان دوکو کائين ٿا. ڏُتارڻ، ڀنيلائڻ ۽ دولابَ جو مٿن ڪو اثر نٿو ٿئي. منجهن ايڏي چالاڪي به نٿي هجي، جو ڪنهن چال جو شڪار ٿي سگهن. جڏهن دنيا جي سڀ کان وڏيڪ خوشنصيب قومن ۾، اسان ڪُڙمين جي ٽولين کي ڪنهن ٻڙ جي وڻ هيٺان ويهندي، رياستي مامرا طئي ڪندي ۽ ڪين نهايت ڏاهپ سان نڀائيندي ڏسون ٿا، ته ڇا اسان انهن قومن جي تهذيب ۽ شائستگيءَ کي ڌڪارڻ بنا رهي سگهون ٿا، جيڪي هزارين ڪاريگرين هوندي به، ڏاڍي خراب حالت، ڏچن، ڏقيڙن ۽ مصيبتن ۾ ڦاٿل آهن.

جنهن رياست ۾ اهڙي حڪومت هجي، ته ان کي ڏاڍا گهٽ قانون گهُربل هجن ٿا ۽ جيڪڏهن ڪنهن نئين قانون لاڳو ڪرڻ جي گهُرج ٿئي به ٿي، ته اها گهُرج عام طور ملڪ ۾ محسوس ڪئي وڃي ٿي. جيڪو پهريون شخص ڪنهن نئين قانون جي تجويز آڇي ٿو، سو اصل ۾ رڳو ان راءِ جي ترجماني ڪري ٿو، جيڪا سڀيئي ماڻهو اڳوات جوڙي چڪا هوندا آهن؛ ۽ جنهن ڳالهه جو هر شخص فيصلو اڳيئي ڪري چڪو هوندو آهي، تنهن کي قانون جو روپ ڏيڻ لاءِ ڪنهن سازش يا تعصب جي گهُرج نٿي پوي. شرط رڳو هيءَ آهي، ته هر شخص کي اها تسلي ٿئي، ته ٻيا به ان جي پوئواري ڪندا.

جنهن ڳالهه کان نظريا جوڙيندڙ دوکو کائين ٿا، سا هيءَ آهي، ته رڳو انهن رياستن کي ڏسندي جن جي آڌار تي انهن شروع کان غلط اصولن جي پوئواري ڪئي هئي، اهي انهيءَ قسم جي حڪمت عمليءَ کي اهڙين رياستن ۾ عملي امڪان کان ٻاهر سمجهن ٿا. ڪو لوپي، ٺڳ، دولابي ۽ چالاڪ اسپيڪر، پيرس ۽ لنڊن واسين کي جن بيهودگين تي راضي ڪري سگهي ٿو، تن تي سوچيندي اُهي ڏِڪار ۽ ٺٺوليون ڪن ٿا. هنن کي اها ڄاڻ نه آهي، ته برن واسي، ڪرامويل جي هٿ ۾ هٿڪڙيون وجهرايون هجن ها ۽ جنيوا واسي نواب بيوفورٽ کان جيل ۾ جنڊ ڪاهرائين ها.

پر جڏهن جماعتي ناتو ڍلو ٿيڻ لڳي ٿو ۽ رياست ۾ هيٺائي اچڻ لڳي ٿي، تڏهن شخصي مفادن ۽ مقصدن جا آثار نروار ٿيڻ لڳن ٿا؛ ۽ ننڍين جماعتن جو اثر وڏيءَ جماعت تي ٿيڻ شروع ٿئي ٿو، ته گڏيل مفاد کي نقصان پهچڻ لڳي ٿو ۽ سندس مخالف پيدا ٿي وڃن ٿا. مجلس ۾ اتفاق راءِ باقي نٿو رهي، تنهنڪري اجتماعي ارادو واقعي اجتماعي ارادو نٿو رهي. اختلاف راءِ ۽ بحث اُڀرن ٿا ۽ بهترين تجويز به بحث ۽ حُجت بنا منظور نٿي ٿئي.

جڏهن رياست نيٺ تباهي جي ويجهو پهچندي رڳو نمائشي ۽ غير حقيقي صورت بنا باقي نٿي رهي، ته سمورين دلين ۾ اجتماعي اتحاد جو رشتو ٽُٽي پوي ٿو، ۽ ذليل کان ذليل مقصد کي ڪُلي عام نٺرتائيءَ سان اجتماعي مفاد جو مقدس نالو ڏنو وڃي ٿو، جو نيٺ اجتماعي ارادو بي زبان ٿي وڃي ٿو. سمورا ماڻهو پنهنجي ڳجهي مقصد سبب، پنهنجا خيال شهريءَ جي حيثيت نه، بلڪ ائين ظاهر ڪن ٿا، جو ڄڻ رياست جو ڪڏهن وجود ئي نه هو. ۽ اهي دوکو ڏئي قانون جي نالي تي اهڙا غير منصفاڻا حڪم جاري ڪرائين ٿا، جن جو مقصد ذاتي مفادن کان سواءِ ڪجهه به نٿو هجي.

ڇا انهيءَ مان هي نتيجو ڪڍي سگهجي ٿو، ته اجتماعي ارادو فنا يا خراب ٿي سگهي ٿو؟ نه، هرگز نه: اجتماعي ارادو سدائين ثابت ۽ قائم، اڻ بدلجندڙ ۽ خالص رهي ٿو؛ پر هي انهن جي تابع هجي ٿو، جيڪي مٿس حاوي ٿي وڃن ٿا. هر شخص پنهنجي مقصدن کي گڏيل مفاد کان ڌار ڪرڻ ڪانپوءِ به صاف مشاهدو ڪري وني ٿو، ته هو پنهنجي ڀاڱي کي ڪُل کان پوريءَ ريت ڌار نٿو ڪري

سگهي. ڳالهه هيءَ آهي، ته ڪنهن شخص طرفان رياست کي جيڪو نقصان پهچي ٿو، سو سندس نظر ۾ ان فائدي جي مقابلي ۾ بلڪل هيچ آهي، جيڪو خود کيس ملي ٿو. انهيءَ ذاتي نفعي کي هڪ پاسي رکندي ڏسبو، ته هو به عام ڀلائي ۽ سُڌاري جو اهڙوئي گهُرجاؤ هجي ٿو، جهڙو ڪو ٻيو شخص. جيڪڏهن هو پنهنجي راءِ (ووٽ) پئسا وٺي وڪڻي به ٿو، ته ان جي معنيٰ اها نٿي هجي، ته اجتماعي ارادي کي هو دل تان ميساري ڇڏي ٿو، پر هو رڳو ڪانئس گوهي ڏيئي ۽ نٽائي ٿو. هن جو قصور اهو هجي ٿو، ته هو مسئلي جي نوعيت کي بدلائي ڇڏي ٿو. سوال هڪڙو هجي ٿو ۽ هو جواب وري ٻيو ڏئي ٿو. تنهنڪري ووٽ وسيلي جتي هن کي هي چوڻ گهرجي: ”هيءَ ڳالهه رياست جي حق ۾ لاڀائتي آهي،“ پر هو هيئنئن چوي ٿو: ”فلاڻي تجويز جي منظوري فلاڻي شخص يا فلاڻي ٽولي جي حق ۾ آهي.“ اهڙيءَ ريت ملڪي مجلسن جي مقصد کي جنهن اصول تي ٻَڌل هئڻ گهرجي، سو اجتماعي ارادي جي برقراري نه آهي، پر انهيءَ ڳالهه کي يقين بنائڻ هجي ٿو، ته سوال سدائين سندس آڏو رکيا وڃن، ۽ جواب سدائين سندس طرفان ڏنا وڃن.

آئون هن موقعي تي حڪمران جي هر فعل بابت، ماڻهن کي جيڪو راءِ ڏيڻ جو حق مليل آهي، تنهن تي گهڻي خيالن جو اظهار ڪري سگهيس پئي، ۽ هيءُ اهو حق آهي، جنهن کان شهرين کي ڪوبه محروم نٿو ڪري سگهي. اهڙيءَ ريت تقرير، تجويز، ورڇ ۽ بحث جي حق تي به پنهنجي خيالن جو اظهار ڪري سگهيس پئي، جن کي حڪومت سدائين نهايت احتياط سان رڳو پنهنجي رڪنن لاءِ مخصوص ڪري وٺندي آهي. پر انهيءَ بحث لاءِ هڪ ڌار ڪتاب جي گهُرج آهي، تنهنڪري هتي سڀ ڳالهيون لکڻ ناممڪن آهي.

ووٽ ڏيڻ

پوئين بابن مان پڌرو ٿيئي ٿو، تہ جنهن ڍنگ سان گڏيل مامرن جو انتظام ۽ جوڙجڪ ٿئي ٿي، سو سياسي هيئت جي حالت ۽ قوت جو اندازو لڳائڻ لاءِ بلڪل ڪافي آهي. اسيمبليءَ ۾ جيتري وڌيڪ هم آهنگي هوندي يا ٻين لفظن ۾ جيترو وڌيڪ اتحاد هوندو، اوترو اجتماعي ارادي ڪي وڌيڪ چڙهت ملبل هوندي: ۽ ڊگها بحث، اختلاف ۽ گوڙ، انفرادي مقصدن جي چڙهت: اهي سڀ ڳالهيون رياست جي زوال جو اعلان آهن.

هيءَ حقيقت اهڙيءَ حالت ۾ ايڏي نمايان نٿي ٿئي، جڏهن رياست جي بنيادي نظام ۾ ٻہ يا ٻن ڪان وڌيڪ عنصر، روم ۾ اميرن ۽ عوام جيان، جن جي پاڻ ۾ ميلاپَ اڪثر انتظامي مجلس ڪي جمهوريت جي بهترين دؤر ۾ بہ پريشان ڪري ڇڏيو هو، داخل ٿي وڃن ٿا. پر هي اعتراض حقيقيءَ ڪان وڌيڪ ظاهري آهي، ڇوتہ تنهن زماني ۾ سياسي هيئت جي هڪ خلقي عيب جي آڌار تي، ڄڻ ٻہ رياستون ساڳئي ريت پاڻ ۾ سمايل هيون ۽ جيڪي ڳالهيون، ٻنهي رياستن لاءِ، پاڻ ۾ گڏائڻ صحيح نہ آهن، سي وري ٻنهي لاءِ ڌار ڌار درست آهن. حقيقت هيءَ آهي، تہ خراب ڪان خراب ڏقيڙ وارين حالتن ۾ بہ جيڪڏهن فوجَ سندن مامرن ۾ ٽنگ نہ اڙائيندي هئي، تہ عوام ۾ ڪو انتشار پيدا نہ ٿيندو هو ۽ اڪثريتي عوام اهو چاهيندو هو، تہ سمورن شهرين جو مفاد جيئن تہ ساڳيو هُجي ٿو، تنهنڪري سموري قوم جو ارادو بہ هڪ هجي.

چڪر جي ٻيءَ انتها تي اتفاق ٻيهر جنم وٺي ٿو، يعني ان وقت جڏهن شهري آزادي ۽ ارادو ٻئي وڃائي ڇڏين ٿا. انهيءَ صورتحال ۾ ڊپ ۽ خوشامد مان سندن راءِ واڪاڻ ۽ ساراهہ واري صورت ۾ بدلجي وڃي ٿي. ماڻهو سوچ ويچار ڇڏي ڏين ٿا ۽ اُهي رڳو پوڇا ڪرڻ يا ڦِٽڪارڻ تي لهي ٿا اچن. شهنشاهن جي ماتحت

فوجن ۾ به تقرير جو اهو ڍنگ جاري هو، ڪڏهن ڪڏهن متس عجيب قسم جي ڪل جوڳي احتياط سان عمل ٿيندو هو. تاسيٽس جو بيان آهي، ته اوتو جي ماتحت فوجن جا رڪن، وٽيليس تي وڏي واڪ لعنت ۽ ڦٽڪار وجهندا هئا، جو لعنت جي وسڪاري جي ڏم ۾ ڪابه ڳالهه ٻڌڻ ۾ نه ايندي هئي. اُن مان سندن مقصد هي هو، ته جيڪڏهن هو اتفاق سان سندن حاڪم ٿي وڃي، ته ڪيس اها چاڻ نه پئجي سگهي، ته منجهانئن ڪنهن ڇا چيو هو.

جن سمورين ڳالهين مان راين جي ڳٽپ ۽ سندن مقابلي جو طريقو مقرر ٿي سگهي ٿو، تن مان اجتماعي ارادي جي دريافت ڏکي يا سولي هجڻ ۽ رياست گهٽ يا وڌيڪ زوالجندڙ هجڻ جو اصول ڪڍي سگهجي ٿو.

رڳو هڪڙو قانون اهڙو آهي، جيڪو پنهنجي نوعيت سبب مڪمل اتفاق راءِ جو گهُرجاؤ سماجي معاهدو ٿئي ٿو، ڇوته شهري جماعت دنيا ۾ سڀني فعلن کان وڌيڪ ارادي فعل آهي. قدرتي طور هر شخص آزاد ۽ پنهنجو پاڻ مالڪ ۽ مختيار ڄاتو، تنهنڪري ڪوبه شخص ڪنهن عذر يا بهاني سان سندس مرضيءَ بنا ڪيس غلام نٿو ناهي سگهي. هي چوڻ ته غلام جو اولاد غلام ٿئي ٿو، ڇڪ سندس انسان هئڻ کان انڪار ڪرڻ آهي.

سماجي معاهدي جي وجود ۾ اچڻ وقت جيڪڏهن ڪجهه ماڻهو ان جا مخالف به هجن، تڏهن به سندن اختلاف سان هي معاهدو رد نٿو ٿئي، تنهنڪري رڳو اختلاف رکندڙ ڪجهه ماڻهو منجهس شريڪ ٿيڻ کان رهجي وڃن ٿا، ڇوته شهرين ۾ سندن حيثيت پرڏيهين جهڙي هجي ٿي. جڏهن رياست جُڙي ٿي، ته منجهس رهڻ، رضامنديءَ جو دليل هجي ٿو. ۽ اهو آهي سندس حڪمرانيءَ ۾ رهڻ ۽ سندس حُڪمن کي مڃڻ. (1)

هن اوائلي معاهدي کي آجو ڪونڻ ڪانپوءِ، اڪثريتي راءِ جي پابندي ٻيءَ سموريءَ قوم تي لازم آهي، ڇوته اهو پاڻ معاهدي جو لازمي نتيجو آهي. پر هي اعتراض ڪري سگهجي ٿو، ته اهو ڇو ممڪن آهي، جو هڪ شخص آزاد به هجي ۽ ٻين جي ارادن جي پيرويءَ تي مجبور به هجي. هڪ مخالف جماعت جا ماڻهو ڪيئن آزاد ٿي سگهن ٿا، جڏهن اُهي ڪنهن اهڙي قانون کي مڃڻ تي مجبور هجن، جنهن بابت هنن اتفاق راءِ جو اظهار نه ڪيو هجي؟

آئون سختيءَ سان چوان ٿو، تہ اصل ۾ اهو سوال غلط طريقي سان ڪيو ويو آهي. شهري تہ سمورن قانونن بابت پنهنجي رضامنديءَ جو اظهار ڪري ٿو، ايستائين جو انهن قانون بابت بہ، جيڪي سندس مخالفت بعد بہ جوڙيا وڃن ٿا. گڏوگڏ اهڙن قانونن بابت، جن جي جيڪڏهن پيروي نہ ڪري، تہ هو سزا جو حقدار ڪونجي ٿو. رياستي رڪنن جي مستقل ارادي جو نالو ئي اجتماعي ارادو آهي ۽ انهيءَ ارادي جي آڌار تي هو شهري ۽ آزاد آهي. (2) جڏهن عوامي اسيمبليءَ ۾ ڪو نئون قانون پيش ٿئي ٿو، تہ قوم کان اهو سوال نٿو ڪيو وڃي، تہ اُن کي هيءَ منظور آهي يا نامنظور. پر اُن کان اهو پُڇيو ٿو وڃي، تہ رٿيل قانون اجتماعي ارادي يعني قوم جي پنهنجي ارادي پٽاندر آهي يا نہ. هر شخص پنهنجو ووٽ ڏئي انهيءَ مسئلي بابت پنهنجي راءِ جو اظهار ڪري ٿو ۽ ووٽن جي ڳڻپ مان اجتماعي ارادو نڪري ٿو. تنهنڪري جيڪڏهن ووٽ خلاف منهنجي ڪا راءِ پڪي ڪوني وڃي، تہ منجهانئس رڳو هيءُ نتيجو نڪرندو، تہ آئون غلطيءَ تي هوس ۽ جنهن راءِ کي مون اجتماعي ارادو سمجهيو پئي، سو اجتماعي ارادو نہ هو. تنهنڪري جيڪر منهنجي راءِ مڃي وڃي ها، تہ اهو چئڻ منهنجي ارادي خلاف هجي ها، چوتہ شهريءَ جي حيثيت سان منهنجو ارادو اهو ئي آهي، جيڪو اجتماعي ارادو آهي، ۽ انهيءَ صورت ۾ آئون آزاد نہ هجان ها.

بيشڪ هن دليل جي آڌار تي اهو سمجهيو ويو آهي، تہ اجتماعي ارادي جا سمورا اهڃاڻ گهڻائيءَ ۾ سمايل آهن. جڏهن بہ ايئن نٿو ٿئي، تہ پلي کهڙو بہ طريقو اختيار ڪيو وڃي، پوءِ بہ آزاديءَ جي پڄاڻي ٿي وڃي ٿي.

هن کان پهرين آئون ٻڌائي چڪو آهيان، تہ عوامي بحثن ۾ خاص ماڻهن ۽ خاص جماعتن جو ارادو ڪيئن اجتماعي ارادي جي جاءِ وٺي ٿو. انهيءَ ڏس ۾ ڳارگند يا غلط استعمال کان پاسو ڪرڻ جي عملي تدبير بہ واضح طور ٻڌائي چڪو آهيان. اڳتي هلي آئون انهيءَ مسئلي تي وري بحث ڪندس. اجتماعي ارادو طئي ڪرڻ لاءِ جيڏو انگي ڳاڻيٽو گهُربل آهي، مون ان جا بہ اصول جوڙيا آهن. هڪ ووٽ جو فرق مڪمل مساوات ۽ اتفاق کي ٽوڙڻ لاءِ ڪافي آهي. پر مساوات ۽ اتفاق راءِ جي وچ ۾ گهڻيون غير مساوي ورڇون آهن، جن مان ڪنهن تي بہ سياسي هيئت جي حالت ۽ گهُرجن مطابق هيءَ انگي تناسب طئي ڪري سگهجي ٿو.

انهيءَ لاڳاپي جو فيصلو ٻن عام اصولن هيٺ ٿي سگهي ٿو. هڪڙو هي ته بحث هيٺ آيل مسئلو جيڏو گهڻو اهم ۽ پيچيدو هجي، تنهن لاءِ ايڏي وڏيڪ اڪثريتي راءِ ضروري ورتي وڃي. ٻيو هي ته بحث هيٺ آيل مسئلو جيڏو وڏيڪ تڪڙ جو گهُرجاؤ هجي، تنهن لاءِ ايڏي تڪڙي اڪثريت گهولڻ گهرجي. جنهن موقعي تي هڪدم فيصلي جي گهُرج هجي، ته ان لاءِ هڪ اهم ووٽ جي راءِ ڪافي سمجهڻ گهرجي. انهيءَ مان پهريون اصول قانونن ۽ ٻيو ملڪي مامرن لاءِ وڌيڪ موزون لڳي ٿو. بهرحال، اڪثريتي راءِ جي فيصلن ۾ بهترين تناسب ٻنهي اصولن جي ميلاپ جو نتيجو هجي ٿو.

چونڊون

آئون يانيان ٿو ته هي اڳيئي ذڪر ٿي چڪو آهي، ته سلطان ۽ انتظامي عملدارن جون چونڊون مرڪب فعل آهن، سي ٻن طريقن- چونڊن وسيلي يا نامزدگي وسيلي- سان عمل ۾ اچي سگهن ٿيون. مختلف جمهوريتن ۾ ٻئي طريقا رائج رهيا آهن ۽ اڄ به وينس جي 'ڊوگ' جي چونڊن ۾ انهن ٻنهي مان مرڪب هڪ نهايت پيچيدو طريقو جاري آهي.

مونٽيسڪو جو چوڻ آهي: ''گهٽائيءَ وسيلي جيڪا چونڊ ٿئي، سا فطرتي طور جمهوري هجي ٿي،'' آئون اهو مڃان ٿو، پر ڪهڙيءَ معنيٰ ۾؟ هن جي لفظن ۾: ''اها چونڊ جيڪا نامزدگيءَ وسيلي ٿئي، سا ڪنهن کي ناگوار نٿي لڳي، ڇوته انهيءَ سان هر شهريءَ وٽ پنهنجي ملڪ جي خدمت جي ڪجهه نه ڪجهه آس رهي ٿي.'' پر اصل سبب اهي نه آهن.

جيڪڏهن اسان هيءَ ڳالهه ڌيان ۾ ويهاريون، ته حڪمرانن جي چونڊ، اقتدارِاعليٰ لاءِ نه، پر حڪومت جو ڪاروهنوار هلائڻ لاءِ ٿئي ٿي: ته اسان کي ڄاڻ پوندي، ته گهٽائيءَ وسيلي چونڊ جو طريقو لوڪشاهيت جي اصل مقصد سان وڌيڪ ٺهڪجندڙ آهي، جنهن جو انتظام ان لاڳاپي سان وڌيڪ سُٺو هجي ٿو، جنهن ناتي سان سندس ڪم ٿين ٿا.

هر حقيقي لوڪشاهيت ۾ انتظامي ۽ عدالتي عملداريءَ جو عهدو ڪو گلن جي سيج نه، بلڪ هڪ ڏکيو ۽ ڳرو بار آهي، جيڪو ڪنهن هڪ شخص جي مٿي تي رکڻ بلڪل انصاف نه آهي. رڳو قانون هيٺ هي امانتي بار ان جي مٿي تي رکي سگهجي ٿو، جيڪو چونڊ وسيلي ڪٿي اچي. انهيءَ صورت ۾ هر شخص لاءِ هڪجيترا موقعا هجن ٿا ۽ چونڊ جيئن ته ڪنهن انساني ارادي تي آڌاريل نٿي هجي، تنهنڪري قانون کي انفرادي طور واپرائڻ جي گهُرج پيش نٿي اچي، جو قانون جي عالمگيريت کي صدمو پهچي.

اشرافيا ۾ سلطان، سلطان کي چونڊي ٿو ۽ حڪومت پنهنجي پاڻ کي قائم ۽ برقرار رکي ٿي، تنهنڪري ووٽ صحيح طريقي سان ٿين ٿا.

وينس جي ڊوگ جي چونڊ جو مثال بہ ان امتياز کي رد ڪرڻ بجاءِ ڪيس وڏيڪ سگهہ بخشي ٿو. ٻنهي طريقن جي ميلاپ واري هي صورت هڪ اهڙي حڪومت لاءِ موزون آهي، جيڪا پاڻ حڪومت جي ٻنهي طريقن سان گڏجي ٺهي هجي. وينس جي حڪومت کي حقيقي اشرافيہ سمجهڻ غلطي آهي. جڏهن عوام کي حڪومت ۾ دخل نہ هجي، تہ لازمي طور امير، قوم جي جاءِ وٺن ٿا ۽ حڪومت ۾ سندن انگ گهٽڻو ٿي وڃي ٿو. ڪيترا هينئين ڏاڪي جا امير آهن، جيڪي عاملن ويجهو ويهي بہ نٿا سگهن ۽ انهن جو سمورو نٽ ٺانگر رڳو اوترو آهي، جو ڪين 'سائينءَ' جو نمائشي لقب ۽ وڏي ڪائونسل ۾ شرڪت جو حق مليل هجي ٿو. هيءَ شاهي ڪائونسل اسان جي جنيوا واريءَ جنرل ڪائونسل جيتري وڏي هجي ٿي. ان جي معزز رڪنن کي ان کان وڏيڪ حق ميسر مليل نہ آهن، جيترا اسان جي عام شهرين کي مليل آهن. هيءَ بلڪل يقيني ڳالهہ آهي، تہ جنيوا ۽ وينس جي جمهوريت وچ ۾ جيڪو وڏو ويڇو آهي، جيڪڏهن ڪانئس لنوايو وڃي، تہ جنيوا جي وچين طبقي جا ماڻهو ۽ وينس جو امير طبقو اسان (جنيوا) جي رهواسين ۽ وينس جا شهري ۽ قوم، اسان جي ڪُڙمين ۽ وينس جي رعيت هڪ ٻئي سان بلڪل ٺهڪندڙ آهن. ۽ اسان وينس جي جمهوريت کي سندس قهلاءَ کي پاسيرو رکندي، جنهن پهلو کان بہ ڏسنداسين، تہ اسان ان جي حڪمت کي ڪنهن بہ اعتبار کان پنهنجي حڪومت کان وڏيڪ "اشرافيہ" نہ پَسنداسين. هاڻي منجهس رهيل فرق رڳو ايترو آهي، جو جيئن تہ اسان وٽ سڄي حياتيءَ لاءِ ڪو حڪمران نٿو هجي، تنهنڪري اسان کي وينس جيان عوامي چونڊ جي گهُرج نٿي پوي.

حقيقي لوڪشاهيت ۾، نامزدگيءَ واريءَ چونڊ ۾ گهٽي تڪليف ۽ نقصان جو انديشو هوندو آهي، ڇوتہ سموري قوم، سيرت توڙي قابليت ۽ جذبن توڙي مالي حيثيت بنا، برابر هجي ٿي، تنهنڪري ڪنهن لالچ بنا چونڊ ممڪن هجي ٿي. پر آئون ٻُڌائي چڪو آهيان، تہ حقيقي لوڪشاهيت رڳو هڪ تصور آهي.

جڏهن چونڊ ۾ ووٽ ۽ نامزدگي ٻئي طريقا ڪتب آڻجن، تہ ووٽ کي اهڙن

عهدن لاءِ استعمال ڪرڻ گهرجي، جن ۾ خاص قسمَ جي قابليتن، فوجي عهدن جيان گهُرج هجي. ۽ عوامي چونڊ اهڙن عهدن لاءِ موزون هجي، جن ۾ رڳو عام سمجهه، عدل ۽ سچائي گهُربل هجن، جيئن عدالتي عهدا، ڇوته اهي صفتون اهڙي رياست جي سمورن شهرين ۾ عام هجن ٿيون، جن جي جوڙجڪ صحيح اصولن تي ٽيل هجي.

شاهي حڪومت ۾ نه عوامي چونڊ جي گنجائش هجي ٿي، ۽ نه ئي خاص گروهه طرفان نامزدگيءَ جي. بادشاهه پنهنجي حق هيٺ مطلق سلطان ۽ مطلق حاڪم هجي ٿو، تنهنڪري سندس نائبن جي چونڊ قطعي سندس هٿ وس هجي ٿي. جڏهن ايبي دي سين- پيري، فرانس جي شاهي ڪائونسل جي انگ وڌائڻ ۽ سندس رڪنن جي چونڊ ڳجهي ووٽ وسيلي ڪرڻ جي تجويز پيش ڪئي هئي، ته ڪيس هي چاڻ نه هئي، ته اها اصل ۾ حڪومتي طريقي جي تبديليءَ جي تجويز هئي.

آئون هاڻي انهن طريقن تي ڳالهائيندس، ته قوم جي اسيمبلي ۾ ووٽ جو اظهار ۽ ڳڻپ ڪيئن ٿيڻ گهرجي. پر انهيءَ مسئلي تي، منهنجي جوڙيل اصولن کان وڌيڪ، شايد روم جي حڪومتي طريقي جي تاريخ روشني وجهي سگهي. تنهنڪري اهو وڌاءُ نه ٿيندو، ته جيڪڏهن انصاف پسند پڙهندڙ انهيءَ ڳالهه جو ڪنهن قدر تفصيل سان اڀياس ڪن، ته ٻه لک ماڻهن تي مشتمل ڪائونسل ۾ ملڪي ۽ شخصي مامرا ڪيئن اُڪلايا ويندا هئا.

باب چوٿون

رومي ڪائونسل

اسان وٽ روم جي ابتدائي عهد بابت گھڻي پڪي ڄاڻ جا وسيلا موجود نہ آهن، پر گھڻو امڪان آهي، تہ اسان تائين پھچندڙ اڪثر ڳالهيون، بي بنياد ۽ افسانوي هجن. ۽ عام طور عوامي تاريخ جو سيني کان وڏيڪ اڏاوتي حصو، جيڪو انهيءَ ڳالھ جي ڇنڊڇاڻ ڪري، تہ قومون ڪيئن وجود ۾ اچن ٿيون، سيني کان وڏيڪ ڪچو هجي ٿو. تجربو اسان کي روزانو ٻُڌائي ٿو، تہ سلطنتن جي انقلابن جا سبب ڪهڙا ٿين ٿا، پر جيئن تہ قومون وري ٻيهر وجود ۾ نٿيون اچن، تنهنڪري جيڪڏهن اسان قومن جي ابتدا تي بحث ڪريون، تہ اسان لاءِ قياس ڪانسواءِ ڪو ٻيو چارو ئي نٿو رهي.

جيڪي رسمون اسان اڄ مروج ڏسون ٿا، سي پاڻ انهيءَ ڳالھ جون شاهد آهن، تہ ڪڏهن سندن ابتدا بہ ٿي هوندي. انهيءَ شروعات بابت جيڪي روايتون مشهور آهن، تن ۾ پڪن وسيلن کان پھچندڙ ۽ وڏيڪ اڳڪٿيءَ جي ويجهي واريون روايتون بيشڪ گھڻي اعتبار جوڳيون بہ آهن. انهيءَ اصول کي سامهون رکندي مون اهو ڄاڻڻ جي ڪوشش ڪئي آهي، تہ ڌرتيءَ جي ان آزاد ۽ سگھاري قوم پنهنجي اعلي ۽ برتر طاقت کي ڪيئن استعمال ڪيو آهي.

روم جي ٻيڙھ پوڻ ڪانپوءِ، نئين ڄاول جمهوريت يعني ان جي باني جي فوج، جيڪا البانين (رومانين)، سابينن (تاتيئنسس) ۽ پرڏيهين (ليوسرس) تي مشتمل هئي، ٽن قبيلن ۾ ورهائجي وئي هئي ۽ ان تنهي ورهاڱن سبب انهن کي 'قبيلا' (Tribes) چوندا هئا. انهن ٽنهي قبيلن مان هرهڪ قبيلو مختلف نياتن ۽ پاڙن ۾ ورهايل هو ۽ انهن سيني جا مُکي هئا، ۽ سيني کان وڏي مُکيءَ کي سردار چيو ويندو هو.

گڏوگڏ هر قبيلي مان سؤ سوارن جو هڪ جٿو ٺاهيو ويندو هو، جنهن کي سنتوريا چئبو هو. انهيءَ مان ظاهر آهي، ته اها ورڇ، جيڪا شهر لاءِ هرگز ضروري نه هئي، تنهن مان رڳو فوجي مقصد پورو ٿيندو هو. پر پاڻئجي ٿو ته عظمت ۽ وڏائيءَ جي جيڪا هلچل فطرتي هئي، تنهن روم جي ننڍڙي شهر کي شروع کان ئي هڪ اهڙو حڪومتي سرشتو واپرائڻ تي تيار ڪيو، جيڪو سڄي دنيا جي راڄڌانين لاءِ موزون هجي.

انهيءَ ابتدائي ورڇ سان هڪ بڇڙي صورتحال هڪدم نروار ٿي. البانين ۽ سابينن جا قبيلا انگي اعتبار کان ساڳي حالت ۾ رهيا، پر روزاني واڌاري سبب پرڏيهين جو قبيلو شهر ۾ گهٽو وڌي ويو. ايستائين جو اهو انگ ۾ انهن ٻنهي جماعتن کان وڌي ويو. انهيءَ خرابيءَ کي سُڌارڻ جي تدبير سرويس هيءَ ڪئي، جو ورڇ جو طريقو ئي بدلائي ڇڏيائين ۽ نسل وسيلي ٿيل ورڇ کي رد ڪري، ورڇ جو بنياد شهر جي انهن علائقن تي رکيو ويو، جتي هرهڪ قبيلو رهندڙ هو. تن جي جاءِ تي هن چار قبيلا ڪونيا، جن مان هرهڪ قبيلو روم جي چئن جبلن مان ڪنهن هڪ جبل تي قابض هو، ۽ ان جبل جي نالي پُٺيان ان قبيلي جو نالو به رکيو ويو. اهڙيءَ ريت هن تنهن دؤر جي بي اعتداليءَ جو علاج ڪري اڳتي لاءِ به ڪيس روڪي ڇڏيو، ته جيئن هيءَ ورڇ رڳو مقامي نه ٿئي ۽ انساني ورڇ باقي رهي. اهڙيءَ ريت هن هڪ علائقي جي رهواسين کي ٻئي علائقي ۾ منتقل ٿيڻ کان روڪي ڇڏيو. انهيءَ اُپاءَ سان مختلف جماعتون پاڻ ۾ گڏجڻ کان بچيل رهيون.

هن اڳوڻن فوجي سردارن جي ٽن سنتوريا جو انگ ٻيڻو ڪري، مٿن ٻين ٻارهن جو واڌارو ڪيو، جيتوڻيڪ نالا اهي ئي پراڻا رکيا ويا. انهيءَ سولي ۽ عاقلاڻي طريقي سان هن فوجي جٿي جي سردارن ۽ عام ماڻهن وچ ۾ هڪ فرق جوڙي ڇڏيو، ۽ عوام کي ڪنهن ميار ۽ مِهڻي جو موقعو به نه ڏنو.

سرويس انهن چئن شهري قبيلن ۾ پندرهن قبيلن جو اجان به واڌارو ڪيو، جن کي ڳوٺاڻا قبيلا سڏيو ويو، ڇوته هي ڳوٺاڻن تي ٻَڌل هوندا هئا، جيڪي پندرهن پرڳڻن ۾ ورهايل هئا. پوءِ ايترا ئي ٻيا نوان قسم مقرر ٿيا، هيستائين جو ڪُل روم واسي پنجٽيهن قبيلن ۾ ورهجي ويا ۽ جمهوريت جي پڄاڻيءَ تائين اهو انگ برقرار رهيو.

شهري ۽ ڳوٺاڻن قبيلن جي انهيءَ ورڇ سان هڪ عجيب اثر ٿيو، جيڪو بيان ڪرڻ جوڳو آهي. هڪڙو سبب هيءَ آهي، تہ ان جو مثال ڪٿي بہ نٿو ملي ۽ پيو روم جي اخلاق جو بچاءُ ۽ سندس شهنشاهيت جو ڦهلاءُ ٿيو. اهو انديشو ٿي پئي سگهيو، تہ شهري قبيلا ٿورڙي عرصي ۾ سمورن اختيارن ۽ اعزازن تي قابض ٿي وڃن ۽ ڳوٺاڻن قبيلن جي ڌڪار ۽ بيعزتي ۾ ڪا ڪسر نہ ڇڏين. پر ڳالھ انهيءَ جي ابتڙ ٿي. آڳاٽي رومين ڪي ڳوٺائيءَ زندگيءَ سان جيڪو چاھ هوندو هو، سو ڏاڍو مشهور آهي. هي چاھ ڪين پنهنجي عاقل ۽ ڏاهن باني کان ورثي ۾ مليو هو، جن ڪُڙمين ۽ سپاهين جي پورهئي ۽ ڏکن ڏاکڙن کي آزاديءَ سان ڳنڍي ڇڏيو هو ۽ لطيفي فن، ڌنڌو، سازشون، مال توڙي دولت ۽ غلامي اهي سڀ شيون ڄڻ شهر لاءِ ڇڏي ڏنيون هيون.

روم جا سيني کان وڌيڪ مشهور ماڻھو ڳوٺن جا رهواسي ۽ پوکيءَ ڪندڙ هاري هئا. تنهنڪري جمهوريت جي حمايت ۽ پُنيرائي ڪندڙ سدائين ڳوٺن ۾ ئي ملندا هئا. پلن کان پلن اميرن جو معاشرتي ڍنگ اهو هو، تنهنڪري سڀ ماڻھو سندن عزت ڪندا هئا. ڳوٺاڻن جي سادي ۽ ڏاکڙن سان پرپور جاکوڙي زندگيءَ کي رومي بورزوا جي عياشياڻي ۽ سُست زندگي تي فضيلت ڏني ويندي هئي. شهرن ۾ رهندڙ اهڙا گهڻا ماڻھو، جن کي هيٺئين طبقي ۾ ڳڻيو ويندو هو، سي ڳوٺ ۾ پنهنجي پورهئي ۽ محنت سببان معزز شهري بنجي ويا. وئِرو (ڄمر: 116 ق.م- وفات: 23 ق. م) جو قول آهي: "هيءَ ڳالھ، تہ اسان جي ڏاهن ۽ دانشور وڏڙن، ڳوٺن کي پورهيت ۽ باهمت پُٽن جو گهوارو بڻايو، جيڪي جنگ مهل سندن بچاءُ ڪندا هئا ۽ صلح جي زماني ۾ سندن پرورش ڪندا هئا، سو سڀ بي سبب نہ هو." پليني (ڄمر: 61ع- وفات: 113ع) نهايت ويساھ سان چوي ٿو: "ڳوٺاڻا قبيلا، پنهنجي ماڻهن سبب عزت جي نگاھ سان ڏٺا ويندا هئا؛ ۽ جن نالائق ماڻهن جي توهين ۽ بيعزتي ڪرڻ سندن مقصد هوندو هو، تن کي شهري قبيلن ۾ منتقل ڪيو ويندو هو." جڏهن سابين آپين ڪلاڊيئس روم ۾ رهڻ جي مقصد سان آيو، تہ هن کي اعزازن سان نوازيو ويو ۽ سندس نالو ڳوٺاڻن قبيلن تي رکيو ويو، ايستائين جو ڳوٺاڻا قبيلا سندس خانداني لقب سابين سان ئي سڏجڻ لڳا. انهن ڳالهين سميت آزاد ڪيل غلام سدائين شهري قبيلن ۾

شامل ٿيندا هئا، ڇوته ڪين ڪڏهن گهڻاڻا قبيلن ۾ شريڪ نه ڪيو ويندو هو. رومي جمهوريت جي تاريخ ۾ هڪڙو مثال به اهڙو نٿو ملي، جنهن ۾ آزاد ٿيل غلامن مان ڪنهن کي حڪومتي عهدي لاءِ چونڊيو ويو هجي، توڙي غلام، آزاد ٿيڻ ڪانپوءِ شهريءَ واري حيثيت ماڻي وٺندا هئا.

هي ڏاڍو مناسب اصول هو، پر مٿس ايتري حد تائين عمل ٿيڻ لڳو، جو نيٺ انهيءَ جو نتيجو سياسي انقلاب ۽ حڪومتي سرشتي جي ناجائز استعمال جي صورت ۾ نروار ٿيو.

پهريون ته ناظرن (Censors) هڪ عرصي تائين شهرين کي، ڪنهن فرق بنا پنهنجي مرضيءَ سان هڪ قبيلي کان ٻئي قبيلي ۾ منتقل ڪرڻ جو اختيار پنهنجي هٿ ۾ رکڻ ڪانپوءِ، ماڻهن کي آزادي ڏئي ڇڏي، ته اُهي جنهن به قبيلي ۾ چاهين تنهن ۾ داخل ٿي وڃن. هيءَ آزادي ڪنهن به طريقي سان فائدېمند نه هئي، بلڪ ائين هڪ نهايت ڪارائتو وسيلو ناظرن جي هٿن مان ويندو رهيو. ٻيو هيءَ ته جڏهن سمورا وڏا ۽ 'مقتدر' شخص گهوٽاڻن قبيلن ۾ داخل ٿي ويا ۽ شهري بڻجي ويل آزاد غلام، عام ماڻهن سان گڏ شهري قبيلن ۾ رهجي ويا، ته انهن قبيلن جو مقامي سُڃاڻپ ختم ٿي وئي ۽ سڀ پاڻ ۾ ائين گڏجي ٿي ويا، جو قبيلي جي شخصن ۽ ٻين ۾ سُڃاڻپ، شهرين جي رجسٽرن کي ڏسڻ بنا ناممڪن بڻجي ويو ۽ ائين لفظ 'قبيلي' جي معنيٰ ئي بدلجي وئي. هاڻي، انهيءَ لفظ جو ناتو رهائشي پرڳڻي سان نه، پر شخصن سان ٿي ويو؛ بلڪ ائين چوڻ گهرجي، ته ان جي حيثيت هڪ تصور کان وڌيڪ باقي نه رهي.

گڏوگڏ شهري قبيلا ويجهو ٿيڻ سبب ڪائونسل ۾ عام طور ڏاڍا سگهارا ٿي ويا، ۽ هنن رياست کي، عام ماڻهن جي راءِ يا ووٽ وٺندڙن وٽ وڪڻي ڇڏيو.

سرويس اڳواڻ طور هر قبيلي جا ڏهه پاڳا ڪيا هئا، ائين شهر- پناهه اندر رهندڙ سمورا رومي شهري تيهن پاڳن ۾ ورهايل هئا. هنن مان هرهڪ جا عبادت گهر، ديوتا، عهديدار، پادري ۽ ڏڻ- ڏينهن سڀ ڌار ڌار هئا. انهن ڏڻن کي ڪومپيتاليا (Compitalia) چيو ويندو هو، جيڪي ڳوٺاڻن قبيلن جي ڏڻن يعني پاگاناليا سان گهڻو ملندڙ جلندڙ هوندا هئا.

جڏهن سرويس (Servius) نئين ورڇ ڪرڻ وينو، ته هو تيهن جو انگ چئن

قبيلن ۾ هڪجيترو ورچي نہ پئي سگهيو. تنهنڪري هن انهن کي هٿ نہ لاتو. ۽ جيئن تہ انهن فرقن جو قبيلن سان ڪوبہ ناتو نہ هو، تنهنڪري هيءَ روم واسين جي هڪ نئين ورچ تي وئي. پر قبيلن ۽ قبيلن واسين لاءِ تيھ يعني ڪيوريا (Curiae) ڪا ڳالھ نہ رهي، ڇوتہ انهيءَ زماني ۾ قبيلن جي ورهاست جي حيثيت رڳو هڪ ملڪي سرشتي جي رهجي وئي هئي ۽ فوج گڏ ڪرڻ جو هڪ ٻيو طريقو رائج ڪيو ويو هو، تنهنڪري رومولس جي فوجي ورچ هڪ فضول ڳالھ تي پئي. هاڻي جيتوڻيڪ هر شهري ڪنهن نہ ڪنهن قبيلي جو رڪن هوندو هو، پر گهڻا اهڙا بہ هوندا هئا، جيڪي ڪنهن ڪيوريا ۾ شامل نہ هئا.

سرويس هڪ ٽي ورچ بہ ڪئي هئي، جنهن جو مٿي ڄاڻايل ٻنهي ورچن سان ڪوبہ ناتو نہ هو. هيءَ ورچ، نتيجن مطابق سڀني کان وڌيڪ اهم بڻجي وئي. هن طريقي سموري رومي واسين کي ڇهن طبقن ۾ ورهائي ڇڏيو، جيڪي هڪٻئي کان رهڻ واري هنڌ يا شخصي طور نہ، پر مال ۽ ملڪيت جي بنياد تي ورچيل هئا. تنهنڪري پهرين طبقي ۾ مالدارن کي، پڇاڙڪي طبقي ۾ غريبن کي ۽ وچئين طبقي ۾ وچئين درجي وارن ماڻهن کي جاءِ ملي. اهي ڇھ طبقا هڪ سؤ ٽيانوي وڌيڪ گروهن ۾ ورهايل هئا، جيڪي سينچوريا يا سنتوريا (Centuries) سڏرائيندا هئا. هڪ سؤ سپاهين جي پلٽڻ کي سينچوريا، ۽ سندس سپھ سالار کي سينچورين چيو ويندو هو. اهي گروھ ائين ورهايل هئا، جو رڳو اول طبقي ۾ سنتوريا جو اڌ کان وڌيڪ انگ شامل هو ۽ آخري طبقي ۾ رڳو هڪ. اهڙيءَ ريت جنهن طبقي ۾ ماڻهن جو انگ سڀني کان گهٽ هو، تنهن ۾ سنتوريا جو انگ سڀني کان وڌيڪ تي ويو. ۽ آخري طبقو مڪمل طور هڪ ئي قسم ڪوٺيو ويندو هو، توڻي رڳو ان اڪيلي طبقي ۾ روم جا اڌ کان وڌيڪ رهواسي شامل هئا.

سرويس انهيءَ ورچ کي، ماڻهن طرفان سولائيءَ سان سمجهي نہ سگهڻ واري مقصد هيٺ، فوجي رنگ ڏئي ڇڏيو. هن ٻئي طبقي ۾ ڍال ناهيندڙن جون بہ سنتوريا ۽ چوٿين طبقي ۾ هٿيار ناهيندڙن جون بہ سنتوريا داخل ڪيون. هن آخري طبقي کانسواءِ هر طبقي ۾ جوان ۽ پوڙهن جو تفاوت قائم ڪيو، يعني هڪڙي فرق ۾ اُهي شامل هئا، جن تي جنگي خدمت فرض هئي ۽ ٻئي فرقي ۾

قانون موجب پوڙهپڻ سبب ماڻهو ان کان آجا هئا. انهيءَ تفاوت سببان هر پيري آدمشماريءَ جي گهرج ٿيڻ لڳي. هن حُڪم به جاري ڪيو، ته ميڙاڪا جنگي ميدان ۾ ڪَنا ٿيڻ گهرجن ۽ جيڪي ماڻهو چمار جي لحاظ کان ملازمت جي لائق هجن، اهي پنهنجا هٿيار کڻي اُتي حاضر ٿيندا رهن.

جيڪڏهن هن آخري طبقي ۾ پوڙهن ۽ جوانن جو امتياز نه رکيو، ته انهيءَ ڪري جو وطن خاطر هٿيار کڻڻ جي عزت عوام (جن ۾ هر طبقو شامل هو) کي نه ملندي هئي. گهر ٻار جي بچاءَ جو حق ملڻ لاءِ ضروري آهي، ته انسان جو ڪو گهر توڙي ٻار به هجي. اڄوڪن بادشاهن جي فوجن ۾، فقيرن جون جيڪي انيڪ صفون سڏيون بيٺل ڏسجڻ ۾ اچن ٿيون، تن ۾ شايد هڪ به فرد اهڙو نه هوندو، جيڪو رومي فوج مان ذلت سان ڌڪي ٻاهر نه ڪڍيو ويندو هجي، ڇوته انهيءَ زماني ۾ سپاهي، آزاديءَ جا علمبردار ۽ بچائيندڙ هوندا هئا.

پوءِ به آخري طبقي ۾ هڪ امتياز ضرور هو. هڪڙن کي پرولتاري سڏيو ويندو هو، وري ٻين کي سرمايدارن جي نالن سان پڪاريو ويندو هو. منجهانئن پهرين چاٽايل جيڪي ڪنگلا هرگز نه هئا، سي رياست جي هيٺئين سطح جي شهريءَ طور ڳڻيا ويندا هئا ۽ ڪڏهن ڪڏهن شديد گهُرج مهل سپاهيءَ جو فرض به پورو ڪندا هئا. باقي ٻيا بلڪل ڪنگلا ۽ مفلس هئا، سي رڳو ڳڻپ لاءِ هئا، ۽ ڪين ڏيان ۾ آڻڻ جوڳو نه سمجهيو ويندو هو. مارييس پهريون شخص هو، جيڪو ڪين خدمت سونپڻ تي راضي ٿيو.

هتي ان ٽئين سرشتي جي چڱائين يا بُڇڙائين جو فيصلو ڪرڻ بنا آئون ويساهه سان ايترو ضرور چئي سگهان ٿو، ته جيڪڏهن انهيءَ کي ڪا ڳالهه عمل جوڳو بڻائي سگهندي هئي، ته اها آڳاٽي روم جون ساديون سوديون عادتون ۽ اخلاق هئا- يعني سندن سچائي ۽ بي غرضي، سندن زراعتي شوق ۽ واپار، ۽ دولت جي لوڀ کان سندن نفرت. هاڻوڪين قومن ۾ اڄ ڪهڙي قوم آهي، جنهن منجهه ناڻي جي هٻڇ، بيچيني، اُٿڻ، سازش، مستقل لڏپلاڻ ۽ ياگ توڙي دولت جو دائمي انقلاب، اهڙي نظام کي ويهه ورهيه به بيهڻ ڏئي سگهي؟ بهرحال، انهيءَ صورت ۾ رياست جي تباهي يقيني آهي. گڏوگڏ، هيءَ ڳالهه به ڏيان جوڳي آهي، ته روم ۾ ان سرشتي جي خرابين جو سُڌارو، رومين جي سهٽن

اخلاقن ۽ ناظرن رسم ۾ آندو هو، جيڪي پاڻ ان سرشتي کان وڌيڪ مفيد ثابت ٿيا. پنهنجي دولت جو گهٽو ڏيکاءَ ڪندڙ گهٽا ماڻهو، غريبن جي طبقي ۾ ڌڪيا ويندا هئا.

انهيءَ مان سولائيءَ سان سمجهي سگهجي ٿو، ته جيتوڻيڪ روم ۾ اصل ۾ ڇهه طبقا هئا، پر ذڪر پنجن جو ئي اچي ٿو. ڇهون طبقو رڳو هيچ هو، جيڪو نه فوج کي سپاهي مهيا ڪندو هو، ۽ نه ئي فوجي ميدان (3) جي مجلسن ۾ ووٽ ڏيڻ جو حق ئي رکندو هو، ۽ اهو جمهوريت لاءِ بلڪل بيڪار هو.

اهي هيون مختلف ورڇون روم واسين جون. هاڻي ڏسڻو هي آهي، ته مجلسن تي سندن ڪهڙو اثر ٿيندو هو. اهي مجلسون جيڪڏهن باقاعدي ڪوٺائيون هيون، ته انهن کي پارليامينٽ سڏبو هو، اهي عام طور "چوڪ" يعني فوجي ميدان ۾ گڏ ٿينديون هيون ۽ پنهنجي خاص ورڇن مطابق ٽيهن وارين مجلسن، سنتوريا مجلسون ۽ قبائلي مجلسون سڏبيون هيون. ٽيهن واريون مجلس جي پيڙهه رومولس، سنتوريا مجلس جي سرويس، ۽ قبائلي مجلس جو قومي ٽريبيونن وڌو هو. مجلسن ڪانسواءِ ڪو قانون منظور نه ٿيندو هو، ۽ نه ئي ڪو حڪمران يا انتظامي عملدارَ چونڊبو هو، ۽ جيئن ته ڪوبه اهڙو شهري نه هو، جيڪو ڪنهن به ٽيهن واري مجلس، سنتوريا يا قبيلي ۾ داخل نه هجي، تنهنڪري لازمي طور ڪوبه شهري ووٽ ڏيڻ جي حق کان محروم نه هو. ۽ روم جا رهواسي حقيقي معنائن ۾، حقيقي ۽ قانوني طور به، حڪمران هئا.

مجلسن جي باقاعدي گڏجاڻي ۽ سندن ڪارروائين کي قانوني حيثيت ڏيڻ لاءِ ٽي شرطَ ضروري هئا. هڪڙو هي ته جيڪا جماعت يا عهديدار کين گڏ ڪري، تنهن کي ائين ڪرڻ جو جائز اختيار به هجي؛ ٻيو ته گڏجاڻي انهن ڏينهن مان ڪنهن ڏينهن ٿئي، جنهن جي قانون موجب اجازت هجي؛ ٽيون شرط هيءَ هو ته، گڏجاڻيون سؤڻ موافق هجن.

پهريون شرط ڇنڊائيءَ جو گهُرجاؤ نه آهي. ٻيو شرط انتظامي مصلحت تي آڌاريل آهي. تنهنڪري ڏڻ- ڏينهن يا ميلن جي ڏينهن ۾، جڏهن ڳوناڻا ڪاروبار لاءِ روم ايندا هئا، ۽ کين مجلس ۾ وقت گهارڻ جي واندڪائي نه هوندي هئي، تنهنڪري مجلس ڪوٺائڻ جائز نه هوندو هو. ٽيون شرط سبب

سينيٽ، هڪ مغرور ۽ سرڪش قوم کي قابو ۾ رکندي هئي ۽ ٽريبيونن جي بغاوتي فطري لاڙي کي نهايت سليقي سان روڪيندي هئي. پر ٽريبيونن هن رڪاوٽ کان بچڻ لاءِ ٻيون صورتون به ڪڍيون.

مجلسن ۾ فيصلي لاءِ رڳو قانون جا مسودا ۽ انتظامي عملدارن جي چونڊ جا مسئلا پيش نه ٿيندا هئا. بلڪ روم واسين ته حڪومت جا اهم فرض پڻ پنهنجي هٿن ۾ وٺي ڇڏيا هئا. چئي سگهجي ٿو، ته يورپ جي قسمت جو فيصلو به انهن مجلسن ۾ ڪيو ويندو هو. بحث جي انهيءَ انداز سبب سندن نوعيت مطابق انهن مجلسن جون مختلف شڪليون پيدا ٿي پيون.

انهن شڪلين جي عيب ۽ هنر جو اندازو لڳائڻ لاءِ ڪين پيٽائڻ وڏيڪ مناسب ٿيندو. ڪيوريا کي وجود ۾ آڻڻ منجهان رومولس جو مقصد هي هو، ته سينيٽ تي عوام جو ۽ عوام تي سينيٽ جو دٻاءُ وڌندو رهي ۽ پاڻ مٿن ساڳي حڪمراني ڪندو رهي. تنهنڪري هن عوام کي سينيٽ جي دولت ۽ اقتدار جو مقابلو ڪرڻ ۽ ٻنهي ۾ توازن رکڻ لاءِ عددي قوت مهيا ڪري ڏني. پر شاهي اصول مطابق هن سنيٽ کي، سندن شاهوڪاريءَ جي اثر سببان، اڪثريتي راءِ وٺڻ جو موقعو ڏئي ڇڏيو. سرپرست ۽ زيردست جو هيءَ عمدو ادارو، ملڪي مصلحت ۽ انساني همدرديءَ جو پيلوڙ روپ هو، جنهن بنا اميرن جي طبقي جو وجود، جيڪو جمهوريت جي ڳُجهه جي گهٽو خلاف آهي، باقي نه رهي ها. هي عزت رڳو روم کي مليل آهي، ته هن دنيا آڏو هڪ اهڙو سُٺو مثال پيش ڪيو، جنهن سان ڪڏهن ڪنهن قسم جي خرابي پيدا نه ٿي، پر پوءِ به ان تي ڪڏهن عمل نه ڪيو ويو.

جيئن ته ڪيوريا مجلسن جي شڪل سرويس جي عهد تائين مڙني بادشاهن جي زماني ۾ جاري رهي ۽ آخري تارڪوئن جي حڪومت جائز نه ٿي سمجهي وئي، تنهنڪري عام طور شاهي قانون، ڪيوريا مجلسن جي قانونن جي نالي سان سڏجڻ لڳا.

جمهوري دؤر ۾ ڪيوريا مجلس، جيڪا سدائين چئن شهري قبيلن تائين محدود رهي ۽ جيڪا رڳو روم واسين تي مشتمل هوندي هئي، سا نه اميرن جي حامي سينيٽ کي مناسب لڳندي هئي، ۽ نه ئي وري ٽربيونن کي وڻندي هئي،

جيڪي پاڻ بہ عوامي طبقي سان تعلق رکندا هئا، پر وچئين طبقي جي شهرين ۾ معزز هوندا هئا. تنهنڪري اهي مجلسون اجايون بڻجي ويون، ايستائين جو سندن حيثيت ان حد تائين پهچي وئي، جو ٽيهہ چوبدار گڏجندا هئا ۽ ڪيوريا مجلس کي جيڪو ڪجهہ ڪرڻو هوندو هو، سو پاڻ ڪري وٺندا هئا.

مجلس سنتوريا جو طريقو اشرافيہ سان ايڏو نهڪندڙ هو، جو پهرين اهو سمجهہ ۾ نہ پئي آيو، تہ سدائين ان مجاس ۾ جتي، مشير، ناظر ۽ بيا اعلي عامل چونڊيا ويندا هئا، اُتي سينيٽ جي ڳالهہ چو نہ مڃي ويندي هئي. هڪ ڳالهہ بلڪل صحيح آهي، تہ هڪ سؤ ٽيانوي سنتوريا مجلسن، جن ۾ سموري روم جي رهواسين جا ڇهہ طبقا ورهايل هئا، منجهان اٺانوي مجلسون رڳو پهرين طبقي جون هيون ۽ ووٽ جي ڳڻپ رڳو سنتوريا کي آڏو رکي ڪئي ويندي هئي. تنهنڪري رڳو ان پهرين طبقيِ جا ووٽ، بين سمورن طبقن کان وڌي ويندا هئا. جڏهن سموري سنتوريا مجلس متفق ۽ متحد ٿي ويندي هئي، تہ ووٽ جي ڳڻپ بہ ملتوي ڪئي ويندي هئي، ۽ ننڍيءَ کان ننڍيءَ اقليت جو فيصلو عوام جو فيصلو سمجهيو ويندو هو. تنهنڪري چئي سگهجي ٿو، تہ سنتوريا مجلس ۾ مامرن جو انتظام گهڻائيءَ جي راءِ بجاءِ خاص ماڻهن جي اثر سان ٿيندو هو.

پر انهيءَ بيحد ۽ گهڻي اختيار ۾ ٻن طريقن سان اعتدال جي شڪل پيدا ڪئي وئي. پهريون هي تہ ٽريبيون گهڻو ڪري، مالدار شهرين جي هڪ معقول انگ سميت، پاڻ شاهوڪار هئڻ سببان، سينيٽ جو اثر ۽ اقتدار جو پڙ وڏيڪ ڳرو ٿيڻ نہ ڏيندي هئي. ٻيو طريقو هيءَ هو، تہ سنتوريا مجلسون، طبقن جي جوڙجڪ مطابق ووٽ ڏيڻ ۽ ابتدا پهرين طبقي کان ڪرڻ جي جاءِ تي، نامزدگي سان فيصلو ڪنديون هيون، تہ چونڊ ۾ ڪير ٿو سَرسي ماڻي. تنهنڪري جن سنتوريا مجلسن جي نامزدگي ٿيندي هئي، تنهن کي چونڊ ۾ چڙهت ملندي هئي. پوءِ ٻئي ڏينهن ٻيون سنتوريا مجلسون پنهنجي درجي مطابق نامزدگي ڪرڻ لاءِ گهرايون وينديون هيون. ٻيهر نامزدگي ٿيندي هئي ۽ عام طور ٻي نامزدگي پهرينءَ نامزدگيءَ مطابق ٿيندي هئي. ائين نامزدگي ڪرڻ ۾ اوليت جو اثر، درجي ۽ طبقي کان ڦرجي لوڪشاهيت جي اصولن مطابق نامزدگيءَ ۾ منتقل ڪيو ويو.

انهيءَ رواج جو هڪڙو فائدو پيو به ٿيو. ڳوٺن ۾ رهندڙن کي پنهنجي چونڊن وچ ۾ ايترو موقعو ملي ويندو هو، جو نامزد اميدوار جي قابليت بابت ڄاڻ وٺن ۽ مامري کي سمجهندي کيس ووٽ ڏين، پر تڪڙ ۽ سهولت بهاني هيءَ رسم ختم ٿي وئي ۽ ٻئي چونڊون- نامزدگي ۽ ووٽ- ساڳئي ڏينهن تي ٿيڻ لڳيون.

قبيلن جون مجلسون، روم جي عوام جون مجلسون هيون. انهن جو ڪَٺ ۽ ڪوٺ رڳو ٽريبيونن جي هٿن ۾ هو. انهن ۾ ٽريبيون چونڊيا ويندا هئا، ۽ منجهن عوامي راءِ طئي ڪئي ويندي هئي. سينيٽ جو انهن ۾ ڪوبه دخل نه هو، بلڪ ان جا رڪن منجهس شرڪت جا به مُختيار نه هئا. اهڙن قانونن جي اطاعت تي مجبور هئڻ سببان، جن کي ڏاهڻ وقت کين ووٽ ڏيڻ جو به حق نه هجي، سينيٽ کي هيٺئين درجي جي شهرين کان به گهٽ آزادي مليل هئي. هيءَ ناانصافي ملڪي مصلحت جي بلڪل ابتڙ هئي ۽ هيءَ ڳالهه ان جماعت جي فيصلي کي رد ڪرڻ لاءِ ڪافي هئي، جنهن ۾ سمورن شهرين حصو نه ورتو هجي. جيڪڏهن انهن مجلسن ۾ سمورا سينيٽر، شهريت جي حق مطابق عام ماڻهن جي حيثيت سان حصو وٺن ها، ته اهي هرگز اهڙي نظام ۾ دخل ڏيندڙ نه هجن ها، جنهن ۾ ووٽن جي ڳڻپ رڳو ماڻهن جي انگ تي ٻَڌل هجي ۽ جنهن ۾ هڪ گهٽ درجي جي غلام کي اهي اختيار مليل هجن، جيڪي سنيٽ جي صدر کي.

انهيءَ مان ظاهر آهي، ته انهن مختلف ورڇن سبب ايڏي وڏي قوم جا ووٽ وٺندي جيڪا جوڙجڪ ٿي ۽ نظم پيدا ٿيو، تنهن کان لنوائيندي ڏسبو ته انهن ورڇن جا طريقا ۽ ڍنگ، جيڪي پاڻ اجايو نه هئا، بلڪ جنهن مقصد لاءِ ورچ ٿيل هئي، تنهن مطابق اهي نتيجو ڏيندڙ هئا.

انهيءَ بحث جي وڌيڪ تشريح ڪرڻ بنا، اسان مٿئين بيان مان انهيءَ نتيجي تي پهچون ٿا، ته قبائلي مجلس، لوڪشاهيت لاءِ ۽ سنتوريا وري اشرافيا مجلس لاءِ وڌيڪ موزون هئي. جڏهن ته ڪيوريا مجلس، جنهن ۾ رومي عوام جي ووٽن جي گهڻائي هئي، تنهن جو ڪارج رڳو ڏاڍ کي همٿائيندڙن ۽ ڏقيڙ ڦهلائيندڙن جي حمايت رهجي ويو هو، تنهنڪري ان جي افاديت گهٽجندي رهي. باغي ماڻهو اهڙي ذريعي کان پرهيز ڪرڻ لڳا هئا، جنهن سان سندن رٿائون عوام آڏو پڌريون ٿي پون، تنهنڪري هيءَ پڪ آهي ته روم واسين

جو پورو شان رڳو سنتوريا مجلس ۾ ڏسڻ ۾ ايندو هو. جيئن ته ڪيوريا مجلس سان ڳوناٽن قبيلن ۽ قبائلي مجلس سان سينيٽ ۽ شاهوڪارن جو ناتو نه هو، تنهنڪري رڳو سنتوريا مجلس کي ئي جامع ۽ مڪمل چئي سگهجي ٿو.

آڳاٽن روم واسين جا ووٽ گڏ ڪرڻ جو طريقو سندن عادتن ۽ اخلاقَ جيان نهايت سادو هو، توڙي جو انهن جي اسپارٽا جي طريقي واري سادگيءَ تائين پُهچ نه هئي. هر شخص پنهنجو ووٽ وڏي واڪي ڏيندو هو ۽ هڪڙو منشي ان کي لکي ڇڏيندو هو. هر قبيلي جي گهڻن ووٽن سان ان قبيلي جي راءِ جو فيصلو ٿيندو هو: ۽ سمورن قبيلن جي اڪثريتي ووٽن کي قوم جي راءِ سمجهيو ويندو هو. اهو ئي طريقو ڪيوريا مجلس ۽ سنتوريا مجلس ۾ رائج هو. جيستائين شهرين ۾ ايمانداري موجود هئي ۽ هر شخص ڪنهن ناحق مسئلي يا نااهل شخص لاءِ پنهنجي راءِ پيش ڪندي شرم محسوس ڪندو هو، تيستائين هي نظام ڪامياب رهيو. پر جڏهن اخلاق بگڙي ويا ۽ ووٽ خريدجڻ لڳا، ته ڳجهي طريقي سان ووٽ ڏيڻ مناسب ٿيڻ لڳو، ته جيئن بي اعتماديءَ سبب ووٽن جا خريدار وڏيڪ ڪنڌ ڪٽي نه سگهن ۽ ڪميڻا ماڻهو بي ايماني کان پرهيز ڪن.

مونکي ڄاڻ آهي، ته سئسرو انهيءَ تبديليءَ کي خراب سمجهي ٿو ۽ جمهوريت جي زوال کي ڪنهن حد تائين سندس نتيجو ڪوٺي ٿو. انهيءَ مامري ۾ سئسرو (ڄمڻ: 106 ق.م- وفات: 43 ق. م) جي سند جي اهميت کان آئون واقف آهيان، پوءِ به آئون هيءَ راءِ نٿو مڃي سگهان، بلڪ ان جي ابتڙ منهنجو خيال آهي، ته انهيءَ قسم جون ڪافي تبديليون نه هئڻ سببان رياست جو زوال ويجهو ٿيندو ويو. جهڙيءَ ريت تندرستن جي غذا بيمارن لاءِ موزون نٿي هجي، ائين اسان کي هڪ اخلاق کان ڪِريل قوم تي انهن قانونن وسيلي حڪومت نه ڪرڻ گهرجي، جيڪي هڪ سُٺيءَ قوم لاءِ موزون هجن. انهيءَ اصول جي سيني کان زبردست تائيد جمهوريه وينس جي ڊگهيءَ ڄمار مان ٿئي ٿي، جنهن جا ڪجهه هيڃاڻ اڃا باقي آهي. انهيءَ جو سبب رڳو هي آهي، ته ان جا قانون رڳو بڇڙن ماڻهن لاءِ موزون آهن.

اهو ئي سبب هو، جو شهرين کي تختيون ڏنيون ويون هيون، جن وسيلي هر شخص اعلان بنا پنهنجو ووٽ ڏئي سگهندو هو. تختيون گڏ ڪرڻ، ووٽ ڳڻڻ،

انگ ٻيٽائڻ ۾ ان قسم جي ڪمن لاءِ به نيون رسمون جوڙيون ويون هيون. پر مٿئين سمورين احتياطن هوندي به انهن عهديدارن جي نيتن تي شڪ ٿيندو رهيو، جن کي اهي فرض سونپيل هئا. نيٺ انهن خرابين کي روڪڻ لاءِ حُڪم جاري ٿيڻ لڳا. انهن فرمانن جو گهٽائيءَ سان جاري ٿيڻ سندن اجايو ۽ بي فائدو هئڻ جو وڏو دليل آهي.

جمهوريت جي آخري زماني ۾ قانونن جي نقصن جي سُڌاري لاءِ اڪثر غيرمعمولي مصلحتي ڪارروائين جي گهُرج پوندي هئي. ڪڏهن اچرج ۾ وجهندڙ ڪرشمن مان ڪم ڪڍيو ويندو هو. بهرحال، هيءَ تدبير ڀلي عوام تي مؤثر ٿي هجي، پر پاڻ حڪومت ڪندڙن واسطي ڪارائتي نه پئي ٿي سگهي. ڪڏهن ڪڏهن ته مجلس ايڏو تڪڙ مان گهرائي ويندي هئي، جو اميدوارن کي پنهنجي لاءِ جاکوڙ ۽ پيروي جو موقعو ئي نه ملندو هو. جڏهن هي ڏٺو ويندو هو ته عوام ڪٿي چڪو آهي ۽ اميدوار غلط حيثيت سان متفق ٿي فيصلي جي نُڪتي تي پهچي چڪا آهن، ته ڪڏهن سڄو اجلاس فضول ڳالهين ۾ ختم ٿي ويندو هو. پر مهم جوئي ۽ مشهوريءَ سان چاهه انهن سمورن احتياطن ۽ ڪوشش کي رد ڪري ڇڏيو. هيءَ ڪيڏي عجيب ڳالهه آهي، جو انهن سمورن بدعنوانين ۾ ڏقيڙن هوندي به، انهيءَ عظيم قوم پنهنجي آڳاٽي نظام جي آذار تي انتظامي عملدارن جي چونڊ، قانونن جي منظوري، مقدمن جو فيصلو ۽ شخصي توڙي ملڪي مامرن جو انتظام ساڳيءَ سولائيءَ سان جاري رکيو، جيئن سينيٽ ۾ ممڪن هجي ها.

باب پنجون

ٽربيون (رومي انصاف جي عدالت)

جڏهن رياست جي جوڙجڪ ڪندڙ جزن جو پاڻ ۾ ڪو تُز ڳانڊاپو جوڙڻ ڏکيو ٿي پوي ٿو يا وري ڪجهه اٽڪر سببن ڪري سندن لاڳاپا هر وقت بدلجندا رهن ٿا، ته عام ماڻهن جي حقن جي بچاءَ لاءِ مئجسٽريٽ يا عدالتي عملدارن جي هڪ خاص جماعت مقرر ڪئي وڃي ٿي، جيڪا ٻين جزن سان بي تعلق نٿي رهي؛ ۽ اُها هر جزي کي ٻئي جزي جي ناتي پنهنجي صحيح جاءِ تي رکي ٿي. اها ڳالهه سلطان ۽ قوم جي وچ ۾، يا سلطان ۽ حُڪمران جي وچ ۾، يا ساڳئي وقت ٻنهي وچ ۾ لاڳاپي جو ڪم ڏئي ٿي.

هن جماعت کي آئون مئجسٽريٽ جي لقب سان تعبير ڪندس، سا قانونن ۽ قانون ٺاهڻ جي بچائيندڙ هجي ٿي. ڪڏهن هيءَ حڪومت جي پيٺ ۾ حُڪمران جي حمايت ڪندڙ هجي ٿي، جيئن روم جي ٽريبيون ڪيو هو. ورلي هيءَ قوم جي پيٺ ۾ حڪومت جو بچاءُ ڪري ٿي، جيئن اڄڪلهه وينس ۾ ڪائونسل ڪري ٿي. ڪڏهن هيءَ سمورن جزن ۾، اسپارٽا ۾ ايفور (عدالتي عملدارن جي مجلس) جيان توازن برقرار رکي ٿي.

عدالتي عملدار، رياست جي جوڙجڪ وارن جزن ۾ شامل نه آهن ۽ انهن کي قانون ٺاهڻ توڙي انتظامي اختيارن ۾ ڪوبه دخل نه هئڻ گهرجي، پر انهيءَ سببان انهن جو اختيار سڀني کان وڏي وڃي ٿو، ڇوته توڙي اهي پاڻ ڪجهه نٿا ڪري سگهن، پر روڪي سڀ ڪجهه سگهن ٿا. اِهي عملدار قانونَ بچائيندڙ جي حيثيت سان، قانون لاڳو ڪندڙ سلطان ۽ قانونَ ٺاهيندڙ حڪمران کان وڌيڪ مقدس ۽ سگهورا هجن ٿا. هيءَ حقيقت روم ۾ گهڻي نمايان ڏسڻ ۾ ايندي هئي، جتي عوام کي ڏڪاريندڙ نظرن سان ڏسندڙ هوڏي اميرَ، ڪنهن سڌي سادي ۽ سچار عهديدار آڏو عزت وڃان ڪنڌ جهُڪائڻ تي مجبور هوندا هئا، جنهن جو نه ڪو داٻو هوندو هو ۽ نه وري سندن ڪو حڪومتي حلقو.

جيڪڏهن انهيءَ جماعت جا حق عقلمنديءَ سان محدود رکيا وڃن، ته هي هڪ سُٺي آئين لاءِ سيني کان سگهارو سهارو آهي. پر جيڪڏهن ان جا اختيار اعتدال واريءَ حد کان ٿورڙو به اڳتي وڌن ٿا، ته هيءَ سموري رياست کي تباهه ۽ برباد ڪري ڇڏي ٿي. ڪمزوري سندس فطرت کان ڏور آهي، جيڪڏهن منجهس ٿورڙو به ساهه هوندو آهي، ته هن لاءِ پنهنجي گهُرج مطابق طاقت جي ڪا ڪمي نٿي رهي.

جڏهن ٽربيون انتظامي اختيار کي ڦٻائي ٿي وٺي، ڪيس رڳو اعتدال جي حدن ۾ رکڻ جي خدمت ڪيس سونپيل هئڻ جيان، يا قانون پنهنجي پاڻ ٺاهڻ جي ڪوشش ڪري ٿي، جن جي رڳو بچاءُ سندس فرض آهي، ته ان جي حيثيت هڪ ظالم جماعت جهڙي ٿي وڃي ٿي. ايفور جي زبردست طاقت اوستائين ڊپ ۽ جوکي کان پاڪ هئي، جيستائين اسپارٽا جا اخلاق صحيح هئا. پر جڏهن اخلاق بگڙڻ لڳا، ته ايفور جي ان وڌندڙ طاقت، اخلاقي زوال جي رفتار کي اجان تيز ڪري ڇڏيو. انهن ظلمن جي ڏاڍ ۽ زور زبرستيءَ کانپوءِ، آگس (245 ق.م ۾ تخت تي ويهندڙ ۽ ڇئن ورهين کان پوءِ ڦاسيءَ تي لٽڪندڙ) جي خون جو پلاند سندس جاءِ نشين ته وٺي ڇڏيو، پر جماعت، ايفور جي ان ڏوهه ۾ سندس سزا: جمهوريتن جي زوال کي ويجهي کان ويجهو ڪري ڇڏيو. تنهنڪري ڪليومينز کانپوءِ اسپارٽا ڪنهن ڳڻپ ۾ نه رهيو. روم به ائين تباهه ٿيو. ٽربيونيٽ جا بي حساب اختيار، جيڪي اصل ۾ آزاديءَ خاطر ناهيا ويا هئا، تن گڏجي شهنشاهن لاءِ ڍال جو ڪم ڏنو، جن جمهوريت رومي جمهوريت جو خاتمو آڻي ڇڏيو. رهي وينس جي مجلس، ته اها به هڪ خوني عدالت آهي، جيڪا امير سينيٽر ۽ عوام ٻنهي لاءِ جوکائتي ڳالهه آهي. قانون جي زورائتي حمايت ته پري ڳالهه رهي، هن قانونن جي زوال جي وقت کان وٺي هيستائين متن لڳاتار ڳجهي طريقي سان گهاوَ متان گهاوَ رسايا آهن، تن کي وات تي آڻڻ جي ڪنهن کي جرئت نٿي ٿئي.

حڪومت جيان ٽربيون به گهڻن ماڻهن سان ڪمزور ٿي وڃي ٿي. روم جي انصاف جي عدالتن پنهنجي انگ کي، جيڪو پهرين به هوندو هو، ۽ پوءِ پنج يعني ٻيڻو ڪرڻ چاهيو، ته سينيٽ ان جي اجازت ڏئي ڇڏي، چوته ڪيس يقين

هو، تہ هو منجهائنن هڪ ذريعي پنهنجي ٻئي کي قابو رکي سگهندي، تنهنڪري ائين ئي ٿيو.

اهڙيءَ زبردست جماعت طرفان ڦبائڻ کي بهترين اُپاءُ، جيڪو هيستائين ڪنهن حڪومت اختيار نہ ڪيو، سو هي آهي تہ، انهيءَ کي ڪڏهن مستقل نہ ٺاهيو وڃي، بلڪ ڪجهہ عرصو مقرر ڪيو وڃي، جنهن ۾ اهو معطل رهي. اهو عرصو ايڏو ڊگهو نہ هجي، جو ڏقيڙ ۾ جهيڙن کي پيرن ڪوڙڻ جو وجهہ ملي. اُهو عرصو قانون موجب ائين مقرر ڪري سگهجي ٿو، جو گهُرج مهل غيرمعمولي مامورين (ڪميشنن) وسيلي سندن مُدت گهٽائي سگهجي.

هي طريقو مونکي هر وِڏ ڪان آجو لڳي ٿو، ڇوتہ جيئن آئون پهرين چئي چڪو آهيان، تہ انصاف جي عدالت، آئين جو ڪو لازمي جزو نہ آهي، تنهنڪري اُن کي ڪنهن نقصان بنا ڏار ڪري سگهجي ٿو. ۽ هي طريقو فائديمند بہ ٿيندو، ڇوتہ هڪ نئون بحال ڪيل عدالتي - انتظامي عملدارَ شروع ۾ انهن سمورن اختيارن کي ڪَتب آڻڻ جي ڪوشش نٿو ڪري، جيڪي هُن کي سندس اڳين حاڪم کي مليل هئا، پر هو رڳو انهن اختيارن کي پنهنجو سمجهي ٿو، جيڪي قانون موجب کيس مليل آهن.

باب ڇهون

آمريت

قانونن جو اَٽل هجڻ ۽ نہ بدلجڻ، جنهن سبب ڪين غيرمعمولي حالتون اختيار ڪرڻ سببان نٿو بدلائي سگهجي، ڪين ڪجھہ صورتن ۾ سخت هاڃيڪار بڻائي ڇڏي ٿو ۽ اُهي نازڪ وقتن ۾ رياست جي تباهيءَ جو سبب بڻجن ٿا. انهن ضابطن جي ڪارروائين ۾ ايترو وقت خرچ ٿئي ٿو، جو ترت گھُرج مهل ڪڏهن ان جي سهپ نٿي ٿي سگهي. اهڙيون هزارين صورتون پيدا ٿي سگهن ٿيون، جن جي رعايت قانون ناهيندڙن قانون ۾ نہ رکي آهي. اهو سمجهڻ تہ هر ڳالهہ بابت اڳڪٿي ناممڪن آهي، سا پاڻ نهايت ضروري اڳڪٿي آهي.

تنهنڪري اسان کي اهڙا سياسي ادارا جوڙڻ جي آرزو نہ ڪرڻ گهرجي، جيڪي ايڏا سگهارا ٿي وڃن، جو اسان وٽ ڪين هٽائڻ جو اختيار ئي نہ رهي. اسپارٽا بہ ڪڏهن ڪڏهن پنهنجا قانون معطل ڪري ڇڏيندو هو.

پر حڪومتي نظام جي تبديليءَ جو جوکو رڳو ڪنهن بہ شديد جوکي جي روپَ ۾ سَهي سگهجي ٿو، تنهنڪري قانونَ جي مقدس اختيارن ۾، ملڪي سلامتيءَ خطري ۾ هجڻ واريءَ حالت کانسواءِ، ڪڏهن بہ رنڊڪ نہ وجهڻ گهرجي. اهڙين حالتن ۾ ملڪ جي بچاءَ ۽ سلامتيءَ لاءِ هڪ خاص قانون هئڻ گهرجي، جنهن هيٺ ملڪ جي نگراني ڪنهن لائق شخص کي ڏني وڃي. اختيارَ ۽ نگراني سونپڻ وارا ڪمَ، خطري جي نوعيت جي اعتبار کان ٻن قسمن جا ٿي سگهن ٿا:

جيڪڏهن انهيءَ روڳ جي علاج لاءِ رڳو حڪومت جي عملي قوت ۾ واڌارو آڻڻ ڪافي هجي، تہ پوءِ ڪنهن هڪ يا ٻن شخصن کي سمورا اختيار سونپي سگهجن ٿا. انهيءَ صورت ۾ قانونن جي اختيار ۾ ڪو فرق نٿو اچي، رڳو سندن جاري ٿيڻ وارو طريقو بدلجي وڃي ٿو. پر جيڪڏهن جوکو اهڙو آهي،

جو عام قانوني ڪارروائيون، امن جي بچاءَ ۾ رڪاوٽ بڻجن ٿيون، ته پوءِ ڪو مطلق العنان سردار ٿاڦيو وڃي ٿو، جنهن کي اختيار هجي ٿو، ته هُو سمورن قانونن کي رد ڪري ۽ ڪجهه عرصي لاءِ حڪمرانَ جي اختيارن کي معطل ڪري. انهيءَ صورت ۾ اجتماعي ارادي بابت ڪو شڪ نٿو رهي. ظاهر آهي ته، قوم جي سڀ کان پهرين خواهش اها هجي ٿي ته، رياست فنا نه ٿئي. اهڙيءَ ريت قانون ٺاهيندڙ اختيارن جي عارضي معطليءَ جي معنيٰ کين رد ڪرڻ نٿو هجي: يعني جيڪو مئجسٽريٽ يا انتظامي - عدالتي عملدار، قانون ٺاهڻ جي اختيار کي ماٺ ڪرائي ٿو ڇڏي، سو تنهن کي زبانَ نٿو ڏئي سگهي. هُو اُن تي قابض ضرور هجي ٿو، پر سندس نمائندگي نٿو ڪري سگهي. هُو سڀ ڪجهه ڪري سگهي ٿو، پر قانون ٺاهي نٿو سگهي.

پهريون طريقو روم جي سينيٽ، جمهوريت جي بچاءَ جو ڪم، مُقدس رسم هيٺ ڪونسل کي سونپڻ مهل واپرايو هو. ٻيو طريقو ايئن ڪَتب آندو ويو هو، جو ٻنهي ڪونسلن منجهان هڪ شخص کي آمر نامزد ڪيو ويو (4)، هيءَ رسم روم وارن آلبا وارن کان ورتي هئي.

جمهوريت جي ابتدائي زندگيءَ ۾ روم واسين کي هر ٻيري آمر مقرر ڪرڻ جي گهُرج پوندي هئي، ڇو ته رياست جو بنيادَ اڃا ايڏو مضبوط نه ٿيو هو، جو رڳو پنهنجي آئين جي زور تي هلي سگهي.

تنهن زماني ۾ قوم جي اوچي اخلاق سبب گهڻن اهڙن ضروري اُپائن جي گهُرج نه هئي، جيڪي ٻين زمانن ۾ ضروري هجن ها. انهيءَ قسم جو ڪو اُلڪو ۽ ڳڻتي نه هئي، ته ڪو آمر پنهنجا اختيار، غلط ۽ اجايو استعمال ڪندو، يا کين رتيل مُدت کان وڌيڪ عرصي تائين رکڻ جي ڪوشش ڪندو. جڏهن ته ايئن ڀانئبو هو، ڄڻ ته ايڏو وڏو اختيار اُن شخص جي مٿي تي هڪ بوجهه هجي. هُو انهيءَ عهدي تان لهڻ لاءِ ايتري تڪڙ ۽ اُتاولائي ڏيکاريندو هو، جو منجهانئس هي اندازو ٿي سگهندو هو، ته قانونَ جي جاءِ والارڻ نهايت تڪليف وارو ۽ جوکائتو عملَ آهي.

اوائلي وقتن ۾ آمر جي ڪُتڪي بنا مقرريءَ تي منهنجو اعتراض، اُن اختيارَ جي اجائي واهپي سببان نه، بلڪل سندس ذلت ۽ ڇِسائپ سببان آهي، ڇو ته جڏهن

هي طريقو چوندن، نذرانن ۽ رسمي مامرن ۾ به اجايو واپرائجڻ لڳو، ته اُلٽو ٿي پيو ته، متان هي گهُرج مهل پنهنجو اصلي اثر وڃائي نه ويهي ۽ جيڪا ڳالهه واهيات رسمن ۾ استعمال ٿئي، تنهن کي قوم رڳو هڪ نالو ۽ نمائش سمجهڻ نه لڳي.

جمهوري عهد جي پڇاڙيءَ ۾، روم واسي ڏاڍا سمجهدار ٿي ويا هئا، تنهنڪري آمر جي مقرريءَ ۾ اڳوٽي اجائي فياضيءَ ڏيکارڻ جيان، اجائي ڪنجوسيءَ ڪرڻ لڳا هئا. هيءَ ڳالهه سولائيءَ سان معلوم ڪري سگهجي ٿي ته، اُنهن جو اُلٽو بي بنياد هو ۽ پيو هي ته راڄڌانيءَ جي ڪمزوري، شهر جي عدالتي- انتظامي عملدارن جي پيٽ ۾، سندس بچاءَ جي ضامن هئي. گڏوگڏ هڪ آمر، قوم جي آزاديءَ تي حملو ڪرڻ عيوض ڪجهه حالتن ۾ آزاديءَ جي پُنيرائي ڪري سگهندو هو: ۽ روم لاءِ قيد ۽ غلاميءَ جي پاڃاري جيڪر جُڙي پئي سگهي، ته روم ۾ نه، پر سندس فوجن لاءِ تيار ٿي پئي سگهي. ماريئس، سئلا ۽ پومپي وري سيزر جي مقابلي ۾ جيڪو ٿورڙو بچاءُ ڪيو، تنهن مان به چڱيءَ ريت واضح ٿئي ٿو، ته ٻاهرينءَ طاقت جي پيٽ ۾ اندروني قوت منجهان ڪهڙي اُميد رکي سگهجي ٿي.

انهيءَ هڪ غلط تصور سببان اهي گهٽين غلطين ۾ گهيرجي ويا. مثال طور: هڪڙي هيءَ ته ڪاتلين واريءَ سازش جي مامري ۾ ڪو آمر مقرر نه ڪيو ويو، جيئن ته هي شهر جو اندروني مامرو هو، يا وڌ کان وڌ اٽليءَ جي ڪنهن هڪ صوبي جو، تنهنڪري هڪ آمر، قانونَ هيٺ مليل لامحدود اختيارن سان انهيءَ سازش کي آسانيءَ سان روڪي سگهي ها، جيڪا رڳو ڪجهه اهڙن سُنن اتفاقن جي گڏجڻ سان جهڪي ٿي وئي، جن جي عقلي طور اڳ ڪا اُميد نه پئي ٿي سگهي.

آمر مقرر ڪرڻ بجاءِ، سينيٽ پنهنجا سمورا اختيار ڪونسلن کي سونپڻ وارو ڪم ڪيو، جنهن جو نتيجو هي نڪتو، جو سِسرو (ڄم: 65 ق.م) کي مؤثر طريقي سان ڪارروائيءَ جي مقصد سبب پنهنجي اختيارن کي گهٽو وسيع ڪرڻو پيو ۽ جيتوڻيڪ قوم پنهنجي تازيءَ خوشيءَ جي جوش ۾ اُن جي عملي ڍنگ کي پسند ڪيو، پر پوءِ شهرين، قانون جي ابتڙ خونريزيءَ جي آڌار تي، جائز طور سندس احتساب ڪيو، جيڪو آمر سان نه ڪيو وڃي ها. پر ڪونسل

جي چترتائيءَ ۾ ڏاهپ هر شخص کي راضي ڪري ورتو. جڏهن ته هُن وري رومي هوندي به، پنهنجي وطن جي فائدي مٿان پنهنجي مشهوريءَ ۾ ڏيکاءَ کي ترجيح ڏني ۽ رياست کي بچائڻ لاءِ سِڌي ڪان يقيني ۽ جائز اُپاءَ وٺڻ ۾ ايڏي گهٽتي ۽ ڪوشش نه ڏيکاري، جيتري هُن ڪاميابيءَ جو ڦُندڻ پنهنجي ڳچيءَ ۾ ڪُلهي تي لڙڪائڻ سان ڪئي هئي. تنهنڪري روم جي بچائيندڙ طور واقعي سندس قدر ۽ عزت ڪئي ويئي، ۽ وري قانون ٽوڙيندڙ طور واقعي کيس سزا ڏني وئي. هُن کان ٽيل پُڇاڻو پيلي ڪيڏو به شاناڻتو ڪيو ويو هجي، پر شڪ بنا معافيءَ تي بَدَل هو.

بهرحال، اهو اهم پروسو عطا ڪيو وڃي، جوته ضروري آهي، ته اُن جو عرصو بلڪل ٿوري عرصي لاءِ طئي ڪرڻ گهرجي، جنهن ۾ ڪڏهن واڌارو نه ٿئي. انهيءَ جي گهُرج جن نازڪ موقعن تي پوي ٿي، تنهن ۾ رياست تڪڙو تباهه ٿي وڃي ٿي، يا وري سلامت بچي نڪري ٿي. تنهنڪري وقتي گهُرج ختم ٿيڻ کانپوءِ آمريت، ظلم ۽ تشدد آهي، يا وري ڪا اجائي واهيات ڳالهه. روم ۾ آمر رڳو ڇهن مهينن لاءِ مقرر ٿيندا هئا. منجهانئن اڪثر آمرن کي اُن مُدت ختم ٿيڻ کان اڳ ئي اُن عهدي تان هٽايو ويندو هو. جيڪڏهن هي مُدت گهٽي ڊگهي هجي ها، ته ڪين واڌ جي لالچ جو امڪان پيدا ٿئي ها، جيئن ڊيسيم ويرس پنهنجي هڪ سال جي مُدت کي وڌايو هو. آمر کي رُڳو ايترو وقت ملندو هو، جو هُو اُن گهُرج کي پورو ڪري، جنهن خاطر کيس چونڊيو ويندو هو. ٻين رٿائن جوڙڻ جي کيس مهلت ئي نه ملندي هئي.

باب ستون

احتساب

جيئن تہ قانونَ، عوامي ارادي جو اعلانَ آهي، تيئن احتساب (Censorship) عوامي فيصلي جو اعلانَ آهي: عوامي راءِ، قانونَ جو روپ آهي، جنهن جو انتظام ۽ نگراني، محتسب سنڀالي ٿو، ۽ سلطانَ (بادشاهہ) جيان رُڳو خاص مامرن تي لاڳو ڪري ٿو.

احتسابي ٽربيونل، عوامي راءِ جا ٺياڪڙ ۽ امين هجڻ ڪان پري هُجن ٿا، پر اُهي رُڳو اُن جو اعلان ڪن ٿا، ۽ اُهي ہٿي حصا جيئن پاڻ ۾ گڏجن ٿا، تہ سندن فيصلا رد ۽ باطل ٿي ٿا وڃن.

ڪنهن قوم جي سيرت ۽ سندس پسند جي شين ۾ ويچو اَڻ لاڀائتو عملَ آهي، ڇوتہ ہٿي ساڳئي اصول تي آڌاريل ۽ حقيقت ۾ پاڻ ۾ اڻ ورڇڻ جوڳا تين ٿا. سموري عالمي قومن ۾ جيڪا ڳالهہ سندن پسند جو فيصلو ڪري ٿي، سا سندن فطرت نہ، پر راءِ هُجي ٿي. جيڪڏهن توهان ماڻهن جي راءِ ڪي سُڌاري وٺو، تہ سندن اخلاق پاڻمرادو سُڌري ويندا. ماڻهن ڪي هر اها ڳالهہ وڻي ٿي، جيڪا سُٺي هجي يا جنهن بابت سندن خيالَ هجي، تہ اُها سُٺي آهي: پر نيڪ ۽ بُڇڙي جي فرق ۾ ڪانئن غلطي ٿي وڃي ٿي، تنهنڪري انهيءَ قسم جي فيصلي جو سُڌارو ٿيڻ گهُرجي. جيڪو بہ اخلاق بابت فيصلو ڪري ٿو، سو عزت بابت فيصلو ڪري ٿو، ۽ جيڪو عزت بابت فيصلو ڪري ٿو، سو راءِ مان قانوني نتيجو ڪڍي ٿو.

ماڻهن جا رايا آئين تي آڌاريل تين ٿا. قانون توڙي اخلاق ڪي نٿو سُڌاري، پر اخلاق جي تخليق سان ئي ٿئي ٿي. جڏهن قانون ناهيندڙ ڪمزور ٿين ٿا، تہ اخلاق بہ خراب ٿيڻ لڳن ٿا. پر محتسب جو فيصلو اها خدمت پوري نٿو ڪري سگهي، جنهن سان قانون جي طاقت بہ لاچار هجي.

انهيءَ مان اهو نتيجو نڪري ٿو، تہ احتساب، اخلاق جي بچاءَ لاءِ فائديمند

ٿئي ٿو، نه ڪي سندس تهذيب ۽ سُڌاري لاءِ. قانون ۾ جيستائين طاقت باقي هجي ٿي، اوستائين احتساب جوڙيو وڃي. جيئن قانون جو زور ختم ٿيندو، ته سڄو قصو ئي ختم ٿي ويندو. جڏهن قانون جي قوت ختم ٿي وڃي ٿي، ته ڪنهن قانوني ڳالهه ۾ قوت باقي نٿي رهي.

احتساب، راين کي خراب ٿيڻ کان بچائي، صحيح استعمال وسيلي سندن حرمت سلامت رکندي، ۽ جيڪر اُهي اجا لُڏندڙ لمندڙ هُجن ته ڪين سگهارو ڪري، اخلاق جو بچاءُ ڪري ٿو. فرانس جي شهنشاهيت ۾ ٻن ماڻهن جي آمهون سامهون ويڙهه (Duel) ۾ ٻئي ماڻهوءَ کي مقرر ڪرڻ واري رسم، چريائپ جي حد تائين پهچي چُڪي هئي، سا هڪ شاهي فرمان جي رُڳو هيٺين سادن لفظن سان رد ٿي ويئي: "جيستائين انهن ماڻهن جو ناتو آهي، جيڪي ايترا ياڙيا آهن، جو پنهنجي لاءِ ساٿي مقرر ڪن ٿا." هي فيصلو عوامي فيصلي مطابق ٿيو، ۽ مامرو نبرجي ويو. جڏهن انهيءَ فرمان هيءُ فيصلو ڪرڻ چاهيو، ته ٻن ماڻهن جي ويڙهه به ياڙيائي آهي، ۽ واقعي اها ڳالهه بلڪل صحيح به هئي، پر جيئن ته اها ڳالهه عوامي راءِ خلاف هئي، تنهنڪري قوم ان فيصلي تي ٺٺوليون ڪيون، ڇوته قوم انهيءَ بابت اڳيئي فيصلو ڏئي چُڪي هئي.

آئون ڪنهن هنڌ ٻُڌائي چُڪو آهيان ته، عوامي راءِ ۾ جبر کي ڪوبه دخل ڪونهي، ڇوته جيڪا جماعت سندس نمائندگي ڪرڻ لاءِ مقرر هجي، تنهن ۾ جبر جو شڪ به نه هئڻ گهرجي. رومين ۽ انهن کان وڌيڪ لاسيڊيمون وارن ان طاقت سان، جيڪا هاڻوڪي دؤر ۾ الوپ آهي، ڪم وٺڻ ۾ جيڪو ڪمال ڏيکاريو آهي، تنهن جو ڪنهن به روپ ۾ ذري برابر ساراهه جو امڪان نه آهي.

اسپارٽا جي ڪائونسل يا مجلس شوريٰ ۾ جڏهن ڪو وڏو ماڻهو ڪا سٺي تجويز ڏيندو هو، ته ايفور وارا اها ئي تجويز اُن جاءِ تي ڪنهن نيڪ شهريءَ کان پيش ڪرائيندا هئا. ڪنهن جي ساراهه يا نِندا ڪرڻ بنا هڪڙي جي ڪيئن عزت افزائي ڪئي ويندي هئي، ۽ ٻئي جي ڪيئنَ رُسوائي! ساموز جي ڪجهه شرابين، ايفورس جي عامل جي بيحرمتي ڪئي. ٻئي ڏينهن هڪ سرڪاري فرمان هيٺ ساموز جي رهندڙن کي شراب پيئڻ جي اجازت ڏني وئي. واقعي سزا جي شدت انهيءَ معافيءَ کان گهٽ هجي ها. جڏهن اسپارٽا وارا ڪنهن فعل جي خوبي يا برائيءَ بابت اعلان ڪندا هئا، ته يونان سندن فيصلن تي ڪوبه اعتراض نه ڪندو هو.

باب انون

شهري مذهب

اوائلي دُنيا ۾ ديوتائن کان سواءِ ڪو به بادشاهه نه هوندو هو، ۽ نه ئي مذهبي حُڪومت ڪانسواءِ ڪا ٻي حڪومت هوندي هئي. ماڻهو ڪاليگولا جيان دليل ڏيندا هئا، ۽ انهيءَ زماني ۾ اُهو بلڪل ٺيڪ به هو. قوم جي جذبن ۽ تخيل کي ائين بدلائڻ لاءِ، ته اُهي پنهنجي هم جنس کي پنهنجو حاڪم بنائڻ، ۽ ڪانئس ڀلائيءَ جي اُميد رکڻ تي راضي ٿيندا، تنهن ڳالهه لاءِ وڏو وقت گهُربل هو.

رڳو انهيءَ حقيقت سببان ته هر سياسي گروهه تي ڪو هڪ ديوتا مسلط ٿيندو هو، تنهنڪري نتيجو هي نڪتو، جو جيترييو قومون هيون، ايترائي ديوتا بڻجي ويا. ٻه قومون، جيڪي هڪٻئي لاءِ ڌاريون ۽ پاڻ ۾ دشمن هجن، ڪنهن هڪ آقا جي وڏيڪ عرصي تائين پوڄا نٿيون ڪري سگهن. جيڪي ٻه لشڪر پاڻ ۾ وڙهندڙ هجن، سي هڪ سرواڻ جو حُڪم نٿا مڃي سگهن. قومن جي ورڇ، ديوتائن جي ڳاٽيتي سبب ٿي ۽ ديوتائن جي تعداد سان مذهبي مَسهپ جو بنياد پيو، جيڪا فطرت ۾ هڪجهڙائپ آهي، تنهن جي اڳتي هلي ڇاڻ پوندي.

يونانين جو هيءُ وهم ته، وحشي قبيلن جا ديوتا پاڻ يونانين جا ديوتا هئا، انهيءَ آڌار تي اُهي پنهنجي پاڻ کي انهن قومن جو قدرتي حُڪمران تصور ڪندا هئا. پر مختلف قومن جي ديوتائن کي هڪ سمجهڻ ڪِل جوڳو خيال آهي، ڇڻ مولوخ، سيٽرن، ڪرونو ساڳيا ديوتا هئا! ۽ فينيشيا وارن جو ديوتا بعل، يونانين جو زيوس، ۽ لاطينين جو جوپيٽر، سيني کي ساڳي ذات ڪوني سگهجي ٿو! ڇڻ اهڙين خيالي هستين ۾ به ڪا ڳالهه ساڳي ٿي سگهي ٿي، جن جا نالا مختلف هجن!

پر جيڪڏهن هي سوال ڪيو وڃي، ته بُت پرستيءَ جي عهد ۾، جڏهن هر رياست جو خاص ديوتا هو، ۽ سندن الڳ الڳ پوڄا ٿيندي هئي، پر تڏهن مذهبي

جنگيون ڇو نہ ٿينديون هيون؟ تہ آئون هي جواب ڏيندس، تہ انهيءَ جو سبب رڳو اهو هو، جو هر رياست جو پنهنجو خاص عبادتي ڍنگ ۽ خاص حڪومتي سرشتو هوندو هو، ۽ انهيءَ سان اُهي پنهنجي ديوتائن ۽ قانونن وچ ۾ فرق نہ ڪندا هئا. سياسي جنگ ۽ مذهبي جنگ ۾ ڪوبہ فرق نہ هوندو هو. چئبو هو تہ، ديوتائن جي عملداري، قومن جي ڏيهي سرحد تائين محدود هوندي هئي. هڪ قوم جي ديوتا جو ٻيءَ قوم تي ڪو حق نہ هوندو هو. اُنهن بُت پرستن جا ديوتا ساڙولا نہ هئا، پر هنن دنياوي حڪومت کي پاڻ ۾ ورهائي ورتو هو. پاڻ حضرت موسيٰ عليه السلام ۽ بني اسرائيل بہ ڪڏهن ڪڏهن اسرائيلي الله جو ذڪر ڪري، انهيءَ خيال جي تائيد ڪندا هئا. اهو سچ آهي تہ، اُهي غضب ۽ قهر هيٺ آيل ڪنعانين جي ديوتائن کي، جن جي مُلڪ تي هي قابض ٿيڻ وارا هئا، ڌڪار ۽ نفرت وچان ڏسندا هئا. پر پوءِ بہ ڏسو، تہ ٻين پاڙيسري قومن، جن جي ملڪن تي حملو منع ڪونيل هو، اهي سندن ديوتائن جو ذڪر ڪيئن ڪندا هئا. جيفتاهہ، آمونيتين کي چيو هو: ”ڇا توهان پنهنجي ديوتا شموس جي ملڪيت جا جائز حقدار نہ آهيو؟ اسان تہ پنهنجي فاتح ديوتا جي ورتل علائقن تي سندس حقَ موجب قابض آهيون.“ (6) انهيءَ ڳالهہ ۾ مونکي اِن ڳالهہ جي چٽي ميجتا ڏسڻ ۾ اچي ٿي، تہ شموس جا حَقَ ۽ اسرائيلي اولاد جي الله جا حقَ، ساڳئي قسم جا هئا.

پر بابل جي بادشاهہ ۽ اُن کانپوءِ شامي بادشاهن جي محڪوم يهودين، سختيءَ سان پنهنجي رَبَّ کانسواءِ ٻين سيني کي مڃڻ کان انڪار ڪيو، تہ انهيءَ انڪار کي بغاوت ڪوٺيو ويو، تنهنڪري مٿن اُهي ظلم ٿيا، جن جو حالَ اسان سندن تاريخ ۾ پڙهون ٿا، ۽ جنهن جو ڪو مثال عيسائيت کان اڳ نٿو ملي. (7)

سو، جيئن تہ هر مذهب، قطعي طور رياست جي لاڳو ڪيل قانونن جي روپ ۾ هوندو هو، تنهنڪري ڪنهن قوم کي پنهنجي مذهب ۾ آڻڻ جي اُن کانسواءِ ڪا صورت نہ هئي، تہ کيس فتح ڪيو وڃي، جو فاتحن کانسواءِ ٻيو ڪو مُبلغ نہ هوندو هو. پوڄا ۽ عبادتي طريقن کي بدلائڻ، فتح ٿيلن تي قانون موجب فرض بڻجي ويندو هو: تنهنڪري مذهب جي تبديليءَ جو ذڪر پوءِ ٿيندو هو، ۽ ابتداء فتح سان ٿيندي هئي. ماڻهن جو ديوتائن خاطر جنگ ڪرڻ تہ پري

جي ڳالھ رهي، پر هومر جي بيانَ مطابق: ديوتا پاڻ ماڻهن لاءِ جنگ ڪندا هئا. هرهڪ پنهنجي پنهنجي خاص ديوتا کان سوپ جون مُرادون گهُرندو هو، ۽ انهيءَ لاءِ نيون قربان گاهون ناهي، اُن جي قيمت ادا ڪندو هو. رومي جڏهن ڪنهن شهر تي حملو ڪندا هئا، ته مٿس قبضي کان پهرين اُهي اُن شهر جي ديوتائن کي شهر ڇڏڻ جو حُڪم ڏيندا هئا! ۽ هنن طرفان تارنتين وارن جي ديوتائن کي ڪانئن ڏار ٿيڻ تي مجبور نه ڪرڻ جو سبب اهو هو، جو هنن ڪيس پنهنجي ديوتائن جي رعيت سمجهيو ۽ ڪين انهيءَ ڳالھ تي مجبور ڪيو. ته اُهي سندن ديوتائن آڏو ڪنڌ جهُڪائين. هنن هارايلن جي ديوتائن کي ايئن بحال رکيو، جيئن سندن قانونن کي. ڪيپيٽول ڪوهه جي ديوتا جوپيٽر لاءِ رڳو گُلن جو هڪ تاجُ عام طور ڏن طور مقرر ٿيندو هو.

نيٺ جڏهن روم واسين جي سلطنتن جي ڦهلاءَ سببان سندن ديوتائن ۽ قانونن ۾ به واڌ ٿي؛ ۽ جيئن ته اُهي اڪثر هارايلن جي ديوتائن کي به پنهنجو ڪري ونندا هئا، تنهنڪري انهيءَ عظيم سلطنت جي قومن، جن کي فرق بنا شهريت جا حقَ ملندا هئا، هوريان هوريان پنهنجي پاڻ کي انيڪ ديوتائن ۽ مذهبن کان بيزار ڏٺو، جيڪي هر جاءِ تي ساڳيا هئا، اهو ئي سبب آهي، جو نيٺ بُت پرستيءَ کي سڄيءَ دُنيا ۾ ساڳيو مذهب سمجهيو وڃڻ لڳو.

اُنهن حالتن ۾ حضرت عيسيٰ عليه السلام دُنيا ۾ روحاني سلطنت جوڙڻ لاءِ آيو، جنهن مذهبي ۽ سياسي نظام کي ڌار ڪري، رياست جي وحدت مٽائي ڇڏي ۽ اندروني ورڇ پيدا ڪئي، جنهن سان ڪڏهن به عيسائي قومن جون تڪليفون نه گهٽيون ۽ نه ئي ڪين سڪون مليو. قيامت جو نئون خيالَ، بُت پرستن جي ذهن ۾ نه پيو اچي سگهي، تنهنڪري اُهي اُنهن عيسائين کي سدائين باغي سمجهندا رهيا، جيڪي منافقاڻي بانهپ جي آڙ ۾ انهيءَ موقعي جي اوسيئڙي ۾ هئا، ته آزاد ۽ مالڪ ٿي وڃن ۽ چالاڪيءَ سان انهيءَ حڪومت تي قبضو ڪن، جنهن جي هُو پنهنجي ڪمزوريءَ سببان ظاهري طور عزت پيا ڪن. عيسائين تي ظلم ۽ ڏاڍَ جو سبب اهو ئي هو.

بُت پرست جنهن ڳالھ کان ڊڄندا هئا، نيٺ اُهائي ٿي. هر ڳالھ جي نوعيت سميت هيٺن ۽ ڪنگالَ عيسائين جي زبان بدلجي وئي ۽ قيامت جي روحاني

سلطنت، هڪ جسماني سردار جي ماتحت سڄي ڌرتيءَ جي جابر آمر حڪومت بڻجي وئي.

پر جيئن ته هر مُلڪ ۾ سلطانَ (بادشاهه) ۽ ملڪي قانونن جو وجود سدائين رهيو آهي، تنهنڪري انهيءَ ٻنهي معيار سببان اختيار جي حدن لاءِ دائمي جنگ هلندي رهي، جنهن جو نتيجو هيءَ نڪتو، جو مسيحي رياستن ۾ ڪڏهن سُني سياسي هيئت (ڍانچي) جي جوڙجڪ نه ٿي سگهي ۽ اڄ ڏينهن تائين اها ڳالهه ڪنهن به ماڻهوءَ جي سمجهه ۾ نه آئي آهي، ته اُنهن تي حاڪم جي فرمانبرداري فرض آهي يا پادريءَ جي.

بهرحال، يورپ يا اُن جي ڀرپاسي گهٽين قومن، آڳاٽي آئين کي قائم رکڻ يا ٻيهر ٺاهڻ چاهيو، پر ڪين سوڀ نه ٿي. هر ڳالهه تي مسيحيت جو روح ڇانئجي ويو. مذهبي عبادت، حڪمرانَ ڪان سدائين آزاد رهڻ ۾ سوياري ٿي، يا وري اُنهن اها آزادي ٻيهر ماڻي ورتي. مذهبي عبادت ۽ رياست وچ ۾ لازمي طور ڪو ناتو نه هو، تنهنڪري انهيءَ مسئلي ۾ حضرت محمد ﷺ جي راءِ نهايت سياڻپ ۽ ڏاهپ ڀري هئي. هن پنهنجي سياسي نظام کي مڪمل طور متحد ۽ اَٽل ٺاهيو، ۽ سندس خليفن جي ماتحت سندن مقرر ڪيل حڪومتي طريقو قائم رهيو. حڪومت واحد ٽوڙي اَڻ ورڇيل ۽ ڪنهن حد تائين ڏاڍي سُني رهي. پر عربن جي خوشحاليءَ، پڙهيل ڳڙهيل، مهذب، سُست ۽ آرام پسند ٿيڻ ڪانپوءِ وحشين ڪين فتح ڪري ورتو، تنهنڪري وري ٻنهي قوتن يعني حڪومت ۽ شريعت ۾ عليحدگي شروع ٿي. جيتوڻيڪ هي فرق مسلمانن ۾ عيسائين جيان ايڏو نمايان نه آهي، پر خاص ڪري حضرت علي رضي الله عنه جي فرقي 'شيعن' ۾ ضرور اهو آهي. ۽ ڪجهه رياستون اهڙيون به آهن، جيئن ايران، جتي هي فرق اڃا به ڏسڻ ۾ اچي ٿو.

عيسائي دُنيا ۾ انگليند جو بادشاهه ڪليسا جو سرواڻ بڻجي ويو. ساڳي حيثيت روس جي زار پڻ ماڻي ورتي. پر اُهي حقيقت ۾ انهيءَ سرواڻيءَ سان سندن حڪمران نه، بلڪ نگران بڻيا هئا. هنن انهيءَ ۾ تبديلي ۽ ڦير گهير جو حق ايڏو نه ماڻيو هو، جيترو سندس تحفظ ۽ بقا جو. ڇوته اُهي سندن جوڙيل قانون نه هئا، بلڪ اُهي ته رڳو سلطان هئا. جتي به پادرين جي منظم جماعت آهي، اُتي اُهي

پنهنجي علائقي جا قانون ٺاهيندڙ به آهن، ته حاڪم به. تنهنڪري ٻين جاين جيان انگليند ۽ روس ۾ ٻه ٻه طاقتون يعني ٻه حڪمران آهن.

سمورن عيسائي ليکڪن ۾ هڪ فلسفي هابس اهو شخص آهي، جنهن جي نظر انهيءَ وِڏ تي پئي، ۽ هن اُن جو علاج به ٻُڌايو. هُن ٻنهي طاقتن کي متحد ڪرڻ ۽ سياسي وحدت کي ٻيهر جوڙڻ جي تجويز ڏيڻ جي جرئت ڪئي، جنهن بنا ڪنهن رياست يا حڪومت جو سرشتو دُرست نٿو ٿي سگهي. پر هن کي سمجهڻ گهُرجي ها، ته عيسائيت جو باصلاحيت ۽ ڪاملَ روحَ سندس رٿيل سرشتي سان نهڪندڙ نه هو، ۽ ٻيو هي ته پادرين جا مقصد ۽ مفادَ، رياست جي مقصدن ۽ مفادن جيان گهڻا وڌيڪ مضبوط هئا. هن جي سياسي نظرئي کي جنهن ڳالهه ڏُکيو بڻايو، سو سندس بيهودو ۽ ڇِڙ ڏاريندڙ حصو نه، بلڪ اُهو حصو آهي، جيڪو صحيح ۽ حق تي آهي. (8)

آئون يانيان ٿو، ته جيڪڏهن انهيءَ نقطي نظر سان تاريخي واقعن جو اڀياس ڪيو وڃي، ته بيل (ڄمر: 1647ع- وفات: 1706ع) ۽ واربرٽن جي متضاد راين کي سولائيءَ سان رد ڪري سگهجي ٿو. بيل جي راءِ آهي ته: ڪوبه مذهب، سياسي هيئت (ڍانچي) لاءِ لاڀائتو نٿو ٿي سگهي. جڏهن ته واربرٽن جي دعوي آهي ته: عيسائيت، سياسي هيئت جو سڀ کان سگهارو ٿنڀو آهي. پهرين دليل موجب هي ثابت ڪري سگهجي ٿو، ته اڄ ڏينهن تائين ڪنهن به اهڙيءَ رياست جي پيڙهه نه پئي آهي، جنهن جي پيڙهه ۾ مذهب هٿ نه ونڊايو هجي. تنهنڪري، ٻئي جي سامهون انهيءَ جو ثبوت ڏئي سگهجي ٿو، ته مسيحي شريعت، رياست جي سگهاري قانون لاءِ ايترو فائديمند نه آهي، جيترو هاڃيڪار. پنهنجي مطلب جي توڙڙو وڌيڪ چِٽائيءَ لاءِ رُڳو انهيءَ ڳالهه جي گهُرج آهي، ته آئون مذهب جي نهايت مُنجهيل فهم جو ڪنهن قدر اهڙو فيصلو ڪريان، جيترو منهنجي بحث واري موضوع سان سندس ناتو آهي.

جيئن سماج جا ٻه قسم آهن: عامَ ۽ خاص؛ ايئن جيڪڏهن مذهب کي سماجي ناتي سان ڏٺو وڃي، ته اُن جا به ٻه قسم ٿي سگهن ٿا، يعني هڪ ته عامَ انسان جو مذهب ۽ ٻيو شهرين جو. عام انسان جو مذهب، جيڪو عبادت گهرن، قربان گاهن ۽ سمورين رسمن ۽ رواجن کان وانجهيل هجي ۽ الله جي خالص قلبي

عبادت ۽ اخلاقي فرضن جي پوراءِ تائين محدود هجي، سو انجيل جي خاص تعليم ۽ اصلي خدا پرستي آهي، يا وري جنهن کي فطرتي قانون يا الاهي قانون چئي سگهجي ٿو. شهريءَ جو مذهب، ملڪي مامرو آهي. هن جا ديوتا ۽ اولياءَ سندس لاءِ مخصوص هُجن ٿا: سندس عقيدا، رسمون ۽ عبادت جا ڍنگ ملڪي قانون وسيلي جوڙيا وڃن ٿا. انهيءَ مذهب جي مڃيندڙ قوم کانسواءِ باقي سڀ سندس ويجهو ڪافر، ڌاريا ۽ وحشي هُجن ٿا. انساني فرضَ ۽ حقَ رُڳو هن جي قربان گاهه تائين محدود ٿين ٿا. آڳاٽين قومن جا سمورا مذهب اهڙا ئي هئا، جن کي الاهي شريعت به چئي سگهجي ٿو، پوءِ ڀلي اُهي شهري هئا يا موضوعي.

مذهب جو هڪڙو ٽيون ۽ ڏاڍو انوکو قسم به آهي، جنهن ۾ ٻن قسمن جا قانون- به حڪمران ۽ به مُلڪ- هجن ٿا، تنهنڪري اُهي پنهنجي پوئلڳن تي متضاد قسمَ جا فرض مڙهين ٿا، جيڪي ڪنهن شخص کي نه دينددار انسان بنجڻ ڏين ٿا، ۽ نه ئي سُٺو شهري. اهو ئي مذهب لاما وارن ۽ اهو جاپانين توڙي رومن ڪيٿولڪن جو آهي، جنهن کي پادرين جو مذهب چئي سگهجي ٿو. هي نظام هڪ اهڙي گڏيل ۽ غير معاشرتي شريعت ڏانهن وٺي وڃي ٿو، جنهن جو ڪو خاص نالو نه آهي.

سياسي نُقطي نظر سان مذهب جي انهن ٽنهي قسمن ۾ ڪو نه ڪو عيب ضرور موجود آهي. ٽئين قسم جو مذهب ايڏو چٽو بُڇڙو آهي، جو هتي اُن جي دليلن سان ثابتي، اجايو وقت وڃائڻ آهي. جيڪا ڳالهه سماجي وحدت کي هاڃو رسائي، سا ڪنهن طرح به قبولڻ جوڳي نه آهي: تنهنڪري سموريون اهڙيون ڳالهيون جيڪي انسان ۽ سندس پنهنجي ذات وچ ۾ مخالفت ۽ تضاد پيدا ڪن، سي بيڪار آهن.

ٻئي قسم جو مذهب انهيءَ حد تائين ته سُٺو آهي، جو هي عبادت سان گڏ قانوني محبت جي تعليم ڏئي ٿو: ۽ وطن کي شهرين جي پوڄا بڻائي ڪين سيکاري ٿو، ته رياست جي خدمت، الاهي عبادت برابر آهي. هي هڪ قسم جي مذهبي حڪومت آهي، جنهن هيٺ ملڪ ۾ سلطان (بادشاهه) کانسواءِ ڪو مذهبي سردار ۽ عاملَ کانسواءِ ڪو پادري نٿو هجي. وطن خاطر جان ڏيڻ شهادت ۽ قانون جي ڀڃڪڙي گناهه آهي. ڪنهن ڏوهاريءَ جي سيني آڏو بيعزتي يعني مٿس لعنت وسائڻ- ديوتائن جي غضب جو نشانو بنائڻ جي برابر آهي.

ٻئي پاسي، انهيءَ قسم جي مذهب ۾ وڏ هيءَ آهي، ته ڪُوڙ ۽ غلطيءَ تي ٻَڌل هئڻ سبب هي الله جي ٻانهن کي دوکو ڏئي ٿو، ڪين اَويساهو ۽ وهم پرست بڻائي ٿو ۽ الله جي سچي عبادت کي واهيات رسمن جي پردي ۾ ڍڪي ڇڏي ٿو. هن ۾ هڪڙو ٻيو عيب اهو به آهي، جو جڏهن هي تنگ نظري ۽ ڏاڍ توڙي ڦهر تي لهي ٿو، ته قوم کي خونخوار ۽ غير روادار بڻائي ڇڏي ٿو؛ منجهس لُٽمار، قتل ۽ رتوڇاڻ جي اُڃ پيڙڪي پوي ٿي ۽ جيڪو سندس دين کي نٿو قبولي، تنهن جو رت وهائڻ مقدس فعل سمجهيو وڃي ٿو. انهيءَ جو نتيجو اهو ٿو نڪري، جو اهڙي قوم سدائين ٻين قومن سان ويڙهه ۾ رُڌل رهي ٿي، جيڪا پڻ سندس بقا ۽ سلامتيءَ لاءِ وڏي جوکائتي ڳالهه آهي.

هاڻي باقي رهي ٿو انساني مذهب يا عيسائيت. اڄوڪي عيسائيت نه، بلڪ انجيل جي عيسائيت، بلڪل ڌار ڳالهه آهي. انهيءَ مُقدس، اُتم ۽ سچي مذهب هيٺ ماڻهو ساڳئي الله جي اولاد هئڻ سبب هڪٻئي کي ڀائر سمجهن ٿا، ۽ جيڪو اجتماعي رشتو کين پاڻ ۾ متحد ڪري ٿو، سو مرڻ گهڙيءَ تائين نٿو ٽُٽي.

پر جيئن ته انهيءَ دين جو سياسي هيئت سان ڪو خاص تعلق نٿو هجي، تنهنڪري سندس قانونن جي پُٺ تي پنهنجي قوت ڪانسواءِ ٻي ڪا قوت عمل ڪندڙ نٿي هجي، ۽ سڀ کان وڌيڪ، ته انهيءَ قسم جي سماج جو ايترو محڪم رشتو بي اثر رهي ٿو، جو اُن جو انهيءَ کان به وڏو مقصد هيءَ آهي، جو شهرين جي دلين کي رياست ڏانهن موٽائڻ عيوض، هي ڪين رياست ۽ سمورن دنياوي شين کان ڌار ڪري ٿو. سو، آئون نٿو سمجهان، ته دُنيا ۾ ڪا ڳالهه سماجي زندگيءَ لاءِ ايڏي هاڃيڪار ٿيندي.

آئون وڌيڪ اهو چوندس، ته هيءَ تصوراتي جماعت پنهنجي پوري ڪمالَ تي هوندي به، نه سيني کان سگهاري جماعت هوندي، ۽ نه ئي سيني کان وڌيڪ پائيدار؛ پنهنجي ڪمالَ سبب هيءَ پاڻ ۾ ناتي ۽ اتحاد کان وانجهيل هوندي؛ حقيقت ۾ هُن جو ڪمال ئي سندس تباهه ڪندڙ نُقص ٿيندو.

هي صحيح آهي، ته هرڪو شخص پنهنجو فرض نڀائيندو؛ قوم قانونن جي پابندي ڪندڙ هوندي؛ سردار انصاف ڪندڙ ۽ عادل هوندا؛ عدالتي - انتظامي عملدار ايماندار ۽ ناجائز ڏاڻن کان پاڪ هوندا؛ سپاهي موت کان بيخوف

هوندا، جتي نہ آکڙ ۽ هوڏ جو پتو پوندو، ۽ نہ ئي عياشيءَ جو اُهڃاڻ. هيءُ سڀ تہ ڏاڍو مناسب آهي، پر اجا تورڙو اڳتي هلو.

عيسائيت خالص روحاني دين آهي، جيڪا شروع کان پڇاڙيءَ تائين آسماني مامرن سان لاڳاپيل آهي. مسيحيءَ جو ڏيهہ هيءَ دنيا نہ آهي. هو پنهنجو فرض ضرور نڀائي ٿو، پر هو انهيءَ فرض جي ادائيگيءَ دؤران، پنهنجي ڪاميابيءَ توڙي ناڪاميءَ کان بلڪل بي نياز هجي ٿو، جيستائين پاڻ سندس مٿي تي ڪا تهمت نہ اچي. هُن جو ان سان ڪو مطلب نٿو هجي، تہ هن دنياوي دؤر ۾ ڇا پيو وهي واپري، ۽ ڇا پيو بگڙي. جيڪڏهن رياست خوشحال هجي، تہ ڪيس عوام جي خوشيءَ ۾ شريڪ ٿيڻ جي توفيق نٿي هجي. هو ملڪ جي شان ۽ شوڪت تي ورلي فخر ڪرڻ جي جرئت ڪري ٿو. جيڪڏهن رياست تباهہ ٿيندي هجي، تہ هيءَ اُن ۾ بہ الله جي هٿ هئڻ جو ڪمالَ سمجهي ٿو، جنهن سڀني مخلوق تي ڏکيا ڏينهن آيا، ۽ سندس ٻانها مٿيءَ ۾ ڏُونڊاڙيا ۽ ليٽاڙيا پئي ويا.

سماج ۾ امن توڙي سڪون ۽ هم آهنگي پيدا ڪرڻ لاءِ ضروري ٿيندو، تہ سمورا شهري ڪنهن شڪ بنا هڪجهڙا کان سُڀا مسيحي هُجن، پر جيڪڏهن ڀُل يا اتفاق سان ڪو شخص بُلند حوصلي وارو يا منافق يا ڪو ڪاٽلين (جنم: 108 ق.م- وفات: 62 ق.م) يا وري ڪو ڪراموييل نڪري آيو، تہ اهڙو شخص بيشڪ پنهنجي ديندار وطني ڀائرن تي چڙهت ڪري ويندو. مسيحي نيڪي يا ڀلائي هيءَ آهي، تہ پنهنجي پاڙيسريءَ بابت ساڙ ۽ منافقي نہ ڪئي وڃي. جيڪڏهن ڪو شخص پنهنجي دولاب ۽ دوکي وسيلي دلين تي ڏاڪو ڄمائي ملڪي اختيارن ۾ ڀائيوار ٿي وڃي، تہ ڪيس عزت ۽ آبرو ملي ويندي، جو الله جي مرضي اهائي آهي، تہ هن جي اطاعت ڪئي وڃي. پوءِ هي شخص جنهن وٽ طاقت آهي، پنهنجي قوت جو اجايو استعمال ڪرڻ لڳي ٿو. انهيءَ لَٺ يا صليب سان الله پنهنجي اولاد کي تنبيهہ ڪري ٿو. انهيءَ غاصب کي ڪڍي ٻاهر ڦِٽو ڪرڻ جو سوال اڳتي ايندو. امن ۾ رنڊڪ وجهڻ، تشدد ۽ رتوڇاڻ جي گهُرج پوندي، پر اهي سموريون ڳالهيون عيسائيءَ جي نماڻائيءَ ۽ نهٺائيءَ خلاف وڃن ٿيون. پوءِ هاڻي انهيءَ ڳالهہ جي ڪا اهميت نہ آهي، تہ اسان آزاد آهيون يا غلام؟ اصل ڪم تہ بهشت تائين پُهچڻ آهي، ۽ توڪل منجهس گهڻي واهر ڪندڙ ۽ سهڪاري آهي.

جيڪڏهن ڪنهن ٻيءَ رياست سان جنگ ڇڙي پوي ٿي، ته شهري ڳٽيءَ ۽ ڏپ توڙي الڪي بنا جنگ ۾ حصو وٺن ٿا. ڪوبه شخص پڇڻ جي سوچ دل ۾ نٿو آڻي. سڀ پنهنجو فرض نڀائين ٿا، پر سوڀ جي آس سندن دلين ۾ نٿي هجي. منجهن سوڀ پائڻ کان وڌيڪ جانيون نڇاور ڪرڻ جي آس هجي ٿي. سوڀارو ٿيڻ ۽ هارائڻ جا معنيٰ نٿو رکي؟ ڇا الله اسان جي ڀلائي ۽ بهتري ڪي اسان کان وڌيڪ نٿو ڄاڻي؟ تورڙو ويچاريو. ڪو بهادر، جوشيلو، سورهيه ۽ ٻلوان دشمن ان درويشائيءَ ۽ بي نيازيءَ مان ڪيڏو فائدو وٺي سگهي ٿو! جڏهن ته ان باهمت قوم کي ٿورو اُتاريو، جيڪا ناماچاريءَ ۽ ڏيهي عشق جي گرميءَ وچان ڦونڊبي پئي وڃي. فرض ڪيو، ته توهان جي مسيحي جمهوريت کي، اسپارٽا ۽ روم خلاف جنگ وڙهڻي پوي. دينڊار ۽ پارسا مسيحين کي ڳڏائڻ جو موقعو هٿ اچڻ کان اڳ ئي اُهي پاڄ ڪائيندڙ، تباهه ۽ برباد ٿي چُڪا هوندا، يا جيڪڏهن سلامت رهندا، ته انهيءَ سبب، فوج ڪين ڏِڪار سان ڏسندي. آئون يانيان ٿو ته، فابيس جي سپاهين جو سُنهن سُنو هو. هنن ايئن قَسم نه ڪنيو، ته اسان يا تون سوڀارا ٿينداسين، يا جانيون ڏينداسين، بلڪ هنن رڳو اهو عهد ڪيو ته: اسان فاتح جي حيثيت سان موٽنداسين ۽ انهيءَ قَسم کي هنن پورو ڪري ڏيکاريو. هيءَ ڳالهه مسيحين کان ڪڏهن به نه ٿي سگهي ها. انهن سمجهيو پئي، ته اهڙو عهد ڪرڻ سان الاهي غضب جي باهه ڀڙڪي پوندي.

پر مسيحي جمهوريت جو ذڪر منهنجي ڀُل آهي، ڇوته هن اصطلاح منجهه گهٽي حد تائين ضد موجود آهي. مسيحيت ته ٻانهپ ۽ غلاميءَ جي تعليم ڏئي ٿي. انهيءَ مذهب جو اصول ڏاڍ ڪندڙن لاءِ ايڏو فائديمند آهي، جو اُهي ماڻهو ڪانئس سدائين فائدو وٺندا رهندا. سچا مسيحي غلاميءَ لاءِ پيدا ٿيا آهن. اُهي اُن ڳالهه کي ڄاڻن به ٿا، پر پوءِ به نه ڏڄن ٿا، ۽ نه ئي لنوائين ٿا. هن جَر تي ڦوتي واريءَ زندگيءَ جو قدر وٺن ڪافي گهٽ آهي.

ماڻهو چون ٿا، ته مسيحي فوجون ڏاڍيون سُنيون ٿين ٿيون. آئون انهيءَ ڳالهه کي نٿو مڃان. منهنجي سامهون ڪا اهڙي فوجَ آندي وڃي. مون عيسائي فوجَ ته ڏٺي ئي نه آهي. جواب ۾ صليبي جنگين جو حوالو ڏنو ويندو. انهن غازي فوجين جي جرئت ۽ همت ۾ شڪ نه آهي، پر آئون هيءُ چوندس، ته اُهي

مسيحي شهري نہ هئا، بلڪ پادرين جا سپاهي ۽ گرجا جا شهري هئا. اُهي پنهنجي روحاني ڏيهہ لاءِ وڙهندا هئا، جنهن کي گرجا ڪنهن ريت دنياوي ناهي ڇڏيو هو. ڏيان سان ڏٺو وڃي، تہ هي عُهد، بُت پرستيءَ ڏانهن رجوع ٿيندڙ دؤر هو، ڇوتہ انجيل ڪنهن قومي مذهب جي تعليم نٿو ڏئي، تنهنڪري عيسائين لاءِ ”مقدس جنگ“ ممڪن نہ آهي.

بُت پرست بادشاهن جي ماتحت عيسائي سپاهي دلير هوندا هئا. سمورا عيسائي ليکڪ بہ اهو چون ٿا، ۽ منهنجو بہ اهو ويساهہ آهي: بُت پرست فوجن ۾ عزت ۽ ناموريءَ لاءِ ڇتاپيتيءَ هوندي هئي. جڏهن بادشاهہ عيسائي ٿي ويا، تہ هي رِيس بہ باقي نہ رهي ۽ جڏهن صليبَ، آڳاٽي روم جي قومي نشان ’باز‘ کي تڙي ڪڍيو، تہ روم جي سچي بهادري ۽ شجاعت الوپ ٿي وئي.

پر هاڻي سياسي بحث ۽ ڳُٽيءَ کي ڏار رکندي، اسان کي قانوني مسئلي ڏانهن موٽڻ گهُرجي، ۽ ان اهم مسئلي بابت اصول مقرر ڪرڻ گهرجي. جيئن تہ آئون پهرين چئي چڪو آهيان، تہ سماجي معاهدو، حڪمران کي رعيت تي جيڪو حقَ بخشي ٿو، تنهن کي عوامي گهُرجن جون حدون لتاڙڻ نہ گهُرجن. تنهنڪري رعيت پنهنجي ڪنهن راءِ لاءِ حڪمران آڏو ايستائين جوابدار نہ آهي، جيستائين سندس راءِ پوريَ جماعت تي ڪو اثر نہ وجهي. رياست لاءِ نهايت ضروري آهي، تہ هر شهريءَ جو اهڙو مذهب هجي، جنهن سبب ڪيس فرضن جي ادائيگيءِ ۾ خوشي ملي. پر هن جا مذهبي عقيدا، ”حقوق العباد“ سان لاڳاپيل عقيدن جو اثر اخلاق ۽ سندس فرضن تي پوڻ واريءَ صورت ڪانسواءِ، رياست سان ڪو ناتو رکندڙ نہ هجن، ۽ نہ ئي وري جماعت سان هجن. گڏوگڏ هر شخص جيڪا راءِ رکي، تنهن بابت حڪمران لاءِ آگاهہ ٿيڻ ضروري نہ آهي، ڇوتہ حڪمران جو ٻيءَ دنيا تي ڪو اختيار نہ آهي. تنهنڪري قيامت ۾ سندس رعيت لاءِ جيڪو بہ مقدر ۾ لکيل هجي، تنهن سان جيستائين اُهي هن دنيا ۾ سُنا شهري آهن، اوستائين سندس ڪو واسطو نہ آهي.

ويساهہ جو هڪڙو نج شهري ڪارج بہ ٿئي ٿو، جنهن بابت قاعدا ضابطا مقرر ڪرڻ حڪمران جو ڪم آهي، پر مذهبي عقيدن جيان نہ، بلڪ سماجي جذبن ۽ احساسن جيان، جن بنا نيڪ شهري يا وفادار رعيت ٿيڻ ممڪن نہ آهي. (9)

حُڪمران ڪنهن کي اُنهن کي مڃڻ ۽ سندن پيروي تي مجبور نٿو ڪري سگهي، پوءِ بہ هو هر اُن شخص کي روڪي يا خارج ڪري سگهي ٿو، جيڪو کين نہ مڃي. هُو اهڙي شخص کي ناپاڪي يا ڪُفر سبب روڪيندو يا تڙيندو نہ آهي، بلڪ اُن سبب ڪان ڪڍي ٻاهر ڦٽو ڪري ٿو، جو اهو شخص سماج-مخالف فطرت وارو هجي ٿو: اهو قانون انصاف سان دلي محبت رکڻ ۽ گهُرج وقت پنهنجي فرض خاطر جان قربان ڪرڻ جي قابل نٿو هجي. پر جيڪڏهن ڪو شخص انهن عقيدن کي هڪ ڀيرو سيني آڏو مڃڻ کان پوءِ ڪانئن ڦِري وڃي، ۽ سندن ڀڃڪڙي ڪري، تہ اُن جي سزا موت هئڻ گهُرجي، ڇوتہ هُن دنيا ۾ سڀ کان وڏو ڏوهہ ڪيو ۽ قانون آڏو ڪُوڙو ٿيو.

شهري مذهب جا عقيدا سادا، مختصر، جامع توڙي معنائتا ۽ بحث توڙي وضاحت کانسواءِ هئڻ گهُرجن. قادر، ڏسندڙ بُڌندڙ، سڀاجهي ۽ ٻاجهاري الله جو وجود، قيامت جي ڏينهن توڙي جنّت جو حساب رکندڙ، انصاف ۽ نيڪين جي اجورو ڏيندڙ، بُڇڙن کي سزا ڏيندڙ، سماجي معاهدي ۽ قانونن جو احترام ڪندڙ بنيادي عقيدا آهن: جيڪي ان مذهب جا مقدس عقيدا ۽ اصول آهن. منفي عقيدن کي آئون رڳو هڪ- مسهپ تائين محدود رکان ٿو. هي انهيءَ مذهب جون ڳالهيون آهن، جنهن کي اسان رد ڪري چڪا آهيون.

جيڪي ماڻهو مذهبي نارواداريءَ کي شهري اَسهپ کان ڇِني ڌار ڪن ٿا، سي منهنجي خيالَ ۾ غلطيءَ تي آهن. نارواداريءَ جا هي ٻئي قسم هڪٻئي کان ڌار نٿا ڪري سگهجن. جنهن قوم کي اسان جهنمي سمجهون ٿا، تنهن سان صُلح ۽ امن سان زندگي گهارڻ ناممڪن آهي. انهيءَ سان محبت ڪرڻ جي معنيٰ هيءَ آهي، تہ الله کان نفرت ڪئي وڃي، جيڪو مٿن عذاب نازل ڪري ٿو. هيءَ لازمي ڳالهہ آهي، تہ هنن کي پنهنجي ساڳي مذهب ۾ آندو وڃي، يا وري کين سزا ڏني وڃي. جتي بہ مذهبي نارواداريءَ موجود آهي، اُن جو ڪو نہ ڪو خراب اثر سياست تي پوڻ اٽل آهي. سو، جيئن انهيءَ قسم جو ڪو نقصان ۽ اهنج پهچي ٿو، تہ حڪمران دنياوي مامرن ۾ بہ حڪمران باقي نٿو رهي: تنهنڪري پادري اصل مالڪ ۽ مختيار ٿي وڃن ٿا ۽ بادشاهہ سندن رڳو گماشتو بڻجي وڃي ٿو.

هاڻي، جيئن ته ڪو اڪيلو قومي مذهب نه آهي، ۽ نه ئي وري ٿي سگهي ٿو، ته پوءِ انهن سمورن مذهبن سان رواداريءَ جو ورتاءُ ڪرڻ گهرجي، جيڪي ٻين سان رواداريءَ جو ورتاءُ ڪن ٿا، جيستائين سندن عقيدن ۾ ڪاڳالهه شهري فرضن جي خلاف نه هجي. پر جيڪو به هي چوڻ جي همت ڪري ته: "گرجا کان ٻاهر نجات ممڪن نه آهي،" تنهن کي رياست مان تڙڻ گهرجي؛ پر شرط هي آهي، ته رياست پاڻ گرجا نه هجي ۽ نه وري سلطان (بادشاهه) پاڻ پادري هجي. اهڙو عقيدو رڳو مذهبي حڪومت لاءِ موزون ٿي سگهي ٿو، پر ٻيءَ قسم جي حڪومت لاءِ مونتمار ۽ هاڃيڪار آهي. تنهنڪري چيو وڃي ٿو، ته هينري چوٿين جيئن ته رومن ڪيٿولڪ مذهب اختيار ڪيو هو، سو هر معزز شخص کي، خاص ڪري هڪ اهڙي بادشاهه کي، جنهن کي عقل کان ڪم وٺڻ ايندو هجي، تنهن کي ڇڏي ڏيڻ گهرجي.

باب نائون

پُڇاڻي

هيستائين مون سياسي قانونَ جا اصول ٻُڌايا آهن، ۽ رياست جي انهيءَ بُڻ بنيادَ ڄاڻڻ لاءِ ڄاڪوڙيو آهي، جنهن تي اُها بيهي سگهي. هاڻي رياست جا ٻاهريان ناتا باقي رهن ٿا، جن ۾ عالمي واپاري قانونَ، جنگي قانون، ملڪي قانون، قومن جو اتحاد، حڪومتن جي پاڻ ۾ ڳالهه ٻولهه ۽ ناهه وغيره شامل آهن. پر اهو هڪ نئون موضوع آهي، جيڪو منهنجي نِنڍڙي بحث جي دائري کان ٻاهر آهي، تنهنڪري مونکي هيئنر پنهنجي لڪٽيءَ ۾ ايترو ڦهلجڻ نہ گُهرجي.

حوالا ۽ سمجهاڻيون

1. ان ڳالهه جو لاڳو ٿيڻ رڳو آزاد رياستن تي سمجهڻ گهرجي، ڇوتہ ٻين رياستن ۾ مت مائٽ، مال دولت، ويڇارگي، نڌڻڪائي، گهُرج، ظلم ۽ جُنَ ڪنهن رهواسي کي سندس ارادي خلاف بہ ملڪ منجهه قابو رکي سگهي ٿي. البت اهڙيءَ حالت ۾ هن جو اُتي رهڻ انهيءَ ڳالهه جو دليل نہ آهي، تہ هو معاهدي تي راضي بہ آهي يا نہ.

2. جنيوا ۾ اسان کي قيدگهرن ۽ پورهيت غلامن جي زنجيرن تي لفظ ”آزادي“ لکيل نظر اچي ٿو. ان لکت جو هي واهپو نهايت موزون آهي، ڇوتہ سمورين رياستن ۾ ڏوهي ڏنڈو ڪندڙ ماڻهو ئي رهواسين جي آزادي ڦُري وٺندا آهن. جنهن ملڪ ۾ ان قسم جي سمورن ماڻهن کان سخت پورهيا ڪرايا ويندا، اُتي مڪمل آزادي ٿيندي.

3. لفظ ’روم‘ بابت چيو وڃي ٿو، تہ اهو رومولس مان نڪتل آهي، سو اصل ۾ يوناني آهي ۽ ان جي معنيٰ ’طاقت‘ آهي. لفظ ’نوم‘ بہ يوناني آهي ۽ اُن جو مطلب ’قانون‘ آهي. پهلا اهو ڪيئن فرض ڪري سگهجي ٿو، تہ ان شهر جا پهريان بہ بادشاهہ اڳ ۾ ئي اهڙن نالن وارا هجن، جن مان سندن اڳتي وارا فعل ايڏا واضح طور ظاهر ٿيندا هجن.

4. مون 'جنگي ميدان' ان سبب چيو، جو سنتوريا اُتي ڪوٺايون وينديون هيون، باقي ٻن طبقن جا ماڻهو چوڪ ۾ يا ٻني ڪنهن هنڌ گڏجندا هئا. اُتي چونڊيلن جو اثر ۽ اقتدار، ماڻهن جهڙوئي هوندو هو.

5. هن نامزدگيءَ وسيلي چونڊجندڙ سنتوريا کي پريروگاٽيا چوندا هئا، ڇوته ان کي چونڊ ۾ برتري مليل هئي. انهيءَ لفظ مان "Prerogative" نڪتل آهي.

6. هيءَ نامزدگي رات جو لِڪچوريءَ ۾ ٿيندي هئي، جڏهن سينيٽ جا رڪن ڪنهن شخص کي قانونن کان مٿانهون رُتبو ڏيڻ تي شرم محسوس ڪندا هئا.

7. آمر رُڳو ڪنهن تجويز تي پروسو ڪندي پنهنجي پاڻ کي نامزد ڪرڻ جي جرئت نه ڪندو هو ۽ نه ئي ڪيس اهو پورو پروسو هوندو هو، ته سندس ساٿي ڪيس نامزد ڪندا.

8. هن باب ۾ آءٌ ان موضوع تي رڳو اشارو ڪري ڇڏڻ ئي ڪافي سمجهان ٿو، جنهن کي پنهنجي "موسيو دي اليمبرٽ ڏانهن مقالو" ۾ وڌيڪ تفصيل سان لکي چڪو آهيان.

9. اُهي ڪنهن ٻئي ٻيٽ جا رهواسي هئا، جنهن جو هن موقعي تي نالو وٺڻ اسان جي ٻوليءَ جي سلوٽائپ خلاف ٿيندو.

10. هي مواد تورات جي عنوان قاضي، باب ٻارهين ۽ آيت 24 مان ورتل آهي، جيڪو وَلگيٽ ۾ ڏنل آهي. پيري دي ڪئريئرس ان جو هيءُ ترجمو ڪيو آهي: "ڇا توهان پنهنجي پاڻ کي انهن شين ۽ ڳالهين جو حقدار نٿا سمجهو، جيڪي توهان جي الله جي قبضي ۾ آهن." آءٌ عبراني ٻوليءَ جي شڪتيءَ ۽ سلاست کان واقف نه آهيان، پر ايترو سمجهان ٿو ته وَلگيٽ ۾ جئفٿاهه، شموس ديوتا جو حق واضح طور مڃي ٿو. فرانسيسي ترجمو ڪندڙ "توهان جي خيال مطابق" جا لفظ گڏائي ان اعتراف کي ڪمزور ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي، پر هي ٽُڪرو لاطينيءَ ۾ موجود نه آهي.

11. ڏاڍن سُٺن دليلن سان ثابت آهي، ته فوشين جنگ، جنهن کي "مقدس جنگ" چون ٿا، سا ڪا مذهبي جنگ نه هئي. انهيءَ جنگ جو مقصد مشرڪن کي فتح ڪرڻ نه، پر رڳو مقدس شين جي بيحرمتيءَ ۽ توهين جي ڪين سزا ڏيڻ هو.

12. هيءَ ڳالهه ڌيان جوڳي آهي، ته پادرين جو پاڻ ۾ اتحاد جو رشتو انهن باضابطا جماعتن سبب نه آهي، جهڙيون جماعتون فرانس ۾ جُڙيل آهن، بلڪ گرجا گهرن جي ميلاپ سبب آهي ۽ وري انهن مان خارج ڪرڻ هڪ سماجي معاهدو آهي، جنهن وسيلي اُهي سدائين قومن ۽ بادشاهن جا مالڪ بڻيل رهيا. تنظيمي طور پاڻ ۾ ڳنڍيل سمورا پادري هڪٻئي جا شهري پيائر آهن، پوءِ ڀلي اهو دنيا جي ڪنهن ٻئي ڇيڙي سان واسطو رکندڙ هجن. هيءَ ايجاد سياسي ڏاهپ جو شاهڪار آهي. بُتن جي پوڄا ڪندڙ

پادرين ۾ اهڙو ڪو نظام نہ هوندو، تنهنڪري منجهن مذهبي پنڊتن جي ڪا جماعت جُڙي نہ سگهي.

13. مثال طور، ڏسو گروشس جو 11 اپريل 1643ع تي پنهنجي ڀاءُ ڏانهن لکيل هڪ خط. خط مان پتو پوي ٿو، تہ ليکڪ هابس جي ڪتاب "دي سيوي" جي ڪهڙين ڳالهين کي ساراهہ جوڳو ۽ ڪهڙين کي ننداجوڳو ٻڌائي ٿو. هي ڀانئجي ٿو، تہ هن، ليکڪ کي معقول ڳالهين جي صدقي سندس نامعقول ڳالهين کي بہ معاف ڪري ڇڏيو. پر هر شخص ايڏو لحاظ نٿو ڪري سگهي.

14. مارڪس دي آرگينسن جو قول آهي: "لوڪشاهيت ۾ هر شخص اهڙن سمورن ڪمن لاءِ مڪمل آزاد آهي، جنهن سان ٻين کي نقصان نہ پهچي." واقعي هي اورچجندڙ حد آهي، جنهن جي ان کان ڀلي ۽ سُٺي تعريف ممڪن نہ آهي. جيتوڻيڪ ان قلمي نسخي کان ماڻهو واقف نہ آهن، پر آءُ منجهانئس مختلف وقتن تي ٽُڪرا ڪڍڻ کان رهي نہ سگهيس، تہ جيئن هڪ معزز ۽ وڏي شخص کي چڱيءَ نيت سان ياد ڪرڻ جو موقعو ملي، جنهن وٽ وزير هوندي بہ خالص شهريءَ جي دل هئي ۽ جنهن پنهنجي ملڪ جي حڪومت بابت اهڙا خيال رکيا، جيڪي صحيح ۽ ڀَلا هئا.

15. جوليئس سيزر، ڪاٽيلائين جي پُنيرائيءَ سان اهو نظريو ڏيڻ جي ڪوشش ڪئي، تہ روح لافاني آهي. ڪيٽو ۽ سنسرو ان جي رد ۾ فلسفيائي بحث ۾ وقت وڃائڻ نہ گهُريو. هنن رڳو ايترو ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي، تہ سيزر هڪ بُڇڙي شهريءَ جهڙيون ڳالهيون پيو ڪري ۽ اهڙو عقيدو پيو آڻي، جيڪو رياست جي حق ۾ هاڃيڪار آهي. حقيقت ۾ روم جي سينيٽ کي، ڪو مذهبي نظريو نہ، پر اهو ئي طئي ڪرڻو هو.

16. مثال طور: شاديءَ کي ئي وٺو. هي هڪ شهري معاهدو هوندو آهي، تنهنڪري ان سان شهري اثرن جي بہ جوڙجڪ ٿئي ٿي، جن بنا سماج جي بقا ناممڪن آهي. فرض ڪيو، تہ پادرين جي ڪا جماعت ان فعل جي اجازت ڏيڻ تي مڪمل حق ماڻي وٺي، جيڪو اهڙو حق آهي جنهن جو مطالبو هر اَسهپ مذهب ڪندو آهي. تنهنڪري، ظاهر آهي تہ هي حق ان مامري ۾ گرجا جي اختيار کي سگهارو ڪري بادشاهہ جي اقتدار کي ڪمزور ڪري ڇڏيندو. بادشاهہ جي رعيت رڳو انهن ماڻهن تي ٻَڌل هوندي، جن کي پاڻ گرجا انهن لاءِ ڇڏي ڏئي. جڏهن خاص عقيدن تي ايمان رکڻ نہ رکڻ، خاص رسمن جي مڃڻ نہ مڃڻ، يا ديندايءَ ۾ گهٽ وڌائيءَ جي آڌار تي ماڻهن جو نڪاح ڪرڻ يا نہ ڪرڻ سندن اختيار ۾ هوندو، تہ ظاهر آهي تہ هوشياري ۽ اورچائيءَ سان ڪم ڪرڻ سان وراثت، عهدن، شهرين سميت رياست جا مسئلا بہ گرجا ئي نبيرڻ لڳندي، ۽ ڪا

رياست جتاءِ نتي ڪري سگهي، جيڪڏهن منجهس رڳو حرامي وسيل هوندا. ڇني سگهجي ٿو، تہ ماڻهو بيعزتيءَ تي درخواستون ڪندا، عدالت ۾ گهرايا ويندا، فيصلا ٽيندا، گرجا جا علائقا ۽ جاگيرون ڦريون ونديون. ڪيڏي نہ افسوس جي ڳالهہ آهي، جو گرجا جون اختياريون ڪيڏيون ٿي پُوڪ ۽ جَت ڇونہ هجن،پر انهن ڪان پُڇاڻو نہ ڪندا. اُهي درخواستون، معطلي، فيصلا ۽ ضبطگي سڀ ڪجهہ ميجي وٺندا، ۽ پڇاڙيءَ ۾ سندن عمل دخل ٽيندو. آءٌ پانيان ٿو، تہ جڏهن پُوري پاڳي ڪي ماڻڻ جو يقين هجي، تہ پوءِ هڪ پتيءَ ڪي ڇڏي ڏيڻ ڪا وڏي قرباني نہ آهي.

انسان آزاد ڄائو آهي، پر جيڏانهن به نهاريو، هو سَنگهرن ۾ جَڪڙيل آهي. ڪو ماڻهو پنهنجي پاڻ کي ٻين جو مالڪ سمجهي ٿو، پر پوءِ به هُو پاڻ ڪانئس وڌيڪ ٻانهو ٿي رهي ٿو. هاڻي سوال هي آهي، ته اهو ڦيرو آيو ڪيئن؟ آئون اهو نٿو ڄاڻان. ڪهڙي ڳالهه ڪيس جائز ٺهرائي سگهي ٿي؟ مونکي ويساهه آهي، ته آئون انهيءَ سوال جو آئٽت پريو جواب ڏئي سگهندس.

جيڪڏهن آئون رڳو طاقت ۽ منجهانئس نڪتل نتيجن کي سامهون رکان، ته پوءِ مونکي چوڻ گهرجي: "جيستائين ڪو ماڻهو حُڪم مڃڻ تي مجبور هجي ۽ اهو مڃيندو رهي، ته ٺيڪ، پر جڏهن اها قوم پنهنجي غلاميءَ جي پاڃاري ڪُلهي مان لاهي اُڇلائڻ جي قابل ٿئي، ۽ ان کي لاهي ته ويتر ڀلو. ڇو ته جنهن حق ڪان ڪنهن قوم جي آزادي ڦُري وڃي ٿي، تنهن حق جي آڌار تي جيڪڏهن اها قوم پنهنجي آزادي موٽائي وٺي، ته اها قوم ان آزاديءَ کي موٽائڻ ۾ حق تي آهي.

(هن ڪتاب مان کنيل ٽڪرو)

Rs : 130.00

پڙهندڙ نَسُل . پَ نَ

The Reading Generation

1960 جي ڏهاڪي ۾ عبدالله حسين ” اُداس نسلين“ نالي ڪتاب لکيو. 70 واري ڏهاڪي ۾ وري ماڻڪَ ”لُڙهندَڙ نَسُل“ نالي ڪتاب لکي پنهنجي دورَ جي عڪاسي ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. امداد حُسينيءَ وري 70 واري ڏهاڪي ۾ ئي لکيو:

انڌي ماءُ ڄڻيندي آهي اونڌا سونڌا ٻارَ
ايندڙ نسل سَمورو هوندو گونگا ٻوڙا ٻارَ

هر دور جي نوجوانن کي اُداس، لُڙهندَڙ، ڪَڙهندڙ، ڪُڙهندڙ، ٻَرندڙ، ڇُرندڙ، ڪِرَندڙ، اوسيئڙو ڪَندَڙُ، ياڙي، ڪاٺُو، ياجوڪَڙُ، ڪاوڙيل ۽ وِڙهندڙ نسلن سان منسوب ڪري سَگهجي ٿو، پَر اسان اِنهن سيني وِچان ”پڙهندڙ“ نسل جا ڳولائو آهيون. ڪتابن کي ڪاڳر تان کڻي ڪمپيوُٽر جي دنيا ۾ آڻڻ، ٻين لفظن ۾ برقي ڪتاب يعنيٰ e-books ناهي ورهائڻ جي وسيلي پڙهندڙ نسل کي وَڌَڻ، ويجهَڻ ۽ هِڪَ ٻِئي کي ڳولي سَهڪاري تحريڪ جي رستي تي آڻِڻَ جي آسَ رکون ٿا.

پَڙهندڙ نَسل (پَ نَ) ڪا بہ تنظيمَ ناهي. اُنَ جو ڪو بہ صدر، عُهديدار يا پايو وِجهندڙ نہ آهي. جيڪڏهن ڪو بہ شخص اهڙي دعويٰ ڪري ٿو تہ پَڪَ ڄاڻو تہ اُهو ڪُوڙو آهي. نہ ئي وري پَ نَ جي نالي ڪي پئسا گڏ ڪيا ويندا. جيڪڏهن ڪو اهڙي ڪوشش ڪري ٿو تہ پَڪَ ڄاڻو تہ اُهو بہِ ڪُوڙو آهي.

جَهڙيءَ طَرَح وڻن جا پَنَ ساوا، ڳاڙها، نيرا، پيلا يا ناسي هوندا آهن اَهڙيءَ طرح پڙهندڙ نَسُل وارا پَنَ بہ مختَلِف آهن ۽ هوندا. اُهي ساڳئي ئي وقت اُداس ۽ پڙهندڙ، بَرندڙ ۽ پڙهندڙ، سُست ۽ پڙهندڙ يا وِڙهندڙ ۽ پڙهندڙ بہ ٿي سگهن ٿا. بين لفظن ۾پَنَ ڪا خُصوصي ۽ تالي لڳل ڪِلَب Exclusive Club نہ آهي.

ڪوشش اها هوندي تہ پَنَ جا سڀ ڪَم ڪار سَهڪاري ۽ رَضاڪار بنيادن تي ٿين، پر ممڪن آهي تہ ڪي ڪم اُجرتي بنيادن تي بہ ٿِين. اهڙي حالت ۾ پَنَ پاڻ هِڪَبِئي جي مدد ڪَرڻ جي اُصولَ هيٺ ڏي وَٺُ ڪندا ۽ غيرتجارتي non-commercial رهندا. پَنَن پاران ڪتابن ڪي ڊِجيِٽائِيز digitize ڪرڻ جي عَملَ مان ڪو بہ مالي فائدو يا نفعو حاصل ڪرڻ جي ڪوشش نہ ڪئي ويندي.

ڪتابن کي ڊِجيِٽائِيز ڪرڻ کان پو ٻيو اهم مرحلو وِرهائڻ distribution جو ٿيندو. اِهو ڪم ڪرڻ وارن مان جيڪڏهن ڪو پيسا ڪمائي سگهي ٿو تہ ڀلي ڪمائي، رُڳو پَنَن سان اُن جو ڪو بہ لاڳاپو نہ هوندو.

پَنَن کي کُليل اکرن ۾ صلاح ڏجي ٿي تہ هو وَسَ پٽاندڙ وڌِ کان وَڌِ ڪتاب خريد ڪَري ڪتابن جي ليکڪَن، ڇپائيندڙن ۽ ڇاپيندڙن کي هِمٿائِن. پر ساڳئي وقت عِلم حاصل ڪرڻ ۽ ڄاڻ کي ڦهلائڻ جي ڪوشش دوران کَنهن بہ رُڪاوٽ کي نہ مڃن.

شيخ اَيازَ علمَ، ڄاڻ، سمجهہَ ۽ ڏاهپَ کي گيتَ، بيتَ، سِٽَ، پُڪارَ سان تَشبيهہ ڏيندي انهن سيني کي بَمن، گولين ۽ بارودَ جي مدِ مقابل بيهاريو آهي. اياز چوي ٿو تہ:

گيتَ بہِ ڄڻ گوريلا آهن، جي ويريءَ تي وار ڪَرن ٿا.

... ...

جئن جئن جاڙ وڌي ٿي جَڳَ ۾، هو ٻوليءَ جي آڙ ڇُپن ٿا؛

ريتيءَ تي راتاها ڪن ٿا، موٽي مَنجهہِ پهاڙ ڇُپن ٿا؛

... ...

ڪالههَ هُيا جي سُرخ گُلن جيئن، اڄڪلهہ نيلا پيلا آهن؛

گيتَ بہِ ڄڻ گوريلا آهن........

... ...

هي بيتُ اَٿي، هي بَم- گولو،

جيڪي بہ ڪٽين، جيڪي بہ ڪٽين!

مون لاءِ ٻنهي ۾ فَرَقُ نہ آ، هي بيتُ بہ بَمَ جو ساٿي آ،

جنهن رِڻَ ۾ رات ڪَيا راڙا، تنهن هَڏَ ۽ چَمَ جو ساٿي آ -

اِن حسابَ سان اڻجاڻائي کي پاڻَ تي اِهو سوچي مَڙهڻ تہ ”هاڻي ويڙهہ ۽ عمل جو دور آهي، اُن ڪري پڙهڻ تي وقت نہ وڃايو“ ناداني جي نشاني آهي.

پَنَن جو پڙهڻ عام ڪِتابي ڪيڙن وانگر رُڳو نِصابي ڪتابن تائين محدود نہ هوندو. رڳو نصابي ڪتابن ۾ پاڻ کي قيد ڪري ڇڏڻ سان سماج ۽ سماجي حالتن تان نظر ڪڄي ويندي ۽ نتيجي طور سماجي ۽ حڪومتي پاليسيون policies اڻڄاڻن ۽ نادانن جي هٿن ۾ رهنديون. پَنَ نِصابي ڪتابن سان گڏوگڏ ادبي، تاريخي، سياسي، سماجي، اقتصادي، سائنسي ۽ ٻين

ڪتابن کي پڙهي سماجي حالتن کي بهتر بڻائڻ جي ڪوشش ڪندا.

پَڙهندڙ نَسُل جا پَنَ سيني کي **چوِ، چالاءِ ۽ ڪيئن** جهڙن سوالن کي هر بَيانَ تي لاڳو ڪرڻ جي ڪوشَ ڏين ٿا ۽ انهن تي ويچار ڪرڻ سان گڏ جوابَ ڳولڻ کي نہ رڳو پنهنجو حق، پر فرض ۽ اڻٽر گهرج unavoidable necessity سمجهندي ڪتابن کي پاڻ پڙهڻ ۽ وڌ کان وڌ ماڻهن تائين پهچائڻ جي ڪوشش جديد ترين طريقن وسيلي ڪرڻ جو ويچار رکن ٿا.

توهان بہ پڙهڻَ، پڙهائڻ ۽ ڦهلائڻ جي اِن سهڪاري تحريڪ ۾ شامل ٿي سگهو ٿا، بَس پنهنجي اوسي پاسي ۾ ڏِسو، هر قسم جا ڳاڙها توڙي نيرا، ساوا توڙي پيلا پن ضرور نظر اچي ويندا.

وڻ وڻ کي مون ڀاڪي پائي چيو تہ ”منهنجا ڀاءُ
پهتو منهنجي من ۾ تنهنجي پَنَ پَنَ جو پڙلاءُ“.
- اياز (ڪلهي پاتم ڪينرو)