Friedrich Naumann
STIFTUNG FÜR DIE FREIHEIT

لبرل ازم

هک اپیاس

دیٹمار بوئزنگ

فریڈرک نومین فاؤنڈیشن مناسب اظہارِ تشکر کے ساتھ اس رپورٹ کی نقول چھاپنے اور تشہیر کرنے کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔

ساتواں ایڈیشن 2009
تعداد اشاعت: 2500

فریڈرک نومین فاؤنڈیشن، پی او بکس 1733، اسلام آباد، پاکستان
ٹیلی فون: +92-51-2278896, 2820896
ای۔میل pakistan@fnst.org
ویب سائٹ: www.southasia.fnst.org
www.freedomgatepakistan.org

وضاحت

اس رپورٹ کے مندرجات کی مکمل درستگی کو یقینی بنانے کی ہر ممکن کوشش کی گئی ہے۔ مصنف اور ادارہ کسی غلطی کی ذمہ داری قبول نہیں کرتے کیونکہ ایسا ارادتاً نہیں کیا گیا۔ تاہم، اگر ہمارے کام کو بہتر کرنے کے لئے کوئی زیادہ درست معلومات مہیا کی جائیں تو ہم اس کا خیر مقدم کریں گے۔ ضروری نہیں کہ فریڈرک نومین فاؤنڈیشن بھی س رپورٹ میں ظاہر کیے گئے خیالات سے اتفاق کرتا ہو۔

1- اولاف ڪيلر هاف مهاڳ
5-8

2- ڊيٽمارڪ ڊوئرنگ جاڻ سڃاڻ
9-14

3- ڪارل پوپر 1956 لبرل – ڪجھ بنيادي ويچار
15-20

4- لڊوگ مائينر 1927 لبرل ڪاميابين جو هڪ رکارڊ
21-33

5- جان لاڪ 1689 سھپ لاءِ هڪ سھڪاري
34-39

6- وليم ليگٽ 1834 عوام جا حق
40-45

7- لھيم همبولٽ 1792 انسان جو مقصد
46-53

8- ايڊم سمٿ 1776 مارڪيٽ ۽ فرد
54-59

9- فريڊرڪ باستيات (1849) ـ آزادي: چٽاييٽيءَ جو ٻيو نالو آھي
60-69

10- ايڊمنڊ برڪ (1790) ـ اصلاح جو اُصول
70-75

11- جان استوئرٹ مل (1859) ـ آزادي ۽ تعليم
76-79

12- ڊيوڊ هيوم (1739) ـ ذاتي مفاد ۽ انصاف
80-89

13- هوزي آرنيگا گاسيٽ (1930) ـ عوام جو جبر
90-97

14- رابرٽ نازيڪ (1974) ـ يوٽوپيا
98-105

15- فريڊرڪ آگسٽ وان هائيڪ (1976) ـ سماجي انصاف جي افسانويت
106-113

16- جان گري (1986) ـ لبرل ازم جا مخالف
114-123

17- جان پرنس سمٿ (1860) ـ واپار جي آزادي
124-134

پاران ايم ايڇ پنهور انسٽيٽيوٽ آف سنڌ اسٽڊيز، ڄامشورو.
Digitized by M. H. Panhwar Institute of Sindh Studies, Jamshoro.

اولف کیلرهوف

ریزیڈنٹ ریپریزینٹیٹو

نومبر 2009

Olaf Kellerhoff

موجوده عالمي معاشي بحران جي نتيجي ۾ لبرل ازم غير واجبي طور تنقيد هيٺ اچي ويو آهي. ڇاڪاڻ ته ماڻهن جي اڪثريت هڪ طرف نه ته اُن بحران جي سببن ۽ محرڪن کي گهرائيءَ سان سمجهي ٿي ۽ نه وري کين لبرل ازم جي باري ۾ حقيقي ڄاڻ آهي. حقيقت اها آهي ته اهو بحران گهٽي ياڳي جاين جي واپار ۾ حڪومتن جي بيجا مداخلت جي نتيجي ۾ ئي اُپريو آهي. ٻيو ته لبرل ازم يا خود نيو-لبرل ازم کي گهٽا ماڻهو بي لغام سرمائيداريءَ سان پيٽين ٿا، جيڪو درست نه آهي. نتيجي ۾ ماڻهو عوام جي لامحدود معاشي ڦُرلٽ کي شايد لبرل ازم سمجهڻ جي غلطي ڪن ٿا؛ جيئن ڪيترا مسلمان، اسلامي معيشت کي سرمائيداريءَ جي خلاف سمجهن ٿا. سماج ۽ رياست ۾ ڪجهه اهڙا اُصول هئڻ گهرجن، جيڪي واپاري مفادن ۽ پيشقدمين کي سماجي سببن سبب ڪجهه حدبندين ۾ رکن ۽ اهڙي ئي قسم جا حل لبرل ازم يا نيو-لبرل ازم به پيش ڪري ٿو.

جيتوڻيڪ لبرل ازم جو اصطلاح تمام گهڻو وسيع پئماني تي استعمال ٿئي ٿو پر گهڻي ياڳي اُهو غلط معنيٰ ۾ استعمال ٿئي ٿو. لبرل ازم نه ته ٻلهي آزاد خياليءَ جو نالو آهي ۽ نه وري رڳو آزادي پسندي آهي. اهڙيءَ طرح لبرل ازم جو مطلب نه ته شراب نوشي آهي ۽ نه وري سماجي بي راهه روي آهي. لبرل ازم جو مطلب مذهب کان آزاد زندگي پڻ نه آهي. لبرل جو اصطلاح لاطيني لفظ "لبر" مان نڪتل آهي، جنهن جو مطلب آهي "آزاد". آزادي فرد لاءِ وڏي ۾ وڏو قدر آهي. لبرل ازم مطابق هر فرد طبقاتي متييد کان قطع نظر آزاد آهي ۽ هئڻ

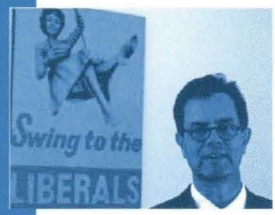
گهرجي. لبرل ازم مطابق اهو فرد جو انفرادي حق آهي تہ اُهو پنهنجي لاءِ ڪنهن بہ مذهب يا زندگيءَ جي ڍنگ جي چونڊ ڪري.

سڀ کان وڌيڪ ضرورت ان ڳالهہ جي آهي تہ لبرل ازم کي صحيح معنيٰ ۾ سمجهيو ۽ پروڙيو وڃي. جيئن تہ لبرل ماڻهو ڳالهائڻ ۾ گهڻو آزاد خيال هجن ٿا ۽ هو تقليد پسنديءَ جي سيني شڪلين کي رد ڪن ٿا، ان ڪري اُن جي ڪا هڪ مخصوص وصف موجود نہ آهي. ان ڪري سڀ کان بهتر طريقو اهو آهي تہ ان ڏس ۾ مختلف لبرل مفڪرن ۽ فلسفين کي گهرائيءَ سان سمجهيو وڃي. ان ڏس ۾ هيءُ مختصر ۽ جامع ڪتاب تمام گهڻو مددگار ثابت ٿي سگهي ٿو. جنهن ۾ لبرل ازم جي باني فلسفين جا ڪيترائي بنيادي مضمون ۽ لکڻيون شامل آهن. هيءُ ڪتاب ڪيترين ئي بين الاقوامي ٻولين سان گڏوگڏ پاڪستان ۾ پڻ اردو، سنڌي ۽ پشتو ۾ شايع ڪيو ويو آهي.

ان ڏس ۾ مان ڊاڪٽر ڊيٽ مار ڊوئرنگ کي خراجِ تحسين پيش ڪرڻ چاهيندس، جنهن اهي سڀ لکڻيون ترتيب ڏئي ڪين هن ڪتاب جي شڪل ڏني ۽ هن ڪتاب جي مقامي ٻولين ۾ اشاعت جي اجازت پڻ ڏني.

سڀ کان وڏيڪ ضرورت ان ڳالھ جي آھي تہ لبرل ازم کي صحيح معنيٰ ۾ سمجھيو ۽ پروڙيو وڃي. جيئن تہ لبرل ماڻھو ڳالھائڻ ۾ گھٽو آزاد خيال ھجن ٿا ۽ ھو تقليد پسنديءَ جي سيني شڪلين کي رد ڪن ٿا، ان ڪري اُن جي ڪا ھڪ مخصوص وصف موجود نہ آھي. ان ڪري سڀ کان بھتر طريقو اھو آھي تہ ان ڏس ۾ مختلف لبرل مفڪرن ۽ فلسفين کي گھرائيءَ سان سمجھيو وڃي. ان ڏس ۾ ھيءُ مختصر ۽ جامع ڪتاب تمام گھٽو مددگار ثابت ٿي سگھي ٿو. جنھن ۾ لبرل ازم جي باني فلسفين جا ڪيترائي بنيادي مضمون ۽ لکڻيون شامل آھن. ھيءُ ڪتاب ڪيترين ئي بين الاقوامي ٻولين سان گڏوگڏ پاڪستان ۾ پڻ اردو، سنڌي ۽ پشتو ۾ شايع ڪيو ويو آھي.

جاڑ سیاڑ



ڊيٽمار دوئرنگ

پوٽس ڊيم-

نومبر 2009

Detmer Döering

شايد ئي ڪنهن سياسي تحريڪ جي دانشورانه روايت ايتري فخر جوڳي هجي، جيتري لبرل ازم جي آهي. اولهه جا اعليٰ ترين دماغ لبرل ازم جي جهنڊي هيٺ گڏ ٿيا آهن. هن ميڙَ ذريعي هنن آزاديءَ جي ڪلاسيڪي ۽ وچئين دؤر (Medieval) جي روايتن کي اڳتي وڌايو آهي. جڏهن ته هڪ مڪمل سياسي نظام جي بنياد طور آزاديءَ جو تصور گذريل ٽن سئو سالن ۾ ئي منطقي انداز ۾ واضح ٿي چڪو آهي.

ايئن لبرل ازم اولهه جي آزادي پسند روايتن ۾ جديديت جي بهترين عنصرن جي نمائندگي ڪري ٿو. آزاديءَ جي اُن تصور کي فطري طور تي حتمي سچائين جي ميڪانڪي تصورن جي شڪل ۾ پيش ڪرڻ کان پاسو ڪرڻ گهرجي ۽ ايئن ٿيو به. لبرل ازم جي ڪا به مڪمل وصف موجود نه آهي ۽ نه ئي اهڙي ڪنهن وصف جي وجود ۾ اچڻ جو ڪو امڪان آهي. ان جو سبب صرف اهو نه آهي ته سياست جي دنيا ۾ لڳاتار نت نيون تبديليون ۽ چئلينج ايندا رهندا آهن، جن جا هر دؤر جي نسبت سان نوان لبرل جواب گهربل هوندا آهن، پر ان جو هڪ بنيادي سبب هيءُ آهي ته "لبرل ازم" جو تصور کو اوچتو يا هڪ موقعي تي ئي سامهون نه آيو آهي-

اهو نظريو ته (مختلف دؤرن جي) ڪيترن فردن جي ذهني پورهيي جو نتيجو آهي. اُنهن مان هرهڪ ان جي اؤسر ۽ ترويج ۾ پنهنجي پنهنجي طور تي حصو پئي ورتو آهي. ڪلاسيڪي لبرل ازم جي اصلوڪين لکڻين جو هيءُ نئين ڪتاب ان حقيقت جي اظهار جي هڪ ڪوشش آهي. ظاهر آهي اهو چوڻ جي ضرورت ته نه آهي ته اهڙو ڪو به مجموعو هن

نظريي جو مڪمل ۽ حتمي احاطو ته نه ٿو ڪري سگهي. ان سلسلي ۾ تنقيد کان بچڻ لاءِ اهڙو ڪوبه تاثر ڏيڻ جي ڪوشش به نه ڪئي وئي آهي، ته هي ڪو ان ڏس ۾ مڪمل ڪتاب آهي. ڪلاسيڪي لبرل ازم جي روايت ايتري پيچيده آهي جو ان جو ڪو رسمي ڏيکاءُ ممڪن به نه آهي. ان جي اُبتڙ هيءُ مجموعو ان روايت جي پس منظر ۾ ڪجهه مثال ڏئي هر روايت ۾ پڙهندڙن جي دلچسپي پيدا ڪرڻ جي هڪ ڪوشش آهي.

هن ڪتاب لاءِ چونڊيل مضمون، جان لاڪ جي سترهين صديءَ جي لکڻين کان وٺي اوڻويهين صديءَ تائين لبرل ازم جي عروج ۽ پوءِ هم عصر مفڪرن، مثال طور: پوپر، گري ۽ نوزيڪ تائين جي لکڻين جو احاطو ڪن ٿا. جان اسٽوارٽ مل جي، تعليم جي موضوع تي لکت، ڊيوڊ هيوم جي انصاف، ولهيم وان همبولٽ جي انسان جي مقصد ۽ جان پرنس سمٿ جي آزاد واپار تي لکڻيون ان ڏس ۾ رڳو چند مثال آهن. هن مجموعي ۾ ايڈم سمٿ جهڙن مشهور ليکڪن سان گڏوگڏ آمريڪي ليکڪ جان ليگٽ جهڙن گمنام ليکڪن جا نالا به ملندا، جن کي ميڙتا نه ڏئي کين وساريو ويو آهي. اهم ترين ڳالهه اِها آهي ته هن مجموعي ۾ ڪيترن هڪڙئي سان متضاد ۽ مختلف سوچ جي حامل لکڻين کي گڏ پيش ڪيو ويو آهي.

اهي سڀ ويچارَ آزاديءَ جي باري ۾ لبرل تصور جي تشڪيل ۾ مدد ڏين ٿا. لاڪ رياست جي قيام کان پهرين فرد جي حقن جي تصور جو ذڪر ڪري ٿو ته هيوم پنهنجي سياسي فڪر جو بنياد ان مفروضي تي رکي ٿو ته آزاديءِ انصاف دراصل ان ثقافتي ترقيءَ جي نتيجي ۾ پيدا ٿين ٿا، جن جو محور فرد جي

مفاد جي بچاءُ جي ڪوشش هوندو آهي. لبوگ وان مائسيز ان سوچ کي تمام متي کڻي وڃي ٿو. هو صرف فرد ۽ ان جي معاشي سرگرميءَ جي حساب ڪتاب جي صلاحيت کي قبول ڪري ٿو ۽ رياست کان پهرين موجود (انسان جي) فطري حقن جي تصورن کي رد ڪري ٿو. پر حتمي تجزيي ۾ ٽئي پس و پيش ساڳئي نتيجي تي پهچن ٿا. ته لبرل آئيني رياست جي اهم ترين ذميواري ملڪيت جو بچاءُ آهي.

جتي مل ۽ اورتيگا، جمهوريت ۾ به آزاديءَ کي امڪاني خطرن ۾ گهيريل ڏسن ٿا، اُتي ليگٽ، جمهوريت کي آزاديءَ جو اٽٽر فلسفيانہ بنياد مڃي ٿو. جڏهن ته انهن سيني نظرين ۾ هڪ ڳالهہ ساڳي آهي. هي سڀ لبرل ازم جي آزاديءَ جي تصور جي حمايت ڪن ٿا. هو سڀ ان خيال جي حمايت ڪن ٿا ته (رياست ۽ سماج جي) سموري سگهہ کي فرد جي آزاديءَ جي تصور ۽ حق سان مشروط هئڻ گهرجي. اهڙا ويچار، هر قسم جي اختيارن جي مرڪزيت ۽ مطلق العنانيت جي خلاف جدوجهد کي به سگهہ بخشين ٿا. ۽ رياست جي مداخلت جي نتيجي ۾ (فرد جي) آزاديءَ کي آهستي آهستي پهچندڙ نقصان جي خلاف به زور شور سان خبردار ڪن ٿا. ايئن ڪيترائي تصور سامهون اچن ٿا، جيڪي سمورا پس و پيش هڪ ئي منزل طرف رُخ ڪندي نظر اچن ٿا.

اها منزل هڪ اهڙي ڪُليل ۽ لبرل معاشري جو قيام آهي، جنهن جو بنياد فرد جي آزاديءَ جي تصور، آئيني رياست جي اُصولن ۽ آزاد منڊيءَ جي معيشت جي ٽنهين تي ٻيڙل هجي. اهڙي معاشري جي بنيادن جو جائزو هميشہ لبرل مفڪرن جو

ڈيٹمار دوئرنگ

پوٽس ڈيم۔

اڪتوبر 2000

هڪ اهم مقصد رهيو آهي. جيئن فريڊرڪ آگسٽ وارن هائيڪ کڏهن چيو هو تہ "اهو رهنما اُصول تہ صرف فرد جي آزاديءَ تي مبني پاليسي ئي ترقي پسند پاليسي آهي، اڄ بہ ايترو ئي سچ آهي، جيترو اهو اٺويهين صديءَ ۾ هو."

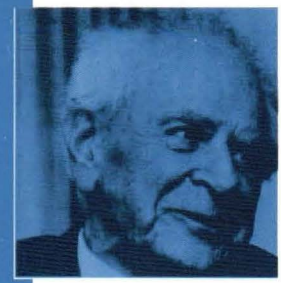
ڊيٽمار ڊوئرنگ

(ڈاڪٽر ڊيٽمار ڊوئرنگ، فريڊرڪ نيومن فائونڈيشن

۾ ريسرچ ايسوسيئيٽ آهي.)

Dr. Detmar Doering
Berlin: Postdam – Germany

لبرل ازم
ڪجھ بنيادي ويچار



ڪارل پوپر

Karl R. Popper

سر ڪارل ريمنڊ پوپر 1902ع ۾ ويانا ۾ ڄائو. سندس ڪتاب "سائنسي دريافت جي منطق" 1934ع ۾ پڌرو ٿيو. ان ڪتاب ۾ هن تنقيدي ۽ عقليت جي فلسفي جو بنياد رکيو. ان ويچار- ڌارا موجب ڪا به حقيقت حتمي حقيقت نه هوندي آهي. انساني علم جيئن جيئن اڳتي وڌندو آهي، هڪ نوڪين مفروضن کي رد ڪندو ويندو آهي. سندس ڪتاب "کُليل سماج ۽ سندس دشمن" (1945ع)، جيڪو هن نيوزي لينڊ ۾ جلاوطنيءَ دوران لکيو، آزاد خياليءَ تي هڪ ڪلاسيڪي لکت آهي. ان ڪتاب ۾ هن ان خيال کي هر قسم جي نظام جي تصورن تي تنقيد لاءِ استعمال ڪيو. اهو سائنسي نظريو، جنهن تي هن جو فڪر جُڙيل آهي، معاشيات ۽ سماجيات تي اڄ ڳڻين لکڻين جو بنياد بڻيو. سندس شاگردن ۽ پوئلڳن ۾ فريڊرڪ آگسٽ وان هائيڪ، هينس البرٽ ۽ رالف ڊاهرينڊروف شامل آهن، جيڪي ويهين صديءَ جي اهم ترين آزاد خيال مفڪرن مان آهن.

1 – رياست هڪ اٽٽر بچڙائي آهي ۽ ان جي اختيارن کي هڪ ضروري حد کان وڌيڪ وڌائڻ نه گهرجي. ان اُصول کي "لبرل ازم جي قينچي" چئي سگهجي ٿو. (ايئن ئي، جيئن اوکهر جي قينچيءَ جو هڪ مشهور اُصول آهي ته شين ۽ خاصيتن کي ايترو ئي وڌائڻ گهرجي، جيترو ضروري هجي.)

رياست کي ضروري ثابت ڪرڻ لاءِ مان هابز جي سوچ جي مدد نه وٺندس، جنهن موجب انسان بنيادي طور تي غاصب آهي. ان جي اُبتڙ جيڪڏهن اسان اهو به مڃي وٺون ته انسان بنيادي طور تي چڱو نه هوندو آهي، بلڪ ملائڪن جهڙو معصوم هوندو آهي، يعني پنهنجي نيڪ فطرت يا ملائڪ جهڙي معصوميت جي ڪري ڪنهن کي جوکو نه ڏيندو. تڏهن به هن دنيا ۾ هيٺا ۽ ڏاڍا موجود رهندا.

هيٺن جا ڪي بہ قانوني حق نہ هوندا، جو سگھارا ڪين برداشت ڪن، جڏهن تہ هيٺن ڪي سگھارن جو ٿورائتو رهڻو پوندو، جو اُنهن (هيٺن) ڪي برداشت ڪيو. اهي ماڻهو جيڪي سمجهن ٿا تہ اها صورتحال اطمينان جوڳي نہ آهي ۽ جيڪي اهو سمجهن ٿا تہ هر انسان کي جيئڻ جو حق ملڻ گهرجي ۽ اهو تہ ماڻهوءَ کي سگھارن کان بچاءُ جو حق ملڻ گهرجي- ان ڪري سان اتفاق ڪندا تہ اسان کي ان رياست جي گهرج آهي، جيڪا سمورن ماڻهن جي حقن جو تحفظ ڪري. اهو چوڻ سولو آهي تہ رياست هڪ مستقل خطرو هوندي آهي يا جيئن مان چئي چڪو آهيان تہ اها هڪ اٽٽر بُجڻائي آهي. جيڪڏهن رياست کي پنهنجا فرض پورا ڪرڻا آهن تہ ان وٽ ڪنهن بہ اڪيلي شهري يا اداري جي پيٽ ۾ وڌيڪ اختيار هجڻ گهرجن ۽ جيتوڻيڪ اسان اهڙا ادارا بہ ناهي سگهون ٿا، جيڪي انهن اختيارن جي ناجائز استعمال کي روڪي سگهن، پر پوءِ بہ ان امڪاني خطري کي مڪمل طور ختم نہ ٿو ڪري سگهجي. ان جي اُبتڙ ايئن ٿو ڏسڻ ۾ اچي تہ سمورن ماڻهن کي رياست جي بچاءُ جي قيمت ادا ڪرڻي پوندي، نہ رڳو ٽيڪس جي صورت ۾ پر ان هٽڪ آميزيءَ جي صورت ۾ بہ- مثال طور (رياست جي) ڪامورا شاهيءَ جي هٿان. پر اصل ڳالهہ اِها آهي تہ ان جي هڪ حد کان وڌيڪ ڳري قيمت ادا نہ ڪرڻي پوي.

جمهوريت ۽ جابراڻي آمريت جي وچ ۾ فرق هيءُ آهي تہ جمهوريت ۾ حڪومت کي خوني وڙوڙن کان سواءِ بہ هٽائي سگهجي ٿو، جڏهن تہ آمريت ۾ ايئن ٿي نہ ٿو سگهي.

2- جمهوريت ۽ جابراڻي آمريت جي وچ ۾ فرق هيءُ آهي تہ جمهوريت ۾ حڪومت کي خوني وڙوڙن کان سواءِ بہ هٽائي سگهجي ٿو، جڏهن تہ آمريت ۾ ايئن ٿي نہ ٿو سگهي.

3 - جمهوريت پنهنجي سر ماڻهن کي ڪو فائدو نہ ٿي ڏئي سگهي ۽ ان کان اِها توقع بہ ڪرڻ نہ گهرجي. دراصل جمهوريت ڪجهہ نہ ٿي ڪري سگهي، صرف ان جمهوريت ۾ رهڻ وارا شهري ئي ڪجهہ ڪري سگهن ٿا ۽ ان ۾ يقينن اهي شهري بہ شامل آهن، جيڪي حڪومت ۾ بہ شامل هوندا آهن. جمهوريت صرف هڪ اهڙو ڍانچو ڏئي ٿي، جنهن جي اندر شهري ڪنهن حد تائين مربوط ۽ منظم انداز سان ڪم ڪري سگهن.

4 - اسان جمهوريت پسند آهيون ،ان ڪري نہ تہ اڪثريت هميشہ درست هوندي آهي پر ان لاءِ تہ جمهوري روايتن ۾ بچڻاين جا امڪان ۽ عنصر ٻين روايتن جي پيٽ ۾ گهٽ

هجن ٿا. جيڪڏهن عام راءِ جي گهٽائي جابراڻي آمريت جي حق ۾ فيصلو ڏئي ٿي ته جمهوريت پسندن کي اهو نه سمجهڻ گهرجي ته سندن سوچ جي انداز ۾ ڪا وڏي خامي سامهون آئي آهي. پر کين اهو سمجهڻ گهرجي ته سندن ملڪ ۾ دراصل جمهوري روايتون پُختيون نه هيون.

5 – صرف ادارا ڪڏهن به ڪافي نه هوندا آهن. جيڪڏهن انهن سان گڏ هم آهنگ روايتون به شامل نه هجن. پختين روايتن کان سواءِ ادارا هميشه مونجهارن جو شڪار رهندا آهن ۽ اڪثر ڪري ان مقصد جي بلڪل اُبتڙ به وڃي سگهن ٿا، جن جي ڪري کين قائم ڪيو ويندو آهي. مثال طور پارلياماني حزب اختلاف جو ڪم گهٽائيءَ کي ٽيڪس گذارن جو پئسو چوري ڪرڻ کان روڪڻ آهي. ڏکڻ يورپي ملڪ جو هڪ واقعو آهي، جنهن مان ان اداري جي بي حسي ۽ لاپرواهيءَ جو اندازو ٿئي ٿو. اُتي حزب اختلاف گهٽائيءَ سان ملي ٽيڪس گذارن جي پئسن جي ڦُرلٽ ڪئي. مطلب ته فردن جي ارادن ۽ قدرن کي ادارن سان گڏ هم آهنگ ڪرڻ لاءِ روايتن جو هجڻ بيحد ضروري آهي.

6 – هڪ لبرل يوٽوپيا، يعني هڪ اهڙي رياست جو قيام، جنهن کي سوچي سمجهي روايتن کان مٿانهون ۽ بي نياز رکيو ويو هجي، ممڪن نه ٿو لڳي. ڇاڪاڻ ته لبرل ازم جي اُصولي گهرج اها آهي ته هر فرد جي آزاديءَ تي سماجي زندگيءَ جون جيڪي پابنديون عائد ٿين ٿيون، اُنهن کي ممڪن حد تائين گهٽايو وڃي ۽ ڪانٽ جي چوڻ موجب جيستائين اهو ممڪن هجي انهن کي برابريءَ جي سطح تي آندو وڃي. پر اهڙي اُصول کي اسان حقيقي زندگيءَ تي ڪيئن لاڳو ڪري سگهون ٿا؟ ڇا اسان هڪ ساز وڄائڻ واري کي پنهنجو ساز وڄائڻ جي رياض کان روڪي ڇڏيون يا هن جي پاڙيسريءَ کي هڪ پُرسڪون شام کان محروم ڪري ڇڏيون. اهڙا سمورا مسئلا فقط عمل دوران ئي حل ٿي سگهن ٿا ۽ ان لاءِ صرف اڳ ئي موجود روايتن ۽ رواجن ۽ انصاف جي روايتي تصور کان ئي مدد حاصل ڪري سگهجي ٿي. سمورا قانون، فطري اُصولن تي مبني هوندا آهن ۽ ان ته عمل لاءِ انهن جي تشريح ڪيندي آهي ۽

> اسان جمهوريت پسند آهيون، ان ڪري نه ته اڪثريت هميشه درست هوندي آهي پر ان لاءِ ته جمهوري روايتن ۾ بچڻ جا امڪان ۽ عنصر بين روايتن جي پيٽ ۾ گهٽ هجن ٿا.

تشريح لاءِ عملي زندگيءَ جي ٿوس اُصولن جي مدد حاصل ڪرڻ ضروري هوندي آهي. جيڪي صرف هڪ زندهه روايت منجهان ئي ملي سگهن ٿا. اها ڳالهه خاص طور تي لبرل ازم جي انتهائي تصوراتي ۽ فطري اُصولن جي باري ۾ ايجا به وڌيڪ درست آهي.

7 – لبرل ازم جي اُصولن کي گهٽ ۾ گهٽ اڄ جي دؤر ۾ اهڙا اُصول چئي سگهجي ٿو. جيڪي موجوده ادارن جو جائزو وٺڻ ۽ جيڪڏهن ضرورت هجي تہ ان ۾ تبديليون ۽ واڌارا ڪرڻ جي ڪم ايندا آهن. بجاءِ ان جي جو موجوده ادارن جي جاءِ تي هڪدم نوان ادارا قائم ڪيا وڃن. ان ڳالهه کي هيئن به بيان ڪري سگهجي ٿو تہ لبرل ازم انقلابي نہ پر ارتقائي نظريو آهي. (سواءِ ان جي جو ڪٿي ان کي جابراڻي آمريت کي منهن ڏيڻو نہ پئجي وڃي.)

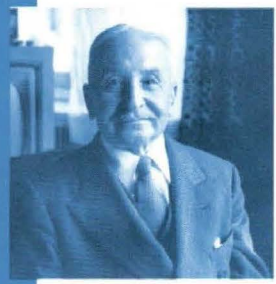
روايتن ۾ جنهن شيءِ کي اسان کي سيني کان وڌيڪ اهميت ڏيڻ گهرجي، اهو ڪنهن به سماج جو "اخلاقي ضابطو" آهي، جيڪو ادارن جي "قانوني ڍانچي" سان مطابقت رکندو آهي.

8 – روايتن ۾ جنهن شيءِ کي اسان کي سيني کان وڌيڪ اهميت ڏيڻ گهرجي، اهو ڪنهن به سماج جو "اخلاقي ضابطو" آهي، جيڪو ادارن جي "قانوني ڍانچي" سان مطابقت رکندو آهي. ان ۾ ان سماج جي انصاف جي روايتي تصور ۽ ان جي اخلاقي شعور جي بلندي به شامل هوندي آهي. اهو اخلاقي ڍانچو ئي اهو بنياد فراهم ڪندو آهي، جنهن جي جتي به ضرورت پوي، هڪ ٻئي جي اُبتڙ ۽ ٽڪراءُ ۾ ايندڙ مفادن جي وچ ۾ انصاف پريو ناهه ڪرائڻ ممڪن هوندو آهي. جيتوڻيڪ يقيني طور اهو اخلاقي ڍانچو پاڻ ترميمن جي قابل هوندو آهي، پر ان تبديليءَ جي رفتار سُست هوندي آهي. ڪابه بي شيءِ ايتري خطرناڪ ٿي نہ ٿي سگهي، جيتري ان روايتي ڍانچي جي تباهي ٿي سگهي ٿي. جيئن نازين ان کي جرمنيءَ ۾ سوچي سمجهي تباهه ڪيو هو. ان جي تباهي نيٽ ڪلبيت (Cynicism) ۽ فنائيت (Nihilism) جي راهه ڏانهن وٺي ويندي آهي. يعني اهو ايئن آهي جيئن هر قسم جي انساني قدرن کي مسخ يا ختم ڪري ڇڏجي.

(ڪارل پوپر جي ڪتاب "هڪ بهتر دنيا جي ڳولا" (لنڊن/ نيويارڪ 1992) مان هڪ ٽُڪرو – 157– 155)

1 – رياست هڪ اٽنٽر بچڻائي آهي ۽ ان جي اختيارن کي هڪ ضروري حد کان وڌيڪ وڌائڻ نہ گهرجي. ان اُصول کي "لبرل ازم جي قينچي" چئي سگهجي ٿو. (ايئن ئي، جيئن اوکهم جي قينچيءَ جو هڪ مشهور اُصول آهي تہ شين ۽ خاصيتن کي ايترو ئي وڌائڻ گهرجي، جيترو ضروري هجي.)

لبرل ازم
کامیابین جو هک رکارد



لڈوگ وان مائيسر

Ludwig von Mises

لڈوگ مائيسز (1973 – 1881ع) آسٽرين اسڪول آف نيشنل اڪنامڪس جي برڪ نظريہ دانن مان هڪ هو. هن جي لبرل ازم جو بنياد پڻ لڳ ڀڳ مڪمل طور تي فرد جي فائدي لاءِ توقعات جي نظريي تي آهي، جيڪو هن اسڪول آف ٿاٽ جي سوچڻ ۽ پرکڻ جو خاص انداز هو. رياست جي هر مداخلت، اگهن جي گهٽتائيءَ جي اشاري طور محسوس ڪرڻ جي صلاحيت ۾ رُڌنو وجهي ٿي. وان مائيسز موجب اهو تصور اشتراڪيت کي سائنسي بنيادن تي رد ڪري ٿو، جنهن کي ڪيترن دانشورن هڪ ڊگهي عرصي تائين نظرانداز پئي ڪيو آهي، پر پس و پيش اهو تصور پڻ سچ ثابت ٿيو آهي. اشتراڪيت، لاڳت جو معقول اندازو لڳائڻ جي صلاحيت کان محروميءَ سبب معاشي ناڪاميءَ جي ور چڙهيل آهي. هڪ اهڙي دؤر ۾ جڏهن جرمن ٻولي ڳالهائيندڙ سماج ۾ آزاديءَ جو تصور اڻ لپ ٿي رهيو هو، وان مائيسز جو 1927ع ۾ لکيل هيءُ ڪتاب "لبرل ازم" ان نظريي جي بچاءُ ۾ لکيل ڪجهہ بنيادي ۽ بااعتماد ڪوششن مان هڪ هو. هن جي بيحد انفراديت پسند ۽ رياست مخالف خيالن سندن پوئلڳن کي سخت متاثر ڪيو. خاص طور تي آمريڪا ۾، جتي هن نازين جي حملي کان پڇي تدريس جو ڪم شروع ڪيو.

لبرل ازم

ارڙهين ۽ اٽويهين صديءَ جي شروعات ۾ فلسفين، عمرانيات ۽ معاشيات جي ماهرن هڪ سياسي پروگرام ترتيب ڏنو جيڪو پهرين انگلستان ۽ آمريڪا ۾، پوءِ يورپي ڪنڊ ۽ ٽيڪ دنيا جي ٻين حصن ۾ بہ سماجي حڪمت عمليءَ جو هڪ رهنما اُصول بڻجي ويو.

اهو پروگرام به پوريءَ طرح لاڳو نه ڪيو ويو. ويندي انگلستان ۾ به نه- جنهن کي لبرل ازم جو گهر سمجهيو ويندو آهي. جيڪو هڪ مثالي لبرل ملڪ آهي. لبرل حڪمت عملي تجويز ڪرڻ وارن کي پنهنجا سمورا مطالبا ميرائڻ ۾ ڪڏهن به ڪاميابي حاصل نه ٿي. باقي دنيا ۾ به لبرل پروگرام تي جزوي طور تي عمل ٿي سگهيو آهي. ان جا ڪجهه حصا جيڪي به گهٽ اهم نه هئا، تن کي ته شروع ۾ ئي نظرانداز يا رد ڪيو ويو هو. اها دعويٰ ته دنيا ڪڏهن (حقيقي طور) لبرل دؤر مان به گذري هئي. وڏاءُ ڪانسواءِ ڪجهه به نه آهي.

لبرل ازم کي ڪڏهن به آزاديءَ سان وڏڻ ويجهڻ نه ڏنو ويو. پوءِ به جيتوڻيڪ لبرل تصورن جي بالادستي تمام ٿوري ۽ محروم ئي رهي پر پوءِ به اها ڏرتيءَ جي قسمت بدلائڻ لاءِ ڪافي هئي ۽ نيٺ شاندار معاشي ترقي سامهون آئي. انسان جي پيداواري صلاحيتن جي آزاد ٿيڻ سان گذر سفر جا وسيلا اڳ جي پيٽ ۾ تمام وڏي ويا. مهاڀاري لڙائيءَ جي موقعي تي (جيڪا بذات خود) لبرل ازم جي راڄ جي روح جي خلاف هڪ تلخ ۽ ڏکهي جدوجهد جو نتيجو هئي ۽ جيڪا لبرل ازم جي اُصولن تي وڏن حملن جي دؤر تي ختم ٿي. دنيا ايتري ڪُتجي وئي جو اُها ايئن ۽ ايتري ڪُتيل پهرين ڪڏهن به نه هئي ۽ هر ماڻهوءَ کي اڳين صدين جي پيٽ ۾ گهٽيون سهولتون ملڻ لڳيون. لبرل ازم جي ڪري خوشحالي آئي. ان جي ڪري ٻارن ۾ موت جي شرح ۾ گهٽي گهٽتائي آئي. جيڪو ان کان اڳ پهرين هڪ وڏو عذاب هو. زندگيءَ جي حالتن ۽ بهتريءَ سبب حياتيءَ جي عمر جي سراسري شرح وڏي وئي. اها خوشحالي صرف مراعت يافته ماڻهن جي چونڊيل طبقي لاءِ نه هئي. مهاڀاري لڙائيءَ جي موقعي تي يورپ جي صنعتي ملڪن ۾، آمريڪا ۽ انگلستان جي سرحد پار بينڪيتن ۾ پورهيت اڃڻي بهتر ۽ باوقار زندگي گذاري رهيا هئا. جهڙي اُن کان ڪجهه عرصو پهرين امير ماڻهو گذاريندا هئا. نه صرف اُهي دل کولي کائي پي سگهيا ٿي پر اُهي چاهين ته پنهنجن ٻارن کي بهتر تعليم به ڏياري سگهيا ٿي. هوچاهين ته پنهنجي قوم جي دانشورانه زندگيءَ ۾ به

لبرل ازم کي ڪڏهن به آزاديءَ سان وڏڻ ويجهڻ نه ڏنو ويو. پوءِ به جيتوڻيڪ لبرل تصورن جي بالادستي تمام ٿوري ۽ محروم ئي رهي پر پوءِ به اها ڏرتيءَ جي قسمت بدلائڻ لاءِ ڪافي هئي ۽ نيٺ شاندار معاشي ترقي سامهون آئي.

اهو پروگرام به پوريءَ طرح لاڳو نه ڪيو ويو. ويندي انگلستان ۾ به نه- جنهن کي لبرل ازم جو گهر سمجهيو ويندو آهي. جيڪو هڪ مثالي لبرل ملڪ آهي. لبرل حڪمت عملي تجويز ڪرڻ وارن کي پنهنجا سمورا مطالبا ميرائڻ ۾ ڪڏهن به ڪاميابي حاصل نه ٿي. باقي دنيا ۾ به لبرل پروگرام تي جزوي طور تي عمل ٿي سگهيو آهي. ان جا ڪجهه حصا جيڪي به گهٽ اهم نه هئا، تن کي ته شروع ۾ ئي نظرانداز يا رد ڪيو ويو هو. اها دعويٰ ته دنيا ڪڏهن (حقيقي طور) لبرل دؤر مان به گذري هئي. وڏاءُ ڪانسواءِ ڪجهه به نه آهي.

لبرل ازم کي ڪڏهن به آزاديءَ سان وڏڻ ويجهڻ نه ڏنو ويو. پوءِ به جيتوڻيڪ لبرل تصورن جي بالادستي تمام ٿوري ۽ محروم ئي رهي پر پوءِ به اها ڏرتيءَ جي قسمت بدلائڻ لاءِ ڪافي هئي ۽ نيٺ شاندار معاشي ترقي سامهون آئي. انسان جي پيداواري صلاحيتن جي آزاد ٿيڻ سان گذر سفر جا وسيلا اڳ جي پيٽ ۾ تمام وڏي ويا. مهاڀاري لڙائيءَ جي موقعي تي (جيڪا بذات خود) لبرل ازم جي راڄ جي روح جي خلاف هڪ تلخ ۽ ڏکهي جدوجهد جو نتيجو هئي ۽ جيڪا لبرل ازم جي اُصولن تي وڏن حملن جي دؤر تي ختم ٿي. دنيا ايتري ڪُتجي وئي جو اُها ايئن ۽ ايتري ڪُتيل پهرين ڪڏهن به نه هئي ۽ هر ماڻهوءَ کي اڳين صدين جي پيٽ ۾ گهٽيون سهولتون ملڻ لڳيون. لبرل ازم جي ڪري خوشحالي آئي. ان جي ڪري ٻارن ۾ موت جي شرح ۾ گهٽي گهٽتائي آئي. جيڪو ان کان اڳ پهرين هڪ وڏو عذاب هو. زندگيءَ جي حالتن ۽ بهتريءَ سبب حياتيءَ جي عمر جي سراسري شرح وڏي وئي. اها خوشحالي صرف مراعت يافته ماڻهن جي چونڊيل طبقي لاءِ نه هئي. مهاڀاري لڙائيءَ جي موقعي تي يورپ جي صنعتي ملڪن ۾، آمريڪا ۽ انگلستان جي سرحد پار بينڪيتن ۾ پورهيت اڃڻي بهتر ۽ باوقار زندگي گذاري رهيا هئا. جهڙي اُن کان ڪجهه عرصو پهرين امير ماڻهو گذاريندا هئا. نه صرف اُهي دل کولي کائي پي سگهيا ٿي پر اُهي چاهين ته پنهنجن ٻارن کي بهتر تعليم به ڏياري سگهيا ٿي. هوچاهين ته پنهنجي قوم جي دانشورانه زندگيءَ ۾ به

لبرل ازم کي ڪڏهن به آزاديءَ سان وڏڻ ويجهڻ نه ڏنو ويو. پوءِ به جيتوڻيڪ لبرل تصورن جي بالادستي تمام ٿوري ۽ محروم ئي رهي پر پوءِ به اها ڏرتيءَ جي قسمت بدلائڻ لاءِ ڪافي هئي ۽ نيٺ شاندار معاشي ترقي سامهون آئي.

حصو وٺي سگھيا ٿي ۽ جيڪڏھن ڪنھن پورھيت ۾ ايتري صلاحيت ھئي تہ ھو آسانيءَ سان پنھنجي سماجي حيثيت کي بُلند ڪري سگھيو ٿي. اُنھن ملڪن ۾ جن لبرل ازم جي پروگرام کي ھينئين سان ھنڌايو ۽ ان تي عمل ڪيو اُنھن ۾ اعليٰ ترين سماجي حيثيتن کي اھي ماڻھو ڪونہ پھتا، جيڪي پيدائشي طور تي پنھنجي والدين جي دولت يا حيثيت سبب مراعت يافتہ ھئا، بلڪ اھڙا ماڻھو مٿي اُپري آيا، جن وڏين محنتن سبب پنھنجي لاءِ اڳتي وڌڻ جو رستو ٺاھيو اُھي رڪاوٽون، جن پوئين دؤرن ۾ آقائن ۽ سندن مفادن کي ڌار ڌارائن ۾ رکيو ھو، سي ڇڻ تہ ختم ٿي ويون ھيون. ھاڻي سڀ صرف شھري ھئا، جن جا حق ھڪ جيترا ھئا. ڪنھن کي سندس قوميت لاءِ يا عقيدي جي بنياد تي گھٽ ڪرڻ يا ظلم جو شڪار بڻائڻ ممڪن نہ رھيو ھو. ملڪن ۾ داخلي طور تي سياسي ۽ مذھبي بنيادن تي ظلم گھٽ ٿيو ۽بين الاقوامي لڙايون گھٽ ۾ گھٽ وڙھيون ٿي ويون. رجائيت پسندن (Optimists) تہ ابدي امن جي دؤر جي آغاز جو خير مقدم ڪرڻ ۾ شروع ڪري ڇڏيو.

نيٺ حالتن/ واقعن پنھنجو پاسو بدلايو. 19ھين صديءَ ۾ لبرل ازم جا سگھارا ۽ متشدد مخالف اُپريا، جيڪي لبرل ازم جي حاصل ڪيل ڪاميابين جي ھڪ وڏي حصي جي خاتمي ۾ ڪامياب ويا. اڄ دنيا لبرل ازم جو نالو بہ ٻُڌڻ نٿي چاھي. انگلستان کان ٻاھر "لبرل ازم" جو اصطلاح غير رسمي طور تي ڇڻ تہ ڪالعدم قرار ڏنل آھي. انگلستان ۾ بيشڪ لبرل موجود آھن، پرانھيءَ مان گھٽا رڳو نالي ماتر لبرل آھن، دراصل اُھي وڌيڪ اشتراڪي آھن.

اڄ ھر جاءِ تي اقتدار لبرل ازم جي دشمن پارٽين جي ھٿ ۾ آھي. لبرل ازم جي مخالف پروگرام اُنھن قوتن کي ڇڙواڳ ۽ ڇيڪ ڇڏي ڏنو جن مھاپاري لڙائيءَ کي ھوا ڏني. درآمدات ۽ برآمدات جي مقرر ڪوٽا، درآمدي ٽيڪسن، وطن جي تبديليءَ تي پابندين ۽ اھڙن ٻين قدمن دنيا جي قومن کي ھڪ ٻئي کان الڳ الڳ ڪري ڇڏيو آھي. لبرل ازم جي مخالف پروگرام ھر قوم ۾ اشتراڪي تجربا ڪرڻ شروع ڪري ڇڏيا آھن، جنھن جو نتيجو پورھيتن جي پيداواري صلاحيتن ۾ گھٽتائي ۽ گڏيل ڪوٽ ۽ بدحاليءَ جي صورت ۾ سامھون آندو. جيڪڏھن ڪوئي ڇاڻي واڻي حقيقتن کان اکيون نہ ٻُوٽي ڇڏي تہ عالمي معيشت طرف وڌندڙ تباھيءَ جا آثار ڏسي سگھجن ٿا. لبرل ازم جي مخالف انساني

تهذيب کي عمومن تباهيءَ طرف وٺي وڃي رهي آهي. جيڪڏهن ڪوئي اهو ڄاڻڻ چاهي، ته لبرل ازم ڇا آهي؟ ان جو مقصد ڇا آهي؟ لبرل ڪهڙا سياسي مطالبا ڪندا هئا ۽ انهن ڇا ڇا حاصل ڪيو؟ ته اهو ڄاڻڻ لاءِ فقط تاريخ جو اڀياس ڪافي نه ٿيندو. لبرل به پنهنجي پروگرام ۾ گهربل ڪاميابي حاصل نه ڪري سگهيا.

نه ئي انهن جي پارٽين جا پروگرام ۽ طرزِ عمل، جيڪي پاڻ کي لبرل سڏائين ٿيون، آزاد خياليءَ جي اصل تصور کي واضح طور تي پيش ڪري سگهيون آهن. ان ڳالهه جو ذڪر پهرين به ڪيو ويو آهي ۽ ويندي انگلستان ۾ به جنهن شيءِ کي اڄڪلهه لبرل ازم سمجهيو وڃي ٿو، اُها آزاد واپار جي حامين جي پراڻي پروگرام جي پيٽ ۾ ٿوري ازم ۽ اشتراڪيت سان گهٽو ملندڙ جلندڙ آهي، جيڪڏهن لبرل ريلوي لائينن، ڪاٽين ۽ ٻين ادارن کي قومي تحويل ۾ وٺڻ جي حمايت ڪرڻ لڳن، ويندي درآمدات تي تحفظاتي ٽيڪسن جي به حمايت ڪرڻ لڳن ته آسانيءَ سان معلوم ٿي وڃي ٿو ته لبرل ازم هاڻي بس رڳو نالي ۽ نعري کان سواءِ ٻيو ڪجهه نه بچيو آهي.

اڄڪلهه اهو به ڪافي ناهي رهيو، ته لبرل ازم جي وڏن وڏن بانين جي لکڻين مان ان باري ۾ ڪو تصور قائم ڪيو وڃي. لبرل ازم نه ته هڪ تڪميل تي پهتل نظريو آهي، نه وري ڪوئي هڪ هنڌ ٻيهر/ جامد عقيدو. جڏهن ته هيءُ انساني زندگيءَ تي سائنسي تعليم جي لاڳو ڪرڻ جو عمل آهي ۽ بلڪل ايئن جيئن ڊيوڊ هيوم، ايڊم سمٿ، ڊيوڊ ريڪارڊو، جيريمي بينٿم ۽ ولهيم همبولٽ جي زماني کان وٺي اڄ تائين معاشيات، عمرانيات ۽ فلسفو ٻيهي ڪونه رهيا، بلڪل ايئن لبرل ازم جو نظريو به پاڻ کي تبديل ڪندو رهي ٿو. جڏهن ته ان جا بنيادي اُصول تبديل نه ٿيا آهن. هينئر ڪيترن سالن کان ڪڏهن نظريي جو بنيادي مفهوم جامع انداز ۾ پيش نه ڪيو آهي. اها ئي ڳالهه اسان جي هن مجموعي جي ترتيب جي ڪوشش جو جواز به ثابت ڪري ٿي.

مادي پلائي

لبرل ازم هڪ اهڙو نظريو آهي، جنهن جو تعلق مڪمل طور تي هن دنيا ۾ انسانن جي طرز عمل سان آهي. ينهنجي حتمي تجزيي ۾ ان جي سامهون ان کانسواءِ ٻيو ڪجهه نه

آهي تہ انسانن جي مادي پلائيءَ ۾ واڌارو ڪيو ويڃي. هيءُ نظريو انسان جي داخلي، روحاني ۽ مابعدالطبعياتي (Meta Physical) ڪيفيتن ۽ گهُرجن سان سڌيءَ ريت ڪوبہ واسطو نٿو رکي. هيءُ انسانن سان خوشيءَ يا مُسرت جو ڪوبہ واعدو نٿو ڪري پر ان جو مقصد وڌ ۾ وڌ انهن خواهشن جي تسڪين سان آهي، جن کي ٻاهرين دنيا جي شين سان حاصل ڪري سگهجي ٿو. لبرل ازم کي اڪثر اهو طعنو ڏنو ويندو آهي تہ زميني ۽ عارضي حقيقتن ڏانهن ان جو رويو خالصتن خارجي ۽ مادي هوندو آهي. ڇيو ويندو آهي تہ ماڻهوءَ جي زندگي صرف کاڌي پيتي تائين محدود نہ آهي. خوراڪ، گهر يا لباس کان بہ مٿانهيون ۽ اهم ترين ضرورتون ٻيون بہ آهن ۽ اهو چوڻ تہ دنيا جي وڏي ۾ وڏي دولت بہ انسان کي خوشي ڏئي نٿي سگهي. نقاد چوندا آهن تہ لبرل انسان جي اندر ۾ سندن روح کي غير مطمئن ۽ خالي ڇڏي ڏيندا آهن ۽ لبرل ازم جي وڏي ۾ وڏي خامي اها آهي تہ ان انسان جي عميق ۽ اعليٰ ترين تمنائن لاءِ ڪجهہ نہ رکيو آهي، پر اُهي نقاد جيڪي اهڙي انداز ۾ ڳالهائيندا آهن، صرف اهو ثابت ڪندا آهن تہ کين انهن اعليٰ ۽ عظيم ضرورتن جو صرف هڪ اڻ پورو ۽ مادي پسند تصور حاصل آهي. ڪابہ سماجي حڪمت عملي، انهن وسيلن سان جيڪي ان کي ميسر آهن، انسانن کي امير يا غريب ئي بڻائي سگهي ٿي، کين خوشي يا لطيف احساسن جي تسڪين ڏئي نٿي سگهي ان ڪري سمورا خارجي مصلحت پسند ناڪام ٿي وڃن ٿا. سماجي حڪمت عملي تہ بس اهو ڪري سگهي ٿي تہ اهنج ۽ ڏک جي ظاهري سببن جو سدِباب ڪري. اها هڪ اهڙي نظام کي سگهہ ڏئي سگهي ٿي، جنهن ۾ پيٽ ڀڪايلن کي کاڌو ملي، انگ اُگهاڻن کي لباس ۽ بي گهر ماڻهن کي آجهو ملي. جڏهن تہ خوشي ۽ سرور، اتي، لٿي ۽ آجهي سان مشروط ناهي، پر اهو ان شيءِ تي منحصر آهي، جنهن کي انسان دل جي گهرائين سان چاهيندو آهي. لبرل ازم جيڪڏهن پاڻ کي انسان جي مادي پلائيءَ تائين محدود رکي ٿو تہ ان جو سبب اهو نہ آهي تہ اهو نظريو انسان جي روحاني پلائيءَ کي حقارت سان ڏسي ٿو پر ان جو سبب اهو ويساهہ آهي تہ انسان جي اندر ۾ جيڪي گهرا ۽ لطيف احساس آهن، اُنهن تي ڪوبہ خارجي قانون لاڳو نٿو ڪري سگهجي. لبرل ازم انسان جي صرف خارجي پلاڻ جي ڪوشش ڪري ٿو. ڇاڪاڻ تہ ان کي معلوم آهي تہ داخلي ۽ روحاني دولت ماڻهوءَ کي ٻاهران ملي نٿي سگهي. اها صرف دل جي اندر ۽ اونهاين جي پاتال مان ئي ماڻي سگهجي ٿي. لبرل ازم ڪجهہ بہ تخليق ڪرڻ جي دعويٰ نٿو ڪري. سواءِ داخلي زندگيءَ جي ترقيءَ لاءِ سازگار خارجي حالتن پيدا ڪرڻ جي ـ ۽ بيشڪ ويهين صديءَ جو نسبتن خوشحال فرد

پنهنجون روحاني ضرورتون اڄ ڪان هزار سال اڳ جي انسان جي نسبت آسانيءَ سان پوريون ڪري سگهي ٿو. جنهن کي رڳو پنهنجي بقا لاءِ پورهيو ڪرڻ يا دشمنن جي خطري جي احساس مان ئي نجات نه ملندي هئي.

ها اسان اُنهن ماڻهن کي ڪوبه جواب ڏئي نٿا سگهون، جيڪي مڪمل رهبانيت ۽ روحانيت ۾ ويساهه رکن ٿا ۽ جهنگ جي پکين ۽ سمنڊ جي مڇين وانگر پابندين کان آجي زندگيءَ کي مثالي زندگي سمجهن ٿا ۽ لبرل ازم تي مادييت پسنديءَ جو الزام هڻن ٿا. اسان انهن کي صرف چونداسين ته اُهي اسان کي اسان جي رستي تي ايئن جهل پَل ڪانسواءِ هلڻ ڏين، جيئن اسان کين اهڙن (روحاني) طريقن سان آسمان ڏانهن وڃڻ کان نٿا روڪيون. هو جيئن چاهين پاڻ کي حُجرن ۾ بند ڪري ڇڏين ۽ دنيا ۽ انسانن کان قطع نظر سڪون ڳولهين، پر اسان جي دؤر جي ماڻهن جي گهڻائي رهبانيت جي تصور کي سمجهڻ کان قاصر آهي. جيڪڏهن هڪ دفعو رهبانيت جي طرزِ عمل جي اُصولن کي روڪيو ويجي، ته لبرل ازم کي ظاهري پلائيءَ جو طعنو ڏئي نٿو سگهجي.

لبرل ازم جو مقصد:

هڪ بلڪل عام تصور اهو آهي ته لبرل ازم، بين سياسي تحريڪن کان ان لحاظ کان مختلف آهي ته اهو سماج جي هڪ حصي يعني سُکين سَهنجن طبقن، سرمائيدارن ۽ ڪاروباري منتظمن جي مفادن کي ٻين طبقن جي مفادن تي اوليت ڏئي ٿو. جڏهن ته اهو الزام بلڪل غلط آهي، لبرل ازم هميشه سمورن ماڻهن جي پلائيءَ کي اوليت ڏني آهي، هڪ خاص گروهه جي نه. اهو ئي خيال هو جنهن کي انگريز افاديت پسند پنهنجي مشهور چوٽي "گهٽي کان گهڻن لاءِ وڏ کان وڏ خوشيون" ذريعي، جيتوڻيڪ تمام مناسب انداز سان به سهي پر ظاهر ڪرڻ چاهيندا هئا. تاريخي طور تي، لبرل ازم اُها پهرين سياسي تحريڪ آهي، جنهن جو مقصد سيني جي پلائيءَ ۾ اضافو آهي، مخصوص گروهن جي پلائيءَ ۾ نه.

لبرل ازم اشتراکیت، جیکا بہ ایئن ئي سيني جي پلائي چاهي ٿي، پنهنجي مقصد جي لحاظ کان نہ پر اُنهن وسيلن جي لحاظ کان مختلف آهي، جيڪا ان مقصد جي حاصلات لاءِ استعمال ڪري ٿي. جيڪڏهن اهو مجبي تہ نتيجن جي اعتبار کان لبرل حڪمت عملي معاشري جي خاص طبقن جي مخصوص مفادن کي فائدو پهچائي ٿي يا لازمي طور پهچائيندي، تڏهن بہ اهو سوال بحث طلب ئي رهجي ويندو. هن مجموعي ۾ ڪتاب جو هڪ مقصد اهو واضح ڪرڻ بہ آهي تہ انهن اعتراضن ۾ صداقت نہ آهي پر شروع ۾ ئي اهڙو سوال اُٽارڻ واري شخص تي ناانصافيءَ جو الزام عائد ڪرڻ جائز نہ آهي.

ممڪن آهي تہ جنهن راءِ کي اسان بجا طور تي غلط سمجهون ٿا، ان جو اظهار مڪمل نيڪ نيتيءَ سان ڪيو ويو هجي. جيڪو بہ لبرل ازم تي ان انداز سان آگر کڻي ٿو، اهو اها ڳالهہ بہ مجي ٿو تہ لبرل ازم جي نيت سيني جي پلائي آهي ۽ اها تحريڪ اهو ئي چوندي آهي، جيڪو دراصل عملي طور چاهيندي آهي پر لبرل ازم جا اُهي نقاد انهن کان بلڪل مختلف آهن، جيڪي مٿس عام پلائيءَ بجاءِ ٿورن مخصوص طبقن جي مفادن کي زور ونائڻ جو الزام هڻندا آهن. اهڙا نقاد غير منصف بہ آهن ۽ اڻ ڄاڻ بہ. (لبرل ازم تي) جهُلَ جو اهڙو طريقو اختيار ڪري ئي هو اهو ظاهر ڪري ڇڏيندا آهن تہ هو دل ۾ پنهنجن دليلن جي ڪمزورين کان چگيءَ طرح واقف آهن. هو زهريلن هٿيارن ڏانهن ان ڪري وڃن ٿا، جو کين ڪنهن ٻئي طريقي سان ڪاميابيءَ جي ڪا اُميد نہ آهي. جيڪڏهن ڪو ڊاڪٽر صحت لاءِ هڪ هاجيڪار خوراڪ لاءِ لالچائيندڙ مريض تي سندس بي راهہ روي واضح ڪري تہ پلا ڪو اهو چوندو تہ: "اهو ڊاڪٽر مريض جي پلائيءَ جي پرواهہ نٿو ڪري، جيڪو بہ مريض جو پلو چاهي ٿو. اتي مريض جي ان کان بہ وڌيڪ لذيذ غذا تي اعتراض نہ ڪرڻ گهرجي." هر ڪو ئي ايئن سمجهندو تہ ڊاڪٽر مريض کي هاجيڪار خوراڪ مان ملندڙ لذت کي ترڪ ڪرڻ لاءِ چئي رهيو آهي تہ جيئن سندس صحت کي نقصان نہ پهچي پر جڏهن معاملو سماجي حڪمت عمليءَ جو هوندو آهي تہ سڀ ڪو ان کي مختلف انداز سان ڏسڻ لڳندو آهي، جڏهن لبرل ڪجهہ مقبول ۽ مشهور قدمن جي خلاف صلاح ڏيندو آهي، جو تہ ڪيس ان جا هاجيڪار نتيجا سامهون اچڻ جي توقع هوندي آهي تہ مٿس عوام جو دشمن هجڻ جي تهمت هنئي ويندي آهي.

ان جي اُبتڙ انهن ٻيڪيدار تقريرون ڪرڻ وارن جي تعريف ڪئي ويندي آهي. جيڪي آئيندي جي نقصانن جي پرواهه ڪرڻ کانسواءِ ان خاص لمحي ۾ وقتي فائدن جون صلاحون ڏئي رهيا هوندا آهن. معقول قدمن ۽ غير معقول قدمن وچ ۾ فرق ايئن ئي ڪري سگهجي ٿو ته معقول پيش قدمين ۾ ڪجهه قربانيون شامل هونديون آهن. اِهي قربانيون وقتي هونديون آهن. ڇاڪاڻ ته اڳتي هلي حاصل ٿيندڙ فائديمند نتيجا انهن قربانين جي پيٽ ۾ گهٽو وڌيڪ هوندا آهن. اهو شخص جيڪو لذيذ پر غير صحتمند غذا کان پرهيز ڪندو آهي، اهو شخص وقتي قرباني ڏيندو آهي. ان جو نتيجو يعني هن جي صحت کي هاڃو نه رسڻ اهو ثابت ڪندو آهي ته هن ڪجهه وڃايو نه آهي، بلڪ حاصل ڪيو آهي. عوامي تقريرون ڪرڻ وارو ان صورتحال جو فائدو حاصل ڪندو آهي. هو ان ليبرل فرد جي مخالفت ڪندو آهي، جيڪو عارضي ۽ فقط ظاهري قربانين جي حمايت ڪندو آهي. ليبرل کي عوام جو دشمن ثابت ڪندو آهي ۽ پاڻ کي انسان دوست قرار ڏيندو آهي. ان عمل دوران هو جن جي وڪالت ڪري رهيو هوندو آهي، هن کي ڇڪيءَ طرح اندازو هوندو آهي ته پنهنجي ٻُڌندڙن جي دلين کي ڪيئن گرمائجي ۽ ڏک ۽ اڻ هوند جا حوالا ڏئي ڪيئن سندن اکين ۾ ڳوڙها آڻي ڪين روئاريو وڃي. ليبرل ازم مخالف حڪمت عملي سرمائي جي استعمال جي حڪمت عملي آهي. اها حڪمت عملي مستقبل جي قيمت تي حال ۾ وڌ کان وڌ افراط ۽ شين جي فراهميءَ جي حمايت ڪري ٿي. اها بلڪل ان ساڃڻي مريض جو قصو آهي، جنهن جو اسان مٿي ذڪر ڪري آيا آهيون. بنهي صورتن ۾ اها مستقبل ۾ هڪ نسبتن شديد جوکم جي پيٽ ۾ حاصل ۽ نسبتن تڪڙي ۽ فوري تسڪين کي اوليت ڏئي ٿي. اهو چوڻ ته اهڙيءَ صورت ۾ سوال سنگدلي ۽ خلق جي خدمت وچ ۾ مقابلي جو آهي ته اها سراسر بي ايماني ۽ ڪوڙ آهي. رڳو عام سطح جا سياستدان ۽ ليبرل ازم جي مخالف پارٽين جي پريس ئي اهڙا الزام هڻندا آهن. سوزيل پاليٽيڪ مڪتبہ فڪر سان واسطو رکندڙ لڳ ڀڳ سمورن ليڪڪن اهو حربو پڻ استعمال ڪيو آهي. دنيا ۾ اڻ هوند ۽ ڏک موجود آهي پر اهو ليبرل ازم خلاف ڪو وزنائتو دليل نه آهي. اهو ڏک ۽ اڻ هوند ئي آهي، جنهن کي ختم ڪرڻ ليبرل ازم جو مقصد آهي ۽ جيڪي ذريعا اهو ان مقصد لاءِ استعمال ڪري ٿو اهي ئي ان جي نظر ۾ مناسب ۽ موزون آهن. جيڪڏهن ڪو سمجهي ٿو ته ان مقصد لاءِ ان کان وڌيڪ بهتر ڪي ٻيا ذريعا آهن ته ان کي ان لاءِ ثبوت پيش ڪرڻ گهرجي. اهو بيان ته ليبرل

معاشري جي سمورن ماڻهن بجاءِ خاص گروهن/ طبقن جي پلائيءَ لاءِ عام ڪن ٿا. ڪنهن به صورت ۾ ان ثبوت جو متبادل ٿي نٿو سگهي.

اها حقيقت ته دنيا ۾ اڻ هوند ۽ ڏک موجود آهن، ليبرل ازم خلاف دليل جو ڪم نٿي ڏئي سگهي. ڪٿي سڄي دنيا ليبرل حڪمت عمليءَ تي عمل ڪري رهي هجي. اهو سوال هميشه موجود رهندو ته ڇا دنيا ۾ ڏک ۽ اڻ هوند ان کان به وڌيڪ موجود نه هجي ها، جيڪڏهن ڪا بي حڪمت عملي اختيار ڪئي وئي هجي ها. اڄ خانگي ملڪيت جي ادارن تي جنهن انداز سان پابنديون هنيون پيون وڃن ۽ سندن ڪم ۾ رنڌڪون وڌيون پيون وڃن، ان تحت ليبرل ازم جي اُصولن جي درستيءَ جي باري ۾ ڪوبه نتيجو اخذ ڪرڻ جي ڪوشش يقيني طور اڄائي ٿيندي. ڇاڪاڻ ته معاشي حالتون اهڙيون نه آهن، جهڙيون اُهي هجڻ گهرجن ها. اهو ڄاڻڻ لاءِ ته ليبرل ازم ۽ سرمائيداري ڪهڙي ڪاميابي حاصل ڪئي آهي، اسان کي اڄوڪين حالتن جي پيٽ وچين دؤر يا جديد دؤر جي اوائلي صدين سان ڪرڻ گهرجي. اهو اندازو صرف نظرين جي اڀياس ذريعي ئي لڳائي سگهجي ٿو ته ليبرل ازم ۽ سرمائيداريءَ کي جيڪڏهن پورو موقعو ملي ها ته اهي ڇا ڇا نه حاصل ڪري سگهيا ٿي.

ليبرل ازم ۽ سرمائيداري:

ڪوبه معاشرو جنهن ۾ ليبرل ازم جي اُصولن تي عمل ڪيو ويندو آهي، عام طور تي سرمائيدارانه معاشرو سڏبو آهي. ڇاڪاڻ ته ليبرل ازم جي معاشي حڪمت عمليءَ تي دنيا جي تمام حصن ۾ سنهي ٿلهي فرق سميت لڳ ڀڳ هڪ جيترو عمل ڪيو ويو آهي. ان ڪري مڪمل سرمائيداريءَ مان حاصل ٿيندڙ ممڪن ڪاميابين جي باري ۾ درست اندازو لڳائڻ ممڪن نه آهي. پوءِ به اسان جي دؤر کي بجا طور تي سرمائيداريءَ جو دؤر چئي سگهجي ٿو. ڇاڪاڻ ته اسان جي دؤر ۾ جيڪا به دولت پيدا ٿي آهي، اُن جو سرچشمو سرمائيدار ادارا آهن. اسان جي زماني جي عوام جي چڱي وڏي گهڻائيءَ جي زندگيءَ جو معيار اهڙو آهي، جو ڪجهه سالن تائين اهو رڳو اميرن ۽ خاص مراعتيافته طبقن کي ئي

حاصل هو. يقينن، عوامي تقريرون ڪرڻ وارن جي معمولي جي لفاظيءَ ۾ انهن حقيقتن کي بلڪل مختلف انداز ۾ پيش ڪيو ويو آهي.

انهن کي ٻُڌڻ وقت ماڻهو اهو سمجهڻ لڳندو آهي ته پيداواري اٽڪلن جي سڄي ترقي صرف ۽ صرف ٿورن مخصوص ماڻهن جي فائدي ۾ وڃي ٿي، جڏهن ته عوام اڳ کان ٻه وڌيڪ بدحال هوندو آهي. جڏهن ته صرف هڪ لمحي جي غور و فڪر سان ماڻهو اهو سمجهي سگهي ٿو ته سموري ٽيڪنالاجي ۽ صنعتي ترقي عوام جي تمام وڏي حصي جي ضرورتن جي پورائي لاءِ ڪم ايندي آهي. سموريون وڏيون صنعتون جيڪي مشينون ۽ ٻيو سامان تيار ڪن ٿيون، اهو ٻه سڌيءَ ريت پس و پيش عوام جي ئي ڪم اچي ٿو. پهرين ڏاهڪن جي عظيم صنعتي ترقيءَ جو ارڙهين صديءَ جي صنعتي ترقيءَ وانگر جنهن کي صنعتي انقلاب ٻه سڏيو ويندو آهي، نتيجو عوام جي ضرورتن کي بهتر طور تي پورو ڪرڻ جي صورت ۾ ئي نڪتو آهي. ڪپڙي جي صنعت، جوتن جي تياريءَ ۾ مشينن جي استعمال ۽ غذائي سامان جي تياري ۽ ورهاست ۾ بهتري، آبادي جي گهٽائيءَ کي ئي فائدو پهچايو آهي. انهن ئي صنعتن جي ڪري اڄ عوام اڳوڻي زماني جي پيٽ ۾ سُنا ڪپڙا پائي رهيا آهن ۽ بهتر کاڌو کائي رهيا آهن. جڏهن ته وڏي پئماني جي پيداوار صرف خوراڪ، رهائش ۽ لباس ئي مهيا نٿي ڪري پر عوام جي ٻين ضرورتن کي ٻه پورو ڪري ٿي. پريس عوام جي ايئن ئي خدمت ڪري ٿي، جيئن متحرڪ تصويرن جي صنعت ڪري ٿي. ايستائين جو ٿيٽر ۽ فن جا ٻيا مرڪز ٻه ڏينهون ڏينهن عوامي تفريح جا ٻيا ادارا ٻڌجي رهيا آهن.

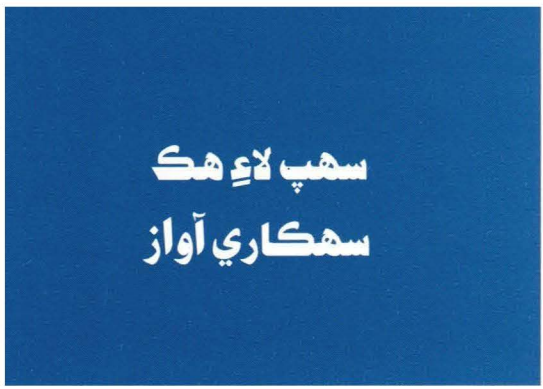
پوءِ ٻه لبرل ازم جي مخالف پارٽين جي پروپيگنڊا سبب عوام اڄ لبرل ازم ۽ سرمائيداريءَ جي تصورن کي هڪ اهڙي دنيا جي تصور سان وابسته ڪرڻ لڳا آهن، جيڪا وڌندڙ غربت ۽ بدحاليءَ ۾ غرق ٿيندي پئي وڃي. عوامي مقررن جي توقعات جي اُبتڙ ڪابه حقارت آميز پروپيگنڊا مهم "لبرل ازم" ۽ "لبرل ماڻهن" کي مڪمل طور تي خراب ثابت ڪرڻ ۾ ناڪام رهندي. ان حقيقت کي رد ڪرڻ ممڪن نه آهي ته لبرل ازم جي خلاف ان سموري پروپيگنڊا جي باوجود انهن لفظن ۾ ڪا اهڙي ڳالهه ضرور آهي، جيڪا عوام کي اهو احساس ڏئي ٿي، جيڪو لفظ "آزادي" ٻُڌي محسوس ٿيندو آهي. اهو ئي سبب آهي جو لبرل ازم جا مخالف اڪثر پنهنجي پروپيگنڊا ۾ لفظ "لبرل ازم" جو ذڪر ڪرڻ کان پاسو ڪندا

آهن ۾ انهن بدنام زمانہ صنعتن جو ذکر وڏائي ڪندا آهن، جيڪي سرمائيداريءَ جي اصطلاح سان منسوب آهن. ان لفظ سان ذهن ۾ هڪ سنگدل سرمائيدار جو تصور ايندو آهي، جيڪو سواءِ امير تر هئڻ جي ڪنهن بہ بي شيءِ کي اهم نہ سمجهندو آهي، خواهہ ان لاءِ پنهنجي ساڻي انسانن جي قُربت ئي ڇو نہ ڪرڻي پوي. ڪنهن سرمائيدار جي اهڙي تصور قائم ڪرڻ سان شايد ئي اهو خيال ايندو هجي تہ لبرل ازم جي اُصولن تي مبني سماجي نظام ۾ سرمائيدارن ۽ ڪاروباري منتظمين وٽ مالدار ٿيڻ جو فقط هڪ ئي رستو بچندو آهي تہ اُهي پاڻ سان گڏ ڪم ڪندڙ ماڻهن کي بہ اهو سڀ ڪجهہ مهيا ڪن، جيڪو هو پنهنجي لاءِ ضروري سمجهن ٿا. عوام جي معيارِ زندگيءَ ۾ حيرت انگيز بهتريءَ جي ڏس ۾ سرمائيداريءَ جو ذکر ڪرڻ بجاءِ، لبرل ازم جا مخالف سرمائيداريءَ جو ذکر صرف انهن خرابين جي سلسلي ۾ ڪندا آهن، جيڪي لبرل ازم تي عائد ڪيل پابندين جي ڪري سامهون آيون. سرمائيداريءَ جو ذکر ڪندڙ جي حوالي سان ان وقت ئي ڪيو ويندو آهي، جڏهن ڪو ڪارٽيل، ڪندڙ جي قيمت عالمي منڊيءَ جي اڳهن کان وڏائي ڇڏيندو آهي. ان حقيقت جو ڪوبہ ذکر نہ ڪيو ويندو آهي تہ سرمائيداريءَ ڪندڙ جي شڪل ۾ مسرت جو هڪ لذيذ سامان ۽ غذا عوام جي سامهون پيش ڪئي آهي. اها صورتحال ڪنهن اهڙي سماجي نظام ۾ تصور ۾ نٿي آڻي سگهجي، جنهن ۾ لبرل اُصول تي عمل ڪيو ويندو هجي. اهڙي ڪنهن بہ ملڪ ۾ جتي لبرل حڪومت هوندي، اُتي نہ تہ ٽيرف هوندا ۽ نہ ئي ڪارٽيل ان قابل هوندا تہ ڪنهن جنس جي قيمت عالمي منڊيءَ جي اڳهن کان وڌيڪ وصول ڪن.

اهي دليل جن ذريعي عوامي مقرر، لبرل ازم ۽ سرمائيداريءَ کي انهن خرابين جو الزام لڳائڻ ۾ ڪامياب ٿي ويندا آهن، جيڪي لبرل ازم جي مخالف پاليسين سبب پيدا ٿيندیون آهن، ڪجهہ هيئن آهي: شروع ۾ چيو ويندو آهي تہ لبرل ازم جي اُصولن جو مقصد سرمائيدارن ۽ ڪاروباري منتظمين جي مفادن کي بي آبادیءَ جي مفادن کي اوليت ڏيڻ هوندو آهي ۽ اهو تہ لبرل ازم اهڙي حڪمت عملي آهي، جيڪا اميرن کي غريبن تي اوليت ڏيندي آهي. وري اهو چيو ويندو آهي تہ ڪيترا ڪاروباري ماڻهو ۽ سرمائيدار ڪجهہ خاص حالتن ۾ درآمدي تحفظات جي حمايت ڪندا آهن، جڏهن تہ ڪجهہ ٻيا، مثال طور: هٿيار ٺاهيندڙ ڪارخانن جا مالڪ "قومي دفاع جي تياري" جي حڪمت عمليءَ جي حمايت

ڪندا آهن ۽ پوءِ يڪدم اهو نتيجو اخذ ڪيو ويندو آهي تہ اهي پاليسيون لازمي طور "سرمائيداراٽيون" هونديون. حقيقت ۾ ڀالهہ ان جي اُبتڙ آهي. لبرل ازم ڪنهن خاص گروهہ جي مفادن جو بچاءُ ڪرڻ جي حڪمت عمليءَ طور نہ آهي. ان جي اُبتڙ اهو پوري انسانيت جي مفادن جي ترجماني ڪري ٿو. ان ڪري اهو چوڻ غلط ٿيندو تہ لبرل ازم جي حمايت ڪرڻ ۾ واپارين ۽ سرمائيدارن جو ڪو خاص مفاد آهي. لبرل ازم جو چيمپيئن بڻجڻ ۾ سندن بہ اهو ئي مفاد آهي، جيڪو ٻين جو آهي. ڪجهہ اهڙا انفرادي واقعا ممڪن آهن، جن ۾ چند ڪاروبارين ۽ سرمائيدارن پنهنجن مخصوص مفادن کي لبرل ازم جي پردي ۾ لڪايو هجي پر ان جي مقابلي ۾ ٻين واپارين ۽ سرمائيدارن جا مفاد هميشہ سرگرم ۽ عمل ۾ هوندا آهن. هيءُ معاملو ايترو سادو نہ آهي، جيترو اُهي ماڻهو سمجهن ٿا. جيڪي هرجاءِ تي "مفادن" ۽ "مفاد پرست گروهن" جي بوءِ سُنگهي وٺندا آهن. جيڪڏهن ڪنهن ملڪ ۾ لوهہ جي درآمد تي ٽيڪس لڳايو ويندو آهي تہ ان جو مطلب صرف اهو نہ هوندو آهي تہ ان سان لوهہ جي وڏن ڪارخانيدارن کي فائدو ملندو آهي. ان ملڪ ۾، خود ڪاروباري ماڻهن ۾، اهڙا ماڻهو بہ هوندا جن جا مفاد ان جي اُبتڙ هوندا ۽ پوءِ اهو بہ آهي تہ لوهہ جي برآمد تي ٽيڪس عائد ٽيڻ سان فائدو حاصل ڪندڙن جو تعداد مسلسل گهٽ ٿي رهيو آهي. رشوت جو ذڪر بہ هن صورتحال جي وضاحت لاءِ ڪافي نہ ٿيندو. ڇو تہ اهي ماڻهو جن کي رشوت ڏني وئي، اڃا تمام گهٽ هوندي. ان ڪانسواءِ پلا ڪهڙو سبب آهي جو صرف تجارتي تحفظات جا حامي ئي رشوت ڏيندا، ان جا مخالف آزاد تجارت جا حامي ايئن نہ ڪندا؟ حقيقت هيءَ آهي تہ اهو نظريو جنهن تحت تحفظاتي ڊِلن جو نفاذ ممڪن ٿيو. نہ تہ مفاد يافتہ طبقن جو تيار ڪيل آهي ۽ نہ ئي انهن ماڻهن جن کي رشوت ڏني وئي، بلڪ اها تہ انهن نظريہ دانن جي تخليق آهي، جيڪي دنيا کي اهي تصور ڏيندا آهن، جن سان انساني معاملن جو رُخ متعين ٿئي ٿو. اسان جي دؤر ۾ جڏهن تہ لبرل ازم جا مخالف تصور حاوي آهن. لڳ ڀڳ هر ڪو ايئن ئي مروج خيالن مطابق سوچي رهيو آهي، جيئن اڄ کان هڪ سئو سال اڳ اڪثر ماڻهو اُن وقت جي مروج نظريي يعني لبرل ازم مطابق سوچيندا هئا. اڄ جيڪڏهن گهڻا ڪاروباري ماڻهو تحفظاتي ڊِلن جي حمايت ڪن ٿا تہ هيءُ اهو رويو آهي، جيڪو لبرل ازم جا مخالف پنهنجي لاءِ اختيار ڪندا آهن. ان جو لبرل ازم سان ڪوبہ تعلق نہ آهي.

(لڊوگ وان مائيسز جي ڪتاب "آزاد خيالي جي ڪلاسيڪي روايت"، ترجمو الف ايڪو ٽيون ڇاپو. ارونگٽن، هڊسن، نيويارڪ، 1985، صفحا 5 – 1، 13 – 7)


سهپ لاءِ هڪ
سهڪاري آواز

جان لاک

John Locke

انگريز فلسفي جان لاک (1632 – 1704) کي ڪيترا مؤرخ لبرل ازم جو حقيقي، روحاني ابو مڃيندا آهن. هن جي سياسي فلسفي جو بنياد فرد جي انفرادي حقن ۽ سندس ملڪيت جي تحفظ لاءِ جمهوري طريقي سان طئي ڪيل سماجي معاهدي تي آهي. اهو ئي اهو تصور هو، جنهن سان جان لاک آمريڪي آزاديءَ جي پڙنامي کي متاثر ڪيو هو. ان سان گڏ هو ان دؤر ۾ مذهبي رواداريءَ جو علمبردار هو، جڏهن اُها اٽلي هئي، جيئن هيٺ ڏنل سندس "سهپ جي باري ۾ لکيل خط" (1689) مان واضح ٿئي ٿو.

"گڏيل دولت" مون کي اهڙن ماڻهن جي هڪ تنظيم نظر اچي ٿي، جنهن کي انهن پنهنجي شهري مفادن جي حاصلات، بچاءَ ۽ واپاري مقصد لاءِ قائم ڪيو آهي. شهري مفادن مان منهنجو مطلب زندگي، آزادي، محبت ۽ جسماني آرام توڙي ظاهري شين مثال طور: ڏوکڙ، زمين، گهر، گهرو سامان وغيره جي ملڪيت آهي. سِول مئجسٽريٽس جو فرض آهي ته اُهي قانون جي سيني لاءِ ساڳئي نفاذ رستي، سمورن ماڻهن لاءِ خاص طور تي پنهنجن شهرين توڙي سندن ملڪيت جي بچاءَ کي يقيني بڻائين. جيڪڏهن ڪو ماڻهو انصاف ۽ برابريءَ جي انهن قانونن جي خلاف ورزيءَ جي باري ۾ سوچي ته ڪيس اهو پوءِ ٿيڻ گهرجي ته هو انهن شهري مفادن/ حقن يا شين کان محروم ٿي ويندو جيڪي هونئن ملي سگهن ٿيون يا ڪيس ملڻ گهرجن. ڇاڪاڻ ته ڪوبه ماڻهو ڄاڻي واڻي اهڙي سزا لاءِ تيار نه ٿيندو جنهن کري هن کان زندگيءَ يا آزاديءَ مان کا شيءِ کسجي وڃي. ان کري مئجسٽريٽ کي کنهن اهڙي شخص کي سزا ڏيڻ جي سلسلي ۾ جيڪو کنهن ٻئي انسان جي حقن جي

خلاف ورزي ٿو ڪري. عام شهرين جي اخلاقي مدد ۽ حمايت ۾ حاصل هوندي آهي.

مئجسٽريٽ جو سمورو اختيار ۽ دائره ڪار انهن شهري مسئلن جو ئي احاطو ڪري ٿو. هن جو سمورو اختيار شهري حقن کي روزگار ونڊائڻ لاءِ پابند آهي ۽ ان حد تائين محدود ۾ آهي. هن جو دائرو نه ته روحاني معاملن تائين وڌي سگهي ٿو ۽ نه وڌائڻ گهرجي. ان ڏس ۾ مون کي هيٺيون ڳالهيون ضروري محسوس ٿين ٿيون. پهرين ته روحاني معاملن جي سار سنڀال جي ذميواري مئجسٽريٽ کان وڌيڪ عام ماڻهوءَ جي آهي. منهنجو خيال آهي ته اها ذميواري خدا مئجسٽريٽ کي نه ڏني آهي، ڇاڪاڻ ته خدا ڪڏهن به ڪنهن ٻئي انسان کي اهو اختيار نه ڏنو آهي ته هو ڪنهن ٻئي انسان کي سندس مذهب اختيار ڪرڻ لاءِ مجبور ڪري. ان قسم جو ڪوبه اختيار عوام جي رضامنديءَ باوجود ڪنهن مئجسٽريٽ کي ڏئي نٿو سگهجي. ڪوبه ماڻهو پنهنجي نجات لاءِ ڪنهن ٻئي تي انڌو اعتماد نٿو ڪري سگهي. پل ته اهو ڪٽي ڪو شهزادو هجي يا عام ماڻهو. جيڪو ڪيس ٻڌائي ته ڪيس ڪهڙو مذهب اختيار ڪرڻ گهرجي. ڪوبه ماڻهو جيڪڏهن چاهي ته ڪڏهن به پنهنجي عقيدي کي ٻين تي مڙهي نٿو سگهي. حقيقي مذهب جي سموريءَ سگهه جو دارومدار ماڻهوءَ جي پنهنجي اندر جي روحاني سگهه تي هوندو آهي ۽ ڪوبه عقيدو ايمان ڪانسواءِ عقيدو نه هوندو آهي. اسان جيڪو به عقيدو اختيار ڪريون، جيڪا به عبادت ڪريون، جيڪڏهن اسان پاڻ پنهنجي ذهن ۾ واضح ۽ مطمئن نه آهيون، ته اسان حق تي آهيون ۽ خدا کي خوش ڪري رهيا آهيون ته اهڙي عقيدي مان فائدو ته ڇا اُبتو اسان جي نجات جي راهه ۾ رڪاوٽ پيدا ٿي ويندي. ايئن ڪوبه مذهب اختيار ڪري اسان پنهنجن اڳوڻن گناهن کي ڏوئڻ بجاءِ وڌيڪ گناهه ڪرڻ وارا هونداسين. مثال طور: منافقت ڪنداسين ۽ خدا جي شان ۾ گُستاخي ڪنداسين.

ان ڏس ۾ مون کي هيٺيون ڳالهيون ضروري محسوس ٿين ٿيون. پهرين ته روحاني معاملن جي سار سنڀال جي ذميواري مئجسٽريٽ کان وڌيڪ عام ماڻهوءَ جي آهي.

ٻيو اهو ته سِول مئجسٽريٽ جو روحاني معاملي جي سار سنڀال سان ان ڪري به ڪو واسطو نه آهي، جو هُن جو اختيار صرف ظاهري قوتن تائين محدود آهي. حقيقي مذهب

جو تعلق داخلي ويساهه سان آهي، جنهن کانسواءِ خدا کجهه به قبول نه ڪندو آهي. انساني سمجهه اهڙي شيءِ آهي، جو ان کي خارجي دباءُ ۽ طاقت ذريعي کجهه به ميڙ تي مجبور نٿو ڪري سگهجي. ملڪيت جو ڪسجڻ، ڪاٽ ۾ وڃهڻ، ايذاءُ – انهن مان ڪابه شيءِ ڪنهن به ماڻهوءَ کي شين جي باري ۾ پنهنجي داخلي راءِ تبديل ڪرڻ لاءِ مجبور نٿي ڪري سگهي ۽ آخري ڳالهه اِها آهي ته سهپ جي معاملي ۾ مئجسٽريٽ جو ڪهڙو فرض هجي. اسان اهو اڳ ئي ثابت ڪري چڪا آهيون ته روحاني معاملن جي سار سنڀال مئجسٽريٽ جو ڪم نه آهي، يعني فقط قانون نافذ ڪري ۽ سزائون ٻُڌائي اهو ڪم نٿو ڪري سگهجي. ها، البته ماڻهن جي عام سار سنڀال، تعليم، ڏڪي، دهمان ۽ دليلن سان ڪنهن کي قائل ڪرڻ کان ۽ ڪنهن کي جهلي نٿو سگهجي. جڏهن ته پنهنجي روح جي سنڀال هر فرد جو پنهنجو فرض آهي ۽ ان کي مٽس ئي ڇڏڻ گهرجي پر جيڪڏهن ڪو ماڻهو پنهنجو روحاني خيال ڪرڻ ۾ ڪوتاهي ڪري ته؟ مان چوان ٿو ته جيڪڏهن ڪوبه ماڻهو پنهنجي صحت يا پنهنجي ملڪيت جي سار سنڀال ۾ ڪوتاهي ڪري، جن سان حڪومت جي اختيارن جو وڏيڪ ويجهو واسطو هوندو آهي، تڏهن به ڇا ٿو ڪري سگهجي؟ ڇا ان صورت ۾ مئجسٽريٽ فوري طور اهو قانون پاس ڪندو ته فلاڻي ماڻهوءَ کي بيمار يا غريب نه هئڻ گهرجي؟ قانون جيستائين ممڪن هجي ان ڳالهه کي يقيني بڻائي ته ماڻهن جي جان ۽ مال کي ڪنهن به ڏوهه يا تشريح سان جوکو رسڻ نه گهرجي. هو انهن کي ڏُڪيءَ طرفان رسندڙ نقصان کي روڪي نٿا سگهن. ڪنهن به ماڻهوءَ کي امير يا صحتمند ٿيڻ تي مجبور نٿو ڪري سگهجي. چگو جيڪڏهن اهو فرض به ڪري وڃجي ته حاڪم اهو چاهي ته سندس رعيت مال گڏ ڪري يا پنهنجي جسماني قوت وڌائي، تڏهن به ڇا اهو سڀ ڪنهن قانوني حڪم ذريعي ڪري سگهجي ٿو؟ ڇااهو قانون جوڙيو ويندو ته ماڻهو فلاڻي فلاڻي رومن طبيب کان ئي علاج ڪرائين؟ ڇا سمورن ماڻهن کي فقط انهن هدايتن نامن تحت ئي زندگي گذارڻي پوندي؟ يا وري رعيت کي امير بڻائڻ لاءِ مٿن حڪم مڙهيا ويندا ته هو واپاري بڻجن يا موسيقار؟ سيڪو... يا لوهاربڻجي وڃي. ڇاڪاڻ ته انهن پيشن ۾ ڪجهه ماڻهو پنهنجي ڪٽنب کي عيش سان پالي رهيا آهن. اهو ڇئي سگهجي ٿو

> هو انهن کي ڏُڪيءَ طرفان رسندڙ نقصان کي روڪي نٿا سگهن. ڪنهن به ماڻهوءَ کي امير يا صحتمند ٿيڻ تي مجبور نٿو ڪري سگهجي.

ته مالدار ٿيڻ لاءِ سئو رستا ٿي سگهن ٿا پر جنت طرف وڃڻ لاءِ فقط هڪ ئي رستو آهي. اهو ڪنهن ڪيترو نه سُنو ڇيو آهي، خاص طور تي انهن لاءِ جيڪي ماڻهن کي هڪ نه ٻئي رستي تي وڃڻ چاهيندا آهن ۽ جيڪڏهن ان طرف گهٽا گس وجن ها ته ڪٽي به ظلم نه هجي ها.

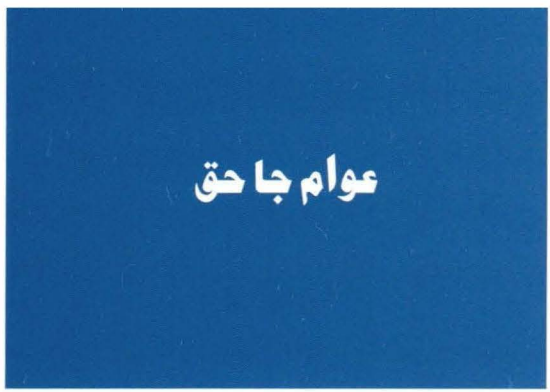
هاڻي مان جيڪڏهن پنهنجي سموريءَ سگهه سان ان رستي تي هلان، جيڪو مقدس جغرافيه موجب سڏو يروشلم ويندو آهي ته ٻيا ماڻهو مون کي مار موچڑي ۽ اڌنگي رويي جو نشانو ڇو ٿا ٻڌائين؟ شايد ان لاءِ ته مان مسڪين جوتا نه پائيندو آهيان، شايد ان لاءِ جو منهنجا وار سنواريل نه هوندا آهن، شايد ان لاءِ ته مان رستن تي بيهي گوشت نه کائيندو آهيان ۽ اهڙو کاڌو کائيندو آهيان جيڪو منهنجو معدو برداشت ڪندو آهي، شايد مان ڪيئي ننڍا رستا ڇڏي آيو آهيان، جيڪي ڪنڊن وارن ٻوٽن ۽ اوچن پهاڙن طرف ويندا آهن، شايد ان لاءِ جو مون اُهي رستا اختيار ڪيا، جيڪي منهنجي خيال ۾ سيني کان صاف ۽ سڌا هئا، شايد ان لاءِ ته مان اهڙن مسافرن جي همراهيءَ کان پاسو ٿو ڪريان، جيڪي نسبتن گهٽ سمهندا آهن يا حد کان وڌيڪ ڪسارا آهن، يا شايد ان لاءِ جو مان سونهن جي سرواٽيءَ ۾ هلي رهيو آهيان، جنهن کي سفيد لباس پهريل آهي ۽ ڪيس پادرين واري ٽوپي پاتل آهي يا وري انهن مان منجهس ڪابه خوبي موجود نه آهي. يقينن جيڪڏهن اسان غور سان ڏسون ته اهي سڀ شيون گهٽيءَ حد تائين ايتريون هلڪيون آهن، جو انهن کي مذهب جي باري ۾ ڪنهن به قسم جي تعصب جو شڪار ٿيڻ کانسواءِ به اختيار يا رد ڪري سگهجي ٿو. مان چوان ٿو. اهي اهڙيون شيون آهن، جو ڪيستائين برادريءَ ۾ نفرت ۽ دشمنيون پيدا ڪن ٿيون، جڏهن ته مذهب جي حقيقي بنياد جي باري ۾ هن برادريءَ ۾ ڪوبه اختلاف نه آهي، پر هلو انهن جوشيلن ماڻهن جي ئي ڳالهه مڃي ٿا وٺون، جيڪي پنهنجي طرز کان مختلف هر شيءِ کي رد ڪري ڇڏيندا آهن، جو اهڙين حالتن مان نڪرڻ

يقينن جيڪڏهن اسان غور سان ڏسون ته اهي سڀ شيون گهٽيءَ حد تائين ايتريون هلڪيون آهن، جو انهن کي مذهب جي باري ۾ ڪنهن به قسم جي تعصب جو شڪار ٿيڻ کانسواءِ به اختيار يا رد ڪري سگهجي ٿو.

وارا نتيجا بہ مختلف هوندا آهن. تہ پوءِ اسان ان مان ڪهڙو نتيجو ڪڍون؟ اهو ئي ابدي خوشيءَ طرف هڪ ئي رستو وڃي ٿو. پر ماڻهو جيڪي مختلف رستا اختيار ڪري ٿو. انهن ۾ اها ڳالهہ ڪڏهن بہ طئي نہ ٿي سگهندي آهي تہ انهن منجهان ڪهڙو رستو صحيح آهي؟ هاڻي نہ تہ "گڏيل دولت" جي سار سنيال ۽ نہ ئي قانون لاڳو ڪندڙن جو اختيار اهو ڏس ڏئي ٿو تہ اهو رستو جيڪو مئجسٽريٽ تائين وڃي ٿو جنت جو يقيني رستو آهي. اهو تہ هر ماڻهو کي پاڻ ڳولهڻو آهي. منهنجو جسم ڪمزور آهي، هڪ ڳاري ڇڏيندڙ بيماريءَ جو شڪار، جنهن لاءِ مون کي معلوم آهي تہ ان جو صرف هڪ ئي علاج آهي، پر اهو اڻڄاتل آهي. اهڙيءَ صورت ۾ ڇا مئجسٽريٽ جو ڪم آهي تہ هو مون کي علاج جو نسخو لکي ڏئي، ڇو تہ علاج بس هڪ ئي آهي ۽ اهو نامعلوم، ڇاڪاڻ تہ موت کان بچڻ جو فقط هڪ ئي رستو آهي، ان لاءِ ڇا اها ڳالهہ محفوظ هوندي تہ مان اهو ئي ڪجهہ ڪريان، جيڪو مئجسٽريٽ چوي؟ اهي ڳالهيون جيڪي هر ماڻهوءَ کي خلوص نيت سان پنهنجي پاڻ کان پُڇڻ گهرجن ۽ مراقبي ۽ مطالعي، ڳولا ۽ خود پنهنجين ڪوششن مان معلوم ڪرڻ گهرجن. ڪنهن هڪ قسم جي شخصيت جي ملڪيت ٿي نٿيون سگهن. حاڪم يقيني طور طاقت جي لحاظ کان ٻين کان مٿانهين حيثيت رکن ٿا پر اُهي فطري لحاظ کان تہ سڀ هڪ جهڙا ۽ هڪ جيترا هوندا آهن. نہ تہ ڪوبہ حق ۽ نہ ئي حڪومت هلائڻ جو فن، لازمي طور پاڻ سان گڏ ٻين شين ۽ ڳالهين جو پختو علم آڻي ٿو، يا گهٽ ۾ گهٽ سچي مذهب جو روح. جيڪڏهن اهو ممڪن هجي ها تہ ڇا ڏرتيءَ جا آقا، مذهبي معاملن ۾ ايترو ئي اختلاف ڪن ها، جيترو هو هونئن ڪن ٿا.

اهو تہ هر ماڻهو کي پاڻ ڳولهڻو آهي. منهنجو جسم ڪمزور آهي، هڪ ڳاري ڇڏيندڙ بيماريءَ جو شڪار، جنهن لاءِ مون کي معلوم آهي تہ ان جو صرف هڪ ئي علاج آهي، پر اهو اڻڄاتل آهي.

جان لاڪ جو ڪتاب، سهپ جي باري ۾ لکيل هڪ خط، مرتب جي ايبر نگهاس،
هيمبرگ 1957ع – صفحا (14 – 12، 46 – 42)


عوام جا حق

وليم ليگٽ

William Leggett

نيويارڪ مان نڪرندڙ ٻن رسالن "ايوننگ پوسٽ" ۽ "دي پلين ڊيلر" جو پبلشر وليم ليگٽ (1939 - 1801ع) صدر اينڊريو جيڪسن (37 - 1829ع) جي پوئلڳن ۾ آزاد معيشت جي حمايت جي حوالي سان سڀني کان اثرائتو صحافي ثابت ٿيو. جيڪسن جي حڪومت جو دؤر آمريڪا ۾ ڪلاسيڪي لبرل ازم جي عروج جو حقيقي دؤر تصور ڪيو ويندو آهي. ان زماني ۾ رياست جي مٿانهين طاقت ۾ وڌي پئماني تي گهٽتائي ڪئي وئي. انتهائي عُمدگيءَ سان لکيل مضمونن ۾ ليگٽ آزاد واپار، رياست جي جدا جدا حقن ۽ انقلابي آئيني حدن جي پابند جمهوريت جو وڌو بچاءُ ڪيو. هو ڏکڻ رياستن ۾ غلاميءَ جي سخت ترين مخالفن مان هڪ هو.

آمريڪي صدر اينڊريو جيڪسن (1837 – 1829ع) ڪانگريس کي پنهنجي آخري پيغام ۾ هيٺ ڇاڻايل پنهنجن شاندار جذبن جو اظهار ڪيو هو. جنهن تي اسان هڪ مختصر تبصرو ڪنداسين: "اهو تصور ڪرڻ ته جيئن ته اسان جي حڪومت عوام جي فائدي لاءِ قائم ڪئي وئي آهي، ان کي ان وٽ اهو اختيار ۽ لازمي هوندو ته اُها اهو سڀ ڪجهه ڪري ڇڏي، جيڪو سندس خيال موجب عوامي ڀلائيءَ لاءِ ضروري آهي – هڪ اهڙي غلطي آهي، جنهن جو شڪار نهايت ايماندار ذهن ۽ ٿي سگهن ٿا." جنهن ۽ سندن قيام کان وٺي اڄ تائين ۽ عمومي ۽ رياستي حڪومتن جي طرزِ عمل کي غور سان ڏٺو آهي، اهو لازمي طور ان ويساهه جو هوندو ته اسان جي انتظام جي عملي خرابين مان هڪ گهٽي خرابي قانونسازيءَ مان پيدا ٿيندي آهي.

ممڪن آهي بلڪ يقيني ڳالهه آهي ته جيڪڏهن ڪانگريس ۾ رياستي ادارن طرفان پاس ڪيل قانونن جو ڪاٽو لڳائجي ته انهن جو سالیانو انگ هزارن تائين پهچي وڃي ٿو. ڇا اهو مناسب آهي. ته آمريڪا جي سُڻن شهرين کي ايترين بي شمار (قانوني) هٿڪڙين ۾ سوگهو ڪيو وڃي ۽ کين پريشان ڪيو وڃي. يا اهو ته ڇا کين هر سال نت نون قانونن ۽ ضابطن کانسواءِ سنيالي نٿو سگهجي؟ هر فضول قانون. عمل جي آزاديءَ جو ڇڙواڳ ۽ غير ضروري اختراع آهي ۽ عوام جي بنيادي حقن تي راتاهو هٽي ٿو. اچو ته ڏسون ته اهي حق ڪهڙا آهن؟ سموريون حڪومتون دراصل عوام جي جان ۽ مال جي حفاظت لاءِ ٺهنديون آهن ۽ عوام ان دوران پنهنجن حڪمرانن کي فقط اُهي اختيار ئي ڏيندو آهي. جيڪي ان مقصد لاءِ اٽڪل هوندا آهن. ايئن ٻيا سمورا اختيار عوام وٽ محفوظ هوندا آهن ۽ انهن کي عوام جي محفوظ اختيارن جو نالو ڏنو ويندو آهي. حڪومت جي مقصدن جي تعريف ڪندي سمورا ليڪڪ اهڙن مقصدن جو ذڪر ڪندا آهن. جن کي اسان مٿي واضح ڪيو آهي. اهي عوام جي جان ۽ مال جي حفاظت. انهن مقصدن جي حاصلات لاءِ جيڪي اختيار ضروري هئا. اُهي عوام حڪومت کي ڏئي ڇڏيا ۽ جيڪي ضروري نه هئا اُهي عوام پاڻ وٽ محفوظ رکيا. توهان رڳو ماڻهن جي جان ۽ مال جو بچاءُ ڪريو. باقي سڀ ڪجهه هو پاڻ پنهنجي لاءِ هونئن ئي ڪري سگهن ٿا.

ايئن ٻيا سمورا اختيار عوام وٽ محفوظ هوندا آهن ۽ انهن کي عوام جي محفوظ اختيارن جو نالو ڏنو ويندو آهي. حڪومت جي مقصدن جي تعريف ڪندي سمورا ليڪڪ اهڙن مقصدن جو ذڪر ڪندا آهن. جن کي اسان مٿي واضح ڪيو آهي.

کين پنهنجا خانگي ادارا هلائڻ لاءِ. پنهنجون صنعتون قائم ڪرڻ لاءِ ۽ انهن جو منافعو مقرر ڪرڻ لاءِ ڪنهن حڪومت جي ضرورت نه آهي. انهن کي گهرن ۾ ويهي فيصلن ڪرڻ وارن جي ڪابه ضرورت نه آهي. کين پنهنجن ڪارخانن ۽ بنين ۾ ڪنهن به انتظاميا جي مداخلت جي ڪابه ضرورت نه آهي. کين فقط قانونن جو هڪ عام نظام گهرجي. جيڪو بين جي جان ۽ مال سان گڏ پنهنجي به حفاظت ڪري سگهي. رياست جي قيام جي انهن بنيادي مقصدن لاءِ ڪنهن هڪ خاص طبقي کي اهڙيون مراعتون ڏيڻ جي ڪابه ضرورت نه

آهي. جيڪڏهن طبقا ساڳيءَ طرح برابريءَ جي بنياد تي حاصل نه ڪري سگهن. اهڙيون مراعتون، حڪومتن جي قيام جي بنيادي مقصدن لاءِ تباهه ڪُن ثابت ٿيندڙيون. ايئن دولت ۽ اثر جي بنياد تي قائم انهيءَ غير برابريءَ جي پيدا ٿيڻ يا ان جي مضبوط ٿيڻ جو امڪان هوندو آهي. جيڪا فرد جي عزتِ نفس ۽ ملڪيت لاءِ خطري جو باعث بڻجي سگهي ٿي ۽ جنهن جي تحفظ لاءِ ئي حڪومتون قائم ڪيون وڃن ٿيون. اهو طريقو سگهارن جي سگهه ۾ ويتر واڌارو آڻي ٿو ۽ هيٺن جي هيٺائيءَ واري حالت کي وڌيڪ وڌائي ٿو ۽ ايئن ڪمزور فرد کي اڪيلو ۽ نڌڻڪو ڪري ڇڏي ٿو. اُهي حق جيڪي آمريڪا جي عوام پاڻ وٽ رکيا هئا، انهن ۾ هڪ اهو به هو ته شهري سهوليتون ۽ مراعتون سيني لاءِ ساڳيون هونديون. اهو حق هر جاءِ تي عوام وٽ معمول موجب موجود رهندو آهي. آمريڪي عوام جي معاملي ۾ اهو حق نه صرف عوام وٽ محفوظ آهي پر اسان جي عام حڪومتن جي آئين ۾ ۽ رياستي حڪومتن جي آئين ۾ هڪ اهم بنيادي اُصول طور ان جي ضمانت ڏني وئي آهي. ان کي تسليم ڪيو ويو آهي ۽ ان جي تائيد ڪئي وئي آهي. واحد شعبو جنهن ۾ آمريڪي عوام حڪومت کي پنهنجن نجي ڪاروبار ۽ سرگرمين ۾ مداخلت جي اجازت ڏني آهي، اهو واپار آهي ۽ ان جو سبب واضح آهي. حڪومت کي اهڙي اختيار جي ضرورت هئي، ته جيئن اُها ضابطن ۽ ڏڻن جو متوازن نظام قائم ڪري سگهي ۽ بين قومن سان واپار/ ڏيتي ليتيءَ تي ڌاهه ڪري سگهي. ان کانسواءِ غير ملڪي واپار جو ڪوبه مستقل نظام قائم ٿي نه سگهي ها. هر فرد ضابطن جي پرواهه ڪرڻ کانسواءِ پنهنجا ذاتي انتظام ڪري ها ۽ ايئن حڪومت يا ته جهازن ۽ واپار کي قسمت حوالي ڪرڻ تائين محدود ٿي وڃي ها يا جنهن کي اها ڪنٽرول نٿي ڪري سگهي، ان سان ڇڪتاڻ ۾ اچي ها. صنعتي سرگرمين کي "باضابطه" بڻائڻ جو اهو اختيار بس ان حد تائين آهي.

> اُهي حق جيڪي آمريڪا جي عوام پاڻ وٽ رکيا هئا، انهن ۾ هڪ اهو به هو ته شهري سهوليتون ۽ مراعتون سيني لاءِ ساڳيون هونديون. اهو حق هر جاءِ تي عوام وٽ معمول موجب موجود رهندو آهي.

معاشري جي ٻئي ڪنهن به حصي جي سلسلي ۾ اهو اختيار حڪومتن جي حوالي ڪرڻ جي ڪابه ضرورت نه آهي ۽ نه ئي عوام ڪڏهن زباني طور يا عملي طور

پنهنجي ان حق ۾ استحقاق تان هٿ کنيو آهي. پوءِ به جيڪڏهن آمريڪا ۾ مختلف آئينن جي منظوريءَ کان اڳ تائين جي قانونسازيءَ تي نظر وجهبي ته اسان ڏسنداسون ته قانونساز ادارن مسلسل ۾ منظم انداز ۾ هزارين حيلن بهانن سان عوام جي پاڻ وٽ محفوظ رکيل حقن جا به بَکيا اُڊيڙڻ جي کوشش ۾ مصروف رهيا آهن. سندن منظور کيل هر ڏهن مان نَوَ قانون برابريءَ جي حقن جي هن عظيم اُصول کان انحراف تي مبني رهيا آهن. جنهن جي راهه ۾ مسلسل رڪاوٽ ڪانسواءِ قوم پنهنجي آزادي برقرار رکي نٿي سگهي. تنهن هوندي به عوام جي نمائندن اُهي سمورا حق ڦُري ورتا آهن يا گهٽ ۾ گهٽ استعمال ڪيا آهن ۾ جيڪڏهن حڪومتون پنهنجو ڪم درست طور ڪنديون هجن ها تہ اِهي حق عوام وٽ ئي رهن ها. انهن حڪومتن جو ڪم عام نہ پر خاص قانون ٺاهڻ رهجي ويو آهي. سندن قانون سازي سموري عوام لاءِ نہ پر هڪ مخصوص طبقي لاءِ آهي. هو عوام جي حقن کي انهن جي حقيقي شڪل ۾ تحفظ ڏيڻ لاءِ نہ پر ڪارپوريشن سان سودا ڪرڻ ۾ مصروف آهن. خيراتي مقصدن لاءِ ڪارپوريشنون آهن، يعني ماڻهو غريبن کي تيسين ڪجهه ڏئي نٿا سگهن، جيسين اُهي انهن جو حصو نہ بڻجن. ان ڪري ڪارپوريشن، وري ان لاءِ ٻي ڪارپوريشن ۾ هر مقصد لاءِ ڪارپوريشن جيڪا ڏوکڙ ڪمائڻ واري جي ذهن ۾ اچي سگهي ٿي. انهن منجهان هر هڪ کي نہ رڳو اهڙيون مراعتون حاصل آهن، جيڪي ڪنهن ٻئي عام شهريءَ لاءِ ممنوع آهن پر انهن ۾ صرف ۾ صرف مالدار ماڻهو ئي شامل ٿي سگهن ٿا، ڇاڪاڻ ته انهن ڪارپوريشنن جو بنياد رڳو پئسو، پئسو ۾ پئسو آهي ۾ اهي ڪارپوريشنون عوام جي محفوظ حقن جي خلاف ورزي ٻہ ڪري رهيون آهن. ڪارپوريشن قانونسازيءَ جي ذريعي هڪ مخصوص مدت لاءِ يا ڪميشن لاءِ عوام جي اقتدار ۾ اختيار جي ڪجهه حصن تي قابض ٿي ويون آهن يا وري اهي انفرادي صنعتڪاريءَ جي خوشحاليءَ جي قاتل ۾ مقابل ٿي ان جي سرگرمين ۾ مداخلت ڪري رهي آهي.

ايئن اسان جون قومي ۾ رياستي حڪومتون اڄ تائين عوام جي وڏي حصي جي محفوظ حقن سان هٿ ڪَس ڪنديون رهنديون آهن، ته جيئن کين اميرن جي ننڍن ننڍن ٽولن کي ڏئي ڇڏين ۾ مخصوص مراعتن ذريعي انهن اميرن کي ايترو سگهارو ڪري ڇڏين، ته جيئن اُهي عوام جي انفرادي حقن ۾ انفرادي صنعتن جي مقابلي ۾ وڏيڪ ڪاميابيءَ سان ڦِڪيءَ جا ٺاهه ٺاهي سگهن. عوام ٻنهي پاسن کان جڙ ته باهه ۾ گهيريل آهي. هڪ طرف ته

ڪانگريس هڪ وڏي ٻئنڪ قائم ڪري رهي هئي ۽ هر شعبي ۾ ڪارپوريشنن کي ڪروڙين ڊالر ڏئي رهي هئي ۽ ٻئي طرف هر رياست هر طرح جي مراعتيافته ادارن جي شڪل ۾ نوان سنگهر ٺاهي رهي هئي، جن مان هر هڪ پنهنجي ننڍي ضلعي جي حاڪم هئي ۽ شهرين جي نجي ڪاروبار کي ڇڪائي رهي هئي. انهن منجهان هر هڪ جنسن جي اگهن ۽ پورهيتن جي اُجرتن جو تعين ڪري رهي هئي، هر هڪ تباهه حال مقامي بلديه هئي، جن کي ڪانگريس جي ميمبرن جي چونڊ جو اختيار هو. ڪو وقت هو جو اهي ڪمزور بلدياتي ادارا، انگلستان جي بلديائن وانگر ڪانگريس جي ميمبرن جي چونڊ ڪندا هئا.

پوءِ ڳالهه اِها آهي ته اتي صرف تحفظ ۽ پابندي، داخلي سڌارن ۽ ڪارپوريٽ مراعتن جا لفظ ئي چو ٻُڌبا هئا؟ ڇا اسان کي ايجا بہ حيرت ٿيڻ گهرجي ته عوام جو آواز، پٽ سان ڳالهائڻ جي برابر هجي ها ۽ عوام جي محفوظ حقن جو ذرو نہ بچي ها، جيڪڏهن ايماندار، بي خوف ۽ وڏي حوصلي واري ۽ روشن دماغ اينڊريوجيڪسن ۾ سندس مانوارا ڪائونسلر ان اصول کي رد نہ ڪري ڇڏين ها ته: "جيئن ته اسان جي حڪومت عوام جي فائدي لاءِ قائم ڪئي وئي آهي، ان ڪري ان وٽ عوامي پلائيءَ لاءِ ڪوبہ "موزون" قدم کڻڻ جو اختيار هئڻ گهرجي." اهڙي ڪنهن اُصول جي هوندي ڪابہ حڪومت عوامي پلائيءَ جي نالي تي ڪجهه بہ ڪري سگهي ٿي. ايئن اها سازشي سياستدانن ۾ دلچسپي رکڻ وارن ستہ بازن يا وري متي ڦريل شوقينن جي هٿن ۾ راندیڪو بڻجي وڃي ٿي ۽ اُها بتدريج عوام جي سمورن محفوظ حقن کي پاڻ وٽ محفوظ ڪري ڇڏي ٿي ۽ شهرين جي انفرادي خوشحاليءَ جي سپ کان وڏي ضمانت بڻجي وڃي ٿي ۽ ايئن ان کان پهرين جو اسان کي خبر پوي، اسان هڪ نئين قسم جي مطلق العنانيت يعني پنهنجي ئي ٺاهيل قانونن جي آمريت جو شڪار ٿي وڃون ٿا. پوءِ بہ اهو ئي ڏسڻ باقي رهجي ويندو ته اسان جون پنهنجون ٺاهيل سنگهرون هلڪيون آهن يا نہ.

ايوننگ پوسٽ، 13 ڊسمبر 1934ع: وليم ليگٽ، جمهوري اداريا، جيڪسونين سياسي معاشيات بابت مضمون، انديا پوليس 1984 (لبرٽي فنڊ) مان هڪ حصو، صفحو 11 – 7

انسان جو مقصد

ولهيلم وان همبولٽ

Wilhelm von Humboldt

پروشيائي مدبر، علم الزبان جو محقق ۽ فيلسوف ولهيلم وان همبولٽ (1767-1835ع) جرمن انسان دوستيءَ جو سڀ کان وڏو نمائندو آهي. اهو فلسفو انساني زندگيءَ جو حقيقي مقصد فرد جي سمورين صلاحيتن جي مڪمل اڀسر کي قرار ڏئي ٿو. پنهنجي ڪتاب "رياستي عملدارن جون حدون" ۾ جيڪو 1792ع ۾ لکيو ويو هو پر شايع همبولٽ جي لاڏاڻي کانپوءِ ٿيو ۽ هو ان نظريي کي هٿي ڏيندي نهايت لبرل انداز ۾ انقلابي حد تائين هڪ محدود رياست لاءِ آواز بلند ڪري ٿو. سندس نظر ۾ رياست کي قانون جو استعمال صرف آزاديءَ جي بچاءُ لاءِ ڪرڻ گهرجي، جيڪا فرد جي ترقيءَ لاءِ لازمي شرط آهي.

انسان جي حقيقي منزل يا جيڪا مُنجهيل ۽ ناپائدار خواهشن کان هٽي ڪري منطق جي غير تغير پذير ۽ لافاني اُصولن ذريعي مقرر ڪيل آهي، سا هڪ مڪمل ۽ وضعدار ثابتيءَ ڏانهن. سندس توتن جي ذريعي ٿيل بلند ترين ۽ هم آهنگ ترقي آهي. آزادي پهرين ۽ ناگزير حالت آهي، جيڪا سندس مذڪوره ترقيءَ جي امڪانيت کي اڳ ۾ ئي رڦي ٿي، پر ان کانسواءِ هڪ بي ضروري ڳالهه به آهي، جيڪا آزاديءَ سان گهرو لاڳاپو ڏيکاري ٿي، اها وري حالتن جي گوناگونيت آهي. نه ته هڪ بلڪل آزاد ۽ خوددار ماڻهو به هڪ حالت جي رينگٽ ۾ رهڻ ڪري، چاڪيءَ جو ڏِگو ٿي وڃي ٿو ۽ ڪا ترقي به نٿو ڪري سگهي، پر جيئن ته هڪ طرف اهو واضح ٿيو ته حالتن جي اهڙي تبديلي، آزاديءَ جو

جتي حقيقت ۾ ڪنهن به جنس جو ڪوبه فرق نه ٿو هجي، ان کي فقط اتي ڳولهڻ ئي مشڪل ڪم آهي ۽ شايد ان سبب جي ڪري ئي ٻڌي طاقتور ٿئي ٿي..

مستحڪم نتيجو آهي ۽ ٻئي طرف وري اها ان استبداد جو نمونو آهي، جيڪو ماڻهو پاڻ تي مڙهڻ بجاءِ اردگرد جي حالتن تي مڙهي ٿو. ان ڪري اهي ٻئي حالتون (آزادي ۽ حالتن جي گونا گوني/ رنگا رنگي) هڪ ۽ هڪجهڙيون ئي تسليم ڪيون وڃن ٿيون، پر انهن ۾ فرق واضح ڪرڻ جي ايجا ڪافي گنجائش آهي، تنهن ڪري هر ماڻهو گهٽو ڪري هڪ ئي وقت، انهن مان ڪنهن به هڪ قوت تحت ڪم ڪري سگهي ٿو يا ڪنهن حد تائين اسان جي سموري فطرت اسان کي ڪنهن بيساخته سرگرميءَ جي نمونو کي نيائڻ جي اجازت ڏئي ٿي. ان کي، جڏهن کان هو پنهنجي قوتن کي، ڦهلائڻ ۽ گهٽين ڏسائن ۾ جي چڪر ۾ ڪمزور ڪري ٿو. لڳي ٿو ته انسان جو مقدر لازمي طور هڪ طرفي قوت سان متعين آهي، پر اها هڪ طرفي قوت ختم ڪرڻ سندس وس ۾ هجي ٿي. هو اها پنهنجي فطرت جي تڏيل پکڙيل هيولن ۽ توانائين کي گڏ ڪرڻ جي ڪوشش سان، پنهنجي زندگيءَ جي هر دؤر جي بيساخته تعاون ۾ آڻڻ سان، جيڪي اڳتي هلي روشن ٿيندڙيون هڪ سرگرمي يا عمليت جي انهن وسامجندڙ چٽنگن سان، پنهنجي ڪم ڪار جي صلاحيتن کي وڌائڻ ۽ گوناگون ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ سان ۽ انهن کي هم آهنگ ڪري ملائڻ ذريعي ختم ڪري سگهي ٿو. بجاءِ ان جي انهن کي غير آهنگ ڪري ۽ الڳ استعمال ڪرڻ خاطر شين جي رنگا رنگيءَ لاءِ ويڙو واجهائي.

ماضيءَ ۽ مستقبل کي حال سان ملائڻ سان فرد کي جو ڪجهه پلئه پيو آهي، اهو معاشري ۾، ان جي مختلف ميمبرن جي باهمي ڪلڪار جي ذريعي پيش ڪيل آهي، چاڪاڻ ته پنهنجي زندگيءَ جي سيني جاين تي هر فرد انهن مان صرف هڪ ڪمال حاصل ڪري سگهي ٿو. جيڪي انسان جي ڪردار جي ممڪن رُخن جي نمائندگي ڪن ٿا. اها صرف سماجي ٻڌي ئي آهي، جيڪا پنهنجن ميمبرن جي اندروني ضرورتن ۽ گنجائشن تي ٻيڻل آهي، جو هر فرد ان جي قابل بڻايو ويو آهي، جو هو ٻين سيني جي گڏيل دولت جي ذريعن ۾ شموليت ڪري ٿو. هر ڪنهن جو تجربو، ايتري قدر جو تمام غير مهذب قومن جو تجربو به، انسان کي، جنسن (نر ۽ مادي) جي ٻڌيءَ ۾ انفرادي ڪردار کي متحد بڻائڻ جو مثال پيش

ڪري ٿو ۽ هن حالت ۾ جيتوڻيڪ نفاق يا اتفاق لاءِ خواهش وڌيڪ نشانو بڻيل ۽ جاذب توجہ رهي ٿي. تڏهن ب اها ايجا تائين ڪنهن ب‍ئي اتحاد کان ڪڏهن ب‍ہ گهٽ سرگرم نہ آهي. جتي حقيقت ۾ ڪنهن ب‍ہ جنس جو ڪوب‍ہ فرق نہ ٿو هجي، ان کي فقط اتي ڳولهڻ ئي مشڪل ڪم آهي ۽ شايد ان سبب جي ڪري ئي ب‍ڏي طاقتور ٿئي ٿي. اسان جيڪڏهن ان (يونين جي) تصور کي اختيار ڪريون ها تہ اهو شايد اسان کي انهن ناتن ڏانهن وٺي وڃي ها، جيڪي قديم ماڻهن ۾ تمام وڏي طرح رائج هئا. خاص طور يونانين ۾ جن مان ڪيترائي اسان کي قانون سازيءَ ۾ مصروف ملندا. منهنجو مقصد آهي تہ اهي جن کي اڪثر، پر ناقابليت سان معمولي، پيار جو ۽ ڪڏهن ڪڏهن نہ پر هميشہ غلطيءَ سان ٽلهي دوستيءَ جو نالو ڏنل آهي. پوڪ جي اوزارن وانگر انهن سيني جو تعلقات جي اثر انگيزي، مڪمل طور ان حد تائين مدار رکي ٿي، جنهن تائين ميمبر پنهنجي ذاتي خودمختياريءَ کي ايسوسيئيشن جي گهري خاص طور سان ملائڻ ۾ ڪامياب ٿي سگهن ٿا. جڏهن تہ ان تعلق کان سواءِ هڪ فرد ڪافي دير تائين قابض نہ ٿو رهي سگهي، جڏ تہ اها ب‍ين جي فطرت هجي. خودمختياري ڪا غير اهم شيءِ ناهي، ان لحاظ کان تہ ڪو ماڻهو غلام ٿي ڪري ب‍ہ پنهنجا طور طريقا قائم رکندو اچي. هڪ طرف انفرادي قوت ب‍نهي ڏرين لاءِ ضروري آهي تہ ب‍ئي طرف وري اختلاف نہ تہ تمام وڏو ٿي، ڪنهن کي ب‍ئي جو ادراڪ ڪرڻ کان روڪجي ۽ نہ ئي ايترو نيچ ٿي ڪنهن جي جائز تعريف ۽ شهرت کانئس کسجي ۽ نہ ئي اها خواهش ڪجي تہ اڪلو هرو پرو، انهن کي پنهنجي ڪردار ۾ شامل ڪري.

منهنجو مقصد آهي تہ اهي جن کي اڪثر، پر ناقابليت سان معمولي، پيار جو ۽ ڪڏهن ڪڏهن نہ پر هميشہ غلطيءَ سان ٽلهي دوستيءَ جو نالو ڏنل آهي.

اهڙو شخصي جوش ۽ وڏيل اختلاف، پاڻ کي اصليت سان همڪنار ڪن ٿا ۽ هتي جنهن تي انسان ذات جي پوري عظمت مدار رکي ٿي ۽ جنهن ڏانهن هر انسان کي لڳاتار پنهنجون ڪوششون وڌائڻ گهرجن ۽ جن مان اهي جيڪي ب‍ين ماڻهن کي متاثر ڪرڻ چاهين ٿا، تن کي طاقت جي انفراديت واري نظر ۽ پنهنجي پاڻ ڪيل ترقيءَ کي ضايع ڪرڻ نہ گهرجي. ڇو جو اها انفراديت، فطري طور عمل جي آزاديءَ مان ۽ ايجنڊن جي تمام وڏي اختلاف مان ڦُٽي نڪري ٿي ۽ انهن کي سڏيءَ طرح پيش ڪرڻ ڏانهن موڙي ڪائي ٿي. ايتري قدر جو غير جانبدار فطرت جيڪا غير تغير پذير قانون مطابق هلي ٿي، سا ب‍ہ باقاعده قدم کڻي وڏي ٿي ۽

ان ماڻهوءَ لاءِ جيڪو پنهنجي انفراديت ۾ ترقي يافته بڻايو ويندو هجي، وڌيڪ انفرادي ثابت ٿئي ٿي ۽ هو پاڻ کي اهڙي نموني پيش ڪري ٿو جو جڙ ته هو خود فطرت هجي. اها هڪ وڏي فهم جي ڳالهه آهي ته هر ماڻهو حُسن ۽ باهرين دنيا جي ڪثرت کي پنهنجي روحاني سچاين مطابق سمجهي ٿو.

اهو اندرين احساس ۽ باهرين ادراڪ جو رد عمل ڪيتري مطابقت سان نتيجي خيز وڌيڪ هئڻ گهرجي. جڏهن انسان نه صرف غير سالم طور باهرين ادراڪ ۽ اثرات سان ملي ٿو، پر پاڻ خود ان جو ڪارڪن/ حصو هجي ٿو. تنهن ڪري مان ڏنل استدلال مان فطري نتيجا اخذ ڪري، استخراج ڪريان ٿو ته عقل/ منطق ماڻهوءَ لاءِ ان ماحول کان وڌيڪ نه ٿو چاهي سگهي، جنهن ۾ هر فرد پنهنجي مڪمل انفراديت ۾ حتمي آزاديءَ جو لطف ماڻي ٿو ۽ جنهن ۾ پنهنجي مڪمل صلاحيتن جو استعمال ڪري پاڻ کي ترقيءَ جي راهن تي گامزن ڪري ٿو. پر ان ۾ باهرين دنيا خود انساني ايجنسيءَ طور نه ٿي سڃاتي ويجي پر اها فقط هر فرد جي بيساخته پيدا ڪيل خواهش جي اثر کي، سندس ضرورتن ۽ جبلتن جي ماپن مطابق قبول ڪري ٿي ۽ سندس وس ۽ حق جي دائرن ۾ رهي ٿي. ان اُصول مان مون کي لڳي ٿو ته انتهائي اهم شيءِ ڪانسواءِ، منطق نه ٻي ڪنهن به شيءِ تي انڌو اعتماد نه ڪندو. ان ڪري هر سياسي نظام کي به بنياد هئڻ گهرجي. خاص طور ان انڪوائري/ پڇا ڳاڇا جي بنياد ته آئين هئڻ گهرجي، جيڪو في الحال انسان جو ڏيان ڇڪائي ٿو.

آخري باب جي ماخوذ نتيجن جي فڪر کي ذهن ۾ رکندي، اسان کي رياستي ايجنسيءَ جي تصور کي عام فارمولا ۾ ان وقت شڪل ڏيڻ گهرجي، جڏهن ان کي خاص دائرن ۾ بند ڪيو وجي ۽ ان جي انهن سيني شين جي تعريف ڪئي وجي، جيڪي حڪومت مقرر ڪيل اُصول کي فوقيت ڏيندي عام پلائيءَ جي ڪم ۾ استعمال ڪري ٿي ۽ اسان کي ان مقام کان ئي انهيءَ سخت پابنديءَ طرف وڌڻ گهرجي ته خانگي معاملن ۾ جتي ڪنهن به فرد جي حقن کي بگاڙڻ لاءِ ڪابه اجازت نه هجي ۽ رياست اتي مداخلت ڏيڪاري، ان جي سختيءَ سان مذمت ڪرڻ گهرجي. ان کان اڳ جو ڪنهن دائري جي وڌيڪ مثبت نموني حد بندي ڪريون ۽ رٿيل مسئلي جي حتمي حد تائين پهچون، اسان لاءِ ضروري ٿيندو ته رياست جي عام يا ممڪن عمليت جي مختلف ڪاتن جو واري واري سان جائزو وٺون.

ڪنهن رياست کي ٻن منزلن مان، ڪابہ هڪ نظر ۾ هجي، يعني يا تہ اها خوشيءَ کي وڌائڻ جو تعين ڪري ٿي يا سوليءَ طرح برائيءَ کي روڪي ٿي. اها بَدي جيڪا فطري طور پيدا ٿئي ٿي يا جيڪا پاڻ انسان مان پيدا ٿئي ٿي، جيڪڏهن انهن مان رياست پنهنجو تعلق آخري سان نٿي ڏيکاري تہ اها صرف نلهي سلامتيءَ جو شوشو ٿي ڇڏي ۽ مان ان اصطلاح "سلامتي" جي رياستي ايجنسيءَ جي ٻي هر منزل لاءِ مخالفت ڪندس ۽ انهن کي "مثبت عام پلائي" جي سُرخيءَ تي محيط ڪندس. اڄتي، رياست جا ٻيا ذريعہ، ان جي عمليت جي وڌاءُ کي تمام مختلف حدن تائين متاثر ڪن ٿا. مثال طور: ان جي منزلن کي يا تہ جبرن يا وري مثالن جي ترغيب جي ذريعي حاصل ڪرڻ جي سڌي ڪوشش ڪندا يا وري اهي سڀ متاثر ٿيل ذريعا ملائي شهريءَ جي زندگيءَ کي هڪ بنياد ڏيڻ جي ڪوشش ڪندا ۽ ان جي چاهت جي اُبتڙ فڪر مڙهڻ جي ڪوشش ڪندا ۽ آخرڪار هن جي اميدن ۽ چاهتن سان مشابهت ۾ هم آهنگي رکندڙ جذبن ۽ خيالن کي ڀهارو ڏيڻ جي ڪوشش ڪندا.

> هن پابنديءَ ذريعي حقيقي ڪارڪردگي، گهٽو ڪري پهرين حالت ۾ تمام گهٽ، ٻيءَ ۾ وڌيڪ ۽ ٽين ۾ صفا وڌيڪ رهي ٿي

انهن حالتن مان ڪي خاص عمل آهن، جيڪي پهرين حالت ۾ سياسي سنيال ۾ اچن ٿا، ٻيءَ حالت ۾ عام زندگيءَ جو رويو ۽ آخر ۾ شهري جو ڪردار، هن جو نڪتہ نگاهہ ۽ خيال جا رُخ اچن ٿا، جيڪي رياستي ضابطي جي اثر هيٺ هجن ٿا. هن پابنديءَ ذريعي حقيقي ڪارڪردگي، گهٽو ڪري پهرين حالت ۾ تمام گهٽ، ٻيءَ ۾ وڌيڪ ۽ ٽين ۾ صفا وڌيڪ رهي ٿي. اهو ان ڪري جو چاڪاڻ تہ اها ڪارڪردگي، انهن ذريعن کي ڇهي ٿي، جتان عملن جو وڌو انگ پيدا ٿئي ٿو يا وري اهڙي عمل جي امڪانيت، ادارن کي وڌائڻ جي لاءِ قبل از وقت رڌ رڪي ٿي، پر جيئن تہ مختلف نموني ڏسجندڙ سياسي عمل جا ڪاتا جنهن سان اهي (ڪاتا) الڳ الڳ واسطو رکن ٿا، اسان انهن مان مشڪل سان ڪو اهڙو ادارو معلوم ڪري سگهنداسين، جيڪو انهن مختلف ڪاتن مان گهٽن سان گهٽو يا ٿورو ڪنهن بہ نموني پنهنجو تعلق نہ ڏيکاريندو هجي. اسين مثال طور گهري باهمي انحصار کي ئي ونون، جيڪو پلائيءَ جي ترقيءَ ۽ سلامتيءَ جي قيام جي وچ ۾ وجود رکي ٿو. وڌيڪ لاءِ ايئن تہ جڏهن ڪو

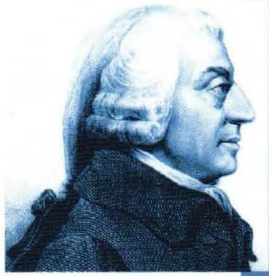
عمل، فقط ڪن عملن کي متاثر ڪندي، ورجاءُ جي زور سان ڪا عادت خلقي ٿو، اهو آخرڪار ڪردار کي پاڻ ئي تبديل ڪري ٿو.

هتي سياسي ادارن جي ان باهمي انحصار کي نظر ۾ رکندي، ان منشا جي مختلف پاسن جي درجہ بنديءَ جو معقول رستو معلوم ڪرڻ تمام مشڪل ڪم آهي، جنهن سان اسان واسطو رکون ٿا، پر ڪنهن بہ حالت ۾، اهو شروع ۾ ئي تپاسڻ بهتر ٿيندو تہ آيا رياست کي قوم جو مثبت ڀلائيءَ لاءِ پنهنجو تعلق وڌائڻ گهرجي يا ان کي سلامتي پهچائيندڙ ذريعن سان راضي هئڻ گهرجي ۽ اسان جي ادارن جي ان نظريي کي قابو ۾ رکندي جيڪو يا تہ انهن (ادارن) جي شين جي لاءِ يا وري حاصلات لاءِ ضروري آهي، اهو بحث سامهون اچي ٿو تہ رياست انهن ٻنهي مقصدن کي پڄاڻيءَ تي پهچائڻ لاءِ ڪهڙن ذريعن جو استعمال ڪري ٿي؟ تنهن ڪري مان هتي رياست جي سمورين انهن ڪوششن جي باري ۾ ڳالهايان ٿو جيڪي اها قوم کي واڌو ڀلائيءَ لاءِ، ملڪ جي آدم شماريءَ جي تشويش لاءِ، پنهنجي رهواسين جي بقا لاءِ، عمل ۾ آڻي ٿي. پوءِ توڙي جو اهي واسطيدار ادارن ۾ ڪمزور قانون وانگر سنئون سڌو ڏيکاريل هجن يا وري اڻ سڌيءَ طرح زراعت، صنعت ۽ تجارت کي اڳتي وڌائڻ سان جيڪي معاشيات، سڪي، آمدني ۽ روانگيءَ جي ضابطن سان واسطي ۾ اچن ٿا (۽ انهن ۾ وري جيڪا مثبت ڀلائي رکيل سمجهہ ۾ اچي ٿي) آخرڪار انهن ماپن مان هجن جيڪي فطري تباهيءَ کي روڪڻ لاءِ يا ان جي تدبير لاءِ ۽ مختصرن هر سياسي اداري کي وڌائڻ لاءِ، جيڪو قوم جي طبعي بهبود کي زور وٺائڻ لاءِ قائم ڪيل آهي، سيڙيل آهن. ڇاڪاڻ تہ اخلاقي ڀلائي عام طور تي ان جي پنهنجي خاطر بہ ايتري گهڻي (حفاظت واري) نہ ڇاتي ويندي آهي، جيترو ان جو واسطو تحفظ جي حوالي سان آهي. تنهن ڪري مان ان تي پوءِ ڳالهائيندس. هاڻي اهڙا سڀ ادارا جيڪي مان قائم ڪريان ٿو، نقصانڪار نتيجا رکن ٿا ۽ معاشري رياست جي صحيح نظام جي لحاظ کان، هڪ ٻئي جا ڪجهہ سهڪاري بہ آهن. هڪ اهڙو نظام جيڪو تمام بلند سوچن جي روشنيءَ ۾ رڌيو ويو هجي، اهڙي قسم جي اداري ۾ راڄ ڪرڻ جو جذبو غالب رهي ٿو ۽ جيئن تہ اهڙو جذبو مفيد ۽ قابل ٿي سگهي ٿو، اهم قومي مساوات ۽ ڪم جي غير فطري ۽ مجبوريءَ واري ڪيفيت سان هڪ نهراءُ پيدا ڪندو. بجاءِ ان جي جو ماڻهو پاڻ ۾ گڏجي سڏجي ۽ معاشرا ٺاهي رهن تہ جيئن پنهجين

صلاحيتن کي ترقي ۾ ضابطو ڏئي سگھن. اهي فائدا حاصل ڪرڻ ۾ نھيو پر ان جي برعڪس کين مخصوص قبضن ۾ خوشين جو ھڪ حصو ويڙھڻو پوندو ۽ حقيقت ۾ اهي پنھنجن ئي قبضن/ ملڪيتن تان پنھنجون صلاحيتون ۽ طاقتن جو ٻليدان ڏين ٿا. افرادي گھٽائيءَ جي اتحاد مان پيدا ٿيل گوناگوني تمام وڏي پلائي آهي. جيڪا سماجي زندگيءَ جي مزاحمت ڪري سگھي ٿي ۽ ان ۾ ڪوبہ شڪ ڪونھي تہ اها گوناگوني رياستي مداخلت جي درجي جي تناسب ۾ گھٽ ٿيل آهي. اھڙي نظام تحت، اسان وٽ ھڪ قوم جا تمام گھٽا شخصي ميمبر نہ آھن، جيڪي گڏ ٿي شھري معاهدي جي اقرار ۾ رھن، پر ڇڙوڇڙ ماڻھو گھٽا ملن ٿا.

جيڪي رياست ۾ ھڪ ناتي ۾ يا جذبي هيٺ رھن ٿا، جيڪو پنھنجي حڪومت ۾ ھڪ اھڙو تعلق غالب ڪري ٿو. جنھن ۾ رياست جو غير ضروري ٻوجھ، انساني طاقتن ۽ صلاحيتن جي آزاد چلت کي اڳ ۾ ئي قيد ڪرڻ جو ارادو رکي ٿو. واقعا پنھنجي مطابقت سان اثرانداز ٿين ٿا ۽ هتي ان تناسب ۾ تہ جيئن رياستي مداخلت وڌي ٿي، تيئن اهي ايجنٽ جن تي اها لاڳو آهي، ھڪ ٻئي سان مشابهت ڏيکارين ٿا تہ جيئن پنھنجي عمليت جا جوڳا نتيجا ڪڍي سگھن ۽ رياست جي نظر ۾ اها تمام وڏي رٽ/ نمونو آهي. اهي آرام، سکون ۽ شانتيءَ جي خواهش ڏيکارين ٿا، جيڪي نھي نُڪي اھڙي نموني ۽ ان حد تائين حاصل ٿين ٿا، جو ايئن ظاهر ڪن ٿا، تہ شخصيتن ۾ ڪوبہ فساد ڪونھي. ماڻھو سوچي ڇا ٿو ۽ ڪري ڇا ٿو. اها بلڪل مختلف ڳالھ آهي. اهو ئي ڪٽي چئون تہ گھڻ خيالي ۽ عمليت آهي. فقط اهي ئي گھڻ پاسا ۽ زور آور ڪردار خلقين ٿا ۽ يقيني ڪوبہ ماڻھو ايترو ۽ ايڏو نہ ٿو بگڙي سگھي جو پنھنجي ذاتي مفاد خاطر، عيش و آرام کي، عظمت تي ترجيح ڏيئي ۽ جيڪو وري ٻين ماڻھن لاءِ اھڙي ترجيح پرچاري ٿو. اهو ڇڻ انساني فطرت کي غلط سمجھي متشڪي ٿئي ٿو ۽ انسانن کي مشين نما ناھڻ جو خواهان رهي ٿو. سڄي بحث کي مقام ڏيندي مان اهو نتيجو ڏيندس تہ موجوده تحقيق/ تفتيش جي حصي جو پھريون اُصول اهو آهي تہ رياست کي: شھرين جي مثبت پلائيءَ لاءِ، سيني پريشانين کي روڪڻو پوندو ۽ سندن باھمي سلامتيءَ ۽ ڏارين دشمنن کان تحفظ ڏيڻ کانسواءِ ڪوبہ قدم اڳتي نہ وڌائڻو آهي ۽ نہ ئي ان کي ڪنھن ٻي شيءِ ذريعي، آزاديءَ تي پابنديون لڳائڻيون آھن. (سنڌيڪار: عبدالوحيد جتوئي)

ماركيت إفرد



ايڈم سمٿ

Adam Smith

آدم سمٿ (1790 — 1723ع) هونءَ ته (ادنبرا ۾) فلسفي جو پروفيسر ٿي گذريو آهي پر هو جديد قومي اقتصاديات جو حقيقي باني پڻ آهي. هن جي فلسفي جي مکيه ڪارنامن ۾ "اخلاقي جذبن جو نظريو" اسڪاٽ لينڊ جي ارڙهين صديءَ جي اخلاقي فلسفي جي مڪتب جي عظيم ڪارنامن مان هڪ آهي. سمٿ پنهنجي اخلاقياتي نظام کي انساني فطرت جي مشاهدي جي اهم بنياد تي سمجهڻ جي کوشش ڪئي، جنهن ڏس ۾ هن بنيادي طرح همدرديءَ جي قدر کي زور ونايو. پنهنجي بنيادي اقتصادي ڪارنامن ۾ "قومن جي دولت" ۾ هو ساڳئي تصور کي اڳتي وڌائي ٿو پر هن جو خاص مقدمو، اقتصادي مفادن خاطر انساني جهيڙا آهي. جڏهن ان مفاد جو قانوني پابندين ۾ آزادانه انڪشاف ڪجي ٿو ته اهو عام ڀلائيءَ کي ڦهلائڻ لاءِ بهتر ثابت ٿئي ٿو. اقتصادي مارڪيٽ جي آزاد مڪتب تي سندس وڏو اثر اڄ به برقرار آهي. سندس هيءُ مضمون، سندس ئي ڪتاب "قومن جي دولت جي فطرت ۽ ذريعن جي هڪ جاچ" جي 1976ع واري شڪاگو ۾ نڪتل ڇاپي جي صفحن، 477 — 479، Vo -I، 209 — 208، Vol-II مان کنيل آهي.

صنعت جي پيداوار اها آهي، جيڪا مواد يا شين سان لاڳاپيل آهي، جاکاڙ ته اها انهن شين تي مشتمل هجي ٿي. جهڙيءَ طرح پيداوار جو مُلهه گهٽ وڌ ٿئي ٿو بلڪل انهيءَ ئي تناسب سان سيڙپڪار جو نفعو ٻيهندو. پر هر ماڻهو نفعي خاطر صرف صنعت جي سهاري ئي موڙي سيڙائي ٿو. تنهن ڪري هو هميشه اها ئي ڪوشش ڪندو ته ان صنعت جي آسري سيڙپ ڪري، جنهن جون نهيل شيون تمام وڏي مُلهه ۾ وڪامن ۽ ناڻي يا ٻين شين جي ردوبدل تمام وڏي مقدار ۾ ڏيکارين. پر هر معاشري جي سالياني محاصل هميشه صنعت

جي سموري سالياني پيداوار جي مبادلہ پذير ملھ جي ٿورو برابر ٿئي ٿي يا وري ڪنھن حد تائين بلڪل مبادلہ پذير ملھ ئي ھجي ٿي. ھر فرد اھا حتمي ڪوشش ڪري ٿو تہ ھو ٻئي ڪم ڪري يعني پنھنجي موڙيءَ کي گھرو صنعت جي مدد سان سيڙائي ۾ ان صنعت کي ايئن ھلائي، جيئن ان جي پيداوار تمام وڏي مُلھ ۾ وڪامجي. ھر فرد معاشري جي آمدني وڌائڻ لاءِ، لازمي طور اوترو پورھيو ڪري ٿو. جيترو ھو ڪري ٿو سگھي. ھو عام طور ۾ حقيقت ۾ ڪڏھن بہ عوامي اشتياق کي وڌائڻ جي ڪوشش نٿو ڪري ۾ نہ ئي اھو ڄاڻي ٿو تہ ھو ان کي ڪيتري ھٿي ڏئي رھيو آھي. پر ڏيھي صنعت تي گھرو صنعت جي پئسي سيڙائڻ کي ترجيح ڏيڻ مان مراد صرف پنھنجي حفاظت ڪرڻ آھي ۾ ان صنعت کي اھڙي نموني ھلائڻ تہ جيئن اھا مُلھ ۾ انمول شيون پيدا ڪري، ايئن ڪرڻ سان ھو صرف پنھنجي فائدي جو سوچي ٿو ۾ ھن حالت ۾ ٻين کيترين حالتن وانگر ھڪ اڻ ڏٺي ھٿ جي رھبريءَ ۾ ان پڄاڻيءَ يا منزل کي تقويت پھچائي ٿو. جنھن جي باري ۾ ھن ڪڏھن سوچيو بہ نہ ھو ۾ اھا سماج لاءِ ڪڏھن بہ ابتر نہ ٿي ھجي، ڇو جو اھا ان جو حصو نہ آھي.

پنھنجي مفاد کي ذھن ۾ رکندي يا رڳو ان جي باري ۾ سوچيندي سوچيندي، ھو معاشري کي اھا ۾ ان کانپوءِ وڌيڪ مؤثر تقويت پھچائي ٿو. جيڪا ھو ان کي ڄاڻي ٻجھي بہ نٿو پھچائي سگھي. کي اھڙا ماڻھو بہ ھوندا آھن جيڪي عوامي پلي ڪرڻ لاءِ واپار ڪرڻ چاھيندا آھن. مون ڪڏھن بہ اھڙي طريقي سان کا پلائي ٿيندي نہ ڏٺي آھي. اھا حقيقت ۾ ھڪ نٽھي ۾ ڏيکاءُ واري آھي، جيڪا واپارين ۾ تہ ڪھن بہ عام نہ ھوندي آھي پر انھن نئين واپارين کي بہ ٿورن لفظن ۾ سمجھائي ايئن ڪرڻ کان باز آڻي سگھجي ٿو. گھرو صنعت کھڙي نوعيت جي ھئڻ گھرجي؟ جنھن تي ھو پنھنجي رقم سيڙائي ۾ جنھن جي پيداوار کي وڏي اگھ وارو ٿيڻ پسند ڪيو وڃي. اھو ھر فرد پنھنجي مقامي حالت ۾ صاف ۾ ان کان وڌيڪ بھتر سمجھي سگھي ٿو. جيئن ڪو مدبر يا ماھر ڪيس ان باري ۾ ٻُڌائي يا آگاھ ڪري. ھڪ مدبر/ ماھر جنھن کي، خانگي ماڻھن کي سندن سوچيل ڏنڊي جي باري ۾ سمجھائڻ گھرجي. ھو پاڻ کي اھڙي طرح بااختيار ڪري پيش ڪندو جنھن تي آسانيءَ سان يقين ڪري سگھجي ۾ ھو انھن کي تمام غير ضروري ڳالھين سان پُر ڪري ٿو

کي اھڙا ماڻھو بہ ھوندا آھن جيڪي عوامي پلي ڪرڻ لاءِ واپار ڪرڻ چاھيندا آھن.

۾ جيڪو ان جي ڳالهين ۾ اڇي ان کي اپنائڻ جي پُلَ ۾ احتمال ڪري ٿو. هو ان لاءِ اهڙو خطرناڪ ثابت ٿئي ٿو. جهڙو ڪڏهن هڪ ڪائونسل يا سينيٽ لاءِ به نٿو ٿئي. گهرو صنعت جي پيداوار کي ڪنهن خاص هنر يا بناوٽ ۾ آڻي ۾ ان کي ملڪي مارڪيٽ تي هڪ هٽي قائم ڪرڻ، ڪنهن حد تائين ايئن آهي. جڙ خانگي ماڻهن جي سوچيل ڏنڏي کي ڪا راهه ڏيڻ، نه ته اهو قاعدو بين سيني حالتن ۾ يا ته بيڪار يا وري نقصانڪار ثابت ٿئي ٿو. جيڪڏهن پرڏيهي شين جي پيٽ ۾، گهرو صنعت جي شين کي گهٽ ڪري ورتو وڃي ته اهو قاعدو بلڪل بيڪار آهي. جيڪڏهن بيڪار نه ته، عام طور ڏکوئيندڙ ضرور! هر خاندان جي قابل سربراهه جو مقولو آهي ته جيڪا شيءِ خريد ڪرڻ ۾ سستي پوي اُها گهر ۾ ڪڏهن به نه ٺاهجي. جيئن موچيءَ جو مثال وٺون، هو ڪڏهن به گهر ۾ بوٽ ٺاهڻ جي ڪوشش نه ڪندو پر بوٽ ٺاهيندڙ/ موچيءَ کان خريد ڪندو. ساڳيءَ طرح درزي وري ڪڏهن به پنهنجا ڪپڙا پاڻ سبڻ جي ڪوشش نه ڪندو پر هو اهي درزيءَ کان سبرائيندو. اهڙي ئي نموني هاري وري، نه ته پاڻ بوٽ ٺاهڻ جي ڪوشش ڪندو ۽ نه ئي وري ڪپڙا سبڻ جي، پر هو انهن ڪمن لاءِ مختلف ڪاريگر استعمال ڪندو. اهي سيئي پنهنجي فائدي جو سوچين ٿا ۽ چاهين ٿا ته پنهنجي سموري صنعت کي اهڙي طريقي سان صرف ڪن ته جيئن پنهنجي پاڙيسريءَ کان وڌيڪ فائدو حاصل ڪري سگهن ۽ پنهنجي پيداوار جي ڪنهن حصي جي برابر جيتري قيمت سان يا جيڪڏهن اهڙي قسم جي ڪا بي شيءِ اٽن ته ان سان، هر خانگي خاندان سان لاڳو ڏاهپ، وڏي حمايت به ٿي سگهي ٿي. جيڪڏهن ڪو پرڏيهي ملڪ اسان کي تجارتي سامان مهيا ڪري ۽ اهو اسان کي پنهنجي ٺاهيل شيءِ کان وڌيڪ سستو پوي ته بهتر ايئن ٿيندو ته اسان پنهنجي پيداوار جي ڪنهن حصي سان، اهڙيءَ ٽل سان خريد ڪريون، جيئن اسان کي ڪو فائدو رسي سگهي. ملڪ جي عام صنعت جيڪا هميشه ان موڙيءَ سان تناسب رکي ٿي، جنهن تي هلي ٿي، ان ذريعي سان، مٿي بيان ڪيل ڪاريگرن کان وڌيڪ جهُڪي ئي نٿي سگهي، پر شرط اهو آهي ته اهو رستو/ ڏنڏو ڳولجي جنهن تي اها وڏي نفعي سان هلي سگهي. جڏهن اسان کي ڪنهن اهڙي شيءِ لاءِ اشارو ڪيل هجي، جيڪا صنعت جي ٺاهيل شيءِ کان وڌيڪ سستي ٿي ملي ته يقينن، اها

جيڪڏهن بيڪار نه ته، عام طور ڏکوئيندڙ ضرور! هر خاندان جي قابل سربراهه جو مقولو آهي ته جيڪا شيءِ خريد ڪرڻ ۾ سستي پوي اُها گهر ۾ ڪڏهن به نه ٺاهجي.

صنعت کڏهن بہ نفعي بخش ٿي نٿي سگهي. ان جي سالياني پيداوار جو اڳهه ٿورو گهٽو ضرور گهٽبو.

جڏهن کو تجارتي سامان وٺي وکرو ڪجي ۽ ان جي خريد، وکري کان مهانگي پوي ۽ انهيءَ مفروضي مطابق اهو سامان جيڪو ملڪ ۾ ناهڻ کان، ٻاهران گهرائڻ ۾ سستو پوي، اهو پلي ٻاهرين ملڪن مان خريد ڪجي. اهو پنهنجي تجارتي سامان جي ڪنهن حصي سان يا ان جي برابر واري شيءِ يا پنهنجي سامان مان آيل پئسي سان خريد ڪجي. اهو سڀ (شين جي) فطري روش تي ڇڏيل آهي. اهو ئي سبب آهي جو ملڪي صنعت وڌيڪ کان گهٽ نفعو ڏيندڙ روزگار جو رُخ اختيار ڪري ٿي ۽ قانون پيش ڪندڙ جي هر اهڙي قاعدي مطابق، ان جي سالياني پيداوار جو مبادلہ پڌير مُلهہ وڌڻ بجاءِ ضرور گهٽبو. اهڙي قاعدي مطابق کا خاص مصنوعات ڪڏهن ڪڏهن گهر ۾ ناهڻ کان وڌيڪ جلدي حاصل ڪري سگهجي ٿي، سو بہ اوتري يا ان کان وڌيڪ سستي، جيتري ٻاهرين ملڪ ۾، پر مقامي صنعت کي، سُڻي فائدي حاصل ڪرڻ لاءِ، ڪنهن خاص رُخ ۾ ان کان جلدي لڳائجي، جيئن اها پهريان هجي ٿي، اها ڪنهن بہ ذريعي سان ان ڀالهہ جي پوئواري نہ ڪندي تہ، صنعت جي يا سالياني محاصل جي ڪُل رقم ان قاعدي ذريعي وڌي سگهي ٿي يا ان ۾ وڌي سگهي ٿو.

اهو ئي سبب آهي جو ملڪي صنعت وڌيڪ کان گهٽ نفعو ڏيندڙ روزگار جو رُخ اختيار ڪري ٿي ۽ قانون پيش ڪندڙ جي هر اهڙي قاعدي مطابق، ان جي سالياني پيداوار جو مبادلہ پڌير مُلهہ وڌڻ بجاءِ ضرور گهٽبو.

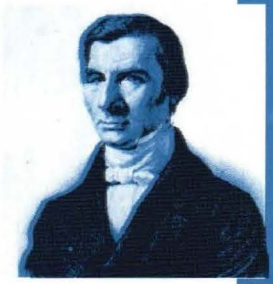
معاشري جي صنعت سرمائي جي نسبت سان وڌي ٿي ۽ ان جو سرمايو وري ان نسبت سان اضافو ٿي سگهي ٿو تہ ان جي سالياني آمدنيءَ مان کيتري بچت ٿئي ٿي پر اهڙي هر قاعدي جو جلدي اثر ان جي روينيو کي گهٽائي ٿو ۽ جيڪو (قاعدو) روينيو کي گهٽائي ٿو اهو يقينن سرمايي کي بہ ساڳيءَ طرح ايڏي تيزيءَ سان نٽو وڌائي، جهڙيءَ طرح ان کي پنهنجي مطابقت سان وڌائڻ گهرجي ها. سرمايو ۽ صنعت ان کري پنهنجون فطري سيڙپڪاريون معلوم ڪرڻ لاءِ ڇڏيل آهن، ان کري هر نظام يا تہ غير معمولي حوصلن

ذريعي معاشري جي سرمايي جي فطري حصي کان ٻه وڏي سان، هڪ خاص قسم جي نمونن جي صنعت لاءِ جاکوڙي ٿو. يا وري غير معمولي پابندين ذريعي صنعت جي ڪنهن خاص نموني کان معاشري جي سرمايي جي ان حصي کي گهٽائي ٿو. جنهن تي صنعت هلي ها. اها حقيقت ۾ ان مقصد لاءِ تخريبڪاري آهي، جيڪو ان کي ترقي ونائي ها. اهو معاشري جي ترقيءَ کي حقيقي ملڪيت ۽ عظمت ڏانهن وڃڻ لاءِ، تيز ڪرڻ بجاءِ ڍلو ڪري ٿو ۽ ان جي سالياني زراعت ۽ پورهيي جي پيداوار جي حقيقي مُلهه کي وڌائڻ بجاءِ گهٽائي ٿو. تنهن ڪري ئي هر ترجيحي يا قيد ٿيل نظام ان طرح هٿايو وڃي ٿو. فطري رواداريءَ جو ظاهر ۽ سادو نظام پنهنجي هم آهنگي قائم ڪري ٿو.

هر ماڻهو جيستائين منصف قانون جي رکوالي ڪري ٿو. تيستائين اهو پنهنجي مفاد جي پنهنجي طريقي سان ۽ آزاد نموني سان پوئواري ڪري سگهي ٿو ۽ پنهنجي سرمايي ۽ صنعت کي ٻئي ماڻهو يا ٻين ماڻهن جي مدمقابل ڪري سگهي ٿو. مطلق العنان مڪمل طور انهن فرضن کان خالي هجي ٿو. جيڪي هن کي بي شمار مغالطن جي خوف ۾ رهي نيائڻا هجن ۽ جن جي درست حل لاءِ انساني عقل يا علم ٻه ناڪافي هجي، انهن ۾ خانگي ماڻهن جي صنعت جي نگرانيءَ جو فرض ۽ ان کي سوسائٽيءَ جي مفاد لاءِ مناسب هدايت ڪرڻ جو فرض، اچي وڃن ٿا. فطري آزاديءَ جي نظام مطابق مطلق العنان کي ٽي فرض نيائڻا آهن، اهي ٽئي وڏي اهميت وارا فرض ۽ عام فهم آهن. پهريون: معاشري کي ٻين خودمختيار معاشرن جي تشدد ۽ حملي کان پناهه ڏيڻ جو فرض، ٻيو: جيترو ٿي سگهي، هڪ بي انصاف ۽ ظالم معاشري ۾ هڪ رُکن کي ٻئي رُکن کان بچائڻ جو فرض يا هڪ سالم ۽ منصف انتظام قائم ڪرڻ جو فرض، ٽيون: ڪن اهڙن عام ڪارنامن ۽ عام ادارن کي ڪڙو ڪرڻ ۽ انهن جو قيام ڪرڻ جيڪي هڪ فرد يا ٿورن فردن جي مفاد خاطر ڪڙا ٿيل نه هجن، جاکاڻ ته ان مان حاصل ٿيندڙ نفعو تمام ٿورو هوندو آهي- پوءِ ٻه اهو هڪ عظيم سماج لاءِ وڏي اهميت رکي ٿو.

(سنڌيڪار: عبدالوحيد جتوئي)

آزادي، چتاييتيءَ جو ٻيو نالو آهي



فريڈرک باستيات

Frédérick Bastiat

فرانسيسي رسالي "Journal des Economites" جو چاپيندڙ، فريڊرک باستيات (1850 – 1801)، شايد اٺويهين صديءَ جي فرانس ۾ آزاد واپار جي حامي صحافين ۾ سڀني کان وڌيڪ سرگرم ۽ بااثر صحافي هو. سندس 1850ع ۾ شايع ٿيل ڪتاب "Harmonies Economiques" سڄي يورپ ۾ آزاد واپار جي تحريڪ تي ڏور رس اثر ڇڏيا. هيٺ ڏنل لکت سندس اُن ئي ڪتاب مان کنيل آهي. جرمنيءَ ۾ جان پرنس سمٿ، هن ڪتاب جو 1850ع ۾ ترجمو ڪيو ۽ اُتي هن ڪتاب (ماٺهن جي) معاشي سوچ تي وڏا اثر وڌا. جيتوٽيڪ باستيات کي جڙ ته وساريو ويو آهي. آمريڪا ۾ ڪلاسيڪي لبرل ازم ۾ دلچسپي رکندڙن ۾ سندس لکٽيون اڄ به بيحد مقبول آهن.

سياسي معاشيات جي لغت ۾ ڪنهن به ٻئي لفظ تي جديد سڌارڪن پنهنجي ايتري ڪاوڙ يا بيزاريءَ جو اظهار نه ڪيو آهي. جيترو لفظ "چٽاپيٽيءَ"، جنهن سان گڏ هو مسلسل چڙواڳيءَ کي به منسوب ڪندا رهن ٿا. مون کي خبر نه آهي ته "چڙواڳ چٽاپيٽيءَ" جو ڇا مطلب آهي؟ مون کي اها به خبر نه آهي، ته پوءِ ان جي جاءِ تي ڇا ٿي سگهي ٿو؟ بيشڪ، مون کي "تنظيم" ۽ "جماعت" جا نعرا ٻُڌڻ ۾ اچن ٿا، پر ان جو مطلب ڇا ٿيو؟ اهو اسان کي سمجهڻ گهرجي. مان سچ پچ اهو ڄاڻڻ چاهيان ٿو ته اهي ليکڪ اسان تي ۽ اسان جي هن ڏرتيءَ تي رهندڙ سمورن ماٺهن کي ڪهڙي قسم جي اٿارٽي مڙهڻ چاهين ٿا، ڇاڪاڻ ته سڄي ڳالهه اها آهي ته مان کين صرف هڪ قسم جي اٿارٽي مڙهڻ جي اجازت ڏئي سگهان ٿو ۽ اُها آهي عقل

جي اثارتي. شرط رڳو اهو آهي ته اُهي عقل کي پاڻ سان ساڻ ڪٽن. ڇا هو سچ پچ اهو تجويز ڪن ٿا ته مون کي اهڙيءَ صورت ۾ خود پنهنجي سمجهه ۾ سُرت جي استعمال جي حق کان محروم ڪيو ويجي. جڏهن منهنجي پنهنجي بقا سوالیہ نشان بڻيل هجي؟ ڇا هو اهو چاهين ٿا ته مون کان اُهي اختيار بہ کسي وٺجن. جن ذريعي مان انهن خدمتن جي پيٽ ڪندو آهيان. جيڪي يا مون کان ورتيون ويندیون آهن يا مون کي پيش ڪيون ويندیون آهن. ڇا هو اهو چاهين ٿا ته مان سندس مڙهيل پابندين تحت عمل ڪريان ۽ پنهنجين صلاحيتن موجب ڪم نہ ڪريان؟ جيڪڏهن هو مون کي منهنجي آزادي ڏيندا ته پوءِ چٽاپيٽي بہ ٿيندي. جيڪڏهن هو مون کان منهنجي آزادي کسي بہ وٺندا ته پوءِ مان سندن غلام بڻجي رهجي ويندس. سندن چوڻ آهي ته جماعت آزاد ۽ رضاڪارانہ هوندي. تمام سٺو! پر ان صورت ۾ جڏهن هر گروپ ۽ ان ميمبر ٻئي گروپ خلاف ٻيئل هوندا. بلڪل ايئن جيئن اڇڪلھ ماڻهو/ فرد هڪٻئي جي آمهون سامهون آهن ۽ ايئن اسان جي وچ ۾ چٽاپيٽي رهندي. چيو وجي ٿو ته جماعت هم گير هوندي ۽ اهو چوڻ ڪا پوڳ جي ڳالھ نہ آهي. ڇا توهانجو مطلب آهي ته هن وقت چڙواڳ چٽاپيٽي اسان جي سماج کي برباد ڪري رهي آهي ۽ ان بيماريءَ جي خاتمي لاءِ اسان کي ان وقت جو انتظار ڪرڻو پوندو. جڏهن سموري انسانذات يعني فرانسيسي، انڊينز، چيني، جپاني، ڪافر سڀ توهان جي دليلن سان قائل ٿي هميشہ هميشہ لاءِ هڪ ئي جماعت ۾ شامل ٿيڻ لاءِ راضي نٿا ٿي وڃن؟ پر ياد رکو ته ان مان رڳو اهو ثابت ٿو ٿئي ته چٽاپيٽي ناقابل شڪست آهي ۽ ڇا توهان اها دعويٰ ڪري سگهو ٿا ته معاشري ۾ موجود هڪ ناقابلِ شڪست ۽ خدائي مرضيءَ جي تابع عنصر شر انگيز آهي.

تمام سٺو! پر ان صورت ۾ جڏهن هر گروپ ۽ ان ميمبر ٻئي گروپ خلاف ٻيئل هوندا. بلڪل ايئن جيئن اڇڪلھ ماڻهو/ فرد هڪٻئي جي آمهون سامهون آهن ۽ ايئن اسان جي وچ ۾ چٽاپيٽي رهندي.

آخر چٽاپيٽي ڇا آهي؟ ڇا اها هڪ اهڙي شيءِ آهي. جيڪا موجود آهي ۽ وَبا وانگر اُها پنهنجو مُدو رکي ٿي! نہ۔ چٽاپيٽي صرف جبر جي غير موجودگيءَ جو نالو آهي. جن شين جو تعلق مون سان اُهي. مان اُنهن جي باري ۾ پنهنجيءَ مرضيءَ سان فيصلو ڪرڻ چاهيان ٿو ۽ مان اِهو نٿو چاهيان ته ڪو ٻيو منهنجين خواهشن کي نظرانداز ڪري. ان بابت ويهي فيصلو ڪري. جيڪڏهن ڪو شخص اها صلاح ڏئي آئون پنهنجي باري ۾ هن جا فيصلا قبول ڪريان ته آئون اِها گهُر ڪندس ته هن جي معاملن بابت

فيصلن جا اختيار مون کي ڏنا وڃن. پوءِ ان ڳالهه جي کهڙي ضمانت آهي ته ايئن حالتون بهتر ٿي ويندیون؟ اها ڳالهه ته واضح آهي ته چٽاييٽي آزاد آهي ۽ عمل جي آزاديءَ جي تباهي، حقيقت ۾ امڪانن جي تباهي آهي، جنهن جي نتيجي ۾ پسند، فيصلن ۽ پرک جي اختيارن جي تباهي ٿيندي آهي.

اها ڳالهه انساني / سماجي عقل کي تباهه ڪرڻ جي مترادف آهي، سوچ ۽ سُرت کي تباهه ڪرڻ جي مترادف آهي، نه رڳو اِهو پر ايئن خود انسان شعوري ۽ سماجي طور تي تباهه ٿي وڃي ٿو. ان جو نڪتءِ آغاز ڪيئن به هجي، اسان جا جديد اصلاح پسند ان نتيجي تي پهچن ٿا ته سماج کي بهتر ڪرڻ لاءِ فرد کي تباهه ڪيو وڃي، ان مفروضي جي بنياد تي ته سموريون بچڙايون ان ڪري آهن، جيئن سموريون چڱايون ان جي ڪري نه آهن. اسين ڏسون ٿا ته خدمتن جي آڏار خدمتون ورتيون ۽ ڏنيون وڃن ٿيون. حتمي تجزيي مان اِهو ثابت ٿئي ٿو ته هر ماڻهو هن دنيا ۾ ان ڏميواريءَ مان اڇي ٿو ته جيئن هو پنهنجين ڪاوشن سان، پنهنجي لاءِ (ذهني ۽ سماجي) سکون ۽ سرور حاصل ڪري، ان ڪري جيڪڏهن ڪو ماڻهو اسان کي تڪليف کان بچائي ٿو ته اسان کي به موٽ ۾ ڪيس اهنجن کان بچائڻ گهرجي. اهڙي ڪاوش اسان کي هڪ سکون ڏئي ٿي، اسان کي به هن لاءِ ايئن ئي ڪرڻ گهرجي — پر ان جي پيٽ ڪير ڪندو؟ اهو نهايت ضروري آهي ته انهن ڪاوشن، اهنجن ۽ خدمتن جي پاڻ ۾ پيٽ ڪئي وڃي، جن کي تبديل ڪرڻ ضروري آهي ته جيئن هڪ انصاف پريو ۽ برابريءَ وارو سرشتو جڙي سگهي.

> ان جي رفتار سُست ڪري سگهي ٿو بلڪ ايئن جيئن پيرين پنڌ هلندڙ ماڻهوءَ تي پابندي مڙهي وڃي پر جبر اُنهن ٻنهي شين کي ختم نٿو ڪري سگهي، جيستائين اهو خود ماڻهوءَ کي ختم نه ڪري ڇڏي.

ايئن نه ٿئي جو اسان وٽ بي انصافي، اڻ برابري ۽ رڳو اتفاقن جو رواج هجي، جيڪو عقل نفيس جو هڪ طريقو آهي. ان ڪري ان لاءِ هڪ يا هڪ کان وڌيڪ فيصلو ڪرڻ وارا هجڻ گهرجن. اهي فيصلا ڪرڻ وارا ڪير هوندا؟ ڇا اِهو فطري اَمر نه آهي ته هر مخصوص صورتحال ۾ گهرجن جا فيصلا اُهي ئي ماڻهو ڪن، جيڪي اُنهن گهرجن کي منهن ڏئي رهيا آهن. سکون جو فيصلو اهي ئي ڪن، جيڪي ان جي ڳولها ۾ آهن ۽ ڪاوشن جا فيصلا اهي ئي ڪن، جيڪي ان جي متاستا ڪري رهيا آهن؟ ڇا پوري سنجيدگيءَ سان اهو

تجويز ڪري سگھجي ٿو تہ ان ابدي نگراني ۽ لاءِ هڪ سماجي اٽارني مقرر ڪئي وڃي (ڪٽي اها اٽارني اهي اصلاح پسند پارٽ ئي ڇو نہ هجن)، جنهن جي ذميواري اِها هجي تہ دنيا ۾ ٽيندڙ اڻ ڳٽين اُتلن ڦٽلن کي متاثر ڪندڙ نازڪ حالتن جي سار سنيال ۽ پر گھور لهي؟ ڇا اِها ڳالھ بلڪل واضح نہ آهي تہ ان جو مطلب سيني کان وڌيڪ هيٺي ۽ جڏي، سيني کان وڌيڪ عارضي، سيني کان ڏکئي ۽ ڪساري احتساب واري، سينيءَ کان وڌيڪ ناقابل برداشت، سيني کان وڌيڪ ڪوتاهہ انديش ۽ خوشقسمتيءَ سان سينيءَ کان وڌيڪ ناممڪن مطلق العنانيت قائم ڪرڻ آهي، جنهن جو تصور اوپر جي ڪنهن شهنشاهہ بہ نہ ڪيو هجي؟ اسان کي رڳو اهو ڄاڻڻ گھرجي تہ چٽاپيٽي صرف تبديلين جي مٽان فيصلا ڪندڙ ڪنهن اٽارنيءَ جي عدم موجودگيءَ جو نالو آهي ۽ اهو تہ چٽاپيٽيءَ کي ڪنهن طور بہ ختم نٿو ڪري سگھجي.

ناجائز جبر يا اجايو دٻاءُ يقيني طور چٽاپيٽيءَ ۾ رُخنو وجهي سگھي ٿو، ان جو رُخ ڦيرائي سگھي ٿو، ان جي رفتار سُست ڪري سگھي ٿو، بلڪ ايئن جيئن پيرين پنڊ هلندڙ ماڻھوءَ تي پابندي مڙهي وڃي پر جبر اُنهن ٻنهي شين کي ختم نٿو ڪري سگھي، جيستائين اهو خود ماڻھوءَ کي ختم نہ ڪري ڇڏي. جيڪڏهن معاملو ايئن آهي تہ پوءِ سوال اهو ٿو پيدا ٿئي تہ ڇا چٽاپيٽيءَ جو لاڙو انسان جي خوشحاليءَ طرف هوندو آهي يا بدحاليءَ طرف؟ يعني بين لفظن ۾ ڇا انسان فطري طور ترقيءَ ۽ اؤسر ڏانهن مائل آهي يا سندس قسمت ۾ رڳو زوال آهي؟

تہ ان جو سبب اهو ئي آهي تہ ايشيا ۾ چٽاپيٽي (آزاديءَ) کي دٻايو وڃي ٿو جڏهن تہ آمريڪا ۾ ايئن نٿو ڪيو وڃي. سوشلسٽ، چٽاپيٽيءَ کي هر قسم جي (سماجي) بچڙائيءَ جو بنياد سمجهن ٿا. جڏهن تہ حقيقت ۾ اهي چٽاپيٽيءَ تي حملا آهن، جيڪي اُنهن سمورين چڱاين خلاف ڪردار ادا ڪندا آهن..

مون کي اهو چوڻ ۾ ڪابہ هٻڪ ناهي تہ چٽاپيٽي، جنهن کي اسان بي شڪ آزادي چئون ٿا، ان گھهراهٽ جي باوجود جيڪا ان جي نالي سان پيدا ٿئي ٿي ۽ انهن سمورين الزام تراشين باوجود، جيڪي ان تي ڪيون ويندیون آهن، بنيادي طور تي جمهوريت جو قانون آهي، اهو سيني کان ترقي پسند، سيني سان برادريءَ جي بنياد تي ۽ سيني کان فطري اُصولن جو حاصل قانون آهي، جنهن کي قدرت انسان جي ترقيءَ جو فرض سونپيو آهي. هيءُ اهو قانون آهي، جيڪو انهن قاعدن کي قدرت شايد رڳو

ٿورن ملڪن کي عطا ڪيا هئا. هڪ هڪ ڪري گهٽائيءَ تائين رسائي ٿو ـ ۽ اهو ئي اُهو قانون آهي، جيڪو انهن سمورين حاصلاتن کي عام تائين رسائي ٿو جيڪي گذريل صدين جي ڏاهن ماڻهن پنهنجن ايندڙ نسلن لاءِ ورثي طور ڇڏيو آهن ۽ جيئن هميشہ ٽيندو آهي تہ شروع ۾ پورهيي جو قدر ان جي شدت جي نسبت سان نہ ٽيندو آهي ۽ نيٺ اها چٽاپيٽي ئي آهي، جنهن جي لڳاتار عمل سان هڪ کان وڌيڪ انصاف پريو ۽ وڌيڪ درست توازن قائم ٿي وڃي ٿو. جيڪو ڪنهن بہ انساني افسرشاهيءَ جي ناقص عقل جي طئي ڪيل فيصلن کان وڌيڪ بهتر هوندو آهي.

اِهو الزام تہ چٽاپيٽي، اڙ برابريءَ طرف وڌي وڃي ٿي، ڪنهن طور بہ درست نہ آهي. ان جي اُبتڙ سچ تہ اهو آهي تہ سموري هٽ ٽوڪي اڙ برابري رڳو حقيقي چٽاپيٽي نہ هئڻ جي ڪري آهي، جيڪڏهن ايشيا ۾ ڪنهن "وڏي" ۽ عام ماڻهوءَ، وچ ۾ فرق ان کان گهٽو وڌيڪ آهي، جيترو آمريڪي صدر ۽ اُتي جي هڪ عام ماڻهوءَ وچ ۾ آهي، تہ ان جو سبب اهو ئي آهي تہ ايشيا ۾ چٽاپيٽي (آزاديءَ) کي ڏهايو وڃي ٿو. جڏهن تہ آمريڪا ۾ ايئن نٿو ڪيو وڃي. سوشلسٽ، چٽاپيٽيءَ کي هر قسم جي (سماجي) بچڙائيءَ جو بنياد سمجهن ٿا.

> جڏهن تہ حقيقت ۾ اهي چٽاپيٽيءَ تي حملا آهن، جيڪي اُنهن سمورين چڱاين خلاف ڪردار ادا ڪندا آهن.

جڏهن تہ حقيقت ۾ اهي چٽاپيٽيءَ تي حملا آهن، جيڪي اُنهن سمورين چڱاين خلاف ڪردار ادا ڪندا آهن. سماجوادين ۽ سندن ساٿين، هن عظيم قانون کي غلط پئي سمجهيو آهي، گهٽو ڪري اهو هڪ سست قانون آهي، پر اهڙو ڪوبہ قانون موجود نہ آهي، جيڪو بهرحال ان کان وڌيڪ سماجي هڪ جهڙائي ۽ ويجهڙائپ پيدا ڪري سگهي ۽ جيڪو پنهنجن نتيجن جي لحاظ کان ان کان وڌيڪ لاپائتو هجي.

ڪوبہ ٻيو قانون ان کان وڌيڪ خدا جي منصوبن جي، انسان جي اجاين ۽ بي فائده تدبيرن تي ايئن برتري ثابت نٿو ڪري، هتي مان پنهنجي پڙهندڙن کي سماجي سرشتي جي هن عجيب ۽ اڙ تر اثر متعلق يادگيري ڏيارڻ چاهيندس، جنهن طرف مون سندن ڏيان اڳ بہ ڇڪرايو هو. چاڪاڻ تہ اسان گهٽو ڪري عادت موجب وساري ويهندا آهيون. اسان ان کي ايئن بيان ڪري سگهون ٿا تہ سماج ۾ هڪ فرد جيترو سڪون حاصل ڪري ٿو، اهو ان جو ڳاٽيتو ان کان گهٽو وڌيڪ آهي، جيڪو هو پنهنجين ذاتي ڪوششون سان حاصل ڪري سگهيو ٿي. ٻين لفظن ۾ رڳو اسان جي پورهيي ۾ هڪ عدم تناسب آهي، اها هڪ اهڙي شيءِ

آهي، جنهن کي اسان سڀ باآساني ڪري سگهون ٿا. جيڪڏهن هڪ گهڙيءَ لاءِ اسان پنهنجي صورتحال تي نظر وجهون، ڇا ان سان اسان جي اندر اهو جذبو پيدا ٿيڻ گهرجي ته اسان پنهنجي سمجهه جا ٿورائتا ٿيون، جنهن اسان کي ايترو ڪجهه ڏنو آهي، جڏهن اسين دنيا ۾ اچون ٿا ته مجبور هوندا آهيون، پنهنجن انيڪ گهرجن لاءِ محتاج هوندا آهيون ۽ اسان وٽ رڳو پنهنجون صلاحيتون هونديون آهن، جن سان اسين پنهنجون گهرجون پوريون ڪري سگهندا آهيون. ان صورتحال ۾ اسان کي وڌ کان وڌ اها اُميد ڪرڻ گهرجي، ته اسين ايترو ئي سکون حاصل ڪريون، جيترو اسين ان لاءِ پورهيو ڪريون ٿا. جيڪڏهن اسان وٽ ان کان وڌيڪ آهي ۽ يا تهائين وڌيڪ آهي ته اهو اسان تي ڪنهن جو ٿورو آهي؟ يقيني طور سماج جي ان فطري نظام جو، جنهن کي اسان هميشه گهٽ وڌ ڳالهائيندا رهندا آهيون.

جيتوڻيڪ اسان ان کي تباهه ڪرڻ يا ڇيهو رسائڻ لاءِ ڪٽي ڪجهه نه به ڪري رهيا هوندا آهيون. اهو سفر پاڻ پنهنجي سر ڏاڍو غير معمولي آهي. اها ڳالهه ته سمجهه ۾ اچي ٿي، ته ڪجهه ماڻهو جيترو اُپائن ٿا يا پيدا ڪن ٿا، ان کان وڌيڪ واپرائن ٿا ۽ اُهي ٻين جي حقن تي راتاها هٽن ٿا ۽ اُهي مراعتون ۽ خدمتون به حاصل ڪن ٿا، جن جي بدلي ۾ اُهي ڪجهه به نه ڪندا آهن- پر اها ڳالهه سمورن ماڻهن لاءِ درست ڪيئن ٿي سگهي ٿي؟ اهو ڪيئن ممڪن آهي ته پنهنجين خدمتن جو ڪنهن جبر يا ڦرلٽ کان سواءِ قدر جي بدلي قدر جي بنياد تي مٽا سٽا ڪرڻ ڪانپوءِ هڪ شخص پنهنجو پاڻ کي بجا طور اهو چئي سگهي ٿو ۽ مان ڏينهن ۾ ايترو واپرايان ٿو جيڪو هڪ سئو سالن ۾ به پيدا نٿو ڪري سگهان؟

> هيءَ گرمي، ٽڏ، روشني، عنصر آهن جيڪي لڳاتار انساني پورهيي جو ساڻ ڏئي رهيا آهن ۽ سندس خدمتن جي پورٽتا جي عمل کي سهنجو بڻائي رهيا آهن ۽ ان قدر ۾ گهٽتائي ڪري رهيا آهن.

ايئن پڙهندڙ جاڻي ونڊي ٿو ته اهو واڌو عنصر پيداواري عمل ۾ فطري قوتن جي اثرائتي شموليت جو مظهر آهي، اهو اُهو معاوضي کانسواءِ قاعدو آهي، جيڪو سمورن ماڻهن جي واهپي ۾ اچي ٿو. هيءَ گرمي، ٽڏ، روشني، عنصر آهن جيڪي لڳاتار انساني پورهيي جو ساڻ ڏئي رهيا آهن ۽ سندس خدمتن جي پورٽتا جي عمل کي سهنجو بڻائي رهيا آهن ۽ ان جي قدر ۾ گهٽتائي ڪري رهيا آهن. هتي يقينن مون کي قدر جي نظريي جي وضاحت ڪرڻ

گهرجي ته جيئن پڙهندڙ اهو نه سمجهن ته فطرت جي قوتن کي واهپي ۾ آڻڻ شرط ۽ انساني پورهيي کي آزاد ڪندي ئي هڪدم ۽ پاڻ مرادو قدر ۾ گهٽتائي اچي وڃي ٿي – نه ايئن هرگز نه آهي. نه ته اسين انگريز معيشت دانن وانگر اهو چئي سگهون ها ته: قدر، سڌيءَ ريت پورهيي جي تناسب ۾ هوندو آهي. اُهو ماڻهو جيڪو فطري قوتن کي استعمال ڪري ٿو اُهو پنهنجو ڪم وڌيڪ آسانيءَ سان ڪري سگهندو آهي پر هو رضاڪارنه طور ان جي حاصلات منجهان ڪنهن حصي تان هٿ کڻڻ لاءِ تيار نه هوندو آهي. چاڪاڻ ته هُو رڳو ونڊ جو عادي هوندو آهي. ايئن ڪرڻ تي راضي ڪرڻ لاءِ ڪجهه ٻاهريون دٻاءُ هجڻ ضروري آهي. جيڪو ويل ته سخت هجي پر بهرحال ناانصافيءَ تي ٻڌل نه هجي. اهو دٻاءُ ئي چٽاپيٽي آهي. جيستائين اهو عنصر داخل نٿو ٿئي، جيستائين انسان فطري قوتن جي استعمال ۽ مصرف کي لڪائي ٿو، اها فطري قوت غير مشروط يا اڻ تر ته هوندي آهي پر ان تائين، ان انداز سان رسائي سيني لاءِ ممڪن نه ٿي رهي.

فطرت کي تسخير نه ڪيو ويو پر صرف هڪ فرد يا هڪ خاص طبقي جي فائدي، ايا تائين ان مان سموري انسانذات گهربل لاڀ حاصل نه ڪري سگهي آهي. دنيا ۾ ڪابه شيءِ تبديل نه ٿي آهي، سواءِ هڪ قسم جي خدمتن جي- جيتوڻيڪ ان ڏس ۾ ڪجهه ڏکيائون گهٽ ٿيون آهن پر پوءِ به ايا ان لاءِ پوري قيمت ادا ڪرڻي پوي ٿي. اسان جي سامهون هڪ شخص آهي، جيڪو پنهنجن ساڻي انسانن کان اڳ جيتري پورهيي جي قيمت گهُري رهيو آهي، هُو پنهنجي طرفان کين گهٽ پورهيو آڇي رهيو آهي ۽ ٻئي پاسي پوري انسانيت آهي، جنهن کي ان لاءِ اڄ به وقت ۽ ڏکيائين جون اُهي ئي قربانيون ڏيڻيون پئجي رهيون آهن، جنهن جي ڪجهه حصي کي هاڻي فطرت پاڻ مرادو تيار ڪري رهي آهي. جيڪڏهن شيون ايئن هلنديون رهن ته هر نئين ايجاد دنيا ۾ وڌيڪ اڻ برابري پکيڙڻ جو وسيلو بڻجي ويندي. نه رڳو اهو اسان نٿا چئي سگهون ته قدر، پورهيي مان سڌيءَ ريت جڙندو آهي.

> ايئن ته اسان جيڪو ڪجهه گذريل
> بابن ۾ معاوضي ڪانسواءِ فائدي ۽
> اجتماعي دائره عمل جي ڦهلاءُ جي
> سلسلي ۾ چيو آهي، غلط ۽ گمراهه
> ڪُن ٿي ويندو. اهو سچ نه ٿيندو ته
> خدمتن جي ايئن خدمتن سان
> متاسٽا ڪئي وڃي، جيئن فطرت
> جون نعمتون ڪنهن به معاوضي
> ڪانسواءِ هڪ فرد، ٻئي فرد تائين

اسان تہ اهو بہ نٹا چئي سگهون تہ قدر پورهيي جي تناسب ۾ طئي ٿيڻ جو رجحان رکندو آهي. ايئن تہ اسان جيڪو ڪجهہ گذريل بابن ۾ معاوضي کانسواءِ فائدي ۽ اجتماعي دائرہ عمل جي ڦهلاءُ جي سلسلي ۾ چيو آهي، غلط ۽ گمراهہ ڪُن ٿي ويندو. اهو سچ نہ ٿيندو تہ خدمتن جي ايئن خدمتن سان متاستا ڪئي وڃي، جيئن فطرت جون نعمتون ڪنهن بہ معاوضي کانسواءِ هڪ فرد، ٻئي فرد تائين منتقل ٿيندیون رهنديون آهن. ڪوبہ شخص جت هڪ دفعو فطرت جي قوتن جي ڪنهن بہ حصي کي استعمال ڪرڻ سکي وڃڻي، تہ پوءِ هُو هميشہ پنهنجي پورهيي سان گڏگڏ ان فطري عنصر جو بہ اُجورو وصول ڪندو رهندو ۽ ايئن انسانيت جو نظام فطري غلطيءَ جي اُصول تي قائم ٿي ويندو.

پر ايئن نہ آهي. فطرت پنهنجي مخلوق کي گرم، ٽڏ، ڪشش ثقل، هوا، پاڻي، مٽي، ٻوٽن، بجلي ۽ اڻ ڳڻين ٻين نعمتن سان نوازيو آهي ۽ ان هر انسان جي دل ۾ سندس مفاد جو احساس بہ وجهي وڃڻيو آهي، جيڪو چقمق وانگر سمورين شين کي پنهنجي پاسي ڇڪي وٺندو آهي. ايئن هيءُ هڪ ٻيو جذبو بہ ڏنو آهي، جيڪو اجنبي نعمتن کي انهيءَ ئي صورت ۾ محفوظ ڪرڻ لاءِ آهي، جنهن ۾ اُهي سيني لاءِ پيدا ڪيون ويون آهن.

دراصل اهو جذبو آهي چتاپيتيءَ جو. ان ڪري پنهنجو مفاد اسان جي اندر اُها ناقابل تسخير، انفرادي سگهہ آهي، جيڪا اسان کي ترقي وٺرائڻ ۽ دريافت ڪرڻ لاءِ آماده ڪندي آهي پر گڏوگڏ اهو مفاد اسان کي پنهنجي دريافت ڪيل شين کي هڪ هٿي قائم ڪرڻ تي بہ مائل ڪري ٿو. چتاپيتي بہ هڪ اهڙي ئي ناقابل تسخير انساني سگهہ آهي، جيڪا ترقيءَ کي فردن جي هٿن مان کيس پوري انسان ذات جي استعمال لاءِ پيش ڪري ٿي. اهي ٻئي قوتون، جيڪي الڳ الڳ طور تي هونئن مذمت جوڳيون ٿي سگهن ٿيون، سي گڏجي اسان لاءِ سماجي هم آهنگي پيدا ڪن ٿيون ۽ هلندي هلندي اهو بہ چئي چڏيون تہ اها ڪا حيرت ۾ وجهندڙ ڳالهہ نہ آهي، تہ انفراديت جڏهن ڪنهن ماڻهوءَ جي مفاد جي صورت ۾ ظاهر ٿيندي آهي تہ ان هميشہ چتاپيتيءَ جي تصور جي مخالفت ڪئي آهي، ان جي مذمت ڪئي آهي. ان کي ختم ڪرڻ جو مطالبو ڪيو آهي ۽ طاقت، مراعت، بي دماغي، هڪ هٿي، پابندي، سرڪاري ڪنٽرول ۽ وغيره

اهو سچ نہ ٿيندو تہ خدمتن جي ايئن خدمتن سان متاستا ڪئي وڃي، جيئن فطرت جون نعمتون ڪنهن بہ معاوضي کانسواءِ هڪ فرد، ٻئي فرد تائين منتقل ٿيندیون رهنديون آهن

کان مدد حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. ان عمل کانسواءِ اخلاقي ذريعا، ان جي غير اخلاقي مقصدن کي واضح ڪرڻ لاءِ ڪافي آهن پر حيرت ۽ بدقسمتيءَ جي ڳالهه اها آهي ته سياسي معيشت ۾ جيڪا نام نهاد سياسي معيشت آهي، جنهن جو پرچار سوشلسٽ وڏي زور شور سان ڪندا آهن، انسانيت، برابري ۽ پائپيءَ جي نالي تي انفراديت پسنديءَ جي وڪالت ڪئي آهي ۽ انسانيت جي مقدر کي ڇيهو رسايو آهي.

(فيبرڪ باستيات جو ڪتاب، "معاشي هر آهنگي"، ترجمو: ڊبليو ايڇ بوائزز ارونگٽن- آن هڊسن، نيويارڪ، 1964- صفحو 290 - 284)

اصلاح جو اُصول

ايڈمنڊ برڪ

Edmund Burke

ايڈمنڊ برڪ (1729ع - 1797) ۾ هڪ برطانوي ليکڪ ٿي گذريو آهي ۽ وهگ (Whig) (جا بعد ۾ لبرل پارٽي بڻجي وئي) جو ميمبر هو. وڏين اثرائتين ۽ واضح انداز ۾ ڪيل تقريرن ۽ پنهنجن پمفليٽن رستي، هن ڏور رس سُڌارن جي حمايت ڪئي. برڪ، ان جهيڙي ۾ آمريڪين جي حمايت ڪئي، جنهن جي نتيجي ۾ آمريڪا آزاد ٿيو. هُن، بادشاهه جارج ٽين جي ڪرپشن ۽ پارليامينٽ تي اثرانداز ٿيڻ جي مخالفت پڻ ڪئي. هُن جو خيال هو ته معاشري کي هڪ مڪمل منصوبابنديءَ تحت منظم ڪري سگهجي ٿو. هو انقلاب فرانس جو به مخالف رهيو. 1790ع ۾ شايع ٿيندڙ تحرير "انقلاب فرانس متعلق خيال" ۾ برڪ اڳڪٿي ڪندي چيو هو ته مڪمل انقلاب منصوبابنديءَ ۾ عقل تي ضرورت کان وڌيڪ پاڙ ڪري، سِگهو ئي پنهنجن لبرل قدرن کي خيرآباد چئي ڇڏيندو. هن ان ڏس ۾ دهشت جي حڪمرانيءَ بابت اڳڪٿي ڪري ڇڏي هئي. ان ڪتاب ۾ هن اصلاحي پاليسين جي پرپور وڪالت ڪئي ته "رياست، جنهن ۾ تبديليءَ جا ذريعا موجود نه هجن، خود پاڻ کي قائم رکڻ جي ذريعن کان به محروم هوندي آهي."

فرانسيسي رهنما شروع ۾ برطانوي آئين جي بي حد تعريف ڪندا هئا، پر جيئن جيئن وقت گذريو هنن ان ڏانهن نفرت سان ڏسڻ شروع ڪيو. توهان جي قومي اسيمبليءَ جا جيڪي ميمبر اسان جي وچ ۾ آهن، اُهي سُڻي نموني ڄاڻن ٿا ته پهرين اُنهن جي وطن جي عظمت چا هئي.

انقلابي سوسائٽيءَ انڪشاف ڪيو تہ برطانوي قوم آزاد نہ آهي. هيءَ ڪا حيرانيءَ جي ڳالهہ نہ آهي تہ پنهنجي آئين ۽ حڪومت، ڪليسا ۽ رياست ۾ هر شيءِ جو غير قانوني ۽ ڦٻايل هجڻ يا خراب ٿي وڃڻ تي هو پوري جوش ۽ جذبي سان ملڪ کان ٻاهر ڏسن ٿا، جتي اُنهن جا خيال هي آهن. تہ هُنن کان اُنهن جي وڏڻ جي طرز زندگيءَ، هنن جي ملڪ جا بنيادي قانون، هڪ مقرر آئين، جنهن جي اهميت ڏڪهي تحريڪ کانپوءِ ثابت ٿي چڪي هجي ۽ عوامي طاقت ۽ قومي خوشحاليءَ ۾ اضافي متعلق ڳالهہ ڪرڻ اجائي آهي. هو تجربي کي اڻ پڙهہ ماڻهوءَ جو عقل سمجهي رد ڪندا هئا. پراڻن مثالن، نظرين، منشور ۽ پارليامينٽ جي قانون کي هنن بارود سان اُڏائي ڇڏڻ جو انتظام ڪري ڇڏيو هو. هو جيڪا انسان جي حقن جي ڳالهہ ڪندا آهن، ان جي خلاف ڪابہ تجويز نہ پئي ڏئي سگهجي، ڪوبہ معاهدو لاڳو نہ پيو ڪري سگهجي، هو ڪنهن بہ ناهہ لاءِ تيار نہ هئا، هنن جي سمورن حقن جي مطالبي کانسواءِ جو ڪجهہ بہ ٿيندو، اُهو دوکو ۽ ناانصافي هوندي.

پراڻن مثالن، نظرين، منشور ۽ پارليامينٽ جي قانون کي هنن بارود سان اُڏائي ڇڏڻ جو انتظام ڪري ڇڏيو هو

فرد جي حقن جي خلاف، هو ڪنهن بہ حڪومت کي تحفظ ۽ دفاع جي قدمن جي اجازت نہ پيا ڏين، ۽ نہ ئي انتظاميا رستي انصاف جو نفاذ قبول ڪن ٿا. هنن جا اعتراض هڪ پراڻي رياست لاءِ بہ ايترا ئي درست آهن، جيترا هڪ ظالم ۽ آمر حڪومت لاءِ آهن. هو هميشہ حڪومت جي خلاف رهيا، اختيارن جي غلط استعمال تي نہ پر اهليت ۽ نالي جي مسئلي تي مون کي هنن جي سياسي مابعدالطبعيات متعلق وڌيڪ ڪجهہ چوٽو نہ آهي. هو بيشڪ ان کي اسڪول ۾ تفريح جو موضوع بڻائين، پر اُنهن کي جيل ڀيڄي طوفان جي شڪل ۾ ٻاهر نہ آڻڻ گهرجي ۽ اسان سيني تي حاوي ٿيڻ جي ڪوشش نہ ڪن. ڇا مان نظريي ۾ انسان جي حقيقي حقن کان انڪار ڪرڻ، ۽ عمل ۾ اُنهن کي روڪڻ (يا مون کي حق ڏيڻ يا نہ ڏيڻ جا اختيار هجن) جي ويجهو آهيان. هنن جي ڪوڙين دعوائن ۾ مان انهن جي حقن کي نقصان پهچائڻ نٿو چاهيان، جيڪي حقيقي آهن ۽ جن کي اُنهن جا نام نهاد حق مڪمل طور تي تباهہ ڪري ڇڏيندا. جيڪڏهن سول سوسائٽي، انساني فائدي لاءِ ترتيب ڏني وڃي

تہ اُهي سمورا فائدا جيڪي ان جو حصو هوندا آهن، اُهي انسان جو حق ٿين ٿا. هيءُ هڪ نيڪيءَ جو ادارو آهي ۽ قانون خود هڪ اهڙي نيڪي آهي، جيڪو ضابطن تحت هلي ٿو. انسان کي ان ئي ضابطي تحت جيئڻ جو حق ميسر آهي، هن کي پنهنجي ساڻي فردن سان گڏ خواهہ اُهي سرڪاري يا غير سرڪاري هجن، يا عام ماڻهوءَ جي حيثيت ۾ هجن، اُنهن سان انصاف ڪرڻ جو حق حاصل آهي. اُنهن کي پنهنجي صنعتي پيداوار تي حق حاصل آهي ۽ اُنهن وسيلن تي به جن مان هو پنهنجي ئي صنعت کي فائدو رسائي سگهن ٿا. هنن کي پنهنجي والدين جي ملڪيت تي به حق آهي ۽ پنهنجي اولاد کي پالڻ جو به.

زندگيءَ ۾ هدايت ۽ موت ۾ سڪون تي به حق حاصل آهي. جيڪو ڪجهہ به هڪ ماڻهو الڳ پنهنجي طور تي ٻين جي حدن ۾ داخل ٿيڻ ڪانسواءِ ڪري سگهي ٿو، اُن کي ان جو حق حاصل آهي. هن جو معاشري جي تمام هنر ۽ قوتن جي هڪ منصفاڻي حصي تي به حق آهي. ان اشتراڪ ۾ سمورن انسانن جا حق برابر آهن پر ساڳين شين تي نہ. هڪ شخص جنهن جي حصيداري پنج شلنگ آهي، ان جو به حصيداريءَ تي اوترو ئي حق آهي، جيترو ان جو، جنهن جو حصو پنج سئو پائونڊ آهي پر انهن ٻنهي جو گڏيل اسٽاڪ جي نفعي تي حق ساڳيو نہ هوندو. جيستائين طاقت ۽ اختيار جو تعلق آهي، جيڪي هر شخص کي رياست جي انتظام ۾ هڪ جيترا ملڻ گهرجن. مان ان ڳالهہ کان انڪار ڪريان ٿو تہ هي اختيار ڪنهن سول سوسائٽيءَ ۾ انسان کي سڌا حاصل هوندا آهن. منهنجي خيال ۾ اهي صرف سول سماجي انسان جا اختيار آهن، نہ کي ٻئي ڪنهن فرد جا. هي هڪ اهڙو معاملو آهي، جنهن کي بهتر انداز ۾ حل ڪرڻ گهرجي. جيڪڏهن معاشرو روايتن جي پيداوار آهي تہ پوءِ روايت کي ئي قانون هجڻ گهرجي. روايت کي ئي آئين جي انهن تفصيلن ۾ ترميم ڪرڻ، ۽ ان تي حدون لاڳو ڪرڻ جا اختيار حاصل هجن، جنهن تحت اُهي جوڙيون ويون هجن. مقنہ، عدليا ۽ انتظاميا متعلق سمورا اختيار ان جي پيداوار آهن ۽ ڪنهن به بي صورتحال ۾ ان جي ڪابہ حيثيت نٿي ٿي سگهي. ڪو شخص ڪهڙي

هن جو معاشري جي تمام هنر ۽ قوتن جي هڪ منصفاڻي حصي تي به حق آهي. ان اشتراڪ ۾ سمورن انسانن جا حق برابر آهن پر ساڳين شين تي نہ.

طرح سول سوسائٽيءَ جي روايتن تحت انهن حقن جو دعويدار ٿي سگهي ٿو. جيڪو ان جي وجود کي تسليم نٿو ڪري. اهڙا حق جيڪي بلڪل ان جي خلاف آهن. سول معاشري جو هڪ بنيادي مقصد. جو ان جو بنيادي قاعدو بڻجي ويندو آهي. اهو آهي ته ڪنهن شخص کي ان جي مقصد جي لحاظ کان نه پرکيو وڃي.

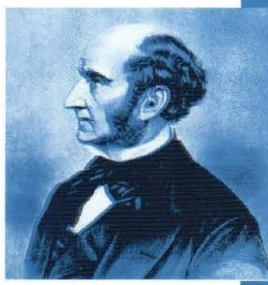
ايئن ڪرڻ سان ڪوبه شخص هڪدم پنهنجي هڪ بنيادي مقصد تان هٽ ڪٽي ويندو آهي. يعني خود پاڻ کي پرکڻ ۽ پنهنجي مقصد کي مڃائڻ جي حق تان بہ. هو خود پنهنجو حڪمران هجڻ جي حق تان هٽ ڪٽي ويندو آهي. هو خود پنهنجي بچاءُ جي حق تان بہ هٽ ڪٽي ويندو آهي. جيڪو فطرت جو بنيادي ۽ اولين قانون آهي. انسان هڪ غير مهذب ۽ مهذب معاشري جي حقن کي هڪ ئي وقت حاصل نٿو ڪري سگهي. تنهن جي لاءِ انصاف حاصل ڪرڻ خاطر. هو ان حق تان هٽ ڪٽي ويندو آهي. جيڪو هن لاءِ ضروري هوندو آهي. حڪومتون انهن فطري حقن لاءِ نه ٺهنديون آهن. جيڪي حڪومتن جي ٺهڻ سواءِ بہ موجود ٿي سگهن ٿا يا هوندا آهن. هر شيءِ تي پنهنجو حق هڻڻ جي سبب ڪري هر شيءِ جو مطالبو ڪندا آهن. حڪومتون انساني ضرورتون پوريون ڪرڻ لاءِ انساني ڏاهپ جا ادارا هوندیون آهن. انسانن کي اهو حق حاصل آهي ته سندن ضرورتون انصاف ۽ ڏاهپ تحت پوريون ڪيون وڃن. انهن ضرورتن مان مهذب معاشري جي هڪ ضرورت اها بہ آهي ته هر ماڻهو پنهنجي جذبن تي قابو رکي معاشرو نه صرف اها گهُر ڪندو آهي ته فرد جا جذبا ٽڏا ڪيا وڃن پر گڏيل طور تي بہ انسان کي ٽڏي رهڻ لاءِ راضي ڪيو وڃي. پر جيئن ته آزادیون ۽ پابندیون وقت سر تبديل ٿيندیون رهنديون آهن. ۽ انهن ۾ ترميم جو سلسلو جاري رهي سگهي ٿو. ان ڪري ان جو تعين ڪنهن قاعدي مطابق نٿو ٿي سگهي ۽ اها چريائپ ٿيندي. جيڪڏهن ان تي هڪ اُصول تحت ڳالهايو وڃي.

جنهن لمحي توهان انسان جي ڪنهن بہ حق ۾ گهٽتائي ڪندا آهيو. توڻي جو اها ان تي حڪومت ڪرڻ جي باري ۾ هجي يا ڪنهن تي ڪا عارضي پابندي لڳائڻ متعلق هجي. ان ئي لمحي کان حڪومت جو ادارو سهولت جو هڪ تصور بڻجي ويندو آهي. ان سان رياست جو آئين ٺهندو آهي. اختيارن جي ورهاست ڪئي ويندي آهي. جيڪو هڪ

ڏکيو معاملو پڻ آهي. ان لاءِ انساني فطرت، انساني ضرورتن ۽ انهن شين جو جيڪي مختلف مقصدن جي حاصلات لاءِ مدد ڏين ٿا يا رڪاوٽ بڻجن ٿا، لاءِ گهرو علم هجڻ لازمي آهي. رياست وٽ پنهنجي قوت لاءِ ملازم هجڻ گهرجن ۽ معاملن جا حل پڻ هجڻ گهرجن. ڪنهن ماڻهوءَ جي خوراڪ يا دوائن تي حق جي باري ۾ ڳالهائڻ جو پلا ڪهڙو فائدو؟ سوال تہ اهو آهي تہ انهن کي ڪيئن حاصل يا خريد ڪيو وڃي ۽ ماڻهن تائين پهچايو وڃي؟ ان بحث ۾ منهنجي صلاح اها آهي تہ ڪنهن مابعد الطبعيات جي پروفيسر بجاءِ هڪ هاري ۽ ڊاڪٽر کي گهرايو وڃي. ڪنهن گڏيل جو قيام، يا ان جي نئين جوڙجڪ يا سڌارو ڪرڻ ۾ ٻين تجزياتي سائنس وانگر آهي، جنهن کي رڳو استدلال ذريعي نٿو پڙهائي سگهجي. نہ ئي اهو ڪو ايڈو مختصر تجربو آهي، جيڪو اسان کي ان عملي سائنس جي تعليم ڏئي سگهي، چاڪاڻ تہ اخلاقي سببن جا اصل اثر ڪڏهن ۾ هڪدم سامهون نہ ايندا آهن ۽ ڪڏهن جيڪي نتيجا شروع ۾ خراب لڳندا آهن اُهي اڳتي هلي سُٺا ۾ ثابت ٿيندا آهن ۽ ان جي خوبي انهن خراب اثرن مان ئي نڪري سگهي ٿي، جيڪي شروع ۾ سامهون آيا هئا.

رياست ۾ اڪثر اهڙيون عجيب ۽ غير محسوس شيون هونديون آهن، جن تي ان جي خوشحالي يا بدحاليءَ جو دارومدار هوندو آهي، يعني ڪي شيون شروع ۾ تہ ڪارائتا نتيجا ڏيندڙ آهن پر اڳتي هلي اُنهن جو ڪارج جڙ ۾ بي سود محسوس ٿيندو آهي. حڪومت هلائڻ جي سائنس ۾ عملي نوعيت جي سائنس آهي ۽ عملي مقصدن لاءِ تيار ڪئي وئي آهي. ان لاءِ تجربي ۽ ايترن گهٽن تجربن جي ضرورت پوندي آهي، جيئن ڪو ۾ شخص پنهنجي پوريءَ زندگيءَ ۾ حاصل نہ ڪري سگهندو آهي، توڙي جو اهو ڪٽي ڪيترو ۾ سڃاڻ يا باريڪ بين ڇو نہ هجي.

آزادیِ تعلیم



جان سٹوئرٹ مل

John Stuart Mill

فلسفي، تاريخدان ۽ لبرل جيمز مل جو پٽ، جان اسٽوئرٽ مل (1873 - 1807ع) 19هين صديءَ واري انگلستان ۾ لبرل مفڪرن ۾ سڀ کان وڌيڪ نمايان هو. پاڻ ڪانپوءِ واري دؤر جي معاشي لکڻين ۾ پنهنجي زال هيريٽ ٽيلر مل (جيڪا عورتن جي حقن جي وڪالت ڪندي هئي) جي اثر هيٺ بقول لبوگ وان مائيسز جي، هو سوشلزم جي حوالي سان "ڪمزور سمجهوتن" طرف مائل ٿي چڪو هو. بهرحال هينئين لکڻي، جيڪا سندس ڪلاسيڪي مضمون آزادي (1859ع) مان ڪنئي وئي آهي، ۽ هو پنهنجي پاڻ کي هڪ حقيقي لبرل ثابت ڪري ٿو، جيڪو تعليم تي سرڪاري ڪنٽرول کي هڪدم رد ڪري ٿو.

هر شخص کي اها آزادي حاصل هئڻ گهرجي ته هو پنهنجن معاملن ۾ جيڪو وٽيس سو ڪري، پر ان کي اها آزادي نه هئڻ گهرجي ته هو ٻين لاءِ ڪم ڪرڻ جو ٻهانو ٻڌائي پنهنجي مرضي هلائي ته ٻين جا معاملا به، سندس معاملا آهن. رياست جتي هر شخص جي آزاديءَ جو خاص طور تي ان جي پنهنجن معاملن ۾، احترام ڪندي آهي، اُتي ڪيس ماڻهن جي ٻين معاملن ۾ پنهنجن اختيارن جي استعمال تي به سخت ضابطو رکڻ گهرجي. خانداني لاڳاپن جي سلسلي ۾ ان ذميواريءَ کي عام طور تي نظرانداز ڪيو ويندو آهي، جڏهن ته اهي انساني خوشين تي ٻين لاڳاپن جي ٻيٽ ۾ وڏ ۾ وڏ سڌو سنئون اثرانداز ٿيندا آهن. مڙسن جي زال تي شاهاڻي قسم جي اختيارن جا تفصيل بيان ڪرڻ هتي ضروري ناهن. چاڪاڻ ته ان برائيءَ جي خاتمي لاءِ ان کان وڌيڪ ڪنهن به شيءِ جي ضرورت نه آهي ته زال کي به اُهي ئي اختيار ڏناوجن، کين به قانون تحت اهو ئي تحفظ ملي، جيڪو ٻين سڀني ماڻهن کي حاصل آهي. ان موضوع تي مروج ناانصافيءحامي،

آزاديءجي حقن ۾ دليل پيش نہ ڪندا آهن. پر طاقت جا چيمپيئن بڏجي سامهون ايندا آهن. اهو سڀ ڪجهہ سڀ کان وڌيڪ ہارن جي معاملي ۾ ٿيندو آهي ۽ آزاديءَ جي غلط تصور جي استعمال ڪري رياست کي پنهنجين ذميوارين جي ادائگين ۾ بہ رڪاوٽ پيش ايندي آهي. هر ڪو اهو سوچيندو آهي تہ ہار نہ رهجو محاورتن پر حقيقت ۾ انسان جو پنهنجو جُزو هوندا آهن. ان لاءِ هو ہارن تي پنهنجي ڪنٽرول جي سلسلي ۾ ڪنهن بہ قانون جي معمولي مداخلت کي بہ ناپسند ڪري ٿو. ان لاءِ اها ڳالهہ ان کي پنهنجي آزاديءَ واري عمل کي ڪنهن بہ قسم جي پابنديءَ کان وڌيڪ خراب لڳي ٿي. اهڙيءَ طرح انسان جي اڪثريت آزاديءَ کان تمام گهٽي طاقت کي اهم سمجهي ٿي. مثال طور تعيلم کي وٺو. ڇا اها ڳالهہ طئي ٿيل ناهي تہ رياست کي هر اُن انسان کي جيڪو ان جو شهري هجي، هڪ مقرر درجي تائين تعليم حاصل ڪرڻ تي مجبور ڪرڻ گهرجي. پر اهڙو ڪير آهي، جيڪو ان حقيقت کي تسليم نہ ڪري ۽ ان تي زور نہ ڀري. شايد ئي ڪو ان ڳالهہ کان انڪار ڪري تہ اها والدين (يا جيئن رواج ۽ قانون ۾ موجود آهي، والد) جي مقدس ذميواري آهي، تہ هڪ انسان کي هن دنيا ۾ آڻڻ ڪانپوءِ ان کي اهڙي تعليم ڏياري، جو هو پاڻ پنهنجي لاءِ ۽ ٻين لاءِ زندگيءَ ۾ مناسب ڪردار ادا ڪرڻ جي قابل ٿي سگهي. جيتوڻيڪ ان کي والد جي ذميواري قرار ڏنو ويندو آهي. هن ملڪ ۾ شايد ئي ڪو اهڙو هجي، جيڪو ان فرض جي ادائگيءَ لاءِ مجبور ڪرڻ کي برداشت ڪري، بجاءِ ان جي تہ ان کان پنهنجن ہارن کي تعليم ڏيارڻ لاءِ محنت ۽ قرباني‌ءَ جي تقاضا ڪئي وڃي.

اها ڳالهہ سندس مرضيءَ تي ڇڏي ويندي آهي، تہ هو ان کي قبول ڪري يا نہ ڪري، جڏهن تہ اها بنا ڪنهن معاوضي جي مهيا ڪئي ويندي آهي. اها ڳالهہ ايڏا تائين تسليم نہ ڪئي ويندي آهي تہ هڪ ہار کي انهن حالتن ۾ جڏهن نہ سندس خوراڪ جي فراهميءَ جو بندوبست هجي ۽ نہ سندس تربيت ۽ تعليم جو مناسب انتظام هجي، تہ دنيا ۾ آڻڻ هڪ اخلاقي ڏوهہ آهي. ان بدقسمت اولاد خلاف بہ ۽ معاشري جي خلاف بہ ۽ اهو بہ جيڪڏهن والدين ان ذميواريءَ کي پورو نٿا ڪن تہ رياست کي گهرجي تہ اُها جيترو ممڪن ٿي سگهي، والدين کان ان ڏس ۾ سندن ذميواري پوري ڪرائي. جيڪڏهن لازمي تعليم جي ذميواري تسليم ڪئي وڃي ها، تہ سيئي ڏکيائون ختم ٿي وڃن ها، تہ رياست کي ڪهڙي تعليم ڏيڻ گهرجي، ڪهڙي نموني پڙهائڻ گهرجي، اُهي معاملا، جن جي ڪري اِهو موضوع اڄ فرقن ۽ جماعتن لاءِ ميدان ڪارزار بڻيل آهي ۽ اُهو وقت ۽ محنت، جيڪا ہارن جي تعليم تي ڪري پئي سگهجي، تعليم بابت ويڙهہ ۽ جهيڙي تي سيڙائي پئي وڃي.

جيڪڏهن حڪومت اِهو طئي ڪري ته اُها هر ٻار لاءِ سُڻي ۽ مناسب تعليم جي تقاضا ڪندي ته اُها تعليم مهيا ڪرڻ واري مصيبت کان بچي سگهي ٿي. ان کي گهرجي ته اهو ڪم والدين تي ڇڏي ڏي ته اهي ڪٿي ۽ ڪهڙي نموني تعليم ڏيارين ۽ حڪومت رڳو غريب طبقي جي ٻارن جي اسڪولن جون فيون ادا ڪرڻ ۾ مدد ڪري. انهن ٻارن جي تعليم جا سيئي خرچ برداشت ڪري، جن جا خرچ برداشت ڪرڻ وارو ڪوبه ناهي. اهي اعتراض، جيڪي سرڪاري تعليم خلاف اُٽاريا ويندا آهن، تن جو تعلق رياست پاران تعليم لاڳو ڪرڻ سان ناهي، پر رياست جي تعليم جو رُخ مقرر ڪرڻ جي اختيار تي آهي، جيڪا هڪ بلڪل مختلف ڳالهه آهي. ان ڳالهه جي ته ماڻهن جي تعليم جو ڪو وڏو حصو سرڪار جي هٿ ۾ هجي، ۽ خيالن جي تنوع ۽ طرز عمل جي فرق جي باري ۾ اڳ ئي چئجي چڪو آهي، تعليم جي تنوع جي باري ۾ به ايتري ئي اهميت رکي ٿو. هڪ عام سرڪاري تعليم ماڻهن کي هڪ ٻئي جي بلڪل همشڪل سانچي ۾ فٽ ڪرڻ جي هڪ سازش آهي ۽ جنهن سانچي ۾ ڪين وجهڻ گهرجي، اهو اهڙو آهي، جيڪو حڪومت جي اقتداري ماڻهن جي پسند جو آهي، پوءِ چاهي اهو بادشاهه هجي، پادري هجي، اشرافيه هجي يا اڄ جي نسلي جي اڪثريت. جتي هيءَ تعليم اثرائتي ۽ ڪامياب آهي، اتي اها ذهنن تي هڪ آمريت طاري ڪري ڇڏيندي آهي. رياست جو قائم ڪيل ۽ زير انتظام تعليمي نظام جيڪڏهن قائم رهڻو به آهي ته رڳو ان صورت ۾ قائم رهڻ گهرجي ته ان جي پيٽ ۾ ٻيا تجربا به موجود هجن ۽ ان جو مقصد ٻين لاءِ مثال هجي، جنهن جي ذريعي، ٻيا هڪ مخصوص معيار قائم رکن. ها جيڪڏهن واقعي ئي اهو معاشرو ايترو پنتي پيل آهي، جو اهو پاڻ پنهنجي لاءِ تعليمي ادارا قائم نه ڪندو، جيستائين حڪومت اهو ڪم نه ڪري ته پوءِ حڪومت هڪ تمام گهٽ برائيءَ جي طور تي اسڪولن ۽ يونيورسٽين جي ڪاروبار ۾ داخل ٿي سگهي ٿي، بلڪل اهڙيءَ طرح جيئن اُها اسٽاڪ مارڪيٽ ۾ داخل ٿي سگهي ٿي. جيڪڏهن ملڪ ۾ خانگي صنعت ۾ ڪاروبار موجود نه آهي، پر عام طور تي جيڪڏهن ڪنهن ملڪ ۾ اهڙن ماڻهن جو وڏو انگ موجود آهي، جيڪي سرڪاري ادارن ۾ تعليم ڏيڻ جو ڪم ڪري سگهن ٿا، ته اهڙن ماڻهن کي ان قابل به هڻڻ گهرجي ته هو رضاڪارنه اُصول تحت به سُڻي تعليم ڏين ۽ ان لاءِ معاوضي جي حمايت ان قانون تحت ڏني وڃي، جنهن ۾ تعليم کي لازمي قرار ڏنو ويو آهي ۽ ان ۾ انهن ماڻهن لاءِ امداد به شامل هجي، جيڪي پاڻ تعليمي خرچ برداشت ڪرڻ کان قاصر آهن.

ذاتي مفاد
انصاف

ڊيوڊ هيوم

David Hume

ڊيوڊ هيوم (1711-1776ع) انقلابي تشڪيڪ پسندي جيڪا مذهب جي به خلاف هئي ۽ عقل پرستيءَ جي به - ڪيس پنهنجن هم عصرن ۾ هڪ مشڪوڪ شخص بڻائي چڏيو هو. اڄ هيوم کي، سندس دوست ايڈم سمٿ سان گڏ اخلاقي فلسفي جي اسڪاٽس مڪتب فڪر جو سڀ کان اهم حامي مڃيو وڃي ٿو. سندس سياسي ۽ اخلاقي فلسفو جنهن کي هن سڀ کان اڳ 1739ع ۾ پنهنجي لکڻي "انساني فطرت تي مقالو" ۾ تفصيلي طور پيش ڪيو، فائدي جي حاصلات لاءِ انساني ڪوشش جي فائده پسنداڻي تصور کي سياسي ۽ سماجي جي ڄانچي ۾ ناموزون رڪاوٽن جي حوالي سان شڪ پرستيءَ جي تحفظات سان گڏ ڪري ٿو. هيوم جي معاشي ۽ قانوني فلسفي کي جديد لبرل ازم جي نظريي لاءِ تازو ئي مناسب ڏيان مليو، جنهن جو مُک سبب ايف اي وي هائڪ جي هيوم جي لکڻين جي نئين دريافت آهي.

مون اڳ ئي اشارو ڏنو آهي ته هر قسم جي نيڪيءَ جي باري ۾ اسان جي سمجهه فطري نه آهي، پر ڪجهه نيڪيون اهڙيون آهن، جن مان دوکي ۽ سازش ڏريعي، جيڪي انسانن جي حالتن ۽ ضرورتن مان پيدا ٿيندڙيون آهن، تن مان خوشي ۽ تعريف حاصل ٿيندي آهي. ان قسم جي لاءِ آئون انصاف جي تقاضا ڪريان ٿو. آئون ان خيال کي مضبوط دليلن ذريعي ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪندس. اِها ڳالهه واضح آهي ته جڏهن اسان ڪنهن عمل جي تعريف ڪندا آهيون ته اسان رڳو انهن

مقصدن کي سامهون رکندا آهيون. جن تحت اُهو ڪم ڪيو ويو ۽ اهو سمجهندا آهيون تہ عمل ذهن ۾ مزاج اندر موجود ڪجهہ اُصول جي نشاني ۽ اشارا آهن. ظاهري طور، عمل جي ڪابہ اهميت نہ آهي. اخلاقي معيار کي جاچڻ لاءِ اڄ اسان کي اندر ۾ جهاتي پائڻ گهرجي.

اسان ايئن سڏو سنئون نٿا ڪري سگهون، ان لاءِ اسان پنهنجو ڏيان عمل ۽ ظاهري نشانين کي ڏيندا آهيون، پر اهي عمل اشارا سمجهيا ويندا آهن ۽ جنهن شيءِ جي تعريف ڪئي ويندي آهي، اُها عمل جي پٺيان لڪل مقصد هوندو آهي. بلڪل اهڙيءَ طرح جڏهن اسان چاهيندا آهيون، تہ ڪو شخص ڪو خاص ڪم ڪري، يا ڪنهن کي ڪو ڪم نہ ڪرڻ جو الزام ڏيندا آهيون تہ اسان هميشہ اهو فرض ڪندا آهيون تہ ان صورتحال ۾ موجود فرد کي ان عمل جي اصل مقصد جي اثر هيٺ هڻڻ گهرجي ۽ اسان ان کي شخص جي بدي سمجهندا آهيون تہ اهو مقصد جو لحاظ نٿو ڪري. جيڪڏهن اسان کي تحقيق سان اِهو پتو پوي تہ ان شخص جي دل ۾ تمام پختو نيڪ مقصد هو پر عمل دوران ڪيس ڪجهہ اهڙيون حالتون پيش آيون، جن سبب اهو ڪم نہ ٿي سگهيو، تہ پوءِ اسان پنهنجو الزام واپس وٺندا آهيون ۽ ان شخص کي ساڳيو ئي احترام وري ڏئي ڇڏيندا آهيون، ڇڙ هن اهو ڪم اصل ۾ ڪري ڇڏيو هجي، جيڪو اسان هن کان چاهيو پئي. ان مان اهو ظاهر ٿئي ٿو تہ سيني نيڪ عملن جي خوبي رڳو نيڪ مقصد آهن ۽ عملن کي رڳو انهن نيڪ مقصدن جي نشاني سمجهيو ويندو آهي. ان اُصول مان اهو نتيجو ٿو ڪڍان تہ پهريون نيڪ مقصد جيڪو عمل جي خوبي ڄڻجي ٿو، ان کي ڪڏهن بہ ان عمل جي نيڪي نٿو قرار ڏئي سگهجي، پر ان جو سبب ڪو ٻيو قدرتي مقصد يا اُصول هوندو آهي. اهو سمجهڻ تہ بس ان عمل جي نيڪيءَ جو احترام اهو اولين مقصد آهي، جنهن تحت اهو عمل ڪيو ويو ۽ ان کي نيڪيءَ جو درجو مليو. هڪ دائري ۾ گهمڻ جي برابر آهي. ان کان اڳ جو اسان کو احترام ڪريون، ان عمل تي حقيقت نيڪ هڻڻ گهرجي ۽ اها نيڪي ڪنهن نيڪ مقصد جي بنياد

> جن سبب اهو ڪم نہ ٿي سگهيو، تہ پوءِ اسان پنهنجو الزام واپس وٺندا آهيون ۽ ان شخص کي ساڳيو ئي احترام وري ڏئي ڇڏيندا آهيون، ڇڙ هن اهو ڪم اصل ۾ ڪري ڇڏيو هجي، جيڪو اسان هن کان چاهيو پئي

تي ٽيڪ گھرجي ۽ ان جي نتيجي ۾ نيڪ مقصد کي عمل جي نيڪيءَ جي احترام کان مختلف هڪ گھرجي.

ان کان اڳ جو اسان ان نيڪيءَ جو احترام ڪريون، اهو رڳو ڪو فلسفياڻو نقطو نہ آهي، پر اهو اسان جي روزمره جي زندگيءَ ۾ شامل آهي. پلي اسان ان کي ايتري واضح فلسفياڻي انداز ۾ نہ ڏسي سگھندا هجون. اسان کنهن ٻئي تي اهو الزام ڇو هڻندا آهيون ته هو ٻار کي نظرانداز ڪري رهيو آهي؟ ان سان فطري شفقت جي ضرورت ثابت ٿئي ها، جيڪا سيني والدين جي ذميواري آهي. جيڪڏهن فطري شفقت هڪ ذميواري نہ هجي ها ته اُها ٻارن جي سار سنيال ۽ ذميواري نہ هجي ها ۽ اهو ناممڪن هو ته اسان پنهنجن ٻارن تي جيڪو ڌيان ڏيندا آهيون، ان کي پنهنجي ذميواري سمجھون ها. ان صورت ۾ سيئي ماڻھو هڪ عمل واري مقصد کي ان جي ذميواريءَ واري احساس کان الڳ ڪري ڏسندا آهن. مثال طور هڪ همراهه آهي، جيڪو ڪڏهن خير جا ڪم ڪندو آهي.

مصيبت ستيلن جي مدد ڪري ٿو، پريشان ماڻھن کي آرام پھچائي ٿو، پنهنجي دولت اجنبين لاءِ ۽ خرچ ڪري ٿو ته پوءِ ڪوبه ان کان وڌيڪ نيڪ ۽ سُنو نٿو ٿي سگھي.

اسان کنهن ٻئي تي اهو الزام ڇو هڻندا آهيون ته هو ٻار کي نظرانداز ڪري رهيو آهي؟ ان سان فطري شفقت جي ضرورت ثابت ٿئي ها، جيڪا سيني والدين جي ذميواري آهي.

اسان اهڙن عملن کندڙن کي عظيم ترين انسان سمجھندا آهيون. اِها انسانيت ان عمل کي نيڪيءَ جو اَهل بڻائي ٿي. ان اهليت جو لحاظ هڪ ثانوي ڳالھ آهي ۽ انسانيت جي اُصول مان ورتل آهي، جنهن کي تعريف جوڳو ۽ اعليٰ قدر سمجھيو ويندو آهي. مختصر طور اهو ته اسان اهو طئي ڪري سگھندا آهيون ته ڪو عمل ان وقت تائين نيڪ يا اخلاقي لحاظ کان سُنو نٿو ٿي سگھي، جيستائين انساني فطرت ۾ ان جو ڪو مقصد ان جي اخلاقي حيثيت کان الڳ موجود نہ هجي، پر ڇا اخلاقي ۽ ذميواريءَ جو احساس کنهن ٻئي مقصد تحت عمل جو سبب نٿو بڻجي سگھي؟ آئون چوندس ته ايئن ٿي سگھي ٿو پر اِهو ان نظريي جو اعتراف نہ

آهي. جڏهن ڪو نيڪ مقصد يا اُصول انساني فطرت ۾ گڏيل هجي ٿو ته ڪو شخص، جيڪو پنهنجي دل کي ان کان محروم سمجهي ٿو. اهو ان جي ڪري پنهنجو پاڻ کان نفرت ڪندو آهي ۽ ان عمل کي بنا مقصد جي ڪنهن ذميواريءَ واري احساس تحت بار بار عمل جي ذريعي ان اُصول کي پنهنجي اندر پيدا ڪرڻ لاءِ اهو عمل ڪري سگهي ٿو يا گهٽ ۾ گهٽ پنهنجي ان گهٽتائيءَ تي پردو وجهڻ لاءِ ايئن ڪري سگهي ٿو.

هڪ شخص، جنهن جي مزاج ۾ شڪر گذاري نه آهي، پوءِ به شڪر گذاريءَ جا اعمال ڪري خوشي حاصل ڪندو آهي ۽ سمجهندو آهي ته اهڙيءَ طرح هن پنهنجو فرض پورو ڪري ڇڏيو آهي. اعمال کي پهريون ته رڳو مقصدن جي نشاني سمجهيو ويندو آهي، پر عام طور تي اسان نشانين تي ئي پنهنجو ڌيان ڏيندا آهيون، بجاءِ ان شيءِ جي، جنهن طرف اشارو ڪيو وڃي. جيتوڻيڪ ڪجهه صورتن ۾ ڪو شخص ڪو عمل رڳو ان جي خلاف ذميواريءَ سبب ڪري ٿو، پر ان سان انساني فطرت ۾ موجود انهن اُصولن جو اظهار ٿيندو آهي، جيڪي اهڙا اعمال ڪري سگهندا آهن، ۽ جن جي اخلاقي خوبيءَ کي قابل اعزاز بڻائي ڇڏيندي آهي. هاڻي اسان انهن سيني ڳالهين جو اطلاق موجوده صورتحال تي ڪريون ٿا. فرض ڪريو ڪنهن شخص مون کي ڪجهه رقم ان واعدي تي اُڌاري ڏني ته آئون اُها ڪجهه ڏينهن ۾ واپس ڪري ڇڏيندس ۽ اهوفرض ڪريون ته طئه ٿيل وقت گذرڻ کانپوءِ هن رقم جي تقاضا ڪئي، سوال اِهو آهي ته آئون ڪهڙي سبب يا مقصد سان رقم واپس ڪريان ٿو؟ شايد چيو ويندو ته آئون انصاف جو احترام ڪندو آهيان ۽ بدمعاشي ۽ غنڊه گرديءَ کان نفرت منهنجي لاءِ وڏا سبب آهن، جيڪڏهن منهنجي اندر ذرو به ايمانداريءَ يا ذميواريءَ وارو احساس هجي ۽ اهو جواب بنا ڪنهن شڪ جي ڪنهن به مهذب انسان لاءِ، جنهن کي هڪ مخصوص تعليم ۽ نظم و ضبط جي تربيت ڏني وئي هجي، صحيح آهي، پر ڪنهن بدتميزي وڌيڪ فطري حالت (جيڪڏهن توهان ان کي فطري چوڻ پسند ڪريو) جي انسان لاءِ اهو جواب قطعن ناقابل

اعمال کي پهريون ته رڳو مقصدن جي نشاني سمجهيو ويندو آهي، پر عام طور تي اسان نشانين تي ئي پنهنجو ڌيان ڏيندا آهيون، بجاءِ ان شيءِ جي، جنهن طرف اشارو ڪيو وڃي.

فهم ۽ انتهائي فلسفياڻو چيو ويندو. ڇاڪاڻ ته ان حالت جو انسان فوري طور تي اهو سوال ڪندو ته انصاف ۽ ايماندار ته ڪئي هوندا آهن، جن تحت قرض واپس ڪرڻ ۽ ٻين جي ملڪيتن کان پري رهڻ لازمي سمجهندا آهيون. بي شڪ اِهو ظاهري عمل ۾ نڦو هجي. ان لاءِ کين ان مقصد ۾ شامل هڻڻ گهرجي، جنهن تحت ظاهري عمل ڪيو ويندو آهي. اهو مقصد ڪڏهن ٻه عملي ايمانداريءَ جو احترام نڦو ٿي سگهي. اهو هڪ واضح مغالطو آهي ته ايمانداريءَ جو ڪم ڪرڻ لاءِ نيڪ مقصد جو هڻڻ لازمي آهي ۽ اهو ته ايمانداريءَ جو لحاظ عمل جو مقصد آهي. اسان ڪڏهن ٻه ڪنهن عمل جي نيڪيءَ جو احترام نه ڪندا آهيون، جيستائين عمل خود نيڪ نه هجي. ڪو عمل ان وقت تائين نيڪ نڦو ٿي سگهي، جيستائين اهو ڪنهن نيڪ مقصد جي تابع نه هجي. هڪ نيڪ مقصدن کان اڳ نيڪيءَ جو احترام موجود هڻڻ لازمي آهي ۽ اِهو ناممڪن آهي ته نيڪ مقصد ۽ نيڪيءَ جو احترام هڪ ئي شيءِ هجن.

تنهن ڪري ضرورت ان ڳالهه جي آهي ته انصاف جي ايمانداريءَ لاءِ ڪي ٻيا مقصد ڳولهيا وڃن، جيڪي اسان جي نيڪيءَ جي احترام کان مختلف هجن. جيڪڏهن اسان اهو چئون ٿا ته اسان جي ايمانداريءَ جي پٺيان، جيڪي مقصد لکل هوندا آهن، اهي اسان جي ذاتي مفادن ۽ شهرت جو فکر آهن، تڏهن ٻه اهو چيو ويندو ته جڏهن اسان کي اهو فکر نڦو رهي ته ايمانداري قائم نڦي رهي. تنهن هوندي ٻه اها ڳالهه يقيني آهي ته جڏهن اسان کي خودپرستيءَ جو غلبو هجي ته اهو ايمانداريءَ بدران ناانصافي ۽ تشدد جو سبب بڻجي ٿو ۽ ڪو شخص انهن گناهن تي ان وقت تائين ضابطو نڦو آڻي سگهي، جيستائين هو ان ٻُک جي قدرتي سببن کي نه روڪي. ڇا اِهو مڃڻ گهرجي ته اهڙي عمل جو مقصد عوامي مفادن جو احترام هوندو آهي، جنهن جي تردید ناانصافي ۽ بددياڻتيءَ جو مثال ٿي ويندي آهي. هيٺيون ٽي ڳالهيون ڏيان جوڳيون آهن، پهرين اِها ته عوامي مفاد فطري

جيڪڏهن اسان اهو چئون ٿا ته اسان جي ايمانداريءَ جي پٺيان، جيڪي مقصد لکل هوندا آهن، اهي اسان جي ذاتي مفادن ۽ شهرت جو فکر آهن، تڏهن ٻه اهو چيو ويندو ته جڏهن اسان کي اهو فکر نڦو رهي ته ايمانداري قائم نڦي رهي

طور تي انصاف جي قاعدن جي پابنديءَ سان ڪنديل نہ آهي پر انهن قاعدن کي مصنوعي طور تي هڪ غونيشن جي منظوريءَ ذريعي عوامي مفاد سان ڳنڍيو ويو آهي. ٻيو اِهو تہ جيڪڏهن اِهو قرض ڪُجهو هوءِ قرض ڏيڻ واري جي مفاد ۾ ضروري آهي تہ ان کي ڪُجهي نموني ئي موٽايو وڃي (جڏهن قرض ڏيڻ وارو پنهنجي دولت لڪائڻ چاهيندو هجي). ان صورت ۾ اهو مثال بيڪار آهي. عوام کي قرض وٺڻ واري سان ڪوبہ سروڪار ناهي. تنهن هوندي بہ اختلافيت پسند اهڙو نہ هوندو. جيڪو اهو تہ قرض وٺڻ واري جي اخلاقي ذميواريءَ ۾ ختم ٿي وئي.

ٽيون. تجربي مان اِهو ثابت ٿي چڪو آهي تہ جڏهن ماڻهو پنهنجا قرض واپس ڪندا آهن. تہ پنهنجا واعدا پورا ڪندا آهن. چوري. ڏاڙي ءِ ناانصافيءَ جهڙا ڪم نہ ڪندا تہ. هو عوامي مفاد جهڙين ڏور رس ڳالهين تي غور ناهن ڪندا. اِهو هڪ اهڙو مقصد آهي. جيڪو عام انسان لاءِ تمام ڏور رس ءِ بلند آهي.

عام طور تي اِهو چئي سگهجي ٿو تہ انساني ذهن ۾ ذاتي خوبين. خدمتن يا خود پنهنجي تعلق جي حوالي کانسواءِ انسانيت جي محبت جهڙو ڪوبہ جذبو ناهي هوندو. اِهو سچ آهي تہ ڪو انسان ءِ عقلمند مخلوق اهڙي ناهي. جيڪا انهن شين کان ڪنهن حد تائين خوشي ءِ غم جو اثر نہ وٺي. جيڪي ان جي ويجهو آندیون وڃن يا زندگيءَ جي تمام ويجهن رنگن ۾ پيش ڪيون وڃن پر اها رڳو همدردي آهي ءِ ان سان انسانيت سان آفاقي لڳاءُ ثابت نٿو ٿئي ءِ اهو تعلق اسان جي انساني سٽل کانسواءِ بہ هوندو آهي. صنفن وچ ۾ لڳاءُ واضح طور تي اهڙو جذبو آهي. جيڪو انسان ۾ ويو آهي. ءِ اهو جذبو نہ رڳو پنهنجي مخصوص صورتن ۾ ظاهر ٿيندو آهي پر اهو لڳاءُ ٻين اُصولن کي بہ متاثر ڪري ٿو. خوبصورتي. خوش مزاجي ءِ مهرباني وڌيڪ گهري لڳاءُ جو سبب بڻجي ٿي. جيڪڏهن سيني انسانن وچ ۾ هڪ آفاقي محبت هجي ها تہ اِها ان ئي انداز ۾ ظاهر بہ ٿئي ها. ڪا بہ اضافي خوبي وڌيڪ

صنفن وچ ۾ لڳاءُ واضح طور تي اهڙو جذبو آهي. جيڪو انسان ۾ ويو آهي. ءِ اهو جذبو نہ رڳو پنهنجي مخصوص صورتن ۾ ظاهر ٿيندو آهي پر اهو لڳاءُ ٻين اُصولن کي بہ متاثر ڪري ٿو.

محبت جو سبب بڌجي وڃي ٿي. جڏهن ته خامي اهڙيءَ طرح نفرت جو سبب بڌجي وڃي ٿي. پر عام طور تي اسان اِهو چئي سگهون ٿا ته انساني فطرت ۾ محبت ۽ نفرت ٻئي موجود آهن ۽ انهن جذبن کي اُپارڻ جو سبب ڪو ٻيو سبب هجي. جنهن جو تاثر ۽ خيالن سان ٻڌو تعلق هجي ٿو. ان خيال کان نظرون چورائڻ بي فائده هونديون. انسانن سان محبت جو ڪو به اهڙو قسم ناهي. جنهن جو بنياد ڪي ٻيا سبب ۽ حالتون نه هجن. اسان کي ٻين جي صحبت پسند آهي پر اِهو ايئن ئي آهي. جيئن اسان کي ٻيون تفريحون پسند آهن. اٽليءَ ۾ ڪو انگريز ملي وڃي ته اهو دوست هوندو آهي. چين ۾ ڪوبہ يورپي ملي وڃي ته دوست بڌجي ويندو آهي ۽ جيڪڏهن اسان چند تي وڃي سگهون ته شايد ڪوبہ انسان اسان جو پياروساٿي بڌجي وڃي. پر اها ڳالهہ اسان جي پنهنجي تعلق سان هوندي آهي. جيڪا ڪجهہ فردن تائين محدود هوندي آهي.

جيڪڏهن سرڪاري فياضي ۽ انسانيت جي مفادن. انصاف جو حقيقي مقصد نہ هجن ها ته نجي فياضي ۽ لاڳاپيل پارٽيءَ جا مفاد بہ ان مقصد تحت نڀا ٿي سگهن. ڇا ٿيو جو هو منهنجو دشمن هجي. آئون ڪنهن سبب جي ڪري کانئس نفرت ڪندو آهيان؟ ڇا ٿيو جو هو هڪ خراب انسان هجي ۽ سموري بنوع انسان جي نفرت جو حقدار هجي؟ ڇا ٿيو. جيڪڏهن آئون سخت ضرورتمند هجان ۽ ڪا شيءِ پنهنجي خاندان لاءِ حاصل ڪرڻ ٿو چاهيان؟ انهن ٻنهي صورتن ۾ انصاف جو مقصد ناڪام ٿي ويندو. هڪ امير ماڻهوءَ تي اِها اخلاقي ذميواري لاڳو ٿئي ته پنهنجي دولت مان ضرورتمند انسانن کي حصو ڏي. جيڪڏهن نجي فياضيءَ جو مقصد انصاف هجي ها ته ڪو شخص ٻئي وٽ ان کان وڌيڪ ڪجهہ بہ رهڻ ڏئي ها. جيترو هو ٻين کي ڏئي سگهندو هو. يا گهٽ ۾ گهٽ ان ۾ تمام گهٽ فرق هجي ها. انسان عام طور تي انهن شين سان وڌيڪ محبت ڪندو آهي. جيڪي سندس ملڪيت هونديون آهن. انهن شين جي ٻيٽ ۾ جن کي هن ڪڏهن بہ پنهنجو

انسانن سان محبت جو ڪو بہ اهڙو قسم ناهي. جنهن جو بنياد ڪي ٻيا سبب ۽ حالتون نہ هجن. اسان کي ٻين جي صحبت پسند آهي پر اِهو ايئن ئي آهي. جيئن اسان کي ٻيون تفريحون پسند آهن

ناهي سمجهيو. اهڙيءَ طرح اهو وڏو ظلم هوندو جو ڪنهن شخص کان سندس شيون کسيون وڃن، ان جي ٻيٽ ۾ تہ ڪيس ڪجهہ بہ نہ ڏنو وڃي پر ڪو اهو ثابت ڪري سگهي ٿو تہ اهو ئي انصاف جو بنياد آهي؟

اسان کي اهو سوچڻ گهرجي تہ انسان پنهنجين شين سان تمام گهڻي محبت ان ڪري رکي ٿو. جو هو انهن کي پنهنجي ملڪيت سمجهندو آهي ۽ اهو سمجهندو اهي تہ قانون ۽ معاشري کيس ان تي اڻ مٽ حق ڏنو آهي، پر اِهو هڪ ثانوي خيال آهي ۽ ان جو انحصار انصاف ۽ جائيداد جي تصور تي آهي. هڪ انسان جي جائيداد ٻئي جاندار جي پهچ کان پري سمجهي ويندي آهي. ذاتي فياضيءَ جو جذبو ڪجهہ ماڻهن ۾ ٻين جي ٻيٽ ۾ گهٽ ٿي سگهي ٿو پر ڪن ۾ تہ اِهو بلڪل موجود بہ ٿي سگهي ٿو. اهڙيءَ طرح نجي فياضي انصاف جو حقيقي مقصد ناهي. ان سان ان نتيجي تي پهچون ٿا تہ انصاف ۽ برابريءَ واري قانون جي پابنديءَ جو ڪو هڪ آفاقي ۽ حقيقي مقصد نہ آهي، سواءِ ان جي پنهنجي انصاف ۽ خوبيءَ جي ۽ ڪو عمل منصفاڻو ۽ قابلِ عزت نٿو ٿي سگهي، جيستائين اهو ڪنهن الڳ مقصد جي تابع نہ هجي.

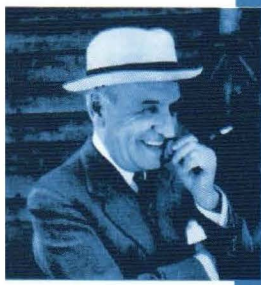
اهي دائري ۾ گهمندڙ دليل ٻيو فلسفياڻو بحث آهي. جيڪڏهن اسان اهو تسليم نٿا ڪريون تہ قدرت خود هڪ فلسفياڻو بحث تخليق ڪيو آهي، جيڪو لازمي آهي تہ اسان کي اهو مڃڻو پوندو تہ انصاف ۽ ناانصافيءَ جا تصور قدرت مان حاصل ناهن ڪيا ويا پر اهي غير قدرتي طور تي تعليم ۽ انساني معاهدن جي نتيجي ۾ پيدا ٿيا آهن. آئون اِهو بہ چوندس تہ جيئن تہ ڪو عمل قابلِ تعريف ۽ قابلِ مذمت نٿو ٿي سگهي، جيستائين ان جي پٺيان ڪو اخلاقي مقصد يا جذبو نہ هجي ۽ اهو تہ اهي جذبا ان اخلاقي احساس تي گهٽ اثر ڇڏيندا آهن. اهي انساني فطرت ۾ ان جي طاقت جي ڪري آهن تہ اسان ڪنهن شيءِ جي تعريف يا گِلا ڪريون ٿا. ڪنهن جانور جي ڀَالهہ ڪندي اسان ان قسم جي جانورن جي خاصتن کي نظر ۾ رکندا آهيون ۽ جڏهن اسان ان جانور ۾ اهي خدوخال ۽ خاصيتون ڏسندا آهيون، جيڪي ان قسم جي جانورن ۾ عام آهن تہ اسان ان جانور کي خوبصورت قرار ڏئي ڇڏيندا آهيون. اهڙيءَ طرح اسان پنهنجي جذبي جي بنياد تي نيڪيءَ يا بديءَ جو فيصلو

ڪندا آهيون ۽ جيڪڏهن اسان جا جذبا ڪنهن ٻئي جي باري ۾ عام سطح کان تمام مختلف هجن ته اسان ان کي خراب قرار ڏئي چڏيندا آهيون. هڪ شخص قدرتي طور تي پنهجن ٻارن کي پنهنجن پائٽين پاٽيجن جي پيٽ ۾ وڌيڪ پيار ڪري ٿو. پنهنجن پاٽيجن کي پنهنجن مائٽن کان وڌيڪ ۽ پنهنجن مائٽن کي اوپرن کان وڌيڪ. اهو اسان جي فرض جو مقرر پئمانو آهي، ته ڪنهن کي ڪنهن تي ترجيح ڏني وڃي. اسان جو ذميواريءَ وارو احساس هميشه اسان جي جين کي عام ۽ قدرتي راهه تي وٺي ويندو آهي.

آئون هتي اهو به چوڻ چاهيندس ته جڏهن آئون انصاف جي هڪ قدرتي پلائي ٿيڻ کان انڪار ٿو ڪريان ته آئون قدرتي لفظ رڳو مصنوعيت جي متضاد طور استعمال ڪريان ٿو. ٻين لفظن ۾ جيئن ته انساني ذهن جو ڪوبه اُصول ان جي نيڪيءَ واري احساس کان وڌيڪ قدرتي نه آهي، ان لاءِ انصاف کان وڌيڪ شيءِ قدرتي نه آهي. انسان ايجادون ڪرڻ جي صلاحيت رکي ٿو ۽ جتي ايجاد انتهائي ضروري آهي، اُتي بجا طور تي قدرتي به چئي سگهجي ٿو. جيڪو حقيقي اُصولن جي فوري طور بعد، بغير ڪنهن سوچ ۽ خيال جي مداخلت طور اچي ٿو. توڙي جو انصاف جا قاعدا مصنوعي آهن، پر انهن کي جبري نٿو چئي سگهجي. نه ئي انهن کي فطرتي قانون چوڻ اجايو هوندو. جيڪڏهن اسان اِهو سمجهون ٿا ته ڪنهن به انسان جي ميمبرن ۾ موجود عام خاصيتون انهن ۾ فطري هونديون آهن يا جيڪڏهن اسان اهو سمجهون ته اهي خاصيتون ان انسان کان الڳ نٿيون ڪري سگهجن، ته ان کي فطري چوڻ جائز آهي. (سنڌيڪار: شعيب قريشي)

ڊيوڊ هيوم، انساني فطرت تي هڪ مقالو (1739)،
حوالو: ڊيوڊ هيوم، اخلاق ۽ سياسي فلسفو
ترتيب: ايم ڊي ايڪن، نيويارڪ، 1948ع، صفحو 55 – 49

عوام جو جبر



ہوزے اورتیگا
وائی گاسے

Jose Ortega y Gasset

هوزي اورتيگا وائي گاسي (1883-1955ع) اسپين جي عظيم لبرل دانشورن مان هڪ هو، اسپين ۾ گهرو ويڑهه جي ڪري جمهوريت جي خاتمي وقت هن ميدرڊ يونيورسٽيءَ ۾ فلسفي پڑهائڻ واري ذميواري ڇڏي، جلاوطني اختيار ڪئي. هن جو ڪتاب (عوام جي بغاوت) 1930ع ۾ منظرعام تي آيو. هيٺ ڇاڻايل اقتباس ان ئي ڪتاب مان ورتل آهي، جيڪو آزاديءَ کي آپشاهي عوامي تحريڪن مان درپيش خطرن کان خبردار ڪري ٿو.

اسان ڪڏهن ڪڏهن ڪجهه اهڙن واقعن لاءِ اهو سمجهندا آهيون، ته ڪو وڏو واڌ ٿيڻو واقعو ٿي ويو آهي. جڏهن ته حقيقت ۾ ان جو واقع ٿيڻ اڻٽر هوندو آهي. زندگيءَ دنيا جي ابتدا کان وٺي، عام ماڻهو اهو محسوس ڪندو رهيو آهي ته هن جي روح کي جسم ۾ قيد ڪيو ويو آهي. سو منهنجي خيال ۾ اهو عام ماڻهوءَ جو محروميءَ وارو احساس ئي آهي، جنهن سبب بغاوت جنم وٺي ٿي. انهيءَ مسئلي جو ٻيو سبب عالم انسانيءَ کي درپيش اهو عظيم الميو آهي، جنهن تحت هر ماڻهو پاڻ کي مڪمل طور تي صحيح سمجهي ٿو. اهڙي ماڻهوءَ کي پنهنجو پاڻ کي ايئن ڪرائڻ لاءِ خودنمائي ۽ ڏيکاءُ جو سهارو وٺڻو پوندو آهي. هن جو سندس مڪمل صحيح هجڻ وارو خيال خود هن جي ذات ۾ به سمائجي نه سگهندو آهي. اها هن جي سادگي نه پر اهو خود نمائي ڪري پيدا ٿيندو آهي ۽ هن جو ڪردار ۽ رويو خود هن لاءِ جعلي تصوراتي ۽ مشڪوڪ بڻجي پوندو آهي. اهڙيءَ طرح ڏيکاءُ پسند ماڻهوءَ کي ٻين ماڻهن جي ضرورت پوندي آهي. هو انهن ماڻهن کان ان خيال لاءِ حمايت حاصل ڪرڻ چاهيندو آهي، جيڪو هن جو پنهنجي باري ۾ هوندو آهي. ان حد تائين جو اهڙي ذهني بيماريءَ جي حالت ۾

بہ پنھنجي غرور ۾ انڌو هجڻ جي باوجود بہ اشرافيہ جو ماڻھو پاڻ کي حقيقي طور ان جي برخلاف اڇوکي دؤر جي عام ماڻھوءَ کي پنھنجي ڪامليت تي شڪ ڪرڻ جو خيال بہ نہ ايندو آھي. ھن جي روح جي رھبانيت ھن جي پنھنجين خاصيتن ڇاڻڻ جي راھہ ۾ سڀ کان وڏي رڪاوٽ آھي. مثال طور پنھنجو پاڻ کي ٻين سان پيٽڻ وغيرہ. پنھنجو پاڻ کي ٻين سان پيٽڻ جو مطلب تہ ھڪ لمحي لاءِ پاڻ کي پنھنجي ذات مان ڪڍي پاڻ کي ٻئي جي جڳھ تي رکي سوچڻ آھي، پر سطحي قسم جي ماڻھن ۾ اھڙي صلاحيت موجود نہ ھوندي آھي. اھو ھڪ اُتم عمل آھي. ايئن اسان انھيءَ فرق کي ڏسون ٿا. جيڪو ھڪ احمق ماڻھوءَ ۽ ھڪ عقلمند ماڻھوءَ ۾ ھوندو آھي. سڃاڻ ماڻھو ھميشہ پاڻ کي بيوقوف بڌجڻ کان اڳ ۾ روڪي وٺندو آھي. ھميشہ پاڻ کي متوقع بيوقوفيءَ کان روڪڻ جي ڪوشش ڪندو آھي ۽ انھيءَ ڪوشش ۾ ئي ھن جي ذھانت شامل ھوندي آھي. ٻئي طرف بيوقوف کي پاڻ تي بيوقوفيءَ جو شڪ ئي ناھي ھوندو. ھو پاڻ کي سينيِ کان وڌيڪ ڏاھو سمجھندو آھي. اھڙيءَ طرح زبردست اطمينان جيڪو بيوقوف ماڻھوءَ کي حاصل ھوندو آھي، خود ھن کي بيوقوفيءَ ۾ غرق ڪندو آھي. جيئن جيتن کي ان جي سوراخ نما ٻرن مان ڪيڙ ناممڪن ھوندو آھي، ايئن ئي بيوقوف کي ان جي بيوقوفيءَ کان ڌار ڪري نہ سگھبو آھي. ھن کي ھن جي انڌي پٽي مان ڪيڙ، ھن کي پنھنجي ڳُند ذھنيت کي بھتر ذھنيت وارن ماڻھن سان پيٽڻ تي مجبور ڪرڻ جو ڪوبہ طريقو ڪونھي. بيوقوف شخص ھميشہ بيوقوف رھندو آھي ۽ غور ۽ فڪر ڪرڻ جي صلاحيت کان محروم رھندو آھي. اھو ئي سبب آھي جو اناطول فرانس چيو آھي تہ بيوقوف شخص دغاباز شخص کان وڌيڪ خطرناڪ ھوندو آھي، ڇو تہ دغاباز شخص ڪڏھن ڪڏھن آرام ۾ ھوندو آھي پر بيوقوف شخص ھر وقت مصروف ھوندو آھي.

جيئن جيتن کي ان جي سوراخ نما ٻرن مان ڪيڙ ناممڪن ھوندو آھي، ايئن ئي بيوقوف کي ان جي بيوقوفيءَ کان ڌار ڪري نہ سگھبو آھي.

اھو صرف عام ماڻھوءَ جي بيوقوف ھجڻ جو سوال ناھي، اڄ جو بيوقوف ماڻھو ماضيءَ يا پاڻ کان اڳئين زماني جي ماڻھوءَ کان وڌيڪ چالاڪ ھوندو آھي ۽ وڌيڪ سوچ سمجھ رکندو آھي- پر اھا صلاحيت ھن جي ڪنھن بہ ڪم جي نہ ھوندي آھي. ھن جي اندر پنھنجي باصلاحيت ھجڻ جو ڪوڙو احساس ھن کي پنھنجي پاڻ ۾ بند ڪري رکندو آھي ۽ پنھنجين صلاحيتن جي استعمال کي روڪيندو آھي. ھي ماڻھو عام رواجي خيال، تعصب ۽ مروج نظرين جا حصا يا ڪوڪلا لفظ جيڪي اتفاق سان ھن جي دماغ ۾ جمع ٿي ويندا آھن،

تي پروسو ڪرڻ لڳندو آهي ۽ پوءِ پنهنجي خود نمائيءَ تي مبني نام نهاد بهادريءَ جي مدد سان انهن کي هر جاءِ تي نافذ ڪرڻ چاهيندو آهي.

ڪنهن به ثقافت جي سطح جو اندازو ان ۾ موجود معيارن مان لڳايو ويندو آهي، جنهن تهذيب ۾ معيار واضح ۽ باقاعده شڪل ۾ موجود هوندا آهن، اُتي اهي زندگيءَ جي سيني سرگرمين تي اثرانداز ٿيندا آهن پر جتي اهي غير واضح هوندا آهن تہ اُتي انهن جو نفاذ به سطحي طرز جو هوندو آهي. هر ڪو اهو ڏسي سگهي ٿو. گذريل ڪجهہ سالن ۾ يورپ ۾ عجيب ۽ غريب شيون رونما ٿيون آهن. انهن جو نئون مثال ڏيڻ لاءِ آئون چند سياسي تحريڪن جو ذڪر ڪندس. مثال طور فاشزم.

اسان کي اهو نہ سمجهڻ گهرجي تہ اهي عجيب ان ڪري هيون جو اهي نيون هيون. يورپ ۾ نواڻ سان گهرائپ واري جذبي اهڙي پرتيز تاريخ مرتب ڪئي آهي، جيڪا ڪنهن جي به گمان ۾ نہ هئي. انهن نين حقيقتن ۾ موجود عجيب پڻي کي ان نواڻ سان گهرائپ واري جذبي سان نہ ٿو ڳنڍي سگهجي پر انهن کي شين جي غير معمولي صورت سان ڳنڍيٽو پوندو، جيڪا انهن اختيار ڪئي آهي. فاشزم ۾ ۽ سئنڊيڪلزم ڪانپوءِ پهريون پيرو يورپ ۾ اهڙو انسان سامهون آيو آهي، جيڪو پنهنجي صحيح هجڻ جي باري ۾ دليل نہ ٿو ڏيڻ چاهي پر پنهنجي راءِ نافذ ڪرڻ لاءِ پُرعزم نظر اچي ٿو. اها هڪ نئين شيءِ آهي. معقول نہ هجڻ جو هڪ غير معقوليت جي عقلي دليل، انهيءَ ۾ مون کي عوام جي نئين ذهنيت جو سڀ کان واضح مظاهرو نظر اچي ٿو. اهو انهيءَ پوري معاشري تي حڪومت ڪرڻ جو فيصلو آهي، جنهن جي هو صلاحيت نہ ٿا رکن. انهن جي سياسي روين مان سندن ان ذهنيت جو خاڪو ناپختہ پر قائل ڪندڙ شڪل ۾ سامهون اچي ٿو. جڏهن تہ ان جو بنيادي خاڪو ذهني سادگيءَ ۾ آهي. هڪ سطحي ماڻهوءَ جي ذهن ۾ خيال تہ هوندا آهن پر هو انهن کي ترتيب ڏئي نہ سگهندو آهي. هن کي انهيءَ ماحول جو ذري جيترو به احساس نہ هوندو آهي، جنهن ۾ خيال پيدا ٿيندا آهن.

اسان کي اهو نہ سمجهڻ گهرجي تہ اهي عجيب ان ڪري هيون جو اهي نيون هيون. يورپ ۾ نواڻ سان گهرائپ واري جذبي اهڙي پرتيز تاريخ مرتب ڪئي آهي، جيڪا ڪنهن جي به گمان ۾ نہ هئي

هڪ راءِ رکڻ چاهيندو آهي، پر ان جي ترويج لاءِ ضروري شرطن ۾ مفروضن کي مڃڻ لاءِ تيار نه ٿيندو آهي. سو هن جا خيال لفظن جي ڍڳ کانسواءِ ڪجهه به نه هوندا آهن. اهي موسيقيءَ جي لهرن وانگي ٿيندا آهن. ڪنهن شخص جي راءِ رکڻ جو مطلب اهو آهي ته ان شخص وٽ ان راءِ جي حق ۾ عقلي دليل به موجود آهن. نتيجي طور اهو مڃجي ته عقل جهڙي ڪا شيءِ موجود آهي، اهڙيون حقيقتون موجود آهن، جن کي عقل جي ڪسوٽيءَ تي پرکي سگهجي ٿو. خيال رکڻ، راءِ رکڻ، پاڻ کي هڪ مقتدر هستيءَ جي سامهون پيش ڪرڻ برابر آهي ۽ ان جي سامهون ڪنڌ جهڪائين. ان جي قائدن ۽ ضابطن کي مڃڻ ۽ ايئن اهو مڃڻ ته پاڻ ۾ رابطي جي بهترين شڪل اهڙي ڳالهه ٻولهه آهي، جنهن ۾ اسان جي خيالن تي عقلي دليلن سان ڪجي.

عام ماڻهو اهڙي قسم جي بحث ۾ پاڻ کي هارايل محسوس ڪندو آهي ۽ اهڙي ڪنهن مقتدر هستيءَ کي مڃڻ کان انڪار ڪندو آهي. يورپ ۾ نئين شيءِ اها آهي ته اهڙي قسم جي بحث کي ختم ڪيو ويو آهي. هر قسم جي باهمي ربط کي نفرت جي نگاهه سان ڏٺو وڃي ٿو. جنهن ۾ معروضي معيارن کي تسليم ڪرڻو پوي. پوءِ اها عام ڳالهه ٻولهه هجي يا پارليامينٽ جو بحث يا سائنس تي گفتگو. ان جو مطلب اهو آهي ته ثقافت تي ٻڌل اجتماعي زندگيءَ کي رد ڪيو پيو وڃي. جيڪا رواجن جي تابع هجي. ان جي جاءِ تي بربريت واري اجتماعي زندگيءَ ڏانهن موٽ ٿي رهي آهي. هر قسم جي معمولي ۽ رواجن کي پنهنجي پسند جي شيءِ نافذ ڪرڻ لاءِ ڏيايو وڃي ٿو. روح جي رهبانيت جيئن ته اسان پهرين ڏسي چڪا آهيون، ته ان ڳالهه جي تقاضا ڪندي آهي ته عوام سموري حڪومتي وهنوار ۾ مداخلت ڪري. اها رهبانيت هڪ ئي نتيجي ڏانهن وٺي ويندي آهي. يعني سڌو سنئون قدم کڻڻ. جڏهن به اسان جي دؤر جي نظرين جي بنيادي ماخذن جي باري ۾ تحقيق ٿيندي، ته اها ڳالهه سامهون ايندي، ته ان خاص قسم جي خصوصي هم آهنگيءَ جو آغاز فرانس جي انهن تنظيم ڪارن ۽ حقيقت پسندن کان ٿيو. جيڪي سڌي قدم کڻڻ (Direct Action) جي نالي ۽ طريقه ڪار جا متوجه هئا.

انسان ۾ تشدد ڏانهن موٽ ڪائڻ واري عادت هميشه رهي آهي. ڪڏهن اهو سڀ ڪجهه اوچتو ٿي ويندو آهي. هتي اسان اهڙن واقعن سان دلچسپي نه ٿا رکون پر ڪجهه ٻين صورتن ۾ تشدد کي اهڙا ماڻهو انصاف حاصل ڪرڻ جي اڪيلي ذريعي طور استعمال ڪندا آهن. جيڪي باقي سڀ تدبيرون آزمائي چڪا هوندا آهن. افسوس جهڙي ڳالهه اها آهي ته ماڻهوءَ جي فطرت ۾ تشدد ڏانهن مائل هجڻ شامل آهي پر ان کان

بہ انکار نہ ٿو کري سگھجي تہ ڪجھ موقعن تي ان سان عقل ۽ انصاف جي عظمت ثابت ٿيندي آھي. اھڙي قسم جي تشدد کي عقل جو اشتعال بہ سڏي سگھجي ٿو.

ان مان طاقت جو، عقل جي تابع ھجڻ ثابت ٿئي ٿو ۽ تھذيب طاقت جي استعمال کي آخري حربي طور استعمال کي گھٽ ڪرڻ ڪانسواءِ ڪجھ بہ نہ آھي، پر اسان ھاڻ اھا ڳالھ بلڪل واضح طور سمجھڻ لڳا آھيون تہ سڏي سنئين قدم (Direct Action) ذريعي تشدد کي پھريون يا شروعاتي ذريعو سمجھيو پيو وڃي. اھو اُصول آھي، جيڪو باقي بين سيني اُصولن جي منسوخيءَ جي تجويز ڏئي ٿو. جيڪو اسان جي مقصد ۽ ان تي عملدرآمد جي وچ ۾ بين سيني مرحلن کي رد ڪري ٿو. اھو بربريت جو قانون آھي. اسان کي ياد رکڻ گھرجي تہ ھر دؤر ۾ جڏھن عوام ڪنھن بہ مقصد لاءِ سرڪاري ڪاروبار ۾ حصو ونڊندو آھي تہ اھو سڏي قدم جي صورت ۾ ئي ھوندو آھي. اھڙيءَ طرح اھو عوام جو فطري طرز عمل ھوندو آھي. ان سان نظر ھيٺ آيل مضمون جي مفروزن جي تصديق ٿي وڃي ٿي. اڄ جڏھن عوام جي حڪومت جي معاملن ۾ مداخلت رسمي ۽ ڪڏھن وڏي عام جام ٿي وئي آھي تہ سڏو سنئون قدم (Direct Action) تي سرڪاري طرح تسليم ٿيل طريقو نظر اچي ٿو. اسان جي سڄي اجتماعي زندگي انھيءَ اُصول جي ماتحت ٿيندي پئي وڃي، جنھن ۾ اڃ سڏيءَ طرح مقتدر ھستيءَ کي غير اھم بڻايو ويو آھي.

> اھو اُصول آھي، جيڪو باقي بين سيني اُصولن جي منسوخيءَ جي تجويز ڏئي ٿو. جيڪو اسان جي مقصد ۽ ان تي عملدرآمد جي وچ ۾ بين سيني مرحلن کي رد ڪري ٿو

اسان جي سماجي لاڳاپن ۾ سُڻا اخلاقي رواج ھاڻ نہ رھيا آھن. جنسي واسطن تي پابنديون گھٽجي رھيون آھن. پابنديون، معيار، خوش اخلاقي، اڃ سڏا طريقا، انصاف، عقل اھي سڀ شيون ڇو پيدا ٿيون؟ اھي سيئي شيون، لفظ تھذيب ۾ گڏ ٿيندڙ آھن، جنھن جو جزو شھري انھن جي اصل ماخذ جي خبر ڏيندو آھي. انھن سيني جي ذريعي اھا ڪوشش ڪئي وئي تہ شھري، اجتماعي گروھ ۽ اجتماعي زندگيءَ

کي ممڪن بڻايو ويڃي. سو جڏهن اسان تهذيب جي انهن سيني حصن ڏانهن ڏسنداسين، جن جو هاڻ ذڪر ڪيوسين تہ اسان کي انهن ۾ هڪ بنيادي عنصر ملندو. اصل ۾ هر ڪو ان ترقي پسند انقلابي خواهش تي يقين رکندو آهي تہ هر فرد ۾ جو خيال رکي. تهذيب هڪڙي سان گڏجي رهڻ جي خواهش جو نالو آهي. شايد ئي ڪو ماڻهو ايتريءَ حد تائين غير مهذب ۽ جهنگلي هوندو، جو هو ۾ جو خيال نہ رکندو.

جهنگلي پڻو ۾ بين کان ڌار رهڻ واري رجحان کي چئبو آهي. انهيءَ کري جهنگلي پڻي وارا سيئي دؤر انسانن جي وکرڻ وارا زمانا هئا، جن ۾ انسانن جا ننڍا ننڍا گروهہ بڻجي ويا، جيڪي هڪڙي کان ڌار هڪڙي جا دشمن هئا. اهو سياسي نظريو، جنهن اجتماعي زندگيءَ طرف سڀ کان عظيم جدوجهد ڪئي، اهو لبرل جمهوريت آهي. اهو انسان جي پنهنجن ساڻين ۽ پاڙيسرين جو خيال رکڻ واري تصور کي ان جي بلنديءَ تائين وٺي وڃي ٿو ۽ اڄ سڏي عمل جو نمونو آهي. لبرل ازم سياسي حقن جو بنيادي اُصول آهي، جنهن تحت اقتدار رکندڙ سرڪار مڪمل اختيار رکڻ باوجود پنهنجي مٿان پابندين هڻندي آهي ۽ خود پنهنجي طور تي ڪوشش ڪندي آهي تہ جنهن رياست تي اها حڪومت ڪري رهي آهي، ان ۾ ۽ين لاءِ بہ جڳهہ رکي وڃي، انهن جي لاءِ جيڪي نہ تہ اهو سوچيندا آهن ۽ نہ محسوس ڪندا آهن تہ حڪومت ايئن بہ ڪندي آهي.

انهيءَ کري جهنگلي پڻي وارا سيئي دؤر انسانن جي وکرڻ وارا زمانا هئا، جن ۾ انسانن جا ننڍا ننڍا گروهہ بڻجي ويا، جيڪي هڪڙي کان ڌار هڪڙي جا دشمن هئا.

لبرل ازم جي باري ۾ اڃڪلهہ اهو چيو ويندو آهي تہ اها فراخدليءَ جي اعليٰ ترين شڪل آهي. اهڙيءَ طرح اها زمين تي اُڀرڻ وارو مهذب ترين آواز آهي. اهو ان عزم جو اظهار ڪندي آهي تہ دشمن کي بہ جيئڻ جو حق ڏيڻ گهرجي. ان کان بہ وڌيڪ ان دشمن کي جيڪو ڪمزور بہ آهي. اها وڏي اچرج جهڙي ڳالهہ آهي تہ انسان اهڙو رويو اختيار ڪيو آهي، جيڪو اهڙو عجيب، شائستہ، بازي گرانہ ۽ ايترو غير فطري آهي. سو ان ڳالهہ تي حيرت نہ هئڻ گهرجي تہ اها ئي بني نوع انسان ان رويي مان

جان ڇڏائڻ لاءِ بي چين هوندي. هيءُ هڪ اهڙو نظم ۾ ضبط آهي، جنهن جون زمين ۾ پاڙون پکڙڻ ڏکيو ۽ پيچيده آهي.

پنهنجي دشمن سان گڏجي جيئڻ، مخالف ڏر سان گڏجي حڪومت ڪرڻ، اهڙي نرمي ۾ لچڪ هاڻ ناقابل فهم لڳي ٿي. ڪا بي شيءِ اڄ ان صورتحال کي ان کان وڌيڪ واضح نه ٿي ڪري، جيترو اها ته اڄ ڪلهه دنيا ۾ اهڙا ملڪ تمام گهڻ آهن، جتي مخالف ڏر موجود آهي. تقريبن سيني ملڪن ۾ هم خيال گروپ سرڪاري اختيارن تي قابض ٿي ويندو آهي ۽ سيني مخالف گروپن کي ڪچلي ڇڏيندو آهي. اهو اجتماع يا گروهه جيڪو پنهنجي پاڻ کي هڪ مربوط ۽ هم گير شڪل ۾ ڏسي ٿو. انهن ماڻهن سان گڏجي زندگي گذارڻ لاءِ تيار نه ٿو ٿئي، جيڪي ان گروهه ۾ شامل نه هوندا آهن. ان کي انهن سيني ماڻهن سان شديد نفرت هوندي آهي، جيڪي انهن جي گروپ ۾ شامل نه هوندا آهن.

يوٽوپيا
(مثالي معاشرو)

رابرٽ نوزيڪ

Robert Nozick

(رابرٽ نوزيڪ شايد اڄ جي دؤر جي آمريڪي فلسفين ۾ جديد انفراديت پسنديءَ جو سڀ کان اهم علمبردار آهي. هن جي ڪتاب "بغاوت، رياست ۽ يوٽوپيا" ۾ جيڪو 1974ع ۾ منظرعام تي آيو، پرپور انداز ۾ ۽ مڪمل طور تي هر قسم جي انصاف جي ورڇ تي تنقيد ڪئي وئي آهي. آمريڪا ۾ ڪلاسيڪي لبرل ازم جي احياءَ جي لاءِ پُرزور ڪردار ادا ڪندي، نوزيڪ رابرٽ، نوزيڪ جان لاڪ جي نظريي جي تقليد ڪئي آهي، جيڪو ايئن چوي ٿو ته سيئي حق ناقابل تنسيخ آهن ۽ هڪ معاهدي تحت انهن کي تحفظ حاصل هجڻ گهرجي ۽ ٻيو اهو ته رياست کي گهٽ ۾ گهٽ اختيار ڏيڻ ئي درست ۽ جائز آهي.)

بنهه گهٽ اختيارن واري رياست کان، وڌيڪ اختيارن واري رياست کي ڪنهن به طرح جائز ثابت نٿو ڪري سگهجي – پر ڇا گهٽ اختيارن واري رياست وارو تصور گهٽ شاندار نه آهي؟ ڇا گهٽ ۾ گهٽ اختيارن واري رياست جي حصول لاءِ ماڻهو قربانيون ڏيڻ لاءِ راضي ٿي ويندا؟ ڇا اهڙي رياست جي جهنڊي هيٺ کو رستن جي نگرانيءَ لاءِ راضي ٿيندو. يوٽوپيائي فلسفين جي اُميدن ۽ تصورن جي مقابلي ۾ انهيءَ ڳالهه جا امڪان گهٽ آهن. بنهه گهٽ اختيارن واري حڪومت جون پلي گهڙيون به خوبيون هجن پر هڪ ڳالهه واضح آهي ته اها يوٽوپيا نه آهي. ان لاءِ اسان اها توقع ڪنداسين ته يوٽوپيائي نظريي تي تحقيق ڪري صرف گهٽ ۾ گهٽ اختيارن واري رياست جون

خوبيون ۽ خاميون واضح ڪيون ويندين. اهڙي تحقيق کي بيحد دلچسپ ۽ هجڻ گهرجي، اچو ته ڏسون ته يوٽوپيا جو نظريو اسان کي ڪيڏانهن وٺي ٿو وڃي؟ جيڪڏهن صرف هڪ دليل يا ان سان ڳنڍيل سببن جي بنياد تي يوٽوپيا جي وضاحت ڪئي وڃي، ته اها ناڪافي هوندي.

يوٽوپيا اهڙين ڪيترين ئي اُمنگن جو مرڪز آهي، جو ان کي سمجهڻ لاءِ ڪيترن ئي قسمن جا نظرياتي رستا استعمال ٿيڻ گهرجن. اچو ته اسان انهن مان ڪجهه متبادل پر هڪٻئي جي معاونت ڪرڻ وارن رستن جو هڪ خاڪو تيار ڪريون. پهريون خاڪو ان حقيقت جي بنياد تي ٺهندو آهي، ته سڀ ماڻهو هڪٻئي کان مختلف آهن، اهي مزاج، ذهني صلاحيتن، اُمنگن، قدرتي طور مليل صلاحيتن، روحاني ڳولا يا جنهن قسم جي زندگي هو گذارڻ چاهين ٿا، ان لحاظ کان مختلف آهن.

اهي مختلف قدرن تي يقين رکن ٿا، جيڪي قدر مشترڪ آهن، انهن ۾ ۽ مختلف ماڻهو مختلف قدرن کي وڌيڪ اهميت ڏيندا آهن. (اهي مختلف موسمن ۾ رهڻ پسند ڪندا آهن، ڪي جبلن تي رهڻ پسند ڪندا آهن، ڪي ميدانن ۾، ڪي ساحلن تي، صحرائن ۾ ۽ شهرن ۾) اها سوچ بي بنياد آهي ته ڪو اهڙو سماجي گروهه هوندو، جيڪو سڀني لاءِ آئيڊيل بڻجي سگهندو. ان جي برخلاف سوچڻ جا گهڻا سبب موجود آهن. ونگ ستائن، الزبٿ ٽيلر، برٽرينڊرسل، ٽاس مرٽن، يوگي بيرا، ايلن گنز برگ، هيري ولفسن، ٽرو ڪيسي ستينگيل، لوبا وشر ريبي، پڪا سو موسيٰ، آئن استائن، سقراط، هنري فورڊ، لينيي بروس، بابا رام داس، گانڌي، گوتم بُڌ، فرينڪ سناترا، ڪولمبس، فرائيڊ، نارمن ميلر، روتشيلڊ، بئيڊوليمز، ٽامس ايڊيسن، ٽامس جيفرسن، رالف ايليسن، بابي فشر،

(اهي مختلف موسمن ۾ رهڻ پسند ڪندا آهن، ڪي جبلن تي رهڻ پسند ڪندا آهن، ڪي ميدانن ۾، ڪي ساحلن تي، صحرائن ۾ ۽ شهرن ۾) اها سوچ بي بنياد آهي ته ڪو اهڙو سماجي گروهه هوندو، جيڪو سڀني لاءِ آئيڊيل بڻجي سگهندو

ايماگولڊمين، توهان ۾ توهان جا والدين، ڇا کي اهڙو اندازِ زندگي آهي، جيڪو انهن سيني ماڻهن لاءِ بهترين هجي؟ ٿورو سوچيو اهي ماڻهو ڪيئن اهڙي يوٽوپيا ۾ رهي رهيا هوندا، جنهن جي باري ۾ توهان کڏهن ٻڌو يا سوچيو هجي.

ٿورا اهڙي معاشري جا تفصيل ته ٻڌايو، جيڪو انهن سيني ماڻهن جي رهڻ لاءِ بهترين هجي. ڇا اهو زرعي هوندو يا شهري، ڇا ان معاشري ۾ آسائش جو هر سامان موجود هوندو يا صرف شهرين جون بنيادي ضرورتون پوريون ڪندو ۽ ڪفايت شعاريءَ تي مبني هوندو؟ جنس جي وچ ۾ لاڳاپا ڪهڙيءَ طرح جا هوندا؟ ڇا شادي يا ان سان ملندڙ جلندڙ ڪو ادارو موجود هوندو؟ ڇا ان ۾ زندگي مضبوط ۽ پُرسڪون هوندي يا مهم جوئي، چئلينج، خطرن ۽ سورمو بڻجڻ جي موقعن سان پرپور هوندي؟ ڇا ان ۾ مذهب هوندو، ڪيترائي مذهب هوندا يا ڪوبه مذهب نه هوندو؟ جيڪڏهن هوندو ته اهو ماڻهن جي زندگيءَ ۾ ڪيترو اهم هوندو. ان ۾ ماڻهو ذاتي معاملن تي وڌيڪ توجهه ڏيندا؟ يا انهن جو ڌيان سرڪاري ڪمن، مسئلن يا پاليسيءَ تي مرڪوز هوندو؟ ڇا هو پوري يڪسوئيءَ سان هڪ ڪم ڪندا يا هر فن مولا بڻجڻ جي ڪوشش ڪندا؟ ڇا هو پوريءَ طرح تفريحي سرگرمين تي توجهه ڏيندا؟ ٻارن کي ڪُليل ماحول ملندو يا کين سختيءَ سان پاليو ويندو؟ انهن جي تعليم ۾ ڪهڙي ڳالهه تي وڌيڪ ڌيان ڏنو ويندو؟ ڇا ماڻهن جي زندگيءَ ۾ راندين اهم هونديون؟ ڇا آرٽ، فنون لطيفه ۽ دانشورانه سرگرمين کي اهميت ملندي؟ ڇا لباس ۾ فيشن شامل هوندو؟ ڇا پنهنجو پاڻ خوبصورت نظر اچڻ لاءِ محنت ڪئي ويندي؟ موت ڌانهن رويو ڪهڙو هوندو؟ ڇا معاشري ۾ ٽيڪنالوجي ۽ مشيني اوزارن کي اهم مقام ملندو؟ وغيره وغيره.

ٿورا اهڙي معاشري جا تفصيل ته ٻڌايو، جيڪو انهن سيني ماڻهن جي رهڻ لاءِ بهترين هجي

اهو تصور ته مٿي ڄاڻايل سيني سوالن جا جواب موجود آهن ۽ هر شخص جي رهڻ لاءِ بهترين معاشرو ٿي سگهي ٿو. مون کي ناقابلِ يقين لڳي ٿو (۽ اهو خيال ته ان کان به وڌيڪ ناقابلِ يقين آهي ته جيڪڏهن اهڙو ڪو معاشرو ٿي به سگهي ٿو، ته اسان ان جي باري ۾ ايترو ڄاڻون ٿا جو ان کي پوريءَ طرح بيان ڪري سگهون) ڪنهن کي به تيستائين يوٽوپيا

جي تفصيل بيان ڪرڻ جي ڪوشش نہ ڪرڻ گھرجي. جيستائين هن ويجھڑائيءَ ۾ هيٺين مصنفن جا ڪتاب ۽ لکڻيون ٻيھر نہ پڙھيون ھجن. (شيڪسپيئر، ٽالستاءِ، جين آسٽن، رابيليس، دوستو وسڪي وغيره) جيئن انھن کي اھا ڳالھ محسوس ٿئي تہ ماڻھو ھڪجھڙي ڪان ڪيترو مختلف ٿيندا آھن ۽ ماڻھو ڪيترا پيچيده هوندا آھن. يوٽوپيائي مصنف جيڪي پنھنجي پنھنجي تصور ۽ صرف ان جي ئي درست ھجڻ جي باري ۾ پُراعتماد هوندا آھن، خود پاڻ ۾ ان ڳالھ تي اختلاف رکندا آھن تہ ڪھڑا ۽ ڪھڙي قسم جا ادارا قائم ڪيا وجن؟ (بلڪل ايئن ئي جيئن مٿي ڄاڻايل ماڻھو ھڪجھڙي سان اختلاف رکن ٿا.)

يوٽوپيائي مصنف جيڪي پنھنجي پنھنجي تصور ۽ صرف ان جي ئي درست ھجڻ جي باري ۾ پُراعتماد هوندا آھن، خود پاڻ ۾ ان ڳالھ تي اختلاف رکندا آھن تہ ڪھڑا ۽ ڪھڙي قسم جا ادارا قائم ڪيا وجن؟ (بلڪل ايئن ئي جيئن مٿي ڄاڻايل ماڻھو ھڪجھڙي سان اختلاف رکن ٿا.)

ڪنھن بہ يوٽوپيائي مفڪر جي مثالي معاشري ۾ سڀ ماڻھو ھڪجھڙي زندگي گذاري نہ رھيا هوندا آھن ۽ نہ ئي اھي ھڪ جھڙين سرگرمين تي ھڪ جيترو وقت صَرف ڪري رھيا هوندا آھن. ايئن ڇو آھي؟ ڇا اھي دليل صرف ھڪ ڪميونٽيءَ جي خلاف نہ ٿا وجن؟ انھيءَ سان نتيجو اھو نڪرندو آھي تہ صرف ھڪ ئي قسم جو سماجي گروھ يا ڪميونٽي نٽي ٿي سگھي، نہ ئي يوٽوپيا ۾ صرف ھڪ ئي قسم جي زندگي ٿي سگھي ٿي. يوٽوپيا ۾ ڪيترين ئي يوٽوپيائون هونديون آھن. ھڪجھڙي ڪان متضاد سماجي گروھ هوندا آھن ۽ مختلف ماڻھو مختلف قسم جي ادارن تحت زندگي گذارينداآھن. ڪجھ سماجي گروھ ٻين سماجي گروھن جي مقابلي ۾ وڌيڪ پُرڪشش هوندا آھن. سماجي گروھ وڌندا ۽ گھٽبا رھندا آھن. ماڻھو ھڪ سماجي گروھ مان ٻئي سماجي گروھ ۾ ھليا ويندا آھن ۽ ڪجھ ماڻھو سڄي عمر ھڪ سماجي گروھ جي اندر رھي گذارينداآھن. يوٽوپيا ڪيترن ئي يوٽوپيائن لاءِ ھڪ خاڪو آھي، جنھن ۾ ماڻھن کي اھا آزادي هوندي تہ اھي رضاڪارانہ طور تي گڏ ٿي مثالي سماجي گروھ ۾ سُڻي زندگيءَ جي خواب کي عملي شڪل ڏيڻ جي ڪوشش ڪندا، پر جنھن ۾ ڪوبہ فرد يوٽوپيا جو تصور ٻين تي ٺاڪي نہ سگھندو. يوٽوپيائي معاشرو اصل ۾ يوٽوپيائي خيالن جو معاشرو آھي (ڪجھ ماڻھو جيڪي يقيني طور تي

شروع ۾ جتي هوندا، اتي مطمئن هوندا پر ڪوبہ خصوصي تجرباتي سماجي گروهن ۾ شامل نہ ٿيندو ۽ تمام گهٽا ماڻهو جيڪي شروع ۾ عليحده رهندا، نيٺ آخر ۾ انهن سماجي گروهن ۾ شامل ٿي ويندا).

اڄ سڀ جيڪو آئون هتي بيان ڪرڻ چاهيان ٿو، اهو هيءُ آهي تہ يوٽوپيا، ماوراءِ يوٽوپيا آهي. جيڪڏهن مخصوص يوٽوپيائي تصورن کي عملي شڪل ڏيڻي آهي تہ اهڙو ماحول پهريائين ڪنهن حد تائين تيار هجي، جنهن ۾ يوٽوپيائي تجربا ڪرڻا آهن. جنهن ۾ ماڻهو پنهنجي مرضيءَ جو ڪم ڪرڻ لاءِ آزاد آهن – تہ ڇا اسان ان ڳالهہ تي پهچون ٿا تہ يوٽوپيا هڪ آزاد معاشرو آهي. يوٽوپيا صرف هڪ اهڙو معاشرو ناهي، جنهن ۾ هڪ خاڪي کي حقيقي شڪل ڏني وڃي، ان لاءِ انهيءَ ڳالهہ تي ڪير يقين ڪندو تہ ڏانچي جي تشڪيل کان ڏهہ منٽ پوءِ اسان يوٽوپيا ۾ هونداسين. شيون ان وقت کان ڪجهہ مختلف نہ هونديون. هي اهي شيون آهن، جيڪي آهستي آهستي هڪ طويل عرصي ۾ تمام گهڻن ماڻهن جي پنهنجي پنهنجي پسند سان نشونما ونديون آهن، جن جي باري ۾ تفصيلي طور تي ٻڌائڻ ضروري هوندو آهي.

ايئن بہ ناهي تہ انهيءَ عمل جو ڪو مرحلو حتمي هوندو، جنهن تي اسان جون نظرون ڪُتل آهن. يوٽوپيائي عمل ۾ هڪ مرحلي جي خاتمي سان ٻيو مرحلو شروع ٿيندو آهي. ٻي يوٽوپيائي تصور منظرعام تي ايندا آهن. تمام گهڻا سماجي گروهہ مختلف ڪردار اختيار ڪري ونڊندا. صرف ڪو احمق ئي ان خاڪي تي عمل کان ڏيڍ سئو سال پوءِ سامهون اچڻ وارن سماجي گروهن جي نوعيت ۽ حدن جي باري ۾ پيشنگوئي ڪري سگهي ٿو. مون کي اهڙو ٽيڻ جو شوق ناهي، تنهن ڪري آئون يوٽوپيائي تصور جي متضاد هجڻ تي زور ڏئي، پنهنجي ڳالهہ مڪمل ڪندس. يوٽوپيا هڪ خاڪو آهي ۽ ان خاڪي ۾ مخصوص سماجي گروهہ آهن. اسان جي خيال ۾ يوٽوپيا جي باري ۾ سيئي تحريرون هن خاڪي ۾ ڇاڻايل مخصوص سماجي گروهن جي باري ۾ آهن. مون يوٽوپيا ۾ شامل گروهن جون ڪي بہ خصوصيتون بيان نہ ڪيون آهن پر ان جو مطلب اهو نہ آهي تہ ايئن ڪرڻ غير اهم يا گهٽ اهم آهي يا گهٽ دلچسپ آهي. ايئن ڪيئن ٿو ٿي سگهي؟ اسان مخصوص سماجي

گروهن ۾ رهندا آهيون. انهن ۾ اسان جي مثالي يا سُڻي معاشري جو تصور پيش ڪري سگهجي ٿو يا ان کي حقيقت جو روپ ڏئي سگهجي ٿو.

خاڪو اسان کي ايئن ڪرڻ جي قابل بڻائڻ لاءِ آهي. مخصوص خاصيتن واري مخصوص سماجي گروهن جي تصور کانسواءِ اهڙو خاڪو بي جان هوندو. الاهي ماڻهن جي تصورن کي جمع ڪري تيار ڪيل خاڪو اسان کي ان قابل بڻائيندو آهي تہ اسان دنيا جي بهترين شيءِ حاصل ڪري وٺون. اهو نڪتہ نظر پيشگي تفصيلي منصوبہ بنديءَ کي مڪمل طور تي رد ڪري ڇڏيندو آهي. هڪ سماجي گروهہ جنهن ۾ رهڻ واري هر فرد کي رضاڪارانہ طور تي يوٽوپيائي تجربي جي حمايت ڪرڻ لاءِ اهڙو پس منظر مهيا ڪندو آهي، جنهن ۾ يوٽوپيا وڏي ويجهي سگهي. اهو موقف يوٽوپيا جي حق ۾ آهي يا يوٽوپيا جي مخالف ڪئمپ جو آهي؟ انهيءَ سوال جي جواب ۾ جيڪا ڏکيائي آهي، ان جي بنياد تي اهو چوڻ صحيح سمجهان ٿو تہ خاڪو ٻنهي طرح جي مؤقف جي خوبين ۽ فائدن جو احاطو ڪندو آهي (ان جي اُبتڙ هيءُ انهن ٻنهي جون برايون ۽ غلطيون بہ جمع ڪري وٺندو آهي تہ آزادانہ بحث جي عمل دوران برايون پري ٿي ويندیون.)

الاهي ماڻهن جي تصورن کي جمع ڪري تيار ڪيل خاڪو اسان کي ان قابل بڻائيندو آهي تہ اسان دنيا جي بهترين شيءِ حاصل ڪري وٺون.

يوٽوپيا جو تصور جيڪو اسان بيان ڪيو آهي، اهو انتهائي گهڻ اختيار واري رياست جيان آهي. اسان جي ويجهو اهڙي رياست جنهن کي اخلاقي حمايت هجي، جنهن کي اخلاقي طور تي جائز ميجي، جنهن کي اخلاقي لحاظ کان قابل برداشت سمجهجي، صرف ۽ صرف اها هوندي، جيڪا اڻ ڄاتل مفڪرن ۽ دانشورن جي تصورن کي بهترين انداز ۾ عملي شڪل ڏي. اها انهن روايتن جو تحفظ ڪندي آهي، جن کي اسان اپنائي سگهون ٿا ۽ ٻين روايتن کي اسان جي انفرادي اُمنگن لاءِ ڇڏي ڏيندي آهي.

هاڻي توهان اهي سوال ذهن ۾ آڻيو. جن سان هيءُ باب شروع ٿيو هو. ڇا انتهائي گهٽ اختيارن واري رياست جي يوٽوپيا جو خاڪو متاثر ڪندڙ ناهي؟ صفا گهٽ اختيارن واري رياست اسان کي قابلِ احترام فرد تصور ڪندي آهي، جن کي ڪنهن خاص طريقي سان ذريعي يا آلہ ڪار جي طور تي استعمال نہ ٿا ڪري سگهون. اها، اسان کي ذاتي حقن جي مالڪ باعزت انسانن جو درجو ڏئي ٿي. اسان سان عزت ۽ احترام وارو سلوڪ ڪري اسان کي اهو مؤقف ڏيندي آهي تہ اسان انفرادي طور تي پنهنجي زندگي گذاريون ۽ پنهنجا مقصد حاصل ڪريون. جيستائين اسان ڪري سگهون ٿا. ان لاءِ اسان انهن ماڻهن جي رضاڪارانہ مدد بہ حاصل ڪري سگهون ٿا، جيڪي اسان وانگر باعزت آهن. ڀلا ڪا رياست يا فردن جو گروهہ ان کان ڪجهہ وڌيڪ يا گهٽ ڪري سگهي ٿو.

رابرٽ نوزيڪ جي ڪتاب، طوائف الملوڪي، رياست ۽ يوٽوپيا، نيويارڪ، 1974ع،
صفحو: 297_309_312/332_334

سماجي انصاف
ءِ انسانويت

فريڈرک آگسٽ وان هائيڪ

Friedrich August von Hayek

(1974ع ۾ معاشيات ۾ نوبيل انعام حاصل ڪندڙ، فريدرڪ آگسٽ وان هائيڪ (1899-1992ع) هن صديءَ جو هڪ اهم لبرل مفڪر هو. جنهن پنهنجي استاد لدوگ وان مائيسز جي پوئيواري ڪندي، هن معاشي نظريي جي دليلن سان سوشلزم جي نظريي کي رد ڪيو. پنهنجي مشهور ڪتاب "غلاميءَ جي راهه" (Road to Serfdom)، جيڪو انگلستان ۾ 1944ع ۾ ڇپيو هو، ۾ هُن ساڃي ۽ کاٻي پاسي جي ٻنهي مطلق العنانيت تي مبني نظريي تي ڪليل تنقيد ڪئي ۽ ان جي بنيادي مشابهتن جي نشاندهي ڪئي. اُن سان خصوصن سوشلسٽ طبقن ۾ ڪاوڙ جي لهر اُپري. ايئن هن فلاحي رياست تي به تنقيد ڪئي ۽ چيائين ته "رياست جي وڌندڙ معاشي مداخلت هر لبرل معاشري جي بنيادن کي ڪمزور ڪري ڇڏيندي آهي." پنهنجي پوين لکڻين ۾ مثلن "آزاديءَ جو آئين" (1960ع) ۾ هن لبرل معاشري جو دفاع پيش ڪيو، اهڙو دفاع، جيڪو معاشيات جي حدن کان اڳتي وڌي ڪري قانوني نظرين جو رُخ اختيار ڪري ويو. اها ڳالهه به هينئن ڳالهه مان پڌري ٿي ويندي، جيڪا 1976ع ۾ ڏنل ليڪچرن مان کنيل آهي. ان ليڪچر ۾ هيوم جي دليلن کي اڳتي وڌائيندي، هو سماجي انصاف جي تصور کي تنقيد جو نشانو بڻائي ٿو. اها ڪا حيران ڪندڙ ڳالهه نه آهي ته اوير يورپ ۾ ڪميونزم جي زوال کانپوءِ اُتي هائيڪ ڪلب قائم ٿيا، جيڪي سوشلسٽ جبر جي خلاف آگاهه ڪندڙ ان فلسفي جي اعزاز ۾ قائم ٿيا.)

گذريل ڏهن سالن جي عرصي دوران منهنجو سڀ کان وڏو ڪم اهو رهيو آهي ته "سماجي انصاف" ڇا کي چوندا آهن؟ مان ان کوشش ۾ ناڪام رهيو آهيان پر ان نتيجي تي پهتو آهيان ته آزاد انسانن جي دنيا ۾ ان اصطلاح جو ڪوبه مطلب نه آهي. تنهن ڪري ان جي سبب جي ڳولها بيحددلچسپ ڪم رهيو. آخر ڇو اهو تصور هڪ صديءَ کان به گهٽي عرصي تائين سياسي بحث جو موضوع بڻيل رهيو ۽ هر جڳهه تي ڪنهن مخصوص گروهه. ان لفظ کي نئين شين ۾ گهٽي حصي جو حقدار هڻڻ جي دعويٰ جي حق ۾ ڪاميابيءَ سان استعمال ڪيو.

هتي مان ان سوال جي جواب تي ڏيان ڏينداس. پر پهرين ٿورن لفظن ۾ واضح ڪري ڇڏيان ته جيئن مون پنهنجي ڪتاب "قانون. قانون سازي ۽ آزاديءَ جي حد" ۾ اهو تفصيل سان بيان ڪيو آهي ته مان ڇو ان نتيجي تي پهتس ته سماجي انصاف هڪ خالي فارمولي کانسواءِ ٻيو ڪجهه به نه آهي. جنهن کي روايتي طور تي ڪنهن به دعويٰ کي درست ڪرڻ جي حق ۾ بغير ڪنهن عقلي دليل لاءِ استعمال ڪري سگهجي ٿو. اهو جلد جنهن جو هيئيون عنوان آهي. سماجي انصاف جو پاڇو. دراصل دانشورن کي ان ڳالهه تي راضي ڪرڻ جي هڪ ڪوشش آهي ته سماجي انصاف جو تصور. جنهن کي هو وڏي چاهه سان استعمال ڪندا آهن. حقيقت ۾ دانشوراڻي بدناميءَ جو سبب آهي. ڪيترا ته اڳ ئي ان ڳالهه تي پير پوئتي ڪري چڪا آهن. پر بدقسمتيءَ سان سماجي انصاف جو اهو قسم آهي. جنهن جي باري ۾ هنن اڄ ڏينهن تائين پئي سوچيو هو. ان ڪري هو ان نتيجي تي پهتا ته انصاف جي اصطلاح جو ڪنهن به قسم جو استعمال ڪابه معنيٰ نٿو رکي.

ڪيترا ته اڳ ئي ان ڳالهه تي پير پوئتي ڪري چڪا آهن. پر بدقسمتيءَ سان سماجي انصاف جو اهو قسم آهي. جنهن جي باري ۾ هنن اڄ ڏينهن تائين پئي سوچيو هو. ان ڪري هو ان نتيجي تي پهتا ته انصاف جي اصطلاح جو ڪنهن به قسم جو استعمال ڪابه معنيٰ نٿو رکي.

ان ڪري هن ڪتاب ۾ اهو ثابت ڪرڻ لاءِ مجبور آهيان ته انفرادي طور تي انصاف پريو طرز عمل آزاد انسانن جي معاشري ۾ امن ۽ سڪون لاءِ ايترو ئي ضروري آهي. جيترين "سماجي انصاف" قائم ڪرڻ جون ڪوششون ان کان مختلف آهن. سماجي

انصاف جو اصطلاح اڄ جھڙيءَ طرح استعمال ٿئي ٿو. اڄ کان ڪجھ عرصو پھرين ان کي ورھاست جو انصاف چيو ويندو ھو. اھو ٻيو اصطلاح گھٽو ڪري ان ڳالھ کي وڌيڪ چٽو ڪري ٿو ته ان مان انسان جي ڇا مراد آھي؟ ۽ گڏوگڏ اھو ٻ واضح ڪري ٿو ته منڊيءَ جي معيشت تي ان جو اُصول لاڳو نٿو ٿئي. ورھاست جو انصاف اُتي نٿو ٿي سگھي، جتي ڪو ورھاست ئي نٿو ڪري. انصاف صرف انسان جي طرز عمل جي اُصول جي حيثيت سان ئي ڪا معنيٰ رکي ٿو ۽ منڊيءَ جي معيشت ۾ فردن ۾ ھڪٻئي جون شيون پُڄائڻ ۽ ان کان گھُر ڪرڻ جي متعلق کي ٻ اھڙا ضابطا مقرر نٿا ڪري سگھجن، جن کي منصفاڻو يا غير منصفاڻو ڪوٺيو وڃي.

فرد پنھنجي طرز عمل کي بيحد منصفاڻو رکي سگھن ٿا، پر جيئن ته مختلف فردن لاءِ ان جا نتيجا نہ ارادن ھوندا آھن، نہ ئي انھن جي اڳڪٿي ڪري سگھجي ٿي، ان ڪري نتيجي ۾ پيدا ٿيندڙ صورتحال کي نہ ته منصفاڻو چئي سگھجي ٿو نہ ئي غير منصفاڻو. سماجي اصطلاح جو مڪمل خالي ھجڻ، ان ڳالھ مان ظاھر ٿيندڙ آھي ته ان متعلق ڪابہ اتفاق راءِ نٿي ملي، ته پوءِ مخصوص حالتن ۾ سماجي انصاف جي تقاضا ڇا ھوندي؟ ۽ اھو ٻ ته ڪوبہ اھڙو پئمانو نہ آھي، جنھن منجھان ماڻھن ۾ اختلاف جي صورت ۾ اھو طئي ڪري سگھجي ته ڪير درست آھي؟ ۽ اھو ٻ ته اھڙي معاشري ۾، جنھن جا فرد پنھنجن مقصدن کي حاصل ڪرڻ لاءِ علم جي استعمال ۾ آزاد آھن. ورھاست تي ڪابہ مقرر اسڪيم لاڳو نہ ٿي ٿئي. بيشڪ فرد جي پنھنجي عملن جي سلسلي ۾ ذميواري ان قسم جي ورھاست جي انداز سان متضاد آھي. ٿوري ئي تحقيق مان پتو پوي ٿو ته جيڪڏھن گھٽا ماڻھو ورھاست جي ھاڻوڪي نظام مان مطمئن نہ آھن، پر اُنھن مان ڪنھن جي ٻ ذھن ۾ منصفاڻي ورھاست لاءِ واضح تصور موجود نہ آھي. اسان کي جيڪي مثال ملن ٿا ته اُھي انفرادي واقعن کي غير منصفاڻو ثابت ڪرڻ جا آھن.

ڪنھن ٻ اڄ ڏينھن تائين ڪوبہ ھڪ اھڙو ضابطو طئي نہ ڪيو آھي، جنھن منجھان اسان اھو سمجھي سگھون ته سماجي انصاف ڇا آھي؟ سواءِ ھڪ جھڙي محنت جي ھڪ جھڙي معاوضي جي. آزاداڻو مقابلو برابر اُجوري جو اُصول نافذ ڪري سگھي ٿو. ڪيترائي ماڻھو سماجي انصاف تي يقين ڪرڻ ڪانپوءِ ٻ ايئن سمجھندا آھن ته ان اصطلاح جي اصلي معنيٰ جي انھن کي خبر ئي نہ آھي. ان جو سبب اھو ئي آھي ته اھي سمجھن ٿا ته ھيترا سارا ماڻھو ان تي يقين رکن ٿا، ضرور ان جو ڪو ته مطلب ھوندو، ھڪ

اهڙي عقيدي جي مشهوري، جنهن کي ماڻهو سمجهي نٿا سگهن، اهو ته اسان سڀ هڪ مختلف قسم جي معاشري جا وارث آهيون، جنهن ۾ انسان اڄ کان پهرين گهڻي ڊگهي عرصي تائين رهندڙ هو. ان جون گهڻيون ڳالهيون اهڙيون آهن، جيڪي هاڻي اسان جي معاشري سان مشابهت نٿيون رکن. دراصل انسان قديم معاشري کان هيستائين پهتو آهي، جنهن ۾ اڪثريت ڪڏهن ڪڏهن ڪاميابيءَ جو سبب بڻجي ويندي هئي ۽ اهي اُصول نظرانداز ٿي ويندا هئا، جن تحت قديم ٽولا گڏ رهندا هئا. اسان کي اهو نه وساريڻ گهرجي ته گذريل ڏهه هزار سال، جن دوران انسان زراعت سکي، شهر وَسايا ۽ نيٺ عظيم معاشرو جوڙيو، ان کان اڳ انسان ان کان سئو ڀيرا ڊگهي مُدي تائين شڪار ڪرڻ ۽ خوراڪ پاڻ ۾ ورهائڻ واري 50 جي لڳ ڀڳ فردن جي ٽولن ۾ رهندو هو. هر ٽولي جي مقرر علائقي ۾ سخت قسم جو ضابطو لاڳو هوندو هو. ان قديم قبل از تاريخ قسم جي معاشري جا اخلاقي قدر اڄ به اسان ۾ تي حاوي آهن ۽ اسان انهن کي ئي ٻين لاءِ صحيح قرار ڏيون ٿا. اها اهڙي گروهه بندي هئي، جنهن ۾ گهٽ ۾ گهٽ سينئي مرد ميمبرن کي هڪ گڏيل ڪم هڪ سرگرم مرد جي نگرانيءَ ۾ ڪرڻ نه رڳو پنهنجي پنهنجي حصي جي حصول لاءِ پر پنهنجي ٽولي جي بقا لاءِ ضروري هو ۽ سندن حصو گروهه جي بقا لاءِ سندن اهميت موجب طئه ٿيندو هو.

تنهن ڪري اِها ڳالهه ممڪن آهي ته ان زماني جا اخلاقي قدر نه رڳو تربيت ۽ سُڌريل شڪل ذريعي اڄ تائين هلندا پيا اچن، پر اسان جي فطرت جو حصو بڻجي چڪا آهن ۽ اسان جي جين ۾ شامل ٿي چڪا آهن، پر اهو سڀ ڪجهه، جيڪو اسان لاءِ فطري آهي، ضروري ناهي ته هر صورتحال ۾ فائديمند ۽ سُٺو به هجي. پنهنجي قديم صورت ۾ ان نندي ٽولي جون ڪجهه خوبيون اهڙيون به هيون، جيڪي اڄ به ڪيترن ئي ماڻهن کي پسند ايندڙيون آهن. هڪ گڏيل مقصد يا مقصدن جي هڪ ڪري درجابندي، جنهن ۾ انفرادي ميرٽ جي بنياد تي وسيلن جي حصيداري، اِها تجويز ڪيترائي ڀيرا سامهون آئي آهي ته منڊيءَ جي نظام کي بدليءَ واري نظام جو نالو ڏنو ويڃي، مون کي اهو لفظ گهڻو وڻيو آهي، ڇاڪاڻ ته اهو نه رڳو شيون هڪٻئي سان بدلائڻ لاءِ استعمال ٿئي ٿو، پر ڪنهن کي پنهنجي سماجي ٽولي ۾ شامل ڪرڻ ۾ دشمن کان دوست بڻائڻ لاءِ استعمال ڪيو ويندو آهي. ان لاءِ آئون چوان ٿو ته اسان کي منڊيءَ جي نظام، جنهن ۾ اسان اجنبين کي پاڻ سان گڏ ڪم ۾ شامل ڪري ونندا آهيون، کي بدليءَ جو نظام چوڻ گهرجي. منڊيءَ جو طريقيڪار هڪ راند جيان آهي. اِهو هڪ مقابلو آهي، جيڪو اُصول موجب هلي ٿو ۽ ان ۾ فيصلو اعليٰ صلاحيت، طاقت يا سُٺي قسمت جي بنياد تي هوندو آهي ۽ سڀ کان وڏي ڳالهه اِها ته ان ۾ هر

انفرادي راندیگر کي پنهنجي بهترين صلاحيت اجتماعي کارکردگيءَ لاءِ ڏيکارٽي هوندي آهي. جنهن جي موٽ ۾ ڪيس جيڪو حصو ملندو، اُهو اڳواٽ طئه ٿيل ناهي.

اِها راند شايد انهن ماڻهن شروع ڪئي، جيڪي پنهنجي قبيلي جي پناهه ۾ ذميوارين کي ڇڏي، ٻين جون ضرورتون پوريون ڪري، ڪمائڻ لاءِ نڪري آيا هئا. پٽر واري زماني جي آخري دؤر ۾ جڏهن برطانيه مان ڪجهه ماڻهو ٻيڙيون ۾ چقمق ڪٽي رودبار انگلستان جي پار کان ان جي بدلي نمبر ۾ شراب جا مٽڪا وٺڻ لاءِ ويا هئا ته سندن مقصد پنهنجن جي خدمت بدران وڌ ۾ وڌ نفعو ڪمائڻ هو. واضح طور تي ان لاءِ ته کين رڳو ان ڳالهه سان دلچسپي هئي ته ڪير سندن مال جي وڌ ۾ وڌ قيمت ڏيندو ۾ هو بلڪل اجنبي ماڻهن تائين پهچي ويا.

هنن چقمق جي ڪهاڙين سان اُنهن اجنبين جي معيارِ زندگي، ان کان وڌيڪ وڌائي ڇڏي. جيتري هو پنهنجن پاڙيسرين جي وڌائي پئي سگهيا، ڇاڪاڻ ته اهي ماڻهو ان جو بهتر استعمال ڪري پئي سگهيا. ان بدلي جو نتيجو اهو ٿيو ته ڪجهه ماڻهن وٽ ان کان تمام گهڻو آهي، جيترو سندن حق سمجهيو ويندو آهي ۾ ان کان وڌيڪ ماڻهن وٽ ان کان به گهٽ هوندو، جيترو سندن ساڻي سمجهن ٿا ته وٽن هئڻ گهرجي. اها ڪا حيرانيءَ جي ڳالهه ناهي ته ڪجهه ماڻهو ان اڻ برابريءَ کي ٻيهر جبري ورهاست طور صحيح ڪرڻ چاهيندا، پر مسئلو اِهو آهي ته ڪالهه پيداوار جيڪا سندن خيال ۾ موجود آهي، ان جو سبب رڳو اهو آهي ته مختلف ڪوششن جو اَجر منڊيءَ جون قوتون طئه ڪنديون ۾ حق اهڙو ۾ ضرورت جي لحاظ کان ناهي هوندو. انهن وقتن جو هئڻ ان لاءِ ضروري آهي ته ان سان هر فرد پنهنجي جاڻ، وسيلن ۾ ذاتي هنر کي هر موقعي تي بهترين طور تي استعمال ڪري ٿو. اهي ماڻهو جيڪي هڪ طئي ٿيل محفوظ آمدنيءَ کي پسند ڪن ٿا ۾ هر لمحي بدلجندڙ موقفن مان فائدو حاصل ڪرڻ وارن خطرن کان بچڻ چاهيندا آهن. اُنهن وڌيڪ آمدنيءَ وارن جي پيٽ ۾ پنهنجو پاڻ کي محروميءَ جو شڪار محسوس ڪندا آهن، جيڪي لاڳيتو وسيلن کي استعمال ۾ آڻڻ جي ڪري وڌيڪ آمدني حاصل ڪندا

هنن چقمق جي ڪهاڙين سان اُنهن اجنبين جي معيارِ زندگي، ان کان وڌيڪ وڌائي ڇڏي. جيتري هو پنهنجن پاڙيسرين جي وڌائي پئي سگهيا، ڇاڪاڻ ته اهي ماڻهو ان جو بهتر استعمال ڪري پئي سگهيا.

آهن. ڪاميابي ماڻهن ۾ وڌيڪ منافعو. چاهي اُها ڪاميابي استحقاق جي بنياد تي هجي يا حادثاتي طور تي وسيلن کي ان اجتماعي ذخيري طرف وڌي وڃڻ جو لازمي جزو آهي، جنهن مان سيني ماڻهن کي سندن حصو ملندو آهي. اسان کي ايترو حصو نه ملي ها، جيڪڏهن ان فرد جي آمدنيءَ کي حق بجانب نه سمجهيو وڃي ها، جنهن اجتماعي ذخيري لاءِ سڀ کان وڌيڪ حصو ڏنو. ان لاءِ ڪڏهن ڪڏهن حيران ڪندڙ حد تائين آمدنيءَ ۾ منصفاڻي ٿي سگهي ٿي. ان کان به اهم ڳالهہ اِها آهي ته اهڙيءَ طرح آمدني حاصل ڪرڻ ڪاروباري رجحان رکندڙن، خوشنصيبن يا چالاڪ ماڻهن لاءِ ضروري ٿي سگهي ٿو. اها اڻ برابري، جنهن جي ڪيترائي ماڻهو گِلا ڪندا آهن، اُنهن وڌيڪ آمدنين جو سبب بڻي آهي، جيڪا اڄ يورپ جي ڪيترن ئي ماڻهن کي ميسر آهي. ڪن ماڻهن جو خيال آهي ته آمدنيءَ جي سطح کي ڪنهن حد تائين گهٽ ڪرڻ يا ان جي وڌڻ جي رفتار ۾ گهٽتائي ڪرڻ هڪ وڌيڪ منصفاڻي ورهاست لاءِ ڪا ڳري قيمت نه آهي پر اڄ ان ڪوشش ۾ هڪ وڏي رڪاوٽ آڏو آهي. بدليءَ واري راند کيڏندي، جنهن ۾ انصاف تي ڪوبہ ڏيان ناهي ڏنو ويندو، پر پيداوار ۾ اضافي کي اهميت ڏني ويندي آهي، انسانن دنيا ۾ گهٽو ڪجهہ حاصل ڪري ورتو آهي، جڏهن ته ڪيترن ئي ماڻهن جي آمدنيءَ ۾ گهٽو اضافو ناهي ٿيو. ان اضافي کي اسان آبادي ۾ اضافي سان گڏوگڏ اهڙيءَ طرح قائم رکي سگهون ٿا ته اسان ان راند کي جاري رکون، جنهن ۾ پيداواري صلاحيت جو وڌ ۾ وڌ استعمال عمل ۾ ايندو آهي. اسان کي پتو پيو آهي ته آفريڪا ۾ به هاڻي به اهڙا لائق نوجوان موجود آهن، جيڪي جديد واپاري ذريعن سان پنهنجو مرتبو وڌائڻ چاهين ٿا، پر قبائلي رسمن جي ڪري مجبور آهن ته پنهنجي صنعت، هنر ۽ قسمت کي پنهنجن قبيلن لاءِ ئي استعمال ۾ آڻين. هڪ اهڙي فرد جي آمدنيءَ ۾ اضافي جو مطلب اهو ٿيندو ته ان جي آمدني ٻين ماڻهن جو حصو به ٿيندي. اهڙيءَ طرح هو پنهنجي قبيلي جي عام سطح کان وڌيڪ مٿي نڪو پهچي سگهي. ان معاشري ۾ سماجي انصاف جو سڀ کان وڏو نقصان اهو آهي ته ان ۾ وڌيڪ سيڙپڪاريءَ جا وسيلا ڪنهن فرد کي اهو ڪجهہ حاصل ڪرڻ کان روڪيو ويندو آهي، جيڪو هو حاصل ڪري سگهن ٿا. اهو هڪ اهڙي معاشري تي هڪ نامناسب اُصول جو لاڳو ٿيڻ آهي، جنهن جي پيداواري صلاحيت وڌيڪ آهي، ڇاڪاڻ ته آمدنيون اڻ برابري انداز ۾ ورهايل آهن، ان لاءِ وسيلن جو استعمال محدود ۽ ان ئي رخ ۾ آهي، جنهن ۾ منافعو سڀ کان وڌيڪ هجي. اڻ

اسان کي ايترو حصو نه ملي ها، جيڪڏهن ان فرد جي آمدنيءَ کي حق بجانب نه سمجهيو وڃي ها، جنهن اجتماعي ذخيري لاءِ سڀ کان وڌيڪ حصو ڏنو

برابريءَ واري ورهاست جي ڪري غريبن کي منڊيءَ جي معيشت ۾ ان کان وڌيڪ ملي ويندو آهي. جيترو هو ڪنهن مرڪزي ڪنٽرول واري نظام تحت حاصل ڪري سگهي. اِهو سڀ ڪجهه سماجي رابطي واري انفرادي طرز عمل جي ان ئي ناقص اُصول جو نتيجو آهي. جنهن تحت آزاد معاشروءِ انفرادي آزادي ممڪن ٿي. پر جنهن کي هاڻي سوشلسٽ موٽائڻ چاهين ٿا.

سوشلسٽن کي موروثي طور تي ملندڙ جبلت جي طاقت حاصل آهي. جڏهن ته نئين دولت واري نظام کي هلائڻ لاءِ نئين طرزِ عمل جي ضرورت آهي. جنهن کي اسان جي دؤر جا جنگلي قبول ڪرڻ کان انڪار ڪري ڇڏيندا آهن ۽ پاڻ کي بيگانگيءَ جو شڪار چوندا آهن. جيتوڻيڪ هو نئين دؤر جي سڀني فائدن تي پنهنجو حق جتائيندا آهن. (سنڌيڪار: شعيب قريشي)

فريڊرڪ آگسٽ وان هائيڪ جي ڪتاب، فلسفا، معاشيات ۽ تاريخ نظرياتي ۾ نوان مطالعا، لنڊن 1978ع مان کنيل ٽُڪرو.

لبرل ازم
جا مخالف

جان گرے

John Gray

جان گري، 1948ع ۾ پيدا ٿيو. انگلستان جي اڄوڪي دؤر جي لبرل ملڪن مان هڪ آهي. هو آڪسفورڊ ۾ فلسفو پڙهائيندو آهي. سندس ڪتاب لبرل ازم (1986ع) جنهن مان چوندڙ هتي پيش ڪئي پئي وڃي، ان موضوع تي گذريل ڪجهه عرصي دوران سامهون ايندڙ لکڻين ۾ وڏ ۾ وڏ پختي لکڻي آهي. هتي سندس هائيڪ اورمس بابت مضمون ۽ مقالا "محدود حڪومت: هڪ مثبت ايجنڈا" جو به ذڪر ڪرڻ گهرجي، جيڪي 1989ع ۾ منظر عام تي آيا.

لبرل ازم، خاص طور تي لبرل ازم پنهنجي ڪلاسيڪي شڪل ۾، جديديت جو سياسي نظريو آهي. ان جا مفروضا جديد زندگيءَ جا سڀ کان نمايان خدوخال آهن، خودمختيار فرد ۽ ان جي آزاديءَ ۽ رازداري، دولت ۾ اضافو ۽ ايجادون ۽ اختراعن جو سلسلو. حڪومتي مشينري، جيڪا هڪ ئي وقت شهري زندگيءَ لاءِ لازمي به آهي ۽ ان لاءِ هڪ خطرو به آهي. ان جو فلسفياڻو نقطئه نظر اهڙو آهي، جيڪو صرف ۽ صرف وچين دؤر جي عيسائيت جي خاتمي جي روايتي دؤر کان پوءِ واري يورپي معاشري ۾ ئي سامهون اچي سگهندو هو.

جديد دؤر جي سياسي نظريي جي طور تي اهم ان کي حيثيت ملڻ باوجود لبرل ازم جا ڪيترائي مخالف رهيا آهن ۽ پنهنجي پنهنجي مختلف انداز ۾، پر قدامت پسنديءَ ۽ اشتراڪيت ۽ جديديت خلاف چئلينج ٻڌيل رهيون آهن. ان جون پاڙون 17هين صديءَ وارن انگلستان جي بحرانن ۾ ڳولهي سگهجن ٿيون پر اهي واضح نظريا ۽ روايت

جي شڪل ۾ انقلاب فرانس کانپوءِ ئي سامهون آيا. قدامت پسند ۽ اشتراکي ٻئي لبرل طرز فڪر ۽ لبرل معاشري تي جيڪا تنقيد ڪندا آهن ۽ جيڪي اعتراض اُٽاريندا آهن، اُن کي رڳو انتاريخي حقيقتن جي پس منظر ۾ ئي سمجهي سگهجي ٿو. جنهن ۾ اهي ٽئي نظريا وجود ۾ آيا. قدامت پسندن ڪجهه وقت سياسي زندگيءَ تي نظرياتي غور ۽ فڪر کي خراب سمجهيو ۽ اهو تاثر ڏنو ته سياسي علم سمورو ئي حڪمران طبقي جو پهريون ۽ آخري عملي علم آهي، ته رياست کي ڪيئن هلايو وڃي؟ اهو هڪ اهڙو علم آهي، جنهن کي عقلي نظم ۽ ضبط کان پاڪ ۽ محفوظ رکڻ جي ڪوشش ڪئي ويندي آهي. تنهن هوندي به 19هين ۽ 20هين صديءَ ۾ اهڙي قدامت پسنديءَ جا ڪيترائي مثال ڏسڻ ۾ آيا، جيڪي ايتريون منظم ۽ فڪر انگيز هيون، جيتري لبرل ازم جي روايت. ان ۾ اهڙا نقطا هوندا آهن، جن مان لبرل ازم اهو فائدو حاصل ڪري سگهي ٿو. اسان هيگل، برڪ، ديميتري، سوئني، سانيتانه ۽ اووکشات، سيني قدامت پسندن جي لکڻين ۾ ڏسندا آهيون ته لبرل ازم ۾ عقليت جي زيادتين خلاف ردعمل هجي ٿو، جيڪو بصيرت انگيز تنقيد جي صورت ۾ آهي، جنهن کي لبرل نظرانداز ڪري ڇڏين ٿا.

اهڙي تنقيد لبرل ازم جي تصحيح ڪندي آهي، پر گهٽو ڪري ان ۾ ماضي پرستيءَ جو عنصر ڏٺو ويندو آهي، جنهن کي ڪوبه لبرل برداشت نٿو ڪري سگهي ۽ ڪڏهن ته اُهي لبرل ازم جو هڪ بلڪل غلط تصور پيش ڪندا آهن. اچو ته ڏسون ته قدامت پسند انسان ۽ معاشري جو تصور ڪهڙو آهي ۽ قدامت پسند نظريي مان لبرل ازم کي ڪهڙي مدد ملي سگهي ٿي. 1688ع ۽ 1789ع جي انقلابن جي رد عمل طور انگلستان ۽ فرانس ۾ قدامت پسندي واضح طور سياسي زندگيءَ کي بنيادي طور حاڪم ۽ محڪوم وچ ۾ تعلق سمجهي ٿي. قدامت پسندن آڏو اختيار جا لاڳاپا سماجي زندگيءَ جي فطري شڪل جو ئي هڪ رُخ آهن، جنهن کي لبرل ازم واري طريقي سان نه نيائڻ گهرجي ۽ ان کان به گهٽ انهن اخلاقي عقيدن جي بنياد تي، جيڪي اشتراکي تحريڪ جو حصو آهن. سياسي زندگي تاريخي سماجي ٽولن تي ٻڌل آهي ۽ ان

تنهن هوندي به 19هين ۽ 20هين صديءَ ۾ اهڙي قدامت پسنديءَ جا ڪيترائي مثال ڏسڻ ۾ آيا، جيڪي ايتريون منظم ۽ فڪر انگيز هيون، جيتري لبرل ازم جي روايت

۾ انسانن جا ڪيترائي نسل شامل آهن، جن ڪي سندن علائقي ۾ ملڪ جي مخصوص روايتن جوڙيو آهي. قدامت پسندي، لبرل ازم ۾ موجود ڪري انسانيت ۾ مجرد انفراديت جي باري ۾ شڪ جو اظهار ڪري ٿي ۾ زور ڀري ٿي ته فرد ثقافت جي پيداوار آهي، نه ڪي هڪ فطري حقيقت. جيئن اسان ديميتري ۾ برڪ جي لکڻين ۾ پڙهندا آهيون. قدامت پسند فڪر ۾ برابري، آزادي يا انسانيت جي ڀيٽ ۾ مرڪزي حيثيت، وفاداري، طبقاتي ورهاست ۾ ترتيب ڪي ڏني ويندي آهي.

وڌيڪ زور ڪنهن آفاقي اُصول بدران سياسي زندگيءَ جي خاص جُزن تي ڏنو ويندو آهي. هميشه ته نه پر اڪثر اهو تجويز ڪيو ويندو آهي، ته سياسي زندگيءَ ۾ فڪرن جي حيثيت جذبن جهڙي هوندي آهي، تنهن ڪري لبرل ازم ۾ اشتراڪيت جي ڀيٽ ۾ قدامت پسندي وڌيڪ خواص پسند آهي ۾ برابريءَ وارين ڪوششن کي شڪ جي نگاهه سان ڏسي ٿي. اها صنعتي انقلاب کي به شڪ جي نظر سان ڏسي ٿي ۾ ان جا پراڻا طور طريقا ناپسند ٿي ويندا ۾ ايجادن ۾ مشينن جي ڪري پيدا ٿيندڙ بهتري ۾ آزاديءَ جي موقعن تي اعتبار نٿي ڪري. انگلستان ۾ 19هين صديءَ ۾ قدامت پسندن تاريخ جي توضيح ۾ سماجي تنقيد جي هڪ مڪمل مڪتبهٔ فڪر کي جنم ڏنو. جيڪو صنعتي انقلاب کي عام معيارِ زندگيءَ ۾ ڪوٽ، ڪهڙتائي ۾ قديم طبقاتي تعلق ڇڄ ڏاهه جو سبب سمجهندو هو. جنهن جي ذريعي حڪمران عام ماڻهوءَ جو خيال رکڻ جا ذميوار هئا. بينجمن ڊزرائيلي پنهنجي بي پناهه سياسي اثر رسوخ جي ڪري شايد 19هين صديءَ ۾ انگلستان ۾ لبرل ازم جو سڀ کان بااثر مخالف هو.

ان جو رويو ۾ سوچ ڪيترن ئي ٻين ماڻهن مثال طور ڪارل ٽل، اسڪن ۾ سائوٿي سان ملندا جُلندا هئا. سندس سياسي لکڻين ۾ صنعتي انقلاب جي معاشرتي اثرن جي مخالفت ۾ ماضي پرستي ۾ ٽوري روايت پسنديءَ وارو فلسفو ملي ٿو. جنهن تحت قومي حڪومتون اهو ئي فرض سرانجام ڏينديون آهن، جيڪي پهرين زماني ۾ مقامي اشرافيه سرانجام ڏينديون هيون. قدامت پسندن ۾ گهٽي قدر سوشلسٽن جا خيال به جهلڪندا آهن، جڏهن هو واپار ۾ صنعت جي پيدا ڪيل نئين نظام ۾ قديم لوڪ طور طريقن جي برباد ٿيڻ جو روئڻ روئيندا آهن. فريڊرڪ اينگلز جي برطانوي پورهيت طبقي بابت لکڻي، رڳو

صنعتي انقلاب کان اڳ واري زندگيءَ جي تفصيلن جي بيان جي لحاظ کان ئي اهم ناهي پر صنعتي دؤر جي ماڻهن جي محرومي ۽ ڏک جي بيان جي لحاظ سان به اهميت رکي ٿي. سوشلسٽ ۽ قدامت پرست ٻنهي قسمن جا ليکڪ 16هين صديءَ کان 19هين صديءَ ۾ انگلستان جي ماڻهن جي زندگيءَ ۾ ڪارل پولائي جي سڏارن ۾ عظيم تبديلي ڏسن ٿا، جنهن ۾ اجتماعي سماجي ادارا انفراديت پسنديءَ نون سماجي طبقن جي وڪڙ ۾ اچي ويڄ ڌاهه جو شڪار ٿيا. سوشلسٽ، قدامت پسندن کان ان لحاظ کان مختلف هئا، جو هو صنعتي دؤر جي نتيجن جي باري ۾ پُراميد هئا، پر صنعتن جي پيدا ڪيل فراواني‌ءَ کي غير طبقاتي معاشري طرف اڳيرائيءَ لاءِ لازمي سمجهندا هئا، پر قدامت پسندن جيان سوشلٽ به لبرل ماڻهن جي انفراديت کي رد ڪندا هئا ۽ اخلاقي معاشري جي حمايت ڪندا هئا. جيڪڏهن سوشلسٽ قدامت پسندن جي ويٽ ۾ لبرل ازم جي سياسي پاسي جي باري ۾ وڌيڪ پُراُميد هئا تہ 19هين صديءَ جي انگلستان ۽ يورپ ۾ هو لبرل ازم کي سماجي ترقيءَ جو هڪ عارضي دؤر قرار ڏيڻ ۾ قدامت پسندن سان گڏ هئا.

اشتراڪين ۽ قدامت پسندن جي سوچ جي ڪمزوريءَ جو بنياد ڪنهن حد تائين سندن تاريخ جي توضيح جو انداز آهي ۽ ڪنهن حد تائين سندن لبرل ازم ڪانپوءِ واري دؤر جو انتهائي ڏنڏلو تصور آهي، جيڪو سندن لکڻين ۾ ملي ٿو. قدامت پسندن ۽ اشتراڪين ٻنهي صنعتي نظام جي سختين تي ضرورت کان وڌيڪ سخت ردعمل جو اظهار ڪندي ان جي تباهه ڪندڙ پاسن کي وڏائي بيان ڪيو ۽ ان جي فائدي واري پاسن کي گهٽائي پيش ڪيو. 19هين صديءَ جي ابتدائي ڏهاڪن ۾ آبادي، سامان جي استعمال ۽ آمدنين ۾ لاڳيتو زبردست اضافو ڏسڻ ۾ آيو، جنهن کي مارڪسي يا ڪنهن ٻئي قدامت پسند ليکڪ جي لکڻين ۾ تسليم نہ ڪيو ويو. پوءِ اهو تہ گهٽ ۾ گهٽ انگلستان ۾ واپار ۽ صنعت جي ڪري سماجي نظام ۾ ڪنهن وڏي ويڄ ڌاهه جو الزام بي بنياد ڏسڻ ۾ اچي ٿو. اسان جيستائين

قدامت پسندن ۽ اشتراڪين ٻنهي صنعتي نظام جي سختين تي ضرورت کان وڌيڪ سخت ردعمل جو اظهار ڪندي ان جي تباهه ڪندڙ پاسن کي وڏائي بيان ڪيو ۽ ان جي فائدي واري پاسن کي گهٽائي پيش ڪيو.

ڏسي سگھون ٿا، ماضيءَ ۾ هميشہ انگلستان ۾ هڪ انفراديت پسند معاشرو رهيو آهي، جتي جاگيرداريءَ وارو ادارو ڪمزور ٿي رهيو. ايئن معلوم ٿئي ٿو تہ 19هين صديءَ جي سوشلسٽ يا قدامت پرست مفڪرن سماجي تاريخ کي غلط انداز سان پڙهيو. جنهن تي هنن پنهنجي سماجي تبديليءَ جو ماڊل جوڙيو. قدامت پسندن ۽ اشتراڪين جي خيالن جي ڪمزوري سندن لبرل ازم خلاف پيش ڪيل متبادل تصورن مان واضح طور تي سامهون اچي ٿي. 19هين صديءَ جي وچ تائين معاشي ۽ سماجي زندگيءَ جا انفراديت پسند انداز تقريبن سڄي روپ (روس سميت) ۾ ڦهلجي چُڪا هئا ۽ ڪٿي بہ روايتي سماجي نظام ان حالت ۾ موجود نہ هو تہ قدامت پرست ان کي بچائڻ جي جدوجهد ڪن ها.

جڏهن 1914ع ۾ يورپ ۾ لبرل ازم جو نظام ناڪام ٿي ويو تہ ان جي جاءِ تي يورپ جي امير ترين ملڪن ۾ ظالماڻي، غير معقول ۽ جرمنيءَ ۾) نسل پرستيءَ واري جدت پسنديءَ ورتي. اهو نظام اولهہ جي اخلاقي ۽ قانوني قدرن کان ڪٽيل هو ۽ ان هاڃ جو تفرقاتي نظام قائم ڪيو. اِهو ئي سبب آهي، جو 20هين صديءَ جي تاريخ ۾ اسان کي لبرل ازم جون مخالف قدامت پسند تحريڪون ڪامياب ٿيندي ڏسڻ ۾ اچن ٿيون. ان دؤر جي قدامت پسند سياستدانن ۾ سيني کان عظيم حڪمرانن ڊيگال ۽ ايڊينارئي جديد معاشري طرف هڪ انتظامي ۽ حقيقت پسنداڻو رويو اختيار ڪيو. جنهن تحت انفراديت پسنديءَ کي هڪ تاريخي مجبوريءَ طور قبول ڪيو ويو. جنهن کي محدود ڪري سگهجي ٿو پر ختم نٿو ڪري سگهجي.

جڏهن 1914ع ۾ يورپ ۾ لبرل ازم جو نظام ناڪام ٿي ويو تہ ان جي جاءِ تي يورپ جي امير ترين ملڪن ۾ ظالماڻي، غير معقول ۽ جرمنيءَ ۾) نسل پرستيءَ واري جدت پسنديءَ ورتي.

اشتراڪيت جو هڪ اخلاقي معاشرو قائم ڪرڻ جي باري ۾ اُميدون بہ اهڙي طرح ناڪام رهيون، جهڙيءَ طرح قدامت پرستن جون اِهي اُميدون تہ قديم اجتماعي معاشرو ٻيهر قائم ٿي سگهندو. مزدورن جي عالمي ٻڌي قائم ٿيڻ جي اسيرن کي پهرين مهاڀاري جنگ سخت ڏڪ رسايو. روس ۾ هڪ غير لبرل ۽ انقلابي اشتراڪي نظام جي اشتراڪي آئيڊيلز

جي پيٽ ۾ وڌيڪ ويجهو هو. سوشلسٽ تجربن ۽ تحريڪن کي تقريبن هر هنڌ ئي نه تبديل ٿيندڙ ثقافتي، قومي ۽ مذهبي حقيقتن ۽ ان کان به وڌيڪ ڪري جديد سماجي زندگيءَ جي باري ۾ سوشلسٽن جي نعريبازيءَ باوجود سوشلسٽ تحريڪون رڳو ان صورت ۾ ڪامياب رهيون، جتي انهن معاشري جي انفرادي پٽ کي تبديل ڪرڻ بدران قائم رکيو. جهڙوڪر قدامت پرستيءَ ۾ رڳو لبرل قدامت پسندي ئي قائم رهندي ڏسڻ ۾ اچي ٿي، اهڙيءَ طرح سوشلزم به ايتري قدر ڪامياب حاصل ڪئي، جنهن حد تائين ان پنهنجي اندر لبرل ازم واري تصور کي جاءِ ڏني.

لبرل معاشري جي متبادل طور تي قدامت پرستي ۽ سوشلزم ناڪام قرار ڏيڻ گهرجن، تنهن هوندي به اهي ٻئي اسان کي اهڙا فڪر مهيا ٿا ڪن، جن کي لبرل نظرين ۾ استعمال ڪري سگهجي ٿو. شايد سڀ کان اهم ڳالهه جيڪا قدامت پسندن واضح ڪئي، اُها ترقيءَ تي سندن تنقيد هئي ته علم ۽ ٽيڪنالاجيءَ ۾ حاصل ٿيندڙ ترقيءَ کي وڏي سولائيءَ سان ظلم ۽ پاڳل پڻي جي مقصدن لاءِ استعمال ڪري سگهجي ٿو. 20هين صديءَ جي تجربن 19هين صديءَ جي لبرل ماڻهن جي ان تصور کي هن جي باري ۾ قدامت پسندن جي خدشن کي صحيح ثابت ڪيو آهي (اِهي اُهي خيال آهن، جن کي اسڪاٽ لينڊ جا ڪلاسيڪي لبرل مجڻ لاءِ تيار نه هئا) ته انساني تاريخ لاڳيتو ترقيءَ جي راهه تي هلي رهي آهي، اِها ترقي ڪڏهن سُست ٿي وڃي ٿي ته ڪڏهن صحيح راهه تان هٽي وڃي ٿي پر ان کي روڪڻ ممڪن ناهي. هاڻي اها ڳالهه واضح ٿي چڪي آهي ته لبرل ماڻهن کي فطرت جي قانونن مان مدد نٿي ملي پر رڳو لبرل تهذيب جي پنهنجي سَگهه ان کي سهارو ڏيندي آهي. ان کانسواءِ وقت قدامت پرستن جي ان خدشي کي به صحيح ثابت ڪري ڇڏيو آهي، جنهن جو اظهار هو قديم ثقافتي روايتن جي رهنمائيءَ سان لبرل ماڻهن جي هڪ وڏي انگ جي باري ۾ ڪندا هئا.

اِهو سچ آهي ته پائيدار ترقيءَ لاءِ اخلاقي ۽ ثقافتي روايتن جو هئڻ لازمي آهي. اهو هڪ اهڙو سچ آهي، جنهن کي اهي لبرل مفڪرن ٽاڪوويل ۽ ڪانسٽنٽ، اورتيگاوائي گاسي ۽ هائيڪ تسليم ڪيو. ان کي قدامت پسندن پاران هڪ مستقل سڏاري جو درجو ڏيڻ گهرجي. تازو سالن ۾ قدامت پسندن منديءَ جي مخالفت ڪنهن حد تائين گهٽائي ڇڏي

آهي ۽ منڊيءَ جي آزاديءَ کي اهڙو عنصر تسليم ڪرڻ لڳا آهن. جيڪا معاشري کي خودبخود منظم ڪري ڇڏيندي آهي. ان جي اُبتڙ سوشلسٽ نظريا آزاد متبادل جي معيشت کي تسليم ڪرڻ ۾ پوئتي رهيا. ڇاڪاڻ ته هنن لاءِ نظام ۾ بدنظمي ۽ عقلي رڪاوٽ ناڪام ٿي ويندي آهي. توڙي جو جان استوئرٽ مل کان متاثر مفڪرن آزاد معاشي نظام جي حامي سوشلسٽن جو هڪ ٽولو به ٻڌائي ورتو. جن سوشلسٽ معيشت جو بنياد مزدورن جي ڪوآپريٽو کي قرار ڏنو. جنهن ۾ وسيلا آزاد مقابلي کانپوءِ ڪوآپريٽو جي حوالي ڪيا ويندا آهن. آزاد منڊيءَ جي مقابلي جي اهميت کي تسليم ڪرڻ سوشلسٽ مفڪرن ۾ هڪ وڏي سُڌي تبديلي آهي. پر ان جي راهه ۾ ڪيترين ئي رڪاوٽون آهن. جيڪي گڏي ڪري آزاد معيشت جي حامي سوشلسٽ تجربي کي گهٽو ڏين پيون. سڀ کان پهرين مد ۾ ڪينز جي معيشت دان جي اي سيڊ نشاندهي ڪئي ۽ معيشت کي ڪارڪنن جي زير انتظام ڪاروبار ۾ ورهائڻ وڏي پئماني تي معيشت کي قربان ڪرڻ برابر آهي.

توڙي جو جان استوئرٽ مل کان متاثر مفڪرن آزاد معاشي نظام جي حامي سوشلسٽن جو هڪ ٽولو به ٻڌائي ورتو. جن سوشلسٽ معيشت جو بنياد مزدورن جي ڪوآپريٽو کي قرار ڏنو جنهن ۾ وسيلا آزاد مقابلي کانپوءِ ڪوآپريٽو جي حوالي ڪيا ويندا آهن.

ٻيو جيئن ته يوگوسلاويه واري تجربي سان سامهون سامهون آهي، ڪارڪنن جي ڪوآپريٽو ۾ ملازمن ۽ سيڙپاڪريءَ ۾ حصي جي نتيجي ۾ نوجوانن ۾ بيروزگاري ڦهلجي وئي ۽ ڪوآپريٽو جا ميمبر ڪارڪنن ۾ ڪاروبار کي پنهنجي خانداني ڪاروبار جيان هلائڻ ۽ اصل سرمائي کي به استعمال ڪرڻ جو رجحان پيدا ٿئي ٿو. تجربي مان اهو به ثابت ٿيو ته ڪارڪنن جي انتظام هيٺ معيشت گهٽ منافعي واري، ٽيڪنالاجيءَ جي لحاظ کان ترقي ڪندڙ ۽ روزگار جي موقعن جي سلسلي ۾ انتهائي غير منصفاڻي ٿئي ٿي ۽ آخر ۾ اِهو ته سڀني آزاد معيشت جي حامي سوشلسٽ تجربن کي سرمائي جي ورهاست جي سلسلي ۾ ڏکيائيءَ سان منهن ڏيڻو ٿو پوي ته مرڪزي بئنڪ ڪهڙي مقرر معيار موجب ڪارڪنن جي ڪوآپريٽو کي سرمايو فراهم ڪري؟ آزاد منڊيءَ واري معيشت جي نظام ۾ سرمائي جي فراهميءَ کي ڪاروبار جو هڪ

حصو ۾ هڪ تخليقي سرگرمي سمجهيو ويندو آهي. جڏهن سرمايو رياست جي هٿن ۾ هجي، جيئن سيئي آزاد معيشت جي حامي سوشلسٽ مفڪرن جي تجويزن ۾ هو. تہ واپسيءَ جي شرح ڪهڙي رکي وڃي ۾ رياست جي مرڪزي بئنڪ کي ڪهڙيءَ طرح نقصان سان منهن ڏيڻ جي قابل بڻايو وڃي؟ ڪنهن بہ قابل عمل شڪل ۾ آزاد معيشت جي سوشلسٽ اسڪيم تي اِهي اعتراض ضرور ٿيندا تہ رياست ۾ سرمائي جو ارتڪاز وسيلن لاءِ هڪ مقابلو شروع ڪري ڇڏيندو، جنهن ۾ اڳ ئي قائم صنعتون ايندڙن جي پيٽ ۾ ڪٽنديون.

ٻين لفظن ۾ آزاد معيشت سوشلسٽ ورهاست جي ٽڪراءَ کي وڌيڪ وڌائي ڇڏيندي، جنهن جو ذڪر گڏيل معيشت جي حوالي سان تجزيي نگارن ڪيو آهي. آزاد معيشت جي حامي سوشلزم ۾ موجود انهن خامين مان ثابت ٿئي ٿو تہ آزاد معيشت جي مقابلي ۾ ان تي بدّل حيثيت جو ڪوبہ متبادل ناهي پر جيڪي پيچيده صنعتي معاشري ۾ سرمائي، محنت ۽ لائين جي ورهاست جو مارڪيٽ جي نظام تي جيڪا تنقيد ڪئي ويندي آهي، اُها ڪنهن ٻئي رُخ کان نہ پر وسيلن جي ورهاست ۾ انصاف بابت آهي. حقيقي معاشري ۾ سرمائي ۽ آمدنيءَ جي ورهاست ڪيترن ئي سببن جو نتيجو هوندي آهي، جنهن ۾ ناانصافيءَ جي گڏيل قدمن مثال طور ملڪيتي حقن جي پيچيڙي، معاهدي جي پابندي ۽ معاشي قوت جو غير منصفاڻو استعمال شامل آهي.

بهرحال، نورايڪ تمام اڳتي هليو وڃي ٿو. جڏهن هو اِهو تجويز نٿو ڪري تہ دولت جي ورهاست جو انتهائي برابريءَ وارو اُصول اختيار ڪيو وڃي، تہ جيئن ماضيءَ جي ناانصافين جو ازالو ٿي سگهي. درست ۽ آمدنيءَ جي ورهاست جو ڪوبہ نظام لاڳو ڪرڻ جو ڪوبہ جواز موجود ناهي. پاليسين جو مقصد خاص قسم جو طريقيڪار اختيار ڪرڻ نہ هئڻ گهرجي، ڇاڪاڻ تہ آزاديءَ جو احترام ئي آزاد اختيار واري نظام ۾ پيدا ٿيل رڪاوٽن کي برداشت ڪرڻ جو حڪم ڏئي ٿو. نہ ڪي ماضيءَ جي اڻ برابري آزاديءَ جي تلافي. اِهو مقصد آمدنيءَ جي برابريءَ واري ورهاست جي پاليسيءَ سان حاصل نہ ٿيندو. سرمائي جي ورهاست ۾ ناانصافيءَ جي ازالي جو هڪ وڌيڪ مناسب طريقو سرمائي جي ٻيهر منصفاڻي ورهاست ئي هوندو. شايد اِهو سرمائي تي هڪ منفي ٽيڪس لڳائي ڪري سگهجي ٿو. اِهو سرمايو ملڪيتن کان محروم فردن کي گڏيل ناانصافيءَ جي ازالي طور ڏئي سگهجي ٿو.

اهڙي ٻيهر ورهاست واري پاليسيءَ جي وڏي خوبي اها ٿيندي جيڪڏهن اِها نجي سرمائي ۾ مداخلت بدران رياستي ملڪيت جي سرمائي سان ڪم ڪري. پل ته ان تجويز کي قابلِ عمل سمجهيو وڃي يا نه. اِهو سوشلسٽ فڪر انداز جو هڪ جائزو نقطو آهي ۽ ان کي عوامي اختيار جي حامي مفڪر مڪمل طور تي تسليم ڪن ٿا ۽ معاشي آزاديءَ ۾ انصاف جي بحاليءَ لاءِ سرمائي جي ٻيهر ورهاست ضروري آهي.

لبرل ازم تي سوشلسٽ قدامت پسند مفڪرن جا اعتراض اسان کي ان جي خامين جو احساس ڏيارين ٿا. سڀ کان وڌيڪ اِهو ته ان سان اسان کي پنهنجو پاڻ کي ان سوچ کان روڪڻ ۾ مدد ملڻ گهرجي ته لبرل سان ملندڙ جلندڙ ٿي سگهي ٿو. قدامت پرست اسان کي پنهنجي اخلاقي ۽ ثقافتي ورثي جي باري ۾ احتياط کان ڪم وٺڻ جي نصيحت ڪندا آهن ته سوشلسٽ اسان کي اهو احساس ڏيارينداآهن ته آزاديءَ جي اخلاقي تحفظ لاءِ ضروري آهي ته ماضيءَ جي ناانصافين جي ازالي لاءِ حق نئين سر مقرر ڪيا وڃن. مختصر اهو ته لبرل فڪر ۽ عمل کي قدامت پسنداڻي ۽ انقلابي خيال کي اختيار ڪرڻ لاءِ تيار رهڻ گهرجي. جيڪڏهن اِهو لبرل ازم جي مقصدن يا انهن تاريخي حالتن جي تقاضا هجي، جن ۾ لبرل معاشرو قائم هجي.

جن گري، آزاد خيالي، ملڻ ڪنيز 1986ع، صفحو 89_82 (اوپن يونيورسٽي پريس جي اجازت سان)

واپار جي آزادي

جان پرنس - سمٿ

John Prince Smith

جان پرنس – سمٿ (1809 – 1874ع) انگلينڊ ۾ پيدا ٿيو. هن 1830ع ۾ پروشيا جي شهريت حاصل ڪري ورتي ۽ بعد ۾ هو پروشيا جي پارليامينٽ جو ميمبر پڻ ٿيو. هو 1871ع کان 1873ع تائين جرمن ايوان (Reichstag) جو ميمبر رهيو. هو آزاد واپار پارٽي ۽ ڪانگريس آف جرمن اڪانومسٽس جي بانيڪار هجڻ جي حيثيت ۾ اوڻويهين صديءَ جي جرمنيءَ ۾ واپار جي آزاديءَ واري آدرش جو زوردار حمايتي رهيو. انهيءَ دؤر ۾ هن جا ڪتاب جرمنيءَ ۾ تمام گهڻو پڙهيا ويندا هئا، جن ۾ 1843ع ۾ هن جو لکيل ڪتاب "واپاري جنگيون" پڻ شامل هو. هن جي ڪوششن سبب جرمنيءَ ۾ مانچسٽر مڪتب فڪر ۽ باستيات ۽ سئي جي تحريرن کي مقبوليت ملي. هيڻ ڏنل مواد هن جي 1960ع ۾ ڪولون ۾ ڪيل هڪ تقرير تان ورتو ويو آهي.

بين الاقوامي معيشت جي حوالي سان رياست جي اهميت ۽ طاقت جو مسئلو دراصل آزاد واپار جو مسئلو آهي. هن مسئلي بابت راءِ جو دائرو ايترو وسيع آهي، جو ان جا اثر لازمي طور تي رياستي ادارن ۽ عالمي پاليسين بابت راين تي پون ٿا. سو آزاد واپار وارو سوال عالمي سياسي اهميت رکي ٿو. انهيءَ سوال جو جامع جواب ڏيڻ لاءِ اسان کي معاشي نظام سادي شڪل ۾ سمجهڻو پوندو. ڇاڪاڻ ته معاشي نظام ۾ موجود سيني پيچيدگين جي باوجود ان جو بنيادي اُصول سادگيءَ تي مبني آهي. ضرورتن جي پورائي لاءِ وسيلا حاصل ڪرڻ جو مقصد، وسيلن جي تقسيم سان حاصل ڪيو ويندو آهي ۽ پورهئي جي تقسيم مٿا ستا وارن موقعن جي ذريعي حاصل ٿيندو آهي. منڊيءَ جو قيام جنهن جو مقصد مٿاستا لاءِ سهولتون پيدا ڪرڻ آهي، هڪ اهم قدم آهي، جنهن ذريعي معاشي ترقيءَ جو عمل هلندو رهي ٿو. منڊي هڪ اهڙو

اهم معاشي ادارو آهي، جيڪو معاشي زندگيءَ جا خدوخال طئي ڪندو آهي ۽ ان کي منظم انداز ۾ اڳتي وڌائيندو آهي. اها هر ماڻهوءَ جي حصي جو ڪم طئي ڪندي آهي ۽ ماڻهن کي هڪ اهڙي گروهه جي شڪل ڏيندي آهي، جيڪي آزاد نموني ڪاروبار ڪندو آهي، اها آزاديءَ ۾ اتحاد پيدا ڪندي آهي ۽ اتحاد ۾ آزاديءَ کي برقرار رکندي آهي. منڊي معاشي زندگيءَ لاءِ دل جهڙي مرڪزي عضوي جي حيثيت رکندي آهي. معاشي زندگيءَ کي قائم رکڻ لاءِ توانائي فراهم ڪندي آهي ۽ ان جي ننڍڙن ننڍڙن عضون تائين ڪاڏو پهچائيندي آهي —پر منڊيءَ جي زندگيءَ جو بنيادي اُصول ۽ ان جي حياتياتي ڪارڪردگيءَ جو راز ان جي آزاديءَ ۾ سمايل آهي.

هتي پورهئي جي ورهاست جو مطلب "شيون" پيدا ڪندڙ جي شيون کپائيندڙ کان علحدگي آهي. ان سان اهو ٿيندو آهي، جو پيداوار اهو شخص نه ڪندو آهي، جيڪو شين کي کپائڻ چاهيندو آهي پر پيداوار اهو ماڻهوءَ ڪندو آهي، جيڪو اهي شيون ٺاهڻ ۾ ماهر هوندو آهي. اهي ماڻهو جيڪي مسلسل پيداواري عمل ڪري مخصوص هنر سکي وٺندا آهن ۽ جن وٽ لاڳاپيل اوزار ۽ مشينون هوندیون آهن ۽ جيڪي اهڙين مقامي ۽ فطري حالتن ۾ رهندا آهن، جيڪي ان قسم جي پيداواري عمل لاءِ سازگار هوندیون آهن. ايئن هر ماڻهوءَ جيئن ته مارڪيٽ جي ضرورتن جي پورائي لاءِ ڪم ڪندو آهي، سو اهو پنهنجين ضرورتن لاءِ به مارڪيٽ تي پاڙيندو آهي، پر هن ماڻهوءَ کي اها ضمانت ڪٿان ملي، ته هن کي جيڪو معاوضو منڊيءَ طرفان ملي ٿو. ڇا اهو تفريحي مقدار جو لحاظ ايترو آهي، جيترو هن منڊيءَ جي تفريح جي ذريعن جي گدام کي فراهم ڪيو آهي ۽ ان ڳالهه جو تعين به آخر ڪيئن ٿئي، ته هڪ ماڻهوءَ جي انفرادي عمل سان مجموعي نتيجي تي ڪيترا اثر مرتب ٿيا؟ مثال طور انهن ٻن ماڻهن جي ڪم جي وچ ۾ تعلق کي ڪيئن طئي ڪجي، جن مان هڪ پنهنجي بچت کيل پونجيءَ مان هر تيار ڪيو ۽ ٻيو اهو، جنهن اهو هر زمين ۾ استعمال ڪيو. ان سان اهو سوال ٿو پيدا ٿئي ته انهن ٻنهي

ان سان اهو ٿيندو آهي، جو پيداوار اهو شخص نه ڪندو آهي، جيڪو شين کي کپائڻ چاهيندو آهي پر پيداوار اهو ماڻهوءَ ڪندو آهي، جيڪو اهي شيون ٺاهڻ ۾ ماهر هوندو آهي

فصل جي تياريءَ ۾ ڪيترو حصو ورتو؟ انهن جي محنت عيوض هنن کي ڪيترو معاوضو ملڻ گهرجي؟ منڊي ان سوال جو بهترين جواب فراهم ڪري ٿي. منڊيءَ ۾ هر تيار ٿيل شيءِ سُڌي ۽ سُڌي قيمت تي وڪامي ٿي ۽ وڪڻڻ وارو ان جي سُڌي ۽ سُڌي قيمت ڏيڻ لاءِ تيار ٿيندو آهي. جنهن ۾ ڪوبه وڪڻڻ وارو ڪيس اها شيءِ ڏيڻ لاءِ تيار ٿيندو آهي. اهڙيءَ طرح هر ڪم ۽ شيءِ جي قيمت وڪرو ڪندڙ ۽ خريدار وچ ۾ هڪ رضاڪارانه معاهدي ذريعي طئي ٿيندي آهي. جنهن تحت وڪڻڻ واري کي ڪا شيءِ وڪڻڻي پوندي آهي ۽ خريدار کي پنهنجين ضرورتن جي بهتر پورائيءَ لاءِ اها شيءِ ونڊي هوندي آهي. پر منڊيءَ ۾ مختلف ڪمن ۽ شين جي قيمت جيڪا منڊي طئي ڪندي آهي. مختلف حالتن ۾ مختلف هوندي آهي. پر اهو پڻ هڪ ماڻهوءَ جي پسند ناپسند تي ڇڏيل آهي. ته هو اهڙي ڪم جي چونڊ ڪري. جنهن ۾ منافعو منڊي ۾ سڀ کان وڌيڪ هجي.

جيڪڏهن ڪنهن ماڻهوءَ وٽ علم. مهارت ۽ لاڳاپيل اوزار آهن ته هو پنهنجون صلاحيتون ڪنهن اهڙي ڪم ۾ لڳائي ڪامياب ٿي سگهي ٿو. جنهن جو معاوضو منڊيءَ ۾ بيحد گهٽو هجي. پر جيڪڏهن هن وٽ اهي شيون موجود نه آهن ته پوءِ هن جي مختلف ڪمن سان بهتر ڪم جي چونڊ جو دائرو محدود ٿي ويجي ٿو. اهڙيءَ صورت ۾ هن کي گهٽ معاوضي واري ڪم تي خبردار ڪرڻو پوندو. ان جو سبب ان ماڻهوءَ وٽ وسيلن جي ڪوٽ هوندو آهي. پر جيئن ته اهو عام طور تي چيو ويندو آهي ته ڪو ماڻهو پنهنجي ڏنڊي ۾ ڪاميابي حاصل نه ڪري سگهندو آهي. مثال طور جيڪڏهن ڪنهن ماڻهوءَ جي پيداوار جو بدلو منڊيءَ مان ايترو نه ٿو ملي. جيترو هن جو ان شيءِ جي پيداواري عمل تي خرچ ٿئي ٿو ته اهڙي ڪم کي غير نفعي بخش سڏيو ويندو. ڇو ته ان پيداواري عمل دوران ڪيپل شيون خود پيداوار کان وڌيڪ قيمتي هونديون آهن. ايئن اهو گڏيل طور تي مارڪيٽ ۾ گهاٽي جو سبب بڻبو آهي ۽ آزاد منڊيءَ ۾ اهڙي ڏنڊي جي گنجائش نه هوندي آهي. اهڙو پيداواري عمل ڪرڻ وارو مجبور هوندو آهي. ته يا ته هو پنهنجو پيداوار جو طريقو تبديل ڪري وڌيڪ محنت ۽ سُنن اوزارن جو استعمال ڪري ساڳي سيڙپ ۾ وڌيڪ پيداوار حاصل ڪري يا اهو ڏنڊو ڇڏي ٻيو ڪو ڏنڊو ڪري. جيڪڏهن هو اهي ٻئي ڪم نه ٿو ڪري سگهي ته پوءِ هن کي پنهنجون ضرورتون گهٽائڻيون پونديون ۽ پنهنجي محروميءَ کي پنهنجي محدود پيداواري صلاحيت جو فطري نتيجو مڃڻو پوندو.

اهو معاشي تنظيم جو بنيادي اُصول آهي. اها ئي هڪ ممڪن صورت آهي، جنهن تحت ضرورتن جي پورائي وارن ذريعن جي ورڇ ۾ واڌارو ٿيندو رهي ٿو. همدرديءَ جي بنياد تي اتحاد، معاشيات لاءِ اوپرو اُصول آهي. ان ذريعي معاشي سرگرميون جاري نه ٿيون رهي سگهن. ان سان ڪنهن کي به منڊيءَ تائين آزاد نموني رسائي کانسواءِ کوبه حق نه ٿو ملي سگهي. منڊيءَ ۾ موجود هر شيءِ انفرادي ملڪيت هوندي آهي. معاشي برادري اهڙن ماڻهن کي جيڪي منڊيءَ طرفان سندن ڪم لاءِ آڇيل معاوضي کان وڌيڪ کپائڻ چاهين ٿا، صرف ان صورت ۾ رعايتون ڏئي سگهي ٿي، جڏهن اها ٻين کي منڊيءَ طرفان آڇيل معاوضن ۾ ڪٽوتي ڪري. اها منڊيءَ جي بنيادي قانون جي خلاف ورزي هوندي. معاشي ڪاروهنوار ۾ زور آوريءَ کي جڳهه ڏيڻ جو مطلب انصاف جي جڳهه تي ناانصافيءَ کي جڳهه ڏيڻ ۽ پيداوار ۽ خريداريءَ ۾ توازن کي تباهه ڪرڻ ۽ آزادي جيڪو معاشي زندگيءَ جو بنيادي اُصول آهي، ان کي تباهه ڪرڻ، پوءِ به ڪجهه ماڻهن جي اها خواهش هوندي آهي ته اهي رياستي اختيار جي استعمال وسيلي معاشي زندگيءَ جي سڄي ادارن کي غير فعال بڻائين.

مثال طور جيڪڏهن ڪجهه پيداواري ماڻهو پنهنجو مقابلو ڪندڙن کي حفاظتي ٽيڪسن، لائسنس، تجارتي آربيٽنس يا ڏنڊ وجهڻ ذريعي منڊيءَ مان ڪيڻ چاهين ته منڊيءَ ۾ هڪ هٽي رکندڙن جي تيار ڪيل شين جي ڪوڙي ڪوٽ پيدا ٿي ويندي ۽ خريدارن کي معمول کان وڌيڪ قيمت ادا ڪرڻي پوندي. منڊيءَ ۾ رياستي مداخلت ذريعي هڪ کي نقصان ڏئي، ٻئي کي فائدو ڏيڻ جو رواج عام جام نظر اچي ٿو. پر ان سبب پيدا ٿيندڙ معاشي نقصان ان کان به وڌيڪ واضح آهن. اختيار ذريعي ڪنهن کي منڊيءَ مان وڌيڪ حصو ڏيارڻ لاءِ منڊيءَ ڏانهن مجموعي رسد کي گهٽائڻو پوندو. جو ته رياست وٽ ڪنهن کي فائدو ڏيارڻ لاءِ ڪوڙي ڪوٽ پيدا ڪرڻ کانسواءِ معاشي سرگرمين جو رُخ مٽائڻ جو ٻيو ڪوبه ذريعو موجود نه هوندو آهي. سو ضرورتن جي پورائي لاءِ وسيلن ۾ گهٽي ۾ گهٽي واڌ ۽ وڌ ۾ وڌ منصفاڻي ورڇ وارو معاشي مقصد صرف ۽ صرف غير مشروط طور تي واپار جي آزاديءَ ذريعي حاصل ڪري سگهجي ٿو ۽ ان لاءِ ڪنهن به قسم جي رياستي مداخلت جي ضرورت نه پوندي آهي. رياستي مداخلت واپار جي آزاد وهڪري ۾ تبديل سان معاشيات سان لاڳاپيل ڇڳايون گهٽبيون ۽ نقص وڌندا. اسان جڏهن به تجارتي ڪاروهنوار ۾ رياستي

مداخلت جو جائزو ورتو آهي. پوءِ پلي ڪٽي اها تجارت تي پابندين جي صورت ۾ هجي، منافعن تي ٽيڪس جو نفاذ هجي. بئنڪن تي پابندي هجي، شين جي چڙپر تي پابندي هجي يا ملڪيت رکڻ واري حق تي پابندي هجي تہ اسان کي اهڙا ثبوت مليا آهن، جن سان اهو ثابت ٿئي ٿو تہ تجارت جي آزاديءَ جو مطالبو اصل ۾ مختلف رياستن جي ماڻهن جي وچ ۾ پورهئي جي ورچ جي لامحدود آزاديءَ جو مطالبو آهي- جنهن ڪري آزاد واپار مختلف رياستن جي ماڻهن جي وچ ۾ معاشي هم آهنگيءَ جو سڀ کان وڏو ذريعو آهي.

سو هر ڪنهن مان اها اميد ڪري سگهجي ٿي تہ اهو مختلف قسم جي ماحول، موسم، علاقي ۽ فطري پيداواري صلاحيتون رکندڙ سماجن جي وچ ۾ پورهئي جي ورچ جي اهميت ۽ فائدي کي تسليم ڪندو. ان موقعي تي اهو بہ تسليم ڪرڻو پوندو تہ معاشي برادري بنيادي طور تي قومن جي برادريءَ کان الڳ آهي. جڏهن رياست جو ڪم پنهنجين سرحدن اندر ماڻهن جي جان مال جي حفاظت ۽ ڏڻ فسادن کي دٻائڻ هوندو آهي تہ معاشي برادريءَ جو ڪم رياستي نظام جي ڄاڻو ۾ رهندي، سيني ماڻهن جي (پلي پوءِ اهي ڪنهن بہ رياست ۾ رهندا هجن) ضرورتن جي پورائي جي وسيلن ۾ واڌ ڪرڻ هوندو آهي. پوءِ آخر ان فرق کي ڇو قائم رکجي؟ جيڪڏهن اهو اسان جي مفاد ۾ آهي تہ اسان هڪ لهجو يا زبان ڳالهائيندڙ قوم کي پنهنجي ضرورت جون شيون فراهم ڪرڻ جي اجازت ڏيون تہ آخر ڇو اسان ڪنهن بئي لهجي ڳالهائيندڙ قوم يا نسل سان اهڙو تعلق قائم نہ ڪريون ۽ ڇا صرف قوميت جي فرق جي ڪري معاشي برادريءَ جي ان بنيادي اُصول کي متائجي تہ اهي قومون ضرورت جون شيون اسان کي ان اڳهہ کان سستو فراهم ڪن ٿيون، جنهن اڳهہ تي اهي شيون اسان پاڻ تيار ڪريون ٿا. اهو سمجهہ ۾ ئي نہ ٿو اچي تہ آخر روشن خيال قومن جا اهي ماڻهو جيڪي سڃيون حياتيون معاشي ڪاروهنوار سان لاڳاپيل رهندا آهن ۽ رياستي ڪم ڪار ۾ بہ شامل رهندا آهن، تجارت تي حد بندين جي نقصان کي سمجهڻ کان قاصر رهندا آهن؟ اهي معاشي نظام ۽ رياست جي الڳ الڳ ذميوارين ۽ ڪمن جي دائره ڪار کي سمجهڻ کان

سو هر ڪنهن مان اها اميد ڪري سگهجي ٿي تہ اهو مختلف قسم جي ماحول، موسم، علاقي ۽ فطري پيداواري صلاحيتون رکندڙ سماجن جي وچ ۾ پورهئي جي ورچ جي اهميت ۽ فائدي کي تسليم ڪندو

قاصر رهندا آهن. ڇا ماڻهو رياستي جهيڙن ۾ نسلي تعصبن ۾ ايترو اُلجهي ويا آهن، جو هو اُنهن کي اصلي حالت ۾ صحيح انداز ۾ ڏسي نه سگهندا آهن. غير قومن سان نفرت ۽ دشمنيءَ جي بنياد تي گڏيل معاشي مفاد نه رکڻ قومن جي مزاج جو حصو ٿي ويو آهي. ان جنون ۾ اهي پنهنجن مفادن کي پڻ نظرانداز ڪري ڇڏيندا آهن.

هاڻي اچو ته انهن دليلن جو جائزو وٺون، جيڪي واپار تي پابندين جا حامي پيش ڪندا آهن. سڀ کان پهرين ته واپار تي پابنديءَ کي غير ملڪين خلاف سزا طور لاڳو ڪيو ويندو آهي ۽ اهو يقين ڏيارڻ جي ڪوشش ڪئي ويندي آهي ته اصل ۾ ته اهو معاملو ڏيهي ۽ پرڏيهي پيدا ڪندڙن جو آهي، پر حقيقت ۾ اهو جهڳڙو ڏيهي پيدا ڪندڙن ۽ ڏيهي خريدارن جي مفادن جو آهي. ڏيهي واپارين (پيدا ڪندڙن) جو مفاد ان ۾ هوندو آهي ته اهي پرڏيهين طرفان مقابلي کان بچيل رهن. جڏهن ته ڏيهي خريدار جو مفاد ان ۾ هوندو آهي ته شين جي رسد وڌ ۾ وڌ هجي. جڏهن اهو چيو ويندو آهي ته لوهه يا ٻئي ڪنهن غير ملڪي مصنوعات تي محصول لڳايو ويو آهي ته ان جو مطلب ان ڪانسواءِ ڇا ٿي سگهي ٿو ته لوهه يا ان غير ملڪي مصنوعات ۽ مقامي خريدار وچ ۾ ٽيڪس جي ديوار بيهاري وئي آهي. ان لاءِ اهو دليل پڻ ڏنو ويندو آهي ته اها پابندي ڏيهي مزدور کي روزگار ڏين لاءِ لڳائي وئي آهي. اصل ۾ ڏيهي مزدور لاءِ روزگار جي ذريعي جي موجودگيءَ جو دارومدار ڏيهي سرمائي تي هوندو آهي. درآمدي ٽيڪس ذريعي ڪاروبار جي چند مخصوص شعبن ۾ سيڙپڪاريءَ کي نقلي نموني وڌائڻ سان ان شعبي ۾ ڪم ڪندڙن جي تعداد ۾ اضافو نه ٿو ٿئي. پر جيئن ته ڪاروبار جي مقامي شاخن کي وڌائڻ لاءِ خريداريءَ واري قيمت کي وڌايو ويندو آهي، سو سرمائي جي واڌ ويجهه ۽ مزدورن لاءِ روزگار جي موقعن ۾ رندڪ پيدا ٿيندي آهي.

سڀ کان پهرين ته واپار تي پابنديءَ کي غير ملڪين خلاف سزا طور لاڳو ڪيو ويندو آهي ۽ اهو يقين ڏيارڻ جي ڪوشش ڪئي ويندي آهي ته اصل ۾ ته اهو معاملو ڏيهي ۽ پرڏيهي پيدا ڪندڙن جو آهي، پر حقيقت ۾ اهو جهڳڙو ڏيهي پيدا ڪندڙن ۽ ڏيهي خريدارن جي مفادن جو آهي.

اها ڳالھ شديد گمراھ ڪُن آھي تہ رياست آزاد تجارت تي پابندين ذريعي قومي صنعت قائم ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿي ويندي. ڇاڪاڻ تہ گھٽتائي اصل ۾ سرمائي لاءِ ڪاروبار جي بہ پر ڪاروبار لاءِ سرمائي جي آھي. پنھنجي ڪاروبار کي وڌائڻ لاءِ اسان جا صنعتڪار وڌ ۾ وڌ سرمايو حاصل ڪرڻ لاءِ تيار ھوندا ۽ ايترائي ملازم رکڻ لاءِ تيار ھوندا. حفاظتي ٽيڪس وسيلي مھانگين مصنوعات جي خريداريءَ کي فقط وقتي قربانيءَ جو نالو ڏنو ويندو آھي ۽ ڪوڙن حفاظتي ٽيڪسن ۽ ٻين رعايتن جي ڇانوَ ۾ پيدا ڪيل صنعت مان اھا توقع ڪئي ويندي آھي تہ اھا فطري طور تي پاڙون ھڻندي ۽ مقابلو ڪرڻ جي قابل ٿي ويندي ۽ پوءِ ڪجھ عرصي کانپوءِ رعايتي ٽيڪسن جي ضرورت نہ پوندي. اسان کي انھيءَ مقصد تي خرچ ٿيندڙ رقم جو بہ اندازو رکڻ گھرجي. ڇاڪاڻ تہ اھو مڪمل طور تي ھڪ معاشي اندازو آھي، پر اڪثر ايئن ٿيندو آھي جو خريدارن جي قربانين جي رقم انھيءَ صنعت ۾ ڪيل سرمائي ڪاريءَ جي رقم کان بہ ڇڪھي ويندي آھي ۽ اھو وقت پري پري تائين نظر بہ نہ ايندو آھي. جڏھن وڌيڪ قربانين جي ضرورت نہ رھندي. ڪنھن بہ صنعت کي مقابلو ڪرڻ سيکاريو، يعني ان کي سُڻي ڪارڪردگي. بچت ۽ سرگرميءَ جي تربيت ڏيڻ جو سڀ کان خراب طريقو اھو ئي آھي تہ ان کي اھڙو تحفظ ڏنو وڃي، جنھن ۾ اھا اھي خوبيون پيدا ٿيڻ بنا ئي ڪم ڪندي رھي. ڪڏھن ڪڏھن اھو چيو ويندو آھي تہ آزاد تجارت سُڻي ۽ فائديمند شيءِ آھي پر ان تي عمل تڏھن ئي ڪري سگھجي ٿو جڏھن سيئي رياستون ھڪ ئي وقت ان تي عمل ڪرڻ جو اعلان ڪن. اھا ھڪ ناقابلِ حصول منزل آھي. جيڪڏھن آزاد تجارت مڪمل طور تي نافذ نہ ٿي ڪري سگھجي تہ ان جو اھو پڻ مطلب ناھي تہ اسان ان کي ايتري قدر بہ نافذ نہ ڪريون جيتري قدر ان کي نافذ ڪرڻ ممڪن آھي. جيڪڏھن اھو ممڪن ناھي تہ اسان جيڪو ڪجھ ٻاھر وڪڻڻ چاھيون ٿا وڪڻي نہ ٿا سگھون، تہ ان جو اھو بہ مطلب ناھي، اسان جيڪو ڪجھ ٻاھران خريد ڪري سگھون ٿا. ان کان بہ پاڻ کي محروم ڪري ڇڏيون. جڏھن اسان کي درآمدي محصول ختم ڪندا آھيون تہ ان سان اسان نہ صرف ٻاھرين ملڪ کي فائدو پھچائيندا آھيون پر ان ۾ سڀ کان پھرين اسان جو پنھنجو فائدو ھوندو آھي.

> پنھنجي ڪاروبار کي وڌائڻ لاءِ اسان جا صنعتڪار وڌ ۾ وڌ سرمايو حاصل ڪرڻ لاءِ تيار ھوندا ۽ ايترائي ملازم رکڻ لاءِ تيار ھوندا

تجارت جي آزادي تڏهن ممڪن آهي، جڏهن رياستون هڪبئي کان رعايتون گهرڻ بند ڪن ۽ خود بخود اهي رعايتون ڏين. واپار جي آزادي صرف انفرادي قدمن سان عام ٿي سگهي ٿي.

ان سلسلي ۾ اهو به چيو ويندو آهي، هر هڪ پنهنجي ضرورت جون سڀ شيون ملڪ ۾ ئي تيار ڪري جيئن جنگ جي وقت ۾ مسئلا پيدا نه ٿين. ان جو مطلب ته اهو ٿيو ته واپاري رابطا ٽُٽڻ ۽ ڪپت جي شين جي مهانگائيءَ جهڙا مسئلا جيڪي جنگ جي وقت ۾ پيدا ٿيندا آهن، امن جي ڏينهن ۾ به پيدا ٿيندا آهن. ان جي مقابلي ۾ جيڪڏهن امن جي ڏينهن ۾ سستي ۾ سستي رسد کي يقيني بڻائجي ته جنگ جي ڏينهن ۾ مهانگائيءَ کي منهن ڏيڻ لاءِ وسيلا بچائي سگهجن ٿا ۽ ان کان به وڌيڪ ته عالمي سطح تي آزاد تجارت ذريعي پيدا ٿيندڙ معاشي لاڀاپن جو جار جنگيون روڪڻ ۾ پڻ مددگار ٿيندو. جيڪڏهن اسان صرف اهو مقصد حاصل ڪري ونون ته ماڻهو اهو سمجهڻ لڳن ته هڪ غير ملڪي به سُٺو خريدار ٿي سگهي ٿو. ته ماڻهن مان غير ملڪين سان نفرت گهٽجي ويندي. هتي آزاد تجارت جي مخالفت ۾ ٻيا به دليل ڏنا ويندا آهن پر آئون انهن کي وڌيڪ وقت ڏيڻ پسند نه ڪندس. اهي سيئي سبب مٿي ڄاڻايل سببن وانگر مبهم قسم جي تعصبن تي مبني آهن. هاڻي آزاد تجارت لاءِ ڪم ڪندڙ ماڻهن ان معاملي کي بنيادي سطح تائين سمجهي ورتو آهي، جنهن لاءِ اهو ضروري آهي ته اهي قومي نفرتن کي گهٽائڻ لاءِ ڪوشش ڪن. عقل کي انڌي جذباتيت کان بچائڻ لاءِ ڪوشش ڪن ۽ قومن کي انهن جي گڏيل معاشي مفادن جو احساس ڏيارين ۽ قومن جي وچ ۾ تعصبن جي اڻ وٽندڙ تلوار کي مُڏو ڪن. معاشي مفادن جي اشتراڪيت ۽ امن لاءِ جدوجهد ڪن. جيئن نفرتون وجهندڙ ۽ نفرت پرين قوميت وارن اُصولن کي ڏهائي سگهجي ۽ ان کي مهذب دنيا ۾ گڏ ۽ سُنا پاڻيسري ٿي رهڻ لاءِ بنيادي اُصول بڻائجي. جيئن وقت پوڻ تي مهذب دنيا کي جنگي هٿياربندي ۽ ٻين خطرن کان محفوظ رکي سگهجي.

هتي آزاد تجارت جي مخالفت ۾ ٻيا به دليل ڏنا ويندا آهن پر آئون انهن کي وڌيڪ وقت ڏيڻ پسند نه ڪندس

هن وقت قومي حڪومتون پنهنجن مقصدن کان پري وڃي رهيون آهن. اهي پنهنجن علائقن کي سلامتيءَ ۾ريو بٽائڻ بجاءِ پنهنجي تعصب تي مبني پاليسين ذريعي انهن جي سلامتيءَ لاءِ خطرن کي دعوت ڏئي رهيون آهن، جن لاءِ وٽن قابلِ اعتماد دفاعي نظام ۽ موجود ڪونهن. بجاءِ ان جي جو اهي پنهنجي اختيار هيٺ رهندڙ معاشي برادريءَ کي سلامتي مهيا ڪن، جيڪا انهن جي ترقيءَ جي لاءِ ضروري آهي، اهي معاشي برادريءَ لاءِ خطرا ۽ تشويش پيدا ڪري رهيا آهن. انهن جي سرمائي ۽ مزدورن جي کپت ۽ وڌيڪ آهي. اهي معاشي برادريءَ کان اهڙين قربانين جو مطالبو ڪن ٿا، جيڪي تڏهن ۽ وڌيڪ جڏهن رياست پنهنجي قيام جون ضرورتون پوريون ڪري رهي هجي، جن ۾ امن ۽ معاشي سرگرمين جي آزادي شامل آهي. بين الاقوامي لاڳاپن جي مضبوطي جيڪا آزاد تجارت ذريعي ممڪن آهي، شين جي سستي اگهه تي فراهميءَ کان وڌيڪ اهم آهي. سڄيءَ دنيا ۾ سياسي اصلاح کي معاشي اصلاح کان وڌيڪ اهم سمجهيو وڃي ٿو ۽ آزاد تجارت جا حامي ۽ ان لاءِ جدوجهد ڪن ٿا ۽ عوام کي ان تي آماده ڪن ٿا. انهيءَ مقصد جي وڏي هجڻ، ان جي حاصل ڪرڻ جي سلسلي ۾ درپيش ڏکيائين اڳيان سندن همت ۾ واڌاري جو سبب بڻجي ٿو. اهو لاحاصل مقصد ناهي پر اهو ترقيءَ جي راهه ڏانهن هڪ قدم آهي، جنهن جي حاصلات لاءِ پروپيگنڊه ڏينهون ڏينهن وڌي رهي آهي. اهو ڪم ڪرڻ لاءِ سخت محنت ۽ پختي يقين جي ضرورت آهي. اسان کي جاڻڻ آهي ته رياستي لاڳاپن ۾ جمود ۾ موجود صورتحال کي ٽوڙڻ لاءِ غير معمولي عزم جي ضرورت آهي ۽ رياستي اختيار جي استعمال جا رُخ موڙڻ لاءِ غير معمولي لوڏي جي ضرورت آهي. پر آئون توهان کان پڇان ٿو ته اها ڪهڙي طاقت آهي، جيڪا انساني ارادن کي تبديل ڪندي آهي؟اها، مسلسل تبديل ٿيندڙ سوچ آهي. اسان قومن ۾ ورهايل ماڻهن جي هڪجهڙي ڏانهن سوچ کي تبديل ڪرڻ لاءِ ڪم ڪري رهيا آهيون. اچو ته اسان معاشي برادريءَ ۾ اهڙي سوچ کي ترجيح ڏياريون، جنهن سبب پيدا ٿيل ٻڌيءَ کي قومي سرحدون ورهائي نه سگهن، جيڪڏهن هر فرد جي معاشي مفاد ۽ سڄيءَ ثقافت جي معاشي مفادن کي نقصان پهچي.

> بين الاقوامي لاڳاپن جي مضبوطي جيڪا آزاد تجارت ذريعي ممڪن آهي، شين جي سستي اگهه تي فراهميءَ کان وڌيڪ اهم آهي.

اچو تہ اسان هڪ اهڙي سوچ کي اوليت ڏيون، جنهن مطابق پُرامن واپار ۽ ان ۾ شامل تبديلين جا فائدا ڪڏهن بہ هڪ طرفا نہ ٿا ٿي سگهن ۽ اهو تہ آزاد واپار جي ذريعي ڪا هڪ قوم ٻيءَ قوم جي نقصان جي قيمت تي امير نہ ٿي ٿي گهي ۽ نسبتن اهو منافعو معاشي طور تي ڪمزور ڌر لاءِ وڌيڪ اهم هوندو آهي. هتي ڪمزور مان مراد صنعتي لحاظ کان پنتي پيل قوم آهي. جيڪڏهن اسان ان سوچ جو پرچار ڪريون تہ اسان قومي تعصبن جو مقابلو ڪري سگهون ٿا، اسان قومن جي هٻئي ڌانهن روين مان جذبات ۽ تعصب ختم ڪري، هنن کي هڪ ٻئي تعصب جي اک بجاءِ عقل جي اک سان ڏسڻ جي ترغيب ڏئي سگهون ٿا ۽ قومن کي هڪٻئي ڌانهن معقول بنيادن تي لاڳاپا رکڻ تي آماده ڪري سگهون ٿا، جنهن دوران هو هڪٻئي جي معاشي مفادن کي سمجهي سگهن. اچو تہ ماڻهن جي سوچ کي ترغيب ڏيون تہ اهي پنهنجي سوچ جا بنياد خاص رياستي مفادن بجاءِ معاشي مفادن تي رکن. ايئن اهي وسيع پس منظر ۾ سوچي سگهندا. بلنديءَ تان ۽ دنيا الاهي وڏيڪ خوبصورت، امير ۽ پُرامن نظر ايندي. ڇاڪاڻ تہ مٿان کان ڏسڻ سان شيون مڪمل ۽ واضح شڪل ۾ ڏسڻ ۾ ايندیون آهن ۽ ذهن صاف ٿي ويندو آهي.

> انهيءَ مقصد جي وڏي هجڻ، ان جي حاصل ڪرڻ جي سلسلي ۾ درپيش ڏکيائين اڳيان سندن همت ۾ واڌاري جو سبب بڻجي ٿو.

فریڈرک نومین فاؤنڈیشن

فون نمبر 96 08 282 / 96 88 227 51 (0) 92+
فیکس 15 99 227 51 (0) 92+

مکان نمبر 19، گلی نمبر 19، سیکٹر F-6-2،
اسلام آباد، پاکستان

ای میل pakistan@fnst.org
www.southasia.fnst.org