Principles of Political Science

سياست جا اُصول

عبدالقيوم
'صائب'

انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي
سنڌ يونيورسٽي
حيدرآباد سنڌ

بار اول]　　مارچ ۱۹۷۲ع　　[تعداد ۱۰۰۰

قيمت ۱۵-۰۰

ملڻ جو هنڌ
انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي
سنڌ يونيورسٽي
حيدرآباد سنڌ

هي ڪتاب اعجازمحمد صديقي، مئنيجر سنڌ يونيورسٽي پريس ۾ ڇاپيو ۽ انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي سنڌ يونيورسٽيءَ طرفان پروفيسر اي.ايڇ. جتوئي، اسسٽنٽ ڊائريڪٽر حيدرآباد سنڌ مان پڌرو ڪيو.

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

انتساب

منسوب ڪريان ٿو

ابي

۽

امڙ

جي ذالي سان

جن جي رت ۽ ست، پيار ۽ شفقت مون ڪي ان لائق بڻايو جو اڄ سنڌي ٻوليءَ، سنڌ ۽ سنڌ وارن جي معمولي خدمت ڪرڻ جهڙو ٿيو آهيان .

"صائب"

فهرست

ناشر طرفان (ز)
پيش لفظ (ط)

باب پهريون

سياسيات جي نوعيت، حدون ۽ وسعت ۽ طريقا.

وصف. حدون ۽ وسعت. اصطلاحي تفاوت - سياست، نظري ۽ عملي سياست، سياسي فلسفو. سياسيات - سياسيات علم آهي يا فن؟ سياسيات جي اپياس جو مقصد ۽ افادو. سياسي نظريو. اسلامي سياسي نظريو. سياسيات جي اپياس جا طريقا ــ مشاهداتي طريقو، فيلسوفاڻو طريقو، نفسياتي طريقو. سبب ۽ نتيجي وارو طريقو. نتيجو. سياسيات جو ٻين سماجي علمن سان لاڳاپو ــ سياسيات ۽ سماجيات (عمرانيات). سياسيات ۽ انسانيات. سياسيات ۽ تاريخ. سياسيات ۽ معاشيات. سياسيات ۽ اخلاقيات. سياسيات ۽ نفسيات. سياسيات ۽ قانونيات. سياسيات ۽ جاگرافي. سياسيات ۽ حياتيات. سياسيات ۽ شهريت.
(۳۳—۱)

باب ٻيو

رياست جي نوعيت.

رياست جو مفهوم. وصف. عناصر ــ آبادي، علائقو، تنڍين رياستن سان فائدا ۽ نقصان، حڪومت، اقتدار اعليٰ (حاڪميت). نتيجو. اصطلاحي تفاوت. رياست، حڪومت، معاشرو، انجمن، قوم ۽ قوميت ۾ فرق. قوميت جا عناصر - نسلي ايڪو. ساڻئي ٻولي، روايتون ۽ ثقافت. مذهبي ايڪو. جاگرافي ايڪو. مشترڪ تاريخي روايتون. عام حڪومت. عام مفاد. قوميت جا حق - اسلام ۽ قوميت. رياست جي نوعيت. نتيجو. عضوي نظريو. نظريي جي تاريخ. اسپينسر جو پيش‌ڪيل عضوي نظريو. عضوي نظريي جا ٻيا علمبردار. تنقيد (قدرو قيمت). حدون ۽ نقص. رياست جو مقصد - رياست بذات خود هڪ مقصد آهي، رياست مقصد جي حاصل ڪرڻ جو ذريعو آهي، رياست مقصد آهي يا ذريعو؟ مذهبي حڪومت. اسلامي رياست جي نوعيت ۽ مقصد.
(۹۱—۳۵)

باب ڪيو

رياست جي ابتدا.

منڊ. سماجي (عمراني) معاهدي وارو نظريو. سماجي معاهدي واري نظريي جي تاريخ. ٿامس هابس - قدرتي زماني ۽ قدرتي قانون، معاهدي جي نوعيت. جان لاڪ - قدرتي زماني ۽ قدرتي حق، معاهدي جي نوعيت. ژان جيڪس روسو - قدرتي زماني، معاهدي جي نوعيت، عام ارادي جو اصول. سماجي معاهدي جي نظريي تي تنقيد. سماجي معاهدو - معاهداتي مفڪرن ڪانپوءِ. اسلام ۾ سماجي معاهدو. ابونصر فارابي ۽ سماجي معاهدو. معاهداتي مفڪر ۽ فارابي. (۹۳—۱۱۷)

باب چوٽون

رياست جي ابتدا (هلندڙ).

خدائي ابتدا وارو نظريو- نظريي جي ابتدا، بادشاهن جا خدائي حق، اسلام ۾ خدائي ابتدا جو نظريو. تنقيد - خوبيون، خاميون. ڏاڍمڙسيءَ وارو نظريو - نظريي جو بيان، نظريي جو استعمال، تنقيد. پدرسري (ابوي) ۽ مادرسري (امومي) نظريا. ابوي نظريو، سر هيزي مين جو ابوي نظريو، تنقيد. امومي نظريو، تنقيد. اقتصادي نظريو - نظريي جو بيان، تنقيد. تاريخي يا ارتقائي نظريو - مڻي مائڻي يا رت جو رشتو، مذهب، سياسي شعور. نتيجو. رياست جي ابتدا ۽ مسلمان مفڪر - امام غزالي، نظريي جو بيان. ابن خلدون، رياست جي ابتدا. شاهه ولي الله، سماج، رياست جي ابتدا. (۱۱۹—۱۵۱)

باب پنجون

رياست جي ارتقا.

منڊ. مشرقي سلطنت، يوناني شهري رياست، روسي شهنشاهت، اسلامي رياست، جاگيرداري رياست، قومي رياست. عالمي وفاق (رياست جو مستقبل)- رياست جي ترقيءَ جون عام خاصيتون. (۱۵۳—۱۷۰)

باب ڇهون

رياست جو نظريو.

منڊ. سياسي نظريي جا ماخذ. سياسي نظريي جا مسئلا. رياست جي نوعيت وارا نظريا - قانوني نظريو، عضوي نظريو، سماجي معاهدي وارو نظريو، عينيت وارو نظريو. سياسي نظريي جي قدرو قيمت. (۱۷۱-۱۸۷)

باب ستون

سياسي ۽ سماجي تابعداريءَ جا سبب.

منڊ. برائيس جو خيال- لاغرضائي، لحاظ يا احترام، همدردي، ڊپ يا انديشو، دليل. ٻيا سبب- عادت، مفاد، تنظيم، عام راءِ. تابعداريءَ جو مستقبل. لاسڪي جو خيال. ڪول جو خيال. بغاوت جو حق. اسلام ۾ رياست جي تابعداري. (۱۸۹-۲۰۷)

باب اڻون

اقتداراعليٰ يا حاڪميت.

مفهوم. وصف. حاڪميت جي نظريي جي ترقي. حاڪميت جا قسم- نام نهاد حاڪميت، رياست جي حاڪميت، آئيني حاڪميت، سياسي حاڪميت، آئيني ۽ سياسي حاڪميت ۾ فرق، انگلنڊ ۾ آئيني ۽ سياسي حاڪميت، عمومي حاڪميت، تنقيد، قانوني ۽ واقعي حاڪميت. حاڪميت تي پابنديون- اخلاقي پابنديون، آئيني پابنديون، بين‌الاقوامي پابنديون. حاڪميت جو تعين. حاڪمي هيئت. حاڪميت جون خصوصيتون - مطلق‌العناني، هم‌گيري، پائيداري، ان‌انتقالپڻو، اٽوچائي، منفرد حيثيت.

حاڪميت جا نظريا - قانوني نظريو، بودان جو نظريو، هابس جو نظريو، لاڪ جو نظريو، روسو جو نظريو، بينٿم جو نظريو، آسٽن جو نظريو، تنقيد. تڪثيري نظريو- اصول، افاديت، تنقيد. اسلام جو حاڪميت بابت نظريو- حاڪميت الاهيه. حاڪميت الاهيه جون خصوصيتون - وحدت، مطلق‌العناني، پائيداري، هم‌گيري. حاڪميت الاهيه تي پابنديون - رحم، رزق، قانون ۾ تبديلي، اختيار. خلافت. نتيجو. (۲۰۹-۲۶۱)

باب نائون

حقوق و فرائض .

منڊ. مفهوم. وصف. حقن جا قسم- اخلاقي حق، قانوني حق، اخلاقي ۽ قانوني حقن ۾ لاڳاپو، شهري حق، سياسي حق. حقن بابت نظريا- قدرتي حقن وارو نظريو، حقن جو قانوني نظريو، حقن جو تاريخي نظريو، حقن جو سماجي بهبودي وارو نظريو، حقن جو عينيت وارو نظريو، حقن جو اسلامي نظريو. بنيادي حق- زندگي جو حق، آزادي جو حق، ملڪيت جو حق، گذاري ۽ ڪم ڪرڻ جو حق، تعليم جو حق، معاهدي جو حق، اظهارخيال جو حق، انجمن سازي جو حق، مذهب ۽ ضمير جي آزادي جو حق، ڪتبي حق، مساوات جو حق، ووٽ ۽ تمدن جي بچاءُ جو حق. سياسي حق- ووٽ ۽ نمائندگي جو حق، سرڪاري نوڪري جو حق، نڪتچيني، احتجاج ۽ مقابلي جو حق. اسلامي رياست ۾ بنيادي حق.

فرض ڇاکي چئجي؟ حقن ۽ فرضن ۾ لاڳاپو. فرضن جا قسم- اخلاقي ۽ قانوني فرض، مثبت ۽ منفي فرض. شهريءَ جا ڪيئ فرض. اخلاقي فرض. اعليٰ شهريت، احتجاج ۽ مقابلو، زندگيءَ جو معيار، ووٽ جو صحيح استعمال. ڪيئ قانوني فرض- رياست سان وفاداري، قانون جي اطاعت، حڪومت سان تعاون، محصول جي ادائگي. نااهل شهري. رياست جا فرض. (۲۶۳-۳۱۶)

باب ڏهون

آزادي ۽ مساوات.

آزادي جي نوعيت ۽ مفهوم. آزادي جا قسم- قدرتي آزادي، شهري آزادي، اقتصادي آزادي، سياسي آزادي، قومي آزادي، حقيقي آزادي. آزادي جا بچاءَ. آزادي ۽ حاڪميت. آزادي ۽ قانون.

مساوات - مساوات جي نوعيت ۽ مفهوم. مساوات جا قسم - قدرتي مساوات، سماجي مساوات، شهري مساوات، تمدني مساوات، سياسي مساوات، اقتصادي مساوات. مساوات ۽ آزادي ۾ لاڳاپو. جديد رياستن ۾ مساوات جي حد. اسلامي رياست ۾ مساوات. (۳۱۷-۳۳۹)

باب يارهون

قانون ۽ سزا.

قانون جي نوعيت. قانون جو مفهوم. قانوني فلسفو ۽ قانونيات. قانون جي ترقي. قانون جا نوان مڪاتيب فڪر (مدرسا). تجزياتي مدرسو، تاريخي مدرسو، فيلسوفاڻو مدرسو، تقابلي مدرسو، سماجي مدرسو. نتيجو. قانون جا ماخذ - رسم و رواج، مذهب، عدالتي فيصلا، علمي تشريحون، انصافي اصول، قانون سازي. قانون جا قسم - بين الاقوامي قانون، قومي قانون، دستوري قانون، رواجي قانون، عام قانون، شخصي قانون، انتظامي قانون، عمومي قانون، عارضي قاعدو يا حڪمنامو، رسمي قانون، عدالتي قانون. اسلامي قانون. اسلامي قانون جا ماخذ - قرآن مجيد، حديث و سنت، خلفاء راشدين جو عمل، اجماع، اجتهاد، قياس. قانون جي اهميت. قانون جي حڪمراني. قانون ۽ رياست. قانون ۽ عام راء. قانون ۽ اخلاق. سٺا ۽ خراب قانون.

سزا جي نوعيت ۽ مفهوم. سزا جا نظريا. نظريو ڪفاره، انتقامي نظريو، انسدادي يا تهديدي نظريو، اصلاحي نظريو، اسلامي نظريو. نتيجو. سزا مقصد آهي يا ذريعو. (۳۸۱—۳۸۹)

باب پارهون

بين الاقوامي قانون، تنظيم ۽ ادارا.

نوعيت ۽ مفهوم. حدون ۽ وسعت. بين الاقوامي قانون واقعي قانون آهي چا؟ بين الاقوامي قانون جي ارتقا. بين الاقوامي قانون جا ماخذ - رسم و رواج، دليل، رضامندي، رومي قانون، مڪيم ليڪڪن جون لکيتون، عهدنامو ۽ اجتماع، ملڪي قانون، بين الاقوامي مقدمن جا فيصلا، جنگ ۽ حڪمت عملي جي تاريخ، ايلچين ۽ سياسي مدبرن جا راءِ. بين الاقوامي قانون ۽ رياستون. ملڪي قانون ۽ بين الاقوامي قانون ۾ لاڳاپو. آفاقي رياست - فيلسوفي، تاريخ، سياسيات، تجارت، ڪارخانيداري، قانون، اخلاق، سماج ۽ ثقافت، شخصي آزادي، همسڪي، ذهني تربيت.

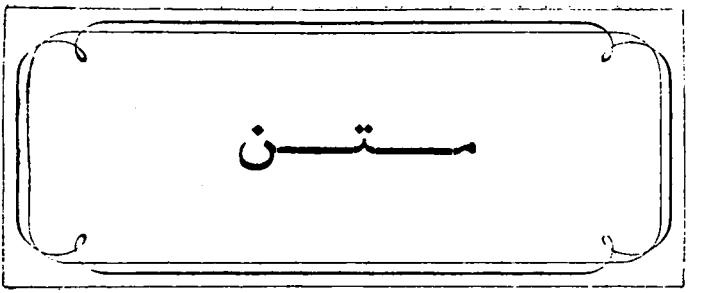
بين الاقوامي تنظيم ۽ ادارا. مجلس اقوام - اسيمبلي، ڪائونسل،

سيڪريٽريٽ ، بين‌الاقوامي عدالت ، بين‌الاقوامي مزور تنظيم، حڪمبرداري ڪميشن. مجلس اقوام جي ناڪاميءَ جا سبب. وفاقي اتحاد. اقوام متحده . لنڊن پڌرنامو. اٽلانٽڪ چارٽر. اقوام متحده جو پڌرنامو. ماسڪو ۽ تهران ڪانفرنسون. ڊمبرٽن اوڪس ڪانفرنس. سئن‌فرانسسڪو ڪانفرنس . مقصد . بنيادي اصول. رڪنيت. ادارا- جنرل‌اسيمبلي، سلامتي ڪائونسل، بين‌الاقوامي عدالت. مخصوص ايجنسيون. اقوام‌متحده جي سرگرمين تي تبصرو.
(۳۹۱—۴۵۴)

ڪتابيات (۴۵۵)
علمي اصطلاح (۴۵۷)
پلنامو (۴۶۱)

Contants

Preface


متن

ڏاسر طرفان

اڪوڻي وائيس چانسيلر مرحوم علامہ آءِ - آءِ - قاضي صاحب جن جي وقت ۾ سنہ ۵۲-۱۹۵۳ ع ۾ سنڌ يونيورسٽيءَ پاڙهڻ جو ڪم پنهنجي ذمي ڪنيو. ان وقت ۾ ايم - اي، ايم - ايڊ لاءِ ڪلاس ڪوليا ويا. بي - اي تائين پاڙهڻ جو ڪم ڪاليجن جي حوالي هو. بي - اي تائين ڪلاسن ۾ تعليم اگرچہ انگريزيءَ ۾ ڏني ويندي هئي مگر يونيورسٽيءَ اهو فيصلو ڪيو تہ شاگرد امتحاني سوالن جا جواب پنهل سنڌي، اردو يا انگريزيءَ ۾ ڏين. سڄي پاڪستان ۾ سنڌ يونيورسٽي ئي پهرين يونيورسٽي هئي جنهن شاگردن کي مادري زبان ۾ جوابن ڏيڻ جي اجازت ڏني. خود پنجاب يونيورسٽيءَ ۾ به اها اجازت نہ هئي تہ شاگرد اردوءَ ۾ جواب لکن.

مادري زبان کي تعليم ۾ جيڪو موثر مقام حاصل آهي تنهن تي دنيا پر جا مفڪر متفق آهن. مگر ضرورت هن ڳالهہ جي آهي تہ مختلف علومن تي اهڙا معياري ڪتاب مهيا ڪيا وڃن جيڪي مخصوص امتحانن جي ضرورتن جو پورائو ڪري سگهن. اسان وٽ الحمد الله، ڏهين نوجوان شخصن جي ڪمي ڪانهي. هو اهي گهربل معياري ڪتاب لکي سگهن ٿا، جنهن جو ثبوت مسٽر عبدالقيوم "صائب" جو هيءُ ڪتاب "سياسيات جا اصول" آهي جنهن جي اشاعت جو شرف هن اداري "سنڌالاجي" (سنڌيات) کي حاصل ٿيو آهي. هن ڪان اڳ هن اداري طرفان مسٽر غلام حسين خاصخيليءَ (جيڪو هالا هاءِ اسڪول ۾ منهنجو شاگرد ٿي رهيو آهي ۽ هن وقت سنڌ يونيورسٽيءَ طرفان انگلنڊ ۾ ڊاڪٽري ڊگري حاصل ڪرڻ لاءِ موڪليل آهي) جو ڪتاب "بين الاقوامي اقتصاديات" شايع ٿي چڪو آهي جنهن پنهنجي اعليٰ افاديت جو ثبوت ڏنو آهي. اهڙي قسم جي ڪتابن جي اشاعت جو پڪو عزم سنڌ يونيورسٽي ڪري چڪي آهي جيڪي هڪ ٻئي پٺيان انشاءالله شايع ٿيندا.

آخر ۾ اديبن ۽ استادن کي استدعا آهي ته هنن ڪتابن ۾ جيڪڏهن ڪٿي به بهتر اصلاحن، لفظن يا محاورن جي ضرورت محسوس ڪن ته انهن کان آگاه ڪيو وڃي جن کي غور ويچار ۽ مشوري بعد هيءَ اشاعت لاءِ قبول ڪيو ويندو.

خاڪسار
علي نواز ــ ح ــ جتوئي
اسسٽنٽ ڊائريڪٽر
انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي
سنڌ يونيورسٽي - سنڌ.

پيش لفظ

سنڌي ٻوليءَ تي پنهنجن توڙي پرائن-ڌارن-وار ٿيندا پئي آيا اهن ڌر هوءَ اهڙي تہ سخت‌جان ثابت ٿي آهي -جو جيئن ٿيون تيئن ٿيون ٿي عملي ميدان ۾ اڳي کان اڳري نظر اچي . نتيجي طور اهو وقت اچي سهڙيو آهي جو هاڻي سڄڻ سارين ۾ يونيورسٽين سنڌ يونيورسٽيءَ ڪراچي يونيورسٽي - جي امتحانن ۾ پيپرن جا جواب سنڌي ٻوليءَ ۾ ڏيڻ جي اجازت ملي چڪي آهي . ان‌صورت ۾ اسان سنڌ وارن تي وڏي جوابداري اچي وئي آهي جو اسان کي هرهڪ موضوع تي يونيورسٽي سطح جا ڪتاب پيش‌ڪرڻا آهن ۽ اتهيءَ نقطهٔ نگاه‌کان هي معمولي ڪتاب پيش ڪرڻ جي سعادت حاصل-ڪري رهيو آهيان .

اصل ۾ ايم - اي جو امتحان پاس‌ڪرڻ بعد مون کي اهو خيال هوم تہ سياسيات تي مڪمل ڪتاب لکي پيش ڪريان ۽ ان لحاظ کان "سياسيات-جا اصول" جو ويهي خاڪو ٺاهيم . سڄي ڪتاب کي ٽن پاڻن .

۱- رياست جي نوعيت ۽ ابتدا ،

۲- رياست جو ڪاروبار ۽

۳- رياست جي تاريخ ۽ تنظيم ،

۾ ورهايم ، جنهن جو پهريون پاڻو اوهان جي هٿن ۾ آهي .

آڻون هن ڏس ۾ جناب غلام مصطفیٰ شاه - سنڌ يونيورسٽيءَ جي اڪوٽي وائيس چانسلر- جو احسان مند آهيان، جنهن صاحب سنڌي ٻوليءَ ۾ سماجي علم، جي مختلف موضوعن تي اصلي‌ڪتاب لکارائي شايع‌ڪرڻ جي شروعات ڪئي ۽ هن ڪتاب جي ڇاپائي پڌري ڪرڻ لاءِ انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجيءَ کي منظوري ڏني .

هتي آءٌ پنهنجي يونيورسٽي استاد - جناب نيازالحق خان - کان سواءِ مهڙسي خواجه غلام علي الانا - انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجيءَ جي اڪوٽي اسسٽنٽ

ڊائريڪٽر - ۽ محترمي غلام حسين خاصخيلي - ليڪچرار شعبہ اقتصاديات - جن جو پڻ ٽو رائٽو آهيان جو هنن، مختلف مرحلن ۾ سونڪي هي ڪتاب مڪمل ڪرڻ لاءِ پئي همٿايو آهي ۽ محترم علي نواز خان جتوئي - سنڌالاجيءَ جي هاٿوڪي اسسٽنٽ ڊائريڪٽر جو پڻ ٽورائٽو آهيان جنهن صاحب دلچسپي ورتي ڪتاب ڇاپائي مڪمل ڪري پڌرو ڪيو آهي .

ازانسواءِ محترمي محمد عمر ميمڻ - ليڪچرار شعبہ سياسيات- جي پڻ نيڪي ڳائيبي جو هن صاحب ڪتاب جي مسوده ڪي نظر سان ڪيڊي ڪتاب ڇاپائڻ لاءِ مناسب رايو ڏنو .

پڇاڙيءَ ۾ سنڌ يونيورسٽي پريس جي انهيءَ سموري عملي جو شڪريو ادا ڪريان ٿو جنهن جي تعاون کانسواءِ هونئن جيڪر هي ڪتاب ايترو جلدي پڌرو ٿي نه سگهي ها .

زندگي رهي ته انشاءَ الله، هن ڪتاب جا باقي ٻه پاڻ ٻه تيار ڪري سنڌ وارن آڏو پيش ڪندس . آخر ۾ عرض آهي ته جن صاحبن کي هن ڪتاب ۾ ڪي اوڻايون نظر اچن سي مهرباني ڪري ناچيز کي انهن کان آگاهہ ڪري ٽو رائٽو کن ته جيئن آڪٽي هلي انهن اوڻاين جو پورائو ڪري سگهجي .

حيدرآباد سنڌ
۲۴- فبروري ۱۹۷۲ع

نيازڪيش
عبدالقيوم 'صائب'

باب پهريون

سياسيات جي نوعيت، وسعت ۽ طريقا

1. Definition and Nature of Political Science.	١- سياسيات جي وصف ۽ نوعيت
2. Scope.	٢- حدون ۽ وسعت.
3. Terminological Distinctions.	٣- اصطلاحي تفاوت.
4. Islamic Political Theory.	٤- اسلامي سياسي نظريو.
5. Methods of Study of Political Science.	٥- سياسيات جي اپياس جا طريقا
6. Relation of Political Science with other Social Sciences.	٦- سياسيات جو ٻين سماجي علمن سان لاڳاپو.

۱- سياسيات جي وصف ۽ نوعيت

(Definition and Nature of Political Science)

ارسطو (Aristotle) جو چوڻ آهي ، " جيڪو شخص سماج ۾ رهڻ جوگو نہ آهي يا جنهن کي ضرورتون ئي ڪونهن ۽ هو پنهنجو پاڻ ۾ ئي پورو آهي ، سو يا تہ حيوان آهي يا ڏئي تعالىٰ ." مطلب تہ هو هڪڙو سماجي ساهوارو (Social Animal) آهي ، جيڪو معاشري ۾ پيدا ٿي ۽ نپجي وڏو ٿئي ٿو . جڏهن هو معصوم ٻار آهي تڏهن ٻيا هن جي لاءِ سيکجهہ ڪن ٿا پر جڏهن هو ڏندين ڏاند ٿي ڪجهہ ڪرڻ جهڙو ٿئي ٿو تڏهن هو نہ رڳو پنهنجو پاڻ لاءِ پر ٻين جي لاءِ بہ گهڻوکجهہ ڪري ٿو . ساڳيءَ طرح سماجي نظام جو بنياد پڻ هڪ ئي کي ڪم اچڻ واري اصول تي ٻڌل آهي . جم ڪان ويندي موت تائين هرڪنهن شخص کي ڪيترين ئي اهڙين ضرورتون پون ٿيون جيڪي هو اڪيلي سر پوريون ڪري نٿو سگهي تنهن ڪري هن کي ٻين سان رلي ملي رهڻو پيو ۽ ان ڪري جماعتون ، قبيلا ۽ نيٺ سماج وجود ۾ آيو .

سماج ۾ هڪ ئي کي ڪم اچڻ لاءِ بہ ڪي حدون ۽ اصول ٿين ٿا . اهي ئي حدون ۽ اصول ، سماج جي هرهڪ فرد تي چند فرض عائد ڪن ٿا ۽ کين حق ڏيارين ٿا . فرض تي عمل ڪرڻ ۽ حق حاصل ڪرڻ لاءِ تنظيم جي ضرورت پوي ٿي. تنظيم وري تڏهين ڪامياب ٿي سگهي ٿي ، جڏهن کو سماج يا معاشرو کنهن هڪ هنڌ يا ملڪ ۾ قائم ٿيندو ، ڇاڪاڻ جو رولو ۽ ڇڙوڇڙ ماڻهو وري اصولن جي ڪهڙي پابندي ڪندا ! اهڙي هڪ هنڌ تي قائم ٿيل سماج ۾ ڪن شخصن جي ضرورت پوي ٿي ، جيڪي اصول جوڙين ۽ انهن تي عمل ڪرائي سگهن .

اهڙيءَ ريت قائم ٿيل سماج کي ' رياست ' (State) چئجي ٿو. جن اصولن هيٺ ، سماجي حق حاصل ٿين ۽ فرض عائد ٿين تن کي رياست جا 'قانون' (Laws) کوڻجي ٿو . جيڪي شخص ، قانون جوڙين ۽ انهن تي

عمل ڪرائين تن ڪي 'حڪومت' (Government) چئجي ٿو، ۽ جنهن موضوع هيٺ، رياست ۽ حڪومت سان بحث ٿو ڪجي تنهن کي 'سياسيات' (Political Science) چئجي ٿو. انڪري چيو ويو آهي ته سياسيات اهو طريقو آهي جنهن موجب انسان، پنهنجو پاڻ تي حڪومت هلائڻ جي ڍنگ جو اڀياس ڪري ٿو.

۲- حدون ۽ وسعت (Scope)

جيترا وات اوتريون گالهيون، سو جيترا مفڪر اوترا رايا. سياسيات جون حدون ۽ وسعت قائم ڪندي مختلف مفڪرن ڏار ڏار رايا ڏنا آهن. ڪي رياست جي اڀياس تائين حد مقرر ڪن ٿا، ته ڪي رياست جي اڀياس سان حڪومت کي ڪيڏي ٿا چڏين. فرينچ سياسي مفڪر بلنشلي (Bluntschli) جي خيال موجب سياسيات جون حدون رياست جي ابتدا، ارتقا، هيئت ۽ ترقيءَ تائين محدود آهن. گئريز (Gareis) ۽ گارنر (Garner) وري حڪومت کي سياسيات جي حدن کان باهر ٿا رکن؛ ڊاڪٽر سٽيفن ليڪاڪ (Dr: Stephen Leacock) جي چوڻ موجب سياسيات جون حدون فقط حڪومت تائين محدود آهن. مگر لاسڪي (Laski)، گيٽل (Gettell) ۽ گلڪرائيسٽ (Gilchrist) سياسيات جون حدون رياست ۽ حڪومت بنهي تي حاوي ٿا سمجهن. پروفيسر گڊنو (Goodnow) سياسيات کي تن پاڳن ۾ ورهائي ٿو (۱) رياست جي ارادي جو اظهار (۲) انهيءَ اظهار جو مواد ۽ (۳) رياست جي ارادي تي عمل ڪرائڻ. هو پهرئين پاڳي ۾ رياست جي نظريي ۽ ان سان لاڳاپو رکندڙ ادارا شامل ڪري ٿو. ٻئي پاڳي ۾ قانون ۽ ٽئين پاڳي ۾ انتظامي مشينري ۽ انجا اصول شامل ڪري ٿو. پروفيسر آشيرواٿم (Asirvatham)، پروفيسر گڊنو جي پيش ڪيل رايي کي تنگ ٿو سمجهي چاڪاڻ جو ان ۾ اقتدار ۽ اطاعت بنهي جو ذڪر ڪونهي.

ظاهر آهي ته حڪومت کانسواءِ رياست هلي ڪانهي سگهندي، تنهنڪري رياست ۽ حڪومت ٻئي سياسيات جي موضوع ۾ شامل ڪرڻ کانسواءِ چارو ڪونهي. وري ماضيءَ کي ڇڏي حال کي پرکي نٿو سگهجي ۽ آئيندي جو مدار حال تي آهي تنهنڪري رياست ۽ حڪومت جي ابتدا ۽

ارتقا جي تاريخ، انهن جي تعلق ۾ ضرورت، فرد سان لاڳاپو ۽ مقاصد، قسم ۽ شعبا، قانون ۽ جوڙجڪ، اقتدار ۽ اطاعت، فرض ۽ جوابداريون ۽ هر اهو موضوع جنهن جو سڌيءَ يا اڻ سڌيءَ طرح رياست يا حڪومت سان لاڳاپو آهي سي سڀ سياسيات جي وسيع حدن ۾ اچي وڃن ٿا. چاڪاڻ جو رياست جي ابتدا ۽ ارتقا جو لاڳاپو ماضيءَ سان آهي ۽ جيستائين انجي نوعيت کان واقف نہ ٿبو تيستائين نہ ڪي موجوده رياست ۽ حڪومت جو اندازو ڪري سگهجي ٿو ۽ نہ وري ان ڪي بهتر بڻائي ٿو سگهجي چاڪاڻ جو هرڪنهن دؤر جا مفڪر اها ڪوشش ڪندا پئي آيا آهن تہ عوام جو آئيندو روشن ڪان روشن‌تر بڻائجي تہ جيئن هر ايندڙ نسل پنهنجي وڏن تي فخر ڪري. سياسيات جي تاريخ مان پتو پوي ٿو تہ اسان هميشه ماضي ۽ حال جي رياستن جو اپياس ڪري آئيندي لاءِ رياست ۽ حڪومت جون بهترين صورتون ٺاهڻ لاءِ ڪوشش پئي ڪئي آهي. ائين ڪئي چئجي تہ سياسيات جي وسعت جون جڙون هڪ طرف رياست جي ماضيءَ ۾ ڪتل آهن تہ پئي طرف انجي موجوده حالتن جي چند چاڻ ۾، تہ ٽئين طرف سياسي اخلاقيات تي حاوي آهن، جنهن جي ذريعي اسين مستقبل جي ڪنهن بهتر صورت لاءِ سوچي سگهون ٿا. مطلب تہ سياسيات ۾ انهن سڀني ڳالهين تي سوچڻو آهي تہ رياست چا هئي، چا آهي ۽ چا هڻ گهرجي.

گيٽل ٿو چوي، "سياسيات اها تاريخي تحقيقات آهي جا ٻڌائي ٿي تہ رياست چا هئي؛ هي هڪ اهو اونهو اپياس آهي جو ٻڌائي ٿو تہ رياست جي نوعيت ۽ حقيقت چا آهي؛ ۽ اخلاق تي مبني هڪ اهو سياسي بحث آهي جو متعين ڪري ٿو تہ رياست چا هڻ گهرجي." گارنر ٿو چوي، "سياسيات، رياست کان شروع ٿي رياست تي ختم ٿئي ٿي." پال ژينيٽ (Paul Janet) ٿو چوي، "سياسيات، سماجي علم (سماجيات) جو اهو حصو آهي جيڪو رياست جي بنيادن ۽ حڪومت جي اصولن سان لاڳاپو رکي ٿو."

۳- اصطلاحي تفاوت (Terminological Distinctions)

جڏهن ڪو علم ترقي ڪندو آهي تہ ان جا اصطلاح ۾ جڙندا ويندا

آهن. اهڙن علمي اصطلاحن جو مقرر مفهوم، ان علم کي پليءَ پٽ پروڙڻ ۾ اسانجي مدد ڪندو آهي. خود سياسيات لاءِ به ڪيترائي علمي اصطلاح وقت بوقت ڪتب آندا ڦٻي ويا آهن. اچو تہ انهن اصطلاحن تي ويچار ڪريون تہ جيئن هن علم کي پوريءَ طرح پڙهي ۽ پرجهي سگهون.

(الف) **سياست** (Politics) : سياسيات پهريائين پهريائين يونان ۾ ترقي ڪئي ۽ يوناني عالمن- افلاطون ۽ ارسطوءَ- انهيءَ علم کي باقاعدگي بخشي. ارسطوءَ تہ پنهنجي ڪتاب جو نالو 'سياست' (Politics) رکيو اهو اصطلاح يوناني لفظ پولس (Polis) مان جڙيو جنهن جي معنيٰ آهي شهر، انهيءَ مان شهرواسي (Politis) ۽ شهري (Political) لفظ ٺڪتا.

يوناني لوڪ شهر کي رياست ڪري سمجهندا هئا جنهن مان 'شهري رياست' (City - State) جو اصطلاح جڙيو ۽ جنهن علم هيٺ شهر جي مختلف مسئلن ۽ انتظامي امور تي بحث ڪيو ويو تنهن کي سياست (Politics) سڏيو ويو. ان ريت هي اصطلاح سياسيات جي پنهي پهلوئن- علمي توڙي نظري لاءِ ڪتب اچڻ لڳو پر سمي ڦٻي انجي معنيٰ ۽ مطلب ۾ وسعت پيدا ٿيڻ ڪري ڦيرو اچي ويو ۽ اهو اصطلاح فقط عملي سياست جي معنيٰ ۾ ڪتب اچڻ لڳو ۽ ڪافي بدنام ٿيو. مشهور سياسي مفڪر سر فريڊرڪ پولاڪ (Sir Frederick Pollock) سياست کي ٻن پاڻن- نظري ۽ عملي- ۾ هيٺينءَ ريت ورهايو آهي.

(۱) هن 'نظري سياست' (Theoretical Politics) ۾ مختلف نظرين جهڙوڪ نظريہ رياست، نظريہ حڪومت، نظريہ قانون ۽ نظريہ رياست (جڙتو يا فرضي شخصيت جي حيثيت ۾) کي آندو آهي. هن نظريہ رياست ۾ انجي ابتدا، حڪومت جي درجن ۽ نمونن ۽ حاڪميت يا اقتدار اعليٰ تي بحث ڪيو آهي؛ نظريہ حڪومت ۾ حڪومت جي ڪاروباري ڪاتن، صوبن، قاعدن ۽ جماعتي ادارن تي بحث ڪيو آهي؛ نظريہ قانون ۾ جوڙجڪ جي ٽاهڻ ۽ منظور ڪرڻ، مقصد ۽ مفهوم، اصول ۽ انتظام تي بحث ڪيو آهي ۽ آخري سرخيءَ هيٺ رياستن جي هڪٻئي سان لاڳاپي، سنسٽائن ۽ بين الاقوامي قانون تي روشني وڌي آهي.

(۲) 'عملي سياست' (Practical Politics) ۾ پڻ چئن سرخين هيٺ بحث ڪيو اٿس (۱) رياست، جنهن ۾ حڪومت جي موجوده نمونن، (۲) حڪومت، جنهن ۾ جوڙ جڪي قانون، عام رواج، پارليامينٽري سرشتي، فوج، پوليس، سڪي، بجيٽ ۽ واپار (۳) قاعدا ۽ قانون، جنهن ۾ جوڙجڪ تيار ڪرڻ جي طريقي، ڪورٽن ۽ انهن جي هلي چلي، اختيار ۽ اقتدار ۽ (۴) رياست هڪ شخصيت، جنهن ۾ ايلچيپڻي، صلح ۽ جنگ، ڪانفرنسن ۽ انهن ۾ ٽيل فيصلن ۽ بين الاقوامي قبوليتن تي بحث ڪيو اٿس.

انهيءَ ۾ شڪ ناهي ته پولاڪ جي هيءَ ورچ نهايت سهڻي ۽ معقول آهي پر جيئن ته لفظ سياست بدنام ٿيندو پئي رهيو آهي تنهنڪري هاڻي هن علم لاءِ سياسيات جو اصطلاح موزون سمجهيو پيو وڃي ۽ سياست جو اصطلاح جماعت بندي، چوندن ۾ حصي وٺڻ، حڪومت تي نڪته چيني ڪرڻ، حڪومت حاصل ڪرڻ لاءِ جماعتي پروگرام ۽ دستور رٿڻ لاءِ ڪتب اچي ٿو. جماعتن جي اڳواڻن کي سياستدان ڪوٺجي ٿو، جن جو سياسيات سان علمي لاڳاپو نه هوندو آهي. اهوئي سبب آهي جو 'سياست' جي بطور اصطلاح اڳوٽي اهميت نه رهي آهي. آمريڪي مفڪر سلٽاؤ (Soltau) ته ائين چئي ڪٽي جند ڇڏائي آهي ته جيتوڻيڪ هن مضمون کي سياست يا حڪومت چوڻ درست آهي پر جيئن ته هاڻي مروج ۽ معروف نالو سياسيات آهي تنهنڪري ڪنهن شڪ يا مونجهاري کان بچڻ خاطر ان کي سياسيات ئي چوڻ گهرجي.

(ب) **سياسي فلسفو** (Political Philosophy):- ڪن سياسي مفڪرن، سياسيات کي، سياسي فلسفو يا ڪري ڪوٺيو آهي. هن علم کي صرف سياسي فلسفو ڪري سمجهڻ مناسب ڪونهي ڇاڪاڻ جو هرڪنهن علم جي فيلسوفي انجي بنيادي مسئلن تي بحث ڪندي آهي. هوءَ کي رايا پيش ڪندي آهي جن جو عملي پهلوءَسان واسطو نه هوندو آهي پر سياسيات ۾ نظريا ۽ عمل پئي شامل ٿين ٿا. تنهنڪري هن علم کي رڳو فيلسوفيءَ تائين محدود ڪري ڇڏڻ خود علم کي محدود ڪرڻو آهي. ائين آهي ته سياسيات کي پنهنجي فيلسوفي آهي جا انجي مبادين سان بحث ڪري، کي نظريا

قائم ڪري ٿي جنهن تي عمل ڪرڻ سان سياسيات جي پيڙهه پڌجي ٿي. انگريز مفڪرن ، سياسيات کي فيلسوفي انهيءَ ڪري ڪوٺيو آهي جو هو رياست جي مبادين. تي بحث ڪري ٿي ۽ رياست پاڻ ڪائنات جو هڪ حصو آهي ، جنهن سان فيلسوفيءَ جو سنئون سڌو لاڳاپو آهي.

گلڪرائيسٽ ٿو چوي ، " جديد رواج موجب سياسيات ۾ اهڙي خاص معنيٰ پيدا ٿي پيئي آهي جا سياسي فيلسوفيءَ کي اڃا نصيب نه ٿي آهي". انهن سپني راين کي اڳيان رکي ائين چئي سگهجي ٿو ته سياسي فلسفو ، رياست جي بنيادي مسئلن تي بحث ڪري ، انجي ترقيءَ لاءِ کي اصول ۽ نظريا پيش ڪري ٿو ، جن جي چنڊچاڻ بعد سياسيات ۾ انهن تي عملي قدم کڻيو وڃي ٿو.

(ج) سياسيات علم آهي يا فن؟

(Is Political Science a Science or Art)

اهو اختلافي مسئلو آهي ته سياسيات کي علم چئجي يا فن . ارسطو ، بودان (Bodin) ، هابس(Hobbes) ، سجوڪ (Sidgwick) ، برائيس (Bryce) ۽ بلنشلي وغيره ان کي علم جو درجو ڏا ڏين ، پر بيا مفڪر جهڙوڪ بڪل (Buckle) ، ميٽلئنڊ (Maitland) ۽ ڪامتي (Comte) اهڙا به آهن جيڪي ان کي علم ڪري نٿا سڃين . ڪامتي پنهنجي رايي کي ٽيڪو ڏيڻ لاءِ ٽي مضبوط دليل ڏئي ٿو (١) سياسيات جا سپيئي ماهر ، انجي طريقي ، اصول ۽ نتيجن تي متفق نه آهن - (٢) انجي ترقي ۽ واڌارو سلسليوار ڪو نه ٿو ٿئي ۽ (٣) انجي ذريعي مستقبل بابت ، اڳوات ڪو به رايو قائم ڪري نٿو سگهجي ، جهڙيطرح علم طبعي ، علم ڪيميا وغيره علمن ۾ ٿئي ٿو.

اهڙن دليلن کي سڃجي يا نه ، تنهن کان اڳ اهو ڄاڻڻ ضروري آهي ته علم ۽ فن چئجي ڇا کي ٿو. علم جي اصلي معنيٰ آهي ڄاڻ ۽ اصطلاح ۾ علم ، معلومات جي اهڙي مجموعي کي چئجي ٿو ، جيڪو باترتيب مشاهدي ، تجربي ۽ اپياس ذريعي حاصل ڪيل هجي ۽ ان جي چنڊ چاڻ ڪري ، کي اصول ۽ قانون جوڙيا ويا هجن . علم جي پيٽ ۾ فن ،کنهن ڪم ڪرڻ جو اهڙو طريقو ٿو ٻڌائي ، جنهن تي عمل ڪرڻ سان ان جون

خوبيون ۽ خرابيون ظاهر ٿيو پون. مطلب ته علم جي پيش ڪيل اصولن تي ، فن جي ذريعي صحيح نموني ۾ عمل ڪري سگهجي ٿو.

اهڙي علمي معيار تي جڏهن اسين سياسيات کي پرکيندا سين ته پوءِ ان کي علم جو درجو ڏيڻو ئي پوندو ؛ چاڪاڻ جو ان ۾ انسان ذات جي دستوري تاريخ، بيشمار سياسي تجربن ۽ گهڻين ئي رياستن جي آئين ۽ جوڙجڪ جي چنڊچاڻ ڪري، اصول ۽ قانون جوڙيا وڃن ٿا، جيڪي گهڻو ڪري صحيح ثابت ٿين ٿا. البت ائين سو آهي ته هي علم طبعي علمن وانگر تز رايو پيش ڪري نٿو سگهي، چاڪاڻ جو طبعي علم جنهن جوهر ۽ مادي تي تجربو وغيره ڪن ٿا سو سدائين هڪجهڙو رهي ٿو ۽ بدلجي ٿو ته ۽ ان جا ڪي سبب ڏيئي سگهجن ٿا پر سياسيات جو لاڳاپو انسان ذات سان آهي جنهن جي فطرت هر وقت بدلجندڙ آهي. جڏهن خام مواد جنهن جو مشاهدو ۽ تجربو ڪجي ، تنهن جي سدائين بدلجڻ جي خاصيت هجي ته پوءِ ان جي بنا تي جيڪي اصول ۽ قانون جوڙيا ويندا سي سدائين صحيح ثابت ٿين سو ممڪن ئي ڪونهي ۽ انهيءَ جي ڪري سياسيات کي علم جي دائري مان ڪيئي چڏجي سا ڳالهه ڪانه ٿي ٿهي ، چاڪاڻ جو سياسيات جي ماهرن، اڳين ۽ هاڻوڪن سياسي ادارن کي نظر ۾ رکي، سياسي واقعن جي چنڊ چاڻ ڪري ، ترتيب ڏئي ، اپياس ڪري ان مان‌ڪي نتيجا ڪيديا ، اصول جوڙيا ۽ قانون ٺاهيا آهن . هو ماضيءَ جي انقلابن ۽ سياسي حالتن کي پرکي ۽ پرجهي ان نتيجي تي پهتا آهن ته عوام جي هيٺاين، غريبيءَ ۽ ملڪ جون واڳون سنڀالينڊڙن جي ظلم ۽ ڏاڍ جي ڪري انقلاب اچي ٿو . ان اصول تي اسين اڳواٽ اهو رايو قائم ڪري سگهون ٿا ته جنهن ملڪ جو حڪمران طبقو ظلم ۽ ڏاڍ تي ڪمر ڪشي بيهندو ۽ عوام غريبيءَ ۽ تباهيءَ جي چڪيءَ ۾ پيسجڻ لڳندو ته اتي انقلاب ضرور ايندو. مطلب‌ته سياسيات هڪ سماجي علم آهي ، جيڪو طبعي علمن وانگر کي قطعي نتيجا نٿو پيش ڪري سگهي ، تنهن هوندي ب ان کي علم جي دائري مان ڪيئي نٿو سگهجي .

ساڳئي وقت تي سياسيات کي فن جو درجو ب حاصل آهي ، جو هو

پنهنجي علمي اصولن تي عمل ڪري ٿو. سياسيات جي جوڙيل اصولن تي عمل ڪري هرهڪ مدبر پنهنجي حڪومت کي بهتر بڻائي ۽ ملڪ جي رهاڪن کي اهڙا شهري بڻائي سگهي ٿو جيڪي نه رڳو پنهنجي قوم ۽ وطن لاءِ فخر جو باعث بڻجي سگهن پر پين ملڪن ۾ انهن جي رهاڪن لاءِ پڻ لائق رهبر بڻجي سگهن ٿا، جنهن ۾ ئي انسان‌ذات جي پلائيءَ جو راز سمايل آهي. اهڙن اصولن تي عمل ڪرڻ سان انهن جون خوبيون ۽ خاميون ظاهر ٿيو پون ۽ سياسي مفڪرن انهن خامين کي وقت بوقت دور ڪرڻ واسطي نوان طريقا ۽ اصول پڻي پيش ڪيا آهن تنهن ڪري سياسي مفڪرڪي سماج سڌارڪ پڻ چئي سگهجي ٿو.

(د) سياسيات جي اپياس جا مقاصد ۽ افادو.

(Objects and Utility of Studying Political Science)

سياسيات جي وصف ۽ ان جي علمي اصطلاحن تي بحث ڪانپوءِ هاڻي‌اسان کي ڏسڻو آهي ته سياسيات جي اپياس جا مقاصد ڪهڙا آهن ۽ ان‌ مان ڪهڙو فائدو آهي. سياسيات ۾ رياست ۽ حڪومت بڻي اچي وڃن ٿيون، ازان سواءِ انهن جون سڀئي عملي حيثيتون پڻ ان ۾ شامل آهن. ان نقطهءِ نظر کان سياسيات جي اپياس جا مقصد هيٺ درج ڪجن ٿا:

(١) رياستي زندگيءَ جا بنيادي اصول جوڙڻ ۽ ان جي نوعيت بابت تحقيقات ڪرڻ ته جيئن سماج جي عام بهتري حاصل ڪري سگهجي. ان صورت ۾ رياست ۽ افراد جي لاڳاپن، توڙي رياست جي نوعيت ۽ تنظيم جي چند چاڻ ڪرڻي پوندي: بنيادي اصول ورڻ تڏهن طي ڪري سگهبا جڏهن دنيا جي رياستن جو صحيح طور تي اپياس ڪبو.

(٢) سياسيات جي اپياس جو ٻيو مقصد آهي ته هيل‌تائين سياسي دنيا ۾ ڪهڙيون ڪهڙيون صورتون ۽ تنظيمون قائم ٿيون ۽ انهن جي شروعات ۽ واڌارو ڪيئن ٿيو. انهيءَ جي لاءِ، انهن انساني تنظيمن، جن ۾ سماجي ضابطي جو عمل دخل رهيو آهي، تن‌جي‌جاچ پڙتال ڪرڻي پوندي، ۽ تاريخي طور تي اهو ڏسڻو پوندو، ته سياسي دنيا ۾ انسان‌ذات پنهنجي لاءِ چا پڻي پسند ڪيو، جونديو، پيدا ڪيو ۽ حاصل ڪيو آهي، ۽ ڪهڙن سببن جي ڪري

اِئين ٿئي ٿيو آهي؟ چاڪاڻ جو، سياسيات اها ڳالهه سڃڻ لاءِ تيار نه آهي، تہ ڪو موجوده صورت حال اٽل آهي يا ان ۾ ڪنهن به قسم جي ڦيرگهير نٿي ٿي سگهي.

(۳) رياست جي ابتدا ۽ ارتقا بابت تاريخي تحقيقات، ۽ موجوده سياسي صورتحال جي تنقيدي چنڊچاڻ بعد آئيندي جي سياسي واڌاري ۽ ترقيءَ لاءِ سياسي قانون جوڙڻا آهن. اهڙا اصول جوڙڻ وقت تاريخي حقيقت ۽ اخلاقيات کي نظرانداز نه ڪرڻو آهي.

مٿيان ٽيئي مقصد حاصل ڪرڻ سان، رياست ۽ انجي رهاڪن ۽ دنيا جي ٻين رياستن کي هي افادو حاصل ٿئي ٿو، جو انسان ذات جي فطرت ۽ انهن جي باهمي امداد جو علم حاصل ٿئي ٿو جنهن جي ذريعي ماڻهو پنهنجو پاڻ کي سڃاڻڻ شروع ڪري ٿو. ماڻهوءَ جڏهن پنهنجو پاڻ کي سڃاتو تہ پوءِ هو ٻئي جو قدر ڪرڻ لڳندو، ۽ هڪ ٻئي جي قدر ڪرڻ کان پوءِ رياست ۽ حڪومت جي صحيح حيثيت کي سڃاڻندو ۽ مڃيندو ٿي، ۽ انهن جي قائم ڪيل اصولن تي هلي هڪ سٽي شهريءَ جي حيثيت ۾ مفيد زندگي گذارڻ لڳندو. نہ رڳو ايترو ٿيندو پر سياسي مفڪر ۽ عالم، ماڻهن ۽ ملڪ جي چڱائي واسطي، نت نون مسئلن تي ويچار ڪرڻ لڳندا ۽ اهڙا نظريا جيڪي ڪاغذ ۽ ڪتاب جي سونهن ٻڌجي رهن تن کي نظرانداز ڪري انسان ذات جي فائدي لاءِ نيون عملي راهون ڳولي ڪڍڻ ۾ دلچسپي وٺندا، ۽ اهڙن اصولن کان جن‌ڪان نيٺ ڇهيو رسٽو هوندو، تن جي نقصان‌ڪار پهلوئن کان آگاهه ڪندا، ۽ اهو به سمجهائڻ جي ڪوشش ڪندا، تہ فلاڻا ڪارنامه ۽ ڪم جيڪڏهن اجتماعي طور تي ملڪ ۽ ملت جي لاءِ سر انجام ڏبا، تہ مفيد ۽ نيڪ ڇٻا، چاڪاڻ جو ان ۾ وطن جي پلائي سمايل آهي. پر جي اهي ساڳيا ڪم انفرادي حيثيت ۾ ذاتي فائدي لاءِ ڪبا تہ اهي ڏوهه ۽ برائيءَ جي حيثيت رکندا، چاڪاڻ جو ان ڪان ملڪ ۽ ملت کي ڇهي رسڻ‌جو انديشو نہ پر پڪ آهي؛ گويا سياسيات جو مقصد فرد، رياست ۽ انسانيت، ٽنهي جي بهبودي آهي. اهوئي سبب آهي، جو ايمرسن ٿو چوي تہ انسانيت جي خدمت جي لاءِ هي سيني ڪان عظيم علم آهي، ۽ برناردشا جو چوڻ آهي تہ هي اهو علم آهي جنهن سان تهذيب و تمدن کي بچائي سگهجي ٿو.

(د) سياسي نظريو (Political Theory) :- سياسيات جي مختلف پهلوئن تي روشني وجهڻ بعد، 'سياسي نظريي' کي سمجهڻ ۾ ضروري آهي چاکاڻ جو نظريو پهرين قائم ڪجي ٿو ۽ پوءِ ان تي عمل ڪيو وڃي ٿو. سياسي فلسفو ۽ سياسيات جي مبادياتن تي بحث ڪري، کي اصول يا نظريا قائم ڪري ٿو ۽ پوءِ ان تي عمل ڪيو وڃي ٿو.

سر فريدرڪ پولاڪ، سياسي نظريي ۾ چار نظريا - نظريو رياست، نظريو حڪومت، نظريو قانون ۽ نظريو رياست - هڪ فرضي شخصيت جي حيثيت ۾ شامل ڪيا آهن، پر ان ۾ سياسيات جا ٻيا ڪيترائي نظريا آهن جي رهجي ويا. جهڙوڪ آزادي، مساوات، حقوق ۽ فرائض، عيثيت، قوميت، انفراديت، اجتماعيت، نراجيت وغيره انهن سڀني جي ابتدا ۽ ارتقا، غرض و غايت، ناتن ۽ تعلقات بابت پوري معلومات نه هوندي، تہ سياسي نظريي ۽ اصول جي پرک ۾ اڏوري ٿي پوندي.

آخر ۾ پروفيسر الياس احمد جو رايو پيش ڪجي ٿو. هو سياسي نظريي بابت چوي ٿو تہ هيءَ سياسي افڪار بابت اها جاڻ آهي جنهن موجب سياسي اصولن ۽ حقيقتن معلوم ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي وڃي ٿي، ۽ اهڙن خيالات تي بحث ڪيو وڃي ٿو، جن کي سياسيات جا اوائلي اصول چئي سگهجي ٿو. هن جي خيال موجب سياسي فلسفو هنن سوالن جا جواب پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪري ٿو (الف) رياست هڪ مقصد آهي، يا ڪنهن مقصد جي حاصل ڪرڻ جو ذريعو يعني رياست ۽ ماڻهن جي لاءِ آهي يا ماڻهو رياست جي لاءِ (ب) رياست جي حاڪميت يا اقتدار اعليٰ جو مفهوم ڇا آهي. (ج) آزادي ڇاکي چئجي- قانون ۽ آزادي توڙي قانون ۽ اخلاقيات جو هڪ ٻئي سان ڪهڙو ناتو آهي. (د) شهرواسين جي زندگيءَ ۾، رياست ڪهڙي حد تائين مداخلت ڪري ٿي، يعني اقتدار ۽ آزادي جو پاڻ ۾ ڪهڙو لاڳاپو آهي. (هـ) ماڻهو رياست جي ڇو ٿا مڃن، هنن کي بغاوت ڪرڻ جو حق حاصل آهي ڇا؟ (و) سماجي انصاف ڇاکي چئجي؟ مساوات ۽ پائيچاري جو مطلب ڇا آهي؟

هاڻي اسان کي سڌ پئي تہ سياسي نظريي ۾ ڪهڙيون ڳالهيون اچي وڃن ٿيون.

۴. اسلامي سياسي نظريو (Islamic Political Theory)

اسلام لفظ جون ٻ معنائون آهن، هڪ اطاعت ۽ ٻي امن ۽ سلامتي. اطاعت جو مطلب آهي پوري ڪائنات جي اپائٽهار ڪي واحد مختار ڪل هستي سمجهي، دل جي سچائيءَ سان، انجي اڳيان جهڪڻ ۽ سيس نوائڻ. اطاعت ڪيئن ڪجي؟ آيا، جنهن هستيءَ جي اڳيان جهڪڻو هجي سا سامهون رکجي، يا انجي طرفان موڪليل اصولن جي پابندي ڪري فرمانبرداريءَ جو مظاهرو ڪجي. هن ڪائنات جي اپائٽهار جي هستي، هرڪنهن معمولي ذهن ۽ عقل واري ماڻهوءَ جي دماغ ۾ اچڻ جي ڪانه آهي، تنهن ڪري ان پنهنجي رسولن ۽ نبين جي ذريعي جيڪي حڪم موڪليا آهن، ۽ اهي وري آسماني صحيفن ۾ درج ٿيل آهن، تن جي مڪمل پيروي ڪرڻ سان اطاعت جو صحيح مظاهرو ٿي سگهي ٿو. الله تعالىٰ ڪيترائي نبي سڳورا موڪليا ۽ پڇاڙيءَ ۾، نبي آخرالزمان محمد مصطفىٰ صلعم کي موڪليو. آخري ڪتاب قرآن ڪريم نازل ڪيو، ۽ آخري دين اسلام عطا فرمايو. مسلمانن کي دين اسلام تي هلڻ لاءِ قرآن ڪريم ۾ آيل حڪمن جي پوري پوري پيروي ڪرڻي، ۽ حضرت محمد مصطفىٰ صلعم جن جي نقش قدم تي هلڻو آهي. جيڪي لوڪ حضرت جن جي زماني ۾ هئا تن پاڻ ڪريم جن جي هلت چلت ۽ قول و فعل کي ڏسي انجي پيروي ڪري اطاعت ۽ فرمانبرداري بجا آندي. پاڻ سڳورن جي برقع متائڻ بعد خلفائي راشدين جيڪي پاڻ سڳورن جي نقش قدم تي هليا، تن جي اطاعت ۽ فرمانبرداري ڪئي ويئي، ۽ انهن کان پوءِ سڄيءَ دنيا جي مسلمانن لاءِ قرآن ڪريم، حديث شريف ۽ علمائي حق جو عمل وڻي ڇهيو آهي، جن جي روشنيءَ ۾ مسلمان اپائٽهار جي اطاعت ۽ فرمانبرداري، سرانجام ڏيندا رهن ٿا.

قرآن ۽ حديث موجب هر هڪ مسلمان کي هنن ڳالهين تي ايمان آڻڻ ضروري آهي. (۱) اپائٽهار جي وحدانيت ۽ مختار ڪل ڏاڻ جو اقرار ڪرڻ (۲) انبيائے ڪرام کي برحق سمجهڻ ۽ حضرت محمد مصطفىٰ کي نبي آخرالزمان ڪري مڃڻ. (۳) قرآن ڪريم ۽ ٻين آسماني صحيفن تي

ايمان آڻڻ (۴) ملائڪن، ڏينهن قيامت، دوزخ ۽ جنت، قضا ۽ قدرت تي يقين رکڻ.

هرڪنهن مسلمان کي مٿين سڀني ڳالهين جو زبان ۽ دل سان اقرار ڪرڻو آهي. اسلام هڪ مڪمل دين آهي جيڪو زندگيءَ جي هرهڪ ڏس ۾ انسان جي رهنمائي ڪري، مٿس اثر وجهي ٿو. اهڙيءَ ريت سياسيات بابت ٻڌ ان کي پنهنجو نظريو آهي، جيڪو قرآن ۽ سنت جي چوڌيواري کان ٻاهر نٿو نڪري سگهي. ايتري وضاحت ڪانپوءِ اسلامي سياسي نظريي جا بنيادي اصول درج ڪجن ٿا.

(۱) الله تعالىٰ جي ربوبيت ۽ حاڪميت جو اقرار ڪرڻ، ان کي رياست جو خالق ۽ مالڪ سمجهڻ، ۽ ان جي حڪمن پٽاندر پاڻ هلڻ، حڪومت هلائڻ، سياسي ۽ سماجي مسئلا طي ڪرڻ. قرآن مجيد ۾ الله تعالىٰ جي ربوبيت ۽ اقتدار بابت آيو آهي :

"اي نبي! تون چئو، تہ اي اهل‌ڪتاب هن ڪلمہ ڏانهن اچو جيڪو توهان ۽ اسان ۾ اشتراڪ جو سبب آهي. اهو هيءُ، تہ اسين هڪڙي الله کان سواءِ، ڪنهن کي معبود نہ ٻڌايون، ۽ ڪنهن کي به ان سان شريڪ نہ ڪريون، ۽ اسان مان کي لوڪ، بين لوڪن کي، الله کان‌سواءِ رب نہ تسليم ڪن". (قل يا اهل الكتاب تعالوا الىٰ كلمة سواء بيننا و بينكم آن لانعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً اربابا من دون الله.) تحقيق اهو الله تعالىٰ جو حڪم آهي (إن الحكم إلا الله).

(۲) اسلامي رياست جو قانون ڈڻي تعالىٰ جي حڪمن پٽاندر هوندو. ڪنهن کي به اهڙو ڪوبہ قانون بنائڻ جو اختيار ڪونهي، جيڪو الله تعالىٰ جي فرمان جي خلاف وڃي، يا ان ۾ ڦيرگهير آڻي.

(۳) اسلامي رياست، نبيءَ، جيڪو الله تعالىٰ جي طرفان موڪليل ۽ نياپو آڻيندڙ ٿئي ٿو، جي پڌايل اصولن تي قائم ٿيندي.

(۴) اسلامي رياست جي رهاڪن کي مغربي طرز واري عام آزادي نہ، پر مسلمانن کي هڪ محدود عمومي حاڪميت (Limited Popular Sovereignty) حاصل هوندي.

(٥) اسلامي رياست جو مقصد، الله جي حاڪميت جو تصور قائم ڪرڻ، ماڻهن کي نيڪيءَ ڏانهن رغبت ڏيارڻ، برائيءَ کان روڪڻ، منجهن عدل ۽ انصاف، هرطرح جي پائيچاري ۽ همدرديءَ جو جذبو پيدا ڪرڻ، ۽ ماڻهن جون بنيادي ضرورتون سولائيءَ سان پوريون ڪرڻ آهي.

(٦) جيئن ته نبي آخرالزمان ڪانپوءِ ڪو پيو نبي نه اچڻو آهي، تنهن ڪري رياست جو دنيوي حاڪم ٿيندو وقت جو خليفو، جيڪو هر حال ۾ مسلمان هوندو. خليفي کي عوام چونڊيندو ۽ هو عوام جي صلاح سان، اپائٽمار جي حڪمن پٽاندر هلندو، انهن جي حفاظت ڪندو، ۽ باغين کي مقرر سزائون ڏيندو.

(٧) حڪومت جو ڪاروبار هلائڻ لاءِ مجلس شوريٰ قائم ڪرڻ. الله تعاليٰ فرمائي ٿو، "انهن معاملن ۾ مشورو ونڊندا ڪريو، ۽ جڏهين اي محمد صلعم توهان مشورو ڪري وٺو ته خدا تي توڪل ۽ پروسو ڪريو. بيشڪ الله تعاليٰ توڪل ڪرڻ وارن کي دوست رکي ٿو."

(٨) اسلامي رياست ۾ خليفي جي اطاعت لازمي آهي. عوام کي بغاوت ڪرڻ جي، ان صورت ۾ اجازت آهي، ته جڏهن هو ڏسي ته خليفو ڪليوڪلايو اسلام جي بنيادي اصولن جي خلاف ٿو هلي، يا مرتد ٿي ويو آهي. الله تعاليٰ ارشاد فرمائي ٿو، "الله جي اطاعت ڪريو، ان جي رسول جي اطاعت ڪريو، ۽ انهن ماڻهن جو حڪم مڃيو، جيڪي توهان مان حڪمران هجن. جيڪڏهن اوهان ڪنهن به معاملي ۾ پاڻ ۾ نه ٺهو، ته الله ۽ انجي رسول صلعم ڏانهن رجوع ڪريو، جيڪڏهن توهان الله ۽ قيامت جي ڏينهن تي ايمان رکو ٿا."

اهي آهن ٿوري ۾ اسلامي سياسي نظريي جا بنيادي اصول، جن جي وضاحت اڳتي هلي پنهنجي پنهنجي جاءِ تي ٿيندي.

سياسيات جي اڀياس جا طريقا

(Methods of Study of Political Science)

سياسيات ۾ اها تحقيق به ڪئي ويندي آهي، ته آئيندي رياست ۽ حڪومت جي بهترين صورت ڪهڙي هڻ گهرجي، ۽ اهو سڀ ڪجهه ماضيءَ

ڇه ڪجي حالات جي روشني ۾ ، تجربا ڪري ڏيکبو آهي. عيسوي اوڻيهين صدي ۾ ٿين ٿا هن علم کي باقاعدي علم ڪري ڪونہ ڇيو ويو ، پر پوءِ جڏهن ان کي اهو درجو عطا ٿيو ، تہ ان ۾ تجربي ڪرڻ لاءِ مختلف طريقا پيش ڪيا ويا. ڪامتي ٻي طريقا (١) مشاهداتي (٢) تجرباتي ۽ (٣) تقابلي پيش ڪيا. جان استوئرٽ مل ، چار طريقا (١) ڪيميائي يا تجرباتي (٢) جاميٽريڪل يا مجرد (٣) طبيعاتي يا استخراجي ۽ (٤) تاريخي پيش ڪيا. هن جي خيال ۾ پهريان ٻہ طريقا ڪارگر نہ هئا ، تنهن ڪري هن استخراجي ۽ تاريخي طريقن تي زور ڏنو آهي. بلنشلي ، ٻہ طريقا (١) فيلسوفاڻو ۽ (٢) تاريخي پيش ڪيا. ڊيسلئندرس (Deslanders) ، ڇهہ طريقا (١) سماجي (٢) تقابلي (٣) سڌانتي (Dogmatic) (٤) قانوني (Juridical) (٥) عقل سليم ۽ (٦) تاريخي پيش ڪيا ۽ ڪن مفڪرن وري حياتياتي ۽ نفسياتي طريقا ڀڻ پيش ڪيا. ان ريت ڪيئي طريقا وجود ۾ آيا ، پر عام طور تي ڇهہ طريقا (١) مشاهداتي (٢) تاريخي (٣) تقابلي (٤) فيلسوفاڻو (٥) تجرباتي ۽ (٦) تجزياتي مستعمل آهن.

(١) مشاهداتي طريقو (Method of Observation)

بذات خود وڇي ، ڪنهن شي ڪي ڏسڻ ، جاچڻ ۽ ان بابت حقيقتون معلوم ڪري ڪنهن نتيجي تي پهچڻ جي ڪري ، انساني فڪر ۽ نظر ۾ وسعت پيدا ٿئي ٿي. ابن خلدون چويو ٿو ، تہ جيڪو شخص اجتماع تي اونهي نظر نٿو رکي ، سو صحيح نتيجي تي پهچي کين سگهندو. سياسيات ۾ ڀڻ اهڙو طريقو اختيار ڪري ، مفيد نتيجن تي پهچي سگهجي ٿو ، جنهن جي لاءِ هڪ ذهين ۽ زيرڪ انسان جي ضرورت پوي ٿي ، چاڪاڻ جو ساڳئي مشاهدي ۾ ڪيترين ئي حقيقتون درپيش اچن ٿيون . ڪڏهن ڪڏهن تہ اهي حقيقتون هڪ ٻئي جي بنهہ ابتڙ هونديون آهن ، جن مان صحيح نتيجا ڪيڏ ۾ معمولي دماغ منجهي پوندو آهي ، تنهن ڪري مشاهدو ماڻي صحيح نتيجا ڪيڏ لاءِ اونهي نظر ۽ وڏي تجربي واري ماڻهوءَ جي ضرورت آهي ، لارڊ برائيس اهو طريقو اختيار ڪيو. هن مختلف ملڪن جو دورو ڪري ، اتي جي ماڻهن سان ملي ڳالهيون ٻولهيون ڪري ، سياسي حالتن ، انتظامي ڏانچي ، قانون ۽ جوڙجڪ

جو اپياس ڪري ڪي مفيد نتيجا ڪڍيا آهن. اهڙي طرح جاچ پڙتال ڪري موجوده صورت ۾ حقيقتن کي پرکي ۽ مشهور ڪتاب (۱) آمريڪي دولت مشترڪ (American Commonwealth)۽ (۲) جديد جمهوريتون(Modern Democracies) لکيا.

هن ۾ تقابلي طريقي ۾ ٿورو ڦير آهي. تقابلي طريقي ۾ ماضيءَ جي سياسي واقعن ۾ ادارن جي، مگر هن طريقي ۾ موجوده حالتن جي هڪٻئي سان پيٽ ڪئي ويندي آهي.

(۲) **تاريخي طريقو** (Historical Method):- تاريخ مان حاصل ڪيل نتيجا، سياسيات ۾ ڪنهن صحيح نقطي تي پهچڻ ۾ مددگار ٿين ٿا. سياسيات جي تاريخ مان، رياست جي ابتدا، ارتقا ۽ نوعيت، جوڙجڪ، قانون ۽ سياسي ادارن جي ڪارڪردگي بابت معلومات ملي ٿي ۽ انهن مان نڪتل نتيجن جي بنياد تي اسين آئيندي لاءِ انسٽا ڪريون ٿا. شاگردن کي تاريخ جي اپياس مان فائدو رسي‌ٿو. تاريخي طريقي جو مدار مشاهدي ۽ تاريخي حقيقتن تي ٿئي ٿو. سيلي (Seeley)، فريمئن (Freeman) ۽ لاسڪي (Laski) هن طريقي تي وڏو زور ڏنو ۽ زوردار دليل پيش ڪيا آهن پر سڄوڪ ۽ پيا مفڪر جن‌جو لاڳاپو، فيلسوفاڻي مڪتب فڪر سان آهي، سي فيلسوفاڻي يا اخلاقي طريقي کي، ترجيح ڏين ٿا. هنن جو چوڻ آهي ته تاريخي طريقي مان، هڪ ته رڳو ماضيءَ جي سياسي ادارن بابت سند ملي ٿي جيڪا اسانجي حال ۽ مستقبل جي مسئلن حل ڪرڻ ۾ هرو ڀرو هٿي ڪانه ٿي ڏئي، ڇاڪاڻ جو هرهڪ دؤر ڪي پنهنجا پنهنجا مسئلا ٿين ٿا جن جو حل به انهيءَ دؤر جي حالتن تي مدار رکي‌ٿو. ٻيو ته تاريخ ۾ حقيقتون سادي نموني بيان ڪيون وڃن ٿيون جن جو سياسي حادثن ۽ ادارن جي ڇڪائيءَ ۽ ٺاهيءَ سان ڪو لاڳاپو ڪونه ٿئي ۽ فيلسوفاڻا ۽ اخلاقي معيارئي ڇڪائيءَ ۽ ٺاهيءَ جي پرکڻ جي ڪسوٽي ٿين ٿا، تنهنڪري هن ٽولي جي مفڪرن فيلسوفاڻي طريقي‌کي ترجيح ڏني آهي. انهن اعتراض هوندي به تاريخي طريقي جي اهميت گهٽائي نٿي سگهجي ڇو جو هاڻي تاريخ به ٻوس علمي نموني ۾ لکي وڃي ٿي ۽ هوءَ حالتن جي ڇڪي ۽ ٺاهي هٿ تي ٻڌ پنهنجو راهو ڏيڻ لڳي آهي. سيلي

جو چوڻ آهي، "اسان کي سوچڻ، سمجهڻ، عمومي نتيجا کڍڻ، تشريح ڪرڻ ۽ فرق لهڻ گهرجي؛ اسان کي مستند حقيقتون گڏ ڪري، تحقيقات ڪرڻ گهرجي. جيڪڏهين اسين پهريون طريقو اختيار ڪنداسين تہ اسان جا دليل بي بنياد ٿي پوندا ۽ اسين علمي جاربون مڙهيندا رهجي ويندا سين پر جي رڳو ٻيو طريقو وٺنداسين تہ فقط بي مقصد حقيقتون ڪٺيون ڪرڻ لڳنداسين، جن جي اهميت جو پتو ڪونہ پوندوسين". آشيرواتم جو خيال آهي تہ تاريخي طريقو اختيار ڪندي هنن اصولن جو ضرور خيال رکڻ گهرجي (۱) اجاين هڪجهڙين ۽ متوازن حقيقتن کان پرهيز ڪجي (۲) حال ۽ مستقبل، تاريخي حقيقتن مطابق بڻائڻ تي زور نہ ڏجي (۳) پنهنجي خيال ۽ مرضيءَ موجب تاريخي مواد جي چونڊ نہ ڪرڻ گهرجي (۴) تاريخ پاڻ کي ورجائي ٿي واري مثال ڏي نہ ڪي هروپرو ڳنڍ ٻڌي وبهجي ۽ نڪي وري، ان کي نظرانداز ڪري ڇڏجي.

(۳) **تقابلي طريقو** (Comparative Method) :- هي طريقو ارسطوءَ جي زماني کان وٺي هلندو اچي. هن ۾ پيٽ ۽ تقابل جي ذريعي ڪنهن سياسي مسئلي جي چنڊچاڻ ڪري، ان جي سببن ۽ اثرن جو اندازو لڳائي، مشترڪ قدرون ڪڍي، ڪو عام اصول جوڙڻ ۾ ڪامياب ٿي سگهجي ٿو. گلڪرائيسٽ جي چوڻ موجب تاريخي واقعن جي تهہ ۾ جيڪي عام اصول ڪم ڪن ٿا سي معلوم ڪرڻ جي ڪوشش ۾، مخالف عنصرن جو امتحان ڪرڻو پوي ٿو ۽ سماجي تنظيم، اقتصادي حالتن، قوم جي طبيعت ۽ سياسي زندگيءَ جي لاءِ وري ان جي قابليت، اخلاقي معيار، اطاعت ڪرڻ ۽ قانون تي هلڻ جي عادت جو لحاظ رکڻو پوي ٿو. ارسطوءَ پنهنجي دؤر ۾ ۱۵۸ جوڙجڪن جو اڀياس ۽ چنڊچاڻ ڪري، انهن کي هڪ ٻئي سان پيٽي پوءِ نتيجا ڪڍيا هٿا. موجوده دؤر ۾ مانٽيسڪيو، برائيس، ڊي ٽاڪول (De Tocqueville) ۽ ٻين انهيءَ طريقي تي عمل ڪيو آهي.

هي طريقو ڪتب آڻيندي، هڪ محقق کي وڏيڪ احتياط کان ڪم وٺڻو پوي ٿو چاڪاڻ جو تاريخ هروپرو پاڻ کي هر وقت ورجائيندي نٿي رهي جو ڪن ٻ ۾ ٻن لڳ‌ڀڳ واقعن تي ڳنڍ ڪٽي ٻڌبي ۽ جدا جدا ملڪن

جي مختلف حالتن کي نظرانداز ڪري ڇڏبو تہ اهڙين حالتن ۾ غلط نتيجن نڪرڻ جو انديشو آهي . هي طريقو بہ حقيقت ڪري تاريخي طريقي جي الڳ شڪل آهي .

(۴) فيلسوفاڏو طريقو (Philosophical or Priori Method) :- هن طريقي ۾ پهريائين کو اصول يا تصور، دماغ ۾ قائم ڪري پوءِ انجي روشنيءَ ۾ رياست ۽ ان سان لاڳاپو رکندڙ ڳالهين ۽ ادارن تي ويچاري ڪي نتيجا ڪيڍيا وڃن ٿا . هن ۾ پهريائين رياست جي نوعيت ۽ مقصد قائم ڪري سياسي ادارن ۽ پين ڳالهين تي ويچاري ڪي نتيجا ڪيڍي، تاريخ سان انهن نتيجن جي پڻ پرائي ڪندڙ واقعا ڳولي پيش ڪيا وڃن ٿا ۽ ان ريت هڪ ' نظرياتي رياست ' قائم ڪرڻ جا خواب لڏا وڃن ٿا . ان جي شروعات يونان مان ٿي ۽ ڪوششون اڄ تائين جاري آهن . افلاطون جو ڪتاب 'جمهوريہ' (Republic) ۽ ٿامس مور جو 'مثالستان' (Utopia) ، اهڙين قياس آرائن جا عمدا مثال آهن. هن طريقي تي پيا عمل ڪندڙ مشهور مفڪر، روسو، جان ستوئرٽ مل، سجوڪ وغيره آهن .

ان طريقي ۾ وڏي ۾ وڏي خرابي هيءَ آهي جو اهو سجو قياس آرائي تي ٻڌل ٿئي ٿو، جنهن جو عمل سان ڪو واسطو ڪونہ هوندو آهي . ڪڏهين ڪڏهين تہ انجي پڻ پرائي ڪرڻ لاءِ تاريخ بہ ساڻ ڏيئي نہ سگهندي آهي ۽ اهڙن اصولن تي عمل ڪرڻ سان ملڪ ۾ انڊ ڏنڊ ۽ سموري ڪاروبار ۾ ماندڻ مچي ويندو آهي . بلشلي جو چوڻ آهي تہ هي طريقو لهيو وڃيو قياس آرائيءَ تي ٻيهي، ان ۾ واقعن تي گهٽ يا ماڳهين ڏيان ڏي نہ ٿو ڏنو وڃي . ڪن مفڪرن تي، پنهنجا فرضي قائم ڪيل اصول، اهڙو تہ چانڀجي ويندا آهن جو هو هرهڪ ڳالهہ ڪي ساڳئي ساڍي سان پيا ماپيندا آهن . ڪارل مارڪس (Karl Marx) ڪان بہ اهائي غلطي ٿي جو هن هرهڪ واقعي ڪي اقتصاديات جي ساهميءَ ۾ توريو ۽ چيو تہ دنيا جي تاريخ بنائڻ ۾ رڳو اقتصادي سببن پاڻ ورتو آهي . هن مذهب، انساني جذبات، جاگرافيائي حالتن وغيره کي صفا نظرانداز ڪري ڇڏيو .

3481

(۵) تجرباتي طريقو (Experimental Method):- تجربو انسان کي گهڻو کجهه سيکاري ٿو. سياسيات ۾ به مختلف تجربا ڪري ڪو صحيح نتيجو ڪڍي سگهجي ٿو حالانڪ اهي تجربا علم طبعي يا علم ڪيميا جهڙن علمن کان، جن ۾ مادي تي تجربو ڪيو ويندو آهي، الڳ نوعيت رکن ٿا. سياسيات ۾ تجربو تاريخي شاهدين ۽ واقعن تي ڪيو وڃي ٿو. انقلاب، جنگ، قانون ۽ جوڙجڪ ۾ ڦيرگهير وغيره سڀ سياست جي تجربن جا مثال آهن. دنيا جي هرهڪ ملڪ ۾ تجربا ٿيندا رهيا آهن. پاڪستان ۾ بنيادي جمهوريت ۽ صدارتي نظام حڪومت جا تجربا ڪيا ويا وڃن. تجربي جي بنياد تي لارڊ ڊرهام جي ۱۹۳۹ع واري رپورٽ تي ڪئناڊا کي ذميدار حڪومت ملي. سائمن ڪميشن جي رپورٽ تي هندوستان ۾ مڪاني خود حڪومت رائج ڪئي ويئي ۽ پورهيتن جي اشتراڪي آمريت جي بنا تي "سوويت يونين" ٺاهي ويئي. مطلب ته هر نئون قانون، نئين نيتيءَ يا نئين اداري جو قيام، سڀ سياسي تجربا آهن، جن جي اپياس ۽ مدد سان نت نوان نتيجا ڪڍيا وڃن ٿا.

(۶) تجزياتي طريقو (Method of Analogy):- هي طريقو پروفيسر گلڪرائيسٽ پيش ڪيو آهي. هن ۾ ڪن به بن شين، جن ۾ ڪي هڪ جهڙيون خاصيتون هجن تن جو اپياس ڪري ڪي نتيجا ڪڍيا ويندا آهن. هن طريقي جو مشهور علمبردار هربرٽ اسپينسر (Herbert Spencer) آهي جنهن انسان ۽ رياست جي وچ ۾ پيٽ ڪري نتيجو ڪڍيو ته رياست به انسان جي بدني سرشتي وانگر ڪم ڪري ٿي. هي به هڪ ڪارگر طريقو آهي، جنهن سان ڪي يقيني نه، پر لڳ ڀڳ نتيجا ڪڍيا آهن. اهو طريقو ڪتب آڻيندي هيءَ دقت ٿئي ٿي جو جنهن به شي کي مواد ڪري کڻبو آهي تنهن سان ڪيترين ئي نرالين حالتون لاڳاپو رکنديون آهن. ان ڪري هڪ جهڙايون ڳولهڻ ۾ وڏي مشڪلت ڪرڻي پوندي آهي. ان کي "اختلافي طريقو" (Method of Differences) پڻ چئبو آهي.

(۷) نفسياتي طريقو (Psychological Method):- انسان جي طبيعت روز مره بدلبي رهي ٿي تنهن ڪري هن جي نفسيات کي سمجهڻ لازمي،

نہ رکو انفرادي طور ملک اجتماعي طور ۾ آهي. ساڳئي وقت مختلف ملکن جي رهاڪن جي فطرت ۽ پنهنجي ٿئي ٿي، جنهن جو مدار اتي جي سياسي، سماجي ۽ اقتصادي وغيره قدرن ۽ حالتن تي ٿئي ٿو. اهوئي سبب آهي جو هر ملک ۾ اتي جي رهاڪن جي طبيعتن ۽ حالتن آهر ڦيرگهير ٿيندي رهي ٿي. ڪامياب حڪومت فقط اها ٿيندي جيڪا مائهن جي مزاج، ملڪي حالتن ۽ سماجي لاڙن کي سمجهي وک وڌائيندي. مطلب ته سياسي زندگيءَ ۾ انساني فطرت وڏو پاڻ وٺي ٿي ۽ انساني گروهن جي طرزعمل جو اپياس، سماجي نفسيات ڪري ٿي. سياسي مسئلن حل ڪرڻ ۾ ليبان، مئڪيوگل، بالڊون وغيره هن طريقي کان وڏو ڪم ورتو آهي. هنن جو چوڻ آهي ته جيڪڏهن حڪومت پختن پيرن تي بيهڻ گهري ٿي ته انکي مائهن جي جذبات ۽ احساسات جو پورو پورو خيال رکڻو پوندو.

(٩) **سبب ۽ نتيجي وارو طريقو** (Method of Cause & Effect):-

ڪو به نتيجو بنا سبب جي نٿو نڪري. اهڙيءَ ريت سياسيات جي دنيا ۾ به جيڪي نتيجا نڪرندا رهن ٿا تن جي لاءِ ڪي نہ ڪي سبب ضرور پيدا ٿيندا آهن. مثال طور پاڪستان کي اوچتو ٺهي ڪين پيو، بلڪ اهو صدين جي جدوجهد جو نتيجو آهي. ابن خلدون ٺيڪ چوي ته تاريخ فقط واقعن جو مجموعو ڪانهي، جهڙي طرح ظاهر ۾ ڏسجي ٿو بلڪ ان ۾ هڪڙو تفصيل آهي. وجود ۾ ايندڙ هرڪنهن چيز جا ڪي سبب ٿيندا آهن، جيڪي وقتي نہ پر دائمي هوندا آهن. اهڙن اجتماعي سببن ۽ نتيجن ۾ سلسو هوندو آهي، جو اهي هڪٻئي پويان ٿيندا نظر ايندا آهن، اهوئي سبب آهي جو ماضيءَ کي حال کان ۽ حال کي مستقبل کان ڌار ڪري نٿو سگهجي. سياسيات ۾ اپياس جي هن طريقي کي به وڏي اهميت حاصل آهي.

نتيجو (Conclusion):- پيش ڪيل سڀني طريقن ۾ پنهنجون پنهنجون خوبيون آهن. ڪنهن به هڪ طريقي تي عمل ڪرڻ سان ٻين طريقن جي خوبين کان محروم رهڻو پوندو ۽ سياسيات کي ٻڌ هڪ دروازي ۾ محدود ٿيڻو پوندو، تنهنڪري هرهڪ سياسي مسئلي جي نوعيت کي ڏسي، ان کي حل ڪرڻ يا مفيد بنائڻ لاءِ کي ڪارآمد طريقا اختيار ڪرڻ گهرجن،

جن جي ذريعي وڌيڪ لاڀ حاصل ٿئي. موجوده دؤر جي گهڻن مفڪرن جو خيال آهي ته تاريخي، فيلسوفاڻي ۽ نفسياتي طريقن کي گڏي کتب آڻڻ مفيد ٿيندو. چاڪاڻ جو تاريخي حقيقتن جي چند چاڻ، اخلاقي، نفسياتي ۽ منطقي اصولن جي روشنيءَ ۾، ڪرڻ سان ئي مناسب ۽ صحيح نتيجي تي پهچي سگهجي ٿو. جيتوڻيڪ اسان کي خبر آهي ته (۱) سياسيات جي اصطلاحن جي، مادياتِ جي اصطلاحن وانگر، سدائين ساڳي معنيٰ نٿي ورتي وڃي (۲) هن علم جا ماهر ته پنهنجي پنهنجي راءِ رکن ٿا پر عوام جو اڪ ۽ آچار، سانوڻ ۽ سومار پڻ ان تي اثرانداز ٿئي ٿو. حضرت علي، حضرت معاويه جي مقابلي ۾ انهيءَ ڪري ناڪامياب ٿيو جو صفين جي جنگ ۾ ڪيس سندس ساٿين قرآن جي نالي تي صلح ڪرڻ لاءِ لاچار ڪري وڌو (۳) حاڪم توڙي محڪوم جون طبيعتون ۽ مزاج بدلبو رهي ٿو، ان ڪري ملڪ جي نيتي، جوڙجڪ، قانون ۽ فڪر ونظر ۾ نت نئين ڦيرگهير ايندي رهي ٿي (۴) انصاف تي پڻ حاڪم ۽ هلندي وارا اثر انداز ٿيندا رهن ٿا جنهنڪري به ملڪ ۾ بدامني پکڙجي ٿي. مولانا ابوالڪلام آزاد ٿو چوي ته دنيا ۾ سڀني کان وڌيون ناانصافيون، جنگ جي ميدان کان پوءِ، عدالت جي ايوانن ۾ ٿيون آهن. (۵) خود نظريا به عملي دنيا ۾ سموري جا سمورا ڪامياب ڪونه ٿا ٿين. انهن ۾ ڪي نه ڪي اوڻايون سمي پئي نڪريو اچن. هن سڀني ڳالهين کي نظر ۾ رکي، سياسيات جي طريقن تي نظر وجهنداسين ته نيٺ انهيءَ رايي تي اچڻو پوندو ته ڪوبه هڪڙو طريقو مفيد ڪونه ٿيندو، بلڪ سڀني طريقن مان مفيد جزا ڪڍي ڪري انهن جي روشنيءَ ۾ هلبو ته ملڪ ۽ ملت لاءِ، وڌيڪ نيڪي ۽ پلائي حاصل ڪري سگهبي. هن ڏس ۾ نڪي هرو پرو عوام کي اهميت ڏجي ۽ نه وري ماهرن کي "عقلِ ڪل" سمجهي، سندن قول جي اندي پيروي ڪجي؛ مگر حالتن ۽ راين جي چنڊچاڻ ڪري اڳتي وڌڻ ئي ڏاهپ جي نشاني آهي. ڊاڪٽر فائينر (Dr: Finer) ڪهڙي نه چڱي ڳالهه ڪئي آهي جي اسين عين‌اليقين جا حامي کين آهيون پر گهٽ ۾ گهٽ ممڪنات جا پيغمبر ضرور ٻڌجي سگهون ٿا، سو جيڪڏهن اسين پڪ سان ڪجهه چئي نٿا سگهون

تہ بہ هنن طريقن کي ڪتب آڻڻ سان اهو ٻڌائي سگهون ٿا تہ فلاٽي ڳالهہ جو نتيجو سياسي طور تي فلاڻو ٿي سگهي ٿو.

۶- سياسيات جو ٻين سماجي علمن سان لاڳاپو
(Relation of Political Science to other Social Sciences)

هرڪنهن علم کي تڏهن پوريءَ طرح پروڙي سگهبو جڏهن ڏسبو تہ انجو ٻين علمن سان ڪهڙو ناتو آهي ۽ ان ٻين علمن کي ڇا ڏنو ۽ انهن کان ڇا ورتو آهي. سياسات سماجي علم آهي، تنهنڪري اهو ڏسڻ لازمي آهي تہ انجو ٻين سماجي علمن سان ڪهڙو ناتو آهي.

سياسيات ۽ سماجيات (عمرانيات) (Political Science and Sociology):

سماجيات، سماج جي هرڪنهن پهلوءَ - سياسي، معاشي، تهذيبي، مذهبي وغيرہ- جو اڀياس ڪري، انسان کي سماجي هستيءَ جو درجو ڏيئي، هنجي ابتدا، تنظيم ۽ ترقيءَ تي روشني وجهي ٿي. سياسيات فقط رياست ۽ حڪومت سان لاڳاپو رکي ٿي ۽ انسان کي هڪ سياسي ساهوارو سمجهي، سندس سياسي پهلوءَ تي بحث ڪري ٿي؛ جنهن سان ڏسبو تہ سماجيات بنيادي علم آهي ۽ سياسيات انجو هڪ پاڳو آهي. ان ريت هي ٻئي علم هڪ ٻئي سان لاڳاپيل آهن.

ٻنهي علمن جو جيتوڻيڪ هڪٻئي سان گهاڻو ناتو آهي تنهن هوندي بہ انهن جون حدون نروار ڪري سگهجن ٿيون. (۱) سماجيات، انسان جي سڀني سماجي پهلوئن تي روشني وجهي ٿي مگر سياسيات فقط سياسي پاسي تي بحث ڪري ٿي، تنهنڪري انکي سماجيات جي مخصوص شاخ ڪري ٿو سمجهجي (۲) انسان جي سياسي زندگي، انجي سماجي زندگيءَ کان گهٽو پوءِ شروع ٿئي ٿي. ان ريت سياسيات، سماجيات کان پوءِ وجود ۾ آئي. (۳) سماجيات جي دائري ۾، انسانن جا منظم ۽ غيرمنظم گروه اچي وڃن ٿا ۽ اها هنن جي شعوري توڙي غيرشعوري حرڪات و سڪنات سان بحث ڪري ٿي حالانڪ سياسيات، منظم سماج ۾ انسان جي شعوري سياسي امور تي بحث ڪري ٿي (۴) سماجيات جو تعلق ان ڳالهہ سان آهي تہ ڇا ٿيو ۽ ڇا ٿئي پيو، پر سياسيات انهن ٻنهي ڳالهين سان گڏ اهو بہ ٻڌائي ٿي تہ

چا ٿيڻ گهرجي. (۵) انسان جا سماجي ناتا ڪيترائي آهن جهڙوڪ ماءُ پيءُ، پاءُ پيڻ، زال جا مڙس جا لاڳاپا، ساڳيءَ ريت مذهبي، واپاري وغيره لاڳاپا پڻ سماجيات جي دائري ۾ اچي وڃن ٿا پر سياسيات انساني زندگيءَ جي صرف سياسي پهلوءَ - رياست ۽ حڪومت - جو گهرو اڀياس ڪري ٿي.

سياسيات ۽ انسانيات (Political science & Anthropology):-

انسانيات ۾ انسان جي مختلف نسلن، انجي عادتن، هلت چلت، ذهني ڪيفيت، ماحول ۽ سماجي لاڳاپن تي بحث ڪيو وڃي ٿو. اهو به ڏٺو وڃي ٿو ته نسلي اعتبار سان ڪيئن انسان دنيا جي جدا جدا ملڪن ۾ پکڙجي ويو ۽ هڪڙي نسل جي رسم و رواج جو، ٻئي نسل جي رسم و رواج تي ڪيئن ۽ ڪهڙو اثر ٿيو. ان ريت هن علم جي ذريعي حاصل ڪيل معلومات مان، رياست جي ابتدا ۽ سياسي اداران جي صحيح ارتقا تي روشني پوي ٿي. سماجيات ۽ انسانيات، پنهي جي اڀياس مان اها سڌ پوي ٿي ته ڏار ڏار قومن ۽ ملڪن جا سياسي ادارا ڪڏهن به هڪجهڙا ٿي نٿا سگهن. جيڪڏهن سياسي مفڪر، اهو خيال نه ڪري ته انسانن جي مختلف گروهن ۾ ڪهڙو فرق آهي ته پوءِ هو ڪڏهين به صحيح نتيجا نڪو ڪڍي سگهي. انسان ذات جي خون جو وهڪرو جاري آهي ۽ ماڻهوءَ کي پنهنجي ماحول جو ڪينهوڙو ڪوٽيو ويو آهي. انهيءَ رت جي وهڪري جي ڪري مختلف نسلن ۾ ناتو قائم آهي ۽ ماڻهو ڪينهوڙي واري خاصيت جي ڪري پنهنجي ماحول کان متاثر ٿيندو رهي ٿو. هٽلر جي پيش ڪيل نظريه قوميت ۽ آريا نسل جي برتريءَ واري اصول جي اڀياس، ڪيترائي منجهيل مسئلا حل ڪري ڇڏيا. ازان سواءِ نسلي ۽ ملڪي ايڪي، قوميت جي پيدائش ۾ وڏو ڀاڱ ورتو آهي ۽ انسانيات جي اهڙي اڀياس، سياسيات جي لاءِ ڪافي قيمتي مواد مهيا ڪيو آهي.

سياسيات ۽ تاريخ (Political Science & History):-

انسان جيڪي ڪارنامه ماضيءَ ۾ ڪري چڪو آهي تنهن جي مجموعي کي تاريخ ٿو چئجي. سياسيات ۽ تاريخ، پنهي جو هڪٻئي سان اهڙو گهاٽو ناتو آهي جو پنهي کي هڪٻئي کان سواءِ مڪمل چئي نٿو سگهجي، ان

ڪري ٿي فري مين چيو آهي ته تاريخ، ماضيءَ جي سياست آهي ۽ سياست حال جي تاريخ. سرجان سيلي (Sir J1 on Seeley) پنهنجي جو لاڳاپو هيٺن چئي نهايت خوبصورتيءَ سان ڏيکاريو آهي ته سياسيات کان سواءِ تاريخ کو ميوو ڪونہ ٿي ڏئي، تاريخ کان سواءِ سياسيات جي پاڙ ڪانهي (History without Political Science bears no fruit, Political Science without history has no root)

هي ثمر تاريخ آ، علم سياست کان سواءِ،
آ رکيل علم سياست جي بنا، تاريخ تي.

مطلب ته تاريخ اهو ذخيرو آهي جنهن مان سياسيات پنهنجو مواد حاصل ڪري، سياسي اصول جوڙي ٿي. تاريخ نويس جو ڪنو ڪيل مواد انسان لاءِ ڪارگر ٿئي ٿو چاڪاڻ جو تاريخ جي تجربيگاهہ ۾ سياسي واقعن ۽ ادارن جو اپياس ڪرڻو پوي ٿو ۽ اهڙي چنڊ چاڻ مان سياسيات جا اصول جوڙجن ٿا. لارڊ ائڪٽن (Lord Acton) جو چوڻ آهي ته سياسيات، تاريخ جي چشمي ۾ ان ريت پوشيده علم آهي، جهڙيءَ ريت درياه جي واريءَ ۾ سون جا ذرا ملهل هوندا آهن.

رياست جي بنجڻ ۽ بگڙڻ، حڪومتن جي قيام، رياست جي سربراهہ جي اختيارن، ڪورٽن جي انتظام، قانونن جي جوڙڻ جا طريقا وغيره سياسي ڳالهين جو علم، انسان کي تاريخ مان ملي ٿو.

تاريخ پڙهي، سياسيات مان مناسب طور تي ڪافي ڪجهہ حاصل ڪري ٿي. تاريخي واقعن کي جيستائين مناسب ترتيب ڏيئي، سياسي ادارن جي اصولن کي نه سمجهيو ويندو تيستائين تاريخ ۾ واقعن جو بي جوڙ تذڪرو نظر ايندي. ان ڪري گارنر (Garner) چيو آهي، "انسان کي، سياسيات جي بنيادي اصولن کي پهريءَ پٽ سمجهڻ لاءِ، سياسيات جو اپياس تاريخي ڍنگ سان ڪرڻ گهرجي ۽ تاريخي واقعن جي حقيقي اهميت جاڻڻ واسطي، ان جو اپياس سياسي ڍنگ سان ڪرڻ گهرجي." حقيقت ۾، سياسيات جو دارومدار رڳو تاريخي واقعن تي ڪونهي بلڪ انهن سڪيم اصولن ۽ سببن تي آهي، جنهن جي ڪري اهم سماجي ۽ سياسي قيرگهير ٿئي ٿي.

اسانکي اهو ڏسڻو کونهي تہ فرينچ، آمريڪي ۽ روسي انقلابن ۾ ڪهڙا ڪهڙا واقعا ٿيا بلڪ اهو جاچڻو آهي تہ اهي انقلاب ڇو آيا؟ انهن جا ڪهڙا سياسي نتيجا نڪتا، ۽ انهن جو حڪومت ۽ رياست تي ڪهڙو اثر پيو؟

انهن سڀني ڳالهين کي اکين رکي ڏسبو، تہ صاف نظر ايندو، تہ جيتوڻيڪ تاريخ ۽ سياسيات ۾ ڳهاڻو ناتو آهي، تہ بہ پنهي جون حدون نروار آهن. چاکاڻ جو ان تاريخ ۾ هر قسم جي، سياسي، سماجي، اقتصادي، مذهبي وغيره واقعن جو بيان اچي وڃي ٿو حالانڪ سياسيات جو لاڳاپو، فقط سياسي ڳالهين سان ٿئي ٿو، (٢) تاريخ صرف واقعن تائين محدود ٿئي ٿي. ۽ سياسيات ۾ نظريا بہ شامل آهن (٣) تاريخ رڳو اهو ٻڌائي ٿي، تہ ڇا ٿي گذريو ۽ ڇا ٿي رهيو آهي، پر سياسيات ان ڳالهہ ڏانهن بہ ڌيان ڇڪائي ٿي، تہ ڇا ٿين گهرجي. ائين ڪرڻ واسطي هوءَ اخلاقيات، نفسيات وغيره جو سهارو بہ وٺي ٿي.

سياسيات ۽ اقتصاديات (معاشيات) (Political Science & Economics):

سياسيات جو جيترو لاڳاپو تاريخ سان آهي اوترو ئي اقتصاديات سان آهي. اقتصاديات، ماڻهن جي روزگار، آڻ ۽ نيٺ، ڪمائڻ ۽ کپائڻ، ڪمائڻ ۽ بچائڻ، محصول ۽ ڏيل ۽ مختلف ملڪن سان واپار ڪري، پنهنجي ملڪ لاءِ ناتو ڪمائڻ جي مسئلن تي بحث ڪري ٿي. هن پنهي علمن جو بنياد، انسان ذات جي خوشحالي بحال رکڻ واري اصول تي ڪنيل آهي، تنهن ڪري سندن هڪٻئي سان گهاڻو ناتو آهي. حڪومت ملڪ جي معاشي نظام کي بهتر بڻائڻ لاءِ بجيٽ تيار ڪري، محصول ۽ ڏيلون وٺي، ٻين ملڪن سان واپار ڪري ناتو ڪمائي، ناڻي جي مناسب ورڇ ڪري، ماڻهن جي روزگار جو بندوبست رکي ٿي ۽ ڪارخانا قائم ڪري ٿي. ان ريت حڪومت جي ڪارڪردگي جو اثر اقتصاديات تي هر حال ۾ پوندو رهي ٿو. ٻئي پاسي معاشي مسئلا بہ حڪومت تي پنهنجو اثر وجهندا رهن ٿا. موجوده دؤر جي هرڪنهن سياسي تحريڪ جي پويان، اقتصادي اصول ڪم ڪندا ڏسجن ٿا. اشتراڪي ملڪن ۾، حڪومت جي هٿ جو دارو مدار اقتصاديات تي آهي. ڪارل مارڪس جي اقتصادي [illegible] سموري دنيا جي سياسي ويچار ۽ تحريڪن

تي اثر وڏو آهي. ان جي تعليم جي ڪري ڪميونسٽ "طبقاتي جدوجهد" (Class Struggle) جو پر چار ڪن ٿا ۽ زور تي حڪومت جو تختو اونڌو ڪري "پرولتاري آمريت" (Proletariat Dictatorship) قائم ڪرڻ گهرن ٿا. ڪارل مارڪس جي اقتصادي نظرين، سموري دنيا ڪي، ۾ دشمن گروهن ۾ ورهائي ڇڏيو آهي.

اهو ته عام طور تي ڏسبو آهي ته سياست جي واڳ ۾ ناٿي وارن جي هٿ ۾ هوندي آهي. ناٿي تي نر ۾ وڪاسيو وڃي ته پوء جنهن ملڪ جو ناٿو چند شخصن يا گهراڻن ۾ ڦرندو رهندو، تنهن ۾ عوام ڪهڙو خوش رهي سگهندو يا جمهوريت ڪهڙو ڪامياب ٿي سگهندي! فرينچ انقلاب، جنهن يورپ جي سياسي ويچارن ۾ وڏي تبديلي آندي سو پڻ اقتصادي انقلاب هو.

عوام بجا طور تي اميد رکي ٿو ته حڪومت، سندن زندگيءَ جو معيار بلند ڪرڻ لاء جوڳا آپاء وٺندي. گلڪرائيسٽ جو چوڻ آهي، "رياست جون سڀئي ڪارگذاريون انهن شرطن موجب عمل ۾ اچن ٿيون، جيڪي (شرط) رياست پنهنجي قانون ۾ رکي ٿي ۽ رياست جي فرض بابت جيڪي نظريا بروقت رائج ٿين ٿا، تن جو ملڪ جي اقتصادي زندگيءَ تي تمام گهڻو اثر پوي ٿو." ان ريت پنهي علمن جو هڪئي سان اهڙو گهاٽو ناتو آهي جو صدي ڪن اڳ تائين اقتصاديات کي "سياسي اقتصاديات" (Political Economy) ڪري ڪوٺيو ويندو هو.

پنهي علمن ۾ ايڏي گهاٽي ناتي هوندي ۽ نمايان فرق آهي. آئوربرائون (Ivor Brown) جي چوڻ موجب اقتصاديات جو لاڳاپو شين سان آهي ته سياسيات جو عوام سان. اقتصاديات، قيمتن کي نظر ۾ رکي ٿي، ته سياسيات قدرن کي. اقتصاديات جو ماهر شين جي قيمتن جي ڄاڻ ته رکي ٿو پر قدرن جي نه.

انهيءَ بحث سان اهو چٽيءَ ريت پيو ڏسجي ته پنهي علمن جون پنهنجون پنهنجون حدون هوندي ۽ پئي علم هڪئي کي ڪيترو نه متاثر ڪن ٿا ۽ ويجهو آهن.

سياسيات ۽ اخلاقيات (Political Science and Ethics):

اخلاقيات، انسان جي نيڪ ۽ بد، صحيح ۽ غلط عمل ۽ سچ۽ ڪوڙ جي قدرن جي اپياس جو علم آهي. ان جو لاڳاپو انسان جي عملن ۽ لڇڻن يعني زندگيء جي معيار سان آهي ۽ ان جو مقصد، انسان کي چگي ۽ نيڪ عملن ڏانهن وارڻ آهي. اهوئي سبب آهي جو افلاطون، سياسيات کي اخلاقيات جو هڪ حصو ڪري ٿو سمجهي. ارسطوءَ، پنهي علمن کي ڏار ڏار ڪيو پر ايترو چيائين ته سياسي معاملن ۾، انسان جي بلندترين اخلاقي فيصلن کي محڻ گهرجي. ڪانٽ (Kant) جو قول آهي‌ته سچي سياست، اخلاق کانسواءِ هڪ وک به اڳتي نٽي سگهي. سياسيات جو آخر مقصد اهو آهي ته انسان جي زندگيءَ جو معيار ۽ ڪردار بلند ٿئي ۽ هڪ ڀلاحي رياست، (Welfare State) قائم ٿئي ته جيئن اها انسان‌ذات جي پلائيءَ ۽ بهبوديءَ جو ڪارڻ بڻجي ۽ چگائيءَ، بهبوديءَ ۽ پلائيءَ جي پرک لاءِ اخلاقيات جو اپياس ڪرڻوئي پوندو. پر اهڙا سائينءَ جا سنواريا به آهن جن چيو ته سياسيات سان اخلاقيات جو واسطو نه هڻڻ گهرجي اهڙن مفڪرن مان پهريون شخص ميڪيا ويلي (Machiavelli) آهي جنهن سياسيات ۽ اخلاق کي ٻنهه ڌار ڪري ٻيهاريو. هن ۽ سندس پوئلڳن جو خيال آهي ته رياست جي معاملن کي پرکڻ لاءِ اخلاق کي نه پر نتيجي کي ڏسڻ گهرجي. جيڪڏهين نتيجو چگو آهي ته ڪنهل قدم کي به چگو چئبو ورنه برو، پوءِ چو نه اهڙي قدم کڻڻ سان اخلاقي قدرون لتاڙيون پون. هيگل ٿو چوي، 'رياست کي نه رڳو قانون‌ساز ٿيڻ گهرجي بلڪ اخلاق ساز به هڻڻ گهرجي.'

جڏهن سياسيات اخلاقيات کان ناتو ٽوڙي ٿي تڏهن هوءَ ڏاڍائي ۽ خودغرضي جو کيل بڻجيو پوي، تنهن ڪري سياسيات کي اخلاقيات کان‌ڌار ڪرڻ‌هاڃيڪار آهي. آئوربرائون ٿو چوي، "اخلاقي‌نظريو، سياسي نظرين کانسواءِ نامڪمل‌آهي، چو جو انسان هڪ سماجي تخليق آهي، جا اڪيلي نٽي رهي سگهي. سياسي نظريو وري اخلاقي نظريي کانسواءِ بيڪار آهي، چاڪاڻ جو ان جي علم ۽ نتيجن‌جو مدار اسانجي غلط ۽ صحيح نظرين‌تي آهي". پروفيسر الياس احمد جو چوڻ آهي، "سياسيات جو، انسان سان هڪ شهرواسيءَ جي

حيثيت ۾ لاڳاپو آهي ۽ اخلاقيات جو، انسان سان هڪ انسان جي حيثيت ۾. سياسيات کي نہ رڳو شهرواسي جي بلڪ سڀني شهرواسين جي، نہ رڳو سياسي زندگيءَ جي پر سڀني سياسي زندگيءَ جي ضرورت آهي ۽ چڱائي ۽ سڌائي پيدا ڪرڻ لاءِ سياسيات کي اخلاقيات جي مدد وٺڻي پوندي."

سياسيات ۽ نفسيات (Political Science & Psychology):-

نفسيات هڪ جديد علم آهي جنهن جو لاڳاپو شعور ۽ سمجهه سان آهي. هوءَ انسان جي شعوري ۽ غيرشعوري ذهني حالتن ۽ فطرت تي بحث ڪري ٿي. سياسي زندگيءَ ۾، انساني فطرت وڏو پاڻ وٺي ٿي تنهن ڪري سياسيات جو نفسيات تي گهڻو مدار آهي. اڇلهه ۾ سماجي نفسيات (Social Psychology) جيڪا مختلف گروهن جي طرز عمل جو اڀياس ڪري ٿي، تنهن مان سياسي مفڪر ڪافي مواد حاصل ڪن ٿا، چو جو سندن خيال آهي ته جيڪڏهين حڪومت پختن پيرن تي بيهڻ گهري ٿي ته انڪي ماڻهن جي جذبات ۽ احساسن جو پورو پورو خيال رکڻو پوندو. برائيس ٿو چوي، "سياسيات جون پاڙون نفسيات ۾ آهن." بارڪر (Backea) ٿو چوي، "سياسي نظريه ساز هاڻي نفسيات جا سماجي ماهر بڻجي ويا آهن."

مشهور مفڪر جن سياسي مسئلن جون نفسياتي سمجهاڻيون ڏنيون آهن سي هي آهن ٽريڊ (Trade)، ليبان (Le Bon)، مڪڊوگل (Mac Dongall)، والس (Wallas) ۽ بالڊون (Baldwin). هنن، رياستن ۽ نفسياتي عنصرن ۾ اتحاد پيدا ڪري فيصلا ڏنا آهن ته ملڪ ۾ ڪهڙي حڪومت هڻ گهرجي ۽ ماڻهن جي خصلتن ۽ احساسن جي مدنظر ڪهڙا قانون ٺاهڻ ڪپن. گارنر (Garner) ٿو چوي، "جيڪڏهين حڪومت پائداري ۽ شهرت ٿي گهري ته انڪي پنهنجي عملي ۽ عوام جي ذهني خيالات ۽ اخلاقي جذبات جو خيال رکڻ گهرجي." ابن خلدون ٿو چوي ته مارو ماڻهو هميشه آزاد طبيعت ۽ بهادر ٿيندا آهن تنهن ڪري اهي بانهپ يا ڏاڍائيءَ واري حڪوميءَ تي قناعت ڪري نٿا سگهن ۽ شهرجا رهاڪو، قانون جي پابنديءَ جا عادي ٿي ويندا آهن تنهن ڪري انهن کي محڪوم بڻائي سگهجي ٿو. ازانسواءِ آزاد طبع لوڪن جي حڪومت جو نظام سڌائين جمهوري، صلاحڪارانه ۽ بنهه سادو هوندو.

اڄڪلهه جون حڪومتون نه رڳو پنهنجي حدن ۾ پر بين‌الاقوامي ميدان ۾ به نفسيات کان ڪم وٺڻ لڳيون آهن. سرد جنگ (Cold War) جيڪا اڪثر ملڪن ۾ جاري آهي سا اصل ۾ نفسياتي جنگ آهي. ريڊيو جي ذريعي جو پرچار ڪري، عوام ۾ ڏارين رياستن کي متاثر ڪجي ٿو، سو به هڪ نفسياتي طريقو آهي.

سياسيات ۾ نفسيات جو پاڻ ۾ ايترو لاڳاپو آهي جو جڏهن اسين اهو ڏسڻ گهرندا آهيون ته آخر انسان، حڪومت جي حڪمن جي فرمانبرداري ۾ اطاعت چوٽو ڪري ته اسان کي يڪدم ماڻهوءَ جي نفسيات ڏانهن ڏيان ڏيڻو ۾ هن جي مختلف جبلتن- منطق، خوف، عزت جي احساس وغيره- جو اڀياس ڪرڻو پوي ٿو. ساڳئي طرح هنجي حب‌الوطني واري جذبي جا پڻ جداجدا نفسياتي اسباب آهن.

انهن سڀني ڳالهين هوندي به بارڪر جي لفظن ۾ نفسيات قدرن جو اڀياس کوڻڻي ڪري ۽ اخلاقيات جو پاڻ آهي. هوءَ شين جي فقط موجوده حالتن تي روشني وجهي ٿي ۽ سياسيات پڻ حال کي کوڻڻ وساريو آهي. ان ريت پنهي علمن ۾ چڱو خاصو لاڳاپو آهي.

سياسيات ۽ قانونيات (Political Science and Jurisprudence) :

قانونيات ۾، قانون جي نوعيت ۽ ضرورت، ابتدا ۽ ارتقا، قسم ۽ اهميت جو اڀياس ڪجي ٿو. حڪومت لاءِ ضروري آهي ته قانون جي سڀني پهلوئن تي غور ڪري، ان جي سماجي اهميت کي نظر ۾ رکي ڏسي ته انساني زندگيءَ سان ان جو ڪهڙو لاڳاپو آهي ۽ ان بعد کي ڪارگر قانون جوڙي رائج ڪري، جنهن جي عوام خوشيءَ سان پابندي ڪري. حڪومت جو سمورو دارومدار قانون- دستور، سماجي ۽ بين‌الاقوامي قانون- تي آهي. انصاف هرشخص جو پيدائشي حق آهي. ڪورٽن جي ذريعي، ماڻهن کي انصاف ملي ۽ حق پلئه پوي ٿو. سماجي قانون جي پابندين جي ڪري سڄي سماج ۾ امن ۽ آرام رهي ٿو، دستوري قانون جي ڪري حڪومت جي مختلف شعبن جو انتظام سهڻي نموني ۾ هلي ٿو ۽ بين‌الاقوامي قانون جي ڪري رياستون هڪٻئي سان ڦهي هلن ٿيون.

قانون ڏهي ڏو حڪومت جي تجربيگاهه ۾، هلي ڏو رياستن جي حدن ۾ ۽ انجي پابندي ڪري ڏو عوام. جهڙيءَريت قانونيات جو رياست، حڪومت ۽ عوام ڏنهي سان لاڳاپو آهي تهڙيءَ ريت سياسيات جو پڻ انهن ڏنهي سان گهاڙو ناتو آهي. تڏهن چئبو ته ڏنهي علمن جو ميدان ساڳيو آهي ۽ انهن جو پاڻ ۾ ڪافي واسطو آهي ۽ ٻئي هڪٻئي تي اثر انداز ڏين ٿا.

سياسيات ۽ جاگرافي (Political Scince & Geography):-

جاگرافيءَ جو علم ڏن ڀاڱن- طبعي جاگرافي ۽ سياسي جاگرافي- ۾ ورهايل آهي. طبعي جاگرافيءَ ۾، ملڪ جي طبعي حالتن جهڙوڪ آبهوا زمين، دريا، جبل وغيره تي ۽ سياسي جاگرافيءَ ۾ ملڪ جي قدرتي حدن، ورڇ ۽ ٻيڙ وغيره تي بحث ڪجي ڏو. پاڪستان جي حالت ۾ ته جاگرافيائي اثر نمايان آهن. اولهه پاڪستان ۽ اوپر پاڪستان ڏنهي جون حالتون نرالیون آهن. هڪڙي پاڳي ۾ قدرتي طور تي طوفان ۽ ٻوڏون وڏيڪ اچن ڏيون ۽ ٻئي پاسي گهٽ، هڪڙي پاسي درياڻن جي گهٽائيءَ سبب ناڪٽا ۽ اميرالبحر وڏيڪ ڏسبا ته ٻئي پاسي ايترا نه. اهڙين حالتن جي ڪري ڏنهي پاڳن جي رهڻي ڪرڻي، ذهني بيداري ۽ واپاري حالتن تي ڪافي اثر ٻيو آهي.

ائين سو آهي ته ملڪ جي رهاڪن تي، اتي جي آبهوا ۽ ٻين جاگرافيائي حالتن جو گهاڙو اثر پوي ڏو پر جهڙي طرح روسو ڏو چوي، گرم ملڪن جي لاءِ مطلق‌العنانيت (Despotism)، ڏڏن ملڪن جي لاءِ بربريت (Barbarism) ۽ موافق آبهوا وارن ملڪن لاءِ سڀي جهموريت (Good Polity) ڪامياب ڏيندي"، سو صحيح ڪونهي ڇو جو انسان ڪي ڏڏي تعالیٰ شعور ۽ سمجهه ڏني آهي سو پاڻ ڪي قدرتي حالتن جو ڀانهن‌ڏو ڀانهو ڪري ڪونه ڏو رکي بلڪ حالتن‌جو مقابلو ڪندو ڏو اڇي ۽ ڏنهنجي سمجهه آهر عمل ڏو ڪري.

ابن خلدون، ارسطو، بودان، روسو، مانٽيسڪيو ۽ ٻين جاگرافيائي حالتن جي اثر ڪي ضرور قبول ڪيو آهي پر اهي رايا ڪنهن حد تائين صحيح آهن، ڇاڪاڻ جو انسان جو ارادو ۽ عقل جاگرافيائي حالتن ڪان وڏيڪ طاقتور آهن.

ائين سو آهي ته جاگرافيائي حالتون قوم جي مزاج ۾ ڪردار ٿي ضرور اثر وجهن ٿيون. انگلنڊ اڄ هڪڙي وڏي بحري قوت آهي، اهو ان ڪري جو هي ملڪ هڪ ٻيٽ آهي جنهنجي چوڌاري سمونڊ آهي، سمونڊ تي قبضو ڪرڻ لاءِ ان جي لاءِ ضروري هو ته هو پاڻ کي بحري معاملن ۾ زوروارو ۽ طاقتور ثابت ڪري. هاڻي ته سياسيات ۾ جاگرافيءَ جو ايڏو اثر پيدا ٿي ويو آهي جو هڪ نئون اصطلاح "جاگرافيائي سياست" (Geo - Politics) گهڙجي ويو آهي جو جو فوجي لحاظ سان دفاعي اهميت وارن هنڌن جو اندازو ڪرڻ ۽ معاشيات جي قدرتي ذريعن جي چند چاڻ ۾ جاگرافيءَ جو وڏو حصو آهي.

سياسيات ۽ حياتيات (Political Science and Biology):

انسان جي بدني سرشتي ۽ رياست جي انتظام ۾- ٻنهي جي نظام ۾ هڪجهڙائي آهي. اهو نظريو افلاطون جي وقت کانوئي هلندو اچي. ڪي ان کي سڃين ٿا ته ڪي ان کان انڪار ٿا ڪن. موجوده دؤر ۾ هربرٽ سپينسر، رياست ۽ انسان جي بدني شرستي جون هڪجهڙايون ڏيکاري اهو نظريو پيش ڪيو ته رياست به هڪ حياتياتي نظام (Biological organims) آهي. ٻنهي جي هلڻ ۾ ارتقا جو اصول ڪم ڪري ٿو ۽ جهڙي طرح انسان ڄمي، وڏي وڏو ٿئي ۽ ٿيڻ مري وڃي ٿو، تهڙي طرح رياست به وجود ۾ اچي، ترقي ڪري ۽ ختم ٿي وڃي ٿي. جهڙي طرح انسانجي بدني عضون جو هڪٻئي تي مدار آهي، تهڙي طرح رياست جي فردن جو ٻڌ آهي. جهڙي طرح انسان کاڌو کائي، هضم ڪري ٿو ۽ ان مان نوان جزا جڙي بدني ڪوٽ جو پورائو ڪن ٿا تهڙي طرح رياست ۾ به ٻيو ٿئي. هن نظريي جي پوئلڳن ۾ به ڏريون آهن. هڪڙي ڏر رياست جي نظام کي، 'حياتياتي نظام' ۽ ٻي حياتياتي نظام جهڙو ڪري سڃي.

حياتيات جي اصول کي ڪٿي ڌارون پنهنجو نظريو پيش ڪيو جنهن جا به ڏاڪا آهن، (۱) تنازع للبقا يعني هستيءَ لاءِ جدوجهد ۽ (۲) بقائي اصلح يعني مناسب ترين جو جياپو. هن نظريي موجب بقا حاصل ڪرڻ لاءِ جدوجهد جاري آهي ۽ بقا صرف انهن کي حاصل ٿئي ٿي جن ۾ اهڙي

صلاحيت موجود آهي. کارلمارکس وري حياتيات کي معاشيات جي دنيا ۾ زور شور سان آندو ۽ هيگل ان کي اضداديت(Dialectics) يا جدليات جي نظريي ذريعي سياسي ميدان ۾. انفراديت پسند ۽ انهيءَ اصول کي آڏو رکي چون ٿا تہ هر فرد کي پنهنجي مفاد جي پوري آزادي هئڻ گهرجي تہ جيئن صلاحيت وارا اڳتي وڌي اچن. سرمايدار، جو آزاد مقابلو کرڻ گهرن ٿا سو ۽ انهيءَ جي کري جو غريب غربو سندن آڏو ٻيهي کونہ سگهندو. هنن سڀني نظرين ۽ اصولن سان رياست جو وڏو واسطو هئڻ کري، حياتيات جو سياسيات سان گهاڻو ناتو پيدا ٿي پيو آهي.

سياسيات ۽ شهريات (Political Science & Civics) :- سياسيات ۽ شهريات ڇو ڀاڻ۾ چولي‌دامن‌جو لاڳاپو آهي. Civics (شهريات) لاطيني لفظ Civitas مان ۽ Politics (سياسيات) يوناني لفظ Polis سان ورتو ويو آهي. ٻنهي لفظن - Civitas ۽ Polis- جي ساڳي معنيٰ، شهري رياست (City State) آهي. شروع شروع ۾ ٻنهي علمن ذريعي شهري رياستن جي نظام جو اڀياس کيو ويندو هو، پر سمي ڦري جڏهن وڏيون وڏيون رياستون قائم ٿيون تہ انهن لاءِ مسئلا ۽ الڳ الڳ پيدا ٿي پيا. سياسيات، قومي ۽ بين‌الاقوامي مسئلن ڏانهن وڌي ويئي ۽ شهريات، شهري ۽ ديهاتي معاملن تائين محدود ٿي ويئي، حالانڪ اڄا ۽ کيترائي مسئلا آهن جي ٻنهي جو موضوع آهن جهڙوڪ فرد ۽ حڪومت جو لاڳاپو، فرد ۽ حڪومت جا فرض ۽ حق وغيره تنهن هوندي ۽ ايترو آهي تہ شهريات انسان جي روزمره جي زندگيءَ سان لاڳاپو رکي ٿي ۽ سياسيات، ملڪي، غير ملڪي ۽ بين‌الاقوامي مسئلن سان. انسان جي روزمره جي زندگي ۽ رياست جي حدن ۾ ۽ حڪومت جي انتظام هيٺ گذري ٿي تنهن ڪري ٻنهي علمن کي هڪٻئي کان چني ڌار ڪري نٿو سگهجي.

باب ٻيو

رياست جي نوعيت ۽ مقصد

1- Meaning and Definition of the State.	١- رياست جو مفهوم ۽ وصف.
2- Elements.	٢- عناصر.
3- Terminological Distinictions.	٣- اصطلاحي تفاوت.
4- Elements of Nationality.	٤- قوميت جا عناصر.
5- Islam and Nationality.	٥- اسلام ۽ قوميت.
6- Organic Theory-Its nature, history and evolution.	٦- عضوي نظريو-نظريي جي نوعيت، تاريخ ۽ ارتقا.
7- Purpose of the State.	٧- رياست جو مقصد.
8- Theocracy.	٨- مذهبي حڪومت.
9- Nature and end of the Islamic State.	٩- اسلامي رياست جي نوعيت ۽ مقصد.

۱- رياست جو مفهوم (Meaning of the State):- سياسيات ۾ 'رياست' لفظ اصطلاحي ۽ علمي معنيٰ ۾ ڪم اچي ٿو، حالانڪ ان کي عام طور تي ڪڏهن قوم، ڪڏهن سماج ۽ ڪڏهن حڪومت جي معنيٰ ۾ استعمال ڪيو ويو آهي. انهن مان هرهڪ لفظ کي پنهنجي پنهنجي اصطلاحي معنيٰ آهي. جڏهن اسين چئون ٿا ته دير رياست، قلات رياست، آمريڪا جون رياستون، چترال رياست - ته اتي رياست لفظ رياست جي صوبي جي معنيٰ ۾ ڪم اچي ٿو، جا اصطلاحي لحاظ سان هڪ غلط معنيٰ آهي.

رياست جي علمي ۽ اصطلاحي معنيٰ آهي، اها آبادي جيڪا ڪنهن خاص علاقي ۾ رهندي هجي، جنهن کي منظم حڪومت هجي ۽ اها حڪومت داخلي توڙي خارجي طور تي آزاد هجي.

قديم زماني ۾ اسان جي وڏن جي رهڻي ڪرڻي ۾ هلت چلت اسان کان بلڪل نرالي هئي. هنن پهرين پهرين گهريلو زندگي اختيار ڪئي، جنهن بعد ڪٽنب، قبيلا ۽ برادريون وجود ۾ آيون ۽ آهستي آهستي منجهن گڏجي سڏجي رهڻ جي عادت پئي، جنهنڪري ڳوٺ ۽ شهر ٺهڻ لڳا. ماڻهن ۾ مذهبي ۽ سياسي سمجهه پيدا ٿي ۽ رياست وجود ۾ آئي. ارسطو کان اڳي ماڻهن رياست جو صحيح مفهوم سمجهڻ ڏانهن خيرڪو ڏيان ڏنو. ارسطو جي زماني ۾ يونان ۾ ننڍيون ننڍيون رياستون موجود هيون جن کي شهري رياستون (City States) ڪري ڪوٺيو ويندو هو. انهن مان هرهڪ جي الڳ الڳ حڪومت هئي ۽ جيڪي ماڻهو حڪومت جي ڪم ۾ دلچسپي وٺندا هئا تن کي شهرواسي (Citizens) ڪري چئبو هو. ليڪن موجوده دؤر ۾ رياست جو اهو مفهوم ۽ مطلب پڻ بدلجي ويو آهي.

شروعات ۾ ڪو به ڪنهن جو زبردست ڪونہ هو، سڀڪو آپي خان هو پر پوءِ جڏهن سياڻي، ڏاڍن ۽ هيڻن، هڪڙي هنڌ گڏجي رهڻ شروع ڪيو تڏهن کين پنهنجي بچاءَ لاءِ سوچڻو پيو ۽ هنن منجهائن هڪڙي شخص کي پنهنجو وڏو ڪري قبول ڪيو ۽ انهيءَ وڏي جو، ڪٽنب جي وڏي

يا قبيلي جي سردار جي حيثيت ۾ ، پن سيني کي هرحال ۾ چيو مڃڻو پيو. ان ريت تنظيمي زندگي شروع ٿي ۽ چند ڪٽنبن ۽ قبيلن جي وڏن هٿ ۾ گڏجي راج قائم ڪيو جنهن جي نتيجي ۾ رياست وجود ۾ آئي.

رياست هڪ قدرتي ۽ ضروري ادارو آهي، جاڪاڻ جو اها انسان جي گڏجي سڏجي رهڻ واري قدرتي جبلت جو نتيجو آهي ۽ ان کانسواءِ انسان اهو ڪجهه حاصل نٿو ڪري سگهي جيڪي هو چاهي ٿو. رياست ئي آهي جيڪا هن جون وڏيون وڏيون گهرجون جيڪي هو اڪيلي سر پوريون نٿو ڪري سگهي ، سي پوريون ڪري، انسان جي زندگيءَ کي بهتر بڻائي ٿي. ماڻهن ۽ رياست جو هڪٻئي کان سواءِ هلڻ ڏکيو آهي. ڏاهن چيو آهي ته رياست انسان لاءِ کاڌي سمان آهي. ٻئي هڪٻئي جي وجود ۽ ترقي لاءِ ضروري آهن، انڪري رياست کي ڪائناتي ادارو (Universal Institution) چيو ويو آهي، جنهن جي تنظيم ۽ ارتقا ماڻهن کان سواءِ ٿي نٿي سگهي ، جنهن مان فرد ۽ رياست جي لاڳاپي تي پڻ روشني پوي ٿي.

رياست جي وصف (Definition of the State) :- State جو لفظ Status مان ورتل آهي. شهري رياست ترقي ڪري ملڪي رياست جو روپ ورتو ۽ اها معنيٰ انهيءَ کي جرمن لوڪن پهرائي. گارنر جي چوڻ موجب رياست جو لفظ موجوده معنيٰ ۾ 'راجڪمار' (The Prince) جي مصنف ميڪياويلي، ڪتب آندو. هو لکي ٿو ، "اهي سيئي طاقتون جيڪي ماڻهن تي قبضو ۽ قدرت رکن ٿيون سي رياستون آهن ۽ اهي (رياستون) يا ته بادشاهتون آهن يا جمهوريتون."

ڏار ڏار مفڪرن، رياست جي وصف، پنهنجي پنهنجي نموني ۾ پيش ڪئي آهي، جن مان مکيه هيٺ ڏجن ٿيون ته جيئن ڪا مناسب وصف قائم ڪري سگهجي :-

ارسطو چوي ٿو ، "رياست ڪٽنبن ۽ ڳوٺن جو اهو ايڪو آهي، جنهن جو مقصد آهي پنهنجي پيرن تي ٻيهر مڪمل زندگي گذارڻ".

پروفيسر هالنڈ (Prof. Holland) جي چوڻ موجب رياست آهي، "ماڻهن جو اهو وڏو انبوهه، جن کي علائقو والاريو هجي، تن جي گهٽائي يا طاقتور

طبقي جي قوت يا مرضي، جيڪا گهڻائيءَ جي ارادي کي ، سندن مخالفن جي مرضيءَ جي خلاف عملي جامو پهرائي سگهي".

شاهه ولي الله چوي ٿو ، "رياست سان مراد رڳو گونڙا، شهر ۽ قلعا ڪانهي بلڪ هي انسان جو اهو منظم گروهه آهي جيڪو زندگيءَ جون ضرورتون حاصل ڪرڻ لاءِ پنهنجن ڏنڊن جي ڏار ڏار هڄڻ جي ڪري هڪ ٻئي سان تعاون ٿو ڪري".

فلمور (Philimore) بين الاقوامي قانون کي نظر ۾ رکندي چوي ٿو ته رياست آهي، "هڪ قوم جنهن کي علائقو والاريو هجي ۽ اها مشترڪ قانون، عادتن ۽ رواجن ذريعي پنهنجي حدن ۾ سيني ماڻهن ۽ شين تي قدرت رکندي هجي؛ ڪيس حاڪميت نصيب هجي ۽ اها جنگ ۽ صلح ڪرڻ ۽ روءِ زمين جي ٻين رياستن سان بين‌الاقوامي ناتا رکڻ جوڳي هجي."

پروفيسر برجس (Prof. Burgess) چوي ٿو ، " رياست، انسان ذات جو اهو خاص جزو آهي جنهن کي هڪ منظم فرد جي حيثيت سان ڏٺو وڃي."

بلنشلي (Bluntschli) ٻه ساڳي ڳالهه ٿو ڪري، "اها قوم جيڪا، ڪنهن محدود علائقي ۾ ، سياسي طور منظم ٿيل هجي، تنهن کي رياست چئجي ٿو."

ووڊرو ولسن (Woodrow wilson) چوي ٿو ، " رياست ان قوم کي ٿو چئجي، جيڪا هڪ محدود علائقي ۾ قانون سان فائدو وٺڻ جي خيال کان منظم هجي."

گارنر چوي ٿو ، "سياست ۽ عوامي قانون جي نظريي جي حيثيت ۾ رياست، ماڻهن جي انهيءَ گروهه کي ٿو چئجي جيڪو ڪنهن محدود علائقي تي مستقل قبضو رکندڙ هجي؛ جيڪو باهرئين دٻاءَ کان قريب قريب يا بلڪل آزاد هجي ؛ جنهن کي پنهنجي منظم حڪومت هجي ۽ اڪثر ماڻهو ان حڪومت جي اطاعت ڪرڻ جا عادي هجن."

گلڪرائيسٽ (Gilchrist) چوي ٿو ، "رياست، سياسيات جو هڪ تخيل ۽ اخلاقي حقيقت آهي ، جنهن جو وجود اتي ملي ٿو جتي ماڻهن جو هڪ تعداد ڪنهن محدود علائقي ۾ هڪ اهڙي حڪومت هيٺ ايڪي ۾ رهندو

هجي جيڪا اندروني معاملن ۾ پنهنجي حاڪميت جي اظهار جو ذريعو هجي ۽ باهرين (خارجي) معاملن ۾ ٻين حڪومتن کان آزاد هجي."

لاسڪي (Laski) چوي ٿو، ته "رياست آهي هڪ علائقائي سماج جيڪو حڪومت ۽ رعيت ۾ ورڇيل هجي ۽ جيڪو پنهنجي علائقي ۾ ٻين سڀني ادارن تي برتريءَ جي دعويٰ ڪندڙ هجي."

هيترين سارين پيش ڪيل وصفن تي غور ڪرڻ سان ڏسبو ته هرهڪ مفڪر پنهنجي پنهنجي خيال سان رياست جي وصف بيان ڪئي آهي ۽ منجهن اختلاف موجود آهي تنهن هوندي ۽ اسين انهن سان هيٺين عام قبول پيل وصف تي پهچي وڃون ٿا:-

"اها آبادي جيڪا ڪنهن خاص علائقي ۾ رهندي هجي؛ جنهن کي منظم حڪومت هجي ۽ اها حڪومت داخلي توڙي خارجي طور آزاد هجي."

مطلب ته رياست جي واسطي آبادي، علائقو يعني جاگرافيائي حدون، حڪومت ۽ آزادي يعني حاڪميت يا اقتدار اعليٰ جو هئڻ لازمي آهي.

۴- رياست جا عناصر (Elements of the State)

(الف) آبادي (Population):- ماڻهن کانسواءِ ملڪ جو خيال ڪرڻ ئي اجايو آهي، تنهن ڪري آبادي، رياست جو لازمي جزو يا عنصر آهي. افلاطون جي خيال ۾ آبادي‌ءَ جو تعداد ۵۰۴۰ ۽ ارسطوءَ جي خيال ۾ ڏهه گهٽ ۾ گهٽ ڏهه هزار ۽ وڌ ۾ وڌ هڪ لک ۽ روسو جي خيال ۾ ڏهه هزار هئڻ گهرجي، پر انهن سان کو به هڪڙو معيار قائم ڪري نٿو سگهجي، ڇاڪاڻ جو هن سڀني پنهنجي پنهنجي دؤر جي شهري يا علائقائي رياستن ۽ انهن جي اقتصادي وسيلن وغيره کي نظر ۾ رکي اهي رايا قائم ڪيا آهن. اڄ پاڪستان جي آبادي ۹- ڪروڙ ته پارت‌جي ۳۸- ڪروڙ، افغانستان جي ڏيڍ ڪروڙ ته روس جي ۲۰- ڪروڙ ۽ چين جي ۴۳- ڪروڙن کان به وڌيڪ آهي تنهن ڪري شاهه ولي‌الله جو چوڻ قدري مناسب ۽ منطقي ٿو نظر اچي. هو چوي ٿو ته آبادي گهٽ ۾ گهٽ ايتري هئڻ گهرجي جو ان ۾ سڀني ڏنڊن جا ماڻهو اچي وڃن ته جيئن سماج پنهنجي پيرن تي بيهي سگهي. هن ڏس ۾ گارنر پڻ شاهه ولي الله جو همنوا آهي جو ان جي قول

موجب رياست جي آبادي۽ جو ايترو هجڻ ضروري آهي، جيڪو ملڪ جي اقتصادي وسيلن ۽ حدن آهر، ان جي انتظام کي برقرار رکڻ لاءِ ڪافي هجي. هٽلر ۽ مسوليني۽ جي ڏينهن ۾ جرمني۽ ۽ اٽلي۽ ۾ پارن چڙهڻ وارن ڪتبن کي انعام ملندا هئا ۽ روس ۾ جيڪا ماءُ ڏهه يا وڌيڪ ٻار جڻي ٿي تنهن کي (Heroine Mother) جو اعزازي خطاب ملي ٿو ۽ اسان جي ملڪ ۾ وري خانداني رٽابنديء تي عمل ٿي رهيو آهي. ان مان ڏسبو ته آبادي۽ جو تعداد، حالتن تي مدار رکي ٿو.

روسو وري آبادي کي بن پاڳن - حڪومت ۽ رعيت - ۾ ورهائي ٿو، پر اڄ جي جمهوري دور ۾ حاڪم ۽ عوام جي اها ورڇ قبول نٿي ڪري سگهجي ڇو جو عوام جا جيڪي به نمائندا چونڊجي اچن ٿا سي حڪومت جون واڳون سنڀالين ٿا تنهن ڪري حاڪم ۽ عوام ۾ جدا جدا مستقل طبقا قائم ڪري نٿا سگهجن. البت ايترو چئبو ته هر صورت ۾، رياست لاءِ آبادي۽ جو هجڻ لازمي آهي.

(ب) علائقو (Territory):- علائقو به رياست جو اهڙو ئي لازمي عنصر آهي جهڙي آبادي. مارو ماڻهو جيڪي گذر سانگي سدائين لڏو ڪنيو پيا هلندا آهن تن کي پنهنجي رياست ڪاڏه ٿئي. فلسطين جي ورهاڳي کان اڳ ۾ يهودي، جيڪي سڄي دنيا ۾ پکڙيل هئا، تن کي پنهنجي رياست ڪاڏه هئي ڇو جو هو ڪنهن به مخصوص علائقي جا مالڪ نه هئا.

علائقي ۾ نه رڳو ڌرتي پر ان جا قدرتي وسيلا جهڙوڪ ندين، جبل، ڪاٽيون، تيل جا چشما وغيره سڀ اچي وڃن ٿا. بين الاقوامي قانون موجب رياست جا اهي ٽڪر جن تي غير ملڪي ايلچي، وزير ۽ شهري آباد ٿين ٿا، تن تي رياست جو اقتدار نه هوندو آهي ۽ جنهن رياست جي پاسي يا پاسن کان سمونڊ هوندو آهي ته پاڻي۽ تي ٿن ميل تائين علائقو ان رياست جي حدن ۾ شامل سمجهيو وڃي ٿو. هوا بازي (Aviation) ۽ ريڊيو ٽيليگرافي۽ جي ترقي۽ جي ڪري فضائي علائقي جي اهميت به وڌي ويئي آهي.

آبادیءَ وانگر علائقي جي پکيڙ ۾ مقرر ڪري نٿي سگھجي حالانڪ افلاطون، ارسطو، روسو ۽ مانٽيسڪيو وغيره پنھنجي پنھنجي خيال کان دليل ڏيئي، ايراضي مقرر ڪئي آھي پر علائقو نديو ۽ ٿئي تہ وڏو ۽. روس جي پکيڙ ۹ ڪروڙ چورس ميل تہ پاڪستان جي ٽي لک ستر هزار چورس ميل، اسرائيل جي ۸- هزار چورس ميل تہ مونا جي فقط ۸- چورس ميل آهي. ائين برابر آهي تہ جيترو ملڪ وڏو اوترا قدرتي وسيلا ۽ وڌيڪ ٿين ٿا جن جو ان ملڪ جي خوشحاليءَ تي وڏو اثر پوي ٿو، پر اڇڪلھ نديون نديون رياستون پاڻ ۾ گڏجي وفاق ناهي ھڪٻئي جي قدرتي وسيلن مان فائدو وٺي رهيون آهن. ڪنھن حالتن ۾ تہ رياست ڪي ڪو علائقو ۽ ڪونہ هوندو آهي جھڙوڪ پاڪستان ۾- اولھ پاڪستان ۽ اوپر پاڪستان- ٻئي پاڳا ھڪٻئي کان جاگرافيائي حالتن جي ڪري ڏار ڏار آهن. ساڳيءَ طرح الاسڪا وارو پاڳو آمريڪا واري باقي حصي کان الڳ آهي. ھڪڙي مخصوص علائقي تي ڪنھن ھڪڙي رياست جي حڪمراني ھٽ گھرجي پر بين‌الاقوامي قانون جي ڪري اھڙيون نراليون حالتون ۽ پيدا ٿيون آهن جو ھڪڙي علائقي تي ٻن يا وڌيڪ رياستن جو اقتدار قبول ڪيو ويو آهي. جھڙي طرح ڪجھ عرصو اڳ ۾ سوڊان تي انگلنڊ ۽ مصر جو راج ھو ۽ اڇڪلھ يونان تي، ترڪيءَ، انگلنڊ ۽ آمريڪا جي گڏيل نگراني آهي.

مٿئين بحث مان اھا ڳالھ صاف ظاھر آهي تہ رياست جي واسطي آبادي سان گڏ علائقو ۽ ضروري آهي.

نندين رياستن مان فائدا ۽ نقصان (Advantages and Disadvantages of the small States):

جمهوري حڪومتون، صحيح معنيٰ ۾ نندين رياستن ۾ قائم ٿي سگھن ٿيون جن ۾ آبادي ٿوري ٿئي ٿي ۽ هرڪو ماڻهو ملڪي مسئلن ۾ بذات خود پاڳي پائيوار ٿي، پنھنجي خيال جو اظهار ڪري سگھي ٿو. ڊي ٽاڪول جي خيال موجب دنيا جي تاريخ اھڙو ڪو مثال ئي پيش نٿي ڪري سگھي تہ ڪا وڏي قوم، ڏکھي عرصي لاءِ عوامي جمهوري حڪومت قائم ڪري سگھي هجي. چوٽي آهي تہ جيڏو اٽ تيڏا لوڏا، سو جيڏي وڏي رياست اوترا انديشا ۽ خطرا ۾

وڌيڪ ، جي هوند ننڍيءَ رياست ۾ سولائيءَ سان دور ڪري سگھجن. سڌي جمهوريت (Direct Democracy) جنهن جي لاءِ روسو وڏا دليل ڏنا آهن سا به ننڍي رياست ۾ قائم ڪري سگھجي ٿي ، جنهن جو عمدو مثال آهي سئٽزرلنڊ رياست. ازانسواءِ ننڍي رياست ۾ ايڪو ۽ وطنيت جو جذبو وڌيڪ ٿئي ٿو ڇاڪاڻ جو ٿورن جو ڪنهن مسئلي تي هڪ ٿي ويڙ سولو آهي ورنہ جيترا وات اوتريون ڳالهيون ٿينديون ۽ گھٽائيءَ ۾ اختلاف ۽ گھٽا پيدا ٿيندا.

ننڍين رياستن جا وسيلا محدود ٿين ٿا ۽ هو پنهنجي بچاءَ خاطر يا ته وڏيو وڏين رياستن جي هنج ۾ ڪرن يا ته وڏيون رياستون آڙه زورائي ڪري انهن کي هڙپ ڪريو ويون. تاريخ اهڙن مثالن سان پري پيئي آهي. جرمنيءَ، وچ يورپ ۾ ۽ جپان، ڏور اوپر ۾ ننڍين رياستن کي جهٽ ڪري ورتو. انڪري اڄ جو مفڪر وڏين رياستن جي فائدي ۾ آهي . جرمن مفڪر ٽريشڪي (Trietschke) جي قول موجب رياست آهي طاقت ۽ ننڍي رياست ڪمزور ٿئي ٿي تنهن ڪري ان جو خيال ئي اجايو آهي.

رياست جي ترقيءَ جو مدار اقتصادي اپت تي پڻ آهي، سو جيڏو ملڪ اوڏا ڏريعا. اپت جي لحاظ سان ڪپت لاءِ بازار ۾ ڪپي جا ننڍي رياست جي حالت ۾ تهائين ننڍي ٿئي ٿي. اهڙي حالت ۾ ترقيءَ لاءِ ميدان ۽ وسيلا گھٽ هٿ ڪري ننڍي رياست قدرتي طور ڪمزور ٿئي ٿي. سياسي ترقيءَ جي ڪري سڏي جمهوريت، اڻ سڌي يا عوضي جمهوريت جو روپ ورتو آهي ۽ وفاق قائم ٿيڻ ئي، ننڍي رياست جي ڪمزوريءَ جو عملي دليل آهي. ٽريشڪي جي خيال موجب وڏي رياست کي جيترا وڌيڪ وسيلا ۽ قوت ٿئي ٿي اوترو ئي هر ڏس ۾ ان جو وڌيڪ حڪم هلي ٿو، هوءَ گھٽائي ذهين دماغ پيدا ڪري ٿي جيڪي قومي تمدن جي ترقيءَ ۾ حصو ونڊي تهذيب کي تهائين سڌارين ٿا. لارڊ ائڪٽن ننڍين رياستن جي خامين تي بحث ڪندي چوي ٿو تہ اهي پنهنجي عوام جي خيالي افق کي سوڙهو ٿيون رکن . منجهن عام راءِ جي آزادي ۽ پاڪيزگي پيدا نٿي ٿي سگھي ، ازانسواءِ وڏين رياستن سان جيڪي نظرياتي وهڪرا اچن ٿا تن ۾ ننڍيون رياستون لڙهيو ويون ۽ اهي سماجي ترقيءَ جي راهہ ۾ هڪ قسم جون رنڊڪون آهن .

اڇوڪي دور ۾ جڏهن انسان ذات جي عام ڀلائيءَ خاطر، سموري دنيا کي 'هڪ رياست' بڻائڻ لاءِ گڻ گوت ڪئي پيئي وڃي تہ اتي ننڍيون رياستون ڪهڑي ڪم جون!

(ج) حڪومت (Government):- رياست جي سياسي تنظيم کي حڪومت چئجي ٿو. جيستائين ماڻهو سياسي طور تي منظم نہ هوندا تيستائين رياست نهي نہ سگهندي ڇاڪاڻ جو عام فائدي جا ڪم جنهن پيماني تي حڪومت ڪري سگهي ٿي، تنهن تي ٻيو ڪو ٻ ادارو يا انجمن نٿي ڪري سگهي. حڪومت جون ٽي مکيہ شاخون آهن، هڪ قانون جوڙي ٿي، ٻي ڪاروبار هلائي ٿي ۽ ٽين قانون تي عمل ڪرائي، انصاف ڏئي ۽ قانون خلاف هلندڙن کي سزا ڏئي ٿي. جيڪڏهن ائين نہ ٿئي تہ جيڪو ڏاڍو سو گابو ٿي ويهي رهي ۽ هيٺن تي هڇائن پويان هڇائون پوندیون رهن. عام ماڻهن جو تہ خوف ۽ هراس ۾ ساهہ ئي سڪي وڃي. سچ پچ تہ حڪومت جي ذريعي رياست پنهنجو مقصد ماڻي ٿي.

پهرين تہ حڪومت ۽ رياست کي ڌار نٿي سمجهيو ويو پر ويجهڑائيءَ ۾ جڏهن ڪان حال جي مفڪرن اها ڳالهہ صاف ڪري سمجهائي آهي تڏهن ڪان وٽي عام کي رياست جو صحيح مفهوم سمجهڻ ۾ اچڻ لڳو آهي. هاڻي حڪومت کهڑي هڻڻ گهرجي تنهنجو مدار آهي ماڻهن جي خيالن ۽ ملڪ جي حالتن تي، تنهن هوندي بہ ايترو ضرور چئبو تہ گهٽ ۾ گهٽ حڪومت اهڙي هجي جيڪا ملڪ ۾ امن امان برقرار رکي سگهي ۽ بين‌الاقوامي ذميواريون سنياليِ سگهي. اهڙي طرح حڪومت ٻ رياست جو ضروري عنصر آهي.

(د) حاڪميت (اقتدار اعليٰ) (Sovereignty):- حاڪميت جو مقصد آهي تہ رياست، ڏيهي توڙي پرڏيهي معاملي ۾ آزاد هجي. هوءَ ملڪ ۾ پنهنجو حڪم هلائي ۽ انجي پڇڪڙي ڪندڙ کي سزا ڏيئي سگهي ۽ پئي ڪنهن ملڪ جي ڏنڙ پرو ۽ چئي ۾ نہ هجي. ان ڪري حاڪميت کي رياست جو روح چئجي ٿو ۽ ظاهر آهي تہ روح کانسواءِ بدن بيڪار آهي. حاڪميت کي اها حيثيت قانوني طور حاصل ٿئي ٿي، جنهن جي زور تي

هوء قائم رهي ٿي ۽ اهو ئي عنصر آهي جنهن جي ڪري رياست بين‌الاقوامي رسم و رواج ۽ قانون کي به مڃڻ لاءِ پڌل نہ آهي ، بلڪ هوء مرضيءَ مختار آهي. وٽس تہ ڪا ڳالهہ قبول ڪري نہ تہ نہ ، ۽ پنهنجي ملڪ ۾ قانوني طرح هرڪا ڳالهہ مڃائڻ جو ڪيس اختيار آهي . ان ڪان ڏسبو تہ حاڪميت، رياست جو اهو لازمي عنصر آهي جيڪو رياست کي حقيقي رياست جو درجو عطا ڪري ٿو .

ياد رکڻ گهرجي تہ جيڪي به ادارا، جن کي حاڪميت حاصل نہ آهي تن کي رياست نٿو چئي سگهجي مثال طور 'قومن جي انجمن' (League of Nations) ۽ 'اقوام متحده' (U.N.O.) اهڙا تنظيمي ادارا آهن جن کي پنهنجي آبادي، علائقو ۽ حاڪميت نہ هڻڻ جي ڪري رياست چئي نٿو سگهجي . سا ڳيءَ ريت پاڪستان جا بهاولپور، چترال، دير، سوات، قلات ۽ لسبيلو صوبا جن کي حڪومت، آبادي ۽ علائقو سڀڪجهہ حاصل آهي تن کي به حاڪميت نہ هڻڻ ڪري رياست جو درجو نٿو ڏيئي سگهجي .

البت 'دولت مشترڪ' (Commonwealth) ۾ شريڪ 'قلمرو' (Dominions) رياستون جهڙوڪ نيوزيلنڊ، آسٽريا، ڏکڻ آفريڪا، ڪئناڊا، پارٽ، پاڪستان وغيره جيڪي ڪنهن وقت برطانيہ جي حاڪميت ۾ هيون ۽ هاڻي پنهنجي ڏيهي توڙي ٻرڏيهي معاملن ۾ هر طرح آزاد آهن ، تن کي رياست چئي سگهجي ٿو جو انهن سڀني ملڪن کي رياست لاءِ گهربل چار ئي ضروري عناصر ــ آبادي، علائقو، حڪومت ۽ حاڪميت ــ حاصل آهن .

نتيجو (Conclusion) :- مٿين بحث مان هي نتيجو نڪري ٿو تہ آبادي، علائقو، حڪومت ۽ حاڪميت، رياست جا چار ئي لازمي عناصر آهن . جنهن به رياست ۾ انهن مان هڪ جي به ڪمي هوندي تہ ان کي صحيح معنيٰ ۾ رياست ڪوئي نٿوسگهجي . پاڪستان، آمريڪا ۽ پارٽ جون مڙيئي رياستون جن مان هر هڪ ۾ پهريان ٽي عناصر موجود آهن ۽ چوٿون عنصر يعني حاڪميت نصيب نہ آهي ، تن مان ڪنهن کي به رياست ڪوئي نٿو سگهجي .

۴ - اصطلاحي تفاوت (Terminological Distinctions)

رياست جي مفهوم ، وصف ۽ عناصر جي سمجهڻ کانپوءِ پين سماجي ادارن ۽ انجمن جو صحيح مفهوم ۽ مطلب پڻ سمجهڻ ضروري آهي تہ جيئن هرڪا ڳالهہ چٽيءَ ريت ذهن‌نشين ٿيندي وڃي .

(۱) رياست ۽ حڪومت (State and Government) :- هن ٻنهي اصطلاحن کي گهڻو ڪري ساڳئي معنيٰ ۾ ڪتب آندو ويو آهي . عام‌ماڻهو تہ نهيو پر پڙهيل ڪڙهيل ، سمجهو ۽ جاڻو ماڻهن کان ٻہ اها چوڪ ٿي ويل آهي . انگلنڈ جا سٹوئرٽ بادشاهہ ۽ سياسي مفڪر هابس پڻ رياست ۽ حڪومت کي گڏي سڏي ويو آهي . فرانس جو بادشاهہ لوئي چوڏهون — چوندو هو تہ آءٌ حڪومت(رياست) آهيان (I am the State) پر علميطورتي رياست ۽ حڪومت ۾ فرق آهي .

(۱) رياست کي حاڪميت حاصل ٿئي ٿي ۽ حڪومت کي نہ (۲) حڪومت ، رياست جي چٽن ڪيترن عنصرن مان هڪ آهي ۽ ان‌کانسواءِ رياست جو ڪاروبار هلي ڪين سگهندو . حقيقت ۾ رياست جو مقصد حڪومت جي ذريعي ٿي حاصل ٿي سگهي ٿو (۳) رياست ۾ ملڪ جي سموري آبادي اچي وڃي ٿي ۽ حڪومت ۾ ڪي چوند ماڻهو ، جيڪي رياست جو قانون جوڙين ، ان تي عمل ڪرائين ۽ انجي پڇڪڙي ڪندڙ کي سزائون ڏين ٿا ۽ اهي سڀيئي اختيارين حڪومت کي رياست کان ملن ٿيون (۴) رياست مستقل حيثيت رکي ٿي پر حڪومت بدلبي رهي ٿي . فرانس ، روس ، ۽ پاڪستان ۾ مختلف وقتن تي انقلاب اچڻ جي ڪري حڪومتون بدلجي ويون پر رياستون برقرار رهيون . البتہ ائين سو آهي تہ جڏهين هڪڙي رياست ٻيءَ تي سوپ پائي ٿي تہ پوءِ رياست پڻ ختم ٿيو وڃي جهڙيءَ ريت ٻيءَ مهاڀاري لڙائيءَ ۾ جرمنيءَ، وچ يورپ جي رياستن- آسٽريا شهر ، پولنڈ وغيره تي سوپ حاصل ڪئي تہ انهن‌جي رياست واري حيثيت ختم ٿي ويئي (۵) علمي اصطلاح جي لحاظ سان سڀيئي رياستون هڪجهڙيون ٿين ٿيون پر حڪومتون مختلف ، چو جو هرڪنهن حڪومت جو مدار ان ملڪ جي نظام تي ٻڌل ٿئي ٿو . ڪٿي جمهوري حڪومت ٿئي ٿي تہ ڪٿي بادشاهي ، ڪٿي وحداني تہ ڪٿي وفاقي .

مطلب تہ حڪومت ، رياست جي ڪل آهي جنهن جي ذريعي هوءَ پنهنجو ڪاروبار هلائي ٿي .

(۳) رياست ۽ سماج (معاشرو) (State and Society) :- انسان هڪ ٻئي سان رلي ملي رهندو اچي ٿو . هن جي فطرت ۾ ضرورت ڪيس ائين ڪرڻ واسطي مجبور ڪن ٿيون ، جنهن‌ڪري منجهن ڪيترائي لاڳاپا، سياسي ، اقتصادي ، مذهبي، سپيتائي وغيره- پيدا ٿين‌ٿا . انهن سڀني‌لاڳاپن ۾ ناتن کي سماج يا معاشرو ڪوٺجي ٿو . جيڪڏهن ڪا جماعت ڪنهن هڪڙي خاص مقصد لاءِ قائم ٿئي ٿي تہ انکي انجمن (Association) چئجي ٿو جهڙوڪ ريڊڪراس سوسائٽي ، سنڌي ادبي سنگت ، بزم طالب المولىٰ ، ڊراميٽڪ سوسائٽي، جمعيت الشعراء وغيره . سماج ، ماڻهن جي وچ۾ هر قسم جي لاڳاپن جي نمائندگي ڪري ٿو ۽ اهي ناتا ماڻهن جا هڪ ٻئي سان‌يا ماڻهن جي مختلف جماعتن جي وچ۾ ٿي سگهن ٿا . اهي لاڳاپا ماڻهن تي زوريءَ مڙهيا نہ ويندا ويندا آهن بلڪ سندن ذاتي دلچسپيءَ ۽ مفاد جي ڪري پاڻهي پيدا ٿي پوندا آهن . ان ڪري مٽڪ آڏور ڇيو آهي تہ سماج ۽ ماڻهن جو شعوري ۽ ارادي ناتو نہ‌آهي. ماڻهو انهيءَ سماج ۾ نٽيو ٿي وڃي ٿئي ٿو ۽ مٽس سماج جو ڪافي اثر رهي ٿو .

رياست ۾ ماڻهن جي گهڙو ڪري سياسي ناتي‌کي نظر ۾ رکيو وڃي ٿو ، تنهن‌ڪري رياست ۽ سماج پنهي کي هڪڙي شي ڪري سمجهڻ غلط آهي . قديم يونانين جو پنهي کي هڪ ڪري سمجهيو سو ان ڪري جو يونان جي آبادي ٿوري هئي جيڪا هڪٻئي سان گڏجي ، ساڳئي ماحول ۽ رسم و رواج ۾ ڳنڍيل رهي ٿي سگهي ۽ اها شهري رياست ، انسان جي سڀني لاڳاپن تي حاوي هئي ؛ پر موجوده دؤر ۾ رياست ۽ سماج ۾ وڏو فرق آهي .

علائقي جو سماج سان ڪو لاڳاپو نہ آهي حالانڪ اهو رياست جو هڪ بنيادي عنصر آهي . سماج وڏو يا ٿئي ٿو ۽ نٽيو يا . اهو وسيع معنىٰ ۾ سڄي دنيا جي انسان ذات تي حاوي ٿي سگهي ٿو ۽ محدود معنىٰ ۾ هڪڙي ڳوٺ يا پاڙي جي سماجي زندگي ان ۾ شامل ڪري سگهجي ٿي . پهرين معنىٰ ۾ ڪنهن ملڪ جو شهري نہ رڳو پنهنجي ملڪ جي سماج جو

رکن ٿئي ٿو ٻلڪ جاگرافيائي حدون ٽوڙي ٻئي ملڪ ۾ ڦهيو پر ساري دنيا تي حاوي معاشري جو رکن ٻڌجي سگهي ٿو. اقوام متحده ۽ بين‌الاقوامي مزدور تنظيم (I. L. O)،* اهڙين عالمگير سنسٽائن جا جيئرا جاڳندا مثال آهن. ان ريت رياست خود سماج جو هڪ حصو ٻڌجي پوي ٿي. سماج جو بنياد رسم و رواج تي ۽ رياست جي پيڙهه قانون تي رکيل آهي. رياست کي اختياري آهي ۽ هوءَ طاقت ڪتب آڻي سگهي ٿي پر سماج، صرف اخلاقي بار وجهي سگهي ٿو يعني انکي حاڪميت حاصل نه آهي. سماج جي واسطي هرو پرو تنظيم جي ضرورت ڪانهي. سانگي يا مارو ماڻهو جيڪي پيٽ سانگي سدائين لڏو ڪنيو هڪ ڪان ٻئي هنڌ گهمندا ڦرندا رهن ٿا تن کي به پنهنجو سماج آهي پر رياست کي پنهنجي تنظيم يعني حڪومت آهي، جنهن کانسواءِ رياست، رياست نٿي رهي. ارنيسٽ بارڪر چوي ٿو، معاشري جو بنياد رضاڪارانه تعاون تي آهي، ان جي طاقت آهي اخلاق ۽ ان جو طور طريقو لچڪيدار ٿئي ٿو مگر رياست جو بنياد آهي خودڪاريءَ تي، ان جي طاقت آهي قانون ۽ ان جو طريقو سخت ٿئي ٿو.

ايترو سو آهي ته اسان جي سماجي زندگيءَ کي سڌارڻ ۾ رياست هڪ مکيه پاڻ وڌي ٿي، جنهن کان سواءِ سماجي زندگيءَ ۾ هوند خرابي پيدا ٿي پوي. جيڪڏهن انهيءَ نقطهٔ نگاهه کان اسان پنهي جي فرق کي وساريو ته پوءِ رياست، حڪومت جي ذريعي اسانجي زندگيءَ جي هرڪنهن پهلوءَ تي غلبو پائڻ جي ڪوشش ڪندي ۽ اسين پنهنجي بنيادي آزادي وڃائي ويهي رهنداسين. جڏهن ماڻهوءَ کان آزادي ڇڏائي ويئي ته پوءِ آمريت ۽ فسطائيت جو دور پيدا ٿي پوندو، جنهن ۾ ڏاڍي کي جيئن وٺندو ٽيئن ڪندو رهندو ۽ هيٺو ويچارو پيڙهبو رهندو. ان مان ڏسبو ته پنهي ۾ ڪيڏو نه تفاوت آهي. رياست ۽ سماج ٻئي معاشرتي سنسٽائون آهن پر پنهي جي حيثيت ۽ ڪم ڪرڻ جي طريقي ۾ وڏو فرق آهي.

۳- رياست ۽ انجمن (State and Association)

انجمن، اهڙي تنظيم کي چئجي ٿو جنهن ۾ هم خيال ماڻهو، ڪو خاص مقصد يا مقاصد حاصل ڪرڻ لاءِ اچي گڏ ٿين. ڪول (Cole) چوي ٿو

* International Labour Organization..

تہ انجمن، "ماڻهن جي هڪ اهڙي گروه کي چئجي ٿو، جيڪو ڪنهن هڪڙي مقصد، طرز يا مقاصد جي حاصل ڪرڻ لاءِ اڇي گڏ ٿئي، هڪ ٻئي کي مدد ڪري ۽ ائين ڪرڻ لاءِ ڪم ڪرڻ جا ڪي طريقا اختيار ڪري ۽ ڪن قانونن جي پابندي ڪري ٿو." مطلب ته انجمن ۾ ماڻهو پنهنجي ذاتي دلچسپيءَ ۽ مطلب حاصل ڪرڻ لاءِ اڇي ٽا مڙن ۽ ڪوشش ڪن. انجمن حمايت اسلام، جمعيت‌الشعراء، ريڊ ڪراس سوسائٽي، هلال احمر ۽ اهڙي قسم جا ٻيا سماجي ادارا، ان جا سهڻا مثال آهن. ڊاڪٽر بيني پرشاد انهن کي ستن سرن ۾ ورهايو آهي (۱) مائٽي، جنهن ۾ ڪٽنب، خاندان ۽ قبيلا (۲) مذهب، جنهن ۾ مسجدون، مندر، ديولون ۽ ٻيا مذهبي ادارا (۳) ثقافت، جنهن ۾ ادبي ۽ سماج سڌار ادارا (۴) صنعت، جنهن ۾ هنرمندن، ڪاريگرن ۽ مزدورن جون جماعتون (۵) تفريح، جنهن ۾ راندروند، کيل ۽ وندر جا ادارا (۶) عام فائدو، جنهن ۾ عوام جي پلائيءَ جا خيراتي، ڏرمائو وغيره ادارا ۽ (۷) سياسي، جنهن ۾ رياست، سياسي جماعتون ۽ ادارا اچي وڃن ٿا. بيني پرشاد جي اها ورڇ هڪڙي مڪمل ورڇ آهي ڇاڪاڻ جو اها انسان جي سموري زندگيءَ تي حاوي آهي. ان مان اهو به ڏسجي ٿو ته رياست به هڪ سماجي انجمن آهي، تنهن هوندي به ٻنهي ۾ نمايان فرق آهي جو هيٺ ڏيکارجي ٿو.

هرڪنهن ماڻهوءَ کي ڪنهن نه ڪنهن رياست جو ميمبر، لازمي طرح ٿيڻو پوي ٿو پر هو ڪنهن انجمن جو ميمبر ٿيڻ لاءِ مرضيءَ مختار آهي.

هڪ ماڻهو، ساڳئي وقت ۾ فقط هڪڙي رياست جو ميمبر رهي سگهي ٿو پر انجمن جي حالت ۾ هو هڪ کان وڌيڪ انجمن جو ساڳئي وقت ميمبر رهي سگهي ٿو.

رياست جو علائقو محدود ۽ مخصوص ٿئي ٿو پر انجمن اهڙي پابنديءَ کي لتاڙي عالمگير ٿي سگهي ٿي جهڙوڪ هلال احمر جماعت يا ڪي مذهبي انجمنون وغيره.

رياست جو مقصد وسيع ۽ عام نوعيت جو ٿئي ٿو. هوءَ ماڻهن جي مادي، جسماني، اخلاقي، ذهني وغيره زندگيءَ کي سڌارڻ ۽ سنوارڻ لاءِ

هرقسم جون سرگرميون جاري رکي ٿي . انجمن ان لحاظ سان محدود ٿئي ٿي، ڇاڪاڻ جو ادبي انجمن، سياسي جماعت يا مزدور انجمن جي مسئلن سان خاص دلچسپي کانڌي ۽ هرهڪ انجمن پنهنجي پنهنجي خاص مقصد حاصل ڪرڻ ۾ رڌل رهي ٿي.

رياست هڪ مستقل انجمن آهي، پر ٻيون انجمنون پنهنجو خاص مقصد حاصل ڪرڻ بعد ختم ٿيو وڃن.

رياست کي طاقت آهي ۽ هوءَ پنهنجي قانون تي طاقت جي ذريعي عمل ڪرائي سگهي ٿي ۽ ان جي ڀڃڪڙي ڪندڙ کي ويندي موت تائين سزا ڏيئي سگهي ٿي، پر انجمن پنهنجي ميمبرن تي فقط اخلاقي دٻاءُ وجهي سگهي ٿي يا وڌ ۾ وڌ ان کي ميمبريءَ تان هٽائي سگهي ٿي ۽ بس.

رياست پاڻ ٻيون انجمنون جهڙوڪ يونيورسٽي ، ميونسپالٽي ، ڪارپوريشن وغيره قائم ڪري، انهن کي ڪم ڪارين سونپي سگهي ٿي پر انجمن ائين نٿي ڪري سگهي .

(۴) **رياست، قوم ۽ قوميت** (State, Nation and Nationality)

رياست، قوم ۽ قوميت - ٽنهي لفظن کي پنهنجي اصطلاحي معنيٰ آهي حالانڪ ٻين اصطلاحن وانگر اهي ٻ مبهم طور تي استعمال ٿيندي ڪيا ويا آهن . قوم (Nation) ۽ قوميت (Nationality) ٻئي لفظ، هڪڙن جي چوڻ موجب نڪتا آهن Natus لفظ سان ، جنهن جي معنيٰ آهي پيدا ٿيل ۽ هيز (Hayes) ۽ انجي همنوائن جو چوڻ آهي تہ اهي لفظ نڪتا آهن Natio سان، جنهن جي معنيٰ آهي جم يا نسل، تنهنڪري قوم ۽ قوميت جو لاڳاپو انهن ماڻهن سان آهي جيڪي هڪڙي‌ئي ملڪ ۾ پيدا ٿيا هجن. اهڙي طرح اهي لفظ پنهنجي اصطلاحي معنيٰ ۾ صاف طور تي گهٽ ڪتب آندا ويا آهن بلڪ انهن جي مفهوم کي گڏيو سڏيو ويو آهي . انگريز مفڪر قوم لفظ کي آزاد قومي رياست جي معنيٰ ۾ ٿا وٺن . جرمنيءَ وارا ان جي لاءِ Volk جو لفظ ڪتب آڻين ٿا جنهن جي معنيٰ آهي عوام، حالانڪ انگريزيءَ ۾ Volk جو مفهوم ادا ڪرڻ لاءِ People لفظ استعمال ٿئي ٿو. وچين دؤر جي پارس ۽ ويانا جي درسگاهن ۾ قوم ، شاگردن جي جماعت کي چيو

ويندو هو. عيسوي سترهين صديءَ ۾ قوم اصطلاح طور، آزاد رياست جي شهرين لاءِ ڪتب اچڻ لڳو. مطلب ته انهن لفظن کي صاف، چٽي ۽ صحيح اصطلاحي معنيٰ ۾ گهٽو گهٽ استعمال ڪيو ويو آهي.

موجوده دؤر ۾ قوم جو لفظ اهڙي علائقائي آباديءَ لاءِ ڪتب اچي ٿو جيڪا آزاد ۽ منظم هجي ۽ جنهن ۾ هڪجهڙائي ۽ ايڪو هجي. هيز جي چوڻ موجب قوم اها آهي جيڪا ساڳئي نسل مان هجي ۽ ساڳئي ٻولي ڳالهائيندڙ هجي ۽ هاڻي ان جو اهو مفهوم نٿو ورتو وڃي؛ بلڪ ان علائقي جي رهاڪن کي قوم چئجي ٿو جن جي روزمره جي زندگي، ريتون رسمون، جذبات ۽ امنگ هڪجهڙا هجن؛ ڇاڪاڻ جو هڪڙي ئي رياست ۾ ڪيترن ئي نسلن جا ماڻهو رهن ٿا جن جو هڪڙو رت، هڪڙي ٻولي هڪڙو مذهب نه هوندو آهي؛ تنهنڪري جذبي ۽ روزمره جي زندگيءَ جي يڪسانيت تي زور ڏنو وڃي ٿو. پاڪستان، ٻارت، سئٽزرلينڊ، انگلينڊ، ڪئناڈا وغيره جا رهاڪو سڀئي انهيءَ معنيٰ ۾ الڳ الڳ قومون آهن. ابن خلدون هڪڙي گروهه يا قبيلي کي قوم ڪري ٿو سڏي ۽ قوميت لاءِ عصبيت جو اصطلاح ٿو ڪم آڻي، عصبيت چئبو آهي هڪجهڙن احساسن کي. هو چوي ٿو ته لفظ عصبيت، عصب مان نڪيو آهي جنهن جي معنيٰ آهي گوشت جو مچو يا مشڪ. بدن جون سڀئي مشڪون پاڻ ۾ اهڙي طرح ڳنڍيل هونديون آهن ۽ سڀني کي ان ريت هڪجهڙو احساس ٿيندو آهي جو جيڪڏهن بدن ۾ ڪنهن به هنڌ کا ٿوڙڙي تڪليف ٿئي ٿي يا اهو هنڌ ڪنهن بيءَ چيز سان لڳي ٿو ته ساڳئي وقت سموري بدن کي ان جو احساس ۽ ادراڪ ٿئي ٿو. ساڳئي نموني تي قوميت اهو روح يا جذبو آهي، جنهن جي ذريعي سڀئي فرد هڪٻئي سان ڳنڍيا پيا آهن جنهنڪري هڪڙي فرد جو احساس پوري قوم جي احساس جو اولڙو ٿئي ٿو. هو وڌيڪ چوي ٿو ته قوم جي تڪميل يا ان جي اعليٰ ترين حيثيت ۽ مرتبي جي لاءِ قوميت جي جذبي جو اتم درجي موجود هئڻ ضروري آهي.

برجس ٿو چوي ته قوم اهڙي آباديءَ کي ٿو چئجي جنهن ۾ ٻولي ۽ ادب، تاريخ ۽ رسم و روايات ۽ حق توڙي ناحق کي سڃاڻڻ جو شعور

هڪجهڙو ۽ عام هجي . رينان جي خيال موجب ساڳئي ٻولي ۽ نسل ضروري ناهي تنهنڪري هن جو زور وري آهي ساڳئي تاريخي ورثي تي ، پوءِ اهو سوچ ۽ شان شوڪت جو هجي يا تڪليف ۽ قرباني جو . هاسر جي چوڻ موجب قوم آهي ثقافتي هڪجهڙائيءَ واري سماجي جماعت، جنهن ۾ ساڳئي وقت ايڪي ۽ مليل جليل زندگيءَ جو شعور ٿئي ٿو . لارڊ برائيس جي چوڻ موجب هڪ اهڙي قوميت جنهن پاڻ کي سياسي طرح منظم ڪري ورتو هجي، پوءِ ڪٽي اها آزاد هجي يا آزادي حاصل ڪرڻ جي خواهشمند، تنهن کي قوم چئي سگهجي ٿو . ان مان ڏسبو تہ قوم لاءِ ڏنل وصفن مان ڪا هڪڙي وصف معيار ڪري ڪٽي نٿي سگهجي بلڪ اهو معاملو نفسياتي، ثقافتي ۽ روحاني ٻڌجي رهجي ويو آهي؛ جنهن ۾ عام تهذيب جي ترقي، عام نظريو ۽ امنگ، عام جذبا ۽ خيال سڀئي اچي وڃن ٿا. زمرن (Zimmern) جي لفظن ۾ ائين چئي سگهجي ٿو ، "جيڪڏهن ڪو عوام پاڻ کي قوم سمجهي ٿو تہ اهو قوم آهي" ان ۾ رڳو قوميت جو جذبو هڻ گهرجي.

مٿين بحث مان اها ڳالهہ ظاهر ٿيو پوي تہ موجوده زماني ۾ اولهہ جا مفڪر قوم، اهڙي آباديءَ کي چون ٿا جيڪا مڪمل طرح آزاد هجي ۽ هڪڙي علائقي ۾ ايڪي ۽ هڪجهڙائيءَ جي جذبي سان سرشار هجي؛ پر ائين ڪونهي ڇو جو قوم ۾ پيار ۽ پاڻپي، اخلاقي ۽ روحاني ايڪو ۽ هڪجهڙا جذبا ۽ خيال هڻڻ ۾ ضروري آهن، ٻيءَ حالت ۾ قومي ايڪو پيدا ٿي ڪونہ سگهندو؛ پر جڏهن ڪا قوميت، پنهنجي الڳ رياست قائم ڪندي يا قائم ڪرڻ گهرندي آهي تڏهن ان کي قوم سڏبو آهي.

رياست ۽ قوم:- پهرين مهاڀاري لڙائيءَ کان پوءِ هڪ قوم هڪ رياست، جو نظريو عام ٿيڻ سان نيون قومي رياستون قائم ٿيڻ لڳيون. نتيجي ۾ قوم ۽ رياست ۾ هم معنيٰ اصطلاح ٿي ڪم اچڻ لڳا، حالانڪ ٻنهي ۾ ڪافي فرق ۽ تفاوت آهي.

رياست کي حاڪميت حاصل آهي پر قوم جي لاءِ اها ضروري نہ آهي. ٻي مهاڀاري لڙائيءَ کانپوءِ جرمني ۽ جپان کان حاڪميت کسجي ويئي تنهن هوندي ۾ جرمن ۽ جپاني پنهنجي پنهنجي جاءِ تي الڳ قومون

رهيون. رياست کي محدود ۽ مخصوص علائقو ٿئي ٿو پر ساڳئي قوم کيترين ئي رياستن ۾ رهي سگهي ٿي جهڙوڪ مسلمان يا يهودي قوم. رياست آزاد ۽ خودمختار ٿئي ٿي پر کي قومون آزاد ڪونہ ٿين بلڪ آزاديءَ واسطي خواهشمند ۽ جدوجهد ڪندڙ هوندیون آهن. ڪشميري ۽ هڪ اهڙي قوم آهي جا آزاديءَ لاءِ وڙهي رهي آهي. اهوئي سبب آهي جو گارنر جي چوڻ موجب قوم آهي قوميت+سياسي ارادا . آبادي، رياست جو ضروري جزو آهي پر ان آباديءَ ۾ جيڪڏهن نفسياتي ايڪو نہ هوندو تہ ان کي قوم چئي نٿو سگهجي . رياست وري قومي رياست تڏهن چئبي جڏهن ان ۾ ساڳئي قوميت واري قوم آباد هوندي. پاڪستان، مسلمانن واسطي، پارت، هندن جي لاءِ ۽ اسرائيل، يهودين جي واسطي قومي رياستون آهن. رياست توڙي قوم ٻنهي لاءِ تنظيم ضروري آهي پر قوم جي واسطي تنظيم سان گڏ نفسياتي ايڪي جي پڻ ضرورت آهي. پهرين مهاڀاري لڙائيءَ کان اڳ ۾ آسٽريا - هنگاري هڪڙي رياست هئي ، نہ هڪڙي قوم، جو جو منجهس نفسياتي ايڪو نہ هو.

اهڙيءَ صورت ۾ رياست ۽ قوم کي ٻہ هم‌معنيٰ اصطلاح سمجهي ڪتب آڻڻ غلط آهي.

قوميت:- جهڙي طرح رياست ۽ قوم کي هم‌معنيٰ اصطلاح ڪري ڪتب آندو ويو آهي تهڙي طرح قوم ۽ قوميت (Nationality) جي مفهوم کي پڻ ڳنڍي سنڌي منجهائي ڇڏيو ويو آهي، حالانڪ موجوده دؤر ۾ قوم، اصطلاح ۾ سياسي معنيٰ پيدا ٿي ويئي آهي ۽ قوميت کي غيرسياسي بلڪ ثقافتي ۽ تهذيبي معنيٰ ۾ ڪتب آندو ٻيو وڃي

قوميت جو اصطلاح جڏهن صفت ٿي ڪم ٿو اچي تہ پنهنجي لغوي معنيٰ ٿو ڏئي ۽ ان وقت اهو ڪنهن ماڻهوءَ جي شهري يا غيرشهري هئڻ يا ڪنهن چيز جي حيثيت، قومي نظريي سان بيان ڪري ٿو، مثال طور جڏهن ڪنهن ماڻهوءَ کي پاڪستان جي شهريت حاصل ٿئي تہ چئبو تہ هن کي پاڪستاني قوميت ملي ۽ جيڪڏهن ڪنهن چيز جي قوميت ثابت ڪرڻ گهرنداسين تہ چوڻو پوندو تہ اها شي فلاڻي يا فلاڻي ملڪ جي آهي. مطلب

تہ قوميت اهڙي آبادیءَ کي چئجي ٿو جيڪا نسلي يا ٻين ناتن ۾ لاڳاپن ذريعي ايکي ۾ هجي.

برائيس (Bryce) جي خيال ۾ قوم ۽ قوميت ۾ صرف سياسي تنظيم جو فرق آهي. هو چوي ٿو "قوميت اهڙي آبادیءَ کي چئجي ٿو جيڪا ڪن خاص ٻنڌڻ جهڙوڪ ٻولي ۽ ادب، رسمن، روايتن ۽ خيالن وغيره ۾ ٻڌل هڻڻ ڪري پاڻ کي اهڙو ايکو (Unity) سمجهندي هجي، جيڪا اهڙن ئي ٻنڌڻن ۾ ٻڌل ٻيءَ آبادیءَ کان مختلف هجي." ۽ "سياسي تنظيم ۾ آيل آزاد يا آزاديءَ جي خواهش رکندڙ قوميت کي، قوم چئجي ٿو." ان مان ڏسبو تہ ايکي ۾ کيترين ئي ڳالهيون اچي وڃن ٿيون جهڙوڪ ساڳئي ٻولي، ساڳيو مذهب، ساڳيون رسمون ۽ رواج تنهن هوندي ب رڳي اهي ٻنڌڻ ئي قوميت جو جذبو پيدا ڪرڻ لاءِ ڪافي ناهن، سئٹزرلنڈ ۾ ٽي ٻوليون ۽ ٽي قومون آهن تڏهن ب منجهن بيمثال ايکو قائم آهي. مل (Mill) جي قول مطابق ماڻهن جي انهيءَ حصي کي قوميت چئجي ٿو جيڪو مشترڪ همدردين جي ذريعي ايکي ۾ آيو هجي. جيڪڏهن هو پنهنجي مرضيءَ پاڻ ٻين سان ملي ويندو تہ منجهس ايکي جو اهو جذبو ۽ همدردي پيدا ڪانہ ٿيندي، جيڪا ان ميلاپ کان اڳ هوندي. ان ۾ پنهنجي حڪومت برپا ڪرڻ جي خواهش موجود هڻڻ گهرجي. مل ئي ٻهربون شخص آهي جنهن ڇيو تہ هڪڙي قوميت جي لاءِ هڪڙي رياست هڻڻ گهرجي. هن جي خيال موجب ڏار ڏار قوميتون پاڻ ۾ گڏجي هڪڙي قومنٹيون ٻڌائي سگهن. انهيءَ آزاديءَ جو مطلب آهي تہ هرڪا قوميت آزاد ٿي ڪري پنهنجي ويچارن ۽ نظرين کي عملي صورت ڏيڻ لاءِ الڳ رياست قائم ڪري، جا ناممڪن آهي ڇو جو پوءِ رياستون ايتريون تہ ننڍيون ٿي پونديون جو شايد يونان جي شهري رياستن جيتريون وڃي بچن، جتان وڌي ڪري انسان ترقيءَ جي موجوده فضا ۾ ساهہ ڪڻ جهڙو ٿيو آهي. اسين وري ابتا پير پري ترقي معڪوس جون حدون لتاڙڻ لاءِ تيار آهيون ڇا؟ جتي پهچي وري ڏاڍن جي گروه جي لتن هيٺان لتاڙجڻ شروع ٿيون. آشيرواٹم جي خيال ۾ قوميت جي اصطلاح اتفاق سان سياسي نوعيت اختيار ڪئي آهي ورنہ بنيادي طرح اهو هڪڙو عملي ۽ روحاني سوال آهي.

روز (J.H.Rose) جي چوڻ موجب قوميت دلين جو هڪڙو اهڙو ميلاپ آهي جو هڪ پيري وجود ۾ اچڻ کان پوءِ ڪڏهن ختم نٿو ٿئي.

مطلب ته قوميت، ماڻهن جي اهڙي جماعت کي ٿو چئجي جيڪا نسل و مذهب، زبان و ادب، رسم و رواج ۽ تاريخ و روايات جهڙن مشترڪ بندڻن ۾ بڌل هجي ۽ منجهس ايڪي جو بيمثال جذبو هجي. ان ريت تشڪيل پذير قوم کي قوميت ٿو چئجي. انهن سيني ڳالهين هوندي به دنيا ۾ اهڙيون قوميتون موجود آهن جن وٽ رياست قائم ڪرڻ جو ڪو سوال ئي ڪونهي. برطانوي قوم ۾ ويلش ۽ اسڪاچ به قوميتون آهن پر انهن ۾ الڳ الڳ پنهنجي رياست قائم ڪرڻ جي خواهش ڪانه آهي. رياست قائم ڪرڻ لاءِ ٻولي، مذهب، نسل وغيره جو مشترڪ هڻ ضروري ڪونهي. هڪڙي رياست ۾ هڪڙي يا وڌيڪ قوميتون رهي سگهن ٿيون ۽ هڪڙي قوميت، هڪ يا وڌيڪ رياستن ۾ به رهي سگهي ٿي.

۴- قوميت جا عناصر (Elements of Nationality)

انساني برادريءَ کي قوميت جي ايڪي واري ساڳئي ڏاڳي ۾ پوئڻ واسطي ڪيترائي جذبا، خيال ۽ امنگ جهڙوڪ نسلي ايڪو، ساڳئي ٻولي ساڳيو مذهب، جاگرافيائي ايڪو ۽ تهذيب و تمدن، رسم و رواج ۽ سياسي افڪار و روايات جي يڪسانيت، يڪرنگي ۽ يگانگت، سيني ڳڏجي ڪم ڪيو آهي. اڇو ته ڏسون ته انهن سيني ڳالهين، ايڪي ۽ اتحاد پيدا ڪرڻ ۾ ڪهڙو پاڻ ورتو آهي.

[الف] نسلي ايڪو (Unity of Race):- قوميت جو جذبو پيدا ڪرڻ ۾ نسلي ايڪو مکيه پاڻ ٿو وڻي. پروفيسر زمرن جي خيال ۾ نسلي ايڪو قوميت لاءِ بنهه ضروري جزو آهي. لارڊ برائيس به ان کي قوميت جي ضروري شرطن مان هڪ ڪري ٿو سمجهي؛ پر پيا اهڙا به مفڪر آهن جيڪي نسلي ايڪي کي قوميت جو ضروري جزو نٿا ڪري سمجهن. رينان چوي ٿو، "نسل هڪ اهڙي شي آهي جا پنهنجو پاڻ کي ٻڌائيندي ۽ ڳاڙيندي رهي ٿي. ان جو سياست سان لاڳاپو ڪونهي. هيز چوي ٿو ته خالص نسل جو وجود باقي ڪونه بچيو آهي، جيڪڏهن آهي ته قبائلين ۽ ساروماڻهن ۾.

رڳو مسلمانن ۾ ٿي مختلف نسلن جھڙوڪ سيد، شيخ، بلوچ، پٺاڻ وغيره جا ماڻھو آھن. ھندن ۾ ٻ برھمڻ ۽ شودر، ڪتري ۽ ويش جو متييد موجود آھي. ان ھوندي ٻ مسلمان ۽ ھندو پنھنجي جاءِ تي ھڪ ھڪ قوم آھن.

ڏٺو ويو آھي ته بنگال، سنڌ ۽ پنجاب جا ھندو، سک ۽ مسلمان سڀئي گڏجي پاڻ کي بنگالي، سنڌي ۽ پنجابي سمجھن ٿا. ھن مان ڏسبو ته نسلي ايڪي کي قوميت جي لاءِ ھرو پرو ضروري جزو سمجھي نٿو سگھجي. اھو ان ڪري ٻ ٿيو آھي جو نسل قائم تڏھن رھندو جڏھن ساڳئي خاندان وارا پاڻ ۾ شاديون ڪن ۽ سندن رت ۾ ٻيو رت نہ ملي، پر اسلام انھيءَ نسلي متييد کي مٽائي ڇڏيو ۽ ان ريت ٻين قومن ۾ ٻ اھڙي نموني نسل برقرار رکڻ ڏکيو ٿي ٻيو، تنھنڪري ائين ڪونھي ته نسلي ايڪي کانسواءِ قوميت پيدا ٿي ڪانہ سگھندي. ٻيو سبب ھي ٻ آھي ته انسانذات جي ھيڏي ساري ترقي ۽ واڌاري ڪانپوءِ ھاڻي اھا سڌ رکڻ ڏکيو ڪم ٿي ٻيو آھي ته ڪھڙا ماڻھو خالص ھڪڙي نسل جا رھيا آھن ۽ منجھن ڏاريو رت ڪونہ ملیو آھي ۽ مختلف نسلن جي ماڻھن ھڪ ٻئي وٽان شاديون ڪري پاڻ ۾ اھڙو ميلاپ آڻي ڇڏيو آھي جو ھاڻي نسلي ايڪي جي اھميت باقي ڪانہ رھي آھي. آمريڪا، سٽزرلنڊ ۽ ڪئناڊا جي ملڪن ۾ مختلف نسلن جا ماڻھو رھن ٿا پر اھي سڀئي پنھنجي پنھنجي ملڪ جي الڳ قوميت ليکجن ٿا.

ائين سو آھي ته جنھن قوميت ۾ نسليايڪو ھوندو سا وڌيڪ مضبوط ھوندي ۽ منجھس اختلاف گھٽ ھوندا، تنھنڪري ان کي قوميت جوھڪڙو مضبوط عنصر چئي سگھجي ٿو ۽ نہ لازمي. کي ته وري ائين ٿا چون ته قوميت نسل کي جنم ڏئي ٿي ۽ نہ نسل قوميت کي.

(ب) ساڳئي ٻولي، روايتون ۽ ثقافت

(Common Language, Traditions and culture).

قوميت جي وجود ۾، ساڳئي ٻولي، ثقافت ۽ روايتون ٻ مکيہ پاڳ وٺن ٿيون.

ٻولي خيال، خواھش ۽ جذبي جي اظھار جو ذريعو آھي. جيستائين اسين ھڪ ٻئي جي ٻالھ ٻولھ سمجھي نہ سگھنداسين تيستائين اسان ۾ پيار ۽ ھمدرديءَ

جو کھڙو جذبو پيدا ٿيندو! رامزي ميور (Ramsay Muir) جي قول موجب، "ہوليءَ جو ايڪو نسلي ايڪي کان وڌيڪ اهم ۽ ضروري آهي." ہوليءَ جي وسيلي خيالات جي ڏيوٽ ٿي سگهي ٿي، هڪٻئي جي احساس کي سمجهي سگهجي ٿو ۽ روايتن ۾ واڌارو ٿئي ٿو، ۽ اهو سڀ کجهه پهريائين لوڪ گيتن، لوڪ کهاڻين ۽ آکٽي هلي لکيل ۽ چاپيل ادب ۽ ساهت جي ذريعي ٿئي ٿو. بارکر چوي ٿو: "ہوليءَ فقط لفظ نه آهن. هرهڪ لفظ احساس کي ڇهي ۽ خيالن کي جاڳائي ٿو. توهان ٻين جي خيالن ۽ احساسن ۾ ايستائين پاڳي پائيوار ٿي نٿا سگهو جيستائين انهن جي ہنڌڻ جا ڪلف، ہوليءَ جي ڪنجيءَ سان نٿا کولي سگهو. توهان ڪنهن به قوم جي دل ۽ دماغ ۾، ان جي ہوليءَ جي جاڻ کان سواءِ گهر ڪري نٿا سگهو. ٻئي طرف، هڪ پيري کا ہولي سکڻ سان، اوهان انهن محسوس ڪرڻ لڳو ٿا جڏهن کنهن گهري ۽ روحاني قوت کي جذب ڪري ورتو اٿو." فشطي چوي ٿو، "قوميت هڪ روحاني شي يعني ڏٺي تعالىٰ جي ارادي جو اظهار آهي، جنهنجو ڳانڍاپو ہوليءَ سان آهي." جوزف (Joseph) جي خيال موجب، ساڳئي ہولي، هڪجهڙن خيالن ۽ جذبن کي ظاهر ڪرڻ جو وسيلو آهي. ان جي ڪري گڏيل قومي نفسيات پيدا ٿئي، هڪ ٻئي ۾ پائيچاري ۽ قرب وڌي ۽ ڏاريائپ ختم ٿئي ٿي.

ہوليءَ وانگر ثقافت ۽ روايت يعني اهي شيون جيڪي انساني ذهن کي اجرو ڪن ۽ ان ۾ لطافت ۽ پاڪيزگي پيدا ڪن، سي به قوميت ۾ پاڻ وٺن ٿيون. انهن ۾ ادب، فنون لطيفه، قومي کهاڻيون، جنگي نظم، عادتون ۽ لڇڻ، وڻن جا ڪارنامه ۽ مادي ترقي سڀڪجهه اچي وڃي ٿو. اخلاق ۽ ڪردار، فرائض و حقوق توڙي آزادي ۽ پابنديءَ جا هڪجهڙا خيال، قومن جي زندگيءَ ۾ خاصي اهميت رکن ٿا ۽ منجهن پيار ۽ قرب جي جذبن کي وڌائين ٿا.

مطلب ته ہولي، ثقافت ۽ روايتون قوميت جي بڻجڻ ۾ ڪيئن پاڻ وٺن ٿيون. انهن جي ڪري ساڻهن ۾ همدردي ۽ هڪجهڙائي جو احساس، خودداري ۽ خيال جي بلندي، ولولو ۽ جوش، روحاني خوشي ۽ دلي آڏت پيدا

ٿئي ٿي ۽ ان ريت قوميت جو هڪ مضبوط احساس دلين ۾ گهر ڪري وڃي ٿو.

مٿئين بحث ڪانپوءِ اها گاله، ته ذهن ۾ رکڻ گهرجي ته رڳو هولي، ثقافت ۽ روايتون ئي نه آهن جيڪي قوميت لاءِ بيحد ضروري هجن، جن کان سواءِ جڏهن قوميت پيدا ئي نٿي ٿي سگهي. ائين هجي ته سئٽزرلنڊ جتي ٽي هوليون- جرمني، فرينچ ۽ اطالوي- پاڪستان جتي سنڌي، بنگالي، پنجابي، اردو، پشتو وغيره هوليون، سويت رشيا جتي پڻ ڪيتريون ئي مختلف هوليون گاله‌ائيون وڃن ٿيون اتي ڪا قوميت پيدا ٿي ئي نٿي سگهي. برطانيا، آمريڪا ۽ ڪئناڊا جا رهاڪو انگريزي هولي گاله‌ائين ٿا پر انهن ٽنهي جي جدا جدا قوميت آهي، حالانڪ عراق، مصر، سوڊان، سعودي عربيه وغيره جن ۾ عربي هولي گاله‌ائي وڃي ٿي سڀ پاڻ ڪي هڪڙي قوميت جا فرد سمجهن ٿا. ساڳئي طرح انهن‌جي ثقافت ۽ روايت ڪي جاچيو ته اهي ڪٿي ساڳيون ته ڪٿي مختلف نظر ايندينون.

ان مان ڏسبو ته هولي، ثقافت ۽ روايتون قوميت جو مڪمل عنصر سو آهن پر اهڙو نه، جو انهن کان سواءِ قوميت وجود ۾ ئي نه اچي سگهي.

(ج) **مذهبي ايڪو** (Unity of Religion):- پراڻي زماني ڪان وٺي مذهب، ماڻهن ۾ هڪ‌ٻيءَ ۽ ايڪي جي جذبي کي اپاريندو آيو آهي. هڪ جهڙين مذهبي رسمن ۽ رواجن، عبادتن ۽ نظرين جي ڪري عام لوڪ هڪ ٻئي کي گهٽو ويجهو رهيا آهن. هو پنهنجي مذهبي ادارن جي حفاظت ۽ سنڀال جي سلسلي ۾ گڏجي سڏجي ڪم ڪن ٿا ۽ هرقسم جي قرباني ڏيڻ لاءِ تيار ٿيو وڃن. مذهبي اڳواڻن جو پڻ عام لوڪن تي ڪافي اثر ٿئي ٿو تنهنڪري هو مذهب جي نالي تي، ڪين سولائيءَ سان ايڪي ۾ آڻيو ڇڏين.

اڄڪلهه زماني ۾ خانه‌بدوش ۽ رولو قبيلن ۽ ڪٽنبن ته ڇا پر ٻهودين، عيسائين توڙي مسلمانن ۾ مذهبي ايڪو، اڄ به قوميت جو بنياد رهندو اچي؛ حالانڪ مذهبي فرقن جي ڪري خود ساڳئي مذهب وارن ۾ اختلاف آهي جهڙوڪ مسلمانن جي شيعا ۽ سني، عيسائين جي پراٽيسٽنٽ ۽ ڪئٿولڪ ۽

هندن جي آريا سماجي ۽ سناتن فرقن ۾ اختلاف پنهنجي جڳهه تي قائم آهي تنهن هوندي به مسلمان، عيسائي ۽ هندو پنهنجي پنهنجي جاءِ تي الڳ الڳ قوميتون آهن . الڳ الڳ مذهب وارن ۾ ته صدين جون صديون لڙايون هليون آهن جهڙوڪ مسلمانن ۽ عيسائين جي وچ ۾ صليبي جنگيون . اڄ به يهودي پنهنجي مذهبي رياست - اسرائيل - قائم ڪري انڪي استحڪام بخشڻ لاءِ سڄي عرب رياستن سان مذهب جي نالي ۾ جنگ جوٽي رهيا آهن . هندوستان ۾ ڪانگريس گڏيل قوميت جو نعرو هنيو پر ان جي اڳواڻن گانڌيءَ سميت انهيءَ انديشي جو اظهار وقت بوقت پئي ڪيو ته ڪين اتر هندوستان ۾ رهندڙ چند ڪروڙ مسلمانن مان ته ڊپ ڪونهي پر مراڪش ڪان ويندي انڊونيشيا تائين آباد ٽيل مسلمانن مان خطرو آهي . ساڳئي حالت اندلس ۾ رهي، جتي مسلمانن اٺ صدين حڪومت ڪئي پر عيسائي ۽ مسلمان هڪ قوم بڻجي نه سگهيا بلڪ مذهب هنن کي الڳ الڳ قوميتن ۾ ورهائي رکيو ۽ وقت پوندو هو ته مسلمان مراڪش جي مسلمان پائرن ڏانهن ۽ عيسائي اسپين ۽ فرانس جي عيسائي پائرن ڏانهن واجهائيندا هئا . ائين سو آهي ته هاڻي ڪيترن ملڪن ۾ مذهب جو اهو زور ڪونه رهيو آهي ۽ سڀ جي مادي ڪري به مذهب جو پاڻ قدري پوئتي پڻجي ويو آهي ، جهڙوڪ روس ، آمريڪا ۽ ٻين اولهه وارن ملڪن ۾ مذهب تي ايترو يا ٻنهه زور نٿو ڏنو وڃي . ائين به آهي ته ساڳيو مذهب هوندي به جدا جدا قوميتون قائم ٿيون آهن ، جيئن سموري دنيا جي مسلمانن جو ساڳيو دين اسلام آهي پر پاڪستان، افغانستان ۽ عرب ملڪن جي پنهنجي پنهنجي الڳ قوميت آهي .

مذهب انسان جي دل و دماغ ، اخلاق ۽ ڪردار، رسم و رواج ، عادات ۽ اطوار، جنگ و صلح ، مادي ۽ روحاني قدرن مطلب ته زندگيءَ جي هرهڪ ڏس ۾ اثر وڌو آهي . ان ڪري مذهبي ايڪو ٻين عنصرن تي غالب رهيو آهي ۽ قوميت جي ترقي ۽ واڌاري ۾ ڪافي ڪم ڪيو اٿس . حالانڪ جڏهن به ذاتي يا قومي مفاد کي اڳيان رکي مذهب کي استعمال ڪيو ويو آهي تڏهين اهو ساڳيو عنصر ٻڌيءَ ۽ ايڪي جي بدران

نفرت ۾ انتشار ملڪ وحشانيت جو علمبردار ۾ تباهيءَ جو سبب بڻجي ٿيو آهي. حقيقت ڪري مذهب پيار ۾ قرب، سچائي ۾ چڱائي، نيڪي ۾ همدرديءَ جو سبق ڏنو آهي پر دغاباز ۾ فريبي انسانن ان کي بدنام ڪيو آهي.

(د) جاگرافيائي ايڪو (Geographic Unity) :- وطن جي حب، ايمان جو جزو ليکيو ويو آهي. شاهه صاحب پڻ فرمايو آهي :-

"وطن جني وساريو حيف تني کي هوءِ.
"واجهائي وطن کي ساري ڏيان ساهه.
"پويون ٿئي پساهه تہ نجان مڙهه مايرڏي."

ساهت ۾ ادب ۾ پڻ ملڪ جي مٽي ۾ وطن جا وڻ، عام محاورا آهن جن ۾ وطنيت ۾ قوميت جي فيلسوفي سمائي ويئي آهي.

ساڳئي ملڪ، وطن ۾ صوبي ۾ رهڻ ڪري ماڻهن جي دلين ۾ ايڪي ۾ همدرديءَ جو جذبو انڪري اپري ٿو جو هو سڳين بندين، سفر، واپار ۾ بين معاملن جي ڪري هڪ ٻئي سان اڪثر ملندا ۾ ويجهو ٿيندا رهن ٿا. ساڳئي قاعدي قانون ۾ ماحول ۾ رهڻ جي ڪري منجهن هڪجهڙائيءَ جو عنصر پيدا ٿئي ٿو ۾ هو هڪڙي ئي ملڪ ۾ صوبي ۾ رهڻ جي ڪري، ڌارين ملڪن جي رهاڪن جي مقابلي ۾ متحد ٿين ٿا جا هڪ قدرتي ڳالهه آهي. پاڪستان ۾ ڌار ڌار نسلن ۾ مذهبن جا ماڻهو رهن ٿا پر منجهن جيڪو پيار ملڪ جي مٽيءَ ۾ وطن جي سرزمين سان آهي سو ماڻهن ۾ ملڪ سان پيار ۾ وفاداريءَ جو جذبو اپاري، دشمن جي آڏو، آڏيو ڪڙو ڪري.

جاگرافيائي ۾ موسمي حالتن جي ڪري، ماڻهن جي اخلاق، ڪردار ۾ بدني بيهڪ توڙي دول تي پڻ اثر پوي ٿو. منجهن مشترڪ جسماني، ذهني ۾ نفسياتي حالتن جي ڪري هڪ ٻئي کي مدد ڪرڻ جو جذبو پيدا ٿئي ٿو. رامزي ميور چوي ٿو: "بلاشڪ اهم قومون گهٽو ڪري ساڳئي جاگرافيائي ايڪي ۾ رهن ٿيون ۾ سندن قوميت ۾ ان عنصر جو مڪيو پاڻ آهي. ساڳئيءَ ايراضيءَ ۾ رهندڙ ماڻهن جون عادتون، رواج، روايتون، ثقافت، عام آزمودو ۾ مفاد (بين جي مقابلي ۾) نرالا ٿين ٿا، جيڪي سندن قومي ڪردار جي واڌاري ۾ ادارن تي اثر پذير ٿين ٿا."

جيڪي ساڻهو هڪڙي وطن ۾ سرزمين ۾ رهڻ تي رهن تن ۾ قوميت جو جذبو ايڏي ترقي نٿو ڪري سگهي پر ساڳئي وقت تي مسلمان، هندو، يهودي ۽ عيسائي دنيا جي مختلف ملڪن ۾ پاڻ ۾ رهڻ ٿا ڏسڻ هوندي به هنن جي قوميت ۾ ڏينهون ڏينهن واڌارو ايندو ٿو وڃي ۽ ان ۾ مذهبي ايڪو ڪم ڪري ٿو ؛ تنهنڪري جاگرافيائي ايڪي کي قوميت جو مکيه عنصر ڪري نٿو ليکي سگهجي .

(هم) مشترڪ تاريخي روايتون (Common Historical Traditions):-
مشترڪ تاريخي روايتن مان هڪجهڙا سياسي جذبا ايرن ٿا. اهڙيون تاريخي روايتون تڏهن پيدا ٿين ٿيون ، جڏهن ڪنهن آبادي‌ءَ کي يڪيون تڪليفون پيش اچن ٿيون ۽ هوءَ گڏجي هڪ سٽ ٿي ڪري ، اهي تڪليفون دور ڪرڻ لاءِ جدوجهد ۽ ڪوشش ڪري ٿي. رامزي ميور ، انهن کي قوميت جو لازمي عنصر ٿو سمجهي. جان استوئرٽ مل ، انهن کي اوليت ٿو ڏئي ۽ هيز ، انهن کي هوليءَ ڪانپوءِ ٻئي درجي تي ٿو آڻي. مل چوي ٿو ته اهڙين روايتن ۾ انهن سختين جيڪي کا قوم سهي ٿي يا سوڀون جيڪي کيس نصيب ٿين ٿيون، جو ذڪر راڪن ۽ لوڪ ڪهاڻين جي ذريعي ٿئي ٿو. اهڙا گيت ۽ ڪهاڻيون ان قوم جي عزيز شخصيتن جي نالي منسوب ٿيندا آهن، جن ۾ ان قوم جو ڪردار ۽ نظريا اڇي ويندا آهن؛ ۽ منجهن انهن پاڪ جاين جو ذڪر پڻ اڇي ويندو آهي جن سان اهي يادگيريون وابستہ هونديون آهن .

هرهڪ آبادي‌ءَ جي وڏن جا ڪارنامہ ئي آهن جيڪي قوميت جي لاءِ قوت‌بخش ڪاڏي جو اثر رکن ٿا . ساڳئي قومي تاريخ ۽ وڏن جي ڪارنامن تي قومون بجا طور فخر ڪن‌ٿيون. ماضي‌ءَ جا واقعا ۽ ڪارنامہ اسان جي اخلاق ۽ ڪردار کي بنائڻ ۾ گهڻي قدر فائديمند ثابت ٿيا آهن ۽ اهي ڳالهيون مردن، زالن ۽ ٻارن ۾ هڪجهڙا جذبا ۽ خيال پيدا ڪرڻ ۾ مدد ڏين ٿيون. مل چوي ٿو ته ماضي‌ءَ جا مشترڪ سياسي واقعا ۽ يادگيريون ، مجموعي سربلندي ۽ بي‌عزتي، خوشي ۽ رنج ، قوميت جي عنصرن مان مضبوط ۽ مکيہ عنصر آهن .

(و) عام حڪومت (Common Government):- جيڪڏهن ڪا آبادي

ڪڇ وقت هڪڙي ساڻئي حڪومت هيٺ رهي ٿي تہ انهيءَ آبادي‌ءَ ۾ هڪ قسم جو ايڪو ازخود پيدا ٿي وڃي ٿو ۽ ان جا ڪيترائي سبب آهن. (١) جيڪڏهن حڪومت ڏاڙئي آهي تہ غلاميءَ جو ڳٽ ڳچيءَ مان لاهڻ لاءِ سموري آبادي متحد ٿي ويندي آهي. هندوستان جي سموري آبادي، انگريزن جي خلاف اٿي ڪڙي ٿي ۽ نتيجي طور ۾ نيون رياستون ــ پاڪستان ۽ يارت ــ وجود ۾ آيون (٢) ڏاڙئي سرڪار، ملڪي آبادي‌ءَ کان وڌيڪ پنهنجي حڪومت جي استحڪام ۽ پنهنجي قوم جي فائدي جي خيال سان نيتي اختيار ڪندي آهي. ان ريت حاڪم ۽ محڪوم جا ۾ طبقا پيدا ٿي پوندا آهن ۽ پنهي ۾ هڪ ٻئي جي خلاف هڪ قسم جو ايڪو اچي ويندو آهي (٣) جيڪڏهن حڪومت، آبادي‌ءَ جي مفاد ۽ فائدي جو خيال رکندي آهي ۽ سيني فرقن کي هڪجهڙا ترقيءَ جا وجهہ ڏيندي آهي تہ پوءِ سيئي فرقا پنهنجا ويڇا وساري ازخود ايڪي ۾ اچي ويندا آهن. آمريڪا جي تيرهن رياستن جو جڏهين اتحاد قائم ڪيو ويو هو تہ تنهن وقت اتي جي آبادي انگريز، جرمن، پول ۽ زيڪ وغيره قومن ۾ ورڇيل هئي پر سمي ٻئي، هاڻ اهي سيئي پاڻ کي آمريڪي قوم سمجهن ٿيون.

(ز) عام مفاد (Common Intercst):- عام اقتصادي ترقي ۽ دفاع ۾ اڇلهہ مڪيہ ملڪي مسئلا آهن، جن جي ڪري رياستن ۾ ايڪو پيدا ٿي ٿيو آهي ۽ ڪيترائي وفاق قائم ٿي رهيا آهن. انگلنڊ ۽ اسڪاٽلنڊ ۾ انهيءَ ڪري هڪ ٿيا هئا ۽ هن وقت پاڪستان، ايران ۽ ترڪي ۾ انهيءَ باهمي امداد جي اصول تي هڪ ٻئي جي ويجهو اچي ويا آهن. خاص طور تي ننڍيون رياستون جيڪي پاڻ ۾ ملي ڪري هڪ وڏي خاصي سياسي قوت بڻجي سگهن ٿيون ۽ زندگيءَ جي هر ڏس ۾ ترقي ڪري سگهن ٿيون تن ۾ ايڪي جا امڪان وڌيڪ روشن ٿي پيا آهن. تاريخ ٻڌائي ٿي تہ منگول ۽ تاتاري ۾ اقتصادي ضرورتن جي ڪري ايڪي ۾ اچي ويا. روس جي رياستن ۾ ۾ اقتصادي ضرورتن قوميت جو جذبو پيدا ڪري وڌو. مطلب تہ سياسي، مذهبي يا اقتصادي عام دلچسپي يا مفاد ۾ قوميت جو جذبو پيدا ڪرڻ واسطي هڪڙو وڏو محرڪ آهي. پر اهڙا ۾ مثال موجود آهن

جو عام دلچسپي ۽ مشترڪ مفاد هوندي ۽ قوميت پيدا نه ٿي سگهي آهي، جهڙوڪ هندوستان ۾ هندو ۽ مسلمان، پنهي جو گڏيل مفاد انهيءَ ۾ هو ته غلاميءَ جو ڪٽ لاهي ڦٽو ڪجي، انگريزن کي پنهنجي ملڪ مان لوڏي ڪيڄي ۽ آزادي حاصل ڪجي. نيٺ اهو سڀڪجهه ٿيو پر منجهن هڪڙي ۽ ساڳئي قوميت پيدا ٿي نه سگهي بلڪ هندن ۾ پارتي قوميت ۽ مسلمانن ۾ پاڪستاني قوميت يا ائين ڪٽي چٽجي ته پاڪستان ۽ پارت ۾ جدا جدا رياستون وجود ۾ آيون ۽ هرهڪ ۾ الڳ قوميت پيدا ٿي پيئي .

قوميت جا ٻيا عناصر پيش ڪرڻ بعد فقط ايترو چئي سگهجي ٿو ته اهي سڀئي عناصر، قوميت جي پيدا ٿيڻ ۾ مددگار ثابت ٿين ٿا ۽ بس، باقي ائين چٽجي ته انهن ڪانسواءِ قوميت پيدا ٿي نٿي سگهي سو سراسر غلط آهي. رينان انهيءَ ڪري چيو آهي ته قوميت، ايڪي جو هڪڙو روحاني جذبو آهي.

قوميت جي عنصرن جو اپياس ڪرڻ بعد جنهن صورت ۾ ڏسجي ٿو ته پاڪستان ۾ نڪي هڪڙي نسل ۽ مذهب جا ماڻهو رهن ٿا ۽ نڪي سندن تاريخي روايتون، رسم و رواج ۽ ثقافت ساڳئي آهي ۽ جدا جدا هوليون ۽ گالهايون وجن ٿيون، تنهن صورت ۾ ان کي هڪ قوم يا قوميت چئي سگهجي ٿو؟

ان مسئلي تي اختلاف راءِ ٿي سگهي ٿو. ائين سو آهي ته پاڪستان ۾ مسلمان، هندو، پارسي، عيسائي، يهودي ۽ ٻڌ سڀئي قومون رهن ٿيون ۽ هتي سنڌي، بنگالي، اردو، پنجابي، پشتو، بلوچي ۽ گجراتي هوليون گالهايون وجن ٿيون. مذهب ۽ نسل ۽ ساڳيو ڪونه اٿن ۽ ادبي روايتون ۽ نرالپون اٿن پر اهڙي صورتحال رڳو پاڪستان سان ڪانه آهي. سئٽزرلنڊ، آمريڪا، روس، پارت وغيره سڀني رياستن ۾ اهي حالتون برقرار آهن تڏهن ۽ اتي وارا پاڻ کي سئٽز آمريڪي، روسي ۽ پارتي سمجهن ٿا. ساڳئي نموني ۾ پاڪستان جا سڀئي رهاڪو پاڻ کي پاڪستاني سمجهن ٿا، منجهن ساڳئي حڪومت هلي ٿي، هڪڙوئي تعليمي سرشتو آهي ۽ ساڳيو سياسي نظام رائج آهي. زندگيءَ جي ٻين شعبن ۾ ٻڌ سڀني جي واسطي هڪجهڙي اقتصادي ۽ ٻي

هر طرح جي ترقيءَ جا موقعا موجود آهن. حڪومت سيني پولين جي ترقيءَ لاءِ قدم کڻي رهي آهي. مختلف مذهبن جي پيروي ڪندڙن ۾ سهپ جو مادو موجود آهي. سموري آبادي‌ءَ ۾ خيال جي هم‌آهنگي ۽ ايڪي جو روحاني جذبو پڻ آهي جنهنڪري هو پاڪستان کي پنهنجو وطن ڪري ٿا پائين. اهڙين حالتن ۾ پاڪستان جي آبادي کي هڪڙي قوميت سڏي سگهجي ٿو ۽ هو بلاشڪ پاڪستاني قوم چئي سگهجن ٿا.

(ح) قوميت جا حق (Rights of Nationality):- عيسوي اوڻيهين صديءَ ۾ "هڪ قوم، هڪ رياست" جو نظريو عام هو. ان ۽ انجي همنوا سياسي مفڪرن انهيءَ اصول جي پٺيرائيءَ ۾ وڏا وڏا دليل پيش ڪيا ۽ پهرين مهاڀاري لڙائيءَ کانپوءِ آمريڪا جي صدر ووڊروولسن، خود ارادیت (Self-Determination) جي حق واري اصول تي زور ڏنو. نتيجي طور انهيءَ لڙائيءَ کانپوءِ يورپ ۾ پولنڊ، فنلنڊ، يوگوسلاويا ۽ زيڪوسلوويڪيا جون نيون رياستون قائم ٿيون. ليڪن هرهنڌ ۽ هرهڪ رياست ۾ انهيءَ اصول تي عمل نٿو ڪري سگهجي ڇاڪاڻ جو هڪڙو ته مختلف قومون اهڙي طرح پاڻ ۾ رلي ملي ويون آهن جو هاڻي انهن کي هڪ ٻئي کان ڌار ڪري نٿو سگهجي. جيڪڏهن اڄوڪي دؤر ۾ ائين ڪيو وڃي ته جيڪر دنيا جي ڪا به رياست شايد اهڙي نه بچي جنهن کي ٽڪرا ٽڪرا ڪري نيون اڪيچار رياستون نه ٻڌائيون پون ۽ ان ريت سموري دنيا ننڍين ۽ ڪمزور رياستن جو اجايو ميڙ ٿي پوندي. پيو ته اهي رياستون وڏن اقتصادي ۽ دفاعي منصوبن تي بي خرچ ڪري ملڪ ۽ قوم کي ترقي ڏياري نه سگهنديون. اهڙي صورت ۾ اقليتن کي يقين ڏيارڻو پوندو ته سندن حق‌تلفي نه ڪئي ويندي. بلنشلي قوميت جي حقن تي بحث ڪندي لکي ٿو:-

هرڪنهن قوميت کي حق آهي ته هوءَ پنهنجي اهڙين خاصيتن، جن ۾ بولي، ثقافت وغيره اچي وڃن ٿيون، کي ترقي ڏياري سگهي، جن مان سندس انفراديت قائم رهي سگهي (۲) هرڪنهن قوم کي حق آهي ته هوءَ پنهنجي بوليءَ کي زنده رکي؛ ان ۾ ڳالهائي، تعليم پرائي ۽ ادبيات کي ترقي ڏئي. جيڪڏهن اقليت ڪافي انداز ۾ آهي ته انجي بولي سرڪاري آفيسن ۾ پڻ ڪتب آڻجي ۽ اتي مٽس ڪاهِ بندش نه هڻڻ گهرجي

جهڙي طرح پاڪستان ۾ پارت ۾ سنڌي ٻوليءَ جو مسئلو آهي (٣) هرڪنهن قوميت کي پنهنجي رسمن، ريتن ۽ رواجن کي قائم رکڻ جو حق آهي بشرطيڪ انهن جو عوام جي اخلاق ۽ ڪردار تي خراب اثر نه پوي. فرنگي حڪومت، هندوستان مان ستيءَ جي رسم قانوني طور بند ڪرائي، هندو قوم جي حق‌تلفي ڪانه ڪئي بلڪ ان کي هڪ وڏي عذاب مان ڇڏائي انسان ذات جي ترقيءَ ۾ مڪمل پاڻ ورتو (٤) هرڪنهن اقليت کي حڪومت، ميونسپالٽي وغيره عوامي ادارن جي خيراتي ۽ تعليمي فنڊن مان، آبادييءَ جي لحاظ سان حصو ملڻ گهرجي (٥) هرڪنهن شخص کي قانون ۽ سياست ۾ هڪجهڙا حق هڻڻ گهرجن ۽ رياست جي آبادييءَ آهر هرڪنهن قوميت کي هڪجهڙا شهري حق ملڻ گهرجن.

مٿي ذڪر ڪيل حقن جي پيڙهه 'انجمن اقوام' جي رڪيل انهيءَ رٿا تي رکيل آهي جيڪا وچ يورپ جي رياستن ۾ رهندڙ ٽورائن جي حقن جي حفاظت لاءِ تيار ڪئي ويئي هئي.

٥ــ **اسلام ۽ قوميت** (Islam and Nationality):- قوميت جا عناصر جي اپياس مان پليءَ پت معلوم ٿئي ٿو تہ قوميت جي اولهائين تصور پيدا ٿيڻ ۾ نسل ۽ رنگ، وطن ۽ ٻولي، روايت ۽ ثقافت وغيره جو وڏو هٿ رهيو آهي؛ پر اسلام جي لاءِ اهي مڙئي جذبا ۽ خيال، قوميت جو معيار نٿا ٻڌجي سگهن. ان جي لاءِ جيڪڏهن کو معيار آهي تہ اهو آهي حق ۽ باطل جو فرق. اسلام ۾ ڪنهن عربيءَ تي عجميءَ کي يا گوري تي ڪاري کي يا سيد کي سولنگيءَ تي ڪا به فضيلت يا فوقيت حاصل نه آهي ۽ جيڪڏهن آهي تہ اها آهي پرهيزگاري ۽ تقويٰ جي بنا تي. چاڪاڻ جو پوري انسان ذات هڪڙي آدم جو اولاد آهي ۽ هن وقت منجهس جيڪا پيري ۽ ميري، شاهي ۽ فقيري، شاهوڪاري ۽ مفلسي، رنگ ۽ نسل، وطن ۽ ٻوليءَ جا متييد ڏسجن ٿا سي آڻن هڪ افسائي حالتن، انسان جي شعوري بيداري، اقتصادي برتري، ذهني طرفداري ۽ پاڻ کي ٻين کان مٿيرو ڪري ڏيکارڻ جي خواهش جا ڪرشما آهن.

الله تعالىٰ فرمائي ٿو، " ڏٺي تعالىٰ اوهانکي هڪڙي ئي جان مان

پيدا ڪيو پوءِ ان مان جوڙو پيدا ڪيو ۽ ٻنهي مان گهڻن ئي مردن ۽ عورتن کي (دنيا) ۾ پکيڙي ڇڏيائين." "لوڪو، اسان اوهان کي هڪ مرد ۽ هڪ عورت مان پيدا ڪيو ۽ توهان کي گروهه ۽ قبيلا ٻڌائي ڇڏيو تہ جيئن اوهين هڪ ٻئي ۾ سڃاپي سگهو. مگر حقيقت ۾، توهان ۾ معزز اهو آهي جيڪو وڌيڪ پرهيزگار آهي." "اي ايمان وارؤ! پنهنجي پيءُ ۽ پنهنجي پائرن کي دوست نہ سمجهو، جيڪڏهن هو ايمان تي ڪفر کي پسند ڪن ۽ اوهان مان جيڪو ٻ انهن سان دوستي رکندو سو ظالم آهي." "الله جي رسيءَ کي سڀني گڏجي مضبوط جهليو ۽ پاڻ ۾ ڦٽي نہ پئجو."

نبي ڪريم جن فرمايو، "جنهن طرفداريءَ تي ساهہ ڏنو سو اسان مان نہ آهي. جنهن عصبيت تي جنگ ڪئي سو اسان مان نہ آهي." "پرهيزگاري ۽ دينداري کان سواءِ بيءَ ڪنهن ٻ چيز جي بنا تي، هڪ شخص کي ٻئي شخص تي فضيلت نہ آهي. سڀ لوڪ، آدم جو اولاد آهن ۽ آدم متيءَ مان ٺهيو هو." "مسلمان جو مسلمان سان اهڙو لاڳاپو آهي جهڙو هڪڙيءَ پٽجي جزن جو، جن مان هرهڪ ٻئي مان قوت حاصل ڪري ٿو." "ٻڌو، جيڪڏهن ڪو منو حبشي اوهان جو امير (اڳواڻ) ٻڌايو وڃي ۽ هو اوهان کي ڪتاب الله مطابق هلائي تہ ان جي ڳالهہ مڃجو ۽ اطاعت ڪجو." "جيڪو اوهان جي جماعت ۾ تفريق پيدا ڪرڻ جي ڪوشش ڪري تنهن کي قتل ڪري ڇڏيو."

اسلام ۾ قوميت فقط هڪڙي ڪلمي لااله إلاالله محمد رسول الله تي مدار رکي ٿي، جنهن جو اقرار، انسان کي ان تسبيح جي داڻن ۾ پوئي ٿو ڇڏي جنهن ۾ رنگ ۽ نسل، وطن ۽ ٻولي، تاريخ ۽ روايت کا ٻہ حيثيت نٿي رکي. هتي روسي ۽ آمريڪي، انگريز ۽ عرب، چيني ۽ جاپاني، پارتي ۽ پاڪستاني کا ٻہ وقعت نٿو رکي. هتي تہ فقط مسلمان هڻ شرط آهي. هو جتي ب ۽ جنهن ب اسلامي حڪومت ۾ وينڊ ڪيس ساڳيا حق حاصل هوندا. ائين نہ آهي تہ آمريڪي هوندو تہ ڪ..يس حقن کان محروم رکندو ۽ جاپاني هوندو تہ عرب کيس حق ڪونہ ڏيندا. مطلب تہ الله جي وحدانيت ۽ رسول جي رسالت جو اقرار کيس دنيا جي ڪنڊ ڪڙ ۾ هڪجهڙا حق ڏيارڻ لاءِ ڪافي آهي.

مختصر طور تي ائين ڪٽي چئجي تہ اسلامي قوميت جو بنياد هيٺين اصولن تي رکيل آهي:-

(١) اسلامي قوميت جو بنياد نسل ۽ رنگ، وطن ۽ ٻولي، تاريخ ۽ روايت تي نہ آهي پر ان جو معيار آهي حق ۽ باطل جي پرک (٢) دنيا جا سڀئي مسلمان پاڻ ۾ پائر ۽ هرڪنهن اسلامي ملڪ جا شهري آهن. هو الله جي زمين تي، ڪٿي بہ آزاديء سان رهي ڪمائي ۽ کائي کپائي سگهن ٿا، متن ڪابہ پابندي عايد نٿي ٿئي (٣) سڀئي مسلمان، رنگ ۽ نسل، ملڪ ۽ ٻولي جي تفاوت هوندي بہ هڪ قوم ۽ هڪ جماعت آهن (٤) سڀئي مسلمان هڪڙي متحد ۽ مربوط جماعت آهن، جيڪو ان کان پاسيرو ٿيندو سو سزا جو مستحق ٿيندو (٥) هڪ علائقي جي مسلمانن کي ٻئي علائقي جي مسلمانن تي فضيلت حاصل نہ آهي، جي آهي تہ فقط پرهيزگاري ۽ تقويٰ جي ڪري (٦) مسلمانن جي قوميت جو دائرو لا اله الا الله محمد الرسول الله جو ڪلمو آهي، جنهن بہ اها حد لتاڙي سو ٻئي قوم جو ٿيو (٧) اسلامي قوميت جو اصل سرچشمو انساني دلين جو ڳانڍاپو آهي. انڳانڍاپي لاء سومن ۽ مسلمان هڪ شرط آهي (٨) ڪفر ۽ اسلام پاڻ ۾ ڪڏجي قوميت جو بنياد نٿا وجهي سگهن ڇاڪاڻ جو اونداهي ۽ سوجهرو هڪ هنڌ گڏجي رهي نٿا سگهن.

رياست جي نوعيت (Nature of the State):

رياست جي نوعيت ۽ فرد ۽ رياست جي لاڳاپي بابت قياس آرايون ڪري مٿاسونا هٿي ۽ دماغ سوزي ڪري ڪيترائي نظريا پيش ڪيا ويا آهن، جن مان ڇهن مکيہ نظرين خاص ڌيان لهڻو (١) پوريون آهي "وحدتي" (Monistic) نظريو، جنهن موجب ماڻهوءَ (فرد) جي پنهنجي سر آزاد ۽ الڳ ڪا حيثيت ڪانهي، بلڪ سڀني ماڻهن جو جياپو هڪ ٻئي تي مدار رکي ٿو ۽ هو هڪڙي ڪل جا جزا آهن. هنن جزن جو مدار نہ رڳو هڪ ٻئي تي آهي، بلڪ ان ڪل تي پڻ آهي، جنهن جي وجود جي برقراريءَ لاء هو تڳن ٿا. هنن جزن کي پنهنجي الڳ انفراديت آهيٽي ڪانہ. جيڪڏهن سندن ڪا حيثيت آهي تہ ان سماج جي ڪري آهي، جنهن جو هو پاڻ جزو آهن (٢)

ٻيو آهي"وحداني" (Monadmistic) يا "خالص انفراديت" (Individualistic) وارو نظريو. ان موجب سماج محض فردن جو اجتماع آهي، جن مان هرهڪ فرد الڳ ۽ آزاد حيثيت جو مالڪ ٿئي ٿو. هن نظريي موجب رياست جو ڪارج فقط ايترو آهي جو هوءَ ڏاڏي جي ڏاڏاين کان، هيٺي جو بچاءُ ڪري ۽ ڏاڏاين کي روڪي سگهي ٿي؛ ورنہ هرهڪ فرد بذات خود پاڻوهيٽو آهي، جنهن کي ٻئي جي سهڪار جي درڪار ناهي. هو پنهنجي سر رياست جي مدد کان سواءِ جيئي، وڌي ۽ ويجهي سگهي ٿو. رياست فقط هڪ سپاهيءَ وانگر، هيٺي جو بچاءُ ڪري ۽ ڏاڏاين کي روڪي ٿي؛ ڇٽڪ هوءَ هڪ سپاهي رياست (A Police State) آهي جنهن جو ڪارج آهي روڪ ۽ بچاءُ ڪرڻ، ۽ نہ پالڻ ۽ ترقي ڏيارڻ (٣) ٽيو آهي "ٻٽو" (Dualistic) نظريو. هيءُ پهرين ٻن نظرين جي ميلاپ جو نتيجو آهي، جنهن موجب جيتوڻيڪ هرهڪ ماڻهو پنهنجي سر حياتي گذاري سگهي ٿو پر پنهنجي خوشحاليءَ ۽ ترقيءَ جي واسطي هن کي ٻين جي سهڪار جي درڪار رهي ٿي. هن نظريي موجب، هو نڪي ڪل ۾ جذب ٿي وڃي ٿو ۽ نڪي وري ڪل کان بنهہ الڳ، سماجي احتياجن کان آزاد ٿي گهاري سگهي ٿو (٣) چوٿون آهي عضوي (Organic) نظريو، جنهن موجب رياست هڪ اهڙي وحدت (Unity)آهي، جنهن جون خاصيتون حياتياتي عضويت(Biological Organism) جهڙيون ٿين ٿيون.

شاهہ فريدالحق " نظري سياسيات " ۾ رياست جي نوعيت تي بحث ڪندي؛ پروفيسر آشيرواٿم جي، هن سلسلي ۾ ڪيل بحث جو تت پيش ڪيو آهي. آشيرواٿم پنهنجي ويچارن جي اپٽار، مٽڪ آڻور جي "جديد رياست" (Modern State) ۾ آيل بحث کي اڳيان رکي ڪئي آهي. هيٺ اهوئي تت پيش ڪجي ٿو. هڪ ڳالهہ ياد رکڻ گهرجي تہ هتي نوعيت جو مطلب آهي تہ ڏار ڏار مفڪرن رياست بابت ڪهڙن خيالن جو اظهار ڪيو آهي :—

(١) ڪي مفڪر رياست کي ڪنهن خاص طبقي جو هٿيو سمجهن ٿا. اوپنهيمر (Oppenheimer) چوي ٿو، "هڪ طبقي جي اهڙي سنسٽا، جا

ٻئي طبقي تي حاوي هجي، تنهن کي رياست چئجي ٿو.' کارلٰ مارکس جي خيال ۾ "موجوده رياست، حقيقت ڪري شاهوڪار جو غريب تي بيجا تصرف آهي،" يعني رياست جو قبضو اسرن جي هٿ ۾ آهي جيڪي غريبن کي پنهنجي مرضيءَ موجب هلائين ٿا. اهو خيال قدري سچو آهي پر مارکس جي خيال کي سورنهن آنا سچ سمجهڻ چوڪ آهي، ڇو جو موجوده طبقاتي رياستن ۾، طبقاتي مفاد تي، عوامي مفاد کي ترجيح ڏني وڃي ٿي. ٻيو تہ اهي گهالهيون اولهائين طرز جي رياست يا جمهوريت لاءِ صحيح ٿي سگهن ٿيون ۽ نہ اسلامي رياست لاءِ. اسلامي رياست ۾ نڪي طبقاتي بلندي آهي ۽ نڪي غريب عوام تي اجايو تصرف، بلڪ هوءَ اجتماعي انصاف جو متوازي نظام قائم ڪري ٿي.

(٢) ڪي وري رياست کي طاقت، اقتدار ۽ تسلط جو ذريعو سمجهن ٿا ۽ چون ٿا تہ سياست اقتدار جي جنگ آهي. اهڙن مفڪرن جو اڳواڻ ميڪاويلي آهي. پهرئين مهاپاري لڙائيءَ ۾ ڪيترائي مفڪر جهڙوڪ ٽريشڪي وغيره پڻ انهيءَ نقطئ نظر جا حامي هئا. هنن جي خيال ۾ رياست جي اطاعت ۽ فرمانبرداري، صرف طاقت جي زور سان ڪرائي سگهجي ٿي. ٿورو ويچار ڪبو تہ معلوم ٿيندو تہ اهو نظريو درست نظر نہ ايندو، چاڪاڻ جو رياست فقط طاقت ۽ اقتدار جو نالو نہ آهي، انجا پيا به مقصد آهن. ايترو سو آهي تہ رياست ۾ طاقت جو هڪڙ ضروري آهي پر انجو استعمال، شر ۽ فساد کي ٽارڻ، امن و امان قائم رکڻ ۽ ملڪ جي حفاظت ڪرڻ لاءِ ٿيڻ گهرجي. سچ آهي تہ زور جي ميندي ڪهڙو رنگ ڏيندي. اسين سوچي سمجهي رياست جي اطاعت انهي ڪري ڪريون ٿا جو ان ۾ امان جي ئي پلائي، بهبودي ۽ ترقي جو راز سمايل آهي. اهوئي سبب آهي جو گرين (T.H.Green) ٿو چوي، رياست جي پيڙهہ، عوام جي خواهش ۽ ارادي تي ڪنيل آهي، نڪي طاقت تي (Will, not force is the basis of the State).

(٣) ڪن جي خيال ۾ رياست، انسان جي بهبودي ۽ پلائي جو ذريعو آهي، انهيءَ نظريي جو هڪڙو رخ هي به آهي تہ رياست کي عوامي افادي جي ڪمپني چيو ويو آهي (The State is in the nature of public

(Althusius) آلٿيوسيئس (utilities company) هن خيال جا علمبردار آهن ۽ گروشيس (Grotius). ائين برابر آهي ته رياست جو مکيه مقصد آهي عوام جي پلائي ۽ ترقي پر ان کي عام پلائي جي ڪمپني سمجهڻ غلط آهي ڇاڪاڻ جو رياست سان اسانجو جائي جم ڪان ۽ هميشه لاءِ لاڳاپو ٿئي ٿو حالانڪ ڪمپني يا ڪاميٽيءَ سان عارضي ۽ وقتي ناتو ٿئي ٿو. ازانسواءِ رياست کي پڻ پنهنجي زندگي، ارادو ۽ شخصيت ٿئي ٿي جيڪا فرد جي شخصيت کان نرالي هوندي آهي.

(۴) ڪن جي خيال ۾ رياست هڪ ٻئي جو بچاءُ ۽ حفاظت ڪرڻ لاءِ ويمو ڪمپني آهي (The State is a joint stock protection company for mutual assurance). هربرٽ سپينسر انهيءَ نظريي جو مکيه علمبردار آهي. هن نظريي جي باقي اهميت ڪانه رهي آهي ڇاڪاڻ جو جيڪڏهن رياست کي هڪ اهڙي ويمو ڪمپني سمجهجي جيڪا پنهنجي ميمبرن جو بچاءُ ڪري تہ چورن، ڦندبچوڙن ۽ بدمعاشن جا ٽولا ب پاڻ کي رياست چئي سگهن ٿا ڇاڪاڻ جو هو ب هڪ ٻئي جو بچاءُ ۽ حفاظت ڪن ٿا ۽ باقي سماج جي خلاف متحد ٿين ٿا. ان ريت امداد باهميءَ جون سوسائٽيون ۽ اهڙا ٻيا ادارا جن جو مقصد پنهنجي ميمبرن جو بچاءُ، حفاظت ۽ امداد ڪرڻ آهي تن کي ب رياست چئي سگهبو. اهڙا مفڪر جڪڏهن انسان ذات جي پيدائش ۽ ان جي ديني ۽ دنيوي ڪارج جو اڀياس ڪن ها تہ جيڪر اهڙيون اجايون ۽ بيڪار ڳالهيون نہ ڪن ها.

(۵) ڪن جي خيال ۾ رياست هڪ قانوني تنظيم آهي (The State is a community organised for action under legal rules). بيشڪ رياست جو لاڳاپو حڪومت سان ۽ حڪومت جو قانون سان آهي پر ان کي رڳو هڪ قانوني ادارو سمجهڻ چوڪ آهي، چو جو نہ رڳو رياست ۽ حڪومت پر هرهڪ تنظيم يا ادارو ڪنهن نہ ڪنهن قانون يا اصول پتاندڙ هلي ٿو تہ پوءِ هرهڪ اداري يا سنسٿا کي رياست ڪونڊو پونڊو. حقيقت ڪري رياست کي حڪومت جو سرشتو هلائڻ لاءِ نہ رڳو قانون جو سهارو ونڊو پوي ٿو پر ان کي اخلاقيات، روحانيات، مادييات وغيره ڏانهن ب ڏيان ڏيڻو پوي ٿو

۽ انهن جي سهاري کانسواءِ رياست ترقي ڪري نٿي سگهي. ماڻهو رياست جي اطاعت انهيءَ ڪري ڪن ٿا جو انهيءَ ۾ سندن هرقسم جي مادي توڙي روحاني پلائي لکل آهي ۽ انهيءَ بهتريءَ ۽ بهبوديءَ جي ڪري هو رياست جي قانون جي پابندي ۽ ڪن ٿا ورنہ رڳو زور جي ميندي ڪيتري لڳندي. هيگل ٿو چوي، "رياست اها دنيا آهي جنهن کي روح پنهنجي لاءِ جوڙيو آهي"(The state is the world the spirit has made for itself) ۽ مس فاليت(M.P. Follet) جو چوڻ آهي، منهنجي روح جو گهر، رياست ۾ آهي" (The home of my soul is in the state).

(٦) انفراديت پسندن (Individualists) جي خيال ۾ رياست هڪ لازمي برائي آهي (The State is a necessary evil)، جنهن کي ماڻهن جي مٿي تي زوريءَ مڙهيو ويو آهي. هو سمجهن ٿا تہ رياست جيتريقدر طاقتور ٿيندي، ماڻهوءَ (فرد) جي آزادي اوتريقدر نابود ٿيندي يا رياست پاڻ ماڻهن جي هڪ ٻئي سان دشمنيءَ ۽ خودغرضيءَ جو نتيجو آهي چاڪاڻ جو هرهڪ شخص پنهنجا ذاتي غرض، پين جي قيمت تي حاصل ڪري ٿو جنهن سان امن ۾ خلل پوي ٿو. ائين سمجهڻ تہ رياست هڪ برائي نہ بلڪ لازمي برائي آهي سو پنهنجي جاءِ تي هڪ غلط خيال آهي، چاڪاڻ جو رياست انسان ذات جي پلائيءَ ۽ بهبوديءَ لاءِ وجود ۾ آئي آهي ۽ هوءَ برابن ۽ بدمعاشين کي روڪڻ جو وسيلو آهي تنهنڪري هتي عيني نظريي وارن جو همنوا ٿيڻو پوي ٿو، جيڪي چون ٿا، "رياست هڪ چڱائي آهي، جا انسان جي مڪمل ۽ آزادانہ ترقيءَ جي لاءِ بلڪل ضروري آهي." هتي سوال ٿو پيدا ٿئي تہ آخر اولاهان مفڪر اهڙا نظريا پيش ڪرڻ تي ڇو مجبور ٿيا. اهو رڳو انهيءَ ڪري جو اولهہ ۾ جيڪي رياستون وجود ۾آيون تن جي هلائيندڙن اهڙا ڪڏا رستا اختيار ڪيا جو فرد جي آزادي هرطرح سان سلب ٿيندي رهي ۽ ان جي قدرو قيمت باقي نہ رهي، نہ وري ماڻهوءَ جي اجتماعي زندگيءَ تي ڏيان ڏنو ويو تنهنڪري ڏاڍو سوگابو جي مصداق ڪم هلندو رهيو. اهڙين حالتن ۾ هڙن نظرين جو اپرڻ سياويڪ آهي. اتي جا مفڪر پوءِ ب رياست کي هڪ لعنت، عذاب ۽ خرابي يا برائي نہ چوندا تہ ٻيو ڇا چوندا.

(۷) نراجي (Anarchists) چون ٿا تہ رياست جي ضرورت وري گھڻي آهي. جيتوڻيڪ رياست جو ماڻهن جي مٿان تسلط ٿي ويو آهي پر انهيءَ برائيءَ (evil) جو جلدئي خاتمو ٿي ويندو ۽ اها هڪ غيرضروري شي بڻجي پوندي. نراجيت جي علمبردارن ۾ جيڪا گرم ڏر آهي تنهنجو خيال آهي تہ رياست کي جيترو ٿي سگهي اوترو سگهو ختم ڪري ڇڏجي، ڇو جو انجي موجودگيءَ ۾ اخلاقي ترقي ٿيڻ ممڪن نہ آهي. هن نظريي ۾ پڻ انفراديت پسندن جي انهيءَ انتهاپسنديءَ جا جيوڙا سرندا نظر اچن ٿا، جن رياست جي وجود کي ماڻهن تي زوريءَ مڙهيل برائي ڪري پيش ڪيو. ائين هروپرو نہ آهي، چاڪاڻ جو رياست جي تنظيم انسان جي جبلت ۾ آهي ۽ اها سنسٽا قائم ٿي ماڻهن جي پلائيءَ ۽ بهبوديءَ جي واسطي ٿي آهي.

(۸) کي جديد مفڪر جن کي تڪثير پسند (Pluralists) چيو وڃي ٿو سي هن نظريي کان انڪاري آهن تہ رياست ٻين انجمن کان برتر آهي ۽ انکي حاڪميت حاصل آهي. هنن جو چوڻ آهي تہ رياست ۽ ٻين انجمن جهڙوڪ ڪلب، ديول، ٽريڊ يونين، سماجي ڪلب، يونيورسٽي وغيره وانگر هڪڙي انجمن آهي جا ٻين کان مرتبي ۾ ڪا مٿي ناهي. جيڪڏهن رياست ضروري آهي تہ مذهبي، تعليمي ۽ واپاري انجمنون پڻ ضروري آهن، جن سان ماڻهن جو مفاد وابسته آهي. اهو خيال ۽ هروپرو صحيح ڪونهي ڇو جو جيڪڏهن رياست کي ٻين انجمن جهڙو درجو ڏنو ويندو تہ انجي ضرورت باقي ڪهڙي رهندي؟ ائين سو آهي تہ رياست ۾ ٻيون مستقل انجمنون ۽ آهن جي سمي پٺي انسان ذات جي پلائيءَ ۽ بهبوديءَ لاءِ ڪم ڪندیون رهن ٿيون ۽ هاڻي انهن جو هجڻ ۽ ضروري آهي؛ ان هوندي ۽ هڪ اهڙي مٿاهين قوي انجمن جيڪا انهن سيني انجمن جا ويڇا دور ڪري ۽ انهن کي رس رهاڻ ۾ هلائي تنهن جي ضرورت آهي ۽ اها ضرورت پوري ڪندڙ انجمن آهي رياست. ياد رکڻ گهرجي تہ جيستائين سماج ۽ معاشري جي مختلف قوتن ۽ لازمي انجمنن جي صحيح تنظيم قائم ڪرڻ ۽ انهن جي اندروني آزادي ۽ حيثيت کي برقرار رکڻ واري قوي انجمن نہ هوندي

تيستائين ملڪ جو گاڏو گهلجي نہ سگهندو ۽ افراتفري جو دور دڙو قائم ٿي پوندو جنهن ۾ ڏاڍو سوگاڀو هوندو ۽ هيڏي جو ڏڻي سائين ٻ ڪو ڪو نہ ٿيندو. انهن حالتن ۾ اسان کي مڃڻو پوندو تہ رياست ٻين انجمن کان اعليٰ ۽ برتر آهي ۽ کيس حاڪميت حاصل آهي.

(۹) نظريي کليت(Totalitarian View) جا علمبردار جهڙوڪ نازي، اشتمالي، اشتراڪي وغيره چون ٿا تہ رياست، سيڪجهہ آهي. ماڻهوءَ کي رياست کانسواءِ ڪجهہ سوچڻ ۽ ڪرڻ جو حق ڪونهي ۽ عوام جي زندگي ٻ رياست جي واسطي آهي. مسوليني چوي ٿو، "سڀئي شيون رياست جي اندر (اچن ٿيون)، ڪا ٻ شي نڪي رياست کان ٻاهر آهي ۽ نڪي انجي مخالف آهي" (All within the state, none outside the state, none against the state). هن نظريي موجب انسان تہ ڪا چيز ئي ڪانهي، جيڪي آهي سا رياست. انسان جي سرڻ ۽ جيئڻ، اٿڻ ۽ وهڻ، شعور ۽ سمجهہ، سڀني تي رياست حاوي آهي. ان نظريي جي پويان انسان جي بيجا خواهش، اقتدار، غلبي ۽ طاقت جو راز پوشيده آهي. انڪري مسوليني جو نعرو هو، "اعتبار ڪريو، حڪم مڃو ۽ وڙهو" (To believe, to obey, to fight).

نتيجو:- هيستائين رياست جي نوعيت بابت جن مختلف نظرين جو ذڪر ڪيو اٿئون سي سڀ هڪ طرفا ۽ منفي پهلو رکندڙ آهن پر اسان کي ڏسڻ گهرجي تہ رياست جي عالمگير نوعيت يا مثبت پهلو ڪهڙو آهي. اسان ان بابت مٿين نظرين جي اپياس مان هي نتيجو ڪيون ٿا تہ (۱) رياست انسان ذات جي اوائلي ۽ ضروري انجمن آهي، جنهن کانسواءِ ماڻهوءَ جي حياتي ڏکي گذرندي ۽ هنجي شخصيت اڀري ڪين سگهندي (۲) رياست انسان ذات جو هڪ شعوري ۽ ارادي ادارو يا بهترين شاهڪار ۽ ماڻهن جي خواهش ۽ مقصدن حاصل ڪرڻ جو عمدو قانوني ذريعو آهي (۳) رياست هڪ اهڙي طاقت آهي جنهن جي ذريعي سماج مان براين ۽ بيڙاين جي پاڙ پٽي، ڏاڍ ڪي پنجو ڏيئي ۽ عام پلائي جا ڪم سولائيءَ سان ڪري سگهجن ٿا. (۴) رياست انجمن جي اها انجمن آهي جيڪا سماج جي سڀني پهلوئن تي نظر رکي، سڀني انجمن جون وفاداريون حاصل ڪري، انهن جي هرهڪ مشڪلات

کي حل ڪري ٿي (۵) رياست هڪ اهڙي اعليٰ تنظيم آهي جيڪا سماج جي مختلف تنظيمن جي اختلافن ۾ جهيڙن جهٽن کي دور ڪري انهن ۾ لاڳاپا ۽ ڳانڍاپا پيدا ڪري ٿي تاڪ منجهن هم‌آهنگي پيدا ٿئي (۶) رياست هڪ اخلاقي ادارو آهي جيڪو انسان جي شخصيت کي اجاگر ڪري ٿو مگر ان جي ذهن، دل ۽ دماغ تي ضابطو نٿو رکي سگهي مطلب ته هوءَ انسان جي ظاهري ڪردار کي سنواري سڌاري ٿي پر هن جو باطن سندس قبضي کان باهر ٿئي ٿو. ائين ڪٽي چٽجي ته رياست هڪڙي سٺي سماج جون ضروري گهرجون پوريون ڪرڻ جي ڪوشش ڪري ٿي تاڪ انسانيت کي فروغ حاصل ٿئي ۽ ماڻهو امن ۽ عافيت سان حياتي گهاري سگهن.

رياست جي نوعيت جي هن بحث بعد هاڻي رياست جي عضوي نوعيت تي روشني وجهون ٿا.

۶- رياست جو عضوي نظريو
(The Organic Theory of the State)

رياست جي عضوي نوعيت (The Organic Nature of the State) :-

هن نظريي مطابق رياست هڪ جيئري جاڳندي جسم (Organism) وانگر آهي ۽ رياست جي فردن جو اتحاد ۽ اجتماع ائين آهي جيئن بدني عضون جو ايڪو ۽ سرشتو. جهڙي طرح بدن جي سلامتي ۽ چڱيلائي جو دارومدار آهي عضون جي سلامتيءَ تي، تهڙي طرح رياست جي سلامتي ۽ فردن جي ايڪي ۽ صحيح سمت ۾ ڪم ڪرڻ تي ٻڌل آهي. جيڪڏهن بدن جو ڪو به عضوو ڪپي ڏار ڪبو ته هڪ طرف اهو بيڪار ٿي پوندو ته ٻئي طرف بدن بدزيبو ۽ عيبدار ٿيڻ پوندو. ساڳئي نموني فردن جي قوت جو نتيجو رياست ۾ انتشار جي صورت ۾ نڪري ٿو. ان ريت ڏسبو ته هي نظريو حياتيات (Biology) جي اصول تي ٻڌل نظر ايندو. ايا به ڪليل لفظن ۾ ائين چٽجي ته جهڙي طرح بدن مختلف خانن يا خلين جو ٺهيل آهي اهڙي طرح رياست مختلف فردن جو اجتماع آهي. جهڙو لاڳاپو هٿ يا پانهن جو بدن سان يا پن جو وڻ سان آهي تهڙو ماڻهوءَ جو سماج سان آهي. ليڪاڪ موجب هو سماج ۾ رهي ٿو ۽ سماج منجهس (He exists in it and

(Organic Unity) يا جيئرو it in him) ان ڪري رياست ڪي عضوي ايڪو
(A living spiritual being) ڪري ليکيو وڃي ٿو. جاڳندو روحاني وجود

نظريي جي تاريخ (History of the Theory):- نوعيت جي باب ۾ عضوي نظريي ڪي وڏي اهميت حاصل آهي. افلاطون جي زماني کان ويندي موجوده دؤر تائين ، هن نظريي جي علمبردارن پنهنجي خيالن جي تائيد ۾ گهڻو ڪجهه لکيو آهي. هنن سماج ۽ رياست ڪي هڪ جيئري جاڳندي جسم سان تشبيهه ڏيئي پيش ڪيو آهي. ڪن ته ساڳهي رياست ۽ سماج ڪي سڀ پڇ هڪ جيئرو جاڳندو جسم ڪري ليکيو آهي، جا هنن جي غلطي آهي. افلاطون رياست ڪي هڪ بلند ۽ باوقار انسان سان پيٽي ڏيکاريو آهي ۽ مائهن ڪي جو ٽن طبقن- حڪمران، جنگجو سپاهي ۽ مزدور - ۾ ورڇيو اٿس انجو بنياد آهي مائهوءَ جو عقل ، همٿ ۽ خواهش. ارسطو به انساني جسم ڪي رياست سان پيٽي ڏيکاري ٿو ته فرد رياست جو مکيه جزو آهي. سسيرو (Cicero) رياست جي سربراهه (Head) جي ، روح سان پيٽ ڪري ٿو پڌائي ته جهڙيءَ ريت روح جسم تي حڪم ٿو هلائي تهڙيءَ ريت سربراهه رياست تي حڪمراني ڪري ٿو. ديول جي عيسائي تخيل ۾ به انهيءَ نظريي جو دخل هو. سينٽ پال (St: Pall) ديول جي ، حضرت عيسىٰ جي جيئري جسم سان پيٽ ڪئي آهي. اڄڪلهه بادشاهه ۽ پادريءَ ۾ ڪي رياست ۽ ديول جو سربراهه سمجهيو ويو. بادشاهه دنيوي معاملن ۾ ۽ پادريءَ جي مذهبي معاملن ۾ اڳواڻي تسليم ڪئي ويئي. اهو تخيل ان ڪري پيدا ٿيو ته جيئن ساهميءَ جا ٻئي پڙ تري ٻهن، رياست ۽ ديول ۾ ڪي سچيو وڃي ۽ ٻنهي طرفن کان صلح ۽ سانت جو مظاهرو ٿيندو رهي.

ڪجهه وقت گذرڻ بعد هابس ۽ روسو ميدان ۾ آيا جن هن نظريي تي جوگو ڏيان ڏنو. هابس جي خيال موجب رياست هڪ اهو خيالي 'ديو پيڪر يا 'ساموندي آفت' (Leviathan) آهي جنهن جي قوت رواجي انسان کان گهڻو مٿي ۽ وڏيڪ آهي. هن جي خيال موجب رياست پيداوار ئي انساني ارادي جي آهي. روسو چوي ٿو ته انساني جسم ۽ سياسي جسم يعني رياست ٻنهي کي پنهنجي پنهنجي طاقت ۽ ارادو آهي. هن رياست جي

قانون سازي واري قوت کي دل سان ۽ کاروباري قوت کي دماغ سان تشبيھ ڏني آھي.

اوڻيھين صدي جي شروعات ۾ جيئن ئي سماجي معاھدي وارو نظريو پڌرو پوندو ويو تيئن ئي عضوي نظريو زور ونڊندو ويو. اڳين مفڪرن ۾ رياست ۽ جيئري جسم ۾ ڀيٽ ڪئي ھئي پر ھن صديء وارن تہ مرڳو ئي رياست کي جيئرو جاڳندو جسم ڪري پيش ڪيو. مطلب تہ اڳ رياست کي جيئري جاڳندي جسم جھڙو ۽ ھاڻي خود جيئرو جاڳندو جسم ڪري سمجھيو ويو. ھن نظريي جرمنيء جي عيني مفڪرن ۾ زور ورتو ۽ ان موجب فرد کي سماج جو اھو ضروري جزو تصور ڪيو ويو، جيڪو سماج کانسواءِ ٻنھ بيڪار ۽ نڪمو ھو. فشطي (Fichte) چوي ٿو تہ بدن جو ھرھڪ جزو (عضوو)، بدن کي قائم رکڻ جي ڪوشش ڪري ٿو ۽ ان ريت پاڻ کي ۽ محفوظ رکي ٿو ۽ ھڪ شھريءَ ۽ رياست جي وچ ۾ ۽ ساڳيو تعلق آھي. بلنشلي اڳين سڀني مفڪرن کان گوءِ ڪٽي ويو. ھو چوي ٿو تہ انساني جسم ۽ رياست ۾ ھوبھو ھڪجھڙيون خاصيتون ۽ صفتون موجود آھن. ھو رياست کي مذکر ۽ ديول کي مؤنث ڪري پيش ڪري ٿو ۽ ان بنا تي ھو زالن کي سياسي حق ڏيڻ جي فائدي ۾ اصل ڪونھي. ھو رياست کي روحاني ۽ اخلاقي شخصيت ۽ ڪري سمجھي ٿو. سندس خيال موجب رياست نہ رڳو ارادي ۽ ذھن جو ايڪو آھي بلڪ ھوءِ ھڪ با عمل سياسي جماعت آھي.

As an oil painting is something more than mere aggregation of drops of oil, as a statue is something more than a combination of marble particles, as a man is something more than a mere quantity of cells and blood corpuscles, so the nation is something more than a mere collection of regulations.....The state is a union of mind and will.....It is the community in action. The state is moral and spiritnal personality.

اسپينسر جو عضوي نظريو (Organic Theory as expounded by Spencer):-

فرنگي مفڪر ھربرٽ اسپينسر، عضوي نظريي کي ايڏي ترقي ڏني جو ھي نظريو سندس نالي ٿي ويو آھي. ھو اصل ۾ انفراديت جو علمبردار

آهي ۽ فرد جي اهميت کي نروار ڪرڻ لاءِ هن عضويت(Organism) تي زور ڏنو آهي. هن جي خيال موجب سماج ۽ عضويت ۾ بنيادي طور تي ڪوبہ فرق ڪونهي. پنهي جو واڌارو ۽ ارتقا ساڳئي اصول تي ٿئي ٿي. جهڙي طرح عضويت ۾ جيوڙو پنهنجي سادي صورت مان روپ بدلائيندو پيچيدي صورت اختيار ڪري ٿو تهڙي طرح سماج پڻ روپ بدلائيندو پيچيدو ٿي ويو آهي. شروعات ۾ فرد کي ورچ آهر جنگ، واپار ۽ مزوري ڪرڻي پوندي هئي پر هاڻي هن جي ڪم جي نوعيت ايتري پيچيدي ٿي وئي آهي جو هڪڙي ئي ڏنڊي ۾ ورچ جو معيار ئي بدلجي ويو آهي.

جهڙي طرح بدني عضوا هڪ ٻئي تي آڌار رکن ٿا ۽ جيڪڏهن منجهانئن ڪنهن ۾ عضوي کي زخم يا پي ڪا تڪليف پهچي ٿي تہ سموري بدن اها تڪليف محسوس ڪرڻ لڳندو آهي، تهڙي طرح سماج جا فرد پڻ هڪ ٻئي واسطي آڌار ٿين ٿا ۽ فردن جي ڪنهن ۾ طبقي ۾ ڦوٽ پوڻ ڪري سڄي سماج ۾ انتشار ۽ ڏڦير پئجي وڃي ٿو. جيڪڏهن هاري ان اپاڻ ڇڏي ڏئي، ڪارخانيدار ڪپڙو ٺاهڻ ڇڏي ڏئي يا لوهار اوزار ٺاهڻ جي پچرئي ڇڏي ڪري ڇڏي تہ هوند سڄي معاشري کي تڪليف پهچي. جهڙي طرح بدني بناوت ۾ خليا ۽ رت جا جزا مريوڪيپو وجن ۽ انهن جي ڪوت نوان جزا ۽ خليا پريندا رهن ٿا تهڙي طرح فرد ۽ مرن ۽ جمن ٿا ۽ سماج ۾ پيدا ٿيندڙ ڪوت پربي رهي ٿي.

هن اڄڪي هلي بدني سرشتن جي، سماجي سرشتن سان پيٽ ڪري ڏيکاري آهي. جهڙي طرح هاضمي جي ڪري رت جا نوان جزا جڙي بدن کي قوت ۽ گرمي بخشين ٿا تهڙي طرح زرعي توڙي صنعتي علائقا ۽ قدرتي ذريعا پيداوار ۾ اضافو ڪري، ٽيل ڪوٽ جو پورائو ڪن ٿا. جهڙي طرح رت جي دؤري جي ڪري سڄي بدن ۾ تحرڪ ۽ گرميءَ جو عنصر پيدا ٿئي ٿو تهڙي طرح آمدورفت ۽ بار برداريءَ جي ذريعي سڄي ملڪ ۾ مال پهچندو رهي ٿو ۽ ماڻهن جون گهرجون پوريون ٿيندیون رهن ٿيون. جهڙي طرح بدن جا رئيس عضوا- دل، دماغ، مغزي ڏوري، تنتون وغيرہ سڄي بدن تي حڪم هلائين ٿا تهڙي طرح حڪومت جا مختلف ڪاتا، رياست جو ڪاروبار هلائين ٿا.

مطلب تہ اسپينسر، بدني بناوٽ ۽ رياست‌کي پيٽي انهيءَ نتيجي تي پهتو آهي تہ "رياست عضويت آهي" (Stale is an Organism). هيڏي ساري پيٽ ڪرڻ ڪانپوءِ اسپينسر خود قبول ٿو ڪري تہ اها پيٽ اڻپوري آهي ڇاڪاڻ جو هڪ تہ بدن جا سڀئي عضوا پاڻ ۾ گڏجي پورو بدن ٻڌائين ٿا پر اڪيلي سر تڪي نٿا سگهن پر فرد، سماج ڪانسواءِ پنهنجي پيرين سيرين آزاد ٿئي ٿو. ٻيو تہ انساني جسم ۾ احساس ۽ شعور جو هڪڙو مرڪز ٿئي ٿو ۽ سماج ۾ اهڙو مرڪز هڪڙي هنڌ تي قائم ڪونہ آهي بلڪ هرهڪ فرد ۾ جدا جدا آهي. مطلب تہ عضويت ۾ شعور جو هڪڙو مرڪز ٿئي ٿو ۽ سماج ۾ اهڙو ڪو مرڪز ڪونهي. ان هوندي ب اسپينسر پنهنجي نظريي تي قائم آهي. حقيقت ۾ هو انهيءَ بحث مباحثي جي مدار تي انفراديت جو نظريو قائم ڪندي چوي ٿو تہ رياست کي گهرجي تہ هوءَ، فرد کي پنهنجو پلو پاڻ ڪرڻ لاءِ آزاد ڇڏي ڏئي، جو جو سماج قائم ٿيو ئي آهي ماڻهن (فردن) جي پلائيءَ لاءِ.

عضوي نظريي جا ٻيا علمبردار
(Other Advocates of the Organic Theory)

هن نظريي جا ٻيا مکيہ علمبردار آهن آسٽريا جو مفڪر- آلبرٽ شيفل (Albert Schaffle)، فرينچ مفڪر- آغسطس ڪامتي، فوئلي (Fouillee) ۽ رين ورمس (Rene Worms). شيفل تہ پنهنجي تائيد ۾ ويهي رياست ۽ ساهواري جسم جي تشريحي، بدني، حياتياتي ۽ نفسياتي هڪجهڙائي ڏيکاري آهي. ڪامتي پنهي جي مڪمل پيٽ ڪري چوي ٿو تہ عضوي ارتقا ۾، انساني سماج کي ستاهون درجو حاصل آهي. رين ورمس چوي ٿو تہ انساني سماج جي تشريح، بيهڪ ۽ بيمارين ۽ ساهواري جسم جي ڏؤل، ڪم ۽ بيمارين جي وچ ۾ عجيب ۽ نمايان هڪجهڙايون موجود آهن. تنهن هوندي ب ايترو ضروري آهي تہ عملي طرح، اها لفظي پيٽ پنهنجو اثر وجائي چڪي آهي؛ حالانڪ اهو نظريو هيگل جي‌نظريي جي روپ ۾ وري پيرين‌سيرين ٽيـڙ لـڳو آهي، جنهن موجب رياست بذات خـود هڪ مقصد آهي. ان جي ارتقا تي سندس ئي قانونن جو ظابطو آهي ۽ سندس جدا جدا پاڳن جو هڪ ٻئي تي مدار آهي، جي هڪ ٻئي کان جدا ڪري نٿا سگهجن. هنن

جو جياپو نہ رکو مجموعي قومي زندگيءَ تي آهي پر هو جيئرو رهن ٿي ان مقصد جي حصول لاءِ ٿا.

تنقيد:- انساني جسم ۾ رياست ۾ هڪجهڙايون بيشڪ موجود آهن پر انهن جو اهو مطلب ڪونهي ته بنهي ۾ ڪو بنيادي فرق ڪونهي. انساني جسم جي ڪنهن به عضوي کي نہ الڳ پنهنجي زندگي آهي ۽ نہ منجهس قوتارادي آهي، جنهن ڪري نڪي اهي جدا ٿي زنده رهي سگهن ٿا ۽ نہ وري پنهنجي ارادي جو اثر پوري جسم تي وجهي سگهن ٿا ۽ نڪي ٻئي جسم سان پاڻ وچي ڳڏجي سگهن ٿا، ليڪن انسان رياست ڪان ڏار ٿي جيئرو رهي سگهي ٿو ۽ قوت ارادي ذريعي انتي اثر انداز ٿي سگهي ٿو. هو ڪنهن به هڪ اداري، جماعت، ڪلب يا رياست کي ڇڏي ٻيءَ جماعت وغيره جو ميمبر ٿي سگهي ٿو.

اسپينسر خود هن نظريي جو بنياد "انفراديت" تي رکيو آهي. هو چوي ٿو ته ماڻهو ۾ سمجهه ۽ ارادي جي قوت آهي. هو پنهجي چڱائي لڳائي پاڻ سوچي سمجهي سگهي ٿو تنهنڪري رياست کي ماڻهن جي ذاتي ڪمن ڪارين ۾ ڪهڙو دخل نہ ڏيڻ گهرجي. ان کي رکو اندروني امن امان قائم ڪرڻ ۽ باهرين حملن کان بچاءُ ڪرڻ کپي ۽ بس. ان سان پتو نڪو پوي ته رياست کي کهڙن اصولن تي ڪم ڪرڻ گهرجي. هيگل چوي ٿو ته جيڪڏهن ڪو عضوو جسم جي لاءِ خطري جي صورت اختيار ڪري ٿو ته انکي ڪپي اڇلائي سگهجي ٿو. ساڳيءَ طرح رياست کي حق ٿو پهچي ته هوءَ پنهنجي مجموعي حيثيت کي مدنظر رکندي، انفرادي آزاديءَ کي ختم ڪري ڇڏي يا فرد جي ذاتي زندگيءَ ۾ دخل ڏئي، هنکي پنهنجو مڪمل تابعدار بڻائي ڇڏي. ان ريت هي نظريو مطاق‌العنانيءَ ۽ فسطائيت جو بنياد بڻجي‌ٿو. اٽليءَ جي فسطائين ۽ جرمنيءَ جي نازين ان نظريي جو سهارو ونڊي ماڻهن جا حق کسي ورتا.

ان نظريي تي ايڏو زور نہ ڏيڻ گهرجي جو انسان جي رياست ۾ باقي دلچسپي نہ رهي ۽ هو هڪ تماشائي ٿي نہ رهجي وڃي، متان رياست جو اصل مقصد ۽ مفهوم ٿي فنا ٿي وڃي، بلڪ اهڙو نمونو اختيار ڪرڻ

گهرجي جو ماڻهو هڪ ٻئي جي سهاري تي، انفرادي ڀلائيءَ ۽ بهبوديءَ واسطي، پاڻ ڇاڻي رياست جون ذميواريون سنياڻي، سڀ کان وڌيڪ خوشاسلوبيءَ سان سرانجام ڏيندا رهن.

هن نظريي جي ايپاس بعد گيٽل ان جي قدر و قيمت توڙي حدون ۽ نقص هن ريت ڇاڻايا آهن:

قدر و قيمت: (١) هي نظريو اسان کي تاريخي ۽ ارتقائي نظرين جي اهميت ڏيکاري ٿو (٢) اهو قدرتي ۽ سماجي ماحول جي اثرن تي زور ڏئي ٿو (٣) اهو شهرين ۽ سياسي ادارن جي باهمي دارومدار تي زور ڏئي ٿو (٤) اهو سماجي زندگيءَ جي لازمي وحدت ۽ مختلف حصن جي باهمي ناتن تي زور ڏئي ٿو (٥) اهو ٻڌائي ٿو ته سماج، رڳو فردن جو ناليواتر مجموعو نه آهي بلڪ ان کان ڪجهه وڌيڪ اهميت رکي ٿو- سماج جا رکن، نه رڳو انفرادي طرح کل جا تابعدار آهن پر ڪل جو دارومدار پڻ انهن ئي جزن تي آهي (٦) اهو ٻڌائي ٿو ته انسان قدرتي طور تي سياسي ساهوارو آهي ۽ ان جي سماجي تنظيم جي عالمگير ذهنيت، رياست کي جنم ڏئي ٿي.

حدون ۽ نقص: (١) رياست جو ارادو، ان جي ترڪيبي اڪين جي ارادي سان سدائين مطابقت نٿو رکي (٢) انسان جي بدني واڌاري جا قانون، غير شعوري طور تي ڪم ڪن ٿا، پر رياست جي ترقي ۽ واڌاري ۾ شعور ۽ ارادي جو دخل آهي (٣) هي نظريو ايتريقدر خطرناڪ آهي جو هو فرد کي سماج تان قربان ڪريو ڇڏي، ڇاڪاڻ جو هو رياست کي بذات خود هڪ مقصد ڪري ٿو ڇاڻي ۽ ان ڳالهه کان انڪاري آهي ته ڪو رياست جي بقا جو راز، ماڻهن جي بهتريءَ ۾ آهي. ليڪاڪ چوي ٿو، "ماڻهن کي رياست ۾ حد کان وڌيڪ ملائي ڇڏ، ايتروئي خطرناڪ تصور آهي جيترو انفرادي مرضيءَ کي ڇڙواڳ ڪري ڇڏڻ" (٤) ماڻهو رڳو رياست جي بقاءَ واسطي جاکوڙ ڪونه ٿو ڪري ۽ نڪي کل تي پاڻ کي فنا ڪري ٿو پر گهٽو ڪري هو پنهنجي ذاتي زندگيءَ کي سنوارڻ ۽ سڌارڻ جي ڪوشش وڌي ٿو. هن کي پنهنجي سمجهه ۽ ارادو آهي. اهي ڳالهيون خلين (بدني خانن) سان لاڳاپو نه ٿيون رکن. گلڪرائيسٽ جي چوڻ موجب

انسان جو بدن جزوي خانن مان ٺهيل آهي، جيڪي بدن کان ڌار ٿي ڪري ڪنهن به ڪم ڪرڻ جوڳا نٿا ٿين. سماج ڪٽڪوٽ ڪندڙ اڪين مان جڙي ٿو، جيڪي پنهنجي مرضيءَ ۽ پسند موجب ڪم ڪندڙ ٿين ٿيون (٥) انسان جي بدن جا عضوا، جڪڏهن ڌار ڌار ڪري ڇڏجن تہ جيڪر سڄو بدن برباد ٿي وڃي پر رياست سان اهو اصول ڪونہ ٿو لڳي ڇو جو جيڪڏهن رياست جو رڪن ان کان جدا ٿو ٿئي تہ نڪي ان جو رياست تي ڪو اثر پوي ٿو ۽ نہ وري رياست کا فنا ٿي وڃي ٿي.

رياست جو مقصد
(Purpose of the State)

هيڏي ساري بحث کان پوء اسين ان ڳالهہ تي ٿا اچون تہ آخر رياست جو مقصد ڪهڙو آهي ؟ آيا رياست پاڻ هڪ مقصد آهي يا ڪنهن مقصد حاصل ڪرڻ جو ذريعو؟ ان جا ڪيترائي جواب ٿي سگهن ٿا. انهن جوابن کي ٻن پاڳن ۾ ورهائي سگهجي ٿو:-

(١) رياست پاڻ هڪ مقصد آهي (The State is an end in itself):-

يوناني مفڪر هن نظريي جا قائل آهن. هو ان اصول تي يقين ٿا رکن تہ رياست فرد جي لاء نہ آهي، اٽلندو فرد جو وجود، رياست جي واسطي آهي. مطلب تہ رياست کان ٻاهر، فرد ڪيئن ڪين لهي ۽ لهڻي، البت هوء ماڻهن جي سرگرمين کي منظم ڪري سگهي ٿي ۽ ماڻهن کي سماج جي مجموعي حقن کانسواء ٻيو ڪو حق ڪونهي، سيڻي عينيت پسند انهيءَ اصول جي پٺيرائي ڪندڙ ۽ مجيندڙ آهي.

ان ڏس ۾ افلاطون جي مثالي رياست، انسان جي بلنديءَ ۽ ترقيءَ جي ضامن آهي جنهن جي حڪمرانن ۽ فوجين جو ڪم آهي رياست جي خوشحاليءَ ڏانهن سمورو ڌيان ڏيڻ ۽ ان اصول جي واسطي هن زندگيءَ جو اشتمالي (Communistic) رستو ٻڌايو آهي. هن جي خيال موجب رياست هڪ ترقي يافتہ عضويت آهي جنهن ۾ هرهڪ فرد ۽ درجي جي ماڻهن کي مناسب مقام تي رهي ڪري پنهنجو فرض ادا ڪرڻو آهي.

ارسطوءَ جي خيال موجب رياست جو مقصد آهي هرهڪ شهريءَ جي ذاتي خوبين(Virtues)کي اجاگر ڪرڻ. هو ساڳئي وقت ان يوناني نظريي جو پڻ قائل آهي ته رياست نه رڳو پنهجي پيرن تي بيهل هجي پر اها اهڙي هجي جو انسانذات کي گهٽي ۾ گهٽي خوشي مهيا ڪري سگهي تاڪ انسان بهتر زندگي گذاري سگهي.

اڳتي هلي ميڪاويلي ۽ هابس ان نظريي کي ڪافي هٿي ڏني. هنن ماڻهن جي حقن کي پڻ پاڻ اڇلي، رياست کي هر قسم جا حق ڏيئي ڇڏيا. هنن جي خيال موجب فرد جي رياست کان الڳ ڪا به حيثيت ڪانهي ۽ رياست پاڻ هڪ مقصد آهي. موجوده دور ۾ جرمن مفڪر هيگل- ان نظريي جو وڏو حامي نظر اچي ٿو. هو چوي ٿو ته ڪنهن به هڪڙي ماڻهوءَ جي عقل ۽ فهم تي مڪمل پروسو ڪرڻ نڙو جڳائي ڇاڪاڻ جو ماڻهو جذبات وهيڙو آهي تنهنڪري ڪنهن اهڙي وجود جو هٿ ضروري آهي جنهن جو رايو ڪلي رايو هجي ۽ جيڪو عوام جي قبول ڪرڻ جوڳو پڻ هجي. اهڙو وجود آهي رياست جو وجود. عينيتپسند مفڪر، رياست کي هڪ اخلاقي ادارو ڪري ٿا سمجهن جيڪو اخلاقي بلنديءَ جي لاءِ پاڻ پتوڙيندو رهي ٿو ۽ سماج کي مجموعي طور تي ايڪو، همهشگي ۽ ذاتي شعور عطا ڪري ٿو. مطلب ته هن ڏر وارا اهو سمجهن ٿا ته رياست ماڻهن کي حق ڏئي، انهن جي حفاظت ڪري، سماجي انصاف جو بندوبست ڪري، ترقيءَ جي شاهراه تي گامزن ڪري ٿي.

هيگل جهڙن فيلسوفن جي فيلسوفيءَ کان متاثر ٿي، جرمنيءَ ۾ نازيءَ ۽ اٽليءَ ۾ فسطائي، رياست کي ڏرتيءَ جو ڏٽي سڃي ڪري هرقسم جي ڏاڍ ۽ ظلم کي روا رکي، نه رڳو پنهنجي پنهنجي قوم جي برتريءَ واسطي جدوجهد کندا رهيا بلڪ فرد جي آزاديءَ کي ئي کچلي ڇڏيائون. فسطائي ته پنهنجي قوم کي سرڳو ئي اهڙو جيئرو جسم ڪري ٿا سڃڻ جيڪو ٻين سڀني ادارن ۽ انجمن کان وڌيڪ طاقتور آهي. هو رياست کي هڪڙو سياسي، اخلاقي ۽ معاشي ايڪو ڪري ٿا ڄاڻائين، جيڪو فسطائي رياست کان سواءِ ٻئي ڪنهن به هنڌ حاصل ٿي نه ٿو سگهي. هن ڏس ۾ اڪثر اصطلاح جهڙوڪ

روح، نقطهء نظر، صحيح رايو وغيره سيڻي رياست جي قوت ۽ اقتدار حاصل ڪرڻ واري قوم کي حق بجانب ليکڻ جو ذريعو آهن ۽ بس. مطلب ته هي نظريو رياست جي برتريءَ جي نالي ۾ برسراقتدار گروه کي هرڪو حق ڏيو ڇڏي جنهن ڪري هو ٻين تي پنهنجي مرضي مڙهي ٿو ۽ ٻين جي حقن ۽ آزاديءَ جي نڙي گهٽيو ڇڏي.

(۲) رياست مقصد جوذريعو آهي (The state is a means to an end) :-

کي سياسي مفڪر وري انڪالهه جا قائل آهن ته رياست پاڻ کو مقصد ڪانهي پر فرد جي مقصد حاصل ڪرڻ جو ذريعو آهي. هنن جي خيال موجب رياست ۽ فرد ، ٻنهي جي ڌار ڌار حيثيت آهي ۽ فرد کو مرڪوئي رياست ۾ گم ٿي ڪونه ٿو وڃي يا ان جو ٻانهن ٻڌو ٻانهو ڪونهي ، بلڪ رياست ٺاهي ان ڪري ويئي آهي ته انسان ان جي ذريعي سک جي حياتي گذاري چاڪاڻ جو اهو هڪ اهڙو ذريعو آهي جنهن سان زندگيءَ جا مقصد صحيح طور تي حاصل ڪري سگهجن ٿا . انفراديت پسند سمجهن ٿا ته رياست عام ماڻهن جي پلائيءَ ۽ بهبوديءَ جو ذريعو آهي. ان جو ان کان وڌيڪ ٻيو ڪو مقصد ڪونهي ته هوءَ عام ماڻهن کي جيڪي منجهس رهن ٿا تن کي گهٽي ۾ گهٽي سهولت ۽ آزادي ڏئي . افاديت پسند - جرمي بينٿم - اوڻيهين صديءَ جي شروعات ۾ چيو هو ته رياست جو مقصد آهي ته هوءَ وڏي ۾ وڏي عدد کي وڏ ۾ وڏ خوشي رسائي (The Purpose of the state is the promotion of the greatest happines of the greatest number). ان نظريي جي قبول پوڻ ڪري جيل ، تعليم ، طلاق، زمين وغيره بابت قانونن ۾ ڪيترائي سڌارا آيا . ڪن مصنفن وري گهٽي ۾ گهٽي خوشيءَ جي بدران وڏ ۾ وڏ چڱائي (Greatest good)ءَ عام پلائي (General welfare) جهڙا اصطلاح ڪم آندا آهن پر آخري مقصد سيني جو ساڳيو آهي . عدم مداخلت (Leissez faire) وارن جو چوڻ آهي ته رياست کي فرد جي ذات ۾ گهٽ ۾ گهٽ دخل ڏيڻ گهرجي چاڪاڻ جو اها رڳو ذريعو آهي ۽ نه مقصد . جمهوريت پسندن جو چوڻ آهي ته رياست پاڻ کو مقصد ڪانهي پر عوام جي پلائيءَ ۽ بهبوديءَ جو ذريعو آهي . هوءَ اهڙا وجهه ۽ موقعا ميسر ڪري ٿي ڏئي جن سان

انسان پنهنجي صلاحيت موجب پنهنجي شخصيت کي ترقي ڏيئي سگهي. ان ريت جهموري حڪومت انسان جي آزادي ۽ مساوات کي برقرار رکڻ جي کوشش ڪري ٿي. ائين سو آهي ته انسان قدرتي طور تي رياست سان لاڳاپيل آهي پر هن کي رياست جو پنهنجو پاڻ هلڻ لاءِ ٻئي جي محتاج آهي سا هلائيندڙ تي حاوي ٿي نڪي سگهي البت هلائيندڙ ان شي کي پنهنجو هٿيار ڪري ڪم آڻي سگهي ٿو.

(۳) رياست مقصد آهي يا ذريعو؟ (Is State an end or means?):- هاڻي گهالهه وجي اتي ٻيني ته هڪڙا رياست کي پاڻ مقصد ڪري ٿا چاڻن ته ٻيا وري ان کي ذريعو ڪري ٿا سمجهن، پر اچا تيا وچڑا مفڪر آهن جيڪي تصوير جا ٻئي رخ ڏسي، ساهميءَ جا ٻئي پڙ تکي ۽ توري پکو ۽ پختو رايو ڏيندي چون ٿا ته رياست پاڻ هڪ مقصد ٻ آهي ته مقصد جي حاصل ڪرڻ جو ذريعو ٻ. ولوبي (Willoughby) ٿو چوي ته جيڪڏهن رياست کي انفرادي نقطهءِ نظر سان ڏسبو ته هوءَ هڪ اهڙو ذريعو نظر ايندي جنهن سان انسان جي ترقي ٿئي ٿي پر جي ان کي شهرين کان الڳ ڪري کو ادارو ليکبو ته پوءِ رياست پاڻ هڪ مقصد آهي. بلنشلي ان مسئلي کي صاف ڪندي لکي ٿو ته مصور واسطي تصوير هن جي گذران جو ذريعو آهي پر سڀني ۽ عملي مصوري جا هن جي اعليٰ ڪوششن جو نتيجو ٿئي ٿي سا سندس ذاتي مقصد آهي. اهڙي طرح رياست عوام جي پلائيءَ جو ذريعو ٻ آهي ته هڪ مقصد ٻ آهي چاڪاڻ جو هوءَ ايندڙ وقت جي ماڻهن جو خيال رکڻ سان گڏ ڪنهن خاص جماعت، ٽولي يا اداري جي بهبوديءَ جي اوني کانسواءِ ٻين گهالهين تي پڻ نظر رکي ٿي.

ان موضوع تي بحث ڪندي ڪيترا مفڪر وڃي مقصد جي نوعيت تي پيا آهن. برجيس، رياست جي ابتدائي، ثانوي ۽ آخري مقصدن کي خيال ۾ رکندي چوي ٿو ته رياست کي پهريائين پنهنجي ۽ پنهنجي عوام جي حفاظت ڪرڻ گهرجي پر جڏهن اهو مقصد حاصل ٿي وڃي ته پوءِ ان کي فرد جي آزاديءَ جون حدون مقرر ڪري اڳتي وڌڻ گهرجي. هو ثانوي

مقصد تي ايندي ڇوي ٿو تہ اهو آهي قومي ذهن جي ترقي ۽ قوميت جي اصول جي تڪميل . آخري ۽ قطعي مقصد انس انسان ذات جي تڪميل يا عالمي تهذيب جي ترقي . گارنر ڀڻ ڇوي ٿو تہ رياست جو ڀريون مقصد آهي سماج ۾ امن امان قائم ڪرڻ ۽ انفرادي نيڪيءَ جي ترقي، ٻيو عوام جي مجموعي مفاد ۾ واڌ ۽ ٽيو يا آخري دنيا جي ترقي ۽ تهذيب جو واڌارو . مطلب تہ مسئلي ڪي اهڙي طرح منجهايو ويو آهي جو بحث مان بحث ۽ ڳالهہ مان ڳالهہ پيئي نڪري حالانڪ اهو ظاهر آهي تہ رياست هڪڙي اهڙي انساني تنظيم آهي جنهن جي ذريعي انسان جي سماجي سياسي، مذهبي، اقتصادي وغيره ضرورتون پوريون ٿيندیون رهن ٿيون پر جيئن تہ انسان ۾ هوس ۽ خود غرضي بہ سمايل آهي تنهنڪري ان تي ضابطي رکڻ لاءِ رياست جي ضرورت پيئي . حقيقت ڪري جي انسان پنهنجو پاڻ سڃاڻي وجي ۽ رڳو ايترو سمجهي وجي تہ سندس تخليق جو سبب ڪهڙو آهي تہ پوءِ جيڪر سيڪجهہ ٿيڪ ٿي وجي، پر هو جو ٽيو جذبات‌وهيڻو سو ان ڪي ڪن حدن ۾ هلائڻ لاءِ رياست وجود ۾ آئي تہ جيئن هوءِ انسانيت جي بلند مقصدن جي حاصل ڪرڻ جو ذريعو ٻڌجي سگهي، انڪي بچڙائيءَ کان روڪي، چڱائيءَ ڏي ورائي، مناسب آزاديءَ کي قائم رکي، پائيچاري ۽ همدرديءَ کي وڌائي. انهيءَ ڪري اڄ جو انسان رياست مان اها اميد رکڻ ۾ حق‌بجانب آهي تہ انڪي عوام جي ترقيءَ ۽ بهبوديءَ جي واسطي هرقسم جون سهوليتون مهيا ڪري ڏيڻ گهرجن.

۸- مذهبي حڪومت
(Theocracy)

Theocracy يوناني لفظ Theos مان نڪتل آهي جنهن جي معنيٰ آهي ڏٺي تعاليٰ. سياسيات ۾ "مذهبي حڪومت" اصطلاح Theocracy لاءِ ڪم ايندو آهي. هي نالو انهن رياستن ۽ حڪومتن لاءِ ڪتب اچي‌ٿو، جتي ڏٺي تعاليٰ پنهنجي پسند ڪيل چند نيڪ نفس ڀانهن جي ذريعي سڌو سنئون حڪومت ڪري ٿو. مطلب تہ جيڪا رياست ڪنهن مذهب تي قائم ۽ انجي اصولن پٽاندڙ هلندڙ هجي ۽ جنهن جا سمورا اختيار هڪ اهڙي

شخص يا گروهہ جي هٿ ۾ هجڻ، جيڪو پاڻ کي يا ته خدا جو مظهر يا ظل‌الله (خدا جو پاڇو) ڪري سمجهندو هجي ۽ اها دعويٰ ڪري ته انجي رهنمائي خدائي عزوجل جي ذات پاڪ ڪري ٿي ته اهڙي رياست يا حڪومت کي مذهبي حڪومت (Theocracy) چئجي ٿو. پر ڏٺو ويو آهي ته سمي پٽي تاريخي تجزيي، ان کي تنقيد کان بالا ڪري، منجهس وحشت ۽ بدڪاريءَ جو هڪ وسيع پس‌منظر پيدا ڪري ڇڏيو.

اهو اصطلاح پهريائين پهريائين يهودي مورخ جوزيفس ڪتب آندو ۽ ان مان هن جو مقصد حڪومت جو اهو انداز هو جيڪو بني اسرائيل جي زندگيءَ ۾ رائج هو. انهيءَ حڪومت ۾ سياسي اقتدار يا ته سڌو سنئون هڪ مخصوص مذهبي طبقي جي هٿ ۾ هوندو هو يا اهو گروهہ اقتدار جي تخت تي وهڻ وارن جي حفاظت ۽ پاسباني جا فرائض سرانجام ڏيندو هو. هنن وٽ ڏٺي تعاليٰ کان احڪام حاصل ڪرڻ جو طريقو هي هو جو هو سيئي گڏجي پاڻ مان هڪڙي جڻي کي چونڊيو، ڪيس اهو حق ڏيندا هٿا ته هاڻ تون اڪيلو وڃي ڏٺي تعاليٰ سان گالهہ‌ٻولهہ ڪري، انجي منشا معلوم ڪري اچي اسان کي ٻڌاءِ. انهن حڪمن جي بجا آوري ڪرڻ، ان طبقي کان سواءِ ٻين سيني لاءِ لازمي هئي.

شروعات ۾ ته اهو قصو ائين هليو پر پوءِ جيئن بادشاهت زور ورتو تيئن بادشاهہ ۾ پاڻ کي خدا جو خليفو سمجهڻ لڳو ۽ زور اڇيان زاريءَ جي مصداق هي طبقو بادشاه جي اڇيان ڪڇي نہ سگهيو. البت ايترو ٿيو ته بادشاه جي مرڻ ڪانپوءِ هڪ مجلس سڏائي ويندي هئي جا بادشاهہ جي عملن جو جائزو وٺي اهو فيصلو ڏيندي هئي ته فوتي بادشاه جنت جو حقدار آهي يا دوزخ جو. هن جماعت جو اهو فيصلو بادشاه جي جانشين لاءِ وڏي اهميت رکندو هو.

سمي پٽي مختلف مذهبن جي اهڙين جماعتن پاپائيت، پيشوائيت، ملائيت ۽ برهمنيت جو ويس ڌاريو جنهن کي عام اصطلاح ۾ مذهبي حڪومت ٿو ڪوٺجي، جيڪا هن وقت مذهبي ديوانن جي حڪمرانيءَ جي هم‌معنيٰ ٿي رهجي ويئي آهي ۽ اها اهڙن مذهبي ٺيڪيدارن جي هٿ ۾ وڃي رهي

آهي جنجو مقصد گهٽو ڪري سادي مزاج عوام ڪي خدا ۽ آخرت جي نالي
۾ لٽي ڦري، بادشاهت جي آڙ ۾ پنهنجي آسائش جو سامان مهيا ڪرڻ آهي.
اهو لفظ پين معنائن ۾ به ڪتب آندو ويو آهي. چيمبر انسائڪلوپيڊيا
۾ آهي ته ٿياڪرسي هڪ اهڙي ، خدا جي حڪومت لاءِ ڪتب آيو آهي
جنهن ۾ سندس حاڪميت ٿئي ٿي ۽ سندس قانون جاري ٿين ٿا. ڪنهن به
انسان ڪي ڪنهن به قانون جوڙڻ جو حق ناهي. ازانسواءِ ان ۾ عالمن ۽
مذهبي رهنمائن جي اهڙي جماعت هوندي آهي، جنهن ڪي انهن خدائي قانونن
جي وضاحت ڪرڻ جو حق هوندو آهي ۽ پوءِ ڪو ان ۾ دخل ڏيئي نٿو
سگهي. مذهب ۽ اخلاقيات جي انسائڪلوپيڊيا ۾ انجو مطلب هڪ اهڙي
حڪومت آهي جنهن ۾ هڪڙي يا گهڻن خدائن جو اقتدار قائم هجي.
آڪسفورڊ ڊڪشنري ۾ به ان لاءِ هڪ مخصوص مذهبي گروهه ڏانهن اشارو
ڪيو ويو آهي جيڪو انهن خدائي قانونن جي سمجهائي ڏئي ٿو ۽ اهي جاري
به ڪري ٿو. بلنشلي چوي ٿو ته ٿياڪرسي هڪ اهڙي حڪومت آهي
جنهن ۾ اختيار ۽ اقتدار جو سرچشمو خدا يا ڪنهن ديوي خدا يا مافوق‌البشر
طاقت يا ڪنهن خيال ڪي سمجهيو وڃي ٿو. هو وڌيڪ چوي ٿو ته
جيڪڏهن اهڙي حڪومت انسان جي پلائي ۽ بهبودي‌لاءِ هجي ته ان ڪي
Theocracy يا Idcocracy چئجي ٿو. جيڪڏهن انجي ابتڙ هجي ته انڪي
شيطانيت (Idolocray) چئجي ٿو. هو مذهبي حڪومت جون خصوصيتون بيان
ڪندي ٻڌائي ٿو ته (۱) ان ۾ مذهب، سياست ۽ قانون جو ميلاپ ٿئي ٿو
۽ انهن سڀني ڪمن ۾ مذهبي عنصرن جو غلبو ٿئي ٿو ۽ موت بعد زندگيءَ
جو تصور ايترو غالب رهي ٿو جو دنيوي زندگيءَ جي ترقيءَ ۾ رڪاوٽ
پئجو وڃي (۲) ان ۾ حڪمران ڪي ايڏو مٿي ڪنيو ٿو وڃي جو هو پاڻ ڪي
قدرتي طرح مطلق‌العنان آمر سمجهڻ لڳي ٿو. رعيت جو سربراهه يا سردار
سان ڪو به انساني لاڳاپو نٿو ٿئي (۳) ان اقتدار جو سرچشمو وحي الاهي ٿئي
ٿو تنهنڪري ان ۾ ڪنهن به قسم جي ڳهٽ وڌائي جي گنجائش ڪانهي
(۴) اهڙي رياست ۾ حڪومت جا ڪارندا مذهبي اڳواڻ — پروهتن ۽ پوهن-
جا تابعدار ٿيندا آهن، جو جو اهي پاڻ ڪي خدا جي وڌيڪ ويجهو سمجهن

ٿا . جڏهن ظاهري طور هي ماڻهو اڻسڌي طرح حڪومت کي ٿا ته اهڙي رياست کي هڪ مذهبي يا پوپ جي رياست چئبو (۵) اهڙي رياست ۾ڏوهارين کي ظالمانا سزائون ڏنيون وڃن ٿيون ۽ خدا جي ناراضگيءَ جو اظهار انساني عدالتن جي ذريعي ٿئي ٿو. اهڙيءَ صورت ۾ انسان جي آزادانا ذهني ترقيءَ کي ڪاري ضرب لڳي ٿي ۽ رواجي ڏوهه ۽ خدائي حڪمرانن جي لاءِ بي‌عزتي سمجهيو وڃي ٿو (۶) ان ۾ تعليم مذهبي اڳواڻن جي هٿ ۾ هوندي آهي ، جنهن جو مقصد هوندو آهي اهڙا ماڻهو پيدا ڪرڻ جيڪي مذهبي حڪومت جي اصولن جو پرچار ڪن . جيڪا به علمي ۽ فني تعليم مذهب جي لاءِ خطرو نظر ايندي تنهن کي روڪي ڇڏيو يا ختم ڪيو ويندو آهي. تعليم جو مقصد ذهن جي آزاد ترقي ڪانه هوندي آهي ۽ اها ديول جي مڪمل غلامي ۾ اچي وڃي ٿي .

هاڻي مذهبي حڪومت ۽ اسلامي رياست ۾ جيڪو بنيادي فرق آهي تنهن ڏانهن ڏيان ڏيون ٿا :-

(۱) مذهبي حڪومتن ۾ حاڪميت، مخصوص مذهبي جماعت يا بادشاهه کي حاصل آهي پر اسلامي حڪومت ۾ اهو حق الله‌تعالىٰ کان سواءِ ٻئي ڪنهن کي حاصل نه آهي (۲) مذهبي حڪومت جا قاعدا قانون، عوام جي واسطي ٿين ٿا ، پر قانون ساز ادارو (مخصوص مذهبي جماعت يا بادشاهه) انهن قاعدن قانونن جي پابندي ڪرڻ لاءِ هرو پرو بڌل نه آهي، پر اسلامي رياست ۾ خداوندي قانون يعني قرآن مجيد عطا ٿيل آهي جنهن جي حڪمن ۾ ڪابه ڦيرگهير ٿي نٿي سگهي ۽ اهي قانون خليفته الاسلام کان ويندي ادنىٰ عوام تائين سڀڪنهن کي هڪجهڙا ميڙا آهن (۳) مذهبي حڪومت ۾ وهي الاهي جي آڙ ۾ قانون ساز اداري جو حڪم ،قانون جي‌حيثيت رکي‌ٿو ۽ اهو عوام کي هر حال ۾ ميڙو آهي پر اسلامي رياست ۾ يا ته قرآن ۾ آيل حڪمن جي پيروي ڪرڻي آهي يا ته انهن حڪمن ۽ سنت رسول الله جي روشنيءَ ۾ وقت جي گهرجن آهر قانون جوڙڻو آهي، پر جيڪڏهن اهو قانون تر برابر به قرآن‌جي نص جي خلاف هوندو تہ ان تي ڪوبه شخص عمل ڪرڻ لاءِ بڌل نه آهي (۴) اسلامي رياست ۾ مذهب، قانون ۽ سياست پاڻ ۾ گڏيل ته هوندا آهن پر

ان جي ڪري دنياوي زندگي روڪجي نٿي وڃي بلڪ عقبيٰ جي مستقل زندگي لاءِ هن دنيا ۾ نيڪ عمل ڪرڻ جي خواهش پيدا ٿئي ٿي (٥) اسلامي رياست ۾ پروهت ۽ پوپ جهڙن مذهبي اڳواڻن جو تصور ئي ڪونهي، جو حڪومت جا ڪارندا انهن جي تابع رهن. اسلام موجب صرف نبين جو گروهه آهي جنهن کي خدا تعالىٰ وٽ قرب حاصل ٿئي ٿو ۽ اهي ئي وحي الاهي جي ذريعي خدا جو ملیل پيغام ماڻهن کي پهچائين ٿا. اهڙيءَ صورت ۾ اسلامي حڪومت، ٿياڪرسي ٿي نٿي سگهي (٦) اسلام ۾ ظالمانا سزائون ڪونہ ڏنيون ويندیون آهن البت وڏن ڏوهن لاءِ، فرد ۽ سماج جي سڌاري جي اصول هيٺ سخت سزائون تجويز ڪيل آهن پر ساڳئي وقت اهي عفو ۽ درگذر ۾ ڪري سگهجن ٿيون. هتي ذهني ارتقا تي ضرب ڪانہ ٿي پوي بلڪ اجتهاد، اجماع ۽ قياس جي ذريعي ان جي لاءِ، قرآن ۽ سنت جي روشنيءَ ۾ دروازا کليل آهن (٧) اسلامي رياست ۾ عالمن سگورن جو گروه ضرور ٿئي ٿو پر عيسائيت واري پاپائيت ڪانهي. ان ۾ ڪنهن به فني ۽ علمي تعليم تي روڪ ڪانهي.

اسلامي رياست جي نوعيت ۽ مقصد
(Nature and Ends of Islamic State)

نوعيت:- اسلام هڪڙو مڪمل دين آهي جنهن جو لاڳاپو انسان جي سموري زندگي سان آهي. اسلامي رياست انهيءَ دين جو هڪڙو جزو آهي جنهن جا هيٺ بيان ڪيل ٿي اصول آهن، جن جي سمجهڻ سان انجي نوعيت سمجهه ۾ اچي ويندي:-

١- اسلامي رياست جو اصل حاڪم الله تعالىٰ آهي ۽ رياست جي سموري آبادي انجي رعيت آهي يعني حاڪميت فقط الله تعالىٰ کي حاصل ٿئي ٿي. ڪنهن جماعت يا گروهه کي حاڪميت ملیل ڪانهي. اڀ، ڌرتي ۽ سيني ساهوارن کي ڏئي تعالىٰ پيدا ڪيو آهي ۽ اهوئي انهن کي قائم رکي سگهي ٿو، البت حڪومت جون واڳون عام مسلمانن جي هٿ ۾ هونديون آهن جن کي الله تعالىٰ جي حاڪميت هيٺ محدود اقتدار عطا ڪيو ويو آهي تہ جيئن هو الله جي قانون ۽ رسول سگوري جي سنت مطابق

حڪومت جو ڪاروبار هلائين. جيڪڏهن حڪومت ان قانون موجب نہ هلائي ويئي تہ ان کي ڌاهڻ جو حق هرهڪ مسلمان کي آهي. قرآن مجيد ۾ ڏٺي تعالىٰ کي مختلف نالن سان ياد ڪيو ويو آهي. ڪٿي ڪيس رب‌العالمين، تہ ڪٿي الملڪ القدوس، تہ ڪٿي الملڪ‌الناس جي لقب سان ياد ڪيو ويو آهي.

۲- قانون جوڙڻ جا ڪلي اختيار ڪنهن هڪڙي ماڻهوءَ يا جماعت کي ڪونهن. الله جو قانون يعني قرآن مجيد موجود آهي جنهن ۾ ڪنهن کي به قسم گهير يا رد بدل ڪرڻ جو اختيار ڪونهي. البت اهي مسئلا جن بابت شريعت (قرآن ۽ سنت) جو واضح حڪم موجود نہ هوندو سي مسلمانن جي اجماع جي فيصلي تي مدار رکن ٿا. اهي فيصلا حدودالله يعني امربالمعروف ۽ نهي عن‌المنڪر جي اصول جا پابند هوندا.

۳- اسلامي رياست جي حڪومت جي اطاعت رعيت تي ان وقت تائين واجب آهي جيستائين حڪومت شريعت جي قانون (قرآن ۽ سنت) موجب هلندي رهندي.

مٿين اصولن مان ڏسڻ ۾ ايندو تہ اسلامي رياست ۾، نالي ۾ نهال جمهوريت يا مذهبي حڪومت (Theocracy) کي ڪابہ وقعت ناهي، بلڪ ان ۾ حڪومت الله جي قانون ۽ انجي مقرر ڪيل حدن اندر هلڻي ۽ هلائڻي آهي. اهي حدون ان لاءِ مقرر ٿيل آهن تہ جيئن نڪي انسان جي آزادي ۽ فڪر کي پنجو اڇي ۽ نہ وري هو صراط‌المستقيم کان پٽڪي وڃي اوجهڙ پوي بلڪ سنئين پيچري تان هلي ڪري مقصد واري منزل ماڻي. اهڙي رياست جي حڪومت جو ڪاروبار هلائڻ واسطي اهو مسلمان اڳواڻ ڪري چونڊيو ويندو جيڪو عمل، اخلاق ۽ سيرت ۾ سڀني کان سرس هجي ڇاڪاڻ جو رسول ڪريم جن جو ارشاد آهي تہ جيڪو شخص ڪنهن قوم سان ڪنهن شخص کي حاڪم ڪري مقرر ڪري ۽ ان کان نيڪ ٻيو شخص موجود هجي تہ ان ڇڪ خدا، رسول ۽ مومنن سان غداري ڪئي.

خليفي تي ٻيڻي جوابداري ٿئي ٿي ڇاڪاڻ جو هن کي ساڳئي وقت عوام ۽ الله ٻنهي کي جواب ڏيڻو پوي ٿو ۽ هن جي شخصيت

حڪومت جي ٽنهي ڪاتن- ڪاروباري، انصاف ۽ قانون سازـ ۾ مرڪزي حيثيت رکي ٿي. خليفي کي وري پنهنجو سمورو ڪاروبار "مجلس- شوريٰ" جي صلاح سان هلائڻو آهي. ان مجلس ۾ ڇڻ عاقل، بالغ، نيڪ ۽ پرهيزگار مردن کي چونڊي رکڻو آهي، ڇو جو انهن کي نہ رکڻو صلاحون ڏيڻيون آهن پر خليفي کي غلط ڪمن کان ٻ روڪڻو ۽ قانون ٻ جوڙڻا آهن. خليفي کي اهو اختيار ٻ آهي تہ هو اهڙي ڪابہ صلاح نہ مڃي جيڪا قرآن ۽ سنت جي نص جي خلاف هجي، اسلامي رياست ۾ انصاف ڪاتو وري قاضيءَ جي حوالي هوندو آهي جيڪو نيڪ ۽ پرهيزگار هڻڻ سان گڏوگڏ قانون جو ڄاڻو ۽ ماهر هڻڻ ضروري آهي، تہ جيئن ڪو ابتو سيتو فيصلو نہ ڪري وهي. قاضيءَ کي عام ماڻهوءَ کان ويندي وقت جي خليفي تائين سڀني جي خلاف مقدمن ٻڌڻ جو ڪلي اختيار آهي.

مقصد:- اسلامي رياست جو ڀهريون مقصد آهي انصاف ڪرڻ، نيڪي ڪرڻ، نيڪيءَ جو حڪم ڏيڻ ۽ برائيءَ کان روڪڻ مطلب تہ ديني ۽ دنيوي معاملن ۾ اصلاح ۽ سڌارو آڻڻ ۽ ان لاءِ قرآن ۽ سنت جي روشنيءَ ۾ اجتماعي عدل جو متوازن نظام قائم ڪرڻ. ٻيو تہ ظلم، فساد ۽ برائين کي ختم ڪرڻ ۽ امن امان قائم ڪرڻ. ماڻهن ۾ فڪري آزادي پيدا ڪري کين هرقسم جي مساوات قائم ڪري ڏيڻ، هڪجهڙا حق ڏيڻ ۽ انهن جي حفاظت ڪرڻ. ٽيو تہ ديني علوم جي پڙهڻ پڙهائڻ جو جوڳو بندوبست ڪرڻ. اسلامي ارڪان يعني نماز، روزي، حج ۽ زڪوات جو انتظام ڪرڻ. جهاد جو انتظام ڪرڻ يعني اسلامي لشڪر تيار ڪرڻ تہ جيئن ملڪ کي ڪافرن جي حملي کان بچائي سگهجي. سپاهين کي پگهار ڏيڻ ۽ غنيمت جي مال جي ورڇ ڪرڻ وغيره سڀ انهيءَ ۾ اچي وڃن ٿا.

مطلب تہ اسلامي رياست آهيئي ان لاءِ تہ عام ماڻهن کي پلائيءَ ۽ نيڪيءَ ڏانهن مائل ڪري ۽ برائين کان روڪي تہ جيئن انسانيت ۽ اخلاق روحانيت جي ترقي ڏي سگهي. امام ابن تيميہ ٿو چوي تہ سياست ۽ رياست جو مقصد آهي رب پاڪ جو قرب ۽ دين جي اقامت. جيڪڏهن سلطنت وحيءَ جي رهنمائي کان محروم ٿي يا خود دين، حڪومت جي پشت پناهيءَ کان عاري ٿي ويو تہ پوءِ ماڻهن جي حالت تباهہ ٿي ويندي.

باب ٹيو

رياست جي ابتدا

1- Social Contract Theory. ١- سماجي (عمراني) معاهدي واريو نظريو.

2- Thomas Hobbes' Social Cantract Theory. ٢- ٿامس هابس جو نظريو.

3- Jhon Locke's Social Cantract Theory. ٣- جان لاڪ جو نظريو.

4. Jean Jacques Rousseau's Social Contract Theory. ٤- ژان جيڪس روسو جو نظريو.

5- Social Contract in Islam. ٥- اسلام ۾ سماجي معاهدو

6- Abu Nasr Farabi's Social Contract Theory. ٦- ابونصر فارابيءَ جو نظريو.

سماجي معاهدي وارو نظريو
(Social Contract Theory)

سنڌ: رياست کيئن وجود ۾ آئي تنهن بابت مختلف مفڪرن جدا جدا رايا ڏنا ۽ خيال پيش ڪيا آهن. جن وقت گذرڻ سان وڃي نظرين جي صورت ورتي آهي تنهن ڪري انهن سيني نظرين کي خيالي ، نظرياتي يا قياس آرائي وارا (Speculative) نظريا ڪري ٿو سڏجي. هنن نظرين جي پيش‌ڪندڙن جو عام خيال آهي ته انسان جي ضرورتن ۽ گهرجن رياست کي وجود ۾ آندو ۽ انساني زندگيءَ جي سڌاري جي آڌار تي اها رياست قائم ۽ دائم رهي آهي. ان ڏس ۾ هيٺيان مکيه نظريا پيش ٿيا آهن:-

۱- سماجي (عمراني) معاهدي وارو نظريو.

۲- تخليق رباني يا خدائي نظريو.

۳- طاقت يا ڏاڍائيءَ وارو نظريو.

۴- پدر سري (ابوي) ۽ مادر سري (اموي) نظريا.

۵- تاريخي يا ارتقائي نظريو.

هنن سيني نظرين ۾ تاريخي يا ارتقائي نظريو وڌيڪ صحيح يا قرين قياس ڪري سمجهڻ ۾ اچي ٿو. حالانڪ پهرين چئن نظرين کي رد ڪيو ويو آهي تنهن هوندي به انهن نڪتو چئي سگهجي ته اهي ڪنهن به لحاظ کان مفيد ڪونهن، پو جو انهن مان هرهڪ جو ڪن اهڙين حقيقتن تي بنياد رکيو ويو آهي جيڪي ان ڪالهه تي روشني وجهن ٿيون ته رياست کيئن وجود ۾ آئي هوندي ۽ پيو ته اهي نظريا جنهن جنهن دؤر ۾ پيش ڪيا ويا تنهن جي بخوبيءَ عڪاسي ڪن ٿا.

سماجي (عمراني) معاهدي وارو نظريو : هن نظريي وارن جو خيال آهي ته اوائلي ماڻهن پاڻ ۾ گڏجي هڪ معاهدو ڪيو جنهن جي نتيجي ۾ رياست وجود ۾ آئي.

ان نظريي جي مڃيندڙن مان ڪن جي خيال موجب انساني تاريخ ۾ هڪڙو اهڙو دؤر به گذريو آهي جنهن ۾ انسان يا ته بنهه وحشي يا صفا

اڻ سڌريل هو. ڪن جي خيال ۾ هو اڪيلو ۽ لاچار هو تنهن ڪري پنهنجي جان ۽ مال جي حفاظت ڪري نٿي سگهيو ۽ ڪن جي رايي موجب اهو دؤر مڪمل معصوميت ۽ خوشحاليءَ جو هو جنهن ۾ الوليون لڳيون پيون هيون، پر وقت گذرڻ سان گڏ هنن محسوس ڪيو ته بنا ڪنهن تنظيم جي گاڏو گهلجي ڪونہ سگهندو تنهن ڪري پاڻ ۾ معاهدو ڪيائون. ان ريت منجهن سياسي شعور پيدا ٿيو ۽ رياست وجود ۾ آئي حالانڪ معاهدي جي وچوڙ تي منجهن اختلاف راءِ آهي.

اهو دؤر جنهن ۾ انسان وحشي ۽ اڻ سڌريل هو يا اڪيلو ۽ لاچار هو يا معصوم ۽ خوشحال هو ۽ پنهنجي مفاد آهر ڪي قانون ڪٽي پنهنجو پاڻ سان لاڳو ڪيا يا قبوليا هيائين، مطلب ته جنهن دؤر ۾ هو مستيءَ ۾ مگن ۽ ڏندين ڏاند هو تنهن دؤر کي "قدرتي زمانو" ڪري ليکيو وڃي ٿو ۽ هن جيڪو قانون پاڻ مرادو قبول ڪيو هو تنهن کي "قدرتي قانون" ڪري چئجي ٿو.

ان دؤر ۾ جيڪو معاهدو ٿيو تنهن جون ٻہ صورتون پيش ڪيون وڃن ٿيون. پهرئين ته عام ماڻهن پاڻ ۾ گڏجي سڌجي معاهدو ڪيو جنهن موجب ڪن کي حق ڇڏيا ته ڪن کي جوابداريون سر تي ڪنيون ۽ اهڙي طرح هڪ ٻئي جي حفاظت ۽ سنيال ڪرڻ جو وعدو ڪيائون. ٻي ته ڪنهن هڪ شخص سان ٻين سڀني معاهدو ڪيو جنهن سڄو بار پنهنجي سر تي ڪنيو. ان ريت سردار ۽ قبيلي يا بادشاهہ ۽ رعيت جو سلسلو وجي جاري ٿيو.

هن نظريي جا ٻہ علمبردار هٿا هابس، لاڪ ۽ روسو جن مان هرهڪ اهو نظريو پنهنجي من جي مراد جي اظهار لاءِ استعمال ڪيو. هابس ان مان بادشاهہ کي مطلق‌العنان ثابت ڪرڻ ٿي گهريو ته لاڪ ان مان دستوري حڪومت جو جواز ٿي ورتو ته روسو وري ان کي عام ارادي (General will) واري اصول لاءِ ڪتب آندو.

سماجي معاهدي واري نظريي جي تاريخ :- هي نظريو ايترو پراڻو آهي جيترو "سياسي فڪر" (Political Thought) ۽ هن نظريي جا جيوڙا اوپر توڙي اولهہ پنهي طرفن سرندا نظر اچن ٿا. اول اول هي نظريو

يونان جي سرزمين ۾ نسريو ۽ اتي جي سوفسطائين (Sophists) چيو تہ رياست هڪ ٻئي جي رضامنديء ۽ معاهدي جي ذريعي وجود ۾ آئي آهي. افلاطون پنهنجي مقالن Republic ۽ Crito ۾ سوفسطائي نظريي جي خلاف آواز اٺارہو آهي. ارسطو ہ ان نظريي جي مخالفت ڪئي. هو چوي ٿو تہ رياست قدرتي ادارو (Natural Institution) آهي. عيسائين جي ڪتابن ۾ ہ اهڙن معاهدن جو ذڪر آيل آهي جيڪي بادشاهہ ۽ رعيت جي وچ ۾ يا خدا ۽ بندن جي وچ ۾ ٿيا، جن جي ڪري سياسي سماج جو بنياد پيو. عيسوي ٻارهين صديء ڪان روسي قانون پڻ ان نظريي تي ڪافي اثر وڌو. روم جي بادشاهن ڪي اعليٰ اختيارين پنهنجي قوم جي ذريعي ملنديون هيون جنهنڪري هو ڏاڍا مڙس ٿي پيا هٿا ۽ سندن گفتو ۽ مرضي قانون بڻجي پيا. مسيرو جي خيال موجب رياست جو بنياد هٿا مشترڪ رضامندي، مشترڪ مرضي ۽ مشترڪ اختيار. رياست هڪ قدرتي نظام هيٺ هئي جنهن جو مقصد هو عام پلائي. روسي قانون جوڙيندڙ، قوم ڪي قوت ۽ اقتدار جو سرچشمو سمجهندا هٿا.

چندرگپت موريہ جي وزير ڪوٽليا پنهنجي ڪتاب "ارٿ شاستر" ۾ ان نظريي جي پيرائي ڪئي آهي. هو لکي ٿو، "رياست جي وجود ڪان اڳ واري دؤر ۾ انتشار ۽ نراج جو راج هو. جهڙي طرح وڏيون مڇيون ننڍين ڪي هڙپ ڪري ويندیون آهن ۽ انهن جو بچاءُ ٿي نٿو سگهي تهڙي طرح ڏاڍي جي لٺ ڪي ڪيترائي ميٽا هٿا، جنهن ڪان لاچار ٿي ماڻهن منوء ڪي پنهنجو بادشاهہ ڪري چونديو، جنهن سندن بچاءُ جو بندوبست ڪرڻ پنهنجي ذمي ڪنيو ۽ ان جي عوض ماڻهن ڪيس اناج جي پيدائش جو ڇهون حصو ۽ مال جو ڏهون حصو ڏيڻ قبوليو."

قرآن ڪريم ۾ الله تعالیٰ فرمايو آهي تہ الست جي ڏينهن سڀني روحن ڪي ڪنو ڪري پهريائين بندن ڪان الله جي وحدانيت جو اقرار ورتو ويو، پوء نبين سڳورن جي رسالت جو ۽ آخر ۾ حضور جن جي بعثت ۽ نبوت بابت پين نبين ۽ رسولن سان پول بڌو ويو، تہ حضور جن جي مدد ڪندا ۽ ڪين تسليم ڪندا. ان ڏينهن ڪي "ميثاق جو ڏينهن" ٻڌري چئجي ٿو. خود حضور جن ہ ڪيترائي سياسي ۽ سماجي عهدناما ڪيا، جن ۾ مديني وارو معاهدو

سيني کان وڌيڪ مشهور آهي. هي عهدنامو يهودين ۽ مسلمانن جي وچ ۾ ٿيو ۽ ان ريت رياست وجود ۾ آئي.

هي نظريو آهستي آهستي ويو پنهنجو اثر جمائيندو تانجو عيسوي سورهين ۽ سترهين صديءَ ۾ وڃي چوٽ چڙهيو. اسلامي مفڪر ابو نصر فارابي پهريون شخص هو جنهن ان نظريي تي باقاعدگيءَ سان لکيو. ان بعد يارهين صديءَ ۾ مينيگولڊ (Manegold) ان موضوع تي قلم کنيو. اڳتي هلي هوکر (Hooker) پنهنجي ڪتاب Laws of Ecclesiastical Polity ۾، هيوگو گروشيس Laws of War and Peace- (Hugo Grotius) ۾، ماريانا On Kingship and Education of a King - (Mariana) ۾، آلٿيوسيس Systematic Politics-(Althusius) ۽ ملٽن Tenure of Kings and (Milton) Magistrates ۾ ان نظريي جي پنيرائيءَ ۾ جيڪي لکيو، تنهن ان کي ڪافي هٿي ڏني. انهن ڪانپوءِ هابس، لاڪ ۽ روسو آيا جن ان نظريي کي ڪمال تي رسائي ڇڏيو تنهن ڪري انهن ٽنهي مفڪرن کي وڏي اهميت حاصل آهي جن کي مجموعي طور "معاهداتي مفڪر" (Contractualists) جو خطاب ملهيل آهي. هن هيٺ انهن مفڪرن جي نظرين جي اپٽار ڪجي ٿي.

ٿامس هابس
(۱۵۸۸ع کان ۱۶۷۹ع)

ٿامس هابس (Thomas Hobbes) انگريز مفڪر هو جنهن جا استوئرٽ گهراڻي جي بادشاهن سان گهاٽا ناتا هئا. هن انگلنڊ جي ستن سالن واري گهرو لڙائي (۱۶۴۳ع کان ۱۶۵۰ع) جو رنگ ۽ تباهي اکين سان ڏٺي هئي. هن جو خيال هو ته فقط مطلق‌العنان بادشاهه ئي ماڻهن ۾ سياسي سڃاڻپ پيدا ڪري ملڪ جو انتظام قائم رکي سگهي ٿو تنهنڪري هن ڪي جمهوريت کان بچڻ ويندي هئي. هو برطانيا کي چڏي سڄا سارا ويهه سال وڃي فرانس ۾ رهيو ۽ اتي جي جابر حڪومت کان ڏاڍو متاثر ٿيو. هتي هو ٻين مفڪرن سان به ملهيو ۽ مختلف ملڪن جي جوڙجڪ جو اونهو اڀياس ڪيائين. هو پوءِ ۱۶۵۱ع ۾ موٽي انگلنڊ آيو جتي بادشاه چارلس

ٻئي جنهن جو هو استاد ٿي رهي چڪو هو تنهن هن کي پينشن ڏني. هن کي طعني طور پينشن بردار سياسي مفڪر ۾ ڪوٺيو وڃي ٿو. هن حياتيءَ جا پويان ڏينهن گوشائتو ٿي گذاريو.

هن ۱۶۵۱ع ۾ پنهنجو جڳ-مشهور ڪتاب "سامونڊي آفت" (Leviathan) مڪمل ڪيو جنهن ۾ رياست ۽ بادشاهت تي وڏو بحث ٿيل آهي. هن ڪتاب ۾ هابس جي سموري سياسي فيلسوفي اچي وڃي ٿي. هن جا ٻيا ڪتاب آهن De Corpore Politico ۽ De Cive. هن ۱۶۷۹ع ۾ وفات ڪئي.

قدرتي زمانون ۽قدرت جو قانون (The State of Nature and the Law of Nature):-

سماجي معاهدي جا مڃيندڙ رياست جي وجود ۾ اچڻ کان اڳ واري زماني کي قدرتي زمانو ڪري ٿا ليکين جنهن ۾ قدرت جو قانون جاري هو. هابس پهريائين اهو اصول قائم ڪيو ته جيئن ته انسان بنيادي طور تي خودغرض ثابت ٿيو آهي تنهنڪري جهڳڙو ۽ بيدپائي سندس طبعيت ۾ آهي، ۽ جيستائين مٿس ڪنهن ڏاڍي جي لٽ نه هوندي تيستائين هو وٺ ٻي نه ڏيندو. ان ڪري قدرتي زمانو، لڳاتار جهيڙي جهٽي جو زمانو هو جنهن ۾ زور اڳيان زاري هٿي ۽ ڏاڍو سوگاهو هو. ڪنهن جي به جان ۽ مال، عزت ۽ آبرو سلامت ڪانه هئي. هرڪو پنهنجي جڳهه ٿي ڏنل ۽ هيسيل هو حالانڪ ظاهر ۾ ڏنبو ڪنيو ويٺو هو. ان وقت قدرت جو قانون هلندڙ هو، جنهن جو مطلب هو اهي اصول جن جي بنياد تي انسان فيصلو ڪري ٿي سگهيو ته ڪهڙيون ڳالهيون هن جي زندگيءَ لاءِ نقصانڪار آهن ۽ ڪهڙن سهڻن طريقن سان هو پنهنجي زندگيءَ جي حفاظت ڪري سگهي ٿو. هابس اهڙا گهڻائي اصول بيان ڪيا آهن جن مان مکيه هيٺ ڏجن ٿا:-

(الف) هر شخص کي امن امان جي ڳولا هٿي ۽ هو ان کي قائم رکڻ جو خواهشمند هو (ب) هر هڪ جڏهن پنهنجو قدرتي حق ڇڏڻ لاءِ تيار هو بشرطيڪ اڳلو به امن جو خواهشمند هجي ۽ پنهنجا حق ٻئي جي حق ۾ ڇڏڻ جي لاءِ تيار هجي (ج) جيڪو معاهدو ٿئي تنهن جي پابندي ضروري آهي.

هابس جي چوڻ موجب قدرتي زماني اهو زمانو هو جنهن ۾ سماج ۽ سياست جو تروڙو ۽ ڪونہ هو. ان زماني ۾ چوڌاري ظلم ۽ ڏاڍ، ڦرلٽ ۽ انتشار ڇانيل هو ۽ ماڻهن جي زندگي "اڪيلي، مسڪين، غليظ، وحشي ۽ مختصر هئي.* هو اڪيلو هو جو ٻئي تي ٻروسو ڪونہ هوس، مسڪين هو جو ڪاڏي لاءِ فقط جهنگ جو ميوو ۽ جانورن جو گوشت ۽ پهرڻ لاءِ جانورن جـون ڪلون ۽ وڻ جا پن ۽ رهڻ لاءِ ڇرون هوس، غليظ هو جو سڌريل ۽ تهذيب يافتہ ڪونہ هو ۽ منجهس ڪا صفائي ۽ نفاست ڪانہ هئي، وحشي هو جو خواهشن جي غلاميءَ ۾ ورتل هئڻ جي ڪري قتل و غارتگريءَ کان ڪين مڙندو هو ۽ حياتي مختصر هوس جو رت وهائڻ ۽ خون ڪرڻ ان زماني ۾ روزمره جو دستور ٿي پيو هو؛ سو انسان اهڙي ماحول مان نڪري امن امان، خوشحاليءَ ۽ سلامتي واري زندگي بسر ڪرڻ ٿي گهري.

معاهدي جي نوعيت (Nature of Contract)

قدرتي زماني جي وحشياني ۽ ڀياڪ ماحول مان نڪرڻ لاءِ ماڻهن پاڻ مرادو هڪڙو عهدنامو ڪيو جنهن موجب هرڪو ماڻهو پنهنجي ڏاڍائي ڇڏڻ لاءِ تيار ٿيو، بشرطيڪ ٻيا ٻ عام ماڻهن جي پلي واسطي پنهنجي ڏاڍ مڙسيءَ کي بنا شرط شروط جي ڇڏي ڏين ۽ جنهن مقتدر اعليٰ (Sovereign) جي حق ۾ دستبردار ٿين تنهنجو هرڪو حڪم اکين تي رکن. هابس جي خيال ۾ هڪڙي مضبوط "يڪي قوت يا دولت مشترڪ" (Commonwealth) فقط ان صورت ۾ وجود ۾ اچي، قائم رهي ٿي سگهي جڏهن سڀئي ماڻهو مقتدر اعليٰ جي سڳي ۾ ٻڌل هجن. ٻيءَ حالت ۾ وري انسان ساڳئي قدرتي زماني واري انتشار ۽ نراجيت واري ماحول جو شڪار ٿي ويو. اهڙين ڳالهين کي خيال ۾ رکي عام ماڻهن پاڻمرادو هڪ ٻئي کي اهڙي قبوليت ۽ مڃتا ڏيئي، عهدنامو ڪري سياسي سماج قائم ڪيو. اهو عهدنامو حاڪم ۽ محڪوم جي وچ ۾ ڪو نہ ٿيو بلڪ عوام جو پنهنجو پاڻ ۾ فيصلو هوءَ ان فيصلي کانپوءِ " يڪي قوت " وجود ۾ آئي ۽ مقتدر اعليٰ هڪ مطلق العنان حاڪم بڻجي پيو جاکاڻ جو عوام پنهنجون سموريون اختياريون جاڻي واڻي

* Solitary, poor, nasty, brutish and short.

کٹي ان کي سونهيون هيون ، جنهن جي خلاف اٿڻ جو هاڻي کين ڪو بہ حق ڪو نہ رهيو هو. مطلب تہ (١) اهو هڪڙو اهڙو سماجي معاهدو هو جنهن ۾ حاڪم بذات خود کا ڏر ڪو نہ هو ۽ سائس عهدنامي جو ڪو بہ شرط لاڳو ڪونہ ٿي ٿيو ، ايتري قدر جو هو خدا وٽ بہ جوابده ڪو نہ هو ڇو جو هن ۽ ڏٺي تعالىٰ جي وچ ۾ ڪو بہ معاهدو ڪو نہ ٿيو هو بلڪ صورتحال اهڙي اچي بٺي جو حاڪم ڦري ، ماٺهن وٽ خدا جو نمائندو ٿي پيو (٢) اقتدار اعلىٰ سان ڪو بہ شرط لاڳو ڪونہ هو تنهنڪري ان جي اختيارين کي نڪي پابند ڪري سگهجي ٿو ۽ نڪي ضبط . هن تي سيني ماٺهن جي ذميواري پيل هئي جا هن پاڻمرادو قبول کانہ ڪئي هئي تنهنڪري ان جي حڪم جي کا حد قائم ڪري نٿي سگهجي(٣) جيئن تہ سيني ماٺهن پنهنجي بچاءَ واري حق کان سواءِ بين سيني حقن تان ، حاڪم جي حق ۾ ، هٿ کڻي ڇڏيو هو تنهنڪري هن تي هميشہ حاڪم جو حڪم ماڻڻ جي جوابداري پئجي ويئي . ۽ جي اقليت کڻي انجي خلاف ڪو نعرو بلند ٿي ڪري تہ هن کي اڪثريت جو خيال رکڻو آهي ۽ نہ اقليت جو . ساڳئي وقت ائين ڪرڻ سان اقليت وجي ٿي قدرتي زماني ۾ پوي ، جنهن جي ڪو بہ شخص نہ ٻڌي تہ کا وڏي گاڙهہ کانهي (٤) مقتدر اعلىٰ جيڪي بہ ٿي ڪيو سو سڀ عوام جي پلي واسطي ٿي ڪيو تنهنڪري عوام کي ان تي نڪتہ چيني ڪرڻ ۽ هن کي ان لاءِ جوابدار ٺهرائي سزا ڏيڻ جو ڪو بہ حق ڪو نہ هو . ائين ڪرڻ سان عوام چڪ پنهنجي پير تي پاڻ ڪهاڙي ٿي هنئي (٥) حاڪم جو حڪم قانون هو ۽ هو پاڻ قانون جو سڀ ماخذ ۽ ذريعو هو . هن کي ئي خبر هئي تہ انصاف جي تقاضا چا آهي ، امن جي قيام ۽ دفاعي معاملن واسطي ڪهڙن اپائن جي ضرورت آهي ۽ ماٺهن جي بهتري چا ۾ آهي (٦) قانون بي انصافيءَ ۽ بداخلاقيءَ تي مبني ٿي نٿي سگهيو جو اهو عوام جي اخلاقي نيڪيءَ جو راڄ قائم ڪرڻ ۽ ڏارين کان پنهنجو بچاءُ ڪرڻ واسطي ، صحيح منطق جي بنياد تي جوڙيو ٿي ويو (٧) حاڪم کي انصاف ڪرڻ ، جنگ يا صلح ڪرڻ ، فوج رکڻ ، ٽيڪس وجهڻ ۽ سيڪو حساب ڪتاب رکڻ جو بہ حق هو ۽ هرڪنهن اختلاف ــ سماجي توڙي

قدرتي قانون بابت - جي فيصلي ڪرڻ جو ٻ (۸) هو انعام ۽ اعزاز، خطاب ۽ سزائون سيڪجهہ ڏيئي ٿي سگهيو (۹) انسان کي فقط ايتري آزادي هئي جيتري جي ڪيس حاڪم اجازت ٿي ڏني ۽ پنهنجي پاڻ بچاءُ ڪرڻ جو اهو حق هوس جيڪو هن حاڪم جي حق ۾ نہ ڇڏيو هو بلڪ پاڻ وٽ محفوظ ۽ مخصوص ڪري رکيو هو.

ان ريت هابس پنهنجي اقتدار اعليٰ يا حاڪميت کي مطلق‌العنان، جٽائدار، هم گير، اٽڪڻڻي، اٽوچ جوگهي ۽ منفرد* حيثيت ڏيئي آڻي دنيا جي اڳيان ٻيهاريو.

حقيقت ۾ هن اهو نظريو پيش ڪري ثابت ڪرڻ ٿي گهريو تہ استوئرٽ گهراڻي جي بادشاهن جي بادشاهي حق بجانب ۽ جائز هئي. اهوئي سبب هو جو ڪيس پينشن‌بردار سياسي مفڪر ڪري ڪوٺيو ويو.

جان لاڪ
(۱۶۳۲ع کان ۱۷۰۴ع)

جان‌لاڪ (John Locke) ۱۶۳۲ع ۾ جائو. هن آڪسفورڊ يونيورسٽيءَ ۾ تعليم پرائي ۽ پوءِ ان ۾ ئي پڙهائڻ لڳو. هو ۱۶۴۴ع ۾ وگ جماعت جنهن کي ۱۶۸۸ع واري شاندار انقلاب ۾ بنا رتو چاڻ ڪرڻ جي ڪاميابي حاصل ٿي، جي باني‌ءَ لارڊ شيفٽسبريءَ (Lord Shaftesbury) جو سيڪريٽري مقرر ٿيو ۽ ان ريت هن کي سياست جو عملي تجربو ٿيو. ڪيس ستن سالن واري گهرو لڙائي ۽ شاندار انقلاب (Glorious Revolution) پنهي جي رنگ ۽ اثرات جو ذاتي تجربو ٿيو. هن ٻہ ڪتابڙا (۱) Discourses Concerning Revolution. ۽ (۲) Of Civil Government ڏالن سان لکيا، جن سان هن پهرين ۾ فلمر (Filmer) جي ڪتابن تي تنقيد ڪري، بادشاه جي خدائي حقن واري نظريي جا چوڏا لاٿا آهن. هن جيڪو سياسي سبق هوڪر (Hooker) جي نظريي مان حاصل ڪيو تنهن جو ٿورو ٻڌ مڃيو آهي. هو ۱۷۰۴ع ۾ وفات ڪري ويو.

---

* Absolute, permanent, all comprehensive, inalienable, indivisible and exclusive.

قدرتي زماني ۽ قدرتي حق (The State of Nature and the Natural Rights)

لاڪ ۽ هابس وانگر قدرتي زماني جو قائل آهي. البت هن جي خيال موجب قدرتي زماني ۾ امن امان، آزادي ۽ امدادباهمي جو راج هو. ماڻهن ۾ ايترو عقل ضرور هو جو منجهن سچ ۽ ڪوڙ، چڱائي ۽ مٺائي توڙي پائيچاريءَ جي ساڃهه هئي. هنن کي پنهنجي جان، مال ۽ آزادي پياري هئي. هو انهيءَ زماني ۾ قدرتي قانون موجب زندگي بسر ڪندا هئا. ان وقت جو انسان هابس جي چئي وانگر اڪيلو، مسڪين، غليظ ۽ وحشي ڪونہ هو پر ڪيس قدرتي حق حاصل هئا. اهي قدرتي حق هئا (۱) زندگي گهارڻ جو حق (۲) ملڪيت جو حق ۽ (۳) آزادي هئڻ جو حق*. ان ڪري ڏسبو تہ هابس جي خيال ۾ قدرتي زماني ۾ سماج ۽ سياست جو تروڙو ۽ ڪونہ هو مگر لاڪ جي نظر ۾ ان زماني جي ماڻهن ۾ سماجيشعور سو هو، البت منجهن سياست جو رواج ڪونہ ٻيو هو. تنهنڪري اهو غلط آهي تہ ڪو قدرتي زماني ۾ ماڻهو سمورو وقت جنگ جوڙيو ويٺا هئا يا جهيڙو جهيڙو ٻڌي ڪيائون. هنن قدرتي قانون موجب زندگي ٻڌي گذاري. قدرتي قانون مان لاڪ جي مراد آهي تہ (۱) سڀئي ماڻهو آزاد ۽ هڪجهڙا آهن (۲) ڪنهن ۽ شخص کي ٻئي جي جان، مال ۽ آزادي پائمال ڪرڻ جو حق ڪونهي ۽ (۳) هر ڪنهن ماڻهوءَ جو فرض آهي تہ جهڙي طرح هو پنهنجي حفاظت ٿو ڪري تهڙي طرح ٻئي جي حفاظت جو پڻ خيال رکي.

انهن مڙني ڳالهين جي هوندي ۽ ڪي ڏکيائيون ۽ مشڪلاتون ضرور هيون، چاڪاڻ جو انسان ۾ خودغرضي ۽ خواهشون ۽ ٽين ٽيون تنهنڪري هن قدرتي قانون کي وقت سارو پنهنجي حق ۽ پاسي ڏي ٿي موڙيو جنهن مان دشمني پيدا ٿين، بدامني ۽ انتشار جي پکڙجڻ جو انديشو ٻينو ئي هو.

لاڪ جي چوڻ موجب معاهدو ان ڪري ٿيو جو (۱) باقاعدي ۽ باضابطي ڪو قانون موجود نہ هو (۲) قدرتي قانون موجب ڪو فيصلو ڪرڻ وارو ٽياڪڙ ڪونہ هو ۽ (۳) قدرتي قانون تي عمل ڪرائڻ واري ڪا اعليٰ طاقت موجود نہ هئي.

---

* Rights to Life, Liberty and Property.

معاهدي جي نوعيت (Nature of the Contract)

لاک جي نظريي موجب پهريائين ماڻهن پنهنجون انفرادي اختياربون سماج جي حوالي ڪيون ۽ پوء سماج وري منجهائن ڪنهن هڪڙي شخص کي ان شرط تي پنهنجو حاڪم ڪري قبوليو تہ هو سڀني جي جان ۽ مال ۽ آزادي جي حفاظت ڪندو ؛ جي ائين نہ ڪيائين ۽ ڏنل اختيارين جو ناجائز استعمال ڪرڻ لڳو تہ پوء ماڻهن کي اهو حق رهندو تہ هو حڪومت جون واڳون ڪانئس کسي ڪنهن ٻئي جي حوالي ڪري سگهن ٿا. ان ڪان ڏسبو تہ لاک جي نظريي موجب ماڻهن پاڻ ۾ گڏجي صلاح ڪري هڪ منظم سماج جوڙيو ۽ پوء چند شرطن تي پاڻ مان هڪ شخص کي حڪمران مقرر ڪري حڪومت قائم ڪئي. ڪن جو خيال آهي تہ لاک جو سماجي معاهدو، ٻٽو معاهدو آهي يعني هن جي نظريي موجب ۾ پهرا معاهدو ٿيو. پهرين پيري منظم سماج وجود ۾ آيو ۽ ٻئي پيري حڪومت قائم ڪئي ويئي. پهرئين ڪي سماجي معاهدو ۽ ٻئي کي معاهدهٔ حڪومت (Governmental Contract) ڪوٺيو وڃي ٿو. حالانڪ لاک ڪٿي ۾ ٻئي معاهدي جو ذڪر ڪونہ ڪيو آهي. هن نظريي موجب منظم سماج (Community) حڪومت جا فرض بجا آڻڻ لاء ذميوار آهي. جوڙجڪ تيار ڪرڻ ۾ انجو ئي فرض آهي ۽ ڪاروباري عملو انجو هڪڙو شعبو آهي.

هابس جي عهدنامي ۾ ماڻهن حاڪم جي حق ۾ پنهنجن حقن تان هٽ ڪٽي، جڏڪ پنهنجا هٽ پاڻ وڏي ڇڏيا يا پنهنجي پير تي پاڻ ڪهاڙو هنيون پر لاک جي معاهدي ۾ ماڻهن پنهنجي حفاظت جو حق پنهنجي هٽ ۾ رکي، حاڪم کي محدود اختيارين ڏنيون يعني هابس جو حاڪم مطلق‌العنان (Absolute) هو ۽ لاک جو حاڪم آئيني يا محدود (Constitutional or Limited) اختيارين وارو هو.

مطلب تہ لاک جي نظريي موجب قدرتي زماني جي ماڻهن ۾ سماجي شعور هو پر منجهن سياسي شعور پوء پيدا ٿيو. اهو زمانو هرو ڀرو هڪ ٻئي خلاف جانورن واري ويڙهہ جو زمانو ڪونہ هو مگر ماڻهو قدرتي قانون موجب حياتي بسر ڪندا هٿا پر ڪن مشڪلاتن در پيش اچڻ ڪري معاهدو

ڪيائون. ان معاهدي هيٺ منظم سماج ۽ حاڪم اعليٰ جا ادارا باقاعدي وجود ۾ آيا. حاڪم اعليٰ پڻ معاهدي جي هڪ ڌر هو. ماڻهن اهو حق پاڻ وٽ محفوظ رکيو ته جيڪڏهن حاڪم اعليٰ شرطن پٽاندڙ نه هليو ته هو بغاوت ڪري يا حڪومت جون واڳون ڪائنس ڪسي وٺندا. حاڪم جو حڪم ڪو هر پرو قانون ڪونه هو پر ان ۾ماڻهن جي رضامنديءَ ۽ مرضيءَ جو هڻ يا ضروري هو.

۴- روسو
(۱۷۱۲ع کان ۱۷۷۸ع)

ژان جيڪس روسو (Jean Jacques Rousseau) ۱۷۱۲ع ۾ جنيوا ۾ جائو حالانڪ هن جا وڏا پئرس جا رهاڪو هئا. هو اڃا ننهي ڪن جو ڪونه ٿيو ته ماءُ گذاري ويئي. ننڍي هوندي هن جي تعليم ۽ پرورش جو پورو بندوبست نه ٿيڻ ڪري هو وڃي لفنگن جي ور چڙهيو ۽ اخلاق بگڙي ويس. هن ڪي سموري تعليم پنهنجي پيءُ وٽان ملي. هن پنهنجي حياتيءَ ۾ ڏاڍا ڏک ڏاڪڙا ڏٺا. هن پئرس جي هڪ چوڪريءَ سان شادي ڪئي جنهن مان پنج ٻار جائس جن کي لاوارث ڇڏي ڪري يتيم‌خاني ۾ داخل ڪرائي ڇڏيائين، پوءِ سڄي حياتي پنهنجي ڪئي تي پڇتائيندو رهيو ۽ ۱۷۷۸ع ۾ وفات ڪيائين.

۱۷۴۹ع ۾ هن ڊيجون اڪيڊمي جي مضمون‌نويسيءَ جي مقابلي ۾ پهريون انعام حاصل ڪيو، جنهن منجهس خود اعتمادي پيدا ڪئي ۽ هو لکڻ ڪي لڳي ويو. هن جا ڪتاب آهن :

(۱) The Discourses of the origin of Inequality
(۲) Political Economy (۳) Emile (۴) The Social Contract
(۵) The Nouvelle Heloise (۶) Dialogues ۽ (۷) Confessions.

جن مان نمبر ۳،۴ ۽ ۷ مشهور آهن پر "سماجي معاهدہ" ڪي سياسي دنيا ۾ سڀني کان سرس شهرت نصيب ٿي.

قدرتي زماني (The State of Nature) :- روسو به پنهنجي نظريي جي شروعات روايتي "قدرتي زماني" سان ڪئي آهي، حالانڪ هن ان بابت ڪو صاف

سڑو ٻيان ڪو نہ ڏنو آهي پر ٻين جي ڏني ٻاڻ ٻ ڪٽي ڳالهہ جي ڳاڻي ڪان ورتو اٿس . قدرتي زماني بابت هن جو ناهيل اڀچتو خاڪو سندس ڪتاب The Discourses of the origin of Inequality ۾ ملي ٿو . هو چوي ٿو ته قدرتي زماني جو انسان آزاد ، خوش ، ٻاڻ وهيٽو ، صحتمند ۽ بيدپو هو تنهن ڪري هن ڪي نہ ڪنهن ٻئي جو احتياج هو ۽ نہ وري ڪنهن ڪي نقصان رسائڻ جي خواهش * . هو گهٽ گهرجن وارو ، سادو سودو انسان هو جيڪو پنهنجون رواجي گهرجون ٻاڻ پوريون ڪري ٿي سگهيو. هو نيڪ ۽ پنهنجيءَ ۾ پورو هو تنهنڪري هن جي لاءِ نڪي جهيڙي جهٽي يا سماجي تنظيم ۽ سياست جو سوال ٿي پيدا ٿيو ۽ نہ وري ڪيس چگهائيءَ منائيءَ ۽ ڊپ جي ڄاڻ ۽ احساس هو. هو هڪڙو " شريف جهنگلي"(Noble Savage) هو جنهن ڪي ڪتب ۽ ملڪيت جي وجود جي ڪل‌ئي ڪاڻ هئي . هن پنهنجي ليکي نهايت خوش و خورم حياتي ٻئي گذاري ، ۽ پوءِ آباديءَ جي وڌڻ سان گڏوگڏ ماڻهن جا هڪ ٻئي سان لڳ لاڳاپا ۽ وڌندا ويا .ساڳئي وقت ماڻهن جون گهرجون ۽ وڌيون ته علوم و فنون ۽ ڌاهپ ۾ منهن‌ڪيو ، جنهن جي ترقيءَ سان گڏ " تنهنجو ۽ منهنجو " جو تصور پيدا ٿيو ۽ اهوئي سيني خرابين جي جڙ ثابت ٿيو .

ماڻهو وڌيا ته ڪتب ۾ نهيا ته گهرگهات جا مسئلا ۽ پيدا ٿيا ته ملڪيت ناهڻ جو سوال ۽ سامهون اچي بيٺو . روسو جي خيال موجب جنهن پهرئين شخص ، زمين جي ڪنهن ٽڪري تي ليڪو پائي چيو هوندو ته‌هيءَ منهنجي آهي ۽ ڏٺائين ته ماڻهو اهاڳالهہ سڄي ويا آهن ، سو اصل ۾ "شهري سماج " جو اڏيندڙ هو. انهيءَ "تنهنجي ۽ منهنجي" واري ڳالهہ قدرتي زماني واري انسان جي رڌڻي ۾ رولو وجهي ڏنو ۽ لڳ ڀڳ اهڙيون حالتون پيدا ٿي ڏيون جهڙين جو ذڪر هابس ڪيو آهي روسو جي قدرتي زماني بابت دليلبازي سبائين(Sabine) جي لفظن ۾ ائين ڪٽي ڏجي ته "چترائي خوفناڪ آهي ڇاڪاڻ جو هوءَ مڃتا جي ستياناس ڪريو ڇڏي، علم زيان‌خور آهي

* He was independent, Contented, self sufficient, healthy ,fearless and " without need of his fellows or desire to harm them."

چو جو هو ايمان کسيو وئي ، دليل خراب آهي ان کري جو هو دوراندیشيءَ کي اخلاق جي مقابلي ۾ آڻيو ٻيهاري ۽ سڃتا، ايمان ۽ اخلاق کان سواءِ وري نڪي ڪردار ئي پيدا ٿيندو ۽ نہ وري سماج * . انهن مڙني ڳالهين جي ڪري اڇي وڳوڙ متو جنهن جو تدراڪ ڪرڻ لاءِ ماڻهن کي معاهدي جي ضرورت پيئي .

معاهدي جي نوعيت (Nature of Contract):- روسو جي نظريي موجب قدرتي زماني واري انسان جي رڌڻي ۾ رولو پوڻ کانپوءِ اهو مسئلو اڇي پيدا ٿيو تہ هاڻي کا اهڙي جماعت ٺاهجي جيکا ماڻهن جي جان ۽ مال جي حفاظت ڪري تاڪ هرهڪ شخص اڳي وانگر آزاد رهي ڪري، ٻين سان گڏجي، پنهنجي بڻايل قانونن جي اطاعت ڪري .

ان مسئلي کي حل ڪرڻ لاءِ ماڻهن سماجي معاهدو ڪري، شهري يا سياسي سماج ٺاهيو . اهڙي سماج ٺاهڻ وقت ماڻهن هي شرط قبول ڪيو تہ اسان مان هرڪو شخص پنهنجو ٻاڻ کي ۽ پنهنجين سمورين اختيارين کي "عام ارادي" (General Will) جي حوالي ٿو ڪري ۽ اسان مان هرهڪ کي ان 'ڪل' کان اڇجڻ جوڳو جزو ٿو تسليم ڪري . اهڙي طرح قدرتي زماني وارن مان هرهڪ ڇٽو پاڻ ٻئي کي سونپي ٿو ۽ ٻيو وٽس پاڻ کي پيش ڪري ٿو . سادن لفظن ۾ ائين ڪٽي سمجهجي تہ هڪڙي ٻئي کي ڇيو تہ مون پنهنجي جان ۽ مال تنهنجي حوالي ڪيو تاڪ تون ان جي حفاظت ڪرين ۽ ورندي ۾ ساڳيا لفظ ٻئي وري پهرئين کي چيا ۽ وري ٻنهي گڏجي ساڳيا لفظ ان عام ارادي کي مخاطب ٿي چيا جيکو ان عهدنامي ڪرڻ لاءِ منجهن پيدا ٿيو هو . ان ريت ڪوبہ شخص گهاٽي ۾ ڪونہ رهيو ڇاڪاڻ جو سڀني جي جان ۽ مال، عزت ۽ آبروءَ جي حفاظت بہ ٿي پيئي ۽ سندن اڳوٽي آزادي ۾ بہ ڪو رخنو ڪونہ پيو . پوءِ انهيءَ عهدنامي مان پيدا ٿيل عام ارادي جي اطاعت ڪرڻ سڀڪنهن جي واسطي لازمي ٿي پيئي

* If Rousseau's arguments are to be Summarised, it means" intelligence is dangerous because it undermines reverence; scince is destructive because it takes away faith; reason is bad because it sets prodence aganist moral institution. Without reverence, faith and moral institution there is neither character nor society." (Sabine)

چو جو ان ۾ سڀني جو هڪجهڙو پلو هو ۽ اهو ائين ٿيو چڪ هن پنهنجي ارادي جي پاڻ پيروي ٿي ڪئي.

ان سان ڏسبو تہ روسو سماجي معاهدي جي ذريعي "عوامي اقتدار اعليٰ" (Popular Sovereignty) جي تصور کي هٿي ڏيڻ سان گڏ جمهوريت جي نظريي جي پڻ شروعات ڪئي.

عام ارادي جو اصول (The Doctrine of General Will)

روسو جي ڏينهن ۾ فرانس ۾ بادشاهي راج قائم هو، جنهن ۾ عوام جي لاءِ جنسي ويل ٻريل هو. ماڻهن کان بيگار ورتي ويندي هئي، مٿن گرا ٽئڪس وڌهيل هٿا ۽ اهڙي ڪار لڳي پئي هئي جو جنهن کي ٿي آيو تنهن ٿي ويچارن ڪوپن کي ڦريو ۽ لٽيو. ان ڪري هن پنهنجي سياسي فيلسوفيءَ جي پيڙهه اهڙي اصول تي رکڻ ٿي گهري جنهن ۾ انصاف، آزادي ۽ امن امان يعني سڀڪنهن جو پلو سمايل هجي. ان خيال سان هن "عام ارادي" (General Will) جو اصول پيش ڪيو جنهن کي سمجهڻ لاءِ "سچي پچي ارادي" (Real Will) ۽ "واقعي ارادي" (Actual Will) جو فرق سمجهڻ ضروري آهي.

روسو جي نظريي موجب "سچو پچو ارادو" سدائين صحيح هوندو آهي چو جو ان ۾ سڀڪنهن جي پلائيءَ کي نظر ۾ رکيو ويندو آهي ۽ ان ۾ ڪنهن هڪڙي شخص يا جماعت جي پلائيءَ کي ڪو نہ ڏنو ويندو آهي، بلڪ اهو سموري سماج جي خوشحاليءَ ۽ ترقيءَ ڏانهن وڪ وڌائڻ واري سوچ جو نتيجو ٿيندو آهي، جنهن جو بنياد سڀني جي نيڪ سوچ ۽ ڏاهپ تي رکيل هوندو آهي. مطلب تہ اهو ارادو نيڪيءَ ۽ نيڪ نيتيءَ جو آئينہ دار ۽ مظهر ٿيندو آهي. ان جي پيٽ ۾ "واقعي ارادو" انسان جي ذاتي ۽ پنهنجي پلائيءَ جي جزن تي مشتمل هوندو آهي تنهنڪري جيڪو ب ارادو هڪڙي ماڻهوءَ يا ڪنهن جماعت جي پلائيءَ، خوشحاليءَ ۽ ترقيءَ جي لاءِ ڪيل هوندو تنهن کي "واقعي ارادو" ڪري ٿو ڪوٺجي، يعني اهو ارادو ڪنهن هڪ ماڻهوءَ يا جماعت جي بهبوديءَ واسطي سوچيل سمجهيل پروگرام ٿئي ٿو. روسو "سچي پچي ارادي" کي ئي "عام ارادو" ڪري

سمجهي ٿو. هن اڳتي هلي "عام ارادي" ۽ "ڪلي ارادي" (Collective Will or Will of all) ۾ تفاوت پڻ سمجهايو آهي. هو چوي ٿو ته "ڪلي ارادو" اهو آهي جنهن ۾ اڪثريت جو ذاتي مفاد سمايل هجي تنهنڪري اهو عام ارادو ٿي نٿو سگهي جو ان ۾ گهٽ جو پلو ضرور سوچيل هوندو آهي پر سڀڪنهن جي پاڻ جو خيال رکيل نه هوندو آهي.

روسو عام ارادي جون خصوصيتون بيان ڪندي چوي ٿو ته اهو ارادو سياڻپ جو سودو آهي، ايڪو ۽ اتحاد (Unity) ان جي پهرين خصوصيت آهي ۽ ان مان ئي قومي ڪردار اڀري ٿو. انجي بي خصوصيت آهي جڏهن ۽ دائميت (Permanency)، چاڪاڻ جو ان جو لاڳاپو انسان جي ضمير ۽ وڌيڪ سان ٿئي ٿو جيڪو سڀڪنهن جو پلو گهري ٿو ۽ قومي ادارن کي مستحڪم ۽ مضبوط بڻائي ٿو ۽ ٽين خصوصيت اٽس جو اهو اڻڇڻو (Inalienable) ۽ ڏار ڪري ڇڏڻ جوڳو ڪونهي. عام ارادي لاء هيءَ خصوصيت ائين آهي جهڙي انسان جي لاء زندگي. اهوئي سبب آهي جو عام ارادو جنهن جي ذريعي روسو اقتدار اعليٰ يا حاڪميت جو تصور پيش ڪيو آهي، تنهن جي ڪو بيو نمائندگي نٿو ڪري سگهي. روسو هن نظريي جي ذريعي انسان کان بٽو ڪردار ادا ڪرائي ٿو يعني هو قانون ۾ پاڻ جوڙي ٿو ۽ ان جي اطاعت ۾ پاڻ ڪري ٿو. هتي هو 'سڌي جمهوريت' (Direct Democracy) جو علمبردار نظر اچي ٿو. اهوئي سبب آهي جو هو چوي ٿو، "حالانڪ انسان آزاد پيدا ٿيو آهي تنهن هوندي به هر طرف کان ٻڌن ۾ جڪڙيو پيو آهي."

هي نظريو فيلسوفائين موشگافين تي ٻڌل آهي ۽ مختلف مفڪرن ان تي ڪڙي تنقيد ڪري ڏيکاريو آهي ته عام ارادي جو تصور اڻپورو ۽ اڻچٽو آهي جنهن تي عمل ٿيڻ ڏکيو آهي، چو جو آزاد انسان جنهن جي، ڪنهن ڪم ڪرڻ تي دل نه هوندي ته به سماج ان کي سينې جي پلائيءَ جو ڏکو ڏيکاري ڪم وٺي ويندو. تڏهن چئبو ته روسو عام ارادي ۽ عوام جي حاڪميت ۾ هم‌آهنگي پيدا ڪري نه سگهيو بلڪ ان جو رخ گهٽائيءَ جي ڏاڍ ڏانهن ڪري ويو آهي. "هرن شا" ته ماڳهين چوي ٿو ته روسو جو

عام ارادو هابس جي "سامونڊي آفت" (Laviathan) آهي يعني هابس جيڪي خصوصيتون هڪ حاڪم جون ڪري پيش ڪيون آهن، روسو اهي خصوصيتون عوام جون ڪري ڏيکاريون آهن .

سماجي معاهدي جي نظريي تي تنقيد (Criticism of the Social Contract Theory)

مختلف مفڪرن جا رايا پڙهڻ بعد اها ڳالهه صاف ٿيو اچي ٿي تہ سماجي معاهدي جو نظريو "ڪوڙو جڙتو، غير منطقي، ناممڪن ۽ خطرناڪ آهي، چاڪاڻ جو :-

۱ــ تاريخي طورتي اهو ڪوڙ تي ٻڌل ۽ جڙتو نظر اچي ٿو جو ڪنهن ب سماجي يا سياسي تاريخ ۾ اهڙو ثبوت ڪونہ ٿو ملي تہ ڪو ماڻهو اوائل ۾ بنهہ وحشي ۽ خودغرض هجن ۽ يڪدم منجهن سياسي شعور ۽ سماجي فضيلت پيدا ٿي پئي هجي ۽ هنن جا اوگڻ گڻن ۾ بدلجي پيا هجن، جنهن جي ڪري هو پاڻ ۾ معاهدو ڪري هڪ ٻئي کي قبوليتون ڏيڻي جهت پت سنت، سڌارڪ ۽ مهاتما ٻڌجي پيا هجن. البت اهڙا واقعا ضرور ملن ٿا تہ حڪومت ۽ عوام جي وچ ۾ ناهہ ٿيا آهن ۽ ان ناهہ موجب حڪومت پاڻ تي ڪي ذميواريون ڪنيون ۽ ڪي عوام تي وڌيون آهن يعني حڪومت، ماڻهن جا ۽ پنهنجا حق ۽ جوابداريون مقرر ڪري گاڏو گهليو آهي پر اهو سڀ تڏهن ٿيو آهي جڏهن ماڻهن ۾ ايتري سمجهہ ۽ سياڻپ هئي. تديم سماجي حقيقتون ب ايترو پــڌائين ٿيون تہ ماڻهو اڪيلو ڪڏهن ب ڪين رهيو آهي بلڪ هو ڪنهن نہ ڪنهن ڪٽنب ۾ جائو ۽ نپنو آهي ۽ ڪيس ان ڪٽنب سارو حيثيت ملي ۽ مفاد حاصل ٿيا آهن مگر هابس جي قدرتي زماني وارو انسان ڪٽي ب نظر نٿو اچي تنهنڪري اهو نظريو ڪوڙو ۽ جڙتو چئبو.

۲ــ قانوني طور تي ان ڪي مڃي نٿو سگهجي چاڪاڻ جو قبوليت يا معاهدو جن ڏرين جي وچ ۾ ٿيندو آهي سي ئي ان ڪي مڃيندڙن ۽ ان سان ٻڌل رهندڙن پر پوري ڪائنات جو ان۾ چا وڃي. جيڪڏهن ڪٽي مڃي تہ ڪنهن ٽڪر جي رهاڪن پاڻ ۾ معاهدو ڪري ڪو ادارو ناهيو تہ اها

حقيقت ان اداري جي ابتدا سان لاڳاپو رکندي ۽ ته کنهن ٻئي سان. تنهن کان سواءِ معاهدي جي خلاف هلڻ وارن لاءِ کا طاقت گهرجي. ظاهر آهي ته اهڙي طاقت فقط حڪومت ٿي سگهي ٿي، ٻئي کي ڪير مڃيندو، جنهن صورت ۾ سماجي معاهدي ۾ اڳواٽ کنهن اهڙي حڪومت يا طاقت جو وجود ٿي ڪونهي ته پوءِ قبوليت وري ڇا جي. اهڙين حالتن ۾ اهو عهدنامو ٽيڙ ٿي ناممڪن آهي.

۳ــ فيلسوفيءَ جي نقطءِنگاهه کان به اهو غيرمنطقي، اٽڪيٽو ۽ خطرناڪ آهي ڇاڪاڻ جو اِن ۾ ڄاڻ ظاهر ٿو ٿئي ته قدرتي زماني ۾ سڄو ڪاروبار فطرت جي عين تقاضا ۽ قانون مطابق ٻئي هليو پر رياست جي وجود ۾ اچڻ بعد سڀڪجهه مصنوعي، جڙتو ۽ هٿراڏو ٿي ٻيو، ڇاڪاڻ جو حقن جو سوال صحيح معنيٰ ۾ انوقت پيدا ٿيو جڏهن رياست وجود ۾ آئي، حڪومت ٺهي ۽ ماڻهن ۾ سياسي سمجهه پيدا ٿئي. ٻيو ته اهو نظريو خطرناڪ هن ڪري آهي جو عوام کي هروپرو ٻهانو ٻڌائي بغاوت ڪرڻ تي آماده ٿو ڪري جا ڳالهه پوري قوم ۽ ملڪ جي واسطي خطري کان خالي ڪانهي.

هن نظريي ۾ ايترا عيب ان ڪري پيدا ٿي پيا آهن جو حقيقت ۾ "معاهداتي مفڪرن" رياست جي ابتدا کي نظر ۾ رکڻ جي بدران انوقت جي حالتن جي اپٽار ڪري، پنهنجي پنهنجي فڪر جي حق ۾، ان نظريي کي ڪتب آندو آهي يعني معاهدي جي آڙ ۾ پنهنجي دل جي ڳالهه ڪري هليا ويا آهن. اهوئي سبب آهي جو عام طور تي هن نظريي کي رد ڪيو ويو آهي.

هاڻي اسان کي ڏسڻو آهي ته عام طور تي هن نظريي مان ڪو ڪڙتيل به نڪتو يا اها ڪا مجذوب جي بڙ هئي.

ائين برابر آهي ته سماجي معاهدي جو نظريو غيرمنطقي ۽ غيرحقيقي آهي. ان رياست جي باري ۾ ڪا نئوس حقيقت پيش ته ڪانه ڪئي پر ان ۾ ڪي خوبيون ضرور آهن جي هتي ڏجن ٿيون (۱) هن نظريي انسان جي اهميت ۽ انفراديت کي سمجهيو ۽ ڪيس رياست جو غلام ۽ ڀانهن ٻڌو ڀانهو ڪري ڪو نه سمجهيو بلڪ عوام جي آزاديءَ کي برقرار رکيو. حقيقت ۾ ڏسبو ته

رو سو جو عام ارادو، جمهوريت جو بنياد ۽ لاڪ جا زندگي، ملڪيت ۽ آزادي جا حق، عوامي حقن جا دستاويز آهن (۲) هن نظريي عيسائين ۽ يهودين جي خدائي نظريي ، جنهن موجب ڏاڍ ۽ ظلم جو راج ڪڙو ڪيو ويو هو ، تنهن جي پاڙ پٽي ڇڏي (۳) ان ساڻهن جي مرضيء ۽ تقاضائن کي حڪومت جي ڪاروبار ۾ داخل ڪري، حاڪم جي حڪم کي عام جي گهرجن ۽ مرضيء جي تابع ڪيو ۽ ايتري قدر جو هابس جهڙو بادشاهپرست به چئي ٿو ته جيڪڏهن حاڪم رعيت جي جان ۽ مال ، عزت ۽ آبروء جي حفاظت نه ڪري ته رعيت ان جي خلاف قدم کڻي سگهي ٿي .

سماجي معاهدو - معاهداتي مفڪرن کانپوء (Social contract Theroy after Contractualists):- روسو کانپوء اهو نظريو زوال پذير ٿيڻ لڳو حالانڪ " ڪانٽ " (Kant) ۽ " فشطي " (Fichte) جهڙن جرمن مفڪرن ان کي ڪجهه اڳتي وڌايو پر ٻيو ٿيو پلو. ڪانٽ سماجي معاهدي کي تاريخي حقيقت ڪري ڪو نه ٿو مڃي پر چوي ٿو ته اهو منطقي طور تي سماجي لاڳاپن تي مبني هو . فشطي وڌيڪ چوي ٿو ته جيڪو ماڻهو معاهدو ڪري ٿو سو ان کي ٽوڙي به سگهي ٿو ۽ اهو قانون جماعت سان ساڳيءَ ريت لاڳو ٿئي ٿو. ان ريت هن بغاوت جي حق کي مڃيو آهي پر هو پوئين دؤر ۾ ان نظريي جو اهڙو قائل نه رهيو جهڙو شروع ۾ هو. امريڪي مفڪرن تي عام ارادي يا عام راء ۽ عوام جي حقن وارن اصولن کاڻي اثر ڪيو ۽ اتي آزاديءَ جي جنگ ئي انهن اصولن تي لڙي وئي جنهن جي ڪاميابيءَ کان پوء اتي جو جوڙجڪ ان اثر هيٺ ئي جوڙيو ويو .

عيسوي اوڻيهين صديءَ ۾ هي نظريو پنهنجو اثر وڃائڻ لڳو خاص ڪري جڏهن تاريخي مدرسي وارن پنهنجو نظريو پيش ڪيو. هنن جي اڳواڻ " مانٽيسڪيو" (Montesquieu) جي ڪتاب Spirit of the Laws سياسي نظرين ۾ ڦيرو آندو . هن پنهنجي نظريي جو بنياد تاريخ تي رکيو. "برڪ" (Burke) ۽ " آسٽن " (Austin) پڻ تاريخي طريقو اختيار ڪيو ۽ روسو جي نظرين کي وڏو ڌڪو رسايو . " ڊارون " (Darwin) وري پنهنجو ارتقائي نظريو Origin of Species ۾ پيش ڪيو . اهو نظريو ٻرياڻين پوٽن ۽ جانورن

ٻي زندگيءَ سان لاڳو ڪيو ويو ۽ پوءِ انسان جي ارتقا تي پڻ انهيءَ نقطءِ نگاهه سان روشني وڌي وئي. انهن مڙني نظرين هڻي وڃي هڪ ڪيو ۽ سماجي معاهدي وارا ڪاغذ ٻي ڇڪ پسي پيا.

۵- اسلام ۾ سماجي معاهدو (Social Contract in Islam)

تاريخ جي اپياس سان سڌ پوي ٿي ته اسلامي رياست جي ابتدا، سماجي عهدنامن جي ذريعي ٿي آهي.

رسول اڪرم جن جڏهن اسلامي تعليم ڏيڻ شروع ڪئي ته پهريائين پهريائين بنو خزرج ۽ بنو اوس جي ٻارهن ماڻهن حج جي موقعي تي سندن هٿ تي بيعت ڪئي جنهن کي "بيعت عقبه اولىٰ" ڪوڪجي ٿو. ٻئي سال وري به حج جي موقعي تي ساڪين قبيلن جا ٽيهتر ماڻهو- زالون ۽ مرد - آيا جي عقبه جي مقام وٽ حضرت جن سان اچي مليا ۽ جيئن ته مڪي وارن، اتي جي مسلمانن کي ڪافي تڪليفون ٻئي ڏينهون تنهنکري هنن پاڻ سڳورن کي هجرت ڪري مدينيءَ ۾ اچي رهڻ جي دعوت ڏنائون. اها دعوت ان شرط تي قبول ڪئي وئي ته مدينيءَ وارا پاڻ سڳورن جي، سندن دشمنن کان حفاظت جو ذمو کڻن ته پوءِ هجرت ڪئي ويندي. انهن سيني ماڻهن ذاتي طرح بيعت ڪئي ته هو پاڻ سڳورن جي هر حال ۾ حفاظت ڪندا پوءِ چو نه ان ۾ سندن مال ۽ جان ڪم اچي. ان بيعت کي تاريخ ۾ "بيعت عقبه ثانيه" ڪري ڪوڪجي ٿو. اهل قريش کي جڏهن انهيءَ بيعت يا قبوليت جو پتو پيو ته هنن مسلمانن کي ويتر وڌيڪ تڪليفون ڏيڻ شروع ڪيون ۽ پاڻ سڳورن کي قتل ڪرڻ جي سازش ستيائون؛ جنهنکري حضور جن هجرت ڪري وڃي مدينيءَ ۾ رهيا، جتي جي مسلمانن پڻ سندن هٿ تي بيعت ڪئي. ان ريت اسلامي رياست جو مدينيءَ ۾ سنگ بنياد پيو. ان مان ڏسبو ته اسلامي رياست جي ابتدا، چند مسلمانن جي هڪ ٻئي سان ڪيل وعدن، قبوليت ۽ معاهدي سان ٿي تنهنکري ايترو يقين سان چئي سگهجي ٿو ته اسلام ۾ رياست جي ابتدا سماجي معاهدي ذريعي ٿئي. البت اهو نظريو ان کان اڳ وجود ۾ آيل رياستن سان لاڳو ڪري نٿو سگهجي.

ابونصر فارابي
(۸۷۰ع کان ۹۵۰ع)

ابونصر فارابي ۸۷۰ع ۾ ترڪستان جي فاراب ضلع ۾ ڄائو. هن اوائلي تعليم بغداد ۾ پرائي. هن ابوبشر متيٰ بن يونس وٽ منطق پڙهيو. پر ان جي اعليٰ تعليم وري حران وڃي يوحنا بن حيلان کان ورتائين. هن جا هي پئي استاد عيسائي هئا. هن پوءِ بغداد ۾ ارسطوءَ جي فيلسوفيءَ جو اڀياس ڪيو ۽ اهوئي پهريون مسلمان مفڪر ٿيو جنهن ارسطوءَ جي فيلسوفيءَ کي پليءَ پت پروڙيو. فارابي پوءِ حلب پهتو جتي سيف‌الدولہ جي دربار سان وابستہ ٿي ويو ۽ ۹۴۶ع ۾ همدانين جي دمشق تي قبضي کانپوءِ هو اڃي دمشق ۾ رهيو، جتي صوفيائي زندگي بسر ڪندي ۹۵۰ع ۾ وفات ڪيائين ۽ اتيئي دفن ٿيل آهي.

فارابي ڪيترائي ڪتاب لکيا جن مان فيلسوفيءَ ۽ منطق جي ڪتابن کي وڏي مشهوري نصيب ٿي. هو ارسطوءَ جي ڪتابن جي شرح ڪرڻ ڪان مشهور آهي، ان‌ڪري کيس "معلم ثاني" چيو وڃي ٿو، جو "معلم اول" خود ارسطوءَ کي ڪوٺيو وڃي ٿو. هن جون سياسي تصنيفون آهن (۱) افلاطون جي ڪتاب "قانون" جو اختصار (۲) سياست المدينہ (۳) جوامع السياست (۴) آراء اهل‌المدينہ الفاضلہ ۽ (۵) اجتماع المدينہ.

سماجي معاهدو(Social Contract):- ابونصر فارابي بنيادي طور هڪڙو فيلسوف هو جنهن ڪري هن جا پيش ڪيل نظريا سڀئي قياسي ۽ نظرياتي آهن. هن جي نظرين تي ۽ ان وقت جي سياسي ۽ سماجي حالتن جو اثر آهي.

فارابي چوي ٿو تہ انسان ڪي قدرت جي پاران ۾ قوتون - قوت‌الناطقہ ۽ قوت‌النزوعيہ- عطا ٿيل آهن، جن مان پهرينءَ جي ذريعي هو علم پرائي، ڇڪي ۽ مني توڙي نفع ۽ نقصان ڪي پروڙي ٿو، ۽ بيءَ جي ذريعي منجهس ڪنهن شي سان قرب يا نفرت جو جذبو پيدا ٿئي ٿو ۽ کيس ڏک يا خوشي ٿيڻ لڳي ٿي.

هن جي خيال ۾ انهيءَ قوت‌النزوعيہ جي ڪري انسان فطرتي طور

تي جھگڑالو ۽ جھيڑاڪ واقع ٿيو آھي ۽ قوت‌الناطقہ جي ڪري وري فائدي
کي ڏسيو ڪٽيو ماڻ ڪري ۽ اڳلي سان ٺھيو وڃي. اھوئي سبب ھو جو
اوائلي انسان جڏھن ڏٺو تہ زندگيءَ جون ضرورتون ھڪ ٻئي سان تعاون
ڪرڻ کانسواءِ حاصل نہ ٿي سگھنديون، تڏھن ھو ٻين سان ٺھي ويو ۽
ھڪڙو "اجتماع" پيدا ٿيو جيڪو سماجي معاھدي جي جڙ ھو. ھن جي
خيال ۾ اھو اجتماع شروع ۾ ناقص صورت ۾ ھو پر سمي پئي ويو مڪمل
ٿيندو. اھو گھرجي پاتين کان وڃي قبيلن تائين پھتو. ان ريت رياست وجود
۾ آئي ۽ آخر ۾ رياستن جو اجتماع ٻڌ ٿيو.

فارابيءَ جي خيال ۾ سماجي معاھدو، اجتماع جي صورت ۾ ٿيو،
چاڪاڻ جو انسان قدرتي طور تي جھگڑالو ۽ جنگجو ھو، پر زندگيءَ جي
انيڪ ضرورتن ۾ ڏاڍن جي لٽ کي منھن ڏيڻ واسطي ٻڌ کين پاڻ ۾ ٺھٽو
پيو، اھڙي طرح جيڪو اجتماع ٿيو سو ئي اصل ۾ رياست جي ابتدا جي
پيڙھ جو پٿر ھو. انھيءَ اجتماع جي صورت ھيءَ پيدا ٿي جو جڏھن ڏاڍا
ھيٺن تي ڏاڍايون ڪرڻ لڳا تہ چوڌاري انتشار، فساد ۽ فتنو شروع ٿي ويو
۽ انسان اھڙو عاجز ٿي پيو جو نجات جون راھون ڳولڻ لڳو. نيٺ ھن اھا
وات ڳولي ڪيڊي تہ پاڻ ۾ ٺاھ ڪري اھڙي صورت قائم ڪجي جو زوراور
توڙي ضعيف ٻنھي جو تدارڪ ٿي پوي. انھيءَ غرض سان ھنن ھڪ اجتماع
ڪري ھڪڙي "مرڪزي‌قوت" پيدا ڪئي جا سيڪنھن سان پڄي ڪائڻ
جوڳي ھئي. انسان پنھنجا ڪجھ حق انھيءَ قوت جي حوالي ڪيا ۽ پاڻ
ان جي حڪم يا چئي ۾ رھي ڪري ھلڻ لڳو. اھڙي طرح رياست وجود
۾ آئي، جنھن جي ابتدا اجتماع يعني سماجي معاھدي جي ذريعي ٿي ۽
اھا مرڪزي قوت پيدا ٿي جنھن کي سياسي زبان ۾ "اقتدار اعليٰ يا
حاڪميت" ٿو ڪوٺجي ۽ اڳتي ھلي اھڙين مرڪزي قوتن ۾ ٻڌ اجتماع ٿيو.

معاھداتي مفڪرءَ فارابي (Farabi Compared to Contractualists)

فارابيءَ، يورپ جي معاھداتي مفڪرن- ھابس، لاڪ ۽ روسو- کان ست
سئو سال اڳ پنھنجو "اجتماع ۽ مرڪزي قوت" جو نظريو پيش ڪيو آھي.
ھاڻي ڏسڻو آھي تہ انھن مڙني جي نظرين ۾ ڪھڙو فرق ڦير آھي.

هابس جي نظر ۾ اوائلي انسان نهايت وحشي هو. هن جي زندگي اڪيلي ۽ غليظ هئي ۽ چوڌاري ڏاڍ جو راج هو تنهنڪري سيڪنهن جي عزت ۽ آبرو، مال ۽ جان سدائين خطري ۾ هئا. اهڙي حالت مان نڪري امن ۽ سلامتي حاصل ڪرڻ لاءِ مائهن پاڻ ۾ معاهدو ڪيو جنهن ۾ هنن پنهنجا سمورا حق ڪنهن ٻئي جي حوالي ڪيا، مگر فارابيءَ جي خيال موجب انسان عقل وارو هو. منجهس چڱي ۽ مڻي، نفع ۽ نقصان جي تميز هئي پر ساڳئي وقت هو جهيڑاڪ طبيعت جو پڻ هو تنهنڪري منجهن جهيڑا جهٽا لڳا ئي پيا هئا. انهن جهيڑن جهٽن کي منهن ڏيڻ لاءِ هنن هڪڙي مرڪزي قوت پيدا ڪئي، جنهن جي حوالي پنهنجا سمورا حق ڪري ڪائون.

هابس جو عوام، حاڪم جي حق ۾ پنهنجن حقن تان هٽ ڪئي ويو جنهنڪري اهو حاڪم مطلق‌العنان ٿي ٻيو، پر فارابيءَ جي عوام ڪجهه حق مرڪز جي حوالي ڪيا جيڪو پڻ ڏانهن جوابدار هو ۽ مختلف جوابدارين ۾ جڪڙيل هو. ان مان ڏسبو ته هابس شخصي حڪومت ڏانهن وڃي ٿو ۽ فارابي رعيتي راج ڏانهن.

لاڪ جي خيال ۾، اوائلي انسان هابس جي نظريي وانگر وحشي، غليظ ۽ بي ساڃاهو ڪو نه هو پر هن قدرتي قانون هيٺ امن امان ۽ آرام سان حياتي ٻڌي گذاري، مگر خود غرض انسانن جي الغرضائين جي ڪري انتشار ۽ بدامنيءَ جو انديشو هو تنهنڪري پاڻ ۾ سماجي معاهدو ڪيائون. فارابيءَ جي نظر ۾ انسان جي جهيڑاڪ طبيعت ۽ ڏاڍي جي ڏاڍاين کي روڪڻ لاءِ اجتماع يا معاهدو ٿيو. لاڪ جي نظريي مان ڪو مطلق‌العنان بادشاهه ڪو نه ٿو پيدا ٿئي پر هو سموري اصلي قوت عوام جي حوالي ٿو ڪري. فارابي، حاڪم جنهن کي هو "رئيس الاول" جي نالي سان ياد ڪري ٿو، تنهن کي نڪي هابس وانگر مطلق‌العنان ٿو ٻڌائي ۽ نه وري ان کي لاڪ وانگر عوام جي رحم و ڪرم تي ڇڏي ٿو ٻلڪ وچولي واٽ ٿو اختيار ڪري.

روسو جي نظريي موجب، انسان پيدا ئي آزاد ٿيو آهي پر هڪ ٻئي جي جان ۽ مال جي حفاظت خاطر پاڻ ۾ معاهدو ڪيائون جنهن مان عام

ارادو پيدا ٿيو ، جنهن جي اطاعت ڪرڻ سڀني قبول ڪئي يعني عام ارادي
کي اقتدار اعليٰ يا حاڪميت ڪري پيش ڪيو ويو ۽ اهو معاهدو رياست جي
ابتدا جو سبب بڻيو ، پر فارابيءَ جي نظريي موجب اجتماع يعني معاهدو گهر
جي پاتين کان شروع ٿي اڇي قبيلن ۾ پيو ۽ نيٺ رياستن ۾ بہ ٿيو ، جنهن
ڪري عام ارادو پيدا ڪو نہ ٿيو ، بلڪ گهر جي وڏي ۽ قبيلي جي سردار
جي حق ۾ ڪجهہ حقن تان هٿ کنيو ويو ۽ نيٺ رياستن بہ پاڻ ۾ گڏجي
ٺاهہ ڪري هڪ ٻئي سان ڏهي هلڻ جو وعدو ڪيو يعني فارابيءَ عام ارادي
کي اقتدار اعليٰ ڪري نہ پيش ڪيو آهي بلڪ هو ڪلي ارادي جو
قائل آهي .

باب چوٿون

رياست جي ابتدا (هلندڙ)

1 - The Theory of Divine origin. ١ - خدائي ابتدا وارو نظريو .

2 - The Theory of Force. ٢ - ڏاڍ مڙسيءَ وارو نظريو .

3 - Patriarchal and Matriarchal Theaories. ٣ - ابوي ۽ اموي نظريا .

4 - The Economic Theory. ٤ - اقتصادي نظريو .

5 - Historical or Evolutionary Theory. ٥ - تاريخي يا ارتقائي نظريو .

٦ - رياست جي ابتدا ۽ مسلمان مفڪر- امام غزالي ، ابن خلدون ۽ شاهولي الله.

6 - Muslim Thinkers - Imam Ghazali, Ibn Khaladun and Shah Waliullh - on the origin of the State.

ا- خدائي ابتدا وارو نظريو
(Theory of Divine Origin)

نظريي جو بيان :- رياست جي ابتدا بابت هي پراڻو نظريو آهي. ان نظريي جي پيڙائي ڪندڙن جو چوڻ آهي ته جهڙي، طرح ڏڻي تعاليٰ ٻي سموري ڪائنات جوڙي راس ڪئي آهي تهڙي طرح رياست به خلقي اٿس، پر چاڪاڻ جو ڏڻي تعاليٰ جو عام انسانن جي اڳيان ظاهر ٿيڻ ممڪن نه آهي تنهنڪري هن پنهنجي خاص ٻانهن کي سڀني اختيارين ۽ تخت و تاج ڏئي . پنهنجي رياست جو سربراهه يا بادشاهه ڪري موڪليو ته، وڃي انجو ڪاروبار هلائين . اهو ڪاروبار سنڀالينڊي بادشاهه يا سربراهه پاڻ کي خدا جو نائب پئي سمجهيو .

انسان اصل ڪانوئي ڪنهن نه ڪنهن طاقت يا عجب ۾ وجهندڙ شي ڇڪا سندس سمجهه کان ٻاڦي هئي تنهن کي ڏڻي تعاليٰ، ديوتا يا زبردست قوت ڪري پئي ٻوڌيو آهي ، مطلب ته مذهب ڪنهن نه ڪنهن رنگ ۾ موجود رهيو آهي يا هرڪنهن سماجي معاملي کي مذهبي رنگ ڏنو ويو آهي. تنهنڪري ان نظريي سارو جن کي به حڪمراني نصيب ٿي تن پاڻ کي سڀ کان وڏيڪ طاقتور يا فضيلت وارو سمجهي پئي حڪم هلايو آهي ۽ ڪين ڪڏهن خدا جو پاڇو ڪري عوام جي سمجهه ۽ ٻڌيءَ کي ڪچليو ويو آهي.

هن نظريي موجب حاڪم، چاڪاڻ ته سڏو سنئون خدا جو نائب آهي تنهن ڪري ان کي سڀني حق به ڏڻي تعاليٰ کان ملايا آهن ۽ هو پنهنجي ڪمن ڪارين لاءِ به فقط ڏڻي تعاليٰ ڏانهن جوابده آهي ۽ عوام جو انهي ۾ ڪجهه به نه وڃي. عوام ويچاري ڪي بس غلامي ۽ اطاعت ڪندي پنهنجي حياتي گذارڻي ۽ آئندو سڌارڻو آهي ۽ ان کي حاڪم، پوءِ اهو ڪٿي جابر، ظالم ۽ غاصب ڇو نه هجي، تنهن جي خلاف ٻڙڪ ٻاهر نه ڪيڏي آهي ۽ سڀڪجهه منو ڪري پوڳڻو آهي.

نظريي جي ارتقا (Evolution of the Theory):- قديم زماني ۾ ان نظريي جا مکيہ علمبردار يهودي هئا. "قديم عهد نامي" (Old Testament) جي اپياس مان معلوم ٿو ٿئي تہ ڈاڻي تعالیٰ حاڪمن کي چونڊي، مقرر ڪري، تخت تان لاهي ۽ ماري ۽ ٿو. يهودين جو خيال آهي تہ سڀئي رياستون مذهب جي ڪري وجود ۾ آيو آهن، جي ڈاڻي تعالیٰ خلقيون آهن. هو حاڪم کي مقرر ڪري ٿو جيڪو فقط ڈانهس جوابدار آهي. عوام جو ڪم آهي اطاعت ۽ فرمانبرداري ڪرڻ.

يوناني ۽ رومي جيتوڻيڪ ان خيال جا نہ هئا تہ ڪا رياست ۾ ۽ خدا تعالیٰ جي دخل‌اندازي آهي پر مذهبي هئڻ جي ڪري هو رياست واسطي دعائون وغيره ديوتائن کان گهرندا هئا. هنن جي خيال ۾ رياست انسان جي فطرت مطابق آهي ۽ انسان جي فطرت وري قدرت جي عطا ڪيل آهي. ان ريت هو اٺڏيءَ طرح ان نظريي جا پوئلڳ ٿيا. اهو نظريو چين، هندوستان، روس، جپان، مصر وغيره ملڪن ۾ پڻ مڃيو ويو آهي.

هندوستان ۾ اڄ ب رام کي ايشور جو اوتار، جپان ۾ بادشاهہ کي سڄ جو پٽ ۽ چين ۾ بادشاهہ کي بهشت جو فرزند ڪري مڃيو وڃي ٿو. روس ۾ اهو درجو ڪميونسٽ پنهنجي اڳواڻ خاص ڪري "لينن" (Lenin) کي ڈين ٿا. مهاپارت ۽ رامائڻ ۾ رام کي ڈاڻي، ڈاڻيءَ جو اوتار ۽ بادشاهہ ڪري مڃيو ويو آهي جي هن ٿي رياست جو پايو وڌو. مهاپارت جون جنگيون پڻ ان عقيدي جو مظهر هيون. "ديول جي ابن" (Church Fathers) ب ان نظريي جي پئيرائي ڪئي آهي. هنن پنهنجي تعليم جو بنياد "سينٽ پال" (Saint Paul) جي ان قول تي رکيو آهي تہ "سڀڪنهن کي ڪنهن وڏي طاقت جو تابع ۽ فرمانبردار ٿيڻ گهرجي ڇاڪاڻ جو ڈاڻي تعالیٰ کانسواءِ بي ڪا عظيم طاقت آهيئي ڪانہ. سڀئي طاقتون ڈاڻي تعالیٰ جي حڪم ۾ پڌل آهن. جيڪو ب طاقت جي خلاف اٿي کڙو ٿو ٿئي سو چٽڪ ڈاڻي تعالیٰ جي خلاف ٿو کڙو ٿئي ۽ پنهنجي تباهيءَ جو پاڻ سامان ٿو ڪري."

وچئين زماني (ازمنہ وسطیٰ) ۾، ديول جي ابن ۽ يهودين جي نظرين ۾ متيد پيدا ٿي ٻيو ڇو جو ان وقت هڪڙي ديول کي رياست جي ماتحت

رکڻ لاءِ، ٻين وري رياست کي ديول جو زيردست بنائڻ واسطي ساڳيوئي نظريو ڪم آندو. ان ريت پوپ ۽ بادشاهه جي وچ ۾ اقتدار جي جنگ اڇي لڳي، تانجو "اصلاحي تحريڪ" (Reformation movement) اڇي منهن ڪڍيو، جنهن ۾ "ليوٿر" (Luther) "زونگلي" (Zwingli) ۽ "ڪالون" (Calvin) انهيءَ نظريي کي ڏاڍو ڏهرايو. "سينٽ آغسطس" (Saint Augustine) ۽ "پادري گريگوري اعظم" (Pope Gregory) ان نظريي جي پٺيرائي ڪندي عوام کي پنهنجائيندي چيو ته نيڪ ماڻهن کي نيڪ بادشاهه ملندا آهن ۽ بچڙن کي بچڙا حاڪم.

ان نظريي انگلنڊ ۾ اسٽوئرٽ گهرائي جي وقت ۾ "بادشاهن جي خدائي حقن" واري نظريي (Divine Rights of Kings) جي صورت ورتي، جنهن جا مکيه علمبردار هئا بادشاهه جيمس پهريون ۽ رابرٽ فلمر. فرانس ۾ وري "بوسيٽ" (Bousset) انهيءَ نظريي کي بادشاهه لوئي چوڏهين جي مطلق‌العنانيءَ جي حق ۾ ڪتب آندو. لوئي ويچارو ته ان نظريي جو اهڙو قائل ٿي ويو جو ڦاسيءَ تي چڙهي ويو پر عدالت جي اڳيان ٻيان ڏيڻ نه قبوليائين. هن چيو ته هو ڏٺي تعالىٰ جي طرفان مقرر ڪيل آهي. ڪابه فاني عدالت مٿس مقدمو نٿي هلائي سگهي. ڪنهن کي به مٿس تنقيد ڪرڻ يا ڪائنس جواب گهرڻ جو حق ناهي. هو صرف ڏٺي تعالىٰ جي اڳيان جواب ڏيڻ لاءِ ٻڌل آهي. من کي قتل ڪري سگهجي ٿو پر جواب ڏيڻ لاءِ مجبور نٿو ڪري سگهجي. اهڙا هئا بادشاهه صاحب جن ٿي حڪومتون هلايون. فرعون ته مرڪوئي خدائيءَ جي دعوىٰ ڪري ويٺو هو.

مسلمانن جي خوشامندڙيي طبقي به ان ڏس ۾ پاڻ ملهايو ۽ بادشاهه کي "ظل‌الله يعني خدا جو پاڇو" ڪري پيش ڪيو. اڪبر بادشاهه ڪان ته "دين الاهي" ايجاد ڪرائي، ڪيس "جلاله" ڪري عوام اڳيان پيش ڪيو ويو.

بادشاهن جا خدائي حق (Divine Rights of Kings):- رياست جي ابتدا ڏٺي تعالىٰ ڪئي، واري نظريي اڳتي هلي "بادشاهن جي خدائي حقن" وارو نظريو پيدا ڪيو. ان نظريي جو پهريون ۽ مکيه علمبردار خود

بادشاهه "جيمس بهريون" هو جنهن پنهنجي ڪتاب (True Law of free Monarchy) ۾ ان جي اپتار ڪئي آهي. هو لکي ٿو، "بادشاهي ڏرتيءَ تي خدا جا ساهوارا پاڇا آهن ۽ انهن جي حڪمن جي انحرافي ڪرڻ ٿيو ڏٽي تعاليٰ جي نافرماني ڪرڻ" "جهڙي طرح اهو چوڻ ته ڏٽي تعاليٰ جا ٽي ڪري سگهي ڏهريت ۽ ڪفرانِنعمت آهي، تهڙي طرح اهو چوڻ ته بادشاهه جا ٽي ڪري سگهي يا بادشاهه 'هي ڪري سگهي ٿو ۽ هو نٽو ڪري سگهي' پڻ خيالي ۽ نفرت جوڳو آهي." "ڏٽي تعاليٰ ۽ بادشاهن کي ڏرتيءَ جا ڏٽي ڪري ليکيو آهي."

ان ريت ڏٽي‌تعاليٰ جي آڙ ونڊي، دليلبازي ڪري، ماڻهن کي پنهلائي مطلق‌العنان بادشاهت جي حڪمن جي، بناڪچڻ پچڻ جي پيروي ڪرائڻ لاءِ جواز پيدا ڪيوويو آهي. ايتري قدر جو ائين به چيو ويو ته ظالم ۽ جابر بادشاهه پڻ قدرت جي پاران موڪليا وڃن ٿا ۽ ماڻهن کي انهن جي حڪمن جي به پيروي ڪري پنهنجي گناهن کان پڇتائڻو آهي ۽ بس. اهو بادشاهه جو پنهنجو اخلاقي فرض آهي ته هو حڪومت سهڻي نموني ۽ هلائي ورنه دنياوي قانون ان کي ڪنهن به طرح مجبور نٿو ڪري سگهي، چوجو بادشاهه اصل ۾ سمجهو ۽ سپيتا ٿيندا آهن تنهن ڪري انهن کي رب پاڪ ڏرتيءَ تي حڪمراني ڪرڻ لاءِ چونديو آهي. عام ماڻهو بيچارا ڪمزور ۽ جاهل ٿيندا آهن ۽ انهن کي ڪا گهٽي سڌ نه پوندي، تنهنڪري انهن جو ڪم آهي حڪمن جي پيروي ڪرڻ ۽ دعائون وغيره گهري پنهنجي آخرت سڌارڻ. فلمر به ان نظريي جي تائيد ڪئي آهي. بوسيٽ چوي ٿو ته بادشاهه ڏٽي تعاليٰ جو پاڇو آهي.

ان نظريي جون ڪيترِ خصوصيتون آهن:-

(۱) بادشاهت رب پاڪ جي جوڙيل ۽ وديعت ڪيل آهي.

(۲) بادشاهت موروثي آهي، جنهن کي ڦيرائي نٿو سگهجي.

(۳) بادشاهه خدائي حڪمن مطابق ماڻهن تي حڪومت ڪن ٿا.

(۴) بادشاهه فقط رب پاڪ وٽ جوابده آهي عام ماڻهو انهيءَ کان ڪا پڇاڪاڇا يا بازپرس نٿا ڪري سگهن.

(۵) بادشاهہ جي مخالفت ڪرڻ گناهہ آهي.

وچئين زماني ۾ ديول ۽ رياست جي وچ ۾ جيڪا اقتدار جي جنگ شروع ٿي تنهن هن نظريي کي لوڏي وڌو ۽ معاهداتي مفڪرن ان جا چوڌا ٿي لاهي چڏيا.

اسلام ۾ خدائي ابتدا وارو نظريو (Divine Origin Theory in Islam)

اسلام ۾ ڏٺي تعالىٰ کي "وحده لاشريڪ" ڪري ليکجي ٿو، جنهن سموري ڪائنات پيدا ڪئي آهي. جهڙي طرح ڪو جو بن ۾ رب پاڪ جي مرضيءَ ۽ منشا کانسواءِ چري نٿو سگهي تهڙي طرح رياست ۽ حڪومت جي پيدائش ۾ پڻ ان جي مشيت سمايل آهي، پر ان جو هرڪو حڪمران نڪي هروپرو خدا جو نائب آهي ۽ نہ وري ڪيس سڌو سنئون خدا تعالىٰ وٽان خداوندي احڪام ملندا رهن ٿا. اهو درجو فقط انبياءِ ڪرام کي ملهيل آهي جن کي وحيءَ جي ذريعي سڌو سنئون الله تعالىٰ وٽان حڪم ملندا رهن ٿا، پر اهو سلسلو ۽ آنحضرت محمد صلعم جن تي ختم ٿي چڪو ۽ ڏٺي تعالىٰ وٽان جيڪي احڪام سڌو سنئون ملڻا هئا سي ملي چڪا ۽ اهي قرآن حڪيم ۾ مدون ٿيل آهن. ان ڪري حڪومت جو ڪاروبار هلائيندڙ جي حيثيت عام ماڻهن جهڙي آهي ۽ انجو فرض آهي شريعت موجب "حدود الله" قائم رکڻ. هو ڪنهن به قسم جي ڏاڍ مڙسي نٿو ڪري سگهي ۽ جي ڪندو ته پوءِ هو ان لاءِ هن دنيا ۾ ماڻهن وٽ ۽ آخرت ۾ الله وٽ جوابدار آهي ۽ ماڻهن کي وري حق ملهيل آهي ته هو غير شرعي ڪمن ۾ دخل ڏئي ڪيس ٽوڪين ۽ روڪين ۽ حق تي هلڻ لاءِ زور پرين. جيڪڏهن هو حق تي نہ هلي ته ڪيس لاهي ٻئي ڪنهن لائق شخص جي هٿ ۾ حڪومت جو ڪاروبار ڏين.

مطلب ته اسلامي نظرين ۾ بادشاهت جو تصور ته آهي ئي ڪونہ البت خليفي کي ملڪ جو ڪاروبار هلائڻو آهي پر ان کي به عيسائين ۽ يهودين وارا هٿراڏو "خدائي حق" حاصل ڪونهن.

تنقيد (Criticism):- هڪڙو به سياسي مفڪر اڄ ان نظريي جو قائل ۽ پيروائي ڪندڙ نہ رهيو آهي. شروع ۾ عيسائين ۽ يهودين ان نظريي کي

ڏاڍو آپاريو پر وڃين زماني ۾ جڏهن ديول ۽ رياست ۾ اڇي اقتدار جي جنگ لڳي تڏهن کان ان جو زور گهٽجڻ لڳو. ان نظريي کي وڏي ۾ وڏو ڏڪ "گروشيس" (Grotius) ۽ معاهداتي مفڪرن هنيون، جن رياست کي عوام جي پلائيءَ ۽ رضامنديءَ جو مظهر ڪري پيش ڪيو. اصل ۾ رياست جي ابتدا تڏهن ٿي جڏهن ڪن شخصن زمين جو ٽڪر والاري وسندي ڪري ويهي راج پاڻ جو ڪاروبار هلايو. ان مان ڏسبو ته رياست جي ابتدا ٿي ماڻهن جي زندگيءَ جي گهرجن ڪري، نه ڪ ڏٺي تعالىٰ هيٺ لهي اڇي رياست ٺاهي ۽ نائب مقرر ڪري ڏني ويو. ائين سو آهي ته قديم ماڻهن جي مافوق‌الفطرت ۽ طاقتور شين اڳيان سيس نوائڻ واري گهٽ مان فائدو وٺي مذهبي اڳواڻن ۽ ڏاڍن مڙسن هي نظريو پيش ڪري انتظام سنياليو ۽ عام ماڻهن کي پنهنجي رعب تاب ۾ پٽي رکيو آهي. انهن سينيڳالهين هوندي به ان نظريي ۾ کي خوبيون آهن ته کي خاميون، جي هيٺ ڏجن ٿيون.

خوبيون(Merits):- (۱) ان نظريي جي ڪري انتظام ۾ ايڪو ۽ يڪجهتي پيدا ٿي ڇاڪاڻ جو هڪڙو ته بادشاهه طاقتور هو ۽ ٻيو ته ڪيس مذهبي تقدس حاصل هو، جنهن جي خلاف ڪجڻ گناه سمجهيو ويو. عام ويچارو پنهنجي آخرت سنوارڻ جي خيال سان بادشاهه جي خلاف اٿي ڪڙو ٿيڻ يا انتشار پکيڙڻ جي بدران شاهي قانون کي عزت سان ڏسڻ ۽ انجي پابندي ڪرڻ لڳو (۲) قديم زماني جي اڻ سڌريل ماڻهن کي نظم و ضبط ۽ فرمانبرداريءَ جو سبق مليو ۽ هو قانون جي پابنديءَ جا عادي ٿي پيا (۳) ان نظريي بادشاهن کي امن امان قائم رکڻ ۾ وڏي مدد ڏني (۴) مذهب ۽ حڪومت، اخلاق ۽ قانون سيني گڏجي رياست جون جڙون مضبوط ڪري ڇڏيون (۵) جن بادشاهن کي خدا جو خوف هو تن نه رڳو پاڻ براين کان پاسو ڪيو پر رعيت کي به انهن کان باز رکڻ جي ڪوشش ڪئي (۶) جن ملڪن ۾ اڄ به مذهب کي مڃيو وڃي ٿو تن جي قانون ساز ادارن ۾ اڄ به مذهب کي ڪافي عمل دخل حاصل آهي.

خاميون (Demerits):- (۱) ڪهڙو به حاڪم ان نظريي جي آڙ وٺي

پاڻ کي خدا جو نائب سڏائي من ماني ڪري عوام جي مرضيءَ ۽ آزاديءَ جي نڙي گھٽي ان کي گھوگھو ڏئي سگھي ٿو (۲) ان نظريي جي ڪري مسلمانن تہ حد ڪري ڇڏي جو بادشاھن کي "ظل‌الله يعني خدا جو پاڇو" ڪري پيش ڪيائون حالانڪ اسلام ۾ بادشاھت جي گنجائش ئي ڪانھي، صرف نبوت ۽ خلافت جو تصور آھي جن ۾ مطلق‌العناني ۽ ڈاڍائيءَ جو سوال ئي ڪونھي (۳) ان نظريي ڪري صرف بادشاھي پيدا ٿي سگھي ٿي حالانڪ حڪومت جا پيا نمونا پڻ آھن (۴) ڏڻي تعالىٰ رحيم ۽ ڪريم آھي تنھنڪري پنھنجي بندن کي ظالمن ۽ جابرن جي حوالي ڪيئن ٿو ڪري سگھي جڏھن سيڪنھن کان حساب ڪتاب ورڻ وارو پاڻ آھي (۵) ان نظريي جي ڪري اخلاق جي ترقيءَ بدران ڈاڍ جو راج پيدا ٿيو ۽ ان مان اھو خيال ٿو پيدا ٿئي تہ رياست فقط طاقت جي ذريعي قائم رکي سگھجي ٿي حالانڪ ائين ڪونھي (٦) ائين ڪونھي تہ ڏڻي تعالىٰ رياست جوڙي ان ۾ پنھنجي نائب کي حاڪم ٿو بڻائي. البت ائين آھي تہ ھو پنھنجن نيڪ ۽ چونڊيل پاڻھن کي نبوت سان سرفراز ڪري، ھدايتون ڏيندو رھي ٿو تہ جيئن ھو گمراھ انسانيت کي سنڀن ڏڪ لائيندا رھن ۽ اھا نبوت بہ ختم‌المرسلين حضرت محمد صلعم جن جي ذات تي ختم ٿي چڪي. ڪائن پوءِ ڪوبہ نبي ڪونہ ايندو.

۳ـ طاقت يا ڈاڍ مڙسيءَ وارو نظريو

(The Theory of Force)

نظريي جو بيان:- ان نظريي کي ميڪيوليءَ جي خيال موجب رياست جي ابتدا زور اڳيان زاريءَ واري اصول تي ٿي آھي. قديم زماني ۾ بہ ڈاڍن مڙسن، ھيڻن کي ھيسائي، رعب تاب ڏيکاري، کين فرمانبردار ۽ پاڻھن ٻڌو پاڻھو بڻائي، پئي حڪم ھلايو. ان ريت پھريائين ماڻھوءَ ماڻھوءَ کي ھيسايو تہ پوءِ قبيلي قبيلي کي، نيٺ ھڪڙي قبيلي پنھنجن ڈاڍن مڙسن جي ذريعي ڪيترن ئي قبيلن ۽ ڪٽنبن کي ھيسائي ڪري پنھنجي حڪمراني شروع ڪري رياست جو بنياد وڌو. اڳتي ھلي حاڪم حاڪم کي ھيسايو ۽ شھنشاھيت وجود ۾ آئي. عيسوي يارھين صدي جي آخر

۾ گريگوري ستون، پهريون شخص پيدا ٿيو جنهن ان گالهه کي نظرياتي طور پيش ڪيو. ان بعد وري عيسوي ارڙهين صديءَ ۾ "هيوم" (Hume) ان جي پٽيرائي ڪئي. اڳتي هلي "جينڪس" (Jenks) پنهنجي ڪتاب History of Politics ۾ چيو ته تاريخ مان اهو ثابت ڪرڻ ته اڇڪلهه جون رياستون ڪامياب جنگين جي ذريعي پيدا ٿيون، کا ڏکي گالهه ڪانهي. اها گالهه ان مان ۾ ظاهر آهي ته اڄ ۾ رياست جو وجود قائم رکڻ لاءِ طاقت جي ضرورت پوي ٿي. اهو ته عام آهي ته ماڻهن کي مات ڪرائڻ ۾ ڪائنس زوريءَ فرمانبرداري ڪرائڻ واسطي فوج، پوليس ۽ جيل جو ڏنڊو ۽ ڏاڍ ڪم ايندو آهي. ٿورن لفظن ۾ ائين ڪٽي چئجي ته رياست انساني غلبي يا جنگ جو نتيجو آهي ۽ ڏاڍ مڙسيءَ ان جي هلائڻ ۾ ترقي ڏيارڻ ۾ ڪيترو حصو ورتو آهي. ان مان ڏسبو ته ان نظريي جا ۾ پهلو آهن (۱) رياست فقط ڏاڍ-مڙسيءَ جي ڪري پيدا ٿي آهي ۽ (۲) اڄ ۾ رياست جي استحڪام لاءِ طاقت ضروري آهي.

نظريي جو استعمال (Use of the Theory) :- ان نظريي کي سڀ کنهن پنهنجي مطلب ڪيڻ لاءِ پٽي ڪم آندو آهي. وڇين زماني ۾ ديول جي ان يعني پادرين چيو ته جيئن ته رياست ڏاڍ-مڙسيءَ ۽ طاقت جي پيداوار آهي يعني ان جو باني شيطان آهي ۽ ديول کي ڏٽي تعالىٰ ٻڌايو آهي تنهن ڪري بادشاهه کي پادريءَ جي حڪم جي پيروي ڪرڻ ڄڳائي. عيسوي اوڻيهين صديءَ ۾ انفراديت پسندن "(Individu lists) ان نظريي جي تائيد ڪئي. هنن چيو ته اها قدرتي گالهه آهي ته ڏاڍ هيٺي ٿي حاوي آهي تنهن ڪري ماڻهن کي مڪمل آزادي. هڻڻ گهر جي ته جيئن بهترين انسان کي وڌڻ ويجهڻ ۽ ترقي ڪرڻ جو پورو پورو وڇهه ملي. واپار، هنر، ڪاريگري ۽ حڪومت جي نظام ۾ پڻ سائڪئي اصول ٿي هاڻ گهرجي ته جيئن 'بقائي اصلح يا مناسب ترين جي جياپي' لاءِ رستو صاف هجي. تاڪ هرهڪ انسان پنهنجين بهترين صلاحيتن کان ڪم وٺي سگهي هو چون ٿا. ته جدوجهد قدرت- جو اصول آهي تنهنڪري حڪومت کي ماڻهن جي ڪوشش تي پابندين وڌهي محدود ڪرڻ نه گهرجي پلڪ ڪين معاشي

ميدان ۾ ٻ ڇڏي ڏيڻ گهرجي تہ جيئن ماڻهو وڌ ۾ وڌ ترقي ڪن تہ سماج ۾ ٻ وڏو سڌارو اچي . اشتراڪي (Socialists) ٻ ان نظريي کي پنهنجي حق ۾ ڪتب آئيندي چون ٿا تہ رياست هرهميشہ مزورن جا حق ماري ، شاهوڪارن جي ذريعي انهن جي محنت ۽ اجوري کي غصب ڪري ، کين پيٽ ٻکيو ۽ ائنگ اگهاڙو پٽي رکيو ، تنهن ڪري "ڪارل مارڪس" (KarlMarx) ان نتيجي تي پهتو آهي تہ رياست ضرور ختم ٿيڻ گهرجي. جرمن مفڪر پڻ انهيءَ اصول جا آهن تہ جنگ ، ڪنهن جو حق ثابت ڪرڻ لاءِ ضروري آهي. ان مان قوم جي برتري ثابت ٿئي ٿي. گلڪرائيسٽ لکي ٿو ، " رياست بچاءَ جي واسطي عام طاقت آهي جنهن جو پهريون ڪم آهي جنگ ڪرڻ ۽ انصاف جو بندوبست ڪرڻ " .

تنقيد :- ائين صحيح آهي تہ طاقت ڪانسواءِ رياست قائم رهي نہ سگهندي چاڪاڻ جو اندروني امن امان قائم ڪرڻ ۽ باهرين دشمنن کان پنهنجو بچاءُ ڪرڻ واسطي رياست کي طاقت کان ڪم ونڊو پوي ٿو ، تنهنڪري ايتري قدر سو صحيح آهي تہ (۱) طاقت ، انتشار کي پنجو ڏيڻ ۽ ڌارين کان بچاءُ ڪرڻ جو وسيلو ضرور آهي پر رياست جي ابتدا جو سمورو دارومدار ان تي نہ آهي، بلڪ پين شين جهڙوڪ مذهب ، سياسي سجاڳي وغيره پڻ انجي ابتدا، قيام ۽ دوام ۾ وڏو حصو ورتو آهي (۲) تاريخ ۾ جيڪي رياستون رڳو ڏنبي ۽ ڏاڍ مڙسيءَ جي بنياد تي کڙيون ڪيون ويون سي وڌيڪ جالي نہ سگهيون، بلڪ سگهوئي انهن جي خلاف بغاوتون ٿيون . اهوئي سبب آهي جو فارابي پڻ قوت جو توازن قائم رکڻ لاءِ عام ارادي ۽ سماجي ضرورتن کي رياست جي ابتدا جو محرڪ قرار ڏنو آهي . ڪانٽ ٿو چوي تہ ائين جي هجي تہ شيطانن جي ٽولي کي ٻ جيڪر عام رضامنديءَ ذريعي پنهنجي واسطي ڏاڍ جي رياست قائم ڪرڻ ۾ پنهنجو فائدو نظر اچي * (۳) رياست جي قيام جو مقصد ، عام جي پلائي ، بهتري ۽ بهبودي آهي . ان لاءِ ضروري آهي تہ حڪومت ماڻهن جي ضرورتن ۽ گهرجن کي ڏسي ڪري انهن جون

* Even a Population of devils would find it to their advantage to establish a coercive state by general consent. (Kant)

همدردیون ۽ تعاون حاصل ڪري، چاڪاڻ جو هوء رڳو ڏاڍ تي پاڙي وهندي تہ نہ رڳو پنهنجو اعليٰ مقصد حاصل ڪري نہ سگهندي پر عوام جي بهبودي۽ ۽ بهتريء واريون ڪوششون بہ ڪارگر ۽ ڪامياب ڪو نہ ويندیس. انهن سيني ڀالهين کي ڏيان ۾ رکندي "ٿامس هل گرين" (T. H. Green)چوي ٿو تہ طاقت نہ، بلڪ عوام جو ارادو رياست جو بنياد آهي * (۴) رياست جو مقصد آهي تہ هوء اهڙيون حالتون پيدا ڪري جن مان اعليٰ انساني شخصيتون اجاگر ٿين ۽ نہ شيطاني شخصيتون. ارسطو چوي ٿو تہ رياست زندگي کي ممڪن بڻائڻ واسطي وجود ۾ آئي آهي ۽ ان کي سڪيو ستابو ۽ بهتر بڻائڻ لاء اڄ بہ ساهہ پئي ڪڍي. ابن خلدون جي نظريي موجب ڏاڍ جي ذريعي عارضي ۽ وقتي امن قائم ٿي سگهي ٿو نہ ڪ دائمي، جنهن لاء ماڻهن ۾ هم‌آهنگي، امن ۽ خوشحاليء جو هڻڻ ضروري آهي ۽ انهن جي لاء وري ماڻهن جي وفاداري ۽ تعاون ضروري آهي تنهن ڪري طاقت کي دوا طور ڪم آڻڻ گهرجي نڪي‌ڪي‌ڪاڏي‌وانگر (۵) جيڪڏهن اهو نظريو سمورو صحيح هجي تہ پوء آمريت جي اڳيان سيس نوائڻ کانسواء ٻيو ڪو چاروئي ڪونهي. جهموريت ۽ انساني حقن جو تہ سوال ئي پيدا نٿو ٿئي (۶) اهو نظريو اڻسڌي طرح طاقت جي ذريعي سياسي اقتدار جون واڳون وٺڻ جي پنيرائي ٿو ڪري. ان جي ڪري مخالف قوتون هڪ پئي کان جائز يا ناجائز طور تي اقتدار ڇڻڻ ۾ هميشہ حق بجانب ٿيو ٿيون پون، ۽ "اينجلس" (Engels) پارا ائين ئي چوندا نظر ايندا تہ طاقت ۽ سخت بي‌رحميء کان سواء، تاريخ ۾ ڪجهہ ۽ حاصل نہ ٿيو آهي† ان ريت هي نظريو مستقل انتشار ۽ نراج ڏانهن ڏکيندڙ ثابت ٿئي ٿو (۷) انفراديت پسند جيڪي "بقائي اصلح يا مناسب ترين جي جياپي" واري اصول کي اڳيان رکي هن نظريي جي تائيد ڪن ٿا، تن جي ڀالهہ ڪي مجبو تہ ڏاڍ‌مڙسيء ۽ پٺسي جو راج ڪڙو ٿي پوندو ۽ غريب ۽ ضعيف پوء ڪٽي اهي ڪيتروئي عقلمند ۽ ڏاها چو نہ هجن، پسجي ويندا. گلڪرائيسٽ چوي ٿو تہ طاقت بن قسمن جي آهي، هڪڙي جسماني ۽ بي اخلاقي ۽ پوئين قسم جي طاقت‌ئي رياست

* Will, not force, is the basis of the state. (T. H. Gree n)

† Without force and iron ruthlessness,nothing is achieved in history. (Engels)

جو دائمي بنياد آهي (۸) ان نظريي دنيا ۾ ڏاڍي تباهي مچائي آهي. دنيا ۾ لڙايون گهٽو ڪري خود غرضي، نفس پرستي ۽ طاقت جي بنياد تي ڪيون ويون آهن، جن ۾ انسان اهڙا ته وحشي ڪارناما ڪندو پئي آيو آهي يا پيو ڪري جو ماڻهوءَ ۽ جانور ۾ ڪو فرق ئي ڪو نه ٿو وڃي بچي (۹) سرمايه‌دار توڙي اشتراڪي رياستون اڄ به ڏاڍ جي زور تي قائم آهن ۽ هڪ پئي سان وڙهن پيون تنهنڪري منجهن اندروني توڙي بيروني طور تي مستقل ويڑهه لڳي پئي آهي.

۳- پدرسري (ابوي) ۽ مادرسري (امومي) نظريا
(Patriarchal and Matriarchal Theories)

(الف) پدرسري (ابوي) نظريو (Patriarchal Theory):- رياست جي ابتدا بابت پين نظرين سان گڏ هڪ هي به نظريو آهي ته ان جي شروعات ڪٽنب کان ٿي جنهن جو "مختار ڪل" کو مرد هو. ڪٽنب اڳتي وڌي ويڑهي، قبيلي ۽ ذات پائي جي صورت ورتي، جنهن ۾ ڪل اختيارين ڪٽنب جي وڏي، قبيلي جي سردار يا ذاتيائين جي پرئي مڙس يا پٽنچ جي هٿ ۾ آيون "ليڪاڪ" (Leacock) ان صورت حال تي روشني وجهندي چوي ٿو، "شروعات ۾ گهر هو جنهن ڪٽنب جي صورت ورتي ۽ انجو مختار ڪل کو مرد هو. ان وڙي ويڑهي يا قبيلي جي صورت ورتي جنهن ۾ ساڳئي ڪٽنب جا پونير هئا. ان صورت ترقي ڪندي قوم جو روپ ڏاريو ۽ ان ريت سماجي سلسلو چرندو ورهيو." ارسطو چوي ٿو ته پهريائين پهريائين ڪٽنب پيدا ٿيو. جڏهن ڪي ڪٽنب گڏيا ته ڳوٺڙو وجود ۾ آيو. جڏهن ڪي ڳوٺڙا پاڻ ۾ گڏجي ڪو اهڙو گروهه ناهين ٿا جيڪو پنهنجون سموريون گهرجون پاڻ پوريون ڪري سگهي، ته رياست نهيو پوي. "سر هينري مين" (Sir Henry Maine) جي اصول موجب اصل ۾ گهر وجود ۾ آيو، جنهن وڌندي وڌندي گڏيل قوت طور اڇوڪي رياست يا دولت مشترڪه (Common Wealth) جي صورت ورتي. پر انهن مڙني صورتن ۾ "مختار ڪل" کو مرد رهيو آهي، جيڪو رياست جي وجود ۾ اچڻ لاءِ ابتدا کان ان جو سبب بڻيو آهي.

سر هينري مين جو ابوي نظريو:- سر هينري مين ڪنهن زماني ۾ هندوستان ۾ گورنر جي ڪاروباري ڪائونسل جو ميمبر هو. هن پنهنجو نظريو پنهنجن ڪتابن (۱) Ancient Law ۽ (۲) The Early History of Institutions ۾ پيش ڪيو آهي. هن جي تاريخي اپياس جا ٽي ماخذ آهن (۱) سندن همعصرن جي تهذيب و تمدن بابت تحقيقات (۲) ڪن خاص قومن جون پنهنجون سنياڻي رڪيل قديم تاريخون ۽ (۳) قديم قانون.

هن جي چوڻ موجب رياست جي ابتدا فردن کان نه پر ڪٽنب کان ٿي آهي جنهن جو مختارڪل ڪو مرد هو. هڪڙي ڪٽنب مان ٻيا ڪٽنب پيدا ٿيا ۽ سڀني ڪٽنبن گڏجي ڪنهن هڪڙي بزرگ کي پريو مڃس ڪري پڳ پڌائي ۽ اهو ئي منجهن پڳدار يا مختار ڪل ڪري ليکيو ويو ۽ خانداني شجرو پڻ مرد کان ليکيو وڃي ٿو. هو چوي ٿو ته پهريائين ڪٽنب ٺهيا، جن مان ويڙها، قبيلا ۽ پائيچاريون قائم ٿيون، جن آخر ۾ وڃي رياست ۽ گڏيل قوت جي صورت ورتي. هن پنهنجي نظريي جي پٽيرائيءَ ۾ ٽن ڳالهين تي زور ڏنو آهي (۱) ابوي خاندان جو بنياد شاديءَ ۽ مائٽيءَ تي رکيو هو (۲) رياست اهڙن ماڻهن جي مجموعي شڪل هئي جنهن جو لاڳاپو ساڳئي ابي ڏاڏي سان هو (۳) ابوي ڪٽنب ۾ سياسي اختياريون ڪٽنب جي پرئي مڃس يا پڳدار کي مليل هيون، جيڪو مٿانئن اعليٰ اختياريءَ جي حيثيت رکندو هو يا راڄ ڪندو هو. هو چوي ٿو ته عبراني (يهودي)، يوناني، روسي ۽ قديم هندوستان جي اڻ ترقي‌يافته قومن جي جهوني تاريخ اهوئي پڌائي ٿي ته انهن جو اڳواڻ مرد ماڻهو رهندو پئي آيو آهي، جنهن جو حڪم پنهنجي گهر وارن، پائيچاريءَ يا زرخريد ماڻهن تي هڪجهڙو غير محدود ۽ غير مشروط هو. ان جا اثرات اڻ‌ترقي‌يافته قومن ۽ ڪٽنبن ۾ اڃا تائين نظر اچن ٿا.

تنقيد :- فرينچ قانونداڻ "ڊيوگي" (Duguit) ان نظريي جي پٽيرائي ڪئي آهي. هو چوي ٿو ته مرد قدرتي طور سربراهه آهي، جيڪو پنهنجي ننڍڙي رياست - ڪٽنب - جنهن جي رعيت ان ڪٽنب جا ڄاتي هوندا آهن، تي حڪمراني هلائي ٿو. "مئڪلينن" (Mclennan)، "مارگن" (Morgan)

۽ "جينڪس" وري ان نظريي تي تنقيد ڪندي لکيو آهي تہ اهو نظريو صحيح ڪونهي، ڇاڪاڻ جو پراڻي زماني ۾ مرد جو مختار ڪل هئڻ، هرهنڌ نظر نٿو اچي. مٽڪلينن چوي ٿو تہ پراڻي زماني ۾ اهو رواج هوندو هو تہ هڪڙي زال ڪيترن ئي مردن سان شادي ڪندي هئي ۽ اهائي سڄي خاندان جي اڳواڻ هئي ۽ سمورو ڪاروبار هلائيندي هئي. جينڪس چوي ٿو تہ مين وارو ارتقائي طريقو غلط آهي ڇاڪاڻ جو سياسي اوسر ۾ اوليت قبيلي کي آهي، ان کان پوء ڪٽم، ويڙهاڪ ۽ گهر وجود ۾ آيا. هو چوي ٿو تہ مين رياست جي ابتدا تي بحث ڪرڻ ڪيو آهي، هن تہ رڳو قديم سماج جي ابتدا ۽ خاندائي تنظيم تي روشني وڌي آهي. تاريخي ۽ سماجي ڏسن ۾ تحقيق ڪندڙ ڄاڻن ٿا تہ سماجي تنظيم جون اوائلي صورتون مين وانگر ڏنل سوليون صورتون ڪو نہ هيون، بلڪ نهايت ئي پيچيده ۽ اٽانگيون هيون، جن جي هن صفائي نہ ڪئي آهي تنهن ڪري اهو نظريو قبول ڪري نٿو سگهجي. ازانسواء آسٽريليا ۽ ملايا جي قديم قومن جي سماجي تنظيم رولو ٽولن ۽ گروهن ۾ ٿي، نہ ڪي خاندانن جي صورت ۾. انهن جا خائداني سلسلا بہ ماءُ جي طرف کان ليکبا آهن ۽ نہ پيءُ جي طرفان. سنڌ جا قديم سانگي ۽ سارو ساڻهو بہ هڪڙي هنڌ گهر ڪري ڪونہ وهندا هئا بلڪ قوت گذران ۽ مال جي سانگي پيا ماڳ مٽائيندا هئا. ائين بہ هرو پرو ڪونهي تہ وڏو مائٽ سڏائين ويندو حڪم هلائي پر ننڍا جڏهن وڏا ٿين ٿا تڏهن هو وڏڙن جو چيو پورو سارو ٿا ڪن. انهن مڙني سببن جي ڪري ان نظريي کي هاڻي صحيح نظريو نٿو ڪري سجيو وڃي.

(ب) مادرسري (اموي) نظريو (Matriarchal Theory):- اموي

نظريي جي سڀ کان علمبردارن مٽڪلينن Patriarchal Theory ۾، مارگن Ancient Society ۾ ۽ جينڪس History of Politics ۾ ان نظريي جي پٽيرائي ۽ وضاحت ڪئي آهي. هنن جي چوڻ موجب قديم سماج ۾ عورت کي قبيلي جي سردار ڪري سجيو ويندو هو ۽ هنن اهڙا مثال آسٽريليا ۽ ملايا ۾ رهندڙ قديم قومن بابت ايياس ۽ چڪاس ڪرڻ بعد ڏنا آهن. ان نظريي جي پٽيرائي ملبار جي بيگمات ۽ مرهٽن جي شهزادين جي اقتدار مان پڻ ٿئي ٿي.

هو چون ٿا. ته شروعاتي سماج ۾ ازدواجي زندگيءَ جو باقاعدي رواج ڪونہ هو ۽ ڇاڪاڻ جو جنسي خواهش جي پورت جانورن وانگر پئي ٿيندي هئي، ان ڪري جيڪو اولاد ٿيندو هو تنهن جي پيءُ جو پورو پتو ڪونہ ٿي ٻيو پر ماءُ بابت پڪ هوندي هئي. ازانسواءِ گهٽن مڙسن ڪرڻ جو پڻ رواج هو تنهن ڪري عورت کي ئي سماج ۾ وڌيڪ اقتدار مايل هو. نسل ۽ ماءُ جي طرفان ليکبو هو ۽ ملڪيت ۾ زالن جي نالي هوندي هئي جا ورثي ۾ چوڪرين کي ملندي هئي پر جڏهن پوڪ جو رواج شروع ٿيو ته اهي ئي رولو ٽولا هڪ هنڌ گهر ڪري ويهي رهيا، پوءِ آهستي آهستي باقاعدي شاديءَ جو رواج ٻيو ۽ مرد ويو پنهنجو تسلط جمائيندو. نيٺ وڃي قبيلي جو سردار پاڻ ٿيو ۽ عورت گهرڌياڻي ٿي رهجي وئي.

هنن جي چوڻ موجب اوائل ۾ رولو ٽولا يا قبيلا هئا، جن مان راج ۽ پائيچاريون قائم ٿيون. انهن مان اڪثي هلي خاندان ۽ گهراڻا ٺهيا جن نيٺ وڃي ڏار ڏار پاڻ ۾ گهرن جي صورت اختيار ڪئي.

"بچوفين" (J.J. Bachofen) چوي ٿو، "اوائلي ۽ قديم سماج ۾ نہ رڳو نسل ماءُ جي طرفان ليکبو هو ۽ ملڪيت جون وارث عورتون ٿيندیون هيون بلڪ حقيقت ۾ عورتن سياسي تنظيم ۾ پڻ مڪمل پاڻ ورتو آهي." خود سر هينري مين پڻ پوءِ مڃيو آهي ته ائين صحيح آهي ته ڪٿي ڪٿي اهو ۾ ڏسڻ ۾ آيو آهي ته مرد نہ بلڪ زالون مختار ڪل رهيون آهن.

اهڙي سماج جون بنيادي خصوصيتون آهن :-

(۱) عارضي شاديءَ جو ناتو.

(۲) زناني مائٽي.

(۳) ماءُ جو، ڪٽنب جي اڳواڻ ۽ وسيع اختيارين جي مالڪ هئڻ.

(۴) عورت جو، ملڪيت ۽ جائداد جي وارث ٿيڻ.

تنقيد:- ائين سو آهي ته رت جي ناتي ۽ مٽي مائٽيءَ جي ڪري اتحاد ۽ ايڪو پيدا ٿيو جنهن رياست جي قيام ۾ مدد ڏني. پر ائين ڪونهي ته سموري دنيا ۾ هرهنڌ، يا رڳو مرد يا رڳو عورت، مختار ڪل ٿي رهي آهي. البت ائين آهي ته هر ملڪ جو پنهنجو رواج هو. ڪٿي مرد ڪي

اقتدار حاصل هو تہ کٹي عورت کي. اڄ بہ پارت جي ملبار واري حصي ۾ کانگو تکرين وارن تکرن ۾ گھڻ‌مڙسيءَ وارو طريقو چالو آهي. ليکاڪ چوي ٿو تہ اها ڳولا ڪرڻ اجائي آهي تہ سماج جي شروعات ڪيئن ٿي. پيو تہ رياست جي ابتدا ۾ نہ رڳو معاشري پر مذهب، طاقت، پرم، سنسي وغيره جو بہ حصو آهي. ٽيو تہ رياست جو ڪلي اختيار سيني تي هڪجهڙو هلي ٿو ۽ نہ سماج وانگر پورو سارو، تنهن ڪري ان کي رياست جي ابتدا جو واحد نظريو ڪري قبول ڪري نٿو سگهجي.

ازانسواءِ اهي ٻئي- ابوي ۽ اموي - سياسي نہ بلڪ سماجي‌نظريا آهن، جيڪي انساني سماج جي شروعات ۽ ترقيءَ تي روشني وجهن ٿا تنهنڪري انهن کي رياست جي ابتدا جا نظريا ڪري مڃڻ مناسب ڪونهي. سماج ۽ رياست بنهي جي نوعيت ۾ ڏار ڏار آهي البت اها ڳالهہ صحيح آهي تہ ڪتب يا گهراڻو، رياست جي ارتقا جي ابتدائي ۽ بنيادي ڪڙي آهي.

۴- اقتصادي نظريو
(The Economic Theory)

پروفيسر الياس احمد پنهنجي ڪتاب The First Principles of Politics ۾ هي نظريو پيش ڪيو آهي. هو لکي ٿو تہ خدائي ابتدا جي نظريي وانگر اقتصادي نظريو بہ هڪ جهونو پراڻو نظريو آهي جنهن جو سراغ افلاطون جي لکيتن ۾ ملي ٿو. "رعيتي راج" (Republic) ۾ هن خيالي يا مثالي رياست جو نقشو پيش ڪندي، رياست جي ابتدا بابت ۾ پنهنجا خيال پيش ڪيا آهن. هو چوي ٿو تہ، "شهر انهيءَ ڪري وجود ۾ آيو جو اسين انفرادي طرح پنهنجي مٿي ڪٿي نہ آهيون، بلڪ اسان کي ڪيتريون گهرجون آهن ۽ انهن گهرجن جي پورائي ڪرڻ لاءِ اسان پنهنجن ڪيترن ئي همدردن ۽ مددگارن کي هڪ هنڌ تي ڪٺو ڪيو ۽ ان گڏجي رهڻ واري هنڌ کي "شهر" جو نالو ڏنوسين. اهڙي طرح افلاطون جي خيال موجب رياست يا سماج، جنهن کي هن پنهنجي يوناني اصطلاح ۾ "شهر" ڪري ڪوٺيو آهي، تنهن جي ابتدا اقتصادي ضرورتن جي ڪري ٿي آهي. "گيٽل" (R. G. Gettell) لکي ٿو تہ افلاطون کي رياست جي ابتدا

ماڻهن جي انيڪ گهرجن ۽ خواهشن جي پورائي خاطر ، هڪ ٻئي جي مدد جي ضرورت ۾ نظر آئي . سياسي افڪار جي تاريخ ۾ هي ٻه-ريون شخص آهي جنهن صاف ۽ چٽو بيان ڪيو آهي ته رياست جو بنياد اقتصاديات ۽ مزورن جي درجه بنديء تي رکيل آهي . ڀنداري(D. R. Bhandari) لکي ٿو ته هن فليسوف (افلاطون) اسان کي رياست جي ابتدا جو اقتصادي نظريو ٻڌو آهي .

نظريي جو بيان :- افلاطون چوي ٿو ته اڪيلو انسان پنهنجون ضرورتون پاڻ پوريون ڪري نٿي سگهيو تنهنڪري هن کي ٻين جي مدد ۽ همدرديء جي ٻڌ ضرورت پئي. انسان جي ٻهرئين ضرورت يا گهرج هئي پيٽ جو پورائو يا ڀيي جي ڀولا ، ٻي گهرج هئس گهرگهاٽ جو هئڻ ۽ ٽين ضرورت هئس انگ ڍڪڻ جي ، مطلب ته ڀيو ، لٽو ۽ اجهو انسان جون شروعاتي ۽ بنيادي ضرورتون هيون ، جن جي پورت ڪرڻ لاء چند ماڻهن جي باهمي امداد جي ضرورت پئي جن گڏجي هڪڙي هنڌ رهڻ شروع ڪيو ۽ رياست (شهر) جو بنياد وڌو . هنن مان هڪڙي ڪٿي کيتي ته ڪاڌو ميسر ٿئي ، ٻيو لڳو گهر جوڙڻ ته اجهو ميسر ٿئي ۽ ٽيو لڳو ڪپڙو اڻڻ ته لٽو ميسر ٿئي . ان ريت جڏهن گهرجن آهر ڪم وڌندو ويو ته ڪمي ۽ ڪاسبي يعني وادي ، رازي ۽ موچيء مطلب ته هرقسم جي ڪاريگر ۽ هنرمند جي ضرورت پوندي وئي ۽ رياست جو وجود ويو صورت پذير ٿيندو . ساڳئي وقت تي آبادي جي وڌڻ سان گڏ ڪمين ۽ ڪاسبين جي گهرج جي ڪري انهن جو ذوق ، شوق ۽ ماهريت به وڌڻ لڳي جنهن رياست جي ارتقا ۾ وڏو حصو ورتو .

ظاهر آهي ته ٻن ڇٽن ماڻهن سان شهر نٿو هلي سگهي . مثال طور هاري هڪڙي ٽي وقت تي ٻني پوکي يا پوک لاء گهربل شيون جهڙوڪ هر ، پانجاري وغيره جوڙي نٿو سگهي . ساڳئي ڪار هرهڪ ڏنڊي واري سان لاڳو ٿي سگهي ٿي. انڪري گهٽن ٽي ڪمين ۽ ڪاسبين جي ضرورت پئي جا ڪنهن به هڪڙي نندري رياست (شهر) جي ماڻهن جي پورائي ڪرڻ کان ٻاهر هئي ، تنهنڪري ٻين آبادين مان ضرورتن جي پورائي ڪرڻ جو سوال پيدا ٿيو . ان ريت گهورڙين ۽ سوداگرن جو وجود پيدا ٿيو ۽ شين جي

مٹاسٹا جو رواج پيو. دنياداري ۾ واپار وڌيو ۽ ناڻي ۽ منهن‌ڪيو. هاڻي انسان راحت ۾ آرام ۾ گذارڻ واسطي سوچڻ لڳو تنهنڪري دل ڪي فرحت ڏيندڙ شين جي ضرورت ۽ وڌڻ لڳي ۾ انسان 'بابر بعيش ڪوش ڪ عالم دوباره نيست' واري حد تي اچي پهتو. ماڻهن ۾ ۽ رڳو جان مال يا سونهن ۾ سينگار جي اهميت وڌي وئي ۽ پر ساڳئي وقت تي فڪر ۾ فن ۽ ارتقائي منزلون طي ڪيون، ڇا ڪاڻ جو عالمن ۾ ماهرن جي انتظامي ۾ فني لياقتن تي مبني حڪومت ٿي پوري طور تي سڀني ڪي هڪڙي گنيد ۾ ٻڌي ٿي سگهي. جڏهن اهي سڀ ڳالهيون اپري آيون ۽ گهٽي ۾ سهڻي سامان جي ضرورت ڪارخانيداريء ڪي پڻ وجود ڏنو.

جڏهن رياست ايتري پيچيدي ۾ ترقي يافته ٿي وئي ۽ ان جي هلائڻ لاء پڻ ڪن ڏاهن ۾ ڏاڍن جي ضرورت پيئي جن بادشاهن جي صورت ۾ اچي گادي سنياليو، رياست جو ڪاروبار هلايو.

ان سموري بيان مان انهيء نتيجي تي پهچجي ٿو ۽ رياست جي ابتدا ۾ ارتقا ٽن ڪيڙ دؤرن مان لنگهي آهي. پهريون دؤر هو انسان جي بنيادي معاشي ضرورتن تي قابض ٿيڻ جو، پيو هو رياست جي حد بنديء جو، جنهن ۾ جاگيرون قائم ٿيون ۾ فوج جو رواج پيو ۾ ٽيسو هو انسان جي ذهن تي قبضي ڪرڻ جو، جنهن ۾ سائنس جي ترقي ٿي.

تنقيد :- رياست جي اقتصادي ابتدا واري نظريي ۾ جنهن ڳالهه ڪي نظرانداز ڪيو ويو آهي سا آهي انسان جي نفسيات. افلاطون ڪيئي، اجهي ۾ لڳي ته زور ڏنو آهي پر انساني نفسيات ڪي وساري ڇڏيو آهي، جنهن تي وري سندس شاگرد ارسطوءَ زور ڏنو آهي. هو چوي ٿو ته انسان قدرتي طرح سماجي ساهوارو آهي جيڪو سماج کان الڳ رهي نٿو سگهي. افلاطون ان نظريي جو آهي ته فرد مان سماج ٺهيو، جنهن جي پيڙهه، بنيادي اقتصادي ضرورتون هيون. ان خيال تي ۽ ارسطوءَ ڪڙي تنقيد ڪئي آهي، جي انسان جڏهن اڪيون ڪوليون ته هن پاڻ ڪي ماڻهن ۾ ڏنو ۽ نڪي ڪي اڪيلو هن ميدان ۾ آيو.

افلاطون ڪانپوءِ هي نظريو ختم ٿي ڪونه ويو بلڪ پنهنجو اثر اڄ ۽ رکي

ٿو. ارسطوءَ ان نظريي کي، گهرو اقتصاديات ۾ رياست جي سنپال ۾ ڪتب آندو ۽ غريبيءَ، ڏوهه ۽ انقلاب ۾ انجي اهميت ڏيکاري. "ميڪئاويلي" (Machiavelli) پنهنجي "راجڪمار" کي صلاح ڏني تہ هو اهڙو چريو نہ ٿئي جو ماڻهن جي ملڪيت ۾ هٿ وجهي، چاڪاڻ جو انسان پنهنجي ابن جي موت کي وساريو ڇڏي پر ورثي جي نقصان کي سولائيءَ سان نٿو وساري. بودان (Bodin) ب، چوي ٿو تہ حاڪم کي ماڻهن جون ملڪيتون زوريءَ کسڻ نہ گهرجن. جان لاڪ جي شهري سماج ۾ ب، ملڪيت جي بچاءَ جي اهميت آهي. سر جان مور (Sir Jhon Moore) جي "مثالي مملڪت يا مثالستان" (Utopia) اقتصادي اوٽاين لاءِ نسخو هئي. جديد دؤر۾ هئرنگٽن (Harrington) پهريون ماڻهو آهي جنهن تاريخ جي اقتصادي تشريح پيش ڪئي جنهن کي ڪئي ڪارل مارڪس پنهنجي نام نهاد "جديد علمي اشتراڪيت" جو بنياد بڻائي، پنهنجو نظريو پيش ڪيو آهي.

تاريخي يا ارتقائي نظريو
(Historical or Evolutionary Theory)

رياست جي ابتدا يا شروعات بابت "خدائي ابتدا، سماجي معاهدو، ڏاڍ مڙسي، ابوي ۽ اموي توڙي اقتصادي نظريا"، جيڪي ب، پيش ڪيا ويا آهن تن کي هاڻي تاريخ، تنقيد ۽ منطق رد ڪري چڪا آهن. هن وقت سياسي توڙي سماجي مفڪرن جو خيال آهي تہ مٿيان مڙئي نظريا ضمني ۽ قياسي آهن. "ڊاڪٽر گارنر" (Dr: Garner) چوي ٿو، "رياست نڪي ڏٺي تعالىٰ جي هٿ جي جوڙيل، نڪي طاقت جو نتيجو، نڪي قرارداد ۽ رٻت رسم جي پيداوار ۽ نہ وري فقط خاندان جي واڌ تي مبني آهي." "برجيس" (Burgess) چوي ٿو، "رياست انساني سماج جي تدريجي ۽ لاڳيتي ترقيءَ جو نتيجو آهي" ۽ "جان مارلي" (Jhon Morley) چوي ٿو، "رياست جي ابتدا جو صحيح ۽ سچو سبب آهي انهن حالتن جي قبوليت جيڪي انسان جي فطرتي سماج پسنديءَ جي ڪري پيدا ٿيندين ۽ ماڻهوءَ جي سهوليتن واسطي پاڻمرادي گهوليا جي ڪري ترقي ڪندين رهيون."

حقيقت ڪري رياست جي اسرڻ ۾ ڪيترن ئي ڳالهين کي دخل آهي

جن ۾ مکيہ ۽ اهم آهن مٽي مائٽي، مذهب ، طاقت، سياسي شعور ۽ سماجي ضرورتون، جن سيني گڏجي ضرورت آهر رياست جي اوسر ۽ ٺهڻ ۾ پاڻ ورتو آهي ۽ اهڙي نظريي کي تاريخي يا ارتقائي نظريو ڪوٺجي ٿو. هـاڻ رياست جي مختلف مکيہ محرکن تي روشي وجهجي ٿي..

الف ـ مٽي مائٽي يا رت جو رشتو (Kinship):- سماج ۽ شهر جي اسرڻ، وڌڻ ۽ ويجهڻ ۾ مٽي مائٽيءَ ۽ رت جي رشتي وڏو پاڻ ورتو آهي. شروع ۾ نندڙي گهر جي صورت نظر اچي ٿي جنهن ۾ زال، مڙس ۽ ٻارڙا پسجن ٿا جيڪي گهر جي وڏڻ جي حڪم ۾ رهيا ۽ ان ريت نندڙي سماج جي تنظيم ۽ اختياري شروع ٿي. انهيءَ نندڙي گهر مان ڪيترائي گهر پيدا ٿيا جن ويڑهن جي صورت ور تي ۽ گهراٽا پيدا ٿيا جن مان اڳتي هلي قبيلا ٻڌيا. مائهو ۽ گهراٽا وڌيا تہ تنظيم ۽ اختيارين ۾ پنهنجو اثر جمايو ۽ قبيلن جي سردارن آهستي آهستي سيڪجهہ، پنهنجي هٿ ۽ حڪم ۾ رکيو ، باقي مائهن کي سردارن جي هٿ هيٺ رهي ڪري انهن جي حڪم ۾ هلڻو پيو ، ۽ منجهن رت جي رشتي، مٽي مائٽيءَ ۽ سڳاٻنديءَ جي ڪري ايڪو ۽ ٻڌي اچي وئي . هونئن ۾ انسان معاشرتي حيوان ليکيو ويو آهي جيڪو هڪ ٻئي سان گڏجي گذاري سگهي ٿو، تہ ڪي ڪي الڳ پنهنجو منهن وٺي ڪري؛ اهوئي سبب آهي جو قديم زماني ۾ رت جو رشتو ايڪي ۽ اتحاد جي اهم ڪڙي ثابت ٿيو، جنهن خطري جي وقت ۾ دشمن جي‌خلاف پنهنجن کي متحد ڪري ٿي ڇڏيو. امن ۽ عافيت جي زماني ۾ ٻڻ قبيلي جو سردار، قبائلي رسمون رواج رائج ڪندو ٻئي رهيو آهي. اڄ ۾ دنيا ۾ ڪيترائي قبيلا موجود آهن جن ۾ سردار جو حڪم اکين تي رکيو وڃي ٿو، جنهن ڪري منجهن وڏو ايڪو موجود آهي.

سماجي اوسر تي نظر وجهبي تہ ڏسبو تہ گهرن مان ويڑها، ويڑهن مان ڳوٺ، ڳوٺن مان شهر ۽ نيٺ شهري رياستون وجود ۾ آيون. هن وقت‌قومي رياستن جو وجود آهي ۽ هاڻي وري عالمي رياست ڏانهن دنيا وک وڌائي رهي آهي، پر ان ڳالهہ جي شروعات گهر ۽ گهراٽي کان ٿيندي اڳتي وڌندي رهي آهي، جنهن ۾ مٽي مائٽي ۽ رت جي رشتي جي ڪري قرب، پيار ۽

ايڪي جو عنصر رهيو آهي. اصل ۾ ان ڪي رشتي رياست جي ابتدا ۽ ٺهڻ ۾ وڏو پاڻ ورتو ۽ اهم ڪردار ادا ڪيو آهي.

ب ـ مذهب (Religion):- قديم زماني ۾ رت جي رشتي سان گڏ مذهب پڻ سماج جي واڌاري ۽ رياست جي اوسر ۾ حصو ورتو آهي. مذهب جو اثر جيتوڻيڪ هاڻي گهٽجي ۽ زور ٽٽي رهيو آهي تنهن هوندي ب هرهنڌ ان جون پابنديون ۽ احڪام ڪنهن نه ڪنهن صورت ۾ پنهنجا پير پختا ڪري ويٺا آهن.

پراڻي زماني ۾ جڏهن انسان جي شعور اڃا ايڏي ترقي نه ڪئي هئي ۽ ڪيس قدرت جي مظاهر جهڙوڪ سج جي اپرڻ، درياڻن جي ٻوڏن، ڪنوڻ جي تباهڪارين ۽ خوفناڪ آوازن وغيره جي اچرج ۾ وجهندڙ وارداتن ۽ تباهين جي سبب جي سڌ ڪانه ٿي پئي تڏهن هو اٽڪاڻائيءَ، خوف ۽ دهشت وچان انهن کي طاقتون سمجهي ڪائنڊ ڏيڻ ۽ شفا گهرڻ لڳو. هن جي انهيءَ فطرت جو فائدو وٺي ڪن ذهين ۽ چالاڪ ماڻهن، باقي ٻوجهن ۽ ڳڏامن تي رعب رکيو ۽ انهن جو علاج ڪيو ۽ پاڻ کي انهن رازن جو رازدار ڄاڻائي، اقتدار ۽ مسند تي ويهي، پوپن ۽ جادوگرن جي صورت ورتي ۽ وڏي اثر رسوخ جا مالڪ ٿيڻا. انهن مان ڪن ته اهڙو ڏاڪو ڄمايو جو حڪمران ب ٿيڻ پيا ۽ ان ريت هو مذهبي ۽ سياسي رهنما ٿيڻ راڄ ڪرڻ لڳا.

جڏهن ماڻهو ڪنهن هڪڙي مذهب جي ڏور ۾ ٻڌجي پاڻ ۾ ويڇا ٿي رلي ملي ويا ته منجهن ايڪو ۽ اتفاق پيدا ٿي ويو ۽ هو هڪڙي ٿي حڪومت هيٺ رهڻ ۾ خوشي محسوس ڪرڻ لڳا. اهڙن حڪمرانن پاڻ کي ڏٽي تعالىٰ جو نائب سڏائڻ شروع ڪيو ته اٻوجهه عوام اها ڳالهه ب ڪٽي ڳنڍ ٻڌي، جنهن ڪري حاڪم جي حڪم جي پيروي ڪرڻ ديني توڙي دنيوي طور تي، مادي توڙي روحاني تسڪين جو باعث ٿيڻ پئي ۽ حاڪم جي حڪم کي قدرت جو قانون سمجهيو ويو. ساڳئي مذهب جي ڪري عبادتن جي طريقن ۾ پڻ يڪانگت ۽ هڪجهڙائي هئڻ جي ڪري ب وڏو ايڪو پيدا ٿي پيو. جنهن قبيلن جي قبيلن کي يڪجا ۽ متحد ڪري

وڏو . عام لوڪ انهيءَ ڪري ۾ سردارن، پوپن ۽ جادوگرن جي چئي ۾ رهڻ لڳا، جو ڪين خوف هو تہ متان اٿين نہ ڪرڻ جي ڪري ڪنهن وڏي آپدا ۾ نہ اچون . اهي ڳالهيون ڏيکارين ٿيون تہ ابتدائي سماج يا قديم زماني ۾ مذهب، ماڻهن کي هڪ سٽ بنائڻ ۾ ، ڪوڙو نہ ڪردار ادا ڪيو هوندو .

قديم روم ۽ يونان ۾ مذهب کي ڪافي اهميت حاصل هئي حالانڪ شهري رياستن جي بنياد تي انجو اثر پورو سارو ٿو ڏسجي . البت اٿين ضرور ٿيو تہ ساڳئي عقيدي ۽ خيال جي ماڻهن ۾ ايڪتا ۽ پائيچاريءَ جا جذبا اپرندا رهيا جن وچي مذهبي سماج جي صورت ورتي ۽ مذهبي اڳواڻ پيدا ٿيا . گلڪرائيسٽ چوي ٿو، "قديم انسان جي هرهڪ خيال، هرهڪ عادت ۽ هرهڪ رواج تي مذهب جو راج هو ۽ پوءِ جي زماني ۾ ۽ انجو اثر اهڙوئي نمايان آهي ." "ولسن" (Wilson) چوي ٿو، "مذهب ، رت جي رشتي جو نشان ۽ ٽپو ۽ انجي پاڪيزگي ، فرائض ۽ ايڪتا جو اظهار هو." اسان اڄي ٿي ڏٺو آهي تہ ديول جي يهودي ۽ عيسائي ابن ڪوڙي طرح نہ بادشاهن ۽ پادرين کي تقدس جي مسند تي ويهاريو ۽ مسلمانن وري شهنشاهن کي ظل‌الله تائين پهچائي ڇڏيو .

اڄ ۾ يهودي سلطنت جو وجود مذهب جو ٿورائتو آهي . خود پاڪستان جي رياست پڻ دين اسلام جو نعرو هٽي حاصل ڪئي وئي ۽ ورهاڳي ڪان اڳ واري هندوستان جو مسلمان، اسلام جي نالي تي اچي مسلم ليگ جي جهنڊي هيٺان ڪٺو ٿيو . برطانيا جي راڻي اڄ ۾ مذهب جي محافظ ليکجي ٿي . بادشاهن جي تاجپوشيءَ جي رسم پڻ مذهبي طريقي تي ادا ٿئي ٿي . مطلب تہ مذهب جي اهميت جهڙي اڳ هئي تهڙي اڄ ۾ آهي، ۽ ان نہ رڳو سياسي جماعت ۾ پڏي آندي پر ان وحشي انسانن کي هڪڙي ڪڙيءَ ۾ پڏي ڪين پين جو ادب ۽ احترام ڪرڻ سيکاريو ۽ اهيئي شيون رياست جي ارتقا ۽ استحڪام جو بنياد بڻيون تنهنڪري شروعات ڪانوئي هيل تائين مذهب جي حيثيت ۽ انجي ديرپا اثرن کان انڪار ڪري نٿو سگهجي ؛ حالانڪ هن دؤر ۾ غير مذهبي رياستون - روس ، چين ،

هندوستان وغيره ملڪن ۾ وجود ۾ آيون آهن تنهن هوندي اتي به مذهب پنهنجي مخصوص رنگ ۾ حصو وٺندو رهي ٿو.

ج- سياسي شعور (Political Consciousness):- سياسي شعور جو مطلب آهي اهي خيال جن جي ذريعي تنظيم جي ضرورت محسوس ٿئي. انهن خيالن پهريائين سماجي ۽ پوء سياسي تنظيم جو رخ اختيار ڪيو ۽ نيٺ رياست ۽ حڪومت جي صورت وٺي اڄي ٻيٺا. پنهنجو ۽ پنهنجي ملڪيت جو بچاءُ، ملڪ ۾ امن امان هٿ ۽ ڏارين جي حملن کان بچاءُ ڪرڻ، معاشي ضرورتون، سماجي، اخلاقي ۽ ڏهني سجاڳي ۽ ترقي، سڀئي سياسي شعور جون مختلف ڪڙيون آهن.

شروعات ۾ انسان کاڏي جي سانگي هڪ هنڌان ٻئي هنڌ پيو ديرو دمائيندو ۽ پٽڪندو هو، پر جڏهن رت جي رشتي، مذهب جي يگانگت ۽ ماڻهن جي گهڻ ۽ واڌ جي ڪري ڪنهن هڪڙي هنڌ ويڙها ۽ ڳوٺڙا ٺاهي رهڻ لڳو ۽ ڪجهه ملڪيت به ٺاهي ورتائين تڏهن کان هن جون ضرورتون به وڌنديون ويون ۽ ڪيس ٻين جي اهميت جو به پتو پيو، تنهنڪري هاڻي هو ٻين سان رلي ملي ۽ نهي ايڪي ۾ اڇي ڪنهن تنظيم هيٺ رهڻ لاء تيار ٿيو، پر چاڪاڻ جو ڏاڍو سوگاهو هو، سو هن ڪي پنهنجي جان ۽ مال جي بچاءُ خاطر ٻين ڪي منهن ڏيڻو پيو، جتي پاڻ پڄي نٿي سگهيو اتي چار ساٿي ساڻ ڪري سهاڏو ٿي اٽڪايائين. اهڙي طرح قبيلن جا قبيلا پيا هڪ ٻئي سان لڙندا هئا ۽ پنهنجي جان ۽ مال جي بچاءُ سان گڏ، طاقت جو مظاهرو به پيا ڪندا هئا، نيٺ ڪن طاقتور شخصن وڃي بادشاهيون ساڻيون ۽ باقي رعيت ٿي رهڻ لڳا.

جڏهن انسان هڪ هنڌ سانتيڪو ٿي ويٺو ته زراعت، هنر، ڪاريگري ۽ صنعت به آهستي آهستي ترقي ڪرڻ لڳي، ان ريت معاشي ضرورتن به پنهنجو اثر ڏيکاريو چاڪاڻ جو نه رڳو حڪم هلائڻو هو پر ڪپڙي گندي، جاين جڳهين، کاڏي پيتي جي سامان سڙي وغيره جون ضرورتون پڻ درپيش آيون، تنهن ڪري ڪيس ڪم ڪرڻو ۽ اڳلن کان ڪم وٺڻو ٿي پيو، جنهن ڳالهه فرض ۽ ذميوارين جو احساس جاڳايو ۽ حاڪمن ڪي پڻ رعيت سان ڪنهن حد تائين سٺ محبت ۽ ايڪي ۾ هلڻو پيو.

زراعت ۾ صنعت ترقي ڪئي ته واپار ۽ وڏيو ته بازارون ۽ لڳيون ته شهر ۽ ٺهيا ۽ ميلا ۽ لڳا تنهنڪري ڪيترائي قبيلا ۽ سردار هڪ ٻئي جي ويجهو آيا ته منجهن ناتا ۽ لاڳاپا وڌڻ لڳا جن ۽ ڪين هڪٻئي سان ٺهي هلڻ تي مجبور ڪيو. نيٺ سمي ٻئي ڪين خيال آيو ته اهڙي ڪا متحد طاقت هجي جا ڏاڍي توڙي هيٺي، شينهن توڙي ٻڪريءَ کي ڪن اصولن موجب هلائي سگهي ۽ انهن سان جيڪو ۽ اصول کان هٽي ڪري ٻئي کي ناحق ڏکوئي ته انجو تدارڪ ۽ ڪري ۽ کيس سزا ۽ ڏئي سگهي، مطلب ته جان ۽ مال جو بچاءُ ۽ ٿئي ته عزت ۽ آبرو ۽ بچي ته انصاف ۽ حق‌رسي ۽ ٿئي. اهڙن خيالن هٽي وڃي هنڌ ڪيو. نيٺ رياست وجود ۾ آئي جنهن انهن خيالن کي عملي وڳو ڏيکايو.

ايڏي ترقيءَ ڪانپوءِ ۽ انسان سان طاقت ۽ برتريءَ جو گهمنڊ نه ويو. اڳي قبيلا قبيلن جي خلاف لڙندا هئا ته هاڻي وري رياستون رياستن ۽ ملڪ ملڪن جي خلاف وڙهڻ لڳا، تنهنڪري جنگ ۽ اهميت حاصل ڪئي ۽ جنگي مهارت توڙي جنگي سامان جي ناهڻ جوڙ وڌي وئي. هاڻي جنگ نه رڳو پنهنجي طاقت جو مظاهرو هئي بلڪ ڌارين جي حملي کان ملڪ ۽ ملت کي بچائڻ جو وڏو هٿيو بڻجي پئي. ان طريقي سان کي رياستون ڏٺيون ته کي وري نيون رياستون وڌيون يا وجود ۾ آيون. پوليس ۽ فوج جو رواج ۽ ٿيو جنهن سان اندروني انتشار کي پنجو ڏنو ويو.

لکڻ پڙهڻ جو هنر پيدا ٿيڻ بعد وري تعليم زور ورتو ۽ مفڪر پيدا ٿيا جن سماجي، اخلاقي ۽ ذهني سجاڳي ۽ ترقيءَ لاءِ اصول مرتب ڪيا؛ جنهن ڪري فڪر و فن ۽ نظرين جي ترقيءَ سان گڏ انسان هرهڪ سطح تي تسڪين ۽ اطمينان جي ڳولا ۾ پنجي ويو، تانجو کيس اڄوڪو اوج نصيب ٿيو آهي پر انهن سڀني ڳالهين تي عمل ڪرڻ ۽ ڪرائڻ واسطي وري رياست جو دست‌نگر ٿيڻو پوي ٿو. ان ريت علمي ترقيءَ ۾ رياست جي ابتدا ۽ ارتقا ۾ حصو ورتو آهي.

نتيجو (Conclusion) :- رياست جي ابتدا جا ڪيترائي نظريا پيش ڪيا وڃن ٿا جن مان سڀ نظرين جو ذڪر ڪيو ويو آهي پر انهن مان هيا

سڀ مختلف سببن جي‌ڪري رد ٿي چڪا آهن . هاڻي فقط تاريخي يا ارتقائي نظريو اعتبار جوڳو ليکيو وڃي ٿو . يا ائين ڪٽي چئجي ته اهوئي نظريو رياست جي ابتدا بابت پيش ڪيل نظرين جي ترقي يافته شڪل آهي ، چاڪاڻ جو ان ۾ مڙني نظرين جا اعتبار جوڳا جزا اچي وڃن ٿا. البت ائين چئي نٿو سگهجي ته ڪهڙي عنصر رياست جي ابتدا ۾ ارتقا ۾ ڪهڙي موقع ۾ ڪهڙي حد تائين حصو ورتو يا ڪم ڏنو آهي . ائين سو قرين قياس آهي ته انهن سيني عنصرن گڏجي سڏجي ڪم ڪئي آهي ۾ رياست ۾ حڪومت جون سيڙي صورتون - قديم شهنشاهيت، شهري رياست، شخصي بادشاهي، جاگيرداري ۽ موجوده قومي رياستون - ان جي ابتدا ۾ ارتقا جون مختلف منزلون نظر ايندیون. حالانڪ اڄ اهو دؤر اچي ويٺو آهي جنهن ۾ انسان ، سڄي دنيا جي رياستن کي گڏي هڪڙي "عالمي رياست" (Universal State) جوڙڻ جا سانڀاها پيو ڪري .

رياست جي ابتدا ۾ مسلم مفڪر

(Muslim Thinkers on the Origin of the State)

هن ڏس ۾ مسلم مفڪرن کي بنهه نظرانداز ڪيو ويو آهي . اسان فارابيءَ جو نظريو پيش ڪري چڪا آهيون ۾ هاڻي امام غزالي ، ابن خلدون ۽ شاهولي‌الله جا خيالات درج ڪريون ٿا .

امام غزالي

(۱۰۵۸ع کان ۱۱۱۱ع)

امام غزالي سنه ۱۰۵۸ع ۾ طوس جنهن کي مشهد چئجي ٿو ، جي ڀوڻڙي ۾ پيدا ٿيو . هن شروعاتي تعليم به اتي ورتي ۽ پوء نيشاپور ويو جتي امام‌المعالي جويني ۽ امام‌الحرمين وٽ علم پرايائين ، جنهن بعد بغداد جي مدرسي نظاميه ۾ پڙهائڻ لڳو . هن حڪومت ۾ ڇڪو ماڻ مرتبو حاصل ڪيو ۽ خوشگوار زندگي گهارڻ لڳو ، پر ڪيس اها ڳالهه نه آڻڙي سو ست ٿي دنيا جا لڳ لاڳاپا لاهي تارڪ الدنيا ٿي گذارڻ لڳو ۽ بغداد کي ڇڏي وڃي دمشق ۾ رهيو جتان بيت‌المقدس ، حرمين شريفين ۽ مصر ماڻ ٿيندو نظام‌الملڪ طوسيءَ جي پٽ فخرالملڪ جي چئي تي اچي وري نيشاپور ۾ پڙهائڻ لڳو . پر اتان به ڇڏي پنهنجي وطن طوس ويو ، جتي پڇاڙي تائين

ظاهري ۽ باطني علمن جي تعليم ڏيندي ۱۱۱۱ع ۾ گذاري ويو.

هن کيترائي کتاب لکيا آهن جن مان "المنقذ من الضلال"، "احياءُالعلوم"، "کيمائے سعادت"، "الاقتصاد في الاعتقاد" ۽ "فاتحة العلوم" ۾ سياسي خيالات موجود آهن. اسانجي موضوع آهر انهن سڀني کتابن ۾ احياءُ العلوم وڏيڪ اهميت رکي ٿو.

نظريي جو بيان :- غزالي پهريون مسلمان مفکر آهي جنهن چيو ته انسان سماجي ساهوارو آهي، جيکو اڪيلي سر زندگي بسر ڪري نٿو سگهي ۽ هن جي هميشه اهائي خواهش هوندي آهي ته کو جهڙس سائس گڏجي گذاري. فارابي ترڪ حقوق باهمي يعني ٻئي جي حق ۾ پنهنجا حق ڇڏڻ جي فائدي ۾ هو پر غزاليءَ جي خيال موجب انسان پنهنجا حق ڇڏي ٻين سان کين گڏيو بلڪ قدرتي طور تي پاڻ جهڙن انسانن سان گڏجي رهڻ تي مجبور هو. ان صورت کي غزاليءَ "اجتماع" جي اصطلاح ۾ بيان کيو آهي. هو اجتماع ٻن سببن جي ڪري ٿيو (۱) انساني نسل جي بقا واسطي جيکو مرد ۽ عورت جي جنسي گڏجاڻيءَ کانسواءِ ٿي نٿو سگهي ۽ (۲) زندگيءَ جي ضرورتن جي پورائي ۽ اولاد جي تربيت ۽ سکيا خاطر. جڏهن اولاد ٿئي ٿو تہ انجي سکيا واسطي سامان سڙو ۽ زندگيءَ جون مختلف ضرورتون درپيش اچن ٿيون. ان ريت هڪڙو گهر وجود ۾ اچي ٿو ۽ آبادي وڌندي جماعتون ٺهن ٿيون، جيکي زندگيءَ جون مختلف ضرورتون پوريون ڪرڻ لاءِ هڪ ٻئي جو ساٿ ڏين ٿيون ۽ فردن جي اجتماع کان اڳتي هلي جماعتن جو اجتماع وجود ۾ اچي ٿو. انهيءَ آبادي جي وڌڻ ۽ زندگيءَ جي ضرورتن کي منهن ڏيڻ واسطي مختلف ڌنڌا منهن کين ٿا جنهن ڪري ڪاريگر ۽ هنرمند جهڙوڪ لوهار، وايا، رازا، ڪوري ۽ ڪڙمي وغيره پيدا ٿين ٿا. مطلب تہ انسان جو اڪيلو رهڻ مشڪل آهي تنهنڪري اجتماع ٿئي ٿو.

غزاليءَ جي خيال موجب جهنگن ۾ رهڻ ڪري انسان کي سردي گرمي، چوري ڇڪاري، برسات ۽ جهنگلي جانورن جو خوف ۽ تڪليفون برداشت ڪرڻيون پون ٿيون، تنهنڪري مناسب جايون جڳهيون جوڙي، انهن کي چوڌاري لوڙها ۽ پٽيون ڏئي پاڻ کي هرلحاظ سان محفوظ ڪري

رهڻ لڳو ۽ ان ريت شهر يا رياست وجود ۾ آئي. شهرن ۾ ماڻهن جا هڪ ٻئي سان لڳ‌لاڳاپا وڌيا تہ جهيڙاجهٽا ۽ ٽيڻ لڳا، جن‌کي ٽارڻ ۽ هڪ ٻئي جي ضرورتن جي پورائي جي خيال سان اجتماع ٿيو تہ انسان پنهنجي بچاءَ لاءِ فوج، سپاهه ۽ هٿيار ۽ تيار ڪري ورتا تہ جيئن پنهنجي جان ۽ مال، شهر ۽ رياست جو بچاءُ ڪري سگهجي. انهن سڀني ڳالهين بعد غزالي چوي ٿو تہ رياست جو انتظام پوريءَ طرح سنڀالڻ واسطي هڪ اهڙي امير جي ضرورت آهي جيڪو مختلف عهدن تي لائق ماڻهن‌کي مقرر ڪري سگهي. ان ريت غزالي اسان‌کي ٻڌائي ٿو تہ سماج کيئن شروع ٿيو، رياست کيئن وجود ۾ آئي ۽ حاڪميت جي ڇو ضرورت پئي.

ابن خلدون

(۱۳۳۲ع کان ۱۴۰۶ع)

ولي‌الدين عبدالرحمان ابن خلدون سنہ ۱۳۳۲ع ۾ ٽيونس ۾ پيدا ٿيو. هو خلدون يعني خالد اعظم جي اولاد مان هو جنهن هجري پهرئين صدي ۾ اسپين ۾ اسلامي حڪومت قائم ڪئي هئي. هن ابتدائي تعليم پنهنجي پيءُ، محمد، وٽ پرائي. هن جو ساءُ ۽ پيءُ ٻئي ستت ئي پليگ جي بيماريءَ ۾ گذاري ويا، ان هوندي ب هن پنهنجي پڙهائي جاري رکي، ويهن سالن جي عمر ۾ ان جي تڪميل ڪئي. ان بعد هن سلطان ابواسحاق ٻئي وٽ نوڪري ڪئي پر اها راس نہ آيس. هن سياست ۾ ڪافي بهرو ورتو ۽ مختلف ملڪن جو سير ڪيائين. هن جي ذهانت پيدرو ۽ تيمور جهڙن ظالم بادشاهن کي ب متاثر ڪيو پر سازشي هٿ جي ڪري دنيا سڪ سان وهڻ ڪونہ ڏنس ۽ حياتي تنگيءَ ۽ خرابيءَ ۾ گذاريائين حالانڪ جڏهن بخت ياوري ٿي ڪيس تہ چيف جسٽس جهڙن عهدن تي ب فائز ٿي ٿي ويو. هن ڪيترائي ڪتاب لکيا جيڪي زماني جي هٿ چراند جي ڪري ناس ٿي ويا، البت سندس مشهور تاريخ "تاريخ العبر" جنهن جو پهريون پاڳو جيڪو بطور مقدمي جي لکيائين سو "مقدمہ ابن خلدون" جي نالي سان جڳ مشهور ٿيو، جنهن ۾ هن جا سياسي افڪار ملن ٿا. هن سنہ ۱۴۰۶ع ۾ قاهري ۾ وفات ڪئي.

رياست جي ابتدا :- ابن خلدون چوي ٿو ته رياست انساني فطرت جي تقاضا جو نتيجو آهي . هن جي خيال ۾ رياست جي ابتدا ۽ ارتقا ۾ رب جي رضا، سماجي ضرورتن، ڏاڍائي، انسان جي مرضي، متي‌مائتي، مذهب، سياسي شعور ۽ سماجي اتحاد عمل سڀني جو حصو آهي . حقيقت ڪري هي پهريون مفڪر آهي جنهن سياسي دنيا کي باقاعدي تاريخي يا ارتقائي نظريو عطا ڪيو .

ابن خلدون چوي ٿو ته رياست جي ابتدا ۾ رب جي رضا شامل آهي . نبين سڳورن انهيءَ رضا مطابق رياست جي ابتدا ڪري ان ۾ قدرتي قانون جاري ڪيا ، جي ڪين وحيءَ جي ذريعي حاصل ٿيا هئا . هو ان ڳالهه جو به قائل آهي ته هرهڪ رياست جي ابتدا ڪو رب جي رضا سان ڪا نه ٿي آهي ٻاڪ ڪن رياستن جي ابتدا ۾ انسان جي پنهنجي مرضيءَ کي دخل آهي، ڇاڪاڻ جو جيڪي ماڻهو خدا جي ذات جا ئي منڪر آهن تن به رياستون وجود ۾ آنديون ۽ قائم ڪيون آهن، جن کي هو قدرت جي قانون مطابق نه مگر پنهنجي قانون موجب هلائين ٿا . ان ڪري هو چوي ٿو ته رياست ۽ سماج جي واسطي هرو پرو الله جي ڪتاب جي ضرورت ڪانهي، جيڪڏهن ائين هجي ها ته غير مذهبي رياستن ۾ نراجيت جو دؤر دؤرو هجي ها.

هو ارسطوءَ وانگر سڃي ٿو ته انسان سماجي ساهوارو آهي سو نوبڪلو گذاري نٿو سگهي. هن کي سماج جي ضرورت ٻن سببن جي ڪري پئي (۱) زندگيءَ جي ضرورتن کي هو اڪيلي سر پوري پڄجي نه سگهيو ۽ (۲) خونخوار جهنگلي جانورن ۽ ڏاڍ‌ڙسي ڪندڙن جي ڏاڍ کي منهن ڏئي، پنهنجي جان ۽ مال جي حفاظت ۽ سنڀال خاطر، هن کي ٻين جي مدد جي ضرورت پئي. انهن حالتن هيٺ اجتماع ٿيو جنهن لاءِ هن "مجتمع" جو اصطلاح ڪم آندو آهي. هن مثال ڏئي سمجهايو آهي ته رڳو مانيءَ گيهو حاصل ڪرڻ واسطي کيڏي نه جاکوڙ ٿي ڪرڻي پوي. ڪٽڪ پوڪجي، لڻجي، پيسجي، ڳوهجي ۽ پچائجي ٿي تڏهن وڃي ٿو ٽڪر پور ملي. ان سموري ڪم ۾ ڪڙمي‌ءَ، وادي، لوهار وغيره جي ضرورت پوي ٿي. ساڳئيءَ طرح انسان اڪيلي سر پنهنجو بچاءُ نٿي ڪري سگهيو ڇاڪاڻ جو

آفت جي متان آفت ۾ پاڻ جي متان سير پيو آهي جنهن کان اڪيلي سر بچاءُ ممڪن ڪونهي. اهوئي سبب آهي جو انسان قدرتي طور تي سماج ۾ رهي ٿو ۽ هن جي لاءِ ٻيو ڪو چاروئي ڪونهي.

انسان نہ رڳو جهنگلي جانورن کان بچاءُ گهر اڏيا لوڙها ڏنا ۽ ڪجهہ اوزار ناهيا پر ڏاڍيڙسي ڪرڻ وارن دشمنن کان بچاءُ ڪرڻ لاءِ پاڻ جهڙن ٻين سان گڏجي ڏاڍا گهات گهڙيائين ۽ نيٺ جنگي سامان جوڙي حملي کان دفاع ۾ ڪيائين تہ وقت سر هيٺي کي ۽ هيسايائين.

هن جي چوڻ موجب شروعات ۾ ڪٽنب ۽ قبيلا هٿا ۽ جڏهن انهن جا پاڻ ۾ لڳ لاڳاپا وڌيا تڏهن کين اها ضرورت محسوس ٿي تہ ڪا اهڙي طاقت هجي جا سندن حق‌رسي ۽ ڪري ۽ کين ڪيرڪنڊ ۽ ڪري هلائي. اتائين رياست جي ابتدا ٿي يا بنياد پيو.

هو چوي ٿو تہ ڏٺي تعالىٰ انسان کي پنهنجي سمجهہ ڏني آهي جنهن موجب هو چڱي مڻي کي سمجهي ۽ ان ۾ تميز ڪري سگهي ٿو. جڏهن هو انهيءَ سمجهہ کان ڪم وٺي ٿو تڏهن کيس امن امان ۾ رهڻ ۽ ٻين سان پلائي ڪرڻ جي ست اچي ٿي. اهوئي سبب آهي جو هو ان ڳالهہ تي اچي ٻيهي ٿو تہ اهڙي طاقت يا ارادو هجي جنهن جي ذريعي سڀني جي پلائيءَ خاطر امن امان قائم ڪري سگهجي. اهڙي سوچ پڻ رياست جي ابتدا جو سبب بڻي آهي.

هو چوي ٿو تہ مڻ‌مائٽن ۾ قرب ۽ همدردي قدرتي طور تي ٿئي ٿي جنهن ڪري منجهن ايڪو پيدا ٿئي ٿو، جيڪو "سماجي اتحاد عمل" (Social Solidarity) جو سبب بڻجي ٿو. اهوئي سماجي‌اتحاد عمل، رياست جي ابتدا، ارتقا ۽ قيام جو اهم عنصر آهي. هن انهيءَ سان گڏ مذهب کي ۽ ڪوٺ وساريو آهي ۽ چوي ٿو تہ مذهب وڏين وڏين سلطنتن (رياستن) جي قيام جو سبب ٿيو آهي، ڇاڪاڻ جو مذهبي جذبو ۽ جوش ماڻهن ۾ عمل جو اتحاد پيدا ڪري ٿو ۽ هو سولائيءَ سان پنهنجو مقصد حاصل ڪيو وٺن. هو چوي ٿو تہ رياست ۾ سياسي شعور ۽ انهيءَ اتحاد عمل جي ڪري پيدا ٿئي ٿو جنهن ڪري رياست جو ڪاروبار سانتيڪي نموني ۾ هلي ٿو،

مطلب تہ ابن‌خلدون رياست جي ابتدا بابت تاريخي يا ارتقائي نظريي جو قائل آهي.

شاهہ ولي الله

(۱۷۰۳ع کان ۱۷۶۳ء)

شاهہ ولي‌الله ۱۷۰۳ع ۾ دهليءَ ۾ پيدا ٿيو ۽ سندس والد بزرگوار جو نالو عبدالرحيم هو جنهن پنهنجي پٽ جو نالو حضرت قطب‌الدين بختيار کاکيءَ جي بشارت پويان ۽ قطب‌الدين رکيو ۽ ماٺهن جي زبان تي ولي الله نالو چڙهي ويو. هن ظاهري توڙي باطني تعليم پنهنجي پيءُ وٽ پرائي. پاڻ ۾ پيرا حج کيائين ۽ پٺي پار کان حديث جي روايت جي سند ۽ طريقت جا خرقا به حاصل کيائين. شاهہ ولي‌الله جي دؤر ۾ پوري هندوستان ۾شور ۽ غوغاءَ مستل هو ۽ پوين مغل بادشاهن جي نااهليءَ جي ڪري مغل سلطنت تباهيءَ جي گود ۾ ليٽندي وئي.

هن ڪيترائي ڪتاب لکيا جن مان "حجتہ‌الله‌البالغہ" "البدورالبازغہ" "ازالتہ‌الخفا" ۽ "قرة‌العينين في تفضيل‌الشيخين" ۾ سندس سياسي افڪار ملن ٿا. هنن سڀني ڪتابن مان حجتہ‌الله‌البالغہ هڪ شاهڪار جي حيثيت رکي‌ٿو ۽ اسان جي موضوع جي لحاظ سان به اهوئي ڪتاب وڌيڪ اهميت وارو آهي.

هو پنهنجي پيءُ جي جاري ڪيل مدرسي 'رحيميہ' ۾ پڙهائيندو ۽ خدا خلقت جي خدمت ڪندو رهيو ۽ سنہ۱۷۶۳ع ۾ وفات کيائين.

سماج :- ولي‌الله پڻ امام غزالي ۽ ابن‌خلدون وانگر اجتماع جو قائل آهي. هو چوي ٿو تہ انسان قدرتي طور تي جماعت‌پسند آهي جيڪو پنهنجي جان جي حفاظت ۽ نسل جي بچاءُ خاطر اجتماع ۾ شريڪ ٿئي ٿو ۽ منجهس تي ڪيترا خصوصيتون آهن (۱) نصب‌العين جي حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ (۲) نفاست پسندي ۽ (۳) تحقيق ۽ جستجو جو مادو. اهي سڀئي ڳالهيون گڏجي سماج جي ابتدا جو سبب بڻجن ٿيون. هو چوي ٿو تہ شروعات ۾ انسان جون خواهشون سادين سودين ۽ پوريون ساريون ٿين ٿيون، جن جي پورائي بعد هن ۾ نيون خواهشون ۽ امنگ پيدا ٿين ٿا، جن جي ڪري هو علم ۽ هنر، ڪاريگري ۽ آداب معاشرت ۾ نت نوان تجربا ۽ ايجادون ڪري

اڳتي وڌندو رهي ٿو تانجو پنهنجي بقاءَ ۽ دائمي قيام جي خاطر نئين نئين شهر پاڻ ۾ متحد ٿيو وڃن ۽ ان ريت سماج ارتقا جون مختلف منزلون طي ڪندو رهي ٿو.

رياست جي ابتدا :- شاهہ ولي‌الله چوي ٿو ته سماج ۽ سياست ۾ اهڙو ڳانڍاپو آهي جهڙو چولي ۽ دامن ۾ ۽ سياسي نظام ۾ سماج سان گڏ ترقي ڪندو پيچيدگي اختيار ڪندو وڃي ٿو. شروعات ۾ رڳو اهڙي ماڻهوءَ جي ضرورت پوي ٿي جيڪو ماڻهن جي قدرتي گهرجن جي تسڪين جو سامان مهيا ڪري سگهي ۽ ان ڏس ۾ سندن مدد ڪري سگهي يا جهگڙي جي حالت ۾ ڏرين جو فيصلو ڪري سگهي. جڏهن وري سماج ڪجهہ ترقي ڪري اڳي شهري زندگيءَ ۾ ٿو گهڙي ته اقتصادي پيچيدگيون اڀيو ٿينهن‌ڪين، جنهن ڪري مختلف ڏنڏن اختيار ڪرڻ ڪري ماڻهن جي درجه‌بندي ٿيو پوي ۽ شين جي ستاسٽا جو سسٽلو به پيدا ٿيو پوي، تاڪ هر ڪنهن ڪي زندگيءَ جون ضروريات ميسر ٿي سگهن، پر اهڙو به وقت اڳي ٿو جو هڪڙو ماڻهو هڪڙي ڏنڏي ڪي پورو نڪو پئجي سگهي ۽ ان ۾ ٻين جي مدد جي ضرورت ٿي پوئس. ان ريت امدادباهمي جي طريقي جي شروعات ٿي .جڏهن وري انسان ڪي پنهنجون ضرورتون پوريون ڪرڻ لاءِ ٻين سان گڏجي ڪم ڪرڻو ٿو پوي تڏهن ڪيس ان سماج ڪي ڪنهن نظام هيٺ هلائڻ جي ضرورت پوي ٿي، جنهن لاءِ امن امان جو هجڻ ضروري آهي ته جيئن ماڻهو بنا ڪنڪي پنهنجي پنهنجي ڪم ۾ لڳا رهن. ان جي لاءِ وري سياسي نظام جي ضرورت پوي ٿي تاڪ ماڻهن جي حقن جي سنڀال ٿي سگهي، امن امان رهي، جهيڙي جهٽي جو فيصلو ٿي سگهي ۽ نصب‌العين سولائيءَ سان حاصل ٿي سگهي. ان مرحلي تي اڃي باقاعدي رياست جي ابتدا ٿئي ٿي ۽ اها وجود ۾ اڃي ٿي ، جنهن‌لاءِ هن 'مديني، جو اصطلاح‌ڪم آندو آهي. هو البدورالبازغ ۾ لکي ٿو، " جڏهن ماڻهو پاڻ ۾ ڏي وٺ ڪندا ، هرهڪ جو ڏنڏو جدا هوندو ۽ هڪڙي ڪي ٻئي جي ڪاڻ هوندي تڏهن ٿي ميٽاستا ۽ تعاون جون ضرورتون پيدا ٿيندڙيون . ان ڪري ضروري آهي ته انساني جماعتن جهڙوڪ ڪڙمين ، ڪورين ، لوهارن ، سوداگرن وغيره جي وچ ۾

باهمي لاڳاپا هجن . حقيقت ڪري 'مدينو' انهن‌ئي جماعتن جي باهمي لاڳاپن جي حفاظت جو نالو آهي . جيڪڏهن ڪن ويجهڙائيءَ وارن ڳوٺن ۾ اهڙيون جماعتون رهنديون هجن تہ انهن سڀني ڳوٺن کي گڏي 'مدينو' چئي سگهجي ٿو . ان ريت ولي‌الله اقتصادي نظريي جو قائل نظر اچي ٿو پر هو اڳتي هلي اخلاقيات تي پڻ زور ڏئي ٿو . هن جي خيال موجب اخلاق جي درستيءَ لاءِ حڪومت جي ۽ حڪومت جي سڌاري واسطي عمدي اخلاق جي ضرورت آهي.

باب پنجون

رياست جي ارتقا

1– The Evolution of the State.	١– رياست جي ارتقا.
2– The Oriental Empire.	٢– مشرقي سلطنت.
3– The Greek City State.	٣– يوناني شهري رياست.
4– The Roman Empire.	٤– رومي شهنشاهت.
5– The Islamic State.	٥– اسلامي رياست.
6– The Feudal State.	٦– جاگيرداري رياست.
7– The Nation – State.	٧– قومي رياست.
8– World Federation.	٨– عالمي وفاق.

رياست جي ارتقا
(The Evolution of The State)

مثيل (Intreductory) :- رياست جي تاريخي ترقي يا اوسر تي روشني وجهندي اها گالهه ڏيان ۾ رکڻي پوي ٿي ته سياسيات، سماجيات ۽ انسانيات جي ماهر مفڪرن جي ويچار موجب رياست جي ابتدا جو سياسي يا سماجي پهريون ايڪو يا ڏاکو هو نندڙو گهر يا ڪٽنب، جنهن مان اڄتي هلي وڏهو يا قبيلو وجود ۾ آيو. قبيلي جڏهن رلڻ ۽ پڪڻ ڇڏي ڪنهن هڪڙي هنڌ رهي ڪا تنظيم قائم ڪئي ۽ اها تنظيم قبيلي جي سردار يا اڳواڻ جي مڃتا ۽ حڪم ۾ هلڻ لڳي تڏهن رياست جي شروعات ٿي ۽ انجو بنياد پيو. اهڙي قسم جي قديم ۽ ڪهني سياسي تنظيم کي "قبائلي رياست" (The Tribal State) ڪري ڪوٺيو ويو آهي. ان رياست جي قائم ٿيڻ ۾ رت جي رشتي يا مٽي مائٽي، عام مفاد ۽ ماڻهن جي رلي ملي رهڻ ڪري هڪ ٻئي لاءِ جيڪا همدردي ۽ انس پيدا ٿئي ٿو تنهن وڏو اثر ڪيو.

ائين ۽ ڪونهي ته سموري ڏرتيءَ تي ساڳئي وقت ۽ ساڳين سببن جي ڪري قبائلي رياستون قائم ٿيون. البت ائين سو آهي ته تاريخ جي اڀياس ۽ مختلف مفڪرن جي شخصي راين جي آڌار تي جيڪا چتائي ٿي آهي، تنهن موجب اهو چئي سگهجي ٿو ته جهوني ۾ جهوني سياسي تنظيم، "قبائلي رياست" جي روپ ۾ اپري آهي حالانڪ ڪي مفڪر ان کي رياست مڃڻ لاءِ تيار ناهن.

اهي رياستون هڪ ٻئي کان ڪيترين ئي گالهين ۾ مختلف ان ڪري هيون جو هرهنڌ جي ماڻهن جون طبيعتون نرالیون، قدرتي ماحول الڳ الڳ، سياسي شعور ۽ معاشي ضرورتون ڌار ڌار رهيون آهن تنهنڪري انهن کي جڏهن ۽ جهڙيون ضرورتون رهيون تڏهن ۽ تهڙو سياسي شعور پيدا ٿيو ۽ اهي ئي گالهيون جڙڪ سندن ستيءَ ۾ پڄي ويون. اهوئي سبب آهي جو اڄ ۾ دنيا جي ڌار ڌار ملڪن ۾ مختلف نمونن جون رياستون پنهنجي پيرن

تي ٻنيون آهن ۽ علم توڙي سمجھ جي هيڏي ساري روشنيءَ هوندي ۽ هڪجھڙيون رياستون قائم ٿي ڪونہ سگھيون آهن، تنهن هوندي ۽ ايترو سو ڇڻي سگھجي ٿو تہ شروعات کان وٺي اڄ تائين رياست جا هيٺيان نمونا بتدريج قائم ٿيندا رهيا آهن:

۱- مشرقي سلطنت،
۲- يوناني شهري رياست،
۳- روميءَ شهنشاهت،
۵- جاگيرداري رياست ۽
۵- قومي رياست

انهن رياستن مان ڪهڙيون اڳي ۽ ڪهڙيون پوءِ قائم ٿيون تن جو صحيح ۽ پورو دور قائم ڪري نٿو سگھجي ڇاڪاڻ جو دنيا ۾ ڏار ڏار هنڌن تي ڪو نمونو پهرين قائم ٿيو تہ ڪو پوءِ، جنهن جو مدار اتي جي حالتن تي رهيو آهي. اهو تہ ظاهر آهي تہ اڄ هڪ طرف پوئتي پيل خطن ۾ قبائلي طريقو هلندڙ آهي ۽ سردار ڪي وڏي اهميت حاصل آهي حالانڪ ٻئي طرف هن وقت "عالمي رياست" ۽ "عالمي وفاق" قائم ڪرڻ جا سانڍاها ٿي رهيا آهن.

۲- مشرقي سلطنت (The Oriental Empire)

آبادي جي وڏڻ، ناڻي جي ڪٿي ٿيڻ ۽ قدرت جي نعمتن سان مالا مال ٿيل ماڻرين ۾ جنگ ۽ صلح جي فن جي سڌاري ۽ واڌاري، رياست جي ترقيءَ ڏانهن رخ رکيو ۽ قبيلن پنهنجي عمل جو دائرو وسيع ڪرڻ شروع ڪري ڏنو. رياست جي قيام ۽ استحڪام ۾ ماڻرين جي چراگاهن ۽ زراعت جي سهولتن هٿي ڏني تہ انجون حدون قائم ڪرڻ ۾ وري ندين ۽ جبلن ڪم ڏنو. ندين جي ڪنارن ۽ ماڻرين جي زرخيز زمين آبادي جي ڏانو جي هئي ۽ جبل وري انهن جي حفاظت جي واسطي قدرتي ديوارون ثابت ٿيا. اهوئي سبب آهي جو پراڻي زماني ۾ جيڪي قديم سلطنتون قائم ٿيون سي مشرق جي سرزمين تي نيل، فرات، سنڌو ۽ يانگسي ندين جي ڇڪ گود ۾ پليون ۽ اسريون. اهي ٽڪر "تهذيب جا هنڌورا" ليکجڻ ۾ آيا، اتي

ٿي ناڻو ڪنو ٿيو ۽ شهر اسريا. هتي قدرتي سهوليتن جي ڪري اڻميوان ٿوري محنت سان آپجي سگهيو، جنهن اهو ميل‌جول ۽ اختلاف پيدا ڪيو جيڪو رياست جي وجود ۾ اچڻ لاءِ ضروري هو. هتي آبهوا پوري پني، پاڻي گهڻو، ان اڻميو ۽ رهڻ جون سهولتون جهجهيون هيون تنهنڪري آسپاس کان ماڻهو اچي گهر ڪري وهندا ويا ۽ تهذيب جا نشان اسرڻ لڳا، تانجو انهن تهذيبن جنم ورتو جن تاريخ جي ورقن تي دائمي اثر ڇڏيو. هنن ٽڪرن ۾ آباد قبيلن سان زور وارن ضعيفن ڪي هيسائي پنهنجون سلطنتون قائم ڪيون، جن ۾ مصر، پرشيا، بابل، هندوستان ۽ چين جون سلطنتون مشهور آهن. انهن سلطنتن جي قبضي ۾ آيل آبادين، مرڪز جي مضبوط چنبي ۾ ڪونه هيون پر مقامي طور آزاد ۽ نالي ماتر ماتحت هيون، جيڪي رڳو سالياني ڏن پرينديون ۽ فوج جي لاءِ سپاهي ميسر ڪنديون هيون. هي جو ڏاڍن هيٺن ڪي هيسائي ڪٽي غلام بڻايو ۽ ڏار ڏار ڪمن تي لڳايو هو تنهن ڪمين ۽ ڪاسبين جو طبقو پيدا ڪري، ذاتين جو رواج وجهي مطلق‌العنانيت ڪي وڏي هٿي ڏني. مذهب پڻ پنهنجو رنگ سڀائي مڙهين ۽ مندرن، مسجدن ۽ ديولن جي صورت ورتي ۽ مذهبي اڳواڻن جي پڌريءَ ۾ سماجي ضابطي ۽ تنظيم ۾ خاصو بهرو ورتو. ازانسواءِ حڪمران طبقي جي عام جام جهڳڙن، ناڻي جي بچائڻ ۽ اقتدار جي تمنا سوروڻي ڪاسورا شاهيءَ جهڙي صورت پيدا ڪري وڏي، جنهن نيٺ وڃي سلطان يا شهنشاهه پيدا ڪيا جن جي چوڌاري درٻارين ۽ خوشامدڙين جو جهرمٽ ۽ ميڙ لڳي ويو ۽ هتي جي معاشرت جا جيڪي آداب وجود ۾ آيا سي عام ماڻهن جي هلت چلت کان ٻنهه نرالا هٿا.

هنن قديم مشرقي سلطنتن جي استحڪام جو دارومدار هو ناڻي جي ريل‌پيل ۽ فوج جي مضبوطيءَ تي، سو جڏهن ٻ ڪو سلطان ڪنهن ٻ سبب جي ڪري ٿوروئي ڪمزور ٿي ٿيو ته پٺي ڪنهن طاقتور ۽ اثر رسوخ واري شخص جهٽ ڏئي اها سلطنت پنهنجي قبضي ۾ ڪري ٿي ورتي. ان ڪري "پروفيسر سالٽاؤ" (Prof. Soltau) چوي ٿو، "پٺي ملڪ کي پنهنجي ملڪ سان ڳنڍڻ، ڦيٽاڙو ۽ نئين سرتنظيم- پوءِ اها پنهنجي ملڪ ۾ ٿئي يا ٻاهرئين فتح جي ڪري- عام طريقا هٿا جن جي ذريعي قديم سلطنتون وجود ۾ ٿي

آيون ،" جيڪي هڪڙي گهراڻي کان ٻئي ۾ ۽ هڪڙي شهر کان ٻئي ڏي منتقل ٿيندڙيون رهيون . اهڙين رياستن ۾ استحڪام ۽ انفرادي آزاديء جو سوال نٿي پيدا ٿيو البت سيني سلطنتن سان اهو عام قاعدو هرو ڀرو لاڳو نٿو ڪري سگهجي .

هن قسم جون رياستون هروپرو نندڻ جهڙيون ڪو نہ هيون ڇو جو انهن قبائلي مقامي بنيادن کي جهوري وسيع تمدن جي شروعات ڪئي . مصر ۽ بابل وارن رياضي جي علم ۾ ترقي ڪئي ، "حمورابيء" (Hammurabri) جي ڪوڊ زندگيء جي هرهڪ رخ کي سڌاريو ۽ سنواريو . ان مان اها ۾ سڌ پوي ٿي ته ان وقت جو سماج نهايت منظم ۽ خوشحال هو . سميري قوم آفيس ، سالياني مقرري ۽ اليڪشن جا طريقا ايجاد ڪيا ۽ آرياڻي قومن نمائنده ۽ جوڙجڪي حڪومتن جو نظام رائج ڪيو .

۳ - يوناني شهري رياست (The Greek City State)

مشرقي سلطنت ڪانپوءِ يونان ۾ شهري رياستون اپريون . يونان ٻيٽن جو هڪڙو جهرمٽ آهي ۽ انهن ٻيٽن ۾ ٻه جبلن جون قطارون هڪڙي ٽڪري کي ٻئي کان ڌار ڪن ٿيون . اهڙي هرهڪ ٽڪر ۾ ڌارڌار قبيلي پنهنجو تسلط جمايو ۽ ننڍڙيون حڪومتون قائم ڪيون ، جن کي شهري رياستون (City States) ڪري ڪوٺيائون . انهن شهري رياستن ۾ پهريائين قبائلي سردارن جو راج هو جيڪي جلدي بادشاهه بنجي ويا . سمي ٻئي انهن بادشاهن جا پير اکڙڻ لڳا ۽ جمهوريت يا رعيتي راج ڪڙا ٿي ويا ، جن ۾ شهري حق صرف انهن شهرين کي حاصل ٿيا جيڪي وڏين وڏين برادرين جا فرد هئا .

يونان جي شهري رياست جو نظام ، مشرقي سلطنت کان نرالو هو . هتي جو هرهڪ شهر هڪ رياست هو جنهن ۾ ماڻهن جي ذهني ۽ اخلاقي توڙي اقتصادي ۽ سياسي زندگيء جو مرڪز شهر هو . اها رياست صحيح معنيٰ ۾ رياست هئي جيڪا رياست جي اڇوڪي مفهوم سان نهڪي ٿي اچي ، ڇو جو (۱) اها رياست سياسي طور تي منظم ۽ ڌارين جي غلاميء کان آزاد هئي ۽ ان کي ان آزاديء تي فخر هو (۲) انجي ايراضي ۽ آبادي به محدود هئي . ارسطو ان خيال جو آهي ته رياست جي آبادي ۽

ايراضي ايٽري هڻ گهرجي جنهن تي حڪمراني هلائي سگهجي ۽ جيڪا پنهنجي پيرن تي بيهي سگهي.

يوناني شهري رڳو ٽئڪس ادا ڪرڻ ۽ ووٽ ڏيڻ وارا نه هئا بلڪ هو رياست جي سماجي توڙي شهري زندگيءَ ۾ سڌو سنئون پاڻ پاڳي پائيوار هئا. هنن سڀني جي واسطي هڪجهڙا قانون ۽ هڪجهڙي آزادي هئي. هتي جو هرهڪ شهري بذات خود ساڳئي وقت تي سپاهي، جج ۽ اسيمبليءَ جو ميمبر هو. اهوئي سبب هو جو رياست ساڳئي وقت تي ديول توڙي سڪول توڙي حڪومت سنيالينڊڙ اداارو به هئي. برڪ جو چيو آهي، "رياست هرهڪ علم، هرهڪ فن، هرهڪ خوبيءَ ۽ هرهڪ تڪميل ۾ پاڳي پائيواري آهي" سو هن شهري رياست سان اڪر به اڪر نهڪي اچي ٿو. يوناني شهري رياست "سڌي جمهوريت" (Direct Democracy) هئي جنهن ۾ هرهڪ شهريءَ حصو ورتو ٿي. البت يوناني مفڪرن جي چوڻ موجب حڪومت هڪڙي گهيري ۾ ڦرندي ٿي رهي. اها بادشاهت کان اشرافيه، اشرافيه کان چندسري، چندسريءَ کان منظم سماج ۽ منظم سماج کان جمهوريت جي گهيري ۾ بدلبي رهي. ان ريت جمهوريت کان پوءِ وري بادشاهت ٿي قائم ٿئي.

يونانين ۾ صبر ۽ سهپ توڙي مڙڻ ۽ نهڻ ته هوئي ڪو نه. هو آزادي ۽ قانون جا حد کان ٻاهر دلداده هئا تنهنڪري ٻئي کي ليکيندائي کين هئا. يوناني مفڪرن انهن ڳالهين کي محسوس ڪيو ته اهڙي قوم کي نيٽ اهڙي قوت جي اڳيان نمڻو پوندو جيڪا ان کان وڌيڪ منظم هوندي. ٿيو به ائين جو مئسيڊان ۽ روم وارن اڳتي هلي يونان کي جهڪائي وڌو. هنن شهري رياستن ۾ شهري حق رڳو حڪمران طبقي کي حاصل هئا، باقي آبادي۽ جو وڏو حصو غلام هو. غلاميءَ کي هو قدرتي طور تي ضروري ۽ صحيح سمجهندا هئا ۽ جهموريت جو راڳ فقط حڪمران طبقي تائين محدود هو.

يوناني شهري رياست، سياسي طور تي گهڻيئي ترقي ڪئي پر منجهس کي خاميون ضرور هيون جيڪي ان جي زوال جو سبب بڻيون (۱) هنن آبادي۽ جي وڏي حصي کي غلام ڪري رکيو هو ۽ (۲) منجهن ايڪو

گهٽ هو جنهن ڪري سيٽي يوناني ڪڏهن ب هڪ مٽ ٿي ڪين سگهيا (۳) جيڪڏهن رياستن جا وفاق ٺهيا تہ اهي ب ڊلا ۽ ڊرا رهيا (۴) جنگ و جدل ب سندن قوت کي وڏو ڏڪ هنيو. اهو خاميون هيون جن جي ڪري يونان جو زوال آيو ۽ اهو رومي شهنشاهت جو جزو بڻجي ويو.

۴- رومي شهنشاهت (The Roman Empire)

روم ۽ يونان جون شروعاتي حالتون هڪجهڙيون هيون تنهنڪري روم جي اٽلي نالي شهر ۾ پهريائين شهري رياست قائم ٿي جنهن وڌندي وڌندي سڄي روم تي قبضو ڪري ورتو. هن رياست آهستي آهستي آس پاس وارن ملڪن تي ب قبضو ڄمائڻ شروع ڪيو، جنهن وڃي عظيم رومي شهنشاهت جو روپ ورتو. نيٽ يونان، جرمني، فرانس، اسپين، برطانيا، آسٽريا، بلقان، ايران وغيره ملڪ رومي شهنشاهت جي مٽ ۾ اچي ويا.

روم جي شهري رياست ۾ پهريائين بادشاهت قائم ٿي. هي بادشاهه ساڻيٽي وقت رياست جو سربراهه، مذهبي اڳواڻ ۽ فوجي سردار هو، جيڪو بزرگن جي ڪائونسل جي ذريعي سمورو ملڪي ڪاروبار اهڙي طرح هلائيندو هو جو ملڪ جي سڀني ماڻهن ۾ ايڪو ۽ اتحاد اچي ويو ۽ عوام حڪومت جو وفادار ٿي پيو. البت شهري حق فقط دولتمندن کي حاصل هئا، باقي جن وٽ نڪي هو ناٽو، نڪي زمين تن کي غلام ڪري رکيو ويو.

هتي جو بادشاهي سرشتو عيسوي سن کان ۵۱۰ ورهيه اڳ ختم ٿي ويو. ان جي جاءِ تي "رعيتي راج" (Republic) کڙو ٿيو، جنهن ۾ فوجي ۽ شهري ڪاروبار ٻن جدا جدا علمدارن جي هٿ ۾ ڏنو ويو، جن جي سالياڻو چونڊ ڪئي ويندي هئي. جوڙجڪ ڇٽن اصولن (۱) اختيارين جي ورڇ (۲) مئجسٽريٽن جي عهدي جو مقرر وقفو (۳) آخري اختيار هر حال ۾ ماڻهن جي هٿ ۾ هڻڻ ۽ (۴) مئجسٽريٽن جي فوجي اختيارن جي محدوديت تي ٽاهيو ويو، پر عيسوي ٻي صديءَ جي وچ ڌاري انهن اصولن کي ٽوڙيو ويو جنهن جي نتيجي ۾ مطلق‌العنانيت منهن ڪڍيو ۽ شهري رياست جي جاءِ تي شهنشاهيت کڙي ڪئي وئي. جيڪي ملڪ ان شهنشاهت ۾ شامل ڪيا ويا هئا تن ۾ روم جا نمائندا راج هلائڻ لاءِ موڪليا ويا، جن تي ٻي

گا ۽ جوبداري ڪانءِ هئي البت ايترو سو هو تہ ڪين پنهنجي نوڪريءَ جو عرصو پورو ڪري سوڻي اچڻ تي ، سندن ڪيل ڪرتوتن جي جوابدهي ڪرڻي پوندي هئي .

هاڻي روم جو شهنشاهہ هرطرح سان طاقتور ٿي پيو ۽ هن جو گفتو قانون جي حيثيت رکڻ لڳو . اهڙيون حالتون پيدا ٿي پيون جن خدائي ابتدا واري نظريي لاءِ وات هموار ڪري وڌي . بادشاهہ جي مڃتا ، خدا جي مڃتا برابر ليکي وڻي بلڪ بادشاهہ کي خدا سمجهي پوڄيو وڃڻ لڳو . اهڙي طرح روم جي شهري رياست ، آپشاهہ مرڪزي عالمي شهنشاهت ٻڌجي پئي جنهن يونان جي نظرين شخصي آزادي ، جهموريت ۽ مقامي آزاديءَ جي بدران اتحاد ، تنظيم ، عالمي قانون ۽ سنسار سپنڊيت جهڙا رومي نظريا عام ڪري ڇڏيا . هنن نظرين ساڻهن تي ايڏو اثر ڪيو جو عيسائين پنهنجي مذهب جو نالوئي ڪٿي " عالمگير رومن مذهب " (Roman Catholic Religion) رکيو .

رومي ، يونانين جهڙا ذهين ڪونہ هٿا سو هنن فن ۽ فيلسوفيءَ ۾ گهٽي ترقي ڪانہ ڪئي . هو صابر ، قانون ۽ وضع جا پابند ۽ ٻين کي ناهي ڇڏڻ جا استاد هٿا . هنن ذاتپات جو ويچو ڪيڻي ايڪو آڻي ڇڏيو هو . البت غلامن کي شهري حق ڪو نہ ڏنائون باقي ٻين کي مڪمل رومي شهريت جي اصول مطابق هرقسم جا حق عطا ڪيائون . هنن قانون کي عقل جي ڪسوٽيءَ تي گڻو ۽ اهو قانون عطا ڪيو جيڪو اڄ ب دنيا جي ڪيترن ملڪن جي قانون جي پيڙهہ جو پٿر آهي . هنن دنيا کي اهو سبق ڏنو تہ بينڪي راج ڪيڻ هلائجي . مطلب تہ رومين دنيا کي هڪڙي منظم حڪمرانيءَ جو نمونو پيش ڪيو جنهن لاءِ گيٽل چوي ٿو ، "يونان اتحاد کانسواءِ جمهويت ڏني ۽ روم وري جمهوريت کانسواءِ اتحاد حاصل ڪيو ."

انهن خوبين سان گڏ روسين ۾ کي خاميون ب هيون جنهن ڪري ست ئي رومي شهنشاهيت جو زوال آيو . اهي خاميون هيون ايڪي جي خاطر شخصي آزاديءَ جي قرباني ، وڏن ماڻهن جو اخلاقي بگاڙو ، تنظيم جي بي روح لياقت ، ضعيف اقتصادي بنياد ، شهنشاهہ جي وارث ٿيڻ جو قانون نہ هئڻ ، مذهب جي غير مرڪزيت ۽ وحشي قبيلن جا حملا .

۵- اسلامي رياست (Islamic State)

عيسوي چهين صديءَ ۾ جڏهن ايران، روم وغيره ملڪن ۾ بادشاهيون قائم ٿي چڪيون هيون ۽ بادشاهن لاءِ خدائي ابتدا واري اصول منهن ڪيو تڏهن ڏهرب جي سرزمين تي حضرت سرور ڪائنات محمد صلعم جن جي قيادت ۾ هڪ نئين رياست جو بنياد پيو، جيڪا قرآن ڪريم جي ڏنل اصولن تي هلائي وئي. هن رياست جا بنيادي اصول هئا:

(۱) زندگيءَ جي هر هڪ شعبي ۾ خدا ۽ رسول ۽ مسلمان اولولامر جي اطاعت ڪرڻ پر جيڪڏهن ڪو به شخص خدا جي فرمان (قران) جي خلاف هلي ته ان جي پيروي نه ڪرڻ، بلڪ ان جي خلاف جهاد ڪرڻ ۽ ماڻهن ۾ جهيڙي ٽيڻ جي حالت ۾ قران ۽ سنت مطابق فيصلو ڪرڻ (۶) حڪومت جا حڪم ۽ ملڪ جو قانون، قرآن ۾ ڏنل اصولن مطابق ناهن ۽ هلائڻ (۳) قرآني قانون موجب سموري ڪائنات جو خلقيندڙ خدا تعالىٰ آهي ۽ سڀني ماڻهن کي هڪجهڙا حق حاصل آهن. انهن ۾ هوليءَ ۽ ملڪ، رنگ ۽ نسل جي ڪري ڪو به امتياز ڪونهي (۴) سڀني فيصلا قرآن جي روشنيءَ ۾، هڪ ٻئي جي صلاح سان ڪرڻ ته جيئن غلطيءَ جو احتمال نه رهي (۵) حڪومت ۾ ذميواري وارو عهدو عورت ذات جي حوالي ڪرڻو ناهي. حضرت محمد صلعم جو ارشاد آهي ته اها قوم ڪڏهن به ترقي نٿي ڪري سگهي جيڪا پنهنجا معاملا هڪ عورت جي حوالي ڪري ٿي (۶) اسر ۽ نواهي جاري ڪرڻ ۽ عوام کي ڏٽي تعالىٰ جي حڪمن موجب جان، مال، عزت ۽ آبروءَ جو تحفظ، شخصي آزادي، رايي ۽ مسلڪ جي آزادي جي ضمانت ڏيڻ ۽ (۷) ڪنهن به شخص کي زندگيءَ جي بنيادي ضرورتن کان محروم نه ڪرڻ.

هن رياست ۾ بادشاهه جو تصور ڪيڏي ڇڏيو ويو ۽ پوري ڪائنات جو مالڪ ۽ خالق خدا کي ليکيو ويو. اهو پڻ ڏٻايو ويو ته جيڪي به انسانن جي قبضي ۾ آهي، سو وٽن الله جي امانت آهي.

حضرت محمد صلعم جن جي وفات کانپوءِ خليفي جو انتخاب ڪيو ويو، گويا اسلامي حڪومت ۾ رسالت بعد خلافت جو تصور پيش ٿيو. ياد

رکڻ گهرجي تہ انسان کي جيڪو الله جو خليفو ڪري پيش ڪيو ويو آهي تنهن ۾ ۽ اسلامي رياست جي خليفي ۾ آپ ۽ ڏرتيءَ جو تفاوت آهي. هي خليفو فقط رسول‌الله جو جانشين آهي جيڪو قرآن ۽ سنت موجب اسلامي حڪومت هلائڻ لاءِ امت جو سربراه چونڊيو ويندو آهي ۽ انهيءَ کي ٻين عام ماڻهن جهڙا حق حاصل هوندا آهن .

اسلامي رياست پنهنجي بيمثال اصولن تي هلندي وڌندي ۽ ويجهندي رهي تانجو وچ ايشيا کان ويندي اسپين تائين گهڻو ڪري سڀني ملڪ ، اسلامي رياست جي زيرنگين ٿي ويا پر جڏهن انهن جي سربراهن قرآني اصولن کان هٽڻ شروع ڪيو تڏهن کان اسلامي رياست جو زوال شروع ٿيو ۽ ان ڏس ۾ اڄ جيڪو حال آهي سو عالم آشڪار آهي .

۶- جاگيرداري رياست (The Feudal State)

روسي شهنشاهت جي زوال کانپوءِ سموري حڪومت ٽڪرا ٽڪرا ٿي وئي ۽ هرهڪ ٽڪري تي ڪو نہ ڪو طاقتور شخص راج ڪرڻ لڳو . اوپرندي وارن علائقن ۾ بازنطينيہ جي حڪومت قائم ٿي ۽ دين‌اسلام جي ظهور بعد اسلامي رياست وجود ۾ آئي پر اولهہ يورپ وري وڃي "اونداهي دؤر" (Dark Age) جو منهن ڏٺو ، جتان نئين سر اپري جاگيرداري دؤر ۾ داخل ٿيو ۽ جاگيرداري رياستون قائم ٿيون .

روسي شهنشاهت جي اولهہ يورپ وارن ٽڪرن تي وحشي قبيلن اچي قبضو ڪيو جيڪي انفراديت ، آزاديءَ ۽ مڪاني خود حڪومت جا دلداده هئا ، حالانڪ روم وارا اختيار جي مرڪزيت ، قانون جي هڪجهڙائي ۽ تنظيمي مرڪزيت جي اصولن تي پٽي هليا . هاڻي جيڪا جاگيرداري رياست قائم ٿئي تنهن ۾ وحشي قبيلن ۽ روسي شهنشاهت ، پنهي جا اصول گڏجي ويا .

اونداهي دؤر ۾ روسي تهذيب ۽ سياسي خيالات زوال پذير ٿي ويا ۽ سماج ، ديول ڏانهن رخ ڪيو . پوءِ وري "علمي سجاڳي"(Renaissance) جي اچڻ سان جهونا خيالات ۽ ادارا اسرڻ لڳا جيڪي وحشي قبيلن جي خيالن ۽ ادارن کان پڻ متاثر ٿيا ، جن نيٺ وڃي نئين تهذيب ۽ رياست جو روپ ورتو ، پر تيستائين انهيءَ عبوري دؤر ۾ جيڪا صورتحال رهي آهي تنهن

کي جاگيرداري رياست يا نظام ڪري ٿو ڪوٺجي. يورپ ۾ جاگيرداري نظام جو دؤر ۶۷۶ع کان ۱۵۰۰ع تائين هليو.

جاگيرداري نظريي جو بنياد آهي زمين، جنهن جو اصل مالڪ ڈٽي تعالىٰ آهي. اها زمين شهنشاهه کي ميل آهي جنهن جو سڏو سنئون رب پاڪ سان واسطو ٿئي ٿو. شهنشاهه اها زمين بادشاهن ۾ ورهائي ٿو، بادشاهه وڏن جاگيردارن ۾ ۽ اهي وري زميندارن ۾ ان ريت زميندار نندي جاگيردار جو، اهو بادشاهه جو، اهو شهنشاهه جو ۽ اهو وري رب پاڪ جو تابعدار ۽ پتيدار آهي. هن نظام ۾ زمين انهيءَ شرط تي ملندي هئي ته زميندار وفادار ۽ تابعدار ٿي رهندو، اهڙيءطرح دنيوي تابعداري وڃي شهنشاهه تي ختم ٿيندي هئي. ان رياست ۾ نندو وڏي جو ڏنڻپرو، وفادار ۽ تابعدار هوندو هو. زميندار جاگيردار لاءِ ڇيڙ ۽ فوج مهيا ڪرڻ واسطي هروقت تيار رهندو هو. ٽورن لفظن ۾ جاگيرداري رياست جون خصوصيتون هيٺيون هيون:

(۱) زمين مٿئين طبقي کان هيٺئين طبقي ۾ ورهائيبي هئي.

(۲) زميندار جو نندي جاگيردار، انجو وڏي جاگيردار، انجو بادشاهه ۽ انجو شهنشاهه سان شخصي ۽ گهاتو ناتو قائم ٿيو.

(۳) هرهڪ حاڪم ــ شهنشاهه کان ويندي زميندار تائين ــ کي حاڪميت جا ڪلي يا ڪجهه اختيار، پنهنجي پنهنجي حلقي ۾ حاصل ٿيا.

(۴) نه رڳو هيٺئين طبقي تي جوابداريون هيون پر مٿئين طبقي تي پڻ ذميواريون هيون؛ جن ۾ هيٺئين طبقي جو بچاءُ ڪرڻ، انهن جي حقن جي سنڀال ڪرڻ ۽ ساڻن انصاف جي هلت ڪرڻ شامل هئا.

ان رياست بابت سياسي مفڪر ان خيال جا آهن ته جاگيرداري رياست، صحيح معنيٰ ۾ رياست ڪانه هئي بلڪ هڪڙو اهڙو تنظيمي سرشتو هو جنهن جي ڪڙي ڪڙيءَ ۾ ميل هئڻ ڪري هڪڙو سلسلو قائم ٿي ويو هو* اها

---

* پروفيسر الياس احمد The first Principles of Politics ۾ لکي ٿو:-

In this way, medieval life presented a whole hierarchy of group life, and every group was itself a group of many groups— a circle having many concetric circles; it was, so to say, a machinery of wheels within wheels, or as Gierke would have put it, it was an organism composed of many organisms— a 'whole', with many 'part wholes'.

It was also a society of societies, a unity in plurality.

رياست ان کري نہ ليکي ويندي هئي جو ان ۾ عام شهريت عام قانون ۽ مرڪزي اختياري ڪانہ هئي ۽ ماڻهن جي وفاداري به ورڇيل هئي. هرڪو پنهنجي فوري وڏي ماڻ وفادار هو. ان ريت وفاداريءَ جو سلسلو درجي بدرجي وڃي ٿي شهنشاهہ تائين پهتو. هي سلسلو وري تڏهن وڃي ٽٽو جڏهن واپار جي وسعت جي ڪري ناڻو ۽ قوت اهڙن شخصن جي هٿن ۾ اچڻ لڳي جن وٽ زمين جو ٽڪرو به ڪو نہ هو.

٧ - قومي رياست (The Nation - State)

جاگيرداري نظام جي زوال ڪانپوءِ قومي رياست جو وارو آيو ۽ گذريل پنجن صدين ڪان اهڙيون رياستون پنهنجي عروج ڏانهن وڌي رهيون آهن، جن ۾ بادشاهت ۽ مطلق‌العنانيت کي پنهنجي واري وڃائڻ جو وجهہ ايتري قدر ملي آهي جو فرانس جي بادشاهہ لوئي چوڏهين چئي ڏنو، "آءٌ بذات خود رياست آهيان."* ان ماڻ اها ڳالهہ صاف ٿيو پوي تہ شخصي حڪومتون ايشيا جون نہ بلڪ يورپ جي پيداوار آهن.

جاگيرداري نظام جي خاتمي جا مکيہ سبب ٿيا (١) اونداهي دؤر ۾ ماڻهو وڃي پادرين ۽ پوپن جي ور چڙهيا هئا پر ديول جي روحاني اصولن ۽ دنيوي اقتدار پسنديءَ ۾ اچي ٽڪر ٿيو ۽ اتان ئي "اصلاحي تحريڪ" (Reformation Movement) ۽ "علمي سڃاڻپ" (Renaissance) شروع ٿي، جنهن نہ رڳو پاپائيت کي ڏڪ هنيو پر ذهين طبقي کي اهميت ڏئي ماڻهن ۾ اها ڳالهہ پيدا ڪري وڌي تہ قوت جو اصل سرچشمو عوام آهي ۽ نڪي ڪي حڪمران؛ جنهن جو صحيح مظهر انگلنڈ ۾ 'حقن جي پٽرنامي' جي صورت ۾ نڪتو (٢) زوراور جاگيردارن، ننڍن ننڍن نوابن ۽ جاگيردارن کي پنهنجو مطيع ڪري، قومي سطح تي شخصي بادشاهتون قائم ڪري ورتيون، جي پهريائين انگلنڈ، فرانس، اسپين ۽ روس ۾ ۽ اڳتي هلي جرمني ۽ اٽليءَ ۾ قائم ٿيون. ان کان سواءِ مذهبي جنگين، گلن واري ويڑهہ ۽ گهرو لڙائيءَ ۾ ڪيترائي جاگيردار ۽ نواب موت جو لقمو ٿي ويا (٣) واپار، ڏيتي ليتي ۽ ڪارخانيداريءَ جي وڌڻ، بارود جي استعمال، ٽئڪس جي

* I am the state (Luis XIV).

واڌاري ۽ مستقل فوج جي رواج ، جاگيرداز جي قوت جي سڄ جي تپش ۽ تپت کي ماڻو ڪري وڌو ، چاڪاڻ جو هاڻي قوت جو سرچشمو رڳو زمين کانه رهي هئي بلڪ ناڻو ۽ ڌهن ۾ وڌي ڳالهه ٿي پيو هو ، تنهنڪري اقتدار ڌهين واپاري طبقي ۾ ورڇجي ويو. انهن سڀني سببن جي ڪري جاگيرداريءَ جي چيلهه ٽي ٽٽي پٽي ۽ ان جي جاءِ تي قومي رياست کڙي ٿي.

قومي رياستن جي اسرڻ ۽ قائم ٿيڻ ۾ قوميت ۽ جاگرافيائي حدبنديءَ کي ب دخل آهي، جن وري حاڪميت ۽ رياستن جي هڪجهڙي هڻڻ جهڙا جديد نظريا ڏنا. جدا جدا رياستون قائم ٿيون ته انهن ۾ جيڪي ناتا قائم ڪيا تن لاءِ پڻ قانون جوڙيا ويا. جن کي "بين الاقوامي قانون" چئجي ٿو.

قومي رياستن جي شروعات مطلق العنان بادشاهن سان ٿي جن جي پئيرائي ڪن نظريه ساز مفڪرن ڪئي. ميڪاويليءَ حاڪم کي ٻيو ته نهيو پر اخلاق جو پابند ب نه رکيو، هابس بادشاهه کي سماجي معاهدي کان ٻاهر رکي ، ستيرو ڪري چڏيو ، خدائي حقن واري نظريي ته بادشاهه کي ذري گهٽ خدا ٻڌائي چڏيو پر اهڙيون ڳالهيون وڌيڪ وقت جڳائڻ ڪري نه سگهيون جنهن ڪري بادشاهه ۽ عوام جي وچ ۾ ڇڪتاڻ وڌي وئي. ان سان جمهوريت ۽ حڪومت جي عوام جي نمائندي هڻڻ جا اصول ايري آيا . جمهوريت، 'هڪجهڙائي، عمومي حاڪميت ۽ قوميت' جي جذبن کي هٿي ڏني. ۱۷۸۹ع ۾ فرينچ انقلابين جيڪو 'ماڻهن جي حقن جو پڌرنامو' ڪيو تنهن جو اثر اڄ تائين قائم آهي. ان پڌرنامي اها ڳالهه ب ظاهر ڪري وڌي ته حاڪميت جو اصل سرچشمو عوام آهي ۽ اهو عوام جيڪو پاڻ کي هڪ قوم ڪري سمجهي تنهن کي پنهنجي مرضيءَ جي نموني جي حڪومت قائم ڪرڻ ۽ ان جي ڪاروبار کي پنهنجي نموني سان هلائڻ جو هرڪو حق آهي. ان ريت جمهوريت جي ترقيءَ سياست ۾ سڌارو آڻي مطلق العنان بادشاهت کي هيٺ ڪري وڌو ، تنهنڪري هاڻي جيڪو قانون ٺاهيو ويو تنهن ۾ عوام جي مرضيءَ جو خيال رکيو ويو ۽ ڪيس پنهنجي نموني سان وٺڻ واپار ڪرڻ جي ب سهوليت ملي.

جديد رياست، قومي رياست آهي جنهن ۾ قومي اتحاد ۽ قدرتي حدن کي وڏي اهميت حاصل آهي.

۸- عالمي وفاق (رياست جو مستقبل)
(World Federation Future of the State)

رياست جي ارتقا، قومي رياست تي اچي ٻيهي کائن وئي آهي. ائين برابر آهي ته هرڪنهن قوم کي پنهنجي ملڪ ۾، پنهنجيءَ مرضيءَ آهر راج هلائڻ جو هرڪو حق آهي. ازانسواءِ اهو اصول بين‌الاقوامي صلح سانت قائم رکڻ لاءِ پڻ ضروري آهي، ۽ گذريل صديءَ جا واقعا ڏيکارين ٿا ته انهن قومي رياستن جي هڪ ٻئي کان گوءِ کڻي وڃڻ واري سڌ، ان امان جي بدران مخالفت ۽ چڙهت جي جذبي کي وڌائي وڃي جنگ تائين پهچايو آهي. ٻيڪون قائم ڪندڙ رياستن قومي ۽ جاگرافيائي حدن کي توڙي وڏو آهي. سائنس جي نت نون انڪشافن ۽ ايجادن، اڄ وچ ۾ ميل‌ميلاپ جي سهوليتن، وڏي پيماني تي بين‌الاقوامي واپار ۽ دنيا ۾ پيدا ٿيل مسئلن، دنيا جو مفاصلو گهٽائي ڇڏيو آهي، حب‌الوطنيءَ ۽ قومي حاڪميت کي ڏک هنيو آهي ۽ عالمي وفاق جي واسطي ميدان هموار ڪري ڇڏيو آهي. پروفيسر "لاسڪي" (H.J. Laski) ۾ ان رايي جو آهي ته قومي ايڪو کو سماجي تنظيم جو آخري ايڪو ناهي. عالمي قوتن جي داب، اڳيئي رياست جي حاڪميت کي، ڪنهن تخليقي مقصد جي واسطي متروڪ ڪري ڇڏيو آهي. هو وڌيڪ چوي ٿو ته بين‌الاقوامي معاملن ۾، حاڪميت پنهنجو اثر وجائيندي ٿي وڃي ڇاڪاڻ جو ان جو مقصد پورو ٿي چڪو آهي. "اسٽريٽ" (C.A. Streit) پنهنجي ڪتاب Union Now ۾ مختلف جمهوري قومي رياستن جي وفاق جي حمايت ڪندو ٿو نظر اچي. هو به لاسڪيءَ وانگر ٻڌائي ٿو ته عالمي وفاق ڪهڙو هئڻ گهرجي.

ٿي سگهي ٿو ته دنيا جي موجوده مسئلن جو حل، عالمي وفاق ۾ نڪري اچي. اها نئين تنظيم پنهنجي ميمبر ملڪن جي خارجي لاڳاپن تي ضابطو رکندي ۽ ملڪي مسئلا ميمبر ملڪن جي حوالي ڪري ڇڏيندي. ان ۾ غيرجمهوري ملڪن جي واسطي دروازا بند ڪونه ڪيا ويندا ۽ اهي جيئن

ٽي جمهوريت کي قبولينڊا ۽ پين سان گڏجي رهڻ گهرندا ٿا انهن کي ۽ ان عالمي وفاق ۾ گڏيو ويندو. انهيءَ وفاق ۾ شهريت، سکو، ٽڪليون، آمدورفت ۽ دفاع جون سهوليتون سيني لاءِ هڪجهڙيون ۽ عام هونديون. بينڪن کي ۽ جلدي پاڻوهيٽو کري حڪومتون ڏنيون ويندیون.

موجوده حالتن ۾ عالمي وفاق جڏڪ هڪڙو خواب ۽ وهم پيو نظر اچي ڇاڪاڻ جو جيستائين سامراجي ۽ نوان سامراجي ملڪ پنهنجي اقتدار جي جنگ، چڙهت جي چاه ۽ ناڻي جي نشي مان آجا نه ٿيندا تيستائين اهڙيون رڳائون رٽڻ جڳيو جو خواب، مجذوب جي بڙ يا مفڪرن جي خواهش پرڻي خيال کان وڌيڪ ڪابه حيثيت نٿيون رکن، تنهن هوندي ۽ اڳتي هلي ڇا ٿئي تنهن جي سڌ ايندڙ زمانو ڏيندو ڇاڪاڻ جو هيٺئر ان بابت کو رايو قائم ڪرڻ قبل از وقت ٿيندو.

(وڌيڪ واسطي ڏسو "وفاقي اتحاد" ــ باب پارهون)

رياست جي ترقيءَ جون عمومي خاصيتون
(General Features of State Development)

گيٽل جي لفظن ۾، رياست جي ارتقا جي اپياس مان اسين هيٺيان نتيجا اخذ ڪري سگهون ٿا، جن کي رياست جي ترقيءَ جون عمومي خاصيتون چئي سگهجي ٿو:-

(۱) ڏسڻ ۾ اچي ٿو ته رياست جي عام تنظيم شروعات ۾ سادي سودي هئي پر جيئن پوءِ تيئن وئي آهي پيچيدي ٿيندي ۽ حڪومت جي شعبن جو اتحاد ۽ هڪ ٻئي تي آڌار ويو آهي وڌندو. هرهڪ شعبي جو پنهنجو پنهنجو ڪم آهي تنهن هوندي ۽ بنيادي طور انهن ۾ ايڪو آهي. رياست جي اختياري جيڪا شروعات ۾ غيريقيني ۽ بيقاعدي هئي سا هاڻ محڪم ۽ دستوري ٿي پئي آهي جنهن کري پورالي ۽ مطلق‌العنان حڪمرانيءَ جا موقعا گهٽبا وڃن.

(۲) رياست جي ترقيءَ سان گڏوگڏ سياسي شعور ۽ بامقصد ڪارج ۾ اسريو آهي ۽ پهرئين پهرئين رياست، انسان جاڻي واڻي وجود ۾ نه آندي بلڪ اها قدرتي سببن جي کري پيدا ٿي. انسان سماجي ساهوارو هو تنهن کري هن لاءِ اهو قدرتي امر هو ته سرڪاري اختياري هجي جيڪا

سماج کي هڪ سڀي ۾ پوئي سگهي. رياست جي ارتقا سان گڏ انسان جو ذهن پڻ ترقي ڪندو ويو جنهن جي زور تي هو رياست جي وجود جا سبب ڳولهيندو رهيو ۽ رياست کي پنهنجن ويچارن مطابق موڙيندو رهيو. سرڪاري اختياري محڪم عقلي بنيادن تي ڪچندي وئي ۽ سياسي شعور جي پکڙجڻ ڪري جمهوريت صورت‌پذير ٿيندي وئي.

(۳) عام قاعدي پٽاندڙ رياست جي ارتقا جو مطلب آهي گهٽي ايراضي ۽ ماڻهن جي وڏي تعداد کي يڪي رياست ماتحت آڻي ڇڏڻ. مال‌برداريء ۽ اڇ وڇ جي تيزيء ۽ گهٽين سهوليتن، معاشي ترقيء، مڪاني اڌارن جي پاڻ وهيڙي ترقي، قانون ۽ حڪم جي وڏندڙ عزت وغيره امڙيون ڳالهيون آهن جن وڏين رياستن جي هٿ ۽ جيئڻ کي ممڪن بڻائي ڇڏيو آهي.

(۴) رياست جي ارتقا، ان جون اختياريون ڪن هنڌن وڌائي ته ڪن هنڌن تي گهٽائي ڇڏيون آهن. شروعات ۾ مذهب ۽ رياست پئي گڏ ترقي ڪندا رهيا آهن پر سمي پئي پنهي جو ميدان ڌار ڌار ٿي ويو، حالانڪ اڄ به ڪن هنڌن تي دين ۽ سياست ساڳئي تصوير جا ۾ رخ ليکيا وڃن ٿا ۽ چيو وڃي ٿو ته جيڪڏهن دين، سياست کان جدا ٿي ويندو ته باقي چنگيزيت وڃي بچندي. اهو احساس به اپرندو رهيو آهي ته مذهب ۽ اخلاق بنيادي طور تي ماڻهوءَ جي شخصي ڪردار سان لاڳاپو رکن ٿا، تنهنڪري جيتري قدر ٿي سگهي اوتري قدر اهي سڌو سنئون رياست جي ضابطي هيٺ نه هٿ ڪهرجن. ساڳئي وقت تي انسان جي مذهبي ۽ اخلاقي زندگيء لاءِ رياست کي پڻ ممڪن وسيلا مهيا ڪرڻ گهرجن. ان ريت انسان جي شخصي زندگي ڏينهون ڏينهن رياست جي نظرداريء مان نڪرندي وڃي ۽ اهو رايو هموار ٿيندو ٿو وڃي ته انسان جي شخصي زندگي جيڪا حڪومت جي حڪمن ۽ سلجهاڻيء جي قانونن خلاف نه هجي تنهن ۾ ڪيس آزاد ڇڏي ڏيڻ گهرجي.

(۵) انسان شخصي طور آزاديء جو طلبگار ته آهي پر ساڳئي وقت هو چاهي ٿو ته جتي هو پاڻ پهچي نٿو سگهي اتي رياست عوام جي پلائيء

جا کم جھڙوڪ تعليم، صحت، ڏنگائين جو سڌارو، ڏوھ کي روکڻ ۽ ڏوھارين کي سزا ڏيڻ، سي ھوءَ پاڻ ڪري پر اھڙي طريقي سان جو انصاف جي تقاضا تي حرف نہ اچي.

(٦) وڏي ۾ وڏي ڳالھ تہ ھن زماني ۾ حاکميت ۽ انفرادي آزادي ۾ پاڻ ۾ ٺھڻ ۽ ٺھڪ لڳيون آھن. البت انھن رياستن جي ڳالھ نرالي آھي جتي سرڪاري پارٽيءَ ڪانسواءِ ٻئي کي ڪجھ جو حق ڪونھي. قديم زماني ۾ ابتدائي انسان کي قانون ۽ اختياريءَ جي اھميت سمجھائڻ واسطي مطلق‌العنان حڪماني ۽ رسمن جي سخت پابندي ضروري ھئي، پر اھو مقصد حاصل ٿيڻ بعد اھي شيون پاڻ رياست ۾ ايڪي ۽ انفرادي آزاديءَ لاءِ رندڪون بڻجي پيون آھن. مشرقي سلطنتن اھو مقصد حاصل ڪرڻ ڪانپوءِ ۾ مطلق‌العنانيت کي نہ ڇڏيو آھي. يونان جي شھري رياستن انفرادي آزاديءَ کي اپاريو ۽ اتحاد جي قرباني ڏني پر روم وري حڪمرانيءَ جي اصولن کي مڪمل ڪرڻ خاطر انفرادي آزاديءَ کي ڪچلي ڇڏيو. روسي شھنشاھت جي زوال ڪانپوءِ حڪومت جن وحشي قبيلن جي ھٿ ۾ آئي تن حاڪميت ۽ انفرادي آزاديءَ جي مفاھمت سان جديد جمھوري قومي رياست وجود ۾ آندي. مڪاني خودحڪومت ۽ نمائندگيءَ جي اصولن وري اھڙي صورت پيدا ڪري ڇڏي جو عام معاملن ۾ ، انفرادي آزاديءَ جي قرباني‌ءَ کان سواءِ ۾ ايڪو اچي ويو ۽ گھٽي پاڻ جھموريت جو راج ڪڙو ٿي ويو. مستقبل ۾ حاڪميت ۽ انفرادي آزاديءَ جي ڪھڙي صورت قائم ٿيندي تنھن تي حتمي راءِ ڏئي نٿو سگھجي.

باب چوون

رياست جو نظريو

1- The Suorces of Political Theory. ۱- سياسي نظريي جا ماٰخذ.

2- The Problems of Political Theory. ۲- سياسي نظريي جا مسئلا.

3- The Theories of the Nature of the State. ۳- رياست جي نوعيت وارا نظريا.

4- Tha Value of Political Theory. ۴- سياسي نظريي جي قدروقيمت.

مثلن:- قديم سماجي تنظيم، انسانذات جي گهرجن آهر پاڻمرادو اپرندي آئي تانجو انسان خود پنهنجي رسم ورواج، سماجي ادارن ۽ اعتقادن جو جائزو ونڻ شروع ڪيو ۽ انهن ۾ سمجهه آهر ڦيرڦون گهيرڦون ڪري ترقيءَ جي شاهراه تي وڌڻ لڳو. سمي پٽي رياست ۽ سياست وڌيون قوتون ٻڌجي پيون تنهنڪري انسان پڻ ان جي تجزيي ۽ چنڊ چاڻ، اختيار ۽ ڪاروبار توڙي حاصلات ڏانهن وڌيڪ ڌيان ڏنو، جنهن جي نتيجي ۾ "سياسي فڪر" (Political Thought) اپري آيو ۽ مناسب نظرين منهن ڪيو. جن ماڻهن اهڙا نظريا جوڙيا، سي پنهنجي پنهنجي وقت جا ڏاها ماڻهو هئا. هنن هر ڪالهه کي تڪي‌توري، ان جي هرپهلوءَ جي جانچ جوچ ڪري، ادب ۽ روايتن کي پرکي، رياست بابت ريتائتا ۽ ترتيبوار نظريا پيش ڪيا. اهي نظريا بن صورتن ۾ اڳيان آيا (۱) رياست ڪيئن آهي ۽ (۲) رياست ڪيئن هئڻ گهرجي. هنن خيالن نه رڳو رياست جي مختلف ادارن ۽ ڪاروبار تي اثر وڌو ۽ انهن ۾ جيڪي وڌون ۽ گهٽ وڌايون هيون تن کي سڌاريو. بلڪ، خود نظرين کي ب متاثر ڪيو تانجو وقت سر نت نوان نظريا ميدان ۾ ايندا ويا. اهي نظريا نه رڳو رياست جي لاڳاپن، ڪاروبار ۽ اختيار کان متاثر ٿيا بلڪ سائنس، فيلسوفي، اخلاقيات، مذهب، اقتصاديات، علم‌ادب ۽ روايتن توڙي پرسن ۽ سنسن کان پڻ متاثر ٿيندا رهيا آهن. ان سموري ڏس ۾ انسان جي هوشياريءَ ۽ چالاڪيءَ وڌو ڪم ڪيو آهي تنهن هوندي ب انهن نظرين کي اڄ ب مڪمل نٽو ليڪيو وڃي، ڇاڪاڻ جو اهي هرهڪ رياست ۾ اتي جي حالتن ۽ فردن جي ذهانت آهر اپريا آهن ۽ اڄ تائين انهن ۾ نت نيون ڦيرڦون گهيرڦون ٿيندڙيون رهن ٿيون، جن کي وقت بوقت عوام توڙي خواص جي قبوليت جي سند پڻ حاصل ٿيندي رهي ٿي.

انهن سياسي نظرين جي ذريعي يا ته سياسي ادارن ۽ انهن جي طريقي جا ساراهه جا ڏڪ پري انهن جي پٺ پراڻي ڪئي وڃي ٿي. يا ته مٿن تنقيد ڪري انهن جون وڌون ۽ سقم ظاهر ڪيا وڃن ٿا، تنهنڪري انهن نظرين

کي سولائيءَ سان بن پاڳن ۾ ورڇي سگھجي ٿو (۱) اهي نظريا جيڪي پٽيرائي‌ڪندڙ ٽين ٽا تن کي "قدامت‌پسند" (Conservative) ۽ (۲) جيڪي تنقيد ڪري سڌارو آڻڻ چاهين ٿا تن کي "اصلاح‌پسند" (Radical) ڪوٺي سگھجي ٿو. قدامت پسند نظرين جا حامل، سياسي سرشتي تي ٽيندڙ تنقيدن جو جواب ڏيندا آهن ۽ هلندڙ سرشتي کي حق بجانب ۽ وقت سارو مناسب ترين ڪري ڄاڻائيندا آهن. اهي نظريا اقتدار واري ڌر پيش ڪندي آهي جو کيس ان سان فائدا حاصل ٿيندا آهن. ٻئي پاسي وري اصلاح پسند نظرين وارا، سياسي سرشتي ۾ گھربل سڌارا آڻڻ‌لاءِ، ان۾ جيڪي گھٽ‌وڌايون هوندیون آهن تن جي سڌارڻ تي زور ڏيندا آهن . اهڙي قسم جا نظريا عام طورتي حزب اختلاف وارا يا ذهين انسان جن کي عام جي ٻلي جو خيال هوندو آهي، سي پيش ڪندا آهن.

سياسي دنيا ۾ قدامت‌پسنديءَ جو عمدو مثال خدائي حقن وارو نظريو آهي جنهن جي ذريعي ديول، بادشاه کي ايڏو تقدس ماب ڪڻي ٻڌايو جو ان جون جڙون رب پاڪ سان ملائي ڇڏيون ويون ۽ عوام‌کي مانيٽو ٻانهو ٻڌائي هرحال ۾ صبر سان ظلم ۽ ستم سهڻ لاءِ نفسياتي طور تي تيار ڪيو ويو. هنن نظرين جو جڏهن به طلسم ٽٽندو آهي تڏهن اهي گذريل چڱن ڏينهن جي ياد ڏياري يا خدا جي ايندڙ عذاب کان ڊيڄاري، ماڻهن کي ماڻ ڪرائڻ لاءِ‌کم‌آندا ويندا آهن ۽ ان‌ريت اهي نظريا پنهنجو اثر ڪنهن نہ ڪنهن رنگ ۾ قائم رکندا ايندا آهن. ٻئي طرف وري اصلاح‌پسند نظريا اڃ ٽا جن جو عمدو مثال آهي سماجي معاهدي وارو نظريو جنهن سترهين صديءَ ۾ انگلنڊ ۾ ۽ اڙڻهين صديءَ ۾ فرانس ۽ آمريڪا ۾ انقلاب آندو. ان نظريي خدائي حقن واري نظريي تي سخت، ڪڙي ۽ مدلل تنقيد ڪري انقلاب ۽ عمومي حاڪميت کي حق بجانب ڪري ليکيو. جديد اشتراڪي نظريا ۽ اصلاح‌پسند نظرين جا سڀ مثال آهن. اسلام جو سياسي ۽ معاشي نظريو ۽ هن ڏس ۾ اڃي وڃي ٿو ۽ پنهنجو مثال پاڻ آهي. پر اها عجيب ڳالهہ آهي تہ هي نظريا جڏهن ڪامياب ٿي اقتدار هٿ ۾ ڪٽن ٿا تہ پوءِ ڏيري ڏيري اهي ۽ قدامت‌پسند ٿيو پون، جنهنڪري نون اصلاح‌پسند نظرين لاءِ ميدان

هموار ٿيو پوي. مثال طور قدرتي حق، جان، مال ۽ آزاديءَ جو بچاءُ، وارا حق - ارڙهين صديءَ ۾ اصلاح‌پسند نظريا هٿ، جن آپيشاهي ۽ موروثي رياستن کي وڏو ڏڪ هنيو ۽ اڄ اهي ساڳيائي نظريا قدامت‌پسند نظريا ليکيا وڃن ٿا. اشتراکي توڙي سامراجي ملڪن جي عوام کي جيڪڏهن پليءَ پت ڏسبو ته پوءِ ان اصول جي چٽائي ٿي پوندي.

ان بحث مان سڌ پوي ٿي ته قدامت‌پسند نظريا، امن امان ۽ استحڪام قائم ڪرڻ لاءِ ڪارگر ۽ اصلاح پسند وري خرابيون دور ڪري سڌارو آڻڻ لاءِ مناسب نظر ايندا.

۱- سياسي نظريي جا ماخذ (The Sources of Political Theory)

سياسي نظريي جا گهڻائي ماخذ آهن جن مان مکيه اهي لکيتون آهن جيڪي وقت جي سياسي مفڪرن پويان چڏيون آهن، جن مان پوءِ سياسي فڪر جي اوسر ۽ تاريخ جو بنياد ٿيو. اهڙن مفڪرن ۾ افلاطون کان ويندي موجوده دور جا مفڪر اچي وڃن‌ٿا جن مان هڪڙن رڳو سياسي نظرين ڏانهن ڏيان ڏنو ۽ ٻين فيلسوفيءَ ڏانهن، جنهن ۾ رياست کي انجو هڪ جزو ڪري ورتائون. هي مفڪر نه رڳو اڳي پيش ٿيل نظريا پيش ۽ واضح ڪندا آيا آهن بلڪ نوان نظريا پڻ ڏيندا رهن ٿا جيڪي سمي پٽي پنهنجو مقام پيدا ڪندا اچن. هي مفڪر يا ته عملي سياسي زندگيءَ کان پاسيرا رهن ٿا يا ان ۾ عملي طور حصو وٺن ٿا. ۽ هو ساڳئي وقت يا ته ماضيءَ جي سياسي نظرين کان متاثر ٿيندا آهن يا شخصي اصولن تي هلندا آهن تنهنڪري ٻين ماخذن ڏانهن به نهارڻو ٿو پوي.

سياسي نظرين جو ڪافي حصو لکيت ۾ نه ايندو آهي بلڪ اهو سياسي تجربي ۽ تنظيم ۾ سمايل هوندو آهي. گهڻو ڪري اصول ۽ عمل ۾ وڏو فرق ڪير هوندو آهي ۽ اهو فرق ڪيرو ڏئي اصلي نظرين جي نشاندهي ڪندو آهي. اهو عملو جنهن کي رياست ۾ مکيه ۽ ڪليدي آسامين ملهل هونديون آهن تن جا بيان ۽ تقريرون پڻ هن ڏس ۾ ڪارائتيون ثابت ٿيندیون آهن. عوامي اڳواڻ پڻ وقت بوقت اهم سياسي اصولن جي اپتار ڪندا آهن ۽ رياست جا سرڪاري دستاويز سياسي فڪر جو بي بها خزانو هوندا آهن.

انهن دستاويزن ۾ جوڙجڪ، قانون جا ڪتاب، حڪمناما، ڪورٽ جا فيصلا، پڌرناما، ڪاتن جون رپورٽون، عهدناما، سياسي لکپڙهه ۽ ٻيون اهڙيون شيون اچي وڃن ٿيون. ان سان گڏ اهو به ڏٺو ويندو آهي ته عملي طور تي رياست ۾ ڇا ٿو وهي واپري، جنهن مان پڻ سياسي نظريي تي روشني پوي ٿي. ڪنهن زماني ۾ عام ماڻهن ڪي سياست ۾ ڀهرو ونڊ نه ڏنو ويندو هو پر هاڻي عام رايي جي اهميت وڌي وئي آهي جنهن جو اظهار اخبارن، مخزنن، ڪتابڙن، پوسٽرن، ڪارٽونن ۽ ٻين انهن ذريعن سان ٿيندو رهي ٿو جن جي معرفت پروپئگنڈا ۽ پڌرايون ٿين ٿيون. انهن سان گڏ علم ادب پڻ قدري سياسي نظرين جو ساٿ ڏيندو آهي تنهنڪري انهن سڀني ذريعن ۽ ماخذن ڪي سياسي نظريي جي لحاظ سان خيال ۾ رکڻو پوي ٿو.

۳. سياسي نظريي جا مسئلا (The Problems of Political Theory)

سياسيات جي اپياس سان سڌ ٿي پوي ته وقت بوقت مختلف مسئلن تي ڏيان ڏنو پئي ويو آهي. يونانين سياست جي اخلاقي بنيادن، انصاف جي نوعيت ۽ حڪومت جي بهترين نموني تي پئي زور ڏنو. وچئين دؤر ۾ دنيوي ۽ روحاني اختيارن جي وچ ۾ ٽنٽو متل هو ۽ سياسي نظرين جو مذهب سان گهاڻو ناتو هو. سترهين ۽ ارڙهين صديءَ ۾ سياسي تنظيم جي بادشاهي ۽ جمهوري نظرين تي زور ڏنو ٿي ويو. هن دؤر ۾ رياست جي سرگرمين ڪي اهميت حاصل آهي ۽ سياست جي اقتصاديات سان دلچسپي پيدا ٿي پئي آهي.

ان ڏس ۾ پهريون مسئلو آهي رياست جي ابتدا جو، جنهن بابت ڪڏهن خدائي ابتدا، ڪڏهن سماجي معاهدي، ڪڏهن انساني ضروريات ته ڪڏهن ڏاڍائيءَ وارا نظريا پيش ڪيا ويا آهن، پر هاڻي انهن سڀني ڪي ڇڏي انسان اچي ان مسئلي تي ويچارڻ لڳو آهي ته رياست جي ابتدا ۽ اوسر ۾ قدرت جي مختلف قوتن ۽ انساني ضروريات ۽ فهم جي تدريجي ارتقا ڪهڙو ڪم ڪيو آهي.

ٻيو مسئلو آهي رياست جي حدن جي وسعت جو، جنهن بابت يونانين جو خيال آهي ته رياست جي ايراضي اپتري مناسب هجڻ گهرجي جنهن جي

سنيال ٿي سگهي. روسي شهنشاهت ان خيال جي تردید ڪري عالمي رياست جو مسئلو ڪنيو، جنهن بعد قومي رياستون وجود ۾ آيون ۽ حدون وري گهٽجڻ لڳيون ۽ سامراج پسند قومن، بينڪي راج قائم ڪري حدن کي وري وسعت ڏني آهي ۽ عالمي خواب پيا ڏٺا وڃن.

ٽيو مسئلو آهي رياست جي نوعيت ۽ اختياريءَ جو، جنهن بابت نراجي ۽ ان رايي جا آهن. ته رياست اجائي آهي تنهنڪري اها هجيئي نه ۽ بهتر. البت ڪن جو خيال آهي ۽ اها ضروري بڇڙائي يا پنهنجو پاڻ لاءِ خواهشمند آهي. ڪي وري ان کي قدرت جي خلقت ٿا سمجهن، ۽ ڪي انسان جي سياسي ڪردار جو نتيجو. ڪي رياست کي ان جي افادي صورت کان ڏسن ٿا ۽ چون ٿا ۽ رياست جي سڃتا جي ذريعي عوام جي وڏي تعداد کي وڏ ۾ وڏ خوشحالي حاصل ٿئي ٿي ۽ ڪن جي خيال ۾ اها عوام جي قبوليت ۽ سماجي معاهدي جي تقاضائن جي پورائي ۽ تڪميل آهي. ڪي ان کي يا ۽ قانوني شخصيت يا ۽ سچي ۽ جيئري جاڳندي عضويت ڪري ٿا سمجهن جنهن کي سماجي ارتقا ۾ اهم مقام حاصل آهي. اڄا ۾ ڪي آهن جيڪي رياست جي اخلاقي نوعيت تي زور ڏين ۽ سمجهن ٿا ۽ سياسي زندگي انسان جي شخصيت جي اعليٰ ترقيءَ واسطي ضروري آهي.

چوٿون مسئلو آهي اقتداراعليٰ يا حاڪميت جو، جنهن بابت چيو وڃي ٿو ۽ هرهڪ رياست ۾ حاڪميت ۽ آزاد اختياري ٿئي ٿي، جيڪا حاڪم ۽ محڪوم جي لاڳاپن ۾ مضمر آهي. اڳتي هلي ڏرين جي اختلافن، عام راءِ ۽ عمومي حاڪميت جا نظريا پيدا ڪيا، جن حاڪم جي انفراديت کي ختم ڪري ان کي قانوني سربراهه جي حيثيت ڏني ۽ هاڻي ۽ اها حيثيت ۾ وڃي جوڙجڪ اسيمبليءَ کي حاصل ٿي آهي ۽ وفاقي طور تي هلندڙ رياستن ۾ ۽ ان جو ۾ پتو نٿو پوي. ويجهڙائيءَ واري دؤر ۾ حاڪميت جي اٿوريجوگهي، اعليٰ ۽ غيرمحدود حيثيت تي ٻڌ ڪڙي تنقيد ٿي رهي آهي، چاڪاڻ جو خود رياست ۾ ڪي اهڙيون تنظيمون موجود آهن جن جي قانوني حيثيت ئي نرالي آهي ۽ ٻيو ۽ رياستن جي هڪ ٻئي سان لاڳاپن واري ميدان ۾، سندن آزاديءَ ۽ هڪجهڙائيءَ جي لحاظ سان، سيني جي حيثيت ساڳي

ڪانهي . ڪن جو خيال آهي ته حاڪميت وارو نظريو پنهنجو ڪم پورو ڪري چڪو آهي ان ڪري ان جو رياست جي سڀني سماجي تنظيمن تي اهو ڏاڪو نہ رهيو آهي .

پنجون مسئلو آهي قانون جو ، جنهن بابت ڇيو وڇي ٿو ته اهو قدرت جي ڪارخاني ۾ اڳينءِ موجود هو جنهن جي پٽيرائيءَ تي هٿا رسم و رواج ، روايات ۽ اعتقادات ، جنهن کي انسان ڪنهن قبول ڪرڻ جوڳي نمونو سان پٽي استعمال ڪيو آهي. مضبوط حڪومتون قائم ٿيون ته حاڪم جي حڪم کي قانون ڪري ليکيو ويو پر هاڻ جمهوري دؤر ان رايي جو آهي ته قانون ، رياست جي رايي جي حيثيت ۾ نہ رکو جوڙجي ۽ ڪتب آڻجي پر اهو اهڙو هجي جنهن کي سماجي ضرورتن کي منهن ڏيڻ جوڳو بنائڻ لاءِ وقت بوقت موڙي ۽ سڌاري سگهجي .

ڇهون مسئلو آهي حڪومت جي نموني جو ، جنهن بابت ان ڳالهہ ڏانهن ڌيان ڏيو ڏنو وڃي ته حڪومت جي اها ڪهڙي طرز يا نمونو ٿي سگهي ٿو جنهن جي ذريعي سياسي نظريي جا اختلاف ميٽي يا ميساري سگهجن ؛ آيا سياسي قوت کي ڪنهن هڪڙي جٿي ۾ مرڪوز ڪري ڇڏجي يا چند جٿن تائين محدود رکجي يا عوام ۾ ورڇي ڇڏجي . يونانين اشرافيہ کي پسند ڪيو ، رومي شهنشاهت بادشاهت کي ۽ موجوده دؤر جمهوريت کي ، پر کي ان رايي جا آهن ته هرڪا صورت پنهنجو پنهنجو وارو وڃائيندي رهي ٿي. نمائندگيءَ واري نظريي ۾ به ڪيرڪهيڙ پئي آئي آهي . شروعات ۾ نوابن ، مذهبي اڳواڻن ۽ عوام پنهنجا نمائندا ٿي سوڪليا ، پر اڳتي هلي تڪبنديءَ واري نمائندگي قائم ٿي . هاڻي اقتصادي گروهن جي نمائندگيءَ تي زور ڏنو ڇيو وڃي .

ستون مسئلو آهي رياست جي ڪارگذارين جو ، جنهن بابت انفراديت جي هڪڙي پاسي گهر آهي ته فرد کي پنهنجي فعل ۾ آزاد ڇڏجي ۽ رياست کي ان ۾ گهٽ ۾ گهٽ مداخلت ڪرڻ گهرجي ، تاڪ هرڪنهن کي پنهنجين صلاحيتن آهر وڌ ۾ وڌ لاپ حاصل ٿئي . ٻئي پاسي اشتراڪيت آهي جا سڀڪجهہ رياست جي حوالي ڪري ، فرد جي آزاديءَ کي بنهہ ڪچلي

چڏڻ گهري ٿي. ان جو مطلب ٿيو ته جيڪي ماڻهو رياست مان پنهنجي مرضيءَ وارو مقصد حاصل ڪرڻ گهرن ٿا ۽ جيڪي وري ان کي ضروري بچڙائي ڪري ٿا سمجهن سي فرد جي آزاديءَ تي زور ڏين ٿا.

آخري مسئلو آهي رياستن جي لاڳاپن جو، جنهن بابت شروعاتي خيال اهو هو ته رياست فقط پنهنجي قوم ۽ مذهب ڏانهن جوابدار آهي. ڏاريا ته ان جا ويري آهن تنهنڪري ان وقت رياستن جي وچ ۾ لاڳاپن ۽ تعلقات جو سوال ئي ڪونه هو؛ پر روسي شهنشاهت جي قيام کان پوءِ پوپ يا شهنشاهه عالمي اتحاد ۽ اعليٰ اختياريءَ جو مظهر بڻجي ويا جنهنڪري بين‌الاقوامي لاڳاپن واري نظريي کي ارتقاپذير ٿيندي ٿيندي ڪئي صديون لڳي ويون. جديد قومي رياستن جي وجود ۾ اچڻ کانپوءِ سفارتي ۽ واپاري لاڳاپا وڌيا ۽ بين‌الاقوامي سطح تي جنگيون لڳيون آهن جنهنڪري بين‌الاقوامي قانون جي اصولن ۽ رواجن درجي بدرجي ترقي ڪئي آهي. رياستن جي هڪ ٻئي سان ٺهي هلڻ ۽ امن امان ۾ رهڻ واري نظريي کي هٿي آئي آهي چاڪاڻ جو سڀني قومن کي ڪنهن مناسب طريقي سان هلائڻ لاءِ ڪن قاعدن قانونن جي ضرورت محسوس ٿي آهي، ته جيئن منجهن کي اختلاف پيدا ٿين ته اهي به نبيري سگهجن.

رياست جي نوعيت وارا نظريا
(The Theories of the Nature of the State)

رياست جي نوعيت جي باري ۾ ڪيترائي نظريا پيش ڪيا ويا ۽ نتيجا اخذ ڪيا ويا آهن، جن مان ڪيئي هي آهن :

قانوني نظريو (The guristic Theory) :- هي نظريو پيش ڪندڙ آهن قانون جا ماهر جيڪي رياست کي ئي اهو قانوني وجود ڪري ٿا سڃين جنهن کي قانوني حق مليل ۽ جوابداريون عائد ٿيل آهن. ان کي پنهنجي ملڪيت آهي، هوءَ اقتصادي نظام هلائي ٿي ۽ فوجداري توڙي ديواني معاملن ۾ ڪورٽ ۾ حاضر ٿئي ٿي. ساڳي طرح بين‌الاقوامي معاملن ۾ ٻئي ڪيس قانوني حق مليل آهن.

عضوي نظريو (The Organismic Theory) :- هن نظريي موجب

رياست کي هڪ ساهواري عضويت ڪري ليکيو ويو آهي. ان جي جياپي جو دارو مدار پڻ پين ساهوارن وانگر آهي، تنهنڪري ان جو موت به ٿيندو رهي ٿو ۽ ڪيس حياتي ۽ ملندي رهي ٿي. افلاطون کي فرد ۽ رياست جي ڪمن ۾ هڪجهڙائي نظر آئي، سسيرو جي خيال ۾ رياست جي سربراهه ۽ انساني روح ۾ مماثلت آهي، هابس کي رياست ساموندي آفت ٿي نظر آئي ۽ انجون ڪمزورين بيمارين مثال لڳيون، روسو رياست جي جوڙجڪ شعبي کي دل سان ۽ ڪاروباري شعبي کي ذهن سان تشبيهه ڏني ٿو. اوٽيهين صديءَ ۾ ارتقائي نظريي جي پوئلڳن کي تہ اها مرڳوئي ڇاڻي واڻي هٿراڏو پيدا ڪيل چيز نظر آئي. ان صديءَ ۾ ان نظريي تي ڪڙي تنقيد ٿي ۽ چيو ويو تہ انساني ڪردار ۽ ڪم ۽ رياست جي ڪمن ۽ فرضن ۾ وڏو فرق آهي جو فرد، رياست جي خلاف پنهنجي مرضيءَ جو مختار آهي، هو ساڳئي وقت تي هڪ ڪان وڌيڪ انجمن جو ميمبر ٿي سگهي ٿو. رياست هڪ مان پي صورت (Form) اختيار ڪري ٿي پر انسان ساڳئي صورت ۾ رهي ٿو. مطلب تہ ساهواري ۽ رياست ۾ ڪي هڪجهڙايون تہ گهڻا اختلاف موجود آهن تنهنڪري اهڙو نظريو قبول ڪري نٿو سگهجي. ازانسواءِ ان نظريي مان ان رخ تي روشني ڪانہ ٿي پوي تہ رياست ڪي آخر ڇا ڪرڻ گهرجي. هربرٽ اسپينسر جي چوڻ موجب حڪومت ڪي انهيءَ ڪري ترقي ڏني وئي آهي تہ جيئن هوءَ امن امان قائم ڪري، شهرين جو بچاءُ ڪري ۽ پنهنجون سرگرميون فقط انهن ڪمن تائين محدود رکي جن جي لاءِ وجود ۾ آئي آهي. بلنشلي ۽ پين جرمن مفڪرن موجب ان جو ڪم آهي سماجي ترقيءَ جي ڏس ۾ وک وڌائڻ. هنن ان نظريي موجب رياست کي اهميت ڏني، فرد کي سماج تان گهوريٽي گهريو حالانڪ هي نظريو نڪي رياست جي نوعيت جي اطمينان ڏيندڙ تشريح آهي ۽ نڪي رياست جي سرگرميءَ لاءِ اعتبار جوڳو رهنما.

سماجي معاهدي وارو نظريو:- اصل ۾ هن نظريي جي ذريعي رياست جي ابتدا، نوعيت ۽ حاڪم و محڪوم جي لاڳاپن تي روشني وڌي وئي آهي. هي نظريو حقيقت ڪري يونانين ۾ ان وقت پيدا ٿيو جڏهن

يونان تي مقدونيا ۽ روم وارن جو تسلط قائم ٿيو. هنن جي هٿ مان سماجي آزادي نڪري وئي ته کين رياستي سرگرمين کان باهر رهي ڪري پنهنجي واسطي ميدان پيدا ڪرڻو پيو تاڪ هرهڪ فرد کي خوشي حاصل ڪرڻ جو وجهه ملندو رهي. "سوفسطائين" (Sophists) چيو ته رياست ماڻهن جي هڪ ٻئي کي ڏنل مجتا ۽ قبوليت جو نتيجو هئڻ ڪري قدرت جي خلاف آهي. "ايپيقورين" (Epicurean) چيو ته رياست جو مدار فرد جي ذاتي دلچسپيءَ ۽ مفاد تي آهي ۽ قانون ماڻهن جي فائدي کي اڳيان رکي ناهيو ويو آهي. اهي ئي نظريا سماجي معاهدي جي جڙ ۽ بنياد آهن. روسي قانون ۽ معاهدي جي ذريعي پيدا ٿيل ذميوارين جي بنياد تي جوڙيو ويو آهي. اڳتي هلي ان نظريي ۾ سڌارو آيو جڏهن روم جي قانوني ماهرن چيو ته شهنشاهه جي اقتدار جو مدار ماڻهن جي رضامنديءَ تي آهي. زبور ۾ اهڙي معاهدي جو ذڪر آيل آهي جيڪو رب پاڪ جي حضور ۾ حضرت دائود ۽ اسرائيلي وڏڙن جي وچ ۾ ٿيو هو. جاگيرداري نظام ۽ ان ڏس ۾ ڪافي مواد پيش ڪيو. "رواڪي" (Stoic) فيلسوفيءَ جي 'قدرت جي قانون' واري خيال ديول جي ابن ڪي 'خدائي قانون' جو اولڙو پيدا ڪري ڏنو. پندرهين صديءَ ۾ ديول جيڪا "ميل ميلاپ" يا "تاويلي" (Conciliar) تحريڪ پيدا ٿي، تنهن يورپ کان اختياريون کسي، اتي جي جماعت (Council) کي ڏني، عمومي مرضيءَ، سماجي معاهدي ۽ قدرتي حقن وارن نظرين کي نئين سر جياري وڌو. وري جڏهن بادشاهت قائم ٿي ۽ نمائنده پارليامينٽ جو رواج پيو ته خيالات ۾ ڦيرو اچڻ لڳو ۽ چاڪاڻ جو انقلابي مفڪرن، سترهين ۽ ارڙهين صديءَ ۾ خدائي حقن جي خلاف آواز اٺاري ساڳئي سماجي معاهدي کي عمومي حاڪميت، فرد جي آزاديءَ ۽ انقلاب جي حق ۾ ڪتب آندو. انهن خيالن جي اپرڻ مان انگلنڊ ۾ گهرو لڙائي لڳي، فرانس ۽ آمريڪا ۾ انقلاب آيا. اسلامي رياست پڻ سماجي معاهدي جي ذريعي وجود ۾ آئي.

هن نظريي جي مڪيه علمبردارن پنهنجو رخ اختيار ڪيو آهي. فارابيءَ جي خيال موجب انسان قدرتي طور تي جهگڙالو ۽ جهيڙاڪ واقع ٿيو آهي ۽ هن اتي ساڻ ٿي ڪئي جتي ڪيس پنهنجو فائدو نظر ٿي آيو. هن ڏاڍي

جي لڪ کــي منهن ڏيڻ لاءِ ان ڪري پنهنجا ڪي حق ، مرڪزي قوت جي حوالي ڪري ، پنهنجي بچاءُ جو رستو ڪڍيو ، چاڪاڻ جو قدرتي زماني ۾ هڪ ڪس ۽ اڻوزورائي لڳي پئي هئي جنهن ۾ جان ۽ مال جي سلامتي ۽ انصاف جو بندوبست ڪونہ هو. اهڙين حالتن کي منهن ڏيڻ لاءِ ماڻهن پنهنجا حق ڪٽي ڪنهن اعليٰ اختياريءَ جي حوالي ڪيا. لاڪ وري ان خيال جو هو تہ قديم انسان معاشرتي ۽ صلح پسند هو ۽ قدرتي زماني ۾ سينيءَ کي هڪجهڙا حق ۽ آزادي حاصل هئي، پر انصاف جو جوڳو بندوبست نہ هڻ جي ڪري سيڪنهن قانون کي پنهنجي نموني ۾ پئي سمجهيو ۽ ڪتب آندو، جنهن سان مونجهارو ۽ تڪليفون پيدا ٿي پيون جن کي دور ڪرڻ لاءِ معاهدو ٿيو ، جنهن جي ذريعي ماڻهن پنهنجا ڪجهہ حق عام اختياريءَ جي حوالي ڪيا. روسو جي خيال موجب قدرتي زماني خوشحاليءَ جو زمانو هو پر ماڻهن جسي واڌ ۽ تهذيب جي ترقيءَ جي ڪري ڪيترائي مسئلا پيدا ٿي پيا جن کي منهن ڏيڻ لاءِ هن پنهنجا حق " عام راءِ " جي حوالي ڪري معاهــدو ڪيو.

فارابيءَ جي نظريي موجب ماڻهن پنهنجي بچاءُ ۾، ڏاڍي جي لڪ کي مجموعي طور منهن ڏيڻ لاءِ ' مرڪزي قوت ' يا ' اقتدار اعليٰ ' کي ڪجهہ حق سونپيا ۽ باقي حق پاڻوٽ رکيا يعني جڏهن اها مرڪزي قوت پنهنجا فرض پوريءَ طرح بجا نہ آڻي تہ عوام کي اهو حق هو تہ هو مرڪزجي خلاف اٿي کڙو ٿي سگهو ٿي .

هابس جي نظريي مطابق هرهڪ فرد پنهنجا حق ٻين فردن جي حق ۾ ڇڏي ، حڪومت ڪرڻ لاءِ هڪ عام اختياري پيدا ڪئي جنهن کي اقتدار اعليٰ يا حاڪميت چئجي ٿو، جيڪا حقيقت ڪري ان معاهدي يا قبوليت ۾ ڏر ڪونہ هئي جنهن ڪري ان جي شرطن سان ۾ ڦٽل ڪونہ هئي. اهو اقتدار اعليٰ ان کي مطلق العنان ٿي پيو جو عوام کي سندس خلاف بغاوت ڪرڻ جو حق ڪونہ هو. هابس اصل ۾ هي نظريو پيش ٿي انگلنڈ جي اسٽوئرٽ گهرائي جي مطلق العنان بادشاهت جو طرف ونڊي ڪيو هو. هن کي اهڙو نظريو پيش ڪندي اهو خيال ٿي ڪو نہ آيو تہ حڪومت ۽ رياست ۾

جدا جدا شيون آهن ۽ رياست ۾ حڪومت کيترن ئي طريقن سان بدلائي سگهجي ٿي، بلڪ رياست جي بدلجڻ کان سواءِ به حڪومت بدلجي سگهي ٿي ۽ اقتداراعليٰ هرو پرو ڪنهن خاص شخص جي اختيارن کي نٿو چئجي.

لاڪ وري هابس کان ڦريو آهي. هن جي نظريي موجب ماڻهو، ڪنهن هڪ ماڻهوءَ يا ماڻهن جي مجموعي جي حق ۾ نہ پر عوام جي حق ۾ پنهنجي حقن تان دستبردار ٿيو. اهڙي طرح جيڪو حاڪم پيدا ٿيو سو پڻ ان معاهدي ۾ هڪڙي ڌر هو ۽ ان جي شرطن سان بڌل ٿيو. جيڪڏهن هو شرطن جي پوڻواري نه ڪري يا انهن جي پڇڙي ڪري تہ پوءِ ماڻهن کي حق ٿي پهتو تہ هو حاڪم جي خلاف پـلي بغاوت ڪن. اهو نظريو ۱۶۸۸ع واري انقلاب کي اڳيان رکي پيش ڪري انقلاب کي حق بجانب ٺهرايو ويـو هو جنهن ۾ هڪ بادشاهہ کي لاهي پٽي کي حڪومت جون واڳون سونهيون ويون هيون. ان ريت لاڪ جي هن اصول سياسي دنيا ۾ محدود بادشاهيءَ جو پڻ بنياد وڌو.

روسو جي نظريي موجب ماڻهن پنهنجا حق "عام راءِ" جي حوالي ڪري قدرتي آزادي وڃائي، شهري يا سياسي آزادي حاصل ڪئي. هن جي معاهدي موجب حڪومت کا ڌر ڪانہ هئي بلڪ حڪومت جو ڪاروبار سنڀالڻ واري، عام راءِ مطابق هلندڙ نمائندي هئي. هن نظريي ۾ رياست ۽ حڪومت جو فرق ظاهر ڪئي ٿو ۽ اختياريءَ جي منتقلي واري نظريي جي پڻ پيڙهہ ٻوي ٿي. روسو جو اقتدار اعليٰ، عمومي اقتداراعليٰ آهي.

ان بحث بعد نظر ايندو تہ سماجي معاهدي واري نظريي جديد جمهوريت جي لاءِ وات سنواري. ان فرد جي شخصيت کي برقرار رکندي ان ڪالهہ تي زور ڏنو تہ سياسي ادارن ۾ انساني ڪوشش سان ڦيرگهير آڻي سگهجي ٿي چاڪاڻ جو آخري اختياري وري عوام جي عام راءِ کي حاصل آهي. هي نظريو رياست جي ابتدا بابت کا اطمينان بخش سمجهاڻي ڏئي نہ سگهيو آهي ڇو جو اهو نظريو خيال ئي خيال آهي ۽ نہ حقيقت، چاڪاڻ جو ڪنهن به تاريخي دؤر ۾ اهڙيون ڪي حالتون موجود نہ رهيون آهن جيڪي معاهداتي

مفڪرن پيش ڪيون آهن . منطقي طور ته ان ۾ ڪيترين ئي وڏن موجود آهن جهڙوڪ معاهدي يا قبوليت جي شرطن سان فقط اهي ڏريون بڏل هوندين آهن جـن اها قبوليت ڏني هوندي، تنهن ڪري قانوني طور تي انهيءَ جي شرطن سان بيا بڏل ڪونهن؛ پيو تہ جيئن کا اهڙي اختياري هئي ڪانہ جيکا شرطن جي پوڻواري ڪرائي يا انهن جي پيڇڙيءَ جي صورت ۾ پنهنجو صحيح آخـري فيصلو ڏئي سگهي وغيره .

عينيت وارو نظريو (The Idealistic Theory)

هن نظريي ڪي مختلف نالن سان سڏيو وڃي ٿو جهڙوڪ "تصورڪل" وارو نظريـو، " عقل ڪل " (Perfected Rationality) وارو نظريو، "مطلق العنانيت" وارو نظريو ۽ "فيلسوفائو" نظريو. هي نظريو يوناني مفڪرن. افلاطون ۽ ارسطوءَ جي نظرين تي ڪڙو ڪيو ويو آهي. هنن مفڪرن جي خيال ۾ فرد پنهنجي بهترين زندگي ۽ ان جـو اعليٰ مقصد فقط رياست ۾ رهي ڪري ماڻي سگهي ٿو. افلاطون، "فيلسوف بادشاهہ" (Philosopher King) جو تصور پيش ڪندي هن ڪي سيئي اختياريون سونهيي ٿو ڇڏي، چاڪاڻ جو اهڙو حاڪم جيڪو به قدم ڪٽندو سو سياڻپ ۽ منطق مطابق هوندو ۽ رياست جي لاءِ لامحالا مفيد ثابت ٿيندو. اڳتي هلي روسو، عوام ڪي عام راءِ جي وس ۾ رکي، ان نظريي جي آبياري ڪئي. جرمني ۾ وري ڪانٽ، نطشي، فشطي ۽ هيگل ان نظريي جي تائيد ڪئي. انگلنڊ ۾ ٽي.ايڇ. گرين، بريڊلي ۽ بوزانڪي ان نظريي ڪي نئون لباس پهرائي، فلاحي رياست جو مظهر بڻائي ڇڏيو.

ان نظريي مطابق رياست ذريعو نہ، بلڪ بذات خود هڪ مقصد آهي، ان ڪري مڙيئي اختياريون ڪيس حاصل آهن. رياست کان غلطي ٿي نٿي سگهي تنهنڪري ان جو هرهڪ حڪم بنان ڪنهن چون و چرا جي مڃڻ گهرجي. ان جون گهرجون ۽ مفاد، فرد جي گهرجن ۽ مفادن کان اعليٰ ۽ ارفع ٿين ٿا تنهنڪري ان جي خلاف بغاوت ڪرڻ نٿي جڳائي. ان نظريي جا علمبردار ايتري قدر به چون ٿا تہ رياست طاقت جو پيو نالو آهي، جنگ ضروري ۽ اٽر آهي ۽ رياست انهن قانونن سان بڏل ڪانهي جيڪي ڪنهن

ٻ ريٽ انجي راهه ۾ رڪاوٽ ٿي سگهن ٿا. ازانسواءِ اعليٰ تهذيب جو فرض آهي تہ هوءِ پنهنجو تمدن ضعيف ۽ ڪهٽ درجي وارن ماڻهن مٿان پکيڙي ۽ مڙهي ڇڏي.

هي نظريو نهايت خطرناڪ آهي ڇاڪاڻ جو اهو فرد کي رياست اڳيان پيڇلتڪائو ۽ رياست کي وحشي ۽ اڳرائي پسند بڻايو ڇڏي. ياد رکڻ گهرجي تہ هيگل ان نظريي کي چوٽ چاڙهي ڇڏيو پر انگريز مفڪرن خاص ڪري گرين ان نظريي کي اهڙي طرح تراشيو ۽ خراشيو جو اهو ساڳيو نظريو فلاحي رياست جو مظهر بڻجي ٻيو. هيگل رياست کي اهو اختيار ڏنو تہ هوءِ نہ رڳو ملڪ جي لاءِ قانون جوڙي پر ماڻهن جي واسطي ٻ اخلاقي ضابطو تيار ڪري ، پر گرين چوي ٿو تہ اخلاق ۽ قانون ٻ ڌار ڌار شيون آهن ۽ رياست کي اخلاقي ضابطو ناهڻ جو حق ناهي ، بلڪ انجو فرض آهي اخلاقي ضابطي جي حفاظت ۽ سنيال ڪرڻ. هو وڌيڪ چوي ٿو تہ رياست نڪي مطلق‌العنان آهي نڪي هم‌گير. هوءِ اندروني توڙي بيروني ٻنهي حيثيتن سان پابند آهي پر عوام کي حقن ڏيڻ واري معاملي ۾ هو ٻ رياست کي وسيع اختياريون ڏئي ٿو ڇڏي. بريڊلي ۽ بوزانڪي وري وڃيو هيگل کي ويجها پون. بريڊلي چوي ٿو تہ هرهڪ سماج وٽ پنهنجو پنهنجو اخلاقي ضابطو ٿئي ٿو ۽ ان حيثيت ۾ هو رياست کي اخلاق‌ساز ڪري ٿو سڃي. بوزانڪي جو ٻ ساڳيوئي حال آهي. مطلب تہ ان ريت هيگل جيڪڏهن جرمن قوم کي اهميت ٿو ڏئي تہ بوزانڪي ۽ انجا همنوا وري انگريز قوم کي اهم ٿا سمجهن.

سياسي نظريي جي قدرو قيمت
(The Value of Political Theory)

گيٽل لکي ٿو تہ بعضي ان ڳالهه تي زور ڏنو وڃي ٿو تہ سياسي نظريو ، ٻين قياسي ۽ خيالي نظرين وانگر حقيقت کي نظر انداز ڪري ٿو ، تنهنڪري استعمال ۾ نٿو اچي سگهي. هو غيرحقيقي ۽ خطرناڪ مطلق‌العنان ويچارن ۽ قانوني ڏندڪٿائن کي ڪم آڻي ٿو. سياسيات ۾ نظريي ساز کي اهڙن ويچارن وارو سمجهيو وڃي ٿو جيڪي ٽيڙ جوگا نہ هوندا آهن

۽ نظرين ۾ دلچسپيءَ کي گھٽو ڪري ويجھڙائيءَ ۾ برپا ٿيندڙ انقلاب يا بري نموني ۾ هلندڙ رياست جي نشاني يا پيش خيمو ڪري چاتو. وڃي ٿو. هڪ طرف ائين آهي ته جيڪي نظريا وڌيڪ وقت جيئرو رهيا آهن تن پنهنجي نموني ۾ ڪمائتا هجڻ جي ڪري ترقيءَ جي راه ۾ رندڪ وڌي آهي، ازانسواءَ مبهم ۽ غيرموزون مذهبي خيالات پڻ مونجھارو پيدا ڪيو آهي. ٻئي طرف وري جيڪي انقلاب سياسي اصولن جي بنا تي آيا آهن تن انسان ذات کي وڏو فائدو پهچايو آهي. لائق مفڪرن جيڪي نظريا ڏنا آهن تن فرد جي آزادي، جمهوريت ۽ بين‌الاقوامي انصاف جي ترقيءَ ۾ حصو ورتو آهي.

سياسي ويچار ان لحاظ کان بي قدر ڪرڻ جوگو آهي جو ان سياسي اصطلاحن جي معنيٰ ۽ مفهوم کي چٽو ڪري ٻيهاريو ۽ مڪمل سياسي تحريڪن جي اصل مطلب کي اجاگر ڪري، تاريخ کي سمجھڻ ۾ مدد ڏني آهي. هن وقت جا سياسي اصول جيڪي اصل ۾ سياسي فڪر جي ارتقائي صورت آهن سي ٻڌائين ٿا ته پراڻي زماني ۾ ماڻهن جو ڪهڙين ڳالهين ۾ اعتبار هو ۽ انهن ڇا ٿي گهريو، يا انهيءَ اعتماد ۽ خواهش کي انساني ضمير ڪهڙي شڪل ڏني ڇاڪاڻ جو جيئن ئي انسان ۾ سياسي شعور ٿو جاڳي ته کو نه کو نظريو اچيو سندس سياسي ڪردار جو بنياد ٻڌجي. تنهن کانسواءَ حڪومت جي تنظيم ۾ جيڪا شعوري قيرڪهير ٿئي ٿي يا هو پنهنجي نيتيءَ موجب جيڪو به قدم کڻي ٿي، سو ڪنهن نه ڪنهن اهڙي سياسي اصول تي مبني ٿئي ٿو جيڪو حال جي حالتن ۽ گهرجن سان ٺهڪندڙ ٿيندو آهي، ڇاڪاڻ جو اهو سياسي نظريو، ٻئي فيلسوفاڻي فڪر وانگر، اعليٰ ذهن جي حاصلات جو نمائندو ٿئي ٿو. اها به قدرتي ڳالهه آهي ته ذهين انسان جنهن اختياريءَ هيٺ زندگي گهاريندو آهي تنهن جي تنظيم ۽ سرگرمين کي سمجھڻ جي ڪوشش به ڪندو آهي ۽ ان‌تي پڻ ويچار ڪندو آهي ته سياسي وجود جي بهترين شڪل کهڙي ٿي سگهي ٿي. ائين به آهي ته هر دؤر جي سياسي مفڪرن جهڙوڪ افلاطون، ارسطو، روسو، مل وغيره فيلسوفيءَ جي سياسي پهلوئن تي ويچار ٻڌي ڪيو آهي، تنهن ماڻ سڌ پوي ٿي ته

سياست ۾ به اعليٰ ذهن جو عمل دخل رهيو آهي. مطلب ته جيڪڏهن سياسي ارتقا ٿيڻوئي هو ۽ ان ۾ انساني ڪوشش ۽ مقصدن حصو نه ورتو هجي ها ته سياسي نظريو فقط تعليم گاهن جو درس بڻجي رهجي وڃي ها پر جڏهن اهڙي ڪُڙ ڪوٽ ڪرڻ سان انسان پنهنجي سماجي منزل ماڻي سگهي ٿو ته پوءِ انسان جي ترقيءَ ۾ سياسي نظريي کي اهميت حاصل ٿي سگهي ٿي.

باب ستون

سياسي ۽ سماجي تابعداريءَ جا سبب

1- Bryce's View and other Grounds. ۱- برائيس جو خيال ۽ ٻيا سبب.

2- The Future of Obedience. ۲- تابعداريءَ جو مستقبل.

3- Laski's View. ۳- لاسڪي جو خيال.

4- Cole's View. ۴- ڪول جو خيال.

5- Obedience in a Islamic State. ۵- اسلام ۽ رياست جي تابعداري.

منڊي- پهريائين پهريائين انسان کي اها گالهه صاف ڪرڻي آهي ته "تابعداري" (Obedience) چا کي ٿو چئجي؟ تابعداري چئجي ٿو ٻئي جي فرمانبرداري ڪرڻ کي يعني ته انسان پنهنجو پاڻ کي ڪنهن خاص مقصد واسطي، اڳلي جي اڳيان نوڙائي ڇڏي. اصل ۾ ٻئي جي اطاعت يا فرمانبرداري ڪرڻ انسان جي جبلت ۾ داخل آهي، پر ڇو؟ اهو ان ڪري جو انسان جي خمير ۾ مٽي، پاڻي ۽ گرمي شامل آهن. گرميءَ جي ڪري منجهس هٺ، وڏائي، خودپسندي ۽ خود نمائيءَ جهڙا جذبا اپرندا رهن ٿا. مٽيءَ جي ڪري منجهس نوڙت ۽ عاجزي آهي ۽ پاڻيءَ جي ڪري وهڪرو. اهوئي سبب آهي جو ماڻهوءَ ۾ ڪڏهن هٺ ۽ تڪبر گهر ڪريو ويجي ته ڪڏهن هو وري اهڙو نماڻو، نڙت وارو ۽ عاجز ٿو نظر اچي جو چا چئجي، مطلب ته جذبات وهيٽو آهي تنهنڪري منجهس ڊپ ۽ خوف ۽ پيدا ٿئي ٿو ته لوڀ ۽ لالچ ۽. انهن جذبن جي ڪري هو فرمانبردار ۽ رهي ٿو ته سرڪش ۽ ٿيو پوي.

اهو ۽ ڏٺو ويو آهي ته انسان اڪيلي سر پنهنجون سمورين ضرورتون پورين ڪري نٿو سگهي تنهن ڪري جيڪو ۽ هنجون اهي ضرورتون ۽ احتياج پورا ڪري ٿو تنهن جي هو فرمانبرداري ۽ اطاعت ڪري ٿو. ازانسواءِ انسان جو اندر جڏهن کا اهڙي شي پسي ٿو جا کيس سمجهه ۾ نٿي اچي يا حيران ڪريو ڇڏي ته هو ششدر ٿي ڪري، ان کي پاڻ کان وڌيڪ طاقتور سمجهي، ان جي اطاعت ۽ فرمانبرداريءَ ۾ لڳي، پنهنجي اندر کي آٽت ڏيڻ لڳي ٿو. عام طور تي ڏٺو ويو آهي ته هو ان شي جي اڳيان جهڪي ٿو جنهن جي منجهس گهٽتائي يا تمنا هوندي آهي. اهوئي سبب آهي جو هيٽو ڏاڏي جي، غريب امير جي، شاگرد استاد جي، اولاد مائٽ جي، رعيت بادشاه وغيره جي اطاعت ۽ فرمانبرداري ڪري ٿي. ڪي شخص ائين ۽ چوندا آهن ته اسين ڪنهن جي اطاعت ڪونه ٿا ڪريون، ڪنهن جا ۽ غلام ڪونه آهيون ۽ اسان تي ڪنهن جو ۽ زور ڪونه ٿو هلي. پر اها انهن

جي شديد غلطي آهي جيڪا تابعداري ۽ اطاعت جو صحيح مفهوم نہ سمجهڻ ڪري پيدا ٿئي ٿي. هو سمجهن ٿا تہ تابعداري ۽ اطاعت رکو ڏارين جي ڪبي آهي پر ائين ڪونهي. انسان ويچارو تہ پنهنجي مرضيء ۽ خواهش جو تابعدار ٿيندو آهي. هاڻي اسين تابعداريء جي معنيٰ ۽ سمجهاڻي ڏيڻ بعد اچون ٿا سياسي ۽ سماجي تابعداريء جي سببن تي.

برائيس جو خيال:- برائيس (Bryce) عام اطاعت ۽ پابنديء جا ٻہ سبب ڏنا آهن (۱) قوت، دٻ ۽ دٻاءُ ۽ (۲) رضامندي يا سمجهہ يا معاهدو.

ٻهرين سبب جي ڪري ماڻهن ۾ اهو خيال ويٺل آهي تہ رياست ڪانئن ڏاڍي آهي جا متانئن دٻاءُ آڻي يا سزا ڏئي سگهي ٿي جنهن جي اڳيان هو هرحال ۾ بيوس ۽ ڪمزور آهن. هو ان دٻ ۾ رياست جي اطاعت ۽ انجي قانونن جي پابندي ڪن ٿا ۽ ڪين انهيء ۾ ٿي پنهنجي ڀلائي ۽ عافيت نظر اچي ٿي. انسان جي نفسيات ٻہ اهائي آهي. هابس ۽ بينٿم ٻئي انهيء خيال جا وڏا حامي آهن.

ٻيو سبب آهي سندن مرضيء موجب ڪيل معاهدي جو. هو سمجهن ٿا تہ جڏهن رياست جي وجود ۾ اچڻ ۽ حڪومت جي ٺهڻ جو اهو سبب آهي تہ ان مان گڏيل ڀلائيء جا ڪم ٿيڻ ۽ سندن عزت ۽ آبرو، جان ۽ مال جي حفاظت ٿئي تہ پوءِ مٿن اهو فرض عائد ٿئي ٿو تہ هو ٻہ رياست جا فرمانبردار ٿي رهن ۽ ان جي قانونن جي پابندي ڪن تہ جيئن هر ڪنهن جو ڀلو ٿئي ۽ سيڪو سک جي نند سمهي سگهي. اهڙي قسم جي اطاعت ۽ پابنديء ۾ سيني جي چڱائيء جو سوال آهي تنهن ڪري سيني کي رياست جي تابعداري ۽ فرمانبرداري ڪرڻ ڄڳائي. اهڙي فرمانبرداري، انسان دٻ يا خوف وچان نٿو ڪري پر ان جو بنياد سمجهہ ۽ شعور تي رکيل آهي. روسو ٻہ ان خيال جو حامي آهي.

هاڻي جيڪڏهن مٿين ٻنهي سببن تي ويچاربو تہ هرهڪ سبب ۾ ڪي قدر سچائي نظر ايندي پر جي ڪوبہ هڪڙو طرف ونبو تہ ان ۾ مڪمل سچائي ڪانہ ڏسبي، چاڪاڻ تہ جيڪڏهن ماڻهو، دل سان رياست جي اطاعت نہ ڪندا بلڪ خوف ۽ دٻ وچان تابعدار ٿيو پيا هلندا تہ نيٺ انهن

جون دليون يا تہ هراسجي کوسائجي ويندين يا منجهن ان ڏاڍ ۾ خوف مان جان ڇڏائڻ جو ڪو رستو ڳولهي لهڻ جو جذبو پيدا ٿيندو. اهڙيءَ حالت ۾ ماڻهو مخالفت يا بغاوت ڪرڻ لڳندا، پر جي ڪين پڪ هوندي تہ سمورو ڪم بنا ڪنهن ڏاڍ ۾ ظلم جي قرب سان ٿيندو ۽ سندن جائز گهرجون ۽ ضرورتون پوريون ٿيندين رهنديون تہ پوءِ هو نهايت وفادار ۽ فرمانبردار ٿي رهڻ پسنجو فرض سمجهندا. هونئن ب ٻ ڪ جي زور تي گاڏو ڪيستائين گهلي سگهبو؟ انجي برخلاف جيڪا بي صورت پيش ڪيل آهي تنهن ۾ رضامندي ۽ معاهدو اصل عناصر آهن. سچ آهي تہ معاهدو هڪڙي وقتي شي ٿئي ٿو جنهن جو مدو پورو ٿيو تہ پوءِ ان جي پابندي ڪرڻ لازمي نٿي رهي. ان ريت معاهدو پورو ٿيو تہ رياست ب پوري ٿي ويندي، پر اسان ڄاڻون ٿا تہ رياست هڪڙو قدرتي ادارو آهي جنهن سان انسان جو لاڳاپو لازمي ۽ دائمي آهي. انهيءَ اداري سمي پئي ترقي ڪري موجوده صورت اچي ورتي آهي جنهن ۾ عام ماڻهن جـي پـلائي، بهتري ۽ بهبودي سمايـل آهـي.

هاڻي ڏسڻو آهي تہ اسين اهڙين سماجي ريتن ۽ رسمن جي پابندي ڇو ٿا ڪريون، جن مان اسان کي ڪو خاص فائدو ڪونهي يا حڪومت جا فرمانبردار ٿي ڇو ٿا گذاريون حالانڪ اسين ان سان پوريءَ طرح متفق ب نہ هوندا آهيون. ان ڏس ۾ لارڊ برائيس پنجن سرخين هيٺ بحث ڪري (الف) لاغرضـائي (ب) لحاظ يا احترام (ج) همدردي (د) ڊپ يا انديشو (ه) عقل ۽ شعور (دليل).

(الف) لا غرضائي (Indolence) :- گهڻو ڪري انسان پاڻ تڪليف وٺي ڪو ڪم گهٽ ڪندو آهي. سڪئي ستابي طبقي جي تہ اها حالت آهي جو هو ٻابر بعيش ڪوش ڪ عالم دوباره نيست، جي مصداق آسائش ۽ آرام سان حياتي گذارڻ چاهيندو آهي. ڪي ڪي هوندا آهن جي ڪم ۾ رڌل رهڻ گهرندا آهن ۽ واندي ڪي شيطان جي ٻڌهي سمجهندا آهن. ائين سو آهي تہ ڪي اهم گهڙيون، ڪي لازمي گهرجون، ڪي اٿر حالتون ۽ ڪي دل ڪي ٽڪيندڙ خيالات ماڻهوءَ ڪي لاچار چست ڪريو ڇڏين ۽

کانئس کم وٺن ٽا پر هروقت ۽ هرکنهن سان اهو اصول لاڳو ٿي نٿو سگهي چاکاڻ جو هو عام طور تي تکليف کان ڪني ڪترائين ۽ عيش ۽ آسائش ۾ گهارڻ گهرن ٽا ، تنهنڪري گهٽا ڪم ٻين جي حوالي ڪريو ڇڏين جيڪي هوند ٿوري تکليف وٺڻ سان هو پاڻ ڪري سگهن . اهي ڳالهيون ڪجهه آسود گيءَ، ڪجهه طبعي لاڙي ۽ ڪجهه حالتن جي تقاضا جي ڪري پيدا ٿين ٿيون . جيڪڏهن ڪي اهڙا ڏکيا ڏينهن اچيو ۽ وڃن تہ هو ويهي ٽا استقبال ڪي تڪين ۽ تورين . هو پوء اهو اندازو لڳايو وٺن تہ جيڪڏهن موجوده حالتن کي بدلائڻ لاء ڪوشش ۽ جدوجهد ڪبي تہ ڪيترا نہ سياسي ۽ سماجي سور سهڻا پوندا، جن کي ڏسيو ڪنيو سان ڪن. هونئن ہ ڪنهن ڳالهه جي خلاف اٿي ڪڙو ٿيڻ لاء ڪوشش ۽ جدوجهد ، محنت ۽ چستي ، همت ۽ چوڪسي جي ضرورت آهي ۽ ٿورا ڪي مائيءَ جا لال هوندا آهن جن ۾ اهي مڙيئي خوبيون اچي ڪٺيون ٿيندیون آهن . اهو سبب آهي جو ماڻهو گهڻو ڪري رياست جي چئي يا سماجي ضابطي ۾ رهندا آهن جو هو سمجهندا آهن تہ حياتي گذارڻ جو سولي ۽ سولو رستو اهوئي آهي پر جيڪي وري سوچي سمجهي، تکليف وٺي ڪم ڪري سگهندا آهن، سي سدائين اڳي ڪان اڳرا هوندا آهن ۽ باقي ماڻهن جي اڳواڻي ۽ رهبري ڪندا رهندا آهن .

(ب) لحاظ يا احترام (Deference) :- انسان جي دل ۾ اڳلي جي عزت ۽ احترام، لحاظ ۽ ادب ڪيترين ئي ڳالهين جهڙوڪ علم عرفان، سماجي حيثيت ۽ اخلاقي سونهن، قوت ۽ رعب و تاب وغيره ، جي ڪري پيدا ٿي وجي ٿو . اهوئي سبب آهي جو محمدعلي جوهر ۽ محمدعلي جناح ، مهاتما گانڌي ۽ گاما پهلوان جهڙن ڪي نہ رڳو اڄ ہ عزت جي نگاهه سان ڏٺو وجي ٿو پر متن فخر ڪيو وجي ٿو . اهڙين شخصيتن لاء ماڻهن جي دلين ۾ جايون هوندیون آهن ۽ هو مٽائڻ جان ۽ مال پڻ قربان ڪرڻ کان ڪين ڪيهائيندا آهن . پاڪستان پڻ اهڙين ئي شخصيتن ۾ اعتماد رکي جدوجهد ڪرڻ جو نتيجو آهي ، جن جي علم و فضل، ڏاهپ ۽ تدبر ، سچائيءَ ۽ نيڪ نيتيءَ ۾ شڪ ئي ڪونہ هو . ان ريت ماڻهو پاڻ ڏانهن نهاري

اعليٰ شخصيتن جي ڪم ۾ ڪردار کان مرعوب ٿي، چپچاپ ۽ انهن جي عزت و اعترام يا لحاظ ۾ ادب ڪندا آهن .

(ج) همدردي (Sympathy) :- انسان جذبات وهيٽو آهي . ان جي ڪري منجهس اهڙن ماڻهن ، گروهه ، جماعت ۾ خاندان وغيره لاءِ دلي همدردي پيدا ٿيندي آهي جن جا جذبا، هنجي پنهنجن جذبن سان ملندڙ جلندڙ ۽ ترجماني ڪندڙ هوندا آهن يا جن سان سندس دل ڪي اطمينان ۽ آٿت ملندي آهي . طبقاتي شعور ، جماعتي روح، طرفداري ۽ حب‌الوطنيءَ جو بنياد به انهيءَ همدردي واري جذبي تي رکيل آهي . ازانسواءِ انساني جبلت ۾ خصلت ۾ اها ڳالهه سمايل آهي ته پاڻ جهڙن سان ڳڏجي سڏجي رهي ۽ انهن کي پائين . اها هڪ شعوري ڇڪ آهي . اهوئي سبب آهي جو انسان شعوري طور پاڻ تي ڪي سماجي ۽ سياسي پابندين کٽي عائد ڪيون آهن ۽ انهن جي تابعداريءَ ۾ لڳو رهي ٿو ، ڇو جو ڏسجي پيو ته پيا جيڪي اسان جهڙو جذبو رکن ٿا ۽ جن سان اسانکي همدردي آهي، سي پڻ اهڙائي پابند ۽ فرمانبردار آهن .

(د) ڊپ يا انديشو (Fear) :- دهشت ۽ ڊپ جي ڪري وڏن وڏن جا ڏيل ڏريو پون . اهو اهڙو ذريعو آهي جنهن جي ڪري بدمعاشن، لوفرن ۽ اٺانگن ماڻهن تي ضابطو رکي سگهجي‌ٿو، نه ته جيڪر هو وڻ ئي نه ڏين. پر اها دهشت ۽ دم ، خوف ۽ انديشو وقتي ڪم ڏئي ٿو، ان کي هميشگي حاصل ناهي تنهن هوندي به وقت سر سرڪشن جا سر نوڙيو پون ۽ هو به فرمانبردار ٿيو پون . هونئن به ڏاهن جو چوڻ آهي ته :

" لاڏي هجي لوڙهي ۾ رهڻ لاءِ ڪکن جي ،
دشمن کي مگر ڏيکارجي لوڏ لکن جي . "

سو ملڪ ۽ ملت جي خلاف ڪم‌ڪندڙ ۽ سماج دشمن عناصر جي واسطي اهوئي هڪڙو ڏکو آهي جو ڪم ڏيو وڃي نه ته جيڪر هو سموري رياست ۾ رڻ ٻاري ڏين. جتي سرڪشن لاءِ سونٽو آهي اتي جو عوام تابعدار نه ٿيندو ته پيو ڇا ٿيندو ؟

(ه) دليل (Reason) :- انسان ڊپ ۽ دهشت جي‌ڪري وقتي پابندي

ڪري ٿو پر عقل ۽ شعور جي ڪري جڏهن دليل ڏوڙائي ، ماحول جو جائزو ٿو وٺي ته ڪيس معاملي جي لڳائيءَ ۽ چڪائيءَ جي پروڙ پوي ٿي . هو انهيءَ دليل ۽ پروڙ جي بنا تي پڻ سياسي ۽ سماجي پابنديون قبول ڪري ٿو، چاڪاڻ جو بقول برائيس (۱) دليل ذاتي خواهشن کي طاق تي رکڻ ۽ ذاتي مفاد تي وري عام مفاد کي ترجيح ڏيڻ جو سبق ڏئي ٿو (۲) دليل اسان کي امن و امان جي قدروقيمت پڌائي ۽ ياد ڏياري ٿو ته ان کانسواءِ ايڏي ڪا ترقي ٿي ڪانه سگهندي (۳) دليل اسان ۾ سهپ جو مادو پيدا ڪري ٿو ۽ اسين برابون ان ڪري ڪٽيو قبول ڪريون ته نيٽ سچائيءَ ۽ نيڪي جي سوچ ٿيندي، بچڑائي ختم ٿي ۽ مصيبت ٽري ويندي (۴) دليل اسان کي ان ڳالهه تي آماده ڪري ٿو ته موجوده اقتدار ۽ قانون کي قبول ڪيو وڃي چاڪاڻ جو ان جي خلاف اٿي ڪڙي ٿيڻ جي ڪري جهيڙو جهٽو وڌندو ، ماڻهو مرندا ۽ ويڃا وڌندا. ٿوري مصيبت جي بدران گهڻي تڪليف سهڻ پڻ عقل جي خلاف آهي (۵) جتي گهٽائي ڏاڍ تي سندرو ٻڌيو ٻيڻي هوندي، اتي دليل ٿورائيءَ کي ان ڳالهه تي آماده ڪري ٿو ته اهڙو ڪو قدم نه کڻجي جو گهٽائي مڇرجي پوي، تنهن ڪري ان کي سچائڻ جو بهتر طريقو اهو آهي ته ساڻن صبر ۽ سانت ۾ ڳالهيون ٻولهيون هلائي ڪم ڪيجي.

مٿي بيان ڪيل سببن کانسواءِ ٻيا ٻ ڪي سبب آهن جهڙوڪ عادت، مفاد، تنظيم ۽ رايو، جن جي ڪري پڻ ماڻهو پابندي ۽ تابعداري قبول ڪري ٿو.

عادت (Habit):- ڏاهن جو چوڻ آهي :

" عادت نه مٿي عادتي ، علت مور نه جاءِ،
اٺ پوي ڪٽڪ ۾ ته ڪندا چڻ چڻ ڪاءِ."

سو ماڻهو عادت سولائيءَ سان نه مٽائيندو آهي. اهو ان ڪري ٻ ٿي ٿو جو ٻاراڻي وهيءَ کان وٺي اسين پنهنجي مائٽن ، استادن ، وڏڻن، ڏاهن ۽ عالمن ۽ جهونين عزت پرين ريتن ۽ رسمن جي پنهنجي‌ليکي عزت ڪندا اچون ٿا، جا ڳالهه اسان جي زندگيءَ جو جزو ٻڌجي وڃي ٿي

۽ ائين ڪرڻ جي اسان ۾ عادت پئجو وڃي، جنهن ۾ انس ۽ قرب شامل ٿئي ٿو. ساڳئي نموني ۾ اسين پنهنجي ابي ڏاڏي وانگر رياست ۽ حڪومت جي قانون جي پابندي ڪندا ٿا اچون، جنهن ڪان هروپرو ڦرڻ ۽ هٽڻ جو خيال ڪونہ ٿو اچي، چو جو اهي ڳالهيون اسان جون فطرت ثاني بڻجيو وڃن.

(ز) مفاد (Interest) :- هرڪو ماڻهو پنهنجو فائدو ڳوليندو ۽ نفع و نقصان سوچيندو آهي. هو سوچيندو آهي ته هلندي۽ وارن جي لڙهہ لڳي، پنهنجو الو سڌو ڪري وڃجي ته بهتر، ٿوري ڪئي گهٽو ڪجهہ، ٿي پوي ته واهہ واهہ، تنهنڪري هو حڪومت ۾ اقتدار واري۽ ڏر جو پاسو وٺي پنهنجو ڪم ڪيندو آهي ۽ ان جي ڪري ڪيس حڪومت جو تابعدار ۽ فرمانبردار رهڻو پوي ٿو.

(ج) تنظيم (Discipline):- اهڙو ماڻهو ڪنهن نہ ڪنهن تنظيم ۾ رهندو اچي ٿو ۽ ڪوشش ڪندو آهي ته اها قائم رهي ۽ ان ۾ ڪا گڙبڙ پيدا نہ ٿئي؛ اهوئي سبب آهي جو هو نہ رڳو پنهنجي ڪٽنب، سڪول ۽ مذهبي جماعتن جي اصولن ۽ قانونن جي پابندي ڪندو آهي بلڪ انهن تنظيمن کي برقرار رکڻ پنهنجو اخلاقي فرض ڪري ڇاڏندو آهي، جنهن ۾ سندس ضمير کي وڏو دخل هوندو آهي.

(ط) عام راء (Opinion):- هن ڏس ۾ ماڻهن جو عام رايو ۽ وڏي اهميت رکي ٿو ڇاڪاڻ جو انهن ۾ جڏهن ڪا ڳالهہ گهر ڪريو ٿي وڃي ۽ هو ان کي خراب يا چڱو سمجهڻ لڳن ٿا ته انهن جي ان عام راء کي بدلائڻ لاء وڏي پروپئگنڈا ۽ جاکوڙ ڪرڻي پوندي آهي.

سموري بحث کي سميٽيندي "هولڪومبي" (Holcombe) جي لفظن ۾ ائين ڪٿي چئجي ته عام ماڻهو رياست جي قانون کي اهڙي طرح مڃي ٿو جهڙي طرح پين اختياري۽ وارن جي چئي ۾ رهي ٿو. ائين ڪرڻ هن لاء قدري قدرتي آهي ته قدري ڊپ وچان ٿئي ٿو جو قدرتي طور اها ڳالهہ ڪيس مناسب پڻ لڳي ٿي.

تابعداريءَ جو مستقبل
(The Future of Obedience)

موجوده دور جو سماجي ڪردار، سمي پٽي بدلجي ويو آهي، تنهن ڪري تابعداري جو اهو نمونو ڪونہ رهيو آهي ۽ پنهنجو اڳوٽو اثر ڇڏيندو وڃي. هن وقت جمهوريت جي ترقيءَ سان گڏوگڏ پراڻين رسمن ۽ رواجن، عقيدن ۽ اعتقادن، شعور ۽ سمجهہ، ڪردار ۽ ڪارڪردگيءَ ۾ ڦيرو اچي ويو آهي. ماڻهو اهڙا سادا ۽ اپوجهہ ڪونہ رهيا آهن جو بادشاهہ کي خدا ڪري سمجهن ۽ ملن، پادرين ۽ برهمڻ جي سڃي ۾ پڌجي وڃن يا ڏنبي جو مقابلو نہ ڪن. هي اهو دور آهي جنهن ۾ سيڪو پنهنجو حق گهري ٿو. جتي نواب ۽ جاگيردار جمندائي ليڊر هٿا اتي مزدور ۽ ڪميڪاسبي پڻ عوام جا اڳواڻ ٿي اڀري آيا آهن. ووٽ جي وڏي اهميت ٿي پٽي آهي حالانڪ چالاڪي ۽ پئسي هار سندن رستي ۾ اچي ٿي تہ بہ زماني ويساهہ وسوڙيل نہ رهيو آهي، تنهنڪري تابعداري ۽ اطاعت جي اصولن ۾ پڻ فرق اچي ويو آهي؛ ويتر جمهوريت ۽ آزاديءَ جو زوردار غلط پرچار، ماڻهن جي ذهنيت ۾ بغاوت ۽ نافرمانيءَ جو جذبو پريندو رهي ٿو. هرڪو ماڻهو پاڻ کي حاڪم ۽ تابعداريءَ کي غلامي سمجهڻ لڳو آهي. سائنس جي ترقيءَ جي ڪري ذهني ترقي ۽ خود اعتمادي وڏي وئي آهي ۽ اخلاقي توڙي روحاني قدرن جو انت اچي رهيو آهي. بقول برائيس معلومات جي واڌ، ذهني ترقيءَ ۽ انسان جي وڏي تجربي جي ڪري، اطاعت ۽ تابعداريءَ جو لازمي طرح زوال اچڻ گهرجي ۽ حڪومت جو ضابطو گهٽجي ويندو يا وڃي مٽاڇرو رهندو. ان ڪري وچولي درجي جو ماڻهو ۾ تابعداري ۽ پابندي قبول ڪرڻ لاءِ تيار ناهي. اهوئي سبب آهي جو "فاگيٽ" (Faguet) جمهوريت کي "نااهليءَ جو مسلڪ" (The Cult of Incompetence) ڪري سڏيو آهي. ماڻهن ۾ وڏڻ يا پڙهيلن ڪڙهيلن لاءِ عزت، ضابطي ۽ لحاظ جو شعور ۽ جڳن کان عزت‌پرين رواجن ۽ ادارن جو قدر ڪونهي. مطلب تہ زندگيءَ جي هرهڪ ڏس ۾ پابندي ۽ اطاعت جو مفهوم فنا ٿيندو وڃي. اهو سڀ انڪري ٿيو آهي جو هيڏيون ساريون ترقيءَ جون راهون

کلندي ۽ انسان کي اطمينان کونهي. هرطرف بيقراري، بيآرامي ۽ بيچيني جي پکڙجڻ کري ماڻهوءَ جي دل کي اها آڏست ۽ سکون ملڻ مشکل ٿي پيو آهي. ان صورت ۾ مستقبل ۾، تابعداري ۽ اطاعت جي کهڙي صورت وجي رهي تنهن بابت پک سان کجهہ چئي نٿو سگهجي. البت تصوير جو پيو رخ کجهہ اميدافزا آهي. چاکاڻ جو ماضيءَ ۾ انسان انڊي پيرويءَ ۾ لڳل هو پر انجو مدار سوچ ويچار، عقل ۽ فهم تي آهي جنهنکري ماڻهو جيکو ۽ قدم کڻڻ ٿا سو نهايت ذميداريءَ سان ٿا کڻن. هو هرهڪ سياسي توڙي سماجي مسئلي کي ڏيان سان حل کرڻ گهرن ٿا. هو حکومت جي اطاعت ۽ انجي قانون جي پابندي ان کري کرڻ ٿا کن جو کين فقط ڏنڊي جو ڊپ آهي بلڪ هو ان ۾ سڀني جي ڀلائي ۽ عام ڀلائيءَ کي ۽ ڏسن ٿا. هو اگهور نند مان جاڳي پيا آهن ۽ هرهڪ کم چنڊي چاڻي پيا کن، جنهن ڪالهہ جا اسين عادي ناهيون ۽ اها اسان کي انسهائينڊ ۽ ڏکي پئي لڳي. ان مان ڏسجي پيو تہ پابندي، خوف ۽ لحاظ جي بدران دليل جي پيداوار ٿيڻي وجي چاکاڻ جو عوامي سڃاڻپيءَ جو هرهڪ قدم، موهوم اميدن جي پهرئين اپار کان گذرندو. ماڻهن جي عام ڀلائي ۽ بهبوديءَ ڏانهن شعوري طورکجندو وجي. اڄ اسان کي پڙ اهڙن ذهين انسانن جي ضرورت آهي جيکي عوامي ادارن کي وقت جي تقاضا آهر بهتر نموني سان هلائي سگهن. اهوئي سبب آهي جو جمهوريت جا دلداده، مخالفت کي پڙ ضروري ۽ صحتمند رويو کري ٿا سمجهن.

۳- لاسکيءَ جو خيال (Laski's View)

انڊي پيروي ۽ پابندي ذهني پستيءَ جي اها علامت آهي جيکا انسان جي انا ۽ خود داريءَ کي ختم کريو ڇڏي. پروفيسر لاسکي پنهنجي مضمون "تابعداريءَ جا خطرا" (The Dangers of Obedience) ۾ لکي ٿو تہ رجعت پسند جماعتون اصليت کي ماريو دٻايو ڇڏين، جنهنکري تخليقي فکر جون سڀ راهون بند ٿيو وڃن ۽ انفراديت جو شعور ختم ٿيو وڃي. اسين جيترو بہ جائز و ناجائز توڙي دست درازي و ناانصافي تي گهٽ ڏيان ڏينداسين اوترو ئي اسانجي آزاديءَ تي وار ٿيندا رهندا. جيترو حاکمن جي

ڪٿي تي ڪين ڪچنداسين اوترو ئي هنن جا حوصلا بلند ٿيندا ويندا ۽ هو پنهنجون دل گهريون پيا ڪندا. ان ريت اسانجي سستي، ڊپ جو لقمو ۽ آلس، ظلم جو بنياد بڌجي پوندا. اهڙي حالت ۾ آزادي اپري ڪونہ سگهندي ۽ جو آزادي ضمير جي اظهار جو پيو نالو آهي ۽ ضمير جي انهيءَ اظهار ۾ همٿ ۽ بهادري لڪل آهي جا دائمي چوڪسي ٿي گهري جنهن ۾ ئي آزاديءَ جو املهہ خزانو لڪل آهي.

ڪو زمانو هو جو مذهب، شادي ۽ تعليم وغيره جي سرشتي ۾ ڪنهن بہ قسم جي ڦيرگهير ڪرڻ ڪفر جي مترادف ليکي ويندي هئي پر سمي پئي ڪن جراتمند شخصيتن مناسب ڦيرڦون گهيريون آڻي ڇڏيون ۽ اڄ اهي پليون ۽ ضروري پيون پاسن. ساڳي طرح اڄ بہ ڪن ٻيلجڙيل اصولن ۽ متن ۾ متاسٽا ڪرڻ گمراهي ٿي ليکجي، تنهن هوندي بہ جيڪڏهن اسين سچ ڇ سمجهون تہ فلاڻي ڦيرگهير اڄ سان سڌارو ايندو يا پلائيءَ جون راهون ڪاري پوندیون تہ پوءِ ان لاءِ اسان ڪي اڏر ۽ اڏول تي بيهڻ گهرجي. لاسڪي تہ ايتري قدر چوي ٿو تہ جيڪڏهن پوري معاشري جي پيٽ ۾ ٿورائيءَ ۾ فقط هڪڙو ماڻهو وڃي رهي تہ بہ ان ڪي پنهنجي رايي جي اظهار جو پورو حق آهي، تاڪ جيڪي ماڻهو ان رايي سان متفق ٿين سي پنهنجي سماجي فرض جي پوري ڪرڻ ۾ هوشياريءَ ۽ همٿ ڪان ڪم وٺن. هو البت ان رايي جو آهي تہ مخالفت ٻرائيءَ جي تناسب سان هٿ گهرجي. ائين نہ ٿئي جو معمولي خطري مان جان ڇڏائڻ ڪاڻ وڏو خطرو خريد ڪري وهجي، تاڪ لوڻي ڪان ڀهڳڻ ڳرو ٿي پوي يا وڻڻ جي بدران ڏيڏو پنجي وڃي. ائين سو آهي تہ اقتدار ڪي دليل و دلائل وارو طريقو ڏکيو لڳندو پر ڇا ڪجي جو ويچارو ان ڪي همٿائڻ جو اهو مناسب طريقو آهي. اهو ئي سبب آهي جو اختياري، مخالفن جي هٿيلي شعور ڪان ڪيبائيندي آهي تنهنڪري رياست جي واسطي تابعداري ڪرائڻ جو بهترين ذريعو اهو آهي تہ انجو مقصد يا نصب العين، مخالفن جي مقاصد ڪان اخلاقي طور اعليٰ هجي. لاسڪي هڪ ٻي بہ ڳالهہ ٿو ڪري تہ حڪومت عام طور صحيح هوندي آهي چاڪاڻ جو ان وٽ هر ڏس جا ماڻهو هوندا آهن، پر سمجهہ ۽ ڏاهپ رکو ماهرن

وت کائن هوندي آهي . اها ڏات جنهن کي ڏاتر ڏئي تنهن جي پانهن پڏي پانهي ٿيندي آهي تنهنکري ماهرن جي ماهريت کان مرعوب ٿي ڪري نہ ڪجن .ہ ظلم آهي ، ڇو جو هو وري پاڻ کي الائي ڇا منجهان ڇا سمجهندا ۽ پنهنجي دؤر جا عجيب و غريب آمر بڻجي پوندا جا ڳالهہ ملڪ ۽ ملت جي واسطي هاڃيڪار آهي .

۴۔ کول جو خيال (Cole's View)

ملڪ جو ڪاروبار هلائڻ لاءِ حڪومت جو هڻڻ ضروري آهي . جهڙي طرح مخالفت جون حدون ٿين ٿيون تهڙي طرح وفاداريءَ جون پڻ حدون ٿين ٿيون. جيڪڏهن حڪومت چاهي تہ سيڪو وفادار هجي ۽ سنديس ڪئي ۽ چئي تي ڪو ہ نہ ڪجي ۽ نہ پڇي تہ پوءِ ڪيس ہ ساڻهن جو دڪ درد ڇڪيءَ ريت پڏي ڪري رکو پنهنجي هوڏ تي هلڻو ناهي بلڪ حق پسنديءَ کان ڪم ونڻو آهي . پر سوال آهي تہ ڏاڍي کي حق چوندو ڪير ؟ خاص ڪري موجوده جمهوريت جي دؤر ہ تہ، کي اڪابر گهرجن، هونئن تہ صحتمند وفاداري کا سائيٽي ۽ ها ہ ها ملائڻ واري ڪائن ٿيندي آهي بلڪ چالاڪ ۽ نڪتہ چين هوندي آهي . اڄوڪي جديد جهموري رياست ہ ضرورت ہ اهڙي وفاداريءَ جي آهي ، مگر ساڳئي وقت ياد رکڻ گهرجي تہ اڄوڪي دؤر ہ رياست کي فقط سياسي جماعت نہ پر وسيع سماجي تنظيم ڪري ليکيو وڃي ٿو . " گراهام والس " (Graham wallas) تہ انکي سڏيوئي " عظيم سماج " (Great Society) آهي . ازانسواءِ اسان جي زندگي گروهن ہ ورڇجي وئي آهي ۽ رياست گروهن جو گروهہ بڻجي پئي آهي . اهڙي صورت ہ صحتمند وفاداري کي ان سماج ہ ڪيئن ڪم ڪرڻ گهرجي جتي وفاداريون مختلف ۽ هڪ پئي سان ٽڪر کائيندڙ آهن . ڇا ان صورت ہ عظيم وفاداري ، جنهن ہ پيون سڀ وفاداريون سمائجي اچن ، سا عظيم سماج جي لاءِ هڻڻ ڪهي ؟ اهو سوال ڪڍي " مسٽر جي - ڊي - ايڇ - ڪول" (G. D. H. Cole) جواب ڏيڻ جي ڪوشش ڪئي آهي ۽ " مس - ايم - پي فوليٽ " (Miss M. P. Follet) ہ انکي پنهنجي ڪتاب ' نئين رياست '

(The New State) ۾ ڪٿي فرد جي انفراديت کي سندس مرڪب ناتن يا سماج ۾ وفادارين سان گڏيڻ جي ڪوشش ڪئي آهي .

ڪول پنهنجي مضمون ' مختلف سماجي پابنديون ' (Conflicting Social Obligations) ۾ ڏيکاري ٿو ته ڪيئن روسو هرهڪ انجمن جي عام‌راءِ کي قبولي انهن کي فنا ڪري چڏيو، جو جو عام راءِ جا هم مرڪز دائرا يا جماعتون رياست جي وسيع عام راءِ واسطي صحتمند وفاداريءَ تي اثر وجهن ٿيون . هابس جي لفظن ۾ ، روسو پڻ رياست ۾ انجمن کي سُرا ۽ ڪينسر ڪري ٿو ليکي. ڪول ٿو چوي ته روسو جي اها غلطي آهي جو هن رياست يا قومي رياست جي جاگرافيائي جامعيت جي حقيقت تي زور ڏئي ، انجي ' منصبي اصول ' (Functional Principle) جيڪو ماڻهن ۾ ايڪو ٿو آڻي ۽ جيڪو خاص طور تي اسان جي وقت ۾ تمام قومي سرحدون لتاڙي چڪو آهي تنهن کي وساري چڪو آهي. روسو به انهيءَ جي‌ڪري ، سياسي مذهب ، (Civil Religion) جي ضرورت محسوس ڪئي ۽ پادرين وري روسو جي عام راءِ واري نظريي تي حملو ڪيو ڇاڪاڻ جو ديولون پاڻ به رياست ۾ رياست جي مترادف هيون. ڪول انهن ڳالهين کي خيال ۾ رکي چوي ٿو ته حقيقي عام راءِ ،انجمن کي فنا ڪري پيدا نٿي ڪري سگهجي ڇاڪاڻ جو اهي انجمنون ته پاڻ اسانجي سماجي زندگيءَ ۾ امداد باهميءَ جا مڪمل جزا آهن ؛ بلڪ نندن راين کي پاڻ ۾ ملائي عام‌راءِ پيدا ڪري سگهجي ٿي. اهڙي طرح رياست کي انجمن جو وڏو پاڻ ته ڪري ليکي سگهجي ٿو پر ڪنهن به صورت ۾ انهن جو خود سر پيءُ ڪري نٿو چئي سگهجي. هو پنهنجي پٿي مضمون ' وفاداريون ' (The Loyalties) ۾ ساڳئي مضمون کي ڪٿي چوي ٿو ته وقتي وفاداريون هڪ پٿي جي خلاف ٿيون وڃن پر اهو وفادارين جو روح ڪونهي. هن جي خيال ۾ روسو وفادارين جي نوعيت کي صحيح طور نه سمجهيو آهي ڇاڪاڻ جو هو انهن کي عام راءِ جي خلاف ڪري ٿو چاڻي، حالانڪ اهو حقيقت ۾ عوامي پلائي جي واسطي انهن جي پاڻ ۾ نُهي هلڻ ۽ سلوڪ جو ئي نتيجو آهي ۽ رياست انجمن جو مسلسل مرڪب بڻجي پئي آهي. پين لفظن ۾ اڄين ڪٿي ڇڪجي ته عقل ۽

فهم تي مبني وفاداري ٿي آهي جنهن جي اسان کي گهرج آهي پر اها طرحين طرحين جي وفادارين جي سلوڪ سان حاصل ٿيڻ گهرجي.

بغاوت جو حق (Right of Revolution):- اڄ جي دور ۾ جتي رياست ۾ سماجي ۽ سياسي پابندين جي ضرورت آهي اتي صحتمند مخالفت ۽ نڪتہچينيءَ جي پڻ گهرج آهي، ڇاڪاڻ جو رياست ۾ انجو ڪاروبار هلائيندڙن کانسواءِ بہ ڪي ماڻهو رهن ٿا جن کي پڻ عقل سليم ۽ فهم و ادراڪ عطا ٿيل آهي ۽ اهڙا سمجهو ۽ موقع شناس انسان جڏهن ڏسن ٿا تہ اقتدار واري ڌر، انڌوشواس ۾ وڃي ٿي اهڙا قدم کڻندي جيڪي اڪثريت يا اقليت لاءِ هاڃيڪار آهن، تہ پوءِ هو مخالفت لاءِ سنهڙي اٿن ٿا ۽ غلطين جي نشاندهي ڪن ٿا تہ جيئن انهن جو ازالو ٿي وڃي، تاڪ ملڪ ۽ ملت ڪنهن اوڙاهہ ۾ وڃي نہ پوي. اهو ئي سبب آهي جو جمهوري رياستن ۾ مخالف ڌر کي ضروري سمجهيو ويو آهي. هونئن بہ انڌي اطاعت ۽ پيروي ذهني پستيءَ جو دليل آهي ۽ نامناسب مخالفت، نافرماني يا بغاوت وري شورشن ۽ پستيءَ جو سبب بڻجي ٿي. ان ڪري ڏاهن ۽ ويچاروانن هڪڙي پاسي سماجي ۽ سياسي پابندي ۽ تابعداري ڪرڻ لاءِ زور پريو آهي تہ ٻئي پاسي انڌي پيروي ۽ اجائي مخالفت جي اثرن ۽ خطرن کي نظر ۾ رکي بغاوت جو حق پڻ ڏيڻ قبوليو آهي، تہ جيئن اقتدار طاقت جي نشي ۾ انڌو ٿي ڪري اوجهڙ نہ وڃي پوي ۽ وقت سر انجي ڪن مهٽ ٿي سگهي. لاسڪي ٿو چوي تہ مخالفت، برائي جي تناسب آهر هٿ گهرجي، ائين نہ ٿئي جو هڪ خطري مان چوٽڪارو پائڻ خاطر ڪو ٻيو وڏو خطرو ڳنهي ونجي. لاڪ ٿو چوي تہ حڪومت جي خلاف بغاوت ان وقت جائز آهي جڏهن انسان جي جان، مال ۽ آزاديءَ کي جوکو هجي. روسو ٿو چوي تہ جيڪڏهن حڪومت عام راءِ جي خلاف وڃي تہ ان جي خلاف بغاوت ڪرڻ مناسب ۽ جائز آهي. گرين چوي ٿو تہ جيڪڏهن حڪومت جا ڪم، عام مفاد ۽ پلائيءَ جي ابتڙ هجن تہ پوءِ بغاوت ڪرڻ جائز آهي. بغاوت ۾ سڌائين سماجي پلائيءَ جو پهلو رکيل هٿ گهرجي. هو ماڻهن کي اختلاف يا بغاوت جو حق ائين ڪونہ ٿو ڏئي بلڪ ان سان ٿي شرط لاڳو

ڪري ٿو (۱) گفت و شنيد ۽ اپرامن سڌاري ۽ تبديليءَ جا امڪان ختم ٿي وڃن (۲) موجوده حالتون، طوائف‌الملوڪي، افراتفري ۽ انتشار ڪان بہ بدتر ٿي ويون هجن ۽ (۳) پورو ملڪ ان قدم ڪي صحيح سمجهي سات ڏيڻ تي آماده هجي تہ پوءِ رياست جي خلاف ماڻهو آواز اٺاري سگهي ٿو حالانڪ اهو ڪو سنڊس فرض يا ذميداري ناهي. انهن سيني ڳالهين ڪي ڪي خيال ۾ رکي لاسڪي چوي ٿو تہ اهي سيٽي احتياطي تدبيرون اختيار ڪرڻ ڪانپوءِ نافرماني "ڪري سگهڻ" جو نہ بلڪ "ڪرڻ گهرجي" جو سوال پيدا ٿئي ٿو. ائين ڪٽي چڪجي تہ اهڙين حالتن ۾ ماڻهوءَ تي فرض آهي تہ هو نافرماني ڪري، پوءِ ڪٽي هو تن‌تنها چو نہ هجي.

هتي هڪڙو بيو سوال پيدا ٿئي ٿو تہ رياست هڪڙي فرد ڪي جنگ ڪرڻ جي واسطي حڪم ڏئي ٿي، آيا ان حالت ۾ ڪيس اهو حق آهي جو هو اهڙو حڪم مڃڻ کان انڪار ڪري؟ ان جو جواب هي آهي تہ جيڪڏهن حڪومت جنگ ڪرڻ ۾ حق تي آهي تہ اڳلي ڪي هڪ محب‌وطن جي حيثيت ۾ انڪار نٿو ڪري جڳائي، بلڪ حڪومت جي حڪمن جي پابندي ڪندي جنگ ۾ پاڻي پائيوار ٽيڻ گهرجي. پر جي هو ايمانداريءَ سان سمجهي‌ٿو تہ جنگ جو مقصد صحيح ڪونهي ۽ اها هڪ جارحانہ ڪارروائي آهي تہ پوءِ هو اهڙي ڪم جي اطاعت ڪرڻ کان انڪار ڪري سگهي ٿو پر ان حالت ۾ ڪيس ان جي نتيجي پوڳڻ لاءِ تيار ٽيڻ گهرجي. البت اٽين آهي تہ جيڪڏهن ڪو شخص جنگ و جدل ۽ رتوڇاڻ کي گناهہ سمجهندو هجي تہ پوءِ اها صورت ڪهڙي بہ نيڪ مقصد لاءِ چو نہ قائم ڪئي وئي هجي، چاڪاڻ جو ائين ڪرڻ سان انسان کان هنجو جيڙي رهڻ جو قدرتي حق کسيو وڃي ٿو ۽ هن جي عزت ۽ احترام کيو نٿو وڃي تہ پوءِ هو اهڙي حڪم مڃڻ کان انڪاري ٿي سگهي ٿو پر ساڻئي وقت تي هن کي ملڪ جي جنگي جد و جهد ۾ ڪنهن بہ قسم جو رخنو ۽ رندڪ وجهڻ جو حق نٿو پهچي.

۵- اسلام ۾ رياست جي تابعداري (Odedience in a Islamic State)

قرآن ڪريم ۾ آيل آهي تہ اطيعوالله و اطيعوالرسول و اولي‌الامر منڪم

يعني الله جي اطاعت ڪريو ۽ رسول ص جي اطاعت ڪريو ۽ انهن جي (اطاعت ڪريو) جيڪي اوهان سان حڪمران هجن. هن آيت ڪريم مان صاف ظاهر آهي ته اسان تي الله ۽ انجي رسول ڪانپوءِ حڪمران جي اطاعت جو حڪم ڏنو ويو آهي بشرطيڪ اهو حاڪم اسان مان هجي يعني مسلمان هجي، اسلامي حڪمن پٽاندڙ حڪومت هلائيندو هجي، امر بالمعروف و نهي عن‌المنڪر جو پابند هجي مطلب ته انڌي اطاعت ڪرڻي ڪانهي. حضرت عمر فاروق جي خلافت جو مشهور واقعو آهي جو پريءَ محفل ۾ ڪانئس پڇيو ويو ته اي عمر! هي جيڪو چوغو تو پاتو آهي سو هڪڙيءَ چادر مان ته نهي ڪونه سگهندو حالانڪ مال غنيمت مان اوهان کي ۽ هڪڙي چادر ملي آهي. وقت جي خليفي حضرت عمر کي ان جو جواب ڏيڻو پيو. ان مان ظاهر آهي ته اسلام ۾ انڌي اطاعت ڪرڻي ناهي بلڪ سوچي سمجهي تابعداري ڪرڻي آهي.

هاڻي اچو ته ڏسون ته مسلم مفڪرن ان ڏس ۾ ڪهڙيون گل افشانيون ڪيون آهن.

صفي‌الدين جيڪو ابن طقطقي جي نالي سان مشهور آهي، سو شايد پهريون مسلم مفڪر آهي جنهن حاڪم ۽ رعيت جي لاڳاپن تي باقاعدگيءَ سان بحث ڪيو آهي. هن پنهنجي ڪتاب 'الفخري' ۾ واضح ڪيو آهي ته (۱) عوام جي پلائيءَ ۽ بهبوديءَ جو مدار حاڪم جي اطاعت تي آهي ۽ اطاعت حاڪم جي بازن کي اهڙو قوي ٿي ڪري جو هو ڏاڍي کان هيٺي جا حق ڏياري سگهي ٿو. اطاعت جي ڪري انصاف واري ورچ ممڪن ٿي سگهي ٿي (۲) هو وڏن ته ڇهيو پر بارن کي ۽ حڪمران جي عزت ڪرڻ جي تعليم ڏيڻ تي زور ڏئي ٿو (۳) هو عوام تي اهو فرض عائد ڪري ٿو ته اهو عام مسلمانن جي فائدي خاطر حاڪم کي صحيح صلاح ۽ مشورو ڏئي (۴) هو حڪمران جي خلاف بغاوت ڪرڻ جو حق نٿو ڏئي بلڪ تلقين ڪري ٿو ته توهان ڪجهه نه ڪجو، جو اهڙن حاڪمن تي پاڻيهي الاهي عذاب نازل ٿيندو. ان مان ڏسبو ته ابن طقطقي حاڪم کي عوام تي مسلط ڪرڻ چاهي ٿو ۽ ان کي صرف حاڪم کي عام مسلمانن جي پلائيءَ ۽ مفاد خاطر صلاح

ڏيڻ جو حق ڏئي ٿو ۽ انجي بدلي ۾ غير مشروط اطاعت گهرائڻ گهري ٿو.

امام ابن تيميہ تاڪيد ڪري ٿو ته حڪمرانن وڏي عوام کي شريعت جون مقرر ڪيل حدون لتاڙڻ نہ گهرجن بلڪ ٻنهي کي پنهنجا پنهنجا فرض بجا آڻڻ گهرجن . هو وڌيڪ چوي ٿو ته جيڪڏهن ڪو حڪمران ، الاهي معصيت جو حڪم ڏئي ته انجو مڃڻ رعيت تي فرض ڪونهي. ان هوندي ب هو بغاوت ڪرڻ جي اجازت نٿو ڏئي .

شاهہ ولي الله ، ابن خلدون وانگيان خليفي کي ، خليفتہالله نہ بلڪ نائب‌الرسول ڪري مڃي ٿو . هو چوي ٿو تہ امام‌المسلمين يا خليفتہالمسلمين رسول صلعم جو نائب ٿئي ٿو تنهنڪري خليفي جي اطاعت گويا رسول‌ڪريم جن جي اطاعت آهي . هو حديث شريف پيش ڪري ٿو ته "جنهن امير جي اطاعت ڪئي ، تنهن منهنجي اطاعت ڪئي ، ۽ جنهن امير جي نافرماني ڪئي تنهن ڇڪ منهنجي نافرماني ڪئي". هو عوام کي حاڪم يا خليفي جي خلاف بغاوت ڪرڻ جي ب اجازت ڏئي ٿو پر هيٺين حالتن ۾ (١) جيڪڏهن خليفو ديني عقيدن مان ڪنهن جو انڪار ڪري ڪفر ڪري تہ انجي خلاف بغاوت ڪرڻ جائز نہ بلڪ واجب آهي (٢) جيڪڏهن قتل ۽ غارتگري ، مال جي ڦرلٽ ۽ زناڪاري عام ٿي پوي تہ اهڙي صورت ۾ بغاوت ڪرڻ ضروري آهي تاڪ انهيء شر ۽ شيطانيء کي دفع ڪري سگهجي (٣) دين قائم ڪرڻ ڪارڻ ب بغاوت ڪرڻ گهرجي ، البت انهيء صورت ۾ باغين جي تاويل قرآني نس ۽ صحيح حديث جي خلاف نہ هجي. اجتهادي غلطيء جي ڪري خليفي سان بغاوت ڪرڻ جائز ڪانهي .

ان پوري بحث مان اها ڳالهہ ظاهر ٿئي ٿي تہ اسلامي رياست ۾ هڪڙي طرف عوام کي، خليفي يا حاڪم جيڪو اسان مان هجڻ لازمي آهي تنهنجي اطاعت ۽ فرمانبرداري غير مشروط طور تي ڪرڻي آهي، تہ ٻئي طرف عوام کي اهو حق ب ڏنو ويو آهي تہ جيڪڏهن خليفو يا امير يا حاڪم شريعت جي خلاف قدم کڻي ، ڪفر جو ڪڏو ڪم ڪري يا دين قائم نہ ڪري يا ملڪ ۾ ڦرلٽ، قتل و غارتگري ۽ زناڪاريء جو دؤر دؤرو ٿي وڃي تہ پوءِ عوام کي بغاوت ڪرڻ جو هرڪو حق آهي . ڇاڪاڻ جو

اسلام ۾ درحقيقت پابندي يا اطاعت حاڪمن جي نہ پر اسلامي اصولن جي ڪئي وڃي ٿي. ان هوندي ب بغاوت ڪرڻ وقت پڻ باغين کي اهو خيال رکڻو آهي ته وڌيڪ ماڻهو نہ مرن ۽ هو بغاوت ان وقت ڪن جڏهن کين اها پڪ هجي ته بغاوت ڪامياب ملڪ ۾ اڳي کان وڌيڪ بهتر حالتون پيدا ٿي ويندڙن ۽ امن امان قائم ٿيندو.

حقيقت ڪري اسلام ۾ اطاعت فقط رب پاڪ جي ڪئي ويندي آهي جو اسلامي رياست ۾ حاڪميت ان هستيءَ کي حاصل آهي ۽ نہ ڪنهن ٻئي کي. رياست جو وجود ته رکڻ الاهي قانون جاري ڪرڻ لاءِ ٿئي ٿو. خليفي يا حڪمران جي اطاعت، عزت ۽ احترام رکڻ انهيءَ ڪري ٿئي ٿو جو هو الله جو قانون جاري ڪري ٿو ۽ پاڻ ب ان تي عمل ڪري ٿو ڇاڪاڻ جو شخصي حڪومت، وڏاهت يا طاقت کي اسلام ۾ ڪوب دخل ڪونهي.

باب اڏون

اقتدار اعلیٰ يا حاڪميت

1. Meaning- Kinds- Gubernatorium- Characteristics. ۱. مفهوم- قسم- حاڪمي هيئت- خصوصيتون.

2. The Theories of Sovereignty. ۲- حاڪميت بابت نظريا.

3. Islamic Conception of Sovereignty. ۳- حاڪميت جو اسلامي نظريو.

مفهوم:- رياست هڪڙي سياسي تنظيم آهي ۽ ڪا به تنظيم، اصول ۽ قانون ڪانسواءِ قائم رهي نٿي سگهي. رياست ۾ هڪڙي اهڙي طاقت به هوندي آهي جيڪا اهڙا قانون جوڙيندي، جاري ڪندي ۽ انهن تي عمل ڪرائيندي آهي. اها طاقت بين سڀني طاقتن کان برتر ۽ بالا ٿيندي آهي جيڪڏهن ائين نه هجي ته پوءِ جيڪر رياست جو نظام درهم برهم ٿي وڃي ۽ منجهس وڳوڙ پيدا ٿي پوي. انهيءَ برتر ۽ اعليٰ طاقت کي 'اقتدار اعليٰ' يا حاڪميت ڪري ٿو ڪوٺجي، جيڪو رياست جو هڪڙو ضروري جزو آهي جنهن جي ڪري رياست ۽ بين تنظيمن جي وچ ۾ امتياز ۽ فرق ڪري سگهجي ٿو ۽ رياستن جي پاڻ ۾ ۽ رياست توڙي شهرين جي وچ ۾ لڳ لاڳاپي جي سمجهڻ ۾ مدد ملي ٿي. هيءَ اها طاقت آهي جيڪا داخلي توڙي خارجي طور تي ڪنهن به پيءَ قوت جي اثر هيٺ نه هوندي آهي. هوءَ پنهنجو فيصلو ڏيڻ ۾ آزاد ٿئي ٿي ۽ هڪڙي خاص علائقي جي حدن ۾ مڙئي ادارا ۽ آدمي سندس ماتحت هوندا آهن. ان کي پنهنجي حدن ۾ رهندڙ سڀني ماڻهن ۽ سياسي توڙي بين تنظيمن تي ڪلي اختيار حاصل هوندو آهي، هوءَ هرڪنهن تي حڪمراني ڪري ٿي پر مٿس ٻئي ڪنهن جو حڪم نه هلندو آهي، اهڙي اندروني- اعليٰ اختياريءَ کي داخلي حاڪميت (Internal Sovereignty) ڪري ٿو ڪوٺجي. ازانسواءِ رياست هرقسم جي بيروني اثر ۽ دباءَ کان آجي هوندي آهي. بين‌الاقوامي قانون ۽ بين رياستن سان ڪيل عهدنامن جو انجي حاڪميت تي ڪو به اثر نه پوندو ۽ پي ڪا به اختياري ڪيس پنهنجو پابند نٿي بڻائي سگهي، تنهنڪري هرڪا رياست پنهنجي مٿي‌ڪٿي ٿئي ٿي ۽ خارجي طور تي به هوءَ پنهنجي وس واري هوندي آهي. رياست جي اهڙي خارجي اعليٰ اختياريءَ کي 'خارجي حاڪميت' (External Sovereignty) ڪري ٿو ڪوٺجي.

اقتداراعليٰ يا حاڪميت لاءِ انگريزي لفظ آهي Sovereignty، جيڪو پهريائين پهريائين عيسوي سورهين صديءَ ۾، فرينچ مفڪر "ژان بودان"

(Jean Bodin) پنهنجي ڪتاب Republic ۾ هن اصطلاحي معنيٰ ۾ ڪتب آندو هو. لفظ Sovereign لاطيني لفظ Superanus مان نڪتل آهي جنهن جي معنيٰ آهي Supreme يعني برتر ۽ بالا ، پر ان جو اهو مطلب ڪونهي تہ ان کان اڳ ۾ انهيءَ مفهوم جو ڪو وجودئي ڪو نہ هو. ان کان اڳتل ۾ هزار سال اڳ ارسطوءَ ان کي ' برتر قوت ' (Supreme Power) جو نالو ڏنو هو. وچئين زمـاني ۾ روميـي قانونداڻ پڻ ان کي " منتهائي قوت ' (Fullness of Power) ڪري سڏيو آهي.

وصف :- مختلف مفڪرن حاڪميت جون مختلف وصفون ڏنيون آهن.

بودان چوي ٿو تہ حاڪميت آهي ، "شهرين ۽ رعيت تي اهو اعليٰ اختيار جيڪو قانوني حدبندين کان آزاد هجي."* گروشيس چوي ٿو ، "اهڙي شخص ۾ سمايل اصلي ، مطلق ۽ غيربحدود اختياري ، جنهن جا عمل ٻين جي طابع ڪونهن ۽ جنهن جي رايي کي رد نٿو ڏئي سگهجي."† فرينچ پروفيسر "ڊيوگي" (Leon Duguit) چوي ٿو ، "حاڪميت رياست جو 'حاڪماڻو اختيار' (Commanding Power) آهي. هيءُ قوم جو اهڙو رايو آهي جيڪو رياست ۾ ترتيب پائي ٿو. هي هڪڙو حق آهي جيڪو رياست جي علائقي ۾ سڀني فردن تي غيرمشروط حڪم جاري ڪرائي ٿو." "جيلنڪ" (Jellnick) انکي "رياست جي اها خصوصيت ڪري ٿو ليکي جنهن جي ڪري هوءَ پنهنجي مرضيءَ کانسواءِ ، قانوني طور تي ٻئي ڪنهن جي پابند نٿي ٿئي." "آسٽن" (Austin) جي خيال ۾ " رياست ۾ ڪو اهڙو بہ واحد فرد هوندو آهي ، جيڪو پاڻ کان ڪنهن بہ برتر جي اطاعت جو عادي نہ هوندو آهي پر هن کي اها اختياري حاصل هوندي آهي تہ هو ٻين کي پنهنجي مرضيءَ موجب ڪم ڪرڻ لاءِ مجبور ڪري سگهي." "پولاڪ" (Pollock) جي خيال ۾ "حاڪميت جي طاقت نڪي وقتي ٿئي ٿي ۽ نہ ورتل ۽ نڪي اهڙن حڪمن جي پابند

---

* It is "the supreme power over the citizens and subjects, unrestrained by law." (Jean Bodin)

† Original, absolute, unlimited power vested in whom whose acts are not subject to any other and whose will can not be over- ridden. (Grotius)

جن کي هوء بدلائي نہ سگھي."* آمريڪي ليکڪ برجيس چوي ٿو ، " اهو فرد رعيت ۾ رعيت جي سڀني انجمن تي هڪڙو اصلي، مطلق ۽ غير محدود اختيار آهي." ولوبي چوي ٿو ، "حاڪميت رياست جي 'برتر ۾ بالا راء' (Supreme will) آهي." لاسڪي چوي ٿو ، "حاڪم قانوني طور تي ڪنهن به فرد يا گروهہ تي آکرو آهي ۽ انکي اعليٰ دباء واري اختياري حاصل آهي." "جينڪس" (Jenks) جي خيال موجب حاڪميت "اهڙي اختياري آهي جيڪا پنهنجي آخري اپاء طور ، ڏاڍائيءَ سان ضابطو رکي ٿي ۽ جنهن جي خلاف جماعت جو کو به فرد دانهن ڪوڪ ڪري نٿو سگھي." "مالبرگ" (Carre de Malberg) چوي ٿو ، "حاڪميت قوت نہ بلڪ گڻ آهي. هيءَ قوت جي اها اعليٰ خصوصيت آهي جيڪا ان ڏس ۾ پئي ڪنهن کي قبول نٿي ڪري ۽ نڪي ٻيو کو ساڻس مٽ پئي سگھي ٿو." "ڊونالڊ ايف رسل" (Donald F. Russell) چوي ٿو ، "حاڪميت رياست ۾ اها مضبوط ۾ مضبوط طاقت ۽ اعليٰ اختياري آهي، جيڪا قانون يا پئي ڪنهن جي به پابند ناهي، ٻيءَ صورت ۾ اها نڪي قوي ترين ۽ نہ وري اعليٰ ئي ٿيندي." آخر ۾ اسين سماجيات جي آمريڪي ماهر "گڊنگس" (Giddings) جو رايو پيش ڪريون ٿا. هو چوي ٿو: "لغت جي سڀني ڪتابن ۾ ٻيو کو به اهڙو لفظ نٿو ملي، جنهن جو بوتو ، سياسي نظريہ سازن، قانوندانن ۽ آتم ودياڻي مدارين، ٿوس حقيقت کي نظرانداز ڪري ، غير حقيقي شين ڏانهن ڌيان ڏني، اهڙي نقصانڪار طور تي ناهيو هجي ۽ حاڪميت، سياست جي هڪ اهڙي شي ٻڌجي پئي جيڪا نڪي سموند تي هئي ۽ نڪي زمين تي."

حاڪميت جون هيتريون ساريون وصفون ڏيڻ کان پوء اها گالهہ صاف ٿيو ٻيهي ٿي تہ اقتدار اعليٰ هڪ اهڙي طاقت آهي جنهن جي ماتحت رياست جي حدن ۾ سڀئي فرد ۽ انهن جون جماعتون ٿين ٿيون. ان کانسواء رياست ۾ قانون جي ڪا اهميت ڪانهي. اهائي طاقت ماڻهن کي قانون جي پابندي ۽ تابعداري ڪرڻ تي مجبور ڪري ٿي ۽ ان کان سواء امن امان قائم ٿي نٿو سگھي. هوء اندروني توڙي بيروني طور تي آزاد ٿئي ٿي البت گڊنگس کي ان ۾ به وڏو مونجهارو نظر اچي ٿو.

* The Sovereignty is "that power which is neither temporary, nor delegated, nor subject to particular rules which it can not alter". (Pollock)

حاڪميت جي نظريي جي ترقي

(Development of The Theory of Sovereignty)

حاڪميت جو جديد نظريو عيسوي سورهين صديءَ جي پيداوار آهي ۽ انهيءَ دؤر کي "جديد عهد" جي ابتدا ڪري ليکيو وڃي ٿو. "حاڪميت" جو اصطلاح نئون آهي پر انجو تصور، قديم عهد ۾ ارسطوءَ وٽ پڻ ملي ٿو، جنهن ان کي "برتر قوت" ڪري ليکيو آهي. ارسطوءَ جي خيال ۾ بهترين رياست اها آهي جنهن ۾ مڪمل مرڪزيت هجي يعني هڪڙوئي شخص حاڪم اعليٰ هجي پر اهو پنهنجي ذات جي لاءِ نہ بلڪ عام ماڻهن جي مفاد ۽ بهبوديءَ جي واسطي حڪومت هلائيندو هجي. يونان تي جڏهن وري رومين قبضو ڪيو تہ اولهائين دنيا جو سياسي مرڪز ٻ ڦري وڃي روم ۾ ٿيو. روم جي قانوندانن ۽ وڇئين دؤر جي ليکڪن ان تصور کي منتهائي قوت جي اصطلاح ۾ ادا ڪيو. روم جي مشهور مقرر ۽ سياست کار-"سسيرو" (Cicero)- پهرين صدي قبل مسيح ۾ اهو خيال ظاهر ڪيو تہ ڪنهن ملڪ ۾، سڀني کان وڌيڪ اختيار، ان ملڪ جي شهرين کي حاصل ٿئي ٿو ۽ انهن جي جماعتي حيثيت ملڪي ڪاروبار جي مرڪز جو ڪم ڏيندي آهي. ان کان پوءِ جي تاريخ ٻڌائي ٿي تہ اهو منتهائي قوت ۽ مرڪزيت وارو اصول اسلام پيش ڪيو پر ان ڪنهن انسان کي مرڪزي قوت نہ ڏئي جي بدران الله تعالىٰ جي ذات کي "احڪم الحاڪمين" ڪري سڃيو ۽ سموري اقتدار جو مرڪز ۽ سرچشمو ان "وحده لاشريڪ" کي ڪري ليکيو. اسلامي اصول موجب ڏٺي پاڪ جي حاڪميت هيٺ، محڪوميت جي ننڍوڏائيءَ کي ختم ڪيو ويو ۽ سڀڪو ساڳئي قانون جو پابند ٿي پيو ۽ اهڙي مساوات قائم ٿي وئي جنهن جو مثال اڻلهه آهي.

وچون دؤر حاڪميت جي جديد تصور کان خالي نظر اچي ٿو ڇاڪاڻ جو ان دور ۾ جاگيرداري نظام هيٺ ننڍيون ننڍيون سرداريون (Suzerainty) شخصي تابعداري ۽ نڪمحلالليءَ جي اصولن تي قائم هيون، جن ۾ هڪڙي مرڪز قائم ڪرڻ جو خيال ئي پيدا ڪونہ ٿيو. اٽلندو سمي پئي پادرين ۽ بادشاهن جي مخالفانہ روش، پاپائيت ۽ بادشاهت جا ادارا قائم ڪري وڏا

جنهن جي ڪري ايڪي جي بدران دوئيءَ جو راج قائم ٿيو. پوپ ڪي مذهبي معاملن تائين محدود ڪيو ويو ۽ باقي دنيوي ڪاروبار جو حاڪم بادشاه کي تسليم ڪيو ويو. انهن حالتن جونقشو چٽيندي "وارڈ"(P.W.Ward) لکي ٿو ته جاگيرداريت جي اختياريءَ ۾ عام ماڻهن جي انهيءَ اعتقاد ته قدرت يا خدا جو قانون، ماڻهن جي جوڙيل قانون کان اتم ۽ اعليٰ ٿئي ٿو، تنهن حاڪميت جي جديد تصور ته اها رياست جي ماڻهن ۾ لامحدود ۽اٿورچ جوڳي ٿئي ٿي، کي ناممڪن بڻائي ڇڏيو. البت وچئين دؤر ۾ ڪيترن ئي نون خيالن اڇي منهن ڏيڻ. جاگيردارن کي سندن خانگي جهگڙن ڪمزور ڪري وڏن شهرن جي اسرڻ ۽ تجارت جي واڌاري ۽ ڪين وڏو ڏڪ هنيو ۽ جنگ جي نون طريقن ۽ سندن فوجي برتريءَ کي ختم ڪري ڇڏيو. انهن سڀني ڳالهين جو فائدو وٺي بادشاهت پنهنجا پير ڪوڙي وٺي ۽ فرانس، جرمني ۽ انگلنڈ ۾ حاڪميت جي نئين تصور اڇي منهن ڏيڻ. فرانس جي "فلپ دي فيئر" (Philip the Fair) ۽"ٻئويريا جي لوئي"(Lewis of Bavaria) انهيءَ تحريڪ ۾ ڪافي ڀرو ورتو. "پيٽر ڊيوبوئس"(Peter Dubois) ۽ ميڪاويليءَ قومي راڄڪمار جي تصور کي زور ونايو. البت انهيءَ وچ ۾ ماڻهن اهو محسوس ڪيو ته حڪومت پڻ ماڻهن جي گماشتي جي حيثيت رکي ٿي ۽ نڪي ڪي آقا يا حاڪم جي.

مذڪور دؤر ۾ فرانس ۾ ٻين هنڌن کان وڌيڪ طاقتور بادشاهت قائم ٿي هئي جنهن کي خيال ۾ رکي مشهور فرينچ سياسي مفڪر ژان بودان ۱۵۷۶ع ۾ پنهنجي ڪتاب Republic ۾ حاڪميت جو جديد نظريو پيش ڪيو. هن جي خيال ۾ ملڪ جي نجات ان ۾ آهي ته رياست ۾ هڪڙو اعليٰ حاڪم هجي جيڪو خارجي طور تي آزاد هجي ۽ جنهن جا سيئي شهري ۽ جماعتون حڪم مڃيندڙ ۽ تابعدار هجن. هن حاڪميت کي رياست جي لامحدود (مطلق العنان)، اٿورچ جوڳي، اٽانتقال جوڳي ۽ دائمي قوت ڪري پيش ڪيو، جنهن مان ڏسبو ته بودان حاڪميت جي فقط داخلي پهلوءَ تي زور ڏنو آهي. ائين سو آهي ته ارسطوءَ کان پوءِ هيءُ شخص ئي آهي جنهن حاڪميت جو سرچشمو ڪنهن انسان يا انسانن جي مجموعي کي ڪري

پيش ڪيو آهي . حاڪميت جي خارجي پهلوءَ تي وري هڪ پورچوگيز مفڪر هيوگو گروشيس - روشني وڌي. هن جي خيال موجب سڀني رياستون هڪجهڙي حيثيت رکن ٿيون ۽ هرهڪ رياست خارجي طور تي آزاد ۽ پنهنجي حدن ۾ اعليٰ اختياريءَ جي مالڪ ٿئي ٿي . گروشيس جو ڪتاب - بودان کان پنجاهه سال پوءِ شائع ٿيو . ان بعد هابس جو وارو ٿو اچي ، جنهن پنهنجي نظريي جو بنياد سماجي معاهدي تي رکيو آهي . هن جي چوڻ موجب ماڻهو دنگي فساد کان مجبور ٿي ڪري پاڻ ۾ معاهدو ڪري اختياربون کنهن هڪڙي شخص يا جماعت ڪي ڏا سو نهين ۽ جيئن ته اهو شخص يا جماعت ان معاهدي جي ڏر نه هوندي آهي تنهن ڪري ماڻهن سان بدل کائه ٿئي، بلڪ پنهنجي خيال ۽ مرضيءَ موجب حڪومت هلائيندي آهي . ان سلسلي ۾ لاڪ ۽ روسو ۽ پنهنجا خيالات پيش ڪيا آهن . هابس ، لاڪ ۽ روسو ٽنهي جڏن پنهنجي نظريي جو بنياد معاهدي تي رکيو آهي تنهن ڪري انهن کي 'معاهداتي مفڪر' ۾ ڪري سڏجي ٿو . البت لاڪ ۽ حاڪميت هڪ شخص جي حوالي ڪري ٿو ڇڏي پر روسو حاڪميت جو سرچشمو پوري قوم يا "عام راءِ" (General Will) کي ڪري مڃي ٿو . هو بودان وانگر حاڪميت کي ، مطلق‌العنان ، اٽوچٽ جوڳي ۽ ان‌انتقال جوگي ڪري سمجهي ٿو .

هيگل ان نظريي تي وڌيڪ روشني وڌي آهي . هو چوي ٿو ، "رياست مڪمل معقوليت ۽ جذبي جو لازوال ۽ ضروري جوهر آهي . هوءَ بذات خود هڪ لامحدود مستحڪم مقصد آهي." ان ريت هيگل رياست کي سماج سان ملائي ، ان کي الهه تي زور ڏئي ٿو ته فرد فقط رياست ۾ ۽ انجي معرفت اهو ڪجهه حاصل ڪري ٿو جيڪو زندگيءَ کي رهڻ لائق بڻائي ٿو ، تنهنڪري رياست کانسواءِ فرد جي ڪا به اهميت ڪانهي . ساڳئي وقت تي رياست جا حقوق قانوني توڙي اخلاقي طور تي غير محدود ٽين ٿا ۽ فرد کي رياست جي عام زندگيءَ ۾ رڳو پنهنجو پاڻ وڃائڻو آهي . انهيءَ نظريي کي ڪٽي بوزانڪي چوي ٿو ، " جيئن ته رياست کنهن به مقصد جي واسطي ، کا سماج جي گماشتي ناهي تنهنڪري هوءَ هڪڙو اهڙو اعليٰ گروهه آهي جيڪو سڄي دنيا جو محافظ آهي ۽ منظم اخلاقي زندگي

فقط رياست ۾ ئي بسر ٿي سگهي ٿي جيڪا اخلاق ۽ پي هر طرز زندگي جو ذريعو بڻجي ٿي".

جان آسٽن پڻ پنهنجو نظريو، منطقي طور تي سمجهائي ڏئي پوريءَ طرح پيش ڪيو آهي. هن جي خيال موجب رياست ۾، حاڪميت ان شخصيت کي حاصل هوندي، جنهن جي حڪم مڃڻ جا ماڻهو عادي هجن ۽ ان ملڪ ۾ پي ڪابه شخصيت ان کان برتر ۽ بالا نه هجي. ان نظريي جو انگلنڊ ۽ آمريڪا جي سياسي ڪٻڪوٽ تي وڏو اثر پيو آهي. ان نظريي ۾ ٿي سگهيو ڪجهيون آهن (۱) اعليٰ حاڪم، هڪ مقرر ماڻهو يا ڪا جماعت هوندي (۲) ملڪ ۾ ان تي پيو ڪو حڪم هلائڻ وارو نه هوندو ۽ (۳) ان اعليٰ حاڪم جي حڪم کي قانون جو درجو حاصل هوندو. ائين سو آهي ته دنيا جي تاريخ ۾ اهڙي ڪابه شخصيت ڪانه ٿي ملي جا هڪ نه ته ٻئي طريقي سان ڪنهن کان به متاثر نه ٿي هجي. ان ڪري آسٽن جي نظريي ۾ ٿوري ترميم ڪري، پروفيسر ڊائسيءَ (A. V. Dicey)، قانوني ۽ سياسي حاڪميت جو نئون نظريو پيش ڪيو. هن جي چوڻ موجب قانوني حاڪميت، ان شخص يا جماعت کي حاصل ٿئي ٿي جيڪو قانون جوڙي ٿو، ۽ سياسي حاڪميت وري ان جي حصي ۾ اچي ٿي جيڪو قانوني حاڪم کي متاثر ڪري. ان ريت شخصي حڪومت ۾، مصاحبن کي ۽ جمهوري رياستن ۾ عوام کي، سياسي حاڪميت حاصل ٿيندي آهي.

موجوده زماني ۾ انگريز مفڪر لاسڪي ۽ فرينچ سياستدان ڊيوگي، حاڪميت جي پيش ڪيل جديد تصور جي خلاف جهنڊو کڙو ڪيو آهي. لاسڪي چوي ٿو ته رياست به پين ادارن وانگر هڪڙو ادارو آهي جنهن کي پين تي ڪابه برتري حاصل ڪانهي ۽ ان کي ڪوبه اختيار ڪونهي جو هوءَ پنهنجي مطلب ڪاڻ پين ادارن تي اجايو دٻاءُ وجهي. ڊيوگي ته لاسڪيءَ کان به ڪڏو ڪسر ڪڻي ويو آهي. هو چوي ٿو ته رياست جي شخصيت ئي فرضي آهي ۽ انجو مقصد آهي پين تي ڏاڍ ۽ ظلم ڪرڻ. اسين قانون کي، اعليٰ حاڪم جو حڪم سمجهي، ان تي عمل ڪونه ٿا ڪريون بلڪ ان مان اسان جون سماجي ضرورتون پوريون ٿين ٿيون. ان نظريي کي

" تڪثيري نظريو " (Pluralistic Theory) چيو وڃي ٿو، جيڪو پهرئين مهاڀاري لڙائيءَ جي سياسي حالتن، جنهن ۾ رياست کي ڪيترين ئي اختيارين پاڻ سنڀالڻين پيون هيون، تنهنجو نتيجو آهي. ان نظريي جي وڏي خوبي اها آهي ته ان ۾ رياست جي مرڪزيت جي بدران انساني آزاديءَ تي زور ڏنو ويو آهي.

حاڪميت جا قسم
(Kinds of Sovereignty)

اقتدار اعليٰ يا حاڪميت، سياسيات جو اهو اصطلاح آهي جنهن جي وضاحت ڪندي وڏن وڏن جڳادرين جو پتو پاڻي ٿي پيو آهي. ڪي ته ان مونجهاري مان جند ڇڏائڻ خاطر ماڳهي ائين ٿا چون ته اهڙي اصطلاح کي بحث جو موضوع نه بڻائجي يا مرڳوئي ان کي بحث مان ڪيڊي ڇڏڻ گهرجي، پر چاڪاڻ ته حاڪميت پنهنجي جاءِ تي قائم آهي تنهنڪري ان کي نظرانداز ڪرڻ مان ڪو فائدو ڪونہ پهچندو. اچو ته چنڊچاڻ ڪري ان جي مختلف پهلوئن جي جاچ پرتال ڪريون.

(الف) نامنهاد حاڪميت (Titular Sovereignty):- ڪنهن زماني ۾ بادشاهه ڪي سڀ پڃ سموريون اختيارون حاصل هيون ۽ ان جو چيو قانون جي حيثيت رکندو هو. رياست جي اهڙي مطلق‌العنان بادشاه کي "حقيقي اعليٰ حاڪم" (Real Sovereign) چئجي ٿو. ان قسم جو تصور، وچئين زماني سان لاڳاپو رکي ٿو جڏهن بادشاهه رياست جي اڇي ڪاري جو پاڻ مالڪ هو. جديد زماني ۾ اهو اصطلاح پنهنجي اصلي معنيٰ ۾ ڪتب ڪونہ ٿو اچي چاڪاڻ جو هاڻي حالتون قيرو ڪائي ويون آهن ۽ بادشاه کي عوام جو حاڪم نه پر خادم ڪري ليکيو وڃي ٿو. حاڪميت جو اصطلاح فقط نالي ماتر(Nominal) ۽ خطابي يا القابي (Titular) طورتي ڪتب آندو وڃي ٿو، چاڪاڻ جو اڄڪلهه جي جمهوري دؤر ۾ بادشاهه جو ڪم حڪومت ڪرڻ نه بلڪ رعيت جي خدمت ڪرڻ ۽ ان جي حقن جي سنڀال ۽ حفاظت ڪرڻ آهي. نظرياتي طور تي هو اختيار وارو آهي ۽ ڪڏي ته به اهي اختيارون استعمال نڪو ڪري سگهي چاڪاڻ جو اختيارن جي اصل مالڪ جوڙڻ

اسيمبلي ۽ وزارت هوندي آهي، جنهن جي مرضيءَ ۽ اجازت کانسواءِ بادشاه کوبہ کم ڪري نٿو سگهي تنهنڪري ان کي نام نهاد يا محض القابي حاڪم ڪري چئجي ٿو. جيڪو سياسي مشين جو هڪڙو اهم پرزو ضرور آهي. برطانيا جي بادشاه جي بہ اڄڪلهہ اهڙي ئي حيثيت آهي. هو تاجدار تہ آهي پر اصل حاڪم ڪونهي. دؤر تہ انجو ليکيو ويندو آهي پر حڪومت ڪن ٻين جي هوندي آهي. "لوويل" (Lowell) انهيءَ ڪري چيو آهي، "آئين جي اڳوڻي نظريي موجب وزير، بادشاه جا صلاحڪار هوندا هئا. هو صلاح ڏيندا هئا ۽ بادشاهہ فيصلو ڪندو هو پر هاڻي قصوئي اونڌو ٿي پيو آهي جو بادشاه صلاح ٿو ڏئي ۽ وزير فيصلو ٿا ڪن." ان ريت بادشاه ڪان حقيقي اختياريون ڇڏائي ويون آهن ۽ انهن جو فقط نالو وڃي رهيو آهي.

(ب) رياست جي حاڪميت Sovereignty of the State:- نام‌نهاد حاڪميت جو مقصد آهي تہ حڪومت ۽ رياست جي فرق کي پاڻيءَ پت پروڙي سگهجي. نام‌نهاد حاڪميت، حڪومت جو حصو ٿئي ٿي. ان کي نالي‌ماتر عارضي طور تي اختياريون سونهيل ٿيندیون آهن پر رياست جي حاڪميت مستقل نوعيت جي ٿيندي آهي. اصل ۾ عوام کي جڏهن بادشاه تي سوب حاصل ٿي تڏهن کوبہ هڪڙو فرد، حاڪم اعليٰ نہ رهيو پر مرڪزيت کي قائم رکڻ واسطي حاڪميت جون اختياريون رڳو نالي ماتر رياست کي سونهيون ويون ۽ انهن کي عمل ۾ آڻڻ لاءِ اهي آئيني ۽ سياسي حاڪمن ۾ ورڇيون ويون، چاکاڻ جو رياست جو پنهنجو کو طبعي وجود تہ آهيئي ڪونہ جيڪو اختياريون کتب آڻي، سوچي سگهي يا حڪم جاري ڪري انهن تي عمل ڪرائي سگهي، تنهنڪري ان کي پنهنجو ڪم ڪنهن جيئري جاڳندي وجود کان ئي ڪرائڻو آهي. ان ريت چٽڪ رياست جي حاڪميت جو ٻيو نالو آئيني ۽ سياسي حاڪميت رکيو ويو آهي.

(ج) آئيني حاڪميت (Legal Sovereignty):- آئيني حاڪميت، اهڙي مقرر ڪيل فرد يا جماعت کي ڪونجي ٿو جنهن کي رياست ۾ قانون جوڙڻ، توڙڻ يا ان ۾ گهربل ڦيرڦار ڪرڻ جو قانوني اختيار هوندو آهي. اهڙي اداري کي قانون ناهڻ جون وسيع اختياريون عطا ٿيل هونديون آهن.

وکيل ۽ ڪورٽون فقط انهيءَ حاڪميت کي مڃيندڙ آهن. اهوئي ادارو آهي جيڪو رياست جي خواهش ۽ حڪم کي قانوني شڪل ڏئي سگهي ٿو. ان اداري کي ايترين ۽ اهڙين اختيارن سان ليس هوندڙ آهن جو هو ڪهڙو به قانون بڻائي سگهي ٿو، پوءِ اهو ڪٿي عام راءِ ۽ اخلاق جي خلاف ڇو نه هجي. اهڙيءَ صورت ۾ به ڪورٽون فقط ان اداري جي قانون کي مڃيندڙ ۽ ان تي عمل ڪندڙ آهن. ان اداري جي جوڙيل قانون کان ڪوبه فرد، جماعت يا ادارو انڪاري ٿي نٿو سگهي. مطلب ته هيءَ اها مخصوص طاقت آهي جيڪا خدائي قانون، اخلاقي اصول ۽ عام‌راءِ کي به نظرانداز ڪري سگهي ٿي. دائسيءَ تڏهن ته برطانوي پارليامينٽ لاءِ چيو آهي ته هوءَ اهڙي اختيار واري آهي جو قانوني طور تي هڪ نابالغ کي بالغ ۽ هڪ ناجائز اولاد کي جائز اولاد بڻائي سگهي ٿي. بقول شخصي هوءَ ٻيو سڀڪجهه ڪري سگهي ٿي پر مرد کي زال ۽ زال کي مرد نٿي بڻائي سگهي. اهڙين اختيارن پاڪستان ۾ قومي اسيمبلي ۽ صدر کي ته آمريڪا ۾ وري ڪانگريس ۽ صدر کي حاصل آهن (جوڙجڪ ۾ ڦيرڦير وقت ڪانگريس سان گڏ صدر جي بدران رياستن جون قانون ساز مجلسون هوندڙ آهن.)

هي نظريو پهريائين فرينچ مفڪر بودان پيش ڪيو، جنهن کي بنياد بڻائي هابس ۽ بينٿم اڳتي وڌايا ۽ نيٺ آسٽن انجو واضح تصور پيش ڪيو.

(د) سياسي حاڪميت (Political Sovereignty):- آئيني حاڪميت جي پويان هڪ ٻي طاقت هوندي آهي، جيڪا ڪاٽ ته قانون جوڙي نه سگهندي آهي ۽ آئيني حاڪميت کي، انجي خواهشن جو احترام ڪرڻو آهي. ان طاقت کي سياسي حاڪميت ڪري ٿو چئجي. چٽن لفظن ۾ ائين ڪٿي چئجي ته سياسي حاڪميت هڪڙي غير منظم شخصيت هوندي آهي جنهن کي نڪي قانوني حيثيت حاصل هوندي آهي ۽ نڪي کي اها پنهنجي منشا ۽ مرضيءَ کي قانوني حڪم جي شڪل ڏئي جاري ڪري سگهندي آهي؛ پر عملي طور تي آئيني حاڪميت، انجي مرضيءَ ۽ منشا سان بدل ٿيندي آهي. اهوئي سبب آهي جو سياسي حاڪميت جي ارادي کي فوقيت حاصل هوندي آهي. اصل ۾ اها طاقت، جمهوري رياست جو عوام آهي.

آمريت ۾ مطلق‌العنان بادشاهت ۾ ته سياسي حاڪميت جو علمي طور تي وجود ئي‌ڪونہ ٿئي حالانڪ انهن کي ۽ قانون جوڙڻ وقت رعيت جي رجحان، رسم و رواج ، مذهب وغيره جو لحاظ ڪرڻو پوندو آهي .

سياسي حاڪميت جي قطعي وصف ڳولڻ ۾ ته سونجهاري کان وڌيڪ ڪجهہ ۽ هٿ نہ ايندو چاڪاڻ جو ڪن ليڪڪن ان کي وچي جامع گروهہ ، ڪن ماڻهن جي انـــبوهہ ، ڪن عام راءِ ، ڪن عوامي راءِ ، ته ڪن وري ماڻهن جي ان حصي جي طبعي قوت، جيڪا ڪامياب انقلاب آڻي سگهي ٿي ، سان وچي ملايو آهي . حقيقت ۾ انهن سڀني ۾ سياسي حاڪميت جو ڪوبہ ڪو جزو ضرور ملي ٿو. اهوئي سبب آهي جو ڪي مفڪر سياسي حاڪميت کي مرڪوئي نظرانداز ڪرڻ گهرن ٿا ، چاڪاڻ جو اها قطعيت حاڪميت جي تصور جي قدروقيمت ئي ختم ڪري ڇڏي ٿي، حالانڪ اها اٿورٽي، جوڪي ٿئي‌ٿي پر اهو رڳو ڪمان آهي، چاڪاڻ جو سياسي ۾ آئيني حاڪميت، کا حاڪميت کي ورڇي ڪانہ ٿي بلڪ اهي ان جا ۽ جدا جدا پهلو آهن جن کي چٽيءَ طرح سمجهڻ جي ضرورت آهي. لارڊ برائيس جي چوڻ موجب آئيني ۾ سياسي حاڪميت جو فرق، حاڪميت جي عوامي نظريي ۽ قانوني يا فقهي نظريي جو فرق آهي.

اهو ياد رکڻ گهرجي ته جمهوري رياست ۾، سياسي حاڪميت ووٽرن، پريس وغيره وٽ هوندي آهي ۽ مطلق‌العنان بادشاهت ۽ آمريت ۾ وري ان جا وزير ۽ پيا مصاحب مٿن اثر انداز ٿيندا آهن. اهڙي طرح سان آئيني حاڪميت کي هرحال ۾ سياسي حاڪميت اڳيان جهڪڻو پوي ٿو ۽ جيڪڏهن ٻنهي ۾ اختلاف پيدا ٿي پيو ته ان جو نتيجو اڪثر ڪري انقلاب جي صورت ۾ نڪري ٿو. گارنر، سياسي حاڪميت ۾، رياست جي سموري آبادي ۽ عوام بلڪ هر انهيءَ شخص کي جيڪو ۽ عام راءِ کي هموار ڪرڻ ۾ مدد ڪري ٿو تنهن کي شامل ڪري ٿو پوءِ ڪٿي ان کي ووٽ ڏيڻ جو حق هجي يا نہ هجي.

(هـ) آئيني ۽ سياسي حاڪميت ۾ فرق:- آئيني توڙي سياسي ٻئي حاڪميتون ڪڏهن قانون جوڙين ٿيون. ٻنهي جي ڪڏهن ڪم ڪرڻ

کانسواءِ قانونسازيءَ جو ڪم مڪمل ٿي نٿو سگهي تنهن هوندي ب پنهي ۾ ڪجهه فرق آهي جو هيٺ ڏجي ٿو:-

۱ــ آئيني حاڪميت هڪڙي منتظم شخصيت ٿيندي آهي جا ڪنهن جسم يا مشين وانگر ڪم ڪندي آهي ۽ انجي فيصلو ڪندڙ راءِ هميشه هڪڙي هوندي آهي مگر سياسي حاڪميت (عوام) ڇڙ ڇڙ گاڏڙا ٿئي ٿي. چونڊن جي موقعي تي ان ۾ ب تنظيم اچي ويندي آهي، ان هوندي ب ان جي يڪي هڪڙي راءِ ڪانه هوندي آهي ڇاڪاڻ جو ان جا ڏاڙڏار گروهه هوندا آهن جن مان هرهڪ جي پنهنجي شخصي راءِ ٿيندي آهي.

۲ــ آئيني حاڪميت سڃاڻپجوگي ۽ هڪ هنڌ هوندي آهي پر سياسي حاڪميت جي باري ۾ قطعي طورتي ائين چئي نٿو سگهجي. قانون ساز اداروِ اسان جي آئيني حاڪميت جو علمبردار آهي تنهنڪري اسين پنهنجي اسيمبليءَ ۽ صدر ڏانهن اشارو ڪري چئي سگهون ٿا ته هي اسانجو آئيني حاڪم آهي، پر سياسي حاڪم يعني عوام بابت قطعي طور تي چئي نٿو سگهجي ته فلاڻا فلاڻا ماڻهو ان ۾ شامل آهن ۽ نڪي وري چٽيءَ طرح ائين چئي سگهجي ٿو ته عوام هنن حالتن ۾ اثرن هيٺ پنهنجي راءِ جو اظهار ڪري ٿو.

۳ــ آئيني حاڪميت جو هڪڙو يڪو فيصلو ٿيندو آهي پر سياسي حاڪميت جو هڪڙو فيصلو ٿيڻ مشڪل آهي. اهوئي سبب آهي جو اسيمبليءَ ۾ ڪنهن مسئلي تي اختلاف راءِ جي صورت ۾ گهٽائيءَ جي رايي کي سموري اسيمبليءَ جو فيصلو ڪري سڃيو وڃي ٿو پر عوام ۾ ڏار ڏار جماعتون هونديون آهن ۽ هرهڪ جماعت جو پنهنجو پنهنجو فيصلو ٿيندو آهي. انريت عوام جو رايو مختلف صورتن ۾ ورڇيل ٿئي ٿو.

۴ــ آئيني حاڪميت جو فيصلو، ڪورٽون قانون طور قبول ڪنديون ۽ ان کي جاري ڪنديون آهن پر سياسي حاڪميت جي فيصلي کي اهڙي حيثيت حاصل ڪانهي.

۵ــ آئيني حاڪميت جي فيصلن جي خلاف ورزيءَ کي قانون شڪني ڪري ليکيو وڃي ٿو ۽ ان جي واسطي جسماني سزا ب ڏئي سگهجي ٿي

ار سياسي حاڪميت جي فيصلي جي خلاف هلت ڪرڻ ڪري نڪي قانون شڪني ٿئي ٿي ۽ نڪي ان جي لاءِ ڪا جسماني سزا ملي ٿي، البت سياسي حاڪميت سماجي ناتا ٽوڙي ڪري اخلاقي سزا ڏئي سگهي ٿي.

٦ــ آئيني حاڪميت پنهنجي حياتيءَ ۾ (يعني جڏهن اسيمبلي موجود هجي ۽ ٽوڙي نه ڇڏي وئي هجي) هر وقت مؤثر طور تي ڪهڙو به فيصلو ڪري سگهي ٿي پر سياسي حاڪميت هر وقت نه، بلڪ رڳو چونڊن جي وقت حاڪميت هوندي آهي.

انهن سڀني گالهين جي هوندي به آئيني حاڪميت پنهنجي وجود جي لاءِ سياسي حاڪميت جي ٿورائتي هوندي آهي ۽ هوءَ اهڙو ڪوبه فيصلو ڪونه ڪندي آهي جيڪو اڪثريت کي قبول نه هجي. مثال طور آئيني حاڪميت جيتوڻيڪ اهڙو قانون پاس ڪري سگهي ٿي ته سڀئي ماڻهو پنهنجي اولاد کي قتل ڪري ڇڏين پر عملي طور تي ان جي لاءِ اها گالهه اٽيٽي آهي چاڪاڻ جو هوءَ چاڻي ٿي ته نڪي عوام ائين ڪهري ٿو ۽ نڪي کي ائين ڪرڻ ئي ڏيندو.

آئيني ۽ سياسي حاڪميت جي ورچ حقيقت ڪري موجوده نمائنده جمهوريتن جي ڪري آهي ورنه سڌين جمهوريتن ۾ ان جو وجود ڳولهيو به نه لهندو.

انگلنڊ ۾ آئيني ۽ سياسي حاڪميت

(Legal and Political Sovereignty in England)

انگلنڊ يا ٻين رياستن جن جو جوڙجڪ لچڪيدار آهي تن ۾ آئيني ۽ سياسي حاڪميت جو فرق واضح طور تي نظر اچي ٿو. برطانيا ۾ پارليامينٽ ۽ بادشاه يا راڻي گڏجي قانون جوڙيندا آهن. پارليامينٽ جيڪو مسودو (Bill) منظوري ڪندي آهي، بادشاه يا راڻي ان تي منظوريءَ طور صحيح ڪندي آهي ۽ پوءِ اهو مسودو قانون (Act) بڻجي ويندو آهي.

اهڙي حاڪميت کي آئيني حاڪميت ڪري ٿو ڪوٺجي پر حتي حقيقت ۾ ووٽر يا عوام، پارليامينٽ جي نمائندن کي چونڊي ٿو. ائين ڪڍي چئجي ته برطانيا جي پارليامينٽ عوام جي چونڊيل موڪليل نمائندن جي عام

مجلس آهي. اهڙي صورت ۾ پارليامينٽ کي عوام جي رايي جي عزت کرڻي پوندي آهي ۽ کرڻي آهي. ان هوندي به عوام پنهنجي سر سڏو سنئون قانون جوڙي نٿو سگهي. هو رڳو سياسي حاکميت جو مالک ٿئي ٿو ۽ کي نهراءِ بحال کري مطالبا کري سگهي ٿو ۽ آئيني حاکميت انهن نهرائن ۽ مطالبن تي غور کري، ويچاري ۽ انهن جي پورائي خاطر عملي قدم کٽي، اهڙا قانون جوڙي سگهي ٿي. کورٽون ۽ وکيل فقط آئيني حاکميت جي حڪمن تي هلن ٿا ۽ نکي سياسي حاکميت جي نهرائن ۽ مطالبن تي. البت ايترو چئي سگهجي ٿو ته سياسي حاکميت کي آئيني حاکميت تي فوقيت حاصل آهي ڇاڪاڻ جو آئيني حاکميت، سياسي حاکميت جي پٽيرائيءَ کان سواءِ پنهنجو وجود قائم رکي نٿي سگهي.

(ز) عموسي حاکميت(Popular Sovereignty):-هن نظريي موجب آخري اختياري مائڻن وٽ رهي ٿي. اهو نظريو بادشاهن جي مطلق‌العنانيءَ ڏاڍائيءَ ۽ خدائي‌حق وارن نظرين جي رد عمل طور پيدا ٿيو. وچئين زماني ۾ اهو نظريو "مارسيگليو آو پئدووا" ۽ "وليم آو اوڪم" جهڙن مفڪرن پيش کيو. اڳتي‌هلي سورهين ۽ سترهين صديءَ جي مفڪرن اهو نظريو آمريت جي خلاف ڪتب آندو ۽ روسو ان جو مکيه علمبردار ٻڌيو، جنهن جو عام ارادي وارو تصور مشهور آهي. عموسي حاکميت، فرينچ انقلاب جو مرڪوئي نعرو ۽ آمريڪي انقلاب جو روح ٻڌجي ٻيئي. پروفيسر "رچي" (R. Ritchie) ان نظريي کي نئين ڊنگ سان پيش کندي چويٿو: "حاکميت جو نچوڙ، برتر جسماني طاقت جي ذريعي، اطاعت کرائڻ جي صلاحيت ۽ قابليت ۾ لکل آهي." بغاوت يا انقلاب جي ڏمکيءَ جي ذريعي عوام، حاڪم اعليٰ کي جهڪائي يا وقت پوڻ تي انجو تختو اونڌو کري سگهي ٿو مطلب ته اقتدار آخرڪار عوام جي هٿ وس آهي.

سياسي حاکميت ۽ عموسي حاکميت ۾ ڏاڍ کافي فرق آهي ڇاڪاڻ جو سياسي حاکميت هر اها طاقت ٻڌجي سگهي ٿي جنهن جي اڳيان آئيني حاکميت کي جهڪڻو پوي. اهڙو درجو وقت سر ووٽر، جاگيردار، زميندار،

لوڪ ۾ پيون انساني جماعتون ملي سگهن ٿيون پر عمومي حاڪميت جو مطلب گلڪرائيسٽ جي لفظن ۾ اهو آهي ته "بالغن کي پنهنجو رايو ڏيڻ جو حق حاصل هجي ۾ قانون جوڙيندڙ جماعت تي قوم جي نمائندن جو ضابطوهجي." يا بقول شخصي سچ پچ ته واقعي طور تي ڏسڻ ۾ اچي ٿو ته "امن امان جي وقت ۾ عام جو رايو ۾ اختلاف جي وقت ۾ انقلاب جي قوت" کي عمومي حاڪميت ڪري سڏجي ٿو ۾ بس.

هن وقت جي جمهوري رياستن ۾ سڀني بالغن کي ووٽ ڏيڻ جو حق آهي تنهنڪري ان صورت ۾ سياسي حاڪميت ۾ عمومي حاڪميت ۾ فرق مشڪل سان ڏسڻ ۾ اچي ٿو، پر جي ساڳيو ووٽ جو حق رکو پڙهيلن يا جائداد جي مالڪن کي هجي ته پنهي حاڪميتن ۾ ڪليل فرق محسوس ٿئي.

درحقيقت انهيءَ اصطلاح تي جيترو به علمي طرح اونهو ويچار ڪبو اوترو ئي مسئلو سلجهندو نظر نه ايندو بلڪ سونجهارو پيدا ٿيندو ۾ بحث ويندو دڳهو ٿيندو. ڪجهه به هجي پر ان نظريي مان هيٺيون ڳالهيون ضرور نظر اچن ٿيون :-

الف - حڪومت پنهنجي پٺي جي لاءِ نه، بلڪ عوام جي پلائيءَ لاءِ ٿئي ٿي.

ب - جيڪڏهن عوام جي خواهش کي چائي واڻي لتاڙيو ۾ لويو ويندو ته انقلاب برپا ٿي پوڻ جو امڪان آهي.

ج - عام راءِ جي قانوني اظهار لاءِ آسان ذريعا مهيا ڪرڻ گهرجن.

د - حڪومت کي چونڊن، مڪاني خودحڪومت، شورائي عام يا استصواب راءِ (Referendum) حق بدايت يا تحريڪ قانون سازي (Initiative) ۾ باز طلبي (Recall) جي ذريعي ماڻهن ڏانهن سڌو سنئون جوابدهه ڪرڻ گهرجي.

هـ - حڪومت کي ملڪي قانون سازو سليل اختياري هلائڻ گهرجي. ان کي بيقاعدي هلت ڪرڻ يا پنهنجي روءِ سوءِ هلڻ نه گهرجي.

تنقيد : هن نظريي ۾ عوام کي اهميت ڏيڻ جي ڪوشش ڪئي وئي آهي حالانڪ 'عوام' جي ڪنهن به ڪليءَ طرح وضاحت ڪانه ڪئي آهي ته آيا ان ۾ نيڍي کان وڏي تائين يا بارکان ٻڍي تائين سڀئي ماڻهو ويندي

چريائ، مجذوب وغيره اچي وڃن ٿا؟ جي ها تہ پوء عوام جي حاڪميٽ بي معنيٰ ٿي رهجي وڃي ٿي چاڪاڻ جو عوامي رياست ۾ نمائندن تي مشتمل حڪومت ٺهندي ۽ ووٽ جو حق اڇڪلهہ گهٽو ڪري بالغن کي هوندو آهي. جڏهن تہ سيني کي ووٽ ڏيڻ جو حق ڏي ڪونهي يا ڪالهہ وڃيو نمائندن تي بيهي تہ پوء هرهڪ مسئلي ۾ عوام جي رايي جو سوال ئي اجايو آهي. ان حالت ۾ سياسي نمائندہ ۽ اقتدار وارين جماعتن جي رايي کي اهميت ڏني ويندي آهي. گهٽو ڪري اسيمبليء ۾ بہ اهي بل پاس ٿيندا ۽ ڪارروايون ڪامياب ويندیون آهن جيڪي گهٽائيء جي پاران ڪڍندیون آهن، تہ پوء چئبو تہ عوامي حاڪميت وري بہ وڃي گهٽائيء واري سياسي جماعت کي حاصل ٿيندي، حالانڪ ان نظريي جي تائيدڪندڙ چون ٿا تہ عوام کي وڏي طاقت آهي پر موجوده حالتن ۾ حڪومت کي فوج وغيره هٿ ۾ آهي ۽ هوء عوام جي طاقت کي يڪدم ڪچليو وجهي بلڪ اپرڻ ئي ڪونہ ٿي ڏئي. بهرحال ان نظريي ۾ سموري عوام جي پلائي ۽ بهبوديء جو خيال ضرور رکيل ۽ سمايل آهي.

(ح) قانوني ۽ واقعي حاڪميت (Dejure & Defacto Sovereignty)

جنهن اعليٰ حاڪم کي پنهنجي حڪمن جي اطاعت ڪرائڻ جو قانوني طور تي اختيار ٿئي ٿو تنهن کي جائز يا قانوني (Dejure) حاڪم اعليٰ ڪري ڪوٺجي ٿو ۽ جيڪو حاڪم صرف پنهنجي اره زورائيء تي آئيني حاڪم اعليٰ کي لاهي پنهنجو حڪم هلائي ٿو تنهن کي واقعي يا حقيقي (Defacto) حاڪم اعليٰ چئجي ٿو.

برائيس ٿو چوي، "اهو ماڻهو يا ماڻهن جي اها جماعت جيڪا قانون موجب يا ٻيء طرح پنهنجي مرضيء کي اثرائتو بنائي سگهي تنهن ماڻهوء يا جماعت کي "واقعي حاڪم" ڪري چئبو آهي يعني ان جي حڪمن جي سڀ ٻڌ ۽ واقعي اطاعت ۽ تعميل ٿئي ٿي.

مطلب تہ واقعي حاڪميت اهاآهي جنهن جي هٿ ۾ سڀ ٻڌ اقتدار جون واڳون هجن. البت ائين سو ٿئي ٿو تہ جڏهن حقيقي حاڪم ڪافي وقت تائين اقتدار جو مالڪ رهي ٿو تہ ماڻهو بہ ان کي محڻ لڳن ٿا ۽ قانون بہ ان

جي مرضيءَ موافق هلڻ لڳي ٿو ۽ ٻاهريان ملڪ به هن کي تسليم ڪن ٿا ته پوءِ اهو حقيقي حاڪم اعليٰ قرير جائز يا قانوني اعليٰ حاڪم ٻڌجيو پوي. ائين به ٿئي ٿو ته اها ساڳئي حقيقي حاڪميت چونڊن وغيره جي ذريعي پنهنجو پاڻ کي جائز حاڪميت ۾ تبديل ڪرايو ڇڏي.

گارنر چوي ٿو، "حقيقي حاڪم جڏهن اختيارن کي قانوني طور ڪتب آئين ۾ ظاهر ظهور فائدو ڏسي ٿو ته هو ان حقيقي حاڪميت واري دعويٰ کي چونڊ يا توثيق جي ذريعي قانوني حق ۾ تبديل ڪرايو ڇڏي".

آستن جي خيال موجب حاڪميت جائز يا ناجائز، حقيقي يا غيرحقيقي ٿئي ئي ڪانه. البت حڪومت سا حقيقي ۽ غيرحقيقي ٿي سگهي ٿي. آشيرواٿم چوي ٿو، "حقيقي حاڪم کي غيرقانوني سمجهڻ چوڪ آهي چاڪاڻ جو حاڪميت جنو بنياد اها طاقت آهي جيڪا فرمانبرداري ۽ اطاعت ڪرڻ تي مجبور ڪريو ڇڏي. گلڪرائيسٽ چوي ٿو، "جڏهن قانوني ۽ حقيقي حاڪمن ۾ متيبد يا جهگڙو ٿي پوي ته ٻنهي مان هڪڙو گم ٿيو وڃي يا ٻئي گڏجي هڪ ٿيو پون يا اِئين ٿيندو جو قانوني حاڪميت جي نئين سر توثيق ٿئي يا قديم حاڪميت ختم ٿي وڃي ۽ نئين حاڪميت ٻڌجي پوي. مطلب ته نيٺ اهائي حاڪميت غالب پوندي جنهن ۾ قوت هوندي.

قانوني ۽ حقيقي حاڪم جي فرق جي وضاحت ڪيترنئي تاريخي مثالن مان ٿي سگهي ٿي. هٽلر، مسوليني، ڪرنل نجيب، جمال گرسل ۽ محمد ايوب خان جڏهن شروع ۾ حڪومت جون واڳون سنياليون تڏهن انهن جي حيثيت حقيقي حاڪمن جي هئي پر پوءِ سمي ٻئي انهن پاڻ کي قانوني طور تسليم ڪرائي ڇڏيو. ان ڏس ۾ عراق جو عمدو مثال آهي. اتي جڏهن فيصل جي حڪومت جو عبدالڪريم قاسم، تختو اونڌو ڪيو ته قاسم جي حيثيت حقيقي حاڪم واري ٻڌجي ٻئي پر ڪجهه عرصي کان پوءِ ان جي اقتدار کي قانون به سڃيو ۽ ڏاريان حڪومتن به تسليم ڪيو ته ساڳي شخصيت قانوني حاڪم ٻڌجي ٻئي وري جڏهن ٻيو انقلاب آيو ته عبدالسلام عارف حقيقي حاڪم ٻڌجي ٻيو ته قاسم قانوني حاڪم رهيو پر ٿوري وقت

کانپوءِ عارف کي قانوني طور تي ٻ سڃيو ويو ۽ ٻين رياستن ان کي قبول کيو ۽ ساڳيو عارف قانوني حاڪم ٻڌجي پيو.

حاڪميت ٿي پابنديون (Limitations on Sovereignty)

حاڪميت يا اقتدار اعليٰ ، رياست ۾ ٻين سمورين قوتن کان ، برتر بالا قوت ٿيندي آهي پر ان برتريءَ لاءِ ٻ کي حدون ضرور آهن ۽ اهي حدون ئي آهن جيڪي حاڪميت تي پابنديون ٻڌجي اپري اچن ٿيون. حاڪميت اهڙا قانون ٻ پاس ڪري سگهي ٿي جن تي عمل ٿيڻ ممڪن نہ هجي ، مثال طور هوءَ قانون ٺاهي سگهي ٿي ته سڀ کي اوپر جي بدران اولهه کان ايرڻ گهرجي جو ناممڪن آهي، يا رياست جا ماڻهو پنهنجي ٻارن کي راتو واهه کهي ڇڏين ان‌تي ٻ عمل ڪين ٿيندو ، جيتوڻيڪ آئيني‌لحاظ سان اهي احڪام، قانون ٿي سگهن ٿا پر انهن تي عمل ٿيڻ مشڪل آهي، البت ائين آهي ته ليڪن حاڪميت تي اخلاقي ، آئيني ۽ بين‌الاقوامي پابندين جو ذڪر ڪيو آهي جو هيٺ ڏجي ٿو:-

۱ــ اخلاقي پابنديون (Moral Limitations) :- ڪن مفڪرن جو خيال آهي ته حاڪميت تي مذهبي، قدرتي ۽ اخلاقي قانون جون پابنديون عائد ٿين ٿيون. اهو هڪڙو مڃيل اصول آهي ته مذهب، اخلاق ۽ انصاف حاڪميت کي متاثر ڪيو آهي ۽ ڪن ٿا پر انهن جي سمجهاڻي ڏيڻ وارا ۽ افهام و تفهيم جا صاحب ٿي ڪي انسان آهن جي پاڻ خود حاڪميت جي حيثيت نٿا رکن، تنهنڪري انهن جا اصول انفرادي رايا ٻڌجيو پون، جن تي عمل ڪرڻ لاءِ حاڪميت ٻڌل نہ آهي ۽ انهن کي پابندي ليکي نٿو سگهجي. البت سياڻو حاڪم اهڙا حڪم جاري نہ ڪندو آهي جن جي ڪري عوام ۾ انتشار، بدگماني ۽ بد اعتمادي پيدا ٿي پوي. حالتن آهر ان شعوري در گذر کي اخلاقي پابندي ڪري چئجي ته مناسب آهي. اهڙيون پابنديون ٻ حاڪميت پنهنجو پاڻ تي عائد ڪندي آهي جو ان ۾ سندس پلو آهي. ٻيءَ حالت ۾ ماڻهن جي جهونين رسمن ۽ رواجن، مذهبي اعتقادن ۽ پراڻين ريتن سان هروپرو هڻ چراند ڪرڻ ڪري انتشار ته ڇا پر انقلاب ٿي اچي

ويندا ۽ حڪومتن جا تختا اونڌا ٿي پوندا آهن، جنهن ڪان پاڻ بچائڻ ۽ سلامتيءَ سان حڪومت جو چرخو هلائڻ خاطر، حاڪميت پاڻ تي اهڙيون اخلاقي پابنديون قبول ڪندي آهي، جن تي عمل ڪرائڻ لاءِ هوءَ قانوني طور تي پڌل نہ آهي.

۲ــ آئيني پابنديون (Constitutional Limitations):- ڪن ليکڻ جو رايو آهي تہ حاڪميت تي رياست جو آئين هڪ قسم جي پابندي آهي. هو قانون کي ہن پاڻ- آئيني يا بنيادي ۽ رواجي ۾ ورهائين ٿا. هو آئيني ۽ بنيادي قانون کي اعليٰ ۽ رواجي قانون کي ادنيٰ ڪري ٿا ليکين ڇاڪاڻ جو ان جي اهميت ان وقت ٿئي ٿي جڏهن هو بنيادي قانون سان مطابقت ۾ هوندو يا ٿهڪي ايندو. ان صورت حال کي نظر ۾ رکبو تہ ہ ڳالهيون ڏسڻ ۾ ايندیون (۱) رياست جي حاڪميت تي آئيني طور ڪابہ پابندي پيل ڪانهي، ڇاڪاڻ جو اهڙي پابندي جيڪا پنهنجو پاڻ تي عائد ڪري، مٽائي يا ان ۾ ڦيرگهير ڪري سگهجي ٿي سا ڪا قانوني يا حقيقي پابندي ٿي نٿي سگهي. درحقيقت آئين جي ذريعي حڪومت تي پابنديون ہون ٿيون پر انجو رياست يا ان جي حاڪميت تي ڪوبہ اثر ڪونهي، ڇاڪاڻ جو رياست يا حاڪميت کي اهو بہ اختيار هوندو آهي تہ هوءَ اهو طريقو بہ بدلائي سگهي ٿي، جنهن هيٺ آئين ۾ ترميم آڻجي ٿي، ان ڪري چئي سگهجي ٿو تہ حاڪميت تي قانوني طور ڪابہ آئيني پابندي لڳي نٿي سگهي (۲) قانون مڙيئي قانون آهي. اهو اعليٰ ۽ ادنيٰ ڪونہ ٿئي. البت حالتن ۽ مسئلن آهر ان جي اهميت نرالي ٿئي ٿي. قانون صرف اهوئي قانون ليکبو آهي، جيڪو اهڙي بااختيار اداري يا جماعت جوڙيو هوندو جنهن کي اهڙي قانون جوڙڻ جو آئيني حق هوندو، باقي ٻئي ڪنهن قانون جي ڪا اهميت ٿي ڪانهي ؛ ها جماعت يا ادارو يا تہ غيرآئيني هوندو يا غيرقانوني، جنهن جي ناهيل قانون کي قانون چئي نٿو سگهجي. مطلب تہ قانون ان کي چئبو جيڪو بااختيار اداري جوڙيو هوندو پوءِ اهو ادارو مرڪزي هجي يا صوبائي. ٻئي ادارا حصي رسيءَ آهر حاڪميت ۾ پاڳي پائيوار ٿيندا آهن ۽ ان آهر ڪم ڪندا آهن. آئين باقي قانون ڪان

نوعيت ۽ مقصد جي لحاظ سان. جداگانہ ٿي سگھي ٿو پر قانوني اهميت ٻنهي جي ساڳئي ٿئي ٿي. آئين پاڻ ٻئي قانون وانگر، رياست جي حاڪميت جي رايي جو اظهار آهي تنهن ڪري، حاڪميت جي لاء اهو پابندي ٻڌجي نٿو سگھي.

۳ـ بين‌الاقوامي پابنديون (International Limitations):- اڇلهه جا ڪيترائي ليکڪ ان رايي جا آهن تہ رياست جي حاڪميت، بين‌الاقوامي قانون، عهدنامن ۽ ڪيل قول و قرار جي پابندين ۾ قدري جڪڙيل رهي ٿي ۽ ان معنيٰ ۾ مٿس پابنديون پيل آهن. پر قانون جي وڏن وڏن ماهرن جو رايو آهي تہ بين‌الاقوامي قانون، ڪو قانون ڪونهي ڇاڪاڻ جو اهو ڪنهن بہ رياست سان لازمي طور تي لاڳو ٿي نٿو سگھي. هرڪا رياست پنهنجي مرضيءَ واري آهي، وٽس تہ ان کي قبول ڪري يا نہ ڪري. عهدنامن ۽ قول و قرار جو پڻ ساڳيو حال آهي تنهن ڪري چٽو تہ حاڪميت تي حقيقت ڪري ڪي بہ پابنديون ڪينهن، ڇ جائيڪ بين‌الاقوامي پابنديون. ٻيو تہ هرهڪ رياست ان قانون کي پنهنجي مرضيءَ موجب استعمال ڪري سگھي ٿي. اها ٻي ڳالهہ آهي جو ڪمزور ۽ ترقي پذير رياستون ڪن اندروني مصلحتن جي بنا تي ترقي‌يافتہ ۽ طاقتور، رياستن پاران بين‌الاقوامي قانون جي نالي ۾ ڪي پابنديون قبول ڪن؛ تہ اها انهن جي شخصي مصلحت چٽي ۽ نڪي ڪي بين‌الاقوامي قانون جي پابندي

خود بين‌الاقوامي قانون اڄوڪي دؤر ۾ ارتقاپذير آهي ۽ جيڪڏهن ان کي قانوني حيثيت حاصل ٿي وئي ۽ سڀني رياستن ان کي لازمي قانون ڪري تسليم ڪيو تہ پوء خارجي حاڪميت ختم ٿي ويندي ۽ اهو تڏهن ٿيندو جڏهن کا بين‌الاقوامي يا عالمي رياست قائم ٿيندي. جڏهن اهڙي رياست قائم ٿي تہ پوء قومي رياست جو وجود ختم ٿي ويندو، رياستن جي خارجي حاڪميت عنقا ٿي ويندي ۽ رياستن جي هڪجهڙي حيثيت بہ پر ڪري اڏامي ويندي. پوء اها يڪي يا عالمي رياست ڪري ليکبي باقي اڇلهہ جيڪي رياستون قائم آهن سي سڀ انجا ماتحت صوبا ٻڌجي ويندين. اهڙيءَ صورت ۾ بہ حاڪميت پنهنجي خاصيتن ۽ خصوصيتن جي مالڪ

رهندي البت مٿس ڪنهن خارجي يا بين‌الاقوامي پابنديءَ جو تصور ٿي نه رهندو.

هونئن به اهڙيون پابنديون جيڪي پنهنجي مرضيءَ سان پاڻ تي عائد ڪجن ٿا لاهي سگهجن سي ڪي پابنديون چئي نٿيون سگهجن. مثال طور غيرملڪي سفارتخانن سان ملڪي قانون لاڳو نه ٿيندو آهي، بلڪ هو پنهنجي پنهنجي ملڪ جي قانون جا پابند هوندا آهن ۽ ان طرح گويا هڪ رياست ۾ ڇڪڙين رياستن جو وجود ملي ٿو، پر ان جو دارومدار به ان رياستن جي لاڳاپن تي آهي. سفارتي لاڳاپا ٽٽا تہ سفارتخانو به ڇٽو، جنهن مان ڏسبو تہ سفارتخاني جي هجڻ ڪري به حاڪميت ٿي ڪو اهڙو اثر ڪونہ ٿو پوي جنهن ڪري هوءَ پنهنجي مرضيءَ سان زائل ڪري نہ سگهي.

حاڪميت جو تعين

(Location of Sovereignty)

حاڪميت جو هيترو اڀياس ڪرڻ بعد اها گاله صاف ڪرڻي پوندي تہ ان جو وجود آهي به سهي يا آهيئي ڪونہ؟ جي آهي تہ فقط فرضي، قياسي ۽ خيالي يا انجو تعين به ڪري سگهجي ٿو؟ ان سوال تي سياسي مفڪر ڪنهن به هڪ رايي جا ڪونهن، منجهن اختلاف موجود آهي، ڇاڪاڻ تہ انهن جي خيال موجب القابي حاڪميت تہ فقط صحيح يا دستخط ڪرڻ واري شين آهي. قانوني ۽ آئيني حاڪميت به هميشہ خود مختار ۽ پاڻ وهيٽي ڪانهي، ان ڪي سياسي حاڪميت جو لحاظ رکڻو پوي ٿو ورنہ سندس پنهنجو وجود خطري ۾ پئجي وڃي ٿو. سياسي ۽ عمومي حاڪميت وري جماعت يا برسر اقتدار گروه ۽ اڪوٽن جي اثر هيٺ رهي ٿي، تنهنڪري اها گاله هرو ڀرو صاف نٿي ٿئي تہ آخر حاڪميت آهي ڪٿي؟ گيٽل لکي ٿو تہ حاڪميت جو وجود هيئين هنڌن تي ملي ٿو:-

۱ــ رياست جي عوام ۾.

۲ــ ان تنظيم ۾ جنهن کي رياست ۾، آئين جوڙڻ يا ان کي درست ڪرڻ يا ان ۾ ڦيرگهير ڪرڻ جو قانوني حق مليل آهي.

۳ــ رياست جي حڪومت جي انهن مڙني شعبن ۾ جيڪي قانوني طور تي، قانون جوڙڻ جا مجاز آهن.

عوام جي حاڪميت بابت عمومي حاڪميت جي سرخيءَ هيٺ ڪافي بحث ڪري آيــا آهيون. باقي رهيو سوال تنظيم ۾ حڪومت جي شعبن جو تنهن باري ۾ انهن رياستن بابت فيصلو ڪرڻ سولو آهي جن جو جوڙجڪ لڇڪٽو آهي جهڙوڪ، جتي ڪتابي (صورت ۾ آيل) قانون (Statutory Law) ۽ جوڙجڪي قانون (Constitutional Law) ۾ امتياز روا نٿو رکيو وڃي. هتي بادشاهه، پارليامينٽ، دارالعوام ۽ دارالامرا کي گڏي آئيني حاڪميت ڇڪجي ٿو ڇاڪاڻ جو ان کي قانون ٺاهڻ توڙي ڀاهڻ جو پورو پورو اختيا مليل آهي، باقي عوام يا ووٽرن (رايو ڏيندڙن) کي سياسي حاڪميت ڇڪجي ٿو. ان ريت حاڪميت جي صحيح نشاندهي ڪري سگهجي ٿي. پر پاڪستان، آمريڪا ۽ ٻين رياستن ۾ جتي قانون اڻلڇڪٽو آهي، اتي حاڪميت جو تعين ڪرڻ کي قدر اڻانگو آهي.

اسانجي قومي اسيمبلي ۽ صدر گڏجي جوڙجڪ جوڙين ٿا مگر کين اهي وسيع اختيارين ڪونهن جو هو پنهنجي روءِ سوءِ عام ڪارروائي ڪري جوڙجڪ ۾ ڦيرگهير ڪن يــا ان کي ماڳهي رد ڪري ڇڏين. اهو اختيار وري ٻ عوام جي هٿ ۾ آهي جنهن کي سياسي حاڪميت ڇڪجي ٿو پر ڪن جو چوڻ آهي ته سياسي حاڪميت جي نشاندهي ڪري نٿي سگهجي، ڇاڪاڻ جو عوام وري سياسي جماعتن ۾ ورهايل ٿئي ٿو، جن مان برسر اقتدار سياسي جماعت کي صحيح معنيٰ ۾ سياسي حاڪميت نصيب ٿيندي آهي البت اها جماعت پٺ ڪن اڳواڻن يا ڪنهن اڳواڻ جي ڏوريءَ ۾ بدل هوندي آهي. ان ريت حاڪميت عوام جي هٿ ۾ هوندي ٻ وڇيو هڪڙي يا چند ماڻهن ۾ جمع يا مرڪوز ٿئي. ان صورت ۾ چئبو ته چوڻ جي خاطر حاڪميت عوام جي هٿ ۾ آهي پر حقيقي طور تي اڻين ڪونهي.

آمريڪا هڪ وفاقي رياست آهي جتي ڪنهن کي ٻ مڪمل قانوني قوت حاصل ڪانهي، ٻوءِ چونڊ اهو صدر هجي يا وفاق توڙي ڪنهن رياست جو جوڙجڪ جوڙيندو ادارو. جيڪڏهن ڪوبه ڪم جوڙجڪ جي حدن کان ٻاهر ٿيندو ته ان لاءِ مناسب ڪورٽ، ٻچا ڳاڇا ۽ وٺ پڪڙ ڪري سگهي ٿي. ان طرح سان حاڪميت ان اداري کي حاصل ٿئي ٿي جيڪو جوڙجڪ

۾ ڦيرگھير ڪري يا ان کي رد ڪري سگھي ٿو. هتي جي جوڙجڪ ۾ ڪابہ ڦيرگھير ڪرڻ لاءِ يا تہ پنھي ايوانن - ڪانگريس ۽ سينيٽ - يا ڪل رياستن جي ٻہ پاڳي ٽين پتي نمائندا، اھڙي تجويز پيش ڪندا ۽ وري انھن جو ٽي پاڳي چار حصو ان پيش ڪيل تجويز جي پٽيرائي ڪندو تڏھن وڃي ڪا ڦيرگھير ٿيندي، ان ريت "پتي حاڪميت" (Dual Sovereignty) جو نظريو منھن ڪيڊي ٿو جنھن کي ٽاڪول (De Tocqueville)، ھئملٽن، ميڊيسن ۽ ٻين قبول ڪيوآھي. وري "روڪ ۽ توازن"(Checks and ba'ances)، واري سرشتي جي ذريعي حڪومت جي ڪنھن ٻہ ھڪڙي شاخ کي مڪمل حاڪميت نصيب ناھي. اھڙيءَ حالت ۾ حاڪميت جو تعين ڪرڻ ڏکيو ٿيو پوي حالانڪ ڳالھہ وري ٻہ وڃيو عوام جي مرضيءَ تي پوي جنھن جو تعين نٿو ڪري سگھجي.

دين اسلام توڙي ٻين مذھبن مطابق حاڪميت، عوام جي بدران، اپاڻھار جي ھستيءَ ۾ وڃيو مرڪوز ٿئي. انھن سينيٽ ڳالھين کي خيال ۾ رکبو تہ جڏيءَ طرح ڏسڻ ۾ ايندو تہ حاڪميت کي ڪنھن ٻہ ھڪڙي ھنڌ متعين ڪرڻ، سموري دنيا جي لاءِ قبول ڪرڻ جوگو نظريو ٻڌجي نٿو سگھي، تنھن ھوندي ٻہ دنيوي طور تي جمھوري رياستن ۾ عوام کي، تہ آمريت ۾ آمر ۽ انجي جماعت کي اعليٰ حاڪم ليکي سگھجي ٿو.

حاڪمي ھيئت (Gubernatorium)

ھي ھڪڙو قياس يا خيال آھي، تنھن ھوندي ٻہ علمي طور تي سياست ۾ حصو ونڊڻ اھو معلوم ڪرڻ گھري ٿو تہ آخرڪار رياست جو جوڙجڪ ڪھڙيءَ ريت ٺھي ۽ ڏھي ٿو يا ان ۾ ڦيرگھير ڪيئن ٿي اچي؟ رياست کي عوام جي منشا ۽ مرضيءَ جي ڪيئن ٿي سڌ پوي يا اھا ڪھڙي تنظيم آھي جيڪا عوام کي رياست جا حڪم سڌڻ تي مجبور ڪري ٿي؟ در اصل اھي مڙئي ڳالھيون ھرڪنھن رياست جي جوڙجڪ ۾ ڄاڻايون ويندبون آھن. انجي ذريعي اختيارين جي ورڇ، فرض ۽ حقن جون حدون وغيرہ مقرر ڪيون ويندبون آھن. ان ۾ اھو ٻہ ڄاڻايو ويندو آھي تہ انھن ڳالھين کي عملي جامو ڪھڙي نموني ۾ پھرائجي ٿو. حڪومت جو جيڪو

۽ شعبو، پرزو يا فرد اهي مقرر ڪيل حدون لتاڙيندون تہ چڙو تہ ان عوام جي خلاف قدم کنيو. جوڙجڪي قانون جي ذريعي حڪومت جي سڀني ادارن جي تنظيم ڪئي ويندي آهي جنهن کي مجموعي طور تي "حاڪمي هيئت" ڪري ڪوٺجي ٿو. مطلب تہ ان جو لاڳاپو حڪومت سان آهي، تنهن ڪري حاڪمي هيئت کي ڏار ڏار شعبن ۽ ادارن جيڪي حڪومت ڏانهن جوابده ٿيندا آهن، تن ۾ ورچي ۽ ورهائي سگهجي ٿو ۽ ورهائبو آهي. اهو ۾ ڏسي سگهبو آهي تہ ان هيئت جي بناوت عوام جي منشا ۽ مرضيءَ مطابق آهي يا نہ. ان مان صاف ظاهر آهي تہ انتظامي صورتحال کي ٿي حاڪمي هيئت ڪري ڪوٺجي ٿو.

حاڪميت جون خصوصيتون (Characteristics of Sovereignty)

اقتدار اعليٰ يا حاڪميت جون خاص خصوصيتون ۽ گڻ (Attributes) آهن (۱) مطلق‌العناني يا لامحدودائي (۲) هم گيري يا آفاقيت (۳) هميشگي يا پائيداري (۴) اٽ انتقالپڻو (۵) اٽورچائي ۽ (۶) سنفردحيثيت.

۱ــ **مطلق‌العناني** (Absoluteness) :- حاڪميت جو پهريون گڻ آهي مطلق‌العناني يا لامحدودائي. هوءَ اندروني توڙي بيروني طور تي خودمختار ۽ لامحدود ٿيندي آهي. مٿس ڪابہ اهڙي قسم جي قانوني پابندي ڪين ٿئي جنهن کي هوءَ پنهنجي مرضيءَ موجب پاڻ تي عائد ڪري يا پاڻ تان هٽائي نہ سگهي. ڪنهن اخلاقي، آئيني ۽ بين‌الاقوامي پابنديءَ جو اثر سندس مطلق‌العنانيءَ تي ڪونہ ٿو پوي. مطلب تہ حاڪميت هرلحاظ سان داخلي توڙي خارجي طور تي خود مختار، مطلق‌العنان، آزاد ۽ لامحدود ٿئي ٿي. رياست جي اهائي اهڙي قوت آهي جيڪا پنهنجي مرضيءَ سان سيڪجهہ ڪري سگهي ٿي پر مٿس ٻئي ڪنهن جي مرضي ڪانہ ٿي هلي. رياست جو اعليٰ حاڪم ڪٿي ڏٺي تعاليٰ جي هستيءَ کي سمجهيو وڃي يا ڪنهن ماڻهوءَ يا ماڻهن جي جماعت کي پر هر حال ۾ ان جي هيءَ خصوصيت قائم رهندي.

بين ملڪن جا ايلچي جيڪي ڪنهن رياست ۾ مقرر ٿي ايندا آهن تن سان انهن رياستن جو قانون لاڳو ڪونہ ٿيندو آهي پر اها ان رياست جي

هڪڙي رياعت يا مروت ٿيندي آهي ورنہ هوءَ اهڙي رياعت رد ڪري مرڪو سفارتخانو ئي بند ڪري سگهي ٿي. ائين ۽ آهي تہ هرهڪ رياست ڪي بين‌الاقوامي قانون وغيره جي عزت ڪرڻي پوندي آهي پر اها ۽ هڪ قسم جي رعايت آهي، جيڪا سڀني رياستون هڪ ٻئي جي خير سگالي‌ءَ جي جذبي کي قائم رکڻ لاءِ ڏيندیون آهن ورنہ اها کا مٿن پابندي ڪانهي. ساڳيو حال اخلاقي ۽ آئيني پابندين جو آهي، آئيني پابندين بابت گلڪرائيسٽ چوي ٿو، "جوڙجڪ حڪومت کي پابند ڪري ٿو ۽ نہ رياست کي. رياست جنهن حد تائين انهن پابندين کي قائم رکڻ گهرندي آهي تنهن حد تائين اهي قائم رهن ٿيون."

۲ــ همه‌گيري يا آفاقيت (All Comprehensiveness or Universality)

هن‌جي مراد آهي تہ رياست جي حدن ۾ ڪوبہ اهڙو فرد، جماعت، گروهہ، ادارو يا جڳهہ ڪانہ ٿئي جنهن تي حاڪميت جو اختيار نہ هلندو هجي. سامونڊي ڪناري وارو علائقو (ڪناري کان ٽن ميل جي مفاصلي تائين)، فضائي‌حلقو، هوائي ۽ سامونڊي جهاز (پوءِ ڪٿي اهي دنيا جي ڪهڙي پاڳي ۾ ۽ هجن) لاڳاپيل رياست جي حڪمراني‌ءَ هيٺ هوندا آهن. البت ٻين ملڪن جي ايڇلين جا سفارتخانا (عملو، آفيسون، ملڪيت وغيره) حاڪميت جي اثر هيٺ نہ هوندا آهن، ان کي Extra-Territoriality ـ ڪري چئبو آهي. ساڳئي وقت‌تي اهي سفارتخانا پنهنجي پنهنجي رياست جي حاڪميت جي اختيار ۾ هوندا آهن. ان ڏس ۾ گلڪرائيسٽ چوي‌ٿو، "هرڪنهن ملڪ جي سفارتخاني جو لاڳاپو ان ملڪ سان هوندو آهي جنهن جي هو نمائندگي ڪندو آهي. سفارتخاني وارا سندن ئي ملڪ جي قانونن جي تابع هوندا آهن مگر حقيقت ۾ اهو بين‌الاقوامي مروت جو معاملو آهي، کا ڪجي ٻجي نيارپ ڪانهي. ڪابہ رياست گهري تہ پنهنجي حاڪميت جي بنا تي اهڙي ڏنل مروت کان انڪار ڪري سگهي ٿي. حاڪميت جي انهيءَ خصوصيت کي "آفاقيت" (Universality) ۽ ڪري ڪوٿجي ٿو."

۳ــ هميشگي يا پائيداري (Permanence):- رياست ۽ حاڪميت جو ٻاڻ ۾ چولي ۽ دامن وارو لاڳاپو ۽ ڳانڍاپو آهي. رياست وانگر حاڪميت ۽ مستقل ۽ مسلسل ٿئي‌ٿي. رياست جيان حاڪميت ۽ هميشہ قائم ۽ دائم

رهي ٿي، انجي پڃاڻي يا خاتمي جو مطلب ٿيو رياست جي پڃاڻي يا خاتمو. ڪنهن ب حاڪم يا حڪومت جي پڃاڻيءَ جو حاڪميت جي تسلسل، هميشگي يا پائيداري ۽ دائميت تي ڪو ب اثر ڪو نه پوندو آهي، ڇاڪاڻ جو اهڙي پڃاڻيءَ بعد ڪا نئين حڪومت يا ٻيو ڪو حاڪم انجي جاءِ اچي والارينڊو آهي ۽ حاڪميت کي ڪو لوڏو ئي ڪو نه اچي.

۴ــ اڻ انتقالپڏو يا اڏڇڏائي (Inalienability):- حاڪميت کي منتقل ڪري نٿو سگهجي. جهڙي طرح ماڻهو پنهنجو روح ٻئي ماڻهوءَ ۾ منتقل ڪري نٿو سگهي تهڙي طرح رياست ب پنهنجي حاڪميت، ٻئي ڪنهن رياست جي حوالي ڪري يا نيڪال ڪري ڏئي نٿي سگهي. ائين ڪرڻ سان پاڻ خود ختم ٿي ويندي، تنهن ڪري ڇڏي سگهجي ٿو ته حاڪميت، رياست جو ڇڏڪ روح آهي جنهن جو نيڪال معنيٰ رياست جي پڃاڻي. البت ائين آهي ته هڪڙو حاڪم پنهنجي رياست مان کو ٽڪرو ٻئي ڪنهن حاڪم جي حوالي ڪري سگهي ٿو پر انجو اثر حاڪميت تي نٿو پوي. اها اصل ۾ ٿي رياست جي حدن ۾ ردو بدل يا ڦيرگهير، نڪي ڪي حاڪميت جو انتقال ۽ نيڪال. ڪن ليکڪن جو خيال آهي ته موجوده جمهوريتن ۾ ڪنهن حد تائين حاڪميت کي منتقل ڪيو وڃي ٿو. مطلب ته اليڪشن جي وقت ۾، عوام پنهنجي سياسي حاڪميت، آئيني حاڪم جي نالي تي منتقل ڪريو ڇڏي. هوءَ پنهنجي نمائندن کي چونڊي پنهنجو اختيار انهن کي سونپيو ڇڏي مگر ان هوندي ب پاڻ آئيني حاڪميت کي متاثر ڪري سگهي ٿي، پر حقيقت ۾ ان ريت اختياريون حوالي ڪجن ٿيون ۽ نڪي ڪي حقيقي منشا يا مرضي، ان کي روسو چوي ٿو، "اختيار منتقل ڪري سگهجي ٿو پر نه منشا يا مرضي".

۵ــ اڻورچائي (Indivisibliy) :- رياست جي مطلق‌العناني واري گڏ مان ان طرف اشارو ٿئي ٿو ته هڪڙي رياست ۾ هڪڙوئي حاڪم اعليٰ ٿي سگهي ٿو يعني حاڪميت کي ورهائي ۽ ورڇي نٿو سگهجي. گيٽل‌چوي ٿو، "جيڪڏهن حاڪميت مطلق‌العنان ناهي ته ڪنهن ب رياست جو وجود نٿو ملي؛ جيڪڏهن حاڪميت ورهائجي ٿي ته هڪ‌کان وڌيڪ رياستون وجود ۾ اچن ٿيون." جيلينڪ چوي ٿو، "ورهايل، ڏارڪيل، گهٽايل، محدود

کيل يا اضافي حاڪميت ، حاڪميت جي نفي آهي ." گارنر چوي ٿو ، جيڪڏهن فرض ڪري ورتل گهٽيون منشائون اچي گڏبيون ته انهن مان ڪنهن ۾ هڪڙيءَ کي حاڪميت ڪري ڪونہ ليکبو. جيڪڏهن انهن مان هڪڙي اعليٰ ۽ ٻيون ان جون تابعدار هونديون ته ظاهر آهي ته پهرئين حاڪميت يا اقتدار اعليٰ هوندي ۽ ٻيون ان جو حڪم مڃيندڙ ۽ ان مان جيڪا حاڪميت جي ورڇ ظاهر ٿيندي سا ڪا حقيقي ورڇ نہ هوندي."

حاڪميت جي انهيءَ نظريي کي ڪيترائي جديد سياسي اڪابر نڪا مڃين جو انهن جي خيال ۾ حاڪميت کي ورڇي ۽ ورهائي سگهجي ٿو. هنن جي ان نظريي کي وفاق ، نيم‌وفاق ۽ ڪيترين نئين نئين رياستن جي حقيقي اتحاد مان تقويت ملي ٿي. اهو سوال ان وقت پيدا ٿيو جڏهن عيسوي اوڻيهين صديءَ جي وچ ڌاري آمريڪا ۾ اتي جي آزاد رياستن پاڻ ۾ گڏجي هڪڙو اتحاد قائم ڪيو جنهن کي "ناقص وفاق يا عهديت" (Confideration) ڪري سڏيائون. ان ۾ اهو شرط رکيل هو ته هرهڪ رياست کي حاڪميت حاصل هوندي. آمريڪا جي عدالت عاليہ جي فيصلي ۾ ان نظريي کي وڌيڪ هٿي ڏني پر ڪيلهائون ۽ ٻيا آمريڪي اڪابر ان نظريي جا سخت وروڌي آهن. ڪيلهائون ته ماڻهي چوي ٿو ، "حاڪميت هڪڙو مڪمل ايڪو آهي. ان کي ورهائڻ ٿيو ان کي ناس ڪرڻ." گلڪرائيسٽ جي خيال موجب ، "آمريڪا جي گڏيل رياستن مان مراد آهي مختلف وحدتن جو اتحاد ۽ اهي وحدتون کي رياستون ناهن ، بلڪ ماتحت قانون ساز جماعتون آهن جن جي اختيارن جي ضمانت ڏني وئي آهي." کي سياسي مفڪر خاص ڪري "تڪثير پسند" (Pluralists) حاڪميت جي اٿورچاڻيءَ واري حيثيت کي مڃين ٿي ڪون ٿا. هو چون ٿا ته رياست جو هرهڪ ادارو پنهنجي خود متقدراعليٰ ٿئي ٿو ، پر اها گاله قبول ڪري نٿي سگهجي ، ڇاڪاڻ جو ان مان حاڪميت جي ورڇ ٿي نہ بلڪ اختيارن جي ورڇ ٿي روشني پوي ٿي. اهي خود مختار ادارا ، رياست جا هم‌پلہ ۽ همسر نٿا ٿي سگهن ، ڇاڪاڻ جو رياست جي حاڪميت جي ورڇ ۽ آئيني طور ٿي اختيارن جي ورڇ ۾ اڀ ۽ ڏرتيءَ جو فرق آهي.

حقيقت ڪري ڏسبو ته اهي وحدتون، انجمنون يا ادارا، پنهنجي اختيارن جي حد مقرر ڪرائڻ لاءِ، وري به حاڪميت ڏانهن رخ رکن ٿا.

۶ــ منفرد حيثيت (Exclusiveness) :- هن‌جو مطلب آهي ته رياست جي حاڪميت ۾ ٻيو ڪو به شريڪ ٿي نٿو سگهي يعني ساڻئي وقت ٻه هڪڙي ميان ۾ ٻه تلوارون ساڻي نٿيون سگهن. پر ڪجهه سال اڳي سوڊان ۾ مصر ۽ برطانيه جي مشترڪ حڪومت قائم ٿي هئي يعني هڪڙي ئي وقت سوڊان تي برطانيا جي حڪومت به هئي ته مصر به ان تي راج هلائيندو هو. ٻي صورت هيءَ آهي ته انقلاب جي وقت هڪڙي رياست ۾ ٻه حاڪميتون - آئيني ۽ حقيقي (Dejure and Defacto)- قائم ٿي ويندڙون آهن. ٻي‌مهاڀاري لڙائي جي وقت يورپ جي اڪثر رياستن (جن تي جرمني ۽ قبضو ڪري ورتو هو) جي اڳواڻن يا بادشاهن، انگلنڊ ۾ پنهنجون پنهنجون آئيني حڪومتون قائم ڪيون هيون، حالانڪ انهن رياستن ۾ حقيقي حاڪميت جرمني ۽ کي حاصل هئي. اهڙين حالتن ۾ بٽي حاڪميت جي ٻڙڙائي ۽ ۾ پڻ ڪجهه مثال ملن ٿا.

۲- حاڪميت جا نظريا (Theories of Sovereignty)

۱ــ قانوني نظريو:- (ڏسو باب اڻون - عنوان - آئيني حاڪميت - صفحو ۲۱۹)

۲ــ بودان جو نظريو :- بودان جي ڏينهن ۾ فرانس ۾ مطلق‌العنان بادشاهت قائم هئي، جيڪا ان وقت ۾ هلندڙ مذهبي جهڳڙن ۽ اختلافن جو مناسب حل هئي. ساڻن ائين ٿي سمجهيو ته هن پرڻويءَ تي کين ڇاڻ ڏيندڙ ۽ منجهن ايڪو پيدا ڪرڻ واري ان‌ڪانسواءِ ٻي ڪا به طاقت ٿي نٿي سگهي. برائيس جي خيال ۾ اهڙي مطلق‌العنان بادشاهت قائم ٿيڻ لاءِ هيئيان سبب هئا :-

(۱) روسي شهنشاهت جو زور گهٽجي وڃي جرمن بادشاهت تائين پهتو هو (۲) علمي سڃاڻي يا روشن خيالي ۽ اصلاحي تحريڪن جي ڪري پوپ جي طاقت ۽ اثر رسوخ گهٽجي ويو هو (۳) جاگيراڻو نظام پڻ زوال‌پذير ٿيڻ لڳو هو جنهن جي جاءِ هر ڪنهن ملڪ ۾ بادشاهت وٺڻ شروع ڪئي هئي ۽ (۴) جنهن پرائن بتن جي پيڇ گهڙ جو ڪم ڏنو.

بودان پهريون شخص هو جنهن کي انهن گالهين جو احساس ٿيو. ان وقت جي حالتن ڪري هن کي فرانس جو بادشاه حقيقي حاڪم نظر اچڻ لڳو، جيڪو نہ رڳو ٻين رياستن جي خلاف پنهنجون اختياريون ڪتب آڻي سگهيو ٿي پر پنهنجي رياست ۾ ٻڻ ٻين سڀني طاقتن تي اقتدار ڄمائي سگهيو ٿي. هن پنهنجي ڪتاب (De Republica) ۾ چيو آهي، "حاڪميت اهڙي اعليٰ قوت آهي جيڪا شهرين ۽ رعيت تي، قانوني پابندين کان آزاد ٿي ڪري، هلي سگهي ٿي*." هو وڌيڪ چوي ٿو تہ اصل ۾ حاڪميت عوام کي حاصل آهي پر رسمي طور تي عوام اهو اقتدار راڄڪمارن يا حڪومت جي ڪارندن کي سونپي ڇڏيندو آهي، انهيءَ ڪري هن کي ماڻهن ۽ جماعتن جي ڪن ڪارين سنيالڻ جي اعليٰ اختياري مليل هوندي آهي. هو حاڪميت کي سڀني قانونن جو سرچشمو، دوامي حيثيت جي مالڪ، اٽوچ جوڳي، ڏيهي توڙي پرڏيهي معاملن ۾ ٻاڻ وهيٽي ۽ مطلق العنان ڪري سمجهي ٿو ۽ انهيءَ ڪري ٿي دولت مشترڪ جي وجدت قائم رهندي آهي، پر ساڳئي وقت تي هو حاڪميت تي هيٺيون پابندبون ٻڌ وجهي ٿو:-

(۱) حاڪميت پنهنجي ڪيل معاهدن پوءِ اهي ٻين رياستن سان ٿيل هجن يا پنهنجي رعيت سان، تن جي پابند ٿئي ٿي (۲) هيءَ سلطنت جي بنيادي قانون جي پابند ٿئي ٿي ۽ (۳) هوءَ رعيت جي مال ملڪيت ۾ پنهنجي مرضيءَ موجب دخل نٿي ڏئي سگهي. ان ريت هو حاڪميت جي نہ قانوني نظريي کي اخلاقي ۽ سياسي پابندين ۾ جڪڙي منجهائي وجهي ٿو، ڇاڪاڻ جو هڪڙي طرف هو ان کي سموري قانون جو سرچشمو ٿو ڄاڻائي تہ ٻئي طرف وري ان کي الاهي قانون، قدرتي قانون ۽ بين الاقوامي قانون جو پابند ڪري ٿو پر ساڳئي وقت چوي ٿو تہ هوءَ جوابدهہ فقط ڏٺي تعاليٰ ڏانهن آهي.

۳ــ هابس جو نظريو :- (ڏسو باب ٽيو- عنوان - "معاهدي جي نوعيت"- صفحہ ۱۰۰)

* The Supreme Power over citizens and subjects unrestrained by the Laws. (Bodin)

۴ـ لاک جو نظريو:- هابس جـي نظريي سـوجب حاڪميت، مطلق‌العنان ۽ اٿورٽي جوڳي آهي پر لاک اهڙي صورتحال کان نابري واري حاڪميت کي حاڪم ۽ عوام جي وچ ۾ ورهائي ٿو. هو حاڪميت جي بجاءِ " اعليٰ اختياري"(Supreme Power) جو اصطلاح ڪم آڻي ٿو ۽ انجي ٽمورتي پيش ڪري ٿو. هن جي خيال موجب اعليٰ اختياري جون ٽي صورتون آهن. پهرئين صورت کي هو "معاشري جي اعليٰ اختياري ڪوئي ٿو، جنهن سان هن جي مراد آهي ته اعليٰ اختياريءَ جو اصل سرچشمو عوام آهي ۽ اهو پنهنجي اختياري ان وقت ڪتب آڻي ٿو جڏهن حڪومت، ڪيس سونپيل فرض جي بجا آوريءَ ۾ ڪوتاهي ڪري ٿي. مطلب ته عوام جڏهن ڏسي ته حڪومت پنهنجو فرض پوريءَ طرح بجا ڪانه ٿي آڻي ته ان کي حق آهي ته هوءَ حڪومت کي بدلائي ڇڏي ۽ هڪ اهڙي حڪومت قائم ڪري جيڪا عوام ڏانهن جوابده هجي ۽ عوام طرفان سونپيل فرض پوريءَ طرح بجا آڻي. ٻيءَ صورت کي هو " اعليٰ قانون‌ساز اختياري" ڪري ٿو ڪوئي، جنهن جو ڪم آهي عوام جي مرضيءَ ۽ منشا (Will and Consent) موجب قانون جوڙڻ ۽ ٽين صورت کي هو "اعليٰ ڪاروباري اختياري" ڪري ٿو سڏي، جنهن جو ڪم آهي قانون موجب حڪومت جو ڪاروبار هلائڻ.

ان سان ظاهر آهي ته لاک اهي ڳالهيون ڪيون آهن جيڪي ۱۶۸۸ع واري شاندار انقلاب کانپوءِ انگلنڊ ۾ اچري آيون ۽ جن موجب حاڪميت جو اصل سرچشمو عوام کي مڃيو ويو، پارليامينٽ ان جي نمائنده يعني قانوني حاڪميت ليکي وئي ۽ بادشاه کي پارليامينٽ سميت ڪاروباري حاڪميت جي حدن ۾ محدود ڪيو ويو. مطلب ته الياس احمد جي چوڻ موجب جديد اصطلاحن ۾ لاک جي نظريي جو چيڙ هن ريت ٿيندو ــ (۱) عوام، سياسي حاڪميت (۲) پارليامينٽ سوڏو بادشاهه، قانوني حاڪميت ۽ (۳) فقط بادشاهه، حڪومت جو نالي ماتر سربراهه.

ڇٻو ته لاک، هابس وانگر، حاڪميت کي مطلق‌العنان ۽ اٿورٽي جوگو نٿو سمجهي بلڪ ان کي عوام ڏانهن جوابده ڪري اختيارن کي ورڇي ٿو ڇڏي ۽ عوام کي بغاوت ڪرڻ جو حق ڏئي ٿو ۽ حڪومت جي ٽنهي

مکيہ شعبن ــ حاڪم، قانون ساز ۽ ڪاروبار هلائيندڙ - ڪي پنهنجن پنهنجن حدن ۾ رکي عوام ڏانهن جوابده بڻائي ٿو.

۵ــ روسو جو نظريو:- هن "سارسيگلايو آو پڊووا" ۽ "وليم آو اوڪم" کان متاثر ٿي، هابس ۽ لاڪ جي نظريي کي ملائي، عام ارادي جو اصول تخليق ڪري، عمومي حاڪميت جو نظريو پيش ڪيو آهي. روسو جي عمومي حاڪميت "اٽگس، غير محدود، اٿورچٽي ۽ اٽنمائندگي جوڳي"،* آهي، ڇو جو :

(۱) ان جي نمائندگي ٿي نٿي سگهي ڇاڪاڻ جو اها عام ارادي ۾ سمايل ٿئي ٿي، جنهن جي نمائندگي ٿي نٿي سگهي (۲) اها هابس جي حاڪميت وانگر مطلق‌العنان يا اٽگس آهي. پنهي ۾ فرق رڳو هي آهي جو هابس اها مطلق العنانيت يا اٽگسائي اعليٰ حاڪم کي ٿو سونپي مگر روسو اهو ساڳيو ڳڻ عوام جي خوصيت ڪري پيش ڪري‌ٿو. درحقيقت روسو هابس جي حاڪميت جي مطلق العنانيت ۽ لاڪ جي عمومي منشا (Popular Consent) کي ملائي عمومي حاڪميت جو نظريو پيش ڪيو آهي. هو پنهنجي حاڪميت کي هڪ اٽگس شخصيت بڻائي پيش ڪندي چوي ٿو تہ ان کي اهڙو ڪو بہ قدم کڻڻ نہ گهرجي جيڪو عوام جي مفاد وڻان نہ هجي؛ ان کي قانون جو راج قائم ڪرڻ گهرجي ۽ هرهڪ اداني توڙي اعليٰ جي واسطي ساڳيو قانون هڻڻ گهرجي؛ ۽ ڪيس، عوام کي اجاين نيئرن ۾ جڪڙڻ نہ گهرجي (۳) اها محدود ٿئي ٿي ڇاڪاڻ جو روسو جي عمومي حاڪميت، عوام جي انهيءَ ارادي ۽ خواهش ۾ سمايل آهي جيڪا عام جي نيڪيءَ ۽ پلي واسطي پيدا ٿئي ٿي. اهڙو ارادو وري پنهنجي نيڪيءَ ۽ پلائيءَ واري خواهش تي ڪٿي ٿو ٻاهندیون وجهي سگهي (۴) حاڪميت کي ورڇي بہ نٿو سگهجي، ڇاڪاڻ‌جو هوءَ اهو اجتماع يا ڪل آهي جنهن جي جزن کي جيڪڏهن چني ڌار ڪبو تہ خود اهو اجتماع يا ڪل ئي ڪونہ رهندو. البت ائين آهي تہ انجي اختيارن کي ورهائي سگهجي ٿو ۽ اها اختيارن جي ورڇ، حاڪميت جي ورڇ ڪري ليکي نٿي سگهجي.

* Infallible, indivisible, Unrepresentable and illimitable.

۶ــ بينٿم جو نظريو:ــ بينٿم پنهنجي حاڪميت ڪي محدود اختيارين سونپي ٿو ، جن جي ذريعي هوءَ هرڪنهن جي لاءِ مناسب دستور جوڙي سگهي. هن انهن محدود اختيارن جو مدار افاديت جي اصول تي رکيو آهي. حاڪم اعليٰ جي واسطي اهو ضروري ڪونهي ته هو ماڻهن جي حقن جو خيال ڪري. هن کي فقط ڏنل حقن جي سنڀال ڪرڻي آهي ته جيئن هڪڙو ٻئي جا حق غصب نه ڪري وڃي، باقي حقن جو فرض سان ڪو به لاڳاپو ڪونهي ۽ فرض جو مدار افادي تي آهي. هن جو خيال آهي ته ڪيل جوڙجڪ هيٺ گهرجي جنهن ۾ حاڪميت کي ڦيرگهير ڪرڻ جو هرڪو حق آهي. هو چوي ٿو ته ماڻهن جو اهو قانوني فرض آهي ته هو حاڪم اعليٰ جي اطاعت ڪن ۽ متن اهو اخلاقي فرض عائد ٿئي ٿو ته هو ان وقت حاڪميت جي مخالفت ۽ مقابلو ڪن، جڏهن اها بغاوت وڌيڪ فائديمند هجي وزن ماڻهوءَ کي ڪي به حق حاصل نه آهن.۽ حاڪم جو حرف، ماڻهن جي واسطي، قانون جو درجو رکي ٿو.

۷ــ آسٽن جو نظريو:ــ آسٽن اوڻيهين صديءَ جو مشهور قانوندان آهي جنهن ۱۸۳۲ع ۾ پنهنجو ڪتاب "مقالات اصول قانون" (Lectures on Jurisprudence) لکيو. هن ان ۾ پنهنجي حاڪميت جي نظريي جي وضاحت ڪئي آهي. متس هابس ۽ بينٿم جو اثر هو پر هن جو نظريو هوبهو انهن جهڙو ڪونهي بلڪ ان مان هن جي پنهنجي (هڪ قانوندان جي) شخصيت اپري اچي ٿي، ان ڪري هن نظريي کي حاڪميت جو قانوني نظريو پڻ سڏيو وڃي ٿو. هن جو نظريو قانون جي بنياد تي بڌل آهي ۽ هن جي نظر ۾ "قانون، هڪ برتر شخص جو اهو حڪم آهي جيڪو هو پنهنجي ماتحت لاءِ جاري ڪري ٿو." هو چوي ٿو، "جيڪڏهن ڪو اڻل اعليٰ انسان ، پاڻ جهڙي ڪنهن ٻئي اعليٰ جي فرمانبرداري، هيرطور نه ڪندو هجي، بلڪ سماج جي وڏي طبقي مان، هري مري ويل فرمانبرداري حاصل ڪندو هجي، ته اهو اڻل اعليٰ انسان، معاشري جو حاڪم اعليٰ آهي ۽ اهو معاشرو (انا عليٰ انسان سميت) هڪ آزاد ۽ سياسي سماج آهي*." هو وڌيڪ چوي ٿو،

* If a determinate human superior, not in a habit of obedience to a like superior, receives habitual obedience from the bulk of a given society, that determinate superior is sovereign in the society, and the society (including the superior) is a society political and independent. (Austin).

"سماج" جي بين رکنن جو مدار ان اعليٰ انسان تي آهي. ان اٽل جي نسبت، بين رکنن جي حيثيت رعيت يا مدار رکندڙن جهڙي ٿئي ٿي. ان اعليٰ ۽ انهن (رکنن) جي وچ ۾ جيکي لاڳاپا ٿين ٿا، تن کي حاکم ۽ محکوم يا حاڪميت ۽ محکوميت جا لاڳاپا چئجي ٿو*." هو اڳتي چوي ٿو ته جيڪڏهن حاڪم هڪڙو شخص آهي ته ان کي "بادشاه" (Monarch)، چند ماڻهن جي جماعت آهي تہ ان کي "چند سري" (Oligarchy)، چڱي خاصي جماعت آهي ته ان کي "اشرافيا" (Aristocracy) جيڪڏهن وڏو سيڙ آهي ته پوء ان کي "جمهوريت" (Democracy) چئجي ٿو.

آستن جي نظريي جي چنڊچاڻ کيبي ته هيئيون ڳالهيون نظر ايندیون:-

(۱) هرهڪ آزاد سياسي سماج ۾ کنهن هڪڙي ڄاتل سڃاتل شخص يا جماعت کي لازمي طور تي "حاڪميت" حاصل ٿئي ٿي (۲) اهو حاڪم پاڻ جهڙي ٻئي حاڪم جو فرمانبردار کونہ ٿئي، بلڪ هو پنهنجي مٿي ڪٿي هرلحاظ سان هڪ آزاد ۽ ڄاتل سڃاتل شخصيت ٿئي ٿو. مطلب ته هو پاڻ جهڙي ٻئي کنهن حاڪم سان لاڳاپا رکي ۽ معاهدا ڪري ان موجب هلي سگهي ٿو پر هيرطور کنهن جو حڪم نٿو مڃي يعني بين‌الاقوامي لاڳاپا قائم ڪري سگهي‌ٿو (۳) اهو حاڪم ڪابہ مافوق‌الفطرت هستي يا روحاني وجود کونہ ٿئي بلڪ ان جو انسان هجڻ لازمي آهي ۽ اهو بہ ضروري کونهي ته سماج جا سيئي ماڻهو ان جي اطاعت ڪن (۴) ان جو هرهڪ حڪم، قانون جي حيثيت رکي ٿو ۽ عوام ان جي مستقل طور لاڳيتي فرمانبرداري ڪندي ڪندي ان جو عادي ٿي وڃي ٿو. هو بين سيني تي حڪم هلائي ٿو پر پاڻ کي کنهن جي بہ حڪم سان بڌل نٿو رکي (۵) رياست حاڪم سان وابستہ ٿئي ٿي. حاڪم

---

* To that determinate superior the other members of the society are subject; or on that determinate superior the other members of the society are dependent. The position of its other members towards that determinate superior is a state of subjection of a state of dependence. The mutual relation which subsists beween that superior and them, may be styled the relation of sovereign and subject or the relation of sovereignty and subjectivity. (Austin).

نہ هوندو تہ رياست وري چاجي. هن سان ئي سماج سياسي طور تي منظم ۽ آزاد رهي ٿو (٦) حاڪميت هڪڙي وحدت آهي، جنهن کي ورڇي نٿو سگهجي. ان کي ورڇڻ معنيٰ حاڪميت جي تباهي.

تنقيد:- سياسي مفڪرن سخت تنقيدون ڪري، ان نظريي کي رد ڪري ڇڏيو آهي، پر ان تي جيترين وڏيڪ تنقيدون ٿيون آهن اوترئي هي نظريو وڏيڪ مشهور ٿيو آهي. تنقيد جو رخ ڏسبو تہ ائين محسوس ڪبو تہ هن نظريي ۾ ڪي آهيئي ڪين، پر گارنر جي چوڻ موجب ان تي جيڪي به اعتراض ٿيا آهن سي غلط فهميءَ ۽ ناسمجهيءَ جي ڪري ٿيا آهن، ورنہ آستن وارو حاڪميت جو نظريو غيرلچڪو ۽ آئيني هئڻ سان گڏ مجموعي طور تي چٽو ۽ منطقي آهي. اها ڳالهہ اڄا به وڏيڪ صاف نظر ايندي جڏهن اسين قانوني ۽ آئيني حاڪميت کي اڳيان رکي سياسي حاڪميت کي پس منظر ۾ آڻي ، ان تي سوچ ويچار ڪنداسين. هاڻي اچو تہ ان نظريي کي تنقيد جي ڪسوٽيءَ تي گهي پرکي ڏسون:-

١ــ آستن جي خيال موجب حاڪميت ڪنهن هڪڙي ڪل مختار، چاتل‌سڃاتل شخص يا جماعت کي حاصل ٿئي ٿي مطلب تہ حاڪميت سولائيءَ سان سڃاڻي سگهجي ٿي مگر اها ڳالهہ عملي طور تي صحيح ڪانهي، ڇاڪاڻ جو پاڪستان ۾ قانون جوڙڻ ۽ جوڙجڪ تيار ڪرڻ ۾ قومي اسيمبلي توڙي ملڪ جو صدر اختيار وارا آهن؛ انگلنڈ ۾ پارليامينٽ جا ٻئي ايوان ۽ بادشاهہ گڏجي حاڪميت جي حيثيت اختيار ڪن ٿا پر انهن کي به سياسي حاڪميت يعني ووٽرن جي اڳيان جهڪڻو پوي ٿو ۽ آمريڪا ۾ ڪانگريس، سينيٽ ۽ صدر گڏجي قانون تيار ڪن ٿا پر جوڙجڪ ۾ ڦير گهير ڪرڻ لاءِ صدر جي بدران وري مڙني رياستن جي قانون ساز مجلسن جي تعاون جي ضرورت آهي. ان ڪري ڏسبو تہ ڪوبہ ڪل مختار حاڪم نظر نہ ايندو. سرهينري مين، رنجيت سنگهہ، جهڙي مطلق‌العنان جو مثال ڏئي ان ڳالهہ کي وڏيڪ صاف ڪيو آهي. هو چوي ٿو تہ رنجيت سنگهہ، جي حڪم عدولي ڪرڻ معنيٰ موت کي سڏ ڪرڻ يا ڪنهن عضوي جي وڍجي وڃڻ لاءِ ڪافي هو ، پر هن ڪڏهن به اهڙو قانون نہ جوڙيو جيڪو سماجي قانون جي

خلاف هجي ڇاڪاڻ جو خبر هئس تہ ائين ڪرڻ سان سمورو سماج خلاف ٿي ويهندو ۽ بغاوت جي باهہ ٻري اٿندي. اهوئي سبب آهي جو "جان چپمن ڪري" (Jhon Chipman Gray) تہ ماڻهي ان رايي جو آهي تہ سماج جا حقيقي حاڪم ڪولهي لهڻ جوڳا آهن ٿي ڪين ۽ لارڊ برائيس چوي ٿو تہ آستن جو نظريو صرف بن هنڌن تي ڪارگر ثابت ٿي سگهي ٿو (الف) جتي جوڙهڪ ناهيندڙ بنهہ آزاد ۽ بااختيار هجي ، جنهن تي ڪابہ پابندي عائد نہ ٿيندي هجي (ب) جتي مطلق‌العنان بادشاه هجي ورنہ هي نظريو هلي نٿو سگهي.

۲ــ آستن جي چوڻ موجب اهو حاڪم پاڻ جهڙي ٻئي ڪنهن حاڪم جو هيرطور فرمانبردار ڪو نہ ٿئي. بين‌الاقوامیت جا حامي هن نقطي تي پڻ تنقيد ڪندي چون ٿا تہ عملي طور تي ڪابہ رياست 'حاڪم' هڻڻ جي نڪي دعويٰ ڪري سگهي ٿي ۽ نہ ئي ڪيس ائين ڪرڻ گهرجي، ڇاڪاڻ جو اڄوڪي دؤر ۾ ڪابہ رياست اڪيلي سر هلي نٿي سگهي ؛ اهو ان ڪري جو سائنس جي نت نين ايجادن ملڪ هڻي ڪنديءَ وڌا آهن ۽ اهڙيون شيون ايجاد ڪري ڇڏيون آهن جو ڪو بہ هڪڙو ملڪ پنهنجي سر سيڪا پورت نہ ٿو ڪري سگهي. تنهنڪري انهن کي قدري هڪ ٻئي تي پاڙڻو ۽ بين‌الاقوامي قانون ۽ معاهدن جو احترام ڪرڻو پوي ٿو. بلنشلي چوي ٿو تہ رياست ڪلي طور تي با اختيار ۽ طاقتور ڪانہ ٿئي. ليڪن حقيقت ڪري آستن هتي صحيح آهي. جيڪڏهن هو هتي 'هير طور' لفظ ڪتب نہ آڻي ها تہ پوءِ مٿس اعتراض ٿي سگهي ها. اهو صحيح آهي تہ رياستن کي بين‌الاقوامي قانون ۽ معاهدن جي پابندي ڪرڻي پوندي آهي پر هو اهڙن قانونن ۽ معاهدن کان قدري وڌيڪ لاءِ وساريون آهن .

۳ــ آستن جي حاڪم جو چاتل‌سجاتل انسان هجڻ ضروري آهي. هي نقطو اسلامي رياستن ۾ تہ اصل بيهي نٿو سگهي ڇاڪاڻ جو انهن ۾ 'حاڪمِ اعليٰ' تہ صرف الله تعاليٰ کي ڪري مڃيو وڃي ٿو. خليفي يا حڪمران کي قرآن جي حڪمن موجب ڪم ڪرڻو پوي ٿو. اهڙي صورت ۾ حاڪم جو لازمي طور تي انسان هجڻ واري ڳالهہ پاڻمرادو ريتجيو وڃي .

۴ــ حاڪم جو هر حڪم، قانون ٿئي ٿــو ۽ عوام ان جي هير طور فرمانبرداري ڪري ٿو. آستن هڪڙو قانوندان هو ۽ هن هر طرف قانون جو راڄ ڏسڻ ٿي گهريو، تنهنڪري هن اهڙي ڳالهه ڪئي آهي جنهن مان قانوني جابريت (Legal Despotism) پئي بڪي، حالانڪ عملي طور تي ائين ڪونهي ڇاڪاڻ جو ڪي اهڙا قانون بــ آهن جيڪي حاڪم نه، پر عوام ناهي ٿو. مثال طور اخلاقي ضابطا يا رسم و رواج تي مبني رسمي قانون (Common Low). اخلاق جو واسطو مذهبي عقيدن سان، رسمي قانون جو اسان جي صدين جي روايتن ۽ ريتن سان آهي. ڪي اهڙا قانون بہ آهن جن جي پيروي يا پابندي ڪرڻ عوام واسطي لازمي ڪانهي بلڪ ان جي مرضيء ۽ منشا تي ڇڏيل آهي جهڙوڪ ووٽ ڏيڻ. هي اهڙا قانون آهن جن جي جيتري پابندي ۽ پيروي ڪبي اوترو ئي لاپ پرائبو. ان ڪري ئي تہ چيو ويو آهي تہ جيترو قاعدو اوترو فائدو، جنهن مان ڏسبو تہ هتي آستن هابس وانگر جيڪا جابريت قائم ڪئي آهي تنهن مان جيڪو خوف ۽ ڊپ جو احساس ٿئي ٿو، سو اجايو آهي. هيگل بہ ان رايي جو آهي تہ رياست نہ رڳو قانون ساز بلڪ اخلاق ساز پڻ هجڻ گهرجي تہ جيئن لاشعوري طور تي ماڻهو رياست جي مقرر ڪيل طريقي کان ٻيءَ طرح اصل نہ سوچين، ڇاڪاڻ جو اخلاق جو لاڳاپو وڌيڪ سان ٿئي ٿو، جنهن جو انسان تي زبردست ضابطو آهي. ٻي ڳالهه تہ هتي آستن عام راءِ، مذهبي حڪمن، رسم و رواج تــوڙي عمومي ۽ سياسي حاڪميت کي پڻ پاڻ اچلائي، حقيقتن کان اکيون پوريندو نظر اچي ٿو. اهو ئي سبب آهي جو ڊيوگي چوي ٿو تہ رياست قانون پيدا ڪو نہ ٿي ڪري بلڪ قانون رياست پيدا ڪن ٿا. حقيقت ۾ قانون جي پابندي اسان جون سماجي ضرورتون پوريون ڪري ٿي مطلب تہ اسين 'سماجي افاديت' جي ڪري قانون جي پابندي ڪريون ٿا. جابريت ۽ ڏاڍائيءَ جي خلاف سڌائين انقلاب آيا آهن .. انقلاب روس ۽ فرينچ انقلاب انجا عمدا مثال آهن. پاڪستان جو عوام، ڏاڍاين جي خلاف اٿي ڪڙو ٿيو هو جنهن ايوبي راج ڪي نهوڙي نيو، جنهن ڪي سندس ناهيل جوڙجڪ ۽ قانون بہ بچائي نہ سگهيو.

۵ــ آستن ان خيال ۾ درست آهي تہ حاڪم سان ئي رياست جو وجود

ٿي ٿو ۽ ان ۾ سماج منظم ۽ آزاد رهي ٿو. لارڊ چوي ٿو ته ڪنهن رياست ۾ اعليٰ اختياريءَ کي ڳولي لهڻ واقعي ڏکيو آهي پر رڳو انهيءَ ڪري انسان کي ان کان انڪاري ٿيڻ نه گهرجي. اهو هميشه ممڪن آهي ته حقيقت ۾ يا نظرياتي طور تي اهڙي 'انتهائي اعليٰ' کي ڳولهي لهجي جنهن کان مٿي اپيل نه ٿئي. جيڪڏهن ڪائنات جو ڪاروبار هلائڻ واري ڪا هستي ٿي سگهي ٿي ته پوءِ دنياوي چرخو چوڻ وارو (حاڪم) ۾ کو هوندو جيڪو سماجي تنظيم جي آزاديءَ ۽ تنظيم سان هلائڻ جي سگهه رکندو هوندو.

٦ــ حاڪميت هڪڙي وحدت آهي جنهن کي ورچي نٿو سگهجي. هن نقطي تي ڪڙي تنقيد ٿي آهي. بلنشلي چوي ٿو ته رياست مجموعي طور تي لامحدود ۽ ڪل مختار ڪانهي ڇاڪاڻ جو خارجي طور هوءَ بين رياستن جي حقن ۽ داخلي طرح پنهنجي هيئت ۽ فردن جي حقن اندر محدود ٿئي ٿي. ليسلي اسٽيفن چوي ٿو ته حاڪميت داخلي توڙي خارجي پنهي نمونن ۾ محدود آهي. داخلي طور ان ڪري جو قانون ساز ادارو خود سماجي حالتن جي پيداوار آهي ۽ جيڪي حالتون سماج جون حدون مقرر ڪن ٿيون سي ئي ان کي محدود ڪري ٿيون ڇڏين. خارجي طور وري ان ڪري جو قانون مڙهڻ وارو اختيار، ماتحتيءَ واري جبلت تي مدار رکي ٿو، جا پاڻ ئي محدود آهي. تڪثيري نظريي جي حامين جو چوڻ آهي ته رياست محض هڪڙو سياسي ادارو آهي جيڪو بين سماجي ادارن جهڙوڪ خاندان، انجمن وغيره وانگر حاڪميت جو مالڪ آهي جنهن مان ڏسڻ ۾ ايندو ته رڳو رياست هڪڙي وحدت ناهي پر خود رياست ۾ اهڙيون بيون وحدتون پڻ آهن جيڪي انسانذات لاءِ رياست وانگرئي خودمختار ۽ مفيد آهن. ان مان ثابت آهي ته رياست ۾ حاڪميت ئي هڪڙي ناهي بلڪ بيون به وحدتون آهن جيڪي انساني ضرورت جي پورت ڪرڻ ۾ مکيه ڪردار ادا ڪن ٿيون. لاسڪي چوي ٿو ته بين الاقوامي نقطهءِ نظر کان آزاد مقتدر رياست جو خيال، انسانذات جي پلائيءَ جو قاتل آهي، تنهنڪري رياست کي اهو حق ناهي ته هوءَ پنهنجي منهن ماٺهن کان اٿورچڻ جوڳي اطاعت ۽ فرمانبرداريءَ جي طلب ڪري ۽ اها به عقلمندي ڪانهي جو حاڪميت ڪنهن هڪڙي مطلق العنان شخص يا جماعت جي حوالي ڪري ڇڏجي.

مطلب تہ آسٹن پنهنجي نظريي ۾ سياسي ۽ عوامي حاڪميت ، اخلاقي ۽ مذهبي حڪمن ، رسم و رواج ۽ عام راءِ جي قدرن کي ليکيوئي ڪينهي پر جيڪڏهن ٿورو ئي ڏيان سان ڏسبو تہ نظر ايندو تہ هن ، سياسي حاڪميت کي قانوني حاڪميت جي پس منظر ۾ رکي انجي اهميت کي پڻ تسليم ڪيو آهي . هن کي اخلاق، مذهب ، رسم و رواج وغيره سيڪجهہ خيال ۾ هو جو سندس چوڻ موجب انهن تي مبني رسمي قانون کي به رياست تسليم ڪري رائج ڪري ٿي ۽ اهڙي صورت ۾ اهو به حاڪم جو حڪم بڌجيو وڃي. ٻي ڳالهہ تہ ماڻهو اسيمبلي چونڊين ٿا ، اسيمبلي قانون جوڙي ٿي ، جيڪو حاڪم پنهنجي منظوريءَ سان رياست ۾ رائج ڪري ٿــو . ان ريت ماڻهو پنهنجي جوڙيل قانون جي پابندي ڪرڻ تي هري ويو آهي ۽ ساڳئي وقت هتن جي مذهب، اخلاقي ريتن ۽ رسمن کي به مڃيو وڃي ٿو تنهنڪري عوام پاڻ کي منظم ۽ آزاد سمجهي ٿو . اهڙي صورت ۾ هن جو نظريو صاف ۽ چٽو ٿي ٻڌي ٿو ۽ ائين پيو لڳي تہ ان تي جيڪي اعتراض ٿيا آهن سي ناسمجهيءَ ۽ سرسري نظر جي ڪري ٿيا آهن ورنہ آسٹن جيڪي چيو آهي سو تڪي توري چيو آهي .

(۷) تڪثيري نظريو (Pluralistic Theory):- ان نظريي موجب رياست، حاڪميت جي ، اڪيلي مالڪ ڪانهي بلڪ اها پــڻ ٻين انجمن وانگر هڪڙي انجمن آهي. هرهڪ انجمن جا ميمبر اهڙائي فرمانبردار ۽ وفادار ٽين ٿا جهڙا رياست جا ، بلڪ جڏهن سندن انجمن ۽ رياست جي وچ ۾ ٽڪر ٿئي تہ ممڪن آهي تہ هو رياست جي بدران اڻلندو پنهنجي انجــمن سان وفادار ٿي ٻڌن، تنهنڪري بارڪر جي چوڻ موجب " فرد بنام رياست " (Individual Versus State) جي بدران " گروهہ بنام رياست " (Group Versus State) جي اصول تي زور ڏيڻ گهرجي ۽ رياست سان ڪوبہ ترجيحي سلوڪ ڪرڻ جي ضرورت ناهي.

قانون جي پابندي، خوف جي ڪري نہ بلڪ افاديت جي مدنظر ڪئي وڃي ٿي ۽ بين الاقوامیت جو پڻ حاڪميت تي اثر پوي ٿو.

تڪثيري نظريو اوڻيهين صديءَ جي پوئين چوٿائيءَ ۾ ، ٻرطانين

پهريائين "گيئرڪي"(Otto V. Gierke) ۽ "ميٽلنڊ" (Maitland) جي‌لڳيتن ۾ نظر اچي ٿو. هن جي چوڻ موجب ڪنهن سماج ۾ جيڪي انجمنون وجودپذير ٿين ٿيون سي انسان جي واسطي سياويڪ آهن. اهي ڪي انوماني، بناوٽي يا خارجي طور پيدا ڪيل ناهن بلڪ هرهڪ انجمن ڪي حقيقي شخصيت، اجتماعي سرت ۽ رابو ٿيندو آهي. هرهڪ انجمن رياست کان آزاد ۽ الڳ هوندي آهي ۽ ائين ب هجي ته اها رياست کان ب اڳ جي هجي. گيئرڪي جي قول مطابق اهڙين سڀني انجمن ڪي پنهنجا پنهنجا حق، فرض ۽ ڪارج آهن. هو چوي ٿو ته رياست ڪي اها عام رواجي ڳالهه قبول ڪرڻ گهرجي ته گروهي طوز تي دائمي انجمن ڪي پنهنجا حق ۽ فرض آهن، حالانڪ رياست انهن ڪي "مستند جماعت" (Corporation) ڪري ليکي يا نه ليکي. انهيءَ نظريي جا پيا مکيه علمبردار آهن بارڪر، مئڪ آور، لنڊسي، ڪول، لاسڪي، ڪريبي، ڊيوگي ۽ مس نوليٽ. لاسڪيءَ ته ان نظريي ڪي ڏاڍو زور وڌايو ۽ آستن ۽ هيگل تي ڪڙي نڪته‌چيني ڪئي اٿس.

اصول : ۱— تڪثير پسندن جي چوڻ موجب سماج ۾ ڪيترين ئي انجمنون ۽ گروهه اپري اچن ٿا جيڪي ڪنهن نه ڪنهن مقصد جي حاصل ڪرڻ جو ذريعو بڻجن ٿا. ماڻهو ان ڪري اهي انجمنون ناهين ٿا جو انهن مان هنن جا ڪي ڪارج سرن ٿا. اهي انجمنون مذهبي، معاشي، پيشوراڻ، ثقافتي وغيره ٿين ٿيون جن مان هرهڪ پنهنجي واسطي قانون جوڙي ٿي، جنهن جي پابندي ان جي ميمبرن ڪي ڪرڻي پوي ٿي. ان مان ڏسبو ته رياست سان گڏوگڏ پيون بـ انجمنون آهن جن ڪي پڻ پنهنجي پنهنجي دائري ۾ حاڪميت حاصل آهي ته پوءِ رياست، جيڪا حقيقت ۾ هڪڙي سياسي انجمن آهي. تنهن ڪري پين انجمن تي آخر بالادستي قائم ڪرڻ جي اجازت چو ڏني وڃي. مطلب ته جنهن صورت ۾ رياست انهن انجمن ڪي پيدا نه ڪيو آهي بلڪ اهي سڀئي پنهنجي سر قدرتي طور تي، ماڻهن جي ضرورتن آهر ارتقائي مرحلا طي ڪري، رياست وانگر وڏندين ۽ ويجهندين رهيون آهن ته پوءِ هڪڙيءَ تي پيءَ ڪي ترجيح ڇو ڏيڻ گهرجي. لاسڪي ٿو چوي،

"غيرمحدود ۽ غيرذميدار رياست انسانيت جي مفاد سان ٺهڪي نٿي اچي"؛ ڇاڪاڻ جو سماج وفاقي آهي، تنهنڪري اختياريءَ کي پڻ وفاقي هٽ گهرجي" ۽ "حاڪميت ۾ گروهن ۽ جماعتن جو پڻ حصو هٽ گهرجي." هو وڌيڪ چوي ٿو ته رياست جي حاڪميت به ائين ئي گذر ٿي ويندي جهڙي طرح بادشاهن جي خدائي حق (وارو نظريو) پنهنجا ڏينهن پورا ڪري ويو. بارکر جي خيال ۾ رياست گروهن جو گروهه يا نياتن جي نيات*، نجيز جي چوڻ موجب اها سماجن جو سماج† ۽ مئڪ آور جي لفظن ۾ اها هڪ مستند جماعت (Corporation) آهي جنهن جون حدون، اختياربون ۽ ذميداربون مقرر ٿيل ٿين ٿيون، ۽ هوءَ ماڻهن جي ڪڏيل مفاد جي اڪيلي ذميدار ناهي ۽ لنبسي جي اکرن ۾ هوءَ تنظيمن جي تنظيم آهي‡. ڪول هن رايي جو آهي ته حاڪميت کي، (مال) پيدا ڪندڙن ۽ ڪتب آڻيندڙن جي وچ ۾ ورچيل هٽ گهرجي.

۲ــ پرڏيهي معاملن جي ميدان ۾ رياست جي حاڪميت تي بين‌الاقوامي پابندين عائد ٿين ٿيون ڇاڪاڻ جو هاڻي بين‌الاقوامي قانون اهڙو رخ ونڊي ويو آهي جو ان کي نظرانداز ڪري نٿو سگهجي. اهو ڪو اخلاقي پابندي نه پر لازمي پابنديءَ جي شڪل ونڊي ويو آهي. لاسکي چوي ٿو ته بين‌الاقوامي خيال کان ڪنهن مقتدر رياست جو تصور انساني نسل جي بهتري ۽ بهبوديءَ لاءِ خطرناڪ آهي. بين‌الاقوامي امن لاءِ اهو ضروري آهي ته رياستون انهيءَ اصول تي متفق ٿي وڃن ته ڪڏيل مسئلن جي ميدان ۾ هو پاڪي هڪ ڪڏيل بين‌الاقوامي تنظيم جي فيصلن جو پابند رکنديون. انسانذات جي ڪڏيل مفاد جو حل به انهيءَ ۾ آهي، تنهنڪري رياستون پنهنجي پرڏيهي اقتدار ۽ آزادي کي بين‌الاقوامي تنظيم جي حوالي ڪري ڇڏين.

۳ــ قانون حاڪم جو حڪم ڪونهي. اهو رياست جي وجود کان اڳ ۾ به موجود هو. ماڻهو رياست کي وڏي قوت سمجهي ڊپ ۾ قانون

* The state is a group of groups or a community of communities. (Earnest Barker).
† The state is society of societies. (Dr. Figgis)
‡ The state is organisation of organisations. (Lindsay)

تي عمل ڪونہ ٿا ڪن بلڪ ان ۾ هنن جو پنهنجو فائدو آهي . قانون اخلاقي قدرن جو آئينہ‌دار ٿئي ٿو تنهنڪري اهو ماڻهن توڙي رياست سان هڪجهڙو لاڳو ٿئي ٿو. رياست کي جيتوڻيڪ حاڪميت حاصل آهي تنهن هوندي ۽ هوءَ اهڙو ڪوبہ قانون جاري ڪري نٿي سگهي جيڪو اخلاقي قدرن جي ابتڙ هجي يا عام رايي جي خلاف . فرينچ مفڪر - ڊيوگي- چوي ٿو تہ قانون‌جو لاڳاپو ڪنهن‌باهرين طاقت سان نہ بلڪ اندروني قوت سان آهي. قانون سماجي عمل جي اتحاد جا اصول آهن ، جن جي پابنديءَ تي سماجي زندگيءَ جو مدار آهي ۽ ماڻهو پاڻ سماج جي بقاءَ واسطي انهن اصولن جي پابندي ڪن ٿا. رياست جو مقصد رڳو هي آهي تہ هوءَ سماجي قانونن جي حفاظت ڪري . ان طرح ڏسبو تہ قانون رياست تي پابندي وجهن ٿا نہ ڪ رياست قانون تي . ڪريبي چوي ٿو تہ ڪنهن ۾ قوم کي اهو حق قدرتي طور تي حاصل ناهي تہ هوءَ آزاد قانوني زندگي بسر ڪري . هو بين‌الاقواميت جي لحاظ سان قانون جي برتريءَ جو ايتري قدر قائل آهي جو چوي ٿو ، "حاڪميت جي ان تصور کي هاڻي سڌريل ماڻهو ڪونہ ٿا مڃين ۽ ان‌کي سياسي نظريي سان ڪيڊ ڇڏڻ گهرجي ." گرين چوي ٿو، "رياست کي اخلاقي ضابطن پيدا ڪرڻ جو ڪوبہ حق ڪونهي ، البت ان جو فرض آهي تہ هوءَ اڳ ۾ ٿي موجود قانونن ۽ ضابطن جي ممڪن حد تائين حفاظت ڪري ." مطلب تہ قانون جوڙڻ تي ، رياست جي هڪ هٿيءَ کي قبول ڪرڻ اجايو ۽ بي فائدو آهي ، جڏهن تہ هرهڪ انجمن ، اداري يا تنظيم کي پنهنجي حدن ۾ قانون جوڙڻ ۽ ان تي عمل ڪرڻ جو هرڪو حق آهي .

افاديت :- هن نظريي (١) انسان جي گروهي زندگيءَ ۽ انجمن جي اهميت کي اهڙي طرح بيان ڪيو آهي جو اڄ جو مفڪر ان رايي جو ٿي ويو آهي تہ رياست سيڪجهہ نہ آهي، گويا هن رياست جي مطلق‌العنانيت واري تصور کي ختم ڪري ان کي ديوتا واري درجي تان لاهي هڪ خدمت گذار واري حيثيت ۾ آڻي بيهاريو آهي . ائين ڪڻي ڇڪجي تہ ان هيگل جي"رياست، ڌرتيءَ ڏانهن ڏٺي تعاليٰ جو ڪوچ آهي*" واري نظريي

* State is a march of God on earth. (Hegel)

کي ختم ڪري ، انجمن ۾ انسان جي شخصيت کي اپاري ، جمهوريت کي هٿي ڏئي ، اهو ثابت ڪيو آهي ته هرهڪ ماڻهو ڪنهن نه ڪنهن حد تائين رياست جي ڪمن ۾ پاڻي پائيوار آهي (۲) رياست جي اختيارن جي حد مقرر ڪري هڪ طرف بين‌الاقوامیت کي ته ٻئي پاسي ماڻهوءَ ۾ انجمن جي حيثيت کي اجاگر ڪيو آهي ۽ (۳) ' حاڪم جو حڪم قانون آهي ' واري نظريي کي غلط ثابت ڪري ان جي غيرذميدارانه حيثيت جو ازالو ڪري ان کي هڪ اهڙو ذميدار ادارو ٻڌايو آهي، جنهن کي رڳو حق ناهن بلڪ ان تي‌کي فرض ۽ عائد ٿين ٿا . ان قانون ۾ اخلاق جو تفاوت ڏيکاري اهو ٻڌايو آهي ته قانون انساني زندگيءَ جي صرف هڪڙي حصي جي نگراني ڪري ٿو ۽ ٻئي حصي‌تي اخلاقي قدرون ڇاوي آهن ۽ اهي‌ئي ان جي سنڀال ۽ رکوالي ڪن ٿيون .

تنقيد :- ائين برابر آهي ته اڇڪلهه جي زندگيءَ ۾ سماجي ادارا مڪمل پاڻ وٺن ٿا ۽ انهن کي پنهنجي پنهنجي دائري ۾ گهٽي ۾ گهٽي خود مختاري ملڻ گهرجي يا انهن کي ماڳهي رياست جهڙي ساڳئي حيثيت ملڻ گهرجي ؛ پر اهو ان ڪري ٿي نٿو سگهي جو (الف) جيڪڏهن منجهن کو ڪنٽو ٿي پيو ته سندن فيصلو ڪير ڪندو. جي کو ٽياڪڙ ڪٽي فيصلو ۾ ڪري ته اهو کو قانوني فيصلو نه هوندو تنهنڪري ان کي قبول ڪرڻ لاءِ ڪابه ڏر هرو ڦرو ٻڌل نه رهندي (ب) سڀڪا انجمن آپي خان ٿي پوندي ۽ سياري جي سوڙ پاڻ ڏي ٿي سيريندي رهندي . پوءِ عوام جي خدمت ڪير ڪندو. سچ آهي ته تون ۾ رئيس آئون ۾ رئيس ته گڏهه ڪير هڪلينڊو يا تون ۾ راڻي آئون ۾ راڻي ته ڪير پرينڊو پاڻي (ج) جيڪڏهن حاڪميت مختلف انجمن ۾ ورڇجي وڃي ته پوءِ امن امان برقرار رهي نه سگهندو. جڏهن ۾ شينهن هڪڙي ٻلي ۾ رهي نٿا سگهن ته پوءِ ڪير جيترا حاڪم هڪڙي رياست ۾ رهي ٿهي ڪيئن هلندا، خاص طور تي تڏهن جڏهن هرهڪ جو پنهنجو پنهنجو مفاد هوندو (د) جيڪڏهن انجمن کي ايڏي آزادي ڏئي ڇڏبي ۽ انهن کي رياست جهڙي حيثيت ڏبي ته پوءِ ڪير ۾ ڪنهن جي ڪين ٻڌندو. ازانسواءِ چور، ڏاڪو ۽ لفنگا ۾ پنهنجن

انجمن ۾ تنظيمن جي واسطي ساڳيا حق گهرندا ڇاڪاڻ جو هو به پنهنجن ميمبرن جي بهتري ۽ ڇڪائي لاءِ سندن تنظيمن جي اصولن هيٺ ڪم ڪندا آهن (ه) حب الوطنيءَ جو جذبو پڻ ٽڏو ٿي ختم ٿي ويندو.

پر جيڪڏهن هرهڪ انجمن کي ، چڙواڳيءَ جي حد تائين آزادي ڏني ڇڏجي تہ پوءِ ٽئڪس ڪير اڳاڙيندو، شهريت جي حقن جي ڪير ڪندو، ساڳيو فرد ڪهڙي ڪهڙي انجمن سان وفادار ٿي رهندو، قوميت جو معيار ڪهڙو ٿيندو ، پرڏيهي معاملن جي فيصلن کي رياست ۾ ڪير مجارائي سگهندو. اهي ۽ اهڙيون بيون ڪيتريون پيچيدگيون اپري اچن ٿيون، جن جي ڪري خود تڪثيريت پسند به منطقي طور تي مجبور ٿي ڪري رياست جي برتر حيثيت کي قبول ڪن ٿا. ان ڪري چيو ويو آهي، " تڪثيريت پسند پنهنجي نئين سماج جي صدر دروازي کان حاڪميت کي لوڏي ٿا ڪڍن پر چور دروازي کان وري ان کي اندر آڻيو ويهارين." ڪريبي جي "قانوني فرقي" (Legal Community)، ڊيوگي جي "سماجي ايڪي" (Social Solidarity) ۽ ڪول جي "جمهوري عدالت عاليہ" (Democratic Supreme Court of Functional Equity) سان پڻ ساڳئي جٽ آهي. لاسکي جهڙو ماڻهو به رياست جي آخرين مخصوص قوت يا اختياريءَ کي قبول ڪري ٿو. سچ آهي تہ عملي طور تي ان نظريي جي ڪابہ حيثيت ڪانهي ڇاڪاڻ جو جيڪڏهن رياست جي حاڪميت کي ختم ڪري ڇڏيو تہ اهي امان ڪونہ رهندو ، جيڪڏهن ان کي پين انجمن جهڙي حيثيت ڏيي تہ خود رياست هنن انجمن جي باهمي ڇڪتاڻ جي پيٽ ڇڙهي ويندي، جيڪڏهن انهيءَ ڇڪتاڻ کي دور ڪرڻ لاءِ ٿوري برتري ڏيس تہ وري ساڳئي حاڪميت اچي منهن ڏيندي. مطلب تہ حاڪميت هر حال ۾ حاڪميت آهي ۽ رهندي، پوءِ ان کي ڪهڙي به رنگ ۾ ڪڍي قبول ڪيو وڃي. ان ڪري تہ "هسائيو" (Hsaio) چيو آهي، "حاڪميت کي برباد ڪرڻ جهڙو خطرناڪ آهي تهڙو بيفائدو." ازانسواءِ قانون جاري ڪرڻ، ان تي عمل ڪرائڻ ۽ قانون جي پڇڙي ڪندڙن کي سزا ڏيڻ لاءِ پڻ رياست جي برتري ضروري آهي.

۲ــ بين‌الاقوامي قانون ۾ پابندي جو اثر رياست جي حاڪميت تي ڪوبہ ٿو پوي ڇاڪاڻ جو هوءَ جيڪڏهن انهن جي خلاف ڪو قدم کڻندي تہ ڪيس ان قانون هيٺ سزا ملي نٿي سگهي. اهي پابنديون هوءَ پنهنجي پلي خاطر کڻي قبول ڪري تہ واه نہ تہ ڪيس کي چوڻ وارو آهيئي ڪونہ. پلا کڻي اهو قبول ڪريون تہ بين‌الاقوامي قانون اهڙو رخ وٺي ويو آهي جو سيني رياستن کي ان جي اڳيان نمٽو پويٽو تہ پوءِ حاڪميت جي نئين شڪل آڏو اپري ٿي اچي، جنهن کي بين‌الاقوامي حاڪميت نالي سان سڏي سگهجي ٿو. ان سان ڏسبو تہ حاڪميت سان ان جي برتريءَ وارو جزو ڪنهن بہ طرح زائل نٿو ٿئي.

۳ــ اهو درست آهي تہ قانون جوڙڻ جي هڪ هٿي رياست وٽ ڪانهي پر آئيني حاڪميت هرڪنهن قانون کي بدلائڻ جو حق رکي ٿي. اهو غلط آهي تہ قانون رياست جي وجود ۾ اچڻ کان اڳ ۾ ئي موجود هو، ڇاڪاڻ‌جو رياست‌جي وجود ۾ اچڻ‌جو سبب‌ئي لاقانونيت آهي. ائين سو آهي تہ فرقيوارانہ معمولي ضابطا ضرور هئا جن جي حيثيت رياست جي جوڙجڪ يا قانون جهڙي ڪانہ هئي‌ءَ نڪي ٿي سگهي ٿي، جن تي ڪورٽ پنهنجي فيصلن جو مدار رکي. اهي ضابطا، انوقت جي رسم و رواج جا ضابطا يا اخلاقي قدرون ليکي سگهجن ٿا، جن جي ڪمزوريءَ رياست ۾ قانون کي جنم ڏنو.

آستن جي نظريي وانگر، هن نظريي‌تي ڪافي تنقيد ٿي آهي پر ان کي فضول نٿو چئي سگهجي ڇاڪاڻ جو اها حقيقت آهي تہ ان رياست جي مطلق‌العنانيت کي وڏو ڏڪ هٿي، سماجي انجمنن جي اهميت ۽ ڪردار کي اپاري، انسانذات جي‌خدمت ڪئي‌آهي. هي نظريو اصل‌۾‌عينيت پسنديءَ جي خلاف هڪڙو سهڙو ردعمل آهي پر ان ڳالهہ کي خود سماجي مفاد جي خاطر قبول ڪري نٿو سگهجي تہ سيني ادارن کي رياست جهڙي حيثيت ڏجي. هن نظريي جي حامين جو پڙ اهوئي خيال آهي تہ حاڪميت کي قانون ۾ سياست جي حدن ۾ جڪڙي نہ وڇڻ گهرجي بلڪ ان کي سماج جي مختلف مفادن ـ اقتصادي، سماجي، مذهبي، ثقافتي وغيره ـ جي نمائندگي ڪرڻ گهرجي.

اسلام جو حاڪميت بابت نظريو
(Islamic Conception of Sovereignty)

حاڪميت الاهيه:- هيستائين جن به نظرين جو بيان آيو آهي تن جي ايپاس مان اهو نتيجو نڪري ٿو ته حاڪميت بابت سياسي مفڪر ڪنهن هڪڙي نقطي تي متفق ناهن. ڪو بادشاه کي، ڪو عوام جي منشا کي ڪو ووٽرن کي، ڪو ملڪ جي سربراه ۾ قانون جوڙيندڙ اداري کي حقيقي حاڪميت سونپي ٿو. هو اڄا به اڪثر وڏي حاڪميت جا نمونا - قانوني، سياسي، عمومي، جوڙجڪي وغيره - پيش ڪن ٿا. مطلب ته هن نظريي تي جيترو وڌيڪ بحث ڪيو ويو آهي اوترو گهٽو مونجهارو پيدا ٿيو آهي، نتيجي طور انسان جي سمجهه ۾ سوچ جتي دنگ ٿي ڪري اتي هو مافوق الفطرت هستين ڏانهن رجوع ڪري ٿو، ان ڪري ئي روسو، جيڪو مذهب (عيسائيت) کان نفرت ڪندڙ هو سو به ان رايي تي ٻيٺو، "المختصر فقط ديوتا ئي ماڻهن کي قانون ڏيئي سگهن ٿا." آسٽن وري اهو درجو هڪڙي چاتل سڃاتل شخص جي حوالي ڪري ٿو. فاروق اختر نجيب چوي ٿو ته روسو جي مٿين فقري مان لفظ "ديوتا" (Gods) کي "ڏڻي تعالىٰ" (God) سان بدلي ڇڏجي يا آسٽن جي وصف ۾ شخص جي جاءِ تي ڏڻي تعالىٰ کي جڳهه ڏجي ته پوءِ حاڪميت جو اسلامي نظريو يعني "حاڪميت الاهيه" (Sovereignty of God) وارو نظريو پوريءَ طرح واضح ٿي وڃي ٿو. هاڻي اچو ته ڏسون ته اسلامي نظريي موجب حاڪميت ڪنهن کي حاصل آهي يا حاڪميت الاهيه ڇاکي ٿو چئجي.

حاڪميت اصل ۾ ان روح يا قوت کي چئجي ٿو جيڪا سڀني قوتن ۽ عنصرن کي هڪڙي مرڪز تي ڪٺو ڪري سگهي. قرآن مجيد اهڙي قوت جو مالڪ ڏڻي تعالىٰ جي ذات پاڪ کي قرار ڏنو آهي، جيڪا نه رڳو پوري ڪائنات جي خلقڻهار آهي بلڪ عقائد و اعمال، تدبر و سياسيات ۽ دستور و قانون جو سرچشمو پڻ آهي. سڀني نبين سڳورن جو اهو چوڻ آهي ته اهڙو بلند ۽ بالا منصب فقط ڏڻي تعالىٰ کي حاصل آهي. حضرت نوح نبيءَ اهو پيغام ڏنو ته ماڻهوئو، خدا کي پنهنجو حاڪم سمجهو، حضرت

ابراهيم نبيءَ ۾ ساڳئي دعوت ڏني، حضرت يوسف عليہ چيو ٿہ چاڻ ڪئين حاڪم بهتر آهن يا هڪ الله جيڪو سڀني تي غالب آهي. جڏهن فرعون پاڻ کي رب سڏايو ته حضرت موسيٰ عليہ کي حڪم ٿيو ته ذرا فرعون ڏانهن وڃ جو هو باغي ٿي ويو آهي ۽ دنيا ڏئو ته حقيقي حاڪم ڪير هو فرعون يا پي کا برتر هستي؛ حضرت مسيح فرمايو ته تون پنهنجي خداوند کي سجدو ڪر ۽ انهيءَ جي عبادت ڪر، نيٺ ان ساڳئي پيغام جي تڪميل حضرت محمد صلعم تي ٿي، جنجي غلامن وري ساڳيو نياپو سموري جڳ ۾ پکيڙڻ جو فرض پاڻ تي عائد ڪيو. ان مان ڏسبو ته ڏٺي تعالىٰ جي حاڪميت جي دعويٰ نہ رڳو نبي آخرالزمان ڪئي آهي بلڪ سڀني نبين سڳورن جي اچڻ جو مقصد ۽ منشا ۽ اهائي هئي جنهن جي هنن تبليغ ڪئي آهي. مطلب ته اسلامي نظريي مطابق حقيقي حاڪميت فقط ان ڏٺي تعالىٰ کي حاصل آهي جنهن جو ڪو ثاني ۽ شريڪ ڪونهي. حڪومت ڪرڻ جو حق ۽ صرف ان رب پاڪ کي آهي جنهن جي ذات پاڪ مستقل، قائم ۽ زنده آهي (هو الحي القيوم) ۽ جيڪو اسان کي مارڻ ۽ جيارڻ وارو ۽ سڀني انساني ناقص خصلتن کان مبرا آهي، هوءَ چو نہ اهڙي ذات پاڪ کي حڪمراني ۽ حاڪميت سونپجي.

قرآن مجيد حاڪميت جي لاءِ "ملڪوت" جو جامع اصطلاح ڪم آڻي واضح ڪيو آهي ته دنيا جي هرڪا شي ڏٺي تعالىٰ جي اقتدار هيٺ آهي (من بيده ملڪوت ڪل شي)، اها ذات پاڪ آهي جنهن جي اقتدار هيٺ سموربون شيون آهن (فسبحٰن الذي بيده ملڪوت ڪل شيءٍ)، نہ رڳو ڏرتيءَ واريون شيون ان جي تصرف ۾ آهن بلڪ آڀن ۾ ۽ انهيءَ جو حڪم هلي ٿو (ڪذالڪ نُري ابراهيم ملڪوت السمٰوات والارض).

قرآن مجيد رياست جي لاءِ "الملڪ" جو اصطلاح ڪم آندو آهي جنهن ۾ اولهه ڪان اوپرو ۽ اترڪان ڏکڻ تائين، ڏرتي ۽ اپ توڙي انهن جي وچ ۾ جيڪي ۽ چيزون اچي وڃن ٿيون تن جي بادشاهت جو مفهوم سمايل آهي.

قرآن مجيد ۾ انهيءَ ذات پاڪ کي ٻين نالن سان پڻ ياد ڪيو ويو آهي جن کي اسماءُ الحسنىٰ ليکيو وڃي ٿو. رب العالمين، رب العرش العظيم،

الملك‌القدوس، الملك الحق، ملك الناس، احكم الحاكمين ۽ خيرالحاكمين- اهي سڀئي اصطلاح ڏئي تعالىٰ جي حاكميت جو اظهار آهن.

حاكميت الاهيه جون خصوصيتون:- قرآن مجيد، حاكميت‌الاهيه جون چند خصوصيتون بيان كيون آهن جي هيٺ ڏجن ٿيون:-

۱- **وحدت:-** حاكميت الاهيه جي پهرئين خصوصيت آهي وحدت. ڏئي‌تعالىٰ ذاتي توڙي‌صفاتي لحاظ سان واحد ۽ منفرد آهي، جهڙس ٻي‌كا شي كانهي (ليس كمثله شيءٌ)، هنجي حكومت ۾ كو شريك ناهي(ولم يكن‌له شريك في الملك) ۽ كوبه سندس برابري كري نٿو سگهي (ولم يكن له كفوا احد). هو اكيلو ۽ زبردست آهي (وهو الله الواحدالقهار) ۽ جيكڏهن كائنات ۾ الله كانسواءِ ٻيو كو حاكم هجي ها ته جيكر كائنات ۾ فساد برپا ٿي پوي (لوكان فيهما آلهة إلاالله لفسدتا). هنن قرآني آيتن مان اهو ظاهر آهي ته ڏئي تعالىٰ جي ذات واحد ۽ منفرد آهي. ذاتي توڙي صفاتي طور جهڙس ٻيو كونهي ۽ حكومت ۾ به ساڻس كو ياڳي ٻائيوار كونهي. هيءَ حاكميت نكا ورڇڻ جوڳي آهي ۽ نكي ان ۾ كو شريك ٿي سگهي ٿو.

۲- **مطلق‌العناني:-** مطلق‌العناني يا سطوت و جبروت هن جي ٻي خصوصيت آهي. قرآن مجيد ۾ آهي ته هو سڀني كان بزرگ ۽ برتر آهي، ٻيو كوبه انجو مد مقابل كونهي (انه‌هوالعلي‌الكبير)، جملي قوتون هنجي ذات ۾ كُتي ٿيل آهن (ان‌القوة لله)، هو سڀني بندن تي مكمل قبضو ركي ٿو (هوالقاهرفوق‌عباده)، جيكي وٽس ٿو تنهنجو حكم ڏئي ٿو (يحكم‌مايريد)، كوبه هن جي حكم كي ٽاري نٿو سگهي (والله‌يحكم لامعقب لحكمه) ۽ قومن‌جو عروج و زوال به انجي رحم ۽ غضب تي منحصر آهي. هو جنهن كي چاهي تنهن كي عزت بخشي ۽ جنهن كي چاهي تنهن كي ذليل كري، كير به هن جي آڏو اچي نٿو سگهي (اذا اراد‌الله بقوم سوءٍ فلا مرد له، و مالهم من دونه من وال). مطلب ته حاكميت الاهيه ۾ اعليٰ درجي جي مطلق‌العناني آهي جنهن جهڙي خصوصيت‌كنهن به دنياوي شخصيت كي حاصل ٿي نٿي سگهي.

۳— همیشگي يا پائيداري:- ڈئي تعالیٰ جي حاڪميت جو پرو ناهي پاڻ، جنهن جي نہ ابتدا آهي ۽ نہ جنهن کي فنا آهي. اها حاڪميت عارضي يا وقتي نوعيت واري ڪانهي بلڪ قائم ۽ دائم آهي. دنيا جي نظام ۾ هم آهنگي ۽ يڪسانيت پيدا ڪرڻ لاءِ اهڙي ئي پائيدار حاڪميت جي ضرورت آهي جيڪا هميشگي واري ۽ لازوال هجي. فرمايو ويو آهي تہ ڪائنات جي تخليق کان اڳي ۽ اهو ۽ ان جي تباهيءَ کانپوءِ ۽ اهوئي هوندو (هوالاول والآخر)، اڳي توڙي پوءِ حڪم الله جي لاءِ آهي (لله الامر من قبل و من بعد) هو هميشه جيئرو ۽ قائم رهڻ وارو آهي (هوالحي القيوم)- ان مان ڏسجي ٿو تہ الله جي حاڪميت ۾ هميشگي ۽ پائيداري واري خصوصيت ازلي ۽ ابدي آهي.

۴— هم گيري يا آفاقيت:- ڪائنات جي ڪا به شي الله تعالیٰ جي اقتدار کان باهر ڪانهي. پوري ڪائنات تي هن جو حڪم هلي ٿو ۽ ڪوبہ ان جي انحرافي ڪري نٿو سگهي. هو نہ رڳو هرچيز تي حاوي آهي پر سموري ڪائنات جو خالق ۽ مالڪ به پاڻ ئي آهي. قرآن مجيد ۾ آهي تہ اوپر ۽ اولهہ ۾ جيڪي به آهي سو الله جو آهي (و لله المشرق و المغرب)، هن جو تخت ڌرتيءَ ۽ آڪاش تي محيط آهي (وسع كرسيه السموات والارض)، هو هر چيز جو خالق آهي (و هو خالق كل شيء) ۽ انهيءَ تي قادر به پاڻ آهي (ان الله علىٰ كل شيء قدير). مطلب تہ هو اهڙي تہ ڪامل قدرت وارو آهي جنهن جو آپ توڙي ڌرتيءَ، جمادات توڙي نباتات، چند تارن توڙي حيوانات سڀني تي هڪڙو سڪو هلي ٿو. حاڪميت الاهيہ ڪي الوهيت سان گڏ وگڏ ربوبيت جون اختياريون به حاصل آهن، هوءَ نہ رڳو حڪمران آهي بلڪ اپائٹھار ۽ روزي رسائيندڙ به آهي.

الله تعالیٰ کي نہ رڳو قانوني ۽ آئيني حاڪميت حاصل آهي پر سياسي حاڪميت پڻ هن جي ذات پاڪ کي سپرد ٿيل آهي. هن کي جيڪي وٺندو سو ڪندو ۽ ڪوبہ ڪيس روڪڻ وارو ڪونهي (من ذالذي يشفع عنده الا باذنه). حاڪميت الاهيہ جون جيڪي خصوصيتون قرآن مجيد مان پيش ڪيون ويون آهن تن جي اپياس مان ڏسجي پيو تہ فاروق اختر نجيب وارو

چوڻ دل سان لڳي ٿو ته آسڻن واري وصف ۾ شخص جي جاءِ تي خدا کي جڳهه ڏجي ته پوءِ حاڪميت جو اسلامي نظريو پوريءَ طرح واضح ٿي وڃي ٿو.

حاڪميت الاهيه تي پابنديون:- ڏٺي تعالىٰ پنهنجو پاڻ تي هيٺيون پابنديون عائد ڪيون آهن. اهي پابنديون يا ذميواريون ڪنهن ۾ مجبوريءَ هيٺ ڪنيل نه آهن، بلڪ مخلوق جي پلي خاطر شان ڪريمي جو اظهار آهن. فاروق اختر نجيب "سياست و رياست" ۾ انهن جو هيٺينءَ ريت ذڪر ڪيو آهي:-

۱- **رحم:-** ڏٺي تعالىٰ رحيم ۽ ڪريم آهي. هو هميشه پنهنجي بندن تي پاڇهه جي نظر رکي ٿو. هو سزا ۾ ڏٺي ٿو پر ضرورت آهر. هو جيڪڏهن پنهنجي مخلوقات کي سندن اعمال مطابق سزا ڏئي يا رزق ڦهچائي ته پوءِ جيگر مڙئي ماڻهو محروم رهجي وڃن پر چاڪاڻ جو هن جي رحمت، سندس غضب کان گوءِ ڪٽيو ويئي آهي تنهنڪري فضل جو ڦيرو مڙيوئي سرسيرو ڪري ٿو (سبقت رحمتي علىٰ غضبي).

۲- **رزق:-** ڏٺي تعالىٰ تي ٻي پابندي آهي روزي رسائڻ جي. هو هرهڪ ٻسونءَ توڙي پکڻ، حيوان توڙي انسان کي هر حال ۾ روزي رسائي ٿو. ڏرتيءَ تي ڪوبه اهڙو ساهوارو ڪونهي جنهن کي خدا روزي نه رسائيندو هجي (وما من دابة في الارض الا علىٰ الله رزقها).

۳- **قانون ۾ تبديلي:-** ڏٺي تعالىٰ جي متعين ڪيل قانون ۾ ڪابه ڦيرگهير ڪانه ٿئي. اهو اٽل آهي، ان جي اصولن ۾ ڪنهن به قسم جي ترميم ۽ تسيخ ڪانه ٿئي. قرآن ۾ آيل آهي ته توهان کي خدا جي طريقن ۾ ڪابه ڦيرگهير هرگز نه ملندي (ولن تجد لسنة الله تبديلا). البت اٽين آهي ته جڏهن الله تعالىٰ کي پنهنجي وجود جي اظهار يا ڪنهن نبيءَ يا رسول جي ظاهري تائيد ڪرڻ جي ضرورت هوندي ته پوءِ هو پنهنجي قانون فطرت ۾ تعطل ۽ ماڻ آڻي ڇڏيندو آهي، ان تعطل کي معجزو ۽ چئبو آهي جنهن مان قانون جي مستقل نوعيت تي ڪوبه اثر ڪونه پوندو آهي.

۴- **اختيار:-** ڏٺي تعالىٰ انسان کي ايترو اختيار ڏئي ڇڏيو آهي ته

هو گهري ٿ قدرت جي شريعت تي هلي ڏيءَ جو ٻندو ٻڌجي يا باغي ٿي هلي. ايمان ۽ ڪفر ٻنهي مان جيڪي وڌيس سو چونڊي، مگر ڪائنس حساب ضرور ورتو ويندو ڇاڪاڻ جو دين جي معاملي ۾ ڪنهن زور جي ميندي لاتي نٿي وڃي (لا إكراه فى الدين). ڏٺي تعالىٰ قومن سان پڻ اهو اختياري قانون لاڳو ڪري ڇڏيو آهي ۽ هو انهن جي حالت ايستائين نٿو بدلائي جيستائين هنن کي پنهنجي حالت پاڻ بدلائڻ جو خيال نٿو اچي (ان الله لا يغير مابقوم حتىٰ يغيروا ما بانفسهم). بقول ظفر علي خان:

خدا نے آج تک اس قوم کی حالت نہیں بدلی،
نہ ہو جس کو خیال اپنی ہی حالت کے بدلنے کا.

۵- **خلافت**:- اسلامي رياست ۾ ڏٺي تعالىٰ جو قانون جاري ڪرڻ واسطي خلافت جو قيام ضروري آهي. ڏٺي تعالىٰ خلافت جي منصب کي "امانت" جي اصطلاح ۾ پيش ڪيو آهي ۽ انهيءَ امانت جا حقدار صرف خدا جا نيڪ ٻانها آهن. ڏٺي تعالىٰ مومنن ۽ نيڪي ڪندڙن سان هي وعدو ڪيو آهي ٿ هو انهن کي ڌرتيءَ تي حاڪم بڻائيندو. (وعدالله الذين آمنوا منكم و عملوا الصلحت ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلكم) مطلب ٿ اسلامي رياست ۾ حاڪميت الاهيه، نيابتي طور خدا جي نيڪ بندي کي حاصل ٿئي ٿي جنهن کي عام اصطلاح ۾ خليفو ڪري ڪوٺجي ٿو. خليفو پاڻ عوام توڙي ڏٺي تعالىٰ وٽ جوابدار آهي جنهن کي اسلامي قانون جو اهڙو پابند رهڻو آهي جهڙو ڪو ٻيو ماڻهو. جيڪڏهن ڪابه خلافت خدائي شريعت موجب نه هوندي ٿ ان جي قانون جي اطاعت ۽ پيروي ڪرڻ ماڻهن تي فرض ٿيل ناهي. خليفي تي اهڙي طرح نڪتہچيني ٿي سگهي ٿي جهڙي ڪنهن عام فرد تي. هو چڪ هڪڙو امين آهي جيڪو امانت جو منصب سنڀالي ٿو، تنهنڪري هن جي شخصيت هڪڙي مرڪزي شخصيت ٿئي ٿي، جا حدودالله جي اندر رهي ڪم ڪري ٿي.

جيتري قدر قانون سازيءَ جو لاڳاپو آهي ٿ ان باري ۾ اها اجازت آهي ٿ اهڙا مسئلا جن بابت قرآن مجيد ۽ حديث شريف ۾ ڪابه هدايت موجود نه هجي تن بابت قانون اهڙن ماهرن ڪان ٺهرايو وڃي جيڪي واقعي منشائي ايزدي، شريعت جي روح ۽ تقاضا جي صحيح پروڙ رکندا هجن.

نتيجو:- مٿين بحث مان ڏسبو تہ حاڪميت الاهيہ اهو نظريو آهي جنهن ۾ حاڪميت هڪڙي اهڙي برتر هستيءَ کي حاصل آهي جنهن ۾ ڪابہ انساني ڪمزوري ڪانهي، جنهن جي قانون ۾ ڪابہ ترميم ۽ تنسيخ ٿي نٿي سگهي، جنهن جي آئيني ۽ سياسي حاڪميت ۾ ڪو فرق ڪونهي ۽ اهڙي حاڪميت واري رياست جو ڪاروبار خليفي جي سنڀال هيٺ هلي ٿو جيڪو پاڻ ۾ هڪ عام ماڻهوءَ وانگر قانون سان بڌل آهي. البت ضرورت آهر قانون جوڙڻ جي اجازت اهڙن ماهرن کي مايل آهي جيڪي منشائي ايزدي، شريعت جي روح ۽ تقاضا کان ڪماحقه واقف هجن. ان ۾ ان ظاهر آهي تہ هي اهڙو نظريو آهي جنهن جي ذريعي انسان تان انسان جي حڪومت ختم ڪري ۽ هرقسم جي دنيوي غلامي کان نجات حاصل ڪري آزاديءَ جو صحيح مزو ماڻي سگهجي ٿو.

باب ڈاکٹرن

حقوق و فرائض

A) Rights	**(الف) - حقوق**
1. Meaning - Definition - Signification -Classification.	۱- مفہوم - وصف - اہمیت - قسم یا درجہ بندی۔
2. Theories of Rights.	۲- حقوق بابت نظریات۔
3. Fundamental Rights.	۳- بنیادی حق۔
4. Fundamental Rights in a Islamic State.	۴- اسلامی ریاست میں بنیادی حق۔
(B) Duties	**(ب) - فرائض**
1. Meaning and Definition - Classification.	۱- وصف و مفہوم - قسم یا درجہ بندی۔
2. Important Moral and Legal Duties.	۲- اہم اخلاقی و قانونی فرض۔
3. Duties of a State.	۳- ریاست کا فرض۔



منڊپ- تاريخ تي نظر ڊوڙائبي تہ ڏاڍاين خلاف هميشہ هيٺن جي صف‌بندي، چٽيءَ طرح ڏسڻ ۾ ايندي. ڏاڍ جڏهن ب حدون اورانگهيون آهن تہ هيٺائي هٿ‌هٽ تي رکي کانہ ويئي آهي بلڪ هيٺن هٿن گڏجي، مهاڏو انڪائي، ڏاڍ جي ٽڪ مان ور کيڏي ڇڏيو آهي. سياسي لفظن ۾ ائين ڪٽي ڇنجي تہ انسان سدائين پنهنجي جائز حقن جي خاطر ايستائين وڙهندو رهيو آهي جيستائينڪ اهي حق حاصل نہ ڪيا اٿس. افلاطون پنهنجي ڪتاب "جمهوريت" (Republic) جو پيو نالو "انصاف" (Justice) تجويز ڪيو هو، جنهن ۾ چوي ٿو تہ انصاف انهيءَ کي چئبو جو هرڪنهن کي پورو پورو حق‌ملي. حضور صلعم جن، حجة‌الوداع جي موقعي تي چيو تہ "ڪنهن عربيءَ يا عجمي کي هڪ ٻئي تي فوقيت حاصل ناهي". حضرت ابوبڪر رضہ پنهنجي پهرئين خطبي ۾ چيو، "منهنجي لاءِ هيٺو ڏاڍو آهي جيستائينڪ ان کي انجو حق نہ ڏياريان ۽ ڏاڍو هيٺو آهي جيستائينڪ انجي ڏسي جيڪو حق آهي سو ان کان حاصل نہ ڪريان." انگلنڊ وارن ۱۲۱۵ع ۾ حقن جي پڌرنامي (Magna Charta) ذريعي پنهنجا ڪجهہ حق مڃرايا ۽ پوءِ حقن جو مسودو (Bill of Rights)، حقن جي عرضداشت (Petition of Rights)، پارليامينٽ جو قانون (Act of Parliament) ۽ سڌاري جو قانون (Reform Act) وغيره پاس ڪرائي پنهنجا بنيادي حق حاصل ڪيا. ان ڏس ۾ فرانس ب پاڻ سوکيو ۽ انقلاب آڻي گهڻو ڪجهہ حاصل ڪيو. آمريڪا وارا ب پٺ تي ڪين پيا ۽ هنن يورپي آقائن جي غلاميءَ مان جان ڇڏائي سنہ ۱۷۷۶ع ۾ اعلان ڪيو تہ ڏٺي تعالىٰ انسانذات کي چند اهڙا حق ڏنا آهن جن کي رد ڪري نٿو سگهجي. ان بعد سنہ ۱۷۸۹ع ۾ فرانس ۽ آمريڪا وارن پنهنجي لاءِ ڪن قانوني حقن جو اعلان ڪيو ۽ گڏيل قومن واري اداري پڻ بنيادي انساني حقن جو پڌرنامو ترتيب ڏئي پڌرو ڪيو. روسي انقلاب پڻ پرولتاريا جي حقن جي نالي ۾ پيدا ٿيو. پاڪستان ب اهڙي جدوجهد جي نتيجي طور وجود ۾ آيو.

مفهوم:- انسان هيڏي ساري جدوجهد ۾ رڳو ان کي مصروف نظر اچي ٿو ته جيئن شينهن ۽ ٻکري هڪڙي گهات تان بنا کٽکي پاڻي پي سگهن. اهو کٽکو تڏهن ٿو پيدا ٿئي جڏهن ڏاڍي جو هوس دوڏا ڪيڏي ۽ وات قاڙي کائڻ ٿو اچي، جنهن جو علاج فقط اهو آهي ته ڏاڍي جا ڏند پڇي ڇڏجن ۽ ان جو مقابلو ڪري کيس ڏينهن جا تارا ڏيکارجن تاڪ هو سماج ۾ سڏو ٿي هلي. رياست ۾ اهو علاج آهي، کي حدون مقرر ڪرڻ ۽ اهي ئي حدون آهن جن کي حق ٿو چئجي، پر حق به فرض ڪانسواءِ اڏورا آهن، مثال طور جڏهن هڪڙو چوي ٿو ته مونکي جيئرو رهڻ جو حق آهي ۽ ٻيا جڏهن اهو فرض ادا ڪن جو هو هن کي جيئري رهڻ لاءِ سهوليتون ميسر ڪري ڏين تڏهن چئبو ته حق قبول ٿيو ۽ مڃيو ويو. اهڙي طرح سماج جي هرهڪ فرد کي اهو حق حاصل ڪرڻ ۾ ڏکيائي درپيش ڪانه ايندي، جنهن مان ڏسبو ته حق آهيئي اهو جنهن کي سماج قبول ڪري ۽ جنهن جي رياست سنڀال ڪري. حقيقت ڪري حق ۽ فرض ۾ ڪوبه فاصلو ڪونهي بلڪ صرف نقطهءِ نگاهه جو فرق آهي يا ائين کڻي چئجي ته حق ۽ فرض رائج الوقت سڪي جا ٻه پاسا آهن. رياست ۾ حق جو مطلب آهي ته پنهنجي ٻڪ ٻوڙڪي قانونجي حدن ۾ محدود رکجي ۽ قانون وري سليم عقل جي روشنيءَ ۾ عوام جي فائدي لاءِ، حڪومت جي پاران عائد ڪيل پابندين ۽ ذميوارين کي چئجي ٿو. مطلب ته حق جي آخري ۽ حقيقي منظوري فقط سماج ئي ڏئي ۽ ڏئي سگهي ٿو. اها منظوري وري تڏهن ملندي آهي جڏهن اهو حق ڪنهن خاص فرد يا جماعت لاءِ نه بلڪ سموري سماج واسطي مفيد ۽ فائديمند هوندو آهي، ٻيءَ حالت ۾ اهو يڪطرفي دعويٰ ٿي پوندو. جيڪي حق ڪن خاص فردن ۽ جماعتن کي حاصل ٿين ٿا تن کي حق ڪونه چئبو آهي بلڪ اهي هڪ قسم جون رعايتون آهن ۽ جيڪي حق سماج قبول نه ڪندو آهي تن کي فقط دعويٰ چئجي ٿو.

وصف:- هاڻي اسين ڪن ماهرن ۽ مفڪرن جا حقن بابت رايا پيش ڪريون ٿا جن مان 'حق' جي وصف نروار ٿي ٻيهندي:-

هابهائوس:- (Hob-House) چوي ٿو، "حق اهي آهن جن جي اسين

ٻن ماڻ توقع رکون ٿا ٻيا انسان ماڻ ۾ سڀني حقيقي حق سماجي بهبود جي جي ضمانت ٿيندا آهن. اهڙي طرح حق، جن جي کو دعويٰ ڪري، سي هڪڙي پاسي ته انسان جي لاءِ ضروري آهن ته جيئن هو هڪ معقول انسان بڻجي سگهي ۽ ٻئي پاسي هو اهڙا ڪم ڪري سگهي، جن جي سماج منجهانئس اميد رکي ٿو."

آسٽن چوي ٿو، "حق انسان جي اها قوت آهي جنهن جي ذريعي هو ٻين کي صبر ۽ تحمل يا ٻين کان جي تلقين ڪري ٿو."

لاسڪي چوي ٿو، "حق سماجي زندگيءَ جون اهي صلاحيتون آهن جن کانسواءِ انسان پنهنجي شخصيت کي اجاگر ڪري نٿو سگهي. جڏڪ سماجي زندگي ۾ انسان جي شخصيت جي تعمير انهن شرطن کان سواءِ ٿي نٿي سگهي."

بوزانڪي چوي ٿو، "سماج، جنهن جو اسين هڪڙو حصو آهيون، تنهن کي معراج تائين پهچائڻ لاءِ، زندگيءَ جي بهترين نشو و نما ۽ ترقيءَ جا ذريعا حاصل ڪرڻ اسانجو حق آهي. حق اهو آهي جنهن کي سماج قبوليو ۽ رياست عمل ۾ آندو."

گرين چوي ٿو، "حق معقول زندگي ۽ انساني شخصيت جي تڪميل جي واسطي ضروري شرط آهن."

ٿامس پين(Thomas Paine) چوي ٿو، "هرڪو ملڪي حق، قدرتي حق ماڻ ايري ٿو ۽ قدرتي حق اهي آهن جيڪي ماڻهوءَ جي هستيءَ جي حق سان واسطو رکن ٿا."

هالنڊ (Holland) چوي ٿو، "حق فرد جي اها صلاحيت آهي جنهن جي بنا تي هو ٻين جي ڪمن ڪارين تي ذاتي قوت سان نه پر سماجي قوت يا عام راءِ سان اثر وجهي ٿو."

رسڪن (Ruskin) چوي ٿو، "حق هڪ شخص جي ٻئي شخص يا شخصن ماڻ تحمل ۽ بردباريءَ جا افعال اخذ ڪرڻ جي صلاحيت جو نالو آهي."

ڊاڪٽر بيني پرشاد چوي ٿو، "فرد کي حق ڏيڻ ۾ سماج جي پلائي

آهي. حق تسليم ڪرڻ ۽ انهن جي حفاظت ڪرڻ رياست جي فرض ۾ شامل آهي. حق رياست ۾ ئي رهي ڪري حاصل ڪري سگهجن ٿا، اهائي انهن کي قائم رکي ٿي ۽ ان جوئي فرض آهي ته هوءَ اهڙي فضا پيدا ڪري جو سيئي ماڻهو حقن سان هڪجهڙو لاپ پرائين."

مطلب ته حق، آزاديءَ سان ڪم ڪرڻ جي اهڙي قوت جو نالو آهي جنهن کي سماج قبول ڪري ۽ اهو عام جي پلائيءَ ۽ بهتريءَ لاءِ ڪتب اچي.

مٿيان رايا نظر ۾ رکڻ سان اسين حقن بابت هيي رايو قائم ڪري سگهون ٿا ته:-

(١) حق سهڻي زندگي بسر ڪرڻ جي واسطي اهي سهوليتون آهن، جن کان سواءِ ڪوبہ فرد پنهنجي شخصيت کي اپاري نٿو سگهي يا پنهنجي آرزوءَ جي تڪميل ڪري نٿو سگهي. (٢) حق رڳو سماج ۾ حاصل ٿي سگهن ٿا جتي ماڻهو اڪيلو هوندو اتي حق جو تصور پيدا ڪين ٿيندو چاڪاڻ جو ان سان گڏ فرض جو شرط موجود ڪونہ هوندو. اتي اهڙي ڪوشش کي رڳو دعويٰ ڪري ڪوٺي سگهجي ٿو. سماج ۾ حق حاصل ڪرڻ جو مطلب رڳو هي آهي ته سماج اها ڳالهہ قبول ڪري ٿو ته فلاڻو حق فرد ۽ ان جي پلائي واسطي ضروري آهي. (٣) فرد جي دعويٰ يا ڪوشش، سماج جي بهبود ۽ عوام جي پلائي لاءِ هٿ گهرجي. اهڙي دعويٰ اٿچتي ۽ مبهم نہ هٿ گهرجي جنهن سان هرڪو پنهنجو مطلب ڪيڊي، بلڪ صاف، چٽي ۽ پڌري پٽ هٿ ضروري آهي. (٤) ٻين جي حقن جو احترام ڪرڻ هرشخص جو سماجي فرض آهي. (٥) حق سڀني کي حاصل ٿين ٿا پر جيڪي سهوليتون ڪن خاص ماڻهن يا جماعتن کي ملڻ ٿين ٿيون تن کي حق نہ پر رعايتون (Privileges) چئجي ٿو ۽ جيڪي سماج قبول نٿو ڪري تن کي فقط دعويٰ ڪوٺجي ٿو. (٦) حق سان سان گڏ فرض به ائين ٿو اپري اچي جيئن سکي جا ۾ پاسا ۽ سماج صرف اهي حق قبولي ٿو جن ۾ عوام جي پلائيءَ جو راز سمايل ٿئي ٿو. (٧) رياست حق پيدا ڪونہ ٿي ڪري بلڪ سماج ۾ قبول پيل حقن جي رڳو سنيال ڪري ٿي. (٨) سماج جي

مفاد جو دائرو وسيع ٿيڻ سان گڏوگڏ حقن جو دائرو به وڌندو رهي ٿو. گلڪرائيسٽ جي خيال ۾ حقن جي گهر پڻ ڪرڻ گهرجي ڇاڪاڻ جو جيڪڏهن انهن جي گهر نٿي ڪجي تہ پوءِ اهي ميڙجي به سگهن ٿا.

مٿين نتيجن جي روشنيءَ ۾ حقن جي وصف هن ريت ڪري سگهجي ٿي، "حق اهي سهوليتون آهن، جن کانسواءِ انسان پنهنجي شخصيت کي اپاري يا پنهنجي آرزوءَ جي تڪميل نٿو ڪري سگهي. اهي سهوليتون سماج عام مائهن لاءِ مفيد سمجهي ڏيندو آهي، جن جي سنيال رياست ڪندي آهي. حق ۽ فرض ۾ ڪوبہ فاصلو ڪونهي البت نقطءِ نگاہ جو فرق ٿئي ٿو.

حقن جي اهميت:- ڊاڪٽر بيني پرشاد جي قول موجب فرد کي حق ڏيڻ ۾ سماج جي پلائي ۽ بهبودي آهي ڇاڪاڻ جوهو انهن جي ذريعي نہ رڳو پنهنجي شخصيت بلڪ رياست جي زندگيءَ کي به ترقي ڏئي سگهي ٿو. اهوئي سبب آهي جو رياست پنهنجي عوام کي حق ڏيندي آهي تہ جيئن هو ذهني ۽ اخلاقي ترقي ڪري، سهڻي سماج جون پيڙهون پڪيون ڪن، جنهن ۾ نہ رڳو انسان جي بلڪ سڄي انسانذات جي پلائيءَ جو راز سمايل آهي.

حقن جا قسم:- حقن جي عام طور تي ورڇ يا درجہبندي (Classification) ٻن قسمن ۾ ڪئي ويندي آهي. اهي قسم آهن (١) اخلاقي حق ۽ (٢) قانوني حق. قانوني حقن کي ٻن ٻاگڻ- شهري حق ۽ سياسي حق - ۾ ورهايوويو آهي. قانوني حقن کي بنيادي حق به چئبو آهي ۽ اهي حق ملڪ جي جوڙجڪ ۾ شامل ڪيل هوندا آهن. هاڻي انهن حقن جي ڏار ڏار اپٽار ڪجي ٿي تہ جيئن انهن جي اهميت ۽ فرق چٽيءَ طرح ذهن نشين ٿي وڃي.

الف- اخلاقي حق (Moral Rights):- اخلاقي حقن جي پيڙهہ، سماج ۾ رائج ٿيل اخلاقي قدرن تي ڪنيل هوندي آهي. انهن اخلاقي حقن کي عوام جي اخلاقي پٽيرائي حاصل هوندي آهي ۽ سندن بقاءِ جو داروبدار پڻ اخلاقي راءِ تي هوندو آهي. جڏهين ڪو هڪڙو شخص، ڪنهن ٻئي شخص جي اخلاقي حقن سان هٿچراند ڪندو آهي تہ رياست اهڙي

دستاندازي کندڙ سرڪش کي ڪابہ سزا ڪانہ ڏيندي آهي جنهن مان ڏسبو تہ اخلاقي حق مجرائڻ لاءِ رياست پنهنجون اختياريون ڪتب ڪونہ آڻيندي آهي. البت سماج پنهنجي نموني سان ان فرد کي حقي پاڻيءَ مان ڪيي ذهني سزا ڏئي سگهي ٿو. انهن اخلاقي حقن جي ڪري ماڻهو هڪ ٻئي مان نيڪيءَ جي اميد رکندا آهن. مثال طور هڪ زال، پنهنجي مڙس مان چڱيءَ هلت جي اميد رکندي آهي پر جي ڪو مڙس چڱو ٿي نہ هلندو تہ حڪومت ان جي خلاف ڪو قدم ڪونہ کڻندي. ساڳئي نموني ہر هرهڪ ضعيف، بي پهچ ۽ لاچار انسان ، اڪلن مان اخلاقي امداد جي اميد رکندو آهي پر جيڪڏهن ٻيا انهيءَ جي ڪا مدد نہ ڪندا تہ رياست انهن کي ڪجهہ ڪري نٿي سگهي. حقيقت ڪري اخلاقي حق، اهڙا سماجي ضابطا آهن جن تي عمل ڪرڻ سان نہ رڳو عام ماڻهن جو پلو ٿئي ٿو بلڪ خود رياست ۽ قانون جو ڪارج ہ سري ٿو، تنهنڪري رياست جو فرض آهي تہ هوءَ اخلاقي قدرن ۽ حقن کي پائمال ٿيڻ نہ ڏئي ورنہ سمورو سماج انتشار جي ور چڙهي ويندو جا گهالهہ پاڻ رياست جي لاءِ تشويشناڪ ٿئي ٿي.

ب۔ **قانوني حق** (Legal Rights):- قانوني حق انهن حقن کي چئبو آهي جن کي رياست نہ رڳو پاڻ مڃي ٿي بلڪ انهن جي مجرائڻ لاءِ اختياريون بہ ڪتب آڻيندي آهي. جيڪڏهن اهڙن حقن جي خلاف ڪو شخص هلت ڪندو تہ رياست ان کي سزا ڏيندي آهي. هنن حقن کي رياست پنهنجي جوڙجڪ ہ جڳهہ ڏيندي آهي ۽ اهڙي طرح انهن کي بنيادي حقن جو درجو ملندو آهي. هنن حقن کي وري ٻن پاڳن (۱) ملڪي حق (Civil Rights) ۽ (۲) سياسي حق (Political Rights) - ہ ورهايو ويو آهي.

اخلاقي ۽ قانوني حقن ہ لاڳاپو:- اخلاقي حقن جو لاڳاپو انسان جي ذاتي زندگيءَ سان ۽ قانوني حقن جو انسان جي اجتماعي زندگيءَ سان آهي. اهي ٻئي حق انسان جي شخصيت کي سهڻي نموني ہ اپارڻ ۽ ماڻهن هڪ ٻئي سان تعاون ڪرڻ لاءِ مناسب فضا پيدا ڪرڻ جو وسيلو آهن. اسلامي زندگيءَ ہ وري حقوق الله ۽ حقوق العباد کي وڏي اهميت ڏني وئي آهي. حقوق الله اهي حق آهن جن جي ذريعي بندي جو خدا سان

سڌوسنئون تعلق پيدا ٿئي ٿو. هو اهي حق صرف خدا جي رضاجوئيءَ لاءِ بجا آڻيندو آهي، جن لاءِ رياست کنهن کي به مجبور ڪري نٿي سگهي. البت حقوق‌العباد، بندي جا بندي ڏانهن حق آهن، جيڪي هن کي ضروري بجا آڻڻا آهن ، جيڪڏهن اهي بجا نه آڻيندو ته انهن لاءِ الله تعالىٰ بندي کي ضرور سزا ڏيندو حالانڪ حقوق‌الله بجا نه آڻڻ ڪري معافي به ڏئي ڇڏيندو جنهن مان نظر ايندو ته حقوق‌العباد جي حيثيت قانوني حقن جهڙي آهي .

ڪيترن ئي اخلاقي حقن کي قانوني درجو ڏنو ويو آهي ڇاڪاڻ ته رياست اهو ضروري سمجهيو ته اهي حق مائڻن ۾ سهڻا لڳ لاڳاپا پيدا ڪرڻ لاءِ ضروري آهن. ٻئي حق سماجي نظام جا بنيادي جزا آهن، جن کان سواءِ رياست جي تنظيم قائم رهي نٿي سگهي. ملڪ جي رهاڪن کي اهي ٻئي حق حاصل ٿين ٿا ۽ انهن جو لاڳاپو علم تمدن سان آهي. ان مان ظاهر آهي ته اخلاقي ۽ قانوني حق هڪ ٻئي سان لاڳاپيل آهن.

ج- شهري حق (Civil Rights):- شهري حقن جو لاڳاپو انسان جي روزمره جي زندگي ۽ مال‌متاع سان آهي. هي‌حق شهري زندگيءَ جون اهي جڙون آهن جن کانسواءِ سڌريل زندگي گهارڻ مشڪل آهي. هنن حقن جو مطلب آهي ته فرد کي سڀئي سهوليتون مهيا ڪري ڏجن جن کانسواءِ هو سماج ۾ پنهنجا فرض پليءَ پت پورا نٿو ڪري سگهي. ٻي حق رياست جي سڀني فـردن کي هڪجهڙا حاصل ٿين ٿا. هنن حقن ۾ ملڪيت رکڻ، لکڻ پڙهڻ ۽ تقرير ڪرڻ، ڪم ڪندو ڪرڻ، انجمنون ٺاهڻ، تعليم پرائڻ، مذهب، اظهار خيال وغيره جي آزادي اچي وڃي ٿي.

د ـ سياسي حق (Political Rights) :- سياسي‌حق‌اهي‌آهن جن‌جي ذريعي کو فرد پنهنجي رياست جي حڪومت جي انتظامي ڪمن ۾ پاڻ‌کي پائيوار ٿي سگهي. هي حق رياست پنهنجي جوڙجڪ ۽ ٻين قانونن جي ذريعي عطا ڪندي آهي. اهي حق غيرملڪين کي اصل کونہ ڏنا ويندا آهن. ڪنهن زماني ۾ اهي حق ڪن خاص طبقن لاءِ مخصوص هئا جهڙوڪ يونان ۾ صرف شهرين کي حاصل هئا. هنن حقن هيٺ هڪڙي شهريءَ کي

ووٽ ڏيڻ ۽ نمائندگي ڪرڻ، سرڪاري عهدا سنڀالڻ ۽ انتظامي ڪمن ۾ حصو وٺڻ ۽ انتظام تي نڪتہچيني ڪرڻ جا حق حاصل هوندا آهن. گيتل چوي ٿو تہ سياسي حق سڀني شهرين کي هڪجهڙا ڏئي نٿا سگهجن بلڪ اهي ڪنهن طبقي کي گهٽ تہ ڪنهن کي وڌ ڏنا ويندا آهن يا ڪنهن کي تہ ماڳهي ڏنائي ڪون ويندا آهن. خاص ڪري اهي رياستون جن جو بنياد ڪن مخصوص نظريي تي بيٺل آهي تن ۾ سياسي حق صرف انهن محدود ماڻهن کي حاصل هوندا آهن جيڪي ان نظريي سان پوريءَ طرح متفق هوندا آهن، ورنہ نظريي کي ڪاميابيءَ سان همڪنار ڪري ڪونہ سگهبو.

جڏهن سياسي حق وڏي پيماني تي ڏنا وڃن ٿا تہ ان کي سياسي آزادي يا جمهوريت چيو وڃي ٿو جا ٻن قسمن جي ٿئي ٿي (۱) سڌي، جهڙي اڇلهہ سئٹزرلنڊ ۾ آهي ۽ (۲) اڻسڌي، جنهن ۾ نمائندا چونڊي موڪلبا آهن. پر محدود يا ٿورا نمائندا چونڊي موڪلڻ جو حق هوندو تہ ان کي اشرافيا يا جماعتي آمريت چئجي ٿو.

حقن بابت نظريا

حقن بابت وقت بوقت مختلف نظريا پيش ڪيا ويا آهن جن مان مکيہ نظرين تي روشني وجهجي ٿي. اهي نظريا آهن:-

۱ــ قدرتي حقن وارو نظريو (The Theory of Natural Rights)

۲ــ حقن جو قانوني نظريو (The Legal Theory of Rights)

۳ــ حقن جو تاريخي نظريو (The Historical Theory of Rights)

۴ــ حقن جو سماجي بهبودي ءوارو نظريو (The Social Welfare Theory of Rights)

۵ــ حقن جو عينيت وارو نظريو (The Idealistic Theory of Rights)

۶ــ حقن جو اسلامي نظريو (The Islamic Conception of Rights)

۱ــ قدرتي حقن وارو نظريو :- هي جهونو نظريو آهي جيڪو اوائلي طور تي قديم رومي شهنشاهت ۾ هن تجربي مان اپريو تہ جيڪي ٻ قومون ان شهنشاهت ۾ رهن ٿيون تن سڀني کي قدرتي طور تي انسان هڻ جي حيثيت ۾ زندگي گهارڻ جا ڪي اصول آهن ۽ انهن اصولن

جي روشنيءَ ۾ حقن جي صحيح ۽ غلط هڻڻ جا به ڪي مقصدي معيار آهن.
رومين اهڙن اصولن جي مجموعي کي "قدرتي قانون" (Natural Law)ڪري
سڏيو جنهن جو انسان ذات جي ترقيءَ ۾ وڏو هٿ رهيو آهي . مگر سترهين ۽
ارڙهين صديءَ ۾ قدرتي قانون واري اصول کي معاهداتي مفڪرن وڏي
اهميت ۽ شهرت ڏني . هنن جي چوڻ موجب اهو به وقت گذريو آهي جڏهن
انسان قدرتي زماني ۾ گذاريندو هو ۽ ان وقت اڄا ڪابه سياسي تنظيم
(سياست وغيره) وجود ۾ نه آئي هئي . اهڙي وقت ۾ انسان کي قدرتي
قانون هيٺ ڪي قدرتي حق پڻ حاصل هئا . هابس پنهنجي سماجي معاهدي
۾ فرد جي حقن جو ذڪر ڪندي لکي ٿو ، "آءٌ پنهنجن مڙني حقن تان هٿ
کڻان ٿو ،" جنهن مان ڏسجي ٿو ته هن سماج ۾ فرد جي حقن کي تسليم
ڪيو آهي . لاڪ ۽ روسو ته ماڳهين ان رايي جا آهن ته قدرتي سماج ۾
انسان امن ۽ آرام سان گڏجي گذاريندو ۽ هڪ ٻئي جي عزت ڪندو هو
يعني هو ان وقت به هڪ ٻئي جي حقن جوں حدون ڪين لتاڙيندو هو ، ته
ڇٻو ته ان سماج ۾ به قدرتي حقن جو تصور موجود هو . سسيرو چوي ٿو ته
قدرتي قانون ، عالمگير آفاقي ۽ ازلي ڏاهپ آهي جنهن مان ڪجهه نه ڪجهه
هرڪنهن فرد کي عطا ٿيل آهي . اهو اصول پاڻ سرادو آفاقي آزادي ۽
هڪجهڙائي کي پيدا ڪري ٿو جنهن کي قدرتي آزادي ۽ هڪجهڙائي
چئجي ٿو. وچين دؤر ۾ عيسائي راهب مفڪرن ان کي " خدائي قانون "
(Divine Law) ۽ "آفاقي قانون" (Universal Law) پڻ ڪري سڏيو آهي.
ازانسواءان کي"خدائي ۽ ديول جوقانون"(Law of God and of the Church)
به ڪري پيش ڪيو ويو. هربرٽ اسپينسر چوي ٿو ته هن جانور توڙي انسان
جي زندگيءَ بابت جيڪوڪوڙهو اپياس ڪيوآهي تنهن موجب هو ان نتيجي تي
پهتو آهي ته هڪجهڙي آزادي ، انسان ذات جو هڪڙو بنيادي حق آهي،جنهن
موجب هرڪو شخص پنهنجي مرضيءَ سارو هلڻ لاءِ پاڻ مختار آهي بشرطيڪ
هو ٻين جي اهڙي آزادي نه اورانگهي. ويجهڙائي واري دؤر ۾ "سماجي
مڪتب فڪر" وارن قدرتي حقن کي نئون مفهوم پهرايو يا نئون موڙ ڏنو
آهي. هو ان نظريي کي رد ڪن ٿا ته ڪو قدرتي حق اهي آهن جيڪي

انسان کي ابتدائي زماني ۾ حاصل هئا ۽ جڏهن رياست وجود ۾ آئي تڏهن ان ڀاڙ سان اهي حق به آندا هئا. هنن جي خيال موجب قدرتي حق، انسان لاءِ اهي آزاديون ۽ مروتون آهن جيڪي سماجي عضويت جي تکڙي ترقي ۽ نهايت اثرائتي ڪارڪردگي ڏانهن رهنمائي ڪن ٿيون. "پروفيسر گڊنگس" (Prof: Giddings) چوي ٿو، "قدرتي حق، سماجي طور تي حق جا لازمي نمونا آهن جيڪي سماجي لاڳاپن جي دائري ۾ قدرتي چونڊ جي ذريعي جاري ٿين ٿا ۽ آخرڪار اهڙا ڪي قانون ۽ اخلاقي حق ناهن جن تي هو حاوي نٿا ٿين."

لاڪ جي قدرتي حقن واري نظريي کي سياست جي عملي دنيا ۾ وڏي اهميت رهي آهي. اڄ به آزادي ۽ جمهوريت جي علمبردارن لاءِ هي نظريو وڏو هٿيو آهي. آمريڪا جي جنگ آزادي ۾ به ان اهڙو ڪم ڏنو جو اتي وارن پنهنجي ملڪي جوڙجڪ جو بنياد ئي ڪٽي ان نظريي تي رکيو. هنن پنهنجي اعلان آزادي جي وضاحت ڪندي چيو، "سڀئي ماڻهو هڪ برابر آهن. هنن کي ڏٽي تعالىٰ جي حق ڏنا آهن جن ۾ زندگي، آزادي ۽ خوشي حاصل ڪرڻ سڀئي شامل آهن ۽ انهن حقن جي حفاظت جي واسطي رياست جي تشڪيل ڏني وئي. جيڪڏهن حڪومت انهن جي سنڀال نه ڪري ته عوام کي حق آهي ته هو ان کي بدلائي ڇڏين. فرينچن به آمرانه ۽ يڪ طرفي راج سان جنڊ ڇڏائڻ ۾ انهيءَ نظريي سان وڏو ڪم ڪيو ۽ هنن جي حقن جو اعلان پڻ انهيءَ نظريي جي اصولن تي مبني آهي.

اڄ نه رڳو بين الاقوامي ادارن بلڪ دنيا جي هرهڪ ملڪ جي جوڙجڪ ۾ قدرتي حقن کي به انسان ذات لاءِ بنيادي حقن جي جاءِ ڏني وڃي ٿي. هنن کي لاڪ وانگر زندگي، آزادي ۽ ملڪيت تائين محدود نه رکيو ويو آهي بلڪ اتي، لتي ۽ اجهي، ڪم ڪرڻ، سياسي ۽ مذهبي حقن تائين پهچايو ويو آهي جن سان قدرتي حقن جي سڃڻ اچي رهي آهي. گڏيل قومن جي پڌرنامي ۾ هنن کي انساني حقن جي نالي ۾ وڏي اهميت ڏني وئي آهي.

تنقيد:- ان نظريي تي ڪڙي تنقيد ڪئي وئي آهي ڇاڪاڻ جو

اول ته لفظ "قدرت" (Nature) کي مختلف مفڪرن مختلف معنائن ۾ ڪتب آندو آهي جنهن ڪري انهن ۾ يڪسانيت پيدا ٿي نٿي سگهي. ٻيو ته قدرتي زماني ۾ انهن حقن جي پنهرائي ڪرڻ واري ڪا به قوت ڪانه هئي يعني حقن جو وجود سماج ڪانسواء سياسي ناشدني آهي ۽ ٽيو ته قدرتي حق، هرقسم جي حالتن ۾ مطلق ٿي نٿا سگهن.

اها ڳالهه برابر آهي ته ماڻهو ڪنهن به هڪڙي مفهوم ۽ موضوع تي متفق ٿي نٿا سگهن ته پوءِ اهو فيصلو ڪرڻ ته فلاڻا حق قدرتيَ آهن ۽ فلاڻا قدرتي ناهن، سو مشڪل امر آهي ڇاڪاڻ جو ان دور کي ڪن مفڪرن وحشانيت جو دؤر ڪري پيش ڪيو آهي ته ڪن وري امن امان وارو تنهنڪري هڪ منو فيصلو ٿي نٿو سگهي ۽ ٻنهي طرفن تي دليل پيش ڪري سگهجن ٿا. البت ائين سو ضرور آهي ته اڄ جي دؤر وانگر قدرتي حقن جي ڏکهي فهرست مرتب ڪري نٿي سگهجي پر ايترو سو چئي سگهجي ٿو ته جيڪڏهن ماڻهن ۾ ڪو شعور ئي ڪونه هو ته پوءِ هو هڪ ٻئي سان ڪيئن ٿي ڳڏ رهي سگهيا، تنهنڪري لاڪ جيڪي ٿي بنيادي ۽ سادا حق- زندگي، آزادي ۽ ملڪيت جا- ڪري پيش ڪيا آهن تن کي سليم عقل قبول ڪرڻ ۾ نٿو هٻڪي. اهو به دوست آهي ته ان زماني ۾ اهڙن حقن جي پنهرائي ڪرڻ واري ڪا به قوت موجود نه هئي، مطلب ته ڪا به اهڙي تنظيم ڪانهئي جنهن جي اثر ۽ قوت کي سڄو سماج قبول ڪري ها. البت قدرت ماڻهن کي کي اختياربون ڏنيون هيون جيڪي حق صرف انهيءَ صورت ۾ ٻڌجي ٿي سگهيون جڏهن کا تنظيم (رياست) انهن جي پنهرائي ڪري سگهي، يا انهن کي ترقي ڏيارڻ واسطي کي اڳاڻ ونڊي سگهي. ان صورت ۾ رڳو ايترو قبول ڪري سگهجي ٿو ته ماڻهو پنهنجي مفاد خاطر ٻئي جي مفاد جو خيال ڪندا هوندا. اهو به صحيح آهي ته اهي حق هر قسم جي حالتن ۾ مطلق ٿي نٿا سگهن ڇاڪاڻ جو اهي مطلق آهن ته پوءِ اهي حق نه پر ڏاڍايون ڇٻيون جيڪي ڏاڍن جي حصي ۾ اچن ٿيون ۽ هيٺي جي لاءِ حق نه پر ڏاڍي جي لٽ کي به متا چيو ويو آهي. موجوده حالتن ۾ ته ڏاڍي جي لٽ کي به نه پر ٻارهن متا ٿي پيا آهن. ازانسواء

حقن ۾ پڻ وقت، مقام ۽ حالتن آهر قيرگهير ٿيندي رهي ٿي. اڄ تہ رکو هنگامي حالتن ۾ بنيادي حقن تي بہ پابنديون وڌيون وڃن ٿيون، جنهن‌ڪري انهن ڪي مطلق چوڻ اجايو آهي.

اهڙين حالتن ۾ صرف ايترو چئي سگهجي ٿو تہ ڪي ازلي حقيقتون جيڪي انسان ذات‌ڪي قدرت جي پاران هڪڙو عطيو ٿي ملڻ، جن ڪي نڪي بدلائي سگهجي ٿو ۽ نہ وري ختم ڪري سگهجي ٿو ۽ جيڪي‌سماج جي بهبودي ۽ اخلاقي ترقيءَ جو باعث بڻجي سگهن ٿيون، تن ڪي قدرتي حق ڪري چئي سگهجي ٿو ۽ هرهڪ رياست‌جو اهو فرض هڻڻ گهرجي‌تہ هوءَ اهڙن حقن‌جي پنيرائي‌ڪري. جيڪڏهن هوءَ ائين نٿي ڪري تہ چئبو تہ هوءَ انهيءَ مقصد حاصل ڪرڻ ۾ ناڪام ٿي آهي جنهن جي لاءِ پاڻ وجود ۾ آئي آهي. اهوئي سبب آهي جو لاسڪي چوي ٿو ”هرڪا رياست انهن حقن مان سڃاتي وڃي ٿي جن جي هوءَ پنيرائي ڪري ٿي. اسين ان جو اندازو انهيءَ مان لڳايون ٿا تہ ان (رياست) انسان ذات جي آرام لاءِ پاڻ کيترو پتوڙيو آهي.“ مطلب تہ هي اهي حق آهن جن کانسواءِ عوام جو پلو ٿي نٿو سگهي.

۲ــ حقن جو قانوني نظريو:ــ ان نظريي موجب قدرتي حق تہ ٿين ئي ڪونہ، بلڪ حق رکڻ اهي آهن جن کي رياست تسليم ڪري ۽ جن جي هوءَ سنيال ۽ حفاظت ڪري. رياست انهن جي وصف ۽ حدون مقرر ڪري ۽ انهن مان فائدو وٺڻ جي پڪ ڏئي ٿي ۽ اهائي انهن جي خالق ۽ پيدا ڪندڙ آهي تنهنڪري عوام کي رياست تي ڪوبہ حق ڪونهي. مطلب تہ رياست جو قانون جنهن دعويٰ کي حق ڪري قبولي سوئي حق جي حيثيت رکي ٿو ۽ نہ ٻيو ڪو. ان نظريي جا سڪيہ علمبردار آهن بينٿم ۽ آسٽن، جيڪي قدرتي حقن واري نظريي کي بيڪار ۽ لغو قرار ڏين ٿا. هو رياست کي سڀني حقن جو ماخذ ۽ ذريعو سمجهن ٿا يعني هي نظريو قدرتي حقن واري نظريي کي بنهہ رد ڪري چڏي ٿو.

تنقيد:ــ ان نظريي تي پڻ تنقيد ٿي آهي ڇاڪاڻ جو خود رياست کي وجود ۾ آڻڻ جو سبب ئي ماڻهو ۽ انهن جو سماج آهي، جيڪڏهن اهي نہ هجن تہ پوءِ رياست جي ضرورت ئي کهڙي. هنن کي جڏهن

پنهنجي جان، مال ۽ آزاديء جي حقن جي حفاظت بهتر طريقي تي ڪرڻ جو خيال ٿيو ته جيئن هڪڙو ٻئي کي طاقت جي زور تي ڦڙڪائي نه وڃي تڏهن ته رياست وجود ۾ آئي. هنن رياست کي ميجوئي تڏهن جڏهن رياست اهي حق تسليم ڪيا ۽ انهن جي حفاظت جو بار پنهنجن ڪلهن تي ڪنيو.

اول ته سڀني حقن کي رياست جي پيداوار سمجهڻ ئي غلط آهي چاڪاڻ جو حق لاءِ اهو ضروري، ڪونهي ته ان کي رڳو رياست قبول ڪري، ۽ ان جي پيڙهه اخلاق تي رکيل هڻڻ ضروري آهي مطلب ته حق جو مدار اول سماج ۽ پوءِ رياست جي قبوليت تي آهي. ٻيو ته جيڪڏهن سڀني حقن جو مدار رياست تي رکبو ته اها رياست هڪ طرفيء ۽ مطلق‌العنان ٻڌجي پوندي، پوءِ هوءَ حاڪم جي حق ۾ جيڪي صحيح سمجهندي سو ٻڌي قبول ڪندي باقي ٻيو ٽيو ٻلو. ان ريت انساني آزادي زخمجي رتوڇاڻ ٿي پوندي ۽ صدين جي آزمايل رسم و رواج، آداب و اخلاق ۽ تاريخي واقعات کي ڪير به ڪين پڇندو ۽ انهن‌جي قوت ۽ سچائيء کي محڻ ته ٿهيو پر پٽن‌ڀاهه اڇلائڻ سولو ٿي پوندو، جا ڳالهه خود سماج، جنهن‌جي پلائي ۽ ٻهبوديء لاءِ رياست وجود ۾ آئي آهي، تنهن جي خلاف ٿي پوندي. ازانسواءِ حق فقط قانون جي ذريعي ملندو ته پوءِ ڪنهن به ظالم ۽ جابر جي خلاف نڪي حق ملي ۽ نڪي عوام ڪجهه ڪري سگهي. ٻين لفظن ۾ ائين ڪٽي چٽجي ته انسان کي پاڻ کان ڏاڍي جي رحم ڪرم تي رهڻ کانسواءِ ٻيو ڪو چاروئي نه هوندو يا دلوراءِ جي نگريء واري ڪار جي خلاف ڪنهن کي ڪجهه پڇڻ جو حق ئي نه هوندو. تنهن کانسواءِ ماڻهن کي جي ڪوبه حق ڪونه هو ته پوءِ رياست ڪاهي ڪنهن؟ جي ماڻهن ڪاهي ته پوءِ ڪين رياست ڪاهڻ جو حق به ڪهڙو هو؟ جي رياست ڪهي ته پوءِ ان کي ڪنهن ۽ ڪنهن تي اختيارين ۽ اقتدار ڏنو ويو؟ ان مان ظاهر آهي ته ماڻهن کي اصل ۾ ڪي قدرتي حق حاصل هٿا ۽ هنن انهن حقن جي ڪاسياب ضمانت واسطي رياست جوڙي. حالانڪ رياست جو ڪو طبعي وجود ڪونهي ۽ انجي نمائندي حڪومت ٿئي ٿي پر جي‌ڪنهن بيڪار ۽ اٿوٽندڙ حڪومت

کي بدلائڻ جو آئيني حق ماڻهن کي نہ هوندو تہ پوءِ هو ضرور بغاوت ڪندا، ان صورت ۾ رياست پنهنجي تباهيءَ جو سامان پاڻ پيدا ڪري ٿي. ماڻهن بغاوت جو اهو حق آخري حربي طور هميشه پاڻ وٽ رکيو آهي جنهن جي شاهد تاريخ آهي، جنهن جي ورڻ تي انقلابن جا روشن آثار موجود آهن، جن قومن جون تقديرون بدلائي ڇڏيون آهن. اهوئي سبب آهي جو تڪثيريت‌پسندن رياست کي ۽ هڪڙي انجمن‌جي حيثيت ڏئي ايترو تسليم ڪيو آهي تہ عوام کي پيدائشي حق آهن جن کي رياست قبول ڪري، انهن‌جي حفاظت ڪري ٿي. چٽيو تہ حق رياست کان وڌيڪ اهميت رکن ٿا. رچي چوي ٿو تہ اهي جن جي لازمي طور تي موجود هڻڻ واسطي ماڻهو سوچين ٿا سي اصل ۾ اهي رسمون ۽ رواج آهن جن جي ماتحت ڪين اهي حق حاصل آهن يعني رواج سماج جو ابتدائي قانون آهي.

انهن اعتراض هوندي ۽ ان نظريي ۾ حقيقت جي ڪجهہ جهلڪ نظر اچي ٿي جنهن ڪري ان کي ڪلي طور تي رد ڪري نٿو سگهجي ڇاڪاڻ جو رياست جي طاقت ۽ قوت ڪانسواءِ حق جي باري ۾ صحيح يا غلط هجڻ جو فيصلو ڏيڻ وارو باقي نٿو بچي ۽ رياست اهو فرض ڪورٽن جي ذريعي بجا آڻي ٿي جتي مکڙ مان وار نڪري ٿو. سچ پچ تہ جيڪڏهن هرڪا رياست، سماج جي رسم و رواج ۽ اخلاقي پابندين کي اڳيان رکي حق‌ کي اهميت ڏئي ۽ قبول ڪري تہ پوءِ مسئلو حل ٿي وڃي ٿو ۽ ڪابہ ڏکيائي باقي ڪانہ ٿي رهي. ان سموري بحث مان اها گاله صاف ٿيو پوي ٿي تہ حق جا ٻہ پاسا - قانوني ۽ اخلاقي- آهن، جن ڪانسواءِ انجي عمارت ڏهي پوندي.

۳ــ حقن جو تاريخي نظريو:- سماج جا پراڻا رسم و رواج، جيڪي صدين کان هلندا اچن ۽ قبول ڪيا ويا آهن تن حقن جي صورت ورتي آهي، جهڙي طرح ڪنهن سماج جا فرد بطور عادت جي ڪو ڪم ڪندا اچن يا رسم بجا آڻيندا رهن تہ سماج ان کي پنهنجو حق سمجهي ٿو ويهي تنهنڪري هن نظريي موجب ڇيو وڃي ٿو تہ حق، تاريخ جي پيداوار آهن. رچي چوي ٿو، "اسان اڪثر ڪري ڏٺو آهي تہ "اهي حق‌جيڪي ماڻهو سمجهن ٿا تہ

کين هڪ گهرجن، سي ذري گهٽ اهي حق آهن جن جي هڪ ٽي هوهريں آهن، يا اهي آهن جيڪي ڪنهن وقت کين روايت طور (پوءِ ڪٽي اهاصحيح هڻي يا غلط) حاصل رهيا آهن. رواج يقيني قانون آهي." برڪ چوي ٿو، "فرينچ انقلاب جو بنياد ماڻهوءَ جا مجرد يا خيالي حق هئا حالانڪ انگلنڊ جي انقلاب جي پيڙهه انگريزن جي رسم ۽ رواج وارن حقن تي رکيل هئي." برڪ جو اهو رايو حقيقت جو عڪس آهي. هو پاڻ پڌائي ٿو ته فرينچ انقلاب ان وقت جي ملڪي حالتن جو نتيجو هو ان جو نعرو هو "آزادي، مساوات ۽ اخوت" (Liberty, equality and fraternity) جيڪي عالمگير مناسبت جا تي مجرد يا خيالي اصول آهن. ٻئي طرف انگلنڊ جي انقلاب ۾ انهن تاريخي آزادين تي زور ٿي ڏنو ويو جيڪي انگريزن کي اٺنگلو سئڪسن واري دور کان حاصل هيون ۽ جن جو اظهار حقن جي پڌرنامي، حقن جي عرضداشت ۽ بين آئيني دستاويزن ۾ ٿيو.

تنقيد:- تاريخي نظريو گهڻي قدر سچو آهي جو کيترن حقن جو بنياد پراڻيون ريتون، رسمون ۽ رواج آهن پر اڻين سمجهڻ ته هرهڪ حق تاريخ جي پيداوار آهي سو غلط آهي، چاڪاڻ جو سڀني حقن جو بنياد تاريخ ڪانهي. اهو ان ڪري چئجي ٿو جو ڪنهن زماني ۾ هندن ۾ ستيءَ جو رواج هو ۽ عربن ۾ نندن ٻارن کي جيئري دفن ڪرڻ ۽ پانهپ جو رواج هو، جن کي اڄ حق ڪري نٿو سڃيو وڃي. پيو جي حقن جو لاڳاپو سدائين روايتن سان رکجي ته پوءِ انهن ۾ سڌارو اچڻ ممڪن ڪونهي حالانڪ وقت، مقام ۽ حالتن آهر انهن ۾ ڦيرگهير ٿيندي رهي ٿي. اهوئي سبب آهي جو "هاڪنگ" (Hocking) چوي ٿو ته جهڙي طرح رواج کي هميشہ حق چوڻ پوڪپائي آهي تهڙي طرح اهو سمجهڻ به چريائي آهي ته قانون، حق جوڙي ٿو. هو وڌيڪ چوي ٿو ته تاريخي نظريو يا ته ماڳهي کا رهنمائي ڪونہ ٿو ڪري، جي ڪري ٿو ته غلط رهنمائي ڪري ٿو، تنهنڪري اهو طريقو ايستائين ڪارگر ڪونهي جيستائين ان کي تعبير جي ڪنهن آزاد ذريعي سان روشن نہ ڪيو ويو آهي. تاريخ کي پڻ ڀاڪ ته نٿو آچلائي سگهجي پر رڳو ان تي مدار ۾ رکي نٿو سگهجي چاڪاڻ جو تاريخ کو ڪامل حق يا معيار نہ ٿي ڏئي.

۴ــ حقن جو سماجي بهبودي وارو نظريو:ــ ان نظريي موجب حق سماج جي پيداوار ۽ سماجي بهبودي جا شرط آهن. "روسڪو پائونڊ" (Roscoe pound) ۽ "پروفيسرچافي"(Prof: Chofee) جهڙن ان نظريي جي علمبردارن جو خيال آهي تہ قانون، رواج، قدرتي حق وغيره کي ان ڏانهن جهڪڻ گهرجي، جيڪي سماجي طور ڪارگر يا گهربل آهي. مل ۽ بينٿم جهڙا افاديت‌پسند ۽ ان نظريي جي پٺيرائي ڪن ٿا. هنن جو اصول افاديت آهي "وڏي ۾ وڏي تعداد جو گهٽو فائدو." هو چون ٿاتہ عقل ۽ تجربي جي ذريعي وري افاديت جون حدون مقرر ڪري سگهجن ٿيون. لاسڪي پڻ افاديت کي حقن جو معيار ڪري ٿو پيش ڪري. هوچوي ٿو تہ اسين حقن‌جا طالبو ئي پنهنجي توڙي سماج جي حفاظت واسطي‌ٿيندا آهيون. مطلب تہ ان نظريي موجب حقن جي سلسلي ۾ جيڪي سو درجو سماج‌ڪي ڏنو ويو آهي ۽ فرد جي ڪاڻ گهر ايستائين حق ٿي نٿي سگهي جيستائين اها سماج جي فائدي ۾ نہ هجي ۽ ان کي سماج نہ قبولي.

ان نظريي کي "حقن جو سماجي مصلحت وارو نظريو' (Social Expediency Theory of Rights) ۾ ڪري ڪوٺبو آهي.

تنقيد:ــ هن نظريي ۾ ڪافي سچائي موجود آهي. سماجي پلائي حقن جي واسطي سڀي ڪسوٽي آهي پر سماجي پلائي چئجي چاڪي ، تنهنجو اندازو ڪرڻ ڏکيو آهي، آيا ان جو مطلب وڏي ۾ وڏي تعداد جو گهٽي ۾ گهٽو فائدوآهي يا اڪثريت جو فائدو يا اهو آهي جنهن کي‌اڇڪلهہ عام‌پلائي چئجي ٿو. اهڙي منجهيل ۽ مبهم اصطلاح کي يقيني بنياد نٿو بڻائي سگهجي. ازانسواءِ ان نظريي ۾ فرد جي اهميت کي ننهہ نظرانداز ڪيو ويو آهي، "ولڊي" (N. Wilde) چوي‌ٿو تہ‌جڪڏهن حق سماج‌جي منظوريءَ سان پيدا ٿيڻ لڳا تہ پوءِ فرد جي ڪير پڏندو ۽ هوسماج‌جي يڪ طرفي منشا اڳيان وبچارو ٿي پوندو. اهو صحيح آهي تہ فرد سماج جو هڪڙو جزو آهي ۽ سماج ترقي ڪندو تہ فرد ۽ حصي رسيءَ سارو ترقي ڪندو، پر اهڙيون حالتون پيدا ٿي سگهن‌ٿيون جو فرد جي مفاد ۽ سماج جي مفاد ۾ ٽڪر پيدا ٿي پوي ۽ پٺي هڪ پٺي جي مفاد لاءِ نقصانڪار ثابت ٿيندا هجن. اهڙي

صورت ۾ گھٽن جي گھل ممڪن آهي ته فرد کي قرباني جي بکري بڻائي چڏي جا ڪاڪ خود حق جي مفهوم جي منافي ۽ ابتڙ آهي، ۽ اهڙي حق‌تلفي بغاوت جو ٻج پوکيندي ويرم ٿي کائن کندي، ان ريت سماج جي پلائي ته نهيو پر مرڳوئي ان جي تباهيءَ جو سامان پيدا ٿي پوندو.

حقن جو عينيت وارو نظريو:- ان کي مثال يا فرد جي شخصيت وارو نظريو ٻ ڪري چئجي ٿو. ان موجب فرد جي شخصيت جي ترقي لاءِ انهن ضروري، سهوليتن ۽ شرطن کي حق چئجي ٿو، جيڪي فرد کي انهيءَ ڪري ڏنا ويندا آهن ته هو ذهني ، جسماني ۽ اخلاقي طور تي ترقي ڪري ته جيئن سماج پڻ ساڳئي طرز تي ترقي پذير رهي.

"ڪروچي" (Krause) چوي ٿو ته حقن بابت ، هي خارجي اصولن جو اهو مڪمل نظام‌آهي جيڪو باشعور زندگيءَ لاءِ ضروري آهي. "هينرسي" (Henrici) چوي ٿو ته حق اهو آهي جيڪو انسان جي شخصيت جي تڪميل ۽ هستيءَ جي لاءِ لازمي مادي سهوليتن ۽ شرطن کي قائم رکڻ واسطي، حقيقت ڪري ضروري آهي. دراصل هي نظريو اخلاقيات جي‌اصولن تي مبني آهي ۽ اهو حقن کي ان حد تائين جائز ۽ صحيح سمجهي ٿو جيڪا حد انسان جي شخصيت جي ترقيءَ لاءِ لازمي آهي. ان لاءِ انسان جيستائين پنهنجين لکل يا حقيقي صلاحيتن کي ڪم نه آڻيندو تيستائين سندس شخصيت جو مڪمل اظهار ٿيڻ ناممڪن آهي ۽ سندس شخصيت جي تڪميل ٻ ان ريت ٿيڻ گهرجي جو جڏهن ڪو فرد ڪنهن حق جي دعويٰ ڪري ته اُئين محسوس ٿئي جو بقول آئيرواٿم ته چٽڪ (١) هو ڪنهن ٻئي جي لاءِ اها گهر ڪري رهيو آهي (٢) ڪنهن ٻئي جي اهڙي حق کي عزت ڏيڻ واسطي تيار يا راضي آهي (٣) سماج سان اهو انجام ٿو ڪري ته هو پنهنجو اهو حق پنهنجي بهترين ۽ حقيقي مفاد لاءِ ڪم آڻيندو. مطلب ته هو اهڙي دعويٰ ڪرڻ وقت اهو سمجهي ٿو ته ڪو ٻ آپيشاه ڪونهي جيئن ولڊي چوي ٿو ته حق، عمل جي اها آزادي آهي جيڪا ماڻهوءَ کي سماجي ڏانچي ۾ ڪنهن ڪارڪردگيءَ جي تڪميل لاءِ ملهل مقام جي ڪري حاصل ٿيل آهي. ٿورن لفظن ۾ هن نظريي جي تقاضا

آهي تہ پين جا حق غصب ٿيندي ڏسجن تہ انهن جو اثر ٻاڻ تي ٿيل گهرجي. بقول ڊاڪٽر هاڪنگ، جيڪڏهن "تون منهنجي حقن کي چيهو رسائين ٿو تہ تون چٽڪ پنهنجي مرڪزي حيثيت کي نقصان پهچائين ٿو." لاسڪي جيڪو عينيت ۽ سماجي افاديت کي ملائي چڏي ٿو تنهنجي قول موجب حق جا ٽي ضروري پهلو آهن (۱) فرد جو مفاد (۲) مختلف گروهن جو مفاد ۽ (۳) برادري (قوم) جو مفاد. هن بحث مان اهو ظاهر ٿو ٿئي تہ نيڪيءَ جي خواهش ڪرڻ معنيٰ پين جي لاءِ نيڪيءَ جي گهر ڪرڻ (۲) هرڪنهن حق جي پويان فرض پڻ آهي ۽ (۳) انفرادي حق، ماڻهو جي تڪميل واري بنيادي حقن جا ماتحت يا تڪملو آهن.

تنقيد:- (۱) هي نظريو پين ڇٽن ٿي نظرين کان وڌيڪ تسلي بخش نظر اچي ٿو ۽ حقن جي پرک واسطي هڪ سهڻي ۽ مناسب ڪسوٽي آهي، پر ان ۾ سونجهارو فقط اهو آهي تہ رياست عملي طور تي هرڪنهن فرد جي اصلي شخصيت ۽ اندروني دلي ڪيفيت جو اندازو ڪري نٿي سگهي ۽ سماج جي واسطي اهڙي دعويٰ ڪرڻ مشڪل آهي (۲) ان نظريي جو سماجي بهبودي واري نظريي سان چولي دامن وارو لاڳاپو آهي. بقول لاسڪي "نڪي آءُ فقط رياست جي واسطي آهيان ۽ نڪي رياست وري منهنجي لاءِ. پنهي جو وجود هڪ ٻئي واسطي آهي ۽ ٻئي هڪ ٻئي کي ترقي ڏين ٿا." پر جڏهن فرد ۽ سماج جي مفاد ۾ ٽڪر ۽ ٽنٽو پيدا ٿئي ٿو تہ ٻئي نظريا پنهنجو پنهنجو رخ اختيار ڪن ٿا. عينيت فرد جي طرفدار ٿيو ٻيهي ۽ سماجي بهبودي، سماج جي علبردار، عينيت پرست "ڪانٽ" (Kant) چوي ٿو تہ ڪنهن ۾ ماڻهوءَ کي ٻئي جي لاءِ ذريعو بڻائي استعمال ڪري نٿو سگهجي. انسانذات کي پنهنجي توڙي پين جي لاءِ هڪ مقصد جي حيثيت ڏيڻ گهرجي ۽ نڪي کي فقط ڪنهن ذريعي جي (۳) هي نظريو قدرتي حقن وانگر نڪي وڌيڪ مخصوص حق ڏياري ٿو ۽ نڪي پين نظرين وانگر کي بہ مخصوص حق نٿو ڏياري، بلڪ هڪڙي ئي خاص حق يعني شخصيت جي تڪميل تي زور ڏئي، باقي حقن کي ان جو تڪملو ڪري پيش ڪري ٿو. ڊاڪٽر هاڪنگ تہ انهيءَ حد تائين وڃي ٿو تہ خدائي لم يزل انهيءَ

لاءِ بڌل آهي تہ هو ان لاءِ اهي موقعا ميسر ڪري ڏئي جن جي ذريعي آءُ انهيءَ جدوجهد کي جاري رکي، تڪميل تي پهچايان جيڪا مون هن پرٿويءَ تي پنهنجي شخصيت جي تڪميل جي قانون ماتحت جاري رکي آهي.

۶ــ حقن جو اسلامي نظريو:- حقن جو بنياد اخلاقيات جي اصولن تي رکيل آهي، تنهنڪري اچو تہ ڏسون تہ قرآن مجيد اخلاقيات بابت ڇا ٿو چوي ۽ ان سان حقن جو اسلامي نظريو اظهر من شمس ٿي پوي ٿو. سيد معروف شاهه شيرازي لکي ٿو تہ جنهن پهلوءَ کان قرآن جو اخلاقي نظام منفرد آهي سو هي آهي تہ هن فلسفہ اخلاق جي سڀني بنيادي امور بابت هڪ منظم ۽ مربوط نظريو پيش ڪيو آهي. هو لکي ٿو تہ قرآن جي اخلاقي تعليم جو پهريون بنيادي نظريو هي آهي تہ ڏڻي تعالىٰ انسان کي هن دنيا ۾ آزمائش ۽ امتحان جي واسطي موڪليو آهي ۽ هڪڙي ڏينهن انسان کي پوري زندگيءَ جو حساب پيش ڪرڻو پوندو. اسلام اخلاقي امور جو ڪمال اهو ڄاڻايو آهي تہ اهي اهو سمجهي ادا ڪيا وڃن تہ اهي خدا جا حڪم آهن ۽ انسان کي خدا جي ٻڌايل، خير ۽ شر جي معيار مطابق عمل ڪرڻو آهي. ان ۾ ئي هن جي پلائي آهي. ٻيو تہ انسان خود پنهنجي مفاد ۽ چڱي مڻي بابت رڳو پنهنجي عقل جي بنياد تي ڪوبہ فيصلو نٿو ڪري سگهي. اهو چڱو آهي يا مڻو سا خبر خدا کي آهي. قرآن ۾ آهي تہ عجب ناهي تہ هيءَ هڪ چيز توکي بري لڳي ۽ اها تنهنجي حق ۾ پايدڀجي ۽ ڪا شي توکي چڱي لڳي ۽ اها تنهنجيلاءِ نقصانڪار هجي. خدا بهتر ٿو ڄاڻي ۽ تون ڪونہ ٿو ڄاڻين. (و عسىٰ ان تكرهوا شيئا و هو خيرلكم ج و عسىٰ ان تحبو شيئا و هو شرلكم ط و الله يعلم و انتم لا تعلمون). هو اڳتي چوي ٿو تہ هڪ ٻئي سان لاڳاپن جي شيرازه بندي جو ٻيو نالو اخلاق آهي. هو ان کي ايڏا ۾ واضح ڪري ٿو تہ جيڪڏهن پلائيءَ جو ڪوبہ ڪم بدنيتي، رياڪاري ۽ نمائش جي جذبي سان ڪيو ويندو تہ اهو باطل ٺيندو ڇاڪاڻ جو ماڻهن جي هڪ ٻئي سان لاڳاپن هڻڻ ڪري متن جيڪي فرض ۽ ذميواريون عائد ٿين ٿيون سي سڀڻي نموني ۾ نباڻڻ کي اخلاق ٿو چئجي.

قرآن موجب اهي سيڻي صفتون بچڙيون آهن، جيڪي سماج جي اخلاقي فضا کي گدلو ڪن ٿيون. ان سان ڏسبو ته ڏٺي تعالىٰ نه رڳو انسان کي خلقيو آهي پر هن لاءِ هڪڙو مربوط اخلاقي نظام ڀ پيدا ڪري ڇڏيو آهي، جنهن موجب هن کي حق حاصل آهن ته ذميواريون ۽ بجا آڻيون آهن. مطلب ته اسلامي نظريي موجب حق ازلي آهن ۽ پيدائشي طور تي موجود آهن. رياست فقط انهن کي قبول ڪري جاري ڪري ٿي. اهوئي سبب هو جو مصر جي گورنر عمر بن‌العاص کي حضرت عمر چيو هو ته ماڻهن کي سندن مائٽن آزاد ڄڻيو آهي پوءِ تو ڪڏهن کان انهن کي غلام بڻايو آهي؟ گويا آزادي هرشخص جو پيدائشي ۽ قدرتي حق آهي ۽ رياست جو فرض آهي ته هوءَ ماڻهن‌جي انهيءَ حق جي حفاظت ڪري. قرآن جا حڪم رڳو مسلمانن لاءِ ڪونهن بلڪ بني آدم جي واسطي آهن. قرآن ۾ آيل آهي، "انسان بني آدم کي عزت بخشي آهي" (ولقد ڪرمنا بني آدم) اڳتي فرمايل آهي، "جنهن ناحق ڪنهن شخص کي قتل ڪيو تنهن ڄڻڪ سموري انساني آبادي کي قتل ڪيو. هڪ ٻئي جو مال ناحق يا ناجائز طريقن سان نه کائو. هڪ ٻئي جو مذاق نه اڏايو، هڪ ٻئي‌کي عيب نه لايو. هڪ ٻئي‌کي برا لقب نه ڏيو. ۽ ڪوبه ٻئي جي پرٻڌ بدي نه ڪري. هي ماڻهو خدا کي ڇڏي جن معبودن کي پڪارين ٿا تن کي گاريون نه ڏيو." هتن آيتن مان صاف ظاهر آهي ته اسلامي نظريي موجب بين بنيادي حقن سان گڏ جان ۽ مال، عزت ۽ آبرو ۽ مذهب جي آزاديءَ جا حق به انسان کي پيدائشي طور تي ملیل آهن. ازانسواءِ اسلام ۾ رياست جي خلاف خروج يا بغاوت کڻڻ جو حق به ان وقت حاصل آهي جڏهن حالتن جي سڌرڻ جي واقعي ڪابه صورت باقي نه رهي.

تنقيد:- هن نظريي موجب انسان‌کي قدرتي حقن واري نظريي وانگر پيدائشي طور تي حق حاصل آهن. هي نظريو نڪي عينيت ۽ سماجي بهبودي وانگر ڪنهن به حال ۾ فقط فرد يا سماج جو طرفدار يا تلاهي ٿيو پوي نڪي تاريخي ۽ قانوني نظرين وانگر حقن کي تاريخ يا قانون جي پيداوار ٿو سمجهي، بلڪ انهن حقن کي هو خدا جا حڪم ڪري ٿو پيش ڪري ۽

انهن تي عمل ۽ خدا جي ۽ڏاڀل خير ۽ شر جي معيار مطابق ڪرڻو آهي.
ازانسواءِ عينيت واري نظريي ۾ جيڪو فرد جي اصلي شخصيت ۽ اندروني دلي ڪيفيت جو اندازو ٿ ڪري سگهڻ وارو سونجهارو موجود آهي سو ۽ هن نظريي ۾ ڪونهي ڇاڪاڻ جو خدا دلين جو مالڪ آهي ۽ سمورو ڪجهه ڄاڻي ٿو.

ظاهر آهي ته حقن جي نظرين ۾ بهترين نظريو اسلامي نظريو آهي جنهن۾ ڪوبه سونجهارو موجود ڪونهي بلڪ حقن کي برکڻ جي بهترين ڪسوٽي به موجود آهي.

بنهادي حق

اسان اڳيئي چئي آيا آهيون ته حق، آزاديءَ سان ڪم ڪرڻ جي اهڙي قوت جو نالو آهي جنهن کي سماج قبول ڪري ۽ اهو عام جي پلائيءَ ۽ بهتريءَ لاءِ ڪتب اچي. انهن ۾ کي حق اهڙا به آهن جن کي بنيادي حيثيت حاصل آهي ۽ اهي ان ڪري هرهڪ رياست پنهنجي ملڪي جوڙجڪ ۾ داخل ڪري ڇڏيندي آهي تاڪ انهن کي قانوني پٽيرائي حاصل رهي. جيڪڏهن ڪوبه فرد اهڙي ڪنهن به حق ۾ بيجا دستاندازي ڪري ته ان کي رياست جي قانون هيٺ سزا ڏني وڃي ٿي. ازانسواءِ هنن حقن کي جوڙجڪ ۾ داخل ڪرڻ جو پيو مقصد هي آهي ته حڪومت ۾ زور واري ڏر يا ڪامورا شاهيءَ جا زوراور فرد اهڙن حقن کي پائمال ڪرڻ لڳن ته انهن جي خلاف قانوني قدم کڻي سگهجي. ان ريت هيٺي ڪان هيٺي فرد لاءِ بنيادي حق حاصل ڪرڻ جو دروازو کليل رهي يا ڪا اڪثريت ڪنهن سياسي سبب جي ڪري، اقليت جي حقن ۾ هٿ وجهي ته ان جو به عدالت جي ذريعي تدارڪ ٿي سگهي. حقيقت ۾ اهو آزاديءَ جي سلامتيءَ جو هڪڙو ميڪانڪي(ڪل جهڙو) طريقو آهي، جنهن لاءِ ائين کڻي ڇڄي ته هي تحريري جوڙجڪ ۾ آندل قانونن جو اهو سلسلو آهي جيڪو شهرين جي بنيادي- شهري ۽ سياسي- حقن کي ظاهر ڪري ۽ حڪومت جي اختيارن تي پابندين وجهي، اهي حق ماڻڻ جو ذريعو بڻجي ٿو. آمريڪا جي گڏيل رياستن جي سپريم ڪورٽ جو جج "مسٽر ميٿيوز" (Mr. Justice Mathews)

هڪ ڪيس ۾ پنهنجا تاثرات پيش ڪندي لکي ٿو، "حڪومت جي ملڪي ۽ قومي ڪارڪردگين تي، اسانجي سياسي ادارن جي نمائندي ڪردار جي باوجود، جوڙجڪي قانون ذريعي وڏل پابنديون، سرڪاري ۽ خانگي حقن جي حفاظت واسطي ضروري آهن. عدالتي ذريعي سان انهن پابندين جي تعميل پنهنجو پاڻ تي حڪومت هلائيندڙ برادرين جو، عددي قوت ڏيڻي سرڪاري نمائندن- جيڪي حڪومت جي نالي ۾ قدم کڻندي ۽ انجي قوت استعمال ڪندي، سرڪاري حد لنگهيو وڃن- جي خلاف، فردن ۽ ٽولاين جي حقن جي حفاظت ڪرڻ جو طريقو آهي." هنن حقن جي ذريعي انسان آزادي، جي فضا ۾ ساه کڻي، اقتدار جي آخري اوج تائين رسي سگهي ٿو، ازانسواء هو حڪومت جي ڪارڪردگين جي غلامي کان بچي پوي ٿو. حقيقت ڪري بنيادي حقن جي ذريعي نراجيت ۽ اتحاد ۽ ايڪي جي صورت پيدا ٿي پيئي آهي ورنہ رياست ۾ ڏڪير پنجي وڃي.

قانوني يا جوڙجڪي حق ٻن قسمن جا آهن (١) شهري حق ۽ (٢) سياسي حق، جن تي هن هيٺ روشني وجهجي ٿي.

١ــ زندگي جو حق:- انسان واسطي پهريون ۽ بنيادي حق آهيئي اهو ته هن کي جيئرو رهڻ ڏنو وڃي ۽ سياسيات ۾ ان جو مطلب آهي ته هرهڪ شهري پاڻ ۾ عزت سان حياتي گذاري ۽ ٻين کي به ساڳيءَ طرح رهڻ ڏئي. هرهڪ رياست پنهنجي شهرين کي اهو حق عطا ڪندي آهي. اهو قدرتي ۽ آهي ڇاڪاڻ جو جيڪڏهن سائن جي حياتي سلامت نہ هوندي ۽ ملڪ ۾ سڻ ٻڌو پيو هوندو ته پوءِ خود رياست کهڙو سڪ جو ساه کڻندي.

قديم زماني ۾ ۽ جيڪڏهن ڪنهن فرد جي اهڙي حق سان هٽ‌چراند ٿي ڪئي يا ڪنهن کي قتل ٿي ڪيو ته ان کي ڳري سزا ڏني ويندي هئي جا عام طور تي موت هئي. ان جا ٻه سبب هئا (١) مقتول جا مائٽ ۽ تلاهي مطمئن ٿين ورنہ هو ۽ ڪو اهڙو قدم کڻي نہ ويهن ۽ (٢) اهڙي خطرناڪ فرد کي سماج سان ختم ڪيو وڃي ته جيئن نہ رهي بانس ۽ نہ وڃي بانسري. مطلب ته اهڙي شخص جي مرلي سخت، سان بند ڪئي

ويندي هئي. هونئن ب انسان قدرتي طور تي پنهنجو پاڻ کي پورو ڪرڻ نٿوگهري پر پنهنجي مفاد خاطر ٻئي جي نڙي گهٽي وجهندو آهي تنهنڪري وڙي ٻئي کي پنهنجو بچاءُ ڪرڻ جو حق ان حد تائين ڏنو ويو آهي جو هو جملهآور کي ختم ڪري سگهي ٿو ۽ ان ۾ جيڪڏهن حق بجانب هوندو ته ملڪي قانون ب هن کي ڪجهه ڪون چوندو.

اسلام ۾ پڻ قتل جي سزا قتل آهي. قرآن مجيد ۾ آيل آهي ته جنهن ناحق هڪ شخص کي قتل ڪيو تنهن جڻ سموري انساني آبادي۽ کي قتل ڪيو ۽ جنهن هڪ شخص کي موت جي منهن مان بچايو تنهن جڻ سموري انساني آبادي۽ کي بچائي ورتو. حضور صلعم جن پنهنجي حجتالوداع واري خطبي ۾ فرمايو. "اڄوڪي ڏينهن وانگر اوهان جي جان، مال ۽ آبرو، هڪ ٻئي جي لاءِ احترام جوگهي آهي." البت اسلام ايتري سهوليت ضرور ڏني آهي ته جيڪڏهن مقتول جا طرفدار، قاتل کي صدق دل سان ۽ نہ ڪنهن زور بار جي ڪري، معاف ڪن ٿا ته پوءِ ان کي سزا نٿي ڏني وڃي. مطلب ته اسلام ۾ انسان کي زندگي جو حق اتم درجي جو مليل آهي. موجوده دؤر ۾ کي مفڪر ان رايي جا آهن ته قتل جي سزا قتل نہ هئڻ گهرجي جا اڇلهه جي ملڪي قانون ۾ عام آهي، چاڪاڻ جو قاتل کي ٻڌ زندگي جو حق آهي تنهنڪري هن کي جيل ۾ نہ پر ڪنهن اصلاح گهر ۾ موڪليو وڃي جتان هو سڌري اچي سماج جي مفاد ۽ مقصد جي پورائي ڪري.

زندگي جي حق جي ايتري قدر اهميت آهي جو آپگهات ڪرڻ ب ڏوهه آهي چاڪاڻ جو آپگهاتي نہ رڳو پنهنجو پاڻ کي ماري ٿو پر ان سان گڏ سڄ پڄ ته رياست جي هڪڙي فرد کي ۽ ماريو ويڌس، جنهن جي حفاظت جو ذمو رياست تي آهي. هابس جهڙو ڪٽر جنهن فرد جا سيڀي حق ڪسي ڪٽي حاڪم جي حوالي ڪيا سوءِ چوي ٿو ته جيڪڏهن حاڪم، هڪڙي فرد کي آپگهات ڪرڻ جو حڪم ڏئي ته هن کي ان حڪم جي تعميل ڪرڻ کان انڪار ڪرڻ جو حق حاصل آهي، حالانڪ هن جي نظريي موجب حاڪم جي حڪم کي چئلينج ڪري نٿو سگهجي. گلڪرائيسٽ چوي ٿو

تہ عام پلائيءَ جي خيال کان هرهڪ حياتي قيمتي آهي، تنهن ڪري ڪنهن جي به حياتي وٺڻ، هڪڙي شخصيت کي خارج ڪرڻ جي برابر آهي، جنهن تي حق ۽ فرض آهن. ٽامس اڪئيناس چوي ٿو ته آپگهات، پنهنجو پاڻ وٺڻ، برادريءَ وٽ توڙي خدا وٽ ڏوهه آهي. مطلب ته ڪنهن به نقطءِ نظر کان آپگهات کي چڱيءَ نظر سان ڏسڻ نٿو وڃي چاڪاڻ جو ان مان انساني نسل جي بقاءَ بدران خاتمي ڏانهن قدم کڄي ٿو جا ڪاڙهه انسان توڙي خدا پنهي کي پسند ڪانهي.

البت جنگ جي حالت ۾ اهو حق ماڻي نٿو سگهجي چاڪاڻ جو پنهي ڌرين مان هڪڙي ڌر ضرور اها جنگ پنهنجي ملڪ ۽ قوم جي بچاءُ يا آزادي حاصل ڪرڻ واسطي لڙندي آهي. اسلام شخصي مفاد تي مبني جنگ کي نندبو آهي فقط انهيءَ جنگ جي اجازت ڏني آهي جا خدا جي راه ۾ لڙي وڃي. عينيت پسند مفڪر چون ٿا ته اخلاقي اصولن کي قائم رکڻ ۽ رياست کي سربلند ڪرڻ لاءِ جيڪڏهن جنگ ڪرڻي پوي ته پوءِ کڄي چاڪاڻ جو رياست، رعيت جي اخلاقي مفاد جي حفاظت ڪري ٿي، تنهن ڪري ان جي پاران لڙڻ گهرجي. گرين چوي ٿو ته جنگ پاڻ بڇڙو فعل آهي. ان جي شروعات آمريت، مطلق العنانيت، ملڪگيريءَ جي هوس ۽ معاشي سربلنديءَ لاءِ ٿئي ٿي. رياست جي غلطيءَ سان جنگ جي شروعات ٿئي ٿي تنهنڪري ان کي عوام جي زندگيءَ سان کيڏڻ جي اجازت ڏئي نٿي سگهجي. آخر ۾ ائين ڪٽي چنجي ته هرڪنهن فرد جي حفاظت ڪرڻ رياست جو پهريون فرض آهي. هرهڪ رياست کي گهرجي ته هوءَ پنهنجي شهرين جي زندگيءَ جي حفاظت واسطي اندروني توڙي بيروني طور تي مڪمل انتظام رکي. هرهڪ فرد کي اهو به حق مليل آهي ته هوءَ پنهنجي جان جي بچاءُ واسطي طاقت جو استعمال ڪري سگهي ٿو.

۲ـ **آزادي جو حق**:- انسان کي نہ رڳو زندگي گذارڻي آهي بلڪ صحيح معنيٰ ۾ چڱيءَ طرح گذارڻي آهي ۽ اها تڏهن گذاريندو جڏهن هو صلاحيتن آهر پنهنجو سمورو ڪم دل گهرڙي نموني ۽ ڪري پاڻ سنواريندو، ۽ جي هو پاڻ سنوارڻ ۾ پٺي ڇو خيال نہ رکندو بلڪ يڪ طرفي مفاد جي

بنياد تي قدم کڻندو تہ سماج ۾ ڏڪير پوڄي ويندو ڇاڪاڻ جو اهڙي حالت ۾ سڀکو آپي شاه ۽ چڙواڳ هوندو جنهن جو ٻئي جي مفاد سان ڪوبہ واسطو نہ رهندو. اهڙي چڙواڳپيءَ کي واڳ ڏيڻ سان ئي آزاديءَ جي صحيح وات تي گامزن ٿي سگهجي ٿو ورنہ بنا واڳ تہ جهنگن ۾ جانور بہ پيا هلن. حضرت عمر رضہ مصر جي گورنر عمرو بن العاص کي جهٽڪيندي چيو هو تہ ماڻهن کي سندن مائرن آزاد ڄڻيو آهي، تو ڪڏهن کان انهن کي غلام بڻائي رکيو آهي. مطلب تہ آزادي معنيٰ آهي مناسب پابندي. الياس احمد لکيو آهي تہ آزادي جو حق فرد جي پنهنجي لياقتن کي ڪتب آڻڻ جي دعويٰ آهي پر اهڙي طرح جو ٻئي جي اهڙين لياقتن ڪتب آڻڻ تي برو اثر نہ پوي. شاه فريدالحق لکي ٿو تہ علم سياست ۾ آزادي جو هي مطلب آهي تہ هرڪنهن شخص کي پنهنجن معاملن ۾ انهيءَ حد تائين کلي آزادي هڻڻ گهرجي جنهن حد تائين سماج جي ٻين ماڻهن جي اهڙي ئي آزاديءَ ۾ خلل نٿو پوي. روسو چوي ٿو تہ انسان آزاد پيدا ٿيو آهي مگر اڄ هرهنڌ زنجيرن ۾ جڪڙيل آهي. ان ريت ڏسبو تہ انسان بيجا پابندين ۽ غلامي جي خلاف اصل ڪان آواز اٺارينڊو رهيو آهي ۽ اهو آواز سندس اندر جو آواز آهي جيڪو آزادي جي صدا ٻڌجي، ڏاڏاڻن جي گنبڊ ۾ پڙاڏي جيان گونجندو رهيو آهي. انهيءَ اندر جي آواز تي اٿي ڪري انسان ڏاڏن جا ڏيل ڏاريا، بغاوتون ڪيون ۽ انقلاب آڻي حق پئي حاصل ڪيا آهن. ان ڪري آزادي جي حق کي بنيادي حقن ۾ بہ اهميت حاصل آهي. آزادي جي علمبردارن جي ليگ (Libertarian League) وارن آزادي جا ڪي اصول قائم ڪيا آهن جي "اسپريڊنگ" (C.T. Sprading) پنهنجي ڪتاب "آزادي" (Freedom) ۾ ڏنا آهن. الياس احمد انهن مان مکيہ اصول چونڊي هيٺين ريت ڏنا آهن:-

(۱) سچائيءَ جي ڳولا واسطي خيال جي آزادي لازمي آهي (۲) سچائيءَ جي پشتيءَ واسطي ڳالهائڻ جي آزادي لازمي آهي (۳) ڇاڻ جي پڙائيءَ لاءِ پريس جي آزادي درڪار آهي (۴) عوامي مسئلن جي بحث مباحثي واسطي گڏجائيءَ جي آزادي لازمي آهي (۵) مذهبي راءِ قبول

کرڻ ۽ اختيار کرڻ ۽ ضمير جي حڪمن موجب عبادت کرڻ جي لاءِ مذهب جي آزادي لازمي آهي (٦) سهڪاري جوڪائٽي ڪم جي لاءِ (ڪم) شروع کرڻ ۽ انجمن (ناهڻ) جي آزادي ضروري آهي.

مل، هابهائوس، گرين، رچي ۽ پين آزادي جا وري ڪيترائي قسم ڏنا آهن جهڙوڪ شهري آزادي، شخصي آزادي، سماجي آزادي، معاشي آزادي، گهرو آزادي، سياسي آزادي، انصاف جي آزادي وغيره وغيره مطلب ته آزادي هڪ اهڙو بنيادي حق آهي جيڪو زندگيءَ جي هر ڏس ۾ ڪارفرما نظر اچي ٿو جڏڪ زندگي آزادي ڪانسواءِ رڄ جي مثال آهي.

۳ـ ملڪيت جو حق:- سڪئي مان سئو ڪ سرندا آهن. هونئن ۾ ناڻي ڪانسواءِ انسان ويچارو ويڳاڻو هوندو آهي چاڪاڻ جو ان سان ئي هو سيڪجهه خريد ڪري سگهي ٿو. دنيا جو سموro ڪاروبار انهي ناڻي ۾ ملڪيت جي ذريعي هلي ٿو، جنهن جو انساني تهذيب و تمدن جي ترقيءَ ۾ وڏو هٿ رهيو آهي. ملڪيت جو تصور قانون، معاشيات توڙي سياسيات ۾ وقت بوقت ترقي‌پذير رهيو آهي. ان جي ذريعي معاشيات ۾ قدرن جي متاستا، قانون ۾ سالڪيءَ ۽ سياسيات ۾ ڪيترن ئي نظرين جو بنياد پيو آهي.

ملڪيت جي حق جي معنيٰ آهي زندگي گذارڻ جي ذريعن تي قبضي هڻڻ جي دعويٰ ڪرڻ يا ائين چوڻ ته فلاڻا فلاڻا ذريعا پٽي ڪنهن جي به نه، بلڪ فقط فلاڻي جي وس ۾ آهن. آشيرواٿم لکي ٿو، "ملڪيت جو مطلب آهي ماڻهن جي پاران شين تي ضابطو يا سماج ۾ قبول پيل مادي چيزن جي منظوري." الياس‌احمد لکي ٿو، "ملڪيت جو حق، هڪ فرد جي زندگي گذارڻ جي اهڙن ذريعن جي دعويٰ آهي، جن جي ڪتب آڻ سان، هو نه رڳو پنهنجي شخصيت کي ترقي ڏياري ٿو، پر ڪنهن به طرح سان پٽي جي اهڙن ئي ذريعن سان، جيڪي هو پنهنجي شخصيت جي ترقيءَ لاءِ ساڻي ريت ڪتب آڻي ٿو، هٿ چراند نٿو ڪري." مطلب ته جيڪي ذريعا هڪ شخص کي حاصل آهن ۽ اهڙا ساڻيا ذريعا ڪنهن پٽي شخص کي به حاصل آهن ته هڪڙو پٽي جي ذريعن سان دست‌اندازي نه ڪري

ٻڌي جو حق تسليم ڪري ٿو. ڇٻو ته ملڪيت جي حق ڪي سماج جي منظوري ضروري آهي حالانڪ جهوني زماني ڪانوٺي ملڪيت جو تصور وقت‌بوقت ڦرندو رهيو آهي پر ان جي اهميت جيئن پوءِ تيئن وڌي آهي وڌندي. جدا جدا مفڪرن ملڪيت بابت مختلف نظريا پيش ڪري ان جي بچاءُ يا خاتمي واسطي گهڻيئي گهاڻ گهڙيا آهن.

ملڪيت بابت هيل تائين جيڪي مکيہ نظريا پيش ڪيا ويا آهن سي هي آهن (۱) قبضي ۽ دخل جو نظريو. ان موجب جنهن ماڻهوءَ جنهن شي ٻي پهرئين قبضو ڪري ان کي ڪتب آندو سو انجو مالڪ ٿي ويو (۲) محنت جو نظريو. ان موجب اها شي جنهن سان ڪنهن شخص جو پورهيو شامل ٿئي ٿو سا شي اڪلي جي ملڪيت ٿيو پوي. لاڪ ان نظريي جو علمبردار آهي (۳) قانوني نظريو. ان موجب قانون شخصي ملڪيت جي حقن کي سڃي ٿو چاڪاڻ جو هابس جي نظر ۾ ملڪيت انسان جي خوشيءَ جو ذريعو آهي ۽ بينٿم جي خيال ۾ ته قانون ڪانسواءِ ملڪيت جي ڪائهه ٻي ڏيان ۾ نٿي اچي سگهي (۴) انفراديت جو نظريو. ان موجب فرد کي اها اجازت ڏني وڃي ٿي ته هو جيئن ۽ جيترو وٽيس، تيئن ۽ تيترو وڃي ڪمائي ۽ ڪتب آڻي (۵) اشتراڪيت جو نظريو. ان موجب سماج جو پلو انهيءَ ۾ آهي ته سرمايه داريءَ کي ختم ڪري ڇڏجي ۽ مزور کي محنت آهر اهڙي طرح مزوري ملڻ گهرجي جو هو پنهنجيون گهرجون پوريون ڪري سگهي (۶) اشتمالیت جو نظريو. ان موجب سمورو ڌن رياست جي حوالي هڻڻ گهرجي ۽ اهو ماڻهن ۾ سندن لياقت ۽ ضرورت آهر مساوي طور تي صرف ٽيڻ گهرجي (۷) عينيت جو نظريو. ان موجب ملڪيت فرد جي شخصيت جي ترقيءَ واسطي لازمي چيز آهي تنهنڪري فرد کي سماج جي منظوريءَ سان ان تي قبضو ڪرڻ‌جو حق حاصل‌آهي. ان‌ڪانسواءِ انسان جي آزادي قائم رهي نٿي سگهي، تنهنڪري عوام جي پلي خاطر فرد کي ملڪيت حاصل ڪرڻ واري خواهش پوري ڪرڻ جو حق هڻڻ گهرجي ۽ (۸) اسلامي نظريو. ان موجب ڪل ڪائنات ۾ جيڪي به آهي تنهن جو مالڪ ڏڻي تعالیٰ آهي ۽ ملڪيت ۾ن نعمتن وانگر هڪڙي نعمت آهي جا

انسان جائز طريقن سان ڪمائي پنهنجي ڪري سگهي ٿو، البت ان کي الله جي راهہ ۾ خرچ ڪرڻ ضروري آهي ورنہ هن ڪان اها ملڪيت ڪسي مستحق ماڻهن ۾ ورهائي ويندي.

ويجهڑائيءَ واري دؤر ۾ ملڪيت کي قائم رکجي يا ختم ڪري ڇڏجي، تنهن بابت ڪافي بحث مباحثو ٿيو آهي. ان جي موافقت ۾ هيٺيان دليل ڏنا وڃن ٿا:-

(۱) ملڪيت انسان جي قابليت جو انعام آهي، جيڪو نہ رکجو هن جي هستيءَ لاءِ ضروري آهي ۽ ان کي سندس ضمير جي آزاديءَ جي سنڀال ۾ ڪري ٿو چاڪاڻ جو هو معاشي خوشحاليءَ جي ڪري پنهنجي مرضيءَ جي خلاف ڪم ڪرڻ تي مجبور نٿو ٿئي. عيني مفڪرن جي نظرين موجب ته ذاتي ملڪيت انسان جي ڪردار ۽ شخصيت جي ترقيءَ واسطي ضرور آهي جو هو پنهنجون مڙيئي صلاحيتون اجاگر ڪري، عام جي پلي جا ڪم ڪرڻ جهڙو ٿئي ٿو. هو نہ رکجو پنهنجي ڪردار ۽ شخصيت کي سڌاري ٿو ۽ پر پنهنجي ڪٽنب جي لاءِ پڻ اهڙو قدم کڻي ان جي فردن کي با اخلاق ۽ تعليم يافتو بڻائي سگهي ٿو (۲) ملڪيت وارو ماڻهو بک ۽ بيڪاريءَ جهڙن مهلڪ مرضن کان آجو ٿئي ٿو. هن کي وقت ۾ بچي ٿو جنهن ۾ هو سوچي سمجهي قدم اڳتي وڌائي، عام جي پلي جا ڪم منظم طورتي ڪري، علم، فن ۽ ادب جي ميدان ۾ پڻ تخليقي ڪارناما سر انجام ڏئي ٿو. (۳) مالدار ماڻهو پنهنجو پئسو واپار ۽ ڏنڊي ۾ سيڙائي، پيداوار وڌائي، ۽ ملڪ ۽ قوم کي سربلند ڪرڻ ۾ حصو وٺي ٿو. مزور کي وقت سر مناسب مزوري ملي ٿي ته هو نہ رکجو چاه سان ۽ وڌيڪ ڪم ڪري ٿو بلڪ ذهني ۽ بدني ٿڪاوٽ ۾ گهٽ محسوس ڪري ٿو ۽ پاڻ کي مجبور ۽ بيوس سمجهي پورو ڪونہ ٿو ويهي پچائي (۴) ناڻو وطن لاءِ پيار، ڪٽنب لاءِ قرب، سخا لاءِ صلاحيت، صحت لاءِ قوت ۽ ايجاد لاءِ لياقت پيدا ڪري واپار کي چار چند لڳائي ڏوڻ مان ڏن پيدا ڪيو وڃي.

ملڪيت جي مخالفت ڪرڻ وارا وري چون ٿا ته (۱) جيڪڏهن ملڪيت کي موجوده صورت ۾ وڏڻ ويجهڻ ڏنو ويو ته پوءِ مساوات جو سرجڻ

ٿي ڏکيو ٿي پوندو چاکاڻ جو موجوده ماحول ۾ امير وڌيڪ امير ۽ غريب وڌيڪ غريب ٿيندو نظر اچـي ٿو ۽ نانڻي جي غيرمساوي ورڇ طبقاتي چڪتاڻ جو سبب بڻجي پيٽي آهي، جيڪا سماج ۾ سڀني خرابين جي جڙ آهي (۲) ملڪيت ماڻهوءَ کي مست ۽ عيشي جيڙو بڻائي ڇڏي ٿي، جنهن ڪري هو نہ رڳو نفس‌پرست ۽ مفادپرست ٿي پيو آهي بلڪ بيحيا، بيحس ۽ لا تعلق ٿي ، نانڻي جو پانهن ٻڌو پاندو ٿي پيو آهي ۽ هن جون تخليق ۽ ڪم جو قدر ڪرڻ واريون صلاحيتون ڏهڪي بيڪار ٿي پيون آهن (۳) موجوده حالتن ۾ ملڪيت چند هٿن ۾ وڃي پهتي‌آهي جنهن سرمايدارانہ ذهنيت کي فروغ ڏئي ، مزور ۽ مسڪين تي ڏاڍ جو راج قائم ڪري وڏو آهي ۽ رياست ترقيءَ جي بدران تنزل ڏانهن وک وڌائي رهي آهي جا عام بيچينيءَ جو سبب پڻ بڻي آهي (۴) مالدارن جي اولاد کي محنت کانسواءِ مال هٿ اچيو وڃي جيڪي ان جي صحيح مصرف کان واقف ناهن ۽ اهڙي طرح سماج‌۾ چاپلوسن ۽ مفت خورن جو نسل پيدا ٿيو پوي، ان‌ڪري جيتري مادي ترقي ٿي آهي اوتروئي اخلاقي ۽ روحاني تنزل وڌيو آهي.

ٻنهي قسمن جي دليلن کانپوءِ اها راءِ قائم ڪرڻي پوي ٿي تہ ملڪيت جو حق، جائز طريقن سان حلال جي ڪمائيءَ آهر، محدود طور تي ضرور ملڻ گهرجي تہ جيئن انسان نہ اهڙو سرڪش ٿي وڃي جو وڏائيءَ جي ڪوهہ ۾ ڪري ۽ نہ وري اهڙو ڪنگال ٿي پوي جو اخلاق کان بہ ڪري پوي. وچ واري وات ملڪ ۽ ملت، فـرد ۽ سماج توڙي بين‌الاقوامي تـوازن جي ترقي ۽ واڌاري واسطي لازمي آهي.

البت اهو ياد رکڻ گهرجي تہ ملڪيت جو حق اهڙو نہ آهي جنهن ۾ ڪا ترميم نہ ڪري سگهجي يا اهـو رد ڪـري ۽ ڪسي نہ سگهجي. رياست ملڪيت جي انتقال، نيڪال ۽ مالڪيءَ جي لاءِ قانون جوڙي ٿي؛ هوءَ عام جي پلي واسطي ملڪيت حاصل ڪري بلڪ ضبط ڪريو وٺي. جنگ ۽ ٻين ناگهاني ۽ ضروري حالتن ۾ پڻ ملڪيت تي قبضو ڪري ٿي. ان ريت ڏسبو تہ ملڪيت جو حق بہ حالتن جو محتاج آهي.

(۴) گذاري ۽ ڪم ڪرڻ جو وقت :- انسان رت وٽو ڏئي ٿو

تڏهن پڻ وڻو ٿو ملڻ ۾ ڏنڊوئي نه ملندس ته پوءِ پڪر ڪهڙو وهائيندو ۽ پورهيو ڇا ڪندو ۽ گذر اوقات ڪيئن ڪري سگهندو، تنهنڪري رياست جو فرض آهي ته هوءَ پنهنجن شهرين کي ڪم ڪرڻ لاءِ مناسب سهوليتون پيدا ڪري ڏئي. رياست جو ڪم ٽيو ڪم ڏيڻ ۽ رعيت جو ڪم ٽيو ڪم ڪرڻ، تڏهن وڃي ملڪ جو گاڏو سهڻي نموني ۾ هلندو. ڪم ڪرڻ جو حق معنيٰ ته رياست اهڙا ڏنڊا ڪولي ۽ مهيا ڪري جن مان نه رڳو عوام کي سندن ذهني لياقت ۽ ذوق آهر ڪم ڪرڻ لاءِ ملي بلڪ سماج کي فائدو ٿئي ۽ ان جون گهرجون پوريون ٿين. ازانسواءِ رياست لاءِ اهو به ضروري آهي ته هوءَ ٻارن، ٻڍن، بيمارن ۽ بيڪارن جي لاءِ گذر الائونس جو پڻ بندوبست ڪري ته جيئن سماج جو ڪوبه فرد بداخلاق ۽ بد پيشي ڏي ملڪ ۽ ملت تي بار نه بڻجي پوي.

ماڻهوءَ لاءِ نه رڳو ڪم ڪرڻ جو وقت پڻ مناسب طور تي مقرر هڻڻ گهرجي، تاڪ انسان کي ڪجهه وقت ذهني ۽ جسماني طور تي آرام ملي جنهن ۾ هو پنهنجي ملڪ جي آئندي لاءِ سوچي ۽ وري ڪم ڪرڻ لاءِ تازو توانو ٿي سگهي. ٽڪل ٽئل انسان ڪا ٿي اچي ڪري پوندو ته پوءِ هو وڌيڪ ڪجهه نه ڪري ۽ سوچي نه سگهندو جنهن مان نه هوند نه شڪر، چاڪاڻ جو اهڙو انسان ذهني ۽ بدني طور تي جلد ئي ڪمزور ۽ ضعيف ٿي ويندو ۽ جنهن رياست ۾ جيترو ذهن ۽ بدن ضعيف ۽ ڪمزور هوندو اوترو رياست پاڻ به نيست ٿي زبون ٿي ويندي.

البت رياست جو اهو فرض آهي ته هوءَ اهڙن ڏنڊن ۾ قانوني پابنديون وجهي جن جي اختيار ڪرڻ سان عوام جو اخلاق بگڙي يا ان جو نقصان ٿئي ٿو جهڙوڪ چوري ۽ بدڪاري ،جوا ۽ حرام‌ڪاري وغيره. ڏنو ويو آهي ته جنهن به رياست جو عوام جيترو‌قدر بلند اخلاق، بهادر ۽ سچار هوندو، بين‌الاقوامي ميدان ۾، ان جو اهڙو ئي اعليٰ وقار ۽ عزت هوندي.

عام‌طور تي ڏنو ويو آهي ته اشتراڪي ۽ اشتمالي نظرين وارين رياستن ۾ ماڻهو پنهنجي مرضيءَ موجب ڏنڊو اختيار ڪري ڪو نه ٿا سگهن پر اتي سڀني ماڻهن جي پرگهور، رياست جي نقطهءِ نظر سان ڪئي وڃي ٿي ۽

انهن کي گذر اوقات واسطي کم ڪرڻ لاءِ ڏنو وڃي ٿو. اسلامي رياست هر ورهي کي به ڏنڊو اختيار ڪرڻ لاءِ ڪنهن تي به کا روڪ ٽوڪ نه آهي. البت اهڙن ڏنڊن جن مان بداخلاقي ۽ بدانتظامي پيدا ٿئي ٿي جهڙوڪ وياج ۽ شراب جو واپار، عصمت فروشي ۽ چوري چڪاري، عيش ونشاط، نڱي ۽ هڪ هٽي، تن تي قانوني بندش وڌي وڃي ٿي ته جيئن ملڪ ۽ ماڻهو نيڪيءَ ۽ پورهٽي ڏانهن مائل رهي بلند اخلاق ۽ اعليٰ ڪردار جا مالڪ ٿين ۽ رياست به اهڙيءَ نظر سان ڏٺي وڃي. ڪنهن سچ چيو آهي ته اعليٰ عوام معنيٰ اعليٰ رياست.

(۵) تعليم جو حق:- تعليم جي اهميت ان مان ظاهر آهي جو رسول اڪرم جن جنگ بدر جي ڪافر قيدين کي چيو ته آزاديءَ لاءِ فديي طور، مسلمان جي ڏهن ڏهن ٻارن کي تعليم جي زيور سان سينگاريو. پاڻ سڳورن جو ارشاد آهي ته علم پرائڻ هرهڪ مسلمان مڙس توڙي زال تي فرض آهي (طلب العلم فريضة" علىٰ كل مسلم و مسلمة"). ان مان ظاهر آهي ته هرهڪ فرد کي تعليم ڏيڻ اسلامي رياست جو ڪيئن فرض آهي.

هونئن به علم ڪانسواءِ انسان انڊي جي آچار آهي. ملڪي ڪاروبار هلائڻ لاءِ ته فرد جو ويتر پڙهيل هجڻ ضروري آهي ورنہ هو نڪي پنهنجا مناسب نمائندا چونڊي سگهندو ۽ نڪي پنهنجي توڙي ڌارين رياستن جي رٿائن ۽ سياسي ڪارڪردگين کي صحيح معنيٰ ۾ سمجهي ۽ پروڙي سگهندو. اڻ پڙهيلن جي راڄ ۾ ته شاطر ۽ چالاڪ ماڻهو آمريت ۽ مطلق‌العنانيت قائم ڪري ويهي رهندا ۽ شخصي راڄ ۾ هڪ هٽيون قائم ٿي ويندیون؛ ملڪ کي استقلال نصيب ڪونہ ٿيندو ۽ لاقانونيت يا قديم زماني وارو جهنگل جو راڄ ڪڙو ٿي پوندو ۽ انسان جنهن سماجي حالت مان ايري، ڪن ڇڏائي آيو آهي، تنهن ۾ وري مبتلا ٿي پوندو.

تعليم انسان کي پنهنجو برو ڀلو سوچڻ، آزاديءَ سان روشناس ڪرڻ، پنهنجي ۽ ٻئي جي حيثيت ۽ حقن کي سمجهڻ جهڙو ڪري ٿي ۽ اسين ان اصول تي ڪار بند ٿي وچون تڏا ته پنهنجي واسطي اهو کي گهرو جيڪي ٻين کي به ڏئي سگهو. موجوده فني، علمي ۽ سماجي ترقي به علم جي

ڪري آهي تنهنڪري هر رياست جو اهو لازمي فرض آهي ته هوءَ پنهنجي شهرين لاءِ هرقسم جون تعليمي سهوليتون مهيا ڪري تاڪ سندس منهن ۽ مٿي رهي ۽ ملڪ توڙي ماڻهو ۽ ترقيءَ جون منزلون طي ڪري.

تعليم جو مطلب اهو ناهي ته هرهڪ شهريءَ کي هڪجهڙي سکيا ۽ تربيت ملي پر انجو مطلب هي آهي ته فرد کي علم جي انهيءَ ڏس ۾، جنهن ڏانهن هن جو طبعي لاڙو هجي، هر قسم جون سهوليتون ميسر ڪري ڏيئون وڃن. ازانسواءِ هر فرد جي واسطي ضروري تعليم جي گهٽ ۾ گهٽ حد مقرر هڻڻ گهرجي، جنهن تائين سڀني فردن کي تعليم پرائڻ گهرجي ته جيئن هرهڪ چڱو معياري شهري بڻجي سگهي. اقتدار وري ۽ انهن هڏن ۾ اچڻو آهي جيڪي حالتن کي سمجهي سوچي قدم کڻي سگهندا. لاسکي جو قول آهي، "نيٺ ته اقتدار انهن سان ئي لاڳاپو رکي ٿو جيڪي خيالن کي ترتيب ڏئي سوگهو ڪري سگهن ٿا." انهن سڀني ڳالهين جي ڪري رياست، عوام کي تعليم ڏيڻ لاءِ ٻڌل آهي ۽ ماڻهن کي علم پرائڻ جو بنيادي حق آهي.

٦- معاهدي جو حق:- ان جو مطلب آهي ته رياست جو هرهڪ شهري آزاديءَ سان رهي، پنهنجي ڪاروبار بابت بين سان مساوات جي بنياد تي معاهدو ڪري سگهي؛ چاڪاڻ جو ماڻهو نڪي اهڙي معاهدي کانسواءِ رهي سگهندو ۽ نڪي ترقي ڪري سماج جو بهتر جزو بڻجي سگهندو، تنهنڪري رياست کي گهرجي ته هوءَ اهڙن سڀني معاهدن جي پٽيرائي ڪري جيڪي قانون جي حدن ۾ ڪيا ويا هجن ۽ ملڪ و ملت توڙي سماج ۽ فرد جي لاءِ شخصي طور تي فائديمند هجن.

البت رياست اهڙن معاهدن کي سختيءَ سان کچلي ڇڏيندي آهي ۽ ان جو ڪيس حق ۾ پهچي ٿو، جن سان سماجي برائي پيدا ٿئي جهڙوڪ ٻانهپ جو واپار، پاٽاريداري، عصمت فروشي، رشوت خوري وغيره يا جيڪي معاهدا ماڳهي رياست جي خلاف ڪيا وڃن جهڙوڪ حڪومت جو تختو اونڌو ڪرڻ لاءِ سازش، رياست جي مفيد رٿائن کي ڏوڙ ۾ ملائڻ واسطي معاهدو وغيره.

(۷) اظهار خيال جو حق :- هي حق معاشرتي ۾ آهي ته سياسي ۽ ان جو مطلب آهي ته انسان جيڪي سوچي ۽ سمجهي تنهنجو اظهار ۽ ڪري سگهي. ان ۾ حڪومت تي نڪته چيني ڪرڻ ۽ پنهنجو رايو ڏيڻ توڙي انهن کي پريس يا عام جلسن جي ذريعي عوام تائين پهچائڻ سڀ ڪجهه شامل آهي. رينان، هاڪنگ ۽ مل جهڙا مفڪر انجا مڪمل علمبردار آهن. مل چوي ٿو، "ظاهر ڪيل رايو يا ته بلڪل صحيح هوندو يا ڪجهه غلط." ان ڪري ڪنهن به حالت ۾ اظهار خيال کي روڪڻ جو ڪو سبب ڪونهي، ڇاڪاڻ جي رايو صحيح هوندو ته پيا به مستفيض ٿيندا، جي غلط هوندو ته صحيح تي عمل ڪيو ويندو ۽ غلط کي نديو يا ڦٽو ڪيو ويندو.

هرڪنهن فرد کي اهو حق آهي ته هن کي جيڪڏهن سماج ۾ ڪا خرابي يا رياست جي ڪنهل قدم يا رٽا ۾ ڪا اوڻائي نظر اچي ته هو تحرير توڙي تقرير، عام جلسن يا پريس جي ذريعي پنهنجي رايي جو اهڙيءَ طرح اظهار ڪري جو ان خرابيءَ کي دور ڪرڻ لاءِ عام رايو هموار ٿي وڃي، جمهوري توڙي اسلامي رياستن ۾ اهو حق عام آهي. لنڊن جو "هائيڊپارڪ" هن وقت دنيا ۾ اظهار خيال جي مثالي جڳهه آهي جتي انسان کي جيڪي چوڻو هوندو آهي سو سڀ ڪجهه چئي ويندو آهي ۽ قانون ان پارڪ جي جهنگلي انـدر ڪجهه به ڪين چوندو آهي.

البت ائين آهي ته اظهار خيال جي آڙ ۾ نفرت پکيڙڻ بغاوت تي آماده ڪرڻ، ڪوڙا الزام مڙهڻ، اخلاق بگيڙڻ وغيره جي رياست اجازت نٿي ڏئي سگهي. هوءَ جنگ جي وقت ۾ اظهار خيال تي پابندي وجهندي آهي ته متان اهڙيون ڪي ڳالهيون نه ٿي پون جن سان قومي مفاد ۽ مقصد کي ڇيهو رسي. آمريت نواز ۽ ڪميونسٽ راڄڌانين ۾ اظهار خيال جي آزادي کان ملي، ڇاڪاڻ جو انتي عوام جي خيال سان نه بلڪ رياست ۽ نظريي جي خيال سان سوچيو ۽ سوچايو ويندو آهي.

(۸) انجمن سازيءَ جو حق :- جيڪو انسان پنهنجو رايو رکي ٿو سو پنهنجي همخيال دوستن کي ڪٺو ڪري منڊلي مچائي سگهي ٿو ۽ اها

انسان جي ابتدائي جبلت آهي . هونئن ۾ انسان سماجي ساهوارو آهي جيڪو اڪيلو نٿو رهي ۽ خلوت کان جلوت کي پسند ڪري ٿو . هن کي پنهنجي زندگيءَ جو سمورو ڪاروبار پاڻ جهڙن سان ملي جلي هلائڻو پوي ٿو. ان ريت سياسي توڙي سماجي ميدان ۾ به هن کي انجمنون ، منڊليون ۽ سڀائون ٺاهي ترقي ڪرڻ جو حق آهي . حقيقت ڪري انسان کي ٻئي جي سهاري جي ضرورت رهي ٿي جيڪا همخيال دوستن سان پوري ٿئي ٿي . ازانسواءِ واپاروڙو يا ٻيو ڪاروبار ۽ تڏهن هلندو جڏهن ميل ميلاپ هوندو ، اهڙي طرح ڪلبون، سوسائٽيون ، سماجي سڀائون، سياسي جماعتون، واپار منڊليون ۽ خدمت خلق جا ادارا سڀئي انجمن سازي ۾ اچي وڃن ٿا. هنن انجمنن جي ذريعي هرقسم جا موثر فيصلا ٿين ٿا بلڪ قومن جون قسمتون بدلجيو وڃن.

البت رياست اهو حق انهن انجمنن کي نٿي ڏئي جن سان هوءَ ملڪ، قوم يا خود پنهنجي وجود واسطي خطرو محسوس ڪري ٿي يا انهيءَ کي جيڪا ماڳهي رياست کان زور وٺي وڃي جهڙوڪ 'ايسٽ انڊيا ڪمپني'، جنهن کي شروعات ۾ واپار ڪرڻ جي اجازت ملي پر پوءِ هوءَ اهڙو زور وٺي وئي جو ماڳهي رياست جي مالڪ ٿي ويهي رهي. ساڳئي نموني اهڙين انجمنن کي ڀڻ اجازت ڪانه ڏني ويندي آهي جن سان قوم جو اخلاق بگڙي يا برائن کي وڌڻ ۽ ويجهڻ جو حق ملي جهڙوڪ جوا جون ٽڪريون، پاڻاريون، عصمت فروشيءَ جا اڏا وغيره.

(۹) مذهب ۽ ضمير جي آزادي:ــ هرفرد کي پنهنجي ووٽ جي آزاديءَ مطابق مذهبي عقيدو رکڻ ۽ عبادت ڪرڻ يا پوڄاپاٺ بجا آڻڻ جو پورو پورو حق آهي. حڪومت ايستائين ان سان ڪابه دستاندازي ڪانه ڪندي آهي جيستائين ان سان ڪنهن جي دل آزاري نه ٿئي يا خود رياست لاءِ ڪنهن به قسم جو خدشو يا انديشو پيدا نه ٿي پوي. روسو چوي ٿو ته انهن سڀني مذهبن کي سهجي، جيڪي ٻين کي سڻن، ايستائين جيستائينڪ انهن جا مذهبي اصول، شهريت جي فرض خلاف نه وڃن. گيٽل چوي ٿو ته رياست اعتقادن تي ضابطو نه ٿي رکي سگهي، پر هوءَ انهن خارجي ڪمڪارين تي ضابطو رکي ٿي، جيڪي اعتقادن جو نتيجو ٿين ٿا.

مطلب تہ رياست پنهنجي شهرين کي عقيدي ۽ عبادت جي لاءِ آزاد ڇڏي ڏئي ٿي پر ان جي آڙ ۾ نڪي اخلاق سوز سرگرميون جاري رکڻ ڏئي ٿي نڪي اهڙي مذهبي پرچار ڪرڻ جي اجازت ڏئي ٿي جنهن سان خود رياست ۾ بدامني پکڙجڻ جو انديشو پيدا ٿئي .

يورپ ۾ تہ ڪليسا ۽ بادشاهہ جي وچ ۾ وڏو ٽڪر ٿيو آهي. آخر انهيءَ اصول تي پهچڻ ۾ جي ”قيصر کي اها چيز ڏيو جا قيصر سان لاڳاپيل هجي ۽ خدا کي اها چيز ڏيو جا خدا جي هجي.“ مطلب تہ سياست ۽ مذهب کي پنهنجن پنهنجن حدن اندر رهڻ گهرجي. ڪميونسٽ رياستن ۾ مذهب کي ماڻهي آفيم جي حيثيت ڏني وڃي ٿي چاڪاڻ جو انهن جو نظرياتي طور تي مذهب ۾ اعتقاد ڪونهي. ساڳئي وقت اسلامي رياست ۾ هڪ نظرياتي ۽ مثالي رياست ٿئي ٿي جنهن ۾ مذهب کي وڏي حيثيت حاصل آهي تنهنڪري مسلمانن کي اها اجازت ناهي تہ هو جيڏيءَ مهل وٹين اوڏيءَ مهل مذهب مٽائيندا رهن. اسلام ۾ ارتداد جي سزا موت آهي. حڪومت پنهنجي رياست جي بنيادي ادارن ۾ ڦيرگهير ٿيڻ نہ ڏيندي آهي تنهنڪري مسلمانن کي هن ڏس ۾ پابند ڪيو ويو آهي، البت غير مسلمانن لاءِ اها پابندي ڪانهي. اسلامي تاريخ شاهد آهي تہ نجران وارن سان جيڪو معاهدو ٿيو هو تنهن ۾ اهو درج هو تہ انهن جي مذهبي نظام، مذهبي ادارن ۽ اوقاف وغيره ۾ ڪابہ مداخلت ڪانہ ڪئي ويندي.

مذهب جي آزادي سان گڏ ضمير جي آزادي بہ وڏي شي آهي پر ضمير جو لاڳاپو فرد جي اندر سان آهي جنهن جي صحيح سڌ انهيءَ فرد کانسواءِ ٻئي کي پڄجي نٿي سگهي، تنهنڪري ان تي پابندي وجهي بہ نٿي سگهجي. گيٽل چوي ٿو تہ رياست جيتوڻيڪ غلط ۽ صحيح بابت ڪنهن جي ذاتي راءِ تي ضابطو نٿي رکي سگهي، پر ضمير جي آزادي فرد کي اجازت نٿي ڏئي تہ انهيءَ ڪري رياست جي قانونن جي انحرافي ڪري جو اهي قانون هن جي اخلاقي خيالات سان نٿا ٺهڪن. اسلامي رياست مسلمانن کي بنيادي عقيدن جو پابند بڻائيندي آهي باقي

هو کھڙو ۾ فقهي مڪتب اختيار ڪري سگھن ٿا يا اختلاف رکي سگھن ٿا. حضرت سعد بن عباده، حضرت ابو بڪر ۽ حضرت عمر ٻنهي جي بيعت ڪانه ڪئي تہ ۽ڪيس کجھ ڪونہ چيو ويو، حالانڪ هن کي جيڪڏهن کجھ مددگار ملي وڃن ها تہ هو بغاوت ۽ ڪري ويهي ها.

۱۰ـ ڪٽنبي حق:ـ ان جو مطلب آهي تہ پنهنجي ڪٽم قبيلي ۾ ڪيئن گذارجي. ان ۾ ازدواجي لاڳاپا، مائٽ ۽ اولاد جا لاڳاپا توڙي وراثت ۽ طلاق جا اصول اچي وڃن ٿا. هرڪنهن ڪتب کي پنهنجن پنهنجن ريتن، رسمن ۽ عقيدن موجب مٿين سڀني لاڳاپن قائم رکڻ جي ڪليل آزادي هوندي آهي. هن حق ۾ حڪومت رڳو ايتري مداخلت ڪندي آهي جو هوءَ اهو ڏسڻ جي مجاز آهي تہ آيا زال يا مڙس جي ڪنهن ۽ قسم جي زيادتي تہ ڪانہ ٿي ٿي. طلاق ۽ ان زمري ۾ اچي وڃي ٿي. رياست اهو ۽ ڏسندي آهي تہ مائٽ، اولاد بابت پنهنجون ذميواريون پوريون ڪري ٿو يا نہ يا اولاد کي رائج الوقت رسمن ۽ قانون موجب پورو پورو ورثو ملي ٿو يا نہ مطلب تہ نڪاح، شادي، طلاق، ورثو، پرورش وغيره بابت هرڪنهن ڪتب کي پنهنجن پنهنجن رسمن ۽ عقيدن موجب عمل ڪرڻ جي آزادي ٿئي ٿي، حڪومت رڳو ايترو ڏسندي آهي تہ جيڪي اصول ڪنهن خاندان يا ڪتب ۾ رائج آهن تن تي عمل ٿئي ٿو تہ بس ورنہ ڪيس دخل ڏيڻو پوي ٿو. کي تہ چون ٿا تہ گهر ۾ اندر رياست جو وڃي چا.

۱۱ـ مساوات جو حق:ـ مساوات جو مطلب آهي تہ نسل، ٻولي، ذات ۽ رنگ جي بنا تي ڪنهن ۽ فرد، گروهہ يا طبقي سان قانوني طور تي امتيازي سلوڪ نہ ڪيو وڃي ۽ هرڪنهن فرد کي روزگار، تعليم، طبي سهوليت، وڏي عمر ۾ مروت هڪجهڙي ڏني وڃي. مطلب تہ سڀني شهرين سان هڪجهڙو قانون لاڳو هڻڻ گهرجي، ذهني ترقيءَ جا هڪجهڙا وسيلا ملڻ گهرجن، سياسي، معاشي ۽ تعليمي طور تي ڪنهن ۽ کي پوئتي پوڻ نہ ڏيڻ گهرجي. لاسڪي چوي ٿو تہ مساوات جو مطلب آهي تہ ڪوبہ شخص سماج ۾ ان ريت نہ گذاري جو هو ٻنهنجي پاڙيسريءَ تي انهي حد تائين حاوي ٿي وڃي جو اڳلي کي شهريت کان محروم ڪرڻ جو سبب بڻجي پوي. مطلب

تہ منهنجي ذاتي بهتري حاصل ٿيڻ جو منطقي نتيجو اڪلن جي پنهنجي بهتري هجي. جيڪڏهن ٻين جي پيٽ ۾ منهنجو آواز گهٽ وزن رکندو هجي تہ جيڪي فيصلا ٿين تن ۾ ان تي به ضرور ويچار ٿيڻ گهرجي، يعني فرد جي چگائيءَ ۾ سماج جي ۽ سماج جي چگائيءَ ۾ رياست جي چگائي سمايل هڻڻ گهرجي.

قديم زماني ۾ طبقاتي تقسيم ان حد تائين قائم ٿيل هئي جو اعليٰ طبقن کي اعليٰ سهوليتون ملڻ هيون. يونان ۾ ويچاري پورهيت کي شهريت جو حق حاصل ڪونہ هو پر پوءِ وقت جي رفتار سان گڏ اصول ۾ بدلبا وڃن ۽ اڄ گهٽ ۾ گهٽ ڪاغذي ڪارروائيءَ تائين يعني ملڪ جي جوڙجڪ ۾ سڀني باشندن کي مساوات جو مناسب حق ڏنو ويو آهي، حالانڪ هاڻيءَ جا ڏند ڏيکارڻ جا هڪڙا آهن تہ کائڻ جا ٻيا. چا! امريڪا ۾ ڪاري توڙي گوري کي هڪجهڙا حق حاصل آهن؟ چا! پارت ۾ مسلم اقليت سان عقوبتون ڪونہ ٿيون ڪيون وڃن؟ چا! يورپ ۾ غيريورپين سان ساڳيو سلوڪ ڪيو وڃي ٿو؟ هرگز نہ. چا! هرهڪ رياست ۾ اهڙو طبقو ڪونهي جنهن کي خاص مروتون ملڻ هجن ۽ جنهن جي خود قانون ۾ گنجائش رکيل هجي؟ عملي طور تي اهو سڀ ڪجهہ ٻيو ٿئي جيڪو حقيقي مساوات جي خلاف آهي تہ پوءِ چا مساوات ڪٿي ملي سگهي ٿي يا نہ؟ ها، اها صرف اسلام ۾ ملي سگهي ٿي جتي رياست جي سربراهہ کان ويندي معمولي پورهيت تائين سڀني کي هڪڙيءَ صف ۾ ڪڙو ڪيو وڃي ٿو. پاڻ سڳورن حجتہ الوداع جي خطبي ۾ فرمايو هو تہ ڪنهن به عربيءَ کي عجميءَ تي ۽ عجميءَ کي عربيءَ تي ڪابہ فوقيت حاصل ڪانهي. هتي محمودو اياز، شاهہ و گدا توڙي امير و غريب تي ساڳيون جوابداريون عائد ٿين ٿيون ۽ ساڳيا حق مان ٿا.

۱۲– پولي ۽ تمدن جي بچاءَ جو حق:- هرهڪ فرد پنهنجي مادري پوليءَ ۾ جيتري سهوليت سان ڪاروبار هلائي سگهي ٿو ايتري سولائيءَ سان ٻي ڪنهن به پوليءَ ۾ نٿو هلائي سگهي. ان ڪري پار کي ابتدائي تعليم تہ هرحال ۾ مادري پوليءَ ۾ ڏني ويندي آهي. هاڻي اهو حق هڪ ترقي يافتہ صورت اختيار ڪري ويو آهي جو انسان محسوس ڪيو آهي تہ

ڪنهن جي زبان بندي ڪرڻ ان سان نسورو ناحق ڪرڻو آهي. اهوئي سبب آهي جو ڪيترين ئي رياستن ۾ هڪ کان وڌيڪ قومي ٻوليون تسليم ڪيون ويون آهن ۽ انهن رياستن جي صوبن ۾ وري صوبائي ٻولين کي ايتري ئي اهميت ملهيل آهي. پاڪستان ۾ ٻڻ ٻوليءَ جي مسئلي تي زبردست تصادم ٿيا جنهن جي نتيجي ۾ هاڻي هتي اردو ۽ بنگالي ٻئي قومي ٻوليون تسليم ڪيون ويون آهن. سنڌي ٻوليءَ کي پنهنجو حق ڇڙائڻ ۽ مجرائڻ واسطي زبردست جدوجهد ۾ مصروف آهي حالانڪ پارت ۾ سنڌي ٻوليءَ کي سرڪاري ٻوليءَ جو درجو ڏنو ويو آهي.

ساڳئي ريت پنهنجي رسم و رواج ۽ تهذيب و تمدن کي قائم رکڻ جو ۽ هرڪنهن کي حق آهي. هرڪا قوم پنهنجي ٻولي ۽ تمدن مان سڃاتي ويندي آهي. جيڪڏهن ڪنهن قوم کي ختم ڪرڻو هجي تہ ان جي ٻوليءَ ۽ تمدن کي ختم ڪرڻ سان اهو مطلب حاصل ڪري سگهجي ٿو. پر اهڙين ريتن رسمن کي برقرار نٿو رکيو وڃي جيڪي عام مفاد جي خلاف هجن جهڙوڪ ستيءَ جي رسم، جنهن کي هندوستان ۾ انگريزي حڪومت قانوني طور تي ختم ڪري ڇڏيو ۽ اڄ خود پارت جو هندو انهيءَ واڪي رسم کي وري جيارڻ جي اجازت نٿو ڏئي.

سياسي حق هي آهن:

ا- ووٽ ۽ نمائندگي جو حق:- ان جو مطلب آهي تہ ڪنهن بالغ کي چونڊن ۾ پنهنجو رايو ۽ منشا، پنهنجي مرضيءَ جي نمائندي چونڊڻ ذريعي، اظهار ڪرڻ جو حق آهي، جنهن ۾ هو چٽڪ ڏيڻي ٿو تہ فلاڻي يا فلاڻي نمائندي کي حڪومت جو ڪاروبار هلائڻ گهرجي. اهو سلسلو جمهوريت جي پيداوار آهي پر ظاهر آهي تہ اڇڪلهه جي وڏين رياستن ۾ هرهڪ فرد سڌو سنئون حڪومت جي ڪمن ۾ پاڻي پائيوار ٿي نٿو سگهي تنهن ڪري هن کي پنهنجي نمائندي جي ذريعي چٽڪ ان سڌيءَ طرح شريڪ ڪيو وڃي ٿو. اها نمائندگي ڏيڻ جمهوريت جو اصول آهي پر اهي جمهوري رياستون ۽ سيني فردن کي اهو حق ڪونہ ڏيندیون آهن. غير ملڪين، ڏيوالو ڪيندڙن، ڪٽلن ۽ ڪن عادتي ڏوهارين کي گهٽو ڪري هي حق ڪونہ ملندو آهي.

کن رياستن ۾ زالن کي ۽ انهيءَ حق کان محروم رکيو ويو ٿو تہ کن ۾ وري مخصوص گروهہ کي اهو حق ملي ٿو. اهڙين رياستن ۾ تعليم جي مقرر معيار يا ٽئڪس جي خاص ادائگيءَ يا ناڻي جي کنهن حد تي، ووٽ جو حق ملي ٿو. حقيقت ۾ مذهب يا رنگ، نسل يا ناڻو، تعليم يا جنس، ووٽ جي حق عطا ڪرڻ لاءِ معيار ٿي نٿو سگهي ڇاڪاڻ جو اهڙو معيار مقرر ڪرڻ سان ڪيترن ئي فردن جي حق تلفي ٿئي ٿي. لاسڪي چوي ٿو تہ جڏهن ۽ ووٽرن جي جماعت محدود ٿئي ٿي تہ حاصل ڪيل پلائي ۽ عام طور تي نظرانداز ڪيل ماڻهن کي، نظرانداز ڪريو ڇڏي. ان سان ظاهر آهي تہ رياست جي هرڪنهن بالغ فرد کي ووٽ جو حق ملڻ گهرجي ۽ اڄوڪي جمهوريت جي اهائي تقاضا آهي. اسلامي رياست ۾ هرڪنهن فرد کي حڪومت جي ڪمن ۾ پاڻي پائيوار ٿيڻ جو حق آهي ۽ ان جو ڪوبہ ڪم عوام جي مرضيءَ ۽ مشوري کانسواءِ نٿو ڪيو وڃي. پراڻي زماني ۾ البت اڄوڪو ترقي ڪيل وقت جو طريقو رائج ڪونہ ٿيو هو تنهن هوندي ۽ خلفائي راشدين جي عهد ۾ اڪثر گورنر عوام جي مرضيءَ موجب مقرر ٿيندا هئا. اسلامي رياست هڪ نظرياتي رياست ٿئي ٿي تنهن ڪري ان ۾ غير مسلمن سان لاڳاپو رکندڙ ذاتي ڳالهين ۾ رايي ڏيڻ جو اختيار ڪونهي، پر عام ڪمن لاءِ سڀني مسلم توڙي غيرمسلم کي هڪجهڙو حق آهي. روايت آهي تہ بني خزاعہ قبيلي جي مسلم ۽ مشرڪ، سڀني سان پاڻ سڳورا صلاح مشورو ڪندا هئا.

ووٽ اصل ۾ سياسي طاقت جو استعمال آهي جنهن کي سنياڻي ۽ ڏيان سان ڪتب آڻڻ گهرجي. ان جو غلط استعمال غلط قسم جي نمائندن چونڊجڻ جو سبب ٿيندو ۽ اهڙا نمائندا حڪومت جو ڪاروبار ۽ غلط نموني ۾ هلائيندا، جا ڳالهہ ملڪ ۽ ماڻهن ٻنهي لاءِ نقصانڪار آهي تنهن ڪري ان ڳالهہ کي ڏيان ۾ رکي ووٽ ڏيڻ گهرجي.

نمائندو چونڊجڻ واسطي ۽ اهليت گهرجي تنهن ڪري ڪنهن لائق شخص کي نمائندو چونڊڻ گهرجي. اسلامي رياست ۾ غير مسلمن جي شخصي قانون بڻائڻ لاءِ غير مسلم نمائندن جون خدمتون حاصل ڪرڻ ضروري ڄاتيون وڃن ٿيون. اهڙن نمائندن جي لاءِ کي پابنديون ۽ حدون قائم ڪيون ويندیون آهن جي

گھٹو ڪري اخلاق، عمر، شعور ۽ شهرت بابت هوندیون آهن .

۲- سرڪاري نوڪري جو حق :- رياست جي هرهڪ شهريءَ ڪي سرڪاري نوڪري ڪرڻ جو هرڪو حق آهي . شرط فقط هي آهي ته منجهس گهربل لياقت هجي گهرجي . ان باري ۾ مذهب ، رنگ، نسل، ذات ۽ جنس وغيره رڪاوٽ جو سبب بڻجڻ نه گهرجي . ائين سو آهي ته هرهڪ رياست پنهجن ضرورتن آهر ڪي اصول ناهيندي آهي. هوءَ خاص ڪري وڏين نوڪرين ۽ اعليٰ عهدن لاءِ مقابلي جا امتحان مقرر ڪري فرد جي صلاحيتن ڪي پرکي، پوءِ اهڙا عهدا يا نوڪريون ڏيندي ۽ جايون پريندي آهي . اهڙيون رياستون جن جو بنياد ڪن نظرين تي ڪنيل آهي جهڙوڪ اشتمالیت وغيره تن ۾ وڏيون نوڪريون ته صرف انهن ماڻهن ڪي ڏنيون ويندیون آهن جيڪي هرلحاظ سان نظرياتي طور تي رياست جي اصولن جا حامي هوندا آهن . اسلام ۾ ۽ ان باري ۾ ڪي پابنديون وڌيون ويون آهن جهڙوڪ زالن ڪي ڪليدي ۽ مکيہ عهدا ڪونہ ڏنا ويندا آهن جو حديث ۾ آيل آهي ته جنهن قوم پنهنجا معاملا زالن جي حوالي ڪري ڇڏيا سا تباهہ ٿي وئي ، حالانڪ ڪي فقيهہ زالن ڪي قضات جو عهدو ڏيڻ ۾ ۽ ڪا خرابي ڪو نہ ٿا سمجهن، عباسي خليفي مقتدر باالله پنهنجي ماءُ ڪي "النظر في المظالم عدالت" جي سر براهہ مقرر ڪيو هو . غير مسلمن ڪي ۽ رکجي اهي عهدا نہ ڏنا ويندا آهن جن جو لاڳاپو ملڪ جي بنيادي نيتي يا فقهہ جي اصولن سان هوندو آهي . الماوردي ته انهن ڪي صرف وڏي وزير جو عهدو نٿو ڏئي باقي عهدا ڏيڻ لاءِ تيار آهي . مطلب ته هرهڪ فرد ڪي رياست ۾ نوڪري ڪرڻ جو حق آهي پر ڪن نظرياتي رياستن ۾ ڪي مکيہ جايون عام فردن ڪي نہ ٻڌڻ انهن نظرين ۾ ويساهہ رکندڙن ڪي ڏنيون ويندیون آهن ته جيئن نظرين جي خلاف ڪو نامناسب قدم نہ کنيو وڃي .

۳- ذڪتہ چيني ، احتجاج ۽ مقابلي جو حق :- رياست جي هر هڪ فرد ڪي اهو حق حاصل آهي ته هو حڪومت جي اختيار ڪيل نيتيءَ هيٺ جيڪي رٽائون، قانوني مسودا وغيره پيش ٿين تن تي تنقيد ڪري ته جيئن انهن ۾ جيڪي اوڻايون ۽ چوڪون رهجي ويون هجن تن

جو پوراڻو ۽ سڌارو ٿي سگهي. جمهوريت ۾ اهو حق انهيءَ واسطي ڏنو ويو آهي ته جيئن حڪومت جي ڪارڪردگين ۾ جيڪي پور رهجي وڃن سي سهڻي نموني ۾ پرجي سگهجن ۽ عام‌پلائيءَ جي ڪمن مان ملڪ کي حقيقي فائدو پهچي. تنقيدتنقيدڪارڻ نہ، بلڪ صحتمند هڻڻ گهرجي‌ڇاڪاڻ‌ته الزام‌تراشيءَ سان فائدي جي بدران انتشار پيدا ٿئي ٿو جنهن مان نہ هوند نہ شڪر. ايترو ضرور آهي ته ڪابہ رياست پنهنجي بنيادي اصولن تي تنقيد ڪانہ سهندي آهي. برطانيا ۾ تاج جي حاڪميت تي حرف ۾ ڪو نہ سهن، پارت ۾ اڪنڊ پارت جي خلاف اکر ۾ ڀڻڻ‌لاءِ تيار ناهن، اسلامي رياست خدا جي حاڪميت جي خلاف آواز برداشت نٿي ڪري. ان ريت ڏسبو ته تنقيد ۽ نڪته‌چينيءَ جي حق واسطي ڪي حدون مقرر ٿيل آهن.

هرهڪ شهريءَ ڪي اهو حق حاصل آهي ته حڪومت وٽ انفرادي ۽ اجتماعي حيثيت ۾، پنهنجون شڪايتون احتجاج طور لکت ۾ پيش ڪري، ته جيئن انهن جو تدارڪ ٿي سگهي. ازانسواءِ جڏهن ۾ رياست اهڙا حڪم جاري ڪري، جن تي عمل ڪرڻ عوام جي وس کان ٻاهر هجي ۽ ان جو ضمير ۾ ڪيس اجازت نہ ڏئي ته اهڙيءَ حالت ۾ هرفرد کي اهڙي حڪم جي خلاف عملي طرح اٿي کڙي ٿيڻ ۽ مقابلو ڪرڻ جو حق حاصل آهي. ۽ انهيءَ حق جي استعمال کان اڳ فرد کي جڳائي ته هو حالتن جو صحيح اپياس ڪري ۽ عام‌راءِ کي ان ڏس ۾ هموار ڪري پوءِ کو قدم کڻي.

حڪومت جي نيتيءَ تي نڪته‌چيني ڪرڻ، ان وٽ پنهنجون شڪايتون پيش ڪرڻ ۽ ڪن اڻ‌ٿر حالتن ۾ سرڪوئي نيتيءَ خلاف اٿي کڙي ٿيڻ ۽ مقابلو ڪرڻ مان مقصد رڳو هي آهي ته انهن جي ذريعي حڪومت، عوام جي دلي منشا ۽ مرضي، حڪايت ۽ شڪايت ۽ ضمير جي آواز کان واقف ٿي ڪري غلط ۽ اڻسهائيندڙ قدم نہ کڻي ۽ نڪما قاعدا قانون نہ جوڙي، تاڪ هوءَ ترقيءَ جي ڏس ۾ تکڙي، سڌي ۽ صحيح وک وڌائي، ملڪ ۽ ملت جو پلو ڪري سگهي.

اسلامي رياست ۾ بنيادي حق

هاڻي اسين اسلامي رياست ۾ بنيادي حقن جو ذڪر ڪريون ٿا. جهڙي طرح هر هڪ رياست پنهنجي شهرين کي بنيادي طور تي ڪي حق ڏئي ٿي تهڙي طرح اسلامي رياست پڻ پنهنجن باشندن کي بنيادي حق عطا ڪري ٿي، جن ۾ جان ۽ مال، آبرو ۽ آزادي، احتجاج و تنقيد، ضمير و اجتماع توڙي مذهب ۽ معاش جا حق اچي وڃن ٿا.

پاڻ سڳورن حجتالوداع واري خطبي ۾ فرمايوهو ته اچوڪي ڏينهن وانگر اوهان جي جان، مال ۽ آبرو، هڪٻئي جي لاءِ احترام جوڳي آهي. مطلب ته اسلامي قانون جي روءِ سان فرد جي جان، مال ۽ آبرو جي حفاظت ڪرڻ رياست جو اولين فرض آهي ۽ ماڻهو کي پنهنجو اهو حق سنڀالڻ جو اختيار آهي. رياست کي فرد جي شخصي آزادي ڇڻڻ جو ايستائين حق ڪونهي جيستائينڪ هو مٽس مڙهيل ڏوهه جي صفائي پيش نه ڪري ۽ اهو ثابت نه ٿيو آهي. هتي ماڻهوءَ کي اجازت آهي ته هو جائز طريقن سان ڪمائي ڪري دولتمند ٿي سگهي ٿو ۽ دولت جا انبار لڳائڻ جي بدران هو انهيءَ کي الله جي راه ۾ ضرور خرچ ڪري ته پوءِ رياست اهڙي مال جي حفاظت ڪرڻ لاءِ ٻڌل آهي. اسلامي رياست انسان کي مذهبي طور تي صرف بنيادي اصولن جو پابند بڻايو آهي باقي هو ڪهڙو به مسلڪ اختيار ڪري تنهن ۾ هر طرح آزاد ۽ مرضيءَ جو مالڪ آهي. حضرت سعد بن عباده، حضرت ابو بڪر ۽ حضرت عمر پنهي خليفن جي بيعت ڪانسواءِ ڪنهي ته ڪنهن به ڪو نه ڇيو ويو. اها آهي آزاديءَ جي حد جيڪا اسلام عطا ڪئي آهي جنهن ۾ ڪنهن به قسم جي زوري زبردستي ڪانهي. حضرت علي، خوارج وارن کي، جن رياست جي وجود کي ئٽي مڇيو ۽ طاقت سان ان کي متائڻ لاءِ سندرو پڌي ٻيڙا هڻا تن کي چوائي موڪليو هو "توهان جتي ڪيڙو اتي رهو پر رتوچاڻ، رهزني ۽ ظلم نه ڪريو." "اوهان فساد نه ڪندا ته اسين اوهان جي خلاف جنگ شروع نه ڪنداسين." مطلب ته اسلام ۾ اظهار خيال جي ايتري آزادي آهي جو ڪنهن جو رايو ڪٽي رياست جي وجود جي خلاف ڇو نه هجي پر جي اهو پرامن نموني ۾ ظاهر ڪيو وڃي ته ان تي ڪابه پابندي ڪانهي.

اسلامي رياست ۾ حڪومت تي تنقيد ڪرڻ جو حق، ضمير جي آزادي ۽ احتجاج جي اجازت آهي پر بنيادي اصولن تي احتجاج ڪرڻ ۽ آواز اٿارڻ يا نڪتہ چيني ڪرڻ جو حق ڪونهي. هتي خليفي ڪان ويندي عام خلق تائين سڀ هڪڙي لڙيءَ ۾ پوتل ۽ ساڳئي قطار ۾ بيٺل نظر اچن ٿا. هتي محمود ۽ ايازِ، شاهه ۽ گدا، مالدار توڙي مسڪين کي هڪجهڙو حق آهي. اهوئي سبب آهي جو حضرت عمر رضہ جي چوڻي تي هڪڙي پوڙهي مائيءَ جي اٿاريل اعتراض جو جواب عام جلسي ۾ ڏنو ويو هو.

اسلام انسان جي بنيادي ضرورتن جو وڏو خيال رکيو آهي جو عوام کي اهو حق بخشيو اٿس تہ هو بکيو ۽ اگهاڙو نہ رهي. پاڻ سڳورن فرمايو آهي تہ حڪومت هر ان شخص جي مددگار آهي جنهن جو کو ٻيو مددگار ڪونهي. هڪڙي پيري حضرت عمر هڪڙي غيرمسلم- ذميءَ- کي پنڊي ڏنو تہ هڪدم ان تان جزيو معاف ڪري ڇڏيائين ۽ هن واسطي وظيفو مقرر ڪري خزاني آفيسر کي لکيائين تہ خدا جو قسم تہ جيڪڏهن اسان جوانيءَ ۾ هن مان فائدو ورتو ۽ پيريءَ ۾ هن کي بنهنجي حال ۾ ڇڏي ڏنو تہ اسان هن سان انصاف نہ ڪيو. حضرت خالد پڻ حيره جي غير مسلمن کي لکي ڏنو هو تہ جيڪو بہ شخص ٻڍو ٿي ويندو تہ ان کان جزيو وڻ بدران اڻلندو بيت المال مان هن جي سندس ڪٽنب سميت، گهرج پوري ڪئي ويندي.

مطلب تہ اسلامي رياست ۾ فرد کي هر بنيادي حق حاصل آهي پر هن کي اهو مناسب حدن اندر رهي ڪري استعمال ڪرڻو آهي.

فرائض

فرض ڇاکي ڇئجي:- فرض چئجي ٿو ذميداريءَ يا پابندي کي. سياسيات ۾ فرض اهي پابنديون آهن جيڪي حقن تي وڌيون وڃن ٿيون يا اهي ذميواريون آهن جيڪي حقن جي حد قائم ڪرڻ لاءِ عائد ڪيون وڃن ٿيون. حق فرضن جو مٺو ميوو آهن. اهي فرض ئي آهن جيڪي هرڪنهن کي پنهنجن حقن مان مناسب لاپ پرائڻ جو وجهہ ميسر ڪري ڏين ٿا.

حقن ۽ فرضن ۾ لاڳاپو:- اسين جڏهن پنهنجن حقن جي دعويٰ يا مطالبو ڪريون ٿا تڏهن اسين حقيقت ۾ ٻين جي اهڙن حقن کي مڃڻ لاءِ

تيار ٿيون ٿا. ٻين جي انهن حقن جي سڃاڻا واري پابنديءَ کي فرض چئجي ٿو. ان ريت حقن ۽ فرضن ۾ اهو گهاڻو ناتو نظر ايندو جو ائين پيو پاسندو ته جيڪي اسان جي حق ۾ حق آهي سو ٻين جي حق ۾ فرض ٿيو پوي ۽ جيڪي ٻين جي حق۾ حق آهي سو اسان‌جي حق ۾ فرض ٿيو پوي، اهوئي سبب آهي جو حقن جي حفاظت لاءِ فرض ۽ ضروري آهن. اهي فرض ۽ حق سماج ۾ پيدا ٿين ٿا ۽ ان‌کان ٻاهر نڪي کنهن تي کو فرض آهي ۽ نه وري‌کيس کو حق حاصل آهي. سماج ۾ رهڻ جي ڪري هڪڙي جي فعل جو اثر ٻئي تي ۽ ٻئي جي فعل جو اثر ٻهرئين تي پوندو رهي ٿو. سماج ۾ انسان جا انسان سان جيڪي لاڳاپا پيدا ٿين ٿا تن‌کي صحيح بنيادن تي استوار ڪرڻ لاءِ فرضن ۽ حقن جو سلسلو قائم ٿيو آهي ته جيئن هو حدن ۾ رهي ڪري سماجي ڪاروبار هلائي سگهي، مثال طور اسان‌کي تقرير ڪرڻ جو حق حاصل آهي پر ان سان گڏ اسان جو اهو فرض آهي ته سنياڻي ڳالهايون ۽ کنهن ٻئي کي هرگز نه ڏکويون، جيڪڏهن ڏکويوسين ته حڪومت اسان‌کي اهڙي حق‌کان محروم ڪري سگهي ٿي؛ يا اسين حڪومت کان گهر ٿا ڪريون ته هوءَ اسان جي پاڙي ۾ سڪول کولي ته هڪڙي طرف سرڪار جو اهو فرض آهي ته هوءَ سڪول کولي ته ٻئي پاسي اسان جو اهو فرض آهي ته اسين پنهنجا ٻار ان سڪول ۾ پڙهڻ واسطي موڪليون، ۽ جتي اسين مذهبي آزاديءَ جو حق ماڻڻ گهرون اتي مذهبي رواداريءَ جو فرض به ادا ڪريون يا پنهنجي عزت جو حق گهرون ته ٻئي جي عزت جو به حق ادا ڪريون. مطلب ته سرڪار، سماج، خاندان ۽ جماعت سڀني ۾ حقن ۽ فرضن جو سلسلو جاري آهي. حق فرض کانسواءِ ڪابه معنيٰ ڪونه ٿا رکن چاڪاڻ جو رڳي حق هوندا ته سڀڪو آپي خان ٿيو پيو هلندو، کو به کنهن جي کين ٻڌندو تنهنڪري سماج ۾ هڪ قسم جو انتشار ۽ مونجهارو پيدا ٿي پوندو پر جي رڳي فرض هوندا ته فقط پيو ڳهبو جا هڪ قسم جي غلاميءَ ۾ ٻانهپ جي زندگي ٿي پوندي. ان ڪري حقن سان گڏ فرضن جو هڻڻ اهڙو ضروري آهي جهڙو چولي جو دامن سان يا ساهه جو سريز سان. مطلب ته فرض اها قيمت آهي جيڪا اسان کي حق حاصل ڪرڻ لاءِ ادا ڪرڻي پوي ٿي.

سياسي طور تي رياست هڪ اهڙو ادارو آهي جيڪو انسان جي حقن ۽ زمين جي سنڀال ڪري ٿو. جڏهن انهن کي لٽيڪو لتاڙيون ٿا تہ حڪومت حرڪت ۾ اچيو وڃي ۽ انسان کي پنهنجي حقن ۾ رهڻ تي مجبور ڪري ٿي، جي نٿا سمجهون تہ قانون آهر سزا ڏئي ٿي، جي انهن نہ ٿئي تہ پوءِ جيڪر نہ حقن جي کا حيثيت رهي ۽ نہ فرض جي ۽ اهي حق ۽ فرض ڪاغذ جون لکيل چٽڪيون ٿي پون. نتيجي ۾ رياست جو نظم و نسق بگڙي پوندو، امن امان نہ رهندو، لاقانونيت ۽ انتشار پکڙجي ويندو، جو نيٺ وڃي رياست جي تباهيءَ جو سبب بڻبو.

انهن سو آهي تہ جمهوري رياست جي وجود کان اڳ ۾، سماجي ترقيءَ ۽ سڌاري جي خيال کان، ماڻهن کي رڳو حق سمجهندا هٿا پر عوامي حڪومتن جي وجود ۾ اچڻ ڪري حقن سان گڏ فرض تي بہ زور ڏنو وڃي ٿو، جيڪي نہ رڳو سرڪار ڏانهن پر خاندان، پاڙيوارن، شهرين ۽ سماج سڀني ڏانهن ٿين ٿا.

فرض جا قسم:- حقن وانگر فرضن جي درجہبندي بہ بن قسمن ۾ ڪئي وئي آهي (١) اخلاقي فرض ۽ (٢) قانوني فرض. اخلاقي فرض اهي آهن جيڪي انسان، سماج ۽ اخلاق جي دباءَ هيٺ اچي بجا آڻي ٿو. جيڪڏهن هو اهي فرض بجا نٿو آڻي يا انهن خلاف هلت ڪري ٿو تہ کيس ملڪي قانون کانبہ سزا ڏئي نٿو سگهي البت سماج هن جي خلاف کڙو ٿي سگهي ٿو ۽ کيس نيات مان ڪيڊي سگهي ٿو پر اڇڪلهہ، انهن ٿئي گهٽ ٿو. اهڙن فرضن جي پٽيرائي سماجي عام راءِ جي ذريعي ٿئي ٿي. ايترو آهي تہ انسان کي اخلاقي فرض عام جي پلي خاطر ضرور ادا ڪرڻ گهرجن. انهن ۾ انسان جا انسان ڏانهن فرض اچي وڃن ٿا.

قانوني فرض آهي آهن جيڪي اسين قانوني طور تي ادا ڪرڻ لاءِ رياست جي پاران، پابند ڪيا ويا آهيون. جيڪڏهن ڪو فرد اهي فرض ادا نہ ڪندو يا انهن جي خلاف هلت ڪندو تہ رياست ان کي ڪورٽ جي ذريعي اهڙي ابتي هلت هلڻ جي ڪري سزا ڏيندي. انهن ۾ انسان جا رياست ڏانهن فرض اچي وڃن ٿا.

اهڙيون ٻ حالتون ٿين ٿيون جو رياست جي قانون ۽ فرد جي ضمير ۾ تصادم پيدا ٿي پوي ٿو. اهڙي حالت ۾ فرد کي رياست جي خلاف بغاوت ڪرڻ تائين جو حق مليل آهي. پر هرو ڀرو ويهي قانون جي خلاف هلت ڪڏهن ٿ پوء رياست جو قصو صحيح نموني ۾ هلڻ جي بدران ملڪ ۾ مونجهارو ۽ انتشار پکڙجي ويندو. اهوئي سبب آهي جو "مئڪ ـڪن" (Mac Cunn) چوي ٿو، "ڊيڄڻي جي نہ ٻلڪ دوراندیشيء جي نصحيت اها آهي ٿ ڪاميابي جي مناسب اميد ڪانسواء بغاوت حالانڪ اها ڪٽي شخصي سورهيائيء جي وڏي ساک ڀري، ٿ ٻ سياسي غلطي آهي ۽ ماڻهن لاء هڪڙي مصيبت"، تنهنڪري جيڪو قدم کڻجي سو ٽوڪي کڻجي. ڪامياب بغاوت کي انقلاب چئجي ٿو ۽ ان جو مقصد تڏهن پورو ٿيندو جڏهن نئين حڪومت اصل مقصد لاء ڪم ڪندي، ورنہ حڪومت ۾ ڦيرگهير مان ڪو ڪڙتيل ڪونہ نڪرندو ۽ اهڙي انتهائي حق جو استعمال ٻ رڳو فرض جي صحيح ادائگي نہ ٿيڻ جي ڪري بيمقصد ۽ اجايو ٿي پوندو.

مثبت ۽ منفي فرض :- فرض جـي وڏيڪ درجهبندي، مثبت ۽ منفي فرض ۾ ڪري سگهجي ٿي. جڏهن ڪو فرد پنهنجو حق اهڙيء ريت استعمال ڪري ٿو جو ان مان خدا جي خلق کي گهڻي ۾ گهڻو فائدو پهچي يا عام جي پلائي ٿئي ٿي تہ چئبو تہ هن مثبت يا حقيقي فرض ادا ڪيو، پر جڏهن هو اهڙين ڳالهين کان پاسو ڪري ٿو جن جي قانون منع ڪري ٿو تہ چئبو تہ هن منفي يا انڪاري فرض ادا ڪيو. ان کي اوامر جي ادائگي ۽ نواهي کان گريز ٻ چئي سگهجي ٿو.

ڪن مفڪرن فرض جي درجهبندي هن ريت ڪئي آهي :-

انسان جا (١) پاڻ ڏانهن فرض (٦) خلقڻهار ڏانهن فرض (٣) سماج ۽ خاندان ڏانهن فرض (٤) رياست ڏانهن فرض ۽ (٥) انسانذات ڏانهن فرض. مطلب تہ فرض جي درجهبندي مختلف طريقن سان ڪئي وئي آهي.

انسان جو پنهنجو پاڻ ڏانهن فرض هي آهي تہ هو پنهنجي صحت جو ان ريت خيال رکي جو مٿس پيل فرض سڀائين سهڻي نموني ۾ ادا ڪري سگهي. هو مجبورين ۽ ناڪامين جي ڪري آپگهات نہ ڪري پنهنجي پاڻ جو

بچاءُ ڪري سگهي. هن جو خلقڻهار ڏانهن فرض هي آهي ته هو حقوق‌الله جو خيال رکي، مذهبي حق ديانتداريءَ سان ادا ڪري جيئن ڏڻي تعالىٰ جي حڪمن جي مراد پوري ٿئي. هڪ جو سماج ۽ خاندان ڏانهن فرض هي آهي ته هو پنهنجي ڪٽم، قبيلي، پار پچن، نوڪرن، دوستن ۽ پاڙيسرين توڙي سماج جي حقن جو اونو ۽ خيال رکي ۽ انهن مڙني جا حق ادا ڪري يعني پاڻ به جيئي ۽ پيءَ کي به جيئڻ ڏئي. هن جو رياست ڏانهن هي فرض آهي ته هو ملڪ جي قانون جي پابندي ڪري ۽ ان سان وفادار ٿي رهي ۽ هن جو انسانذات ڏانهن فرض هي آهي ته هو اهڙو ڪم ڪري جيڪو نه رکو پنهنجي ملڪ جي ماڻهن ۽ خاندان وارن کي فائدو پهچائي بلڪ سموري انساني مخلوق جي بهبوديءَ جو ڪارڻ بڻجي.

هاڻي اسين ڪن مکيه فرضن جو بيان ڪنداسين جيڪي سڀني شهري بڻجڻ لاءِ ضروري آهن.

مکيه اخلاقي فرض

اعليٰ شهريت:- هر فرد جو اهو اخلاقي فرض آهي ته هو اعليٰ شهريت جي اصولن تي پاڻ به عمل ڪري ۽ ٻين کي به انهن تي هلڻ جي تلقين ڪري. هن کي تهذيب جي دائري ۾ رهي، نه رکو عوام جي خدمت ڪرڻي ۽ انهن سان ڏڪ سور ۾ ملي جلي هلڻو آهي بلڪ تهذيبي ۽ سياسي زندگيءَ کي هڪ سڀني شهريءَ وانگر ڪاسياب بڻائڻو آهي. سڀني شهريءَ ۾ وري ڪهڙيون وصفون هڻڻ گهرجن تنهن لاءِ لارڊ برائيس ٽو چوي ته نخز جوکو شهري بڻجڻ واسطي هڪ شهريءَ ۾ (۱) ذهانت (۲) نفس تي ضابطو ۽ (۳) ديانتداريءَ جا گڻ هڻڻ گهرجن. ذهانت مان هن جي مراد آهي ته انسان سمجهو، باشعور ۽ معاملہ فهم هڻڻ گهرجي. نفس تي ضابطي مان هن جي مراد آهي ته انسان کي‌پنهنجي مفاد کي ترجيح ڏيڻ گهرجي ۽ ديانتداري مان هن جي مراد آهي ته هو پنهنجي شعور ۽ سمجهه آهر اهو ڪي ڪري جنهن کي سچو، صحيح ۽ قوم توڙي ملڪ لاءِ مفيد سمجهي.

احتجاج ۽ مقابلو:- سياسي حقن جي سلسلي ۾ اسان اڳتي ان تي روشني وڌي آهي ۽ هاڻي انهيءَ کي هڪ اخلاقي فرض جي حيثيت ۾ پيش

ڪريون ٿا. ان بابت گرين لکي ٿو ته هرشخص کي پاڻ ان ڳالهه جو فيصلو ڪرڻ گهرجي ته حڪومت جو قانون رعيت جي لاءِ فائديمند آهي يا نه. جيڪڏهن هو اهو سمجهي ٿو ته قانون نڪمو آهي ته به عام طور تي هن کي حڪومت جي اطاعت ڪرڻ گهرجي؛ خاص طور تي هڪ اهڙي ملڪ ۾ جتي حڪومت جمهوري اصولن تي هلندي هجي ۽ جتي آئيني طريقي سان قانون بدلائي سگهجي، پر جنهن ملڪ ۾ حڪومت رعيت جي مفاد جي خلاف هلندي هجي ۽ ان ۾ ڪو جمهوري عنصر نه هجي ته ان ۾ حڪومت جي مخالفت ۽ مقابلو ڪرڻ هرشهريءَ جو اخلاقي فرض آهي؛ مگر اهڙي مخالفت ڪرڻ کان اڳ ڪيس گهرجي ته پروپئگنڈا جي ذريعي عام رايي کي هموار ڪري وٺي ۽ وڏي کان وڏي سزا لاءِ به تيار ٿي وڃي.

اسلامي رياست ۾ به اهو فرض ان وقت عائد ٿئي ٿو جڏهن آئيني ذريعن سان حڪومت جي سڌاري جو امڪان نه بچيو هجي. پاڻ سڳورن فرمايو آهي ته جابر سلطان جي منهن تي حق جو ڪلمو چوڻ سڀ کان وڏو جهاد آهي. اسلام ۾ جهاد جي اهميت ڪنهن کان ڳجهي ڪانهي. اهل تشيع وٽ جهاد، اسلام جو ڇهون رڪن ليکيو وڃي ٿو. حضرت ابوبڪر صديق، خلافت جي ذميواري سنڀالڻ وقت چيو هو، "جيڪڏهن آءٌ نبيءَ جي واٽ وڃان ته منهنجي پيروي ڪجو پر جي واٽ کان هٽي وڃان ته مونکي سڌين راهه تي آڻجو." مطلب ته جڏهن ملڪ جون حالتون بگڙجي اهڙيون ٿي وڃن جو انقلاب ڪانسواءِ انهن جي سڌاري جو امڪان نه هجي ته پوءِ مسلمانن تي بغاوت يا خروج جو فرض عائد ٿئي ٿو.

زندگي جو معيار:- هرهڪ شهريءَ جو فرض آهي ته هو پنهنجي زندگيءَ جو معيار تهائين بلند ڪرڻ جي ڪوشش ڪري جو ان ۾ قومي بلنديءَ جو راز سمايل آهي. هن کي پنهنجي زندگيءَ جو معيار وڌائڻ لاءِ اعليٰ تعليم حاصل ڪرڻ، خلق جي بي لوث خدمت ڪرڻ، وڌيڪ آمدنيءَ کي عوام جي پلي جي ڪمن ۾ خرچ ڪرڻ، محتاجن ۽ ضرورت مندن جي وقت سر مدد ڪرڻ، سڀني جي حقن جو احترام ڪرڻ ۽ انسانذات جي نيکي لاءِ ڪوشش ڪرڻ جڳائي. ڪيس گهرجي ته هو پنهنجو وقت اجاين ڪمن ۾ نه

وڃائي. بلڪ نيون نيون رڄائون سوچي، نائي جي پيداوار ۾ واڌارو آڻي، صنعت ۽ حرفت کي اوج تي پهچائي پاڻ به خود ڪفيل بڻجي ۽ ٻين لاءِ به روزگار مهيا ڪرڻ جو سبب بڻجي. اهڙي طرح هو نه رڳو پنهنجي زندگيءَ جو معيار بلند ڪندو پر ٻين لاءِ به اهڙوئي مفيد ۽ ڪارگر ثابت ٿيندو.

ووٽ جو صحيح استعمال:- ووٽ ڏيڻ هرڪنهن فرد جو حق به آهي ته فرض به، پر جي هو اهو فرض ادا نٿو ڪري ته ڪن رياستن ۾ ان لاءِ فرد تي ڏنڊ وڌو وڃي ٿو ته ڪن ۾ ان کي سزا ڪا نه ٿي ڏني وڃي، تنهنڪري اهو قانوني فرض به آهي ته اخلاقي به. ڏئو ويو آهي ان حق جي قانونيءَ کان وڌيڪ اخلاقي اهميت آهي. هرڪنهن ماڻهوءَ کي ووٽ سنيالي ۽ ويچاري استعمال ڪرڻ گهرجي. خاص طور تي جمهوري ملڪن ۾ جتي پارٽي حڪومت ٿيندي آهي اتي ته هي حق ويتر سنيالي استعمال ڪرڻو آهي، ته متان غلط قسم جو نمائندو نه چونڊجي وڃي. جيڪڏهن ماڻهو پنهنجو اهو فرض مقدس سمجهي ادا نه ڪندو ته حڪومت به ڪا سڌي ڪانه ٿهندي جنهن ۾ مڙني جو نقصان آهي. قرآن مجيد ۾ آيل آهي ته امانتون انهن ماڻهن تائين پهچايو جيڪي انهن جا اهل هجن. ووٽ به هڪڙي قومي امانت آهي، تنهن ڪري سڀ پڇ ته ڪن لائق ۽ موزون ماڻهن جي حوالي ڪرڻ گهرجي تاڪ دنيا ۾ سڌري ته آخرت ۾. سئٽزرلنڊ، آسٽريليا، هنگري، اٽلي، بيلجم وغيره ملڪن ۾ هر شهري کي ووٽ اختياري نه بلڪ لازمي طور ڏيڻو آهي.

مڪمل قانوني فرض

رياست سان وفاداري:- ان جو مطلب آهي ته جنگ جي وقت ۾ پنهنجي ملڪ جو بچاءُ ڪرڻ لاءِ جان، مال وغيره جي قرباني ڪرڻ توڙي ملڪ ۽ ملت سان هر ڏکئي وقت ۾ ٻانهن ٻيلي، خيرخواهه، وفادار ۽ فرمانبردار ٿي ٻيهڻ. هر شهريءَ جو فرض آهي ته جيڪڏهن ملڪ ۾ جنگ چڙي، هنگامي حالتون پيدا ٿين، يا ملڪ جي سالميت ۽ اتحاد کي خطرو درپيش هجي ته هو پنهنجو تن، من ۽ ڌن سڀڪجهه ملڪ تان فدا ڪري ڇڏي. ان ۾ حب‌الوطني جو راز سمايل آهي ۽ حب‌الوطنيءَ کي ايمان جو جزو چيو ويو

آهي. ڪن ملڪن ۾ ته فوجي خدمت لازمي هوندي آهي ازانسواءِ شهري دفاع ماتحت به عام ماڻهن کي سکيا ڏني ويندي آهي ته جيئن ڏاڍن جي حملي وقت هو پنهنجو بچاءُ پاڻ ڪري سگهن. روس جي جوڙجڪ ۾ عام فوجي خدمت جو اصول قائم رکيل آهي ۽ ان موجب شهريءَ جو مقدس فرض آهي پنهنجي ملڪ جو بچاءُ ڪرڻ ۽ عزت پريو فرض آهي فوجي خدمت بجا آڻڻ. اسلامي رياست ۾ سڀني کي فوجي خدمت ڪرڻي آهي البت ذميڻ کان ان جي بدران جزيه ورتي ويندي آهي پر انهن جي مرضيءَ تي آهي ته يا ته هو فوجي خدمت ڪن يا جزيه پرين.

قانون جي اطاعت:- هر شخص جو فرض آهي ته هو رياست جي قانون جي واجبي اطاعت ۽ احترام ڪري، چاڪاڻ جو قانون ڪانسواءِ ڪوبه ملڪ پنهنجو نظام نٽو هلائي سگهي. روس جي جوڙجڪ ۾ شهرين لاءِ پهريون فرمان اهو آهي ته هو روسي قانون ۽ جوڙجڪ سان وفادار رهي عمل ڪن. ازانسواءِ هرهڪ رياست جي شهرين جو پهريون فرض آهي ته هو قانون کي مڃين ۽ ان تي عمل ڪن. اصل قانون ملڪ ۽ ملت جي پاڻي ۽ بهبوديءَ واسطي جوڙيو وڃي ٿو، جيڪڏهن ان تي عمل نه ٿيو يا اهو نظر انداز ڪيو ويو ته پوءِ قومي ترقيءَ ۽ رياست جي مقصدن کي عملي جامو پهرائڻ ۾ رڪاوٽ پوندي. ان سان گڏوگڏ هر فرد جو فرض آهي ته هو قانون جي پڇڙي نه ڪري بلڪ قانوني ۽ اخلاقي قدرن کي آڏو رکي، انجو احترام ۽ اطاعت ڪري، پر جي ڪا حڪومت گهٽائيءَ جي زور تي اهڙو قانون جوڙي، جيڪو ٿورائيءَ جي حقن کي چيهو رسائيندڙ هجي ته پوءِ اهڙي قانون کي مڃڻ جي بدران اٿندو ان جي مخالفت ڪرڻ فرض آهي ته جيئن اهڙي قانون ۾ سڌارو آڻائجي. اسلامي رياست ۾ قانون جي اطاعت دل و جان سان ڪرڻ جو حڪم آهي بشرطيڪ اهو قانون شريعت جي حڪمن جي خلاف نه هجي. حديث ۾ آيو آهي ته جيڪڏهن خدا جي نافرمانيءَ جو حڪم ڏنو وڃي ته ماڻهوءَ کي انهيءَ جي اطاعت نه ڪرڻ گهرجي.

حڪومت سان تعاون :- هر شهريءَ جو اهو فرض آهي ته هو حڪومت جو ساٿ ڏئي، ته جيئن امن امان برقرار رهي، ڏوهارين جي سڌ

پوي، تخريبي سرگرمين جو خاتمو ٿئي، حق ۽ انصاف پلئه پوي. هن کي انهن سڀني کمن ۾ نيڪ نيتيءَ سان ساٿ ڏيڻ گهرجي. اسلامي رياست جي شهرين تي پڻ اهو فرض آهي ته هو گناه ۽ زيادتين ۾ نه، بلڪ نيڪيءَ ۽ تقويٰ ۾ هڪ ٻئي جو ۽ حڪومت جو ساٿ ڏين.

محصول جي ادائگي:- حڪومت کي رعيت جي پلائي ۽ بهبودي‌ءَ لاءِ مختلف رٿائون مڪمل ڪرڻيون ۽ سرڪاري عهديدارن ۽ نوڪرن کي پگهار ڏيڻا پون ٿا ۽ اهو سڀڪجهه پئسي سان ٿيندو. اهو پئسو حاصل ڪرڻ لاءِ ٽئڪس ورتا، ڏلون وڏيون ۽ ٻيا محصول ماڻهن جي آمدني‌ءَ آهر آڪاڙيا وڃن ٿا. هر فرد جو فرض آهي ته هو اهي محصول وقت سر ادا ڪري ته جيئن رياست جو ڪاروبار پئسي جي گهٽتائي‌ءَ جي ڪري بيهي نه وڃي. ساڳئي وقت حڪومت جو فرض آهي تہ هوءَ مناسب محصول مڙهي. ابن‌خلدون چوي ٿو ته ظالماڻا محصول سلطنت کي سدائين تباه ڪريو ڇڏين چاڪاڻ جو پوءِ ماڻهو کمن ۾ وڌيڪ دلچسپي وٺڻ ڇڏيو ڏين جو هو ائين وسهڻ لڳن ٿا ته هو پنهنجي لاءِ نه پر حڪومت جي لاءِ ٿا ڪمائين.

نا اهل شهري

جيڪو به شهري پنهنجا فرض پوري‌ءَ طرح بجا نٿو آڻي ۽ حق حاصل نٿو ڪري تنهن کي "نا اهل يا برو شهري" (Bad Citizen) چئجي ٿو. لارڊ برائيس جي حوالي سان سڀي شهري‌ءَ جا گڻ اڳيئي بيان ڪري آيا آهيون ۽ هتي ٻڌايون ٿا ته بري يا نا اهل شهري‌ءَ لاءِ هن ڇا چيو آهي يا ان جون کوڙيون وصفون بيان ڪيون اٿس. هو چوي ٿو ته (۱) سستي (۲) ذاتي مفاد ۽ (۳) ڏڙي بازيءَ هڪ بري شهري‌ءَ جا گڻ آهن. سستي‌ءَ مان هن جي مراد آهي جاڻي واڻي نٿاڻ ۽ کمن ۾ مناسب بهرو نه وٺڻ. اها سستي بي حسي، بي پرواهي ۽ اڻڄاڻائي‌ءَ جو نتيجو ٿئي ٿي جنهنڪري ماڻهو هر ڏس ۾ پوئتي وڃي ٿو. ذاتي مفاد مان هن جي مراد آهي خودغرضي. ان جذبي هيٺ جيڪو به شخص ڪم ڪندو سو پڏا ڪم ڪندو ۽ ڪرائيندو جنهن ڪري خويش پروري، رشوت ستاني ۽ ٻيون برايون منهن ڪيندين، جي ڳالهيون نيٺ ملڪ ۽ ملت کي وڃي اوڙاه ۾ هڻنديون.

ڏڙي بازيءَ مان هن جي مراد آهي خود غرضيءَ تي مبني جماعت بنڊي ۽ پارٽيبازي. ان کري انسان صرف اهو سوچيندو آهي ته سندس جماعت جو مفاد ڇا ۾ آهي. هو صرف ان طرف ڏيان ڏيندو. باقي هن کي ان جي پرواهه کانه هوندي ته عام پلائيءَ جو مردو نرڳ ويندو يا سرڪ. اهڙو شخص قومي وقار جو به خيال نه رکندو بلڪ ملڪ جي فضا کي خراب کرڻ، گند اڇلائڻ ۽ ماڻهن جي پلائيءَ ۽ بهبوديءَ کي پٺن پاهه اڇلائڻ ۾ ويرم ٿي نه ڪندو.

رياست جا فرض

فرد سان گڏ رياست تي پڻ کي فرض عائد ٿين ٿا ته جيئن هرفرد جي زندگيءَ جو معيار بلند ٿئي ۽ هن کي به پين سارو پنهنجي معاشي، سياسي ۽ تعليمي حالت سڌارڻ جو وجهه ملي. جيتري قدر هڪ فرد خوشحال، پڙهيل ڪڙهيل، سمجهو ۽ سوچ ويچار وارو هوندو، اوتري قدر رياست جو ناماچار ۽ بهتر ۽ بلند هوندو، تنهنڪري رياست جو فرض آهي ته هوءَ هرهڪ شهريءَ لاءِ هڪ خدمتگار ادارو ٿي ڪم ڪري ۽ سڀني جي واسطي انصاف، تعليم، نوڪرين، معاشي سهوليتن، سماجي پيلائين مان پائيوار ٿيڻ لاءِ هڪجهڙا ۽ مناسب وسيلا پيدا ڪري ڏئي. تعليم جي معيار کي وڌائڻ لاءِ ڪتب خانا، ميوزم، فني اوزار ۽ اعليٰ عملو رکي. خوشحالي پيدا ڪرڻ لاءِ روز گار ۽ سلاستي جو بندوبست ڪري، سماجي برائين کي روڪي ۽ بيمارن، ضعيفن ۽ اپاهجن لاءِ اسپتالون، اپاهج گهر ۽ عام پلائيءَ جا ادارا قائم ڪري. انصاف جي لاءِ اهڙو انتظام ڪري جو ڏاڍو ڏاڍائي نه ڪري ۽ هيٺو به پاڻ کي محفوظ سمجهي. مطلب ته تازي به هٿي وڃندي آهي تنهنڪري رياست جو ڪاروبار به تڏهن سليقي سان هلي سگهندو جڏهن ماڻهو ۽ رياست ٻئي فرضشناس هوندا.

باب ڈھون

آزادي ۽ مساوات

(A) Liberty	**(الف) آزادي.**
1– Nature and Meaning - Kinds.	۱– نوعيت ۽ مفهوم - قسم.
2– Safeguards of Liberty.	۲– آزاديءَ جا بچاءَ.
3– Liberty and Sovereignty.	۳– آزادي ۽ حاڪميت.
4– Liberty and Law.	۴– آزادي ۽ قانون.
(B) Equality.	**(ب) مساوات.**
1– Nature and Meaning - Kinds - Equality and Liberty.	۱– نوعيت ۽ مفهوم - قسم - مساوات ۽ آزادي.
2– Extent of Equality in Modern state	۲– جديد رياست ۾ مساوات جي حد
3– Equality in Islamic State	۳– اسلامي رياست ۾ مساوات.

۱- آزادیءَ جي نوعيت ۽ مفهوم:- آزاديءَ لاءِ انگريزي لفظ آهي Liberty ، اهو نڪتو آهي لاطيني لفظ Liber مان جنهن جي معنيٰ ٻ ساڳئي آزادي آهي. ان جي عام معنيٰ ۽ مطلب آهي ته ماڻهوءَ جي ڪنهن ٻ فعل تي ڪابه روڪ ٽوڪ نه هجي پر اهڙي آزاديءَ کي ڏاهن چڙواڳيءَ جو نالو ڏنو آهي ۽ ان مان ملڪ ۽ سماج ۾ ڪنهن ٻ ڏاڍ جو راڄ ڪڙو ٿي پوندو آهي، تنهنڪري سياسي دنيا ۾ آزاديءَ جو مطلب ۽ معنيٰ آهي سرڪار جي پاران، عام ماڻهن جي پلائيءَ ۽ ڀهبوديءَ ۽ امن امان برقرار رکڻ خاطر ، هرشخص جي ذاتي فعل تي لڳايل پابنديون ؛ حالانڪ سياسي مفڪرن ان اصطلاح جون مختلف معنائون ۽ مطلب بيان ڪيا آهن پر مل پنهنجي ڪتاب "آزادي" (On Liberty) ۾ ان جو بهترين مفهوم پيش ڪيو آهي. هو چوي ٿو ته ماڻهوءَ جا فعل بن قسمن جا ٿين ٿا. هڪڙا اهي جن جو اثر فقط سندس ذات تي پوي ٿو ۽ ٻيا اهي جن جو اثر ٻين ماڻهن تي ٻ پوي ٿو. هن جي رايي موجب جن فعلن جو اثر ماڻهوءَ جي پنهنجي ذات تي پوي ٿو تن تي ڪابه روڪ ٽوڪ ۽ جهل پل نه هڻڻ گهرجي پر جن فعلن جو اثر ٻين ماڻهن تي ٻ پوي تن تي مناسب پابنديون وجهڻ لازمي آهن؛ ورنہ هرڪو آهي‌خان ٿي پوندو، ڪوبه ڪنهنجي ڪين ٻڌندو ۽ زندگيءَ جو ڪاروبار بيهي ويندو يا ڪهي صورت هيءَ پيدا ٿي پوندي جو ڏاڍو پنهنجي‌کندو ۽ هيٺي تي هلان ڪري، ان کي هيسائي پنهنجو ڪم پيو وٺندو ۽ ان ريت ڏاڍ جو راڄ ڪڙو ٿي پوندو. حقيقت ۾ انهن بنهي صورتن جي خلاف جدوجهد ڪندي انسان اڄوڪي ترقي‌يافته صورت کي اڄي پهتو آهي، جنهن آزاديءَ جو مطلب نڪي "عدم مداخلت" آهي ۽ نڪي اهڙيون پابنديون جو ڪم ڪرڻ ئي ڏيو ٿي پوي، بلڪ انجو صحيح مفهوم هي آهي ته ملڪ ۾ اهڙيون حالتون پيدا ڪيو وڃن جن جي ذريعي هرڪو شخص پوري طرح ترقي ڪري سگهي. مٿس نڪي اجايون پابنديون هجن ۽ نه وري بيجا رعايتون ملين هجنس. حقن جي پڌرنامي ۾ ٻ آزادي

ماڻهوءَ جي ڪم ڪرڻ جي ان قوت کي چيو ويو آهي جيڪا ٻئي کي نہ ڏکوئي. گويا آزاديءَ جا ٻہ پهلو آهن. هڪڙو مثبت ۽ ٻيو منفي. هنن ٻنهي پهلوئن تي لاسڪيءَ سهڻي روشني وڌي آهي. هو مثبت پهلوءَ تي ايندي چوي ٿو تہ اهڙو ماحول قائم رکڻ کي آزادي چئجي ٿو، جنهن ماڻهن کي پنهنجي صلاحيتن جي واڌاري جو وڌيڪ يا موقعو ملي، ۽ منفي پهلوءَ جو ذڪر ڪندي چوي ٿو تہ آزاديءَ ماڻ منهنجي مراد هيءَ آهي تہ انهن سماجي پرڳڻين تي پابندين نہ هجن جيڪي جديد تهذيب ۾ فرد جي خوشيءَ لاءِ لازمي ضمانت آهن. "ميڪچني" (W.S. M`kechnie) جو چوڻ آهي، "آزادي سڀني پابندين جو نہ هٽڻ ناهي بلڪ غير عقلي پابندين جي مقابلي ۾ پابندين جو هجڻ ئي آزادي آهي."

مطلب تہ فرد جي آزادي انوقت مڪمل ٿيندي جڏهن هن کي ترقي ڪرڻ جو پورو وڌيڪ ڏنو ويندو. اڇي ۽ لٽي سان گڏ صحت جي اصولن، اخلاقي قدرن ۽ قانون جي عزت کي قائم رکيو ويندو ۽ اهو سڀڪجهہ سڀڪنهن جي لاءِ بنا ڪنهن امتياز ۽ رعايت جي مهيا ڪيو ويندو.

آزاديءَ جا قسم

آزادي جو اصطلاح وقت بوقت مختلف معنائن ۾ ڪتب ٻئي آيو آهي ۽ ان ڪان ڏار ڏار مرادون ورتيون ويون آهن. ايتري قدر جو مانتيسڪيو نيٽ چئي ڏنو تہ دنيا ۾ آزاديءَ کانسواءِ ٻيو ڪو لفظ ئي ڪونهي جنهن ايترين مختلف معنائون قبول ڪيون هجن ۽ انسان جي ذهن تي ايترا مختلف اثر ڇڏيا هجن. انهن مڙني مفهومن ۽ مطلبن کي صحيح طور تي سمجهڻ لاءِ آزاديءَ جي قسمن يا درجي بنديءَ تي روشني وجهڻ ضروري آهي. آزاديءَ جا قسم آهن (۱) قدرتي (۲) شهري (۳) اقتصادي (۴) سياسي ۽ (۵) قومي.

۱- قدرتي آزادي :- قدرتي آزاديءَ جو مطلب آهي تہ ماڻهوءَ کي بنا روڪ ٽوڪ جي ڪم ڪرڻ جي موڪل هجي. هن کي ان قسم جي آزادي ان وقت حاصل هئي جڏهن انسان تي ڪو به ضابطو نہ هو ۽ هو اڪيلي سر زندگيءَ جون سموريون ضرورتون پنهنجو پاڻ پوريون ڪندو وتندو

هو. اهو قدرتي زمانو ليکيو وڃي ٿو جنهن ۾ ڪيس نڪي نظم ۽ ضبط جي ساڃهه هئي، نڪي ڪا جهل پل ۽ روڪ ٽوڪ هئي. هو پنهنجي اره زورائيءَ تي سڀ ڪجهه ڪندو وٽندو هو يا ائين ڪٽي ڇڏجي ته هو پنهنجي مرضيءَ جو مالڪ ٿاڻ هو ۽ ڪيس ٻڌي جي گهرجن وغيره جي ڪابه پرواه ڪانه هئي. ۽ڏڻي آزادي اڄ به انهن علاقن ۾ ڏسجي ٿي جتي اڻ سڌريل قبيلا جو راڄ آهي، جتي ضعيف ۽ غريب، ڏاڍي ۽ نائي جو محتاج آهي. هاڻس اهڙي قدرتي زماني جو قائل آهي پر لاڪ ۽ روسو ان تي ڪڙي تنقيد ڪن ٿا.

گلڪرائيسٽ وري قدرتي آزاديءَ کي مختلف معنائون ٿو پهرائي. هنجي خيال ۾ قدرتي آزادي جو مطلب آهي (١) ماٺهوءَ کي، ٻين‌جو خيال ڪرڻ ڪانسواءِ جيئن وڻي تيئن ڪندو وتي (٢) سماج ۽ رائج نفساني ميل ميلاپ ۽ ريتن رسمن کان آزادي. اهڙي آزادي دور دراز علاقن ۾ جهنگن ۾ حاصل ٿي سگهي جتي شهري رک رکاءُ ڪونهي ۽ اڪيلائي حاصل آهي. (٣) جسماني غلاميءَ کي ڇڏي خيال جي آزادي. (٤) انساني روح جي اها خواهش ته اهو بدن کان ڇوٽڪارو پائي بقول شاعر آپ ۾ ڪرن تي اڏامندو وتي.

قدرتي آزادي ۽ قدرتي قانون:- قدرتي زماني ۾ آزاديءَ جومطلب هي هو ته فرد جي فعل تي ڪابه روڪ ٽوڪ نه هجي پر اهڙي زماني ۾ به ڪي اصول هٿا جن ماتحت انسان زندگي گذارينداهٿا جن ڪي قدرتي قانون ڪري ڇڏجي ٿو. اهي قانون انوقت جي سماج ۾ قبول پيل ۽ مستعمل رواج يا اصول هٿا جن تي معاهداتي مفڪرن روشني وڌي آهي. انهن ئي اصولن ۽ رواجن اڳتي هلي قانوني صورت اختيار ڪئي. جن مان ڏسجي ٿو ته خود قدرتي زماني ۾ فرد تي ڪا سماجي پابندي يا جهل‌پل ضرور هئي ۽ ان ريت قدرتي آزاديءَ تي پڻ قدرتي پابنديون هيون. مطلب ته آزاديءَ پابنديءَ بنا ڪڏهن به ڪين گذاريو آهي يا ائين ڪٽي ڇڏجي ته پابنديءَ ڪانسواءِ آزاديءَ جو تصور ڪڏهن به قائم نه ٿيو آهي. قدرتي آزادي ۽ قانون بابت لاڪ جن خيالن جو اظهار ڪيو تن کي آمريڪا جي آزاديءَ

واري اعلان ۾ وڏي اهميت ڏني وئي ۽ روسو ان باري ۾ جيڪي اصول پيش ڪيا سي وري فرينچ انقلاب جو بنياد بڻيا. اهڙي طرح ڏسبو ته قدرتي آزاديءَ ۽ قانون جي اصولن انقلابي دنيا ۾ وڏو پاڻ ورتو آهي.

۲ــ شهري آزادي:- ماڻهوءَ کي هڪ رياست جو فرد هڻڻ جي حيثيت ۾ جيڪا آزادي حاصل ٿئي ٿي ان کي شهري آزادي چئجي ٿو. ان جي ذريعي فرد کي سماج ۾ بهتر، سڌريل، توريل تڪيل ۽ مڪمل شخصي تعمير واسطي جيڪي حق ڏنا وڃن، سي سڀ اچي وڃن ٿا. انهن حقن ۾ شخصي آزادي، مذهب ۽ ضمير جي آزادي، تقرير ۽ تحرير جي آزادي، جان، مال ۽ زندگيءَ جي حفاظت، قانون جي نظر ۾ برابري ۽ تعليم جي سهوليت اچي وڃن ٿا. اهڙن حقن ۾ حڪومت توڙي عام فرد جي طرفان نامناسب مداخلت وقت ڪورٽ جو دروازو کڙڪائي سگهجي ٿو. حقيقت ۾ شهري آزاديءَ کانسواءِ انسان ذهني ۽ روحاني ترقي ڪري نٿو سگهي. روس ۽ ٻين ملڪن ۾ جتي آسريت جو راج آهي اتي ماڻهو آزاديءَ کان محروم آهن.

۳ــ اقتصادي آزادي:- اقتصادي آزادي جو مطلب آهي ته هرڪو شخص زندگيءَ جو مناسب معيار قائم رکڻ لاءِ پنهنجون ضرورتون پاڻ پوريون ڪرڻ جهڙو هجي پوءِ اهو ڇوڪرو بيمار يا صحتمند هجي، ٻڍو يا نوجوان هجي. ۽ ڪي حياتيءَ جي ڪنهن به حصي ۾ حالت ۾ اجهي، اٽي، لٽي ۽ دوا دارونءَ جي ڳٽتي ۽ محتاجي نه هجي. لاسڪي جي نظر ۾ صنعتي ادارن جي جمهوريت، اقتصادي آزادي آهي. ڪي وري اقتصادي مساوات ۽ اقتصادي انصاف کي اقتصادي آزادي سمجهن ٿا. اقتصادي جمهوريت ۾ ٻن ڪالهين تي زور ڏنو وڃي ٿو. پهريون مزور جا اقتصادي حق ۽ ٻيو مزور جو صنعت تي سڌو سنئون ۽ لازمي ضابطو. اقتصادي حقن ۾ فرد جو ڪم ڪرڻ جو حق، مناسب اوقات ڪار ۽ گهٽ ۾ گهٽ مزدوريءَ جو تعين، اوقات ڪار ۾ ساهي، بيڪاري، بيماري، ٻڍاپي ۽ حادثي جي حالت ۾ جوکي بندوبست ۽ يونين ٺاهي ان جي ذريعي تڪليفون دور ڪرائڻ لاءِ جدوجهد جا حق اچي وڃن ٿا ۽ مزور جو جيڪڏهن صنعت تي ضابطو آهي ته منجهس ڪم لاءِ چاهه ۽ بيساختگي پائڻهي پيدا ٿيو پوي. ٻيءَ حالت ۾ مزور

بيروزگاري ۾ بک جي ڊپ کان مشين وانگر ڪم ڪندو رهي ٿو. ڊپ وارو طريقو تخليقي قوتن جي لاءِ نقصانڪار ٿئي ٿو ۽ آزاديءَ سان ٺهڪي نٿو اچي.

ڪارل مارڪس جي خيالن ۾ اصلي آزادي ان شخص کي ئي حاصل ٿئي ٿي جنهن کي اقتصادي آزادي نصيب ٿئي ٿي. پلا جيڪو ماڻهو پيٽ جو دوزخ پرڻ لاءِ ٻئي جو محتاج هوندو سو پنهنجي مرضي ۽ ووڪ موجب ڪهڙو ڪم ڪري سگهندو؟ تنهنڪري اقتصادي آزاديءَ کي قائم رکڻ لاءِ اهڙا قانون هٽڻ گهرجن جو سڀڪنهن کي عمر جي هرڪنهن حصي ۾ مناسب پورهيو، اجورو ۽ آساني ميسر ٿئي ۽ ائين نه ٿئي جو هو پيٽ جي پورت لاءِ باقي آزادي به وڃائي ويهي رهي. اهوئي سبب آهي جو جوڊ چوي ٿو ته اقتصادي انصاف جي خواهش ۾ سياسي آزادي کي ٻل چاڙهڻ نه گهرجي.

۴ــ سياسي آزادي:- عوام جون اهي اختياريون جيڪي حڪومت جي نيتيءَ تي اثر وجهن ٿيون تن کي سياسي آزادي چيو وڃي ٿو. هن ۾ ووٽ ڏيڻ، چونڊ، سرڪاري نوڪري ڪرڻ، سياسي جماعتون ٺاهڻ، حڪومت جي ڪمن تي نڪته چيني ڪرڻ، قانون جوڙڻ ۾ حصو وٺڻ داخل آهي. مطلب ته آزاديءَ جي ذريعي سڀڪو ماڻهو حڪومت جي ڪاروبار ۽ ملڪ جي سياست ۾ حصو وٺي سگهي ٿو. پر اهڙي آزادي ماڻڻ لاءِ اقتصادي ۽ شهري آزادي سان گڏ تعليم عام ۽ پريس آزاد هٽڻ کپي ته جيئن روشن خياليءَ جي لهر ايندي رهي ۽ انسان سماجي توڙي فڪري ترقيءَ جون منزلون طي ڪندو رهي. لاسڪي جي لفظن ۾ رياست جي معاملن ۾ چست رهڻ جي قوت کي سياسي آزادي چئجي ٿو. ليڪاڪ جي خيال ۾ سياسي آزادي ۽ جوڙجڪي آزادي ٻئي ساڻئي ڳالهه آهــن. جوڙجڪي آزاديءَ مان هن جو مطلب آهي ته ماڻهو پنهنجي حڪومت پاڻ چونڊين جيڪا عوام ڏانهن جوابدار هجي. سياسي آزادي مان وري گلڪرائسٽ جي مراد آهي اها جمهوريت، جنهن جي ذريعي عوام کي نه رڳو آزاديءَ جي فضا نصيب ٿئي ٿي پر اختياريءَ ۾ به حصو ملي ٿو. مطلب ته انسان آزاديءَ لاءِ جيڪا جدو جهد ڪئي سا رڳو شهري حقن واسطي ڪانه هئي بلڪ ان قوت جي حاصل

ڪرڻ لاءِ هئي جنهن جي ذريعي هو حڪومت کان پنهنجو نقطهءِ نگاهه منوائي سگهن، جي حڪومت ان کي نه منجي تہ برگهوئي حڪومت کي بدلائي ان جي جاءِ تي نئين حڪومت آڻي سگهن. اڄتي هلي انهيءَ قوت کي سياسي آزادي ڪري سڏيو ويو. ان کري گلڪرائيسٹ چوي ٿو تہ آزادي بذات خود کو مقصد کري نہ ونجي بلڪ ان کي انسانيت جي تڪميل خاطر اعليٰ اخلاقي مقصد کري ونجڻ گهرجي تہ جيئن شهرين جي ارتقائي روشن‌خياليءَ جي نشاندهي ٿي سگهي.

۵ــ قومي آزادي:ــ قومي يا ملي آزاديءَ جي معنيٰ آهي تہ هرڪنهن قوم کي پنهنجا ڏيهي تــوڙي پرڏيهي معاملا ۽ مسئلا پنهنجي مرضيءَ ۽ منشا موجب سلجهائڻ ۽ طي ڪرڻ جو حق حاصل هجي.

جهوني زماني جا ماڻهو پنهنجي پريءَ ۽ گروهه سان پيار ۽ پاڇه سان پيش ايندا هئا. اهوئي جذبو هو جنهن جي ڪري هو پنهنجن ماڻهن ۽ پريءَ جي سنيال ۽ حفاظت واسطي سدائين آماده ۽ آتا ڏسبا هئا. انهيءَ جذبي اڄتي هلي وطن سان وفاداريءَ جي صورت اختيار ڪئي، جنهن جي ذريعي قومي رياستون وجود ۾ آيون. ان رستي دين يا مذهب جي بنياد تي هڪ طرف مذهبي رياستون وجود ۾ اچن ٿيون تہ ٻئي طرف لادييني رياستون.

حقيقي آزادي:ــ آزاديءَ جي قسمن يا درجه‌بندي مان اهو ظاهر آهي تہ ڪنهن قوم کي حقيقي آزادي صرف ان وقت نصيب ٿئي ٿي جڏهن هوءَ هرطرح سان آزاد آهي. جيڪڏهن ڪنهن قوم کي رڳو سياسي آزادي آهي تہ چئبو تہ ان کي آزادي جو ڪو حصو نصيب ٿيو آهي، تنهنڪري ان کي حقيقي ۽ صحيح طور تي آزاد قوم ايستائين چئي نٿو سگهجي جيستائين هرقسم جي آزادي حاصل ناهيس.

آزاديءَ جا بچاءَ

انسان جي شخصيت جي مڪمل تعمير ۽ پلائيءَ واسطي آزاديءَ کي رياست ۾ قائم رکڻ ۽ ان‌جي بچاءَ ڪرڻ جا جيڪي اپاءَ آهن تن تي روشني وجهجي ٿي.

(۱) رياست جي جوڙجڪ ۾ فــرد جا بنيادي حق شامل ڪيا ويندا آهن. اهي حق هنگامي حالتن کانسواءِ ڪاب حڪومت واپس وٺندي

يا انهن ۾ دست‌اندازي نه ڪندي آهي بلڪ جيڪڏهن ڪو به فرد يا حڪومت بنيادي حقن سان ڪنهن به قسم جي هٿ چراند ڪندي آهي ته ڪورٽ جي ذريعي ان جو تدارڪ ڪري سگهجي ٿو (۲) ڪورٽ سان وري پورو انصاف ان وقت ملندو جڏهن انصاف خود آزاد هوندو ۽ مٿس بيجا پابندي نه هوندي . اها ڪاروباري يا جوڙجڪ ڪاتن هيٺ نه هوندي ۽ انهن کي انصاف ۽ ڪورٽن ۾ مداخلت ڪرڻ جو قانوني حق نه هوندو (۳) " قانون جي حڪومت" (Rule of Law) جو هجڻ ڀڻ ضروري آهي تاڪ امير توڙي غريب، بي ڦڇ توڙي سرندي ۽ هلندي واري جي خلاف هڪجهڙو قدم کڄي سگهي . ڏوهه جي حالت ۾ ڪنهن به قدر کي خاص رعايت نه ملي . اسلامي رياست ۾ ته وقت جي خليفي کي به قاضيءَ جي اڳيان هڪ عام شخص وانگر اڇي حاضر ٿي جواب ڏيڻو ۽ سزا پوڳڻي پوي ٿي . انگلنڊ ۾ قانون جي حڪومت سو آهي پر ڪن حالتن ۾ کي خاص رعايتون ضرور ملڻ آهن ۽ بادشاهه قانون جي حد کان گهڻو ڪري ٻچيل رهي ٿو (۴) ڪنهن به شخص کي بي گناهه جيل جي ڪوٺڙيءَ ۾ بند نٿو ڪري سگهجي. جيڪڏهن ڪيو ويندو ته ڪورٽ کي اختيار آهي ته هوءَ حڪم جاري ڪري اهڙي بيجا بند (Habeas Carpus) مان ماڻهوءَ کي ڇڏائي. هي آزاديءَ جو وڏو ٻچاءُ آهي جو جڏهن خود حڪومت ڪن سياسي يا ٻين سببن جي ڪري ڪنهن شخص کي ڪيس هلائڻ ۽ صفائي پيش ڪرڻ کانسواءِ بند ڪري ڇڏيندي آهي ته انجو واحد علاج ڪورٽ جو اهو حڪمنامو آهي (۵) اهي سڀ ٻچاءُ ان وقت ڪم ڏيندا جڏهن فرد پاڻ بيدار مغز ، سجاڳ ۽ چوڪس هوندو. ڪيس خبر هوندي ته ڪهڙا ڪهڙا حق حاصل اٿس ۽ انهن جو ٻچاءُ ڪهڙين صورتن ۾ ڪري سگهي ٿو. پلا جي ليلهر هوندو ته پوءِ اڳيان رکيل مانيءَ به ڪتا ڪائي ويندس . جتي جو عوام چوڪس نٿو ٿئي اتي ڏاڍ جو راج ڪڙو ٿيڻ ۾ ويرم ئي ڪانه ٿي لڳي (۶) جمهوريت حڪومت جو اهڙو طريقو آهي جنهن ۾ عوام جي حقن جو پليءَ پت ٻچاءُ ۽ سنڀال ڪري سگهجي ٿي . اهو ان ڪري جو خود جمهوريت جي حڪومت، ماڻهن جي حڪومت ، ماڻهن جي هٿان ۽ ماڻهن جي لاءِ هوندي آهي، جنهن ۾ هو

پنهنجي پير تي پاڻ کهڙو هڻڻ واسطي تيار نہ هوندا آهن بلڪ اهڙا طريقا اختيار ڪندا آهن جن سان آزاديءَ جي بهترين ضمانت ملي سگهي ٿي؛ تنهن ڪري انسان کي سدائين باهمت ۽ چوڪس رهي ، پنهنجي آزادي جو بچاءُ ڪرڻ گهرجي.

آزادي ۽ حاڪميت

حقيقي آزادي ۽ حاڪميت جو پاڻ ۾ گهاٽو ناتو آهي . ٻئي هڪ ٻئي جي خلاف ناهن بلڪ مددگار ثابت ٿيون آهن.. آزادي هونئن ته پابندين کانسواءِ چڙواڳيءَ جي صورت اختيار ڪري ٿي ۽ ان چڙواڳيءَ کي صحيح ۽ مناسب واڳ ڏيڻ لاءِ حاڪميت پنهنجو حڪم هلائيندي آهي .

حاڪميت کي رياست ، ان جي فردن ۽ جماعتن تي برتري حاصل هوندي آهي ۽ هو انهن جي خلاف طاقت ڪم آڻي، بي لغام ۽ چڙواڳ آزاديءَ کي واڳ ڏئي، ڏاڍ، ظلم ۽ ستم جي خلاف حق ۽ انصاف جو بندوبست ڪري ، شخصيت ۽ آزادي جي بهترين تعمير جي لاءِ مناسب سهوليتون پيدا ڪندي آهي. ورنہ ماڻهو پاڻ وهيٽو ، بي پرواهہ ۽ خود سر ٿي ڪري پين جي لاءِ نسورو ناحق بڏجي پوي ۽ حق جي نالي ۾ رڻ ٻاري ڏئي .

حاڪميت ۽ آزادي حقيقت ۾ هڪ ٻئي جون حريف ناهن بلڪ اها حاڪميت ئي آهي جيڪا آزاديءَ کي مناسب حدن ۾ رهي ڪري ٻئي جي آزادي جو احترام ۽ عزت ڪرڻ تي مجبور ڪري ٿي ۽ ماڻهو آزاديءَ جو پورو پورو فائدو وٺي ٿو .

اهو خيال ئي اڌ ايو آهي ته چاڪاڻ جو حاڪميت کي ڪلي اختيارون حاصل آهن جن جي ذريعي هوءَ فرد کي تابعدار بنائڻ جي قوت رکي ٿي ۽ اهڙي صورت ۾ فرد جي آزاديءَ جو فقط نالو آهي. حالانڪ حاڪميت ئي آهي جيڪا ماڻهوءَ کي ماڻهپي جي حدن ۾ رکي ۽ انجي آزاديءَ جي پٽ پرائي ڪري ٿي، جنهنڪري ضعيف توڙي زوراور حقيقي آزاديءَ جو مزو ماڻي سگهن ٿا؛ تنهنڪري هاڪنگ چيو آهي ته انسان آزاديءَ واسطي جيتري وڌيڪ خواهش ڪري اوتروئي ڪيس، اقتدار جي اڳيان پاڻ وڌيڪ

جھڪائڻ گھرجي . لاسڪي ٻ چوي ٿو تہ آزاديءَ تي ڪي پابنديون ماڻھوءَ جي خوشيءَ ۾ اضافو ڪن ٿيون .

آزادي ۽ قانون

آزاديءَ ۽ قانون جي لاڳاپي تي ٻہ سياسي مڪتب فڪر نظر اچن ٿا. ھڪڙي جو چوڻ آھي تہ قانون، انسان جي آزاديءَ کي گھٽائين ٿا ڇاڪاڻ جو اھي حقيقي آزاديءَ جي راھ ۾ روڙا اٽڪائين ٿا ۽ ٻئي جو چوڻ آھي تہ قانون، انسان جي آزاديءَ ۾ اضافو آڻين ٿا.

انفراديت ۽ 'نراجيت، (Anarchism) جا حامي پھرئين اصول جي پيروائي ڪن ٿا ڇاڪاڻ جو ھنن جي خيال ۾ رياست جيڪو ٻ قانون ٻڌائي ٿي، سو انسان جي آزاديءَ کي ويتر و ويتر گھٽائيندو ۽ آزادي وڃي گھٽيبي يا محدود ٿيندي . ھو بذات خود رياست کي ھڪڙي 'ضروري برائي، (Necessary Evil) ڪري مڃين ٿا. ھنن جي خيال ۾ جيڪڏھن عوام کي خوشحال ۽ آزاد ڏسڻو آھي تہ رياست ۽ انجي قانون کي ختم ڪري ڇڏڻ گھرجي. ڇاڪاڻ جو قانون حاڪم جو حڪم آھي ۽ حاڪم ڪڏھن ڪين گھرندو تہ محڪوم (رعيت) جي من جي مراد پوري ٿئي ۽ حاڪم کي جھڪڻو پوي . ھو چون ٿا تہ رياست، اقتدار ۽ قانون سڀئي آزادي جو ضد آھن، تنھنڪري انھن کي ماڻھن جي رستي مان ھٽي وڃڻ کپي تاڪ انسان پنھنجي شخصيت جي مڪمل تعمير ڪري، آزادي جو مزو ماڻي سگھي . ھو ايترو مڃين ٿا تہ سماج کي تنظيم جي ضرورت آھي تنھنڪري قانون کي صرف امن امان بحال رکڻ ۽ جھيڙو جھٽو لاھڻ تائين محدود رھڻ گھرجي ۽ واپار وڙي ۾ ھرشخص پنھنجي لياقت آھر اڳتي وڌڻ لاءِ آزاد ڇڏي ڏيڻ گھرجي گويا ھو بقائي اصلح يا مناسب ترين جي جيابي جا قائل آھن .

پر عينيت پرست ٻئي اصول کي اھميت ڏين ٿا. ھو جيترو قاعدو اوترو فائدو جا قائل آھن. ھنن جي خيال ۾ جيترو اقتدار، پابندي ۽ قانون ھوندو، اوترو ئي ماڻھو مان ۾، سکي ۽ آزاد رھندو .

رڳي چوي ٿو تہ شخصي ترقي جي لاءِ لازمي موقع جي مفھوم ۾ پاڻ آزادي، قانون جي پيداوار آھي ۽ ھيءَ اھا شي ناھي جيڪا رياست

جي عمل کانسواءِ وجود ۾ رهي سگهي. لاڪ چوي ٿو ته جتي قانون کونهي اتي آزادي به کانهي. روسو چوي ٿو ته قانون جيڪو اسين پنهنجو پاڻ لاءِ ٺهرايون ٿا تنهن جي تابعداري ڪرڻ ئي آزادي آهي. گرين چوي ٿو ته انسان جڏهن پنهنجي جوڙيل قانون جي اطاعت ڪري ٿو ته آزاد آهي ۽ هو اها اطاعت پنهنجي تڪميل واري جذبي هيٺ ڪري ٿو. هيگل جوخيال آهي ته رياست، سياڻپ۽ ڏاهپ توڙي سچائي ۽ انصاف جو مجسمو آهي ۽ جنهن رياست ۾ 'عقل ڪل' ۽ 'عدل ڪل' جي حڪومت هوندي تنهن ۾ بي‌انصافي ۽ ظلم جو سوال ئي پيدا نٿو ٿئي‌تنهنڪري ان کي جيڪي وڻي سو قانون ٺاهي. هو ته ان حد تائين وڃي ٿو ته رياست کي نه رڳو قانون‌ساز پر اخلاق ساز به هڻن گهرجي. لاسڪي جهڙو مفڪر جيڪو رياست جي ئي خلاف آهي تنهن به نيٺ چئي ڏنو ته قانون رڳو حڪم ناهي، اهو محبت پڻ آهي.

قانون جي حق ۾ ٽوڙي ان جي خلاف روشني وجهڻ بعد ائين ٿو پاسي ته نڪي انفراديت ۽ نراجيت جي حامين ۽ نڪي عينيت جي پرستارن جا رايا هرحال ۾ حق بجانب آهن پر جي قانون عوام جي خواهش ۽ منشا مطابق جوڙيل هوندو ته آزاديءَ ۾ اضافو ٿيندو ۽ جي اهو ڪنهن آمر ۽ خود غرض ٽولي جي سفاد وٽان ٺهيل هوندو ته اهو آزادي کي محدود ڪندو يا گهٽائي ڇڏيندو تنهنڪري اهڙو قانون جيڪوآزاديءَ کي گهٽائي يا محدود ڪري ٿو تنهن ۾ ماڻهو مايوس ٿئي ٿو پر اهو جڏهن سندس ئي حمايت ۽ پٺيرائي ۾ اچي ٿو ڀهي ته انسان خوشيءَ ۾ نڦو ماپي چاکاڻ جو قانون پنهي نمونن جو ٿئي ٿو. بوزانڪي چوي ٿو ته سياسي‌فرض ۽ خود حڪومت هڪ سونجهارو ئي رهندا جيستائينڪ اسين چست رضامندي جي اصول جنهن جو پيو نالو عام ارادو آهي ۽ کي پنهنجي مدد جي واسطي نه آڻيندا‌سين بطلب ته جيستائين قانون عام ارادي جو علمبردار نه ٿيندو تيستائين اهو آزادي جي راهه ۾ روڙي کان وڌيڪ اهميت کين رکندو. "جان ڊيوي" (Jhon Dewey) چوي ٿو ته جوابداريءَ جي قيد کانسواءِ آزادي هڪڙي راهداري ٿيو پيوي ۽ آزاديءَ جي چڪاس کانسواءِ جوابداري،

اره‌زوراڻي واري قوت بڌجيو پوي . گرين کيڏي نہ سهڻي ڳالهه ڪئي آهي ته گهڻو ڪري جديد جوڙجڪ معاهدي جي آزاديء سان مداخلت ٿو ڪري ته جيئن هو انهن حالتن کي قائم رکي جن ڪانسواءِ انسان جي ذهني قوت جو استعمال ناممڪن آهي . مطلب ته‌آزاديء ۾ قانون هڪ گهاٽو ناتوآهي چاڪاڻ جو (۱) هڪڙا قانون ان ۾ اضافو آڻين ٿا ته ٻيا ان کي گهٽايو يا ختم ڪريو ڇڏين (۲) آزاديء کي خودسر ۽ چڙواڳ ٿيڻ کان بچائڻ واسطي مناسب پابندين جو هجڻ لازمي آهي ورنہ آزادي خود هڪڙو فريب ٿي پوندي (۳) قانون ، آزاديء جي حفاظت خاطر ، مٿس مناسب پابندين وجهي ٿو پر ڪي اهڙا قانون ب هوندا آهن جيڪي عوام جي مرضيء ۽ عام ارادي جي خلاف هوندا آهن (۴)اهو قانون عام قبوليت حاصل ڪندو آهي جيڪو سماج جي مجموعي منشا ۽ مشترڪ مفاد جو حاصل ٿئي ٿو .

ٿوري ۾ چئبو ته قانون، آزاديء کي چڙواڳ نٿو ڇڏي .

مساوات

مساوات جي نوعيت ۽ مفهوم :- 'مساوات' (Equality) جي‌لغوي معنيٰ آهي برابري يا هڪجهڙائي . مساوات جا حامي چون ٿا ته سڀني‌ماڻهو هڪ جهڙا آهن تنهنڪري هڪڙي تي ٻئي کي ڪا بہ برتري ۽ فوقيت نہ ملڻ گهرجي ٻلڪ سڀني لاءِ هڪجهڙو سٺيار زندگي هڻڻ لازمي آهي . هو ان خيال جا آهن ته جم، جواني، ٻڌاپو ۽ موت توڙي بيمارين ۽ حادثا سڀني لاءِ هڪجهڙا آهن ته پوءِ هڪڙن کي گهٽ ۽ ٻين کي وڌ سمجهي امتيازي سلوڪ ڇو ڪجي ؟ جڏهن سماج ۾ سڀئي هڪ ٻئي جا ٻانهن ٻيلي آهن ۽ مزور ڪانسواءِ مالڪ هلي نٿو سگهي، نوڪر ڪانسواءِ سيٺ سڀ رهي نٿو سگهي ته پوءِ سڀني کي هڪجهڙيون سهولتون ۽ آسائشون ڇو نہ ملڻ گهرجن ؟ آمريڪا جي آزاديء جي اعلان ۾ ان ڳالهه تي زور ڏنو ويو آهي ته سڀئي انسان هڪجهڙا خلقيا ويا آهن . فرينچن ، ماڻهوءَ جا حق واري پڌرنامي ۾ چاڻايو آهي ته ماڻهو پنهنجي حقن جي لحاظ سان سدائين هڪ جهڙا ۽ آزاد جاوا آهن ۽ رهن ٿا . "مئڪ - ڪن " (Mac cunn) چوي ٿو ته مساوات مذهب سان پيدا ٿي، جو هو چوي ٿو ته خدا جي نظر ۾ سڀئي

ماڻهو هڪجهڙا آهن، پر عقلي دنيا ۾ ڏسجي ٿو ته ائين ڪونهي. شاهه صاحب فرمائي ٿو.

ماڻهو مڙيئي نه ماڻهو، پکي مڙيئي نه هنج،
ڪنهن ڪنهن ماڻهوءَ منجهه، اچي بوءِ بهار جي.

شيخ سعديءَ جو قول آهي ته "هر ڪسے را بهر ڪارے ساختند". سو جي ٿورو ويچار ڪبو ته هر شخص پٽي ڪان قدرت، رنگ روپ، سمجهه ۽ صلاحيت، صحت ۽ قوت ويندي پسنديءَ ۽ خواهش ۾ نرالو نظر ايندو. ويندي اهڙا به مثال ملندا جو به پاڻر جيڪي ساڳئي ماحول ۽ سهوليتن ۾ پلجي وڏا ٿيا هوندا تن جون به خواهشون ۽ پسنديون، ڪم ڪرڻ جون لياقتون ۽ صلاحيتون جدا جدا نظر ايندين. "اپادوراءِ" (Appadorai) چوي ٿو، "اهو بيان ته سيئي ماڻهو هڪجهڙا آهن، اهڙو غلط آهي جهڙو ائين چوڻ ته ڏرتيءَ جو مٿاڇرو سٽون سنواتو آهي." پلا جي ائين آهي ته اها ڳالهه آئي ڪٿان؟ ان جي لاءِ رڇي چوي ٿو، "مساوات جو اصول قديم معاشرن جي ناهمواريءَ جي ميراث آهي." انسان جيئن جيئن باشعور ۽ سمجهو ٿيندو ويو تيئن تيئن وڌين ذاتين، وڏن ماڻهن، وڏن خاندانن مطلب ته وڏائيءَ جي خلاف جدوجهد ۾ مصروف ٿي ويو تان جو سماجي ۽ معاشي انصاف اچي حاصل ڪيو اٿس. ساڳئي ڳالهه، ڪي انچند ڪپور وري هيئن ڏهرايو آهي ته مساوات جو اصول اصل ۾ قديم معاشرن جي خانداني جي اعليٰ دعوائن مان پيدا ڪيل جملي ناهمواريءَ جي خلاف عام انسان جو احتجاج هو. مساوات جو خيال تنهن ڪري رعايتن جي خيال مان اپريو آهي. اهي ناهمواريون ۽ رعايتون اڄ به جاري ۽ ساري آهن. جيڪبو ته ناهمواري انهن سماجي حالتن جي ڪري پيدا ٿي آهي جيڪي ماڻهن جي رعايت يافته انهيءَ محدود گروهه پيدا ڪيون آهن جيڪو هميشه رياست تي حاوي رهيو آهي ۽ ان جي قوت ڪي پهنچي مقصدن جي پورائي لاءِ ڪتب آندو اٿس. حضرت عمر رضه جڏهن ڏٺو ته مال غنيمت جي گهٽائيءَ ڪري مالي اعتبارڪان هڪڙا ماڻهو پين تي حاوي ٿي ويا آهن تڏهن انهيءَ ناهمواريءَ ڪي مٽائڻ لاءِ چيائين، "جيڪڏهن آءٌ ايندڙ سال جيئرو رهيس ته سيني ڪان گهٽ حيثيت واري ماڻهو ڪي سيني ڪان

وڏ حيثيت واري ماڻهوءَ جهڙو ڪري ڇڏيندس تہ جيئن عطا يعني ساڳي حيثيت ۾ سڀني هڪجهڙا ٿي وڃن. هن وڏيڪ فرمايو "آءٌ ناڻي وارن ڪان پاڇي ڀال وٺي سگهينن ۾ ورهائي ڇڏيندس."

آخر مساوات جو صحيح مفهوم ڪهڙو آهي؟ مساوات جو مطلب آهي سماج جي هرهڪ فرد لاءِ انجي صلاحيتن ۽ لياقتن جي مدنظر مناسب سهوليت پيدا ڪرڻ. ائين نہ ٿئي جو غريب جو ٻار لياقت هوندي ۽ غريبيءَ جو شڪار ٿي وڃي ۽ سرنديءَ واري جو اولاد سفارش ۽ هوند جي زور تي وڃي چوٽ چڙهي. اهڙين ناهمواريءَ ۽ بي انصافين کي سماج مان ختم ڪرڻ ۽ سڀني جي لاءِ مناسب موقعا پيدا ڪرڻ کي مساوات چئجي ٿو. ان کي اڃا ۽ چٽو ڪرڻ لاءِ ائين چئجي تہ تعليم، گذر اوقات، انصاف، آزادي، ملڪيت ۽ زندگي وغيره ڏسن ۾ سڀني جي لاءِ هڪجهڙيون سهوليتون ۽ رعايتون ميسر ڪرڻ کي مساوات چئجي ٿو. لاسڪي چوي ٿو، "مساوات جو مطلب آهي تہ ڪوبہ شخص سماج ۾ ان ريت نہ رهندو جو هو پنهنجي پاڙيواري تي ان حد تائين حاوي ٿي وڃي جو اڳلي کي شهريت کان محروم ڪرڻ جو سبب بڻجي پوي. ان جو مطلب اهو آهي تہ جيتوڻيڪ منهنجو آواز ٻين جي پيٽ ۾ گهٽ وزن رکندو هجي تہ بہ جيڪي فيصلا ٽين تن ۾ انهيءَ تي ويچار ضرور ڪيو وڃي." جيڪڏهن ائين نہ ٿيو تہ پوءِ بهترين دماغ، بهترين ذهن ۽ بهترين لياقتون ۽ صلاحيتون ۽ وس وارن جي هٿيءَ کان وڏيڪ وقعت کين رکندبون.

مساوات جو صحيح مفهوم وڃي اهو ٻيٽو تہ هرڪنهن شخص کي سندس لياقت آهر مناسب ماحول ۽ موقع ملڻ گهرجي. قانون جي نگاهہ ۾ سڀئي هڪجهڙا هجڻ گهرجن. قوت گذران لاءِ سڀني کي اهڙيون سهولتون ملڻ گهرجن جو هڪڙو ٻئي جو محتاج، بکيو ۽ ننگو رهجي نہ وڃي ۽ هرشخص جي رايي کي مناسب اهميت ڏني وڃي. اسلام پڻ انهن سڀني ڳالهين جو ڏيان رکيو آهي. ان ۾ غريب ۽ غني، نوڪر ۽ مالڪ، عام خلق ۽ خليفي سان هڪجهڙي هلت ڪئي وڃي ٿي. ان ۾ محمود ۽ اياز جي واسطي ڪوبہ امتيازي سلوڪ ڪونهي، جي آهي تہ فضيلت جي ڪري ٻاڻ

سڳورن جي تعليم تي ابو جهل اهوئي اعتراض ڪيو هو تہ هنن ڳاڙهي عربي قريشي ۽ ڪاري حبشي جو امتياز ختم ڪري خاندان جي عزت متي، ۾ ملائي ڇڏي آهي.

احمران بـا اسودان آميختند ،
آبروئے دود مـانے ريختند .

ليڪن اهڙن جي ڪانہ هلي ۽ دين اسلام سرخرو ٿيو .

مساوات جا قسم

مساوات جا قسم يا درجہ بندي هن ريت ڪئي وئي آهي (١) قدرتي (٢) سماجي (٣) شهري (٤) تمدني (٥) سياسي ۽ (٦) اقتصادي .

(١) قدرتي مساوات:- ان جو مطلب آهي تہ پيدائش جي لحاظ کان سڀئي ماڻهو هڪجهڙا آهن تنهنڪري انهن مان امير توڙي غريب، خاندائي توڙي غير خاندائي وغيره جهڙو امتيازي سلوڪ نہ هڻڻ گهرجي مگر اسين اڳئي پڙهي آيا آهيون تہ انسان جڻ وقت ۾ هڪجهڙو پيدا ڪونہ ٿو ٿئي، شايد خود قدرت کي پنهنجو باغ سينگارڻ لاءِ مختلف گڻ قلن جي ضرورت آهي ۽ انهيءَ اختلاف سان قدرت جي رنگا رنگي قائم آهي تنهنڪري اهو صحيح ڪونهي تہ پيدائش جي لحاظ کان سڀئي ماڻهو هڪجهڙا آهن . اهو تہ حقائق جي خلاف ڏلهو بيان چئبو .

قدرتي مساوات جو، تنهنڪري ، صحيح مفهوم ۽ مقصد هي آهي تہ غير قدرتي ناهمواريون جيڪي انسان پنهنجو پاڻ پيدا ڪيون آهن تن کي ختم ڪري ڇڏي ۽ سماج ۾ هرهڪ انسان سان ساڳيو سلوڪ روا رکجي يعني سڀني جي لاءِ ساڳيون سهوليتون مهيا ڪرڻ گهرجن تہ جيئن هرهڪ شخص پنهنجي ذاتي لياقتن کي پوريءَ طرح اجاگر ڪري سگهي .

٢ــ سماجي مساوات:- ان جو مطلب آهي تہ سڀني ماڻهن کي هڪجهڙو سماجي درجو عطا ٿيڻ گهرجي. رنگ ۽ نسل، مذهب ۽ عقيدو، ڏوکڙ ۽ هلندي ڪنهن جي ، آڏو اچڻ نہ گهرجي. ماڻهن جي مختلف طبقن سان اهڙو سلوڪ نہ ٿئي جهڙو هندوستان ۾ شودرن سان، آمريڪا ۾ ڳاڙهن هندوستانين سان ۽ جرمنيءَ ۾ غير آرين سان ڪيو وڃي ٿو. ان سلسلي ۾

مذهبي ۽ ذات پات جي برتري ۽ آڏو اچڻ نه گهرجي. سيد کي سولنگي ۽تي، ٽالپور کي موچي ۽ تي، برهمڻ کي پنگي ۽ تي يا پوپ کي پنجاري تي کاڌ نوڪيت نه ملڻ گهرجي، جيڪڏهن کين کوڌ مان ۽ مرتبو ملي ته اهو ذاتي فضيلت ۽ لياقت جي ڪري ملڻ گهرجي. مطلب ته ماڻهن جي سماجي حيثيت ۾ کوڌ فرق ڦير نه هڻڻ گهرجي. جيڪڏهن ماڻهن کي هڪجهڙو سماجي درجو ڏنو ويو ته پوءِ اڄ جي دنيا سماجي انصاف لاءِ جيڪي دانهون ٻيڙي ڪري تن جو سنت ٽي دارون ٽي پوندو. اسلام ٻن اهڙي ئي مساوات جو داعي آهي.

۳ــ شهري مساوات:- ان جو مطلب آهي ته سڀني شهرين کي هڪجهڙا شهري حق ۽ آزاديون حاصل هڻڻ گهرجن. انصاف جي نظر ۾ ناڻي ۽ مرتبي، شخصيت ۽ مذهب، ذات ۽ نسل کي ڪاڌ نوڪيت نه هڻڻ گهرجي بلڪ هرفرد سان ڏوهه ۽ جرم جي نوعيت آهر دستوري صورت ۾ سلوڪ روا رکيو وڃي. مطلب ته سماج ۾ کوڌ اهڙو طبقو باقي نه هجي جنهن کي ڪي خاص سروتون حاصل هجن. اهڙي مساوات جي راهه ۾ روڙا اٽڪائڻ ۽ رندڪون وجهڻ جمهوري اصولن جي خلاف ۽ نا انصافي ۽ جي مترادف آهي.

۴ــ تمدني مساوات:- ان جو مطلب آهي ته ڪنهن ملڪ ۾ هلندڙ ڪنهن ٻولي ۽ يا تهذيب کي پائمال ڪيو نه وڃي بلڪ انهن جي هڪجهڙي حفاظت ڪئي وڃي. ان سلسلي ۾ ڪنهن به فرد تي اها پابندي نه هڻڻ گهرجي ته هو فلاڻي يا فلاڻي ٻولي نه سکي ۽ نه لکي پڙهي يا جنهن تهذيب ۾ پليو آهي تنهن کي ڇڏي کا ٻي تهذيب اختيار ڪري. ائين نه ٿئي جو پاڪستان وانگر هڪ هنڌ اردو ۽ کي ته ٻئي هنڌ بنگالي ۽ کي اهميت ڏيڻ لاءِ باقي ٻولين کي علاقائي ٻولين جو درجو ڏئي انهن کي فنا ڪرڻ جا گهات گهڙيا وڃن، بلڪ سڀني ٻولين کي هڪجهڙيون سهوليتون مهيا ڪري ڏجن ته پل ته هو ماڻهي پنهنجي لياقت آهر وڌن ۽ ويجهن.

۵ــ سياسي مساوات:- ان جو مطلب آهي ته هر فرد کي هڪجهڙا سياسي حق حاصل هڻڻ گهرجن. هن کي ووٽ ڏيڻ، چونڊ لڙڻ ۽ ڪرڻ، سرڪاري نوڪري وٺڻ بشرطيڪ منجهس گهربل لياقتون موجود هجن، حڪومت تي تنقيد ڪري، تقرير توڙي تحرير جي ذريعي پنهنجو رايو ظاهر ڪرڻ جو

هڪجهڙو حق هجي. بادر رکڻ گهرجي ته سياسي مساوات ايستائين حاصل ٿي
ڪانه سگهندي جيستائينڪ اقتصادي مساوات قائم نه ڪئي وئي آهي،
چاڪاڻ جو ماڻهو محتاج هوندو ته ڏوکڙ تي وڪامي ويندو. ناٽو نرکي ۽
نمائي وجهندو آهي. چوندڙ لڙڻ لاءِ ۽ جي گهربل ناٽو نه هوندو ته لائق فرد
۽ رهجي ويندو ۽ نالائق چونڊجي ويندو ان ريت بقول حافظ شيرازي زرين
طوق گڏهه جي ڳچيءَ ۾ ڏسبو ۽ جمهوريت قائم ٿي ڪانه سگهندي جو
املهه ماڻڪ جو قدر جيڪو گڏهه ڪندو سو ظاهر آهي. اپادوراءِ چوي ٿو،
"اهڙي مساوات جي گهر جمهوريت جو بنياد آهي ۽ پڻ انهيءَ لاءِ تقاضا آهي
ته قوت ۽ اختياري جو سرشتو ماڻهن ۾ تفاوتن جي مدنظر نه بلڪ هڪجهڙاين
جي بنياد تي ڪڙو ڪيو وڃي." هو وڌيڪ لکي ٿو ته Encyclopaedia of
the Social Sciences ۾ آيل آهي، "هيءَ گهر هميشه ڪان رهي آهي تنهن
۾ ڪو شڪ ئي ڪونهي. سياسيات جي پريات وقت ئي ارسطو ان تي زور
ڏنو ته انقلابن جو مکيه سبب ئي انهيءَ (مساوات) جو انڪار هو. جهڙي طرح
رياست جي تاريخ شايد عام ماڻهوءَ جي نتيجن جي بنا تي وڏندڙ دعوائن جي
نالي ۾ نهايت اثرائتي طور لکي سگهجي ٿي، تهڙي طرح مساوات ڪي عملي
جامو پهرائڻ جي ترڪي جمهوريت جي مسئلي جو سراغ آهي." حقيقت ۾
سياسي مساوات رواجي ماڻهوءَ لاءِ انهن ٿورن ماڻهن جي خلاف جن جي
هٿ ۾ سياسي قوت ٿئي ٿي، هڪڙو هٿيار آهي.

۶- اقتصادي مساوات:- ان جو مطلب آهي ته سرمايداري ڪي
ختم ڪري ملڪي ناڻي ۾ سڀ کنهن شخص ڪي هڪجهڙو پاڳي پائيوار
ڪري روزگار سان لائي ڇڏجي. برائيس چوي ٿو ته ناڻي جي سيني فرقن
کي متائي زال توڙي مرد کي دنياوي چيزن ۾ هڪجهڙو حصو ڏيڻ کي
اقتصادي مساوات چئجي ٿو. پر اها گهالهه اجائي ۽ ناقابل عمل آهي، چاڪاڻ
جو هرهڪ ماڻهوءَ جي صلاحيتن جي اختلاف جي بنا تي اها مساوات نه بلڪ
بي انصافي ٿيندي. حضرت ابوبڪر صديق رضه جن اڳيان مال جي ورهاست
جو معاملو آيو ته کن ماڻهن، کن ماڻهن کي وڌيڪ حصو ڏيڻ جي سفارش
۽ فرمائش ڪئي، تنهن تي پاڻ چيائون ته هي معاش جو معاملو آهي

ان ۾ اختيار جي بدران مساوات بهتر آهي. هونئن به اڄ تائين سياسي دنيا ۾ اهڙي مساوات ڪٿي به قائم ٿي نه سگهي آهي جنهن ۾ هرڪنهن شخص کي هرحال ۾ هڪجهڙيون هوليتون ۽ آسائشون ميسر ٿيون هجن. ائين ڪرڻ سان انسان پنهنجي ذهانت ۽ لياقت جا جوهر ڏيکارڻ ڇڏي ڏيندو ڇاڪاڻ جو هو ڏسندو ته جڏي کي به اهو ڪجهه ٿو ملي جيڪي کيس ٿو ملي ته هو ڇا جي واسطي ويهي مٿاڪٽ ڪري. ڪن جو رايو آهي ته اهڙي صورت قائم رکڻ معنيٰ آهي سينيڪي سست، ڪاهل ۽ عيش‌پرست ٻڌائڻ. ان صورت ۾ اقتصادي مساوات جو صحيح مفهوم آهي سينيڪي جي لاءِ سندن لياقتن آهر مناسب سهوليتون پيدا ڪرڻ جيئن هڪڙو لائق فرد صرف سهوليتون ۽ موقع نه ملڻ جي ڪري زندگيءَ جي دوڙ ۾ پوئتي نه رهجي وڃي. تنهن ڪري "هيوم" (Hume) چوي ٿو ته جتي به اسين مساوات کان گريز ڪريون ٿا اتي شاهوڪار ڪي ڪجهه ڏيئ جي‌بدران مسڪين کان وڌيڪ اطمينان کسيون ٿا. مساوات جو قانون ڪارائتو آهي ۽ تاريخ کي ماڳهي انهيءَ ڪي ناقابل عمل ڪونه ٺهرايو آهي. اپاڊوراءِ چوي ٿو ته انهيءَ مساوات اختيار ڪرڻ سان اسين ميڪيوآرنولڊ جي انهيءَ چينپ کان بچي ويندا سين ته عدم مساوات اسان جي مٿانهين طبقي کي حقيقت جو جامو پهرائي، وچئين طبقي کي بازاري ۽ هيٺئين طبقي کي وحشي ٻڌائي ٿي. اقتصادي مساوات جو مطلب صرف هي آهي ته هرهڪ فرد جون بنيادي ضرورتون انهيءَ حد تائين پوريون ٿين جو هو ٻئي جي خواهش جو غلام نه ٻڌجي پوي ۽ هن کي ترقي ڪرڻ لاءِ لياقتن آهر موقع ملڻ گهرجي. ان قسم جي مساوات، شهري ۽ سياسي مساوات جي ٻيڙهم آهي جنهن کانسواءِ باقي مساوات بي معنيٰ ۽ نالي ۾ نهال وڃي رهندي.

مساوات ۽ آزادي ۾ لاڳاپو:- هتي هڪ گاله ڏانهن ڌيان ڇڪائڻ مناسب آهي ته عام طور تي آزادي، سياسي ۽ شهري آزادي جي معنيٰ ۾ ۽ مساوات، اقتصادي معنيٰ ۾ ڪتب آندي وڃي ٿي.

هن عنوان تي سياسي مفڪر ٻن گروهن ۾ ورهائجي ويا آهن. هڪڙا انفراديت‌پسند آهن جن ۾ لاردائڪٽن ۽ ڊي ٽاڪول اڇي وڃن ٿا، سي چون ٿا ته آزادي ۽ مساوات هڪٻئي جو ضد آهن. ائڪٽن جو قول آهي، "مساوات

جي شوق، آزاديءَ جي اميد کي بيفائدو بڻائي ڇڏيو آهي." هي قول ان وقت صادق ايندو جنهن ۾ ڪنهن جي ڪرتوتن جو محاسبو نه ڪبو ۽ ڪيس چڙوڳ ڇڏي ڏبو. اهڙي صورت ۾ جيڪي ڏهين ۾ لائق هوندا سي زندگيءَ جي هر ڏس ۾ پنهنجو تسلط جمائي ويندا ۽ باقي کي انهن جي خواهشن جو پانهو ٿي رهڻو پوندو. اپاڊوراءِ ۽ تڏهن چوي ٿو ته اهو تاريخ جو درس آهي ته جڏهن فردن جي انهيءَ آزاديءَ، جنهن ۾ جيڪي وٽين سو ڪن، کي روڪجي نڏو ته ڏهين ۾ وڌيڪ لائق پنهنجي آزاديءَ کي، سموري دولت ۽ طاقت، ۾ ڏهين ۾ ظلم ۽ پريشانيءَ جي حد تائين، پاڻ ۾ سميٽڻ لاءِ ڪتب آڻيندا. ان صورت ۾ جي مساوات کي قائم رکڻو آهي ته پوءِ اهڙن ڏهين ۽ لائق فردن تي ۽ اهڙين پابندين عائد ڪرڻيون پونديون جو هو ۾ جي لاءِ آزار نه ٿي پون. چاڪاڻ جو اقتصادي جدوجهد ۾ جيڪڏهن مساوات قائم رکجي ته آزادي کي ختم ڪرڻو پوندو، جي آزادي ڏبي ته مساوات تان هٿ کڻڻو پوندو. ۾ جو چوڻ آهي ته آزادي مساوات کانسواءِ مشڪل آهي. ڪول جو راءِ آهي، "معاشي مساوات کان سواءِ سياسي آزادي معنيٰ ئي ڪانه ٿي رکي." لاسکي چوي ٿو، "سياسي مساوات ايستائين حقيقي ناهي جيستائين حقيقي معاشي مساوات حاصل نٿي ٿئي." ڪارل مارڪس ۽ ۾ اشتراڪين جو چوڻ آهي، "جيستائين اقتصادي طور تي بيواجبي فائدي وٺڻ جا امڪان ختم ٿي نٿا وڃن ۽ پيداوار جا ذريعا شخصي ملڪيت مان نڪري سموري سماج جي نگرانيءَ ۾ اچي نٿا وڃن تيستائين فردن جي آزاديءَ جو تحفظ مشڪل آهي."

ڏسجي ٿو ته ٻئي گروهه پنهنجي پنهنجي نقطهِ نگاهه ۾ انتها تي پهتل آهن. نڪي آزاديءَ کي چڙواڳي جي حد تائين قبوليو ويو آهي ۽ نڪي مساوات کي بيواجبي صورت تائين. آزادي ته ڏهن ڇڪجي جڏهن فرد تي نڪي اجايون پابنديون پيل هجن ۽ نه وري کيس بيجا رعايتون مليل هجن. جيڪڏهن انهيءَ حد تائين سيڪو آزاد هوندو ته مساوات پاڻيهي پيدا ٿي پوندي ۽ جيڪڏهن مساوات قائم رهي ته پوءِ سيڪو آزاد نظر ايندو. جيڪڏهن اها صورتحال قائم نه ٿي ته پوءِ اسان کي انچندڪپور سان سر ملائي چوڻو پوندو، "مساوات کانسواءِ آزادي محض مسخري آهي." روسو

چوي ٿو ته اسين ۾ فقيرن کي ڇڏي نه ڏيو. اهي ٻئي حالتون جيڪي قدرتي طور هڪ ٻئي کان ڌار ٿيڻ جوڳيون ناهن، سي عام پلائي لاءهڪجهڙيون هاڃيڪار آهن هڪڙيءَ مان ظلم جا دوست پيدا ٿين ٿا ته ٻيءَ مان ظالم. انهن جي وچ ۾ سدائين ائين ٿيو آهي جو عوام جي آزاديءَ کي نيلام ۾ رکيو ويو آهي، ته هڪڙن انهيءَ کي خريديو ته ٻين وکيو آهي. اهوئي سبب آهي جو روسو پڻ اهو رايو ڏئي ٿو ته آزادي مساوات کانسواءِ رهي نٿي سگهي. انهيءَ مان ظاهر آهي ته آزادي مساوات کانسواءِ ۽ مساوات آزديءَ کانسواءِ اٽپوريون آهن ۽ انهن ٻنهي جو چولي دامن وارو ساٿ آهي يا ائين کڻي چئجي ته جتي آزادي نه هوندي تہاهي مساوات ۽ نظر نہ ايندي پر جتي آزادي هوندي اتي مساوات ۽ ڏسبي. پروفيسر "پولرد" (Prof Pollard) چوي ٿو ته ضعيف جي آزاديءَ جو مدار زوراور تي پابندي ۾ آهي ۽ غريب جو امير تي پابنديءَ ۾. ان ريت آزادي جو هڪڙوئي حل آهي ۽ اهو مساوات ۾ سمايل آهي.

۲ــ جديد رياستن ۾ مساوات جي حد:ــ هاڻي ڏسڻو آهي ته اڇوڪين ترقي يافتہ رياستن ۾ کڻي حد تائين مساوات جي اصول تي عمل ڪيو وڃي ٿو. اڀادوراءِ پنهنجي ڪتاب "سياست جو ست" (Substance of Politis) ۾ ان موضوع تي ڪافي روشني وڌي آهي. جديد رياستن ۾ گهٽو ڪري ماڻهن کي بنيادي حق مليل آهن. جيڪڏهن ڪنهن جي حق ۾ دستاندازي ٿئي ٿي ته ان جي واسطي ڪورٽن ۽ انصاف گهرن جا دروازا کليل رهن ٿا پر جي ساڻئي انصاف ڪاتي تي نظر وجهبي ته اتي به مساوات نظر نہ ايندي، خاص طور تي ان وقت جڏهن ڪنهن فرد کي پنهنجي بچاءُ ۾ وکيل ڪرڻو هوندو. غريب ويچارو کو وڏو وکيل ڪري ڪونہ سگهندو پر پئسي وارو وڏي کان وڏو وکيل ڪري ۽ ڪيس کٽي وبندو. اهڙا ۽ واقعا ساهون آياآهن جو پئسي واري چند وڏن وکيلن کي فيون ڏئي پنهنجي طرفان ڪڙو ڪري ڇڏيو هوندو جنهن ڪري ٻيءَ ڌر کي کو وڏو وکيل نہ ملي سگهيو هوندو. فرانس ۾ ساڳيهي سرڪاري آفيسرن تي سندن فرض ادائيءَ جي ڪوتاهي جي ڪري، قدم کڻڻ

لاءِ خالص انتظامي ڪورٽون مقرر ٿيل آهن. برطانيا ۾ پڻ ضرورت آهر ان قسم جون ڪورٽون قائم ڪيون وڃن ٿيون. اتي تہ بادشاهہ خطاڪار ڪونہ ٿئي واري اصول تي رياست ۽ ڏوهہ ڪونہ ڪري تنهنڪري اها حق‌تلفي جي لاءِ ڪورٽ ڏانهن جوابدار ٿئي ئي ڪانہ. لاسڪي ۽ ان ڪري چيو آهي تہ سڀ ڀڻ غريب ۽ غنيءَ جي واسطي هڪڙو قانون نظر نڏو اڇي خاص‌ڪري انوقت جڏهن ڪنهن ڳري ڪيس جي بچاءُ لاءِ تياري ڪرڻي ٿي پوي. مطلب تہ انصاف سڀڪنهن لاءِ هڪجهڙو هوندي ۽ اهو هر حال ۾ صحيح طور تي حاصل ڪرڻ سولو ڪونهي. جيتوڻيڪ ان جي لاءِ ڪوشش ورتي پئي وڃي پر معاشي مساوات ڪانسواءِ ٻيو ڪو رستو في‌الحال نظر نڏو اڇي.

اهڙيون ناهمواريون سياسي ميدان ۾ ۽ نظر اچن ٿيون جتي ووٽ تہ سڀڪو ڏئي سگهي ٿو پر چونڊ ۾ ٻيهي نڏو سگهي، ڇاڪاڻ جو اهو فرد چونڊ جو خرچ ڀري سگهڻ جهڙو نہ هوندو آهي. سئٹزرلنڈ ۾ تہ ماڳهي زالن کي ووٽ ڏيڻ جو ۽ حق ڪونهي. صغيرن، چرين ۽ ڏوهارين جي اڃا ٻي ڳالهہ آهي. برطانيا ۾ ۱۹۴۸ع تائين ٻٽي ووٽ جو طريقو سياسي مساوات جي سراسر خلاف هو، جو هڪڙي ووٽر کي ووٽ جو ٻڏو حق مليل هو- هڪڙو رهائش واري جاءِ تان ۽ ٻيو وري جتي زمين هجيس، اتان ووٽ ڏئي ٿي سگهيو. هن اصول کي پلي کڻي رعايت چيو وڃي تہ ۽ آهي عدم مساوات. ڪڈيل هندوستان ۾ ۽ اهڙيون ناهمواريون هيون جهڙوڪ ووٽ جو حق تعليم جي ڪنهن حد ٽئڪسن جي پرڻ ۽ ملڪيت جي حد تي منحصر هو. اڄ ۽ آفريڪا جي‌ڪن رياستن ۽ آمريڪا جي ڪڈيل رياستن ۾ هندوستانين ۽ شيدين کي گورن يا حڪمراڻن جهڙا سياسي حق حاصل نہ آهن. جيڪڏهن ڪو فرد اهڙن حقن جي واسطي آواز اٺاري ٿو تہ گولي‌ءَ مان ڪيدو وڃي ٿو. برطانيا ۾ دارالامرا ۽ اهڙي عدم مساوات جو يادگار آهي.

اقتصادي عدم مساوات هٽي ملڪ جا راڳا ڪيي ڇڏيا آهن .ان جي رشوت جي بازار اهڙي گرم ٿيو وڃي جو غريب ويچارو نڪي امير وانگر رهي سگهي ٿو، نڪي سياست ۾ حصو وٺي سگهي ٿو،نڪي تعليم پرائي سگهي ٿو. زر جي بازي‌ءَ جهموريت کي ناڪام بٹائي ڇڏيو آهي جو اڪثريت،

اقليت جي حقن تي هٿ ڦيريو وڃي ۽ اقليت ويچاري رڙيون ڪندي رهجيو وڃي. پاڪستان ۾ ٻاويهن خاندانن جو قصو عام آهي جنهن ڪري ملڪ جي سياست، سماج ۽ بهبودي۽ تي وڏو اثر پيو آهي. مطلب ته عدم مساوات گهٽو ڪري هرڪنهن رياست -ترقي يافته، ترقي پذير توڙي غير ترقي‌يافته- ۾ ڪنهن نه ڪنهن صورت ۾ پنهنجا پير ۽ پڪ مضبوط کوڙيو ويٺي آهي.

۳- اسلامي رياست ۾ مساوات:- اسلامي رياست جو بنياد قرآن مجيد جي اصولن تي رکيل آهي ۽ ان موجب سڄي انسانذات آدم جو اولاد آهي ۽ هڪجهڙي حيثيت رکي ٿي، منجهس ٻولي، رنگ، نسل وغيره جي ڪري ڪوبه فرق ڪونهي پر جي آهي ته اهو تقويٰ جي بنياد تي ۽ بس. قرآن ۾ آيو آهي ته اي لوگو! اسان توهان کي هڪ مرد ۽ هڪ عورت مان پيدا ڪيو ۽ توهان جون قومون ۽ قبيلا ٻڌايا ته جيئن هڪ ٻئي کي سڃاڻو. خدا وٽ توهان مان سڀني کان وڌيڪ عزت وارو اهو آهي جيڪو سڀني کان وڌيڪ پرهيزگار آهي (يااايهاالناس إنا خلقنكم من ذكرو انثيٰ و وجعلنكم شعوبا و قبائل لتعارفو إن اكرمكم عندالله اتقكم) مطلب ته الله جي نظر ۾ سڀئي بندا هڪجهڙي حيثيت رکن ٿا. هو قانون جي نظر ۾ هڪجهڙي حيثيت رکن ٿا، واپار، ڏنڊي، مال ۽ جان جي حفاظت، تحرير ۽ تقرير جي آزادي۽ ۾ سڀني کي ساڳيون سهوليتون ملين آهن ۽ اقتصادي طور تي به اهوئي حال آهي. اسلامي رياست ۾ ناٿي کي هڪڙي هنڌ ڪنو ٿيڻ نٿو ڏنو وڃي. ورثي، زڪواة، غريبن ۽ يتيمن جي امداد جي صورت ۾ اهو ورهائبو رهجي ٿو.

قانون جي نظر ۾ ڪنهن کي امتياز يا رعايت حاصل‌ڪانهي. خليفي کان ويندي عام آدمي۽ تائين سڀئي هڪجهڙا جوابده آهن. البت ايترو ضرور آهي‌ته عقيدي جي‌لحاظ سان ڪجهه امتياز ضرور رکيو ويو آهي مثال طور اسلامي رياست جو سربراه غيرمسلم ٿي نٿو سگهي.

باب بارهون

قانون ۽ سزا

(A) - Law.	**(الف) - قانون**
1– Nature - Meaning - Sources - Significance.	١– نوعيت- مفهوم - ذريعا - اهميت.
2– Modern Schools of Jurisprudence - Development of Law- Rule of Law.	٢– قانون جا نوان مڪاتيب فڪر - قانون جي ترقي- قانون جي حڪمراني.
3– Islamic Conception of Law.	٣– اسلامي قانون.
(B) Punishment.	**(ب) سزا**
1– Nature - Meaning.	١– نوعيت - مفهوم.
2– Theories of Punishment.	٢– سزا جا نظريا.
3– Islamic Conception of Punishment.	٣– اسلامي نظريو.



قانون جي نوعيت:- Law جو لفظ پراڻي جرمن لفظ Lag مان نڪتل آهي جنهن جي معنيٰ آهي جميل يا سنوت واري شي. انگريزيءَ ۾ اهو لفظ يڪسانيت جي معنيٰ ۾ ڪتب اچي ٿو، جنهن مان قانون جو مطلب ٿيو اهو اصول جيڪو پڪي پايي تي بيٺل يا سنوت وارو هجي يا جنهن جي عام طور تي پيروي ڪجي. هرڪنهن علم جا پنهنجا پنهنجا قانون ۽ اصول آهن ۽ هي لفظ اڪثر علمن جي اصول طور ڪتب اچي ٿو جهڙوڪ قدرتي قانون، طبعي قانون، اخلاقي اصول يا قانون، سماجي قانون، سياسي قانون، جوڙجڪي قانون، بين‌الاقوامي قانون وغيره. جڏهن ان جو لاڳاپو طبعي شين سان هوندو آهي تہ ان کي طبعي قانون، قدرتي مظاهر سان هوندو آهي تہ قدرتي قانون، انسان جي طبيعت، لڇڻ ۽ سڀاءَ سان هوندو آهي تہ اخلاقي قانون، معاشري سان هوندو آهي تہ سماجي قانون، جوڙجڪ سان هوندو آهي جوڙجڪي قانون، حڪومت سان هوندو آهي تہ سياسي قانون ۽ حڪومتن سان هوندو آهي تہ بين‌الاقوامي قانون ڪري ڪوٺجي ٿو. سياسيات ۾ اسان جو لاڳاپو حڪومت ۽ فرد جي لاڳاپن سان آهي تنهنڪري هتي اسين سياسي قانون جي مفهوم تي روشني وجهنداسين. ڪنهن جي خيال ۾ قانون کي قانون صرف انهيءَ ڪري ٿو چئجي جو اهو رياست جي قانون جوڙيندڙ خاص اداري طرفان قانون ڪري پڌرو ڪيو وڃي ٿو، ۽ اهو ڪنهن خود سر حڪمران جي منشا هجي يا پارليامينٽ جو عمل. هاڪنگ چوي ٿو، "قانون جو جاري ڪرڻ رياست کي رياست نٿو ٻڌائي بلڪ اها رياست جي قوت آهي جيڪا قانون کي قانون ٻڌائي ٿي". آخر ۾ ان ڳالهہ ڏي ۾ ڏيان ڏيڻو آهي تہ جيڪڏهن ڪو فرد حڪومت جي قانون خلاف هلت ڪندو تہ انهيءَ کي ان قانون هيٺ رياست جي پاران سزا ڏني وڃي ٿي جيڪا ڏنڊ، جيل، ٽڪن وغيره جي صورت ۾ ٿئي ٿي جنهن کان ڪوبہ بچاءُ ڪونهي.

قانون جو مفهوم:- اڳتي ڏيکاريو اٿون تہ قانون جو لفظ مختلف

معنائن ۾ ڪتب اچي ٿــو. پائونڊ ان جا مختلف پارهن مفهوم پيش ڪيا آهن جن تي پڻ تنقيد ڪئي وئي آهي، جنهن ڪري اسين هتي ڏار ڏار مفڪرن جا رايا پيش ڪري قانون جي ڪنهن مناسب مفهوم تي پهچڻ جي ڪوشش ڪنداسين.

آستن چوي ٿو، "قانون حاڪم جو حڪم آهي."

گرين چوي ٿو، "قانون حقن ۽ فرض جــو اهو سلسلو آهي جيڪو رياست جاري ڪري ٿي."

پائونڊ چوي ٿو، "قانون اصولن جــو اهو مجموعو آهي جيڪو خلق وٽ مڃيل آهي ۽ جنهن ڪي باقاعدي عدالت، انصاف جي ڪاروبار ۾ جاري ڪري ٿي."

سالمنڊ (Solmand) چوي ٿو، قانون مڃيل اصولن جــو اهو مجموعو آهي جيڪو رياست انصاف جي ڪاروبار ۾ ڪتب آڻي ٿي."

جان ارسڪن(Jhon Erskine) چوي ٿو،" قانون حاڪم جو اهو حڪم آهي جنهن ۾ سندس رعيت جي لاءِ زندگيءَ جو عام اصول ٺئي ٿو ۽ اهو کين اطاعت شعار بڻائي ٿو."

ووڊرو ولسن چوي ٿو،" قانون اسانجي قائم ٿيل خيالن ۽ عادتن جو اهو حصو آهي، جنهن يڪسان قاعدن جــي صورت ۾ سڏائتي ۽ باقاعدي مڃتا حاصل ڪئي آهي ۽ جنهن ڪي حڪومت جي طاقت ۽ اختياريءَ جي پٺيرائي آهي."

هالنڊ چوي ٿو،" قانون ظاهري فعلن جــو اهو عام قاعدو آهي جنهن ڪي حاڪميت واري سياسي اختياريءَ جاري ڪيو هجي."

آستن تي سر هينري مين سخت وٽ پڪڙ ڪندي چوي ٿو ته سماج جون ڪيتريون ئي رسمون ۽ رواج آهن جن سان حاڪميت هٿ چراند ڪانه ٿي ڪري ۽ انهن ڪي ڪورٽ جي فيصلن ۾ بہ اهميت ڏني وڃي ٿي تنهنڪري اهو چوڻ ته قانون حاڪم جو حڪم آهي سو غلط آهي. گرين جي نقطءِ خيال کان قانون ۾ ماڻهن جا اهي حق ۽ فرض اچي وڃن ٿا جن ڪي رياست جاري ڪري ٿي. پائونڊ ۽ سالمنڊ جي خيالن ۾ هي اصولن جو اهو مجموعو

آهي جيڪو خدا جي خلق ۾ هلندڙ ۽ قبول پيل آهي ۽ جنهن کي عدالت ۾ پڻ اهميت حاصل آهي. ارسطن وري آستن ڏانهن لڙيل نظر اچي ٿو، جي حاڪم جو اهو حڪم جنهن جي ذريعي رعيت جي زندگي گذارڻ لاءِ عام اصول مقرر ڪري، ڪيس فرمانبردار بڻايو وڃي ٿو؛ گويا عوام جي رسم رواج ۽ روايتن جي ڪا اهميت ئي ڪانهي حالانڪ عوام جي خيالن، رجحانن ۽ روايتن کي قانون جوڙڻ وقت اصل وساريو نه ويندو آهي ۽ انهن کي خاصي اهميت ڏني ويندي آهي، ورنه پيو قانون ڪامياب حاصل ڪري ڪونه سگهندو. ولسن قدري مناسب معلوم ٿئي ٿو جو اهو عوام جي رسم و رواج ۽ روايتن کي نڦو وساري ۽ انهن کي اهي سنڌائتا ۽ يڪسان قاعدا ڪري ٿو ڏيڻ جن کي حڪومت جي پنڌرائي حاصل آهي، جنهن مان ظاهر آهي ته ولسن، هينري سين جي ڪيل تنقيد کي نظر ۾ رکيو آهي. هالنڊ جي وصف عوام جي ظاهري عملن ۽ حڪومت سان واسطو رکي ٿي، انجو انسان جي ووڪ ۽ خيالن سان ڪوبه واسطو ڪونهي.

هتي گلڪرائيسٽ جي پيش ڪيل وضاحت ڏيڻ مناسب آهي. هن جي خيال ۾ قانون جي واسطي ٻه شيون- شهري برادري ۽ قانون جو مجموعو ضروري آهن. رياست شهري زندگي جي هڪڙي اعليٰ تنظيم آهي ۽ ان کي پڻ ٻين تنظيمن وانگر باقاعدي هلائڻ ۽ قائم رکڻ لاءِ جن اصولن جي ضرورت پوي ٿي تن جي مجموعي کي سياسيات ۾ قانون چئجي ٿو، هو وڌيڪ لکي ٿو ته قديم زماني ۾ جڏهن لکڻ پڙهڻ جو رواج ڪونه هو تڏهن وڏڙا قانون جوڙيندا هنا، جن ريتن ۽ رسمن توڙي روايتن جي صورت ورتي ۽ انهن ئي اڳتي هلي لکيت ۾ قانون جي اهميت حاصل ڪئي. جيئن ته ريتون ۽ روايتون تمام گهڻيون ۽ منجهيل هيون تنهنڪري قانون ۽ ججن کي انهن جي وضاحت ڪرڻي پئي ۽ صرف اهي رواج قانون جي صورت وٺي سگهيا جن کي قوم قانون جي حيثيت ۾ قبول ڪيو.

مٿئين سموري بحث مان اسين هيٺين نتيجن تي پهچون ٿا:-

(۱) رياست پنهنجي ماڻهن واسطي، انساني اعمال مطابق جيڪي شرط مقرر ڪري ٿي تنهن کي قانون چئجي ٿو. انهن جو لاڳاپو ماڻهن

جي خارجي عمل ۾ هلت چلت سان ٿئي ٿو (۲) قانون کي تڏهن قانون سمجهيو وڃي ٿو جڏهن اهو قانون جوڙيندڙ مناسب اختياريءَ جي هٿان جوڙيو وڃي ٿو (۳) قانون تـز ۾ معروف ٿئي ٿو جنهن جو حوالو ڏئي سگهجي ٿو (۴) رياست ۾ هڪڙوئي قانون ٿئي ٿو جيڪو سڀڪنهن جي لاءِ بنا امتياز عمل ۾ اچي ٿو جيڪڏهن کوبه شخص انجي خلاف هلت ڪندو ته انجي زد ۾ ايندو.

قانوني فلسفو ۽ قانونيات :- سياسيات ۾ قانونيات تي آڻئي روشني وجهي آيا آهيون جتي ان کي تجزياتي قانونيات جي حد ۾ رکيو ويو هو مگر هتي قانوني فلسفي (Legal Philosophy) ۽قانونيات (Jurisprudence) جون حدون نروار ڪجن ٿيون. الياس احمد، "بيرولزهيمر"(Beriolzheimer) جي حوالي سان انهن ٻنهي جون حدون نروار ڪندي لکي ٿو، " قانونيات ٻنهنجي وسيع استعمال ۾ هميشه قانوني فلسفي سان دنگئي رهـي آهي ۽ تجزياتي قانونيات، قانوني فلسفي جو هڪڙو حصو آهي، جيڪو جوڙيل يا ترتيب ڏنل قانون جي معنيٰ ۾ ڪتب اچي ٿو، پر قانوني فلسفو انهيءَ کان گهڻو مٿي آهي ۽ ترتيب ڏنل قانون جو اپياس ڪري ٿو. قانونيات فيصلو ڪري ٿي ته جائز ڇا کي ڇڄي پـر قانوني فلسفو قانوني نوعيت جـي مسئلي تي ويچار ڪري ٿو. قانونيات قانون جي بناوت ۽ ڪارج کي ڏيان ۾ آڻي ٿي. پر قانوني فلسفو قانون جي اسباب ۽ لکل اصولن کي کولي ٿو. قانونيات پاڻ کي قانون جي رضامندي تي مرڪوز ڪري ٿي پر قانونيفلسفو قانون جي روح تي ويچار ڪري ٿو."

مطلب ته ڪروچي جي لفظن ۾ قانوني فلسفو، رياست بابت نج بحث ۽ قانون جو علم آهي. "ليسن" (Lasson) جي چوڻ موجب اهو انسان جي ارادي ۾ نيڪيءَ جو نظريو پيدا ڪرڻ جو اصول آهي ۽ ان ڪري اهـو اخلاقيات جو نقطو آهي، اقتصاديات کي ڇهي ٿو ۽ رياست جي اختياريءَ سان وهنوار رکي ٿو. هو وڌيڪ لکي ٿو ته اهو نه رڳو حڪومت جي اصولن تي ويچار جي سلسلي ۾ قانون جي نظريي جي آمد، مال ۽ اصليت جـو باترتيب اپياس آهي پر جيئن پائونڊ چوي ٿو ته انهيءَ هميشه انساني ادارن جي اپياس ۾ مڪمل پاڻ ٻڌي ورتو آهي، جا ڪالهه مٽڪدونل جـي اصولن

مان پليءَ پت پروڙي سگھجي ٿي. هو چوي ٿو ته قانوني فلسفي کي (۱) قانون جي انهيءَ اصليت کي ضرور ڳولي لهڻ گھرجي جنهن جا ذريعا انساني طبيعت ۾ هجن (۲) ان کي قانون، سماج ۽ وقت جي انهن حالتن کي ڳنڍڻ گھرجي جن ۾ انجون جڙون کتل آهن ۽ جتان وجود ورتائين (۳) ان کي قانون جي انتهائي عناصر جو تجزيو ڪرڻ گھرجي جيئن ڏيکاري ته قوت ان جو ضروري جزو آهي (۴) ان کي قانون جي ترقي جا قانون ۽ پڌائڻ گھرجن ۽ (۵) ان کي قانون ۽ اخلاقيات جي وچ ۾ حد نروار ڪرڻ گھرجي. اهڙي طرح ڏسبو ته قانوني فلسفو ۽ قانونيات ٻئي هڪ ٻئي جا دنگئي رهيا آهن.

قانون جي ترقي

سياسي مفڪرن جو رايو آهي ته شروعات ۾ قدرتي قانون هلندڙ هو ۽ ماڻهو ان تي عمل ڪندا ۽ ان موجب زندگي گذارينداهئا. اهو خيال يوناني فيلسوفن پيش ڪيو جن جي ڏيان موجب ڪائنات ۾ يڪسانيت جا اصول سمايل آهن جن کي انسان جي عمل جي رهبريءَ لاءِ هلت چلت جا مستحڪم قاعدا ڏيڻ گھرجن. انهن ٿي مستحڪم قاعدن يا دستورن کي "قدرت جا قانون" نالو ڏنو ويو. افلاطون ۽ ارسطو ۽ انهن ٿي دستورن کي قدرتي انصاف ۽ قانون ڪري پيش ڪيو آهي. انهن قاعدن اڳتي هلي "رواقين" (Stoics) جي فيلسوفيءَ ۾ اهميت حاصل ڪئي، جن انهن کي عقل جو قاعدو يا منطق ڪري ڄاڻايو. هنن چيو ته اهو واحد جو ظهور ۽ دنيا جي روح جي يڪرنگي آهي. هنن جو مطلب هو ته ملکي قانون ٻڌ قدرت جي انهيءَ اصول، جيکو قدرت جي مظهر ۾ سمايل آهي، تنهن تي ٺاهڻ گھرجي يعني هو عقل ۽ منطق تي مبني هڻڻ گھرجي. جڏهن رومين، يونان فتح ڪيو تڏهن انهن تي ٻڌ رواقي فيلسوفيءَ جو اثر ٻيو. رومين وٽ رياست جو ڪاروبار هلائڻ لاءِ "شهري قانون" (Jus-Civile) هوندو هو ۽ پوءِ ٻين قومن يا ڏارين کي ۽ قانون هيٺ هلائڻو پين ته قانون ۾ ٻڌ ڦيرو آندائون ۽ ان ٽئين قانون کي هنن "قومن جو قانون" (Jus-Gentium) ڪري سڏيو، جاڪاڻ جو هنن کي نيٺ اها ڳالهه قبول ڪرڻي پئي ته اهو قومن جو قانون ٿي قدرتي قانون آهي.

ان ۾ ڪيتل لکي ٿو ته عظيم قانوني سرشتا ۽ ڪوڊ * حالانڪ مشرقي سلطنت جي پيداوار آهن تنهن هوندي به مغرب جي ٻڌريل دنيا ۾ جيڪو قانون اپريو تنهن جو بنياد ، انهن وحشي قبيلن جن رومي شهنشاهت جي زوال ڪانپوءِ اچي اولهه يورپ تي قبضو ڪيو تن جي جمهوري اصولن ۽ روم جي قاعدن جو گڏيل مجموعو هو. هو اڳتي لکي ٿو ته وحشي قبيلن رومين کي چڏي ڏنو ته هو پلي پنهنجي قانون مطابق هلن ۽ پاڻ پنهنجي رسم و رواج ۽ روايتن تي قائم رهيا. ان ريت روم وارا اختيار جي مرڪزيت، قانون جي هڪجهڙائي ۽ تنظيمي مرڪزيت جي اصولن تي پئي هليا تہ وحشي قبيلا انفراديت، آزادي ۽ مڪاني خود حڪومت جي اصولن پٽاندڙ. ياد رهي ته رومين وٽ قانون لکيت ۾ هو جنهن نيٺ وڃي Justinian Code جي صورت ورتي ۽ وحشي قبيلن جو قانون اٽلڪيل روايتن تي مبني رهيو. سمي پئي ڪيترنئي قانونداتن رومي قانون جي تعليم ونڊي مختلف بادشاهين ۾ وڃي ان کي پکيڙيو. انجو عمدو مثال ۱۸۰۴ع وارو نيپولين جو ڪوڊ آهي جيڪو فرانس جي قديم رسم و رواج ، رومي قانون جي متن ۽ فرينچ انقلاب جي اصولن کي نظر ۾ رکي فرينچ قانوني ماهرن جوڙيو هو. فرينچن وري پنهنجي اقتدار جي زماني ۾ اهو قانون اسپين، هالنڊ، اٽلي، جرمني، آسٽريا، پرشيا ۽ اسپيني آمريڪا ۾ رائج ڪري چڏيو. خود انگلنڊ به چار سؤ سالن تائين انهيءَ رومي قانون جي اثر هيٺ رهيو پر پارليامينٽ جي وجود ۾ اچڻ ڪانپوءِ انگريزن به پنهنجو قانون جوڙيو، جو پڻ رومي قانون جي اثر کان پالهو ٿي نہ سگهيو ۽ ٽياڪڙن ۽ ججن جي مثالي فيصلن کي بہ قانون ۾ جڳهه نصيب ٿيڻ لڳي. انگلنڊ مان اهو قانون وري انجي ٻيڪي راڄن جهڙوڪ ڪئناڊا، آمريڪا، هندوستان وغيره ۾ رائج ٿيو. پاڪستان جو قانون به انهيءَ جي بنياد تي ڪڙو ڪيل آهي حالانڪ ان ۾ قدري اسلامي قانون پڻ آندل آهي. ان سلسلي ۾ مذهبي قانون کي به نڙو وساري سگهجي جو يورپي قانون تي ديول جي قانون جو وڏو اثر رهيو آهي يا الين ڪٽي چڪجي تہ مذهب ۽ سياست جي ڏيوٽ به ملڪي اصولن کي متاثر ڪيو آهي.

---

* مشرقي سلطنتن ۾ حمورابي جو قانون مشهور آهي.

ٿورو ڏيان سان ڏسبو ته معلوم ٿيندو ته يورپي قانون ۾ رسمي قانون تي وحشي قبيلن جي اصولن ۽ شخصي قانون ۾ رومي اصولن جو صاف ۽ چٽو اثر نظر ايندو.

۲- قانون جا نوان مڪاتيب فڪر

سياسي مفڪرن قانون کي پنهنجي پنهنجي نظريي سان ڏٺو آهي جنهنڪري هن ڏس ۾ مختلف نظرياتي گروهه پيدا ٿي پيا آهن. اهڙي هرهڪ گروهه کي "مڪتب فڪر" يا "مدرسو" چئجي ٿو. قانون بابت جيڪي مڪاتيب فڪر يا مدرسا پيدا ٿيا آهن تن جو هيٺ ذڪر ڪجي ٿو:-

۱- **تجزياتي مدرسو:-** هن مڪتب جا مفڪر قانون کي مطلق العنان ۽ عيني فلسفي جي نقطهء نگاهه سان پيش ڪن ٿا جنهن جي شروعات يونان جي فسطائي مفڪرن کئي. هي نظريو افلاطون، ٿامس اڪئيناس ۽ ڪانٽ کان ٿيندو هوندن، هابس، بينٿم تائين رسيو ۽ آسٽن وٽ وڃي عروج تي پهتو. موجوده زماني ۾ هالنڊ ۽ ولوبي ان جا مکيه علمبردار آهن. سوفسطائين جو چوڻ آهي ته قانون، حاڪم جي خصوصي مفاد سان بدل آهي. جيئن ته رياست ئي رعيت جي اڇي ڪاري جي مالڪ آهي تنهنڪري اهائي رعيت جي مفاد کي سهڻي طريقي سان حاصل ڪري سگهي ٿي. رعيت جي پلائي انهيءَ ۾ آهي ته هوءَ سڀ ڪجهه ۾ رياست جي قانون، جيڪو اصل ۾ حاڪم جو حڪم ٿئي ٿو، کي قبول ڪري ۽ ان موجب هلي. سوفسطائي اها ڳالهه کوليو چڏين ته انصاف آهي زوراور جو مفاد، سو قانون جو بنياد ئي حڪمران طبقي جي خصوصي مفاد تي رکيو ويو تنهنڪري ٻين کي انهيءَ قانون مڃڻ کانسواءِ ٻيو چاروئي ڪونه رهيو. ان ريت قانون سياسي اعليٰ جو سياسي ادنيٰ ڏانهن حڪم هو. انهن ويچارن آسٽن وٽ اڇي عروج حاصل ڪيو، جنهن جو قول آهي ته قانون حاڪم جو حڪم آهي، جنهن جي هڪ قوت ٿئي ٿي جيڪا ان کي جاري ڪرائي ٿي ۽ جيڪو ان کي نٿو مڃي تنهن کي سزا ڏياري ٿي.

هن مدرسي وارا موجود قانون جي چند ڇاڻ ڪري پنهنجا نظريا ۽ اصول قائم ڪن ٿا. هو منطق جي ذريعي قانون جي تفاوت ۽ فرق کي

ڏسي ان جون وصفون جوڑين ٿا . هو جوڙجڪ ڌاهيندڙن کي قانون جو ذريعو يا ماخذ ڪري ٿا چائن ۾ قانون جوڙڻ کي رياست جو صاف ۽ چٽو حڪم ڪري ٿا سمجهن. هنن جي خيال ۾ هر اهو اصول جنهن جي پويان ڪا طاقت نہ آهي تنهن کي قانون چوڻ ئي چوڪ آهي . هنن مفڪرن قانون جي تاريخي ارتقا کي نظرانداز ڪري ڇڏيو آهي . البت ائين سو آهي ته هڪڙي ظرف هنن پاڻ وٽان مبهم ۽ اٽڪل اصولن کي ڪيڊي صاف سٿري دستور کي اڳيان رکي، عوام جي وڏي ۾ وڏي حصي جي مفاد لاءِ سوچي ، عام پلي جي نقطي سان قانون کي سڌاريو آهي. ٻئي پاسي وري هينري مين ۽ سيوگني جهڙن مفڪرن ان جي جامد ۽ رواجي ڀهلوءَ تي ڪڙي نڪته چيني ڪندي چيو آهي ته ان نظريي کي مڃڻ سان قانون جي تاريخي ارتقا روڪجي وڃي ڪيئي ۾ حقيقت ۾ ارتقا جاري آهي .

۲- تاريخي مدرسو :- هن گروهہ جي مفڪرن جو خيال آهي ته قانون حاڪم جو حڪم ناهي بلڪ اهو سمي سارو ارتقا پذير رهيو آهي. ان نظريي جو مکيہ علمبردار جرمن مفڪر "سيوگني" (FrederickVon Savigny) آهي جنهن جو خيال آهي ته ڪو هم گير ۽ قدرتي قانون ٿئي ئي ڪونہ بلڪ اهو زماني جي حالتن ۽ ماڻهن جي مخصوص ذهنيت آهر ٺهندو رهي ٿو ، جنهن جي پيروي ڪرڻ ۾ عوام جي رسم و رواج، عادتن ۽ راين کي دخل آهي . ان جو ٻيو مکيہ علمبردار آهي هينري مين جنهن جو چوڻ آهي ته قانون هر دؤر جي ماڻهن جي رسم و رواج ۽ چال چلگت جو مجموعو آهي . موجوده زماني ۾ ميٽلنڊ ۽ پولاڪ ۽ ان نظريي جا قائل آهن . گيٽل چوي ٿو ته هي مدرسو قانون جي ابتدا ۽ ترقيءَ جو اپياس ڪري ٿو ، ان جي تبديلي ۽ واڌ جا سبب جاچي ٿو ۽ ان کي ماضيءَ جي اثرن ۽ قوتن جو نتيجو ڪري سمجهي ٿو. ان ريت اها قانون جوڙيندڙ جي سوچيل سمجهيل تخليق يا جوڙ ڪانهي پر صدين جي ارتقا جو نتيجو آهي ، اپاڊوراڻ ان ڪري چوي ٿو ته قانون جو اپياس لازمي طرح ان جي مذهبي ، اخلاقي ۽ اقتصادي ماحول توڙي تاريخي لاڙن ۽ واقعن جي روشنيءَ ۾ ڪرڻ گهرجي . مطلب ته ان نظريي وارا قانوني فيلسوفيءَ

جي قدرو قيمت کي گهٽائين ۽ تاريخي حيثيت کي غيرمعمولي اهميت ڏئي قدامت پرستيءَ جو مظاهرو ڪن ٿا. هنن جي خيال ۾ حاڪم رعيت جي مرضيءَ سان پنهنجي ارادي کي ٿهڪائي، حڪمراني هلائين ٿا ورنہ هنن جو حڪم هلي ڪين سگهي ٻوءِ ڪٽي اهو ڪهڙو به هجي. "زينو" (Zane) ته ان رايي جو آهي ته ڪوبہ قانون ايستائين ڪامياب و ڪامران نہ ٿيو آهي جيستائينڪ ان کي ماڻهن خوشيءَ سان قبوليو ڪونهي. انهيءَ هوندي به ان نظريي، قانوني چنڊچاڻ جي لاءِ مواد ميسر ڪري ڏئي ان ڳالهہ تي زور ڏنو آهي ته قانوني سرشتن کي نين حالتن سان منهن ڏيڻ لاءِ نواڻ گهرجي، تنهن ڪري انهن ۾ وقت ۽ حالتن آهر اٿهي ڦيرگهير ايندي رهي ٿي. ولسن ان کي چئو ڪندي لکي ٿو ته قانون جوڙيندڙ جو ڪم آهي ان جي ترتيب جي تشريح ڪرڻ نہ ڪ، ابتدا جي. هو ڪوبہ اهڙو قدم ڪاميابيءَ سان کڻي نٿا سگهن جيڪو قومي زندگي جي حدن کان ڏور هجي. قانون فردن جي نہ بلڪ برادرين جي خاص جوڪن يا جوڪن، خاص موقعن ۽ خاص گهرجن جي تخليق آهي. ڪوبہ قانون جوڙيندڙ، ماڻهن تي قانون ڪونہ ٿو مڙهي جيستائين اهو ان قوم، جنهنجي پاران هو ڪم ڪري ٿو، جي خيالن ۽ حالتن جي ذريعي ڪنهن نہ ڪنهن مفهوم ۾ ڪيس ڏسيو نڪو وڃي.

سر فيلسوفاڻو مدرسو:- ان مدرسي جا مفڪر قانون کي هڪ مجرم يا خيالي اصول ڪري مڃين ٿا، جنهن جي ابتدا عقل ۽ قبوليت کان ٿي. يوناني لوڪ قانون کي برادريءَ جو اهو عام روحاني تت ڪري سمجهندا هٿا جيڪو عام قبوليت جي نتيجي ۾ پيدا ٿيو هو. هو عدل ۽ انصاف کي اخلاقي ۽ قانون کي مثالي حيثيت ڏيندا هٿا. سقراط ۽ قانون کي انهيءَ ڪري قبوليو هو جو اهو هڪ معاهدي يا قانون جي ذريعي وجود ۾ آيو هو. جديد دؤر ۾ روسو انهيءَ نظريي تحت عام ارادي وارو اصول وضع ڪيو. ڪانٽ جي خيالن ۾ قانون فرد جي قانونساز اداري جو اظهار آهي. ساڳئي وقت هنن مفڪرن قدرتي قانون کي ڪونہ وساريو آهي تنهنڪري اهو نظريو به اپرندو آهر تانجو يونان ۽ روم جڏهن هڪ ٻئي کي متاثر ڪيو تڏهن قدرتي قانون کي ۽

عقل تي مبني قرار ڏنو ويو. ان اصول جو زور وري تڏهن وڃي ٽٽو جڏهن سماجي معاهدي وارو نظريو زوال پذير ٿيو. گيٽل چوي ٿو ته عيسوي ارڙهين صدي ۾ مفڪر اهڙي قدرتي قانون ۾ يقين رکندا هٿا جيڪو انساني عقل ۽ شعور جي ذريعي معلوم ڪري سگهجي. اوڻيهين صديء ۾ هنن موجوده قانون کي مابعدالطبعاتي بحث جو موضوع بڻائي، قانون سازيء ۽ دستاويزن جي ذريعي مڪمل قانون پيدا ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. ويهين صديء ۾ هنن سماجي خيالن ۽ مفادن ڏانهن خصوصي ڌيان ڏئي، سماجي انصاف جا نظريا گهڙيا. ان نظريي جو مکيه علمبردار جرمن مفڪر پروفيسر "جوزف ڪوهلر" (Prof: Joseph kohler) آهي. ان نظريي جي اپياس مان ڏسجي ٿو ته قدرتي قانون، عقل ۽ اخلاق جي پر وٽي هر دؤر جو ساٿ ڏيندڙ آهي.

۴- **تقابلي مدرسو :-** ويجهڑائيء ۾ قانونيات جو هڪ ٻيو مدرسو اپرندو نظر اچي ٿو جنهن کي تقابلي (Comparative) مدرسو ڪري چئجي ٿو. هن گروهه جي مفڪرن جو چوڻ آهي ته ماضي ۽ حال جي سڀني قانوني سرشتن جي پيٽ ۽ اپياس ڪري وڌيڪ اعتبار جوڳا ڪليا قائم ڪري سگهجن ٿا. هن مڪتب فڪر وارن ۾ سماجي علمن کي ٻڌ مواد جي حيثيت سان ڪٽي، قانوني دنيا کي ڪيتري ڪارگر معلومات ڏني آهي. هي گروهه تاريخي مدرسي، ڌارون جي ارتقائي نظريي، تقابلي لسانيات ۽ انسانيات جي علمن کان متاثر ٿيو آهي. هن مدرسي جو مکيه علمبردار انگريز مفڪر "ونوگريڊوف" (Sir Paul Vinogradoff) آهي.

۵- **سماجي مدرسو :-** ان گروهه جا مفڪر ڪيترين ئي ڳالهين ۾ هڪ ٻئي سان اختلاف رکندي به چند بنيادي اصولن تي متفق آهن. هو قانون کي سماجي مفاد جو ذريعو ڪري ٿا چاڻن چاڪاڻ جو اهو ان سماجي اتحاد جو عمل آهي جيڪو انساني ضرورتن سان لاڳاپيل ٿئي ٿو. ان گروهه جا تي مکيه مفڪر آهن ڊيوگي، ڪريبي ۽ لاسڪي حالانڪ "گمپلو وڪز" (Gnmpolowicz) "روسڪو پائونڊ" (Roscoe pound) ۽ هومس (Justice Holmes) ٻڌ ان مدرسي سان تعلق رکن ٿا. ان کي "وچ ڪڍڻو"

يا "ڪاروباري" (Pragmatic) مدرسو ٻ ڪري ليکيو وڃي ٿو.

ڊيوگي جي خيال ۾ قانون نالو آهي چال چلگت جي اڻهن قاعدن جو جيڪي ماڻهو سماج ۾ رهندي اختيار ڪري ٿو. انسان قانون جي اطاعت انهيءَ ڪري ڪونہ ٿو ڪري جو ڪيس انجو حڪم مايل آهي ۽ جي ان جي پيروي نہ ڪندو تہ سزا ملندس پر انهيءَ جي ڪري ٿو ڪري جو ان سان سندس مفاد وابستہ آهي ۽ اهو سماجي زندگيءَ جو شرط آهي جنهن کان سواءِ زندگي رهڻ جي لائق ئي نٿي رهي. ڪربي جي خيال ۾ قانون بنيادي طرح حق جي احساس مان ايري ٿو، ان ڪري اهو ابتدا جي لحاظ سان رياست کان متاهون آهي. هو رياست جي حاڪميت کي رد ڪري قانون جي حاڪميت جو اصول پيش ڪندي چوي ٿو تہ قانون رياست کان اعليٰ ۽ آزاد آهي. اهو ان ڪري قبوليو ۽ مڃيو وڃي ٿو جو اهو نيڪ ۽ انصاف پسند آهي ۽ نڪي کي انهيءَ خوف کان تہ نہ مڃيو تہ سزا ملندي. لاسڪي جي خيال ۾ قانون جو اصل بنياد آهي فرد جو ضمير جنهن مطابق هو ڪم ڪري ٿو ۽ نڪي کي رياست يا جماعت ۽ ان ڪري مڃيو وڃي ٿو جو اهو سندس خواهش جي تڪميل ڪري ٿو. هو وڌيڪ چوي ٿو تہ سڀ قانون ڪانسواءِ ٻيو ڪو قانون اطاعت ڪرڻ جوڳو ڪونهي. آئيرواٿم چوي ٿو تہ سڀو قانون اهو آهي جيڪو مڪمل طرح انساني خواهش جي تڪميل ڪري ۽ اهڙي قانون جي اطاعت ممڪن آهي. گيٽل لکي ٿو تہ هن مدرسي وارا مڃين ٿا تہ قانون سماجي قوتن جي پيدا وار آهي تنهنڪري ان کي سماجي ضرورتن جي خدمت ڪرڻ گهرجي. مطلب تہ هن نظريي جي پٽيرائي ڪندڙ قانون کي سماجي ضرورتن جي پورائي جي لحاظ سان ڏسن ٿا ۽ چون تہ چاڪاڻ جو اهو ايري انسان جي سماجي گهرجن جي اندر مان ٿو تنهنڪري آزاد ۽ اعليٰ آهي ۽ ان جي ئي حاڪميت هڻڻ گهرجي.

نتيجو :- مٿين سڀني مدرسن جي نظرين جي اپياس مان اهـا ڳالهہ صاف ٿيو ٿي ڀهي تہ ڪوبہ هڪڙو نظريو مڪمل طور تي معيار ڪري ڪٽي نٿو سگهجي ، ڇو جو هرهڪ گروهہ جيڪي ڪـي ڇيو تنهن ۾

بذات خود سچائي موجود آهي تنهن ڪري هڪ نظريي ڪي اهميت ڏيڻ ٿيو ٻين نظرين جي سچائيءَ کي نظرانداز ڪرڻ يا ماڳهي ان کان محروم رهڻ . اسين ائين ٻ نٿا چئي سگهون ته قانون صرف حاڪم جو حڪم آهي يا حاڪم ماڻهن جي منشا جي خلاف ڪوبه حڪم جاري ڪري نٿو سگهي، يا حاڪم جي حڪم تي ايستائين عمل نه ٿيندو جيستائين اهو ماڻهن جي مرضيءَ ۽ منشا مطابق نه هوندو . جيڪڏهن اسين انهن مان ڪوبه هڪڙو ڪليو ڪٽنداسين ته پوءِ انساني زندگيءَ جي باقي حقيقت کان انڪار ڪرڻو پوندو ، اهڙي صورت ۾ قانون رواجي ۽ روايتي ٿي پوندو ۽ ارتقا پذير ٿي ڪين سگهندو . جيڪڏهن قانون کي واقعي ڪنهن مقصد جي تڪميل ۽ تعميل ڪرڻي آهي ته پوءِ ان کي انسانذات جي اقتصادي، سماجي ، مذهبي ۽ اخلاقي ضرورتن آهر وڌندڙ ويجهندڙ ۽ ترقي پذير صورت اختيار ڪرڻي پوندي چاڪاڻ جو هاڻي سينيءبدرسن جامفڪرقانون کي انساني پلائيءَ جو ذريعو ڪري سمجهن ٿا. هو رگبو اهو ويچار هيٺ ڪونه ٿا آڻين ته قانون آهن ڪهڙي بلا ، پر اهو ڏسن ٿا ته قانون گذريل دؤر ۾ ڪهڙا اثرات ڇڏيا آهن، اڇڪلهه اهي ڪهڙيءَ صورت ۾ پيا هلن ۽ انهن کي اڃا ڪيئن سڌاري سگهجي ٿو . ازانسواءِ قانون تي تڏهن عمل ڪرائي سگهبو جڏهن ان جي پويان اهڙي ڪا جسماني ۽ اخلاقي قوت هوندي جيڪا حق ۽ ناحق يا نيڪ ۽ بد جي اصولن هيٺ ڪا گاڙهه ماڻهن کي زوريءَ ٻ مجرائي سگهندي، ورنه ذاتي مفاد چڪي ۽ منهي کي ته ڏسندوئي ڪين ۽ ويندو سياري جي سوڙ پاڻ ڏانهن سيريندو .

قانون جا ماخذ

(Sources of Law)

جديد دؤر ۾ قانون پن نمونن ۾ ناهيو وڃي ٿو (١) ڪو آسر يا زوراور بادشاهه پنهنجي زور ۽ مرضيءَ موجب قانون ناهي يا نهرائي جاري ڪري ٿو يا (٢) چار چگا ويهي ڪنهن قانون ساز اسيمبليءَ جي معرفت ڪو قانوني دستاويز تيار ڪري عوام جي آڏو پيش ڪن ٿا، پر قديم زماني ۾ جڏهن اهڙو ڪو بندوبست ڪونه هو تڏهن قانون جا ذريعا ڪي

ٻيا هٿا جن ۾ رسم و رواج، مذهب وغيره جو حصو وساري نٿو سگهجي. هيل تائين قانون جا ڪل وسيلا يا ذريعا جي بيان ڪيا ويا آهن سي هيٺ ڏجن ٿا :-

١- رسم و رواج (Custom or Usage):- هي قانون جو اهم ترين ۽ جهوني ۾ جهونو ذريعو آهي. ان جو سبب اهو آهي جو جڏهن انسان جو وجود قائم ٿيو تڏهن کان وٺي هو پنهنجا ڪم ڪاربون ڪنهن نه ڪنهن طريقي سان ڪندو ۽ پاڻ جهڙن سان وهنوار رکندو آيو آهي. اهي طريقا جن تي هو چالي واٽي يا اڻاڻائيءَ ۾ بار بار عمل ڪندو آيو آهي تن کي هن عام اصول ڪري سڃيو. ڏيتي ليتي، ڪاروهنوار ۽ ملت چلت جي اهڙن عام اصولن کي رسم و رواج نالو ڏنو ويو. پوءِ اهي رسمون ۽ روايتون شعوري طور تي پيدا ٿيون يا اتفاق جو نتيجو هيون تہ ۽ اهي وري وري ورجائڻ سان ويون ساڻهن، نسلن ۽ قبيلن ۾ گهرڪنديون جن جي پچر ڪٿي ڪرڻ هنن لاءِ ڏکي ٿي پئي تڏهن تہ شاهہ صاحب فرمايو آهي :

عادت مٿي نہ عادتي علت سور نہ جاءِ،
ان پوي ڪڪ ۾ تہ ڪندا چڻ چڻ ڪاءِ.

تانجو جڏهن سماج ۽ سياسي سماج جنم ورتو تڏهن انهن رسمن ۽ روايتن جن کي ملڪ ۽ ملت لاءِ عام طور تي مفيد سمجهيو ويو تن کي رياست جي پاران قانوني شڪل ڏني وئي. ان ريت قانوني دستاويز تيار ٿي ويو. اڄ رياست کي اهڙو ڪو بہ قانون ڏکيو لڳندو آهي جيڪو رعيت جي منشا ۽ مرضيءَ جي خلاف هجي ڇاڪاڻ جو اهڙي حالت ۾ عوام ان قانون جي خلاف اٿي کڙو ٿيندو ۽ ملڪ ۾ امن و امان بدران انتشار پکڙجي ويندو. "مئڪ آئور" (Mac Iver) تہ ماڳهي چوي ٿو، "قانون جي عظيم ڪتاب ۾ رياست محض نوان جملا ٿي لکي ۽ هيتان هٽان پراڻن جملن کي ڏاهيو ڇڏي. ڪتاب جو وڏو حصو ڪڏهن بہ رياست جي پاران ڪو نہ لکيو ويو آهي. انگلنڈ جو اٽلڪيل قانون تہ سڀني آهي ٿي رسمن ۽ روايتن تي تنهنڪري ان کي "رواجي يا رسمي قانون" Customary or Common Law

ڪري چڏجي ٿو. مسلم ، هندو ، يهودي ۽ پين قومن جي رسم و رواج قانون کي گهٽو ڪجهہ ڏنو آهي.

٢- مذهب:- قديم زماني کان وٺي مذهب جو ماڻهن تي وڏو اثر رهيو آهي. هو مذهبي اصولن جي پابندي انهيءَ خوف ۽ وهم کان ڪندا هئا تہ متان متن ديوتائن جو عذاب نہ نازل ٿئي. اهي وهم، سنسا ۽ خوف پراڻن مذهبن جا ماڳهي اصول ٻڌجي پيا يا ائين چڏجي تہ مذهب جي ترقيءَ انهن خوف تي مبني وهمي رواجن ۽ رسمن کي ڪٽي ٻاڻ ۾ سمايو ۽ اصول ٻڌايو ، جنهن ڪري سمورو ڪاروبار مذهبي تعليم مطابق هلڻ لڳو ، ويندي يورپ ۾ پوپ ۽ بادشاهہ جي وچ ۾ جيڪا اقتدار جي جنگ هلي تنهن ۾ مذهب زبردست حصو ورتو. مشرق ۾ تہ ماڳهي بادشاهہ کي ظل‌الله ڪري پيش ڪيو ويو تاڪ هن کي مذهبي تقدس حاصل رهي. اهو ئي سبب آهي جو ٽامس اڪئيناس تہ وحي الاهي (جيڪا توريت ۽ بائيبل ۾ ظاهر ٿي) کي قانون جو بنياد قرار ڏنو. گلڪرائيسٽ جي خيال ۾ هلندڙ رسمن ۽ رواجن کي مذهبي ڪتابن جي شڪل ڏني وئي. هو مغرب و مشرق جي حالات کان متاثر ٿي چوي ٿو تہ قانون اولهہ ۾ سياسي‌صورت اختيار ڪئي ۽ اوپر ۾ مذهبي. ليڪن هو بهو اها صورت ڪانهي جو الهامي ڪتاب - قرآن، توريت ، زبور ۽ انجيل - ۾ ان وقت جي گيترين مروج رسمن کي باطل ۽ بيڪار قرار ڏنو ويو آهي بهر حال قانون سازيءَ کڏهن ۽ مذهبي اصولن کي صفا بيڪار سمجهي نظرانداز ڪري نہ چڏيو آهي ٻاڪ ان کي اهم ذريعو سمجهي ان مان گهٽو ڪجهہ افادو ڪيو آهي. البت سمي پٽي اولهہ مان مذهب جو اثر گهٽجو وڃي پر اوپر اڄ ۽ مذهب کي وڏي اهميت ڏئي ٿو. ان ڪري مسلمان گهٽو ڪري قرآن مجيد مان ، هندو منوسمرتيءَ مان ، يهودي توريت مان ۽ عيسائي انجيل مان قانون سازيءَ وقت اصول ڪڍڻ ٿا چاهڻ جو انهن قومن کي مذهب سان جذباتي لڳاءُ آهي. پاڪستان تہ ورتو ئي اسلام جي نالي ۾ ويو آهي.

٣- عدالتي فيصلا:- (Judicial Decisions) چوندا آهن تہ رکئي ۾ ڏکر ۽ ڏڪيو پون، سو قديم زماني ۾ جڏهن کي اختلاف پيدا ٿي ويندا

هڪ تہ اهي ويهي وڏڙن کان فيصلو ڪرائيا هئا پر جڏهن جدا جدا برادريون وڇ واپار ڏيتي ليتي ۾ مٿي مائتيءَ جي لحاظ سان هڪ ٻئي کي ويجهو آيون ۽ سياويڪ سنجهن کي اختلافي معاملا پيدا ٿيڻ لڳا تہ اهي برادرين جي ٻاڦر ڏاهن وٽ فيصلو ٿيڻ لڳا. اهڙي طرح ثالث يا ٽياڪڙ ڏر پيدا ٿي جنهن جا فيصلا مثالي ٿي ڪم اچڻ لڳا سمي ٻئي جڏهن رياست وجود ۾ آئي ۽ قانون جڙي راس ٿيو تہ قانوني نقطن جي تشريح ۽ سمجهاڻيءَ جي ٻڙ ضرورت پئي، جيڪا وقت جا قاضي يا جج ڪيسن جي نوعيت کي نظر ۾ رکي ڪرڻ لڳا جن کي "قانوني امر" (Legal Precept) ڪري چئجي ٿو. اهي قانوني امر ساڳئي نوعيت جي معاملن ۾ رهنما اصول ٿي ڪم اچڻ لڳا، اهوئي سبب آهي جو گيٽل چئي ڏنو تہ رياست قانون جي خالق جي حيثيت ۾ نہ بلڪ انجي تشريح ڪندڙ ۽ جاري ڪندڙ جي حيثيت ۾ اچي. انصاف کاتي جي جديد تشڪيل موجب هاءِ ڪورٽ، چيف ڪورٽ، سپريم ڪورٽ ۽ پريوي ڪائونسل جا جج جيڪي قانوني نقطن جون وضاحتون ڪرڻ لڳا سي هيٺين ڪورٽن جي لاءِ رهنما اصولن جو ڪم ڏيڻ لڳيون آهن، جن کي مثال يا نظير (Ruling) چيو وڃي ٿو. عدالت جي ميدان ۾ اهي قانوني مثال يا نظير خاص اهميت رکن ۽ ڪيسن جي فيصلن کي متاثر ڪن ٿا. ان ريت عدالتي فيصلا قانون سازيءَ جو هڪ ذريعو بڻجي پيا آهن ۽ اهي ججن جا جوڙيل قانون (Jndge made Laws) ٻڌ قانون جي حيثيت حاصل ڪرڻ لڳا آهن حالانڪ ججن کي قانون‌سازن وانگر سڏو سنئون قانون جوڙڻ جو ڪو اختيار ڪونهي.

(۴) علمي تشريحون (Scientific commentaries) :- قانون جا ڄاڻو ۽ ماهر مصنف، ملڪ جي رسم و رواج ۽ هلندڙ قانون تي پنهنجين علمي تصنيفن ۾ بحث مباحثو ڪندي نوان نقطا پيدا ڪري پنهنجو پختو راءِ ڏيندا آهن، جن کي ڪورٽن ۾ وڪيل ڪيسن جي پٽيرائي ڪندي دليل طور پيش ڪندا آهن. اهڙن پختن راءِ‌ن کي جڏهن ڪورٽون اهميت ڏين ۽ سڃڻ لڳنديون آهن تڏهن اهي ٻڌ قانون جي حيثيت حاصل ڪري ويندا آهن. رومي قانون ۾ "جسٽينين" (Justinian) ۽ "گائيس" (Gaius)، اسلامي قانون

ھ "فتاوائي عالمگيري"، "هدايه"ءَ "درمختار" انگريزي قانون ۾ بلڪ ستون، استوري (Story) ءَ ڪوڪ (Coke) هندو قانون ۾ منو سمرتي، متڪشر ۽ دياپاڪ کي هن سلسلي ۾ وڏي اهميت حاصل آهي. گلڪرائيسٽ انهن جي اهميت تي زور ڏيندي چوي ٿو، "سمجهاڻيون ڏيندڙ قانوني اصولن، رواجن، فيصلن ۽ قانونن کي ڪو ڪري، پيٽي، منطقي ترتيب ڏئي ممڪن معاملن جي واسطي رهنما اصول ميسر ٿو ڪري". قانون جي چاڻ ۾ اهڙا ماهر پيدا ٿيا آهن جن جي راين کي ڪورٽون ڪو نه موڙائين. اسلامي فقه ۾ امام ابوحنيفه امام مالڪ، امام حنبل، ابويوسف وغيره اهڙائي مدبر آهن .

۵- انصافي انصاف (Equity) :- اڳئين زماني ۾ جڏهن مروج قانون انصاف جي تقاضا پوري ڪري نه سگهندو هو ته ماڻهو بادشاهه ڏاهي يا ٽياڪڙ کي عرض ڪندا هئا ته هو پنهنجي ڏاهپ ۽ چاڻ جي بنياد تي معاملي جي تهه تائين پهچي انصاف ڪري . اهڙن فيصلن کي "انصافي انصاف" (Equity) چئجي ٿو. هنن فيصلن جي ذريعي حالتن آهر يا ته قانون ۾ ڦيرگهير ڪئي ويندي آهي يا ته ماڳهي نئون قانون جوڙيو ويندو آهي پر ان ۾ معقوليت ۽ مساوات کي مدنظر ضرور رکيو آهي . ان ريت ڏاهن ۽ چاڻن جي مناسب ۽ معقول فيصلن مروج قانون ۾ سڌارو ۽ واڌارو پئي آندو آهي ۽ اهو قانون جو جزو بڻيو رهيو آهي . سمي پئي انگلنڊ ۾ اهڙيون ڪورٽون وجود ۾ آيون جيڪي عمل ئي انصافي انصاف واري اصول تي ڪرڻ لڳيون آهن، جتي سيني ماڻهن سان هڪ جهڙو سلوڪ ڪيو وڃي ٿو. انڪري‌ئي چيو ويو آهي ته جتي مروج قانون رهنمائي نٿا ڪن اتي انصافي انصاف دخل ڏئي ٿو. اڄڪلهه جي اعلىٰ ڪورٽن جا نظير به انهيءَ دستور جي ترقي‌يافته شڪل آهن . گلڪرائيسٽ چوي ٿو، "انصافي انصاف نئين قانون جوڙڻ ۽ پراڻي ڪي بدلائڻ جو غير رسمي طريقو آهي." هينري مين چوي ٿو، "انصافي انصاف قانونن جو اهو مجموعو آهي، جيڪو شهري قانون جي پران هلندو اچي ۽ امتيازي اصولن تي مبني آهي ۽ دعويٰ ڪري ٿو ته هو انهن اصولن ۾ سمايل ذاتي اعلىٰ پاڪيزگي جي بنا تي شهري قانون کان قضا سان گوءَ ڪئي ويو آهي."

۶- قانون سازي (Legislation) :- موجوده دؤر ۾ قانون سازي جو بهترين ذريعو قانون ساز اسيمبليون آهن جن ۾ چونڊجي آيل نمائندا عوام جي ارادي، رسم و رواج، عدالتي فيصلن، مذهب ۽ ٻين قانوني ذريعن جي مدنظر قانون جوڙڻ ۾ پاڻ ۾ پائيوار ٿين ٿا. ان هوندي ۽ وقت جي قلت جي ڪري ڪنهن فوري قانون جي ضرورت ٿي پوي تہ اهڙي هنگامي صورت حال ۾ رياست جو سربراهہ، 'عارضي قانون، (Ordinance) عوام جي اڳيان پيش ڪندو آهي جيڪو وري مستقل حيثيت حاصل ڪرڻ لاءِ قانون ساز اسيمبليءَ جي منظوريءَ جو محتاج ٿئي ٿو. مطلب تہ قانون جوڙڻ جي جديد ذريعي کي پڻ اڳين ذريعن سان استفادو ڪرڻو پوي ٿو. ولسن قانون سازيءَ جي سموري سرشتي کي سهڻي نموني سان پنهنجي بيان ۾ سموئي چڏيو آهي. هو چوي ٿو، "رسم و رواج، قانون جو جهوني ۾ جهونو پر مذهب جو همعصر سرچشمو آهي. قومي ترقيءَ جي منزلن ۾ پٽي هڪجهڙا زرخيز ذريعا آهن. عدالتي فيصلو بذات خود اهو ذريعو آهي جيڪو انصافي انصاف سان قديم وقت کان وٺي هٿ ۾ هٿ ڏئي هلندو اچي. رڳو قانون سازي ، قانون جي باخبر ۽ محتاط تنظيم ۽ علمي تشريح ، سندس اصولن جي منطقي ترقي، قانون جوڙڻ ۾ پنهجو اثر ڇمائڻ خاطر رياست ۾ انجي واڌ جـي ترقي‌يافتہ منزل جي وات ڏسن ٿيون."

قانون جا قسم
(Kinds of Law)

قانون جي درجہ‌بندي مختلف نمونن ۾ ڪئي وئي آهي. منڪ آئور ان کي سياسي قانون سڏي ان جون ٻہ شاخون — قومي ۽ بين‌الاقوامي — ڪيون آهن. قوميءَ کي وري دستوري ۽ رواجيءَ ۾ ورهايو اٿس. رواجي کي وري عام ۽ شخصي ۾ ورڇيو اٿس. عام کي اڳ ۾ انتظامي ۽ عموميءَ ۾ تقسيم ڪيو اٿس. هالنڈ سموري قانون جا ٻہ پاڳا عام ۽ شخصي — ڪري عام کي وري ڇهن حصن ۾ ورهايو آهي. هن ورڇ کي جاگرافيائي درجہ بندي ڪري ليکجي ٿو.

۱- بين الاقوامي قانون (International Law) :- هي قانون

سڌريل رياستن جي هڪ ٻئي سان لاڳاپن بابت قاعدن جو مجموعو آهي. ان جو مقصد آهي ته مختلف رياستن ۾ جيڪي اختلافي مسئلا ۽ معاملا پيدا ٿين تن کي کيئن طي ڪجي ته جيئن سموري دنيا جون قومون هڪ ٻئي سان ڏهي هلن ۽ امن و امان رهي. (ان قانون تي مفصل روشني بارهين باب ۾ وڌي وئي آهي.)

۲- قومي قانون (National Law) :- هن ۾ شخصي (Private) ۽ عام (Public) ٻئي قانون اچي وڃن ٿا. ان کي ملڪي قانون (Municipal Law) به ڪري چئبو آهي. هي قانون هرڪنهن رياست جو پنهنجو قانون ٿئي ٿو جنهن جو لاڳاپو ان رياست جي فردن، انجمن ۽ حڪومت جي ڪم ڪرڻ جي طريقن سان هوندو آهي. اهو قانون رياست جو حاڪم يا مقتدر اعليٰ جاري ڪندو آهي.

۳- دستوري قانون (Constitutional Law) :- هن جو لاڳاپو حڪومت جي انتظام، ڪاروبار ۽ اختيارن سان آهي. هي اهو به ٻڌائي ٿو ته رياست ۽ فرد جا ڪهڙا لاڳاپا آهن يعني فرد جا حق ۽ فرض ۽ ان ۾ ڇاٽايل هوندا آهن. هي قانون لکيل به ٿيندو آهي ته اڻلکيل به. اهو قانون، قانون ساز اسيمبلي جوڙيندي آهي يا ڪو حاڪم پنهنجي ياران ٽاهي ڏيندو آهي. قانون جا ڪيترائي ماخذ يا ذريعا آهن تنهنڪري سمورو قانون لکت ۾ اچي نٿو سگهي ۽ ان جو ڪو حصو مڙيوئي اڻ لکيل رهجيو وڃي، البت وڏو حصو لکجي ويندو آهي. "ولوبي" (W. W. Willoughby) چوي ٿو ته دستوري قانون اهي آهن جن جو سڌوسنئون واسطو حڪومت جي نموني، اختيارن جي ورڇ، حڪومت جي اڪيچار شعبن ۽ ڪامورن تي پابندين سان هوندو آهي. آئيرواٿم چوي ٿو ته اهو سماج جي باهمي اتفاق سان پيدا ٿئي ۽ چٽيءَ طرح بيان ڪري ٿو ته پنهنجي حڪومت لاءِ خاص مرتبي يا رعايت کي پاسيرو رکندي، رياست کي چا ڪرڻ گهرجي ۽ ان جي تنظيم ڪهڙي طرح هٿ ڪجي. هي قانون يا ته دستور ساز اسيمبلي جوڙيندي آهي يا ته دستوري اجتماع يا ته ملڪ جو سربراهه يا ته حاڪم قوم جي اسيمبلي. پاڪستان جو ۱۹۵۶ع وارو قانون دستور ساز اسيمبليءَ ۽ ۱۹۶۲ع وارو رياست جي سربراه

محمد ايوب خان، آمريڪا جو قانون ١٧٨٧ع ۾ فلاڊيلفيا ۾ سڏايل دستوري اجتماع ۽ هندوستان جو ١٩٣٥ع وارو قانون برطانيا جي جوڙجڪي اسيمبليءَ ناهيو هو.

۴ــ رواجي قانون (Ordinary Law):- هن کي "تحريري قانون" (Statute Law) ۾ ڪري ڪوٺبو آهي. ان ۾ شهرين جا رياست توڙي هڪ ٻئي سان ناتا چٽا ڪيل هوندا آهن. هي قانون رياست جوڙيندي ۽ جاري ڪندي آهي ۽ ڪورٽن ۾ انهيءَ قانون هيٺ فيصلا ٿيندا آهن. عام توڙي شخصي ٻئي قانون، ان قانون ۾ اچي وڃن ٿا. جيئن ڀ ته هي قانون رياست جوڙيندي ۽ ٻاڻ آهي ۽ ان تي ٻاڻ عمل ۽ ڪندي آهي تنهنڪري سڀ کان آئور رياست کي قانون جو ٻار ۽ سائٽ ٻئي ڪري سڏيو آهي. دستوري ۽ رواجي قانون ۾ هي فرق آهي ته پهرئين جي ذريعي رياست جو انتظام هلائجي ٿو ته ٻئي جي ذريعي رياست ماڻهن تي راج ڪري ٿي.

۵ــ عام قانون (public Law):- هي رواجي قانون جو اهو حصو آهي جنهن ۾ شخصي قانون ڪونہ ٿا اچن. ان ۾ شهرين ۽ رياست جي عام لاڳاپن جي چٽائي ڪيل هوندي آهي. هي قانون بن ڀاڳن- فوجداري ۽ ديواني- ۾ ورهايل ٿئي ٿو. فوجداريءَ ۾ جهيڙي جهٽي، چوري، ڦڪي، خون، ڏاڙي وغيره بابت ۽ ديوانيءَ ۾ مال ملڪيت ۽ زمين جي حق‌رسيءَ بابت قانون ڏنل هوندا آهن. هن قانون ۾ عمومي ۽ انتظامي ٻئي قانون اچي وڃن ٿا. هالند وري هن قانون کي ڇهن ڀاڳن- دستوري، انتظامي، فوجداري، فوجداري ضابطو، رياست جو شخصي حيثيت ۾ شخصي قانون ۽ ان قانون جو ضابطو- ۾ ورهايو آهي.

۶ــ شخصي قانون (Private Law):- هي رواجي قانون جو اهو حصو آهي جنهن ۾ عام قانون شامل نہ هوندا آهن. هي قانون ماڻهن جي ڪنهن طبقي يا گروهہ جي واسطي ناهيو ويندو آهي جنڪوڪ مسلم قانون، هندو قانون، عيسائي قانون وغيره. هي قانون انهيءَ خاص گروهہ جي فردن جي لاڳاپن، حقن ۽ فرضن تي مشتمل ٿيندو آهي. هالند چوي ٿو، "شخصي قانون ۾ فرد شخصي طورتي ڏربون ٿيندا آهن، جن جي مڙان ۽ وچ ۾ رياست بي‌ربا

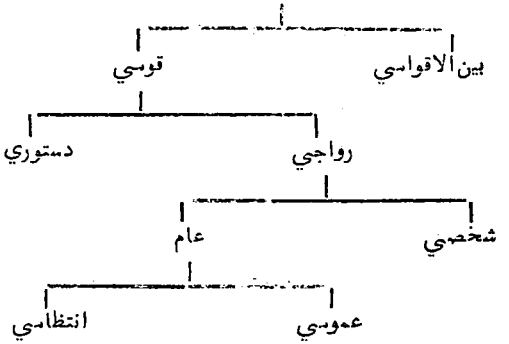
ٽياڪڙ جي حيثيت ۾ بيهندي آهي. عام قانون ۾ پڻ رياست ٽياڪڙ جي حيثيت ۾ حاضر هوندي آهي حالانڪ هوءَ ساڳئي وقت تي هڪ واسطيدار ڏر پڻ ٿيندي آهي."

۷ــ انتظامي قانون (Administrative Law):- هي عام قانونجواهو حصو آهي جنهن ۾ سرڪاري ڪامورن ۽ عام شهرين جي باهمي لاڳاپن کي نروار ڪيو ويندو آهي. هن قانون هيٺ ڪامورن تي جيڪي ڪيس ٿيندا آهن سي عام ڪورٽن ۾ ڪونہ هلندا آهن بلڪ انتظامي ڪورٽن ۾ فيصلو ٿيندا آهن. فرانس ۽ ٻين يورپي رياستن ۾ اهڙيون ڪورٽون هلنڊ آهن. فرانس ۾ ان قانون جي اعليٰ عدالت کي "رياستي ڪائونسل" (Council of State) چئجي ٿو.

دائسي جيڪو قانون جي حڪمرانيءَ جو وڏو مبلغ هو تنهن پهريائين ته ساڳهي ائين چيو هو ته انگريزي قانون ۾ انتظامي قانون جهڙي ڪا شي آهي ئي ڪانہ، پر پڇاڙيءَ وارن ڏينهن ۾ هن کي به انگلنڊ ۾ قانون ترقي ڪندو نظر آيو، تنهنڪري هن هڪ مضمون "انگلنڊ ۾ انتظامي قانون جي ترقي" جي عنوان سان لکي اهو قبول ڪيو ته انگريزي قانون ۾ به انتظامي قانون وڃي ترقي ڪندو.

۸ــ عمومي قانون (General Law):- هي عام قانون جو اهو حصو آهي جنهن ۾ انتظامي قانون شامل نہ هوندو آهي. ان ۾ رياست ۽ عام فردن جي لاڳاپن تي روشني وڌل هوندي آهي. قانون ساز اختياري جي جوڙيل عمومي قانون ۽ عمومي قانون هيٺ جاري ٿيل حڪم يا فيصلي ۾ فرق سمجهڻ گهرجي. عمومي قانون، کي عمومي ۽ مستقل طور طريقو قائم ڪري ٿو حالانڪ عمومي قانون جي ڪنهن خاص وقت تي خاص استعمال کي، هڪ حڪم يا فيصلو، چئجي ٿو. مثال طور عمومي قانون ٻڌائيندو ته رياست ۾ فلاڻي آسامي جي مقرري لاءِ ڪهڙيون لياقتون گهرجن ته حڪم يا فيصلو ڪنهن خاص ماڻهوءَ کي ان آساميءَ تي مقرر ڪندو.

مٿڪ آڏور جو قانوني شجرو



قانونن جي قسمن جي ورڇ هڪ پئي ٿموني سان پڻ ڪئي وئي آهي، جنهن ۾ ان کي دستوري، تحريري، عارضي، رسمي، عدالتي ۽ بين الاقوامي قانون ۾ ورهايو ويو آهي. هتن سان دستوري، تحريري ۽ بين الاقوامي قانونن بابت اڳئي لکي آيا آهون ۽ ٻين جي هيٺ چٽائي ڪجي ٿي.

۹- عارضي قاعدو يا حڪمنامو (Ordinance):- هي اهو قانون آهي جيڪو ڪاروباري شعبو، انتظامي سهوليت پيدا ڪرڻ لاءِ عارضي طور تي يا هنگامي حالتن ۾ بڻائيندو آهي، جنهن کي رياست جو سربراهه پنهنجي مخصوص اختياري جي بنا تي جاري ڪندو آهي. جيڪڏهن اهڙي قانون جي مستقل ضرورت هوندي آهي تہ پوءِ ان کي جوڙڻڪي اسيمبليءَ کان باقاعدي منظور ڪرايو ويندو آهي ورنہ اهو اسيمبلي اجلاس، جيڪو ان عارضي قانون جاري ڪرڻ کانپوءِ پهريون اجلاس هوندو آهي، بعد خودبخود مدي خارج ٿي ويندو آهي. ان هوندي ۾ عارضي قانون پنهنجي مختصر مدي يعني اسيمبلي اجلاس تائين باقاعدي قانون جي حيثيت رکي ٿو.

۱۰- رسمي قانون (Common Law):- هي ملڪ جي رسم و رواج تي مبني اهو قانون آهي جنهن جي باقاعدي تشريح ٿي چڪي هجي ۽ جنهن کي رواجي قانون وانگر ڪورٽن ۾ ڪتب آندو وڃي، حالانڪ اهو قانون قانون ساز اسيمبليءَ جو منظور ڪيل ڪونہ هوندو آهي.

۱۱ــ عدالتي قانون (Case Law):- ججن کي هونئن ته قانون جوڙڻ جون اختياريون کونهن پر ڪيترن هلندي اهڙا قانوني نڪتا آڏو ايندا اٿن جو اهي ڪين ئي سمجهائڻا پوندا آهن. ججن جون اهي سمجهاڻيون ۽ تشريحون ماتحت ڪورٽن جي واسطي حجت يا دليل ٿي پونديون آهن ۽ آهستي آهستي اهي پڻ قانون جو حصو بڻجي ويندیون آهن.

اڇلهه ڪورٽن ۾ جيڪو مثال يا نظير (Ruling) جو رواج آهي سو پڻ انهيءَ طريقي جي ترقي‌يافته شڪل آهي. هن قسم جي قانون کي ججي جو ٺاهيل قانون (Judge made Law) ۾ ڪري چئجي ٿو ۽ اسلامي فقهه ۾ ان کي اجتهادي قانون چئبو آهي.

۲- اسلامي قانون
(Islamic Law)

اسلامي قانون انسان جي سموري زندگيءَ تي محيط آهي. اهو نه رڳو هن فاني زندگيءَ سان بلڪ موت ڪانپوءِ واري زندگيءَ سان پڻ لاڳاپو رکي ٿو. ان ۾ نه رڳو انسان جو انسانن سان تعلق جو خيال رکيو ويو آهي پر بندي ۽ خدا جي لاڳاپن يعني حقوق‌العباد ۽ حقوق‌الله بنهي جو ذڪر ڪيو ويو آهي. بنيادي طور اهو سمورو قانون قرآن مجيد مان اخذ ڪجي ٿو. تاهم نه رڳو قرآن‌مجيد بلڪ ٻيا ٻه ذريعا آهن جيڪي اسلامي قانون جو ماخذ رهيا آهن.

اسلامي قانون جا ماخذ

قرآن‌مجيد، حديث و سنت، خلفائےراشدين جو عمل، اجماع، اجتهاد ۽ قياس اسلامي قانون جا اهي سرچشما آهن جتان اسلامي حڪومتون سيراب ٿينديون.

۱ــ قرآن مجيد :- هي اسلامي قانون جو اهو اولين ذريعو آهي جنهن تي خود پاڻ سڳورن هلي ڏيکاريو ۽ ان مطابق اسلامي سماج قائم ڪيو. مسلمانن جو عقيدو آهي ته ان ۾ زندگيءَ جي هر ڏس جا اصول سمايل آهن جن تي هلڻ سان انسان جي دنيا ۽ آخرت ٻئي سڌرن ٿيون ۽ ان مان هر دؤر ۾ بنيادي روشني حاصل ڪري سگهجي ٿي.

٢ـ حديث ۽ سنت :- حديث پاڻ سڳورن جي اقوال ۽ احڪام کي ۽ سنت سندن عمل کي چئجي ٿو . پاڻ سڳورا وقت بوقت قرآني آيتن جي تشريح ڪندا رهيا ۽ انهن جي روشني ۾ مختلف معاملن ۽ مسئلن ۾ احڪام جاري ڪندا ۽ انهن مطابق عمل ۾ ڪندا رهيا، تنهنڪري جن مسئلن بابت قرآن مجيد مان ڪا رهنمائي حاصل نٿي ٿئي اتي مفتي ۽ فقيهه حديث ۽ سنت مان فيض حاصل ڪري قانون جوڙين ٿا .

٣ـ خلفاء راشدين جو عمل :- هي طريقو حضرت عمر جن اختيار ڪيو جو پهرئين قرآن شريف ڏانهن رجوع ڪندو هو، جي اتان کا روشني نه ملندي هيس ته پوءِ حديث ۽ سنت ڏانهن ورندو هو پر جي اتان به مقصد جو گوهر هٿ نه آيس ته پوءِ حضرت ابوبڪر جي عمل تي نظر ڊوڙائيندو هو پر جي اتان به آڻت جوڳو اصول نظر نه چڙهندو هوس ته، پوءِ پنهنجي عقل ۽ فهم موجب عمل ڪندو هو . اهوئي طريقو زندگيءَ جي ڏس ۾ پوءِ ٻين خليفن توڙي مسلمان مفتين، قاضين ۽ مجتهدن جو رهندو آيو آهي تنهنڪري قانون جوڙڻ جي سلسلي ۾ اسلامي دنيا جو اهو به هڪڙو ذريعو آهي .

٤ـ اجماع :- اهو اجتهاد جنهن تي گهڻا فقيهه ۽ مفتي متفق ٿين تنهن کي اجماع چئجي ٿو. جن مسئلن بابت قرآن ۽ حديث مان رهنمائي حاصل نه ٿئي انهن بابت وڏا وڏا فقيهه ۽ مفتي جڏهن هڪڙي فيصلي تي اچي ٻهن ته اهڙي فيصلي کي اصولي طور تي قبول ڪرڻو پوي ٿو. ابن تيميه چوي ٿو ته جڏهن اجماع ٿي وڃي ته پوءِ امت مان ڪنهن کي به ان فيصلي مان ٻاهر نڪرڻ جو حق ڪونهي . اهڙا فيصلا اسلامي قانون جوڙڻ جو عقلي ۽ ماهراڻو ذريعو آهن.

٥ـ اجتهاد :- اجتهاد انهيءَ عقلي فيصلي کي چئجي ٿو جيڪو اسلامي قانون ۽ ان جي روح کي سمجهي ڪيو وڃي ٿو جنهن کي پڻ اسلامي قانون ۾ اصولي طرح دخل آهي . علامه اقبال چوي ٿو، "ڪنهن قانوني مسئلي تي اسلامي اصول جي روشنيءَ ۾ آزاد راءِ قائم ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ کي اجتهاد چئجي ٿو". اجتهاد ۽ اجماع ۾ هي فرق آهي جو اجتهاد ڪنهن هڪڙي شخص جو راءِ هوندو آهي ۽ اجماع انهيءَ راءِ کي تي ڪيئن

جي تصديق. تاريخ ۾ آيل آهي ته جڏهن پاڻ سڳورن معاذ بن جبل کي يمن جو گورنر مقرر ڪرڻ فرمايو ته ان کان پڇيائون ته فيصلا ڪهڙي نموني ۾ ڪندؤ؟ معاذ جواب ڏنو ته قرآن مجيد مطابق. فرمايائون ته جيڪڏهن قرآن مان هدايت نه ملي ته پوء؟ جواب مليو ته حديث ۽ سنت موجب. فرمايائون ته حديث ۽ سنت مان به هدايت نه ملي ته پوء؟ جواب مليو ته پنهنجي عقل مطابق جنهن تي پاڻ سڳورا ڏاڍا خوش ٿيا. اهوئي طريقو اڄ تائين مجتهدن جو هليو اچي ۽ اسلامي قانون جو ذريعو ليکيو وڃي ٿو.

۶- قياس:- اجتهاد وانگر هي به عقلي فيصلو آهي پر ٻنهي ۾ فرق هي آهي ته اجتهاد ان وقت ڪجي ٿو جڏهن قرآن ۽ حديث مان ڪا هدايت نه ملي پر قياس اتي ڪم اچي ٿو جتي هدايت اشاري طور موجود هجي. مثال طور اسلامي فقهه جي لحاظ سان شراب حرام آهي. هاڻي فقيهه هي فيصلو ڪندو ته شراب ڇو حرام آهي؟ شراب جو نشو ماڻهوءَ مان ساڃهه ڪڍيو ڇڏي تنهنڪري فقيهه چوندو ته اهي سڀئي نشي واريون شيون جيڪي ماڻهوءَ کي ساڃهه مان ڪڍي ڇڏين سي حرام آهن تنهنڪري نشو (شراب) حرام آهي ۽ ان کي قياس چئبو.*

قانون جي اهميت

ڏاهن چيو آهي ته جيترو قاعدو اوترو فائدو. ان مان ئي قانون جي اهميت جو اندازو لڳائي سگهجي ٿو. اڇلهه ته ٻيو پر قدرتي زماني ۾ به قانون کي پنهنجو اثر هو. معاهداتي مفڪرن ان بابت ڪافي حاشيه‌آرائي ڪئي آهي ۽ چون ٿا ته ان وقت وڏن جو حڪم هلندو هو پر ڪو منظم قانون ڪونه هو ۽ نڪي ان کي ڪا سياسي پٺيراڻي حاصل هئي. هابس جي خيال ۾ سياسي سماج يا رياست انهيءَ ضرورت کي پوري ڪرڻ لاءِ وجود ۾ آئي ته جيئن اها اهڙا قاعدا ۽ ضابطا وجود ۾ آڻي جو انسان زندگيءَ جي راهه تي هڪ ٻئي سان نه ٽڪرجن. وقت گذرڻ سان گڏ سياسي سماج ۾

---

* اسلامي قانون بابت سموروبحث گهڻو ڪري فاروق اختر-نجيب جي ڪتاب "رياست و سياست" ڏان ورتل آهي.

قانون جي اهميت ڏينهون ڏينهن وڌندي وئي هاڻي ته معمولي کان معمولي انجمن يا جماعت کي به پنهنجو کو دستور يا قانون هوندوئي آهي ورنہ ان جو گاڏو مناسب نموني ۾ هلي نٿو سگهي.

قانون جي ڪري رياست توڙي فرد جي حقن ۽ فرض جون حدون قائم ٿين ٿيون، پنهي سان جيڪو به ڪا حد لتاڙيندو ته ان کي قانون آهر سزا ملندي ۽ اهوئي سزا جو خوف آهي جنهنڪري ڏاڍو به ڏاڍائي ڪندي ٻ ٽڪا خيال ٿو ڪري ته متان هو قانون جي آور ۾ نه اچي وڃي.

قانون جي ڪري ڏوهه ٻ گهٽ ٿا ٿين ته ڏوهارين کي سزائون بہ ملن ٿيون ۽ انجي ئي ذريعي حڪومت جو انتظام سهڻي نموني ۽ مناسب ورچ سان هلي ٿو نه ته جيڪر مونجهارو پيدا ٿي پوي.

قانون هرفرد کي زندگي جي هر ڏس ۾ ترقيءَ جا مناسب وجهه ميسر ڪري ڏئي ٿو جنهنڪري انسان سماج سان گڏ پنهنجي شخصيت جي به عمدي تعمير ڪري سگهيو آهي.

قانون انتشار ۽ ڏڪير کي ٻنجو ڏئي، امن امان قائم ڪري ٿو. ڏوهارين تي ڏوهه وهاري مناسب سزا ڏئي ٿو ۽ ڪامورن جي زيادتين جو جوڳو بندوبست ڪري ٿو.

قانون جي ڪري هرهڪ ڪم ضابطي ۽ اصول تي هلي ٿو. هرفرد کي اها خبر رهي ٿي ته اسندس حق ۽ فرض جون ڪوڙيون حدون آهن تنهنڪري اخلاقي بلندي پيدا ٿئي ٿي ۽ نيڪ شهري پيدا ٿين ۾ مدد ملي ٿي.

قانون حڪومت توڙي ماڻهن جي سرگرمين تي کي پابنديون وجهي ٿو جنهن ڪري پئي روزمره جي ڪاروبار ۾ احتياط ۽ سنيال سان وک ٿا کڻن ۽ زندگي پنهنجي سنوت وٽيو ٻيني آهي. پائوند قانون جا مقصد هن ريت بيان ڪري ٿو:

(١) قانون جو مقصد مختلف طبقن جي باهمي ناتن کي خوشگوار بنائڻ ۽ انهن کي اصولي زندگي بسر ڪرڻ جي ترغيب ڏيڻ آهي. سماج جي مختلف طبقن ۾ تنظيم کانسواءِ امن قائم ٿي نٿو سگهي (٢) ان جو

مقصد آهي هرڪنهن شخص کي ترقيءَ جا يڪسان ۽ مساوي موقعا ميسر ڪري ڏيڻ ته جيئن ماڻهن جـي انفرادي زندگيءَ جي راهه ۾ جيڪي رڪاوٽون هجن سي دور ٿي وڃن (٣) ان جو مقصد خاص طور تي ماڻهن جون گهرجون پوريون ڪرڻ آهي. حقيقت ڪري موجوده دؤر ۾ ۾ ذاتي رايي ۽ انفرادي ترقيءَ کي ايتري اهميت نٿي ڏني وڃي جيترو زندگيءَ جي عام ضرورتن جي تسڪين تي زور ڏنو وڃي ٿو.

قانون جي حڪمراني
(Rule of Law)

قانون جي حڪمرانيءَ جو مطلب آهي ته هرهڪ فرد تي، هن جي شخصيت ۽ مرتبي جو لحاظ نہ رکندي، سندس ڪيل ٻي قاعدگين ۽ ارڏاين جي لاءِ ڪورٽ ۾ رواجي قانون هيٺ ڪيس هلائي سگهجي ٿو يعني‌سيني ماڻهن ٻوءِ اهو سرڪاري ڪامورو هجي يا هڪ رواجي فرد، سان رواجي قانون هيٺ هڪجهڙو سلوڪ ڪيو وڃي ٿو. مطلب ته قانون جي نظر ۾ ڪنهن فرد جي حيثيت، اثر ۽ رسوخ جي ڪا حيثيت ۽ وقعت ڪانهي، اتي صرف اهو ڏسو وڃي ٿو ته هو ڏوهاري آهي يا نہ ۽ ڪنهن سرڪاري ڪاموري، وڏي ماڻهوءَ يا حڪومت جي پرزي لاءِ ڏار ڪورٽ ڪانهي. هن اصول جو پڙاڏو انگلنڊ ۽ آمريڪا ۾ گهڻو ٿو ٻڌجي.

سنہ ١٨٨٥ع ۾ "ڊائسي" (A.V. Dicey) انگريزي جوڙجڪي قانون تي پنهنجو ڪتاب شايع ڪرايو، جنهن ۾ هن "قانون جي حڪمراني" جي مراد ظاهر ڪندي ٻڌايو آهي ته:

١ــ ڪوبہ ماڻهو ايستائين سزا جوڳو نٿو ٺهرائي سگهجي ۽ نڪي ان جي جان يا مال کي جوکو رسائي سگهجي ٿو جيستائين رواجي ڪورٽ ۾ انجو ڏوهہ ثابت نہ ٿيو آهي. ان مان ظاهر آهي ته سڀني فردن جي جان ۽ مال جي حفاظت جي ضمانت قانون ۾ ڏني وئي آهي ۽ سڀڪنهن ماڻهوءَ سان رواجي قانون موجب رواجي ڪورٽ ۾ هڪجهڙو سلوڪ ڪيو وڃي ٿو. ازانسواءِ ڪنهن کي بہ ڪورٽ ۾ ڏوهي ثابت ڪرڻ کانسواءِ کائ ۾ وجهي نٿو سگهجي.

٢ــ نہ رڳو ايترو تہ ڪوبہ ماڻهو قانون کان مٿي ڪونهي پر هتي سڀڪو ماڻهو، ٻوہ اهو ڪٿي ڪهڙي بہ عهدي يا حيثيت جو هجي، ملڪ جي رواجي قانون جو پابند آهي ۽ رواجي ڪورٽن ڏانهن جوابده آهي. مطلب تہ ماڻهن کي سرڪاري ڪامورن ۽ عهديدارن جي رحم و ڪرم تي تي ڇڏيو ڪونہ ويو آهي بلڪ ڪاموري توڙي ٻئي هر فرد کي قانون خلاف هلت ڪرڻ ڪري ساڳئي سطح تي رکيو ويو آهي يعني سڀني کي ڪورٽ ۾ گهلي سگهجي ٿو.

٣ــ جوڙجڪ جا عمومي اصول پڻ ڪورٽن ۾ شخصي ڪيس ۾ ٿيل فيصلن جي بنا تي عطا ٿيا آهن ۽ نڪي‌ڪي سڌو سنئون جوڙجڪ جي بنياد تــي .

حالانڪ انگلنڊ ۽ آمريڪا ۾ ان اصول جو وڏو پڙاڏو آهي پر ائين ڪونهي تہ جيڪي ڇڪجي ٿو ان ۾ سورهن آنا سچ آهي بلڪ انهن ملڪن جي جوڙجڪن کي ڏسبو تہ اها دعوىٰ قدري هٿيل نظر ايندي . مثال طور انگلنڊ جي Public Authority Protection Act 1893 هيٺ سرڪاري آفيسر پنهنجي هيٺئين عملي جي غلط ڪارين جي واسطي ذميدار ٺهرايو وڃي ٿو يا بادشاهہ کي غير نڪو سمجهيو وڃي يا وزير داخلہ کنهن بہ غيرملڪي کي بدر ڪري ، شهريت جو سرٽيفڪيٽ ڏٽي يا ڏنل سرٽيفڪيٽ رد ڪري تہ ان جي انهن حڪمن جي خلاف اپيل ڪري نٿي سگهجي . اها تہ خود برطانيہ جي حالت آهي . انتظامي قانون هيٺ ڏسي آيا آهيون تہ سرڪاري ڪاموري کي رواجي ڪورٽ ۾ ڪڍو ڪري نڪو سگهجي . مطلب تہ قانون جي حڪمراني جي دعويدار ملڪن وٽ بہ، کي نرالين حالتون موجود آهن جيڪي ان اصول ســان ٺهڪي نٿيون اچن بلڪ خلاف وڃن ٿيون .

قانون ۽ رياست

هڪڙا سياسي مفڪر قانون کي رياست جي ضابطي ۾ ٿا سمجهن ۽ ٻيا رياست کي قانون جي تبضي ۾ . انڪري طبعي طور اها ڳالهہ اڳيان ٿي

اڃي ٿو آخر رياست ۾ قانون جي حيثيت آهي‌کڻي ؟ آيا اهو رياست کان الڳ آزاد ۽ پنهنجي مٿي کٿي آهي يا رياست جي هٿ ۾ ؟

اهي مفڪر جيڪي رياست کي قانون جي قبضي ۾ سمجهن ٿا تن جي خيال ۾ قانون قدامت ۾ رياست جي وجود کان اڳ جو ۽ حيثيت ۾ ان کان مٿي آهي . يوناني مفڪرن جي خيال موجب رياست جي حڪمنامن ۽ قانون ۾ فرق آهي . هو قانون کي مٿاهون درجو ڏين ٿا . اتي جي هرهڪ سياسي برادري يا شهري رياست کي پنهنجو لکيل قانون هو جيڪو محدود طور تي مستعمل هو ۽ وقت جي گهرجن آهر ڦيو بدلبو هو ، پر اصل ۾ان جي پٺ تي اهو اڻ لکيل قانون هو جنهن تي وقت جي تبديليءَ جو اثر نه هو جنهن کي قدرتي قانون ، خدائي قانون ۽ ڪائناتي قانون وغيره نالن ۾ پيش‌ڪيو ويو آهي . رياست جنهن ۾ انسان جو ٺاهيل قانون هو ، ۽ اهو قانون خدائي قانون سان ٽهڪي نٿي آيو ته اها رياست ئي هنن جي خيال ۾ هڪڙي گمراهه رياست هئي. گلڪرائيسٽ جي وضاحت موجب قديم سماج وٽ قبول ڪيل اصولن کي رياست ڪٽي پنهنجا قانون ٻڌايو ڇاڪاڻ جو ٻيءَ صورت ۾ عوام مقابلو ڪري ها. پاڻوندِ سالمنڊ ، ووڊرو ولسن سڀ انهي اصول کي مڃين ۽ اهميت ڏين ٿا . ڊيوگي جي خيال ۾ رياست کي رياست جي حيثيت ۾ قانون سان کو خاص واسطوکونهي ڇاڪاڻ جو رياست ماڻهن جو اهوگروهه يا مجموعو آهي جيکو ڪنهن ٽڪر ۾ مستقل طور تي رهي ٿو ۽ جنهن ۾ زوراور پنهنجي مرضي ضعيفن تي مڙهين ٿا پر قانون ان کان گهٽو وسيع ۽ جامع آهي ۽ جيڪڏهن رياست سماجي ايڪي جي اصولن جي خلاف هلت ڪري ٿي ته ان جي انهيءَ قدم کي غيرقانوني قدم ڪوٺجي ٿو . لاسڪي قانون کي محض حاڪم جو حڪم ڪونه ٿوسمجهي ازانسواءِ هن جي خيال ۾ تاريخ اسان جي ڪافي رهنمائي ڪري ٿي . هوءَ اهڙن مثالن سان پري ٻئي آهي جنهن ۾ عوام موجود سياسي اختياريءَ جي خلاف اٿي ڪڙو ٿيو آهي، جنهن سان انقلاب جو معيار مٿي ٿيو آهي . جيڪي شخص ۱۶۴۲ع ۾ چارلس پهرئين، ۱۷۸۹ع ۾ لوئي چوڏهين، ۱۹۱۷ع ۾ نڪولاس ٻئي ۽ ۱۹۶۹ع ۾ محمد ايوب خان‌جي مقابلي‌تي آيا، سي‌لاسڪيءَ جي‌اصول‌موجب رياست جي‌لاءِ

گستاخ هٿا پر قانون جيڪو رياست کان مٿاهين حيثيت رکي ٿو تنهن سان وفادار هٿا يعني هنن قانون جي خلاف هلت ڪندڙ رياست جي اختياريءَ سان مقابلو ڪيو. گستاؤ وان هيوگو ۽ سيوگني جهڙا ته ساڳهي انهيءَ حد تي وڃي پهتا آهن ته ڪائناتي يا قدرتي قانون ته ڪو آهيئي ڪونه . هو وڌيڪ چون ٿا ته قانون هڪ خاص قوم جي تجربن ۽ خصوصيتن جو آئينہ دار آهي. مطلب ته قانون رياست کي رياست ٻڌائي ٿو.

ٻئي طرف وري اهي مفڪر آهن جيڪي قانون کي حاڪم جو حڪم ڪري ڄاڻن ٿا. هنن جي خيال ۾ رياست اها سياسي قوت آهي جيڪا قانون کي ٺهرائي ۽ مڃرائي ٿي ورنہ قانون جي ڪا به اهميت ڪانهي تنهنڪري رياست قانون کان مٿي ۽ وڌيڪ اهم آهي ، جيڪڏهن اها نہ هجي ته قانون کي ڪو ڪوڏيءَ تي به ڪين پڇي. افاديت‌پسند چون ٿا ته قانون انساني ڀهبوديءَ جو هڪڙو ذريعو آهي ۽ بس. "وان جهرنگ"(Von Jhering) چوي ٿو ته قانون مقصد جي لاءِ هڪڙو ذريعو آهي ۽ مقصد فرد جو حق نہ بلڪ سماج جو سڀاد آهي. مطلب ته هن گروهہ جا مفڪر سمجهن ٿا ته اصل ۾ رياست ئي قانون کي قانون ٻڌايو آهي تنهنڪري اهو رياست کان ڪنهن به صورت ۾ مٿي ٿي نٿو سگهي ۽ رياست جي ضابطي ۾ آهي.

ٻئي ڏريون انتها تي پهتل آهن پر جي ٿوري ٽڏي دماغ سان سوچيو وڃي ته نظر ايندو ته ٻنهي ڏرين جا دليل قوي ۽ تجزيي تي مبني آهن، تنهن هوندي به قانون کي رياست تي اهميت ڏيڻ وڌيڪ مناسب معلوم ٿيندو ڇاڪاڻ ته قانون رياست کان اڳ رسمن ۽ رواجن جي صورت ۾ موجود هو ۽ پنهنجو ڪم پئي ڪيائين. ان وقت رياست جي ضرورت ڪا نہ هئي پر رياست جي وجود ۾ اچڻ بعد رياست کي انهيءَ قانون جي ضرورت پئي ته پوءِ ضرورتمند ۽ گهرجائوءَ کي ڪهڙي لحاظ سان مٿاهون سمجهجي؟

قانون ۽ عام راءِ

(Law and Public Opinion)

اڄڪلهہ جمهوري حڪومت جو گهڻو غلغلو آهي. اهڙي حڪومت عوام جي نمائندن ذريعي ترتيب ڏني وڃي ٿي جيڪي جوڙجڪي اسيمبلي

ٿاهي ان جي معرفت قانون جوڙين ٿا. ان ريت قانون عوام جي مفاد خاطر عوام جا نمائندا ٿاهين ٿا يعني اڻ سڌي طرح عوام پاڻ قانون جوڙي ٿو، جنهن کري قانون ۽ عوام جي راءِ ۾ گهرو لاڳاپو آهي. پر اها عوام جي راءِ يا عام راءِ ڇنجي ڇاکي ٿــو؟ ظاهري طور اڻين کڻي ڇنجي ته اها راءِ ملڪ جي عوام جي هڪ جهڙي راءِ آهي پر ان سان قصو نٿو کوڻ ٿو ڇاکاڻ جو سڄي عوام جي هڪجهڙي راءِ ٿي نٿي سگهي ته ووٽ ڇٻو ته گهٽائيءَ جي راءِ کي عام راءِ ڇنجي ڇا؟ پر اڻين ۾ کري نٿو سگهجي ڇو جو اهو رايو ٿورائيءَ لاءِ اٿوٽندڙ ۽ نقصانڪار ۾ ٿي سگهي ٿو يا فقط گهٽائيءَ لاءِ فائيديمند هجي ۽ ٿورائي ان رايي جي مفاد سان ڪجهه ۾ حاصل کري نه سگهي. پلا ووٽ ٿورائيءَ جي رايي کي کڻي عام راءِ ڇٻون ته اهو ۾ مناسب نظر نٿو اچي. اهو ئي سبب آهي جو ڇيو ويو آهي ته عام راءِ سياسي لغت جــو هڪ نهايت غيرواضح ۽ مبهم لفظ آهي جنهن جي ظاهر ۾ معنيٰ ڏاڍي سولي نظر اچي ٿي.

لارڊ برائيس چوي ٿو، "عام راءِ اهو رايو آهي جيڪو عوام ڪنهن عوامي مسئلي بابت رکي ٿو." پر سمورو عوام ڪنهن مسئلي بابت هڪڙو يا هڪجهڙو رايو رکي سو ٿي نٿو سگهي ڇاکاڻ جو هرهڪ شخص جي سمجهه، تجربو ۽ ڪنهن مسئلي سان دلچسپيءَ جي سطح ۽ حد ساڳئي نه هوندي آهي. گيٽل چوي ٿو، "جنهن شيءِ کي اسين عام راءِ ڇٻون ٿا سا نڪي عام هوندي آهي ۽ نڪي راءِ،" ڇاکاڻ جو تمام ٿورا ماڻهو عوامي مسئلن ۽ ڳالهين بابت صحيح سوچ ويچار ڪندا ۽ کري سگهندا آهن. راجرس چوي ٿو، "ڪنهن قوم ۾ عام راءِ جي خاصيت ان وقت پيدا ٿيندي آهي جڏهن ان جي سڀني فردن جي بدران، ڳاڻ ڳڻيا يا وڏيڪ، سوچ ۽ رايو قائم ڪرڻ وارا فرد، عوام جي بهبوديءَ جي سلسلي ۾ اڳرا هجن." ان سان ظاهر آهي ته رايو ڏيڻ وارا ڪيترا به هجن پر انهن جي نظر ۾ عوام جي پلائي هجي. ڊاڪٽر بيني پرشاد چوي ٿو، "صحيح عام راءِ جو مقصد آهي عوام جي پلائي. اهڙو رايو جنهن جو لاڳاپو ڪنهن مذهبي فرقي يا ڀي جماعت يا اداري سان هجي تنهن کي جماعتي رايو ڇٻو. ان

کي عام راءِ هرگز چئي نٿو سگهجي." "لوويل" (Lowell) چوي ٿو "عام راءِ جي واسطي ٿورائيءَ يا گهٽائيءَ جي ضرورت ڪانهي." مطلب ته عام رايو اهو آهي جنهن ۾ عوام جي پلائي سمايل هجي پوءِ اهو رايو ٿورائيءَ جو هجي يا گهٽائيءَ جو توڙي هڪڙي فرد جو هجي يا سموري رعيت جو. ولوبي جو چوڻ آهي، "ماڻهن جي انهيءَ برادريءَ ۾ جنهن ۾ عام‌راءِ جي خصوصيت پيدا ٿي وئي هجي سا سموري برادريءَ جي سڀني فردن جي راءِ ڪانهي پر انهن ٿورڙن يا گهڻن ماڻهن جي راءِ آهي جيڪي عمومي مفاد جي ڀالهين بابت ويچارڻ ۽ فيصلا يا رايا ڏيڻ ڏانهن گهلجي ويا آهن." ظاهر آهي ته عام راءِ فقط انهيءَ رايي کي چئجي ٿو جنهن بابت هرڪو سمجهي ته ان ۾ سندس فائدو آهي.

جڏهن قانون ۾ عوام جي حق ۽ مفاد جي حفاظت ڪري ٿو ۽ عام‌راءِ اها آهي جنهن ۾ عوام جو مفاد سمايل هجي ته پوءِ قانون ۽ عام راءِ ۾ تڏهن صحيح لاڳاپو پيدا ٿيندو جڏهن‌قانون، عام راءِ جي بنياد تي ناهيو ويندو حالانڪ ڪڏهن ڪڏهن قانون عوام جي رايي کان پري سوچيندو آهي ۽ ان جي خلاف قدم کڻي هڪڙو ڪم ڪري ويندو آهي. مثال طور هندوستان ۾ ستيءَ جو رواج هو ۽ لارڊ وليم‌بينٽڪ ان کي غير قانوني ٺهرائي ان کي بند ڪرائي ڇڏيو جيتوڻيڪ هندو عوام جي راءِ ان وقت ستيءَ جي فائدي ۾ هئي. انهن سڀني ڀالهين هوندي اهو لازمي آهي ته عام راءِ ايماندارانه، طاقتور ۽ چوڪس هڻڻ گهرجي‌تاڪ جيڪي قدم عوام جي مفاد جي خلاف کڄن تن جي خلاف بروقت ڪو آواز کڙو ٿي سگهي ۽ اهڙي ڪنهن به قانون کي عمل ۾ اچڻ ئي نه ڏئي جيڪو عوام جي بهبوديءَ بدران چند ماڻهن جي پلائيءَ خاطر ناهيو وڃي ۽ اڇڪلهه وانگر فقط ٻاويهن خاندانن لاءِ مفيد ثابت ٿئي.

قانون ۽ اخلاق

(Law and Morality)

قانون ۽ اخلاق جي وچ ۾ گهاڻو ناتو آهي جو ٻنهي جي شروعات انسان جي اوائلي سماجي زندگيءَ سان ٿي آهي. سجوڪ چوي ٿو،

"اخلاق ۽ قانون هڪ ٻئي سان ايستائين ڳنڍيل آهن جيستائين انسان جي پلائي، سماج جي پلائيءَ سان لاڳاپيل آهي." اوائل ۾ قانون ۽ اخلاقيات ٻنهي ۾ ڪو خاص فرق ڪونہ هو پر پوءِ سمي ٻئي انهن ترقيءَ جون منزلون طئي ڪيون ۽ ٻئي ٻنهنجي ٻنهنجي جڳهہ تي جدا جدا مڪمل علم بڻجي ويا. هاڻي قانون سياسيات جو ۽ اخلاق اخلاقيات جو موضوع آهن تنهن هوندي ب جتي ٻنهي ۾ هڪجهڙايون آهن اتي تفاوت پڻ آهن حالانڪ ٻنهي جو مقصد انساني زندگي کي سڌارڻ، سنوارڻ ۽ خوشگوار بڻائڻ آهي پر چاڪاڻ جو هڪڙو انسان جي صرف خارجي عملن تائين محدود رهجي ويو ۽ ٻيو وجي ان جي دل، دماغ ۽ ذهن تائين رسيو تنهن ڪري ٻنهي جو اڀياس ڪري منجهن جيڪي هڪجهڙايون ۽ اختلاف آهن تن کي نروار ڪرڻ مناسب آهي. هتي هڪ ڳالهہ ڏيان ۾ رکڻ گهرجي تہ اخلاقيات ۾ انسان جو ڪردار، لچڻ ۽ هلت چلت اڃي وجن ٿا.

هڪجهڙايون:- (۱) قانون ۽ اخلاق ٻئي سماج جي رسمن ۽ رواجن، عادتن ۽ خيالن، اصولن ۽ روايتن مان پيدا ٿيا ۽ انهن جو مقصد ماڻهن جي زندگيءَ کي خوشگوار ۽ بهتر بڻائڻ لاءِ وڏ ۾ وڏ سهوليتون ۽ سولايون پيدا ڪري، سماج جي صحيح اصولن جي تڪميل ڪرڻ آهي. (۲) قانون جي بنا اڪثر ڪري اخلاق تي رکيل هوندي آهي. ڏٽو ويو آهي تہ جنهن ڳالهہ کان اخلاق منع ڪري ٿو تنهن جي قانون ب اجازت نہ ٿو ڏئي ۽ ڪيترائي غيراخلاقي فعل غيرقانوني پڻ ٿين ٿا. چوري ڪرڻ، ڏاڙو هڻڻ وغيره اخلاقي طرح ب سٽو نٽو سمجهيو وجي تہ قانوني طرح ب ڏوهہ آهي. افلاطون چوي ٿو تہ بهترين قانون اهي آهن جيڪي انسان جي اعليٰ اخلاقي تصورن مان ورتا وجن ٿا. ڪنهن مفڪر جو چوڻ آهي تہ ملڪي قانون اصل ۾ ماڻهن جي اخلاقي معيار جو اولڙو ٿين ٿا. جنهن ملڪ ۾ ماڻهن جو اخلاقي معيار بلند هوندو اتي قانون پڻ انصاف جي اعليٰ اصولن تي مبني هوندو. (۳) قانون ۽ اخلاق ٻئي نظم و ضبط قائم ڪن ٿا. هڪڙو امن امان قائم ڪرڻ لاءِ تہ ٻيو ماڻهن کي خوشخلق بڻائڻ ۽ اخلاقي قدرن کي زندگيءَ سان روشناس ڪرائڻ لاءِ نظم و ضبط قائم ڪري ٿو. گلڪرائيسٽ

چوي ٿو ته جيڪڏهن ماڻهن جو اخلاقي معيار چڱو نه هوندو ته قانون به برا هوندا ته رياست به اهڙي ئي هوندي. جيڪڏهن عوام جو اخلاقي معيار سٺو هوندو ته قانون به ان آهر عمدا هوندا ۽ رياست جو نظم و نسق پڻ سٺو هوندو. هو وڌيڪ چوي ٿو ته سياسيات ۽ اخلاقيات ٻئي انسان سان ان حيثيت ۾ بحث ڪن ٿا ته هو سماج ۾ هڪ اخلاقي پلاوٽو آهي. افلاطون چوي ٿو، "بهترين رياست اها آهي جيڪا خوبيءَ ۾ فرد کي ويجهي ۾ ويجهي آهي. جيڪڏهن سياسي بدن جي ڪنهن ٽڪر کي تڪليف پهچي ٿي ته سڄو بدن تڪليف ۾ اچي ٿو." هي يوناني سياسي فيلسوفيءَ جو رياست بابت عضوي نقطهٔ نگاه آهي جيڪو جديد سياسي نظريي ۾ قبوليو آهي، جي فرد ۽ رياست اصل ڪان ڪنڊيل آهن. ماڻهو رياست ۾ ئي پنهنجي شخصيت کي ترقي ڏياري سگهي ٿو ۽ رياست جا قانون اخلاقي معيار کي متاثر ڪن ٿا. جيڪڏهن رياست نه هجي ته پوءِ اخلاقي انساني زندگيءَ جو خيال ڪرڻ ئي اجايو آهي ۽ جيڪڏهن اخلاق نه هجي ته پوءِ آزاد رياست قائم رهي نٿي سگهي. تاريخ ٻڌائي ٿي ته جن قومن اخلاق جي دامن کي ڇڏيو سي تباه ٿي ويون (۴) اهوئي قانون اثرائتو ٿي سگهندو جيڪو ماڻهن جي اخلاقي معيار سارو هوندو، تنهنڪري رياست جو فرض آهي ته هوءَ اهڙو قانون جوڙي جنهن کي ماڻهو خوشيءَ سان مڃين ۽ ان تي عمل ڪن ورنه اهڙيون حالتون پيدا ٿيون آهن جو ماڻهي ماڻهن هٿي حڪومت جو تختو ئي اونڌو ڪري وڌو آهي. ائين سو آهي ته قانون ماڻهوءَ کي نيڪ نٿو بڻائي سگهي پر هن کي نيڪيءَ جو رستو ڏيکاري سگهي ٿو. مثال طور سستي، نندي هوندي جي شادي ۽ ڪجيءَ کي قانوني طور روڪي ماڻهن کي وڏي آزار مان ڇڏايو ويو يا ماڻهن کي تعليم ڏئي، منجهائتن معاشي عدم مساوات کي ختم ڪري هن جي اخلاقي معيار کي بلند ڪري سگهجي ٿو. مطلب ته جتي اخلاق انصاف، مساوات ۽ خوشخلقي جو سبق ڏئي ٿو اتي قانون ان کي عملي جامو پهرائي ٿو (۵) اخلاقي اصولن سان گڏ قانون بدلبا رهن ٿا ۽ عام راءِ پنهي جي حفاظت ڪري ٿي. هوءَ اخلاقي اصولن سان ٽهڪندڙ قانونن کي رد ڪرايو ڇڏي. مثال طور

آمريڪا ۾ ڪن ماڻهن شراب پيڻ کي برو سمجهي ان جي خلاف قانون پاس ڪرايو پر اڪثريت کي اها ڳالهه نه آڻڻي تنهنڪري اهڙي قانون تي عمل ٿي نه سگهيو پر هندوستان ۾ ستيءَ کي بند ڪرايو ويو ته اتي ان تي ان ڪري عمل ٿيو جو اها ڳالهه ماڻهن کي پسند آئي.

تفاوت:- (١) قانون سڀني جي لاءِ ساڳيو، مقرر ۽ عالمگير هڻڻ جي ڪري سڀني فردن سان هڪجهڙو لاڳو ٿئي ٿو پر اخلاقي نظريا ۽ معيار هرڪنهن شخص وٽ ڌنهنجو ڌنهنجو مفهوم رکڻ جي ڪري ذاتي ۽ شخصي ٿين ٿا ۽ ان ڪري منجهن اختلاف ٿئي ٿو. جوا، چوري ۽ نڱي قانوني ڏوه آهن، جن جي خلاف اهي ثابت ٿيندا تن کي سرڪار سزا ڏيندي پر حسد، ڪوڙ ۽ ڪميٽپ اخلاقي ڏوهه آهن جن جو معيار سڀني ماڻهن وٽ ساڳيو ڪونهي پر اهو ثابت ٿيڻ تي ته فلاڻو شخص حاسد، ڪوڙو ۽ ڪميٽو آهي، ان کي ڪري ڪجهه به نٿو سگهجي. وڌ ۾ وڌ اهڙي شخص کي يا ته سماج چينيندو يا ڌنهنجو ضمير ملامت ڪندو. ٻيو ٿيو ڀلو سو بارڪ ر چوي ٿو، "ضمير جي ڳالهين ۾ زبردستي ڪانه ٿئي." (٢) ظاهر آهي ته قانون ڀوپان رياست جي قوت آهي جيڪا ان کي جاري ڪري ۽ ان جي خلاف هلت ڪندڙ کي سزا ڏئي سگهي ٿي پر اخلاق کي ڪابه اهڙي جابر قوت ڪانه آهي البت ان جي ڀوپان ماڻهوءَ جو ڌنهنجو ضمير، سماج جي راءِ ۽ خدا جو خوف ٿئي ٿو ۽ بس (٣) قانون هر غير قانوني حرڪت جي لاءِ سزا ڏئي ٿو پر غيراخلاقي معاملن ۾ هو ڪجهي نٿو سگهي چاڪاڻ جو هر غيراخلاقي معاملو غيرقانوني ڪونه ٿئي. رات جي وقت سائيڪل، بس، گهوڙي گاڏي يا پي ڪا سواري بنا بتيءَ هلائڻ قانوني ڏوهه آهي نڪي اخلاقي، پر حسد، ڪوڙ، ڪميٽپ غير اخلاقي معاملا آهن نڪي غير قانوني حرڪتون (٤) قانون ماڻهوءَ جي ظاهري فعلن سان لاڳاپو رکي ٿو پر اخلاق اڪثي وڌي وڃي انسان جي ضمير، خيالن ۽ ارادن تي به حاوي ٿئي ٿو. ان لحاظ سان اخلاق قانون کان وڌيڪ وسيع آهي مٽڪ آئور چوي ٿو، "اخلاق هميشه شخصي ٿئي ٿو ۽ ان جو لاڳاپو پيش ٽيل سموري صورتحال سان ٿئي ٿو، سياسي حقيقت ان جو رڳو هڪڙو پهلو ٿئي ٿي." (٥) اخلاق شخصيت جي

ناهن ۽ مڪمل ڪرڻ ۾ سڌو ۽ هاڪاري پاڪ وٽي، ماڻهوءَ کي نيڪي ڪرڻ تي آپاري ۽ آماده ڪري، ۽ين سان سهڻي هلت هلڻ لاءِ چوي ۽ عزت ڪرڻ سيکاري ٿو مگر قانون شخصيت جي تعمير ۽ تڪميل ۾ جيڪي روڙا اٽڪيل هوندا آهن تن کي مٽائي، سهوليتون ۽ سولايون ميسر ڪري حڪم ٿو ڪري ته فلاڻي فلاڻي برائي نه ڪريو يا فلاڻي ڇڏائيءَ جي ويجهو نه وڃو، ان ريت هو ان ۾ الجهڻ يا انڪاري پاڪ وٽي ٿو. مطلب ته قانون جي نظر ۾ سهوليت ۽ مصلحت ٿئي ٿي پر اخلاق جي اڳيان غلط يا صحيح توڙي انصاف ۽ نا انصافي جا ڪوس معيار ڏين ٿا.

ان بحث مان ظاهر آهي ته اهو ضروري ڪونهي ته اخلاق جا سڀئي اصول قانون بڻجي وڃن يا هر ڪنهن قانون جوڙڻ مهل اخلاقي قدرن کي اڳيان رکيو وڃي پر ان ۾ مصلحت پڻ پاڳي پائيوار آهي. اهوئي سبب آهي جو غير اخلاقي قانون به ساڻ کي ميڙو پوي ٿو پر جي اهو مصلحت تي مبني نه هوندو ته ان کي عام مقبوليت حاصل ڪانه ٿيندي بلڪ عام راءِ ان کي رد ڪرائي ٻوءِ دم پٽيندي. آئيرواٿم چوي ٿو ته ڪهڪايل اخلاق کي اخلاق ڪونهي ۽ مڪ آڏور چوي ٿو ته سڀني اخلاقي فرض کي قانوني فرض ۾ تبديل ڪرڻ ڏيندو اخلاق کي ميسارڻ. مطلب ته سموري اخلاقي ضابطي کي قانوني ڪوڊ بنائڻ نڪي مناسب آهي ۽ نڪي ممڪن، حالانڪ قانون ۽ اخلاق ٻئي هڪ ٻئي تي اثرانداز ٿين ٿا.

سڻا ۽ خراب قانون

(Good and Bad Laws)

قانون سڻا توڙي خراب ٻنهي نمونن جا ٿين ٿا. سڻا قانون اهي چئبا جن جي ذريعي عوام کي وڌ ۾ وڌ آزادي نصيب ٿئي ۽ حڪومت جي ڪاروبار ۾ حصو ملي پر جن قانونن جي ذريعي عوام جي آزادي کسجي وڃي يا هن کي حڪومت جي ڪاروبار ۾ پاڳي پائيوار ڏيڻ کان روڪڻ لاءِ گهات گهڙيا وڃن، سي خراب قانون چئبا. تنهنڪري قانون جوڙڻ وقت هيٺين اصولن کي ضرور مدنظر رکجي:-

(١) قانون اهڙو هڻڻ گهرجي جنهن تي عمل ٿي سگهي. اهو جذبي نہ بلڪ حالتن جي صحيح جائزي ۽ ٺوس حقيقتن جي روشنيء ۾ ٺهڻ گهرجي مثال طور سيني ماڻهن جي اعليٰ تعليم لازمي ڪئي وئي تہ پوء گاڏو ڪونہ گهلبو ڇاڪاڻ جو اها ڳالهہ هرڪنهن جي وس جي ڪانهي بلڪ هر شخص جي سمجهہ، ذوق ۽ شوق تي مدار رکي ٿــي. ڪٿي ضروري سهوليتون مهيا ڪري ڏنيون وڃن تہ ہ گهربل نتيجو ڪونہ نڪرندو تنهنڪري اهڙو قانون سڏو قانون ڪونہ چئبو. جيڪڏهن انهيء جي جاء تي اهڙو قانون جوڙبو جيڪو سيني لائق فردن کي اعليٰ تعليم ڏيڻ ۾ هرقسم جي سهوليت عطا ڪري ۽ انهيء کي چند ڪٽنبن ۾ محدود ڪري نہ ڇڏي تہ اهو قانون يقيناً سڏو قانون چئبو (٢) قانون اهڙو هڻڻ گهرجي جو اهو سيني ماڻهن لاء مفيد ثابت ٿئي ۽ جي اهو فقط ڪنهن خاص طبقي جي مفاد کي نظر ۾ رکي جوڙبو تہ خراب چئبو. مثال طور جيڪو قانون ناٽي جي ورچ اهڙي طرح ڪري جو سيني ماڻهن کي سهڻي طرح قوت گذران حاصل ٿئي ۽ هو پنهنجي قدرتي صلاحيت کي اجاگر ڪرڻ ۾ ڪابہ روڪ محسوس نہ ڪري تہ ان کي سڏو قانون چئبو ۽ جي ان جي ابتڙ اهڙو قانون جوڙبو جو چند ڪٽنبن کان سواءِ باقي ماڻهو بک ۽ بيروزگاري جو شڪار ٿي رهن تہ اهو قانون خراب چئبو (٣) قانون سادو ۽ چٽو هڻڻ گهرجي. جيڪڏهن اهــڙو پيچيدو قانون آهي جو سيڪنهن جي سمجهہ ۾ نہ آيو تہ پوء اهو سڏو قانون نہ ليکبو ڇاڪاڻ جو ان مان سيڪو پنهنجو جدا مطلب پيو ڪيندو جنهن ڪري قانون جو اصلي مطلب فوت ٿي ويندو ۽ انصاف حاصل ڪرڻ ڏکيو ٿي پوندو، انهيء ڪري تہ چيو ويو آهي تہ سادگي ۽ صفائي قانون جي بهتر پهريدار آهي (٤) عوام جي نمائندن جو ناهيل قانون سڏو ٿئي ٿو ڇاڪاڻ جو هو عوام جي هر طبقي مان چونڊجي ايندا آهن تنهنڪري حالات ۽ حقائق کي اڳيان رکي پوء قانون جوڙيندا آهن. عارضي حڪمنامو ۽ وقتي قانون جيڪي کنهن هڪڙي دماغ جا ناهيل يا نهرايل هوندا آهن سي سڀ قانون مشڪل سان ثابت ٿيندا آهن (٥) جنهن قانون ۾ انسان جــي بنيادي حقن جي ڇتائي هوندي ۽ اهي حق سيني ماڻهن کي هڪجهڙا

حاصل هوندا تنهن کي سڏو قانون چئبو ۽ جنهن ۾ اها وضاحت کاڻ هوندي تنهن کي خراب قانون چئبو. بنيادي حقن جي حفاظت قانون جي سڃائي جو دليل آهي.

سزا
(Punishment)

سزا جي نوعيت ۽ مفهوم:- سزا سڌائين ڏوهه جي ڪري ملندي آهي. ڏوهه ڇا آهي؟ ڏوهه هڪ اهڙو فعل آهي جيڪو ملڪ جي قانون خلاف ڪيو وڃي يعني ڏوهه ڪرڻ معنيٰ قانون ٽوڙڻ. هاڻي سزا ڇا آهي؟ هڪ اهڙو طريقو جنهن جي ذريعي ملڪي قانون آهر ڏوهه جو تدارڪ ٿي سگهي، تنهن کي سزا چئجي ٿو. بقول الياس احمد سزا اهڙيون حالتون پيدا ڪرڻ کي چئجي ٿو جن ۾ اخلاق سمڪن هجي. گرين جي چوڻ موجب سزا جو اوائلي مقصد آهي رياست ۾ حقن ۽ فرض جي سرشتي کي قائم رکڻ. سزا ڏيڻ جو سرشتو پراڻو آهي ۽ وقت سارو بدلبو رهيو آهي. قديم زماني کانوٽي اهڙا ماڻهو پيدا ٿيندا رهيا آهن جن پنهنجي مرضيءَ ۽ منشا، حرص ۽ هوس يا ڪن مجبورين جي وس ٿي ڪري مروج رسم و رواج يا قانون خلاف هلت پئي ڪئي آهي ۽ اهڙن ماڻهن کي سماج جي وڏڙن يا وقت جي حڪومتن سزائون پئي ڏنيون آهن. ان سلسلي ۾ لاڪ پهريون مڪمل سياسي مفڪر آهي جنهن ان موضوع تي باقاعدي قلم کنيو آهي. هن جي خيال موجب قدرتي زماني ۾ ماڻهو قدرتي قانون موجب پنهنجي ۽ پين جي بچاءَ لاءِ جيڪي مناسب سمجهندو هو سو قدم کڻندو هو ۽ جيڪو ان قانون جي خلاف هلت کندو هو تنهن کي ڏوهه آهر انهيءَ قانون هيٺ اهڙي سزا ڏيندو هو جو اڳتي لاءِ منجهس ڏوهه ڪرڻ جي همت ئي پيدا نه ٿئي ۽ ان جو حشر ڏسي ٻيا پڻ سبق سکن ۽ ساڳئي وقت تي جنهن ڏر کي چيهو رسيو هجي تنهن کي پڻ اطمينان ٿي وڃي ته ڏوهاريءَ کي جوڳ مليو آهي. روسو جي خيال ۾ عام ارادو (General Will) هميشه صحيح ۽ پاڻمرادو سڃاڻ هوندو آهي. ان صورت ۾ جيڪڏهن ڏوهاريءَ کي سزا ملي ٿي ان کي پنهنجي حقيقي ارادي جي سزا ملي ٿي ۽ ان

ريت کيس هڪ آزاد انسان ٻڌائڻ لاءِ زور پريو وڃي ٿو. روسو ڪانپوءِ وري بينٿم ان ڳالهه ڏانهن جوڳو ڏيان ڏنو، جنهن جي خيال موجب سزا ويڑ پارڻ بدران تدارڪ ۽ سڌارو ڪندڙ هڻڻ گهرجي. ان جي ذريعي بدين کي روڪجي ۽ نيڪي حاصل ڪجي. اهڙي حالت ۾ ته سزا ڏيڻ ئي نه گهرجي جتي اها بي بنياد هجي يا گهربل نه هجي يا جتي اثرائتي نه ٿئي يا بيسود هجي. سزا اتي ڏجي جتي ان جو مقصد پورو ٿئي ۽ اها مناسب ۽ ڏوهه آهر هڻڻ گهرجي. اها اهڙي هڻڻ گهرجي جو ڏوهاريءَ کي وري ڏوهه ڏهرائڻ جهڙو نه رکي پر ان فرد جي سمجهه ۽ سهپ کان ٻاهر هڻڻ نه ڪپي. مطلب ته بنيادي طور سزا مثالي، معتدل مناسب، جاکوڙ کان ٽور خرچي، اصلاحي، تلافي‌ڪندڙ، هيسائيندڙ، عام ۽ در گذر ڪرڻ جهڙي هڻڻ ضروري آهي. ان ريت بينٿم قانون جي هڪ ماهر جي حيثيت ۾ قانوندان ۽ قانونسازن جي رهبري واسطي ويهي سزا جا اصول گهڙيا آهن. تنهن بعد مل پنهنجي نظريه افاديت موجب، گرين فيلسوفاڻي نقطهءِ خيال کان ۽ بوزانڪي انفراديت جي نظريي سارو ان ڏس ۾ ڪجهه نه ڪجهه چيو آهي. جهڙي طرح روسو چوي ٿو ته سزا جي ذريعي هڪ فرد کي آزاد انسان ٻڌائڻ لاءِ زور پريو وڃي ٿو. تهڙي طرح بوزانڪي به سزا کي هڪ اهڙو ڏڪو ٿو سمجهي جيڪو انسان کي واپس هوش ۾ آڻيو ڇڏي. عينيت پرستن جي واسطي سزا آهي آزاد اخلاقي زندگي لاءِ رڪاوٽن کي روڪڻ جو طريقو. انڪري گرين چوي ٿو، "سزا معنيٰ اهڙيون مناسب حالتون پيدا ڪرڻ جن ۾ اخلاق ممڪن هجي يعني اها ڏوهه آهر ۽ اهڙي مثالي هجي جو ڏوهاري به اهو پنهنجو فرض سمجهڻ لڳي‌ته هن کي نيڪ شهري ٻڌجڻ گهرجي. هر سمي پئي خيال ۽ نظريا ۾ بدلبا رهيا آهن ۽ جدا جدا مفڪرن باقاعدي ان ڏس ۾ خيال آرائي ڪئي آهي اوهنهيمر ته ساڳهي سزا جي نظرين کي ويهي ورڇيو آهي. هن جي ورڇ موجب هڪڙا نظريا قياس يا خيال تي مبني آهن جن ۾ مذهب ۽ اخلاق وڏو پاڻ ورتو آهي. هو انهن کي "خيالي" يا "مبهم" نظريا (Transcendental Theories) ڪري ڪوٺي ٿو ۽ ٻين کي "سياسي نظريا" (Political Theories) ڪري سڏي ٿو جن موجب سزا لاءِ

ڏوهه ضروري شرط آهي هن موجب فرد کي سڌارڻ لاءِ تدارڪ طور ان کي هيسابو وڃي ٿو ٻيا آهن "جديد" يا "نفسياتي" نظريا (Modern or Psychological Theories) جن موجب اصلاحي ۽ تدارڪي طريقن تي نفسيات جي روشنيءَ ۾ زور ڏنو وڃي ٿو ڇاڪاڻ جو انهن نظرين جا حامي جڏهن خيالن ۽ طرفدارين آهر نفسياتي اثرن کي وڏي اهميت ڏيئي فرد جي سڌاري لاءِ تدارڪ ڪرڻ ٿا.

هيٺ چند مشهور نظرين تي روشني وجهجي ٿي.

۳- سزا جا نظريا
(Theories of Punishment)

۱- نظريه ڪفاره (Expiation Theory):- ان نظريي جي پيڙهه مذهب ۽ اخلاق جي آڙ وٺي ڪنيل آهي ۽ ان ۾ رياست کي قانون الاهي جو پابند ڪيو وڃي ٿو. ان قانون جي خلاف هلت ڪرڻ کي اخلاقي برائي ڪري ليکيو وڃي ٿو. اهڙي اخلاقي برائي ڪرڻ واري کي قانون الاهي موجب سزا انڪري ڏني وڃي ٿي ته جيئن کيل برائيءَ جو ڪفاره ادا ٿي وڃي. ان نظريي جا علمبردار گهٽوڪري اخلاق جا قائل ۽ مذهبي اڳواڻ ۽ پيشوا آهن جن جي چوڻ موجب ڏني تعالىٰ ان کي گنهگارن کي سزا ڏئي ٿو ته هنن جي گناهن جو ڪفاره ادا ٿي وڃي يا گناه ڏوپي وڃن. ان ريت ان نظريي ۾ گناه کي ڏوهه جي حيثيت ڏني وئي آهي اوپنهيمر جي قول مطابق هي هڪڙو خيالي (Transcendental) نقطه نگاهه آهي جنهن موجب سزا گناه جو لازمي نتيجو آهي ۽ رياست کي ان کي سزا ڏيڻي پوي ٿي جو هوءَ ڪنهن "تصوري اصول" (Metaphysical Principle) هيٺ خدا جي طرفان يا اخلاقي قانون جي طرفان يا اسانجي احساس تناسب (Sense of harmony) جي ڪري، ان تي اهو فرض عائد ٿئي ٿو. ان ريت "دي ميستري" (De Mistri) موجب سزا مذهبي فرض، ڪانٽ موجب اخلاقي ضرورت ۽ هربرٽ موجب اسانجي اخلاقي شعور ۾ اپرندڙ ضروري گهرج آهي. سقراط پڻ چيو آهي ته سزا ان معاهدي ۾ شامل هڪ جيڪو هن قانون سان ڪيو هو. گروشيس موجب پڻ سزا معاهدي جو شرط آهي ۽ اها ڏوهاري کي ان ڪري ڏني وڃي ٿي جو اها هن لاءِ جوڳ آهي.

تنقيد:- ان نظريي تي سخت تنقيد ڪئي وئي آهي ڇو جو جڏهن گناهه ڪي ڏوهه جي حيثيت ڏني ويندي يا اهو مذهبي فرض ڪري ورتو ويندو ته پوءِ ڏوهه ۽ گناهه ۾ نه رڳو امتياز ختم ٿي ويندو پر هرڪنهن گناهه جي واسطي سزا ڏيڻ ضروري ٿي پوندي ۽ اهو ڪم رياست کي سرانجام ڏيڻو پوندو. ازانسواءِ ماڻهن جي ناهيل رواجي قانون ۽ الاهي قانون جو امتياز به ميساريجي ويندو ۽ ماڻهو پنهنجي ناهيل قانون کي الاهي قانون ڪري پيش ڪندا. اهوئي سبب هو جو جيمس پهرئين خدائي قانون وارو نظريو پيش ڪيو، لوئي چوڏهين چيو ته آءٌ پاڻ رياست آهيان ۽ ڪن بادشاهن پاڻ کي ظل‌الله ڪري سڏايو. يورپ ۾ پاپائيت ۽ بادشاهت ۾ پنهنجي ڪري رولو متو هو. ازانسواءِ انهيءَ نظريي جي ڪري اصلاح ۽ سڌاري، رحم ۽ ڪرم جها سيڀي پهلو ختم ٿي وڃن ٿا ۽ ان جي جاءِ تي ويرَ، عقوبت ۽ تڪليف ڏيڻ جا پهلو ايري اچن ٿا جن جي ظلم ۽ جهالت‌کان وڌيڪ ڪا به حيثيت ڪانهي. اهوئي سبب آهي جو ان نظريي کي عملي جامو پهرائي نٿو سگهجي.

۲— انتقامي نظريو (The Retributive Theory):- ان نظريي موجب سزا انتقام يا بدلي جي بنياد تي ڏني وڃي ٿي. پراڻي زماني ۾ ڏوهاريءَ کي ان خيال سان سزا ڏني ويندي هئي ته سماج ڏوهاريءَ‌کان ڪيل ڏوهه جو بدلو وٺي ٿو ۽ ان ريت مظلوم ڌر جي طرفان ڇڪ ظالم کان بدلو چڪائي اطمينان ۽ تسڪين حاصل ڪئي ويندي هئي. پر تسڪين ان وقت حاصل ٿئي ٿي جڏهن سزا ڏوه سارو ڏني وڃي يعني هڪ جي بدران هڪ، ڪن جي بدران ڪن ۽ نڪ جي بدران نڪ ڪپيو وڃي. لاڪ جي خيال موجب سزا ڏوهه سارو ڏني وڃي ته جيئن مظلوم کي اطمينان ٿئي پر ان ۾ صرف انفرادي مفاد کي اڳيان نه رکجي بلڪ عوام جي پلائيءَ جو خيال به هجي. بينٿم جي خيال موجب سزا اهڙي هجي جو مظلوم کي آٿت سان گڏ پنهنجي نقصان جو معاوضو پڻ ملي وڃي. ليڪن وقت گذرڻ سان گڏ ان نظريي جي مفهوم ۾ ڪجهه ڦيرو اچي ويو آهي ۽ ان جو مطلب آهي ته ڏوهاريءَ کي سماجي قانون جي خلاف هلت ڪرڻ

جي سزا ڏني وڃي چاڪاڻ جو ماڻهوءَ کي ملڻ حق ۽ عائد ٿيل فرض جي پابندي ڪرڻ لازمي آهي جو اهي سماج يا مجموعي ارادي جا قبول ڪيل اصول آهن ۽ ان ۾ سندس ٿي پلو آهي پر جڏهن هو انهن مڃيل اصولن کي ٽوڙي ٿو ته ڪيس سزا ڏني وڃي ٿي. ڪانٽ جي خيال ۾ سزا اهڙو ذريعو هرگز ڪانهي جنهن سان ڏوهاريءَ يا سماج جـي پلائي جو پهلو نڪري. سزا ته رڳـو ان ڪري ملڻ گهرجي جو اڳلي ڏوهه ڪيو آهي.

تنقيد :- ان نظريي جا حامي اڄ به ملن ٿا. هنن جي خيال موجب نه رڳو ڏوهاريءَ کي ڏوهه آهر سزا ملي ٿي پر ساڳئي وقت تي مظلوم کي بـه اطمينان ٿيو وڃي ورنه بدلو وٺڻ جيڪو انسان ته انسان پر حيوان جي جبلت ۾ سمايل آهي تنهن جو جذبو وڌيڪ شديد ٿي ڪري ڀارڻ ڀاري وجهندو ۽ انسان رهڻ ڏکيو ٿي پوندو. ازنسواءِ ان نظريي موجب سزا صرف ڏوهاريءَ کي ملي ٿي جنهن‌ڪري نه رڳو ڏوهاري وري ڏوهه ڪرڻ کان پاسوڪري ٿو پر اڳلن لاءِ به اهو هڪڙو مثال ۽ سبق ٿي پوي ٿو، جڏڪ ان نظريي موجب سماجي بيماريءَ جي علاج طور سزا ڏني وڃي ٿي.

پر ٻين مفڪرن جو خيال آهي ته اهو نظريو ان وقت تائين مناسب هو جيستائين انسان سماجي زندگيءَ کان بيگانو هو پر هاڻي هو سماج جي اجتماعي گهرجن کان پـلـيءَ پت واقف ٿي ويـو آهي تنهنڪري اهڙي نظريي کي قبول ڪرڻ بيڪار آهي ٻوڙانڪي ان جي مخالفت ڪندي چوي ٿو ته هي نظريو عمل ڪرڻ جهڙوڻي ڪونهي ٻوءِ ڪٽي ان ۾ انفرادي مفاد کي اڳيان رکجي يا قومي مفاد کي. گرين چوي ٿو تـه جنهن سماج يا رياست ۾ خانگي يا ذاتي بدلي جو اصول ڪارفرما هوندو اتي حق جو تصور قائم ٿي ڪري نه سگهندو. بدلي ۾ جڙ ۽ دشمني هونـدي آهي تنهنڪري جيڪڏهن سڀڪنهن کي بدلي وٺڻ جي اجازت هوندي ته ٻوءِ ڏوهه گهٽجڻ جي بدران وڌي ويندا ۽ اهو سلسلو ڪڏهن به ختم کو نه ٿيندو. ازنسواءِ ان نظريي ۾ ان ڳالهه کي نظرانداز ڪيو ويو آهي ته ڏوهه ڪٿي ڇو ٿو؟ ڏوهه انجاڻائيءَ ۾ به ٿي سگهي ٿو ته ڄاڻي واڻي به. ٻوءِ ٻنهي حالتن ۾ ساڳئي سزا ڏيڻ

انصاف تہ نہ چئبو. جن شریف ماڻھن کان اڇاڻائيءَ ۾ ڏوھہ ٿي ويو ھوندو تن کي ۽ عادي ڏوھارين جھڙو ڪري سزا ڏيڻ سان سمڪن آھي تہ شريف ماڻھو ۾ جذبات وھيڙو ٿي ڪري وڏيڪ ڏوھہ ڪرڻ تي آماده ٿي پوي ۽ ان ريت شرافت ۾ رذالت جو تصورئي ختم ٿي وڃي، حالانڪ سزا جو مطلب ڏوھاريءَ ۾ سماج جو سڌارو ۽ پلائي ھڻڻ گھر جي، جاڳالھہ ان نظريي ۾ ڪانھي. ھائي تہ ڏوھہ جي سزا بابت نظريائي بدلجي چڪا آھن جن موجب انھيءَ سونجھاريءَ کي ھمدرديءَ سان ۽ عوام جي پلائيءَ واري اصول جي مدنظر سمجھائڻ ۽ سلجھائڻ گھرجي تہ جيئن ڏوھہ کي ڏھرائڻ بدران گھٽائڻ جو بندوبست ٿي سگھي. انصاف جي تقاضا ۾ اھا آھي تہ ڏوھہ جي صورت ۾ ڏوھاريءَ جي حالت ۽ نيت کي نظرانداز نہ ڪجي. اھو ڏسڻ گھرجي تہ ڏوھاريءَ ڏوھہ مجبوريءَ يا اڇاڻائيءَ ۾ ڪيو آھي يا ھن جو ڏنڏوئي اھو ٿي ويو آھي، تنھنڪري ڏوھہ کي سزا جي پيماني سان ماپڻ اجايو آھي.

۳— انسدادي يا تھديدي نظريو (The Prventive or Deterrent Theory) :- ھي نظريو انھيءَ بنياد تي ڪڙو ڪيل آھي تہ ڏوھہ کي ڪھڙي طرح روڪجي. ان نظريي موجب سزا جو مقصد آھي تہ ڏوھاريءَ کي ڏوھہ ڏھرائڻ کان روڪجي ۽ ڪيس اھڙي عبرتناڪ سزا ڏجي جو نہ رڳو ڏوھاريءَ پر ٻين اھڙي خيال وارن تي پڻ دھشت طاري ٿئي تاڪ ھر فرد ڏوھہ ڪرڻ کان ڪپائي. ان ريت سزا ڏوھن کي روڪڻ جو ذريعو ٿئي ٿي. گرين چوي ٿو تہ ڏوھاريءَ جو ارادو آزاديءَ جي خلاف قوت جي نمائندگي ڪري ٿو ۽ رياست ڏوھاريءَ کي سزا ڏيندي انھيءَ سماج دشمن قوت جي خلاف طاقت استعمال ڪري ٿي، تنھنڪري اھا دھشتانگيز ٿئي ٿي. ٻوڙانڪي وري گرين کان ۽ رتيون ڪسر ڪڍي ويو آھي چي سزا محض ھڪڙو ڏڪو آھي جيڪو فرد کي ھوش ۾ آڻيو ڇڏي، گويا ڏوھاري ھڪ اھڙو فرد ٿئي ٿو جيڪو ھوش مان نڪتل ھوندو آھي ۽ ھن کي ھوش ۾ آڻڻ جو ذريعو اھو آھي تہ ڪيس سزا ڏجي.

تنقيد:- ان نظريي تي ۽ تنقيد ڪئي وئي آھي ڇاڪاڻ جو اڇلھہ

اهو خيال زور ونندو وڃي تہ ڏوهاري کھڙيءَ ۾ عمر جو هجي تہ ۾ ان کي سزا ان خيال سان ڏني وڃي جو هن کي پاڻ سڌارڻ جو وجھ ملي، ڇو جو عبرتناڪ ۽ دهشتناڪ سزائون ڏيڻ سان سڀ ڀچ تہ ڏوه هر حال ۾ گھٽجي ڪونہ ٿا وڃن. مهاراڻي وڪٽوريا جي ڏينهن ۾ ڪنديءَ ڪپ لاءِ موت جي سزا مقرر ٿيل هئي تہ ۾ ڏوه ڪونہ گھٽيا. هن نظريي موجب ڏوهہ جي ڪري سماج کي جيڪو نقصان پهچي ٿو تنهنجي تلافي ۽ تدارڪ ڪرڻ ٿو ٿئي ۽ سزا کي حد کان وڌيڪ سنگين ۽ سخت ڪيو ويو آهي، حالانڪ ضرورت ان ڳالهہ جي آهي تہ انهن سببن کي دور ڪيو وڃي جن جي ڪري ڏوه ٿين ٿا. آشيرواتم چوي ٿو تہ جيڪڏهن اسين اهو نظريو قبول ڪري وٺون تہ ان جو اهو مطلب ٿيو تہ ڏوه جي اهميت جو اندازو سماج جي تڪليف سارو ڪرڻ ٿيندو بلڪ ان خوف ۽ دهشت آهر ٿيندو جيڪو ڏوهن جي روڪڻ ۾ مفيد ثابت ٿيندو. گويا ان موجب سزا سڌاري جو نہ بلڪ دهشت انگيزيءَ جي ترقيءَ جو سبب بڻجي ٿي. ازانسواءِ جڏهن ماڻهن کي سخت سزائون ڏنيون ويندين تہ انسان ويتر دکي ٿي پوندو ۽ ان جي لاءِ وري همدرديءَ جو جذبو جاڳي اٿندو ۽ ان ريت سزا جو مقصد ئي فنا ٿي ويندو. تنهنڪري سزا اهڙي هئڻ گهرجي جو فرد توڙي سماج جي لاءِ سڌاري جو سبب بڻجي ۽ نڪي کي خوف ۽ هراس جو.

۴— اصلاحي نظريو (The Reformative Theory):- ان نظريي موجب سزا جو مقصد ۽ مطلب آهي ڏوهاريءَ کي سڌارڻ، ڇو جو هو ۾ تہ آخر انسان آهي جنهن کي سٺين وات تي آڻي بهتر انسان بڻائڻ لاءِ جوڳا اپاءَ گولڻ ۽ سهوليتون پيدا ڪرڻ رياست جو فرض آهي. انهيءَ اصول کي اڳيان رکي ڪري اڇڪلهہ جيان ۾ پڻ تعليم ۽ هنرن جي سکيا ڏني وڃي ٿي ۽ قيدين سان نرم سلوڪ ڪيو وڃي ٿو تاڪ انهن تي نفسياتي طرح سهڻو اثر پوي ۽ هو جيل واري عرصي ۾ تعليم پرائي ۽ هنر سکي وڃي پنهنجو قوت گذران ب ڪن ۽ نيڪ شهري ٿي ب هلن. ان نظريي موجب ڇٽڪ ڏوهارين کي نفسياتي مريض سمجهيو وڃي ٿو ۽ انهن کي

سڌارڻ لاءِ مناسب طريقا اختيار ڪيا وڃن ٿا ۽ ڏوه سارو سزا ڏني وڃي ٿي. هي اڇلهه جو ترقي يافته نظريو آهي جنهن ۾ انسان سان سهڻو سلوڪ ڪرڻ تي زور ڏنو ويو آهي. روسو جي خيال ۾ ڏوهاريءَ کي ڇڪ سزا جي ذريعي هڪ آزاد انسان بڻائڻ لاءِ زور پريو وڃي ٿو. بينٿم جي خيال موجب ويه پارڻ بدران تدارڪ ۽ سڌارو ڪندڙ هڻڻ گهرجي. ان جي ذريعي بدين ڪي روڪجي ۽ نيڪي حاصل ڪجي ۽ اها ڏوهاريءَ جي سمجهه ۽ سهپ کان ٻاهر نه هڻڻ گهرجي. گرين جي خيال ۾ سزا اهڙي اصلاحي هڻڻ گهرجي جو ڏوهاري به اهو پنهنجو فرض سمجهڻ لڳي ته هن کي نيڪ شهري بڻجڻ گهرجي. نفسيات جا ماهر پڻ سزا جي اصلاحي ۽ تدارڪي طريقي جا حامي آهن. ارسطو پڻ ان نظريي جو قائل نظر اچي ٿو حالانڪ هو ان کي سماج جي سنيال يا بچاءُ وارو نظريو (The Theory of Protection of Society) ڪري پيش ڪري ٿو ۽ هن جي خيال ۾ انسان اصل ۾ نيڪ ٿئي ٿو تنهنڪري رياست جو منصب آهي نيڪ سماج پيدا ڪرڻ پر سماج ۾ اهڙا فرد به ٿين ٿا جيڪي عام پلائيءَ ۽ نيڪيءَ تي ذاتي غرض کي ترجيح ڏين ٿا ۽ اهڙن فردن کي جن جي ذاتي غرضن کي چنبڙي پوڻ سان سماج کي نقصان پهچي تن کي جوڳي سزا ڏيڻ گهرجي ته جيئن عام پلائيءَ جو مقصد جائز طور تي حاصل ٿي وڃي. مطلب ته هن جي نظر ۾ سزا اهڙي هجي جنهن سان ڏوهاريءَ توڙي سماج ٻنهي جو پلو ٿئي.

تنقيد :- ان نظريي تي به نڪته چيني ڪئي وئي آهي ڇو جو هرفرد کي سڌاري نٿو سگهجي. ائين سو آهي ته هڪڙا ماڻهو جيل جي چوديواريءَ ۾ رهي ڪري سگهيا ونڊ سان سڌريو وڃن پر بيا اهڙا به آهن جيڪي چري ڪيئن جي ويران ويه وڃ وانگر ويتر ڪريو پون، تنهنڪري هر ڪنهن فرد کي ويچارو سمجهڻ چوڪ آهي بلڪ جهڙو منهن تهڙي مثائيءَ واري اصول تي هلڻ ۾ ڪاميابي آهي. جيڪڏهن ائين نه ڪبو ته نڪي مناسب تدارڪ ٿيندو ۽ نڪي مظلوم کي اطمينان حاصل ٿيندو بلڪ جيڪي ڦهي ويندا سي ٻين جي به ٻيڙي ٻوڙي ڇڏيندا. ازانسواءِ ڪيترن ئي سنگين

ڏوهن جهڙوڪ خون، ڏاڙو، زنا وغيره لاءِ ڪريون سزائون نہ ڏنيون ويندیون تہ ماڻهن جو پنهنجي گنديروش کان باز اچڻ ڏکيو ٿي پوندو تنهنڪري ان نظريي کي جيئن پيش ڪيو ويو آهي تيئن قبول نٿو ڪيو وڃي.

۳- اسلامي نظريو
(Islamic Conception of Punishment)

اسلام ۾ ڏوهارين کي سزائون ڏنيون وڃن ٿيون پر جي جاچي ڏسبو تہ سڌ پوندي تہ ان ۾ سزائون ڏوهن ۽ حالتن آهر ڏنيون وڃن ٿيون، مظلوم جي تسڪين، بدلي ۽ ڏوهن جي تدارڪ جو خيال رکيو وڃي ٿو. ڏوهاريءَ کي سزا کان سواءِ نٿو چڏيو وڃي، سخت، عبرتناڪ ۽ دهشتناڪ سزائون ٻہ ڏنيون وڃن ٿيون ۽ ان ۾ فرد توڙي سماج جي سڌاري ۽ اصلاح جو خيال رکيو وڃي ٿو. ڏسجي ٿو تہ بيان ڪيل نظرين جا سڀئي مناسب جزا اسلامي نظريي ۾ سمايل آهن البت سزا ڏيڻ ۾ ڏوهاريءَ جي نيت کي ڏنو وڃي ٿو ۽ هتي عفو ۽ درگذر جو دروازو ٻہ ڪليل رکيو ويو آهي، ايتري قدر جو خون جي حالت ۾ خونبها وٺي خونيءَ کي ٻہ معاف ڪرڻ جو اصول ڏسيو ويو آهي. مطلب تہ اسلام هڪ قدرتي دين آهي جيڪو قدرت جي اصولن تي هرحال ۾ پورو ٿو لهي.

اسلام جو نظام قانون الاهي موجب هلي ٿو ۽ ان موجب سزا ڏني وڃي ٿي. نظريہ ڪفاره وانگر هن ۾ ڏوه کي گناهہ ڪري ڪونہ ليکيو ويو آهي بلڪ ڏوهہ ۽ گناهہ جون حدون نروار ڪيل آهن، جنهن موجب ڏوهن لاءِ رياست سزا ڏئي ٿي ۽ گناهن جو حساب قيامت جي ڏينهن ٿيندو، جيڪو فيصلو پاڻ ڏٺي تعاليٰ ڪندو. هن ۾ انتقامي نظريي وانگر ظالم کان بدلو چڪايو وڃي ٿو ۽ مظلوم جي تسڪين جو خيال رکيو وڃي ٿو، ايتري قدر جو لپاٽ جي بدران لپاٽ هڻڻ جو حڪم آهي. ساڳئي وقت فرد توڙي سماج جي پلائيءَ جي مدنظر ڏوهارين کي سخت کان سخت، عبرتناڪ ۽ دهشت انگيز سزائون ڏنيون وڃن ٿيون تہ ڪن حالتن ۾ معافي ۽ درگذر کان ٻہ ڪم ورتو وڃي ٿو. هتي تہ سنگسار ڪرڻ، قتل ڪرڻ، هٿ وڍڻ ۽ سوريءَ تي چاڙهڻ جهڙيون سزائون ٻہ ڏنيون وڃن ٿيون تہ خونبها وٺي مقتول جي طرفدارن جي رضامندي سان قاتل کي معاف ٻہ ڪيو

وڃي ٿو ته جيئن سماج ۾ سڌارو اچي. الله تعالىٰ فرمائي ٿو ته چور مرد هجي يا زال ان جا هٿ ڪپي ڇڏيو. اهو بدلو آهي ان چيز جو جيڪي هنن ڪيو، الله جي طرفان اهائي مناسب سزا آهي. زنا جي لاءِ فرمايل آهي ته زاني مرد توڙي زاني زال ٻنهي مان هر هڪ کي هڪ سؤ ڏڪا هڻو ۽ سر عام هڻو ته جيئن ماڻهو عبرت وٺن. اسلام ۾ ته ڪوڙ ڀالهائڻ ۽ بهتان هڻڻ به ڏوه آهي ۽ ان جي سزا آهي اسي ڏڪا ۽ اهڙن ڏوهارين جي شاهدي به قبول نٿي ڪئي وڃي پر جي اهڙا ماڻهو توبہ تائب ٿين ته رب پاڪ انهن کي معاف ڪري ٿو ڇڏي. مطلب ته اسلام ۾ جا ڀالهه سپ ڪان وڌيڪ آهي سا آهي درگذر ۽ معاف ڪرڻ واري حالانڪ بينئم به درگذر ڪرڻ جو قائل آهي.

نتيجو :- سزا بابت انهن مڙين ٻي نظرين کان پوءِ ان نتيجي تي پهچي ٿو (۱) ڏوهه جي واسطي سزا ضروري آهي ورنہ ڏوهارين جي ٻيگهي مچي ويندي (۲) سزا نہ رکڻ ڏوهن سارو ڏجي پر ان ۾ ڏوهارين جي نيت حالتن توڙي فرد ۽ سماج جي ڀلائيءَ ۽ سڌاري کي نظرانداز نہ ڪجي. سزا ضرورت آهر عبرتناڪ ۽ دهشت انگيز به هڻڻ گهرجي ۽ جيڪڏهن حالتون اهڙيون هجن ته ڏوهاريءَ کي معاف به ڪري ڇڏجي. ساڳئي وقت مظلوم جي تسڪين جو خيال رکڻ به ضروري آهي ورنہ سماج ۾ سڌاري جي بدران بگاڙو ۽ ڦيٽاڙو پوندو (۳) عادي ڏوهارين کي سخت سزائون ڏيڻ گهرجن، غيرعادي ۽ اتفاقي ڏوهارين سان همدرديءَ جو سلوڪ ڪجي، بلڪ جيڪي سڌرڻ جهڙا هجن تن جي سڌاري ۽ اصلاح جـو جيلن ۾ بندوبست رکڻ گهرجـي.

سزا مقصد آهي يا ذريعو؟

سزا پاڻ مقصد آهي يا ڪنهن مقصد حاصل ڪرڻ جو ذريعو؟ ان سوال تي سياسي مفڪرن ۾ اختلاف آهي. ڪانٽ ۽ انجا همخيال مفڪر سزا کي ڪنهن مقصد حاصل ڪرڻ جو ذريعو ڪونہ ٿا سمجهن. ڪانٽ جو قول آهي ته سزا اهڙو ذريعو هرگز ڪانهي جنهن مـان ڏوهاريءَ يا سماج جي ڀلائيءَ جو پهلو نڪري. سزا تـہ رکڻ ان ڪري هڻڻ گهرجي تہ اڪلي

ڏوهه ڪيو آهي. مطلب ته سزا ۽ سڌارو ڪو نه ٿيندو پر چاڪاڻ ته ڏوهاري کي ڏوهه ڪري ٿو تنهن ڪري سزا ياب ٿيڻ گهرجي. ڏوهاريءَ کي سڌارڻ يا سماج جي سڌاري جي خيال سان ڏوهاريءَ سان سهڻو سلوڪ ڪرڻ يا درگذر ڪرڻ جو هتي سوال ئي ڪونه ٿو پيدا ٿئي يعني قانون جي پوئواري ڪرڻي آهي ۽ بس. ٻئي طرف وري لاڪ، روسو، مل، بينٿم ۽ ٻيا مفڪر ۽ نفسيات جا ماهر آهن جيڪي سزا کي ڪنهن مقصد حاصل ڪرڻ جو ذريعو ڪري سمجهن ٿا. ان جو مقصد آهي ته ڏوهاريءَ کي حتي‌الامڪان سڌارڻ، هن کي نفسياتي مريض سمجهي سندس علاج ڪرڻ ۽ ان ريت انفرادي سڌاري سان مجموعي سماجي سڌارو آڻڻ. روسو جي خيال ۾ سزا هڪڙو ذريعو آهي جنهن جي واسطي سان ڏوهاريءَ کي هڪ آزاد انسان بڻجن لاءِ زور ڀريو وڃي ٿو. لاڪ جي خيال ۾ سزا ڏوهاريءَ کي هيسائڻ ۽ ڇهو رسيل ڏر جي اطمينان جو ذريعو آهي. بينٿم جي خيال ۾ سزا بديءَ کي روڪڻ ۽ نيڪي حاصل ڪرڻ جو ذريعو آهي. جهڙي طرح هوش سان نڪتل انسان کي بجليءَ جو ڏڪو پهچائي انجو علاج ڪيو آهي تهڙي طرح بوڙانڪي ۾ چوي ٿو ته سزا هڪ اهڙو ڏڪو آهي جو انسان کي واپس هوش ۾ آڻيو ڇڏي، گويا ڏوهاريءَ کي سڌارڻ جو اهو هڪڙو ذريعو آهي. مطلب ته سزا کي مقصد نڪو سمجهيو وڃي بلڪ ان کي فرد کي سڌارڻ جو ذريعو سمجهيو وڃي ٿو ۽ ان نظريي هيٺ جيل ۾ تعليم ۽ هنري سکيا جو بندوبست، پارن لاءِ الڳ جيل، ڏوهارين کي سڌارڻ لاءِ اصلاح گهر قائم ڪيا ويا آهن ۽ انهن سان گڏ قانونن ۾ ڦيرگهير آڻي سخت ۽ اخلاقي پستي پيدا ڪندڙ سزائون جهڙوڪ چڪي ٻيهڻ وغيره رد ڪري ڇڏيون ويون آهن. ان ريت جيل پڻ سماج سڌار اصولن هيٺ هلايا وڃن ٿا ۽ سزائون به فرد ۽ سماج کي سڌارڻ جو ذريعو سمجهي ڏنيون وڃن ٿيون. ساڳئي وقت سزا انتظام قائم رکڻ ۽ اقتدار جو رعب ويهارڻ جو ذريعو پڻ آهي.

باب بارهون

بين‌الاقوامي قانون، تنظيم ۽ ادارا

1- The Nature, Meaning and Scope of International Law.	۱ــ نوعيت ۽ مفهوم - حدون ۽ وسعت .
2- The Evolution of Internatioual Law.	۲ــ بين‌الاقوامي قانون جي ارتقا .
3- The Resources of International Law.	۳ــ بين‌الاقوامي قانون جا ماٰخذ.
4- The Universal State.	۴ــ آفاقي رياست.
5- The International Organization and Institutions- The League of Nations, The United Nations, The Federal Union.	۵ــ بين‌الاقوامي تنظيم ۽ ادارا- مجلس اقوام، اقوام متحده - وفاقي اتحاد .
6- Review of the Activities of the U.N.	۶ــ اقوام متحده جي سرگرمين تي تبصرو .



نوعيت ۽ مفهوم:- جهڙي طرح هڪڙي ماڻهوءَ جو پاڻ ۾ ڪم ڪار ڪري ۽ لاڳاپو پيو وڌي تهڙي طرح هڪڙي رياست جو ٻيءَ رياست ۾ ڪم ڪار پيو پوي ۽ انهن جا لاڳاپا ۽ پيا وڌن. رياست ۾ ماڻهن جي لاڳاپن کي جن اصولن هيٺ ضابطي ۾ آندو وڃي ٿو تن کي قانون ۽ رياستن جي لاڳاپن کي جن اصولن هيٺ ضابطي ۾ رکيو وڃي ٿو تن کي بين‌الاقوامي قانون چئجي ٿو. جيئن جيئن رياستون ترقي ڪنديون ويون ۽ رياستن جي رهاڪن جا هڪ ٻئي سان وڌيڪ واپار ۽ پين سببن جي ڪري لاڳاپا وڌندا ويا ويتر رياستن جا هڪ ٻئي سان مفاد وابسته ٿيندا ويا تيئن تيئن انهن لاڳاپن ۽ مفادن جي بنياد تي جيڪي اصول اپرندا آيا تن جون حدون پڻ ڏينهون ڏينهن نروار ٿينديون ويون ۽ ڪي پڪا ۽ پختا اصول ٿيڻ ۽ عمل هيٺ اچڻ لڳا. انهن ئي اصولن کي قانوني ڪتابن جي صورت ڏني وئي جن کي اڄڪلهه بين‌الاقوامي قانون سڏيو ويو. گذريل ٽن صدين ۾ يورپي رياستن ۾ جيڪي لڳ لاڳاپا قائم ٿيا آهن تن جو ان قانون ٿيڻ ۾ وڏو هٿ آهي. ان قانون جي وجود ۾ اچڻ خاطر ڪيڙن عنصرن ڪم ڪيو تن بابت آشيروائتم "شورزنبرگر" (Schwarzenberger) ۽ "بريفلي" (Briefly) جي حوالي سان لکي ٿو ته هيٺين عنصرن جو بين‌الاقوامي قانون جي واڌ ۾ وڏو حصو رهيو آهي:

(الف) واپار جو زور ۽ ضرورت ۽ هندوستان جي نئين رستي جي ڳولا ۽ آمريڪا جو لڌڻ.

(ب) روشن‌خيالي يا علمي سڃاڻپيءَ جي نئين تحريڪ مان پيدا ٿيل عام ذهني بيداريءَ جو پس منظر.

(ج) يورپي رياستن ۾ رهندڙ عيسائين جي هڪ ٻئي سان پيدا ٿيل همدردي جيڪا رياستن جون حدون لتاڙي وئي.

(د) جديد دؤر ۾ جنگ جنهن وحشانيت جو مظاهرو ڪيو تنهن جي خلاف نفرت جو پيدا ٿيل عام احساس.

هنن عنصرن کانسواءِ ادب، فن ۽ فکر ۾ هن ڏس ۾ ڪافي حصو ورتو آهي. خاص طور تي پروارين رياستن جي رهاڪن انهن جو گهڻو اثر قبول ڪيو آهي. ڪپور لکي ٿو، "حقيقت ڪري اڄ جي سڌريل دنيا ۾ هڪڙي ملڪ جي شهرين جو پروارين برادرين جي ادب، فن ۽ فکر ۾ تمام وڏو حصو آهي." بقول گيٽل، "انساني لاڳاپن ۽ لڳاوَن جي نگراني ڪرڻ لاءِ قانونن جي ضرورت جي محسوس تي، بين‌الاقوامي قانون جو بنياد رکيل آهي." هو وڌيڪ لکي ٿو ته اهو قانون ته صاف ڪري ٿو ڏئي ته رياستن جا هڪ ٻئي تي ڪهڙا حقوق و فرائض آهن پر انهن ڪانسواءِ لحاظ ۽ مروت جا ڪجهه قانون پڻ ٿين ٿا، جيڪي رياستون هڪ ٻئي جي سهوليتن ۽ خيرسگاليءَ جي بنياد تي اختيار ڪندبون آهن جهڙوڪ معاهدي نه هوندي به هڪڙي ملڪ مان پڇي ويل ڏوهارين کي ان ملڪ ڏانهن موڪلائي موڪلڻ يا رياستن جي قاعدن، رڪارڊ ۽ عدالتي ڪارروائين کي عزت ڏيڻ وغيره.

بين‌الاقوامي قانون جو مفهوم ادا ڪرڻ لاءِ گهڻن ئي مفڪرن ان جي وصف بيان ڪئي آهي. اهڙين وصفن مان ڪجهه هيٺ ڏجن ٿيون ته جيئن ان جو مفهوم صاف ۽ چٽو ٿي ٻيهي:

"لارينس" (Lawrence) چوي ٿو، "بين‌الاقوامي قانون، اهي قاعدا آهن جيڪي سڌريل رياستن جي عمومي مجموعي جي باهمي تعلقات جا طور طريقا طئي ڪن ٿا."

"اوپنهيم" (Oppenhiem) چوي ٿو، "قومن جو قانون يا بين‌الاقوامي قانون، رسمي ۽ صلح جي قاعدن جي انهيءَ مجموعي جو نالو آهي جن جو سڌريل رياستون باهمي ڏيوٽ ۽ ميل ميلاپ خاطر، پاڻ کي قانوني پابند سمجهن ٿيون."

"هيوگس" (Hughes) چوي ٿو، "بين‌الاقوامي قانون اصولن ۽ قاعدن جو اهو مجموعو آهي جنهن جو سڌريل رياستون باهمي لاڳاپن ۾ پاڻ کي پابند سمجهن ٿيون."

"فينوڪ" (Fenwick) چوي ٿو "بين‌الاقوامي قانون انهن نُوس ۽ عمومي اصولن جو مجموعو آهي، جيڪي، اهي رياستون جيڪي قومن جي برادريءَ جون ميمبر آهن، باهمي تعلقات ۾ پابندي سمجهي تسليم ڪن ٿيون."

مطلب ته اهي اصول ۽ طور طريقا جن جي ذريعي سڌريل رياستون هڪ ٻئي سان لاڳاپا استوار ڪن ٿيون، تن جي مجموعي کي بين‌الاقوامي قانون چئجي ٿو. سر هينري مين جي قول مطابق ان قانون ۾ حق ۽ انصاف جا اهي اصول جيڪي قدرتي طور تي انصافي انصاف خاطر فردن جي هلت چلت ۽ قومن جي لڳ لاڳاپي ۽ طور طريقي، رسم و رواج ۽ خيالات جي مجموعي، تهذيب ۽ تجارت جي واڌ ۽ مثبت قانون جي ڪوڊ واسطي مناسب ٿين ٿا، سي سڀ اڇي وڃن ٿا. اهوئي سبب آهي جو "پٽ ڪوبٽ" (Pitt Cobbett) ان قانون کي قبول ڪيل قاعدن جو اهو تت يا ست ڪري ليکيو جيڪو سڌريل رياستن جي باهمي لاڳاپن توڙي سندن رعيت جي لاڳاپن جي طور طريقي ۽ روشن کي متعين ڪري ٿو.

بين‌الاقوامي قانون جي وضاحت ۽ چٽائيءَ بعد اها ڳالهه ڏيان ۾ رکڻ ضروري آهي ته ان قانون جا ٻه، نمونا ٿين ٿا هڪڙو عام (Public) ۽ ٻيو شخصي (Private). سڀ جيڪي وصفون ڏنيون ويون آهن سي ان قانون جي عام نوعيت جي چٽائي ڪن ٿيون تنهنڪري اهو چاڻڻ لازمي آهي ته بين‌الاقوامي قانون جي عام ۽ شخصي ٻنهي نوعيتن ۾ ڪهڙو فرق آهي. "سورلين" (Svarlien) چوي ٿو ته عام بين‌الاقوامي قانون رواجن، قاعدن ۽ اصولن جو اهو مجموعو آهي جيڪي سڀني رياستن ۽ بين‌الاقوامي شخصن باهمي لاڳاپن جي سلسلي ۾ پاڻ ۾ پابندي چاڻي تسليم ڪيا آهن ۽ پٽ ڪوبٽ موجب بين‌الاقوامي شخصي قانون قاعدن جو اهو مجموعو آهي جن جي ذريعي، هڪ رياست يا ملڪ جي ڪورٽ جي اڳيان فيصلي جي لاءِ آيل ديواني مقدمن جي واسطي موزون قانون جي چونڊ ۽ اختياريءَ جا سوال طئي ڪيا وڃن ٿا پر انهن ۾ پرڏيهي عنصر اڙيل هوندو آهي يعني ان جو اثر پرڏيهي شخصن، شين يا ان ڏيتي ليتيءَ تي پوندو آهي جيڪا سموري يا ان جو ڪجهه حصو هڪ پرڏيهي ملڪ ۾ ٿي هجي يا جنهن

جو ڪنهن قانون جي پرڏيهي سرشتي سان لاڳاپو هجي. ان ريت شخصي بين‌الاقوامي قانون جا مقصد آهن (١) اهي شرط طئي ڪرڻ جن هيٺ ڪورٽ مقدمو وٺڻ جي مجاز هجي (٢) هڪ درجي جي مقدمي لاءِ قانون جو ڪو خاص مقامي سرشتو طئي ڪرڻ، جنهن جي حوالي سان ڏرين جي حقن جي ضرور جاچ ڪئي وڃي (٣) انهن حالتن جي تخصيص ڪرڻ جن ۾ (الف) جهيڙي ۾ آيل سوال واسطي ڪنهن پرڏيهي فيصلي کي فيصلاڪن تسليم ڪري سگهجي (ب) ڪنهن پرڏيهي فيصلي جي ذريعي حقدار جي ملڻ حق کي ملڪ ۾ عملي جامو پهرائي سگهجي. ان سان ڏسبو ته شخصي بين‌الاقوامي قانون ملڪي قانون جو حصو ٿئي ٿو جنهن جي ذريعي اهي مقدما فيصلو ڪيا وڃن ٿا جن ۾ پرڏيهي شخص يا شيون شامل ٿين ٿيون. ڊائسيءَ ان کي قانونن جي چڪتاڻ ڪري سڏيو آهي چا ڪاڻ جو ان ۾ ۽ مختلف رياستن جي ملڪي قانونن جو تصادم ٿئي ٿو. اها چڪتاڻ رهائش، شادي، طلاق، وصيت، اقرارنامن جي واجبيت وغيره جي سلسلي ۾ پيدا ٿئي ٿي. انهيءَ قانون کي بين‌الملڪي قانون يا بين‌الاقوامي رسم و راهه بـ چئجي ٿو.

بين‌الاقوامي قانون جون ٽي شاخون ٿيندڙيون آهن (١) امن جا قانون (٢) جنگ جا قانون ۽ (٣) غير جانبداريءَ جا قانون. امن جي قانونن ۾ رياستن جي علائقائي حقن، انهن جي رهاڪن، ايلچين جي حقن ۽ اختيارين بابت قاعدا اچي وڃن ٿا. جنگ جي قانون ۾ جنگي قيدين سان سلوڪ، زهريلين گئسن جو استعمال، شهري آبادي‌ءَ تي بم اڇلائڻ، جاسوسن کي سزا ڏيڻ ۽ غيرجانبدار رياستن جي هلت بابت قاعدا اچي وڃن ٿا. اهڙيون رياستون جنگ هلندي پنهنجي ڪاروبار ۾ رڌل رهنديون آهن ۽ ڪنهن بـ اهڙي رياست جي طرفداري نـ ڪنديون آهن جيڪا جنگ ۾ ڪنهن ۽ طريقي سان ڏر جي حيثيت رکندي هجي.

حدون ۽ وسعت:- ايم- پي- ٽنڊن، پروفيسر "ايڊون ايم- بورچرڊ" (Edwin M. Borchard) جي حوالي سان لکيو آهي ته بين‌الاقوامي قانون جو لاڳاپو هيٺين ڳالهين سان آهي:

رياستن جي سندن آزادي آهر درجہ بندي، بين‌الاقوامي برادري ۾ انهن جي داخلا ۽ مڃتا، قومي علائقي جي حد، قومي اختياريءَ تي پابنديون، سمونڊن ۽ بين‌الاقوامي آمدرفت جي ذريعن تي حقوق، رياست جي پلاوٽن - ايلچي ۽ سياسي آفيسر - جي حيثيت، بين‌الاقوامي آداب جي پابندي، غير ملڪي پناه گزين ڏوهارين کي سندن ملڪ جي حوالي ڪرڻ، غير ملڪين کي رسيل چيهن بابت رياستن جي ڏانهن جوابداري، شهريت بابت ٽڪرائيندڙ قانون، صلحنامن جا قطعي فيصلا، خاتمو ۽ ترجماني ۽ مذڪور چيهن جو تدارڪ، صلح سانت جي ذريعن - ايلچائي نمائندگي، پرچاءُ ۽ امانتي فيصلي - سان ويندي جنگ ڏانهن نيندڙ دعوائن ۽ مفادن جي جبري تعميل، انهن بيشمار پيچيده قاعدن سميت جيڪي جنگ جي وقت ۾ جنگ ۾ حصو ونڊڙ ۽ غير جانبدار رياستن جي لاڳاپن جي نگراني ڪن ٿا.

انهيءَ مان سڌ پوي ٿي ته بين‌الاقوامي قانون بنيادي طور صلح جو قانون آهي، جيڪو رياستن جي باهمي ميل ميلاپ جي لاڳاپن جي نگراني ڪري ٿو. رڳو جهگڙي ۽ جنگ جي اعلان جي وقت ۾ جنگ جي قانونن، جنگ ۾ حصو ونڊڻ ۽ غير جانبدارن جي حقوق و فرائض جو سوال پيدا ٿئي ٿو.

بين‌الاقوامي قانون واقعي قانون آهي ڇا؟
(Is International Law True Law?)

ان سوال تي اصل ڪان وڌي بحث ٿيندو آيو آهي ته بين‌الاقوامي قانون واقعي صحيح معنيٰ ۾ قانون آهي يا نه. هن ڏس ۾ ٻه سياسي مفڪر ۽ مصنف ٻن طرفن ۾ ورهائجي ويا آهن. هڪڙا ان کي صحيح معنيٰ ۾ قانون سڏڻ لاءِ تيار ناهن ۽ ٻيا ان کي اهو درجو ڏيڻ واسطي پنهنجي نموني ۾ تاويلون ڏيا ڪن.

پفندارف، هابس، آسٽن، هالنڊ، بينٿم وغيره ان کي صحيح معنيٰ ۾ قانون جو درجو ڏيڻ لاءِ تيار ناهن. هنن جي خيال ۾ قانون حاڪم جو حڪم ٿئي ٿو جنهن جي خلاف هلت ڪرڻ ڪري اهڙي شخص کي ڏوهاري ٺهرائي ڏنڊ وجهي يا ٻي سزا ڏئي سگهجي ٿي، پر بين‌الاقوامي قانون ڪنهن به حاڪم

جـو حڪم ڪونهي ۽ نڪي ان جي حڪمن کي نہ مڃيندڙ يا انهن جي خلاف هلت ڪندڙ کي سزا ڏئي سگهجي ٿي بلڪ لاڳاپيدار ملڪ يا شخص تي چڏيل آهي تہ هو ان قانون جي پابندي ڪري يا نہ ڪري. اهوئي سبب آهي جو هالنڊ جي خيال ۾ بين‌الاقوامي قانون اهو نقطو آهي جتي قانونيات جون حدون غائب ٿيو وڃن، تنهنڪري ان‌کي مروت ۾ قانون چيو ويـو آهي ۽ بس. لارڊ سالسبري جي خيال ۾ چاڪاڻ جـو اهو قانون ڪنهن عدالت جـي طرفان جاري ٿي نہ ٿو سگهي تنهنڪري ان لاءِ قانون جـو اصطلاح ڪتب آڻڻ ڪنهن حد تائين گمراهڪندڙ آهي. ڪپور چوي ٿو تہ جنهن قانون جو مدار رواجن، رضامندي ۽ قبوليت تي آهي سو قانون ٿـي نٿو سگهي چاڪاڻ جو رڳو اخلاقي فرض جو احساس ان کي پابندي ڪري ٿو سمجهي. گيٽل تہ ماڳهي انهي اصطلاح جي ترڪيب تـي تنقيد ڪئي آهـي. هو چوي ٿو تہ بين‌الاقوامي قانون ۾ بذات خود تضاد موجود آهي. جيڪڏهن اهو بين‌الاقوامي آهي تہ اهو قانون ڪونهي، ڇو جو اهڙو هڪڙو حاڪم ئي ڪونهي جيڪو ان‌کي جوڙي ۽ جاري ڪري؛ جيڪڏهن اهو قانون آهي تہ اهو بين‌الاقوامي نہ بلڪ عالمي رياست جو قانون آهي.

ٻئي طرف لارينس، هال، اوپنهيم ۽ ٻيا بين‌الاقوامي قانون کي قانون جـو درجو ڏيارڻ لاءِ ڪوشان آهن. هنن جي نظر ۾ اهو وقت گذري ويـو جڏهن قانون کي حاڪم جي حڪم تائين محدود رکيو ويو هو. هاڻي ان جون حدون وسيع ٿي ويون آهن ۽ هرڪا رياست ان کي قانون ڪري مڃڻ لڳي آهي. ائين سو آهي تہ ان قانون جي خلاف هلت ۽ گهٽتي ٻيٽي ٽئي ۾ رڳو ان گاله جي ڪري ان‌کي قانون جو درجو نہ ڏيڻ مناسب ڪونهي چاڪاڻ جو ان نموني تہ ملڪي قانون جي خلاف ۽ هلت ٽئي ٿي. اهوئي سبب آهي جو جيڪا رياست ان قانون جي خلاف هلت ڪري ٿي سا پڻ عام ڏوهاريءَ وانگر پنهنجي صفائيءَ ۾ اهو ثابت ڪرڻ جـي ڪوشش ڪندي نظر ايندي آهي تـہ ان جيڪو قدم ڪنيو آهي تنهن لاءِ ونس جواز موجود آهـي ۽ ڪنيل قدم قانون جي خلاف ڪونهي. مطلب تـہ جنهن صورت ۾ هرهڪ رياست ان قانون‌کي قانون ڪري ليکڻ لڳي آهي تہ پوءِ ڪو سبب

نظر نٿو اچي جو ان کي قانون نہ بلڪ ڪنهن هنيلي سياستدان جو خواهش پربو خيال ڪري ليکيو وڃي.

مٿين ٻنهي نقطن کي خيال ۾ رکبو ته ڪالهه وري وڃي بين‌الاقوامي قانون جي مفهوم ۽ معنيٰ تي ٻيهندي. قانون کي جيڪڏهن حاڪم جو حڪم ڪري مڃبو ته ٻوءِ بين‌الاقوامي قانون کي حقيقي معنيٰ ۾ قانون چئي ڪو نہ سگهبو بلڪ ان کي هڪ هنيلي سياستدان جو خواهش پربو خيال ڪري ليکڻ مناسب ٿيندو، ڇاڪاڻ ته جنهن قانون کي ڪو به نہ پڇي ۽ ان جي پويان ڪا طاقت نہ هجي يا ان جي خلاف هلت ٿئي ته ڪو قدم کڄي نہ سگهي، ته ٻوءِ اهڙي قانون جو هجڻ يا نہ هجڻ ڪا به معنيٰ ڪو نہ ٿو رکي البت "جيٿرو براؤن" (Jethro Brown) جهڙا وڇڙا مفڪر به آهن جن جي خيال ۾ بين‌الاقوامي قانون اڃا ٻيو جڙي ۽ ٻنهنجي وجود لاءِ جدوجهد ڪري مطلب ته اهو قانون ته آهي پر جڙي راس نہ ٿيو آهي. پر جي ان کي اوٻنهيم وانگر قاعدن جو اهو مجموعو ڪري ليکيو ويندو جيڪو انساني سلوڪ واسطي، برادريءَ ۾ برادريءَ جي رسمي رضامندي ذريعي، ان جي خارجي قوت سان جاري ڪيو ويندو ته ٻوءِ ان کي واقعي قانون ڪري ليکڻ ۾ اهم ڪونهي. حقيقت ۾ ان قانون کي اخلاقي اصولن جو درجو ڏيڻ مناسب آهي ڇاڪاڻ جو ڪنهن به رياست کي سنديس مرضيءَ کانسواءِ ان جو پابند نٿو ڪري سگهجي ڇو جو هوءَ بااختيار ۽ حاڪميت واري ٿئي ٿي. ان کي نڪي قانونيات جي حدن ۾ رکي سگهجي ۽ نہ وري حقيقي قانون جو مرتبو ڏئي سگهجي ٿو پر جي ڪيس مروت ۾ قانون چئجي ته نہ ٿي، ڇو جو عام راءِ انجي فائدي ۾ وڌندي وڃي ۽ رياستون ٻڌ ان جي افاديت آهر احترام ڪرڻ لڳيون آهن. اقوام‌متحده جي ذريعي بين‌الاقوامي عدالت به قائم ڪئي وئي آهي ۽ ڪوريا ٽوڙي ٻلجين ڪانگو وغيره ۾ فوجي ڪارروائي ٻڌ ڪئي وئي آهي حالانڪ اسرائيل ۽ پارت جهڙا ملڪ، اقوام متحده کي وقت سر ٽڪي تي ٻه ڪين ٿا ليکين تنهن هوندي به ڪمزور قومن واسطي اهڙيون بين‌الاقوامي تنظيمون ائين آهن جيئن ٻڏندڙ کي ڪک جو سهارو.

بين الاقوامي قانون جي ارتقا
(Evolution of International Law)

بين‌الاقوامي قانون جو بنياد ، بين‌الاقوامي لاڳاپن تي رکيل آهي ، تنهنکري بين‌الاقوامي قانون جي ارتقا ۽ تاريخ ۾ اها ساڳئي آهي جيکا بين‌الاقوامي لاڳاپن جي . موجوده اصطلاحي معنيٰ ۾ اهو قانون اٹکل سادا تي سو ورهيه اڳي وجود ۾ آيو ، جنهن جو بنياد وجهندڙ هيوگوگروشيس کي ليکيو وڃي ٿو جنهن پنهنجو جڳ مشهورڪتاب "جنگ ۽ صلح جو قانون" (De Jure Belli ac Pacis) سنہ ۱۶۲۵ع ۾ شايع ڪرايو ، حالانڪ ان قانون جي ابتدا گهڻو اڳ ٿي چڪي هئي . رامائڻ ۽ مها پارت ۾ جنگ ، صلح ۽ غير جانبداريءَ جا اصول ۽ رسم و رواج ملن ٿا جن جو بنياد ڏرم تي رکيو ويو هو. هن ۾ردت (ايلچي) ۽ پٽ (جنگي پيشرو) بابت‌کافي ڪجهه ڄاڻايل آهي . پگوت گيتا ۾ جنگ جا اصول به ڄاڻايل آهن . کوٹليا پنهنجي ارٿ شاستر ۾ ، جنگ ۾ سيڪجهه ڪري گذرڻ تي زور ڏنو آهي . منو شاستر ۾ به جنگ جي اصولن تي روشني پيل آهي، پر ان ۾ ظالمائين جنگين کي نندڻ، جنگ ۾ پيش پوڻ وارن کي تڪليف نہ ڏيڻ، جنگي قيدين سان سهڻو سلوک ڪرڻ، مندرن کي نقصان نہ پهچائڻ ، زهريلا هٿيار استعمال نہ ڪرڻ تي زور ڀريو ۽ صلحنامن جي عزت ڪرڻ لاءِ چيو ويو آهي . يهودين وٽ ڏيهين توڙي پرڏيهين جي واسطي ساڳيو قانون ۽ ساڳيا حق هئا هن جي لاءِ جنگ جو بنياد مذهبي عقيدو هو ۽ هو انهن قومن سان نهندا هئا جن کي هڪڙي خدا ۾ اعتقاد هو پر جن جو عقيدو گهڻن ديوتائن ۾ هو تن سان گهٽ بلڪ ڪاڻ پوندي هين . هو صلحنامن ۽ ايلچين کي ڪافي اهميت ڏيندا هئا . ليکن بقول ٽنڊن (M. P. Tandon) هنن پنهنجي دؤر جي بين‌الاقوامي لاڳاپن وڌائڻ جي سلسلي ۾ انهيءَ کان سواءِ بي‌کا خدمت ڪانہ ڪئي جو ملکي قانون، ڏيهين توڙي پرڏيهين پنهي سان هڪجهڙو لاڳو ڪيائون . اسلامي رياست ۾ پڻ مذهبي عقيدو جنگ جو بنياد پٹي رهيو آهي ۽ ذاتيات کي ان ۾ دخل ناهي ؛ ٻيءَ صورت ۾ جڏهن کو دشمن زيادتي ڪري تہ ان جي خلاف هٿيارکڻجن ۽ ان ۾ به سختيءِ صرف ان حد

تائين ڪجي جو دشمن هٿيار ڦٽا ڪرڻ تي لاچار ٿي پوي ۽ جڏهن هو صلح جو پيغام موڪلي تہ هن جي آڇ کي رد نہ ڪجي. ان ۾ جنگي قيدين سان سهڻو سلوڪ ڪرڻ لاءِ تقلين ڪيل آهي. دنيا ۾ غزوه بدر پهرئين لڙائي آهي جنهن جي قيدين سان انسانيت جو سلوڪ ڪيو ويو. جنگي زخمين ۽ ڏکين جي سلم پٽي ۽ پي تيمارداري ڪئي وئي جيڪا ڳالهه اڄڪلهه هاڻي 'صليب احمر' (Red Cross) ۽ 'هلال احمر' (Red Crescent) تحريڪن لاءِ هڪڙو سهڻو سبق ٿي پئي. حجة الوداع واري خطبي ۾ انسانيت جو پرچار ڪيو ويو جنهن ۾ آقا ۽ غلام يا پئي هرقسم جي طبقي کي ڪيي چڏيو ويو آهي ۽ سڀني ماڻهن کي هڪجهڙو ڪري ليکيو آهي. بارن ۽ بيڙڻن زالن ۽ ضعيفن جو جنگ ۾ تحفظ ڪيو ويو ۽ صلحنامن کي هميشه عزت جي نگاه سان ڏٺو ويو. قديم يونان جي شهري رياستن جو پاڻ ۾ سهڻو سلوڪ هو. هنن جا هڪ پئي وٽ ايلچي مقرر ڪيل هئا، هو هولائي جنگ جو اعلان ڪري پوءِ لشڪر چاڙهي اچڻ لڳا، جنگ جي وقت ۾ عبادتخانن کي بچاءُ ڏيڻ لڳا، جهگڙن جو فيصلو ثالثيءَ ذريعي ڪرڻ لڳا، جنگي قيدين جو يا تہ تبادلو ڪرڻ لڳا يا تہ ڪجهه رقم معاوضي طور ونئي انهن کي آزاد ڪرڻ لڳا. اوپنهيم جي خيال موجب هنن دنيا جي تاريخ ۾ اهو مثال پيش ڪيو جو حاڪم رياستون، عام مفادن ۽ مقصدن خاطر، هڪ پئي سان گڏجي هڪڙي برادريءَ ۾ رهي سگهن ٿيون ۽ انهيءَ اصول، بين‌الاقوامي قانون ۽ لاڳاپن جي لاءِ رستو هموار ڪيو. بين‌الاقوامي قانون جي تاريخ ۾ رومي قانون کي وڏي اهميت حاصل آهي. رومي حڪومت وٽ ويهن پادرين جي مجلس هئي جيڪا ڌارين رياستن سان لڳ لاڳاپا استوار ڪندي ۽ پرڏيهي معاملا طئي ڪندي هئي. ان مجلس کي Fetiales ۽ جنهن قانون هيٺ پرڏيهي معاملا طئي ٿيندا هئا ۽ لاڳاپا قائم ڪيا ويندا هئا تنهن کي Jus Fetiales or Jus Sacrale ڪري سڏيو ويندو هو، جنهن اڄڪلهه "قومن جو قانون" (Jus gentium) جي صورت ورتي، جتان جديد بين‌الاقوامي قانون جي شروعات ٿيندي نظر اچي ٿي. ان قانون مطابق غيرملڪي ايلچيءَ جي جان جي حفاظت ڪئي ويندي هئي ۽ جيڪڏهن ڪو

ماڻهو اهڙي ايلچيءَ سان زيادتي ڪندو هو تہ ان ماڻهوءَ کي، ايلچيءَ واري رياست جي حوالي ڪيو ويندو هو جيڪا ان کي مناسب سزا ڏيڻ جو حق رکندي هئي. جڏهن کا رياست رومي علاقي تي حملو ڪندي يا ڪنهن صلحنامي جي شرطن جي خلاف هلت ڪندي يا رومين جي دشمن سان وڃي ملندي هئي تہ پوءِ ان جي خلاف لڑائيءَ جو اعلان ڪيو ويندو هو. ان ريت بين‌الاقوامي قانون ۽ لاڳاپن ارتقا جون منزلون ماري اڄي موجوده دؤر ۾ پير پاتو آهي. لارينس انهيءَ سڄي تاريخ کي ٽن دؤرن ۾ ورهايو آهي جيڪي ان قانون جي تاريخ جون ٽي سلسليوار ارتقائي ڪڙيون آهن. لارينس جو پهريون دؤر يورپي تهذيب جي ارتقا کانوٽي رومي شهنشاهت جي شروعات تائين هلي ٿو ۽ ٻيو دؤر رومي شهنشاهت جي شروعات کان ويندي اصلاحي تحريڪ تائين ۽ ٽيو دؤر ان تحريڪ کان ويندي اڄ تائين پکڙيل آهي.

پهريون دؤر:- لارينس ٿو چوي تہ هن دؤر ۾ جيتري قدر تاريخ ٻڌائي ٿي تہ بين‌الاقوامي ضابطو هوئي ڪين. هرهڪ ملڪ پنهنجي پاڙيسري ملڪ جو دشمن هوندو هو ۽ ان کي نفرت سان ڏسندو هو. هڪ ٻئي تي چڙهائي ڪرڻ واسطي ڪي ب پابنديون ۽ آداب ڪين هٿ ۽ رسم جو تہ نالوٽي ڪونہ هو. يونان جون شهري رياستون البت هڪ ٻئي جو خيال رکڻ لڳيون هيون، اهو ب رڳو انهيءَ ڪري جو هو ساڳئي قوم، نسل ۽ مذهب جون هيون؛ سو ب تڏهن جڏهن انهن ماں ڪنهن رياست کي ٻي رياست فتح ڪرڻ جو خيال ٿيندو هو تہ ان کي ٻولائي ٻوءِ سڀ جڙهي ڪري ايندي هئي. باقي بين قومن کي هو وحشي ۽ جهنگلي قومون ڪري ليکيندا هٿا ۽ سائن ڪو سهڻو سلوڪ روا ڪين رکندا هٿا. گلڊ‌رائيسٽ جي چوڻ موجب يونان وٽان بين‌الاقوامي قانون جي سلسلي ۾ فقط هڪڙي ڳالهہ ٿي ملي ۽ اها آهي سامونڊي تجارتي دستور، جنهن جو ڪوڊ اصل ۾ "روڊس" (Rhodes) ۾ تيار ڪيو ويو. وڃين دؤر ۾ انهيءَ ڪوڊ جي بنياد تي "Consolato del Mare" نالي سان هڪ عظيم سامونڊي تجارتي ڪوڊ تيار ڪيو ويو. هن دؤر ۾ بحري ڦرلٽ کا بي‌مانو ۽ بچڙو ڏنڊو ڪري

ڪين ليکي ويندي هئي.
نوڙڻ ۽ جڙهي اچڻ رواجي
فائدي ۾ هو جنهن جي
هن ۾ قدرتي قانون جو
نظريي ۽ بين‌الاقواميت جي

روم ۾ شهنشاهت قائم
قانون جاري هو جنهن کي
جنگ ۽ صلح جا احڪام هوندا
ٿو رکي. البت رومين جو "قومن
جنهن جو بين‌الاقوامي قانون جي

پيو ڏڙهه لارينس جي چوڻ موجب
رومي قيصريت کان شروع ٿي
ختم ٿئي ٿو. روم جي شهنشاهت
۽ اها مرڪزيت جي قائل هئي
"سياسي رڌڻ يا بالادست" (Political Superior) جي حڪم هيٺ هئي.
اهڙي صورت ۾ بين‌الاقوامي لاڳاپن جو سوال ئي ڪونه ٿي پيدا ٿيو
جڏهن آڻي هئي قيصر ۽ پوپ جي وچ ۾ اقتدار جي ويڙهه شروع ٿي
ٿڏهن وچين انهيءَ مرڪزيت کي ڏڏڪو ڏيو ۽ جاگيرداري رياستون جن
ٻيو بادشاهتن يا قومي رياستن جي صورت ورتي، سي ڏهه ٿيون.
رياستون ٿي هلن ٿيون جنهنڪري هڪ ٻي سان ٽڪرائجڻ ڏهه ٿڪن
۽ انهيءَ سلسلي ڪري ٻڌل رسمون وجود
هن ڪري ٻڌل رسمون وجود
Treaty of Verdun.
ٿي وجهه ٻڌل هئي. ٻڌل رسمون وجود
ٿي وجهه ٻڌل هئي. ٻڌل رسمون وجود

واري تحريڪ ۾ هن ڏس ۾ ڪافي ڪم ڪيو. اوهنهيم جي خيال ۾ جن عنصرن بين الاقوامي قانون جي تاريخ ۾ ارتقا ۾ حصو ورتو سي آهن سامونڊي تجارت جا ڪوڊ، مختلف ملڪن جون واپاري انجمنون، مستقل سفارتون، مستقل فوج جو قيام، امن قائم ڪرڻ لاءِ تجويزون، مذهب جي پيروي ڪندڙ ۾ عام شهرين جا اخلاق ۽ مذهب تي مبني نقطه نگاهه، علم ۽ فن جي سلسلي ۾ آيل سڌارڪي ۽ روشن خيالي ۽ اصلاحي تحريڪ جنهن پاپائيت جو خاتمو آندو. شورزنبرگر چوي ٿو ته هيو عنصر جنهن بين الاقوامي قانون جي ترقيءَ ۾ حصو ورتو سو هو سياسي، معاشي، روحاني ۽ فني انقلابن جو اثر جنهن جي ذريعي وچئين دؤر واري برادري، جديد سرمايدارانا دنيا بڻجي پئي، ۽ جيڪا وري مضبوط مرڪزيت قائم ڪرڻ لاءِ دنيا جي بازار ۾ نڪري آئي.

ڏيو دؤر :- لارينس جي چوڻ موجب ڏيو دور اصلاحي تحريڪ کان ويندي موجوده وقت تائين پکڙيل آهي. روسي شهنشاهت جي زوال بعد آزاد قومي رياستن جي وجود ۾ اچڻ کانپوءِ نين رياستن هڪ پئي سان نوان لاڳاپا قائم ڪيا ۽ انهن لاڳاپن کي ڪا مناسب قانوني صورت ڏيڻ لاءِ ڪي ضابطا ۽ ناهيا، جيڪي لازمي طور تي جديد بين الاقوامي اصولن جي باقاعدي ترتيب جو سبب بڻيا. ان ڪري ئي ته بين الاقوامي قانون کي هن دور ۾ هيوگو گروشيس جي اصولن جي پيداوار ڪري ليکيو ويو آهي. هيوگو گروشيس ان سلسلي ۾ پهه بنيادي اصول پيش ڪيا (۱) سڀئي رياستون هڪ جهڙيون آزاد ۽ مقتدر آهن ۽ (۲) رياست کي پنهنجي ايراضيءَ تي ڪلي اختيار آهي. انهن پنهي اصولن سان صاف ظاهر ٿئي ٿو ته رياست، ڏيهي توڙي پرڏيهي معاملن ۾ هرلحاظ سان آپهي خان ۽ مرضيءَ مختار آهي ۽ انهيءَ اصول تي بين الاقوامي قانون جي پيڙهه ڪنيل آهي.

ائين آهي ته گروشيس کي پنهنجي اهميت آهي پر هن کان اڳ توڙي پوءِ ڪيترن ئي مفڪرن پنهنجا ڪتاب پيش ڪيا آهن جنهن ڪري بين الاقوامي قانون هاڻي قانونيات جي هڪڙي خاص شاخ بڻجي پيو آهي.

گروشيس کان اڳ جن مڪيه مصنفن هن ڏس ۾ پاڻ موڪيو آهي سي آهن "بالٿيزر آيلا"(Balthazar Ayala) "آلبيريڪس جينٽيلس"(Albericus Gentiles)

ع فرانسس سوريز" (Franics Suarez). بالٽيزرآيلا پنهنجو ڪتاب "De Jure et Officiis Bellicis" ۱۵۸۲ع ۾ شايع ڪرايو جنهن ۾ هن انهيءَ اصول تي جنگ قانونڪا نہ ڄاڻي تي سخت تنقيدڪري، قدرتي قانون ۽ عام منشيا تي مبني قومن جي قانون جي پٽيراڻيڪئي آهي. آلبيريڪس جينٽيلس پنهنجو ڪتاب "De Jure Belli Libri Tres" ۱۵۹۸ع ۾ ڇاپايو جنهن ۾ هن حقيقي سببن جي بنا تي جنگي قانون بابت بحث چيڙيو آهي. هن بين‌الاقوامي قانون کي مذهبيات ۽ اخلاقيات کان ڌار ڪري، ان کي قانونيات جي هڪ ڏي شاخ ڪري بيهاريو آهي؛ جنهن ۾ اهو ڏيکاريو اٿس تہ جنگ جي نوعيت ڇا آهي ۽ ان جو ماڻهن ۽ ملڪيت تي ڪهڙو اثر پوي ٿو. گروشيس هن تي ڪڙي تنقيد ڪندي ب ڪانئس گهڻو ڪجهہ ورتو آهي. فرانسس سوريز پنهنجو ڪتاب "Tractatus de Legibus et Des Legislatore" ۱۶۱۲ع ۾ پٽرو ڪيو جنهن ۾ هن انسانڌات جي ايڪي تي زور ڏنو آهي. هو ان ۾ رياستن جي آفاقي سماج جو تصور پيش ڪندي چوي ٿو تہ هي رياستون ڪڏهن ب اڪيلي سر اهڙيون پاڻ وهيٽيون ڪونہ رهيون آهن جو ڪين هڪ ٻئي جي همراهيءَ، سنگت ۽ ڏيتي ليتيءَ جي ضرورت ئي نہ پئي هجي. هن اهڙي قانون تي زور ڏنو آهي جيڪو سڀني رياستن لاءِ قبول ڪرڻ جوڳو هجي. گروشيس کان پوءِ "زوچ" (Zouche) پنهنجو ڪتاب "Juris et Judicii fecialis, Sive Juris inter Gentes" ۱۶۵۰ع ۾ پيش ڪيو، جنهن ۾ هن قومن جي رسمي قانون ۽ انهن مٿالن تي زور ڏنو آهي جيڪي رياستن جي ڏيتيءَ ليتيءَ ۾ قائم ٿيندا آيا آهن. هن قدرتي قانون کان انڪار تہ ڪونہ ڪيو آهي پر گروشيس تي سخت تنقيد ڪري، جنگ ۽ صلح جي قانونن تي ڌار ڌار روشني وڌهي صلح جي اصولن تي وڌيڪ زور ڏنو آهي.

ان ريت هي قانون ارتقا پذير ٿيندو رهيو آهي تانجو سترهين ۽ اڻهين صديءَ ۾ ان قانون بابت ڌي جدا جدا مڪتب يا مدرسا پيدا ٿي پيا (۱) "نطرت پرست" (Naturalists)(۲)"حقيقت‌پسند" Positivists ۽ (۳)"گروٽين" (Grotians). هنن مان پهرئين کي قدرت جي خالص قانون وارو مڪتب،

ٻئي کي تاريخي مڪتب ۽ ٽئين کي چوند ڪندڙ مڪتب (Electics) ڪري ڀڻ چيو ويندو آهي . فطرت پرست چون ٿا ته قومن جوڪو به الڳ، مثبت قانون ڪونهي ٻاڪ اهو قدرتي قانون جو هڪڙو حصو آهي. حقيقت پسند قدرتي قانون کي ليکي ۽ ڪو نه ٿا آئين بلڪ انهيءَ رسمي قانون، جيڪو رسم و رواج ۽ عهدنامن تي مبني ٿئي ٿو تنهن کي مثبت بين‌الاقوامي قانون ڪري پيش ڪن ٿا. اهي جديد بين‌الاقوامي قانون جي نمائندگي ڪن ٿا. گروٽين جيتوڻيڪ گروشيس جا پوئلڳ آهن پر هو فطرت پرست ۽ حقيقت پسند مدرسن جو وچ وٽي قدرتي توڙي مثبت قانون ٻنهي کي هڪجهڙي اهميت ڏين ٿا. هنن ۽ "ويٽل" (Vattel) وري رياستن جي مساوات جو اصول پيش ڪيو جنهن ڪري پروفيسر "لاپريدلي" (De Lapradelle) چيو آهي ته گروشيس کليت جو بين‌الاقوامي قانون جوڙيو ته ويٽل وري سياسي آزاديءَ جو بين‌الاقوامي قانون تيار ڪيو.

گروشيس جي خيالن جو هي اثر ٿيو جو نه رڳو يورپ جي ٽيهن سالن واري لڙائي ويسٽ فاليا جي عهدنامي موجب ۱۶۴۸ع ۽ بند ٿي، پر يورپي رياستن جي آزادي تسليم ڪرڻ سان گڏ عالمگير شهنشاهت ۽ عالمگير پاپائيت ٻنهي کي وڏو ڏڪ لڳو ۽ يورپي رياستن ۽ ايڪو پيدا ٿيو. اهو ايڪو وڌيڪ وقت هلي نه سگهيو جو ڪريميا، روس ۽ پروشيا جي لڙاين ان ايڪي کي ٽوڙي وڌو حالانڪ جرمني ۽ آمريڪا جي وفاقي تنظيمن ان ۽ ڪجهه جان پيدا ڪري وڌي. اڳتي هلي روس جي زار- نڪولاس ٻئي- هيگ ۽ ۾ بين‌الاقوامي ڪانفرنسون سڏائي بين‌الاقوامي عدالت جو بنياد رکيو پر ۱۹۰۵ع ۽ روس ۽ جپان جي وچ ۽ جيڪا لڙائي لڳي تنهن اهڙين ڪوششن ته به پاڻي ڦيري ڇڏيو. قومن اڄا به آسرو ڪو نه لاٿو ۽ هاڻي اقوام‌متحده جهڙو ادارو کم ڪري رهيو آهي جنهن بين‌الاقوامي قانون ڪميشن مقرر ڪري ان کي اهو کم به سونپيو آهي ته هوءَ نيورمبرگ عدالت جيڪي اصول اختيار ڪيا هٿا تن جي روشنيءَ ۽ بين‌الاقوامي قاعدن جو ڪتاب يا ڪوڊ تيار ڪري.

۳- بين‌الاقوامي قانون جا ماخذ

لارينس ان قانون جو مآخذ رکو رضامندي چاڻايو آهي ۽ اوپنهيم ان جي پئيرائي ڪئي آهي. ڪيٽل (۱) رسم و رواج (۲) دليل ۽ (۳) رضامندي ٽنهي کي مآخذ ڪري مڃي ٿو باقي بين ذريعن جهڙوڪ بين‌الاقوامي صلحنامن، بين‌الاقوامي ڪانفرنسن جون قبوليتون، بين‌الاقوامي عدالت جا فيصلا وغيره ڪي ان قانون جا ثبوت ڪري پيش ڪري ٿو. بريئرلي (۱) بين‌الاقوامي اجتماع (۲) بين‌الاقوامي رسم و رواج (۳) قانون جا عمومي اصول (۴) عدالتي فيصلا ۽ (۵) قانون جي ماهرن جا رايا ان قانون جا مکيه ذريعا يا مآخذ ڪري پيش ڪيا آهن. گلڪرائيسٽ رومي قانون کي به ان جو مآخذ ڪري آندو آهي.

هاڻي انهن سڀني ذريعن تي ڪجهه روشني وجهجي ٿي.

۱- **رسم و رواج** (Custom):- جهڙي طرح سماج يا معاشري ۾ رسمن ۽ رواجن کي اهميت حاصل ٿيندي آهي تهڙي طرح قومن جي برادري ۾ لاڳاپا وڌڻ جي ڪري ڪي رسمون ۽ رواج پختن پيرن تي ويهي ٻڌا آهن، جن کي بين‌الاقوامي قانون جي مکيه ذريعن مان هڪڙو ڪري ليکيو ويو آهي. فضا ۽ سمونڊ تي ملڪي حد کي مڃڻ، سفارتخانن ۾ دست اندازي نه ڪرڻ وغيره ان قسم جا عملا مثال آهن. سفارتخانا تہ جڏڪ حڪومت اندر حڪومت جي حيثيت رکن ٿا تاهم انهن کي بين‌الاقوامي لاڳاپن جي ڪري برداشت ڪيو وڃي ٿو.

۲- **دليل** (Reason) :- جيڪو قانون رسم و رواج تي مبني هوندو آهي سو سڌائين قدري غير يقيني هوندو آهي، تنهنڪري ان کي قبول ڪرڻ ۾ به ٽڪا ويچار ڪرڻو پوندو آهي. ازانسواءِ اهڙو قانون بين‌الاقوامي تڪڙين تبديلين جو ساٿ به ڏئي نه سگهندو جنهنڪري جڏهن به اهڙين حالتون پيدا ٿيندين آهن تڏهن قومن حالتن کي منهن ڏيڻ لاءِ قدرتي قانون جي اصولن ڏانهن رجوع ڪنديون آهن. هي اهي قانون هوندا آهن جيڪي دليلن جي بنياد تي انصافي انصاف جي اصولن موجب اهميت اختيار ڪري

ويندا آهن، تنهنڪري اهڙن بنيادي دليلن ڪي ۽ ان قانون جو ذريعو ڪري سمجهيو وڃي ٿو. اهي دليل ڪنهن هڪڙي يا وڌيڪ فردن جا شخصي دليل ڪو نہ هوندا آهن ۽ اهي منصفانا دليل ٿيندا آهن جيڪي قانونداڻن وٽ ۽ قبول ڪرڻ جوڳا ٿين ٿا. اهوئي سبب آهي جو وقتي گهرجن جي پورت ڪرڻ خاطر اهڙن منصفاڻن دليلن موجب ٺهيل قانونن جي مثالن کي اڪيان رکي نوان بين‌الاقوامي اصول گهڙيا ويندا آهن. اهي قانون بين‌الاقوامي عدالت ۽ رياستن جي پرڏيهي آفيسن جي قانوني بحث مباحثي، حجت ۽ دليل طور ڪتب آندا وڃن ٿا.

۳— رضامندي (Consent):- ڪيتل جي خيال ۾ بين‌الاقوامي قانون جو ٽيو سرچشمو آهي رياستن جي رضامندي جيڪا صلحنامن جي صورت ۾ ظاهر ٿئي ٿي، حالانڪ هرهڪ صلحنامو ان ڏس ۾ ڪارگر ڪو نہ ٿو ٿئي چاڪاڻ جو اهو اهڙي اصول جوڙڻ جي لاءِ ڪونہ ڪيو ويندو آهي جيڪو قومن جي برادريءَ لاءِ قانون جي شڪل اختيار ڪري. البت اهي صلحنامہ جيڪي گهڻين رياستن جي وچ ۾ اهو طئي ڪرڻ خاطر ڪيا ويندا آهن تہ فلاڻي مسئلي طئي ڪرڻ لاءِ ڪهڙو قانون آهي يا هئڻ گهرجي سي هن ڏس ۾ ڪارگر ٿين ٿا. انهيءَ غرض سان خاص ڪري گذريل اڌ صديءَ ۾ وڏا وڏا اجتماع، بين‌الاقوامي ڪانفرنسن جي صورت ۾ ڪوٺايا ويا آهن. ان قسم جي ڪانفرنسن ۾ طئي ٿيل اصولن کي بين‌الاقوامي قانون ۾، انهن اصولن کان وڌيڪ اهميت ڏني پئي وڃي جيڪي رسم رواج جي بنياد تي قبول ڪيا ويا هئا. هن قسم جون ڪانفرنسون بين‌الاقوامي قانون جي ڏس ۾ اهڙو پاڻ ونڊي رهيون آهن جهڙو هڪ قانون ساز اسيمبلي، رياست جي حق ۾ ونڊندي آهي، البت ان ۾ اڪثريت جي اصول کي ليکي ۾ڪو نہ آڻبو آهي حالانڪ ان ۾ قانون جي حڪمراني جي اهميت کي نظر انداز ڪونہ ڪيو ويندو آهي. ازنسواءِ ان ريت طئي ٿيل اصولن کي قانوني ڪتابن جي صورت ڏني پئي وڃي ۽ انهن ڪتابن ۽ ڪوڊن ۾ انهن اصولن کي داخل ڪيو وڃي ٿو جيڪي عام طور تي رياستون قبول ڪن ٿيون يا ڪري چڪيون آهن. اهڙاڪتاب يا ڪوڊ ڪن

فردن، انجمن يا رياستن جي نمائندن پئي تيار ڪيا آهن جي پوءِ لاڳاپيدار رياستن منظور ۽ قبول ڪيا آهن. مجلس اقوام پڻ ان ڏس ۾ ڪوشش ورتي هئي.

۴- رومي قانون (Roman Law) :- يورپ جي گهڻين رياستن پنهنجي ملڪ واسطي قانون جا اصول رومي قانون مان ورتا آهن. ان ريت رومي قانون نه رڳو ملڪي قانون جي خدمت ڪئي آهي بلڪ ان ۾ ڪي اهڙا به اصول آهن جيڪي بين‌الاقوامي قانون ڪي به ڪم آيا آهن، خاص ڪري اهي اصول جن رياستن جي وچ ۾ لاڳاپا استوار ڪيا ۽ جن کي "قومن جو قانون" ڪري ٿو سڏجي سو ئي بين‌الاقوامي قانون جو سرچشمو ليکيو وڃي ٿو. قومن جي قانون جو واسطو مختلف رياستن يا قومن جي شهرين جي لاڳاپن سان هو. اهو قانون انصافي انصاف، عدل ۽ عقل سليم تي مبني هوندو هو، جنهن ڪري سڀئي رياستون ان جي پابندي پاڻ تي لازمي سمجهنديون هيون. ازانسواءِ رومي قانون جي شهرين جي هڪجهڙائي يا مساوات واري اصول اڄڪلهي هلي حاڪم رياستن جي مساوات جي صورت اختيار ڪئي جيڪو بين‌الاقوامي قانون جو صحيح سرچشمو آهي. ان مان ڏسبو ته بقول گلڪرائيسٽ رومي قانون، بين‌الاقوامي قانون جي بن صورتن ۾ خدمت ڪئي آهي (۱) "قومن جو قانون" واري نظريي هيٺ ۽ (۲) قانون جي نظر ۾ شهرين جي هڪ جهڙائي جنهن رياستن جي مساوات جي نظريي جي صورت وٺي حاڪمن کي بين‌الاقوامي قانون تسليم ڪرڻ لاءِ نوڙائي وڏو.

۵- مڪيه ليڪڪن جون لکيتون (Works of Eminent writers):- مڪيه ۽ مستند مصنفن ۽ نقادن جا ڪتاب بين‌الاقوامي قانون لاءِ هڪڙو ماخذ ڪري ليکيا وڃن ٿا حالانڪ ان اصول تي سڀني جو اتفاق ڪونهي. ڪن جو چوڻ آهي ته مستند مصنفن جي رڳو انهن راين ۽ اصولن کي قبول ڪيو وڃي جيڪي رياستون عام طور تي قبول ڪري چڪيون آهن يا قبول ڪرڻ ۾ ڪو نه ٽيون هڪڙن، پوءِ ڪٽي اهو مصنف حال جو هجي يا ماضيءَ جو. ڪي وري اهڙن راين ۽ اصولن کي به ڇڻ لاءِ زور پرين ٿا جيڪي ڪن ماضيءَ توڙي حال جي مصنفن جي تصنيفن ۾ هڪ ٻئي جي ٻيڑائيءَ ۾ ملن ٿا ۽ جن کي قبول ڪرڻ ۾ ڪا اڀچي ڪانه ٿي ڏسجي. اهڙن مصنفن ۽

نقادن جي تصنيفن ۾ هيوگو گروشيس جي ڪتاب "جنگ ۽ صلح جو قانون" کي اوليت حاصل آهي . هن ڏس ۾ ٻيا مشهور ڪتاب آهن پفنڊارف جو Law of Nature and Nations (1672) ۽ "ليبنٽز" (Liebnitz) جو Diplomatic Code of Law of Nations (1693). هنن جهونن مستند مصنفن کان سواءِ بنڪرشوڪ، وولف، ويٽل، ڪينٽ، ويٽن، وولزي، لارينس، هال، اوپنهيم ۽ ٻين ڀڙ بين‌الاقوامي قانون جي ميدان ۾ ڪافي ڪنٽل ڪڌايا آهن ۽ اهميت حاصل ڪئي آهي . اها گاله ياد رکڻ گهرجي ته ڪنهن ۾ هڪڙي مصنف جي شخصي رايي جون ڪي ۽ رياستون پابند ڪو نه رهن تنهن هوندي ۽ مڪيه قانوندانن جي راين مان سندون ورتيون ويندیون آهن ۽ ڪينٽ جي خيال ۾ جنهن ۾ رايي ۽ اصول تي ماهر قانوندان ٿهڪي ايندا آهن تن‌کي اهميت ملي ويندي آهي ۽ ڪا ۽ ستڙيل جا رياست جاهٽ ۽ ايمان طور قانون نه جوڙيندي يا انصاف نه ڪندي آهي سا اهڙن مستند مصنفن جي راين کان ڪين نٽائيندي آهي. هن قسم جون تصنيفون، رايا ۽ خيال، رياستن ۾ هلندڙ ۽ تسليم ڪيل اصولن کي ڏسي تمام احتياط سان پيش ڪيا ويندا آهن.

٦— عهدناما ۽ اجتماع (Treaties and Conventions):- اهي عهدناما جيڪي ٻن ملڪن يا رياستن جي وچ ۾ ٿيندا آهن سي ٻين رياستن واسطي پابندي نه ٻڌجي سگهندا آهن، البت انهن ۾ طئي ٿيل اصول رياستن لاءِ سهڻو مثال ٻڌجي سگهن ٿا، پر اهي عهدناما جيڪي گهڻين رياستن جي وچ ۾ ٿيندا آهن ۽ جن ۾ ڪي بين‌الاقوامي اصول گهڙيا يا ڪنيا ويندا آهن سي ان قانون لاءِ سڌو سرچشمو ليکيا ويندا آهن، ڇو جو اول ته اهي اصول گهڻين رياستن جي رضامندي سان گهڙيا ۽ ڪنيا ويندا آهن تنهن ڪري يڪدم وڏي مقبوليت ۽ قبوليت ملي ويندي اٽن ۽ ٻيون رياستون ۽ لحاظ ۾ اهي قبول ڪنديون آهن بشرطيڪ انهن اصولن مان ڪين ڪو ڇيهو رسڻ جو امڪان نه هجي، ان ريت اهڙا طئي ٿيل اصول سموري دنيا ۾ جاري ٿي ويندا آهن. هن ڏس ۾ وڏيون وڏيون ڪانفرنسون ۽ اجتماع ۽ ڪوڻايا ويندا آهن جيڪي پڻ هاڻي هڪ مستقل سرچشمي جي حيثيت حاصل ڪندا وڃن. اهڙا اجتماع

۽ عهدنامن، سياسي توڙي تجارتي بنهي مقصدن لاءِ ڪيا ويندا آهن، جن ۾ يا ته (الف) حالتن ڪي منهن ڏيڻ واسطي نوان قانون جوڙيا ويندا آهن يا ته (ب) ڪن گهڙيل اصولن تي هلڻ جو ذمو ڪنيو ويندو آهي. پهرئين قسم جي عهدنامن ۾ ويسٽ فيليا (۱۶۴۸ع) پئرس (۱۸۱۵ع) ۽ ورسيلس (۱۹۱۹ع) جا عهدنامه ۽ ٻئي قسم جي سلسلي ۾ پئرس جو اعلان (۱۸۵۶ع)، جينيوا اجتماع (۱۸۶۴ع، ۱۹۰۶ع، ۱۹۲۹ع، ۽ ۱۹۴۹ع)، هيگ اجتماع (۱۸۹۹ع ۽ ۱۹۰۷ع)، پئرس امن ڪانفرنس (۱۹۲۸ع)، اقوام متحده جو دستاويز يا چارٽر (۱۹۴۵ع) اهم آهن. ياد رکڻ گهرجي ته هن قسم جي اصولن کي مڃڻ لاءِ رڳو اهي رياستون پابند هوندیون آهن جيڪي اهڙن اجتماعن، ڪانفرنسن يا عهدنامن ۾ ڏر هوندیون آهن باقي بيون رياستون انهن کي قبول ڪن يا نه ڪن سو ٻاڻ وساريون آهن.

(۷) ملڪي قانون (Municipal Law):- هرڪنهن رياست ڪي پنهنجو قانون ٿيندو آهي جنهن ڪي ملڪي يا قومي قانون چئبو آهي، جنهن موجب اتي جون ڪورٽون فيصلا ڏيندیون آهن. هنن ڪورٽن ۾ اهڙا به ڪيس فيصلو ٿيندا آهن جن ۾ غير ملڪي عناصر به اچي ويندا آهن جهڙوڪ غير ملڪي ڏوهارين، ايلچين ۽ محصول جا مسئلا. اهوئي سبب آهي جو هن قسم جا فيصلا پڻ بين‌الاقوامي قانون لاءِ هڪڙو ماخذ آهن پر اهو ماخذ بنهه هيٺائين سطح تي قبول ڪيو ويو آهي. "مارشل" (C. J. Marshall) جو چوڻ آهي ته هرڪنهن ملڪ جي ڪورٽن جا فيصلا جيڪي اهڙي قانون جيڪو هرڪنهن ملڪ لاءِ ساڳيو هوندو آهي، جي بنياد تي ڏنا ويندا آهن، تن کي سند ڪري ڪونه قبوليو ويندو آهي. پر انهن کي عزت ڏني ويندي آهي. عدالت يغما، جيڪا مال غنيمت بابت فيصلا ڏيندي آهي سا پڻ هن ڏس ۾ چڱو پاڻ وٺي ٿي. لارينس چوي ٿو ته عدالت يغما جي فيصلن کي بين‌الاقوامي قانون ۾، ان ڪورٽ جي ججن جي علمي ڄاڻ، لياقت ۽ منصف مزاجيءَ آهر اهميت ڏني ويندي آهي. مطلب ته ملڪي قانون جا اهي اصول جيڪي غيرملڪي عناصر تي اثرانداز ٿين ٿا سي بين‌الاقوامي قانون واسطي ماخذ جو ڪم ڏين ٿا.

۸- بين‌الاقواءِ مقدمن جا فيصلا (Decisions in International Cases):- ڪڏهن ڪڏهن ڪي خاص مقدما فيصلو ڪرڻ لاءِ عدالتون قائم ڪيون يا ڪانفرنسون ڪوٺايون ويندیون آهن . اهڙا ڪيس يا تہ انهن رياستن جا هوندا آهن جيڪي اهڙي عدالت قائم ڪندیون يا ڪانفرنس ڪوٺائيندیون آهن يا وچائين ڪنهن بيءَ رياست متعلق هوندا آهن . اهڙا ڪيس ڪڏهن وڏيڪ اهميت حاصل ڪري ويندا آهن جڏهن انهن ۾ ڪهڙيون رياستون ڪوڙيل هوندیون آهن. هن قسم جي ڪيسن جا فيصلا مثال ٿي‌ڪم ايندا آهن ۽ بين‌الاقوامي قانون جو حصو بڻجي ويندا آهن. موجوده دور ۾ هيگ، واشنگٽن ۽ لوساني ڪانفرنسن ، بين‌الاقوامي قانون کي گهڻو ڪجهہ ڏنو آهي . مجلس اقــوام جي ميمبر رياستن کــي ايستائين جنگ ڪرڻ کان جهليو ويو هو جيستائين جهگڙو ٽيارڙ وٽ نہ پيش ڪيو ويو آهي ۽ اهو ان کان مناسب نموني ۾ فيصلو ٿي نہ سگهيو آهي ؛ چو جو مجلس اقوام جي اقرارناميءَ موجب اهڙو سياسي نظام قائم ڪيو ويو هو جنهن جي ذريعي صلح سانت ۾ فيصلو ٿئي ٿي سگهيو. ڪائونسل، اسيمبلي ۽ انصاف جي بين‌الاقوامي عدالت سڀني ڪي اهڙن فيصلن ڏيڻ جون اختياريون ڏنيون ويون آهن . اقوام متحده جي دستاويز ۾ پڻ اهڙو بندوبست رکيو ويو آهي .

۹- جنگ ۽ حڪمت عملي جي تاريخ (History of war and Diplomacy):- جنگين ۽ سياسي حڪمت‌عملي يعني صلحنامن ڪي‌ڳالهہ پوڻهہ ذريعي آخري صورت ڏئي پنهنجو مفاد حاصل ڪرڻ جي تاريخ، بين الاقوامي قانون لاءِ ماخذ جو ڪم پئي ڏنوآهي.مختلف رياستون جيڪي نيتيون اختيار ڪن ٿيون يا انهن موجب جيڪي منشور شايع ڪن ٿيون جهڙوڪ ائٽلانٽڪ دستاويز، پوسٽڊم قبوليت وغيره تن پڻ بين‌الاقوامي قانون ڪي هٿي ڏني آهي .

۱۰- ايلچين ۽ سياسي مدبرن جا رايا (Opinion of Diplomats & Statesmen) :- مختلف رياستن جي سفيرن، ايلچين ۽ بين سياسي مدبرن جي وچ ۾ جيڪا خط‌وڪتابت ٿئي ٿي يا لکپڙهہ هلي ٿي سا بين‌الاقوامي قانون لاءِ هڪڙو اهم ماخذ آهي چو جو ان قسم جي‌خط و ڪتابت يالکپڙهہ،

انهن ڳجهن ۾ اندروني اصولن جي روشنيءَ ۾ ڪئي ويندي آهي جن تي رياستون حقيقت ۾ عمل پيرا هوندیون آهن يا ٿيڻ گهرنديون آهن. اهڙي خط و ڪتابت ۾ لڪيڙهم حالانڪ ڳجهي يا لڪل رکي ويندي آهي پر سمي ٻئي انهيءَ جي ڪن حصن کي هاڻي شايع ڪرڻ جو رواج ٿي پيو آهي، خاص طور تي آمريڪا، برطانيه، روس ۽ ٻين رياستن ان قسم جي لکيڙهم جي ڪن حصن کي ڇاپي هيٺ آڻي عام ڪيو آهي جن جي بنياد تي ڪي بين‌الاقوامي قانون جا اصول جوڙيا ويا آهن ان ريت "يغما قانون" (Prize Law) جو بنياد ۾ ۱۸۶۱ع واري فرينچ بحري حڪمنامي تي رکيو ويو آهي.

بين الاقوامي قانون ۾ رياستون
(States in International Law)

جهڙي طرح ملڪي قانون رياست جي فردن سان لاڳو ٿئي ٿو تهڙي طرح بين‌الاقوامي قانون رياستن سان لاڳو ڪيو ويندو آهي. ان قانون جي نظر ۾ رياست انهيءَ مستقل منظم سياسي سماج جي حيثيت رکي ٿي جنهن کي پنهنجو زمين ٽڪر آهي ۽ هوءَ انهيءَ ٽڪر ۾ خارجي قوتن کان ڏار هڪ آزاد سياسي پلاوٽي جي زندگي گذاري ٿي، جيڪا پنهنجي ڪاروبار لاءِ مقرر ڪيل ڪارندن يعني ڪامورن جي عمل لاءِ جوابده ٿئي ٿي. مطلب ته بين‌الاقوامي قانون جي نظر ۾ رياست هڪ آزاد سياسي فرد جي حيثيت رکي ٿي ۽ سڀني رياستن کي مساوات جي اصول موجب هڪجهڙا حق حاصل آهن، حالانڪ عملي طور تي ڏسجي ٿو ته ڪي رياستون ڪمزور ته ڪي طاقتور ٿين ٿيون. وڏيون ۽ طاقتور رياستون تهذيب و تمدن، وڻج واپار، ناڻي ۽ اثر رسوخ توڙي ملڪي حدن ۽ آدمشماري جي لحاظ کان ننڍين ۽ ڪمزور رياستن کان اعليٰ ۽ اتم ٿيندیون آهن. حدن ۽ آدمشماري جو ايڏو اثر ڪونه ٿو پوي پر ٻين عنصرن جي ڪري قومن جي برادريءَ ۾ وڏيون رياستون اڳواڻي ڪندیون ۽ پنهنجا اصول مجارائيندیون رهن ٿيون. هو ويندي ننڍين رياستن جي آزادي ۽ حاڪميت کي محدود ڪيو ڇڏين. اهو پڻ ڏٺو ويو آهي ته وڏين رياستن ۾ ڪن کي حق تنسيخ ملهيل هوندو

آهي ته ڪن کي اهو به نصيب ڪونہ ٿئي مطلب ته بين‌الاقوامي نظرين هيٺ منظم ڪيل عالمي ادارن ۾ وڏ ننڍائي، قوت ۽ ڪمزوري پنهنجو جوهر ڏيکارين ٿيون حالانڪ اهو مطالبو قدرتي طور زور ونڊو وڃي ته بين‌الاقوامي تنظيم ۾ مسئلن ۾ هرهڪ رياست کي هڪجهڙو حق ۽ حيثيت ملڻ گهرجي.

هن ڏس ۾ پيو مسئلو آهي رياست جي حاڪميت جو، جو جو هرهڪ رياست پنهنجي حدن ۾ انهيءَ حاڪم جي حيثيت رکي ٿي جنهن جو حڪم رياست جي سڀني فردن لاءِ هر ڏس ۾ اعليٰ ۽ افضل سمجهيو وڃي ٿو، ازانسواءِ اها رياست ڏيهي توڙي پرڏيهي معاملن ۾ آپي خان چئي وڃي ٿي ۽ ڪنهن ٻئي رياست جي چئي آکي ۾ ڪانہ ٿئي. هوءَ اهڙي صورت ۾ بين‌الاقوامي قانون جي اڳيان ڪيئن ٿي ڪنڊ نوڙائي سگهي جڏهن ته پاڻ اعليٰ قانون‌ساز ۽ قانون جاري ڪندڙ شخصيت يا اداري جي حيثيت رکي ٿي. هي نظريو ان وقت ڪارگر ثابت ٿيو جڏهن شخصي بادشاهيون ۽ سلطنتون قائم ڪيون ٿي ويون پر جمهوري ۽ جوڙجڪي رياستن جي وجود ۾ اچڻ ۽ انهن جي هڪ ٻئي سان لاڳاپن وڌڻ بعد هاڻي ته 'عالمي ۽ آفاقي رياست' جا تصورات ايرڻ لڳا آهن. بين‌الاقوامي قانون ۾ ان نظريي ڏانهن وڪ وڌائڻ لڳو آهي ۽ دنيا جي سڀني رياستن کي پنهنجو مطيع ۽ فرمانبردار ڪرڻ لاءِ ڪوششون پيو ڪري، حالانڪ اهو ان ۾ ڪامياب ٿئي يا نہ ٿئي تنهن هوندي به اهڙين ڪوششن جي ڪري نون نظرين منهن ڪيڻ شروع ڪري ڏنو آهي. جنهنڪري حاڪميت کي محدود حاڪميت ڪري پيو ليکيو وڃي. ڪارل مارڪس ۽ انجي ساٿياري مفڪرن جي خيال ۾ اهو وقت اچڻو آهي جو خود رياست ئي غائب ٿي ويندي ۽ حاڪميت جو تصور ئي نہ رهندو بلڪ هرڪنهن کي مساوات ۽ هڪجهڙا حق حاصل هوندا. تاريخ جو اپياس جيتوڻيڪ اهو ٻڌائي ٿو ته اهڙيون ڪوششون روسي سلطنت ۽ خلافت جي نظرين هيٺ ڪيون ويون پر اهي وقتي ثابت ٿيون. سڪندر اعظم، نيپولين ۽ اڪبر اعظم جهڙن وڏيون وڏيون رياستون قائم ڪيون پر اهي آپتي هلي ٽڪرا ٽڪرا ٿي ويون ۽ پنهنجي حاڪميت قائم رکي نہ سگهيون.

ان ريت جـي جاڇبو تـ، بين‌الاقوامي قانون ۾ جيتوڻيڪ نظرياتي صورت ۾ رياست هڪ سياسي فرد جي صورت رکي ٿي پر عملي طور تي رياستون ان کي محڻ لاءِ تيار ڪونهن، اهو ئي سبب آهي جو ڇيو ويو آهي ته بين‌الاقوامي قانون هڪ هنيلي سياستدان جو خواهش پرين خيال آهي جنهنجي ٻڌڻ ٽيندي نظر ڪانه ٿي‌اچي. البت ڪمزورن لاءِ اهو هڪڙو سهارو آهي پراڇڪلهه ڪابه وڏي رياست جيڪا بين رياستن جي معاملن ۾ ٽپي پوڻ جي سگهه رکي ٿي سا به پنهنجي مطلب ڪيڏ ڪارڻ بين‌الاقوامي قانون يا لاڳاپن کي ڪتب آڻي اهڙو قدم کڻي ٿي، ورنه حق ۽ سچ جي واسطي ايڏا صحيح معنيٰ ۾ ڪنهنجو به هڏ ڪونه ٽو ڪرڪي، جنهن ڪري هرهڪ رياست جي حاڪميت پنهنجي جاءِ تي قائم آهي ۽ ان کي ڪا لهر لوڏو ڪونهي. ائين سو آهي ته جهڙي طرح ماڻهن جا ٻاڻ ۾ ڪم پون ٿا ۽ هڪ ٻئي سان نياز، نوڙت، لحاظ ۽ مروت سان هلي ڪري ڪم ڪيڻ ٿا تهڙي طرح رياستون به ٻيون ڪن ۽ دنيا جو ڪاروبار ٻيو هلي. ان سان اهو به ظاهر آهي ته "آفاقي رياست" (Universal State) قائم ٽيندي نظر ڪانه ٿي اچي.

ملڪي قانون ۽ بين‌الاقوامي قانون ۾ لاڳاپو

(The Relation between Municipal Law and International Law)

ملڪي قانون ۽ بين‌الاقوامي قانون ٻنهي جو ٻاڻ ۾ ڪهڙو لاڳاپو آهي؟ ٻنهي ۾ ڪو فرق يا امتياز آهي يا مطابقت، تنهن بابت مفڪر ٻڌ ٻن گروهن ۾ ورڇيل آهن، هڪڙا اهي جيڪي دوئيءَ جا قائل آهن ۽ ٻيا اهي جيڪي وحداني نقطءِ نگاهه رکن ٿا.

۱- ثنائياڻي نقطءِ‌نگاهه (Dualistic View) رکندڙن جي نظر ۾ قانون جي ٻنهي نمونن ۾ ڪهڙو فرق آهي. آشيرواٿم، اوپنهيم جي حوالي سان ان باري ۾ لکي ٽو ته (الف) ٻنهي قانونن جا مآخذ ۽ سرچشما جدا جدا آهن ڇـو جو ملڪي قانون، ملڪي رسم و رواج ۽ رياست جـي قانون‌سازيءَ جي ذريعي ترقي ڪري ٽو ۽ مقتدر اعليٰ يا حاڪم جي پاران جاري ٿئي ٽو حالانڪ بين‌الاقوامي قانون انهن رسمن ۽ رواجن مان ترقي ڪري ٽو جيڪي قومن جي ڪتب جي ميمبرن ۾ ٽيل قانون ساز صلحنامن

جي ذريعي ترقي ڪن ٿيون (ب) لاڳاپن جي لحاظ سان ۽ انهن ۾ تفاوت آهي، ڇو جو ملڪي قانون رياست جي ضابطي ۾ ۽ فردن جا لاڳاپا استوار ڪري ٿو حالانڪ بين‌الاقوامي قانون قومن جي ڪٽنب جي ميمبر رياستن جي وچ ۾ لاڳاپا استوار ڪري ٿو (د) حقيقي صفت يا جوهر جي لحاظ سان ٻن ٻنهي ۾ فرق آهي، ڇو جو ملڪي قانون حاڪم جو ان محڪوم لاءِ جوڙيل قانون آهي جيڪو سندس ضابطي ۾ آهي حالانڪ بين‌الاقوامي قانون اهو آهي جيڪو مقتدر رياستن جي وچ ۾ رائج آهي ۽ انهن تي ضابطو ڪونهيس. انهن فرقن ۽ تفاوتن جي ڪري تڏهائي نقطءِ نگاهه رکندڙ مفڪر چون ٿا ته ملڪي ۽ بين‌الاقوامي ٻئي قانون هڪ ٻئي کان ٻنهه جداگانه حيثيت رکن ٿا ۽ بين‌الاقوامي قانون نڪي سمورو ۽ نڪي ڪي ان جا ڪي پاڳا، ملڪي قانون جو حصو ٿي سگهن ٿا. ساڳئي‌طرح نڪي ملڪي قانون، بين‌الاقوامي قانون جوڙي يا بدلائي سگهي ٿو ۽ نڪي وري بين‌الاقوامي قانون ٿي ملڪي قانون ٺاهي يا ان ۾ ڦيرڦير ڪري سگهي ٿو. ائين سو آهي ته هي نقطءِ نگاهه الف کان ٻي تائين صحيح ته ڪو نه ٿو ٿي سگهي البت ڪي قدر مناسب ۽ سنواٽو معلوم ٿئي ٿو.

(٢) وحداني نقطءِ نگاهه (Monistic View) رکندڙ مفڪر وري ان خيال جا آهن ته قانون جا ٻئي سرشتا لازمي طور تي هڪ ٻئي کان مختلف ناهن، ڇو جو (الف) ملڪي قانون رياست جي فردن جي هلي چلي‌ءَ کي ضابطي هيٺ آڻي ٿو ته بين‌الاقوامي قانون وري رياستن جي وچ ۾ هلي چلي‌ءَ کي استوار ٻڌائي ٿو (ب) ٻنهي حالتن ۾ قانون، اهو حڪم آهي جيڪو قانون ڏانهن جوابده ڏريون پاڻ تي پابندي ڪري ٿيون ڄاڻن حالانڪ سندن عام ارادو ٻنهنجي جاءِ تي آهي (ج) اوپنهيم جو خيال آهي ته ٻنهي قانونن ۾ دوري‌ءَ ۽ دوئي‌ءَ جو سوال ئي ڪونهي ڇو جو اهي قانون جي هڪڙي ئي نظريي جو اظهار آهن.

مطلب ته بين‌الاقوامي قانون کي ايستائين سمجهي ۽ پروڙي ڪو نه سگهبو جيستائينڪ ان اعليٰ ضابطي يا ترتيب کي خيال ۾ نه رکبو جنهن هان ملڪي قانون جا مختلف سرشتا، هڪ لحاظ کان، نمائندگي ذريعي ورتا ويا آهن.

جيتوڻيڪ بين‌الاقوامي قانون اڃا مڪمل صورت نہ ورتي آهي ۽ ان ۾ ڪيترائي خامين جو ٿيڻ ڏاڍو ڏکيو آهي، تنهن هوندي به اهو ڪو وهم يا ديواني جو خواب ڪونهي بلڪ ڏينهون ڏينهن وڌيڪ اثر ڄمائيندو ۽ حقيقت جو روپ ونڊندو. هونئن به رياستن جا لاڳاپا تڏهن ڪنهن قانوني‌صورت ۾ استوار ٿيندا جڏهن اسين ڪنهن متاهين قانوني ترتيب يا ضابطي ڪي خيال ۾ آڻيندا‌سين، ورنہ رياستن ڪي هڪ ٻئي جي ٻيٽ ۾ مساوي حق ملڻ جو سوال ئي پيدا ڪونہ ٿيندو. ان مان ظاهر ٿو ٿئي تہ حاڪم-رياستن جي آزادي ۽ مساوات جو تصور، رياستن جي مساوات مان هڪ سياسي نظريي طور ورتو ويو آهي ۽ ان ۾ قانوني نظريي ڪي دخل ڪونهي. اها ڳالهہ به پنهنجي جاءِ تي آهي تہ ملڪي ڪورٽون ڪنهن بين‌الاقوامي قانون مطابق ڪو نہ ٿيون هلن ۽ نہ ڪي ان جون پابند ٿي آهن، پر ان جي ڪري هن قانون جي اهميت ڪانہ ٿي گهٽجي الٽ ان جي ڪمزوري ظاهر ٿئي ٿي، تنهن ڪري اصل سوال آهي تہ قانون جي ڪهڙي سرشتن ۾ عقلي ۽ منطقي لاڳاپو پيدا ڪرڻ گهرجي تاڪ ملڪي قانون، ڪنهن به ريت بين‌الاقوامي قانون جي آڏو نہ اچي.

۴- آفاقي رياست
The Universal State

آفاقي يا يڪي هڪڙي رياست جو تصور ڪو نئون ڪونهي. ان جا آثار يوناني نظرين ۾ به ملن ٿا. ان لاءِ سڪندر اعظم ۽ نيپولين عملي ڪوششون ورتيون آهن. عيسائيت ۽ اسلام ٻئي ان ڏس ۾ ڪجهہ ڪم ڪيو آهي. ساڳئي وقت انهيءَ نظريي جي مخالفت به ڪئي وئي آهي.

گلڪرائيسٽ انهيءَ موضوع تي جيڪو بحث ڪيو آهي سو هيٺ ڏجي ٿو. هو لکي ٿو تہ آفاقي يا يڪي هڪڙي رياست جي فائدي ۾ آڻل مواد جو تہ هن ريت پيش ڪري سگهجي ٿو:

فيلسوفي:- فيلسوفن جو خيال آهي تہ انسان ۾ به عنصر موجود آهن (۱) مخصوص يا ذاتي ۽ (۲) سماجي يا مجموعي. هن جي مخصوص يا ذاتي عنصر جو مظاهرو نسل، خاندان ۽ قبيلي جي عصبيت ۾ ظاهر ٿئي ٿو

تہ سماجي يا مجموعي عنصر جو انسان ذات جي مجموعي تنظيم جي صورت ۾. هنن فيلسوفن کي انهيءَ اصول جي بنياد تي سياسي ميدان ۾ انهن بنهي عنصرن جو عڪس نظر اچي ٿو ۽ هو چون ٿا تہ رياست جـڏهن قومي رخ اختيار ڪري ٿي تہ اهو هوءَ پنهنجي ذاتي عنصر جو مظاهرو ڪري ٿي، پر جي انسان ذات جي پلائيءَ کي اڳيان رکي بين‌الاقوامي لاڳاپا قائم ڪري يا ڪا يڪي هڪڙي آفاقي رياست قائم ڪرڻ لاءِ ڪوشش ونڊ لڳي ٿي تہ هوءَ پنهنجي سماجي يا مجموعي عنصر جو مظاهرو ڪري ٿي. ان ريت بقول گلڪرائيسٽ قوم، آفاقي رياست جي وات ۾ هڪڙو مانجهاندو آهـي ۽ اها رياست انساني جذبي ۽ روح جي مڪمل ۽ بي عيب تصوير ٿيندي. جهڙي طرح مخصوص لاڙن انسان کي جماعتن ۽ ٽولين جي تنظيم ۾ آندو تهڙي طرح مجموعي لاڙا جيڪي ذاتي لاڙن کـان وڌيڪ طاقتور ٿين ٿا سي ان کان جماعتي ويڇا وسارائي ۽ کين هڪ سڄي ۾ پوئي ڇڏيندا تانجو انسان کي پنهنجي‌ذات جو پلو ۽ سيني جي پلي ۾ نظر اچڻ لڳندو.

تاريخ:- تاريخ ۾ اهو ڪو نہ ٿو ڏسجي تہ ڪـڏهن ڪا آفاقي حڪومت يا رياست قائم ٿي آهي پر اهو ضرور نظر اچي ٿو تہ ڪن انسانن اهڙيون رياستون قائم ڪرڻ لاءِ ڪوششون ضرور ورتيون آهن:

الف. سڪندراعظم سڄي دنيا تي حڪومت قـائم ڪرڻ لاءِ اٿيو ۽ ڪيترا ملڪ فتح ڪري پنهنجي شهنشاهت ۾ ملائي ڇڏيائين پر موت ايتري مهلت نہ ڏنس جو هو پنهنجي آرزو پوري ڪري. هن جي موت‌کانپوءِ سندس پونيرن جي اختلافن انهيءَ شهنشاهت کي ۽ قائم رهڻ نہ ڏنو.

ب- رومي شهنشاهت، انوقت جي چاتل سڃاتل سموري دنيا تي قـائم ٿي هئي جنهن ۾ هڪڙي حڪومت، قانون ۽ تنظيم رائج ٿيا پر قديم جرمن قومن جي وحشي قبيلن کي اها گهالهہ نہ آڻڻي جن هڻي رومي شهنشاهت يا قيصريت جا ڏاڻا ڪيڏي وڏا تنهن هوندي ۽ روم جي قانون جو اڄ ۽ سموري دنيا تي اثر آهي. قيصريت کانپوءِ وري پاڪ رومي شهنشاهت جي ويس ۾ پاپائيت قائم ٿي ۽ عيسائيت جي آفاقي نظريي‌ءَ آفاقي رياست واري نظريي جي پڙ پڪيرائي ڪئي. پاپائيت جو وري بادشاهت جي زور پوڻ ڪري زوال آيو.

ج- نيپولين بہ آفاقي رياست قائم ڪرڻ لاءِ ڪوشش ورتي هئي. هو پنهنجي مقصد ۾ نہ رڳو ناڪامياب ٿيو پر دنيا کي اهڙو سڃاڻ ڪري ويو جو هرڪا قوم بيدار ٿي پئي ۽ قوميت جو پڙاڏو هرهنڌ گونجڻ لڳو. جرمن جيڪي پنهنجي قوم کي بين سڀني قومن کان اتم ۽ اوچو سمجهڻ لڳا هٿا تن پوري دنيا تي جرمن حڪومت قائم ڪرڻ خاطر بين رياستن تي حملا ۽ چڙهايون ڪرڻ شروع ڪيون ۽ پهرئين مهاپاري لڙائيءَ منهن ڪيو، پر اهڙي وحشانيت ڪڏهن بہ دائمي طور قائم ڪانہ ٿي سگهي ۽ فنا ٿي وئي. مطلب تہ جهڙي طرح بين ڏسن ۾ زوال ۽ ڪمال جو سلسلو هلندو اچي تهڙي طرح سياسي دنيا ۾ ڪڏهن آفاقي رياست قائم ڪرڻ وارن جو زور وڌيو آهي تہ ڪڏهن وري قومي رياستون پنهنجي وجود جي بچاءُ لاءِ اٿيو ڪڙيون ٿين ۽ آفاقيت کي قوميت ۾ بدليو ڇڏين. ويجهڙائيءَ ۾ مجلس اقوام قائم ٿي هئي پر اها بہ پنهنجو موت پاڻ مري وئي پر وري اقوام متحده قائم ٿي آهي. پاڪستان، ايران ۽ ترڪيءَ جو اتحاد ٿلاٿ يعني علائقائي تعاون برائے ترقي (R.C.D) يا جده ڪانفرنس ۾ مسلم سيڪريٽريت قائم ڪرڻ لاءِ سانياها ڏيڪارين ٿا تہ جيئن پوءِ تيئن آفاقيت ۽ بين الاقواميت ڏانهن وک وڌندڙ آهي.

سياسيات:- سياسيات ۾ حاڪميت جو تصور قوميت جو پڙاڏو آهي پر حالتن ۽ ضرورتن ڏيکاريو آهي تہ ڪابہ هڪ رياست سڀني ڳالهين ۾ خود ڪفيل ڪانهي تنهنڪري هوءِ ٻيءِ رياست سان لاڳاپا رکي پنهنجو مطلب سڌ ڪرڻ جي ڪوشش ڪري ٿي. نتيجي ۾ بين الاقوامي لاڳاپا، صلحناما قومن جون مجلسون ۽ ادارا قائم ٿيندا وڃن جن مان ظاهر آهي تہ اهڙو بہ وقت اچي سگهي ٿو جڏهن سموري دنياڪنهن هڪڙي نظام ۽ تنظيم هيٺ اچي وڃي ۽ آفاقي يا عالمي رياست قائم ٿي پوي.

تجارت:- جديد سوداگري وسلين جي ڪري دنيا جون مختلف قومون هڪ ٻئي سان اهڙيون جڪڙجي ويون آهن جو هاڻي هوڪهرن ٿيون تہ جنگ جي پوت کي هميشہ جي لاءِ تڙي ڪيو جي تہ جيئن هر هڪ قوم جون گهرجون پوريون ٿيندڙيون رهن جن جي ڪين اشد ضرورت آهي ۽ جيڪي پاڻ اهڙي

سستي اکھ ۾ في الحال پوريون ڪري نٿيون سگھن . گلڪرائيسٽ جي چوڻ موجب سموري اقتصادي دنيا نهايت نفيس نموني ۾ ٺاهيل اها مشين آهي جيڪا ايستائين صحيح نموني ۾ ڪم ڪري نٿي سگھي جيستائينڪ جنگ يا جنگ جي افواهن مان پيدا ٿيندڙ اوچتي بحران جو خطرو ختم نٿو ٿي وڃي. اقتصادي زندگي اهڙي پيچيدي ٿي وئي آهي جو هڪڙيون قومون هڪڙي شي سهڻي، سستي ۽ پائيدار ٺاهين ٿيون تہ ٻي شي ٻيون قومون ۽ انهن قومن جي جياپي ۽ صحيح طور تي هلڻ جو مدار سندن گهرجن آهر هڪ ٻئي سان واپار تي ٿي ٻيو آهي، ڇا ڪاڻ جو سيڀي قومون پنهنجي ملڪ جي لاءِ تمام چيزون سستي ۽ پائيدار نموني جوڻ تيار ڪري نٿيون سگھن، جو ڪن وٽ ڪارخانا ايترا ڪونهن تہ ڪن وٽ مزورن جي ڪوٽ آهي تہ ڪن ڪي ڪچي مال جي محتاجي آهي تہ ڪن وٽ اهڙا ڪاريگر ڪونهن، مطلب تہ قدرتي طور قومن ڪي هڪ ٻئي تي پاڻڻو پوي ٿو ۽ ان ريت بين‌الاقوامیت جو رجحان ڏينهون ڏينهن وڌندو نظر اچي ٿو .

ڪارخانيداري :- سڀني ملڪن جي پورهتين خاص ڪري ٻدني هڻ هٽان ڪندڙن جو رسمي مفاد هڪجهڙو آهي جنهن ۾ بين‌الاقوامیت جو عنصر موجود آهي . اهوئي سبب آهي جو "سوداگري اتحاد تحريڪ" (The Trade Union Movement) قومي توڙي بين‌الاقوامي بنيادن تي هلي رهي آهي، روس ۾ اشتمالیت جو نعرو آهي سڀني ملڪن جـا پورهيتو هڪ ٿي وجو، اڇڪلھ ڪارخاني جو مزور ۽ پورهيت پاڻ ڪي ٻين ملڪن جي پورهيتن کان ڌار ڪري نٿو سمجهي ڇاڪاڻ جو هنن ڪي هرهنڌ گهٽوڪري هڪجهڙن مسئلن ڪي منهن ڏيڻو ٻيو پوي ۽ هنن جون همدرديون بہ هڪ ٻئي سان وجن وڌنديون .

قانون :- قانون جي ميدان ۾ بين‌الاقوامي رجحان تـي اڳئي روشني وجهي آيا آهيون جنهن مان ظاهر آهي تہ دنيا بين‌الاقوامي قانون ڏانهن وک وڌائي رهي آهي .

اخلاق :- اهو سدا جـو اصول رهيو آهي تـہ ڏاڍو هيڻي تي چڙهيو وڃي ۽ هيڻي ڪي هيسائي حشمت جو ڏاڪو وهاريو ان ڪي ڏڻ پرو ڪريو

چڏي، پر اڃڪلهه وري اها صورت قائم ٿي آهي جو هڪڙيون رياستون ٻين رياستن جي معاملن ۾ ٽپيو پون ۽ انهن جو بچاءُ ڪريو وجهن جنهن ڪري هرهڪ ڏاڍو هروپرو هيٽي ڪي هيسائي نٿو سگهي . ويٽنام انجو جيئرو جاڳندو مثال آهي جنهن ڪي آمريڪا جهڙي رياست وس ڪري بيٺي آهي ته به فتح ۽ مطيع ڪري نه سگهي آهي .

سماج ۽ ثقافت :- دنيا هڪ ٻئي ڪي ايترو ويجهي ايندي وڃي جو انسان ٿوري وقت ۾ ڪٽان جو ڪٽي پهچيو وڃي . اهڙي صورت ۾ سياح، وڏا واپاري، سياسي اڳواڻ توڙي شاگرد پنهنجي پنهنجي ڪم ۽ مقصد سان ڏارين رياستن ۾ روزمره پيا اچن وڃن جنهن ڪري انهن ۾ هڪ ٻئي ڪي سمجهڻ ۽ سهپ جو مادو پيدا ٿي پيو آهي . تعليمي، ادبي، سياسي ۽ تجارتي ڏس ۾ هڪ ٻئي جي تجربن مان ڪافي فائدو ورتو پيو وڃي . خيرسگالي وفدن، ثقافتي محفلن توڙي سماجي ۽ سياسي نمائشن جي ڪري قومن جو هڪ ٻئي سان قرب وڃي وڌندو ۽ ويچو وڃي گهٽيو، بلڪ قومون هڪ ٻئي تي اثرانداز ٿيندڙيون رهن ٿيون . مذهب ۽ سياست جي ميدان ۾ ٻڌ اڳي واري شدت ڪانه رهي آهي ۽ انسان هڪ ٻئي ڪي ويجهو اچڻ لڳو آهي. ان ريت سماجي ۽ ثقافتي لحاظ سان ٻڌ قوميت ڪان بين‌الاقواميت ڏانهن ماڻهو وڌندو نظر اچي ٿو .

هن سموري بحث مان ڏسبو ته هر ڏس ۾ قوميت ڪان بين‌الاقواميت يا آفاقيت ڏانهن رجحان ۽ رخ وڌندڙ آهي .

ائين نه آهي ته رڳو آفاقي رياست جي فائدي ۾ دليل ڏئي سگهون ٿا پر ان جي مخالفت ۾ ٻڌ گهٽو ڪجهه ملي ٿو تنهنڪري هاڻي تصوير جو ٻيو رخ پيش ڪجي ٿو .

شخصي آزادي :- هڪڙو اهو به خيال آهي ته آفاقي رياست شخصي آزاديءَ کي ختم ڪري چڏيندي ڇاڪاڻ جو ڪابه وسيع تنظيم فرد جي آزاد ترقيءَ لاءِ موزون ڪانه ٿئي يا ائين ڪٽي ڇنجي ته آفاقي رياست فردن جي رواجي زندگي تي ڪو خاص اثر ڪو نه وجهندي بلڪ اها گروهن ۽

جنّ جي مجموعي حالتن جي بنياد تي قدم کڻندي تنهنکري فرد کي وري گروهن ۾ ائين هلڻو پوندو جهڙي طرح مرکز جي هوندي به مڪاني تنظيم پنهنجو ڪم پئي ڪندي آهي. آفاقي رياست هر مسئلي کي آفاقي ۽ مجموعي نقطهء نگاه سان ڏسندي ۽ ان جا مسئلا پڻ آفاقي طرز جا هوندا جهڙوڪ بين‌الاقوامي امن، آزاد تجارت، گروهن جو هڪ ٻئي خلاف تشدد وغيره. مطلب ته فرد کي وري به پنهنجي ذاتي حالت سڌارڻ لاءِ ساڳئي جدوجهد قائم رکڻي پوندي تنهنکري هن جي واسطي آفاقي رياست ٿي ته چا ۽ جي قومي رياست رهي ته چا. هو ته اهو ٿو سوچي ته اهي ڳالهيون رڳو وڏن ۽ واندن جي مفاد ۽ دلچسپيءَ جو مشغلو آهن.

هميشگي :- آفاقي رياست ۾ مرکزي تمام مضبوط رکڻو پوندو ورنه جيڪي طاقتور گروه هوندا سي پنهنجون ساڳيون قومي رياستون قائم ڪري ويهي رهندا. مطلب ته آفاقي رياست آمريت کانسواءِ وڌيڪ وقت هلي ڪانه سگهندي ۽ ان ۾ دائميت يا هميشگيءَ واري خاصيت پيدا ٿي ڪانه سگهندي پر اڇڪلهه آمريت جي خلاف نفرت جو جذبو انتها تي پهتل آهي تنهنکري آفاقيت جو قائم ٿيڻ نه رڳو مشڪل آهي پر مناسب ٿي ڪونهي. ازانسواءِ جن آپي خان ٿي رهي ڏٺو آهي سي ٻئي جون ماتحت ٿيڻ گذارين سا ڳالهه ڪنهن لاچاريءَ کانسواءِ عمل ۾ اچي نٿي سگهي.

ذهني تربيت :- آفاقي رياست ايستائين قائم ڪرڻ ۽ رکڻ ڏکي آهي جيستائين دنيا جي مختلف قومن ۽ ماڻهن کي تربيت ڏئي ذهني طور تي ان سطح تي آندو وڃي جتي هو ان ڳالهه جا قائل ٿي وڃن ته ذاتي مفاد کان گروهي يا مجموعي مفاد کي ترجيح ڏجي. هڪ به ماڻهو يا چند گروه هجن ته انهن کي قائل ڪري وڃڻ اڃا به ممڪن آهي پر هيڏي ساري مختلف‌النوع ۽ مفادن سان ڏٽيل دنيا ۾ آفاقي رياست قائم ڪرڻ لاءِ سوچڻ به ديواني جو خواب پيو معلوم ٿئي. البت چند نظرياتي رياستون گڏجي کيڙ نئيا نئيا وفاق قائم ڪري وهن ته ٿي سگهي ٿو باقي سموري دنيا جي ملڪن جي هڪڙي يڪي رياست مڙيوئي هڪڙو خواهش پربو خيال آهي

ڇ بس. اهو ڪم تڏهن ٿي سگهي ٿو جڏهن انساني ذهن پاڻ آفاقي ٿي پوي جنهن جو امڪان ڪو نه ٿو ڏسجي.

ڪن مفڪرن جو خيال آهي ته جڏهن اهڙي يڪي رياست قائم ٿيندي ته پوءِ ان سان رياست جو ڪو ٻئي نڪري ويندو چاڪاڻ جو ان جو ڪو خارجي مسئلو ٻئي ڪو نه رهندو تنهنڪري اها رياست ڦري هڪڙو اتحاد، جماعت يا ٽولو بڻجي پوندي جنهن ۾ سڀني جو مفاد، معيار ۽ ذهن ڪنهن خاص سطح تائين هڪجهڙو هونـدو تڏهن تـ وجـي سڀني جي واسطي حڪومت جـو ساڳيو نمونو، حقوق و فرائض وغيره جـو سرشتو جاري ٿيندو ۽ ڇ اهو تڏهن ممڪن آهـي جـڏهـن انساني ذهن هر لحاظ سان تڪميل تي پهچي وڃي.

مطلب ته بحث خاطر هي موضوع ٺڪ آهي پر عملي طور تي ان جو ٿيڻ سو ڏکيو پيو نظر اچـي چاڪاڻ جو انسان مان هيڏي ساري سماجي، سياسي، ثقافتي، تهذيبي ۽ ذهني اوچ نيچ ختم ٿيڻ جـي ڪانهي. هتي گلڪرائيسٽ جـو بحث ختم ٿئي ٿـو ۽ هاڻي علامہ اقبال جا بين‌الاقوامي حڪومت بابت اهي خيال پيش ڪجن ٿا جيڪي پروفيسر رشيداحمد پنهنجي ڪتاب "مسلمانوں کے سياسي افکار" ۾ ڏنا آهن.

علامہ اقبال بين‌الاقوامي حڪومت تي بحث ڪندي ان بابت پهريائين ابن خلدون جا هـي ٽي نقطا اڳيان رکي ٿـو (۱) عالمگير خلافت هڪڙو مذهبي ادارو آهي تنهنڪري اها ضرور قائم ٿيندي (۲) ان جو لاڳاپو رڳو وقت جي ضرورت سان آهي (۳) اهڙي اداري جي ساڳهي ضرورت ڪانهي.

علامہ اقبال جو ترڪن وارو خيال آهي ته عالمگير حڪومت جو تخيل عملي صورت اختيار ڪرڻ ڪان قاصر آهـي، ان تي رڳو ان وقت عمل ٿيو جڏهن اسلامـي حڪومت قائم رهي جهڙي طرح ترڪيءَ جي خلافت پيري ٿيو. آزاد حڪومتون قائم ٿي وڃڻ ڪانپوءِ اهو تصور قائم ٿيڻ جي بدران آزاد اسلامي حڪومتن جي اتحاد ۾ واٽ جو ٻڌڻ يا راهہ جي رنـڊڪ بڻيو رهيو. اهو ئي سبب هو جو ايران خلافت ڪان علحده رهيو ۽ عرب وارا پنهنجن خواهشن ۾ مگن رهيا. علامہ اقبال لکي ٿو، "منهنجي خيال ۾ تـہ اهي

دليل جيڪڏهن انهن کي صحيح طور تي ذهن نشين ڪجي تہ اهو ظاهر ڪن ٿا تہ هڪ بين‌الاقوامي نصب‌العين ظهورپذير ٿي رهيو آهي. اهو نصب‌العين جيتوڻيڪ اسلام جو روح آهي پر اسلام جي ابتدائي صدين ۾ عربن جي ملوڪيت ان کي ڏنڊلو ڪري يا ٽڏي ڇڏيو. هو وڏيڪ لکي ٿو، "هن وقت هرهڪ اسلامي ملڪ کي گهرجي تہ هو پنهنجي خودي جي گهراين ۾ ٻڏي وڃي ۽ ڪجهہ وقت لاءِ پنهنجو ڏيان ڪنهن هڪڙي حد تائين ڪپائي ڇڏي تہ جيئن هرهڪ ملڪ طاقتور ۽ زبردست ٿي ڪري جمهوريتن جي هڪڙي خاندان جي تشڪيل ڪري سگهي. منهنجي خيال ۾ خدا اسان تي درجي بدرجي اها حقيقت ظاهر ڪيو ڪري تہ اسلام نڪي قوميت آهي ۽ نہ ملوڪيت، بلڪ هڪڙي 'جميعتِ آدم'، آهي جيڪا مصنوعي سرحدن ۽ نسلي امتيازن کي عملي سهوليتن جي واسطي تسليم ڪري ٿي."

هن جو خيال آهي تہ آزاد خيالي اکثر ڪري انتشار جو سبب بڻجي ٿي ان ڪري اهو انديشو آهي تہ ڪٿي مذهبي ۽ سياسي رهنما آزاد خيالي جي جوش ۾ جڏهن تہ ڪابہ روڪڻ واري قوت موجود نہ هجي تہ صحيح حدن کان اڳتي نہ هليا وڃن، تنهنڪري هو ليوٽر جي تحريڪ مان عبرت حاصل ڪرڻ جي تلقين ڪري ٿو.

۵- بين الاقوامي تنظيم ۽ ادارا
(International Organisation and Institutions)

پوريءَ دنيا کي گڏهن بين‌الاقوامي تنظيم هيٺ آڻڻ جو خيال ڪو نئون ڪونهي. مختلف وقتن تي مختلف مفڪرن اهڙا خيال ۽ رڃائون پيش ڪيون آهن، جن جي نتيجي ۾ وقت ۽ حالتن آهر نيٺ کي ادارا ۽ تنظيمون پڻي وجود ۾ آيون آهن. تاريخ جو اڀياس ٻڌائي ٿو تہ عيسوي چوڏهين صديءَ ۾ جنگ کي روڪڻ جا اپاءَ ڳولڻ لاءِ رياستن جي تنظيم ٺاهڻ جا آثار ملن ٿا. ۱۳۰۵ع ۾ "پيري ڊيوبوئس" (Piere Dubois)-of-Recovery (The the Holy Land) نالي ڪتاب ۾ بين‌الاقوامي عدالت (Judiciary) ۽ بين‌الاقوامي ٽياڪڙ (Arbitration) قائم ڪرڻ لاءِ تجويز پيش ڪئي.

۱۴۶۶ع کان ۱۵۳۶ع ۾ "اراسمس" (Erasmus) جي خطن ۾ مجلس امن (League of Peace) قائم ڪرڻ جون تجويزون نظر اچن ٿيون. ۱۶۲۵ع ۾ گروشيس ۽ سندس مدرسي وارن ڪي اصول جوڙي ٻڌايو ته ڪهڙي طرح رياستن جا هڪ ٻئي سان لاڳاپا استوار ڪجن حالانڪ هنن ڪابه تنظيم قائم ڪرڻ جي تجويز ڪانه ڏني آهي. فرينچ مفڪر "ڊيوڪ آو سلي" (Duc de Sully) ۱۶۳۴ع ۾ "عظيم رٿا" (Grand Design) پيش ڪئي جنهن ۾ سڄي يورپ کي "عيسائي رعيتي راج" (Christian Republic) ٻڌائڻ جي تجويز ڏنل هئي پر ان سان روس ۽ عثماني خلافت کي دشمنيءَ جي بنا تي کيي ڇڏڻ لاءِ صلاح ڏنل هئي. هن رٿا موجب شهنشاه کي ۶۴ ڪمشنرن جي ڪائونسل ملهل هئي جنهن کي عام مفاد جا مسئلا طئي ڪرڻا امن قائم ڪرڻو ۽ قومن ۾ پيدا ٿيل جهڳڙا نبيرڻا هئا. ڪائونسل کي بين‌الاقوامي بري ۽ بحري فوج پڻ رکڻي هئي. انهيءَ ساڳئي رٿا کي وزير اعظم "تارڊي" (Tardieu) ۽ "هيريٽ" (Herriot) ۱۶۳۲ع واري "تخفيف اصلح ڪانفرنس" (Disarmament Conference) ۾ ڌهرايو هو. "وليم پين" (William Penn) ۱۶۹۳ع ۾ يورپ جي حال ۽ مستقبل لاءِ امن بابت هڪ مضمون لکيو. "سينٽ پيري" (Abbe de Saint Pierre) يوٽريچ (Utretch) جي ڪانگريس کانپوءِ ۱۷۱۳ع ۾ امن بحال ڪرڻ لاءِ ۱۹- رياستن جي تجويز پيش ڪئي، جنهن يورپ جي مفڪرن کي نيپولين جي جنگين کانپوءِ تائين متاثر ڪيو. اها تجويز ان بنياد تي تيار ڪئي وئي هئي ته سڄو يورپ واحد سماج آهي ۽ ڪابه رياست اهڙي طاقتور نه هجي جو ٻئي رياست کي گڙڪائي وڃي. سڀني رياستن جي سربراهن کي هن معاهدي ۾ ان شرط سان شامل ٿيڻو هو ته هو پنهنجي پنهنجي ملڪ جو اتحاد قائم رکندا، انقلابن کي دٻائيندا ۽ بادشاهن کي تخت نشين رکندا ۽ جيڪو به ان معاهدي کي ٽوڙيندو تنهن تي زور آزمائي ڪئي ويندي. رياستن جا اختلاف ثالثيءَ جي ذريعي نبيريا ويندا. يوٽريچ کي صلح جو شهر ڪري ليکيو ويندو جتي سڀني رياستن جي اهڙي اسيمبلي قائم ڪئي ويندي. هيءَ تجويز به ڪامياب ٿي ڪانه سگهي جو قوميت جو نظريو زور وٺي‌ويو.

ان تجويز جي ناڪاميءَ مان روسو اندازو لڳايو تہ بين‌الاقوامي جنگ ۽ چڪتاڻ، آزاد رياستن جي لاڳاپن جو نتيجو آهي تنهنڪري هن وري قانون جي حڪمراني هيٺ 'يورپي وفاق' جو خيال پيش ڪيو. روسو جي خيال کي وري بينٿم 'بين‌الاقوامي قانون جا اصول' ۾ ڌهرايو. هن جي خيال ۾ بچاءُ يا اتحاد قائم ڪرڻ لاءِ عمومي يقين ڏهانيون ڏيڻ، هٿيار گهٽائڻ ۽ بينڪي سامراجيت کي ختم ڪرڻ سان جنگ مان جان ڇڏائي سگهجي ٿي. جرمن مفڪر ڪانٽ (Immanual kant) ۱۷۹۵ع ۾ 'دائمي امن' (On Perpetual Peace) نالي مضمون ۾ هيٺين اصولن تي مبني وفاقي تجويز پيش ڪئي جنهن ۾ (۱) سڀني رياستن جي آزادي قائم رکڻ (۲) 'عدم مداخلت' (Non- Intervention) جو اصول تسليم ڪرڻ ۽ (۳) مستقل فوجن کي درجي بدرجي ختم ڪري ڇڏڻ تي زور ڏنو ويو. هن اهو به چيو تہ عالمي شهريت ڏني وڃي ۽ اهڙو رعيتي جوڙجڪ ٻڌايو وڃي جيڪو سڀني رياستون قبول ڪن، پر هن تجويز جو به خير کو اثر ٿيو. "وليم لڊ" (William Ladd) ۱۸۴۰ع ۾ قومن جي ڪانگريس بابت مضمون لکيو، ۱۸۱۵ع ۾ يورپ ۾ 'پاڪ اتحاد' (Holy Alliance) جو پڙاڏو پڌڻ ۾ آيو ۽ ۱۸۹۹ع ۽ ۱۹۰۷ع ۾ هيگ ۾ ڪانفرنسون سڏايون ويون. پاڪ اتحاد ۾ روس، پرشيا ۽ آسٽريا شامل ٿيا جن اهو انجام ڪيو تہ هو سڃي ۽ اٽمٽ يائپيءَ جي ڀانيڌاين ۾ ٻڌل رهندا ۽ هڪ ٻئي کي پنهنجو ملڪي ڪري ليکيندا، هرهنڌ ۽ موقع تي هڪ ٻئي کي مدد ڪندا، ملڪي ماٺهن ۽ فوجن کي به پنهنجو ڪري ڄاڻندا ۽ مذهب، امن ۽ انصاف جي طرفداري ڪندا. جلدي يورپ جا ٻيا به ڪيترائي حاڪم ان اتحاد ۾ شامل ٿيا پر ان مان به ڪجهہ ڪين ورهيو جو ان تي عملي قدم ڪونہ ڪنيو ويو صرف وات جي ڳالهہ ڪئي وئي هئي. روس جي زار نڪولاس ٻئي جي ڪوشش سان امن بحال ڪرڻ ۽ هٿيارن ۽ فوج گهٽائڻ لاءِ هيگ شهر ۾ ڪانفرنسون ڪوٺايون ويون.

پهرئين ڪانفرنس ۾ ۲۶- رياستون شامل ٿيون ۽ ٻيءَ ۾ ۴۴، ليکن روس، جرمني ۽ برطانيا جي هڪ ٻئي تي بي‌اعتباريءَ جي ڪري هي

ڪانفرنسون ۾ ناڪامياب ٿيون. البت ايترو ضرور ٿيو جو هيگ ۾ بين‌الاقوامي عدالت قائم ٿي جنهن ثالثيءَ جي ذريعي ڪيترائي بين‌الاقوامي جهڳڙا فيصلو ڪيا ۽ بين‌الاقوامي تنظيم 'مجلس اقوام' جي واسطي پڻ واٽ هموار ٿي جا ۱۹۲۰ع ۾ باقاعدي قائم ٿي پر ان جي اصولن تي ۽ عمل ڪونہ ٿيو.

مجلس اقوام
(The League of Nations)

پهرئين مهاڀاري لڙائي ۱۹۱۸ع ۾ پوري ٿي پر اهو محسوس ڪيو ويو تہ زندگي جي هر ڏس- سياسي توڙي سماجي يا اقتصادي - ۾ جهڙي تباهي ۽ بربادي، لت ۽ ٻي اطمينانيءَ هن جنگ مچائي هئي تهڙي حالت هن کان اڳ ڪڏهن ۾ ڪانہ ٿي هئي تنهنڪري اهڙو ڪو ادارو قائم ڪرڻ گهرجي جيڪو آئنده جنگ جي تباهيءَ کان بچائي وڃي. ان باري ۾ آمريڪا جي صدر ووڊرو ولسن مکيہ پاڻ وڌي پنهنجن چوڏهن نڪتن ۾ مجلس اقوام جي تجويز کي شامل ڪيو. "جنرل سمٽس"(General Smuts) برطانيا ۽ فرينچ سرڪارن پڻ انهيءَ ۾ بهرو ورتو ۽ انهن چئن ٿي ڏرين جون پيش ڪيل تجويزون مجلس اقوام جو پيش‌خيمو ثابت ٿيون جيڪي 'ورسائي جي معاهدي' (Treaty of Versailles) ۾ شامل ڪيون ويون. ان ريت ۱۹۲۰ع ۾ مجلس باقاعدي وجود ۾ آئي. ان وقت آمريڪا ۾ اها تحريڪ زور هئي تہ آمريڪا يورپي ۽ عالمي مسئلن کان الڳ رهي، تنهنڪري اتي جي سينيٽ، ورسائي جي معاهدي جي تصديق ڪرڻ کان انڪار ڪري ڇڏيو ۽ ان ڪري آمريڪا اهڙي مجلس جو ميمبر ٻڌجي نہ سگهيو جنهن جي پيڙهہ خود انجي صدر وڏي هئي. ان مجلس جي قيام جا مقصد هٿا :

بين‌الاقوامي تعاون جي ترقي ۽ بين‌الاقوامي صلح و صفائي ۽ امن جو ماحول پيدا ڪرڻ. اهي مقصد هنن طريقن سان حاصل ڪرڻا هٿا (الف) جنگ نہ ڪرڻ جي ذميداري کڻڻ يا قبول ڪرڻ (ب) قومن ۾ ڪليل، انصاف تي مبني ۽ عزت پريا لاڳاپا قائم ڪرڻ (ج) بين‌الاقوامي قانون کي

صحيح معنيٰ ۾ قانون ڪري سمجهڻ ۽ ان تي عمل ڪرڻ (د) انصاف تي هلڻ ۽ تنظيم هيٺ آيل قومون پاڻ ۾ جيڪي عهدناما ڪن تن جي شرطن جي پوري پوري عزت سان پوئواري ڪرڻ.

ازانسواءِ مجلس جا پيا مقصد هٿا- جهگڙي جي حالت ۾ ان جو ٽياڪڙ ڏر ڪان سهڻي نمونــي ۾ فيصلو ڪرائــڻ، پانهپ جــي رواج کي ختم ڪرڻ، زالن، پوڙهن ۽ ٻارن جي حقن جي حفاظت ڪرڻ ۽ مزورن جي زندگيءَ جو معيار بلند ڪرڻ، جنگ کي هر ممڪن طريقي سان روڪڻ ۽ جهگڙا صلح سانت سان نبيرڻ وغيره.

هــن مجلس ۾ پهريائين اهي مجلسون شامل ٿيون جيڪي پهرئين مهاڀاري لڙائي ۾ اتحادي هيون پر جرمني، آسٽريا، روس ۽ انهن سان شامل رياستن تي پروسو ڪونہ ڪيو ويو ۽ انهن کي مجلس کان ٻاهر رکيو ويو پر اڳتي هلي جرمني، آسٽريا، روس وغيره کي ٻ شامل ڪيو ويو مگر آمريڪا ڪڏهن ٻ انهيءَ مجلس جو ميمبر نہ ٿيو حالانڪ عملي طور تي ان کافي مدد ڪئي. ڪيترين ئي رياستن کي ان مجلس ۾ ان بنا تي شامل ڪرڻ کان انڪار ڪيو ويو تہ اهي اڃا اهڙيون ڪونہ ٿيون آهن جو بين‌الاقوامي ذميداريون سنڀالي سگهن. ڪابہ نئين آزاد رياست يا ڪالوني ان وقت‌هن مجلس ۾شامل ٿي سگهي‌ٿي جڏهن مجلس جي ميمبرن‌جو ٻہ ٻا ڳي‌ٿي حصو ان شموليت جي حق ۾ راءِ ڏئي يا قبول ڪري . ان مجلس سان رياست جي ميمبري هيٺئين نموني ۾ ختم يا رد ٿي سگهي ٿي. جيڪا رياست مجلس جي معاهدي ۾ قبول ڪيل ترميم کان انڪاري ٿيندي سان خود بخود ميمبر نہ رهندي. جيڪا رياست ان معاهدي جي خلاف هلت ڪندي تنهن کي ميمبر رياستن جي اتفاق راءِ سان ڪڍي ڇڏبو. جيڪا رياســت پاڻمرادو ان مجلس مان نڪرڻ گهرندي تنهن کي ٻن سالن جو اڳواٽ نوٽيس ڏيڻو پوندو پر تيستائين ان کي پنهنجون ذميواريون هرلحاظ سان پوريون ڪرڻيون پونديون.

الف- اسيمبلي:- مجلس اقوام جي ميمبر جي حيثيت ۾ هرهڪ رياست کي هڪڙي‌ووٽ جو حق هو پر هوءَ اسيمبليءَ ۾ ٽي ميمبر نمائندگي

ڪرڻ واسطي موڪلي سگهي ٿي. اسيمبلي جو اجلاس هر سال سيپٽمبر مهني ۾ ڪوٺايو ويندو هو جنهن ۾ بين‌الاقوامي معاملن تي بحث مباحثو ٿيندو هو. اسيمبلي ڪي ڇهه ڪاميٽيون هيون جيڪي جوڙجڪي ، قانوني ، معاشي، سماجي ۽ سياسي سوالن حل ڪرڻ لاءِ ڪم ڪنديون هيون. ازانسواءِ مجلس جي بجيٽ منظور ڪرڻ، بين‌الاقوامي عدالت جا جج مقرر ڪرڻ، ڪائونسل ۽ ڪميشنن جا ميمبر چونڊڻ جو ڪاروبار پڻ مجلس جي حوالي هوندو هو.

ب — ڪائونسل:- ڪائونسل پهريائين نو ميمبر چونڊيا جن مان پنجن ميمبرن- برطانيا، فرانس، اٽلي، جپان ۽ آمريڪا، کي مستقل ميمبر ڪري رکيو ويو ۽ باقي چار ميمبر اسيمبلي سالياتو چونڊيندي هئي. پر آمريڪا شامل نه ٿيو ۽ اها جاءِ ايستائين خالي رهي جيستائينڪ ۱۹۲۶ع ۾ جرمني کي ڏني وئي . هيستائين ميمبرن جو تعداد وڌي چوڏهن تي پهتو جن مان نو عارضي ميمبر ڪري ڪنيا ويا جن جو مدو سال سال ڦيرائي ٿي سال ڪيو ويو. ڪائونسل جا سال ۾ چار اجلاس ٿيندا هئا جيڪو ضرورت پوندي هئي ته ڪو وڌيڪ اجلاس به سڏائڻ لاءِ گنجائش رکي وئي . جيڪڏهن ڪا اهڙي رياست جنهن جو ڪائونسل ۾ ڪنيل مسئلي سان ڪو تعلق هوندو هو ته اها ميمبر نه هئڻ جي حالت ۾ پنهنجي نمائندن جو وفد ڪائونسل جي اجلاس ۾ موڪلي سگهي ٿي . ڪائونسل ۾ جيتوڻيڪ رياستن جي مساوات جو اصول قائم ڪونه ڪيو ويو هو پر تنهن هوندي به هرهڪ ميمبر کي ووٽ ڏيڻ جو حق ڏنو ويو هو ته جيئن جيڪو به فيصلو ڪيو وڃي سو اتفاق راءِ سان ٿئي.

بين‌الاقوامي جهگڙا نبيرڻ، امن امان قائم ڪرڻ ، اسيمبليءَ جي فيصلن کي عمل ۾ آڻڻ ، مجلس جي بجيٽ تيار ڪرڻ ، ڏار ڏار ڪاميٽين ۽ ڪميشنن جي ڪم جي پرڪوهور لهڻ، هٿيارن گهٽائڻ لاءِ رٿائون تيار ڪرڻ، حڪمبردار رياستون (Mandates) جيڪي مهاياري لڙائيءَ ۾ جرمني ۽ ترڪيءَ کان ڦري مجلس جي حڪمبرداريءَ ۾ رکيون ويون هيون، تن جون رپورٽون وڃڻ ۽ مجلس جي معاهدن جي پوئواري ڪرائڻ لاءِ طاقت ڪم آڻڻ جون سفارشون ڪرڻ ڪائونسل فرض ۾ داخل هئا .

ج- سيڪريٽريٽ:- مجلس جو ڪاروبار هلائڻ لاءِ عمومي سيڪريٽريٽ قائم ڪئي وئي جنهن لاءِ سيڪريٽري جنرل، اسيمبليءَ جي اڪثريت جي منظوريءَ سان ڪائونسل مقرر ڪندي هئي. ان جو باقي عملو ڪائونسل ۽ سيڪريٽري جنرل مقرر ڪندو هو ۽ سيڪريٽريٽ جو سڄو خرچ ميمبر رياستون پريندڙيون هيون. مجلس جو رڪارڊ رکڻ، ضروري معلومات حاصل ڪرڻ ۽ لکپڙهه ڪرڻ، بين‌الاقوامي معاهدا ۽ قبوليتون رڪارڊ ۾ درج ڪرڻ ۽ انهن جي سڀني مسئلن جي ابتدائي جاچ پرتال ڪرڻ جيڪي اسيمبلي يا ڪائونسل ۾ بحث هيٺ اچڻا هوندا، سيڪريٽريٽ جي فرض ۾ داخل هئا.

مجلس اقوام جي معاهدي ۾ هڪ مستقل ڪميشن قائم ڪئي وئي هئي جنهن جو ڪم هو ڪائونسل کي فوجي- بري، بحري ۽ هوائي- مسئلن تي صلاح ڏيڻ ۽ هٿيار گهٽائڻ لاءِ رٿائون تيار ڪرڻ. ان ۾ مستقل حڪمبرداري ڪميشن، بين‌الاقوامي عدالت ۽ بين‌الاقوامي مزور تنظيم قائم ڪرڻ لاءِ پڻ گنجائش رکي وئي هئي.

د- بين‌الاقوامي عدالت:- (The PermanentCourt of International Justice) مجلس جو بنيادي ڪم اهو هو ته مستقبل ۾ جنگ جي ممڪنات کي ٽارجي ۽ بين‌الاقوامي جهڳڙن جو فيصلو ڪرڻ‌لاءِ ڪو بندوبست ڪجي. انهيءَ مقصد سان هيگ ۾ بين‌الاقوامي عدالت قائم ڪئي وئي جنهن ۾ نون سالن جي مدي لاءِ نو جج ۽ چار ڊپوٽي جج، ڪائونسل ۽ اسيمبلي جي طرفان ڪٽيا ويا. هن ڪورٽ کيترائي جهڳڙا فيصلو ڪيا ۽ چڱو خاصو ناماچار پيدا ڪيو. ڪورٽ کي اسيمبلي ۽ ڪائونسل طرفان موڪليل گهالهين تي اظهار راءِ ڪرڻ جو اختيار پڻ ڏنو ويو. بين‌الاقوامي تنظيم ۾ ان ڪورٽ کي اڳتي اهميت حاصل ٿي وئي جو جڏهن مجلس اقوام زوال‌پذير ٿي ۽ ان جي جڳهه تي اقوام متحده قائم ٿي ته ان پڻ هن ڪورٽ کي قائم رکيو.

هـ - بين‌الاقوامي مزور تنظيم (The International Labour Organisation) مجلس جي معاهدي ۾ دنيا جي مزورن جي حالت سڌارڻ

لاءِ ۾ گنجائش رکي وئي هئي ۽ ان اصول هيٺ بين‌الاقوامي مزور تنظيم قائم ڪئي وئي جنهن جو مطلب هو ته مزورن جي زندگيءَ جو معيار بلند ڪيو وڃي. هن تنظيم ذريعي جيئوا ۾ مزورن جي سالياني ڪانفرنس سڏائي ويندي هئي جنهن ۾ هر ميمبر رياست جا چار نمائندا شرڪت ڪندا هئا. هنن ميمبرن ۾ حڪومت، ڪارخانن جي منتظمن ۽ مزورن جا نمائندا ڪنيا ويندا هئا. هن تنظيم جو ڪاروبار هلائڻ لاءِ بين‌الاقوامي مزور آفيس پڻ قائم ڪئي وئي هئي.

و- حڪمبرداري ڪميشن (Mandates Commission):- پهرئين مهاڀاري لڙائيءَ ۾ هارايل ملڪن کان جيڪي ملڪ کسيا ويا هئا ۽ جن کي آزاد نه ڇڏيو ويو بلڪ بينڪ يا نوآبادي ڪري ڪٽيندڙ ڏرين جي چنبي ۾، انهن جون حالتن سڌارڻ جي بهاني سان رکيو ويو هو تن کي 'حڪمبردار رياست' (Mandate) ڪري ڪوٺيو ويو ۽ انهن‌جو سمورو انتظام، ڪٽيندر ڏر مان ڪنهن وڏيءَ قوت يا رياست کي سونپيو ويو، جيڪي انهن جي ڪاروبار جي سڌاري واسطي وري مجلس ڏانهن جوابده ٻڌايون ويون. ان ريت گهڻ عرصي تائين ننڍين رياستن‌کي غلام رکيو ويو ۽ سامراجي استحصال واسطي ڪتب آندو ويو.

هن ڪميشن ڪانسواءِ مجلس آفيم ۽ بين نشيدار شين جي خلاف مهم هلائڻ، فوج ۽ فوجي هٿيار گهٽائڻ، هانهپ جي رواج کي بند ڪرائڻ، زالن ۽ ٻارن جي وڪري بند ڪرڻ، وڇڙندڙ بيمارين ۽ وبائن کي روڪڻ جا آپاءُ وٺڻ لاءِ ڪميشنون ۽ ڪاميٽيون مقرر ڪري، دنيا وارن جي واسطي ڪافي ڪم ڪيو.

هنن ڳالهين هوندي به اصل ۾ مجلس جو ڪردار ڪو ساراهڻ جوڳو نه رهيو آهي ڇاڪاڻ جو ان ننڍين ۽ ڪمزور رياستن ۾ ته فيصلا ڪرايا جوڙوڪ ۱۹۲۴ع ۾ عراق ۽ ترڪيءَ جي وچ ۾، ۱۹۲۵ع ۾ بلگيريا ۽ يونان جي وچ ۾ ۽ ۱۹۳۱ع ۾ ڪولمبيا ۽ پيروءَ جي وچ ۾ پر جڏهن به ڪنهن وڏي ۽ طاقتور رياست کي اڳنگو قدم ڪنيو يا زوراوري ڪئي آهي ته مجلس ٻيهي رڳو تماشو ڏٺو آهي جهڙوڪ ۱۹۳۲ع ۾ جڏهن جپان

منچوريا تي حملو ڪيو ۽ چين مجلس کان مدد گهري ته نه چين کي مدد ڏني وئي ۽ نه وري جپان کي ڪجهه چيو آکيو ويو. جلدي جپان ماڳهي مجلس کي ئي ڇڏي ويو. ۱۹۳۵ع ۾ اٽلي حبش تي ڪاهي ويو ۽ ان تي زوريءَ قبضو ڪري ويهي رهيو پر اٽليءَ جي خلاف ڪو قدم نه کنيو ويو بلڪ برطانيا ۽ فرانس، حبش تي اٽليءَ جي قبضي کي تسليم ڪيو. اڃڪي هلي ۳۸-۱۹۳۹ع ۾ جرمنيءَ آسٽريا ۽ زيڪوسلوويڪيا تي ۽ روس، فنلنڊ تي قبضو ڪيو ۽ پوءِ مهاپاري جنگ شروع ٿي ته مجلس ڪجهه بهه ڪري نه سگهي. انهن سڀني حالتن جي ڪري مجلس جي ساک ڏوپي وئي ۽ اهو پڙاڏو پڌڻ ۾ اچڻ لڳو ته جينيوا ڪائونسل ته "بيوقوفن جي ڪائونسل" (Geneva Counicl of fools) آهي، مجلس اقوام، "ڦورن جي مجلس" (League of Robbers) آهي، "ريڇڪن جي مجلس" (League of Notions) آهي ۽ "نت نٽاءَ جي مجلس" (League of Procrastinations) آهي. ڪن ته ائين به چيو ته هيءَ مجلس ڏاڙهي سگهي ٿي پر چڪ پائي نٿي سگهي، تنهنڪري هر هڪ ملڪ پنهنجي بچاءَ ۽ مفاد واسطي نئين سر دوستيون ٺاهڻا قائم ڪرڻ لڳو.

مجلس اقوام جي ناڪاميءَ جا سبب
(Causes of the League's Failure)

مجلس اقوام جي زوال جو پهريون ۽ ڪيترن سببن مان هڪ سبب هي هو جو ان جو پايو وجهندڙ ئي خود بين‌الاقوامي جذبو ڪونه هو بلڪ ائين چئجي ته انهن جا پنهنجا مفاد ۽ خود غرضيون ئي هيون جن مناسب وقت تي صحيح ڪم ڪرڻ نه ڏنو، تڏهن ته سر ونسٽن چرچل چيو هو، "مونکي ڪو اهڙو وقت ياد ڪونهي جڏهن جيڪي لفظ مدبرن استعمال ڪيا ۽ جيڪي درحقيقت ڪيترن ملڪن ۾ ٿي رهيو آهي تنهن ۾ ايترو ويڇو هجي جيترو اڇڪلهه آهي." مطلب ته بقول اپاڊوراءِ سياسي ڪر پنهنجي عروج کي پهچي چڪو هو. اهوئي سبب هو جو مجلس‌جا با اثر ميمبر، جپان، اٽليءَ ۽ جرمنيءَ جي خلاف ڪوبه مؤثر قدم کڻي نه سگهيا پر اندروني طرح سان يا ته مرڪوئي انهن سان ميل ميلاپ رکندا آيا يا انهن جي خلاف گهات گهڙيندا آيا.

مثال طور برطانيا ۽ فرانس، جپان ۽ اٽليءَ جي چين ۽ حبش جـي خـلاف اره زوراين کي نندڻ بدران حق‌بجانب ڪري تسليم ڪيو، باقي رهيو جرمني سو ورسائي جو معاهدو ته ان جي خلاف هڪ انتظامي معاهدو هو، تنهنڪري مجلس ان جا هيڏي ساري ظاهري اسيد رکي وئي هئي ته هوءَ جنگ کي روڪيندي يا بين‌الاقوامي اقتصادي حالتن کي مناسب حدن ۾ قائم رکندي سو آسروئي اجايو هو. اهي حالتون ڏسندي ننڍيون قوتون جڏهن فرانس زور هو ته ان جي پاسي تي هيون ۽ جڏهن وري جرمنيءَ زور ورتو ته ڦيرو ڏئي وڃي ان جون طرفدار ٿيون. اهڙين حالتن ۾ مجلس وات جي ڳالهين کان وڌيڪ ڪري ۽ چا ٿي سگهي.

مجلس جي ناڪاميءَ جو ٻيو سبب هي هو جو ورسائي جو معاهدو جنهن موجب خود مجلس وجود ۾ آئي هئي سو خلوص ۽ نيڪ نيتيءَ تي مبني نه هو بلڪ ان ۾ ويڙ ۽ وروڌ ڪيني ۽ انتقام جا جيوڙا سمايل هئا. جرمني سان سهڻو ۽ مناسب سلوڪ ڪونه ڪيو ويو هو بلڪ "ڪار" (E.H. Carr) جي قول مطابق جڏهن معاهدي موجب عمل جو وقت آيو جنهن سان دنيا جي ماڻهن لاءِ ڪي عملي نتيجا نڪرن ها ته خود حڪومتن هڪ ٻئي ٻڌيان ٻي عمليءَ کي ترجيح ڏني، ڇاڪاڻ جو هو نيڪ نيتيءَ سان ان تي عمل ڪرڻ لاءِ تيار نه هيون. مطلب ته وڏين طاقتن جون اختيار ڪيل نيتيون ئي مجلس اقوام جي زوال جو حقيقي سبب بڻيون.

مجلس جي ناڪاميءَ جو ٽيو سبب هي هو جو آمريڪا ان ۾ شامل نه ٿيو، روس به ان وقت آيو جڏهن مجلس پاڻ ئي پوين پساهن ۾ هئي، جرمني، جپان ۽ اٽلي به ان جا ميمبر ٻڌيا پر جلدي ڇڏي ويا، باقي وڃي رهيا برطانيا ۽ فرانس تن جون به نيتون صاف نه هيون مطلب ته سڀڪو پنهنجي ليکي ڪم ڪيائو رئيس ٿي پئي هليو ته پوءِ هر ڪير هلائي جي مصداق مجلس بيڪار ٿي رهجي وئي. ازانسواءِ مجلس وٽ اهڙي ڪا قوت ڪانه هئي جنهن جي ذريعي هوءَ رياستن جي اقتدار جي خلاف ڪجهه ڪري سگهي يا قومن جي اقتصاديات جيڪا اصل ۾ بيروزگاري، آمريت ۽ بين‌الاقوامي ڇڪتاڻ جو سبب هئي تنهن جي خلاف ڪو مؤثر قدم کڻي سگهي. خاص

طور تي ۱۹۲۷ع ۾ سڏايل عالمي اقتصادي ڪانفرنس ۾ محصول جو معمولي مسئلو طئي ڪري يا سلجهائي نه سگهي. ساڳئي وقت فوج ۾ هٿيارن کي محدود ڪرڻ واسطي ۾ وٽس کا مؤثر اختياري ڪانه هئي بلڪ مجلس جي ميمبرن جو اڳتي هلي "عدم مداخلت" (Non- Itervention) جي نيتي اختيار ڪئي تنهن ته ويتر منجهائنس رهيوڪهيو اعتبار ۾ ڪيڊي ڇڏيو.

وفاقي اتحاد
(The Federal Union)

مجلس اقوام جي ناڪامين کي ڏسندي بين‌الاقوامي تنظيم جي واسطي نيون رٿون پيش ٿيڻ لڳيون. ۱۹۳۹ع ۾ "آسڪرنيوفنگ" (Oscar Newfang) مجلس اقــوام کي "عالمي وفاق" (World Federation) ۾ تبديل ڪرڻ جي رٿ پيش ڪئي جنهن ۾ عالمي قانون ساز ادارو، عالمي ڪاروباري عملو ۽ عالمي‌عدالت قائم ڪرڻ جون تجويزون ڏنيون ويون. ساڳئي سال "استريٽ" (C. K. Streit) پندرهن رياستن جــو وفاقي اتحاد قــائم ڪرڻ لاءِ رٿ ڏني جنهن ۾ آمريڪا، برطانيا، ڪئناڊا، آسٽريليا، نيوزيلنڊ، ڏکڻ آفريڪا، ايري، فرانس، بيلجم، هالنڊ، ناروي، سئيڊن، فنلنڊ ۽ سئٽزرلنڊ کي شامل ڪيائين. پيون رياستون جيڪي ان رٿ سان اتفاق ڪن تن کي ۾ شامل ڪرڻ لاءِ ان ۾ گنجائش رکي وئي. هن رٿ موجب اتحادي رياستن کي سياسي ۽ اقتصادي ميدانن ۾ پنهنجي اختيارين تان ڪي قدر وفاق جي حق ۾ هٿ کڻڻو پيو. ان موجب مجلس جي ڪائونسل کي ڪئبينيٽ بڻايو ويو ۽ عالمي عدالت کي لازمي حدون ڏنيون ويون. سمورن ميمبرن جي فوج ڏيري ڏيري مرڪزي اختيار هيٺ آڻڻي هئي. واپاري حدبنديون ختم ڪري نقدي سرشتو جاري ڪرڻو هو. "مداريا گ" (Senorde Madariaga) وري عالمي برادري ۽ عالمي دولت مشترڪ جون تجويزون ڏنيون جنهن ۾ عالمي‌عدالت ۽ بين‌الاقوامي مزور تنظيم سان گــڏ عالمي بئنڪ، عالمي سوداگري اتحاد، بينڪن لاءِ عالمي امانت يا متوليپڻو، عالمي پوليس ۽ عالمي سول سروس قــائم ڪرڻ لاءِ زور پريائين. "وليم بيورج" (Sir William Beveridge) جــي خيال ۾ ان وقت جــي حالتن آهر عالمي وفاق قائم ٿي نٿي سگهيو

تنهنڪري هن وري اسٽريٽ واري رٽ مان ڪجهہ رياستون جهڙوڪ آمريڪا گهٽائي ڇڏيون ۽ بروقت پرڏيهي نيتي ۽ بچاءُ جا ڪاتا وفاق ڪي ٽي ڏيارڻا ۽ باقي اختياريون آهستي آهستي انڪي ڏيٽون ڪيون. "ڊاڪٽر اِنج" (سينٽ پال جو اڳوڻو ڊين) (Dr: W. R. Inge) وري دنيا ۾ انگريزي ٻولي ڳالهائيندڙ رياستن جي وفاق ناهڻ لاءِ رٽ ڏني. "واٽسن"(Sir A. Watson) برطانوي شاهي وفاق لاءِ رٽ ڏني. "چرچل" (Winston Churchill) ۽ آمريڪا، برطانيا ۽ انجي بينڪن جي اتحاد قائم ڪرڻ جي خواهش ڏيکاري. "آئور جيننگس" (Dr: Ivor Jennings) اولهہ يورپ وارن ملڪن جي وفاق قائم ڪرڻ تي زور ڀريو جنهن ۾ تيرهن رياستون- فرانس، جرمني، بيلجم، هالنڊ وغيره- شامل ڪيائين ۽ ٻين رياستن کي پڻ شامل ڪرڻ لاءِ گنجائش رکيائين. هن بچاءُ، پرڏيهي نيتي ۽ تجارت کي وفاق جي حوالي ڪيو ٽي. هن جو مطلب هوتہ اولهہ يورپ ۾ جنگ کي ختم ڪري ڇڏجي. پروفيسر "ڪٽلن" (Prof: Catlin)تہ مرڪوئي "مفاد پرست حاڪميت"(Pooled Sovereignty) جو اصول پيش ڪيو، جنهن ۾ هن دنيا جا ٽي پاڳا يا خطا مقرر ڪيا- اهي هئا عالمي خطو، علائقائي خطا ۽ علائقائي خطن جي مٿان مجلس اقوام- هن هرهڪ خطي کي اختياريون ورڇي ڏنيون.

جيئن ئي وفاقي توڙي نيم وفاقي اتحاد لاءِ مختلف رٽون پيش ٿيندبون ويون تيئن ئي انهن رٽن تي ٽيڪا ٽپڻي ۽ تنقيد ٻہ ٿيندي رهي. مسٽر "پرٽ" (Mr. D. N. Pritt) جو خيال آهي تہ جيستائين سرمايہداري ۽ سامراج قائم آهن تيستائين عالمي وفاق هڪ ڏوکو يا فريب آهي، تنهن ڪري جيستائين عالمي وفاق عمل ڪرڻ لائق ٿئي تنهن کان اڳ جديد صنعتي رياست، جنهن ۾ قوت جو اصل سرچشمو مٽ جيترا شاهوڪار هوندا آهن، تنهن جي مزاج کي بدلائڻو پوندو. هن ان اصول تي ٻہ تنقيد ڪئي آهي جو مختلف رٽائن مان ڪنهن ۾ ٻہ پوري دنيا کي دخل ڪونهي ۽ اهڙو اڏورو وفاق، وفاق نہ هئڻ کان تہ خراب آهي پر شهنشاهت کان ٻہ خراب آهي جو اهو ٻين رياستن جي خلاف مهڙ واري دستي طور ڪم اچي سگهي ٿو.

جيئن ته وفاق توڙي نيم وفــاق ۾ اختيارين جي ورڇ ضروري آهي تنهنڪري عالمي وفاق ۾ به انهن اختيارين ۽ قوت جي حاصل ڪرڻ واسطي مختلف حاڪميتن ۾ اچيو لٽ لڳي، ۽ صرف اهي حاڪم جيڪي مفاد جي ورڇ آهر پاڻ ۾ ٺهڪيو اچن سي ملي پڳت ٺاهيو ٻين جي خلاف استحصال شروع ڪريو ڏين، ۽ اهو استحصال سياسي توڙي اقتصادي ميدانن ۾ ٿي رهيو آهي تنهنڪري اهي وفاق ٿورجهلا ۽ وقتي ثابت ٿيا آهن . اصل ۾ وفاق هڪ سهڻي رٽ آهي پر مفاد، صحيح وفاق قائم ڪرڻ نه ڏنو آهي ۽ نه وري ان جي قائم ٿيڻ جي ڪا ويجهڑائيءَ ۾ اميد آهي، چاڪاڻ جو ڪابه قوم پنهنجي حاڪميت قربان ڪرڻ لاءِ تيار ناهي . اهوئي سبب آهي جو وقت بوقت ڪڏهن عهدنامي جي صورت ۾ ته ڪڏهن اتحاد جي نــالي ۾ ته ڪڏهن ٺاهه جي نانءَ تي ننڍا ننڍا مختلف وفاق - سياسي، فوجي، اقتصادي وغيره- قائم ٿيندا ۽ ٽٽندا رهيا آهن. نيٽو، سيٽو، معاهده بغداد، سينٽو، عرب اتحاد وغيره ان سلسلي جون مختلف ڪڙيون آهن. مسلم رياستن به محسوس ڪيو آهي ته ڪي ٻڌيون قائم ڪجن ۽ ملي جلي پاڻ بچائجي. پاڪستان، ايران ۽ ترڪي جو "اتحاد ٽلاٽ" يعني علاقائي تعاون برائي ترقي (R. C. D.) يا رباط ۽ جده ڪانفرنسن جي ذريعي "مسلم سيڪريٽريٽ" قائم ڪرڻ واسطي ڪوششون ڪرڻ به وڏين طاقتن جي استحصال کي منهن ڏيڻ لاءِ علاقائي سطح تي پاڻ کي تيــار ڪرڻ واسطي جدوجهد جو مثال آهن. پر بقــول لارڊ برائيس ڪنهن به اداري جي جڙاءُ جو مدار انهن مادي مفادن جيڪي ان اداري کي مدد ڪن ٿا تن سان انهن ماڻهن جي گهرن ۽ اونهن جذبن جي ٺهڪي اچڻ تي آهي، جن جي لاءِ اهي ادارا قائم ڪيا وڃن ٿا .

انهيءَ سموري بحث مان اهو نتيجو ڪڍي سگهجي ٿو ته عالمي وفاق قائم ٿئي ته جيڪر سڄي دنيا ڪنهن مناسب طريقي سان ڏيوٽ يا ڪنهن ته ڪنهين جي اصول تي خوش گذاري سگهي ٿي ۽ جنگ مان جان ڇٽي سگهي ٿي پر ڏاڍن جي ڏاڍاين کي هتي به آرام ڪونه ٿو اچي سي اهڙيــن ڪوششن کي ڪامياب ٿيڻ ڪٽي ٿا ڏين .

اقوام متحده

(The United Nations)

پهرئين مهاياري لڙائيءَ جي تباهڪارين مجلس اقوام لاءِ وات سنواري تہ پي مهاياري لڙائيءَ وري اقوام متحدہ کي وجود ۾ آندو، ڇاڪاڻ جو ان ۾ پهرئين لڙائيءَ کان وڌيڪ تباهي ۽ بربادي ۽ جو سامان پيدا ٿيو ۽ انسان ذات کي سخت تڪليف پهتي. جپان جي ٻن شهرن- هيروشيما ۽ ناگاساکي- ۾ ان جنگ جو منهن ڏٺو، جنهن جا سور اڃا تائين جپان پيو پتي. مطلب تہ هر لڙائيءَ کانپوءِ قومن اهو محسوس پئي کيو آهي تہ اهڙي کا تنظيم هجي جيڪا مؤثر نموني ۾ جنگ جي تباهڪارين کان انسانذات جو بچاءُ ڪري سگهي.

لنڊن پڌرنامو (London Declaration) :- ۱۲ جون ۱۹۴۱ع تي سينٽ جيمس جي محل ۾ برطانيا، ڪئناڊا، آسٽريليا، نيوزيلنڊ، ڏکڻ آفريڪا ۽ ڪيترين جلاوطن حڪومتن جا نمائندا اچي گڏ ٿيا ۽ هڪ پڌرنامو صحيح ڪيائون جنهن کي 'لنڊن پڌرنامو' ڪري ٿو چئجي. ان جي ذريعي اعلان ڪيو ويو تہ امن امان قائم ڪرڻ لاءِ صحيح ۽ سچو بنياد آهي دنيا جي آزاد قومن جي دلي ۽ هممي امداد ؛ ۽ هيءَ صورت ۾ جنگ ۽ ڏاڍايـن جي مصيبت مان جان ڪاڻ چٽندي ۽ دنيا سماجي توڙي اقتصادي خوشي حاصل ڪري ڪونہ سگهندي تنهن ڪري هنن سيني ان ڏس ۾ جنگ توڙي صلح جي زماني ۾ گڏجي ڪم ڪرڻ جي خواهش ڏيکاري.

اٽلانٽڪ چارٽر (Atlantic Chartor) :- ۱۴ - آگسٽ ۱۹۴۱ ع تي صدر روزويلٽ ۽ مسٽر چرچل، اٽلانٽڪ وڏي سمونڊ ۾ هڪ جهاز تي ٻاڻ ۾ گڏيا ۽ اٺ نڪاتي پڌرنامي تي صحيح ڪيائون جنهن کي 'اٽلانٽڪ چارٽر' چئجي ٿو. هن پڌرنامي جو بنياد اهو هو تہ لڙائي ختم ٿيڻ کان پوءِ مستقبل ۾ ڪهڙن اصولن تي هلي عالمي امن قائم ڪري سگهجي ٿو. ان ۾ چار نڪتا تہ اهي شامل ڪيا ويا جيڪي روز ويلٽ جون چار آزاديون- اظهار خيال جي آزادي، مذهبي آزادي، ڪهڙ يا احتياج کان آزادي ۽ خوف و هراس کان آزادي - جي نالي مشهور ٿيا. پر چرچل انهيءَ پڌرنامي

جي اصولن موجب هندوستان سان سلوڪ ڪرڻ کان انڪار ڪيو جنهن سان يورپي قومن جي نيت جي خرابيءَ جو اظهار ٿئي ٿو ، حالانڪ پڌرنامي ۾ دنيا جي سمورين قومن جي واسطي امن ۽ عافيت جو پيغام ۽ اصول ها . ان ڪري چيو ويو آهي ته اٽلانٽڪ چارٽر "مڪر جو نشان" (Symbol of hypocrisy) هو. "پرل بڪ" (Pearl Buck) صحيح چيو آهي ته هي مهاپاري لڙائي انسانذات جي آزادي لاءِ ڪانه لڙي وئي هئي بلڪ فقط يورپي تهذيب جي بچاءَ خاطر .

اقوام‌متحده جو پڌرنامو(United Nations Declaration):- پهرين جون ۱۹۴۲ع تي ۲۶ رياستن جي نمائندن واشنگٽن ۾ هڪ پڌرنامي تي صحيح ڪئي جنهن کي اقوام متحده جو پڌرنامو ڪري چئجي ٿو ، جنهن ۾ اٽلانٽڪ چارٽر جي اصولن تي هلڻ جو اعلان ڪيو ويو. هرهڪ قوم اهو چيو ته هوءَ دشمن جي خلاف پنهنجا سڀئي ذريعا ڪتب آڻيندي ۽ سڀئي قومون هڪ ٻئي جي مدد ڪنديون ۽ الڳ ٿئي ڪري دشمن سان پنهنجي سر ڪنهن به قسم جون عهدنامو نه ڪنديون .

ماسڪو ۽ تهران‌ڪانفرنسون(Mosco and Tehran Conference):- پهرين نومبر ۱۹۴۳ع تي برطانيا، آمريڪا، روس ۽ چين جا پرڏيهي وزير اچي ماسڪو ۾ گڏ ٿيا ۽ ڪانفرنس ۾ اهو تسليم ڪيائون ته سڀني رياستن جي "حاڪميت جي مساوات" جي اصول تي جلدي هڪ بين‌الاقوامي تنظيم قائم ڪجي، جيڪا امن ۽ عافيت جي واسطي ڪم ڪري ۽ ان تنظيم ۾ اهي سموريون رياستون شامل ڪجن جيڪي انهيءَ اصول کي تسليم ڪن ۽ ان تي عمل ڪرڻ لاءِ خواهان هجن .

ان کان پوءِ وري تهران ۾ روزويلٽ ، اسٽالن ۽ چرچل اعلان ڪيو ته کين پڪ هئي ته سندن ايڪتا، جڏدار امن جي صورت ونندو.

ڊمبرٽن اوڪس ڪانفرنس (Dumbarton Oaks Conference):- سيپٽمبر ۱۹۴۴ع ۾ واشنگٽن جي ڊمبرٽن اوڪس نالي عمارت ۾ برطانيا، آمريڪا، روس ۽ چين جا نمائندا انهيءَ خيال سان اچي گڏ ٿيا ته اٽلانٽڪ چارٽر ۽ ماسڪو توڙي تهران جي پڌرنامن ۾ جيڪي اصول طئي

کیا ویا آهن تن کي عملي جامو پهرائڻ خاطر اڳتي وک وڌائجي. هي کانفرنس ۷- آڪٽوبر ۱۹۴۴ع تي ختم ٿي ۽ ان ۾ اهي تجويزون طئي ڪري شايع ڪيون ويون ته عالمي تنظيم جي بناوت يا هيئت ڪهڙي هڻڻ گهرجي. ان موجب اهو طئي ٿيو ته عالمي امن قائم ڪرڻ لاءِ اقوام متحده ۾ سلامتي ڪائونسل هڻڻ گهرجي جنهن ۾ پنجن وڏن - چين، فرانس، روس، آمريڪا ۽ برطانيا - کي مستقل نمائندگي ڏني وڃي. ڪائونسل ۾ ووٽ جو نمونو ڪهڙو ٿيندو سو وري يالٽا (ڪريميا) ڪانفرنس ۾ ۱۱ -فبروري ۱۹۴۵ع موجب روزويلٽ، چرچل ۽ اسٽالن جي وچ ۾ طئي ڪيو ويو ۽ اهو به فيصلو ٿيو ته ۲۵ - اپريل ۱۹۴۵ع تي سئن فرانسسڪو ۾ اقوام متحده جي ڪانفرنس سڏائي وڃي ته جيئن اهڙي تنظيم جو مڪمل آئين تيار ڪجي.

سئن فرانسسڪو ڪانفرنس (The San Francisco Conference)

۲۵ - اپريل ۱۹۴۵ع تي پنجاه قومون اچي سئن فرانسسڪو ۾ ڪٺيون ٿيون ته جيئن ڊمبرٽن اوڪس ۽ يالٽا ۾ ٽيل فيصلن جي روشنيءَ ۾ وهي اقوام متحده جي چارٽر کي آخري شڪل ڏجي. هتي قومي نمائندن جون مختلف ڪاميٽيون ٺاهيون ويون جن کي ڏار ڏار رٽائون بحث ڪري آخري شڪل ڏيڻ لاءِ حوالي ڪيون ويون. چار سؤ کن اهڙيون ميٽنگون ٿيون. نيٽ ۲۵- جون تي سيني نمائندن جو گڏيل اجلاس ٿيو جنهن ۾ چارٽر پاس ڪيو ويو ۽ ۲۶ - جون ۱۹۴۵ع تي ان پاس ڪيل چارٽر تي صحيحون ڪيون ويون. ۲۴ - آڪٽوبر تي پنجن وڏن - چين، فرانس، روس، برطانيا ۽ آمريڪا - سان گڏ ٻين ڪيترين ٻي رياستن ان چارٽر جي تصديق طور پنهنجا دستاويز داخل ڪيا ۽ ان ڏينهن ڪانوڻي اقوام متحده عمل ۾ آئي، جنهن ڪري اها تاريخ "اقوام متحده جو ڏينهن" ڪري ملهائي ويندي آهي.

مقصد:- چارٽر جي تمهيد ۾ اقوام متحده جا هيٺيان مقصد بيان ڪيا ويا آهن:-

۱ــ ايندڙ نسلن کي جنگ جي عقوبت کان بچائڻ.

۲ــ انسان جو بنيادي حقن ۾ وري ايمان پڌڻ.

۳ــ بين‌الاقوامي فرض جي لاءِ عزت ۽ انصاف قائم رکڻ ۽ کڑڻ .
۴ــ سماجي ترقيءَ کي وڌائڻ ۽ زندگيءَ جو بهتر معيار پيدا کرڻ.
مطلب ته گڏيل قومن ۾ سهپ جو مادو پيدا کرڻ، جڳي ۽ نيڪ پاڙيسريءَ وانگر امن امان ۾ رهڻ، امن ۽ عافيت قائم رکڻ لاءِ ايڪي ۾ رهڻ، عام مفاد کانسواءِ فوجون کتب نه آڻڻ ۽ انسانذات جي سماجي ۽ مادي ترقيءَ جي واسطي بين‌الاقوامي ادارو کتب آڻڻ جا مقصد حاصل کرڻ لاءِ اقوام متحده جي بين‌الاقوامي تنظيم - يو . اين . او (U.N.O) . ٺاهي وئي آهي.

بنيادي اصول:- اقوام متحده پنهنجا مقصد حاصل کرڻ واسطي هيٺ ڏنل ست بنيادي اصول جوڙيا :-

(۱) حاڪميت جي لحاظ کان سڀني ميمبر رياستن جو درجو هڪجهڙو آهي يعني حاڪمي مساوات جو اصول اڳيان رکيو ويو هو ، ڀلي ڪٽي اها رياست ڪيتري به ننڍي ، ضعيف ۽ بي پهچ چونه هجي .البت انجي مستقل ميمبرن کي ڪي قدر وڌيڪ حق ڏنا ويا هٿا. چارٽر ۾ ڦيرگهير کرڻ ، کي مکيه فيصلا ڏيڻ، نون ميمبرن جي اجازت کانسواءِ نٽي ٽي سگهيا. ساڳئي وقت مستقل ميمبرن جي خلاف، سندن ئي منظوري کانسواءِ، کوبه فيصلو زبردستيءَ نافذ ٽي نٽي سگهيو (۲) سڀني ميمبر رياستن کي چارٽر ۾ درج ڪيل ذميواريون ايمانداريءَ سان نپائڻيون آهن (۳) سڀني ميمبر رياستون پاڻ ۾ پيدا ٽيل جهگڙن کي پرامن طريقن سان حل کرڻ جي کوشش ڪنديون ته جيئن عالمي امن جي واسطي کو خطرو پيدا نه ٿئي (۴) کوبه ميمبر ڪنهن به رياست جي خلاف نه فوج استعمال ڪندو ۽ نه وري فوج استعمال کرڻ جو ڏڑکو ڏيندو. ان ريت رياستن جي علاقائي سالميت ۽ سياسي آزاديءَ کي قائم رکيو ويندو (۵) ميمبرن وعدو کيو ته اقوام متحده جڏهن امن امان رکڻ جي لاءِ ڪنهن ملڪ جي خلاف کارروائي ڪندي ته هو ان کي کارروائيءَ ۾ مدد ڏيندا ۽ جنهن ملڪ جي خلاف قدم کنيو ويو هوندو تنهن جي مدد نه ڪندا (۶) اقوام متحده اهو به ڏسندي ۽ پڪ ڪندي رهندي ته اهي رياستون جيڪي ميمبر نه آهن

سي ۾ بين‌الاقوامي امن ۽ عافيت رکڻ لاءِ، اقوام‌متحده جي اصولن تي عمل پيدا ٿين ۽ (۷) اقوام متحده کنهن ملڪ جي اندروني معاملن ۾ دخل نه ڏيندي ۽ نه وري ان کي مجبور ڪندي ته هو پنهنجا جهڳڙا اقوام متحده جي ذريعي فيصلو ڪرائي جيستائينڪ اقوام متحده ان رياست جي خلاف بين‌الاقوامي امن ۽ عافيت جي خاطر کو قدم نه کڻي.

رکنيت (Membership):- هر اهو ملڪ اقوام‌متحده جو رکن بڻجي سگهي ٿو جيڪو ان جي چارٽر ۾ چاڻايل مقصدن ۽ اصولن سان متفق هجي ۽ ان مطابق هلڻ لاءِ تيار هجي. اهڙي رکنيت جي تصديق ڪرڻ واسطي سلامتي ڪائونسل جي سفارش تي جنرل اسيمبليءَ جو فيصلو ضروري آهي. ۱۹۴۶ع ۾ افغانستان، آئيسلنڊ، سيام ۽ سئيڊن کي، ۱۹۴۷ع ۾ پاڪستان ۽ يمن کي ۽ ۱۹۴۸ع ۾ برما کي اقوام متحده جو رکن بڻايو ويو.

اقوام متحده ڪيترين ئي رياستن کي وقتاً فوقتاً ميمبر بڻائڻ لاءِ ڪنهن نه ڪنهن سبب جي ڪري انڪار ٿئي ڪيو آهي ۽ وري حالتن آهر رکن بڻايو ويو آهي. ڪن ميمبر ملڪن جي رکنيت رد ٻه ڪئي وئي آهي پر سڀ کان وڌيڪ شدت ۽ ضد چين رعيتي راج تي هو، جنهن کي نيٽ ۱۹۷۱ع ۾ وڏي ريڙهه پيڙهه کان‌پوءِ اقوام متحده جو رکن بڻايو ويو آهي.

ادارا (Organs):- اقوام متحده جو ڪاروبار هلائڻ واسطي ڇهه مکيه ادارا آهن (الف) جنرل اسيمبلي (ب) سلامتي ڪائونسل (ج) سيڪريٽريٽ (د) اقتصادي ۽سماجي‌ڪائونسل (هه) امانتي‌ڪائونسل ۽ (و) بين‌الاقوامي‌عدالت.

الف- جنرل اسيمبلي(The General Assembly):- اقوام‌متحده جو وڏي ۾ وڏو ادارو آهي جنرل‌اسيمبلي جنهن ۾ چارٽر جي وسيع حدن ۾ ايندڙ ڪو به مسئلو بحث هيٺ آڻي سگهجي ٿو. ان ۾ سڀئي ميمبر ملڪ پنهنجا پنج پنج نمائندا موڪلي سگهن ٿا پر هرهڪ ملڪ کي هڪڙو ووٽ ملهيل آهي. انجو سالياتو اجلاس ٿيندو آهي پر ضرورت پوڻ تي ڪو خاص اجلاس به سڏائي سگهجي ٿو. ان جا بنيادي ۽ ابتدائي ڪم آهن سماجي، ثقافتي،

اقتصادي، تعليمي ۽ طبي ميدانن ۾ بين‌الاقوامي سهائتا پيدا ڪرڻ، سيني جي لاءِ بنيادي آزاديون ۽ انساني حق حاصل ڪرڻ، بين‌الاقوامي قانون کي ترقي ڏيارڻ ۽ مرتب ڪرڻ، امانتي بينڪن جا مسئلا طئي ڪرڻ واسطي طريقا ڳولڻ ۽ انهن جي سفارش ڪرڻ ته جيئن قومن جي وچ ۾ عمومي بهبودي ۽ دوستاڻا ناتا وڌن ۽ ويجهن.

هيءَ اسيمبلي سلامتي ڪائونسل جي واسطي ڇهه غير مستقل رڪن، اقتصادي ۽ سماجي ڪائونسل جي واسطي ارڙهن رڪن، امانتي ڪائونسل جي واسطي ڪجهه رڪن ۽ سلامتي ڪائونسل جي سفارش تي سيڪريٽري جنرل چونڊيندي آهي. ازانسواءِ بين‌الاقوامي عدالت واسطي جج چونڊڻ ۾ پڻ ان کي وڏو ڪردار ادا ڪرڻو پوي ٿو.

هيءَ اسيمبلي نون رڪن کي داخلا ڏئي، يا ڪن رڪنن جي داخلا کي مهمل رکي يا ماڻهي ان کي ختم ڪري سگهي ٿي پر ان ڏس ۾ سلامتي ڪائونسل جي سفارش ضروري آهي. ان اسيمبليءَ جي اختيارن کي صرف ان حد تائين محدود ڪيو ويو آهي ته جڏهن سلامتي ڪائونسل ۾ ڪو مسئلو ڪنيو ويو هجي ته ان حالت ۾ اسيمبلي ايستائين ان مسئلي کي نه کڻي جيستائين سلامتي ڪائونسل پاڻ اهڙي استدعا نه ڪري.

هيءَ اسيمبلي اقوام متحده جي مختلف ادارن جي ڪمن ۽ اختيارن تي بحث ڪندي آهي ۽ پيا ضمني ۽ ذيلي ادارا ضرورت آهر قائم ڪري سگهي ٿي. هوءَ فوجي مسئلن تي پڻ ويچار ۽ سفارشون ڪري، اقوام‌متحده جي بجيٽ پيش ۽ پاس ڪري اهو به فيصلو ڏيندي آهي ته ڪهڙي رڪن رياست کي خرچ جو ڪيترو حصو پرڻ گهرجي.

ب ـ سلامتي ڪائونسل (The Security Council):- هي اقوام متحده جو ڇڪ ڪاروباري عملو آهي. ان ۾ ۱۱ - رڪن آهن جن مان پنج مستقل ۽ ڇهه غير مستقل آهن جيڪي واري تي چونڊيا ويندا آهن آمريڪا، برطانيا، روس، فرانس ۽ چين ان جا مستقل رڪن آهن. ياد رکڻ گهرجي ته چين رعيتي راج کي وڏي ڪوشش کان پوءِ حال ئي ۱۹۷۱ع ۾ رڪنيت ڏني وئي آهي حالانڪ هن کان اڳ اها رڪنيت قومي چين کي حاصل هئي جنهن جي فقط فارموسا تي حڪومت هئي.

چارٽر موجب بنيادي طور تي بين‌الاقوامي امن ۽ عافيت قائم رکڻ لاءِ هي ادارو جوابدار آهي ۽ سيني ميمبر ملڪن کي انهيءَ ڪائونسل جي فيصلن ۽ سفارشن کي قبول ڪرڻو آهي حالانڪ ڪشمير جهڙن مسئلن تي پارت، فلسطين جي آزاديءَ جي مسئلي تي اسرائيل ۽ اصلي رهاڪن جي مسئلي تي روڊيشيا، اقوام متحده جي فيصلن کي تہ برابر ہ ڪين ڏا ليڪين، ۽ اهوئي مفاد پرستاڻو رويو آهي جنهن مجلس اقوام کي زوال پذير ڪيو ۽ هاڻي خود اقوام متحده جي وقار ۽ عزت کي ڏک هڻي رهيو آهي.

هن ڪائونسل کي هر ان مسئلي جي جاچ پرتال ڪرڻي آهي جنهن مان بين‌الاقوامي امن ۽ عافيت کي ڇهو رسڻ جو امڪان يا انديشو هجي، ان امڪان يا انديشي کي ختم ڪرڻ لاءِ ڪائونسل حالتن جو اڀياس ڪري کي ڪارگر طريقا اختيار ڪرڻ لاءِ پيش ڪندي آهي، جيڪي ڏرين واسطي مناسب ۽ موزون هجن تہ جيئن انديشو ہ ٽري وڃي ۽ بين‌الاقوامي سطح تي ڪا اهڙي سياسي، اقتصادي يا ڪا هي رنجش نہ رهي جا امن ۽ عافيت ۾ ڪنهن ہ قسم جو رخنو وجهي سگهي. اقوام‌متحده رکن-رياستن جي صلاح سان ضرورت آهر فوجي قدم کڻي سگهي ٿي ۽ ميمبر ملڪن کي ان ڏس ۾ پنهنجو پنهنجو پاڻ ونڊو آهي. ڪنهن ہ رياست جي حقن ۽ رکنيت کي مهمل يا رد ڪري ۽ ڪنهن نئين رياست کي داخلا، هن ڪائونسل جي سفارش کانسواءِ ڏئي نٿي سگهجي. ڪو ہ مسئلو هن ڪائونسل وٽ بحث هيٺ هوندو تہ اهو جنرل اسيمبلي هٽ ۾ نٿي کڻي سگهي جيستائينڪ هيءَ ڪائونسل اهڙي استدعا نہ ڪري.

هن ڪائونسل جو عام‌طرح پندرهين ڏينهن اجلاس ٿيندو آهي. ڪنهن ہ فيصلي جي لاءِ ستن رکنن جي رضامندي ضروري آهي پر انهن ۾ پنجن مستقل ميمبرن جي رضامندي لازمي آهي جيڪڏهن انهن پنجن مان ڪنهن ہ رضامندي نہ ڏيکاري يعني پنهنجو حق تنسيخ ڪتب آندو تہ اهو فيصلو باقي ڏهن رکنن جي رضامنديءَ هوندي ہ رد ٿي ويندو آهي. انهيءَ ڪري آمريڪا ۽ روس جي وچ ۾ ڪجهہ اٽڪل ٽي پٽي آهي جو پنهي مان ڪو ہ ملڪ وقت سر پنهنجو حق تنسيخ ڪتب آڻيو پٽي جي سرسيءَ ۽ مفاد کي ڏک هڻيو ڪيڏي.

هيءَ ڪائونسل بين‌الاقوامي عدالت جي ججن جـي چونڊ ۾ جنرل اسيمبليءَ ڪان الڳ ووٽ ڪندي آهـي ۽ جج صرف تڏهن مقرر ٿـي سگهندو آهـي جڏهن اسيمبلي ۽ ڪائونسل ٻئي ڌار ڌار ان جـي چونڊ ۽ مقرري جي سفارش ڪن. سيڪريٽري جنرل ۽ ڪائونسل جي سفارش تي اسيمبلي مقرر ڪندي آهي. اڪثمي توانائي ڪميشن جيڪا ١٩٤٦ع ۾ قائم ڪئي وئي هئي سا ۽ امن امان جي بحاليءَ واسطي هن ڪائونسل جـي حڪمن پٽاندڙ ڪم ڪندي آهي.

ج- سيڪريٽريٽ (The Secretariat) :- اقوام متحده جو انتظام هلائڻ لاءِ هي ادارو قائم ڪيو ويو آهي جنهن جو سربراه سيڪريٽري جنرل هوندو آهي جنهن کي ڪائونسل جي سفارش تي اسيمبلي چونڊيندي آهي، اهو وري چارٽر جي اصولن مطابق ماتحت عملو مقرر ڪندو آهي، ان عملي ۾ مختلف قومن ۽ رياستن جا ماڻهو ڪم ڪندا آهن جيڪي ڪنهن هڪڙي ملڪ جي هدايت آهر نه پلڪ اقوام متحده جي هدايتن موجب ڪم هلائيندا آهن . سيڪريٽري جنرل، جنرل‌اسيمبلي، سلامتي‌ڪائونسل، اقتصادي ۽ سماجي ڪائونسل ۽ امانتي ڪـائونسل جي سيڪريٽري جي حيثيت ۾ پڻ فرائض انجام ڏيندو آهي ۽ جيڪڏهن دنيا جي ڪنهن به ڪنڊڙ ۾ امن‌امان ۾ڪو خطرو نظر اچيس تہ ڪائونسل جو ڌيان ان طرف ڇڪائي سگهي ٿو .

سموري سيڪريٽريٽ انن ڪاتن ۾ وهاريل آهي ۽ هرهڪ ڪاتو معاون سيڪريٽري جنرل جي سربراهيءَ هيٺ ڪم ڪندو آهي . اهي اٺ ڪاتا آهن سلامتي ڪائونسل معاملا ، اقتصادي معاملا ، سمـاجي معاملا ، جيڪي سرڪارون پنهنجي سر حڪومتون ڪو نہ ٿيون هلائين تن جو امانتداريون ۽ اطلاعات، قانون، عام اطلاعات، ڪانفرنس ۽ عمومي خدمات ۽ انتظامي ۽ مالياتي خدمات جا ڪاتا .

سيڪريٽريءَ کي اقوام متحده جي سالياني رپورٽ تيار ڪرڻ ، اسيمبلي جا اجلاس سڏائڻ ، بين‌الاقوامي قبوليتن يا عهدنامن جا ڪاغذ پٽ رجسٽر ڪرڻ ۽ سنياڻڻ ، بين‌الاقوامي عدالت جي فيصلن کي محفوظ ڪرڻ ۽ سيني ميمبر ملڪن مان ضروري معلومات حاصل ڪري ڏيڻ جا فرض پڻ ادا ڪرڻا

ٻون ٿا. ان سان ڏسبو ته اها سيڪريٽريٽ آهي جنهن جي ڪارڪردگيء تي اقوام متحده جي ڪاروبار جو مدار آهي.

د ـ اقتصادي ۽ سماجي ڪائونسل (The Economic and Social Council):- هن ڪائونسل جي ذريعي اقوام متحده معاشي، سماجي ثقافتي ۽ تعليمي ڏسن ۾ بين‌الاقوامي تعاون حاصل ڪندي ۽ ان کي ممڪن بڻائيندي آهي. هوء انساني حقن ۽ بنيادي آزادين واسطي ٻاڻ پتوڙيندي آهي ۽ ان ڏس ۾ نسل، جنس، ٻولي ۽ مذهب کي ڪا رڪاوٽ بڻجڻ نه ڏيندي آهي. هن ڪائونسل ۾ ارڙهن رڪن هوندا آهن جن سان هر سال ڇهن رڪنن کي رٽائر ڪرائي ان جي جڳهه تي نون ڇهن رڪنن کي ڪنيو ويندو آهي. ان ۾ رٽائر ٿيل رڪن نئين سر ڪاڻ جي گنجائش ۾ آهي. ڪائونسل پنهنجو صدر ٻاڻ چونڊيندي آهي ۽ سال ۾ ٽي ڀيرا ڪئي ٽيندي آهي.

هيء ڪائونسل دنيا جي معاشي، سماجي، تعليمي ۽ ثقافتي مسئلن جي جاچ پرتال ڪندي آهي ۽ انهن جي باري ۾ رپورٽون تيار ڪري سفارشون ڪندي آهي، جي هوء جنرل اسيمبليء يا لاڳاپيدار ملڪ ڏانهن موڪليندي آهي ته جيئن انهن تي عمل ڪيو وڃي. هيء ڪائونسل، سلامتي ڪائونسل جي ڪهڙي تي گهربل معلومات ان ڏانهن ۾ موڪليندي آهي ۽ پنهنجي ڪم‌ڪار ۾ سهوليت پيدا ڪرڻ واسطي ڪاميٽيون ۽ ڪميشنون مقرر ڪندي آهي. هن ڪائونسل هن وقت سماجي ڪميشن، آبادي ڪميشن، زالن جي حقن جي حفاظت جي ڪميشن، نشيدار شين بابت ڪميشن، مستقل مرڪزي آفيم بورڊ، نگراني ۽ انتظام ڪندڙ بورڊ وغيره قائم ڪيا آهن. ازسواء هن ڪائونسل اقوام متحده جي مخصوص ايجنسين بين‌الاقوامي مزور تنظيم، عالمي ادارہ صحت، عالمي پوسٽ ڪاتو، خوراڪ ۽ زراعت ادارو، عالمي نقدي فنڊ، تعمير ۽ ترقي واسطي بين‌الاقوامي بئنڪ وغيره - سان لاڳاپا قائم ڪيا آهن ته جيئن هر وقت مناسب معلومات ملندي رهي ۽ ڪم هلائڻ ۾ سهوليت پيدا ٿئي.

هـ ـ امانتي ڪائونسل (The Trusteeship Council) :- اقوام متحده

جي هاران بين‌الاقوامي امانتي سرشتي جي انتظام ۾ سنيال جي واسطي امانتي ڪائونسل قائم ڪيل آهي، جنهن جي ذريعي هوئتي پيل علائقن کي ترقي يافته بنائڻ لاءِ انهن جو ڪاروبار ڪن آزاد ۽ سڌريل ملڪن کي سونپيو ويندو آهي. هن ڪائونسل جي حوالي ٽن قسمن جا علائقا ڪيا ويا آهن (۱)اهي علائقا جيڪي حڪمرداري سرشتي هيٺ مجلس اقوام جي حوالي هٿ ۾ اڃا تائين پنهنجي پيرن تي بيهي نه سگهيا آهن (۲) اهي علائقا جيڪي ٻي مهاڀاري لڙائيءَ ۾ دشمن ملڪن کان کسيا ويا ۽ جتي جا رهاڪو اڃا پٺتي پيل آهن (۳) اهي علائقا جن امانتي قبوليتن جي ذريعي پاڻ انهيءَ سرشتي ۾ رهڻ قبوليو آهي. ڪائونسل هنن پٺتي پيل علائقن جي انتظام ۾ سنيال جو ڪم ترقي يافته ۽ سڌريل ملڪن جي حوالي ڪيو آهي جيڪي اتي جو ڪاروبار سڌارين‌ٿا ۽ مائهن جي زندگي جي معيار کي اوچو ڪرڻ لاءِ ڪوششون ونڊندا رهن ٿا.

هن ڪائونسل تي ٽن قسمن جا ملڪ ڪنيل آهن (۱) سلامتي‌ڪائونسل جا مستقل رڪن (۲)امانتدار رڪن- رياستون ۽ (۳) اهي غير رڪن رياستون جيڪي نڪي سلامتي ڪائونسل جون ۽ نڪي اقوام‌متحده جون رڪن هوندیون آهن ملڪ انهن کي جنرل اسيمبلي ٽن سالن جي لاءِ چونڊيندي آهي. هنن ملڪن جو تعداد امانتدار رڪن رياستن جيترو هوندو آهي.

هيءَ ڪائونسل سال ۾ ۾ پيرا ضروري گڏجي آهي ۽ هرهڪ اجلاس ۾ پنهنجو صدر پاڻ چونڊيندي‌آهي ۽ فيصلو اڪثريت‌جي ووٽ تي ڪندي آهي.

و- بين‌الاقوامي عدالت(The International Court Cf Justice):-

اقوام متحده ۽ مجلس اقوام وانگر عدالت قائم ڪئي آهي ۽ پنهي ڪورٽن جي هيئت ۾ ڪوبه فرق ڪونهي بلڪ حقيقت اها آهي ته مجلس اقوام واري عدالتي نظام کي اقوام متحده هوبهو ڪٽي قبول ڪيو آهي. ان ۾ ۱۵- جج نون سالن جي عرصي لاءِ مقرر ڪيا وڃن ٿا جهڪي جنرل اسيمبلي ۽ سلامتي ڪائونسل ڏار ڏار پنهنجي راءِ سان چونڊيندیون آهن ۽ فقط اهيئي جج ڪجي ايندا آهن جن کي ٻئي ادارا چونڊيندا آهن. ان ڪورٽ ۾ فيصلو ڪثرت راءِ سان ٿيندو آهي ۽ هڪجيترا ووٽ هڻڻ جي حالت ۾ صدر کي

پنهنجو رايو ڏئي فيصلو ڪرڻو پوندو آهي. هرڪنهن فيصلي جي واسطي نون ٿي ججن جو حاضر هجڻ ضروري آهي.

هن عدالت ۾ صرف اهي جهگڙا بين‌الاقوامي قانون مطابق فيصلو ڪيا وڃن ٿا جيڪي ڏرين جي رضامنديء سان عدالت وٽ پيش ٿين ٿا. ڪنهن به هڪڙي ڌر جي درخواست تي عدالت ٻيءِ ڌر کي گهرائي نٿي سگهي چاڪاڻ جو هرهڪ ڌر هڪ آزاد ۽ حاڪم رياست هوندي آهي. اهڙي رياست جنهن جو جهگڙو عدالت ۾ پيش ڪيو وڃي سا اقوام‌متحده جي رڪن هڻڻ لازمي ڪانهي. البت جيڪو جهگڙو هن ڪورٽ ذريعي فيصلو ٿئي ٿو تنهن تي جيڪڏهن ڪا ڌر عمل نه ڪندي تہ پوءِ ڌر اهو معاملو سلامتي ڪائونسل جي اڳيان آڻيندي جيڪا فيصلي کي عملي جامو پهرائڻ‌لاءِ قدم کڻي سگهي ٿي.

هيءِ عدالت جنرل اسيمبليءِ، سلامتي‌ڪائونسل ۽ اقوام متحده جي بين ضمني ۽ مخصوص ادارن کي، اهڙي استدعاڪرڻ تي، قانوني معاملن ۾ صلاحون ۽ رايا ڏئي سگهي ٿي.

مخصوص ايجنسيون (Specialised Agencies) :- اقوام متحده جون ۱۴- مخصوص ايجنسيون آهن جيڪي مختلف بين‌الاقوامي مسئلن کي منهن ڏين ٿيون. انهن مان ڪي آهن بين‌الاقوامي مزدور تنظيم (I. L. O.) خوراڪ ۽ زرعي تنظيم (F. A. O) تعليمي، علمي ۽ ثقافتي تنظيم (U.N.E.S.C.O.) تعمير ۽ ترقي‌لاءِ بين‌الاقوامي بئنڪ (I.B.R.) بين‌الاقوامي نقدي فنڊ (I.M.F.) ۽ عالمي صحت تنظيم (W.H.O.).

بين‌الاقوامي مزدور تنظيم سنہ ۱۹۱۹ع ۾ ورسائي جي عهدنامي موجب قائم ڪئي وئي هئي ۽ ۱۹۴۶ع ۾ اقوام متحده جي معاشي ۽ سماجي ڪائونسل سان ناهه ٿيو جنهن موجب هوءَ اقوام متحده جي هڪڙي مخصوص ايجنسي ٿي ڪم ڪرڻ لڳي. ان جو هيڈ ڪوارٽر جينيوا ۾ آهي. ان جو مقصد آهي مزورن جي زندگيءِ جو معيار سڌارڻ ۽ بلند ڪرڻ. هوءَ مزورن جي ڪم جي وقت، اجرت، مزور يارن ۽ زالن جي حفاظت بابت مسئلا ڪٽي ۽ طئي ڪري ٿي. هوءَ پنهنجو ڪاروبار بين‌الاقوامي ڪانفرنس، انتظامي

مجلس ۾ بين‌الاقوامي مزور آفيس جي ذريعي هلائي ٿي . ڪانفرنس‌جو ڪم آهي نيتي تيار ڪرڻ ۾ گهٽ ۾ گهٽ هڪڙو سالڪائو اجلاس سڏائڻ . هن ڪانفرنس ۾ رڪن - رياستون پنهنجا چار چار نمائندا موڪلينديون آهن جن ۾ ٻه ميمبر حڪومت جي پاران، هڪڙو اتي جا ڪارخانا هلائيندڙن جي پاران ۽ هڪڙو مزورن جي پاران هوندو آهي . انتظامي مجلس سموري تنظيم جوڪاروبار سنياليندي آهي ۽ مزور آفيس وٽي مزورن جي حالت بابت تحقيق ڪري پنهنجون سفارشون ڪانفرنس وٽ پيش ڪندي آهي ۽ ڪانفرنس جي ٺهرائن کي لاڳاپيدار حڪومتن ڏانهن موڪليندي آهي. خوراڪ ۽زرعي‌تنظيم سنه ۱۹۴۵ع ۾ قائم ڪئي وئي هئي جنهن جو مقصد هو خوراڪ ۾ واڌ آڻڻ ۽ عوام جي زندگيءَ جو معيار بلند ڪرڻ. هيءَ تنظيم رڪن - رياستن کي‌خوراڪ ۽ زراعت‌بابت‌حاصل‌ڪيل تحقيقاتي معلومات موڪليندي رهندي‌آهي‌تہ جيئن هو پنهنجن رڌائن کي انهيءَ جي روشنيءَ ۾ ڪاميابيءَ سان عملي جامو پهرائي ڪهربل نتيجا حاصل ڪري سگهن . هن تنظيم جو هيڊ ڪوارٽر روم ۾ آهي ۽ علائقائي آفيسون مختلف علائقن ۾ اٿس . هن جي نيتي ۽ ڪانفرنس تيار ڪندي آهي جنهن کي سيڪريٽريٽ ۽ڪائونسل جي ذريعي عمل ۾ آڻيندي آهي . تعليمي ، علمي ۽ ثقافتي تنظيم جيڪا 'يونيسڪو' جي نالي سان وڌيڪ مشهور آهي سا نومبر۱۹۴۶ع ۾ ان اصول‌جي بنا تي قائم ٿي‌تہ جيڪڏهن دنيا جا ماڻهو تعليم، علم ۽ ثقافت‌جي ذريعي هڪ ٻئي کي سمجهڻ‌جي ڪوشش ڪن تہ عالمي امن قائم ٿي سگهي ٿو ڇاڪاڻ جو جنگ پهريائين ماڻهن جي دلين ۾ پيدا ٿئي ٿي، تنهنڪري امن جو بچاءَ ۽ حفاظت به ماڻهن جي دلين کان ئي شروع ٿيڻ گهرجي جنهن جي لاءِ تعليم، علم ۽ ثقافت جي ميدانن ۾ خوشگوار ۽ سهڻي فضا پيدا ڪرڻ ضروري آهي. ان طرح يونيسڪو بين‌الاقوامي امن ۽ عافيت جو مقصد حاصل ڪري انسانذات جي لاءِ انصاف جي عزت، قانون جي حڪمراني، انساني حقوق ۽ بنيادي آزادين جهڙا بلند معيار حاصل‌ڪرڻ گهري ٿي. هيءَ تنظيم جنرل ڪانفرنس، انتظامي بورڊ ۽ سيڪريٽريٽ جي ذريعي پنهنجو ڪاروبار سنياليو ٿي. جنرل ڪانفرنس تنظيم جي لاءِ نيتي ۽ ڪم ڪرڻ جو

طريقو رڪي ٿي. انتظامي بورڊ ۾ ۲۲ - رڪن آهن جيڪي ڪانفرنس جي رڪيل نيتيءَ موجب ڪم ڪن ٿا. سيڪريٽريٽ يونيسڪو جي روزمره جو ڪاروبار سنڀالي ٿي. يونيسڪو جو هيڈڪوارٽر پئرس ۾ آهي ۽ انجو صحت تنظيم ۽ مزور تنظيم سان گهاٽو ناتو آهي. تعليم کي بهتر بنائڻ لاءِ يونيسڪو، بنيادي تعليم جا مرڪز قائم ڪيا آهن، دنيا جي سائنسدانن کي هڪ ٻئي جي ويجهو آندو آهي، سئٹزرلنڈ ۾ انٽمي توانائيءَ کي امن جي واسطي ڪتب آڻڻ جو ادارو قائم ڪيو آهي ۽ سائنسدانن، تعليمي ماهرن ۽ فنڪارن کي مختلف هنڌن تي موڪلي وڏيڪ ڪارائتو ڪم ڪرڻ جو وجهه ڏنو آهي. بين‌الاقوامي بئنڪ جو ڪم آهي رڪن- رياستن ۾ سرمايي کي اپٽ وارن مقصدن ۾ سيڙائي انهن کي نئين سر تعمير ڪرڻ ۽ ترقي ڏيارڻ. نقدي سرشتي قائم ڪرڻ جو مقصد آهي بين‌الاقوامي واپار، اپٽ ۽ نوڪرين کي اعليٰ پيماني تي آڻڻ ۽ هلائڻ لاءِ سهائتا ڏيڻ ۾ ڳڙجي ڪم ڪرڻ جو جذبو پيدا ڪرڻ. صحت تنظيم اپريل ۱۹۴۸ع ۾ ۶۷- قومن جي رڪنيت سان قائم ٿي هئي جنهن جو هيڈڪوارٽر جينيوا ۾ رکيو ويو آهي. هن جو مقصد آهي دنيا جي ماڻهن جي صحت جو معيار بلند ڪرڻ لاءِ تحقيقات ڪري انهيءَ جي روشنيءَ ۾ اڳتي پير پرڻ. هيءَ تنظيم پنهنجو ڪم اسيمبليءَ، بورڊ ۽ سيڪريٽريٽ جي ذريعي هلائي ٿي. ان جو سالياتو اجلاس ڪوڻايو ويندو آهي. ان جون علاقائي آفيسون به قائم ڪيون ويون آهن ۽ ڏکڻ اوپر ايشيا جي لاءِ انجي علاقائي آفيس دهليءَ ۾ رکيل آهي.

۶- اقوام متحده جي سرگرمين ٿي تبصرو
(Review of the activities of the U.N.)

اقوام متحده مجلس اقوام جي پيٽ ۾ وڏيڪ ڪارگر ثابت ٿي آهي. هونئن به نقش ثاني نقش اول کان بهتر هوندو آهي ۽ هيءَ به دنيا جي بااثر قومن جي بين‌الاقوامي امن ۽ عافيت، ترقيءَ ۽ سهائتا واسطي ٻي وڏي ڪوشش آهي. پهرئين ڪوشش مجلس اقوام جي صورت ۾ دنيا جي آڏو آئي هئي پر مفادپرستيءَ ان کي وڏيڪ وقت جيئڻ نه ڏنو ۽ ان جي جاءِ تي

هيءَ ٻي ڪوشش اقوام متحده جي صورت ۾ نروار ٿي آهي. ٻهرئين ڪوشش ۾ آمريڪا جهڙي وڏي قوت شامل ڪانه ٿي هئي، روس ۽ ان وقت اڇي شامل ٿيو جڏهن خود تنظيم پوين پساهن ۾ هئي پر هن تنظيم ۾ روس ۽ آمريڪا ٻئي طاقتور رياستون ميڙ ڪان ئي شامل رهيون آهن. ازانسواءِ هن پيري اڳي ڪان وڌيڪ ملڪ اڇي ڪٽا ٿيا هٽا ۽ ٻهريــن ناڪاميءَ جي سببن تي وڏو تبصرو ڪري ڪن نتيجن تي پهچي هيءَ ٻي تنظيم شروع ڪئي هٽائون. هن تنظيم اهڙا وسيلا ۽ واهڻ پيدا ڪيا جن جي ذريعي دنيا جــون وڏيــون قومون هڪ ٻئي جي نقطءِ نگاهه ۽ مفاد بــابــت صبر سان ٻڌي، بحث ڪري ڪو مناسب فيصلو ڪري سگهيون ٿي. ان ڪان بقول آئزن‌هاور اها اميد جاڳي اٿي هئي ته جنگ جي ميدان بدران ڪانفرنس جي ميز تي فيصلا ٿي سگهن ٿا پر پاڪستان ۽ پارت جي ۱۹۷۱ع واري حادثي اها اميد ٻ پوري ڪري ڇڏي آهي.

هن تنظيم ۾ سلامتي ڪائونسل تي اها اولين جوابداري آهي ته هوءَ دنيا ۾ امن امان قائم ڪري، جنهن لاءِ ڪيس اوتريون سهوليتون مهيا ڪري ڏنيون ويون آهن. اقوام متحده جي هرڪنهن ميمبر ڪي پابند ڪيو ويو آهي ته هو وقت پوڻ تي دنيا ۾ امن‌امان قائم ڪرڻ جي واسطي، سلامتي ڪائونسل کي فوج ۽ ٻين ضرورتن ۾ حصي ۽ حالتن آهر امداد ڏئي تــ جيئن فوري ڪارروائي ڪري جنگ کي يڪدم روڪي سگهجي. ازانسواءِ سلامتي ڪائونسل جا فيصلا ڪي ڏلها دڙڪا ناهن بلڪ هوءَ سڀني رڪن- رياستن کي چئي سگهي ٿي ته حملہ‌آور رياست سان سياسي ناتا ٽوڙي ڇڏين يا ان جي ناڪابندي ڪن يا ان جي خلاف اقتصادي منظوري ڏين.

اقوام‌متحده جي سلامتي ڪائونسل دنيا جي ڪنڊ ڪڙڇ ۾ امن ۽ عافيت قائم ڪرڻ لاءِ هر وقت ڪارروائي ڪري سگهي ٿي ڇاڪاڻ جو هوءَ هفتي ۾ ٻــ پيرا ته پنهنجو اجلاس سڏائيندي آهي ۽ ان ڪانسواءِ ٻ جي ضرورت پئي ته ٻيو ٻ اجلاس ڪوڻائي سگهي ٿي. ڪائونسل جو اجلاس نہ رڳو ان جي هيڊڪوارٽر ۾ پر ڪٽي ٻ سهوليت سارو ڪوڻائي سگهجي ٿو ۽ ڪيس اهڙي اختياري ٻ سليل آهي ته هوءَ بذات خود اتي قدم کڻي سگهي ٿي جتي محسوس ڪري ته هتي ڪو بين‌الاقوامي جهڳڙو ٿيڻ وارو آهي يا

ان جو اندیشو آهي. "ٽنڊن" (M.P. Tandon) لکي ٿو تہ فقط اقوام متحده
اهڙو ادارو ثابت ٿیو آهي جیکو دنیا ۾ امن امان آڻي سگهي ٿو. هو ان ۾
پوئتي کون ویو آهي بلک یونان، کشمیر، فلسطین، انڈونیشیا ۽ مصر ۾ جنگ
کي روکیو اٿس. هن کوریا ۾ امن قائم کیو آهي. سریا، لبنان، برما ۽ ایران
مان ڌارین فوجن کي هٽایو آهي ۽ برلن جي ناکابندي واري تعطل کي
توڙڻ ۾ مدد کئي آهي. اقوام متحده کمیشن ۱۹۵۰ ع ۾ انڈونیشیا ۾ جنگ
بند کرائي ان کي آزادي وٺي ڏني.

اقوام متحده جا مخصوص ادارا جهڙوک بین‌الاقوامي مزور تنظیم، بین‌الاقوامي
عدالت ۽ بین‌الاقوامي نقدي فنڊ، عالمي صحت تنظیم ۽ یونیسکو سڀني ان
جي کامیابیءَ جانشان آهن.

انهيءَ جو اهو مطلب کونهي تہ اقوام‌متحده ۾ کي کوتاهیون کونهن.

ان تنظیم جو پهریون نقص هي آهي جو ان جون رکن - ریاستون
هک ٻئي کي شک جي نگاهن سان ڏسن ٿیون، ایتري قدر جو هاڻي اهو
صاف پیو نظر اچي تہ اقوام متحده ۾ ٻہ ڌریون آهن- هڪڙي آمریکا جي
طرفدار تہ ٻي روس جي- جن جي وچ ۾ ٺڏي جنگ جاري آهي. سیکریٽري
جنرل، "ڊاگ هئمرشولڊ"(Dag Hammarskjold) هک رپورٽ ۾ چئي ڏنو،
"جنگي هٿیارن، فوجن هٽائڻ ۽ انهن تي ضابطي رکڻ واري قبول کیل
بین‌الاقوامي سرشتي جو اصلي قیام صرف یقین، اعتبار ۽ قومن جي هک ٻئي
کي سمجهڻ واري ماحول ۾ ٿي سگهي ٿو، جیکو ماحول اڃا پیدا ٿي نہ
سگهیو آهي، اهڙي صورت ۾ اقوام متحده کي اقوام غیر متحده چنجي تہ نهي.

ان جو ٻیو نقص سلامتي کائونسل ۾ 'حق‌تنسیخ' (Veto) جو
استعمال آهي، جیکو پنجن وڏن- روس، آمریکا، فرانس، برطانیا ۽ (عوامي)
چین - کي حاصل آهي. ان جي کري روس ۽ آمریکا ٻاڻ ۾ کونہ ٿهن.
رڳو روس هیلسنکي ۸۱ ٻیرا حق تنسیخ استعمال کري چکو آهي. انهيءَ
حق تنسیخ جي کري جیکڏهن پنجن وڏن مان کو ٻہ جارحیت جو مرتکب
ٿو ٿئي تہ ٻہ ان جي خلاف کو قدم کڻي نٿو سگهجي. کوریا ۾ ٻہ فوجي
کارروائي رڳو ان‌کري ممکن ٿي سگهي جو ان وقت روس سلامتي‌کائونسل

کان بائکاٽ ڪري ويوهو ۽ ان جو اڄي ڪوبہ نمائندو موجود ڪونہ هو. اهڙي صورتحال جي ڪري دنيا جي قومن جو اقوام متحده مان اعتبار نڪرندو وڃي ۽ هو الڳ الڳ دفاعي تنظيمون قائم ڪنديون وڃن. نيٽو (Nato)، سيٽو (Seato)، سينٽو (Sento)، اتحاد ثلاثہ (R.C.D.) وغيرہ اهڙيون اڄي تنظيمون آهن جن کي وڏيڪ اهميت ڏني پئي وڃي. لارڊ "ونسر" (Lord Winster) دارالامرا ۾ اقوام متحده تي تبصرو ڪندي چيو هو،"هيءَ اها تنظيم ٽيندي جيڪا پارن کي مڪمل ضابطي ۾ رکندي ۽ پاڻ انهن قاعدن، جن ذريعي بندوبست رکندي تن کان ميرا هوندي." هنگري ، مصر، ويٽنام، ڪشمير ۽ اسرائيل جا واقعا انهيءَ جو ڪليو ثبوت آهن .

ان جو ٽيو نقص فوجي قوت جو نہ هڻڻ آهي، حالانڪ اقوام متحده جي آئين مطابق فوجي اسٽاف ڪاميٽي مقرر ڪرڻي هئي، جنهن جو ڪم هو فوجي سلامتي ڪائونسل جي هدايت آهر فوج واسطي رڄائون تيار ڪرڻ. ڪاميٽي تہ ٺاهي وئي آهي ۽ ان هيستائين صرف اهو اصول قبوليو آهي تہ جڏهن ڪا اهڙي اٽنر صورتحال پيدا ٿئي تہ قومي حصي رسيءَ سارو هرڪنهن رکن- رياست مان فوج گهرائي وڃي ۽ ڪابہ قومي حصي رسي مقرر ڪانہ ڪئي وئي آهي تنهنڪري اڄ ۽ سلامتي ڪائونسل وٽ پنهنجي فوج ڪانهي ، جي ڪٽي اهڙي فوج تيار ٻہ ٿئي تہ اها اهڙي ٿي ڪانہ سگهندي جيڪا کنهن وڏي قوت جو مقابلو ڪري سگهي. ٻي ڳالهہ تہ دنيا ۾ ايستائين امن قائم ٿي ڪو نہ سگهندو جيستائينڪ هرهڪ رياست پنهنجي پرڏيهي حاڪميت کي بين‌الاقوامي اختياريءَ جي حوالي نہ ڪندي ۽ پاڻ صرف پنهنجي ڏيهي معاملات ۾ مختار ڪل نہ ٿي رهڻ پسند ڪندي .

ان جو چوٿون نقص هي آهي تہ جيڪي قومون اڄي گڏيون آهن تن جا پاڻ ۾ پراڻا حسد ۽ نظرياتي اختلاف آهن ، جيڪي اڄا تائين ميڙجي ۽ ميسارجي نہ سگهيا آهن بلڪ ڪن حالتن ۾ تہ ويتر وڌي ويا آهن. برطانيا ۽ روس جا پراڻا ڦٽ اڄا تازا آهن ، برطانيا ۽ آمريڪا جون اقتصادي دشمنيون هلنديون اچن ، آمريڪا ۽ روس جي وچ ۾ اختلافن جي نار ويتر وڃي اونهي ۽ ويڪري ٽيندي . چين رعيتي‌راج جي رڪنيت جو مسئلو پڻ

اختلاف جو وڏو سبب رهيو آهي، آمريڪا ان کي اقوام متحده جو ميمبر ٿيڻ نٿي ڏنو، اهو گهوٽالو سن ويجي ۱۹۷۱ع ۾ حل ٿيو. جرمني کي وري ٻکو ڪرڻ جو سوال پڻ مفاد پرستن کي ڏکيو لڳو آهي. مطلب ته اقوام متحده کي ته ڪري پئي پر چڱي طرح نٿي ڪري، پلا ڪري ٻ ڪيئن جو وڏا پاڻ ۾ ئي نٿا ٺهن ۽ سڀڪو پنهنجو آلو سڌو ڪرڻ گهري ٿو. سچ آهي ته جيستائين وڏا وڏا ٻڌجي ڪم نه ڪندا تيستائين اصل مقصد حاصل ٿي ڪونه سگهندو.

"آرٿر مور" (Arthur Moore) جي خيال ۾ عالمي تنظيم ايستائين اثرائتي نموني ۾ ڪم ڪري ڪونه سگهندي جيستائين (الف) هر قومي حڪومتن جي بدران دنيا جي ماڻهن جي نمائندگي نه ڪندي يعني ڪاروباري عملو، حڪومتن جي پاران ٽاڪ بدران سڌو سنئون نه چونڊيو ويندو (ب) ان کي سلامتيءَ جي لاءِ حقيقي بين الاقوامي فوجي قوت ۽ سموري دنيا ۾ فوجي اڏا نه هوندا، جيڪي وڏيون طاقتون پنهنجي ملڪن لاءِ قائم ڪرڻ گهرن ٿيون (ج) ان کي حقيقي عالمي فوج نه هوندي ۽ قومي حڪومتون پنهنجون فوجون بين الاقوامي سلامتيءَ خاطر مناسب حد تائين گهٽائي نه ڇڏيندیون (د) بين الاقوامي عدالت جون ڏکريون عالمي وفاق جي قوت ذريعي تعميل نه ٿيندیون.

"ابراهم لنڪن" (Abraham Lincoln) جي چوڻ موجب ايستائين جڏار صلح ٿي ڪونه سگهندو جيستائين قومون هڪ ٻئي ڏانهن حسد واري روش نه ڇڏيندیون، عام سخاوت جو نمونو اختيار نه ڪنديون ۽ حق تي اٽل ٿي نه بيهنديون ۽ حق ۾ اهو جيڪو ڏٽي تعالىٰ حق ڪري ڏنو آهي. اهڙين حالتن ۾ اقوام متحده جي آئين ۾ مناسب سڌارا آڻڻا پوندا، وڏن کي وڏي نظر کان ڪم ونڊو پوندو، اڄ جي ڏڇڻ کي سياڻي جا سڃڻ ٿي ڪم ڪرڻو پوندو ۽ انسان کي انسان سمجهي ان جي عزت ڪرڻي پوندي تڏهن وڃي ڪو گهربل مقصد حاصل ٿيئي ته ٿيئي.

اپاڊوراءِ پڻ هن ڏس ۾ ڪي تجويزون پيش ڪندي چوي ٿو ته اقوام متحده جي اداري کي هيٺين نمونن ۾ سڌاري سگهجي ٿو:

اقوام متحده کي اطلاعات جا پروسي جوڳا ذريعا هٿ گهرجن جن جي

ذريعي ان کي پتو پوندو رهي تہ ڪٿي ڪٿي جارحيت لاءِ تياريون ٿيون ٿين يا ان ڏس ۾ قدم کڻڻ وارو آهي. ان جي لاءِ صلح چڪاس ڪميشن مقرر ڪرڻ گهرجي جنهن کي هرڪنهن رياست ۾ اهڙي چڪاس ڪرڻ جي اجازت هڻڻ کپي. اقوام متحده کي اجتماعي اقدام کاميٽي رکڻ گهرجي جنهن جي ذريعي کيس پکي خبر پوي تہ هرهڪ رکن- رياست امن امان قائم ڪرڻ جي سلسلي ۾ ضرورت وقت کيتري ۽ کهڙي مدد ڏئي سگهندي. رکن رياست کي انفرادي توڙي اجتماعي کوششون وڌي ترقي پذير ۽ غير ترقي يافته ايراضيءَ جي اقتصادي استحڪام ۽ سماجي ترقيءَ لاءِ ڪم ڪرڻ گهرجي ۽ هڪ نئين ماهر کاميٽي مقرر ڪرڻ گهرجي جيڪا مسئلن کي هر نقطءِ نگاهہ سان جاچي جهگڙن کي محدود ڪندي وڃي ۽ امن جي واسطي رستو هموار ڪندي ۽ وات سنواريندي رهي.

(پڄاڻي)

کتابیات

1. The First Principles of Politics — Ilyas Ahmad
2. Principles of Political Science — Anap Chand Kapur
3. Political Theory — E. Asirvatham
4. Political Science — R.G. Gettell
5. History of Political Thought — R.G. Gettell
6. Principles of Political Science — R.N. Gilchrist
7. Political Science and Government — J.W. Garner
8. A Grammar of Politics — H.J. Laski
9. A History of Political Theory — G.H. Sabine
10. History of Political Theories — W.A. Dunning
11. Principles of Political Science and Government — Majumdar
12. The Substance of Politics — Appadorai
13. History of European Political Philosophy — D.R. Bhandari
14. Islamic Political Theory — Abul Ala Maudoodi
15. Public International Law — M.P. Tandon
16. Law of the Constitution — A.V. Dicey
17. The World Since 1919 — W.C. Langsam
18. The Twenty Years' Crisis 1919-39 — E.H. Carr

۱۹- سیاست و ریاست — فاروق اختر نجیب
۲۰- نظری سیاست — شاہ فریدالحق
۲۱- اصولِ سیاسیات — محمد غفران
۲۲- افکارِ سیاسی — نسرین وحید
۲۳- مسلمانوں کے سیاسی افکار — پروفیسر رشیداحمد
۲۴- اسلامی نظریہ سیاست — حیدر زماں صدیقی
۲۵- اسلام اور تھیاکریسی — عبدالحمید صدیقی
۲۶- سیاست مدن — مطیع اللہ محمود
۲۷- اصولِ تمدن — پروفیسر نواب علی قریشی
۲۸- اصولِ شہریت — احمد شفیع چودھری
۲۹- چراغ راہ- نظریہ پاکستان نمبر (ماہنامہ) — مدیر- خورشید احمد
۳۰- سیارہ ڈائجیسٹ- قرآن نمبر (ماہنامہ) — مدیر- خورشید عالم
۳۱- جریدہ نمبر ۱، ۲ و ۳ (کراچی یونیورسٹی) — مرتب - آفتاب حسن

علمي اصطلاح

A	
Absolute	مطلق العنان
Absoluteness	مطلق العناني
Absolutism	مطلق العنانيت
Act	قاعدو
Actual Will	واقعي ارادو
All-Comprehensive	همه گير
Analogy	تجزيو
Anarchism	نراجيت
Anthropology	انسانيات
Aristocracy	اشرافيا
Art	فن
Association	انجمن
B	
Bad Citizen	نااهل شهري
Barbarism	بربريت
Biology	حياتيات
C	
Case Law	عدالتي قانون
Checks and Balances	روک ۽ توازن
Citizen	شهرواسي
City State	شهري رياست
Civics	شهريات
Civil Religion	سياسي مذهب
Civil Rights	ملکي حق، شهري حق
Class Struggle	طبقاتي جدوجهد
Classification	درجبندي، ورڇ
Cold War	سرد جنگ
Collective Will	کلي ارادو
Commanding Power	حاکماڻو اختيار
Common Law	رسمي قانون
Commonwealth	دولت مشترکه
Communism	اشتمالیت
Communistic	اشتمالي
Community	منظم سماج
Comparative	تقابلي
Conciliar Movement	تاويلي تحريک
Confederation	ناڪص وفاق، عهديت
Conservative	قدامت پسند
Constitution	جوڙڄڪ، آئين
Constitutional	جوڙڄڪي، آئيني
Corporation	مستند جماعت
Culture	ثقافت
D	
Declaration	بڌر نامو
Definition	وصف
De facto	واقعي، حقيقي
De jure	قانوني، جائز
Democracy	جمهوريت
Despotism	جابريت، مطلق العنانيت
Deterrent Theory	انسدادي نظريو، تهديدي نظريو
Dialectics	اضداديت، جدليات
Dictatorship	آمريت

Diplomacy	حکمت عملي
Direct Democracy	سڌي جمهوريت
Divine OriginTheory	خدائي ابتداوارونظريو
Divine Rights	خدائي حق
Doctrine	اصول
Dogmatic	سڌانتي
Dominion	قلمرو
Dualistic View	ثنيائي نقط ء نگاهه

E

Economics	اقتصاديات، معاشيات
Economic Theory	اقتصادي نظريو
Elements	عناصر
Epicurean	ايپيقورين
Equality	مساوات
Ethics	اخلاقيات
Evolution	ارتقا
Evolutionary Theory	ارتقائي نظريو
Experimental	تجرباتي
Expiation Theory	نظريه ڪفاره

F

Federal Union	وفاقي اتحاد
Feudal State	جاگيرداري رياست
Fraternity	اخوت
Functional Principle	منصبي اصول

G

General Will	عام ارادو
Geo-Politics	جاگرافيائي سياست
Government	حڪومت
Great Society	عظيم سماج
Gubernatorium	حاڪمي هيئت

H

Habeas Corpus	بيجا بند
Historical Theory	تاريخي نظريو

I

Idealistic Theory	عينيت وارو نظريو
Idolocracy	شيطانيت
Individualism	انفراديت
Individualist	انفراديت پسند
Individualistic	خالص انفراديت
Initiative	حق بدايت
Institution	ادارو
Interest	مفاد
International	بين الاقوامي

J

Juridical	قانوني
Jurisprudence	قانونيات
Juristic Theory	قانوني نظريو
Jus-Civile	شهري قانون
Jus-Gentium	قومن جو قانون

L

Law	قانون
League of Nations	مجلس اقوام قومن جي انجمن
Legal Percept	قانوني امر
Legal Sovereignty	آئيني حاڪميت
Laissez-faire	عدم مداخلت
Liberty	آزادي

M

Mandate	حڪمبردار رياست
Matriarchal	مادر سري، اموي
Meaning	مفهوم

Metaphysical Principle	تصوري اصول
Monadmistic	وحداني
Monarch	بادشاهه
Monarchy	بادشاهت
Monistic	وحدتي

N

Nation	قوم
Nationality	قوميت
Naturalist	فطرت پسند
Nature	نوعيت

O

Obedience	تابعداري
Objects	مقاصد
Observation	مشاهدو
Old Testament	قديم عهدنامو
Oligarchy	چند سري
Ordinance	عارضي قاعدو، حكمنامو
Organic Organismic	عضوي
Organism	عضويت
Organization	تنظيم
Oriental Empire	مشرقي سلطنت

P

Patriarchal	پدر سري، ابوي
Perfect Rationality	عقل كل
Pluralist	تكثير پسند
Pluralistic Theory	تكثيري نظريو
Political Consciousness	سياسي شعور
Political Science	سياسيات
Politics	سياست
Polity	جمهوريت
Pooled Sovereignty	مفاد پرست حاكميت
Popular Consent	عمومي منشا
Popular Sovereignty	عوامي حاكميت
Population	آبادي
Positivist	حقيقت پسند
Practical	عملي
Pragmatic	وچ كڈئو، كاروباري
Priori	فيلسوفائو
Privilege	رعايت
Prize Law	يغما قانون
Proletariat	پرولتاري
Psychology	نفسيات
Public Opinion	عام رايو

R

Race	نسل
Radical	اصلاح پسند
R.C.D.	علائقاتي تعاون برائي ترقي
Real Will	سچو پچو ارادو
Recall	باز طلبي
Referendum	استصواب راء
ReformationMovement	اصلاحي تحريك
Renaissance	علمي سجاگي
Republic	جمهوريه، رعيتي راج
Retributive Theory	انتقامي نظريو
Roman Empire	رومي شنهشاهت
Rule of Law	قانون جي حكومت
Ruling	مثالي نظير

S

Scope	حدون ۽ وسعت
Science	علم
Self-Determination	خود ارادیت
Social Contract	سماجي معاهدو عمراني معاهدو

Society	سماج، معاشرو
Socialism	اشتراكيت
Socialist	اشتراكي
Social Expediency	سماجي مصلحت
Social Solidarity	سماجي اتحاد عمل
Social Welfare	سماجي بهبودي
Sociology	سماجيات، عمرانيات
Sophist	سوفسطائي
Sovereignty	حاكميت، اقتداراعلي
Speculative	نظرياتي، قياس آرائي وارو
State	رياست
Statute Law	تحريري قانون
Stoic	رواقي
Supreme Will	برتر رايو
Suzerainty	سرداري

T

Territory	علائقو
Theocracy (Ideocracy)	مذهبي حكومت
Theoretical	نظري
Theory	نظريو
Thought	فكر
Titular Sovereignty	نام نهاد حاكميت، خطابي حاكميت
Totalitarian View	نظريي كليت
Trade Union Movement	سوداگري اتحاد تحريك
Tradition	روايت
Transcendental Theory	خيالي نظريو، مبهم نظريو
Tribal State	قبائلي رياست
Trusteeship Council	امانتي كائونسل

U

United Nations	اقوام متحده
Unity	ايكو
Universality	آفاقيت
Universal State	عالمي رياست
Utility	افادو افاديت
Utopia	مثالستان، مثالي مملكت

W

World Federation	عالمي وفاق

پلناسو

صفحو	ست	غلط	صحيح
۵	۴	رياست	رياست
۹	۱۲	جي	&
۲۲	۱۶	نظريا	نظريا
۲۳	۷	سياسات	سياسيات
۲۴	۲	زال جا مڙس	زال مڙس
۲۵	۱	فري مين	فري مئن
۲۶	۶	جو ان تاريخ	جو تاريخ
۳۲	۲۳	مڇي	مڇي ٽي
۴۳	۱۸	سڏي	سڏي
۴۶	۲۳	آسٽريا شهر	آسٽريا
۵۸	۲۴	زماني &	زماني جي
۵۸	۲۴	ڪٽنبن	ڪٽنبن &
۶۰	۹	محاورا	چوٽيون
۸۱	۴	جڪڙهن	جيڪڙهن
۸۸	۱	جڪڙهن	جيڪڙهن
۱۰۴	۱۵	نظريي	نظريي
۱۱۱	۱۹	نظريي	نظريي
۱۱۹	۵	Theaories	Theories
۱۲۲	۵	آيو	آيون
۱۲۴	۱۶	سپيتا	سپٽيا
۱۲۵	۱۷	رکڻ	رکي
۱۲۶	۳	معاهداني	معاهداتي
۱۳۱	۱۰	اموي	ابوي
۱۳۹	۴	روشي	روشني
۱۴۹	۱۷	خدا	خدا جي
۱۵۰	۱۹	ڪٽڪي	ڪنڪي
۱۵۶	۸	۵	۴
۱۶۰	۲۰	علمدارن	عملدارن
۱۶۲	۸ ۽ ۱۰	قران	قرآن
۱۷۹	۲۱	guristic	Juristic
۱۸۱	۱۴	رواڪي	رواقي

صفحو	سٹ	غلط	صحيح
١٨٢	١٩	سکهو	سکهيو
١٩٣	٥	فرمابرداري	فرمانبرداري
١٩٩	١٣	لحاظ	لحاظ
٢٠٠	٢٢	ويچارو ان	ويچاروان
٢١٦	١٥	عام راء	عام ارادي
٢٢١	١	علمي	عملي
٢٣٢	٧	اختيا	اختيار
٢٣٣	١٩	علمي	عملي
٢٣٦	آخري	جيلينک	جيلنک
٢٣٧	١٣	Confideration	Confederation
٢٣٩	٢٦	Sunrestrained	unrestrained
٢٤١	١٢	خوصيت	خصوصت
٢٤٦	٢١	رياست	رياست
٢٥٨	٢٠	هکڑو	هکجهڑو
٢٧٥	١٦	دوست	درست
٢٨٠	٢٢	جکڈهن	جيکڈهن
٢٨٢	١٠	نطرين	نظرين
٢٨٤	٧	عمر	عمرو
٢٩٢	٢٣	پورو	پور
٣٠١	١٥	گنجنش	گنجائش
٣٠٣	١٣	فرص	فرض
٣٠٣	١٥	نائين	تائين
٣١٦	١	دڑي بازي	ڈڑي بازي
٣١٩	٢٣	کيو	کيون
٣٢٠	١٠	مقابلي پابندين	مقابلي x پابندين
٣٢٠	١٩	آرادي	آزادي
٣٢٦	١	طريق	طريقا
٣٢٧	١٨	آرادي	آزادي
٣٣٥	٣	هوليتون	سهوليتون
٣٣٦	٣	چڑوڪ	چڑواڳ
٣٤٥	١٢	طاهري	ظاهري
٣٤٦	١٠	Beriolzheimer	Berolzheimer
٣٥٠	٢٠	۽	به
٣٥٣	١٣	مجيو	مجبو
٣٥٦	١٤	حي	جي
٣٧٢	١	ناهي	ڏاهي

صفحہ	ست	غلط	صحیح
۳۷۹	آخري	ان	ان
۳۸۰	۱۱	بنیثم	بینثم
۳۸۰	۱۶	سرا	سزا
۳۸۲	۲	جکڈھن	جیکڈھن
۳۸۴	۱۴	Prventive	Preventive
۳۸۷	۷	مظوم	مظاوم
۳۸۸	۶	ئکا	ئکا
۳۸۸	آخري	جي	جي
۳۹۱	۳	نوعیت	بین الاقوامي قانون جي نوعیت
۳۹۷	۳	مقوق	حقوق
۴۰۹	۲۴	ھکہن	ھیکن
۴۱۰	۱۱	جا ریاست	ریاست جا
۴۱۱	۴	شابع	شایع
۴۱۶	۱۴	بي	بئي
۴۱۶	۱۶	وحداني	وحدتي
۴۲۶	۱۴	لکیو	لکیو
۴۲۹	آخري	فرضن	جي فرضن
۴۲۴	۲۵	بینکن	بئنکن
۴۳۶	۱۲	بغدا	بغداد
۴۳۸	۱۵	Confe.ence	Confe.ences
۴۴۱	۲	ہیدا	ہیرا
۴۴۴	۱۸	وھاریل	ورھایل
۴۴۰	۱۱	پیرا	پیرا
۴۴۷	۱۸	زرتي	زرعي
۴۵۱	۲۲	قومي	عوامي

Principles of Political Science

ABDUL QAYYUM 'SAIB'

INSTITUTE OF SINDHOLOGY
UNIVERSITY OF SIND
HYDERABAD SIND
PAKISTAN

All Rights Reserved

1st Edition March 1972 Copies 1000

Price: Rs. 15.00

Printed by Aijaz Mohammed Siddiqui at the Sind University Press, Hyderabad Sind
and Published by
Prof. A. H. Jatoi, Assistant Director, Institute of Sindhology, University of Sind,
Hyderabad Sind.

PREFACE

The Sindhi Language has been attacked from within and without but it has proved itself a hard nut to crack, and, after facing every odds and hardship, it always came out triumphant and immortal, with the result, the time has come, when the students have been given the opportunity to answer the question papers in Sindhi Language upto the level of Graduation and post-Graduation Examinations, by both the Universities — Karachi as well as Sind. In such conditions it is inevitable to produce books in Sindhi Language upto the level of University Education, and keeping that in view I am contributing this ordinary and humble work.

In fact, after passing M.A. Examination, I had in mind to write a complete book on the 'Principles of Political Science' in three volumes:

I- The Nature and Origin of the State.
II- The Functions of the State.
III- History and Organization of the State.

And this is the first volume of the planned book, and I hope to produce the remaining two volumes in the course of time.

Thanks to Sayyid Ghulam Mustafa Shah, the ex-Vice-Chancellor, University of Sind who took initiative in publishing original books in Sindhi on various subjects in Social Sciences. I am thankful to him for granting permission for printing and publishing this book by the Institute of Sindhology.

Thanks are due to Professor Niazul Haq Khan - my teacher and tutor-, Mr. Khawaja Ghulam Ally Allana, ex - Assistant Director, Institute of Sindhology and my friend Mr. Ghulam Husain Khaskhely, Lecturer in Economics, University of Sind, who have encouraged me to write this book. Thanks are also due to Mr. Ali Nawaz Khan Jatoi, the present Assistant Director, Institute of Sindhology in speeding up the publication of the book.

Special thanks to Mr. Mohammad Umar Memon, Lecturer in Political Science, University of Sind, who has gone through the whole book.

Thanks are also due to the Publisher, the Printer and also the type-setter, all of whom took pains to the making of this book.

Hyderabad Sind — *Abdul Qayyum 'Saib'*
24th February, 1972

CONTENTS

CHAPTER I

The Nature, Scope and Methods of Political Science

Definition. Scope. Terminological Distinctions - Politics, Theoretical and Applied Politics, Political Philosophy, Political Science. Is Political Science really a Science? Object and utility of studying Political Science. Methods of Political Science - The Observational Method, The Experimental Method, The Historical Method, The Comparative Method, The Method of Analogy, The Philosophical Method, The Psychological Method, The Method of Cause and Effect. Conclusion. Relation of Political Science to other Social Sciences. Political Science and Sociology, Political Science and Anthropology, Political Science and History, Political Science and Economics, Political Science and Ethics, Political Science and Psychology, Political Science and Jurisprudence (Law), Political Science and Geography, Political Science and Biology. Political Science and Civics. (1—33)

CHAPTER II

The Nature of the State

Meaning of the State. Definition of the State. Elements of the State — People, Territory — Advantages of Small States. Defects of Small States. Government, Sovereignty. Conclusion. Distinction between State and Government, State and Society, State and Association, State and Nation and Nationality, Elements of Nationality—Unity of Race, Unity of Language, Tradition and Culture, Unity of Religion, Geographic Unity, Common Historical Traditions, Common Government, Common Interest. The Organic Nature of the State—The Organic Theory, History of the Theory, Organic Theory as expounded by Spencer, Other Advocates of the Organic Theory. Conclusion. Purpose of the State — The State is an end in itself, The State is a means to an end, Is State an end or means? Theocracy. The Nature and Purpose of the Islamic State. (35—91)

CHAPTER III

Origin of the State

Introductory. Theory of Social Contract. History of the Social Contract Theory. Thomas Hobbes — State of Nature and the Law of Nature. Nature of Contract. John Locke — The State of Nature and Natural Rights, Jean Jacques Rousseau — The State of Nature, Nature of Contract, The Doctrine of General will. Criticism of Social Contract Theory. The Social Contract Theory after Contractualists. Social Contract in Islam. Abu Nasr Farabi on Social Contract Theory. Farabi Compared to Contractualists. (93—117)

CHAPTER IV

Origin of the State (Continued)

The Theory of Divine Origin — Evolution of the Theory, The Divine Right of Kings, Divine Origin Theory in Islam. Criticism — Merits, Demerits. The Theory of Force — Statement of the Theory, Use of the Theory, Criticism. Patriarchal and Matriarchal Theories — Patriarchal Theory, Sir Henry Maine's Patriarchal Theory, Criticism. Matriarchal Theory, Criticism. The Economic Theory — Statement of the Theory, Criticism. Historical or Evolutionary Theory — Kinship, Religion, Political Consciousness, Conclusion. Muslim Thinkers on the Origin of the State— Imam Ghazali, Statement of the Theory. Ibn-Khaladun, Origin of the State. Shah Waliullah, Society, Origin of the State. (119—151)

CHAPTER V

Evolution of the State

Introductory. Oriental Empire, Greek City State, Roman Empire, Islamic State, Feudal State, The Nation-State, World Federation (Future of the State) — General Features of State Development. (153—170)

CHAPTER VI

The Theory of the State

Introductory. Sources of Political Theory. Problems of Political Theory. Theories of the Nature of the State— Juristic Theory, Organismic Theory, Contract Theory, Idealistic Theory. Value of Political Theory. (171—187)

CHAPTER VII

Grounds of Political and Social Obedience

Introductory. Bryce's View — Indolence, Deference, Sympathy, Fear, Reason. Other Grounds — Habit, Interest, Discipline, Opinion. The Future of Obedience. Laski's View. Cole's View. Right of Revolution. Obedience in a Islamic State. (189-207)

CHAPTER VIII

Sovereignty of the State

Meaning of Sovereignty. Definition of Sovereignty. Development of the Theory of Sovereignty. Kinds of Sovereignty — Titular Sovereignty, Sovereignty of the State, Legal Sovereignty, Political Sovereignty, Differences between Legal and Political Sovereignty, Legal and Political Sovereignty in England, Popular Sovereignty, Criticism, De jure and De facto Sovereignty. Limitations on Sovereignty—Moral Limitations, Constitutional Limitations, International Limitations. Location of Sovereignty. Gubernatorium. Characteristics of Sovereignty — Absoluteness. All Comprehensiveness or Universality, Permanence, Inalienability, Indivisibility, Exclusiveness.

Theories of Sovereignty — Legal Theory, Bodin's Theory, Theory of Hobbes, Locke's Theory, Rousseau's Theory, Bentham's Theory, Austin's Theory, Criticism. Pluralistic Theory — Principles, Utility, Criticism. Islamic Conception of Sovereignty — Sovereignty of Almighty — Unity, Absoluteness, Permanence, All Comprehensiveness. Limitations on the Sovereignty of Almighty — Mercy, Subsistence. Change in Law, Option. Caliphate. Conclusion.

(209—261)

CHAPTER IX

Rights and Duties

Introductory. Meaning. Definition. Classification of Rights—Moral Rights, Legal Rights, Relation between Moral and Legal Rights, Civil Rights, Political Rights. Theories of Rights — Theory of Natural Rights, Legal Theory of Rights, Historical Theory of Rights, Social Welfare Theory of Rights, Idealistic Theory of Rights, Islamic

Conception of Rights. Fundamental Rights — Right to Life, Right to Liberty, Right to Property, Right to Work and Maintenance, Right to Education, Right to Contract, Right to Expression of Thought, Right to Form Association, Right to Religion and Conscience, Right to Family, Right to Equality, Right to Language and Civilization. Political Rights — Right to Vote and Representation, Right to Public Office, Right to Criticise, Protest and Resist. Fundamental Rights in Islamic State.

What a duty is? Correlation of Rights and Duties. Classification of Duties — Moral and Legal Duties, Positive and Negative Duties. Some Important Duties of a Citizen — Moral Duties, Good Citizenship, Protest and Resistance, Standard of Life, Use of Vote. Legal Duties — Allegiance to the State, To Obey Laws, Assistance to Government, Payment of Taxes. A Bad Citizen. Duties of the State.

(263—316)

CHAPTER X

Liberty and Equality

The Nature and Meaning of Liberty. Kinds of Liberty — Natural Liberty, Civil Liberty, Economic Liberty, Political Liberty, National Liberty, True Liberty. Safeguards of Liberty. Liberty and Sovereignty. Liberty and Law.

Equality. The Nature and Meaning of Equality. Kinds of Equality— Natural Equality. Social Equality, Civil Equality, Cultural Equality, Political Equality, Economic Equality. Relation between Equality and Liberty. Extent of Equality in Modern States. Equality in Islamic State.

(317-339)

CHAPTER XI

Law and Punishment

Nature of Law. Meaning of Law. Philosophy of Law and Jurisprudence. Development of Law. Modern Schools of Jurisprudence — The Analytical School. The Historical School, The Philosophical School, The Comparative School, Sociological School. Conclusion. The Sources of Law — Custom or Usage, Religion, Judicial Decisions, Scientific Commentaries, Equity, Legislation. Kinds of Law — International Law, National Law, Constitu-

tional Law, Ordinary Law, Public Law, Private Law, Administrative Law, General Law, Ordinance, Common Law, Case Law. Islamic Law. The Sources of Islamic Law — Qnran Majid, Hadith and Sunnah. The Methods adopted by Caliphs, Ijma, Ijtehad, Qiyas. Importance of Law. The Rule of Law. Law and the State. Law and Public Opinion. Law and Morality. Good and Bad Laws.

Nature and Meaning of Punishment. Theories of Punishment — The Expiation Theory, The Retributive Theory, The Preventive or Deterrent Theory, The Reformative Theory. Islamic Conception of Punishment. Conclusion. Is Punishment an end or means?

(341—389)

CHAPTER XII

International Law, Organization and Institutions

Nature and Meaning. Scope. Is International Law True Law? The Evolution of International Law. Resources of International Law — Custom, Reason, Consent, Roman Law, Works of Eminent Writers, Treaties and Conventions, Municipal Law, Decisions in International Cases, History of War and Diplomacy, Opinions of Diplomats and Statesmen. States in International Law. The Relation between Municipal Law and International Law. The Universal State — Philosophy, History, Political Science, Commerce, Industry, Law, Morality, Society and Culture, Personal Liberty, Permanence, Mental Training.

International Organisation and Institutions. The League of Nations — Assembly. Council, Secretariat, The Permanent Court of International Justice, The International Labour Organization, Mandates Commission. Causes of the League's Failure. The Federal Union. The United Nations. London Declaration. Atlantic Charter. United Nations Declaration. Moscow and Tehran Conferences. Dumbarton Oaks Conference. The San Francisco Conference. Aims. Basic Principles. Membership. Organs — The General Assembly, The Security Council, The Secretariat. The Economic and Social Council, The Trusteeship Council, The International Court of Justice. Specialised Agencies. Review of the Activities of the U.N. (391—454)



عبدالقيوم "صائب" جي

پيءُ جو نالو نبي بخش پيرزادو آهي. سندس جنم ۱۹۲۷ع ۾ حيدرآباد سنڌ ۾ ٿيو. ابتدائي تعليم لطيفي مدرسي حيدرآباد ۾ ورتائين پوءِ نورمحمد هاءِ اسڪول، سٽي ڪاليج، سنڌ يونيورسٽيءَ ۽ حيدرآباد سنڌ لا ڪاليج ۾ وڌيڪ تعليم پرايائين. پاڻ ايم.اي (سياسيات) ۽ ايل.ايل.بي آهي. اڄ ڪلهه حيدرآباد ۾ وڪالت ڪري رهيو آهي.

عبدالقيوم "صائب" فارسي تعليم مرحوم و مغفور مولوي عبدالرؤف بختيارپوريءَ وٽان پرائي. عمرخيام جون رباعيون مرحوم حافظ محمدعبدالله بسمل ٽکڑائيءَ وٽ پڙهيو. "صائب" سٽي شاعر سان گڏ سٽو نثرنگار پڻ آهي. هيل توڙي سندس هي ڪتاب ڇپجي چڪا آهن:- (۱) پاڪستان جي تاريخ، (۲) سلطان محمود غزنوي، (۳) فتوحات بابر، (۴) حافظ شيرازيءَ جي پنجاه غزلن جو ترجمو ۽ سمجهاڻي، (۵) نظام الملڪ طوسيءَ جي سياست نامه جي چند بابن جو ترجمو (۶) سر مارنگ (۷) سر مومل راڻو (۸) اسلامي سياست، (۹) ڪوماٽو ڪنول (ناول).

سندس اڻڇپيل مسودن جو به ڇڪو موچارو تعداد آهي: (۱) سنڌي هولي ۽ ادب (۲) تنقيدي مقالا، (۳) حقيقي پيچرو، (۴) فرينچ انقلاب، (۵) هڪ نظريو هڪ سازش، (۶) نئون دور نوان نظريا، (۷) نشاط و الم، (۸) تاريخ جي روشنيءَ ۾.

عبدالقيوم "صائب" سنڌي هوليءَ ۽ ادب جو هڪ مائيٽو، سچو، الٽڪ ۽ اوچ ڪارڪن آهي. ڏينهن رات ماڻ ميٽ ۾ پنهنجي هوليءَ ۽ ادب کي مالا مال ڪرڻ ۾ رڌو رهي ٿو. سندس هيءَ تازي ۽ ضخيم تصنيف "سياسيات جا اصول" انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجيءَ جي ڪورس جي ڪتابن ڇپائڻ واري سلسلي جي هڪ ڪڙي آهي ۽ ساڳئي وقت عبدالقيوم "صائب" جي پنهنجي هاڻاٽيءَ هوليءَ سان سڪ ۽ آڪير جو ثبوت پڻ.