مسئلہ یہود پر (تنقید)

کارل مارکس

۱۸۴۳ء کے خزاں میں لکھا گیا۔

ترجمہ: حبیب اللہ

(اردو میں اس کتابچے کا یہ پہلا ترجمہ ہے)

1

برونو باؤر

مسئلہ یہود

جرمن یہودی آزادی کے خواہاں ہیں۔ انہیں کیسی آزادی چاہیے؟ مدنی یا سیاسی آزادی۔

برونو باؤر انہیں جواب دیتا ہے: جرمنی میں کوئی بھی سیاسی طور پر آزاد نہیں ہے۔ ہم خود بھی آزاد نہیں ہیں، تو ہم تمھیں کیسے آزادی دیں؟ تم یہودی انا پرست ہو، اگر تم یہودی ہونے کی حیثیت سے اپنے لیے ایک خاص آزادی کے خواہاں ہو۔ جرمن ہونے کی حیثیت سے تمھیں جرمنی کی سیاسی آزادی کے لیے جدوجہد کرنی چاہیے اور انسان ہونے کے ناطے سے انسانیت کی آزادی کے لیے۔ اور تمھیں یہ جان لینا

چاہیے کہ تمھاری خاص نوع کی فلاکت اور تمھاری بے عزتی قاعدے سے مستثنیٰ نہیں ہے بلکہ یہ قاعدے کی ہی تصدیق ہے۔

یا یہودی ویسے شہری رتبے کا تقاضا کرتے ہیں جو ریاست کے عیسائی شہریوں کو حاصل ہے؟اس صورت میں وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ عیسائی ریاست (کا وجود) جائز ہےاور وہ عمومی استبدادگری کی حکمرانی کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔اگر وہ عمومی غلامی کو مانتے ہیں تو وہ اپنی خصوصی غلامی سے کیوں انکاری ہیں؟اگر یہودی جرمن کی آزادی میں دلچسپی نہیں لیتا تو جرمن یہودی کی آزادی میں دلچسپی کیوں لے؟

عیسائی ریاست صرف مراعات کو جانتی ہے۔اس ریاست میں یہودی کو یہودی ہونے کا حق حاصل ہے۔یہودی ہونے کی حیثیت سے اسے وہ حقوق حاصل ہیں جو عیسائیوں کو حاصل نہیں ہیں۔تو پھر وہ ان حقوق کا تقاضا کیوں کرتا ہے جو اسے حاصل نہیں ہیں لیکن جنہیں عیسائی برتتے ہیں؟

عیسائی ریاست سے آزادی کا مطالبہ کرتے ہوئے یہودی یہ مطالبہ کرتا ہے کہ عیسائی ریاست اپنے مذہبی تعصب کو ترک کر دے۔کیا یہودی اپنے مذہبی تعصب کی قربانی کے لیے تیار ہے؟تو پھر کیا اسے یہ مطالبہ کرنا چاہیے کہ کوئی دوسرا اپنا مذہب تیاگ دے؟

لیکن اپنی نوعیت کے لحاظ سے ہی عیسائی ریاست اس قابل نہیں ہے کہ وہ یہودی کو آزادی دے سکے۔لیکن باؤر نے مزید کہا'یہودی کی فطرت کے پیشِ نظر اسے آزادی نہیں مل سکتی۔جب تک ریاست عیسائی رہتی ہے اور یہودی یہودیت پر ڈٹا رہتا ہے اول الذکر آزادی دینے میں اتنی ہی عاجز ہے جتنا کہ مؤخرالذکر اسے وصول کرنے میں۔

عیسائی ریاست یہودی کے ساتھ وہی برتاؤ روا رکھ سکتی ہے جو عیسائی ریاست کی خاصیت ہے۔اور وہ یہ ہے کہ وہ اسے مراعات فراہم کر دے اور یہودی کو دوسرے شہریوں سے علیحدگی اختیار کرنے کی اجازت دے دے۔لیکن ساتھ ہی وہ یہودی کو معاشرے کے دیگر جداگانہ حلقوں کا دباؤ سہنے پر مجبور بھی کرتی ہے۔اور وہ اسے بر ایں سبب اور زیادہ شدت سے محسوس کرتا ہے کہ وہ حکمران طبقے کے مذہب کے مخالف ہے۔لیکن یہودی کا ریاست کے ساتھ برتاؤ بھی صرف یہودی طرز کا ہی ہوسکتا ہے۔وہ اس طرح کہ وہ اسے (عیسائی ریاست کو) اپنے سے کوئی اجنبی چیز سمجھے اور حقیقی شہریت کے مدِمقابل اپنی خیالی شہریت اور حقیقی قانون کے مدِمقابل اپنے خیالی قانون کو ترجیح دے،خود کو انسانیت سے جدا کرنے میں

حق بجانب سمجھے، ایک قاعدے کے مطابق تاریخی تحرک میں حصہ لینے سے اجتناب کرے، ایک ایسے مستقبل پر بھروسہ کیے رہے جس کی انسانیت کے عمومی مستقبل کے ساتھ کوئی قدرِ مشترک نہیں ہے، اور خود کو یہودی قوم کا فرد سمجھے اور یہودی قوم کو برگزیدہ قوم سمجھے۔

یہودیو! پھر تم کس بناء پر آزادی کے خواہاں ہو؟ اپنے مذہب کی بناء پر؟ یہ ریاست کے مذہب کا مہلک دشمن ہے۔ شہری ہونے کی حیثیت سے؟ تو جرمنی میں کوئی شہری نہیں ہیں۔ انسان ہونے کی حیثیت سے؟ لیکن تم ان سے برتر انسان نہیں ہو جن سے تم یہ تقاضا کرتے ہو۔

باؤر نے یہود کی آزادی کے سوال کو اس کی سابقہ اشکال وتوضیحات کے تنقیدی تجزیے کے بعد ایک نئی شکل میں پیش کیا ہے۔ وہ پوچھتا ہے کہ اس یہودی کی کیا خاصیت ہونی چاہیے جسے آزاد ہونا ہے اور اس عیسائی ریاست کی کیا نوعیت ہونی چاہیے جس نے اسے آزاد کرنا ہے۔ وہ اس کا جواب یہودی مذہب کی تنقید سے دیتا ہے۔ وہ یہودیت اور عیسائیت کے درمیان مذہبی اختلاف کا تجزیہ کرتا ہے۔ وہ عیسائی ریاست کی اصل کی وضاحت کرتا ہے۔ اور وہ یہ وضاحت بڑے بے باک، پُرزور، زیرک انداز اور گہرے فہم کے ساتھ ایک ایسے طرزِ نگارش میں کرتا ہے جو اتنا ہی باصحت ہے جتنا کہ وہ مجمل اور جاندار ہے۔

تو پھر باؤر مسئلہ یہود کو کیسے حل کرتا ہے؟ اس کا حاصل کیا ہے؟ سوال کی تشکیل ہی اس کا جواب ہے۔ مسئلہ یہود کی تنقید ہی مسئلہ یہود کا جواب ہے۔

تاہم اس کا خلاصہ کچھ اس طرح ہے:

ہمیں خود کو آزاد کرنا چاہیے قبل اس کے کہ ہم دوسروں کو آزاد کر سکیں۔

یہودی اور عیسائی کے درمیان مخالفت کی انتہائی بے لوچ شکل مذہبی مخالفت ہے۔ ایک مخالفت کو کیسے زائل کیا جاتا ہے؟ اسے ناممکن بنا کر۔ مذہبی مخالفت کیسے ناممکن بنتی ہے۔ مذہب کو منسوخ کر کے۔ جیسے ہی یہودی اور عیسائی یہ جان جائیں گے کہ ان کے متعلقہ مذاہب ذہنِ انسانی کے ارتقاء کے مختلف مراحل سے زیادہ کچھ نہیں ہیں۔ یہ کہ یہ سانپ کی مختلف کینچلیاں ہیں جنہیں تاریخ نے اتار پھینکا ہے اور یہ کہ انسان وہ سانپ ہے جس نے یہ کینچلیاں جھاڑی ہیں تو یہودی اور عیسائی کا تعلق مذہبی نہیں رہتا بلکہ یہ صرف ایک تنقیدی، سائنسی اور انسانی تعلق بن جاتا ہے۔ اس طرح سائنس ان کے اتحاد کو شکل دیتی ہے۔ لیکن

سائنس کے تضادات کو خود سائنس ہی سلجھاتی ہے۔

جرمنی کے عیسائی کو خاص طور پر سیاسی آزادی کی عمومی عدم موجودگی اور ریاست کے مبینہ عیسائی خاصے کا سامنا ہے۔ تاہم باؤر کی نظر میں مسئلہ یہود آفاقی معنویت کا حامل ہے جو جرمنی کے مخصوص حالات سے آزاد ہے۔ یہ مذہب کے ریاست کے ساتھ تعلق اور مذہبی پابندی اور سیاسی آزادی کے درمیان تضاد کا مسئلہ ہے۔ یہودی جو سیاسی طور پر آزاد ہونا چاہتا ہے اور ریاست جو اس آزادی کو مؤثر بناتی ہے اور جسے خود آزاد ہونا ہے دونوں کے لیے مذہب سے آزادی ایک (لازمی) شرط ہے۔

'بہت خوب' یہ کہا گیا، اور خود یہودی یہ کہتا ہے، 'یہودی بطور یہودی آزاد نہیں ہوگا، نہ اس لیے کہ وہ یہودی ہے، نہ اس لیے کہ وہ ایسے شاندار اور عالمگیر انسانی ضابطۂ اخلاقیات کا حامل ہے۔ اس کے برعکس یہودی شہری کے پیچھے پناہ لے لے اور ایک شہری بن جائے گا اگرچہ وہ ایک یہودی ہے اور ایک یہودی ہی رہے گا۔ مطلب یہ کہ وہ یہودی ہے اور یہودی ہی رہے گا اگرچہ وہ ایک شہری ہے اور عمومی انسانی حالات میں رہتا ہے۔ اس کی یہودی اور پابند فطرت ہمیشہ اس کے انسانی اور سیاسی فرائض پر بالآخر فتح مند رہتی ہے۔ (اس کا) تعصب عمومی اصولوں کے ذریعے عریاں ہونے پر بھی باقی رہتا ہے۔ لیکن اگر یہ باقی رہ جائے تو یہ دوسری ہر چیز کو عریاں کر دیتا ہے۔'

یہودی صرف دھوکہ دہی سے، صرف ظاہر داری سے ریاست کی زندگی میں ایک یہودی کی حیثیت سے رہ پاتا۔ اس طرح اگر وہ ایک یہودی رہنا چاہتا تو محض دکھاوا ہی اصلی بن جاتا اور ظفر مند رہتا۔ مطلب یہ کہ ریاست میں اس کی زندگی محض ایک دکھاوا یا اصلی اور قاعدے کا صرف ایک عارضی استثنیٰ ہی رہتی۔

('دورِ حاضر کے یہودیوں اور عیسائیوں کے آزاد ہونے کی صلاحیت۔' Einundzwanzig Bogen, pp. 57)

آیئے اب سنتے ہیں کہ دوسری جانب باؤر ریاست کے فریضے کو کس انداز میں پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ: 'فرانس نے انہیں دنوں (ڈپٹیوں کی کونسل کی کارروائی ۲۶ دسمبر ۱۸۴۰) میں مسئلہ یہود کے حوالے سے (جیسا کہ یہ تمام دیگر سیاسی مسائل کے حوالے سے لگاتار کرتا آیا ہے) ہمیں ایک ایسی زندگی کی جھلک دکھائی ہے جو آزاد ہے، لیکن جو قانون کے ذریعے اپنی آزادی کی رد کر دیتی ہے۔ اس طرح وہ اسے

ایک دکھاوا قرار دیتی ہے اور دوسری طرف اپنے آزاد قوانین کی اپنے عمل کے ذریعے تردید کر دیتی ہے۔(مسئلہ یہود، ص ۶۴)

'فرانس میں ابھی عمومی آزادی کو قانون کا درجہ نہیں ملا۔ ابھی مسئلہ یہود بھی حل نہیں ہوا۔ کیونکہ قانونی آزادی (یعنی یہ حقیقت کہ تمام شہری برابر ہیں) بھی ابھی حقیقی زندگی میں پابندِ سلاسل ہے اور جس پر ابھی تک مذہبی ترجیحات کے تسلط اور بٹوارے کا حکم جاری ہے۔ اور حقیقی زندگی میں آزادی کا یہ فقدان قانون پر اثر انداز ہوتا ہے اور مؤخر الذکر کو شہریوں کو (جو کہنے کو آزاد ہیں) مجبوروں اور جابروں میں تقسیم کرنے کی اجازت دینے پر مجبور کرتا ہے۔

تو پھر فرانس میں مسئلہ یہود کب حل ہوگا؟

'مثال کے طور پر یہودی، یہودی ہی نہ رہتا اگر وہ خود کو اپنے قوانین کے ذریعے ان فرائض کی انجام دہی سے بچانہ لیتا جو ریاست اور اس کے ساتھی شہریوں کی طرف سے اس پر عائد ہوتے ہیں۔ مثلاً اس کا ہفتے کو ڈپٹیوں کی کونسل میں شامل ہونا اور دفتری کارروائیوں میں حصہ لینا وغیرہ۔ ہر قسم کی مذہبی رعایت اور اس کے ساتھ ساتھ مراعات یافتہ کلیسا کی اجارہ داری کا قلع قمع ہو جاتا اور اگر پھر بھی کچھ لوگ یا حتیٰ کہ ایک غالب اکثریت بھی خود کو مذہبی فرائض کی انجام دہی کا پابند سمجھتی تو ان کی انجام دہی کو اس ان کا نجی معاملہ قرار دے دیا جاتا'

'جب کوئی مراعات یافتہ مذہب نہ رہے گا تو کوئی بھی مذہب باقی نہ رہے گا۔ مذہب سے اس کی استثنائی قوت لے لو اور مذہب باقی نہ رہے گا۔' (ص ۶۶)

'جیسے موسیو مارٹن ڈیونارڈ نے قانون میں اتوار کے ذکر کے نظر انداز کرنے کو اس اعلان کا کنایہ سمجھا کہ اب عیسائیت کا وجود باقی نہیں رہا تو اسی بناء پر (اور اس توجیہہ کی بنیاد کافی مضبوط ہے) یہ اعلان کہ اب یہودیوں پر ہفتے کا قانون لاگو نہیں رہا یہودیت کو ختم کرنے کا اعلان ثابت ہوگا۔' (ص ۷۱)

اس طرح باؤر ایک طرف تو یہ مطالبہ کرتا ہے کہ مدنی آزادی کے حصول کے لیے یہودی اپنا مذہب ترک کر دے اور یہ کہ انسانیت بالعموم مذہب سے کنارہ کش ہو جائے۔ دوسری طرف وہ بڑی ڈھٹائی سے اپنی اس رائے پر قائم ہے کہ مذہب کی سیاسی تنسیخ صرف ایک نام نہاد تنسیخ ہے۔ وہ ریاست جو مذہب کو ایک امرِ لازم مان لیتی ہے وہ بھی سچی اور حقیقی ریاست نہیں ہوتی۔

’بلا شبہ مذہبی اعتقاد ریاست کو تحفظ مہیا کرتا ہے۔مگر کس ریاست کو؟ کس نوع کی ریاست کو؟‘ ص ۹۷

اس مقام پر مسئلہ یہود کی یک رخی تشکیل آشکار ہو جاتی ہے۔

صرف اس بات کی تحقیق کسی لحاظ سے کافی نہیں تھی کہ: کس نے آزادی دینی ہے؟ کسے آزاد کیا جانا ہے؟ تجزیے میں ایک تیسرے نکتے کہ تحقیق بھی ضروری تھی۔ یہ جانا جانا بھی ضروری تھا کہ کس نوع کی آزادی زیرِ بحث ہے؟ کون سے حالات اس مطالبہ کردہ آزادی کی نوعیت سے برآمد ہوتے ہیں؟ صرف سیاسی آزادی کی تنقید ہی مسئلہ یہود اور اس کے ’اس دور کے عمومی مسئلے‘ میں حقیقی انضمام کی فیصلہ کن تنقید بن جاتی۔

باؤر سوال کو اس سطح تک نہیں اٹھاتا ہے۔ وہ تضادات میں الجھ کر رہ جاتا ہے۔ وہ ایسی شرائط پیش کرتا ہے جو سیاسی آزادی کی نوعیت پر مبنی نہیں ہیں۔ وہ ایسے سوال پیش کرتا ہے جو مسئلے کا حصہ نہیں ہیں اور وہ ایسے مسائل کو حل کرتا ہے جو اس سوال کو ان سلجھا ہی چھوڑ دیتے ہیں۔ جب باؤر یہودی آزادی کے مخالفوں کے بارے میں کہتا ہے: ’ان کی خطا صرف یہ تھی کہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ عیسائی ریاست ہی واحد سچی (ریاست) تھی اور وہ اسے اس تنقید کے ماتحت نہیں سمجھتے تھے جس کا اطلاق وہ یہودیت پر کرتے تھے‘ (ص ۳) تو ہم یہ پاتے ہیں کہ باؤر کی خطا اس حقیقت میں مضمر ہے کہ وہ صرف ’عیسائی ریاست‘ کو ہی تنقید کے تحت لاتا ہے نہ کہ صرف ’ریاست‘ کو، یہ کہ وہ سیاسی آزادی کے ساتھ انسانی آزادی کے تعلق کی تحقیق نہیں کرتا اور اس طرح وہ ایسی شرائط پیش کرتا ہے جن کی وضاحت صرف سیاسی آزادی کے عمومی انسانی آزادی کے ساتھ غیر تنقیدی الجھاؤ کی ذریعے ہی کی جا سکتی ہے۔ اگر باؤر یہودیوں سے استفسار کرتا ہے: ’’کیا تمھیں، تمھارے نقطۂ نظر سے، سیاسی آزادی کے مطالبے کا حق حاصل ہے؟‘‘ تو ہم اس سے برعکس سوال پوچھتے ہیں: کیا سیاسی آزادی کا نقطۂ نظر یہودی سے ترکِ یہودیت اور انسان سے ترکِ مذہب کے مطالبے کا حق دے سکتا ہے؟

مسئلہ یہود کی نوعیت کا انحصار اس ریاست پر ہے جس میں ایک یہودی سانس لے رہا ہوتا ہے۔ جرمنی میں، جہاں کوئی سیاسی آزادی نہیں ہے، بلکہ سرے سے ریاست ہی نہیں ہے، مسئلہ یہود کی نوعیت خالصتاً الٰہیاتی ہے۔ یہودی کو اس ریاست میں مذہبی مخالفت کا سامنا ہوتا ہے جو عیسائیت کو اپنی اساس مانتی

ہے۔ یہ ریاست دعویٰ تو مذہبی ہونے کا کرتی ہے۔ یہاں کی تنقید الٰہیاتی تنقید ہے، ایک دودھاری تنقید ہے۔ یعنی یہ عیسائی الٰہیات اور یہودی الٰہیات کی تنقید ہے۔ اس طرح ہم الٰہیات کے دائرے میں ہی عمل کار رہتے ہیں چاہے ہم اس میں جس حد تک بھی تنقیدی انداز میں عمل کاری کریں۔

فرانس میں، جو کہ ایک آئینی ریاست ہے، مسئلہ یہود آئین سازی کا مسئلہ ہے۔ یعنی سیاسی آزادی کی عدم تکمیل کا مسئلہ ہے۔ چونکہ یہاں ریاستی مذہب کے دکھاوے کو برقرار رکھا گیا ہے، اور اگرچہ ایسا بے وقعت اور برخود متضاد فارمولے یعنی اکثریت کے مذہب کی صورت میں کیا گیا ہے، اس لیے یہودی کا ریاست کے ساتھ تعلق مذہبی اور الٰہیاتی مخالفت کے دکھاوے کی شکل اختیار کر جاتا ہے۔

صرف شمال امریکی ریاستوں میں (کم از کم، ان میں سے کچھ میں) مسئلہ یہود اپنی الٰہیاتی اہمیت کھو دیتا ہے اور ایک حقیقتاً غیر مذہبی مسئلہ بنتا ہے۔ صرف جہاں سیاسی ریاست اپنی مکمل طور پر ترقی یافتہ شکل میں موجود ہے یہودی اور عمومی لحاظ سے مذہبی آدمی اور اس طرح مذہب کا ریاست کے ساتھ تعلق خود کو اپنے مخصوص خاصے یعنی اپنے خالص پن میں ظاہر کر سکتا ہے۔ جیسے ہی ریاست مذہب کے متعلق ایک الٰہیاتی رویہ اختیار کرنا ترک کر دیتی ہے اور جیسے ہی وہ مذہب سے ایک ریاست کے طور پر یعنی سیاسی طور پر نبٹنا شروع کرتی ہے اس تعلق کی تنقید الٰہیاتی تنقید کے زمرے سے باہر نکل جاتی ہے۔ تنقید پھر سیاسی ریاست کی تنقید بن جاتی ہے۔ اس مقام پر کہ جہاں مسئلہ الٰہیاتی نہیں رہتا باؤر تنقیدی نہیں رہتا۔

'امریکہ میں نہ تو کوئی ریاستی مذہب ہے نہ کسی مذہب کو اکثریت کا مذہب قرار دیا گیا ہے اور نہ ہی ایک فرقے کا دوسرے پر غلبہ۔ ریاست تمام فرقوں سے دور رہتی ہے۔'

(Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis, etc., by G. de Beaumont, Paris, 1835, p. 214)

درحقیقت کچھ شمالی امریکی ریاستیں ایسی ہیں جہاں 'آئین سیاسی حقوق کی شرط کی بطور کسی مذہبی اعتقاد یا مذہبی قاعدے کی لاگو نہیں کرتا۔' (ص ۲۲۵)

اس کے باوجود، 'امریکہ میں بھی لوگ یہ ماننے کو تیار نہیں ہیں کہ ایک بے مذہب انسان دیانتدار ہو سکتا ہے۔' (ص ۲۲۴)

اس کے باوجود امریکہ بین طور پر ایک مذہب پرست ملک ہے۔ بیومونٹ، ٹکیوولی اور انگریز ہیملٹن

ہمیں اتفاقِ رائے سے یقین دہانی کراتے ہیں۔اس طرح شمال امریکی ریاستیں ہمارے لیے ایک مثال کا درجہ رکھتی ہیں۔سوال یہ ہے کہ: مکمل سیاسی آزادی کا مذہب کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ اگر ہمیں یہ شواہد ملتے ہیں کہ ایک مکمل سیاسی آزادی والے ملک میں بھی مذہب نہ یہ کہ موجود ہے بلکہ وہ ایک تازہ دم اور جاندار رنگِ حیات کا اظہار بھی کرتا ہے تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ مذہب کا وجود ریاست کے کمال کے متضاد نہیں ہے۔تاہم چونکہ مذہب کا وجود نقص کے وجود کی علامت ہے اس لیے اس نقص کو خود ریاست کی نوعیت میں ہی تلاش کیا جا سکتا ہے۔ہم مذہب کو سبب کے بطور نہیں بلکہ سیکولر تنگ نظری کے اظہار کے بطور دیکھتے ہیں۔اس لیے ہم آزاد شہری کی مذہبی خامیوں کی وضاحت ان کی سیکولر خامیوں کے ذریعے کرتے ہیں۔ہم اس کی تاکید نہیں کرتے کہ انہیں ان کی سیکولر پابندیوں سے چھٹکارا پانے کے لیے ان کی مذہبی تنگ نظری پر قابو پانا چاہیے۔ہم اس پر زور دیتے ہیں کہ ایک بار وہ اپنی سیکولر پابندیوں سے نجات پالیں تو وہ اپنی مذہبی تنگ نظری پر قابو پالیں گے۔ہم سیکولر سوالوں کو الٰہیاتی سوال نہیں بناتے۔تاریخ کو کافی عرصہ پہلے توہمات سے گڈمڈ کر دیا گیا تھا، ہم اب توہمات کو تاریخ میں گڈمڈ کرتے ہیں۔ہمارے لیے سیاسی آزادی کے مذہبی آزادی کے ساتھ تعلق کا سوال سیاسی آزادی کے انسانی آزادی کے ساتھ تعلق کا سوال بن جاتا ہے۔ہم سیاسی ریاست پر اس کی سیکولر شکل (جس کا مذہب کے حوالے سے اس کی خامیوں سے کوئی سروکار نہیں) میں تنقید کر کے اس کی مذہبی خامی کو ہدفِ تنقید بناتے ہیں۔ریاست اور ایک خاص مذہب، مثلاً یہودیت، کے درمیان تضاد کو ہم ریاست اور مخصوص سیکولر عناصر کے درمیان تضاد (یعنی ریاست اور مذہب کے مابین تضاد کو ریاست اور اس کے عوامل کے درمیان تضاد) کے بطور ایک انسانی شکل دیتے ہیں۔

یہودی، عیسائی اور عمومی طور پر مذہبی آدمی کی سیاسی آزادی، ریاست کی یہودیت، عیسائیت اور عمومی طور پر مذہب سے آزادی کے برابر ہے۔خود اپنی شکل میں اور اس انداز میں جو اس کی نوعیت کا خاصہ ہے ریاست بطور ریاست خود کو ریاستی مذہب سے آزاد کر کے مذہب سے آزادی پاتی ہے۔مطلب یہ کہ ریاست بطور ریاست کسی مذہب کی دعویدار نہیں بنتی بلکہ برخلاف اس کے وہ خود کو بطور ریاست متعارف کراتی ہے۔مذہب سے سیاسی آزادی کوئی مذہبی آزادی نہیں ہے جسے کمال تک پہنچایا گیا ہے اور جو تضاد سے آزاد ہے کیونکہ سیاسی آزادی انسانی آزدای کی ایسی شکل نہیں ہے جسے کمال تک پہنچایا گیا ہے اور جو

تضاد سے آزاد ہے۔

سیاسی آزادی کی خامیاں اس حقیقت سے بیک وقت آشکار ہیں کہ ریاست خود کو ایک پابندی سے آزاد کرا سکتی ہے جبکہ ہوسکتا ہے کہ انسان اس پابندی سے حقیقتاً آزاد نہ ہو پائے۔ یہ کہ انسان کے ایک آزاد انسان ہوئے بغیر بھی ریاست ایک جمہوریہ (یہاں لفظ freistaat کا استعمال ذومعنی ہے جس کا ایک مفہوم نرا دکھاوا اور دوسرا جمہوریہ ہے) ہوسکتی ہے۔ خود باؤر اس کا بن کہے اعتراف کرتا ہے جب وہ سیاسی آزادی کے لیے ذیل رقم شرط عائد کرتا ہے:

> 'ہر مذہبی رعایت اور اس طرح مراعات یافتہ کلیسا کی اجارہ داری بھی کلیتاً کالعدم ہو جائے گی اور اگر کچھ یا بہت سے لوگ یا ایک غالب اکثریت پھر بھی خود کو مذہبی فرائض کی ادائیگی کا پابند سمجھتی ہے تو ان کی ادائیگی کو ان پر ان کے خالصتاً نجی معاملے کے بطور چھوڑ دینا چاہیے۔' (مسئلہ یہود، ص ۶۵)

تاہم ریاست کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ خود کو مذہب سے آزاد کروا لے جبکہ (افراد کی) ایک غالب اکثریت ابھی بھی مذہبی ہو۔ اور یہ غالب اکثریت نجی سطح پر مذہبی ہوتے ہوئے مذہبی ہی رہتی ہے۔

لیکن، ریاست اور خاص کر جمہوریہ (free state) کا مذہب سے متعلق رویہ بالآخر ان انسانوں کا رویہ ہی ہوسکتا ہے جو ریاست کو تشکیل دیتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ انسان مذہب کے توسط سے خود کو آزاد کرتا ہے۔ یہ کہ وہ سیاسی طور پر اپنے آپ کو ایک پابندی سے تب آزاد کر پاتا ہے جو وہ اپنی ذات کے متضاد خود کو اس پابندی سے ایبٹجر یدی، محدود اور جانب دار انداز میں بلند کر لیتا ہے۔ اس سے مزید یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ خود کو سیاسی طور پر آزاد کرنے میں انساں خود کو ایک گول مول انداز میں (یعنی ایک واسطے، اگرچہ ایک لازمی واسطے کے ذریعے) آزاد کر پاتا ہے۔ قصہ کوتاہ کہ اگر انسان ریاست کے واسطے سے ایک لادین ہونے کا دعویٰ بھی کر دے (مطلب یہ کہ اگر وہ ریاست کے لادین ہونے کا دعویٰ بھی کر دے) تو بھی وہ مذہب کی گرفت میں ہی رہتا ہے بوجہ اس کے کہ وہ ایسا دعویٰ ایک گول مول انداز میں، ایک واسطے کے توسط سے کرتا ہے۔ مذہب درحقیقت انسان کی ایک گول مول انداز میں، ایک واسطے کے توسط سے شناخت ہی تو ہے۔ ریاست انسان اور انسان کی آزادی کے درمیان ایک

واسطے کا کردار انجام دیتی ہے۔ جیسے مسیح ایک واسطہ ہے جسے انسان اپنی تمام تر الٰہیات اور اپنی تمام تر مذہبی پابندی کا بھار سونپ دیتا ہے۔ بعینہٖ ریاست ایک ایسا واسطہ ہے جسے انسان اپنا تمام تر دہریپن اور اپنی تمام تر انسانی پابندی کا بھار سونپ دیتا ہے۔

مذہب سے انسان کا سیاسی ارتقاع عمومی سیاسی ارتقاع کے تمام نقائص اور مفائد کا بھاگی دار بن جاتا ہے۔ ریاست، بطور ریاست نجی ملکیت کو منسوخ کرتی ہے تو انسان سیاسی ذرائع سے یہ اعلان کر دیتا ہے کہ نجی ملکیت تبھی منسوخ ہوجاتی ہے جب منتخب کرنے اور کیے جانے کے حق کے لیے ملکیت کی شرط منسوخ ہوجاتی ہے جیسا کہ شمالی امریکہ کی کئی ریاستوں میں ہوا۔ ہیملٹن نے بڑے صحیح انداز میں اس حقیقت کی سیاسی نقطۂ نظر سے ان الفاظ میں تشریح کی ہے:

> ''عوام نے ملکیت داروں اور مالیاتی دولت پر فتح حاصل کر لی ہے۔'' (ٹامس ہیملٹن، امریکہ میں اشخاص و اطوار، جلد دوم، ایڈن برگ، ۱۸۳۳ء، ص ۱۴۶)

کیا نجی ملکیت تصوراً ختم نہیں ہوجاتی اگر محروم ملکیت، ملکیت دار کے لیے قانون ساز بن جائے۔ ووٹ کے لیے ملکیت کی شرط نجی ملکیت کو تسلیم کرنے کی آخری سیاسی شکل ہے۔

اس کے باوجود نجی ملکیت کی سیاسی تنسیخ نہ صرف نجی ملکیت کو منسوخ کرنے میں ناکام ہوجاتی ہے بلکہ وہ اس کی پیش قیاسی بھی کرتی ہے۔ ریاست اپنے طریقے سے نسب، سماجی رتبے، تعلیم اور پیشے کے امتیازات کو ختم کرتی ہے جب وہ یہ اعلان کرتی ہے کہ نسب، سماجی رتبہ، تعلیم اور پیشہ غیر سیاسی امتیازات ہیں، جب وہ ان امتیازات کو خاطر میں نہ لاتے ہوئے یہ اعلان کرتی ہے کہ قوم کا ہر فرد قومی اقتدار میں برابر کا حصے دار ہے اور جب وہ قوم کی حقیقی زندگی کے تمام عناصر کے ساتھ ریاست کے نقطۂ نظر سے پیش آتی ہے۔ اس کے باوجود ریاست نجی ملکیت، تعلیم اور پیشے کو ان کے اپنے انداز میں (یعنی بطور نجی ملکیت، بطور تعلیم اور بطور پیشہ) عمل کرنے اور ان کی مخصوص نوعیت کے اثر و رسوخ کو استعمال کرنے کی اجازت دیتی ہے۔ ان حقیقی امتیازات کو ختم کرنا تو کجا رہا خود ریاست کا وجود ہی ان کے وجود کو امرِ لازم قرار دینے پر منحصر ہوتا ہے۔ وہ صرف اپنے وجود کے ان عناصر کے مخالفت میں ہی خود کو ایک سیاسی ریاست سمجھتی ہے اور اپنی آفاقیت کی تصدیق کرتی ہے۔ تاہم ہیگل سیاسی ریاست اور مذہب کے تعلق کی

بڑے صحیح انداز میں وضاحت کرتا ہے جب وہ کہتا ہے:

> ریاست کو خیال (سپرٹ) کی ایک خودشناس اور اخلاقی حقیقت کے بطور وجود میں آنے کے لیے اس کا (مذہبی) سند اور عقیدے کی بنت سے گریز لازمی ہے۔ لیکن یہ فرق صرف اتنا ہی ظہور پذیر ہوتا ہے جتنا کہ کلیسائی پہلو اپنی ذات میں مفارقت کی پہنچتا ہے۔ صرف اسی طرز میں ریاست نے مخصوص کلیساؤں سے بالا، خیال کی کلیت (جو اس کی بنت کا اصول ہے) حاصل کی ہے اور اسے وجود میں لائی ہے۔ (ہیگل کا فلسفۂ حق، بارِ اول، ص ۳۴۶)

بلاشبہ، صرف اسی انداز میں ریاست، جزئیاتی عناصر سے بالا، خودکو ایک کلیت کے بطور تشکیل دیتی ہے۔

اپنی نوعیت میں ایک مثالی سیاسی ریاست انسان کی نوعی حیات ہے جو اس کی مادی حیات کے برخلاف ہے۔ انائی زندگی کے تمام لازمات ریاست کے دائرے کے باہر مدنی معاشرے میں (صرف مدنی معاشرے کے خاصوں کے بطور) اپنا وجود برقرار رکھتے ہیں۔ جہاں سیاسی ریاست اپنا سچا ارتقاء پا لیتی ہے انسان (نہ صرف خیال میں، شعور میں بلکہ حقیقت میں، زندگی میں) ایک دہری زندگی بسر کرنے لگتا ہے۔ ایک سماوی اور دوسری ارضی زندگی۔ مطلب یہ کہ ایک تو اس کی سیاسی معاشرت میں زندگی ہے جس میں وہ خودکو ایک معاشرتی ہستی تصور کیا ہے اور دوسری مدنی معاشرے میں زندگی ہے جس وہ ایک نجی فرد کی حیثیت سے عمل کا رہوتا ہے، دوسرے انسانوں کو ایک ذریعہ سمجھتا ہے، ایک ذریعہ بن کر خود اپنی تحقیر کرتا ہے اور اجنبی قوتوں کی کٹھ پتلی بن جاتا ہے۔ سیاسی ریاست کا مدنی معاشرے کے ساتھ تعلق اتنا ہی روحانی ہے جتنا کہ آسمان کا زمین کے ساتھ ہے۔ سیاسی ریاست کا مدنی معاشرے کے ساتھ ویسا ہی اختلاف ہوتا ہے اور یہ مؤخر الذکر پر ویسے ہی بالا دست ہوتی ہے جیسے مذہب سیکولر دنیا کی تنگ دامانی پر بالا دست ہوتا ہے۔ یعنی یہ (سیاسی ریاست) بالکل اسی (مذہب) کی طرح اسے (مدنی معاشرے کو) تسلیم کرتی ہے، اسے بحال کرتی ہے اور خودکو اس کا مغلوب ہونے دیتی ہے۔ اپنی انتہائی غیر ارتباطی حقیقت میں، مدنی معاشرے میں، انسان ایک سیکولر ہستی ہے۔ یہاں، کہ جہاں وہ خودکو ایک حقیقی فرد سمجھتا ہے اور دوسرے بھی اس ایسا ہی سمجھتے ہیں، وہ ایک بناوٹی مظہر ہے۔ دوسری طرف، ریاست میں، جہاں انسان کو

ایک نوعی ہستی سمجھا جاتا ہے، وہ ایک باطل اقتدار کا فرضی رکن ہے، اپنی حقیقی انفرادی زندگی سے محروم ہے اور ایک غیر حقیقی کلیت سے سرفراز ہے۔

ایک خاص مذہب سے وابستہ انسان اپنے آپ کو اپنی شہریت اور معاشرت کے ارکان کی حیثیت کے دوسرے انسانوں سے تصادم میں پاتا ہے۔ یہ تصادم خود کو سیاسی ریاست اور مدنی معاشرے کے مابین سیکولر تقسیم کی حد تک گھٹا لیتا ہے۔ کیونکہ ایک بورژوا (یعنی مدنی معاشرے، یا جرمنی کے ''بورژوا معاشرے'' کے رکن) کی حیثیت سے انسان کے لیے ''ریاست کی زندگی صرف ایک دکھاوا یا لازمی اور ضابطے سے ایک عارضی استثنا ہے۔'' بلاشبہ بورژوا، یہودی کی طرح، سیاسی زندگی کے دائرے میں ریاکاری سے رہتا ہے جیسے کہ شہری citoyen (فرانسیسی میں 'شہری' یعنی سیاسی زندگی میں شریک) صرف ریاکاری سے یہودی یا بورژوا بنا رہتا ہے۔ لیکن یہ ریاکاری شخصی نہیں ہے۔ یہ بذات خود سیاسی ریاست کی ریاکاری ہے۔ تاجر اور شہری کے مابین فرق، دیہاڑی دار مزدور اور شہری کے مابین فرق، زمیندار اور شہری کے مابین فرق، تاجر اور شہری کے مابین اور زندہ قائم فرد اور شہری کے مابین فرق۔ مذہبی آدمی خود کو سیاسی آدمی سے جس تضاد میں پاتا ہے وہ وہی تضاد ہے جس میں بورژوا خود کو شہری citoyen اور مدنی معاشرے کا رکن اپنے سیاسی lion's skin سے متضاد پاتا ہے۔

یہ سیکولر تضاد (جس تک مسئلہ یہود بالآخر محدود ہو جاتا ہے) سیاسی ریاست اور اس کے لازمات (چاہے وہ مادی عناصر جیسے ملکیت وغیرہ ہیں یا روحانی عناصر جیسے ثقافت اور مذہب وغیرہ ہیں) کے مابین تعلق، اجتماعی اور نجی مفاد کے مابین اختلاف اور سیاسی ریاست اور مدنی معاشرے میں پھوٹ، ان سیکولر تضادات کو باور برقرار رہنے دیتا ہے۔ جبکہ وہ ان کے مذہبی اظہار کی ہدفِ تنقید بناتا ہے۔

> ''یہ مدنی معاشرے کی بنیاد ہی (یعنی وہ ضرورت جو اس معاشرے کی بقاء کی یقین دہانی کراتی ہے اور اس کی لازمیت کی ضمانت دیتی ہے) ہی ہے جو اس کے وجود کی مسلسل خطرے میں رکھتی ہے، اس میں ایک عدم تیقن کے عنصر کی برقرار رکھتی ہے اور غربت اور امارت، بدحالی اور خوشحالی کا ہمہ وقت انقلاب پذیر آمیزہ تیار کرتی ہے۔ اور مجموعی تبدیلی کا باعث بنتی ہے۔'' (ص ۸)

اس پورے حصے یعنی 'مدنی معاشرہ' (ص ۸،۹) کا موازنہ کریں جسے ہیگل کے فلسفۂ قانون کے بنیادی خطوط کے متوازی وضع کیا گیا ہے۔ مدنی معاشرے کو اس کے سیاسی ریاست کے ساتھ اختلاف میں لازمی تسلیم کیا جاتا ہے کیونکہ سیاسی ریاست کو لازمی تسلیم کیا جاتا ہے۔

سیاسی آزادی بلاشبہ ایک بڑی پیش رفت ہے۔ سچ یہ ہے کہ یہ مجموعی انسانی آزادی کی حتمی شکل نہیں ہے۔ لیکن یہ موجود نظامِ جہاں میں انسانی آزادی کی حتمی شکل ضرور ہے۔ یہ کہنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ یہاں ہم حقیقی، عملی آزادی کی بات نہیں کر رہے۔

انسان مذہب کو عوامی قانون سے نجی قانون میں بے دخل کر کے خود کو سیاسی طور پر آزاد کرتا ہے۔ اب مذہب ریاست کی روحِ رواں نہیں رہا جس (ریاست) میں انسان ایک نوعی ہستی کے بطور اور دوسرے انسانوں کے ساتھ اشتراک میں عمل کار ہوتا ہے (اگرچہ وہ ایسا ایک محدود طریقے سے، ایک مخصوص شکل میں اور ایک محدود دائرہ عمل میں کرتا ہے)۔ مذہب مدنی معاشرے اور انانیت کے دائرہ عمل اور ہر کسی کی ہر کسی کے ساتھ جنگ کی روحِ رواں بن گیا ہے۔ اب یہ اشتراک کی اصل نہیں رہا بلکہ اختلاف کی اصل بن گیا ہے۔ اب یہ انسان کی اپنی معاشرت، اس کی اپنی ذات اور دوسرے انسانوں سے علاحدگی کا اظہار بن گیا ہے جیسا کے یہ ابتداء میں تھا۔ یہ صرف خاص ہٹ دھرمی، شخصی ترنگ اور من مانی کا علانیہ ہے۔ مثال کے طور پر شمالی امریکہ میں مذہب کی لاانتہا فرقہ بندی نے اسے خارجی طور پر بھی ایک خالصتاً شخصی معاملے کی شکل دے دی ہے۔ اسے ذاتی مفادات کی بھیڑ میں جھونک دیا گیا ہے اور اسے معاشرت سے خارج کر دیا گیا ہے۔ لیکن ہمیں سیاسی آزادی کے بارے میں کسی وہم میں مبتلا نہیں رہنا چاہیے۔ انسان کی سماجی آدمی اور نجی آدمی میں تقسیم، مذہب کی ریاست سے مدنی معاشرے میں بے دخلی، یہ سیاسی آزادی کا کوئی مرحلہ نہیں ہے بلکہ اس کی تکمیل ہے۔ تاہم یہ آزادی نہ تو انسان کی حقیقی مذہب پرستی کی بے دخل کرتی ہے اور نہ ہی ایسا کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

انسان کی یہودی اور شہری، پروٹسٹنٹ اور شہری، مذہبی آدمی اور شہری میں تقسیم نہ تو شہریت کے خلاف کوئی دغا ہے نہ ہی یہ سیاسی آزادی کا کوئی جھانسا ہے۔ یہ بذاتِ خود سیاسی آزادی ہے اور خود کو مذہب سے آزاد کرانے کا سیاسی حیلہ ہے۔ بلاشبہ ان ادوار میں کہ جب سیاسی ریاست بڑے پُر تشدد انداز میں برآمد ہوتی ہے، جب سیاسی نجات وہ صورت بنتی ہے جس میں انسان اپنی آزادی کی جدوجہد اور اس کا حصول

کرتے ہیں، تو ریاست مذہب کی تنسیخ اور اس کی تباہی تک بھی جا سکتی ہے۔ اور اسے ایسا کر بھی دینا چاہیے۔ لیکن یہ ایسا تب ہی کر سکتی ہے جب یہ ذاتی ملکیت کا زیادہ سے زیادہ خاتمہ کر دے، ضبطی کرے، درجہ بدرجہ ٹیکس لگائے، بالکل اسی طرح جیسے یہ موت کی سزا کو ختم کر دیتی ہے۔

اپنے مخصوص خود اعتمادی کے ادوار میں سیاسی زندگی اپنے لازمے یعنی مدنی معاشرے اور اس معاشرے کے تشکیلی عناصر کو منسوخ کرنے اور خود کو تضادات سے پاک انسان کی حقیقی نوعی حیات بنانے کے لیے تگ و دو کرتی ہے۔ لیکن وہ ایسا کرنے میں صرف اس کی اپنی شرائطِ حیات سے تباہ کن تضاد اور انقلاب کو دائمی قرار دے کر ہی کامیاب ہو سکتی ہے۔ اور اس طرح یہ سیاسی ڈراما مذہب، ذاتی ملکیت اور مدنی معاشرے کے تمام عناصر کی بحالی پر انجام پذیر ہوتا ہے، بعینہ جیسے جنگ امن پر انجام پذیر ہوتی ہے۔

درحقیقت ایک مثالی عیسائی ریاست کوئی ایسی نام نہاد عیسائی ریاست نہیں ہے جو عیسائیت کو اپنی بنیاد اور اپنا ریاستی مذہب تسلیم کرتی ہے اور اس طرح دوسرے مذاہب کے متعلق ایک استثنائی رویہ اختیار کرتی ہے۔ اس کے برخلاف مثالی عیسائی ریاست لادین ریاست، جمہوری ریاست اور ایک ایسی ریاست ہے جو مذہب کے مقام کو مدنی معاشرے کے دوسرے عناصر کے درجے تک گھٹا دیتی ہے۔ وہ ریاست جو ابھی تک الٰہیاتی ہے اور ابھی بھی عیسائیت کو اپنا دھرم تسلیم کرتی ہے، جو ابھی بھی اپنے آپ کو ایک ریاست قرار دینے کی جرأت نہیں کرتی وہ ریاست کے بطور اپنی حقیقت میں ابھی تک انسانی اساس (جس کا عیسائیت بلند بانگ اظہار ہے) کا ایک سیکولر انسانی شکل میں اظہار کرنے میں کامیاب نہیں ہوئی۔ یہ نام نہاد عیسائی ریاست محض ایک نا ریاست سے زیادہ کچھ نہیں۔ کیونکہ یہ ایک مذہب کے بطور عیسائیت نہیں ہے بلکہ عیسائی مذہب کا انسانی پس منظر ہے جو انسانی تخلیقات میں اپنا اظہار پاتا ہے۔

یہ نام نہاد عیسائی ریاست عیسائیت کی تردید تو ہے لیکن یہ کسی بھی اعتبار سے عیسائیت کی سیاسی تکمیل نہیں ہے۔ وہ ریاست جو عیسائیت کو مذہب کے بطور تسلیم کرتی ہے وہ بھی ابھی اس صورت میں تسلیم نہیں کرتی جو ریاست کے لیے موزوں ہے۔ کیونکہ ابھی بھی اس کا مذہب سے متعلق رویہ مذہبی ہی ہے۔ مطلب یہ کہ یہ مذہب کی انسانی اساس کا سچا اطلاق نہیں ہے کیونکہ وہ ابھی تک انسانی مرکزِ ذات کی غیر حقیقی اور فرضی اساس پر بھروسہ کیے ہوئے ہے۔ یہ نام نہاد عیسائی ریاست نامکمل ریاست ہے اور عیسائی مذہب کو اپنی اس عدم تکمیل کی تضمین و تقدیس سمجھتی ہے۔ تاہم عیسائی ریاست کے لیے مذہب لازمی طور

پر ایک ذریعہ بن جاتا ہے۔اس لیے یہ ایک مبنی بر منافقت ریاست ہے۔ان باتوں میں بڑا فرق ہے کہ آیا مکمل ریاست، اپنی مجموعی نوعیت میں موجود نقص کی وجہ سے، مذہب کو اپنے لازمات میں شامل کرتی ہے یا کہ نامکمل ریاست ایک ناقص ریاست کے بطور اپنے جزوی وجود میں نقص کی وجہ سے یہ اعلان کرتی ہے کہ مذہب ہی اس کی اساس ہے۔مؤخرالذکر صورت میں مذہب ناپختہ سیاست بن جاتا ہے۔اول الذکر صورت میں تکمیل یافتہ سیاست کی عدم تکمیل بھی مذہب میں آشکار ہو جاتی ہے۔اس نام نہاد عیسائی ریاست کو اپنے آپ کو ریاست کے بطور مکمل کرنے کے لیے مذہب کی ضرورت ہے۔جمہوری ریاست، یعنی حقیقی ریاست کو اپنی سیاسی تکمیل کے لیے مذہب کی ضرورت نہیں ہوتی۔اس کے برعکس یہ مذہب کو نظر انداز کرسکتی ہے کیونکہ اس میں مذہب کی انسانی اساس کو سیکولر انداز میں پایا جاتا ہے۔دوسری طرف نام نہاد عیسائی ریاست کا مذہب سے متعلق رویہ سیاسی ہوتا ہے اور سیاست کے متعلق رویہ مذہبی ہوتا ہے۔ ریاست کی اشکال کو محض دکھاوے کی سطح تک پست کر کے یہ اسی طرح مذہب کو بھی ایک دکھاوا بنا دیتی ہے۔

اس تضاد کی مزید واضح کرنے کے لیے آئیں ہم باؤر کے عیسائی ریاست کے خاکے پر غور کرتے ہیں۔یہ ایسا خاکہ ہے جو اس کے جرمن عیسائی ریاست کے مشاہدے پر مبنی ہے۔

باؤر کہتا ہے:

> ''انہی دنوں میں عیسائی ریاست کی عدم امکان یا عدم وجود کو ثابت کرنے کے لیے گوسپل کے ان ارشادات کا کثرت سے حوالہ دیا گیا ہے جن سے (عہدِ حاضرہ) کی ریاست مطابقت نہیں رکھتی۔لیکن وہ ان سے مطابقت رکھ ہی نہیں سکتی اگر وہ (بطور ایک ریاست) خود کو مکمل طور پر تحلیل نہیں کرنا چاہتی۔لیکن اس معاملے سے اتنی آسانی سے نبٹا نہیں جاسکتا۔گوسپل کے یہ ارشادات کیا تقاضا کرتے ہیں؟ ذات کی فوق العادت نفی، وحی کی سند کی اطاعت، ریاست سے احتراز اور سیکولر حالات کی تنسیخ۔تو پھر عیسائی ریاست ان سب کا تقاضا اور تکمیل کرتی ہے۔اس نے گوسپل کی روح کی جذب کرلیا ہے

اور اگر یہ اس روح کو گوسپل کے اپنے الفاظ میں پیش نہیں کرتی تو ایسا اس لیے ہے کہ یہ اس روح کو سیاسی بنتروں میں پیش کرتی ہے۔ یعنی ایسی بنتروں میں جو، یہ سچ ہے کہ، اس دنیا میں سیاسی نظام سے اخذ کی گئی ہیں لیکن جو اس مذہبی باز جنم میں، جس سے انہیں گزرنا پڑا، محض دکھاوے کی سطح تک گھٹ گئیں ہیں۔ یہ ریاست کی تکمیل کے لیے ان سیاسی بُنتروں کو استعمال کرتے ہوئے ریاست سے احتراز ہے۔ (ص ۵۵)

پھر باؤر یہ وضاحت کرتا ہے کہ عیسائی ریاست کی قوم ایک ناقوم ہے۔ اس کا اپنا کوئی ارادہ نہیں ہے اور اس کا حقیقی وجود اس کے رہنما میں مضمر ہے جس کی یہ مطیع ہے۔ اگرچہ رہنما اپنی اصل اور نوعیت کے اعتبار سے اس (قوم) سے مغیر ہے، یعنی وہ خدا کا منتخب کردہ اور اس کی طرف سے کسی معاونت کے بغیر مسلط ہے۔ باؤر دعویٰ کرتا ہے کہ ایسی اقوام کے قوانین خود ان کی تخلیق نہیں بلکہ حقیقتاً الہامی نزول ہیں اور یہ کہ اس کے سربراہِ اعلیٰ کو اپنے اور عوام سے تعلق بنانے کے لئے مراعت یافتہ لوگ درکار ہیں اور یہ کہ یہ عوام بذاتِ خود مختلف گروہوں کی مجموعے میں بٹے ہوتے ہیں اور ان کی تشکیل اور تعیین اتفاق پر ہوتی ہے۔ ان (گروہوں) کا امتیاز ان کے مفادات اور ان کی خاص خواہشات و تعصّبات پر مبنی ہوتا ہے اور وہ ایک استحقاق کے بطور ایک دوسرے سے جدا ہونے کی اجازت حاصل کرتے ہیں۔

تاہم خود باؤر کہتا ہے:

''سیاست، اگر وہ مذہب کے سوا کچھ نہیں، تو اسے سیاست نہیں ہونا چاہیے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ اگر کیتلی کی صفائی کو مذہبی معاملہ مان لیا جائے تو اسے خانہ داری کا معاملہ نہیں ہونا چاہیے۔'' (ص ۱۰۸)

تاہم جرمن عیسائی ریاست میں مذہب اسی طرح کا ایک 'معاشی معاملہ' ہے جیسے کہ ''معاشی معاملات'' مذہب کے دائرۂ عمل سے تعلق رکھتے ہیں۔ جرمن عیسائی ریاست میں مذہب کی بالادستی، بالادستی کا مذہب ہے۔

'گوسپل کی روح' کی 'گوسپل کے الفاظ'' سے علاحدگی ایک غیر مذہبی عمل ہے۔ ایک ریاست جو

گوسپل کو سیاست کی بھاشا بولنے (یعنی مقدس روح کی زبان سے ہٹ کر کسی اور زبان میں بولنے) پر مجبور کرتی ہے وہ انسانوں کو نظروں میں نہ سہی مگر اپنے مذہب کی نظروں میں بے حرمتی کی مرتکب ضرور بنتی ہے۔ وہ ریاست جو، عیسائیت کو اپنا اعلیٰ ترین معیار اور انجیل کو اپنا منشور تسلیم کرتی ہے، اسے کتابِ مقدس کے الفاظ کا سامنا کرنا چاہیے کیونکہ کتابِ مقدس کا ہر لفظ مقدس ہے۔ یہ ریاست، اور اس کے ساتھ وہ انسانی ملبہ جس پر یہ کھڑی ہے، ایک ایسے تضاد میں پھنس جاتے ہیں جو مذہبی شعور کے نقطۂ نظر سے تب ناحل پذیر ہو جاتا ہے جب اسے گوسپل کے ان ارشادات کا حوالہ دیا جاتا ہے جن سے ''یہ (ریاست) نہ صرف یہ کہ مطابقت نہیں رکھتی، بلکہ اس کی اس سے کوئی مطابقت ہو بھی نہیں سکتی اگر یہ خود کو بطور ریاست مکمل طور پر تحلیل نہیں ہونے دینا چاہتی۔'' اسے خود کو مکمل طور پر تحلیل کیوں نہیں کرنا چاہیے؟ ریاست بذاتِ خود اس کا اپنے آپ کو یا دوسروں کو جواب نہیں دے سکتی۔ خود اپنے شعور میں سرکاری عیسائی ریاست ایک ایسا امرِ لازم ہے جس کی تکمیل ناممکن الحصول ہے۔ ریاست اپنے وجود کی حقیقت کا صرف خود سے جھوٹ بول کر ہی دعویٰ کر سکتی ہے اور اس طرح وہ خود اپنی نظروں میں ایک مظہرِ اشتباہ اور ایک ناقابلِ بھروسہ، اشکالی مظہر بن جاتی ہے۔ اسی طرح تنقید اس بات پر اصرار کرنے میں حق بجانب ہے کہ وہ ریاست جو بائبل پر تکیہ کیے ہوتی ہے ایک دماغی خلل میں مبتلا ہے جس میں وہ یہ نہیں جانتی کہ آیا یہ ایک وہم ہے یا حقیقت، اور جس میں اس کے سیکولر مقاصد (جن کے لیے مذہب ایک غلاف کا کام دیتا ہے) کی رسوائی اس کے مذہبی شعور (جس کے لیے مذہب حاصلِ کن فکاں کے بطور ظاہر ہوتا ہے) کے خلوص کے مقابل ایک ناقابلِ حل تضاد کی صورت میں کھڑی ہو جاتی ہے۔ ریاست صرف اسی صورت میں خود کو اپنے اس داخلی کرب سے بچا سکتی ہے کہ وہ کیتھولک کلیسا کی پولیس ایجنٹ بن جائے۔ کلیسا (جو سیکولر قوت کی اپنی باندی قرار دیتا ہے) کے ساتھ تعلق میں ریاست بے بس ہے۔ وہ سیکولر قوت جو مذہبی جذبے کا اصول ہونے کی دعوے دار ہے، بے بس ہے۔

درحقیقت یہ مغائرت ہے، نہ کہ انسان، جو عیسائی ریاست میں وقیع ہے۔ وہ انسان جو کسی وقعت کا حامل ہے، یعنی بادشاہ، ایسی ہستی ہے جو دوسرے انسانوں سے تخصیصاً مختلف ہے، اور مزید برایں ایک مذہبی ہستی ہے جو بلاواسطہ آسمان اور خدا سے جڑی ہوئی ہے۔ یہاں پر مروج تعلقات ایسے تعلقات ہیں جن کا انحصار ابھی تک عقیدے پر ہے۔ اس طرح مذہبی جذبے کو ابھی تک سیکولر نہیں کیا گیا۔

لیکن مزید برآں کہ مذہبی جذبے کو حقیقتاً سیکولر شکل نہیں دی جاسکتی کیونکہیہ بذات خود ذہن انسانی کے ارتقاء میں ایک خاص غیر سیکیولر مرحلے کے سوا کچھ بھی تو نہیں ہے؟ مذہبی جذبے کو اسی حد تک سیکولر کیا جاسکتا ہے جہاں تک یہ ذہنِ انسانی (جس کا کہ یہ مذہبی اظہار ہے) کے ارتقاء کا یہ مرحلہ اپنی سیکولر شکل میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ایسا جمہوری ریاست میں ہی وقوع پذیر ہوسکتا ہے۔عیسائیت نہیں، بلکہ عیسائیت کی انسانی اساس اس ریاست کی بنیاد ہے۔مذہب اس (جمہوری ریاست) کے ارکان کا مثالی اور غیر سیکولر شعور بنا رہتا ہے کیونکہ مذہب اس ریاست میں ارتقائے انسانی کے اس مرحلے کی ایک مثالی شکل ہے جس کا حصول ہو پایا ہے۔

سیاسی ریاست کے ارکان مذہبی ہوتے ہیں بوجہ اس دہرے پن کے جو انفرادی زندگی اور نوعی حیات Species Consciousness کے درمیان اور مدنی معاشرے اور سیاسی ریاست کے درمیان پائی جاتی ہے۔وہ مذہبی ہیں کیونکہ وہ ریاست، جو ایک ایسا دائرہ عمل ہے جو ان کی حقیقی شخصیت سے باہر ہے، کی زندگی کے ساتھ ایسا برتاؤ کرتے ہیں کہ جیسے وہ ان کی سچی زندگی ہو۔وہ اس حد تک مذہبی ہیں جتنا کہ مذہب مدنی معاشرے کی روحِ رواں ہے اور انسان کی انسان سے علاحدگی اور بے تعلقی کا اظہار ہے۔سیاسی جمہوریت عیسائی ہے کیونکہ اس میں انسان کو، نہ صرف ایک انسان کو بلکہ ہر کسی کو، قادر اور برتر ہستی سمجھا جاتا ہے۔لیکن وہ ایسا انسان ہے جو اپنی غیر مہذب اور غیر سماجی صورت اور اپنے اتفاقی وجود میں انسان ہے، انسان جیسا کہ وہ ہے اور ویسا انسان کہ جسے ہمارے معاشرے کی گلی تنظیم نے آلودہ کر دیا ہے۔ ہ وہ انسان ہے جو اپنی ہستی کھو بیٹھا ہے، اسے مغائر کیا گیا ہے اور غیر انسانی حالات اور عناصر کی حکمرانی کے سپرد کر دیا گیا ہے۔قصہ کوتاہ یہ ایسا انسان ہے جو ابھی حقیقی نوعی ہستی نہیں بنا۔وہ جو ایک خیال، ایک خواب، عیسائیت کے ایک فرضی دعوے کو تخلیق ہے، یعنی انسان (لیکن یہ ایسا انسان ہے جو بطور ایک مغائر ہستی کے حقیقی انسان سے مختلف ہے) کی فرمانروائی، جمہوریت میں مرئی حقیقت، حال میں موجود اور سیکولر اصول بن جاتی ہے۔

مثالی جمہوریت میں مذہبی اور الٰہیاتی شعور خود اپنی نظروں میں زیادہ مذہبی اور زیادہ الٰہیاتی بن جاتا ہے کیونکہ اس کی قطعاً کوئی سیاسی وقعت نہیں ہوتی نہ ہی کوئی دنیاوی مقصد۔یہ ایک ایسے مزاج کا معاملہ جسے دنیا سے وحشت ہے، تعقلی تنگیِ ذہن کا اظہار ہے، ذاتی من مانی اور خیال کی پیداوار ہے اور کیونکہ یہ

ایک ایسی زندگی ہے جو اصلاً جہانِ دگر سے تعلق رکھتی ہے۔ یہاں عیسائیت اس لحاظ سے آفاقی مذہبی اہمیت کا عملی اظہار بن جاتی ہے کہ عیسائیت کی شکل میں دنیا سے متعلق انتہا درجہ مختلف النوع نقطہ ہائے نظر ایک دوسرے کہ پہلو بہ پہلو اکٹھے ہو جاتے ہیں اور مزید برآں کہ یہ دوسرے لوگوں سے عیسائیت کو تسلیم کرنے کا مطالبہ نہیں کرتی بلکہ صرف عمومی لحاظ سے مذہب، یعنی کسی بھی نوع کے مذہب کو تسلیم کرنے کا مطالبہ کرتی ہے۔ (بحوالہ بیو ماؤنٹ کی محولہ بالا تصنیف)۔ مذہبی شعور مذہبی تضادات کی افراط اور مذہبی بوقلمونی میں خوب فرحان وشاداں رہتا ہے۔

اس طرح ہم نے یہ دکھا دیا کہ مذہب سے سیاسی آزادی مذہب کے وجود کو برقرار رہنے دیتی ہے، اگرچہ وہ مراعات یافتہ مذہب نہیں رہتا۔ کسی خاص مذہب سے وابستہ انسان خود کو اپنی شہریت کے ساتھ تعلق میں جس تضاد میں مبتلا پاتا ہے وہ سیاسی ریاست اور مدنی معاشرے کے مابین کلی سیکولر تضاد کا صرف ایک پہلو ہے۔ عیسائی ریاست کا کمال ایک ایسی ریاست ہے جو خود کو بطور ایک ریاست مانتی ہے اور اپنے ارکان کے مذہب کو قابلِ اعتنا نہیں سمجھتی۔ ریاست کی مذہب سے آزادی حقیقی انسان کی مذہب سے آزادی نہیں ہے۔

اس لیے ہم باؤر کی طرح یہ نہیں کہتے کہ یہودیو! تمھیں سیاسی طور پر آزاد نہیں کیا جا سکتا تا وقتیکہ تم بنیادی طور پر خود کو یہودیت سے آزاد نہ کرلو۔ اس کے برخلاف ہم انہیں بتاتے ہیں: بر ایں سبب کہ تم یہودیت کو مکمل طور پر اور بلا حیل و حجت تیاگ کرنے کے بغیر سیاسی طور پر آزاد کیے جا سکتے ہو، سیاسی آزادی بذات خود انسانی آزادی نہیں ہے۔ اگر تم یہودی خود کو، انسانی لحاظ سے آزاد کیے بغیر، سیاسی طور پر آزاد کیے جانے کے خواہاں ہو تو یہ دلبر داشتہ رسائی اور تضاد صرف تمھیں میں نہیں ہے بلکہ یہ تو سیاسی آزادی کی فطرت اور تصور میں مضمر ہے۔ اگر تم خود کو اس تصور کے چنگل میں پاتے ہو تو تم ایک عمومی قید میں شریک ہو۔ جس طرح ریاست عیسائی ریاست بن جاتی ہے جب وہ، ریاست ہوتے ہوئے، یہودیوں سے متعلق ایک عیسائی رویہ اختیار کرتی ہے اسی طرح یہودی سیاسی طور پر عمل کار ہوتا ہے جب وہ، یہودی ہوتے ہوئے، شہری حقوق کا مطالبہ کرتا ہے۔

لیکن اگر ایک انسان، چاہے وہ یہودی ہی ہو، کو سیاسی طور پر آزاد کیا جا سکے اور وہ شہری حقوق حاصل کر لے تو کیا وہ نام نہاد حقوقِ انسان کا دعویدار بن سکتا ہے اور انہیں حاصل کر سکتا ہے؟ باؤر اس کی تردید

کرتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ یہودی بطور یہودی، یعنی وہ یہودی جو خود اس کا اعتراف کرتا ہے کہ اس کی سچی فطرت اسے مجبور کرتی ہے کہ وہ دوسرے انسانوں سے مستقلاً علاحدگی میں بسر اوقات کرے، اس قابل ہے کہ وہ انسان کے آفاقی حقوق حاصل کرے اور دوسروں (غیر یہود) کو بھی ان کا حق دار تسلیم کرے۔''

''عیسائی دنیا میں انسان کے حقوق کا تصور پچھلی صدی میں دریافت ہوا تھا۔ یہ انسان میں جبلتاً موجود نہیں ہے۔ برخلاف اس کے یہ صرف ان تاریخی روایات کے خلاف جدو جہد میں حاصل ہوا جن کا انسان ابھی تک پروردہ رہا ہے۔ اس طرح انسان کے حقوق نہ تو قدرت کی دین ہیں اور نہ ہی گزشتہ تاریخ کا کوئی ورثہ ہے، بلکہ یہ تو صلہ ہے نسب کے امتیاز کے خلاف جدو جہد کا اور ان مراعات کے خلاف جو تاریخ اب تک نسل در نسل منتقل کرتی آئی ہے۔ یہ حقوق کلچر کا حاصل ہیں اور وہی ان کا حق دار ہو سکتا ہے جس نے ان کے لیے مشقت اٹھائی اور ان کا اہل بنا۔''

''کیا یہودی حقیقتاً ان کا حق دار ہو سکتا؟ جب تک کہ وہ یہودی ہے، ان کی پابند فطرت، جو اسے یہودی بناتی ہے، فطرتِ انسانی (جو اسے بطورِ انسان دیگر انسانوں کے ساتھ جوڑ دے گی اور اسے غیر یہود سے جدا کر دے گی) پر ظفر مند رہے گی۔ وہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہ مخصوص فطرت جو اسے یہودی بناتی ہے اس کی سچی اور افضل ترین فطرت ہے، جس کے سامنے انسانی فطرت کو گھٹنے ٹیکنے ہوں گے۔''

''اس طرح، عیسائی بطور ایک عیسائی حقوقِ انسان نہیں دے سکتا۔'' (ص ۱۹-۲۰)

باؤر کے مطابق انسان کو آفاقی حقوقِ انسان کا اہل بننے کے لیے 'عقیدے کے حق' کی نذر دینی پڑے گی۔ آیئے اب ہم ایک لمحے کے لیے ان نام نہاد حقوقِ انسان کا یا صحیح لفظوں میں حقوقِ انسان کا ان کی مروج صورت میں یعنی اس صورت میں جائزہ لیتے ہیں جو یہ ان لوگوں (یعنی شمالی امریکنوں اور فرانسیسیوں) کے درمیان رکھتے ہیں جنہوں نے انہیں دریافت کیا۔ یہ حقوقِ انسان جو، جزواً، سیاسی حقوق ہیں ایسے حقوق ہیں جنہیں صرف دیگر انسانوں کے ساتھ اشتراک میں ہی برتا جا سکتا ہے۔ ان کا تعلق سیاسی آزادی کی کیٹیگری یعنی شہری حقوق کی کیٹیگری سے ہے جو، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، نہ مذہب کو اور اسی طرح نہ ہی یہودیت کی بلا حجت اور مثبت تنسیخ کو امرِ لازم قرار دیتی ہے۔ تو اب حقوقِ انسان کے دوسرے حصے (یعنی حقوقِ انسان جتنے کہ وہ شہری کے حقوق سے مختلف ہیں) کا جائزہ لینا باقی ہے۔

ان میں عقیدے کی آزادی یعنی ہر شخص کو اس کے مذہب پر عمل پیرا ہونے کا حق شامل ہے۔ عقیدے کے حق کو بین طور ہر انسان کے حق کے بطور یا انسان کے حق (یعنی آزادی) کے حاصل کے بطور تسلیم کیا جاتا ہے۔

حقوقِ انسان اور شہری کے حقوق کا اعلان، ۱۷۹۱ء دفعہ ۱۰: ''کوئی بھی شخص اپنے نظریات، حتیٰ کے مذہبی نظریات کی بناء پر نفرت کا سزاوار نہیں ہے۔'' ''ہر ایک کو آزادی ہے کہ وہ اس مذہب پر عمل پیرا رہے جس سے وہ وابستہ ہے۔''

حقوقِ انسان وغیرہ کا اعلان، ۱۷۹۳ء میں حقوقِ انسان میں دفعہ ۷ یعنی ''مذہب پر عمل پیرا ہونے کی آزادی'' شامل ہے۔ درحقیقت انسان کے اپنے خیالات اور نظریات کے اظہار، جلسوں کے انعقاد اور اپنے مذہب کی تعلیمات کی تعمیل کے ضمن میں یہاں تک کہا گیا ہے کہ ''ان حقوق کے دعویداری کی ضرورت ملوکیت کے وجود یا اس کی یادِ تازہ کا کنایہ ہے۔ ۱۷۹۵ء کے قانون کے سکشن XIV، دفعہ ۳۵۴ کا موازنہ کریں۔

پینسلوانیہ کا قانون، دفعہ ۹ پیراگراف ۳: تمام انسانوں کی فطرت نے یہ صریحی حق دیا ہے کہ وہ اپنے عقیدے کے مطابق ذاتِ باری تعالیٰ کی عبادت کریں اور کسی بھی شخص کو قانوناً اس کی مرضی کے بغیر کسی مذہب یا مذہبی منسٹری کی اتباع کرنے، اسے قائم کرنے اور اس کی حمایت پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ کوئی انسانی قوت کسی بھی قسم کے حالات میں عقیدے میں مداخل یا روح کی قوتوں کی زیرِ دام نہیں لا سکتی۔''

ہمپ شیئر کا قانون، دفعہ ۵ اور ۶: ان فطری حقوق میں کچھ حقوق ایسے ہیں جو اپنی فطرت میں ناممکن الانفکاک ہیں۔ کیونکہ کوئی بھی چیز کا ان کا بدل نہیں ہو سکتی۔ عقیدے کے حقوق بھی انہیں میں سے ہیں۔

حقوقِ انسان کے تصور میں مذہب اور حقوقِ انسان کے مابین عدم موافقت اس درجہ ناپید ہے کہ اس کے برعکس ایک شخص کے اپنی خوشنودی کے مطابق مذہبی ہونے اور اپنے خاص مذہب پر عمل پیرا ہونے کے حق کو حقوقِ انسان میں بین طور پر شامل کیا گیا ہے۔ عقیدے کا استحقاق انسان کا آفاقی حق ہے۔

حقوقِ انسان کہنے کو شہری کے حقوق سے مختلف ہیں۔ انسان ماسوائے شہری کے کیا ہے؟ مدنی معاشرے کا رکن ہی تو ہے۔ مدنی معاشرے کا رکن ''انسان''، نرا انسان کیوں کہلاتا ہے؟ اس کے حقوق کو حقوقِ انسان کیوں کہا جاتا ہے؟ اس حقیقت کی وضاحت کیسے ہو سکتی ہے؟ سیاسی ریاست اور مدنی معاشرے کے مابین تعلق سے اور سیاسی آزادی کی نوعیت سے۔

سب سے بڑھ کر یہ کہ ہم نے اس حقیقت کو پایا ہے کہ یہ نام نہاد حقوقِ انسان شہری کے حقوق سے امتیاز میں مدنی معاشرے کے رکن کے حقوق کے ماسوا کچھ نہیں ہیں۔ مطلب یہ کہ یہ ایک انا پرست انسان، ایک ایسے انسان کے حقوق ہیں جو دوسرے انسانوں اور سماج سے کٹا ہوا ہے۔ آیئے اب سنیں کہ سب سے انقلابی آئین یعنی ۱۷۹۳ء کا آئین، جو کہ انسان اور شہری کے حقوق کا علانیہ ہے، کیا کہتا ہے

دفعہ ۲: یہ حقوق (یعنی فطری اور صریحی حقوق) مساوات، آزادی، تحفظ اور ملکیت ہیں۔

آزادی کا کیا مفہوم ہے؟

دفعہ ۶: ''آزادی انسان کے اختیار میں ہر وہ چیز کرنے کو قوت ہے جس سے دوسروں کے حقوق کو گزند نہ پہنچے۔ یا حقوقِ انسان کے ۱۷۹۱ء کے اعلان کے مطابق: ''آزادی مشتمل ہے ہر وہ چیز کرنے کی قوت جو دوسروں کی گزند نہ پہنچائے۔''

اس طرح آزادی ہر وہ چیز کرنے کا حق ہے جو دوسروں کو گزند نہ پہنچائے۔ ان حدود کو قانون متعین کرتا ہے جن میں رہتے ہوئے ایک انسان دوسروں کی گزند پہنچائے بغیر عمل کر سکتا ہے جیسے کہ دو میدانوں کے درمیان حدِ فاصل کو نشانِ حدود متعین کرتا ہے۔ یہ انسان کی ایک منفصل اور اپنی ذات میں غوطہ زن موناد monad کے بطور آزادی کا مسئلہ ہے۔ باؤر کے مطابق یہودی حقوق انسان حاصل کرنے کی اہلیت کیوں نہیں رکھتا؟

''جب تک کہ وہ یہودی ہے، ان کی پابند فطرت، جو اسے یہودی بناتی ہے، فطرتِ انسانی (جو اسے بطورِ انسان دیگر انسانوں کے ساتھ جوڑ دے گی اور اسے غیر یہود سے جدا کر دے گی) پر ظفر مند رہے گی۔''

لیکن انسان کے حقِ آزادی کی بنیاد انسان کے انسان کے ساتھ ربط ضبط پر نہیں ہے بلکہ انسان کی انسان سے علاحدگی پر ہے۔ یہ اس علاحدگی کا حق ہے۔ پابند یعنی اپنی ذات میں غوطہ زن فرد کا حق ہے۔

انسان کے حقِ آزادی کی عملی شکل انسان کا ذاتی ملکیت کا حق ہے۔

انسان کے ذاتی ملکیت کے حق کا کیا مفہوم ہے؟

دفعہ۱۶ (۱۷۹۳ء کا آئین): ''ملکیت کا حق وہ ہے جو ہر شہری کو اپنی اشیاء اور آمدنی اور اپنی محنت و مشقت کے اثمار سے فائدہ اٹھانے اور برضا واگزار کرنے میں حاصل ہے۔''

اس طرح حقِ ملکیت اپنی ملکیت سے فائدہ اٹھانے اور اسے برضا وگزار کر دینے کا حق ہے۔ یہ دوسرے انسانوں سے بے پروا، معاشرے پر غیر منحصر، ذاتی منفعت کوشی کا حق ہے۔ یہ شخصی آزادی اور اس کا اطلاق مدنی معاشرہ کی بنیاد بنتا ہے۔ یہ ہر انسان کو آمادہ کرتی ہے کہ وہ دوسرے انسانوں میں اس کی اپنی آزادی کی تحصیل کی دیکھنے کو بجائے انہیں اس کے حصول میں رکاوٹ سمجھے۔ لیکن سب سے بڑھ کر یہ'' انسان کے 'اپنی اشیاء اور آمدنی، اپنی محنت و مشقت کے اثمار سے فائدہ اٹھانے اور ان سے برضا واگزار ہونے'' کے حق کی دعویدار ہے۔

تو اب مساوات اور تحفظ کے حقوق کا جائزہ لینا باقی ہے۔

مساوات (یہاں اس کے غیر سیاسی معنی مراد ہیں) ماسوا متذکرہ بالا آزادی کی مساوات کے کچھ نہیں ہے۔ مطلب یہ کہ ہر انسان کو اس حد تک ایک بے نیاز موناد monad سمجھا جاتا ہے۔ ۱۷۹۵ء کا آئین اسی مفہوم کے مطابق درج الفاظ میں مساوات کے تصور کا تحفظ کرتا ہے:

دفعہ۳ (۱۷۹۵ء کا آئین): ''مساوات کا مفہوم یہ ہے کہ قانون سبھی کے لیے ایک جیسا ہے، چاہے وہ امان دیتا ہے یا سزا دیتا ہے۔''

اور تحفظ؟

دفعہ ۸ (۱۷۹۳ء کا آئین): ''تحفظ سے مراد وہ نگہ داری ہے جو معاشرہ اپنے ارکان میں سے ہر ایک کو اس کی جان، اس کے حقوق اور اس کی ملکیت کی محافظت کے لیے فراہم کرتا ہے۔''

تحفظ مدنی معاشرے کا اعلیٰ ترین سماجی تصور ہے۔ پولیس کا تصور ہے جو اس حقیقت کا اظہار ہے کہ معاشرے کا وجود اس لیے ہے کہ وہ اپنے ارکان میں سے ہر ایک کو اس کی جان، اس کے حقوق اور اس کی ملکیت کی محافظت کی ضمانت فراہم کرے۔ انہیں معنوں میں ہیگل مدنی معاشرے کو 'ضرورت اور تعقل کی حالت' قرار دیتا ہے۔

تحفظ کا تصور مدنی معاشرے کو اس کی انا پرستی سے بالا نہیں کرتا۔ اس کے برعکس تحفظ اس انا پرستی کا ضامن ہے۔

اس طرح ان نام نہاد حقوقِ انسان میں سے کوئی بھی انا پرست انسان یعنی مدنی معاشرے کے ایک رکن کے بطور انسان (کے حق) سے آگے نہیں بڑھتا۔ یہ ایسا فرد ہے جو اپنی ذات تک محدود ہے، اپنی ذاتی منفعت اور ذاتی طمع کا غلام ہے اور سماج سے کٹا ہوا ہے۔ حقوقِ انسان میں اسے ایک نوعی ہستی نہیں سمجھا جاتا۔ اس کے برعکس، نوعِ انسانی کی طرح معاشرہ افراد کے لئے ایک خارجی ڈھانچے کی طرح ہے جو ان کی بنیادی آزادی پر بندش ہے۔ یہ وہ واحد بندھن ہے جو انہیں یکجا کیے ہوئے ہے۔ فطری لازمیت، ضرورت اور ذاتی منفعت ہے۔ ان کی ملکیت اور انا پرست ہستیوں کی حفاظت ہے۔

یہ بات خاصی تحیر انگیز ہے کہ ایک قوم جس نے ابھی خود کو آزاد کرنے، اپنے مختلف حصوں کے درمیان رکاوٹوں کو اکھاڑ پھینکنے اور ایک سیاسی معاشرہ قائم کرنے کے لیے قدم اٹھایا ہے، یہ کہ ایسی قوم بڑی متانت سے ۱۷۹۱ء کے اعلان میں انا پرست انسان (جو اپنے ساتھی انسانوں اور سماج سے کٹا ہوا ہے) کے حقوق کا اعلان کرتی ہے۔ اور یہ کہ اس اعلان کا اس وقت اعادہ کرتی ہے کہ جب انتہا درجہ دلیرانہ سرسپردگی ہی قوم کو بچا سکتی ہے اور اس طرح اس سے (اس اعلان کی تعمیل) کا اس وقت تقاضا کیا جاتا ہے جبکہ مدنی معاشرے کے تمام مفادات کی قربانی کو وقت کا تقاضا اور انا پرستی کو ایک جرم کے بطور لائقِ سزا قرار دیا جانے چاہیے تھا (۱۷۹۳ء کا حقوقِ انسان وغیرہ کا اعلان)۔ یہ حقیقت اور زیادہ تحیر انگیز ہو جاتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ سیاسی آزادی دہندگان اس حد تک پہنچ جاتے ہیں کہ وہ شہریت اور سیاسی سماج کو ان نام نہاد حقوقِ انسان کی نگہ داری کا محض ایک ذریعہ بنا دیتے ہیں۔ یہ کہ اس طرح شہری citiyen کو

انا پرست انسان کا خادم قرار دیا گیا ہے اور یہ کہ اس دائرۂ عمل کا درجہ جس میں انسان ایک سماجی ہستی کے بطور عمل کا رہوتا ہے اس دائرۂ عمل سے بھی کمتر کر دیا جس میں وہ ایک خود غرض ہستی کے بطور عمل کا رہوتا ہے۔ اور قصہ کوتاہ کہ وہ شہری کے بطور انسان نہیں بلکہ نجی فرد (بورژوا) کے بطور انسان ہے جس کو لازمی اور حقیقی انسان سمجھا جاتا ہے۔

''تمام تر سیاسی ربط ضبط کا مقصد انسان کے فطری اور صریحی حقوق کی محافظت ہے''۔ (حقوق، وغیرہ، کا اعلان، ۱۷۹۱ء، دفعہ ۲)

حکومت اس لیے قائم کی جاتی ہے کہ وہ انسان کو اس کے فطری اور صریحی حقوق سے فائدہ اٹھانے کو ضامن بنے۔'' (اعلان، وغیرہ، ۱۷۹۳ء، دفعہ ۱)

اس طرح ان اوقات میں بھی، جن میں سیاسی زندگی کے جوش وولولے میں شباب کی تازہ دمی ہوتی ہے اور حالات کی قوت اسے انتہا درجہ شدت عطا کرتی ہے، یہ خود کو ایک ذریعہ قرار دیتی ہے جس کا مقصود مدنی معاشرے کی زندگی ہے۔ یہ سچ ہے کہ ان (ذریعوں) کا انقلابی استعمال اس کے نظریے کے ساتھ شدید تضاد ہے۔ مثال کے طور پر جہاں تحفظ کو حقوقِ انسان میں سے ایک قرار دیا جاتا ہے وہاں خط و کتابت کی راز داری کی خلاف ورزی کو سرِ عام روا رکھا جاتا ہے۔ ''جہاں صحافت کی مکمل آزادی'' (۱۷۹۳ء کا آئین، دفعہ ۱۲۲) کی انسان کی انفرادی آزادی کے حق کے حاصل کے بطور ضمانت دی جاتی ہے وہاں آزادیٔ صحافت کو برایں سبب مکمل طور پر کچل دیا جاتا ہے کہ ''آزادیٔ صحافت کی اجازت نہیں دی جانی چاہیے جبکہ وہ عوامی آزادی کو خطرے میں ڈال دے۔'' (روبسپیئر اصغر، انقلاب فرانس کو پارلیمانی تاریخ از بوشیز اور روکس، جلد ۲۸، ص ۱۵۹)۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ جیسے ہی انسان کا حقِ آزادی سیاسی زندگی کے ساتھ متصادم ہو جائے وہ حق نہیں رہتا۔ جبکہ نظریے کی رو سے سیاسی زندگی صرف انسانی حقوق یعنی فرد کے حقوق کی ضمانت ہے اور اس لیے جیسے ہی وہ اپنے مقصد، یعنی ان انسانی حقوق، کے متصادم ہو اس سے چھٹکارا پالینا چاہیے۔ لیکن عمل تو محض استثنا ہے، نظریہ ہی ضابطہ ہے۔ لیکن اگر کوئی انقلابی عمل کاری کو اس تعلق کی درست پیشکش مان بھی لے تو بھی یہ معمہ باقی رہتا ہے کہ سیاسی آزادی دہندگان کے ذہنوں میں یہ تعلق کیوں ادل بدل گیا اور کیوں مقصد ذریعہ بن گیا اور ذریعہ مقصد بن گیا۔ ان کے شعور کا خلل ایک معمہ ہی رہا، اگرچہ اب وہ ایک علمی، نظریاتی معمہ ہے۔

یہ معمہ آسانی سے حل ہو جاتا ہے۔

سیاسی آزادی بیک وقت اس معمر معاشرے کی تحلیل بھی ہے جس پر (قوم یعنی اقتدارِ اعلیٰ سے مغیر کردہ) ریاست ٹکی ہوئی ہے۔ اس کہن سن معاشرے کا خاصہ کیا ہے۔ اسے ایک لفظ میں بیان کیا جاسکتا ہے: جاگیرداری۔ کہن سن مدنی معاشرے کا خاصہ بلا واسطہ طور پر سیاسی تھا۔ مطلب یہ کہ (اس میں) مدنی زندگی کے عناصر مثلاً ملکیت یا خاندان یا طرزِ محنت کو تعلقہ داری، اسٹیٹوں اور کارپوریشنوں کی صورت میں سیاسی زندگی کے عناصر کو سطح تک بلند کر دیا گیا تھا۔ اس صورت میں وہ فرد کے ساتھ کلی ریاست کے تعلق (یعنی اس کے سیاسی تعلق، مطلب یہ کہ اس کے سماج کے دیگر شعبوں سے علاحدگی اور استخراج کے تعلق) کا تعین کرتے تھے۔ اس کے لیے قومی زندگی کی تنظیم نے ملکیت یا محنت کو سماجی عناصر کی سطح تک بلند نہیں کیا، اس کے برعکس، اس نے کلی ریاست سے ان کی علاحدگی کو مکمل کیا اور انہیں معاشرے میں جداگانہ جماعتوں کے بطور تشکیل دیا۔ اس کی باوجود مدنی معاشرے کو زندگی کے بنیادی اعمال وخواص سیاسی ہی رہے، اگرچہ یہ جاگیردارانہ لحاظ سے سیاسی تھے، مطلب یہ کہ انہوں نے فرد کو ریاست سے نکال باہر کیا اور انہوں نے ریاست کے ساتھ اس کے اتحاد کے مخصوص تعلق کو حیاتِ قومی کے ساتھ اس کے عمومی تعلق کے ساتھ بدل دیا، جیسے کہ انہوں نے اس کی مخصوص مدنی سرگرمی اور حالت کو ایک عمومی سرگرمی اور حالت میں بدل دیا تھا۔ اس تنظیم کی بدولت ریاست کا اتحاد اور اس کے ساتھ شعور، ارادے اور سرگرمی کا اتحاد، یعنی ریاست کی عمومی قوت، کا مقدر بھی یہی ہے کہ وہ ایک حکمران اور اس کے ایسے خدمت گزاروں کے مخصوص معاملے کے بطور ظاہر ہو جو کہ قوم سے کٹے ہوئے ہیں۔

وہ سیاسی انقلاب جو اس قوتِ مطلق کو اکھاڑ پھینکتا ہے اور ریاستی معاملات کو عوام کے معاملات کی سطح تک بلند کرتا ہے، جو سیاسی ریاست کو عوامی غرض وغایت کے معاملے، یعنی ایک حقیقی ریاست، کے بطور تشکیل دیتا ہے وہ لازماً تمام اسٹیٹوں، کارپوریشنوں، پیشہ وروں کی برادریوں اور مراعات کا قلع قمع کر دیتا ہے۔ کیونکہ یہ سبھی عوام کی کمیونیٹی سے علاحدگی کے اظہارات تھے۔ اس طرح سیاسی انقلاب مدنی معاشرے کے سیاسی خاصے کا خاتمہ کر دیتا ہے۔ یہ مدنی معاشرے کو اس کے سادے حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے جن میں ایک طرف افراد ہوتے ہیں اور دوسری طرف وہ مادی اور روحانی عناصر ہوتے ہیں جو ان افراد کی زندگی اور سماجی رتبے کا مافیہا تشکیل دیتے ہیں۔ اس نے سیاسی روح کی آزاد کیا جسے توڑ پھوڑ کر،

اس کے حصے بخرے کر کے جاگیردارانہ معاشرے کی متعدد بندگلیوں میں منتشر کر دیا گیا تھا۔اس نے سیاسی روح کے منتشر حصوں کو اکٹھا کیا، انہیں مدنی زندگی کے اختلاط سے آزاد کرایا اور انہیں کمیونیٹی (یعنی قوم کے عمومی مفاد جو مدنی معاشرے کے ان مخصوص عناصر سے تصوراتی طور پر آزاد ہے) کے دائرے میں قائم کیا۔ایک شخص کی (کمیونیٹی سے) جداگانہ سرگرمی اور زندگی میں اس کے جداگانہ رتبے کی اہمیت محض انفرادی رہ گئی۔اب وہ فرد کا کلی ریاست کے ساتھ عمومی تعلق قائم نہیں کرتے تھے۔دوسری طرف عوامی معاملات ہر فرد کے عمومی معاملات بن گئے اور سیاسی عمل فرد کا عمومی عمل بن گیا۔

لیکن ریاست مثالیت پسندی کی تکمیل بیک وقت مدنی معاشرے کی مادیت پسندی کی بھی تکمیل تھی۔ سیاسی جوے کو اتار پھینکنے کا مطلب بیک وقت ان بیڑیوں کا بھی اتار پھینکنا تھا جو مدنی معاشرے کی انا پرست روح کو جکڑے ہوئے تھیں۔سیاسی آزادی بیک وقت مدنی معاشرے کی سیاست اور اجتماعی مافیہا رکھنے کے دکھاوے سے آزادی بھی تھی۔

جاگیردارانہ معاشرہ اپنے بنیادی عنصر (یعنی انسان، اس کے بطور'انسان' جس نے اصلیتاً اس کی بنیاد رکھی تھی، یعنی انا پرست انسان) میں تحلیل ہو گیا۔

اس طرح یہ انسان، جو مدنی معاشرے کا فرد ہے، سیاسی ریاست کی بنیاد اور لازمہ ہے۔اسے اس ریاست میں حقوقِ انسان میں تسلیم کیا جاتا ہے۔

اس طرح انا پرست انسان کی آزادی اور اس آزادی کی تصدیق، ان روحانی اور مادی عناصر کے بے لگام تحرک کی تصدیق ہے جو اس زندگی کا مافیہا تشکیل دیتے ہیں۔اس طرح انسان مذہب سے آزاد نہیں ہوا بلکہ اس نے مذہبی آزادی حاصل کر لی ہے۔اس ملکیت سے آزادی نہیں ملی بلکہ اسے ملکیت داری کا حق مل گیا ہے۔اسے کاروبار کی خودغرضی سے آزادی نہیں ملی بلکہ اسے کاروبار کرنے کو آزادی مل گئی ہے۔

سیاسی ریاست کا قیام اور مدنی معاشرے کی خودانحصار افراد (جن کے ایک دوسرے کے ساتھ تعلق کا انحصار اب قانون پر ہے بعینہ جیسے اسٹیٹوس اور پیشہ وروں کی برادریوں کے نظام میں انسانوں کے تعلقات کا انحصار دنیاوی رتبے پر تھا) میں تحلیل ایک ہی عمل کے ذریعے مکمل ہوئی ہے۔اس طرح مدنی معاشرے کے رکن کے بطور انسان یعنی غیر سیاسی انسان خواہ مخواہ ایک فطری انسان کے روپ میں ظاہر ہوتا ہے۔''حقوقِ انسان''، ''فطری حقوق کا روپ دھار لیتے ہیں کیونکہ شعوری سرگرمی کو سیاسی عمل پر مرتکز کر دیا

جاتا ہے۔انا پرست انسان تحلیل شدہ معاشرے کا مجہول حاصل ہے ۔ایک ایسا انسان جوبس وجود رکھتا ہے، جوعدم ارتباطی ایقان کا مظہر ہے اور اس طرح ایک 'فطرتی' مظہر ہے۔ سیاسی انقلاب مدنی زندگی کو اس کے ترکیبی اجزاء میں تحلیل تو کرتا ہے لیکن وہ ان اجزاء میں نہ تو انقلاب برپا کرتا ہے اور نہ ہی انہیں ہدفِ تنقید بناتا ہے۔ یہ مدنی معاشرے (جو کہ احتیاجات، محنت، ذاتی مفاد اور مدنی قانون کی دنیا ہے) کو اپنے وجود کی بنیاد اور ایک ایسی شرط سمجھتی ہے جسے مزید ثبوت کی ضرورت نہیں اور اس طرح وہ اسے اپنی فطری بنیاد سمجھتی ہے۔ قصہ کوتاہ مدنی معاشرے کے رکن کے بطور انسان کو اس کے حسیاتی، انفرادی اور غیر مرتبط وجود میں انسان سمجھا جاتا ہے، جبکہ سیاسی انسان صرف ایک خیالی اور غیر حقیقی انسان، یعنی ایک تمثیلی اور قانونی ہستی کے بطور انسان ہے۔ حقیقی انسان کو صرف انا پرست انسان کے روپ میں تسلیم کیا جاتا ہے، جبکہ حقیقی انسان کو صرف انسان کی تجریدی صورت میں تسلیم کیا جاتا ہے۔

اس طرح روسو سیاسی انسان کے خیالی تصور کو درج ذیل عبارت میں بڑے صحیح انداز میں بیان کرتا ہے:

> ''جو کوئی بھی ایک قوم کے ادارے قائم کرنے کی جرأت کرنا چاہتا ہے اسے اپنے آپ میں فطرتِ انسانی کو بدلنے کی صلاحیت پیدا کرنی چاہیے۔ یعنی اس میں ہر فرد کو، جو اپنے آپ میں مکمل اور ایک جداگانہ کُل ہے، ایک زیادہ بڑے کُل (جس سے فرد ایک لحاظ سے اپنی زندگی اور اپنی ہستی حاصل کرتا ہے) کا حصہ بنانے اور ایک محدود اور ذہنی وجود کو ایک جسمانی اور آزاد وجود کا بدل بنانے کی صلاحیت ہونی چاہیے۔ اسے انسان سے اس کی اپنی قوتیں لینی ہوں گی اور اسے اجنبی قوتیں دینی ہوں گی جنہیں وہ دوسروں کی مدد کے بغیر عمل میں نہیں لاسکتا۔''

تمام تر آزادی انسانی دنیا اور تعلقات کا خود انسان میں سمٹ آنا ہے۔

سیاسی آزادی ایک طرف تو انسان کی مدنی معاشرے کے رکن یعنی ایک انا پرست، خود انحصار فرد میں اور دوسری طرف ایک شہری اور ایک قانونی ہستی میں منہائی ہے۔

صرف جب حقیقی، منفرد انسان خود میں تجریدی شہری کی باز تجزیب کر لیتا ہے اور منفرد انسان کی صورت میں اپنی روزمرہ زندگی ۔ اپنے خاص کام اور خاص سماجی رتبے میں ایک نوعی ہستی بن جاتا ہے ،صرف جب وہ ''اپنی قوتوں'' کو سماجی قوتوں کی بطور تصدیق و تنظیم کر لیتا ہے اور نتیجتاً سماجی قوت کو سیاسی قوت کی بطور خود سے جدا کر لیتا ہے،صرف تبھی انسانی آزادی مکمل ہوتی ہے۔

II

برنو باؤر

عہدِ حاضر کے یہودیوں اور عیسائیوں کی آزاد ہونے کی استعداد' (ص ۵۶ تا ۷۱)

باؤر یہودی اور عیسائی مذہب کے تعلق اور ساتھ ہی ان کے تنقید تعلق سے نبٹتا ہے ۔ان کا تنقید کے ساتھ تعلق ہی ان کا ''آزاد ہونے کی استعداد کے'' ساتھ تعلق ہے۔

حاصل شدہ نتیجہ یہ ہے:

''عیسائیوں کو اپنے مذہب سے مکمل طور پر دست کش ہونے کے لیے
صرف ایک مرحلہ (یعنی اپنا مذہب) عبور کرنا پڑے گا۔''

تاہم آزاد ہونے سے پہلے:

''یہودی کو نہ صرف اپنی یہودی فطرت سے بلکہ اپنے مذہب کو مکمل
بنانے کی طرف پیش روی (ایک ایسی پیش روی جو اس سے منفصل
ہی رہی ہے) سے بھی قطع تعلق کرنا پڑے گا۔''

اس طرح یہاں باؤر یہودی آزادی کے مسئلے کو ایک خالصتاً مذہبی مسئلے میں بدل دیتا ہے۔ یہ مسئلہ کہ یہودی اور عیسائی میں سے کون بہتر امکانِ نجات کا متحمل ہے یہاں مہذبانہ طرز میں دہرایا گیا ہے: ان (دونوں) میں سے کون آزادی کا زیادہ مستحق ہے۔اب یہ سوال پوچھا نہیں جاتا: آیا وہ یہودیت ہے یا کہ عیسائیت جو انسانیت کو آزادی دلاتی ہے؟ اس کے برعکس اب سوال کچھ اس طرح ہے: کون زیادہ آزادی دیتا ہے۔ یہودیت کا ارتداد یا عیسائیت کا ارتداد؟

''اگر یہودی آزادی چاہتا ہے تو اسے عیسائیت پر ایمان نہیں لانا

چاہیے بلکہ عیسائیت کی تحلیل اور عمومی مذہب کی تحلیل، مطلب یہ کہ
اسے روشن خیالی، تنقید اور اس کے ثمرات پر ایمان لانا
چاہیے۔'' (ص۷۰)

یہودی کے لیے یہ ابھی بھی عقیدے کی تصدیق کا معاملہ ہے لیکن یہ عیسائیت پر ایمان کی تصدیق کا معاملہ نہیں ہے بلکہ حالتِ تحلیل میں عیسائیت پر ایمان کا معاملہ ہے۔

باؤر یہودیوں سے تقاضا کرتا ہے کہ وہ عیسائی مذہب کی ''اصل'' سے ناطہ توڑ لیں۔ یہ ایک ایسا مطالبہ ہے جو خود باؤر کے مطابق یہودی کے ارتقاء سے برآمد نہیں ہوتا ہے۔

چونکہ باؤر نے مسئلہ یہود پر اپنی تحریر کے اختتام میں یہودیت کو عیسائیت کی محض ایک ناپختہ تنقید گردانا ہے اور اس طرح اس میں 'محض' ایک مذہبی اہمیت کو پایا ہے تو اس سے یہ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ یہودیوں کی آزادی بھی ایک فلسفیانہ الٰہیاتی عمل میں تبدیل ہو جائے گی۔

باؤر سمجھتا ہے کہ یہودی کی خیالی اور مجرد فطرت یعنی اس کا مذہب، ہی اس کی کُلی فطرت ہے۔ اس طرح وہ اس نتیجے پر پہنچنے میں حق بجانب ہے:

''یہودی اگر اپنے کم ظرف اصول سے لاتعلق ہو بھی جائے انسانیت کی چنداں معاونت نہیں کرتا''، یعنی اگر وہ تمام تر یہودیت کو باطل کر دے۔ (ص ۶۵)

اس طرح یہودیوں اور عیسائیوں کے مابین تعلق کچھ اس طرح بن جاتا ہے: عیسائی کا یہودی کی آزادی میں واحد مفاد ایک عمومی انسانی مفاد، ایک الٰہیاتی مفاد ہے۔ یہودیت ایک ایسی حقیقت ہے جو عیسائی کی آنکھ کو چبھن بنی ہوئی ہے۔ جیسے ہی اس کی آنکھ مذہبی نہیں رہے گی یہ حقیقت بھی پُر چبھن نہیں رہے گی۔ یہودی کی آزادی بذاتِ خود، عیسائی کے ذمے کوئی فریضہ نہیں ہے۔ دوسری طرف یہودی کو خود کو آزاد کرنے کے لیے نہ صرف اپنا کام بلکہ عیسائی کا کام (یعنی Synoptics کلیسائی تاریخ اور حیاتِ مسیح کی تنقید کا کام) بھی جاری رکھنا ہوگا۔

''اس سے نبٹنا ان کی ذمہ داری ہے: وہ خود اپنی قسمت کا فیصلہ کریں
گے؛ لیکن تاریخ سے چھیڑ چھاڑ نہیں کی جاسکتی۔'' (ص۷۱)

ہم مسئلے کو الٰہیاتی تشکیل سے لاتعلق ہونے کی کوشش کر رہے ہیں۔ ہمارے لیے یہودی کے

آزاد ہونے کی صلاحیت کا سوال کچھ اس طرح ہے: یہودیت کے فسخ کے لیے کس سماجی عنصر کو قابو میں کرنا پڑے گا؟ کیونکہ دورِ حاضر کے یہودی کی آزاد ہونے کی صلاحیت یہودیت کا جدید دنیا کی آزادی کے ساتھ تعلق ہے۔ یہ تعلق لازمی طور پر ہم عصر غلام دنیا میں یہودیت کے خاص مقام سے برآمد ہوتا ہے۔

آیئے ذرا ہم حقیقی، دنیادار یہودی پر نظر ڈالتے ہیں، باؤر کی طرح سبت کے پابند یہودی کا نہیں بلکہ روزمرہ زندگی کے یہودی کا جائزہ لیں۔

آیئے ہم یہودی کے راز کو اس کے مذہب میں تلاش نہ کریں بلکہ آیئے ہم اس کے مذہب کے راز کی حقیقی یہودی میں تلاش کریں۔

یہودیت کی سیکولر بنیاد کیا ہے؟ عملی ضرورت، ذاتی مفاد۔ یہودی کا دنیاوی دھرم کیا ہے؟ خردہ فروشی۔ اس کا دنیاوی خدا کون ہے؟ دھن۔

بہت خوب! خردہ فروشی اور دھن اور نتیجتاً عملی اور حقیقی یہودی سے آزادی، یہ تو ہمارے عہد کی نجاتِ ذات ہوگی۔

معاشرے کی ایک ایسی تنظیم جو خردہ فروشی کے لازموں اور اس طرح خردہ فروشی کے امکان کو ختم کر دیتی ہے یہودی کے وجود کو محال بنا دیتی ہے۔ اس کا مذہبی شعور معاشرے کی حقیقی اور پُرحیات فضا میں ہلکے کہرے کی طرح اڑ جاتا ہے۔ دوسری طرف اگر یہودی یہ مان لے کہ اس کی یہ عملی فطرت لا حاصل ہے اور اس کے خاتمے کے لیے کوشاں ہوتا ہے تو وہ اپنی گزشتہ پیش رفت سے اپنی گلوخلاصی کرا لیتا ہے اور انسانی آزادی کے لیے کوشاں ہو جاتا ہے اور بُعدِ ذات کے انتہا درجہ عملی اظہار کے خلاف نبرد آزما ہو جاتا ہے۔

تاہم ہم یہودیت میں عہدِ حاضر کے ایک عمومی غیر سماجی عنصر کی شناخت کرتے ہیں۔ یہ ایک ایسا عنصر ہے جسے تاریخی ارتقاء کے ذریعے (جس میں اس ضرررساں لحاظ سے یہودیوں نے بڑے جوش و خروش سے حصہ ڈالا ہے) اس کی موجودہ اعلیٰ سطح پر لایا گیا ہے جہاں سے لازمی طور پر اس کے عملِ انفصال شروع ہو جانا چاہیے۔

آخری تجزیے میں یہودیوں کی آزادی انسانیت کی یہودیت سے آزادی ہے۔

> ''یہودی، جسے مثال کے طور پر ویانا میں بمشکل گوارا کیا جاتا ہے، اپنی مالی طاقت کے بل پر پوری سلطنت کے مقدر کا تعین کرتا

ہے۔ یہودی، جسے ہوسکتا ہے کہ سب سے چھوٹی جرمن ریاست میں بھی کوئی حقوق حاصل نہ ہوں، یورپ کے مقدر کا تعین کرتا ہے۔ جبکہ کارپوریشنیں اور پیشہ وروں کی برادریاں یہودیوں کو جگہ دینے سے انکاری ہیں یا انہوں نے ان کے متعلق کوئی امید افزا رویہ اختیار نہیں کیا، صنعت کی بے باکی مادی اداروں کا تمسخر اڑاتی نظر آتی ہے۔''

(برنو باؤر، مسئلہ یہود پر، ص ۱۱۴)

یہ کوئی الگ تھلگ حقیقت نہیں ہے۔ یہودی نے خود کو یہودی انداز میں آزاد کر لیا ہے۔ نہ صرف اس لیے کہ اس نے ایک مالی قوت حاصل کر لی ہے بلکہ اس لیے بھی کہ اس کے ذریعے اور ساتھ ہی اس سے الگ تھلک روپیہ ایک عالمی قوت بن گیا ہے اور عملی یہودی جذبہ عیسائی اقوام کا عملی جذبہ بن گیا ہے۔ یہودیوں نے خود کو اتنا ہی آزاد کیا ہے جتنے کہ عیسائی یہودی بن گئے ہیں۔

مثلاً کپتان ہیملٹن بیان کرتا ہے:

''نیو انگلینڈ کا خدا ترس اور سیاسی طور پر آزاد باشندہ ایک قسم کا لیکون Laocoön ہے جو اپنے آپ کو ان سانپوں سے بچانے کو چنداں کوشش نہیں کرتا جو اس کچل رہے ہیں۔ لکشمی اس کی دیوی ہے جسے وہ نہ صرف اپنے لبوں سے بلکہ اپنے جسد و ذہن کی تمام تر قوت سے پوجتا ہے۔ اس کی خیال میں دینا ایک منڈی کے سوا کچھ نہیں ہے اور اس کا ماننا ہے کہ دنیا میں اس کا مقدر اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ اپنے ہمسائے سے زیادہ دھن وان بن جائے۔ تجارت نے اس کے تمام خیالات پر کنڈلی مار لی ہے اور اشیاء کے تبادلے کے سوا اس کے لیے کوئی سامانِ تفریح نہیں ہے۔ جب وہ سفر کرتا ہے تو اپنی اشیاء اور بساط کندھوں پر اٹھائے پھرتا ہے اور صرف سود اور نفع کی باتیں کرتا ہے۔ اگر وہ ایک لمحے کے لیے اپنے کاروبار سے نظریں ہٹاتا ہے تو وہ ایسا صرف اپنے ہم سروں کے کاروبار کی ٹوہ لینے کے

لیے کرتا ہے۔

درحقیقت شمالی امریکہ میں یہودیت نے عیسائی دنیا پر اس کے غیر پیچیدہ اور بمطابق معمول اظہار کے بطور عملی بالادستی حاصل کر لی ہے۔ بذاتِ خود گوسپل کو تبلیغ اور عیسائی منسٹری اشیائے تجارت بن گئے ہیں اور دیوالیہ تاجر اسی طرح گوسپل کرتے ہیں جیسے گوسپل کے وہ مبلغ، جو امیر ہو گئے ہیں، کاروباری سودوں کے لیے جاتے ہیں۔

''وہ شخص جو واجب التعظیم مذہبی مجلس کا سربراہ ہے، اس نے بحیثیت تاجر شروعات کی تھی، اس کا کاروبار نا کامیاب رہا تو وہ ایک کشیش بن گیا۔ دوسرے نے بطور پادری شروعات کی تھی۔ لیکن جیسے ہی اس نے کچھ روپیہ جمع کر لیا اس نے تاجر بننے کے لیے منبر چھوڑ دیا۔ بہت سے لوگوں کی نظروں میں مذہبی منسٹری ایک کھرا پیشہ ہے۔''

(بیوماؤنٹ، محولہ بالا تصنیف، ص ۱۸۵، ۱۸۶)

باؤر کے مطابق:

''یہ باطل صورتِ احوال ہے کہ یہودی نظریۃً تو تمام سیاسی حقوق سے محروم ہے جبکہ عملاً وہ بے پناہ قوت کا حامل ہے اور بڑے پیمانے میں اپنا سیاسی اثر و رسوخ کام میں لاتا ہے اگرچہ اسے غایت درجہ گھٹا دیا جاتا ہے۔''

یہودی کی عملی سیاسی قوت اور اس کے سیاسی حقوق میں موجود تضاد سیاست اور روپے کی طاقت کے درمیان تضاد ہے۔ اگرچہ نظریاتی طور پر اول الذکر مؤخر الذکر سے برتر ہے لیکن حقیقت میں سیاست مالی قوت کی باندی بن گئی ہے۔ یہودیت نے نہ صرف عیسائیت کی تنقید کے بطور اور نہ صرف عیسائیت کے مذہبی اشتقاق میں شبے کی تجسیم کے بطور عیسائیت کے پہلو بہ پہلو اپنا مقام حاصل کر لیا ہے بلکہ ساتھ ہی عملی یہودی جذبے کی بدولت اس نے اپنے آپ کی مستحکم بھی کر لیا ہے اور حتیٰ کے عیسائی معاشرے میں اپنی اوجِ کمال کو بھی پا لیا ہے۔ یہودی جو کہ مدنی معاشرے کے ایک ممتاز رکن کی حیثیت رکھتا ہے، مدنی معاشرے کی یہودیت کا محض ایک مخصوص اظہار ہے۔

یہودیت نہ یہ کہ تاریخ کے بخلاف بلکہ تاریخ کے بسبب بھی اپنا وجود قائم رکھے ہوئے ہے۔

مدنی معاشرے کی دراڑوں سے یہودیت لگاتار رستی رہتی ہے۔

یہودی مذہب کو، اپنی ذات میں کیا بنیاد درکار تھی؟ عملی ضرورت، انا پرستی۔

یہودی کی توحید پرستی درحقیقت کثیر حاجات کی اصنام پرستی ہے۔ یہ ایک ایسی اصنام پرستی ہے جو غسل خانے کو بھی آئینِ خداوندی کا مظہر بنا دیتی ہے۔ عملی ضرورت یعنی انا پرستی، مدنی معاشرے کا اصول ہے اور جیسے ہی مدنی معاشرہ سیاسی ریاست کو جنم دے چکتا ہے یہ اپنی کھری صورت میں نمودار ہو جاتی ہے۔ عملی ضرورت اور ذاتی منفعت کا خدا روپیہ ہے۔

روپیہ اسرائیل کا حاسد خدا ہے جس کے سامنے کوئی دوسرا خدا ٹک نہیں سکتا۔ روپیہ انسان کے تمام خداؤں کی تحقیر کرتا ہے اور انہیں بکاؤ مال بنا دیتا ہے۔ روپیہ تمام چیزوں کی آفاقی اور خود مقیّم قدر ہے۔ اس طرح اس نے ساری دنیا (انسان اور فطرت دونوں کی دنیا) سے اس کی قدر و منزلت چھین لیے ہے۔ روپیہ انسان کے کام اور انسان کے وجود کو مغیر شدہ اصل ہے اور یہ اجنبی اصل اس پر حاوی ہے اور وہ اس کی پوجا کرتا ہے۔

یہودیوں کا خدا سیکولر بنا دیا گیا ہے اور وہ دنیا کا خدا بن گیا ہے۔ ہنڈی یہودی کا اصل خدا ہے۔ اس کا خدا محض ایک باطل ہنڈی ہے۔

نجی ملکیت اور روپے کے تسلط کے تحت اخذ کردہ فطرت کا تصور فطرت سے حقیقی حقارت اور اس کی عملی تذلیل ہے۔ یہودی کے مذہب کے مطابق یہ سچ ہے کہ فطرت موجود ہے، لیکن اس کا بسیرا صرف تخیل میں ہے۔

اس مفہوم میں (۱۵۲۴ء کے اشتہار میں) ٹامس مونزر نے اسے ناقابلِ برداشت قرار دیا تھا:

> ''کہ تمام مخلوقات کو ملکیت بنا دیا گیا ہے، پانی میں مچھلیاں، ہوا میں
> پرندے، زمین پر پودے، ان سب مخلوقات کو بھی آزاد ہونا چاہیے۔''

نظریے، فن، تاریخ اور اپنے آپ میں ایک مقصد کی حیثیت سے انسان سے حقارت جو یہودی مذہب میں ایک تجریدی شکل میں پائی جاتی ہے، دھن وان کا حقیقی، باسمجھ نقطۂ نظر اور وصف ہے۔ بذاتِ خود نوعِ انسان کا رشتہ، جیسے مرد اور عورت کا رشتہ وغیرہ، بھی مال تجارت بن گیا ہے۔ عورت خریدی اور بیچی

جاتی ہے۔

یہودی کی خیالی قومیت ایک دھن وان ایک سوداگر کی قومیت ہے۔

یہودی کا بے بنیاد اصول اس بے بنیاد اخلاقیات اور عمومی حق اور ان رسمی تقریبات کی ایک مذہبی تخلیق ہے جن سے ذاتی مفاد کی دنیا خود کو گھیرے رکھتی ہے۔

یہاں بھی انسان کا افضل تعلق قانونی ہی ہے۔اس کا ان اصولوں کے ساتھ تعلق جو اس کے لیے روا ہیں، اس لیے نہیں کہ وہ اس کے اپنے ارادے اور فطرت کہ اصول ہیں بلکہ اس لیے ہے کہ وہی غالب اصول ہیں اور اس لیے کہ ان سے انحراف گردن زدنی ہے۔

یہودی مکاری، یعنی وہی عملی مکاری جو باؤر یہودی میں پاتا ہے، ذاتی مفاد کی دنیا کا ان اصولوں کے ساتھ تعلق ہے جو اس دنیا پر حکمرانی کرتے ہیں۔اس مکاری کا بڑا مکران اصولوں کا عیارانہ جھانسا ہے۔

درحقیقت اس دنیا کا اپنے اصولوں کے نظام میں تحرک کا مقدر قانون کا ایک مسلسل تعطل بننا ہے۔

یہودیت بطور مذہب، یعنی نظریاتی طور پر، مزید پنپ نہیں سکتی ۔کیونکہ عملی ضرورت کی دنیاوی بصیرت اصلیتاً محدود ہے اور چند ضربوں میں پوری ہو جاتی ہے۔

اپنی نوعیت میں ہی عملی ضرورت کا مذہب اپنا کمال نظریے میں نہیں بلکہ عمل میں ہی پا سکتا ہے بوجہ اس کے کہ اس کی سچائی عمل ہی ہے۔

یہودیت نئی دنیا کی تخلیق نہیں کر سکتی۔ یہ صرف دنیا کی نئی تخلیقات اور حالات کو اپنے دائرہ عمل میں کھینچ سکتی ہے۔کیونکہ ہر عملی ضرورت، کہ جس کی ترجیح ذاتی مفاد ہے، مجہول ہے اور اپنے اختیار سے وسعت نہیں پا سکتی بلکہ یہ سماجی حالات کے مسلسل ارتقاء کے نتیجے کے بطور خود کو بڑھتے ہوئے پاتی ہے۔

یہودیت مدنی معاشرے کو تکمیل کے ساتھ اوجِ کمال کو پہنچ جاتی ہے لیکن مدنی معاشرہ عیسائی دنیا میں ہی اپنی تکمیل کو پہنچتا ہے۔صرف عیسائیت کے تسلط کے ماتحت ہی جو تمام قومی، فطری، اخلاقی اور نظریاتی تقاضوں کو انسان کے لیے اضافی بنا دیتا ہے، مدنی معاشرہ خود کو ریاست کی زندگی سے مکمل طور پر آزاد کر پاتا ہے، انسان کے تمام نوعی ناطوں کی توڑتا ہے، انا پرستی اور خودغرضانہ احتیاج کو ان ناطوں کی جگہ رکھتا ہے اور انسانی دنیا کی الگ تھلگ افراد (جو مخاصمانہ ایک دوسرے کے مخالف ہیں) کی دنیا میں تحلیل کر دیتا ہے۔

عیسائیت یہودیت سے نمو کش ہوئی اور یہودیت میں ہی فنا ہو گئی۔

ابتداء سے ہی عیسائی نظریہ ساز یہودی تھا، اسی طرح یہودی عملی عیسائی تھا اور یہ عملی عیسائی پھر یہودی بن گیا۔

عیسائیت صرف دکھاوے میں یہودیت پر غالب آئی۔ یہ اتنی شریف الطبع، اتنی روحانی تھی کہ اس نے عملی ضرورت کے کچے پن کو اس انداز میں ختم کیا کہ اسے آسمانوں میں جا پہنچایا۔

عیسائیت یہودیت کا ارفع ترین خیال جبکہ یہودیت عیسائیت کا بھدا عملی اطلاق ہے۔ لیکن یہ اطلاق صرف تبھی عمومیت پا سکتا تھا کہ جب عیسائیت ایک کمال یافتہ مذہب کے بطور انسان کی اس کی اپنی ذات اور فطرت سے مغائرت نظری طور پر مکمل کر لیتی۔

صرف تبھی یہودیت عالمگیر غلبہ حاصل کر سکتی ہے اور مغیر شدہ انسان اور مغیر شدہ فطرت (خود غرض احتیاج اور تجارت کی گزیدہ) ممکن الانفصال اور ممکن الفروخت اشیاء بنا سکتی ہے۔

بکری بُعد کا عملی پہلو ہے۔ ایک انسان کی طرح، کہ جب تک وہ مذہب کی گرفت میں ہے وہ اپنی اصل فطرت کو کسی اجنبی چیز، کسی مافوق الفطرت چیز میں بدل کر قابلِ ادراک چیز بنا سکتا ہے، اسی طرح خود غرض احتیاج کے تسلط کے ماتحت وہ عملی طور پر سرگرم ہو سکتا ہے اور صرف اپنی پیداوار اور اپنی سرگرمی کو ایک اجنبی ہستی کے ماتحت کر کے اور انہیں ایک اجنبی ہستی (روپے) کی شان سے سرفراز کر کے عملاً اشیاء پیدا کر سکتا ہے۔

اپنی کمال یافتہ پریکٹس میں فردوسی مسرت کی عیسائی انانیت لازمی طور پر یہودی کی بدنی انانیت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ فردوسی حالت دنیاوی حالت میں اور معروضیت ذاتی منفعت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

چونکہ مدنی معاشرے میں یہودی کی حقیقی فطرت کا آفاقی طور حصول ممکن ہوا اور اسے سیکولر شکل مل گئی، اس لیے مدنی معاشرہ یہودی کو اس کی مذہبی فطرت (جو دراصل عملی ضرورت کا مثالی پہلو ہے) کی غیر حقیقت کا قائل نہیں کر سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ نہ صرف توریت کی پہلی پانچ کتابوں اور یہودی قانون کی کتاب میں بلکہ نئے معاشرے میں بھی ہمیں جدید یہودی کی فطرت کا سراغ ملتا ہے اور ہمیں یہ (یہودی فطرت) نہ مجرد فطرت کے بطور بلکہ غایت درجہ مادی فطرت کے بطور بھی، نہ صرف یہودی کی تنگ نظری

کے بطور بلکہ معاشرے کی یہودی تنگ نظری کے بطور بھی ملتی ہے۔

ایک بار معاشرہ یہودیت کی مادی اصل (خردہ فروشی اور اس کے لازمات) کو ختم کرنے میں کامیاب ہو جائے تو یہودی کا وجود محال ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کے سوچ کے لیے کوئی مقصد ہی نہیں رہے گا، کیونکہ یہودیت کی معروضی بنیاد یعنی پر عملی ضرورت کی انسانیت سکھا دی جائے گی اور کیونکہ انسان کے انفرادی حسیاتی وجود اور نوعی وجود کے درمیان تصادم ختم ہو جائے گا۔

یہودی کی سماجی آزادی سماج کی یہودیت سے آزادی ہے۔

پڑھنے والوں سے

ترجمہ: حبیب اللہ

کمپوزنگ: حبیب اللہ

نظر ثانی ترجمہ: ابن حسن

marxists.org کا اردو سیکشن آپ کا بہت شکرگزار ہوگا اگر آپ ہمیں اس کتاب کے مواد اور اس کے ترجمے کے بارے میں اپنی رائے لکھیں۔ اس کے علاوہ بھی اگر آپ کوئی مشورہ دے سکیں تو ہم آپ کے شکرگزار ہوں گے۔

اپنی رائے کے لئے درج ذیل پتے پر ای میل کریں:

hasan@marxists.org

اس کے علاوہ اگر آپ اردو یا کسی اور زبان کے سیکشن کے لئے اپنی خدمات رضاکارانہ طور پر پیش کرنا چاہیں تو انسانی علمی ترقی میں آپ کا حصہ قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے۔

یہ ایڈیشن مارکسسٹ انٹرنیٹ آرکائیو اردو سیکشن کے لئے ابن حسن نے ترتیب دیا۔