انسان ہونے کا حق

تالیف : مسعود اشعر
ترجمہ: ناظر محمود

مشعل

انسان ہونے کا حق

تالیف: مسعود اشعر

ترجمہ: ناظر محمود

مشعل

آر-بی 5 ' سیکنڈ فلور' عوامی کمپلیکس

عثمان بلاک' نیو گارڈن ٹاؤن' لاہور 54600' پاکستان

MashalBooks.org

ابتدائیہ

انسانی حقوق کا ایک پہلو تو وہ ہے جسے ہم اقوامِ متحدہ کے عالمی منشور کے حوالے سے جانتے ہیں اور جسے تمام ملکوں اور قوموں کے لئے حصول مقصد کا مشترک معیار قرار دیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ ہر فرد اور معاشرے کا ہر ادارہ اس منشور کو ہمیشہ پیش نظر رکھتے ہوئے تعلیم اور تبلیغ کے ذریعہ ان حقوق اور آزادیوں کا احترام پیدا کرے گا اور انہیں قومی اور بین الاقوامی اقدامات کے ذریعہ روبعمل لانے کے لیے بتدریج کوشش کرے گا۔ اسے ہم انسانی حقوق کا عملی اور قانونی پہلو کہہ سکتے ہیں۔ لیکن ان حقوق کا ایک علمی فکری اور نظری پہلو بھی ہے۔ وہ پہلو جس پر مختلف فکری اور سیاسی فلسفوں اور نظریوں نے اپنے اپنے طور پر غور وخوض کرنے کی کوشش کی ہے۔ زیرِنظر کتاب انسانی حقوق کے اس فکری اور نظری پہلو کو سامنے رکھ کر مرتب کی گئی ہے۔

دراصل اس کتاب کا محرک اوپندر بخشی کی کتاب The Right to be Human ہے۔ اوپندر بخشی اور ان کے ساتھی مولفوں نے اپنی کتاب میں انسانی حقوق کے ہر پہلو کا تفصیلی جائزہ لیا ہے اور ان حقوق کا فلسفیانہ طور پر تجزیہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ زیرِنظر کتاب میں ہم نے چار مضامین اس کتاب سے لئے ہیں۔ ان مضامین کا ترجمہ ناظر محمود صاحب نے کیا ہے۔ انہوں نے چار مضامین کے ترجمے کے ساتھ انسانی حقوق کی تاریخ پر ایک مبسوط مقالہ بھی تحریر کیا ہے جو اس کتاب میں شامل ہے۔ پاکستان کے بارے میں جو مضامین کتاب میں شامل کئے گئے ہیں ان کا تعلق انسانی حقوق کے عملی اور قانونی پہلوؤں سے ہے۔ معاشرے کے دوسرے طبقوں کے حقوق کے بارے میں تو اکثر بحث ومباحثے ہوتے ہیں۔

MashalBooks.org

ان پر لکھا بھی بہت جاتا ہے لیکن بچوں اور معذور افراد کے حقوق کے بارے میں ہمارے ذہن زیادہ صاف نہیں ہیں۔ اس لئے پاکستان کے حوالے سے جو مضامین کتاب میں شامل کئے گئے ہیں ان کا تعلق بچوں اور معذوروں سے ہے۔

اس کتاب کی اشاعت کا مقصد پاکستان میں اس فکری بحث کو آگے بڑھانا ہے جو انسانی حقوق کے حوالے سے دنیا کے دوسرے ملکوں میں جاری ہے۔ ہر ملک اور ہر قوم اپنے طور پر دعویٰ کرتی ہے کہ وہ انسانی حقوق کا سب سے زیادہ احترام کرتی ہے۔ اور اس دعوے کے لیے وہ بعض نظری اور فکری مباحث کا سہارا لیتی ہے۔ ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ انسانی حقوق کیا ہیں اور انسان کو ''انسان ہونے کا حق کیسے مل سکتا ہے؟''

مسعود اشعر

MashalBooks.org

فہرست

پیش لفظ	آئی اے رحمٰن	۷
انسانی حقوق: عہد قدیم سے انقلاب فرانس تک	ناظر محمود	۱۳
انسانی حقوق سے انسان ہونے کا حق تک	اوپیندر بخشی	۳۶
حقوق کا جدید تصور اور مارکسی نقطۂ نظر	بھیکو پاریکھ	۵۲
انسانیت اور سماجی ترقی کے تصورات	چھتر پتی سنگھ	۷۷
سائنس ٹیکنالوجی اور انسانی حقوق کا مستقبل	کرسفر ویرا متری	۹۷
پاکستان میں بچوں کے حقوق کا تحفظ	ندیم فاضل ایاز	۱۱۴
معذور افراد کے حقوق	فواد عثمان خاں	۱۲۷

MashalBooks.org

پیش لفظ

اس کتاب کی پاکستان میں ان دنوں اشاعت کئی اعتبار سے بروقت ہے، اول یہ کہ انسانی حقوق پر فکری بحث کی روایت اس ملک میں نہایت کمزور ہے۔ انسانی حقوق کی اساس، ان اقدار پر مبنی نظام کے تقاضوں اور ان حقوق کی ابھرتی ہوئی جہتوں پر ہمارے ہاں بہت کم توجہ دی گئی ہے۔ یہ کمزوری ملک میں انسانی حقوق کی تحریک کے فروغ میں مانع ہے۔ دوم، پاکستان میں جمہوریت کشی اور نمائندہ حکمرانی کے اصولوں سے گریز کی تاریخ اتنی طویل ہے اور اس نے ایسے مسائل پیدا کر دیئے ہیں کہ انسانی حقوق پر سنجیدہ گفتگو اور ان کے حصول کے لیے ترغیب سنکی جملہ بازی کا شکار ہو جاتی ہیں۔ سوم، یہ کہ پاکستان تیسری دنیا کے ان ممالک میں شامل ہے، جہاں عالمی انسانی حقوق کی تحریک کو نئی مزاحمتوں کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ اگر یہ صورت حال جاری رہی ہو نہ صرف پاکستان انسانی حقوق کے حوالے سے پسماندہ رہ جائے گا بلکہ عوام اس اعلیٰ ذہنی، مادی اور اخلاقی منصب کے حصول سے محروم رہ جائیں گے۔ جو ان کا حق ہے اور انسانی حقوق کی تحریک کا مقصد۔ اس لیے ہر ایسی کوشش قابل قدر ہے، جو انسانی حقوق کی بحث کو سطحی مذہبیت، ریاستی مصلحت اور گروہی مفادات کی دلدل سے نکال کر معقول، فکر انگیز معاملہ فہمی کی طرف بڑھاتی ہے، جو انسانی حقوق کو تاریخی پس منظر میں جانچنے کے بعد اس تحریک کے مستقبل پر اثرات کا اندازہ کرنا ممکن بناتی ہے۔

انسانی حقوق کے موجودہ تصورات کی عمر زیادہ نہیں، لیکن چونکہ انسانی حقوق کی تعریف اپنی اصل میں انسان کی عظمت کے تصور سے ماخوذ ہے، کسی نہ کسی شکل میں ان کا احساس ہر انسانی سماج میں پایا گیا۔ جیسے جیسے انسان نے اپنی تخلیقی صلاحیتیں دریافت کیں اور

اپنی عظمت کا تصور اجاگر کیا، انسانی حقوق کا دائرہ وسیع ہوتا گیا۔ اس تحریک میں مختلف مذاہب کے بانیوں، سماجی مفکروں اور نیک دل قبائیلی سرداروں نے مختلف اقدار کی تبلیغ کر کے گراں قدر حصہ لیا۔ بے گناہ افراد کے قتل، لڑکیوں کو زندہ درگور کرنے کی رسم اور پرائے مال پر قبضہ جمانے کے اقدامات کی مذمت یا محتاج اور مسافر کی دل جوئی کی تلقین انسانی حقوق کے اعتراف کی ابتدائی شکلیں تھیں، لیکن جمہوری دور سے قبل ان حقوق کا احترام حکمرانوں، پروہتوں یا سماج کے بالادست عناصر کی صوابدید پر منحصر تھا۔ وہی فیصلہ کرنے کے مجاز تھے کہ ان کی سیاسی یا اخلاقی عملداری میں کن افراد یا گروہوں کے کون سے حقوق تسلیم کیے جا سکتے تھے۔ انسانی مساوات کے اصول پر مبنی سیاسی تحریکوں نے فیوڈل اور خاندانی ملوکیت کی جگہ نمائندہ حکومتوں کا ڈھانچہ استوار کرنا شروع کیا اور ملکی اور عالمی نظام ہائے سیاست کا تصور سامنے آیا تو انسانی حقوق کو قانون کا تحفظ حاصل ہونے لگا، اور یہ حقوق ملکی دساتیر میں جگہ پانے لگے۔ یعنی ریاستیں اپنے آپ کو شہریوں کے مقررہ حقوق کی پاسداری کا پابند کرنے لگیں۔ تاہم انسانی حقوق کے مستحق صرف ان ریاستوں کے نسبتاً خوش نصیب باشندے ٹھہرے، جہاں جمہوری نمائندگی اور آئین کی بالادستی کے اصول کسی نہ کسی حد تک اپنائے جا چکے تھے، بالخصوص ان علاقوں میں جہاں کے سیاسی نظام انقلابات امریکہ، فرانس اور روس میں ابھرنے والے تصورات کی روشنی میں وضع کیے گئے۔ دنیا کے وسیع حصوں میں، جہاں نو آبادیاتی طاقتوں نے تسلط جمایا ہوا تھا یا جہاں قبائلی، فیوڈل نظام جاری تھا، انسانی حقوق کا احترام واجبی رہا۔

انسانی حقوق کی موجودہ تحریک کا آغاز دوسری جنگ کے بعد ہوا، جب اقوام عالم کے نمائندوں نے دو بنیادی فیصلے کیے۔ اول یہ کہ تمام اقوام کا، خواہ وہ چھوٹی ہیں یا بڑی، خود کفیل ہیں یا محتاج، آزاد مملکتیں قائم کرنے کا حق تسلیم کیا گیا۔ دوم یہ قرار دیا گیا کہ تمام انسانوں کے، بلالحاظ نسل ورنگ، بلا تفریق طرز حکومت و معاشرت، بنیادی حقوق ہیں جن سے انہیں محروم نہیں کیا جاسکتا۔ پہلے فیصلے نے نو آبادیات کی قومی آزادی کی تحریکوں کو تقویت بخشی اور بہت سے ممالک آزاد ریاستیں بن گئے، اور دوسرے فیصلے نے انسانی حقوق کو اخلاقی قدر سے بڑھا کر قانونی طور پر نافذ العمل حق کا درجہ دے دیا۔

گزشتہ چالیس برسوں میں انسانی حقوق کا احترام ساری دنیا میں پھیلانے کے سلسلے میں بہت سا کام ہوا ہے۔ عالمی اعلان نامہ میں درج حقوق کی وضاحت کے لیے دو بنیادی میثاق مرتب کیے گئے، پسماندہ اور غیر مراعات یافتہ طبقات مثلاً خواتین، اطفال، مہاجرین، محنت کشوں، قوانین کی زد میں آنے والے افراد کے حقوق کے تحفظ کے لیے مخصوص کنونشن وضع کیے گئے اور کہا جا سکتا ہے کہ انسانی حقوق سے متعلق مسائل سے نمٹنے کے لیے اداروں کا قیام اوران کے طریق کار کا تعین بڑی حد تک ہو چکا ہے اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ آنے والا دور انسانی حقوق کا دور ہوگا۔ کسی ملک کی ترقی اس کے عوام کے انسانی حقوق کے احترام سے جانچی جائے گی۔

بدقسمتی سے انسانی حقوق کے باب میں پاکستان کا ریکارڈ خاصا مایوس کن ہے۔ انسانی حقوق جمہوری نظام کا ثمر ہیں۔ یہاں جمہوری نظام کا آغاز ہی نہیں ہوا، آئین توڑنے یا اس سے گریز کی روایت مستحکم ہو چکی ہے۔ اس آئین میں کئی ایسی باتیں ہیں جو عالمی انسانی حقوق کے چارٹر سے واضح طور پر متصادم ہیں، مثال کے طور پر جداگانہ طریق انتخاب، پھر آئین میں درج بنیادی حقوق مختلف قوانین کے ذریعے محدود کر دیے گئے ہیں، محنت کشوں کے بارے میں عالمی کنونشنوں کا احترام نہیں کیا جاتا۔ حکومت پاکستان نے بیشتر عالمی کنونشنوں کی توثیق ابھی تک نہیں کی۔ انسانی حقوق کے بارے میں یہ عدم توجہی ماضی میں بالادست طبقات کے ذہنی دیوالیہ پن کی وجہ سے تھی۔ سیاسی اور سماجی نظام کے اعلیٰ عمرانی مقاصد تک ان کی نظر پہنچی ہی نہیں، لیکن اب انسانی حقوق سے گریز کے لیے نظریاتی بیساکھیوں کا سہارا لیا جانے لگا ہے۔

اقوام متحدہ کے وضع کردہ عالمی انسانی حقوق پر بڑا اعتراض مارکسی نقطہ نظر سے کیا جاتا رہا ہے۔ (اس کتاب میں شامل مضمون میں بھیکو پاریکھ نے اس مضمون پر سیر حاصل بحث کی ہے۔) اشتراکی کیمپ کے حالیہ زوال، بالخصوص سوویت یونین میں رد کمیونزم کے پیش نظر ممکن ہے بعض حضرات مارکسی حوالوں سے انسانی حقوق (یا کسی اور مسئلے) کو پرکھنا غیر ضروری سمجھیں۔ یہ رویہ سائنسی تحقیق کی اصول کے منافی ہے کیونکہ مارکسی استدلال کا متروک ہونا کہیں ثابت نہیں ہوا، صرف مارکسی نظریات کو سوویت یونین اور دوسرے اشتراکی ملک کے

MashalBooks.org

کچے پکے تجربات سے علیحدہ کر کے دیکھنے کی ضرورت ثابت ہوئی ہے، اور پہلے کے مقابلے میں زیادہ لوگ اس حقیقت سے آشنا ہوئے ہیں کہ بسا اوقات مارکسی حوالے دراصل مارکسی نہیں تھے۔ بہر حال بائیں بازو کے مفکرین کا یہ اعتراض اپنی جگہ قائم ہے کہ اقوام متحدہ کی وضع کردہ انسانی حقوق فرد کو تمام سماجی رشتوں اور فرائض سے کاٹ کر ایٹمی شکل میں دیکھتے ہیں اور یہ کہ یہ حقوق سرمایہ دارانہ معیشت کے مفاد میں مرتب کیے گئے ہیں، اسی لیے ان حقوق کے احترام کے یہ معنی نہیں کہ یہ تمام انسانوں، بالخصوص غیر مراعات یافتہ طبقات کو مساوی طور پر حاصل ہوگئے ہیں۔ ان اعتراضات سے یہ نتیجہ نکالنا کہ انسانی حقوق نظر انداز کر دیے جائیں، غلط ہے، کیونکہ ان حقوق کے نفاذ سے ہی عالمی تصورات کی خامیاں دور کرنے کی راہ نکلے گی۔ یہی باشعور مارکسی منصرین کا نقطہ نظر معلوم ہوتا ہے۔ پاکستان میں انسانی حقوق پر مارکسی حوالوں سے تنقید کم ہوئی ہے، البتہ ان حقوق سے گریز کی خاطر تین دلیلوں پر بھروسہ کیا جا رہا ہے۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ چونکہ امریکہ اور دوسرے مالدار مغربی ممالک پاکستان جیسے مقروض ممالک پر انسانی حقوق کی پابندی پر زور دے رہے ہیں اور چونکہ امداد دینے والے ملک پاکستان اور تیسری دنیا کے دوسرے ملکوں کی آزادی اور ترقی کے مخالف ہیں، (یا خوفزدہ ہیں) اس لیے پاکستان انسانی حقوق کے احترام کا پابند نہیں۔ یہ دلیل اتنی بودی ہے کہ تفصیل سے جواب دینا تضیع اوقات ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ پاکستان (اور ایسے دوسرے ملکوں میں) قومی ترقی اور انسانی حقوق کے احترام کے درمیان توازن قائم کرنا ضروری ہے۔ مراد یہ ہے کہ ''قومی ترقی'' کی خاطر انسانی حقوق کے تقاضوں کو پس پشت ڈالا جا سکتا ہے۔ اس دلیل میں دو نقص ہیں۔ اول یہ کہ کوئی ترقی جو انسانی حقوق کا معیار بلند نہیں کرتی، ترقی نہیں کہی جا سکتی بلکہ انسانی حقوق کے بڑھتے ہوئے مدارج ہی قومی ترقی کا پیمانہ ہوں گے۔ دوم یہ کہ قومی ترقی ہمیشہ ایسے عمل کی محتاج ہے، جس میں قوم کے تمام افراد اپنی اپنی صلاحیت کے مطابق حصہ بٹائیں اور یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ انسانی حقوق کا مکمل احترام کیا جائے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ پاکستان ایک نظریاتی ملک ہے، اس کے عوام اسلام کے پیروکار ہیں۔ جو انسانی حقوق اسلام نے عطا کیے ہیں، وہ مغربی تصورات سے بہتر ہیں، اس لیے ہمیں مغرب کی تقلید کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ یہ دلیل کئی ایسے مفروضات پر مبنی

ہے جنہیں برسراقتدار طبقات نے اپنے مفاد میں اٹل حقیقتوں کا لبادہ اوڑھا دیا ہے۔ درحقیقت یہ دلیل مذہب اور سماجی ارتقاء کے اصولوں سے ناواقف ملاؤں اور سرمایہ دارانہ معیشت کے نیم حکیم مبلغین کے گٹھ جوڑ کا شاخسانہ ہے۔ مختصرترین غور سے ثابت ہوگا کہ اسلام کی منجمد تفسیر کے حوالے سے انسانی حقوق کی قطع برید اسلام کے اعلیٰ مقاصد سے انحراف کے مترادف ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر کوئی مسلمان معاشرہ اپنی مذہبی تعلیمات کی روشنی میں عالمی انسانی حقوق کا دائرہ وسیع کرنے کی کوشش کرنا چاہتا ہے تو اس پر پابندی نہیں۔

خوش قسمتی سے اس کتاب میں انسانی حقوق پر فکری بحث کے علاوہ بعض ایسے معاملات پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جو پاکستان میں خالص اہمیت رکھتے ہیں۔ مثلاً کرسٹوفر ویرا منتری کے مضمون میں سائنس اور ہتھیاروں کی تیاری کے بارے میں بحث پاکستان کے اہم ترین مسائل میں شامل ہے۔ پاکستان کے ذہنی امراض کے ہسپتال عقوبت خانے بن گئے ہیں، جہاں انسانیت کی تذلیل معمول بن گیا ہے۔ مریضوں کے لیے صحت یاب ہونے کے امکانات اہتمام کے ساتھ ختم کیے گئے ہیں۔ اس سلسلے میں جو تجربات ہندوستان میں کیے گئے ہیں، ان سے پاکستان میں استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ اوپیندر بخشی کی ''حاصل کلام'' تحریر کے بارے میں شاید اتنا کہنا کافی ہوگا کہ انسانی حقوق کا مقصد عوام کی موجودہ حیثیت کا قیدی بنانا نہیں ہوسکتا، ان کا مقصد احترام آدمیت کو قطعی بنانا ہے، تاکہ ہر فرد انسانی عظمت کی منزل حاصل کر سکے۔ مانا بقول غالب ''آدمی کو بھی میسر نہیں انسان ہونا'' لیکن انسان کے انسان تسلیم کیے جانے کی جدوجہد سے بہتر جہاد نہ کل ممکن تھا، نہ آج ہے۔

آئی۔اے۔رحمان

MashalBooks.org

انسانی حقوق: عہدِ قدیم سے انقلابِ فرانس تک

ناظر محمود

بنیادی انسانی حقوق کے تعین کا مسئلہ کوئی نیا نہیں۔ ابتدائے آفرینش سے ہی انسان جہاں اپنے مادی وسائل کو بروئے کار لا کر زیادہ سے زیادہ وسائل حاصل کرنے کی کوشش میں رہا ہے، وہیں اس نے اپنے خاندان یا گروہ میں آپس کے تعلقات یا دوسرے لفظوں میں حقوق و فرائض کا تعین بھی کرنے کی کوشش کی ہے۔ دراصل بنیادی انسانی حقوق کا مسئلہ ابتدائی ریاستی اور مذہبی اداروں کی تشکیل کے ساتھ پروان چڑھا ہے اور حقوق حاصل کرنے کی اصل جدوجہد مختلف ریاستی اداروں کے خلاف ہی کی گئی ہے۔ آیئے سرسری طور پر دیکھتے ہیں کہ ابتدائی ریاستوں سے لے کر آج تک انسانی حقوق کا مسئلہ کن مراحل سے گزرا ہے۔

مشہور تاریخ دان ایما نفرید اپنی کتاب ''مختصر تاریخ عالم'' میں رقم طراز ہیں:

> ''چوتھے ہزارہ قبل مسیح کے اختتام تک جنوبی وادی دجلہ و فرات میں بیس سے زیادہ چھوٹی چھوٹی ریاستیں موجود تھیں۔ ہمیں ان کے نام تو معلوم نہیں مگر اتنا ضرور پتہ ہے کہ ان کے حکمران بیک وقت بادشاہ اور پروہت تھے، جو پٹیسی (Patesi) کہلاتے تھے۔''

مصنف جن ریاستوں کا ذکر کر رہے ہیں، وہ سمیری قبائل کی تھیں اور سمیری زبان میں پٹیسی (Patesi) کا مطلب ہے ''پروہت راجہ''۔ یہ راجہ غلاموں کو اور ایسے طبقات کو، جن کے پاس کچھ نہ تھا، قابو میں رکھنے کے لیے ان ہی میں سے چند چالاک لوگوں کو تھوڑی زیادہ مراعات دے کر فوج کے عہدوں پر فائز کر دیتے تھے۔ جو آج تک ریاست کے بنیادی

استحصالی اداروں میں شمار ہوتی ہے اور انسانی حقوق کی بحالی کی راہ میں ایک بڑی رکاوٹ ہے۔

سب سے پہلے ریاست کون سی تھی، یہ تو نہیں بتایا جا سکتا، البتہ بڑی ریاستوں میں فرعون نے سب سے پہلے 3200 قبل مسیح میں مصر کی پوری سرزمین فتح کر لی تھی۔ اقتدار بڑے بڑے زمینداروں اور طبقہ امراء کے ہاتھ میں تھا۔ ایسی زمین پر، جو بادشاہ، اس کے درباریوں یا عبادت گاہوں کی ملکیت ہوتی، عام لوگوں سے جبری محنت لی جاتی، اہرام بنوائے جاتے، صرف ایک سب سے بڑے اہرام کی تعمیر میں بیس برس لگے، جبکہ مصر کی پوری آبادی سے اس میں بیگاری لی گئی تھی اور تیسرے مہینے ایک لاکھ آدمیوں کی پالی بدلا کرتی تھی۔ ظاہر ہے ایسی ریاست میں انسانی حقوق کی غاصب مشینری حکمران ہی تھے۔

انسانی حقوق کی پامالی میں ایک قدم اور اس وقت بڑھا جب 2500 قبل مسیح میں ''عکامہ'' کا حکمران سرگون اول تاریخ کا پہلا حکمران بنا، جس نے غریب کسانوں میں سے باقاعدہ فوج بھرتی کی اور انہیں بعد میں فوجی خدمت کے عوض قطعات اراضی دیے گئے۔ اس وقت عوام کو مکمل اطاعت گزار رکھنے کے لیے استحصالی ریاست کو اللہ تعالیٰ کی رحمت ثابت کیا جاتا اور اس کے قوانین اللہ تعالیٰ کے احکام اور ان کے نزول کی جگہ پہاڑ بتائی جاتی۔ بابل کے بادشاہ حمورابی 1792-1750 ق م کا آئین دنیا کا پہلا تحریری آئین تھا۔ یہ آئین بھی مبینہ طور پر اللہ تعالیٰ کا دین تھا۔ اس کی 283 دفعات ایک پتھر کی سل پر کندہ تھیں، جو آج تک محفوظ ہیں۔

اس کے بارے ایمانفرید لکھتے ہیں:

''حمورابی کے قوانین کا مجموعہ صاف طور پر ایک ایسے سماج کی نشاندہی کرتا ہے، جس میں طبقاتی درجہ بندی سختی کے ساتھ نافذ ہو۔ زمینداروں، پروہتوں اور سوداگروں کے حقوق ملکیت کی ضمانت دی گئی ہو اور ان گروہوں کے مفادات کو نہایت احتیاط سے محفوظ کر دیا گیا ہو۔ حمورابی کا ضابطہ قوانین قدیم بابل میں غلاموں کی حیثیت پر بھی روشنی ڈالتا ہے، جسے ہم قرضے کی غلامی کہہ سکتے ہیں۔ وہ خاص طور پر بہت عام تھی۔ اگر کوئی شخص قرض لیتا اور معینہ مدت میں واپس نہ کر پاتا تو اسے ادائیگی

MashalBooks.org

خود اپنی اور اپنے بچوں کی محنت سے کرنی پڑتی۔ اس قسم کی غلامی عمر بھر کی بھی ہو سکتی تھی مگر حمورابی نے اسے تین سال تک محدود کر دیا۔"

یہ تو تھے پہلے تحریری قوانین، جن میں انسانی حقوق کا کوئی واضح تعین تو نہ تھا، البتہ اس کی سرگرمیوں پر حدود ضرور لگائی گئی تھی۔ اس کے علاوہ ہر قبیلے کے مخصوص حالات اور اخلاقی و سماجی قدروں کے مطابق اس کے ارکان کے حقوق و فرائض ہوتے تھے۔ کسی قبیلے کے سیاہ و سفید کا مالک سربراہ ہوتا تھا، اس لیے قوانین اور حقوق بھی اس کی مرضی سے وجود میں آتے اور ختم ہوتے۔ وہ اپنے اور اپنے حواریوں کے مفادات کا تحفظ کرنا خوب جانتے تھے، اس لیے وہ عام انسانوں کے حقوق کم سے کم کرنے کے لیے مذہبی اور قانونی اداروں کا سہارہ لیتے۔ جس طرح ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ دنیا کا پہلا قانون کیا تھا، اسی طرح ہم یہ بھی نہیں بتا سکتے کہ دنیا کی پہلی فوج کون سی تھی، جس نے انسانی حقوق پر ڈاکہ ڈالنے میں بالادست کی مدد کی۔ یہ بتانا اس لیے مشکل ہے کہ ان کا ارتقاء بہت سست رفتاری سے ہوا، البتہ پہلی باقاعدہ فوج اور پہلے تحریری قوانین کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں، اس کے علاوہ پہلی گھڑ سوار فوج آٹھویں صدی قبل مسیح میں اشوری سلطنت میں وجود میں آئی۔

ہم یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ ریاست، قوانین، فوج اور انسانی حقوق کے مسائل تقریباً ایک ساتھ وجود میں آئے اور غلامانہ سماج نے انہیں پروان چڑھایا۔ پندرھویں صدی قبل مسیح میں جب ایشیائے کوچک کی ہطی سلطنت اپنے عروج پر تھی تو ہطی ضابطہ قوانین میں بیس سے زیادہ مدیں ایسی تھیں، جن کا تعلق غلاموں سے تھا۔ جنگی قیدیوں کی حیثیت سے ملک میں لائے جانے والے غلاموں کی تعداد بہت ہی بڑی تھی۔ غلام بن کر محنت کرنا قرضے کی ادائیگی کا ایک تسلیم شدہ طریقہ تھا۔ سلطنت پر ایک بادشاہ حکمرانی کرتا تھا، جسے دیوتاؤں کا رتبہ حاصل ہوتا۔ امور ریاست میں درباریوں، پروہتوں، سورماؤں، ساہوکاروں اور سوداگروں کا اہم حصہ ہوتا تھا اور غلاموں کی بڑی تعداد آزادی کے حق سے محروم رکھے جانے کے لیے فوج ہی کے ذریعے قابو میں کی جاتی تھی۔

آٹھویں صدی قبل مسیح میں ایران اور وادی دجلہ و فرات کے درمیان یورارتو کی سلطنت واقع تھی۔ مشرق کی دوسری قدیم سلطنتوں کی طرح یورارتو کا سماج بھی ایسا تھا جس

میں غلام رکھے جاتے تھے۔ آرگسٹس اورسرور دوم کی فوجی مہموں کے دوران بہت سارے قیدی ہاتھ آئے تھے، جنہیں غلاموں کی حیثیت سے کام پر لگادیا گیا۔ یورارتو کی تانبے اور لوہے کی کانوں میں تعمیر اور آب پاشی کے کاموں پر اور مویشی پالنے کے لیے بھی غلاموں کی محنت سے استفادہ کیا جاتا تھا۔ حکمران طبقہ غلاموں کے مالک امراء فوجی رہنماؤں اور پروہتوں پر مشتمل تھا۔

مندرجہ بالا مثالوں سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو چکی ہو گی کہ ابتدائی ریاستوں میں بھی انسانی حقوق کی پامالی کے لیے فوج اور حکمران کے طفیل مذہبی اداروں نے بہت اہم کردار ادا کیا۔ اس دوران ہزارہا لوگ نبوت کے دعویدار ہوئے مگر سب سے پہلی نبوی ریاست تقریباً 1000ق م میں فلسطین میں قائم ہوئی، جس کے حکمران حضرت داؤدؑ اور حضرت سلیمانؑ تھے، جنہوں نے معبد سلیمانی کی تعمیر کروائی، مگر اس دور میں بھی عوام آزادی کے حق سے محروم تھے اور غلاموں سے کام لینے کا رواج بہت زیادہ تھا۔ بادشاہ اور عبادت گاہوں کی زمینوں پر لاتعداد غلام کام کرتے تھے۔ ملک کے اصل باشندوں یعنی کنعانیوں کو بھی غلام بنا لیا گیا تھا اور اس سلطنت میں بھی انسانی حقوق کچلنے کے لیے فوج وہی روایتی کردار ادا کرتی رہی۔

برصغیر میں موہنجودڑو اور ہڑپا میں بڑے بڑے محلوں کے کھنڈرات ملے ہیں جو یقیناً بادشاہوں کے رہے ہوں گے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ دراوڑی سماج میں بھی ریاستی اقتدار موجود تھا۔ امراء کے مکانوں اور غرباء کی بستیوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ جائیداد پر مبنی سماجی تفریق موجود تھی اور انسانی حقوق کا مسئلہ اپنی ابتدائی شکل میں نمودار ہو چکا تھا۔

2000ق م اور 500ق م کے زمانے میں وسطی ایشیا سے آریاؤں کا ورود شمالی ہندستان میں ہوا۔ دراوڑ یا تو مارے گئے یا غلام بن گئے اور ملازموں کا کام کرنے لگے۔ ان کے ساتھ وحشیانہ اور ذلت آمیز برتاؤ کیا جاتا تھا اور اسی برتاؤ کی بنا پر ذات پات کی بنیادیں پڑیں۔ ہندستان کی پوری آبادی چار ذاتوں میں منقسم تھی۔ ساری دنیا کی طرح سب سے زیادہ محترم مذہبی لوگ ٹھہرے، یعنی برہمن۔ اس کے بعد روایتی استحصالی فوج یعنی کشتری، پھر دستکار اور تاجر یعنی ویش اور آخر میں شودر یعنی کسان اور غلام---اگر ہم ساری دنیا کے معاشروں کا اجمالی جائزہ لیں تو ہمیں انسانی حقوق کے معاملے میں ہر جگہ یہی تفریق نظر آئے گی۔

قدیم زمانہ میں لیکونیہ کی پوری آبادی تین گروہوں میں تقسیم تھی۔ پہلا گروہ جسے سب سے زیادہ حقوق حاصل تھے، اسپارٹنوں کا تھا جو ڈوریائی فاتحین کی نسل سے تھا۔ برصغیر کے آریاؤں کی طرح ساری زمین اسپارٹنوں کی ملکیت تھی، جو قریب قریب برابر کی جاگیرداری میں تقسیم تھی۔ وہ اس پر خود کھیتی نہیں کرتے تھے۔ آبادی میں وہ دس فیصدی تھے اور شہر اسپارٹا میں رہتے تھے۔ انہیں پورے سیاسی و شہری حقوق حاصل تھے، برصغیر کے برہمنوں کی طرح۔

دوسرا گروہ پیری اوئیسی کہلاتا تھا، جو اسپارٹا کے نواح میں رہتے تھے۔ یہ نوواردوں کی نسل سے تھے یا غلام بنائے ہوئے تھے۔ اس گروہ کے لوگوں کو کوئی سیاسی حقوق حاصل نہ تھے اور وہ دستکاروں کی حیثیت سے کام کرتے تھے، برصغیر کے ویشوں کی طرح۔

اور آخر میں تیسرا گروہ کھیت غلاموں یا ہیلٹوں پر مشتمل تھا۔ یہ غلام بنائے ہوئے لوگ تھے اور زمینیں جوتتے تھے۔ وہ ہر قسم کی شخصی آزادی سے محروم تھے اور ان کے خلاف وقتاً فوقتاً تعزیری مہمیں منظم کی جاتی تھیں، جن کا نتیجہ قتل عام ہوتا۔

انسانی حقوق کے معاملے میں قدیم ایتھنز کی آبادی کے بھی تین گروہ تھے۔ امیروں کا طبقہ جسے مراعات وراثت میں ملتی تھیں۔ یہ طبقہ ''یوپیٹرائڈ'' کہلاتا تھا اور ہر قسم کے حقوق سے بہرہ مند تھا۔ اس کے علاوہ عوام کو ''ڈیموس'' کہا جاتا تھا۔ اس میں بنئے، ماہی گیر، کسان اور دوسرے ہاتھ کا کام کرنے والے آتے تھے۔ انہیں شہری حقوق تو حاصل تھے مگر سیاسی حقوق نہ تھے۔ تیسرا گروہ غیر ملکیوں کا تھا جو ''میٹک'' کہلاتے تھے۔ یہ لوگ بھی بنئے اور دستکار تھے اور انہیں کوئی شہری یا سیاسی حقوق حاصل نہ تھے۔ غلام ایک بالکل الگ کھاتے میں آتے تھے جنہیں جانور سمجھا جاتا تھا۔

سلطنت روم کی آبادی کو بھی انسانی حقوق کے لیے جائیداد اور آمدنی کے اعتبار سے پانچ طبقات میں بانٹا گیا تھا اور سب سے غریب لوگ ان پانچ طبقات سے بھی نیچے تھے جو ''پرولتاری'' کہلاتے تھے۔ سلطنت روم کے ابتدائی دنوں میں جرگے کا نظام تھا اور حکمران ''پیٹری شین'' کہلاتے تھے، جو موروثی امراء ہوتے۔ عام شہری ''پلی بیٹن'' کہلاتے تھے۔ پانچویں اور تیسری صدی قبل مسیح کے درمیان پیٹری شینوں اور پلی بینوں میں شدید

MashalBooks.org

جدوجہد ہوتی رہی۔ پہلی بیئن یعنی عوام زمین اور دوسرے حقوق حاصل کرنا چاہتے تھے مگر ظاہر ہے ان کے یہ انسانی حقوق فوج کی مدد سے دبا دیے جاتے تھے۔

قدیم ہندوستانی سماج میں پروہتوں یعنی برہمنوں کی ذات کو سب سے زیادہ حقوق حاصل تھے۔ انہیں ہر وضع کے محصولوں، فوج میں بھرتی اور جسمانی سزا سے چھوٹ تھی۔ پھر فوجیوں یعنی کشتریوں کا نمبر آتا تھا۔ امن کے زمانے میں یہ لوگ پرسکون زندگی گزارتے تھے اور انہیں بادشاہ کی طرف سے بیش بہا تحفے اور دوسرے حقوق ملتے تھے۔ ویش اور شودر ذات کے لوگوں کو سب سے کم حقوق حاصل تھے۔ خاص طور پر شودر تو غلاموں سے بھی بدتر تھے۔ ویش اور شودروں کو ریاست کے خزانے میں محصول بھی جمع کرانا پڑتا تھا۔

یہ محصول اور ٹیکس، جن کا تفاوت آج تک انسانی حقوق کو بھی مختلف درجوں میں تقسیم کیے ہوئے ہے، دیکھیے اس کی جڑیں کہاں تک ہیں۔ علامہ ابن خلدون اپنے مقدمے کی دوسری جلد میں رقم طراز ہیں:

> ’’حکمرانوں کو فوجی مصارف پورے کرنے کے لیے شرح محصول بڑھانی پڑتی ہے۔
>
> یہ اضافہ شرح محصول کا پہلا درجہ ہے، پھر شاہی اور فوجی مصارف مزید بڑھ جاتے ہیں کیونکہ عیش پرستی بتدریج بڑھتی جاتی ہے اور اس نسبت سے فوجی مصارف میں اضافہ ہوتا جاتا ہے اور شرح محصول میں مزید اضافہ کرنا پڑتا ہے۔ جماعت کمزور پڑ جاتی ہے اور ملکی مصارف مزید بڑھ جاتے ہیں، جس کی وجہ سے فوجی اخراجات میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ آخر کار فرمانروا طرح طرح کے ٹیکس لگانے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ چنانچہ فروخت کیے جانے والے تجارتی مال پر ٹیکس لگا دیا جاتا ہے اور بازار میں فروخت کی جانے والی چیزوں پر اور شہروں میں خاص خاص چیزوں کی آمدنیوں پر ٹیکس وصول کیا جاتا ہے۔ پھر بھی حکمران مزید ٹیکسوں کا محتاج رہتا ہے، کیونکہ فوج میں اضافہ ہو جاتا ہے، جس سے مزید خرچہ بڑھتا ہے، پھر اسے ٹیکس ہی سے پورا کیا جاتا ہے۔‘‘

MashalBooks.org

علامہ ابن خلدون کا یہ مقدمہ آج سے تقریباً 600 سال پہلے کا ہے اور وہ ہندوؤں کی ذاتیں، جن کا ہم ذکر کر رہے تھے، ہزاروں سال پرانی ہیں مگر ایک چیز مشکوک ہے: انسانی حقوق کا مسئلہ۔ ظاہر ہے جب جنگ و جدل عام ہو تو عوام کے لئے صرف زندہ رہنے کا بنیادی حق حاصل کرنا ہی مشکل ہوتا ہے۔ تاریخی طور پر قدیم معاشرے سے فوج اور مذہب ہی اس بات کا فیصلہ کرتے رہے ہیں کہ انسانی حقوق کیا ہونے چاہئیں اور ہونے بھی چاہئیں یا نہیں یا یہ کہ کس کو کتنے حقوق ملنے چاہئیں۔ فوج اور مذہب معاشرے پر کس قدر اثر انداز ہوتے ہیں، اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ قدیم ادب میں صرف ان ہی کے تذکرے ہیں۔

قدیم ہندوستانی ادب میں ویدوں کو خاص اہمیت حاصل ہے ا ور ویدی ادب کی ساری کتابیں، مثلاً رگ وید، سام وید، یجروید، اتھروید، اوپنشد، سوتر ادب، ویدک ادب اور اپ وید کسی نہ کسی طرح جنگ اور مذہب سے متعلق تھیں اور ان میں انسانی حقوق کا ذکر شاذ ہی ملتا ہے۔ یہی حال رزمیہ نظموں، رامائن اور مہابھارت کا ہے۔ اس وقت سب سے زیادہ حقوق راجہ کو حاصل تھے جو فوج کا سپہ سالار اور عوام کے حقوق پر مختار ہوتا تھا۔ اس کے بعد پروہت کا نام آتا جو مذہبی امور میں بادشاہ کا مشیر ہوتا اور فوج کی حکمرانی اور انسانی حقوق کے استحصال کو جائز ثابت کرنے کے لیے اسے مذہبی رہنماؤں کی مدد فراہم کرتا۔ چونکہ ان کے مفادات یکساں تھے، اس لیے دونوں کا طبقاتی کردار ایک سا تھا۔ پروہت کے لیے مذہبی علوم اور منتروں میں ماہر ہونا لازمی تھا، تاکہ وہ انسانی حقوق کی پامالی کے روحانی جواز مہیا کر سکے۔ راجہ بھی اس کی تنقید سے خائف رہتا کیونکہ پروہت علم سیاست اور عسکری چالوں سے بھی واقف ہوتے تھے۔

بالادست طبقات جنگ و جدل کے ذریعے عوام کے سب سے بنیادی حق زندگی کو چھینتے رہے ہیں، اس لیے جنگ و جدل کی کہانیاں ہمیں صرف رامائن اور مہابھارت ہی میں نہیں ملتیں، بلکہ قدیم بابل کی ادب میں ''گل گامیش'' کی مشہور رزمیہ نظم میں بھی شامل ہے۔ اس کے علاوہ یونان کے ادب میں ایسے ڈرامے اور نظمیں بے شمار ہیں۔ شہرہ آفاق رزمیہ نظم ''ایلیڈ'' نابینا شاعر ''ہومر'' سے منسوب کی جاتی ہے، جس میں یونانیوں اور ایشیائے کوچک

کے شہر ٹرائے کے درمیان یونانی تاریخ کا حال بیان کیا گیا ہے۔ بارہویں صدی سے آٹھویں صدی قبل مسیح کے درمیان یونانی تاریخ کے دور کو اکثر ''ہومری دور'' بھی کہا جاتا ہے کیونکہ رزمیہ نظموں ''ایلیڈ'' اور ''اوڈیسی'' میں یونانی معاشرے کے جس طرز زندگی کا بیان ہے، اس کا اسی دور سے تعلق ہے۔ ان ہی کے پہلو بہ پہلو حقوق سے عاری کسان رہا کرتے تھے، جن کو بنجر زمین ملی ہوئی تھی یا جن کے پاس بالکل زمین نہیں تھی۔ یہ حقوق سے عاری بے زمین کسان درحقیقت کھیت مزدوروں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے تھے۔

قدیم تاریخ نویسی میں بھی ہمیں انسانی حقوق کے بجائے فوج اور جنگ وجدل کے سوا کچھ نظر نہیں آتا۔ پانچویں صدی قبل مسیح ایشیائے کوچک کے باشندے ''ہیروڈوٹس'' نے، جو بابائے تاریخ بھی تصور کیا جاتا ہے، نو جلدوں پر مشتمل کتاب ''تاریخ'' لکھی جو تقریباً پوری یونان اور ایران کی جنگوں سے متعلق ہے۔ ایک اور عظیم مورخ ایتھنز کا باشندہ ''ثوفیدیدس'' (460-395ق م) تھا جس کی تحریروں میں بھی انسانی حقوق کا تو کوئی ذکر نہیں ملتا، البتہ ''پیلوپونیسیائی'' جنگ کی یادگار سرگزشت ضرور ملتی ہے جس میں وہ خود بھی شامل تھا۔

اس وقت یونان جیسے عظیم الشان ملک میں انسانی حقوق کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ چوتھی اور پانچویں صدی میں غلاموں کی منڈیاں ریاست ایتھنز کے سارے شہروں میں تھیں۔ سلطنت روم میں بھی صرف حکمران طبقہ ہی حقوق یافتہ اور تجارتی و مالیاتی طور پر مضبوط تھا۔ انسانی حقوق کے مسئلے کا محصولات سے تعلق اس حقیقت سے بھی واضح ہوتا ہے کہ روم میں حقوق یافتہ لوگوں کی بڑی تعداد محصولاتی ٹھیکیداروں پر مشتمل تھی، جو اٹلی میں مختلف قسم کی سماجی خدمات کا یا روم کے صوبوں میں محصول جمع کرنے کا ٹھیکہ لے لیا کرتے تھے۔ یہی لوگ سود پر نقد رقوم ادھار بھی دیا کرتے تھے، جس سے حقوق سے بے بہرہ غلاموں کی تعداد میں بہت اضافہ ہوتا تھا۔ پہلی ''پیونی جنگ'' میں 25ہزار غلام، کارتھیج پر فتح کے بعد20ہزار غلام،209 قبل مسیح تارنیتم پر قبضے سے30ہزار غلام اور 127ق م اپی روس سے ڈیڑھ لاکھ غلام اپنی آزادی کے بنیادی حق سے محروم کیے گئے۔

ایتھنز اور روم کے غلامانہ سماج میں غلام ہر قسم کے حقوق سے محروم تھے۔ ایک دن میں دس دس ہزار غلام فروخت ہوتے ہیں، بولیاں لگتیں اور غلام مویشیوں کی طرح دانت

دکھاتے اور برہنہ ہوکر دوڑ لگاتے۔ بڑھے لکھے غلام مہنگے ہوتے، جیسے استاد اور طبیب وغیرہ۔ ہنر مند غلاموں کی قیمتیں بھی زیادہ ہوتیں، جیسے رقاص، دستکار وغیرہ۔ آقا ان کو پیٹ بھر کھانے تک کا حق دینے کے پابند نہیں تھے۔ چنانچہ غریب ترین لوگ بھی غلاموں کو تذلیل کی نظروں سے دیکھتے تھے اور اس پر طرہ یہ کہ اسے جمہوریت کا نام دیا جاتا تھا۔ یہ جمہوریت قدرے تنگ اور محدود نوعیت کی تھی۔ حقوق یافتہ اقلیت کی جمہوریت، جس میں آبادی کے مخصوص حلقوں ہی کو مراعات اور حقوق حاصل ہوتے تھے۔

مندرجہ ذیل باتوں سے یہ تاثر نہیں لینا چاہیے کہ حقوق کے غاصبوں کا ہمیشہ بول بالا رہا ہے اور عوام اپنے حقوق کے حصول کے لیے کچھ نہ کر سکے، حقیقتاً ایسی بات نہیں ہے۔ آج انسانی سماج ترقی کی جس نہج کاری پر پہنچا ہے، وہ انسانی حقوق کی جدوجہد کا ہی نتیجہ ہے۔ ابتدائی ریاست کے وجود میں آتے ہیں انسانی حقوق کے لیے کشمکش شروع ہوگئی تھی اور اس وقت تک جاری رہے گی، جب تک ریاست کا کام زیادہ سے زیادہ حقوق کی فراہمی نہیں بن جاتا۔ انسانی حقوق کا تصور معاشرتی ارتقاء کے ساتھ بدلتا رہے گا۔ تاریخ میں مختلف بغاوتوں کی صورت میں اور نئے مذاہب کے روپ میں بظاہر انسانی حقوق کے حصول کی کوششیں کی گئیں مگر حقوق یافتہ حکمران طبقے فوج کی مدد سے بغاوتوں کو ناکام بناتے رہے اور مذاہب کو اپنے حق میں استعمال کرتے رہے۔

انسانی حقوق کے لیے تاریخ کی سب سے پہلی بڑی بغاوت ہمیں مصر میں نظر آتی ہے، جب 18ویں صدی قبل مسیح کے وسط میں کسانوں، دستکاروں اور غلاموں کی ایک وسیع پیمانے کی بغاوت ہوئی۔

> ''پورا ملک اس لپیٹ میں آگیا تھا۔ فرعون کو تاج وتخت سے دستبردار ہونا پڑا اور مالدار زمیندار اپنے اپنے محل چھوڑ کر بھاگ گئے۔ سابق بادشاہوں کی مومیائی ہوئی لاشوں کے زیورات لوٹ لیے گئے اور انہیں مقبروں سے نکال اور اہراموں سے کھود کر باہر پھینک دیا گیا۔ غلے کے شاہی گوداموں پر اور عبادت گاہوں پر قبضہ کر لیا گیا اور کھانے پینے کی چیزوں اور قیمتی اشیاء کے ذخیروں کو لوگوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ محصول

MashalBooks.org

> اور خراج کی تمام دستاویزات کو نیست و نابود کر دیا گیا، جیسا کہ ایک مصری روزنامے میں لکھا ہے کہ کمہار کے چاک کی طرح پوری دنیا گھوم رہی تھی۔ وجہ یہ تھی کہ غریب لوگوں نے مالدار لوگوں کے گھروں میں رہائش اختیار کر لی تھی، ان کے لباس زیب تن کر لیے تھے اور آقاؤں کو مجبور کر دیا تھا کہ ان کے نوکر بن کر کام کریں۔'' (ایضاً)

اسی طرح بظاہر حقوق انسانی کے تحفظ کے لیے مختلف نئے مذاہب اور اصلاحی تحریکیں وجود میں آئیں مگر حقوق یافتہ طبقات نے انہیں اپنی ملکیت میں لے لیا۔ مثال کے طور پر برصغیر میں چھٹی صدی قبل مسیح میں جین مت اور بدھ مت کی تعلیمات پھیلیں۔ جین مت کا مبلغ ''مہاویر'' 599 قبل مسیح میں پیدا ہوا۔ ''وہ جینا'' یعنی خواہشات کا فاتح کہلاتا۔ اس نے ایک دوسرے کو انسانی حقوق دینے کے لیے چار اصولوں کی تعلیم دی۔

① ۔ کسی کو اذیت نہ پہنچانا۔ ② چوری نہ کرنا۔

③ جھوٹ نہ بولنا۔ ④ ۔ ملکیت نہ رکھنا۔

جین مت نے تشدد سے حفاظت کے حق (اصول اہنسا) پر بہت زور دیا۔ اس کے نزدیک حقیر سے حقیر چیز کو بھی تشدد سے محفوظ رہنے کا حق ملنا چاہیے۔ اس نے انسانی حقوق کے بارے میں ویدوں کو الہامی ماننے سے انکار کر دیا اور خدائے خالق کی ہستی کو تسلیم کرنے سے بھی انکار کیا۔ جین مت بہت تیزی سے پھیلا اور اس نے حقوق سے محروم انسانوں کو مکتی یعنی نجات کی راہ دکھائی اور لوگوں نے سوچا شاید اس مذہب کے ذریعے انہیں کچھ حقوق حاصل ہوں مگر حقوق کے حصول کے لیے آواز اٹھا رہا ہے تو وہ اس کی تبلیغ کا بیڑہ خود اٹھا لیتے ہیں۔

اس وقت چندر گپت موریہ شہنشاہ تھا۔ اس نے جین مت قبول کر لیا۔ اب ذرا اس جین کے پیروکار یعنی اہنسا کے علمبردار کی فوج کا حال سنئے۔ اسکی فوج ساٹھ ہزار پیادہ، تین ہزار سوار، نو ہزار ہاتھیوں پر مشتمل تھی، جسے رائج الوقت جدید اسلحے سے پوری طرح مسلح رکھا جاتا تھا۔ اس کے دور میں سزائیں بہت سخت تھیں۔ جرمانے سے لے کر سزائے موت تک سزاؤں کی اقسام تھیں۔ اقبال جرم کرانے کے لیے ملزموں کو مختلف اقسام کی اذیتیں دی جاتی تھیں۔ معمولی جرائم مثلاً مقدس درخت کاٹنے، ٹیکس بچانے اور شاہی شکار گاہ میں مداخلت

MashalBooks.org

وغیرہ کی پاداش میں سزائے موت دے دی جاتی تھی۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انسانی حقوق کے لیے جدوجہد کرنے والے جین کے پیروکار نے انسانی حقوق کے لیے کیا کیا۔

جین مت کے فوراً بعد ''بدھ مت'' پھیلا۔ ''سدھارتھ'' جو آگے چل کر ''گوتم بدھ'' بنا، 563 قبل مسیح میں پیدا ہوا اور اس نے اپنی ساری زندگی ظلم سے نجات کے انسانی حق کی تبلیغ میں گزار دی، مگر صرف تبلیغ سے حقوق کا ملنا خاصا مشکل ہوتا ہے۔ بدھ مت کو بھی حقوق یافتہ طبقے نے اپنی ملکیت بنا لیا۔ شہنشاہ اشوک (273 تا 236 ق م) نے بدھ مت قبول کر لیا۔ اس نے بدھ مت کی تبلیغ کی اور اسے سرکاری مذہب بنا دیا۔ اگرچہ اشوک نے نرمی اور رحم کی تعلیم دی لیکن مجرموں کے معاملے میں وہ بڑا سخت تھا اور مجرم تو ظاہر ہے حقوق سے محروم کو ہی ٹھہرایا جاتا تھا۔ اس نے چندر گپت موریہ کے عہد کی ساری ظالمانہ و جابرانہ سزائیں برقرار رکھیں۔

یہی حال چین میں انسانی حقوق کے علمبردار ''کنفیوشش'' کے ماننے والوں کا ہوا۔ حالانکہ کنفیوشس کسی جدت کا حامی نہ تھا۔ خاندان چین کے شہنشاہ اول (242-210 ق م) نے اتنی جابرانہ طرز کی فوج اور حکومت قائم کی تھی کہ اس کے باعث آبادی کے وسیع حلقوں میں بے اطمینانی پیدا ہوئی۔ اس بے اطمینانی کو کنفیوشس کے مذہبی اور فلسفی مکتبہ خیال کے لوگوں نے ہوا دی، جنہوں نے مختلف تاریخی کتابوں اور دستاویزات کی بنیاد پر اس وقت کے موجودہ خاندان کے مقابلے میں پچھلے خاندانوں کی خوبیوں پر زور دیا۔ کنفیوشس کے ماننے والوں کے خلاف جبر واستبداد کی جو کارروائیاں کی گئیں، وہ انتہائی بے رحمانہ تھیں، جو ظاہر ہے فوج نے کیں۔ کنفیوشس کے معتقد 460 عالموں کو زندہ دفن کر دیا گیا اور تمام تاریخی تحریریں نذر آتش کر دی گئیں۔

چین میں انسانی حقوق کے لیے ایک بغاوت اٹھارویں سال عیسویں میں فانگ چونگ کی قیادت میں ہوئی۔ پچیسویں سال عیسوی میں کسانوں نے فوج پر فتح حاصل کر لی لیکن تھوڑے ہی عرصے بعد اس تحریک نے اپنی کرداری خصوصیت بدل دی۔ کسانوں کی صفوں میں دو دستے گھس آئے، جن کی قیادت حقوق یافتہ طبقے کے نمائندے کر رہے تھے۔ چین ہی میں انسانی حقوق کے لیے ایک اور بغاوت 184 عیسوی میں ہوئی، جس کی قیادت جو آنگ شاؤ اور اس کے بھائی کر رہے تھے۔ بغاوت کا خاص نعرہ تھا ''سب برابر ہوں۔''

باغیوں کی فوج کئی لاکھ پر مشتمل تھی، جس نے اپنی جدوجہد پچیس برس تک جاری رکھی۔ اگرچہ بغاوت انجام کار کچل دی گئی مگر سلطنت کے پرخچے اڑ گئے۔

روم میں 73 تا 71 قبل مسیح ہونے والی اسپارٹاکس بغاوت غلاموں کے حقوق کے لیے ہونے والی بغاوتوں میں سب سے بڑی بغاوت چند ساتھیوں کے ساتھ بھاگ کھڑا ہوااور پھر اس نے غلاموں کو آزاد کروا کر بہت بڑی فوج تیار کر لی مگر اس کے ساتھی نظم و ضبط کی کمی کا شکار ہو گئے اور رومیوں نے اس پر پے در پے حملے کیے۔ پہلے تو اس نے رومیوں کو شکست دی مگر پھر 73 قبل مسیح میں اسے شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ باغیوں کو شدید ترین سزائیں دے کر ہلاک کر دیا گیا مگر حقوق انسانی کی جدوجہد میں اسپارٹاکس کا نام امر ہے۔

اس کے علاوہ ہر دور میں ایسے مفکر رہے ہیں، جو معاشرے میں انسان دوست اور ترقی پسند خیالات کا منبع بنے۔ قدیم یونان میں ہیر قلیطس (540-480 ق م) پہلا جدلیاتی فلسفی تھا۔ اس نے لکھا ''ہر چیز بہہ رہی ہے، آپ ایک دریا میں دوبار نہیں اتر سکتے۔'' دیمو قلیطس بہت بڑا مادیت پرست فلسفی تھا اور جوہروں اوران کی حرکت پر یقین رکھتا تھا۔ قدیم چین میں ایک قابل توجہ فلسفی وانگ چنگ، جو پہلی صدی عیسوی میں گزرا، مختلف مادیت پرست اصولوں کا علمبردار تھا۔ دوسری باتوں کے علاوہ اس نے روح کے غیر فانی ہونے سے انکار کیا تھا۔

انسانی حقوق اور ریاست کے بارے میں تفصیل سے لکھنے والا پہلا فلسفی افلاطون (427 تا 347) تھا۔ اس کی تین کتابیں ''جمہوریہ'' (The Republic) ''مدبر'' (The Statesman) اور ''قوانین'' (The Laws) مشہور ہیں۔ افلاطون انسانی حقوق کے لیے ایک مثالی ریاست کے تصور سے پہلے انصاف کا ایک فلسفیانہ تصور قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ افلاطون کے مطابق ریاست کی ابتداء انسان کی ضروریات وخواہشات کی تکمیل کے لیے باہمی تعاون کی ضرورت سے ہوئی۔ افلاطون کے خیال میں انسانی حقوق کی تقسیم کے لیے تین طبقے ہونے چاہئیں: مزدور، فوجی اور حکمران۔ ہر طبقے کو اتنے حقوق دیے جائیں، جن کے لیے وہ موزوں ہو۔اس نے تاریخ میں پہلی بار حقوق کی تقسیم کے لیے ریاست کی معاشی بنیاد پر زور دیا اور تقسیم محنت کی اہمیت کا اظہار کیا۔ اس کا کہنا تھا کہ ہر فرد کو مکمل طور پر

MashalBooks.org

''خودمختار'' نہیں بن سکتا۔ افلاطون سب سے زیادہ حقوق کا مستحق حکمرانوں کو سمجھتا تھا کیونکہ وہ بالغ الذہن ہوتے ہیں اور حکومت کی خاص تربیت لیتے ہیں۔ افلاطون نجی ملکیت کے حق اور خاندانی رشتوں کا بھی مخالف تھا۔ وہ انسانی حقوق کی فراہمی کے لیے جمہوریت کو ضروری نہیں سمجھتا تھا بلکہ اس کا مخالف تھا کیونکہ ایتھنز کی نام نہاد جمہوریت نے اس کے استاد سقراط کو سزائے موت دے دی تھی۔

افلاطون کے شاگرد ارسطو(384 تا 322 ق م) کا خیال تھا کہ انسانی حقوق کا حصول ریاست کے بغیر ناممکن ہے۔ اس کا مشہور مقولہ ہے کہ انسان فطرتاً معاشرتی حیوان ہے، اس لیے اس کے حقوق کے تحفظ کے لیے ریاست کا ہونا لازمی ہے۔ ارسطو غلاموں کو انسانی حقوق دینے کا قائل نہیں تھا کیونکہ اس کے خیال میں انسانوں کی ذہنی اور جسمانی صلاحیتوں میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ جو اعلیٰ ذہن کے مالک ہوتے ہیں، انہیں اعلیٰ حقوق ملنے چاہئیں اور جو کم عقل ہیں، انہیں کم حقوق دیے جانے چاہئیں۔ اس کے مطابق جنگی قیدیوں کو غلام بنا کر حقوق سے محروم کرنے کا جواز یہ تھا کہ جنگ میں کامیابی فاتح کی ذہانت کی مخالفت کی کیونکہ اس کے نزدیک اس طرح لوگوں کی زندگی اجیرن ہو جائے گا۔ مزدوروں کے بارے میں ارسطو کا خیال تھا کہ چونکہ وہ دوسروں کے احکام کے پابند ہیں، اس لیے بہت باصلاحیت ہونے کے باوجود بھی انہیں ''شہریت'' کے حقوق نہیں ملنے چاہئیں۔

عیسائیت کے ظہور میں آنے کے بعد کلیسا اور ریاست کی کشمکش شروع ہوئی تو عوام کے انسانی حقوق کا مسئلہ خاصا پیچھے چلا گیا۔ رومی عیسائیت کے شروع میں قیصر ریاست اور کلیسا دونوں کا متقدر اعلیٰ تھا مگر پھر بھی کلیسا بادشاہ وقت کو اس کے کسی غیر اخلاقی فعل پر سزا دے سکتا تھا۔ رفتہ رفتہ پوپ کا اقتدار اتنا بڑھ گیا کہ اگر وہ کسی بادشاہ سے ناراض ہو جاتا تو لوگ اس بادشاہ کی اطاعت نہیں کرتے تھے۔ اس طرح یورپ میں پاپائیت کا تقریباً ایک ہزار سال پر محیط تاریک دور شروع ہوا، جس میں ہر قسم کی روشن خیالی اور جدید سوچ کا گلا گھونٹا گیا۔ ظاہر ہے ایسے میں انسانی حقوق کے تحفظ کے لیے کوئی فلسفی یا رہنما آواز نہیں اٹھا سکتا تھا، اسی لیے ہمیں یورپ کا یہ عرصہ بالکل بنجر نظر آتا ہے۔

تیرہویں صدی عیسوی تک تقریباً تمام مصنفین کلیسا کے ارکان میں سے تھے۔ مثلاً

سینٹ آگسٹائن اور گریگوری اعظم وغیرہ اور ان ہی کی تصانیف تمام علم کا ماخذ تصور کی جاتی تھیں۔ قدیم یونانی اور رومی تصانیف غیر مذہبی قرار دے دی گئی تھیں۔ گوکہ اس دوران مسلمانوں نے دوسرے علوم وفنون میں خاصی ترقی کی مگر معاشرتی علوم اور انسانی حقوق کے بارے میں سوائے ابن خلدون کے کسی اور فلسفی نے قابل ذکر تحریریں نہیں چھوڑیں۔ یورپ میں تیرہویں صدی میں ایک بار پھر ارسطو کی تحریریں مقبول ہونا شروع ہوئیں۔ اس سے ان لوگوں کو تحریک ملی جو انسانی حقوق اور حاکم ومحکوم کے تعلق کو سمجھنا چاہتے تھے۔ اس دور میں انسانی حقوق کے بارے میں لکھنے والے نمایاں مفکرین طامس اکیوناس، دانتے اور مارسگیو تھے۔

اطالوی سینٹ طامس اکیوناس (1274-1226ء) نے انسانی حقوق کے تحفظ کے لیے بنائے جانے والے قانون کی تعریف ان الفاظ میں کی: ''استدلال کا وہ ضابطہ جو عام فائدے کے لیے اس شخص کی طرف سے نافذ کیا جائے جو پوری قوم یا آبادی کا ہمدرد ہو۔'' اس کے نزدیک قانون کو فطرت اور انسانی حقوق کے بنیادی اصولوں کے مطابق ہونا چاہیے، بصورت دیگر اسے ہم قانون نہیں ''تخریب قانون'' کہیں گے۔ اس نظریے سے انسانی حقوق کا تھوڑا بہت تعین ہوا۔ اکیوناس کا کہنا تھا کہ انسانی حقوق میں بیرونی حملہ آوروں سے حفاظت بھی شامل ہے، جو صرف ریاست کرسکتی ہے۔ اس کے علاوہ ریاست کو سڑکوں کی دیکھ بھال کرنی چاہیے۔ زر، پیمانہ جات اور اوزان کا عمدہ نظام قائم کرنا چاہیے اور غریبوں کی فلاح وہ بہبود کا خاص طور پر خیال رکھنا چاہیے۔ اکیوناس کے دور میں بادشاہ اور پوپ دونوں کے حامی مطلق العنانیت پر متفق تھے اور استدلال پر ایمان کو فوقیت دیتے تھے۔

مشہور عالم اطالوی شاعر دانتے (1321-1265ء) کے خیال میں بھی انسانی حقوق کے تحفظ کے لیے ریاست قائم کی گئی ہے اور فرد کو اس کے انتظام میں شریک ہونا چاہیے۔ اپنی سیاسی تصنیف (De Monarchia) کے پہلے حصے میں دانتے انسانی حقوق کے تحفظ کے لیے بادشاہت کو ہی صحیح طرز حکومت مانتا ہے کیونکہ انسانی حقوق میں امن وشانتی ہی سب سے اول ہے، اور یہ تب ہی ممکن ہے جب ایک بادشاہ، جو قومی آزادی کے ساتھ انفرادی آزادی کے حق کی بھی حفاظت کرے۔

تیرہویں صدی کا اہم ترین واقعہ ''میگنا کارٹا'' (منشور اعظم) تھا، جس نے عوام پر

MashalBooks.org

بادشاہ کے مطلق العنان حقوق پر قدغن لگائی۔ انگلستان کے بادشاہ جان کے خلاف بغاوت کے نتیجے میں 1215ء میں ''میگنا کارٹا'' منظور کیا گیا، جس نے من مانے محصولوں اور جائیداد کی ضبطی کے بارے میں بادشاہ کے اختیارات چھین لیے۔ اس کی چند شقیں آج تک اہمیت کی حامل ہیں۔ پہلی شق میں لکھا گیا: ''کسی بھی آزاد شخص کو غیر قانونی طور پر گرفتار یا قید نہیں کیا جائے گا۔'' دوسری شق میں درج تھا: ''ہم انصاف یا حقوق فروخت نہیں کریں گے اور نہ ہی کسی فرد کو ان سے محروم کیا جائے گا۔'' منشور کے دوسرے حصوں نے ان باتوں کی ضمانت دی کہ کلیسائے برطانیہ کے عہدوں پر منتخب لوگ تعنیات کیے جائیں گے، عدالتی نظام میں اصلاح کی جائے گی اور شاہی عہدیداروں کی بدعنوانیوں کی روک تھام کی جائے گی۔ کنگ جان نے وعدہ کیا کہ اپنے پسندیدہ افسران کو ہٹا دے گا اور غیر ملکی کرائے کے فوجیوں کو واپس بھیج دے گا۔ منشور پر عمل درآمد کے لیے 25 ارکان پر مشتمل ایک کمیٹی بنائی گئی، جو برطانوی جمہوریت کی ایک بالکل ابتدائی شکل تھی۔ بعد میں کنگ جان نے پوپ جاری رہی، جو اس کے بیٹے ہنری کے میگنا کارٹا تسلیم کرنے پر ختم ہوئی۔

واضح رہے کہ میگنا کارٹا عام حقوق انسانی کے بارے میں کوئی واضح اصول نہیں رکھتا تھا۔ اسے اشرفیہ کے ایک چھوٹے طبقے نے بنایا تھا جو اپنے حقوق حاصل کرنا چاہتا تھا۔ اس کا مقصد مطلق العنان شاہی قوت کو روکنا تھا۔ ان کا تصور آزادی مخصوص ملکیت میں عدم مداخلت تھا اور ملکیت میں مزارعے بھی شامل تھے۔ میگنا کارٹا میں مزارعوں اور کسانوں کے حقوق کے بارے میں بہت ہی کم لکھا گیا تھا جو آبادی کا تقریباً تین چوتھائی حصہ تھے۔ سترہویں صدی میں کہیں جا کر میگنا کارٹا کی اہمیت واضح ہوئی، جب کسانوں کی غلامی ختم کی گئی اور آزاد فرد کو دیے جانے والے حقوق سب پر لاگو ہونے لگے۔ میگنا کارٹا اس لحاظ سے بہت اہم تھا کہ اس نے اس دور میں بادشاہ کے اختیارات پر ضرب لگائی جب وہ مختار کل تھا اور پہلی بار یہ احساس پیدا ہوا کہ بادشاہ سے بھی حقوق حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ اس نے آنے والے دور میں حقوق انسانی کی مختلف تحریکوں کو خاصی تقویت پہنچائی۔ اس سے جاگیردارانہ معاشرے کی مطلق العنانیت متاثر ہوئی اور بعد میں جمہوریت کی راہ ہموار ہوئی۔

قرون وسطیٰ میں حقوق انسانی کی جدوجہد کا بنیادی مقصد کسانوں کی غلامی سے

MashalBooks.org

آزادی تھا اور اس کی بنیاد وہ تضاد تھا، جو کسان کی محنت سے حاصل ہونے والی پیداوار پر جاگیرداروں کے قبضے سے پیدا ہوتا تھا۔ قرونِ وسطیٰ کے دوسرے حصے میں شہروں کے ارتقاء اور تجارت کے فروغ نے اس تضاد کی نوعیت کو تھوڑا بدل دیا جس کے نتیجے میں حقوق انسانی کے حصول کی جدوجہد کے طریقوں اور مقاصد میں بھی تھوڑی تبدیلی آئی اور نئے نمودار ہونے والے شہروں نے جاگیردارانہ استحصال کے خلاف عوام کے حقوق کی جدوجہد کی رہنمائی شروع کردی اور اس میں ایک اہم نکتہ عوام پر کمر توڑ محصولوں سے نجات تھا۔ تیرھویں اور چودھویں صدی میں پورا یورپ مختلف قسم کی بغاوتوں کا شکار رہا، جس میں (58-1357ء) میں فرانس کی جیکری بغاوت اور برطانیہ میں 1381ء کی واٹ ٹیلر بغاوت قابل ذکر ہیں۔

اسی دوران ایک طرف تو ابتدائی سرمایہ دارانہ طریقہ پیداوار کا ظہور ہوا اور دوسری طرف عظیم الشان جغرافیائی دریافتوں نے کرۂ ارض کے دور دراز اب تک نامعلوم راستے کھول دیے۔ کارخنداری پروان چڑھی تو اجرتی مزدور طبقہ نمودار ہوا اور اس کے ساتھ انسانی حقوق کی جدوجہد میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ اس سے قبل تو کسان کو کم از کم ایک مخصوص خطہ زمین پر رہنے کا حق حاصل تھا مگر اجرتی مزدوروں کے ظہور سے کسانوں اور کاریگروں کی بہت بڑی تعداد آلات پیداوار وسائل پیداوار سے محروم ہوگئی اور اس طرح وہ صرف اپنی قوت، محنت فروخت کرنے پر مجبور ہوئے، اس زمانے میں چونکہ کسان بہت بڑے پیمانے پر زمینوں سے بے دخل ہوئے، اس لیے ان کا بنیادی حق روزگار کا حصول بن گیا۔ نئے کارخانے اتنے نہیں تھے کہ سارے بے زمین کسانوں کو روزگار مہیا کر سکتے، اس لیے بے روزگار اکثر فقیر یا جرائم پیشہ بن جاتے۔ انگلستان کے ایڈورڈ ہشتم نے 1547ء میں ایک قانون جاری کیا، جس کی مدد سے کام سے جی چرانے کی سزا میں مجرم کو غلام بنایا جا سکتا تھا اور کام سے تین بار بھاگ جانے کے مجرم کو پھانسی تک دی جا سکتی تھی۔

14ویں اور 15ویں صدی کے اطالوی شہروں میں نئے پیداوارانہ طریقے رائج ہونے سے نظریاتی تبدیلیاں بھی رونما ہونا شروع ہوئیں۔ پن چکیوں اور جدید بھٹیوں کے استعمال سے بہتر اوزار و ہتھیار ڈھلنے لگے، کان کنی میں آسانی ہوئی۔ کپڑے کی صنعت میں قدیم کھڈیوں کے بجائے جدید اور بہتر کھڈیاں استعمال ہونے لگیں۔ پندرھویں صدی میں

جیبی گھڑی ایجاد ہو گئی۔ دھات کے استعمال سے جدید بحری جہاز تیار ہوئے، جو دور دراز تک بار برداری کے لیے کارآمد ثابت ہوئے۔ قطب نما میں بہتری ہوئی۔ چھاپے کی ایجاد سے ابتدائی کتابیں شائع ہوئیں۔ زراعت میں بھی جدید تر آلات و اوزار استعمال ہونے لگے۔

ان تمام تبدیلیوں کے نتیجے میں قدیم جاگیردارانہ نظام کے خلاف باغیانہ جذبات ابھرے اور عوام یہ حق حاصل کرنے کے لیے بے چین ہو گئے کہ انہیں جہاں وہ چاہیں کام کرنے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔ جاگیردارانہ نظام اس حق کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ تھا اور اس کی سرپرستی کیتھولک کلیسا کر رہا تھا۔ نئے کارخانے دار، جو کام کرنے کی آزادی کے حق کا نعرہ لگا رہے تھے، جاگیرداری کی نظریاتی اساس کیتھولزم سے متصادم ہوئے اور انہوں نے کلیسا اور مذہب میں اصلاح کا نعرہ لگایا۔ جرمنی میں شروع ہونے والی مذہبی اصلاحات کی تحریک اور 1524-25ء کی عظیم کسان جنگ یورپ کے سماجی ڈھانچے میں انسانی حقوق کے نئے تصور کا ابتدائی اظہار تھا۔ مارٹن لوتھر (1483-1546ء) نے پاپائی نظام کے خلاف احتجاج کیا اور کلیسا کو حکومت کی ماتحتی میں دینے کا مطالبہ کیا۔ اس تحریک کو وسیع پیمانے پر عوام کی حمایت حاصل ہوئی اور اس نے صرف کلیسا ہی نہیں بلکہ جاگیردارانہ سماج کی بنیادوں کو ہی ہلا دیا۔

اس کے ساتھ ہی انسان دوستی اور انسانی حقوق کے بارے میں ایک نئی دانشورانہ اور تہذیبی فضا پیدا ہونے لگی، جسے نشاۃ ثانیہ کا نام دیا گیا۔ اس نے قرون وسطیٰ کے پرانے فلسفے اور کیتھولک کلیسا کو ضرب لگائی اور نئے انسان دوستانہ فلسفے نے اپنا مرکز خدا کو نہیں بلکہ انسان کو بنایا۔ نشاۃ ثانیہ کے انسان دوست فلسفیوں نے یونانیوں اور رومیوں کی علمی کاوشوں، خصوصاً فنون لطیفہ کو پھر سے دریافت کیا اور ان کے نقش میں اٹلی کے فرانسکو پیٹر آرک اور جیوانی بوکاچیو، فرانس کے فرانسو رابیلے، جرمن کے الریخ نان ہیٹن، نیدر لینڈ کے راٹرڈیم ایراسمس، اسپین کے مگویل سروانتیں اور انگلستان کے ولیم شیکسپیئر قابل ذکر ہیں۔

سولہویں صدی کی دو اہم شخصیات، جنہوں نے بہتر انسانی زندگی کے لیے نہ صرف جدوجہد کی، بلکہ قربانیاں بھی دیں، انگلستان کے سر ٹامس مور اٹلی کے ٹوماسو کمپانیلا تھے۔ دونوں نے ایک دوسرے کو نہ جانتے ہوئے اور مختلف ممالک میں رہتے ہوئے تقریباً ایک جیسی کتابیں لکھیں، جن کا موضوع ایک ایسا معاشرہ تھا، جس میں انسانوں کو نہ صرف زندہ

رہنے کا، بلکہ آزادی اور خوشحالی سے زندگی گزارنے کا حق حاصل تھا۔ ٹامس مور کی کتاب ''یوٹوپیا'' اور کمپانیلا کی کتاب ''شہر خورشید''(City of the Sun) نے پہلی بار انسانی حقوق میں مساوات کا تصور پیش کیا اور ایک ایسے معاشرے کا نقشہ کھینچا، جہاں کوئی کسی کا غلام نہ تھا بلکہ سب سماج کی خوشحالی سے برابر مستفید ہو رہے تھے۔ ان دونوں کتابوں کو انسانی حقوق کی جدوجہد میں سنگ میل قرار دیا جا سکتا ہے، جنہوں نے آنے والے دور کے فلسفیوں اور دانشوروں کو انسانی حقوق کی ایک نئی منزل دکھائی۔ خاص طور پر انقلاب فرانس کے پیشرو فلسفیوں پر ان تحریروں نے گہرا اثر ڈالا۔

سولہویں صدی کے اواخر میں ایک فرانسیسی فلسفی ژان بوداں(Jean Bodin 1530-1596) نے انسانی حقوق کے بارے میں خیالات پیش کیے، جن کے مطابق شہری مختلف حیثیت اور مرتبے کے ہو سکتے ہیں اور انہیں مختلف قسم کے حقوق اور مراعات بھی حاصل ہو سکتی ہیں، لیکن ایک معاملے میں وہ سب برابر ہوں گے، وہ یہ کہ تمام شہری ریاست کے اقتدار اعلیٰ کے ماتحت رہیں گے۔ بوداں ایک شہری کی تعریف ان الفاظ میں کرتا ہے''وہ آزاد آدمی جو کسی اقتدار کے ماتحت ہو۔'' ان باتوں کے باوجود فرد کی آزادی کے حق کو تسلیم کرتا تھا اور غلامی اور بردہ فروشی کی مخالفت کرتا تھا۔ اس نے مذہب پر عمل پیرا ہونے کے حق کی حمایت کی مگر وہ معاشی مساوات کے حق کا مخالف تھا۔ اس کے بقول کوئی حکمران اپنی رعایا کی نجی اور پرائیوٹ ملکیت میں مداخلت کا حق نہیں رکھتا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے آزاد تجارت کے حق کی بھی حمایت کی۔

سترہویں صدی میں انگلستان کے دو عظیم فلسفیوں ٹامس ہوبز (1588-1679ء) اور جان لاک (1632-1704ء) نے ریاست میں عوام کے حقوق کے بارے میں کافی کام کیا۔ ہوبز کا کہنا تھا کہ سیاسی معاشرہ تحفظ کی خواہش کی وجہ سے معاہدہ عمرانی کی بنیاد پر انسان نے بنایا ہے۔ ہوبز فطری حق اور فطری قانون میں فرق رکھتا تھا۔ اس کے مطابق اپنے وجود کی حفاظت کرنے کی آزادی، جو تمام افراد کو حاصل ہے، فطری حق (Natural Right) ہے اور فطری قانون ایک ضابطہ ہے، جو دلیل کی بنیاد پر بنایا گیا ہے اور جو ''تحفظ'' کے حق کی حفاظت کرتا ہے۔ ہوبز نے انسانی حقوق کی پامالی میں کیتھولک کلیسا کو

MashalBooks.org

موردالزام ٹھہرایا اور کلیسائی نظام کی مذمت کی۔ اس بے باکانہ اظہار رائے کے حق کی جدوجہد کو ہوبزم (Hobbism) کہا جاتا رہا۔ کرامویل (Cromwell) (1599-1658ء) ہوبز کے نظریات سے بہت متاثر ہوا اور اس نے بادشاہ کو معذول کر کے اختیارات خودسنبھال لیے لیکن وہ بھی ایک بدترین آمر ثابت ہوا۔ ہوبز کے نظریات کا اسپنوزا (1632-1677ء) نے یورپ میں بہت عام کر دیا۔ ہوبز کے خیالات مجموعی طور پر آمریت پسندانہ تھے لیکن انسانی مساوات اور آزادی کا حق وہ تسلیم کرتا تھا۔

انسانی حقوق کے بارے میں جان لاک (John Locke) کا خیال تھا کہ فطری قانون کے مطابق تمام انسان برابر ہیں اور تمام کو مساویانہ فطری حقوق حاصل ہیں، جو تین ہیں: زندگی کا حق، آزادی کا حق اور ملکیت کا حق۔ ہوبز کی طرح لاک بھی تحفظ کے حق کو بنیادی قرار دیتا ہے۔ جان لاک کا کہنا تھا کہ افراد اپنے فطری حقوق کی حفاظت نہیں کر سکتے تھے، اس لیے انہوں نے ایک عمرانی معاہدہ کیا اور سیاسی تنظیم کے حق میں اپنے لامحدود حقوق سے دستبردار ہو گئے، بشرطیکہ ان کے تینوں حقوق--- زندگی، آزادی اور ملکیت کا تحفظ کیا جائے۔ مزید یہ کہ افراد کسی فرد واحد کے حق میں نہیں، بلکہ پوری برادری (Community) کے حق میں تھے اور ریاست کا کام صرف فطری حقوق کا تحفظ تھا۔ لاک نے اپنے پیشرو مفکرین کے خیالات مثلاً فطری حقوق، عوامی اقتدار اور حق مدافعت (Right of Resistance) کو وضاحت سے بیان کیا۔

اٹھارہویں صدی میں انسانی حقوق کی جدوجہد کا سب سے بڑا محاذ انقلاب فرانس بنا۔ مگر اس انقلاب سے تقریباً ایک صدی قبل سے ہی اس کی نظریاتی اساس قائم ہونا شروع ہوگئی تھی۔ وہ دور عہد روشن خیالی کہلاتا ہے جس میں انسانی حقوق کے بارے میں عظیم تحریریں تخلیق ہوئیں۔ اس سلسلے کا پہلا ادیب دیہات کا ایک معمولی پادری ژاں ملئے (Jean Mellier) (1664-1729ء) تھا، جس کی تصنیف ''وصیت'' نے انسانی حقوق پر مسلط ریاست اور جاگیردارانہ استبداد پر سخت تنقید کی۔

ملئے کے بعد مونٹیسکیو (Montesquiev) (1689-1755ء) نے انسانی حقوق کے بارے میں اپنی سیاسی اور فلسفیانہ تصانیف ''فلسفیانہ خطوط'' (Persian

(Letters)اور ''روح قوانین'(Spirit of Laws) میں مطلق العنانیت اور من مانی حکمرانی پر شدید تنقید کی۔ مونٹیسکیو کو بجا طور پر جدید آزاد خیالی کا بانی تصور کیا جاتا ہے۔ آزادی کے حق پر اس نے خاصی توجہ دی۔ اس کا کہنا تھا کہ آزادی حق کا مطلب کھلی چھوٹ ہرگز نہیں، نہ ہی آزادی کے حق کے ذریعے فرد اپنی جملہ خواہشات کی تسکین کر سکتا ہے، بلکہ آزادی کا حق اور قانون ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ آزادی کے حق کے بارے میں اس کے الفاظ ہیں ''آزادی کا حق ہر وہ کام کرنے کا حق ہے جس کی قانون اجازت دیتا ہے لیکن اگر کوئی شہری بھی وہی حقوق رکھتے ہیں۔'' مونٹیسکیو سیاسی اور شہری آزادی کے حق میں فرق کرتا تھا اور اس کے مطابق سیاسی آزادی کا حق فرد اور ریاست کے تعلق کی ضمانت ہے، جب کہ شہری آزادی کا حق قانون کے مطابق فرد کی خواہشات کی تسکین کی ضمانت ہے، جب کہ شہری آزادی کا حق افراد کے باہمی تعلق پر منحصر ہے۔ مونٹیسکیو کا زور قلم ایک ایسی حکومتی تنظیم پر صرف ہوا جو سیاسی آزادی کے حق کا بہتر تحفظ کرے۔ اس کے لیے وہ مقننہ، عدلیہ اور انتظامیہ کی علیحدگی لازمی قرار دیتا تھا کیونکہ اس کے بغیر آزادی کا حق حاصل نہیں ہو سکتا۔

جس طرح انسانی حقوق کی جدوجہد میں انقلاب فرانس کو منفرد مقام حاصل ہے، اسی طرح انقلاب فرانس کی راہ ہموار کرنے والوں میں روسو (Rousseau) (1712-1778ء) ایک منفرد مقام حاصل ہے۔ اس کی کتاب معاہدہ عمرانی (The Social Contract) 1789ء کے انقلابیوں کے خیالات کو متاثر کرنے والی اہم کتاب تھی۔

روسو انسانی آزادی کے عالمگیر حق کا مبلغ تھا اور اس نے مزارعین اور مزدوروں کو بھی وہی حقوق دلانا چاہے جو اس کے بقول ''درمیانہ طبقے'' کو حاصل تھے۔ روسو نے اپنے مقالے (Discourse on Inequality) میں ایک ایسے قدرتی زمانے (State of Nature) کا نقشہ کھینچا ہے۔ جس میں انسان اپنے حقوق کے بارے میں مطمئن، آزاد اور بے خوف تھا۔ جب کوئی کسی کا حق نہیں مارتا تھا۔ انسان با اخلاق یا بداخلاق نہیں بلکہ بے اخلاق (Unmoral) تھا۔ روسو کے نزدیک نجی ملکیت اور شادی بیاہ کے اداروں کے جنم لینے کے بعد حقوق کا مسئلہ کھڑا ہو گیا اور امن وسکون خواب وخیال ہو گیا۔ اس طرح ضرورت کے تحت ایک معاہدہ ہوا، جس کی رو سے ہر ایک اپنے حقوق سے اس جماعت (Body of

(People) کے حق میں دستبردار ہو گیا جس کی وہ جز تھا۔ اس طرح نئی تنظیم رائے عامہ (General Will) کے نام سے موسوم کی گئی۔

روسو کے نزدیک حقوق کی اصل مالک ''رائے عامہ'' ہوتی ہے۔ روسو کی شہری ریاست میں فرد دو کردار ادا کرتا ہے: حقوق دینے والے کا اور حقوق لینے والے کا۔ وہ معاشرے کا جزو ہونے کی حیثیت سے دوسروں کے حقوق دیتا ہے اور رعایا ہونے کی حیثیت سے اپنے حقوق حاصل کرتا ہے کیونکہ حقوق رائے عامہ کا اظہار ہیں۔ اگر کوئی فرد رائے عامہ سے روگردانی کرتا ہے تو جماعت اسے مجبور کرے کہ وہ اس کا احترام کرے۔ بقول روسو رائے عامہ اور حقوق عامہ ہم معنی ہیں کیونکہ رائے میں نجی وانفرادی حقوق شامل ہیں۔ روسو کہتا ہے ''آدمی آزاد پیدا ہوا ہے'' مگر شہری دور (Civil State) اپنے ساتھ پابندیاں لایا مگر یہ پابندیاں دوسروں کے حقوق کی پابندیاں ہیں اور آزادی کا حق کوئی لائسنس نہیں کہ جو چاہو کرو۔

پچھلی دو صدیوں میں انسانی حقوق کے بارے میں ہونے والی پیش رفت دراصل انقلاب فرانس کی ہی بازگشت رہی ہے۔ کسی مفکر کا قول ہے ''انقلابات ایسے پتھروں کے مانند ہوتے ہیں جو تالاب میں پھینکے تو کسی ایک خاص لمحے میں جاتے ہیں لیکن ان سے اٹھنے والی لہریں صدیوں تک ارتعاش پیدا کرتی رہتی ہیں۔'' کارل مارکس نے انقلاب فرانس کے بارے میں لکھا تھا ''اٹھارویں صدی کے انقلاب فرانس کی عظیم جھاڑو نے عہد کہنہ کی باقیات کی صفائی کر دی ہے اور جدید ریاست کے بالائی ڈھانچے کے لیے سماجی زمین صاف کر دی ہے۔'' اس میں کوئی شک نہیں کہ انقلاب فرانس عوامی حقوق کے حصول کے لیے ہی برپا کیا گیا تھا جس میں عوام نے نہ صرف سرگرم حصہ لیا تھا بلکہ اپنے حقوق کے لیے بہت سی توقعات بھی وابستہ کی تھیں۔ انقلاب فرانس نے طبقاتی مراعات اور تقسیم کو ختم کرتے ہوئے اعلان کیا کہ:

> ''انسان آزاد پیدا ہوتے اور آزاد زندہ رہتے ہیں، جن کے حقوق مساوی ہیں۔''

یہ انسانی اور شہری حقوق کے اعلان نامے کی بنیاد تھی جس کے لکھنے والوں کو انسان سے بالاتر فیوڈل ریاست کے جبر کا تجربہ تھا اور اب انہوں نے اپنے حقوق کے لیے اس فیوڈل ریاست کے نظام اقدار کو الٹ دیا تھا یہ کہتے ہوئے کہ:

MashalBooks.org

''ہر سیاسی تنظیم کا مقصد انسان کے فطری اور نا قابل تنسیخ حقوق کا تحفظ ہے۔''

انسانی اور شہری حقوق کے اعلان نامے نے تقسیم اقتدار اور افسران کی ذمہ داری اور محاسبے کے اصول کا اجراء کیا اور اس کے ساتھ فرد کے حقوق اور قانون کے اصولوں کی ضمانت دی۔ اس میں کہا گیا تھا کہ'' آزادانہ تبادلہ خیال اور رائے رکھنے کا حق انسان کے سب سے قیمتی حقوق میں سے ایک ہے۔

آج دو صدیاں گزرنے کے بعد بھی ان اصولوں کی آفاقیت اور اہمیت اپنی جگہ قائم ہے کیونکہ ان بنیادی حقوق کو بھی آج تک ساری دنیا میں بحال نہیں کیا جا سکا ہے۔

انقلاب فرانس اور انقلاب روس دو ایسے انقلابات تھے جنہوں نے دور جدید میں انسانی حقوق کی فراہمی کے نعرے لگائے مگر یہ دونوں انقلابات اپنے مقصد کے حصول میں کامیاب نہ ہو سکے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آج کے دور میں انسانی حقوق کسی انقلاب کے ذریعے حاصل کیے جا سکتے ہیں یا اس کے لیے صرف ایک طویل ارتقائی عمل کی ہی ضرورت ہے۔ کیا ان دو عظیم انقلابات کی روشنی میں اب کسی ایسے انقلابی نظریئے پر یقین کیا جا سکتا ہے جو ایک جست کے ذریعے انسانی حقوق کی فراہمی کا دعویٰ کرے یا پھر اس حقیقت کو تسلیم کر لیا جائے کہ انسان کے حقوق جدوجہد معاشرے کی مجموعی بہتری کی جدوجہد کا ہی ایک حصہ ہے اور اس جدوجہد کو فوری طور پر کسی مصنوعی طریقے سے کامیاب نہیں کیا جا سکتا۔

انقلاب فرانس اس خیال پر پہنچا تھا کہ ریاست عوام کے نہ صرف سیاسی حقوق کی بلکہ معاشی حقوق کی بھی محافظ ہوتی چاہیے۔ اس وقت اس خیال کو عملی جامہ پہنانا ممکن نہیں تھا لیکن آگے چل کر یہی خیال انقلاب فرانس کا سب سے بڑا ورثہ ثابت ہوا۔ جیکوبن (Jacobin) اعلان نامے اور 1793ء کے آئین نے جو وعدے کیے، وہ حقیقت کا روپ نہ دھار سکا۔ ان وعدوں میں مساوات، آزادی، مذہب، عام تعلیم اور عوامی تنظیموں کی آزادی کے وعدے شامل تھے۔ انہوں نے عوام کو یقین دلایا تھا کہ مفلسوں کو روزگار کا حق دیا جائے گا اور معذوروں کو ضروریات زندگی فراہم کی جائیں گی۔ یہ تمام وعدے ان بین الاقوامی سمجھوتوں کا پیش خیمہ تھے، جن پر آج تقریباً ساری عالمی برادری متفق ہے۔ انقلاب فرانس ابھی اپنے منطقی انجام تک پہنچا بھی نہیں تھا کہ تضادات کا شکار ہو گیا اور ایسے قوانین منظور کیے جانے

لگے جو جبر واستبداد پر ہی مبنی تھے۔

مزدور تنظیموں کے قیام اور ہڑتالوں کا حق چھین لیا گیا۔عوامی بے چینی ختم کرنے کے لیے طاقت کے استعمال کا قانون منظور کیا گیا اور عوام کے جمہوری حقوق غصب کرنے کی ہر ممکن کوشش کی جانے لگی۔ یہ صحیح ہے کہ اٹھارویں صدی کا ایک انقلاب اس سے مختلف ہو بھی نہیں سکتا تھا، لیکن یہی کیا کم ہے کہ انقلاب فرانس کے بعد معاشرے کے مجموعی حقوق اور چند افراد کے حقوق کا تضاد بار بار سامنے آیا ہے اور آج بھی یہی مسئلہ دنیا کے سامنے کھڑا ہے۔

اٹھارویں صدی کے فرانسیسی انقلابیوں کی اکثریت اس بات پر یقین رکھتی تھی کہ وہ پوری انسانیت کی آزادی کے لیے لڑ رہے ہیں اور ان کی فتح انصاف اور آزادی کے حقوق کی آفاقی فتح ہوگی۔ روبیسپیئر (Robespierre) نے لکھا تھا کہ:

> ”اگر فرانس کی آزادی کا حق سلب ہوتا ہے تو فطرت ایک بار پھر کفن سے ڈھک جائے گی اور نسانی دلیل بربریت کی طرف لوٹ جائے گی۔مطلق العنانیت ایک بحرِ بے کنار کی طرح کرۂ ارض کو بہالے جائے گی۔“

یہ الفاظ ہر اس انقلاب کے بعد صحیح ثابت ہوئے ہیں، جب کسی ابھرتے ہوئے طبقے نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ نسل انسانی کی آزادی کے حق کے لیے لڑ رہا ہے، جب کہ دراصل وہ خود صرف اپنی آزادی کے حق کے لیے جدوجہد کر رہا ہوتا ہے۔

MashalBooks.org

انسانی حقوق سے انسان ہونے کے حق تک

اوپیندر بخشی

کلاسیکی اور جدید انسانی فکر نے تہذیب و ثقافت کو جو عظیم تحفہ دیا ہے وہ انسانی حقوق کا تصور ہی ہے بنیادی انسانی حقوق کے تحفظ اور ترویج کی جدوجہد ہر معاشرے کی ہر نسل میں جاری رہی ہے پرانے حقوق کے بطن سے نئے حقوق جنم لیتے رہے ہیں آج ہم انسانی حقوق سے متعلق انداز فکر اور عمل کو وسعت دے کر نئے راستے دکھا رہے ہیں اس مضمون میں انسانی حقوق کے روایتی اور جدید انداز فکر سے متعلق تین مسائل پر گفتگو کروں گا جو نام نہاد تیسری دنیا کے غریب عوام اور ان کے تلخ تجربات سے منسلک ہیں۔

پہلا مسئلہ تو بنیادی انسانی ضروریات اور بنیادی انسانی حقوق سے متعلق بحث میں پوشیدہ ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ سوال اٹھاتا ہے کہ انسانی حقوق سے متعلق روایتی اور جدید انداز فکر ریاست کے گرد کچھ زیادہ ہی گھومتے ہیں۔ اس طرح شہری معاشرے میں انسانی حقوق اور ان کو درپیش مسائل نظرانداز کر دیے جاتے ہیں۔ تیسرا مسئلہ تشدد سے متعلق ہے جو انسانی حقوق کی نفی کرتا ہے اور ترویج بھی۔ ان مسائل میں صرف پہلے مسئلے نے مفکرین اور کارکنوں کی توجہ حاصل کی ہے۔ یہ تینوں مسائل ہماری توجہ انسانی حقوق کے نظریے اور حقوق کی سیاست کی طرف مبذول کراتے ہیں۔ میری دلیل یہ ہے کہ ان تینوں مسائل کو نظرانداز کرنے پر ہی انسانی حقوق اور انسان ہونے کے حق کے درمیان بنیادی فرق واضح ہوتا ہے۔

انسان ہونے کا حق ہی انسانی حقوق کی فکر اور عمل کا مرکز ہے۔ اسی طرح ممکن ہے

MashalBooks.org

ان حقوق کا حامل ہونے والا شخص اپنی بنیادی ضروریات ہی پوری نہ کرسکتا ہو مگر اسے ان بنیادی ضروریات کی تکمیل کے لیے طاقت کے استعمال کا حق بھی نہیں ہے اور شہری معاشرے میں انسان ہونے کے حق کو درپیش خطرات انسانی حقوق کے مسائل کا حصہ نہیں ہیں۔ ان حالات میں انسانی حقوق کی فکر اور عمل ایک منصفانہ معاشرے کا خاکہ تو پیش کرتے ہیں مگر یہ خاکہ بڑا نامکمل سا ہے اور اس میں انسان ہونے کا حق استعمال کرنے کے بنیادی تقاضے ہی پورے نہیں ہوتے۔

②

کلاسیکی اور جدید مغربی لبرل انداز فکر میں بنیادی انسانی ضروریات کے مسائل کو بالکل نظرانداز کر دیا گیا ہے۔ جان سٹوارٹ مل سے لے کر جان رولز تک غور وفکر کی تمام روایات میں یہی رجحان نظر آتا ہے۔ اسی لیے جان اسٹوارٹ مل کے آزادی سے متعلق مشہور مضمون میں پسماندہ اقوام، خواتین اور بچوں کو آزادی کے حق سے مستثنٰی رکھا گیا ہے۔ جان رولز(John Rawls) اپنی مشہور کتاب نظریہ انصاف(Theory of Justice) کے بڑے معقول اور تفصیلی تجزیے میں بلا تردد لکھتا ہے کہ آزادی کا لفظی اطلاق ان معاشروں پر نہیں ہوسکتا جہاں فرد کی بنیادی ضروریات ہی پوری نہ ہوتی ہوں۔

ضروریات کا مسئلہ انسانی حقوق کے فکر وعمل کے لیے خاصا پریشان کن ہے اور اکثر اس کا نتیجہ ''روٹی'' اور ''آزادی'' کے درمیان تصادم کی شکل میں نکلتا ہے۔ عام طور پر حقوق کے کچھ لبرل تصورات کے ساتھ آزادی کی جیت ہوتی ہے حالانکہ سب جانتے ہیں کہ ''روٹی'' کے بغیر تقریر، اجتماع، تعاون، ضمیر اور مذہب، سیاسی شرکت اور حتیٰ کہ علامتی بالغ رائے دہی کی آزادیاں بالکل بے معنی ہوسکتی ہیں۔

مگر مسئلہ صرف ''روٹی'' اور ''آزادی'' کے تصور کا نہیں بلکہ اس بات کا ہے کہ یہ کس کو کس قدر حقوق میسر ہیں، کتنے عرصے کے لیے میسر ہیں اور دوسروں کو اس کی کیا قیمت ادا کرنی پڑتی ہے اور کیوں؟ کچھ لوگوں کے پاس ''روٹی'' بھی ہے اور ''آزادی'' بھی--- کچھ اور لوگوں کے پاس ''آزادی'' تو ہے مگر ''روٹی'' بہت کم ہے یا بالکل نہیں---مزید کچھ لوگوں کے پاس آدھی روٹی تو ہے(جو یقیناً بالکل نہ ہونے سے بہتر ہے) مگر آزادی نہیں ہے---

MashalBooks.org

کچھ اور لوگوں کو ''روٹی'' کی ضمانت ہے بشرطیکہ کچھ (تمام نہیں) آزادیوں پر سمجھوتہ کر لیا جائے۔

عام غربت میں انسانی حقوق کا مسئلہ بنیادی طور پر تقسیم نو، رسائی اور ضروریات کا مسئلہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ ''ترقی'' کا مسئلہ ہے۔ یعنی منصوبہ بند سماجی تبدیلی کا عمل جو سرکاری طاقت کے مسلسل استعمال کے ذریعے ہو۔ چونکہ اس بات کی کوئی ضمانت نہیں کہ سرکاری طاقت ہمیشہ یا اکثر صورتوں میں محروموں اور ناداروں کے حق میں استعمال کی جائے گی، اس لیے ترقی کا ایک اہم پہلو احتساب ہے۔ یہ ایک ایسا ذریعہ ہے جس سے ہم حکمرانوں اور محکوموں کے درمیان توازن قائم کر سکتے ہیں۔

اس تناظر میں انسان حقوق کی گفتگو ترقیاتی عمل کی گفتگو میں مل جاتی ہے۔ مگر ''ترقی'' ہے کیا؟ ''سونا'' خواب دیکھنا اور اتفاق سے ترقی پا جانا''۔ کیا یہی ترقی ہے؟ ''ترقی'' کے مختلف تصورات جو ہمیں بے شمار تحریروں میں نظر آتے ہیں دراصل خود استحصال کا ذریعہ ہیں۔ مگر اب کم از کم اتنا تو پوچھا جانے لگا ہے کہ: ترقی کس کے لیے؟ ترقی کس کی طرف سے؟ اور ترقی کس کے ذریعے؟ بلاشبہ اکثر ممالک میں مجموعی قومی پیداوار میں اضافہ ہوا ہے مگر اس کے ساتھ ہی مجموعی قومی غربت میں بھی اضافہ ہوا ہے، اسی لیے ''ترقی پذیر'' ممالک کے بجائے انہیں ''غربت پذیر'' ممالک کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ اس مسئلے کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ ہم اس کی تشریح میں تو جلدی کرتے رہے ہیں مگر خود اس کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔

''ترقی'' کے معنے جو بھی نکالے جائیں اس کا کم از کم مطلب یہ ہونا چاہیے کہ ''لوگوں کو انسان ہونے اور رہنے کا حق دیا جائے گا۔'' مکمل اور مسلسل افلاس لوگوں میں انسانیت کو ختم کر دیتا ہے۔ انسانی حقوق کی بات کرنے والے کسی بھی معاشرے میں ان حالات کی اجازت نہیں ہونی چاہیے کہ جن میں انسان اپنی انسانیت سے ہی ہاتھ دھو بیٹھیں۔ جہاں لوگ مجبور ہو کر اپنے بنیادی حقوق سے ہی دستبردار ہو جائیں اور زندہ رہنے کے لیے اپنے بیوی بچوں اور اپنے آپ کو ہی بیچ ڈالیں یا اپنی زندگی کا خاتمہ کر لیں۔ ''انسانی حقوق'' کا مطلب ہے ایک ایسی سطح جہاں حیاتیاتی وجود کو انسان کہلانے کی عزت فراہم کی جائے۔ انسانی حقوق کے حامل افراد کو انسان ہونے اور انسان رہنے کا واضح حق ہونا چاہیے جس میں ان کی

MashalBooks.org

زندگی کی منصوبہ بندی کی آزادی بھی شامل ہے۔

انسان ہونے اور انسان رہنے کے حق کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ جسمانی اور ذہنی اذیت کے ذریعے انسانی عزت و وقار کی پامالی کو روکا جائے۔ جب سرکاری اور نجی اقتدار کے مالک اذیت رسانی کے ذریعے اپنے مقاصد حاصل کر سکتے ہیں تو انسانی حقوق کے بھی کوئی معنی نہیں رہتے۔ ایک ایسا نظام جو اذیت رسانی کی حوصلہ افزائی کرے انسانوں کو انسان نہیں رہنے دیتا۔

انسانی حقوق کے عالمی اعلان نامے میں اس کا اعتراف کرتے ہوئے کہا گیا:

> ''کسی کو بھی اذیت نہیں دی جائے گی اور نہ ہی ظالمانہ، غیر انسانی یا حقارت آمیز سلوک یا سزا کا نشانہ بنایا جائے گا۔''

شہری اور سیاسی حقوق کے معاہدے میں بھی اسی بات کو دہرایا گیا ہے کہ اس اصول سے روگردانی کی ہر صورت میں ممانعت کی گئی ہے چاہے ''ایسے ہنگامی حالات ہی کیوں نہ ہوں جن میں قوم کی زندگی خطرے میں ہو۔'' (ہمارے سیاستدان اور ماہرین قانون ایسی مثال سے یقیناً واقف ہوں گے جب اس اصول سے روگردانی کی گئی) پھر بھی گو ہندوستان میں ایمرجنسی ختم ہوئے دس سال سے زیادہ عرصہ گزر چکا ہے مگر اب تک آئین میں اذیت رسانی سے تحفظ کو ایک ناقابل تنسیخ بنیادی حق نہیں بتایا گیا ہے۔ ایمنسٹی انٹرنیشنل اس دنیا کو اذیت رسانی سے پاک کرنے کی جس مسلسل جدوجہد میں مصروف ہے، تاکہ انسان اپنی انسانیت سے محروم نہ ہوسکیں، اس سے پتہ چلتا ہے کہ انسان کو اذیت سے تحفظ کا حق اب تک نہیں ملا ہے۔

ماہرین قانون اگر قومی اور بین الاقوامی سطح پر (اور دونوں سطحوں کو مدنظر رکھنا ضروری ہے) انسانی حقوق کے ترقی اور احتساب سے تعلق کو نظر انداز کریں تو ان کا نقطہ نظر بڑا سطحی اور کھوکھلا ہوگا۔ انسانی حقوق کے تصورات کی قانونی تشکیل کی جنگ پہلے ہی جیتی جا چکی ہے۔ اب ہمیں استحصال، عدم مساوات اور اذیت رسانی کی قوتوں کے خلاف جنگ جیتنے کے لیے اپنی توجہ سماجی و ترقیاتی مسائل کی طرف مرکوز کرنا ہوگی اور ایسا کیے بغیر ہم یہ جنگ ہار جائیں گے۔

MashalBooks.org

خوش قسمتی سے وکلاء بھی اس طرف توجہ دے رہے ہیں۔ بہر حال اب اچھا خاصا تحریری مواد موجود ہے جس کو انہیں استعمال کرنا چاہیے۔ترقی اور تقسیمِ نو کے مسائل سے متعلق پانچ نقطۂ نظر پائے جاتے ہیں: کوکویوک کا اعلان نامہ1974ء ہیمر شولڈ فاؤنڈیشن کی 1975ء کی تصنیفWhat Now---Another Development،انٹرنیشنل لیبر آگنائزیشن کی 1976ء کی کانفرنس کے نتائج جو: Employment,Growth and Basic Needs: One World Problem میں لکھے گئے، بیریلوچ فاؤنڈیشن کی رپورٹ بنام The Catastrophe or New Society? A LatinAmerican Model(1976) اور کلب اوف روم کی کمیشن کی ہوئی 1976ء کی رپورٹ The Reshaping of International Order ان پانچ تصانیف کے ساتھ ڈیویلپمنٹ کے متعلق ایک قابل قدر ایشیائی کوشش کو شامل کرنا بھی ضروری ہے، یعنی رجنی کوٹھاری کی 1974ء کی تصنیفFootsteps into Future

ان پانچوں رپورٹوں میں ترقی کے ایسے تصور پر زور دیا گیا ہے جو بنیادی ضروریات کی تکمیل کرتا ہو--- کوکویوک کے اعلان نامے میں کہا گیا کہ انسانوں کی بنیادی ضروریات ہیں ''غذا'' رہائش، لباس، صحت اور تعلیم۔ترقی کا ایسا عمل جو ان ضروریات کی تکمیل نہ کرتا ہو یا انہیں متاثر کرتا ہو دراصل ترقی کے تصور کا مذاق اڑاتا ہے''۔ دوسری رپورٹوں میں بھی ایسا ہی کہا گیا ہے۔

اس بات پر اتفاق رائے موجود ہے کہ بنیادی ضروریات کی تکمیل ہونی چاہیے۔ اس کے علاوہ یہ بھی شعور موجود ہے کہ:

> ''ضرورت ایک ڈھیلا تصور ہے اور بنیادی ضروریات کا تصور بھی چند مخصوص، ترجیحی یا ضمنی، اقداری تصورات پر مبنی ہے۔ یہ اعتراف کیا جاتا ہے کہ ضروریات، نفسیاتی اور سیاسی اور مادی بھی ہیں۔اول الذکر کو بھول کر موخر الذکر کی تکمیل کرنا اقدار کے مطابق نہیں اور نہ ہی ایسا ممکن ہے''۔(Another Development)

یہ بھی تسلیم کیا جاتا ہے کہ بین الاقوامی سماجی اور معاشی نظام غریب ممالک

MashalBooks.org

کی ''ضررویات'' کی تکمیل کی ہر کوشش پر بری طرح اثرانداز ہوتا ہے۔ رپورٹ ''بین الاقوامی نظام کی تشکیل نو''(Reshaping the International Order) بنیادی طور پر عالمی سیاسی عمل اور اداروں کی ساخت میں تبدیلی سے متعلق ہے۔

ان پانچوں نقطہ نظر میں یہ شعور بھی پایا جاتا ہے کہ زندگی کی بنیادی ضروریات پر زور دینے کے نتیجے میں انسانی ضروریات اور انسانی حقوق کے درمیان تصادم کی صورت حال بھی پیدا ہوسکتی ہے(''روٹی'' بمقابلہ ''آزادی'')۔1977ء کی انٹرنیشنل لیبر آنگنائزیشن کی ''روزگار رپورٹ'' میں یہ بات زور دے کر کہی گئی کہ ''بنیادی ضروریات سماج کے کم سے کم مقاصد تشکیل دیتی ہیں اور یہ دیگر طویل المدت مقاصد کا احاطہ نہیں کرتیں''۔ اس رپورٹ میں روزگار کے ایسے طریقوں کی تلاش پر زور دیا گیا جو زیادہ اطمینان بخش اسر انسانیت سے قریب ہوں۔ کوکویوک کے اعلان نامے میں ترقی کے ساتھ روزگار کے حق کے بارے میں کہا گیا کہ اس کا مطلب صرف یہ نہیں کہ ''کوئی کام مل جائے بلکہ اس کام میں اطمینان حاصل ہو اور پیداواری عمل سے بیگانگی کا احساس نہ ہو جو انسانوں کو محض اوزاروں کی طرح استعمال کرتی ہے''۔ انٹرنیشنل لیبر آرگنائزیشن کی رپورٹ فیصلوں میں شرکت کو بھی ایک بنیادی ضرورت خیال کرتی ہے۔

> ''بنیادی ضروریات سے متعلق پالیسی میں اس امر کو مدنظر رکھنا چاہیے کہ لوگوں پر اثر انداز ہونے والے فیصلوں میں ان کی شراکت ہو۔ یہ شراکت بنیادی ضروریات اور اچھی صحت سے شراکت میں مدد ملے گی اور شراکت سے بنیادی مادی ضروریات کے مطالبے کو مزید تقویت ملے گی''۔

بیریلوچ رپورٹ میں کہا گیا:

> ''اس صدی میں ترقی پذیر خطوں کی تیز رفتار ترقی کے راستے میں کوئی ناقابل عبور رکاوٹ موجود نہیں ہے''۔

ترجیحی ترقی کی شرط اولین کے طور پر دو بنیادی تقاضوں کا پورا کیا جانا ضروری ہے:

> ''اول تو سماجی، سیاسی اور اداری نوعیت کی دوررس تبدیلیاں ترقی پذیر

ممالک میں ہونی چاہئیں اور دوم یہ کہ عالمی نظام میں اہم تبدیلیاں ہونی چاہئیں''۔

اعلان نامے اور پروگرام مین بنیادی ضروریات کی پالیسیوں میں یہ بات زور دے کر کہی گئی کہ ''ٹیکنالوجی ہر ممکن اور مناسب طریقے سے استعمال کی جانی چاہیے''۔ اور ''ماحول اور قدرتی وسائل کے تحفظ کی ضرورت'' بھی پیش نظر رکھنی چاہیے۔ انٹرنیشنل لیبر آرگنائزیشن کی دستاویز کے مطابق ''بنیادی ضروریات'' کی حکمت عملی محض ''تقسیم نو کے عمل کا پہلا مرحلہ'' ہے۔

ظاہر ہے ''روٹی'' بمقابلہ ''آزادی'' کا معاملہ اٹھانے کے لیے انسانی حقوق سے گہری وابستگی بڑی ضروری ہے۔ انسانی ضروریات کے وسیع تصور میں یہاں مادی اور غیر مادی انسانی ضروریات شامل ہیں۔ اس میں اول الذکر کا مطلب ''ضروریات'' اور موخرالذکر کا مطلب ''حقوق'' ہیں۔

ہم پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں کہ بنیادی ضروریات کی تکمیل کے معاملے میں آمرانہ حکومتوں کا جواز بھی پیدا ہوسکتا ہے۔ ''روٹی'' کی فراہمی اس بات کا جواز بن سکتی ہے کہ ہر قوم کی ''آزادی'' سلب کر لی جائے اور آزادی کی عدم موجودگی میں عین ممکن ہے کہ لوگ احتجاج کی طاقت بھی کھو بیٹھیں اور ایسا اکثر ہوتا رہا ہے۔

اب بہت سے سوالات پیدا ہوئے ہیں۔ ضروریات سماجی و ثقافتی بنیادیں رکھتی ہیں (واضح رہے کہ ایک مغربی شخص اس وقت کم غذائیت کا شکار ہوتا ہے جب اس روزانہ سے کم حرارے مل رہے ہوں جبکہ ہندوستانی کے لیے یہ مقدار ہے۔) اب اس کا فیصلہ کون کرے کہ انسان کی ضروریات کیا ہیں؟ کون سی ضروریات اور انسانی حقوق کے درمیان کوئی تضاد ہے اور اگر ہے تو اسے کیسے حل کیا جائے؟ کیا انسانی حقوق کو غیر مادی ضروریات سمجھنا چاہیے؟

ظاہر ہے یہ تمام سوالات بڑے اہم ہیں۔ بعض لوگ ان سوالات اور ان کے جوابات کو اتنی اہمیت دیتے ہیں کہ انسانی حقوق کی پوری گفتگو ہی بے معنی ہو جاتی ہے۔ یہاں یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اس گفتگو کا آغاز ہی اس وقت ہوتا ہے جب انسانی حقوق ''ترقی'' کے مجموعی اور بدلتے ہوئے تقاضے پورے نہیں کر پاتے۔

دراصل مسئلہ یہ ہے کہ ترقی سے متعلق بنیادی ضروریات کی حدود کا تعین کیسے کیا جائے۔ ایسی ضروریات مطلق العنان حکومتوں کے ذریعے بھی پوری کی جاسکتی ہیں (یعنی انتہائی مرکزیت پر مبنی اور قانونی جبر کی حامل حکومتیں) یا انسانی اقدار کی خلاف ورزی کرتے ہوئے انسانوں سے ظالمانہ اور استحصالی طریقے سے کام لیا جا سکتا ہے (جیسا کہ پہلے صنعتی انقلاب کے دوران مغرب میں ہوا تھا۔)

مگر کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ بنیادی ضروریات والے نقطہ نظر کو ہی چھوڑ دیا جائے؟ یا اس نقطہ نظر کو اس مقام پر لایا جائے جہاں انسانی حقوق میں بنیادی ضروریات بھی شامل ہوں (دوسرے الفاظ میں مادی اور غیر مادی انسانی ضروریات، دونوں کو اس تصور میں شامل کرلیا جائے؟)

پھر بھی ضروریات اور حقوق میں تصادم ہوگا مگر کس کی ضروریات؟ اور کس کے حقوق؟ یہ سوالات بڑی ٹھوس نوعیت کے ہوں گے۔ کیا بمبئی کے فٹ پاتھوں اور جھونپڑیوں کے باسی ان نو دولتیوں کے مقابلے میں کوئی حقوق نہیں رکھتے جو فائیو سٹار قسم کی شان وشوکت سے رہتے ہیں؟ کیا بھارت کی کسی ریاست میں ایسی خشک سالی اور قحط، جو لوگوں کو خوراک کے لیے اپنے بچے تک بیچنے پر مجبور کردے، اس بات کا تقاضا نہیں کرتی کہ ملک بھر میں سماجی اجتماعات پر غذا کے بے دریغ استعمال پر پابندی لگا دی جائے؟ کیا آدھے سے زیادہ بھارتی دیہاتوں میں صاف پانی کی عدم دستیابی اس بات کا جواز فراہم نہیں کرتی کہ شہروں میں پانی کے ضیاع پر سخت کاروائی کی جائے؟

اس طرح کے بے شمار سوالات کیے جاسکتے ہیں مگر بنیادی نکتہ وہی رہے گا یعنی یہ کہ تمام انسانوں کے لیے انسانی حقوق کا موڈل اس تصور سے مطابقت نہیں رکھتا کہ ہر ایک کو انسان ہونے کا حق بھی حاصل ہے۔ اگر صرف چند لوگ انسانی حقوق سے فائدہ اٹھائیں اور انسانی حقوق کا ایک ایسا عمومی موڈل تشکیل دیں جس میں عوام کی بنیادی انسانی ضروریات کا تذکرہ نہ ہو تو ہم (مارکس کے مطابق) انسانی زندگی کو طبقاتی زندگی میں تبدیل کر کے اس میں سے انسانیت کو نکال دیتے ہیں۔ مختصراً ہم کہہ سکتے ہیں کہ چند طبقات کو انسانی حقوق کی فراہمی کے لیے عوام کو انسان ہونے کے حق سے محروم ہونا پڑتا ہے۔ چنانچہ انسانی حقوق کے فکر و عمل

MashalBooks.org

میں انسان کہلانے کے لیے سب کو حقوق فراہم کرنے ہوں گے۔

ایک ناانصافی پر مبنی معاشرہ جو عوام کو انسان ہونے کے حق سے محروم رکھے۔ انسانی حقوق کے تحفظ میں بھی ناکام رہتا ہے۔

انسانی حقوق کی سیاست کی سطح پر یہ حقیقت ہے کہ انسانی حقوق کی فصیح و بلیغ گفتگو سے ایسے موثر اور باغیانہ طور طریقے سامنے آتے ہیں جو غریبوں، ناداروں اور مراعات سے محروم افراد کی حالت بہتر بنانے میں مددگار ہوں۔ انہیں بابا صاحب امبید کر ''اتی شودرا'' کہا کرتے تھے۔ یہ بھی سچ ہے کہ طویل مدت کے دوران انسانی حقوق کی حکمت عملی مثلاً بھارت میں سماجی عمل کی مقدمہ بازی (Social action Litigation) غریبوں کو اختیارات دلانے کی کوشش کرتی ہے۔ ان تمام باتوں کا مطلب یہ ہے کہ انسانی حقوق میں تمام انسانوں کے لیے انسان ہونے کا حق بھی شامل ہے۔ اس طرح انسانی حقوق کی فکر اور عمل بنیادی طور پر ایک سنہرے دور کی نوید دیتے ہیں یعنی ایک لازوال زمانے کی جو ''کل جگ'' کا برعکس زمانہ ہوگا۔ مگر اس مسیحانہ مستقبل کے لیے انسانوں کو اپنے خون سے قیمت ادا کرنی ہوگی۔

موجودہ دور کی انسانی سوچ کو اب وہ کچھ حاصل کرنا ہوگا جو اب تک لبرل انسانی حقوق کے فکر و عمل کے لیے ممنوع اور ناممکن رہا ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ انسان ہونے کا ایسا حق فراہم کیا جائے جس میں ''ضروریات'' اور ''حقوق'' کے درمیان فرق مٹ جائے۔ اس کے لیے تیسری دنیا کے دانشوروں کی فکر اور عمل سب سے زیادہ اہم ہے۔

③

حقوق کے بارے میں لبرل گفتگو کا مرکز ریاست کے خلاف شہریوں کے حقوق ہیں۔ خود مختاری، ضمیر، آزادی تقرر و اظہار، جمع ہونے اور کسی تنظیم سے تعلق رکھنے کے حقوق میں ریاستی طاقت اور اقتدار مداخلت نہیں کر سکتے۔

ظاہر ہے کہ یہ حقوق بے لگام نہیں ہیں اور ان کی چند معقول حدود بھی ہیں۔ ان حدود کا تعین تمام کو دیے جانے والے حقوق سے ہوتا ہے اور وہی ریاست، جس کے خلاف یہ تمام حقوق تشکیل دیے گئے ہیں، ان حدود کے تعین کی صلاحیت رکھتی ہے تاکہ یہ حقوق باقی رہ سکیں اور تمام لوگ ان سے فائدہ اٹھا سکیں۔ لبرل نظریات دانوں نے حقوق کی حدود کے تعین

MashalBooks.org

میں ریاست کے کردار کو مشہور ''نقصان کا اصول'' کے ذریعے واضح کیا ہے۔ اس اصول کو جان سٹوارٹ مل نے اس طرح بیان کیا ہے:

''......کسی بھی مذہب معاشرے کے رکن پر طاقت کا استعمال صرف اسی وقت جائز ہے جب دوسروں کو نقصان سے محفوظ رکھنا مقصود ہو۔ صرف اس کی جسمانی یا اخلاقی بھلائی مکمل جواز نہیں ہے۔ کسی شخص کو ایسا عمل کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا جو دوسروں کی رائے میں اس کے لیے بہتر ہو''۔

اب ''نقصان'' کی تعریف کس طرح کی جائے، اس کا تعین ریاست اور قانون ہی کریں گے، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ اس کی تعریف اقتدار کے غالب نظریے کی روشنی میں ہی کریں گے۔

چنانچہ سرمایہ دارانہ معاشرے میں آزادانہ مقابلہ نقصان دہ نہیں سمجھا جاتا۔ قانون کے ذریعے کھیل کے ضوابط کا تعین ہو سکتا ہے تاکہ ناجائز حربے استعمال نہ کیے جائیں۔ کیونکہ ان سے آزادانہ مقابلے کو نقصان پہنچتا ہے، مقابلے کا فائدہ آجر کو ہوتا ہے۔ منافع اور قدر زائد جائز ہوتے ہیں۔ اسی طرح قدر زائد کی دوبارہ سرمایہ کاری بھی صحیح ہے تاکہ ذرائع پیداوار کو اپنے اختیار میں رکھا جا سکے اور جائیداد کی ایک نسل سے دوسری نسل کو پرامن منتقلی بھی جائز ہے حالانکہ یہ سوال رومن ماہرین قانون کے دور سے ہی پریشان کن رہا ہے کہ وراثت میں جائیداد کی منتقلی حق بجانب ہے یا نہیں، چاہے وہ طبقاتی معاشرے میں ہی کیوں نہ ہو۔

سرمایہ دارانہ ریاست اور قانون کے لیے مقابلہ، منافع، وراثت اور ذرائع پیداوار کی ملکیت میں سے کوئی بھی بات ''نقصان'' کے زمرے میں نہیں آتی۔

اگر ریاست اور قانون ان حقوق میں مداخلت نہ کریں تو بھی مہذب معاشرے میں سرمایہ دارانہ ارتکاز کی گنجائش چھوڑی جاتی ہے۔ ریاست کے خلاف شہریوں کے انسانی حقوق کی حدیں مہذب معاشرے کو مختلف ضوابط کا پابند بناتی ہیں۔ ریاست کے خلاف شہری کے حقوق ہی انسان کے انسان پر اور انسان کے فطرت پر حقوق ہیں۔ یہ حقوق اس طاقت کا اظہار ہیں جسے سیاسی تحفظ حاصل ہے۔

''سبز انقلاب'' کے علاقے میں ایک سرمایہ دار کاشتکار کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کم اجرت پر کسی مہاجر مزدور کو کام دے۔ اسے یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ جتنی چاہے کیڑے مار ادویات، کھادیں، جڑی بوٹیاں ختم کرنے والی دوائیں اور برگ ریز کیمیکل استعمال کریں۔ جبکہ یہ سب جلد یا بدیر زمین کے معیار اور اس کی جینیاتی مختلف النوعیت کو متاثر کرتے ہیں۔ اپنے اس حق کو استعمال کرتے ہوئے کاشتکار سبزیوں اور غذا میں زہر آلودگی پیدا کر سکتے ہیں جس کا اثر صارفین پر سرطان کی صورت میں ہوسکتا ہے۔ اس کے علاوہ پانی کو اس بے دریغ طریقے سے استعمال کرسکتا ہے کہ اس کا نتیجہ علاقے میں قحط کی صورت میں نمودار ہو۔ چونکہ ہندوستانی ریاست اور قانون ان تمام اعمال کو ''نقصان'' کا باعث نہیں سمجھتے، اس لیے کاشتکار کو یہ سب کرنے کی آزادی ہے۔

چنانچہ ریاست اور قانون کی بے جا مداخلت سے تحفظ ہر ایک کا انسانی حق ہے، چاہے وہ شہزادہ ہو یا فقیر۔ اس کے ساتھ ہی مہذب معاشرے میں ذاتی آزادی کے حق کے استعمال سے یہ گنجائش بھی پیدا ہو جاتی ہے کہ چند لوگ دوسروں پر حاوی ہو جائیں۔ اس بات کی کوئی ضمانت نہیں کہ ریاست کے خلاف تمام انسانی حقوق دوسروں کو ''قانونی'' نقصان پہنچانے کے لیے استعمال نہیں کیے جائیں گے۔ یقیناً یہ بات بڑی عجیب لگے گی مگر آزادی کے حق کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ انسانوں میں ایک دوسرے کو ''قانونی'' نقصان پہنچانے کی صلاحیت بھی پیدا کرتا ہے۔

ظاہر ہے کوئی انا پرست شخص ہی اپنی آزادی کے حق کو اس طرح استعمال کرسکتا ہے جس سے دوسروں کو ''قانونی'' نقصان پہنچے۔ مگر انسانی حقوق کی لبرل گفتگو میں بالکل ایسا ہی فرد پیش کیا جاتا ہے جیسا کہ کارل مارکس نے 1843ء میں کہا تھا:

> ''انسان کے ان نام نہاد حقوق سے کوئی بھی حق ......انا پرست آدمی سے آگے نہیں جاتا۔ یعنی ایک ایسا شخص جو مہذب معاشرے کا رکن تو ہو مگر وہ صرف اپنی ذات میں بند ہو اور اپنے نجی مفادات اور منگوں تک محدود ہونے کے ساتھ برادری سے کٹا ہوا ہو۔ معاشرہ افراد سے باہر ایک بیرونی ڈھانچہ معلوم ہوتا ہے جو ان کی اصل آزادی پر

پابندیاں لگاتا ہے۔ ان افراد کے متحد رہنے کی واحد وجہ فطری ضرورت
اور ذاتی مفاد ہوتا ہے تاکہ ان کی جائیداد اور انا پرست ذات کا تحفظ ہو
سکے''۔

لیکن اگر حقوق انا پرست لوگوں کا آلہ کار بن کر دوسروں کو قانونی نقصان پہنچا سکیں اور ریاست اپنی طاقت کے ذریعے اس آزادی کا تحفظ کرے تو تاریخ شاہد ہے کہ مظلوم، حقوق کے تصور کو اپنی بہتری کی جدوجہد میں استعمال کرتے ہیں۔ چونکہ ریاست خود کو پورے معاشرے کے مفاد عامہ کے محافظ کے طور پر پیش کرتی ہے اس لیے وہ حقوق کے تصور کے برعکس استعمال کو بھی روک نہیں سکتی اور چونکہ وہ ایسا نہیں کر سکتی اس لیے اسے مظلوموں کی آزادی کے حق کو بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے۔

مگر یہ حقوق بھی بغیر طویل جدوجہد کے حاصل نہیں ہوتے۔ مزدور تحریک کی پوری تاریخ یہی بتاتی ہے کہ ریاست اور قانون ابتداء میں مزدوروں کے منظّم اور مجتمع ہونے کے حقوق کو پورے معاشرے کے مفاد عامہ کے لیے ''نقصان'' سمجھتے رہے اور صدیوں کے بعد مزدوروں کو ان کے موجودہ حقوق حاصل ہوئے ہیں۔

پرولتاریہ کے حقوق جلد یا بدیر بورژوازی کے حقوق سے برآمد ہوتے ہیں۔ پرولتاریہ کے حقوق بڑی جدوجہد کے بعد ملتے ہیں اور وہ بھی اکثر صرف اس صورت میں جبکہ بورژوازی پوری طرح پھنس چکی ہو......لیکن اس کے باوجود حقوق کے پھیلتے ہوئے افق کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

سرمایہ دارانہ لبرل ریاست اور قانون کے اندر ان حقوق کا حصول بالاخر مظلوم طبقات میں بھی مخصوص مادی مفادات کی انا پرست تکمیل پر منتج ہوتا ہے۔ بھارت کے حالات ظاہر کرتے ہیں کہ ٹریڈ یونین تحریک روزگار کے حق اور مناسب اجرت کے لیے یکجہتی کا مظاہرہ تو کرتی ہے مگر غیر منظّم مزدوروں کے لیے اس کی کارکردگی بڑی معیوب رہی ہے۔ ستم ظریفی یہ ہے کہ کسی جدوجہد کی عدم موجودگی میں بھارتی ریاست اور قانون ہی اس شعبے کے حقوق دلانے میں زیادہ سرگرم ہیں، چاہے وہ پابند مزدوری کا خاتمہ ہو یا بچوں کی محنت کے خلاف قوانین اور نقل مکانی کرنے والے مزدوروں کے تحفظ کے اقدامات۔

MashalBooks.org

میرے ان انتہائی مختصر جملوں کو غلط بھی سمجھا جا سکتا ہے مگر اس مقالے کی حدود میں مجھے مرکزی نکتہ واضح کرنے کا خطرہ مول لینا ہی ہے۔ اور وہ نکتہ یہ ہے کہ ایک لبرل سرمایہ دارانہ ڈھانچے میں غریبوں اور ناداروں کو جدوجہد کی اجازت تو ہے مگر آزادی کے انا پرستانہ استعمال سے دوسروں کو قانونی نقصان پہنچنے کا امکان بھی پیدا ہوتا ہے۔ صنعتی مزدوروں کو بہتر اجرت کے لیے ہڑتال کا حق تو حاصل ہے مگر اس سے قانونی نقصان کا احتمال بھی ہوتا ہے۔ چند مراعات یافتہ یونینیں زیادہ اجرت کے لیے گفت وشنید کی زیادہ اہلیت رکھتی ہیں مگر افراط زر کے اثرات کی وجہ سے دیہی اور شہری غریبوں پر برا اثر پڑتا ہے۔ اس طرح کے کئی نقصانات گنائے جاسکتے ہیں جن کی قانونی اجازت ہے۔

یہاں یہ بتایا جا رہا ہے کہ مزدوروں کی اپنی طبقاتی حالت بہتر بنانے کی جدوجہد کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ دوسروں کو قانونی نقصان پہنچانے کے حق کا بورژوا تصور مضبوط ہوتا رہتا ہے۔ مزدوروں کو قانونی نقصان پہنچائے۔اس کے ساتھ ہی مزدوروں کے حق کے اعتراف سے اسی طبقے کے دوسرے افراد کو نقصان پہنچنے کا امکان پیدا ہوتا ہے۔ ایسا اس وقت تک ہوتا رہے گا جب تک بورژوا حقوق کی اخلاقیات کو پرولتاری حقوق کی اخلاقیات سے ممیّز نہ کیا جائے۔مگر ایسی اخلاقیات کی تشکیل کے لیے ضروری ہے کہ بورژوا حقوق کی اخلاقیات کو چھوڑا جائے جس کی بنیاد مارکس کے بقول انا پرستانہ مفادات کی بے لگام تکمیل پر ہے۔نئی انقلابی اخلاقیات پرولتاریہ کے حقوق میں پوشیدہ ہے جو ''مکمل آزادی'' کی جدوجہد کو مکمل کریں گے اور ''کروڑوں کچلے ہوئے عوام'' آزاد ہوں گے۔ انسانی حقوق کے لبرل ماڈل میں موجود انا پرستانہ اخلاقیات کی برتری بھی پرولتاریہ کی جدوجہد کا ایک حصہ ہونا چاہیے۔ دوسرے الفاظ میں انسانی حقوق کے موڈل کو تمام مظلوموں کی جدوجہد کے لیے ایک سانچہ فراہم کرنا چاہیے تاکہ ہر ایک کو انسان ہونے کا حق مل سکے۔ صرف اسی تحریک میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ بورژوازی کے بطن سے جنم لینے والے پرولتاریہ کے حقوق کو سب کے لیے انسان ہونے کے حق میں تبدیل کر سکے۔

④

حقوق کے لبرل موڈل کا تشدد سے تعلق ایک اور مشکل پیش کرتا ہے۔ انسانی حقوق

سے متعلق اندازفکر اکثر عدم تشدد پر مبنی ہوتا ہے اور تشدد کا مسئلہ نظریات دانوں کی عدم دلچسپی کی نذر ہو جاتا ہے۔

لیکن صرف ایک ہی نظر سے حقوق اور تشدد کا قریبی تعلق واضح ہو جاتا ہے۔ اول تو ریاست اور قانون حقوق پر عملدرآمد اور ان کی خلاف ورزی روکنے میں مطلوق العنان ہیں اور ضرورت پڑنے پر طاقت بھی استعمال کر سکتے ہیں۔ شہریوں کی آزادی کا تحفظ کرنے کے لیے اگر ریاست تشدد کرے تو یہ کوئی مسئلہ نہیں تاوقت یہ کہ یہ قانونی عمل کے ذریعے ہو--- اس طرح حقوق سے متعلق گفتگو میں ہمیشہ جائز تشدد بھی شامل ہوگا۔

دوم یہ کہ اس سے اب قانونی تشدد کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ ریاست اور قانون کے پدری نظریے میں شوہر کا اپنی بیوی پر جنسی تشدد جائز ہے۔ ازدواجی زنا بالجبر کو ریاست اور قانون مجرمانہ تشدد نہیں سمجھتے کیونکہ اس سے پدری حقوق میں کمی ہوگی۔ مگر خود شادی مردوں کے عورتوں پر تشدد کو برقرار رکھ سکتی ہے۔ شادی کا پدری نظام برنرڈ شا کے بقول قانونی عصمت فروشی ہے۔ باپ پر انحصار کرنے والوں کا استحصال مثلاً بچے والدین کے تعلقات میں تشدد بھی جائز ہے تاوقت یہ کہ ریاست اور قانون آزادی کے حق کا از سر نو تعین نہ کریں۔ جہاں معاہد(Contract) کرنے کی آزادی ہے، وہاں اس نام نہاد آزاد معاہدے پر عمل درآمد کے لیے تشدد کا استعمال بھی قانونی ہے (مثلاً بونڈڈ، پابند اور غیر منظّم مزدوری)۔

تیسری اور سب سے اہم بات یہ کہ حقوق کی گفتگو ہمیں مجبور کرتی ہے کہ ہم تشدد کو حقوق کی بالکل ضد سمجھیں۔ اگر غریب اور بھوکے لوگ فائیو سٹار ہوٹلوں پر قبضہ کر کے وہاں زبردستی کھانے کھالیں تو یہ ہوٹل کے مالکان کے حقوق کی خلاف ورزی ہی نہیں بلکہ ان کی نفی ہوگی۔ اگر شمالی اور مشرقی بھارت کے سردی میں ٹھٹھرتے اور دم توڑتے ہوئے لوگ کپڑے کی دکانیں لوٹ لیں تو یہ بھی جرم ہے۔ اگر بے گھر لوگ سخت موسم میں صرف ایک رات کے لیے بھی کسی کی زمین میں پناہ لے لیں تو بھی مجرمانہ عمل ہے۔ اب یہ حکام پر منحصر ہے کہ وہ مختلف آفات کے دوران اگر چاہیں تو سرکاری عمارات کو عارضی پناہ گاہوں میں تبدیل کر دیں (مثلاً سیلاب، زلزلے اور نسلی فسادات کے دوران)۔ غربت آفت میں شمار نہیں ہوتی بلکہ اسے ایک طرز زندگی سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ اب غریب کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو سخت سردی یا گرمی کی

MashalBooks.org

لہر میں مرجائے یا ایسے جرم کی پاداش میں حوالات چلا جائے جو اس سے نہ چاہتے ہوئے سرزد ہوا ہو۔ اور اس طرح وہ اپنی ''آزادی'' کو حوالات کی پناہ گاہ سے تبدیل کرے۔ بمبئی میں سخت مون سون کے دوران اکثر لوگ ایسا ہی کرتے ہیں کیونکہ بے گھر رہنا بیماریوں کو دعوت دینا ہے جن سے نمٹنے کے لیے صحت کی سہولتیں ناپید ہیں۔

ان تمام باتوں سے کیا ظاہر ہوتا ہے؟ ظاہر ہے کہ نجی ملکیت کا حق، چاہے وہ کسی فرد کا ہو یا ریاست کا (کیونکہ ریاست بھی جائیداد کے تحفظ میں کسی سرمایہ دار سے مختلف نہیں ہوتی) ہر حال میں جائز ہے۔ اس کے علاوہ اگر غریب لوگ اپنی بقا کے لیے بنیادی ضرورت کی تکمیل میں اپنی مدد آپ سے کام لیں تو یہ بھی جرم ہے کیونکہ اس سے ان حقوق کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ یعنی چند لوگوں کے حقوق کی خلاف ورزی تشدد ہے مگر غریبوں کے انسان ہونے کے حق کی خلاف ورزی تشدد نہیں ہے۔

چوتھے یہ کہ اگر انسانی حقوق کی گفتگو کی بنیاد اس مفروضے پر رکھی جائے کہ تشدد انسانی حقوق کے ہر موڈل کی ضد ہوتا ہے تو اس سے اس تاریخی حقیقت کی نفی ہوگی کہ تشدد حقوق کو تخلیق بھی کر سکتا ہے۔ ظالموں اور مظلوموں کا تشدد انسانی حقوق کی تخلیق، ترقی اور تحفظ میں انتہائی اہم کردار ادا کرتا ہے۔ انسانی حقوق کی گفتگو میں ظالموں کے تشدد کو تشدد بھی نہیں سمجھا جاتا اور نہ ہی انسانی حقوق کی لبرل روایت میں مظلوموں کے تشدد کو انسانی حقوق کی تخلیق و تحفظ میں تاریخی کردار کا حامل سمجھا جاتا ہے۔ اگر تاریخ پر ایک نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ محنت کش طبقات کی جدوجہد میں ہر جگہ اور خاص طور پر پہلے صنعتی انقلاب کے دوران صرف تشدد ہی شامل نہیں تھا۔ تاریخ شاہد ہے کہ محنت کشوں کے حقوق ریاست یا کسی طبقے نے رحم کھا کر نہیں دیے بلکہ محنت کش طبقے نے پرتشدد جدوجہد کے ذریعے حاصل کیے ہیں۔ اس کے علاوہ تاریخ ہمیں یہ بھی بتاتی ہے کہ سولہویں سے اٹھارویں صدی کے دوران یورپ اور امریکہ کے تمام اہم انقلابات میں مزدور اور عوام ہی سب سے آگے رہے ہیں۔ حالانکہ بعد میں ان انقلابات نے بورژوا جمہوری کردار اپنا لیا۔

اصل تاریخ کے سرسری مطالعے سے ہی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تشدد نئے انسانی حقوق کے حصول اور ان کے تحفظ کی جدوجہد کی بنیاد رہا ہے (یہاں اصل تاریخ سے

مراد وہ تاریخ ہے جو غریب عوام کے انسان ہونے اور رہنے کے حق کی جدوجہد سے پر ہے)۔ انسانی حقوق کا لبرل موڈل اس تاریخی حقیقت کے اعتراف سے قاصر ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے کے لیے اسے بڑے پریشان کن مسائل اٹھانا ہوں گے۔ کیا ایک شخص کا دوسرے شخص کے خلاف یا ایک طبقے کا دوسرے طبقے کو بھی انسانی حق کو جائز قرار دینے کے حالات کا تعین کیسے کریں گے؟ قرون وسطیٰ کے اواخر میں موسم سے متعلق فطری قوانین کی گفتگو سے لے کر ظالموں کو موت کے گھاٹ اتارنے تک ایک تسلسل ہے جو لبرل طرز فکر کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔

④

اس مقالے میں انسانی حقوق سے متعلق انداز فکر کے تین اہم نکات اٹھائے گئے ہیں۔ بعض لوگوں کے نزدیک تو ان سوالات کا اٹھایا جانا ہی مہم پسندی ہوگا۔ دراصل ان سوالات کو غیر اہم سمجھنا انسانی حقوق سے متعلق ہماری سوچ کا خاصا ہے۔ میں نے ان سطور کے ذریعے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ ''انسانی حقوق'' اور انسان ہونے کے حق میں بڑا فاصلہ موجود ہے اور یہ فاصلہ اسی وقت کم ہونا شروع ہوگا جب ہم انسانی حقوق کے موڈلز کو مظلوم عوام کے نقطہ نظر سے دیکھنا شروع کریں گے۔

MashalBooks.org

حقوق کا جدید تصور اور مارکسی نقطۂ نظر

بھیکو پاریکھ

گزشتہ چند سال کے دوران انسانی حقوق کے بارے میں تحریریں بہت تیزی سے منظر عام پر آئی ہیں۔ چونکہ زدیادہ تر تحریری آزاد جمہوری روایات کے زیر اثر لکھی گئی ہیں، اس لئے ان میں ایسے سوالات پر بحث کی گئی ہے کہ آیا ہم فطری، انسانی یا ناقابل انتقال حقوق کے بارے میں بامعنی گفتگو کر سکتے ہیں؟ اور یہ کہ کسی حق کو مخصوص نام دینے کا معیار کیا ہو؟ ہمارے تقاضوں پر پورے اترنے والے حقوق کون سے ہیں اور ہر ریاست کو کن حقوق کی ضمانت دینی چاہیے؟ معاشی اور سماجی حقوق کس طرح قانونی، سیاسی اور شہری حقوق سے مختلف ہیں۔ میں اس مقالے میں ایسے دو سوالات پر بحث کروں گا جن پر نسبتاً کم توجہ دی گئی ہے۔

اول تو اکثر تحریروں میں یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ حقوق کا موجودہ غالب تصور بذات خود واضح ہے اور صرف اسی کے ذریعے حقوق کے معنی سمجھے جا سکتے ہیں۔

میری دلیل یہ ہے کہ حقوق کا موجودہ تصور خاصا نیا ہے۔ سترہویں صدی سے قبل اس کا سراغ کم ہی ملتا ہے اور یہ خلاف قیاس باتوں اور تضادات سے بھرپور ہے۔

دوسرے یہ کہ حقوق کا یہ تصور اپنی ابتداء ہی سے مختلف حلقوں کی تنقید کا نشانہ بنتا رہا ہے۔ ان نقادوں میں قدیم قدرتی قوانین کے پیروکار، مذہبی مصنفین، سوشلسٹ اور مارکسٹ شامل ہیں جو اس سے بڑے پریشان ہو گئے تھے اور حقوق یا معاشرے کا ایک متبادل تصور ڈھونڈ رہے تھے۔ چونکہ اس بارے میں مارکسی نقطہ نظر خاصا جامع اور پر اثر ہے، چنانچہ میں

اسی پر گفتگو کرتے ہوئے ان خطوط کی نشاندہی کی کوشش کروں گا، جن سے حقوق کا زیادہ واضح تصور سامنے آسکے۔

ہم انسانی تعلقات کو حقوق کے پس منظر میں دیکھنے کے عادی ہو چکے ہیں اور یہ نہیں سمجھتے کہ تقریباً تمام غیر مغربی اور جدید دور سے پہلے کے اکثر معاشرے ان کے بغیر بھی رواں دواں تھے۔ ہر جگہ آمریت یا مطلق العنانیت کا راج نہیں تھا اور کچھ معاشروں میں تو لوگوں کو ایسی آزادیاں بھی حاصل تھیں جو ایک آزاد معاشرے کا خاصہ ہوتی ہیں۔

مثلاً زندگی اور جائیداد کا تحفظ وغیرہ۔ وہ آزادی سے ایک دوسرے کو قتل نہیں کرتے تھے اور نہ ان کے حکمران ان کی زندگیاں چھینتے تھے، سوائے مسلمہ طریقہ کار اور مشترکہ مقصد کے۔ وہ اپنی جائیدادیں اپنی مرضی کے مطابق استعمال کرتے اور بچوں کو وراثت میں دیتے۔ وہ اپنی پسند کی مصروفیات اپناتے اور آزادی سے نقل و حرکت کرتے۔ پھر بھی وہ انہیں اپنے حقوق یا دعوے نہیں سمجھتے۔ وہ ان آزادیوں کو موجود سمجھتے اور انہیں استعمال کرتے ہوئے کسی احساس کا شکار نہیں ہوتے۔

جس طرح ان کی آنکھیں یا کان تھے، اسی طرح انہیں مخصوص آزادیاں حاصل تھیں، جن کے بارے میں وہ اپنے آپ کو یا دوسروں کو یاددہانی کرانا ضروری نہیں سمجھتے تھے۔ حتیٰ کہ مغربی جمہوریت کا گہوارہ ایتھنز بھی حقوق کے تصور سے ناآشنا تھا اور بہت سی کلاسیکی زبانوں کی طرح یونانی میں بھی اس کے لیے کوئی لفظ تک نہیں تھا۔

حقوق کا تصور باقاعدہ طور پر سب سے پہلے روم میں پروان چڑھا اور یہی وہ پہلا مغربی معاشرہ تھا، جہاں نجی ملکیت کے تصور کو سرکاری ملکیت کے مساوی کھڑا کیا گیا اور اس کے ناقابل تنسیخ ہونے پر زور دیا گیا۔ رومی قانون دانوں کے لیے حقوق، قانون اور انصاف لازم و ملزوم تھے اور ان سب کے اظہار کے لیے "jus" (قانون) کی اصطلاح استعمال کی جاتی تھی۔ حقوق، قانون سے تشکیل پاتے اور قانون برداری کے تصور انصاف کا اظہار تھا۔ قانون بنیادی طور پر امن و امان سے منسلک نہیں تھا، جیسا کہ آج کل ''لا اینڈ آرڈر'' کے الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں۔ اس کے بجائے قانون کا تعلق انصاف سے تھا اور انصاف ہی سے امن و امان قائم ہوتا اور برقرار رہتا۔ انصاف سے جدا ہو کر قانون بدنظمی کا ذریعہ بن جاتا۔

MashalBooks.org

حقوق کا تصور حق سے جدا نہیں تھا اور جیسا کہ گائیس Gaius الپیان (Ulpian) نے مشاہدہ کیا کہ حقوق وہی تھے جو حق پر تھے اور انصاف کے ذریعے کسی شخص کو اس کا حق ادا کر کے حقوق دیے جاتے تھے۔

ایک رومن شہری (Cive) کے کئی حقوق تھے، جیسے جائیداد کا حق، تربیت کا حق، اپنے اہل خاندان کی زندگی اور موت پر اختیار کا حق، مشترکہ زمین کے استعمال کا حق اور عوامی معاملات میں حصہ لینے کا حق۔ یہ حقوق اسے ایک فرد کے طور پر نہیں بلکہ خاندان کے سربراہ کے طور پر حاصل تھے اور حقوق کسی فرد کو نہیں بلکہ خاندان کو دیے جاتے تھے۔ فرد حقوق سے اس لیے فائدہ اٹھاتا تھا کہ اس طرح برادری کے عام مقاصد پورے ہوتے تھے۔ فرد حقوق کا دعویدار نہیں تھا اور نہ ہی حقوق کو حق کی طرح استعمال کرتا تھا۔ برادری نے اپنے مشترکہ مقاصد کی تکمیل کے لیے ضروری شرائط کے طور پر یہ حقوق فرد کو دیے تھے۔ ایک شخص کی قانونی شخصیت کی تشکیل ان مفادات اور اختیارات سے ہوتی تھی جو سماجی ڈھانچے نے اسے تفویض کیے تھے اور انصاف کا انحصار ایک دوسرے کی قانونی شخصیت کے احترام پر تھا۔

حقوق کی راہ میں کئی رکاوٹیں تھیں اور وہ خاصے محدود تھے۔ قانون ان کا واحد وسیلہ نہیں تھا۔ رسوم، رواج اور روایات بھی حقوق کے خالق جو کسی طرح بھی کمتر نہیں تھے۔ مگر کسی بھی حق کا مطلب اختیار کامل نہیں تھا۔ بعض چیزیں استعمال کرنے کا حق تھا مگر انہیں ملکیت نہیں بنایا جا سکتا تھا۔ اس طرح مالک کو یہ آزادی نہیں تھی کہ وہ اپنی ملکیت کی چیزوں کے ساتھ جو مرضی آئے سلوک کرے۔ اگر کسی کی ملکیت زمین مخصوص جگہ پر واقع ہو، رقبے کے لحاظ سے بہت اہم ہو یا اس پر نسل در نسل لوگ آباد ہوں تو اسے فروخت کرنے کی آزادی نہیں تھی۔ فطری (Naturalis Ratio) کے سٹوئک (Stioc) تصور کے زیر اثر رومیوں کا خیال تھا کہ بعض چیزیں انفرادی ملکیت میں نہیں رکھی جا سکتیں۔ کیونکہ اس طرح ان کا ''فطری مقصد'' متاثر ہوتا ہے۔ ایسی چیزیں "Rex Exetra Commercuim" کہلاتی تھیں۔ ان کا خیال یہ بھی تھا کہ حقوق کی زبان بڑی محدود ہے اور یہ زندگی کے شعبوں، جیسے خاندانی یا سیاسی اخلاقیات کے لیے قطعی ناموزوں ہے۔ حقوق کا تعلق بنیادی طور پر ریاست یا خاندان سے نہیں بلکہ شہری معاشرے سے تھا اور یہ افراد اور ریاست کے تعلقات کا نہیں بلکہ افراد کے

MashalBooks.org

باہمی تعلقات کا تعین کرتے تھے۔

اس کے بعد صدیوں پر محیط جاگیردارنہ نظام کے دوران بھی صورت حال اتنی ہی پیچیدہ رہی۔ نہ صرف افراد بلکہ ایسی روایتی برادریاں اور گروہ مثلاً شہر، گلڈ (انجمن) اور املاک بھی حقوق کی حامل تھیں۔ افراد کو حقوق ان کی کسی مخصوص گروہ کی رکنیت یا مخصوص اقسام کے تعلقات میں شمولیت کی بدولت حاصل ہوتے تھے۔ حقوق کئی ذرائع سے اخذ کیے جاتے تھے، جن میں قانون صرف ایک ذریعہ تھا، جو سب سے اہم نہیں تھا۔ عرصے سے قائم روایات انصاف اور حقوق کی تشریح کرتیں اور قانون کے اختیار اور وسعت کو محدود کیے ہوئے تھیں۔ اس کے علاوہ جاگیردارنہ معاشرہ میں حق کا نہیں بلکہ فرض کا تصور غالب تھا۔ بادشاہ اور اس کی رعایا اور جاگیردار اور اس کے مزارع ایک نیم معاہدے کے غیر مساوی تعلق میں شامل تھے اور محدود نوعیت کے دوطرفہ فرائض کے حامل تھے۔ ہر فریق کو معاہدے کے مطابق عمل کرنا ہوتا تھا کیونکہ یہ اس کا فرض تھا نہ کہ اس لیے کہ دوسرے فریق کو اس سے یہ عمل کرنے کا حق حاصل تھا۔ فرض کا تصور منطقی طور پر حق سے پہلے آتا تھا کیونکہ فرائض سے ہی حقوق پیدا ہوتے تھے نہ کہ حقوق سے فرائض۔ فرائض کی زبان بڑی حد تک مکمل سمجھی جاتی تھی کیونکہ سماجی رشتے فرائض کے پس منظر ہی میں دیکھے جاتے تھے اور اس کے لیے حقوق کی زبان متعارف کرانا ضروری نہیں تھا۔ اس کے علاوہ نجی اور عوامی تعلقات جدا نہیں تھے۔ رعایا میں سے کسی فرد کا اپنی جائیداد پر حق، چاہے وہ قابل کاشت زمین پر ہو، چکی چلانے پر یا محصول جمع کرنے پر۔ اس کے ساتھ کوئی مخصوص قسم کی خدمت عامہ بھی منسلک تھی۔ مثلاً فوجی خدمت اور آقا کے دربار میں حاضری وغیرہ۔ ہر نجی حق کا ایک عوامی پہلو بھی تھا جو اپنے ساتھ عوامی اور اداری فرائض بھی رکھتا تھا۔

سترہویں صدی کے بعد حقوق کے روایتی تصور میں گہری تبدیلیاں ہونا شروع ہوئیں۔ یہ تبدیلیاں چار شعبوں میں ہوئیں یعنی حقوق کا موضوع، ان کا مقصد، ان دونوں میں تعلق اور خلاقی و سیاسی زندگی میں حقوق کا مقام۔ آئیے ان پر یکے بعد دیگرے نظر ڈالتے ہیں۔

②

جدید دور سے پہلے کے معاشرے میں برادریاں، روایتی گروہ، گلڈز، کارپوریشنیں،

خاندان اور حتیٰ کہ زمین بھی حقوق کی حامل تھی لیکن اس کے برعکس حقوق کے جدید تصور میں فرد کو بھی ہی بنیادی طور پر حقوق کا حامل سمجھا جاتا ہے۔ ویسے تو گروہ بھی حقوق رکھتے ہیں مگر یہ اخذ شدہ ہوتے ہیں اور اصولی طور پر انہیں ارکان میں منتقل کیا جا سکتا ہے۔

فرد کا تصور بھی خاصا پیچیدہ ہے اور انفرادیت کا نظریہ پیش کرتا ہے۔ ہر شخص کی موجودگی ہی اسے دوسرے اشخاص اور فطرت سے ناگزیر طور پر جوڑ دیتی ہے۔ فرد کا تعین اور تعریف فطرت کی طرف سے نہیں بلکہ سماجی طور پر ہوتی ہے۔ کسی شخص کی انفرادیت کا تعین کرنے کا مطلب یہ فیصلہ کرنا ہے کہ اس کے اور دوسرے افراد اور فطرت کے درمیان حد بندی کہاں کی جائے۔ یعنی انفرادیت کا تعین ایک سماجی معاملہ ہے اور ہر معاشرہ کسی شخص کی انفرادیت کا تعین اور تعریف مختلف طور پر کرتا ہے۔ قدیم ایتھنز کے باشندے ایک شخص کو فطرت اور معاشرے کا ناگزیر حصہ سمجھتے تھے اور ان کا خیال تھا کہ کوئی شخص اور اس کے ساتھ اس کی زمین اور سیاسی حقوق مل کر فرد کی تشکیل کرتے ہیں۔ قرون وسطیٰ کے اواخر تک ایک دستکاری کے اوزار اس شخص سے جدا نہیں سمجھے جاتے تھے۔ اوزار اس کے ''غیر نامیاتی جسم'' کی تشکیل کرتے اور دست و پا کی طرح اس کے جسم کا ناگزیر حصہ ہوتے۔ کسی دستکار کا اس کے اوزاروں سے محروم کرنا اس کے اعضاء کاٹ دینے کے برابر تھا اور وہ خود بھی انہیں اپنے آپ سے جدا نہیں کر سکتا تھا۔ ہندوؤں کے لیے سماج اور ذات پات کے رشتے، جن میں ایک شخص پیدا ہوا ہو، وہ اس شخص سے جدا نہیں کیے جا سکتے اور فرد کے طور پر اس کا تعین کرتے ہیں۔ چینی لوگ خاندان کو ناقابل تقسیم جسم سمجھتے تھے، جو ان کے اجداد اور آنے والی نسلوں کو ایک زندہ تعلق میں ملاتا ہے۔ ان کے نزدیک فرد کا تصور خاصا پیچیدہ ہے۔

سترہویں صدی کے مصنفین فرد کی تعریف خاصی محدود اصطلاحوں میں کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک فطرت کا عطا کردہ حیاتیاتی جسم ہی فرد کی تشکیل کرتا ہے اور ایک اکائی کی صورت میں اس کے جسم کی حدود ہی اس ذات کا تعین کرتی ہیں۔ وہ اپنے حواس اور دلائل کے ذریعے دنیا کو سمجھتا ہے اور اپنے احساسات، جذبات، خیالات اور تجربات کی ایک اندرونی دنیا تخلیق کرتا ہے۔ اس کی جلد کی سطح سے باہر کی ہر چیز بیرونی دنیا کی تشکیل کرتی ہے اور اس کی ذات کا حصہ نہیں ہے جب کہ جلد کے اندر کی ہر چیز اس کی ذات کا اندورنی اور ناقابل

تقسیم حصہ ہے۔ اس اندازِ فکر میں ہر فرد کا مرکز اس کے اپنے اندر واقع ہے۔ دوسرے لوگ مختلف حد تک اس کی قربت حاصل کر سکتے ہیں مگر اپنی زندگی کا مرکز یا محور صرف وہ خود ہی تشکیل دے سکتا ہے۔

فرد کے جدید فطرتی یا طبعی تصور کے ذریعے جسم کو ایک بے مثال وجودی (Ontological)، علمیاتی (Epistemological)، اخلاقی اور سیاسی اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ حقیقت کا معیار بن جاتا ہے اور کوئی فرد اس وقت تک حقیقی اور موجود سمجھا جاتا ہے جب تک کہ وہ ایک زندہ جسم میں رہتا ہے۔ جسم کا خاتمہ فرد کے خاتمے کا اظہار کرتا ہے۔ زندگی، یعنی جسم کا وقت میں تسلسل اور آزادی، یعنی جسم کی بلا روک حرکت، دو اعلیٰ ترین اخلاقی اقدار بن جاتی ہیں۔ تشدد کو جسمانی حوالے سے دیکھا جاتا ہے اور اس طرح جسمانی اذیت کو تو تشدد سمجھا جاتا ہے مگر نفسیاتی یا اخلاقی ایذا تشدد میں شمار نہیں کی جاتی۔ اگر کسی شخص کو جسمانی طور پر نقل و حرکت سے روکا جائے تو اسے اس کی آزادی پر قدغن سمجھا جاتا ہے مگر جب اس کے خیالات، عقائد یا جذبات پر پابندیاں لگائی جائیں یا انہیں مخصوص انداز میں ڈھالنے کی کوشش کی جائے تو اسے آزادی کے خلاف نہیں سمجھا جاتا۔ اخلاقی طور پر بھی صرف جسمانی تکالیف کو سب سے زیادہ اہمیت دی جاتی ہے۔ اگر کوئی کسی کو دھاڑیں مارتے، مرتے یا فاقہ کشی کرتے دیکھے تو اسے اس سلسلے میں کچھ کرنا چاہیے لیکن اگر کوئی بچہ رقم نہ ہونے کی وجہ سے اپنی صلاحتیں نہ نکھار سکے یا کوئی شخص مناسب ملازمت نہ ہونے کی وجہ سے مایوسیوں میں گھرا ہو تو اسے کوئی اخلاقی مسئلہ نہیں سمجھنا چاہیے اور نہ ہی اس کے تدارک کو موت سے بچاؤ کی طرح فوری اہمیت دی جانی چاہیے۔

③

حقوق کے تصور میں دوسری اہم تبدیلی، جو سترہویں صدی کے دوران اور اس کے بعد آئی، وہ اس کی وسعت سے متعلق تھی۔ اس سے پہلے کی وہ حد بندیاں، جو حقوق کے قانونی مقصد اس راس کی وسعت کے بارے میں تھیں، تقریباً غائب ہوگئیں۔ فطرت کی دنیا تقدس سے پاک ہوگئی۔ اب دنیا کو ایک نیم عقلی و اخلاقی اکائی کے طور پر نہیں دیکھا جاتا تھا، نہ ہی اسے ایک ایسی آزاد دنیا سمجھا جاتا تھا، جس میں جیتی جاگتی ہستیوں کو کسی نے عظمت عطا کی

ہو۔ اس کے بجائے دنیا کا ایک مادی تصور سامنے آیا۔ ایک ''بے جان مادے'' کی دنیا، جس میں انسان مختارکل تھا اور اسے جیسے چاہے استعمال کرسکتا تھا۔ اس طرح فطری دنیا کی ہر چیز پر حق بھی جتایا جا سکتا اور اسے جدا بھی کیا جا سکتا تھا۔

زمین، جو اس سے قبل حقوق سے وابستہ تھی اور جسے الگ کرنا آسان نہیں تھا، اب آزادی سے بیچی اور خریدی جا سکتی تھی۔ اس سے قبل جائیداد کو بھی کوئی چیز نہیں بلکہ حق سمجھا جاتا تھا۔ جائیداد کا بیشتر حصہ زمین کی شکل میں تھا اور بہت زیادہ املاک ہونے کی صورت میں مالک انہیں آزادی سے بیچ نہیں سکتا تھا۔ اس کی جائیداد اس کی زمین سے آنے والے محصول پر مشتمل ہوتی تھی۔ فرد کی جائیداد کا ایک اور بڑا حصہ ناقابل فروخت چیزوں، مثلاً اجتماعی استحقاق، اجارہ داریوں اور مختلف سیاسی وکلیسائی دفاتر سے محصول جمع کرنے کے حق پر مشتمل ہوتا تھا۔

سترہویں صدی کے بعد جائیداد پر حق کا مطلب حسب خواہش چیزیں فروخت کرنے کی آزادی بنتا گیا اور پھر انہیں اپنی ملکیت میں رکھنے، استعمال کرنے یا خود سے الگ کرنے کا حق بھی کم وبیش مکمل اور مخصوص ہوتا گیا۔ اس سے قبل مشترکہ زمین کو برادری کی زندگی کا ایک اہم حصہ سمجھا جاتا تھا اور لوگوں کو اس تک رسائی کا حق حاصل تھا۔ سترہویں صدی کے بعد مشترکہ زمین کم وبیش ختم ہوگئی اور اسے نجی طور پر تقسیم کر دیا گیا۔

جس طرح فطری دنیا کو مادی دنیا سے بدل دیا گیا اور اسے مادی اشیاء کا مجموعہ سمجھا جانے لگا، اسی طرح انسان کو ایسے اختیارات و استعداد کا مجموعہ سمجھا گیا جنہیں خود سے الگ کیا جا سکتا تھا۔ اگر کوئی فرد اپنے اختیارات و استعداد کا حق کسی اور کو منتقل کرنا چاہے تو اسے دو شرائط پوری کرنی ہوں گی۔ پہلی تو یہ کہ اسے خود کو اس حق کا حامل سمجھنا ہوگا یعنی انہیں اپنی ملکیت سمجھنا ہوگا۔ جیسے اس کی ملکیت کی چیزیں جنہیں وہ حسب خواہش آزادی سے بیچ سکتا ہے۔ مثلاً اگر اسے ان اختیارات و استعداد کا نگران سمجھا جائے جو اسے خدا، معاشرے یا نوع انسانی کی طرف سے سونپے گئے ہیں تو ظاہر ہے وہ جب چاہے اپنی مرضی سے انہیں الگ نہیں کر سکے گا س۔ دوسرے یہ کہ انہیں فرد سے الگ بھی سمجھا ہوگا تاکہ جب وہ انہیں بیچے یا خود سے جدا کرے تو وہ خود اپنے آپ کو فروخت یا جدا نہ کر رہا ہو۔

یہ دونوں شرائط انسان کی ایک نئی تعریف کی طلب گار ہیں اور اس کی عزت، آزادی اور ذاتی شناخت کا بھی نئے سرے سے تعین چاہتی ہیں۔ جب کسی فرد کی صلاحیتیں، مہارتیں یا سرگرمیاں کسی دوسرے کے حوالے کی جائیں تو ضروری ہو جاتا ہے کہ اس فرد کی تعریف بڑے کھلے یا واضح الفاظ میں کر دی جائے تا کہ کہا جا سکے کہ اس کے آزادی پر کوئی سمجھوتہ نہیں کیا گیا ہے۔ چونکہ کسی فرد سے متعلق تقریباً تمام چیزیں اس سے جدا کی جا سکتی ہیں، اس لیے سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی انسانی شناخت کے ساتھ کس چیز کو ناگزیر سمجھا جائے یعنی جسے جدا کرنا فرد کو اپنے آپ سے جدا کرنا ہو اور جس پر اختیار کا نہ رہنا اس کی انسانیت کے نہ رہنے کے مترادف ہو۔ حقوق کے جدید تصور کے نظریات دان فرد کی ناگزیر انسانیت کو خواہش اور انتخاب کی استعداد میں دیکھتے ہیں جو باہم ملی ہوئی ہیں۔ ان کے نزدیک انسان میں کسی چیز کی خواہش کرنے اور اسے منتخب کرنے کی صلاحیتیں ہی وہ مخصوص فرق پیدا کرتی ہیں جو انسانی وقار یا عظمت کی بنیاد ہے۔

ایک فرد کائنات سے اسی لیے مختلف ہے کہ اس میں استدلال اور خواہش کی دو بنیادی صلاحیتیں پائی جاتی ہیں۔ ان ہی کی بدولت وہ آزادی اور خود مختاری کا حامل بنتا ہے۔ جب تک کہ اسے جسمانی طور پر مغلوب، سحر زدہ یا کسی اور طریقہ سے خواہش اور انتخاب کے اختیار سے محروم نہ کر دیا جائے، فرد کو آزاد سمجھا جاتا ہے اور اس کے اعمال اور ان کی ذمہ داری مکمل طور پر اسی کی سمجھی جاتی ہے۔ کسی عمل کو یہ کہہ کر حق بجانب ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ اس عمل کے متبادل مزید تکلیف دہ تھے یا عمل کرنے والے کے کردار کی خامی میں اس کے پس منظر اور تربیت کا دخل تھا یا اس کی خواہش اور انتخاب کی صلاحیتوں کو حالات نے متاثر کیا تھا۔ ان تمام باتوں سے قطع نظر جب تک وہ انتخاب کے قابل ہے، پسند اور اعمال کا وہ خود ذمہ دار ہے۔

فرد کو اس کے سماجی پس منظر اور حالت سے علیحدہ کر دیا جاتا ہے جو اس کے اعمال کے شریک یا ذمہ دار نہیں ہوتے۔ فرد اپنے سماجی رشتوں، حالات اور پس منظر سے محروم ہو کر اپنی خود مختار تنہائی میں کسی دیوتا کی طرح دنیا کا سامنا کرتا ہے اور اپنی خواہش اور انتخاب کی غیر مشروط آزادی استعمال کرتا ہے۔ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ کانٹ، ہیگل اور دوسروں کی تحریروں میں فرد ایک چھوٹا سا دیوتا سمجھا جاتا ہے اور انسان اور دیوتا کے مابین روایتی فاصلہ

تقریباً ناپید ہو جاتا ہے۔

جب فرد کا تصور اتنا سادہ ہو جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی قابل علیحدگی، جسمانی و ذہنی سرگرمیوں اوراختیارات سے اس کا تعلق کس نوعیت کا ہے۔انہیں فرد کا طرز زندگی نہیں سمجھا جا سکتا جس میں وہ اپنا اظہار کرتا ہواور اپنے اور دوسروں کے لیے زندگی گزارتا ہو۔ انہیں صرف ان کی ملکیت کی چیزیں ہیں سمجھا جا سکتا ہے۔ جدید مصنفین انہیں فرد کی جائیداد کے زمرے میں لاتے ہیں جو قانونی زبان میں اس کی ملکیت بن جاتے ہیں۔ جب فرد صرف اپنی خواہش اور انتخاب کی صلاحیتوں کا نہیں بلکہ اپنے وجود کی ایک اکائی کے طور پر ذکر کرتا ہے تو اس کے اختیارات اور سرگرمیاں اس کی ذات کا ناگزیر حصہ سمجھی جاتی ہیں جو اس کی شخصیت کے اجزائے ترکیبی میں شامل ہیں اور اس کی ملکیت نہیں جسے وہ حسب خواہش خود سے جدا کر سکے۔ وہ انہیں اپنی خواہش اور پسند کی طرح اپنے سے علیحدہ نہیں کر سکے گا اور اس کی صلاحیتوں اور سرگرمیوں کو فروخت کرنے کا نام نہاد آزادی درحقیقت آزادی نہیں بلکہ غلامی معلوم ہوگی۔

اس طرح حقوق کے موضوع اور مقصد کے تعین کے بعد حقوق بہت اہم ہو گئے، خاص طور پر زندگی، آزادی اور جائیداد کے حقوق۔ ان میں ہر ایک کی تعریف بڑی باریک بینی اور نپے تلے انداز سے کی جانے لگی۔ اب زندگی کے حق کا مطلب تھا کہ ایک فرد کو دوسرے افراد سے کوئی جسمانی تکلیف نہ پہنچے اور اسے جسمانی تکلیف نہ پہنچے اور اسے جسمانی طور پر محفوظ رہنے کا حق ہو مگر اس میں مادی ضروریات کا حق شامل نہیں تھا جن کے بغیر زندگی ناممکن ہے۔ غیر صحت مند حالات میں رہنے اور کام کرنے سے آزادی کا حق یا بہت طویل اوقات کار سے آزادی کا حق بھی حاصل نہیں تھا، جس کے باعث بالواسطہ یا براہ راست طور پر زندگی کا دورانیہ کم ہو جاتا ہے۔ حکومت اور دوسرے لوگوں کی من مانی سے محفوظ رہنے کے حق اور معاملات عامہ میں شرکت کے حق میں اس مالک کی من مانی سے محفوظ رکھنے کا حق شامل نہیں تھا جو اپنے ملازمین کو جب چاہے نکالنے یا اجرت کم کرنے میں آزاد تھا۔ جہاں تک جائیداد کے حق کا تعلق تھا تو اس سے مراد جائیداد رکھنے اور اسے دوسروں کی مداخلت سے بچانے کا حق تھا مگر اس کے پاس لازمی طور پر (تھوڑی ہی سہی) جائیداد ہونے کا حق نہیں تھا۔ یہاں یہ

MashalBooks.org

بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے دیگر حقوق مثلاً ذاتی صلاحیتیں بہتر بنانے کا حق،عزت نفس، ملازمت اور تعلیم کے حقوق پر کیوں زور نہیں دیا گیا۔

ایک اور اہم تبدیلی انیسویں صدی کے نصف آخر میں وقوع پذیر ہوئی۔ زندگی، آزادی اور جائیداد کے حقوق کا مطلب تھا ان چیزوں کے تحفظ کا حق یعنی ان حقوق کے حامل افراد دوسرے شہریوں کی طرف سے عدم مداخلت اور حکومت کی طرف سے تحفظ کے حقدار تھے۔ انیسویں صدی میں اس فہرست میں سماجی اور معاشی حقوق بھی شامل کر دیئے گئے۔ اب ظاہر ہے یہ حقوق بالکل مختلف کردار کے حامل ہیں۔ یہ حقوق تحفظ سے متعلق نہیں بلکہ ''فراہمی'' سے متعلق ہیں۔ غذا اور معاش کی فراہمی جس میں مادی فلاح کے ذرائع، ملازمت اورذاتی ترقی کے بنیادی مواقع بھی شامل ہیں۔ یہ سب حکومت سے معاشی زندگی میں ایک مثبت اور سرگرم کردار ادا کرنے کا تقاضا کرتے ہیں۔ اس کا یہ بھی مطلب ہے کہ ضرورت مندوں کے سماجی اور معاشی حقوق پورے کرنے کے لیے شہری نہ صرف مداخلت سے باز رہیں بلکہ حکومت کے ضروری وسائل میں ٹیکسوں اور دیگر ذرائع سے اپنا مثبت کردار ادا کریں۔

اس طرح ان نئے حقوق نے حکومت کے کردار اور خاص طور پر ریاست کی نوعیت کے بارے میں مروج نقطۂ ہائے نظر میں بنیادی تبدیلی کی ضرورت واضح کی۔ اگر کسی ریاست کے شہریوں پر یہ لازم ہو کہ وہ ضرورت مندوں کی مدد خیرات کی طرح نہیں بلکہ ان کا قانونی واخلاقی حق سمجھ کر کریں تو ریاست کوصرف مادی افراد کی برادری بن جاتی ہے،جس میں ہرفرد دوسرے کے طرز زندگی کا احساس اور خیال کرتا ہے یعنی ریاست محض ایک شہری معاشرے سے مختلف ایک سیاسی برادری بن جاتی ہے۔ اس طرح نئے سماجی و معاشی حقوق نے انسان اور معاشرے کا بھی ایک مختلف تصور دیا جو اس سے پہلے کے حقوق کی مثلث یعنی زندگی، آزادی اور جائیداد سے مطابقت نہیں رکھتا تھا۔ بلاشبہ نئے حقوق کے مطالبات حاصل کرنے کے لیے ایک طویل اور بعض اوقات خونریز جدوجہد کرنی پڑتی ہے۔حتیٰ کہ جب انہیں قانونی حقوق کے طور پر تسلیم کر بھی لیا گیا تو ان کی دیگر لوازمات قبول نہیں کی گئیں۔ اب بھی ان حقوق کا وجود بڑا نازک سا ہے اور ان کے حامل افراد کو حقیر اور کمتر درجے کے انسان سمجھا جاتا ہے۔

④

سترہویں صدی کے بعد تیسری اہم تبدیلی اسی طرح ہوئی جیسے حقوق کا تصور بیان کیا گیا ہے۔حقوق کے نئے تصور میں قدیم وجدید کا عجیب امتزاج ہے یعنی اس میں جدید دور سے قبل کی حصوصیات بھی ہیں اور وہ خصوصیات بھی، جو اس نے پہلی مرتبہ سترہویں صدی میں حاصل کیں۔حقوق کو عام طور پر درج ذیل خصوصیات کا حامل سمجھا جاتا ہے۔

سب سے پہلے تو حق دعویٰ ہوتا ہے۔یعنی اگر ''الف'' کا ''ب'' پر حق مانا جائے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ ''الف'' کی ملکیت ''ب'' اس لیے ہے کہ دوسروں نے ازراہ مہربانی اس کی اجازت دی ہے۔ بلکہ ''الف'' کا ''ب'' پر دعویٰ ہے جو دوسروں کو قبول کر کے اس کا احترام کرنا ہے۔اس کا دعویٰ اس بات سے بے نیاز ہے کہ دوسروں کے ذاتی جذبات کیا ہیں یا وہ اس کے بارے میں کیا خیالات رکھتے ہیں۔اس کا دعویٰ دوسروں سے ایک خاص رویے کا طلبگار ہے۔

دوسرے یہ کہ دعویٰ ایک طرح کا استحقاق ہے، جس کا حامل اس کا مستحق ہے اور یہ دعویٰ بلاوجہ نہیں بلکہ تسلیم شدہ طریقہ کار پر مبنی ہے۔حق رکھنے والا شخص استحقاق کا حامل ہے اور کسی تنازعہ کی صورت میں متعلقہ دستاویز پیش کرسکتا ہے۔

تیسرے یہ کہ استحقاق اسے مقررہ قانونی اقتدار نے دیا ہے جو ایک علاقے کی منظّم برادری میں تمام اختیارات کا تسلیم شدہ ماخذ ہے۔کسی تنازعہ کی صورت میں ایک حق کا حامل کسی مخصوص قانون کی نشاندہی کرسکتا ہے، جس کے ذریعے اسے یہ استحقاق ملا ہے۔ چونکہ خود اسے اور دوسروں کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ وہ کن باتوں کا مستحق ہے اور کن کا نہیں، چنانچہ قانون کو بڑے واضح اور کھلے الفاظ میں استحقاق کا اعلان کرنا چاہیے۔اس طرح حقوق کا جدید تصور تقاضا کرتا ہے کہ رسوم و رواج اور طور طریقوں کو دیوانی قانون سے بدل دیا جائے جو حقوق کا مخصوص اور مکمل ماخذ ہو۔ رسوم و رواج ختم تو نہیں ہوئے البتہ ان کی کوئی قانونی اہمیت نہیں ہوتی تاوقت یہ کہ قانون ان کا وجود تسلیم نہ کرے اور انہیں قانونی حیثیت نہ دے۔ حقوق کا جدید تصور، اقتدار اعلیٰ کے جدید تصور کو اپنے لیے منطقی طور پر لازم سمجھتا ہے۔

چوتھے یہ کہ حقوق کا حامل فرد اپنے حق کے ساتھ جو چاہے کرسکتا ہے تاوقت یہ کہ وہ حقوق سے وابستہ شرائط پوری کرتا رہے۔حقوق کا جدید تصور اس کے استعمال پر کم سے کم

پابندیاں لگاتا ہے۔ یعنی ''الف'' کا ''ب'' پر حق ہونے کا مطلب ہے کہ ''الف'' اس حق کو چھوڑ بھی سکتا ہے، محفوظ بھی رکھ سکتا ہے، ختم بھی کر سکتا ہے اور جس طرح چاہے اسے خود سے جدا بھی کر سکتا ہے۔ اسی طرح ''الف'' کو حق حاصل ہے کہ وہ ''ج'' سے اپنی کتابوں کی واپسی، قرضہ کی ادائیگی یا زیر معاہدہ کسی اور خدمت کا مطالبہ کرے۔ یہ مطالبہ کرتے ہوئے ''ج'' کی اپنی ضروریات کا خیال نہیں رکھا جاتا اور نہ ہی یہ سوچا جاتا ہے کہ ''ج'' ان چیزوں کا ''الف'' سے زیادہ ضرورت مند ہے یا ''ج'' یہ مطالبہ پورا کرنے کے قابل ہے یا نہیں۔

پانچویں یہ کہ کسی چیز پر حق کا مطلب نہ صرف قانونی حدود کے اندر وہ حق استعمال کرنے کی آزادی ہے بلکہ دوسرے اس حق تک رسائی سے مستثنیٰ ہیں۔ استثنا کا تصور حقوق کے جدید تصور سے منسلک ہے۔ یہ موجودہ دور سے قبل کیت معاشروں میں موجود نہیں تھا۔ کیونکہ اس وقت دوسرے لوگ اگر زیادہ ضرورت مند ہوتے تو وہ کسی بھی فرد کے حق تک رسائی حاصل کر سکتے تھے۔

چھٹے یہ کہ نہ صرف دوسرے لوگوں کو مستثنیٰ رکھتا ہے بلکہ ان سے مخصوص خدمات کا تقاضا کرتا اور ان پر کچھ سختیاں عقائد کرتا ہے۔ کم سے کم یہ کہا جا سکتا ہے کہ دیگر افراد کو کس کے حق میں مداخلت سے باز رہنا ہوتا ہے اور ایک دوسری سطح پر افراد کو ریاست کا ادارہ چلانے کے لیے مالی طور پر اپنا حصہ ادا کرنا ہوتا ہے تاکہ وہ حقوق کی تخلیق و تحفظ کر سکے۔ ایک فاقہ کش انسان یا ایک ایسا شخص جس کی بیوی غربت میں دوا نہ ہونے کی وجہ سے مر رہی ہو، فطری طور پر یہ چاہے گا کہ دولت مند پڑوسی کے ضرورت سے زیادہ وسائل سے اپنی ضرورت پوری کرے مگر دولت مند پڑوسی کا اپنے وسائل پر حق ضرورت مند کو اپنی خواہش پوری کرنے سے روکے گا، چاہے اس کوشش میں اس کی یا اس کے عزیزوں کی زندگی خطرے میں پڑ جائے۔ اس طرح حقوق ایک اخلاقی بوجھ بھی بن جاتے ہیں۔ ایک دولت مند کو یہ حق ہے کہ وہ اپنی دولت کے ساتھ جو چاہے کرے، بے جا اسراف میں اڑا دے، جائیداد کی خرید و فروخت کرے یا کوئی صنعت لگائے مگر اس حق سے غریب آدمی کی عزت، خودداری اور وقار متاثر ہوتے ہیں۔ مزید یہ کہ اس سے ایک عامیانہ سماجی رجحان پیدا ہوتا ہے جو روایتی اخلاقی اقدار کو نقصان پہنچا کر عرصے سے قائم برادریوں کو تباہ کر دیتا ہے اور شہری اتحاد و یگانگت کو

MashalBooks.org

کمزور کر دیتا ہے۔

چنانچہ ایک حق بیک وقت فائدہ مند بھی ہے اور بوجھ بھی۔ یہ اپنے حامل کے لیے فائدہ مند ہے مگر دوسروں کے لیے قانونی مجبوری، آزادی کا خاتمہ، مصیبت اور جذباتی، اخلاقی، ثقافتی اور مالی بوجھ بن جاتا ہے۔ مثال کے طور پر زندگی کا حق اتنا بڑا بوجھ نہیں جتنا کہ جائیداد کا حق۔ کیونکہ زندگی کا حق دوسروں سے صرف ضبط نفس کا تقاضا کرتا ہے، جب کہ جائیداد کا حق اس کے ساتھ مزید سماجی، معاشی اور اخلاقی پابندیاں بھی لگاتا ہے۔

ایسے حقوق جو سب استعمال کر سکیں نسبتاً کم بوجھ بنتے ہیں جب کہ صرف چند لوگوں کے استعمال میں آنے والے حقوق ان لوگوں کے لیے بوجھ بن جاتے ہیں جو اسے اپنے لیے استعمال نہ کر سکیں۔ مثلاً جائیداد کا حق ان لوگوں کے لیے کوئی معنی نہیں رکھتا جو جائیداد کے حامل نہیں۔ ایک غریب آدمی کی معمولی سی جائیداد کسی صنعت کار کی وسیع سرمایہ کاری کی نسبت یقیناً دوسروں پر کم بوجھ کا باعث بنے گی۔

اس طرح حقوق کی برابری ایک مبہم اور گمراہ کن بات ہے۔ رسماً تو سب شہری حقوق کے حامل ہوتے ہیں مگر چونکہ کچھ حقوق دوسروں سے کہیں زیادہ تقاضے کرتے ہیں، اس لیے وہ زیادہ بوجھ اور پابندیوں کا باعث بنتے ہیں اور ان حقوق کو استعمال کر سکنے والے افراد ان کے لیے مصیبت بن جاتے ہیں جو ان حقوق کو استعمال کرنے کے قابل نہیں ہیں۔ حقوق کا جدید نظریہ تمام حقوق کو ایک ہی ترازو میں تولتا ہے اور ان کی نوعیت، ساخت اور نتائج کو نظر انداز کر دیتا ہے۔

ساتویں یہ کہ ایک حق قانونی طور پر لاگو کیا جا سکتا ہے۔ یعنی حق کا حامل ہونا اس بات کی ضمانت ہے کہ ریاست کسی عمل کی مخصوص حدود کی نگہبانی کرے اور ان حدود سے تجاوز کرنے والوں کو سزا دے۔ حقوق کا حامل ہر شخص ریاست کی پوری استحصال مشینری کو استعمال کر کے اپنے حق کو کسی خطرے سے بچا سکتا ہے۔ اس طرح حق ایک طاقت بن جاتا ہے جو ریاست کے اقتدار اعلیٰ کے استعمال میں شریک ہو۔ بلاشبہ ایک حق ریاست کی طرف سے فراہم کردہ ایک اجارہ داری ہے جو کسی مخصوص عمل کو اک مخصوص مدت تک تحفظ دیتی ہے۔

آٹھویں یہ کہ چونکہ حق ریاست کی طرف سے فراہم کردہ استحقاق ہے، اس لیے

اس کے حامل ہونے کا انحصار اس بات پر نہیں کہ کوئی اسے استعمال کرنے کے قابل بھی ہے یا نہیں۔ کوئی شخص اس وقت بھی زندگی کے حق کا حامل ہوگا جب وہ غذا یا دوا کی کمی کی وجہ سے مر رہا ہو، ایزبسٹس کے کارخانے میں یا ایسے حالات میں کام کر رہا ہو، جہاں اس کا قبل از وقت یا تکلیف دہ موت مرنا یقینی ہو۔ اسی طرح اسے آجر کی عہد شکنی کے خلاف دعویٰ دائر کرنے کا حق حاصل ہے، چاہے وہ کسی وکیل کی اجرت ادا کرنے اور اپنا حق استعمال کرنے کے قابل ہو یا نہیں۔ اسے آزادی کا بھی حق ہے حالانکہ اس کی آزادی دوسروں کے اس پر اختیارات نے سلب کر لی ہو۔ مختصر یہ کہ جدید حق ایک عجیب قسم کا وجود رکھتی ہے جو اس وقت بھی موجود ہوتی ہے جب اس کا ہونا ایک دنیاوی حقیقت نہ ہو۔ اس حق کا حامل اس کے ساتھ کچھ نہ کر سکنے کے باوجود بھی اسے اپنے پاس رکھ سکتا ہے۔ حقوق کا جدید تصور اپنی نوعیت کے لحاظ سے ہی ان لوگوں سے یہ ان مواقع کا وعدہ کرتا ہے جن سے وہ کبھی فائدہ اٹھا سکتے اور جو انہیں ترساتے تو ہیں مگر ان کی گرفت میں نہیں آتے۔

⑤

سترہویں صدی کے بعد حقوق کا تصور جن تین اہم تبدیلیوں سے گزرا، ہم ان کا ایک خاکہ پیش کر چکے ہیں۔ اب ہم آخری تبدیلی یعنی اس عظیم اہمیت کی طرف آتے ہیں جو اس نے جدید معاشرے میں مرکزی انتظامی اصول کے طور پر حاصل کر لی ہے۔ جدید دور سے پہلے کے معاشروں میں اخلاقی رویے کے کئی ذرائع تھے مثلاً گروہی وفاداریاں، مشترکہ جذبات اور لگاؤ، روایتی تعلقات، رواجی ذمہ داریاں اور مشترکہ دلچسپیاں اور لوگ ان میں سے کسی ایک یا زیادہ وجوہات کی بنا پر ایک دوسرے کا خیال رکھتے تھے۔ بلاشبہ ہر شخص دوسروں سے اتنے بندھنوں میں بندھا ہوا تھا کہ وہ خود کو یا اپنی دلچسپیوں کو دیگر لوگوں کے برعکس تو کیا، ان سے الگ بھی نہیں سمجھتا تھا۔

سترہویں صدی کے بعد سماجی زندگی بنیادی طور پر بنیادی ہوگئی۔ گروہی رشتے اور رواجی بندھن غائب ہو گئے۔ لوگوں نے خود کو آزاد افراد کے طور پر پیش کرنا شروع کیا جو دوسروں سے اپنی پسند کے سوا کوئی تعلق نہیں رکھتے تھے اور صرف انہی ذمہ داریوں کو قبول کرتے تھے جو ان کے تعلقات انہیں سونپتے۔ روایتی بندھنوں اور وفاداریوں سے مبرا، ظاہر

ہے وہ ان رکاوٹوں کو خود سے قبول نہیں کر سکتے تھے۔ یقیناً یہ فرض نہیں کر سکتے تھے کہ دیگر تمام لوگ مکار ہیں اور انہیں نقصان پہنچانے کے درپے ہیں۔ بلکہ روایتی پابندیوں کی عدم موجودگی میں وہ کوئی خطرہ مول نہیں لے سکتے تھے۔ چنانچہ ہر ایک کو اپنے مفادات کی دیکھ بھال خود کرنا پڑی اور ایسے لوگوں کی مداخلت سے بچاؤ کے طریقے بھی وضع کرنے پڑے جو اچھے ہوں تو لاتعلق اور برے ہوں تو دشمن ثابت ہو سکتے تھے۔

ایک ایسا گروہ جس کے ارکان مساوی، خود پسند اور خود نما ہوں یا بصورت دیگر لاتعلق اور باہمی شک وشبہ کا شکار ہوں تو انہیں مجتمع رکھنے کے لیے ایک جدید ریاست کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ کسی اقدار کو نہیں مانتے، سوائے غیر شخصی قوانین اور مرکزی اقتدار عامہ کے جو ان کا واحد قانونی ذریعہ ہوتا ہے۔ ریاست قوانین پر مبنی ہوتی ہے اور قانون سازی پر اجارہ داری لازمی رکھتی ہے۔ قوانین کے نفاذ اور حقوق کے تحفظ کے لیے ریاست تشدد پر بھی اجارہ داری لازمی رکھتی ہے۔ الغرض جدید ریاست ایک اچھوتا تاریخی ادارہ ہے جس کی خصوصیات میں مرکزی اقتدار، تشدد کی اجارہ داری، غیر شخصیت، قانون کے ضوابط اور انفرادی حقوق کا تحفظ شامل ہیں جو برادری کی قدیم تنظیمی اشکال کی جگہ لیتی ہے۔ یہ ریاست ایک مخصوص قسم کی ترتیب اور اسے قائم کرنے اور برقرار رکھنے کے ایک مخصوص انداز کا اظہار کرتی ہے۔ یہ ترتیب حقوق وفرائض کے ایک بہت واضح طور پر قائم کردہ نظام پر مشتمل ہوتی ہے۔ ضوابط اور خاص طور پر قوانین اس کی ساخت میں ہوتے ہیں اور تشدد پر ریاست کی اجارہ داری اسے سہارا دیتی ہے۔

جدید معاشرے میں نظم وضبط قانون کے تخلیق کردہ حقوق وفرائض کے نظام سے ظاہر ہوتا ہے۔ قانون کی تخلیق کردہ یا شہری اخلاقیات ہی اس کی غالب اخلاقی اقدار تشکیل دیتی ہیں اور ان کا اظہار حقوق، فرائض اور ذمہ داریوں میں ہوتا ہے۔ اخلاقیات میں ایک دوسرے کے حقوق کا احترام کرنا ہوتا ہے۔ ایک شخص اپنے حقوق کے لیے لڑتا اور دوسروں کے حقوق کا احترام کرتا ہے۔

حقوق پر مبنی معاشرے میں ہر آدمی دوسرے کے لیے بھیڑیا نہیں ہوتا۔ لوگ ایک دوسرے کے لیے احترام کا اظہار تو کرتے ہیں مگر یہ احترام ان کے حقوق کے لحاظ تک محدود

MashalBooks.org

ہوتا ہے۔ اگر ''الف'' کوئی کام ''ب'' سے کرانا چاہتا ہے تو اسے ''ب'' پر اپنا حق ثابت کرنا ہوگا۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو ''ب'' پر کوئی ذمہ داری نہیں اور جب ذمہ داری نہیں تو وہ ''الف'' کا کام کیوں کرے۔ جب ''الف'' کا حق ''ب'' کا فرض ہو تو ''ب'' اپنا فرض ادا کرے گا کیونکہ اسے سزا کا خوف ہو سکتا ہے اس کا کردار شہری اخلاقیات کے مطابق ہو اور وہ ''الف'' کے حق کے لحاظ میں اپنا فرض ادا کرے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ''ب'' معقول رویے کا مظاہرہ کرتے ہوئے سمجھ لے کہ ''الف'' کے حق کا احترام جواب میں ''ب'' کے حق کے احترام کا باعث بنے گا۔ اس کی وجوہات کچھ بھی ہوں، بہر حال حقوق پر مبنی سماج تمدنی اخلاقیات پر ایستادہ ہوتا ہے اور اسے کسی عمیق اخلاقی محرک کی ضرورت نہیں ہوتی۔

چونکہ شہری اخلاقیات ہی جدید سماج کی بنیاد ہے اور اس کی عوامی زندگی پر حاوی ہے، اس لیے انسانی زندگی کے تمام شعبوں پر اس کا گہرا اثر ہوتا ہے اور یہی انسانی زندگی کے شعبوں کے ادراک اور ان کے بارے میں انداز گفتگو کا تعین کرتی ہے۔ اس کی بدولت جب لوگ دوسروں کے لیے ایسا اچھا کام کرتے ہیں، جو ان کے حقوق میں بظاہر شامل نہیں، تو وہ کسی طرح یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ ان کا رویہ درحقیقت ان کے بعض غیر تعین شدہ حقوق کے جواب میں ہے۔ وہ کچھ اور حقوق مثلاً اخلاقی، فطری یا انسانی حقوق فرض کر لیتے ہیں اور انہیں دوسروں کے نام کر کے خود اپنے اعمال کو جوابی فرائض سمجھتے ہیں۔ وہ وجدانی طور پر یہ محسوس کر سکتے ہیں کہ انفرادی یا اجتماعی طور پر ریاست کے ذریعے انہیں دکھوں کا مداوا کرنا چاہیے مگر وہ خود کو اس کی وضاحت کرنے سے قاصر سمجھتے ہیں اور اسے محض رضاکارانہ امدادی کام یا دوسروں کے حقوق کا احترام ظاہر کرتے ہیں اور چونکہ ''رضاکارانہ امدادی کام'' یا انہیں بے یار و مددگار کے طور پر پیش کرتا ہے جو دوسروں کی مرضی کی محتاج ہوں، اس لیے حقوق کی زبان استعمال کی جاتی ہے۔

وہ صرف اتنا کہنا کافی نہیں سمجھتے کہ انہیں اپنے ساتھی لوگوں سے محبت ہے، انہیں دوسروں کا خیال ہے اور وہ یکجہتی کا اظہار کرنا چاہتے ہیں نہ ہی وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ انہیں اپنی ان سہولتوں کا احساس جرم ہے جس کے وہ مستحق نہیں۔ چونکہ وہ ایک ایسے معاشرے میں رہتے ہیں جہاں حقوق کی اخلاقیات کا راج ہے، اس لیے ایسے اخلاقی جذبات یا تو ان میں ختم

ہو گئے ہیں یا وہ ان کا اعتراف کرتے ہوئے شرم یا ہچکچاہٹ محسوس کرتے ہیں۔ وہ یہ سوچنے کے عادی ہو چکے ہیں کہ ہر فرض کے ساتھ ایک حق ہوتا ہے اور انسانی وقار کو صرف حقوق دے کر بچایا جا سکتا ہے۔ مزید یہ کہ حق ہی خیرات کا واحد متبادل ہے اور ایسی اخلاقیات، جو حقوق پر مبنی نہ ہوں، بہر حال بہت نامکمل اور خامیوں سے پر ہوتی ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ انسان اخلاقی یا دوسرے غیر عدالتی حقوق نہیں رکھتے، بلکہ ایسے حقوق کا مفروضہ ہی اس تصور سے پیدا ہوتا ہے کہ اخلاقی رشتوں کو حقوق کے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا اور یہی تصور حقوق پر مبنی اخلاقی رویے برقرار رکھتا ہے۔

بعض اوقات حقوق کی مرکزیت والا اخلاقی انداز فکر بڑا عجیب سا لگتا ہے۔ ہم سب اس بات سے اتفاق کریں گے کہ والدین کو اپنے بچوں کی دیکھ بھال کرنی چاہیے اور محبت و شفقت کے ماحول میں ان کی تربیت کرنی چاہیے۔ جیسے افلاطون، ارسطو، آگسٹین (Augustine) ایکوائینس (Aquinas) اور ہیگل (Hegel) کی تحریروں میں یہ ذمہ داری کئی مختلف انداز میں دیکھی جا سکتی ہے۔ سترہویں صدی کے بعد کا رجحان یہ رہا کہ بچے والدین سے دیکھ بھال، محبت اور وراثت تک کا حق رکھتے ہیں، جب کہ یہ سب والدین کے فرائض میں شامل ہیں۔ جو بات محبت سے متعلق تھی، سے پہلے تو فرض میں بدل دیا گیا اور پھر فرض کو بچوں کے حقوق سے منسلک مطالبہ تصور کیا گیا۔ جدید دور سے قبل کے کئی معاشروں میں یہ پورا انداز فکر بڑا ناگوار اور مکروہ سمجھا جاتا تھا۔ والدین آزادی سے اپنے بچوں کو اس دنیا میں لاتے ہیں، ان کا خیال رکھتے ہیں ان سے محبت کرتے ہیں اور ان کے لیے ناگہانی قربانیاں دیتے ہیں، جو ان کے فرض سے بھی زیادہ ہوتی ہیں اور بچوں کو اپنا استحقاق نامہ دکھا کر والدین سے زبردستی پیار حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ان دونوں کے درمیان تعلق کو کبھی بھی دو اجنبیوں کے مابین تعلق کی طرح نہیں دیکھا جا سکتا۔ خاندان کوئی شہری سماج نہیں ہے اور اس کی اخلاقیات بھی شہری اخلاقیات نہیں ہو سکتی۔ یہ درست ہے کہ والدین کبھی کبھار اپنے بچوں کی ضروریات نظر انداز کر سکتے ہیں اور ان سے برا سلوک تک کر سکتے ہیں مگر ایسی شاذ و نادر غفلتوں کی بنا پر تعلقات کے پورے ڈھانچے کی از سر نو تعریف حق بجانب نہیں ہے۔ بہر حال اگر ضروری ہو تو انہیں حقوق کی زبان سمجھائے بغیر بھی سزا دی جا سکتی ہے۔

اس طرح حقوق پر مبنی جدید معاشرے میں اخلاقی زندگی بنیادی تبدیلی سے گزرتی ہے۔ حقوق کو اخلاقی قانون کی اجارہ داری حاصل ہو جاتی ہے اور جب تک کسی بات کو حقوق، استحقاق یا دعویٰ کی زبان میں بیان نہ کیا جائے، اس کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ سب سے بنیادی انسانی ضروریات کو بھی اس وقت تک پذیرائی نہیں ملتی جب تک کہ ان کا پورا کیا جانا حقوق میں شامل نہ ہو۔ مزید یہ کہ اخلاقی طور پر قابل قبول ہر رویے کو ان فرائض میں بدل دیا جاتا ہے جو دوسروں کے حقیقی یا فرضی حقوق سے منسلک ہوتے ہیں۔ یہ ایک غلط مفروضہ ہے کہ

جہاں کہیں فرائض کا دھواں اٹھتا ہو وہاں پس منظر میں کہیں ضرور حقوق کی آگ سلگ رہی گی۔ ہم فرائض کو حقوق کا جواب سمجھتے ہیں۔ دیوتاؤں، جانوروں، دوستوں، والدین اور ریاست کے لیے ہمارے فرائض کو ان کے حقوق کا جواب سمجھا جاتا ہے۔

حقوق پر مبنی معاشرے میں اخلاقی و سیاسی معاملات عدالتی معاملات میں ضم ہو جاتے ہیں۔ اخلاقی و سیاسی تنازعات اس بات کے گرد گھومتے ہیں کہ کسے کیا چیز استعمال کرنے کا حق ہے اور انہیں کیسے حاصل کیا جائے۔ اس کے علاوہ ہمیں یہ بھی خوف ہوتا ہے کہ ممکن ہے ریاست ان حقوق کو تخلیق ہی نہ کرے یا انہیں جب چاہے کم یا منسوخ کر دے۔ چنانچہ ہمیں ان حقوق پر اپنا حق ظاہر کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ ان حقوق پر اپنا حق جتانے کے لیے ہم ایسے غیر متنازعہ مگر مبہم ذرائع سے مدد لیتے ہیں جیسے فطری قانون، فطرت کی حالت، انسانی فطرت، اخلاقی وجدان، کائنات کی ساخت، اصلی حالت، اخلاقی قانون اور خدا وغیرہ۔ حقوق کے بارے میں عصر حاضر کی اکثر تحریریں حقوق کے لیے ایسی ہی بنیادوں کی متلاشی ہوتی ہیں۔

⑥

اٹھارہویں صدی کے بعد دیگر مفکرین کی طرح مارکس نے بھی حقوق کے جدید تصور پر ناقدانہ تحقیق کی۔ اس نے اپنی یہ تنقید تین مرحلوں میں مکمل کی۔ پہلے تو انتہائی جمہوری نقطہ نظر سے، پھر ایک نسبتاً سادہ تاریخی مادیت کے نقطہ نظر سے اور آخر میں اس سے زیادہ پیچیدہ نقطہ نظر سے۔ ہر چند کہ اس زبان اور ادراک کے درجات ہر مرحلے میں بدلتے رہے مگر

تلاش کی بنیادی سمت وہی رہی۔

حقوق کے جدید تصور پر مارکس کی تنقید اتنی جانی پہچانی ہے کہ اس پر تفصیلی گفتگو کی ضرورت نہیں۔ مارکس کے نزدیک یہ تصور دراصل سرمایہ دارانہ معاشرے کا نظریاتی جواز تھا۔ مارکس سمجھتا تھا کہ سرمایہ دارانہ معاشرے کے دو متضاد تقاضے ہیں، اول تو چونکہ قدر زائد کا واحد ذریعہ افرادی قوت ہے، اس لیے سرمایہ دارانہ معاشرہ اپنی جبلی منطق کے ذریعے ہر انسان کو ایک جنس(Commodity) یا الگ کی جاسکنے والی چیز سمجھتا ہے۔ دوم یہ کہ سرمایہ دارانہ معاشرہ آزاد افراد کے درمیان رضا کارانہ تعلقات پر مبنی ہے اور اس میں ایک فرد کو آزاد سمجھا جاتا ہے۔ اس طرح سرمایہ دارانہ منطق کے تحت ایک فرد خود مختار انسان بھی ہے اور ایک جنس بھی۔

سرمایہ دار معاشرے کا غالب نظریہ ان متضاد تقاضوں کو پورا کرتا ہے اور انسان کا دوغلا تصور پیش کر کے ان سماجی تضادات کو کم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ایک تجرباتی ہستی کے طور پر انسان کو ایک ایسا وجود سمجھا جاتا ہے جس کی مہارتیں، خدمات اور اختیارات اس سے الگ کیے جاسکتے ہیں۔ تاہم اسے ایک قانونی شخصیت بھی عطا کی گئی ہے اور بحثیت ایک شخص کے، اسے دوسرے افراد کے مساوی درجہ حاصل ہے۔ ایک حقیقی اور زندہ انسان جو قوت اور صلاحیتوں کا حامل ہے، ایک قابل فروخت جنس ہے جب کہ اس کی خیالی اور کھوکھلی قانونی شخصیت ناقابل دست اندازی ہے۔ حقیقی انسان ایک ''ناپاک'' سی چیز ہے جسے خریدا یا بیچا جاسکتا ہے جب کہ رسمی شخص مقدس ہے، اس طرح بورژوا معاشرہ انسان کے عزت ووقار کو صرف خیالی تصور میں دیکھتا ہے۔

بورژوا قانون میں حقوق کا نظریہ انسان کو ایک قانونی شخصیت دیتا ہے۔ اس طرح حقوق کا حامل ایک انسان نہیں بلکہ ایک قانونی شخص ہوتا ہے اور انسان نہیں بلکہ ایک قانونی شخص ہوتا ہے اور انسان اپنے حقوق سمیت صرف خیالی اور رسمی حیثیت رکھتا ہے۔ حقوق ایسے فرد سے تعلق نہیں رکھتے جو معاشرے میں کسی مقام کا حامل جیتا جاگتا انسان ہو بلکہ سماجی طور پر تصوراتی فرد سے تعلق رکھتے ہیں، جو محض ایک قانونی افسانہ ہوتا ہے۔ چنانچہ سرمایہ دارانہ معاشرے میں مساوات دراصل (خیالی) افراد کی مساوات ہوتی ہے نہ کہ (جیتے جاگتے)

MashalBooks.org

انسانوں کی۔ معاشرے میں موجود جیتی جاگتی ہستی کے طور پر انسان مختلف طبقات سے تعلق رکھتے ہیں غیر مساوی وسائل کے حامل ہوتے ہیں اور ظاہر ہے اپنے اختیارات، صلاحیتوں اور مواقع کے لحاظ سے بھی غیر مساوی ہوتے ہیں--- ہر چند کہ وہ مساوی حقوق کے حامل ہوتے ہیں مگر حقوق کا استعمال اور استفادہ یقیناً غیر مساوی ہوتا ہے--- چنانچہ حقوق کی رسمی برابری حقیقی نابرابری کو ڈھانپنے اور قانونی رنگ دینے کی محض ایک کوشش ہے۔

مارکس کے نزدیک حقوق کا جدید نظریہ انسان کو اپنے ساتھی انسانوں سے بیگانہ کر دیتا ہے اور نوع انسانی کا یگانگت تباہ کر دیتا ہے۔ انسان کی سماجی فطرت کو اجاگر کرنے اور ربط باہم کو پروان چڑھانے کے بجائے سرمایہ دارانہ معاشرہ منطقی طور پر انسان کو انسان سے جدا کرنے اور اسے نجی ملکیت میں دینے پر مجبور ہوتا ہے۔ مسابقانہ اور استحصالی معاشرہ ہونے کی وجہ سے یہ انسان کو الگ تھلگ اور انا پرست بنا دیتا ہے جو صرف اپنے لیے بڑے تنگ دلانہ مفادات کا تحفظ کرتے ہیں حقوق کا جدید نظریہ اسی کا قانونی اظہار ہے۔ یہ انتہائی باقاعدہ شکل دیتا ہے، ذاتی مفاد کی انا پرستی کو قانونی تحفظ مہیا کرتا ہے اور ہر فرد کو ایک ''خود میں مگن تنہا اکائی'' بنا دیتا ہے۔ ''ایک محدود فرد جو صرف اپنے آپ تک محدود ہو''۔ یہ ہر فرد کے گرد ایک باڑ لگا دیتا ہے جسے دوسرے لوگ عبور نہیں کر سکتے۔ اس طرح ہر فرد مکمل طور پر قلعہ بند ہو جاتا ہے۔

حقوق کا جدید نظریہ معاشرے کو چھوٹے چھوٹے جزائر میں تقسیم کر کے طبقات کی حقیقت چھپانے کی کوشش کرتا ہے، چونکہ ایک محنت کش اپنے سرمایہ دار مالک کو چھوڑ کر کسی اور کے لیے کام کرنے میں آزاد ہے، اس لیے اسے یہ دھوکا ہوتا ہے کہ وہ جسے چاہے اپنی محنت حوالے کرنے میں آزاد ہے۔ مگر وہ یہ بھول جاتا ہے کہ وہ کسی ایک سرمایہ دار کو تو چھوڑ سکتا ہے مگر یہ سرمایہ دار طبقے کی زنجیروں میں جکڑا ہوتا ہے جس سے وہ اپنی محنت بیچنے پر مجبور ہوتا ہے۔ اس کی ذاتی آزادی طبقاتی غلامی میں قید ہوتی ہے۔ حقوق کا جدید نظریہ محنت کش کو یہ سوچنے پر اکساتا ہے کہ وہ ایک علیحدہ فرد ہے اور اس طرح محنت کش طبقے کے اتحاد کو کمزور کرتا ہے۔ یہ نظریہ محنت کش کو ایک الگ تھلگ اور دوسروں سے جدا فرد کے طور پر پیش کرتا ہے۔ اس طرح سماجی طور پر اس کی طبقاتی نوعیت واضح نہیں ہوتی۔ حقوق کا جدید نظریہ محنت کش کے

ذاتی ادراک اور وجود کے درمیان ایک خلیج حائل کر دیتا ہے اور اسے طبقاتی شعور اور طبقاتی یگانگت حاصل کرنے سے روکتا ہے۔ اس طرح یہ استحصال سرمایہ دارانہ طریقہ پیداوار کو جاری رکھتا ہے اور اس کے بنیادی نظریے میں سمایا ہوا ہے۔

یہ تو واضح نہیں کہ مارکس حقوق کے جدید نظریے پر اپنی تنقید سے کیا نتائج نکالنا چاہتا تھا اور اسی ابہام سے بعض مارکسی دو غیر یقینی نتائج نکالتے ہیں۔ اول تو وہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ سرمایہ دارانہ معاشرے میں حقوق کی حیثیت نظریاتی و قانونی اختراع سے کچھ زیادہ ہوتی ہے اور صرف طبقاتی غلبے کے آلات نہیں ہوتے بلکہ ریاست کی طرح ان کا تحفظ کرتے ہیں۔ ایسے لوگ طبقاتی اقتدار کی سنگین حقیقت کی پردہ پوشی کرتے ہیں اور آزاد اور خود مختار افراد کے درمیان حقیقی مساوات کا فریب دیتے ہیں۔ ایسے مارکسیوں کے لیے بورژوا حقوق کے نظریہ کی نوعیت کی تصدیق اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ سرمایہ دارانہ ریاست اس وقت تک حقوق کا احترام کرتی ہے، جب تک وہ ریاست کے وجود کے لیے خطرہ نہیں بنتے اور جیسے ہی وہ ایسا کرتے ہیں، ریاست انہیں چھوڑ دیتی ہے۔ چنانچہ حقوق محض ایک ''دھوکا'' ہیں اور ان کی اتنی اہمیت بھی نہیں کہ ان کے لیے جدوجہد کی جائے۔

اس طرح وہ طبقاتی جدوجہد کی حقیقت کو چھپاتے ہیں اور محنت کش طبقے کو تحفظ کا جھوٹا احساس دلاتے ہیں۔

دوم بعض مارکسی دلیل دیتے ہیں کہ حقوق کا تصور ہی بورژوا نوعیت کا ہے اور کمیونسٹ معاشرے میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔ سرمایہ دارانہ طریقہ پیداوار کی قانونی اختراع ہونے کی وجہ سے یہ اس کے ساتھ ہی فنا ہو جائے گا۔ حقوق کے تصور کی اصلیت دو بنیادی تاریخی حقائق یعنی مادی قلت اور غیر سماجی انفرادیت کی محتاج ہے۔ کمیونسٹ معاشرے میں قلت فراوانی سے بدل جاتی ہے، اس لیے حقوق کے ادارے کی بھی کوئی ضرورت نہیں رہتی۔ چونکہ کمیونسٹ معاشرے میں لوگ مکمل سماجی زندگی گزارتے ہیں اور ایک دوسرے پر حملے نہیں کرتے، اس لیے انہیں ایک دوسرے کی جارحیت سے بچنے کے لیے حقوق کے نظام کی ضرورت بھی نہیں ہوتی۔

حالانکہ مارکس کی بحث کے چند نکات پہلے نتیجے کی حمایت کرتے نظر آتے ہیں۔

MashalBooks.org

لیکن پھر بھی یہ قرین قیاس نہیں، کیونکہ یہ آئیڈیالوجی کے بارے میں مارکس کے نظریے کی غلط تشریح پر مبنی ہے۔ مارکس کے نزدیک سرمایہ دارانہ معاشرے میں حاوی آئیڈیالوجی کو دو متضاد تقاضے پورے کرنے ضروری ہے۔ پہلے تو اسے عدم مساوات اور استحصال کے مروج نظام کا جواز پیش کرنا ہے۔ دوسرے چونکہ سرمایہ دارانہ معاشرہ آزادانہ طور پر کیے ہوئے معاہدوں پر مبنی ہے، اس لیے یہ جواز بھی آزادی، مساوات اور انفرادی حقوق کے عام اصولوں پر مبنی ہونا چاہیے۔ بورژوا قانونی اور سیاسی نظریہ مساوات کے اصولوں پر کھڑا ہو کر غیر مساوی نتائج نکالتا ہے۔ یہ اس آزادی کو مثالی ثابت کرتا ہے اور تنخواہ دار غلامی کو حق بجانب قرار دیتا ہے۔ یہ انسانی عظمت کی قسم کھا کر انسان کو ایک قابل فروخت جنس کا درجہ دیتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے ہی تضادات سے بھرپور ہے اور رہے گا۔

بورژوا قانونی اور سیاسی نظریے کا ہر جزو چاہے وہ آزادی ہو یا مساوات، حقوق ہوں یا قانون اور ریاست، ان ہی تضادات سے بھرپور ہے۔ مارکس کے نزدیک ایک دھوکا یا غلطی جو عام طور پر کی جاتی ہے، وہ سرمایہ دارانہ نظام کے اندرونی تضادات نہ سمجھنے کی وجہ سے ہوتی ہے۔ بورژوا مصنفین کی طرف سے سرمایہ دارانہ معاشرے میں مساوی حقوق کے پرچار پر یقین کرنا فریب کھانے کے مترادف ہے۔ یہ فریب حقوق میں نہیں بلکہ حقوق سے متعلق غلط فہمی میں ہوتا ہے۔ مارکس کے نزدیک بورژوا معاشرے میں مساوی حقوق کا نظریہ دراصل استحصالی طبقے کو ایک ہتھیار فراہم کرتا ہے مگر محنت کش اس ہتھیار کو استحصالی طبقے کے خلاف استعمال کر سکتے ہیں۔ محنت کش طبقہ اس ہتھیار کو اپنی جدوجہد کے نقطہ آغاز کے طور پر استعمال کر کے عدم مساوات کو واضح کر سکتا ہے اور اسے نئے معنی دینے کے لیے دباؤ ڈال سکتا ہے۔ بورژوا معاشرے کے خلاف جدوجہد خیالی تصورات سے نہیں کی جا سکتی، بلکہ اسی معاشرے میں موجود تضادات کو اس کے خلاف استعمال کیے جانا چاہیے۔

مارکس کے خیال میں سرمایہ دارانہ معاشرے میں حقوق محض فریب نہیں ہوتے بلکہ ریاست کو کسی حد تک روکتے بھی ہیں اور سرمایہ دار طبقے کو بعض حدود میں رکھ کر محنت کش طبقے اس کو منظّم ہونے اور ابھرنے کا موقع فراہم کرتے ہیں۔ یہ درست ہے کہ ریاست بحران کے وقت حقوق معطل کر دیتی ہے، تاہم وہ ایسا ہر وقت نہیں کر سکتی اور جب وہ انہیں معطل کرتی

ہے تو وہ خود اپنے کارندوں کی نظر میں اور سرمایہ دار طبقے کے افراد سمیت اپنی رعایا کے سامنے اپنے اقتدار کو کمزور کر دیتی ہے۔ اس کے علاوہ حقوق کو محض فریب قرار دینے کا مطلب ہے کہ ایک آزاد خیال جمہوری ریاست اور ایک آمرانہ یا فاشٹ ریاست میں کوئی فرق نہیں ہے۔ مارکس اس نقطہ نظر کو سختی سے مسترد کرتا ہے۔

جہاں تک دوسرے نتیجے کا تعلق ہے، تو وہ بھی غلط ہے مگر چونکہ مارکس کی تحریروں میں اس کی کچھ حمایت ملتی ہے، اس لیے اب تک یہ کچھ لوگوں کو متاثر کرتا ہے۔ مارکس اپنی زندگی کے پختہ دور میں سرمایہ دارانہ طرز پیداوار کے معاشی تجزیے میں اتنا مصروف تھا کہ وہ بورژوا قانونی اور سیاسی نظریے کا تفصیلی تنقیدی جائزہ نہیں پیش کر سکا۔ پھر بھی اس نے اس کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا جو خاصے مبہم اور غیر واضح تھے اور ان کی مختلف تشریحات کی جاسکتی تھیں۔ مزید کہ کمیونسٹ معاشرے کو سرمایہ دارانہ معاشرے سے بالکل مختلف طور پر پیش کرنا چاہتا تھا جس میں سرمایہ دارانہ معاشرے کی کوئی خصوصیت موجود نہ ہو۔ مارکس نے چونکہ اس موضوع کو تفصیلی طور پر اپنی تحریروں میں نہیں لکھا، اس لیے بہت سے متضاد نقطہ نظر پیدا ہوئے ہیں جن پر گفتگو کے لیے دفتر درکار ہیں۔

جدلیاتی نقطہ نظر کے مطابق برژوا معاشرے کی قانونی شکل مکمل طور پر بورژوا نہیں ہوسکتی۔ اس کی بعض خصوصیات بورژوا معاشرے کے بعد بھی کارآمد ہوسکتی ہیں جنہیں محفوظ رکھنا چاہیے۔ تاریخی ارتقاء صرف تکنیکی تسلسل پر ہی مشتمل نہیں ہوتا بلکہ اس میں انفرادیت کی مختلف جہتیں بھی شامل ہونی چاہیں جو نوع انسانی نے محنت تاریخی ادوار میں حاصل کی ہیں۔ مارکس ان اثرات کو زیادہ گہرائی سے زیر بحث نہیں لایا۔

ان تمام الجھنوں اور ابہام کے باوجود مارکس کا بغور مطالعہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ حقوق جدید نظریے کو یکسر مسترد نہیں کرتا تھا بلکہ اس جانب اس کا رویہ بڑا محتاط تھا۔ وہ فرد کے الگ تھلگ اور ایٹمی ہونے کے بورژوا تصور کو رد کرتا تھا مگر اس کے ساتھ وہ فرد کو سماجی نظام کے محض ایک ناگزیر جزو کے طور پر پیش کرنے کا بھی مخالف تھا۔ اس کے خیال میں ایسی اجتماعیت قبائلی نظام کا خاصا تھی اور بورژوا انفرادیت اس کے مقابلے میں تاریخی طور پر خاصی آگے تھی۔

MashalBooks.org

مارکس کے نزدیک کمیونسٹ معاشرہ اور افراد اور معاشرے کے درمیان تعلق کو بڑا بلند درجہ عطا کرتا ہے۔ اس میں افراد اپنا سماجی وجود رکھتے ہیں اور معاشرہ ان کے درمیان تعلقات قائم رکھتا ہے۔ اس طرح کمیونسٹ معاشرہ انفرادیت ختم نہیں کر سکتا، اس کے بورژوا معاشرے کی عظیم کامیابی تھی، جسے محفوظ رکھنا ضروری تھا مگر یہ انفرادیت بڑی مسخ شدہ حالت میں تھی۔ چنانچہ اس انفرادیت کو بورژوا آلائشوں سے پاک کرنا تھا نہ کہ اسے یکسر مسترد کرنا۔

مارکس یہ بھی سمجھتا تھا کہ انفرادیت کے تحفظ کا شعور اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ معاشرے میں اس کی بنیاد موجود نہ ہو۔ اس کا اعتراف حقوق کی صورت میں ہونا چاہیے اور اس کی مادی بنیاد ذاتی ملکیت ''نجی نہیں'' کی شکل میں ہونی چاہیے۔ ان دونوں کی عدم موجودگی میں سماجی اور مادی طور پر باقی رہتا ہے، فرد کے احترام کا دعویٰ کرنا مگر اس کے وجود کی معروضی بنیاد فراہم نہ کرنا خیالوں کی دنیا میں رہنے کے مترادف ہے۔ مارکس نے ہیگل سے سیکھا تھا کہ ہر خیال کی مادی بنیاد ہونی چاہیے اور اس کے بغیر خیال بالکل غیر حقیقی ہے۔ مارکس نے ایتھنز اور روم میں انفرادیت کی نمود اور ہندوستان میں اس کی عدم موجودگی کی تشریح اس انداز میں کی ہے۔ اس نے حالانکہ اس پر تفصیل سے گفتگو نہیں کی، پھر بھی اس کا مادی نقطہ نظر انفرادیت کے لیے بطور بنیاد ذاتی ملکیت کا تقاضا کرتا ہے۔ مختصر یہ کہ مارکس بھی انفرادیت اور حقوق کے بورژوا تصورات کو یکسر رد نہیں کرتا تھا بلکہ صرف ان کی مسخ شدہ اشکال کا مخالف تھا۔

حتیٰ کہ مارکس کے مثالی کمیونسٹ معاشرے کو بھی حقوق کے نظریے کی ضرورت ہے۔ یہ نظریہ پچھلے تین سو سال سے مروج نظریے سے بہت مختلف ہے۔ اس میں کوئی تصوراتی قانونی شخص نہیں بلکہ انسان حقوق کا حامل ہے۔ اب انسان خود کو سماجی اور تخلیقی ہستی کے طور پر پیش کرنے لگے ہیں جو اپنی ذہنی، اخلاقی، جذباتی اور جمالیاتی صلاحیتوں کو اجاگر کرنا چاہتے ہیں۔ اب جائیداد کا ارتکاز، نجی مفادات کا بے لگام حصول اور دوسروں پر اختیارات کا استعمال نہیں بلکہ انسانی صلاحیتوں کی افزائش حقوق کا بنیادی مقصد ہے۔

علاوہ ازیں یہ اور دیگر انسانی صلاحیتیں دوسروں کے تعاون سے ہی پروان چڑھ سکتی ہیں۔ بلاشبہ انسانی صلاحیتیں غیر مسابقانہ اور غیر متنازعہ ہوتی ہیں، یعنی وہ ایک دوسرے کے

لیے رکاوٹ نہیں بنتیں بلکہ ایک انسان کی صلاحتیں بہتر ہوں تو دوسرے لوگ بھی اپنی صلاحیتیں بہتر کرنے پر راغب ہوتے ہیں۔اس طرح حقوق کے مقاصد میں تبدیلی سے انسانی تعلقات میں بھی گہری تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں۔حقیقی کمیونسٹ معاشرے میں حقوق کو مخصوص ملکیتی اصطلاحوں میں نہیں بیان کیا جاتا اور نہ ہی لوگ ایک دوسرے کے خوف کے مارے گھبرا کر ادھر ادھر دیکھتے ہیں۔ وہ ایک دوسرے کا مقابلہ کرنے کے بجائے تعاون کی راہیں ڈھونڈتے ہیں اس طرح ان کی باہمی ضروریات کا بیشتر حصہ خود بخود پورا ہو جاتا ہے۔تنازعات کو بالکل تو ختم نہیں کیا جاسکتا ،تاہم انہیں مختلف ترغیبات کے ذریعے باہمی مقاصد کے حصول کے لیے کسی حد تک ضرور حل کیا جا سکتا ہے۔ باہمی اعتماد، تعاون، اشتراک اور اچھے جذبات پر مبنی معاشرے میں قانون کا کردار بڑا محدود رہ جاتا ہے۔اور وہ صرف سزا دینے کے بجائے ایک طرح سے ہدایت اور مشورے بھی دیتا ہے۔اس طرح صرف حقوق سماجی اخلاقیات کی بنیاد نہیں رہ جاتے۔کمیونسٹ معاشرہ انسانی جذبات و احسات کو بروئے کار لاتا ہے اور جدید معاشرے کی بنیاد میں موجود ذاتی مفادات بہت معمولی کردار ادا کرتے ہیں

مارکس کی تحریروں سے اخذ کیے ہوئے حقوق کے نظریے کا بڑا ہی اجمالی خاکہ یہاں پیش کرنے کا مقصد دو نکات واضح کرنا تھا۔اول تو یہ کہ مارکس حقوق کے نظریے کا یکسر مخالف نہیں تھا۔انفرادیت کو بورژوا فریب قرار دینا اور کمیونسٹ معاشرے کو ان سے مبرا ثابت کرنا مارکسیوں کی سنگین غلطی ہے۔یا یہ ثابت کرنا کہ کمیونسٹ معاشرے میں فرشتے رہتے ہیں، جو ایک دوسرے کے معاملات میں بالکل مداخلت نہیں کرتے یا اس میں کوئی تنازعہ یا نا اتفاقی نہیں ہوتی، ایک گمراہ کن بات ہے۔

دوم یہ کہ مارکس کے افکار موجودہ نظریے کے متبادل کے طور پر ایک اور حقوق کا نظریہ پیش کرتے ہیں جسے غیر ملکیتی، غیر مطلق العنان، غیر مخصوص اور غیر جارحانہ انداز میں بیان کیا جا سکتا ہے اور ایک ایسے معاشرے کا خواب دیکھا جا سکتا ہے جہاں استحقاق نامے دکھائے بغیر لوگ ایک دوسرے کے حقوق کا احترام کریں۔

MashalBooks.org

انسانیت اور سماجی ترقی کے تصورات

چھتر پتی سنگھ

انسان کی آزادی اور بہتری کے متعلق گفتگو اب قانون کی زبان میں کی جاتی ہے مگر ہمیشہ سے ایسا نہیں تھا۔ مغربی نشاۃ ثانیہ کے بعد ہی قانون کو انفرادی اور سماجی آزادی کے ذریعے کے طور پر پیش کیا جانے لگا۔ اس سے پہلے آزادی یا نجات کی گفتگو مذہبی دنیا کا حصہ تھی اور اس کا تعلق اللہ تعالیٰ سے تھا۔ جرمن مفکر نیٹشے(Nietzsche) کے مطابق تاریک دور کے کچھ عرصے بعد ہی دیوتاؤں کی موت واقع ہوگئی تھی۔ اس کے بعد کی روشن خیالی نیٹشے کے خیال میں اس موت کا جشن تھی اور اسی کے ساتھ آزادی کی مذہبی بحث بھی دفن ہوگئی۔

اب انسان خود دیوتا بن گیا جو تمام چیزوں کا پیمانہ تھا پورا انسان نہیں بلکہ اس کا استدلال اور استدلال کا بھی وہ حصہ جو، کائناتی قوانین، کو چاہے وہ سائنسی ہوں یا قانونی، ایک بنیاد فراہم کرتا تھا۔ اس طرح قانون اور سائنس ہی تمام انسانوں کے نجات دہندہ بن گئے۔ یقیناً دیوتا ایک دم نہیں مرے، پہلے تو ایکوائنس(Aquinas)، لائبنز (Leibniz) وغیرہ نے دیوتاؤں کے اعمال پر انسانیت کے استدلال کے انہی اصولوں کے ذریعے قدغن لگائی جو تمام انسانوں پر راج کرتے ہیں ''یعنی انصاف کے اصول'' بعد میں کانٹ(Kant) نے دکھایا کہ استدلال کے یہ اصول کس طرح اپنے پیروں پر کھڑے ہو سکتے ہیں اور انہیں برتر ہستیوں کی مدد کی ضرورت نہیں ہوتی۔ تاہم کانٹ نے خدا کو ایک مفروضے کے طور پر باقی رکھا۔(Locke) نے اپنے صحیفہ اول(The First Treatise) میں دلیل دی کہ بالآخر خدا کا مطلب یہی ہے کہ زمین میں ایک دوسرے کو شریک کیا جائے۔

اپنے صحیفہ دوم (The Second Treatise) میں لوک (Locke) نے خدا کے کردار کو یہ دلیل دیتے ہوئے مسترد کر دیا کہ زمین کے حصوں پر ملکیت کا حق ایک جبلی اور فطری حق ہے۔ اس طرح انسان کی آزادی میں دیوتاؤں اور مذہبی مباحثے کا کردار ختم ہو گیا---اور اب روسو (Rousseau) انقلاب فرانس ضابطہ نپولین (The Napoleonic Code) اور انسان کے حقوق کے لیے زمین ہموار ہو چکی تھی۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ ماضی میں قوانین موجود نہیں تھے۔ دراصل ضابطہ نپولین نے قانون کے کردار میں کیفیتی تبدیلی برپا کر دی اور اس کے بعد قانون صرف سماجی قواعد و ضوابط کی تشریح نہیں رہا بلکہ بنیادی طور پر اصلاح کا ایک ذریعہ بن گیا اور اب یہ شرعی قوانین اور دھرم شاستر کی طرح صرف موجودات سے متعلق نہیں تھا بلکہ خواہشات و تصورات کی بھی تشریح کرتا تھا۔ کانٹ (Kant) کے بعد مغربی ذہن نے خود کو دو بڑے حصوں میں تقسیم کر لیا۔ اول تو وہ خدا کے وجود کے قائل نہیں تھے اور دعویٰ کرتے تھے کہ وہ انسانی اور سماجی آزادی کے حصول کی آگہی پر اجارہ داری رکھتے ہیں۔ ان کا تعلق بائیں بازو سے ہے۔ دوسری طرف وہ ہیں جو کھلے عام خدا کے منکر نہیں اور نہ ہی آزادی کی آگہی پر اجارہ داری کا دعویٰ کرتے ہیں۔ تاہم عملی طور پر انہیں حقیقی ذرائع پر اختیار حاصل ہے۔ انہیں لبرل کہا جاتا ہے۔ یہ دونوں حصے یکساں شعوری اور ثقافتی رویوں سے پروان چڑھتے ہیں اور ذرائع سے متعلق اختلافات کے باوجود ان میں اس بات پر اتفاق پایا جاتا ہے کہ قانون ہی نیا انسانی نجات دہندہ ہے اور یہی حقوق کی زبان میں بات کرتا ہے۔

مارکسی اور لبرل دونوں نے انسانی حقوق کے چارٹر کی تصدیق کی، حالانکہ ان میں اس بات پر اختلاف تھا کہ کون سے حقوق چارٹر میں شامل ہونے چاہئیں۔ اس کے علاوہ حقوق سے متعلق ان کے نقطہ نظر مختلف تھے۔ لبرل اصطلاحوں میں لوگوں کو افراد سمجھا جاتا ہے جن کے بارے میں بنیادی معلومات شعوری اور تجرباتی چھان بین کے ذریعے حاصل کی جاتی ہے جب کہ مارکسی اصطلاحوں میں لوگوں کو ارکان سمجھا جاتا ہے جن کے متعلق بنیادی معلومات طبقاتی نظریے سے حاصل کی جاتی ہے۔

آیئے اب ان دونوں گروہوں کی سوچ کا جائزہ لیتے ہیں تاکہ افراد کی بہتری کے

لیے ان کے رویے کو سمجھا جا سکے۔

②

بریڈلے(Bradley) اپنی اخلاقیات(Ethics) میں یہ خیال پیش کرتا ہے کہ ایک غیر منصفانہ معاشرے میں مصنف ہونا ممکن نہیں۔ مگر نیٹشے(Nietzsche) جیسے انتہا پسندوں کے خیال میں منصفانہ معاشرے میں بھی منصف ہونا غیر انسانی ہے۔ نیٹشے "Matsyanyaya" کا سنجیدہ ترین پیروکار تھا جس کے مطابق بڑی مچھلی نہ صرف چھوٹی مچھلی کو کھا جائے گی بلکہ اس کے لیے ایسا کرنا لازمی ہے تا کہ انسانی ترقی کا عمل جاری رہے۔ آخری تجزیے میں یہی نقطۂ نظر مساوات کے لیے سب سے بڑا خطرہ ہے۔ اس کا اظہار سرمایہ داری اور نسل پرستی میں مختلف طریقوں سے ہوتا ہے بلکہ ضمنی طور پر یہ کئی دیگر نظریات میں بھی موجود ہوتا ہے۔ ان نظریات میں لبرل ازم کی چند شکلیں بھی شامل ہیں جو سطحی طور پر تو مساوات کی تبلیغ کرتی ہیں مگر دراصل ان کا مقصد عدم مساوات ہوتا ہے۔ نیٹشے کی خوبی یہ تھی کہ وہ منافق نہیں تھا اور اعلیٰ انواع کی نمود کے لیے اس فطری قانون کو حق بجانب سمجھتا تھا مگر "Matsyanayaya" کی وکالت کرنے والے سب اتنے صاف گو نہیں تھے۔ ایڈم اسمتھ، ریکا ردو اور کینز جیسے مفکر بھی تھے، جو تمام چھوٹی بڑی مچھلیوں کی بہبود کی بات کرتے ہیں مگر جو راستے دکھاتے ہیں ان کے ذریعے صرف بڑی مچھلی ہی باقی رہ سکتی ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سپر مین کی طرف تو نہیں جاتے البتہ سپر پاورز، ملٹی نیشنلز اور عظیم اجارہ داریوں کی طرف ضرور جاتے ہیں۔

چھوٹی مچھلیوں کے محافظ بھی اتنے ہی گونا گوں ہیں، جن میں پرودھون (Prodhoun) اور مارکس (Marx) نمایاں ترین ہیں۔ مارکس جدلیاتی عمل کی خود ارتقاء پذیری کا قائل تھا اور اس دن کا انتظام کرنے کے لیے تیار بھی جب پرولتاریہ کی حکمرانی ہو، جب کہ لینن جیسے کچھ لوگوں کو فطری قوانین کا صبر نہیں تھا، اس لیے انہوں نے چھوٹی مچھلیوں کو ایک ایسی عفریت بننے پر اکسایا جو بڑی مچھلی کو نگل لے۔

Matsyanyaya کا خونی نظریہ قابل نفرت ہے اور بعض لوگوں کے لیے نیٹشے بھی، مگر سوال یہ ہے کہ اس نقطۂ نظر کے ساتھ دراصل کیا چیز غلط ہے؟ اس سوال کے جواب

میں فطری دلیل یہ ہے کہ تشدد چاہے کسی بھی مقصد کے لیے ہو، قابل نفرت ہے۔ اس طرح عدم تشدد کی خوبیوں کے لیے تعریف کے پل باندھے جا سکتے ہیں، تاہم یہ عام سا نقطۂ نظر اتنا مستحکم نہیں۔ تشدد کی مذمت تو یقیناً کی جانی چاہیے مگر بات یہاں ختم نہیں ہوتی۔ زیادہ اہم مسئلہ کچھ اور ہے جس پر زیادہ توجہ نہیں دی جاتی --- یعنی پہلے سے یہ مفروضہ بنالیا جاتا ہے کہ انسانی تدابیر اور منصوبے فطرت سے زیادہ اس صلاحیت کے حامل ہیں کہ بہتر انسانیت کو پروان چڑھا سکیں۔ اس مفروضے کے ساتھ بھی وہی دشواریاں ہیں جو Matsyanyaya کے ساتھ تھیں اور جنہیں صدیوں پہلے سقراط اور تھیائی ٹیٹس (Theatatus) نے ظاہر کیا تھا۔ انہوں نے بھی نیٹشے کی طرح یہی دلیل دی کہ جنگل کا قانون ناگزیر ہے اور سماجی حقیقت کے اصول کے طور پر تسلیم کر لینا چاہیے۔

جنگل کے قانون میں موزوں ترین ہی باقی رہتا ہے، اس لیے ڈارون کے پیروکار منتخب انواع کی افزائش پر ہی یقین رکھتے ہیں مگر یہ دعویٰ بھی موزوں ترین انواع کی بقا میں فطرت کے کردار کو تسلیم کرتا ہے اور فطرت کو اس بات کی آزادی دیتا ہے کہ وہ جنگل میں بہترین نوع کا انتخاب کرے۔ تاہم سائنسی نقطۂ نظر اور Matsyanyaya میں یہ سوال فراموش کر دیا جاتا ہے کہ آیا ہم خود کو اس شعور کا حامل قرار دے سکتے ہیں جس سے فطرت سماج میں کسی نوع (یا انواع) کے موزوں ترین یا بقا کے قابل ہونے کا فیصلہ کرتی ہے۔ جہاں تک جنگل کا تعلق ہے تو جہاں ہم فطری دنیا ہونے کی وجہ سے بہ آسانی یہ سمجھ سکتے ہیں کہ کون موزوں ترین ہے۔ وہاں ظاہر ہے سب سے صحت مند، مضبوط اور مطابقت پذیر ہی موزوں ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کسی سماج میں موزوں ترین ہونے کا فیصلہ کیسے کیا جائے؟ اور کون تحفظ کا سب سے زیادہ مستحق ہے؟ کیا کوئی پڑھا لکھا غریب شخص کسی امیر سے زندگی کا زیادہ مستحق ہے؟ کیا کوئی طاقتور مرد یہ فیصلہ کرنے کا مجاز نہیں کہ اس دنیا میں کیسی نسل آباد ہونی چاہیے؟ کیا اس دنیا میں صرف خوبصورت اور حسین عورتیں رہنی چاہئیں یا ذہین اور محنتی چاہے وہ خوش شکل نہ ہوں؟

ڈارون، نٹشے اور قدیم Matsyanayaya یہ بات نظرانداز کر دیتے ہیں کہ فطری دنیا میں تو کسی کے موزوں ہونے کا تعین بہ آسانی کیا جا سکتا ہے مگر سماج میں ایسا کرنا

آسان نہیں۔ سماجی دنیا فطرت سے بہت مختلف ہے۔ سماج انسان کا تخلیق کردہ ہے جہاں کے قوانین فطری قوانین پر فوقیت رکھتے ہیں، یا کم از کم ہماری خواہش پر ایسا ہوتا ہے۔ مگر ظاہر ہے سب ایسا نہیں چاہتے۔ نیٹشے اور ڈارون کے پیروکار اور لبرل کسی حد تک شعوری یا غیر شعوری طور پر سماجی دنیا کو جنگل میں تبدیل کر دینا چاہتے ہیں۔ وہ لوگوں کو یہ یقین دلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ سماجی ارتقاء اور جنگل کے قوانین ایک ہی ہیں۔ ان کے مطابق ''اپنے ذاتی مفاد کو فوقیت دینا ایک معقول بات ہے'' مگر وہ جن کاMatsyanayaya پوشیدہ ہوتا ہے، مثلاً ''آزادانہ'' مسابقت کے سماجی اداروں پر یقین رکھنے والے، یہ ظاہر کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ سماجی ترقی کی ضمانت اسی وقت مل سکتی ہے جب طاقتور لوگ کمزوروں پر سواری کریں۔ پھر ہم اس سوال پر واپس آتے ہیں کہ آیا کس معیار کے تحت ہم یہ فیصلہ کریں کہ مضبوط کون ہے اور کمزور کون ہے، اور کون معاشرے میں بقا کا زیادہ حق دار ہے۔

انارکسٹ(Anarchists) اور لبرل یہاں اپنی رائے میں ایک دوسرے سے متفق ہیں وہ اس کا اظہار نہیں کرتے۔ ان کا کہنا ہے کہ چونکہ ہم یہ نہیں جانتے کہ کون اپنی بقا اور معاشرتی تحفظ کا سب سے زیادہ حق دار ہے، اس لیے ہم نیٹشے، ڈارون یا مارکس کی طرح اپنی ترجیح کا تعین نہیں کرتے کہ کسے زمین پر رہنے کا زیادہ حق ہے۔ یہ فیصلہ ہمیں سماجی حالات تخلیق کرنے والے قوانین پر چھوڑ دینا چاہیے کہ کون موزوں ترین ہے اور اپنے آپ کو منوا سکتا ہے۔ اس طرح معاشرے کی بہترین انواع خود نمودار ہو جائیں گی اور ہمیں انہیں ایجاد نہیں کرنا پڑے گا۔ مگر اس کا تقاضا ہے کہ ہم سماجی کھیل مختلف ضابطوں کے تحت، جس میں آزادانہ ''مقابلہ''،''موزوں ترین کی بقا'' ''ذاتی مفاد کی انتہا'' اور ''جس کی لاٹھی اس کی بھینس'' والے ضوابط مروج ہوں۔ اس کا یہ بھی تقاضا ہے کہ ہم مساوات، آزادی اور عزت نفس قائم رکھنے والے قوانین نافذ کریں اور ایک دوسرے کو امیری اور غریبی یا مضبوطی اور کمزوری سے قطع نظر یکساں طور پر رکھیں۔

لیکن ہر ایک کو معلوم ہے کہ معاشرے کی تخلیق کے لیے ایسے قوانین کا ہونا ضروری ہے جو جنگل جیسی صورت حال نہ پیدا ہونے دیں، اس لیے بعض لوگوں کے لیے یہ ممکن ہوتا ہے کہ وہ دوسروں کو سماجی قوانین کی گتھیوں میں الجھا کر خود جنگل کے قوانین کی پیروی کریں۔

MashalBooks.org

ایسے لوگوں کو ایک کہاوت کے مطابق بھیڑ کے روپ میں بھیڑیے کہا جاتا ہے۔

مارکسی اس حمایت سے اکتا چکے ہیں۔ دراصل وہ اتنے بیزار اور شکی ہو چکے ہیں کہ بعض اوقات تمام قوانین کو استحصالی ذرائع سمجھنے لگتے ہیں، یعنی ایسے ہتھیار جن کے ذریعے بڑی مچھلیاں چھوٹی مچھلیوں کو کھا جاتی ہیں۔ یہ بیزاری اور شک اس معاشرے میں تو قابل فہم ہیں، جہاں دوسروں کی لاعلمی میں جنگل کے قوانین پر عمل کرنے والے، اور بھیڑ کے روپ میں بھیڑیے کا کردار ادا کرنے والے زیادہ ہوں اور سماجی قوانین کا کردار ادا کرنے والے کم---مگر قوانین کو مسترد کرنے کے بعد کمیونسٹ کس چیز کا سہارہ لیں گے؟ وہ ایک بار پھر قوانین پر ہی تکیہ کریں گے مگر ان قوانین پر نہیں جو چھوٹی مچھلی بڑی بننے کے بعد بنائے گی۔ بڑی بنائے جانے والی چھوٹی مچھلی پرولتاریہ ہے اور چھوٹی بنائے جانے والی مچھلی بورژوزی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کس قسم کے قوانین تشکیل دیے جائیں؟ کمیونسٹ اس دنیا سے اپنی بیزاری کا اظہار عمر خیام کی طرح کرتے ہیں ''میری خواہشوں کے سانچے میں جہاں کب ڈھلے گا؟''

مگر پھر وہی بات آتی ہے کہ دنیا کو کسی سانچے میں ڈھالنے کے لیے ان قواعد و ضوابط کی ضرورت ہوگی جن کے تحت یہ فیصلہ کیا جا سکے کہ کون بقا کا حق دار ہے اور حوصلہ افزائی کا مستحق ہے اور کس کی افزائش روکنے یا تباہ کرنے کی ضرورت ہے۔ معاشرہ مختلف طرح کے لوگوں کا مجموعہ ہے اور اس کی طبقہ بندی یا درجہ بندی کا کوئی منصوبہ اس مقصد پر منحصر ہے جس کے لیے ایسا کیا جا رہا ہے۔

معاشرے کی طبقہ بندی پر غور کرتے ہوئے توجہ بھارت کی طرف مبذول ہوتی ہے۔ ایک زمانے میں ابتدائی آریاؤں نے چار یا پانچ طبقوں کی واضح تقسیم بنائی مگر سماجی حقیقت اس کے مطابق نہ ڈھل سکی۔ بعد میں برطانوی حاکموں نے زیادہ پیچیدہ طبقہ بندی کی جو 500 طبقوں پر مشتمل تھی۔ مگر حالیہ عمرانیاتی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان طبقہ بندیوں نے بھی دراصل سماجی حقیقت کا اظہار نہیں کیا۔ ذاتوں، طبقات، نسلوں اور برادریوں کی بار بار گروہ بندی عمرانیاتی تجربوں سے کہیں زیادہ تیز اور عارضی نوعیت کی رہی ہے۔

تاہم عملی طور پر یہ ضروری ہے کہ مراعات سے محروم طبقات کی نشاندہی کی جائے

تا کہ ان سے انصاف کیا جا سکے--- مگر ان کی نشاندہی کا طریقہ کار کیا ہو؟ اور ایسی دوڑ دھوپ کے سیاسی نتائج کیا ہیں؟ اگر منتخب کیے جانے والا طریقہ کار یا ضوابط مزید نئے طبقات کا باعث بنیں تو پھر کیا ہوگا؟ اس سے مرکسزم کے لیے اہم مسئلہ پیدا ہوسکتا ہے کیونکہ اس کا حتمی مقصد ایک غیر طبقاتی سماج کا قیام ہے۔ اس کے لیے منتخب کیے جانے والے طریقے خود اپنے مقصد ایک غیر طبقاتی سماج کا قیام ہے۔ اس کے لیے منتخب کیے جانے والے طریقے خود اپنے مقصد سے متضاد نہیں ہونے چاہئیں۔ اس سے برادری کی مابعد الطبعیات اور اس کی تبدیلی کی جدلیات کے بارے میں بڑے اہم سوالات نمودار ہوتے ہیں۔

طبقات کی نشاندہی اور ان کے دکھوں کا مداوا کرنے کے راستے میں بڑے مسائل درپیش ہیں، جنہیں اس وقت تک نہیں سمجھا جا سکتا جب تک کہ غیر طبقاتی سماج کے قیام کی مارکسی خواہش کے محرکات کو پوری طرح نہ سمجھا جائے۔ غیر طبقاتیت اور اس کے حصول کے طریقہ کار ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔

مارکس کے خیال میں انفرادیت پر مبنی جدید شہری معاشرہ انسان کی سماجی فطرت کی خلاف ورزی کرتا ہے۔ انفرادیت کا مطلب ہے کہ انسان ایک ایسی ہستی ہے جس کے سماجی رشتے اس کی نجی ضروریات کی تکمیل کا ذریعہ ہیں۔ اس کے مطابق انفرادی وجود ہی انسان کا اہم ترین مقصد ہے اور معاشرہ فرد کے مقابلے میں ایک خارجی اور بڑی رسمی سی حیثیت رکھتا ہے۔ ایسا معاشرہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے انسان کا ایک معاشرتی نمونہ پیش نہیں کرسکتا۔ اس سے قبل ہیگل یہ خیال پیش کر چکا تھا کہ ریاست شہری معاشرے سے خاصی ممتاز ہے اور وہی فرد کی اصل نجات دہندہ ہے۔ ہیگل نے شہری معاشرے کو سماجی قوتوں کی رزم گاہ کے طور پر پیش کیا جنہیں ریاست کی آفاقیت کے ذریعے اعلیٰ مقام دلانے کی ضرورت ہے۔ تاہم مارکس کے خیال میں شہری معاشرے اور ریاست کے درمیان یہی تقسیم انسان کی بیگانگی کی بنیاد ہے۔ روایتی سیاسی معاشیات کی انفرادیت پرستی سے حاصل ہونے والی ہے یہ تقسیم، انسان کو ایٹمی نقطۂ نظر سے دیکھتی ہے، جس کے تحت انسان کو اس کے سماجی تناظر سے جدا اور آزاد سمجھا جاتا ہے۔ ہیگل اور روایتی سیاسی معاشیات انسانی رشتوں کے سماجی تناظر کو نظر انداز کرتے ہیں اور اسی لیے وہ ریاست اور فرد کے درمیان مصالحت کرانے کی کوشش کرتے ہیں تا کہ ان میں

MashalBooks.org

حائل خلیج کو کم کیا جاسکے۔لیکن مصالحت کے اس عمل کو بھی مارکس اسی خلیج کی طرح غلط اور غیر ضروری سمجھتا ہے۔ مارکس کا اصرار ہے کہ انسان کا تصور اس کے سماجی رشتوں سے جدانہیں کیا جاسکتا اور ایک فرد کے بارے میں ہونے والی ہر بات میں اس کے ماحول کا بھی اظہار ہونا چاہیے۔

مارکس یہ بھی نشاندہی کرتا ہے کہ ہیگل کا تصور کردہ اور جدید انفرادیت پرست معاشرہ لوگوں سے ان کے ذاتی اوصاف کی بنا پر نہیں بلکہ دیگر سماجی طبقات سے ان کے خارجی تعلقات کے مطابق برتاؤ کرتا ہے۔ چنانچہ جدید معاشرے میں انسان خود ایک موضوع نہیں بلکہ اپنے متعلقہ طبقے کے حوالے سے پہچانا جاتا ہے۔یہیں پر مارکس یہ فیصلہ کرتا ہے کہ فورباخ(Feuerbach) کی تلوار استعمال کرنا بہت ضروری ہے۔ انسان کو دوبارہ ایک ''فاعل'' میں تبدیل کرنا ہوگا تاکہ وہ صرف اپنے طبقے کا حوالہ نہ بنا رہے،مگر یہ کیسے کیا جائے؟ خیالی طور پر تو بہت سادہ سی بات ہے کہ طبقات کے حوالے کو ہی ختم کر دیا جائے۔ ہیگل کے مطابق معاشرے میں متعلقہ طبقہ،فرد اور مملکت کی آفاقیت کے درمیان ایستادہ ہوتا ہے اور اس صورت میں انسان کے لیے ضروری ہے کہ خود کو تمام طبقاتی بندشوں سے آزاد کر کے اپنی سیاسی اہمیت محسوس کرے۔ ہیگل کا خیال تھا کہ نوکر شاہی ایک عالمگیر طبقے کے طور پر ایسا کرنے میں کامیاب ہوجائے گی۔

مارکس کا اصرار تھا کہ عالمگیریت اگر صرف ایک طبقے پر لاگو کی جائے تو وہ بامعنی نہیں ہوسکتی، اسے سب پر لاگو ہونا ضروری ہے۔ایک عالمگیر طبقہ ہونا چاہیے اور ایسا صرف اسی وقت ممکن ہے جب طبقاتی تضادات نابود ہو جائیں۔ چونکہ شہری معاشرہ جائیداد پر مبنی ہے اور جائیداد اپنی نوعیت کے اعتبار سے ہی مختلف ہوتی ہے، اس لیے طبقاتی فرق کے خاتمے کے لیے ضروری ہے کہ سماجی حیثیت کے تعین کے لیے نجی ملکیت کی اہمیت کو ہی ختم کیا جائے۔ جائیداد کے خاتمے سے شہری معاشرہ اور پھر بالآخر ریاست ہی ختم ہو جائے گی۔ایک ایسے معاشرے میں جہاں جائیداد یا طبقات نہ ہوں یا جو صرف یک طبقاتی ''یعنی عالمگیر'' معاشرہ ہو، وہاں ایک مخصوص فرد کا جوہر سماج کا جوہر بھی ہوتا ہے۔ اس طرح مخصوص اور عمومی کے درمیان خلیج ختم ہو جاتی ہے، نتیجہ یہ کہ آزاد معاشرہ اور فرد دراصل ایک ہی چیز بن جاتے ہیں۔

فورباخ کی اصطلاحیں استعمال کرتے ہوئے مارکس نے ایسے معاشرتی انسان کو ہی ''کمیونسٹ'' قرار دیا ہے۔

بلاشبہ ایک غیر طبقاتی سماج کے لیے یہ معقول جواز ہے مگر عملی طور پر ہم خصوصی اور عمومی کے درمیان یا فرد اور ریاست کے درمیان یا مختلف طبقات اور شہری معاشرے کے درمیان خلیج کو کیسے پاٹیں۔ یہاں پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مارکس عیسائیت اور جیکو بن لبرل ازم کے بعض پہلوؤں سے خاصا متاثر ہے جب کہ بعد میں مارکس نہ عیسائی رہا اور نہ جیکو بن جمہوریت پسند۔ مارکس ہمیں بتاتا ہے:

''ایک خاص لحاظ سے کمیونزم دیگر تمام دساتیر سے اسی طرح منسلک ہے جس طرح عیسائیت مذہب کی دیگر تمام اشکال سے۔ عیسائیت بدرجہ بہتر مذہب ہے اور مذہب کا جوہر انسان خدا بن گیا ہے۔ یعنی ایک علیحدہ مذہب، چنانچہ کمیونزم بھی تمام سیاسی دساتیر کا جوہر تشکیل دیتا ہے یعنی ایک خاص دستور کے طور پر معاشرتی انسان کا جوہر۔ کمیونزم کا تعلق دیگر تمام سیاسی دساتیر سے اسی طرح ہے جیسے انواع کا اقسام سے......''

ایک مثالی مذہب کے طور پر عیسائیت اور ایک سیاسی دستور کے طور پر کمیونزم کا فورباخی موازنہ مارکس نے تسلیم کیا اور یہی پورے استدلال کے لیے فیصلہ کن امر ہے۔ فورباخ کے مطابق اگر عیسائیت نے اپنی تاریخی نمود سے مذہب کی ضرورت کو ہی ختم کر دیا اور بالآخر اپنے آپ کے لیے تباہ کن ثابت ہوئی تو مارکس کا میونزم بھی یہ سوال اٹھاتا ہے کہ آیا بیک وقت سیاسی ریاست کا عروج اور انتہائی کنارا نہیں ہے۔ منطقی طور پر تو عیسائیت اور کمیونزم کے درمیان مارکس کے جدلیاتی موازنے کا یہی نتیجہ نکلتا ہے اور وہ اس سے بے خبر نہیں تھا۔

اس فورباخی انداز میں غیر طبقاتیت یا عیسائیت کی زوال پذیر مذہبیت اور کمیونزم میں اسی طرح کی صورت حال کے درمیان موازنہ کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس طریقہ کار کے بارے میں کیا کہا جائے جس کے ذریعے عیسائیت میں یہ مقاصد حاصل کیے گئے؟ کیا یہاں موازنہ کیا جا سکتا ہے؟ مارکس یہ سوال اپنے سامنے اس طرح سے پیش نہیں کرتا مگر جس حل کا مارکس متلاشی ہے، وہ مارکس کو اینگلز اور بعد کے دیگر مارکسیوں سے ممتاز کرتا ہے۔ سماجی ترقی

ایسی تبدیلی کے ذریعے بھی لائی جاسکتی ہے جو تسلسل کو برقرار رکھے اور ایسی تبدیلی کے ذریعے بھی جو سماجی عدم تسلسل کی انقلابی جستوں کے ساتھ وقوع پذیر ہو۔ مارکس بڑی مستقل مزاجی سے ان سماجی طریقوں کے حق میں رہا جو جدلیاتی طور پر ماضی کو آگے بڑھائیں تاکہ وہ جو سماجی شعور میں خلا چھوڑ دیں، چنانچہ عیسائیت سے اس کا موازنہ مذہبی جنگوں والا نہیں۔ اس کا اصرار تھا کہ پرولتاریہ کی ایک سیاسی جماعت بنائی جائے یعنی وہ طریقہ جس میں حق رائے دہندگی ہو۔

مارکس کے خیال میں ریاست، آفاقیات اور خود ان متضاد مفادات کے درمیان مسلسل تناؤ کی کیفیت کا نام ہے۔ اس نقطۂ نظر کے تحت مارکس ہمیشہ ریاست کو اینگلز سے مختلف انداز میں دیکھتا ہے ''اور کاؤٹسکی اور لینن سے بھی جو اینگلز کی پیروی کرتے ہیں'' اینگلز کے خیال میں ریاست ایک خارجی ادارے سے زیادہ کچھ نہیں ہے جو غالب معاشی طاقتوں کے ایما پر میکانکی طور پر جبر کرتی ہے۔ چنانچہ وہ ''ریاست کی زوال پذیری'' کا ذکر کرتا ہے، جب مارکس کے لیے ریاست حقیقت اور خیال کے درمیان کشیدگی کا نام ہے۔ یہ مخصوص مفاد پرست سماجی قوتوں اور آفاقیت کے درمیان تناؤ کو ظاہر کرتی ہے اور یہ زوال پذیر نہیں ہوسکتی۔ اسے صرف موجودہ حالت سے عروج کی طرف ہی لے جایا جاسکتا ہے۔

یہ دو نقطۂ نظر ریاست کی استحصال نوعیت پر قابو پانے کے مختلف طریقے میں فرق واضح کرتے ہیں۔ پہلا نقطۂ نظر سماجی عدم تسلسل کی وکالت کرتا ہے، جب کہ دوسرا اس کی ممانعت کرتا ہے۔ جس قانونی طریقے کی یہ اجازت دیتا ہے، وہ حق رائے دہی اور قومی اور بین الاقوامی کمیونسٹ پارٹیوں کے قیام کا طریقہ کار ہے۔ مارکس عام حق رائے دہی پر درج ذیل وجوہات کی بنا پر یقین رکھتا تھا۔ عام حق رائے دہی کسی طبقے، کے رکن کو نہیں بلکہ صرف ایک شہری کو تسلیم کرتا ہے۔ یہ سیاسی عمل میں شرکت کے لیے جائیداد کو فیصلہ کن حیثیت دینے سے روکتا ہے۔ چنانچہ یہ شہریوں کے ایک عالمگیر طبقے کا حق ہے اور اسے تخلیق بھی کرتا ہے۔ سارے عوام کے ذریعے، سیاسی حلقہ اثر کے تعین کے لیے عام حق رائے دہی ریاست اور شہری معاشرے کے درمیان امتیاز مٹا دیتا ہے اور اس طرح ریاست کو ایسے مخصوص ادارے کے طور پر نہیں رہنے دیتا جو حقیقی معاشی زندگی سے الگ تھلگ ہو۔ یوں ریاست کا عروج اس وقت

ممکن ہے جب سیاسی ڈھانچہ اپنی تمام صلاحیتیں استعمال کر چکا ہو۔ چنانچہ مارکس عام حق رائے دہی کو صرف بنیادی جمہوری و سیاسی شعور کا اظہار ہی نہیں سمجھتا بلکہ ریاست کا اصل عروج گردانتا ہے۔ مارکس کو امید تھی کہ عام حق رائے دہی کے ذریعے کمیونسٹ پارٹی ایک دن خود کو ہر قوم میں ایک عالمگیر پارٹی کے طور پر قائم کرنے میں کامیاب ہو جائے گی۔

③

مارکس کا یہ مفروضہ بڑا سیدھا سادا ثابت ہوا ہے کہ عام حق رائے دہی اور کمیونسٹ پارٹی کا سیاسی پھیلاؤ ہی انسان کو اس کا جائز اعلیٰ مقام دلانے کے لیے کافی ہوں گے اور وہ ایک معاشی طبقے کے رکن سے آگے بڑھ کر سیاسی طبقے کا رکن بن جائے گا۔ حالانکہ عام حق رائے دہی نفاذ انسان کی سیاسی شناخت کی بنیاد ہی بدل دیتا ہے، مگر عمل کی اپنی جدلیات ہوتی ہیں--- سیاسی عمل کی بھی جدلیات ہے، جسے مارکس کا تجزیہ واضح طور پر نہیں دیکھ پاتا اور بعد میں لینن، ویشنسکی اور دیگر لوگ اسے اپنے طریقوں سے استعمال کرتے ہیں۔

عام حق رائے دہی کی جدلیات کے تین پہلو ہیں۔ اول تو وہ سماجی تبدیلیاں جو بعض لوگوں کو حقیقی یا امکانی رائے دہندہ تسلیم کرنے سے متعلق ہیں، دوم وہ تبدیلیاں جو جماعتوں کی تشکیل سے پیدا ہوتی ہیں اور سوم وہ تبدیلیاں جو جماعتوں کی اپنی متحرک زندگی شروع ہونے کے بعد آتی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مارکس نے اپنے تجزیے میں جدلیات کے صرف اولین پہلو پر توجہ دی تھی۔ یہ دوسرے دو پہلو ہیں جو طبقاتی تشکیل اور سماج میں ہونے والی تبدیلیوں پر دوررس اثرات ڈالتے ہیں۔ ایک اہم حقیقت جسے مارکس اور لبرل دونوں انداز فکر نظر انداز کرتے معلوم ہوتے ہیں، یہ ہے کہ جماعتی تشکیل کی جدلیات اور اس کی بعد کی تاریخ زندگی، رائے دہندگی کی جدلیات کے بالکل برعکس ہے۔ رائے دہندگی غیر طبقاتیت (شہریوں کے ایک عالمگیر طبقے) کا تقاضا کرتی ہے جب کہ جماعتی تشکیل اور اس کا وجود لوگوں کی طبقات میں تقسیم کا تقاضا کرتا ہے، جن کے مفادات کی وہ نمائندگی جاری رکھ سکے۔

ایک جماعت بنیادی طور پر ہے کیا؟ اس کا اصل کام نظریاتی یا حقیقی طبقاتی مفاد کی

نمائندگی کرنا ہے۔ اگر ایک جماعت اقتدار میں آنا چاہتی ہے تو ضروری ہے کہ ایک علیحدہ طبقہ یا نظریاتی مفادات ہوں، یا ان کی عدم موجودگی میں ایسے علیحدہ طبقات تخلیق کیے جائیں۔ دونوں صورتوں میں طبقاتی شناخت اور اعتراف کے ضوابط سے مدد لینا ضروری ہے۔ یہ ضوابط طبقات کو ذاتی شناخت دیں گے یا طبقات پہلے سے موجود نہ ہونے کی صورت میں نئی وحدتیں تشکیل دیں گے، یہ عام حق رائے دہی کی جدلیات کا دوسرا حصہ ہے۔ تیسرے حصے میں جماعتوں کے قیام کے بعد ظاہر ہے طبقاتی مفاد کے تحفظ کے علاوہ ضروری ہے کہ جماعتیں خود اپنے مفادات کا تحفظ بھی کریں۔ جمہوریت کے جماعتی نظام میں، جماعتوں کا سب سے بنیادی مفاد یہ ہوتا ہے کہ متضاد طبقات بدستور موجود رہیں تا کہ جماعت کے وجود کی ضرورت (نمائندے کے طور پر) بھی برقرار رہے۔ صرف دھڑوں اور مختلف طبقاتی مفادات کی موجودگی میں ہی ان کی سیاسی نمائندگی کی ضرورت پڑتی ہے۔ چنانچہ اپنے ذاتی مفاد کے تحت جماعتوں کو یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ عوام اور اقوام تقسیم رہیں اور پرانے دھڑے ختم ہونے کی صورت میں نئے دھڑوں کا قیام یقینی بنایا جائے تا کہ جماعت کے وجود کو حق بجانب ثابت کیا جا سکے۔ اس طرح عام حق رائے دہی کی جدلیات اپنی سب سے نچلی سطح پر خود اپنی ضد ثابت ہوتی ہے--- سیاسی نمائندگی، سماجی درجہ بندیوں کو قائم رکھنے اور انہیں حق بجانب قرار دینے کی کوشش کرتی ہے۔

اب ہم پہلے پیش کیے جانے والے مرکزی مسئلے کی طرف لوٹتے ہیں کہ غیر طبقاتی سماج کے قیام کا ایسا طریقہ کیسے تلاش کیا جائے جو خود اپنے مقصد کی نفی نہ کرے۔ عام حق رائے دہی اور جماعتی نظام مساواتی معاشرہ قائم نہیں کر سکتے۔ جماعتی نظام ریاست کو ختم نہیں ہونے دے گا اور نہ ہی ریاست کو انتہا پر لے جائے گا۔ یہ مرکزی مسئلہ برادری کی مابعد الطبعیات کے بارے میں مارکسزم کے نامکمل ادراک سے پیدا ہوتا ہے جو سیاسی عمل میں شامل طبقات کی تشکیل اور انتشار سے متعلق ہے۔ اس وضاحت کی غیر موجودگی میں ہمارے سامنے ہراول رستے کا نظریہ پیش کیا جاتا ہے، جیسا کہ لینن نے کیا۔ سیاسی جماعت اور پرولتاریہ کی آمریت کو اہراول دستے کا کردار سونپا جاتا ہے جو سماجی تبدیلیوں کو کمیونزم کی طرف لے جائیں گی یعنی ایک غیر ریاستی اور غیر طبقاتی سماج کی طرف مگر معاشرے کے اندر متضاد قوتوں

کے خاتمے کے بعد اس ہراول دستے کو اس بات پر کون مجبور کرے گا کہ وہ خود کو بھی ختم کرے؟اپنے اقتدار کی تسلسل کو حق بجانب ثابت کرنے کے نئے جواز ڈھونڈ لیے جاتے ہیں۔کہا جاتا ہے کہ یہ ہراول دستہ نہ فرد پر اپنی گرفت ڈھیلی کرے گا اور نہ ہی ریاست کو ختم ہونے دے گا کیونکہ دوسری ریاستیں ایسا نہیں کریں گی۔اس طرح اپنے آخری تجزیے میں یہ نئی طرح کے کمیونزم کا اعلان کرتا ہے۔''ہم اسے ایک منصفانہ معاشرہ بنا کر خود پیچھے ہٹ جائیں گے تا کہ آپ اسے ایک مساواتی طریقے سے چلاسکیں بشرطیکہ ہر دوسرا معاشرہ بھی ایسا ہی کرے اور اس وقت تک ہم اس معاشرے کو ایک آہنی ہاتھ کے ذریعے چلائیں گے''۔

مگر یہ ہرگز مارکس کی خواہش نہیں تھیں۔وہ ایک منصفانہ معاشرے کا قیام اس شرط پر نہیں چاہتا تھا کہ دوسرے تمام معاشرے بھی ایسا ہی کریں۔

اس ساری گفتگو کا نتیجہ کیا ہے؟یہ بحث اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ مساواتی معاشرے کے قیام کی طرف آگے بڑھنے کے لیے سیاسی فلسفے میں مزید سنجیدہ سوچ بچار کی ضرورت ہے۔بعد کا مارکسزم،جو جبریہ انقلاب کے ذریعے سماجی عدم تسلسل کی اجازت دیتا ہے، یہ اہم سوال اٹھاتا ہے کہ معاشرے کے لوگوں کے کس طبقے کو(طبعی طور پر)ختم کر دیا جائے اور ایسا کس طرح کیا جائے؟ہمیں کیسے معلوم ہو کہ کس کی بقاء بالآخر دنیا کے لیے بہترین ثابت ہوگی؟اقتدار کا مارکسزم ،یعنی مارکس کا اپنا مارکسزم،سماجی عدم تسلسل کی ممانعت کرتا ہے اور اس طرح کے اخلاق اور عملیاتی سوال سے دو چار نہیں ہوتا۔تاہم مارکس کے پیش کردہ حل خود اپنے معمے تخلیق کرتے ہیں۔ہم حکمران جماعت کو آمرانہ رویہ اختیار کرنے سے کیسے روک سکتے ہیں اور سماجی ترقی سے متضاد جماعتی نظام کی اندرونی جدلیات پر کیسے قابو پاسکتے ہیں؟

عام حق رائے دہی کو مثالی ثابت کرنے والے لبرلز نے درحقیقت رائے دہندگی کے مابعد الطبیعیات مفروضے کو سمجھنے کی کبھی کوشش نہیں کی جیسا کہ مارکس اور ہیگل کر چکے تھے۔ تاہم وہ یقین رکھتے ہیں کہ ان کے پاس انسانی اور معاشرتی آزادی سے متعلق سوالات کے چند بنیادی جوابات موجود ہیں۔ یہاں انسانیت اور معاشرتی کے تصورات سے کیا مراد ہے؟ آیئے ہم اب چند بنیادی لبرل افکار پر ایک نظر ڈالتے ہیں۔

④

اصولی طور پر تو ''زید کو لوٹ کر بکر کو دینا'' (خاص طور پر جب زید امیر ہو اور بکر غریب) لبرل سوچ رکھنے والوں کی بھی ہمدردی حاصل کر لیتا ہے اور رابن ہڈ ہیرو تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ مگر جب مارکس جدلیاتی مادیت کے اصولوں کو پرولتاریہ کی آمریت پر لاگو کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس مقام پر لبرل اپنی کلہاڑی مارتے ہیں۔ لبرل کہتے ہیں کہ ہر طرح کی آمریت بری ہوتی ہے۔ انسان اپنے مقدر کا فیصلہ کرنے میں آزاد ہونا چاہیے۔ لوگوں کے پاس حقوق خود اختیاری ہونے چاہئیں، چاہے وہ ریاست کے خلاف ہی کیوں نہ ہوں۔ مگر خود لبرل عوام کو استحصالی قوتوں سے تحفظ دینے میں کس حد تک کامیاب ہوتے ہیں؟

جون سٹورٹ مل (J.S. MILL) نے اپنا مضمون "On Liberty" لکھنے کے بعد کہا کہ ''آزادی ایک اچھی چیز ہے'' مگر اس نے یہ بھی اضافہ کیا کہ نو آبادی کے انڈین اس کے اہل نہیں۔ اسی طرح ارسطو نے بھی ایتھنز میں تمام لوگوں کے لیے آزادی کا اعلان کیا مگر اس کے خیال میں غلام لوگ ان میں شمار نہیں ہوتے تھے۔ جیریمی بینتھم نے اسے مسترد کر کے ایک اور طرح کا لبرلزم پیش کیا۔ یعنی ''زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لیے زیادہ سے زیادہ خوشی''--کے بارے میں تو ''فلاح'' اور ''ترقی'' کے حوالوں سے بہت کچھ کہا جا چکا ہے مگر ''زیادہ سے زیادہ لوگوں'' کی بات نظر سے اوجھل ہوگئی ہے۔ خود بینتھم تعزیرات ہند لکھتے ہوئے اس سے صرف نظر کر گیا۔ وہ یہ حقیقت بھی نظر انداز کر گیا کہ اس وقت ایک اور مجموعہ تعزیرات نے قبائلوں سے کئی حقوق اور آزادیاں چھین لیں جو دیگر ہندوستانیوں کو میسر تھیں۔ ہندوستان میں قبائلوں کی تعداد چار کروڑ سے زیادہ ہے، جنہیں کسی طرح بھی معمولی تعداد قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اگر چار کروڑ لوگوں کی خوشی کو نظر انداز کیا جاتا ہے تو ''زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لیے زیادہ سے زیادہ خوشی'' کا حصول حادثاتی طور پر نہیں بلکہ طریقہ کار کے اعتبار سے ہی ناممکن ہے۔

اس کا نتیجہ کیا ہے؟ درحقیقت کسی بھی لبرل کی طرح لوگوں کے حقوق اور آزادیوں کی بات کرنا کافی نہیں ہے--- لبرلزم کے لیے مرکزی سوال یہ ہے کہ کن کے حقوق اور آزادیوں کی بات کی جا رہی ہے؟ اس بات کا سراغ لگانا آسان نہیں ہے، نہ ہی ہمیشہ اس

بات کی ضمانت دینا ممکن ہے کہ حقوق اور آزادیوں سے فائدہ اٹھانے والے وہی ہوں گے جنہیں ان کی سب سے زیادہ ضرورت ہے۔ تاہم کسی طبقے میں شمولیت یا عدم شمولیت کے مسائل ہی صرف لبرلزم کو درپیش نہیں ہیں، جن سے قطع نظر یہ ایک آزاد ا رمنصفانہ معاشرے کے قیام کے لیے کوشاں ہے۔ اہم ترین مسئلہ یہ ہے کہ اس مقصد کے حصول کے لیے کیا ذرائع بروئے کار لائے جائیں۔ لبرلزم مساوات پر مبنی سماجی قوانین کو اپنا مقصد تو قرار دیتی ہے مگر ان کے حصول کے لیے جنگل کے افادی قوانین مثلاً آزادانہ مقابلے اور نظریہ عدم مداخلتLaissez faire پر زور دیتی ہے۔ لبرلزم کا جھکاؤ اس یقین کی طرف ہوتا ہے کہ جنگل کے قوانین کے مطابق عمل سے معاشرے میں بہترین کی نمود ہوگی اور موزوں ترین کا حقیقی ڈارونی انتخاب ہوگا۔ یہ ایک ایسا مقصد ہے جس کو معاشرے کی مخصوص مابعد الطبیعیات منظور کرے گی۔ اگر معاشرہ واقعتاً جنگل ہوتا تو یہی صورت حال ہوتا۔ مگر سماجی دنیا، فطرت کی دنیا جیسی نہیں ہے۔ یہاں حقیقی ''آزاد' مقابلہ بہت کم ہے۔ یہ پوشیدہ مفادات کے تحت حرکت کرتی ہے۔ یہاں صلاحیت کی بنیاد پر بہت کم ہی کچھ ملتا ے کیونکہ صلاحیت کا کارآمد ہونا بھی تو مفادات کا معاملہ ہے۔ یہاں نظریہ عدم مداخلت کے ذریعہ سماج کا آزادانہ ارتقاء نہیں ہوسکتا کیونکہ سماجی و معاشی مواقع صرف چند لوگوں کو میسر ہیں۔ اس صورت حال میں نظریہ عدم مداخلت کی پیروی کرنا موجودہ حالتStatus Quo برقرار رکھنے کی سعی کرنا ہے۔ جب ایڈم اسمتھ نے استحصالی ایسٹ انڈیا کمپنی اور برطانوی تاجر طبقے کو من مانی کے لیے آزاد چھوڑنے کا کہا تو اس وقت بھی یہ کوئی لبرل اصول پر مبنی معقول بات نہیں تھی۔

یہ بات نہیں کہ لبرلزم کو آزاد مقابلے کی بناوٹ کا پتہ نہیں۔ جنگل کے افادی اصولوں پر ان کا اصرار مثلاً ذاتی مفاد کی اولیت کو منافقت یا خود فریبی نہیں کہا جاسکتا۔ یہ برادری کی مابعد الطبیعیات اور غرض و غایت سے متعلق گہرے الجھاؤ کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ وہ شاید اس امید کے تحت کام کرتے ہیں کہ افادی اصول بالآخر معاشرے میں بھی بہترین کی نمود کا باعث بنیں گے کیونکہ فطرت میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ چنانچہ مثال کے طور پر جان رالز (John Rawls) ''بے خبری کے پردے'' (Veil of Ignorance) کے تصور پر اپنے منصفانہ اصولوں کی بنیاد رکھتا ہے۔ ''بے خبری کا پردہ'' ہی وہ صورت حال ہے جس میں شرکاء کو نہ تو

اپنے فوری مفاد کا علم ہوتا ہے اور نہ ہی وہ ان مقاصد کو جانتے ہیں جنہیں شاید وہ بعد میں حاصل کرنا چاہیں۔

اس طرح کا علمیاتی مفروضہ اگر مکھیوں، چیونٹیوں یا ہاتھیوں کی برادری پا لاگو کیا جائے تو ٹھیک لگتا ہے کیونکہ ایسی برادری کے ارکان نہ تو اپنے فوری مفاد کا علم رکھتے ہیں اور نہ ہی وہ اپنے طویل مدت کے مقاصد سے باخبر ہوتے ہیں مگر ایک حقیقی انسانی معاشرے میں صورت حال خاصی مختلف ہوتی ہے۔ کسی مخصوص وقت میں انسانی برادری کے ارکان اپنے مفاد کا خاصا واضح تصور رکھتے ہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ مستقبل قریب میں وہ کیا مقاصد حاصل کرنا چاہیں گے۔ رالز کے ذہن میں ایک مثالی یا فرضی معاشرہ رہا ہوگا لیکن اگر فرضی اور حقیقی معاشرے میں بنیادی باتیں بھی مشترک نہ ہوں تو ایسا موازنہ اور اس کے منصفانہ ہونے کا جواز بھی کم ہی رہ جاتا ہے۔ ایک حقیقی معاشرے میں معلومات اور مواقع غیر مساوی طور پر تقسیم ہو جاتے ہیں، اسی لیے بعض مطقات یا لوگ مراعات یافتہ یا زیادہ فائدے میں رہتے ہیں۔ ایک غیر حقیقی، علمیاتی مفروضہ حقیقی معاشروں کے لیے فلسفۂ عمل فراہم نہیں کر سکتا۔

معاشرتی دنیا سماجی قوانین پر مبنی ہوتی ہے جو مساوات، آزادی اور عزت وغیرہ کے گرد گھومتے ہیں جب کہ فطرت کی دنیا پر جنگل کا قانون راج کرتا ہے جو مقابلے، من مانی اور ذاتی مفاد پر مبنی ہوتا ہے۔ ان دونوں معاشروں کے درمیان جو فرق اب تک اس گفتگو میں بیان کیا گیا، اسے مزید تشریح کی ضرورت ہے مگر ایسا کرنے سے ہم اپنے موضوع سے دور ہو جائیں گے۔ پھر بھی ان نظریات کی مشکلات سمجھنے کے لیے ہمارا اس فرق کو سمجھنا ضروری ہے اور تفصیلی وضاحت کی عدم موجودگی میں ممکن ہے ہم ایک مثال کے ذریعے اس فرق کو واضح کرنے میں کامیاب ہو جائیں۔ اس کے بعد ہم لبرلزم کے بارے میں مزید گفتگو کریں گے۔

چونکہ معاشرتی دنیا فطرت کی دنیا جیسی نہیں ہے، اس لیے ہم ایسی صورت حال کا تصور کر سکتے ہیں جہاں مہارت اور اعتراف کے بعض قوانین فطرت کی دنیا جیسے ہوں۔ باکسنگ کے کھیل میں ایسا ہی ہوتا ہے (یہ بات دیگر کھیلوں پر بھی صادق آتی ہے مگر صرف باکسنگ کی مثال کافی ہے) باکسنگ میں مہارت کا مطلب ہے طاقت، صلاحیت اور وزن، جیسے فطرت میں ہوتا ہے جب کہ اعتراف کا مطلب ہے جیت یا ہار جو کم یا زیادہ نقصان کی شکل میں ہوتی

ہے۔ اس صورت حال میں اگر ایک کھلاڑی دوسرے کو مار کر خون نکال دے تو ہم اسے ظلم، استحصال یا حادثہ نہیں کہتے۔ اگر ایک دوسرے کو مار دے تو ہم اسے قتل نہیں کہتے کیونکہ جسمانی تکلیف یا موت متوقع ہوتی ہے۔ فطرت میں بھی اسی طرح ہوتا ہے۔ جانور ایک دوسرے کو زخمی کرتے اور مار ڈالتے ہیں۔ ان کا یہ مارنا قتل میں شمار نہیں ہوتا اور نہ زخمی ہونا حادثے میں گنا جاتا ہے۔

ذاتی مفاد اور مقابلے پر مبنی افادیت کا پرچار کرنے والے لبرل سارے معاشرے کو باکسنگ کا اکھاڑہ سمجھتے ہیں۔ وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ اکھاڑہ ان قواعد وضوابط کے تحت بنایا گیا ہے جو عام طور سے معاشرے پر لاگو نہیں ہوتے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو باکسنگ ایک کھیل کے طور پر موجود نہ ہوتا۔ پھر باکسنگ میں اور کسی گلی میں ہونے والی لڑائی میں کوئی فرق نہ رہ جاتا جس میں لوگ جنگل کے قوانین پر عمل کرتے ہوئے جانوروں کی طرح لڑتے ہیں۔ اس طرح باکسنگ گلی کی لڑائیوں سے مختلف ہے اور تشدد اور بربریت کے باوجود کھیل سمجھی جاتی ہے۔

فرض کریں ہم لبرلزم کی مساوات کو اس کی افادیت پرستی سے جدا کرتے ہیں (یعنی اس کے مقاصد کو اس کے ذرائع سے) اگر ہم افادیت پرستی پر سنجیدگی سے غور کریں تو جنگل کے قوانین کا پرچار کرنے سے منطقی طور پر کیا نتائج برآمد ہوں گے؟ ہمیں معاشرے میں ہونے والے واقعات کو بیان کرنے کے لیے وہی زبان اور اصطلاحیں استعمال کرنی پڑیں گی جو ہم فطرت کی دنیا کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً بھوپال کے سانحے کو لیجئے جو باہمی مقابلے اور آزادانہ حیثیت کا بدترین نتیجہ تھا۔ اول تو حالات و واقعات کو مدنظر رکھتے ہوئے پہلے ہی کسی کا زخمی ہونا یا مارا جانا متوقع تھا، جیسا کہ باکسنگ کے اکھاڑے میں ہوتا ہے، اس لیے چونکہ لوگ زخمی ہوئے اور مارے گئے تو اسے حادثہ کہنا منافقت ہوگی۔ اسے نظام کا فطری نتیجہ قرار دیا جانا چاہیے۔ اگر ہم اس طرح کی افادیت پرستی پر عمل کرتے رہیں تو بلاآخر کسی کا بھی مارا جانا قتل میں شمار نہیں ہوگا اور بات صرف اتنی رہ جائے گی کہ کون کس سے مقابلے میں آگے ہے اور کون زیادہ چالاک اور طاقتور ہے۔ بھوپال کا سانحہ انسان کا تخلیق کردہ سانحہ تھا (جیسا کہ اکھاڑے میں ہوتا ہے) جس کی جڑیں سطحی لبرلزم میں ہیں، ایسا لبرلزم جو مساوات تو چاہتا ہے مگر اس کے حصول کے ذرائع سے بے خبر ہے۔

MashalBooks.org

⑤

لبرلزم اور مارکسزم کی ان کمزوریوں سے ہم کیا نتیجہ نکالتے ہیں؟ یہ کمزوریاں دوطرح کی ہیں۔ پہلی تو یہ ظاہر کرتی ہے کہ انسان اور معاشرے میں اس کے مقام سے متعلق نظریات ناکافی کیوں ہیں، اور دوسری کشیدگی کی نوعیت ظاہر کرتی ہے۔

مارکسزم استحصال کے نظریے میں تو خاصا مستحکم ہے مگر اس کی دو خامیاں ہیں جو اسے متاثر کرتی ہے۔ یہ جدلیاتی مادیت کو اس کے نتائج پر لاگو کرنے میں ناکام رہتا ہے اور اس طرح یہ لوگوں کو غاصبوں سے آزادی حاصل کرنے کا راستہ نہیں دکھا پاتا۔ یہ معاشرے کے ایک موزوں نظریے سے بھی محروم ہے اور اسی لیے برتری کے قوانین اعتراف فراہم کرنے سے قاصر ہے۔ بعض لوگوں کی طرح یہ فرض کر لینا کہ حقیقی کمیونسٹ معاشرے کے انسان خوبصورت تتلیوں کی مانند اچانک نمودار ہو کر وآزاد مفکروں اور فنکاروں کی طرح انسانیت کو دیکھنے لگیں گے، بڑی سادہ سی بات معلوم ہوتی ہے۔

آزاد اور خوبصورت تتلیاں ان خاندانوں اور سماجی حالات کی پیداوار ہوتی ہیں جو خود آزاد اور خوبصورت ہوں یا کم از کم ایسے حالات کی موجودگی کے لیے سازگار ہوں۔ یہ کوئی اتفاق نہیں کہ زوبن مہتا (Zubin Mehta) کے والد ایک اچھے وائلن بجانے والے اور موسیقار تھے یا یہ کہ رابندر ناتھ ٹیگور کے بزرگ بھی فنکار اور قلم کار تھے۔ عام طور پر ثقافتی سرگرمیوں میں حصہ لینے والے اپنی کئی نسلوں پر محیط ہوتے ہیں۔ کسی فلسفہ عمل کا اہم ترین مقصد یہ ہونا چاہیے کہ وہ برادری کی ایسی مابعد الطبیعیات دریافت کرے جو پہلے سے موجود آزادی اور خوبصورتی کو محفوظ رکھے اور ان میں اضافہ بھی کرے۔ اس کے علاوہ ان حالات کا سدباب بھی کرے جو آزادی اور خوبصورتی کے دشمن ہوں۔ ایک کمیونسٹ معاشرے میں خوبصورت ثقافت اسی وقت نمودار ہو سکتی ہے جب حسن اور آزادی کے لیے موزوں حالات قائم رہیں۔

دوسری طرف لبرلزم اجتماعی ثقافت کے تسلسل میں تو حق بجانب ہے مگر یہ تجارتی اخلاقیات کا پرچار کر کے خود کو نقصان پہنچاتی ہے کیونکہ اس قسم کی تجارتی اخلاقیات ثقافت کی ترقی میں رکاوٹ ثابت ہوتی ہے اور انفرادیت و مادیت پرستی کی طرف لے جاتی ہے جن کی

کوئی ثقافت نہیں ہوتی۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون سے تنازعات ہیں جو مارکسزم اورلبرلزم میں پنہاں مسائل میں ظاہر ہوتے ہیں اور جن کا تعلق فرد اور معاشرے میں فرد کے مقام سے ہے؟ پہلے تو انسانیت کے دوتصورات کے درمیان تضاد ہے، یعنی ان خصوصیات کے درمیان جو فطری انسان اور شہری معاشرے کے رکن سماجی انسان کو تفویض کی گئی ہیں۔ دوسرا تضاد معاشرے کے دوتصورات کے درمیان ہے، یعنی ایک تو وہ جس پر فطرت کے قانون کا راج ہے اور دوسرا وہ جو اپنی مرضی یا استدلال کے قوانین کا تابع ہے۔ چونکہ انسان فطری اور سماجی دونوں نظاموں کا رکن ہے، اس لیے یہ بات غیر متوقع نہیں کہ اس کے فطری اور سماجی اوصاف کو الجھا دیا جائے اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس قسم کا الجھاؤ دانستہ نہیں ہوتا۔

کوئی بھی ایسا نظریہ، جس کا فلسفہ عمل انسان کو فقط فطری نظام کا حصہ سمجھتا ہو، اسے سماجی نظام کے اوصاف مثلاً عزت، آزادی اور معیار زندگی سے محروم کر دیتا ہے۔ اس طرح آزادی اور استحصال کی جدلیات فطری اور سماجی نظاموں کے درمیان جھولتی رہتی ہے۔ فطری نظام کی ایک انتہا پر انسان عناصر کا مجموعہ ہوتا ہے جس پر طبعی قوانین لاگو ہوتے ہیں۔ یہاں وہ دوسرے جانوروں، درختوں اور پتھروں سے زیادہ عزت کا مستحق نہیں ہوتا۔ سماجی نظام کی دوسری انتہا پر انسان فقط حقوق و فرائض کا مجموعہ ہوتا ہے جو ایک شہری معاشرے میں رہتا ہے۔ یہ دو انتہائی قطبین ہیں۔ استحصالی جدلیات پہلے قطب کی طرف حرکت کرتی ہے اورآزادی کی جدلیات دوسرے قطب کی طرف۔ یہ تصوراتی قطبین حقیقی موجودات سے میل نہیں کھاتے۔ ہمیں یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ ان علمیاتی قطبین کے باعث انسانوں کے وجود بھی اسی طرح ہوتے ہیں۔

ایک ایسے معاشرے کی تخلیق کے لیے جہاں فرد کی عزت، حقوق اور ذمہ داریاں تسلیم کی جائیں اس معاشرے کا فرد بننے کے لیے بڑی تپسیا کی ضرورت ہے۔ کسی دائرہ اختیار میں رہنے والے لوگوں کے اجتماع کو شہری معاشرہ نہیں کہا جا سکتا، نہ ہی کسی فرد کی وہاں محض موجودگی اسے معاشرے کا شہری بناتی ہے، حالانکہ ممکن ہے قانون اسے سماجی دائرہ اختیار کا رکن تسلیم کرتا ہو اور اسے شہری بھی کہتا ہو۔ مگر اس کے باوجود وہ سماجی نظام میں

صاحب اقتدار قوتوں کا محض محکوم ہوسکتا ہے۔ قانون ہر ایک کو شہری اس لیے کہتا ہے کہ اس کا مقصد ایک مثالی معاشرہ ہوتا ہے، حقیقی نہیں۔

یورپی نشاۃ ثانیہ کے بعد قانون صرف حقائق کا ترجمان نہیں رہا بلکہ حسرتوں کو بھی بیان کرنے لگا۔ اچھا قانون یہ چاہتا ہے کہ لوگ شہری بن جائیں مگر اس مقصد کے حصول کے لیے اچھی خاصی انفرادی اور سماجی کوششوں کی ضرورت ہے۔

انسانی فطرت کو ایک بار اس طرح سمجھ لینے کے بعد یہ واضح ہو جاتا ہے کہ نظریات، انسان اور معاشرے کے ایک تصور سے دوسرے کی جانب حرکت کرتے رہتے ہیں۔ یہ اس بات پر منحصر ہے کہ آیا ہم (دانستہ، مگر اکثر نادانستہ) ایک شہری معاشرہ قائم کرنا چاہتے ہیں یا صرف ایک سماجی نظام برقرار رکھنا چاہتے ہیں۔ اور آیا ہم انسانوں کے ساتھ شہریوں جیسا برتاؤ کرنا چاہتے ہیں یا نہیں۔ ہیگل نے کہا تھا کہ منروا کا الوشام ڈھلے اڑتا ہے، چنانچہ امید کی جاسکتی ہے کہ نو آبادیاتی نظام کی شام دیکھنے کے بعد اور مارکسزم اور لبرلزم کی خوبیاں اور خامیاں سمجھنے کے بعد اب ضروری ہے کہ نئے سماجی اداروں کی تشکیل اور نئے سیاسی فلسفوں کی دریافت کی جائے جو نوع انسانی کی شاہراہ آزادی پر رہنمائی کر سکیں۔

سائنس، ٹیکنالوجی اور انسانی حقوق کا مستقبل

کرسٹفر ویرامنتری

مسلمہ مفروضوں کا عدم استحکام

ساٹھ سال قبل فلسفی اور سائنس دان آلفریڈ نورتھ وہائٹ ہیڈ (Alfred North Whitehead) نے لوویل لیکچرز (Lowell Lectures) دیتے ہوئے اظہار کیا کہ موجودہ دور میں مادے، زمان و مکان اور توانائی سے متعلق اتنی پیچیدگیاں پیدا ہوگئی ہیں کہ پرانے مسلمہ مفروضے عدم استحکام کا شکار ہو گئے ہیں۔

آج کے اندازِ فکر کی نئی صورت حال کا باعث یہ حقیقت ہے کہ سائنسی نظریہ اب عام فہم سے بالاتر ہوتا جا رہا ہے۔ اٹھارویں صدی سے جو سوچ ہمیں ورثے میں ملی تھی، وہ منظّم عقلِ سلیم کی فتح تھی اور اس نے قرونِ وسطیٰ کے اوہام سے نجات حاصل کر لی تھی......

......اٹھارویں صدی کا آغاز اس اعتماد کے ساتھ ہوا کہ بالآخر خرافات سے چھٹکارہ پالیا گیا ہے۔ آج ہم اس سوچ کے مخالف قطب پر کھڑے ہیں۔ کون جانے کہ آج کی خرافات کل سچ ثابت کر دی جائیں۔

قانون کے صدیوں پرانے تصورات کے علاوہ دوسری جنگ عظیم کی نتیجے میں ابھرنے والے انسانی حقوق کے تصورات پر بھی مسلسل نظرِ ثانی کی ضرورت رہی ہے۔ کیونکہ گزرا ہوا کل آج کی حقیقت نہیں بن سکتا، اس لیے زندگی کی حقیقی صورت حال کا سامنا کرنے کے پرانے طور طریقے نئے دور کے تقاضوں کو پورا نہیں کر پاتے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ ہماری کون سی جست ہمیں مستقبل میں لے جائے گی اور سائنس اور ٹیکنالوجی نے کیا کیا حیرت کے سامان ہمارے لیے محفوظ رکھے ہوئے ہیں۔ مائیکروبائیولوجی (Microbiology)، خلائی تحقیق (Space Exploration)، سائبرنیٹکس (Cybernetics)، زیرِ آب کان

MashalBooks.org

کنی(Sea Mining)، نیوکلیائی طبعیات، طب اور جراحت(Surgery) کے شعبوں میں پہلے ہی سے بے شمار حیران کن دریافتیں ہو چکی ہیں۔ پرانے مفروضوں پر مبنی تصورات انسانی ماحول، انسانی سماج اور حتیٰ کہ انسانی جسم کے بھی تحفظ میں ناکام رہے ہیں کیونکہ ان کے بارے میں تو پہلے سوچا ہی نہیں جاتا تھا۔

سائنسی افسانے اب حقیقت کا روپ دھار رہے ہیں اور ہم زندگی کے اجزائے ترکیبی سے کھیلتے ہوئے مالیکیولوں میں رد و بدل کرتے ہیں، تبدیلی اعضاء کے آپریشن کرتے ہیں، مردہ فرد کو باپ بنا سکتے ہیں، بعد کمرے میں ہونے والی گفتگو کو کھڑکی کے شیشے سے لیزر شعاعوں کے ذریعے کمرے کے باہر ریکارڈ کیا جا سکتا ہے۔ تمام سمندروں کی بیس ہزار سال کے لیے آلودہ کیا جا سکتا ہے اور کسی پورے براعظم کو صرف ایک آبدوز پر لگے میزائلوں سے تباہ کیا جا سکتا ہے۔ بھلے اور برے دونوں مقاصد کے لیے سائنس اور ٹیکنالوجی کی صلاحیتیں بے انتہا معلوم ہوتی ہیں۔ بھلائی کی حوصلہ افزائی کی ضرورت ہے اور برائی پر قابو پانا چاہیے۔ مگر ان میں سے کوئی بھی مقصد قدیم تصورات یا قناعت پسندی کے ساتھ حاصل نہیں کیا جا سکتا۔

چنانچہ تیزی سے آگے بڑھتی ہوئی سائنس اور ٹیکنالوجی کے اس دور میں انسانی حقوق کا مستقبل بڑا پیچیدہ ہے اور اس پیچیدگی سے بچنے کے لیے ہمیں انسانی حقوق پر سائنس اور ٹیکنالوجی کے اثر کا مسلسل جائزہ لینا ہوگا۔ یہ مضمون اس مسئلے سے متعلق بین الاقوامی شعور کی سست رفتاری کی نشان دہی کرتا ہے اور ذرائع کی وضاحت کرتا ہے جن پر مسلسل توجہ دی جانے چاہیے۔ اس کے علاوہ یہ مضمون مستقبل میں اس مسئلے سے نمٹنے کے بعض طریقے بھی بیان کرے گا۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد کے سالوں میں بھی یہ مفروضہ بڑی مشکل سے ختم ہوا کہ سائنس اور ٹیکنالوجی انسانی آزادی کے ساتھ قدم قدم آگے بڑھتی ہے۔ دوسری جنگ عظیم میں نیوکلیائی بم اور اذیت گاہوں میں ٹیکنالوجی کے غلط استعمال نے اس مفروضے کو بری طرح متاثر کیا تھا۔ پھر بھی شاید سائنسی اداروں کو حاصل طاقت اور عزت کے باوصف بین الاقوامی رائے عامہ کے تحت اقدامات بڑی سست رفتاری سے ہوئے۔ حالانکہ سائنس اور ٹیکنالوجی کے

MashalBooks.org

ذریعے انسانی حقوق کے پہنچنے والے نقصان کا احساس بڑی آہستگی سے ہوا لیکن پھر بھی گزشتہ چند سالوں سے اس میں کچھ تیزی آئی ہے۔ اب یہ ضرورت بڑے پیانے پر محسوس کی جانے لگی ہے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کے تباہ کن اثرات پر نظر رکھی جائے اور بین الاقوامی برادری، حکومتوں اور رائے عامہ کو اس طرف متوجہ کیا جائے۔

تہران کا اعلان نامہ

اس مسئلے کے اعتراف میں سست رفتاری کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ 13 مئی 1965ء میں تہران کے اعلان نامے کے بعد ہی بین الاقوامی برادری نے اس مسئلے کی طرف قابل ذکر توجہ دینا شروع کی۔

ویسے تو 1948ء میں انسانی حقوق کے عالمی اعلان نامے کا متن بھی انسانی حقوق پر سائنسی ترقی کے اثرات کا ذکر کرتا ہے مگر اس کی نظر صرف فائدہ مند پہلو پر ہے۔

شق نمبر (1)27 کے مطابق ہر ایک کو

''یہ حق حاصل ہے کہ----وہ سائنسی ترقی میں حصہ لے اور اس سے فائدہ اٹھائے''۔ لیکن اس کے ممکنہ خطرات اور ان سے بچنے کی ضرورت کی طرف غور نہیں کیا گیا۔

حتیٰ کہ 1966ء میں معاشی، سماجی اور ثقافتی حقوق کا بین الاقوامی عہد نامہ منظور ہونے تک ٹیکنالوجی کے مضر اثرات کا مسئلہ پس منظر میں تھا۔ اس عہد نامے کی شق نمبر 15(b) ہر ایک کو یہ حق دیتی ہے کہ وہ ''سائنسی ترقی اور اس کے اطلاق کے فوائد حاصل کر سکے''۔ اس کے پیچھے یہ مفروضہ کارفرما معلوم ہوتا تھا کہ زیادہ سے زیادہ ٹیکنالوجی کی ضرورت تو ہے لیکن اگر اس کے ساتھ خطرات بھی منسلک ہوں تو یہ کوئی قابل ذکر بات نہیں۔ یعنی خطرات کے مقابلے میں فوائد اتنے زیادہ سمجھے گئے کہ ان پر توجہ دینا ہی ضروری نہیں سمجھا گیا۔ اور اس عہد نامے کو لکھنے والوں نے بھوپال جیسے سانحے کے امکانات کو مدنظر نہیں رکھا۔

ان ہی وجوہات کی بنا پر تہران کا اعلان نامہ ایک سنگ میل ثابت ہوا۔ اس کے اٹھارویں پیراگراف میں کہا گیا ''حالیہ سائنسی دریافتوں اور ٹیکنالوجی کی ترقی سے نئے معاشی، سماجی اور ثقافتی افق روشن ہوئے ہیں مگر اس ترقی سے افراد کی آزادیاں اور حقوق خطرے میں بھی پڑ سکتے ہیں اور ان پر مسلسل توجہ کی ضرورت ہے''۔ اس کانفرنس کی گیارہویں قرارداد میں

تجویز پیش کی گئی کہ اقوام متحدہ کے مختلف اداروں کو ''سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی سے پیدا ہونے والے انسانی حقوق کے مسائل کا خصوصی مطالعہ کرنا چاہیے''۔

اعلان نامہ تہران کے 19 پیرا گرافوں میں انسانی حقوق سے متعلق مختلف موضوعات پر گفتگو کی گئی مگر صرف ایک پیرا گراف میں ان خطرات کا خاص حوالہ دیا گیا جو ٹیکنالوجی کے باعث درپیش ہیں۔ پھر بھی یہ اعلان نامہ سائنس اور ٹیکنالوجی اور انسانی حقوق کے درمیان تعلق کے مطالعے کی جانب پہلا مثبت قدم تھا۔

جنرل اسمبلی کی قرارداد

تہران میں پیش کی جانے والی تجاویز کو اسی سال جنرل اسمبلی نے قبول کر لیا اور 19 دسمبر 1968ء کو جنرل اسمبلی نے قرارداد (xxiii)2450 کے ذریعے سکیرٹری جنرل کو مدعو کیا کہ وہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی سے پیدا ہونے والے انسانی حقوق کے مسائل کے خصوصی مطالعے کا آغاز کریں۔ اس مطالعے کے لیے تعاون کرنے والوں میں ''ترقی کے لیے سائنس اور ٹیکنالوجی کے اطلاق کی مشاورتی کونسل'' اور مختلف اداروں کے سربراہ شامل ہیں۔ اس مطالعے کے لیے جن شعبوں کی خاص طور پر سفارش کی گئی، وہ یہ ہیں:

1) افراد کی نجی زندگی اور قوموں کی سالمیت اور خودمختاری کا احترام--- ریکارڈنگ اور دوسری تیکنیکوں میں بہتری کے تناظر میں۔

2) انسانی شخصیت اور اس کی جسمانی اور ذہنی سالمیت کا تحفظ--- حیاتیات (Biology)، طب (Medicine) اور بائیو کیمسٹری (Biochemistry) میں ہونے والی ترقی کے تناظر میں۔

3) الیکٹرونکس کا استعمال جو کسی شخص کے حقوق کو متاثر کر سکتا ہو اور ایک جمہوری معاشرے میں ایسے استعمال کی حدود کا تعین۔

4) سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی اور انسانیت کی فکری، روحانی، ثقافتی اور اخلاقی ترقی کے درمیان توازن کا قیام۔

ان تجاویز کا دائرہ آج کے معیار کے مطابق خاصا محدود معلوم ہوتا ہے۔ اب ہم ان ممکنہ شعبوں کی طرف ایک نظر ڈالتے ہیں جہاں ٹیکنالوجی انسانی حقوق کے لیے نقصان دہ

MashalBooks.org

ثابت ہوسکتی ہے۔ آج ہماری توجہ کا مرکز معاشی اور ٹیکنالوجیکل قوتوں کے درمیان تعلق بھی ہے جو انسانی حقوق سے محرومی کا باعث ہے۔ اسلحہ ساز صنعتوں کی ٹیکنالوجی، زیر آب کان کنی، کثیر القومی زرعی کاروباری اداروں کی زرعی ادویات، گھٹیا مصنوعات تھوپنا اور ٹیکنالوجی کی منتقلی کے مسائل ان میں شامل ہیں۔ 1968ء میں توجہ کا مرکز الیکٹرونکس اور حیاتیات کی ڈرامائی ترقی سے پیدا ہونے والے مسائل تھے۔ یہ شعبہ نجی زندگی میں مداخلت کرسکتا تھا اور ایسے مطلق العنان اقتدار کی حوصلہ افزائی کرسکتا تھا جو اطلاعاتی مکاری اور کمپیوٹر کی نگرانی پر مبنی ہو۔ اس سے انسانی شخصیت کی عزت و وقار خطرے میں پڑ جاتے ہیں۔

اقوام متحدہ کا دوسرا عشرہ ترقی

سیکرٹری جنرل کو یہ ذمہ داری دی گئی کہ مذکورہ شعبوں میں کیے جانے والے مطالعوں کا خلاصہ تیار کریں اور ان شعبوں میں کام شروع کرنے کا ڈرافٹ پروگرام بھی تیار کریں ''جن میں قرارداد کے......مقاصد کے حصول کے لیے مزید سروے کرنے کی ضرورت ہوگی''۔ یہ رپورٹ 1970ء میں انسانی حقوق کے کمیشن کے چھبیسویں اجلاس میں پیش کی گئی اور اس کے نتیجے میں 18 مارچ 1971ء کی قرار داد (xxviii)10 وجود میں آئی، جس میں کمیشن نے اس مسئلے کو اقوام متحدہ کے دوسرے عشرہ ترقی کے تقاضوں سے ہم آہنگ کیا۔

اس قرار داد میں ہمیں جدید ٹیکنالوجی کے معاشی اثرات کا اعتراف نظر آتا ہے جس نے حق روزگار جیسے مسئلے کو خودکار اور میکانیکی پیداوار کے تحت متاثر کیا ہے۔ کسی صنعتی ترقی یافتہ ملک کے لیے موزوں ٹیکنالوجی ایک غیر صنعتی ملک کے لیے ناموزوں بھی ہوسکتی ہے۔ قرارداد میں اس بات پر زور دیا گیا تھا کہ انسانی حقوق کا تحفظ ''ریاست کے ڈھانچے اور وسائل اور ان کی حاصل کردہ سائنس و ٹیکنالوجیکل سطح کے مطابق ہو''---اور اس طرح قرار داد نے ان مسائل کو صنعت کی میکانیت سے منسلک کردیا۔ تیسری دنیا میں ترقی کا لازمی طور پر یہ مطلب نہیں کہ کھیتوں میں ٹریکٹر اور کارخانوں میں روبورٹ استعمال کرلیے جائیں۔ ہر ملک میں محنت کے استعمال کا طریقہ اس کی معیشت کے لیے موزوں ترین ہونا چاہیے اور جو طریقے ترقی یافتہ ٹیکنالوجی کے معیار کے مطابق ''پسماندہ'' ہوں، ہوسکتا ہے وہی طریقے روٹی، روزگار اور رہائش کے انسانی حقوق کی فراہمی کے لیے موزوں ترین ہوں۔ ٹیکنالوجی کی ترقی تیسری

دنیا میں بنیادی انسانی حقوق کی ضمانت کے راستوں کا جدا ہونا واضح ہوتا جا رہا تھا اور ان پر انسانی حقوق کے کمیشن نے خاصی توجہ دی۔

اس قرار داد میں جن دیگر معاملات کا ذکر کیا گیا، وہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی کے مثبت استعمال سے متعلق تھے تا کہ انسانی حقوق کا احترام کیا جا سکے اور سائنس اور ٹیکنالوجی کی کامیابیوں کو بنیادی جمہوری حقوق اور آزادیاں سلب کرنے کے لیے استعمال نہ کیا جا سکے۔

اب ان مسائل کی طرف بین الاقوامی توجہ مبذول ہونا شروع ہوئی۔ 1971ء اور 1976ء کے درمیان انسانی حقوق کے کمیشن اور جنرل اسمبلی اور سیکرٹری جنرل اور خصوصی اداروں کی طرف سے کئی رپورٹیں موصول ہوئیں، جن کے بنیادی نکات یہ تھے:

(i) جاسوسی، ''شخصیاتی آزمائشیں''، دروغ نما آلات (lie delectors) خوابی تجزیے (Nacro-Analysis) اور خون، سانس اور دوسرے جسمانی ٹیسٹ جو غیر طبی مقاصد کے لیے ہوں۔

(ii) حیاتیاتی، طبی اور بائیوکیمسٹری کے طریقوں سے شخصیت کا مجروح کیا جانا مثلاً مصنوعی تخم ریزی، قبل ولادت تشخیصی طریقے، نفسیات کو متاثر کرنے والی ادویات اور مصنوعات وغیرہ۔

(iii) ذرائع پیداوار کی خودکاری اور مکانیت۔

(iv) ماحول کا تنزل۔

(v) جدید اسلحے اور ایٹمی تابکاری کے تباہ کن اثرات۔

(vi) روٹی، کپڑا، مکان، مناسب تنخواہ، تفریح اور سماجی تحفظ کے بنیادی انسانی حقوق کی بقا۔

(vii) جمہوری معاشرے پر کمپیوٹر کے اثرات اور ان کی حدود کا تعین۔

(viii) ثقافتی اقدار کا تحفظ اور اس توازن کا حصول جو ایک طرف تو سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی اور دوسری طرف انسانیت کی فکری، روحانی، ثقافتی اور اخلاقی اقدار کے درمیان قائم ہو۔ پریشانی کی ایک اور بات سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی کے نتیجے میں مختلف ثقافتوں کی انفرادی خصوصیات کا خطرے میں پڑنا ہے۔

سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی کے استعمال کا اعلان نامہ 1975ء

MashalBooks.org

ان سرگرمیوں کے نتیجے میں بین الاقوامی شعور بیدار ہونا شروع ہوا اور ایک نیا سنگ میل عبور کیا گیا، یعنی ''انسانیت کی بہبود اور امن کے لیے سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی کے استعمال کا اعلان نامہ''۔ چند غیر صنعتی ممالک مثلاً بنگلہ دیش اور موریشس وغیرہ ان ممالک میں شامل تھے، جنہوں نے یہ قرار داد اسمبلی کے سامنے پیش کی۔

پہلے کی دستاویزات کی طرح اس اعلان نامے میں بھی کہا گیا کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی انسانی حالات زندگی کو بہتر تو بناتی ہے مگر اس سے بنیادی انسانی حقوق اور آزادیاں بھی خطرے میں پڑ سکتی ہیں۔ اس کے علاوہ اعلان نامے نے ریاستوں پر کچھ ذمہ داریاں بھی لگائیں کہ وہ ٹیکنالوجی کے نقصان دہ اثرات پر نظر رکھیں۔ اب اس مسئلے کو صرف عام سی تشویش کے بجائے ریاستی سطح پر لیا جانے لگا۔ اس اعلان نامے کے 9 نکات میں لازمی ریاستی ذمہ داریوں کو واضح طور پر بیان کیا گیا اور ان ذمہ داریوں کی بنیاد پر بین الاقوامی قانون کا اہم حصہ تشکیل دیا جا سکتا ہے۔ یہ بات درست ہے کہ اس ذمہ داری کا اعتراف کسی ہمہ جہتی معاہدے میں نہیں بلکہ ایک اعلان نامے میں کیا گیا لیکن پھر بھی اس سے بڑھتے ہوئے بین الاقوامی شعور کا اندازہ ہوتا ہے تا کہ اتفاق رائے سے ریاستی لائحہ عمل تیار کیا جا سکے۔ یہ بھی درست ہے کہ یہ ذمہ داریاں بنیادی طور پر ریاستوں پر لگائی جا رہی ہیں اور ان صنعتی اور ٹیکنالوجیکل کمپلیکسوں پر نہیں جو زیادہ بڑی خلاف ورزیوں کے مرتکب ہوتے ہیں۔ پھر بھی اس اعلان نامے کے آخری تین نکات قابل ذکر ہیں جو نہ صرف ریاست کی ذمہ داری کی بات کرتے ہیں بلکہ اعلان نامے کے مقاصد کے حصول کے لیے قانونی اقدامات کی ضمانت بھی دینا چاہتے ہیں۔

اس طرح آٹھواں اصول تقاضا کرتا ہے کہ ریاست ''قانونی اقدامات سمیت تمام موثر طریقوں کے ذریعے اس عمل کو یقینی بنائے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی کامیابیاں انسانی حقوق، بنیادی آزادیوں اور عزت نفس کے خلاف استعمال نہ کی جا سکیں'' اور یہ ذمہ داری یہاں ختم نہیں ہوتی۔ دسواں اصول تمام ریاستوں سے تقاضا کرتا ہے کہ وہ جہاں ضروری ہو ''سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی کے ساتھ انسانی حقوق اور آزادیوں کی ضمانت دینے کے لیے قانونی اقدامات کرے''۔

اعلان نامے میں کئی مرتبہ اس ضرورت پر زور دیا گیا ہے کہ ٹیکنالوجی کو عوام کی سماجی و معاشی ترقی کے لیے بروئے کار لایا جائے اس طرح معاشی پہلو بھی واضح طور پر سامنے لایا گیا۔

جنرل اسمبلی نے بھی اس معاملے کو آگے بڑھایا اور(16دسمبر76ء کی قرارداد 31/128)میں تمام رکن ریاستوں پر زور دیا کہ وہ 1974ء کے اعلان نامے پر غور کریں، یوں اس دستاویز کی اہمیت خاصی بڑھ گئی۔خصوصی اداروں سے بھی درخواست کی گئی کہ وہ اپنے پروگراموں اور سرگرمیوں میں اعلان نامے کو مدنظر رکھیں جب کہ انسانی حقوق کے کمیشن سے بھی کہا گیا کہ وہ اعلان نامے کے عمل درآمد پر خصوصی توجہ دے۔

اس اعلان نامے کو مزید قبولیت اس وقت ملی جب انسانی حقوق کے کمیشن (11مارچ1977ء کی قرارداد(108(xxxiii) نے جنرل اسمبلی کی طرف سے اعلان نامے کی منظوری کا خیر مقدم کیا۔ چنانچہ اب بڑے وثوق سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اعلان نامے کے نکات اور اس کی لاگو کردہ ریاستی ذمہ داریاں انسانی حقوق کی موجودہ اقدار کی بنیاد ہیں۔انسانی حقوق کمیشن اس وقت سے اپنے عہد پر قائم رہا ہے اوراس نے دیگر اقدامات کے ساتھ ان لوگوں کے تحفظ کے لیے بھی کام کیا ہے جنہیں ذہنی بیمار قرار دے کر حراست میں رکھا گیا ہو اوران لوگوں کی نجی زندگی کے تحفظ کے لیے بھی جنہیں کمپیوٹر فائلوں کے زیر نگرانی رکھا گیا ہو۔

جن عام اصولوں کا اب بین الاقوامی طور پر اعتراف کیا جاتا ہے، ان کی بڑی طویل فہرست تحریر کی جا سکتی ہے۔مگر یہاں جنرل اسمبلی کی صرف دو مزید قرار دادوں کا حوالہ دیا جانا کافی ہوگا۔18دسمبر1982ء کی قرار داد37/189Aاور37/189B)۔پہلی قرار داد نے تمام رکنی ریاستوں، اقوام متحدہ کے متعلقہ اداروں، خصوصی ایجنسیوں، بین الحکومتی اورغیر سرکاری تنظیموں پر زور دیا کہ وہ ضروری اقدامات کے ذریعے اس امر کو یقینی بنائیں کہ سائنس اورٹیکنالوجی کی ترقی کا استعمال صرف(i)بین الاقوامی امن کے مفاد میں ہو، (ii)انسانیت کے فائدے کے لیے ہو اور(iii)انسانی حقوق اور بنیادی آزادیوں کی ترویج و احترام کے لیے ہو، جس میں کسی نسل، جنس، زبان یا مذہب کا امتیاز نہ ہو۔ دوسری قرار داد میں

تمام ریاستوں سے کہا گیا کہ وہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی کامیابیوں کو پر امن سماجی، معاشی اور ثقافتی ترقی کے لیے استعمال کرنے کی ہر ممکن کوشش کریں۔ اس طرح بین الاقوامی اداروں کے اعلیٰ ترین پیمانے پر ابھرتی ہوئی ٹیکنالوجی کے دور میں انسانی حقوق کا تحفظ ایک مسلسل عمل ہے جو اچھی توجہ اپنی طرف مبذول کرا رہا ہے۔

خصوصی ایجنسیوں کا کردار

یونیسکو نے سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی کے انسانی و ثقافتی اثرات کی طرف توجہ مبذول کرنے میں سب سے اہم کردار ادا کیا ہے۔ کیونکہ اس ترقی کا ایک پہلوی بھی تھا کہ اب رائے عامہ کی توجہ اور کاوشیں انسانی شخصیت کی ترقی و بہتری کے لیے ثقافتی اقدار کے استعمال اور ثقافتی ماحول کی سماجی اور جمالیاتی اہمیت سے ہٹ کر ٹیکنالوجی اور اس کے کارناموں کی طرف مرکوز ہو رہی تھی۔ اس موضوع پر یونیسکو کے ڈائریکٹر جنرل کی ایک رپورٹ (A/9227) کی روشنی میں 1973ء میں جنرل اسمبلی نے ایک قرار داد منظور کی جس میں درج ذیل ضروریات پر زور دیا گیا۔

(i) سائنسی ترقی کے ایسے غلط استعمال کو روکا جائے جس سے مختلف ثقافتوں کی امتیازی خصوصیات خطرے میں پڑ رہی ہوں۔

(ii) قومی ثقافتوں اور طرز زندگی کے تحفظ اور بہتری کے لیے ضروری اقدامات کیے جائیں۔

کسی مخصوص ثقافتی خطے میں اس مسئلے کی اہمیت کا اندازہ 1974ء کی ڈاکار (Dakar) قرار داد سے لگایا جا سکتا ہے جو افریقی ممالک میں سائنس اور ٹیکنالوجی کے اطلاق کے ذمہ دار وزراء نے منظور کی۔ یونیسکو کے تعاون سے ہونے والی ایک کانفرنس میں ان وزراء نے ''افریقی ثقافتی اقدار کے تحفظ'' کی ضرورت پر توجہ مبذول کرائی۔ عرب ممالک کے وزراء کا ایک ایسا ہی اجلاس 1975ء میں رباط میں ہوا جس میں ان کے بقول ''ٹیکنالوجی کی مجموعی قیمت'' پر غور کیا گیا اور روایتی ثقافتی اقدار کے پہنچنے والے ممکنہ نقصان کا اندازہ لگانے کی ضرورت پر زور دیا گیا۔

ٹیکنالوجی کے استعمال سے قبل ہی اس کے اثرات کا جائزہ لینے کا مسئلہ 1976ء

میں نیروبی میں بھی زیرِغور آیا۔ ہم اس وقت ٹیکنالوجی کے پھیلاؤ کے اس مرحلے میں ہیں جہاں نئی ترقیوں کو تیسری دنیا کے ممالک میں خودکار طور پر قبول کر لیا جاتا ہے اور اس ''مجموعی قیمت'' کا اندازہ نہیں لگایا جاتا جو معاشرے کو ادا کرنی پڑتی ہے اور جس میں ثقافتی اقدار کی شکل میں ادا کی جانے والی قیمت بھی شامل ہے۔ مثلاً کمپیوٹر ٹیکنالوجی یا ٹیلی وژن پروگراموں کی سیٹلائیٹ ٹرانسمیشن کو لیجئے یا مصنوعی تخم ریزی اور ٹیسٹ ٹیوب کے ذریعے بارآوری کو دیکھئے یا ٹریکٹر کے ذریعے کاشت کاری اور نیوکلیئر پاور پلانٹس کا ذکر کیجئے۔ یہ سب چیزیں ان معاشروں میں خود بخود آ گئی ہیں اور وہ بھی اس مفروضے کی بنیاد پر کہ یہ ''ترقی'' کے عمل میں معیشت کے لیے مددگار ثابت ہوگی۔ ٹیکنالوجی سے حاصل ہونے والے فوائد اور ان کے لیے ادا کی جانے والی قیمت کے تجزیے کی ضرورت ہے جس میں ثقافتی اقدار کا توازن بھی قائم رہے۔ یونیسکو نے مسلسل اس پہلو پر زور دیا ہے۔ ورلڈ ہیلتھ اورگنائزیشن بھی انسانی حقوق کے کئی شعبوں میں اپنا کردار ادا کر رہا ہے جن میں اذیت رسانی سے لے کر بچوں کو بوتل کا دودھ پلانا تک شامل ہے۔

اذیت رسانی انسانی حقوق کی ایسی خلاف ورزی ہے جو جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کے زیر اثر خاصی پروان چڑھی ہے۔ جدید ترین نفسیاتی اور طبی معلومات کو کام میں لاتے ہوئے اذیت رسانی کے نئے طریقے وضع کیے جا رہے ہیں۔ عالمی ادارہ صحت کی درخواست پر طبی علوم کی بین الاقوامی تنظیموں کی کونسل نے ایک ضابطہ اخلاق تیار کیا تاکہ طب کے پیشے سے تعلق رکھنے والے لوگ طبی اخلاقیات کے اصولوں کے تحت اذیت رسانی کے خلاف تحفظ فراہم کر سکیں۔ اس ضابطہ اخلاق کی ورلڈ ہیلتھ اورگنائزیشن نے جنوری 1979ء میں تصدیق کی۔ یہ ضابطہ اخلاق طب سے متعلق افراد کی رہنمائی کرے گا تاکہ وہ ظالمانہ، غیر انسانی اور تحقیر آمیز رویے یا سزاؤں کے خلاف لوگوں کو تحفظ فراہم کرنے کی کوشش کی پوچھ گچھ یا جسمانی سزا سے پہلے صحت کی تصدیق ضروری ہو یا اس مرحلے سے گزرنے کے بعد اسے طبی امداد کی ضرورت ہو۔

انسان پر کیے جانے والے تجربات یا جنسیاتی انجینئرنگ جیسے معاملات کو رہنمایانہ خطوط کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ یہی ضرورت تیسری دنیا کے ممالک میں بیرونی امداد سے

چلنے والے طبی تحقیق کے منصوبوں کو بھی ہے کیونکہ ان مواقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے تحقیق کے اس معیار کو بدلا بھی جا سکتا ہے جو امداد دینے والے ملک میں عروج ہو۔ عالمی ادارہ صحت ان شعبوں میں خاصا سرگرم رہا ہے۔ طبی اخلاقیات اور طبی تعلیم سے متعلق 1980ء میں میکسیکو میں ہونے والی کانفرنس اور پھر منیلا میں انسانی تجربات اور طبی اخلاقیات سے متعلق 1981ء کی کانفرنس عالمی ادارہ صحت کی طرف سے ہونے والے کام کی مثالیں ہیں۔

جدید ٹیکنالوجی اور صنعت کی ترقی سے پیدا ہونے والے انسانی حقوق کے مسئلے کی بہترین مثال تیسری دنیا کے ممالک میں شیر خوار بچوں کے لیے ڈبے کے دودھ کی اشتہار بازی ہے۔ تمام تحقیقات سے اس امر کی نشاندہی ہوئی کہ ماں کے دودھ کے بجائے بوتل کا دودھ پلانے سے شیر خوار بچوں کی شرح اموات میں اضافہ ہوا مگر تیسری دنیا میں یہ اشتہاری مہم جاری رہی۔ 1974ء میں عالمی مجلس صحت نے اس مہم کی مذمت کی مگر ایسی مہمیں جاری رہیں۔ ایک طویل جدوجہد کے بعد بالآخر مئی 1981ء میں ورلڈ ہیلتھ اورگنائزیشن کے آئین کے تحت ایک مقابلے میں 118 ووٹوں کی اکثریت سے ایک ضابطہ منظور کیا گیا تاکہ ایسے اشتہاروں کی روک تھام کی جا سکے۔ شیر خوار بچوں کی شرح اموات کم کرنے کے لیے منظور کیے جانے والے اس ضابطے کے خلاف واحد ووٹ امریکہ نے دیا اور جواز یہ پیش کیا کہ آئینی اور قانونی طور پر ہر ایک کو اظہار رائے کی آزادی حاصل ہے اور اشتہارات کی روک تھام کرنے سے حق کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ یہ مثال واضح کرتی ہے کہ بنیادی انسانی حقوق مثلاً روٹی کے حق اور صحت کے مقابلے میں بعض اوقات دیگر بنیادی انسانی حقوق کے دعوے کیے جاتے ہیں۔ مثلاً اظہار رائے اور اشتہارات کی آزادی وغیرہ۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کے شعبے میں ایک اور تضاد سماجی مفاد اور تحقیق و تجسس کی آزادی کے درمیان ہے۔

دودھ کی مثال اس ضرورت کو واضح کرتی ہے کہ اتفاق رائے پیدا کرتے وقت عقل سلیم سے کام لینا لازمی ہے۔ اظہار رائے کی آزادی کو غذا اور صحت جیسے انسانی حقوق پر فوقیت نہیں دی جا سکتی،، وہ بھی اس وقت جب کہ ایسی آزادی کا نتیجہ ہزاروں اموات کی صورت میں نکلنا یقینی ہو۔ مستقبل میں انسانی حقوق کے ایسے کئی تضاد پیدا ہوں گے جنہیں حل کرنا پڑے گا اور یہ خیال رکھنا ہوگا کہ کسی تصوراتی حق کے لیے حقائق سے چشم پوشی نہ کی جائے۔

اب تک ہم اقوام متحدہ اور متعلقہ اداروں کو ان سرگرمیوں کا ذرا تفصیل سے جائزہ لے چکے ہیں جو وہ ٹیکنالوجی اور انسانی حقوق کے درمیان ممکنہ تضادات سامنے لانے کے لیے کر رہے ہیں۔ ہمیں اس مقصد کے لیے کی جانے والی غیر سرکاری سرگرمیوں کا بھی ذکر کرنا ہوگا۔

غیر سرکاری سرگرمی

اس شعبے کے اہم ترین اعلانات میں ''پونا کی فرد جرم'' (The Poona Indictment) کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ جولائی 1978ء میں بھارت کے شہر پونا میں ورلڈ اورڈر موڈلز پروجیکٹس (World Order Models Projects) کے چوتھے اجلاس میں ایک قرار داد پاس کی گئی، جس کا عنوان تھا ''سائنس اور ٹیکنالوجی کی گمراہی: ایک فرد جرم''، جس میں ''عدم مساوات'' استحصال اور ظلم کے عالمی ڈھانچے میں سائنس اور ٹیکنالوجی کو بطور ایک آلہ کار استعمال کیے جانے'' کی مذمت کی گئی۔

اس اعلان نامے میں انسانی حقوق کی جن خلاف ورزیوں کا ذکر کیا گیا، ان میں شہری دنیا کی غریب آبادیوں میں ادویات کی آزمائش، کثیر القومی کارپوریشنوں کی طرف سے ''موزوں ٹیکنالوجی'' کے تصور کا غلط استعمال، دنیا کے تمام تحقیقی سائنس دانوں کے 50 فیصد تعداد کی اسلحہ ساز اداروں میں ملازمت، جدید ٹیکنالوجی کی مدد سے تیار ہونے والی مصنوعات کی فروخت، قطع نظر اس کے کہ آیا وہ کوئی سماجی ضرورت پوری کرتی بھی ہیں یا نہیں اور صنعتی ممالک کی مشینی ضروریات پوری کرنے کے لیے تیسری دنیا کے وسائل کا استحصال وغیرہ شامل ہیں۔ اعلان نامے کے الفاظ میں سائنسی تحقیق کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ ''ٹیکنالوجیاں اکثریت کو فائدے پہنچائیں نہ کہ چند لوگوں کے اختیار کو تقویت دیں''۔ اعلان نامے میں سائنس و ٹیکنالوجی اور انسانی حقوق کے درمیان تعلق کے ایک اور اہم پہلو کی طرف توجہ دلائی گئی یعنی ''اب سائنسی تحقیق کا مقصد دنیا کے محروم عوام کی اکثریت کی ضروریات پوری کرنا اور خاص طور پر تیسری دنیا کے عوام میں علم و ہنر کی ترویج ہونا چاہیے''۔ یہ پہلو ایک ایسی دنیا میں نظرانداز کر دیا جاتا ہے جہاں سائنسی صلاحیتوں کا صرف ایک فیصد غریب دنیا کی ضروریات پوری کرنے کے لیے صرف کیا جاتا ہے جب کہ 50 فیصد سے زیادہ ہلاکت خیز

ہتھیاروں کی تیاری میں لگایا جاتا ہے۔

یہ آخری نکتہ اکتوبر 1974ء کے کوکویوک اعلان نامے (Cocoyoc Declaration) کی یاد دلاتا ہے جسے اقوام متحدہ کے ماحولیاتی پروگرام سمپوزیم کے شرکاء نے منظور کیا تھا۔ یہ سمپوزیم کوکویوک (Cocoyoc, Mexico) میں ماحول اور ترقی لائحہ عمل کے لیے وسائل کے استعمال سے متعلق تھا۔ اس میں شرکاء نے ساری دنیا کی یونیورسٹیوں، دیگر اعلیٰ تعلیمی اداروں، تحقیقی تنظیموں اور سائنسی انجمنوں پر زور دیا کہ وہ اپنی ترجیحات پر دوبارہ غور کریں۔ تحقیق کو بنیادی ضروریات کی تکمیل کے لیے مرکوز کرنا ضروری ہے۔ ترقی پذیر ممالک میں سائنس اور ٹیکنالوجی کی تحقیق کے لیے مقامی صلاحیتوں میں اضافے کے لیے اقوام متحدہ کا ایک نیا نظام بروئے کار لایا جانا چاہیے...... تاکہ نوع انسانی کی بنیادی ضروریات کی تکمیل کے لیے پہلے سے موجودہ افراد وسائل کو زیادہ بہتر طریقے سے استعمال کیا جاسکے۔ مستقبل میں ٹیکنالوجی کے کردار سے متعلق دو مزید اعلان نامے قابل ذکر ہیں۔ ایک تو ماحول سے تعلق ڈائی ڈونگ اعلان نامہ:

(The Dai Dong Declaration on the Environment)

اور دوسرا اوئی کمیٹی اعلان نامہ (The Oi Declaration) ڈائی ڈونگ اعلان نامہ 1972ء میں ماحول سے متعلق دائی ڈونگ انڈی پنڈنٹ کانفرنس کے شرکاء نے منظور کیا جو سویڈن میں ہوئی تھی۔ اس کے ایک ہی ہفتے بعد ہونے والی کانفرنس میں انسانی ماحول سے متعلق سٹاک ہومن اعلان نامہ پیش ہوا۔

ان میں درج ذیل نکات بھی شامل ہیں:

(i) ہم ٹیکنالوجی کو بجائے خود رد نہیں کر سکتے کیونکہ ہر قسم کی معاشی ترقی ٹیکنالوجی کی مرہون منت ہوگی۔ اس کے بجائے ہمیں ٹیکنالوجی کی تعمیر نو اور اس کی سمت کا تعین کرنا ہوگا۔ ہم کو ماحولیاتی طور پر مستحکم ٹیکنالوجیوں کی ضرورت ہے جن کے ساتھ دیکھ بھال کا نظام اور ٹیکنالوجی بھی منسلک ہو۔

(ii) صنعتی ممالک کی ثقافت ان کے سیاسی و معاشی نظریے کی عکاسی کرتی ہے، جس کی بنیاد دوسری چیزوں کے علاوہ ٹیکنالوجی پر انحصار کرنے میں ہے تاکہ انسانیت کے

MashalBooks.org

مسائل حل کیے جاسکیں۔

(iii) خاص طور سے معاشی طور پر ترقی یافتہ ممالک میں صنعتی سرگرمی کا بڑا حصہ عسکری ٹیکنالوجی مبنی ہے، اس لیے یہ عالمی آلودگی اور وسائل کی تباہی کی ایک اہم وجہ ہے۔

(iv) ترقی پذیر ممالک کے وسائل کے استعمال کا حق ترقی یافتہ ممالک کی مداخلت اور ٹیکنالوجی کے غلط استعمال سے بھی متاثر ہو رہا ہے۔ یہ طریقے ختم ہونے چاہئیں اور دنیا بھر کے عوام کے مفاد میں کام کرنا چاہیے جو آنے والی نسلوں تک قائم رہے۔

اس کے ساتھ سٹاک ہوم اعلان نامے کا موازنہ کیا جاسکتا ہے جو اس کے ایک ہی ہفتے بعد منظور کیا گیا۔ 16 جون 1972ء کے اس اعلان نامے میں انسانی ماحول سے متعلق اقوام متحدہ کی کانفرنس نے (اٹھارویں اصول میں) یہ بات زور دے کر کہی کہ سائنس اور ٹیکنالوجی معاشی و سماجی ترقی میں اہم کردار ادا کرتے ہیں، اس لیے ان کے ذریعے ماحولیاتی خطرات کی نشاندہی کی جانی چاہیے اور ان کی روک تھام اور بچاؤ کے طریقے وضع کیے جانے چاہئیں تاکہ ماحولیاتی مسائل حل کیے جائیں اور انسانیت کی مشترکہ فلاح وہ بہبود کے لیے کام کیا جاسکے۔ 20 ویں اصول میں اس ضرورت کا اعتراف کیا گیا کہ تمام ممالک میں اور خاص طور پر ترقی پذیر ممالک میں سائنس اور ٹیکنالوجی کی صحیح سمت میں رہنمائی اور حوصلہ افزائی کی جانی چاہیے۔ اس سلسلے میں جدید ترین سائنسی معلومات اور تجربے کی منتقلی کے لیے ہر ممکن تعاون اور امداد کی جانی چاہیے۔

جس آخری دستاویز کی طرف میں اشارہ کروں گا، وہ اوئی کمیٹی کا اعلان نامہ ہے۔ اوئی کمیٹی انٹرنیشنل نوجوان سائنس دانوں اور مفکرین کی ایک بین الاقوامی کمیٹی ہے جو انسانی ماحول اور ترقی کے لیے زیادہ سنجیدہ اور وسیع طرز عمل کے لیے کام کر رہی ہے۔ اس کمیٹی کا نام ایک سواحلی کہاوت "Ote Iwapo" کے پہلے حروف بنا کر بنایا گیا ہے۔ اس کہاوت کا مطلب ہے ''تمام چیزوں کو زیر غور لانا چاہیے''۔

اس اعلان نامے میں نہ صرف ماحولیاتی ترقی، زرعی ترقی، صحت عامہ، آبادی، دیہی ترقی، شہریت اور ہتھیاروں کی دوڑ کا ذکر کیا گیا بلکہ اس نے سائنس کی سماجی ذمہ داری اور ٹیکنالوجی کو زیادہ انسانی بنانے پر بھی زور دیا۔ اس کا مطلب تھا کہ ٹیکنالوجی کے لیے نئ

سمتوں کا تعین کیا جائے اور اسے مساوات پر مبنی انسانی اقدار سے ہم آہنگ کیا جائے۔ اس کے علاوہ نئی سائنس اور ٹیکنالوجی کا بنیادی تصور تمام عوام کی سماجی بھلائی ہونا چاہیے۔ ''سائنس دانوں اور دیگر کارکنوں کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ تمام انسانوں کی سماجی و معاشی ترقی میں حصہ لیں اور تمام انسانیت کی آزادی کے لیے جدوجہد کریں''۔ ''سائنس کی غیر جانبداری'' کا تصور واضح طور پر مسترد کر دیا گیا۔

مستقبل کی سمت

انسانی حقوق پر سائنس اور ٹیکنالوجی کے اثرات سے متعلق بین الاقوامی شعور کی بیداری کے اس جائزے سے کیا نتیجہ برآمد ہوتا ہے؟ مستقبل میں ٹیکنالوجی کے زیر اثر انسانی حقوق کیا سمت اختیار کریں گے؟

اب چند بنیادی اصول ہمارے سامنے ہیں۔ یہاں ان پر کوئی تبصرہ کرنے کے بجائے صرف انہیں بیان کرنا کافی ہوگا۔

(1) سائنس اور سائنس دان یا ٹیکنالوجی اور ٹیکنالوجسٹ اپنی مہارتوں کا استعمال سماجی ذمہ داریوں سے مبرا ہو کر نہیں کر سکتے۔

(2) اب ماضی سے کہیں زیادہ اس بات کی ضرورت ہے کہ سائنس دان، انسانیت اور اس کے ماحول کے لیے زیادہ ہمدرد اور انسانی رویہ اختیار کریں۔

(3) ہر سائنس دان کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے کام اور اس کے ممکنہ نتائج کی ذمہ داری قبول کرے۔

(4) سائنسی ترقی کے مختلف شعبوں کے لیے ضوابط اخلاق وضع کرنے کی ضرورت ہے جو سائنس کو انسانیت کی ضرورت کے تابع کر سکیں۔

(5) ایسے ضوابط اخلاق کو سائنس دانوں کی متعلقہ بین الاقوامی تنظیموں سے منظور کرانے کی ضرورت ہے کیونکہ قومی ضوابط اخلاق کی کوئی عملی اہمیت نہیں ہو سکتی۔

(6) بین الاقوامی ضوابط اخلاق کے ساتھ سائنس اور ٹیکنالوجی کے کئی شعبوں میں بین الاقوامی قواعد کا نظام رائج کرنے کی ضرورت ہے۔

(7) سائنس اور ٹیکنالوجی کو بڑے صنعتی اداروں کا غلام نہیں ہونا چاہیے۔ پیشہ وارانہ

MashalBooks.org

سائنسی اخلاقیات کی ترویج کر کے سائنس دانوں کو یہ احساس دلایا جانا چاہیے کہ وہ اپنی پیشہ وارانہ اقدار کے وفادار رہیں، نہ کہ تنخواہ دار ملازمین کی طرح دوسروں کے احکامات بجالاتے رہیں۔

(8) قومی اور بین الاقوامی طور پر ٹیکنالوجی کے تجزیے کا عمل آگے بڑھانا چاہیے تاکہ انسانی حقوق اور ٹیکنالوجی کے سماجی اثرات کا جائزہ لیا جاتا رہے اور جہاں تک ممکن ہو سکے ایسا ٹیکنالوجی کو عوام تک پہنچانے سے پہلے کیا جائے۔

(9) ایسے تجزیے کے دوران روحانی، ثقافتی اور اخلاقی اقدار کے تحفظ پر خصوصی توجہ دینی چاہیے۔

(10) سائنس اور ٹیکنالوجی کے ماہرین کے لیے بین الموضوعاتی تعلیم کا انتظام کیا جانا چاہیے جس میں سائنس اور ٹیکنالوجی کے سماجی اثرات پر خصوصی توجہ دی جائے۔

(11) قانون کی تعلیم میں بھی انسانی حقوق پر ٹیکنالوجی کے اثرات کے بارے میں زور دیا جانا چاہیے۔

(12) ٹیکنالوجی کی منتقلی کے بارے میں بھی ایک بین الاقوامی ضابطہ عمل تشکیل دیا جانا چاہیے جو اس خیال پر مبنی ہو کہ ٹیکنالوجی مشترکہ انسانی ورثے کا ایک حصہ ہے۔

(13) فکری ملکیت کے قانون میں اس تصور کی مزید گنجائش پیدا کی جانی چاہیے کہ مخصوص حالات میں مفاد عامہ کو علم کے ملکیتی مفادات پر فوقیت حاصل ہے۔

(14) شہری آزادیوں کی کمیٹیوں اور انسانی حقوق کے کمپنیوں کو انسانی حقوق پر سائنس اور ٹیکنالوجی کے حملوں پر نظر رکھنی چاہیے۔

(15) انسان دوستانہ سائنس کے مطالعے کے لیے ادارے قائم کیے جانے چاہئیں۔

(16) اسلحہ سازی کی صنعت سے وابستہ سائنس دانوں کے لیے ایک ضابطہ عمل دے کر ان کی اخلاقی ذمہ داری یاد دلانی چاہیے۔

(17) سائنس اور ٹیکنالوجی کے ملکی اور بین الاقوامی ایجنڈے میں تیسری دنیا کے مسائل و ضروریات کو نمایاں رکھنا چاہیے تاکہ ان کے حل کے لیے سائنس اور ٹیکنالوجی کی مزید صلاحیتوں کو بروئے کار لایا جاسکے۔

(18) آزادیٔ تحقیق، آزادیٔ تقریر، آزادیٔ تشہیر اور آزادیٔ تجارت جیسے حقوق کئی بنیادی انسانی حقوق سے متصادم ہو سکتے ہیں، خاص طور پر غذا، صحت اور ثقافت کے حقوق سے۔ ایسی صورت میں بنیادی انسانی حقوق کو ہی اولیت دی جانی چاہیے۔

(19) ترقی پذیر ممالک میں سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی کے لیے خصوصی توجہ دیے جانے کی ضرورت ہے۔

(20) انسانیت کی بنیادی ضروریات کی تکمیل کے لیے تحقیق کا مقصد وافر مقدار میں موجود وسائل کا بہتر استعمال ہونا چاہیے۔

(21) ہر قوم اپنے وسائل کے استعمال کا حق رکھتی ہے اور اس حق میں بالواسطہ یا براہ راست مداخلت کرنے والی ٹیکنالوجی کی روک تھام کے لیے ملکی اور بین الاقوامی طور پر نگرانی کیے جانے کی ضرورت ہے۔

(22) یونیورسٹیوں اور دیگر اعلیٰ تعلیمی اداروں، تحقیقی تنظیموں اور سائنسی انجمنوں کو ٹیکنالوجیکل تحقیق سے متعلق اپنی ترجیحات کا از سرِ نو تعین کرنا چاہیے۔

(23) سائنس کا ایک نیا تصور منظور کیا جانا چاہیے، جس کی بنیاد علم کی اندھی تلاش کے بجائے عوام کی سماجی بہبود ہونا چاہیے۔

(24) سائنس کی غیر جانبداری کا تصور مسترد کر دیا جانا چاہیے۔

انسانی حقوق اور سائنس و ٹیکنالوجی کے درمیان جو بے شمار باہمی عمل ہوں گے، ہم نے یہاں ان کی صرف چند سمتیں بیان کی ہیں۔ ان پہلوؤں کی طرف توجہ نہ دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ انسانی حقوق مزید متاثر ہوں۔ قانونی عدم توجہی نے ماضی میں ان سماجی مسائل کے حل میں خاصی سست رفتاری پیدا کی ہے اور سائنس اور ٹیکنالوجی کے شعبے میں ہونے والے نقصانات کی تلافی ناممکن ہوتی ہے۔

MashalBooks.org

پاکستان میں بچوں کے حقوق کا تحفظ

ندیم فاضل ایاز

پاکستان میں بچوں کے حقوق کا معاملہ ایک عبوری دور میں ہے۔ قدیمی عقائد اور تصورات کے ساتھ عصر حاضر کے خیالات اور مطالبات کا ٹکراؤ نئی نئی مباحث کو ہوا دے رہا ہے۔ تبدیلی کی قوتیں سماج اور ریاست دونوں پر دباؤ ڈال رہی ہیں۔

ایک مجلس میں جنوبی ایشیا کے ممالک میں بچوں کے حقوق کی پامالی پر بحث ہو رہی تھی۔ ایک یورپی مبصر نے آہستہ سے پوچھ لیا ''کیا آپ کی روایت میں بچے کے حقوق کا کوئی تصور موجود ہے؟''

غور کیا جائے تو یہی سوال بنیادی ہے مسلم، ترکی اور ہندوستانی عناصر ثقافت سے مرکب پاکستان کی سماجی روایت بچے کا حق نہایت ادنیٰ سطح پر کسی حد تک تسلیم کرتی ہے۔ لیکن اس انداز میں کہ کچھ فرائض والدین پر عائد کیے جاتے ہیں، کہ قحط اور افلاس کے خوف سے بچوں کی جان نہ لی جائے، ماں کو چاہیے کہ بچے کو دودھ پلائے، والدین کے لیے ضروری ہے کہ بچوں کو تعلیم دلائیں اور مناسب تربیت کریں اور یہ کہ بڑوں کو چاہیے بچوں کے ساتھ نرمی اور شفقت سے پیش آئیں۔ اکثریت کی نظر میں بچوں کی تربیت خاندان، قبیلے، مذہبی گروہ کے نظریات کے مطابق ہی ہو سکتی ہے، بچوں کے لیے بڑوں سے اختلاف رائے کا اظہار دور کی بات ہے انہیں سنجیدہ بحث کی اجازت بھی نہیں، بچوں کے لیے تعلیم موزوں ہے اس کا فیصلہ صرف والدین کر سکتے ہیں، یا زیادہ سے زیادہ کسی استاد سے مشورہ کیا جا سکتا ہے۔ لڑکی اللہ تعالیٰ کا انعام اور رسول ﷺ کا سلام سہی لیکن وہ لڑکے کے برابر نہیں ہو سکتی۔ اس کی خواہشات، اس کے مطالبات اور اس کی ضروریات کو قبولیت کا وہ درجہ نہیں دیا جا سکتا جو لڑکے کے لیے مقرر ہے۔

اس روایت کے اساس اس مفروضے پر ہے کہ بچہ ایک بے جان، بے حس تختی کی

MashalBooks.org

طرح ہے جس پر بڑے افراد، بالخصوص والدین اپنی بساط کے مطابق احساسات، خواہشات اور تخلیقی صلاحیت کے خاکے بنانے کے مجاز ہیں۔ بچہ اپنے ماحول کو کس طرح دیکھ رہا ہے، اس کا ردعمل کیا ہے، وہ باپ کے کاروبار اور ماں کی ابتلا سے کیا تاثر لیتا ہے، اس کا ذہن اظہار کے راستے مدد پا کر رخ اختیار کرتا ہے، یہ باتیں عام طور ہمارے سماج میں قابل غور نہیں۔

ان سماجی رویوں ہی کا نتیجہ ہے کہ بچوں کی فلاح کے لیے بنائے گئے بہت سے قوانین پر عمل نہیں ہوا۔ 60 سال پہلے پاکستان کے بیشتر علاقوں میں بچوں کی لازمی ابتدائی تعلیم کا قانون رائج تھا، آہستہ آہستہ یہ قانون معدوم ہو گیا۔ 1960ء میں ملک بھر کے لیے ایسا ہی قانون دوبارہ بنا، لیکن عملدرآمد کا مرحلہ نہیں آیا۔ لڑکیوں کی کم عمری میں شادی پر قانونی پابندی کی خلاف ورزی ڈھٹائی کے ساتھ کی جاتی رہی اور آج بھی ہو رہی ہے۔ قانون شکنی میں ملوث نو عمر افراد کے تحفظات سے ریاستی ادارے واقف تک نہیں۔ 14 سال سے کم عمر کی خطرناک ملازمت پر آئین میں درج پابندیوں کا احترام برائے نام ہے اور بچے کے قانونی تحفظات کے نظام کے انہدام پر معاشرے میں نہ صدائے احتجاج نہ اظہار برہمی۔

بچے کے حقوق کا تصور اپنانے میں پاکستانی معاشرے کی ناکامی میں ریاست کی سیاسی بے راہ روی کا خاصا بڑا دخل ہے۔ ملک میں طویل عرصے تک آمرانہ نظام کا نفاذ رہا۔ پوری قوم بنیادی حقوق سے محروم تھی، سیاسی، شہری اور اقتصادی حقوق کے حصول کی جدوجہد اور آزمائش میں گرفتار عوام بچوں کے حقوق پر علیحدہ طور پر سوچ ہی نہیں پاتے تھے، جن محرومیوں کا شکار بالغ آبادی تھی، وہی بچوں کے حصے میں بھی آتی تھیں۔ یہ صحیح ہے کہ بچوں کی تعلیم کے اداروں میں اضافہ ہوتا رہا، ان کی صحت کے خصوصی انتظامات میں کچھ بہتری آتی رہی، لیکن یہ ایک چالو نظام کی وسعت کی داخلی منطق کا کرشمہ تھا، نقطہ آغاز بچوں کے حقوق کے ادراک یا ریاستی فرائض کی تخصیص کا نتیجہ نہ تھا۔

بچے کے حقوق سے غفلت کی ایک وجہ یہ بھی رہی کہ پاکستانی معاشرے میں عورت کو مرد کے برابر درجہ دینے سے گریز کی روایت بہت پختہ ہے۔ اگر ماں کی صحت پر توجہ نہیں دی جاتی، اگر گھر میں ماں کا کوئی اختیار ہی نہیں اور وہ ہر معاملے میں باپ کے احکامات کی پابند ہے، تو بچے کے حقوق کا احترام یا احساس ممکن نہیں۔

یہ محض اتفاق نہیں کہ بچوں کے بارے میں ریاستی سوچ میں تبدیلی کے آثار 1988ء میں جمہوری نظام کی بحالی کے بعد نظر آئے، اس کی ایک وجہ عوام کی جمہوری حقوق کے لیے جدوجہد کے دوران بنیادی انسانی حقوق سے آگہی تھی، اس جدوجہد کا ایک روشن پہلو آزادی نسواں کی تحریک تھا، جس نے88-1977ء کے دوران تیزی سے قوت پائی۔عورت کے حقوق کی بحث میں کچھ توجہ بچوں کے حقوق کو بھی ملنے لگی۔ دوسری وجہ یہ بنی کہ پاکستان میں جمہوری سیاست کے احیاء کے ساتھ ساتھ اقوام متحدہ میں بچوں کے حقوق کے کنونشن پر بحث مکمل ہوئی اور جنرل اسمبلی نے یہ کنونشن1989ء میں منظور کر لیا۔ پاکستان نے اس کنونشن پر دستخط اور توثیق کے مراحل1990ء میں طے کیے۔

پاکستان کے لیے بچوں کے حقوق کا کنونشن خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ پاکستان کی حکومتیں بنیادی انسانی حقوق کے عالمی معاہدوں کو تسلیم کرنے میں مطلق سرگرم یا سنجیدہ نہیں رہیں۔ پاکستان نے اہم ترین میثاقوں پر دستخط نہیں کیے ہیں۔ ان میں اقتصادی، سماجی اور ثقافتی حقوق کا میثاق اور شہری اور سیاسی حقوق کا میثاق، دونوں جو1966ء میں منظور ہوئے شامل ہیں۔عورتوں کے خلاف امتیازی سلوک ختم کرنے کو کنونشن بھی ابھی تک پاکستان نے تسلیم نہیں کیا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مزدوروں کی بین الاقوامی تنظیم کے کنونشوں کے بعد (جن سے عملی طور پر گریز ایک الگ داستان ہے) بچے کے حقوق کا کنونشن پہلا بین الاقوامی معاہدہ ہے، جس کے بارے میں پاکستان نے کسی قدر سنجیدگی کا مظاہرہ کیا۔ اس نے نہ صرف اس کنونشن پر دستخط کرنے اور اس کی توثیق میں انہماک دکھایا بلکہ پانچ دوسرے ملکوں کے ساتھ ساتھ شامل ہو کر بچوں کے موضوع پر1990ء میں ہی ہونے والی عالمی سربراہی کانفرنس کی دعوت دی۔ پاکستان کے عالمی کنونشن پر دستخط کرنے کے بعد ہمیں ایک واحد پیمانہ مل گیا جس کے مطابق ملک میں بچوں کے حقوق کے احترام یا عدم احترام کی سطح کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔قوانین اور رسومات کو اس معیار پر پرکھا جا سکتا ہے، بحث کا دائرہ معین ہو گیا ہے۔

بچے کے حقوق کے کنونشن کی پاکستان میں اہمیت اس اعتبار سے بھی واضح ہے کہ 1981ء کی مردم شماری کے مطابق 18 سال سے کم عمر کے افراد کل آبادی کا 53.1فیصد ہیں۔ (ان میں کل آبادی کا 15فیصد5سال سے کم عمر کے بچے اور 44.5فیصد14سال

سے کم عمر کے بچے ہیں)1981ء سے اب تک نوعمر افراد کی تعداد میں اضافے کی رفتار بالغ آبادی میں اضافے کی شرح سے زیادہ ہی نظر آتی ہے۔یعنی ملک کی آبادی میں18سال کی عمر سے کم افراد کی اکثریت واضح ہے، یہ سب عالمی کنونشن کی تعریف کی رو سے بچے شمار کئے جائیں گے۔ چونکہ بچے کے حقوق کے کنونشن میں وہ تمام شہری، اقتصادی، سماجی اورثقافتی حقوق یکجا کر دیئے گئے ہیں(بچوں کی حد تک) جومختلف بین الاقوامی معاہدات میں شامل ہیں، اگراس کنونشن پرمکمل طور پرعملدرآمد یقینی بنا دیا جائے تو آبادی کی اکثریت کے حقوق کو تحفظ مل جائے گا۔ بصورت دیگر بالغ آبادی کے تمام بنیادی حقوق تسلیم ہوجانے کی صورت میں بھی اکثریت بنیادی آزادیوں اورحقوق سے محروم رہے گی۔

لیکن کئی دہائیوں کی غفلت اور بےعملی نے مسائل کا انبار لگا دیا ہے۔ پاکستانی بچوں کی محرومیوں کا دفتر اتنا وسیع ہوگیا ہے کہ ریاست اورمعاشرہ اپنی بہترین صلاحیتوں اور تمام وسائل بروئے کار لاکربھی حالات میں تبدیلی کی رفتارایک حد سے آگےنہیں بڑھاسکیں گے۔

بچے کے حقوق کے کنونشن کی توثیق کرنے والی تمام ریاستیں توثیقی دستاویز داخل کرنے کے دوسال بعد کنونشن پرعملدرآمد کی رفتار سے اقوام متحدہ کے بچوں کے حقوق کی کمیٹی کو رپورٹ پیش کرنے کی پابند ہے۔1992ء کے آخری ایام میں پاکستان نے جو رپورٹ پیش کی اس میں مندرجہ ذیل اعتراف شامل ہے:

> ’’بچوں کے حقوق کی پامالی کے خلاف تحفظ دینے والے قوانین اور بچوں کےحقوق کے کنونشن کے مندرجات پرعملدرآمد کی رفتار پاکستان میں سست رہی ہے۔ جس کی وجہ یہ عوامل ہیں: مالی وسائل کی کمی اورسماجی ،اقتصادی مجبوریاں، جیسے خواندگی کا پست معیار، ماں اور بچے کے لیے ابتدائی صحت کی ناکافی سہولتیں (بالخصوص دیہی علاقوں میں)، عوام میں بچوں سے متعلق فرائض کے شعور کا فقدان، آبادی میں اضافہ،شہروں کی گندی بستیوں اورکچی آبادیوں میں پانی اورصفائی کی سہولتوں کا فقدان، بچوں کےحقوق سے متعلق پروگراموں کے بارے میں ناکافی اعداد وشمار، وغیرہ۔ نتیجہ یہ کہ بچوں کی بہت تعدادمعقول غذا

MashalBooks.org

اور مناسب صحت، تعلیم اور نشو ونما کے مواقع سے محروم ہے، تقریباً 80 لاکھ بچے ایام طفولیت میں ہی تلاش معاش میں مصروف ہیں، اس طرح وہ اپنے ان بنیادی حقوق سے محروم ہیں جو ان کی نشوونما کے لیے لازم ہیں''۔

پاکستانی بچوں کے حالات پر سرسری نظر ڈالنے سے بھی بہت سے قابل توجہ گوشوں کا پتہ چلتا ہے:

☆- ملک میں ہزار میں سے 130 بچے 5 سال کی عمر تک پہنچنے سے قبل مر جاتے ہیں۔ (1992ء کے اعداد) یہ شرح جنوبی ایشیا کی اوسط اور ہندوستان کی شرح سے زیادہ ہے۔

☆- حاملہ خواتین میں 30 فیصد زچگی سے قبل طبی تحفظ سے محروم ہیں اور 57 فیصد خون کی کمی (Anemia) کا شکار ہیں۔

☆- 30 فیصد بچوں کی پیدائش طبی کارکن کی مدد کے بغیر ہوتی ہے۔

☆- دس ہزار زندہ بچوں کو جنم دینے والی خواتین میں سے 500 ایام زچگی میں فوت ہو جاتی ہیں۔

☆- صرف 37 فیصد بچے تعلیم کے پانچویں درجے تک پہنچ پاتے ہیں۔

☆- 14 سال سے کم عمر کے تقریباً 50 لاکھ بچے کسی نہ کسی اعتبار سے معذور ہیں۔

☆- 1972ء کی مردم شماری کے مطابق 10 سے 14 سال کی عمروں کے درمیان 97,024 بچے شادی شدہ تھے (جب کہ اس وقت ایسے بچوں کی کل تعداد 7,835,180 تھی)۔ ان میں لڑکیوں کی تعداد لڑکوں سے دو گنا تھی۔

عالمی کنونشن کے تحت ذمہ داریاں

بچے کے حقوق کے کنونشن کا بنیادی فلسفہ یہ ہے کہ بچے انسانی اقدار کے حوالے سے بالغ افراد کے برابر ہیں، بچپن کا زمانہ صرف بقیہ عمر کی تیاری کے لیے نہیں ہے بلکہ اس دوران بھی بچے کو وہی حقوق ملنے چاہئیں جو بڑوں کے لیے تسلیم کئے گئے ہیں، لیکن مسئلہ یہ ہے کہ بچے غیر محفوظ ہوتے ہیں، اور ایسا انتظام ہونا چاہیے کہ بچے کو تمام مضر اثرات سے تحفظ

MashalBooks.org

دیا جا سکے تاکہ وہ اپنے حقوق استعمال کر سکے۔ ان دونوں تقاضوں کو پورا کرنے کی طرف ہی کنونشن کے آرٹیکل 3.1 میں کہا گیا ہے۔

> ''بچوں سے متعلق تمام اقدامات میں،خواہ وہ سماجی بھلائی کے پبلک ادارے کرتے ہیں یا پرائیویٹ ادارے، انتظامیہ یا عدلیہ یا مقننہ، بچے کا بہترین مفاد،ہی بنیادی محرک ہوگا''۔

لیکن بچوں کا بہترین مفاد معلوم کرنے کے لیے یہ ضروری تسلیم کیا گیا کہ ان کی بات توجہ سے سنی جائے، چنانچہ آرٹیکل 12.1 میں کہا گیا:

> ''کنونشن کی توثیق کرنے والی ریاستیں ہر اس بچے کو جو اپنے خیالات کو مرتب کرنے کا اہل ہے اس بات کی ضمانت دیں گی کہ وہ آزادی کے ساتھ بچے کو متاثر کرنے والے تمام معاملات پر اپنے خیالات کا اظہار کرے اور بچے کی عمر اور ذہنی بالیدگی کا خیال رکھتے ہوئے بچے کے ان خیالات کو مناسب اہمیت دی جائے گی''۔

چونکہ انسانی حقوق کے معاملے میں انسانوں کے درمیان کسی بنیاد پر امتیاز روا نہیں رکھا جاسکتا، بچوں کے حقوق کے کنونشن میں بھی اعلان کیا گیا (آرٹیکل 2):

> ''کنونشن کی توثیق کرنے والی ریاستیں اپنی عملداری میں ہر بچے کو کنونشن میں درج حقوق کی ضمانت دیں گی۔ اس سلسلے مین کسی قسم کا امتیاز نہیں برتا جائے گا،خواہ بچے یا والدین یا قانونی سرپرست کی نسل، رنگ، جنس، زبان، مذہب، اور سیاسی یا دوسرے خیالات کیسے ہی ہوں، نہ ہی یہ حقوق ان کے قومی، تہذیبی، سماجی تشخص یا ملکیت، یا معذوری، یا پیدائشی اور دوسری حیثیت سے متاثر ہوں گے''۔

کنونشن میں درج بچے کے حقوق کو مندرجہ ذیل آٹھ حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

1- بقا اور نشو ونما:

اس حصے میں وہ حقوق ہیں جن میں ریاست کو پابند کیا گیا ہے کہ وہ بچوں کی صحت مندانہ پیدائش کا انتظام کرے، انہیں معقول خوراک ملے، بیماریوں سے تحفظ کے ٹیکے لگائے

جائیں اور صاف پانی اور صفائی کی مناسب سہولتیں فراہم کی جائیں۔ بچے کو تمام ایسی معلومات فراہم کی جائیں جو اس کی نشوونما کے لیے درکار ہیں۔ تمام بچوں کے لیے لازمی اور مفت ابتدائی تعلیم کا انتظام کیا جائے، اور تعلیم ایسی دی جائے جس سے اس کی شخصیت، اس کا ذہن پروان چڑھ کر بالغ عمری میں کام آئیں۔ اس کے دل میں انسانی حقوق اور اپنی قومی اور ثقافتی اقدار کا احترام اجاگر ہو۔ اقلیتی گروہوں کے بچوں کو اپنی ثقافت سے لطف اندوز ہونے اور اپنے عقائد اور زبان سے بہرہ ور ہونے کا موقع ملے اور بچوں کا فرصت، کھیل اور ثقافتی اور نئی سرگرمیوں میں حصہ لینے کا حق محفوظ رہے۔

2- نام، قومیت، تشخص:

ریاستوں کا فرض ہے کہ ہر بچے کی پیدائش کا اندراج کیا جائے، اس کا حق ہے کہ اس کا اپنا نام ہو، اپنی قومیت ہو اور اسے علم ہو کہ اس کے والدین کون ہیں۔ بچے کے اس حق کا احترام کیا جائے کہ اس کا تشخص، بشمول قومیت، نام اور خاندانی رشتہ، غیر قانونی مداخلت سے محفوظ رہیں، اگر بچے کو ان میں سے کسی حق سے محروم کیا جا رہا ہو تو ریاست کا فرض ہے کہ اس کا تحفظ کیا جائے۔ کنونشن میں یہ اندراج گم ہو جانے والے بچوں کو حقوق کے تحفظ کی خاطر کیا گیا ہے جن کے نام اور خاندانی رشتے بدل دیئے جاتے ہیں، یہ حقوق اقلیتوں کو بھی حاصل ہیں۔

3- استحصال سے تحفظ:

کنونشن میں بچوں کو استحصال سے محفوظ رکھنے کی خاطر ریاستوں کو پابند کیا گیا ہے کہ وہ قانونی، سماجی، تعلیمی اور دوسرے اقدامات کریں تا کہ بچے والدین اور سرپرستوں کے ہر قسم کے ذہنی اور جسمانی تشدد، غفلت اور بدسلوکی سے محفوظ رہیں۔ بچوں کو ایسی ملازمت سے محفوظ رکھا جائے، جس سے ان کی زندگی کو خطرہ لاحق ہوتا ہے یا ان کی تعلیم اور نشوونما میں خلل واقع ہوتا ہے۔ کنونشن پر دستخط کرنے والی ریاستوں کا فرض ہے کہ وہ بچوں کی ملازمت کے لیے کم سے کم عمر کی حد مقرر کریں اور ان کے حالات کا رمتعین کریں۔ کنونشن کی نظر میں 18 سال کی عمر سے کم ہر فرد بچہ ہے، سوائے اس کے کسی ملک میں بلوغت کو پہنچنے کی عمر کم مانی جاتی ہے۔

MashalBooks.org

ریاست کا یہ فرض ہے کہ بچوں کو جنسی استحصال اور بدسلوکی سے، جس میں جسم فروشی اور Pornography شامل ہیں، تحفظ دیا جائے گا۔ بچوں کے اغواء اور بردہ فروشی کا سدباب کیا جائے گا۔ معذور بچوں، پناہ گزینوں، یتیموں اور اقلیت سے تعلق رکھنے والے بچوں کا خاص خیال رکھا جائے گا۔ مسلح تصادم، اذیت، غفلت، بدسلوکی اور استحصال سے متاثر ہونے والے بچوں کے علاج اور ان کی بحالی اور سماجی Reintegration کا بندوبست کیا جائے گا۔

4-تعلیم کا حق:

اس باب میں ریاستوں پر یہ فرض عائد کیا گیا ہے کہ ایسا نظام وضع کریں کہ تمام بچوں کو ابتدائی تعلیم مفت اور لازمی طور پر فراہم کی جاسکے گی، مختلف قسم کے ثانوی سکولوں کو فروغ دیا جائے گا، تعلیم اور پیشہ وارانہ تربیت سے متعلق معلومات تمام بچوں کو حاصل ہوسکیں گی، ایسے اقدامات کیے جائیں گے کہ بچے سکولوں میں باقاعدہ حاضر ہوں اور سکول چھوڑنے والے بچوں کی تعداد میں کمی آجائے۔ تعلیم ایسی ہو کہ بچہ اپنی تمام دماغی اور جسمانی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کا اہل ہوسکے۔

5-متبنیٰ بنائے جانے والے بچے:

کنونشن میں کوشش کی گئی ہے کہ متبنیٰ بچے کو بھی وہی حقوق دیئے جائیں جو والدین اپنی اولاد کو دیتے ہیں۔ متبنیٰ بنانے والے خاندان کے فرائض کی تشریح کی گئی ہے اور اس کاروائی کے ذریعے بچوں کا استحصال روکنے کے اقدامات بتائے گئے ہیں۔

6-لڑکیوں اور لڑکوں کے مساوی حقوق:

چونکہ ترقی پذیر ممالک میں، خصوصاً ایشیاء اور افریقہ میں تعلیم، پیشوں اور کاروبار میں لڑکیاں لڑکوں سے بہت پیچھے رہ گئی ہیں اس لیے کنونشن میں درج حقوق کے ساتھ وضاحت کی گئی ہے کہ بقاء تحفظ اور نشوونما کے تمام حقوق کے احترام میں بچیوں کے ساتھ امتیازی سلوک نہیں کیا جائے گا۔

7- زندگی کے معاملات میں شرکت کا حق:

کنونشن کا ایک نہایت اہم پہلو یہ ہے کہ بچوں کی زندگی کے معاملات میں حصہ

MashalBooks.org

لینے کے حق پر خاص توجہ دی گئی ہے۔ جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا ہے۔ توثیق کرنے والی ریاستوں سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ ایسے حالات پیدا کریں گی کہ بچے اپنی فلاح کے بارے میں رائے قائم کر سکیں اور ان آراء کو مناسب توجہ دی جائے۔ بچوں کا یہ حق تسلیم کیا جائے کہ وہ والدین کی مناسب ہدایات کا احترام کرتے ہوئے خیالات، ضمیر اور مذہب کی آزادیوں سے بہرہ ور ہوسکیں اور یہ کہ وہ آپس میں ملیں اور چاہیں تو اپنی تنظیمیں بنا سکیں۔

8-عملدرآمد:

کنونشن میں ان امور پر بھی توجہ دی گئی ہے جو اس پر موثر عملدرآمد کے لیے ضروری ہیں۔ ان میں ریاستوں کے ان فرائض کا ذکر ہے جو قانون سازی اور پالیسیاں وضع کرنے کے ضمن میں آتے ہیں، انہیں اس بات کا پابند کیا گیا ہے کہ وہ بچوں کے حقوق کی مکمل تشہیر کریں گی، اس سلسلے میں ذرائع تعلیم و ابلاغ عامہ کا بھرپور استعمال کیا جائے گا اور کوشش کی جائے گی کہ قومی فیصلے، پالیسیوں کی تشکیل اور ان پر عملدرآمد غیر سرکاری تنظیموں کے تعاون و اشتراک سے کیے جائیں گے۔

پاکستانی بچوں کے حقوق حاصل کرنے کی رفتار

یہ پاکستانی بچوں کی بدقسمتی ہے کہ ایسا تاثر قائم کر دیا گیا ہے کہ کنونشن میں درج حقوق اسلامی قوانین اور اقدار سے متضاد ہیں۔ اس تاثر کی یہ وجہ تو معلوم ہے کہ قدامت پسند مذہبی عناصر اسلام کی حسب منشا تشریح کرکے بچوں، بالخصوص لڑکیوں کو فرسودہ تواہم اور رسومات میں قید رکھنا چاہتے ہیں، حالانکہ اسلام کے روشن خیال مفسرین اس موقف سے متفق نہیں ہیں، لیکن حکومت پاکستان سے غلطی سرزد ہوگئی کہ اس نے کنونشن پر دستخط کرتے ہوئے ایک نہایت مبہم اور پورے کنونشن پر حاوی شرط لگا دی کہ:

> ''کنونشن کے مندرجات کی تشریح اسلامی قوانین اور اقدار کے اصولوں کی روشنی میں کی جائے گی''۔

ظاہر ہے کہ 1990ء کے دسمبر میں حکومت کا ذہن آمرانہ پیشروؤں کے جاری کردہ تصورات کی گرفت میں تھا، لیکن نقصان یہ ہوا کہ بہت سے بیرونی ممالک کو پاکستان کی

کنونشن تسلیم کرنے میں سنجیدگی پر شک ہونے لگا۔ درون ملک ایسے عناصر کو شہ مل گئی جو مذہبی تعصّبات کی آڑ میں بچوں کے حقوق سے انحراف اوراغماض جائز سمجھتے تھے۔ حالانکہ خود پاکستانی حکومت نے 1992ء کی رپورٹ میں تسلیم کیا ہے کہ متبنّی بنانے سے متعلق آرٹیکل کے سوا کنونشن کا کوئی آرٹیکل نہ اسلام کی روح کے منافی ہے، نہ آئین اورقوانین سے مجموعی طور پر متصادم ہے۔ اس وضاحت کے بعد پاکستان پر کنونشن پر عملدرآمد پر عائد شرط واپس لینے کے لیے خارجی اورداخلی دباؤ بڑھ گیا ہے۔ اس شرط کی تنسیخ ضروری ہے کیونکہ مسئلہ صرف ایک سطر منسوخ کرنے کا نہیں بلکہ عوام کو یہ باور کرانا ہے کہ پاکستان کنونشن میں درج بچے کو حقوق کو صدق دل اور سنجیدگی سے تسلیم کرتا ہے۔

پاکستان میں بچوں کے حقوق سے متعلق غیر سرکاری تنظیمیں حکومت کی کارکردگی سے مطمئن نہیں ہیں۔ ان کی نظر میں بچوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے قائم کیا گیا قومی کمیشن ابھی تک موثر کردار ادا نہیں کر سکا، ایک وجہ تو یہ ہے کہ کمیشن کے دائرہ کار اور اختیار کا قانون حسب ضرورت نہیں بنا، دوسری وجہ یہ ہے کہ کمیشن اوردوسرے حکومتی اداروں کے درمیان تعاون کے ضابطے واضح نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بچوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے جاری کردہ قومی ایکشن پروگرام پر عملدرآمد کی رفتار سست ہے اور یہ یقین کرنا مشکل ہے کہ اس صدی کے آخر تک بیان کردہ ہدف پورے ہو جائیں گے۔ ان اہداف میں سو فیصد پرائمری تعلیم کا انتظام، نوزئیداہ بچوں کی شرح اموات میں کمی، بچوں کی غذا میں بہتری، اوردیہات میں رہنے والے بچوں کے لیے صاف پانی اور صفائی کے انتظامات میں وسعت شامل ہیں۔ حکومت کا نقطہ نظر یہ ہے کہ وہ ملک میں سماجی ایکشن پلان پر عمل کر رہی ہے، اوراس کے تحت تعلیم، صحت، شہری سہولتوں کے میدانوں میں جو ترقی ہوگی اس سے بچے بھی مستفید ہوں گے۔ لیکن اقوام متحدہ کے ماہرین کہتے ہیں کہ اس طرح بچوں کے حقوق کے تحفظ کے کام کی رفتار جائزہ مناسب طور پر نہیں لیا جا سکتا۔ ان کا مشورہ یہ ہے کہ حکومت اپنے بجٹ میں بچوں کی بہتری کے لیے رقومات الگ سے مختص کرے، اسی طرح بیرونی ممالک سے ملنے والی امداد میں بھی بچوں کا حصہ الگ سے بتایا جائے۔ ساتھ ساتھ یہ انتہائی ضروری ہے کہ بچوں کے معاملات سے متعلق وزارتیں اور محکمے آپس میں تعاون اوراشتراک کا ایسا موثر طریقہ اپنائیں

کہ منصوبہ بندی اور منصوبوں پر عملدرآمد کے دوران کہیں بھی کوئی کام اٹک نہ سکے۔

اس وقت حکومت اور غیر سرکاری تنظیموں کے سامنے اہم ترین کام بچوں پر لاگو قوانین میں ترامیم کر کے انہیں عالمی کنونشن کے مطابق ڈھالنا ہے۔ یونیسکو، کے تعاون سے ایسے تمام قوانین کا جائزہ لیا جا چکا ہے، ان میں ضروری ترامیم کی نشاندہی ہو چکی ہے، قومی کمیشن نے کئی قانون متعلقہ وزارتوں کو ترمیمی کاروائی کے لیے بھیج دیئے ہیں، لیکن پاکستان میں قانون سازی کی رفتار سست ہے۔ دیکھنا ہے کہ حکومت بچوں کے معاملے میں کس طرح اس رفتار کو بہتر بنا سکتی ہے۔

متعدد جائزوں کے بعد ملک میں اس امر پر اتفاق پایا جاتا ہے کہ پاکستان میں چار میدانوں میں بچوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے بھرپور اور موثر پروگراموں کی ضرورت ہے۔

اول: نہ صرف یہ کہ قوانین میں ضروری ترامیم ایمرجنسی بنیاد پر کی جائیں بلکہ ان ترامیم سے عوام کو آگاہ کیا جائے اور سارے سماجی اداروں اور تنظیموں میں ان پر بحث ہوتی کہ عوام ان ترامیم کی غایت اور ان کی رو سے حکومت اور سماج پر عائد ہونے والے فرائض کو سمجھ سکیں۔ انہیں یقین ہو جائے کہ قانون کی سطح پر پاکستانی بچوں کی زندگی کے نئے اور بہتر دور کا آغاز ہو چکا ہے۔

دوم: بچوں کی تعلیم کے سلسلے میں ہر ممکن کوشش کی جائے کہ نئی صدی کے آغاز تک لازمی تعلیم کے انتظامات پر عملدرآمد مکمل ہو جائے، صرف اتنا کافی نہیں ہوگا کہ 5 سے 9 سال تک کی عمر کے بچے اور بچیاں سکولوں میں داخل ہو جائیں، یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ وہ ابتدائی تعلیم کا مرحلہ مکمل کریں، ان کی تعلیم معیاری ہو، اور انہیں علم کے حصول کے ساتھ ساتھ تفریح، کھیل اور ثقافتی سرگرمیوں میں بھی حصہ لینے کے مواقع فراہم ہوں، بچوں میں خودشناسی، اپنے حقوق کی آگہی، اپنے متعلق رائے قائم کرنے اور اس کے اظہار کی صلاحیت اجاگر کرنے کے لیے ضروری ہوگا کہ پرائمری سکولوں میں درسی کتب کے علاوہ پڑھنے کے لیے موزوں مواد مہیا کیا جائے، بچوں کی صحت مند شخصیت کی تشکیل کے لیے کلاس روم سے باہر سرگرمیاں ایک منظّم پروگرام کے تحت منعقد کی جائیں۔ سکولوں میں والدین اور اساتذہ کے درمیان رابطے کے لیے باقاعدہ مجالس کا انتظام کیا جائے۔ ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ ایسے بچوں کے لیے خصوصی انتظامات

کیے جائیں جو تمام اصلاحی منصوبوں کے باوجود کم عمری میں محنت مشقت کرنے پر مجبور ہیں یعنی ان کے لیے اپنے کنبوں کی مالی مدد کرنے کی مجبوری تعلیم کے حصول میں رکاوٹ نہ بنے۔

سوم: بچوں کو روزگار کی پابندیوں سے آزاد کرنے کے لیے جامع منصوبے تیار کیے جائیں۔ پاکستان کے آئین میں 14 سال کے بچوں کے لیے خطرناک پیشوں میں ملازمت ممنوع ہے۔ 1991ء کے بچوں کے ملازمت کے قانون کے تحت ایسی ملازمتوں کی تشریح کو سب ہی متعلقہ ادارے ناکافی قرار دیتے ہیں۔ ضروری ہے کہ بہت سی مزید فیکٹریوں اور پیشوں میں بچوں کی ملازمت پر پابندی عائد کی جائے، یہ صحیح ہے کہ عالمی کنونشن بچوں کی ملازمت پر مکمل پابندی عائد نہیں کرتا لیکن اس کا ہدف یہی ہے کہ آہستہ آہستہ بچوں کو روزگار کے مسائل سے چھڑایا جائے۔ دوسرے ملکوں کی طرح پاکستان میں یہ دلیل دی جاتی ہے کہ بچوں کے کام کرنے کی وجوہات والدین کی غربت اور سماجی تحفظات کا فقدان ہیں۔ لیکن ماہرین نے ثابت کر دیا ہے کہ والدین کے بچوں کو سکول بھیجنے کی راہ میں اہم رکاوٹ غربت نہیں بلکہ تعلیم کی اہمیت پر عدم اعتماد ہے۔ ظاہر ہے جب تک ملک میں غربت کم کرنے کے لیے منصوبوں کو کامیابی حاصل نہیں ہوتی اور بیواؤں کے لیے سماجی تحفظات کا سلسلہ مکمل نہیں ہوتا، بچے بامر مجبوری مشقت میں گرفتار رہیں گے۔ اس عبوری دور میں لازمی ہے کہ بچوں کے استحصال کی تمام صورتوں کا تدارک کیا جائے، کچھ قانون کے ذریعے، کچھ انتظامیہ کی مستعدی کے ذریعے اور کچھ سماج کی تعلیم کے ذریعے۔

چہارم: بچوں سے متعلق فوجداری قوانین، بچوں کو سزاؤں کے ضابطوں اور خطاوار بچوں کے قید سے متعلق انتظامات میں انقلابی تبدیلی کی ضرورت ہے اور اس لیے اس پہلو پر خاص توجہ دی جاتی چاہیے۔ عالمی کنونشن میں واضح طور پر کہا گیا ہے کہ بچوں کو جیل صرف اس وقت بھیجا جائے جب کسی اور اقدام کی گنجائش نہ ہو۔ یہ ایک بڑا مسئلہ ہے کہ پاکستان میں نو عمر بچوں کو جیل بھیج دیا جاتا ہے۔ لاوارث بچوں کی ضمانت دینے والا کوئی نہیں ہوتا اور یہ بچے سال ہا سال جیلوں میں گزارنے کے بعد عادی مجرم بن جاتے ہیں۔ سب سے پہلے تو ایسا نظام قائم کرنا ہوگا جس کے تحت بچوں کو قید میں رکھنے کے امکانات کم سے کم رہ جائیں۔ بچوں کی آزادی پر پابندی کا مطلب ہرگز جیل میں بند کرنا نہیں ہونا چاہیے، یعنی کسی بچے کو

جیل بھیجنے کی ممانعت ہو جائے۔ جب بچوں سے ایسا جرم سرزد ہو جائے کہ انہیں آزادی سے محروم کرنا لازمی ہو تو انہیں اصلاح و تربیت کے سکولوں میں بند کیا جائے۔

جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے پاکستان کے عالمی کنونشن پر دستخط کے بعد بچوں سے متعلق پرانی مباحث ختم ہو گئیں۔ اب اصلاح کنونشن کی تجاویز پر بحث کی ضرورت نہیں رہی، منزل کا تعین ہو گیا اور اس تک پہنچنے کے راستوں کی نشاندہی بھی ہو گئی۔ اب مسئلہ ان راستوں پر تیز قدم بڑھانے اور ایسا نظام مرتب کرنے کا ہے جس میں ترقی کی رفتار کا مستقل جائزہ لیا جا سکے اور رائے عامہ اپنا احتسابی فرض پورا کرتی رہے۔

MashalBooks.org

معذور افراد کے حقوق

فواد عثمان خان

بچپن ہی سے ہمارے دل میں ذہنی معذوروں کے لیے کراہت آمیز ترحم کے جذبات تھے۔ ان کی حالت زار دیکھتے ہوئے ہمیں ان سے ہمدردی تو ضرور تھی لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان سے خوف بھی آتا تھا۔ یقینی طور پر ہم انہیں انسانوں سے ہٹ کر سمجھتے تھے۔ اگر اس وقت کوئی ہمیں یہ کہتا کہ ان ذہنی معذوروں کو جنہیں ہم پاگل کہتے تھے، خصوصی تعلیم، تفریح اور محبت کی اتنی ضرورت ہے جتنی نارمل انسانوں کو تو شاید یہ بات کبھی تسلیم نہ کرتے۔ دراصل ہماری تربیت ہی کچھ ایسے ماحول میں ہوئی تھی، جس میں ذہنی معذوروں کے لیے سہولتوں کا تصور ہی بعید از قیاس تھا۔

ہمارے دور کے عزیزوں میں ایک لڑکا ذہنی طور پر معذور تھا۔ وہ لوگ ہمارے قریب ہی رہتے تھے، لہٰذا وہ لڑکا عمر میں ہم سے کچھ بڑا تھا، اکثر ہمارے گھر آجاتا۔ ہمارے والدین تو اس کو پیار کرتے، کھانے کو دیتے، کبھی کبھی کچھ پیسے بھی دیتے مگر وہ ہم بھائیوں سے بات کرتا تو ہم اس سے دور دور بھاگتے اور جلد از جلد جان چھڑانے کی کوشش کرتے۔ ہماری آرزو ہوتی کہ وہ بے شک ہمارے سب پیسے ہم سے مانگ لے مگر جلدی ہمارے پاس سے دور چلا جائے۔ شاید ہمیں اس کی باچھوں سے بہتی رال سے کراہت آتی یا کبھی اس سے بدبو آتی تو ناک سکیڑ لیتے۔ وہ ذہنی طور پر معذور ضرور تھا مگر اس کی کوئی نہ کوئی حس اسے بتا دیتی کہ ہمیں اس کا ساتھ پسند نہیں۔ کسی وقت وہ آزردہ چلا جاتا، کبھی والدین سے ہماری شکایت کرتا اور کبھی کبھی ہم پر اپنی ناراضگی کا اظہار کرتا، جس سے ہم اور بھی زیادہ خوف زدہ ہو جاتے اور یہ خلیج پہلے سے زیادہ بڑھ جاتی۔

بسا اوقات ایسا ہوتا کہ وہ ہانپتا کانپتا ہمارے گھر پہنچتا۔ گلی میں بہت سے بچے اس کے پیچھے شور مچاتے اور پاگل پاگل کے نعرے لگاتے آتے۔ ان میں کچھ اسے کنکریاں بھی

MashalBooks.org

مارتے۔ غصے سے اس کا چہرہ سرخ ہوجاتا اور گردن کی رگیں تن جاتیں۔ وہ انہیں گالیاں بکتا اور پکڑنے کی کوشش کرتا مگر وہ اس کے ہاتھ نہ آتے۔ ادھر ادھر بھاگ جاتے مگر جونہی وہ مڑتا، لڑکے پھر شور مچانے جمع ہوجاتے۔ ایسے میں جب وہ گھر آتا تو اس کا سانس پھولا ہوتا اور وہ مغلظات بک رہا ہوتا۔ اسے سنبھالنا مشکل ہو جاتا۔ تب اس کے والد آتے اور پیار سے سمجھا بجھا کر اسے ساتھ لے جاتے۔ ایسے ہی کئی موقعوں پر ہمیں بتایا جاتا کہ اسے ''دورہ'' پڑتا ہے جس میں چیزیں توڑ پھوڑ دیتا اور بے قابو ہو جاتا ہے۔ ہمیں معلوم تھا کہ بچپن ہی سے اسی حالت میں نہیں تھا بلکہ ایک دفعہ مکان کی چھت سے گر گیا اور اس حال کو پہنچا۔ نا معلوم یہ سچ تھا یا جھوٹ۔

اسی طرح ہمارے علاقے سے باہر جانے والی بڑی سڑک پر ایک ریلوے پل کے نیچے فٹ پاتھ پر ایک فاتر العقل شخص چٹائی بچھائے لیٹا رہتا۔ آنے جانے والے اسے پیسے دیتے۔ یہ شخص مادر زاد برہنہ رہتا۔ صرف سردی کے موسم میں ایک میلا کچیلا کمبل اوڑھ لیتا۔ اس کو دیکھ کر کراہت آتی اور شرم بھی کیونکہ وہ اکثر اسی حالت میں ادھر ادھر چلتا پھرتا رہتا۔ ہم سوچتے کہ اس کو ''پاگل خانہ'' کیوں نہیں بھیج دیا جاتا؟ اس وقت ہماری نظر میں ''پاگل خانہ'' ایسی جیل تھی جہاں خطرناک ''پاگل'' افراد کو رکھا جاتا ہے۔ ہمارے ذہن میں نفسیاتی بیماریوں اور ان کے علاج کا کوئی تصور نہیں تھا اور ذہنی معذوروں کا واحد حل یہی نظر آتا تھا کہ انہیں ''پاگل خانے'' بند کر دیا جائے تاکہ ''نارمل'' لوگ ان سے محفوظ رہیں۔

بدقسمتی سے 25 برس سے زیادہ گزرنے کے بعد ذہنی معذوروں کے بارے میں معاشرتی رویوں میں زیادہ تبدیلی نہیں آئی ہے۔ اول تو نفسیاتی عوارض کی تشخیص کرنا ہی ایک مشکل امر ہے۔ اگر کسی بچے یا بڑے کو کوئی نفسیاتی مسئلہ ہو تو پہلے ہر قسم کا طبی علاج ہوتا ہے۔ اس میں ڈاکٹر، حکیم، پیر اور دم درود کرنے والے یا جن نکالنے والے مریض کا حلیہ بگاڑتے ہیں۔ پھر کہیں جا کر ماہرین نفسیات کی باری آتی ہے۔ بہت لوگ ذہنی امراض کو پاگل پن کا مترادف قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ان کے لیے ماہر نفسیات کے پاس جا کر مشورہ لینا ایک بہت بڑا قدم ہے۔ اس کی وجہ معاشرتی دباؤ ہے اور اس بات کی جھجک کہ ان کی اولاد یا عزیز ذہنی مریض ہے۔ یہ رویہ بذات خود ایک بہت بڑی نفسیاتی رکاوٹ ہے جو مریضوں کو علاج کے درست طریق کار تک پہنچانے میں مانع ہے۔ ذہنی امراض کے شکار افراد کو پاگل کہنا اور ان

کے علاج کے ہسپتالوں کو پاگل خانے سے منسوب کرنا بھی اسی ذہنیت کی عکاسی ہے۔ اتنے برسوں کے بعد اب کہیں جا کر شہری علاقوں میں اس تعصب میں کچھ کمی واقع ہوئی ہے۔ گو کہ اب بھی مریض کے لواحقین مرض کی شدت سے کم اور اپنے عزیزوں، رشتہ داروں کو جوابدہی سے زیادہ خوفزدہ نظر آتے ہیں۔ اس کی بڑی وجہ تعلیم کا فقدان بلکہ شعور کی کمی اور دماغی عوارض کے علاج کے لیے ناکافی سہولتیں بھی ہیں۔

قیام پاکستان کے وقت 1947ء میں ملک میں ذہنی امراض کے علاج کے لیے فقط تین ہسپتال تھے۔ سب سے پہلے علاج کی سہولت 1840ء میں لاہور میں آئی اور موجودہ گورنمنٹ مینٹل ہسپتال 1800ء میں قائم کیا گیا۔ حیدرآباد کا ہسپتال 1865ء میں قائم ہوا اور بہت بعد میں پشاور میں بھی ایک وارڈ بنایا گیا جو پشاور جیل کا ایک اضافی حصہ تھا۔

اس دور کی طرز فکر کو دیکھتے ہوئے یہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں کہ ان ہسپتالوں کو عمومی طور پر جیل خانوں ہی کی طرز پر ڈیزائن کیا گیا۔ قیام پاکستان کے بعد 1964ء میں صوبہ سرحد کے ضلع مانسہرہ میں دوڈھیاں کے مقام پر 80 بستروں پر مشتمل ایک اور ہسپتال تعمیر کیا گیا۔ ذہنی امراض کے علاج میں ترقی کی سست رفتاری اس امر سے عیاں ہے کہ ساٹھ کی دہائی میں پہلی بار عام ہسپتالوں میں نفسیاتی علاج کے طریق کار کو تسلیم کر کے رائج کیا گیا۔ 1965ء میں جناح پوسٹ گریجویٹ میڈیکل سنٹر میں نیوروسائیکیاٹرک یونٹ قائم کیا گیا۔ دو برس بعد لاہور کے میوہسپتال میں بھی نفسیاتی طریق علاج کا آغاز ہوا۔ آج تقریباً تیس برس کے بعد ملک کے 22 میڈیکل کالجز اور پوسٹ گریجویٹ انسٹی ٹیوٹ میں سائیکیٹری یونٹ قائم ہیں۔ گو کہ کچھ جگہ مستند سٹاف کی کمی اور دوسری سہولتیں ناکافی ہونے کی شکایات موجود ہیں۔ کئی جگہ ایسا بھی ہے کہ پورے یونٹ میں فقط ایک ہی مستند ڈاکٹر موجود ہے۔ ان سرکاری سہولتوں کے علاوہ نجی شعبے میں مریضوں کے علاج اور قیام کی سہولتوں کے ساتھ دس بارہ ادارے موجود ہیں۔ ظاہر ہے کہ بارہ کروڑ سے زائد آبادی کے لیے یہ سہولتیں نہ ہونے کے برابر ہیں۔ تقریباً تمام ہسپتال اور نجی شعبے کے ادارے بڑے شہروں میں تعمیر کیے گئے ہیں۔ لہٰذا دیہاتی آبادی کے لیے ان سے استفادہ کرنا سرمائے اور وقت دونوں لحاظ سے مشکل ہے۔

ایک بین الاقوامی تحقیق کے مطابق ترقی یافتہ ممالک میں تین سے پندرہ برس کے

MashalBooks.org

بچوں میں دماغی عوارض کی شرح 5 تا15 فیصد ہے۔ عالمی ادارہ صحت کی ایک ریسرچ کے مطابق دیہی علاقوں میں بچوں میں ان بیماریوں کی شرح 13 تا 18 فیصد ہے اور شہری کچی بستیوں میں یہ شرح خطرناک حد تک 25 تا30 فیصد ہے۔ اس ریسرچ کے مطابق مختلف ممالک میں بیماریوں کی شرح کم وبیش ایک جیسی ہے۔ لاہور کی کچی آبادیوں میں بھی اس طرز کا ایک سروے1984ء میں کیا گیا۔ گوکہ اس سروے کو پورے ملک پر منطبق کرنا مناسب نہ ہوگا لیکن اس سے عمومی طور پر صورت حال سے آگاہی ضرور ہوتی ہے۔ اس سروے میں قریباً 33,000 افراد کا جائزہ لیا گیا۔ نتائج سے معلوم ہوا کہ ذہنی پسماندگی (39 فیصد) اہم ترین سبب تھا۔ اس کے علاوہ زبان کا لڑکھڑانا اور سپچ ڈس آرڈر (23 فیصد) اور مرگی (19 فیصد) عام عوارض ہیں۔ دوسری تکالیف میں تشویش یا اینگزائٹی، بول بستری، سائیکوسومیٹک، ڈس آرڈر، کرداری آرڈر ارکنورژن ری ایکشن وغیرہ شامل ہیں۔ نتائج سے اخذ ہوا کہ متاثرین میں لڑکوں کی تعداد لڑکیوں سے دوگنا ہے۔ دوسرے یہ کہ زیادہ تر مرض کا حملہ آٹھ برس کی عمر میں ہوا یا یوں کہہ لیں کہ اس عمر کے مریضوں کی تعداد سب سے زیادہ ہے، دیکھا گیا کہ ذہنی پسماندگی کے شکار زیادہ تر بچے دیہی علاقوں یا غریب گھرانوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے والدین اس حقیقت کو تسلیم کرنے سے گریزاں ہیں اور مختلف ڈاکٹروں اور حکیموں کے چکر میں کسی معجزے کے انتظار میں ہیں۔ جارح بچوں اور بول بستری کے مرتکب بچوں کو اکثر اوقات والدین کی سزا اور غصے کا نشانہ بننا پڑتا ہے جس سے ان کی حالت بد سے بدتر ہوتی چلی جاتی ہے۔ محققین کا خیال ہے کہ اکثر معاملات میں نفسیاتی علاج کی ضرورت صرف بچوں ہی کو نہیں بلکہ ان کے والدین کو بھی ہے۔

غربت، ناکافی اور ناموزوں غذا اور بچوں کی کثرت سے کچھ بچوں پر مکمل توجہ نہیں دی جاتی۔ اس کے علاوہ فرسٹ کزنز میں شادی بھی بچوں کی ذہنی ترقی میں رکاوٹ کی ایک اہم وجہ ہے۔ دوران حمل اور پیدائش کے دوران ماں کو اگر مناسب غذا ادویات اور آرام کی سہولتیں میسر نہ ہوں تو اس سے بھی بچے کی ذہنی صحت کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ عام طور پر والدین بچوں کو سماجی طور پر ناقابل قبول حرکات پر سختی سے سرزنش کرتے ہیں۔ انہیں اس بات کا ادراک نہیں ہوتا کہ بچے کی ایسی حرکتوں کے پس منظر میں کیا مسئلہ ہے۔ اگر بچے بدتمیزی

کریں، تعلیم میں عدم دلچسپی کا مظاہرہ کریں یا بستر میں غیر اضطراری طور پر بول و براز کا اخراج کر دیں تو انہیں سختی سے مارا پیٹا بھی جاتا ہے۔ اس طرح اصل مرض دب کر رہ جاتا ہے اور محض اس کی طبعی علامات کا علاج کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

پاکستان میں سب سے پہلے 1975ء میں نفسیاتی شعبہ میں چائلڈ سپیشلسٹ کے طور پر میوہسپتال؛ میں ایک تقرری کی گئی۔ لیکن اس ڈاکٹر کو ضروری سہولتوں سے محروم رکھا گیا۔ اس زمانے میں جب ڈاکٹر مریضوں کے گروپ کے ساتھ لان میں مصروف ہوتا تو عموماً جملہ کسا جاتا کہ ''پاگل ڈاکٹر پاگل بچوں کے ساتھ کھیل رہا ہے''۔ وقت کے ساتھ ساتھ یہاں بچوں کے نفسیاتی علاج کا ایک مکمل یونٹ قائم کر دیا گیا۔ لیکن تاحال یہ یونٹ پاکستان کا واحد یونٹ ہے جہاں بچوں کے نفسیاتی علاج کا مکمل اہتمام کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ سروسز ہسپتال لاہور، کراچی کے جناح پوسٹ گریجویٹ میڈیکل سنٹر، آغا خان یونیورسٹی اور پشاور کے لیڈی ریڈنگ ہسپتال میں بچوں کے رہنمائی مرکز موجود ہیں جو کسی حد تک علاج معالجے کی سہولتیں فراہم کرتے ہیں۔ غیر ملکی ماہرین کے مطابق پاکستان میں کم از کم چار مکمل یونٹ ہونا ضروری ہیں جو بچوں کے نفسیاتی اور دماغی عوارض کے لیے علاج کی جدید سہولتیں مہیا کر سکیں۔

سہولتوں کے فقدان اور حد سے زیادہ اوہام پرستی کی وجہ سے دماغی عوارض کے شکار بچے اور بالغ دونوں اکثر علاج کی سہولتوں سے محروم رہتے ہیں۔ دیہی علاقوں میں بعض اوقات ذہنی پسماندگی کے شکار بچوں کو ''اللہ لوگ'' کا نام دیا جاتا ہے۔ ان کا ایک ذہنی سطح پر احترام کیا جاتا ہے اور انہیں بھیک دینا مذہبی فریضے کے طور پر انجام دیا جاتا ہے۔ مرگی کے دوروں اور تخریبی حرکات کا ''علاج'' عموماً پیروں، فقیروں اور نام نہاد درویشوں سے کرایا جاتا ہے۔ یہ حضرات مذہب کی الٹی سیدھی تشریح سے ثابت کرتے ہیں کہ مریضوں پر یا تو جن آ گیا ہے اور یا پھر ان پر کالا جادو کیا گیا ہے۔ اس طرح یہ لوگ سادہ لوح دیہاتیوں اور بسا اوقات وہمی شہریوں سے رقم بھی بٹورتے ہیں اور اپنے نام نہاد علاج سے مریضوں کو شدید تکلیف بھی پہنچاتے ہیں۔ اسی طرح کے ایک پیر کو 1991ء میں بوریوالہ کے مقام پر بے نقاب کیا گیا۔ یہ پیر شیزو فرینا اور دیوانگی کے مریضوں کا علاج انہیں زنجیروں میں بھوکا پیاسا جکڑ کے کرتا تھا۔ لاہور کے ایک ماہر نفسیات اور ان کے ساتھیوں نے بوریوالہ میں ایک کلینک قائم کیا جب کہیں

جا کر مظلوم مریضوں کو اس پیر کے ظلم سے چھٹکارا ملا۔ ابھی یقیناً بہت سے اور ایسے مقامات ہوں گے جہاں مریضوں سے اس قسم کا وحشیانہ سلوک کیا جا رہا ہوگا۔ اس کی ایک مثال سے ہی ثابت ہوتا ہے کہ نفسیاتی علاج کی سہولتیں کس قدر کامیاب ہیں اور ان کی ضرورت کس قدر شدید اور اہم ہے۔ باقاعدہ قائم شدہ سرکاری ہسپتالوں میں بھی مریضوں سے بدسلوکی کے واقعات منظر عام پر آتے رہتے ہیں گو کہ یقیناً اس زیادتی کے مرتکب چند افراد ہی ہیں لیکن ان سے اس نظام کی خرابی اور نقائص کا علم ہوتا ہے جس کے تحت یہ ہسپتال چلائے جا رہے ہیں۔

سرکاری ہسپتالوں میں مریضوں سے عدم توجہ یا بدسلوکی کے واقعات منظر عام پر آتے رہتے ہیں۔ یوں تو صحت کے ڈھانچے کا آوے کا آوا ہی بگڑا ہوا ہے۔ بنیادی صحت کے چھوٹے مراکز تو ایک طرف بڑے ہسپتالوں کی حالت بھی عمومی طور پر ناگفتہ بہ ہے۔ صفائی کے حالات دگرگوں ہیں، عملہ بخشیش کے چکر میں رہتا ہے اور ڈاکٹروں یا دوسرے عملے کی توجہ حاصل کرنا ایک طویل اور صبر آزما مرحلہ ہے۔ سچ یہ ہے کہ سہولتوں کا بھی اتنا ہی فقدان ہے۔ جہاں بنیادی صحت کے شعبے میں یہ حالت ہو وہاں قدرتی طور پر دماغی صحت کی سہولتوں کا مطالبہ کرنا عیاشی کے زمرے میں گنا جاتا ہے۔ پاکستان کے ایک بڑے شہر میں واقع ذہنی امراض کے ایک سرکاری ہسپتال سے طرح طرح کی کہانیاں منسوب ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ کئی بار ایسے ''مریض'' اس ہسپتال میں داخل کر لیے جاتے ہیں جو بھلے چنگے ہوتے ہیں۔ یہ غریب جائیداد کے تنازعوں اور خاندانی جھگڑوں کی وجہ سے ذہنی امراض سے ہسپتال میں پہنچا دیے جاتے ہیں تاکہ انہیں ان کے حق سے محروم رکھا جا سکے۔ ظاہر ہے کہ ایسے داخلے بغیر کسی ذمہ دار فرد یا افراد کے ساتھ ملی بھگت کے بغیر ناممکن ہیں۔ بسا اوقات ایسے ''مریض'' کے لواحقین ہسپتال کے ذمہ دار لوگوں کو برابر ''خوش'' کرتے رہتے ہیں کہ کہیں ایسے ''مریض'' کو صحت یاب قرار نہ دے دیا جائے۔

کچھ عرصہ تک ہسپتال کا پیرا میڈیکل سٹاف مریضوں کے ساتھ انتہائی سنگدلی سے پیش آتا تھا۔ مریضوں کے ساتھ زبردستی اور مار پٹائی کے واقعات عام تھے۔ تصور یہی تھا کہ یہ بدقسمت لوگ انسان کے درجے سے نیچے ہیں اس لیے ان کے ساتھ بدسلوکی کرنا جائز ہے،

ایسے الزام بھی لگائے گئے کہ ذہنی معذور خواتین کی عصمت دری کی گئی۔ چند برس پہلے ایک ایسی خاتون کے بارے میں اخباری رپورٹیں بھی آئیں جو عرصہ دراز سے ہسپتال میں مقیم تھی اور جنسی تشدد کے نتیجے میں بچوں کی ماں بھی بن چکی تھی۔ ان ہسپتالوں میں کھانے کے معیار میں ڈنڈی مارنا، صفائی ستھرائی سے گریز کرنا، ادویات ادھر سے ادھر کرنا اور مریضوں کو دھمکانا بالکل عام واقعات ہیں۔ بعض ڈاکٹر بھی اپنے فرائض سے غفلت کے مجرم ہیں۔ ان کے نزدیک ان مریضوں پر محنت کرنا عبث ہے کیونکہ ان کا علاج ممکن نہیں۔ مختصراً یہ کہ عمومی طور پر سرکاری ہسپتالوں میں مریضوں کا علاج اور ان کی صحت یابی سے زیادہ توجہ اس بات پر ہے کہ یہ ''خطرناک'' مریض معاشرے سے الگ تھلگ بند رہیں۔

ادھر نجی شعبے کے کلینک اور علاج گاہیں بھی خامیوں سے مبرا نہیں۔ کچھ ایسے ماہرین ہمارے ملک میں موجود ہیں جن کے نزدیک بجلی کے جھٹکوں سے ہی موثر علاج ہوسکتا ہے۔ اس سلسلے میں دنیا بھر کے قابل ماہرین نفسیات کا کہنا ہے کہ یہ علاج انتہائی آخری قدم کے طور پر کیا جاتا ہے اور وہ بھی ایک عارضی علاج کے طور پر تاکہ مریض ردعمل دینا شروع کرے۔ بجلی کے جھٹکوں کے بھی کچھ قواعد وضوابط ہیں جن میں ان کے درمیانی وقفے اور پس منظر کی وضاحت کی گئی ہے۔ بدقسمتی سے ہمارے کچھ معالجین س طریقے علاج کو پہلے مرحلے کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ یہاں بھی مشکل یہی ہے کہ وہ مکمل تحقیقات اور تشخیص میں وقت ''ضائع'' کرنے سے احتراز کرتے ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ نجی شعبے کے نیم ماہرین نفسیات بھی اتنے ہی خطرناک ہیں جتنے پیر فقیر وغیرہ۔ ان علاج گاہوں کے طریق کار کا صاف و شفاف ہونا بھی انتہائی ضروری ہے۔

پاکستان میں اس وقت ''دیوانگی ایکٹ(Lunacy Act of 1912) کا قانون رائج ہے۔ اس قانون میں دوسرے قوانین کی رو سے 1926ء تک چار بار ترامیم کی گئیں مگر یہ کوئی بنیادی تبدیلیاں نہ تھیں۔ ہندوستان میں تو 1987ء میں ذہنی صحت کے ایکٹ سے اس قانون کا خاتمہ ہوگیا مگر پاکستان میں یہ اب تک عروج ہے۔ 1912ء کا ایکٹ ذہنی مریضوں اور معذوروں کو تحویل میں لینے اور ان کی خبر گیری کرنے کے فرسودہ اصولوں پر مبنی ہے۔ اس قانون کا بنیادی نظریہ یہ ہے معاشرے کو ''پاگل'' افراد کے خطرے سے محفوظ رکھا

MashalBooks.org

جائے۔ نہ کہ ذہنی بیماری کا مناسب علاج کیا جائے۔ جس دور میں یہ قانون نافذ کیا گیا، اس وقت زیادہ زور انہیں صحت مند معاشرے سے علیحدہ رکھنے اوران کی جائیداد وغیرہ کے درست انتظام پر دیا گیا۔ اس ایکٹ کی بنیادی خرابی یہ ہے کہ اس میں ذہنی مریض کی بیماری کی تشخیص اورموزوں علاج کے بجائے قانونی اور انتظامی امور کو نامناسب حد تک اہمیت دی گئی ہے۔ 1912ء سے اب تک طب کی سائنس نے بے مثال ترقی کی ہے اور خصوصاً بہت سے ذہنی امراض کی نئی تحقیقات کی روشنی میں نئے سرے سے پرکھا گیا ہے۔ یہ بات طے ہے کہ بہت سی ذہنی بیماریوں کو جلد تشخیص کرنے اور مناسب علاج سے ختم کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح ذہنی معذوروں کو شفا مل سکتی ہے اور وہ معاشرے کے کارآمد رکن بن سکتے ہیں۔ بدقسمتی سے ہمارا مروجہ قانون ان جدید تقاضوں کو سمجھنے اور ان پر پورا اترنے کا نااہل ہے۔ ذہنی معذوروں کے حقوق پورا کرنا تو درکنار یہ قانون ان حقوق کو تسلیم کرنے میں بھی یکسر ناکام ہو چکا ہے۔

خصوصاً ان حالات میں جب مریض اپنی غیر تسلی بخش ذہنی حالت میں علاج سے گریزاں ہو، تو اس قانون کی وجہ سے اسے علاج پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ ان حالات کی وجہ سے کئی ذہنی مریض جیلوں میں سڑ جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں بسا اوقات بہت سے ذہنی مریض محض اس وجہ سے نفسیات علاج کی سہولتوں سے محروم رہ جاتے ہیں کیونکہ وہ قانون کی فنی اور انتظامی ضروریات کو سمجھنے اورانہیں پورا کرنے سے قاصر ہیں۔ اس کے علاوہ اس قانون میں ذہنی عوارض کے شکار افراد کے لیے جس قسم کی اصطلاحات استعمال کی گئی ہیں اور انہیں نارمل افراد سے علیحدہ رکھنے کو جو اہمیت دی گئی ہے وہ عام لوگوں کے ذہنی معذوروں کے بارے میں منفی تاثرات کو تقویت دیتی ہے۔ اس قانون کی رو سے ذہنی امراض کے شکار افراد معاشرے کے لیے ایک خطرہ ہیں اور انہیں ''پاگل خانے'' بند کرنا ضروری ہے۔ اس سے تاثر ابھرتا ہے کہ ذہنی امراض ناقابل علاج ہیں اور ایسے مریضوں کا واحد حل انہیں کسی مناسب جگہ بند رکھنا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قانون کو دیکھتے ہوئے ذہنی مریضوں اور امراض کے لیے نرم گوشہ پیدا ہونا ناممکن ہے۔ 1992ء میں حکومت پاکستان نے ''مینٹل ہیلتھ ایکٹ 1992ء) کا مجوزہ مسودہ ماہرین نفسیات کو ان کی رائے کے لیے پیش کیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس ایکٹ میں بھی کچھ سقم جنہیں دور کرنا ضروری ہے تا کہ نیا قانون جدید تقاضوں سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہو۔

اول تو یہ کہ ذہنی استعداد میں کمی میں تفریق کرنا انتہائی ضروری ہے۔ اگر ایسا نہ کیا گیا تو ذہنی مریضوں کے بارے میں عام تعصب اپنی پرانی شدت سے جاری رہے گا۔ ذہنی بیماری میں سائکو پاتھ (مخبوط الحواس اشخاص جو بھیانک جرائم کے مرتکب ہو سکتے ہوں) کو بھی شامل کیا گیا ہے۔ ذہنی بیماری کی اتنی عمومی تعریف سے اس کے غلط استعمال کا خطرہ بڑھ سکتا ہے۔ اس گتھی کو سلجھانا ضروری ہے کیونکہ اب ماہرین مریضوں کو بند رکھنے سے باہر نکل آئے ہیں۔ سائکو پاتھ خطرناک ہو سکتے ہیں اس لیے ان کے لیے علیحدہ شعبہ رکھنے کی ضرورت ہے۔

یہاں ان ذہنی مریضوں کا معاملا بھی اہم ہے جو کس چھوٹے یا بڑے جرم میں ملزم گردانے جائیں اور مقدمات میں بھی پھنس جائیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ انہیں عدالتی نظام سے صحت اور علاج معالجے کی طرف لایا جائے۔ ہمارے جیل خانے اس قابل نہیں کہ وہاں ذہنی مریضوں کو رکھا جائے۔ ابھی حال ہی میں ایک عورت کو Blasphemy کے قانون کے تحت گرفتار کر کے کوٹ لکھپت جیل لاہور میں لے جایا گیا۔ مصدقہ ذرائع کے مطابق یہ عورت شدید ذہنی مرض کا شکار ہے اور اسے اس بات کا کوئی ہوش نہیں کہ وہ کس جرم کے تحت گرفتار کی گئی ہے اور یہ کہ اسے سزائے موت ہو سکتی ہے۔

لازمی نظر بندی کے تحت مناسب ہوگا کہ خصوصاً ہیروئین کے نشہ بازوں کا مکمل علاج کیا جائے اور ان کی ضمانت پر رہائی اس بات سے مشروط ہو کہ وہ اپنا نفسیاتی علاج رہا ہونے کے بعد جاری رکھیں گے۔ ایک تجویز یہ بھی ہے کہ عام نوعیت کے ذہنی مریضوں کے لیے علاقے کے لوگوں پر ذمہ داری ڈالی جائے۔ اس طرح ذہنی امراض کے ہسپتالوں پر دباؤ کم ہو سکتا ہے۔ مجوزہ قانون میں مینٹل ویلفیئر کمیشن کا قیام بھی شامل ہے۔ ذہنی مریض اور ان کے عزیز و اقارب کسی بھی مسئلے پر کمیشن سے رابطہ کر سکتے ہیں۔ ماہرین کے خیال میں یہ کمیشن صوبائی سطح پر قائم کرنے چاہئیں۔ اگر مریض کا کوئی رشتہ دار اس کو لازمی بند کرنے کے خلاف اپیل کرنا چاہے تو یہ اپیل مجسٹریٹ کے بجائے کمیشن کو پیش کرے تو اس سے کمیشن کے اختیارات اور وقار میں اضافہ ہوگا اور مریض کے عزیزوں کو بھی تسلی ہوگی۔ پولیس کے یہ اختیارات کہ وہ جس کو چاہیں ذہنی مریض قرار دے کر مجسٹریٹ کو پیش کر دیں، غیر مناسب اور غیر اخلاقی ہیں۔ ایک بہتر صورت یہ ہے کہ ایسے شخص کو جلد از جلد کسی ہسپتال کے نفسیاتی

یونٹ میں معائنے کی غرض سے پیش کیا جائے۔ اس طریقہ کار سے پولیس کے اختیارات کا احتساب کیا جاسکتا ہے۔

علاج کے لیے مریض کی رضامندی کا معاملہ بھی قابل غور ہے۔ ڈاکٹر کا اس امر کی تسلی کرنا ضروری ہے کہ مریض باہوش ہے اور علاج کے معاملے کو اچھی طرح سمجھ سکتا ہے۔ اگر مریض اس قابل نہ ہو کہ یہ فیصلہ کر سکے تو کم از کم دو ڈاکٹروں کے اتفاق رائے سے علاج کیا جانا چاہیے۔ رضامندی کا معاملہ نازک ہے اور ماضی میں ایک ڈاکٹر کو بہت سے اختیارات دینے سے غلط نتائج برآمد ہوئے ہیں۔ اس معاملے میں ایک توازن پیدا کرنا نہایت ضروری ہے۔ اس ضمن میں ماہرین نفسیاتی کو مینٹل ویلفیئر کمیشن کے تعاون سیس ایک ضابطہ اخلاق بنانا ضروری ہے جس میں انسانی حقوق کی پامالی بھی نہ ہو اور مستحق مریض کا علاج بھی کیا جا سکے۔

ہمارے یہاں نفسیاتی طریقہ علاج کو مکمل طور پر قبول کرنے اور رائج ہونے میں ابھی کافی وقت درکار ہے۔ اس سلسلے میں سب سے بڑی رکاوٹ سہولتوں کی کمی نہیں بلکہ شعور کا فقدان ہے۔ عام لوگوں میں اس احساس کو اجاگر کرنے کی بڑی ضرورت ہے کہ بیشتر نفسیاتی اور ذہنی بیماریاں قابل علاج ہیں۔ اور جہاں ایسا ممکن نہیں وہاں اس قسم کا ماحول مہیا کرنا ضروری ہے کہ مستقل ذہنی معذوری کے شکار بڑے اور بچے کسی نہ کسی حد تک اپنی زندگی میں بہتری پیدا کر سکیں۔ انہیں خصوصی تعلیم اور تفریح کے ذریعے کم از کم سہولتیں مہیا کی جانی ضروری ہیں۔ یہ ذہنی معذوروں کا حق ہے کہ انہیں انسان تسلیم کرتے ہوئے بنیادی سہولتیں فراہم کی جائیں اور اس ایک مہذب معاشرہ ہونے کا حق ادا کیا جائے۔ ذہنی معذوروں سے خوف کھانے یا ان پر ترس کرنے کے بجائے انہیں برابر کا انسان سمجھ کر ان سے محبت و احترام سے پیش آنا ضروری ہے۔ اس شعور کو بیدار کرنا سب سے مشکل کام ہے مگر سچ ہے کہ ذہنی معذوروں کی بحالی کے لیے اس سے اہم قدم اور کوئی نہیں۔

ملک کے تمام میڈیکل کالجز میں نفسیات کے شعبے موجود ہیں۔ مگر اکثر میں سٹاف کی کمی ہے اور انہیں عام طور پر موزوں جگہ نہ ہونے کی شکایات ہیں۔ ڈاکٹروں کی کمی کے ساتھ ساتھ تربیت یافتہ عملے کا ہونا بے حد ضروری ہے۔ اس سلسلے میں ایسی غیر سرکاری تنظیمیں جو ذہنی معذوروں کی بحالی کے لیے کام کر رہی ہوں ان کا تعاون بہت اہمیت کا حامل ہے۔

MashalBooks.org

اس وقت بھی بعض سرکاری ہسپتالوں کے شعبہ نفسیات غیر سرکاری تنظیموں سے کسی نہ کسی حد تک اشتراک کر رہے ہیں۔ مستقبل قریب میں اس اشتراک کو مزید بڑھانا ضروری ہے تا کہ تربیت یافتہ عملے اور دوسری سہولتوں کی کمی کو کسی قدر پورا کیا جاسکے۔

بہت سے نفسیاتی شعبوں نے پچھلے چند برسوں میں اس بات کی کوشش کی ہے کہ کسی نہ کسی طریقے سے دور دراز آبادی تک نفسیاتی علاج کی سہولتیں پہنچائی جاسکیں۔ مگر اس شعبے میں کامیابیاں بہت محدود ہیں۔ مسائل وہی ہیں مثلاً ڈاکٹر یا عملے کی کمی، ادویات کا قوت خرید سے باہر ہونا اور سب سے بڑھ کر ذرائع نقل حمل کا میسر نہ ہونا۔ طویل المدت کامیابی اسی صورت میں ممکن ہے کہ دماغی امراض کے علاج کی سہولتوں کی بنیادی صحت فراہم کرنے والے ڈھانچے سے منسلک کر دیا جائے۔ اس وقت کالجز اور ہسپتالوں کی ٹیمیں جو دور دراز شہری یا دیہاتی علاقے میں جارہی ہیں انہیں زیادہ سے زیادہ ماڈل یا تجرباتی ہی قرار دیا جاسکتا ہے۔ نجی شعبے میں ایک عمدہ مثال بوریوالہ کی ہے جہاں ایک پیر صاحب کچھ مریضوں کو زنجیروں میں باندھ کر علاج کرتے تھے۔ یہاں لاہور کے چند ڈاکٹروں کی کاوش سے 1991ء میں ایک کلینک کھولا گیا جہاں مریضوں کا ڈھنگ سے علاج ہو رہا ہے۔ اب ان ڈاکٹروں کی تنظیم ''مائنڈ'' یہاں دس بستروں کا ایک ہسپتال بنانے کے لیے کوشاں ہے۔ چھوٹے شہروں میں اس قسم کے مختصر ہسپتالوں کے قیام سے بہت سے ذہنی مریضوں کا بھلا ہوسکتا ہے۔

بچوں کے لیے نفسیات اور ذہنی بیماریوں کے لیے خصوصی سہولتوں کا ترجیحی بنیادوں پر قیام نہایت اہم ہے۔ ان جگہوں پر خصوصی تعلیم اور تفریحی سہولتوں کا ہونا ضروری ہے۔ اگر بیماری کو بچپن ہی سے تشخیص کر لیا جائے تو اس کا علاج آسان ہوجاتا ہے اور اس بات کا تعین ہوسکتا ہے کہ متاثرہ بچے کو کس حد تک بحال کر کے کارآمد شہری بننے کے مواقع فراہم کیے جاسکتے ہیں۔ بدقسمتی سے سرکاری شعبے میں بچوں کی نفسیات کے ماہر اور ان کے شعبے نہ ہونے کے برابر ہیں۔ اس سلسلے میں حکومت پر فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ ذہنی معذور بچوں کی بحالی صحت کے لیے تمام ضروری اقدامات بلا تاخیر عمل میں لائے۔ حکومت پاکستان بچوں کے عالمی معاہدے پر دستخط کر چکی ہے۔ اس کی شق نمبر2 کے تحت ذہنی معذور بچوں کے ساتھ امتیازی سلوک نہیں کیا جاسکتا ہے، اسی طرح شق نمبر24 اور 25 براہ راست یا بالواسطہ

ذہنی طور پر کمزور بچوں کے حقوق کی وضاحت کرتی ہیں۔ ان میں بچوں کو روایتی علاج جو نقصان دہ ثابت ہوسکتا ہے، سے بھی تحفظ دیا جا سکتا ہے اوران اداروں کی کارکردگی کا جائزہ لینے کو بھی کہا گیا ہے جونفسیاتی اور ذہنی علاج کی سہولتیں فراہم کرتے ہیں۔

اس وقت نجی شعبہ خصوصی تعلیم میں خاصا آگے نکل چکا ہے اور خصوصی تعلیم کے کئی ادارے قائم ہو چکے ہیں جن میں سے بعض قابل قدر خدمات انجام دے رہے ہیں۔ سرکاری محکموں کو ان اداروں سے بہت کچھ سیکھنے کی ضرورت ہے۔ ایک اور غیر سرکاری ادارہ ''سپیشل اولمپکس پاکستان'' کے نام سے بہت کچھ سیکھنے کی ضرورت ہے۔ یہ ادارہ ایک بین الاقوامی تحریک کا حصہ ہے۔ اس تحریک کے تحت ذہنی معذور بچوں کو کھیل کود کی سہولتیں فراہم کر کے انہیں قومی اور بین الاقوامی مقابلوں میں شرکت کا موقع دیتا ہے۔ ایک برس قبل پاکستانی ادارے کو بہترین کارکردگی پر بین الاقوامی اعزاز کا مستحق ٹھہرایا گیا۔

تعلیمی سطح پر ماہرین کی رائے میں نفسیاتی علاج کی تعلیم ناکافی ہے۔ یہ شکایت عام ہے کہ نوجوان ڈاکٹر عام طور پر نفسیاتی مسائل سے ناآشنا ہیں۔ اس لیے اکثر مریضوں کے مسائل کی صحیح تشخیص نہیں ہو پاتی۔ اس بات پہ کافی حد تک اتفاق رائے پایا جاتا ہے کہ ذہنی صحت کی سہولتوں کو بنیادی صحت کے مراکز ہی پر مہیا کیا جائے تا کہ دیہی علاقے خصوصاً ان سے فائدہ اٹھا سکیں۔ ایم۔ بی۔ ایس کے کورس میں نفسیات کا حصہ بہت ابتدائی اور کم حد تک ہے۔ بدقسمتی سے امتحان میں نفسیاتی علاج کا علم بہت کم اہمیت کا حامل ہے۔ لہٰذا قدرتی بات ہے کہ طلباء اس میں زیادہ دلچسپی نہیں لیتے۔ نفسیات کے مضمون کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کرنا اور ایم۔ بی۔ ایس کے کورس میں اس کی اہمیت اور کل نمبروں میں اس کا حصہ بڑھانا ضروری ہے۔ طلباء پر واضح کرنا ضروری ہے کہ نفسیاتی علاج کا علم ان کی پیشہ وارانہ پریکٹس کے لیے مدد ومعاون ثابت ہوگا۔

پاکستان میں بنیادی ریسرچ یوں تو ہر شعبے میں کمزور ملے گی اور خصوصاً سائنس کے متعلقہ مضامین میں ریسرچ نہ ہونے کے برابر ہے۔ مگر میڈیکل میں عموماً اور نفسیات میں خصوصاً اس پہلو کی کمزوریاں واقع ہیں۔ ریسرچ کی کمی کا یہ عالم ہے کہ تاحال کوئی بھی شخص حتمی طور پر پاکستان میں نفسیاتی بیماریوں کے پھیلاؤ اوران سے متاثرہ افراد کی صحیح تعداد بتانے

سے قاصر ہے۔ گویا کہ بیرونی یونیورسٹی اور عالمی اداروں کے تعاون سے مختلف ریسرچ پراجیکٹ کیے گئے اور وہ سودمند بھی رہے مگر ریسرچ کی روایت قائم نہ ہوسکی۔ بڑے بڑے منصوبے اور بحالی ذہنی معذوراں کے پراجیکٹ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ بنیادی اطلاعات میسر ہوں۔ اس کے ساتھ ساتھ کامیاب تجربات اور کیس سٹڈی وغیرہ کا ہونا ضروری ہے تاکہ مبتدی اس سے استفادہ کرسکیں۔ تحقیقات کے لیے سرکاری یا عالمی فنڈ مختص کرنا بھی ایک اہم ترجیح ہے۔

اس وقت کچھ نہ کچھ کام اور مقالے وغیرہ سامنے آرہے ہیں۔ کچھ جریدے بھی باقاعدگی سے شائع ہو رہے ہیں۔ ان میں کنگ ایڈورڈ کالج لاہور کے پاکستان جرنل آف کلینیکل سائیکٹری اور پاکستان جرنل آف چائلڈ مینٹل ہیلتھ قابل ذکر ہیں۔ اردو زبان میں بھی ایک دو تراجم اور چند طبع زاد کتابیں سامنے آئی ہیں جو ایک حوصلہ افزا ہے۔ حال ہی میں ڈاکٹر صادقہ کی آسان زبان میں کتاب ''بچوں'' کے دماغی اور نفسیاتی امراض سامنے آئے جو اس موضوع پر عام قاری کے لیے ایک قابل قدر کوشش ہے۔ ان کتابوں سے امید بندھی ہے کہ شاید عام لوگوں کی اس موضوع میں دلچسپی بڑھے اور وہ دقیانوسی تصورات سے نجات حاصل کرکے ذہنی معذوروں کی صحیح طور پر امداد کرسکیں۔

اہم ترین بات یہ ہے کہ اب ملک میں کھل کر ذہنی معذوری اور امراض پر بات ہو رہی ہے۔ ظاہر بات ہے کہ اس آزادانہ بحث میں بہت سے نقاب اٹھیں گے اور بہت سی ناپسندیدہ حقیقتوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔ لیکن اس بحث مباحثے سے حقیقی مسائل واضح طور پر ابھر کر سامنے آئیں گے۔ یقینی طور پر مسائل حل کرنے سے پہلے ان کو سمجھنا اور اپنی کمزوریوں سے واقف ہونا ضروری ہے۔ جس لگن اور تندہی سے چند افراد سرکاری اداروں، نجی کوششوں اور غیر سرکاری تنظیموں کے پلیٹ فارم سے کام کر رہے ہیں اس سے امید بندھی ہے کہ آنے والے برسوں میں پاکستان میں ذہنی معذوروں کی بحالی کے لیے حقیقی اور موثر کام ہوسکے گا۔

☆☆☆

MashalBooks.org

MashalBooks.org

MashalBooks.org